

التمرّن على قول هوسرل

أتابع إذن التمرّن على قول الفلسفة بالعربي اليوم، وهذه المرّة على نصّ مفصلي يطرح برنامج عمل فلسفي طويل الأمد، ويشكّل، في الوقت نفسه، عتبة دخول إلى القرن الفلسفي المنصرم؛ عنيتُ نصّ **المباحث المنطقية** لأدموند هوسرل.

فهو برنامج عمل فلسفي لا يفتأ يتعدّل ويتضح طوال أربعين سنة وصولاً إلى غايته المنشودة: إقامة فيمياء مجاوزة* أو تحقيق مقصد الفلسفة المضمر أصلاً. وهو عتبة دخول إلى العصر الفلسفي بالنظر إلى أثره البالغ في ما لحقه من نصوص فلسفية مقتدية به أو معدّلة فيه أو مناهضة له: سواء في الفلسفة القاريّة (هيدغر وميرلوبنتي وليفيانس وسائر أقطاب المسرح الفلسفي الفرنسي) أم في الفلسفة الأنغلوسكسونية (مركوزه وكرناب فالمدرسة التحليلية). ويمكن تبين هذا الأثر لا في انتشار المنهج الجديد وحسب، بل أيضاً في التنبّه إلى ميادين مستجدة وفي المصطلحات الفلسفية الناشئة.

مما سيعني أن قارئ الفلسفة المعاصرة ومحبّها لا بد له من اجتياز هذه العتبة. وما سيعني، من ثمّ، عظم المهمة الملقاة على مترجم هوسرل إلى العربية التي لمّا تتمرّس بعد بما يكفي وبما يُرضي وبما يمكن من قول فلسفة العصر، ومن قول العصر باختصار، باللسان العربي المرهق اليوم بتراكم الملحون والغريب والثقيل.

كان عليّ إذاً أن أكون دائم التنبّه وحاضر الحيلة من أجل التمكن من أداء لغة هوسرل المعروفة بغناها الأفهومي* وتشعبها الثيمي* إنما غير المشتهرة برشاققتها؛ ومن أجل التمكن من أدائها من دون إلحاق ضرر بالغ بالمعنى ومن دون كبير إساءة إلى السياق العربي.

تلك هي إذاً **المباحث** (Untersuchungen) **المنطقية**، وليس مجرد الأبحاث (Forschungen) بل ما يتضمن هذه الأبحاث وما يذهب تحتها و"يستطيعها" على غرار ما يفعل المحقّق. وهي مباحث في المنطق المحض بوصفه علميّاء (Wissenschaftslehre) (أو علم العلم بالقياس على ما فعلت العرب حين قالت فيزياء وكيمياء على وزن فعلياء). ومباحث بمنهج جديد هو الفيمياء (Phänomenologie) (أو علم الفينمانات جمع فينمان، وعلى القياس نفسه بعد إدغام النون في الميم إدغامًا مباحًا بالعربية، وبعد تمييز الفينمان الظاهر في

* سيرد توضيح معنى الألفاظ المنجّمة بعد قليل

الوعي من مجرد الظاهرة في الخارج؛ وبذلك استبعدت لفظي الظاهراتية والظواهرية تجنباً للخطأ ولفظ الفينومينولوجيا تجنبا للثقل).

والفيميائ التي تدشنها هذه **المباحث** اسم قديم لمنهج في البحث الفلسفي جديد سرعان ما يصير هو الفلسفة "بوصفها علما صارما" كما سيقول هوسرل. ومنهج يلخصه هيدغر بشعار هو: نحو المطالب إياها. ويجدر التوقف لإيضاح هذا الفيض من الألفاظ المستجدة قبل الإيغال قدما في هذا النمط الجديد من التفلسف:

فالمطالب جمع مَطْلَب (زاخه Sache)، وهي أغراض التفكير أو "أشياؤه" إذا ما فهم "الشيء" بوصفه مشتقا من : شاء، يشاء شيئا. لكنه يستعمل في الألمانية أيضا للإشارة إلى موضوعات القول من غير العاقل في مقابل الأشخاص. لذا ترد النسبة منه (زخليس sachlich) غالبا بلفظ مطلبي وحينما بلفظ شيئي. في حين أقول مطلوب (زخفرهلت Sachverhalt) ووضع أو مجرد أمر ما (بإزاء زخلاغه Sachlage).

وأقول إياها (بإزاء selbst) بدلا من القول: ذاتها ونفسها وما إلى ذلك. والحق، إني استثمرت اللفظ العربي "إيان" أو "إيا" بصيغة المضاف في مثل قولك: إياه، لأحل إشكالا كبيرا في نقل صيغ بدت مستعصية: فقلت فيّاه اختصارا لـ فيه إياه (بإزاء أنزش an sich) وليّاه اختصارا لـ له إياه (بإزاء فرزش für sich)، وولدت من ذلك نسبة مصدرية فقلت فيّانية أي كون الشيء فيّاه (بإزاء Ansich-sein) وليّانية أي كون الشيء ليّاه (بإزاء Fürsich-sein) وليّانية (Fürmich-sein) أي كونه لي إياي. وتوسّعت بهذه النسبة المصدرية في كل مرة صادفت فيها ملحقا ألمانيا من صورة: زين أو هيّت أو كيّت (sein, heit, keit) فقلت وعيية ولونيّة وبائية أي الكون وعيا ولونا وباء إلخ..

وعليه يمكن فهم الشعار: نحو المطالب إياها، كدعوة إلى الاهتمام حصرا بأغراض التفكير كما تمثل في تيار المعيش الوعيي، بصرف النظر عن علاقتها بخارج ما، أي مع "تعليق" الحكم على وجود العالم أو ما يسمى الأبوخه، أو ما سيدعى لاحقا بالإرجاع أو الإحالة (بإزاء Reduktion) أي إرجاع الكائن إلى الفينئمان.

والتعليق أو الإرجاع الفيميائي ليس اختزالا أو تضيقا لمجال البحث الفيميائي، بل هو على العكس تحرير له من الاقتصار على العالم الواقعي لينفتح على تيار المعيش (Erlebnis) الوعيي: أي ما يعيشه الوعي من مدرك حيّ وطارئ ومتجدد في تيار (Fluss) أو في مدّ لا ينقطع. ذاك أن الوعي هو وعي بشيء ما أي هو أفعال (Akt) وعي وليس مجرد حالة وعي أو حصيلة، وكونه وعي بشيء ما، هو ما يسمى قصديته، أي توتره باتجاه موضوعه.

وأفهوم القصدية يتيح بل يوجب الكلام على أن الوعي يرى-إلى موضوعه (ولا يراه وحسب) وموضوع الرأي-إلى (Meinen) لا يعود مجرد موضوع معرفة (Objekt) في مقابل الذات العارف، بل موضع مستقدم (Gegenstand) انطلاقاً من معيش الوعي المحايث (immanent) وليس من الخارج المعلق المفارق للوعي (transzendent)، فهو مرتّب ومقوّم (konstituiert) قصدياً من دون أن يقوم "في" الوعي. ومن الموضوع تشق الموضوعية (Objektivität) والمُؤْضِع (objektivierend) أي مُضفي الموضوعية، ومن الموضّع تشق الموضوعية (Gegenständlichkeit) والموضّعِي (gegenstandlich)

وبإرجاع مدار المعرفة إلى تيار المعيش الوعيي إثر وضع وجود العالم الخارجي بين هلالين، يمكن التمييز، بناء على القصدية، بين الجانب الذاتي المتعلّق والجانب الموضوعي المتعلّق أو بين القاصد والمقصود أو قل، إن كان لا بدّ من التعبير باليونانية، بين النواة والنوّي (noesis, noetich) والمنتوى والمنوي (noema, noematisch) بالاشتقاق عريباً من نوى نواة ونية.

ومع التأمل في معنى القصدي المستفاد من برنتانو سرعان ما يتبيّن أنه، بالأحرى، المُجاوِز (transzendental) الذي كان أدخله كنط، وأن الفيمياء نفسها ليست مجرد فيمياء وصفية (بالاستفادة من برنتانو نفسه) بل هي بالأحرى فيمياء مُجاوِزة، ومثالية مُجاوِزة أخيراً، بالإذن من كنط وبالتمييز منه: فالمجاوِز عند كنط يطلق على علاقة المعرفة بموضوع المعرفة قبلياً، أي قبل وبمعزل عن حضوره في التجربة. فالذهن العارف مُجاوِز، أو قل إنه يجاوز بنا إلى موضوع المعرفة أي يطلبه ويشكّله تبعاً لبنية الذهن الذاتية؛ ويمكن إيضاح ذلك بمثال من النحو العربي: حين أقول ضرب زيد.. ينتظر السامع تنمة العبارة لأن فعل ضرب يتجاوز الفاعل ويجاوز بنا إلى طلب مفعول به، فهو فعل مجاوز أو فعل متعدّد كما تقول النحاة، وهذا التعدّي قائم في معنى الفعل نفسه أي قبلياً، قبل أن نعرف على من أو على ماذا سيقع الفعل. وهكذا يمكن أن نفهم كيف يكون الوعي مجاوزاً أو وعياً بشيء ما، بمطلب ما. وكيف أن ما كان يسمّى قصدية الوعي سيكون الآن مجاوزة الوعي، وكيف ستتحوّل الفيمياء الوصفية إلى فيمياء مجاوزة تحركها مسألة التقويم، أو تقوّم موضع المعرفة مع الاستمرار في التعليق. وكان كنط قد حصر التقويم أو الإنشاء Konstitution بقدرة الفاهمة تاركاً للعاقلة مجرد تنظيم المعرفة، لكن الفاهمة عند كنط تعمل على معطيات الحس الحسي المتلقي من الخارج بما يشبه عمل الصانع الأفلاطوني على الهيولى، أو عمل الصورة الأرسطية على المادة. أما التقويم عند هوسرل فيتم بصرف النظر عن أي عالم خارجي أو مفارق للوعي، بل يعني، إضافة إلى الإنشاء، وهبا للمعنى أساساً).

