الباب الثالث
تحليل ونقد
(القرن الثامن عشر)

٦٢- تمهيد:

(أ) 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 علما خالصا من الميتافيزيقا. فأعجب به كثيرون واتخذوا منه ومن الحسية دعامتين أقاموا عليهما المادية، وصنعوا بديكارت مثل ما صنع هو بأرسطو قيدوا آراءه الفلسفية و العلمية جميعا، وأما نقد الدين فيصدر عن المواقف السابقة، و قد 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 قسم هذا الباب إلى ثلاث مقالات: تتناول المقالة الأولى الفلسفة في إنجلترا، وتتناول الثانية الفلسفة في فرسنا وتعرض الثالثة مذهب كنط وهو فيلسوف ألمانيا الأكبر، وهو وحده في عصره يضارع كبار فلاسفة القرن السابق؛ أما سائر معاصريه فنلاحظ فيهم انحطاطا فلسفيا واضحا: نلاحظ أفكارا ساذجة في أسلوب سهل قليل الاصطلاحات أقرب إلى الأدب منه إلى الفلسفة.

المقالة الأولى
الفلسفة في إنجلترا
الفصل الأول
الفلسفة الطبيعية

٦٣- أيزاك نيوتن (١٦٤٢-١٧٢٧):

(أ) هو العالم الشهير خريج جامعة كمبردج والأستاذ بها، أهم كتبه: المبادئ الرياضية للفلسفة الطبيعية (١٦٨٧) والبصريات (١٧٠٤). كان لمنهجه العلمي ولمكتشفاته أثر في الفلسفة، وكانت له فلسفة خاصة تركت هي أيضًا أثرا. جاء اكتشافه للجاذبية مؤيدا للمذهب الآلي وموطدا للثقة في المنهج الرياضي، فقد دل على مبدأ يفسر تماسك أجزاء الطبيعة، ووضع قانونا كليا استخرج منه بالقياس نتائج متفقة مع التجربة. على أنه إذ يقول بالجاذبية يعلن أنه لا يزعم بهذه التسمية تعيين طبيعة القوة التي تقرب جسما من جسم أكبر؛ وهذه نقطة جديرة بالملاحظة، فإنها تعني أن العلم الآلي يلتقي مع الظواهر ولكنه لا يدعى تفسيرها.

(ب) ومنهجه الرياضي يحدوه إلى القول بمكان مطلق وزمان مطلق كاللذين تتخيلهما المخيلة وتعول عليهما الرياضات، والإطلاق صفة من صفات الله، فالمكان المطلق هو الواسطة 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 شيئا عبثا، وأنها تتخذ دائما 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 للثقل وتسقط على الشمس، يضاف إلى ذلك ما

يشاهد من نظام عجيب في الكائنات الحية وأعضائها، وغرائز الحيوان الأعجم منها، فلم يكن نيوتن ماديا ولم يستخدم الآلية إلا لربط الظواهر في نظام علمي.

٦٤- جون تولاند (١٦٧٠-١٧٢١):

(أ) هو من أوائل دعاة المادية في إنجلترا في هذا القرن، ومن «أحرارا الفكر» المتحمسين. نشر آراءه في «رسائل إلى سرينا» (يريد الملكة صوفيا شارلوت البروسية، وكان قد أقام لديها في ستي ١٧٠١ و١٧٠٢، وتعرف هناك إلى ليبنتز) وقد ألحق بهذه الرسائل «ردا 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 جوهرا ساكنا قابلا 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 واحدا من «الطبيعيين» المؤمنين باله كصانع للعالم، المنكرين لعنايته وللوحي وللنفس وللآخرة! وكانوا كثيرين دعوا deists.

٦٥- ديفيد هارتلي (١٧٠٤-١٧٥٧):

(أ) طبيب وعالم طبيعي. يصرح في كتابه «ملاحظات على الإنسان» (١٧٤٩) أنه متأثر بنيوتن ولوك. ويذهب إلى مثل مذهب تولاند، مع فارق بسيط هو أنه يضع في الإنسان «نفسا» هي جوهر جسمي متمايز من الدماغ وهي التي تفكر بوساطة

الدماغ: وما أهمية هذا التمييز ولم تخرج من دائرة المادة؟ ويرى هارتلي أن تأثير الدماغ في الفكر هو من الوضوح بحيث يدل دلالة قاطعة على أن الفرق بين المادة والفكر فرق بالدرجة لا بالطبيعة، وأنهما لوكانا متباينين لما أمكن أن يتفاعلا. ويفسر الإحساس بأنه حركة المادة العصبية، أو اهتزاز أثيري من العضو إلى المركز المخي بوساطة الأعصاب الحاسة ويفسر الفكر بأنه حركة نفسية مقابلة للحركة العصبية؛ وإذا ما تكرر اهتزاز الأثيري ترك أثرا هو المعنى. وتقوم حياتنا الفكرية في تداعي المعاني، ويقوم هذا التداعي في ترابط الحركات العصبية أو الاهتزازات الأثيرية، ويرجع إلى قانوني التعاقب والتقارن فحسب، وليس التداعي بالتشابه قانونا أصيلا. وتفسر العواطف العليا بتداعي العواطف الدنيا: مثال ذلك محبة الله، فإنها تنشأ جزئيا من دواع أنانية، ولكن لما كان الله يعتبر علة الأشياء جميعا فإن تداعيات لا تحصى تجتمع في فكرة الله فتعظمها حتى تمحى بإزائها سائر الأفكار، فهذه النظرية تجعل من هارتلي أحد مؤسسي مذهب التداعي.

٦٦- جوزيف بريستلي (١٧٣٣-١٨٠٤):

(أ) هو مكتشف غاز الأوكسيجين، وكان لاهوتيا مؤمنا بالله وبالمسيحية ولو أنه عارض عقيدة الثالوث، ومع ذلك انحاز إلى نظرية هارتلي، ولم يكن هذا الجمع بين الإيمان وبين المادية شاذا عند الماديين الإنجليز. وقد حشد بريستلي في كتابه «بحوث في المادة والروح» (١٧٧٧) أدلة الماديين المتقدمين والمتأخرين، وأضاف إليها أخرى من عنده، نذكر أهمها فيما يلي:

(ب) يقول: (١) لو كانت النفس بسيطة لما كانت في الجسم الممتد 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 أي عن طريق الجسم. (٤) إن معاني الماديات: كمعنى شجرة تنحل إلى أجزاء كالماديات أنفسها، فكيف يمكن أن توجد

هذه المعاني 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 بواسطته.

(جـ) على أنه يقر باستحالة تفسير شعورنا بالشخصية مع القول بالمادية، إذ أن هذا الشعور يعني الشعور بجملة الأجزاء مع قيام كل جزء برأسه، ويسلم بأن هذه الحجة أقوى حجج الروحيين. ولكنه يعود فيسألهم: كيف تؤلف كثرة المعاني والعواطف والإرادات وحدة الشخصية؟ ويزعم أن المادية والروحية سواء في هذه النقطة، أي أن كلتاهم تركب الوحدة بالكثرة. ولم يدرك الفارق العظيم بين كثرة مادية آحادها متخارجة، وكثرة معنوية أحادها أعراض أو أفعال لجوهر بسيط يستطيع لبساطته أن ينعكس على نفه ويدرك وحدته.

٦٧- إراسم دروين (١٧٣١-١٨٠٢):

(أ) طبيب وعالم طبيعي وشاعر وفيلسوف. اصطنع نظرية هارتلي، وذهب في كتابه «قوانين الحياة العضوية» (١٧٩٤) إلى أن الغزائر تتكون بالتجربة والتداعي بتأثير غريزة حب البقاء والملاءمة مع البيئة. ثم ذهب إلى أبعد من هارتلي فأكد أن الصفات المكتسبة بالطريقة المذكورة تنتقل بالوراثة.

الفصل الثاني
الفلسفة الخلقية والاجتماعية

٦٨- لورد شفتسبري (١٦٧١-١٧١٣):

(أ) المذاهب التي نجملها في هذا الفصل تؤلف موقفا وسطا بين مذهب الأنانية الذي يمثله هوبس، وبين المذهب العقلي الذي يريد أن يرجع الأخلاق إلى قواعد ثابتة، فإن أصحاب هذا الموقف الوسط يستهجنون الأنانية ويرون بينها وبين الأخلاق الصحيحة مسافة كبيرة، ولكن المذهب الحسي أضعف ثقتهم بالعقل، فلجئوا إلى العاطفة وطلبوا إليها أن تمدهم بأسس الأخلاق، وأولهم شفتسبري حفيد اللورد الذي عرفه لوك.

(ب) يذهب شفتسبري في كتابه «بحوث في الفضيلة» إلى أن ليس بصحيح أن الميل الأساس في الإنسان هو محبة الذات: إن في الإنسان ميولا اجتماعية طبيعية، بل إن في الحيوان مثل هذه الميول، وهي في كل نوع موجهة لخير النوع، وهي صنع عناية تحقق بها النظام الكلي، 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 يعش الإنسان قط ولا يستطيع أن يعيش متوحدا. ومن الخطأ المعارضة بين حال الطبيعة وحال اجتماع وإذا ما عدنا إلى أنفسنا وجدنا فينا عواطف لا إرادية، هي الإعجاب بالنبل والخير، واحتقار الخسة والخبث. وذلك هو الحسن الخلقي: لدينا حس باطن قوامه محبة النظام والجمال، وهذا الحس يدرك الخير والشر في الأفعال إدراكا بديهيا كما يدرك البصر الألوان في الأشياء. فإذا طاوعناه وجدنا الإيثار يحدث في النفس اغتباطا لطيفا بما نهيئه للغير من سعادة، فيتفق الإيثار والأثرة

ولكنها أثرة يفوق الاغتباط بها الاغتباط باللذات الحسية العنيفة، ويكفل الأخذ بها النظام والتناسق في الحياة الفردية والحياة الاجتماعية في نس الوقت.

٦٩- فرنسيس هاتشيسون (١٦٩٤-١٧٤٧):

(أ) نشر عدة كتب في الأخلاق، أهمها كتاب «الفحص عن أصل معنى الجمال والفضيلة» (١٧٢٥) وعين أستاذا بجامعة جلاسكو في ١٧٢٩. ويقتصر عمله على ترتيب آراء شفتسبري والتوسع في شرحها والتدليل عليها. وهو يذهب إلى أن لنا حسا للخير الخلقي، وأنه مع ذلك لا يغني 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 الخلقي منحة من الله ودليل على حكمته السامية من حيث أن 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 ثوابا وهم حاصلون مع ذلك على معنى رفيع للشرف، وإذا استبعدنا الحس الخلقي ولم نعتبر سوى الجزاء الإلهي، كانت أفعالنا صادرة عن إغراء الثواب أو خوف العقاب لا عن الشعور بالواجب وأما أن الحس الخلقي لا يرجع إلى اعتبار النفع الاجتماعي، فدليله أننا لا نقدر سوى الأفعال النزيهة، فنحتقر الخائن لوطنه ولو كان نافعا لوطننا، ونكبر العدو الكريم. فالأخلاق قائمة بذاتها مستقلة عن الدين والتجربة.

٧٠- آدم سميث (١٧٢٣-١٧٩٠):

(أ) أخذ عن هاتشيسون بجامعة جلاسكو، ثم قصد إلى أكسفورد، وفي سنة ١٧٥١ صار أستاذا بجامعة جلاسكو. وكان تدريسه مؤلفا 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 علما قائما برأسه مبنيا على التجربة، وعد سميث مؤسسة. وفيما يلي كلمة عن كل كتاب.

(ب) في «نظرية العواطف الأخلاقية» يرى آدم سميث هو أيضًا استحالة تعيين الفضيلة في كل حالة جزئية بناء على قوانين ثابتة، ويرجع هذا التعين إلى «العطف» أو التعاطف أي انفعالنا بعواطف الغير، ويستخرج قانون السيرة من قوانين العطف، فيلاحظ أن انفعالات الغير تنتقل إلينا بالعدوى، فلا نراهم يألمون أو يضحكون أو يغضبون إلا ونشاطرهم شعورهم: ذلك ميل طبعي غير إرادي يحسه أشد الناس أنانية. وهكذا تجعلنا الطبيعة متضامنين جميعا، نسر أو نحزن لما يصيب الغير. وقد ربطت الطبيعة بالعطف لذة كي يطلب لذاته. وهذا يكفي أساسا للأخلاق، لأن العطف يتجه بالطبع إلى الخير: مثال ذلك أن غضب الرجل العنيف أقل تأثيرا فينا من حلم خصمه، وأننا نتأثر بالغضب للحق والعدل أكثر من تأثرنا باستكانة 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 إن خيرية الفعل تقاس بما يثيره من عطف خالص شامل في الحاضر والمستقبل. ومن هذه القاعدة تنشأ جميع المعاني الأخلاقية من مدح وذم وندم وواجب: فكما أننا نحكم على الآخرين، يحكم الآخرون علينا، فنعتاد النظر إلى أفعالنا كما ينظرون إليها أي بدون تحيز، حتى أننا قد نخالف قومنا ونخرج على بعض التقاليد المرعية بينهم فنتعرض للوم والمذمة، ونحن واثقون أن الخلف ينصفنا، وأن قاعدة العطف تتحقق هنا أيضًا من حيث أننا شهود أفعالنا نغتبط بها أو نألم لها تمشيا مع تلك العاطفة الباطنة. وعلى ذلك ليس الحس الخلقي 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 شاهدا عدلا على

نفسه فيقدر أفعاله بما يشعر به من عطف نزيه كالذي يشعر به الآخرون لو علموا بها.

(جـ) 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» حرا من كل قيد، وأن قانون المنفعة كفيل بتنظيم الشئون الاجتماعية، بحيث إذا كفت الحكومة عن التدخل وتركت قانون تقسيم العمل بحسب الكفايات وقانون العرض والطلب يفعلان فعلهما، رأينا منفعة المنتج ومنفعة المستهلك تتطابقا. فيضع سميث هذه القاعدة: «كل إنسان، طالما لم يخالف قانون العدالة، فهو حر كل الحرية في اتباع الطريق الذي تدله عليه منفعة». ولكنه يعني بالعدالة معنى غريبا، 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 في حدود معقولة، وقد ساد العمل بهذا المذهب الحري زمنا طويلا فأدى إلى استبداد أقلية من الماليين بجمهور العمال، وإلى نشأة الأحزاب الاشتراكية تدافع عن العمال وتحاول تحقيق العدالة الاجتماعية، ثم إلى الشيوعية التي تقيم نظام الثروة العامة على تدخل الحكومة ولا تدع للأفراد شيئا من الحرية. ونحن نشهد الآن إفلاس المذهب الحري، وميل الحكومات جميعا إلى تنظيم الإنتاج والاستهلاك لضمان حياة محتملة للسواد الأعظم.

الفصل الثالث
جورج باركلي
(١٦٨٥-١٧٥٣)

٧١- حياته ومصنفاته:

(أ) 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 يخولنا الحق في الإيمان بوجودها، وما الفائدة في استبقاء المادة مع الإقرار بأننا نجهل 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 اسما بعينه ينطبق على جزئيات عدة. فالمذهب كله يرجع إلى هاتين النقطتين: الاسمية واللامادية.

(ب) ولد جورج باركلي في إرلندا من أسرة إنجليزية الأصل بروتستانتية المذهب. ولما بلغ السادسة عشرة دخل جامعة دبلين 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 مدرسا بالجامعة (١٧٠٧) لليونانية والعبرية ثم للاهوت. وبعد سنتين صار قسيسا. ونشر «محاولة في نظرية جديدة للرؤية»

(١٧٠٩) تعتبر تمهيدا لكتاب آخر أخرجه في السنة التالية عنوان «مبادئ المعرفة الإنسانية، حيث يفحص عن أهم أسباب الخطأ والصعوبة في العلوم، وأسس الشك والكفر بالله والإلحاد» وهو الكتاب المشتمل على مذهبه اللامادي، وكان باركلي قد اكتشف هذا المذهب وهو في العشرين، فهو يعد من أ:ثر الفلاسفة تبكيرا في بناء مذهبهم. وقد سجل مراحل تفكيره في «مذكرات» دونها بين سنتي ١٧٠٢ و١٧١٠، وذكر فيها مشروع المقدمة والمقالة الأولى (وهما ما نشر). ومشروع مقالة ثانية في تطبيق المذهب على لعمي الهندسة والطبيعة، ومشروع مقالة ثالثة في الأخلاق. فأثار كتاب «المبادئ» دهشة شديد لإنكاره وجود الأجسام، حتى ظن بعضهم بالمؤلف مسا في عقله. وفي سنة ١٧١٣ قصد المؤلف إلى لندن داعيا إلى مذهبه، وتعرف إلى مشاهير الكتاب، ونشر «ثلاث محاورات بين هيلاس وفيلونوس» هي عرض أدبي للامادية، أما هيلاس فهو الفيلسوف المادي كما يدل عليه اسمه المشتق من هيلي أي هيولي، وأما فيلونوس فهو «صديق العقل» الناطق بلسان المؤلف، وينتهي الحوار بإقناع هيلاس باللامادية طبعا!.

(جـ) وعرض له ما دفعه إلى السفر، فقضى 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 اقترحته 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 سفرا طويلا كان ينتظر باركلي: ذلك أن إرثا آل إليه سنة ١٧٢٣ فخطر له على الفور أن ينفقه في نشر المسيحية في الممتلكات الإنجليزية بأمريكا، واعتزم أن يؤسس لهذا الغرض في جزر برمودا معهدا لتخريج مبشرين يضطلعون بهذه المهمة، بل يصلحون العالم أجمع! ووعده رئيس الوزارة بمعونة مالية، فتزوج وأبحر سنة ١٧٢٨ حاملا معه

عشرين ألف مجلد. ونزل في «رود أيلاند» ومكث بها سنتين ينتظر المال، وفترت حماسته للمشروع، وأبلغ أن رئيس الوزارة يرى أن يعود إلى وطنه، ففعل سنة ١٧٣٢. على أنه لم يضيع وقته هناك، فقد درس أفلاطون وأفلوطين وأبروقوس وبعض رجال الفيثاغورية الجديدة دراسة دقيقة لأول مرة. وهناك أيضًا 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 وجهة الاسمية.

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

٧٢- الاسمية:

(أ) مبدأ المذهب الحسي أن المعرفة الحقة هي القاصرة على ما يبدو الشعور بأعراض محسوسة، وأن ما لا يبدو محسوسا وهم محض، ولكن الفلاسفة الحسيين تفاوتوا في تطبيق هذا المبدأ، وكان باركلي أكثر دقة من لوك في هذا التطبيق. سلم لوك بأن الاسم يثير في النفس معنى مؤلفا من الخصائص المشتركة بين أفراد النوع أو الجنس الواحد، فقال باركلي: «لست أدرى 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 عندي 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 علي أيضًا أن أتصور المعنى المجرد لحركة متمايزة من الجسم المتحرك، لا هي بالسريعة ولا بالبطيئة، ولا بالتحتية ولا بالمستقيمة. وقس على ذلك سائر المعاني الكلية المجردة». والوجدان يشهد بأن «اللامعين ممتنع التصور». وهنا خطأ باركلي والحسيين جميعا. إن هذا الخطأ قاتم في الظن بأن «عدم التعيين» من جهة الأعراض المحسوسة المتخيلة لا يدع مجالا لتعيين من جهة العناصر المعقولة المقومة للماهية. أجل لا يمكن أن تكون الصورة الخيالية غير معينة من جهة الأعراض، لأن الأعراض موضوعات الحس والخيال! إما 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 حيوانا ناطقا، وتصور الحركة مجرد نقلة من مكان إلى آخر.

(ب) غير أن باركلي يضطر إلى التلطيف من تطرف موقفه في ثلاث نقط حيث يعترف بالكلية، وبالفرق بين الحد أو التعريف وبين المعنى. كما يتصوره هو، وبأن لنا

دراية ما بالنفس وبالروحيات التي هي غير محسوسة ولا متخيلة. أما الكلية فيفسرها بأن معنى جزئيا 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 نوعا من أنواع المثلثات هو معنى متناقض، ولا يستطيع أحد أن يكونه، وليس في ذهن الرياضي سوى معنى جزئي، بيد أن ها المعنى يمكن أن يكون «كليا من حيث دلالته» أي يمكن أن يمثل «أي مثلث كان»، ولولا تشبع باركلي بالاسمية لرأي غريبا أن يكون المعنى الجزئي «كليا من حيث دلالته» ولساءل نفسه: أليست هذه الدلالة عين المعنى المجرد الكلي؟ وإذا كانت هناك أنواع يضم كل منها أفرادا فكيف لا تقابلها معان مطابقة لها؟ إن تفسيره يرجع إلى القول بأننا لا نعقل النوع، ولكننا مع ذلك نضع اسما يدل على النوع.

أما الحد المستعمل في العلوم فإن باركلي يقبله، ثم ينكر أن يكون له معنى مقابل في الذهن، ويقول إن أصحاب المعاني المجردة يخلطون بين المعنى الذي يتصور (وهو جزئي) وبين الحد الذي لا يمكن أن يتصور. والحال هنا كالحال في النقطة السابقة: فلو أن باركلي ساءل نفسه: كيف يمكن أن يوجد الحد دون إدراك مقابل؟ لرأي نقص المذهب الحسي. وأخيرا اضطر باركلي ابتداء من سنة ١٧٣٤ إلى أن يدل بلفظ notion على معرفة الروح والروحيات والعلاقات بين المعانين وهي أمور لا تتخيل كالمحسوسات، وهذا إقرار منه بأن لدينا معارف مغايرة للمعارف المتخيلة والتي يدل عليها بلفظ idea. يضاف إلى ذلك أنه في الطبعة الثالثة لكتاب ألسيفرون المنشورة قبل وفاته بسنة، حذف الفقرات الثلاث التي كان لخص فيها نقده لمذهب المعاني المجردة.

(جـ) ولكنه كان قد ناقش أصول الرياضيات والعلم الطبيعي بناء على الاسمية فوصل إلى أقوال نجد مثلها شائعا الآن على أقلام كثير من الفلاسفة والعلماء. أهم هذه الأقوال أن الحساب والجبر علمان اسميان، فإننا لا نعتبر فيهما الأشياء بل

العلامات، ولا نعتبر هذه لذاتها بل لأنها توجهنا في استخدامنا للأشياء. إن معنيي العدد والمقدار إذا أخذ بغض النظر عن المحسوسات كانا معنيين مجردين ومن ثمة كاذبين، ومعنى اللامتناهي باطل، فمن المحال أن يوجد معنى مكان لامتناه من حيث أن كل معنى فهو متناه، ومن المحال أن يوجد خط لا متناهي الصغر من حيث أن كل خط فهو قابل للقسمة؛ ومن المحال قسمة المقدار إلى ما لانهاية من حيث أن المكان المدرك بالحس متناه دائما، وأن هناك حدا أدنى ملموسا أو مبصرا لا يدرك وراءه شيء، ومن ثمة لا يوجد دونه شيء. وما معنى الزمان إلا معنى تعاقب المعاني في الذهن، وأما المكان إن اللامادية تبين بطلانه (على ما سنرى). فمتى لم تكن المبادئ الرياضية معقولة لم تكن الرياضيات علوما، وإنما هي فنون أو صناعات مفيدة في العمل. وأما العلم الطبيعي فموضوعه قوانين الحركة وتفاعل الأجسام، ولكن اللامادية تبين أن الطبيعة جملة معان، فليس لنا أن نضيف للأجسام قوة وفاعلية، وليس يوجد رباط ذاتي بين ما يسمى علة وما يسمى معلولا، وما نظام العالم إلا نتيجة الإرادة الإلهية، وإنما يريد الله النظام محبة بنا لكي نستمد من التجربة توقعا مفيدا في أفعالنا المستقبلة. وإذا كان هذا هكذا كانت المعجزات معقولة، وفهمنا كونها استثنائية.

