الفلسفة وتاريخ الفلسفة

(كنط)

ترجمة وتقديم : علي حرب

ـ تقديم

ليس هذا النص للفيلسوف كنط نقلاً عن الأصل الألماني، وإنما هو نقل عن الترجمة الفرنسية، فهو إذاً نقل النقل إذا جاز القول. وإذا كان من اللائق إنْ لم نَقُلْ من الواجب على من يَنْقُل نصاً أن يقدّم له بكلمة يذكر فيها ما حمله على ترجمته ويشير إلى الصعوبات التي اعترضت طريقه فإن الكلام الذي نصدر به النص الذي قمنا بنقله هنا يدور على أمرين:

ـ أما الأول فيختص بمسألة الترجمة بالذات. وأول ما يتبادر إلى الذهن ههنا التساؤل عن مشروعية وفائدة الترجمات التي لا تتم عن الأصل. وفي الجواب على ذلك نقول إن إشكالية الترجمة إلى العربية في وضعها الراهن والحديث لا تتمثل في هذا الجانب. قد يكون النقل عن غير الأصل أحد مظاهر تلك الإشكالية ولكنه ليس قط مظهرها الرئيسي. فقد نقف في الحقيقة على ترجمات عن الأصل ولكن سيئة. وبالعكس، فقد نقف على ترجمات عن غير الأصل ولكنها مقبولة إن لم نقل حسنة. وقديماً كان للعرب تجربة كبرى وناجحة إلى حدّ في هذا المجال. فقد كان نقل الفكر اليوناني يتم أحياناً عن اليونانية ذاتها وأحياناً أخرى عن السريانية التي شكلت الحلقة الوسطى بين فلسفة اليونان وثقافة العرب، كما أن الفرنسية تلعب اليوم وإن بنسبة أقل الدور نفسه بين العربية وبعض اللغات الأوروبية الأخرى وبخاصة الألمانية، فلا ضير في ذلك ما دام الناقل يستوفي شروط النّقل وما دامت الترجمة التي ينقل عنها تمتاز بالجودة ويشهد لها بالدقة والأمانة. هذا إلى أنه خارج المجال العلمي البحت ونعني العلوم الدقيقة على التحديد لا يمكن نقل الأفكار والمعاني من لغة إلى لغة أخرى على نحو متطابق. وهذا يصح على النصوص الفلسفية. فكل ترجمة تنطوي على قدر من الخيانة للنص الأصلي إذا صح التعبير، قلّ ذلك أو عظم، ذلك أن لكل لغة عالمها الخاص وحقلها الدلالي. والأفكار عندما تنقل من لغة إلى لغة تخضع ولا بد لشيء من التعديل والنسخ. فالإشكالية لا تكمن إذاً في هذا الجانب بل في جانب مغاير كما كنا قد أثرنا ذلك في موضع آخر، ونعني بذلك الصعوبة في ضبط المصطلح الفلسفي وتوحيده. وما دمنا قد استشهدنا بتجربة عربية سالفة، فإن أبسط مقارنة بين الأمس واليوم تبيّن لنا على أن وضع الترجمة اليوم، على الأقل في ميدان الفلسفة، ليس على ما ينبغي ويرام، قياساً على ما سلف. ففي ما مضى كانت الترجمات تتم بشكل جماعي وفي إطار مؤسسي. فقد كان للترجمة «دارها» وللنّقلة من ينظم شؤونهم ويشرف على أعمالهم، وكانت هذه الأعمال تخضع للتصحيح والمراجعة والتدقيق. وقد أسهم ذلك كله في ضبط المصطلح الفلسفي في اللغة العربية وتوحيده إلى حد كبير. على عكس ما نجد اليوم حيث المصطلحات وبالتالي المفهومات تضطرب غاية الاضطراب كما يلاحظ ذلك أكثر الباحثين والمترجمين في الحقل الفلسفي. فكل ناقل ينقل

بحسب فهمه وتقديره من دون الرجوع إلى أية هيئة علمية أو من دون التنسيق مع أية مراجع أكاديمية. والحال فإننا إذا قمنا بترجمة هذا النص القصير لكانط وجدنا أن ناقلي أعمال هذا الفيلسوف ودارسيه غير متفقين البتة، على ترجمة المصطلحات الرئيسية في فلسفته كالحدس (intuition) والفهم (entendement) والعقل (raison) والتصور (Concept)، والقبلي (a priori) والخالص (pur)، وكل ناقل يتفرد في اختياره كمن يغنّي على ليلاه. وكذلك هو الحال في معظم المصطلحات الفلسفية المعاصرة. وهذا التعثر يسهم ولا شك في تشوش الأذهان واختلاط المفاهيم وغموض العبارات وضعف بنى الفكر وهشاشتها. هذا هو الإشكال الكبير. ولذا، فإن المهمّ الأكبر ينبغي أن ينصرف الى تنسيق أعمال المترجمين وتأطير مجهوداتهم والى ضبط المصطلحات الفلسفية وتوحيدها. هذا عن الأمر الأول.

ـ وأما الأمر الثاني فإنه يختص بمضمون النص، ونعني بالضبط موقعه في فكر كانط ومكانته في الفكر الفلسفي عامة. وسيتناول الكلام هنا مسألتين من المسائل المحورية التي يثيرها كانط في هذا النص.

أما الأولى فتتعلق بالتأثير الذي أحدثه كانط في الفكر الحديث وتحديداً بالاتجاه الذي سارت فيه الفلسفة بعده. وفي الواقع، كان التساؤل الفلسفي عند كانط ثلاثياً قبل «المنطق» فصار رباعياً بعده. إذ أضاف سؤالاً رابعاً (ما هو الإنسان) إلى الأسئلة الثلاثة الأولى التقليدية وهي: ماذا يمكن أن أعرف؟. ماذا ينبغي عليّ أن أفعل؟ ما المُتاح لي أن آمله؟ وبما أن الأسئلة الثلاثة الأولى تردّ إلى السؤال الرابع فقد شكل هذا الأخير السؤال الأقصى أي سؤال الأسئلة. وقد اخترق هذا السؤال الفكر ووسم الفلسفة بميسمه منذ بداية القرن التاسع عشر، بحسب ما لاحظ ميشال فوكو. ولما كان السؤال يدور على الانسان، طبيعته وأفعاله، إمكاناته وحدوده، تناهيه وتعاليه، فقد وجهت الإناسة، وهي العلم بالإنسان، الفكر الفلسفي منذ كانط حتى يومنا هذا. ويُقصد بذلك تشكل الفلسفة الحديثة تشكلاً إناسياً تمثل في الاهتمام بالإنسان وفي ظهور الحقل «المتعالي» أو الذات المتعالية التي تؤسس إمكان التجربة وتوحد بين المعارف. فشرط المعرفة يقع خارجها، أي في تلك الوظيفة المتعالية التي أسندت إلى الذات الإنسانية والتي تقوم على حجب التجربة المعيشة والمشهودة للإنسان. ولذا، يعتبر فوكو أن التشكل الإناسي قد أضاف في الفلسفة «سباتاً إناسياً» إلى «السبات الدوغمائي» القديم. وإذا كان كانط قد أخذ على عاتقه إيقاظ الفكر الفلسفي من سباته الدوغمائي كما صرح هو نفسه، فإن ما حاوله فوكو من جهته هو إيقاظ هذا الفكر من سباته الإناسي وذلك بتقويض الأسس التي نهض عليها السؤال الكانطي ذي الوجوه الأربعة والتوجه الإناسي وهذا ما سُمِيَّ عنده «بموت الإنسان» (راجع الجزء الأخير من الفصل التاسع من «الكلمات والأشياء» «السبات الإناسي»).

وأما المسألة الثانية فإنها تتعلق بمشكلة المشاكل ونعني الفلسفة. ومن الواضح أن كانط يطرح في هذا النص كما سبق له أن فعل ذلك في «نقد العقل الخالص»، إشكالية الفلسفة بكل عمقها وأصالتها ورحابتها. ولا عجب فالتساؤل الفلسفي هو الأكثر أصالة وعمقاً ورحابة، وفي الحقيقة إن الفلسفة ذلك الضرب من المعرفة الذي يزعم بأنه يؤسس إمكان كل علم ويقوم بتحليل ونقد وتقويم كل نظم المعرفة ومظاهر الثقافة، إن الفلسفة هذه تمثل بحد ذاتها أكبر مشكل وأعوص سؤال. ونعني بذلك استعصاءها على التعريف والتعلم، كما بيّن كانط. ومن هنا تمايزها عن بقية العلوم العقلية. وأول وجوه التمايز أن لا فلسفة من غير تفلسف. فإن الفلسفة لا تؤتى على ما يبدو من خارجها، فلا يفوز بحقيقتها إلا من يكابدها ولا يتعلمها إلا من يذوق طعمها، ولا يعلمها حق العلم إلا من يمارس التفلسف على الحقيقة. وعلى قدر ما يكون التفلسف يكون العلم. ولكن لا تفلسف من دون نقد وهو الوجه الثاني من وجوه تمايز الفلسفة. وأول النقد أن يستخدم أحدنا عقله الخاص بصورة حرة، فلا يكون مقلداً ولا تابعاً، ولا يتحقق له ذلك إلا إذا نظر الى نتاج الغير بوصفه مجرد موضوع يروض بواسطته عقله ويهذب قريحته الفلسفية. فما ينتجه عقل الغير ينطوي على الدوام على وجه دوغمائي ومن يتفلسف ينبغي عليه أن يستيقظ من سباته الدوغمائي أو السلطوي أو التشبيهي. على أن النقد عند كانط لا يقوم على نقد الأنساق الفكرية والمذاهب الفلسفية، بل يعني نقد العقل نفسه. وهذا وجه الجدّة في فلسفة كنط، فإن كشفه عن الأخطاء والأوهام في المذاهب الفلسفية حمله على العودة الى العقل بالذات لتحليل ملكاته وسبر إمكاناته وتعيين حدوده. هذا قوام النقد الفلسفي عند كانط. إنه غوص على حقيقة العقل، وعقل ما لم يعقل بعد. وهذا ما يقودنا إلى التمايز الثالث، ونعني به أن التفلسف وإن كان ينزع إلى بناء الأنساق وصوغ المذاهب، إلا أن الفلسفة هي نسق مفتوح ومشروع لا يكتمل على الإطلاق. إنها ليست حقيقة نهائية ومكتملة. بل تخضع دوماً للفحص والجدال، وتكون باستمرار موضعاً لإعادة النظر والاستعادة، من هنا اعتبرها كانط «العلم الممكن» أو الذي «لم يوجد بعد». لا شك أن كانط ظل متفائلاً

بإمكان تحقق هذا العلم وحاول جاهداً أن يجعل الماورائيات علماً موثوقاً ومحققاً كما هو شأن الرياضيات والطبيعيات، ولكن الماورائيات بقيت كما عهدها الفيلسوف ولم «تتقدم» خطوة واحدة على حد تعبيره. فلم تصبح علماً كما كان يأمل. والحق أن اعتبار الفلسفة علماً هو ضرب من المناقضة. فإن الفلسفة تؤسس للعلم أو تنهض على نقده وتحليله، ولكنها ليست بعلم وإنما هي حقائق مطروحة دوماً على النقاش وتساؤلات لا تتوقف عن إثارة الذهن وصدم العقل، ومنظورات تفسيرية لا تنفك تقبل التفسير والتأويل. والإشكال إنما ينحل إذا قبلنا هذه الحقيقة أي إذا سلمنا بأن الفلسفة تتمايز تمايزاً تاماً عن العلم، كما فعل هايدغر الذي فصل بين العلم والفلسفة واعتبر أن الخطاب الفلسفي يختلف في ماهيته وجوهره عن الخطاب العلمي. وهنا نصل إلى الوجه الأخير من وجوه تمايز الفلسفة عن العلم، ونعني بذلك أن لا فلسفة من دون حكمة. فالفلسفة ليست مجرد نسق علمي أو كمال منطقي ولا هي حذلقة فكرية أو لطائف نظرية، وإنما الفلسفة تعيّن الغايات القصوى لحياة الإنسان وتسهم في رسم المصير البشري.

