سؤال المفهوم في الفلسفة:

أومقدمة لكل مَفهمة Conceptualisation

يمكن أن تصير إبداعا .

أ. عبد الرزاق بلعقروز

جامعة فرحات عباس- سطيف

"قد لا يكون بالإمكان تصور خطاب فلسفي تخلّص من كل مفهوم طبيعي، بل، على العكس من ذلك، فإن المفهوم الفلسفي ينشأ في الغالب من هذه المفاهيم الطبيعية ، مستهدفا عرضها من منظور معيّن، وواضعا عليها تحديدا إضافيا هو عبارة عن أسلوب مخصوص".

G G Granger جيل غاستون غرانجيه

دلالة المفهوم الفلسفي: من المعنى المنطقي إلى الانفهام التداولي

يشكل المفهوم في تداوليات المنطق ومباحثه، أحد أهم الأدوات المعرفية التي يُشغّلها العقل من أجل تحديد العناصر المشتركة بين الأشياء أو صفاتها الجامعة، فهو موصول بالنشاط المعرفي والتصنيفي لأجناس وأنواع الموجودات تصنيفا يرتبها ترتيبا منطقيا لكل نوع فيها خصائصه المشتركة

وحدوده المعرّفة. إن المفهوم بالمعنى المنطقي يتأسس على انتزاع الكليات من الجزئيات وتجريدها والاحتفاظ بالمعاني العقلية العامة التي هي المفاهيم، فتنوع الموجودات (انسان، حيوان، نبات) المنظورة يمكن إدماجها في تصور واحد هو مفهوم الوجود.

والكليات المنطقية هي الأدوات الفعالة في تحديد ماهيات الأشياء والوقائع والأفكار بواسطة التصور، هذه الكليات هي" الجنس، النوع، الفصل النوعي، الخاصة، العرض"، فهي التي تُرتب داخلها مفردات الأشياء والوقائع والأفكار بحيث تتمايز ولاتتداخل، ويصير الوجود تبعا لهذا معقولا ومألوفا.

أما وسائل التعبيير عن هذه المفاهيم فلا شك أنها اللغة كأداة حسية؛ للتعبير إما عن الأشياء الحسية كقولنا شجرة، أو عن علاقات كقولنا تبخر الماء بسبب الحرارة، أو عن أفكار كالجمال والخير والمطلق.

ويميز أندريه لالاند André Lalande في معجمه الفلسفي بين دلالتين للمفهوم في حقل الإشتغال الفلسفي :

-المفهوم بالمعنى العام والمفهوم بالمعنى الإجرائي ؛ الأول لا يختلف كثيرا عن الدلالة المنطقية السابقة، فهو الفكرة بوصفها مجردة وعامة، أو على الأقل قابلة للتعميم... ويتم التمييزضمن هذه الدائرة بين :

-مفاهيم قبلية Apriore: أي المفاهيم التي تعتبر غير مستفادة من التجربة لأنها شروط للمعرفة وضماناتها الممكنة، كمفهوم الكم والكيف والأين والإضافة والوضع... بخاصة لدى أرسطو Aristote . وكانط Kant في تحليلاته للعقل.

-المفاهيم البعدية: تصورات عامة تحدد أصناف أشياء معطاة أو موضوعة.

أما المعنى الثاني أي المفهوم بدلالته الإجرائية فتتعاقب فيه عمليات عقلية هي تواليا :

-كل عمل فكري منطبق على شيء ما.

-بنحو أخص: عملية الإدراك والنظر في مقابل عمليات الخيال سواء كان استنساخيا أو إبداعيا.

-بنحو أخص أيضا: عملية قوامها الإحاطة بمفهوم وتكوينه .

-أخيرا : العملية المترتبة على كل من هذه العمليات الإجرائية المتعاقبة .

وكما هو ملاحظ : فالآلية التي شرحها لالاند لا تختلف كثيرا عن المفهوم بالمعنى الذي طوره فيه أرسطو، فأوصاف الكلية والعمومية وتكوين المفهوم برصد الصفات والعناصر المشتركة هي ما يطالعنا به أندريه لالاند André Lalande [1] "

أما إذا عرجنا على " معجم اللغة الفلسفية" لبول فولكييه Paul Foulquié فإن الاختلاف عن لالاند يبدو واضحا : فالمفهوم " هو تمثيل ذهني مجرد وعام (...) وهو مرادف لـ: الفكرة العامة والمعنى المجرد notion . وبخلاف "الفكرة" التي تنتمي إلى اللغة العامة ، فإن المفهوم هو لفظ تقني خاص بالفلسفة، لذلك فإن له معنى أكثر تحديدا. وهو كذلك أكثر موضوعية، ففي الوقت الذي يمكن أن تكون لي فكرتي حول العدالة، فإن مفهوم العدالة مستقل عني وهو يعتبر

[1] André Lalande; *Vocabulaire technique et critique de la philosophe*, PUF, Paris, vol.2, 1997, p. 692.

خارجا عن ذهني. وفي حين أنّ" لكل واحد أفكاره والتي هي إلى حد ما شخصية ، وإلى حد ما ناصعة ، فإن المفاهيم ليست شخصية" [1] .

أما صاحب قاموس الكلمات الفلسفية *Les mots philosophiques* ، فبالنسبة إليه: " الإسم الإغريقي لكلمة فكرة كان يعني مانراه حجما ظاهرا، وأفلاطون كان يستخدمها لتحديد أشكال مجردة، وهناك معنيان قريبان: الفكرة كمرادف للمفهوم ... والفكرة كمرادف للنموذج modèle . وبمعنى أوسع: نسمي فكرة: كل موضوع للفكر، وهذا اللفظ يجمع كذلك، كلا من تمثيلات الذاكرة أو المخيلة وكذا المفاهيم أو النماذج . والفكرة تتميز فقط عن العاطفة والعقل... ويميز كانط ، كما هو وارد في نفس المعجم " مابين التمثلات الحسية والمعاني المجردة والأفكار idées... ويفرق هيجل مابين المفهوم والفكرة: فالمفهوم ذاتي، وهو من إنجاز الفكر الإنساني، والفكرة تعتبر موضوعية، إنها ترتيب ما بين المفهوم والواقع الذي يمثله المفهوم"[2].

ويعد كانط أفضل من تعرّض بالتوصيف والتمييز بين جملة من الألفاظ التي تربطها شراكة معرفية، كالحدث

والمفهوم والفكرة والمبادئ، وهذا النص الذي نورده مقتبسا من كتاب الباحث التونسي عمر الشارني " المفهوم في موضعه أو في العلاقة بين الفلسفة والعلوم" يعبر تعبيرا دقيقا عن هذه الحقيقة؛ يقول كانط" إن اللفظ العام هو لفظ التمثل عموما... ويمثل التمثل المرفوق بوعي... أحد أنواعه ويمثل الإدراك العائد إلى الذات وحدها، كتغيير لحالتها، يمثل إحساسا...، ويمثل الإدراك

---

[1] أورده الحسين الزاوي: ما المفهوم- دلالة المفهوم وعوامل تشكله وإبداعه- مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد 102-103، 1998 مركز الإنماء القومي، بيروت، ص 31.

[2] Voir :Alain Lercher: *Les mots philosophiques*,: Belin, Paris, 1985, p. 121:

الموضوعي علما... 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 ويمكن أن يكون المفهوم تجريبيا أو خالصا ، ويسمى المفهوم الخالص، من حيث هو نابع من الذهن وحده (لا من صورة حاصلة للإحساس) معنى notion، ويمثل المفهوم النابع من المعاني والذي يتجاوز حدود التجربة فكرة أو مفهوما عقليا"[1]. والرسم البياني أبلغ تعبير عن هذه التمايزات التي ضبطها كانط :

التمثيل: غير مرفوق بوعي.

مرفوق بوعي___{إدراك} للذات إحساس .

للموضوع ـ علم . حدس مباشر بالموضوع

مفهوم = علامة ـ تجريبي

خالص نابع من صورة الاحساس

نابع من الذهن ـ معنى

متفق مع التجربة

يتجاوز التجربة فكرة.

يبدو لنا إذن وفقا لما تم بيانه، أن هناك تفريقا بين الفكرة والمفهوم والمفاضلة بينهما من ناحية ؛ والمطابقة بينهما من ناحية أخرى ، ومن النماذج التي نسوقها من تاريخ المعرفة الفلسفية على المحددات الكلية للمفاهيم الفلسفية وتركيبها تركيبا نظريا بفصلها عن التغيّر ووصلها بالثبات:نظرية المفاهيم عند سقراط، ونظرية المثل لدى أفلاطون :

---

[1] عمر الشارني : المفهوم في موضعه أو في العلاقة بين الفلسفة والعلوم، دار الجنوب، تونس، 1992، ص28.

1-سقراط وبناء المفهوم الكلي :

إن محاورات أفلاطون التي عرض فيها أفكار سقراط توضّح لنا منهج سقراط في تكوين المفاهيم الكلية والمجردة، والمستقلة عن الفرد وآرائه، إن المعرفة لدى سقراط هي معرفة بمفاهيم الأشياء وسعي إلى تأطيرها، فلحظة ما يتساءل ماهي الفضيلة؟ ماهي العدالة؟ فإن مراده من وراء هذا رصد المفاهيم الحقة أو التعريفات بهذه الأشياء " ومنهجه في تكوين المفاهيم هو الإستقراء، إنه يتناول أمثلة مشتركة من الأفعال التي يعترف بأنها حقيقية، ويحاول أن يجد الصفة المشتركة فيها، والتي بها توضع كلها في فئة واحدة ومن ثمة يكون الحقيقة، ثم يطرح أمثلة جديدة ليتبين ما إذا كانت تتفق مع المفهوم الذي تكون ، فإذا لم تتفق فإن المفهوم قد يكون محتاجا إلى تصحيح في ضوء الأمثلة الجديدة[1].

والهدف من هذه المفهمة Conceptualisation ليس هدفا نظريا خالصا ، إنما يستهدف اكتشاف قيمة أخلاقية وهي الفضيلة، فالمعرفة الحقة تثمر تحليا بالفضائل وهي خادمة للممارسة، وإذا كانت المدرسة السوفسطائية تؤسس نمط معرفتها على معطيات الإدراك الحسي، فإن سقراط وضع ضد هذه الآلية منظوره الذي يتأسس على المعادلة التالية : إن المعرفة تتم من خلال المفاهيم ، والبناء على المفاهيم هو تأسيسها على كليات العقل ومن ثمة انفصالها عن دائرة المظهر الذاتي وردها إلى الحقيقة الموضوعية.

---

[1] وولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط2، 2005، ص101.

وتصير الحقيقة تبعا لهذا ليست ذاتية أو فردية ، إنما هي الحقيقة الكلية التي تشترك فيها الكائنات العقلية الصادقة، والمفاهيم التي تتشكل في هذا المحضن لا يمكن إلا أن تكون كلية وصادقة.

وبهذا يتشكل معنى للمفهوم الفلسفي باعتباره مفهوما مفارقا لا تعلق له بالمحسوس والمشخص، ويستبطن الحقيقة الكلية الموضوعية.ونظرية المفاهيم بالمعنى السقراطي أحدثت ثورة في الفلسفة، وعلى ركائزها المنهجية ونتائجها المعرفية تأسست الثنائية المفهومية الافلاطونية ومن ثمة معنويتها. إن المفاهيم ليست أشياء ، بل أفكار؛ كما أنها ليست أفكارا إنسانية موجودة في عقل جزئي ومحدود، لأن لها حقيقة تشتقها من ذاتها وباستقلال عن أية معقولية.

