

المبادئ الأساسية
لميتافيزيقا الأخلاق
إيمانويل كانط

- ♦ المؤلف: إيمانويل كانط
- ♦ العنوان: المبادئ الأساسية لميتافيزيقا الأخلاق
- ♦ ترجمة: حكمة حمصي
- ♦ طبعة آفاق الأولى 2023
- ♦ تصميم الغلاف: عمرو الكفراوي
- ♦ مستشار النشر: سوسن بشير
- ♦ المدير العام: مصطفى الشيخ



رقم الإيداع:

٢٠٢٢ / ٢٣٨٦١

الترقيم الدولي: ISBN

978 - 977-765 - 358 - 9

جميع الحقوق محفوظة. لا يسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب أو أي جزء منه، أو تخزينه في نطاق استعادة المعلومات، أو نقله بأي شكل من الأشكال دون إذن مسبق من الناشر.

All rights are reserved. No part of this book may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted in any form, or by any means without prior permission in writing from the publisher.

Afaq Bookshop & Publishing House

1 Kareem El Dawla st. - From Mahmoud Basiuny st. Talaat Harb

CAIRO – EGYPT - Tel: 00202 25778743 - 00202 25779803 Mobile: +202-01111602787

E-mail: afaqbooks@yahoo.com – www.afaqbooks.com

١ شارع كريم الدولة- من شارع محمود بسيوني - ميدان طلعت حرب- القاهرة - جمهورية مصر العربية

ت: ٠١١١١٦٠٢٧٨٧ - ٠٠٢٠٢ ٢٥٧٧٩٨٠٣ - موبايل: ٠١١١١٦٠٢٧٨٧

إيمانويل كانط

المبادئ الأساسية

لميتافيزيقا الأخلاق

ترجمة

حكمة حمصي

آفاق للنشر والتوزيع

هذه ترجمة كتاب:

Grundlegung zur Metaphysik der Sitten

جميع الحقوق محفوظة

© آفاق للنشر والتوزيع

All rights reserved

© Afaq Publishing House 2023

المحتويات

٧	الإهداء
٩	مقدمة المترجم
١٣	مقدمة المؤلف
	الفصل الأول:
	الانتقال من معرفة الأخلاق معرفة عقلية عامة إلى
٢٥	معرفتها معرفة فلسفية
	الفصل الثاني:
	الانتقال من الفلسفة الخلقية المألوفة
٤٩	إلى ميتافيزيقا الأخلاق
١١١	حكم الإرادة الذاتي كمبدأ للنزعة الخلقية سامٍ
	حكم الإرادة غير الذاتي كمصدر للمبادئ الخلقية
١١٣	الزائفة جميعاً
	تصنيف مبادئ الأخلاق من حيث إمكان استنادها
١١٥	إلى مفهوم الحكم غير الذاتي

الفصل الثالث :

الانتقال من ميتافيزيقا الأخلاق إلى نقد العقل

العملي الخالص ١٢٣

مفهوم الحرية مفتاح يفسر لنا حكم الإرادة الذاتي ١٢٣

يجب علينا أن نفترض الحرية افتراضاً سابقاً

بما هي صفة تميز إرادة الكائنات العاقلة جميعاً ١٢٦

في الاهتمام المتصل بأفكار النزعة الخلقية ١٢٨

كيف يمكن قيام أمر قطعي مطلق؟ ١٣٧

في الحدود النهائية لكل فلسفة عملية ١٤١

ملاحظة نهائية ١٥٧

الإهداء

إلى الروح الخلّاقة التي تخلق وتبدع،

إلى العقل الدّراك الذي يدرك فيبدع،

إلى القلب المحب الذي يحب فيبدع،

إلى النفس الفعّالة التي تفعل فتبدع،

إلى الإنسان الذي يضم بين جنبه خلقاً وإدراكاً وحبّاً وفعلاً، أهدي
كتاباً يضم بين دفتيه خلقاً وإدراكاً وحبّاً وفعلاً، كتاباً لا كالكتب، كتاباً
ينبغي لمن يتغني الفهم عن صاحبه أن يقرأه ويعيد القراءة كرتين ثم يزيد،
حتى إذا قيل له، من بعد ذلك: هل من مزيد؟ استجاب فزاد فأعاد مثني
وثلاث ورُبّاع.

ذلكم كتاب يتدبره من يسلك طريقاً نهجاً، فيفضي به إلى الخلق
والإدراك والحب والفعل.

كتاب يعرض علينا الواجب كأنقى ما يكون الواجب، والإرادة
كأطيب ما تكون الإرادة، والأخلاق كأكرم ما تكون الأخلاق، والإنسانية
كأعز ما تكون الإنسانية.

هذا الكتاب أهديه إلى كل من يتأله، فيفعل ويحب ويدرك ويخلق.

حكمة

مقدمة المترجم

هذه ترجمة لكتاب يُعدُّ خير ما كتب الفيلسوف كانط من كتب في مجال الأخلاق؛ ذلك أن ما عرضه فيه من نزعة وما بيَّنه فيه من مذهب، وما اتخذه من سبيل ينبغي بها تبيان هذه النزعة الخلقية وهذا المذهب الخلقي، كل أولئك جاء على خير نحو تجيء عليه الأمور، من حيث وضوح الفكر وصفاءه، ومن حيث عمق الفكر وسعته، ومن حيث وحدة ذلك الفكر في تعدده.

وإننا قد بذلنا غاية الجهد وأفرغنا كل الوسع في سبيل أن تأتي هذه الترجمة دقيقة وواضحة أكثر ما تكون الترجمة دقة ووضوحًا، واعتمدنا في ذلك على النص الألماني اعتمادًا كبيرًا، وجعلناه مرجعًا نرجع إليه في كل حين نرى أن الترجمتين الفرنسية والإنجليزية قد انحرفتا ونكبتا عن السبيل القويم. كل ذلك كان ابتغاء أجر هو أوفر الأجور وأبعدها شأؤًا، وأعني به أن يعي الناطقون بالضاد فلسفة كانط وعيًا صحيحًا فيصدرون عن وعيهم هذا صدورًا طيبًا معروفًا.

فما أكثر ما سمعنا وما أكثر ما قرأنا أن الغموض يتكنف كانط من وجوهه جميعًا، فليس هناك من وجه إلا والغموض قد غشيه، وليس هناك من منفذ إلا والإبهام قد سدّه، فرأينا أن نعمد إلى كتب الفيلسوف الغامض هذا لنعلم أمرها وما تنطوي عليه من شأن، ورأينا أن ننقلها إلى

العربية لنزيل عنها الحجب الكثاف التي حجبها عن النظر فيها والأخذ عنها، فبدأنا بكتابنا هذا أول ما بدأنا وقرأناه وأحسننا قراءته ووازننا بين أصله الألماني وبين فروعه الفرنسية والإنجليزية، وحسبنا أنا قد فهمنا عن كانط ما كتب من شيء فيه فحركنا حسبنا هذا وما فيه من ثقة كبرى إلى السير في ترجمته ومن بعدها إلى نشره، لتعم الفائدة به وليشاركنا في الفهم عن مؤلفه كل من يبغي الحق والحقيقة في أموره.

ولسنا نود في مجالنا هذا أن نعرض للكتاب فنيين معالمة، ذلك إن شئنا أن نصنف في فلسفة كانط كتاباً برأسه يكون بمثابة تفسير وتعليق ونقد لكتبه جميعاً، ولذلك آثرنا أن يطلع القارئ على مؤلفات الفيلسوف من قبل أن يطلع على كتابنا وما فيه من نقد قد يكون بعيد الغور فيحتاج معه إلى اطلاع كبير لفهم مراميه ودرك أهدافه، وقد رأينا أن نكفيه مؤونة ذلك فعمدنا إلى البدء بالترجمة؛ ترجمة مؤلفات الفيلسوف جميعاً، فإننا إذا بدأنا «بالمبادئ الأساسية لميتافيزيقا الأخلاق»، فلكي نشي بنقد العقل العملي وقد فعلنا، ونثلث بالمدخل إلى ميتافيزيقا الأخلاق وقد فعلنا، ونربع بالدين في حدود العقل وقد فعلنا. ونحسب ها هنا أننا قد أجدنا الفعل وأحسنه، فلا سبيل لأحد إلى رمينا بسهم التقصير في أمرنا. وكذلك شئنا أن نتخذ سبيلنا إلى فلسفة كانط العقلية لا الخلقية وحسب، فبدأنا بترجمة كتابه: «نقد العقل النظري» و«نقد الحكم» وسيريان النور بعد قليل من الزمان، وما القليل منا بكثير إن شئنا.

وسنسعى إلى ترجمة غير هذه المؤلفات من الكتب الفلسفية الخالدة، لما رأينا من حاجة الناس على اختلاف طبقاتهم وتنوع مشاربهم

وتفاوت منازلهم، إلى كتب تعرض عليهم الأفكار الحقّة في عمقها كل عمقها وفي خلوصها كل خلوصها وفي سعتها كل سعتها وفي وحدتها كل وحدتها، فتكون لهم بمنزلة مطية ذلول تقودهم إلى عوالم من الإبداع كثيرة وإلى مجالات من الخلق عديدة.

وكل رجائنا أن يكون عملنا هذا قد سد الثلثة القائمة في المعرفة الفلسفية التي يحاول أن يحتازها من يدرس الفلسفة من أبناء الأمة العربية، وقد آلينا على أنفسنا ألا نألو جهدًا إلا وبدلناه في سبيل بلوغ هذا الهدف الذي وضعناه نصب أعيننا، ورأينا أننا لا نستطيع بلوغه إلا من طريق ترجمة أمّات الكتب الفلسفية ترجمة تدل على عميق وعي ووسيع إدراك ونضيج فهم وشبيع رأي، لتأتي الترجمة من بعد ذلك كله دقيقة لا يرى التقصير سبيلًا إليها، وكاملة لا يرى النقص من طريق إليها.

حلب في ١٦ تشرين الأول ١٩٦١

حكمة حمصي

مقدمة المؤلف

إن للفلسفة اليونانية القديمة أصنافاً من العلوم ثلاثة هي الفيزياء (الطبيعة) والأخلاق والمنطق، ونرى أن هذا التصنيف يوائم كل المواءمة طبيعة الموضوع، فلا نحتاج إلى تعديله، إلا أن يكون أمرنا في ذلك أن نضيف إليه المبدأ الذي يعتمد فيه شأنه، لنبلغ من طريقه الكمال الذي نرضى به له، ولنحدد تحديداً دقيقاً ما يستند إلى تصنيفنا ذاك من فروع ضرورية.

ونرى أن المعرفة العقلية تراوح بين أمرين، فإما أن تكون مادية وتتناول بالفحص موضوعاً معيناً، وإما أن تكون صورية وتتناول بالمعالجة صورة الفهم والعقل نفسها تناولاً خاصاً، وتعرض لقوانين الفكر الكلية وتعالجها معالجة عامة دون تمييز للموضوعات. ويطلق على الفلسفة الصورية عادة اسم المنطق، أما الفلسفة المادية التي تعالج الموضوعات المحدودة والقوانين التي تضبط أمر تلك الموضوعات فذات نوعين يرجعان إلى طبيعة القوانين، ذلك أن هذه القوانين على ضربين، فإما أن تتصل بالطبيعة وإما أن تتعلق بالحرية، فإذا كانت الأولى سُمِّي العلم المنوط بها علم الفيزياء (الطبيعة) أو الفلسفة الطبيعية. في حين أن العلم المنوط بقوانين الحرية يُسَمَّى الأخلاق أو الفلسفة الخلقية.

وليس للمنطق من جانب يمكن أن يكون تجريبيًا، أي ليس للمنطق من جزء يكون فيه لقوانين الفكر الضرورية والكلية موضع يستند إلى أساس مستقاة من التجربة، فقد يخرج ذلك عن أن يكون منطقيًا، لما للمنطق من معنى يتخذه بما هو قاعدة تتصل بالعقل أو الفهم، صحيحة من حيث الفعل قائمة في كل فكر؛ مما يسهل معه إثباتها وإقامة الدليل عليها، ذاك أمر، وأما الأمر الآخر فهو أنه ينبغي لكل من الفلسفة الطبيعية والخلقية أن يكون لها نصيب من التجربة، ذلك أن على الأولى أن تحدد قوانين الطبيعة كموضوع للتجربة، وعلى الثانية أن تحدد قوانين الإرادة الإنسانية في مدى تأثيرها بالطبيعة، فأما القوانين الأولى فهي التي تحدث الأشياء طبقًا لها، وأما الأخرى فهي التي ينبغي للأشياء أن تجري وفقًا لها، وذلك إذا سمح لنا أن نتجاوز عن الأحوال التي تحول دون جريانها، أي أن على الأخلاق أن تنظر في الأحوال التي تحول دون جريان ما ينبغي أن يجري من شيء.

ونحن نطلق على الفلسفة التي تستند إلى أساس تتعلق بالتجربة اسم الفلسفة التجريبية، في حين نطلق على الفلسفة التي تستقي مبادئها وتعاليمها من المبادئ القبلية وحسب اسم الفلسفة الخالصة، فإذا كانت هذه الفلسفة (الخالصة) صورية سُميت بذلك منطقيًا، أما إذا اقتضت على موضوعات محدودة للفهم لا تتعداها سُميت بذلك ميتافيزيقا.

وها هنا تنهض فكرة للميتافيزيقا مزدوجة: واحدة تتصل بالطبيعة وتُسمى ميتافيزيقا الطبيعة، وأخرى تتصل بالأخلاق وتُسمى ميتافيزيقا الأخلاق. وللفيزياء (علم الطبيعة) جانب تجريبي إلا أنه عقلي أيضًا،

وكذلك شأن الأخلاق، مما يوطئ لنا مركب القول نفسه فنطلق على الجانب التجريبي منها (الأخلاق) اسم الأنثروبولوجيا العملية (علم الإنسان)، ونطلق على الجانب العقلي منها اسم الأخلاق خاصة.

إن التجارة على تنوع ضروبها والحرف على اختلاف أنواعها والفنون على تباين أصنافها قد اجتلبت ما ينجم عن تقسيم العمل من فوائد ومنافع، ذلك أن تقسيم العمل إنما يتعين عليه ألا يقوم امرؤ واحد بإجراء الأشياء والأعمال جميعاً، وإنما يقتصر عمل كل فرد على نوع محدود تختلف معالجته اختلافاً مبيّناً عن معالجة الأنواع الأخرى، مما يفضي إلى كمال في العمل وسهولة في الإنجاز. أما حيث يكون العمل غير متميز ومقسم على النحو الذي وصفنا، وحيث يعتمد المرء الواحد إلى صنع كل شيء، فإن أحوالاً من العمل بدائية بالغة حد البداوة البعيد تسيطر سيطرة باقية، وإنا لنظن أن ما يستحق التأمل الكبير أن نتساءل فنقول: ألا ينبغي للفلسفة الخالصة في أقسامها جميعاً أن تلتمس عاملين مختصين؟ وأليس من الأفضل لصناعة العلم جميعاً أن يحذر أولئك الذين اعتادوا أن يخلطوا بين الجانبين التجريبي والعقلي ابتغاء مرضاة أذواق العامة، والذين اعتادوا أن يمزجوا الجانبين بنسب مختلفة أنواعها مزجاً ينبئنا بأنهم قوم لم يفهموا من أمرها شيئاً، والذين يدعون أنفسهم مفكرين أحراراً ويسمون أولئك الذين ينصرفون إلى الجانب العقلي وحسب قوماً لداً، أقول أليس من الأفضل أن يحذر أولئك، ويتجنبوا حيلة من عند أنفسهم أن يزاولوا دفعة واحدة عاملين مختلفين من حيث المعالجة اختلافاً بعيداً؟ ذلك أن كل عمل إنما يحتاج إلى موهبة خاصة، فإذا ما

اجتمعت المواهب هذه في شخص واحد نجم عن ذلك إهمال في العمل أي إهمال! ومهما يكن من أمر، فإن بحثي هذا سيتناول المسألة التالية ليضرب عينها وأنفها علمًا وتمييزًا: ألا تقتضي طبيعة العلم في جميع الأحيان أن نفصل بين العنصرين التجريبي والعقلي بشيء من العناية كبير، وأن نصدر الفيزياء الواقعية التجريبية بميتافيزيقا الطبيعة، فتكون هذه بمنزلة المقدمة من تلك، بعد أن نصدر الأنثروبولوجيا العملية بميتافيزيقا الأخلاق، وتكون هذه أيضًا بمثابة المقدمة من تلك، على أن نعلم إلى تنزيه ميتافيزيقا الأخلاق هذه عن كل شيء تجريبي تنزيهًا حريصًا حذرًا، لكي يتسنى لنا أن نعرف المبلغ الذي يستطيع العقل الخالص أن ينجزه في كلتا الحالين، والمصادر التي يستقي منها تعاليمه القبلية (السابقة على التجربة) ثم نسأل من بعد ذلك كله: هل يستطيع أن يضطلع بالعمل الأخير هذا جميع العاملين في الأخلاق وهم كثر، أم يؤديه نفر منهم قليل قد شعروا بدعوة تدعوهم إليه فاستجابوا لها فانطلقوا يعملون؟

وإذ كان اهتمامي الحاضر يتعلق حقًا بالفلسفة الخلقية، رأيت أن أعمد إلى تضيق نطاق المشكلة المقترحة تضيقًا يفضي بها إلى صورة سؤال أطره فأقول: أليس من الضرورة القصوى أن نصوغ فلسفة خلقية خالصة كل الخلوص من كل ما يتصل بالتجربة ويتعلق بالأنثروبولوجيا؟ أما أن مثل هذه الفلسفة ممكنة من حيث الوجوب، أو واجبة من حيث الإمكان، فأمر يبين بذاته نستبينه من فكرة الواجب العامة ومن القوانين الخلقية جميعًا. وعلى كل امرئ أن يسلم معنا بأن على القانون، لكي يكون ذا قوة خلقية فيعد بذلك أساسًا للإلزام، أن ينطوي على ضرورة

مطلقة، وأن مثل هذا الأمر (أو الوصية) القائل: «لا تكذب» أو «لا ينبغي لك أن تكذب» ليس يمكن أن يصح بالقياس إلى بعض الناس وحسب في حين أن جميع الكائنات العاقلة الأخرى ليست تكثر له في شيء، ويستقيم ما قلناه من شيء فيما يتعلق بالقوانين الأخرى التي تسمى خلقية تسمية وفاقاً، مما ينجم عنه بوضوح أن ليس ينبغي لنا أن نبحث عن أساس الإلزام في طبيعة الإنسان أو في الأحوال التي تعرض له فيكون فيها، وإنما ينبغي لنا أن نبحث عنه وبصورة قبلية أولية في مفاهيم العقل الخالص حسب، وأن كل أمر آخر، إن استند إلى مبادئ التجربة المحضة، يُسمى قاعدة عملية وليس يُسمى قانوناً خلقياً أبداً، حتى إن ذلك الأمر الذي يمكن أن يُسمى كلياً بمعنى معين يُدعى قاعدة عملية لاستناده في جانب منه وإن يكن صغيراً إلى التجربة، وذلك من حيث اتصاله بدافع ما.

ويتلو ما قلناه قول آخر هو أن القوانين الخلقية ومبادئها لا تتميز من حيث الجوهر من كل نوع للمعرفة مشوب بعنصر تجريبي وحسب، وإنما تستند كل فلسفة خلقية إلى جانبها الخالص المحض استناداً تاماً، تلك الفلسفة التي وإن طبقت على الإنسان، إلا أنها لا تستقي شيئاً مهما يكن نزراً من معرفة الإنسان نفسه (أي من الأنثروبولوجيا) وإنما تمنح الإنسان بما هو كائن عاقل قوانين قبلية. وهي قوانين تحتاج على التأكيد إلى حكم إنساني قد شحذت التجربة من كهامته وأحدثت من كلوله فأفضت به إلى مقدرة للإنسان على تمييز الأحوال التي ينبغي لمثل هذه القوانين أن تضبطها وتسيرها. وليمكنها من ثمة أن تغلغل في إرادته تغلغلاً يكسبها تأثيراً فعالاً في سلوكه كله، لأن الإنسان، لكونه عرضة

من عند نفسه لكثير من الميول تعترضه، لا يملك المقدرة التي تخوله أن يُسير سلوك حياته تسييراً واقعياً وفق فكرة العقل العملي الخالص، وهي فكرة يقدر على وعيها وإدراكها أكبر ما يكون الوعي والإدراك، من حيث لا يقدر على تنفيذها واصطناعها.

كل ذلك يجعل ميتافيزيقا الأخلاق ضرورية لا غنى عنها، لا لأسباب تأملية تقودنا إلى البحث عن مصادر المبادئ العملية الكامنة كموناً قليلاً في عقلنا وحسب، وإنما لأن الأخلاق نفسها عرضة لضروب من الفساد شتى، ما دمنا أخلاء من ذلك الدليل وذلك القانون السامي اللذين نستطيع بهما أن نقدر الأخلاق حق قدرها وأتمه، لأنه إن كان لشيء من الأشياء أن يكون طيباً من الوجهة الخلقية فليس يكفي أن يكون متفقاً مع القانون الخلقي، وإنما ينبغي أن يكون فعله من أجل القانون ذاك وحسب. وإلا فإن الاتفاق مع القانون الخلقي أمر عارض غير ثابت، ذلك أنا نرى أن للمبدأ اللا خلقي أيضاً أفعالاً تتفق مع القانون الخلقي حيناً وتعارضه أحياناً كثيرة، ومهما يكن من شيء، فإن القانون الخلقي في كل خلوصه، ونقائه الأصليين (الأمر الذي له أكبر الأهمية من الوجهة العملية) ليس يمكن أن نبحث عنه إلا في الفلسفة الخالصة، مما نرى معه أنه ينبغي لنا أن نبدأ بهذه الفلسفة الخالصة (الميتافيزيقا) ونجعلها مقدمة ومراصة. فإذا انتفى وجودها انتفى إمكان قيام فلسفة خلقية، حتى إن الفلسفة التي تنطوي على هذه المبادئ الخالصة في جنب المبادئ التجريبية، ليست تستحق أن يطلق عليها اسم الفلسفة بعامة (لأن الاختلاف بين الفلسفة والمعرفة العقلية العادية إنما يقوم على أن الأولى تعالج أمراً غير الذي

تدركه الثانية، ذلك أن الفلسفة تعالج بعلوم منفصلة ما تدركه المعرفة العادية إدراكًا مختلطًا) قلت ليست تستحق أن يُطلق عليها اسم الفلسفة بعامة، وأقول هنا إنها لا تستحق أن يُطلق عليها أيضًا اسم الفلسفة الخلقية بخاصة لما عرضت من أسباب، ولأنها بمثل هذا الاختلاط عينه تفسد صفاء الأخلاق ونقاءها وبذلك تتقدم تقدمًا يعارض غرضها الخاص بها وتدفعه أكبر المدافعة.

وليس ينبغي لامرئ أن يتبع سبيل الظن فيزعم أن ما نطلبه هنا إنما هو قائم من قبل في الفلسفة اليقينية التي جعلها فولف الشهير مدخلًا إلى فلسفته الخلقية، والتي أُطلق عليها اسم الفلسفة العملية العامة، وليس ينبغي أن يدور في خلد امرئ بالتالي فيظن أنا لم نلج ميدانًا جديدًا كل الجدة، الأمر الذي نستطيع أن نثبت به بأسر سبيل وأهون طريق إن عرفنا أن فلسفة فولف ليست سوى عملية عامة، كما سماها، وهذا يعني أنها ليست تنطوي على إرادة من نوع خاص، أي أنها ليست تنطوي على إرادة قد حددتها المبادئ القبلية تحديدًا معينًا فجاءت حرة خالصة من الحوافز التجريبية جميعًا مما يمكن معه أن تُسمّى إرادة خالصة تسمية مبينة الوفاق. وإنما كان أمر الإرادة في بحث فولف أشبه بأمر المشيئة عامة مع كل ما يتصل بها من أفعال وما يلحق بها من أحوال تعرض لها في هذا المنحى العام وحده. فكان من ذلك أنها تختلف عن ميثافيزيقا الأخلاق تمامًا كما يختلف المنطق العام عن الفلسفة الأولية الشرطية (المتعالية). ذلك أن المنطق العام يعالج أفعال وقواعد الفكر عامة، بينما تعرض الفلسفة المتعالية الأفعال والقواعد الخاصة بالفكر الخالص

وحسب. أعني، ذلك الفكر الذي به تعرف الأشياء معرفة قبلية بينة القبليّة، لأن الهدف الذي ترمي إليه ميتافيزيقا الأخلاق هو أن تبحث عن فكرة ومبادئ الإرادة الخالصة الممكنة، وليست تبحث عن أفعال وشروط المشيئة الإنسانية عامة، وهي أفعال وشروط تستقى من علم النفس وتتصل به اتصالاً كبيراً. وصحيح قول من قال: إن الفلسفة العملية العامة قد أحدثت للقوانين الخلقية والواجب ذكراً، إلا أن أصح من ذلك أن نقول: إن ذلك الذكر قد أحدث في غير محله اللاتق به، وبذلك يرتفع قولهم عن أن يكون اعتراضاً على ما قلناه من قبل، ذلك أن أولئك الذين أبدعوا هذا العلم وصنفوا فيه ليتفقوا مع أنفسهم ويؤمنوا بفكرتهم التي اتخذوها عن هذا العلم وأقاموها في هذا المحل الذي سقنا صفته منذ قليل، فهم قوم لا يميزون الحوافز التي يضعها العقل ويصوغها على نحو قبلي (وهي خلقية) من الحوافز التجريبية التي يرفعها الفهم فيصل بها إلى مستوى المفاهيم العامة (ويكون ذلك بالقياس إلى التجارب وحدها)، دون أن يتبادر إلى ذهنهم ملاحظة ما بين مصادرها من تباين وتفاوت، ذلك أنهم ينظرون إليها جميعاً على أنها متماثلة من حيث النوع ومختلفة من حيث المقدار كبيراً وصغراً. وينطلقون في هذه السبيل فيشيدون صرح مفهومهم عن الإلزام الذي إن جاز له أن يكون شيئاً من الأشياء فليس يجوز له أن يكون ذا صفة خلقية، ومهما يكن من شأنهم فذلك كل ما يمكن أن نتوقعه ونتوخاه من فلسفة لم تستطع أن تفصل في مسألة أصل المفاهيم العملية الممكنة جميعاً ليحيى حكمها حاسماً مانعاً يثبت أمرها من حيث المنشأ: أهو قبلي سابق على التجربة أم بعدي لاحق عليها؟

وإني إذ أعرض هذه المبادئ الأساسية ها هنا فإنما لأنني أعتها مقدمة لميتافيزيقا أخرى تتلوها في مجال الأخلاق، والتي ليس يمكن أن يكون لها أساس تستند إليه غير الأساس الذي عرضه نقد العقل العملي الخالص، ومثلي في هذا الأمر كمثلي في أخ له من قبل، حيث لم يكن نقدي للعقل النظري الخالص سوى مقدمة ومدخل إلى الميتافيزيقا، ومع ذلك أقول، أن ليس للأول ما للثاني من ضرورة قصوى، ذلك أن العقل الإنساني، بما لديه من فهم عادي موغل في العادة، إن تعرض للأمر الخلقية واهتم بها ففي مكنته أن يبلغ درجة بالغة السمو من الصحة والكمال. أما شأن العقل في مجاله الخالص فشأن جدلي كل الجدل. تلك جهة أولى، وأما الجهة الثانية فأمر أقدمه فأقول إن نقد العقل العملي الخالص، إن تم خير تمام، لقادر في الوقت نفسه على أن يظهر أنه والعقل النظري شيء واحد وحيد، إذا كان مجاله في ذلك إنما ينضوي تحت لواء مبدأ عام، وذلك أن الأمر إنما هو في حقيقته ومنتهاه أمر عقل واحد هو العقل نفسه فإن تميز وتشعب فإنما يكون ذلك من حيث مجال فعله وحسب. ومهما تكن الحال فإنني لم أستطع أن أحاول، مجرد المحاولة، القيام بإتمام ذلك الأمر ها هنا دون أن أعتمد إلى حشر ملاحظات واعتبارات قد تختلف من حيث نوعها عما نسعى إليه اختلافاً بيناً، مما يؤدي إلى أن يختلط الأمر على القارئ اختلاطاً بعيداً. وهذا كله قد أفضى بي إلى أن أسمى مقالتي هذه «المبادئ الأساسية لميتافيزيقا الأخلاق»، وهو اسم رجحت كفته لدي على كفة اسم آخر هو نقد العقل العملي الخالص.

إلا أن ميتافيزيقا الأخلاق من جهة ثالثة وأخيرة على ما لها من اسم ممقوت لا يزال في وسعها أن تبلغ مبلغاً بعيداً من الشهرة والألف لدى الناس. مما يجعلها ذلك تلائم التفكير العادي وتوافقه، وقد وجدت من المفيد النافع أن أفصل عنها هذه المقالة، وأعدها مدخلاً يتصل بما لها من مبادئ أساسية عامة؛ ذلك أن ما يتضمنه هذا المدخل من ضروب من النقاش لا سبيل إلى مدافعتها في معرضنا هذا، يمكن أن نتجنبها في معرض كتاب آخر يليه ويكون أبلغ فهمًا وأبعد إدراكًا وأيسر شأنًا.

إن هذه المقالة التي أقدم كلماتي هذه بين يديها ليست سوى بحث يؤدي إلى صياغة مبدأ سام للنزعة الخلقية، وكان مقصدي إذ خضت غمارها أن تأتي درسًا كاملاً وبحثاً يجب أن يظل منفصلاً عن جميع الأبحاث الأخرى التي تعرضت لتلك النزعة. وأستطيع أنؤكد ها هنا أن حملي لهذا المبدأ السامي على النظام جميعاً سيكون من شأنه أن يلقي بعض الضوء على ما بلغت من نتائج في هذا الأمر الذي لا يزال بعيداً من بلوغ الغاية القصوى من الرضى والبحث النضيج، ويثبت ما أبديته من تأكيد يتصل بالمسألة الرئيسة تلك تثبيتاً كبيراً لما لهذا المبدأ من صلاحية تفي بالغرض الذي وضع من أجله وفاء يظهر في كل مجال وميدان. ومهما يكن أمر ذلك فإنه كان ينبغي لي أن أمسك عن هذه الميزة التي تميزه فهي إن أدت من النفع نصيباً فإنما سيكون نفعها ذا أثر ممتع (وأناني) أبعد ما يكون الإمتاع شأواً، ذلك أن ما يتصف به المبدأ من جدارة وصلاحية وقرب استعمال ويسر منال ليس كل أولئك بدليل يعتمد عليه في إثبات صحته، ولكن ذلك كله أخرى أن يولد نوعاً من العادة والمحابة يكون

من شأنهما أن نغفل البحث عن المبدأ فلا نقدره قدرًا جامعًا يتعلق به من حيث ذاته دون أن نلتفت إلى ما ينجم عنه من نتائج في شيء.

وإني قد اصطفت في مقالتي هذه طريقة أحسبها تناسب المقام كل المناسبة، وذلك أنني بدأت بتحليل المعرفة تحليلًا أفضى بي إلى تحديد مبدئها السامي الأساسي، ثم انتقلت من طريق التركيب ومن بعد سبر غور هذا المبدأ ومصادره إلى المعرفة العامة بما هي مجال لهذا المبدأ ينطلق فيه، فكان حصيلة كل ذلك التقسيم التالي ذا الفصول (أو الأقسام) الثلاثة، وهي:

الفصل الأول: الانتقال من معرفة الأخلاق معرفة عقلية عامة إلى معرفتها معرفة فلسفية.

الفصل الثاني: الانتقال من الفلسفة الخلقية المألوفة (الشعبية) إلى ميتافيزيقا الأخلاق.

الفصل الثالث: الانتقال من ميتافيزيقا الأخلاق إلى نقد العقل العملي الخالص.

الفصل الأول

الانتقال من معرفة الأخلاق معرفة عقلية عامة إلى معرفتها معرفة فلسفية

كل ما نراه من شيء في عالمنا هذا، أو ذاك الذي هو خارجه، إنما يُدعى طبيًا لما له من منقبة تخوله صفة الطيب تلك، إلا أن هناك شيئًا واحدًا يُدعى طبيًا لذات نفسه وحسب وهو الإرادة الطيبة.

فكل ما للعقل من مواهب تتصل بالتفكير أو الذكاء أو الحكم، وكل ما للطبع من صفات تتعلق بالشجاعة أو العزم أو الثبات على هدف، أقول إن كل أولئك طيب ومرغوب في أوجه كثيرة، إلا أنه قد يتنكب طريق الطيب فيفسد أبعد الفساد ويتنكب طريق الصلاح فيضر أبلغ الضرر؛ وذلك إن لم تكن الإرادة التي تعتمد أمر هذه الهبات الطبيعية وتصطنعها طيبة، ونحن نطلق على ما يخص تلك الإرادة من صفة مميزة اسم الخلق بعامة. ويستوي ما قلناه من قول في أمور أخرى تتصل بالحظ من قوة وثروة وشرف وما إليها من أشياء تتصل بالصحة والراحة والقناعة بما يتكف المرء من أحوال، فإذا هو في حال نطلق عليها اسم السعادة إطلاقًا معروفًا، فكل أولئك صفات وهبات توحى بالكبرياء وما إليها من سلاطة

وأذى كبير، وذلك كما قدمنا، إن لم يكن أمرها بحضرة الإرادة الطيبة التي تضبط ما لتلك الأمور من تأثير في العقل بخاصة، وتقوم ما للسلوك من مبدأ كلي بعامة ليجيء من بعدها متفقاً كل الاتفاق مع الغاية المتوخاة منه، والغرض المقصود به، حتى إن الشاهد النزيه الحكم، الجزل الرأي، ليكره ما يعرض للمرء من غضارة عيش، ورفاعة حال، فيكون معها خامل الذكر، تقعد به همته عن أن يبدي أي أثر لإرادة خالصة أو طيبة. ويستبين لنا من مقالتنا هذه التي أوردناها أن الإرادة الطيبة هي الشرط الضروري ليكون المرء جديرًا بالسعادة.

وليس لبعض الصفات، التي قد تفضي إلى هذه الإرادة الطيبة وتفيدها في مجال فعلها، من قيمة جوهرية مطلقة، ذلك أن هذه الصفات لا تزال تستلزم قيام إرادة طيبة تحملنا على تقويم وتقدير ما نكنه لهذه الصفات من قدر، مما يكون معه بعض من الحؤول دون حساباتها طيبة طيباً مطلقاً، إن شأن الاعتدال في الانفعال والهيجان، وإن أمر ضبط النفس والتأمل الرزين، ليس كل أولئك بطيب في وجوه كثيرة وسبل شتى وحسب، وإنما تبدو كأنها تشيد جزءاً من صرح القيمة الباطنية التي يتصف بها الشخص. ومع ذلك كله فإننا لنجد شيئاً من الصعوبة يعترضنا، إذ نحاول أن ندعوها طيبة دعوى ليس يقيدها تحفظ هو من نسج منقبتها التي لها (مهما تحفى لها الأقدمون ولجوا في مدحها)، ذلك أنها إن لم تقم قائمتها وثبت قدمها على مبادئ الإرادة الطيبة كان من السهل أن تتحول عن حالها وتنقلب سيئة بينة السوء. وإن ما يظهره امرؤ سافل حقير من رباطة جأش وتمالك نفس ليس ذلك بجاعله في نظر من حضره أبلغ

خطورة وأبعد خطرًا، وإنما ذلك أخرى أن يحقره ويغضه إلى نفوسنا تحقيرًا أكبر وتبغيضًا أعظم مما لو مثل بحضرتنا وقد رفع عنه ما له من تلکم الرباطة وذلكم التمالک.

إن الإرادة الطيبة طيبة ليس لما تحدثه من شيء أو تنجزه من أمر وليس لما لها من فائدة يكون من شأنها بلوغ هذا الهدف أو ذاك من تلك الأهداف التي نضعها نصب أعيننا، ولكنها طيبة لذاتها ولرغبتنا فيها لذاتها وحسب، فإن قدرت لنفسها حق قدرها من غير موازنة ومفاضلة وجب أن تقدر قدرًا أسمى وأسنى من كل ما ينجم عنها من فائدة تتصل برغبة قد أنجزت أو بزمرة من الرغبات قد نفذت، وإن جاء ذاك التنفيذ وذلك الإنجاز على خير ما يجيء تنفيذ وإنجاز من نحو. ثم إن ما يعرض للجد من جفاء وتعثر، وما تقدمه الطبيعة القاسية من نضیض وفر وزهید میر، كل ذلك مما يجعل الإرادة تستشعر الحاجة إلى بسطة من قدرة تنفذ بها ما لها من مقاصد وأغراض، حتى إذا استفرغت أكبر مجهودها ولم تنجز ما قصدت من أمر فتلاشى مجهودها جميعًا ولم يبقَ من شيء سواها بما هي إرادة طيبة (على ألا تكون كربة نقية نقية وإنما كبذل جهد ما وسعنا بذل الجهد وما رأينا إليه من سبیل يمهدها لنا ما أوتينا من قوة على ذلك)، أقول إن الإرادة وإن لم تنجز غرضها فإنها ستظل بذلك ومع ذلك تلمع لمعان جوهرة ذات قيمة ممتزجة في ذاتها ليست تتحول عن مغناها أبدًا، وليس يؤثر فيها أداء الأمر أو عدمه، فإن ما للإرادة من نفع وما لها من خصب ليس كل ذلك بمستطیع أن يضيف إليها أو ينقصها نصيبًا وإن قل من قيمتها التي لها، وإنما شأن ذلك كله أن يوطئ لنا أمرها ويمهد

لنا سبيلها في مألوف مجالها من المنفعة وعادي شأنها من التداول، مما يسهل معه أن نعرض لها عرضاً ونعالجها معالجة ألصق بالسهولة وأقرب إليها وهي في معرض عادي من اتصال الناس واختلاطهم واضطرابهم. فيكون لنا من ذلك أن نجذب انتباه أولئك الذين لم يبلغوا الشأو البعيد من دركها، ولم تكن لهم الدربة والمرانة والخبرة الكافيات لمعرفة، وليس أمرنا أن تكون لنا تزكية لها أو توصية بها أو تحديد لما لها من قيمة لأناس قد خبروها وعجموا عودها وتمرسوا بها.

