

## الباب الثالث

### تحليل ونقد

( القرن الثامن عشر )

٦٢ - تمهيد :

( ١ ) أظهر ما يبدو للناظر في فلاسفة القرن الثامن عشر اشتراكهم في التحليل والنقد ، تحليل المعرفة ونقد العقل والدين والنظم الاجتماعية والسياسية . فأما نقد العقل فيستند إلى المذهب التصوري من جهة ، وإلى المذهب الحسي من جهة أخرى : مبدأ المذهب التصوري أننا لا ندرك سوى أفكارنا ، فيبقى كل ما عدا الأفكار موضع بحث كما كان عند ديكارت والذين جاءوا بعده . ومبدأ المذهب الحسي أن لا قيمة للمعاني المجردة ، فينتج أن لا قيمة لما بعد الطبيعة . وكان نيوتن قد عرض علماً خالصاً من الميتافيزيقا . فأعجب به كثيرون واتخذوا منه ومن الحسية دعامتين أقاموا عليهما المادية ، وصنعوا بديكارت مثل ما صنع هو بأرسطو فبددوا آراءه الفلسفية والعلمية جميعاً . وأما نقد الدين فيصدر عن المواقف السابقة ، وقد كثرت الكتب الباحثة في الدين الطبيعي خلال القرن . وأما نقد النظم الاجتماعية والسياسية فتابع للمواقف السابقة كذلك وللنزوع العام إلى الحرية .

( ب ) والفلاسفة كثيرون في هذا القرن ؛ لذا رأينا أن نقسم هذا الباب إلى ثلاث مقالات : تتناول المقالة الأولى الفلسفة في إنجلترا ، وتتناول الثانية الفلسفة في فرنسا وتعرض الثالثة مذهب كمنط وهو فيلسوف ألمانيا الأكبر ، وهو وحده في عصره يضارع كبار فلاسفة القرن السابق ؛ أما سائر معاصريه فنلاحظ فيهم انحطاطاً فلسفياً واضحاً : نلاحظ أفكاراً ساذجة في أسلوب سهل قليل الاصطلاحات أقرب إلى الأدب منه إلى الفلسفة .

المقالة الأولى  
الفلسفة في إنجلترا  
الفصل الأول  
الفلسفة الطبيعية

٦٣ - إيزاك نيوتن (١٦٤٢ - ١٧٢٧) :

( أ ) هو العالم الشهير خريج جامعة كبريدج والأستاذ بها . أهم كتبه :  
المبادئ الرياضية للفلسفة الطبيعية (١٦٨٧) والبصريات (١٧٠٤) . كان  
لمنهجه العلمي ولكتشفاته أثر في الفلسفة ، وكانت له فلسفة خاصة تركت هي  
أيضاً أثراً . جاء اكتشافه للجاذبية مؤيداً للمذهب الآلي وموطداً للثقة في المنهج  
الرياضي ، فقد دل على مبدأ يفسر تماسك أجزاء الطبيعة ، ووضع قانوناً كلياً  
استخرج منه بالقياس نتائج متفقة مع التجربة . على أنه إذ يقول بالجاذبية  
يعلم أنه لا يزعم بهذه التسمية تعيين طبيعة القوة التي تقرب جسماً من جسم  
أكبر ؛ وهذه نقطة جدية بالملاحظة ، فإنها تعني أن العلم الآلي يلتقي مع الظواهر  
ولكنه لا يدعى تفسيرها .

( ب ) ومنهجه الرياضي يحده إلى القول بإمكان مطلق وزمان مطلق  
كالذين تتخيلهما المحيلة وتعول عليهما الرياضيات . والإطلاق صفة من  
صفات الله ، فالمكان المطلق هو الوساطة التي يتجلى بها حضور الله في كل  
مكان ويعلم أحوال الموجودات ، والزمان المطلق هو أبدية الله . وبذا يجعل نيوتن  
من المكان والزمان شيئين ثابتين . وهو يبرهن على وجود الله من ناحية أخرى  
هي الغائية البادية في نظام العالم وجماله ، فيلاحظ أن الطبيعة لا تفعل شيئاً  
عبثاً ، وأنها تتخذ دائماً أبسط الطرق ، وأن نظامنا الشمسي لا يفسر بقوانين  
آلية ، بل بقوة فائقة للطبيعة رتبت لكل جرم سماوي حجمه وثقله وسرعته ،  
ورتبت المسافات بين مختلف الأجرام ، وجعلت السيارات تدور بدل أن تخضع

للفعل وتسقط على الشمس . يضاف إلى ذلك ما يشاهد من نظام عجيب في الكائنات الحية وأعضائها ، وغرائز الحيوان الأعجم منها . فلم يكن نيوتن مادياً ولم يستخدم الآلية لإلربط الظواهر في نظام علمي .

٦٤ - جون تولاند ( ١٦٧٠ - ١٧٢١ ) :

( أ ) هو من أوائل دعاة المادية في إنجلترا في هذا القرن ، ومن « أحرار الفكر » المتحمسين . نشر آراءه في « رسائل إلى سرينا » ( يريد الملكة صوفيا شارلوت البروسية ، وكان قد أقام لديها في سنتي ١٧٠١ و ١٧٠٢ ، وتعرف هناك إلى ليبنتز ) وقد ألحق بهذه الرسائل « ردّاً على سبينوزا » ومقالا في « الحركة باعتبارها خاصية جوهرية للمادة » ( ١٧٠٤ ) ؛ ثم في كتابه « وحدة الوجود » ( ١٧١٠ ) .

( ب ) وهو يذهب إلى أن المادة جوهر فاعل حي ، وليست جوهرًا ساكنًا قابلاً للحركة من خارج كما تصورها ديكارت ، وأن السكون لا يوجد إلا بالإضافة إلى الحواس ، فلا حاجة لافتراض النفس ، سواء أكانت كلية أم جزئية ، وبذلك يسقط المذهب الثنائي . والفكر وظيفة من وظائف المادة تقوم بها متى توفر لها التركيب المطلوب ، مثل تركيب المخ ؛ فالفكر وظيفة المخ كما أن الذوق وظيفة اللسان . وقد خلق الله المادة فاعلة ، وهو يدبر حركات الطبيعة فيتحقق ما في الجمادات والأحياء من نظام . ومعنى هذه العبارة الأخيرة أن تولاند كان واحداً من « الطبيعيين » المزمين بالله كصانع للعالم ، المنكرين لعنايته وللوحى وللنفس والآخرة ! وكانوا كثيرين دعوا deists<sup>(١)</sup> .

٦٥ - ديفيد هارتلي ( ١٧٠٤ - ١٧٥٧ ) :

( أ ) طبيب وعالم طبيعى . يصرح في كتابه « ملاحظات على الإنسان » ( ١٧٤٩ ) أنه متأثر بنيوتن ولوك . ويذهب إلى مثل مذهب تولاند ، مع فارق بسيط هو أنه يضع في الإنسان « نفساً » هي جوهر جسمي متميز من الدماغ

(١) في كتاب « المنقذ من الضلال » تتفرأى تعريف الطبيعيين يطابق تماماً المقصود بكلمة deists عند الإنرئج .

وهي التي تفكر بوساطة الدماغ ؛ وما أهمية هذا التمييز ولم نخرج من دائرة المادة ؟ ويرى هارتلي أن تأثير الدماغ في الفكر هو من الواضح بحيث يدل دلالة قاطعة على أن الفرق بين المادة والفكر فرق بالدرجة لا بالطبيعة ، وأنهما لو كانا متباينين ، لما أمكن أن يتفاعلا . ويفسر الإحساس بأنه حركة المادة العصبية ، أو اهتزاز أثري من العضو إلى المركز الخفي بوساطة الأعصاب الحسية ويفسر الفكر بأنه حركة نفسية مقابلة للحركة العصبية ؛ وإذا ما تكرر الاهتزاز الأثري ترك أثراً هو المعنى . وتقوم حياتنا الفكرية في تداعى المعانى ، ويقوم هذا التداعى في ترابط الحركات العصبية أو الاهتزازات الأثرية ، ويرجع إلى قانونى التعاقب والتفان فحسب ، وليس التداعى بالتشابه قانوناً أصيلاً . وتفسر العواطف العليا بتداعى العواطف الدنيا : مثال ذلك محبة الله ، فإنها تنشأ جزئياً من دواعى أنانية ، ولكن لما كان الله يعتبر علة الأشياء جميعاً فإن تداعيات لا تحصى تجتمع في فكرة الله فتعظمها حتى تملأها بإزائها سائر الأفكار . فهذه النظرية تجعل من هارتلي أحد مؤسسى مذهب التداعى .

٦٦ - جوزيف بريستلى (١٧٣٣ - ١٨٠٤) :

(١) هو مكتشف غاز الأوكسجين ، وكان لاهوتياً مؤمناً بالله وبالمسيحية ولو أنه عارض عقيدة الثالوث ، ومع ذلك انحاز إلى نظرية هارتلي ، ولم يكن هذا الجمع بين الإيمان وبين المادية شاذاً عند الماديين الإنجليز . وقد حشد بريستلى في كتابه « بحوث في المادة والروح » (١٧٧٧) أدلة الماديين المتقدمين والمتأخرين ، وأضاف إليها أخرى من عنده ، نذكر أهمها فيما يلى :

(ب) يقول : (١) لو كانت النفس بسيطة لما كانت في الجسم المتمد في المكان . (٢) إن نمو النفس مساوق لنمو الجسم تمام المساوقة ، فهي تابعة له . (٣) ليس لدينا معنى واحد إلا وقد جاء عن طريق الإحساس أى عن طريق الجسم . (٤) إن معانى الماديات ، كمعنى شجرة تنحل إلى أجزاء كالماديات أنفسها ، فكيف يمكن أن توجد هذه المعانى في نفس غير منقسمة ؟ (٥) ما فائدة النفس من الجسم ؟ ولم توجد فيه إذا كانت تستطيع أن تحس وتعقل وتعمل مستقلة عنه ؟

ومن هذه الاعتراضات وأمثالها ندرك أن بريستلي لم يفهم معنى النفس المتحدة بالجسم لكي تمنحه الوحدة وتعمل بوساطته .

(ج) على أنه يقرب استحالة تفسير شعورنا بالشخصية مع القول بالمادية ، إذ أن هذا الشعور يعنى الشعور بجملة الأجزاء مع قيام كل جزء برأسه ؛ ويسلم بأن هذه الحجة أقوى حجج الروحانيين . ولكنه يعود فيسألهم : كيف تؤلف كثرة المعاني والعواطف والإرادات وحدة الشخصية ؟ ويزعم أن المادية والروحية سواء في هذه النقطة ، أى أن كليهما تركيب الوحدة بالكثرة . ولم يدرك الفارق العظيم بين كثرة مادية آحادها متخارجة ، وكثرة معنوية آحادها أعراض أو أفعال بلوهر بسيط يستطيع لبساطته أن ينعكس على نفسه ويدرك وحدته .

(د) وبريستلي يسمى مذهبه بالمادية ، ولكنه يعتقد أن ماهية المادة القوية ، قوة جاذبة ودافعة ، وأنه يجب تصور الذرات بمثابة « فقط قوة » ، وأن الصلابة كيفية محسوسة لا تعبر عن ماهية المادة بل عن فعل هذه المادة في الجسم .

٦٧ - إراسم دروين ( ١٧٣١ - ١٨٠٢ ) :

طبيب وعالم طبيعى وشاعر وفيلسوف . اصطنع نظرية هارتلى ، وذهب في كتابه « قوانين الحياة العضوية » ( ١٧٩٤ ) إلى أن القرائن تتكون بالتجربة والتداعى بتأثير غريزة حب البقاء والملازمة مع البيئة . ثم ذهب إلى أبعد من هارتلى فأكد أن الصفات المكتسبة بالطريقة المذكورة تنتقل بالوراثة .

## الفصل الثانى

### الفلسفة الخلقية والاجتماعية

٦٨ - لورد شفتسبرى (١٦٧١ - ١٧١٣) :

( ا ) المذاهب التى نجملها فى هذا الفصل تؤلف موقفاً وسطاً بين مذهب الأنانية الذى يمثله هوبس ، وبين المذهب العقلى الذى يريد أن يرجع الأخلاق إلى قواعد ثابتة ، فإن أصحاب هذا الموقف الوسط يستهجنون الأنانية ويرون بينها وبين الأخلاق الصحيحة مسافة كبيرة ، ولكن المذهب الحسى أضعف ثقتهم بالعقل ، فلجئوا إلى العاطفة وطلبوا إليها أن تمدهم بأسس الأخلاق ، وألهم شفتسبرى حفيد اللورد الذى عرفه لوك .

( ب ) يذهب شفتسبرى فى كتابه « بحوث فى الفضيلة » إلى أن ليس بصحيح أن الميل الأساسى فى الإنسان هو محبة الذات ، إن فى الإنسان ميولاً اجتماعية طبيعية ، بل إن فى الحيوان مثل هذه الميول ، وهى فى كل نوع موجهة لخير النوع ، وهى صنع غاية تحقق بها النظام الكلى . لقد بدد هوبس معنى الأخلاق ، وهدم لوك أساس الأخلاق بنقده للمعاني الغريزية واستبعاده كل غريزة طبيعية . ليس يمكن الادعاء أن معنى المحبة والعدالة مستمدان من التجربة وحدها أو من الدين وحده . إن هناك غريزة تربط الفرد بالنوع ، فلم يعيش الإنسان قط ولا يستطيع أن يعيش متوحداً . ومن الخطأ المعارضة بين حال الطبيعة وحال اجتماع وإذا ما عدنا إلى أنفسنا وجدنا فينا عواطف لا إرادية ، هى الإعجاب بالنبل والخير ، واحتقار الحسة والحبث . وذلك هو الحس الخاقى : لدينا حس باطن قوامه محبة النظام والجمال ، وهذا الحس يدرك الخير والشر فى الأفعال إدراكاً بديهياً مما يدرك البصر الألوان فى الأشياء . فإذا طواعناه وجدنا الإيثار يحدث فى النفس اغتباطاً لطيفاً بما نهته للغير من سعادة ، فيتفق الإيثار والأثرة ولكنها أثره يفوق الاغتباط بها الاغتباط باللذات الحسية العنيفة ، ويكفل الأخذ بها النظام والتناسق فى الحياة الفردية والحياة الاجتماعية فى الوقت نفسه .

٦٩ - فرنسيس هاتشيسون ( ١٦٩٤ - ١٧٤٧ ) :

نشر عدة كتب في الأخلاق ، أهمها كتاب « الفحص عن أصل معنى الجمال والفضيلة » ( ١٧٢٥ ) وعين أستاذاً بجامعة جلاسكو في سنة ١٧٢٩ . ويقتصر عمله على ترتيب آراء شفتسبرى والتوسع في شرحها والتدليل عليها . وهو يذهب إلى أن لنا حساً للخير الخلقى ، وأنه مع ذلك لا يغنى عن العقل وعن التجربة ، فالعقل يستنبط الوسائل لتحقيق غايات ذلك الحس ، والتجربة تظهرنا على معلولات الأفعال وتعلمنا أن خير الأفعال ما عاد بأكبر سعادة على أكبر عدد من الناس . والحس الخلقى منحة من الله ودليل على حكمته السامية من حيث إن هذا الحس لا يقر إلا الأفعال النافعة للغير أو العائدة علينا بخير شخصي يتفق مع خير الغير وهو حس أصيل لا يرجع إلى الدين ولا إلى النفع الاجتماعي ؛ أما أنه لا يرجع إلى الدين ، فالشاهد عليه ما نراه من بعض الناس الذين لا يعرفون الله ولا ينتظرون منه ثواباً وهم حاصلون مع ذلك على معنى رفيع للشرف ؛ وإذا استبعدنا الحس الخلقى ولم نعتبر سوى الجزاء الإلهي ، كانت أفعالنا صادرة عن إغراء الثواب أو خوف العقاب لا عن الشعور بالواجب ؛ وأما أن الحس الخلقى لا يرجع إلى اعتبار النفع الاجتماعي ، فدليله أننا لا نقدر سوى الأفعال التزيية ، فنحتقر الحائز لوطنه ولو كان نافعاً لوطننا ، ونكبر العدو الكريم . فالأخلاق قائمة بذاتها مستقلة عن الدين والتجربة .

٧٠ - آدم سميث ( ١٧٢٣ - ١٧٩٠ ) :

( ١ ) أخذ عن هاتشيسون بجامعة جلاسكو ، ثم قصد إلى أكسفورد ، وفي سنة ١٧٥١ صار أستاذاً بجامعة جلاسكو . وكان تدريسه مؤلفاً من أربعة أقسام : اللاهوت الطبيعي ، الأخلاق ، الحق الطبيعي ، الاقتصاد السياسي . وله كتابان هامان : الأول « نظرية العواطف الأخلاقية » ( ١٧٥٩ ) والثاني « بحث في طبيعة ثروة الأمم وأسبابها » ( ١٧٧٦ ) كان بمثابة « شهادة ميلاد » علم الاقتصاد السياسي باعتباره علماً قائماً برأسه مبنياً على التجربة ، وعد سميث مؤسسه . وفيما يلي كلمة عن كل كتاب .

(ب) في «نظرية العواطف الأخلاقية» يرى آدم سميث هو أيضاً استحالة تعيين الفضيلة في كل حالة جزئية بناء على قوانين ثابتة ، ويرجع هذا التعمين إلى «العطف» أو التعاطف أى انفعالنا بعواطف الغير ، ويستخرج قانون السيرة من قوانين العطف ، فيلاحظ أن انفعالات الغير تنتقل إلينا بالعدوى ، فلا نراهم يألون أو يضحكون أو يغضبون إلا ونشاطهم شعورهم : ذلك ميل طبعي غير إرادي يحسه أشد الناس أنانية . وهكذا تجعلنا الطبيعة متضامنين جميعاً ، نسر أو نحزن لما يصيب الغير . وقد ربطت الطبيعة بالعطف لذة كمي يطلب لذاته وهذا يكفي أساساً للأخلاق ، لأن العطف يتجه بالطبع إلى الخير : مثال ذلك أن غضب الرجل العنيف أقل تأثيراً فينا من حلم خصمه ، وأنا نتأثر بالغضب للحق والعدل أكثر من تأثرنا باستكاثرة المسيء . فقوانين العطف وقوانين الأخلاق متطابقة ، بحيث نستطيع أن نضع هذه القاعدة : « لا تفعل إلا ما شأنه أن يحوز رضا إخوانك في الإنسانية ويكسبك عطفهم » إذ أن خيرية الفعل تقاس بما يشيره من عطف خالص شامل في الحاضر والمستقبل . ومن هذه القاعدة تنشأ جميع المعالي الأخلاقية من مدح وندم وواجب ؛ فكما أننا نحكم على الآخرين ، يحكم الآخرون علينا ، فنعناد النظر إلى أفعالنا بما ينظرون إليها أي بدون تحيز ، حتى إننا قد نخالف قومنا ونخرج على بعض التقاليد المرعية بينهم فنتعرض للوم والمذمة ، ونحن واثقون أن الخلف ينصفنا ، وأن قاعدة العطف تتحقق هنا أيضاً من حيث إننا شهود أفعالنا نغضب بها أو نألم لها تمشياً مع تلك العاطفة الباطنة . وعلى ذلك ليس الحس الخلقى غريزة كاملة منذ البداية ، ولكنه يتكون ويترقى بالعقل والتجربة ؛ وما يسمى بالواجب صادر عن العطف وراجع إليه ، بمعنى أن العمل بمقتضى الواجب يقوم في أن ينصب كل منا نفسه شاهداً عدلاً على نفسه فيقدر أفعاله بما يشعر به من عطف نزيه كالذي يشعر به الآخرون لو علموا بها .

(ج) وفي كتاب «ثروة الأمم» يقصد إلى أن يكفي الناس شر تدخل الحكومة وتعسفها ، فيبين أن للثروة مصدرين هما العمل والادخار ، وأنهما لا ينموان إلا حيث يترك «روح الصناعة» حراً من كل قيد ، وأن قانون المنفعة كفيل بتنظيم الشؤون الاجتماعية ، بحيث إذا كفت الحكومة عن التدخل وتركت

قانون تقسيم العمل بحسب الكفايات وقانون العرض والطلب بفعالان فعلهما ، رأينا منفعة المنتج ومنفعة المستهلك تتطابقان . فيضع سميث هذه القاعدة : « كل إنسان ، طالما لم يخالف قانون العدالة ، فهو حر كل الحرية في اتباع الطريق الذى تدله عليه منفعة » . ولكنه يعنى بالعدالة معنى غريباً ، فيحلل المنافسة التجارية بجميع وسائلها ، ولا يقر للعامل بحد أدنى من الأجر بل يدعه تحت رحمة صاحب العمل ، كأنه لم يشد بالعطف ، وكأن ليس من شأن العطف التخفيف من وطأة قانون العرض والطلب . ولا يريد سميث أن تتدخل الحكومة لحماية الضعفاء أو لصيانة الأخلاق العامة ، بل يقصر وظيفتها على منع العنف وإقرار الأمن . وقد ظن أن ليس يوجد وسط بين ما يخافه من استبداد الحكومة وبين ما يراه من إطلاق الحرية ، هو تدخل الحكومة فى حدود معقولة . وقد ساد العمل بهذا المذهب الحرى زمناً طويلاً فأدى إلى استبداد أقلية من المالبين بجمهور العمال ، وإلى نشأة الأحزاب الاشتراكية تدافع عن العمال وتحاول تحقيق العدالة الاجتماعية ، ثم إلى الشيوعية التى تقيم نظام الثروة العامة على تلخل الحكومة ولا تدع للأفراد شيئاً من الحرية . ونحن نشهد الآن إفلاس المذهب الحرى ، وميل الحكومات جميعاً إلى تنظيم الإنتاج والاستهلاك لضمان حياة محتملة للسواد الأعظم .

## الفصل الثالث

جورج باركلي

( ١٦٨٥ - ١٧٥٣ )

٧١ - حياته ومصنفاته :

( ١ ) هو في الفلسفة الإنجليزية بمثابة مالبرانش في الفلسفة الفرنسية . كلاهما رجل دين ، وكلاهما يجد في المبدأ التصوري وسيلة لإنكار المادة والرد على الماديين ، وكلاهما يجعل من الله محور مذهبه في الوجود والمعرفة واليقين . يصدر باركلي عن لوك . ولكنه يعارضه ويزعم أنه يصحح موقفه في غير ما موضع . أنكر لوك موضوعية الكيفيات الثانوية ، وآمن بالكيفيات الأولية المترجمة عن الامتداد أو المادة ، فقال باركلي : وما الذي نحولنا الحق في الإيمان بوجودها ، وما الفائدة في استبقاء المادة مع الإقرار بأننا نجعل ماهيتها ؟ ليس يوجد سوى الأرواح ، فاللامادية هي الحق وأنكر لوك موضوعية الأنواع والأجناس ، وآمن بالمعاني المجردة في الذهن فحسب ، فقال باركلي : بل ليس يوجد في الذهن معان مجردة ، وجميع معارفنا جزئية ، وكل ما هنالك أن اسماً بعينه ينطبق على جزئيات عدة . فالمذهب كله يرجع إلى هاتين النقطتين : الاسمية واللامادية .

( ب ) ولد جورج باركلي في أيرلندا من أسرة إنجليزية الأصل بروتستانتية المذهب . ولما بلغ السادسة عشرة دخل جامعة دبلن حيث كان لمؤلفات ديكارت ولوك ونيوتن الحظ الأكبر في برنامج الدراسة . وبعد سبع سنين حصل على الأستاذية في الفنون ، ونشر رسالتين صغيرتين ، إحداهما في الحساب ، والأخرى في « بحوث رياضية متفرقة » . وعين مدرساً بالجامعة ( ١٧٠٧ ) لليونانية والعبرية ثم للاهوت . وبعد سنتين صار قسيساً . ونشر « محاولة في نظرية جديدة للرؤية » ( ١٧٠٩ ) تعتبر تمهيداً لكتاب آخر أخرجه في السنة التالية عنوانه « مبادئ

المعرفة الإنسانية ، حيث يفحص عن أهم أسباب الخطأ والصعوبة في العلوم ، وأسس الشك والكفر بالله والإلحاد « وهو الكتاب المشتمل على مذهبه اللامادى ، وكان باركلي قد اكتشف هذا المذهب وهو في العشرين ، فهو يعد من أكثر الفلاسفة تبكيراً في بناء مذهبهم . وقد سجل مراحل تفكيره في « مذكرات » دونها بين سنتي ١٧٠٢ و ١٧١٠ ، وذكر فيها مشروع المقدمة والمقالة الأولى ( وحما ما نشر ) . ومشروع مقالة ثانية في تطبيق المذهب على علمي الهندسة والطبيعة ، ومشروع مقالة ثالثة في الأخلاق . فأثار كتاب « المبادئ » دهشة شديدة لإنكاره وجود الأجسام ، حتى ظن بعضهم بالمؤلف مساً في عقله . وفي سنة ١٧١٣ قصد المؤلف إلى لندن داعياً إلى مذهبه ، وتعرف إلى مشاهير الكتاب ، ونشر « ثلاث محاورات بين هيلاس وفيلونوس » هي عرض أدبي لللامادية ؛ أما هيلاس فهو الفيلسوف المادى كما يدل عليه اسمه المشتق من هيلي أى هيولى ، وأما فيلونوس فهو « صديق العقل » الناطق بلسان المؤلف ، وينتهي الحوار بإقناع هيلاس باللامادية طبعاً !

( ح ) وعرض له ما دفعه إلى السفر ، ف قضى عشرة أشهر في فرنسا وإيطاليا ( ١٧١٣ - ١٧١٤ ) ثم عاد إلى إنجلترا . وبعد سنتين رحل إلى إيطاليا وأقام فيها خمس سنين كان أكثر اهتمامه أثناءها بالجيولوجيا والجغرافيا والآثار . وفي عودته ( ١٧٢١ ) توقف بمدينة ليون ليكتب في « علة الحركة » وهو موضوع اقترحه أكاديمية العلوم بباريس ، فوضع رسالة « في الحركة » هاجم فيها طبيعيات نيوتن ، ونشرها بلندن حال عودته إليها ( ١٧٢١ ) وهي بمثابة المقالة الثانية من كتاب المبادئ . ولكن سفيراً طويلاً كان ينتظر باركلي : ذلك أن إرثاً آل إليه سنة ١٧٢٣ فخطر له على الفور أن يتفقه في نشر المسيحية في الممتلكات الإنجليزية بأمريكا ، واعتزم أن يؤسس لهذا الغرض في جزر برمودا معهداً لتخريج مبشرين يضطلعون بهذه المهمة ، بل يصلحون العالم أجمع ! ووعده رئيس الوزارة بمعونة مالية ، فتزوج وأبحر سنة ١٧٢٨ حاملاً معه عشرين ألف مجلد . ونزل في « رود أيلاند » ومكث بها سنتين ينتظر المال ، وفترت حماسه للمشروع ، وأبلغ أن رئيس الوزارة يرى أن يعود إلى وطنه ، ففعل سنة ١٧٣٢ . على أنه لم يضيع وقته هناك ، فقد درس أفلاطون وأفلوطين

وأبرو قلوبس وبعض رجال الفيثاغورية الجديدة دراسة دقيقة لأول مرة . وهناك أيضاً حرر كتاب « ألسيفرون أو الفيلسوف الصغير » يتابع فيه حملته على « أحرار الفكر » ونشره حال رجوعه إلى إنجلترا ؛ والكتاب بمثابة المقالة الثالثة من كتاب المبادئ . وأعاد طبع كتبه السابقة ، وبهذه المناسبة رد على الانتقادات في « دفاع عن نظرية الرؤية وشرح لها » ( ١٧٣٣ ) وفي « التحليل » ( ١٧٣٤ ) وهو خطاب موجه إلى رياضي ملحد وفيه نقد لمبادئ الرياضيات من الوجهة الاسمية .

( د ) وفي ١٧٣٤ عين أسقفاً على كلوين بإيرلندا الجنوبية حيث كانت الغالبية من الكاثوليك ، فأبدى نحوهم كثيراً من التسامح ، بل أبدى كثيراً من العطف على ما كانوا فيه من بؤس ، فأنشأ جمعيات خيرية ومدارس ، وفكر في « مصرف وطني إيرلندي » ونشر رسالة في هذا الموضوع ( ١٧٣٧ ) وعنى بالإصلاح الأخلاقي ودون فيه رسائل . ومنيت إيرلندا بمجاعة عقبها وباء سنة ١٧٤٠ ، فجرب في علاجه دواء كان عرفه من هنود رود أيلاند ، هو ماء القطران ، فحصل على نتائج باهرة . فظن أنه وفق إلى الدواء الكلي ، وشرع في وضع كتابه الأخير « سيريس » أي « سلسلة » باليونانية ، وهو يفسر هذا العنوان بقوله « سيريس » أي سلسلة الاعتبارات والبحوث الفلسفية في مفاعيل ماء القطران ، وفي موضوعات أخرى متنوعة مترابطة متولد بعضها من بعض » ( ١٧٤٤ ) وهذا الكتاب مرآة لدراسته للأفلاطونية والفيثاغورية في رود أيلاند . وفي ١٧٥١ فقد ابناً له وجزع جزعاً شديداً وكانت صحته آخذة في الاعتلال ، فعول على الاعتزال بمدينة أكسفورد ، وبعد بضعة أشهر من حلوله بها أصيب بشلل كلي أودى به .

٧٢ - الاسمية :

( ا ) مبدأ المذهب الحسي أن المعرفة الحقة هي المقصورة على ما يبدو للشعور بأعراض محسوسة ، وأن ما لا يبدو محسوساً وهم محض . ولكن الفلاسفة الحسين تفوتوا في تطبيق هذا المبدأ ، وكان باركلي أكثر دقة من لوك في هذا التطبيق . سلم لوك بأن الاسم يثير في النفس معنى مؤلفاً من الخصائص المشتركة بين أفراد النوع أو الجنس الواحد ، فقال باركلي : « لست أدري إن كان لغيري تلك القوة العجيبة ، قوة تجريد المعاني . أما أنا فأجد أن لي قوة تخيل

معاني الجزئيات التي أدركتها ، وتركيبها وتفصيلها على أنحاء مختلفة . . . ولكن يجب على كل حال أن يكون لها شكل ولون . وكذلك معنى الإنسان عندى يجب أن يكون معنى إنسان أبيض أو أسود أو أسمر ، مقوم أو معوج ، طويل أو قصير أو متوسط . ومهما أحاول فلست أستطيع تصور المعنى المجرد . ومن الممتنع على أيضاً أن أتصور المعنى المجرد لحركة متميزة من الجسم المتحرك ، لا هي بالسريعة ولا بالبطيئة ، ولا بالمنحنية ولا بالمستقيمة . وقس على ذلك سائر المعاني الكلية المجردة<sup>(١)</sup> . والوجدان يشهد بأن « اللامعين ممتنع التصور » . وهنا خطأ باركلي والحسين جميعاً . إن هذا الخطأ قائم في الظن بأن « عدم التعيين » من جهة الأعراض المحسوسة المتخيلة لا يدع مجالاً لتعيين من جهة العناصر المعقولة المقومة للماهية . أجل لا يمكن أن تكون الصورة الخيالية غير معينة من جهة الأعراض ، لأن الأعراض موضوعات الحس والخيال ! أما المعنى المجرد فغير معين من جهة الأعراض ، ومعين من جهة الخصائص الذاتية ، وهذه الخصائص هي المدركة به وفيه . إن العقل يدرك أن الشكل واللون يختلفان في أفراد الإنسان ، وأن السرعة والاتجاه يختلفان في الحركات ، فيحكم بأن هذه الأعراض غير لازمة بالتعيين ، وأنه يجب صرف النظر عنها وتصور الإنسان حيواناً ناطقاً ، وتصور الحركة مجرد نقلة من مكان إلى آخر .

( ب ) غير أن باركلي يضطر إلى التلطيف من تطرف موقفه في ثلاث نقط حيث يعترف بالكلية ، وبالفارق بين الحد أو التعريف وبين المعنى مما يتصوره هو ، وبأن لنا دراية ما بالنفس وبالروحيات التي هي غير محسوسة ولا متخيلة . أما الكلية فيفسرها بأن معنى جزئياً يؤخذ ليمثل سائر المعاني الجزئية التي من جنسه أو من نوعه ، ولكن الجنس أو النوع لا ينشأ من إدراك شيء هو هو ، بل من الإحساس بالتشابه . مثال ذلك أن المعنى المجرد للمثلث الذي لا يمثل نوعاً من أنواع المثلثات هو معنى متناقض ، ولا يستطيع أحد أن يكونه ، وليس في ذهن الرياضى سوى معنى جزئى ؛ بيد أن هذا المعنى يمكن أن يكون « كلياً من حيث دلالته » أى يمكن أن يمثل « أى مثلث كان »<sup>(٢)</sup> . ولولا

(١) مقدمة كتاب « مبادئ المعرفة الإنسانية » .

(٢) مقدمة كتاب « مبادئ المعرفة الإنسانية » ( ١٢ و ١٥ ) .

تشبع باركلي بالاسمية لرأى غريباً أن يكون المعنى الجزئى « كلياً من حيث دلالة »  
 ولساءل نفسه : أليست هذه الدلالة عين المعنى المجرد الكلى ؟ وإذا كانت هناك  
 أنواع يضم كل منها أفراداً فكيف لا تقابلها معان مطابقة لها ؟ إن تفسيره يرجع  
 إلى القول بأننا لا نعقل النوع ، ولكننا مع ذلك نضع اسماً يدل على النوع .  
 أما الحد المستعمل فى العلوم فإن باركلي يقبله ، ثم ينكر أن يكون له معنى  
 مقابل فى الذهن ، ويقول إن أصحاب المعانى المجردة يخلطون بين المعنى الذى  
 يتصور ( وهو جزئى ) وبين الحد الذى لا يمكن أن يتصور . والحال هنا كالحال  
 فى النقطة السابقة : فلو أن باركلي ساءل نفسه : كيف يمكن أن يوجد الحد  
 دون إدراك مقابل ؟ لرأى نقص المذهب الحسى . وأخيراً اضطر باركلي ابتداء  
 من سنة ١٧٣٤ إلى أن يدل بلفظ notion على معرفة الروح والروحيات  
 والعلاقات بين المعانى ، وهى أمور لا تتخيل كالمحسوسات ، وهذا إقرار منه  
 بأن لدينا معارف مغايرة للمعارف المتخيلة التى يدل عليها بلفظ ided<sup>(١)</sup> .  
 يضاف إلى ذلك أنه فى الطبعة الثالثة لكتاب ألسيفرون المنشورة قبل وفاته بسنة ،  
 حذف الفقرات الثلاث التى كان لخص فيها نقده لمذهب المعانى المجردة .

( ح ) ولكنه كان قد ناقش أصول الرياضيات والعلم الطبيعى بناء على  
 الاسمية فوصل إلى أقوال نجد مثلها شائعاً الآن على أقلام كثير من الفلاسفة  
 والعلماء<sup>(٢)</sup> . أهم هذه الأقوال أن الحساب والخبر علمان اسميان ، فإننا لا نعتبر  
 فيهما الأشياء بل العلامات ، ولا نعتبر هذه لذاتها بل لأنها توجهنا فى استخدامنا  
 للأشياء . إن معنى العدد والمقدار إذا أخذ بغض النظر عن المحسوسات كانا  
 معنيين مجردين ومن ثمة كاذبين . ومعنى اللامتناهى باطل ، فمن المحال أن يوجد  
 معنى مكان لامتناه من حيث إن كل معنى فهو متناه ؛ ومن المحال أن يوجد  
 خط لا متناهى الصغر من حيث إن كل خط فهو قابل للقسمة ؛ ومن المحال  
 قسمة المقدار إلى ما لا نهاية من حيث إن المكان المدرك بالحس متناه دائماً ،  
 وأن هناك حداً أدنى ملموساً أو مبصراً لا يدرك وراءه شىء ، ومن ثمة لا يوجد  
 دونه شىء . وما معنى الزمان إلا معنى تعاقب المعانى فى الذهن . وأما المكان

(١) الطبعة الثالثة من الكتاب السابق ، ( ١٤٢ ) .

(٢) هذه المناقشة موضوع كتاب « علة الحركة » وكتاب « التحليل » أى الرياضى .

فإن اللامادية تبين بطلانه (على ما سنرى) . ففى لم تكن المبادئ الرياضية معقولة لم تكن الرياضيات علوماً ، وإنما هى فنون أو صناعات مفيدة فى العمل . وأما العلم الطبيعى فوضوعه قوانين الحركة وتفاعل الأجسام ، ولكن اللامادية تبين أن الطبيعة جملة معان ، فليس لنا أن نضيف للأجسام قوة وفاعلية ، وليس يوجد رباط ذاتى بين ما يسمى علة وما يسمى معلولاً ، وما نظام العالم إلا نتيجة الإرادة الإلهية ، وإنما يريد الله النظام محبة بنا لكى نستمد من التجربة توفعاً مفيداً فى أفعالنا المستقبلية . وإذا كان هذا هكذا كانت المعجزات معقولة ، وفهمنا كونها استثنائية .