امتداد المفهوم الكلي في نظرية المثل الأفلاطونية:

في مقدمته لقراءات المحاورات الأفلاطونية يرى الفيلسوف الألماني نيتشه أن تأثير سقراط على أفلاطون يتمظهر لنا في العناصر المتوالية:

- المعرفة الحقيقية أو أن المفاهيم لا يجب أن ترتبط إلا بما هو دائم ثابت، فإما أن تنتمي المعرفة إلى الكينونة وعندئذ لن تكون إلا حقيقية؛ وإما أن تنتمي إلى الصيرورة والمظهر؛ وعندئذ لن تكون إلا متغيّرة وخاطئة، ويترتب على هذا احتقار الواقع الفعلي وكراهيته والصراع ضد ملامحه: أي الجسد والغضب والهوى والشهوة والكراهية، وكما سبق أن شرحنا أن أساس الفضيلة هو المعرفة الحقة، "فقد نقل سقراط هذا الحقد على المحسوس إلى أفلاطون، فغدا التحرر من الحواس قدر الإمكان واجبا أخلاقيا ، لأن الحواس تشوّش طمأنينة رجل الأخلاق وراحة المفكر"[1].

---

[1] فريدريك نيتشه: مقدمة لقراءة محاورات أفلاطون، ترجمة أحمد الجوة ومحمد الجوة، دار البيروني، تونس، ص 84.

إن أفلاطون لم يكتف فقط، بإثبات أن المفاهيم قاعدة للفكر، أو تنظيم لأفعاله، إنما المفهوم صار جوهريا ميتافيزيقيا. وخلاصة نظرية المثل هي نظرية موضوعية المفاهيم، وجوهر فلسفته يتأسس على أن المفهوم شيئ له حقيقته الخاصة، ومن أخص أوصاف هذه المفاهيم كما يلخصها وولتر ستيس:

ـ أن المفاهيم جواهر: فهي مبدأ ذاتها وعلة ذاتها، لا تحتاج إلى أساس تقوم عليه.

- المفاهيم كلية: إن المثال ليس شيئا جزئيا ، إنه المفهوم العام.

- المفهوم وحده ثابت وسط التعدد، غير أن هذه الوحدة يجب أن تكون مخصوصة بفئة من الأشياء :فالعدالة هي المفهوم الكلي للأفعال العادلة.

ـ المفاهيم ثابتة وغير فانية: فرغم التغير الذي يلحق الموجودات جميعا إلا أن المفاهيم في منأى عن هذه الصفات. أي صفة التغير والفناء.

وترجع أهمية هذين النموذجين إلى مركزيتهما في تاريخ التأسيس الفلسفي للمفهوم ، وإلى امتداد هذه الثقافة أي الثقافة الأفلاطونية في الفلسفات اللاحقة، وأضحت لغة المفهوم المطلق مبثوثة في أنساقها وتأويلاتها، فالمفاهيم الأساسية ومقولات العقل تنتمي بطبيعتها إلى مملكة الحقائق الميتافيزيقية، فهم يعتقدون أن العقل قطعة من العالم الميتافيزيقي نفسه، مثال ذلك مفهوم الوجود عند برمنيدس، الأوسيا الأرسطية، ذرية ديمقريطس وأبيقور، الكوجيطو الديكارتي، الجوهر عند سبينوزا، مطلق الهوية عند شلنغ، الشيئ في ذاته عند كانط، المطلق عند هيجل، فهذه المفاهيم تكونت في محاضن الثقافة الأفلاطونية، أجلاها ظهورا الثنائية المفاهيمية التي طورها كانط بين عالم الظواهر وعالم الشيء في ذاته؛ فالأفلاطونية تبعا لهذا تهيئة لا تقدر للمثالية الكانطية. ولم يتحول المفهوم إلى مشكلة إلا مع مجيئ نيتشه ، الذي نبّه إلى نسيان المفهوم كمشكلة ، وأعاد

وصله بإرادة القوة المنتجة له، وبشبكة الاستعارات والتشبيهات ومفاعيل اللغة المستبطنة خلف المفاهيم الفلسفية، وسنأتي على الإشارة إلى النقد النيتشوي للمفهوم وقلب العلاقة بينه وبين الإستعارة لاحقا.

يتبين لنا إذن؛ أن المفهمة عمل فكري يتحدد في إطار عملية التمثل الذهني المفارق للحس، وإذا سلمنا بهذا فإن المفهوم ينجذب نحو دور الوساطة ، وهذا ما يدافع عنه أصحاب النظرية السيمنطقية في فلسفة اللغة؛ فالمفهوم ليس مجرد كيان لغوي وليس هو ذات المفكر فيه، وإنما هو في حقيقته وسيط بين الكيانات اللغوية والكيانات التي تتصل بحقل ما يطلقون عليه المفكر فيه [1] Le pensable، إذ يقوم الفكر عبر وساطة المفهوم بالقبض على الواقع وإخضاعه إلى التحديدات والأطر السابقة توسلا بشرطي العمومية والتجريد، وعبارة هنري لوفيفر التالية تعبر أبلغ تعبير عن ماهية المفهوم وعلاقته بالواقع" إن تشكل المفهوم يعني أننا دخلنا فيما بعد المباشر المحس والظاهر والواقعة، في درجة عليا من الموضوعية، إن منطق المفهوم هو منطق الجوهر، منطق الخاصية الجوهرية"[2].

وإذا انتقلنا إلى دوائر الاشتغال الفلسفي العربي فإن الاختلاف يتبدى لنا أيضا ، فالمفهوم كان قد سماه المناطقة العرب: "الكلي" أو"المعنى الكلي" أو "المعنى العام"، ويطلق على جملة المواصفات أو الخصائص التي يتكون منها

---

[1]- J, Ladeiere, " Concept: Epistémologie générale" , *Notion philosophique*, p. 394" Le concept est un objet idéal par la médiation duquel la pensée (ou l'activité cognitive) vise le réel selon des déterminations de caractère générale (et non dans sa singularité, comme c'est le cas pour l'intuition sensible).

[2]أوردته مادلين غراويتز : مناهج العلوم الاجتماعية، الكتاب الأول، ترجمة سام عمار، مراجعة فاطمة الجيوشي، المركز العربي للتعريب والترجمة والتأليف والترجمة، دمشق، 1993، ص 38.

المعنى العام، مثال ذلك إنسان: مفهومه الكينونة والحياة والتعقل، ويقابله الماصدق أي مجموعة الأفراد

والأشياء التي تنطبق وتصدق عليها صفات المفهوم، وقد اتفق أغلب المناطقة أن العلاقة بينهما علاقة عكسية : كلما زاد المفهوم قل الماصدق، وكلما زاد الماصدق قل المفهوم . وفي شعب المعرفة الفلسفية العربية المعاصرة لا يبدو أن هناك عناصر توافقية في قراءة واقعة المفهوم؛ فعلي حرب لا يأبه بالاشتراطات المنطقية الصورية للبناء المفهومي المعهودة، فهو برأيه اختزالي بقدر ما يبحث عن الضروري والكلي والمتعالي، فهو يقوم على نفي الحدث وتغييب الموجود؛ إنه سعي العقل المنطقي إلى منظومة شكلانية، بحثا عن المصداقية، من خلال معايير النمذجة وقواعد الاستدلال أو من خلال آليات المماثلة وتقنيات الاستقراء، ويميز علي حرب بين المفهوم الذي يماثله بالإبداع، وبين المبدأ والقانون."فالمبدأ يستبعد الكائن بقدر ما يحاول تفسيره بما يسبق وجوده. والقانون، بما هو قاعدة كلية؛ يقوض الشيء بقدر ما يعمل على تصنيفه في نوع أو جنس أو على إدراجه في فئة أو خانة، أما المفهوم فيما هو يفتح أفقه ويكون موضوعه أو يشتغل في حقله وعلى صعيده، إنما يعيد خلق الشيئ ، بعد تحوله إلى مفهوم، يبرز بوجه جديد أو يجري على مستوى مختلف أو يتكشف عن بعد غير مشهود أو مألوف"[1] ، وهذه المقاربة توثر تسمية نفسها بالمنطق التحويلي، حيث المفهوم يكتسي دلالة تتلاءم مع نسيجه الفكري، "وذلك بالانفتاح على أحدية الذات وفرادة اللغة، أو على كثافة التجربة وطيات الحس، أو على كيمياء المخيلة وتقلبات المعنى، أو على سيلان الأفكار وسديم الأشياء ، ولأن المفهوم هو كذلك، لا يمكن إلا أن يكون ذا مفعول تحويلي. والتحويل

---

[1]علي حرب: الماهية والعلاقة- نحو منطق تحويلي- المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1998، ص 6.

مزدوج بل مركب، بمعنى أنه تحويل للموضوع بقدر ما هو تكوين للمفهوم، أو تحويل للواقع بقدر ما هو توليد للغة.وهكذا كل ما يمر في شبكات اللغة وتراكيب الفهم يخضع لا محالة للتبدل والتحول"[1].

نحن إذن إزاء تحليلات للمفهوم بالمعنى الفلسفي لا تهتم بالمعاني اللغوية والفروقات بينه وبين الفكرة والتصور على ما رأينا في معاجم اللغة الفلسفية مع لالاند أو فولكييه مثلا، فقد تصلح هذه الإضاءات المعرفية في الدرس الفلسفي البيداغوجي تقريبا لمعنى المفهوم وتسهيلا لعبارته، وهذا مالم يناقشه علي حرب ، فاهتمامه موصول بهم التحرر من لغة الميتافيزيقا ومقولاتها أومن المنطق وشكلانيته، اندراجا مع نهر الصيرورة في المفاهيم وتناقلاتها وتحررها من كثافتها الوجودية وارتباطها بلطافتها الإبداعية، وهذا التأويل للمفهوم عن طريق وصل العلاقة بينه وبين الحياة تنويع لطيف على مفهوم الفلسفة عند جيل دولوز ، فالفلسفة في نظره الحقل الوحيد الذي يقوم دوما بخلق المفاهيم الجديدة والمفهوم إما أن يكون إبداعيا أو لايكون ، " إن الفلسفة – كما شرح ذلك جيل دولوز في إحدى حواراته – ليست تأملية ولا استبطانية. إنها خلاقة وحتى إنها ثورية بطبيعتها، ذلك أنها لا تتوقف عن ابتكار المفاهيم والمعاني المجردة الجديدة، إن الشرط الوحيد هو أن تكون لهذه المفاهيم ولهذه المعاني ضرورة، وأيضا غرابة، وهي تمتلك ذلك مادامت تجيب على مشاكل حقيقية، إن المفهوم هو الذي يمنح الفكرة من أن تكون مجرد رأي، ومجرد نقاش، ومجرد ثرثرة [2]. غير أن حصر الفلسفة في إبداع المفاهيم -سواء مع

---

[1] المرجع السابق: ص 7.

[2] جيل دولوز: مسار فيلسوف بدوي .كتاب: متاهات (نصوص وحوارات في الفلسفة)، ترجمة حسونة المصباحي، سلسلة المعرفة المرحةLe gai Savoir، دار المعرفة للنشر، تونس ، 2005،ص 93.