(د) هذا الشك في قيمة العلم من الوجهة النظرية مبنى على الشك في قيمة المعاني المجردة، أي على الخلط بين تخيلنا للشيء وتعقلنا له أو حكمنا عليه بكذا وكذا. وكان هذا الشك عزيزا على باركلي، فقد أفاد منه سلاحا يطعن به الملحدين ويؤيده الدين: إذا كان العلماء يقبلون المبادئ النظرية وهي غير معقولة، فبأي حق يهاجمون العقائد الدينية؟ وإذا كانوا يقبلون المبادئ النظرية لمرماها العملي، فلم لا يقبلون العقائد الدينية التي تولد في النفس الإيمان والمحبة؟ فالاعتقاد بالمعاني المجردة سبب قوي للإلحاد، وهو سبب قوي للاعتقاد بالمادة الذي هو سبب آخر للإلحاد. وهكذا يرى باركلي في الاسمية تأييدا للإيمان، وتجيء الاسمية على يده ضربا من الفلسفة

المسيحية ولكنه يمحو اللاهوت النظري بأكمله، فيتفق مع النزعة البروتستانتية التي ترمي إلى مجرد الإيمان في حين أن الاتجاه العام في المسيحية كان إلى التعقل بقدر المستطاع، على ما حاوله آباء الكنيسة والمدرسيون من بعدهم.

٧٣- اللامادية:

(أ) إنكار المادة لازم من المبدأ التصوري القائل إن الموضوعات المباشرة للفكر هي المعاني دون الأشياء. وباركلي يأخذ على ديكارت ولوك اعتقادهما بوجود المادة بعد قولهما أن المعاني أحوال للنفس، ويقرر أن «وجود الموجود هو أن يدرك أو أن يدرك». وهذه عبارة مأثورة عنه. والمدرك معنى، وغير المدرك لا وجود له. إن الفلاسفة القائلين بالمادة يعترفن 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 ومسافاتها، إذ أن المسافة أية كانت ما هي إلا خط أفقي 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 نبصر الكيفيات الملموسة ونحن نستنتجها استنتاجا من الكيفيات المبصرة التي هي علامات عليها. وإذا افترضنا أنفسنا خلوا من هذه التجربة أشبهنا الأكمه الذي يستعيد البصر فلا يستطيع التمييز بين مكعب وكرة بالبصر وحده وقبل لمسهما، 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، و الحقيقة 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 اللمسية) تبعا لأفعال معينة». أما المعاني اللمسية 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 أيضًا.

(جـ) على أن إنكار المادة لا يعني 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 الحديقة، وأن الكتب هي على المنضدة. وهكذا «لا تقولن 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 وتميزه بالنسبة إلى الصورة، فإن هذه تبدو أثرا ضعيفا لذلك، والعلامة الثانية أن

الإحساسات أشد تماسكا وأكثر انتظاما من الصور، تتسلسل بنظام فنشعر أنها ليست من صنعنا، ونعتقد بالخارجية، فإن الشيء الخارجي مجموع من الإحساسات تعرضها علينا التجربة مؤتلفة دائما، كما تعر 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 دائما. وهذا يكفي لقيام العلم الطبيعي، فإنه عبارة عن تفسير ظواهر تسمى معلولات بظواهر أخرى تسمى عللا.

(د) كيف نفسر ائتلاف الإحساسات في مجاميع، واطراد العلاقات بين هذه المجاميع؟ لا نلتمس التفسير في المحسوسات أنفسها باعتبارها أشياء قائمة خارج الذهن، ونحن لا ندرك شيئا خارج الذهن، ولا نستطيع أن نتصور تفاعلا 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 إني 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 يغذي، 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 الموضوعة 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 ديكارت حين قال إن الذهن لا يعرف الأشياء مباشرة. بل يعرفها بواسطة ما لديه عنها من معان، فيصل إلى مثل آراء الديكارتيين. وهو مذهب مسيحي أو لون من ألوان الأفلاطونية المسيحية التي صادفناها في فلسفة العصر الوسيط. والتي تريد أن ترى في الله الفاعل الأوحد، وفي العالم تجليا ورمزا ولغة. نقول «تريد» لأن المبدأ الديكارتي 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 مدركا بمعنى، ومع أن التصورية لا تسمح بقبول فالجوهر أيا كان. وسنرى هيوم يلح في إبطال مبدأ العلية، ويستبعد لجوهر الروحي بنفس الدليل الذي اعتمد عليه باركلي لاستبعاد الجوهر المادي.

(و) ولا غرابة أن نرى باركلي، وقد فرغ من بيان مذهبه وتأييده على النحو المتقدم، يجد في الأفلاطونية والفيثاغورية مزيدا من البيان والتأييد، فينقل عنهما نصوصا مطولة يحشو بها كتابه العجيب «سيريس» وينسج فيه على منوالها، فقد كان يرمي إلى معرفة الله وتفسير صدور الموجودات (أو المعاني) عنا لله. والمعفرة الحسية لا تنبئنا بشيء عن ماهية الله الروحية. فلما قرأ الكتب الأفلاطونية والفيثاغورية أدرك أن المعرفة الحسية ناقصة سطحية، ورأى أن «التطهير الأفلاطوني» 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 تصورها موجودات عقلية غير مخلوقة، مع علمه بأن «أدق عقل إنساني إذا بذل أقصى جهده لم يدرك من هذه المثل الإلهية إلا وميضا خاطفا. لعلوها فوق جميع الجسميات محسوسة أو متخيلة». هذه المثل يحقق الله أشباها لها تعلنها إلينا بأن يجعل من العالم موجودا حيا تعمل فيه

نار لطيفة للغاية هي نفسه، وهي الأداة المباشرة التي يستخدمها الله في تنظيم الحركات الكونية، فإنها مشيعة بالحكمة الإلهية تنفذ إلى جميع الأشياء وتكون الكيفيات المختلفة أو المعاني المحسوسة، وتؤلف بينها في كل منظم متماسك، ولوفرة هذه النار في ماء القطران كان هذا الماء دواء عجيبا وآلة العناية الإلهية لنشر الخير بين الناس ! وينتهي باركلي بنظرية الأفلاطونية الجديدة في الأقانيم الثلاثة باعتبارها وسيلة إلى تصور عقيدة الثالوث. فاتجاهه لم يتغير. وآراؤه الرئيسة لم تختلف.

الفصل الرابع
ديفيد هيوم
(١٧١١-١٧٧٦)

٧٤- حياته ومصنفاته:

(أ) شغف بالفلسفة منذ صباه حتى ضحى ف سبيلها بدراسة القانون التي أرادته أسرته عليها، ثم ضحى بالتجارة. كان يطمح إلى أن يقيم مذهبا يضارع العلوم الطبيعية دقة وإحكاما بفضل تطبيق «منهج الاستدلال التجريبي»، فسافر إلى فرنسا وهو في الثالثة والعشرين ومكث بها ثلاث سنين يفكر ويحرر 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. فأشبه باركلي في التبكير العقلي. وكتابه هذا يطرق الموضوعات التي طرقها لوك، ولكنه جاء معقد الأسلوب عسير الفهم، فلقي إعراضا عاما تأثر له هيوم تأثرا عميقا، فتحول إلى تحرير المقالات القصيرة الواضحة ونشرها في ثلاثة مجلدات بعنوان «محاولات فلسفية في الفهم الإنساني» (١٧٤٨) وضحت فيه آراؤه عن ذي قبل، ثم عدل عنوانه هكذا: «فحص عن الفهم الإنساني». واستأنف الكتابة في الأخلاق والسياسة فنشر (١٧٥١) كتابا بعنوان «فحص عن مبادئ الأخلاق» هو موجز القسم الثالث من «كتاب الطبيعة الإنسانية» ونشر (١٧٥٢) كتابا آخر بعنوان «مقالات سياسية». ثم توفر على تدوين «تاريخ بريطانيا العظمى»فأظهره في ثلاثة مجلدات (١٧٥٤، ١٧٥٦، ١٧٥٩) نالت إعجابا كبيرا. 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. وكلنه نشر (١٧٥٧) كتابا أسماء «التاريخ الطبيعي للدين».

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

٧٥- تحليل المعرفة:

(أ) يدور تفكير هيوم على تحليل المعرفة كما تبدو للوجدان خالصة من كل إضافة عقلية، وفقا للمبدأ الحسي، وعلى تقدير قيمة المعرفة تبعا لهذا التحليل ومن جهة صلاحيتها لإدراك الوجود مع العلم «بأن شيئا لا يحضر في الذهن إلا أن يكون صورة أو إدراكا» على ما يقضي به المبدأ التصوري، فمذهبه يرجع إلى نقطتين: حسية وتصورية، كمذهب لوك ومذهب باركلي، إلا أنه أدق تطبيقا للمبدأين وأكثر جرأة في مواجهة نتائجهما الشكية، حتى أعلن الشك صراحة.

(ب) المعرفة في جملتها مجموع إدراكات perceptions أي أفكار بلغة ديكارت أو معان بلغة لوك وباركلي. وافدراكات منها انفعالات impressions ومنها أفكار أو معان thoughts or idea ومنها علاقات relations بين المعاني بعضها والبعض، وبينها وبين الانفعالات ، فالانفعالات هي الظواهر الوجدانية الأولية، أو هي إدراكاتنا القوية البارزة، ومثل انفعالات الحواس الظاهرة، واللذة والألم و «انفعالات التكفير» التي تحدث تبعا للذة والألم، كالمحبة 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 مركبا صناعيا يجب الفحص عن أصله ويجب تبديده. ومن هذا القبيل المعاني المجردة، وهيوم يرفضها رفضا باتا ويصطنع الاسمية مثل باركلي، فيتحدث نفس

حديثه ويسوق نفس الأمثلة. بقول: «إن معانينا الكلية جميعا هي في الحقيقة معان جزئية مرتبطة باسم كلي يذكر اتفاقا بمعان أخرى جزئية تشبه في بعض النقط المعنى الماثل في الذهن». فاسم فرس مثلا «يطلق عادة على أفراد مختلفة اللون والشكل والمقدار، فبمناسبته تتذكر هذه المعاني (أو الأفراد) بسهولة».

(جـ) والعلاقات تنشأ بفعل قوانين تداعي المعاني، أي قوانين التشابه، والتقارن في المكان والزمان، والعلية. هذه القوانين هي القوانين الولية 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 والتركيب والتجريد التي هي وسائل تكوين المعانين ويقصر وظيفة الذهن على مجرد قبول الانفعالات فتحصل منها المعاني حصولا آليا بموجب قوانين التداعي 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 فقيمتها تابعة لقيمة علاقة العلية، وهذه العلاقة هي التي تسمح لنا بالاستدلال بالمعلوم الحاضر على العلة الماضية، وبالعلة الحاضرة على المعول 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 لاشيء 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، ولكني لا أدرك به إدراكا مباشرا علاقة ضرورية بين الحركة والأمر، ولا أدري كيف يمكن لفعل ذهني أن يحرك عضوا ماديا. وأخيرا 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، أعنى استحالة استبعاد البحث عن العلة، يجب البرهنة على ضرورة العلة قبل الاحتجاج ببطلان وضع هذه العلة في الشيء الذي يظهر للوجود أو في العدم. وعلى هذا فمبدأ العلية لا يلزم من مبدأ عدم التناقض، ولا تناقض في تصور بداية شيء دون رده إلى علة. إن معنى العلة غير معنى البداية، وليس متضمنا فيه، ومن الممكن للمخيلة أن تفصل بين معنى العلة ومعنى ابتداء الوجود. ثم إن معنى العلة ومعنى المعلول متغايران، ويستحيل علينا أن نعلم مبدئيا معنى المعلول من معنى العلة: «إن آدم، قبل الخطيئة، مهما افترضنا لعقله من كمال، ما كان يستطيع أبا أن يستنتج مبدئيا 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 يخولنا لاحق في توقع نفس المعلولات بعد نفس العلل، إذ ليس في وسع العقل أن يبرهن على «إن الحالات غي 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 أن التجربة نفسها قائمة على هذا الافتراض. وكل ما هنالك «أن العلة شيء كثر بعده تكرار شيء آخر حتى أن حضور الأول يجعلنا دائما نفكر في الثاني». 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 الم عاني فتتجلى 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 مقاربة له. وليس يستنبط منها 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 تفسيرا آليا بقوة الانفعالات وضعفها وفعل قوانين التداعي. على أنه يعترف بأنه إذا كان التمييز بين الانفعالات والمعاني ميسورا عادة. فقد يحدث أن تكون المعاني قوية والانفعالات ضعيفة، كما يشاهد في حالة التخييل وبعض الأمراض النفسية، وحينئذ فإما ألا يبقى لنا سبيل للتمييز بين الحقيقة و الخيال، أو أن يقوم الذهن بهذا التمييز بناء على علامات مكتسبة من التجربة، فيبين عن فاعليته. وهيوم يعترف أيضًا بأنه قد يحدث أن نحصل على معنى دون انفعال مقابل، كما إذا افترضنا عدة ألوان متضائلة بالتدريج، وافتقدنا لونا 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 أيضًا: 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، أي أن اللذة أو الألم موضوع المعنى. فالمعنى فعل مخصوص يقتضى قوة مخصوصة. ولا بد من الاعتراف أيضًا بقوة مخصوصة تدرك التشابه والتقارن اللذين يجعل هيوم منهما قانوني الفكر، إذ ليس هناك انفعالان يقابلانهما ويعتبران أصلا لهما. كذلك لا بد من القول بقوة مخصوصة لتفسير الاسم الكلي، إذ كيف يطلق على كثيرين إلا إذا كانوا يتفقون في النوع أو في «بعض النقط» كما يقول هيوم؟ إذا كان هناك نوع، ولو مؤقت على رأي لوك، كانت له خصائص

متضامنة تؤلف ماهية معقولة، وأخيرا ليست الاعتراضات التي يوجهها هيوم إلى مبدأ العلية حاسمة: فإذا سلمنا له أن الإدراك الظاهري لا يظهرنا على القوة التي تفعل، وإذا سلمنا جدلا أن الإدراك الباطني لا يظهرنا على علاقة ضرورية تربط حركات الأعضاء بأمر الإرادة، فإننا ندعي 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 استنباطا مستقيما، فإنه يستند إليه من جهة أن منكره يقع في التناقض إذ إنه 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 يقضي بأن تكون قوة العادة معادلة لعدد التجارب وأن يتفاوت الاعتقاد يتفاوت التجربة. فالفلسفة الحسية تنتهي إلى إلغاء العقل وإلغاء العلم الطبيعي لأنها لا تعتقد بضرورة القانون وترد الشعور بالضرورة إلى أثر العادة. وإذا كان هيوم اعتقد 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 قاصر على الظواهر؟ «لا يمكن أن يحضر في الذهن سوى إدراكات. فيلزم أنه من الممتنع علينا أن نتصور أو أن نكون معنى شيء يختلف بالنوع عن المعاني والانفعالات. فلنوجه انتباهنا إلى الخارج ما استطعنا، ولتثب مخيلتنا إلى السموات أو إلى أقاصي الكون، فلن نخطو أبدا خطوة إلى

ما بعد أنفسنا». وفكرة الوجود لا يقابلها أي انفعال، ولا فارق بين التفكير في شيء والتفكير في نفس الشيء موجود، ونحن حين نتصوره موجودا لا نمنحه صفة جديدة. وتبعا لهذا الموقف لا يبقى محل للحديث عن وجود الماديات والنفس والله، إذ إن كل ما عدا الفكر مغيب عنا. ولكن هيوم ينظر في هذه الأمور ليبين تهافت 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 مكن أن تحدث عن قوة الذهن نفسه؟ ... إن 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؟». ولما كان مبدأ العلية نسبيا فلا نستطيع الاعتماد عليه للتدليل على وجود علل لانفعالاتنا. وإذا كنا نعتقد أن في الخارج أشياء مستقلة عن إدراكنا، وأننا في كل صباح نرى الشمس عينها التي سبق لنا رؤيتها، فهذا وهم سببه افتراضنا أن الإدراكات المتشابهة هي هي بعينها. واعتقادنا بوجود الأشياء شعور يصاحب الانفعال ولا يصاحب الخيال، هذا الشعور تصور للشيء أقوى وأدوم من تصور الخيال ! وهو لا يتعلق بإرادتنا، ولكن طبيعتنا تثيره فينا، ونحن نجهل القوى التي يتعلق بها التعاقب المطرد للظواهر، وتجهل السبب الذي يجعلنا نتوقع نفس اللاحق بعد نفس السابق.

(جـ) كذلك ليس لدينا انفعال ما قبل للنفس أو للجوهر بالأجمال إن الاعتقاد بالجهور تابع للاعتقاد بالعلية: فإننا نرى جملة من الكيفيات مؤلفة ونتعلم من التجربة أن هذا المجموع يتكرر، فنتوهم الجوهر كعلة ائتلاف الكيفيات، وعلة بقاء هذا الائتلاف أو تكراره في ذهننا. فما النفس إلا جملة الظواهر الباطنة وعلاقاتها ! ولا يمكن إثبات الأنا بالشعور، فإني «حين أنفذ إلى صميم ما أسميه أنا أقع دائما على

إدراك جزئي» أي على ظاهرة. بيد أن هيوم يعود فيقر بأنه لا يدري كي تتحد في الذهن الإدراكات المتعاقبة، أي كيف تفسر الذاكرة وانفعالاتنا ظواهر منفصلة، وينتهي بالتصريح بأن هذه المسألة عسيرة جدا 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 العظيم الذي هو الكون، ونحن لا ندري إن كان متجانسا في جميع أنحائه؟ ولو سلمنا بهذه المماثلة لما انتهينا حتما إلى الإله الذي يقصده أصحاب الدليل، إذ يمكن أن نستدل بها في الكون من نقص على أن الإله متناه كالصانع الإنساني، وأنه ناقص يصادف مقاومة، أو أنه جسمي وأنه يعمل بيديه: أو يمكن أن نفترض أن الكون نتيجة تعاون جماعة من الآلهة. وإذا شبهنا الكون بالجسم الحي، أمكن تصور الله نفسا كلية، أو قوة نامية كالقوة التي تحدث النظام في النبات دون قصد ولا شعور. أما دليل المحرك الأول. فليس هناك ما يحتم تسليمه ونبذ المذهب المادي، إذ قد يمكن أن تبدأ الحركة بالثقل أو بالكهرباء مثلا دون فاعل مريد. وأما دليل الموجود الضروري، فلا يستند إلى أصل في تجربتنا من حيث إن التجربة لا تعرض علينا انفعالا ضروريا، وأن المخيلة تستطيع دائما أن تسلب الوجود عن أي موجود كان، إن معنى الموجود الضروري ثمرة وهم المخيلة التي تمد موضوع تجاربنا إلى غير نهاية، فلم لا نمد المادة نفسها إلى غير نهاية فتعتبرها الله؟ وبأي حق نفترض الكون كلا محدودا حتى نبحث له عن علة مفارقة؟ وأخيرا إن وجود الشر يعارض القول بالعناية الإلهية، وليس وجود الشر محتوما كما يقولون، إذ من الميسور جدا تصور عالم بريء من أسباب الشر التي نشاهدها في عالمنا.

(هـ) بمثل هذه السفسطة يتذرع هيوم لإقصاء الحقائق والجواهر من الفلسفة، بعد أن سلم بالمبدأ الحسي وذهب إلى نتيجته المنطقية فبلغ إلى «الظاهرية» المطلقة التي

الفصل الخامس
توماس ريد
(١٧١٠-١٧٩٦)

٧٧- حياته ومصنفاته:

(أ) نبغ في هذا القرن لفيف من المفكرين الاسكوتلنديين أخذوا على أنفسهم الدفاع عن الأخلاق والدين بالرجوع إلى الضمير وعواطفه الطبيعية، فتألف منهم ما يسمى بالمدرسة الاسكوتلندية. 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 قسيسا، ثم عين أستاذا بتلك الجامعة، فأستاذا 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» common sense. له ثلاثة كتب مذكورة: الأولى «بحث في الفكر الإنساني على مبادئ الذوق العام» (١٧٦٣) والثاني «محاولات في القوى العقلية» (١٧٨٥) والثالث «محاولات في القوى الفاعلية» (١٧٨٨)؛ وهذان الكتابان تفصيل الكتاب الأول.

٧٨- مذهبه:

(أ) محال أن نفسر السبب الذي من أجله نوقن بمدركات حواسنا وشعورنا وسائر قوانا... إن هذا اليقين قاهر؛ إنه صوت الطبيعة ! وعبثا 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 تسرقنا هذه الحكمة المسرفة إلى الجنون، وأن نعدم بالمرة ضوء الذوق العام لأننا لم نرد الخضوع للحال المشترك بين

بني الإنسان. الذوق العام منحة خالصة من الله لا يكتسب بالتربية، فإنه قوة إدراك البديهيات، وبه نتعلم الاستدلال وقواعده أي استنباط النتائج الصحيحة من البديهيات.

(ب) بتشكك لوك وباركلي وهيوم في وجود أشياء خارجية، وما ذلك إلا لأنهم اعتقدوا أننا حين نعرف إنما نعرف معنى أو صورة، فوضعوا واسطة بين العراف والمعروف، ووجدوا أنفسهم مضطرين لإقامة البرهان على وجود شيء مقابل للصورة أو المعنى. وهذا موقف ينطوي على جرثومة الشك. ويرد عليه أولا بنتائجه السيئة، ثم بالرجوع إلى الذوق العام، فما من أحد يعتقد أنه يرى صور الأشياء ولكن يعتقدون أنهم يرون الأشياء أنفسها. وفينا ميل طبيعي للاعتقاد بأن الروابط بين الظواهر المدركة ستظل هي هي في المستقبل، وعلى هذا الأساس تقوم العلوم، وكل ذي عقل سليم يقبله، وإن وجد من لا يقبله فهو جدير أن يدخل البيمارستان. إن تعاقب الليل والنهار قديم في تجربتنا، وما من أحد يعتبر الليل معلول النهار أو النهار معلول الليل. الحقائق التجريبية هي التي يحتمل يقينا بها الزيادة والنقصان، فالطبيب مثلا يزداد اقتناعا 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.

(جـ) وتشكك هيوم في وجود الأنا وقصر معرفتنا على الظواهر الباطنة: ولكننا ننتقل من الظواهر الباطنة إلى موجود نسميه بموجب مبدأ عقلي غريزي. الذاكرة تدلنا على بقاء الأنا هو هو، ويدلنا الذوق العام على أن هذه الذاكرة تقتضي وجودا متصلا. «ليست شكلا ولا فعلا ولا عاطفة، ولكني موجود يحس ويعمل ويفكر». «أحوالي 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 أنفسها فإننا نشعر بالأفعال التي تنم عنها، وكل فعل فهو يفترض قدرة في الفاعل، وافتراض شيء يفعل دون أن يكون حاصلا على قدرة الفعل خلف ظاهر.

(د) على أن ريد يقف عند حد النقد، ويعرض معتقداتنا على أنها بديهية طبيعية دون محاولة تفسيرها. فهو يسلم بلا مناقشة جميع المبادئ المقبولة عند جميع الناس (مبادئ العلم الرياضي، والعلم الطبيعي، والأخلاق، وما بعد الطبيعة) «لأنها من الضرورة للسيرة بحيث لا يمكن النزول عنها إلا ونقع في أباطيل لا تحصى نظرية وعملية». ولكنه لا يصنف هذه المبادئ ولا يعلقها بمبدأ أعلى. بل إنه يقع في شرك المبدأ التصوري، فما الإدراك الظاهري المباشر عنده إلا «إيحاء ضروري» أو «إشارة طبيعية» إلى الشيء الخارجي، لا صورته، وهو يسائل نفسه قائلا: «كيف يجعلنا الإحساس نتصور وجود شيء خارجي لا يشبهه بحال، ويضطرنا للاعتقاد به؟» ويجيب بقوله: لا أزعم العلم بلك، وحين أقول إن الإحساس يوحي بالضرورة وبالاعتقاد، لا أقصد إلى تفسير طبيعة ارتباط هذه الحدود، بل إلى التعبير عن واقعة يستطيع الجميع شهودها في الوجدان. وعنده أن كل الفرق بين الكيفيات الأولية والثانوية هو «أن حواسنا تعطينا فكرة مباشرة متميزة عن الأولى، في حين أن طبيعة الثانية غامضة نسبية». وعلى ذلك لا يمحو ريد الواسطة بين العارف والمعروف، بل يقبلها صراحة، وهي الإحساس كإشارة! ويذهب إلى أن ماهيات الأجسام وماهية النفس محجوبة عنا، فيصل إلى النتيجة التي وصل إليها لوك وهيوم وهي استبعاد الميتافيزيقا بحجة أنها تثير مسائل غير قابلة للحل. فجملة القول أن إثبات الواقع يكفي، ورد الفلسفة إلى علم النفس الوصفي، وقال إن هذا العلم في غنى عن الآراء الميتافيزيقية في طبيعة الجسم والنفس أسوة بالعلوم الطبيعية وكان له أتباع حذوا حذوه فجعلوا علم النفس مستقلا عن الفلسفة، وهذا أهم أثر للمدرسة الاسكوتلاندية.