(د) هذا الشك فى قيمة العلم من الوجهة النظرية مبنى على الشك فى قيمة المعانى المجردة ، أى على الخلط بين تخيلنا للشيء وتعلنا له أو حكمتنا عليه بكذا وكذا . وكان هذا الشك عزيزاً على باركلي ، فقد أفاد منه سلاحاً يظن به الملحدون ويؤيد الدين : إذا كان العلماء يقبلون المبادئ النظرية وهى غير معقولة فبأى حق يهاجمون العقائد الدينية ؟ وإذا كانوا يقبلون المبادئ النظرية لمرماها العمل ، فلم لا يقبلون العقائد الدينية التى تولد فى النفس الإيمان والمحبة ؟ فالاعتقاد بالمعنى المجردة سبب قوى للإلحاد ، وهو سبب قوى للاعتقاد بالمادة الذى هو سبب آخر للإلحاد . وهكذا يرى باركلي فى الاسمية تأييداً للإيمان ، وتجيء الاسمية على يده ضرباً من الفلسفة المسيحية . ولكنه يمحو اللاهوت النظرى بأكملة ، فيتفق مع النزعة البروتستانتية التى ترى إلى مجرد الإيمان فى حين أن الاتجاه العام فى المسيحية كان إلى التعقل بقدر المستطاع ، على ما حاوله آباء الكنيسة والمدرسون من بعدهم .

٧٣ - اللامادية :

( ١ ) إنكار المادة لازم من المبدأ التصورى القائل إن الموضوعات المباشرة للفكر هى المعانى دون الأشياء . وباركلي يأخذ على ديكارت ولوك اعتقادهما بوجود المادة بعد قولهما إن المعانى أحوال للنفس ، ويقرر أن « وجود الموجود هو أن يدرك أو أن يدرك » . وهذه عبارة مأثورة عنه . والمدرک معنى ، وغير المدرک لا وجود له . إن الفلاسفة القائلين بالمادة يعترفون بأنهم لا يدركونها

في ذاتها : فما الفائدة من وضعها ؟ وماذا عسى أن تكون ؟ إنها معنى مجرد يمتنع تصوره بمعزل عن الكيفيات ، فهي معنى باطل . وعلى هذا المعنى الباطل تقوم وحدة الوجود عند سبينوزا وأضرابه ، فإنهم يجمعون فيه جملة الأشياء ؛ وعليه تقوم المادية ، فإنها ترد إليه جملة الوجود ، وما الأجسام في الحقيقة إلا تصورات الروح . فالاعتقاد بالمادة عديم الجدوى وفيه خطر كبير .

( ب ) وإلى التدليل على أننا لا ندرك المادة قصد باركلي في رسالته «نظرية جديدة للرؤية » : فيبين أن البصر لا يدرك بذاته مقادير الأشياء وأوضاعها ومسافاتهما ، إذ أن المسافة أية كانت ما هي إلا خط أفق يقع على نقطة واحدة من الشبكية . وكل ما يدركه البصر إن هو إلا علامات أو دلائل على المسافات والأوضاع والمقادير ؛ ذلك بأن إدراك الكيفيات الأولية يرجع في الأصل إلى اللمس وحده ، وبتكرار التجربة ينشأ تقارن بين مدركات اللمس وبين بعض الإحساسات البصرية ، هي اختلافات الأضواء والألوان ، أو بعض الإحساسات العضلية الناجمة من حركات العينين ، فتصير هذه كافية لتقدير مسافات الأشياء وأوضاعها ومقاديرها ولا تدعنا العادة نشعر بذلك ، بل نعتقد أننا نصر الكيفيات الملموسة ونحن نستنتجها استنتاجاً من الكيفيات المبصرة التي هي علامات عليها . وإذا افترضنا أنفسنا خلواً من هذه التجربة أشبهنا الأكمه الذي يستعيد البصر فلا يستطيع التمييز بين مكعب وكرة بالبصر وحده وقبل لمسها ، إذ لا تبدو له المبصرات إلا كسلسلة جديدة من المعاني أو الإحساسات كلها قريب إليه قرب إحساسات الألم أو اللذة « أي كلها ذاتي داخلي . تظن العامة أن هناك نسبة بين الامتداد المبصر والامتداد الملموس لشيء بعينه ، والحقيقة أن « معاني اللمس والبصر نوعان متمايزان متغايران » وليس بينهما ارتباط ضروري ، بل كل ما بينهما تقارن تجريبي : « إن معاني البصر ، حين نعرف بها المسافة والأشياء القائمة على مسافة ، لا تدلنا على أشياء موجودة على تلك المسافة ، وإنما هي تنبهنا فقط إلى ما سوف ينطبع في ذهننا من معاني اللمس ( أي الإحساسات الملموسة ) تبعاً لأفعال معينة » . أما المعاني الملموسة فهي وسائر المعاني سواء في كونها ذاتية : وقد سلم لوك بأن الكيفيات الثانوية لا توجد إلا بما هي مدركة فيجب أن ينسحب هذا على الكيفيات الأولية أيضاً .

(ج) على أن إنكار المادة لا يعنى إنكار الأشياء : إننا ندرك المحسوسات ولا نستطيع الشك في وجودها ، وندركها في الأماكن التي تبدو فيها . « إن من عبث الأطفال أن يعتبر الفيلسوف وجود المحسوسات موضع شك ريثما يبرهن عليه بالصدق الإلهي . . . لو قبلت هذه المقدمة لشككت للحال في وجودي الخاص كما أشك في وجود الأشياء التي أبصرها وألمسها الآن » . إننا نرى الفرس نفسه ، ونرى الكنيسة نفسها ونرى الحائط أبيض ، ونحس النار حارة ، ونعلم أن الأشجار هي في الحقيقة ، وأن الكتب هي على المنضدة . وهكذا « لا تقولون إن اللامادية تحيل الأشياء معاني ، وإنما هي تحيل المعاني أشياء » . والواقع أننا نميز الإحساس من الصورة ، والموجود من المتخيل ، وهناك علامتان تسمحان بهذا التمييز : الأولى قوة الإحساس وتميظه بالنسبة إلى الصورة ، فإن هذه تبدو أثراً ضعيفاً لذلك ؛ والعلامة الثانية أن الإحساسات أشد تماسكاً وأكثر انتظاماً من الصور ، تتسلسل بنظام فنشعر أنها ليست من صنعنا ، ونعتقد بالخارجية ، فإن الشيء الخارجي مجموع من الإحساسات تعرضها علينا التجربة مؤتلفة دائماً ، كما تعرض علينا علاقات بين مختلف المجموعات أو الأشياء ، وبتكرار إحساسنا بالعلاقات تنشأ فينا عادة توقع إحساسات معينة بعد إحساسات معينة ، وينشأ لدينا الاعتقاد بدوام الأشياء ولو لم ندركها دائماً . وهذا يكفي لقيام العلم الطبيعي ، فإنه عبارة عن تفسير ظواهر تسمى معلولات بظواهر أخرى تسمى عللاً .

(د) كيف نفسر ائتلاف الإحساسات في مجاميع ، واطراد العلاقات بين هذه المجاميع؟ لا نلتبس التفسير في المحسوسات أنفسها باعتبارها أشياء قائمة خارج الذهن ، ونحن لا ندرك شيئاً خارج الذهن ، ولا نستطيع أن نتصور تفاعلاً بين جوهر مادي هو الشيء وآخر روحي هو النفس . إذن يجب أن تكون العلة المطلوبة روحية . ولكنها ليست روحنا ، فإن ذهننا لا يحتوي على جميع المعاني ؛ ثم إنه منفعل بالإضافة إليها وقابل لها ، وإن جميع الأذهان تدركها في نفس الوقت ونفس الظروف فيبقى أن العلة المطلوبة روح خارجية وماذا عساها أن تكون إلا الله؟ « لا أقول إنني أرى الأشياء بإدراك ما يمثلها في الذات الإلهية المعقولة . كما يقول مالبرانش ، بل إن الأشياء المدركة مني هي

معلومة من عقل لا متناه ومحدثة بإرادته . « العقل الإلهي هو الذي يعرض علينا المعاني ونظامها . ودوام الله هو الذي يؤيد اعتقادنا بدوام الأشياء ، والإرادة الإلهية هي التي وضعت العلاقات بينها : « فكون الغذاء يغذى ، والنوم يريح ، ووجوب أن نزرع لكي نحصد ، وبالإجمال وجوب استخدام وسائل معينة للوصول إلى غاية معينة ، هذه أمور نعرفها ، لا باستكشاف ترابط ضروري بين معانينا ، بل فقط بملاحظة القوانين الموضوعية في الطبيعة » . وعلى ذلك ليست الطبيعة ما يعتقد الفلاسفة الوثنيون من أنها علة مغايرة لله: إنها اللغة التي يخاطبنا بها الله .

( هـ ) ذلك مذهب باركلي يدور كله على المبدأ الذي وضعه ديكرت حين قال إن الذهن لا يعرف الأشياء مباشرة . بل يعرفها بوساطة ما لديه عنها من معان ، فيصل إلى مثل آراء الديكارتيين . وهو مذهب مسيحي أو لون من ألوان الأفلاطونية المسيحية التي صادفتها في فلسفة العصر الوسيط ، واتي تريد أن ترى في الله الفاعل الأوحده ، وفي العالم تجلياً ورمزاً ولغة . نقول « تريد » لأن المبدأ الديكارتى يحتمل بل يحتم نتيجة أخرى هي عزل الفكر في نفسه واعتباره الكل في الكل . وباركلي لا يتفادى هذه النتيجة إلا بمناقضة بعض آرائه ، فإنه يعتمد على مبدأ العلية للقول بوجود الله وليست تسمح التصورية الاسمية بقبول هذا المبدأ ؛ وهو يقبل الجوهر الروحي مع اعترافه بأن هذا الجوهر ليس معنى ولا مدركاً بمعنى ، ومع أن التصورية لا تسمح بقبول الجوهر أياً كان . وسرى هيوم يلج في إبطال مبدأ العلية ، ويستبعد الجوهر الروحي بنفس الدليل الذي اعتمد عليه باركلي لاستبعاد الجوهر المادى .

( و ) ولا غرابة أن نرى باركلي ، وقد فرغ من بيان مذهبه وتأييده على النحو المتقدم ، يجد في الأفلاطونية والفيثاغورية مزيداً من البيان والتأييد ، فينقل عنهما نصوصاً مطولة يحشو بها كتابه العجيب « سيريس » وينسج فيه على منوالهما . فقد كان يرمى إلى معرفة الله وتفسير صدور الموجودات ( أو المعاني ) عن الله . والمعرفة الحسية لا تنبتنا بشيء عن ماهية الله الروحية . فلما قرأ الكتب الأفلاطونية والفيثاغورية أدرك أن المعرفة الحسية ناقصة سطحية ، ورأى أن « التطهير الأفلاطونى » يرتفع بنا إلى إدراك المثل التي هي الله نفسه والتي هي

قوانين الوجود ، دون أن يتصورها « معاني مجردة » ، ودون أن يعدل عن رفضه للمعاني المجردة ، وإنما تصورهما موجودات عقلية غير مخلوقة ، مع علمه بأن « أدق عقل إنسانى إذا بذل أقصى جهده لم يدرك من هذه المثل الإلهية إلا وميضاً خاطفاً ، لعلوها فوق جميع الجسميات محسوسة أو متخيلة » . هذه المثل يحقق الله أشباهاً لها تعلنها إلينا بأن يجعل من العالم موجوداً حياً تعمل فيه نار لطيفة للغاية هي نفسه ، وهى الأداة المباشرة التى يستخدمها الله فى تنظيم الحركات الكونية ، فإنها مشبعة بالحكمة الإلهية تنفذ إلى جميع الأشياء وتكون الكيفيات المختلفة أو المعاني المحسوسة ، وتؤلف بينها فى كل منظم متماسك . ولوقرة هذه النار فى ماء القطران كان هذا الماء دواء عجيبياً وآلة العناية الإلهية لنشر الخير بين الناس ؛ وينتهى باركلى بنظرية الأفلاطونية الجديدة فى الأقاليم الثلاثة باعتبارها وسيلة إلى تصور عقيدة الثالث . فاتجاهه لم يتغير وآراؤه الرئيسية لم تختلف .

## الفصل الرابع

### ديفيد هيوم

( ١٧١١ - ١٧٧٦ )

٧٤ - حياته ومصنفاته :

( ١ ) شغف بالفلسفة منذ صباه حتى ضحى في سبيلها بدراسة القانون التي أرادت أسرته عليها ، ثم ضحى بالتجارة . كان يطمح إلى أن يقيم مذهباً يضارع العلوم الطبيعية دقة وإحكاماً بفضل تطبيق « منهج الاستدلال التجريبي » فسافر إلى فرنسا وهو في الثالثة والعشرين ومكث بها ثلاث سنين يفكر ويحمر وعاد إلى إنجلترا ؛ وبعد سنتين ( ١٧٣٩ ) نشر مجلدين من « كتاب في الطبيعة الإنسانية » الأول في المعرفة ، والثاني في الانفعالات . وفي السنة التالية نشر المجلد الثالث والأخير في الأخلاق ؛ فأشبهه باركلي في التبكير العقلي . وكتابه هذا يطرق الموضوعات التي طرقها لوك ، ولكنه جاء معقد الأسلوب عسير الفهم ، فلقى إعراضاً عاماً تأثر له هيوم تأثراً عميقاً ، فتحول إلى تحرير المقالات القصيرة الواضحة ونشرها في ثلاثة مجلدات بعنوان « محاولات أخلاقية وسياسية » ( ١٧٤١ ) ؛ ( ١٧٤٢ ، ١٧٤٨ ) فأصابت نجاحاً . وكان قد عاد إلى « كتاب الطبيعة الإنسانية » فخففه ويسره ، فأخرج كتاب « محاولات فلسفية في الفهم الإنساني » ( ١٧٤٨ ) ، وضحت فيه آراؤه عن ذى قبل ، ثم عدل عنوانه هكذا : « فحص عن الفهم الإنساني » . واستأنف الكتابة في الأخلاق السياسية فنشر ( ١٧٥١ ) كتاباً بعنوان « فحص عن مبادئ الأخلاق » هو موجز القسم الثالث من « كتاب الطبيعة الإنسانية » ونشر ( ١٧٥٢ ) كتاباً آخر بعنوان « مقالات سياسية » . ثم توفر على تدوين « تاريخ بريطانيا العظمى » فأظهره في ثلاثة مجلدات ( ١٧٥٤ ) ، ( ١٧٥٦ ، ١٧٥٩ ) نالت إعجاباً كبيراً . وكان في تلك الأثناء يعالج مسألة الدين ، فصنف حوالي ١٧٤٩ « محاورات في الدين الطبيعي » لم يشأ أن تنشر

في حياته ، فنشرت بعد وفاته بثلاث سنين ؛ ولكنه نشر (١٧٥٧) كتاباً أسماه « التاريخ الطبيعي للدين » .

( ب ) وبعد ذلك شغل منصب كاتب السفارة البريطانية بباريس ( ١٧٦٣ - ١٧٦٥ ) فكان موضع حفاوة الأوساط الفلسفية والأدبية . وعاد إلى وطنه ( ١٧٦٦ ) وبصحبه روسو الذي كان يطلب ملجأ في إنجلترا ، وأنزله ضيفاً في بيت له . ثم عين وزيراً لأسكتلندا ( ١٧٦٨ ) ولكنه اعتزل الوزارة في السنة التالية ، وأقام بمدينة أدنبره مسقط رأسه ، وتوفى بها .

#### ٧٥ - تحليل المعرفة :

( ا ) يدور تفكير هيوم على تحليل المعرفة كما تبدو للوجدان خالصة من كل إضافة عقلية ، وفقاً للمبدأ الحسي ، وعلى تقدير قيمة المعرفة تبعاً لهذا التحليل ومن جهة صلاحيتها لإدراك الوجود مع العلم « بأن شيئاً لا يحضر في الذهن إلا أن يكون صورة أو إدراكاً » على ما يقضى به المبدأ التصوري . فذهبه يرجع إلى نقطتين : حسية وتصورية ، كذهب لوك ومذهب باركلي ، إلا أنه أدق تطبيقاً للمبدأين وأكثر جرأة في مواجهة نتائجهما الشككية ، حتى أعلن الشك صراحة .

( ب ) المعرفة في جملتها مجموع إدراكات perceptions أى أفكار بلغة ديكارط أو معان بلغة لوك وباركلي. والإدراكات منها انفعالات impressions ومنها أفكار أو معان thoughts or ideas ومنها علاقات relations بين المعاني بعضها والبعض ، وبينها وبين الانفعالات . فالانفعالات هي الظواهر الوجدانية الأولية ، أو هي إدراكاتنا القوية البارزة ، مثل انفعالات الحواس الظاهرة ، واللذة والألم و « انفعالات التفكير » التي تحدث تبعاً للذة والألم ، كالحبة والكراهية ، والرجاء والخوف . والمعاني صور الانفعالات ، لذا كانت أضعف منها . والقاعدة فيما يخصها هي أن ليس من قيمة إلا أن يكون صورة انفعال أو جملة انفعالات ؛ فإذا لم يكن كذلك كان مركباً صناعياً يجب الفحص عن أصله ويجب تبديده . ومن هذا القبيل المعاني المجردة ، وهيوم يرفضها رفضاً باتاً ويصطنع الاسمية مثل باركلي ، فيتحدث نفس حديثه ويسوق نفس الأمثلة .

يقول : « إن معانينا الكلية جميعاً هي في الحقيقة معان جزئية مرتبطة باسم كلي يذكر اتفاقاً بمعان أخرى جزئية تشبه في بعض النقط المعنى المائل في الذهن » .  
فاسم فرس مثلاً « يطلق عادة على أفراد مختلفة اللون والشكل والمقدار ، فبمناسته تذكر هذه المعانى ( أو الأفراد ) بسهولة » .

( ح ) والعلاقات تنشأ بفعل قوانين تداعى المعانى ، أى قوانين التشابه ، والتقارن في المكان والزمان ، والعلية . هذه القوانين هي القوانين الأولية للذهن ، تعمل فيه دون تدخل منه ، وهي بالإضافة إليه كقانون الجاذبية بالإضافة إلى الطبيعة : فهيوم يزيد على لوك أن ليس للذهن فعل خاص في المضاهاة والتكريب والتجريد التي هي وسائل تكوين المعانى ، ويقصر وظيفة الذهن على مجرد قبول الانفعالات فتحصل منها المعانى حصولاً آلياً بموجب قوانين التداعى ؛ والعلاقات التي تؤلف العلوم نوعان : علاقات بين انفعالات قائمة في أن بعض الانفعالات علل والبعض الآخر معلولات ، كما هو الحال في العلوم الطبيعية ؛ وعلاقات بين معان ، وهي التي تتألف منها الرياضيات . فيتعين النظر في كل من هذين النوعين .

( د ) أما العلوم الطبيعية فقيمها تابعة لقيمة علاقة العلية ، وهذه العلاقة هي التي تسمح لنا بالاستدلال بالمعلول الحاضر على العلة الماضية ، وبالعلة الحاضرة على المعلول المستقبل . ولكنها عديمة القيمة : فإنها ليست غريزية وليست مكتسبة بالحس الظاهر ، أو الحس الباطن ، أو بالاستدلال . لقد بين لوك أن ليس في الذهن شيء غريزي . والحواس تظهرنا على تعاقب الظواهر الخارجية ، ولا تظهرنا على قوة في الشيء الذي يسمى علة يحدث بها الشيء الذي يسمى معلولا ؛ فأنا أرى كرة البلياردو تتحرك ، فتصادف كرة أخرى ، فتتحرك هذه ، وليس في حركة الأولى ما يظهرني على ضرورة تحرك الثانية . والحس الباطن يدلني على أن حركة الأعضاء في تعقب أمر الإرادة ، ولكنني لا أدرك به إدراكاً مباشراً علاقة ضرورية بين الحركة والأمر ، ولا أدري كيف يمكن لفعل ذهني أن يحرك عضواً مادياً . وأخيراً ليس يمكن القول بأن رابطة العلية مكتسبة بالاستدلال . إن الفلاسفة الذين يدعون أن للشيء الذي يظهر للوجود علة بالضرورة وإلا كان علة نفسه أو كان معلولا للعدم ، يفترضون

المطلوب ، أعني استحالة استبعاد البحث عن العلة . يجب البرهنة على ضرورة العلة قبل الاحتجاج ببطلان وضع هذه العلة في الشيء الذى يظهر للوجود أو في العدم . وعلى هذا فبدأ العلية لا يلزم من مبدأ عدم التناقض ، ولا تناقض في تصور بداية شيء دون رده إلى علة . إن معنى العلة معنى البداية ، وليس متضمناً فيه ، ومن الممكن للمخيلة أن تفصل بين معنى العلة ومعنى ابتداء الوجود . ثم إن معنى العلة ومعنى المعلول متغايران ، ويستحيل علينا أن نعلم مبدئياً معنى المعلول من معنى العلة : « إن آدم ، قبل الخطيئة ، مهما افترضنا لعقله من كمال ، ما كان يستطيع أبداً أن يستنتج مبدئياً من ليونة الماء وشفافته أنه يخنقه يستحيل على العقل ، مهما دقت ملاحظته ، أن يجد المعلول في العلة المفترضة ، لأن المعلول مختلف بالكلية عن العلة ، فلا يمكن استكشافه فيها . بل إن الاستدلال لا يحولنا الحق في توقع نفس المعلولات بعد نفس العلة ، إذ ليس في وسع العقل أن يبرهن على « أن الحالات غير الواقعة في تجربتنا يجب أن تشابه الحالات التي جربناها » كما أنه ليس في وسع التجربة أن تبرهن على وجوب التشابه بين المستقبل والماضي ، من حيث إن التجربة نفسها قائمة على هذا الافتراض . وكل ما هنالك « أن العلة شيء أكثر بعده تكرار شيء آخر حتى إن حضور الأول يجعلنا دائماً نفكر في الثانى » . وعلى ذلك تعود علاقة العلية إلى علاقتي التشابه والتقارن ، فهاتان العلاقتان هما الأصليتان ، وعلاقة العلية مجرد عادة فكرية من نوعهما ، وما يزعم لها من ضرورة ، ناشئ من أن العادة تجعل الفكر غير قادر على عدم تصور اللاحق وتوقعه إذا ما تصور السابق . والنتيجة أن ليس يوجد حقائق ضرورية ومبادئ بمعنى الكلمة ! وأن العلوم الطبيعية نسبية ترجع إلى تصديقات ذاتية يولدها تكرار التجربة .

( هـ ) وأما العلاقات التي بين المعاني فتجلى في الرياضيات . ويميز هيوم بين الحساب والجبر من ناحية والهندسة من ناحية أخرى ، فيقول إن الحساب والجبر علمان مضبوطان يقينيان لأنهما قائمان على معنى الوحدة وهو معنى ثابت يسمح بتأليف مقادير والمعادلة بينها بما يطابق الواقع ، في حين أن الوحدات المكانية في الهندسة ( كالخط والسطح ) ليس لها في الواقع مثل ذلك الثبات ، وإنما هي مقارنة له ، وليس يستنبط منها من نتائج سوى الاحتمال القوى .

( و ) هذا ما وصل إليه هيوم في تحليل المعرفة ونقد العلوم . وأول ما يسترعى النظر قصره وظيفة الذهن على القبول ، وتفسير محتوياته تفسيراً آلياً بقوة الانفعالات وضعفها وفعل قوانين التداعي . على أنه يعترف بأنه إذا كان التمييز بين الانفعالات والمعاني ميسوراً عادة . فقد يحدث أن تكون المعاني قوية والانفعالات ضعيفة ، كما يشاهد في حالة التخيل وبعض الأمراض النفسية وحيث لا يبقى لنا سبيل للتمييز بين الحقيقة والخيال ، أو أن يقوم الذهن بهذا التمييز بناء على علامات مكتسبة من التجربة ، فيبين عن فاعليته . وهيوم يعترف أيضاً بأنه قد يحدث أن نحصل على معنى دون انفعال مقابل ، كما إذا افترضنا عدة ألوان متضائلة بالتدرج ، وافتقدنا لوناً من بينها ، فإننا نحس هذه الثغرة ونحصل على معنى هذا اللون ولو لم نره قط ؛ ثم إن طائفتي الانفعالات والمعاني تختلف ليس فقط بالقوة بل بالطبيعة أيضاً ؛ ذلك بأن معنى لذة ماضية أو ألم ماض لا يشبه تلك اللذة أو ذلك الألم كما تشبه الصورة الأصل ، أو ليس المعنى من نوع اللذة أو من نوع الألم في الوجدان ، ولكنه تذكر أو تصور اللذة أو الألم ، أى أن اللذة أو الألم موضوع المعنى . فالمعنى فعل مخصوص يقتضى قوة مخصوصة . ولا بد من الاعتراف أيضاً بقوة مخصوصة تدرك التشابه والتفان للذين يجعل هيوم منهما قانوني الفكر ، إذ ليس هناك انفعالان يقابلانها ويعتبران أصلاً لهما . كذلك لا بد من القول بقوة مخصوصة لتفسير الاسم الكلي ، إذ كيف يطلق على كثيرين إذا لم يكن فينا قوة تنتقل من جزئ إلى آخر ؟ ولم يطلق على كثيرين إلا إذا كانوا يتفقون في النوع أو في « بعض النقط » كما يقول هيوم ؟ إذا كان هناك نوع ، ولو مؤقت على رأى لوك ، كانت له خصائص متضامنة تؤلف ماهية معقولة . وأخيراً ليست الاعتراضات التي يوجهها هيوم إلى مبدأ العلية حاسمة : فإذا سلمنا له أن الإدراك الظاهري لا يظهرنا على القوة التي تفعل ، وإذا سلمنا جدلاً أن الإدراك الباطني لا يظهرنا على علاقة ضرورية تربط حركات الأعضاء بأمر الإرادة ، فإننا ندعى أن العقل يدرك هذه العلاقة وضرورتها : أجل إن معنى العلة ومعنى المعلول متغايران ، ولكن المعلول موجود يظهر للوجود ، وبهذا الاعتبار هو لا يظهر بنفسه ولا بفعل العدم ، وإنما يظهر بفعل موجود آخر هو علته . وإذا

كان مبدأ العلية لا يلزم من مبدأ عدم التناقض ، بمعنى أنه لا يستنبط منه استنباطاً مستقيماً ، فإنه يستند إليه من جهة أن منكره يقع في التناقض إذ أنه يزعم أن ما يوجد ليس له ما به يوجد ، وهذا خلف . والواقع أن مبدأ العلية أولى في العقل ، وأن الاعتقاد به واحد عند جميع الناس وفي جميع الأعمار ، مع أن المذهب الحسي يقضى بأن تكون قوة العادة معادلة لعدد التجارب وأن يتفاوت الاعتقاد بتفاوت التجربة . فالفلسفة الحسية تنهى إلى إلغاء العقل وإلغاء العلم الطبيعي لأنها لا تعتقد بضرورة القانون وترد الشعور بالضرورة إلى أثر العادة . وإذا كان هيوم اعتد بقيمة مطلقة للحساب بحجة أنه قائم على علاقات بين معان لا بين انفعالات ، فقد نسي أن المعاني عنده ترجع إلى انفعالات ، وأن العلاقات تابعة كلها للتكرار والتداعي ولقد كان الواجب عليه ، حين بدا له يقين القضايا الرياضية ، أن يعود إلى مبدئه الحسي ويكمله بالعقل . ولكنه لم يفعل .

#### ٧٦ - الفكر والوجود :

( أ ) الناحية الأخرى من مذهب هيوم الفحص عما للمعرفة من قيمة موضوعية ، وماذا عسى أن يكون لها من هذه القيمة وإدراكنا مقصور على الظواهر؟ « لا يمكن أن يحضر في الذهن سوى إدراكات . فيلزم أنه من الممتع علينا أن نتصور أو أن نكون معنى شيء مختلف بالنوع عن المعاني والانفعالات . فلنوجه انتباهنا إلى الخارج ما استطعنا ، ولشب مخيلتنا إلى السموات أو إلى أقاصي الكون ، فلن نخطو أبداً خطوة إلى ما بعد أنفسنا » (١) . وفكرة الوجود لا يقابلها أي انفعال ، ولا فارق بين التفكير في شيء والتفكير في نفس الشيء موجود ، ونحن حين نتصوره موجوداً لا نمنحه صفة جديدة . وتبعاً لهذا الموقف لا يبقى محل للحديث عن وجود الماديات والنفس والله ، إذ أن كل ما عدا الفكر مغيب عنا . ولكن هيوم ينظر في هذه الأمور ليبين تهاافت الأدلة التي تقدم على وجودها ، ولتفسير اعتقادنا بهذا الوجود .

( ب ) « بأي حجة ندلل على أن إدراكات الذهن يجب أن تكون حادثة عن أشياء خارجية . . وأنه لا يمكن أن تحدث عن قوة الذهن نفسه ؟ . . . إن

(١) كتاب الطبيعة الإنسانية : القسم الثاني ف ٦ .

الذهن لا يجد في نفسه سوى إدراكات ، فلا يستطيع أن يتحقق من ارتباط هذه الإدراكات بأشياء لا يبلغ إليها . . . وهل هناك شيء أكثر استعصاء على التفسير من النحو الذي قد يؤثر به جسم في روح بحيث يحدث صورة في جوهر مفروض فيه أنه من طبيعة جد مغايرة بل معارضة ؟<sup>(١)</sup> . ولا كان مبدأ العلية نسبياً فلا نستطيع الاعتماد عليه للتدليل على وجود علل لانفعالاتنا ؛ وإذا كنا نعتقد أن في الخارج أشياء مستقلة عن إدراكنا ، وأنها في كل صباح نرى الشمس عينا التي سبق لنا رؤيتها ، فهذا وهم سببه افتراضنا أن الإدراكات المتشابهة هي هي بعينها . واعتقادنا بوجود الأشياء شعور بصاحب الانفعال ولا يصاحب الخيال ؛ هذا الشعور تصور للشيء أقوى وأدوم من تصور الخيال ! وهو لا يتعلق بإرادتنا ، ولكن طبيعتنا تثيره فينا . ونحن نجعل القوى التي يتعلق بها التعاقب المطرد للظواهر ، ونجعل السبب الذي يجعلنا نتوقع نفس اللاحق بعد نفس السابق<sup>(٢)</sup> .

(ح) كذلك ليس لدينا انفعال مقابل للنفس أو للجوهر بالإجمال . إن الاعتقاد بالجوهر تابع للاعتقاد بالعلية : فإننا نرى جملة من الكيفيات مؤتلفة ونتعلم من التجربة أن هذا المجموع يتكرر ، فتتوهم الجوهر كعلة اثتلاف الكيفيات ، وعلة بقاء هذا الاثتلاف أو تكراره في ذهننا . فما النفس إلا جملة الظواهر الباطنة وعلاقتها ؛ ولا يمكن إثبات الأنا بالشعور ، فإنني « حين أنفذ إلى صميم ما أسميه أنا أقع دائماً على إدراك جزئي » أي على ظاهرة . بيد أن هيوم يعود فيقر<sup>(٣)</sup> بأنه لا يدري كيف تتحد في الذهن الإدراكات المتعاقبة ، أي كيف تفسر الذاكرة وانفعالاتنا ظواهر منفصلة ، وينتهي بالتصريح بأن هذه المسألة عسيرة جداً على عقله !

(د) وينقد هيوم الأدلة على وجود الله ، فيقول إن دليل الغائية المشهور قائم على تمثيل الكون بآلة صناعية وتمثيل الله بالصانع الإنساني ، ولكن الصانع الإنساني علة محدودة تعمل في جزء محدود ، فبأي حق تمد التشبيه إلى هذا الكل

(١) كتاب « فحص عن الفهم الإنساني » القسم الثاني عشر ف ١ .

(٢) الكتاب المذكور . القسم الخامس .

(٣) في ملحق كتاب الطبيعة الإنسانية .

العظيم الذى هو الكون ، ونحن لا ندرى إن كان متجانساً فى جميع أنحاءه ؟ ولو سلمنا بهذه المعادلة لما اتهمنا حتماً إلى الإله الذى يقصده أصحاب الدليل ، إذ يمكن أن نستدل بما فى الكون من نقص على أن الإله متناه كالصانع الإنسانى ، وأنه ناقص يصادف مقاومة ، أو أنه جسمى وأنه يعمل بيديه : أو يمكن أن نفترض أن الكون نتيجة تعاون جماعة من الآلهة . وإذا شَبهنا الكون بالجسم الحى ، أمكن تصور الله نفساً كلية ، أو قوة نامية كالقوة التى تحدث النظام فى النبات دون قصد ولا شعور . أما دليل المحرك الأول . فليس هناك ما يحتم تسليمه ونبذ المذهب المادى ، إذ قد يمكن أن تبدأ الحركة بالنقل أو بالكهرباء مثلا دون فاعل مرید . وأما دليل الموجود الضرورى ، فلا يستند إلى أصل فى تجربتنا من حيث إن التجربة لا تعرض علينا انفعالا ضرورياً ، وأن الخيلة تستطيع دائماً أن تسلب الوجود عن أى موجود كان . إن معنى الموجود الضرورى ثمرة وهم الخيلة التى تمد موضوع تجاربنا إلى غير نهاية ، فلم لا تمد المادة نفسها إلى غير نهاية فنعتبرها الله ؟ وبأى حق نفترض الكون كلا محدوداً حتى نبحث له عن علة مفارقة ؟ وأخيراً إن وجود الشر يعارض القول بالعناية الإلهية . وليس وجود الشر محتوماً كما يقولون ، إذ من الميسور جداً تصور عالم برىء من أسباب الشر التى نشاهدها فى عالمنا .

( هـ ) بمثل هذه السفطة يتذرع هيوم لإقصاء الحقائق والجواهر من الفلسفة ، بعد أن سلم بالمبدأ الحسى وذهب إلى نتيجته المنطقية فبلغ إلى « الظاهرية » المطلقة التى ترد المعرفة إلى ظواهر لا يربط بينها سوى علاقات تجريبية . وهذه الظاهرية هى الصورة التى يتخذها الشك فى العصر الحديث . وقد كان هيوم معجباً بقدماء الشكاك ، وكان ينعت نفسه بالشاك ويرى أن الفلسفة هى هذا الشك ، وأن الحياة العملية يكفى فيها وحى الغريزة ، فلا صلة بين الحياة والفلسفة ، حتى لقد قال : « ما من طريقة استدلالية أكثر شيوعاً ، ومع ذلك ما من طريقة أجدر بالانوم ، من إدحاض فرض ما بعواقبه الخطرة على الدين والأخلاق . إن الرأى الذى يؤدي إلى خلف هو رأى كاذب من غير شك ؛ ولكن ليس من المحقق أن الرأى كاذب لكونه يستتبع عاقبة خطيرة » .

( و ) فإذا بحث فى الأخلاق نقد المذهب العقلى وأسلم نفسه لوحى القلب

والعاطفة كما يقول . فعنده أن الحكم الخلقى ينشأ حين نتصور فعلا ما يجمع علاقاته فتقوم فينا عاطفة لإقرار أو إنكار ، فنقول عن الفعل إنه خير أو شر لا لكونه كذلك في ذاته بل لنوع تأثيرنا به . وليس يصدر الإقرار أو الإنكار عن الأنانية ، بدليل أننا نقرأ فعلا لا تفيدنا شخصياً ، أو ننكر أفعالا مفيدة لشخصنا . الواقع أن الذى يصدر أحكاماً أخلاقية ينزل عن وجهته الخاصة ويتخذ وجهة مشتركة بينه وبين الآخرين ، فتجىء أحكامه كلية . فأساس الأخلاق التعاطف ، أو عاطفة الزمالة ، أو « الإنسانية » التى تحملنا على محبة الخير للناس جميعاً . وإذا كانت الميول الغيرية أرفع من الميول الأنانية ، وكانت هذه مذمومة وتلك ممدوحة ، فليس يرجع ذلك إلى طبيعتها ، بل إلى عموم منفعتها . ولما كانت الأخلاق صادرة عن الغريزة ، كانت أصولها واحدة عند الجميع ، ورجعت الاختلافات إلى اختلاف الظروف : فالحجة الأبوية مثلا غريزة عامة ، وقتل الأطفال مظهر من مظاهرها في بلد جدد فقير .

## الفصل الخامس

توماس ريد

( ١٧١٠-١٧٩٦ )

٧٧ - حياته ومصنفاته :

نبغ في هذا القرن لقيف من المفكرين الأسكوتلنديين أخذوا على أنفسهم الدفاع عن الأخلاق والدين بالرجوع إلى الضمير وعواطفه الطبيعية ، فتألف منهم ما يسمى الأسكوتلندية . ذكرنا بعضهم في الفصل الثاني من هذه المقالة . وتوماس ريد أهمهم لأنه عرض للفلسفة في جملتها . وعالج مسألة المعرفة وهي المسألة الأساسية فيها . تخرج في جامعة أبردين . وعين قسيساً . ثم عين أستاذاً بتلك الجامعة ، فأستاذاً بجامعة جلاسكو . كان على مذهب لوك وباركلي ، فلما قرأ كتاب هيوم في الطبيعة الإنسانية هالته النتائج التي انتهى إليها ، وعول على معارضة الشك بيقين «الذوق العام» Commou Sense . له ثلاثة كتب مذكورة : الأول « بحث في الفكر الإنساني على مبادئ اللوق العام » ( ١٧٦٣ ) والثاني « محاولات في القوى العقلية » ( ١٧٨٥ ) والثالث « محاولات في القوى الفاعلية » ( ١٧٨٨ ) ؛ وهذان الكتابان تفصيل الكتاب الأول .