ويبدو لنا من بعد ذلك كله أن هناك أمراً مدهشاً بين الدهشة في فكرة القيمة المطلقة التي تتصف بها الإرادة الخالصة (بغض الطرف عن فائدتها)، فيكون من شأن تلك الدهشة أن تجعلنا في شك من أمر تلك الفكرة مريب، وإن اتفق العقل العادي معها كل الاتفاق وطبقها كل المطابقة، وشكنا ذاك يدعوننا إلى أن نسوق تساؤلاً فنقول: قد يكون هناك مجرد وهم مسرف هو الأساس الذي أقمنا عليه صرح هذه الفكرة، وأن ما سقناه من تفسير لغرض الطبيعة إذ أقمنا العقل حاكماً يضبط أمر إرادتنا قد يكون مغلوطاً فيه وفاسداً. ولهذا كله سنعمد إلى بحث هذه الفكرة من وجهة النظر هذه.

إن الكائن المنسقة أعضاؤه في تركيب طبيعي (مادي) ليوافق كل الوفاق مقاصد الحياة ويلائمها، مما نستطيع أن نزعّم معه أن هناك مبدأً أساسياً يجعل كل عضو فيه يوائم كل المواءمة ويتفق معه جُلّ الموافقة. إذن، باختيارها عقل هذا الكائن لتنفيذ به غرضها وتحقيق به هدفها، إنما كانت غالطة سيئة الاختيار، وذلك أن جميع الأفعال التي ينبغي لهذا

الكائن أن يصرفها لينفذ بها هذا الغرض ويحقق بها هذا الهدف، بل إن القانون الكلي للسلوك جميعاً، أقول إن كل ذلك يمكن أن ينجز بصورة أفضل وينفذ بشكل أمثل إذا ما اتخذنا الغريزة ونكبنا عن طريق العقل والتوينا عليه، فإن منح الكائن من بعد ذلك عقلاً فإنما يقتصر شأن ذلك العقل على إنشاء ملاحظات يسوقها على ما أوتي الكائن من نظام فيه الغناء والسعادة لطبيعته ليفرح به، ويهنئ نفسه ويشكر لعله ذلك النظام حسن صنيعها. ولكن الطبيعة لم تكن لتريد أن تودع رغائبها في اتجاه العقل الضعيف الخداع فيتخذ ذلك تعلقة يتدخل من طريقها تدخلاً فظاً خشناً في مقاصدها.

وبذلك تكون الطبيعة قد ألجمت العقل وكفته عن الاندفاع والانطلاق في المجال العملي ومنعته من انتحال جرأة (أشبه بالوقاحة) على أن يخطط بإدراكه الضئيل نظام سعادته والوسيلة المفضية إليها، فإن كان للطبيعة نفسها أن تأخذ على عاتقها اختيار أهدافها، فإنها إذن لن تهمل الوسائل المؤدية إليها، وسيكون من البصيرة الحكيمة النفاذة أن تودع الغريزة أمر الشئيين جميعاً.

فقد رأينا أنه كلما ازداد اهتمام العقل المثقف بمعنى السعادة والتمتع بالحياة، ابتعد الإنسان عن الرضى الحق والسعادة الحقة، مما نجم عنه، حتى لدى أولئك الذين أفرطوا في استعمال العقل إفراطاً شديداً، إن كانوا أمناء على قبول ما سنعرضه من شيء، أقول نجم عندهم من الكراهة للعقل قدر غير ضئيل، ذلك بأنهم بعد أن حسبوا ما جنوه من فوائد ومغانم من طريق اكتشاف الأنواع المختلفة والضروب المتنوعة

للفراة العاءة؁ بل ومن طررق العلوم الاءى بءء لهم فى آءر مطافهم أشبه بالءرف العقلى؁ رآوا أن ما أصابهم من كءر وما ءحملوه من نصب كان أكبر مما كسبوه من سعاة وما بلغوه من رضى؁ فانقلبوا يحسءون؁ وقء زاء كراهمهم؁ أولئك الاءن يصرفون أعمالهم؁ وىصطنعون لها من السعى عاءيه؁ وىقءءون بغرائزم الطبعىة؛ مما ىجىء معه سلوكهم وقء قل ءأءر عقولهم فىه أقل ما ىكون الءأءر. ثم إن للمىزاء والفواءء الاءى ىمنءنا إىاها العقل وىءبونا بها؁ بغىة السىر فى طررق السعاة والرضى بالءاة؁ قءرًا وأهمىة ىءاول بعء الناس ءقلل شأنهما إلى ءرءة هى والعءم سواء؁ فىكون ءكمهم لءلك فاءلًا سقىمًا إلى أفن أو فقىرًا إلى عرفان بءمىل العناىة الإلهىة (البوء كله) الاءى ءضبء أمر العالم وءسىره؁ وقء ءكم فى أصل هذا الءكم فكرة مسءسرة أخرى هى أن لوءوءنا عرءًا آخر ذا أهمىة أكبر وقءر أعظم؁ هو العرء الاءى من أجله لا من أجل السعاة؁ قُصء العقل وعُنى؁ والاءى ءءضع له وءرءع إلىه مقاصء الإنسان وأعراضه الءاصة فى جزئها الأكبر ومءاها الأعظم؁ وءلك أنه شرط سام لها جمىعًا.

ومهما ىكن من أمر فإن العقل لىعءز عن إرشاء الإراءة فىما ىءصل بأعراضها إرشاءًا فىه الیقین؁ وكذلك لىعءز عن إرضاء ما ىءعلق بنا من ءاباء ورجباء (وهى ءاباء ءعمل الإراءة على إرباءها وءكثىرها)؁ وأقول إن الإرشاء ذاك إلا هءف نبلغه بأبلغ الیقین من طررق اصطناعنا للغرائز الفطرىة فىكون ءلك أءءى علینا وأزكى لنا. وإنما ءبىنا العقل كمقءرة عملىة؁ أى كمقءرة ىقصد بها الءأءر فى الإراءة؁ فإن كان لنا أن

نزعم أن الطبيعة بتوزيعها ما لها من مقدرات وطاقات قد جعلت الوسيلة تلائم الغاية وتطابقها كان لنا من ذلك أن نعلم أن مصيرها الحق وغايتها الحق أن تبذل إرادة طيبة ليس يجيء طيبها من حيث إنها وسيلة تفضي إلى غاية أخرى، وإنما هي طيبة في ذات نفسها حسب، والتي من أجلها كان العقل ضروريًا كل الضرورة بيّنها. ومع أن هذه الإرادة ليست بالخير الكامل الوحيد، إلا أنها الخير الأعلى أو الشرط الأسمى لكل خير، بل إنها لشرط كل رغبة في السعادة. وهكذا نرى أن ليس هناك من شيء يدافع حكمة الطبيعة في تلك الأحوال التي نرى فيها تثقيف العقل، الذي إنما حمل على مقتضى الغرض الأسبق وموجب الهدف المطلق، وقد تدخل في سبل متباينة فعارض الوسيلة المؤدية إلى بلوغ الغرض التالي والهدف التابع (في حياتنا هذه على الأقل) وأعني به سعادتنا. أجل! وقد يعتمد العقل إلى تقليل سعادتنا إلى درجة ليس وراءها من درجة سوى العدم نفسه، دون أن يكون من ذلك من أذى يصيب هدف الطبيعة في شيء، لأن العقل إذ يعد إنشاء الإرادة الطيبة أسمى أهدافه العملية جميعًا، إنما هو في بلوغه هدفه هذا ليس يرضي إلا ذاته من حيث نوعها الخاص به، أي أنه إنما يعمل لبلوغ هدف يحدده العقل وحده، مع ما يكون في ذلك من إقصاء لما تبرزه الميول من أهداف، ومع ما يتتابه من عوائق تعوقه عن سيره وتلفت نظره عنه.

والآن ولكي نظهر فكرة الإرادة الطيبة إظهارًا لها وهي ذات قيمة وقدر لذات نفسها لا لذات أمر آخر سواها، وبما هي فكرة (أو مفهوم) قائمة من قبل في الحس المشترك السليم، أو الفهم الطبيعي العادي،

(مما نرى معه أن حاجتها إلى أن نعلمها للآخرين أقل من حاجتها إلى التنقية والتصفية)، وبما هي تحتل المكانة الأولى في حساب قيمة الأفعال جميعاً، وبما هي شرط لكل شيء آخر سواها، أقول إنا لكي نظهر فكرتها بمثل ذلك الإظهار علينا أن نعرض لمفهوم الواجب بمثل ذلك القدر، فنبين بذلك أنه ينطوي على مفهوم الإرادة الطيبة انطواء يشوبه بعض القيود والعوائق الذاتية والتي لا تعمل على إخفائه وإقصائه وإنما تعمل، بالضد من ذلك، عملاً يفضي إلى إظهاره وإبرازه أكبر ما يكون الإظهار لمعائناً وأبلغ ما يكون الإبراز جلاءً.

وإني في شأني ذاك سأغاضى عن تلك الأفعال التي تعارض الواجب معارضة معروفة، مهما يكن أمرها نافعاً في مجال آخر وغرض ثانٍ. وذلك أنا لن نستطيع أن نتساءل عن مصدرها، أهو من الواجب؟ ما دامت تصارعه ذلك الصراع الواضح البين. وإني سأقضي أيضاً تلك الأفعال التي تتفق مع الواجب اتفاقاً فعلياً بيّناً، في حين أنها أفعال ليس للناس من ميل مباشر إليها، وليسوا ينجزونها إلا لأنها افترضت عليهم من قبل سلطة ميل أو رغبة أخرى غير الواجب.

وإقصائي لها إنما يرجع إلى سهولة التمييز بين نوعين من الفعل يمتان جميعاً بصلة إلى هذه الأفعال التي ذكرناها ويتفقان جميعاً مع الواجب إلا أنهما يختلفان من حيث الغاية، فقد يكون الفعل ابتغاء مرضاة الواجب وحسب أو قد يكون ابتغاء وجه آخر يتصل بالأنانية التي للشخص الفاعل؟ بيد أنا لنجد شيئاً من الصعوبة أكبر إذا ما عمدنا إلى التمييز في مسألة فعل يتفق مع الواجب من جهة ويصدر عن ميل للمرء

مباشر إليه من جهة أخرى. ولنضرب على ذلك مثل التاجر الذي عليه، كواجب، ألا يستغل سذاجة زبون (عميل)، وإنا لنرى أنه حيث يكون العمل زاهرًا والسوق رائجة، فإن التاجر لن يتحول إلى فعل كمثل هذا، وإنما سيعمد إلى المحافظة على سعر عام ثابت للجميع مما يستطيع معه أي امرئ، وإن يكن طفلًا ساذجًا، أن يتناع وهو مطمئن فيكون مثله في ذلك كمثل أي شخص غيره وإن يكن خبيرًا، ويساعد ذلك كله على خدمة الناس بأمانة وإخلاص، غير أن ذلك ليس بكافٍ أن يسوقنا إلى الاعتقاد بأن التاجر إنما صدر في فعله ذاك عن الواجب، أو عن مبادئ الأمانة، وإنما نحسب أن منفعته هي التي ألزمته على أن يصنع ما ظهر من صنيعه. وليس ينبغي أن يخطر ببالنا فنفترض في حالتنا هذه أن لدى التاجر ميلًا مباشرًا تجاه رُبُّه يحثه بسبب من حبه لهم على ألا يميز بينهم فيرفع أحدهم على الآخرين رفع مراعاة له في السعر، فيصير لواحد منهم مزية على جميعهم محاباة من عند نفس التاجر له. وهكذا نرى أن عمله لم يكن صادرًا عن الواجب أو عن ميل مباشر يحيد به إليه وإنما صدر عن هدف أناني يسعى إليه.

وكذلك فإن من واجب المرء أن يحفظ عليه حياته، وإنا لنرى في جنب هذا الواجب ميلًا مباشرًا يدفع المرء إلى ذلك ويحضه عليه. إلا أن العناية بالحياة وما يتصل بها من قلق دائم يبيده معظم الناس في عرض حياتهم، كل ذلك ليس بذئ قيمة في خاصة نفسه مما يخرج معه فعلهم خروجًا ليس لمبدئه الذاتي من مضمون خلقي أو قيمة خلقية. فهم في كل ذلك إنما يحافظون على حياتهم ويحفظونها عليهم حفظًا فعليًا، وكما ينبغي

لهم أن يفعلوا، ولكنهم ليسوا يفعلون ذلك بسبب من الواجب يدعوهم إليه فيستجيبون، أي أنهم إنما يفعلون ذلك كله كما يقتضي الواجب لكنهم ليسوا يفعلونه لأن الواجب يقتضيه. ومهما تكن الحال فإن المصائب إذ تجتاح بجوانحها امرأ وتملك عليه لوعة الحزن بغوائلها أمر نفسه وتأتي على ما لديه من رغبة في الحياة فتطيح بها طوائحها، ولا ينفك مع ذلك كله، مع حزنه ويأسه وقنوطه، يحب حياته ويؤثرها لا لرغبة تدفعه أو ميل، ولا لرغبة تمنعه أو خوف وإنما لأمر آخر هو الواجب، فإنما يكون لمبدأ فعله الذاتي إذ ذاك وحسب مضمون خلقي وقيمة خلقية.

وعلينا أن نساعد الآخرين ما استطعنا إلى ذلك سبيلاً، فذلك واجب علينا أدائه إن استطعنا القيام به، ومع ذلك، فكأني من مرة بصرنا بنفس تعطف على الناس وتودهم مودة ليس فيها أثر لعزة تعمل لها أو جلب لمنفعة تعود عليها، وإنما أمرها أن تفرح لفرح الآخرين وسعادتهم وتسر لإرضائهم ما دامت قد بذلت جهدها وأفرغت وسعها في سبيل هذا الرضى الذي تريغ به تفريحهم. ولكني أذكر هنا بوكيد العبارة أن هذا العمل مهما يكن محبوباً ولازماً فهو لما يجتز بعد قيمة خلقية حقة وذلك أنه ينطلق في صحبة ميول أخرى كمثل الميل إلى المجد الذي إن هو وافق، من طريق المصادفة، ما يتصف بصفة الخير العام ويتفق مع الواجب، أي عندما يتفق مع ما هو شريف ونبيل من الصفات والأفعال، فإنه بذلك يستحق منا المدح والإطراء ولكنه ليس يستحق الاحترام السامي ولا يستدعيه، ذلك أن المبدأ الذاتي الذي نتخذه أساساً لفعلنا إنما يحتاج إلى مضمون خلقي يجعل الأفعال السابقة تصرف بدافع من

الواجب لا بدافع من الميل. دعنا نفترض أن عقل هذا الإنسان المحب لأخيه الإنسان قد غشيته غواشي حزن خاص ألم به فأقصاه وبدد كل ما لديه من اهتمام بمصير الآخرين، وأنه لا يزال على بعض من مقدرة يقوى بها على تخفيف ألم قرح أصابهم، ولكن ما يحتاج إليه هؤلاء من شيء ليس يحركه لما شغل به من حزن تكنفه فأقصاه عنهم وعما يتصل بهم. والآن، وقد أقصينا كل ميل يدفعه إلى ذلك، إن عمد إلى نفسه فرفعها من وهدة اللا مبالة المميتة هذه، وعمد إلى الفعل فأنجزه إنجازاً ليس من ورائه من ميل يميل به إليه، وإنما صدر كل ذلك عن الواجب وحده، أقول إن فعل ذلك كان لفعله قيمة خلقية أصيلة في ذاتها. ودعنا نصرّف مثلاً غيره فنفترض أن الطبيعة منحت شخصاً معيناً قوة جد قليلة من التعاطف والتواد فخرج بذلك بارد المزاج ليس يبالي ما يصيب الآخرين من ألم، وإن يكن مع ذلك كله مستقيم الضريبة طيباً، فقد يكون ذلك لما أوتيّه من هبة خاصة تساعده على الجلد، ومن قوة تعينه على تحمل ألمه الخاص فيدفعه ذلك إلى أن يفترض في الآخرين ما وجده في خاصة نفسه فيزعم معه أن فيهم قوته على الجلد بل إنه ليشتم في زعمه فيحتم ذلك ويوجهه، في حين أن هذا الشخص، وهو ليس أهون خلق الطبيعة صنْعاً، لم تصوره الطبيعة على مثال امرئ محب للإنسانية حادب عليها. ثم نتساءل، ألا يجد صاحبنا ذاك مصدرًا في نفسه يقبس منه قيمة أسمى وأسنى درجات من تلكم القيمة التي تكون حصيلة مزاج ودي؟ والجواب عن ذلك أن نقول: أجل! وبالتأكيد! وهذه هي النقطة التي تبدأ عندها القيمة الخلقية للمزاج بالظهور والتبيان، وهي أسمى القيم جميعاً وأمرها أن تفعل الخير لا لميل إليه وإنما للواجب الذي يستدعيه وحسب.

فأن يحفظ امرؤ عليه سعادته فذلك واجب وإن كان أمر ذلك الواجب في أقل شأنه غير المباشر، لأن السخط عما يتكنف المرء من حال وقد ضيقت عليه الهموم والحاجات مجاله فأرهقته، أقول إن السخط مركب ذلول ومطية مغرية تعدل بصاحبها عن جهة الواجبات فيتعداها ويلتوي عليها. وإنا لنعلم أن لدى الناس، بغض طرفهم عن الواجب، هوى قويًا وميلًا إلى السعادة عميقًا، إذ في مثل فكرة السعادة هذه من حيث ذاتها تتحد الميول والأهواء جميعًا. إلا أن هناك أمرًا آخر نوردته فنقول إن للسعادة شأنًا غالبًا ما يتدخل في بعض الرغبات تدخلًا كبيرًا فيتعذر معها على الإنسان أن ينشئ مفهومًا محدودًا ومعينًا يدور حول مسألة إرضاء جميع الرغبات إرضاء نسمة بسمة السعادة عادة. وذلك ما يجعلنا ندرك من طريق سهلة كيف تقدر رغبة واحدة، أو ميل، بما تعده من شيء وبما تحتاج إليه من وقت يتحقق فيه أمرها ويكمل، أن تثبت أنها أقوى من مثل هذه الفكرة الرخوة المتقلبة، فمثل ذلك الرجل المصاب بالنقرس الذي يصطفي من المأكّل ما يستمرئه حلقه، قد يتألم إذ يحسب حسبًا قريبًا، في تلك اللحظة على الأقل، أنه لم يصرف نفسه عن جهة متعة يراها في لحظته الحاضرة ليتوجه شطر انتظار وتوقع ما يكون في الصحة من سعادة وما إليها من أشياء، على ما في ذلك الانتظار وذاك التوقع من رجم بالغيب ليس له أساس من الحق، إلا أنه في حاله هذه أيضًا، وإن لم يكن هناك من رغبة عامة في السعادة تحدد إرادته، وأنه وإن لم يجعل الصحة أمرًا ضروريًا في حسبانه ذاك الذي صرفه وجهة نفسه، فإنه لا يزال يقوم لديه القانون كما هو الشأن في الحالات جميعًا، القانون الذي يحثه

على أن يدفع بسعاده دفعاً إلى الأمام، لا بسبب من ميل يميل به إليه وإنما بسبب من واجب يوجبه عليه، وذلك القانون وحده سيمنح سلوكه قيمته الخلقية الحققة.

ذلكم، دون شك، أمر التفسير الحق لما جاء في الكتاب المقدس من أقوال تأمرنا أن نحب عدونا فضلاً عن جارنا، لأن الحب، بما هو انفعال ميل أو رغبة وبما هو صادر عن ميل أو رغبة، ليس من شأنه بما هو كذلك أن يؤمر به، وإنما علينا أن نفعل الخير بسبب من الواجب وإن انتفى قيام ميل يدعو إليه أو ثبت قيام نفرة طبيعية منه وإعراض عنه، أقول إن نفعل الخير بسبب من الواجب وبغض الطرف عن هذا وذاك فذلك هو الحب العملي الحي وليس هو بالحب المرضي الميت. وإن مثل هذا الحب ليكن في الإرادة عينها وليس له أن يقوم في ميل عاطفي (حسي)، إنه ليكن في مبادئ الفعل وليس له أن يقوم في تعاطف وتواد رقيقين، ومثله حري وحقيق أن يؤمر به الناس كافة.

أما القضية الثانية^(١) فهي: ليست القيمة الخلقية لفعل صادر عن الواجب بقائمة في الغرض الذي يسعى إليه ويهدف، وإنما هي قائمة في المبدأ الذاتي الذي على حسبه جرى الفعل وتكوّن، وهي كذلك لا تعتمد على تنفيذ ما للفعل من غرض وهدف، وإنما تعتمد على مبدأ الإرادة أو المشيئة وحسب وهو المبدأ الذي على حسبه حدث الفعل بغض الطرف عن كل ما للرغبة من غرض ومن هدف. وهكذا يتضح مما سبق قوله أنه مهما يكن غرض أفعالنا ومهما تكن نتائجها كغايات ودوافع للإرادة،

(١) القضية الأولى هي أن على الفعل، لكي يكون ذا قيمة خلقية، أن ينجز بسبب من الواجب.

فإنها لا تستطيع أن تمنح الأفعال قيمة خلقية مطلقة. فإن لم تكن هذه القيمة موجودة في الإرادة أو بالقياس إلى النتيجة المنشودة منها فقيم توجد إذن وفيم تقوم؟ إنها لا توجد في غير مبدأ الإرادة بغض الطرف عن الأهداف التي ينبغي للفعل أن يحققها، لأن الإرادة تقف في مفترق طريقين هما: مبدؤها القبلي وهو صوري ودافعها (أو مصدرها) البعدي وهو مادي، وبما أنه ينبغي لها أن تتحدد بشيء ما نجم عن ذلك أنه ينبغي لها أن تتحدد بمبدأ الإرادة الصوري، وذلك في كل حين يتم فيه فعل من الأفعال بحسب الواجب، فيكون بذلك نزيهاً بريئاً من كل مبدأ مادي كأبعد ما يكون نزاهة وبراءة، ذلك أن الفعل الذي يتم بسبب من الواجب وحسب ينزهه عن المبدأ المادي أبلغ ما يكون التنزيه.

وأما القضية الثالثة التي هي نتيجة للثنتين السابقتين فأصوغها على هذا النحو من القول: الواجب هو ضرورة القيام بفعل بسبب من احترام القانون يستدعيه، فقد يكون لديّ ميل إلى الشيء الذي هو نتيجة فعلي المقصود، إلا أنني لن أستشعر الاحترام له (وذلك أنه نتيجة للفعل وليس هو بفعالية للإرادة). وكذلك فإنني لست أستطيع أن أستشعر الاحترام لأي ميل مهما يكن شأنه سواء أكان هذا الميل لي أم لسواي، وكل ما أبتديه في هذا الأمر أنني أستحسن ميلي الذي لي وأغرم أحياناً بميل الآخرين. وذلك يعني أنني أحسبه مناسباً لما يشغلني من اهتمام وما يتعلق بي من مصلحة، وليس يعد غرضاً لاحترامي فيكون بذلك أمراً خلقياً إلا ما له علاقة بمبدأ أساسي بإرادتي، على ألا يكون النتيجة المتوخاة على كل حال، ذلك أنها عوضاً من أن تعضد ميلي وتدعمه فإنها تفوقه وتسيطر عليه، أو أنها على

الأقل تبعده إبعادًا تامًّا فلا يحسب له من بعدها حساب في مجال الاختيار الذي أقوم به، وبعبارة أخرى أصوب لهدف المعنى أقول: ليس يعد غرضًا لاحترامي سوى القانون بذاته وبذلك يكون أمرًا خلقيًا حقًّا، ولذلك فعلى الفعل الذي ينجز بحسب الواجب أن يبعد كل الإبعاد ما يتصل بالمبول من تأثير وما يتعلق بالإرادة من أغراض. ومن ثمة ليس يبقى من شيء يحدد الإرادة سوى القانون موضوعيًا والاحترام الخالص لهذا القانون العملي ذاتيًا. بمعنى أنه لن يبقى سوى المبدأ الذاتي^(١) الذي يحضني على إطاعة هذا القانون وإن يكن ذلك على حساب ميولي ورغباتي جميعًا.

ليست تكمن قيمة الفعل الخلقية فيما يتوقع من هذا الفعل من نتيجة ومن ثمة فإن القيمة الخلقية تلك ليست بكامنة في أي مبدأ للفعل، إن كان على هذا الفعل أن يستعير حافزه من النتيجة المتوقعة المنشودة، لأن جميع هذه النتائج بما هي غير ذات قيمة خلقية (سواء أكانت متصلة بإفاضة شيء من الراحة على ما يحتاط بالمرء من حال أم كانت متعلقة بسعادة الآخرين لتأخذ بها أخذًا يدفعها إلى الأمام) إنما تمهد لها الطريق أسباب أخرى فلا تحتاج معها إلى إرادة كائن عاقل، ذلك الكائن الذي يقوم لديه وحسب الخير الأسمى والمطلق. وهو الخير الذي نسميه بسمه الأخلاق فيجعله ذلك يعتمد على مفهوم القانون في ذاته أكبر الاعتماد، والذي ليس يمكن قيامه في الحقيقة إلا في كائن عاقل، ذلك أن المفهوم هذا هو الذي يحدد إرادة الكائن العاقل تحديدًا ليس للنتيجة المتوقعة

(١) يتعلق المبدأ الذاتي بالمشيئة عامة، أما مبدؤها الموضوعي (أي ذلك المبدأ الذي يصلح من وجهة ذاتية كمبدأ عملي للكائنات العاقلة جميعًا، إن كان للعقل سيطرة تامة على ما يتصل بالرغبة من مقدرة) فهو القانون العملي.

فيه من شأن. وأقول إن هذا الخير ليقوم من قبل في الشخص نفسه الذي يصرف أفعاله طبقاً له، مما لا نحتاج معه إلى أن نتظر النتيجة لكي يتيسر قيامه وحضوره، أي أنه ليس يتبدى أول ما يتبدى في النتيجة المتوقعة منه^(١).

ولكن ما نوع هذا القانون الذي ينبغي لمفهومه، بغض النظر عن النتيجة المتوقعة منه، أن يحدد الإرادة تحديداً بسيطاً نقياً فيفضي بها إلى أن تُسمّى طيبة من غير أن يكون لأي منقية فيها من مدخل يشوب بساطة ونقاء تلك التسمية؟ قد علمتم أنني سلخت الإرادة عن كل مؤثر يمكن أن تتلقاه من طاعتها للقانون وخضوعها له، لذلك لم يبقَ من شيء سوى المطابقة الكلية بين أفعال تلك الإرادة وبين القانون بعام أمره، وليست

(١) يمكن أن يتبادر إلى ذهن امرئ اتهامي أنني ألتجئ إلى شعور غامض باستعمالي كلمة الاحترام عوضاً من أن أقدم حلاً واضحاً للمشكلة من طريق مفهوم عقلي. ومع أن الاحترام شعور إلا أنه ليس شعوراً ناجماً عن مؤثر ما ولكنه شعور نسجه مفهوم العقل نفسه، وبذلك يتميز من سائر المشاعر ذات النوع السابق والذي يعقب رغبة أو رهبة، ميلاً أو خوفاً، ثم إن ما أدركه وشيك الإدراك على أنه قانون لي إنما أدركه باحترام وأقره بإجلال وهذا يعني أنني أشعر بخضوع إرادتي للقانون من غير أن تؤثر تأثيرات أخرى في عقلي. ونحن نسمي الشعور بالتحديد المباشر للإرادة بالقانون احتراماً. ولذلك نرى أن الاحترام نتيجة لتأثير القانون في المرء (الذات) وليس سبباً له. إن الاحترام في الحقيقة هو مفهوم قيمة تقلل أثرتي وحيي لنفسي، فهو بذلك لا ينظر إليه على أنه موضوع من موضوعات الميل أو الخوف على ما فيه من شبه بالاثنتين جميعاً. إن موضوع الاحترام وغرضه إنما هو القانون وحده، القانون الذي نفرضه على أنفسنا ومع ذلك نعدّه ضرورياً في ذاته. وإنا نخضع له، بما هو قانون، دون الرجوع إلى حبنا لأنفسنا ومن هنا شبهه بالخوف. وبما أننا نحن أنفسنا نفرضه على أنفسنا فهو إذن نتيجة إرادتنا ومن هنا شبهه بالميل. ليس احترام الشخص، في الحقيقة، سوى احترام لقانون العدل والاستقامة، ذلك القانون الذي يضرب ذلك الشخص مثلاً عليه من نفسه (إنما يعد الشخص مثلاً على القانون). فإنا إذ نعد توسيع مواهبنا واجباً فلأننا ننظر إلى شخص موهوب على أنه مثال من أمثلة القانون (لكي نصبح مثله بالمرونة والدربة) وذلك وحده يشيد صرح احترامنا، وكل ما يُسمّى اهتماماً (أو دافعاً) خلقياً إنما يتوقف على احترام القانون ويتطلبه.

المطابقة هذه سوى مبدأ للإرادة تلتزمه، فيكون من شأنها أن تلفتني عن الإقدام على تصرف يخالف ما أريد لمبدئي الذاتي أن يكون في مدى فعله، ذلك أنني إن أريد إلا أن يكون مبدئي الذاتي ذاك قانونًا كليًا في الوقت نفسه. قلت إن هذه المطابقة البسيطة للقانون عامة، من غير أن نفترض قيام قانون خاص ينطبق على أفعال معينة، إنما يجب أن تعد مبدأ للإرادة لما بينت، وأقول إن كل الذي بينت وعرضت إنما يصح قيامه إن صح قيام الواجب، ولم يكن هذا وهمًا فارغًا أو فكرة وهمية لا أساس لها تستند إليه بالحق. ثم إن العقل الإنساني العادي ليتفق في أحكامه العملية مع هذا الذي قلناه، وهو دائمًا يضع هذا المبدأ المقترح موضع النظر من عينيه كهدف يسعى إليه. ولنأخذ الآن هذه المسألة مثالًا على ما أوردنا من أمور: إن تكنفتني المصاعب وضيق عليّ سعة حياتي وملكت عليّ أقطار نفسي جميعًا فهل يمكن لي هذا كله أن أعد وعدًا من حيث أنتوي عدم الوفاء به؟ إنني أعمد حاليًا إلى القول إن هناك وجهين لهذه المسألة ينبغي لنا التمييز بينهما: هل يكون المرء الذي يقطع على نفسه وعدًا مكذوبًا فطنًا حصيفًا أم عاديًا مستقيمًا؟ أي هل يرجع الوعد المكذوب إلى الحصافة والفتنة أم إلى العدل والاستقامة؟ قد يكون أول الأمرين الغالب في معظم الأحيان، إلا أنني لأدرك يقينًا أنه ليس يكفي أن أعمد إلى تلك الحيلة الكاذبة لأنتشل نفسي من وهدة حيرة تحيط بي في لحظة من الزمان حاضرة، وإنما يجب عليّ أن أنظر بثاقب النظر إلى ما ينجم عن هذه الكذبة من مصاعب قد تكون أشد وأكبر من تلك المصاعب التي أحاول أن أنفصّي من بين براثنها في وقتي الحاضر، وبما

أن طريق التنبؤ بما قد ينجم عن ذكائي المزعوم من نتائج وخيمة وعر
وصعب بين الصعوبة مسلكه، لذلك كان عليّ أن أتساءل فأقول: أليس
ضياح ثقتي بنفسي يولّد أذى كبيرًا هو أكبر من ذلك الشر الذي أحاول
أن أتفاداه في حاضر وقتي؟ ألا يكون تصرفي أحكم وأعقل إن انطلقت
على حسب مبدأ ذاتي، يكون مثله كمثّل قانون كلي، أي يكون من أمره
أن يصدني عن أن أعد وعدًا إلا من حيث أنتوي المحافظة عليه والوفاء
به؟ ومهما تكن الحال فإنني لأدرك منذ ساعتی هذه أن الأساس الذي
يستند إليه مبدئي الذاتي هذا إنما هو خوفي مما ينتج عن فعلي من نتائج.
وليس من شك في أن هناك اختلافًا كبيرًا بين الصدق بدافع من الواجب،
والصدق بدافع الخوف من عواقب وخيمة. ذلك أن أمر الحالة الأولى
إنما يدل على أن مفهوم الفعل في ذاته ليشتمل على قانون من واجبي أن
أبعه وأقتفي خطاه، في حين أن أمر الحالة الثانية إنما يبين أنه من واجبي
أن أتلفت يمنة ويسرة لأرى ما يتعلق بهذا الأمر من نتائج تتصل بي وتؤثر
فيّ فأؤثرها على غيرها فتدفعني إلى السير في أداء الفعل الذي يفضي
إليها، لأنني إن انحرفت عن مبدأ الواجب فذاك شر مؤكد لا سبيل إلى
مدافعتة ونكرانه، في حين أنني لو تصرفت تصرف من يخالف عما تنطوي
عليه فطنته من مبدأ ذاتي لاستطعت بذلك أن أغنم مغنمًا كبيرًا في أغلب
أوقاتي ومعظم حالاتي، وإن يكن من الأسلم لي في وقتي الحاضر على
الأقل أن أستمسك به وأحافظ عليه وأقبل على أداء ما يأمر به.

أي من النافع لي أن أخالف ما تنطوي عليه فطنتي من مبدأ ذاتي
ولكن من الأسلم لي أن أستمسك به وأحافظ عليه وأقوم بأداء ما يتصل

به من شيء. وإني لأرى أنه لكي أسلك أقصر طريق محققة تفضي بي إلى الإجابة عن السؤال التالي: هل يتفق الوعد المكذوب مع الواجب أم يعارضه؟ عليّ أن أتساءل فأقول:

أكان من الممكن أن أقبل فأعدُّ مبدئي الذاتي، وهو «أن ألتجئ إلى وعد كاذب لأنتشل نفسي من بين شذقي حال عصبية تمر بي»، قانوناً كلياً يحمل الخير لي وللآخرين جميعاً؟ أكان من الممكن أن أقول لنفسي: لكل امرئ الحق أن يعد وعداً مكذوباً، إن وجد نفسه في ورطة ليس يستطيع أن يتخلص منها بسبيل أخرى غير سبيل الوعد المكذوب؟ إذ ذاك أدرك وشيك الإدراك أنني وإن كنت أريد الكذب إلا أنني لست أريد قانوناً كلياً للكذب، لأنه بحسب هذا القانون لن يكون هناك حقاً أي وعد أبداً. فمن النافل أن أعد بإرادتي وعوداً تتصل بما سأقوم به من أفعال في مقبل أيامي تجاه أناس ليسوا يؤمنون بدعاوى أو، إن تسرعوا ووثقوا بي، فإنهم سيردون لي الصاع صاعين وبذلك سيردُّ مبدئي الذاتي الذي اعتمدته السكين إلى نحره إذ يصبح قانوناً كلياً. فإن يصبح مبدئي قانوناً كلياً فذلك يعني أنه قد انتفى وجوده وزال كيانه.

ولذلك أرى أنني لست بحاجة إلى ذكاء خارق وحصافة بعيدة المدى لأعرف بهما ما ينبغي لي أن أفعله لتكون إرادتي طيبة من الوجهة الخلقية، وإني وإن كنت غراً قاصراً عن درك النظام الذي يسير على حسبه العالم، وإني وإن كنت غير قادر على التأهب لكل ما يحدث فيه من شيء وما يجري فيه من حوادث، إلا أنني مع ذلك كله أستطيع أن أتساءل فأقول: هل تستطيعين يا نفسي بل هل تجرئين فتريدين أن يكون مبدؤك الذاتي قانوناً

كلياً؟ إن كان الجواب في حال من النفي فذلك يعني أن المبدأ مغلوطة فاسد ينبغي نبذه، وليس فساد بسبب ضرر ينجم عنه فيصيني والآخرين، ولكنه فاسد لأنه ليس يستحق أن يكون مبدأ لتشريع كلي ممكن، أي ليس يستحق أن يكون مبدأ يستند إليه، بما هو أساس، بنیان القانون الكلي وليد ذلك التشريع الكلي، ولكن العقل يفرض عليّ احتراماً مباشراً لهذا التشريع الكلي، وإن كنت في الحقيقة عاجزاً عن إدراك ما يستند إليه هذا الاحترام من أساس (فذلك أمر يتناوله بالبحث الفلاسفة وحسب)، ولكنني أدرك في شأنه أمراً آخر إدراكاً بعيداً، وهو أنه احترام لتلك القيمة التي تفوق بأهميتها كل ما ينشده الميل ويسعى إليه من قيمة، وأن ما يشيد صرح الواجب الممرد إنما هو ضرورة القيام بفعلي بسبب من الاحترام الخالص للقانون العملي. وإنه على كل حافز آخر أن يخضع للواجب، وذلك أن الواجب شرط الإرادة الطيبة في ذاتها والتي ليس يوجد من قيمة أكبر منها وأسمى.