المقالة الثانية
الفلسفة في فرنسا
الفصل الأول
كوندياك
(١٧١٥-١٧٨٠)

٧٩- حياته ومصنفاته:

(أ) قسس 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 يتفقون فيما بينهم، فالامتداد عند ديكارت جوهر، وعد سبينوزا عرض، وعند ليبنتز معنى متناقض. ثم نشر كتابه المعروف «في الإحساسات» (١٧٥٤) يفصل فهي الكتاب الأول، وألحق به كتاب «الحيوان» (١٧٥٥) يبين فيه نشوء قوى الحيوان والفرق بينه وبين الإنسان. وفي ١٧٦٨ انتخب عضوا بالأكاديمية الفرنسية خلفا لقسيس آخر، والواقع أن أسلوبه رشيق واضح. وبعد وفاته نشر له كتاب في المنطق لا على 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 والمتيافيزيقا، بمثل ما للرياضيات من دقة.

٨٠- مذهبه:

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

الإحساس الظاهري، ويستغني عن «التفكير» كمصدر أصيل للمعرفة، فيدعي أن أي إحساس ظاهري يكفي لتوليد جميع القوى النفسية. ولبيان ذلك يفترض «في كتاب الإحساس» تمثالا حيا داخل تمثال من رخام، ويقول إذا كسرنا الرخام في موضع الأنف أتحنا للتمثال الحي القدرة على استخدام حاسة الشم، وهي الحاسة المعتبرة أدنى الحواس، فعند أول إحساس يوجد شيء واحد في شعور التمثال، هو رائحة وردة مثلا، ويكون شعوره كله هذه الرائحة، أو أية رائحة أخرى تعرض له، ومتى كان له إحساس واحد ليس غير، كان هذا هو الانتباه، ولا ينقطع الإحساس بالرائحة بانقطاع التأثير، ولكنه يبقى وبقاؤه هذا مع حدوث رائحة جديدة، هو الذاكرة. وإذا وجه التمثال انتباهه إلى الإحساس الحاضر الإحساس الماضي جميعا، كان هذا الانتباه المزدوج المقارنة أو المضاهاة، وإذا أدرك بهذه المضاهاة المشابهات والفوارق، كان الحكم الموجب والحكم السالب، وإذا تكررت المضاهات وتكرر الحكم، كان الاستدلال. وإذا أحس التمثال إحساسا مؤلما فتذكر إحساسا لاذا، كان لهذه الذكرى قوة أعظم وكانت المخيلة. وتلك هي القوى العقلية، أما القوى الإرادية فتتولد من الإحساس باللذة والألم: ذلك بأنه إذا تذكر التمثال رائحة لذيذة 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 في سبيل شهوته، تولدت الإرادة، فما الإرادة إلى شهوة مصحوبة بفكرة أن الموضوع المشتهى في مقدورنا.

(ب) على أن التمثال، وقد حصل على جميع قواه، لا يعلم أن العالم الخارجي موجود، بل لا يعلم أن جسمه موجود، من حيث أن إحساساته انفعالات ذاتية ليس غير، فكيف يصل إلى إدراك المقادير والمسافات؟ وكيف يدرك أن شيئا موجودا خارجا عنه؟ هاتان مسألتان يجب التمييز بينهما، والفحص عن كل واحدة على حدة،

وهما موضوع القسم الثاني والقسم الثالث من كتاب الإحساسات، فعن المسألة الأولى يقر كوندياك رأي لوك أن الأكمه الذي يستعيد البصر لا يميز لفوره بين كرة وبين مكعب كان يعرفهما باللمس، إذ أن اللمس هو الذي يدرك الأشكال أولا، ويدركها البصر بفضل علاقاته باللمس، ثم لا تعود به حاجة إلى تذكر الإحساسات اللمسية التي كانت مساعدة له، خلافا لما يذهب إليه باركلي، وعق المسألة الثانية قال كوندياك في الطبعة الأولى لكتاب الإحساسات إن معرفة «الخارجية» ترجع إلى تقارن الإحساسات اللمسية، مثل أن يحس التمثال في آن واحد حرارة في إحدى الذراعين وبرودة في الأخرى وألما في الرأس. وعاد فقال -في الطبعة الثانية (١٧٧٨)- إن إحساسات لمسية بمثل هذا الغموض يمكن أن تتقارن دون أن تتخارج، وإن فكرة الخارجية تنشأ من المقاومة التي نصادفها في حركتنا. وبذلك نضيف جسمنا إلى أنفسنا ونميز بينه وبين سائر الأجسام، ولما كان اللمس يدرك القرب والبعد، فإن اختلاف إحساسات الروائح والأصوات والألوان في القوة يوحي إلى التمثال بأن هذه الإحساسات ليست مجرد أحوال باطنة، ولكنها صادرة عن أشياء خارجية. وبذلك نرجع أحكام الخارجية إلى إحساسات ليس غير.

(جـ) وللتمثال المقصور على الشم كما تقدم القدرة على تجريد المعاني وتعميمها: فإنه إذ يميز بين الحالات التي يمر بها يحصل على معنى العدد؛ وإذ يعلم أنه يستطيع ألا يبقى الرائحة التي هو إياها وأن يعود ما كان، يحصل على معنى الممكن؛ وإذ يدرك تعاقب الإحساسات يحصل على معنى الزمان! وإذ يتذكر جملة الإحساسات التي ينفعل بها يحصل على معنى الشخصية. وأما المعنى الكلي فهو جزء من المعنى الجزئي، ولا حقيقة له إلا في الذهن، وما هذه الحقيقة إلا لفظ أو اسم. ليس في الطبيعة ماهيات وأنواع وأجناس، وإنما تعبر الألفاظ الكلية عن وجهات نظر الذهن حين يدرك ما بين الأشياء من مشابهات وفوارق. ومتى لم يكن في الطبيعة ماهيات كان الحد لغوا ووجب الاستعاضة عنه بالتحليل: «معانينا إما بسيطة أو مركبة،

البسيطة لا تحد، ولكن التحليل يكشف لنا عن أصلها وطريقة اكتسابها. والمعاني المركبة لا تعلم إلا بالتحليل، لأنه هو وحده الذي يبين لنا عناصرها». ومتى لم تكن المعاني المجردة إلا ألفاظا، لم يكن هناك سوى وسيلة واحدة لتحيلها: تلك هي 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 يجرع كله إلى أحكام الكلام، وليس الاستدلال تأديا من الكلي إلى الجزئي ولكنه «حساب» يتأدى من الشيء نفسه بتغير الإشارات الدالة، ومثله الأعلى استدلال الجبر الذي ترجع إليه سائر أنواع الاستدلال، (وهذا معناه رد القضية إلى معادلة، وتتصل هذه المحاولة بمحاولات ريمون لول وليبنتز وأصحاب المنطق الرياضي فيما بعد).

(د) وهكذا بدل أن يفسر كوندياك الأفعال بالقوى، والانفعالات بالميول، يجعل الميول تصدر عن الانفعالات، ويجعل القوى عادات الأفعال، وما يسمى غريزة ثمرة التجربة الشخصية، أو عادة ولدها التفكير، أو «عادة خلت من التفكير الذي 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 ماديا، فإنه إذ يعتبر الإحساس ظاهرة أصيلة، يرى في الظواهر الجسمية التي يجعلها الماديون علة له مجرد «مناسبات» لظهوره. وهو يعارض لوك معارضة صريحة في افتراضه أن مادة معينة قد تكون حاصلة على قوة التفكير، فيقول إن المفكر يجب أن يكون واحدا، 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 مفكري 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 في الحياة الآجلة. وهو يدلل على خلود النفس بأنها خلقية وأنها لا تلقي في الحياة العاجلة ما يناسب أفعالها من ثواب وعقاب، ويدلل على وجود الله بدليل العلة الفاعلية، ودليل العلة الغائية، وسواء أكان مخلصا في هذا القسم من أقواله أم لم يكن، فقد كان أثره الخاص إذاعة المذهب الحسي في وقت اشتدت فيه الحملة على الدين والفلسفية السلفية، كما سنرى فيما يلي.

الفصل الثاني
الفلسفة الطبيعية

٨١- فولتير (١٦٩٤-١٧٧٨):

(أ) هو الكاتب الشهير الذي سما بالنثر الفرنسي إلى أوجه، وكأن هذا السمو أنهك سائر قواه فتركه في الشعر نظاما، وفي الفلسفة، وقد عرض لها، تلميذا متواضعا للوك ونيوتن. درس كتبهما في إنجلترا حيث أقام ثلاث سنين (١٧٢٦-١٧٢٩) وكتب فيهما «رسائل فلسفية» أذاعها أحد الناشرين من غير إذنه (١٧٣٤) فأنكرتها السلطة وصدر الأمر بإحراقها. وكتبه التي تعد فلسفية: ما بعد الطبيعة، ومبادئ فلسفة نيوتن، والفليسوف الجاهلي، وكتاب النفس ومحاورات أقيسير، والقاموس الفلسفي وهو أشهرها.

(ب) اقتنع بالمذهب التجريبي الذي اتفق عليه بيكون ولوك ونيوتن، فكان معارضا لديكارت: عارض فلسفته بفلسفة لوك، وعارض علمه بعم نيوتن. كان بيكون أبا المنهج التجريبي؛ ونقل لوك هذا المنهج إلى الميتافيزيقا ففسر العقل الإنساني كما يفسر الفسيولوجي أعضاء الجسم، ودون «تاريخ» النفس بينما كتب ديكارت ومالبرانش «قصتها»، وكان نيوتن العالم الذي لا يثبت قو إلا بالتجربة والحساب، ولئن كان ديكارت سبقه إلى بعض المسائل فقد تفوق هو عليه وقض أركان مذهبه. هكذا يناصر فولتير مذهب التجربة على الميتافيزيقا.

(ج) وهو يعارض بسكال الداعي إلى المسيحية، وقد خصص له الرسالة الأخيرة من «الرسائل الفلسفية» وكان يرغب «منذ زمن طويل في منازلة هذا العملاق». يقول: حتى لو سلمنا بوجود المتناقضات التي يدل عليها بسكال في الإنسان، لم يكف هذا التدليل على حقيقة المسيحية، إذ أننا نجد في الديانات الوثنية

أيضًا أساطير تكون طبيعتنا من عناصر متعارضة! ثم إن حجة بسكال ترجع إلى اعتبار المسيحية مذهبا ميتافيزيقيا متفوقا 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 يعني أن فولتير يريد أن يمحو من نفس الإنسان آثار القلق الذي يدفع به صوب الدين، وهو يتبع في جدله منهجه المألوف فيبسط المسائل ويهون من شأنها حتى يفوت جوهرها ولبها. وماذا يعنيه من اللب والجوهر وقد آمن مع لوك بأن العقل محدود فكفى نفسه مئونة البحث في الميتافيزيقا بل راح يتهكم 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 موجودا بذاتي، فهناك موجود بالذات هو الله. وكثيرا ما كان يردد دليل العلل الغائية الذي «كان يعتبره نيوتن أقوى الأدلة»: «حين أرى ساعة يدل عقربها عن الزمن استنتج أن موجودا عاقلا رتب لوالبها لهذه الغاية. وكذلك حين أرى لوالب الجسم إنساني استنتج أن موجودا عاقلا رتب هذه الأعضاء، وأن العينين أعطيتا للرؤية، واليدين للقبض إلخ». ويقول في موضع آخر شعرا: «إن الكون يحيرني، ولا يسعني أن أعتقد أن توجد هذه الساعة ولا يكون لها صانع». وهو يبين أن العلامة على العلة الغائية الحقة المميزة لها من العلة الغائية المظنونة هي «أن يكون للشيء دائما نفس الأثر، وألا يكون له إلا هذا الأثر، وأن يكون مركبا من أعضاء متعاونة على إحداث نفس المعلول». غير أنه كان يظن أ، هذا الدليل لا يؤدي إلى إثبات إله لا متناه خالق، بل فقط إلى إثبات موجود أكبر عقلا وأقوى من الإنسان، ثم كان إيمانه بقوة الدليل يزاد باعتبار أن القول بضرورة العالم ينطوي على صعوبات ومتناقضات لا ينطوي على مثلها القول بوجود الله. لذا كان يعارض الماديين في تفسيرهم للكون بقوانين المادة، وتفسيرهم للأنواع الحية بالتوالد الذاتي وبالتطور على ما تشاء الصدفة، وقد كان يعتبر الكون أثرا معقولا،

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، أي أن تدبير الكن لا يرجع إلا للقوانين العامة التي وضعها الله، أو «أن الله صانع الساعة لا مخلص الإنسان» على حد تعبير أحد المؤلفين، وهذا هو المذهب الطبيعي يتخذ له سندا من فيزيقا نيوتن، لذا نرى فولتير يذهب إلى التفاؤل أول الأمر: «تقول للملحد: «إن ما هو شر بالإضافة إليك هو خير في النظام العام»، ثم حدث زلزال بلشبونة أودى بكثيرين، فثارت ثائرة فولتير في قصيدة معروفة، ورأى أن وجود الشر اعتراض هائل في أيدي 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 ورادع. فهو لا يرى رابطة ضرورية بين روحانية النفس وخلودها، فقد تكون النفس روحية ثم لا تكون خالدة، وهو يبين أن القول بنفس متمايزة 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 يقتضي أن يعتقد 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 مصابا بالنقرس». أما المصاب بالنقرس 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 الهازل الذي يقنع بالآراء الجزئية، ويتعمل الانتقادات، ويتخذ من النكتة حجة ومن السخرية دليلا، وقد كان فولتير أكبر عامل على نشر هذا الروح واستطالة أثره على أيامنا.

٨٢- ديدرو (١٧١٣-١٧٨٤):

(أ) بدأ حياته القلمية بالترجمة عن الإنجليزية، وكان مما ترجمه كتاب شفتسبري «محاولة في الاستحقاق والفضيلة» (١٧٤٥)، ونشر «خواطر فلسفية» أعرب فيها عن آراء مخلفة للدين، فحبس بسببها ستة أشهر (١٧٤٩) ونشر كتبا أخرى تدرج فيها من المذهب الطبيعي 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 نقلا، ولا يدعمها بحجج علمية جديدة.

(ب) وفي ١٧٤٦ طلب إليه مدير إحدى المكتبات أن يترجم «موسوعة في الفنون والعلوم» كانت ظهرت بإنجلترا سنة ١٧٢٨ ولقيت إقبالا شديدا، فرأى هو أن يصدر موسوعة على غرارها، وأشرك معه صديقه العالم الرياضي دالامبير (١٧١٧-١٧٨٣) عضو أكاديمية العلوم، فألفا حولهما طائفة من المعاونين، أدباء وعلماء وفلاسفة من بينهم فولتير وروسو، وأخرجوا المجلد الأول سنة ١٧٥١ مفتتحا بمقدمة من قلم دالامبير في أصل العلوم وتصنيفها، وعدم فائدة المذاهب الميتافيزيقية والدينية، فكان هذا المجلد الأول مثارا لحملات عنيفة من جانب المتدينين، فآثر دالامبير الراحة والسلامة وترك شريكه، فثبت ديدرو على رأس المشروع يخرج مجلداته فيتجدد 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 أفكارا كثيرة في جميع العلوم، ولكنها أفكار فطيرة خلع عليها بأسلوبه شيئا ممن القوة الظاهرة.

٨٣- دي لامتري (١٧٠٩-١٧٥١):

(أ) مادي مذكور، نشر أصول مذهبه في كتاب أسماه «التاريخ الطبيعي للنفس» (١٧٤٥) وتوسع في شرح هذه الأصول في كتاب عنوانه «الإنسان آلة» (١٧٤٨) فكان للكتابين دوي كبير. وعنوان الثاني 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 تفسيرا آليا. فقال دي لامتري: إذا كان الحيوان يحس ويدرك ويذكر ويضاهي ويحكم ويريد بفضل تركيبه المادي فحسب، فما الداعي لوضع نفس روحية في الإنسان وهو يأتي عين تلك الأفعال، ولا تختلف أفعاله عن أفعال الحيوان إلا بالدرجة؟ وهكذا يبدو لنا بوضوح أن فلسفة ديكارت الثنائية ثوب ملفق من وقعتين، يختار منهما دي لامتري الرقعة المادية، ويستغني عن نفس متمايزة من الجسم متحيزة في نقطة منه أو فيه كله فيرد الحياة النفسية إلى الحياة الجسمية بحيث يكفي تركيب الأعضاء للإدراك، وتؤثر البيئة والغذاء والتربية في المزاج، ويؤثر المزاج في الخلق.

٨٤- هلفسيوس (١٧١٥-١٧٧١):

(أ) داع آخر من دعاة المادية، معروف بمحاولة للانتقال من الأنانية إلى الغيرية في الأخلاق. إنه يسلم بأن أصل طلب المنفعة الخاصة، ولكنه يقول إن الإنسان الحقيق بهذا الاسم يجد لذته أي منفعته في سعادة الآخرين، فلا يطيق رؤية الشقاء، فيعمل جهده على تحقيقه أو محوه تفاديا من مشهده المؤلم، بيد أن هذا الصنف من الناس

قليل، فواجب المصلحين أن يحملوا كل شخص على أن يرى منفعته الذاتية في منفعة الغير، وذلك بترتيب مكافآت وعقوبات قانونية تجعل المنفعة في رعاية الغيرية أعظم منها في رعاية الأنانية.

٨٥- دولباك (١٧٢٣-١٧٨٩):

(أ) ألماني عاش في باريس، اصطنع المادية المطلقة وكان له تأثير كبير. ذهب إلى أن المادة متحركة بذاتها، وأن كل شيء يفسر بالمادة والحركة، وأنهما أزليتان أبديتان. خاضعتان لقوانين ضرورية هي خصائصهما. فليس العالم متروكا للصدفة، ولا مدبرا بإله، وكل الأدلة على وجود الله منقوضة. ولا غائية في الطبيعة: ليست العين مصنوعة للرؤية، ولا القدم للمشي، ولكن المشي والروية 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 الكوني.

٨٦- كابانيس (١٧٥٧-١٨٠٨):

(أ) طبيب مادي أرجع جميع الظواهر النفسية إلى العوامل المادية، عوامل البيئة والغذاء ومزاج الجسم، وجمع شواهد كثيرة لتأييد رأيه. وله عبارة مأثورة هي قوله إن الدماغ يفكر كما تهضم المعدة وكما تفرز الكبد الصفراء، ويرى القارئ كم كانت الفلسفة الفرنسية في هذا القرن هزيلة، وقد كانت مع ذلك صاخبة أشد الصخب، ولعله يجد شيئا من الجدة في الفلسفة الاجتماعية التي يمثلها مونتسكيو وروسو.

الفصل الثالث
مونتسكيو
(١٦٨٩-١٧٥٥)

٨٧- حياته ومصنفاته:

(أ) هو ناقد اجتماعي ومفكر سياسي أدرك ما في بيئته من نقائص فعمل على التنبيه إليها، فكان قدوة طيبة لأهل طبقته من الأشراف، نشر «رسائل فارسية» (١٧٢١) تخيل فيها اثنين من أبناء فارس يزوران أوربا وبخاصة فرنسا ويبعثان بخواطرهما إلى أصدقائهما في وطنهما، وهذه الخواطر عبارة عن نقد المجتمع الفرنسي في أخلاقه وعاداته وحكومته وديانته، في تهكم تارة وفي جد أخرى. ثم بدا له أن يضع كتابا شاملا في «روح القوانين» فشرع يعد له العدة ويجمع مواده، أي يدرس القوانين والمؤلفين في إيطاليا وسويسرا والنمسا والمجر وهولاندا وإنجلترا (وقد أقام بلندن سنين) حتى نشره بجنيف ١٧٤٨. وكان قد نشر قبل ذلك قسما منه وسمه بعنوان «اعتبارات في أسباب عظمة الرومان وانحطاطهم» (١٧٣٤).

٨٨- تعريف القانون:

(أ) «روح القوانين» لفظ مبهم يتحدد معناه بالملاحظات الآتية: يكاد يكون مونتسكيو الوحيد بين مفكري عصره الذي ينظر إلى أمور السياسة في أنفسها دون صلة برأي صريح في العقل والطبيعة. وهو يقصر عنايته على القوانين الوضعية، أو «قوانين وضع القوانين» فإنه لا يعتقد أن المشرع يصدر عن محض إرادته، ولكنه يخضع لأسباب خارجة عنها. هذه الأسباب هي من الجهة الواحدة طبيعة الحكومات القائمة أو التي 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» أي طبيعتها (من ١ ف ٣). وعلى ذلك لم يقصد مونتسكيو إلى أن يضع فلسفة القانون، أي 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 للأسلوب 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، هي العلاقات الضرورية اللازمة من طبيعة الأشياء، وبهذا لا معنى للموجودات جميعا قوانينها.. فهناك إذن عقل أول، والقوانين هي 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 أ، ترسم دائرة لم تكن جميع الأوتار متساوية» (من ١ ف ١).

(جـ) الداعي للقانون الوضعي هو الرغبة في أخذ الناس بما ينبغي أن يكونوا عليه وما ينبغي أن يعملوا في المجتمع، إذ أنهم عرضة للخطأ وحاصلون على حرية العمل. ويعيش الناس في المجتمع بناء على استعداد طبعي لا بناء على عرف وتعاقد. وأول مسألة تصادف الباحث مسألة أشكال الحكم، إذ أن القوانين تصدر عن شكل الحكومة كما يصدر الماء عن العين. وثمة مسألة أخرى هي مسألة مبادئ الحكم أو الدوافع التي تحرك الحكومة. فلننظر في القوانين من هاتين الوجهتين.

٨٩- أشكال الحكم:

(أ) هي ثلاث: جمهورية وملكية 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 لولاة الأمر المعينين منه لتنفيذ قوانينه وتدبير الشئون العامة وفي مثل هذه الحكومة ينص على حق الاقتراع وطريقته في القوانين الأساسية، ويزاول الشعب بنفسه حتى 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 يقترعوا 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 الأرستقراطية أن الشعب فيها رعية والأشراف حكام. ومتى كان الأشراف قليل العدد كانوا حكاما جميعا ! ومتى كانوا كثيرين انتخبوا مجلسا من بينهم، فيكون المجلس أرستقراطية، وجمهرة الأشراف ديمقراطية، والشعب كما مهملا، على أن الأرستقراطية الحكيمة تعمل على انتشال الشعب من هذا العدم وتوفير مهمة له في الدولة ، فإن خير أرستقراطية هي التي تقترب من الديمقراطية، ونشر أرستقراطية هي التي تقترب من الملكية.