٧٨ - مذهبه :

( ١ ) « محال أن نفسر السبب الذي من أجله نوقن بمدركات حواسنا وشعورنا وسائر قوانا . . . إن هذا اليقين قاهر ؛ إنه صوت الطبيعة ؛ وعبثاً نحاول معارضته . وإذا أردنا أن ننفذ إلى أبعد منه ونطلب إلى كل قوة من قوانا السبب الذي يبرر ثقتنا بها ، وأن نعلق هذه الثقة إلى أن تبديه ، فيخشى أن تسوقنا هذه الحكمة المسرقة إلى الجنون، وأن نعدم بالمرّة ضوء اللوق العام لأننا لم نرد الخضوع للحال المشترك بين بنى الإنسان » . الذوق العام منحة خالصة من الله

لا يكتسب بالتربية ، فإنه قوة إدراك البديهيات ، وبه نتعلم الاستدلال وقواعده  
أى استنباط النتائج الصحيحة من البديهيات .

(ب) يتشكك لوك وباركلي وهيوم في وجود أشياء خارجية ، وما ذلك  
إلا لأنهم اعتقلوا أننا حين نعرف إنما نعرف معنى أو صورة ، فوضعوا ،  
واسطة بين العارف والمعروف ، ووجدوا أنفسهم مضطرين لإقامة البرهان على  
وجود شيء مقابل للصورة أو المعنى . وهذا موقف ينطوي على جرثومة الشك .  
ويرد عليه أولاً بنتائج السيئة ، ثم بالرجوع إلى الذوق العام ، فما من أحد يعتقد  
أنه يرى صور الأشياء ولكن يعتقدون أنهم يرون الأشياء أنفسهم . وفيما مبل  
طبيعي للاعتقاد بأن الروابط بين الظواهر المدركة ستظل هي هي في المستقبل ،  
وعلى هذا الأساس تقوم العلوم ، وكل ذى عقل سليم يقبله ، وإن وجد من  
لا يقبله فهو جدير أن يدخل الجارستان . إن تعاقب الليل والنهار قديم في  
تجربتنا ، وما من أحد يعتبر الليل معلول النهار أو النهار معلول الليل . الحقائق  
التجريبية هي التي يحتمل يقيننا بها الزيادة والنقصان ، فالطبيب مثلا يزداد اقتناعاً  
بفاعلية دوائه كلما ازداد نجاحه حتى يتحول تخمينه الأول إلى يقين ؛ أما  
المبادئ العقلية فاليقين بها ثابت منذ الأصل لا تزيد فيه التجربة ولا تنقص  
منه ؛ وعلى ذلك ليست هذه المبادئ آتية من التجربة .

(ج) وتشكك هيوم في وجود الأنا وقصر معرفتنا على الظواهر الباطنة :  
ولكننا نتقل من الظواهر الباطنة إلى موجود نسميه أنا بموجب مبدأ عقلي غريزي .  
الذاكرة تدلنا على بقاء الأنا هو هو ، ويدلنا الذوق العام على أن هذه الذاكرة  
تتمتضي وجوداً متصلاً . « ليست شكلاً ولا فعلاً ولا عاطفة ، ولكني موجود  
بحس ويعمل ويفكر » . « أحوال الباطنة تتغير في كل لحظة ، ولكن الأنا  
متصل الوجود ، وهو المحل المشترك للأحوال المتعاقبة » . وقال هيوم أن ليس  
أغمض من فكرة القوة . ولكنها تدرك ضرورة من شعورنا بأنفسنا ، فإننا نجد  
في أنفسنا قدرة فاعلية هي الإرادة ، وإذا كنا لا نشعر بقوانا أنفسنا فإننا  
نشعر بالأفعال التي تتم عنها ، وكل فعل فهو يفترض قدرة في الفاعل ، وافترض  
شيء يفعل دون أن يكون حاصلًا على قدرة الفعل خلف ظاهر .

(د) على أن ريد يقف عند حد النقد ، ويعرض معتقداتنا على أنها

بديهية طبيعية دون محاولة تفسيرها . فهو يسلّم بلا مناقشة جميع المبادئ المقبولة عند جميع الناس ( مبادئ العلم الرياضى ، والعلم الطبيعى ، والأخلاق ، وما بعد الطبيعة ) « لأنها من الضرورة للسيرة بحيث لا يمكن النزول عنها إلا ونقع فى أباطيل إلا تحصى نظرية وعملية » ، ولكنه لا يصنف هذه المبادئ ولا يعقلها بمبدأ أعلى . بل إنه يقع فى شرك المبدأ التصورى ، فإ الإدراك الظاهرى المباشر عنده إلا « إيجاء ضرورى » أو « إشارة طبيعية » إلى الشئ الخارجى ، لا صورته . وهو يسائل نفسه قائلاً : « كيف يجعلنا الإحساس نتصور وجود شئ خارجى لا يشبه بحال ، ويضطرنا للاعتقاد به ؟ » ويجيب بقوله : لا أزعج العلم بذلك ، وحين أقول إن الإحساس يوحى بالصورة وبالاعتقاد ، لا أقصد إلى تفسير طبيعة ارتباط هذه الحدود ، بل إلى التعبير عن واقعة يستطيع الجميع شهودها فى الوجدان . وعنده أن كل الفرق بين الكيفيات الأولية والثانوية هو « أن حواسنا تعطينا فكرة مباشرة متميزة عن الأولى ، فى حين أن طبيعة الثانية غامضة نسبية » . وعلى ذلك لا يححو ريد الواسطة بين العارف والمعروف ، بل يقبلها صراحة ، وهى الإحساس كإشارة ؛ ويذهب إلى أن ماهيات الأجسام وماهية النفس محجوبة عنا ، فيصل إلى النتيجة التى وصل إليها لوك وهيوم وهى استبعاد الميتافيزيقا بحجة أنها تثير مسائل غير قابلة للحل . فجملة القول أنه نظر إلى المسائل من الوجهة النفسية دون الوجهة الميتافيزيقية ، فظن أن إثبات الواقع يكفى ، ورد الفلسفة إلى علم النفس الوصفى ، وقال إن هذا العلم فى غنى عن الآراء الميتافيزيقية فى طبيعة الجسم والنفس أسوة بالعلوم الطبيعية وكان له أتباع حدوا حدوه فجعلوا علم النفس مستقلاً عن الفلسفة ، وهذا أهم أثر للمدرسة الأسكوتلاندية .

## المقالة الثانية

### الفلسفة في فرنسا

#### الفصل الأول

##### كوندياك

( ١٧١٥ - ١٧٨٠ )

٧٩ - حياته ومصنفاته :

قسيس لم يزاول مهام الكهنوت قط ، وإنما قرأ الفلاسفة المحدثين ، وخالط معاصريه منهم ، واعتنق مذهب لوك ، فكان زعيم الحسية في وطنه . عرض هذه الحسية في كتابه « محاولة في أصل المعارف الإنسانية » ( ١٧٤٦ ) وأتبعه بآخر عنوانه ( كتاب المذاهب ) ( ١٧٤٩ ) نقد فيه مذاهب ديكارت ومالبرانش وسبينوزا وليبنتز وغيرهم من المعتمدين على العقل وحده ، فلا يهتدون إلى الحق ، بل لا يتفقدون فيما بينهم ، فالامتداد عند ديكارت جوهر ، وعند سبينوزا عرض ، وعند ليبنتز معنى متناقض . ثم نشر كتابه المعروف « في الإحساسات » ( ١٧٥٤ ) يفصل فيه الكتاب الأول . وألحق به كتاب « الحيوان » ( ١٧٥٥ ) يبين فيه نشوء قوى الحيوان والفرق بينه وبين الإنسان . وفي ١٧٦٨ انتخب عضواً بالأكاديمية الفرنسية خلفاً لقسيس آخر ، والواقع أن أسلوبه رشيق وضاح . وبعد وفاته نشر له كتاب في « المنطق » لأعلى الطريقة المدرسية ولكنه عبارة عن ملاحظات ونصائح في تدبير الفكر ، وكتاب في « لغة الحساب » لم يتمكن من إتمامه ، وكان يقصد به إلى بيان الطريقة التي يمكن بها صوغ جميع العلوم ، ومنها الأخلاق والميتافيزيقا ، يمثل ما للرياضيات من دقة .

٨٠ - مذهبه :

( ١ ) يذهب كوندياك في الحسية إلى أبعد من لوك ، فإنه يقصر التجربة

على الإحساس الظاهري ، ويستغنى عن « التفكير » كمصدر أصيل للمعرفة ، فيدعى أن أى إحساس ظاهري يكفى لتوليد جميع القوى النفسية . وليبان ذلك يفترض ( فى كتاب الإحساس ) تمثالا حياً داخل تمثال من رخام ، ويقول إذا كسرنا الرخام فى موضع الأنف أتمحنا للتمثال الحى القدرة على استخدام حاسة الشم ، وهى الحاسة المعبرة أدنى الحواس ، فعند أول إحساس يوجد شىء واحد فى شعور التمثال ، هو رائحة وردة مثلاً ، ويكون شعوره كله هذه الرائحة ، أو أية رائحة أخرى تعرض له . ومتى كان له إحساس واحد ليس غير ، كان هذا هو الانتباه . ولا يقطع الإحساس بالرائحة بانقطاع التأثير ، ولكنه يبقى ، وبقاؤه هذا مع حدوث رائحة جديدة ، هو الذاكرة . وإذا وجه التمثال انتباهه إلى الإحساس الحاضر والإحساس الماضى جميعاً ، كان هذا الانتباه المزوج المقارنة أو المضاهاة . وإذا أدرك بهذه المضاهاة المشابهات والفوارق ، كان الحكم الموجب والحكم السالب . وإذا تكررت المضاهاة وتكرر الحكم ، كان الاستدلال . وإذا أحس التمثال إحساساً مؤلماً فتذكر إحساساً لاذاً ، كان لهذه الذكرى قوة أعظم وكانت الخيلة . وتلك هى القوى العقلية . أما القوى الإرادية فتتولد من الإحساس باللذة والألم : ذلك بأنه إذا تذكر التمثال رائحة لذيدة وهو منفعل بإحساس مؤلم ، كان هذا التذكر حاجة ، ونشأ عنه ميل هو الاشتهاء . وإذا تسلط الاشتهاء كان الهوى . وهكذا يتولد الحب والبغض والرجاء والخوف . ومتى حصل التمثال على موضوع شهوته كان الرضا . وإذا ما ولدت فيه تجربة الرضا عادة الحكم بأنه لن يصادف عقبة فى سبيل شهوته تولدت الإرادة ، فإرادة الشهوة مصحوبة بفكرة أن الموضوع المشتهى هو فى مقدرونا .

( ب ) على أن التمثال ، وقد حصل على جميع قواه ، لا يعلم أن العالم الخارجى موجود ، بل لا يعلم أن جسمه موجود ، من حيث إن إحساساته انفعالات ذاتية ليس غير . فكيف يصل إلى إدراك المقادير والمسافات ؟ وكيف يدرك أن شيئاً موجوداً خارجاً عنه ؟ هاتان مسألتان يجب التمييز بينهما ، والفحص عن كل واحدة على حدة ، وهما موضوع القسم الثانى والقسم الثالث من كتاب الإحساسات . فعن المسألة الأولى يقر كونديناك رأى لوك أن الأكمة الذى

يستعيد البصر لا يميز لفروره بين كرة وبين مكعب كان يعرفهما باللمس ، إذ أن اللمس هو الذى يدرك الأشكال أولاً ، ويدركها البصر بفضل علاقته باللمس ، ثم لا تعود به حاجة إلى تذكر الإحساسات اللمسية التى كانت مساعدة له ، خلافاً لما يذهب إليه باركلى . وعن المسألة الثانية قال كوندياك فى الطبعة الأولى لكتاب الإحساسات إن معرفة « الخارجية » ترجع إلى تقارن الإحساسات اللمسية ، مثل أن يحس التمثال فى آن واحد حرارة فى إحدى الذراعين وبرودة فى الأخرى وألماً فى الرأس . وعاد فقال - فى الطبعة الثانية ( ١٧٧٨ ) - إن إحساسات لمسية بمثل هذا الغموض يمكن أن تتقارن دون أن تتخارج ، وإن فكرة الخارجية تنشأ من المقاومة التى نصادفها فى حركتنا وبذلك نضيف جسمنا إلى أنفسنا ونميز بينه وبين سائر الأجسام . ولما كان اللمس يدرك القرب والبعد ، فإن اختلاف إحساسات الروائح والأصوات والألوان فى القوة يوحى إلى التمثال بأن هذه الإحساسات ليست مجرد أحوال باطنة ، ولكنها صادرة عن أشياء خارجية . وبذلك نرجع أحكام الخارجية إلى إحساسات ليس غير .

( ح ) وللتمثال المقصور على الشم كما تقدم القدرة على تجريد المعانى وتعميمها ؛ فإنه إذ يميز بين الحالات التى يمر بها يحصل على معنى العدد ؛ وإذ يعلم أنه يستطيع ألا يبقى الرائحة التى هو لها وأن يعود ما كان ، يحصل على معنى الممكن ؛ وإذ يدرك تعاقب الإحساسات يحصل على معنى الزمان ؛ وإذ يتذكر جملة الإحساسات التى ينفعل بها يحصل على معنى الشخصية . وأما المعنى الكلى فهو جزء من المعنى الجزئى ، ولا حقيقة له إلا فى الذهن ، وما هذه الحقيقة إلا لفظ أو اسم . ليس فى الطبيعة ماهيات وأنواع وأجناس ، وإنما تعبر الألفاظ الكلية عن وجهات نظر الذهن حين يدرك ما بين الأشياء من مشابهاة وفوارق . ومتى لم يكن فى الطبيعة ماهيات كان الحد لغواً ووجب الاستعاضة عنه بالتحليل : « معانينا إما بسيطة أو مركبة ؛ البسيطة لا تحد ولكن التحليل يكشف لنا عن أصلها وطريقة اكتسابها . والمعانى المركبة لا تعلم إلا بالتحليل ، لأنه هو وحده الذى يبين لنا عناصرها » . ومتى لم تكن المعانى المجردة إلا ألفاظاً ، لم يكن هناك سوى وسيلة واحدة لتخليها : تلك هى إجادة وضع اللغة : فإنه إذا لم يكن لدينا أسماء لم يكن لدينا معان مجردة ، فلم يكن

لدينا معاني أجناس وأنواع ، فلم نستطع الاستدلال . ففن الاستدلال يرجع كله إلى أحكام الكلام . وليس الاستدلال تادياً من الكلى إلى الجزئى ولكنه « حساب » يتأدى من الشيء إلى الشيء نفسه بتغير الإشارات الدالة ، ومثله الأعلى استدلال الجبر الذى ترجع إليه سائر أنواع الاستدلال . ( وهذا معناه رد القضية إلى معادلة ، وتتصل هذه المحاولة بمحاولات ريمون لول وليبتز وأصحاب المنطق الرياضى فيما بعد ) .

( د ) وهكذا بدل أن يفسر كوندياك الأفعال بالقوى ، والانفعالات بالميل ، يجعل الميل تصدر عن الانفعالات ، ويجعل القوى عادات الأفعال ، وما يسمى غريزة ثمرة التجربة الشخصية ، أو عادة ولدها التفكير ، أو « عادة خلقت من التفكير الذى ولدها » . ولما كان أفراد النوع الواحد تحس نفس الحاجة فتعمل لنفس الغاية بنفس الأعضاء ، كانت للنوع نفس العادات أو الغرائز ، وكانت جميع المعاني وجميع قوى النفس « إحساسات محولة » .

( هـ ) بيد أن كوندياك لم يكن مادياً ، فإنه إذ يعتبر الإحساس ظاهرة أصيلة ، يرى فى الظواهر الجسمية التى يجعلها الماديون علة له مجرد « مناسبات » لظهوره . وهو يعارض لوك معارضة صريحة فى افتراضه أن مادة معينة قد تكون حاصلة على قوة التفكير ، فيقول إن المفكر يجب أن يكون واحداً ، وليس للمادة وحدة ولكنها كثرة . ويعترف للإنسان بنفس روحية عاقلة خالدة ، ويضعه فوق الحيوان لأنه يميز الحق ، ويحس الجمال ، ويخلق الفنون والعلوم ، ويدرك مبادئ الأخلاق ، ويصعد إلى الله . ولكن كوندياك يذهب مذهب بعض مفكرى العصر الوسيط ويقول : إن الحسية حال الإنسان بعد خطيئة آدم ، وإن آدم كان قبل خطيئته يعقل بدون وساطة الحواس لأن النفس الإنسانية عاقلة بذاتها ، وستعود إلى التعقل فى الحياة الآجلة . وهو يدلل على خلود النفس بأنها خلقية وأنها لا تلقى فى الحياة العاجلة ما يناسب أفعالها من ثواب وعقاب . ويدلل على وجود الله بدليل العلة الفاعلية ، ودليل العلة الغائية . وسواء أكان مخلصاً فى هذا القسم من أقواله أم لم يكن ، فقد كان أثره الخاص إذاعة المذهب الحسى فى وقت اشتدت فيه الحملة على الدين والفلسفة السلفية ، كما سترى فيما يلى .

## الفصل الثانى الفلسفة الطبيعية

٨١ - فولتير (١٦٩٤ - ١٧٧٨) :

(١) هو الكاتب الشهير الذى سما بالنثر الفرنسى إلى أوجه ، وكان هذا السمواًهك سائر قواه فكره فى الشعر نظاماً ، وفى الفلسفة ، وقد عرض لها ، تلميذاً متواضعاً للوك ونيوتن . درس كتبهما فى إنجلترا حيث أقام ثلاث سنين (١٧٢٦ - ١٧٢٩) وكتب فيهما « رسائل فلسفية » أذاعها أحد الناشرين من غير إذنه (١٧٣٤) فأنكرتها السلطة وصدر الأمر بإحراقها . وكتبه التى تعد فلسفية : ما بعد الطبيعة ، ومبادئ فلسفة نيوتن ، والفيلسوف الجاهل ، وكتاب النفس ومحاورات أقيمير ، والقاموس الفلسفى وهو أشهرها .

(ب) اقتنع بالمذهب التجريبي الذى اتفق عليه بيبكون ولوك ونيوتن ، فكان معارضاً لديكارت : عارض فلسفته بفلسفة لوك ، وعارض علمه بعلم نيوتن . كان بيبكون أبا المنهج التجريبي ؛ ونقل لوك هذا المنهج إلى الميتافيزيقا ففسر العقل الإنسانى كما يفسر الفسيولوجى أعضاء الجسم ، ودون « تاريخ » النفس ، بينما كتب ديكارت ومابراناش « قصتها » ؛ وكان نيوتن العالم الذى لا يثبت قولاً إلا بالتجربة والحساب ، ولئن كان ديكارت سبقه إلى بعض المسائل فقد تفوق هو عليه وقوض أركان مذهبه . هكذا يناصر فولتير مذهب التجربة على الميتافيزيقا .

(ج) وهو يعارض بسكال الداعى إلى المسيحية ، وقد خصص له الرسالة الأخيرة من « الرسائل الفلسفية » وكان يرغب « منذ زمن طويل فى منازلة هذا العملاق » . يقول : حتى لو سلمنا بوجود المتناقضات التى يدل عليها بسكال فى الإنسان ، لم يكف هذا التذليل على حقيقة المسيحية ، إذ أننا نجد فى الديانات الوثنية أيضاً أساطير تكون طبيعتنا من عناصر متعارضة ؛ ثم إن حجة بسكال ترجع إلى اعتبار المسيحية مذهباً ميتافيزيقياً متفوقاً على سائر المذاهب ،

ولا تبرهن على أن المسيحية الدين الحق . وما المتناقضات في الإنسان إلا العناصر الضرورية المركبة له ، من خير وشر ، ولذة وألم ، وهوى وعقل وهذا يعنى أن فولتير يريد أن يححو من نفس الإنسان آثار القلق الذى يدفع به صوب الدين ، وهو يتبع في جدله منهجه المألوف فيبسط المسائل ويهون من شأنها حتى يفوت جوهرها ولبيها . وماذا يعنيه من اللب والجوهر وقد آمن مع لوك بأن العقل محدود فكفى نفسه مؤونة البحث في الميتافيزيقا بل راح يتهم عليها بكل قول ظريف ؟

(د) بيد أنه كان يؤمن بالله : والدليل الأقوى عنده ( على الأقل في وقت ما ) هو هذا : « إذا وجد شيء منذ الأزل ، وأنا موجود ، ولست موجوداً بذاتي ، فهناك موجود بالذات هو الله » . وكثيراً ما كان يردد دليل العلل الغائية الذى « كان يعتبره نيوتن أقوى الأدلة » : « حين أرى ساعة يدل عقربها عن الزمن أستنتج أن موجوداً عاقلاً رتب لوالها هذه الغاية . وكذلك حين أرى لوالب الجدم الإنسانى أستنتج أن موجوداً عاقلاً رتب هذه الأعضاء ، وأن العينين أعطيتا للرؤية ، واليدين للقبض ، إلخ » . ويقول في موضع آخر شعراً : « إن الكون يحيرنى ، ولا يسعنى أن أعتقد أن توجد هذه الساعة ولا يكون لها صانع » . وهو يبين أن العلامة على العلة الغائية الحققة المميزة لها من العلة الغائية المظنونة هي « أن يكون للشيء دائماً نفس الأثر ، وألا يكون له إلا هذا الأثر ، وأن يكون مركباً من أعضاء متعاونة على إحداث نفس المعلول » . غير أنه كان يظن أن هذا الدليل لا يؤدي إلى إثبات إله لامتناه خالق ، بل فقط إلى إثبات موجود أكبر عقلاً وأقوى من الإنسان ؛ ثم كان إيمانه بقوة الدليل يزداد باعتبار أن القول بضرورة العالم ينطوى على صعوبات ومتناقضات لا ينطوى على مثلها القول بوجود الله . لذا كان يعارض الماديين في تفسيرهم للكون بقوانين المادة ، وتفسيرهم للأنواع الحية بالتولد الذاتى وبالتطور على ما تشاء الصدفة ، وقد كان يعتبر الكون أثراً معقولاً ، ويذهب في رفض التطور إلى حد التشكك في أن تكون الأجناس البشرية أنفسها وليدة تطور أصل واحد .

(هـ) والقول بالغائية يستتبع القول بالعناية ، ولكنها عند فولتير عناية كلية لا تتناول الجزئيات ، أى أن تدبير الكون لا يرجع إلا للقوانين العامة التى

وضعها الله أو « أن الله صانع الساعة لا مخلص الإنسان » على حد تعبير أحد المؤلفين ، وهذا هو المذهب الطبيعي يتخذ له سنداً من فيزيقا نيوتن . لذا نرى فولتير يذهب إلى التفاؤل أول الأمر : نقول للملحد : « إن ما هو شر بالإضافة إليك هو خير في النظام العام » ؛ ثم حدث زلزال بلشبوته أودى بكثيرين ، فثارت نائرة فولتير في قصيدة معروفة ، ورأى أن وجود الشر اعتراض هائل في أبدى الملحدين .

( و ) كذلك هو يتردد في مسألة الخلود ، مع أنه كان يقول بضرورة إله يثيب ويعاقب ، وبضرورة الدين للشعب الذي لا يأتي الفضيلة عن عقل ونزاهة كالفلاسفة ( ! ) ولكنه مفتقر إلى حافز وراذع . فهو لا يرى رابطة ضرورية بين روحانية النفس وخلودها ، فقد تكون النفس روحية ثم لا تكون خالدة . وهو يبين أن القول بنفس متميزة من الجسم ( على طريقة ديكارت ) يثير إشكالات عاتية ، ويعارض ما نحسه من علاقة مطردة بين قوانا الفكرية وتركيبنا الجسمي . على أنه لا يعتقد أن الفكر صادر عن المادة ، إلا أن يكون الله قد منح المادة قدرة على التفكير كما قال لوك . وهو يتردد في مسألة الحرية ، فقد أعلن « أن خير المجتمع يقتضى أن يحتقد الإنسان بحريته » ؛ ثم مال إلى الجبرية بحجة أننا لا نريد دون سبب ، وتابع لوك في أن الحرية ليست حرية الإرادة بل حرية تنفيذ الفعل المراد ، فقال : « إن حريتي تقوم في أن أمشي حين أريد أن أمشي ولا أكون مصاباً بالقرس » . أما المصاب بالقرس فلا حرية له .

( ز ) وهكذا نرى فولتير يعالج مسائل معروفة بأساليب معروفة ، ولا يفلح في إقامة مذهب متسق . وهو يمثل روح عصره خير تمثيل ، ذلك الروح الخفيف المازل الذي يقنع بالآراء الجزئية ، ويتعمد الانتقادات ، ويتخذ من النكتة حجة ومن السخرية دليلاً . وقد كان فولتير أكبر عامل على نشر هذا الروح واستطالة أثره إلى أيامنا .

٨٢- ديدرو ( ١٧١٣ - ١٧٨٤ ) :

( أ ) بدأ حياته القلمية بالترجمة عن الإنجليزية . وكان مما ترجمه

كتاب « شفتسبرى » محاولة في الاستحقاق والفضيلة » ( ١٧٤٥ ) . ونشر « خواطر فلسفية » أعرب فيها عن آراء مخالفة للدين ، فحبس بسببها ستة أشهر ( ١٧٤٩ ) ونشر كتاباً أخرى تدرج فيها من المذهب الطبيعى القائل بوجود الله والمنكر للعناية الإلهية ، إلى الأحادية المادية الزاعمة أن المادة حية بذاتها ، وأن الأحياء تتطور ابتداء من خلية تحدثها المادة الحية بحيث « تحدث الأعضاء الحاجات ، وتحدث الحاجات الأعضاء » . وهو ينقل هذه النظرية القديمة نقلاً ، ولا يدعها بحجج علمية جديدة .

( ب ) وفي ١٧٤٦ طلب إليه مدير إحدى المكتبات أن يترجم « موسوعة الفنون والعلوم » كانت ظهرت بإنجلترا سنة ١٧٢٨ ولقيت إقبالا شديداً ، قرأى هو أن يصدر موسوعة على غرارها ، وأشرك معه صديقه العالم الرياضى دالامير ( ١٧١٧ - ١٧٨٣ ) عضواً أكاديمية العلوم ، ألفا حولهما طائفة من معاونين ، أدباء وعلماء وفلاسفة ، من بينهم فولتير وروسو ، وأخرجوا المجلد الأول سنة ١٧٥١ مفتتحاً بمقدمة من قلم دالامير في أصل العلوم وتصنيفها ، وعدم فائدة المذاهب الميتافيزيقية والدينية ، فكان هذا المجلد الأول مثاراً لحمولات عنيفة من جانب المتدينين ، فأثر دالامير الراحة والسلامة وترك شريكه ، فثبت ديدرو على رأس المشروع يخرج مجلداته فيتمجدد حول كل مجلد النقاش الشديد ، حتى اكتمل عددها سبعة عشر ( ١٧٧٢ ) . فكانت هذه الموسوعة بؤرة الزندقة والإلحاد ، نشر فيها ديدرو مقالات عديدة حملت إلى القراء أفكاراً كثيرة في جميع العلوم ، ولكنها أفكار فطيرة خلغ عليها بأسلوبه شيئاً من القوة الظاهرة .

٨٣ - دى لامترى ( ١٧٠٩ - ١٧٥١ ) :

مادى مذکور . نشر أصول مذهبه في كتاب أسماه « التاريخ الطبيعى للنفس » ( ١٧٤٥ ) وتوسع في شرح هذه الأصول في كتاب عنوانه « الإنسان آلة » ( ١٧٤٨ ) فكان للكاتبين دوى كبير . وعنوان الثانى يدل على أن صاحبه يستعين بديكارت الفيزيقي على ديكارت الميتافيزيقي : فقد زعم ديكارت في كتاب الانفعالات أن جميع الأعضاء يمكن أن تتحرك بموضوعات

الحواس وبالأرواح الحيوانية بدون معونة النفس ، وأن الذاكرة تعتمد على آثار في المخ ، وأن الحيوان آلة يمكن بل يجب أن نفسر ما نشاهده فيه من ظواهر تبدو فكرية تفسيراً آلياً . فقال دى لامترى : إذا كان الحيوان يحس ويدرك ويذكر ويضاهى ويحكم ويريد بفضل تركيبه المادى فحسب ، فما الداعى لوضع نفس روحية في الإنسان وهو يأتي عين تلك الأفعال . ولا تختلف أفعاله عن أفعال الحيوان إلا بالدرجة ؟ وهكذا يبدو لنا بوضوح أن فلسفة ديكاروت الثنائية ثوب ملفق من رقتين ، يختار منهما دى لامترى الرقعة المادية ، ويستغنى عن نفس متميزة من الجسم متحيزة في نقطة منه أو فيه كله فيرد الحياة النفسية إلى الحياة الجسمية بحيث يكفى تركيب الأعضاء للإدراك ، وتؤثر البيئة والغذاء والتربية في المزاج ، ويؤثر المزاج في الخلق .

٨٤ - هلفسيوس ( ١٧١٥ - ١٧٧١ ) :

داع آخر من دعاة المادية ، معروف بمحاولة للانتقال من الأنانية إلى الغيرية في الأخلاق . إنه يسلم بأن الأصل طلب المنفعة الخاصة ، ولكنه يقول إن الإنسان الحقيقي بهذا الاسم يجد لذته أى منفعة في سعادة الآخرين ، فلا يطبق رؤية الشقاء ، فيعمل جهده على تخفيفه أو محوه تفادياً من مشهده المؤلم . بيد أن هذا الصنف من الناس قليل ، فواجب المصلحين أن يحملوا كل شخص على أن يرى منفعة الذاتية في منفعة الغير . وذلك بترتيب مكافآت وعقوبات قانونية تجعل المنفعة في رعاية الغيرية أعظم منها في رعاية الأنانية .

٨٥ - دولياك ( ١٧٢٣ - ١٧٨٩ ) :

ألماني عاش في باريس . اصطنع المادية المطلقة وكان له تأثير كبير . ذهب إلى أن المسادة متحركة بذاتها ، وأن كل شيء يفسر بالمادة والحركة ، وأنهما أوليتان أبديتان . خاضعتان لقوانين ضرورية هي خصائصهما . فليس العالم متروكاً للصدفة ، ولا مدبراً بإله ، وكل الأدلة على وجود الله منقوضة . ولا غائية في الطبيعة : ليست العين مصنوعة للرؤية ، ولا القدم للمشي ، ولكن المشي والرؤية نتيجتان لاجتماع أجزاء المادة . ولا نفس في الإنسان . ولكن الفكر

وظيفة الدماغ ، والفرق بين العقول نتيجة الفرق بين الأدمغة . ولا حرية ، فإن القول بها إنكار للنظام الكونى .

٨٦ - كابانيس (١٧٥٧ - ١٨٠٨) :

طبيب ماضى أرجع جميع الظواهر النفسية إلى العوامل المادية ، عوامل البيئة والغذاء ومزاج الجسم ، وجمع شواهد كثيرة لتأييد رأيه . وله عبارة مأثورة، هى قوله إن الدماغ يفكر كما تهضم المعدة وكما تفرز الكبد الصفراء . ويرى القارئ كم كانت الفلسفة الفرنسية فى هذا القرن هزيلة . وقد كانت مع ذلك صاحبة أشد الصخب . ولعله يجد شيئاً من الجدة فى الفلسفة الاجتماعية التى يمثلها مونتسكيو وروسو .

## الفصل الثالث

### مونتسكيو

( ١٦٨٩ - ١٧٥٥ )

٨٧ - حياته ومصنفاته :

هو ناقد اجتماعي ومفكر سياسى أدرك ما فى بيئته من نقائص فعمل على التنبيه إليها ، فكان قدوة طيبة لأهل طبقتة من الأشراف . نشر « رسائل فارسية » ( ١٧٢١ ) تخيل فيها اثنين من أبناء فارس يزوران أوروبا وبخاصة فرنسا ويبعثان بمخاطرهما إلى أصدقائهما فى وطنهما ؛ وهذه المخاطر عبارة عن نقد المجتمع الفرنسى فى أخلاقه وعاداته وحكومته وديانته ، فى تهكم تارة وفى جد أخرى . ثم بدا له أن يضع كتاباً شاملاً فى « روح القوانين » فشرع يعد له العدة ويجمع مواده ، أى يدرس القوانين والمؤلفين فى إيطاليا وسويسرا والنمسا والمجر وهولاندا وإنجلترا ( وقد أقام بلندن سنتين ) حتى نشره بجنيف ١٧٤٨ . وكان قد نشر قبل ذلك قسماً منه وسمه بعنوان « اعتبارات فى أسباب عظمة الرومان وانحطاطهم » ( ١٧٣٤ ) .

٨٨ - تعريف القانون :

( ١ ) « روح القوانين » لفظ مبهم يتحدد معناه بالملاحظات الآتية : يكاد يكون مونتسكيو الوحيد بين مفكرى عصره الذى ينظر إلى أمور السياسة فى أنفسها دون صلة برأى صريح فى العقل والطبيعة . وهو يقصر عنايته على القوانين الوضعية ، فلا يعرض للبحث فى القانون الطبيعى وأصل الاجتماع . وهو يريد أن يستكشف الأسباب الطبيعية للقوانين الوضعية ، أو « قوانين وضع القوانين » فإنه لا يعتقد أن المشرع يصدر عن محض إرادته ، ولكنه يخضع لأسباب خارجة عنها . هذه الأسباب هى من الجهة الواحدة طبيعة الحكومات القائمة أو التى يراد إقامتها ، ومن جهة أخرى طبيعة الأرض والمناخ

والموقع الجغرافي ومساحة البلد ونوع العمل وطريقة المعيشة والديانة والعادات ومبلغ الثروة وعدد السكان . فموضوع الكتاب الفحص عن علاقة القوانين بهذه الأسباب المختلفة ، « وجملة العلاقات تؤلف ما يسمى روح القوانين » أى طبيعتها ( م ١ ف ٣ ) . وعلى ذلك لم يقصد مونتسكيو إلى أن يضع فلسفة القانون ، أى فلسفة ترد أسباب القوانين إلى مبادئ عقلية كلية ، وإنما قصد إلى تفسير القوانين بظروف طبيعية تعلم بالملاحظة والتاريخ ، لكن لا على مذهب « المادية التاريخية » فإنه يصرح بأن للأسباب المعنوية ، ومنها القوانين أنفسها ، التقدم على الأسباب الطبيعية والاقتصادية ، وبأن المشرع يستطيع أن يناهض ما يدفع إليه المناخ والمزاج من ميول وأخلاق ، فيقوم اعوجاج الشعب ويوجهه إلى الصلاح .

( ب ) ينتج من هذا التحديد أن « القوانين ، بأوسع المعاني ، هى العلاقات الضرورية اللازمة من طبيعة الأشياء ؛ وبهذا المعنى للموجودات جميعاً قوانينها . . فهناك إذن عقل أول ، والقوانين هى العلاقات القائمة بينه وبين مختلف الموجودات ، وعلاقات هذه الموجودات فيما بينها » . « فالقول بأن ليس هناك من عدل أو ظلم إلا ما تأمر به أو تنهى عنه القوانين الوضعية ، يعدل القول بأنه قبل أن ترسم دائرة لم تكن جميع الأوتار متساوية » ( م ١ ف ١ ) .

( ج ) الداعى للقانون الوضعى هو الرغبة فى أخذ الناس بما ينبغى أن يكونوا عليه وما ينبغى أن يعملوا فى المجتمع ، إذ أنهم عرضة للخطأ وحاصلون على حرية العمل . ويعيش الناس فى المجتمع بناء على استعداد طبيعى لا بناء على عرف وتعاهد . وأول مسألة تصادف الباحث مسألة أشكال الحكم ، إذ أن القوانين تصدر عن شكل الحكومة كما يصدر الماء عن العين . وثمة مسألة أخرى هى مسألة مبادئ الحكم أو الدوافع التى تحرك الحكومة . فلننظر فى القوانين من هاتين الوجهتين .

#### ٨٩ - أشكال الحكم :

( ١ ) هى ثلاث : جمهورية، وملكىة، وطغيان . وتنقسم الجمهورية إلى ديمقراطية وأرستقراطية بحسب ما يكون الحكم للشعب برمته ، أو لفريق منه

هم الأشراف . طبيعة الديمقراطية أن الشعب فيها ملك ورعية في آن واحد : هو ملك باقتراعه ، ورعية بطاعته لولاية الأمر المعينين منه لتنفيذ قوانينه وتدبير الشئون العامة ، وفي مثل هذه الحكومة ينص على حق الاقتراع وطريقته في القوانين الأساسية ؛ ويزاول الشعب بنفسه حق التشريع ، ولا ينزل عن هذا الحق لممثلين أو وكلاء ، وإلا تغيرت طبيعة الحكومة ؛ ووظيفة الوكلاء تنفيذية وإدارية ليس غير . في هذا التصور يصدر مونتسكيو عن اليونان ، فلا يتمثل الديمقراطية إلا في بلد ضيق المساحة قليل السكان بحيث يستطيع جميع المواطنين أن يقرعوا في نطاق مجلس واحد . وبهذا المعنى يرى أن الشعب « عجيب في اختيار الذين يريد أن يعهد إليهم بقسط من سلطانه » لأن أقدار الرجال في مختلف الأعمال معلومة للجميع .