الفلسفة وتاريخ الفلسفة*

افهوم[1] الفلسفة عامة ـ الفلسفة بمعنييْها المدرسي والكوني ـ المطالب والأغراض الأساسية للتفلسف ـ المشكلات الأعم والأرفع في هذا العلم.

من الصعب أحياناً تعريف علم من العلوم. ولكن مفهوم العلم يزداد دقة عندما نخصّص له أفهوماً محدداً، وبذلك نتجنب عدة أخطاء لا تلبث أن تتسرب من مصادر مختلفة إذا لم نتوصل الى تمييز هذا العلم عن العلوم القريبة منه.

إلا أنه يتوجب علينا قبل محاولة تعريف الفلسفة أن نتقدم أولاً فنتحرّى عن الصفة التي تميز معرفة عن معرفة مختلفة عنها. ولما كانت الفلسفة تشكل جزءاً من المعارف العقلية يتوجب علينا بنوع خاص أن نحدد ما نفهمه بهذه المعارف الأخيرة.

والمعارف العقلية هي على الضد من المعارف **التاريخية**. إذ الأولى تشتق من **مبادىء** في حين تشتق الثانية من **معطيات**. بيد أن المعرفة قد تشتق من العقل وتكون مع ذلك تاريخية. ومثال ذلك مجرد المتعلّم الذي يتعلم النتاج العقلي لغيره، فإن معرفته بهذا النتاج هي معرفة تاريخية وحسب.

وفي الواقع بإمكاننا التمييز بين المعارف:

1) بالرجوع الى أصلها **الموضوعي**، أي الى المصادر التي لا شيء سواها يجعل المعرفة أمراً ممكناً. وبحسب هذه النظرة تكون المعرفة إما **عقلية** وإما أمبيرية[2]

(*) نقلت هذا النص المأخوذ من وصف كنط في «المنطق» عن الترجمة الفرنسية للأصل الألماني. ويشتمل هذا النص على فقرات ثلاث هي: - III - IV - V فليراجع الترجمة الفرنسية: Emmanuel Kont, Logique - traduction parl. Guillermit Paris.

(١) في الأصل يضع المترجم: «تصور» راجع هامش 30 (م. و.)

(٢) في الأصل: تجريبية

2) بالرجوع الى أصلها **الذاتي**، أي الى الطريقة التي يحصّل الإنسان المعرفة بواسطتها. وبحسب هذه النظرة الثانية تكون المعرفة إما **عقلية** وإما **تاريخية**، وذلك أيّاً كان مصدرها الخاص. ويمكن إذاً لشيء ما أن يكون معرفة عقلية **موضوعياً** دون أن يكون ذاتياً سوى معرفة تاريخية وحسب.

وإنه لقادح في بعض المعارف العقلية أن لا تُعلم إلا تاريخياً، بينما لا أهمية لذلك بالنسبة الى بعضها الآخر. فمثلاً، يكفي البحار أن يعرف قواعد الإبحار بالرجوع الى اللوائح التي بحوزته. ولكن رجل القانون إذا كان لا يعلم بالمعارف القانونية إلا تاريخياً، فإنه يكون غير جدير البتّة بممارسة مهام القضاء فضلاً عن التشريع.

يترتّب بوضوح على التمييز المشار اليه بين **الموضوعي والذاتي** في معارفنا العقلية إمكان تعلم الفلسفة على نحو من الأنحاء من دون امتلاك القدرة على التفلسف. وعليه، يجب على الذي يريد أن يصبح فيلسوفاً ان يتدرب على استخدام عقله بطريقة حرة، لا بطريقة تقليدية وآلية إذا جاز القول.

لقد عرّفنا المعارف العقلية بوصفها معارف تقوم على مبادىء. ويلزم من ذلك أن تكون هذه المعارف **قبليه**. إلا أن هناك نوعين من المعارف العقلية، هما الرياضيات والفلسفة،كلاهما قبلي، ولكنهما يختلفان مع ذلك اختلافاً ملحوظاً.

وهناك زعم شائع بأن الرياضيات تتميز عن الفلسفة من جهة **الموضوع**، **إذ الرياضيات** تهتم بالكم والفلسفة **بالكيف**، وهذا زعم خاطىء. فإن هذين العلمين لا يتميز أحدهما عن الآخر من حيث الموضوع. لأن الفلسفة تشمل كل شيء، فهي إذاً تشمل الكم أيضاً. وهذا الأخير، شأن الرياضيات كذلك، على الأقل من حيث أن كل شيء هو ذو مقدار. **وحده الاختلاف في نوع المعرفة العقلية أو في طريقة استخدام العقل** هو ما يشكل الفصل النوعي بين العلمين. وذلك أن الفلسفة هي **المعرفة العقلية القائمة على مجرد الأفاهيم**، بينما الرياضيات هي **المعرفة العقلية القائمة على بناء الأفاهيم**.

وتُبنى الأفاهيم بتصورها[3] **في الحدس قبلياً** من دون الرجوع الى التجربة، أو عندما يحضر في الحدس الموضوع المتطابق مع افهومنا عنه. ولا يمكن للرياضي البتة أن يستعمل عقله باستخدام مجرد افاهيم، بينما لا يمكن للفيلسوف البتة أن يستخدم عقله في بناء الأفاهيم. وفي الرياضيات يستخدم العقل بصورة عينية ولا يكون الحدس امبيرياً بل يعطى لنا **قبلياً** شيء ما هو موضوع الحدس.

وبهذا يتبيّن لنا أن الرياضيات تمتاز على الفلسفة بكون المعارف الرياضية **حدسية**[1]. في حين أن المعارف الفلسفية هي على الضد من ذلك **استدلالية** وحسب. وأما السبب الذي من أجله تعالج الكميات في الرياضيات بصفة خاصة، فإنما مرده الى أن الكميات يمكن بناؤها **قبلياً**، في حين أن الكيفيات هي على الضد من ذلك لا يمكن ان تحضر في الحدس.

وعليه فالفلسفة هي سستام[4] المعارف الفلسفية أو المعارف العقلية القائمة على الأفاهيم. هذا هو المعنى

(٣) في الأصل: يكتب المترجم: ونبنى التصورات بتمثلها. راجع هامش 30 و31 (م. و)

(٤) في الأصل: نسق، راجع هامش 7. (م. و.)

المدرسي[2] لهذا العلم. أما معناه الكوني[3]، فهو العلم بالغايات الأخيرة للعقل الإنساني. وهذا المفهوم السامي هو الذي يمنح الفلسفة **كرامتها**[4] أي قيمتها المطلقة. وبالفعل فإن الفلسفة هي العلم الأوحد الذي لا يستمد قيمته إلا من **ذاته** والذي يمنح أصلاً سائر العلوم قيمتها.

من المؤكد أننا ننتهي دوماً الى التساؤل حول جدوى التفلسف وجدوى الغرض النهائي الذي نلتمسه من ورائها ونعني بذلك الفلسفة نفسها باعتبارها علماً بحسب الأفهوم المدرسي لها.

إن الفلسفة بالمعنى المدرسي للكلمة ترمي الى **الحذق**[5] فقط. وأما بالمعنى الكوني، فإنها على الضد من ذلك ترمي الى النفع. فهي إذاً مدرسة **للحذق** بالمعنى الأول، ومدرسة **للحكمة** بالمعنى الثاني، أي **تشريع** للعقل. وعلى هذه الجهة ليس الفيلسوف فنان العقل بل **مشرِّع له**.

وفنان العقل[٥] أو الفيلذوق[6](محب الظن) كما يسميه سقراط يطلب المعرفة النظرية وحسب. ولا يبالي إن كانت معرفته تسهم في بلوغ الغاية الأخيرة للعقل الإنساني. فهو يهتم بوضع قواعد من أجل ان يستخدمها العقل في التماس أي غرض كان، أما الفيلسوف الحق، فهو الفيلسوف العملي الذي يعلم الحكمة بالفكر والأمثولة لأن الفلسفة هي مثال الحكمة الكاملة التي تعيّن الغايات الأخيرة للعقل البشري.

في الفلسفة بمعناها المدرسي ينبغي أن ينجز أمران: **أولهما** تحصيل رصيد كاف من المعارف العقلية. **وثانيهما** تنظيم سستامي[7] لهذه المعارف أو الربط بينها من خلال فكرة الكل[8].

والفلسفة لا تتيح مثل هذا التنظيم السستامي الصارم وحسب، بل هي أيضاً العلم الوحيد الذي يملك بالمعنى الأدق للكلمة تنظيماً سستامياً[٦] ويمنح بقية العلوم وحدتها السستامية.

ولكن إذا اعتبرنا الفلسفة بمعناها الكوني يصح تسميتها أيضاً علم **الشعارات**[9] **العليا لاستخدام عقلنا**، شرط أن نفهم هنا بكلمة شعار المبدأ الباطني الذي يتم بموجبه الاختيار بين غايات مختلفة.

ذلك أن الفلسفة بهذا المعنى الأخير هي بالتحديد العلم بعلاقة كل معرفة وكل استخدام للعقل بالغاية القصوى للعقل البشري. وهذه الغاية، بما هي غاية عليا، ينبغي أن تخضع لها سائر الغايات وتتوحد فيها جميعاً.