جيل دولوز أووريثه علي حرب،- هو جزء من العمل الفلسفي، لكنه ليس الوحيد أبدا ولا الأساسي دائما، لأنه يمكن أن نتفلسف دون أن نخلق المفاهيم؛ في أبحاثنا وفي إنجازات موهوبينا مثلا، ويمكن أن نخلق المفاهيم دون أن نتفلسف، وهذا ما يفعله العلماء الأكثر إبداعا في فروع المعارف الدقيقة، والذين يدفعون عن أنفسهم صفة الفلاسفة ؛ فجابر بن حيان والخوارزمي وابن الهيثم أو داروين Darwin وكانتور Cantor أبدعوا مفاهيم علمية لا نستطيع إنكارها لكنهم لم يكونوا فلاسفة على شاكلة العمل الفلسفي التخصصي. وعلي حرب في تأوّله للمفهوم بالمعنى الآنف لا يعطي قيمة كبيرة للمضمر الثقافي في المفهوم الفلسفي، أي أثر اللغة والمعرفة التي تشكل مصانعها المفهوم الفلسفي، فمقاربته منادى بها أكثر مما هي مبرهن عليها، لأن الأجدى والأقوى هو رسم مسالك إبداع المفهوم بالكشف عن عناصره التكوينية وآليات تأثيله للخروج من تقليد المفاهيم إلى اكتساب الشروط التي تمكننا من إبداع مفاهيم تضاهي المفاهيم المتداولة والمنقولة.

أما "طه عبد الرحمن" ، فيبدو أن المفهوم الفلسفي قد هيمن على مجمل تحليلاته واستشكالاته، من القراءة العلمية له ، إلى التطبيقات والنماذج الحية، وقد تعرض طه إلى المفهوم الفلسفي بالتشريح لمعرفة أسباب حياته وموته بخاصة في الفضاء الثقافي الإسلامي العربي، ودون مقدمات فإن طه يسارع إلى وصف المفاهيم التي تتداول لدى متفلسفة العرب بالعقيمة؛ لأنها تأسست على أصنام واعتقادات يجب هدمها والتي منها :

. - التوهم بأن الفلسفة الغربية ومفاهيمها ذات طبيعة عبارية محضة مثلها في ذلك مثل العلم الرياضي الذي تتحكم في حقائقه قوة العقل وحدها.

- ولأنهم اعتقدوا أن الحقيقة هي من نتاج العقل وحده ؛ فإنهم اعتبروا أنها مكتفية بذاتها ، وأنزلوا الحقائق التي تكون نتاجا لقوة الخيال مرتبة أدنى أو منعدمة.

وعندما نُقلت إليهم مدونات الفكر الفلسفي اليوناني قديما والغربي حديثا ، ظنوا أنهم أمام خطاب عباري محض لا مكان للحقيقة الإشارية فيه، لأنها من إنتاج الخيال، والجمع بينهما كالجمع بين المعقول واللامعقول؛ وفي مستوى الترجمة ساد الاعتقاد بأنهم أمام نصوص هي من العقليات التي لا خيال فيها، أو من العبارات التي لا إشارة فيها." 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"[1].

وإذا كانت هناك من ملامح اتفاقية بين المقاربات التقليدية على اختلاف منطلقاتها وتباين مرجعياتها فيما يتصل بالمفهوم فهي وجوب توفر خاصيتي التجريد والعمومية بما هما المقابلان المباشران للتمثلات الحسية والفردية. وهذا مشكل آخر ينضاف إلى مشكلتي العبارة والإشارة في نقل الفلسفة عن طريق الترجمة.

---

[1] طه عبد الرحمن: الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ، 2002، ص 90.

فصفتا التجريد والعمومية التي يتبدى لنا فيها المفهوم لا يجوز حملها على إطلاقها عند" طه" ، لأن هذه النظرة درجت على ترسيخها فلسفات الثبات؛ من أن المفهوم الفلسفي مفهوم مجرد، هذا إن لم تنزله أعلى مراتب التجريد، قاصدة بالتجريد مفارقة 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"[1] .

وفي مقابل القول بالكلية والتجريد الشائعتين في الممارسة المفهومية الفلسفية اصطلح "طه" في استشكالاته على مسألة الإصطلاح المفهومي بـ:الإنفهام التداولي، قاصدا بذلك تعلق المفهوم الفلسفي بعنصرين يكونان شرطي حصول الفهم هما:

-اقتران المفهوم الفلسفي بلفظ يمكن واضع المفهوم الفلسفي من فعل الإفهام، والمتلقي بفعل الفهم .

-اقترانه بسياق استعمالي؛ أو قل المقام الذي يمكنه من تحصيل صفة الإنتساب: أي الإنتساب إلى مجال تداولي مخصوص.

وهذه القراءة تعارض ما دأبت على ترسيخه النظرة التقليدية من أن المفهوم الفلسفي في مسألة تعلقه باللفظ لا يتعدى تعلق الجوهر بالعرض وأن انتساب المعرفة للعارف هو انتساب مباشر، في حين أن المعرفة واحدة والعارفيين كثيرون.

---

[1] طه عبد الرحمن:القول الفلسفي -كتاب المفهوم والتأثيل-، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ص 120.

وبهذا يتبدى لنا حجم الحضور الذي يمارسه المجال التداولي لفظا وسياقا على المفهوم الفلسفي ، وتصبح مقولة المعنوية والكلية والعمومية موضع إحراج بالمعنى المعرفي والأخلاقي. وفي برنامجه البنائي يلح "طه عبد الرحمن" على أهمية استثمار المدلول التأثيلي في بناء المفهوم الفلسفي؛ وهو الجانب الإشاري بما هو جملة العناصر الصرفية والدلالية التي تصاحب المعنى الإصطلاحي للمفهوم الفلسفي من غير أن تدخل فيه كمقوم من مقوماته. والإنتاجية الفلسفية الحية تقيم اعتبارا متكافئا في وضع القول الفلسفي بين العبارة والإشارة متى ثبتت فائدة هذا الجمع؛ فاللغة الفلسفية تبعا لهذا إذن فيها من مظاهر العبارة العقلية نصيب ومن مظاهر الإشارة الخيالية نصيب أيضا.

وإذا ما طبقنا المنهج الجينيالوجي على المفاهيم الفلسفية وتاريخها ومنشئها، فإن النتائج ستكون أدهش، لأن المنهج الجينيالوجي* في خطواته ونتائجه يربط بين المفاهيم الفلسفية والإرادة التي تبدعها، أي أن هناك ترابطا بين المصطلح باعتباره أحد ركائز النظر المعرفي وعنصرا ضمن بنية ثقافية معينة، وطبيعة القوى المؤولة لنص الوجود ودلالة الثقافة، فتعميق السؤال يقتضي منا التساؤل حول من يفرض المعاني على الأشياء ويلصق الأسماء بالمسميات"[1].

المفهوم الفلسفي والحياة:أو نحو إدراك التبريرات التاريخية والنفسية للبناء المفهومي:

---

* تعني مفردة المنهج الجينيالوجي La Méthode Généalogique في مدونة التفكير النيتشوي خاصة: أصل القيم وقيمة الأصل في الوقت نفسه، فهو منهج نقدي تأويلي، يسائل الأصول الحيوية للقيم الثقافية بما فيها قيم المعرفة النظرية.

[1] عبد الرزاق بلعقروز: تحولات الفكر الفلسفي المعاصر-أسئلة المفهوم والمعنى والتواصل- منشورات الاختلاف الجزائر، الدار العربية للعلوم ، بيروت، 2009، ص 36.

تناولنا إلى هنا، قضية المفهوم من وجهة نظر منطقية، وبالمعنى الذي طورته الاتجاهات المثالية، بخاصة في استمساكها بمقولتي: العمومية والتجريد في فعل المفهمة conceptualisation، ويُنظر إلى الفيلسوف الألماني هيجل؛ على أنه أسطع نموذج طوّر المفهوم بالمعنى الآنف إلى مرتبة المطلق، وبالمفهوم الفلسفي يترصد هيجل الإنتاجية الفلسفية التاريخية في تراث الإنسانية ويقيّمها من زاوية قربها أو بعدها من المفهوم ؛ وبرأيه أن الشرق لم يعرف الفلسفة لأنه لم يعرف المفهوم، والمثال الذي نستخرجه من تحليلاته لحركة المفهوم برفعه مرتبة المطلق اللازمني والمكتمل؛ تأوّله للعقل كماهية وجوهر؛ فهو "-أي العقل-يسيطر على العالم ، وأن تاريخ العالم بالتالي، يتمثل أمامنا بوصفه مسارا عقليا. هذا الحدس والاقتناع هو مجرد فرض في مجال التاريخ بما هو تاريخ، لكنه ليس فرضا في مجال الفلسفة. ففي الفلسفة تتم البرهنة بواسطة المعرفة النظرية على أن العقل- وربما كان هذا اللفظ كافيا لنا هنا دون أن نبحث في العلاقة التي يفترضها بين الكون وبين الله، جوهر مثلما هو قوة لامتناهية سواء بسواء، ويكمن مضمونه اللامتناهي خلف كل حياة طبيعية وروحية ينشئها كما تكمن صورته اللامتناهية التي تحرك هذا المضمون. فالعقل من ناحية، هو جوهر الكون، أعني ما يكون به وفيه وجود كل واقع حقيقي وبقاؤه، وهو من ناحية أخرى، الطاقة اللامتناهية للكون،"[1]. وبهذا فإن هيجل كان يتحدث دوما باسم الروح المطلق، وباسم التاريخ الكلي، وكان السؤال المركزي والمهيمن في هذا النظام المعرفي التاريخي بخاصة مع كانط هو : ماذا أعرف؟

ولأن المعرفة من أوكد مهامها ومطالبها، أن تقوم بتحديد الأشياء وضبطها، فإنها تباشر هذه المهمة أي مهمة التعيين والضبط توسلا بضربين من

---

[1] فريدريك هيجل: العقل في التاريخ ، ترجمة وتقديم إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير، بيروت، ج1، 1981،ص 73.

الصيغ هما:التعريف المفهومي ومايشترطه من وحدة وتركيز(كقولنا أن العلم هو المعرفة النسقية والموضوعية أو الخير بما هو مجموع القيم الأخلاقية). والمثال أو النموذج الذي يتسم بالتنوع والتعدد, كقول إخوان الصفا عن علاقة النفس بالجسد" كعلاقة رجل حكيم في غربة امرأة ابتلي بعشق امرأة رعناء فاجرة ل اتكف عن مطالبته بالأكل وسائر الملاذ والشهوات وقد نسي مدينته وإخوانه لما غلب عليه من عشقها".