وإذا كان هوسرل يتبنى اصطلاح المجاوزة بمعنى بلوغ القصدية شأوها، وبمعنى تطابق الاسم والرسم، فإنه يرفض أن يبقى "الشئ فيّه" خارج الفئتمان المستغرق في عالم المعيش حيث لا يعود

المجاوز يعني طول الواقع الخارجي، ويحسب أن كُنْط توقّف دون الغوص إلى أعماق المسألة التي أثارها ديكارت من دون التمكن من صوغها، أي كيف يمكن أن نفهم مجاوزة الوعي للمعيش النفسي والواقعي، وبعبارة أكثر جذرية: كيف يمكن للذاتي أن يقوم الموضوعي؟

هذا، ويقتضي المنهج الفيميائي تمييزات أساسية بين المصطلحات القريبة في العادة، والتي كانت تحسب في المنهج المسمّى ساذجا بمثابة مترادفات. فهو سرل يميّز — وأضطرّ أن أتابعه في ذلك بما تيسّر من فروق في اللغة العربية أو بتوليد الألفاظ من دون كبير إساءة إلى السياق والجرس العربيين حيث لا تتوافر تلك الفروق — بين:

- مجردّ البداهة (Evidenz) والبداهة الوجوبية أو الرّئيان (Einsicht)، وما يتبع ذلك من تمييز بين مجردّ الرؤية والنظر والتخمين من جهة، والرأي-إلى (Meinen) من جهة أخرى؛
- بين الفينمان (Phänomen بحسب الأصل اليوناني) أي ما يظهر في تيار الوعي، والظاهرة (Erscheinung ترجمته الألمانية) أي ما يظهر في الحس الخارجي؛
- بين مجردّ الفكرة (Gedanke) أو الأيديا بالإنكليزي، والأمثول (Idee) بالمعنى الأفلاطوني، أو بالأحرى بالمعنى الكنطي أي بمعنى الأمثل المرشد إلى تماميّة المعرفة؛
- بين مجردّ الوجود (Exsistenz) في الخارج، والهُدْيَة أو الوجود بالنسبة إلى الوعي (Dasein)، والعُنْدِيّة أي الوجود الضمني عند الوعي (Inexistenz). وبين هذه كلّها والكوّن (Sein). وذاك تمييز أساسي بالنسبة إلى الفيمياء استغلّه هيدغر وثمره حتى اشتهر به بالأحرى؛
- بين التمثّل أو التمثيل (Repräsentation) الذي يتمثّل أو يمثّل شيء الإدراك بل قل يقوم مقامه، وتصوّرهُ أو استفداه شخصيًّا ووضعهُ قَدَامَ الوعي (Vorstellung)، وبفضل التعليق الفيميائي يكون المَوْضَعُ حاضرا إزاءنا أي متصوّرًا وليس متمثلاً.
- بين المحتوى (Gehalt) أي ما احتواه الحدس متدخلًا فيه، والمضمون (Inhalt) أي المتضمّن في الموضع فيّاه بصرف النظر عن صلته بالمُدْرِك؛ وأضفت تمييزًا آخر بالعربي، تخلصًا من ازدواج المعنى القائم في اللفظ الألماني: إنّهَلْتُ، والذي يشكو منه هوسرل نفسه، فقلت مضمون للـ إنّهَلْتُ بعامة وللـ إنّهَلْتُ الحسي بخاصّة، وقلت مفهوم للـ إنّهَلْتُ الذي يفيد المعنى أو الدلالة، وذلك في مقابل "الما صدق" أو المصدق على ما فضلتُ أن أقول (بإزاء Umpfang) (راجع بخاصّة مبحث VI فقرة 22 و23)؛
- بين الخامة (Stoff) التي تعني المادة والهيولى في التفلسف السابق، والمادّة (Materie) بمعنى المادة القصديّة أو المادة كمعنى دركي، بل المادة بمعنى الدلالة على ما يكتب هوسرل.

— بين المفارق (transzendent) بمعنى القائم أو المفترض قيامه خارج الوعي، والمحايث (immanent) بمعنى القائم في تيار المعيش. أي إن هوسيرل يحتفظ بمفهوم المعنيين المعين في اللغة الفلسفية العادية، لكنه يغير مصداقهما تبعاً للتعليق.

— وبالإضافة إلى تميزات أكثر لطفاً ودقة، يدرك القارئ أحياناً فائدتها (مثل التفريق بين العلامة والإشارة وبين الماهية والإنية) إنما يحسبها غالباً من لزوم ما لا يلزم (مثل التمييز بين الإيضاح والإضاءة، وبين التعالق والتماصك، وبين التلاؤم والتوافق أو بين اللاتلاؤم والتضارب، وبين التضمين والتتبع، بل بين التأشير والإيماء وبين المخيلة والواهمة الخ. راجع هوماش المترجم)، أقول بالإضافة إلى ذلك، يميز هوسيرل بين الفعل وحصيلة الفعل مستثمراً خاصية الألمانية التي تستسيغ تحويل الفعل إلى مصدر من دون تغيير في لفظه وبمجرد فرق متمثل بكتابة المصدر بحرف التاج، مثال التمييز بين اليُدرك (Wahrnehmen) والإدراك (Wahrnehmung) أو بين الظهور (Erscheinen) والظاهرة (Erscheinung).

ويعمن المؤلف في هذا التمييز اللطيف إلى حدّ تصعب معه متابعته بالعربي من دون اللجوء إلى التوليد بعد استنفاد المخزون اللغوي غير الدارج الاستعمال. الأمر الذي يستوجب وقفة وإن قصيرة عنده. هكذا كان علي أن أقيس على وزن فعْلان وأُفْعول وأن أولّد على وزن فعْلَنَ فعْلَنَ حيث اقتضت الحاجة. فقلت: عرفان (بإزاء Erkennen) لتمييزه من المعرفة (Erkenntnis) في حين خصّصت التعرف بـ Erkennung.

وقلت: علّمان (بإزاء Wissen) لتمييزه من العلم (Wissenschaft) الذي صار يطلق على العلوم بالمعنى الحديث، في حين أن العلّمان أطلقه على مجرد أخذ العلم بالأمر بما يقابل الجهل به، وما يرادف "الدرّيان" من درى يدري، لكن الدرّيان كان ليُستغرب وليخرج بنا من الجذر: علّم. وقلت: حدّسان (بإزاء Anschauen) لتمييزه من حاصله الحدس (Anschauung)، وولّدت الحدّسنة (Veranschaulichung) أي إضفاء السمة الحدسية. وفي السياق نفسه قلت: أسْمَنَة (بإزاء Nominelisierung) أي التحويل إلى اسم، وصوّرنة أي إضفاء الصورة.

وقلت وعِيان للدلالة على وعي الوعي أو ما يسمّى الوعي الذاتي بإزاء Selbstbewusstsein واستعدت أفهوم (بإزاء Begriff) الذي كنت ولّدته في ترجمتي لكنط بمعنى فعل التفكير وليس مجرد حاصل التفكير، واستعمله هوسيرل بالمعنى نفسه بعد توسيعه ليتوافق مع المعنى العام وينطبق على اسم الجنس، حيث يكون لكل أفهوم (مثال: إنسان) مفهوم (حيوان عاقل) ومصدق (زيد وعمرو وسقراط الخ..). وقست عليه: أمثول، ورأيت ذلك مصاقباً تماماً لتأدية ما يفهمه هوسيرل بلفظ Idee حين يفرقه من idea هيوم. وتابعت القياس فقلت: أفعول بإزاء Akt ورأيت ذلك مناسباً تماماً لإظهار الفرق بينه وبين الفعل

بمعنى Handlung والتأثير بمعنى Action الوارد عند هوسرل بأصله اللاتيني، وأخيرا بينه وبين الفعل في مقابل الاسم. وكنت استعرت لفظ الأفعال من كتب النحو حيث يرد بصيغة الجمع: أفاعيل، ويشير إلى المستثنى والتمييز والحال، ورأيت أن ذلك لا يبتعد كثيرا عن فهم هوسرل للأفعال حيث يكتب: في ما يخص الأفعال "فكرة النشاط يجب أن تبقى مستبعدة إطلاقا " ويضيف: " ونعرّف "الأفاعيل" لا بوصفها أنشطة نفسية بل بوصفها معيشات قصدية" (مبحث ٧ فقرة II و 28).

وقلت أخيرا خيلة بإزاء Bild ، وجمعتها تجوْزا على أخيلة، والمصدر منها الخيل. وبدلا من القول إسكيمة تعريبا من اليونانية، قلت شِمة بإزاء Schema باستثمار العربي: شام شيما، من "شام مخايل الشيء" أي تطلّع نحوه ببصره منتظرا له أو أيضا: خمّنه وقدره، وهو المعنى المقصود من شيم الحدس. و بدلا من القول موضوعة وهو لفظ ملتبس لاتصاله بالموضوع والوضع، ولّدت: ثام ثِمة تعريبا لـ Thema بمعنى الفكرة العامة مدار المقالة أو المسرحية مثالا، الخ..

وقلت هوية بإزاء Identität وأحيانا هوّي بإزاء identisch، لكني لم أتابع الاشتقاق من هوية نظرا لثقله واتبعت الدارج من الاستعمال فقلت غالبا مماه أو متماه بدلا من هوّي، ومماهاة وتماه بإزاء Identifizierung مع أن ذلك يذكرّ بالأحرى بماهية بإزاء Wesen ومنها ماهوي wesentlich بمعنى أساسي وجوهري. كان لا بدّ إذا من دفع تلك الضريبة استبعادا لغريب متهوّ وتهوّ ومماهاة

مصطلحات «نقد العقل المحض»

د. موسى وهبه

1- المصطلح النقدي

على الباحث في المصطلح الفلسفي، بالعربية، أن يبذل جهدين: جهد أول في تعيين المصطلح نفسه، وجهد ثان في تعيين العديل العربي في زحمة الاجتهادات المعاصرة. ويخشى الباحث دوماً أن لا يحظى جهده معاً إلا بأجر واحد، طالما أن اسهام أهل العربية المعاصرين، في إغناء القول الفلسفي ما زال مقتصرًا على النقل المجزوء والاجتهاد الظرفي المتقطع.

وهكذا أراني مضطراً إلى القول، مرتين، في شيء واحد: مرة أعين فيها المصطلح الفلسفي، ومرة أفسح فيها للمصطلح العربي المقترح.

وفي الحالتين، لا بد من الانتباه إلى أن المصطلح لا يمكن عزله عن سياق القول الأصلي، كما لا يمكن طرحه إلا في سياق القول الذي إليه نقل. فالمصطلح يتعين بموجب مستلزمات القول نفسه وحاجته إلى التطور، وليس من الصحيح أنه يعين القول وإن كان بإمكانه إعاقة مساره. وإذا كان ثمة مصطلحات عامة تتناقل بين الأقوال الفلسفية المختلفة فإن أي قول جديد لا يثبت أقدامه إلا بأن يبتدع لنفسه مصطلحاً جديداً ويعدل مدلول المصطلحات العامة كشرط لإثبات الجدة الفلسفية. وبذلك يصير كل عمل فلسفي معجمي تاريخاً للمدلولات أكثر منه تعييناً وتثبيتاً للمصطلحات نفسها. ويبدو مطلب الدقة المعجمية مطلباً اسكولائياً، وعائقاً أمام الفهم لا سبيلاً إليه. وتتعدّد المهمة أمام الباحث حيث يركز القول بعبئه التعليمي، ويميل حتماً إلى الكلام.