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

(د) وطبيعة الطغيان أنه حكم الفرد لا يتقيد بدستور ولا يعبا بهيئات إن

وجدت. فالطاغية يحكم لمصلحته الخاصة ويضحى في سبيلها بمصلحة الشعب. مثله مثل المتوحش الذي يقطع الشجرة ليقطف الثمرة. وهو لجهله وكسله وميله للذة يولي الحكم وزيرا يقوم عنه بجميع المهام ويتحمل التبعات. تلك طبائع الحكومات. فما مبادئها؟

٩٠- مبادئ الحكم:

(أ) مبدأ الديمقراطية الفضيلة، أي فضيلة؟ لقد عرفها مونتسكيو تعريفات مختلفة، فقال في التنبيه الذي قدم به للكتاب إنها «حب الوطن، أعنى حب المساواة، إنها ليست فضيلة أخلاقية، ولا فضيلة مسيحية، ولكنها فضيلة سياسية». وقال في موضع آخر: «هي حب القوانين والوطن، هي الإيثار المتصل للمنفعة العامة على المنفعة الخاصة» (من ٤ ف ٥). ويقترب بها من الفضيلة الأخلاقية حيث يقول (من ٥ ف ٣) إن حب الديمقراطية هو أيضًا حب العفة، إذ بدون عفة عامة تجد إلى الضروري حق استعمال الثروة تنعدم المساواة: يريد أن المواطن في الديمقراطية مطالب بالخضوع للقوانين من تلقاء نفسه ما دام وهو الحاكم هو الرعية في آن واحد، وما دام هذا الخضوع الضروري لبقاء الديمقراطية لا يتسنى إلا برضاه.

(ب) وفي الأرستقراطية الفضيلة لازمة أيضًا، ولكن بقدر أقل، أي أنها لازمة للحكام يأخذون أنفسهم بالاعتدال والنظام بحيث يتساوون فيما بينهم، غير لازمة للمحكومين لأنهم يخضعون للقوانين بقوة الحكومة القائمة.

(جـ) وفي الملكية تقوم الحكومة بغير حاجة ماسة للفضيلة، فإن مبدأها الكرامة أو الشرف أعنى حرص هيئاتها على امتيازاتها والدفاع عنها كي تحول دون انقلاب الملكية إلى طغيان، وبذلك تؤدي وظيفتها، فإذا اعتبرت كل هيئة أن كرامتها تقوم في صيانة حقوقها «مضى كل إلى الخير العام وهو يعتقد أنه يمضي إلى مصالحه الخاصة»، فللملكية ميزة، إن جاز هذا القول، هي أنها تقوم بدون الفضيلة الضرورية

الديمقراطية والأرستقراطية، وهذه الفضيلة عسيرة نادرة.

(د) ومبدأ حكومة الطغيان خوف الشعب من السلطان، وفي هذا الخوف كبح للشعب وحماية له في نفس الوقت، حماية من تفاقم عبث المقربين من السلطان وهم الذين يفرضون القوانين على الشعب، فإنهم هم أيضًا تابعون لهوى السلطان، فانتفاء القوانين، وانتفاء الطبقات، وتساوي لتجميع في العبودية: تلك أظهر خصائص الحكم الاستبدادي ولا محل فيه للفضيلة والكرامة، لا عند السلطان، ولا في الطاعة التي يقتضيها.

(هـ) وكل من هذه الحكومات يفسد بفساد مبدئه: فتذهب الديمقراطية إما بذهاب روح المساواة فتنقلب إلى أرستقراطية أو إلى حكومة فردية، وإما بالمغالاة في هذا الروح فتنقلب إلى استبداد الكل وتنتهي 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 حبا 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 أنه 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 يمقت 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 يكون على عمل ما لا ينبغي أن يريد.. هي الحق في أن يعمل المرء كل ما تجيزه القوانين (العادلة). وإذا كان لمواطن أن يعمل ما تنهي عنه كان لغيره نفس هذا الحق، فتلاشت الحرية» (من ١١ ف ٣). وخير ما يكفل الحرية استقلال السلطات الثلاث:

التشريعية والتنفيذية والقضائية، فإن السلطة المعتدية تلقي حينئذ سلطة تقف ف وجهها، بينما اجتماع السلطات الثلاث في يد حاكم واحد أو هيئة واحدة من الحكام، سواء أكانت ديمقراطية أو أرستقراطية، يسوق إلى الطغيان (من ١١ ف ٦). ولما كان الحكم يقتضي السرعة والدقة والكتمان، كانت الملكية خير الحكومات، والملك كما سبق تعريفه حاكم مقيد بدستور وبهيئات قوية محترمة ولكنه مستقل في إصدار القرارات المطابقة للقانون. أما الشعب فغير كفء 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 أعضاؤها في ميولهم فيعدل بعضهم بعضا. على مثال المجلسين الإنجليزيين. ومونتسكيو يعطينا تحليلا دقيقا 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 الموضوعة له حتى ليكون من قبيل الصدفة النادرة أن تلائم قوانين أمة أمة أخرى» (من ١ ف ٣). إلا أنه يجب أن يقال إن القصد الأول الذي رمى إليه مونتسكيو هو الإصلاح السياسي والاجتماعي، وإنه إنما اتخذ من التحليل العلمي وسيلة أمينة فعالة لتحقيق هذا الإصلاح، ولا شك أنه كان عاملا قويا في تهيئة الجو للثورة الفرنسية. ولكن فيلسوف الثورة كان في الواقع روسو.

الفصل الرابع
جان جاك روسو
(١٧١٢-١٧٧٨)

٩١- حياته ومصنفاته:

(أ) ولد بجنيف من أسرة فرنسية الأصل بروتستانتية المذهب. وعهد به والده إلى أحد الحفارين كي يعلمه صناعته، وكان هذ الرجل فظا قاسيا، فغادر روسو المدينة هربا منه وهو في السادسة عشرة، وهام على وجهه يحترف شتى الحرف في سويسرا وإيطاليا. وبعد ثماني سنوات لقي في سافوي سيدة يسرت له شيئا من الاستقرار، فاستطاع أن يكون نفسه إذ تعلم الموسيقى واللاتينية وقرأ الفلاسفة. وبعد خمس سنين قصد إلى باريس، ثم غادرها إلى البندقية، فكان كاتبا 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 بانسلب، وشرع يكتب وقدم للأكاديمية ما كتب وأحرز الجائزة: وهذا أصل كتابه الأول «مقال في العلوم والفنون» (١٧٥٠) الذي طير صيته في أرجاء أوربا، حتى لقد كتب غليه ملك بولندا. ثم أعلنت تلك الأكاديمية أنها تضع للمسابقة هذا الموضوع: «ما منبع تفاوت المراتب بين الناس؟ وهل يقره 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 ثماني سنين (١٧٦٢) نشر كتابين: أحدهما «العقد الاجتماعي» الآخر «أميل أو في التربية». فأنكرت السلطة الباريسية الكتاب الأخير وهمت باعتقال المؤلف، ففر إلى سويسرا، ولكن السلطة بها كانت أنكرت

الكتاب أيضًا فطردته، فلجأ إلى إنجلترا بصحبة هيوم ونزل ضيفا عليه، ولكنه لم يلبث أن خاصمه وعاد إلى باريس، فسمح له بالإقامة في فرنسا، قضى بقية أيامه في حالة مضطربة.

٩٢- الاجتماع مفسدة:

(أ) كتبه التي ذكرناها (ولم نذكر كتبه الأدبية) تفصل مذهبه تفصيلا منطقيا 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 للرذيلة 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 فضلا عن أن الحكماء الحقيقيين بهذا الاسم أبانوا سوء أثر الآداب والفنون. إنها تولد الرذيلة لأنها تطيل لفراغ، وتدفع إلى الترف وتنمية، ولا يتسنى الترف بغير الثراء المفرط عند بعض يقابله الفر المدقع عند بعض. إن لدينا علماء وفنانين من كل نوع، ولم يبق لدينا مواطنون؛ وإذا كان لا يزال منهم بقية فهم في الريف فقراء محتقرون. الفضيلة ممتهنة والمواهب الفنية معتبرة، فكان من جراء ذلك تفاوت مشئوم بين الناس، «أيتها الفضيلة ! أنت العلم السامي للنفوس الساذجة: أهنالك حاجة لكل هذا العناء وهذه الأدوات لكي نعرفك؟ أليست مبادئك مطبعة في جميع القلوب؟ أوليس يكفي لتعلم قوانينك أن نخلو إلى أنفسنا ونستمع إلى صوت الضمير في صمت الأهواء؟ تلك هي الفلسفة لاحقة، فلنتعلم أن نقنع 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 شرطا لحل

المسألة «التمييز بين الأصيل والصناعي في الطبعة الراهنة للإنسان، وتعرف حالة تلاشت، حالة قد لا تكون وجدت، وقد لا توجد أبدا، مثلها مثل النظريات، التي يفترضها العلماء كل يوم التفسير تكوين العالم». ولئن كان روسو يعرض نظريته بمثابة فرض، فكثيرا ما يعتبرها واقعة تاريخية، وهو على كل حال يبني عليها جميع آرائه، هذه النظرية هي أن الأصيل في الإنسان، أو حال الطبيعة كما يقول، إن الإنسان كان متوحدا 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 حاصلا بسهولة على وسائل إرضائه حاجاته الطبيعية، ولئن لم يكن له غرائز معينة كغرائز العجماوات، فقد كانت له القدرة على محاكاة الغرائز والتفوق على العجماوات في تحصيل مثل ما توفره لها غرائزها المعينة كان يعتاد الآفات الجوية وتشتد بنيته بمقاومتها، ولم يكن يصاب إلا بالقليل من الأمراض، فقلما كان يحتاج إلى الأدوية، وكانت حاجته إلى الأطباء أقل. وإنما تعتل الصحة بالإسراف في المعيشة، وبالميول المصطنعة وما ينتج عنها من إجهاد جسمي وعقلي. «إذا كانت الطبيعة أعدتنا لتكون أصحاء، فإني أكاد أجرؤ على التأكيد بأم 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 ينقاد لدافع الطبيعة، ولكن الإنسان يرى نفسه حرا في الانقياد له أو مقاومته. وإنما تبين روحانية نفسه من شعور بهذه الحرية. وكان الإنسان المتوحد طبيا تأخذه الشفقة من رؤية الموجود الحاس 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 كاملا سعيدا، لأن حاجاته قليلة، وإرضاءها سريع، ولأنه كان حرا مستقلا، فكان كل إنسان مساويا لكل إنسان.

(جـ) كيف خرج الإنسان من هذه الحالة الأولى؟ خرج منها اتفاقا بأن عرضت له أولا أسباب طبيعية، كالجدب والبرد القارس والقيظ المحرق، اضطرته إلى التعاون مع غيره من أبناء نوعه تعاونا مؤقتا كان الغرض منه الصيد برا وبحرا 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 خلو من القوانين، وليس فيها من ردع سوى خوف الانتقام. وحدث اتفاقا أيضًا أن استكشف الإنسان استعمال الحديد، وهو شرط الزراعة، والصناعتان شرط الحالة المدنية بما تقتضيان من تقسيم العمل والتعاون، إذ يستمد المزارعون الآلات الحديدية من صناعها ويعطونهم قوتهم. وتستتبع الزراعة تقسيم الأراضي، فيزداد التفاوت ويتفاقم الخصام، ويتفق الأقوياء الأغنياء على تدعيم مكانتهم فيضعون أنظمة عامة تصون لكل ملكه وتوطد السلام، ويذعن الفقراء الضعفاء لهذه القوانين كي يدفعون الشر عن أنفسهم. هنا تبدأ الحالة المدنية المنظمة بالقوانين، وتثبت الملكية، ويتوطد التفاوت. وهكذا صار الإنسان الطيب بالطبع شريرا بالاجتماع وبما أتاحه له الاجتماع من تقدم عقلي وصناعي، وإن قيام دولة يستتبع قيام دول أخرى، فنشب بينهما الحروب.

٩٣- إصلاح مفاسد الاجتماع:

(أ) على أن الاجتماع قد أضحى ضروريا ومن العبث محاولة فضه والعودة إلى حال الطبيعية. وكل ما نستطيع صنعه هو أن نصلح مفاسده بأن نقيم الحكومة الصالحة ونهيئ لها بالتربية المواطنين الصالحين. فمن الوجهة الأولى تعود المسألة إلى «إيجاد ضرب من الاتحاد يحمي بقوة المجتمع شخص كل عضو حقوقه، ويسمح لكل وهو متحد مع الكل بألا يخضع إلا لنفسه وبأن تبقى له الحرية التي كان يتمتع بها من قبل». هذه المسألة هي التي يعالجها كتاب «العقد الاجتماعي» فيذهب إلى أن

أول ما ينبغي أن يتعلمه، وهو بأكبر حاجة لأن يتعلمه». على أن المربي لا يقف متفرجا إذا رآه يعرض حياته للخطر بقلة تجربته، بل ينبهه وينهاه بقوة. ولكن هذه الحالة نادرة. فبرنامج التربية يشتمل على أربع مراحل هي: حياة الطبيعة، الحياة العقلية، الحياة الخلقية، الحياة الدينية. في المرحلة الأول، وهي التي تمتد من الطفولة الأولى إلى الثانية عشرة، يوجه المربي جهده إلى تكوين الجسم، ولا يعرض للنفس بحال احتراما لحقوق الطبيعة الطيبة أصلا، فيحذر أن يريد إصلاحها أو تكميلها بالعادات، فإن العادة الوحيدة التي ينبغي أن يتخذها الطفل هي ألا يتخذ عادة ما. ويجتهد المربي في أن يقصي عن الطفل جميع المؤثرات المصطنعة، مؤثرات الأسرة والمجتمع والدين، ريثما يكون نفسه ويختار له دينا حين يبلغ سن الاختيار، وإلا لم تكن تربيته طبيعية، ولم تكن عمله الخاص ومن الثانية عشرة إلى الخامسة عشرة يثقف الفتى بالمعارف الطبيعية، وذلك بأن يتصل بالأشياء مباشرة، وأن يصل بالملاحظة الشخصية إلى استكشاف الضروري له في العلم والفن فيعلم أشياء من الفلك والجغرافيا والطبيعة والكيمياء. فلا يلقن دروسا شفوية، ولا يسمح له بمطالعة الكتب، فإنها جميعا لا تعلمه إلا ألفاظا، اللهم إلا كتابا واحدا هو قصة روبنسون كروزي حيث يتعلم كيف يمكن الاستغناء عن الكتب ! ثم يعلم حرفة يدوية. وابتداء من الخامسة عشرة يعلم الأخلاق: فتنمى فيه الشفقة وعرفان الجميل ومحبة الإنسانية وضبط أهواء النفس، ويعلم أن له نفسا وأن الله موجود. وفي الثانية والعشرين يمهد للزواج بالخطوبة، ثم بأسفار يفيد منها معرفة المجتمع وعاداته ورذائله ومخاطره والحرف النافعة، وفي المرحلة الأخيرة يتخذ أميل دينا يعرضه عليه قسيس يلقاه في سفره ويستشيره هو في الأمر وعقائد هذا الدين هي التي ذكرناها، وهي عقائد طبيعية بحت، لا تستند إلى وحي من حيث أن في الوحي افتئاتا على حقوق الشخصية.

(جـ) هكذا يزعم روسو. وكأن مذهبه بأكمله عبارة عن «تمدين المسيحية» في نقل

لعقائدها إلى مستوى مدني: فالمسيحية تقول بحالة برارة أولى، وبسقوط بالخطيئة، وبنجاة من السقوط، ويقول روسو بحالة برارة أوى أفسدها الاجتماع ويمكن إصلاحها بالعقد الاجتماعي والتربية الملائمة. وقد ظن أن الحالة الأولى يجب أن تكون من البساطة والسذاجة بحيث تعتبر «لوحا مصقولا» غفلا من العلم والفن والأخلاق، بل معارضة لها، وقدم هذه الحالة أولا على أنها مجرد فرض، ثم رآها فرضا لازما لتفسير الإنسان، ثم اعتبرها واقعة تاريخية كما لاحظنا، وهذا تدرج في الإبهام أو في التوهم تعوزه الدقة المنطقية. وقديما نقد أفلاطون الفن، ونعته بأنه معلم وهم، ولكنه عرف له قيمة إصلاحية متى كان مطابقا للأخلاق القويمة: فالمسألة تنحصر في حسن استعمال الفن أو سوء استعماله، أي أنها تعود إلى الإرادة والأخلاق، لا إلى الفن نفسه. كذلك يقال في العلوم، فلا شك أنها مطلب العقل الذي هو من طبيعة الإنسان، وأنها في أنفسها أدوات تحت تصرف الإرادة. فكان يكفي أن يتصور حال الطبيعة حال إرادة مستقيمة مستعدة لأن تحسن استعمال العلوم والفنون، لو أن تهن فنسيء استعمالها. ولكن وراء نظريته مغزى مستورا هو أن العقل أناني بالطبع لأنه يحسب ويرجع كل شيء للأنا، فهو أصل الشقاء، وأن العاطفة هي المرشد الأمين الكافي لتحقيق السعادة، فيقول روسو: «كل ما أحسه شرا فهو شر: الضمير خير الفقهاء، ويصيح قائلا في صفحة مشهورة: «أيها الضمير ! أيها الضمير ! الغريزة الإلهية، الصوت الخالد السماوي، الدليل المحقق لموجود جاهل محدود...» فكل ما يمسى الآن حقوقا وأخلاقا ويستمد له سندا من العقل، هو صناعي ناشيء من الحياة الاجتماعية التي هي صناعية كذلك، وليس في حال الطبيعة أخلاق وحقوق ما دام الإنسان في تلك الحال مستغنيا عن الإنسان مقطوع الصلة به. وإنما وقف روسو عند هذا الرأي لأنه تصور العقل آلة في خدمة الأنانية، على حين أن العقل يستكشف لنفسه قيمة خاصة، ويدرك في نفسه قانونا خاصا هو القانون الخلقي الذي هو في الواقع غيري لا أناني.

(د) وأي علاج وصف روسو لأمراض الاجتماع؟ إنه علق النجاة على الديمقراطية ذات الإرادة الكلية المستقيمة دائما، الحاكمة بأمرها في كل شيء حتى في المعتقد الديني، أي أنه رأي علاج الاجتماع بضرب من الاجتماع فدس العقد الاجتماعي، على حين أن النتيجة المنطقية لمبدئه هي الانتفاض على الاجتماع والعمل على العودة إلى حال اخرية والبرارة والسذاجة، أي المذهب الفوضوي والواقع أن تحقيق الإجماع محال. وأن الأمر يعود دائما إلى الأغلبية، وأن ليس هناك ما يضمن أن تلتزم الأغلبية النفع العام والعدالة بين الجميع، وكم رأينا الأغلبية تخطئ وتستبد أشنع استبداد، حتى في أقدس الأمور وهي العقيدة الدينية، فتنكر تلك العقائد المتواضعة التي اعتبرها روسو أساسية. فهو إذ يستبعد من حال الطبيعة الخير والشر والحق والواجب، ويقدس إرادة الأغلبية ويطالبنا بالإذعان لها كأنها الإرادة الإلهية، يقيم ضربا من الاستبداد هو شر ألف مرة من استبداد الفرد الذي لا يعتمد على حق. ومن المضحك، بل من المؤسف أشد الأسف، أن نرى هذا الرجل يتحدث عن التربية وعن الشفقة، وهو الذي عهد بأولاده إلى أحد الملاجئ، فم يحبهم ولم يعن بهم؛ وأن نرى هذا العصامي يفلسف ببضعة أفكار التقطها في مطالعاته، فينبع كثيرا من الأفكار الفطيرة في حالة من البلاغة خلابة، وإن لم نحل من كثير من التعمل، تصرف السواد عما يعوز مقاله من دقة ويعتوره من بطلان، وما على الثورة الفرنسية إلا أن تشب وقد أعلن أنجيلها ورسمت مبادئها وصيغت عبارات خطبائها !

المقالة الثالثة
الفلسفة في ألمانيا
إمانويل كنط
(١٧٢٤-١٨٠٤)
الفصل الأول
حياته ومصنفاته

٩٤- من ليبنتز إلى هيوم:

(أ) قيل عن سقراط إنه يشطر الفلسفة اليونانية شطرين: ما قبله ما بعده ودعى ديكارت أبا الفلسفة الحديثة واعتبر الحد الفاصل بين القديم والجديد في تطور الفكر الأوربي. كذلك نقول عن كنط إنه يشطر الفلسفة الحديثة نفسها شطرين. أجل لقد أخذ الشيء الكثير عمن سبقوه. 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 أولا أن نبين تدرج هذا التفكير. فنترجم لحياة كنط العقلية، وهي تكاد تكون كل حياته، فقد تقضت حياته الخارجية في مدينة واحدة أو منطقة واحدة، وكانت منظمة تنظيما دقيقا نسير كالآلة في العمل والراحة والنوم، ولا يتخللها من حوادث سوى الحوادث العلمية.

(ب) ولد كنط بكونجسبرج من أبوين فقيرين على جانب عظيم من التقوى والفضيلة، ينتميان إلى شيعة بروتستانتية تدعى الشيعة التقوية pietisme تستمسك بالعقيدة اللوثرية الأساسية القائلة إن الإيمان يبرر المؤمن، وترى أن محل الدين الإرادة لا العقل، وتعلي من شأن القلب والحياة الباطنة، ومن ثمة تقول إن الإيمان الحق هو الذي تؤيده الأعمال، وتعتبر المسيحية في جوهرها تقوى ومحبة الله، وتعتبر اللاهوت تفسيرا مصطنعا أقحم عليها إقحاما، نشأ كنط على هذا المذهب وتشبه به

فالمنزل والمدرسة والجامعة، فكان لذلك أثره في توجيه فكره حتى كون فلسفة تميز تمييزا باتا بين صورة خالصة ومادة، وحتى قال في وصف هذه الفلسفة: «أردت أن أهدم العلم (بما بعد الطبيعة) لأقيم الإيمان».

(جـ) دخل في الثامنة إحدى المدارس التابعة للشيعة التقوية، وأتم برنامجها في السادسة عشرة، وكان أظهر ما أفاده فيها شيئين: إعجابا باللغة اللاتينية وما تنطوي عليه قواعدها وتراكيبها من روح الجد والنظام، حتى كان مطمحه حين ذاك أن يتوفر على فقه اللغة، وإعجابا بالرواقية الرومانية وما تتحلى به من نيل وشجاعة، وسيبقى هذان الأثران في نفسه، ويدخلان في فلسفته، وبعد المدرسة اتجه إلى كلية الفلسفة بجامعة مدينته يقصد إلى دراسة اللاهوت ليصير قسيسا، ولكنه عدل عن هذا القصد فيما بعد، تتلمذ لأستاذ بالكلية للرياضيات والفلسفة من أتباع التقوية ومن أتباع فولف ناشر فلسفة ليبنتز الموسومة بالعقلية: فعرف بواسطته مؤلفات نيوتن، فكانت عنصرا آخر هاما من عناصر فكره، ولكنه حار بين التقوية والعقلية، الأول تشيد بالإرادة والعاطفة كما ذكرنا، والثانية تشيد بالعقل والعلم القياسي وتؤلف التقوى الحقة 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 وليبنتز في مسألة قياس قوة الجسم 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) كتابا في «التاريخ العالم للطبيعة نظرية السماء» غفلا 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 لابلاس بعد أربعين سنة. وفي تلك السنة استطاع أن يستقر

بكونجسبرج، وحصل على درجتين جامعيتين: أولاهما برسالة «في النار» والثانية برسالة «في المبادئ الأولى للمعرفة الميتافيزيقية» يقبل فيها دليل العلل الغائية على وجود الله بدون تحفظ. ثم عين أستاذا خاصا بالجامعة.

(هـ) إلى ذلك الوقت كان تحت تأثير فولف ونيوتن ميتافيزيقيا وعالما طبيعيا، ففي رسالة نشرها سنة ١٧٥٥ دافع عن تصور ليبنتز للحرية وقال إن الإرادة لا تشذ 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 فكره خير العوالم الممكنة فكرة جوفاء غير ذات موضوع. ثم قرأ شفتسبري وهاتشيسون وهيوم، وقرأ روسو، فتغير تفكيره تغيرا عميقا.

(و) وجد عند الثلاثة الأول القول بحس خلقي يدرك المعاني الخلقية بداهة، ويقرر الخير والشر دون حاجة إلى تدليل، بعبارة أخرى وجد عندهم فلسفة خلقية مستقل عن العقل، ومستقل عن الدين. ووجد عندهم أيضًا منهجا قائما على التحليل النفسي، وأكبر منهم منهجهم هذا في الملاحظة الباطنة، واكتشافهم أن قوة الشعور بالخير غير قوة تصور الحق، وأن الشعور دون العقل هو الذي يقدم للعمل الخلقي موضوعات محققة وبواعث فاعلية، وأرجع «الخلقية» في صميمها إلى الشعور بالجمال وبكرامة الطبيعية الإنسانية، ورأى أن هذا الشعور غير مرتبط بموضع جزئي، وأنه من الممكن لذلك أن يصير باعثا كليا للعمل.