هذا التحديد للمعرفة توسلا بالتعريف المفهومي والمثال لم يحظ بالترحيب الكلي؛ بخاصة وأن صيغة السؤال قد تغيّرت من التقرير الكانطي: ما ذا أعرف؟ إلى الصياغة المختلفة: كيف أحيا؟ وهي صياغة تشبثت بها فلسفات الحياة التي دمجت بين المعرفة والحياة."وتعدت أصداء الكشوف الحيوية (التي تبنتها مذاهب الحياة في الفلسفة) من العلوم إلى نطاق الفلسفة، فنجد (جان ماري غويو) في فرنسا، و(فريدريك نيتشه) في ألمانيا ، و(هنري برغسون) فيما بعد في فرنسا، قد أسسوا اتجاها جديدا في الفلسفة دعي بالمذهب الحيوي، الذي وضع حدا لتراث الفلسفة التقليدية. فصار المعرفي ليس هو العقلي فحسب، ولكن الحيوي والغريزي. وغدا نظام المعرفة يضم شبكات السلوك الإجتماعي واللغوي والنفسي. .. فالمذهب الحيوي يستبدل المطلق النظري ، العقلي أواللاهوتي، أو المثالي ، بمطلق جديد.أكثر ملاءمة، وأشد واقعية وخصبة، إنه الحياة ... والمعرفة تتحول إلى منهج فعل يحقق التغيير في الذات والعالم من حولها في آن واحد"[1]. وتعد المساءلة النيتشوية علامة فارقة على التصدي لهيمنة غريزة المعرفة والمنظورات المتشعبة عنها، التي يُعدّ المفهوم بوابتها الرئيسية. إن نيتشه يكافح المفهوم ويرفض طغيان العقلانية ويبصر في

---

[1] مطاع صفدي:استراتيجية التسمية في نظام الأنظمة المعرفية، منشورات مركز الإنماء القومي، بيروت، 1986، ص56.

الأفكار الموغلة في صوريتها وتجريديتها علامة على فقر في الحياة وعلى إرادة منهكة وعن رغبة متجذرة لإيقاف نهر الصيرورة وتجميد الحياة الرحبة في مفاهيم شاحبة، إنه يرفض المفهوم ويهاجم انتهاك الفكر لحرمة للواقع. يقول نيتشه" ستسألوني عن كل ما يتعلق لدى الفلاسفة بالمزاج؟ إنه مثلا، غياب الحس التاريخي لديهم، حقدهم على فكرة الصيرورة نفسها، مصريتهم، يعتقدون أنهم يمجدون قضية ما " بتجريدها من تاريخها"، بتحنيطها. كل مادبره الفلاسفة منذ ألفيات لم يكن سوى موميات أفكار؛ لاشيئ حقيقي خرج حيا من بين أيديهم. عندما يتدله هؤلاء السادة المولعون بالمفاهيم المجردة يقتلون، يحشون بالقش، يعرضون كل شيئ لخطر الموت... ماهو كائن(يقول الفلاسفة) لايصير، ما يصير غير كائن... ومع ذلك يؤمنون جميعا، وبقوة اليأس، بالكينونة"[1]، ما دلالة هذا النص الكثيف والمشتاط غضبا من الفلاسفة بخاصة المثاليين منهم ؟

إن ما يعنيه نيتشه في هذا النص هو:رصد الأسباب التي تجعل الفلاسفة ينشؤون المفاهيم النظرية والكلية من جهة، وإعادة وصل الفلسفة بالحياة من جهة أخرى، وهذا يدفعنا إلى تحليل الموقف النيتشوي من المفهوم، وعلاقته بالإستعارة واللغة، وهذا التحليل يندرج في إطار أوسع هو نقد نيتشه لماهية المعرفة، وللشغف الإنساني بها. فالمعرفة نسيت أنها ليست سوى أداة في يد قوة أكبر وأعلى منها هي الحياة.

إن النقد الذي يوجهه نيتشه ضد مفهوم المعرفة وضد المفهوم التطابقي للحقيقة على السواء، يجد مبرراته في محددات ذات طابع حيوي؛ " فالنظرية الخالصة المجردة من كل علاقاتها بالحياة العملية، والتي تفهم بنى الواقع على

---

[1] فريدريك نيتشه: أفول الأصنام، ترجمة حسان بورقية ومحمد الناجي،أفريقيا الشرق،الدار البيضاء، 1996، ص 25.

نحو: إن العبارات النظرية هي حقيقية إذا ما توافقت مع موجود بحد ذاته، هي وهم؛ لأن عمليات المعرفة هي مغروسة في قالب القرائن الدلالية التي لا تتكون إلا أثناء الممارسة الحياتية، في التعامل والتكلم بين كائنات لها حاجات معينة"[1].

ولأن فعل المفهمة يندرج في إطار المساءلة الإرتيابية لقيمة المعرفة، فستكون إشارتنا تختص بالحديث في التأويل النيتشوي للمفهوم الذي كما ألمعنا آنفا من أن المعرفة تباشر فعلها في سعيها لمعرفة الأشياء بواسطة التعريف المفهومي والمثال، مع ما يميّز المفهوم من عمومية وتجريد.إن نيتشه في مساءلته ينطلق من تحديد مبدئي عام هو: ضرورة أن يحث عمن يتكلم وراء الألفاظ، وعن نوعية القوى التي تستعمل العبارة وتروجها، لأن أصل اللغة من منظوره فعل سلطة، فالأسياد هم الذين يفرضون الأسماء على الأشياء، من هنا وجب التوسل بالممارسة الجينيالوجية التي " تفكك العلامات بحثا عن الدوال الخفية، ولذلك فإن أفضل مجال للجينيالوجي لمعرفة أوهام الميتافيزيقا هي اللغة ذاتها، حيث يتحول الجينيالوجي إلى فقيه لغة، يلاحق الوهم في النص الميتافيزيقي عبر فعل التأويل الذي لا يبصر في العلامات سوى جملة استعارات مصعدة تسربلت تاريخيا برداء الحقيقة، وتم فصلها عن ظروف تكونها، بل لا يتم البحث في أصلها، لأن في ذلك خطرا على الميتافيزيقا، التي قوامها" الإيمان بسرمدية المفاهيم والعلامات"[2].

---

[1] يوغن هابرماس: حول نظرية المعرفة عند نيتشه، ترجمة جيزيلا فالور حجار، الفكر العربي المعاصر، العدد 59/58 ، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1988، ص 76.

[2]- Jean Michlet Rey: « La généalogie nietzschéenne », *Histoire de la philosophie*, sous la direction de François Chatelet, Paris, t 6, p, 156.

إن المفاهيم الموصوفة بالكلية والسرمدية تتخذ من اللغة وسيلة ميلادها وتواصلها، ولأن المفاهيم عند نيتشه هي" طريقة لجمع العديد من الصور تحت حقيقة غير عينية ولكنها مسموعة"، فإن القيمة الكبرى هنا هي للغة، وتكمن هذه القيمة في " كون الإنسان قد موضع فيها، إلى جانب العالم الآخر، عالما خاصا به، مكانا كان يعتبره متينا كفاية ليستند عليه كي يغيظ العالم، ويسيطر عليه؛إن الإنسان باعتقاده وخلال حقب طويلة، في تصورات الأشياء وأسمائها كما في الكثير من الحقائق الخالدة، قد خص نفسه فعلا بهذا الكبرياء الذي به كان يسمو فوق الحيوان: كان يتخيل أنه باللغة يمتلك معرفة العالم بالفعل، لم يكن فنان الكلمة متواضعا كفاية كي يؤمن بأن ما يفعله ليس سوى تسمية الأشياء، كان على العكس من ذلك ، يتصور أنه بتلك الكلمات يعبر عن المعرفة السامية بالأشياء، اللغة في الواقع، هي المرحلة الأولى في البحث العلمي، هنا أيضا كان الإيمان بالحقيقة المكتشفة مصدر منابع القوة الفياضة، وها قد شرع الناس الآن فقط، وبعد فوات الأوان: في التنبه إلى الخطإ الكبير الذي أشاعوه بإيمانهم باللغة،[1]

ويقترب نيتشه هنا من النظرية الإسمية في فلسفة اللغة، بماهي نظرية تبصر في المفاهيم أنها مجرد أسماء لا تعكس حقيقة الأشياء وأنها ليست سوى مواضعة. إن المفاهيم تمكن من ناحية أخرى توسلا بالتعبير اللفظي من تحقيق التواصل السريع بين البشر، أي أن المفاهيم متجذرة في دافع عملي اجتماعي، ولما كانت العلامة واحدة – ومن الأجدى أن تكون واحدة لتيسير التواصل- فإنها ستطمس بالضرورة تنوع الأشياء وثراءها. إن اللغة أداة تعميم وتوحيد تلغي الفروقات الجزئية والخصوصيات الدقيقة، ومثلما لاحظ نيتشه " يتكون اللفظ

---

[1] نيتشه: إنسان مفرط في إنسانيته ، ترجمة محمد الناجي، أفريقيا الشرق، 1989،ج1، الشذرة رقم 11، ص 21.

بفضل الزهد الاختياري في الفروقات الفردية ونسيان الخصوصيات. وتحت ضغط النفع وضرورة التواصل فإن الكلمة تصغر الأشياء وتخبلها: إنها تنزع عنها خصوصيتها، وتجعل من النادر مألوفا... ومن ناحية اخرى ، فإن اللغة تثبت بواسطة مفاهيمها الصيرورة. ولكن لما كان العالم مجال التغير، فإن اللغة- في تقدير نيتشه- غير قادرة على التعبير عنه مثلما تتوهم ذلك، لا بل إن أدوات التعبير اللغوي غير قابلة للاستخدام للتعبير عن الصيرورة، لأن اللغة تسحب مقولة الوجود على الأشياء"[1] .إن اللغة إذن تجمد نهر الصيرورة ، وإن هي إلا نتاج استعارات وشروط حيوية.* وأمام هذا كله فإن تحديات هذه الخلاصات هي الارتياب المطلق حيال جميع المفاهيم التقليدية ، ولأن العالم يتبدى لنا منطقيا فإن الإنسان هو الذي عمل منذ الوهلة الأولى على منطقته؟

إن هذا الإكراه في تكوين مفاهيم وأنواع وأشكال وغايات وقوانين على حالات متطابقة يجب ألا نفهمه بهذا المعنى يؤوّل نيتشه، وتثبيت العالم الحقيقي إنما هو إكراه لإقامة عالم يصير فيه الوجود ممكنا . وهذا التأويل هو الذي تصدى له مؤخرا نلسون غودمان Nelson Goodman قائلا " يأخذ الفلاسفة أحيانا سمات الخطاب على أنها سمات ذات الخطاب. إننا نستخلص نادرا بأن العالم

---

[1] أنظر : نورالدين الشابي: نيتشه ونقد الحداثة، دار المعرفة للنشر، تونس، ط1، 2005، ص194، 195. وأنظر أيضا:

* Voir: Sarah Kofman: *Nietzsche et métaphore*, édition Galilée, Paris, 1983,p. 56-57 "Le concept- Concept et langage Concept et principe de raison " parce qu'il n'a pas de concept sans , tout concept est général non seulement en tant qu'il conserve le semblable , qu'il résulte de l'identification du non-identique , mais aussi parce qu'il désigne des impressions communes à un group d'individus ayant la même préoccupation , les mêmes expériences. Langage et conscience vont de paire et la vie individuelle ne les exige pas. La conscience s'est développée sous la pression du besoin de communiquer: Elle est liée à l'action , à son urgence, à ses dangers: le langage conceptuel a l'indigence comme origine; il suppose le besoin de s'approprier le monde et de faire vite de s'entendre en évitant les malentendus".

مكون من كلمات للسبب الوحيد أن وصفا وفيا لم مكون من كلمات، ولكننا نفترض أحيانا أن بنية العالم هي نفس بنية الوصف"[1].