والفلسفة بهذا المعنى العالمي تؤول الى الاسئلة التالية:

1 ـ ماذا يمكن ان أعرف؟

2 ـ ماذا يجب عليّ أن افعل؟

3 ـ ما المتاح لي أن آمله؟

4 ـ ما الإنسان؟

والماورائيات تجيب على السؤال الأول. **والأخلاق** على الثاني. **والدين** على الثالث. **والإناسة** على الرابع.

---

(٥) ربما كان الأجدى القول: ليس الفيلسوف صانعاً لدى العقل (م. و)

(٦) في الأصل: نسقي. راجع هامش 7. (م. و)

على أنه يمكن رد كل شيء في الحقيقة الى الإناسة. لأن الأسئلة الثلاثة الأولى تتعلق بالأخير.

ولـذلك يجب عـلى الفيلسوف أن يكـون قادراً عـلى أن يحدد أولاً، مصـدر المعرفـة الإنسانيـة، وثانيـاً، مدى الاستخدام الممكن والنافع لكل معرفة. وأخيراً عليه أن يعيّن حدود العقل.

والتحديد الأخير هو الأكثر ضرورة وهو أيضاً الأصعب، ولكن الفيلذوق لا يبالي به.

وهناك أمران يحتاج اليهما الفيلسـوف بصورة خـاصة: أمـا الأول فهو شَحْـذ القريحـة والحذق في استخـدامها لبلوغ مختلف أنواع الغايات وأما الثاني فهو البراعة في استخدام كل الوسائل لبلوغ كل الغايات الممكنة.

وينبغي الجمع بين الأمرين: إذ من دون معارف لا يمكن البتة أن يصبح أحـدنا فيلسـوفاً. ولكن المعـارف لا تكفي هي أيضاً قط لكي تصنع فيلسـوفاً مـا لم يحصل تنـاسق مناسب بـين كل المعلومـات والخبرات ومـا لم يحصل إضافة الى ذلك العلم بتوافق هذه المعلومات والخبرات مع الأغراض العليا للعقل البشري.

وعلى العموم من لم يكن قادراً على التفلسف ليس جديراً بأن يسمى فيلسوفاً. غير أننا لا نتعلم التفلسف إلا إذا قمنا بترويض واستخدام عقلنا الخاص بأنفسنا.

فكيف يمكن أن نُتعلم الفلسفة يا ترى؟ ونحن نقصد بذلك المعنى الحصري للكلمة بل الأشد حصراً لها.

في الفلسفة كل مفكر يبني نتاجه على أنقاض نتاج غـيره الى حد مـا. ولكن ما من عمـل فلسفي قُدّر لـه ان يصبح ثابتاً مكيناً في جميع أجزائه. من هنا لا يمكن تعلم الفلسفة حقيقة لأنها **لم توجد بعد**. وحتى لو افترضنا وجـود إحدى الفلسفات فلن يكون بإمكان من يستعملها أن يدعي لنفسه صفـة الفيلسوف لأن معـرفته بهـا ستظل معـرفة **تاريخية من الناحية الذاتية**[10].

بينا الأمر على خلاف ذلك في الرياضيات إذ بالامكان تعلّم هذا العلم إلى حد ما. لأن البراهين هي هنا من البداهة بحيث يمكن لكل واحد أن يصدّق بها. وفضلاً عن ذلك، فـإن الريـاضيات بسبب بـداهتها هـذه يمكن أن تحفظ بوصفها سستاماً يقينياً وثابتاً.

وأما الذي يرغب في تعلم الفلسفة فإنه على الضد من ذلك لا ينبغي أن ينظر الى كل السساتيم الفلسفية إلّا بوصفها **تاريخ استخدام العقل** وموضوعات يروض بواسطتها قريحته الفلسفية.

فواجب إذاً على الفيلسوف الحق أن يقوم بـاستخدام عقله بصـورة حرة وشخصيـة بحيث يفكر من ذاتـه فلا يكون مقلداً لغيره بصورة حرفية. ويجب عليه أيضـاً أن يتجنب استخدام عقله **بصـورة جدليـة**، أي لا ينبغي عليه أن يتـوخى من معرفتـه الحقيقة والحكمـة في الظاهـر[11]، وإلا كان مجـرد سفسطائي الأمـر الـذي لا يليق بكـرامـة الفيلسوف الذي يعرف الحكمة ويعلّمها.

ذلك أنه ليس للعلم بحـد ذاته قيمـة حقيقية إلا بـوصفه **أداة للحكمـة**. ولكن الحكمة لا تستغني البتـة عن العلم، بما هو علم، بحيث يصح القول إن الحكمة من دون العلم هي مشروع كمال لن نبلغه أبداً.

والذي يكره العلم ويبدي مع ذلك حباً زائداً للحكمة يدعي «**ميزولوج**»[12]. والميزولوجيا أي كره العلم تنشأ عادة من نقص في المعارف العلمية يخالطه قدر من الإدعاء. وقد يتفق أحياناً للبعض أن يقعوا في أخطاء كره العلم. وهم الذين شرعوا بتعاطي العلوم بكثير من النشاط والنجاح، إلا أنهم لم يجدوا في النهاية في معارفهم العلمية أي نوع من أنواع الرضى والارتياح.

والفلسفة هي العلم الوحيد الذي نحصل بواسطته على ذلك الرضى الباطن. لأنها تقفل الدائرة العلمية تقريباً ولأنها تزود العلوم بالنظام والترتيب.

وإذاً، فلكي نمارس التفكير من ذوات أنفسنا ونتفلسف ينبغي علينا أن نعتني **بالمنهج** الذي نسير عليه في استخدامنا عقلنا أكثر مما نعتني **بالطروحات** التي سيسمح لنا ذلك المنهج بإقرارها.

مختصر لتاريخ الفلسفة

ثمة صعوبة في تعيين الحدود التي يتوقف عندها الاستخدام المشترك[13] للعقل ويبدأ منها استخدامه **النظري**، أي الحدود التي تصبح معها المعرفة العقلية المشتركة فلسفة.

بيد أن هناك علامة كاشفة يمكن الوثوق بها ألا وهي:

أن معرفة الكلي **بصورة مجردة** هي معرفة **نظرية** وأن معرفة الكلي **بصورة عينية** هي معرفة **مشتركة**. ولما كانت المعرفة الفلسفية هي المعرفة النظرية للعقل فهي تبدأ إذاً حيث يتوقف الاستخدام المشترك له من أجل إجراء مباحث **مجردة** حول المعرفة بالكلي.

وانطلاقاً من هذا التحديد للفرق بين الاستخدام المشترك للعقل والاستخدام النظري له يمكن لنا أن نتبين لدى أي شعب ينبغي تأريخ بداية الفلسفة. لقد كان الإغريق أول من تفلسف من بين جميع الشعوب لأنهم كانوا أول من حاول طلب المعرفة العقلية **بصورة مجردة** في حين ان الشعوب الأخرى كانت تسعى دوماً الى عقل التصورات **بصورة عينية** وبطريق الخيال فقط. كما لا زال الأمر يجري حتى أيامنا هذه عند شعوب كالصينيين وبعض الهنود. فإن هؤلاء يعالجون بالتأكيد قضايا لا تشتق إلا من العقل كالله وخلود النفس وما أشبه، إلا أنهم مع ذلك لا يحاولون دراسة هذه الموضوعات بواسطة الأفاهيم والقواعد **المجردة**. فهم لا يقيمون إذاً أي تمييز بين الاستخدام **المجرد** للعقل واستخدامه **العيني**. حقاً إننا نقف عند **الفرس والعرب** على استخدام نظري للعقل، ولكنهم استفادوا ذلك من **أرسطو**، أي من الإغريق أيضاً. أما **زندا أوستا لزرادشت**[14] فلا نعثر فيه على أدنى أثر للفلسفة. والقول ذاته يصح كذلك على حكمة المصريين التي طالما مُجِّدت ولكنها أشبه بلعب الأطفال إذا ما قُورنت بفلسفة الإغريق.

وكما في الفلسفة كذلك في الرياضيات. فقد كان الإغريق أول من هذّب هذا الحقل من حقول المعرفة العقلية بحسب المنهج النظري العلمي لأنهم كانوا يبرهنون على كل نظرية هندسية انطلاقاً من عناصرها.

أما **متى وأين** نشأ العقل الفلسفي عند اليونان فهذا ما لا يمكن تحديده على وجه الدقة.

فقد عُزي الى **طاليس** مؤسس الفرقة **الأيونية** بأنه أول من استخدم العقل استخداماً نظرياً وأول من خطا بالفهم الإنساني خطواته الأولى نحو الثقافة العلمية. ولقد وصف طاليس بأنه **كان فيزيائياً**، ولكنه كان **رياضياً** أيضاً. فالرياضيات قد سبقت الفلسفة دوماً، هنا كما في المواضيع الأخرى.

زد على ذلك أن الأوائل من الفلاسفة قد كسوا كل شيء بالأخيلة[٧]. وتفسير ذلك أن الشعر أقدم من النثر. والشعر ليس شيئاً آخر سوى إضفاء طابع الخيال على الفكر. لذا، وجب البدء باستعمال اللغة المجازية والأسلوب الشعري، حتى ولو كان القصد متعلقاً بأمور هي من موضوعات العقل المحض. وقد كان فريسيدس أول من كتب نثراً.

ثم أتى الإيليون بعد الأيونيين. ويعد اكسنوفان مؤسس المدرسة الإيلية. وتتلخص فلسفته بالقضية الأساسية التالية: **إن العقل هو المصدر الوحيد لكل حقيقة. وأما الحس فلا يعطينا إلا الظاهر والوهم.**

وقد لمع **زينون** من بين فلاسفة هذه المدرسة بوصفه رجلاً ذا عقل كبير وذهن ثاقب وبوصفه أيضاً جدلياً بارعاً.

وقد عنى **الجدل** في إبتداء الأمر فن الاستخدام المحض للعقل بتطبيقه على الأفاهيم المجردة المنفصلة عن كل ما هو محسوس. ومن هنا أثنى القدماء على هذا الفن أعظم الثناء. إلا أن هؤلاء الفلاسفة لما كانوا يرفضون رفضاً تاماً شهادة الحس فقد انساقوا بالضرورة بموجب هذا الاثبات إلى الوقوع في لطائف الحجاج[15]. الأمر الذي أدى فيما بعد الى انحطاط الجدل وتحوله الى فنّ هدفه تبني أية قضية والدفاع عنها. هكذا أمسى الجدل مجرد تمرين عقلي في خدمة **السفسطائيين** الذين كانوا يدعون البرهنة على كل شيء ويبذلون قصارى جهدهم لجعل الباطل حقاً والأبيض أسود. ولهذا، فإن اسم **السفسطائي** نفسه الذي أطلق فيما مضى على الرجل الذي يمتلك القدرة على معالجة كل الأمور بالعقل وعلى نحو ثاقب، أصبح اليوم مكروهاً ومحتقراً جداً وحلّ محله اسم الفيلسوف.