والبحث الذي أقوم به الآن يتجنب بعض هذه الصعوبات، ويواجه صعوبات إضافية أخرى. فهو يحصر نفسه في القول الكنطي وحده، والنقدي منه حصراً. فيهمل مهمة التأريخ اهماً تماماً. لكنه في الوقت نفسه لا يسعه أن يهمل ذاكرته، فتراه يدخل في جدالٍ حتمي مع أقوال عربية أخرى، ويختار ألفاظه من حيث يكون بإمكانها أن تتسع لمدلولات أخرى وتتصل بأبحاث لاحقة. إلا أنه يهتم أولاً باستيعاب الإسهام الكنطي نفسه ويكون عليه بذلك أن يتابع النبض المتوثب لهذا الإسهام في كل تعرجاته:

ويطالعنا النص الكنطي بذلك التجاذب بين حركتين تبدوان متعارضتين: فهو في الوقت الذي يكثر فيه من الاهتمام بتحديد المصطلحات الجديدة يظهر برماً بها وحرية قصوى في إضافة المدلولات الجديدة والمتعارضة على الأقل:

فهو قلما افتتح فصلاً جديداً من دون أن يبدأه بتحديد مصطلحاته قائلاً، أفهم بكذا.. كذا. وقد قام بذلك إزاء معظم مصطلحاته في مقدمة نقد العقل المحض، وفي مطلع نقد العقل العملي ومقدمة نقد الحاكمة، ثم في كل تذييب ذنب به فصوله. وعمل تعديلاً في معظم المصطلحات المستعارة وسوغ ذلك بالإشارة إلى اللبس الوارد في الموروث، فقال إنه لا يمكن منع بعض التعابير الكلاسيكية من الهرم بفعل التقدم البطيء إنما المتصل، الذي يتقدمه العلم، وهذا الهرم يجعل التعابير تلك غير صالحة لأداء المدلول الجديد، وغير كافية. مثال ذلك: المنهج التحليلي والتألفي (مقدمات، هامش على فقرة 5).

ورغم المجهود الكبير الذي بذله، والمكان الذي أفسحه لتعيين تعابير، ظل يشعر أنها مازالت غير وافية بالغرض وثقيلة في مواضع عدة، كما فعل في تصدير الطبعة الثانية لنقد العقل المحض. وعبر عن عدم تمسكه بتعابير الجديدة بل دعا من يجد لديه القدرة إلى استبدالها بما هو أنسب منها وأكثر شعبية. قال في تصدير نقد العقل العملي: «إن توليد مفردات جديدة حيث لا تكون اللغة مفتقرة إلى ما تعبر به عن أفاهيم معطاة، إنما هو جهد ضائع يبذل بقصد التميز من الجمهوري وإن بإضافة رقعة جديدة، على الأقل، إلى ثوب قديم، في حال تعذر الأفكار الجديدة والحقيقية. فإذا كان قراء هذا المؤلف يعرفون تعابير أكثر شعبية، وأكثر مناسبة، مع ذلك، مما بدت لي تعابير... فسأكون لهم من الشاكرين». لكنه سرعان ما يضيف إلى هذا الغرض شرط الحفاظ على المدلولات الجديدة في سياقها الخاص. فلا يأتي عرضه سوى تسويغ لصعوبة التعبير، وحجة إضافية في أن الفلسفة لا يمكن أن تكون شعبية.

والمسألة الأساسية التي أثرت على يد الباحثين والمؤرخين لا تتعلق بالصعوبة والغموض بقدر ما تتعلق بانساق القول الكنطي نفسه. فقد لاحظوا أن بعض المصطلحات الأساسية، مثال: مجاوز، وتجربة، وصورة ومادة، ومعرفة الخ... تشكو من التباس بل من تعارض. فـ (مجاوز) بحسب رأيهم لا يتميز بدقة عن مفارق: فأحياناً يرادفه وأحياناً يغايره؛ (وتجربة) يتسع ويضيق تبعاً للسياق وأحياناً في السياق الواحد. ومثله (معرفة). و (صورة) ينتقل من الدلالة على الحدث إلى الدلالة على مضمون الفكر إلى الفكر نفسه. و (مادة) من معنى الشيء فيآه إلى المعطى الأمبيري في الحدس الحسي إلى مضمون المعرفة نفسه بما فيه من تلقائية. وقد لخص فيرنو في مفردات كنط هذه المسائل وسواها.

واستنتج بعض الدارسين من ذلك، بمن فيهم تلامذته المباشرون أمثال رينهولد وفيشتيه: أنه لا بد من إصلاح التعبير الكنطي، واستطراداً «المذهب الكنطي» لجعله متسقاً. واكتفى بعض آخر بالإشارة إلى أن كنط لم يعبر دائماً عن نفسه بشكل دقيق على حد قول دوكونينك في التحليلات المجاوزة عند كنط وإلى أن جدّة المشكلة التي طرحها فرضت عليه صرف النظر عن الأسلوب الذي لم يكن، في الأحوال جميعها، واضحاً ورشيقاً بحسب اعترافه هو، في تصدير نقد العقل المحض.

وأرى، من جهتي، أن جميع هذه الاعتراضات تتبع من تحكيمة أصلية واحدة، هي النظر إلى النصّ النقدي الكنطي بوصفه مذهباً فلسفياً شأنه شأن المذاهب الكلاسيكية، وكأنّ النقد لم يكن. وكأنّ كنط لم يذكر بأنّ النقد لا يسعى إلى بناء مذهب بل إلى النظر في كيف يكون المذهب ممكنًا.

وأخذاً للعلم بواقعة النقد المستجدة في تاريخ الفلسفة، أود لو يقرأ النص الكنطي انطلاقاً من مسلمات النقد نفسه:

فما يقدمه النقد من حلول ليس «نظريات» إثباتية بل مجرد فروض، ومزاعم تستمد مصداقيتها، ليس من مطابقتها لأيّ تدليل، بل من قدرتها على التفسير وعلى الاتساق.

والفلسفة، في النقد، ليست ذلك العلم المبرهن على الطراز الدغمائي، وليست العلم الرياضي بأي حال.

وفيما يخص البحث هذا، يؤكد كنط أن ليس في الفلسفة تعريفات، في فصل يعقده في نهاية **نقد العقل المحض**، بعنوان: *انضباطيّة العقل المحض في استعماله الدغمائي*. ويفصل القول فيه أن الرياضة وحدها تنعم بالتعريف وتبدأ به ولا يمكن لتعريفها أن يخطئ، لأنّ الأفهوم الرياضي يعطى بدءاً في تعريفه فلا يتضمن إلّا ما يريد التعريف أن نفكر تحته، أضف أنه يمكن بناء الأفهوم وإحضاره عياناً في صور الحدس المحض. في حين أن الفلسفة لا يمكنها أن تعرّف، بداية، أي أفهوم قبلي مثال الجوهر والعلّة، لأنه لا يمكن التأكد من أن تصور الأفهوم قد غدا واضحاً قبل التأكد من خلوه من تصورات غامضة. وإلّا لانفتحت الحاجة إلى البحث نفسه. وعليه، لا تبدأ الفلسفة بالتعريف بل تنتهي إليه، إنه حصيلة البحث. وما يمكن فعله هو شرحه أو عرضه وحسب، مع ما يتضمن هذا الشرح من تقريب.

من غير المتوقع إذاً أن نعثر على تعريفات جامعة ومانعة. وعليه يصير تحديد المصطلح الأولي تحديداً أدائياً، وعلينا ألا نبحت عن معنى الكلمات المفردة بذاتها، بل عن معانيها المتعددة في تزواجها مع كلمات أخرى.

وإذا أضفنا إلى ذلك أن النقد كان سيرورة توجّها نقد الحاكمة في مسار استمر عقداً من الزمن (بين 1781 و 1790) كان علينا أن نبحت، ونعثر على مدلول المصطلحات في المسار بكامله، وفي خاتمته

بخاصة، وهو الأمر الذي وقف دونه معظم الدارسين. وفي متابعتي لهذا المسار تبين لي، على العكس، أن كُنْط ظل أميناً لتحديداته الأولية، فجاءت الإضافات غير منافية للمعاني الأولية المعنية في مصطلحاته، وأمكن من ثم إعادة الاتساق إلى معنى مجاوز ومعنى تجربة (كما هو مبين في المصطلحات). وتبين لي أن كُنْط لا يستعمل لفظ مادة وصورة من دون إضافة. فيقول مادة الظاهرة، ومادة المعرفة ومادة التأليف، ويقول كذلك الصورة المحضة للحساسية، وصورة الحدس، وصورة المعرفة والفكر. وهكذا. ينبغي إذن عدم إفراد مثل هذه المصطلحات للبحث من ثم عن معانيها المتضاربة. وإذا كان ثمة من معنى موحد لكل كلمة فعلى الباحث نفسه أن يستخلصه. وقل الأمر نفسه بالنسبة لإحساس واستطيقا (راجع المصطلحات).

• كان دأبي في هذا البحث أن أعمد دائماً إلى الإضافة المباشرة أو المضادة، فكلمات مثل أميري وتجربي وقبلي وبعدي لا تفهم إلاّ معاً. وكذلك مجاوز ومفارق ومحايث. وكلمات مثل ذهن وعقل وفاهمة ومخيّلة وحاكمة وحساسة. أو ربط وتأليف ووحدة. أو تصور وأفهوم وفكرة. أو إنشائي/ وتنظيمي. أو تفكر/ وتعيّن. أو أمر حملي/ وأمر شرطي. أو شعار/ ومبدأ. أو جميل/ورائع. بالإضافة إلى مصطلحات أخرى تمتاز بالشمول فلا تفهم إلاّ بأقسامها: حكم، مثلاً.

وكان اعتمادي على الكتب النقدية الأساسية ولم ألجأ إلى المنطق إلاّ عند الضرورة، لأن هذا الكتاب المتأخر (صدر عام 1800) لا يمكن الركون إليه بثقة تامة لأن كُنْط لم يحرره بنفسه.

وكان عليّ بعد ذلك أن أعود إلى الترجمات والدراسات العربية الكنطية وهي على قلتها تحفل بـ «عجائب الآثار». والعودة ليست جهداً ضائعاً، إنما تفيدنا فائدة عظيمة في فهم «العقل الفلسفي» العربي المعاصر، لا في فهم كُنْط نفسه.

2- أهم المصطلحات

Gebrauch der Vernunft (Usage de la Raison)

استعمال العقل

استعمال العقل هو إيظافه بصدد المعرفة حسب قدراته وعناصره. ويكون عملياً ونظرياً، ومشروعاً غير مشروع.

والاستعمال العملي للعقل هو ما يجعلني أعرف قبلًا ما يجب عليّ أن أفعل. في حين أن الاستعمال النظري Theoretisch هو بما به أعرف قبلًا أو شيئاً ما هو - ولكل استعمال مبدأ قبلي يحصل بموجبه فيكون مشروعاً، أو يخرقه فيكون غير مشروع ويؤدي إلى الوهم والنقيضة.

فالاستعمال النظري المشروع للأفاهيم (*) المحضة هو الاستعمال المحايت (*) أو الأميري. أي الذي يطبقها على الظاهرات وحسب. أما استعمالها غير المشروع فهو الاستعمال المفارق (*) (أو المجاوز) (*) - لا فرق - فلأفاهيم معنى مجاوز إنما ليس لها استعمال مجاوز) بمعنى آخر لا يؤدي تعليقها بأشياء بعامة إلى أي معرفة، بل إلى مجرد وهم. فاستعمال مبادئ الفاهمة هو استعمال محايت تماماً⁽¹⁾.

أما استعمال الأفكار المحايت المشروع فهو استعمال تنظيمي Regulati، أي مقتصر على إضفاء الوحدة السستمائية على معارف الفاهمة، أي تحقيق أقصى شمول ممكن وأقصى وحدة ممكنة فيها، بسوق جميع المسارات نحو نقطة التقاء وهمية. والاستعمال بهذا المعنى هو مجرد استعمال منطقي للعقل⁽²⁾.