إن إنشاء المفاهيم أو تركيبها بما هو إنشاء لا يتجزأ من إرادة المعرفة، قد أضحى وفقا للمقاربة النيتشوية في إحراج ، لأن غريزة المعرفة اللامحدودة لا تقول الحقيقة أو تعكسها، إنما هي إرادة قوة وليست رغبة في الموضوعية والتطابق، لأنه وتبنيا لنتائج المنهج الجينيالوجي فإن المفاهيم لم تبتدع لأغراض الحقيقة ذاتها، وإنما ابتدعتها دوافع القوة والهيمنة، وغريزة المعرفة في جوهرها هي غريزة تملّك وغزو. وهذا بخلاف النظرية التقليدية بخاصة الأرسطية منها التي دأبت على ترسيخ اعتقادين في الذاكرة الفلسفية هما: أن المفهوم يدل على المعنى الموضوع له في الأصل وما الاستعارة سوى نقل للمعنى الأصلي اللغوي إلى معنى آخر لوجود علاقة المشابهة بينهما. وأن المفهوم يعكس حقيقة الشيئ المتموضعة في العالم الخارجي. واعتراض نيتشه كما أشرنا سابقا هو على الحقيقة اللغوية للمفهوم؛ وعلى الحقيقة الخارجية للمفهوم أيضا. وما يتبدى لنا من مناحي القصور في القراءة النيتشوية للمفهوم برده إلى الاستعارة الميّتة ونسيان الفعالية الإنسانية التشبيهية في البدء ؛شبهتان لا يجب دفعهما هما تواليا:

- **الوقوع في الخلط**: إن نيتشه لا يميز في تأويله الخاص للاستعارة بين علاقات ثلاث: علاقة الذهن بالخارج وعلاقة اللغة بالخارج وعلاقة اللغة باللغة، فمن المعلوم في مباحث الاستعارة أن ميدانها على التحقيق هو العلاقة الثالثة أي اللغة باللغة، بما هي انتقال من وضع لفظي إلى وضع لفظي مثله، غير أن نيتشه

---

[1] أورده ألكسندر نيهاماس: نيتشه الحياة كنص أدبي، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2008، ص 118.

لا يستنكف عن تعميم الاستعارة إلى الدائرتين الأوليين: أي علاقة اللغة بالخارج وعلاقتها بالذهن" ومعلوم أن دائرة الخارج غير دائرة الذهن، فيكون الانتقال من الإثارة العصبية إلى الصورة الذهنية استعارة أولى، ومعلوم أيضا أن دائرة الذهن غير دائرة اللغة، فيكون الانتقال من الصورة الذهنية إلى الصوت المنطوق استعارة ثانية؛ وهذا غير مسلم به، وذلك لأن هذا توسع في مدلول الاستعارة يخرج بها عما وضعت له في الاصطلاح، فلا ينفع نيتشه في اعتراضه على التصور التقليدي لعلاقة المفهوم بالاستعارة، فإن صار معناها غير المعنى المتفق عليه بين البلاغيين، فدليله على أنها هي الأصل في المفهوم لا يترتب عليه بطلان هذا التصور التقليدي"[1].

- **تسيّب التأويل:** إن القول بأن المفهوم ليس سوى استعارة ميّتة أو جامدة أو معممة، وحدوسنا تنخرط هي أيضا في الاستعارة، وأصبحنا لا نخرج من استعارة إلا لندخل في أخرى تُنسيها، فإن هذا التوسيع لمدلول الاستعارة يبلغ مستوى التسيّب، وأية مقاربة هذا وصفها فإنها تفقد قيمتها الإجرائية وتنمحي فائدتها الاستعمالية، فإذا قيل- كما انتقد ذلك طه عبد الرحمن- إن المفهوم عند نيتشه هو نوع خاص من الاستعارة، هي الاستعارة الجامدة أو المجردة أو المعممة، ولذلك لا يمكن أن يسد مسدها في الدلالة على المقصود منها، فإن الانفضاح الذي نشخصه هو : فكما يصح هذا الوجه في التخصيص، فكذلك يصح عكسه، فيجوز أن يقال: الاستعارة هي نوع خاص من المفهوم، وهي المفهوم الحي أو الشخص أو المخصص.

---

[1]-طه عبد الرحمن: القول الفلسفي-كتاب المفهوم والتأثيل- مرجع سابق، ص 80.

أسرار تشكيل المفهوم الفلسفي:من التلقي إلى التصنيع

إن تحليلاتنا السابقة لا تتعدى الخطوة الأولى من خطوات الاستكشاف المعرفي أي: التوصيف مع الإشارة إلى آليات التركيب والبناء المفهومي في شعب المعرفة الفلسفية لبعض النماذج التي شكلت المنعرجات الكبرى في تاريخ الفلسفة؛ وذلك بدءا من لحظة التأسيس السقراطي والأفلاطوني إلى لحظة الارتياب المطلق حيال هذا التأسيس. والتأويل بطريقة مختلفة مع نيتشه.

غير أن مقصدنا هو تعدي مرحلة التوصيف نحو الإسهام في استكشاف جملة الشروط والقواعد التي تجعل من فعل المفهمة الفلسفي الإبداعي ممكنا، ومبرر هذا السعي ما نلمسه في دوائرنا المعرفية الإسلامية العربية، من هيمنة المفاهيم المستخرجة من دوائر الفكر الفلسفي الغربي؛ لا لعيب فيها؛ وإنما لعيب فينا، سببه جهلنا بالآليات التي يشتغل عليها الفيلسوف ويتوسل بها من أجل إنشاء مفاهيمه وتخريجها إلى عالم الحياة والتداول. ونحن ما لم نسهم في إبداع مفاهيمنا بأنفسنا وبأصول لغتنا ورؤيتنا الكونية التوحيدية واستثمار معرفتنا التراثية استخراجا وتحويلا؛ فلا مسلك يبدو ممكنا لإغناء حياتنا وتجديد فكرنا والتواصل مع غيرنا تواصلا يرتقي إلى مقام التكافؤ في الإنتاج المعرفي والارتقاء السلوكي أو الاندراج في الكونية بالتلازم مع الخصوصية؛ وملمح الخصوصية الجوهري هو الاختلاف والإبداع. لأن من يقع خارج دائرة الفكر المشترك لا يريد الشبيه والمماثل إنما المختلف والمغاير، وهذا بسبب التصدعات التي تنخر نظرية المركزية الغربية باكتشاف نفسها أنها تأويل نسبي للعالم وأنه اليوم يفقد مركزيته ومبادئه. وهذا المسلك الذي نرتضيه ليس مجرد دعوى منادى بها أكثر مما هي مبرهن عليها ؛ إنما تمتلك هذه المسلكية القواعد الإرادية و المنهجية التي تشتغل وفقا لها من أجل إبداع المفهوم الفلسفي؛ وهذا متى أردنا أن تكون إرادتنا هي شريعة تسود أعمالنا وأن نستخدم عقولنا بصورة

مستقلة على التبعية الفلسفية التي ابتليت بها ثقافتنا. أما مسلكا الوصول إلى هذا الهدف أي طرق الإبداع ؛ فإننا نقسمها إلى قسمين: مسلك الطرق الإرادية ومسلك الطرق المعرفية .

لكن قبل الاسترسال في هذا التقعيد لطرق الإبداع، استوقفتني مقالة قرأتها لواحد من المشتغلين في حقل الفلسفة كتابة وترجمة، ضمنها في أحدكتبه هو: الناقد المغربي عبد السلام بنعبد العالي في كتابه " لعقلانية ساخرة"، هذه المقالة عنوانها: "الخصوصية الكونية والخصوصيات الأخرى،" أيقظت في نفسي عاطفة القلق الفلسفي وإرادة التحرر من التبعية الفلسفية، وشجعتني كثيرا على أن أشتغل بالفلسفة اشتغالا يستجمع المعرفة التراثية بالمعرفة الحداثية؛ وعلى أن لا أستحي من خصوصيتي التراثية. لا بل إن الأدهش هو أن الخصوصية هي لباس الكونية وعلامة على الإبداع ومقياس الاعتراف من لدن الآخر . هذه المقالة سأنقلها مستسمحا القارئ الكريم على طولها مع أنني سأقلص بعض العبارات منها. يقول عبد السلام بنعبد العالي :

" دعيت للمشاركة في ندوة فكرية أقيمت بهولندا تحت عنوان " الآخر وفكر الاختلاف"، وقد كانت الندوة بالفعل فضاء للاختلاف بأكثر من معنى: اختلاف المدعوين أولا، وتنوع مشاربهم وأوطانهم وجنسياتهم... غير أن الأمر لم يقف عند هذا الحد. فقد كانت الندوة، بالنسبة إلي تجربة اختلاف عميقة، أو على الأصح "صدمة" اختلاف لا تخلو من مرارة. ترددت كثيرا في اختيار الموضوع... إلا أنني فضلت تناول موضوع نظري صرف كان يشغلني وقتئذ يتعلق بما آل إليه مفهوم التناقض والجدل عند مفكري الاختلاف. ترددت كثيرا قبل الحسم في المسألة. وقلت في نفسي إنهم ليسوا في حاجة إلى مثلي ليحدثهم عن قضايا نظرية... لكنني بررت المسألة بكوني سأتناول الموضوع بشكل تركيبي أربط فيه بين أسماء مفكرين ما عهدنا الربط بينهم. خالجني بعض

الإطمئنان عند بداية الندوة عندما تبيّنت أن الجميع تقريبا، يتحدث عن الفكر الفرنسي المعاصر. صحيح أن المساهمين الألمان كانوا يوظفون تراثهم الفلسفي الذي يعتبر مصدر الإشكالية المطروحة؛ إلا أنهم حتى هم أنفسهم كانوا يعرجون على مفكريهم عبر فوكو ولاكان ودولوز ودريدا... ولم يكن يشذ عن هذه القاعدة إلا أحد المساهمين الأفارقة الذي كان يدرس بإحدى الجامعات الألمانية والذي فضل أن يتحدث عما دعاه" تاريخ الفلسفة في إفريقيا". ما أثار انتباهي-وربما بقليل من الغيرة- هو الاهتمام الشديد الذي لقيه العرض الذي قدمه، والنقاش المهم الذي أعقب العرض الذي قدمه، والنقاش المهم الذي أعقب العرض خصوصا في النقطة التي تحدث فيها صاحبها عن فعل الكون عند بعض اللهجات الإفريقية. عكس ذلك تماما ما لقيه العرض الذي قدمته، فما عدا ملاحظة الفيلسوف الفرنسي -الإغريقي- الذي أثنى على قدرتي التركيبية، أشعرني الجميع بأن ما تناولته ليس هو ما كان منتظرا مني، فكأنني دخلت في مالا يعنيني أو على الأقل، كان من الأفضل أن أطرق قضية "الاختلاف والآخر" في سياق التراث العربي الإسلامي...غير أن ما لم أستطع فهمه جيدا هو مدى الانزعاج الذي خلفه العرض الذي قدمته لدى البعض، ولم يكن مصدر ذلك مضمون الأفكار أو منهج عرضها، وإنما اختيار الموضوع . فلا أحد من المستمعين عارضني في نقطة بعينها، وإنما الرفض مبدئيا ... ذنبي إذن بالضبط في هذه الندوة التي تطرق مسألة الآخر وفكر الاختلاف" والتي تتم على أرض هولندا، هو أنني تناسيت أنني هنا" كائن تراثي"، وأن خصوصيتي ليست كخصوصية زميلي الإغريقي، وهو يدخل ضمن دائرة الآخر الصغير، أما أنا ففي دائرة الآخر الكبير، كان الأولى بي أن أنحو منحى زميلي الإفريقي، وأتحدث عما هو عجيب وغريب فأعرض مسألة الآخر في التجارب الأخرى وأبقى ضمن

دائرة الآخر الظريف الطريف"[1]. ترى ماهي الدلالة التي يمكن تخريجها واشتقاقها من هذا الحدث؟.