إننا إذن وإن لم نسوّ أمر ما يتصل بالعقل الإنساني العادي من معرفة خلقية إلا أننا قد بلغنا مبدأها وأوغلنا فيه، مع أن العامة (لما لهم من حس مشترك عادي) لا يدركون بمثل هذه الصورة المجردة الكلية ما بلغنا من مبدأ، وليسوا يفكرون فيه على هذا النحو الكلي الذي عرضنا له، ومع ذلك كله فهو مائل أمام أعينهم مثولاً لا ينقطع أبداً وإنهم ليتخذوه معياراً تستند إليه أحكامهم وقراراتهم جميعاً، ومن السهولة البينة أن نبين كيف يعرف العقل الإنساني العادي الذي تتصف به العامة وتسترشد به، وهو ممسك بهذا المعيار يوجهه كما توجه البوصلة، أقول كيف يعرف هذا

العقل تمييز الطيب من الخبيث، والخير من الشر، وما يتفق مع الواجب مما يعارضه. ويتيسر لنا ذلك إذا ما عمدنا إلى انتباههم (انتباه العامة بما لهم من عقل إنساني عادي) فوجهناه وجهة مبدئهم الذي يصطفون توجيهاً لسنا نروم منه أن نعلمهم أي شيء جديد مهما كان شأنه، وهذا كل ما فعله سقراط من قبل: بأن وجه انتباه العامة ولفته إلى مبدئهم الخاص. ولذلك نرى أن ليس بنا من حاجة إلى علم أو فلسفة لنعرف بهما ما ينبغي لنا فعله لنكون بذلك أمناء طاهرين أو حكماء صالحين، وقد بلغ الظن ببعضهم من قبل درجة بعثته إلى أن يقول إن معرفة ما ينبغي لكل امرئ أن يفعله، بل وما ينبغي له أن يعرفه، إن هما إلا أمران في متناول كل واحد وإن كان هذا الأحد من عامة الناس ودهمائهم، إلا أن الدهشة تأخذ منا كل مأخذ وتبلغ منا المبلغ البعيد إن علمنا أن ما للإدراك العادي لدى الناس (الفهم الإنساني العادي) من مقدرة على الحكم العملي إنما تفوق نفعاً وامتيازاً ما له من مقدرة على الحكم النظري. فعندما يجروا العقل الإنساني العادي، في إدراكه النظري وما يتصل به من أحكام نظرية، على أن يفصل عن قوانين التجربة ومشاهدات الحواس ويزور عنها فإنه بذلك سيأتي بالغاز صرفة ويقع في تناقض مع ذاته بعيد، أو أنه على الأقل سيلج عماء من الشك وعدم اليقين، وجواء من الغموض وعدم الثبات. أما في المجال العملي فإن مقدرة الحكم الذي يتصف بها العقل العادي إنما تبدأ بالظهور أول ما تبدأ عندما يعمد الحس المشترك إلى إقصاء الدوافع الحسية جميعاً عن دائرة القوانين العملية. بل إن مقدرة الحكم لتصبح خداعة مأكرة، إن حاولت إلى ذلك بسبيل لم يعقها ضميرها أو دعاوى

أخرى عن الإقدام عليها والسير فيها. ومكرها إنما يتصل بما تبديه من حجج فيما ينبغي أن يُسمّى حقًا، أو أنها قد تعتمد إلى نفسها فتهدبها وتصلقها لتسير من بعدها إلى تحديد أمين دقيق لما تتصف به الأفعال من قيمة، وقد تقع في حالها الثانية هذه على الحق وقوعًا يماثل ما يرجوه الفيلسوف من سعيه الذي يصرفه. بل إنها لتبلغ مبلغًا من اليقين أكبر مما يكون لدى الفيلسوف من يقين، ذلك أن هذا وإن يكن على المبدأ نفسه، إلا أنه سرعان ما يحيد حكمه عن الاتجاه القويم حيدانًا يعقب ما يكتنفه من تأملات غريبة ليس لها من مسوغ تعتمد في أمرها. أفليس من الأحكم والأفضل إذن، أن نوكل أمور الأخلاق إلى حكم العقل العادي ونرضى؟ وأن نعتد الفلسفة اعتمادًا يمكننا من عرض نظام للأخلاق أكثر كمالًا وأشد وضوحًا ويساعد على أن نرسم لاصطناعها قواعد أيسر منالًا وأبعد حجة في معرض جدل وأدعى استدلالًا؟ ولكن ليس لنا أن نصرف الحس المشترك العام ذاك عن وجهة البساطة الطيبة السعيدة التي يمم شطرها، حتى وإن دعتنا إلى ذلك دواعٍ عملية، وكذلك نقول أن ليس لنا أن نمتطي إلى غايتنا تلك مطية الفلسفة لتسلك بالحس المشترك ذاك طريقًا للبحث والتهديب جديدًا!

إن البراءة في الحق شيء ممتاز، إلا أن ما يُرثى له في شأنها أن الاستمسك بها صعب بين الصعوبة، وأن انحرافها عن وجهتها التي تولتها سهل بين السهولة، وكذلك شأن الحكمة فهي وإن انطوت على السلوك واعتمدته أكثر من انطوائها على المعرفة واعتمادها إياها إلا أنها بحاجة إلى شيء من العلم، لا لتعلم عليه أو تأخذ عنه بل لتثبت به قدم

أوامرها وفروضها وتهيئ لها شيئاً من القبول والرضى. ثم إن الإنسان يشعر في خاصة نفسه أن حاجاته ورغباته على شيء من التوازن قوي شعوراً يعارض ما يتصل بالواجب من أوامر يعرضها العقل على الإنسان ويظهرها إظهار ما يستحق الاحترام ويستدعيه، وما السعادة سوى إرضاء تلك الحاجات والرغبات جميعاً، إلا أن العقل يغض الطرف عن تلك المطالب العنيفة الهوج، والتي قد تبدو مبررة مؤيدة مع ما تبديه من مقاومة، إن أريد لها الخضوع لأي أمر، ليسير إلى إصدار أوامره إصداراً غير رفيع بالميل أو الرغبات مهما يكن شأنها. وها هنا ينشأ جدل (ديالكتيك) طبيعي، أشبه بمزاجنا وما فيه من أوجه، يحثنا على أن نحشد الحجاج والأدلة التي تضاد قوانين الواجب القاسية، ثم يدفعنا إلى الشك في صحتها من حيث فعلها، أو أنا نجتزئ من ذلك كله بوجه من الشك واحد فنشك في صفائها ودقتها، مما يمهد لنا طريقاً نسلكها فنجعل من هذه القوانين أموراً توافق رغباتنا وميولنا، وذلك كله إنما يعني شيئاً واحداً هو أن نعد إلى هذه القوانين فنفسدها في أصلها ومصدرها ونحطمها في قيمتها وقدرها، وذلك أمر ليس يستحبه وليس يرضاه أي عقل مهما يكن شأنه حتى إن العقل العادي العملي نفسه لينبذه ويهجه.

وهكذا نرى أن العقل الإنساني العادي ليدفع دفعاً إلى ترك مجاله الذي يدور فيه لينطلق فيغامر في ميدان الفلسفة العملية، وليست غايته من ذلك أن يقضي وطراً عنده أو يرضي حاجة إلى التأمل لدنه (فإنه ليس يشغل نفسه بذلك بما هو راضٍ عن حاله التي هو فيها وهي حال العقل السليم المجرد بعادي شأنه وعام أمره)، وإنما تدفعه إلى ذلك أسباب عملية،

ويأمل أن يتلقى من الفلسفة ما يرشده إلى معرفة المصدر الذي يصدر عنه مبدؤه وما يتصل به من تحديد صحيح يميزه من المبادئ الذاتية التي تستند إلى الحاجات والرغبات وحسب. مما يتحرر معه من الحيرة الناجمة عن الدعاوى المتعارضة والمطالب المتضاربة، ويتخلص من الخطر المحدق به والذي يهدده بتجريده إياه من المبادئ الخلقية الجوهرية جميعاً. وكل ذلك إنما يرجع إلى ما يتعاوره من مغالطات وما يعتوره من شوائب تجد السبيل إليه سهلة لاحبة فتسلكها. وكما كان الأمر في مجال الاستعمال النظري كذلك يكون الأمر في هذا المجال، فإن العقل العملي إذ يهذب نفسه ويصقل أمره فكأنه يهيئ تربته لينشأ فيها وعلى نحو خفي دياكتيك (جدل) يرغمه أن يبحث عن دعامة له في الفلسفة، وسيكون شأنه إذ ذاك كما كان في حالته التي سبقت، أي أنه لن يجد راحة في غير النقد الدراك لعقلنا.



الفصل الثاني

الانتقال من الفلسفة الخلقية المألوفة

إلى ميتافيزيقا الأخلاق

لسنا ننكر أنا قد استخرجنا مفهومنا عن الواجب من الاستعمال العادي لعقلنا العملي، إلا أن ذلك ليس بسبب يفضي بنا إلى أن نعدّه مفهومًا تجريبيًا. وإنما الأمر على عكس ذلك، ذلك أنا إن عمدنا إلى ملاحظة الحقائق التجريبية وسرنا في ملازمة الخبرة التي يتعاورها السلوك الإنساني في أمره، رأينا شكاوى متكررة وعادلة ليس من شك في عدالتها تبين لنا أنه قد يؤودنا أن نجد مثلاً واحداً واضحاً لطبع يعمل بسبب من الواجب الخالص من غير أن يشوبه شيء آخر سواه، إلا أنا قد نرى بعضاً من الأشياء تسير في شأنها من فعلها سيراً يطابق الواجب ويوافق، وهي أشياء إنما سارت سيرها ذاك لما كان من أمر الواجب في استدعائها واجتلابها فوافته بمطابقتها له والجري في مجراه. إلا أن هناك من الأسباب ما يبعثنا إلى الشك في أن شيئاً هذا أو ذاك قد أنجز بسبب من الواجب وحسب ليكون له من بعدها قيمة خلقية.

وهذا الذي دعا بعض الفلاسفة إلى السير في طريق الإنكار البسيط،
فأنكروا أن يكون لمثل هذا الطبع وجود فعلي يقع في مجال السلوك
الإنساني وما يتعلق به من أفعال. وانطلقوا بعدها يعززون كل أمر إلى
حب للنفس خالص وإن تفاوت خلوصه من حيث القلة والكثرة. وهم في
اتخاذهم وجهتهم تلك لم يفحصوا عن صحة مفهوم الأخلاق وإنما كانوا
يتحدثون، وقد بان الأسف المخلص في مجرى حديثهم! عن ضعف
تلك الطبيعة الإنسانية ودناءتها. تلك الطبيعة النبيلة نبلاً كافياً لأن يجعل
من فكرة الأخلاق، بما هي فكرة تستحق الاحترام، قاعدة لها يصدر عنها
كل ما يتصل بها من أمر وفرض، إلا أنها من جهة أخرى طبيعة ضعيفة
ضعفًا لا مزيد لمستزيد عليه مما تقف معه عاجزة لا تقوى على أن تحذو
حذو ذلك الفرض أو تحقق ذلك الأمر، وبذلك تقف دون تنفيذ تلك
القاعدة والقيام بها، ثم إنها لتستخدم العقل الذي يمنحها قانون ما يتعلق
به من نظام ليمهد لها طريق إرضاء جميع ما لها من رغبات واهتمامات،
وقد يقتصر شأن ذلك الإرضاء على رغبة واحدة، وقد يتعدها في أكثر
الأحيان إلى الرغبات جميعًا في اثتلافها الأكبر معًا.

ومن المحال بين الإحالة أن تثبت بالتجربة إثباتًا بين اليقين وجود
حالة وحيدة تنطوي على مبدأ ذاتي لفعل حق في ذاته، ويستند مع ذلك إلى
أساس خلقية وإلى مفهوم الواجب استنادًا متينًا، ولسنا نشك في أنا أحيانًا
إذ نعمد إلى النفس نسبر غورها ونتفحصها أدق ما يكون الفحص شأنًا،
أقول إنا لسنا نشك في أن فحصنا سيقف دون الكشف عن شيء يمكن أن
يقوى على استمالتنا إلى هذا الفعل الطيب أو ذاك، أو إلى تضحية كبيرة

من هذا النوع أو ذاك إلا أن يكون هذا الشيء الأساس الخلقي للواجب.
إلا أن ذلك ليس بسبب كافٍ لأن يدفعنا دفع يقين إلى نتيجة معينة فنؤكد معها أن هذه الفكرة التي بلغناها ليست، في الحق، وهمًا خالصًا، وأن ليس هناك من حافز خفي، ناجم عن محبة النفس وكامن تحت المظهر الزائف للواجب، هو الذي يدفع إرادتنا هذا الدفع الفعلي ويوجهها هذه الوجهة التي يمت شطرها، لأننا نسر في الحقيقة بإطراء أنفسنا ومداجنتها بأن ننسب إليها حافزًا أنبل نفترضه افتراضًا كاذبًا. في حين أنا لن نستطيع، وإن سلطنا طريق البحث الكدود، أن نكتشف أيقن الاكتشاف كل ما يتصل بالفعل من منابع خفية، وما دام الأمر يتصل بالفحص عن القيمة الخلقية وجب علينا أن نصرف اهتمامنا عن الأفعال التي نراها ونحس بها، لنلتفت إلى تلك المبادئ الباطنة التي لا نراها لما هي عليه من إيغال في الباطن.

ليس هناك من خدمة أكبر نقدمها بين يدي أولئك الذين يسخرون من النزعة الخلقية جميعًا، ويعدونها تصورًا خادعًا باطلاً يتجاوز نفسه تجاوز المغرور الخطل من أن نسلم لهم ونزعم معهم فنقول إن على مفهوم الواجب أن يستخرج من التجربة وحسب (كما يفعل الناس، لكسل من عند أنفسهم، بجميع ما لديهم من أفكار ومفاهيم فيتخذون لها الطريقة نفسها ويسلكون لها السبيل عينها) لأننا بصنيعنا هذا إنما نتحقق فوز تلك المفاهيم ونثبت نصر تلك الأفكار.

إن حبي للإنسانية وحدي على النوع الإنساني كل ذلك يدفعني إلى أن أسوق افتراضًا فأقول: إن معظم أفعالنا صحيحة قيمة وإنها تسير وفق

الواجب فلا تنحرف عنه قيد شعرة، ولكن، عندما يقدم المرء على الفحص عن النيات الكامنة وراء تلك الأفعال فحسبًا يبلغ منها المبلغ البعيد من حيث الدقة والعمق، يرى أن النفس العزيزة تقبل في كل مكان لتضيء الطرق التي تسلكها هذه النيات إضاءة خاصة فتلونها تلوينًا خاصًا، مما يجعلها تعد النفس غاية لها وهدفًا من دون ما ينجم عن الواجب من أمر قاسٍ يبتغي إنكار النفس ومحوها. وبذلك نرى أن الينبوع الذي تصدر عنه أفعالنا، مهما اتفقت مع الواجب وطابقتة إنما هو النفس وما يتصل بها من شيء.

وليس من الضروري أن يكون المرء عدوًا للواجب والفضيلة، وإنما حسبه أن يكون مشاهدًا باردًا أو امرأ محايدًا حتى يقوده بروده ويفضي به حياده إلى درجة لا يخلط معها بين الرغبة في الخير، مهما تكن حية زاهية، وبين واقعها وتحققها، أي أنه بذلك يمتنع من النظر إلى الرغبة في الخير على أنها رغبة في وجوده الفعلي أيضًا. وقد ينتهي به ذلك إلى أن يشك أحيانًا في وجود الفضيلة الحقة وجودًا فعليًا في عالمنا هذا (وإن الأمر هذا ليتحقق خاصة عندما تملو سن المرء وتشحذ الخبرة حكمه فتجعله أريب الملاحظة دقيقها، بعيد المشاهدة عميقها).

وليس يستطيع شيء في حالتنا هذه أن ينقذنا من نقض ولائنا للواجب ونبذ ما صغناه له من أفكار، بل قد يبلغ بنا النقض والنبد أبعد المبالغ وملاها. وكذلك ليس يستطيع شيء أن يثبت فينا احترامًا راسخًا لقانون ذلك الواجب إلا أن يكون ذلك الشيء هو الاعتقاد الجلي بأن اهتمامنا الحاضر ليس يتصل بما حدث من شيء، وإنما بما ينبغي أن

يحدث حدوثاً يحتمه العقل المستقل عن الخبرة وما يتعلق بها من ظواهر، أقول يحتمه العقل وإن انتفى، حتى الآن، وجود مثل هذه الأفعال الناجمة عن مثل هذه المصادر الخالصة، مما نستطيع معه أن نقول إنا إنما نهتم بأفعال قد تصفر يد العالم من مثال عليها، والتي قد يشك في إمكان قيامها ووجودها أي امرئ يرجع كل شيء إلى التجربة كأساس يستند إليه. إلا أن العقل مع ذلك كله يأمر بها (بالأفعال) ملح الأمر عنده ويقتضيها أدام ما يكون الاقتضاء وأطول.

ولنضرب على ذلك مثال النزاهة الخالصة في أمور الصداقة، وهي نزاهة يبتغيها الناس جميعاً ويودون أن تكون أكمل ما تكون ذاتاً وكأبعد ما تكون من نقص، يبتغونها حتى وإن انتفى وجود صديق مخلص تتجسد فيه وتظهر بمظهره. أقول إنهم يبتغونها لأنها كمثال الواجب في أمرها والواجب بما هو كذلك إن يكمن إلا كموتاً قليلاً (سابقاً على التجربة) في فكرة عقل يحدد الإرادة بمبادئ قبلية.

وعندما نضيف إلى ذلك قولنا، إنه ما لم ننكر أن يكون لمفهوم النزعة الخلقية أي حقيقة أو أي مرجع إلى أي أمر ممكن، فإننا لن نستطيع أن ننزع فرفض أن يكون لقانونه معنى قويم أي أنا ينبغي لنا أن نسلم بصحة هذا القانون تسليماً ضرورياً، فتعم ضرورته الإنسان والكائنات العاقلة جميعاً. وليس يكون ذلك بشرائط عرضية وأحوال عارضة استثنائية وإنما هو كذلك لما له من ضرورة مطلقة بينة الإطلاق.

فمن الواضح الجلي إذن أن ليس هناك من تجربة تستطيع أن تفضي بنا إلى حيث يتيسر لنا استخراج إمكانية مثل هذه القوانين اليقينية، إذ كيف

يحق لنا أن نبدي الاحترام المطلق من كل قيد، فنعده بذلك أمرًا كليًا صادرًا عن كل طبيعة عاقلة، نحو ذاك الذي يقوم في حال من أحوال الإنسانية عارضة عرضية؟ وكيف يمكننا أن ننظر إلى القوانين التي تحدد إرادتنا فنعدها قوانين تحدد إرادة الكائنات العاقلة جميعًا؟ بل كيف يتيسر لنا أن نعدها قوانين لإرادتنا الخاصة بما هي ذات نفسها كذلك؟ أقول كيف يتيسر لنا ذلك كله إن عرفنا أن تلك القوانين إنما هي قوانين تجريبية وليست بذات أصل قبلي أبدًا، أي أنها ليست بذات أصل قائم في عقل خالص وإن يكن مع خلوصه عمليًا؟

وإننا لنقرر ها هنا أن المرء إذ يعمد إلى الأمثلة ليستخرج منها الأخلاق والنزعة الخلقية بعامة فإنه بذلك إنما يسعى إلى الضرر بها أبلغ ما يكون الضرر، بل إنه ليعمل على أن يوردها مورد التهلكة، وذلك أنا إنما ينبغي لنا أن نصدر حكمنا على كل مثال من أمثلتنا تلك معتمدين في ذلك على مبادئ الأخلاق، لنقرر من بعدها صلاحية هذا المثال لأن يصطنع كمثال أصيل أي كنموذج، لأن المثال ليس يستطيع أبدًا أن يبين لنا فكرة النزعة الخلقية بيانًا باتًا جازمًا ومن طريق مباشرة.

وإننا لنقول ها هنا أيضًا إن كل ما يعرضه الإنجيل عن الواحد الأحد القدوس من شيء إنما ينبغي أن يوازن بمثلنا الأعلى عن الكمال من قبل أن يدرك في ذاته بما هو كذلك، فهذا هو ذا الواحد الأحد يتحدث عن نفسه فيقول: لماذا تدعونني (أنا الذي ترون) صالحًا؟ ليس هناك من أحد صالح (أي كنموذج للصالح) سوى الله وحده (وهو الذي لا ترون).

ولكن أنى لنا ذلك المفهوم عن الله كخير أسمى وصلاح أسنى؟ إنما آتتنا إياه، ومن سبيل البساطة والسهولة، فكرة الكمال الخلقي التي يصوغها

العقل صياغة قبلية ويضمها إلى مفهوم الإرادة الحرة في وحدة لا تنفصم لها عرى. ثم إنا لنقول من بعد ذلك كله أن ليس في الأخلاق من اقتداء وأن ليست الأمثلة سوى وُسُل للتشجيع والإقدام مما تعيننا على إقصاء الشك عن إمكان إجراء ما يأمر به القانون من شيء. وهي تثبت كأظهر ما يكون الإثبات وتبين كأخص ما يكون التبيين ما تعبر عنه القاعدة العملية بشكل أبعد في العموم والشمول، ولكنها ليست تخولنا الحق أن ننحي جانبًا ما في العقل من شيء أصيل حق لننطلق وراء الأمثلة انطلاق من يسترشد بها ويتلو تلوها.

فإذا لم يكن المبدأ السامي للأخلاق معتمدًا على العقل الخالص اعتمادًا مستقلًا عن كل تجربة، بدا لي، دون ريب، أن ليس من الضرورة أن نسأل هل من الجيد أو، هل مما يستحق الاهتمام، أن نعرض للمفاهيم عرضًا عامًا مجردًا، وذلك أنها موجودة والمبادئ المتعلقة بها وجودًا قبليًا؟ ذلك إذا شئنا أن نميز معرفتنا من الفهم العادي العام تمييزًا يخولها اسم المعرفة الفلسفية، والتي هي ضرورية في وقتنا هذا ضرورة ليس من سبيل إلى الشك فيها، لأننا إن عمدنا إلى الاقتراع لنرى أيهما ينال عددًا من الأصوات أكبر، فهي المعرفة العقلية الخالصة، وقد فصلت عن كل شيء تجريبي فأضحت ميتافيزيقا للأخلاق، أم الفلسفة العملية الشعبية (المألوفة)، أقول إن عمدنا إلى ذلك سهل علينا أن نركن في أي جانب ستكون الأصوات أكبر عددًا.

إننا نوصي ببلغ الوصاة بالنزول إلى الأفكار المألوفة الشائعة وقبولها شريطة أن يكون الصعود إلى مبادئ العقل الخالص قد أُثبت من قبل ومُكِّن له مرضي التمكين رضيه. وذلك يعني أن ننطلق فنؤسس نظرية الأخلاق أولًا على أساس من الميتافيزيقا، فإذا ما ثبتت وتمكنت أمتن

الثبات وأشدّ التمكن، عمدنا إلى صفة مألوفة (شعبية) فمنحناها إياها ليحسن قبولها ويعمّ تقبلها. ولكننا نرى أنه من العبث والشطط أن نقبل تلك الصفة المألوفة ونعتمدها في انطلاقة بحثنا الأولى، هذا البحث الذي تستند إليه سلامة المبادئ جميعاً وصحتها.

وليس يستطيع مثل هذا الإجراء، من جهة أولى، أن يطالب بما للألفة الفلسفية الحقّة من جدارة نادرة ظاهرة الندرة، وذلك أنا إن أقلعنا عن البصيرة والإدراك العميقين انتابنا الغموض واعترانا اللبس، بل إنا لنرى أن من السهولة بمكان إذ ذاك أن نقدم عرضاً مألوفاً شائعاً خالياً من الدقة في أمره بعيداً من الوضوح في شأنه، ويلقي ذلك الإجراء، من جهة أخرى، بعض الضوء على خليط كريبه من الملاحظات المرقعة والمبادئ الملفقة، ذلك الخليط الذي تؤثره وتسربه العقول الضحلة فيغدو مادة لها تعالجها في ثمرتها اليومية وتلوّكها. أما العقول الذكية فإنها لا ترى في كل هذا سوى فوضى تنفر منها نفور مشمئز قالٍ لها، من حيث لا تدري ما تفعل بهذا الخليط والفوضى من فعل، بل من حيث لا تقوى على الرضى به لما أوتيت من حسن بصيرة وعمق إدراك.

في حين أن الفلاسفة ليقولون قليل اهتمام ونزر اكتراث عندما يطلبون أن تنحى الشهرة الشعبية وما يتصل بها من ألفة لدى الناس معروفة، وما اهتمامهم القليل ذاك إلا دليل على قدرة لديهم يقوون بها على الرؤية الحسنة من خلال تضاعيف هذا الخليط العجيب وما ينجم عنه من وهم غريب، ورؤيتهم تلك إنما توطئ لهم أكناف الشهرة المألوفة التي

يرفضون، على أن تكون شهرتهم تلك قد آتتهم بالحق الذي يقبلون لما بلغوه من بصيرة ثاقبة بعيدة الغور عميقة القعر.

ولسنا نحتاج إلا إلى نظرة نلقيها على ما كتب في الأخلاق من مقالات اعتمدت الأسلوب العامي في معرضها لنرى فيها خليطاً غريباً ومزيجاً عجباً يضم بين طرفيه نظاماً للطبيعة الإنسانية خاصة، (وقد ينطوي أحياناً على فكرة للطبيعة العاقلة عامة)، إلى فكرة للكمال وأخرى للسعادة، إلى معنى خلقي هنا، إلى خوف من الله هناك، وغير هذا وذاك وذلك من الأمور. ولم يَدُر في خلد واحد من هؤلاء الكتاب أن يترث قليلاً ليتساءل فيقول: هل يمكن أن يبحث عن مبادئ الأخلاق فيما لديه من معرفة بالطبيعة الإنسانية؟ (تلك المعرفة التي نقتبسها من التجربة ونستخرجها) فإن كان ذلك محالاً وإن كانت هذه المبادئ قائمة في المفاهيم العقلية الخالصة قياماً قبلياً بريئاً بين البراءة من كل ما هو تجريبي، وانتفى قيامها في أي شيء آخر مهما قلت درجته وصغرت، أقول إن كان ذلك محالاً أفليس من الأفضل إذن أن نخطط خطة تجعل من بحثنا هذا بحثاً مستقلاً فيكون مثله كمثل فلسفة عملية خالصة أو ميتافيزيقا للأخلاق^(١) (إن كان لنا أن نصطنع هذا اللفظ المذموم الذي أوجدناه)، وتكملة إكمالاً ليس يجد النقص من ذريعة يتذرع بها إليه، وذلك أنه

(١) مثلما ميزت الرياضيات الصرفة من الرياضيات التطبيقية ومثلما ميز المنطق الصرف من المنطق التطبيقي كذلك يستطيع المرء أن يميز الفلسفة الخالصة (الميتافيزيقا) من الفلسفة التطبيقية (التي تطبق على الطبيعة الإنسانية) تمييزاً يحدونا إلى أن ننتبه إلى الحقيقة التالية، وهي أن المبادئ الخلقية لا تستند إلى أساس مأخوذة من صفات الطبيعة الإنسانية، وإنما ينبغي لها أن توجد في ذاتها وجوداً قبلياً. وكذلك ينبغي لنا أن نستنبط من هذه المبادئ الخلقية قواعد عملية تتصل بكل طبيعة عاقلة عامة وبطبيعة الإنسان خاصة.

كامل في ذات نفسه، وحتى نقدم على هذا الأمر الذي قلناه نرجو من الناس الذين يتغون معالجة معروفة أن يترثوا ويتلبثوا ريثما نبلغ نهاية هذه الخطة التي شرعنا فيها.

إن مثل هذه الميتافيزيقا الخلقية، المنفصلة كل الانفصال والمجردة كل التجريد عن كل ما يتصل بالأنثروبولوجيا واللاهوت والفيزياء بنوعها العادي وما له من صفات وميزات، والدقيق وما يتعلق به من صفات خفية، أقول إن مثل هذه الميتافيزيقا ليست ركنًا ضروريًا لكل معرفة نظرية يقينية منوطة بالواجبات وحسب، وإنما هي أمنية نتمناها لما لها من أهمية قصوى في إنجاز ما يصدر عن الواجبات من فروض وأوامر، لأن للمفهوم الخالص للواجب، وقد أقصي عنه ذلك المزيج الغريب من التأثيرات التجريبية، أي أن لمفهوم القانون الخلقي، تأثيرًا في قلب الإنسان يفوق، إن سلك طرق العقل (هذا العقل الذي يدركها هنا أنه قادر على أن يكون عمليًا بذات نفسه) تأثير الحوافز^(١) الأخرى القائمة

(١) لدي رسالة من المرحوم سولتزر العظيم وقد طرح عليّ فيها سؤالاً قال: لماذا تنجز نظريات الأخلاق قليلًا من شيء في حين أنها مقنعة للعقل إقناعًا كبيرًا؟ وأرجأت جوابي عنه بعض الوقت لرغبة لديّ في أن أسوقه كاملاً تأمناً، إلا أن الجواب الوحيد عن ذلك السؤال هو: أن الأساتذة لم يوضحوا أفكارهم التي لهم وأنهم، إذ رغوا في أن تأتي أفكارهم تلك كاملة تامة أفسدوها بتنقيهم وتعغيرهم في كل مكان بلغوه عما للطبيعة الخلقية من حوافز، تحذوهم إلى ذاك غاية هي أن يجعلوا علاجهم ناجعًا صالحًا نفاذًا، لأن الملاحظة العادية الموهلة في العادة ستبين لنا أنه عندما تصور فعلاً صالحًا مستقيمًا قد أنجزته نفس رصينة ورزينة إنجازًا مستقلًا عن غرض أي فائدة مهما يكن شأنها، إن في حياتنا الدنيا هذه والأخرى تلك، وبعيدًا من التأثير بأي إغراء وغواية، أقول إن مثل هذا الفعل الصالح الطيب سترجح كفة قيمته رجحانًا كبيرًا على كفة كل فعل مشابه له قد تأثر وإن قليلًا بإثارة أو دافع ما، ثم إنه ليسمو بالنفس ويجعلنا نرغب في أن يتيسر لنا الانطلاق في سبيل أخرى لنعمل فيها ونحاكيه، وليس هو بالغريب عن الأطفال وذلك أنه يقوم لديهم ما يتصل به من انطباع وما يتعلق به من شعور، فليس ينبغي من بعده أن نفرض عليهم الواجبات على ضوء آخر مهما يكن شأنه.

في ميدان التجربة، مما يدل على أنه إذ يشعر بقيمته وكرامته فإنه يزدي الحوافز تلك بل والتجربة التي هي ينبوعها وموردها ويحاول شيئاً فشيئاً أن يكون سيدها المسيطر عليها القاهر فوقها.

في حين أن الأخلاق المشوبة بدوافع مستقاة من المشاعر والميول من جهة، وبمفاهيم مأخوذة من العقل من جهة أخرى، أقول إن هذه الأخلاق تجعل العقل يتعاور دوافع ليس لها من مبدأ تنضوي تحت لوائه، والتي إن قادت إلى الخير والصالح حيناً فمن طريق المصادفة وحسب، ولكنها لذلك الأمر عينه، تقود أكثر ما تقود إلى الشر والطلاح أحياناً كثيرة.

ويتضح مما قيل أن للمفاهيم الخلقية جميعاً مركزاً وأصلاً يقومان في العقل قياماً قلياً كل القبلي، وكذلك يقومان في العقل الإنساني العادي الموغل في عاداته كقيامهما في العقل التأملي الموغل في تأمله، وأن تلك المفاهيم الخلقية لم تستخرج، من طريق التجريد، من أي معرفة تجريبية وعرضية بما هي تجريبية، وأن ما لأصلها من صفاء وخلوص جوهرين يجعلها جذيرة أن نعتدها كمبادئ لنا سامية وعملية جميعاً، وأنا ننقص من تأثير هذه المبادئ الحق ومن القيمة المطلقة للأفعال مقداراً يعادل ما نضيفه إليها من شيء تجريبي، فضلاً عن كل أولئك نقول إن هناك ضرورة قصوى تدفعنا إلى أن نشق المفاهيم والقوانين الخلقية من العقل الخالص ونعرضها خالصة غير مشوبة، ولسنا نعتد بالضرورة الخالصة تلك في مجال النظر والتأمل وحسب وإنما نعتدها لما لها من أهمية عملية كبرى أيضاً.

وكذلك نحسب أنه من الضرورة القصوى أن نحدد المجال الكلي لهذه المعرفة العملية الخالصة التي يتصف بها العقل، أي أن نحدد تلك المقدرة الكلية التي يتصف بها العقل العملي الخالص، وإننا في فعلنا هذا لا نجعل تلك المبادئ (القوانين الخلقية) تعتمد على الطبيعة الخاصة بالعقل الإنساني، مع تيسر القيام بهذا الأمر في الفلسفة التأملية، بل قد يكون قيامها في الفلسفة التأملية ضروريًا لا معدى عنه.

وبما أن على القوانين الخلقية أن تقدم الخير لكل كائن عاقل، لذلك يجب علينا أن نستقها من المفهوم العام للكائن العاقل، ذلك أن النزعة الخلقية والقانون الخلقي جميعًا وإن كانا بحاجة إلى أنثروبولوجيا لاتصالهما بالإنسان إلا أنه ينبغي لنا أن نعالجهما قبل كل شيء على أنهما يمتان بصلة كبرى إلى الفلسفة الخالصة كل الخلوص، بل علينا أن نعد النزعة الخلقية تلك فلسفة خالصة لا يشوبها شيء ولا يعتورها أمر، أي أنه ينبغي لها أن تكون صحيحة بالقياس إلى كل كائن عاقل بعامة فيكون مثلها كمثل الميتافيزيقا الكاملة بذاتها (والتي هي ممكنة كل الإمكان في مثل هذه الفروع المتميزة للعلم وفي مثل هذه الدراسة المتخصصة التي نسير في مضمارها).

فإذا أحسننا فهم ذلك كله علمنا أننا إن أغفلناه وضيعناه كان من العبث والمحال أن نعلم إلى الواجب لندرك ما فيه من عنصر خلقي إدراكًا تأمليًا دقيقًا، وذلك أنه عنصر يتصل بكل فعل يبدو أنه يتبع الواجب ويجري مجراه، أقول إن من العبث أن نقدم على ذلك بغية أغراض يدفعنا إليها النقد التأملي وحسب وإنما سيفضي ذلك إلى أمر آخر هو أنه من

المحال أن نؤسس الأخلاق على مبادئها الجوهرية الذاتية، وإن يكن ذلك لأغراض عملية عادية أو لمقاصد تتعلق بالتهذيب الخلقي بخاصة أي تلك المقاصد التي تتصل بالفروض الخلقية. وكل ذلك إنما يمهد الطريق لنا لنولد اتجاهات خلقية خالصة ثم نلقنها عقول الناس من أجل أكبر خير عام يعم الناس بل ويعم العالم جميعاً.

ولكي لا تنطلق هذه الدراسة بخطى طبيعية من الحكم الخلقي العادي (وهو في حالنا هذه جدير بالاحترام الكبير) إلى الحكم الفلسفي، وهو الأمر الذي فعلناه من قبل، وإنما لتنتقل أيضاً من الفلسفة المألوفة العادية، والتي تدرج متمسكة طريقها ما استطاعت إلى ذلك بسبيل الأمثلة، إلى الميتافيزيقا (التي لا تجيز لنفسها أن يضبطها ضابط تجريبي، بل إنها لتتغلغل إلى الأفكار بأعيانها حيث تفشل الأمثلة بأعيانها، أي أنها تنطلق فتبلغ المفاهيم المثالية حيث تفشل الأمثلة وتخيب رجاءنا، وما ذلك إلا لأنها (الميتافيزيقا) ينبغي لها أن تقيس المضمون الكلي لهذا النوع من المعرفة العقلية)، أقول لكي يتم ذلك الانطلاق علينا أن نتعقب العقل لنصف بوضوح ما له من مقدرة عملية، وذلك بأن ننطلق من القواعد العامة لتحديده حتى نبلغ النقطة التي ينشأ عندها مفهوم الواجب.

إن كل شيء يعمل في الطبيعة بحسب قوانين، وإنما ينفرد الكائن العاقل من دون الكائنات جميعاً بمقدرة تخوله العمل بحسب مفهوم هذه القوانين، أي بحسب مبادئ، وذلك يعني أن للكائن العاقل إرادة، وبما أن استنباط الأفعال من القوانين يحتاج إلى عقل كان من ذلك أن الإرادة ليست سوى عقل عملي.

وإذ كان العقل يحدد الإرادة تحديداً ثابتاً لا يتغير، نجم عن ذلك أن الأفعال التي يعدها مثل هذا الكائن ضرورية على نحو موضوعي تكون ضرورية على نحو ذاتي أيضاً، إلا أن الإرادة هي المقدرة على اختيار ما يراه العقل، مستقلاً عن الميل، ضرورياً من الوجهة العملية، أي ما يراه صالِحاً طيباً خيراً. ولكن، إذا لم يحدد العقل الإرادة من نفسه تحديداً كافياً، وإذا كانت الإرادة معتمدة على شرائط ذاتية هي دوافع معينة قد تغاير أحياناً الشرائط الموضوعية، أي إذا لم تكن الإرادة في ذاتها على اتفاق تام مع العقل (كما هو شأن الناس عامة) نتج عن ذلك أن الأفعال التي تعد ضرورية من وجهة موضوعية تعد ثانوية من وجهة ذاتية، ويُسمَّى تحديد مثل هذه الإرادة بحسب قوانين موضوعية إلزاماً. ونعني بذلك كله أننا ننظر إلى العلاقة القائمة بين القوانين الموضوعية وبين الإرادة غير الطيبة دائماً على أنها تحديد لإرادة الكائن العاقل بمبادئ العقل والتي لا تتبعها هذه الإرادة بطبيعتها اتباعاً ضرورياً.