(ز) وكان تأثير هيوم أبعد مدى، وقد قال كنط فيما بعد إن هيوم أيقظه من سباته الاعتقادي، وكان ذلك برأيه في مبدأ العلية بنوع خاص، إذ كان قد قال إن مبدأ العلية ليس قضية تحليلية، أي أن المعلول ليس متضمنا في العلة أو مرتبطا بها ارتبطا ضروريا، وأن الضرورة التي تبين له ما هي إلا وليدة عادة تتكون بتكرار التجربة. سلم كنط 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 أوليا في العقل، وبفضله تتحول القضية التجريبية إلى قضية أولية كلية ضرورية، ويجب إذن الفحص عن سائر المبادئ المطوية في العقل وتعيين وظائفها في المعفرة العلمية، وتلك هي الفكرة النقدية التي بنى عليها كنط 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 كنط 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 الأكثر، فتقتصر على ضمان حرية الميول الطبيعية، وتنبذ إكراه العرف المصطنع. إن روسو نيوتن 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) نأتي الآن إلى مرحلة ثانية من ١٧٦٠ إلى ١٧٧٠ شرع فيهات كنط ينقد الفلسفة العقلية في النظريات والخلقيات قبل أن يستبين مذهبه، ففي رسالة بعنوان «الأساس الممكن الوحيد للبرهنة على وجود الله» (١٧٦٣) يذكر أربعة أدلة على وجود الله، فينقد الدليل الوجودي الذي يستخرج الوجود كمحول من فكرة الله كموضوع، ويقول: ليس الوجود (العيني) محمولا متضمنا في فكرة ، ثم ينقد الدليل الطبيعي الذي ينتقل من وجود حادث إلى وجود ضروري كامل، فيحتج بأن هذا الدليل يذهب من الضروري على 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 أيضًا يعود إلى الدليل الوجودي، يبقى دليل يذهب من الممكن إلى المطلق، فيراه صحيحا لأن الممكن لا يعقل بها هو كذلك إلا بالإضافة إلى موجود عيني ضروري لولاه لكان الممكن ممتعا، وهذا خلف، ويرى كنط 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، كمبدأ الذاتية الذي لا يعطينا بنفسه موضوعا للعلم، ومن هذا القبيل فكرنا الواجب والكمال، وهما في الفلسفة العقلية الفكرتان الأساسيتان للأخلاق: ففكرة الكمال لا تعرفنا بالكامل الذي يجب طلبه وما فكرة الواجب إلا فكرة الضرورة القانونية الخالية من كل تعيين.

(جـ) وفي «أحلام واهم معبرة بأحلام الميتافيزيقا» (١٧٦٦) ينطلق العنوان بقصد المؤلف إلى التهكم والنقد. الواهم أو الإشراقي هو الذي يدعى الاتصال بموجودات روحية عليا، مثل سويدنبورج السويدي معاصر كنط. والميتافيزيقي أيضًا يتحدث عن مثل هذه الموجودات، ولكنه يزدري الإشراقي، فهو يعتقد إذن أن ليس لها تجربة مباشرة، وهو مضطر على الإقرار بأنه لا يدركها في أنفسها، وأنه إنما يعرفها بضرب من المعرفة السلبية، وفي هذه الحالة تكون الميتافيزيقا علم حدود العقل الإنساني، ولا تستطيع مجاوزة التجربة التي هي المعرفة الحقة، ولا بأس في ذلك، لأن هذا الذي يفوت علمنا ويعتبر ضروريا لتنظيم حياتنا الخلقية، 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 الخلقي إحدى هذه الوقائع لما ينطوي عليه من الواجب، أي تقرير ما يجب أن يكون بغض النظر عن التجربة، ولما تفترض

صفته الكلية من الارتباط بين جميع الضمائر، وقد يمكن تأويله بأنه وحي بعالم معقول تخضع فيه الإرادات الجزئية لقوانين خاصة أو لإرادة كلية.

(د) وكانت نقطة التحول إلى فلسفته رسالة باللاتينية في «صورة ومبادئ العالم المحسوس والعالم المعقول» (١٧٧٠) خولته الحق في اعتلاء كرسي المنطق وما بعد الطبيعة. يذهب فيها إلى أن المعرفتين الحسية والعقلية تختلفان، ليس فقط بدرجة التمييز كما يقول العقليون، بل كل الاختلاف: المعرفة الحسية تؤدي إلينا كيفيات، وهذه الكيفيات تبدو في 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 ومعان مطلقة لا تمت إلى المحسوس بسبب، بل إنها تقع في التناقض إذا أرادت تطبقها عليه: فمثلا المبدأ القائل إن المركب يفترض البسيط، اعتمد عليه ليبنتز فوصل إلى أن العالم مركب من بسائط، ولكننا لا نصل أبدا إلى البسيط بسبب القسمة إلى ما لانهاية، ثم إن المعاني المنطوية في ذلك المبدأ، وهي معاني الكل والبسيط والمركب، وأيضا المعاني التي يستخدمها ليبنتز في المونادلوجيا، وهي معاني الإمكان والوجود والضرورة والجوهر والعلة، لا بمدخل كأجزاء في أي تصور حسي، وليست مستخرجة من التصور الحسي. فالمحسوس والمعقول متخارجان متغايران.

٩٦- وضع الفلسفة النقدية:

(أ) عكف كنط على النتائج التي بلغ إليها يعيد فيها النظر ويلائم بينها، 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، ولكن المعاني هي الشروط الأولية المتعلقة بها المعرفة الحسية، فمعنيا المكان والزمان يطبقان على الكيفيات المحسوسة فيجعلان منها ظواهر، وليس المكان والزمان شيئين محسوسين. ومعان أخرى أو مقولات اثنتا عشرة تطبق على الظواهر فتجعل منها قضايا علمية أي معارف كلية ضرورية، وليس في التجربة كلية وضرورة. ومعان أخرى ثلاثة، هي معاني النفس والعالم والله، ليس لها في التجربة موضوع تنطبق عليه، وكل ما يدعي العقل إثباته بشأنها غلط، ففي هذا الكتاب تلقي الرسائل النظرية التي لخصناها في العدد السابق، ومحصله أن الفكر حاصل بذاته على شرائط المعرفة، وأن الأشياء تدور حوله لكي تصير موضوع إدراك وعلم، ولا يدور هو حولها كما كان المعتقد من قبل: وهذه هي الثورة التي أحدثها كنط في عالم الفكر، وشبهها بالثورة التي أحدثها كوبرنك في عالم الفلك، ولكي يقرب هذا المذهب إلى الأذهان ويصحح ما جرى من الأخطاء في فهمه، وضع رسالة أسماها، (مقدمة لكل ميتافيزيقا مستقبلة تريد أن تعتبر علما) (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 كليا ضروريا أي صادرا عن العقل، فيلزم أن الفلسفة الخلقية لا تقوم على التجربة الظاهرة، ولا على حسن باطن (كما كان اعتقد هو تحت تأثير الفلاسفة الإنجليز وروسو)، بل على العقل وحده، فإن العقل هو الذي يمدنا بمعنى الواجب الذي هو الركن الركين في الأخلاق، أما معاني الله والنفس والحرية والخلود، التي كانت الفلسفة السلفية تقيم الأخلاق عليها، فلا سبيل إلى اعتبارها أساسا لها بعد أن بين «نقد العقل النظري» استحالة العلم بها، على أنه يمكن الإيمان بها إذا أدى بنا إليها تحليل المعاني الأخلاقية أنفسها، فتبني الميتافيزيقا على الأخلاق بدل أن تبنى الأخلاق على الميتافيزيقا.

(جـ) ورأى كنط ضرورة الوصل بن العقلين النظري والعملي، فدون كتابه «نقد

الحكم» (١٧٩٠) أو فلسفة الجمال والغائية. ذلك أن موضوع العقل هو الحق الذي مظهره الضروري والآلية في الطبيعة، وموضوع الإرادة الخير بواسطة الحرية، ولدينا قوة أخرى حاكمة بالجمال وبالغائية، أي واضعة نسبة بين ما هو كائن وما يجب أن يكون، بين الضرورة الطبيعية والحرية، باعتبار الجمال والغائية معلولين للحرية تعمل في مادة خاضعة لقوانين الآلية، فموضوع هذه القوة متوسط بين الحق والخير، فالقوة نفسها متوسطة بين العقل والإرادة، وتسميتها بالحكم آلية من المماثلة بين مظاهرها وبين الحكم المنطقي، فإنها كالحكم (عند كنط كما سنرى) توقع نسبة بين شيئين متغايرين. الحكم بالجمال آني تلقائي، والحكم بالغائية وليد التجربة والاستدلال، والحكمان ذاتيان، ليس لهما قيمة موضوعية، ولكنهما صادران بموجب تركيب الفكر، وبخاصة حين ننظر إلى عالم الأحياء، الغائية تكمل الآلية، وهي الواسطة بين العلم الآني والإيمان بالإله الخالق الذي هدتنا إليه الأخلاق، وأداة الوصل بين الطبيعة والحرية.

(د) وكان الجدل حول الدين شديدا، فضلا عما للدين في ذاته من أهمية لدى الفيلسوف، فحرر كنط كتابا بعنوان «الدين في حدود العقل الخالص» (١٧٩٣) يرجع فيه الدين إلى مجرد عاطفة، ويؤول العقائد تأويلا رمزيا، كما يريد المذهب التقوى الذي 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 الجوهرية في المسيحية أو يحط من قدرها، وتتطلب منه الكف عن نشر مثل هذه الأضاليل أو عرض نفسه لإجراءات صارمة، فأجاب بأن موقفه الفلسفي يحترم المسيحية، وتهد بعدم الكتابة أو التعليم في الدين بصفته «تابعا جد أمين لجلالة الملك» وقال فيما بعد إنه تعمد وضع هذا التحفظ لأنه أراد أن يؤقت تعهده بحياة الملك، وبالفعل عاد إلى الكتاب في المسائل الدينية بعد وفاة الملك.

(هـ) رأى كنط أن يدل على كيفية تنظيم العلم والعمل، أي أن يكمل فلسفته النقدية بميتافيزيقا، إذ إن النقد لا يعني إلغاء الميتافيزيقا بل التمهيد لها باعتبارها علما كليا للتجربة، لا كالميتافيزيقا القديمة التي تدر على معان جوفاء مقطوعة الصلة بالتجربة، ولما كان العقل مشرعا على نحوين: أحدهما بالفهم في ميدان الطبيعة، والآخر بالإرادة في ميدان الحرية، وكانت الميتافيزيقا على نوعين: ميتافيزيقا الطبيعة أو فلسفة العلوم الطبيعية وميتافيزيقا الأخلاق العملية، فمن الوجهة الأولى وضع «المبادئ الميتافيزيقية للعلم الطبيعي» أي خصائص المادة وقوانين الحركة، و «الانتقال من المبادئ الميتافيزيقية للعلم الطبيعي إلى الفيزيقا» أي إلى الظواهر الطبيعية، ومن الوجهة الثانية نشر «رسالة في السلام الدائم» (١٧٩٥)ثم «ميتافيزيقا الأخلاق» (١٧٩٧) في جزءين: الأول عنوانه «المبادئ الميتافيزيقية الأولى لمذهب الحق» وعنوان الثاني «المبادئ الميتافيزيقية الأولى لمذهب الفضيلة» وهما يتناولان تطبق الكليات في الجزئيات وليس فيهما شيء يعتبر جديدا، بل هما يتهان عن ضعف الشيخوخة.

(و) وفي الواقع شعر كنط في السنة التي ظهر فيها كتابه الأخير بانحطاط قواه العقلية، فاعتزل التعليم بالجامعة بعد أن زاوله نيفا وأربعين سنة، محاضرا أثناءها في شتى العلوم، فضلا عن علوم الفلسفة، مثل القانون والتربية وعلم الإنسان والجغرافيا الطبيعية والميكانيكا والرياضيات والمعادن، مؤلفا في كل ذلك تبا ومقالات. فقد كان متوافرا 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 حضره الوفاة كانت كلمته الأخيرة قوله: «حسنا».

الفصل الثاني
نقد العقل النظري

٩٧ - المسألة النقدية:

ما قيمة معارفنا؟ أو ما النسبة بين معارفنا وبين الوجود؟ تلك هي المسألة المركزية في الفلسفة، والتي يتعين حلها بادئ ذي بدء. لا يرى كنط أن نقد المعرفة يبدأ بالشك المطلق كما هو الحال عند ديكارت. فإن لدينا علمين قائمين لا تختلف فيهما العقول هما: الرياضي والطبيعي، على حين أن ثالث العلوم النظرية، وهو ما بعد الطبيعة، موضع خلاف متصل ولو أن في العقل استعدادا طبيعيا له يدفعه إليه دفعا، وعلى ذلك يكفي أن نبين السبب في إمكان العلم الرياضي والعلم الطبيعي، أو شرائط العلم الحلق، فيبين لنا في نفس الوقت سبب استحالة الحصول على معرفة ميتافيزيقية، ولعلنا نجد بعد ذلك تفسيرا لاستعداد الطبيعي للميتافيزيقا في غير الناحية النظرية، أي في الناحية الخلقية، ولما كانت المعرفة الحقة تقوم في الحكم، وهو الفعل العقلي الذي يحتمل الصدق أو الكذب، بينما المفردات ليست معرفة بمعنى الكلمة ولا تحتمل صدقا أو كذبا، كان الواجب علينا أن نستعرض مختلف أحكامنا لنتبين نوع الحكم الذي يعتمد عليه العلم، وننظر في خاصيته وطريقة تأليفه، وبذا نكون قد حللنا المسألة.

(ب) الأحكام نوعان: أحكام تحليلية وأحكام تركيبية، الأحكام التحليلية هي التي محمولها مستخرج من مفهوم موضوعها، كقولنا: الجسم ممتد، أو: الكل أعظم من الجزء، أي أنهال التي تحلل مفهوم الموضوع إلى العناصر المتضمنة فيه ثم ترد إليه هذه العناصر بالإضافة، لذا كانت أحكاما أولية أو قبلية a priori مركبة بدون معرفة التربة، وكانت كلية ضرورية كمبدأ الذاتية الذي تعتمد عليه، وهو المبدأ القائل إن

كل ماهية فهي ما هي، ولكن هذه الأحكام تفسيرية بحت، لا يزيدنا محمولها معرفة بالموضوع، فلا جدوى منها، ولا فائدة لها في إقامة العلم، والأحكام التركيبية هي التي يزيد محمولها شيئا جديدا على الموضوع، فتوسع معرفتنا بالموضوع. وهي نوعان: أحدهما أحكام تركيبية ذاتية، أو أحكام إحساس مثل قولي: الشمس تسطع وهذا الحجر يسخن، أو: السكر حلو (أعني في مذاقي)، أو: أحمل جسما وأحس ثقلا. هذه أحكام تعبر عن حالة شعورية، فقيمتها ذاتية لا تضطرني إلى اصطناعها دائما، ولا تضطر غيري إلى تصديقها، لأن الحكم هنا عبارة عن وضع نسبة بين إحساسين في الحال الراهن، والنوع الآخر أحكام موضوعية أو أحكام تجربة، وهي تعبر عن علاقة ضرورية كلية بين الموضوع والمحمول، فلها قيمة بالنسبة إليهما معتبرين في نفسهما مستقلين عن الشخص الذي يحسهما، أي أن لها قيمة موضوعية، ولفظ «موضوعي» يعني في لغة كنط ما كان له قيمة كلية مستقلة عن الشخص بما هو شخص، مثل قولي: ضوء الشمس يسخن الحجر، أو: الجسم ثقيل. فإن قصدي هنا أن ضوء الشمس علة سخونة الحجر، وأن هذا حق ولو لم أحس هاتين الظاهرتين ولم أوقع النسبة بينهما، وجميع أحكامنا ذاتية أولا تترجم عن شعورنا وتخضع لقانون التداعي، ثم يصير بعضها موضوعيا، والأحكام التي من هذا النوع الأخير أولية كالأحكام التحليلية مع كونها تركيبية، فإنها صادقة دائما بالنسبة إلي وإلى أي شخص آخر، ولا تتوقف على عدد التجارب ولا على حالة الشخص الذاتية، و هذه الأحكام هي التي تتألف منها العلوم، فالمسألة النقدية تعود إلى هذا: ما السبب في إمكان الأحكام التركيبية الأولية، مع العلم أن الموضوع والمحمول مستفادان من التجربة، وأن التجربة جزئية متغيرة، وأننا بالرغم من هذا نعتقد بضرورة الحكم وكليته، أجل إننا حاصلون على هذا الاعتقاد، وليس يكفي لتفسيره قول لوك وهيوم إن الرباط بين الظواهر ذهني فحسب، وإن العادة التي تتكون بتكرار التجربة هي التي تجعلنا ننقل الضرورة الذاتية إلى ضرورة موضوعية، ليس يكفي هذا القول لأن شأنه، وقد كشف لنا عن أصل هذا الرباط، أن يبدد اعتقادنا بموضوعيته، وهو لا يبدده،

فالمطلوب وضع نظرية جديدة في الموضوعية باعتبارها رباطا كليا ضروريا بين محمول وموضوع متباينين مستفادين من التجربة وكان هيوم قد قال إن مثل هذا الرباط أمر غير معقول.

(جـ) لنبين قبل ذلك أن العلوم تتألف من أحكام تركيبية أولية، وليكن الحكم الآتي مثالا على أحكام الهندسة: «الخط المستقيم أقرب مسافة بين نقطتين» فالمحمول هنا (وهو «أقرب مسافة») ليس متضمنا في الموضوع (الذي هو «الخط المستقيم») ولكنهما متخارجان، يرجع الموضوع إلى الكيفية، فإن الاستقامة صفة للخط، ويرجع المحمول إلى الكمية والإضافة، ومع ذلك فالنسبة بينهما ضرورية كلية، أي أن هذا الحكم تركيبي أولي، وليكن الحكم الآتي مثالا على أحكام الحساب: ٧+٥=١٢: فلا فكرة ٧ ولا فكرة ٥ ت تضمنان فكرة ١٢. وليكن الحكمان الآتيان مثالين على أحكام العلم الطبيعي: أحدهما أن في جميع تغيرات العلم المادي تظل كمية المادة بدون تغير: فإن معنى المادة لا يتضمن معنى عدم تغير الكمية، والحكم الآخر أنه ف 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 في المخيلة، فإني أحصل على الخط المستقيم وعلى النقطتين بفعل الخيال، وأحصل على عدد ١٢ بإضافة الواحد خمس مرات إلى عدد ٧. وأما الأحكام الطبيعية فإن خاصيتها التركيبية آتية من كون حدودها ظواهر مدركة بالحس، أما صفة الأولية في هذين النوعين من الأحكام فآتية من كون الفكر حاصلا على معان رابطة يطبقها على الحدود. فإذا نظرنا في الأحكام الميتافيزيقية وجدنا حدودها. وهي: العالم في جملته والنفس والله، غير محسوسة ولا متخيلة كما هو معلوم، ولا معقولة كما سيتضح فيما بعد÷ فهي أحكام تركيبية أولية، ولكن التركيب فيها ظاهري فقط، هو تركيب معان صرفة لا تعتمد على مادة في الحس أو

في الخيال، فهي لذلك لا تتصف بالموضوعية ولا تستحق أن تدعي علما.

(هـ) فالمعرفة بمعنى الكلمة تتألف من عنصرين: مادة وصورة، بحيث لا توجد المادة في الفكر بدون صورة، وبحيث لا يكون للصورة في نفسها أي معنى لأن وظيفتها الاتحاد بالمادة. المادة موضوع الحدس الحسي، ليس لنا من حدس سواء: والصورة رابطة في الفكر تسمح بتركيب حكم كل ضروري لأنها هي أولية. هناك إذن مادة للفكر أو وجود خارجي، وكنط لا يتابع التصورية المطلقة في إنكار هذا الوجود أو التشكك فيه، وإن يكن مذهبه يمنع من القول به كما سنرى، كان بعضهم قد عزا إليه أنه تصوري 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 منفعلا فيجب أن أعتبر نفسي خاضعا لتفسير شيء فعال، غير أنه يصرح أيضًا 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، أي الصورة في المعرفة. يسميه transcendental ويعرفه بأنه معنى أو مبدأ ذاتي للفكر، متقدم على التجربة تقدما منطقيا لا زمنيا، ووظيفته جعل التجربة ممكنة، أي تركيب موضوعات محسوسة وأحكام كلية، واستعماله على هذا الوجه مشروع، غير أنه قد يطبق اعتسافا خارج نطاق التجربة، أي 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 بحته. فيسمى كنط هذا الاستعمال trancsendant. لذا نترجم اللفظ الأول بالصوري في مقابل المادة الآتية من خارج، ونترجم اللفظ الثاني بالمفارق أو الميتافيزيقي في مقابل التجريبي، ويدعو كنط مذهبه بالتصورية الذاتية أو التصورية، ويميز بينه وبين التصورية المطلقة حيث يقول: «إن قضية التصوريين الحقيقيين بهذا الاسم، من المدرسة الأيلية إلى الأسقف باركلي، هي

أن كل معرفة حسية فهي ظاهرية، وأن الحقيقة لا توجد إلا في معاني العقل، لأن العقل عندهم حدسي ومعانيه موضوعات حقة، بينما المبدأ المهيمن على مذهبي التصوري هو أن كل معرفة آتية من العقل الخالص فهي ظاهرة، وأن الحقيقة لا توجد إلا في التجربة، لأن العقل عندي صوري ووظيفة معانيه توحيد التجربة».

(و) وقوانا الفكرية ثلاث، أي القوى التي ترد كثرة المادة إلى الوحدة، أو بعبارة أدق مجموعات الصور المتجانسة، لأن التصورية تنكر على العقل دعوى النفاذ إلى الجوهر وقواه: القوة الأولى هي الحساسية الصورية، وهي غير الحساسية التجريبية التي تقبل من خارج مادة الإحساس، فإن هذه المادة كيفية صرفة، كاللون والصلابة والطعم والرائحة والحرارة والبرودة، ونحن ندركها في المكان ولازمان، فيجب تبيان أن المكان والزمان صورتان ذاتيتان تخلعهما الحساسية الصورية على مدركات الحساسية التجريبية، فترتبها بوساطتهما في علاقات أحياز في المكان وتقارن وتعاقب في الزمان، وتجعل الرياضيات الخالصة أو البحتة ممكنة بأن توفر لها الصورة الفكرية اللازمة للضرورة والكلية، والقوة الثانية الفهم الصوري، وهو غير الفهم المنطقي الذي لا ينظر إلا إلى النسب القائمة على مبدأي الذاتية وعدم التناقض في الأحكام التحليلية، فإن هذه النسب تتناول الممكن فقط، وهناك الموجود بالفعل وله نسب خاصة به، هذه النسب يضعها الفهم الصوري بين مدركات الحساسية فيؤلف أحكاما كلية ضرورية، فيجعل العلم الطبيعي ممكنا، (ومن هنا يتبن سبب تقديم كنط العلم الرياضي على العلم الطبيعي، فإنه عنده يتضمن شرطي تصور الطبيعيات، وهما المكان والزمان، على حين أن أرسطو يؤخره لأنه يرى موضوعاته، وهي الأعداد والأشكال، مكتسبة بتجريدها من المحسوسات المتضمنة أصل معنيي المكان والزمان). والقوة الثالثة النطق، وهو حاصل على معان ثلاثة يرد إليها جميع المعارف فيحقق الوحدة التامة في الفكر، هذه المعاني هي العلم والنفس والله: العالم يشمل جميع الظواهر الخارجية، والنفس تشمل جميع الظواهر الداخلية، والله علة

الطائفتين من الظواهر، فنقد العقل يبين أن هذه المعاني صور بحتة وظيفتها هذا التوحيد، وأنها إذا أخذت كموضوعات وجودية كانت مدعاة لأخطاء أو أغاليط لا حل لها، ومن ثمة أن علم الميتافيزيقا ممتنع، وكتاب «نقد العقل النظري» يأخذ الفظ العقل بمعنى واسع يعادل قولنا القوة الداركة، وينقسم إلى قسمين كبيرين: الحساسية الصورية، والمنطق الصوري، وينقسم هذا القسم الثاني إلى قسمين: التحليل الصوري وموضوعه استكشاف الصور الذاتية للفهم، والجدل الصوري وموضوعه أغاليط النطق.