(ب) وطبيعة الأرسقراطية أن الشعب فيها رعية والأشراف حكام . ومتى كان الأشراف قليلى العدد كانوا حكاماً جميعاً ! ومتى كانوا كثيرين انتخبوا مجلساً من بينهم ، فيكون المجلس أرسقراطية ، وجمهرة الأشراف ديمقراطية ، والشعب كئماً مهملاً . على أن الأرسقراطية الحكيمه تعمل على انتشار الشعب من هذا العدم وتوفير مهمة له في الدولة ، فإن خير أرسقراطية هى التى تقرب من الديمقراطية ، وشر أرسقراطية هى التى تقرب من الملكية .

(ج) وطبيعة الملكية أنها حكم الفرد بموجب قوانين ثابتة أى دستور ، وبوساطة هيئات منظمة كالأشراف والإكلبروس والمدن تقيد إرادة الملك غير الدستورية . ولكى تكون الدولة ملكية حقاً يجب فوق ذلك أن توجد فيها هيئة مكلفة بتسجيل القوانين ومراجعتها والتذكير بها إن نسيت . بهذه الهيئة ينص مونتسكيو البرلمان ولو أنه لا يسميه صراحة .

(د) وطبيعة الطغيان أنه حكم الفرد لا يتقيد بدستور ولا يعاب بهيئات إن وجدت . فالطاغية يحكم لمصلحته الخاصة ويضحى في سبيلها بمصلحة الشعب . مثله مثل المتوحش الذى يقطع الشجرة ليقطف الثمرة . وهو لجهالة وكسله ويميله للذة يولى الحكم وزيراً يقوم عنه بجميع المهام ويتحمل التبعات . تلك صانع الحكومات ، فما مبادئها ؟

## ٩٠ - مبادئ الحكم :

( أ ) مبدأ الديمقراطية الفضيلة . أى فضيلة ؟ لقد عرفها مونتسكيو تعريفات مختلفة ، فقال فى التنبه الذى قدم به للكتاب إنها « حب الوطن ، أعنى حب المساواة . إنها ليست فضيلة أخلاقية ، ولا فضيلة مسيحية ، ولكنها فضيلة سياسية » . وقال فى موضع آخر : « هى حب القوانين والوطن ، هى الإيثار المتصل بالمنفعة العامة على المنفعة الخاصة » ( م ٤ ف ٥ ) . ويقترَب بها من الفضيلة الأخلاقية حيث يقول ( م ٥ ف ٣ ) إن حب الديمقراطية هو أيضاً حب العفة ، إذ بدون عفة عامة نحد إلى الضرورى حتى استكمال الثروة تنعدم المساواة ؛ يريد أن المواطن فى الديمقراطية مطالب بالخضوع للقوانين من تلقاء نفسه ما دام هو الحاكم وهو الرعية فى آن واحد ، وما دام هذا الخضوع الضرورى لبقاء الديمقراطية لا يتسنى إلا برضاه .

( ب ) وفى الأرسقراطية الفضيلة لازمة أيضاً ، ولكن بقدر أقل ، أى أنها لازمة للحكام يأخذون أنفسهم بالاعتدال والنظام بحيث يتساوون فيما بينهم ؛ غير لازمة للمحكومين لأنهم يخضعون للقوانين بقوة الحكومة القائمة .

( ج ) وفى الملكية تقوم الحكومة بغير حاجة ماسة للفضيلة ، فإن مبدأها الكرامة أو الشرف أعنى حرص هيئاتها على امتيازاتها ، والدفاع عنها كى تحول دون انقلاب الملكية إلى طغيان ، وبذلك تؤدى وظيفتها . فإذا اعتبرت كل هيئة أن كرامتها تقوم فى صيانة حقوقها « مضى كل إلى الخير العام وهو يعتقد أنه يمضى إلى مصالحه الخاصة » . فللملكية ميزة ، إن جاز هذا القول ، هى أنها تقوم بدون الفضيلة الضرورية للديمقراطية والأرسقراطية ، وهذه الفضيلة عسيرة نادرة .

( د ) ومبدأ حكومة الطغيان خوف الشعب من السلطان ، وفى هذا الخوف كبح للشعب وحماية له فى نفس الوقت ، حماية من تفاقم عبث المقربين من السلطان وهم الذين يفرضون القوانين على الشعب ، فإنهم هم أيضاً تابعون لوطى السلطان . فانتفاء القوانين ، وانتفاء الطبقات ، وتساوى الجميع فى العبودية : تلك أظهر خصائص الحكم الاستبدادى ، ولا محل فيه للفضيلة والكرامة ، لا عند

السلطان ، ولا في الطاعة التي يقتضها .

( هـ ) وكل من هذه الحكومات يفسد بفساد مبدئه : فتذهب الديمقراطية إما بذهاب روح المساواة فتقلب إلى أرستقراطية أو إلى حكومة فردية ، وإما بالمغلاة في هذا الروح فتقلب إلى استبداد الكل وتنهى إلى استبداد الفرد . وتذهب الأرستقراطية حين يمضي الأشراف مع الهوى في استخدام سلطتهم . ويطلبون مزايا الحكم دون متاعبه ومخاطره . وتذهب الملكية حين ينزل الأشراف عن كرامتهم جثاً بالألقاب والمناصب فيستعبدون ، أو حين يتحول الملك من العدالة إلى القسوة فيعمل على محو الهيئات ليستأثر بالأمر . أما الطغيان فليس له أن يفسد من حيث إنه فاسد بالطبع .

( و ) والهدف الذي يصبو إليه مونتسكيو ، والذي يبين خلال تعليقاته على الحكومات ، هو أن تكفل الحكومة الحرية في أوسع مدى ، وعلى خير وجه مستطاع ، فإنه يعمت الاستبداد ويؤيد الحرية الشخصية . وليست تقوم الحرية عنده في أن يعمل المرء ما يريد ، بل في « أن يقدر المرء أن يعمل ما ينبغي عليه أن يريد ، وألا يكره على عمل ما لا ينبغي أن يريد . . . هي الحق في أن يعمل المرء كل ما تجيزه القوانين ( العادلة ) . وإذا كان لمواطن أن يعمل ما ينهى عنه كان لغيره نفس هذا الحق ، فتلاشت الحرية » ( م ١١ ف ٣ ) . وخير ما يكفل الحرية استقلال السلطات الثلاث : التشريعية والتنفيذية والقضائية ، فإن السلطة المعتدية تلتى حينئذ سلطة تقف في وجهها ، بينما اجتماع السلطات الثلاث في يد حاكم واحد أو هيئة واحدة من الحكام ، سواء أكانت ديمقراطية أم أرستقراطية ، يسوق إلى الطغيان ( م ١١ ف ٦ ) . ولما كان الحكم يقتضى السرعة والدقة والكمآن ، كانت الملكية خير الحكومات ، والملك كما سبق تعريفه حاكم مقيد بدستور وبيهات قوية محترمة ولكنه مستقل في إصدار القرارات المطابقة للقانون . أما الشعب فغير كفاء لأن يحكم بنفسه ، ولكنه يشارك في الحياة السياسية على صورتين : إحداهما أن يكون له مجلس ممثلين يتقدمون برغبات ، والأخرى أن ينتخب « محلفين » يساهمون في تطبيق القوانين . وأما وضع القوانين فيعهد به إلى مجلسين يختلف أعضاؤهما في ميولهم فيعدل بعضهم بعضاً . على مثال المجلسين الإنجليزيين . ومونتسكيو يعطينا

تحليلاً دقيقاً للدستور الإنجليزي ، ويرى فيه خير ضمان للحرية السياسية .  
بيد أنه لا يمكن أن يقال إنه كان يود لو ينقل إلى فرنسا ، وهو القائل في  
بدء كتابه : « يجب أن تكون القوانين خاصة بالشعب الموضوع له حتى  
ليكون من قبيل الصدفة النادرة أن تلائم قوانين أمة أمة أخرى » ( م ١ ف ٣ )  
إلا أنه يجب أن يقال إن المقصد الأول الذي رعى إليه مونتسكيو هو الإصلاح  
السياسي والاجتماعي ، وإنه إنما اتخذ من التحليل العلمي وسيلة أمينة فعالة  
لتحقيق هذا الإصلاح . ولا شك أنه كان عاملاً قوياً في تهيئة الجو للثورة  
الفرنسية . ولكن فيلسوف الثورة كان في الواقع روسو .

## الفصل الرابع

جان جاك روسو

( ١٧١٢ - ١٧٧٨ )

٩١ - حياته ومصنفاته :

ولد بجنيف من أسرة فرنسية الأصل بروتستانتية المذهب . وعهد به والده إلى أحد الحفارين كمن يعلمه صناعته ، وكان هذا الرجل فظاً قاسياً . فعادر روسو المدينة حرباً منه وهو في السادسة عشرة ، وهام على وجهه بحترف شتى الحرف في سويسرا وإيطاليا . وبعد ثمان سنوات لقي في سافوى سيدة يسرت له شيئاً من الاستقرار ، فاستطاع أن يكون نفسه إذ تعلم الموسيقى واللاتينية وقرأ الفلاسفة . وبعد خمس سنين قصد إلى باريس ، ثم غادرها إلى البندقية ، فكان كاتباً لسفير فرنسا فيها . وعاد إلى باريس وهو في الثالثة والثلاثين ، وأخذ يتردد على الفلاسفة ، وبخاصة ديدرو . وفي صيف ١٧٤٩ قرأ في إحدى الصحف أن أكاديمية ديجون تعرض للمسابقة هذه المسألة : « هل عاونت الفنون والعلوم على تصفية الأخلاق ؟ » فاهتزت نفسه وجاشت فيها الأفكار ، وخطر له الجواب بالسلب ، وشرع يكتب وقدم للأكاديمية ما كتب وأحرز الجائزة : وهذا أصل كتابه الأول « مقال في العلوم والفنون » ( ١٧٥٠ ) الذي طبع صيته في أرجاء أوروبا ، حتى لقد كتب إليه ملك بولندا . ثم أعلنت تلك الأكاديمية أنها تضع للمسابقة هذا الموضوع : « ما منبع تفاوت المراتب بين الناس ؟ وهل يقهر القانون الطبيعي ؟ » فعقد العزم على الكتابة وأخرج كتابه الثاني « مقال في أصل التفاوت بين الناس » ولكن الأكاديمية لم تمنحه الجائزة . فنشر الكتاب ( ١٧٥٤ ) . ومضى يعمل على استكمال مذهبه . وبعد ثمان سنين ( ١٧٦٢ ) نشر كتابين : أحدهما « العقد الاجتماعي » والآخر « إميل أو في التربية » (١) . فأنكرت السلطة الباريسية الكتاب الأخير

(١) إميل اسم للطفل الذي يرسم روسو برنامج تربيته .

وهتم باعتقال المؤلف ، ففر إلى سويسرا ، ولكن السلطة بها كانت أنكرت الكتاب أيضاً فطرده ، فلاجاً إلى إنجلترا بصحبة هيوم ونزل ضيفاً عليه ، ولكنه لم يلبث أن خاصمه وعاد إلى باريس ، فسمح له بالإقامة في فرنسا ، فقضى بقية أيامه في حالة مضطربة .

٩٢ - الاجتماع مفسدة :

( أ ) كتبه التي ذكرناها ( ولم نذكر كتبه الأدبية ) تفصل مذهبه تفصيلاً منطقيّاً بحسب ترتيب صدورها . ففي مقاله الأول يزعم أن العلوم والآداب والفنون تكمل ظاهر الإنسان فقط ولا تكمل باطنه ، بل إنها كلما تقدمت أمعنت في إفساده . ويستشهد على ذلك بما توفره الرذيلة من فرص ، وبما كان من مصر وأثينا وبيزنطة والصين ، إذ مالت إلى الانحطاط أو غاصت في الرذيلة حالما ساد فيها حب العلوم والفنون ، بينما الشعوب التي ظلت بعيدة عن عدوى المعارف الباطلة كانت فاضلة وسعدت بفضائلها ، مثل الفرس الأقدمين والإسبرطيين والجرمان والسويسريين . هذا فضلاً عن أن الحكماء الحقيقيين بهذا الاسم أبانوا سوء أثر الآداب والفنون . إنها تولد الرذيلة لأنها تطيل الفراغ ، وتدفع إلى الترف وتنميه ، ولا يتسنى الترف بغير التراء المفرط عند بعض يقابله الفقر المدقع عند بعض . إن لدينا علماء وفنانين من كل نوع ، ولم يبق لدينا مواطنون ؛ وإذا كان لا يزال منهم بقية فهم في الريف فقراء محقرين . الفضيلة ممتنة ، والمواهب الفنية معتبرة ، فكان من جراء ذلك تفاوت مشؤوم بين الناس . « آيتها الفضيلة ! أنت العلم السامى للنفوس الساذجة : أهناك حاجة لكل هذا العناء وهذه الأدوات لكي تعرفك ؟ أليست مبادئك مطبوعة في جميع القلوب ؟ أوليس يكفي لتعلم قوانينك أن نخلو إلى أنفسنا ونستمع إلى صوت الضمير في صمت الأهواء ؟ تلك هي الفلسفة الحققة ، فلتعلم أن نقتنع بها » .

( ب ) هذا المقال ينطوي في الواقع على مذهب تام في الإنسان والاجتماع . وما إن شرع روسو يكتب مقاله الثاني « في أصل التفاوت بين الناس » حتى وضع شرطاً لحل المسألة « التمييز بين الأصيل والصناعي في الطبيعة الراهنة

للإنسان ، وتعرف حالة تلاشت ، حالة قد لا تكون وجدت ، وقد لا توحد أبداً ؛ مثلها مثل النظريات التي يفترضها العلماء كل يوم لتفسير تكوين العالم . ولئن كان روسو يعرض نظريته بمثابة فرض ، فكثيراً ما يعتبرها واقعة تاريخية ، وهو على كل حال يبني عليها جميع آرائه . هذه النظرية هي أن الأصل في الإنسان ، أو حال الطبيعة كما يقول ، أن الإنسان كان متوحداً في الغاب ، لا يعرف أهله ، ولعله لم يكن يعرف أولاده ، لا لغة له ولا صناعة ، ولا فضيلة ولا رذيلة من حيث إنه لم يكن له مع أفراد أنواعه أية علاقة يمكن أن تصير علاقة خلقية . كان حاصلًا بسهولة على وسائل إرضائه حاجاته الطبيعية ؛ ولئن لم يكن له غرائز معينة كغرائز العجاوات ، فقد كانت له القدرة على محاكاة الغرائز والتفوق على العجاوات في تحصيل مثل ما توفره لها غرائزها المعينة ، كان يعتاد الآفات الجورية وتشتد بنيتة بمقاومتها ، ولم يكن يصاب إلا بالقليل من الأمراض ، فقلما كان يحتاج إلى الأدوية ، وكانت حاجته إلى الأطباء أقل . وإنما تعتل الصحة بالإسراف في المعيشة ، وبالبيول المصطنعة وما ينتج عنها من إجهاد جسمي وعقلي . « إذا كانت الطبيعة أعدتنا لتكون أصحاء ، فإن أكاد أجرؤ على التأكيد بأن حالة التفكير مضادة للطبيعة ، وأن الإنسان الذي يتأمل هو حيوان فاسد » . الحرية هي التي تميز الإنسان أكثر من الفهم ( الموجود في الحيوان إلى حد ما ) ؛ إن الحيوان ينفاد لدافع الطبيعة ، ولكن الإنسان يرى نفسه حرّاً في الانقياد له أو مقاومته . وإنما تبين روحانية نفسه من شعور بهذه الحرية . وكان الإنسان المتوحد طبيياً تأخذه الشفقة من رؤية الموجود الحساس يهلك أو يتألم ، وبالأخص إخوانه في الإنسانية . ولقد أخطأ هوبس في قوله إن حالة الطبيعة تتميز بالطمع والكبرياء ، فإن هاتين العاطفتين لا تنشآن إلا في حال الاجتماع . فالإنسان المتوحد كان كاملاً سعيداً ، لأن حاجاته قليلة ، وإرضاءها سريع ، ولأنه كان حرّاً مستقلاً ، فكان كل إنسان مساوياً لكل إنسان .

(ح) كيف خرج الإنسان من هذه الحالة الأولى ؟ خرج منها اتفاقاً بأن عرضت له أولاً أسباب طبيعية ، كالجذب والبرد القارس والقيظ المحرق ، اضطرتة إلى التعاون مع غيره من أبناء نوعه تعاوناً مؤقتاً كان الغرض منه الصيد

براً وبحراً وتربية الحيوان لتوفير القوت . ثم اضطرتهم الفيضانات والزلازل إلى الاجتماع بصفة مستديمة ، فاخترعت اللغة ، وتغير السلوك ، وبرز الحسد ، ونشبت الخصومة . هذا الاجتماع بنوعيه ، المؤقت منه والمستديم ، يمثل حالة التوحش ، وهي ليست بعد الحالة المدنية ، لأنها خلطت من القوانين ، وليس فيها من ردع سوى خوف الانتقام . وحدث اتفاقاً أيضاً أن استكشف الإنسان استعمال الحديد ، وهو شرط الزراعة ، والصناعتان شرط الحالة المدنية بما تقتضيان من تقسيم العمل والتعاون ، إذ يستمد المزارعون الآلات الحديدية من صناعاتها ويعطونهم قوتهم . وتستتبع الزراعة تقسيم الأراضي ، فيزداد التفاوت ويتفاقم الخصام . ويتفق الأقوياء الأغنياء على تدعيم مكانتهم فيضعون أنظمة عامة تصون لكل ملكه وتوطد السلام ، ويدعن الفقراء الضعفاء لهذه القوانين كي يدفعوا الشر عن أنفسهم . هنا تبدأ الحالة المدنية المنظمة بالقوانين ، وتثبت الملكية ، ويتوطد التفاوت . وهكذا صار الإنسان الطيب بالطبع شريراً بالاجتماع وبما أتاحه له الاجتماع من تقدم عقله وصناعته . وإن قيام دولة يستتبع قيام دول أخرى ، فتشعب بينهما الحروب .

### ٩٣ - إصلاح مفاسد الاجتماع :

( ١ ) على أن الاجتماع قد أضحي ضرورياً ، ومن العبث بمحاولة فضه والعودة إلى حال الطبيعة . وكل ما نستطيع صنعه هو أن نصلح مفاسده بأن نقيم الحكومة الصالحة ونهيها بالتربية المواطنين الصالحين . فن الوجهة الأولى تعود المسألة إلى « إيجاد ضرب من الاتحاد يحمي بقوة المجتمع شخص كل عضو وحقوقه ، ويسمح لكل وهو متحد مع الكل بالألا يخضع إلا لنفسه وبأن تبقى له الحرية التي كان يتمتع بها من قبل » . هذه المسألة هي التي يعالجها كتاب « العقد الاجتماعي » فيذهب إلى أن هذا الفرض ممكن التحقيق بأن تجمع الكثرة المفككة على أن تؤلف شعباً واحداً ، وأن تحل القانون محل الإرادة الفردية وما تولده من أهواء وتجره من خصومات ، أي أن يعدل كل فرد عن أنانيته ، وينزل عن نفسه وعن حقوقه للمجتمع بأكمله ، وهذا هو البند الوحيد للعقد الاجتماعي . ولا إجحاف فيه ، إذ بمقتضاه يصبح الكل متساوين في ظل

القانون ، والقانون لإرادة الكل تقر الكلى أى المنفعة العامة ، إذ أن الشعب لا يريد إلا المنفعة العامة ، فالإرادة الكلية مستقيمة دائماً . ومن باب الخضوع لها يرغمه المجتمع بأكمله ، إذ أنه « حين يغلب الرأى المعارض لرأى فهذا دليل على أنى كنت مخطئاً وأن ما كنت أعتبره الإرادة الكلية لم يكن إياها » . والمجتمع القائم على العقد يؤلف هيئة معنوية أو « شخصاً عاماً » تبدأ فيه الخليفة ويقوم الحق ، بعد أن كان كل فرد يتبع إرادته الخاصة . ولهذا المجتمع « دين مدنى » ( م ٤ ف ٨ ) لا يدع للفرد فاحية من الحياة مستقلة عن الحياة المدنية . ويتعين على الدولة أن تنكر ديناً كالمسيحية يفصل بين الروحى والسياسى ، وألا تطبق إلى جانبها سلطة كسبية إذ « لا قيمة لما يقسم الوحدة الاجتماعية » . وإنما لزم الدين لأنه ما من دولة قامت إلا وكان الدين أساسها . على أن يكون هذا الدين مقصوراً على العقائد الضرورية للحياة ، تفرض كقوانين حتى لينفى أو يعدم كل من لا يؤمن بها « لا باعتباره كافراً بل باعتباره غير صالح للحياة الاجتماعية » . هذه العقائد هى عقائد القانون الطبيعى : وجود الله ، والعناية الإلهية ، والثواب والعقاب فى حياة آجلة ، وقداصة العقد الاجتماعى والقوانين . ولكل أن يضيف إليها ما يشاء من الآراء فى ضميره .

( ب ) كذلك الرجوع إلى الطبيعة فى التربية ، فترك الطفل يربى نفسه بنفسه ، وبذلك ينشأ حراً جديراً بأن يكون عضواً فى دولة حرة ، إذ ما من وسيلة لتربية الطفل لأجل الحرية إلا تربيته بالحرية . وهذا يعنى أن التربية يجب أن تكون سلبية ما أمكن ، فتقتصر على معاونة الطفل فى تربيته نفسه بنفسه ، وتجتنب كل ما يضيق عليه ويقيده . وإن قيل لنا إننا بهذا نعرضه لأن يجرح نفسه ويتألم ، كان الجواب : فليكن ، « إن الألم أول ما ينبغى أن يتعلمه ، وهو بأكبر حاجة لأن يتعلمه » . على أن المرئى لا يقف متفرجاً إذا رآه يعرض حياته للخطر بقله تجربته ، بل ينبهه وينهاه بقوة . ولكن هذه الحالة نادرة . فبرنامج التربية يشتمل على أربع مراحل هى : حياة الطبيعة ، الحياة العقلية ، الحياة الخلقية ، الحياة الدينية . فى المرحلة الأولى ، وهى التى تمتد من الطفولة الأولى إلى الثانية عشرة ، يوجه المرئى جهده إلى تكوين الجسم ، ولا يعرض للنفس بحال احتراماً لحقوق الطبيعة الطيبة أصلاً ، فيحذر أن يريد

إصلاحها أو تكميلها بالعادات ، فإن العادة الوحيدة التي ينبغي أن يتخذها الطفل هي ألا يتخذ عادة ما . ويجهد المرء في أن يقصى عن الطفل جميع المؤثرات المصطنعة ، مؤثرات الأسرة والمجتمع والدين ، ريثما يكون نفسه ويختار له ديناً حين يبلغ سن الاختيار ، وإلا لم تكن تربيته طبيعية ، ولم يكن عمله الخاص ؛ ومن الثانية عشرة إلى الخامسة عشرة يتثقف الفتى بالمعارف الطبيعية ، وذلك بأن يتصل بالأشياء مباشرة ، وأن يصل بالملاحظة الشخصية إلى استكشاف الضرورى له في العلم والفن فيعلم أشياء من الفلك والجغرافيا والطبيعة والكيمياء . فلا يلقن دروساً شفهية ، ولا يسمح له بمطالعة الكتب ، فإنها جميعاً لا تعلمه إلا ألفاظاً ، اللهم إلا كتاباً واحداً هو قصة روبنسون كروزى حيث يتعلم كيف يمكن الاستغناء عن الكتب ! ثم يعلم حرفة يدوية . وابتداء من الخامسة عشرة يعلم الأخلاق ، فنتمى فيه الشفقة وعرقان الجميل ومحبة الإنسانية وضبط أهواء النفس ؛ ويعلم أن له نفساً وأن الله موجود . وفي الثانية والعشرين يمهّد للزواج بالخطوبة ، ثم بأسفار يفيد منها معرفة المجتمع وعاداته وريائته ومخاطره والحرف النافعة . وفي المرحلة الأخيرة يتخذ إميل ديناً يعرضه عليه قيسر يلقاه في سفره ويستشيريه هو في الأمر وعقائد هذا الدين هي التي ذكرناها ، وهي عقائد طبيعية بحسب ، لا تستند إلى وحى من حيث إن في الوحي افتئاتاً على حقوق الشخصية .

(ج) هكذا يزعم روسو . وكان مذهبه بأكمله عبارة عن « تمدين المسيحية » أى نقل لعقائدها إلى مستوى ملئى : فالمسيحية تقول بحالة برارة أولى ، وبسقوط بالخطيئة ، وبنجاة من السقوط ، ويقول روسو بحالة برارة أولى أفسدها الاجتماع ويمكن إصلاحها بالعقد الاجتماعى والتربية الملائمة . وقد ظن أن الحالة الأولى يجب أن تكون من البساطة والسداجة بحيث تعتبر « لوحاً مصقولاً » غفلاً من العلم والفن والأخلاق ، بل معارضة لها ؛ وقدم هذه الحالة أولاً على أنها مجرد فرض ، ثم رآها فرضاً لازماً لتفسير الإنسان ، ثم اعتبرها واقعة تاريخية كما لاحظنا ، وهذا تدرج في الإبهام أو التوهم تعوزه الدقة المنطقية . وقد يما نقد أفلاطون الفن ، ونعته بأنه معلم وهم ، ولكنه عرف له قيمة إصلاحية متى كان مطابقاً للأخلاق القويمية : فالمسألة تنحصر في حسن استعمال الفن أو

سوء استعماله ، أى أنها تعود إلى الإدارة والأخلاق ، لا إلى الفن نفسه . كذلك يقال فى العلوم ، فلا شك أنها مطلب العقل الذى هو من طبيعة الإنسان ، وأنها فى أنفها أدوات تحت تصرف الإرادة . فكان يكفى أن يتصور حال الطبيعة حال إرادة مستقيمة مستعدة لأن تحسن استعمال العلوم والفنون ، أو أن تنفتحى على استعمالها . ولكن وراء نظريته مغزى مستورا هو أن العقل أنانى بالطبع لأنه يحسب ويرجع كل شىء للأنانى ، فهو أصل الشقاء ، وأن الدفقة هى المرشد الأمين الكافى لتحقيق السعادة ؛ فيقول روسو : « كل ما أحسه شرّاً فهو شر ، الضمير خير الفقهاء » ويصبح قائلاً فى صفحة مشهورة : « أيها الضمير ! أيها الضمير ! الغريزة الإلهية ، الصوت الخالد السماوى ، الدليل المحقق لموجود جاهل مخلود . . . » فكل ما يسمى الآن حقوقاً وأخلاقاً ويستمد له سنداً من العقل ، هو صناعى ناشئ من الحياة الاجتماعية التى هى صناعة كذلك ، وليس فى حال الطبيعة أخلاق وحقوق ما دام الإنسان فى تلك الحال مستغنياً عن الإنسان مقطوع الصلة به . وإنما وقف روسو عند هذا الرأى لأنه تصور العقل آلة فى خدمة الأنانية ، على حين أن لعقل يستكشف لنفسه قيمة خاصة ، ويدرك فى نفسه قانوناً خاصاً هو القانون الخلقى الذى هو فى الواقع غيرى لا أنانى .

(د) وأى علاج وصف روسو لأمراض الاجتماع ؟ إنه علق النجاة على الديمقراطية ذات الإرادة الكلية المستقيمة دائماً ، الحاكمة بأمرها فى كل شىء حتى فى المعتقد الدينى ؛ أى أنه رأى علاج الاجتماع بضرب من الاجتماع ففقد العقد الاجتماعى ، على حين أن النتيجة المنطقية لمبدئه هى الانتفاض على الاجتماع والعمل على العودة إلى حال الحرية والبرارة والسذاجة ، أى المذهب الفوضوى ؛ والواقع أن تحقيق الإجماع محال ، وأن الأمر يعود دائماً إلى الأغلبية ، وأن ليس هناك ما يضمن أن تلتزم الأغلبية النفع العام والعدالة بين الجميع ، وكم رأينا الأغلبية تخطئ وتستبد أشنع استبداد ، حتى فى أقدس الأمور وهى العقيدة الدينية ، فننكر تلك العقائد المتواضعة التى اعتبرها روسو أساسية . فهو إذ يستبعد من حال الطبيعة الخير والشر والحق والواجب ، ويقدم إرادة الأغلبية ويطلبنا بالإذعان لها كأنها الإرادة الإلهية ، يقيم ضرباً من الاستبداد هو

شر ألف مرة من استبداد الفرد الذى لا يعتمد على حق . ومن المضحك ، بل من المؤسف أشد الأسف ، أن نرى هذا الرجل يتحدث عن التربية وعن الشفقة ، وهو الذى عهد بأولاده إلى أحد الملاجئ ، فلم يحبهم ولم يعن بهم ؛ وأن نرى هذا العصامى يفلسف ببضعة أفكار التقطها فى مطالعته ، فيذيع كثيراً من الأفكار الفطيرة فى حلة من البلاغة خلافة ، وإن لم تخل من كثير من العمل ، تصرف السواد عما يعوز مقاله من دقة ويعتوره من بطلان . وما على الثورة الفرنسية إلا أن تشب وقد أعلن إنجيلها ورسمت مبادئها وصيغت عبارات خطبائها !

## المقالة الثالثة

### الفلسفة في ألمانيا

إمانويل كنط.

( ١٧٢٤ - ١٨٠٤ )

#### الفصل الأول

حياته ومصنفاته

٩٤ - من ليبتز إلى هيوم :

(١) قيل عن سقراط إنه يشطر الفلسفة اليونانية شطرين : ما قبله وما بعده ، ودعى ديكارت أبا الفلسفة الحديثة واعتبر الحد الفاصل بين القديم والحديد في تطور الفكر الأوربي . كذلك نقول عن كنط إنه يشطر الفلسفة الحديثة نفسها شطرين . أجل لقد أخذ الشيء الكثير عن سبقه ، من ديكارت إلى هيوم وروسو ، وجرى في تيارهم ، ولكن تفكيره أدى به إلى وجهة جديدة سيطرت على القرن التاسع عشر ، ولم تبدأ العقول في التحرر منها إلا منذ عهد قريب . وسنحاول أولاً أن نبين تدرج هذا التفكير . فنترجم حياة كنط العقلية ، وهي تكاد تكون كل حياته ، فقد تقضت حياته الخارجية في مدينة واحدة أو منطقة واحدة ، وكانت منظمة تنظيماً دقيقاً تسير كآلة في العمل والراحة والنوم ، ولا يتخللها من حوادث سوى الحوادث العلمية .

(ب) ولد كنط بكوننجرسبرج من أبوين فقيرين على جانب عظيم من التقوى والفضيلة ، ينتميان إلى شيعة بروتستانتية تدعى الشيعة التقوية piétisme وتمسك بالعقيدة الاوثورية الأساسية القائلة إن الإيمان يبرر المؤمن ، وترى أن محل الدين الإرادة لا العقل ، وتعلو من شأن القلب والحياة الباطنة ، ومن ثمة نقول إن الإيمان الحق هو الذي تؤيده الأعمال ، وتعتبر المسيحية في جوهرها تقوى

وحجة الله ، وتعتبر اللاهوت تفسيراً مصطنعاً أقحم عليها إقحاماً . نشأ كمنظ على هذا المذهب وتشبع به في المنزل والمدرسة والجامعة ، فكان لذلك أثره في توجيه فكره حتى كون فلسفة تميز تمييزاً باتناً بين صورة خالصة ومادة ، وحتى قال في وصف هذه الفلسفة : « أردت أن أهدم العلم ( بما بعد الطبيعة ) لأقيم الإيمان » .

( ح ) دخل في الثامنة إحدى المدارس التابعة للشعبة التقوية ، وأتم برنامجها في السادسة عشرة . وكان أظهر ما أفاده فيها شيئين : إعجاباً باللغة اللاتينية وما تنطوي عليه قواعدها وتراكيبها من روح الجهد والنظام ، حتى كان مطمحها حين ذاك أن يتوفر على فقه اللغة ؛ وإعجاباً بالرواية الرومانية وما تتحلى به من نبيل وشجاعة . وسببى هذان الأثران في نفسه ، ويدخلان في فلسفته . وبعد المدرسة اتجه إلى كلية الفلسفة بجامعة مدينته يقصد إلى دراسة اللاهوت ليصبح قسيساً ، ولكنه عدل عن هذا القصد فيما بعد . تلمذ لأستاذ بالكلية للرياضيات والفلسفة من أتباع التقوية ومن أتباع فولف<sup>(١)</sup> ناشر فلسفة ليبنتز الموسومة بالعقلية ؛ فعرف بواسطته مؤلفات نيوتن ، فكانت عنصراً آخر هاماً من عناصر فكره ؛ ولكنه حار بين التقوية والعقلية ، الأولى تشيد بالإرادة والعاطفة كما ذكرنا ، والثانية تشيد بالعقل والعلم القياسي وتؤلف التقوى الحققة من « نور وفضيلة » وتعلن أن من الخطأ على السواء « الاعتقاد بأن المرء يستطيع أن يحب أخاه الإنسان دون أن يخدمه ، وبأنه يستطيع أن يحب الله دون أن يعرفه » . وفي ١٧٤٦ تقدم برسالة جامعية حاول فيها التوفيق بين ديكارت وليبنز في مسألة قياس قوة جسم المتحرك .

( د ) توفي والده ، فرأى أن يكسب رزقه بالتعليم في أسرة غنية ، وزاول هذا العمل في ثلاث أسر على التوالي من أهل المنطقة . قضى في ذلك تسع سنين لم ينقطع أثناءها عن التحصيل والتفكير ، ونشر في نهايتها ( ١٧٥٥ ) كتاباً في « التاريخ العام للطبيعة ونظرية السماء » غفلاً من اسمه ، طبق فيه على أصل العالم القوانين التي فسر بها نيوتن النظام الراهن للعالم ، وعرض في تفسير تكوين العالم نظرية آلية كثيرة الشبه بالنظرية التي سيعرضها لاپلاس بعد أربعين سنة . وفي تلك

( ١ ) كان لفولف Christian Wolf ( ١٦٧٩ - ١٧٥٤ ) تأثير كبير في ألمانيا بدروسه وكتبه الموضوعية على نسق تعليمي في جميع أقسام الفلسفة ، تأذاع مذهب ليبنتز في الجامعات والأوساط المثقفة ، وظلت الفلسفة الألمانية إلى أمد بعيد تصطنع لغة كتبه وبرامجها ومناهجها .

السنة استطاع أن يستقر بكونجسبرج ، وحصل على درجتين جامعتين :  
أولاهما برسالة « في النار » والثانية برسالة « في المبادئ الأولى للمعرفة الميتافيزيقية »  
يقبل فيها دليل العلل الغائية على وجود الله بدون تحفظ . ثم عين أستاذاً خاصاً  
بالجامعة .

( هـ ) إلى ذلك الوقت كان تحت تأثير فولف ونيوتن ميتافيزيقياً وعالمياً طبيعياً .  
ففي رسالة نشرها سنة ١٧٥٥ دافع عن تصور ليبنتز للحرية وقال إن الإرادة لا تشد  
عن مبدأ السبب الكافي ، وفي سنة ١٧٥٨ نشر رسالة أيد فيها تفاؤل ليبنتز القائل  
إن الله لكماله خلق بالضرورة خير العوالم الممكنة ، وحاول الرد على القائلين إن  
فكرة خير العوالم الممكنة فكرة جوفاء غير ذات موضوع . ثم قرأ شفتسبرى وهاتشيسون  
وهيوم ، وقرأ روسو ، فتغير تفكيره تغيراً عميقاً .

( و ) وجد عند الثلاثة الأول القول بحس خلقى يدرك المعاني الخلقية بداهة ،  
ويقرر الخير والشر دون حاجة إلى تدليل ؛ وبعبارة أخرى وجد عندهم فلسفة  
خلقية مستقلة عن العقل ، ومستقلة عن الدين . ووجد عندهم أيضاً منهجاً قائماً  
على التحليل النفسى ، وأكبر منهم منهجهم هذا في الملاحظة الباطنة ، واكتشافهم  
أن قوة الشعور بالخير غير قوة تصور الحق ، وأن الشعور دون العقل هو الذى يقدم  
للعمل الخلقى موضوعات محققة وبواعث فاعلية . وأرجع « الخلقية » فى صميمها  
إلى الشعور بالجمال وبكرامة الطبيعة الإنسانية ، ورأى أن هذا الشعور غير مرتبط  
بموضوع جزئى . وأنه من الممكن لذلك أن يصير باعثاً كلياً للعمل .