والاستعمال غير المشروع لهذه الأفكار هو الاستعمال المحايت بالمعنى المجاوز أي الاستعمال الإنشائي Koustitutiv، وهو من اختصاص الفاهمة. وهو في أساس ديالكتيك العقل المحض⁽³⁾.

• إلى ذلك يتوسع معنى الاستعمال لنعثر عند كمنط على تعابير مثل: الاستعمال الربي (أو إثارة التناقضات في العقل) والاستعمال الدغمائي (أو المنهج الدغمائي) والاستعمال الشرطي (التنظيم)، والاستعمال التلويجي للمحاكمة (أحكم بموجب فكرة غاية الطبيعة). إلى أن يقول: إن الخطأ والوهم لا ينجمان عن العقل أو الأفكار بل عن استعمالهما غير المشروع.

Spekulation

اعتبار

• «وتسمى المعرفة النظرية اعتبارية Spekutativ عندما تدور على موضوع أو أفاهيم موضوع لا يمكن العثور عليها في أي تجربة». وذلك في مقابل المعرفة النظرية الفيزيائية التي لا تمتد إلا إلى ما يمكن أن يقع في تجربة⁽⁴⁾.

• وواضح من النص أن المصطلح الألماني بحاجة إلى تعديل عربي غير «نظري» الشائع⁽⁵⁾. أضف أن الاجتهاد بـ«نظراني» غير مقنع وإن كان يظل أفضل من الإغفال التام للمصطلح كما فعل معظم الدارسين العرب.

(1) نم، الموضع نفسه، II, B و II, C. نم،

(2) تنزيب الديالكتيك: في الاستعمال التنظيمي لأفكار العقل.

(3) نم، الديالكتيك الترندالي، مقدمة.

(4) ثم، مثال العقل، القسم السابع.

(5) كرم: «عند كمنط ما هو نظري معني بالموضوعات التي لا مقابل لها في التجربة».

وقد استندت في هذه الترجمة إلى المعنى اللغوي المشتق من «المعتبر: المستدل على الشيء بالشيء»⁽⁶⁾. وإلى المعنى الأصلي والفهمي للاعتبار: «رد الشيء إلى نظيره بأن يحكم عليه بحكمه فيشمل القياس العقلي والتمثيل»⁽⁷⁾.

Begriff, (Concept)

أفهوم ج. أفاهيم

- يدل الأفهوم بعامة على توحيد ما نتصوره في مفهوم الموضوع، وما يؤسس بالتالي وحدة أفراد ما صدقه. ويصح إطلاقه بهذا المعنى على الأفهوم الأميري (فيوازي اسم الجنس في اللغة العادية) والأفهوم المشتق (المعاني) والأفهوم العقلي (أو الأمثل) والأفهوم الفاهمي المحض (المقولة).
- والأفهوم المحض هو فعل تلقائي من أفعال التفكير الذي تقوم به الفاهمة في توحيدها القبلي لما يمكن أن يعطى في التجربة أو الحدس. فالأفهوم بهذا المعنى هو وحدة تأليف المتنوع قبلياً. وهو بالتالي شرط كل معرفة موضوعية لأنه شرط وجود الموضوع كموضوع تجربة ممكنة، إلا أنه مجرد أفهوم موضوع بعامة، أي لا يصلح إلا كمحمول لحامل معطى⁽⁸⁾.
- والأفهوم، على وزن أفعال، لفظ ولدته توليداً⁽⁹⁾ للدلالة على ما تقدم، ولأن ما هو متداول بالعربية لا يفي بالغرض.

فالقول إنه «المفهوم» على ما يذهب إليه أهل لبنان، يخلط بينه وبين المعنى المنطقي ويوقع في حيص بيبص عند الكلام على مفهوم الأفهوم وما صدقه⁽¹⁰⁾. (Inhalt/Umfang).

والقول إنه «التصور» على ما يذهب إليه أهل مصر⁽¹¹⁾، يقوم على لبس أصلي في فهم نص لابن سينا يقول فيه: «العلم تصور وتصديق». حيث التصور لا يعني البتة الأفهوم بل «حصول صورة الشيء في العقل»⁽¹²⁾. وهو الأقرب إلى ما قصدته بالتصور بإزاء Vorstellung، وهو الأمر الذي تنبه إليه المعجميون فوضعوا: تصور ساذج بإزاء Réprésentation وتصور واضح بإزاء Conception، لكنهم اضطروا بذلك إلى وضع معنى مجرد بإزاء Concept⁽¹³⁾.

(6) لسان، مادة عبر.

(7) علالي، مادة اعتبار.

(8) نم، فقرة 10 وما يليها.

(9) موسوعة، مادة مفهوم – أفهوم.

(10) منطق، فقرة 7.

(11) وعلى سبيل المثال: بدوي، زيدان، حسين.

(12) جرجاني، مادة تصور.

(13) كرم وصليبا. ويراجع، بطرافة ما ورد في صليبا: «المعنى المجرد هو التصور (Concept) (ر: معنى)» حتى إذا رجعت قرأت: «التصورات (Conceptn) هي المعاني العامة المجردة، فإذا نظرت إلى المعنى من جهة شموله. دلّ على مجموع أفراد الجنس، وإذا نظرت إليه من جهة تضمنه على التصور الذهني (Conception)» وإذا علمت أن المعنى هو عند صليبا Sens. لا يسمعك سوى القول: احترنا يا قرعة...

Empirisch

أميري

يطلق نعت الأميري على كل ما هو معطى بعديًا في الحواس أو في التجربة، وهو أوسع من نعت تجريبي وتجريبي اللذين يختصان بالتجربة، المؤدية إلى معرفة فعلية. يقول كنط: «الأحكام الأميرية هي أحكام تجريبية من حيث تتمتع بقيمة موضوعية، أما تلك التي تتمتع بقيمة ذاتية وحسب فاسميتها أحكام إدراك حسي»⁽¹⁴⁾.

Möglichkeit(Possibilité)

إمكان

يقول الإمكان المنطقي على مبدأ عدم التناقض، أما الإمكان المجاوز فيقوم على جملة شروط تحدد علاقة الذات العارفة بموضوع المعرفة:

فشروط إمكان الأحكام التأليفية القبلية، توحيد الوعيان لمتنوع الظاهرة المعطى في الحدس الحسي بموجب الأفاهيم وبتوسط شيم المخيلة.

وشوط إمكان التجربة، انحصار استعمال الأفاهيم المحضة بمبادئ التجربة القبلية. والتجربة الممكنة، هي التي يمكن أن تحقق شروطها إمكانها وشرط إمكان الأمر الأخلاقي، الحرية، أو العلية الحرة، والتساؤل عن شروط الإمكان هو كل مشكلة النقد⁽¹⁵⁾.

Konstitutiv

إنشائي

أفاهيم الفاهمة تنشئ موضوع المعرفة من حيث هي مقالات رياضية نضيف المجانس إلى المجانس، فيكون فعلها تركيبياً Compositio، وليس من حيث هي مقولات دينامية تجمع ما بين المتغاير فيكون فعلها عقداً Nexus⁽¹⁶⁾. غير أن القوانين الدينامية هي مع ذلك منشئة للتجربة. وعليه يكون استعمال الفاهمة إنشائياً بعكس استعمال العقل التنظيمي.

a Posteriori, a Priori

بعديًا وقبليًا

بعدي عكس قبلي. ويشير إلى المعطى الحسي والتجريبي (الأميري) وقبل ا priori هو علامة الكلية والضرورة فلا يستفاد إذن من التجربة.

⁽¹⁴⁾ مقدمات، فقرة 18.

⁽¹⁵⁾ ر. في هذا العدد، المشكلة الكنتية، الفقرة الأولى.

⁽¹⁶⁾ نم، تحليل المبادئ، هامش على لوحة المبادئ القبلية.

تأليف

Synthese

- التأليف هو عكس التحليل. ويطلق على ربط المتنوع Mannifgaltige. وهو ما تقوم به المخيلة، إما أمبيريا بفعل التداعي وإما قبلياً بفعل تلقائية الفاهمة فيسمى التأليف المجاوز للمخيلة لأنه «يؤسس قبلياً إمكان معارف أخرى»، وتلقائية الفاهمة يعبر عنها الأفهوم أي وحدة تأليف المتنوع. ويسمى تأليف المخيلة أيضاً تأليفاً تصويرياً Figürlich تمييزاً له من الربط الفاهمي (الذي هو تأليف ذهني) ⁽¹⁷⁾. ر. مخيلة.

ومشكلة التأليف القبلي هي كل المشكلة النقدية، وصياغتها: كيف يمكن للأحكام التأليفية القبلية أن تكون ⁽¹⁸⁾. ر. حكم.

- وقد فضلت تأليف ومشتقاته على تركيب ومشتقاته، الشائع في الدراسات العربية ⁽¹⁹⁾. لأن المركب Zusammengesetzt يضاد البسيط Einfache والتركيب Zusammensetzung يغير العقد وهو الجزء من الربط Verbindung الذي يقوم على جميع المجانس إلى المجانس. ر. إنشائي.

تجربة

Erfahrung(Expérience)

التجربة كمصدر للمعطى الأمبيري والبعدي ترادف الإدراك الحسي أو مجموعة الإدراكات الحسية وهي بذلك لا تؤدي إلا إلى مجرد انطباعات ذاتية، لكن كل معرفة تبدأ بها مع ذلك ⁽²⁰⁾. وبهذا المعنى التجربة تضاد ما هو قبلي.

أما التجربة بوصفها معرفة علمية وموضوعية فهي تأليف الإدراكات الحسية. وهي بهذا المعنى مدار التساؤل النقدي، عن شروط إمكان التجربة، أما التجربة الممكنة فهي بمثابة حدود الاستعمال المشروع لأفاهيم الفاهمة ⁽²¹⁾. وبهذا المعنى التجربة تضاد ما هو وهم ومفارق.

ومجموع التجارب الممكنة ليس بتجربة كما يتوهم العقل الطبيعي، لأنه خارج المكان والزمان لا تجربة ⁽²²⁾.

مجاوز

Transszendental

⁽¹⁷⁾ نم. فقرة 15 و 24.

⁽¹⁸⁾ نم، المقطرة VI.

⁽¹⁹⁾ على سبيل المثال: بدوي، ص 217 وما بعدها.

⁽²⁰⁾ نم، المقدمة، وضبط العقل المحض من الوجهة الجدالية.

⁽²¹⁾ نم، فقرة 14 ومقدمات فقرة 57.

⁽²²⁾ مقدمات فقرة 40.

المعنى المحدد لمجاوز هو «إمكان المعرفة أو استعمالها قبلياً» إنه إذن معنى مزدوج يتعلق إما بالإمكان وإما بالاستعمال وقبلياً.

والإمكان المقصود هو ما يتضح من موضوع المنطق المجاوز أي العلم الذي «يعين مصدر المعارف القبلية ومداها وقيمتها الموضوعية»⁰ أما الاستعمال أو التطبيق فيطلق على استخدام أفهوم أو ملكة في غير المجال المخصص له مثال استخدام المكان على المواضيع بعامة.