٩٨- الحساسية الصورية:

(أ) 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 أن كل إحساس فهو حدث نفسي له موضعه من الزمان. وهنا يثير كنط مسألتين: الأولى هل لهاتين الصورتين وجود في الذهن وهل هما أوليتان؟ ويسمى البرهنة على هذه المسألة بالعرض الميتافيزيقي، والثانية هل هاتان الصورتان موضوعتان وصالحتان لاكتساب معارف أولية؟ ويسمى البرهنة على هذه المسألة بالعرض الذاتي.

(ب) أما المسألة الأولى فيورد عليها كنط ثلاثة أدلة: الدليل الأول أننا لولا هاتين الصورتين لما استطعنا إدراك المحسوسات في المكان والزمان، إذ أننا نتصور الموضوعات متحيزة خارجا عنا وبعضها إلى جانب بعض، فيرتبها ترتيبا مكانيا، فصورة المكان مفترضة في كل تجربة ظاهرة ولدينا تصورات حسية متقارنة أو متعاقبة، ونحن نقول إنها تقابل أشياء متقارنة أو متعاقبة، فصورة الزمان مفترضة في التقارن والتعاقب، أي في كل ظاهرة باطنة، الدليل الثاني أننا نستطيع أن نطرد من ذهننا الموضوعات والأحداث التي نضعها في المكان والزمان، ولا نستطيع أن نمحو

تصور المكان والزمان، ويعلم كنط أنه يمكن أن يقال إنهما معنيان كليان مجردان من التجربة كمعاني الأجناس والأنواع، فيرد قائلا إن المعنى المجرد من التجربة ليس كليا بمعنى الكلمة، وإنما هو معنى عام يختصر الجزئيات المدركة، وهو لذلك كل نسبي يحتمل استثناء لاستحالة استيعاب الجزئيات جميعا ! ثم إن أفراده هي الموجودة أولا، وهي متباينة فيما بينهما، أما صورتان المكان والزمان فهما من جنس المكان والزمان الجزئيين، ونحن نحصل على أجزائهما بقسمة المكان الواحد والزمان الواحد إلى أجزاء متجانسة، فهما كليان حقا حاصلان على «كمية مطلقة». الدليل الثالث أننا نتصور المكان والزمان غير متناهيين. وليس في التجربة سوى مقادير متناهية؛ وإن قيل إن المعاني العامة غير متناهية هي أيضًا من حيث أننا ندرج تحتها عددا لا متناهيا من الأفراد. كان الجواب أن هذه المعاني ليست متناهية هي أنفسها، ولكنها مجردة غير معينة، وليست أفرادها متضمنة فيها كتضمن أجزاء المكان والزمان فيهما.

(جـ) وأما المسألة الثانية فيورد عليها كنط دليلا يعتبره حاسما (وإن يكن أثبته في الطبعة الأولى فقط من «نقد العقل النظري» وذكره في «مقدمة لكل ميتافيزيقا»): الرياضيات علوم أولية، والمطلوب تفسير إمكانها. الحساب علم الزمان إذ إن العدد يتكون من آنات الزمان المتعاقبة، والهندسة علم المكان، فإذا لم يكن المكان والزمان صورتين أوليتين موضوعيتين، لكانت 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 لكنط 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 مقارنا لإدراك المحسوس، ولم تعد هناك ضرورة لأن يكون المكان مفارقا للكيفية سابقا عليها. وإذا قلنا إن التعاقب قانون الأحداث الظاهرة والباطنة، وإن

هذا التعاقب زمان بالقوة يصير زمانا بالفعل حالما نعده، كان التعاقب أساسا للزمان، ولم يكن الزمان مفترضا للتعاقب، والدليل الثاني يعني أن تصور المكان والزمان لازم للسخيلة لأن وظيفتها تصور المحسوس الذي هو في المكان ولازمان، ولا يعني أن صورتي المكان والزمان غير مجردتين من التجربة. إن كنط يفهم التجريد على طريقة الحسيين، ولكن هناك تجريدا من نوع آخر دل عليه أرسطو، هو استخلاص الخصائص الجوهرية بحدس عقلي ! وليس هذا تجريد اختصارا 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 نقل إننا نحصل على معنيي المكان والزمان بتجريد المكان و الزمان الجزئيين عما يلابسهما من موضوعات وأعراض؟ والدليل الثالث يعني فقط أن المخيلة تتخيل دائما مكانا وراء مكان وزمانا وراء زمان، ولا يعني أنها تتخيل، أو أن العقل يتعقل، مكانا وزمانا غير متناهيين بالفعل، من حيث إن اللامتناهي في المكان والزمان لا يوجد إلا بالقوة، والدليل الرابع قائم على أن كنط لم يفطن إلى أن باستطاعة العقل أن يحيل المحسوس معقولا بالتجريد، ومن ثمة كليا ضروريا، وأن التجربة الذي نعنيه أكثر تحقيقا لموضوعية العلم، لأنه يشتق موضوع العلم من ذات المحسوس، ونظرية كنط تجعل هذا الموضوع شيئا مغايرا للمحسوس وذاتيا صرفا، هذه النظرية وليدة عقل اقتبل المذهب الحسي. ثم أخذ يعمل على تصحيحه كي يصون العلم، فلم يجد إلا أن يضيف للذات العارفة ما يتطلبه العلم ويأباه المذهب الحسي، وهذا التوفيق المصطنع بين العلم والتجربة هو العيب الأساسي في فلسفة كنط بأكملها كما سنرى.

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

(أ) قلنا إن القسم الثاني من «نقد العقل النظري» يسمى المنطق الذاتي، وإنه ينقسم بدوره إلى تحليل وجدل، الغرض من التحليل تفسير الأحكام العلمية أي

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 ربطا كليا ضروريا، ويسميها كنط مقولات، الأمر الثاني بيان أن لهذه المعاني قيمة أولية أو موضوعية بالنسبة إلى الظاهر، ويسمى كنط هذا البيان استنباط المقولات، والأمر الثالث بيان كيف يتم تطبق المعاني على الظواهر، ويسمي كنط هذا البيان بالرسم الصوري، وأما تحليل المبادئ فمعناه استكشاف قوانين العلم الطبيعي الخالص التي تسمح باستعمال هذه المعاني، وسيتبين كل هذا من التلخيص الآتي.

(ب) لأجل افحص عن المقولات يجب أن نحصي أولا أنواع الأحكام، فنجد أنها أربعة: ذلك أننا إذا نظرنا إلى موضوع الحكم دون مفهومه لم يبق لنا إلا كميته 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 الأحكام		جدول المقولات	
من حيث الكم	كلية	وحدة	مثل: كل الناس مائتون
	جزئية	كثرة	« بعض الناس فلاسفة
	شخصية	جملة	« سقراط عالم
من حيث الكيف	موجبة	وجود (١)	« الإنسان مائت
	سالبة	سلب	« لست النفس مائتة
	معدولة	حد	« النفس لا مادية
من حيث الإضافة	حملية	جوهر	« الله عادل
	شرطية (متصلة)	علية	« إذا كان الله عادلا فإنه يعاقب الأشرار
	شرطية منفصلة	تفاعل	« اليونان أو الرومان هم أعظم شعب في العصر القديم
من حيث الجهة	احتمالية	إمكان — استحالة	« السيارات قد تكون مأهولة
	جبرية	وجود — لا وجود	« الأرض كروية
	يقينية	ضرورة — حدوث	« من الضروري أن يكون الله عادلا

(جـ) 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 يضما معا من جهة كونهما خاصين بموضوعات الحدس: الكمية خاصة بمقدار الظواهر، والكيفية خاصة بدرجة شدتها: فهما تؤلفان المقولات الرياضية. والقسمان الثالث والرابع خاصان بوجود موضوعات الحدس، فهما يؤلفان مقولات الحركة أو التغير أو العلم الطبيعي. (٣) القسمة الثلاثية في كل قسم، مع أن مبدأ عدم التناقض يقتضي القسمة الثنائية: ذلك لأن الملحوظ هنا هو الوجود، وفي الوجود لا يرتفع الضدان كما يرتفعان في المنطق الصرف، إذ إنه 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 حمليا، أو بين مبدأ ونتيجة، أو علة ومعلول، فيكون الحكم شرطيا متصلا، أو بين الجنس وأنواعه، فيكون الحكم شرطيا منفصلا. (٥) لما كان كل حكم تعبيرا عن نسبة، كانت الإضافة المقولة الكبرى الشاملة لسائر المقولات.

(د) وقد نزيد المسألة إيضاحا بالمقارنة بين موقف كنط وموقف أرسطو: (١) يقول كنط 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 كنط جدول الوظائف المنطقية أو الروابط أو النسب بين الموضوعات والمحمولات. فأرسطو وجودي يرتب الأشياء وخصائصها، وكنط ذاتي يرتب وظائف العقل. (٢) يأخذ كنط على أرسطو أنه جمع مقولاته جمعا تجريبيا بتحليل الكلام الإنساني، وقد يكون هذا صحيحا ولا يقدح في المقولات أنفسها، ولا يمنع من إمكان ترتيبها ترتيبا منطقيا جامعا مانعا، كما ذكرنا بهذا الصدد في كتابنا «تاريخ الفلسفة اليونانية». وكنط نفسه لم يستنبط مقولاته استنباطا حقا، ولكنه استخرجها من جدول الأحكام كما تلقاه عن المنطق القديم،

(٣) ويأخذ كنط على أرسطو أيضًا أن مقولاته ليست متجانسة: فمقولات الزمان والمكان والوضع ترجع إلى التصور الحسي لا إلى العقل. ولكن هذا لا يعد مأخذا إلا بناء على مذهب كنط الذي يفصل بين الحس والعقل، أما عند أرسطو فاللفظ في الحكم معنى مجرد من المحسوس، فالمقولات كلها معقولة مهما يكن من أصلها الحسي. (٤) ويأخذ كنط على أرسطو أيضًا أن ليس لنظريته خاصية معينة: فهي نفسية ومنطقية لأن المقولات فيها أنحاء الحكم والتعبير، وهي ميتافيزيقية لأن المقولات فيها منصبة على الوجود، ولسنا ندري ما يمنع أن يكون للنظرية خصائص ثلاث من ثلاث وجهات، والفكر والوجود متطابقان في فلسفة أرسطو؟ بل ليس لنظرية كنط خاصية معينة: فقد وضع في جدوله الحكم الشخصي لأنه رأى أن هناك فرقا، 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 جدوله الحكم المعدول، مع أنه هذا الحكم موجب منطقيا فلم يكن هناك داع لتخصيصه بالذكر، إلا أن يكون الملحوظ فيه نوع العلاقة بين المحمول والموضوع، فيكون كنط نظر هنا أيضًا إلى الوجود وهو يضع جدولا منطقيا صرفا. 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، أي أنها ثلاثة مواقف للعقل بإزاء الحكم لا ثلاث مقولات. (٥) ويظهر التعمل في جدول كنط من أنه أثبت مقولات لكي 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 الثاني، فإن الوجود يعادل الإيجاب، واللاوجود يعادل السلب، بينما مقولات أرسطو متمايزة معينة.

(هـ) أما استنباط المقولات أو التدليل على موضوعيتها، فيتبين على هذا النحو: بالمقولات نوحد بين الظواهر، إذ نثبت بها بين الظواهر علاقات كلية ضرورية، وهذه العلاقات تجعل من الظواهر، موضوعات بالإضافة إلينا، أي أشياء نعتبرها موجودة وذات قيمة مستقلة عن وجودنا الشخصي. وليس يمكن هذا إلا إذا كانت الظواهر منطوية في وجدان واحد بعينه، «وجدان ذاتي» يظل هو هو ويوحد بينها، على حين أن الوجدان التجريبي أو الحس الباطن يتغير باستمرار. هذا التوحيد هو الفعل الجوهري للفكر، وهذا الفعل مصحوب بشعور عقلي «ذاتي» خالص من كل موضوع يترجم بأنا أفكر. وإذن ففي أصل الفكر توجد الوحدة الضرورية للإدراك وهي الأنا الخالص، الأنا أفكر، الذي هو عين الفهم، و الفهم قوة تلقائية وظيفتها الحكم أي الربط بين الظواهر، «الأنا أفكر» صادر عن الوجدان ومصاحب لجميع التصورات، وكيف أقول «أنا» دون أن أثبت بإزائي شيئا ليس إياي؟ فالذات العارفة تفترض الموضوع المعروف، أي تفترض حدوسا مرتبطة بعلاقات كلية ضرورية، فإني حينئذ أشعر بذاتي، فللمقولات قيمة موضوعية لأنها أحد عاملين يخلقان موضوعات التجربة، والعالم الآخر حدوس الحساسية، وليس للمقولات من قيمة أو معنى دون المادة الآتية من الحس، وليست هي معارف بالذات كالمعاني الغريزية عند أفلاطون وديكارت وليبنتز، وإنما هي مجرد رابط لتوحيد التجربة. فبدون الحدوس المقولات جوفاء وبدون المقولات الحدوس عمياء. وهكذا وجد كنط في الوجدان نفسه مبدأ التوافق بين الحس والفهم، ذلك المبدأ الذي وضعه ديكارت والديكارتيون في الله.

(و) كيف تنطبق المقولات على الحدوس؟ إنها لا تنطبق مباشرة، ولكن كل مقولة تقتضي علامة تدل على أنها هي التي يجب تطبيقها دون غيرها، فكل مقولة يقابلها رسم دال على استعمالا المشروع. هذا الرسم تقم به المخيلة المبدعة، وهي قوة تلقائية تختلف عن المخيلة المستعدة الخاضعة لقوانين تداعي الصور. فالمخلية المبدعة

هي الواسطة بين الحساسية والفهم، وهي متوسطة حقا إذ إنها تلقائية كالفهم وحسية كالحساسية. وهي تعمل في اللاشعور فتقدم رسوما تخطيطية للمقولات هي طرائق كلية لتصور المقولات على نحو حسي. ولكي تستطيع أن تخطط مثل هذه الرسوم يجب أن يكون هناك صورة أولية حسية تلائم جميع الظواهر. هذه الصورة هي الزمان،وقد أسلفنا أنها صورة الحساسية بنوعيها. فلكل مقولة رسم يدل عليها على النحو الآتي: أولا رسم الكمية العدد أو مقدار الزمان: ذلك بأن جميع الظواهر تتعاقب في الزمان، وأن تصور التعاقب يتم بإضافة أجزاء زمانية متساوية، وإضافة آحاد إلى آحاد هي العدد، فرسم الكلي جملة آنات الزمان، ورسم البعضي عدد من الآنات، ورسم الشخصي آن واحد. ثانيا رسم الكيفية الوجود في الزمان أو مضمون الزمان، من حيث إن كل ظاهرة فهي متضمنة في زمان، وأنها في ذاتها كيفية: فرسم الوجود زمان يشغله حدث متصل، ورسم السلب زمان خلو من الحدث. ورسم الحد زمان فيه حدث غير تام أي فه إحساس لا يبلغ إلى نهايته. ثالثا رسم الإضافة نظام 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 أعرا جوهرين في الزمان. رابعا 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 المخيلة المبدعة في اللاشعور.

(ز) هكذا يقول كنط، ولنا على أقواله ملاحظات: فأولا ليس العدد رسما للكمية، ولكنه حقيقة الكمية المتصورة، فإن العدد جمع آحاد موجودة أو مفترضة، وليس يهم كونه يتم في الزمان، ثانيا ليس الوجود في الزمان رسما للكيفية، ولكنه هو

أيضًا حقيقة الموضوع المتصور، فإن الظاهرة كيفية بذاتها، ثالثا ليس نظام تعاقب الزمان مقابلا لمقولات الإضافة ومحتما تطبقها، فإن البقاء في الزمان قد يتفق للعرض كما يتفق للجوهر، ونحن نستطيع تصور جوهر لا يبقى سوى لحظة واحدة، وتصور التعاقب الراتب لا يدل دائما على العلية، بل قد يكون محض تعاقب، وكذلك تصور تقارن أعراض جوهرين لا يدل حتما على التفاعل: فكيف نميز بين مختلف الحالات؟ رابعا ليس تصور الوجود في جملة الزمان مقابلا لمقولات الجهة: فليس الإمكان مجرد الوجود في أي زمن كان، وليست الضرورة مجرد الوجود في كل زمن، ولكن لكل منهما تعريفا قائما على ماهية الشيء من حيث هو موجود بذاته أو مفتقر إلى غيره، وكنط 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 الخيال الذي يقال إنه يدل عليه، وهذا المفهوم يدركه العقل، ولكن العقل عند كنط غير مدرك.

(ح) والآن وقد تمت نظرية الأحكام التركيبية الأولية، أي نظرية الحساسية والفهم والتطابق بينهما، نستطيع أن نرى مبلغ ما فيها من عبث وتهافت. إن كنط، لكي يبرر موضوعية الإحساس، يضع شيئا خارجيا مؤثرا فينا، فيناقض مذهبه من حيث إن العلية عنده مقولة جوفاء، إن خولتنا الحق في الربط بين الظواهر، فهي لا تخولنا الحق في الخروج من الظواهر إلى أشياء بالذات هي غير معلومة في أنفسها، فلم ينتقل كنط من التصورية إلى الموضوعية كما زعم. ولكي يبرر موضوعية القضايا العلمية، يضع المقولات ، ولكنه يريدها على أن تكون جوفاء، فيدع القضايا العلمية غير مفهومة، إذ لا التجربة تثبت لها الكلية والضرورة، والتجربة جزئية حادثة، ولا العقل يثبتهما، والعقل يطبق المقولات من غير إدراك خاص، بناء على رسوم خيالية لا تدل في حقيقة الأمر على المقولات. فالنتيجة أن القضية العلمية كاذبة من حيث إن العقل يوقع فيها نسبة بين حدين هما بريئان منها. فلم ينتقل كنط من المذهب الحسي

إلى المذهب العقلي كما زعم. وذلك لأنه لم يصحح المذهب الحسي إلا بمجموعة ألفاظ هي المقولات، فلم يوفق إلى تفسير المطابقة بين الحس والعقل، إن هذه المطابقة لا تفسر إلا بنظرية أرسطو في التجريد، حيث تقدم التجربة مادة الحكم، أي الموضوع والمحمول متحدين أو متضامنين، فيحيلها العقل ماهيتين مجردتين ومن ثم كليتين ضروريتين، ويدرك النسبة بينهما ولما كانت فلسفة كنط بأكملها قائمة على نظرية المقولات فقد انهارت بانهيار هذا الأساس. ولن تصادف فيما تبقى منها سوى أخطاء فوق أخطاء.

١٠٠ - التحليل الصوري: (٢) تحليل المبادئ:

(أ) يقول كنط: على أن الرسوم الخيالية لا تكفي لجعل الظواهر موضوعية، فإن فعلها قاصر على بعث مقولة معينة دون أن يبرر تطبيق هذه المقولة، بيد أنها تجعل من الممكن تأليف أحكام تركيبية أولية هي موضوعية، هذه الأحكام هي مبادئ الفهم الخالص يؤلفها ابتداء بتعيين شروط الرسوم تطبيقا موضوعيا، ومن اليسير الآن أن نستنبط مبادئ العلم الطبيعي الخالص استنباطا أوليا، فإن جدول المقولات يقودنا إلى جدول المبادئ: فلمقولات الكمية مبدأ هو «جميع الحدوس مقادير متصلة» إذ إنها معروضة في المكان ولازمان اللذين هما مقداران متصلان. ولمقولات الكيفية مبدأ هو «في كل ظاهرة، الشيء الواقعي (الذي هو موضوع الإحساس) حاصل بالضرورة على كمية شدة أو على درجة» إذ يجب أن يكون للأشياء درجة تأثير على حواسنا لكي تحدث فينا إحساسات، وتختلف الأشياء في هذه الدرجة فتختلف الإحساسات. وهذان المبدآن رياضيان يبرران 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 تبعا لقانون ترابط العلة المعلول» أي 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 معا في المكان متفاعلة» فإن الشرط الذي يجعل معرفة التقارن موضوعية هو أن يكون شيئان بحيث لا يوجد أحدهما قبل الآخر ولا بعده، فتقارنهما هكذا هو العلاقة التي تسمح لنا بتطبيق مقولة التفاعل، ولكل من مقولات الجهة مبدأ: المبدأ الأول «كل ما يتفق والشروط الصورية للتجربة (وهي المكان والزمان والمقولات) فهو ممكن». المبدأ الثاني «كل ما يتفق والشروط المادية للتجربة فهو موجود في الواقع» أي أن إدراك الشيء، أو إدراك علاقته بشيء درك، تبعا لمبادئ الإضافة، يدل على وجوده الواقعي، المبدأ الثالث «كل ما يتفق مع الوجود الواقعي تبعا للشروط العامة للتجربة فهو ضروري». ويلزم من هذا أن ليس في الطبيعة صدفة 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، فهي مبادئ قوية («دينامية») أي مبادئ الحركة والتغير تقوم عليها القوانين الطبيعية.

(ب) والنتيجة التي وصلنا إليها هي أن المقولات والمبادئ تعني أن الطبيعة لكي تكون معلومة لنا: يجب أن تطابق الشروط التي نستطيع أن نتصور وجودها عليها، أو أن شروط الطبيعة تستنبط من شروط الفكر، وهكذا يتجلى لنا الانقلاب الذي أحدثه كنط إذ جعل الأشياء تدور حول الفكر بدل أن يعتقد الناس جميعا أن الفكر يدور حول الأشياء، ولكن هل هناك استنباط حقا؟ الحق أن كنط رأي العناصر الضرورية للعلم، والموجودة في العلم بالفعل، والتي لا تدرك بالحواس، فاستخلصها وحاول أن يستنبطها فما فعل إلا أن وضعها وضعا، وما كان الاستنباط إلا محاولة صناعية، وهو يلتمس دليلا آخر على صحة مذهبه: فإنه ينبه على أن التحليل كما عرض للآن، افتراض ذهب فيه من الأحكام كما هي في الفكر إلى الشروط التي تفسرها، فإذا هو بين أن هذه الشروط إن خولفت، أي إن طبقت

المقولات والمبادئ على الأشياء بالذات كما تفعل الميتافيزيقا، بدل أن تقصر على الظواهر كما تقضي به «التصورية النقدية»، لم يبق هناك معرفة بمعنى الكلمة، انقلب القرض مذهبا مقررا، وبعبارة أخرى إنه يريد أن يقدم على صحة مذهبه برهانا بالخلف بعد أن قدم البرهان المستقيم، وذلك ما يحاوله في «الجدل الذاتي» حيث ينقد معاني النطق أو معاني الميتافيزيقا، وسوف نرى أن هذا النقد ما هو إلا محاولة صناعية أخرى.