الإرادة والإبداع : أومسلك الطرق الإرادية.

ليست الفلسفة تاريخ أفكار فقط، إنما هي تمرين على التفكير الفلسفي وفقا لقيمه المعهودة والمستجدة كالمساءلة والنقد والبناء والرشد في التفكير... غير أن التوهم بأنها-أي هذه القيم- مخصوصة بدائرة حضارية ما، أوبأمة فلاسفتها من أصحاب الفطر الفائقة دون غيرهم؛ فإن هذا الإقرار على شدة رسوخه لا ينسجم مع فتوحات المعرفة المعاصرة بخاصة الإنسانية منها، وذلك لأن المعرفة بعامة والإنسانية منها بخاصة، ليست رغبة في الموضوعية إنما هي إرادة قوة، بمعنى أن المعرفة تؤسسها دوافع حيوية متجذرة في الفعالية الإنسانية، ولأنها موصوفة -أي المعرفة- بهذا الوصف، فإن ما راكمه الفكر الإستشراقي من متخيّل حول الآخر الشرقي الذي لاطاقة لديه على التفكير الفلسفي تبدو أنها ليست وليدة المعرفة لذاتها، إنما هي نمط من التفكير يتقوّم بالإبخاس من قيمة المختلف.

إن الفلسفة بعد فك الارتباط بينها وبين تاريخها وإنتاجيتها، تستأهل مقام الحق الطبيعي للإنسان، ولأنها هكذا فإن تنشيط هذا الحق لدينا كأمة إسلامية موقوف حصوله على إتقان ثقافة المبدع ، ويبدو أن العراقيل التي تمنع الإرادة من الانجذاب نحو ذاتها، هي رسوخ هذا الانجذاب نحو الآخر وصار طبيعة ثانية لنا ؛ وشرط الخروج من هذه الحلقة الإيهامية تجاوز روح الارتكاس وثقافة الوهن، والحركة ضدهما ، إنها روح المبدع الذي لن يجد في طريقه هذا سوى

---

[1] عبد السلام بنعبد العالي: لعقلانية ساخرة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء المغرب ، 2004،ص 73-76.

الازدراء وكره الكثيرين ، وماكره الناس أحدا كرههم للمحلق فوق السحاب. لا يجد المبدع الرفض من الآخر الذي يقع خارج دائرة الفكر المشترك؛ إنما يجدها من محيطه وقومه الذين أشربوا في قلوبهم الاتباع واتجهت أشواقهم صوب حداثة شيعها مفكروها أنفسهم. إن الطرق الإرادية هي التحرر من الإرادة نفسها، لأن " أشد من تصادف من الأعداء خطرا إنما هو أنت، ومايترصدك في المغاور والغابات إلا نفسك... فيجب عليك أن ترضى بالاحتراق بلهبك إذ لا يمكنك أن تتجدد مالم تشتعل حتى تصبح رمادا"[1]. إنها لحقيقة من أصدق الحقائق تلك التي نطق بها هذا النص، أي أن الذات -التي نستعملها نحن هنا بالمعنى الثقافي- مفتاح الخروج من إرادة الهوان والارتكاس والأفول، نحو إرادة الإبداع بما تقتضيه من تدمير للأوهام حول الذات والآخر؛ كاختصاص الغرب بالقدرة على التفلسف دون سواه، والتفرد بالإنجاز الحداثي في التاريخ الإنساني.

ولايكفي الوعي بمحورية الإرادة في طريق الإبداع، إذ يجب فوق هذا كله الصمم عن الذين يرشقون المبدع بالمظالم والمثالب، لكن إذا أراد المبدع أن يصبح كوكبا فعليه أن يرسل أنواره حتى إلى أولئك الراشقين الذين لا طاقة لديهم على نقد ما يرد عليهم فضلا على أن يأتوا بمثله. وأمام هذه القيمة الكبرى للباعث الإرادي لا عجب أن يربط كانط بين عصر الأنوار وبين خروج الإنسان عن حالة قصوره ، ذلك القصور الذي يكون الإنسان ذاته مسؤولا عليه، والقصور في مدونة الفلسفة الكانطية عجز الإنسان عن استخدام فهمه دون توجيه الآخرين؛ وإذا كان من السهل على الإنسان أن يكونة قاصرا، فإن الحركة

---

[1]. فريدريك نيتشه: هكذا تكلم زرادشت، ترجمة فليكس فارس، دار القلم، بيروت، ص90.

المضادة هي " الجرأة على استخدام الفهم الخاص". وهذه الروح الواسمة لحركة التحديث الغربي في مرحلتها الجنينية الأولى هي التي طبعت الحداثة بصفتي الإنمائية والتراكمية، ونقلت المجتمع الغربي من طور حضاري إلى طور حضاري آخر يعلوه تقدما. لقد كانت حداثة داخلية ولم تكن خارجية، حداثة وجودها منبثق من ذاتها وليس فيضا عن غيرها، وهذا ما حقق للمنظومة المعرفية الغربية التمكين الحضاري، والانجذاب الخارجي نحوها وامتلائها بنوع من الروحية الاستعلائية: يقول هيدجر في محاضرته الشهيرة " ماهي الفلسفة": " إن القول: الفلسفة هي في جوهرها إغريقية لا يعني إلا هذا : أن الغرب وأوربا هما وحدهما فلسفيان بالأصالة في ما يختص به مسارهما التاريخي[1]" . ويقول هوسرل Husserl في محاضرة متميزة بعنوان" الفلسفة وأزمة الإنسانية الأوروبية" ، "أوربا تدل على وحدة حياة روحية وفعالية إبداعية{...}؛ هذه الصورة الروحية لأوربا تبرز الفكرة الفلسفية القائمة في تاريخ أوربا{...}؛ ففي أوربا شيئ فريد تشعر به كل الجماعات البشرية نحونا، شيئ، بغض النظر عن كل اعتبارات المصلحة، يصير داعيا لها،-على الرغم من حرصها على أن تحافظ على استقلالها الروحي-إلى أن تتشبه على الدوام بـ"الأوروبيين"، بينما نحن، متى كنا نفهم أنفسنا حقيقة، لن نتشبه بهم أبدا[2].

وأمام هذه التقريرات فإن الفلسفة لن تكون أي شيئ إن كانت لا تحمل توقيع مبدعيها، لأنه لا ينبغي للمتفلسف أن يكتفي بقبول المفاهيم التي تنشئها

---

[1] مارتن هيدجر: ماالفلسفة؟ما الميتافيزيقا؟ هيلدرين وماهية الشعر، ترجمة فؤاد كامل ومحمود رجب، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1974، ،ص 45.

[2] أوردها: طه عبد الرحمن: الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، مرجع سابق، ص 58.

المجتمعات الأخرى مقتصرا على صقلها وإعادة بريقها، إنما الأقوم له الشروع في بنائها ووصلها بمنهج الحياة، فنحن نتعامل مع مفاهيم الفكر الفلسفي الغربي كما لوأنها جاءت من نهر خارق جاء من عالم خارق. وطريقنا إلى إبداع المفاهيم وعدم الاكتفاء بالصقل وإعادة البريق هو مدار الشروط المعرفية التي نريد استجلاءها .

شروط إمكان الابداع المفهومي في الفلسفة: أومسلك الطرق المعرفية

إن مرادنا في هذا العنصر تحديد الشروط التي تجعل من فعل المفهمة بالمعنى الإبداعي ممكنا، لأن المفاهيم كما حلّل ذلك دولوز يجب أن تكون مذيلة بتوقيعات واضعيها، أوكما قال نيتشه بأنك" لن تعلم شيئا عن طريق المفاهيم إذا لم تكن قد خلقتها من قبل، بمعنى أنك كنت أنشأتها" ، وهكذا فإن هناك تلازما بين المفهوم والإبداع، وماقلق العبارة في القول الفلسفي الإسلامي العربي قديما وحديثا سوى أمارة على غياب هذه الحقيقة، أي حقيقة اختصاص العبارة الفلسفية بالقائم الإبداعي والمحل اللغوي الذي تتشكل فيه. إن الإنتاجية الفلسفية اليونانية التي نقلت إلى الفضاء التداولي الإسلامي العربي قد جرى نقلها بإظهار المحتويات الفكرية وإخفاء الأسباب الفاعلة في هذه المضامين، وتحصيل هذه الأسباب وكشفها مقدمة لكل مفهمة يمكن أن تكون مخصوصة. والقراءة العلمية للمفهوم ومساءلته رصدا ووصفا وشرحا خطوة مهمة من خطوات البناء المفهومي لشخصيتنا الفلسفية، وهي بدورها تعرف نشاطا مخصوصا في حقل الإبستمولوجيا المعاصرة.

إن هم الانشغال المفهومي الفلسفي قد أحدث اختلافا في الرؤى حول حقيقة الصلة بين المفهوم الفلسفي والمعرفة العلمية، فجيل دولوز ينكر الصلة بين المفهوم والمعرفة العلمية، ويتكلم على ذوق فلسفي، على اعتبار أن

الفيلسوف يحتاج في إبداع المفاهيم إلى الذوق احتياج الأديب له، ليس لأن المفهوم ذوق؛ وإنما لأنه يأتي في وضع لغوي أشبه بالوضع الأدبي؛ وبذا فإن جمال العبارة شرط في صنع المفهوم الفلسفي ؛ ودولوز بهذا التحليل يوظف حقيقة قارة في الكتابة الفرنسية التقليدية هي: أن الإثم ضد الأسلوب هو كالإثم ضد الفكرة، وبالتالي يقصر النشاط المفهومي على الحقل الفلسفي دون سواه، وهذا بخلاف الإبستمولوجي المعاصر جيل غاستون غرانجيه G G Granger* الذي يرى بأن الحديث عن وجود المفاهيم خارج دائرة المعرفة العلمية غير ممكن، فالتمثل العلمي للأشياء قد اتخذ من النشاط المفهومي أداة له، وهذا حتى لايكون مماثلا للصيغ الأخرى كالانطباع والشعور والتمثلات الحسية الفردية.