وبهذا التمييز يمكن حل جيع الأشكالات التي أثارها دارسو المصطلح الكنطي عندما رأوا تنافراً في معاني المجاوز الى حد التناقض(23).

فالمنطق المجاوز والتحليلات المجاوزة والديالكتيك المجاوز إنما سميت كذلك لأنها تهتم بإمكان المعرفة قبلياً على عكس المنطق والتحليلات والديالكتيك الصورية التي تنظر إل صورة الفكر وحسب . والتأليف المجاوز والإبصار المجاوز يسميان كذلك للدلالة على إمكان المعرفة القبلية بهما على عكس التأليف والأبصار الامبيريين، ومن هذا الباب أيضاً تسمية الأفكار المجاوزة والمخيلة المجاوزة. أما الاستعمال المجاوز للأفاهيم فهو استعمال غير مشروع بعكس استعمالها المحايث. وكذلك استعمال الأفكار المحايث بعكس استعمالها المفارق المشروع.

وإذا كان لفظ مجاوز يطلق على إمكان المعرفة قبلياً أو على استعمال العقل، يصبح من الواضح أنه أمر مختلف عن مفارق Transszendent الذي يعني فقط : خارج المعطى التجربي أو فوقه (24).

التسويغ Transszendentale Deduktion

• التسويغ المجاوز، أو التسويغ باختصار: هو شرح الإمكان القبلي لبعض المعارف. فتسويغ الأفاهيم المحضة هو شرح كيف يمكن أن تكون هي الشروط الذاتية لإمكان التجربة⁽²⁵⁾. وتسويغ مبادئ العقل العملي المحض هو شرح كيف يمكن للعقل أن يعين شعار الإرادة.

لكن مع تقدم البحث، سوف يتخلى كمنط عن نعت Transszendentale الذي كان يميزه من زميله (الميتافيزيقي) ليكتفي بتسويغ في معارضة عرض: Erörterung. وسيحدد معنى الشرح بوصفه تسويغ «القيمة الموضوعية والكلية»⁽²⁶⁾ لمبدأ قبلي. أو على الأقل «ضمان مشروعية مطلبه»⁽²⁷⁾.

(23) فيرنو، ص 112-134 و دوكونينك ص 57-62.

(24) مقدمات تذييب 1.

(25) نم، فقرة 24 و 26.

وإذا كان تسويغ الأفاهيم المحضة أي شرح قيمتها الموضوعية القبلية يكون بردها إلى الوعيان وحصرها في حدود المعطى الحي. وإذا كان تسويغ الحرية يكون بردها إلى القانون الخلقي الذي يثبت واقعها الموضوعي. فإن تسويغ حكم الذوق الذي ليس حكم معرفياً، سيكون مجرد عرض للقيمة الكلية لحكم مفرد يعبر عن غائية ذاتية(28).

وهكذا يشكل التسويغ الخطوة الأساسية في حل مشكلة الإمكان القبلي. فهو يشرح ضرورة الأحكام القبلية بفرض الفروض اللازمة لذلك، ويضمن مشروعيتها ببيان أنها الفروض الوحيدة الممكنة. هذا وقد أدت المعنى الذي قصده كنط من deduction — تسويغ حتى يرتفع الالتباس الحاصل في لفظ استنباط، وانسجاماً مع شرح كنط نفسه: (29) Decuktion ,d.i Rechtfertigung

Vorstellung(Représentation)

تصور

كل ما في الذهن عبارة عن تصورات، سواء كانت حدوساً صادرة عن أشياء فيّاها وبالتالي انفعالية، أو كانت أفاهيم لمواضيع أو أحكام أو ربط وبالتالي تلقائية. والتصور بهذا المعنى العام قريب جداً من الانطباع Impression عند هيوم. فالتصورات التلقائية تسمى أيضاً تصور التصور (30). وملكة المعرفة القدرة على التصور Vorstellungsvermögen.

والتصور يفرض ما هو خارجه ليكون تصورا عنه. فالحدس هو تصور مباشر عن الموضوع في حين أن الأفهوم هو تصوو عن موضوع بتوسط تصور آخر. والربط تصور وحدة المتنوع التأليفية. وهذا يعني أن التصور يلي ما يتصور، أو يكون ممكناً به، وعلى الأقل بالنسبة إلى الحدس والربط(31).

ولعلّ في ذلك ما يبرر الترجمة بتصور بدل تمثل الشائع أو امتثال الذي يلجأ إليه عبد الرحمن بدوي(32) أو فكرة التي يستعملها محمود زيدان(33). وأرى أن تعريف الجرحاني للتصور: «التصور حصول صورة الشيء في العقل»، ينطبق تماماً على Vorstellung الكنطي. ر. أفهوم، وبه يصحّ أن

(26) نع، في تسويغ مبادئ العقل العملي المحض.

(27) ن ح، فقرة 30.

(28) ن ح، فقرة 31.

(29) نع، الموضوع السابق نفسه، ص 60.

(30) نم، تحليل الأفاهيم، في الاستعمال المنطقي للفاهمة بعامّة.

(31) نم، فقرة 15.

(32) بدوي، ص 206 و216.

(33) زيدان، ص 223.

نقول بلسان كنط: إننا نعرف بتصورات Vostelungen ولا نعرف سوى التصورات عن الأشياء فيهاها. ولا نعرف ما إذا كانت هذه التصورات مطابقة للأشياء فيهاها.

Urteilskratt (faculté de Juger)

حاكمة

ليست الحاكمة ملكة تشريحية في العقل بل قدرة وظيفية تتمثل بالتوافق الحاصل بين ملكتين من ملكات المعرفة، هما المخيلة والفاهمة أو الفاهمة والعقل. أو المخيلة والعقل، أو بينها جميعاً، وحسب طبيعة هذا التوافق يكون لدينا: أما حاكمة معيّنة Bestimmende وأما حاكمة متفكّرة Reflektierende.

والحاكمة المعيّنة هي التي تقوم بإدراج الجزئي تحت المبدأ الكلي المعطى، ويكون ذلك مرّ في ظل تشريع الفاهمة في الحكم النظري حيث تنتج المخيلة رسماً بموجب أفهوم الفاهمة (34). ومرة في ظل تشريع العقل حيث تقدّم الفاهمة نموذجاً بموجب قانون العقل (35).

أما الحاكمة المتفكرة فتقوم بالبحث عن مبدأ كلي لإدراج الجزئي المعطى. وتكون في ميدانها الخاص وتسمى الحاكمة الأستطيقية Aesthetische حيث تؤلّف حكم الذوق أو الحكم بالجميل القائم على التوافق الحر للمخيلة المبدعة ولللاهمة غير المتعينة. والحكم بالرائع القائم على دفع المخيلة إلى تجاوز حدودها لتتوافق مع العقل (36).

أو تكون في ظل تشريع الفاهمة وتسمى الحاكمة الغاياتية، Teleologische أي ملكة الحكم على نتائج الطبيعة بوصفه غاية طبيعية (أي بوصفه سبباً لنفسه ونتيجة معاً كما هو الحال في الكائن المتعضّي) (37).

والحاكمة، لفظ استحدثته بدل الحكم المتداول بالعربية أو ملكة الحكم. إذا لا يمكن أن نؤدي Urteil و Urteilskratt بلفظ واحد هو الحكم كما فعل زكريا إبراهيم (38). لكن عذر إبراهيم أنه ينقل عن الفرنسية حيث سبق أن ترجم نقد الحاكم بـ Critique de jugement التي قام بها Gibelin لدار Vrin قبل أن تعيد هذه الدار الترجمة بـ Critique de la faculté de juger عام 1974. أما عبد الرحمن بدوي فقد أثبت ملكة الحكم في لائحة المؤلفات بإيزاء Kritik der Urteilskratt (39). لكنه سرعان ما عاد في

(34) نعم، في مذهب الحاكمة ترسندالي

(35) نعم، في نمذجة الحاكمة العملية المحضة.

(36) ن ح، القسم الأول.

(37) ن ح، القسم الثاني.

(38) إبراهيم، ص 223 وما بعدها.

(39) بدوي ص 22.

سياق البحث إلى لفظ الحكم فقال: النظرية المتعالية في الحكم(40)بإزاء Tranzendentalen Dokrin der Urteilstkraft، وكان الأولى به أن يضل متسقاً مع نفسه ويقول في ملكة الحكم، لكن مرةً أخرى يبدو أن الترجمة الفرنسية: Doctrin du Jugement كانت السبب في هذا الذهول.

كذلك فضّلت تفكّر على تأمل الذي يظعه إبراهيم(41) بإزاء Reflexion وفضلت الاحتفاظ بالتعريب أستطقي على الترجمة جمالي(42). لأن الحكم الأستطقي يشمل الحكم بالجميل والحكم بالرائع. ولأن كنط يعود بلفظ الأستطقي إلى أصله اليوناني المقابل للعقلي مما يعطيه معنى حسياً(43)، ويرى فيه الجانب الذاتي في تصور الموضوع (أي علاقة الذات بالتصور)(44).

Anschauung (Intuition)

حدس

الحدس المحض reine هو القدرة الحساسة على تلقي الانطباعات الحسية عن الأشياء في ذاتها، فإذا ما حصلت الانطباعات حدوساً أمبيرية empirische. ويتلقى الحدس المحض بواسطة صورتية القبلتين. الحدس الخارجي aussere أو حدس المكان raum والحدس الباطن innere أو الزمان zeit. والحدس البشري هو حدس حسي sinnliche دائماً، إذ ليس بمقدر العقل البشري أن يحدس أي حدس ذهني intellektuelle.

والحدس هو ما يترجمه عبد الرحمن بدوي ونازلي أ. حسين بـ عيان (45). في حين ينفرد أحمد الشيباني صاحب الترجمة الوحيدة لـ نقد العقل المحض بترجمته بـ زكانه مسوغاً ذلك بالقول: «الزكانة هي إصابة الظن وصدقة وهي أفضل كلمة في العربية لترجمة كلمة Intuition ترجمة تتفق وما يريده كنط ويعنيه (46)». وما يقصده كنط بالأحرى هو، في رأبي، التلقي المباشر، أي عدم التوسط بين القدرة وموضوعها. لذا يبدو الحدس أفضل من زكانه ومن عيان معاً.

Sinnlichkeit (Sensibilité) حساسية

(40) بدوي ص 232.

(41) إبراهيم ص 256.

(42) إبراهيم ص 229 و 266.

(43) نم، فقرة 1 هامش.

(44) نم، المقدمة VII.

(45) بدوي، ص 186 وما بعدها، وحسين، ص 75 إلى 81.

(46) شيباني، ص 15.

«الحساسية هي القدرة على تلقي التصورات بالطريقة التي بها ننفعل بالمواضيع» (47). فهي وحدها التي تزودنا بالحدوس. وهي قدرة تلقي انفعالية Rezeptivatat في مقابل قدرة الفاهمة التلقائية الفاعلة Spontaneitat (48).