( ز ) وكان تأثير هيوم أبعد مدى ، وقد قال كنتظ فيما بعد إن هيوم أبغظه  
من سبانه الاعتقادى ، وكان ذلك برأيه فى مبدأ العلية بنوع خاص ، إذ كان  
قد قال إن مبدأ العلية ليس قضية تحليلية ، أى أن المعلول ليس متضمناً فى العلة  
أو مرتبطاً بها ارتباطاً ضرورياً ، وأن الضرورة التى تبين له ما هى إلا وليدة عادة  
تتكون بتكرار التجربة . سلم كنتظ بالملاحظة الأولى ، ولكنه فطن إلى أن التجربة  
لا تولد ضرورة بمعنى الكلمة ، وأن العلم قائم على مثل هذه الضرورة ، وأن قيام  
العلم أمر واقع يمنع من قبول الشك ومن الاكتفاء بالتجربة فحسب ، فيجب أن  
يكون مبدأ العلية مبدأ أولياً فى العقل ، ويفضله تتحول القضية التجريبية إلى قضية  
أولية كلية ضرورية ، ويجب إذن الفحص عن سائر المبادئ المطوية فى العقل

وتعيين وظائفها في المعرفة العلمية . وتلك هي الفكرة النقدية التي بنى عليها كنتز فلسفته ، ولكنها لن تنضج عنده إلا بعد زمن غير قصير .

(ح) أما روسو فكان يدعو إلى الرجوع للطبيعة أي للفطرة خالصة مما غشاها به المجتمع من عرف وتقليد . وقد قال كنتز إنه كان يعتقد أن العلم أكبر عنوان للمجد ، والغاية القصوى للإنسانية ، حتى احتقر الشعب الجاهل ، فرفع روسو الغشاوة عن بصيرته وعلمه أن حال الطبيعة أسمى من حال المدنية ، وأن التربية يجب أن تكون سلبية في الأثر ، فتقتصر على ضمان حرية الميول الطبيعية ، وتنبذ لإكراه العرف المصطنع . إن روسو عالم الأخلاق ، فكما أن نيوتن وجد المبدأ الذي يربط ما بين قوانين الطبيعة المادية ، كذلك استكشف روسو الحقيقة البسيطة التي تضيء الطبيعة الإنسانية إلى أعماقها ، وهي الخلقية الصافية المستصفاة من كل إضافة زائفة .

#### ٩٥ - نقد الميتافيزيقا :

( أ ) تأتي الآن إلى مرحلة ثانية من ١٧٦٠ إلى ١٧٧٠ شرع فيها كنتز ينقد الفلسفة العقلية في النظريات والخلقيات قبل أن يستين مذهبه . ففي رسالة بعنوان « الأساس الممكن الوحيد للبرهنة على وجود الله » ( ١٧٦٣ ) يذكر أربعة أدلة على وجود الله ، فينقد الدليل الوجودي الذي يستخرج الوجود كحمول من فكرة الله كموضوع ، ويقول : ليس الوجود ( العيني ) محمولاً متضمناً في فكرة ؛ ثم ينقد الدليل الطبيعي الذي ينتقل من وجود حادث إلى وجود ضروري كامل ، فيحتج بأن هذا الدليل يذهب من الضروري إلى الكامل كأنهما متساوقان فيعود إلى الدليل الوجودي ؛ وينقد دليل العلل الغائية بحجة أن كمال العالم نسبي فلا يدل بذاته على موجود كلي الكمال ، وأن هذا الدليل أيضاً يعود إلى الدليل الوجودي . يبقى دليل يذهب من الممكن إلى المطلق ، فيراه صحيحاً لأن الممكن لا يعقل بما هو كذلك إلا بالإضافة إلى موجود عيني ضروري لولاه لكان الممكن ممتنعاً ، وهذا خلف ؛ ويرى كنتز أن الأدلة الثلاثة السالفة إذا بنيت على هذا الدليل صارت صحيحة .

( ب ) وفي « دراسة في وضوح مبادئ العلم الإلهي النظري والأخلاق »

( ١٧٦٤ ) يذهب إلى أن العقل المنطقي لا يجد في ذاته حقائق معينة ، وإنما يجد مبادئ عامة جوفاء ، كمدى الذاتية الذي لا يعطينا بنفسه موضوعاً للعلم . ومن هذا القبيل فكرتا الواجب والكمال : وهما في الفلسفة العقلية الفكرتان الأساسيتان للأخلاق : ففكرة الكمال لا تعرفنا بالكمال الذي يجب طلبه وما فكرة الواجب إلا فكرة الضرورة القانونية الحالية من كل تعيين .

( ح ) وفي « أحلام وأهم معبرة بأحلام الميتافيزيقا » ( ١٧٦٦ ) ينطق العنوان بقصد المؤلف إلى التهمم والنقد . الواهم أو الإشرافي هو الذي يدعى الاتصال بموجودات روحية عليا ، مثل سويدنبورج السويدى معاصر كنتز . والميتافيزيقى أيضاً يتحدث عن مثل هذه الموجودات ، ولكنه يزدرى الإشرافى ، فهو يعتقد إذن أن ليس لها تجربة مباشرة ، وهو مضطر إلى الإقرار بأنه لا يدركها فى أنفسها . وأنه إنما يعرفها بضرب من المعرفة السلبية ، وفى هذه الحالة تكون الميتافيزيقا علم حدود العقل الإنسانى ، ولا تستطيع مجاوزة التجربة التى هى المعرفة الحقة . ولا بأس فى ذلك ، لأن هذا الذى يفوت علمنا ويعتبر ضرورياً لتنظيم حياتنا الحلقية ، وهو عالم الأرواح ، هو موضوع إيمان لا موضوع برهان . على أن تصور مثل هذا العالم قد تصبح له قيمة لو جاءت وقائع تثبت أن ثمة وحدة أو مشاركة روحية بين الموجودات العاقلة ؛ وقد يكون الضمير الخلقى إحدى هذه الوقائع لما ينطوى عليه من الواجب ، أى تقرير ما يجب أن يكون بغض النظر عن التجربة ، ولما تفترض صفته الكلية من الارتباط بين جميع الضمائر ؛ وقد يمكن تأويله بأنه وحى بعالم معقول تخضع فيه الإرادات الجزئية لقوانين خاصة أو لإرادة كلية .

( د ) وكانت نقطة التحول إلى فلسفته رسالة باللاتينية فى « صورة ومبادئ العالم المحسوس والعالم المعقول » ( ١٧٧٠ ) حولته الحق فى اعتلاء كرسى المنطق وما بعد الطبيعة . يذهب فيها إلى أن المعرفتين الحسية والعقلية تختلفان ، ليس فقط بدرجة التمييز كما يقول العقليون ، بل كل الاختلاف : المعرفة الحسية تؤدى إلينا كصفات ، وهذه الكيفيات تبدو فى المكان والزمان ، والمكان والزمان معنيان كليان ، فهما إذن من مصدر آخر غير التجربة ، هما صورتان يفرضهما الفكر على الكيفيات المحسوسة ، فالمعرفة الحسية مجموعة ظواهر . أما المعرفة العقلية فتلوح

كأنها تظهرنا على الأشياء كما هي في نفسها، إذ تمدنا بمبادئ ومعانٍ مطلقة لا تمت إلى المحسوس بسبب، بل لأنها تقع في التناقض إذا أرادت تطبيقها عليه : فمثلاً المبدأ القائل إن المركب يفترض البسيط، اعتمد عليه ليبتز فوصل إلى أن العالم مركب من بسائط، ولكننا لا نصل أبداً إلى البسيط بسبب القسمة إلى ما لا نهاية؛ ثم إن المعاني المنطوية في ذلك المبدأ، وهي معاني الكل والبسيط والمركب، وأيضاً المعاني التي يستخدمها ليبتز في المونادولوجيا، وهي معاني الإمكان والوجود والضرورة والجوهر والعلّة، لا تدخل كأجزاء في أي تصور حسي، وليست مستخرجة من التصور الحسي. فالمحسوس والمعقول متخارجان متغايران.

#### ٩٦ - وضع الفلسفة النقدية :

(١) عكف كنتز على النتائج التي بلغ إليها يعيد فيها النظر ويلام فيها، وبعد عشر سنين (١٧٨١) أخرج كتابه الأكبر « نقد العقل الخالص النظري » يبين فيه كيف وإلى أي حد تتطابق معاني العقل ومدركات الحس. فقرر أن المعاني لا تستفاد من الأشياء، على ما يزعم الحسيون، وأن الأشياء لا تستفاد من المعاني، على ما يزعم العقليون، وأكن المعاني هي الشروط الأولية المتعلقة بها المعرفة الحسية. فعنيا المكان والزمان يطبقان على الكيفيات المحسوسة فيجعلان منها ظواهر، وليس المكان والزمان شيئين محسوسين. ومعانٍ أخرى أو مقولات اثنتا عشرة تطبق على الظواهر فتجعل منها قضايا علمية أي معارف كلية ضرورية، وليس في التجربة كلية وضرورة. ومعانٍ أخرى ثلاثة، هي معاني النفس والعالم والله، ليس لها في التجربة موضوع تنطبق عليه، وكل ما يدعى العقل لإثباته بشأنها غلط. ففي هذا الكتاب تلقى الرسائل النظرية التي لخصناها في العدد السابق، وعحصله أن الفكر حاصل بذاته على شرائط المعرفة، وأن الأشياء تدور حوله لكي تصبح موضوع إدراك وعلم، ولا يدور هو حولها كما كان المعتقد من قبل : وهذه هي الثورة التي أحدثها كنتز في عالم الفكر، وشبهها بالثورة التي أحدثها كوبرنيك في عالم الفلك. ولكي يقرب هذا المذهب إلى الأذهان ويصحح ما جرى من الأخطاء في فهمه، وضع رسالة أسماها « مقدمة لكل ميتافيزيقا مستقبلية تريد أن تعتبر علماً » (١٧٨٣).

(ب) ثم تحول إلى فلسفة الأخلاق ، فصنف فيها كتابين : الأول « تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق » ( ١٧٨٥ ) والثاني « نقد العقل العملي » ( ١٧٨٨ ) يكمل به الكتاب السالف . وخلاصة موقفه فيهما أنه لما كان العلم كلياً ضرورياً أى صدىً عن العقل ، فيلزم أن الفلسفة الخلقية لا تقوم على التجربة الظاهرة ، ولا على حس باطن ( كما كان يعتقد هوتحت تأثير الفلاسفة الإنجليز وروسو ) ، بل على العقل وحده ، فإن العقل هو الذى يمدنا بمعنى الواجب الذى هو الركن الرئيس فى الأخلاق . أما معانى الله والنفس والحرية والخلود ، التى كانت الفلسفة السغية تقيم الأخلاق عليها ، فلا سبيل إلى اعتبارها أساساً لما بعد أن بين « نقد العقل النظرى » استحالة العلم بها ؛ على أنه يمكن الإيمان بها إذا أدى بنا إليها تحصيل المعانى الأخلاقية أنفسها ، فتبنى الميتافيزيقا على الأخلاق بدل أن تبنى الأخلاق على الميتافيزيقا .

(ج) ورأى كنتظ ضرورة الوصل بين العقليين النظرى والعملى ، فدون كتابه « نقد الحكم » ( ١٧٩٠ ) أو فلسفة الجمال والغاية . ذلك أن موضوع العقل هو الحق الذى مظهره الضرورة والآلية فى الطبيعة ؛ وموضوع الإرادة الخير بواسطة الحرية ؛ ولدينا قوة أخرى حاكمة بالجمال وبالغاية ، أى واطعة نسبة بين ما هو كائن وما يجب أن يكون ، بين الضرورة الطبيعية والحرية ، باعتبار الجمال والغاية معلولين للحرية تعمل فى مادة خاضعة لقوانين الآلية . فموضوع هذه القوة متوسط بين الحق والخير ، فالقوة نتمسها متوسطة بين العقل والإرادة . وتسميتها بالحكم آتية من المماثلة بين مظاهرها وبين الحكم المنطقى ، فإنها كالحكم ( عند كنتظ كما سرى ) توقع نسبة بين شيئين متغايرين . الحكم بالجمال آتى تلقائى ، والحكم بالغاية وليد التجربة والاستدلال . والحكمان ذاتيان ، ليس لهما قيمة موضوعية ، ولكنهما صادران بموجب تركيب الفكر ، وبخاصة حين نظر إلى عالم الأحياء . الغاية تكمل الآلية ، وهى الوساطة بين العلم الآلى والإيمان بالإله الخالق الذى هدتنا إليه الأخلاق ، وأداة الوصل بين الطبيعة والحرية .

(د) وكان الجدل حول الدين شديداً ، فضلاً عما للدين فى ذاته من أهمية لدى الفيلسوف ، فحرر كنتظ كتاباً بعنوان « الدين فى حدود العقل الخالص » ( ١٧٩٣ ) يرجع فيه الدين إلى مجرد عاطفة ، ويؤول العقائد تأويلاً رمزياً ، كما

يريد المذهب التقوى الذى نشأ عليه ، وكان هو انقطع منذ زمن طويل عن الاختلاف إلى الكنائس وعن كل عبادة خارجية . فلما ظهر الكتاب وجهت إلى المؤلف رسالة ملكية تعرب عن عدم رضا الملك لرؤيته يشوه في ذلك الكتاب وفي رسائل أخرى بعض العقائد الجهورية في المسيحية أو يحط من قدرها ، وتطلب منه الكف عن نشر مثل هذه الأضاليل أو عرض نفسه لإجراءات صارمة . فأجاب بأن موقفه الفلسفى يحترم المسيحية ، وتعهد بعدم الكتابة أو التعليم في الدين بصفته « تابعاً جد أمين بحلالة الملك » . وقال فيما بعد إنه تعمد وضع هذا التحفظ لأنه أراد أن يؤقت تعهده بحياة الملك . وبالفعل عاد إلى الكتابة في المسائل الدينية بعد وفاة الملك .

( هـ ) ورأى كنتز أن يدل على كيفية تنظيم العلم والعمل ، أى أن يكمل فلسفته النقدية بميتافيزيقا ، إذ أن النقد لا يعنى إلغاء الميتافيزيقا بل التمهيد لها باعتبارها علماً كلياً للتجربة ، لا كالميتافيزيقا القديمة التى تدور على معان جوفاء مقطوعة الصلة بالتجربة . ولما كان العقل مشرعاً على نحوين : أحدهما بالفهم في ميدان الطبيعة ، والآخر بالإرادة في ميدان الحرية ، كانت الميتافيزيقا على نوعين : ميتافيزيقا الطبيعة أو فلسفة العلوم الطبيعية وميتافيزيقا الأخلاق العملية . فن الوجهة الأولى وضع « المبادئ الميتافيزيقية للعلم الطبيعى » أى خصائص المادة وقوانين الحركة ، و « الانتقال من المبادئ الميتافيزيقية للعلم الطبيعى إلى الفيزيقا » أى إلى الظواهر الطبيعية . ومن الوجهة الثانية نشر « رسالة في السلام الدائم » ( ١٧٩٥ ) ثم « ميتافيزيقا الأخلاق » ( ١٧٩٧ ) في جزأين : الأول عنوانه « المبادئ الميتافيزيقية الأولى لمذهب الحق » وعنوان الثانى « المبادئ الميتافيزيقية الأولى لمذهب الفضيلة » وهما يتناولان تطبيق الكليات في الجزئيات وليس فيهما شىء يعتبر جديداً ، بل هما يئنان عن ضعف الشيخوخة .

( و ) وفي الواقع شعر كنتز في السنة التى ظهر فيها كتابه الأخير بانحطاط قواه العقلية ، فاعتزل التعليم بالجامعة بعد أن زاوله نيفاً وأربعين سنة ، محاضراً أثناءها في شتى العلوم ، فضلاً عن علوم الفلسفة ، مثل القانون والتربية وعلم الإنسان والجغرافيا الطبيعية والميكانيكا والرياضيات والمعادن ، مؤلفاً في كل ذلك كتباً ومقالات . فقد كان متوفراً بكليته على العلم ؛ لم يتزوج ، ولم يكن له مع أقرب

أقربائه سوى علاقات متباعدة ، وإن كان يحلو له الاجتماع بالأصدقاء حول مائدة الطعام ، وبغير الجامعيين منهم على الخصوص ، والتبسط معهم في أحاديث الأسفار والأدب والاقتصاد، فيفيد منهم معارف لم يكن يصادفها بنفسه . وأخذت حالته الجسمية والعقلية تسوء بمر الزمن حتى فقد البصر والذاكرة . ولما حضرته الوفاة كانت كلمته الأخيرة قوله : « حسناً » .

## الفصل الثاني

### نقد العقل النظرى

٩٧ - المسألة النقدية :

(١) ما قيمة معارفنا؟ أو ما النسبة بين معارفنا وبين الوجود؟ تلك هي المسألة المركزية في الفلسفة، والتي يتعين حلها بادئ ذي بدء. لا يرى كمنظ أن نقد المعرفة يبدأ بالشك المطلق كما هو الحال عند ديكارت. فإن لدينا علمين قائمين لا تختلف فيهما العقول هما: الرياضى والطبيعى، على حين أن ثالث العلوم النظرية، وهو ما بعد الطبيعة، موضع خلاف متصل ولو أن في العقل استعداداً طبيعياً له يدفعه إليه دفعاً. وعلى ذلك يكفى أن نتبين السبب في إمكان العلم الرياضى والعلم الطبيعى، أو شرائط العلم الحق، فيبين لنا في نفس الوقت سبب استحالة الحصول على معرفة ميتافيزيقية؛ ولعلنا نجد بعد ذلك تفسيراً للاستعداد الطبيعى للميتافيزيقا في غير الناحية النظرية، أى في الناحية الخلقية. ولما كانت المعرفة الحقة تقوم في الحكم، وهو الفعل العقلى الذى يحتمل الصدق أو الكذب. بينما المفردات ليست معرفة بمعنى الكلمة ولا تحتمل صدقاً أو كذباً، كان الواجب علينا أن نستعرض مختلف أحكامنا لنتبين نوع الحكم الذى يعتمد عليه العلم، وننظر في خاصيته وطريقة تأليفه، وبذا نكون قد حللنا المسألة.

(ب) الأحكام نوعان: أحكام تحليلية وأحكام تركيبية. الأحكام التحليلية هي التى محمولها مستخرج من مفهوم موضوعها، كقولنا: الجسم ممتد، أو: الكل أعظم من الجزء، أى أنها التى تحلل مفهوم الموضوع إلى العناصر المتضمنة فيه ثم ترد إليه هذه العناصر بالإضافة. لذا كانت أحكاماً أولية أو قبلية *a priori* مركبة بدون معونة التجربة، وكانت كلية ضرورية كبداً الذاتية الذى تعتمد عليه، وهو المبدأ القائل إن كل ماهية فهى ما هي. ولكن هذه الأحكام تفسيرية بحت، لا يزيدنا محمولها معرفة بالموضوع، فلاجدوى منها، ولا فائدة لها في إقامة العلم. والأحكام التركيبية هي التى يزيد محمولها شيئاً جديداً على الموضوع، فتوسع

معرفةنا بالموضوع . وهي نوعان : أحدهما أحكام تركيبية ذاتية ، أو أحكام إحساس مثل قولى : الشمس تسطع وهذا الحجر يسخن ، أو : السكر حلو ( أعنى فى مذاق ) ، أو : أحمل جسماً وأحس ثقلاً . هذه أحكام تعبر عن حالة شعورية . فقيمتها ذاتية لا تضطرنى إلى اصطناعها دائماً ، ولا تضطر غيرى إلى تصديقها ، لأن الحكم هنا عبارة عن وضع نسبة بين إحساسين فى الحال الراهن . والنوع الآخر أحكام موضوعية أو أحكام تجربة ، وهي تعبر عن علاقة ضرورية كلية بين الموضوع والمحمول ، فلها قيمة بالنسبة إليهما معتبرين فى نفسهما مستقلين عن الشخص الذى يحسهما ، أى أن لها قيمة موضوعية ، ولفظ « موضوعى » يعنى فى لغة كمنط ما كان له قيمة كلية مستقلة عن الشخص بما هو شخص ، مثل قولى : ضوء الشمس يسخن الحجر ، أو : الجسم ثقيل . فإن قصدى هنا أن ضوء الشمس علة سخونة الحجر ، وأن هذا حق ولو لم أحس هاتين الظاهرتين ولم أوقع النسبة بينهما . وجميع أحكامنا ذاتية أولاً تترجم عن شعورنا وتخضع لقانون التداعى ، ثم يصير بعضها موضوعياً . والأحكام التى من هذا النوع الأخير أولية كالأحكام التحليلية مع كونها تركيبية ، فإنها صادقة دائماً بالنسبة إلى وإلى أى شخص آخر ، ولا تتوقف على عدد التجارب ولا على حالة الشخص الذاتية ؛ وهذه الأحكام هى التى تتألف منها العلوم . فالمسألة النقدية تعود إلى هذا : ما السبب فى إمكان الأحكام التركيبية الأولية ، مع العلم بأن الموضوع والمحمول مستفادان من التجربة ، وأن التجربة جزئية متغيرة ، وأنها بالرغم من هذا نعتقد بضرورة الحكم وركليته . أجل إننا حاصلون على هذا الاعتقاد ، وليس يكفى لتفسيره قول لوك وهيوم إن الرباط بين الظواهر ذهنى فحسب ، وإن العادة التى تتكون بتكرار التجربة هى التى تجعلنا ننقل الضرورة الذاتية إلى ضرورة موضوعية ؛ ليس يكفى هذا القول لأن شأنه ، وقد كشف لنا عن أصل هذا الرباط ، أن يبدد اعتقادنا بموضوعيته ، وهو لا يبدده . فالمطلوب وضع نظرية جديدة فى الموضوعية باعتبارها رباطاً كلياً ضرورياً بين محمول وموضوع متباينين مستفادين من التجربة وكان هيوم قد قال إن مثل هذا الرباط أمر غير معقول .

(ح) لنبين قبل ذلك أن العلوم تتألف من أحكام تركيبية أولية . وليكن الحكم الآتى مثالا على أحكام الهندسة : « الخط المستقيم أقرب مسافة بين نقطتين »

فالمحمول هنا ( وهو «أقرب مسافة» ) ليس متضمناً في الموضوع ( الذى هو «الخط المستقيم» ) ولكنهما متخارجان . يرجع الموضوع إلى الكيفية ، فإن الاستقامة صفة للخط ، ويرجع المحمول إلى الكمية والإضافة ؛ ومع ذلك فالنسبة بينهما ضرورية كلية ، أى أن هذا الحكم تركيبى أولى . وليكن الحكم الآتى مثالا على أحكام الحساب :  $12 = 5 + 7$  : فلا فكرة ٧ ولا فكرة ٥ تتضمنان فكرة ١٢ . وليكن الحكمان الآتيان مثالين على أحكام العلم الطبيعى : أحدهما أنه فى جميع تغيرات العالم المادى تظل كمية المادة بدون تغير : فإن معنى المادة لا يتضمن معنى عدم تغير الكمية ؛ والحكم الآخر أنه فى كل حركة الفعل والانفعال متساويان : فليس يتضمن معنى الحركة معنى المساواة بين الفعل والانفعال .

(د) كيف نحصل على مثل هذه الأحكام ؟ أما الأحكام الرياضية فإن خاصيتها التركيبية آتية من تصوير حدودها فى الخيلة ، فإنى أحصل على الخط المستقيم وعلى النقطتين بفعل الخيال ، وأحصل على عدد ١٢ بإضافة الواحدخمس مرات إلى عدد ٧ . وأما الأحكام الطبيعية فإن خاصيتها التركيبية آتية من كون حدودها ظواهر مدركة بالحس . أما صفة الأولية فى هذين النوعين من الأحكام فآتية من كون الفكر حاصلًا على معان رابطة يطبقها على الحدود . فإذا نظرنا فى الأحكام الميتافيزيقية وجدنا حدودها ، وهى : العالم فى جملته والنفس والله ، غير محسوسة ولا متخيلة كما هو معلوم ، ولا معقولة كما سيتضح فيما بعد ؛ فهى أحكام تركيبية أولية ، ولكن التركيب فيها ظاهرى فقط ، هو تركيب معان صرفة لاتعتمد على مادة فى الحس أو فى الخيال ، فهى لذلك لا تتصف بالموضوعية ولا تستحق أن تدعى علماً .

(هـ) فالمعرفة بمعنى الكلمة تتألف من عنصرين : مادة وصورة ، بحيث لاتوجد المادة فى الفكر بدون صورة ، وبحيث لا يكون للصورة فى نفسها أى معنى لأن وظيفتها الاتحاد بالمادة . المادة موضوع الحدس الحسى ، وليس لنا من حدس سواه ؛ والصورة رابطة فى الفكر تسمح بتركيب حكم كلى ضرورى لأنها هى أولية . هناك إذن مادة للفكر أو وجود خارجى ، وكنظ لا يتابع التصورية المطلقة فى إنكار هذا الوجود أو التشكك فيه ، وإن يكن مذهبه يمنع من القول به كما سنرى . كان بعضهم قد عزا إليه أنه تصورى مطلق بعد ظهور الطبعة الأولى

لكتابه ، فوضح رأيه في الطبعة الثانية وتوسع في نقد التصورية المطلقة . وهو يصرح بأن الإحساس انفعال ، وأن التخيل فعل ، فإذا كنت أحس نفسي منفصلاً فيجب أن أعتبر نفسي خاضعاً لتفسير شيء فعال . غير أنه يصرح أيضاً أننا لا ندرك من الشيء إلا انفعالنا به ، فيأخذ بنصف تصورية ، ويعتبر مهمة نقد المعرفة منحصرة في تبين ما هو آت من خارج وما يضيفه إليه الفكر من عنده . وهذا الذي يضيفه الفكر ، أى الصورة في المعرفة ، يسميه Transcendental ويعرفه بأنه معنى أو مبدأ ذاتي للفكر ، متقدم على التجربة تقدماً منطقياً لا زمنياً ، ووظيفته جعل التجربة ممكنة ، أى تركيب موضوعات محسوسة وأحكام كلية ؛ واستعماله على هذا الوجه مشروع . غير أنه قد يطبق اعتسافاً خارج نطاق التجربة ، أى على مطلق الوجود ؛ كما أن من المعاني والمبادئ الذاتية ، كمعاني العالم والنفس والله ، ما يجاوز بطبيعته حدود التجربة ؛ وفي هاتين الحالتين يتخذ المعنى أو المبدأ قيمة خاصة في حين أنه صورة بحتة ، فيسمى كمنظ هذا الاستعمال Transcendant . لذا نترجم اللفظ الأول بالصورى في مقابل المادة الآتية من خارج ، ونترجم اللفظ الثانى بالمفارق أو الميتافيزيقي في مقابل التجريبي<sup>(١)</sup> . ويدعو كمنظ مذهبه بالتصورية الذاتية أو التصورية ، ويميز بينه وبين التصورية المطلقة حيث يقول : « إن قضية التصوريين الحقيقيين بهذا الاسم ، من المدرسة الأيلية إلى الأسقف باركلي ، هى أن كل معرفة حسية فهى ظاهرية ، وأن الحقيقة لا توجد إلا في معاني العقل ، لأن العقل عندهم حدى ومعانيه موضوعات حقة ، بينما المبدأ المهيمن على مذهبي التصورى هو أن كل معرفة آتية من العقل الخالص فهى ظاهرة ، وأن الحقيقة لا توجد إلا في التجربة ، لأن العقل عندى صورى ووظيفة معانيه توحيد التجربة » .

(١) لفظ Transcendental من وضع المدرسين يدلون به على بعض معان تسمو أو تملو على مقولات أرسطو وتلائم جميع الموجودات ، وهى الوجود وأواحقه الواحد والحق والخير والقوة والغفل وغيرها . ولكن كمنظ صرفه إلى المعنى المذكور فوق فجعله صفة للصور أو المعاني والمبادئ التى يمتريها خاصة بالفكر وحده والتي يدعوها باطلنة أو ذاتية متى طبقت في حدود التجربة . لذا أدينا هذا المعنى بقولنا صورى . أما لفظ Transcendant فقد استعمله المدرسيون وكثيرون غيرهم إلى أيامنا للدلالة على سمو الله على الخلقات ومفارقة لها ، واستعمله كمنظ بمعنى المفارقة والسر من حيث الوجود ومن حيث المعرفة أيضاً أى حين تطلق الصور الفكرية إلى ما بعد التجربة . لذا أدينا هذا المعنى بقولنا مفارق ومفارقة . انظر أيضاً : A. Lalande, Vocabulaire de la philosophie .

( و ) وقوانا الفكرية ثلاث ، أى القوى التى ترد كثرة المادة إلى الوحدة ، أو بعبارة أدق مجموعات الصور المتجانسة ، لأن التصورية تنكر على العقل دعوى النفاذ إلى الجوهر وقواه : القوة الأولى هى الحساسية الصورية ، وهى غير الحساسية التجريبية التى تقبل من خارج مادة الإحساس ، فإن هذه المادة كيفية صرفة ، كاللون والصلابة والطعم والرائحة والحرارة والبرودة ، ونحن ندركها فى المكان والزمان ، فيجب تبيان أن المكان والزمان صورتان ذاتيتان تخلعهما الحساسية الصورية على مدركات الحساسية التجريبية ، فترتبا بوساطتهما فى علاقات أحيانا فى المكان وتقران وتعاقب فى الزمان ، وتجعل الرياضيات الخالصة أو البحتة ممكنة بأن توفر لها الصورة الفكرية اللازمة للضرورة والكلية . والقوة الثانية الفهم الصورى ، وهو غير الفهم المنطقي الذى لا ينظر إلا إلى النسب القائمة على مبدأى الذاتية وعدم التناقض فى الأحكام التحليلية ، فإن هذه النسب تتناول الممكن فقط ، وهناك الموجود بالفعل وله نسب خاصة به . هذه النسب يضعها الفهم الصورى بين مدركات الحساسية فيؤلف أحكاماً كلية ضرورية ، فيجعل العلم الطبيعي ممكناً . ( ومن هنا يتبين سبب تقديم كنه العلم الرياضى على العلم الطبيعي ، فإنه عنده يتضمن شرطى تصور الطبيعيات ، وهما المكان والزمان ، على حين أن أرسطو يؤخره لأنه يرى موضوعاته ، وهى الأعداد والأشكال ، مكتسبة بتجربتها من المحسوسات المتضمنة أصل معنى المكان والزمان ) . والقوة الثالثة النطق ، وهو حاصل على معان ثلاثة يرد إليها جميع المعارف فيحقق الوحدة التامة فى الفكر . هذه المعانى هى العالم والنفس والله : العالم يشمل جميع الظواهر الخارجية ، والنفس تشمل جميع الظواهر الداخلية ، والله علة الطائفتين من الظواهر . فنقد العقل يبين أن هذه المعانى صور بحتة وظرفتها هذا التوحيد ، وأنها إذا أخذت كموضوعات وجودية كانت مدعاة لأخطاء أو أغاليل لا حل لها ، ومن ثمة أن علم الميتافيزيقا ممنوع . وكتاب « نقد العقل النظرى » يأخذ لفظ العقل بمعنى واسع يعادل قولنا القوة الداركة ، وينقسم إلى قسمين كبيرين : الحساسية الصورية ، والمنطق الصورى ؛ وينقسم هذا القسم الثانى إلى قسمين : التحليل الصورى وموضوعه استكشاف الصور الذاتية للفهم ، والجدل الصورى وموضوعه أغاليل النطق .

## ٩٨ - الحساسية الصورية :

( ا ) المكان صورة أولية ترجع إلى قوة الحساسية الظاهرة التي تشمل حواسنا الخمس . والزمان صورة أولية ترجع إلى قوة الحساسية الباطنة بصفة مباشرة ، وإلى قوة الحساسية الظاهرة بصفة غير مباشرة من حيث إن كل إحساس فهو حدث نفسى له موضعه من الزمان . وهنا يثير كمنط مسألتين : الأولى هل لهاتين الصورتين وجود فى الذهن وهل هما أوليتان ؟ ويسمى البرهنة على هذه المسألة بالعرض الميتافيزيقي . والثانية هل هاتان الصورتان موضوعيتان وصالحتان لاكتساب معارف أولية ؟ ويسمى البرهنة على هذه المسألة بالعرض الذاتى .

( ب ) أما المسألة الأولى فيورد عليها كمنط ثلاثة أدلة : الدليل الأول أننا لولا هاتان الصورتان لما استطعنا إدراك المحسوسات فى المكان والزمان ، إذ أننا ننصور الموضوعات متحيزة خارجاً عنا وبعضها إلى جانب بعض ، فيرتبا ترتيباً مكانياً ، فصورة المكان مفترضة فى كل تجربة ظاهرة ؛ ولدينا تصورات حسية متقارنة أو متعاقبة ، ونحن نقول إنها تقابل أشياء متقارنة أو متعاقبة ؛ فصورة الزمان مفترضة فى التقارن والتعاقب ، أى فى كل ظاهرة باطنة . الدليل الثانى أننا نستطيع أن نطرد من ذهننا الموضوعات والأحداث التى نضعها فى المكان والزمان ، ولا نستطيع أن نمحو تصور المكان والزمان . ويعلم كمنط أنه يمكن أن يقال إنهما معنيان كليان مجردان من التجربة كمعاني الأجناس والأنواع ، فيرد قائلنا إن المعنى المجرد من التجربة ليس كلياً بمعنى الكلمة ، وإنما هو معنى عام يختصر الجزئيات المدركة ، وهو لذلك كلى نسبي يحتمل استثناء لاستحالة استيعاب الجزئيات جميعاً ؛ ثم هو أفقر من المعنى الجزئى لأنه يحتفظ ببعض عناصره ويغفل الباقى ! ثم إن أفرادها هى الموجودة أولاً ، وهى متباينة فيما بينها ؛ أما صورتا المكان والزمان فهما من جنس المكان والزمان الجزئيين ، ونحن نحصل على أجزاءهما بقسمة المكان الواحد والزمان الواحد إلى أجزاء متجانسة ، فهما كليان حقاً حاصلان على « كمية مطلقة » . الدليل الثالث أننا ننصور المكان والزمان غير متناهيين . وليس فى التجربة سوى مقادير متناهية ؛ وإن قيل إن المعانى العامة غير متناهية هى أيضاً من حيث إننا ندرج تحتها عدداً لا متناهياً من الأفراد ، كان الجواب

أن هذه المعاني ليست غير متناهية هي أنفسها ، ولكنها مجردة غير معينة ، وليست أفرادها متضمنة فيها كتضمن أجزاء المكان والزمان فيها .

( ح ) وأما المسألة الثانية فيورد عليها كمنظ دليلاً بعبارة حاسماً ( وإن يكن أثبت في الطبعة الأولى فقط من « نقد العقل النظري » وذكره في « مقدمة لكل ميتافيزيقا » ) : الرياضيات علوم أولية ، والمطلوب تفسير إمكانها . الحساب علم الزمان إذ أن العدد يتكون من آتات الزمان المتعاقبة ؛ والمهندسة علم المكان ؛ فإذا لم يكن المكان والزمان صورتين أوليتين موضوعيتين ، كانت المقادير الرياضية تجريبية ، وكانت القضايا الخاصة بها ذات كلية نسبية فحسب ، وانهارت الرياضيات الخالصة ؛ ولكنها قائمة ، تثبت للأعداد والأشكال علاقات كلية ضرورية ؛ فالنظرية النقدية لازمة .

( د ) هذه الأدلة واهية . فالدليل الأول لا ينهض إلا إذا سلمنا لكنظ أن الإحساس إحساس بكيفية صرفة لا امتداد لها في ذاتها ولا مدة ، وهذا قول لازم من التصورية ، ساقط بسقوطها . فإننا إذا قلنا إن المحسوس متحيز في مكان ، كان إدراك المكان مقارناً لإدراك المحسوس ، ولم تعد هناك ضرورة لأن يكون المكان مفارقاً للكيفية سابقاً عليها . وإذا قلنا إن التعاقب قانون الأحداث الظاهرة والباطنة ، وإن هذا التعاقب زمان بالقوة يصير زماناً بالفعل حالماً نعهده ، كان التعاقب أساساً للزمان ، ولم يكن الزمان مفترضاً للتعاقب (١) . والدليل الثاني يعني أن تصور المكان والزمان لازم للمخيلة لأن وظيفتها تصور المحسوس الذي هو في المكان والزمان ، ولا يعني أن صورتي المكان والزمان غير مجردتين من التجربة . إن كمنظ يفهم التجريد على طريقة الحسين ، ولكن هناك تجريداً من نوع آخر دل عليه أرسطو ، هو استخلاص الخصائص الجوهرية بحدس عقلي ؛ وليس هذا التجريد اختصاراً للجزئيات المدركة فحسب ، وإنما هو إدراك للماهية مهما يكن من عدد الجزئيات ، والماهية الحاصلة به مثال ونموذج لجميع الجزئيات الممكنة ، وهي من ثمة كلية ضرورية لتجردها عن الأعراض المخصصة لكل جزئي والمختلفة بين جزئي وآخر . فلم لا نقول إننا نحصل على معني المكان والزمان بتجريد المكان

(١) انظر في كتابنا « تاريخ الفلسفة اليونانية » ما يقوله أرسطو في حقيفة المكان والزمان ، وفي طريقة إدراكنا لها ، وفي التجريد ، وفي اللاتماهي .