إن مفهوم المبدأ الموضوعي بما هو ملزم للإرادة يُسمَّى أمراً (للعقل) ويُسمَّى صيغة الأمر ذاك أمراً.

وإننا لنعبر عن الأوامر جميعاً بصيغة «لا» أو «ينبغي»، وبذلك نشير إلى العلاقة القائمة بين القانون الموضوعي للعقل وبين الإرادة التي لا يحدها الإلزام لما أوتيت من تركيب ذاتي خاص.

وقد يُقال، تبعاً لهذه الأوامر، إنه من الخير لنا أن نفعل هذا الشيء أو نهمله إلا أن ذلك القول إنما يوجه إلى إرادة لا تفعل الشيء لمجرد أنه عرض عليها وقدم بين يديها على أنه من الخير أن يفعل، إن الخير

من الوجهة العملية هو ذاك الذي يحدد الإرادة بمفاهيم العقل تحديداً ليس يرجع إلى أسباب ذاتية وإنما يتعلق بأسباب موضوعية، أي بحسب مبادئ صحيحة بالقياس إلى كل كائن عاقل بما هو كذلك. وبذلك يتميز الخير الطيب من الممتع الملذ، ذلك أن هذا إنما يؤثر في الإرادة من طريق الإحساس الذي يرجع إلى أسباب ذاتية خالصة تتصل بشعور هذا الشخص أو ذاك وليست هي بمبادئ للعقل صحيحة بالقياس إلى الناس جميعاً^(١).

إن الإرادة الطيبة طيباً مطلقاً خاضعة لذلك السبب عينه لقوانين موضوعية (هي قوانين الطيب) إلا أن ذلك ليس بملزمها على الأفعال الطيبة، لأنها من حيث تركيبها الذاتي ليس يحدها في ذاتها سوى مفهوم الطيب وحسب. ولذلك نرى أن ليس هناك من أوامر تأمر الإرادة الإلهية بخاصة، أو الإرادة المقدسة بعامة، وأن عبارة الوجوب أو الإلزام «ينبغي لك» ليس لها من مقام ها هنا، لأن عبارة الإرادة أو المشيئة «أنا أريد»

(١) إن اعتماد الرغبات على الإحساسات يُسمَّى ميلاً وهو يدل على حاجة لدى المرء دائماً، أما اعتماد الإرادة التي يمكن أن تتحدد بالمصادفة والاتفاق على مبادئ العقل فذلك يُسمَّى اهتماماً، وهو ينشأ عن إرادة غير مستقلة ولا تتفق مع العقل في جميع الأحيان، ولذلك لسنا نستطيع أن نرى في الإرادة الإلهية أي اهتمام. وقد تستطيع الإرادة الإنسانية أن تهتم بشيء ما فإذا ما عمدت إلى الفعل فإنها تفعل بسبب آخر غير الاهتمام. فأما اهتمامها بالشئ فهو اهتمام عملي بالفعل، وأما فعلها بسبب آخر غير الاهتمام فهو اهتمام مُرضٍ بما للفعل من غرض. وإن الاهتمام الأول يبين اعتماد الإرادة على مبادئ العقل في ذاتها، أي بما هي كذلك. أما الاهتمام الثاني فيبين اعتماد الإرادة على مبادئ العقل فيما يتعلق بالميل، ذلك أن العقل يهيئ القواعد العملية التي تفي بحاجات الميل وترضيها، وليس يهمني في الحالة الأولى سوى الأفعال نفسها، أما في الحالة الثانية فإنما يهمني غرض الفعل بما هو ملذ لي. وقد رأينا في الفصل الأول أن ذاك الاهتمام الذي ينطوي عليه فعل اتبع الواجب، ليس ينبغي أن يكون في الغرض من الفعل، وإنما يجب أن يكون في الفعل نفسه وفي مبدئه العقلي الذي هو القانون.

قامت من قبل واتفقت بالضرورة مع القانون من ذات نفسها. ولذلك نرى أن الأوامر إن هي إلا صيغ تعبر عن العلاقة القائمة بين القوانين الموضوعية التي تخص المشيئة أو الإرادة بعامة وبين النقص الذاتي الذي يخص إرادة هذا الكائن العاقل أو ذاك وهي الإرادة الإنسانية بخاصة.

والأوامر جميعاً إما أن تأمر بصورة قطعية حتمية وإما أن تأمر بصورة فرضية شرطية، وتمثل الأوامر الشرطية الضرورة العملية لفعل ممكن بما هو وسيلة تفضي إلى شيء آخر مراد (أو يمكن أن يراد على الأقل)، أما الأوامر الحتمية فإنها تمثل فعلاً ضرورياً في ذات نفسه، مما تكون معه ضرورته تلك موضوعية تغض الطرف عن أي علاقة بأي غاية أخرى.

وبما أن كل قانون عملي يمثل فعلاً ممكناً لأن يكون صالحاً وبالتالي ضرورياً بالقياس إلى ذات (امرئ) يمكن أن تتحدد بالعقل من الوجهة العملية، لذلك كانت الأوامر جميعاً صيغاً تحدد أفعالاً ضرورية بحسب مبدأ الإرادة الطيبة (في بعض الأوجه دون غيرها)، ويكون الأمر شرطياً عندما يقصد بالفعل أن يكون صالحاً كوسيلة لشيء آخر، أما إذا تمثل الفعل صالحاً في ذاته وضرورياً كمبدأ للإرادة المتفقة مع العقل كان الأمر بذلك حتمياً.

فالأمر يعلمني إذن علم أي فعل من أفعالي الممكنة سيكون طيباً صالحاً، وكذلك يهبي القاعدة العملية لتسير عليها إرادة ليست تنجز فعلاً من الأفعال لأنه طيب صالح، وقد يكون ذلك لأن الذات من جهة أولى، ليست تعلم دائماً أن هذا الفعل طيب صالح، أو لأن الذات، من جهة

أخرى، وإن عرفته طيباً صالحاً إلا أن ما لديها من مبادئ ذاتية قد تعارض المبادئ الموضوعية للعقل العملي وتدافعها.

وعلى هذا فإن الأمر الشرطي الفرضي ينبئنا أن فعلاً من الأفعال صالح لهذا الهدف الممكن أو الواقع أو لذلك الهدف الممكن أو الواقع. فإذا كان ذلك كذلك، كان المبدأ الذي يتعلق بالهدف الممكن للأمر الشرطي مبدأ غير محقق بل يعتوره بعض الإشكالات، أما المبدأ الذي يتعلق بالهدف الواقع للأمر الشرطي فهو مبدأ محقق وعملي. في حين أن للأمر الحتمي طبيعة مبدأ يقيني وعملي، على أن يكون يقينه ذاك فلسفياً، ويقرر هذا الأمر شأن الفعل فيجعله ضرورياً من ذاته ضرورة موضوعية دون أن تربطه علاقة بأي غرض أو غاية غير ذاته.

إن ما يعد ممكناً بفضل كائن عاقل قد يعد هدفاً ممكناً لإرادة ما، ولذلك فإن مبادئ الفعل، فيما يتعلق بالوسيلة الضرورية لبلوغ هدف ممكن، هي عديدة في الواقع ليس لها من حد أو عد، وما ذلك إلا لأنها تعد ضرورية لتحقيق هدف ما من الأهداف ممكن. ثم إن للعلوم جميعاً جانباً عملياً ينطوي على مشكلات تقرر إمكانية هدف ما من الأهداف، ويشتمل على أوامر تدلنا على طريقة تفضي بنا إلى بلوغ هذا الهدف، وتمكن تسمية هذه الأوامر بأوامر المهارة أو الحذق بعامة، أما أن يكون ذلك الهدف معقولاً وصالحاً فذلك أمر لسنا نهتم به هنا أبداً، وإنما نهتم فقط بما ينبغي لنا أن نقوم به للوصول إليه.

فلعمل الطبيب إذ يصف لمريضه دواء يبرئه من علته قيمة، ولعمل المرء الذي يدس السم لغيره فيودي بحياته قيمة أيضاً، والقيمتان

متساويتان بما هما لعملين كل واحد منهما حقق هدفه الذي أعد له تحقيقاً كاملاً غير منقوص.

وبما أن الوالدين يجهلان ما تعرضه الحياة على الشاب فيما يقبل عليه من أيام، لذلك يعمدان إلى تعليم أبنائهما منذ الطفولة أشياء كثيرة في أنحاء شتى، ويشجعانهم على صقل ما لديهم من مهارة في اصطناع الوسائل المؤدية إلى أهداف قد تكون تعسفية جائرة، في حين أنهما ليسا يستطيعان أن يجزما ويؤكدوا أن يكون واحد من هذه الأهداف كلها هو الهدف الذي يسعى إليه الطفل في مقبل عمره، وإن يكن ذلك ممكناً وحسب، وهُم الوالدين ذاك ليشغلها عن أمر آخر فلا يلتفتان إليه وهو أن ينشأ ويقوما في أطفالهما أحكاماً يصدرونها على قيمة تلك الأشياء التي قد يختارونها كأهداف لهم وغايات.

وهناك، مع ذلك كله، هدف واحد يمكننا أن نفترض وجوده فعلاً في الكائنات العاقلة جميعاً (بما هي كائنات غير مستقلة بل خاضعة لأوامر تفرض عليها) وهو هدف لا تجتازه الكائنات من حيث الإمكان وحسب، بل نستطيع أن نؤكد ونحن مطمئنون فنقول: إن الكائنات جميعاً إنما تجتازه من حيث الفعل الواقع أيضاً. أي أنه ينبغي لكل من تلك الكائنات أن يمتلك هذا الهدف من طريق الضرورة الطبيعية، وما ذلك الهدف الذي أعنيه إلا السعادة عينها.

وما الأمر الشرطي الذي يعبر عن الضرورة العملية لفعل ما كوسيلة تؤدي إلى تقدم السعادة إلا الأمر المحقق، ونحسب أن توضيح هذا الذي بيناه ضروري لا بالقياس إلى هدف غير معين وممكن وحسب

وإنما بالقياس إلى هدف يمكن أن يفترض في كل شخص افتراضاً يقيناً وقبلئاً، ذلك أنه إنما يتصل بوجوده وكيانه بل إنه لأشبه بجزء من هذا الوجود والكيان. ويمكننا أن نسمي المهارة في اختيار الوسائل المؤدية إلى أقصى ما يناله الإنسان من سعادة فطنة^(١) على أن يكون معنى هذه الكلمة ضيقاً كأضيق ما يكون معنى لكلمة، وهكذا فإن الأمر الذي يرجع إلى اختيار الوسائل المؤدية إلى سعادة المرء، وهي ما توصي به الفطنة، أقول إن الأمر ذاك لا يزال شرطياً فرضياً وما ذلك إلا لأن الفعل لم يؤمر به على نحو مطلق قطعي، وإنما كان الفعل وسيلة إلى هدف آخر وراءه.

وأخيراً فإن هناك أمراً يأمر بسلوك معين فيجىء الأمر وينفذ من طريق مباشرة، وليس هناك من شرط يحده فيها، أي ليس هناك من هدف ينبغي الوصول إليه، وهذا هو الأمر المطلق أو الحتمي، وهو الأمر الذي لا يتعلق بمادة الفعل أو ما ينجم عنه من شيء يكون بمنزلة نتيجته المقصودة، وإنما يهتم بصورته وبالمبدأ الذي صدر عنه ذلك الأمر ليكون هذا بمثابة النتيجة من ذاك، ويمكننا أن نسمي هذا الأمر أمراً خلقياً أو أمر النزعة الخلقية.

وهناك تمييز ظاهر وفرق واضح بين المشيئات المتعلقة بهذه الأنواع الثلاثة من المبادئ وبين الإرادة وما يتصل بها من إلزام، وإنا، لكي نجعل

(١) إن لكلمة فطنة معنيين: أولهما فطنة دنيوية أو عامة وثانيهما فطنة خاصة، فأما الأولى فهي مهارة شخص تمكنه من التأثير في الآخرين تأثيراً يصطنعهم معه لغرضه الخاص به، وأما الثانية فهي المقدرة على توحيد جميع هذه الأهداف توحيداً يكون لمنفعة المرء الخاصة الدائمة. وإن قيمة المعنى الأول لتتبع حقاً قيمة المعنى الثاني وتتأثرها. فإذا كان امرؤ من الناس فطناً بالمعنى الأول لا بالمعنى الثاني للفطنة فإننا نسميه لذلك شاطرًا أو داهية إلا أنه بالجملة ليس فطناً أريباً بهذا المعنى الذي سقناه لكلمة فطنة من قبل.

هذا الفرق أوغل في الوضوح والبيان، نرى أنه من الأفضل لنا أن نذكرها (المبادئ وما يتصل بها ويستند إليها من مشيئات) في نظامها الذي لها فنقول: إنها إما أن تكون قواعد تتعلق بالمهارة وإما مشورات تتصل بالفطنة وإما أوامر (قوانين) ترجع إلى الأخلاق. وذلك أن القانون وحده يتضمن ضرورة مطلقة وموضوعية، ولذلك فهي ضرورة صحيحة من الوجهة الكلية والعملية؛ والأوامر هي قوانين يجب أن تُطاع، أي يجب أن تتبع اتباعاً قد يعارض الميول، أما المشورات أو النصائح فإنها تنطوي على ضرورة، هي الأخرى، إلا أن ضرورتها تلك ضرورة صحيحة في مجال عرضي ذاتي يتعلق بهذا الشخص أو ذاك في نظرته إلى هذا الجزء أو ذاك كجزء من سعادته الخاصة به.

أما الأمر المطلق فعلى العكس من ذلك لا يحده أي شرط ويمكن أن يُسمَّى أمراً تسمية حقة لما له من ضرورة مطلقة وإن تكن عملية.

يمكننا أن نسمي الأوامر الأولى أوامر تقنية (وهي تتعلق بالفن) في حين نسمي الأوامر الثانية ذرائعية^(١) (وهي تتعلق بالرخاء)، أما الأوامر الثالثة فنسميها خلقية (وهي تخص السلوك الحر بعامة أي تخص الأخلاق).

ويقوم الآن هذا السؤال: كيف تكون هذه الأوامر ممكنة؟ وليس

(١) يبدو لي أن تعريفي ذاك هو أدق وأصح تعريف وتحديد لما للكلمة (ذرائعي) من معنى حقيقي حق، لأن العقوبات والحدود الدولية لا تُسمَّى ذرائعية إلا لأنها نشأت عن استعداد وأهبة للرّخاء (السعادة) العام ولم تنشأ عن حقوق الدول بما هي قوانين ضرورية، ويُسمَّى التاريخ ذرائعياً عندما يجعل من الناس حصفاً، أي عندما يعلم العالم كيف يقي مصلحته ويحفظ منفعة أفضل مما كان يفعل في ماضي زمانه أو مثلهما كان يفعل على الأقل.

يحاول سؤالنا هذا أن يعرف كيف نستطيع أن ندرك إنجاز الفعل الذي يأمر به الأمر ولكنه يود أن يعرف وحسب كيف نستطيع أن ندرك إلزام الإرادة التي يعبر عنها الأمر. أما كيف يكون أمر المهارة ممكنًا فأمر ليس يحتاج إلى خاص تفسير على الأرجح، فمن يرد الغاية يرد الوسائل الضرورية الماثلة بين يديه (ما دام للعقل تأثير حاسم في أفعال المرء وفي سلوكه).

هذه القضية التي ذكرناها، فيما يتعلق بالمشيئة، هي قضية تحليلية وذلك أنني إذ أريد شيئاً من الأشياء بإنزالي إياه منزلة غاية لي أبلغها أو نتيجة لي أسعى إليها فذلك يعني ضمناً أنني قد عدت نفسي من قبل علة فاعلة، أي علة تصطنع الوسيلة اصطناعاً يفضي بها إلى غاية، وتشق الأوامر مفهوم الأفعال الضرورية لهذه الغاية من مفهوم مشيئتي، أو إرادتي، لهذه الغاية.

أما لكي نحدد الوسيلة إلى غاية مختارة فإننا نحتاج، على وجه التحقيق والتأكيد، إلى قضايا تركيبية لا تتعلق بالمبدأ ولا بفعل الإرادة أو بمشيئتها، وإنما تهتم بالهدف المتصل بذلك المبدأ والعمل على بلوغه وحسب. ونحن نعلم أن قضايا الرياضيات تركيبية فقط، ولذلك نرى أنه لكي نقسم خطأً إلى قسمين بحسب مبدأ مضبوط علينا أن نرسم قوسين تتقاطعان من نهايته. هذه قضية رياضية تركيبية وذلك أنني بهذه الطريقة وحدها أستطيع أن أنجز العملية المنشودة، ولكي أقول أيضاً إنني إذا أردت العملية كلها، أي كل ما يتصل بها من شيء، فعليّ أن أريد الفعل الذي تقتضيه ومن هنا تدخل القضية التحليلية. وذلك أن شأن القضية

التحليلية ما أعبر عنه بقولي: إنني أعرف أن فعلاً معيناً يفضي بي إلى نتيجة أنشدتها مما يجعلني أرغب في ذلك الفعل الذي ينجز لي تلك النتيجة، وذلك أن إدراكي لإمكاناني بلوغ نتيجة معينة بطريق معينة ليس يختلف في شيء عن إدراكي لذاتي كفاعل يفعل بهذه الطريقة عينها ابتغاء نوال هذه النتيجة بعينها.

فإن كان من الهين السهل علينا أن نصوغ مفهوماً محدوداً عن السعادة تبين لنا أن هنالك مَشابه كثيرة في أوجه كثيرة بين أوامر الفطنة وأوامر المهارة، مما يكون معه لأوامر الفطنة قضية تحليلية نصوغها على هذا النحو من القول: من يرد الغاية يرد الوسائل الضرورية التي في مكتته (وكل ذلك بحسب ضرورة يملئها العقل)، ومهما يكن من شيء فإن مفهوم السعادة غير محدود حتى إنه مع رغبة كل امرئ في الوصول إليها إلا أنه ليس يستطيع أن يبين على نحو محدود وثابت ما يريده في الحقيقة ويرغب فيه ويسعى إليه. وما ذلك إلا لأن العناصر الخاصة بمفهوم السعادة تجريبية جميعاً، أي يجب أن تستقى من التجربة وحسب، إلا أن فكرة السعادة في الوقت نفسه تبتغي كلاً مطلقاً وحداً أقصى من الرفاهة في الحال الحاضرة وكل حال مقبلة، ومن المحال على الكائن الإنساني، بما هو محدود، وإن كان نافذاً بين النفوذ قادراً بين القدرة، أن يهوى لنفسه مفهوماً محدوداً وثابتاً عما يريده حقاً ويتبغيه فعلاً.

فإن كان يبتغي الثروة فبم يأمن ألا يجبر على عائقه ما ينجم عن الثروة من غوائل الهم والحسد والضيق وأغوارها؟

وإن كان يريد المعرفة وحسن البصيرة، أفلا يعلم أنهما سيلاان

تجعلان من عينيه أحدَ بصرًا وأنفذ رؤية مما تريان معه المفاسد والشرور،
التي لا سبيل إلى مجاحدتها ولا طريق إلى التخلص منها، أشد خطراً
وأبلغ هولاً، تلك الشرور التي لا تزال خفية عليه ما دام في حاله القائمة
من المعرفة، أو أنهما قد تثقلان كاهل طمعه وتنغصان عليه حياته بثقال
الرغائب وبعاد المطالب؟

وإن كان يرغب في حياة طويلة فبم يأمن أيضاً ألا تكون شقاء طويلاً؟
وإن كان يريد الصحة فكأي من مرة منعه انحطاط جسده من غشيان
دور الفسق والفجور الذي تغريه به صحة طيبة لم تنحرف عن الطيب في
سيرها.

ومجمل القول إن الإنسان ليس بقادر على أن يصمم بيقين تام وليس
بمستطيع أن يحدد المبدأ الذي سيجعله سعيداً حقاً لأن ذلك إنما يحتاج
إلى معرفة كل شيء! فمن المحال إذن أن نعتمد على مبادئ محدودة في
أفعالنا لكي نكون سعداء، وإنما علينا أن نعتمد في تصرفنا وسلوكنا على
النصائح التجريبية كالحمية والاقتصاد والبشاشة والتحفظ وما إليها من
أشياء تشبهها، وهي أشياء تعلمنا التجربة أنها تعمل على إرباء السعادة
والرفاهة إن اعتمدناها وأنفذناها.

وينتج من ذلك كله أن أوامر الفطنة ليست تستطيع أن تأمر، إن اتخذنا
كلمة أمر بمعناها الدقيق، أي أنها ليست تستطيع أن تعرض علينا الأفعال
على أنها ضرورية من الوجهة العملية ضرورة موضوعية. فهي تعد لذلك
نصائح ومشورات أولى من أن نعدها فروضاً وأوامر صادرة عن العقل.
وهكذا تواجهنا معضلة لسنا نستطيع أن نجد لها حلاً أبداً، وهي معضلة

متصلة بتحديد ذلك الفعل الذي يربي سعادة الكائن العاقل ويرقيها على أن يجيء تحديدنا مؤكّداً مطلقاً وكليّاً.

وكذلك نرى أن ليس هناك من أمر يأمر بدقيق معنى الأمر على تصرف يجعل المرء سعيداً، لأن السعادة ليست مثلاً أعلى للعقل وإنما هي مثل أعلى للتصور، ولذلك فهي تستند إلى أساس تجريبية وحسب. ومن العبث أن نتوقع من هذه الأساس أن تحدد فعلاً نقوم به فنبلغ من طريقه الوحدة الكاملة لسلسلة من النتائج لا متناهية من الوجهة الفعلية الواقعية.

ومهما تكن من حال، فإذا فرض أن الوسيلة المؤدية إلى السعادة يمكن أن توصف وصفاً نهائياً باتّاً فإن شأن أمر الفطنة سيكون بذلك كشأن قضية عملية تحليلية، وذلك أنه يختلف عن أمر المهارة في نقطة واحدة هي أن غاية أمر المهارة ممكنة فقط أما غاية أمر الفطنة فمعطاة واقعية. وبما أنهما جميعاً يرسمان الوسيلة المؤدية إلى الغاية المنشودة كان الأمر، الذي يأمر من يريد الغاية على أن يلتمس الوسيلة المفضية إليها، تحليلياً في كلتا الحالتين جميعاً. وهكذا نرى انعدام أي صعوبة تتصل بإمكان أمر من هذا النوع أيضاً.

والمشكلة الوحيدة التي تحتاج إلى حل مُرضٍ هي: كيف يمكن قيام أمر للأخلاق مطلق، من حيث إنه ليس بذئ شرط يحده ومن حيث إنه يبدي ضرورة موضوعية لا تعتمد على افتراض كما هو شأن الأوامر الشرطية؟

علينا هنا أن نعرف أننا لن نستطيع أن ندرك إمكان الكشف عن مثل هذا الأمر بأي مثال يمثله، أي أننا لسنا نستطيع أن نظهره من طريق

التجربة. وكذلك علينا أن ندرك أن جميع الأوامر التي تبدو مطلقة وحتمية قد تكون من طرف خفي شرطية فرضية.

فعندما يُقال لأمري مثلاً: لا ينبغي لك أن تعد وعدًا مكذوبًا، يمكنه أن يجيب فيقول: إن ضرورة هذا الحجر ليست مجرد نصيحة لتجنب شر آخر، أي ليس أمرها مما يسهل لنا تصريف القول ذاك على وجه آخر فنقول: لا ينبغي لك أن تعد وعدًا مكذوبًا فإن تفعل يتلبسك العار بعقب الكشف عن قناعه، فتفقد الثقة من بعده. وحتى لو عد فعل من ذلك النوع شرًا بذاته وعد بالتالي أمر الحجر ذاك مطلقًا وحتميًا فإننا لسنا نستطيع، مع ذلك كله، أن نبين تبيان يقين أن الإرادة إنما يختصها بالتحديد القانون وحده دون غيره من دوافع الفعل الأخرى، وإن بدا الأمر على هذا النحو عادة. فقد يكون للخوف من العار أو القلق الخفي الناجم عن مخاطر أخرى تأثير سري في الإرادة.

فكيف نستطيع أن نثبت بالتجربة انعدام علة في حين أن التجربة لا تدلنا إلا على أننا لا نلاحظها؟ وهكذا نرى في حالنا هذه أن الأمر الخلفي يبدو، بما هو خلفي، مطلقًا غير مقيد بشرط في حين أنه على الحقيقة مجرد أمر ذرائعي يحركنا إلى أن نعي فائدتنا ونعرض عن سواها بأن نوجه انتباهنا إلى ما فيه مصلحتنا وحسب.

فعلينا إذن أن نفحص عن إمكان الأمر المطلق الحتمي فحصرًا قليلًا بغض الطرف عن التجربة، وذلك أنا لن نهجم منها على طائل لانتفاء وجوده فيها. وإننا لنرى أن شرح إمكان ذلك الأمر إنما هو ضروري لتوضيح الأمر وتفسيره لا لإنشائه وإيجاده.

ويمكننا في أثناء ذلك أن ندرك حق الإدراك أن للأمر المطلق وحده صورة القانون العملي وفحواه، في حين أن الأوامر الأخرى تُسمَّى، في الحقيقة، مبادئ للإرادة ولا تُسمَّى قوانين بدء. لأن كل ما هو ضروري لبلوغ هدف تعسفي قد يكون عارضاً في ذاته عرضياً فيسهل علينا بذلك أن نتحرر من الأمر أو الفرض المتصل به، وذلك من طريق الإعراض عن الهدف ذاك ومدافعتة، أما الأمر المطلق فليس يدع للإرادة خيرة أن تضاده، فهو وحده إذن يحمل في ذاته تلك الضرورة التي نلتمسها في القانون.

ونرى من وجه آخر أن فهم إمكان هذا الأمر المطلق (أو قانون الأخلاق) صعب بين الصعوبة وعميقها، وذلك أن قضيته إنما هي قضية عملية تركيبية قبلية^(١) وبما أننا نعلم أن الصعوبة تكتنفنا من كل جانب إذ نحاول أن نفهم إمكان قضية تأملية من هذا النوع (أي قضية تتصل بمجال المعرفة التأملية)، لذلك كان من السهل علينا أن نعلم أن تلکم الصعوبة لن تقل في المعرفة العملية عنها في المعرفة التأملية النظرية.

ونحن في تصدينا لهذه المشكلة إنما سنبحث أولاً عن جواب لهذه المسألة: أليس يمكن أن يهيج المفهوم المجرد للأمر المطلق قاعدة أو صيغة له تنطوي على قضية تمكن أن تكون وحدها أمراً مطلقاً؟ ولكي نفهم

(١) إنني أربط ما بين الفعل والإرادة ربطاً ليس لأي شرط أو لأي حال من أحوال الميل من موضع فيه أو إشارة إليه. وإنما هو ربط قبلي ضروري (وإن يكن ذلك على نحو موضوعي، أي بأن نفترض وجود فكرة عقل يسيطر كل السيطرة على الدوافع الذاتية كافة) يصوغ قضية عملية، وذلك أنها لا تستنبط إرادة الفعل استنباطاً تحليلياً من إرادة أخرى قد افترضت من قبل. (لأن ليس لدينا مثل هذه الإرادة الكاملة) ولكنها تربطها فوراً بمفهوم كائن عاقل، فيكون أمرها كشيء غير موجود فيه فلا ينطوي عليه.

كيف يتيسر قيام أمر مطلق كهذا، مع معرفتنا لمضمونه وفحواه، علينا أن نعلم إلى دراسة أخص وأشق سنرجئها إلى الفصل الثالث الأخير.

وإني إذا اتخذت سبيل النظر في الأمر الشرطي، من حيث لم أقف على شرطه المحيط به، امتنعت مني معرفة ما ينطوي عليه من شيء بعامة، في حين أنني أعرف ما ينطوي عليه الأمر المطلق الحتمي بمجرد النظر فيه، ذلك أن الأمر يتضمن بالإضافة إلى القانون تلك الضرورة التي تجعل المبادئ الذاتية تطابق هذا القانون، وبما أن القانون هذا مطلق من كل شرط يحده فيقيده، لذلك لم يبقَ من شيء سوى أن نؤكد فنقول: إن على مبدأ الفعل الذاتي^(١) أن يطابق القانون الكلي ويوافقه، وهذه المطابقة وحدها هي التي يمثلها الأمر في الواقع ويعدها ضرورة لازمة.

وينجم عن كل ذلك وجود أمر حتمي مطلق واحد وحسب وهو هذا: «تصرفنَّ بحسب مبدأ ذاتي تود أن يكون في الوقت نفسه قانوناً كلياً».

فإذا كانت جميع أوامر الواجب مشتقة من هذا الأمر الوحيد، أي إذا كان هذا الأمر بمثابة مبدأ لها جميعاً، وإذا كنا نحجم عن القول إن ما يسميه المرء واجباً قد يكون فكرة خاوية أو رأياً فارغاً، ونعد البحث في ذلك أمراً سيظل معلقاً... إلا أننا نستمكن على الأقل أن نبين ما فهمناه وما تعنيه تلك الفكرة وما يعنيه ذلك الرأي من معنى.

(١) يجب أن يميز المبدأ الذاتي للفعل من المبدأ الموضوعي وهو القانون العملي، ذلك أن المبدأ الذاتي إنما ينطوي على القاعدة العملية التي يحددها العقل بموجب أحوال المرء وتصاريقه (وغالباً ما تتصل بجهله أو ميوله) فهو إذن المبدأ الذي يتصرف المرء بحسبه، ومن جهة أخرى نقول: إن القانون هو المبدأ الموضوعي الصحيح بالقياس إلى كل كائن عاقل، وهو المبدأ الذي يجب على المرء أن يتصرف بحسبه أي أنه أمر يأمر...

وبما أن كلية القانون، التي تتولد النتائج طبقاً لها، تنشئ ما ينبغي أن يطلق عليه اسم الطبيعة بالمعنى الأعم (من حيث الشكل)، أي من حيث وجود الأشياء بما هو محدود بقوانين كلية، لذلك فإنها يمكننا أن نعبّر عن أمر الواجب (الكلي) بالعبرة التالية: «تصرفنَّ على نحو تريد معه أن يصبح مبدأ فعلك الذاتي قانوناً كلياً للطبيعة».

وسنسرّد بعضاً من الواجبات في أقسامها الثلاثة المعتادة وهي: واجبات تجاه أنفسنا، وواجبات تجاه الآخرين، وواجبات تامة وناقصة^(١). وها نحن نعمد إلى سردها وأمثلتها فنقول:

أولاً: إن الشخص الذي أضنته الحياة بسلسلة من مصائبها فردته إلى أبلغ اليأس وأشدّه، قد يحثّه ما بقي لديه من مسكة من عقل على أن يتساءل فيقول: هل هو يناقض واجبه تجاه نفسه إن هو وضع حدّاً لحياته التي يحياها؟ ثم يتساءل من بعدها فيقول: هل يمكن أن يكون مبدأ فعله الذاتي ذاك قانوناً كلياً للطبيعة؟ إلا أن مبدأه الذاتي الذي اتخذه وعمل بحسبه إنما يبين أن حبي لنفسه يحركني إلى اتخاذ مبدأ لي يدفعني إلى أن أوجز مجرى حياتي إن كان استمرار جريانها يهددني بشر مستطير أكبر مما تعدني به من خير وراحة، إلا أنه لا ينفك يتساءل ويقول: هل

(١) يجب أن يلاحظ أنني أحفظ بتصنيف الواجب تصنيفاً تاماً إلى ميتافيزيقا للأخلاق مقبلة، وأن تقسمي الحاضر ليس سوى تقسيم عرضي (لكي أتمكن من ترتيب أمثلي). وأعني بالواجب التام ذاك الذي لا يتغاضى عن شذوذ بسبب من ميل يميل إليه، وهو يشتمل على الواجبات الخارجية والداخلية (الظاهرة والباطنة) جميعاً. وقد يعارض هذا القول ما عرف عن الكلمة من اصطناع مقبول واستعمال معروف ولكن ليس لديّ من نية تسوقني إلى تبريره أو تأييده في معرض حديثي هذا لأن ليس بهم غرضي في شيء ها هنا السماح به، أو عدم السماح به.

يمكن أن يكون مبدؤه في حبه لذاته قانونًا كليًا للطبيعة؟ إذ ذاك سيعلم أن نظام الطبيعة يناقض ذاته إذ يحطم الحياة ويبطلها بالشعور نفسه الذي يقصد به أن يثبت الحياة ويمكّن لها، وبذلك يرتفع ذلك النظام عن أن يكون نظامًا للطبيعة.

وهكذا نرى استحالة أن يكون المبدأ الذاتي ذاك قانونًا كليًا للطبيعة، ونرى من ثمة أنه يعارض كل المعارضة المبدأ السامي لكل واجب، أي أنه يعارض الأساس المبدئي للواجب الذي ينبغي أن يكون بحسب مبدئه السامي ذاك أو أساسه المبدئي ذاك قانونًا كليًا للطبيعة.

ثانيًا: وذاك امرؤ آخر عضه ناب الحاجة والعوز فألقى نفسه تدفعه الضرورة إلى اقتراض بعض المال يسد به ثلثة حاجته وعوزه، إلا أنه يعلم علم اليقين أن أمر وفائه بما سيكون عليه من دين متعذر ليس له من سبيل إليه، وهو يعلم أيضًا أنه لن يتلقى دينًا ما لم يعد وعدًا صادقًا غير كذوب أنه سيفي به في ميقات يوم معلوم، وقد تكون لديه الرغبة في الإقدام على مثل هذا الوعد، إلا أنه لا يزال فيه من الضمير ما يكفي لأن يؤخره ويحضه على التساؤل والقول: أمن العدل والواجب في شيء أن نرفع غمة أصابتنا وضيقًا ألم بنا فنسد خلل عوزنا بمثل هذه الطريقة؟ فإن اضطر من بعد كل هذا أن يعتمد إلى مثل هذا التصرف ليسلك طريقه فسيكون لمبدأ فعله الذاتي هذا صيغة تعبر عنه فيقول: عندما أراني بحاجة إلى المال حائجة أراني أيضًا وقد دفعتني الحاجة تلك إلى أن أستدينه وأعد بوفائه، مع علمي أنني لن أقوم بذلك أبدًا.

إن هذا المبدأ الدال على حبي لنفسي واهتمامي بمصلحتي قد يتفق كل الاتفاق مع سعادتي المقبلة إلا أنني أسأل فأقول: أحق هو؟ وبذلك أغير تفسيري لمحبة الذات ذاك، بل وأغير ما يقترحه عليّ حبي لنفسي من شيء، فأجعله قانوناً كلياً، مما يتغير معه السؤال فيصير على النحو التالي: إلزام تصير الأمور إن كان مبدئي الذاتي قانوناً كلياً؟

وحينئذ أرى استحالة أن يكون مبدئي الذاتي ذاك قانوناً كلياً للطبيعة، ويظل في الوقت نفسه متفقاً مع ذاته، وإنما سيناقضها مناقضة لا سبيل إلى مجادتها ولا سبيل إلى إنكارها وردّها، لأننا إن عدناه قانوناً كلياً يستند إليه كل امرئ ويصدر عنه كل امرئ، أي أن كل امرئ يلتجئ من طريقه إلى وعد يبغى به إزالة ضائقة تضمنه من حيث لا ينتوي المحافظة على وعده والوفاء به. أقول: إن عدناه كذلك أضحت الوعود نفسها وما تتضمنه من هدف محالة غير ممكنة، ذلك أنه لن يكون هناك من أحد يصدق وعداً من الوعود التي تقطع وإنما سيسخر كل أحد من هذه الأقاويل الكبيرة الفاسدة والدعاوى العريضة الباطلة.

ثالثاً: وذاك شخص ثالث لو تعهد موهبته بشيء من التهذيب والتثقيف لجعلت منه رجلاً نافعاً في غير وجهه، إلا أنه محاط بأحوال طيبة وعيش رغد لين يجعله يفضل الانغماس في الملاذ على أن يتحرك إلى تحسين مقدراته الطبيعية الطيبة وتوسيع مواهبه الكيسة فإذا ما تساءل صاحبنا ذاك فقال: هل يتفق مبدؤه الذاتي في إهماله مواهبه الطبيعية مع الواجب، بغض الطرف عما يقوم هناك من اتفاق بين هذا المبدأ الذاتي وبين ميل صاحبه إلى الملاهي والملاذ؟ أقول إن تساءل فإنه سيرى أن

نظام الطبيعة يستطيع بهذا القانون الكلي (أي القانون الذي تحول إليه مبدؤه الذاتي بعقب تعميمه وجعله كلياً يتصل بالطبيعة اتصال قوانينها بها) أن يستمر في ثباته على ما كان عليه من إهمال هذا الرجل مواهبه (مثله كمثل سكان جزر البحر الجنوبي) وانهماكه في الكسل والمتعة والتكاثر وما إليها من أمور تتصل باللذة والمتعة عامة، إلا أنه ليس يمكنه أن يعد مبدأه الذاتي ذاك قانوناً كلياً للطبيعة أو أن تمنحنا إياه الطبيعة كغريزة ليست تتبدل، لأنه بما هو كائن عاقل يريد بالضرورة أن تتحسن مقدراته لأنها له ولأنها تخدمه في كل سبيل يسلكها بغية الوصول إلى أهداف ممكنة ذات ضروب متنوعة.