ويبدو أن مراد قرانجي من هذا التأويل ليس فقط قصر المفهوم على المعرفة العلمية، وإنما الإقرار بالاتصال بين الفلسفة والمفهوم بتخليصها من التمثلات الخيالية والمشاعر الفردية ووصلها بالمفهوم، وهنا يتبدى لنا نسل فكري أرسطي واضح، ذلك لأن أرسطو في نقده لكلية المفاهيم بالمعنى الأفلاطوني التي تنكر الصلة بين المفهوم والواقع؛ وترى أن المفهمة عمل ينحصر داخل إطار الفكر، حيث اعتبر بأن وجود الأشياء لا ينحصر في مفهومها حتى وإن تعذر الفصل بين الوجود والمفهوم. وليس عدم انحصار الوجود في المفهوم إلا الحركة. ولو أقدمنا على إرجاع الوجود إلى التصور لأهدرنا الحركة؛ وبذلك تصبح الهوة فاصلة بين العلمين، العقلي والحسي الصورة والمادة، مستحيلة التجاوز: إذ كون مادة أفلاطون عدما مطلقا، يجعلنا لا نفهم كيف يمكن

---

*ابستمولوجي وفيلسوف فرنسي معاصر(1920-)، يميل بشكل خاص إلى أرسطو وفتجنشتين، من مؤلفاته:

- *Pour la connaissance philosophique*, 1988.
- *Essai d'une philosophe du style*,1968.
-*Remarques sur l'usage de la langage en philosophe*, 1974.

للضدين ، الصورة والعدم المطلق، أن يتفاعلا... والأمر عند أرسطو يتعلق بتفسير الحركة، وليس بتعويضها بمجردات خالية من كل محتوى وجودي"[1] .

إذن، بعد استثمار المفهوم الأرسطي للعلم يمضي غرانجيه إلى تشخيص إحراجين في الانشغال المفهومي هما:

- مدى مشروعية القول بمعرفة دون أشياء، ومدى حجية القول بمفهوم غير علمي .

إن إصرار قرانجيه على الربط بين المفهوم والأشياء متولد عن فهمه لطبيعة التمثيل المفهومي، فهو تمثيل يرتبط بصورة عضوية بالواقع وبالمعيش تحديدا، ومن ثمة فهو ينطلق من ذلك المستوى الواقعي ليقوم بإعادة صياغته وتمثله ضمن منظومة من الرموز ولا يكون ثمة من تمثيل مفهومي مالم يتحقق شرط أساسي هو ما يسميه التمفصل العملي أو الإجرائي articulation opératoire: لكن، إذا كانت عناصر التمفصل قائمة في المفهوم العلمي بين الشيئ والمفهوم فكيف يمكن إنشاء مفهوم فلسفي دون حضور الطرف المقابل للمفهوم وهو الشيئ؟ أم أن المفهوم الفلسفي معفى من الخاصية العملية؟... وهذا ما يقول به الفينومينولوجيون الذين يرون المفاهيم الفلسفية تمثيلات مباشرة للجواهر لا تمر عبر وساطة الواقع وإنما تنشأ عن الوعي مباشرة لما يقوم بينها وبين الوعي من المحايثة. يرفض غرانجيه الأخذ بهذا الموقف ويجري النظر في هذا الاستشكال على نحو آخر لا يقصي بأي حال الشرط البنيوي الذي وضعه المفهوم أي التمفصل العملي وإنما يقلب العلاقة ويحولها من علاقة المفهوم بالشيئ إلى تعالق مفصلي آخر طرفاه المفهوم والميتامفهوم، فإذا المفهوم العلمي يحل محل

---

[1] أبويعرب المرزوقي: ابستمولوجية أرسطو من خلال منزلة الرياضيات في قوله العلمي، الدار العربية للكتاب، تونس، 1985،ص 287-288.

الشيئ وإذا الميتامفهوم يحل محل المفهوم[1]. إن القول بالميتامفهوم يتجاوز المعيش والأشياء وهو تبعا لهذا التجاوز يرتفع عن تمثيل الأشياء إلى ضرب آخر من التمثيل هو تمثيل المنظومة ذاتها، أي المفاهيم الطبيعية التي تمثل الأشياء، "إننا إزاء منظومة تمثيلية أخرى تتصف بالكلية فالتمثيل الفلسفي لا يتعلق بالأشياء ولا بالأفعال التجريبية وإنما يحيل الميتامفهوم على المضامين الفكرية، وهدف هذا التصور أن يكشف عن الكيفية التي يتم بها بناء المفهوم الفلسفي ضمن إطار المحافظة على الشرط التمفصلي فإذا هو يجري هذا الشرط مع المفاهيم الطبيعية الجاهزة والتي تم تولده عن التمفصل السابق مع الأشياء."[2].

وعن علاقة الفلسفة بمبحث الإيتيمولوجيا أوالاستناد على الدلالة اللغوية السابقة في تشكيل المفهوم، يرفض غرانجيه هذه الآلية اللغوية ، أوكما يسميها L'herméneutique étymologique، أي التأويليات التي تنبني على الأصل اللغوي، بخاصة على المقتضى الذي بلورها فيه هيدجر، الذي ميز في تحليلاته أن هناك معنيين للمصطلح: المعنى الأصلي والمعنى التحريفي، فالأول مداره لحظة الانكشاف الأولى في اللغة اليونانية، والثاني المعنى الذي تناقله المفهوم في تقلب أطواره بين اللغات، ولما كان هيدجر لا يفارق الترسيمة اليونانية للمعنى، فإن غرانجيه يوجه انتقادات لاذعة لهيدجر بخاصة في التحليل الذي جاء به لمفهوم العلة في كتابه "مقالات ومحاضرات"، ولا يبصر في إرجاع هيدجر مبدأ العلة إلى التسبب والتأثير أو الانتقال من السبب في استعماله التقني إلى معنى

---

[1]أنظر فاكر يوسف: المعرفة بين المفهمة والسرد، أعمال ندوة البحث اتصال العلوم وانفصالها في الثقافة العربية (من قضايا التفاعل بين العلوم)، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بسوسة، مسكيلياني للنشر والتوزيع، 2007 ص 228.

[2]- G-G Granger: *Pour la connaissance philosophique*, Edition Odile Jacob, Paris, 1988, p. 151-152.

الكشف في استعماله الصوفي أنه منتهى الغلو في التأويل ، وبهذه الخلاصة ينفي غرانجييه عن القراءة اللغوية أو الهيرمنيوطيقا الإيتيمولوجية المدلول الاصطلاحي أوصاف التحليلية العلمية أو التحليلية الفلسفية.

هذا ويستثمر غرانجييه مفردات فيلسوف اللغة الشهير فتجنشتين للتمييز بين المفهوم الفلسفي والمفهوم العلمي، فالمفاهيم المتشكلة في فضاء الفلسفة غير واضحة Flau، فلا آليات يمكن التوسل بها لضبطها ولا حدود واضحة مرسومة لها، فرغم أن بعض المفاهيم تبدو واضحة وموصوفة بأوصاف العلمية إلا أنه سرعان ما تستكشف منظوريتها وإشاريتها، لذلك وجب التمييز بين المفهوم العلمي على الطريقة الدقيقة وبين " الميتامفهوم" أو مافوق المفهوم"، Meta concept، وهو المفهوم الفلسفي الذي يماثل فكرة فتجنشتين في " التشابهات العائلية" Ressemblance de Famille ، ومعنى هذا المصطلح أن المفهوم الفلسفي باعتباره يستجمع المواصفات المشتركة بين الأشياء فإنه لا يستغرق جميع هذه المواصفات المنتزعة من التجربة الحية أويشملها، إنما تتشابه هذه المواصفات كما يتشابه أفراد العائلة الواحدة، فإذا شارك منهم الواحد الثاني في صفة من الصفات، فإنه قد يشارك الثالث في غيرها، ومن ثمة لم يعد المفهوم طبقا للمحدد المنطقي وإنما وفقا لقانون التشابه العائلي، وبهذا الإجراء تخرج الممارسة المفهومية من دوائر الجمع والمنع المنطقية والعلمية ؛ وتصبح أقل منطقية وبالتالي أكثر انفتاحية.

إن مرادنا من الإشارة إلى تحليلات غرانجيه بخاصة في مسألة العلاقة بين الأسلوب واللغة، وحجم التغلغل الذي تستبطنه اللغة الاصطلاحية لمضمراتها الماقبلية، -إن مرادنا- هو توظيف هذه الآليات في استكشاف العلاقة بين الدلالات الاصطلاحية الفلسفية العبارية وبين إشاراتها التي هي من صميم المجال التداولي للفيلسوف.

استكشاف العلاقة بين المدلول الاصطلاحي والمضمر التداولي:

إن المدلول الاصطلاحي في المفهوم الفلسفي هو جانبه العباري، أي المعنى الذي يحصله المتلقي من الصياغة باعتبارها تصرف مضمراتها التداولية حتى تبدو وكأنها خالصة من شوائبها، ومرتقية إلى مراتب العلمية التي ينفصل فيها العنصر العباري عن العنصر الإشاري نسبيا، غير أن إمعان العقل في هذا التقرير بأدوات التأويل الإيتيمولوجي يجعلنا نحصل على نتائج متناقضة مع مقدماتها (أي خلو المفهوم الفلسفي من المضمرات الثقافية واللغوية منها خاصة)، فعلى الرغم من أن أجزاء النص الفلسفي التي يتراكب فيها : المفهوم والتعريف والدليل، تتكون من أجزاء اللسان الطبيعي الموصول أكثر بالمجال التداولي في مرحلته ما قبل المفهومية، التي تتواشج فيها المعاني واستعمالاتها العادية باعتبارها ثمرة التفاعل بين أفراد صانعين لتراث مخصوص، فإن المعنى الفلسفي لا يتطابق مع هذه المعاني في استعمالاتها العادية، إنما ينزل عليها فيعمل فيها ، مضيفا إليها ماليس فيها إما بإنشاء مقابلات أو وضع مصطلحات أو جمع متفرقات أو التفريق بين متصلات أو اختصار لمعان وعبارات.

ونتيجة لهذا الالتقاء اتصالا وانفصالا فإن نصيبا من الإشارية التي يحملها الاستعمال العادي تنتقل إلى الاستعمال الفلسفي وتنفذ في مفاهيمه، حيث لا يقدر المتفلسف على صرفها، وهذا عينه ما ذهب إليه غرانجيه ، عندما رأى في سعي المتفلسف" إلى تجريد لغته من كل إشارية إيذانا بخروجه عن الغرض الذي وضع للفلسفة، إذ لا سبيل إلى هذا التجريد إلا بالتوسل برمزية يمكن التحكم فيها كليا، كما هي رمزية اللغة الإصطناعية والفلسفة ليس من شأنها أن

تتوسل بمثل هذه الرمزية المحكمة، ولا بالأولى أن تكون لغة صناعية ولا أن تدخل في محاكاتها"[1].

وبناء على هذه الحقيقة؛ فإن المفهوم الفلسفي ليس مفهوما تصوريا كالمفهوم العلمي، لأن عناصر من المجال التداولي المضمرة تنفذ في عناصره المكونة له، فتنفي عنه صفة التجريد والخلوص من الدلالة الإشارية، وفي المقابل فإن المفهوم الفلسفي ليس مدركا ذوقيا كالمدرك الأدبي، لأنه يتوسل بالنظر العقلي والاستدلال البرهاني، وهذا مالا يتوفر في الأدب، إنما يستجمع المفهوم الفلسفي ثنائية الدلالة الاصطلاحية التي تشترك فيها الألسن، والمضمرات التداولية التي تتكون من المقامات السياقية والدلالات اللغوية السابقة على الاصطلاحية ثم الدلالات المحسوسة التي يرتفع بها الفيلسوف رتبة الاستعمالات المعقولة.