وفي زمن الأيونيين نبغ في اليونان الكبرى[16] نابغة نادر المثال، ألا وهو **فيثاغورس** وكان مولده في ساموس. وفيثاغورس لم يقتصر على تأسيس مدرسة فلسفية وحسب، بل تصور وأنجز أيضاً مشروعاً لم يسبقه إليه أحد من قبل. فقد أنشأ جمعية من الفلاسفة كانوا يرتبطون فيما بينهم بقانون الصمت. وقد قسم اتباعه الى طبقتين[17]: الأولى وتضم الذين يقتصر دورهم على **السماع**، والثانية تضم الذين يحق لهم فضلاً عن ذلك التساؤل والاعتراض.

أما تعاليمه فمنها **الظاهر** الذي كان يسمح بنشره بين الجمهور، ومنها **الباطن والخفي** وكان مخصصاً لأعضاء الجمعية فقط. وكان يختار من بين هؤلاء نفراً خاصاً يمحضهم صداقته الخالصة وثقته الكاملة ويفصلهم عن الآخرين فصلاً تاماً. وقد اتخذ فيثاغورس من **الطبيعيات والالهيات** أي من عقيدة المرئي واللامرئي وسيلة لنقل آرائه السرية. ووضع كذلك عدة رموز كانت بلا شك بمثابة إشارات يستعملها الفيثاغوريون للتفاهم فيما بينهم.

وأما الهدف من وراء الجمعية فكان على ما يبدو **تطهير الدين من الأوهام الشعبية والحد من الطغيان وإحلال مزيد من الشرعية في المدن**. غير أنه قُضي على هذا التجمع قبيل موت فيثاغورس إذ بدأ الطغاة يخشون منه.

---

(٧) في الأصل بالتخيلات. بازاء images. م. و

وحلّت الجمعية الفلسفية إن بموت الغالبية العظمى من الأعضاء أو بنفيهم وتشريدهم. وأما من بقي منهم فكانوا، على ندرتهم، أغراراً وحديثي عهد بالجمعية. وبما أنهم لم يكونوا يعرفون الشيء الكثير عن تعاليم فيثاغورس فليس بإمكاننا أن نقول شيئاً بخصوص تلك التعاليم على نحو دقيق وموثوق. ولقد نُسب الى فيثاغورس الذي كان رياضياً كبيراً أيضاً أقوال مشكوك بصحة نسبتها على التأكيد.

وأخيراً فإن العصر الذهبي للفلسفة اليونانية قد بدأ مع **سقراط**. لأن سقراط هو الذي أعطى وجهة جديدة **وعملية** للتفكير الفلسفي ولكل العقول النظرية. بل كان تقريباً الوحيد من بين كل الرجال الذي كاد ان يبلغ بأدبه **مثال** الانسان الحكيم.

وكان **أفلاطون** الأبرز بين تلامذة سقراط. وقد صرف اهتمامه الى فلسفة أستاذه العملية بنوع خاص. ثم برز **أرسطو** من بين تلامذة أفلاطون وقام بدوره بإعلاء شأن الفلسفة النظرية.

ثم توالى بعد أفلاطون وأرسطو **الأبيقوريون والرواقيون**. وكانت هاتان الفرقتان على خصام شديد فيما بينهما. أما الأبيقوريون فقد رأوا أن **الخير الأقصى** يتمثل في **اطمئنان النفس** وكانوا يسمون ذلك **اللذة**. وأما الرواقيون فقد اعتبروا أن الخير الأقصى يتمثل في **سمو النفس وقوتها** وهما صفتان تسمحان للإنسان بالاعراض عن مباهج الحياة الدنيا. وكان الرواقيون **جدليين** في الفلسفة النظرية **دغمائيين** في الفلسفة الخلقية. وقد برهنوا عن جدارة عن نظيرها في مبادئهم العملية التي أتاحت لهم غرس بذور أنبل العواطف التي وجدت على الاطلاق. وقد أسس المدرسة الرواقية **زينون الكتيومي**[18]. وكان من أشهر فلاسفتها **كليانتس وكريسيفوس**.

ولم تحظ المدرسة الأبيقورية بالشهرة التي حظيت بها المدرسة الرواقية. وأيا كان الرأي بالأبيقوريين فإنهم أظهروا حقاً اعتدالاً كبيراً في تحصيل اللذات وكانوا **أفضل فلاسفة الطبيعة** بين مفكري الإغريق جميعاً.

وتجدر الإشارة أيضاً الى أن المدارس الكبرى عند اليونان كان لها أسماؤها الخاصة. فقد سميت مدرسة أفلاطون **الأكاديمية** ومدرسة أرسطو **اللوقيوم** ومدرسة الرواقيين **الرواق** الذي اشتق منه اسمهم ومدرسة أبيقور **الحديقة** لأن أبيقور كان يؤثر التعليم في الحدائق.

وقد تعاقب على أكاديمية أفلاطون ثلاث أكاديميات أخرى أيضاً أسسها تلامذته من بعده. أما الأولى فقد أسسها **اسبوسيبوس** والثانية **أرقاسيلاس** والثالثة **قرنيادس**.

وقد مالت هذه المدارس الى الشك. أما اسبوسيبوس وأرقاسيلاس فقد جريا في فكرهما على طريقة اسكابس[19]. وأما قرنيادس فقد أظهر في النقاش لهجة أكثر حدة. ولهذا فإن الشكاك هؤلاء الفلاسفة الجدليين سموا أيضاً **الأكاديميين**. والحال أن الأكاديميين اتبعوا إمام الشكاك **بيرون** وتلامذته. وقد مهد لهم الطريق أستاذهم أفلاطون بالذات. فإنه كان يعرض طروحاته على شكل حوار ويورد **الحجج** المؤيدة أو **المناقضة** من دون أن يَبُتَّ الحكم بنفسه مع أنه كان في مواضع أخرى **دغمائياً** الى حد كبير.

ولو اعتبرنا أن عصر الشك يبدأ مع بيرون لوجدنا مدرسة أخرى من الشكاك يتميز أصحابها تميزاً تاماً عن الدغمائيين بطريقة تفكيرهم ومنهجهم الفلسفي. وقد جعل هؤلاء شعارهم الأول في كل استخدام نظري للعقل:

تعليق الحكم حيث يطغى الظاهر على الحقيقة. وقام مبدأهم على القول: **ان الفلسفة تقوم على اتزان الحكم وتعلمنا الكشف عن خداع الظاهر**. غير أنه لم يبق من نتاج هؤلاء الشكاك سوى كتابين[20] جمع فيهما سكستوس الأمبيريقي كل شكوكه.

وبالانتقال من اليونان الى الرومان لم تشهد الفلسفة أي تقدم يذكر لأن الرومان بقوا مجرد تلامذة.

فقد كان **شيشرون** تلميذاً لأفلاطون في الفلسفة النظرية، وكان رواقياً في الفلسفة الخلقية. ومن أشهر اتباع الرواقيين أبكتاتوس وأنطونين الفيلسوف وسينيكا. ولم يكن لدى الرومان فلاسفة طبيعيون باستثناء بلين القديم الذي صنّف كتاباً في التاريخ الطبيعي.

وفي النهاية آلت الثقافة الى الاختفاء عند الرومان أيضاً. فحلت **البربرية** الى أن شرع العرب في القرنين السادس والسابع بالانكباب على العلوم وإعادة الاعتبار لأرسطو. وعندئذ عاودت العلوم ظهورها في الغرب وبنوع خاص أرسطو الذي استعبد العقول. وفي القرنين الحادي عشر والثاني عشر ظهر **المدرسيون** فشرحوا **أرسطو** ودفعوا بلطفائه الى ما لا نهاية له. بحيث لم يعد أحد يهتم إلا بالتجريد البحت. ولكن هذا المنهج المدرسي الذي هو أقرب إلى الفلسفة الزائفة[21] ما لبث أن استبعد في عصر الاصلاح حيث ظهر **الانتقائيون** في الفلسفة. وهم طائفة من المفكرين المستقلين لم يتبعوا مذهباً معيناً ولكنهم كانوا يبحثون عن الحقيقة أنّى وجدوها.

وأما في العصور الحديثة فإن الفلسفة تدين بتقدمها الى نموّ العلوم الطبيعية من جهة وإلى اقتران الرياضيات بالفيزياء من جهة أخرى. فالنظام الذي أقيم في الفكر بفضل دراسة هذه العلوم اتسع ليشمل ايضاً فروع الفلسفة وأجزاءها الخاصة بكل ما للكلمة من معنى. وبعد **بيكون الفيرولامي**[22] أول من افتتح الدراسات الطبيعية وأهم مفكري العصر الحديث. فإنه قد وجّه أبحاثه نحو التجربة ولفت الأنظار الى أهمية وضرورة المشاهدة والاختبار في الكشف عن الحقيقة. على أنه يبقى من الصعب أن نذكر السبب الحقيقي لتقدم الفلسفة النظرية. مع أنه لا ينبغي هنا التقليل من الفضل الذي يستحقه **ديكارت**[23] في هذا الخصوص، فإنه بذل جهداً ليس بقليل الأهمية **لجعل الفكر** متميزاً بفضل المعيار الذي وضعه للحقيقة والذي يقوم على **وضوح وبداهة الأفكار**.

وينبغي أن نعد أيضاً **لايبنتس ولوك** من بين كبار المفكرين الذين لهم الفضل الأكبر في إصلاح الفلسفة في عصرنا. أما لوك فقد صبّ جهده على تحليل الفهم الإنساني وعلى تبيان الملكات والعمليات العقلية الخاصة بكل صنف من أصناف معارفنا. ولكنه لم يبلغ الغاية القصوى في محاولته هذه. فضلاً عن أن منهجه دغمائي. على أنه أسهم في تطوير وتعميق دراسة طبيعة النفس.

أما المنهج الدغمائي الخاص الذي امتاز به كل من **لابنتس وفولف**، فإنه في غاية الخطأ، بل إنه ينطوي على جملة أوهام تجعل من الضروري أطراح المحاولة برمتها وإحلال أخرى محلها، ونقصد بذلك **المنهج النقدي في الفلسفة**[24] الذي يقوم على التحقق من طريقة العقل ذاته وتحليل ملكة المعرفة الإنسانية بمجملها والفحص عن إمكاناتها وحدودها.