رابعاً: وهذا شخص رابع ميسور الحال يرى الآخرين يكافحون الشدائد لتذليل بعض المصاعب الجسام التي يستطيع هو أن يخضد من حدة شوكتها لما أوتيته من يسر حال... إلا أنه يتفكر قائلاً: ما أهمية ذلك لي! فليكن كل امرئ سعيّاً بالقدر الذي تشاء له السماء، أو فليعمل على إسعاد نفسه بما أوتي من قوة وبما يستطيع أن يبذله من جهد ووكد فأني في كل ذلك لن أجرده من شيء ولن أسلبه شيئاً ولن أحسده على شيء، ذلك أني لن أكرث لأن أشاركه فيما هو فيه من نعماء وسراء ولن أسدي له يد العون فأعينه على ما هو عليه من بأساء وضراء، فإن كان مثل هذا الاتجاه قانوناً كلياً للطبيعة استطاع الجنس البشري أن يعيش، بل قد يكون عيشه أفضل وأرغد من عيش يتحدث فيه كل أحد عن التعاطف والإرادة الطيبة حديثاً ليس يغني عن الفعل والواقع شيئاً، بل وقد يحاول، هذا الأحد، أحياناً أن يبذل ما في وسعه في سبيل ما يدعيه من تعاطف

وفي سبيل ما يزعمه من إرادة طيبة، إلا أنه يهتبل كل فرصة تعرض له فيعمد إلى الغش والنهب والسلب، وهو في كل ذلك يتعدى حدوده ويتهجم على حقوق غيره.

ومع إمكان وجود قانون للطبيعة كلي يتفق مع ذلك المبدأ الذاتي إلا أنه من المحال أن نركب مركب الإرادة فنريد أن يكون لمثل هذا المبدأ الذاتي ما للقانون الطبيعي الكلي من صحة موضوعية، لأن الإرادة بجزمها على هذا القانون وقطعها به، إنما تناقض ذاتها وتعارض نفسها، فقد يعرض للشخص ذي الإرادة تلك حال يحتاج فيها إلى محبة الآخرين ومودتهم، فلا يجد من ذلك زبالاً ولا فتيلاً فيقعد ملوماً محروماً من كل أمل بمساعدة يتقدم بها إليه غيره ويقدمها بين يديه، وما ذلك إلا لأنه اتبع هذا القانون الطبيعي الصادر عن إرادته الخاصة. ها نحن أولاء قد ذكرنا طرفاً من الواجبات التي نعدها واقعية قائمة، والتي نرى أنها تقع في نوعين اثنين إذا ما نظرنا إليها بحسب المبدأ الوحيد الذي سقنا صفته من قبل وأوردنا رسمه.

ونقرر هنا أن للأطفال جميعاً حكماً خلقياً نصوغ قاعدته على الوجه التالي فنقول: «يجب على المرء أن يعمل على مكانة تفضي به إلى إرادة فيكون معها مبدأ فعله الذاتي قانوناً كلياً»، إلا أن هناك بعضاً من الأفعال ترينا أن مبدأها الذاتي إذ يصبح قانوناً كلياً للطبيعة فإنه بذلك يتردى رداء التناقض، وكذلك من المحال أن نحرك صاحبها إلى أن يعد مبدأها الذاتي قانوناً كلياً، أو يريده أن يكون كذلك، وقد يكون من العسير علينا أن نكشف عن هذه الاستحالة الباطنة في أفعال أخرى. ومهما يكن من أمر فإننا لسنا نريد أن يكون مبدأ الأفعال تلك قانوناً كلياً للطبيعة وإلا

كانت إرادتنا في تناقض مع ذاتها ضروري.

وها هنا نصرف القول بيسر فنقول إن النوع الأول من المبدأ الذاتي يعارض الواجب الصارم القاسي معارضة ظاهرة بينة، في حين أن النوع الثاني يعارض واجباً ثقل صرامته وقسوته وقيمته وبذلك تجيء المعارضة أقل ظهوراً من تلك وأدنى بياناً، وهكذا نرى أن الواجبات جميعاً، إن حكمنا عليها بحسب طبيعة الإلزام لا بحسب غرض الفعل فيما صرفناه من أمثلة، بدت وكأنها تعتمد على المبدأ الواحد الوحيد الذي ذكرناه من قبل، وما زلنا نكرره.

فإذا فلينا أنفسنا وفحصنا عنها في كل مخالفة عن أمر الواجب رأينا أنا لا نريد في الحق أن يكون مبدؤها الذاتي قانوناً كلياً، لاستحالة ذلك من أوجه، وإنما نود أن يكون عكس مبدئنا هو القانون الكلي للطبيعة، فإذا شذذنا عن ذلك بشيء من الجرأة والحرية فإنما يرجع شذوذنا إلى اهتمامنا بمصلحتنا والاندفاع وراء ميلنا الخاص (في وقتنا الحاضر...)، فإذا ما اعتمدنا وجهة نظر واحدة هي وجهة نظر العقل وحسب، رأينا ما في إرادتنا من تناقض، ذلك أنها إذ ترى ضرورة اتخاذ مبدأ معين من وجهة موضوعية، بما هو قانون كلي، إلا أنها في الوقت نفسه ومن وجهة ذاتية تجيز لمثل هذا المبدأ أن يعتوره بعض الشذوذ والاستثناء في معرض تنفيذه.

وإننا إذا نظرنا إلى فعل ما في وقت ما من وجهة نظر إرادة تتفق مع العقل كل الاتفاق ثم نظرنا إلى الفعل نفسه في وقت آخر من وجهة نظر إرادة تتأثر بالميل، إذن لرأينا أن ليس هناك من تناقض في الواقع، وإنما

هناك تعارض بين الميل وبين أمر العقل، أي أنّا عندما تحدثنا عن وجود تناقض في إرادتنا فذلك لأننا إنما سلطنا ضوء العقل ونظرنا في أمر الإرادة وأفعالها، أما إذا فحصنا عن الفعل نفسه من زاوية أضواء الميل بنوره فإننا لن نجد تناقضاً هناك البتة، وإنما سنجد شيئاً من التعارض بين الميل وما يرمي إليه وبين أمر العقل وما يذهب إليه، أي أنا سنجد مقاومة يبدئها الميل نحو أمر العقل، فيكون من ذلك أن تتحول كلية المبدأ إلى عمومية مجردة تعمل على أن يتقابل المبدأ العملي للعقل والمبدأ الذاتي في منتصف الطريق. وهذا الذي قلناه، وإن لم نقوَ على إثباته في معرض حكمنا النزيه الخالص إلا أنه يثبت إقرارنا بصحة الأمر المطلق وقطعنا الحكم باحترامه، متجاوزين في ذلك عن بعض ما يتصل بنا من أحوال تفرض علينا الانحراف عن الطريق القويم والسرطام المستقيم.

وللواجب، بما هو مفهوم، معنى ذو قوة تشريعية حقة تتعلق بأفعالنا، وهذا يعني أنا لا نستطيع أن نعبر عنه إلا بصيغة أوامر مطلقة قطعية لا أوامر فرضية شرطية، وقد بينا ذلك تبيناً ليس يحتاج إلى فضل منه ها هنا، وإن يكن أمره على شيء من الأهمية كبير، إذ حددنا مضمون الأمر الحتمي المطلق تحديداً واضحاً بيناً في كل مجال عملي فقلنا: ينبغي للأمر الحتمي أن ينطوي على مبدأ كل واجب (إن كان لهذا وجود على كل حال). إلا أنا لم نصل بعد إلى نقطة نثبت معها إثباتاً قليلاً وجود مثل هذا الأمر وجوداً فعلياً، فيكون بذلك أشبه بقانون عملي يأمر بذاته على نحو مطلق مما يغض معه الطرف عن الدوافع مهما يكن شأنها، وما الواجب سوى مراعاة هذا القانون والافتداء به.

وإننا لفي محاولتنا الاقتراب من هذا الواجب واحتيازه حقيق علينا أن نحترس من استنباط حقيقة هذا المبدأ الوحيد من الصفات الخاصة التي للطبيعة الإنسانية، لأن المقصود من الواجب أن يكون الضرورة العملية المطلقة للفعل فيكون بذلك موافقاً موائماً للكائنات العاقلة جميعاً (التي يطابقها الأمر مطلق المطابقة)، ولهذا السبب نفسه يجب عليه أيضاً أن يكون قانوناً للإرادات الإنسانية جميعاً. إلا أن ما نستنبطه من الصفات الطبيعية الخاصة بالإنسان، وما نراه فيه من مشاعر معينة واستعدادات، بل وميول خاصة بالعقل الإنساني مما تبدو معه غريبة عن إرادة الكائن العاقل نفسه فتخالفها، أقول إن من شأن كل أولئك أن يقدم لنا مبدأ ذاتياً لا قانوناً كلياً، ويتولد الاستعداد أو الميل إلى الفعل بحسب هذا المبدأ الذاتي، وهو ليس مبدأ موضوعياً يرغمنا على فعل يعارض ميولنا واستعداداتنا وأمزجتنا الطبيعية جميعاً. والحق نقول إن ما ينطوي عليه أمر الواجب من قيمة شأنه وسمو أمره ليزداد وضوحاً وظهوراً كلما قلت الأسباب المؤيدة وكثرت الأسباب المعارضة، وهي الدوافع الذاتية، وليس لهذه الحال من تأثير في إلزام القانون بأن يعمل على الانتقاص من صحة تنفيذه العام مهما يكن هذا التأثير ضئيلاً نزرًا.

وها هنا نجد أيضاً أن الفلسفة قد بلغت مبلغاً فيه شيء من حرج ذلك أنها تبتغي أن تكون راسخة ثابتة من غير أن تعتمد على شيء أو يؤيدها شيء في السماء أو على الأرض. فها هي ذي تضطر أن تثبت صفاءها ونقاءها بما هي كالدليل المطلق يدل على قوانينه الخاصة التي ينطوي عليها في ذات نفسه، لا بما هي كالرائد يبشر بقوانين أوحى بها إليه حس راسخ أو طبيعة حافظة لسنا ندري من أمرها شيئاً، لأن مثل هذه القوانين وإن يكن وجودها

أفضل من عدمه إلا أنها لا تقوى على عرض مبادئ يملئها العقل، وإنما ينبغي أن يكون مصدر هذه المبادئ وسلطانها الحتمية قبلين كل القبلية، فيخرج بذلك كل أمر من بين يدي سمو القانون وقدره لا من ميل الإنسان ورغبته، وإلا لقضي على الإنسان باحتقار ذاته وبغضها باطن البغض عميقه.

وهكذا نرى أن كل عنصر تجريبي ليس يعجز عن رقد مبدأ الأخلاق بالعون وحسب، وإنما يعمل على الضرر بصفاء الأخلاق أبلغ الضرر وأشدّه، ذلك أن القيمة الثمينة الحقّة التي تتصف بها الإرادة الطيبة طيباً مطلقاً إنما تتوقف على أن يكون مبدأ الفعل حرّاً من جميع ما تقدمه التجربة وحدها من تأثيرات ذوات أساس عرضي يتصل بالحوافز وما إليها.

ولسنا نتمكن دائماً أن نردد القول: إن على المرء أن يأخذ حذره فيحترس مما لديه من عادة رخوة بل وتافهة تدفعه بطيش ورعونة فينطلق وراء عاطفة دنيئة تبحث عن مبدأ لها بين الحوافز والقوانين التجريبية. فعندما يضني النصب العقل الإنساني يود أن يستريح على تلك الوسادة الوثيرة لتمهد له سبيل الحلم فيحلم معه بأوهام هي أضغاث أحلام حلوة (قد تقودنا إلى أن نعائق سحابة صيف نستبدلها بجونو^(١) فيبدل بذلك من الأخلاق نغلاً رقت أضلاعه ولفقت من صلب أب ليس أباه، وقد يشبه ذلك ما يصطفيه المرء ويرتضيه إلا أنه ليس يشبه الفضيلة في شيء^(٢)،

(١) هي زوجة جوبيتر وحامية الزواج وملكته عند الرومان.

(٢) قلنا: أن نرى الفضيلة في صورتها الحقّة وذلك أن نتأمل الأخلاق وحسب وهي منزّهة عن كل مزيج حسي وعن كل حلية مزيفة لثواب مرتقب أو محبة للذات قائمة، فيستبين لنا من ذلك أن هناك أشياء كثيرة جذابة للميل تحجبها تلکم الفضيلة وتدافعها، ويستطيع كل امرئ أن يدرك ذلك أسهل ما يكون الإدراك إذا ما اعتمد العقل اعتماداً نزرّاً شريطة أن يكون ذلك العقل قد امتنع من أن تفسده التجريدات وما إليها.

تلك الفضيلة كما نراها في صورتها الحقة).

وها هنا سؤال: أهو قانون ضروري لجميع الكائنات الإنسانية أن تحكم أفعالها في جميع الأوقات بحسب مبادئ ذاتية، على أن تجعل إرادة الكائنات تلك من هذه المبادئ قوانين كلية؟ فإن كان ذلك كذلك، أي إن كان هناك مثل هذا القانون وجب إذن أن يتعلق قبلًا بمفهوم إرادة الكائن العاقل بعامة. ولكي نكشف عن هذه العلاقة علينا أن نخطو في الميتافيزيقا خطى أوسع وأبعد، وإن يكن ذلك على كره منا وبغض، وذلك إنا إنما نطلق في مجال من الميتافيزيقا يتميز من الفلسفة التأملية تلك ويختلف عنها وأعني به ذلك المجال الذي يتصل بميتافيزيقا الأخلاق موضوع دراستنا في كتابنا هذا.

أما في الفلسفة العملية، حيث لا نهتم بإظهار أسباب الحوادث الجارية وإثبات أساسها وإنما نهتم بعرض قوانين ما ينبغي أن يحدث من شيء وإن لم يحدث، أي أننا إنما نعرض قوانين عملية موضوعية، فإنا هناك لن نتخذ على عاتقنا أمر البحث فيما يلي من مسائل: لِمَ يثبت هذا الأمر السرور في النفس في حين أن هذا الشيء الآخر يمتنع من ذلك؟ كيف تختلف لذة الإحساس الصرفة عن الذوق وهل يختلف الذوق عن إرضاء العقل بعلم أمره؟ إلام يستند الشعور باللذة والألم؟ وكيف تصدر عن الشعور رغبات وميول وتنشأ عن هذه الرغبات والميول مبادئ ذاتية كل ذلك بعون يرفده العقل؟ أقول إنا لن نبحث في هذه المسائل وغيرها من المسائل التي تتصل بعلم النفس التجريبي، وهو الذي يشيد صرح

الجزء الثاني من الفيزياء، ذلك أمره إن نظرنا إلى الفيزياء على أنها فلسفة الطبيعة بما هي مستندة إلى قوانين تجريبية.

ولسنا نهتم ها هنا على كل حال إلا بالقوانين العملية الموضوعية وإلا بتلك العلاقة القائمة بين الإرادة وذاتها وذلك لما يقوم به العقل وحده من تحديد تلك الإرادة وضبطها، أي أن العلاقة القائمة بين الإرادة وبين ذاتها إنما قامت من طريق تحديد العقل لها وضبطها. ويجب علينا أن نقصي بالضرورة ما يتصل بالتجربة من عنصر، لأن العقل وحده لو حدد السلوك من ذات نفسه (ذلك السلوك الذي سنعمد بعد قليل إلى بحث إمكانه) لوجب عليه أن ينجز ذلك إنجازاً قلياً.

فالإرادة إذن إن هي إلا مقدرة تحمل المرء على فعل يتفق مع مفهوم بعض القوانين، وليست الإرادة تلك بموجودة إلا لدى الكائنات العاقلة، وليس كالغاية أو الهدف من شيء يمكن أن يكون بمثابة أساس موضوعي تستند إليه الإرادة في تقرير مصيرها الذي لها، فإذا كانت تلك الغاية صادرة عن العقل وحسب كانت صحيحة بالقياس إلى جميع الكائنات العاقلة صحة سوية متساوية.

ويطلق اسم الوسيلة على الأساس الذي يستند إليه إمكان ذلك الفعل الذي يعمل على بلوغ نتيجة هي تلك الغاية التي سقنا صفتها منذ قليل. ويطلق اسم الدافع على الأساس الذاتي الذي تركز عليه الرغبة، أما الأساس الموضوعي الذي تعتمد عليه المشيئة أو الإرادة فيسمى حافزاً، ومن هنا نرى أن التمييز بين غايات ذاتية تعتمد على الدوافع وبين غايات موضوعية تعتمد على الحوافز صحيح بالقياس إلى الكائنات العاقلة بأجمعها.

فإذا ما تغاضت المبادئ العملية عن جميع الغايات الذاتية كانت بذلك صورية، أما إذا اعتمدت على غايات ذاتية أي على دوافع خاصة للفعل فإنها تُسمَّى لذلك مادية، أما الغايات التي يختارها الكائن بحسب رغبته ومشيتته ويعدها نتائج لأفعاله، (أعني الغايات المادية) فهي غايات نسبية جميعاً، ذلك أن قيمتها تكمن في علاقتها برغبات للمرء معينة تعيناً خاصاً، مما تعجز معه هذه الغايات عن أن تقدم مبادئ كلية وضرورية للكائنات العاقلة جميعاً، وتكون صحيحة ضرورية بالقياس إلى كل إرادة أو مشيئة، أي أنها تعجز عن أن تقدم قوانين عملية. وهكذا نرى أن هذه الغايات النسبية إن تولد إلا أوامر فرضية شرطية.

ولنفترض الآن أن هناك شيئاً لوجوده بذاته قيمة مطلقة، أي أنه غاية في ذاته مما يكون معه مصدرًا وأساسًا لقوانين ثابتة، وحينئذ يكمن فيها وحسب مصدر وأساس ذلك الأمر المطلق الممكن أو ما يُسمَّى بالقانون العملي.

وإني لأقرر الآن فأقول: إن الإنسان وكل كائن عاقل بعامة إن هو إلا غاية في ذاته وليس مجرد وسيلة تصطنعها هذه الإرادة أو تلك اصطناع تعسف، وهو في جميع أحواله، سواء ما اتصل منها بنفسه أو ما اتصل بغيره من الكائنات العاقلة الأخرى، يجب أن يُنظر إليه على أنه غاية في ذاته.

إن لأغراض الميول جميعاً قيمة شرطية وحسب، لأنه لو انتفى قيام الميول وما يعتمد عليها من حاجات لانتفى قيام ما لهدفها وموضوعها جميعاً من قيمة، وليس للميول عينها بما هي مصادر للحاجات قيمة

مطلقة تجعلها مرغوبة، مما يوجب ذلك على كل كائن عاقل أن تكون لديه رغبة كلية في التحرر من هذه الميول تحرراً كاملاً تاماً لا سبيل إلى انتقاصه أبداً.

وهكذا نرى أن قيمة جميع ما نكسبه بأفعالنا من أهداف وأغراض، إنما هي شرطية دائماً وفرضية أبداً. وأما الكائنات التي لا تعتمد في وجودها على إرادتنا وإنما تعتمد على إرادة الطبيعة فلها قيمة نسبية، بما هي كائنات غير عاقلة، فيكون مثلها في ذلك كمثل الوسائل وتُسمى لذلك أشياء. أما الكائنات العاقلة فتُسمى أشخاصاً لأن طبيعتها نفسها تميزها تمييزاً يجعلها غايات في ذاتها أي كشيء لا ينبغي له أن يستخدم كما تستخدم الوسيلة الخالصة، وبذلك يقيم حدّاً تقف عنده حرية الفعل فلا تتعداه، وهي حرية تستخدم الوسائل تلك استخداماً فيه شيء من تعسف، (ويكون بذلك موضوعاً للاحترام...)، فهي لذلك ليست غايات ذاتية أي ليس مثلها كمثل نتائج أفعالنا ليس لوجودها من قيمة إلا بالقياس إلينا وحسب، وإنما هي غايات موضوعية، بمعنى أنها أشياء ذات وجود هو غاية في ذاته، بل إنها لغاية ليس يمكن أن تستبدل بها غاية أخرى غيرها فتكون الأولى بمنزلة وسيلة تفضي إليها هذه، لأن ذلك سيجعل من المحال لنا أن نقع على أي شيء يتصف بقيمة مطلقة مهما نظرنا وبحثنا، أما إذا كانت القيمة شرطية وعرضية فذلك يعني أننا لن نجد للعقل مبدأً عملياً سامياً أبداً.

فإن كان هناك مثل هذا المبدأ العملي السامي، أو إن كان هناك أمر مطلق حتمي فيما يتعلق بالإرادة الإنسانية، أقول إن وجد مثل هذا المبدأ،

بما هو مستقى من مفهوم غاية هي ضرورة لكل امرئ، وذلك أنها غاية في ذاتها، فإنه سيكون أساسًا يستند إليه مبدأ الإرادة الموضوعي مما يسهل معه أن يصطنع كقانون عملي.

وإننا لنعبر عن أساس هذا المبدأ على النحو التالي فنقول: تقوم الطبيعة العاقلة كغاية في ذاتها ويدرك الإنسان بالضرورة وجوده الخاص على هذا النحو، مما يجعل المبدأ ذاك مبدأ ذاتيًا للأفعال الإنسانية، وبما أن كل كائن عاقل آخر يدرك وجوده على تلك الشاكلة نفسها وبحسب المبدأ العقلي نفسه الذي استمسك به^(١)، أي بحسب أساس عقلية مشابهة لما لدي من أساس ومبادئ، لذلك كان المبدأ الذاتي ذاك في الوقت نفسه مبدأ موضوعيًا، أي أنه أضحى بمثابة قانون عملي سام تستنبط منه جميع قوانين الإرادة.

ونصوغ عبارة الأمر العملي كما يلي: «تصرفنَّ على نحو من يعد الإنسانية في شخصه وشخص غيره غاية أيضًا لا وسيلة وحسب». وسنرى الآن ما لهذا الأمر في مجال تنفيذه العملي من شأن، معتمدين في تفسيره وتوضيحه على ضوء الأمثلة التي صرّفناها منذ حين.

فلنبداً أولاً بحسب مفهوم الواجب الضروري تجاه الشخص نفسه فنقول: إن الشخص الذي ينوي الانتحار سيتساءل قائلاً: هل يتفق فعل الانتحار من جهة مع فكرة أن الإنسان (والإنسانية جميعاً) غاية في ذاته من جهة أخرى؟ فإذا قتل نفسه بغية التخلص من مأزق حرج وقع فيه فإنما يعني

(١) أقول قولي هذا وأعده موضوعة نسلم بها ها هنا، وذلك أنني شئت أن أرجئ تبيان أساسها وعرض ما يتصل بها من بحث إلى ما يلي فصلي هذا من فصل.

صنيعه ذاك أنه يستخدم شخصه كوسيلة تعمل على الاستمساك بحالة طيبة رضية، في حين أنه استمساك لا يتعدى مدة حياته مهما طال أمدها، إلا أن الإنسان ليس بشيء يستخدم كوسيلة، وسيلة لشيء آخر سواه، وإنما يجب أن يُنظر إليه في جميع أفعاله وأحواله على أنه غاية في ذاته، وهذا الذي يجعلني أحجم عن التخلص من الإنسان في شخصي، بل إنه ليمنعني من أن أعمد إليه لأشوهه أو أئلفه أو أقتله، ثم إن على الأخلاق بخاص معناها أن تسير في تحديد هذا المبدأ وتبين ما يتصل به من أمور خاصة ليحيي التحديد دقيقاً مضبوطاً يقتل كل سوء فهم قد ينجم عنه؛ ذلك أن هناك أموراً خاصة لم نحاول أن نتعرض لها إذ ذكرنا المبدأ ذكرًا عامًا، وهذه الأمور لتتصل بالمبدأ إن رجعنا إليه بالتفصيل والتطويل، وما ذاك التفصيل إلا أن نذكر بعض ما يتصل بالمثال من شيء كبت بعض الأضلاع بغية المحافظة على الحياة كلها، أو التعرض للخطر في سبيل البقاء، فتلك أمور أغفلناها هنا وضررنا عنها صفحاً لما رأينا من تعلقها بالأخلاق في أضيق معناها وأخص مجالها.

ونثني بالواجبات الضرورية تجاه الآخرين، وهي واجبات على شيء من الإلزام صارم، فتقول: إن ذلك الشخص الذي يعتمد إلى أن يعد الآخرين وعداً مكذوباً سيدرك وشيك الإدراك أنه بصنيعه ذاك إنما يستخدم الشخص الآخر كوسيلة وحسب دون أن ينطوي في الوقت نفسه على غايته في ذات نفسه، لأن الشخص الذي أسخره لأغراضه بمثل وعدي الذي وعدته إياه قد يعارض سلوكي ذاك الذي أبديه نحوه، فيكون بذلك دليلاً على أنه ليس يشتمل في خاصة نفسه على الغاية التي أذهب إليها بفعلي وصنيعي فيثبت لي إذ ذاك أن له غاية في ذات نفسه تعارض غايتي التي أرمي إليها باصطناعي إياه.

إن التعدي على مبدأ الإنسانية ذاك، وهو المبدأ القائم لدى الآخرين، ليتضح ويبين أكبر الوضوح والتبيان عندما نعد إلى ضرب أمثلة تظهر الاعتداء والتعدي على حرية الآخرين وملكيته، فالذي يتعدى على حقوق الإنسان، إنما يستخدم شخص الآخرين كوسيلة وحسب دون أن ينظر إليهم بما هم كائنات عاقلة على أنهم غايات في ذواتهم أيضًا، أي على أنهم أشخاص ينطوون في ذواتهم انطواء جوهريًا على الغاية من الفعل نفسه الذي يتصل بهم ويصدر عنهم^(١).

ونثالث ها هنا بالواجبات العارضة (ذات القدر) والتي تتصل بالشخص نفسه، فنقول: ليس يكفي الفعل ألا يتعدى على الإنسانية القائمة في شخصنا كغاية في ذاتها وحسب، وإنما عليه أيضًا أن يتفق معها وينسجم، ولا بد لنا أن نذكر ها هنا أن في الإنسانية مقدرات ذات كمال أكبر تتصل بما ترمي إليه الطبيعة من غاية فيما يتعلق بالإنسانية القائمة في أنفسنا بما نحن ذوات، فأن نهمل أمر تلك المقدرات فذلك شأن قد يتفق مع استمرار الإنسانية وبقائها كغاية في ذاتها، إلا أنه ليس يتفق مع تقدم هذه الغاية ورفقيها.

(١) يخطئ من يعتقد أن القاعدة الشائعة القائلة: «Quod tibi non vis fieri» يمكن أن تستخدم كقاعدة ها هنا أو كمبدأ؛ وذلك أن هذه القاعدة ليست سوى استنباط مما قلناه من قبل (مما عرضناه من مبدئنا العملي السامي)، مع بعض الحدود والقيود طبعًا. ثم إن هذه القاعدة لا يمكن أن تكون قانونًا كليًا أبدًا وما ذلك إلا لأنها لا تنطوي على ما للواجبات تجاه المرء نفسه من مبدأ أو أساس، وكذلك لا تنطوي على واجبات المحبة أو الكرم نحو الآخرين (لأنه كثيرًا ما نرى المرء يرتاح لإعراض الناس عن مساعدته إذا ما أراحوه هم من طلب المساعدة منه إن احتاجوا إليها)، وكذلك فإن قاعدتنا تلك لا تنطوي على الواجبات ذات الإلزام الصارم والتي تصل الناس بعضهم ببعض، إن هذا المبدأ أو الأساس، في استناده إلى تلك القاعدة، هو الذي يعتمد عليه المجرم في محتاجته للقاضي الذي يحاكمه.

ونربع ها هنا أيضًا بالواجبات ذات القدر والتي تتصل بالآخرين فنقول: إن الغاية القائمة لدى الناس جميعًا إن هي إلا سعادتهم الخاصة، فقد تستمر الإنسانية (الجنس البشري) في البقاء مع امتناع كل أحد من إسداء يد العون لسعادة الآخرين، شريطة ألا يعتمد إلى الحصول على أي شيء منها أبدًا، إلا أن ذلك ليس يتفق، من بعد ذلك كله، مع الإنسانية إلا اتفاقًا سلبياً ليس إلى الإيجاب لديه من سبيل، وذلك إذا لم يحاول الإنسان بما هو غاية في ذاته أن يعضد غايات الآخرين بقدر ما يستطيع وبقدر ما يكمن فيه من شيء يتصل بها. وذلك أن غايات أي امرئ بما هو غاية في ذاته إنما ينبغي أن تكون بقدر الإمكان غاياتي أيضًا، إن كان لذلك المفهوم من تأثير كلي فيّ، وإن كان له من نتيجة تامة لديّ.

ثم إن المبدأ القائل: إن الإنسان وكل طبيعة عاقلة بعامة هي غاية في ذاتها (وذلك شرط سامٍ محدد لحرية كل شخص فيما يقدم عليه من فعل)، نقول إن ذلك المبدأ ليس يرجع إلى التجربة في أمره لأسباب نحصيلها ها هنا فنقول:

أولها أنه كلي وكليته تلك إنما تجعله يوافق جميع الكائنات العاقلة مما يقصر دونه باع التجربة فلا تستطيع لأمرها حدًا.

وثانيها أنه لا يجعل الإنسانية غاية للناس من وجهة ذاتية، أي ليس يجعلها كغرض يسعى الناس إلى أن يتخذوه غاية لذوات أنفسهم، أي ليست تعد شيئاً يجعله المرء غاية لذاته بما هو ذات، وإنما تعد الإنسانية من طريق ذلك المبدأ غاية موضوعية من شأنها، كقانون، أن تهيب الشرط السامي الذي يحدد غاياتنا الذاتية ويجعلها على الصورة التي نبغي ونريد.

وما هذا الذي قلناه إلا دليل على أن مبدأنا ذاك إنما يصدر عن العقل الخالص دون غيره.

وإننا لنرى في الواقع أن للمبدأ الموضوعي لكل تشريع عملي مركزاً يقوم (بحسب المبدأ الأول) في القاعدة وما لها من شكل كلي يعمل على جعلها قانوناً، فإذا هي بعون تلك الكلية قانون (وقد يكون قانوناً للطبيعة)، ذلك أمره من الوجهة الموضوعية، أما أمره من الوجهة الذاتية فقيامه في الغاية المنشودة من ذلك كله، أي أن المبدأ الذاتي إن يقوم إلا في الغاية وحسب.

إن حامل الغايات جميعاً (بحسب المبدأ الثاني) إن هو إلا كل كائن عاقل بما هو غاية في ذاته. وكل ذلك إنما ينتج عنه مبدأ عملي ثالث يتصل بالإرادة ويعمل، كشرط سام، على جعلها تتفق مع العقل العملي الكلي، وما المبدأ الثالث ذاك إلا فكرة أن إرادة كل كائن عاقل إن هي إلا إرادة مشرعة تشريعاً كلياً.

فإذا سرنا وهذا المبدأ الموضوعي نبذنا كل المبادئ الذاتية التي تخالف عن أمر الإرادة بما هي ذات تشريع كلي، فليست الإرادة بخاضعة خضوعاً بسيطاً للقانون وإنما هي خاضعة له خضوعاً معيناً يخولها أن تسن القانون بنفسها لنفسها. ولهذا السبب عينه، وعلى هذا الأساس نفسه تخضع له، فهي إذ تخضع له فذلك لأنه من خلقها وإبداعها.

وإننا فيما عرضناه من صفة للأوامر السابقة، وفيما بيناه من استنادها إلى ما يقوم بين الأفعال والقوانين العامة من مفهوم تطابق وتوافق، كما هو الأمر في النظام الطبيعي، أي فيما بيناه من وجه شبه بين قانونية الأفعال العامة من

جهة ونظام القوانين الطبيعية من جهة أخرى، أو فيما صرفناه من ميزة كلية تتصف بها الكائنات العاقلة بما هي غايات في ذاتها، نقول إنا لنرى في كل ذلك أن هذه الأوامر، إذا ما اتخذت من وجهة مطلقة حتمية، أقصت عن مجال سيطرتها وسلطانها ما يشوبها من عناصر الاهتمام مهما يكن شأنها ومهما تكن صورتها، مما يفضي بها إلى إقصاء ما يدفع إلى الأفعال من دوافع.

وهي (الأوامر) إذ تفترض حتمية مطلقة فلأن الافتراض هذا كان ضرورياً لتبيين مفهوم الواجب، إلا أنا إذا شئنا أن نثبت وجود قضايا عملية تحكم بصورة حتمية مطلقة تبين لنا أن أمر ذلك ليس يثبت من ذات نفسه أولاً، وليس مجال معالجته فصلنا هذا ثانياً. وقد كان في مكتنتنا أن نفعل شيئاً واحداً وحسب وهو أن نبرز للعيان أن إقصاء عنصر الاهتمام عن مجال الإرادة الصادرة عن الواجب ليدل في الأمر عينه بنوع من التعبير دقيق الدلالة عميق التمييز على الصفة المميزة للأمر المطلق من الأمر الشرطي، وقد فعلنا ذلك وعبرنا عنه في الصيغة الثالثة للمبدأ حيث قلنا: «إن إرادة كل كائن عاقل إن هي إلا إرادة مشرعة تشريعاً كلياً».

إنا وإن تمكنا من ربط الإرادة الخاضعة للقوانين بالقانون عامة من طريق اهتمام ما، إلا أن الإرادة بما هي ذات تشريع سام لا يمكنها، كما هي في ذاتها، أن تعتمد على اهتمام ما كان أمر هذا الاهتمام، لأن مثل هذه الإرادة إذ تعتمد ذلك الاعتماد فإنها تحتاج إلى قانون آخر يكون من شأنه أن يقيد اهتمام الإرادة بحبها للذات بقيد هو الشرط التالي: ينبغي للإرادة أن تكون صحيحة من حيث التنفيذ الفعلي فيكون مثلها في ذلك كمثال القانون الكلي.

وأما إن سلمنا بالمبدأ القائل: إن كل إرادة إنسانية هي إرادة تحيل مبادئها الذاتية إلى قوانين كلية تسنها^(١)، كان لنا أن نقول إنه يصح أن نعهده (المبدأ) أمرًا حتميًا مطلقًا باعتبار أنه ليس يستند إلى أي اهتمام. ولأنه إذ يشرع فإنما يأتي تشريعه كليًا غير محدود. وهو من دون الأوامر جميعًا أمر مطلق لا شرطي، فإذا ما عمدنا إلى تغيير القضية بلغنا في ذلك شيئًا أفضل هو: إن كان هناك أمر حتمي مطلق (بمثابة قانون يتصل بإرادة كل كائن عاقل) فإنما يأمر أن ينجز كل شيء بحسب مبادئ للإرادة ذاتية، تلك الإرادة التي تريد في الوقت نفسه أن تسن قوانين كلية، وذلك أنها تعد نفسها ذات تشريع كلي وتلك غايتها التي لها، وبذلك يكون المبدأ العملي والأمر الذي يطيعه مطلقين لا يحددهما شرط ذلك بأنهما لا يستندان إلى أي اهتمام مهما يكن شأنه.

فإذا ما ألقينا نظرة إلى الوراء نتفحص بها ما كان في الماضي من محاولات تبتغي الكشف عن مبدأ الأخلاق تبيننا، ولا عجب، العلة لما منيت به جميعًا من فشل ذريع، ذلك أنها رأت الإنسان مقيدًا إلى القوانين بسلاسل الواجب، ولم يرَ أحد من أولئك جميعًا أن تلك القوانين التي يخضع لها الإنسان إن هي إلا قوانين سنّها بنفسه، وإن تكن في الوقت نفسه قوانين كلية، وأن الإنسان إذ يقدم على فعل ما من الأفعال فليس يقدم عليه إلا وهو متفق مع إرادته الخاصة التي له، وهي إرادته رسمتها

(١) أعذر عن ضرب أمثلة ها هنا بغية السير في تسهيل هذا المبدأ وتبسيطه، وما ذلك إلا لأن الأمثلة المضروبة سابقًا والتي عمدت إليها لتوضيح الأمر المطلق الحتمي وصيغته ستغني وتفيد في عرضنا هذا أيضًا فلا نحتاج إلى غيرها أبدًا.

الطبيعة لتسن قوانين كلية، أي أنها إرادة تشرع فيأتي تشريعها كلياً يوافق ما للطبيعة من غاية وهدف بعامة وما لها من نظام بخاصة.

فإذا ما حسب امرؤ أن الإنسان خاضع للقانون (مهما كان شأن هذا القانون) فإن ذلك الحسبان ليعني أن القانون ذاك ليستلزم بعضاً من الاهتمام من طريق حافز جاذب أو على شكل دافع أو إرغام، وذلك أن القانون بما هو قانون لم ينشأ عن إرادة الإنسان، وإنما نرى أن هذه الإرادة، بحسب قانون ما، يرغمها شيء آخر على سلوك ما سلكت من سنن معين. وبحسب هذه النتيجة الضرورية التي لا محيد عنها ولا مفر منها يصبح ما يبذله المرء من جهد بغية إيجاد مبدأ سامٍ للواجب أمراً نافلاً خاسراً خسارة ليست تعوض أبداً، لأن الناس ليسوا يظهرون الواجب بما يقدمون عليه من فعل وإنما يبدون ضرورة للفعل يدفع إليها اهتمام معين قد يكون خاصاً قريباً أو عاماً بعيداً، أي أن النتيجة، كل نتيجة، ليست بواجب وإنما هي ضرورة للفعل يدفع إليها الاهتمام مهما يكن أمره، إلا أن الأمر في كل ذلك ليس سوى أمر شرطي فلا يستطيع مطلقاً أن يكون قانوناً خلقياً، وهكذا أراني في مقام أتحدث فيه عن مبدأ يتصل بحكم الإرادة الذاتي أو استقلالها الذاتي فأميزه من حكم آخر غير ذاتي يضاده ويعارضه.