والإحساس (Empfindung) (sensation)، وهو انفعالاً بانطباع الموضوع في ملكة التصور (49). وعليه يمكن أن يدل هذا الانفعال أو يتعلق بالموضوع ويمكن أن يدل أو يتعلق بالذات. فالإحساس من حيث ينسب إلى الموضوع هو الإحساس بمعنى الكلمة، أما الإحساس من حيث ينسب إلى الذات وحسب (من حيث كونه ممتعاً أو مؤلماً) فيسمى الشعور Gefühl منعاً للالتباس (50).
والحكم بالرائع هو حكم استطقي (= غير معرفي) إنما بخلاف الحكم بالجميل، يقوم على الروعة التي يحدثها اللامتناهي، والتي هي عبارة عن شعور بالضيق يسبق الشعور باللذة، كعلامة على اتفاق العقل والمخيلة، بعد أن يفسرها العقل على تخطي حدودها (51).

وقد فضلت لفظ رائع بدل جليل الواردة عند زكريا إبراهيم (52)، لأضمنه فكرة الروعة.

رسم Schema (Schème)

الرسم المجاوز هو التصور المحضر الذي يلعب دور الوسيط بين المقولات والظواهرات. فهو عقلي من جهة وحسي من جهة أخرى وتعيين مجاوز لحدس الزمان تقوم به المخيلة المنتجة التي تعينها الفاهمة بدورها في ظل وحدة الوعيان العام.

والرسم هو بمثابة قاعدة تصلح لتعيين حدسنا بموجب مفهوم محض، أو لإدراج الظواهرات تحت الأفهوم، ولكن أفهوم محض رسم يحققه لكن في الوقت نفسه يقصر استعماله على الحدس الحسي (53).

سسنام System

(47) نم، فقرة 1.

(48) نم، فقرة 15.

(49) نم، فقرة 1.

(50) ن ح. فقرة 3.

(51) ن. ح. فقرة 23 إلى 29.

(52) إبراهيم ص 242 وما يليها.

(53) نم، تحليل المبادئ، رسوم أفاهيم الفاهمة. وهذا العدد، المشكلة الكنتية، إمكان الأفاهيم.

«السستام هو وحدة مختلف المعارف تحت فكرة. والفكرة هذه هي الأفهوم العقلي لصورة كل: من حيث تتعين فيه قبلياً كرة مختلف العناصر والموقع المختلف للأجزاء».

والكل المسستام هو سستام عضوي وليس مجرد مجموعة، يمكنه أن ينمو من الداخل عضوياً لا بإضافة من خارج شأنه في ذلك شأن الكائن الحي الذي في نموّه لا يزداد عضواً جديداً ولا يغيّر من نسب الأعضاء والمواقع.

إن هذين الشمول والكمال في السستام هما علامة العلميّة (54).

وفكرة الكرة هذه والوحدة العضوية هي التي تمنع ترجمة سستام بنسق، أو نظام أو مذهب كما هو شائع في الترجمات العربية بلا استثناء (55).

Gemut (esprit)

ذهن

هو الاسم الذي يطلقه كنت على مجمل قدرات الذات العارفة فيشمل الحساسية والعقل (56)، ر. عقل وفاهمة.

ونبغي ألا نخلط بين الذهن Gemut والروح Geist الذي يترجمه الفرنسيون تارة بـ àme وطوراً بـ esprit (57)، والنفس Seele (àme).

فالروح، هي بالمعنى الاستطقي، المبدأ المحيي للعمل الفني. في مثل قولنا عن قصيدة، إنها متقنة الصنع لكنها بلا روح (58).

والنفس، هي الموضوع الإشكالي للفكرة السيكلوجية، وهي المقصودة في مصادرة العقل العملي: خلود النفس (59).

الرائع، بعكس الجميل، يوظف فكرة اللانتهائي إما من حيث العظم (الرائع الرياضي) وإما من حيث القوة (الرائع الدينامي).

Vernunft

عقل

(54) نم، معمارية العقل المحض.

(55) موسوعة، مادة نظام – سستام.

(56) نم، النمطق الترندالي، مقدمة I.

(57) قارن في ترجمة فيلونينكو، ن ح، فقرة 45 وفقرة 49.

(58) ن ح، فقرة 49.

(59) نم، مغالطات العقل المحض، نع، مصادرات العقل العملي المحض I.

العقل، في مقابل الحس، يدل على ملكات المعرفة العليا: الفاهمة والحاكمة والعقل. وهو بهذا المعنى العقل النظري أو العقل المحض.

والعقل، في مقابل الفاهمة، هو العاقلة أو ملكة الاستدلال، ومصدر الأفكار المجاوزة أما العقل العملي فهو العقلي المحض من حيث يعين الإرادة لفعل الواجب⁽⁶⁰⁾ وهو التعبير عن ملكة الرغبة العليا، والسلطة التشريعية في المجال العملي.

Verstand (Entendement)

فاهمة

• هي ملكة

التفكير بواسطة الأفاهيم. وهي ملكة تلقائية بعكس الحساسية المتلقية. وهي السلطة التشريعية في المعرفة النظرية حيث تنشئ الموضوع وتجعل التجربة ممكنة، وفي ظل تشريعها، المخيلة ترسم والعقل ينظم⁽⁶¹⁾. والفاهمة بعامة، أو الفاهمة غير المتعينة تدخل في وفاق حر مع المخيلة في الحكم الذوقي. ر. حاكمة ومخيلة.

وقد فضلت استحداث فاهمة من الفهم Verstandis، للدلالة على فاعلية هذه الملكة⁽⁶²⁾. وذلك بدل لفظ الذهن⁽⁶³⁾ الذي وضعته بالأحرى بإزاء Gemut والذهن بالإضافة إلى أنه لا يدل على فاعلية الفاهمة، معنى غامض ومتسع. أما العقل الفعّال⁽⁶⁴⁾ فإنه ينقلنا إلى معجم المشائين العرب. ويحتاج إلى هد كبير وقدرة على التصرف لتضمينه المعنى الكنطي.

Idee

فكرة

الفكرة هي الأفهوم العقلي الذي لا يوجد أي موضوع يناسبه يمكن أن يعطى في الحس. وموضوع الفكرة هو موضوع مفترض يمثل اللامشروط الذي يتضمن مبدأ تأليف المشروط في معارف الفاهمة. فهناك من ثم ثلاث أفكار هي: الذات المفكرة أو النفس بوصفها لا مشروط التأليف الحملي. والكوسموس أو العالم بوصفه لا مشروط التأليف الشرطي المتصل، والكائن الأسمى أو الله بوصفه لا مشروط التأليف الشرطي المنفصل.

(60) نع، المقدمة.

(61) نم، فقرة 9 إلى 24.

(62) إبراهيم، ص 80 و 94، ويحار المؤلف بين لفظي: ملكة الفهم، والفهم.

(63) بدوي، ص 171.

(64) زيدان، ص 125 و 126.

واستعمال هذا الأفكار استعمالاً مجاوزاً ينشئ تبعاً مغالطات العلق ونقيضته ومثاله، أي ما يسمى بالديالكتيك⁽⁶⁵⁾.

ويترجم عبد الرحمن بدوي Idee بصورة⁽⁶⁶⁾ في محاولة للتذكير باللفظ الأفلاطوني لكن كان عليه في هذه الحالة أن يقول: مثل ج. مثال.

Bewusstsein, Selbstbewusstsein

وعي، وعيان

كل تصور بصحة «الأنا أفكر» Ich (Cogito) حتى يكون تصوراً. فتصور «الأنا أفكر» ليس سوى التعبير عن الوعي المصاحب لكل معرفة. والوعي هو الذي ينتج أفهوم الربط الذي يتضمن وحدة المتنوع التأليفية ووحدة الوعي هذه المعبرة عن نفسها بالربط قد تكون مجرد وحدة ذاتية تعين الحس الباطن ليربط المعطى في الحدث الأميري، وبالتالي بالظاهرة، لكن هذه الوحدة الذاتية ليست ممكنة إلا بفضل وحدة أصلية يسميها كنط، وحدة الأبصار التأليفية (أو البصيرة) Einheit der Apperzeption. وبعدها المبدأ الأسمى لكل استعمال للفاهمة. والوحدة الأصلية هذه ليست، بالنسبة إلى الفاهمة البشرية، سوى وحدة الوعيان Einheit der Selbstapperzeption المجاوزة. والوعيان هذا واحد وهو هو وعام، ينتج «الأنا أفكر»، ويكون ضامناً لوحدة المعرفة وموضوعيتها. ويجب أن يكون هكذا حتى أستطيع أن أربط في وعي عام واحد متنوع تصورات معطاة. لكن توحيد المتنوع يفترض تأليف هذا المتنوع من قبل، وهذا ما تقوم به المخيلة في تعيينها للحدس القبلي بموجب المقولات⁽⁶⁷⁾.

والوعيان لفظ ولدته على وزن افتعال، لأعني به وعي الذات لذاتها، وقد فضلت على استيعاء الوارد في بعض الترجمات الحديثة⁽⁶⁸⁾، وعدلت به عن إتعاء⁽⁶⁹⁾. وهو، على كل حال، أفضل من الألفاظ المضطربة في الدراسات الكنطية؛ التي تتأرجح بين «الشعور» (إزاء وعي) و«معرفة النفس لنفسها» أو «الشعور بالذات» (إزاء وعيان)⁽⁷⁰⁾. أو تحار بين «الشعور بالذات» (وعي) ومعرفة الذات (وعيان على ما يبدو) لتترك «الفكر الواعي» الإبصار⁽⁷¹⁾. أو تقفز عشوائياً من مصطلح إلى آخر: فتارة الشعور الذاتي

(65) نم، الديالكتيك الترندالي.

(66) بدوي، ص 278، ويضع المؤلف الفكرة بإزاء Notion الفرنسية ويعني الأفهوم المحض.

(67) نم، فقرة 16 و 17 و 24.

(68) مثلاً محمّد عيتاني في ترجمته لـ عبد الله العروي، الايديولوجية العربية المعاصرة، بيروت.

(69) كان ذلك بناء على نصيحة اللغوي الصديق د. عفيف دمشقية. فله شكري.

(70) إبراهيم، ص 88 إلى 89.

(71) زيدان، ص 222 إلى 225.

بإزاء Selbstbw ووعي محض بإزاء reine Apperzeption، وطوراً، وعلى مسافة صفحة، يقال «وعي محض» و «وعي أصلي لأنه ذلك الوعي بالذات» بإزاء Selbstbeww، على ما يبدو فيعني الوعي في سطر واحد Bewusstsein, Apperzeption، وذلك دون أن يبيّن لنا الكاتب الفيلسوف ما إذا كانت الكلمات تعنيان الشيء عينه⁽⁷²⁾.

(72) بدوي ص 217 إلى 219.

الفلسفة المجاوزة

تمهيد:

فروق المعاني: مُجاوز ومفارق، مفارق ومتعال، أمبيري وتجربي، قبلياً وبعدياً الخ.. اختلاف الأقوال العربيّة في شأنها.

المحور الأول:

كنط يمهّد للفلسفة المجاوزة: المعنى الجديد للمجاوز. إمكان المعرفة قبلية. العرض المجاوز للحدس المحض. التسويغ المجاوز للأفاهيم المحضة. الاستعمال المشروع للمقولات ولأماثل العقل.