وفي عصرنا هذا ازدهرت **فلسفة الطبيعة** غاية الازدهار. وهناك أعلام كبار بين الفيزيائيين نذكر منهم **نيوتن** على سبيل المثال. وليس من الممكن حقاً أن نذكر منذ الآن اسماء الفلاسفة المحدثين البارزين والذين سيكتب لهم

الاستمرار. لأن لا شيء يثبت على حاله في هذا المجال. وما يبنيه أحدهم يهدمه الآخر.

وفي مجال الفلسفة الخلقية لم نتجاوز الأوائل، وأما الماورائيات، فيُقال بأنه ممنوع علينا البحث عن الحقائق الماورائية. وهناك نوع من **اللامبالاة** إزاء هذا العلم، إذ يبدو مُشرِّفاً أن نتحدث باحتقار عن المباحث الماورائية بوصفها من اللطائف ومع ذلك فإن الماورائيات هي الفلسفة على الحقيقة.

إن عصرنا هذا هو عصر **النقد**. وينبغي أن ننتظر ما الذي ستسفر عنه المحاولة النقدية في أيامنا في مجال الفلسفة والماورائيات بشكل مخصوص.

في المعرفة عموماً ـ المعرفة الحدسية والمعرفة النظرية ـ الحدس والافهوم وما يتميز به كل منهما ـ الكمال المنطقي والكمال الجمالي

كل معرفة تتضمن علاقة **مزدوجة**؛ أما الأولى فهي العلاقة **بالموضوع** وأما الثانية فهي العلاقة **بالذات**. وبحسب الوجه الأول تتعلق المعرفة بالتصوّر، وبحسب الوجه الثاني بالوعي، الذي هو الشرط الكلي لكل معرفة عموماً. (والوعي يعني حصراً تصورنا لتصوراتنا[25]).

وينبغي أن نميز في كل معرفة بين **المادة** أي الموضوع **والصورة** أي طريقة معرفتنا للموضوع. وتمثيلاً على ذلك نقول: إذا شاهد أحد الوحشيين بيتاً على بعد من دون أن يعلم لأي غرض يستخدم هذا البيت، فإن تصوره للموضوع نفسه لا يقل دقة عن تصوّر إنسان آخر له يعلم تمام العلم أن البيت مخصوص لسُكْنى البشر. (هذا من جهة المادة). وأما من جهة الصورة، فإن معرفة الشيء الواحد عينه تختلف عند كل من الرجلين. فهي عند الأول **مجرد حدس**، بينما هي عند الثاني **حدس وافهوم في الوقت عينه**.

والتغير في صورة المعرفة يتوقف على شرط يلازم كل معرفة ألا وهو **الوعي**: فالتصور الذي أعي به يكون **واضحاً**، والذي لا أعي به يكون مبهماً[26].

ولما كان الوعي هو الشرط الأساسي لكل صورة منطقية[27] تتخذها المعرفة، فلا يمكن ولا ينبغي ان يكون للمنطق شأن إلا بالتصورات الواضحة وغير المبهمة. وفي المنطق لا نعرف كيف تنشأ التصورات، بل نعلم بمجرد اتفاقها مع الصورة المنطقية. وعلى العموم لا طاقة للمنطق كذلك على معالجة التصورات البسيطة وإمكان هذه التصورات. إنه يدع ذلك للماورائيات ويركز اهتمامه هو نفسه على مجرد البحث بقواعد الفكر في الأفاهيم[28] **والأحكام** والاستدلالات وهي الوسائل التي يستعملها الفكر لمزاولة نشاطه، من المؤكد أن شيئاً ما يحدث عندما يصبح التصور افهوماً. وسنبين ذلك في موضعه. ولكننا لن نبحث في كيفية نشوء الأفاهيم. حقاً إن المنطق يعالج أيضاً مسألة المعرفة. لأن التفكير مُتضمن أصلاً في فعل المعرفة. ولكن التصور[29] ليس بعد معرفة. وإنما المعرفة تفترض التصور. والتصور يستعصي على الحد. لأنه ليس بالإمكان الجواب على السؤال عن ماهية التصور إلا بالرجوع أيضاً وباستمرار الى تصور آخر أثناء التعريف.

والآن يمكن أن تُقسم كل التصورات التي تنطبق عليها قواعد المنطق وحدها على أساس **التميز واللاتميز**.

فإذا كنا نعي بالتصور ككل من دون الوعي بالكثرة التي يحتوي عليها، يكون التصور غير متميز. ولكي نوضح كلامنا فلنضرب مثلاً على اللاتميز في الحدس.

لنفرض أننا نشاهد منزلاً في الحقل يقع على بعد منا. فإذا كنا نعي بأن الشيء المعطى لنا في الحدس هو منزل، ينبغي أيضاً أن نكون قد تصورنا مختلف أجزاء هذا المنزل، أي النوافذ والأبواب، الخ. لأنه إذا لم نشاهد الأجزاء لن يكون بإمكاننا مشاهدة البيت ذاته أيضاً. ولكننا لا نعي في هذه الحالة تصورنا لأجزائه الكثيرة، وبسبب من ذلك يكون تصورنا للموضوع المفكر به ذاته غير متميز.

ولنضرب مثلاً آخر على اللاتميز نأخذه هذه المرة من الأفاهيم، وليكن افهوم الجمال. فلكل واحد افهومه الواضح للجمال. ولكن هناك صفات عدة تتعلق بأفهوم الجمال من بينها أولاً أن الجمال شيء يقع تحت الحس وثانياً أنه يُعجب كلياً. فإذا لم يكن بإمكاننا الفصل بين هذه الصفات الكثيرة للجمال، يبقى افهومنا له غير متميز.

وقد سمى تلامذة فولف التصور غير المتميز **مشوشاً**[30]. ولكن هذا اللفظ غير ملائم. لأن ضد التشوش ليس اللاتميز بل النظام. صحيح أن التميز ينتج عن النظام واللاتميز عن التشوش، وبالتالي كل معرفة مشوشة هي أيضاً معرفة غير متميزة. ولكن العكس ليس صحيحاً. فليس كل معرفة غير متميزة هي معرفة مشوشة. لأننا نجد نظاماً في المعارف الخالية من الكثرة، ولكننا لا نجد تشوشاً أيضاً.

كما هو الحال في كل التصورات **البسيطة** التي لا تصبح متميزة أبداً، ليس لأننا نجد فيها تشوشاً، بل لأننا لا نجد فيها كثرة. ينبغي إذاً أن نسميها غير متميزة وليس مشوشة.

وحتى في التصورات المركبة حيث بإمكاننا أن نميز كثرة من الصفات، فإن اللاتميز لا ينجم عن التشوش، **وإنما عن ضعف الوعي**. وهكذا، يمكن للشيء أن يكون متميزاً من جهة **الصورة** بمعنى أن يكون بإمكاني أن أعي **بالكثرة** في تصوري له، ولكن التصور يمكن أن يضعف من جهة المادة إذا ما خفت درجة الوعي به، وإن بقي **النظام** سليماً، كما هو الحال في التصورات المجردة.

وهناك نوعان من التميز:

أما الأول فهو التميز **المحسوس**. ويقوم على الوعي بالكثرة في الحدس. ومثاله أنني إذا شاهدت المجرّة كشريط مائل الى البياض، ينبغي بالضرورة أن ترد الى العين الأشعة الصادرة عن كل كوكب من الكواكب التي تتألف منها هذه المجرة. ولكن تصوري لها يكون والحالة هذه واضحاً فقط ولا يصبح متميزاً إلا بواسطة التلسكوب. لأنني عندئذ أشاهد كل نجم من نجوم الشريط الأبيض.

وأما الثاني فهو التميز **المعقول**، أي **التميز في الأفاهيم أو تميز الفهم**. وهو يتوقف على تحليل الأفهوم لجهة الكثرة التي يتضمنها. فمثلاً، نحن نقف في افهوم **الفضيلة** على الصفات التالية: أولاً افهوم الحرية وثانياً افهوم التعلق بالقواعد أي الواجب، وثالثاً أفهوم السيطرة على الأهواء من حيث تعارضها مع هذه القواعد. فإذا حلّلنا على هذا النحو الفضيلة الى العناصر المكونة لها، فإنّا بمثل هذا التحليل تحديداً نجعل هذا الأفهوم متميزاً، ولكننا إذ نجعل الأفهوم متميزاً، لا نضيف إليه شيئاً، ولا نفعل شيئاً آخر سوى القيام بتعريفه.

ولو تأملنا من منظور التمايز الماهوي[8] القائم بين الحساسية والفاهمة[31] وهما الملكتان التي تنشأ عنهما هذه المعارف لأفضى بنا ذلك الى التمييز بين **الحدوس والافاهيم**. وبالفعل، فإن جميع معارفنا إذا ما اعتبرت من هذه الجهة تكون إما **حدوساً** وإما **أفاهيم**. والمعارف الأولى تصدر عن الحساسية وهي ملكة الحدوس. بينما تصدر الثانية عن الفاهمة وهي ملكة الأفاهيم. هذا هو التمييز **المنطقي** بين الفاهمة والحساسية. وبحسب هذا التمييز لا تولد الحساسية إلا الحدوس ولا تولد الفاهمة إلا الأفاهيم. صحيح أن بإمكاننا النظر الى هاتين الملكتين من منظور آخر فنعتبر الحساسية **قوة قابلة**[32] والفاهمة **قوة فاعلة**. ولكن هذا النمط من التعريف لا يُمتُّ الى المنطق بل إلى **الماورائيات**. كذلك جرت العادة بأن نسمي الحساسية ملكة **دنيا** والفاهمة ملكة عليا لكون الحساسية تقدّم مجرد المادة بينما تتصرف الفاهمة بهذه المادة وتخضعها الى قواعدها وأفاهيمها.

على هذا التمييز بين المعارف الحدسية والمعارف الاستدلالية أو بين الحدوس والأفاهيم إنما ينهض الفرق بين **الكمال الاستطيقي والكمال المنطقي** للمعرفة.

فالمعرفة قد تكون كاملة إما بحسب قوانين الحساسية وإما بحسب قوانين الفاهمة. في الحالة الأولى تكون المعرفة كاملة استطيقياً. وفي الثانية تكون كاملة منطقياً.