أما المفهوم القائل: إن على كل كائن عاقل أن يعد نفسه مشرعاً لقوانين كلية، وذلك بالاستناد إلى ما لإرادته من مبادئ ذاتية، فينصب نفسه قاضياً يقطع بحكمه على نفسه وأفعاله من وجهة النظر هذه فمفهوم يؤدي إلى مفهوم آخر خصب أبعد ما يكون الخصب، معتمد على الأول أشد ما يكون الاعتماد، وأعني به مفهوم دولة الغايات أو ملكوتها.

وما دولتي تلك سوى اتحاد نظامي سداه كائنات عاقلة مختلفة، ولحمته قوانين عامة تجمع بينها وتنظمها. ثم إن القوانين تحدد الغايات بحسب ما لها من صحة كلية وتقييمها في كلٍّ يجمعها فلا يغادر شيئاً منها إلا ضمه. ونستطيع أن نتبين هذا «الكل» ونذكره إذا ما تغاضينا عن الفروق الشخصية القائمة بين الكائنات العاقلة من جهة وبين ما لغاياتها الخاصة من مضامين خاصة من جهة أخرى (ولسنا نستثني من تلك الغايات شيئاً، فهي تشتمل على الكائنات العاقلة بما هي غايات في ذاتها، كما تشتمل على الغايات الخاصة لكل أحد على حدة) فيكون من ذلك دولة للغايات تقوم على المبادئ السابقة أيسر ما يكون القيام وأثبت.

لأن الكائنات العاقلة جميعاً تخضع لقانون يصرح فيقول: إن على كل واحد أن يعد نفسه وكل كائن آخر معه لا مجرد وسيلة وحسب وإنما، وفي الوقت نفسه، غاية في ذاته أيضاً. وبذلك ينشأ اتحاد نظامي تتحد فيه الكائنات العاقلة من طريق القوانين الموضوعية العامة فتصير دولة نسميها دولة الغايات أو ملكوتها - كما قلنا - ذلك أن عمل هذه القوانين إن هو إلا العمل على اتصال هذه الكائنات بما هي غايات ووسائل، وليس قولنا هذا سوى مثل أعلى نبغيه كل البغاء.

ثم إن الكائن العاقل ليكونُ عضواً في دولة الغايات هذه إن هو أسهم بنصيب في سن القوانين الكلية وخضع لها أول الخاضعين، وسيكون الكائن ذاك سلطاناً في هذه الدولة إن عمد إلى القوانين الكلية فسناها من ذات نفسه لا يخضع في ذلك لإرادة أي امرئ غيره.

وعلى كل كائن عاقل، سواء عليه أسلطاً كان أم عضواً، أن يعد نفسه مشرعاً في دولة الغايات هذه والتي لم يتيسر قيامها إلا من طريق حرية الإرادة.

وليس يستطيع ذلك المرء أن يدعم مركزه كسلطان في تلکم الدولة إن هو اعتمد مبادئ إرادته الذاتية حسب، وإنما عليه أن يكون كائناً مستقلاً بين الاستقلال بعيداً من قيود الحاجات جميعاً ذا قدرة غير محدودة تفي بإرادته وتكفيها مؤونة ما تحتاج إليه من شيء.

فالأخلاق تتوقف على إرجاع كل فعل من الأفعال إلى مقدرة مشرعة تعمل على سن القوانين، وهي مقدرة تمكن لدولة الغايات أقوم التمكين وأشدّه، وهي كذلك أشبه بسلطة تشريعية تكمن في كل كائن عاقل وتصدر عن إرادته صدوراً قوياً، كل ذلك يمهد لنا السبيل لصياغة مبدأ الإرادة على النحو التالي فنقول: ليس ينبغي لامرئ أن يأخذ على عاتقه إنجاز فعل بحسب مبدأ ذاتي يغير ما يعده المرء قانوناً كلياً، وعلينا أن نتصرف تصرفاً يجعل الإرادة تعد نفسها في الوقت نفسه ذات تشريع كلي، أي أنها بذلك تجعل من مبادئها الذاتية قوانين كلية. أما إذا كانت تلك المبادئ الذاتية التي تتصف بها الكائنات العاقلة، من حيث طبيعتها عينها، في غير انسجام مع هذا المبدأ الموضوعي الذي يتصف به الكائن العاقل، بما هو صانع لقوانين كلية، أطلق على ضرورة الفعل في اتفاه مع هذا المبدأ اسم الإلزام العملي، وهو ما نسميه بالواجب، إن الواجب هذا لا يفرض على سلطان دولة الغايات، وإنما يفرض على كل عضو فيها فرضاً ليس يغادر فرداً إلا وحزم الحكم عليه، وليس يخالف بين أحكام في درجاتها باختلاف الناس في أحوالهم.

ونحن إن اتبعنا هذا المبدأ الذي هو الواجب رأينا أن الضرورة العملية للفعل لا تستند إلى أي من المشاعر أو الدوافع أو الميول، وإنما تستند إلى ما بين الكائنات العاقلة من علاقة وحسب، وهي العلاقة التي ينبغي لنا من خلالها ومن طريقها أن نعد إرادة الكائن العاقل سلطة تشريعية، أو قوة مشرعة، وإلا تعذر علينا أن ندركها كغاية في ذاتها. فالعقل إذن يربط مبدأ الإرادة الذاتي، بما هي مشرعة تشريعاً كلياً، بإرادة الآخرين جميعاً وبما يقوم به المرء نحو نفسه من فعل أيضاً. وليس يفعل هذا بسبب من حافز يدفعه إليه في حاضر أمره أو بسبب من فائدة تنجم عنه في مستقبل أمره، وإنما تدفعه إلى ذلك فكرة الكرامة التي يتصف بها الكائن العاقل، وهي كرامة تحضه على ألا يطيع إلا قانوناً سنه بنفسه من نفسه.

وها هنا أمر آخر هو أن لكل شيء في دولة الغايات ثمناً أو كرامة، والذي له ثمن يمكن أن نستبدل به آخر يساويه، أما الذي له كرامة فهو أسمى وأعلى من كل قيمة فلا شيء يساويه أو يقاربه.

وكل ما يتعلق بالميول والحاجات الإنسانية العامة من شيء فإنما يتصف بقيمة تجارية (تتصل بالسوق). أما الذي يتعلق بذوق معين وإن انتفى قيام حاجة تدعو إليه، ويتصل بلذة أو رضى يرجعان إلى ما تقوم به قوانا ومقدراتنا (وما يرتبط بها من عواطف وانفعالات) من تصرف هو أشبه بلعب ليس من ورائه هدف وليس من تحته طائل فإنما يحتاز قيمة عاطفية، أما ما يعد شرطاً ليصير على حسبه شيء من الأشياء غاية في ذاته فإنما يملك قيمة مطلقة غير نسبية، أي ليس له ثمن وإنما قيمته جوهرية ذاتية هي الكرامة بعينها.

وما الأخلاق سوى شرط يستطيع الكائن العاقل بمقتضاه أن يكون غاية في ذاته، وبذلك وحده يستطيع الكائن العاقل أن يكون عضوًا مشرّعًا في دولة الغايات، فالأخلاق وحدها هي التي تمكّن الكائن العاقل من احتلاله مكانه كعضو في تلكم الدولة وذلكم الملكوت، وكل ذلك يفضي بنا إلى نتيجة تبين خير تبيان أن ما يتصف بالكرامة إنما هو الأخلاق وحسب، وأن الإنسانية بما هي حاملة للأخلاق تقدر على جلب تلك الصفة لها.

فلمهارة والصناعة والنشاط في العمل قيمة تجارية، وللذكاء والتخيل النشط والمزاج جميعًا قيمة انفعالية عاطفية، أما الإخلاص والوفاء بالوعود والإحسان بالاستناد إلى سنن المبدأ (دون صلة بالغريزة) فلها جميعًا قيمة حقيقية جوهرية.

وليس في الطبيعة ولا في الفن من شيء يعوض من تلك الأشياء قسمًا ونصيبًا، وذلك أن قيمتها لا تنطوي وتحيط بما ينتج عنها من نتائج وما يصدر عنها من فوائد ومكاسب، وإنما قيمتها لتكمن في اتجاه العقل، أعني في مبادئ الإرادة الذاتية والتي تعبر عن نفسها بمثل هذه الأفعال مع استعصاء النجاح دونها وعدم إقباله عليها واعتياصه حيالها.

ثم إن هذه الأفعال في غنى عن ذوق ذاتي أو عاطفة خاصة، أو مزاج معين لتقوم هذه جميعًا بمدحها والتوصية بها وصاة تفضي إلى النظر إليها نظرة استحسان ورضى، فهي في غنى عن ميل مباشر إليها أو شعور خاص نحوها، وإنما هي تعبر عن إرادة تنجزها بما هي موضوع احترام مباشر، ذلك أن تلك الأفعال إن احتاجت إلى شيء فإنما إلى عقل يفرضها على

الإرادة فرضاً، لا أن يبتغي ذلك من طريق ممالأة الإرادة ومداجنتها لما في ذلك من مخالفة عن أمر الواجبات ومناقضته.

إن هذا الذي عرضنا له يبين ما لاتجاه العقل من قيمة هي الكرامة عينها، وهي قيمة يرفعها إلى أعلى الدرجات، فلا تبلغها قيمة أو ثمن أبد الأبد، وبذلك تنزهه عن الارتباط أو الموازنة بأي قيمة أخرى إلا إذا انتهكنا حرمتها وشوهنا طهارتها.

ولكن، ما الذي يدعم هذا الاتجاه الخلقي السامي، والذي نطلق عليه اسم الفضيلة إطلاقاً معروفاً، إن نحن التجأنا إلى مثل هذه الدعاوى العريضة والأقوال البعيدة؟ إن ما يدعم ذلك ليس يقل في شيء عن أمر يخول الكائن العاقل الحق في أن يسهم بنصيبه في سن القوانين الكلية وعلى نحو كلي، فيكون بذلك أهلاً لأن يصبح عضواً في دولة للغايات ممكنة. ومن أجل هذا قضت عليه طبيعته من قبل أن يكون غاية في ذاته فكان بذلك مشرعاً في دولة الغايات تلك، وحرراً تجاه قوانين الطبيعة الفيزيائية جميعاً، أي أنه ليس يطيع من القوانين إلا ما سنّه لنفسه وبذلك وحده تصبح مبادئه الذاتية جزءاً من سلطة تشريعية كلية أو نظام قانوني كلي يخضع له ويطيعه في الوقت نفسه الذي يطيع فيه قوانينه التي له.

ذلك أن قيمة أي شيء إنما هي ما يحددها له القانون حسب. ولهذا السبب عينه يجب على السلطة التشريعية التي تحدد كل قيمة أن تتصف بالكرامة، والتي هي قيمة مطلقة لا تُقاس بغيرها، وليس مثل كلمة الاحترام من كلمة تقوى على التعبير عما يكنه الكائن العاقل لمثال هذه

القيمة من قدر. فالحكم الذاتي إذن هو أساس تستند إليه كرامة الطبيعة الإنسانية وكل طبيعة عاقلة غيرها.

إن ما عرضناه من قبل من طرق ثلاث للتعبير عن مبدأ الأخلاق ليست في الحق سوى صيغ كثيرة لقانون واحد وحيد. وبذلك نرى أن كل واحدة من هذه الصيغ تنطوي على الصيغتين الأخريين، إلا أن هناك مع ذلك خلافاً بينها، والخلاف هذا عملي من الناحية الذاتية أكثر منه من الناحية الموضوعية، والمقصود به أن نجعل فكرة العقل أقرب ما تكون إلى الحدس، أو الإدراك الحسي الداخلي، (وذلك من طريق تشابه معين بينهما أي بين العقل من جهة والحدس من جهة أخرى) ومن طريق ذلك نجعلها أقرب ما تكون إلى الشعور، وما قلنا قولنا ذاك إلا لأننا نرى أن للمبادئ الذاتية جميعاً:

أولاً: صورة تتصف بالكلية تحدونا إلى التعبير عن الأمر الخلقي بالصيغة التالية من القول: ينبغي لنا أن نصطفي من المبادئ الذاتية ما يمكنه أن يصطنع كقانون كلي للطبيعة.

ثانياً: مادة أي غاية وتصير معها الصيغة إلى الشكل التالي من القول: إن على الكائن العاقل، بما هو غاية في ذاته من حيث طبيعته، أن يعد شرطاً في كل مبدأ ذاتي فيحدد بذلك الغايات النسبية والحتمية جميعاً تحديداً صرفاً.

ثالثاً: وصفاً أو تحديداً تاماً لطبيعة تلك المبادئ الذاتية جميعاً، وذلك من طريق الصيغة التالية من القول: إن على المبادئ الذاتية إذ تشرع

أن تتفق مع دولة للغايات ممكنة وتنسجم معها، كما لو أنها متفقة مع دولة للطبيعة^(١) قائمة ومنسجمة معها.

إن التقدم ليتفق مع ما يتعلق بمقولات الوحدة من نظام، تلك الوحدة التي تتصف بها صورة الإرادة (وقد سميناها كلية من قبل)، ويتفق كذلك مع ما يتصل بمقولات الكثرة من نظام، تلك الكثرة التي تتصف بها مادة الإرادة (لما لها من موضوعات وغايات)، ويتفق أيضاً مع ما يتصف به نظام الغايات من وحدة كاملة فيها التمام والكلية جميعاً.

وإننا لنحسب أن من الأفضل لنا في أحكامنا الخلقية على الأفعال أن ننطلق دائماً بأسلوب دقيق، وأن نعتد الصيغة العامة للأمر الحتمي المطلق وننزلها منزلة أساس قد بيناه من قبل حيث قلنا: «تصرفنَّ على نحو يجيء معه فعلك متفقاً مع ذلك المبدأ الذاتي الذي يمكن أن يصبح قانوناً كلياً».

أما إذا رام امرؤ أن يكتسب معروفاً للقانون الخلقي وتثبيتاً له لدى الناس فيجتلب له من ذلك خيراً وقدراً فمن النافع المفيد له أن ينجز الفعل الواحد من أفعاله إنجازاً يساير المفاهيم الثلاثة التي عرضنا لها من قبل، فيسهل عليه بذلك أن يقرب من الحدس، أو الإدراك الحسي الداخلي، ما وسعه القرب وما رأى إليه من سبيل.

وها نحن أولاء قد انتهينا إلى ما بدأنا به من شيء، وما ذلك إلا

(١) إن الفلسفة الغائية تعد الطبيعة دولة للغايات، في حين أن الأخلاق تنظر إلى دولة للغايات ممكنة على أنها دولة للطبيعة. ونحن نرى أن دولة الغايات في الفلسفة الغائية ليست سوى فكرة نظرية توضح ما هو كائن، في حين أنها في الأخلاق فكرة عملية تمهد السبيل لما لم يتحقق بعد وقد يتحقق إن نحن سلطنا سبيلاً مهدها لنا هذه الفكرة نفسها.

مفهوم إرادة طيبة ذات طيب مطلق لا يحده شرط أبداً، وليس يمكن هذه الإرادة الطيبة المطلقة في طيبها أن تكون شريرة، أي أننا إن جعلنا مبدأها الذاتي قانوناً كلياً ظل متفقاً مع ذاته غير مناقض لها، وما قانونها الأساسي إذن إلا المبدأ التالي: «تصرفنَّ دائماً بحسب مبدأ ذاتي لك، على أن يكون في مكنة إرادتك أن تجعل منه قانوناً كلياً»، أي أن تجعل من كليته كلية للقانون. وهذا هو الشرط الوحيد الذي يمكن للإرادة أن تتفق مع ذاتها إن اتبعته، فلا تناقضها أبداً ولا تعارضها مطلقاً.

إن الأمر الذي ذكرناه إن هو إلا مطلق حتمي، لأن صحة الإرادة، بما هي قانون كلي للأفعال الممكنة جميعاً، تشبه العلاقة الكلية المتبادلة المتداخلة والتي تصف وجود الأشياء بحسب القوانين العامة الكلية، وهي علاقة تصوغ ما تتصف به الطبيعة بعامة من فكرة صورية مما يتيسر لنا بذلك أن نعبر عن الأمر الحتمي المطلق على الوجه التالي من القول فنقول: «تصرفنَّ بحسب مبادئ ذاتية تتخذ من أعيانها، في الوقت نفسه، هدفاً ترمي إليه لتكون قوانين كلية للطبيعة»، وتلك هي صيغة الإرادة الطيبة البيئة في طيبها من حيث الإطلاق، فلا حد يحدها ولا قيد يقيدها.

إن الطبيعة العاقلة تتميز من سواها بأنها تنصب أمام ذاتها غاية من ذاتها، وهذه الغاية هي التي ستنسج مادة كل إرادة طيبة على منوالها. وينبغي لنا أن نتغاضى عن كل غاية قد تتأثر بأي شيء مهما يكن (فذلك التأثير إنما يجعل الإرادة نسبية في طيبها)، وذلك أن نعمل إلى المجال الذي تنطلق فيه فكرة الإرادة الطيبة المطلقة الحرة والبريئة من كل شرط يقيدها ونوغل فيه (لنبغ من طريقه هذه الغاية التي نبغيها)، فإن فعلنا

ذلك رأينا أن الغاية في حالنا تلك لا ينبغي أن تعد غاية نسبية تتأثر بغيرها وإنما هي غاية مستقلة بيّنة الاستقلال، غير أن إدراكنا لها من هذا الوجه إن هو إلا إدراك سلبي، أي أننا ندركها كغاية لا ينبغي أن يضادها فعل من وجه، ولا ينبغي أن ينظر إليها في كل مشيئة أو إرادة على أنها وسيلة وحسب بل على أنها غاية أيضًا من وجه آخر. وإنا لنرى بالضرورة أن هذه الغاية إن هي إلا الذات القائمة بأمر الغايات الممكنة جميعًا، وما ذلك إلا لأن الذات وحدها وحسب هي التي ينبغي لها أن تكون حاملة للغايات الممكنة جميعًا؛ ذلك أنها ذات تحمل الإرادة الطيبة كأكثر ما يكون الطيب إطلاقًا من حيث الإمكان، وذلك أنا إن ألجأنا مثل هذه الإرادة إلى موضوع آخر وأرجعناها إلى شيء غير ذاك وقعنا في تناقض لا مفر منه ولا محيص عنه، أي أنا إن عددنا الإرادة الطيبة تلك ذات قيمة أقل من أي شيء آخر سواها وقعنا في ذلكم التناقض الذي قلناه.

ثم إنا لنرى أن المبدأ التالي والقائل: «بالقياس إلى كل كائن عاقل، سواء عليك أكنته أم لم تكنه فكأنه غيرك، عليك أن تتصرف بحسب مبدأ ذاتي يجعل من الشخص الآخر غاية في ذاته»، أقول إن هذا المبدأ ليس يختلف في شيء، من حيث الأصل، عن المبدأ التالي القائل: «تصرفنَّ بحسب مبدأ ذاتي لك ينطوي على الصحة الكلية المتعلقة بكل كائن عاقل» لأن قولي: «إني أضطر، إذ أجد الوسيلة المؤدية إلى الغاية المنوطة بها، أن أقيد مبدئي بشرط هو صحته الكلية كقانون طيب يتصل بكل أحد، ليشبه قولي: إن على الذات الحاملة للغايات، وهي الكائن العاقل نفسه، أن تصير أساسًا تستند إليه جميع المبادئ الذاتية التي للفعل، وليس يتم

ذلك على صورة وسيلة، وإنما ينبغي أن يتم على صورة شرط سام يحدد الوسيلة واصطناعها، أي إنما ينبغي له أن يكون على صورة غاية في كل حال.

فتخرج لنا من ذلك كله نتيجة ليس يأتيها الشك من طرف أبداً هي أن على الكائن العاقل مهما كان شأن القوانين التي يخضع لها بما هو غاية في ذاته، أن يعد نفسه مشرعاً كلي التشريع فيما يتعلق بهذه القوانين نفسها، وذلك أن صلاحية مبادئه الذاتية للقيام بأمر التشريع الكلي ذاك لتمييزه كغاية قائمة في ذاتها (أو في ذاته).

وإليك نتيجة أخرى هي أن ما للكائن العاقل من كرامة (وهي امتياز له وميزة) إنما تعدو طور ما تتصف به الكائنات الطبيعية (الفيزيائية) الأخرى من قيمة، فتسوقه إلى أن يتخذ مبادئه من وجهة نظر تضعه والكائنات الأخرى في منزلة من يسن القوانين ويشرع الشرع، (ولهذا الأمر يُسمَّى شخصاً وتُسمَّى الكائنات تلك أشخاصاً).

في هذه السبيل وحدها يمكن قيام دولة للكائنات العاقلة هي دولة الغايات لما لأعضائها، بما هم أشخاص، من ميزة تدعوهم إلى التشريع الكلي وتيسره لهم، فعلى كل كائن عاقل أن يتصرف كما لو كان بمبادئه الذاتية عضواً مشرعاً في دولة للغايات كلية. ونستطيع أن نصوغ هذه المبادئ الذاتية صياغة موضوعية تتردى رداء مبدأ صوري فنقول: «تصرفنَّ تصرف من يستخدم مبدأه الذاتي كقانون كلي تتصف به الكائنات العاقلة جميعاً فتصدر عنه وتميل إليه».

وإننا لنرى أيضاً أن إمكان قيام دولة الغايات هذه ليس يتيسر إلا لما

بينها وبين دولة الطبيعة من وجه شبه، إلا أن هناك وجه فرق بينهما هو أن دولة الغايات ممكنة بسبب مبادئ ذاتية هي قواعد فرضتها من ذات نفسها، في حين أن دولة الطبيعة ممكنة بسبب قوانين ناجمة عن علل فاعلة تعمل تحت تأثير الاضطراب الخارجي. إلا أننا نرى أن لنظام الطبيعة ككل، مع حساباته آلة، دولة هي دولة الطبيعة، ما دامت ترجع إلى كائنات عاقلة بمثابة غايات لها. وليست تتحقق دولة الغايات هذه تحققاً معيناً إلا باتباعها المبادئ الذاتية وما لها من قانون يأمر به الأمر المطلق الحتمي أمراً يتصل بالكائنات العاقلة جميعاً فتتبعه اتباعاً كلياً.

فإذا وجب على الكائن العاقل أن يتبع المبدأ الذاتي ذاك اتباع ذي ثقة ودقة فإنه لن يكون على شيء من الجزم بأن كل شخص آخر سواء سيكون مخلصاً لهذا المبدأ إخلاصه له، أو أن دولة الطبيعة بما لها من نظام وترتيب ستشدد أزر الكائن بما هو عضو لائق جدير بدولة للغايات ممكنة، مما تقوم معه هذه الدولة بسبب ما يقدم عليه ذلك الكائن من عمل لها ورفد، وذلك أنها توافق توقعه للسعادة وسعيه إليها.

ومع ذلك كله فإن القانون القائل: «تصرفنَّ بحسب مبادئ ذاتية لعضو هو مشرع في دولة للغايات ممكنة وحسب» لا يزال باقياً تسنده قوة لديه لا تتزعزع، لما هي عليه من كمال ليس يجد النقص إليها من سبيل، وذلك أنه في أمره إنما يأمر على نحو قطعي حتمي.

وها هنا يكمن تناقض ظاهر بين أمرين نعرض أولهما فنقول: إن الكرامة الخالصة للإنسان، (أو النوع الإنساني) بما هو كائن عاقل أو طبيعة عاقلة منزهة عن كل غاية أو منفعة أخرى تعمل على اكتسابها

واجتلابها، إنما هي ما نكنه من احترام للفكرة الخالصة، ذلك الاحترام الذي ينبغي له أن يصير إلى أمر يفرض على الإرادة فرضاً لا يلين ولا يريم، أما الأمر الثاني فنعرضه على هذا النحو من القول فنقول: إن سمو المبدأ الذاتي إنما يكمن، على وجه التأكيد والتحقيق، في استقلاله عن مثل هذه المصادر والحوافز التي تدفع إلى الفعل. وهذا الأمر وحده هو الذي يجعل كل كائن عاقل صالحاً لأن يكون عضواً مشرعاً في دولة الغايات، وإلا كان الكائن العاقل خاضعاً لقوانين طبيعية (فيزيائية) هي قوانين حاجاته وحسب.

وإننا وإن قلنا إن دولة الغايات ودولة الطبيعة متحدتان تحت إمرة سلطان واحد، فكان بذلك أن منحنا دولة الغايات حقيقة واقعية فارتفعت عن أن تكون فكرة مجردة، مما ييسر لها ذلك، لا ريب، أن تعمل على اجتلاب ونوال دافع قوي يضاف إليها، إلا أننا نقول إن قيمتها الجوهرية لن تزداد أبداً في أي وجه أو سبيل، وذلك أنه ينبغي للمشرع الوحيد المطلق ذاك، مع كل ما له من شيء، ألا يطرح على الكائنات العاقلة من قيمة إلا ما يتوسمه في سلوكها النزيه من أمر أشارت به عليها الفكرة السابقة والتي هي كرامة الإنسان وحسب.

إن العلائق الخارجية لا تغير من جوهر الأشياء وماهيتها شيئاً، وإن الأمر الذي يشيد صرح الوحدة المطلقة للإنسان، بغض الطرف عما يكتنفه من علائق خارجية، هو الأمر نفسه الذي ينبغي للإنسان أن يحكم بمقتضاه مهما يكن أمر الحاكم وشأنه حتى وإن كان الكائن السامي نفسه (الله)، أي أن الإنسان إذ يحكم عليه امرؤ وإن كان حكم الكائن السامي

نفسه فإنما ينبغي أن يأتي هذا الحكم مطابقاً لما لديه من قيمة مطلقة بغض الطرف عما يكتنفه من علائق خارجية.

وما النزعة الخلقية سوى علاقة قائمة بين الأفعال من جهة وحكم الإرادة الذاتي من جهة أخرى، أي بين الأفعال والتشريع الكلي الكامن في المبادئ الذاتية التي للإرادة.

وإن الفعل الذي يتفق مع حكم الإرادة الذاتي جائز مسموح به، أما الفعل الذي لا يتفق مع الحكم الذاتي ذاك فهو غير مسموح به ولا جائز. وإن الإرادة التي تتفق مبادئها الذاتية بالضرورة مع قوانين الحكم الذاتي هي إرادة مقدسة وطيبة كأقدس وأطيب ما تكون إطلاقاً. ثم إن اعتماد الإرادة الطيبة ذات الطيب غير المطلق على مبدأ الحكم الذاتي (وهو الاضطرار الخلقى) يُسمّى إلزاماً، وليس له أن يُفرض على كائن مقدس أبداً. وما الواجب سوى الضرورة الموضوعية لفعل من تلك الأفعال التي يفرضها الإلزام ذاك من طريقه.

ويستبين لنا مما عرضناه من شيء سبيلنا في الفهم فنفهم به لماذا نعزو إلى شخص يؤدي واجباته خير أداء نبلاً معيناً وكرامة خاصة مع دلالتنا بمفهوم الواجب على الخضوع للقانون خضوعاً غير نبيل وغير كريم. فذلك المرء مع فقدانه النبيل بخضوعه للقانون الخلقى إلا أنه في الحقيقة نبيل ما دام يسن القانون الذي يخضع له ولا يخضع له إلا لأنه هو الذي سنه.

وقد بينا من قبل أيضاً أن الدافع الذي يمنح فعلاً من الأفعال قيمة خلقية ليس هو بالخوف ولا هو بالميل، وإنما هو احترام القانون وحسب.

وهدف الاحترام الحقيقي ذاك وموضوعه إنما هو الإرادة المثالية التي
تتصرف بشرط واحد وحيد هو شرط أن تجعل مبادئها الذاتية قوانين كلية
محتملة الوقوع ممكنة الوجود، وكرامة النوع الإنساني إنما تتوقف على
ما لديه من مقدرة على سن القوانين الكلية مع خضوعه هو نفسه لهذا
التشريع عينه وما يتصل به من قوانين.

* * *

حكم الإرادة الذاتي كمبدأ للنزعة الخلقية سام

ما الحكم الذاتي سوى صفة للإرادة تخولها أن تجعل من نفسها قانوناً لنفسها، أي أن تسن بذاتها قانوناً لذاتها (بغض الطرف عن الصفة التي تتصف بها موضوعات المشيئة وأهدافها). ولحكم الذاتي مبدأ هو: «إياك أن تختار شيئاً ما لم تدرك مشيئتك نفسها (أو إرادتك) مبادئ اختيارك الذاتية على أنها قوانين كلية»، ولسنا نستطيع أن نثبت أن هذه القاعدة العملية هي أمر، أي أن إرادة كل كائن عاقل مرتبطة بها ارتباطاً ضرورياً بما هي شرط لها، أقول إنا لسنا نستطيع أن نثبت ذلك بأن نعمد إلى تحليل مجرد للمفاهيم القائمة في تلك القاعدة، وذلك أنها قضية تركيبية وليس يتفق التحليل والتركيب في شيء ها هنا، ثم إن إثبات ذلك الأمر ليقضي الذهاب إلى مدى أبعد من مدى معرفة الموضوعات، وذلك أن ننطلق لنبلغ مجال الذات فنفحص عنها فحص نقد لها، أي أن نبلغ ذلك المجال الذي أطلقنا عليه اسم نقد العقل العملي الخالص، لأن القضية التركيبية هذه والتي تأمر من طريق اليقين المؤكد إنما يجب أن تعرف معرفة أولية قبلية بيّنة الأولوية والقبلية، ونرى أن محاولة الإقدام على ذلك ينبغي أن تُرجأ هي الأخرى إلى فصلنا الثالث الأخير.

وإننا لنعلم أن تحليلًا مجردًا لمفاهيم الأخلاق قادر على أن يظهر لنا
وشيك الإظهار أن المبدأ الوحيد للأخلاق والنزعة الخلقية جميعًا إنما هو
مبدأ الحكم الذاتي الذي أشرنا إليه آنفًا. وذلك أن من شأن هذا التحليل
أن يبين لنا أن على مبدأ الأخلاق أن يكون أمرًا حتميًا مطلقًا، وليس يأمرنا
أمرنا هذا إلا بذاك الحكم الذاتي الذي أوردنا ذكره فيما سبق.



حكم الإرادة غير الذاتي

كمصدر للمبادئ الخلقية الزائفة جميعاً

إن عمدت الإرادة إلى البحث عن القانون الذي له أن يحددها في كل مجال يخصها، إلا فيما يتعلق بصلاح مبادئها الذاتية لأن تكون قوانين كلية، فذلك شأن تمليه على نفسها وتستوحيه من ذاتها، أقول إن عمدت إلى ذلك فخرجت عن ذات نفسها وأوغلت في خروجها فانطلقت إلى مدى يمتد إلى ما وراء ذاتها لتبحث عن ذلك القانون في صفات واحد من أهدافها كان من ذلك نشوء حكم غير ذاتي، حيث يسن القانون ذلك الهدف بما له من علاقة، وليست الإرادة هي التي تسن القانون بذاتها لذاتها، ولا يصدر عن هذه العلاقة سواء عليها أكانت معتمدة على الميل أم على مفاهيم العقل سوى أوامر فرضية شرطية، كمثل: ينبغي لي أن أفعل شيئاً ابتغاء شيء آخر، على حين أن الأمر الحتمي الخلفي يصرح فيقول: ينبغي لي أن أفعل هذا وهذا لا ابتغاء شيء آخر ولا أريد شيئاً آخر وأرغب فيه. وهذا الأمر الشرطي يقول: لا ينبغي لي أن أكذب إن كنت أريد أن أثبت قدم سمعتي وأعلي كعب شهرتي، في حين أن الأمر المطلق يبين أنه لا ينبغي لي أن أكذب ولو لم يُعَد عليّ الكذب بشين يسمني أو عار يعينني.

وهكذا نرى أن الأمر المطلق يغضي عن الهدف والأهداف إغضاء بعيداً كأن ليس لها من تأثير في الإرادة مهما يقل مقدار هذا التأثير. مما نرى معه أن العقل العملي (وهو الإرادة) ليس له أن يقتصر على الاهتمام بشأن مصلحة لا تمت إليه بصلة أو بسبب، فإن يفعل ذلك ينحط! وإنما يُثبت بأبين برهان وأهونه أن لديه سلطاناً آمراً بما هو سلطة تشريعية سامية. ولذلك ينبغي لي أن أسعى في سبيل أتخذها بغية إرباء ما للآخرين من سعادة لا بسبب ما يعود عليّ بعقب تنفيذ ذلك من مصلحة خاصة (يدفعني ميلي إليها دفعاً مباشراً) أو بسبب لذة يكتسبها العقل اكتساباً غير مباشر، وإنما لأن المبدأ الذاتي الذي يقضي هذه السعادة لا يمكن أن يدرك كقانون كلي في المشيئة الواحدة الوحيدة، أي أنه ليس يقوم في المشيئة نفسها كقيام قانون كلي.



تصنيف مبادئ الأخلاق من حيث

إمكان استنادها إلى مفهوم الحكم غير الذاتي

إننا لنرى في مجالنا هذا كما في غيره من المجالات أن العقل الإنساني في استعماله الخالص قد اتخذ سبلاً معوجة وطرقاً غير قويمه فأصلته عن الطريق القيمة الوحيدة التي بلغها في آخر مطافه، وما ذلك إلا لأنه لم يُفحص عنه فحصاً نقاداً درأً من شأنه أن يفضي به إلى العثور على هذه الطريق التي فاتته في أول سيره.

ثم إن جميع المبادئ التي تؤخذ من وجهة النظر هذه (النقد) إما أن تكون تجريبية وإما أن تكون عقلية، وتُستقى الأولى من مبدأ السعادة وتُستند إلى المشاعر الطبيعية أو الخلقية، أما الثانية فتُستقى من مبدأ الكمال وتُستند إلى المفهوم العقلي للكمال بما هو نتيجة ممكنة، أو إلى مفهوم الكمال المطلق (وهو إرادة الله) بما هو علة محددة لإرادتنا.

ولا يمكن للمبادئ التجريبية أبداً أن تكون بمثابة أساس للقوانين الخلقية، ذلك أن الكلية التي تجعلها صحيحة بالقياس إلى الكائنات العاقلة جميعاً، دون تمييز أو اختلاف، وأن الضرورة العملية المطلقة، والتي تفرضها تلك القوانين على هذه الكائنات بسبب من تلكم الكلية، أقول: إن هذه الكلية وهذه الضرورة تتلاحيان إن نحن استقيناً أساس هذه

القوانين مما يتصل بالطبيعة الإنسانية من خاص تركيب أو مما يتكنف الكائن العاقل من عارض الأحوال.

وإننا لندافع ونعارض مبدأ السعادة الخاصة أكبر ما تكون المدافعة والمعارضة، لا لأنه زائف فاسد ولا لأن التجربة تناقض ما يزعمه بعضهم من أن الرخاء والسعادة يتبعان باطراد خطوات السلوك الطيب القويم، ولا لأن مبدأ السعادة ذاك ليس يسهم بنصيب في تأسيس الأخلاق وتدعيمها لما يقوم هنالك من اختلاف كبير بين أن نجعل الإنسان سعيداً وبين أن نجعله طيباً، وبين أن نجعله حصيفاً في اتباع مصالحه وبين أن نجعله طاهرًا يعف ويستغف، أقول إننا لا ننبد مبدأ السعادة الخاص لذلك كله، وإنما ننبد ونعارضه لأنه يعزو إلى الأخلاق دوافع تقوِّض دعائمها وتطيح بسموها، فإذا هو هباء منثور، ذلك أن هذه الدوافع لتضع في المقام نفسه والمستوى عينه حوافز الفضيلة والرذيلة جميعاً وتحضنا على أن نقوم فتتخذ في شأنها حساباً أفضل، هو أدخل في باب المهارة والحدق، فنبعد ما بين الفضيلة والرذيلة من فرق نوعي إبعاداً كبيراً.

ومهما يكن من أمر فإننا نرى أن أولئك الذين لا يحسنون معالجة الفكر إنما يلتجئون إلى الشعور الخلقي، وهو الحس الخاص الذي يزعمون^(١) فيكون التجاؤهم في الحقيقة من السطحية والضحالة بمكان، وذلك أنهم ليعتقدون أن لشعورهم مكنة فيساعدهم في أمور ليست تعتمد

(١) إنني لأضع مبدأ الشعور الخلقي تحت مبدأ السعادة، وذلك أن كل اهتمام تجريبي إنما يعد أن يرفد الرخاء برفاد من الإرضاء قد يجري مجرى مباشرًا ليس من ورائه منفعة يقصدها، أو مجرى تبعته المنفعة على اقتناصها ونوالها في آخر مطافه. وعلينا أن نضع (متأثرين بهشيسون) مبدأ مشاركة الآخرين في سعادتهم تحت مبدأ الحس الخلقي الذي قرره هشيسون نفسه.

إلا على القوانين العامة، مع أن المشاعر هذه، لما هي عليه من اختلاف في الدرجة والطبيعة بعيد، لا يمكن أن تمنحنا معيارًا موحدًا (عامًا كليًا) للخير والشر. وكذلك نرى أن ليس لأحد من حق يخوله إصدار أحكام على الآخرين، وبخاصة إذا كانت أحكامه هذه مستندة إلى ما لديه من مشاعر خاصة، ومع كل ذلك نقول إن الشعور الخلقي هذا لهو أقرب إلى النزعة الخلقية وما يتصف به من كرامة، وذلك أنه يكلل الرذيلة بتاج من الفضيلة بأن يعزو إليها مباشرة ما تستحقه من إرضاء وما نكنه لها من قدر وإجلال، وكذلك فإنه ليس يواجه الفضيلة ويصرح بين يديها جهرة بآنأ إذا كنا قد استمسكنا بها فليس ذلك بسبب من جمالها، وإنما يدفعنا إلى ذلك ما ينبجم عنها من فائدة وما يتصل بنا من مصلحة. أقول ليس يصرح بذلك وإن كان الأمر في الحق كذلك.