المحور الثاني:

فشته وإصلاح الكنطية. شيلنغ والمثالية المجاوزة. هيغل ورفض الثنائية.

المحور الثالث:

هوسرل من الفيمياء الوصفية إلى الفيمياء المجاوزة. بنية الوعي المجاوز. التعليق والإرجاع. الإنشاء. الإيغو المجاوز. الأنا وحديّة والعالم المعيش.

المحور الرابع:

مصائر الفيمياء المجاوزة: هيدغر الثاني ونقد الذاتية، سارتر ونقد التعالي، دولوز والأمبيرية المجاوزة.

خاتمة:

أبل: الأخلاق والمجاوزة.

حاشية:

يعطي الأستاذ لمحة شاملة عن المادّة ويتعمّق في محور واحد أو في مشكلة واحدة ويقوم الطلاب بأبحاث قصيرة في باقي المحاور وتناقش أبحاثهم في الصفّ.

المصادر الرئيسية:

- كنط، - نقد العقل المحض، ترجمة موسى وهبه، معهد الإنماء القومي، بيروت؛
- مقدمة لكلّ ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصير علماً، ترجمة نازلي اسماعيل، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة؛
- تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة عبدالغفار مكاوي، = = = .
- فشته، - Wissenschaftslehre (العلمياء).
- شيلنغ، - System des transcendentalen Idealismus (سستام المثالية المجاوزة)،
- هيغل، - فينومينولوجيا الروح، ترجمة ناجي عونلي، المنظمة العربيّة للترجمة، بيروت؛
- Enzyklopädie I, die Wissenschaft der Logik, Vorbegriff (المنطق الصغير، المدخل).
- هوسرل، - مباحث منطقية، الكتاب الأوّل، ترجمة موسى وهبه، المركز الثقافي العربي، بيروت؛
- التأمّلات الديكارتية، ترجمة تيسير شيخ الأرض، دار بيروت، بيروت؛
- أزمة العلوم الأوروبيّة والفينومينولوجيا التراسندنتالية، ترجمة اسماعيل المصدّق، المنظمة العربيّة للترجمة، بيروت؛
- هيدغر، - الكون والزمان، المدخل، ترجمة موسى وهبه، مجلة فلسفة، بيروت؛
- السّال عن الشيء، ترجمة اسماعيل المصدّق، المنظمة العربيّة للترجمة، بيروت؛
- سارتر، - تعالي الأنا موجود، ترجمة حسن حنفي، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت.
- دولوز، - الاختلاف والتكرار، ترجمة وفاء شعبان، المنظمة العربيّة للترجمة، بيروت.

إمكان البحث الفلسفيّ بالعربية اليوم

موسى وهبه

(لعناية رئيس الجامعة اللبنانية وعميد المعهد العالي للدكتوراه...)

سؤال الإمكان مزدوج:

هل البحث الفلسفيّ بعامة ممكن؟ وبالعربية اليوم؟

وكيف هو ممكن بعامة؟ وبالعربية اليوم؟

والإجابة تستدعي مسبقاً استيضاح عناصر السؤال.

وبدءاً ما البحث المقصود؟ علمي حصراً أم أكاديمي بعامة؟ وما الفرق؟

هذا ينضح بالتّحفّظات التي أبدىها في صدد ما يسمّى البحث العلمي في العلوم الإنسانية بعامة وبالعربية بخاصّة. فأنا أفضّل الكلام على بحث أكاديمي لا على بحث علمي: أي على علّمانٍ منظّم لا على علم. ولا أريد أن أكرّر هنا ما يعرفه كلّ متابع من نقد علميّة العلوم الإنسانية مقارنة بالعلوم الدقيقة، وإن كنت أؤكد أنّها جميعاً علوم إنسانية وأمّيل إلى التّمييز بينها باعتبار الموضوع لا المقصد. إذ إنّ المقصد واحد هو الكشف عن "حقيقة" الموضوع. والمقصد ذاته أبداً عن الغرض الخارجي. و"الحقيقة" تؤخذ بمعنى اليونيفرسال أي ما يفرض قبوله من كل ذي "عقل سليم"، وفي كلّ مكان بين البشر على افتراض وحدة الجنس البشري. ولعلّه من المبتذل التّوقّف عند أطروحات ومحاولات تشغل حيّزاً في الثقافة العربية وتثرثر حول "علم نفس عربي" و"علم اجتماع إسلامي" و"فلسفة إسلاميّة" و"فلسفة عربيّة" الخ... علمياً، لا يمكن نعت العلوم جغرافياً ولا عرقياً. والفرق واضح بين احتضان العلوم التّابع لظروف تاريخية، بالمعنى الواسع، وبين إنشائها تبعاً لموقف فكري يتّخذ عبقرية فرد. وإذا كانت تنمية العلم المنشأ وتطوّره تابعين لظروف تاريخية ولغووية، فإنّ الانتماء إلى حلقات البحث العلمي ليس حكراً على جماعة دون أخرى، بل هو محض امتياز فرديّ).

والسؤال هنا هو سؤال إمكان مقصد الكشف عن حقيقة "الموضوع" في علوم الإنسان، بعامة، وفي

الفلسفة بخاصّة، بالعربية اليوم؟

وبدءاً ما "الموضوع"؟

والموضوع، على ما تفيد صيغة المفعول بالعربية، هو باختصار ما يوضع للبحث، وليس ما يوجد قائماً باستقلال في الخارج. والواضع هو الباحث نفسه (يفترض التمييز هنا بين الباحث ومساعديه). ذاك هو منشأ العلم (راجع تصدير نقد العقل المحض ط. 2).

وضع "الموضوع" والالتزام بحيثياته من نثریات منهجية البحث. ولي عودة إلى ذلك.

وثانيا ما الفلسفة؟ واستطراداً ما البحث الفلسفي؟

الفلسفة، عندي، ليست خبراً عن العالم . غايتها لا أن تُنشئ لدينا قناعات معينة، بل أن تحثنا على أن نضع موضع تساؤل الطريقة التي بها اقتنعنا. وهي لا تحمل إلينا حقيقة أخرى، بل تعلمنا كيف نفكر بطريقة أخرى. هكذا كان الأمر مع أفلاطون (وبوضوح في محاوره السياسي) ومع أرسطو (في البحث عن مبادئ لا تستند إلى مبادئ أخرى)، وبصورة أوضح مع كمنط (الحسم في الفرق بين العلم والفلسفة). ألاحظ أيضاً غلبة علم الكلام على التفلسف في القرون الوسطى (مثالاً: ابن رشد في موضعين: تعريفه للتفلسف وتلخيصه للخطابة: "فعل الفلسفة ليس شيئاً أكثر من النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع" (فصل المقال) ثم: "والخطابة هي قوة تتكلف الإقناع الممكن في كل واحد من الأشياء المفردة" (تلخيص الخطابة). ومع الوضعية المنطقية وحصر التفلسف في تحليل لغة العلم، ومع الهرمينوطيقا وتحول التفلسف إلى تأويل لنصوص سابقة بدلا من محاولة إنشاء نصوص بادرة، أرانا ندخل قرناً أوسط من جديد).

والتفلسف منزّه عن أي غرض خارجي، نظرياً كان أم عملياً.

وبدءاً، لا هدف نظرياً له بالمعنى العلمي. فهو لا يبحث عن ماهية الموضوع (يجب عدم الخلط بين التفلسف والبحث الفلسفي) ولا يعين قوانينه. والنشاط الأيستيولوجي نفسه ليس تفلسفاً، وإن كان يستند إلى ميتافيزيقا مضمرة. وعلى الجملة، حين نضيف الفلسفة إلى شيء آخر نخرج من التفلسف، مثال فلسفة الميثاق الوطني؛ وحين نضيفها إلى اسم علم أو حقبة نخرج منه إلى الدراسة أو إلى التعليم، مثال تاريخ الفلسفة الحديثة. وينبغي ثانياً التمييز بين شيئين، بين الفلسفة بذاتها، وبين مستعمل الفلسفة أو من يتوخى منها فائدة. إنّه يشبه الفرق بين الرياضيات وما تصلح له الرياضيات. ليس في ذهن المتفلسف أي دور للفلسفة سوى التفلسف؛ حين تكتب فلسفة لا همّ لك ولا اهتمام سوى إخراج هذه الفلسفة. لا جدوى من الفلسفة إلاّ التفلسف. مثل ما تنتجه مثل عالم الرياضيات في عمله، عمله فقط للرياضيات. إن هذا العمل لا جدوى منه إلاّ من خارجه. حيث يهتم الرياضي بالخارج يتوقّف بينما يأتي المجتمع ويستعمل الرياضيات للحرب والتموين والاقتصاد. لذلك نقول للمتفلسفين: اصرفوا النظر عن دور الفلسفة في كذا. لا دور للفلسفة إلاّ خدمة الفلسفة نفسها، أما الآخرون الذين يرون أن الفلسفة قد تكون ضرورية، فيخرج اهتمامهم من الفلسفة ليقع في باب النهضة، مع الذين

يفكّرون في الأُمَّة وفي.. عدم التّمييز هذا هو الذي يُربكنا، وما يربكنا أكثر هو أن معظم المشتغلين بالفلسفة، يلعبون الدّورين، وذلك لا يسهّل الأمور؛ الفيلسوف لا يهتمّ بالفلسفة إلا من حيث هي فكرة، وليس من حيث انطباقها على واقع.

والبحث الفلسفيّ ليس تفلسفا مضافا، بل هو ملحق بالتّفلسف وتابع له . فالباحث ليس فيلسوفا بل مجرد "عالم" يعمل في خدمة التّفلسف. وربما يرقى بحثه إلى مستوى التّمرنّ على القول الفلسفيّ إن كان يهدف إلى تهيئة المجال للتّفكير بطريقة أخرى (على ما قيّم ميشيل فوكو أعماله البحثية ، ر. Le souci de soi). إلا أنّه ليس كتاباً تعليميّاً traité في كذا وكذا. ولي عودة إلى ذلك.

وعود على بدء، هل البحث الفلسفيّ بعامة ممكن؟
والجواب: أجل، لقد صار ممكنا منذ العصور الحديثة، مع نشوء رتبة الدّكتوراه في الفلسفة وظهور 'فلاسفة الجامعة'. وتزخر المكتبة الفلسفيّة بالأبحاث الفلسفيّة التي باتت مراجع ثابتة لدارسي الفلسفة، مثال رسالة هيدغر عن دانس سكوت ورسالة هابرماس عن شيلنغ ورسالة دولوز الفرق والتّكرار و مشكلة التّعير عند اسبينوزا ورسالة دريدا عن هوسرل ورسالة لوبران عن كنت الخ..

ويبدو أن البحث الفلسفيّ ممكن بالعربيّة وإن لم يرق بعد إلى أن يصير مرجعاً ثابتاً.
في العربيّة: ز.ن. محمد: في الجبر الذاتي، بدوي: الزمان الوجودي، كمال الحاج: " قيمة اللغة عند هنري برغسون. رسائل كتبت بلغات أجنبيّة وترجم بعضها إلى العربيّة.
لكنّ جامعاتنا العربيّة ممعنة في منح ألقاب الدكتوراه في الفلسفة وبخاصّة في مصر وتونس ولبنان مؤخّراً. دراسة تفصيلية لتركيب أبحاثها أمر يستحقّ العناية.