١٠١ - الجدل الصوري: (١) تعريفه:

(أ) المسألة الثالثة من مسائل الفلسفة النقدية هي قيمة الميتافيزيقا. ولهذا اللفظ عند كنط معنيان: الواحد أن الميتافيزيقا هي «النقد» أي الفحص عن العناصر الأولية في المعرفة وفي العمل: فمن الجهة الأولى هي ميتافيزيقا الظواهر كما تبدو في «نقد العقل النظري» الذي نلخصه في هذا الفصل، ومن الجهة الثانية هي ميتافيزيقا الأخلاق كما تبدو في «تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق» وفي «نقد العقل العملي» اللذين سنلخصهما في الفصل التالي، والمعنى الثاني أن الميتافيزيقا هي العلم الذي يدعى إدراك موضوعات خارجة عن نطاق التجربة، هذه الميتافيزيقا هي التي يقصد كنط إلى إبطالها هنا؛ لأنها في اعتباره تذهب بغير حق من الأشياء كما تبدو لنا خلال صورنا الفكرية، إلى الأشياء كما هي في أنفسها، فهو يتابع الحسيين في هذه النقطة، ويطبق المبدأ التصوري بكل دقة، فيفترق عن ديكارت ومالبرانش وليبنتز وباركلي في اعتقاهم أن العقل واقع على صور الوجود وذاهب منها إلى أصولها، وكان طبيعيا أن يرفض كنط قبول الميتافيزيقا كعلم بالشيء بالذات بعد النتائج التي خرج بها من تحليل الحساسية والفهم، فضل عن اعتداده بالواقع من أن الميتافيزيقا ليست مقبولة عند الجميع كالرياضيات والعلم الطبيعي، فإن هذا يدل في عرفه على أنه ل كان لنا حدس عقلي لكانت الميتافيزيقا كالعلمين الآخرين، وهو يرى أن الاعتقاد العام بأن العقل الإنساني يستطيع أن يضع مثل هذا العلم، إنما هو نتيجة وهم قاهر يريد هو أن

يبدده في هذا القسم من الكتاب بالكشف عن منشئه وطبيعته.

(ب) مبدأ الوهم الميتافيزيقي قوة من قوانا الفكرية وأعلاها، هي النطق لذا كان هذا الوهم ملازما للفكر الإنساني وعسير التبديد. يختلف النطق عن الفهم في أن وظيفة الفهم الحكم، أي الربط بين الظواهر بوساطة المقولات وتركيبها في قضايا، ووظيفة المنطق الاستدلال بالأقيسة الثلاثة المعروفة: الاقتراني، والشرطي المتصل، والشرطي المنفصل، غلا 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، أي أنه يمضي في توحيد المعرفة حتى يبلغ إلى المطلق فيدعي تقديم برهان تام عن المشروط، أو يمضي من الوجود التجريبي، لا إلى وجود يمكن أن يقع في التجربة، بل إلى وجود أخير مجاوز للتجربة بالمرة، ولكن المحقق تحليليا هو أن المشروط يفترض شرطا، فالمبدأ الذي يصعد المنطق بموجبه من مشروط إلى لا مشروط، هو مبدأ تركيبي يجاوز مجال المنطلق الصرف، وهو أول في نفس الوقت إذ إن التجربة لا تعطينا مبدأ أول، وقد مر بنا أن الحكم التركيبي الأولي لا يعد مقبولا إلا إذا اشتمل على حدس حسي. فاستدلال النطق عبث لا غناء فيه لأنه يركب أقيسة فاسدة مؤلفة من أربعة حدود، إذ ينتقل المعاني كما هي في الفكر (أي من صور بحتة) إلى أشياء بالذات خارجة عن متناول الفكر، فيكون لكل من هذه المعاني مدلولان، الواحد صوري في المقدم، والآخر مادي في التالي.

(جـ) وطبيعة الوهم المتيافيزيقي أن النطق، لما كان لا يصادف المطلق في التجربة، يخترع معاني يعتبرها المبادئ القصوى، 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 أثر توفيقا لو طارت في خلاء

مطلق. وكما أن النظر في صورة الأحكام كشف لنا عن المقولات أو معاني الفهم، كذلك النظر في صورة الاستدلالات يكشف لنا عن معاني النطق هذه. ذلك بأن القياس الاقتراني (وهو يسند محمولا إلى موضوع. أي كيفية إلى جوهر) متى استخدم في الفحص عن المطلق الذي تنتهي إليه ظواهرنا الوجدانية، وصل إلى موضوع لا يستعمل كمحمول فلا يستند إلى شيء آخر: هذا الموضوع هو معنى الأنا أو النفس كجوهر. والقياس الشرطي المتصل (وهو يعلق مشروطا على شرطه) متى استخدم في الفحص عن العلة المطلقة العلل الطبيعية، وصل إلى معنى العالم كجملة العلل 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 النظري يزعم أنه علم النفس باعتبارها جوهرا مفكرا، والعلم الطبيعي النظري يزعم أنه علم العالم باعتباره جوهرا كذلك، والعلم الإلهي النظري يزعم ا،ه علم الله. فبمراجعة مسائل هذه العلوم وأدلتها، يتبين لنا أن الأدلة سوفسطائية، وأن المسائل وهمية نشأت من اعتقاد أننا ندرك بتلك توحيدا نهائيا.

(د) سوف يتضح الآن مقصد كنط باستخدام هذه الأقيسة الثلاثة، فيتضح مقدار ما بذل من تصنع وافتعال، إننا لا نرى مسوغا لوضع النطق كقوة متمايزة من الفهم، فإن معاني النفس والعالم والله تكتسب بتطبيق مقولتي الجوهر والعلية على كل ظاهرة قبل النظر إلى جملة الظواهر، وكنط نفسه يذكر بين المقاولات مقولة «الجملة» ففكرة «جملة الظواهر» متوفرة للفهم، وفي المقولات الثلاث المذكورة الكفاية، ولكن كنط ورث عن فولف 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 يفطنوا إلى أن علمنا بالروحيات قائم هو أيضًا على تطبيق مبدأ العلية، لا على حدس مباشر ، فأراد هو أن

يلتمس لكل ذلك أساسا منطقيا.

١٠٢ - الجدل الصوري: (٢) نقد علم النفس النظري:

(أ) 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 أي باقية هي هي تحت ما يعرض لها من تغيرات، وخالدة فهو يرجع إلى أربع مسائل كبرى يركب لها أربعة أقيسة. ولكن هذه، الأقيسة أغاليط يشتمل كل منها على أربعة حدود لأن أحد الحدود الثلاثة في الظاهر مأخوذ في الحقيقة بمعنى في إحدى المقدمتين وبمعنى آخر في الأخرى، لذا يسمى كنط هذه الأقيسة «أغاليط 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 أي جوهر». هذا القياس غلط لأن المقصود بالذات في المقدمة الكبرى هو «الشيء» الذي يتصور كذات، أي الذات التي تدرك كذلك، أو الذات التي هي في نفس الوقت موضوع إدراك، وفي الصغرى ليس المقصود «شيئا» من حيث أن قولنا الموجود المفكر أو أنا أفكر لا يتضمن موضوع فكر، بل يعني الشرط الضروري لإمكان الحكم وإحداث وحدة الشعور، فإن «أنا أفكر» هي الصورة التي تجمع الظواهر في فكر واحد بعينه. ذلك بأن ليس لنا حدس بنفسنا كذات مفكرة، وكل ما ندركه هو فكرنا متعلقا بموضوعات لا مستقلا، فإذا طبقنا المقولات على «أنا أفكر» كان هذا التطبيق فعلا منطقيا صرفا عاطلا من أية قيمة موضوعية، من حيث إن المقولات لا تطبق تطبيقا موضوعيا إلا على الحدوس الحسية. فلا يسوغ الانتقال من وحدة الفكر كشرط منطقي إلى وحدة جوهر متقوم بذاته.

(جـ) المسألة الثانية بساطة النفس، تدلل عليها الميتافيزيقا بهذا الأساس: «الموجود الذي يفترض فعله ذاتا بسيطة هو جوهر بسيط، والنفس موجود يفترض فعله (وهو الفكر) ذاتا بسيطة (لأن التفكير رد التصورات إلى الوحدة، وهذا ما لا يستطيعه الموجود المركب)؛ وإذن فالنفس جوهر بسيط». ولكن المراد بلفظ بسيط في الكبرى موجود مدرك بالحدس كموجود بسيط، وفي الصغرى المراد موجود يتراءى لنفسه كأنه موجود بسيط. وبعبارة أخرى: لأجل أن نفكر يكفي أن نعتبر نفسنا ذاتا بسيطة، وليس من الضروري أن نكون كذلك حقا.

(د) المسألة الثالثة شخصية النفس، تدلل عليها الميتافيزيقا بهذا القياس: «الحاصل على الشعور بذاته في أوقات مختلفة هو جوهر شخصي، والنفس حاصلة على هذا الشعور، وإذن فالنفس جوهر شخصي». ولكن هنا أيضًا 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 يبقى وتتغير الذات إذا كانت الذوات المتعاقبة تتوارث حالة نفسية واحدة بعينها.

(هـ) المسألة الرابعة تقوم النفس بذاتها ومن ثمة استطاعتها البقاء بعد فناء الجسم، تدلل عليها الميتافيزيقا بهذا القياس: «الشيء المعلوم مباشرة له وجود متمايز من وجود الشيء المعلوم بالواسطة، والنفس تعلم ذاتا مباشرة، في حين أن الجسم لا يعلم إلا بوساطة النفس، وإذن فالنفس متمايزة من الجسم». هذا القياس يذهب من المعرفة إلى الوجود: أنا الأنا مستقل حقا عن اللاأنا؟ أليس يمكن أن تكون لدى هذه المعرفة وأنا مركب من نفس وجسم؟ وهذا القياسي مبني على تمايز النفس والجسم، مع أن الجسم تصور حاصل في الحساسية بتأثير علة مجهولة، وليس التصور شيئا خارجا عن الذات المتصورة حتى نقول بإدراك مباشر وإدراك غير مباشر؟ وقد تكون العلة المجهولة روحا، وقد لا يكون هناك إلا جوهر مشترك هو جسم في صورة المكان وروح في صورة الزمان، مادام إدراك الشيء بالذات ممتنعا 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، فما دمنا لا نستطيع البرهنة على وجود النفس وحقيقة الخلود، فإننا للسبب بعينه ننكر على الماديين إمكان البرهنة على عدم وجود النفس وعدم الخلود.

(و) ذلك نقد كنط لعلم النفس النظري كما يوجد عند ديكارت والديكارتيين بما فيهم فولف. وكنط 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 أساسا 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 الذي يلزمنا مذهبه ويحاجنا به كأنه ثابت لا ينقض. إن الشعور بالذات فعل، والفعل وجود، ولا يعقل ن يكون الوجود هنا مقولة الوجود أو الإيجاب، فلفظ الذات مأخوذ بمعنى واحد في المقدمتين. فهذه حالة واحدة على الأقل لا تخضع للشروط العامة التي يزعمها كنط المعرفة وهي المقولات. وديكارت على حق حين يقول إنه يدرك وجود الأنا المفكر إدراكا مباشرا، وإن كان قد أخطا الحق حين ظن أن الإدراك المباشر واقع على جوهر لا مادي. وقد غلا كنط في الفصل بين الفكر والوجود حتى فصل بينهما في «أنا أفكر». وفي هذه الملاحظات ما يوضح وجه الحق في المسائل الأولى والثانية والثالثة. أما المسألة الرابعة فالحجة الأولى فيها صائبة: إن معرفتي الأنا متمايزا من اللاأنا لا تدل بذاتها على أن الاثنين متمايزان في الواقع، وعلى أن الإنسان قد لا يكون مركبا من نفس وجسم متحدين اتحادا جوهريا. ولكن

الحجة الثانية مبنية على مذهب كنط في المعرفة، وليس هذا المذهب ملزما كما تقدم. وإذا كان إنكار جوهرية الجسم النفس يسقط دعوى الماديين، فهو يسقط أيضًا دعوى الروحيين: فأي ريح يعود علينا من الفلسفة النقدية؟

١٠٣ - الجدل الصوري: (٣) نقد العلم الطبيعي النظري:

(أ) يقول كنط لأجل تعيين مسائل هذا العلم ينبغي الرجوع إلى المقولات، فما معاني النطق إلا بعض مقولات الفهم مطلقة من قيود التجربة. إن مبدأ الاستدلال هذا هو المشروط، وهذا المشروط سلسلة، فالمقولات التي تنطبق عليه هي التي يكون التركيب فيها سلسلة من الشروط مترتبة بعضها على بعض. فمن حيث الكمية، نجد أن كل حدس فهو مصحوب بمقدارين هم الزمان والمكان: أما الزمان فالظواهر التي 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 في الزمان ويؤلف سلسلة، والنطق يقتضي أن يكون للعالم بداية في الزمان وحد في المكان حتى يقف عند المطلق، ومن حيث الكيفية أو حقيقة العالم في المكان، نصادف مسألة ما إذا كان المركب في المكان ينقسم إلى أجزاء لا تتجزأ ، إذ إن مثل هذه القسمة التامة أو اللامشروطة هي التي تعتبر عند النطق التفسير الوافي للمركب، ومن حيث الإضافة، نجد أن من بين مقولاتها مقولة العلية وحدها تتضمن علاقة تتال بين حدود، والنطق يطلب علة أولى كشرط مطلق لسلسة العلل في العالم ولا تكون العلة أولى، أي خارجه عن سلسلة العلل الطبيعية. إلا إذا كان حرة ومن حيث الجهة، نجد أن من بين مقولاتها اثنين فقط يمكن أن يؤلفا سلسلة، هما مقولتا الضرورة والحدوث، والنطق يسعى إلى إقامة الحادث على الضروري باعتبار الضروري الشرط المطلق لجملة الموجودات.

(ب) فالنطق يعتبر هذه القضايا الأربع موضوعية، بدل أن يعتبرها مجرد تركيب

منه، ويسخر الفهم للتدليل عليها، أي لإبطال التسلسل إلى ما لا نهاية في تلك المواضع الأربعة، ولكن الفهم يدلل أيضًا على نقائض هذه القضايا، لأنه بذاته لا يملك إلا أن يرد ظاهرة مشروطة إلى ظاهرة مشروطة، وهكذا إلى غير نهاية، بحيث تبدو القضايا ونقائضها لازمة على السواء، فنقع في تناقض كما يتبين من الجدول الآتي:

نقائض النطق الخالص

للعالم بداية في الزمان، وهو محدود في المكان	ليس للعالم بداية ولا حد، ولكنه لا متناه من حيث المكان والزمان.
كل جوهر مركب فهو مركب من أجزاء بسيطة، وليس يوجد في العالم شيء إلا وهو بسيط أو مركب من أجزاء بسيطة	لا شيء مركبا في العالم مركب من أجزاء بسيطة، وليس يوجد في العالم شيء بسيط
العلية الطبيعية ليست العلية الوحيدة التي ترجع إليها جميع ظواهر العالم، بل من الضروري التسليم أيضًا بعلية حرة لتفسير هذه الظواهر	ليس هناك حرية، ولكن كل شيء في العالم يحدث بموجب قوانين طبيعية
العالم المحسوس يتعلق بموجود ضروري سواء أكان جزءا منه أو كان علة مفارقة له	ليس يوجد موجود ضروري وساء في العالم أو خارج العالم باعتباره علته

فالفهم والنطق متعارضان، وهما مع ذلك يؤلفان عقلنا، ويبدو هذا التعارض واضحا في القياس التالي: «حين يوجد المشروط توجد سلسلة شروطه بأكملها، والمشروط موجود، وإذن فسلسلة شروطه موجودة». هذا القياس غلط لأنه يحتوي على أربعة حدود: ففي المقدمة الكبرى الموضوع أي «المشروط» مأخوذ باعتباره موضوعا معقولا مستقلا عن شروط الحساسية أو الحدس، وهذا هو الحال في القضايا جميعا، وفي المقدمة الصغرى «المشروط» مأخوذ طبعا باعتباره العالم الظاهري

الماثل في حسنا. وهذا هو الحال في نقائض القضايا، فبأي حق نستدل بحد أوسط ذي معنيين وننتقل من الظاهرة إلى الشيء بالذات؟

(جـ) ونحن نلاحظ أولا أنه ما دام الغلط ناشئا من التردد بين معنيين، فليس يصح القول أن العقل متناقض مع نفسه، إلا بمعنى للعقل واسع يشمل الفهم والنطق، وهو المعنى الذي أراده كنط بعنوان كتابه، فيبقى مبدأ عدم التناقض مصونا، لأن التعارض هاهنا واقع بين قوتين مختلفتين لكل منهما وجهة خاصة، ومن شروط التناقض أن يكون الموضوع في المقدمتين واحدا بعينه، ونلاحظ ثانيا أن كنط يلزمنا مذهبه ويريدنا على أن نؤمن معه بقوتين عقليتين متعارضتين ونستدل كاستدلاله. ولكننا نؤمن بعقل واحد ينر إلى الأشياء نظرة واحدة، وإذا حكمناه في القضايا ونقائضها وجدناه يحكم بأن في كل تقابل إحدى القضيتين صادقة والأخرى كاذبة، فيرتفع التناقض بالفعل، وها نحن أولاء نورد استدلالات كنط ونعقب عليها بإحقاق 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 مسبوقة بزمان غير متناه، وهذا خلف لأن معني اللانهاية في الزمان أن هناك سلسلة لا تتم أبدا، ودليل الشق الثاني أنه لو كان العالم لا متناهيا في المكان لاقتضت الإحاطة به جمع وحداته على التوالي في زمان غير متناه، ولا يمكن عبور الزمان اللامتناهي 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 أبدا، ودليل الشق الثاني أنه لو كان للعالم حد لكان هذا الحد خلاء أي لا شيئا ولا حدا، فلم يكن العالم محدودا. ونحن نسلم القضية، مع تحفظ على الشق الأول وهو أنه لا يقام على هذا الشق برهان ضروري، 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 كنط، بل بطبيعة المادة فإن للمادة الموجودة بالفعل سطحا بالضرورة والسطح محدود، على ما يذكر أرسطو. أما نقيض القضية فنقول عن شقه الأول إن في الاستدلال عليه خطأ: إذ إن 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 المحتومة أنه قديم كما يريد الاستدلال، بل إنه قد يكون قديما، وقد يكون حادثا وجد «مع» الزمان أو أن الزمان وجد معه. ونقول عن الشق الثاني («ليس للعالم حد» إنه إذا كان العالم محدودا كان حده سطحه الخارجي، كما بينه أرسطو).

(هـ) التناقض الثاني: القضية: «كل جوهر مركب (أي الجوهر المادي) فهو مركب من أجزاء بسيطة، وليس يوجد في العالم شيء إلا وهو بسيط أو مركب من أجزاء بسيطة». ذلك بأنه لو كانت المادة مركبة إلى غير نهاية، فكان تحليها يستتبع انعدامها، فلكي تبقى يجب أن يقف التركيب عند حد: أي أن تكون الجواهر المركبة من أجزاء بسيطة، نقيض القضية: «لا شيء مركبا في العالم مركب من أجزاء بسيطة، وليس يوجد في العالم شيء بسيط». ذلك بأن التركيب لا يمكن إلا في المكان بحيث يكون عدد أجزاء المركب مساويا لعدد أجزاء المكان الذي يشغله، ولكن المكان لا يتألف من أجزاء بسيطة بل من أمكنة، والأجزاء الأولى إطلاقا لمركب ما هي بسيطة، فيلزمنا القول أن البسيط يشغل مكانا، أي أن البسيط مركب، وهذا خلف. ونحن نرفض القضية، ونحيل القارئ إلى ما قلناه في حجج زينون الأيلي وردود أرسطو عليها. أما احتجاج كنط بأنه لكي 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 أصلا كما يقول الدليل على نقيض القضية، ونحن نسلم بهذا النقيض.

(و) التناقض الثالث: القضية: «العلية الطبيعية ليست العلية الوحيدة التي ترجع إليها جميع ظواهر العالم، بل من الضروري التسليم أيضًا 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 أبدا، فيجب أن تكون سلسلة العلل تامة أي متناهية، ومن ثمة يجب التسليم بعلية حرة قادرة على أن تبدأ سلسلة ظواهر تجري 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 علية، ولكن لكل ظاهرة علة، فالحرية معارضة لقانون العلية. (هذا التناقض يتناول مسألة الخلق، ونحن نسلم القضية، ونلاحظ أن الدليل الذي يورده كنط عين الدليل على القضية في التناقض الأول، وأن هذا الدليل يقيم العلية على تناهي سلسلة العلل. في الزمان، على حين أن التناهي الذي يحتمه مبدأ العلية هو تناهي عدد العلل المترتبة بالذات أي 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 انتقالا من القوة إلى الفعل، وهذا مخالف لماهية الله الذي هو فعل محض، إن حدوث العالم لا يعني أن الله فعل بعد أن لم يكن فاعلا، بل إن العالم وجد بعد أن لم يكن موجودا، فالعالم هو الذي يتغير بموجب إرادة إلهية قديمة، وإذا كان مبدأ العلية يقضي بأن لكل ظاهرة علة، فإنه لا يقضي بأن كل علة معلولة، إذ إن

التسلسل معناه عدم الوصول إلى علة أبدا ومناقضة مبدأ العلية.

(ز) التناقض الرابع: القضية: «العالم المحسوس يتعلق بموجود ضروري، سواء أكان هذا الموجود جزءا من العالم أو علة مفارقة له». ذلك بأن العالم المحسوس سلسة تغيرات، وكل تغير فله شروط سابق في الزمان، وكل ما كان مشروطا فهو يفترض جملة شروطه بأكملها بحيث يقوم على الضروري، وهذا الضروري يجب أن يكون داخلا في العالم المحسوس لكي يعين سلسلة التغيرات فيه، ولو كان خارج العالم وخارج الزمان لما أمكن أن يكون أساسا للوجود الحادث، نقيض القضية: «ليس يوجد موجود ضروري سواء في العالم أو خارج العالم باعتباره علته». الشق الأول يحتمل فرضين: أحدهما أن الموجود الضروري جزء من العالم، فنضع بذلك بداية مطلقة لسلسلة تغيرات العالم خلافا لقانون العلية، والفرض الآخر أن الموجود الضروري هو سلسلة تغيرات العالم (على ما يذهب إليه سبينوزا وغيره من أصحاب وحدة الوجود) فتكون هذه السلسلة الحادثة في كل حلقة من حلقاتها ضرورية في جملتها، وهذا خلف. والشق الثاني يلزمنا القول بأن هذه العلة المفارقة تبدأ سلسلة علل التغيرات في العالم، وأنها في الزمان، ومن ثمة أنها جزء من العالم، وهذا مخالف للمفروض. (التدليل على هذا التناقض شبيه بالتدليل على التناقض الثالث، وهو على كل حال أخص بالعلم الإلهي منه بالعلم الطبيعي، ولكن طوائف المقولات أربع، فيجب أن يكون هناك أربعة تناقضات.. ونحن نسلم أن «العالم المحسوس يتعلق بموجود ضروري» لا للزوم بداية زمنية، كما يذكر كنط، بل للزوم بداية وجودية ومنطقية، كما يذكر القديس توما الأكويني، ونرفض القول بأن الموجود الضروري جزء من العالم إذ لو كان كذلك لما كان علة مطلقة، أما نقيض القضية («ليس يوجد موجود ضروري») فنرفضه، إذ ليس يدلل عليه بتنافر بداية مطلقة مع مبدأ العلية، وقد بينا على العكس أن مبدأ العلية يقتضي بداية مطلقة؛ وليس يلزمنا مذهب سبينوزا، ويعتبر رد كنط عليه ردا صحيحا، وليس يلزم أن تكون العلة

الأولى في الزمان جزءا من العالم لكي تبدأ سلسلة الظواهر الطبيعية، إذ ليس فعلها حركة مادية.