من بين المبادئ العقلية للأخلاق (أو النزعة الخلقية) نرى أن المفهوم الوجودي للكمال (المفهوم الأونطولوجي)، مع ما يتصف به من مثالب، يفضل المفهوم اللاهوتي الذي يستقي الأخلاق من إرادة إلهية كاملة كمالًا مطلقًا. ونرى أن المفهوم الأول فارغ ومبهم فليس يفيدنا إذن إن نحن رمنا البحث في الميدان الواسع للواقع الممكن عن أكبر مقدار يوائمننا من شيء، بل إننا لنضيف إلى ذلك قولنا: إن المفهوم ذاك إذ يحاول أن يميز بخاصة الواقع الذي تكلمنا عنه ها هنا من أي واقع آخر فإنه يميل لا محالة إلى أن يدور في حلقة مفرغة لا محيص عنها، بل إنه ليقع في دور لا سبيل إلى تجنبه، وذلك أنه يستلزم ضمناً النزعة الخلقية التي عليه أن يعللها ويوضحها.

ومع ذلك كله فهو أفضل من المفهوم اللاهوتي في أوجه:

أولها: إنا لم نرَ رأي الحدس هذا الكمال الإلهي الذي يزعمه، وإنا لا نستطيع أن نستنبطه إلا من مفاهيمنا الخاصة، والتي من أهمها إطلاقاً مفهوم الأخلاق لما يتصف به من سمو وعلو، وكذلك نقول إن مثلنا في تعليلنا للأخلاق بالاستناد إلى هذا المفهوم اللاهوتي كمثّل من يدور في حلقة مفرغة كبيرة ليس يجد له مخرجاً منها ولا منفذاً.

وثانيها: إنا إن تجنّبنا هذا لم يبقَ لنا من أمر الإرادة الإلهية سوى فكرة واحدة وحيدة هي أشبه بمفهوم لفقّه ما يتعلق بالرغبة في المجد والسؤدد من خواص وصفات، وألفته مفاهيم تعتمد السلطة والانتقام في شأنها. وإنا لنقول جهره إن أي نظام للأخلاق إذ يستند إلى هذا الأساس إنما يعارض الأخلاق معارضة مباشرة معروفة.

إلا أنني إن اضطررت إلى أن أختار بين فكرة الحس الخلقي وفكرة الكمال المطلق بعامة (وكلتاها ليست تضر الأخلاق في شيء وكلتاها ليست تنفع الأخلاق في شيء، وذلك أنا لسنا نستطيع أن نعتمدها كأساس للأخلاق) فلن أتردد في تفضيلي الثانية على الأولى والجزم عليها والقطع بها؛ وذلك أنها إنما تقضي حكم الأمر كله عن نطاق الحس وترجعه إلى محكمة العقل الخالص، فإن كانت ها هنا لا تقرر أو تجزم بشيء من هذا فإنها على أقل مقدار تحافظ على الفكرة اللانهاية (وهي فكرة إرادة طيبة في ذاتها)، وقد تكون هذه الفكرة غامضة ذات لبس إلا أنها بريئة عن الفساد وخالصة كاملة مما تحتاج معه إلى تعريف أدق وتحديد أضبط.

وأحسبني في مقامي هذا أنني في غنى عن تفنيد طويل لهذه المذاهب جميعاً، فمن الهين السهل أن نعلم إلى مثل هذا مما نرى معه أنه عمل أشبه بفضلة فاضل ليس وراءها من طائل. وحتى إن أولئك الذين يسوقهم عملهم إلى أن ينحازوا إلى مذهب من تلك المذاهب يدركون ذلك كل الإدراك ويحكمون به، (وليسوا ينحازون إلى مذهبهم ذاك الذي يصطفون إلا لأن من يصغي إليهم من الناس يودون أن يسمعوا حكمهم فلا يتحملون تأجيلاً مديداً له) ويدركون صحة ما قلناه من قول ويعلمون أن من نافل الأمر أن نعيده ونرده، والذي يهمنا معرفته ها هنا هو أن نعلم أن الأساس الأول الذي تشيده هذه المبادئ ليقوم عليه صرح الأخلاق ليس هو إلا حكم الإرادة غير الذاتي، وفي هذا السبب عينه تكمن نواة فشلها في غرضها فيأتي فشلها من بعد ذلك ذريعاً لا معدى عنه.

فإذا ما اتخذنا هدفاً من أهداف الإرادة وجعلناه كأساس نعتمده اعتمادنا لقاعدة تحدد الإرادة كانت تلك القاعدة، بأبسط صورها، حكماً غير ذاتي ويكون أمرها بذلك شرطياً فرضياً نعبّر عنه بقولنا: يجب على المرء أن يفعل هذا وهذا إذا أو لأنه يرغب في هذا الشيء من دون غيره من الأشياء، فليس في مكنة الأمر إذن أن يأمر أمراً خلقياً، أي مطلقاً قطعياً حتمياً.

فإذا ما تساءلنا قائلين: هل يحدد الهدف الإرادة من طريق الميل كما هي الحال في مبدأ السعادة الخاصة، أم أنه يحددها من طريق العقل الذي يتجه نحو أهداف مشيئتنا الممكنة بعامة كما هي الحال في مبدأ الكمال؟ كان جوابنا عن ذلك أن نقول: إن الإرادة في كلتا الحالتين جميعاً

لا تحدد ذاتها من طريق مفهوم الفعل مباشرة، وإنما يتم ذلك من طريق تأثير النتيجة المتوقعة من الفعل في الإرادة.

ويمكننا أن نصوغ ذلك على النحو التالي من القول: ينبغي أن أفعل شيئاً ما لأنني أبغي به شيئاً آخر، وليس يصدر هذا الدافع إلا عن قانون آخر كامن في ذات نفسي، وهي الذات التي تدفعني إلى إرادة هذا الشيء الآخر دفعاً ضرورياً لا قبل لي بمدافعتة أو رده.

وكذلك يحتاج هذا القانون الآخر إلى أمر يضع الحدود حول مبدئي الذاتي فلا يتعداها، لأن التأثير الذي يبيده مفهوم موضوع قائم في متناول مقدراتنا نحو إرادة الذات بسبب من صفاتها الطبيعية، إنما يعتمد على طبيعة هذه الذات وحسب، أي أن الدافع ذاك ليس إلا نتيجة لخصائص الذات الطبيعية على أن يكون ذلك في نطاق ما لنا من مقدرات وقوى مما يتحدد معها الدافع، فيعتمد بذلك على طبيعة الذات وما يتصل بها من شيء قد يكون الحساسية (الميل أو الذوق) أو الفهم والعقل جميعاً. ويقدم المرء على اصطناع كل أولئك اصطناع ملئ منها متمتع بها.

وما دام الأمر كذلك فإننا نرى أن الطبيعة تسن القانون هنا على الحقيقة، وهو قانون لا يعرف من حيث ذاته ولا يثبت إلا بالتجربة وحدها، فيكون بذلك عارضاً غير جدير أن يكون قاعدة عملية يقينية، كما ينبغي للقاعدة الخلقية أن تكون. وليس هذا وحسب بل إنه على وجه التحقيق والتأكيد ما نسميه حتماً بحكم الإرادة غير الذاتي حيث إن الإرادة لا تسن القانون بنفسها وإنما يسنه دافع غريب يعتمده في شأنه على ما للذات من تركيب طبيعي خاص، هذا التركيب الذي جاء

على نحو يمكّنها من قبول هذا القانون أجمل ما يكون القبول.

ثم إن الإرادة الطيبة مطلقاً، والتي يجب على مبدئها أن يكون أمراً قطعياً مطلقاً، إنما هي إرادة لا يحدّها هدف من الأهداف مهما يكن أمره، وكل ما تشتمل عليه من شيء بعامة إنما هو صورة المشيئة أو الإرادة بما هي حكم ذاتي على التحقيق، بمعنى أن ما للمبادئ الذاتية التي تتصل بالإرادة الطيبة من مقدرة تجعلها قوانين كلية، إن هو إلا القانون الوحيد الذي تفرضه إرادة الكائن العاقل على نفسها دون أن تدفعها الحاجة إلى افتراض أي دافع أو اهتمام، فتنزله بمنزلة الأساس الذي يستند إليه ذلك القانون.

وأما أن نسأل فنقول: كيف تكون مثل هذه القضية التركيبية القبلية العملية ممكنة؟ بل ولماذا هي ضرورية؟ فتلك مشكلة ليس يقوم حلها ضمن حدود ميتافيزيقا الأخلاق هذه، وإنّا لم نلح على حقيقتها هنا، وكذلك لم ندّع أن البرهان عليها سهل الملتمس يسير المنال. وإنّا إذا كنا قد بينا تطور فكرة الأخلاق المقبولة قبولاً كلياً فإنما بينا بذلك أن حكم الإرادة الذاتي إن هو إلا جزء متصل بها اتصالاً حتمّاً، أو أنه أساسها الذي لا يريم ولا يتزعزع. ومَن يعتقد أن الأخلاق شيء حق وليس فكرة وهمية خالية من الحقيقة ينبغي له أيضاً أن يقبل المبدأ الذي صرنا صفته من قبل وبيننا حدوده. ولذلك نرى أن فصلنا هذا الذي انقضى تحليلي كما كان شأن الفصل الذي سبقه.

فإذا ما شئنا أن ندلل ونثبت أن الأخلاق ليست من خلق الدماغ وأنها أكثر من تفكير يقدم عليه العقل، وهو أمر لا تكونه إن كان الأمر القطعي

المطلق أو حكم الإرادة الذاتي أمرًا حقًا ومبدأً قبليًا مطلق الضرورة،
أقول إنا إذا شئنا أن ندلل ونثبت ذلك احتجنا إلى إمكان أن نصطنع العقل
العملي الخالص اصطناعًا تركيبياً، إلا أنا لن نغامر بذلك إلا إذا عمدنا
أولاً وقبل كل شيء إلى مقدرة العقل هذا فبلوناها ناقدين لها ممتحنين،
وإنا سنعرض في فصلنا الأخير ما يتصف به هذا الامتحان النقدي من
خطوط رئيسة ضرورية لما نسعى إليه من غرض.

* * *

الفصل الثالث

الانتقال من ميتافيزيقا الأخلاق إلى نقد العقل العملي الخالص

مفهوم الحرية مفتاح يفسر لنا حكم الإرادة الذاتي

ما الإرادة إلا نوع من السببية تتصف به الكائنات الحية بما هي عاقلة، وما الحرية سوى صفة لهذه السببية تكون ذريعة لها لتغدو فعالة بيّنة الفعالية ومستقلة بيّنة الاستقلال عن كل ما يحدها من علل غريبة. أما الضرورة الفيزيائية فهي صفة للسببية القائمة لدى الكائنات غير العاقلة جميعاً والتي لا تبدي ما تبديه من فعالية إلا بتأثير علل غريبة عنها.

وقد نرى أن تعريفنا هذا للحرية سلبي ليس يفيدنا في الوقوف على جوهرها وماهيتها فنذكرها إدراكاً صحيحاً خصباً. إلا أنه تعريف يفضي بنا إلى مفهوم للحرية إيجابي يكون أغنى محتوى وأكثر خصباً. وبما أن مفهوم السببية ينطوي على مفهوم القوانين ويتفق معه، والذي بحسبه ينجم عن شيء نسميه سبباً وشيء آخر نسميه نتيجة، أقول بما أن ذلك كذلك فإن الحرية مع أنها ليست صفة لإرادة تعتمد على قوانين فيزيائية (طبيعية) إلا أنها ليست تعدم أن يكون لها قوانين إيجابية، فهي لذلك

سببية تتبع قوانين ثابتة ذات نوع هو نسيج وحده، وإلا فإن الإرادة الحرة تكون أمراً عبثاً ومحالاً.

وقد رأينا من قبل أن الضرورة الفيزيائية إن هي إلا ما ينجم عن العلل الفاعلة من حكم غير ذاتي، ذلك أن على كل نتيجة، لتكون ممكنة، أن تتفق مع القانون الذي يحدد العلة الفاعلة لتقوم من ثمة بإنشاء السببية تبعاً لذلك. فهل تستطيع حرية الإرادة أن تكون سوى حكم ذاتي؟ بمعنى آخر، أن تكون صفة للإرادة فتجعلها جديرة أن تكون قانوناً لذات نفسها؟ أما القضية القائلة: «إن الإرادة قانون ذاتها في كل ما تقدم عليه من أفعال»، فإنما تعبر عن مبدأ موضوعي نصوغه على هذا النحو من الصياغة فنقول: «إن تصرف بحسب مبدأ ذاتي لك يمكنه أن يجعل من نفسه هدفاً لقانون كلي»، وليست هذه الصيغة في الحق إلا صيغة الأمر القطعي وليست هي في الحقيقة إلا صيغة لمبدأ الأخلاق أو النزعة الخلقية كما أوردناها من قبل، وبذلك تكون الإرادة الحرة والإرادة الخاضعة للقوانين الخلقية شيئاً واحداً وحيداً.

فإذا نحن سلمنا بحرية الإرادة تسليماً بفرضية تنطوي على سبق افتراض والتزام، تمكنا من إدراك الأخلاق وما لها من مبدأ موضوعي من طريق تحليلنا لمفهوم الحرية تلك تحليلاً مجرداً. وليس المبدأ هذا سوى قضية تركيبية تبين أن الإرادة الطيبة والمطلقة في طيها إنما هي إرادة يحيط مبدؤها الذاتي في ذاته بذاته كقانون كلي، ذلك أنه من العسير علينا أن نكشف عن خاصية مبدئها الذاتي بتحليلنا لمفهوم الإرادة الطيبة مطلقاً.

وفي وسع هذه القضايا التركيبية أن تقوم قائمتها إن اتحدت المعرفتان من طريق علاقتهما بمعرفة الثالثة تظهران فيها جميعاً. وليس يتيح لنا هذه المعرفة الثالثة إلا مفهوم الحرية الإيجابي، وهي معرفة لا يمكنها، في حال العلل الفيزيائية، أن تكون من طبيعة العالم الحسي (والذي يبرز لنا مفهومه مفهومي العلة والنتيجة جميعاً بما هما متصلان بعلاقة تجمع شيئاً ما كعلة بشيء ما آخر كنتيجة لتلك العلة).

ولسنا نستطيع في مجالنا الضيق هذا، من دون أهبة أكبر واستعداد أكثر، أن نبين المعرفة الثالثة هذه، والتي توجهنا الحرية إليها والتي نحتاز عنها فكرة قبلية أولية، ما هي على الحقيقة. وكذلك لسنا نستطيع ونحن أخلاء من الأهبة تلك والاستعداد ذاك أن نوضح توضيحاً كافياً كيف يخرج مفهوم الحرية والأمر الحتمي المطلق جميعاً من العقل العملي الخالص خروجاً حقاً صحيحاً.

* * *

يجب علينا أن نفترض الحرية افتراضاً سابقاً بما هي صفة تميز إرادة الكائنات العاقلة جميعاً

ليس بكافٍ أن نثبت قيام حرية لإرادتنا الخاصة، مهما كان السبب الذي يدعونا إلى ذلك ملحقاً، وذلك إن لم نستند إلى أساس كافية تجعلنا نثبت قيام الشيء نفسه ذاك (أعني الحرية) في الكائنات العاقلة جميعاً. فالأخلاق بما هي قانون لنا، لكوننا كائنات عاقلة، تقوم أيضاً لدى جميع الكائنات العاقلة الأخرى وتكون بالنسبة إليها كما كانت بالنسبة إلينا، وبما أنها ليست تُستخرج إلا من صفة الحرية وخاصيتها فعلينا إذن أن نبين أن الحرية ليست سوى صفة تتصف بها الكائنات العاقلة جميعاً.

وكذلك نرى أن ليس يكفي أن ندلل عليها (الحرية) من طريق خبرات للطبيعة الإنسانية مزعومة (مع استحالة هذا الأمر استحالة مطلقة، ذلك أنا ينبغي لنا أن نحقق الحرية من وجهة قبلية أولية متعالية)، وإنما ينبغي لنا أن نثبت أن الحرية تلك إنما تتصل بفعالية الكائنات العاقلة جميعاً بما هي ذوات إرادة بعامة.

وإني لأقرر هنا فأقول: ليس يستطيع كل كائن أن يتصرف في أمره وفعله تصرفاً يخالف عن فكرة الحرية ويغيرها، لذلك كان الكائن ذاك ولهذا السبب عينه حراً بين الحرية في أنحاء ووجوه عملية، أي أن جميع ما يتصل بالحرية من قوانين اتصالاً ليس ينقسم له عرى إنما تعبر عنه

(أي عن الكائن) وتبين به وتكون ذات قوة واحدة بالقياس إليه كما لو كانت إرادته من ذاتها حرة في قراراتها التي تتخذها فتتردى لذلك رداء برهان جازم من الوجهة النظرية^(١).

ثم إنني لأؤكد الآن فأقول: ينبغي لنا أن نعزو إلى كل كائن عاقل ذي إرادة فكرة عن الحرية تقوم لديه وتبعثه على أن يتصرف في أفعاله جميعاً بوحى من هذه الفكرة يأتيه، لأن نرى أن في هذا الكائن عقلاً عملياً، أي أن لديه سببية تتعلق بأهدافه.

ولسنا نستطيع أن ندرك أن هناك عقلاً يتلقى بوعي منه أي محابة من أي جانب فيما يتعلق بأحكامه التي يصدرها، لأن الذات حينئذ ستعزو تصميمها على الحكم وجزمها به إلى دافع يدفع إليه لا إلى العقل وحسب. إن عليها أن تنظر إلى نفسها على أنها مبدعة لمبادئها ومستقلة عن أي تأثير غريب فيها، فهي لذلك أشبه بالعقل العملي أو أشبه بإرادة الكائن العاقل، لذلك نرى أنه ينبغي لها أن تنظر إلى نفسها على أنها حرة، أي أن إرادة هذا الكائن لا يمكن أن تكون إرادة من حيث ذاتها الخاصة إلا من وجهة فكرة الحرية تلك. ولهذا السبب عينه يجب على هذه الفكرة أن تعزى إلى كائن عاقل من وجهة نظر عملية.

(١) لم أأخذ طريقي هذه إذ عدت الحرية فكرة تستند إليها أفعال الكائنات العاقلة جميعاً إلا لكي أتجنب ضرورة إثباتها من الوجهة النظرية أيضاً؛ ذلك أن طريقي هذه توفي غرضي ها هنا حقه الذي له، لأنني أرى أي وإن لم أنجز وأصرف البرهان النظري التأملية ذاك فإن الكائن الذي لا يستطيع أن يتصرف إلا بفكرة الحرية إنما تقيده القوانين نفسها التي تقيده كائنات آخر هو في الواقع حر. وهكذا نستطيع أن نتخلص من العبء الثقيل الذي يرهق كاهل النظرية في شأنها.

في الاهتمام المتصل بأفكار النزعة الخلقية

قد أرجعنا أخيراً مفهوم النزعة الخلقية المحدودة إلى فكرة الحرية، ولم نكن على شيء من القدر يمكننا أن نثبت أن هذه الفكرة صفة فعلية تقوم في أنفسنا أو في الطبيعة الإنسانية، أي أنا لم نستطع أن نثبت أن لهذه الفكرة وجوداً فعلياً في أنفسنا، وإنما رأينا أنه كان ينبغي لنا أن نفترض وجودها سابقاً ونستلزمه إذا كنا نرغب في أن ندرك الكائن كعقل يعي ما يتصل بأفعاله من أسباب وعلل، بمعنى أن ندركه ككائن ذي إرادة. وعلى هذا الأساس يجب علينا أن نعزو إلى كل كائن عاقل مريد خاصية توجهه وجهة الفعل توجيهاً تسيّره فكرة الحرية.

إلا أنا نحس أن هناك قانوناً يضبط أفعالنا وينجم عن فرضنا لوجوده هذه الفكرة نفسها، وذلك يعني أن على المبادئ الذاتية أن تُحدّد على نحو يجعلها موضوعية صحيحة من حيث مجراها الموضوعي فتصير بذلك مبادئ كلية، وهذا ما يجعلها تفيدها كقوانين كلية نوحى بها ونمليها من ذات أنفسنا، أي هذا ما يجعلها تفيدها كسلطة لنا ذات تشريع كلي يسن قوانين كلية، ولكن ما الذي يرغمني على الخضوع لهذا المبدأ الموضوعي؟ ألاني ببساطة كائن عاقل؟ وبذلك تخضع له الكائنات جميعاً بما هي ذات عقل أيضاً؟

أسلم بأن ليس لديّ من اهتمام يدفعني إلى الإقدام على مثل هذا الفعل، ذلك أنني لن أحصل من مأثاه على أمر حتمي مطلق، إلا أنني لا أزال أصر على الاهتمام به وإدراكه في حدوثه إصرارًا أحسبه ضروري الوجوب عليّ. ذلك أن الوجوب هذا (الإلزام أو ينبغي لي) هو في الحقيقة إرادة (أنا أريد) قائمة في كل كائن عاقل، شريطة أن يكون ذا عقل يوجه له أفعاله دون أن يعوقه عنها عائق.

أما الكائنات الشبيهة بنا والتي تتأثر بدوافع من ضرب مختلف (أعني الحساسة) فإنها تتصرف دائماً تصرفاً يغير تصرف العقل إن انفرد بذاته من دون غيره، وتسمي ضرورة الفعل إلزاماً صرفاً وتقيم حاجزاً يميز الضرورة الذاتية من الضرورة الموضوعية.

يبدو كل ذلك إذن كما لو كنا نفرض سابقاً وجود القانون الخلقي ونستلزم قيامه. وما القانون الخلقي إلا مبدأ ما تتصف به الإرادة من حكم ذاتي يجيئها من طريق فكرة الحرية تلك. ويبدو ذلك أيضاً كما لو كنا لا نستطيع أن نثبت وجوده الفعلي وضرورته الموضوعية من حيث ذاته بذاته، أي على نحو مستقل عن غيره.

ولا نزال في حالنا هذه على شيء ذي قيمة نستطيع اكتسابه بتحديدنا للمبدأ الحق تحديداً أدق من ذي قبل. إلا أن تقدمنا لا يزال قصير الشأو قريب الشقة في شأن يتصل بصحته من حيث الفعل أو من حيث الضرورة العملية للخضوع له. ذلك أنا لن نستطيع أن نجد جواباً لأسئلة يرفعها إلينا امرؤ فيقول: لماذا ينبغي لصحة مبدئنا الذاتي الكلية، من حيث مجراه العملي فيكون مثله في الصحة والقيمة كمثل القانون في الصحة والقيمة،

أن تكون الشرط المقيد لأفعالنا؟ وإلام تستند القيمة التي نعزوها إلى مثل هذا الضرب من الفعل، والتي نزعها كبيرة كبراً ليس يدافعه أو يجاريه أي اهتمام ما علا من علو أو بلغ من مبلغ؟ وكيف يتيسر للإنسان أن يحتاز إيماناً بأنه يحس بقيمته الشخصية بسبب من ذاك وحسب؟ حتى إذا وازناها بما لأي حال من الأحوال حلوها ومرها، لذيدها ومؤلمها، من قيمة رجحت كفة تلك رجحاناً بعيداً وشالت كفة هذه شولاناً كبيراً كأن ليس في هذه الكفة من شيء أبداً.

وقد نرى أحياناً أن لنا لمقدرة على الاهتمام بصفة لنا شخصية دون أن نتوقع منها شيئاً أو نتوسم فيها خيراً من شأنه أن يجعل ما يحيط بنا من حال أحسن حالاً وأجدي مآلاً، أي ليس يجعلنا نهتم بما يكتنفنا من حال خارجية، شريطة أن تمكّن لنا هذه الصفة تمكيناً يأخذ بنصيب من تلك الأنصباء التي يطرحها علينا العقل لنقوم من بعده بما يفضي إلى ما نرومه من تحسين لما يكتنفنا من حال هي مستقر لنا ومستودع.

وبعبارة أخرى نقول: إنا نرى أن مجرد أهليتنا (بذاتنا) لأن نكون سعداء، وإن لم نلقِ بدلوا من حافز لدينا في بئر هذه السعادة لنستقي، ليجعل من الحقيق علينا أن نصيخ إلى ذاتنا السمع ونحبوها باهتمام لذات نفسها وحسب، وليس حكمنا هذا سوى نتيجة تتبع ما أنطنا بالقوانين الخلقية من أهمية (وذلك إذا ما جردنا أنفسنا وسلخناها بمبضع فكرة الحرية عن كل اهتمام تجريبي).

إلا أن هذا كله ليس يمكننا، ونحن في مجالنا هذا، أن ندرك لزوم سلخ أنفسنا عن مثل هذا الاهتمام، أي وجوب عد أنفسنا أحراراً في كل

ما نقدم عليه من فعل، وإن كنا خاضعين لقوانين معينة، ليكون ذلك مدعاة لنا إلى أن نجد في شخصنا وحسب قيمة تعوضنا من خسارة قيمة يعود بها على ما نحن فيه من حال شيء من الأشياء مهما كان أمره، إلا أن ذلك ليس يبرز لنا كيف يمكن قيام ذلك إبرازاً نعرف به من أين يبدأ إلزام القانون الخلقي.

وعلينا هنا أن نسلم تسليماً خالصاً بوجود ضرب من الدور لسننا نستطيع أن نجد لنا منه منفذاً أو مخرجاً؛ ففي معرض العلل الفاعلة نزعم أنا أحرار إلا أننا نعد أنفسنا في معرض الغايات خاضعين للقوانين الخلقية، ومن ثمة نعد أنفسنا خاضعين لهذه القوانين في الوقت نفسه الذي فيه نعزو إلى أنفسنا حرية تتعلق بإرادتنا التي لنا.

لأن ما تتصف به الإرادة من حرية وتشريع ذاتي إن هما إلا سبيلان لحكمها الذاتي، فهما إذن مفهومان متداخلان فيما بينهما أشد ما يكون التداخل، ولهذا السبب وحده لا يستطيع واحد منهما أن يفسر الآخر ويعلله، وليس يستطيع أن يكون أساساً له يستند إليه، وإنما يتيسر لكل منا أن يرجع مفهومين مختلفين ظاهراً، وإن كانا لشيء واحد، إلى مفهوم واحد وحيد وذلك إن سلك طريقاً تدفعه إليه أغراض منطقية. (كما تحول الكسور المختلفة لقيمة واحدة إلى حدود دنيا مشتركة).

ولا يزال لنا، مع ذلك كله، ملتحد قول نلتحد إليه وهو: أليس يكون لدينا وجهتان للنظر مختلفتان إن حسبنا أنفسنا بما لدينا من حرية عللاً فاعلة قبلية من جهة، ثم صغنا مفهومنا عن أنفسنا من الأفعال التي هي نتائج نراها أمام أعيننا من جهة أخرى؟

فها نحن نعرض ملاحظة لا تحتاج إلى تأمل حصيف أريب، وإنما يكفي أن نعتمد في أمرها التفكير العادي البين في عاداته، ذلك التفكير الذي يعترضه في طريقه تمييز غامض للحكم يسمى الشعور أو العاطفة، وما تلك الملاحظة سوى أن ندرك أن جميع التمثلات والأفكار، والتي تعرض لنا دون أن يكون لإرادتنا من مدخل فيها (كتمثلات الحواس)، تقفنا على الأشياء كما تظهر لنا من طريق تأثيرها فينا، على حين نجهلها كما هي في ذاتها.

وإننا لنستطيع في مجال تلك التمثلات وقد تنبه إليها التفكير أوثق الانتباه وحاول توضيحها أكبر الإيضاح، أن نبلغ معرفة المظاهر فحسب وليس لنا من سبيل إلى معرفة الأشياء في ذاتها. فإذا ما أقمنا هذا التمييز (وذلك يرجع، على وجه التحقيق، إلى ما يقوم هنالك من فرق بين التمثلات التي تردنا من الخارج ونفعل بها وبين تلك التي نولدها من ذات أنفسنا فنبدى بذلك ما لدينا من فعالية) تبين لنا وشيك ما يكون التبيان أن وراء المظاهر أشياء ليست بمظاهر، هي الأشياء في ذاتها، والتي ينبغي لنا من بعد ما قلناه من شيء أن نفرض وجودها ونسلم به، وعلينا أن نجتزئ من كل ذلك بمعرفتها من طريق تأثيرها فينا وحسب، فليس لنا أن نعرفها كما هي في ذات نفسها لأننا لن نستطيع أن نبلغ ذلك أبد الأبدين.

إن ما عرضناه من قول ليمهّد الطريق لضرب من التمييز فج بين عالم الحواس وعالم العقل (أو الفهم)، فقد يكون الأول متنوعاً أشد التنوع يتبع ذاك التنوع القائم في الانطباعات الحسية للملاحظين وتغيرها، على

حين يبقى الثاني ثابتاً لا يتغير فيكون بمنزلة أساس يستند إليه الأول كل الاستناد.

بل إن الإنسان نفسه ليس يستطيع، اعتماداً منه على معرفته لذاته من طريق شعوره الداخلي، أن يزعم أنه يعرف ما هو في ذاته، فحيث إنه لم يخلق نفسه، إن صح قولنا هذا، وحيث إن تمثله لذاته لم يكن قائماً لديه قِياماً قَبْلِيّاً أَوَّلِيّاً (متعالياً) وإنما كان تجربياً بعديّاً، لذلك كان من الطبيعي إذن أن يتمكن من حشد كل ما يتصل بنفسه من بيانات من طريق الحس الداخلي، أي من طريق مظاهر طبيعته والنحو الذي عليه يتأثر شعوره، ويجب على المرء من جهة أخرى، أن يفرض أن وراء هذه الميزات التي تتصف بها ذاته وقد صاغتها هذه الظواهر والمظاهر شيئاً آخر ينزل بمنزلة الأساس منها، بما هو (المرء) في ذاته الحققة، أي أن الشيء الآخر هذا إن هو إلا الذات الحققة كتمكنة في ذاتها، مهما تكن ميزاتها وصفاتها.

فإذا حكمنا على المرء من وجهة نظر الإدراك الحسي وما يتلقاه من إحساسات، أرجعناه إلى عالم الحواس، أما إذا حكمنا عليه من جهة ما فيه من فعالية خالصة (يتصل بها الشعور اتصالاً مباشراً لا يتأثر بالحواس ولا يؤثر فيها) أرجعناه إلى العالم المعقول، وإن لم نحط به علماً بعيداً.

والمرء إذ يتأمل ويفكر يخلص إلى هذه النتيجة فيما يتعلق بالأشياء التي تمر به جميعاً. بل إن الناس ذوي التفكير العادي مطلقاً ليعمدون دائماً إلى توقع شيء غير مرئي ذي فعل ذاتي يقوم فيما وراء ما يستقبلونه من أشياء حسية، إلا أن التفكير هذا سرعان ما يفسد هذا الشيء غير المرئي فيجعله حسياً كشيء يتصل بالإدراك الحسي الداخلي وهو الحدس، مما

يفقد معه ما بدأ به من حكمة وصفاء، أي أنه لن يتقدم بفعله هذا نحو الحكمة الحقّة قيد أنملة.

وإن الإنسان ليكشف في نفسه عن مقدرة تميزه من سائر الأشياء جميعاً، بل إنها لتميزه من نفسه ما دام يتأثر بالأشياء، وما إلى الأشياء من أمورٍ أُخر. وما تلك المقدرة سوى العقل نفسه، لكونه تلقائية خالصة تفضل الفهم وتعلوه علوًّا كبيراً، أي تفضل ما يُسمّى بالتفكير التحليلي، ذلك أن الفهم أو التفكير التحليلي، مع كونه فعالية تلقائية إلا أنه ليشتمل كالحس على أحاسيس داخلية (حدوس) صادرة عن تأثر المرء بالأشياء، (حيث ينفع هذا بها) إلا أن الفهم يستطيع أن يولّد بفعاليته وحسب تلك المفاهيم التي تساعد على جعل الإدراكات الحسية الداخلية (الحدوس) تنضوي تحت لواء قواعد فتوحّد بذلك في شعور واحد، لأنه من دون هذا الاستعمال الخاص للحساسية ليس يستطيع أن يفكر أبداً، في حين أن العقل، من جهة أخرى، إذا ما اتخذ اسم الأفكار أو المفاهيم الفكرية أبدى لنا تلقائية خالصة خلوصاً يتعدى في مجال استعماله حد كل شيء تعرضه علينا الحواس. وإنه ليبرز بذلك ما لديه من عمل مبین الأهمية في تمييزه عالم الحواس من عالم العقل فيختط بذلك الحدود الخاصة بالفهم نفسه.

كل ذلك يسوق المرء إلى أن ينظر إلى نفسه على أنه ذو تفكير (ليس بسبب يتصل بقواه الدنيا) لا يتصل بعالم الحواس وإنما يتعلق بعالم العقل. وبذلك يكون له وجهتا نظر يستطيع من طريقتهما أن يرى نفسه ويدرك القوانين التي تسيّر ما لديه من مقدرات وما يفعله من أفعال.

فهو أولاً، من حيث اتصاله بعالم الحواس، يخضع لقوانين الطبيعة (وبذلك يكون حكمه غير ذاتي). وهو ثانياً، ومن حيث اتصاله بالعالم المعقول، يخضع لقوانين ليست تعتمد على الطبيعة في شيء، ذلك أن أساسها إنما يكمن في العقل نفسه لا في التجربة.

وليس يستطيع الإنسان، لكونه كائنًا عاقلًا يتصل بالعالم المعقول، أن يدرك ما لإرادته من سببية إلا إذا اعتمد فكرة الحرية، وذلك أن الحرية ليست إلا الاستقلال عن كل ما يحد عالم الحواس من علل (وهو الاستقلال الذي ينبغي للعقل أن يعزوه إلى نفسه دائماً)، وأن مفهوم الحكم الذاتي ليتصل بفكرة الحرية اتصالاً وثيقاً ليس لشيء أن يفصل بينهما أبداً، وكذلك تتصل بفكرة الحرية أو بمفهوم الحكم الذاتي فكرة المبدأ الكلي للنزعة الخلقية، والتي هي أساس مثالي يستند إليه جميع ما يصدر عن الكائنات العاقلة من أفعال فيكون مثلها في ذلك كمثل قوانين الطبيعة التي تستند إليها جميع الظواهر.

وها نحن أولاً قد رفعنا ما عرضنا من شبهة، هي أننا في انتقالنا من الحرية إلى الحكم الذاتي ومنه إلى القانون الخلقي، قد تقحمنا في ورطة، إن هي إلا دور غامض خفي، بمعنى أننا لم نتخذ فكرة الحرية إلا كأساس للقانون الخلقي، من حيث إننا نستطيع فيما بعد أن نستخرج القانون الخلقي هذا من الحرية تلك بأيسر سبيل، فيتبين لنا من ذلك أننا لم نستطع أن نقيم أي أساس مهما يكن أمره ليستند إليه هذا القانون، وإنما استطعنا أن نرفع بنيانه لا كقضية مقبولة يقوم عليها الدليل والبرهان، وإنما كدعاء

إلى مبدأ موضوعي آملين أن يصيب موقع القبول والرضى من النفوس
الطيبة فتضطلع به.

ونرى أنا إذا نظرنا إلى أنفسنا على أننا أحرار فإننا بذلك ننتقل إلى عالم
العقل كأعضاء فيه وندرك حكم الإرادة الذاتي إدراكاً تتصل به الأخلاق
كنتيجة لاحقة به متفرعة عنه، أما إذا نظرنا إلى أنفسنا على أننا خاضعون
للإلزام فإننا بذلك نتعلق بعالم الحواس في الوقت نفسه الذي فيه نتصل
بعالم العقل ذاك.



كيف يمكن قيام أمر قطعي مطلق؟

إن الكائن العاقل ليعد نفسه ذا تفكير بما هو متصل بعالم العقل ويسمي سببيته إرادة بما هو علة فاعلة متصلة بعالم العقل ذاك، ومن وجهة أخرى يحس بنفسه كجزء من عالم الحواس حيث تعرض أفعاله كظواهر مجردة أي كمظاهر للسببية المذكورة، مع أنه ليس يستطيع أن يدرك كيف يمكن قيام أفعاله من طريق هذه السببية التي يجهلها كل الجهل، فعليه إذن أن يدرك أن هذه الأفعال بما هي متصلة بعالم الحواس يجب أن ينظر إليها على أنها محدودة بمظاهر أخرى، أعني الرغبات والميول.

فإن أنا نظرت إلى نفسي على أنني عضو في عالم العقل وحسب كانت جميع أفعالي متفقة كل الاتفاق مع مبدأ يتصل بما للإرادة الخالصة من حكم ذاتي. أما إذا نظرت إلى نفسي على أنني جزء من عالم الحواس وحسب فإن أفعالي ستتفق كل الاتفاق أيضاً مع ما للرغبات والميول من قانون طبيعي، بمعنى أنها تتفق مع حكم الطبيعة غير الذاتي، والأول (الحكم الذاتي) يستند إلى الأخلاق بما هي مبدأ له سام، في حين أن الثاني يستند إلى السعادة.