والزمان الجزئيين عما يلابسهما من موضوعات وأعراض ؟ والدليل الثالث يعني فقط أن الخيلة تتخيل دائماً مكاناً وراء مكان وزماناً وراء زمان ، ولا يعني أنها تتخيل ، أو أن العقل يتعقل ، مكاناً وزماناً غير متناهيين بالفعل ، من حيث إن اللامتناهي في المكان والزمان لا يوجد إلا بالقوة . والدليل الرابع قائم على أن كمنظ لم يفتن إلى أن باستطاعة العقل أن يحيل المحسوس معقولا بالتجريد ، ومن ثمة كلياً ضرورياً ، وأن التجريد الذي نعنيه أكثر تحقيقاً لموضوعية العلم ، لأنه يشتق موضوع العلم من ذات المحسوس ، ونظرية كمنظ تجعل هذا الموضوع شيئاً مغايراً للمحسوس وذاتياً صرفاً . هذه النظرية وليدة عقل اقتبل المذهب الحسي<sup>(١)</sup> . ثم أخذ يعمل على تصحيحه كى يصون العلم ، فلم يجد إلا أن يضيف للذات العارفة ما يتطلبه العلم ويأباه المذهب الحسي . وهذا التوفيق المصطنع بين العم والتجربة هو العيب الأساسي في فلسفة كمنظ بأكملها كما سنرى .

#### ٩٩ - التحليل الصوري : ( ١ ) تحليل المعاني أو المقولات :

( ١ ) قلنا إن القسم الثاني من « نقد العقل النظرى » يسمى المنطق الذاتى ، وإنه ينقسم بدوره إلى تحليل وجدل . الغرض من التحليل تفسير الأحكام العلمية ، أى التركيبية الأولية . وهو ينقسم إلى قسمين : تحليل المعاني وتحليل المبادئ . أما تحليل المعاني فيدور على ثلاثة أمور : الأول الفحص عن المعاني الذاتية الرابطة بين الظواهر المعروضة في المكان والزمان ربطاً كلياً ضرورياً ، ويسمى كمنظ مقولات ؛ الأمر الثاني بيان أن لهذه المعاني قيمة أولية أو موضوعية بالنسبة إلى الظواهر ، ويسمى كمنظ هذا البيان استنباط المقولات ؛ والأمر الثالث بيان كيف يتم تطبيق المعاني على الظواهر ، ويسمى كمنظ هذا البيان بالرسم الصوري . وأما تحليل المبادئ فعناه استكشاف قوانين العلم الطبيعي الخالص التى تسمح باستعمال هذه المعاني . وسيتبين كل هذا من التلخيص الآتى .

( ١ ) اقتبل كمنظ المذهب الحسي إلى حد من السذاجة بعيد ، فإنه يقول إن علم الطبيعة يمكن أن يكون علماً بمعنى الكلمة لأن الثبات الضرورى للعلم ممكن في المكان ، على حين أن علم النفس لا يمكن أن يصير علماً لعدم توفر الثبات في الزمان ؛ إنه لم ير أن ثبات العلم آت من ثبات الماهيات التى ينظر فيها مهما يكن حفظها من الزمان والمكان .

(ب) لأجل الفحص عن المقولات يجب أن نحصى أولاً أنواع الأحكام ،  
 فنجد أنها أربعة : ذلك أننا إذا نظرنا إلى موضوع الحكم دون مفهومه لم يبق  
 لنا إلا كيته أو ما صدقه ؛ وإذا نظرنا إلى المحمول مثل هذه النظرة لم يبق إلا أنه  
 كيفية مضافة إلى الموضوع ؛ وإذا اعتبرنا العلاقة بين الموضوع والمحمول كان لنا  
 معنى الإضافة ؛ وإذا اعتبرنا النحو الذي يترابط عليه الموضوع والمحمول كان لنا  
 معنى الجهة . وعلى ذلك تنقسم الأحكام بحسب الكمية والكيفية والإضافة والجهة .  
 ولكل من هذه الأقسام الأربعة ثلاثة أنواع ، فنحصل على الجدول الآتي :

جدول المقولات	جدول الأحكام		
مثل : كل الناس مائتون .	وحدة	كلية	من حيث الكمية
« : بعض الناس فلاسفة .	كثرة	جزئية	-
« سقراط عالم .	جملة	شخصية	-
« الإنسان مائت .	وجود ( ١ )	موجبة	من حيث الكيفية
« ليست النفس مائتة .	سلب	سالبة	-
« النفس لا مادية .	حد	معدولة	-
« الله عادل .	جوهر	حالية	من حيث الإضافة
« إذا كان الله عادلاً فإنه يماقب الأشرار	علية	شرطية (متصلة)	-
« اليونان أو الرومان هم أعظم شعب	تفاسل	شرطية منفصلة	-
« في العصر القديم .	إمكاناً - استحالة	احتمالية	من حيث الجهة
« السيارات قد تكون مأهولة .	وجود - لا وجود	جبرية	-
« الأرض كرية .	ضرورة - حدوث	يقينية	-
« من الضروري أن يكون الله عادلاً .			

(ج) هذا الجدول يستلزم بعض الشرح : (١) في كل قسم الحد الأول  
 يعبر عن شرط ، والثاني عن مشروط ، والثالث عن المعنى الناتج من الجمع بين  
 الاثنين . (٢) القسمان الأول والثاني يجب أن يضموا معاً من جهة كونهما خاصين  
 بموضوعات الحدس : الكمية خاصة بمقدار الظواهر ، والكيفية خاصة بدرجة  
 شدتها : فهما تؤلفان المقولات الرياضية . والقسمان الثالث والرابع خاصان بوجود

(١) لا الوجود الواقعي ، بل الوجود المنطقي المتداول عليه بالرابطة ، مثل قوتنا : المنطق  
 « هو » العلم الذي . . . . . وبمعبر آخر ، الوجود المقصود هنا هو الإيجاب .

موضوعات الحدس ، فهما يؤلفان مقولات الحركة أو التغيير أو العلم الطبيعي .  
 ( ٣ ) القسمة الثلاثية في كل قسم ، مع أن مبدأ عدم التناقض يقتضى القسمة  
 الثنائية : ذلك لأن الملحوظ هنا هو الوجود ، وفي الوجود لا يرتفع الضدان كما يرتفعان  
 في المنطق الصرف ، إذ أنه متى تعارضت قوتان حدثت ظاهرة هي صورة أخرى  
 لكمية القوة . ( ٤ ) مقولات الإضافة تعبر عن علاقة الشيء بالكيفية ، وهذه  
 العلاقة إما أن تكون بين جوهر وعرض ، فيكون الحكم حليماً ، أو بين مبدأ  
 ونتيجة ، أو علة ومعلول ، فيكون الحكم شرطياً متصلاً ، أو بين الجنس وأنواعه ،  
 فيكون الحكم شرطياً منفصلاً . ( ٥ ) لما كان كل حكم تعبيراً عن نسبة ، كانت  
 الإضافة المقولة الكبرى الشاملة لسائر المقولات .

( د ) وقد نزيد المسألة إيضاحاً بالمقارنة بين موقف كنتز وموقف أرسطو :  
 ( ١ ) يقول كنتز إن القصد الأول واحد عنده وعند أرسطو ، وهو وضع جدول  
 شامل للأحكام . غير أن أرسطو وضع جدول الأجناس العليا التي تندرج تحتها  
 جميع الموضوعات والمحمولات ، ووضع كنتز جدول الوظائف المنطقية أو الروابط  
 أو النسب بين الموضوعات والمحمولات . فأرسطو وجودى يرتب الأشياء وخصائصها ،  
 وكنتز ذاتى يرتب وظائف العقل . ( ٢ ) يأخذ كنتز على أرسطو أنه جمع مقولاته  
 جمعاً تجريبياً بتحليل الكلام الإنساني . وقد يكون هذا صحيحاً ولا يقدح في المقولات  
 أنفسها ، ولا يمنع من إمكان ترتيبها ترتيباً منطقياً جامعاً مانعاً ، كما ذكرنا بهذا  
 الصدد في كتابنا « تاريخ الفلسفة اليونانية » . وكنتز نفسه لم يستبسط مقولاته  
 استنباطاً حقيقياً ، ولكنه استخرجها من جدول الأحكام كما تلقاه عن المنطق القديم .  
 ( ٣ ) ويأخذ كنتز على أرسطو أيضاً أن مقولاته ليست متجانسة : فقولات الزمان  
 والمكان والوضع ترجع إلى التصور الحسي لا إلى العقل . ولكن هذا لا يعد مأخذاً  
 لإلتهام على مذهب كنتز الذي يفصل بين الحس والعقل ، أما عند أرسطو فاللفظ  
 في الحكم معنى مجرد من الحسوس ، فالمقولات كلها معقولة مهما يكن من أصلها  
 الحسي . ( ٤ ) ويأخذ كنتز على أرسطو أيضاً أن ليس لنظريته خاصية معينة :  
 فهي نفسية ومنطقية لأن المقولات فيها أنحاء الحكم والتعبير ؛ وهي ميتافيزيقية  
 لأن المقولات فيها منصبة على الوجود . ولنا ندرى ما يمنع أن يكون للنظرية خصائص  
 ثلاث من ثلاث وجهات ، والفكر والوجود متطابقان في فلسفة أرسطو ؟ بل ليس

لنظرية كمنظ خصائية معينة : فقد وضع في جدول الحكم الشخصي لأنه رأى أن هناك فرقاً ، من حيث الوجود ، بين اعتبار الفرد واعتبار البعض واعتبار الكل ، مع أن الموضوع الشخصي معادل للموضوع الكلي في المنطق الصوري لأنه مأخوذ مثله بكل ما صدقه : فهل النظرية منطقية أو ميتافيزيقية ؟ كذلك وضع في جدول الحكم المعدول ، مع أن هذا الحكم موجب منطقياً فلم يكن هناك داع لتخصيصه بالذكر ، إلا أن يكون الملحوظ فيه نوع العلاقة بين المحمول والموضوع ، فيكون كمنظ نظر هنا أيضاً إلى الوجود وهو يضع جدولاً منطقياً صرفاً. ثم إن مقولات الجهة ليست صادرة عن نفس المبدأ الصادرة عنه سائر المقولات : فإن هذه تدل (أو تريد أن تدل) على أنحاء ارتباط المحمولات بالموضوعات ، وتلك تريد أن تبين نوع وجود المحمولات للموضوعات ، فهي مأخوذة من اعتبار الوجود لا من اعتبار الوظيفة المنطقية فحسب ، أى أنها ثلاثة مواقف للعقل بإزاء الحكم ، لا ثلاث مقولات ( ٥ ) ويظهر التعمل في جدول كمنظ من أنه أثبت مقولات لكى تتم له القسمة الثلاثية ليس غير : فإن التفاعل نوع من الفعل وداخل في مقولة العلية ؛ والمقولة الثانية من مقولات الجهة (وجود - لا وجود) تشبه المقولة الأولى من مقولات الكيفية من جهة حدها الأول ، وتشبه المقولة الثانية من جهة حدها الثانى ، فإن الوجود يعادل الإيجاب ، واللاوجود يعادل السلب ؛ بينما مقولات أرسطو متميزة معينة .

( ٥ ) أما استنباط المقولات أو التدليل على موضوعيتها ، فيتبين على هذا النحو : بالمقولات نوجد بين الظواهر ، إذ نثبت بها بين الظواهر علاقات كلية ضرورية وهذه العلاقات تجعل من الظواهر « موضوعات » بالإضافة إلينا ، أى أشياء نعتبرها موجودة وذات قيمة مستقلة عن وجودنا الشخصى . وليس يمكن هذا إلا إذا كانت الظواهر منطقية في وجدان واحد بعينه ، « وجدان ذاتى » يظل هو هو ويوحد بينها ، على حين أن الوجدان التجريبي أو الحس الباطن يتغير باستمرار . هذا التوحيد هو الفعل الجوهرى للفكر ، وهذا الفعل مصحوب بشعور عقلى « ذاتى » خالص من كل موضوع يترجم بأنا أفكر . وإذن ففى أصل الفكر نوجد الوحدة الضرورية للإدراك ، وهى الأنا الخالص ، الأنا أفكر ، الذى هو عين الفهم ، والفهم قوة تلقائية وظيفتها الحكم أى الربط بين الظواهر . « الأنا

أفكر « صادر عن الوجدان ومصاحب لجميع التصورات . وكيف أقول « أنا » دون أن أثبت بإزائي شيئاً ليس إياي ؟ فالذات العارفة تفترض الموضوع المعروف ، أى تفترض حدوساً مرتبطة بعلاقات كلية ضرورية ، فإني حينئذ أشعر بذاتي . فللمقولات قيمة موضوعية لأنها أحد عاملين يخلقان موضوعات التجربة ، والعامل الآخر حدوس الحساسة . وليس للمقولات من قيمة أو معنى دون المادة الآتية من الحس ، وليست هى معارف بالذات كالمعاني الغريزية عند أفلاطون وديكارت وليبتز ، وإنما هى مجرد روابط لتوحيد التجربة . فبدون الحدوس المقولات جوفاء . وبدون المقولات الحدوس عمياء . وهكذا وجد كمنظ في الوجدان نفسه مبدأ التوافق بين الحس والفهم ، ذلك المبدأ الذى وضعه ديكارت والديكارتيون فى الله .

( و ) كيف تنطبق المقولات على الحدوس ؟ إنها لا تنطبق مباشرة ، ولكن كل مقولة تقتضى علامة تدل على أنها هى التى يجب تطبيقها دون غيرها . فكل مقولة يقابلها رسم دال على استعمالها المشروع . هذا الرسم تقوم به الخيلة المبدعة ، وهى قوة تلقائية تختلف عن الخيلة المستعيدة الخاضعة لقوانين تداعى الصور . فالخيلة المبدعة هى الواسطة بين الحساسة والفهم ، وهى متوسطة حقاً إذ أنها تلقائية كالفهم وحسية كالحساسة . وهى تعمل فى اللاشعور فتقدم رسوماً تخطيطية للمقولات هى طرائق كلية لتصور المقولات على نحو حسى . ولكنى تستطيع أن تخطط مثل هذه الرسوم يجب أن يكون هناك صورة أولية حسية تلامس جميع الظواهر . هذه الصورة هى الزمان ، وقد أسلفنا أنها صورة الحساسة بنوعها . فلكل مقولة رسم يدل عليها على النحو الآتى : أولاً رسم الكمية العدد أو مقدار الزمان : ذلك بأن جميع الظواهر تتعاقب فى الزمان ، وأن تصور التعاقب يتم بإضافة أجزاء زمانية متساوية ، وإضافة آحاد إلى آحاد هى العدد ، فرسم الكلى جملة آفات الزمان ، ورسم البعضى عدد من الآفات ، ورسم الشخصى آن واحد . ثانياً رسم الكيفية الوجود فى الزمان أو مضمون الزمان ، من حيث إن كل ظاهرة فهى متضمنة فى زمان ، وأنها فى ذاتها كيفية . فرسم الوجود زمان يشغله حدث متصل ، ورسم السلب زمان خلو من الحدث ، ورسم الحد زمان فيه حدث غير تام أى فيه إحساس لا يبلغ إلى نهايته . ثالثاً رسم الإضافة بنظام تعاقب الزمان : ذلك بأن الظواهر تملأ الزمان على أنحاء متنوعة ، بعضها يبقى وبعضها يمر ، بعضها يتعاقب وبعضها يتقارن : فرسم الجوهر

تصور البقاء في الزمان ، ورسم العلية تصور التعاقب الراتب في الزمان ، ورسم التفاعل أو الاشتراك تصور تقارن أعراض جوهرين في الزمان . رابعاً رسم الجهة تصور الوجود في جملة الزمان ، فإن الظواهر يمكن أن توجد إما في أي زمن كان ، وهذا هو الإمكان ؛ أو في زمن معين ، وهذا هو الوجود الواقعي ؛ أو في كل زمن ، وهذه هي الضرورة . فالرسم الذاتي يعطينا فكرة عن الطريقة التي يمكن أن تطبق بها المقولات على الظواهر بوساطة فعل الخيلة المددعة في اللاشعور .

( ز ) هكذا يقول كنت ، ولنا على أقواله ملاحظات : فأولاً ليس العدد رسماً للكمية ، ولكنه حقيقة الكمية المتصورة ، فإن العدد جمع آحاد موجودة أو مفترضة ، وليس بهم كونه يتم في الزمان . ثانياً ليس الوجود في الزمان رسماً للكيفية ، ولكنه هو أيضاً حقيقة الموضوع المتصور ، فإن الظاهرة كيفية بذاتها . ثالثاً ليس نظام تعاقب الزمان مقابلاً لمقولات الإضافة ومحتماً تطبيقها . فإن البقاء في الزمان قد يتفق للعرض كما يتفق للجوهر ، ونحن نستطيع تصور جوهر لا يبقى سوى لحظة واحدة ؛ وتصور التعاقب الراتب لا يدل دائماً على العلية ، بل قد يكون محض تعاقب ؛ وكذلك تصور تقارن أعراض جوهرين لا يدل حتماً على التفاعل : فكيف نميز بين مختلف الحالات ؟ . رابعاً ليس تصور الوجود في جملة الزمان مقابلاً لمقولات الجهة : فليس الإمكان مجرد الوجود في أي زمن كان ، وليست الضرورة مجرد الوجود في كل زمن ؛ ولكن لكل منهما تعريفاً قائماً على ماهية الشيء من حيث هو موجود بذاته أو مفترقاً إلى غيره . وكنت لا يلحظ الماهية المعقولة لأنه يجعل من العقل قوة غير مدركة . أما الوجود في زمن معين ، فيرجع إلى مقولة الكيفية كما سبق . وعلى ذلك فلكل مقولة في واقع الأمر مفهوم يختلف عن الرسم الخيالي الذي يقال إنه يدل عليه . وهذا المفهوم يدركه العقل ، ولكن العقل عند كنت غير مدرك .

( ح ) والآن وقد تمت نظرية الأحكام التركيبية الأولية ، أي نظرية الحساسية والفهم وانتطابق بينهما ، نستطيع أن نرى مبلغ ما فيها من عبث ونهاقت . إن كنت . لكي يبرر موضوعية الإحساس ، يضع شيئاً خارجياً مؤثراً فينا ، فيناقض مذهبه من حيث إن العلية عنده مقولة جوفاء . إن حولنا الحق في الربط بين الظواهر .

فهى لا تخولنا الحق فى الخروج من الظواهر إلى أشياء بالذات هى غير معلومة فى أنفسها . فلم ينتقل كنتظ من التصورية إلى الموضوعية كما زعم . ولكى يبرر موضوعية القضايا العلمية ، يضع المقولات ، ولكنه يريدنا على أن تكون جوفاء ، فيدع القضايا العلمية غير مفهومة ، إذ لا التجربة تثبت لها الكلية والضرورة ، والتجربة جزئية حادثة ، ولا العقل يشتمها ، والعقل يطبق المقولات من غير إدراك خاص ، بناء على رسوم خيالية لا تندل فى حقيقة الأمر على المقولات . فالتنتيجة أن القضية العلمية كاذبة من حيث إن العقل يوقع فيها نسبة بين حدين هما بريتان منها . فلم ينتقل كنتظ من المذهب الحسى إلى المذهب العقلى كما زعم . وذلك لأنه لم يصحح المذهب الحسى إلا بمجموعة ألفاظ هى المقولات ، فلم يوفق إلى تفسير المطابقة بين الحس والعقل . إن هذه المطابقة لا تفسر إلا بنظرية أرسطو فى التجريد ، حيث تقدم التجربة مادة الحكم ، أى الموضوع والمحمول متحدين أو متضامنين ، فيحيلهما العقل ماهيتين مجردتين ومن ثم كليتين ضروريتين ، ويدرك النسبة بينهما . ولما كانت فلسفة كنتظ بأكلها قائمة على نظرية المقولات فقد انهارت بانهايار هذا الأساس . ولن نصادف فيما تبقى منها سوى أخطاء فوق أخطاء .

#### ١٠٠ - التحليل الصورى : ( ٢ ) تحليل المبادئ :

( ١ ) يقول كنتظ : على أن الرسوم الخيالية لا تكفى لجعل الظواهر موضوعية ، فإن فعلها مقصور على بعث مقولة معينة دون أن يبرر تطبيق هذه المقولة . بيد أنها تجعل من الممكن تأليف أحكام تركيبية أولية هى موضوعية . هذه الأحكام هى مبادئ الفهم الخالص يؤلفها ابتداء بتعيين شروط الرسوم تطبيقاً موضوعياً . ومن اليسير الآن أن نستنبط مبادئ العلم الطبيعى الخالص استنباط أولياً ، فإن جدول المقولات يقودنا إلى جدول المبادئ : فلمقولات الكمية مبدأ هو ( جميع الحدوس مقادير متصلة » إذ أنها معروضة فى المكان والزمان اللذين هما مقداران متصلان . ولقولات الكيفية مبدأ هو « فى كل ظاهرة ، الشئ الواقعى ( الذى هو موضوع الإحساس ) حاصل بالضرورة على كمية شدة أو على درجة » إذ يجب أن يكون للأشياء درجة تأثير على حواسنا لكى تحدث فىنا إحساسات ، وتختلف

الأشياء في هذه الدرجة فتختلف الإحساسات . وهذان المبدأان رياضيان يبران تطبيق الرياضيات على العلم الطبيعي . ولكل من مقولات الإضافة مبدأ : المبدأ الأول « الجوهر باق في تعاقب الظواهر ، وكميته لا تزيد ولا تنقص » إذ لما كان الجوهر لا يتغير من حيث وجوده ، فلا يمكن أن تزيد كميته أو تنقص . المبدأ الثاني « جميع التغيرات تقع تبعاً لقانون ترابط العلة والمعلول » أى في تعاقب منتظم ، إذ لو كانت نسبة التعاقب بين الظواهر غير منتظمة ، لما كان للنسبة قيمة موضوعية ، وما انتظام التعاقب إلا العلية . المبدأ الثالث « جميع الظواهر المدركة معاً في المكان متفاعلة » فإن الشرط الذى يجعل معرفة التقارن موضوعية هو أن يكون شيان بحيث لا يوجد أحدهما قبل الآخر ولا بعده ، فتقارنهما هكذا هو العلامة التى تسمح لنا بتطبيق مقولة التفاعل . ولكل من مقولات الجهة مبدأ : المبدأ الأول « كل ما يتفق والشروط الصورية للتجربة ( وهى المكان والزمان والمقولات ) فهو ممكن » . المبدأ الثانى « كل ما يتفق والشروط المادية للتجربة فهو موجود فى الواقع » أى أن إدراك الشيء ، أو إدراك علاقته بشيء مدرك ، تبعاً لمبادئ الإضافة ، يدل على وجوده الواقعى . المبدأ الثالث « كل ما يتفق مع الوجود الواقعى تبعاً للشروط العامة للتجربة فهو ضرورى » . ويلزم من هذا أن ليس فى الطبيعة صدف أو علية عمياء ، وإنما كل شيء فيها يتوقف على شروط ، ويقع بموجب ضرورة معقولة . ومبادئ الإضافة والجهة تعين الأشياء بعلاقاتها فيما بينها ، أو بعلاقاتها بقوتنا المدركة ، فهى مبادئ قوية ( « دينامية » ) أى مبادئ الحركة والتغير تقوم عليها القوانين الطبيعية .

( ب ) والنتيجة التى وصلنا إليها هى أن المقولات والمبادئ تعنى أن الطبيعة لكى تكون معلومة لنا ، يجب أن تطابق الشروط التى نستطيع أن نتصور وجودها عليها ، أو أن شروط الطبيعة تستنبط من شروط الفكر . وهكذا يتجلى لنا الانقلاب الذى أحدثه كمنظور إذ جعل الأشياء تدور حول الفكر بدل أن يعتقد الناس جميعاً أن الفكر يدور حول الأشياء . ولكن هل هناك استنباط حقاً ؟ الحق أن كمنظور رأى العناصر الضرورية للعلم ، والموجودة فى العلم بالفعل ، والتى لا تدرك بالحواس ، فاستخلصها وحاول أن يستنبطها فما فعل إلا أن وضعها وضعاً ، وما كان الاستنباط لإمحاولة صناعية . وهو يلمس دليلاً آخر على صحة مذهبه : فإنه ينبه على أن التحليل

كما عرض للآن ، افتراضى ذهب فيه من الأحكام كما هي في الفكر إلى الشروط التي تفسرها ؛ فإذا هويين أن هذه الشروط إن خولفت ، أى إن طبقت المقولات والمبادئ على الأشياء بالذات كما تفعل الميتافيزيقا ، بدل أن تقصر على الظواهر كما تقضى به « التصورية النقدية » ، لم يبق هناك معرفة بمعنى الكلمة ، انقلب الفرض مذهباً مقرواً . وبعبارة أخرى إنه يريد أن يقدم على صحة مذهبه برهاناً بالخلف بعد أن قدم البرهان المستقيم . وذلك ما يحاوله في « الجدل الذاتى » حيث ينقد معانى النطق أو معانى الميتافيزيقا . وسوف نرى أن هذا النقد ما هو إلا محاولة صناعية أخرى .

١٠١ - الجدل الصورى : (١) تعريفه :

(١) المسألة الثالثة من مسائل الفلسفة النقدية هي قيمة الميتافيزيقا . ولهذا اللفظ عند كنت معنيان : الواحد أن الميتافيزيقا هي « النقد » أى الفحص عن العناصر الأولية في المعرفة وفي العمل : فن الجهة الأولى هي سيتافيزيقا الظواهر كما تبدو في « نقد العقل النظرى » الذى نلخصه في هذا الفصل ؛ ومن الجهة الثانية هي ميتافيزيقا الأخلاق كما تبدو في « تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق » وفي « نقد العقل العملى » اللذين سنلخصهما في الفصل التالى . والمعنى الثانى أن الميتافيزيقا هي العلم الذى يدعى إدراك موضوعات خارجة عن نطاق التجربة . هذه الميتافيزيقا هي التى يقصد كنت إلى إبطالها هنا ، لأنها في اعتباره تذهب بغير حق من الأشياء كما تبدو لنا خلال صورنا الفكرية ، إلى الأشياء كما هي فى أنفسها . فهو يتابع الحسين في هذه النقطة ، ويطبق المبدأ التصورى بكل دقة ، فيفترق عن ديكارت ومالبرانش وليبنتز وباركلي في اعتقادهم أن العقل واقع على صور الوجود وذاهب منها إلى أصولها . وكان طبيعياً أن يرفض كنت قبول الميتافيزيقا كعلم بالشيء ، بالذات بعد النتائج التى خرج بها من تحليل الحساسية والفهم ، فضلاً عن اعتداده بالواقع من أن الميتافيزيقا ليست مقبولة عند الجميع كالرياضيات والعلم الطبيعى ، فإن هذا يدل فى عرفة على أنه لو كان لنا حدس عقلى لكأن الميتافيزيقا كالعلمين الآخرين . وهو يرى أن الاعتقاد العام بأن العقل الإنسانى يستطيع أن يضع مش هذا العلم ، إنما هو نتيجة وهم قاهر يريد هو أن يبده فى هذا القسم من الكتاب

بالكشف عن منشئه وطبيعته .

( ب ) منشأ الوهم الميتافيزيقي قوة من قوانا الفكرية وأعلاها ، هي النطق . لذا كان هذا الوهم ملازماً للفكر الإنساني وعسير التبديد . يختلف النطق عن الفهم في أن وظيفة الفهم الحكم ، أى الربط بين الظواهر بوساطة المقولات وتركيبها في قضايا ، ووظيفة النطق الاستدلال بالأقيسة الثلاثة المعروفة : الاقتراني ، والشرطي المتصل ، والشرطي المنفصل . إلا أنه يستعمل هذه الوظيفة على نحوين : نحو منطقي ، ونحو مفارق ، أما النحو المنطقي فيقوم في إدراج حدس ( المقدمة الصغرى أو المشروطة ) تحت قاعدة ( المقدمة الكبرى أو الشرط ) بحيث يرد معرفة جزئية إلى معرفة كلية باعتبار هذه شرط تلك ، وهكذا إلى غير نهاية . وأما النحو المفارق فيتجه على العكس إلى اعتبار سلسلة الشروط جملة تامة ، أى أنه يعضى في توحيد المعرفة حتى يبلغ إلى المطلق فيدعى تقديم برهان تام عن المشروط ، أو يعضى من الوجود التجريبي ، لا إلى وجود يمكن أن يقع في التجربة ، بل إلى وجود أخير مجاوز للتجربة بالمرّة . ولكن المحقق تحليلاً هو أن المشروط يفترض شرطاً ، فالمبدأ الذي يصعد المنطق بموجبه من مشروط إلى لا مشروط ، هو مبدأ تركيبى مجاوز مجال المنطق الصرف ، وهو أولى في نفس الوقت إذ أن التجربة لاتعطينا مبدأ أول . وقد مر بنا أن الحكم التركيبى الأولى لا يعد مقبولاً إلا إذا اشتمل على حدس حسي . فاستدلال النطق عبث لا غناء فيه لأنه يركب أقيسة فاسدة مؤلفة من أربعة حدود ، إذ تنتقل المعانى كما هي في الفكر ( أى من صور بحتة ) إلى أشياء بالذات خارجة عن متناول الفكر ، فيكون لكل من هذه المعانى مدلولان ، الواحد صوري في المقدم ، والآخر مادي في التالى .

( ح ) وطبيعة الوهم الميتافيزيقي أن النطق ، لما كان لا يصادف المطلق في التجربة ، يخترع معانى يعتبرها المبادئ التصوى . هكذا فعل أفلاطون حين ترك العالم المحسوس وتوغل فيما فوقه على أجنحة المثل في خلاء العقل الخالص ، فأشبه حمامة تشق الهواء فتحس مقاومة فيخيل إليها أنها تكون أكثر توفيقاً لو طارت في خلاء مطلق . وكما أن النظر في صورة الأحكام كشف لنا عن المقولات أو معانى الفهم ، كذلك النظر في صورة الاستدلالات يكشف لنا عن معانى النطق هذه . ذلك بأن القياس الاقتراني ( وهو يسند محمولاً إلى موضوع ، أى كيفية إلى جوهر )

متى استخدم في الفحص عن المطلق الذي تنهى إليه ظواهرنا الوجدانية ؛ وصل إلى موضوع لا يستعمل كحمول فلا يستند إلى شيء آخر : هذا الموضوع هو معنى الأنا أو النفس كجوهر . والقياس الشرطي المتصل ( وهو يعلق مشروطاً على شرطه ) متى استخدم في الفحص عن العلة المطلقة للعلل الطبيعية ، وصل إلى معنى لعالم كجملة العلة أو الشروط . والقياس الشرطي المنفصل ( وهو يعارض بين حدين فيضع أحدهما بناء على ارتفاع الآخر ) متى استخدم للفحص عن الشرط المطلق لجميع موضوعات الفكر، وصل إلى معنى العلة المطلقة أو الموجود الأعظم وهو الله . ومن هنا نشأت ثلاثة علوم : علم النفس النظرى يزعم أنه علم النفس باعتبارها جوهرًا مفكرًا ؛ والعلم الطبيعي النظرى يزعم أنه علم العالم باعتباره جوهرًا كذلك ؛ والعلم الإلهى النظرى يزعم أنه علم الله . فمراجعة مسائل هذه العلوم وأدلتها ، تبين لنا أن الأدلة سوفسطائية ، وأن المسائل وهمية نشأت من اعتقاد أننا ندرك بتلك توحيداً نهائياً .

( د ) سوف يتضح الآن مقصد كمنظ باستخدام هذه الأقيسة الثلاثة ، فيتضح مقدار ما بذل من تصنع وافتعال . إننا لانرى مسوغاً لوضع النطق كقوة متمايزة من الفهم ، فإن معانى النفس والعالم والله تكتسب بتطبيق مقولات الجوهر والعلية على كل ظاهرة قبل النظر إلى جملة الظواهر . وكنظ نفسه يذكر بين المقولات مقولة « الجملة » ففكرة « جملة الظواهر » متوفرة للفهم ، وفي المقولات الثلاث المذكورة الكفاية . ولكن كمنظ ورث عن قولف هذا التقسيم للميتافيزيقا ، وورث فكرة النطق عن الأفلاطونيين ، من فلاسفة ومتصوفين ، وكانوا يميزون بين قوة استدلالية تضع العلم الطبيعي ، وقوة حدسية تدرك الروحيات ، دون أن يفتنوا إلى أن علمنا بالروحيات قائم هو أيضاً على تطبيق مبدأ العلية ، لا على حدس مباشر ؛ فأراد هو أن يلتمس لكل ذلك أساساً منطقيًا .

١٠٢ - الجدل الصورى : ( ٢ ) نقد علم النفس النظرى :

( ١ ) يدعى هذا العلم أنه يبرهن على وجود النفس كجوهر قائم بذاته ابتداء من « أنا أفكر » ، وأنه يعين ماهية النفس بتطبيق المقولات على « أنا أفكر » فيصل إلى أن النفس بسيطة ، وشخصية أى باقية هي هي تحت ما يعرض لها من تغيرات ،

وخالدة . فهو يرجع إلى أربع مسائل كبرى يركب لها أربعة أقيسة . ولكن هذه الأقيسة أعاليط يشتمل كل منها على أربعة حدود لأن أحداً للحدود الثلاثة في الظاهر مأخوذ في الحقيقة بمعنى في إحدى المقدمتين وبمعنى آخر في الأخرى . لذا يسمى كمنظ هذه الأقيسة «أعاليط العقل الخالص» .

( ب ) المسألة الأولى جوهرية النفس ، تدلل عليها الميتافيزيقا بهذا القياس :  
 « ما لا يتصور إلا كذات ؛ فهو لا يوجد إلا كذات ، وهو من ثمة جوهر ؛ والموجود المفكر لا يتصور إلا كذات ؛ وإذن فهو لا يوجد إلا كذات أى جوهر » . هذا القياس غلط لأن المقصود بالذات في المقدمة الكبرى هو « الشيء » الذى يتصور كذات ، أى الذات التى تدرك كذلك ، أو الذات التى هى فى الوقت نفسه موضوع إدراك ؛ وفي الصغرى ليس المقصود « شيئاً » من حيث إن قولنا الموجود المفكر أو أنا أفكر لا يتضمن موضوع فكر ، بل يعنى الشرط الضروري لإمكان الحكم وإحداث وحدة الشعور ، فإن « أنا أفكر » هى الصورة التى تجمع الظواهر فى فكر واحد بعينه . ذلك بأن ليس لنا حدس بنفسنا كذات مفكرة ، وكل ما ندركه هو فكرنا متعلقاً بموضوعات لا مستقلاً . فإذا طبقنا المقولات على « أنا أفكر » كان هذا التطبيق فعلاً منطقياً صرفاً عاطلاً من أية قيمة موضوعية ، من حيث إن المقولات لا تطبق تطبيقاً موضوعياً إلا على الحدس الحسية . فلا يسوغ الانتقال من وحدة الفكر كشرط منطقي إلى وحدة جوهر متقوم بذاته .

( ج ) المسألة الثانية بساطة النفس ، تدلل عليها الميتافيزيقا بهذا الأساس :  
 « الموجود الذى يفترض فعله ذاتاً بسيطة هو جوهر بسيط ؛ والنفس موجود يفترض فعله ( وهو الفكر ) ذاتاً بسيطة ( لأن التفكير رد التصورات إلى الوحدة ، وهذا ما لا يستطيعه الموجود المركب ) ؛ وإذن فالنفس جوهر بسيط » . ولكن المراد بلفظ بسيط فى الكبرى موجود مدرك بالحدس كوجود بسيط ؛ وفي الصغرى المراد موجود يترأى لنفسه كأنه موجود بسيط . وبعبارة أخرى : لأجل أن نفكر يكفى أن نعتبر نفسنا ذاتاً بسيطة ، وليس من الضروري أن نكون كذلك حقاً .

( د ) المسألة الثالثة شخصية النفس ، تدلل عليها الميتافيزيقا بهذا القياس :  
 « الحاصل على الشعور بذاته فى أوقات مختلفة هو جوهر شخصي ؛ والنفس حاصلة على هذا الشعور ؛ وإذن فالنفس جوهر شخصي » . ولكن هنا أيضاً ينتقل القياس

من الشعور بالذات في أوقات مختلفة ، وهو الشرط الصوري أو المنطقي لتصوراتنا كما سبق القول ، إلى بقاء الذات هي هي ، مع أن هذا التصور المنطقي قد يبتنى وتتغير الذات إذا كانت الذات المتعاقبة تتوارث حالة نفسية واحدة بعينها .

( هـ ) المسألة الرابعة تقوم النفس بذاتها ومن ثمة استطاعتها البقاء بعد فناء الجسم ، تدلل عليها الميثاقين بهذا القياس : « الشيء المعلوم مباشرة له وجود متميز من وجود الشيء المعلوم بالواسطة ؛ والنفس تعلم ذاتها مباشرة ، في حين أن الجسم لا يعلم إلا بوساطة النفس ؛ وإذن فالنفس متميزة من الجسم » . هذا القياس يذهب من المعرفة إلى الوجود : أنا أعرف الأنا متميزاً عن اللاأنا ، ولكن هل تعني هذه المعرفة أن الأنا مستقل حقاً عن اللاأنا؟ أليس يمكن أن تكون لدى هذه المعرفة وأنا مركب من نفس وجسم ؟ وهذا القياس مبني على تمايز النفس والجسم ؛ مع أن الجسم تصور حاصل في الحساسية بتأثير علة مجهولة ، وليس التصور شيئاً خارجاً عن الذات المتصورة حتى نقول بإدراك مباشر وإدراك غير مباشر ؟ وقد تكون العلة المجهولة روحاً ، وقد لا يكون هناك إلا جوهر مشترك هو جسم في صورة المكان وروح في صورة الزمان ، مادام إدراك الشيء بالذات ممتنعاً علينا . فالفلسفة النقدية تخلصنا من مسألة تمايز النفس والجسم وتفسير العلاقة بينهما ، وهي مسألة غير قابلة للحل كما يشهد مذهب ديكارت والمذاهب الصادرة عنه . والفلسفة النقدية تخلصنا من المادية ، فادعنا لا نستطيع البرهنة على وجود النفس وحقيقة الخلود ، فإننا للسبب عنه ننكر على الماديين إمكان البرهنة على عدم وجود النفس وعدم الخلود .