وعليه فالكمال الاستطيقي والكمال المنطقي هما نوعان يتمايزان تمايزاً تاماً. إذ الأول يتعلق بالحساسية والثاني بالفاهمة. والكمال النطقي للمعرفة يقوم على توافق المعرفة والموضوع ويرتكز إذاً على قوانين **تصدق صدقاً**[33] كلياً. ويمكن من ثم تقديرها بالاستناد الى معايير **قبلية**. أما الكمال الاستطيقي فيقوم على التوافق مع الذات ويرتكز على حساسية الإنسان الخاصة به. وأيضاً في الكمال الاستطيقي لا وجود لقوانين تصدق صدقاً موضوعياً وكلياً ويمكن بالرجوع إليها تقدير هذا الكمال قبلياً بطريقة تصح كلياً في نظر كل كائن عاقل عموماً. ومع ذلك بما أنه توجد أيضاً قوانين كلية للحساسية تتصف بالصدق الموضوعي وإن لم تصح في نظر كل كائن مفكر، فمن الممكن أن نتصور أيضاً كمالاً استطيقياً يحتوي ذاتياً على مبدأ الرضى الكلي. إنه الجمال الذي يلذ للحواس في الحدس ويمكن أن يكون بسبب ذلك تحديداً موضع رضىً كلي. ذلك أن قوانين الحدس إن هي إلا القوانين الكلية الخاصة بالحساسية.

هذا الاتفاق مع القوانين الكلية للحساسية يميز الجمال نوعياً فيما **يخصه وما يستقل به**، أي الجمال الذي تكمن ماهيته في **مجرد الصورة**، من الممتع الذي هو لاذٌ في الإحساس فقط بواسطة الجذب أو الإثارة والذي لا يؤسس بسبب من ذلك إلا مجرد رضى فردي. هذا الكمال الاستطيقي ماهوياً[34] وحده من بين كل أنواع الكمال الجمالي يتفق مع الكمال المنطقي ويرتبط به أوثق الارتباط.

فإذا ما نُظر الى الكمال الاستطيقي[9] من هذه الزاوية، أي بالنظر الى الجمال الماهوي يجب أن يكون نافعاً للكمال المنطقي، ولكنه قد يضربه أيضاً إذا ما نظر اليه من زاوية أخرى أي حيث لا نشاهد في الكمال الاستطيقي[9] إلا الجمال **غير الماهوي** الجذاب أو المثير، أي الجمال الذي يلذ للحواس بمجرد إدراكه والذي يتعلق بمادة الحساسية

(٨) في الأصل: الجوهري. راجع هامش 36 (م. و)

(٩) في الأصل: الجمالي. وقد فضلت «الاستطيقي» لأن فيه أنواعاً من بينها الجميل (م. و)

لا بمجرد صورتها. ذلك أن الجاذبية والإثارة تملكان قدرة هائلة على إفساد الكمال المنطقي لمعارفنا وأحكامنا.

ومما لا شك فيه أن بين الكمال الاستطيقي والكمال المنطقي لمعارفنا ينشأ دوماً نزاع لا يمكن تجاوزه تجاوزاً تاماً. إذ الفاهمة تحتاج الى التثقيف، بينما تحتاج الحساسية الى الاثارة. الأولى تنزع الى النفاذ، والثانية الى الأخذ والاستيلاء. وإذا كان الغرض من المعارف أن تثقف فينبغي أن تكون لأجل ذلك معمقة. وإذا كان الغرض منها أن تثقف وتأسر في الوقت نفسه ينبغي لها أن تكون جميلة أيضاً. وإذا كان القول جميلاً ولكن سطحي قد يرضي الحساسية لا الفاهمة، فإذا كان على العكس من ذلك عميقاً ولكن جاف، فإنه يرضي الفاهمة فقط لا الحساسية.

ولكن لما كان إرضاء حاجات الطبيعة الإنسانية وتعميم المعرفة يتطلبان منا أن نوحد بين الكمالين الاستطيقي والمنطقي، فمن الواجب علينا أن نفوض أمر الكمال الاستطيقي إلى المعارف التي تليق به وأن نعمم بواسطة الصورة الاستطيقية معارف مدرسية ومنطقية كاملة. ولأجل تحقيق هذا الهدف يتعين علينا أن نحرص على مراعاة القواعد التالية: 1) جعل الكمال المنطقي أس سائر الكمالات ومن ثم عدم إخضاعه أو التضحية به لأجل كمال آخر. 2) التطلع أساساً الى الكمال الاستطيقي **الصوري**، أي الي توافق المعرفة مع قوانين الحدس. لأن في هذا تحديداً يكمن ما هو جميل في تمام ماهيته وما يمكن أن يتحد مع الكمال المنطقي على النحو الأفضل. 3) الحذر في مواضع الجاذبية والإثارة وهما وسيلتا المعرفة للتأثير على الإحساس والعمل لصالحه، إذ بهذه الطريقة يمكن ان يتحول الانتباه بسهولة من الموضوع إلى الذات، الأمر الذي يترك أسوأ الأثر على الكمال المنطقي للمعرفة.

ولجعل الفروقات الماهوية القائمة بين الكمالين الاستطيقي والمنطقي أكثر جلاء، ليس فقط بصورة عامة، بل أيضاً في نقاط خاصة عدة، فلنقارن بينهما بحسب الأطوار الرئيسية الأربعة التي يمثلها الكم والكيف والإضافة والجهة التي يتم تقدير كمال المعرفة بالاستناد إليها.

فالمعرفة تكون كاملة باعتبار الكم إذا كانت **كلية**، وباعتبار الكيف إذا كانت **متميزة**، وباعتبار الإضافة إذا كانت **صادقة**[35]، وباعتبار الجهة إذا كانت **يقينية**.

وعليه، إذا نظرنا الى المعرفة بحسب هذه الاعتبارات الأربعة، فإن المعرفة تكون كاملة منطقياً بحسب الكم إذا كانت تتصف بالكلية الموضوعية (كلية الأفهوم والقاعدة)، وبحسب الكيف إذا كانت تتصف بالتميز الموضوعي (تميز الأفهوم)، وبحسب الإضافة إذا كانت تتصف بالصدق الموضوعي، وبحسب الجهة إذا كانت تتصف باليقين الموضوعي.

ويناظر هذه الكمالات المنطقية كمالات استطيقية أربعة بحسب الأطوار الأربعة المذكورة آنفاً.

الكلية الاستطيقية. وتكمن في قابلية المعرفة للتطبيق على موضوعات كثيرة مأخوذة كأمثلة تصلح للتطبيق وتصبح المعرفة بواسطتها قابلة للتعميم.

التميز الاستطيقي وهو التميز في الحدس وذلك حيث الافهوم الذي يعقل بصورة مجردة يُشرح ويُعرض بصورة عينية عن طريق الأمثلة.

الصدق الاستطيقي وهو مجرد صدق ذاتي يقوم فقط على اتفاق المعرفة مع الذات ومع قوانين الظاهر الحسي

وبالتالي فليس هو شيئاً آخر سوى ظاهر كلي.

اليقين الاستطيقي ويرتكز على ما هو ضروري استناداً الى شهادة الحواس، أي ما تثبت صحته بواسطة الإحساس والتجربة.

في هذه الكمالات التي انتهينا من تحديدها يبرز دوماً عنصران يتولد عن اتحادهما وانسجامهما الكمال بصورة عامة. ألا وهما **الكثرة والوحدة**. والوحدة تكمن في الافهوم إذا نظرنا الى الأمر من جهة الفاهمة، وتكمن في الحدس إذا نظرنا من جهة الحساسية.

والكثرة البسيطة الخالية من الوحدة لا يمكن ان تجلب لنا الرضى. ولذلك فإن الصدق هو الكمال الرئيسي من بين كل الكمالات، لأنه يشكل أساس الوحدة بفضل علاقة المعرفة بالموضوع. وحتى في الكمال الاستطيقي، فإن الصدق يظل أبداً **الشرط اللازب** الأهم الذي لا شيء من دونه يرضي الذوق رضى كلياً. ولذلك لا يأملنّ أحدٌ التقدم في مجال العلوم الجميلة[36] إذا لم يجعل الكمال المنطقي أساس معرفته. وعلى العموم فإن ميزة العبقرية وفنها يتجليان حقيقة في الجمع الى أقصى حد ممكن بين الكمال المنطقي والكمال الاستطيقي الخاصين بتلك المعارف واللذين يتوجب عليهما كليهما أن يقوما بما يهذب ويثقف وبما يشوق وينفع.

(من كتاب: المنطق)

الحواشي

(1) لقد آثرنا «الحدس» بازاء اللفظ الفرنسي (intuition) واستبعدنا «العيان». و«الزكانة» من باب أولى. ذلك أننا نفضل إثبات اللفظ الأكثر استعمالاً عند أهل الأختصاص الذي أصبح له ثقله الخاص في الخطاب الفلسفي وهو ميدان عملنا ههنا. وهذا ينطبق على مصطلح «الحدس»، فضلاً عن أن هذا المصطلح يقترب في مفهومه مما يفهم من المرادف الأجنبي ومن المفهوم الكنطي. فالحدس عند ابن سينا هو ضرب من العلم يحصل في الذهن دفعة أي مباشرة، وهو عند كنط «تمثل يتبع مباشرة حضور الموضوع». ثم أن الحدس يقابل الفكرة عند الشيخ الرئيس. كذلك عند كنط، فالمعرفة الحدسية تقابل المعرفة النظرية، لا شك أن مفهوم الفيلسوفين من هذا اللفظ مختلف بينهما، فلكل منهما على الأقل تقويمه الخاص للمعرفة الحدسية ضمن بقية المعارف. ولكن متى تطابقت مفهومات الفلاسفة للتصور الواحد؟ ومتى استعملوا اللفظ ذاته بالمعنى عينه؟ فإن الفلسفة هي إعادة نظر في المفهومات والمصطلحات، أي إعادة فهم وتفسير. بل فهم الفهم كما قال أحدهم. من هنا تتباين استعمالات المصطلح الواحد بين فيلسوف وآخر، أو أنها تكتسب عمقاً ودقة وتميزاً. بل إن اللفظ الواحد قد يستعمل أحياناً في العلم نفسه بمعان مختلفة، كمصطلح «الذاتي» في المنطق، فإنه يستعمل باعتبارات متعددة. ولهذا لا داعي لاستبدال المصطلحات التي شاع استخدامها عند أكثر أهل الاختصاص في علم ما أو فرع من فروعه، بمصطلحات أخرى غيرها وإن تباينت المفهومات وتمايزت بين واحد وآخر.