أمّا عن سؤال: كيف هو ممكن؟، فالجواب هو أنه من الواضح أن البحث الفلسفيّ، بالإضافة إلى كونه يراعي الأصول الأكاديميّة، (التي يفترض أن الباحثين يعرفونها)

1 يندرج في سياق لغوي مثبت ويشغل بمصطلحات موحّدة أو مقترحة.

وهذا السياق نراه قائما في اللغات العالميّة الحيّة، مما يتيح للباحث أن ينصرف إلى بحثه حصراً. فالمعاني الفلسفيّة مثبتة في الغالب وإن اضطر الباحث أحيانا إلى اقتراح ترجمة أكثر دقّة لأفهوم من الأفاهيم، مثال dasein و autoconscience. واللافت أن العمل الجديد يستند إلى سابقه استنادا تراكميّاً، وينضمّ إلى السياق العامّ لِيستند إليه من جديد.

2 يجري على نصوص فلسفيّة قائمة في متناول الباحث، أو على مشكلات فلسفيّة.

يعرف كلّ مطّلع أن الآثار الفلسفيّة والأبحاث القيّمة متوفّرة في اللغات العالميّة الحيّة، عن طريق الوضع أو الترجمة. وأن هناك هيئات رسمية أو غير حكوميّة ترعى عمليّات النقل المتبادل. وإذا كان الإنتاج الفلسفيّ الحديث والمعاصر يجري في معظمه بالفرنسية والإنكليزية والألمانية فهو قد غدا ملكية عامّة للباحثين في هذه اللغات (ويمكن إضافة الإيطالية).

لا يتحمّل الباحث إذن، وهو مطّلع غالبا على اللاتينية واليونانيّة، عبء الترجمة، بل يصرف جلّ همّه في الإضاءة على شيء أغفله الباحثون السابقون، أو يقدّم قراءة جديدة لمسألة فلسفيّة (مثال Lebrun)، أو يقترح مشكلة مستنبطة (مثال Deleuze).

3 يفترض معرفة مقبولة بتاريخ الفلسفة العامّ، ومتعمّقة في الحقبة أو في نتاج الفيلسوف موضوع البحث.

لا يرقى الطّالب إلى رتبة الباحث إلا بعد أن يكون قد نجح في امتحانات تاريخ الفلسفة العامّ. ولا يُقبل، أو يفترض أن لا يُقبل مشروع بحث إن لم يُثبت الباحث إتقانه للغة الفيلسوف الأصليّة وإطلاعه الوافي على كامل نتاجه أو تمكّنه من الحقبة التي أنتج فيها موضوع البحث. (قد تحصل استثناءات، أو تساهلات بخاصّة مع طلبة العالم الثالث، لكنّ ذلك ليس بقاعدة).

أمّا بالعربيّة اليوم، فالشكوى قائمة من عدم توفّر الشروط هذه التي قد تبدو تعجيزية وميؤسة بالنسبة إلى الباحث الفلسفيّ بالعربية، وتكمن شروط التعجيز تفصيلا:

1 في غياب النصوص الفلسفيّة المتكاملة عن العربيّة اليوم.

ليس هناك مكتبة فلسفية عربية متكاملة، ولا يوجد بالعربية ما يسمّى المؤلّفات الكاملة لفيلسوف ما، باستثناء أفلاطون مترجما عن الإنكليزيّة، بل إن العثور على مؤلّفات الفلاسفة العرب القدماء، باستثناء ابن سينا، أمر غير ميسور. وتشكو مكتبة الجامعة اللبنانية الفلسفيّة من نقص فادح. وثمة جهد إلكتروني على شبكة الأنترنت مشكور لكنّه ما زال في بداياته.

أضف إلى ذلك قلة الاكتراث الرسميّ أو الخاصّ بالفلسفة أو التوجّس منها. يذكر هنا مشروع الألف كتاب في مصر (من خمسين ونيف) ومشروع الشيخ زايد الذي خصّص ملياري دولار للترجمة، لكن المصادر الفلسفيّة الأساسية لم تولّ عناية تذكر. و"مشروع مطاع صفدي للينابيع" لم يعرف كيف يكتمل. و"المنظمة العربيّة للترجمة" لا يديرها مشغل في الفلسفة. والملاحظ بعامة غياب خطّة إنشاء مكتبة فلسفيّة عربيّة، وعدم القدرة على التّفلّت من منطق السوق.

2 في تضارب التّرجمات لغةً ومصطلحا

يبقى أن ترجمات النصوص الأمّيات التي في متناول الباحث بالعربية تضعه أمام "مصادر" ركيكة الأسلوب في الغالب، وكأنّ معظم المترجمين يهتمون بالمخبّر الفلسفيّ أكثر من اهتمامهم بالمبنى. أو هم يترجمون عن مترجم فيحصل الانزياح عن الأصل مرّتين.

إلى ذلك، يركن معظم المترجمين إلى مصطلحات سابقة على عصر الأنوار لم تعد تصلح لأداء التّفكير الفلسفيّ اللاحق، أو يجترحون مصطلحات جديدة من دون أيّ تسويغ أو حتى من دون الرجوع إلى القائم ونقده أو رفضه. أي أنهم يهملون ما يسمّى التراكم المعرفي الذي يلجأ إليه المترجمون إلى سائر اللغات الحيّة، وما يقطع مع السلوك البدوي لكتّابنا الذين ينصبّ كل منهم خيمته في صحراء الثقافة العربيّة.

وقيام البحث الفلسفيّ بالعربية يفترض أن يكون ثمّة قول فلسفيّ عربيّ معاصر، لا يضطرّ الباحث معه إلى أن يتدع قولاً جديداً إن شاء أن يخرج عن السياق الإخباري الدارج؛ الأمر الذي يعيقه عن الانصراف إلى مهامّ البحث حصراً.

3 في ثقافة الباحث الفلسفيّة واللغويّة

ليس بودّي هنا أن أبكّت التوجّه البرنامجي في الجامعة اللبنانيّة، أشير فقط إلى أن التّعامل مع الفلسفة له خصوصيّة لا تتوافق مع منطق السوق. وإلى أن الجامعة تفرق عن المدارس العليا؛ فهذه ترتبط بسوق العمل، في حين تخلق تلك سوقها.

وبالنظر إلى تعليم الفلسفة، أقول: لا يمكن أن ينجح أو يستحق اسمه من دون تخصيص الوقت الكافي لتاريخ الفلسفة مفصلاً وللمشكلات الفلسفية وتاريخ المنطق والفلسفة الأولى، وتعلّم لغات الفلسفة القديمة والحديثة. لا يمكن تقليص ساعات تدريسها لحساب علوم مساعدة. إلى ذلك، لا يمكن الدخول إلى صفّ الفلسفة من دون التثبّت من إتقان الدخول للغّة العربية وللغة أجنبيّة حيّة واحدة على الأقلّ.

وأنا أدوّن هذه الملاحظة استناداً إلى خبرتي في التعليم والإشراف على أبحاث فلسفيّة جامعيّة.

وبالنظر إلى غياب النصّ الفلسفيّ العربيّ الأصل يواجه الباحث اليوم صعوبات شتى أهمها:

1 - بناء موضوع بحث فلسفي من مادة فكريّة أو ثقافيّة بعامة

بسبب من ندرة النصوص الأمّيات بالعربيّة ومن صعوبة التّواصل مع المتوفّر منها، تضطرّ الأبحاث الفلسفيّة في الجامعة اللبنانيّة إلى الاشتغال في مجالات غير فلسفيّة: ثقافيّة وفكريّة وسياسيّة، هي أقرب إلى التّناول السوسيولوجي أو الإيديولوجي. ولا أنكر أن بإمكان المتفلسف أن يتناول أي موضوع كان بمنهج فلسفي، لكنّ ذلك يتطلّب دربة عالية وثقافة فلسفيّة متعمّقة لإعادة بناء "موضوع" فلسفي. ممّا يعني أن يبذل جهداً مضاعفاً قد ينوء بحمله باحثنا المبتدئ. ولعلّه من الأنسب التّوجّه إلى دراسات اصطلاحية أو إلى ترجمات فلسفيّة مُعنيّة أو إلى مراجعة نقديّة لترجمات قائمة.

2- عدم وضوح رؤية أن تاريخ الفلسفة مستقلّ عن التاريخ العامّ أو الفرعيّ.

يستسهل باحثنا سدّ النقص الواقع في المادة المعالجة باللّجوء إلى الاهتمام بالسيرة الذاتيّة للمفكّر موضوع الدراسة، أو إلى التفسير الاجتماعي لظهور الأفكار، أو إلى المنازع السياسيّة والظروف التاريخيّة، فيبعده كلّ ذلك عن الإتيان بإضافة فلسفيّة بسيطة تشكّل أصلاً تسويغ بحثه.

3- العمل مع مصطلحات منهجية لا يرى لها معنى محدّداً مثال "إشكاليّة" و"خطاب" و"مقاربة".

يتداول الباحثون في الفلسفة مصطلحات أساسيّة تنمّ عن قلة تبصّر في أدوات البحث، وعن التّفليد بمعزل عن أعمال التّفكير — وهو رافعة كل اشتغال في الفلسفة.

فقد نقول "تصوّر" و"مفهوم" بدلا من أفهوم، أو نخلط بين "تصوّر" و"تمثّل"، أو لا نفرّق "عيان" من "حدس" أو "علّة" من "سبب"، أو "وجود" من "كون"؛ ويبقى ذلك خاضعاً للنقاش ومباحاً برّدّه إلى اختلاف المدارس والمصادر؛

أمّا أن يقال "إشكالية" بإزاء " Problematik (die) " و"مقاربة" بإزاء " Approach " و"خطاب" بإزاء " Discours " فذاك دليل غفلة مطبقة:

فالخطاب ليس الخطبة، وهو يفترض مخاطباً ومخاطباً قائماً بالإزاء الأمر الذي يفترض الـ " Discours " غيابه في الاستعمال الحديث الذي جعله موضع اهتمام.

و"مقاربة" يعني لغة على وجه التقريب (أفعال المقاربة: كاد، أوشك الخ..) ولا علاقة له البتة بـ " Approach " الذي يشير إلى اتخاذ نهج ما لمعالجة الموضوع

و"إشكالية" لفظ مولّد بتعسف من الإشكال، بمعنى الالتباس والمقصود بـ Problematik (die) " طريقة معالجة المشكلات والمسألة المركزية التي منها تنفرّع أسئلة البحث، ولا صلة له بالإشكال.

ولعلّ هذه الإشارات تكفي للتنبيه إلى وضع باحثينا في الفلسفة التي عرفها فيلسوف معاصر بإبداعها لاصطلاحاتها الخاصة (أفاهيمها).

أخلص إلى أن إمكان البحث الفلسفي بالعربية اليوم رهن بتوفير الشروط وتذليل الصعوبات الآتية الذكر.

لكن من دون أن يعني ذلك أن لا سبيل إلى الخروج من النفق، ومن دون أن يعني أن الجهود تبذل سدى .