( و ) ذلك نقد كمنظلم النفس النظري كما يوجد عند ديكارت والديكارتيين بما فهم قولف . وكنظ محق في بعض هذا النقد ، مبطل في الباقي . إنه محق في قوله إننا لا ندرك النفس مباشرة ، أي أن ليس لنا إدراك موضوعه ذات النفس ، ولكن كل إدراك فهو واقع على موضوع ومصحوب بالشعور بالذات . وإنه مبطل في دعواه أن هذا الشعور لا يصلح أساساً للتدليل على وجود النفس وماهيتها ، وأن الأدلة السالفة أغاليط . إنه يميز بين الأنا الذاتي أو الصوري والأنا التجريبي ، ويقول عن الأول إنه مجرد موضوع منطقي أو مجرد حد في قضية ، ويقول عن الثاني إنه ظاهرة خاضعة للمقولات كسائر الظواهر ، وأن ليس هناك ما يبرر الخروج من

الفكر إلى الوجود . ولكنه هو الذى يلزمنا مذهبه ويحاجنا به كأنه ثابت لا ينقض . إن الشعور بالذات فعل ، والفعل وجود ، ولا يعقل أن يكون الوجود هنا مقولة الوجود أو الإيجاب ، فلفظ الذات مأخوذ بمعنى واحد فى المقدمتين . فهذه حالة واحدة على الأقل لاتخضع للشروط العامة التى يزعمها كمنظور للمعرفة وهى المقولات . وديكارت على حق حين يقول إنه يدرك وجود الأنا المفكر إدراكاً مباشراً ، وإن كان قد أخطأ الحق حين ظن أن الإدراك المباشر واقع على جوهر لامادى . وقد غلا كمنظور فى الفصل بين الفكر والوجود حتى فصل بينهما فى « أنا أفكر » . وفى هذه الملاحظات ما يوضح وجه الحق فى المسائل الأولى والثانية والثالثة . أما المسألة الرابعة فالحجة الأولى فيها صائبة : إن معرفتى الأنا متميزاً من اللأنا لا تدل بذاتها على أن الاثنين متميزان فى الواقع ، وعلى أن الإنسان قد لا يكون مركباً من نفس وجسم متحدتين اتحاداً جوهرياً . ولكن الحجة الثانية مبنية على مذهب كمنظور فى المعرفة ، وليس هذا المذهب ملزماً كما تقدم . وإذا كان إنكار جوهريية الجسم والنفس يسقط دعوى الماديين ، فهو يسقط أيضاً دعوى الروحانيين : فأى ربح يعود علينا من الفلسفة النقدية ؟

١٠٣ - الجدل الصورى : (٣) نقد العلم الطبيعى النظرى :

(١) يقول كمنظور لأجل تعيين مسائل هذا العلم ينبغى الرجوع إلى المقولات ، فإمعان النطق إلا بعض مقولات الفهم مطلقة من قيود التجربة . إن مبدأ الاستدلال هذا هو المشروط ، وهذا المشروط سلسلة ، فالمقولات التى تنطبق عليه هى التى يكون التركيب فيها سلسلة من الشروط مرتبة بعضها على بعض . فمن حيث الكمية ، نجد أن كل حدمس فهو مصحوب بمقدارين هما الزمان والمكان : أما الزمان فالظواهر التى فيه تؤلف لذاتها سلسلة ؛ وأما المكان فليس سلسلة لذاته وإنما هو مركب ، ولكن إذا اعتبرنا طريقة إدراكنا وجدنا أن له ما نقوم به من تركيب أجزائه هو تركيب متتال ، ومن ثمة يتم فى الزمان ويؤلف سلسلة ؛ والنطق يقتضى أن يكون للعالم بداية فى الزمان وحد فى المكان حتى يقف عند المطلق . ومن حيث الكيفية أو حقيقة العالم فى المكان ، نصادف مسألة ما إذا كان المركب فى المكان ينقسم إلى أجزاء لا تتجزأ ، إذ أن مثل هذه القسمة التامة أو اللامشروطة

هى التى تعتبر عند النطق التفسير الوافى للمركب . ومن حيث الإضافة ، نجد أن من بين مقولاتها مقولة العلية وحدها تتضمن علاقة تئال بين حدود ، والنطق يطلب علة أولى كشرط مطلق لسلسلة العلل فى العالم ، ولا تكون العلة أولى ، أى خارجة عن سلسلة العلل الطبيعية ، إلا إذا كانت حرة . ومن حيث الجهة ، نجد أن من بين مقولاتها اثنتين فقط يمكن أن يؤلفا سلسلة ، هما مقولتنا الضرورة والحادث ، والنطق يسعى إلى إقامة الحادث على الضرورى باعتبار الضرورى الشرط المطلق لجملة الموجودات .

( ب ) فالنطق يذتبر هذه القضايا الأربع موضوعية ، بدل أن يعتبرها مجرد تركيب منه ، ويسخر الفهم للتدليل عليها ، أى لإبطال التسلسل إلى ما لا نهاية فى تلك المواضع الأربعة . ولكن الفهم يدال أيضاً على تقاض هذه القضايا ، لأنه بذاته لا يملك إلا أن يرد ظاهرة مشروطة إلى ظاهرة مشروطة ، وهكذا إلى غير نهاية ، بحيث تبلو القضايا وتقااضها لازمة على السواء ، فنقع فى تناقض كما يتبين من الجدول الآتى :

### نقائض النطق الخالص

العالم بداية فى الزمان ، وهو محدود فى المكان .	ليس العالم بداية ولا حد ، ولكنه لامتناه من حيث المكان والزمان .
كل جوهر مركب فهو مركب من أجزاء بسيطة ، وليس يوجد فى العالم شئ إلا وهو بسيط أو مركب من أجزاء بسيطة .	لا شئ مركباً فى العالم مركب من أجزاء بسيطة ، وليس يوجد فى العالم شئ بسيط .
العلية الطبيعية ليست العلية الوحيدة التى ترجع إليها جميع ظواهر العالم ، بل من الضرورى التسليم أيضاً بعلية حرة لتفسير هذه الظواهر .	ليس هناك حرية ، ولكن كل شئ فى العالم يحدث بموجب قوانين طبيعية .
العالم المحسوس يتعلق بوجود ضرورى سواء أكان جزءاً منه أو كان علة مفارقة له .	ليس يوجد موجود ضرورى سواء فى العالم أو خارج العالم باعتباره علته .

فالفهم والنطق متعارضان ، وهما مع ذلك يؤلفان عقلنا . ويبدو هذا التعارض واضحاً فى القياس التالى : « حين يوجد المشروط توجد سلسلة شروطه بأكملها ؛ والمشروط موجود ؛ وإذن فسلسلة شروطه موجودة » . هذا القياس غلط لأنه يحتوى

على أربعة حدود : ففي المقدمة الكبرى الموضوع أى « المشروط » مأخوذ باعتباره موضوعاً معقولاً مستقلاً عن شروط الحساسية أو الحدس ، وهذا هو الحال في القضايا جميعاً ؛ وفي المقدمة الصغرى « المشروط » مأخوذ طبعاً باعتباره العالم الظاهرى المائل في حسنا ، وهذا هو الحال في نقائص القضايا . فبأى حق نستدل بحد أوسط ذى معنيين وننتقل من الظاهرة إلى الشئ بالذات ؟

( ح ) ونحن نلاحظ أولاً أنه ما دام الغلط ناشئاً من التردد بين معنيين ، فليس يصح القول أن العقل متناقض مع نفسه ، إلا بمعنى للعقل واسع يشمل الفهم والنطق ، وهو المعنى الذى أرادته كمنظور بعنوان كتابه . فيبقى مبدأ عدم التناقض مصوناً ، لأن التعارض ههنا واقع بين قوتين مختلفتين لكل منهما وجهة خاصة ، ومن شروط التناقض أن يكون الموضوع في المقدمتين واحداً بعينه . ونلاحظ ثانياً أن كمنظور يلزمنا مذهبه ويريدنا على أن نؤمن معه بقوتين عقليتين متعارضتين ونستدل كاستدلاله . ولكننا نؤمن بعقل واحد ينظر إلى الأشياء نظرة واحدة ، وإذا حكمناه في القضايا ونقائصها وجدناه بحكم بأن في كل تقابل لإحدى القضيتين صادقة والأخرى كاذبة ، فيرتفع التناقض بالفعل . وهما نحن أولاء نورد استدلالاً كمنظور ونعقب عليها بإحفاق قضية وإبطال أخرى .

( د ) التناقض الأول : القضية : « للعالم بداية في الزمان ، وهو متناه أو محدد في المكان » . دليل الشق الأول أنه إذا لم يكن للعالم بداية كانت كل لحظة مسبقة بزمان غير متناه ، وهذا خلف لأن معنى اللانهاية في الزمان أن هناك سلسلة لا تتم أبداً . ودليل الشق الثانى أنه لو كان العالم لا متناهياً في المكان لاقتضت الإحاطة به جمع وحداته على التوالي في زمان غير متناه ، ولا يمكن عبور الزمان اللامتناهى كما تقدم . نقيض القضية : « ليس للعالم بداية ولا حد ، ولكنه لا متناه من حيث الزمان والمكان » . دليل الشق الأول أنه لو كان للعالم بداية لكان تقدمها زمان متجانس ، وفي مثل هذا الزمان تتساوى الآنات في عدم احتوائها ما يرجح وجود العالم على عدم وجوده ، فلم يكن العالم ليوجد أبداً . ودليل الشق الثانى أنه لو كان للعالم حد لكان هذا الحد خلاء أى لا شيئاً ولا حداً ، فلم يكن العالم محدوداً . ونحن نسلم القضية ، مع تحفظ على الشق الأول وهو أنه لا يقام على هذا الشق برهان ضرورى ، كما بينا ذلك في الرد على قول أرسطو بقدم العالم ؛ وفي

عرض موقف القديس توما الأكويني من هذه المسألة ؛ ثم مع تحفظ على الشق الثاني وهو أن حد العالم لا يتعلق بإمكان إحاطتنا به ، كما يذكر كنت ، بل بطبيعة المادة فإن للمادة الموجودة بالفعل سطحاً بالضرورة والسطح محدود ، على ما يذكر أرسطو . أما نقيض القضية فنقول عن شقه الأول إن في الاستدلال عليه خطأ ، إذ أن هذا الاستدلال يعتمد على فكرة أن الزمان شيء متجانس سابق على العالم مستقل عنه ، وهذا غير صحيح لأن الزمان وهو عدد الحركة يوجد بوجود العالم المتحرك فإذا سلمنا أن العالم لم يوجد « في » الزمان ، لم تكن النتيجة المحتممة أنه قديم كما يريد الاستدلال ، بل إنه قد يكون قديماً ، وقد يكون حادثاً وجد « مع » الزمان أو أن الزمان وجد معه . ونقول عن الشق الثاني ( « ليس للعالم حد » ) إنه إذا كان العالم محدوداً كان حده سطحه الخارجى ، كما بينه أرسطو .

( هـ ) التناقض الثاني : القضية : « كل جوهر مركب ( أى الجوهر المادى ) فهو مركب من أجزاء بسيطة ، وليس يوجد فى العالم شيء إلا وهو بسيط أو مركب من أجزاء بسيطة » . ذلك بأنه لو كانت المادة مركبة إلى غير نهاية ، لكان تحليلها يستتبع انعدامها ؛ فلكى تبقى يجب أن يقف التركيب عند حد ، أى أن تكون الجواهر المركبة من أجزاء بسيطة . نقيض القضية : « لا شيء مركباً فى العالم مركب من أجزاء بسيطة ، وليس يوجد فى العالم شيء بسيط » . ذلك بأن التركيب لا يمكن إلا فى المكان بحيث يكون عدد أجزاء المركب مساوياً لعدد أجزاء المكان الذى يشغله ، ولكن المكان لا يتألف من أجزاء بسيطة بل من أمكنة ، والأجزاء الأولى إطلاقاً لمركب ما هى بسيطة ، فيلزمنا القول أن البسيط يشغل مكاناً ، أى أن البسيط مركب . وهذا خلف . ونحن نرفض القضية ، ونحيل القارئ إلى ما قلناه فى حجج زينون الأيلى وردود أرسطو عليها . أما احتجاج كنت بأنه لكى لا تكون المادة مركبة إلى غير نهاية يجب أن يقف التركيب عند أجزاء بسيطة ، فيرد عليه بأن إضافة البسيط إلى البسيط لا تنتج الامتداد فيجب وضع الامتداد أصلاً كما يقول الدليل على نقيض القضية ، ونحن نسلم بهذا النقيض .

( و ) التناقض الثالث : القضية : « العلية الطبيعية ليست العلية الوحيدة التى ترجع إليها جميع ظواهر العالم ، بل من الضرورى التسليم أيضاً بعلية حرة لتفسير

هذه الظواهر» . ذلك بأن كل ما يحدث بموجب العلية الطبيعية يحدث بعد حادث سابق يعينه ، وهكذا إلى غير نهاية ، فإذا لم يكن هناك سوى هذه العلية لزم القول بسلسلة لا متناهية من العلل لتعيين كل ظاهرة ، ولكن السلسلة اللامتناهية لا تتم أبداً ، فيجب أن تكون سلسلة العلل تامة أى متناهية ، ومن ثمة يجب التسليم بعلية حرة قادرة على أن تبدأ سلسلة ظواهر تجرى حسب القوانين الطبيعية . نقيض القضية : « ليس هناك حرية ، ولكن كل شيء في العالم يحدث بحسب قوانين طبيعية » . ذلك بأن كل بداية فعل تفترض في العلة حالة لا تكون فيها فاعلة ، فإذا صارت إلى حالة هي فيها فاعلة ، كان فيها حالتان متعاقبتان لا تربط بينهما علاقة عليية ، ولكن لكل ظاهرة علة ، فالحرية معارضة لقانون العلية . هذا التناقض يتناول مسألة الخلق ، ونحن نسلم القضية ، ونلاحظ أن الدليل الذي يورده كمنظور الدليل على القضية في التناقض الأول ، وأن هذا الدليل يقيم العلية على تنهاى سلسلة العلل ، في الزمان ، على حين أن التناهي الذي يحتمه مبدأ العلية هو تنهاى عدد العلل المترتبة بالذات أى المتوقف بعضها على بعض آخر ، كما بيناه في عرض برهنة القديس توما الأكويني على وجود الله . ونحن نرفض نقيض القضية ، فإنه يغلط من وجهين : أحدهما أنه يفترض أن الله يشرع في الفعل في وقت ما ، وهذا تشخيص للزمان قبل وجوده ، والوجه الآخر أنه يفترض في الله انتقالاً من القوة إلى الفعل ، وهذا مخالف لماهية الله الذي هو فعل محض ، فإن حدوث العالم لا يعنى أن الله فعل بعد أن لم يكن فاعلاً ، بل إن العالم وجد بعد أن لم يكن موجوداً ، فالعالم هو الذي يتغير بموجب إرادة إلهية قديمة ، وإذا كان مبدأ العلية يقضى بأن لكل ظاهرة علة ، فإنه لا يقضى بأن كل علة معلولة ، إذ أن التسلسل معناه عدم الوصول إلى علة أبداً ومناقضة مبدأ العلية .

( ز ) التناقض الرابع : القضية : « العالم المحسوس يتعلق بوجود ضرورى ، سواء أكان هذا الموجود جزءاً من العالم أو علة مفارقة له » . ذلك بأن العالم المحسوس سلسلة تغيرات ، وكل تغير فله شرط سابق في الزمان ، وكل ما كان مشروطاً فهو يفترض جملة شروطه بأكملها بحيث يقوم على الضرورى . وهذا الضرورى يجب أن يكون داخلاً في العالم المحسوس لكي يعين سلسلة التغيرات فيه ، ولو كان خارج العالم وخارج الزمان لما أمكن أن يكون أساساً للوجود الحادث . نقيض

القضية : « ليس يوجد موجود ضرورى سواء فى العالم أو خارج العالم باعتباره علته » . الشق الأول يحتمل فرضين : أحدهما أن الموجود الضرورى جزء من العالم ، فنضع بذلك بداية مطلقة لسلسلة تغيرات العالم خلافاً لقانون العلية ؛ والفرض الآخر أن الموجود الضرورى هو سلسلة تغيرات العالم ( على ما يذهب إليه سبينوزا وغيره من أصحاب وحدة الوجود ) فتكون هذه السلسلة الحادثة فى كل حلقة من حلقاتها ضرورية فى حملتها ، وهذا خلف . والشق الثانى يلزمنا القول بأن هذه العلة المفارقة تبدأ سلسلة علل التغيرات فى العالم ، وأنها فى الزمان ، ومن ثمة أنها جزء من العالم ، وهذا مخالف للمفروض . التداييل على هذا التناقض شبيه بالتدليل على التناقض الثالث ، وهو على كل حال أنحص بالعلم الإلهى منه بالعلم الطبيعى ، ولكن طوائف المقولات أربع ، فيجب أن يكون هناك أربعة تناقضات . . . ونحن نسلم أن « العالم المحسوس يتعلق بموجود ضرورى » لا للزوم بداية زمنية ، كما يذكر كنت ، بل للزوم بداية وجودية ومنطقية ، كما يذكر القديس توما الأكوينى . ونرفض القول بأن الموجود الضرورى جزء من العالم ، إذ لو كان كذلك لما كان علة مطلقة أما نقيض القضية ( « ليس يوجد موجود ضرورى » ) فرفضه ، إذ ليس يدلل عليه بتنافر بداية مطلقة مع مبدأ العلية ، وقد بينا على العكس أن مبدأ العلية يقتضى بداية مطلقة ؛ وليس يلزمنا مذهب سبينوزا ، ويعتبر رد كنت عليه رداً صحيحاً ؛ وليس يلزم أن تكون العلة الأولى فى الزمان جزءاً من العالم لكى تبدأ سلسلة الظواهر الطبيعية ، إذ ليس فعلها حركة مادة .

( ح ) تلك هى التناقضات المشهورة عن كنت ، ولنا نعلل شهرته بها إلا بأن الناس يذكرون الحديث قبل القديم ؛ فقد وردت كلها عند زينون الأيلى ، وعند أفلاطون فى محاوره « بارمنيدس » على الخصوص ، وعند أرسطو فى ردوده على حجج زينون وفى محاولة التدليل على قدم العالم ، وعند فيلسوف إنجليزى اسمه Arthur Collier نشر سنة ١٧١٣ كتاباً بعنوان « المفتاح الكلى » يصدر فيه عن مالبرانش ويدعى التدليل على تناقض فكرة العالم الخارجى بإمكان التدليل على القضايا الآتية ونقائضها على السواء : العالم لا متناهى الامتداد ومتناهى ، المادة منقسمة إلى غير نهاية وهناك أجزاء لا تتجزأ ، الحركة ضرورية وفى نفسه الوقت متمتعة التصور . جمع كنت إذن هذه التناقضات جمعاً ووضعها هذا الوضع المسرحى

ليبين عبث العقل ، فاعتقد كثيرون من بعده بناء على شهادته أن العقل عابث ؛ غير أنه لم يرض أن يتركنا في حيرتنا بإزائها، فزعم أن لما حلاً، وحلاً مرضياً جداً . ذلك أن القضيتين الأولى والثانية ونقيضيهما كاذبة على السواء لأنها جميعاً تذكر العالم كأنه شيء بالذات وهو ليس كذلك في حدسنا، فلا نستطيع أن نعلم إن كان متناهيًا أو غير متناه، وإن كانت المادة مركبة من أجزاء بسيطة أو ليست مركبة . أما القضيتان الثالثة والرابعة ونقيضاهما فيمكن أن تكون صادقة على السواء، ولكن من وجهين : فيصدق النقيضان بالإضافة إلى العالم كما هو ماثل في حدسنا ، وتصدق القضيتان بالإضافة إلى العالم معتبراً كشيء بالذات ، فقد يكون هناك أشياء بالذات، ومن الممكن تصور عالم معقول وإن لم ندرك كنهه، وفي هذه الحالة تصور إمكان عليّة حادثة تكون العلية الطبيعية معلولها، وتصور موجوداً ضرورياً تكون الموجودات الحادثة متعلقة به، فما إن نجد - وسوف يجد كمنظ - مسوغاً للإيمان بعالم معقول ، حتى يصبح لدينا الإيمان بهاتين القضيتين ، وهكذا يبقى الباب مفتوحاً أمام الأخلاق والدين . ولكن بم يجب كمنظ على قائل كسوبهور إن النقائض هي الصادقة لأنها مطابقة لصور إدراكنا التي تقضي بأن لكل مشروط شرطاً ، بينما القضايا كاذبة لأنها وليدة ضعف الخيلة التي تمن دون التسلسل إلى غير نهاية فتتحمل الأسباب لتضع له حذاءً ؟ وبم يجب إذا قلنا له إن العالم المعقول إن وجد كان خاضعاً لمبدأ العلية كالعالم المحسوس فلا تكون فيه حرية، كما يقول الدليل على نقيض القضية الثالثة ، ولا يكون فيه موجود ضروري ، على ما جاء في الدليل الثالث على نقيض القضية الرابعة . لقد قال كمنظ إن حله للمتناقضات « قد يبدو دقيقاً غامضاً للغاية » وإنه كذلك حقاً .

١٠٤ - الجدل الصوري : ( ٤ ) نقد العلم الإلهي النظري :

( ١ ) هذا العلم يدعى التلليل على وجود موجود ضروري كعلة أولى للعالم . ويمكن رد أدلته إلى ثلاثة : الأول يستنبط وجود الموجود الضروري بمجرد تحليل معناه ، وهذا هو الدليل الوجودي ( والتسمية لكمنظ ) . والدليل الثاني يذهب من التجربة بالإجمال ، أي من موجود حادث أياً كان ، إلى علة أولى هي موجود ضروري وهذا هو الدليل الطبيعي . والدليل الثالث يذهب من تجربة معينة

هي تركيب العالم ونظامه إلى علة أولى لهذا التركيب، وهذا هو الدليل الطبيعي الإلهي ( وترجع هذه التسمية إلى الفيلسوف الإنجليزي دورهام . في كتاب عنوانه «الإلهيات الطبيعية» Physico-Theology صدر سنة ١٧١٣ وصادف إقبالاً كبيراً ) .  
ويتلخص نقد كنتظ لهذه الأدلة في إبطال الأول ، ثم بيان أن الدليلين الآخرين يعتمدان عليه وأنهما إذن باطلان مثله . فيخرج بهذه النتيجة وهي أنه يستحيل إقامة دليل عقلى على وجود الله ، فيصدقه كثيرون ويتناقضون انتقاداته على علاتها .

( ب ) الدليل الوجودى يعتمد على تعريف الله بأنه الموجود الكامل ، وكنتظ يسلم هذا التعريف لأنه يعتقد أن فكرة الله أصيلة في العقل كما سبق القول . ولكنه يقول إن الدليل عقيم لأن الوجود المثبت فيه وجود متصور ، وإن الوجود ليس محمولاً ذاتياً تختلف ماهية بوجوده لها أو عدمه ، وإنما هو تحقق الماهية ، فمعنى المثلث لا يتغير ، سواء وجد مثلث أو لم يوجد ، والماهية هي هي بالإضافة إلى مائة ريال متصورة ومائة ريال عينية . فبأى حق يضاف الوجود إلى معنى الموجود الكامل ؟ وهذا النقد لا يخرج عن نقد الراهب جونيلون ونقد القديس توما الأكويني للقديس أنسلم ؛ ونحن نسلم عجز هذا الدليل . فلننظر في الدليلين الآخرين .

( ج ) الدليل الطبيعي يذهب من حدوث العالم أو أى شىء فيه ، كوجودى أنا على الأقل ، وينتهى إلى موجود ضرورى . فيعترض كنتظ بأن هذا الموجود الضرورى ليس حتماً الموجود الكامل أو الله ، بل قد يكون المادة أو العالم ، وأن نتيجة الدليل تعدل عند أصحابه هذه القضية : الكامل ضرورى ، وهذا قول الدليل الوجودى الذى هو غلط . ولكن كنتظ وأهم هنا : الدليل الوجودى غلط لأنه يمحى من المعنى إلى الوجود العيني ، أما الدليل الطبيعي فليس غلطاً لأنه يذهب من الموجود إلى الموجود ، ويقول إن الضرورى كامل لا أن الكامل ضرورى ؛ وإنما نصل إلى موجود ضرورى لأن العلة الأولى يجب أن تكون موجودة بذاتها ، أى أن يكون وجودها عين ماهيتها ، وإلا لم تكن هي العلة الأولى ؛ وإنما نقضى بأن الضرورى كامل لنفس هذا السبب فهذه القضية ليست مقدمة كما هو الحال في الدليل الوجودى ، ولكنها نتيجة مبرهنة . ويكرر كنتظ الأقوال التى أيد بها تقيض القضية في التناقض الرابع ، وأهمها أن مبدأ العلية يقضى بأن لكل ظاهرة علة لا بأن للعلل علة أولى ؛ ثم يقول : إن مسألة العلية هاوية يتردى فيها العقل ، وإن

العقل ليضطرب إذا اعتبر أن الإله الذي يقول به كلمة أولى لا يستطيع أن يجيب إذا سأل نفسه : « أنا الموجود منذ الأزل من أين أنا ؟ » . إن الكمال المطلق لا يمحو مسألة العلية ولا يحلها . نقول بل إنه يحلها ويححوها . سأل موسى قائلاً : « ما اسمك ؟ » فكان الجواب : « أنا الموجود » ولا جواب إلا هذا ، وقد بينا أن فهم كمنظ مبدأ العلية ينتقض هذا المبدأ ، إذ أن عدم الوقوف عند حد في سلسلة العلل معناه عدم الوصول إلى علة بمعنى الكلمة ، أي علة غير معلولة ، وترك السلسلة معلقة .

( د ) الدليل الطبيعي الإلهي يستنتج وجود الله من نظام العالم بحجة أن النظام لا يمكن أن يكون وليد الاتفاق أو العلية المادية . يقول كمنظ : هذا الدليل جميل مشهور لدى الجمهور ، وهو جدير بأن يذكر دائماً باحترام ، إذ عليه اعتمد الناس دائماً للاعتقاد بوجود الله . غير أن له عيوباً خطيرة ؛ فأولاً هو يشبه غائية الطبيعة ، إن كانت حقيقية ، بغائية الفن ، مع أن بينهما هذا الفارق : في الفن المادة والصورة متغيرتان ، فالمادة بحاجة لمن يطبعها بالصورة ؛ أما في الطبيعة فلا بد من برهان خاص على أن الطبيعة عاجزة بذاتها عن إحداث النظام . ثانياً إذا سلمنا بهذا الشبه كان كل ما نصل إليه هو أن صورة العالم هي الحادثة دون مادته ، بحيث يؤدي بنا الدليل إلى إله مصور للعالم لا إلى إله خالق لمادته . ثالثاً لما كانت تجربتنا محدودة ، وكان في العالم نقائص ، فإن هذا الدليل يؤدي بنا إلى أن هذا الإله المصور حاصل على عقل كبير من غير شك لكن لا على عقل غير متناه ، لضرورة التناسب بين العلة والمعلول . وأصحاب الدليل يدعون مع ذلك أنهم يصلون إلى الله الموجود الكامل . فهم هنا أيضاً ينتقلون دون أن يشعروا من العلة الضرورية لنظام العالم ، على افتراضها خالقة هذا العالم ، إلى الموجود الكامل ، وهذا ما يفعله الدليل الطبيعي الذي يستند إلى الدليل الوجودي الذي هو غلط . وكمنظ واهم هنا أيضاً : فأولاً إن البرهان على أن الطبيعة عاجزة بذاتها عن إحداث النظام برهان ميسور متى لاحظنا أن النظام تأليف الكثير لتحقيق غاية ، وأن الغاية معقولة قبل تحقيقها ، وأن المادة غير عاقلة . ثانياً نسلم بأن الدليل لا يذهب بذاته إلى الإله الخالق . وأن كل ما ينتجه أن لنظام العالم علة عاقلة . وإنما تعددت الأدلة على وجود الله لتعدد وجهات الإمكان في الطبيعة ، كل وجهة تؤدي إلى مبدأ

أول من جنسها ، وتؤدى الوجهات جميعاً إلى المعنى التام لله . على أن الدليل يؤدى إلى إله خالق إذا لاحظنا أن النظام في الطبيعة ليس نتيجة تركيب أجزاء مادية متجانسة كما يريد المذهب الآلى، ولكنه صادر عن ماهيات أشياء هي موجودات واحدة بوحدة حقيقية ، بحيث إن إيجادها على صورة معينة هو في الواقع إيجاد المادة والصورة معاً . ثالثاً إن الدليل يؤدى بنا إلى أن منظم العالم موجود غير متناه إذا فهمنا النظام على النحو المتقدم ووجدناه يعدل الخلق ، إذ أن الخلق أو منح الوجود لا يكون إلا عن الموجود بالذات . أما إذا وقفنا عند موجود متناه عادت المسألة فقلنا إن هذا الموجود معلول يقتضى علة ، ويمتنع التسلسل ، فننتهي إلى علة أولى هي بالضرورة موجود كامل لا متناه . وليس بصحيح أن هذا الدليل يعتمد على الدليل الوجودى ، فقد بينا أن الانتقال من الضرورى إلى الكامل غير الانتقال من الكامل إلى الضرورى . وبذا تتبدد اعتراضات كنتز .

( هـ ) خلاصة « الجدل الصورى » أن لا سبيل إلى إقامة ميتافيزيقا نظرية . وهذا ما كان كنتز قد بلغ إليه شيئاً فشيئاً وأعلنه في رسائل متتالية ، بحيث يبدو هذا القسم من « نقد العقل النظرى » عرضاً جديداً لتلك الرسائل . أجل إن « الحساسية والتحليل » يؤلفان صلب المذهب ويظهران التباين بين الظواهر والجواهر وامتناع تجاوزنا نطاق التجربة . ولكن الجدل كان لازماً لتفسير وهم الميتافيزيقا واستحالة العلم الذى لا يستند إلى الحس ، وفي الوقت نفسه للكشف عن « حاجات » جوهرية في الفكر الإنسانى لا يكشف عنها تحليل التجربة . فليس يرى « الجدل الصورى » إلى أن موضوعات الميتافيزيقا غير موجودة ، بل إلى أن ليس باستطاعة عقلنا إدراك وجودها وماهيتها . فإن قيل : وعلى أى شىء تقام الأخلاق ؟ كان جواب كنتز أنها تقوم بذاتها ، وهذا عنده آمن لها ، إذ أن النطق الذى يدعى التدليل على النفس والحرية والله ، يدعى أيضاً التدليل على المادية والخبرة والإيجاد فيصبح تعليق الأخلاق عليه خطراً كبيراً عليها . وإذن فإنكار الميتافيزيقا بالمرة أصحح للأخلاق ، ولا سيما أن الجدل يبين أن أفكار الله والنفس والحرية ضرورية في العقل ، وأن الأدلة عليها لازمة من قوانين العقل . فالباب مفتوح للإيمان بها إن وجدت واسطة لذلك . وعند كنتز الواسطة موجودة ، وهي الأخلاق كما سنرى . فالجدل الصورى يمهّد للانتقال من نقد العقل النظرى إلى نقد العقل العملى .

## الفصل الثالث

### نقد العقل العملي

١٠٥ - المادة والصورة في الأخلاق :

( أ ) إذا أردنا أن نقيم فلسفة الأخلاق وجب أن نلتزم مبادئها في العقل الخالص من كل مادة . ليست هذه الفلسفة خليطاً من تلك الأخلاط التي تضم الظواهر التجريبية والمعاني العقلية ، والتي يزعم أصحابها أنهم يوفقون بها بين مقتضيات النظر والتجربة . إن المذاهب التي تدعى تفسير الخليفة بطبيعة الإنسان كما هي معلومة بالتجربة والتاريخ ، تشترك في عيب جوهرى هو عجزها عن إقامة قوانين كلية للإرادة ، فإن مثل هذه القوانين لا يطالع إلا في العقل الصرف . ويمكن ترتيب هذه المذاهب في طائفتين : واحدة تعتمد على مبادئ حسية ، وأخرى تعتمد على مبادئ عقلية . وترجع مذاهب الطائفة الأولى إلى فكرة السعادة ، فتقيم السعادة إما على الحساسية الطبيعية ، كما فعل أرسطو وأبيقور وهوبس وأصحابهم ، أو على العاطفة الأخلاقية ، كما فعل شفتسبرى وأصحابه . وترجع مذاهب الطائفة الثانية إلى فكرة الكمال ، فتصور الكمال إما حالة نفسية حادثة بالإرادة ، كما نرى عند ليبنتز ، أو الله نفسه المشرع الأعظم ، كما يقول اللاهوتيون .

( ب ) من بين هذه المذاهب الأربعة ، المذهب الذى يجب استبعاده أولاً هو مذهب السعادة الشخصية : إذ أن الحساسية جزئية متغيرة ، فلا يمكن أن نستخرج منها قانوناً كلياً ضرورياً كالذى تفتقر إليه فلسفة الأخلاق ؛ ثم إن هذا المذهب يرد الخير إلى اللذة والمنفعة ، فيمحو كل تمييز نوعى بين بواعث الفضيلة وبواعث الرذيلة . أما مذهب العاطفة الأخلاقية ، فهو أرفع من غير شك لأنه يعترف بالفضيلة أولاً وبالذات ، ولكنه من نوع المذهب السابق ، إذ أنه يعرض على الإرادة منفعة حسية هي الرضا النفسى . وإنما لجأ أنصاره إلى العاطفة ليأسهم من العقل ، ولم يقدرُوا أن العاطفة متغيرة نسبية لاتصلح مقياساً للخير والشر .

(ج) وإذا انتقلنا إلى مذهب الكمال في صورته الأولى أو الميتافيزيقية ، وجدناه أفضل ، لأنه لا يدع حق التقرير في الأخلاق للحساسية ، بل يسلمه للعقل . ولكن فكرة الكمال غير معينة من جهة الغاية التي ترمى إليها ، وليس لدينا معيار لتعيين الحد الأقصى الذي يلائمنا في واقع الأمر ؟ وهي غير معينة في ذاتها ، فإن الكمال الذي يكتسبه الإنسان هو كفاية ما لتحقيق غاية ، وليست هذه الغاية غاية أخلاقية دائماً ، فلا بد من علامة غريبة عن الكمال للحكم عليه حكماً أخلاقياً ، فنخرج من المذهب وينكشف نقصه . وإذا اعتبرنا هذا المذهب في صورته الثانية أو اللاهوتية ، رأينا من الجهة الواحدة أنه لما لم يكن لنا حدمس بالكمال الإلهي فإننا لا نستطيع تعيين الكمال إلا بمعانينا نحن فنقع في دور : أو نعود إلى الصورة السابقة ؛ ورأينا من جهة أخرى أن الإرادة الإلهية إن لم تعرف أولاً بصفات أخلاقية أمكن تصورهما مصدر أوامر ونواه عديمة الصلة بالخلقية أو معارضة لها ، وإذا تصورناها مطابقة للخلقية فقد قدمنا الخلقية عليها ولم تعد هناك حاجة لتبرير الخلقية نفسها والبحث لها عن دعامة غريبة عنها . فن العبث ومن الخطأ محاولة إخضاع القانون الأخلاقي لموضوع ما أو لسلطان موجود أعلى .

(د) ما هو إذن المبدأ الأخلاقي؟ شيء واحد يعتبره الناس خيراً بغير تحفظ ، هو الإرادة الصالحة . أما مواهب الطبيعة ، كالكفاء وسرعة الحكم وأصانته والشجاعة والحزم . وأما مواهب الحظ ، كالمال والجاه والسلطة ؛ وأما لذات الحياة على اختلافها ، فلا يراها الضمير العام خيرات بالذات . والسبب في ذلك أنها لا تعين بأنفسها طريقة استعمالها ، ولكنها مجرد وسائل تستخدمها الإرادة كما نشاء ، فتكون أحياناً كثيرة مصدر إغراء سيء وتسخر لأغراض مذمومة . أليست رباطة جأش المجرم تثقل جرمه وتزيد في مقت الناس له ؟ أما الإرادة الصالحة فهي على العكس الشرط الضروري والكافي للخلقية ، إذ أنها خيرة بذاتها لا بعواقبها ، وتظل خيرة حين لا تستطيع تنفيذ مقاصدها ، ما دامت قد عملت وسعها في هذا السبيل .