إعادة وصل العلاقة بين المدلول الاصطلاحي والمضمر التداولي:

إن الوقوف على الطريقة التي يصنّع بها الفيلسوف مفاهيمه، والكشف عن الآليات الفاعلة في تخريج فلسفته إلى ميدان التداول والانفتاح، تجعلنا نوظف الطريقة العلمية في استكشاف هذه الآليات؛ طريقة لا تتأوّل المعاني من داخل دائرة الاشتغال الفلسفي، كأن تكون تأملا فلسفيا من الداخل، إنما تخرج منها تماما وتتحول الفلسفة في هذه الدائرة نفسها موضوعا علميا شبيها بطريقة علم اللغة في رصد موضوعاته وتحليلها ، والهدف من هذا هو دراسة الفلسفة من الخارج حتى نقف على مختلف الكيفيات التي يضع بها الفيلسوف مفاهيمه وتعاريفه وأدلته ويكوّن بها أحكامه وحقائقه، ولو أن المقام لا يتسع إلى تحقيق

---

[1] طه عبد الرحمن : كتاب المفهوم والتأثيل، مرجع سابق، ص 177.

هذه الغايات؛ فإننا سنكتفي بالإشارة إلى ضرورة تزويد الاصطلاح الفلسفي بالجانب التداولي حتى يكون مفهوما حيا لا ميّتا.

كما سبق وأن ألمحنا مع جيل غاستون غرانجيه في مساءلته الابستمولوجية للمفهوم الفلسفي؛ إلى أنه من غير الإمكان أن نتصور خطابا فلسفيا تخلّص كلية من أية دلالة طبيعية، فالمفهوم الفلسفي ينشأ في الغالب من هذه المفاهيم الطبيعية، مستهدفا عرضها من منظور مخصوص ، وبأسلوب معين، لذلك فإن فرضية المفهوم الخالص أو الفلسفة الخالصة لا تبدو أنها تصمد للنقد، لأن الفيلسوف يوظف في تأسيسه للمفاهيم المدلول اللغوي ويبني عليه مدلوله الاصطلاحي، وأكثر من شغّل هذه الآلية في الفلسفة المعاصرة: مارتن هيدجر ، بخاصة تخصيصه للغتين اليونانية والألمانية باستئهال مقام التفلسف. فأمهات المفاهيم الفلسفية برأيه هي أصلا إغريقية، والفلسفة برأيه لم تظهر إلا مع اليونان ولم تتطور إلا مع الألمان. ولهذا السبب عمل هيدجر على العودة دائما إلى لحظة الانكشاف الأولى أي اللحظة التي تُستحضر فيها الأشياء. ويمكن إرجاع مبررات هيدجر في الأفضلية الفلسفية لليونان وللألمان إلى مايأتي:

- **مبرر الرجوع إلى الأصل**:لأن هيدجر يرى بأن العقل الفلسفي الغربي قد ظل طريقه منذ أن ازدوجت فيه فلسفة أفلاطون وأرسطو بالأفكار اللاهوتية اليهودية المسيحية، فكان ترك السؤال عن الوجود واستبداله بالموجود، متفقا في هذا مع نيتشه الذي يبصر لحظة انحراف كبرى منذ هيمنت الأفلاطونية وصارت نموذجا للتفكير، ويعود هيدجر في المقابل إلى الفلاسفة ماقبل سقراط وبخاصة فلسفة : بارمينيدس وهرقليطس، مستخرجا من إشاراتها الشعرية الأفكار والمعاني؛ وبهذا تبرز لنا كيف أن هيدجر يستجلب مفاهيمه لا من صريح العبارة وإنما من شعرية الإشارة.

-مبرر التمسك بالأصالة: ومدار هذا المبرر أن هيدجر يرى بأن مدلولات النصوص الأصلية لا تستكشف معانيها بضوابط العقل المجرد" وإنما بطريق النزول بالقلب في هذه النصوص وإلقاء السمع إليها، حتى تنطلق ألفاظها بما كمن فيها من معان خفية طواها النسيان أو غابت عن الأذهان، وحتى تأتينا في هذه المعاني الأشياء على ماهي عليه في نفسها، فحينئذ يكون تفكرنا فيها تفكرا أصيلا، لأنه يكون جوابا عليها وتجاوبا معها في حضور الأشياء بذاتها فيها"[1].

-مبدأ شعرية الفكر: يميز هايدجر بين الفلسفة والفكر، فإذا كانت الأولى قد انساقت مع هيمنة الثقافة العلمية وتصوراتها، فإن الثاني أي الفكر قد متن صلاته بالشعر، دفق التجربة الحية، ولا عجب أمام هذا أن لا ينظم الفلاسفة القدماء أفكارهم شعرا، ويترتب على هذه المقدمة أن التجربة مع الكلام التي يخوضها الشاعر هي دائما تجربة تحمل فكرا والفكر بدوره يسلك طرقه في جوار الشعر.

والمثال الذي نستخرجه من تحليلات هيدجر؛ مسلكه في تناول مفهوم اللّوغوس اليوناني، أي الكلام أو اللغة؛ فقد بنى هذا المفهوم على المعنى اللغوي المزدوج للوغوس ، وهما: الوضع والجمع، فقال: اللغة هي الوضع الجامع، ثم دخل في تشقيق الكلام بصدده، مستثمرا هذين المفهومين الجديدين كما إذا أخذ من مفهوم الوضع معنى الالتقاء بين اليدين ومن مفهوم الجمع معاني الالتقاط والتكديس والادخار "[2].

---

[1]-طه عبد الرحمن : المرجع السابق، ص 292.

[2]للوقوف على دقيق الآليات اللغوية السابقة على المدلول الاصطلاحي التي يستثمرها الفلاسفة في إنشاء مفاهيمهم أنظر: طه عبد الرحمن القول الفلسفي ، المفهوم والتأثيل، مرجع سابق، بالنسبة إلى هيدجر: من ص 289 إلى ص 374، بالنسبة إلى جيل دولوز: من 378 إلى 383.

وبناء على هذه المبررات في قول هيدجر الفلسفي: مبرر الرجوع إلى الأصل والتمسك بالأصالة وشعرية الفكر، فإننا نستخلص الحقيقة التي مؤداها أن الفيلسوف لا ينفصل عن أصوله وأصالته وشعرية تفكيره بخاصة وأنها موصولة وصلا قويا بمجاله التداولي واستشكالاته المعرفية وطرائقه الاستدلالية ، والقول بأن المفهوم الفلسفي مفهوم خالص شأنه شأن المفاهيم العلمية، لا تنسجم مع نتائج الايتيمولوجيا الهيرمنيوطيقية. ولأن هناك تداخلا بين المدلولات الاصطلاحية وانتسابها إلى مجالاتها التداولية فإن مسلك الإبداع المفهومي يزوّد المنقول الاصطلاحي بمضمراته التي يستخرجها من دائرته الانتسابية، وهي بدورها تنقسم إلى قسمين كبيرين :

أحدهما التزويد المضموني: وهو التوسل بالإشارات الإضمارية في تأصيل الجانب الاستشكالي من هذا المفهوم، وهو على أنواع ثلاثة: التزويد اللغوي الذي يتوسل بالمعاني اللغوية لتحقيق هذا التأصيل، والتزويد الاستعمالي الذي يتوسل فيه بسابق الاستعمالات السياقية والمقامية، والتزويد النقلي: الذي يلجأ في ذلك إلى الدلالات والاستعمالات المحسوسة، مرتقيا بها إلى رتبة الدلالات والاستعمالات المعقولة، والقسم الثاني:التزويد البنيوي: وهو التوسل بالإشارات الإضمارية في تأصيل الجانب الاستدلالي من المفهوم الفلسفي، وتحته أنواع مختلفة منها:

التزويد الاشتقاقي الذي يتوسل بلوازم الصيغة الصرفية لتحقيق هذا التأصيل، والتزويد الحقلي أو المجالي الذي يلجأ في ذلك إلى التلازمات الممكنة بين المفهوم الفلسفي وغيره من المفاهيم التي تدخل في نطاقه.[1].

---

[1] انظر: المرجع السابق، ص 185.

وهكذا؛ فإنه بعد هذا التطواف في جوانب المفهوم الفلسفي رصدا ووصفا وشرحا فإن الخلاصات المعرفية والمنهجية التي نستجمعها يمكننا إحصاؤها تواليا:

- ليس المفهوم في حقل الفلسفة من جنس المفهوم العلمي المحض، ولاهو من جنس المدرك الذوقي الأدبي، إنما فيه من العلمية بقدر مافيه من الذوقية، لأنه يتوسل بالنظر العقلي في علميته ويستثمر لغته الطبيعية ومجاله الطبيعي الخاص والنسبي في ذوقيته، فنحن لم نر المفاهيم الفلسفية تحلق في الفضاء تحليق الرجل الطائر كما ذكر ابن سينا، بعيدة كل البعد عن أقاليمها الأصلية أو المرتحلة إليها ومنسلخة عن تمظهراتها اللغوية وحقولها الاستشكالية..

- ولأن المفهوم الفلسفي بهذه المواصفات العلمية والأدبية فإنه يحق لنا الحديث عن " المصنع المفهومي" وليس المحضن المعرفي، لأن مفردة المحضن وماتستبطنه من مضمون معرفي لاتبصرنا بدقيق الآليات التقنية التي يقوم بها الفيلسوف في تصنيع وتشغيل مصطلحاته ومفاهيمه، فهو يحتضن ولا ينشئ ، بينما المصنع المفهومي يدلنا على هذه الحقائق.

- لابد من استحضار عنصر إرادة القوة في الإنشاء المفهومي، لأن المعرفة النظرية وحدها لاتكفي في الارتقاء إلى مستوى الإبداع، وهذه النتيجة من نتائج المنهج الجينيالوجي الذي يرى بأن أصل اللغة إنما هي إرادة قوة، تصدر عن أولئك المهيمنين، يتملكون الأشياء حينما يطلقون عليها تسميات، واستراتيجية التسمية تبعا لهذا إرادة قوة تحقق التمكين والتمكن معرفة وعملا.

- يجب تزويد المفهوم الفلسفي المنقول من لسان إلى آخر بالمضمرات التداولية من قبل المتلقي بشكليه: التزويد المضموني والتزويد البنيوي، أي

الاحتفاظ بجانبه العقلي العلمي الممكن واستبدال مضمراته الخاصة بمجاله التداولي الأصلي-استبدالها- بالجوانب الموصولة بدائرة الفكر المشترك : تزويده بالحقائق والقيم.

أخيرا: فإننا بهذه الخلاصات نكون على بصيرة من أمرنا في قضية اشتغالنا على المفاهيم الفلسفية، لأننا اطلعنا على المصنع المفهومي الذي يجري فيه الإنشاء والتركيب. ومتى أراد العقل الاسلامي العربي الخروج من مضائق تقليد المفاهيم الغربية التي تتوالد عليه بصورة متكاثرة ، إلى فضاء صناعتها وإبداعها،- متى أراد ذلك فإن المسلك هو الاستمداد من المجال التداولي وإدخال عناصر هذا المجال الإضمارية على المدلولات الاصطلاحية، وبإدخال هذه المضمرات المخصوصة تنفتح جوانب غير مسبوقة في الاستشكال والاستدلال، ويُصار إلى الجمع بين الكونية والخصوصية في المفهوم الفلسفي .