وبما أن عالم العقل ينطوي على أساس عالم الحواس وينطوي بالتالي على قوانينه أيضاً، وبما أنه يشرع لإرادتي ما تسير فيه من طريق تشريعاً مباشراً (حيث إن إرادتي تتعلق بعالم العقل كل التعلق) بل وينبغي

أن يدرك على أنه يفعل فعله هذا، لذلك ينجم عنه أنني وإن كان يجب عليّ أن أقر بانتمائي إلى عالم الحس من جهة، فإنني أعد نفسي خاضعاً -من جهة أخرى وبما أنا ذو عقل- لقانون عالم العقل، أي أنني خاضع للعقل نفسه الذي ينطوي على هذا القانون في تضاعيف فكرته عن الحرية، وبذلك أخضع أيضاً لحكم الإرادة الذاتي، مما يدفعني إلى أن أعد، تبعاً لذلك، قوانين عالم العقل أوامر توجه إليّ، والأفعال التي تتفق مع هذا المبدأ واجبات تفرض عليّ.

فليست الأوامر القطعية المطلقة بممكنة إلا إذا جعلتني فكرة الحرية عضواً في العالم المعقول، فإذا كنته أدى ذلك إلى أن تتفق جميع أفعالي في جميع أوقاتي مع حكم الإرادة الذاتي، إلا أنني إذ أعد نفسي في الوقت نفسه عضواً في عالم الحواس وجب على أفعالي إذن أن تتفق مثل ذلك الاتفاق. ويمثل هذا الوجوب الحتمي المطلق قضية تركيبية قبلية، ما دمت أجمع إلى إرادتي وقد تأثرت بالرغبات الحسية فكرة الإرادة نفسها وهي مجردة عن كل ذلك بما هي متصلة بعالم العقل.

هذه الفكرة خالصة وفعالة بنفسها، وهي تنطوي على الشرط السامي الذي يسير الإرادة الأولى بحسب العقل، كل ذلك يتفق كل الاتفاق ويشبه كل الشبه ما نضيفه إلى الإدراكات الحسية الداخلية، أي الحدوس الحسية من مفاهيم ترجع إلى العقل، والتي لا تعني في ذاتها سوى صورة نظامية بعامة إلا أنها تجعل القضايا التركيبية القبلية ممكنة، فتسند إليها كل ما يتصل بالطبيعة الفيزيائية من معرفة، هذا الاستنباط الذي صرفناه ليؤيده الاستعمال العملي للعقل الإنساني العادي.

فليس هناك من امرئ يرغب، وإن كان أقسى المجرمين قلبًا وأشدّهم على الناس عتيًا، عن الميل إلى ما يميل إليه الآخرون من أمور وأموار، شريطة أن يكون من عاداته استخدام العقل في أموره وذلك عندما يبدي له هؤلاء بينات على صدق نيتهم وآيات على ثبات سعيهم في مجال المبادئ الطيبة ونطاق التعاطف والإرادة الطيبة بعامة (وإن اتصل كل ذلك بتضحية كبرى للمصالح وما تؤدي إليه من راحة)، أقول إنه لن يرغب عن الميل إلى ما يميلون إليه من وجه طيب إن رآهم يدونه عن نية طيبة وإرادة طيبة تتصل بمبادئ طيبة، إلا أنه ليس يستطيع أن يبلغ ذلك في نفسه من طريق ما يقوم لديه من ميول ودوافع، بيد أنه في الوقت نفسه وإن لم ينجح في بلوغ ذلك بسبب ما يقف في طريقه من ميوله ودوافعه فتدافعه، يود لو يتخلص من هذه الميول التي تثقل نفسه وتضنيها ليطرحها جانبًا أو يرميها ظهرًا.

وهكذا يثبت أنه بإرادته الحرة من دوافع الحواس ينتقل بالفكر إلى نظام من الأشياء مختلف عن نظام رغباته الحسية اختلافًا كبيرًا، لأنه برغبته في التحرر منها ليس يتوقع أي متعة تأتيه من سبيلها (رغباته) وليس ينتظر أي حال ترضي ما لديه من ميول واقعية أو غير واقعية ليزعمها ويتوهمها، ذلك أن الفكرة نفسها التي تسلك عنه هذه الرغبة إنما ستخسر بذلك قيمتها التي لها، إلا أنه إن كان له أن يتوقع شيئًا فإنما يتوقع قيمة ألصق بالجوهر الحقيقي لشخصه، وهو إذ يتفكر في نفسه يعلم أنه بإحالتها على وجهة نظر تتخذها أو مركز تحتله بما هو عضو في عالم العقل إنما يغدو شخصًا أفضل وأسمى.

ذلك العالم الذي تدفعه إليه فكرة الحرية دفعًا لا إرادة له فيه،
ويعارض رغبته التي تحاول جره إلى عالم الحواس، على حين تحاول
الحرية التخلص والاستقلال بأن ترفع العلل التي تقيد هذا العالم بأغلالها.
وإن المرء من وجهة النظر تلك ليشعر بإرادة طيبة، ويقر أنها قد تهىء
القانون الذي تستند إليه الإرادة الخبيثة، تلك الإرادة التي يحتازها المرء
بما هو عضو في عالم الحواس، وهو قانون يدرك المرء ما له من سلطة إذ
يتعدى عليه ويتجاوز حده.

فالوجوب الخلقي «ينبغي» إذن ليس سوى الإرادة الضرورية الخاصة
بالمرء «أريد» بما هو عضو في عالم المعقول، وليس يعبر عنه بالوجوب
«ينبغي»، ذاك إلا لأن المرء يحسب نفسه عضوًا في عالم الحواس أيضًا.



في الحدود النهائية لكل فلسفة عملية

ينسب الناس جميعًا إلى أنفسهم إرادة حرة فيحسبون بذلك أنهم أحرار فيما يتعلق بأمور تتصل بإرادتهم. ولهذا فإننا نحكم على الأفعال كما ينبغي لها أن تحدث وإن لم تحدث، ومهما يكن من أمر فإن هذه الحرية ليست مفهومًا تجريبيًا، وليس يمكنها أن تكونه أبدًا؛ ذلك أنها تظل باقية قائمة حتى وإن أشارت التجربة إلى عكس ما يدرك على أنه نتائجها الضرورية بعقب أن نفترض قيام الحرية فتجيء بذلك على نحو قبلي أولي، أي إلى ما يضادها من أشياء تتصل بالمطالب والحاجات، والتي نراها ضرورية إن عمدنا إلى الحرية ففرضنا وجودها فرضًا سابقًا قبليًا أوليًا (متعاليًا).

وإننا لنقول من وجهة أخرى إن على كل شيء حادث أن تحده قوانين طبيعية تحديدًا حتمًا لازمًا. وليست الضرورة الطبيعية هي الأخرى بمفهوم تجريبي، وذلك أنها تتضمن فكرة الضرورة والمعرفة القبليّة في ذاتها، فهي لهذا مفهوم قبلي أولي. إلا أن مفهوم نظام الطبيعة هذا لا يثبت ويؤيده إلا التجربة. ويجب علينا أن نفرض وجوده سابقًا حتمًا إن كانت التجربة ممكنة، بمعنى، تلك التجربة التي هي بمثابة معرفة للأشياء الحسية وقد اتصلت وارتبطت برابطة القوانين العامة. فالحرية إذن ليست

سوى فكرة (أو مفهوم مثالي) عقلية نشك في إنيتها من حيث ذاتها، في حين أن الطبيعة مفهوم للفهم يثبت، بل يجب أن يثبت، بالضرورة إنيته من طريق الأمثلة التجريبية.

وقد يؤدي هذا الذي قلناه إلى جدل للعقل، ما دامت الحرية المنسوبة إلى الإرادة متناقضة مع ضرورة الطبيعة، وأن العقل في مفترق الطريقين هذا ليجد سبيل الضرورة الفيزيائية (الطبيعة) أسلس له وأجدى عليه من سبيل الحرية؛ وذلك لأغراض تأملية خالصة، أما بالقياس إلى الأغراض العملية فإن طريق الحرية الضيق ذلك لا يزال الطريق الوحيدة التي يمكننا من مأتاها أن نعتد العقل في سلوكنا.

وهكذا نرى أنه من المحال على الفلسفة مهما بلغت من الدقة والمهارة، وعلى العقل الإنساني مهما بلغ أو أوغل في العادة والبساطة، أن يتخلى عن الحرية وينبذها نبذ خصيم لها معارض. فعلى الفلسفة أن تدعي إذن أن ليس هناك من تناقض حق بين الحرية والضرورة الطبيعية فيما يتصل بالأفعال الإنسانية. وما ذلك إلا لأنها لا تستطيع أن تنبذ مفهوم الطبيعة، وكذلك فإنها لا تستطيع أن تنبذ مفهوم الحرية أبداً، أي بعبارة أخرى نقول: كما أنها لا تستطيع أن تنبذ مفهوم الطبيعة فكذا هي لا تستطيع أن تنبذ مفهوم الحرية.

ومهما تكن الحال فعلياً أن نرفع هذا التناقض الظاهر بطريقة مقنعة، وإن تعذر علينا وآدنا أن ندرك كيف تكون الحرية ممكنة، لأن على الحرية أن تنبذ أبعد النبذ وأقصاه إن كانت فكرتنا عنها في معرض منافستها للضرورة الفيزيائية فكرة مناقضة لذاتها وللطبيعة جميعاً؛

ذلك أنهما ضروريتان ضرورة متساوية فلا تتعارضان ولا تتدافعان.

فمن المحال أن يتخلص المرء من هذا التناقض إن كان المرء (أو الذات) المفكر، والذي يبدو لنفسه حرًا، ينظر إلى نفسه بالمعنى نفسه أو العلاقة نفسها اللذين ينظر بهما إليها في الوقت نفسه الذي فيه يعد نفسه خاضعًا لقوانين الطبيعة، أي أن التناقض ذاك لا بد منه إن كان المرء ينظر إلى نفسه، وفي الوقت نفسه، نظرتين مختلفتين فيعد نفسه حرًا وخاضعًا للقوانين الطبيعية، بالمعنى نفسه والاتجاه نفسه والعلاقة نفسها والوقت نفسه.

لذلك نرى أن على الفلسفة التأملية أن تشير إلى ما يتصل بهذا التناقض من وهم لا يستند إلا إلى الحقيقة القائلة: إنا إذ نعد الإنسان حرًا فإنما نفكر فيه بمعنى آخر وعلاقة مختلفة عما لو كان جزءًا من الطبيعة وقسمًا خاضعًا لقوانينها. وعليها أيضًا أن تشير إلى أن الأمرين كليهما ليسا يستطيعان أن يسيرا جنبًا إلى جنب أفضل ما يكون السير وحسب، وإنما ينبغي أن يعدا متحدين بالضرورة في المرء نفسه أيضًا، فإن تكن الأخرى، ينعدم وجود أساس نستند إليه لنضم إلى العقل فكرة ما، قد تتفق مع فكرة أخرى بلغت من الثبات والبرهان مبلغًا كافيًا فيجىء الاتفاق سليمًا من التناقض خالصًا منه، إلا أنها لا تزال ترهق العقل وتربكه مما تربكنا معه وتقحمنا خاصة في حيرة وصعوبة إذا ما شئنا الانطلاق في مجال استعماله النظري.

وليس واجب الفلسفة النظرية التأملية هذا سوى تمهيد لطريق الفلسفة العملية، فليس لدى الفيلسوف إذن حرية في الاختيار بين أمرين:

أن يرفع التناقض الظاهر ويودعه مكاناً قصياً، أو يتركه دون أن يمسه بشيء، فإن كانت الثانية أضحت النظرية المتعلقة بالأخلاق أشبه بالطيب الفارغ وأضحى للقدرى حق أن يلجها، وذريعة يتذرع بها فتخوله نبذ كل نزعة خلقية من مجالها المزعوم كما لو كانت قد احتلته دون وجه حق.

ولكن ليس يستطيع المرء أن يزعم أنه يلمس بذلك حدود الفلسفة العملية، أي يزعم أن الفلسفة العملية إنما تبدأ من هنا وذلك أن حسم هذه المشادة وتسوية أمرها ليس من شأنها في شيء، وإنما ترجع إلى العقل التأملى وحسب، فهو الذي يضع حدًا لهذا النزاع الذي تورط فيه فأحاطت به من ثمة مسائل نظرية ومشكلات تأملية، مما يستريح العقل العملي معه ويأمن أن تصيبه غارات وغوائل ترد عليه من الخارج فتصب عليه نار أذاتها، وذلك أنها تنازعه على الأرض التي يود أن يشيد عليها بنيانه ويرفع على ريعها آية صرحه.

إلا أن الدعاوى القائلة بحرية الإرادة، تلك الدعاوى التي صرفها العقل الإنسانى العادى، تستند إلى أنا نعى ونسلم باستقلال العقل عن العلل المحددة ذاتيًا، والتي تتصل جميعًا بالإحساس وتنضوي بالتالى تحت لواء ما يُسمّى بالحساسية العامة. والإنسان إذ يسلك هذه الطريق ويعد نفسه ذا عقل، يقيم نفسه فى نظام للأشياء مختلف وفى ضرب من العلاقة بأساس العلل المحددة مختلف أيضًا. وما ذلك إلا لأنه يعد نفسه ذا عقل متصف بإرادة، وبالتالى بسببية من جهة، وكذلك يعد نفسه من جهة أخرى ظاهرة فى عالم الحواس (كما هو فى الواقع كذلك)، ويُخضع سببيته تلك لحتمية خارجية تتفق مع قوانين الطبيعة، أي أنه

يُخضع سببته لقوانين الطبيعة من طريق قيمتها الخارجية، ثم لا يلبث أن يدرك أن الأمرين كليهما يقومان في الوقت نفسه، بل عليهما أن يقوما معاً جملة واحدة.

فليس هناك من تناقض، مهما يكن ضئيلاً نزرًا، في قولنا إن الشيء من حيث هو ظاهرة في عالم الحواس يخضع لقوانين معينة، وقولنا إنه مستقل عنها وبرأ منها من حيث هو شيء في ذاته أو كائن في ذاته، وعلى المرء أن يعد نفسه ويفكر فيها من هذه الطريق المزدوجة فيستند في أمره الأول إلى شعوره بذاته كشيء متأثر بالحواس، من حيث اتصاله بعالم الحواس، وفي أمره الثاني إلى شعوره بذاته كشيء عاقل، أي كشيء مستقل عن تأثيرات الحواس، في مجال استعماله عقله (أي من حيث اتصاله بعالم العقل).

وقد يحدث أن يعزو المرء إلى ذاته إرادة لا تحسب حساباً لأي شيء يتعلق برغباته وميوله، وإنما بالضد من هذا تدرك الأفعال الممكنة له بل الضرورية، والتي تجري بغض الطرف عن الرغبات والدوافع الحسية جميعاً. وتكمن علة هذه الأفعال في ذاته بما هو ذو عقل، وفي قوانين النتائج والأفعال الناجمة عن مبادئ العالم المعقول. والذي لا نعرف عنه إلا شيئاً لا يتعدى القول إن هناك عقلاً خالصاً مستقلاً عن الحساسية هو الذي يسن القوانين فيه.

ذلك أن ما يكون ذاته الحقيقية في هذا العالم إنما هو المرء بما هو ذو عقل (في حين أنه، بما هو كائن إنساني، ليس سوى مظهر لهذه الذات)، وهو يعرف أن تلك القوانين تنطبق عليه أكثر ما يكون الانطباق

مباشرة وإطلاقاً، فيكون من ذلك أن القوانين التي ترجع إلى فعل إرادته بما هو ذو عقل لا تفسد بما تدفعه إليه الميول والدوافع من شيء (أو كل ما يتصل بطبيعة عالم الحواس)، وهو لا يعد نفسه بالحق مسؤولاً عن الحواس، وليس يعزوها إلى ذاته الحقة، أي إلى إرادته، وإنما ينسب إلى إرادته تغاضياً يسهل ظهور الحواس ودوافعها وميولها وشهواتها، إن كان له أن يسمح لها ببعض التأثير في مبادئه الذاتية، فيكون صنيعه ذلك على حساب القوانين العقلية التي تضبط أمر إرادته التي له.

إن العقل العملي إذ يفكر في ذاته من حيث هو قائم في عالم العقل، فإنه لن يستطيع أبداً أن يتخذ سبيلاً يتخطى بها حدوده وإنما كان يتيسر له ذلك إن دخلها من طريق الحدس أو الإحساس، وما تفكيرنا هذا إلا سلبى من حيث صلته بعالم الحواس، وهو لا يسن قانوناً للعقل في تحديده للإرادة، إلا أن ذاك التفكير لا يكون موجباً إيجابياً إلا في نقطة واحدة وحسب، وهي أن الحرية بميزتها السلبية تتصل في الوقت نفسه بمقدرة إيجابية، بل إنها تتصل بسببية العقل التي نسميها إرادة، أي مقدرة تتصرف تصرفاً يتفق فيه مبدأ الأفعال مع الصفة الجوهرية للحافز العقلي أو العلة العقلية. وما تلك الصفة في الحق سوى شرط أن يكون للمبدأ الذاتي صحة كلية فيكون مثله في ذلك كمثل القانون.

أما إذا كان للعقل العملي أن يلتجئ إلى موضوع الإرادة وهدفها، بما هو حافز ناجم عن عالم العقل فإنه بذلك يتخطى حدوده ويتعدى أقطاره ويزعم أن له معرفة بشيء، في حين أنه ليس يعرف عن هذا الشيء شيئاً. فمفهوم عالم العقل إذن ليس سوى وجهة نظر اضطر العقل إلى

اتخاذها خارج حدود المظاهر لكي يدرك ذاته كشيء عملي. إلا أن ذاك الأمر معجز ومحال إن كان لتأثيرات الحساسية من قوة تفرض على الإنسان، في حين أنه أمر حق بالضرورة ما لم ينكر على الإنسان شعوره بذاته من حيث هو ذو عقل، أي من حيث هو علة عاقلة تتصرف من طريق العقل، أي من حيث هو علة حرة مستقلة في كل ما تقدم عليه من تصرف وفعل.

وهذا التفكير يفضي بنا إلى فكرة نظام من القوانين يختلف عن آلية الطبيعة المتصلة بعالم الحواس، ويجعل مفهوم العالم المعقول ضرورياً. (وما العالم المعقول سوى نظام يجمع الكائنات العاقلة جميعاً من حيث هي أشياء في ذاتها)، إلا أنه لا يخولنا أن نقدم على أن نفكر فيها، أي أن نحمل هذه الفكرة محملاً أبعد من النظر إليها على أنها شرط صوري لهذا العالم المعقول، أي أن الشرط ذلك إن هو إلا ما يتصل بمبادئ الإرادة الذاتية من كلية فيكون مثلها في ذلك كمثل القوانين، فيقوم من ثمة حكم الإرادة الذاتي وهو وحده الذي يتفق مع تلك الحرية وينسجم، أما القوانين الأخرى والتي تيمم شطر الشيء المحدود (الغاية المحدودة) فإنها تمهد الطريق لحكم غير ذاتي ليس يقوم إلا في قوانين طبيعية وليس يتصل إلا بعالم الحواس.

إن العقل ليتعدى حدوده التي رسمناها إن هو اجترأ على أن يبين كيف يمكن أن يكون العقل الخالص عملياً. فتلك مسألة ليست تختلف في شيء عن مسألة كيف تكون الحرية ممكنة، أو كيف يمكن أن تقوم للحرية قائمة.

ذلك أنا لسنا نستطيع أن نفسر شيئاً من الأشياء إلا ذاك الذي نرجعه إلى قوانين يتصل هدفها بتجربة ممكنة لا غير. على حين أن الحرية فكرة مجردة (مفهوم مثالي) ليس يمكننا أن نثبت إنيتها الموضوعية بحسب قوانين طبيعية أبداً، أي أنا لسنا نستطيع أن نثبت قيامها في أي تجربة ممكنة. ولهذا السبب عينه يصعب علينا أن نفهمها ويعسر علينا أن ندركها؛ ذلك أنا لسنا نستطيع أن ندعمها بدعامة تأتيها من أي نوع من مثال أو أي ضرب من مشابهة، فلسنا ندركها ولسنا نوضحها إذا ما ركبنا لها تلكم السبيل من التمثيل والتشبيه. إنها تقوم من حيث هي فرض عقلي ضروري، أي فرض سابق لوجود عقلي ضروري يقوم في كائن هو شخص يعتقد أنه شاعر بإرادته، وما إرادته إلا مقدرة متميزة من الرغبة المجردة، أو أنها متميزة من المقدرة المجردة المتأثرة بالرغبات وما إليها (أي أنها مقدرة توجه المرء إلى فعل، بما هو ذو عقل، أي أنها توجهه بقوانين عقلية غير معتمدة على الغرائز الطبيعية).

وحيث لا تقوم للتوجيه بحسب القوانين الطبيعية قاعدة لا تقوم للتفسير والتبيين قائمة، فليس يبقى من ثمة سوى الدفاع، أعني تفنيد ما جاء على أولئك الذين ادعوا أنهم نظروا أعمق النظر وأنفذه في طبيعة الأشياء فحملهم ذلك على محمل من القول جريء فقالوا باستحالة الحرية وتناقضها، وإنا لنستطيع أن نبين لهؤلاء القوم أن التناقض الذي يزعمون أنهم كشفوا عنه ودلوا عليه إنما صدر عن الوضع الذي اتخذوه والطريقة التي اتبعوها، ذلك أنهم نظروا إلى الإنسان في مرآة ذاته على

أنه ظاهرة، وما نظروا إليك تلك النظرة إلا لكي يتيسر لهم من بعد ذلك حمل القوانين الطبيعية على الأفعال الإنسانية بغية السير في طريق الفعل، أي أنهم زعموا أنا لكي نتمكن من تطبيق القانون الطبيعي على الأفعال الإنسانية علينا بالضرورة أن نعد الإنسان ظاهرة وحسب.

فإذا قيل لهم عُذوه، بما هو ذو عقل، شيئاً في ذاته، إذا هم ينظرون إليه على أنه مظهر من هذه الوجهة أيضاً وبهذا الاعتبار أيضاً. فها نحن نرى من وجهتنا هذه أن هناك تناقضاً لا شك فيه يقوم إن نحن زعمنا أن سببية الكائن نفسه (أعني إرادته) مستقلة عن جميع القوانين الطبيعية التي يسير العالم المحسوس وفقاً لها. أي أن المرء إن عمد إلى أن يفرق بين ما يتصل بالمرء نفسه من سببية هي إرادته وبين ما يرجع إلى عالم الحواس من قوانين طبيعية، كان فعله ذاك تناقضاً لا يستقيم له مجرى ومرسى، إلا أن التناقض هذا سرعان ما يتلاشى إن عمد أولئك النقاد إلى سلك الدقة في تأملهم واتخاذ العقلية العادلة في قبولهم ليصيروا إلى حيث يقبلون أن يكون هناك وراء المظاهر أشياء في ذاتها، تكمن عند جذور المظاهر على نحو خفي مستتر فتقع منها موقع الأساس الذي تستند إليه، ولهذه الأشياء في ذاتها قوانين ليس لها أن تشبه القوانين التي تتحكم في مظاهرها مهما يكن نوع هذا الشبه.

إن الاستحالة الذاتية التي تواجهها في تفسير وتبيين حرية الإرادة تشبه أتم الشبه ما يقابل المرء من الاستحالة وهو في سبيل كشفه

وتفسيره للاهتمام^(١) بالقانون الخلقي، ومع ذلك كله فإن الإنسان يهتم بهذا القانون الذي يستند إلى أساس قائم في ذاتنا نطلق عليه (الأساس) اسم العاطفة الخلقية أو الشعور الخلقي. وقد التزم بعضهم، من غير وجه حق، هذا الشعور وجعله معياراً لحكمنا الخلقي، في حين أنه ينبغي له أن يعد تأثيراً ذاتياً يسلطه القانون على الإرادة، وأما مبدؤه الموضوعي فليس يمنحنا إلا العقل وحده.

ولكي يريد الكائن العاقل المتأثر بالحواس ما ينبغي لمثل هذه الكائنات أن تريد بعد أن يوجهها العقل إلى ذلك، أقول لكي يريد الكائن العاقل ذلك، نرى أن على العقل بالضرورة أن ينطوي على مقدرة تبعث شعوراً بلذة أو رضى هو ذاك الشعور الذي ينجم عن أداء الواجب، أي يحتاج إلى سببية يحدد بها الحساسية تحديداً يتفق مع مبادئه الخاصة به. ومن المحال أن نميز، أي نوضح توضيحاً قبلياً، كيف تستطيع فكرة مجردة، ليست على شيء من الحس في ذاتها، أن تولد إحساساً باللذة أو الألم؛ ذلك أن ما نحن فيه من سببية إنما هو ضرب منها خاص لسنا

(١) ما الاهتمام سوى وسيلة يتوسل بها العقل ليغدو عملياً، أي علة تحدد الإرادة، ولهذا السبب نرى أن الذي يهتم بالشيء وحسب إنما هو الكائن العاقل (الكائنات العاقلة جميعاً). أما الكائنات غير العاقلة فإنها تحس بدوافع حسية ورغبات أو شهوات محسوسة. والعقل إذ يهتم بفعل ما اهتماماً مباشراً فلأن ما تتصف به مبادئه الذاتية من صحة كلية تكفي وحدها لتحديد الإرادة. ومثل هذا الاهتمام وحده يكون خالصاً صرفاً، أما إذا حدد العقل الإرادة من طريق هدف آخر تدفع إليه رغبة ما أو بسبب يدفع إليه شعور خاص لدى المرء، فإنه بذلك يهتم بالفعل اهتماماً غير مباشر وهو اهتمام تجريبي غير خالص مما يتميز معه من الاهتمام العقلي الخالص الآنف ذكره. ذلك أن العقل لا يستطيع، دون اعتماد منه على التجربة، أن يكشف عن أي هدف للإرادة أو أي عاطفة أساسية خاصة تؤثر فيه، وكذلك نقول إن للعقل اهتماماً منطقياً (وهو الذي يوسع إدراكه ويمد بصيرته) ليس له من سبيل لأن يكون مباشراً، إلا أنه يستلزم مقاصد يصطنع لها العقل في شأنها.

نستطيع أن نحدد أي شيء يتعلق به تحديدًا قليلًا أوليًا، وإنما ينبغي لنا أن نلتجئ إلى التجربة لنستقي منها ما يفيدنا من شيء في أمرها. إلا أنا نرى أن التجربة هذه لا تبرز لنا أي علاقة بين العلة، كل علة، ونتيجتها إلا بما هما موضوعان من موضوعات التجربة، بينما نرى في حالتنا هذه أن السبب الذي أدى إلى النتيجة الناتجة، مع قيامها في حدود التجربة، إنما يفرض على أنه عقل خالص يعمل من طريق تلك الأفكار المجردة التي لا تهتم بالتجربة ولا هي من غرضها أو موضوعها في شيء، فينتج من ذلك كله أنه من المعجز لنا، نحن معشر الناس، أن نفسر كيف ولماذا نهتم بكلية المبدأ الذاتي، تلك الكلية التي تجعله كقانون يتصل بالزعة الخلقية.

ومن وكيد القول أن نقول إن الكلية ليست صحيحة بالقياس إلينا لأنها تهمنا (ذلك أن الأمر هذا إن هو إلا حكم غير ذاتي، واعتماد للعقل العملي على الحواس، أي اعتماده على شعور ما ينزله منزلة أساس له يستند إليه، وهي كلها أحوال لا تمنحنا قوانين خلقية، أي أنها ليست تستطيع أن تشرع لنا تشريعًا كليًا يتصف بالصفة الخلقية)، وإنما تهمنا لأنها صحيحة بالقياس إلينا، بما نحن أناسي، ومن حيث إنها نشأت عن إرادتنا بما نحن ذوو عقل، فتكون بذلك قد نشأت عن ذواتنا الحققة. ثم إن الذي يتعلق بالمظهر الصرف وحده يكون بالضرورة أقل شأنًا في نظر العقل من طبيعة الشيء في ذاته أو جوهره.

وها نحن أولًا نستطيع الآن أن نجيب عن السؤال التالي: كيف يكون الأمر القطعي المطلق ممكنًا؟ ذلك أنا بما بلغناه من حد وبما أفضنا فيه

من أمر قد رسمنا الفرض السابق الوحيد والذي ينطوي على إمكان قيام ذلك الأمر المطلق، وما ذلك الفرض إلا فكرة الحرية. وإنا لقادرون على تمييز ما يتصف به هذا الفرض من ضرورة ليحيى التمييز وافيًا بما يقوم به العقل من استعمال عملي، أي أنه يقنعنا بصحة هذا الأمر والقانون الخلقي من وجهة الإجراء الفعلي العملي. ولكن ليس يستطيع أي عقل إنساني أن يميز ويقرر كيف يتيسر لهذا الفرض نفسه أن يكون ممكنًا. وقد رأينا أنه ينشأ بالضرورة عن فرضنا ذاك أمر آخر هو أن لإرادة الكائن العاقل حرية وأن حكمها الذاتي، بما هو شرط صوري جوهري يحددها، إن هو إلا نتيجة لتلك الحرية ضرورية.

ثم إن حرية الإرادة هذه ليست ممكنة كل الإمكان من حيث هي فرضية وحسب (كما تعرضها علينا الفلسفة التأملية دون أن يكون في ذلك من تناقض يقوم بينها وبين مبدأ الضرورة الفيزيائية في كل ما يتصل بظواهر عالم الحواس من علاقة وتداخل)، وإنما نرى أن كل كائن عاقل إذ يشعر بسببته من طريق العقل، أي إذ يشعر بإرادته (من حيث هي متميزة من الرغبات) يوجب ذلك عليه ضرورة أن يجعلها عملية، أي من حيث المبدأ والفكر، لتكون بذلك شرطاً لأفعاله الإرادية جميعاً.

ولكن، كيف يتمكن العقل الخالص أن يكون عملياً من ذات نفسه دون أن يعتمد أي دافع للعقل يردّه من أي مصدر أو مورد؟ بمعنى آخر نقول: كيف يتمكن المبدأ المجرد الوحيد والقائل «بالقيمة الكلية التي تجعل من جميع المبادئ الذاتية العقلية قوانين»، أي كيف يتمكن ذلك المبدأ الذي هو صورة للعقل العملي الخالص، من غير أن يعتمد أي مادة

ترجع إلى تلك الإرادة التي يهتم بها العقل اهتمامًا مبدئيًا، أقول: كيف يتمكن هذا المبدأ أن يبرز من ذات نفسه دافعًا ويعرض اهتمامًا يمكن أن يُسمّى خلقياً ويكون خالصاً في صفته الخلقية؟

وبعبارة أخرى نقول: كيف يمكن أن يكون العقل الخالص عملياً؟ وإننا لنرى أن تبين هذا كله ليقع موقعاً أبعد من أن تناله استطاعة العقل الإنساني. وكل جهد نبذله وكل وكد نفرغه للبحث في أمر تفسير ذلك وتبينه إنما يعد عملاً باطلاً ليس من ورائه نائل ولا طائل.

وليس يختلف ما عرضته من عرض عن محاولتي أن أدرك كيف تكون الحرية نفسها ممكنة، بما هي سببية الإرادة وعلتها، لأنني بمثل هذه المحاولة إنما أغادر الأساس الفلسفي للتفسير وأضحى خلواً من أساس آخر أعتمده. وقد أستمع مع ذلك كله على حال أحلق معها في أجواز العالم المعقول، أو عالم المعقولات ذات العقول، إلا أن معرفتي به لا تزال في أقرب درجاتها شأواً وأقلها علواً، مع حصولي على فكرة ذات أساس قوي تتصل بهذا العالم.

ولست أستطيع أن أبلغ هذه المعرفة من طريق جهد تبذله مقدرة عقلي الطبيعية، ثم إن الفكرة التي حصلتها عن هذا العالم إن تدل إلا على أن شيئاً ما لا يزال باقياً قائماً بعد أن نكون قد أبعدنا كل شيء يتعلق بعالم الحواس من المبادئ المحددة لإرادتي، وليس يحدها هذا الشيء إلا مبدأ الحوافز في مجال الحواس بإقامته حدود هذا المجال، وإبانتته عن أنه ليس ينطوي على كل شيء ضمن حدوده، وإظهاره أن هناك شيئاً يقع خارج هذه الحدود، إلا أنني لست أعرف من أمر هذا الشيء شيئاً.

وليس يبقى من العقل الخالص الذي يحدد هذه الفكرة المثالية (أو هذا الشيء المثالي) بعد تجريد كل مادة وسلخها، أي بعد رفع كل ما يتصل بالمعرفة من موضوع، سوى الصورة، أي القانون العملي الذي يتصل بما تتصف به المبادئ الذاتية من قيمة كلية وصحة عامة. تلك الصورة التي يتفق معها ذلك العقل بما هو مفهوم يتعلق بالعالم المعقول الخالص مما يغدو معه علة فاعلة ممكنة، أي علة، تحدد الإرادة.

فعلى الدوافع هنا أن تتوارى، إلا إذا كانت فكرة العالم المعقول نفسها، من حيث ذاتها، دافعاً أو شيئاً يهتم به العقل اهتماماً أولياً. إلا أن تبين ذلك يعد مشكلة لسنا نجد سبيلاً إلى حلها.

وها نحن أولاء قد بلغنا الحد النهائي لكل بحث خلقي، وقد رأينا أن رسم ذلك الحد مهم بين الأهمية لأمرين: أولهما أنه يدفعنا إلى أن نبعد العقل من عالم الحواس فلا يبحث فيه عن دافع سامٍ للتحديد، أو اهتمام بين مقبول يتصف بصفة تجريبية، لما في ذلك كله من ضرر يصيب الأخلاق كبير. وثانيهما أنه يمنعه من أن يخفق بجناحيه خفقان اليأس العاجز عن التقدم والإيغال في أجواز المفاهيم المتعالية، لما لهذه المفاهيم من فضاء فارغ في نظر العقل، أطلقنا عليه اسم العالم المعقول، فيضيع بذلك في بحر من الأوهام ويضل عن الحق.

ومع ذلك كله فإن فكرة عالم عقلي خالص كعالم يضم بين طرفيه العقول جميعاً، والذي تتعلق به بما نحن كائنات عاقلة (وإن كنا في الوقت نفسه أعضاء في عالم الحواس أيضاً)، لا تزال تقوم وتنتصب كفكرة نافعة ومشروعة لما لها من وجوه تتفق فيها مع أهداف الإيمان العقلي وبقينه.

مع أن العلوم جميعاً قد وقفت عند عتبة هذا العالم وانتهت عند حده،
إلا أنها لا تزال تجدي علينا جدوى هي إيقاظ الاهتمام الحي بالقانون
الخلقي من طريق مثل أعلى سام لدولة كلية تضم بين جنبها الغايات في
ذاتها جميعاً (وهي الكائنات العاقلة)، وليس يتيسر لنا أن نكون أعضاء
فيها إلا إذا سلكننا سلوكاً فيه الجهد كل الجهد متبعين ما يتصل بالحرية
من مبادئ ذاتية على أن تقع منا موقع القوانين الطبيعية الكلية.



ملاحظة نهائية

إن الاستعمال النظري للعقل فيما يتصل بالطبيعة يفضي بنا إلى ضرورة مطلقة لوجود علة سامية لهذا العالم، أما الاستعمال العملي للعقل فيما يتعلق بالحرية فيفضي بنا أيضاً إلى ضرورة مطلقة هي ضرورة تلك القوانين التي تضبط ما يصدر عن الكائن العاقل في ذاته من أفعال.

ثم إن المبدأ الجوهرى لكل استعمال عقلي هو أن ندفع المعرفة التي يمنحنا إياها إلى درجة الشعور بضرورتها (وإلا فإنها لن تكون معرفة عقلية)، إلا أننا نحدد العقل نفسه تحديداً لا يقل عن ذاك جوهرية إذ نقول: إنه لا يدرك ضرورة ما هو كائن وما هو حادث، وكذلك ليس يدرك ضرورة ما ينبغي أن يكون وما ينبغي أن يحدث، إلا إذا اعتمد على أساس هو الشرط الذي به تكون الأشياء وتحدث، أو ينبغي لها أن تكون وتحدث. بيد أن العقل يبحثه المستمر المتصل عن هذا الشرط وغيره من الشروط إنما يرجئ اللحظة التي يشعر فيها بالرضى والاعتناع إرجاءً مستمراً متصلاً.

ثم إنه ليبحث كذلك بحثاً مستمراً متصلاً عن ذاك الذي هو ضروري ضرورة مطلقة لا يحدها شرط، ويجد ذاته مضطراً أن يفترض وجوده من

حيث لا يستطيع أن يوضحه ويفسره، ويغدو سعيداً راضياً إن هو تمكن أن يكشف عن مفهوم يطابق هذا الفرض الذي ساقه.

وإن نحن لم ننجح، في معرض استنباطنا للمبدأ الخلقي السامي في أن نوضح ونبين الضرورة المطلقة للقانون العملي المطلق (كما ينبغي للأمر القطعي أن يكون)، فعلينا ألا نوجه اللوم إلى أنفسنا ذلك أنها لا تستحق اللوم ولا تستدعيه في هذا الأمر خاصة، وإنما علينا أن نسوق اللوم وجهة العقل فنلومه. وكذلك ليس ينبغي لنا أن نلوم أنفسنا إن نحن لم نرد أن نوضح هذا المبدأ من طريق شرط ما من الشروط، أو من سبيل اهتمام ما ليكون هذا بمنزلة الأساس من ذاك، لأن القانون بذلك التوضيح إنما يرتفع عن أن يكون قانوناً خلقياً، أي قانوناً سامياً للحرية.

وإنا وإن لم نحط بشيء من علم ما يتصل بالأمر الخلقي من ضرورة عملية مطلقة، إلا أننا ندرك أنه لا يُدرك ونفهم أنه لا يُفهم، وذلك وحسب كل ما يطلب من فلسفة تجهد نفسها في سبيل أن تحمل مبادئها الموضوعية إلى حيث يقف العقل الإنساني من حد فلا يتعداه دهر الدهارير.