على أنا نرتأي إجمالاً مراعاة القواعد الآتية في اختيار المصطلحات العربية المرادفة لمثيلاتها في الأجنبية: الإبقاء على الألفاظ القديمة التي شاع استعمالها في مجال معين وتكرست بين أهل الاختصاص، كمفهومات «الحدس» و«التصور» و«الفهم» و«العقل» في الفلسفة.. وفي حال لم يوجد اللفظ المناسب للمعنى المراد ترجمته وجب الاصطلاح على لفظ جديد. والاصطلاح قد ينشأ بطرق ثلاث اتبعها النقلة في الأغلب قديماً. أما الطريقة الأولى فتقوم على اشتقاق الفاظ جديدة من اللغة العربية، مثل «ماهية» و«مقولة». وأما الطريقة الثانية فتقوم على إعطاء دلالات جديدة للألفاظ القديمة، مثل «جوهر» و«عرض» و«ذات» و«موضوع». وأما الثالثة

فتقوم على تعريب الألفاظ الأجنبية ذاتها مثل لفظة «فلسفة». وتأتي هذه الطرق الثلاث في الأولوية بحسب ترتيبها. فمما لا شك فيه أن الاشتقاق أي الوضع الجديد هو أفضل الخيارات في ترجمة المصطلحات وإن كان الأصعب أيضاً، لأنه من الأنسب أن يكون لكل تصور لفظ واحد يدل عليه، وأن يكون لكل لفظ معنى واحد يختص به من دون غيره. فالأصل عدم اشتراك المعاني في اللفظ الواحد. كدلالة الإنسان على الحيوان الناطق. وإن لم يمكن، وهذا عسير وجوده في اللغة على كل حال، وجب استعمال الألفاظ القديمة بمعان مختلفة، سواء الألفاظ المتداولة في الاستعمال العام والمشترك كدلالة العقل عند الجمهور ودلالته عند الفلاسفة أم الألفاظ المستعملة في علم من العلوم كدلالة العرض في الطب على غير ما يدل عليه في الفلسفة. وهذا الوجه الأخير جائز في عرف العلماء. إلا أن الوجه الأول هو أوسع الأبواب، ونعني استعمال الألفاظ المشتركة بمعان جديدة ومختلفة تناسب ميادين العلم وحقول الاختصاص. وان لم يمكن ذلك يصح تعريب الألفاظ من اللغات الأجنبية، وهذا هو أضيق الأبواب، فهو آخر العلاج.

(2) المدرسي (Scolastique) ويعني في الاصطلاح التعليم الذي كان سائداً في أوروبا إبان العصور الوسطى ومن صفاته ارتباطه بعلم اللاهوت (علم الكلام) وطابعه الحجاجي القائم على القياس الأرسطي. ويقال اللفظ على سبيل الذم على الذين يبالغون في الصورية أي في ضروب الاستدلال والتبويب، كما يقال على الذين ينغلقون على آرائهم ويتمسكون بطروحاتهم على نحو نهائي. راجع لالاند، المعجم الفني والنقدي للفلسفة، مادة، «مدرسي».

(3) يقول كنط في موضع آخر عن التصور الكوني للفلسفة بأنه التصور الذي يخص كل إنسان ويفوز باهتمامه. فهو بمثابة «النموذج الأصلي» الذي تطلبه كل فلسفة، راجع ملاحظات الناقل الفرنسي ل. غيرمي، على «المنطق»، الهامش رقم 15.

(4) الكرامة. والكرامة عند كنط تعني ما يستمد قيمته من ذاته لا من غيره. وهو يميز بين الثمن والكرامة. فما له ثمن من الممكن استبداله بشيء آخر مكافىء له. أما ما له كرامة فإنه يعلو على كل ثمن ولا يمكن أن يكافئه شيء. والكرامة تختص بالكائن العاقل لأنه لا يخضع لغير القانون الذي يضعه بنفسه. ولما كانت الفلسفة لا تستمد قيمتها إلا من ذاتها، بل هي التي تمنح سائر العلوم قيمتها أصلاً، لذا، تحدث كنط عن كرامة الفلسفة. ومن البيّن أن وصف الفلسفة بالكرامة هو تمجيد لها. مع الإشارة إلى أن الكرامة تحمل في العربية على الإنسان لا على صفة من صفاته الذي هو العلم أو الفلسفة، فلا يقال كرامة العلم بل يقال شرفه. وكنا نود استخدام لفظة «شرف» لولا أنها لا تؤدي المعنى المطلوب.

راجع، امانويل كنط، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة عبد الغفار مكاوي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، 1960، ص 83.

(5) الحذق (habileté). مع الإشارة هنا الى أن الحكمة عند اليونان كانت تعني قبل نشوء الفلسفة الحذق في صناعة من الصناعات.

(6) الفَيْلذوق على وزن فيلسوف هو «محب الظن»، ويضاد الفيلسوف الذي هو «محب الحكمة». والفيلذوق (Philodoxe) كلفظ «فيلسوف» مركب في الأصل من لفظين: فيلو ويعني «محبة» و«ذوكسا» ويعني «الظن». والفيلذوق يهتم بالظاهر بينما الفيلسوف يطلب حقائق الأشياء بالذات ويرقى الى مثلها. راجع «الجمهورية» الكتاب الخامس، المقطع أ، 480، على أن كنط يستعمل اللفظ بمعنى آخر كما هو واضح. فهو يطلقه على الذين يستخدمون معارفهم لالتماس أي غرض كان لا من أجل بلوغ كمال الحكمة. ويقرب من هذا المعنى ما يسميه الفارابي «الفيلسوف الباطل» ويعني عنده «الذي لم يشعر بعد بالغرض الذي له التمست الفلسفة» أو «الذي تحصل له العلوم النظرية من غير أن يكون له ذلك على كماله الآخر» راجع، الفارابي، كتاب تحصيل السعادة، دار الأندلس، بيروت، 1981، ص 97/95. هذا ولم نستخدم تعبير «الفيلسوف الباطل والكاذب» بل آثرنا اللفظ المعرب «فيلذوق»، لأنه جاء على وزن «فيلسوف». وهذا أبلغ في التعبير، سيما في العربية، حيث نجد أن الألفاظ الدالة على المعاني المتقابلة أو المتضادة متماثلة الأوزان متقاربة الهيئات في أحيان كثيرة. وما دام الماضون قد استعملوا لفظ «الفيلسوف» لمحبة الحكمة فليستعمل اليوم «الفَيْلذوق» لمحبة الظن. ولسنا نحن الذين عرّبنا المصطلح، بل الذي نحته واقترحه، هو د. موسى وهبة، مستشار هذا العدد الخاص بالذكرى المئوية الثانية. فاستحسناه.

(7) النّسقي (Syslématique) من نسق (système) والنسق بمعنى عام هو مجموعة عناصر حسية أو غير حسية يتوقف بعضها على بعض بصورة متبادلة وبطريقة تشكل كلاً عضوياً. ويقال بمعنى خاص في علم من العلوم على مجموعة المعارف التي تترتب بعضها بالنسبة

الى بعض على نحو يأتي في غاية الوثوق والإحكام من الناحية المنطقية. من هنا فإن النسق يرتقي بالمعرفة العادية الى مرتبة العلم، فيقال مثلاً نسق العلم أو نسق فلسفي... راجع المعجم الفني والنقدي للفلسفة، مادة: système.

ولا مجال للاضطراب في ترجمة هذا اللفظ. فلا بد من الاصطلاح في النهاية، وقد آثرنا «النسق» على اللفظ المعرب «سستام»، لأنه أنسب: فهو يفيد معنى النظام والترابط، فضلاً عن أنه بدأ يشيع استعماله لدى النقلة العرب المعاصرين، فلا داعي لاستبعاده بل الأولى استعماله والاصطلاح عليه بحسب المعنى المتقدم ذكره. وإذا كان ثمة عائق تثيره تعريب كلمة: systématiser، باعتبار أن نَسَّق في العربية تستعمل كمرادف لـ: Coordonner، فإن رفع هذا العائق يكون إما بالاصطلاح على المعنى الجديد لكلمة نَسَّق، أو ترجمتها، كأن نقول مثلاً: إضفاء الطابع النسقي، أو إفراغ في نسق.

تعليق: رغم ذلك، وبسبب من ذلك، ما زلت مصراً على استعمال «سستام» فلسفي، لأنه يدل على الكل ويمكن تصوره كروياً أو على شكل الكل العضوي. أما النسق فهو خطي بالاحرى ويصلح بازاء ordre. راجع أيضاً: المصطلحات (م. و)

(8) الكل (le tout). مع الإشارة الى ان الكل عند كنط ليس مجرد تجميع وإنما هو وحدة عضوية ومبدأ مُنظم.

(9) شعار (Maxime). والحق أن اختيار وقع على هذا اللفظ للوهلة الأولى، ثم عدلنا عنه الى لفظ آخر، هو «مسلمة» بعدما اطلعنا على «تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق»، لناقله الدكتور عبد الغفار مكاوي، وهي ترجمة جيدة على ما اعتقد، صحيح أن «مسلمة» هو لفظ يستعمل للدلالة على ما يفيده اللفظ الأجنبي (axiome) في علوم الرياضة، ولكن لا ضير من الاصطلاح على لفظ واحد بمعنيين مختلفين وفي علمين اثنين كما تقدم ذكره، بحيث يستعمل اللفظ بمعنى ما في الأخلاق وبمعنى آخر في الرياضيات، بيد أننا عدنا بناء على اقتراح مستشار العدد الخاص الى استعمال كلمة شعار مؤثرين بذلك الاصطلاح على لفظ لم يصطلح في علم آخر، وخاصة أن «مسلمة» لم تصبح بعد شائعة، شرط أن يفهم بكلمة شعار المعنى الذي قصده كنط.

(10) لمزيد من الإيضاح حول هذه النقطة يمكن الرجوع الى تفصيلاتها عند كنط في «نقد العقل الخالص»، راجع، الترجمة الفرنسية، بقلم جول بارني، منشورات، غارنيي ـ فلاماريون، باريس، 1976، ص 623، أو الترجمة العربية تحت عنوان: «نقد العقل المجرد» لصاحبها احمد الشيباني دار مكتبة الحياة، بيروت، ص 884.

(11) الظاهر (apparence) وهو يعني في هذا الموضع ما يبدو من الشيء ويضاد ما هو عليه في ذاته. راجع «المعجم الفلسفي» باشراف الدكتور ابراهيم مدكور، مجمع اللغة العربية، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 1979، مادة: ظاهر. ولكن الظاهر يستعمل أيضاً وخاصة ضد «الباطن» عند الصوفية وأهل التأويل، وعندها يوضع بإزاء exotérique الذي يقابل esotérique: ولذا، يطلق الظاهر على ما يصرح به من الآراء والعقائد للجمهور أي على تعاليم العامة ويضاد هنا الخفي والمستور أي تعاليم الخاصة، كما سيرد فيما بعد.

(12) ميزولوج (Misologue). وهو مركب من لفظين: «ميزو» ويعني في اليونانية «الكره»، و«لوغوس» ويعني «العلم». فهو إذا كره العلم.

(13) المشترك (commun) أي ما يخص الجمهور ويشترك به جميع الناس. والاستخدام المشترك هو إذاً استخدام الجمهور ويقابله استخدام العلماء.

(14) «الزندا أوستا» هو الكتاب الذي صنفه زرادشت وعرض فيه آراءه. هكذا ورد العنوان عند الشهرستاني في «الملل والنحل» من دون ترجمة مؤداه في العربية.