(هـ) وما هي الإرادة الصالحة ؟ لأجل تحليلها كما تبدو في الضمير العام . يجب إرجاعها إلى معنى « الواجب » وهو معنى يمثل لنا الإرادة الصالحة مفروضة علينا ، إذ أن طبيعتنا ناقصة ، وبسبب هذا النقص لا تكون كل إرادة صالحة

بالضرورة ، ولا تكون الإرادة الصالحة صالحة دفعة واحدة . الإرادة الصالحة إذن هي إرادة العمل بمقتضى الواجب أى للواجب دون أى اعتبار آخر . بأى علامة تميز العمل الذى من هذا القبيل ؟ إن التمييز سهل بين الأفعال الصادرة عن الواجب والأفعال المطابقة للواجب مطابقة خارجية فقط ويفعلها الفاعل ابتغاء منفعة أو اندفاعاً مع رغبة : هذه الطائفة الثانية من الأفعال لا تمت إلى الفضيلة بسبب إذ ليس للمنفعة ولا للرغبة صفة خلقية . لكن التمييز يصبح عسيراً حين تكون الأفعال صادرة عن الواجب وعن الرغبة معاً ، فيجد المرء نفسه ميالاً إلى ما يفرضه الواجب ، مثل أن يقال إن واجبي صيانة حياتي وتوفير السعادة لنفسى ، وأنا أحرص طبعاً على الحياة وأسمى طبعاً لأكون سعيداً . الحق أن الإرادة الصالحة لا تبدو بوضوح إلا متى كانت فى صراع مع النزعات الطبيعية فاستمسكت بالواجب . وإنما يقصد الإنجيل إلى هذا المعنى حين يأمرنا بحبة أعدائنا . فإن المحبة الحسية لا يؤمر بها ، أما المحبة المعقولة الصادرة عن الإرادة فهى موضوع أمر ، ويجب أن تتحقق بمعزل عن المحبة الحسية ، بل بالرغم من الكراهية الحسية .

( و ) إذا كان الواجب معنى عقلياً صرفاً فكيف يمكن أن يكون دافعاً نفسياً إلى العمل ؟ يمكن ذلك بواسطة بين العقل والحس . فهناك عاطفة ليست كسائر العواطف منبعثة عن مؤثرات حسية ، ولكنها متصلة اتصالاً مباشراً بتصور الواجب ، أى أنها صادرة عنه وأنه هو موضوعها : تلك هى عاطفة الاحترام . وعلى ذلك يكون الواجب « ضرورة العمل احتراماً للواجب » . فالاحترام من حيث طبيعته ومصدره ومهمته ، عاطفة أصيلة بالمرء ، بينما سائر العواطف ترجع إلى الميل أو إلى الخوف . غير أن بينه وبين الخوف والميل بعض المماثلة : فالمماثلة بينه وبين الخوف تقوم فى نسبه إلى قانون مفروض على حساسيتنا من حيث إنه الشعور بخضوعنا لسلطة القانون الخلقى . وتقوم المماثلة بينه وبين الميل فى نسبه إلى قانون صادر عن الإرادة نفسها من حيث إنه الشعور بمشاركةنا فيما للقانون من قيمة لا متناهية فإذا كان من الوجهة الأولى يحط من قدرنا ، فإنه من الوجهة الثانية يشعرنا بكرامتنا . ولا يتجه الاحترام لغير القانون : إنه لا يتجه مطلقاً إلى الأشياء ، وإن بدا أحياناً متجهاً إلى الأشخاص فلكونهم يبدون بفضيلتهم أمثلة للقانون .

وهكذا يكون الاحترام منبعثاً عن العقل وحده، عن قوة أخرى، ولا لغرض آخر.  
غير القانون .

### ١٠٦ - الواجب أو الأمر المطلق :

( أ ) إن التحليل السابق لا يكفي لإقامة فلسفة الأخلاق : يجب تكمله وتأييده بمنهج آخر هو منهج الاستنباط الفرضي المستخدم في العلوم لاستكشاف القوانين ، وهو يقوم في افتراض مبدأ واستخراج نتائجه ومضاهاة هذه النتائج بالواقع ، وبذا نقف على خصائص القانون الخلقى ومضمونه ومبدئه العقلي . فأما أن هناك قانوناً ، فهذا ما يحتتمه المبدأ القائل إن كل شيء في الطبيعة يفعل بموجب قانون ؛ وأما أن هناك قانوناً عملياً إرادياً ، فهذا لازم مما للموجودات العاقلة ، ولهم وحدهم ، من عقل عملي أو إرادة أو قوة الفعل بناء على تصور قانون . ويختلف موقف الإرادة من القانون : فقد نفترض موجوداً تتطابق الإرادة فيه مع العقل دائماً فلا تشبهى إلا ما يعتبره العقل الخالص خيراً ، وتلك حال إرادة قديسة كالإرادة الإلهية . وليست هذه حال الإرادة الإنسانية ، إذ أنها خاضعة لدوافع حسية معارضة للقانون : فبالإضافة إليها تنقلب ضرورة القانون إكراهاً ويسمى تصورها أمراً ، فإن الأمر يترجم عن علاقة بين قانون وإرادة ناقصة . وهذا الأمر مطلق لأنه يقرر أن الفعل ضرورى في ذاته دون أية علاقة بشرط أو غاية ، فيقيد الإرادة مباشرة ولا يعترف بإمكان مخالفتها ، بعكس الأمر الشرطى الذى يرتب ما يأمر به لغاية معتبرة شرطاً ، فلا يفترض سوى أن من يريد الغاية يريد الوسيلة إليها ، ولا يقيد الإرادة لأن الغاية التى هى شرطه متروكة للاختيار .

( ب ) كيف نعرف الأمر المطلق ؟ إن خاصية القانون هى الكلية ، فالأمر المطلق لا يعرف إلا بكلية القانون الواجب على حكم الإرادة أن يطابقه ، فنقول في تعريفه : « اعمل فقط حسب الحكم الذى تستطيع أن تريد في الوقت نفسه أن يصير قانوناً كلياً » . هذا التعريف ضرورى بحث ، لا يشتمل على غايات أو دواع مستمدة من التجربة ، وأمثال هذه الغايات والدواعى ذاتية حتماً وليست كلية . غير أن هذا التعريف عام بعيد عن التطبيق العملى ، فيتعين علينا أن نتدرج منه إلى ما هو أخص . فإذا لاحظنا أن تصور قانون كلى يصاحبه طبيعة ، من حيث

إن المعنى الصورى للفظ طبيعة يدل على أشياء خاضعة لقوانين ، استطعنا أن نصوغ الأمر المطلق فى صيغة جديدة هى : « اعمل كما لو كنت تريد أن تقيم الحكم الصادر عن فعلك قانوناً كلياً للطبيعة » . وما علينا إلا أن نراجع هذه الصيغة ببعض الأمثلة لنرى كيف تطبق . مثال أول : هل يجوز للذى يضيق بالحياة أن يتحرر ؟ إن مثل هذا الإنسان يصدر عن حب الذات ويرتب عليه هذا الحكم ، وهو أنه يستطيع اختصار حياته إذا خشى أن تربي آلامها على لذاتها . ولكن الطبيعة التى يكون قانونها القضاء على الحياة بموجب النزعة التى وظيفتها الدفع إلى تنمية الحياة واستطالتها ، تكون طبيعة مناقضة لنفسها ولا يقوم لها كيان كطبيعة . فلا يمكن أن يصير مثل هذا التطبيق لحب الذات قانوناً كلياً للطبيعة . مثال ثان : هل يجوز اقراض المال والوعد برده مع العلم بعدم القدرة على رده ؟ كلا ، إذ أن المفروض فى الموعد هو الصدق ، فكيف يمكن أن يصير الوعد الكاذب قانوناً كلياً؟ هذا أيضاً تناقض ، ونتيجته المحتملة ألا يصدق أحد مثل هذا الوعد ، فيصبح الوعد نفسه مستحيلاً ، ويستحيل نوال القرض المرجو منه . مثال ثالث : هل يجوز إثارة لذات الحياة على تثقيب النفس وتنمية الشخصية ؟ إن هذا الحكم يمكن أن يصير قانوناً كلياً من وجه ، لأنه لا يلاشى الطبيعة ، فلا ينطوى على تناقض ؛ ومع ذلك لا يمكن فى واقع الأمر أن يصير قانوناً كلياً ، لأن الإنسان بصفته موجوداً عاقلاً يريد بالضرورة أن تبلغ قواه تمام النماء ، من حيث إنها حيثئذ تسعفه فى تحقيق غايات مختلفة ، ولإنها وهبت له لهذا الغرض . مثال رابع وأخير : هل يجوز للغنى أن يقول : ماذا يعينى من أمر الغير ؟ إن هذا الحكم أيضاً يمكن أن يتصور قانوناً كلياً من وجه ، لأن النوع الإنسانى يمكن أن يبقى معه ، ولكن الإرادة التى تأخذ به تناقض نفسها ، لأنها بموجبه تقطع كل أمل وتفقد كل حق فى الحصول على العون عند الحاجة . فى المثالين الأولين الحكم مناقض لنفسه ، فلا يمكن إطلاقاً تصوره على نحو كلى ، وفى المثالين الأخيرين الإرادة هى التى تناقض نفسها فى ماهيتها ، فلا يمكن بهذا الاعتبار تصور حكمها على نحو كلى . وقس على ذلك سائر الأحكام .

( ح ) هذا من جهة أن الإرادة قوة العمل بناء على تصور قانون ، ولكنها أيضاً قوة العمل لغاية . ومن الغايات ما هو متروك للاختيار فلا يدخل إلا فى أوامر

شرطية . أما الأمر المطلق فيجب أن يكون له غاية من نوع آخر ، غاية بالذات يضعها العقل وحده فتفرض على كل موجود عاقل . هذه الغاية لا نجد لها إلا في الموجود العاقل نفسه ، فإنه في الواقع نفس العقل ، فيجب عليه ألا يدع نفسه يرجع إلى شيء خارجي ، أسوة بالعقل الذي لا يرجع إلى شيء خارجي ( في مذهب كنت ) . ولما كانت الصورة التي تبدو لنا فيها الطبيعة العاقلة هي الإنسانية ، كانت الإنسانية غاية بالذات و « مادة » الإرادة الصالحة . فتخرج لنا صيغة جديدة للأمر المطلق ، هي : « اعمل بحيث تعامل الإنسانية في شخصك وفي أي شخص آخر كغاية لا كوسيلة » . وإذا طبقنا هذه الصيغة الحديدية على الأمثلة المذكورة آنفاً ، تبين لنا أن الذي ينتحري تصرف بالإنسانية في شخصه كما لو كانت وسيلة ليس غير حياة هنيئة أو محتملة ؛ وأن الذي يبذل وعداً كاذباً يتصرف بالغير كما لو لم يكن الغير غاية بالذات بل كان مجرد أداة لرغباته ؛ وأن الذي يهمل تثقيف نفسه فلا يساهم في كمال الإنسانية يعتقد أنه يستطيع استخدام الإنسانية في شخصه طبقاً لدنوقه الخاص ؛ وأن الذي يمسك معونته عن الغير ، وإن كان لا يمنع الإنسانية من أن تكون غاية بالذات ، فإنه لا يريد لها كذلك ولا يعمل على ذلك .

( د ) وبالجمع بين الصيغتين المتقدمتين نحصل على صيغة ثالثة هي :

« اعمل كما لو كنت مشرع القانون » . ذلك بأنه إذا كان واجب الموجود العاقل أن يعمل بمقتضى القانون ، وأن يعامل نفسه كغاية بالذات ، فواضح أنه لا يمكن الاقتصار على اعتباره خاضعاً للقانون ، وإلا كان مجرد أداة ووسيلة بالإضافة إلى قانون يفرض عليه من خارج أو من عل ، وإنما يجب أن يكون أيضاً صانع القانون . وهكذا نصل إلى فكرة إرادة مشرعة كلية ، وهي فكرة أساسية مستخرجة من مجرد تحليل الأمر المطلق ، وكافية لتوفير منفعة ( عقلية ) للإرادة تحمها على الطاعة له ، إذ كان من الحق أن ليس يمكن إرادة شيء دون تصور منفعة ما . فيكون موقفنا أننا باعتبارنا موجودات عاقلة مشرعو القانون الذي نحن خاضعون له باعتبارنا موجودات عاقلة وحاسة معاً . فالمبدأ الأساسي والمبدأ الأعلى للخليقة هو « استقلال الإرادة » لأنه مبدأ كرامة الطبيعة الإنسانية وكل طبيعة عاقلة . ومتى كان القانون صادراً عن العقل كان واحداً عند جميع الموجودات العاقلة . وكانت هذه الموجودات بمثابة عالم معقول أو مملكة الغايات ، أي اتحاد منظم خاضع لقوانين مشتركة ،

رئيسه الموجود العاقل البريء من الحساسية الكامل الإرادة، يقرر القوانين ولا يتفعل بقوتها إلا كراهية. وهكذا تعينت الصيغة الأصلية للأمر المطلق بثلاث صيغ أخرى تتفق معنى ولا تتمايز إلا بأن الأولى خاصة بصورة الأحكام الأخلاقية (وهي القانون الكلي للطبيعة) والثانية خاصة بالمادة (وهي الموجودات العاقلة الغايات بالذات) والثالثة تعينها تمام التعيين (وهي الاستقلال بالتشريع في مملكة الغايات). وهذه الصيغ الثلاث تتدرج بالأمر المطلق حتى تقربه إلى نفوسنا.

١٠٧ - من الواجب إلى الميثافيزيقا والدين :

(١) قلنا إن الواجب أمر مطلق صادر عن إرادة خالصة إلى إرادة منفصلة بميول حسية : فكيف يمكن أن تتطابق هذه مع تلك ؟ لا بد من واسطة تصل بينهما . هذه الواسطة هي الحرية . نعم ليس الواجب ممكناً إلا بالحرية ، ووجوده يدل على وجودها ، وهما معنيان متضابقان ، فإنه إذا كان على الإنسان واجب ، كانت له القدرة على أدائه ، وكان فيه ، إلى جانب العلية الظاهرية ، علية معقولة مفارقة للزمان تضع القانون وتفرضه على نفسها . فالحرية خاصة الموجودات العاقلة بالإجمال ، فإن هذه الموجودات لا تعمل إلا مع فكرة الحرية ، وهي إذن ، من الوجهة الخلقية ، حرة حقاً . وبعبارة أخرى إن للقوانين الواجبة نفس القيمة بالإضافة إلى موجود حر وبالإضافة إلى موجود لا يستطيع أن يعمل إلا مع تصور حرته ، وذلك هو المعنى الذي يحق لنا به إضافة إرادة حرة لكل موجود عاقل . فالحرية والقانون يؤكدان العالم المعقول ، والإنسان عضو فيه من حيث خضوعه لقوانين عقلية بحتة ، وهذا ظاهر في نفس كل إنسان ، حتى المجرم ، فإنه يقر بسمو الفضيلة التي يخالفها ، فهو بإقراره هذا يلاحظ العالم المعقول . فالقانون علة علمنا بالحرية ، والحرية علة وجود القانون . القانون يبرهن على الحرية ، والحرية تفسر القانون . وفكرة العالم المعقول واسطة التركيب بين الإرادة المنفصلة بالميل وبين الإرادة المشرعة الكلية . على أن هذا العالم المعقول ليس موضوع علم أصلاً ، ولكنه « وجهة نظر » يجد العقل نفسه مضطراً للارتفاع إليها لكي يتصور نفسه موجوداً خلقياً . فليس للعقل أن يحاول تفسير إمكان الحرية ، فإن مثل هذه المحاولة معارضة لطبيعة العقل من حيث إن علمنا محصور في نطاق العالم المحسوس وإن الشعور

الباطن لا يدرك سوى ظواهر معينة بسوابقتها ، وهذه المحاولة معارضة لطبيعة الحرية نفسها من حيث إن تفسيرها يعنى ردها إلى شروط وهى عليّة غير مشروطة. فيكفى أن يستطيع العقل استبعاد المذاهب التي تعتبر الإنسان شيئاً من أشياء الطبيعة فحسب ، وأن يفهم وجوب استعصاء هذه المسألة عليه لما يعلم من قصوره .

(ب) بعد مسألة : ماذا يجب أن أعمل ؟ تأتي مسألة : ما مصيرى ؟ ولكي نحل هذه المسألة ما علينا إلا أن نغضى مع العقل إلى هدفه الأسمى ، وهو المطلق . لكن لا العقل النظري الذي موضوعه العلم ، ولا العقل العملي الذي موضوعه الخير الخلقى ، بل العقل بالذات الذي يظهر في العقليين ويجمع بينهما . ما حكمه في معنى الخير وهو المعنى الذي يتعين علينا أن نتصوره هنا على وجه الإطلاق؟ إذا اتخذنا هذا الموقف وجدنا أن معنى الخير مشترك بين الخير الخلقى والخير الطبيعي المحسوس . وإذن فليس الخير الخلقى هو الخير الأوحده أو الكامل والثام ، وإن كان هو الخير الأعلى ؛ بل هناك أيضاً الخير الذي هو موضوع ميولنا الحسية . فالخير المطلق مركب من هذين الخيرين ، وهذا التركيب نتصوره في معنى الخير الأعظم ، وهذا المعنى هو المبدأ الموحد بين ميول الطبيعة والإرادة الخالصة : هو الفضيلة من جهة ، والسعادة بنسبة الفضيلة من جهة أخرى. الفضيلة هي الشرط من حيث إنها خير بذاتها. بينما السعادة متوقفة عليها فهي خير من وجه فقط، ولا يبررها إلا السيرة الفاضلة . وبكلمة واحدة الفضيلة تجعلنا أهلاً لأن نكون سعداء .

(ج) ما شروط تحقيق الخير الأعظم الذي يقضى به العقل؟ أو كيف نتصور اجتماع الفضيلة والسعادة ؟ هذه صعوبة رأى الرواقيون والأبيقوريون أن يحلونها بوضع نسبة تحليلية بين الحدين ، بحيث تكون الفضيلة شرطاً للسعادة ، أو تكون السعادة شرطاً للفضيلة . ولكن هذا محال . قال الرواقيون إن الفضيلة تتضمن السعادة ، وإن الإنسان الفاضل سعيد بالفضيلة تمام السعادة . والتجربة تدحض هذه القضية ، وما ذلك إلا لأن الحدين متغايران تمام التغاير : السعادة معنى حسي والفضيلة معنى عقلي ؛ وهما يرجعان إلى قانونين متغايرين تمام التغاير : ترجع الفضيلة إلى القانون الخلقى أى إلى الكلى بالذات ، وتتوقف السعادة على القوانين الجزئية للطبيعة ، وليست تعنى الطبيعة بالخلقية ، وليست تراعى الصلاح والصلاح فيما تقضى به من لذات أو آلام لبني الإنسان. وقال الأبيقوريون :

إن السعادة المعينة بالعقل تتضمن الفضيلة، فما الفضيلة إلا الاسم الكلى الذى تندرج تحته الوسائل إلى السعادة . والعقل ينكر هذه القضية ، إذ لا فضل ولا فضيلة فى طلب السعادة ، بل إن طلبها يفسد الفعل الخلقى .

( د ) الحق أن النسبة بين الخدين تركيبية . إذا كان هناك عالم أعلى مطابق بذاته لشروط الخلقية ، وأمکن التسليم بتأثير هذا العالم الأعلى فى عالمنا المادى ، فحينئذ يمكن قبول القضية الرواقية ، ويمكن تصور الفضيلة علة للسعادة بصفة غير مباشرة بفضل ذلك التأثير ، بحيث يكون العالم المعقول هنا أيضاً واسطة التركيب بين الخدين . فلكى يمكن أن يتحقق الخير الأعظم ، يجب أولاً أن تكون الفضيلة الكاملة أو القداسة ممكنة . ولكن الإنسان المركب من طبيعتين متباينتين قاصر كل القصور عن البلوغ إلى القداسة ، فإن معنى القداسة بالإضافة إليه قهر الحساسة قهراً تاماً ، من حيث إنها أنانية فى صميمها معارضة للخلقية بذاتها . على أن الإنسان ، إذا لم يكن فى طاقته أن يصير قديساً بالإطلاق ، فهو يستطيع أن يترقى إلى غير نهاية نحو القداسة بإضعاف ميوله الحسية إضعافاً مطرداً . ولكى يكون هذا الترقى اللامتناهى ممكناً ، يجب أن تدوم شخصيتنا ، وذلك هو خلود النفس ، أى إمكان تحقيق شخصيتنا فى سلسلة غير متناهية من الحيات المحسوسة تقربها من القداسة إلى غير حد .

( هـ ) ويجب ثانياً لكى يتحقق الخير الأعظم أن يؤثر فى الطبيعة فاعل تتحد فيه القداسة والسعادة اتحاداً تاماً . هذا الفاعل هو الذى يدعى الله . ويكفى أن نعلم بالضبط النسبة بين الإنسان من جهة والطبيعة والخلقية من جهة أخرى حتى ندرك ضرورة الله . ذلك بأن السعادة حالة الشخص الذى تجرى كل الأمور على ما يشئى ، فهى تتضمن توافقاً بين الطبيعة والغايات التى يسعى إليها الشخص . فإذا كان لا بد من وجود سعادة مرتبطة بالفضيلة وعلى قدرها ، فلا يمكن أن تتحقق هذه السعادة إلا بوجود علة للطبيعة مفارقة لما حاصلة على مبدأ هذا الجمع أو التركيب بين الخدين والمناسبة بينهما . هذه العلة هى الخير الأعظم الأسمى الذى يجعل الخير الأعظم الإضافى ممكناً ، أى الذى يحقق عالماً يكون خير العوالم . «إن الحالة إلى السعادة ، واستحقاق السعادة بالفضيلة ، وعدم المشاركة فيها مع ذلك ، هذا ما لا يتفق أصلاً مع الإرادة الكاملة للموجود ( الأعلى ) العاقل الحاصل على

القدرة الكلية ، حالما نحاول فقط أن نتصور مثل هذا الموجود .

( و ) فالخيرة والخلود والله أمور يؤدي إليها العقل العملي وإن عجز العقل النظري عن البرهنة عليها . هي « مسلمات العقل العملي » وهي عقائد ، لا عقائد شخصية ذاتية ، بل موضوعية كلية لأن العقل نفسه هو الذي يفرضها ، فهي عقائد مشروعة . وإن التسليم بها لإقرار بتقدم العقل العملي على العقل النظري . غير أن هذا التقدم لا يعنى العلم بوساطة العقل العملي بما لا يستطيع العقل النظري العلم به ، بل يعنى فقط أننا ثبت باسم العمل ما يقتضيه العمل ، فنؤمن به إيماناً خفياً أو عملياً قائماً على « حاجة للعقل العملي » هي من ثمة حاجة كلية . ولا بأس في ذلك ، بل على العكس إن هذا الإيمان موافق لنا كل الموافقة : فلو كان لنا بالله وبالخلود علم نظري كامل ، لكان يكون من المستحيل استحالة أدبية ألا يضغظ هذا العلم على إرادتنا ويجبرها ، ولكانت خليقتنا آلية فكنا أشبه بالدمى يحركها الحروف أو الشهوة ، في حين أن الإيمان يدع مجالاً لحرية الإرادة ولفضل في الفضيلة .

( ز ) ونتيجة هذه النظرية أن يحق لنا أن نتصور واجباتنا أوامر صادرة ليس فقط عن العقل بل أيضاً عن الله ، فننتهي إلى الدين ، لا الدين الموضوع قبل الأخلاق والمعين لها ، بل على العكس الدين القائم على الأخلاق القائمة على العقل . نعم إن الأخلاق تنتهي إلى الدين ولا تقوم عليه : هي تنتهي إلى الدين لأن الإنسان ، وهو حاس عاقل معاً ، لا يستطيع بقوته الذاتية البقاء إلى غير حد على الإرادة الصالحة ومقاومة مطالب الحساسة ، وأن يحدث بأداء الواجب ما تقتضيه هذه الحساسة بحق من سعادة . والأخلاق لا تقوم على الدين ، لأن في طاعة القانون الخلقى أصل الحاجة التي يرضيها الدين . ولهذا العكس أثر بالغ ، فإن سلمنا به لم يبق الدين عقيدة نظرية ، ومثل هذه العقيدة تفرض معارف ممنوعة علينا ، ولم يبق الدين عبادات نرى بممارستها إلى إحداث القداسة فينا ، والعبادات أشياء حمية . ولئن كنا سلمنا بتأثير من العالم المعقول على العالم المحسوس ، فلا يسعنا التسليم بتأثير من المحسوسات على المعقولات . وإذن فالدين قائم كله على الفعل الخلقى الباطن (١) .

(١) المرجع في هذا الفصل كتاب « تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق » وكتاب « نقد العقل العملي » . في الكتاب الأول يتبع كنه المبعج التحليل أولاً ، فيرجع من الأحكام الأخلاقية إل =

(١) هذا مذهب سام بلا ريب ، وقد طالما أثار الإعجاب . وإن القارئ لكنظ في الأخلاق ليحمد له سمو روحه وشدة غيرته على التفضيلة ، وهو القائل : « شيان يملأني إعجاباً : السماء ذات النجوم فوق رأسي ، والتانون الحلقى في نفسي » ولكن المقصد شيء ، وتبربره شيء آخر ، وقد أخفقت محاولة كنظ فيما نرى لإقامة الأخلاق على أسس وطيدة ، ولا بد من بيان ذلك ههنا بكلمات موجزات ليتم إلماسا بحقيقة المذهب . فنقول أولاً إنه لا يمكن أن يكون الواجب صورة بحتة . أجل ، إن مطابقة الفعل للواجب قد تكون خارجية فقط ويكون المقصد اللذة أو المنفعة ، وإن هذا يبين الفرق بين الصورة والمادة في الأخلاق ، وبين التفضيلة والرذيلة . ولكن هذا يبين أيضاً أن الواجب هو عمل موضوع ما لذات الموضوع ، أي لحكم العقل بأنه هو الملائم اللائق . فنشأ صلاح الإرادة هو توجيهها إلى الخير الحق ، بحيث تكون الصيغة الحقة للواجب : « افعل الخير واجتنب الشر » . وماذا يفيد المرء من مجرد القصد الحسن ؟ إن الغرض من العمل تكميل النفس ، والنفس جملة قوى تتطلب التحقق بالفعل الملائم : فهل تتكامل بالباطل وإن اعتقدته حقاً ؟ أو هل تتكامل بإرضاء شهوات الجسم بحجة أن التوجه إلى الله هو المقصود وأن الجسم عديم القيمة ، كما يزعم بعض المتصوفين أو بالأحرى المتصوفين ؟ وليست الرغبة في الموضوع الملائم مخالفة للواجب أو مغايرة له ، ولكنها متضمنة فيه ، من حيث إن الواجب هو فعله ، وإن إدراكنا للخير الملائم لا بد أن يثير فينا ميلاً إليه . ولولا ذلك لما فعلنا شيئاً ، ولما فهمنا أن موجوداً عاقلاً يفعل شيئاً ، فيرتفع الواجب مادة وصورة .

(ب) ثانياً إن الواجب كما يضعه كنظ هو أمر مطلق بالإضافة إلى العقل ، لكن لا بالإضافة إلى الإرادة . ذلك بأن الواجب يعبر عن نسبة ضرورية بين الفعل

= المبدأ الذي تقوم عليه ، وهو معنى الإرادة الصالحة ، وهذا موضوع القسم الأول ، وفي القسم الثاني يعرف الواجب ، وينقد سائر المذاهب ؟ ثم يتبع في القسم الثالث المنهج التركيبي فيبدأ بما للعقل الخالص من قوة عملية يترجم عنها معنى الحرية ، وينزل إلى تعيين الواجبات بالتفصيل . أما الكتاب الثاني فنهج تركيبي ، وهو مقسم إلى تحليل وجدل على غرار « نقد العقل النظري » : في التحليل يعود كنظ إلى موضوع القسم الثالث من الكتاب السابق فيفصل القول فيه ، وفي الجدل يبين موقف العقل العقل من الموضوعات الميتافيزيقية ووجوب التسليم بها .

والطبيعة الإنسانية العاقلة ، وأن العقل يدرك هذه النسبة وضرورتها؛ ولكن للإنسان طبيعة حسية ، والخير عنده مشترك بين الخير الحسي والخير العقلي ، وقد تأتى الإرادة أن تسير سيرة عقلية وتؤثر عليها الالذة والمنفعة ، وتكون صيغة القانون الخلقى فى الحقيقة هكذا : « إذا أردت أن تسير بموجب العقل فافعل كذا » . بأى سلطة نواجه الإرادة ؟ إذا كان الإنسان هو المشرع لنفسه ، فلا يمكن أن يلزم نفسه . ومن البدهى أن القانون الخلقى لا يلزم الإرادة إلا إذا كان صادراً عن سلطة عليا . وقد زعم كمنظ أن فلسفة الأخلاق يجب أن تقوم بذاتها ، فكانت النتيجة أنه ترك الواجب أمراً شرطياً غير موجب . وقد خشي أن تهدر الكرامة الإنسانية ، ولكن القانون الإلهى هو فى الوقت نفسه قانون الطبيعة الإنسانية يدركه العقل فيها ، ويدركه أمراً إلهياً حالماً يعتبرها مخلوقة . وهل يمكن أن يكون المخلوق مستقلاً كل الاستقلال ، أى غير مخلوق ؟

(ح) ثالثاً إن الكلية وسيلة طيبة لتعرف الفعل الساتع من غير الساتع ، ولكنها ليست صيغة صورية ، ولا يلبث كمنظ أن يضع معادلة تامة بين الكلية والطبيعة حيث يقول : « إن تصور قانون كلى يصاحبه تصور طبيعة » . ولا يخرج لفظ الطبيعة عن معنيين : أحدهما أن الطبيعة جملة الأشياء ، والآخر أنها ماهية الشيء . فى الحالة الأولى تكون الكلية مساوقة للطبيعة ، وفى الحالة الثانية تكون لاحقة على الماهية . ويأخذ كمنظ لفظ الطبيعة بالمعنيين المذكورين . ويذرع الثانى إلى اثنين هما الطبيعة الحسية والطبيعة العقلية فى الإنسان ، فيجتمع له ثلاثة معان مختلفة ينتقل من أحدها إلى الآخر دون تحرج ولا تبيه ، كما يتضح من تحليله للأمثلة الأربعة . فى المثال الأول يقول إن الذى ينتحر يناقض طبيعته التى تدفع إلى البقاء ، فيأخذ لفظ الطبيعة بمعنى الماهية . وفى المثال الثانى يقول إن الوعد الكاذب يناقض لمفهوم الوعد ، وإن النتيجة المحتومة ألا يصدق أحد وعداً ، فيعتمد على معنى الماهية أولاً وعلى معنى الطبيعة كجملة بنى الإنسان ثانياً . وفى المثال الثالث يقول إن الذى يتبع الالذة لا يلاشى الطبيعة فلا تشمل سيرته على تناقض ، ولكن الموجود العاقل يريد بالضرورة أن تبلغ قواه تمام البناء ، فيأخذ لفظ الطبيعة بمعنى الطبيعة الحسية أولاً ومعنى الطبيعة العقلية ثانياً . وفى المثال الرابع يقول إن الغنى الذى لا يعنى بالفقر لا يلاشى النوع الإنسانى ، ولكنه يفقد كل أمل

في عون الغير ، فيعتمد على معنى الطبيعة كجملة بنى الإنسان . وكان من أثر هذا التردد ذهابه إلى أن كلا من المثاليين الثالث والرابع يمكن أن يصير قانوناً كلياً من وجه ، والحقيقة أن هذا غير ممكن لأن كلا الرجلين يخالف الطبيعة العقلية التي هي الملحوظة في الأخلاق ، فتشتمل سيرته على تناقض . ثم إن اعتبار الماهية هو عين اعتبار الكمال الذي أبي كمنظ أن يجعل منه غاية .

(د) رابعاً إن وجود الواجب يدل على وجود الحرية ، لكن لا في مذهب كمنظ ، إذ كيف يكون « العمل مع تصور الحرية » عملاً حراً والفلسفة النقدية تقرر أن أفعالنا خاضعة للآلية ، وأن تصور الحرية نفسه فعل من هذه الأفعال ؟ وأى معنى يبقى للواجب الذى هو أمر صادر للإرادة المنفصلة بميول حسية ، ويجب العمل به بالرغم من الميول الحسية ، أى بالرغم من سلسلة العلل الآلية ، وهذا مستحيل في تلك الفلسفة ؟ يلجأ كمنظ إلى العالم المعقول ويقول إن كل نفس تختار فيه لنفسها « خلقاً معقولاً » ينتشر في الحياة المحسوسة على نحو آلى بمر الزمان ، فيبعث قصة لأفلاطون ، مع فارقين في مصلحة أفلاطون في : أحدهما أنه يسوق الفكرة في قصة ، في حين أن كمنظ يضعها موضع الجهد ، والفارق الآخر أن أفلاطون يؤمن بحقيقة العالم المعقول ويعرف للعقل القدرة على التدليل على وجوده ، في حين أن كمنظ يتصور العالم المعقول مجرد « وجهة نظر » وينكر على العقل القدرة على البلوغ إليه . وقد نفترض وجود العالم المعقول فيستحيل علينا أن نرى فيه أى معنى للحرية والواجب طبقاً لمبادئ الفلسفة النقدية : فإنه إذا كان العالم المعقول معقولاً حقاً ، كان خاضعاً لمبدأ العلية ولم يتسع للحرية ، وإذا كانت النفس فيه عقلاً خالصاً وإرادة خالصة كما يلزم من تعريفه ، كانت مستقيمة بالطبع فلا ينطبق عليها الواجب ، ويبقى على كمنظ أن يفسر لنا كيف تسمى الاختيار ، ثم كيف يتفق اختيارها مع سلسلة العلل الآلية في العالم المحسوس ، ثم كيف يتفق اختيار النفوس جميعاً من تلك العلل التي تخضع لها النفوس في الحياة الأرضية . هل يذهب كمنظ مع أفلاطون إلى أن النفوس تختار بين نماذج حيوات معينة تبعاً لحجى الكواكب ، أو يقول مع ليبنتز إن الله نسق بين العالمين ؟ إن حله لمسألة الحرية حل لفظي بحت ، والنتيجة الثابتة من مذهبه أن يدع الإنسان حائراً بين الواجب الذى يعلنه إليه العقل العملى ، وبين الآلية الطبيعية التى يحتمها العقل النظرى .

(هـ) خامساً إن الاستدلال بفكرة الواجب على ضرورة الخلود وضرورة الله استدلال سليم ، ولكن بشرط أن نعترف للعقل بقوة الإدراك الموضوعي ، ولبدأ العلية بقيمة موضوعية ، وهذا الشرط غير متوفر في مذهب كنت ، فلا يبقى للإيمان بالخلود وبالله أساس معقول ، ويكون تقدم العقل العملي على العقل النظري افتتاناً لا مسوغ له . لقد باعد كنت بين الخير الخلقى والخير الحسي أو السعادة في عرفه حتى ظننا كل الظن أنهما لن يتلاقيا ، وها هو ذا يجمع بينهما في فكرة « الخير الأعظم » ويقول إن هذه الفكرة يذهب إليها العقل بالذات ويقودنا بوساطتها إلى الخلود وإلى الله : فأين كان هذا العقل بالذات وقت الشروع في إقامة فلسفة الأخلاق ؟ وفيم كانت الإشادة بالفضيلة المجردة ، وفيم كان التنديد بالسعادة ؟ كيف صار للفضيلة ثمن ومكافأة ، ولم تعد غاية بذاتها لذاتها ؟ وإذا كان لا بد من السعادة ، أفليست السعادة المحيطة للفضيلة ، كما فهمها القائلون بالكمال ، أولى من الأخرى ؟ وكيف نأمن ألا تفسد السعادة الإرادة الصالحة بعد أن يجعل الله العالم المادى متفقاً مع الفضيلة بحيث يكافئنا بأداة كلما فعلنا الفضيلة ؟ لقد أبي كنت كل الإباء أن يسند الواجب إلى الله ، فما بانه يعود فيقول إن لنا أن نتصور الواجب صادراً عن الله ؟ وماذا يصير باستقلال الإنسان وإرادته ، وقد تشدد كنت في صيانتها أيما تشدد ؟ هل يعقل أن تبقى حياتنا الحلقية بمعزل عن هذا الإيمان ولا تتأثر به ؟ لقد أشفق كنت على حريرتنا من العلم النظري بالخلود وبالله ، فكيف لا يشفق عليها من الإيمان وهو يريد قويتاً راسخاً رصوخ فكرة الواجب ؟ إن حل كنت لمسألتي الخلود والله حل لفظي فإنه يقيم هاتين الفكرتين على فكرة الواجب وهي صورة صرفة لا تمتاز بشيء عن باقي النسب الدالية التي يأبي كنت أن يعترف لها بالموضوعية ، فيكون الخلود ويكون الله مجرداً ورئين . فكنا إذن متسامحين لما سمينا الحرية والخلود والله « مسلمات العقل العملي » : إنها في الواقع « مصادرات » لا يسمح المذهب بقبولها ويضعها الفيلسوف وضعاً . وماذا فعل في النهاية ؟ عما الميتافيزيقا أول الأمر فأخطأ فهم المعاني الأخلاقية الكبرى ، وقلب الوضع الطبيعي لفلسفة الأخلاق رأساً على عقب ، ثم عاد فأثبت الميتافيزيقا ليحفظ للأخلاق ومعانيها بقيمة ما ، فدلنا على استحالة الاستغناء عن الميتافيزيقا . وبعبارة موجزة إنه هدم بيده البناء الذي شاده ، وتلك عاقبة المبتطل مهما يؤت من مقدره .