(15) اللطيفة: Subtilité. واللطيف هو ما دق وكان سريع الحركة بحيث لا يمكن الامساك به. وفي الاصطلاح اللطيف من الآراء أو العقول هو ما يمتاز بالدقة والنفاذ والرهافة والحدة. ولذا، فقد جاء في تعريف اللطيفة عند الجرجاني: «كل إشارة دقيقة تلوح للفهم لا تسعها العبارة كعلوم الأذواق». واللطائف تعني هنا بنوع خاص ذلك الضرب من الحجاج الذي استشهر به السوفسطائيون والشكاك عند اليونان والمدرسيون في العصور الوسطى. وقد لحق اللفظ شيء من الزراية في القرن الثامن عشر، أي في زمن كنط. لا شك أن دقة النظر وحدة التمييز وشدة الغوص وقوة التجريد كلها أمور مطلوبة ومحمودة في العلم والعلماء. إلا أن أصحاب

اللطائف قد أفرطوا في التجريد وغالوا في منزعهم الصوري حتى صار الحجاج عندهم هدفاً بذاته واستحال الجدلُ مجرد أداة يحذقها المرء للبرهنة على أي أمر بل استحال أُلهية يتلهى بها أربابه، على أن كنط يميز بين اللطائف الحسنة واللطائف الرديئة. انظر المعجم الفني والنقدي للفلسفة، مادة subtil، وانظر أيضاً «المعجم الفلسفي»، مادة «لطيف».

(16) ويقصد بها جزيرة صقلية ومنطقة جنوبي ايطاليا وكانتا جزءاً من العالم الإغريقي.

(17) الطبقة الأولى: acousmatique والطبقة الثانية: acromatique. والتعبير الأخير يعني عند أرسطو تعاليم الخاصة من التلاميذ. وعليه فالأول يعني تعاليم عامة التلاميذ

(18) تمييزاً له عن زينون الإيلي الذي ورد ذكره أعلاه. وكيتيوم هي من أعمال قبرص. هذا ولم نجد ما يدعو للتعريف بأعلام الفلسفة الذين يذكرهم كنط في موجزه، إلا فيما ندر، ما دام العدد مكرساً لأهل الاختصاص، فبالامكان الرجوع الى أي وصف في تاريخ الفلسفة للاطلاع على حياة وفكر هؤلاء.

(19) (skepsis). نسبة الى المدينة التي ولد فيها زعيم الشكاك بيرون. ثم اطلق هذا اسم للدلالة على المذهب، اي على الذين نهجوا في تفكيرهم منهج الشك.

(20) وهما «القضايا البيرونية» و«معارضة الرياضيين».

(21) الفلسفة الزائفة: Pseudo-Philosophie

(22) تمييزاً له عن روجيه بيكون. والمقصود به فرنسيس بيكون صاحب «الارغانون الجديد».

(23) من الملاحظ أن كنط مقتصد بل متحفظ في تقديره لدور ديكارت والحديث عن فضله.

(24) أي المنهج الذي ابتكره كنط واشتهر به.

(25) باعتبار أن الوعي هو وعي بالموضوع من جهة وبنفسه من جهة أخرى. فالانسان يعقل ويعقل أنه يعقل كما قال الفلاسفة العرب.

(26) مبهم: obscur

(27) صورة منطقية: Forme logique

(28) التصور هو المرادف للأجنبي: Concept. هذا ولم نقتنع بالعدول عنه ألى «أفهوم». ذلك أن معظم النقلة، ومن بينهم نقلة كنط قد درجوا على استعمال تصور مرادفٍ للألماني: Begriff. واللفظ وضع واصطلاح. فالأولى الإبقاء على ما اصطلح عليه دفعاً للإلتباس والإضطراب. فضلاً عن أن لهذا اللفظ تاريخه وثقله في اللغة الفلسفية العربية فهو أحد ضربي العلم إذ العلم تصور وتصديق كما قال المناطقة العرب. والتصور هو ما يحضر في الذهن مجرداً عن الحكم، بينما التصديق هو تصور مقارن للحكم. ثم أن كنط نفسه يعتبر كما هو بيّن هنا أن التصور Begriff يشكل مع الحكم (التصديق) والاستدلال وسائل الفكر الثلاث. أي الوجوه الثلاثة لنشاطات العقل. فالعقل يتصور ويحكم ويستدل. والوجه الأول هو المعبّر عنه باللغة العربية بلفظ تصور. هكذا اصطلح عليه النقلة القدامى. لا شك أن المفهوم من هذا اللفظ يتبدل مع كنط، بل الأحرى أنه يزداد دقة وعمقاً، وهذا أمر معقول وطبيعي، إذ كل فيلسوف يبدل فهمنا للأشياء.

تعليق: للأسف لم يفعل هذا الشرح سوى التأكيد على صواب اختيار افهوم بازاء Begriff: «العلم تصور وتصديق» عند العرب. هذا صحيح. لكن التصور يعني: «حصول صورة الشيء في العقل» (التعريفات). وهذا ما يوافق تماماً اللفظ Représentation أو Vorstelling، لا concept أو Begriff، الذي يقترب عند العرب من «المعنى» (م. و)

(29) التمثل: representation. وقد استبعدنا «التصور» ليس لأن هذا الأخير وضع بإزاء concept. بل لأن التمثل «ليس بعد معرفة» كما يوضح كنط. فهو دون المعرفة أو بالكاد يعدّ معرفة. بينما التصور كما اصطلح عليه هو أحد ضربي العلم بحسب ما بيّنا أعلاه. فالعلم تصور وتصديق (انظر التعليق السابق) (م. و).

(30) لهذا استخدمنا لفظ «مشوش» بإزاء: Confus

(31) وضعنا «فاهمة» بإزاء entendement عندما يكون القصد ملكة المعرفة و«فهم» عندما يقصد فعل المعرفة. هذا وإنه من الممكن استخدام لفظ «فهم» لكلا المعنيين، تماماً كما يستعمل لفظ العقل للدلالة على العاقلة وعلى فعل التعقل والتفكير

(32) القابلة (receptivité) والتلقائية أو الفاعلة: spontaneité. والقابلة هي خاصية ما هو قابل والتلقائية هي خاصية ما هو تلقائي. والقابل يعني خضوع الكائن بسهولة لتأثير عامل خارجي، على عكس التلقائي الذي يعني صدور الفعل عن إرادة الفاعل ومن دون إكراه. ولذا، آثرنا ترجمة المصطلح الثاني بفاعلة. فالقابل والفاعل مصطلحان دالان على نقيضين كما ورد استعمالها عند الفلاسفة العرب.

(33) لقد اخترنا هنا لفظ «الصدق» بإزاء: validité. والحق أن اللفظ الأجنبي: valide استعمل بمعان مختلفة وترجم الى ألفاظ مختلفة أيضاً. فقد أطلق في الأصل على المنتج من القياس أو القياس المنعقد أي على ما صح من ضروب القياس ويقابله القياس الفاسد invalide. ولكن البعض يطلقون اللفظ على ما يصح عند التطبيق أي على ما يؤدي الى نتائج صحيحة. وهو يختلف بهذا المعنى عن الصدق النظري والصوري أي المنطقي. ولهذا اضطرب القوم عند ترجمته بين ألفاظ ثلاثة: فمنهم من فضل لفظ «صادق»، خاصة إذا كان المعنى المقصود منه هو الصدق الصوري، وأما الذين عنوا به الصدق في التطبيق فقد ترددوا بين لفظين: «صحيح» و«صالح». ولكن الدكتور عادل فاخوري يضع بإزائه لفظ: «صحيح إلا أنه يُعرف «الصحيح» (valide) بأنه ما يتصف «بدوام الصدق» أو الذي يصدق في كل الحالات وعند كل إسناد. فالصحيح أذاً هو الذي يتصف بالصدق الكلي. ولهذا، آثرنا في هذا الموضع ترجمة عبارة: validité universelle، بالصدق الكلي وليس «بالصحة الكلية». إذ أن مفهوم الصحة يتضمن الصدق الكلي. فلا يقال صحيح كلياً بل يقال يصدق صدقاً كلياً.

راجع، د. عادل فاخوري، المنطق الرياضي، دار العلم للملايين، بيروت، 1974، ص 38-42. وأيضاً، جون ديوي، المنطق، ترجمة د. زكي نجيب محمود، دار المعارف بمصر، 1960، ص 841-842، وأيضاً كنط، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة د. عبد الغفار مكاوي، المصدر السابق، ص 137.

(34) جوهري هو مرادف للأجنبي: essentiel وقد آثرنا الإبقاء عليه وعدم العدول عنه الى «ماهوي» أولاً لأن النسبة من «ماهية» بحسب قواعد اللغة العربية هي «ماهيّ» لا «ماهوي»، كما يقال مدرسي نسبة الى مدرسة لا «مدرسوي». وثانياً لأن لفظ «الجوهري» قد شاع في الاستعمال لدى المختصين ولم يعد ممكناً العودة عنه، ثم أن الفرق بين ماهية وأخرى هو فارق جوهري إذ كل ماهية تعبر عن جوهر خاص أو لكل جوهر صفات ذاتية تتقوم منها ماهيته. فلنصطلح على اللفظ بحسب هذا المعنى وكما يرد في السياق، فيكون مختصاً بالماهية. وهكذا، فنحن عندما نقول الكمال الجوهري نقصد الكمال في جوهره أو في تمام ماهيته أو في ذاته، ولا نقصد المرادف الأجنبي: substantiel

تعليق: النسبة الى ماهية غير النسبة الى مدرسة لأن الياء المشددة في ماهية هي التي تنقلب الى واو (م. و)

(35) صادق Vrai. والصدق يطلق في الاستعمال العربي على وصف الاشخاص كما يطلق على وصف الأحكام والقضايا، فيقال لمن يقول الحق بوجه عام صادق. ويقال لما يرادف الصواب ويقابله الكذب المرادف للخطأ. ومنه مثلاً: القضية حكم يحتمل الصدق والكذب. وهو يوضع بالمعنى الأول بإزاء Véracité وبالمعنى الثاني بإزاء vérité. والمقصود هنا بالطبع الصدق بالمعنى المنطقي، أي صدق الأحكام والقضايا. راجع، المعجم الفلسفي، بإشراف الدكتور ابراهيم مدكور، مادة: «صدق».

(36) العلوم الجميلة Belles-science

تعليق: هذا المصطلح من وضع جامع دروس كنط، ج. ب. ياش ويظهر أن كنط لم يعد قراءة المنطق، والا كان استبدل اللفظ بـ الفنون الجميلة، لأنه ليس من علم جميل عند كنط (راجع نقد الحاكمة فقرة 44) (م. و).