(ح) تلك هي المتناقضات المشهورة عن كنط، ولسنا نعلل شهرته بها إلا بأن الناس يذكرون الحديث قبل القديم، فقد وردت كلها عند زينون الأيلي، وعند أفلاطون في محاورة «بارمنيدس» على الخصوص، وعند أرسطو في ردوده على حجج زينون وفي محاولة التدليل على قدم العالم، وعند فيلسوف إنجليزي اسمه Arthur Collier نشر سنة ١٧١٣ كتابا بعنوان «المفتاح الكلي» يصدر فيه عن مالبرانش ويدعي التدليل على تناقض فكرة العالم الخارجي بإمكان التدليل على القضايا الآتية ونقائضها على السواء: العالم لا متناهي الامتداد ومتناهية، المادة منقسمة إلى غير نهاية وهناك أجزاء لا تتجزأ، الحركة ضرورية وفي نفس الوقت ممتنعة التصور. جمع كنط إذن هذه المتناقضات جمعا ووضعها هذا الوضع المسرحي ليبين عبث العقل، فاعتقد كثيرون من بعده بناء على شهادته أن العقل عابث ! غير أنه لم يرض أن يتركنا في حيرتنا بإزائها، فزعم أن لها حلا، وحلا مرضيا جدا. ذلك أن القضيتين الأولى والثانية ونقيضيهما كاذبة على السواء لأنها جميعا تذكر العالم كأنه شيء بالذات وهو ليس كذلك في حدسنا، فلا نستطيع أن نعلم إن كان متناهيا 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 معتبرا كشيء بالذات، فقد يكون هناك أشياء بالذات، ومن الممكن تصور عالم معقول وإن لم ندرك كنهه، وفي هذه الحالة نتصور إمكان علية حرة تكون العلية الطبيعية معلولها، ونتصور موجودا ضروريا تكون الموجودات الحادثة متعلقة به ، فما إن نجد —وسوف يجد كنط— مسوغا للإيمان بعالم معقول، حتى يصبح لدينا الإيمان بهاتين القضيتين، وهكذا يبقى الباب مفتوحا أمام الأخلاق والدين. ولكن بم يجيب

كنط على قائل كشوبنهور إن النقائض هي الصادقة لأنها مطابقة لصور إدراكنا التي تقضي بأن لكل مشروط شرط، بينما القضايا كاذبة لأنها وليدة ضعف المخيلة التي تهن دون التسلسل إلى غير نهاية فتتحمل الأسباب لتضع له حدا؟ وبم يجيب إذا قلنا له إن العالم المعقول إن وجد كان خاضعا 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 كنط إن حله للمتناقضات «قد يبدو دقيقا غامضا للغاية» وإنه لكذلك حقا.

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

(أ) هذا العلم يدعى التدليل 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 لكنط). والدليل الثاني يذهب من التجربة بالإجمال، أي من موجود حادث أيا كان، إلى علة أولى هي موجرد 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» Theology Physico- صدر سنة ١٧١٣ وصادف إقبالا كبيرا). ويتلخص نقد كنط لهذه الأدلة في إبطال الأول، ثم بيان أن الدليلين الآخرين يعتدان عليه وأنهما إذن باطلان مثله، فيخرج بهذه النتيجة وهي أنه يستحيل إقامة دليل عقلي على وجود الله، فيصدقه كثيرون ويتناقلون انتقاداته على علاتها.

(ب) الدليل الوجودي يعتمد على تعريف الله بأنه الموجود الكامل، وكنط 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 محمولا ذاتيا

تختلف الماهية بموجده لها أو عدمه، وإنما هو تحقق الماهية، فعنى المثلث لا يتغير سواء وجد مثلث أو لم يوجد، والماهية هي هي بالإضافة إلى مائة ريال متصورة ومائة ريال عينية، فبأي 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.

(جـ) الدليل الطبيعي يذهب من حدوث العالم أو أي شيء فيه. كوجودي أنا على الأقل، وينتهي على موجود ضروري، فيعترض كنط بأن هذا الموجود الضروري ليس حتما الموجود الكامل أو الله، بل قد يكون المادة أو العالم، وأن نتيجة الدليل تعدل عند أصحابه هذه القضية: الكامل ضروري، وهذا قول الدليل الوجودي الذي هو غلط، ولكن كنط واهم هنا: الدليل الوجودي غلط لأنه يمضي من المعنى إلى الوجود العيني، أما الدليل الطبيعي فليس غلطا لأنه يذهب من الموجود إلى لاموجود، ويقول إن الضروري كامل لا أن الكامل ضروري، وإنما نصل إلى موجود ضروري لأن العلة الأولى يجب أن تكون موجودة بذاته، أي أن يكون وجودها عين ماهيتها، وإلا لم تكن هي العلة الأولى، وغنما نقضي بأن الضروري كامل لنفس هذا السبب فهذه القضية ليست مقدمة كما هو الحال في الدليل الوجودي، ولكنها نتيجة مبرهنة، ويكرر كنط الأقوال التي أيد بها نقيض القضية في التناقض الرابع، وأهمها أن مبدأ العلية يقضي بأن لكل ظاهرة علة لا بأن العلل علة أولى، ثم يقول: إن مسالة العلية هاوية يتردد فيها العقل، وإن العقل ليضطرب إذا اعتبر أن الإله الذي يقول به كعلة 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 ويمحوها. سأل موسى قائلا: «ما اسمك؟» فكان الجواب: «أنا الموجود» ولا جواب إلا هذا، وقد بينا أن فهم كنط لمبدأ العلية ينتقض هذا المبدأ، إذ إن 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 كنط: هذا الدليل جميل مشهور لدى الجمهور، وهو جدير بأن يذكر دائما باحترام، إذ عليه اعتمد الناس دائما للاعتقاد بوجود الله. غير أن له عيوبا خطيرة، فأولا هو يشبه غائية الطبيعة، إن كانت حقيقية، بغائية الفن، مع أن بينهما هذا الفارق، في الفن المادة والصورة متغايرتان، فالمادة بحاجة لمن يطبعها بالصورة، أما في الطبيعة فلا بد من برهان خاص على أن الطبيعة عاجزة بذاتها عن إحداث النظام. ثانيا 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. ثالثا لما كانت تجربتنا محدودة، وكان في العالم تناقض، فإن هذا الدليل يؤدي بنا إلى أن هذا الإله المصور حاصل على عقل كبير من غير شك لكلن لا على عقل غير متناه، لضرورة التناسب بين العلة والمعلول، وأصحاب الدليل يدعون مع ذلك أنهم يصلون إلى الله الموجد الكامل، فهم هنا أيضًا يتنقلون 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، وكنط واهم عنا أيضًا: فأولا 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. ثانيا 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، وتؤدي الوجهات جميعا إلى المعنى التام لله، على أن الدليل يؤدي إلى إله خالق إذا لاحظنا أن النظام في الطبيعة ليس نتيجة تركيب أجزاء مادية متجانسة كما يريد المذهب الآلي، ولكنه صادر عن ماهيات أشياء هي موجودات واحدة بوحدة حقيقية، بحيث إن إيجادها على صورة معينة هو في الواقع إيجاد المادة والصورة معا. ثالثا إن الدليل يؤدي بنا إلى أن منظم العالم موجود غير متناه إذا فهمنا النظام على النحو المتقدم ووجدناه يعدل الخلق، إذ إن الخلق أو منح الوجود لا يكون

إلا عن الموجود بالذات. إما إذا وقفنا عند موجود متناه عادت المسألة فقلنا إن هذا الموجود معلول يقتضي علة، ويمتنع التسلسل، فننتهي إلى علة أولى هي بالضرورة موجود كامل لا متناه، وليس بصحيح أن هذا الدليل يعتمد على الدليل الوجودي، فقد بينا أن الانتقال من الضروري إلى الكامل غير الانتقال من الكامل إلى الضروري، وبذا تتبدد اعتراضات كنط.

(هـ) خلاصة «الجدل الصوري» أن لا سبيل إلى إقامة ميتافيزيقا نظرية. وهذا ما كان كنط قد بلغ إليه شيئا فشيئا وأعلنه في رسائل متتالية، بحيث يبدو هذا القسم من «نقد العقل النظري» عرضا جديدا لتلك الرسائل. أجل أن «الحساسية والتحليل» يؤلفان صلب المذهب ويظهران التغاير بين الظواهر والجوهر وامتناع تجاوزنا نطاق التجربة. ولكن الجدل كان لازما لتفسير وهم الميتافيزيقا واستحالة العلم الذي لا يستند إلى لاحس، وفي نفس الوقت للكشف عن «حاجات» جوهرية في الفكر الإنساني لا يكشف عنها تحليل التجربة. فليس يرمي «الجدل الصوري» إلى أن موضوعات الميتافيزيقا غير موجودة، بل إلى أن ليس باستطاعة عقلنا إدراك وجودها وماهيتها. فإن قيل: وعلى أي شيء تقام الأخلاق؟ كان جواب كنط أنها تقوم بذاتها، وهذا عنده آمن لها، إذ إن النطق الذي يدعى التدليل عن النفس والحرية والله، يدعي أيضًا التدليل على المادية والجبرية والإلحاد فيصبح تعليق الأخلاق عليه خطرا كبيرا عليها. وإذن فإنكار الميتافيزيقا بالمرة أصلح للأخلاق. لا سيما وأن الجدل يبين أن فكرات الله والنفس والحرية ضرورية في العقل، وأن الأدلة عليها لازمة من قوانين العقل، فالباب مفتوح للإيمان بها إن وجدت واسطة لذلك، وعند كنط الواسطة موجودة، وهي الأخلاق كما سنرى، فالجدل الصوري يمهد للانتقال من نقد العقل النظري إلى نقد العقل العملي.

الفصل الثالث
نقد العقل العملي

١٠٥ - المادة والصرة في الأخلاق:

(أ) إذا أردنا أن نقيم فلسفة الأخلاق وجب أن نلتمس مبادئها في العقل الخالص من كل مادة، ليست هذه الفلسفة خليطا من تلك الأخلاط التي تضم الظواهر التجريبية والمعاني العقلية والتي يزعم أصحابها أنهم يوفقون بها بين مقتضيات النظر والتجربة. إن المذاهب التي تدعى تفسير الخليقة بطبيعة الإنسان كما هي معلومة بالتجربة والتاريخ، تشترك في عيب جوهري هو عجزها عن إقامة قوانين كلية للإرادة، فإن مثل هذه القوانين لا يطالع إلا في العقل الصرف. ويمكن ترتيب هذه المذاهب في طائفتين: واحدة تعتد على مبادئ حسية، وأخرى تعتمد على مبادئ عقلية. وترجع مذاهب الطائفة الأولى إلى فكرة السعادة. فتقيم السعادة إما على الحساسية الطبيعية، كما فعل أرستيب وأبيقور وهوبس وأضرابهم. أو على العاطفة الأخلاقية، كما فعل شفستيري وأشياعه. وترجع مذاهب الطائفة الثانية على 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 الذي يجب استبعاده أولا هو مذهب السعادة الشخصية: إذ إن الحساسية جزئية متغيرة، فلا يمكن أن نستخرج منها قانونا كليا ضروريا كالذي تفتقر إليه فلسفة الأخلاق، ثم إن هذا المذهب يرد الخير إلى اللذة والمنفعة، فيمحو كل تمييز نوعي بين بواعث الفضيلة وبواعث الرذيلة. أما مذهب العاطفة الأخلاقية، فهو أرفع من غير شك لأنه يعترف بالفضيلة أولا وبالذات، ولكنه من نوع المذهب السابق، إذ إنه يعرض على الإرادة منفعة حسية هي

الرضا النفسي. وإنما لجأ أنصاره إلى العاطفة لبأسهم من العقل، ولم يقدروا أن العاطفة متغيرة نسبية لا تصلح مقياسا للخير والشر.

(جـ) وإذا انتقلنا إلى مذهب الكمال في صورته الأولى أو الميتافيزيقية، وجدناه أفضل، لأنه لا يدع حق التقرير في الأخلاق لحساسية، بل يسلمه للعقل. ولكن فكرة الكمال غير معينة من جهة الغاية التي ترمي 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 دائما، فلا بد من علامة غريبة عن الكمال الحكم عليه حكما أخلاقيا، فتخرج من المذهب وينكشف نقصه، وإذا اعتبرنا هذا المذهب في صورته الثانية أو اللاهوتية، رأينا من الجهة الواحدة أنه لما لم يكن لنا حدس بالكمال الإلهي لأننا 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 أولا بصفات أخلاقية أمكن تصورها مصدر أوامر ونواهي 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، فمن العبث ومن الخطأ محاولة إخضاع القانون الأخلاقي لموضوع ما أو لسلطان موجود أعلى.

(د) ما هو إذن المبدأ الأخلاقي

؟ شيء واحد يعتبره الناس خيرا بغير تحفظ، هو الإرادة الصالحة. أما مواهب الطبيعة، كالذكاء وسرعة الحكم وأصالته والشجاعة والحزم، وأما مواهب الحظ، كالمال والجاه والسلطة، وأما لذات الحياة على اختلافها، فلا يراها الضمير العالم خيرات بالذات. والسبب في ذلك أنها لا تعين بأنفسها طريقة استعمالها، ولكنها مجرد وسائل تستخدمها الإرادة كما تشاء، فتكون أحيانا كثيرة مصدر إغراء سيئ 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 إنها 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 تحليها كما تبدو في الضمي العام، يجب إرجاعها إلى معنى «الواجب» وهو معنى يمثل لنا الإرادة الصالحة مفروضة علينا، إذ إن 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 أي للواجب دون أي اعتبار آخر. بأي علامة تميز العلم الذي من هذا القبيل؟ إن التمييز سهل بين الأفعال الصادرة عن انواجب والأفعال المطابقة للواجب مطاقة خارجية فقط ويفعلها الفاعل ابتغاء منفعة أو اندفاعا مع رغبة: هذه الطائفة الثانية من الأفعال لا تمت إلى الفضيلة بسبب إذ ليس للمنفعة ولا للرغبة صفة خلقية. ولكن التمييز يصبح عسيرا حين تكون الأفعال صادرة عن الواجب وعن الرغبة معا، فيجد المرء نفسه ميالا إلى ما يفرضه الواجب، مثل أن يقال إن واجبي صيانة حياتي وتوفير السعادة لنفسي، وأنا أحرص طبعا على الحياة وأسعى طبعا لأكون سعيدا. الحق أن الإرادة الصالحة لا تبدو بوضوح إلا متى كانت في صراع مع النزعات الطبيعية فاستمسكت بالواجب، وإنما يقصد الإنجيل إلى هذا المعنى حين يأمرنا بمحبة أعدائنا. فإن المحبة الحسية لا يؤمر بها، أما المحبة المعقولة الصادرة عن الإرادة فهي موضوع أمر، ويجب أن تتحقق بمعزل عن المحبة الحسية، بل بالرغم من الكراهية الحسية.

(و) إذا كان الواجب معنى عقليا صرفا فكيف يمكن أن يكون دافعا نفسيا إلى العمل؟ يمكن ذلك بواسطة بين العقل والحس. فهناك عاطفة ليست كسائر العواطف منبعثة عن مؤثرات حسية، ولكنها متصلة اتصالا مباشرا بتصور

الواجب، أي أنها صادرة عنه وأنه هو موضوعها: تلك هي عاطفة الاحترام. وعلى ذلك يكون الواجب، ضرورية العمل احتراما 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: فمماثلة بينه وبين الخوف تقوم في نسبته إلى قانون مفروض على حساسيتنا من حيث إنه الشعور بخضوعنا لسلطة القانون الخلقي. وتقوم المماثلة بينه وبين الميل في نسبته إلى قانون صادر عن الإرادة نفسها من حيث إنه الشعور بمشاركتنا 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 مطلقا إلى الأشياء، وإن بدا أحيانا متجها إلى الأشخاص فلكونهم يبدون بفضيلتهم أمثلة للقانون. وهكذا يكون الاحترام منبعثا عن العقل وحده لا عن قوة أخرى، ولا لغرض آخر غير القانون.

١٠٦ - الواجب أو الأمر المطلق:

(أ) إن التحليل السابق لا يكفي لإقامة فلسفة الأخلاق: يجب تكميله 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 الخلقي ومضمونه ومبدئه العقلي. فأما أن هناك قانونا، فهذا ما يحتمه المبدأ القائل إن كل شيء في الطبيعة يفعل بموجب قانون، وأما أن هناك قانونا عمليا إراديا، 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 موجودا تتطابق الإرادة فيه مع العقل دائما فلا تشتهي إلا ما يعتبره العقل الخالص خيرا، وتلك حال إرادة قديسة كالإرادة الإلهية، وليست هذه حال الإرادة الإنسانية، إذ إنها خاضعة لدوافع حسية معارضة للقانون: فبالإضافة إليها تنقلب ضرورة القانون إكراها ويسمى تصورها أمرا، فإن الأمر يترجم عن

علاقة بين قانون وإرادة ناقصة، وهذا الأمر مطلق لأنه يقرر أن الفعل ضروري في ذاته دون أية علاقة بشرط أو غاية، فيقيد الإرادة مباشرة ولا يعترف بإمكان مخالفته، بعكس الأمر الشرطي الذي يرتب ما يأمر به لغاية معتبرة شرطا، فلا يفترض سوى أن من يريد الغاية يريد الوسيلة إليها، ولا يقيد الإرادة لأن الغاية التي هي شرطه متروكة للاختيار.

(ب) كيف نعرف الأمر المطلق؟ إن خاصية القانون هي الكلية، فالأمر المطلق لا يعرف إلا بكلية القانون الواجب على حكم الإرادة أن يطابقه، فنقول في تعريفه: «اعمل فقط حسب الحكم الذي تستطيع أن تريد في نفس الوقت إن يصير قانونا كليا». هذا التعريف صوري بحت، لا يشتمل على غايات أو دواع مستمدة من التجربة، وأمثال هذه الغايات والدواعي ذاتية حتما وليست كلية. غير أن هذا التعريف عام بعيد عن التطبيق العملي، فيتعين علينا أن نتدرج منه إلى ما هو أخص. فإذا لاحظنا أن تصور قانون كلي يصاحبه تصور طبيعة، من حيث إن المعنى الصوري للفظ طبيعة يدل على أشياء خاضعة لقوانين، استطعنا أن نصوغ الأمر المطلق في صيغة جديدة هي: «اعمل كما لو كنت تريد أن تقيم الحكم الصادر عن فعلك قانونا كليا للطبيعة». وما علينا إلا أن نراجع هذه الصيغة ببعض الأمثلة لنرى كيف تطبق. مثال أول: هي يجوز للذي يضيق بالحياة أن ينتحر؟ إن مثل هذا الإنسان يصدر عن حب الذات ويرتب عليه هذا الحكم وهو أنه يستطيع اختصار حياته إذا خشي أن تربي آلامها على لذاتها. ولكن الطبيعة التي يكون قانونها القضاء على الحياة بموجب النزعة التي وظيفتها الدفع إلى تنمية الحياة واستطالتها، تكون طبيعة مناقضة لنفسها ولا يقوم لها كيان كطبيعة. فلا يمكن أن يصير مثل هذا التطبيق لحب الذات قانونا كليا للطبيعة. مثال ثان: هل يجوز اقتراض المال والوعد برده مع العلم بعدم القدرة على رده؟ كلا، إذ إن المفروض في الموعد هو الصدق، فكيف يمكن أن يصير الوعد الكاذب قانونا كليا؟ هذا أيضًا تناقض، ونتيجته المحتومة ألا يصدق

أحد مثل هذا الوعد، فيصبح الوعد نفسه مستحيلا، ويستحيل نوال القرض المرجو منه، مثال ثالث: هل يجوز إيثار لذات الحياة على تثقيف النفس وتنمية الشخصية؟ إن هذا الحكم يمكن أن يصير قانونا كليا من وجه، لأنه لا يلاشي الطبيعة، فلا ينطوي على تناقض، ومع ذلك لا يمكن في واقع الأمر أن يصير قانونا كليا، لأن الإنسان بصفته موجودا عاقلا يريد بالضرورة أن تبلغ قواه تمام النماء من حيث إنها حينئذ تسعفه في تحقيق غايات مختلفة، وأنها وهبت له لهذا الغرض، مثال رابع وأخير: هل يجوز للغني أن يقول: ماذا يعنيني من أمر الغير؟ إن هذا الحكم أيضًا يمكن أن يتصور قانونا كليا من وجه، لأن النوع الإنساني يمكن أن يبقى معه، ولكن الإرادة التي تأخذ به تناقض نفسها، لأنها بموجبه تقطع كل أمل وتفقد كل حق في الحصول على العون عند الحاجة. ففي المثالين الأولين الحكم مناقض لنفسه، فلا يمكن إطلاقا تصوره على نحو كلي، وفي المثالين الأخيرين الإرادة هي التي تناقض نفسها في ماهيتها، فلا يمكن بهذا الاعتبار تصور حكمها على نحو كلي، وقس على ذلك سائر الأحكام.

(ج) هذا من جهة أن الإرادة قوة العمل بناء على تصور قانون، ولكنها أيضًا قوة العمل لغاية، ومن الغايات ما هو متروك للاختيار فلا يدخل إلا في 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 نجدها 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 كنط). 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 الجديدة على الأمثلة المذكورة آنفا. تبين لنا أن الذي ينتحر يتصرف بالإنسانية

في شخصه كما لو كانت وسيلة ليس غير لحياة هنيئة أو محتملة، وأن الذي يبذل وعدا كاذبا 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 طبقا لذوقه الخص، وأن الذي يمسك معونته عن الغير، وإن كان لا يمنع الإنسانية من أن تكون غاية بالذات، فإنه لا يريدها كذلك ولا يعمل على ذلك.

(د) وبالجمع بين الصيغتين المتقدمتين نحصل على صيغة ثالثة هي: «اعمل كما لو كنت مشروع القانون». ذلك بأنه إذا كان واجب الموجود العاقل أن يعمل بمقتضى القانون، وأن يعامل نفسه كغاية بالذات، فواضح أنه لا يمكن الاقتصار على اعتباره خاضعا للقانون، وإلا كان مجرد أداة ووسيلة بالإضافة إلى قانون يفرض عليه من خارج أو من عل، وإنما يجب أن يكون أيضًا صانع القانون، وهكذا نصل إلى فكرة إرادة مشرعة كلية، وهي فكرة أساسية مستخرجه من مجرد تحليل الأمر المطلق، وكافية لتوفير منفعة (عقلية) للإرادة تحملها 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 معا. فالمبدأ الأساسي والمبدأ الأعلى للخليقة هو «استقلال الإرادة» لأنه مبدأ كرامة الطبيعة الإنسانية وكل طبيعة عاقلة، ومتى كان القانون صادرا عن العقل كان واحدا 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 ينفعل 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 الميتافيزيقا والدين:

(أ) قلنا إن الواجب أمر مطلق صادر عن إرادة خالصة إلى إرادة منفعلة بميول حسية: فكيف يمن أن تتطابق هذه مع تلك؟ لا بد من واسطة تصل بينهما. هذه الواسطة هي الحرية. نعم ليس الواجب ممكنا إلا بالحرية، ووجوده يدل على وجودها. وهما معنيان متضايفان، 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 خاصية الموجودات العاقلة بالإجمال، فإن هذه الموجودات لا تعمل إلا مع فكرة الحرية، وهي إذن، من الوجهة الخلقية، حرة حقا. وبعبارة أخرى إن للقوانين الواجبة نفس القيمة بالإضافة إلى موجود حر وبالإضافة إلى موجود لا يستطيع أن يعمل إلا مع تصور حريته، وذلك هو المعنى الذي يحق لنا به إضافة إرادة حرة لكل موجود عاقل. فالحرية والقانون يؤكدان العالم المعقول، والإنسان عضو فيه من حيث خضوعه للقوانين عقلية بحتة، وهذا ظاهر في نفس كل إنسان، حتى المجرم، فإنه يقر يسمو الفضيلة التي يخالفها، فهو بإقراراه 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 المنفعلة بالميول وبين الإرادة المشرعة الكلية، على أن هذا العالم المعقول ليس موضوع علم أصلا، ولكنه «وجهة نظر» يجد العقل نفسه مضطرا للارتفاع إليها لكي يتصور نفسه موجودا خلقيا. فليس للعقل أن يحاول تفسير إمكان الحرية، فإن مثل هذه المحاولة معارضة لطبيعة العقل من حيث إن علمنا محصور في نطاق العالم المحسوس وأن الشعور الباطن لا يدرك سوى ظواهر معينة بسوابقها، وهذه المحاولة معارضة لطبيعة الحرية نفسها من حيث إن تفسيرها يعني

ردها إلى شروط وهي علية غير مشروطة. فيكفي أن يستطيع العقل استبعاد المذاهب التي تعتبر الإنسان شيئا 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 مصيري؟ ولكي تحل هذه المسألة ما علينا إلا أن نمضي مع العقل إلى هدفه الأسمى. وهو المطلق. لكن لا العقل النظري الذي موضوعه العلم، ولا العقل العمل الذي موضوعه الخير الخلقي. بل العقل بالذات الذي يظهر في العقلين 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 الخلقي والخير الطبيعي المحسوس. وإذن فليس الخير الخلقي هو الخير الأوحد أو الكامل والتام، وإن كان هو الخير الأعلى، بل هناك أيضًا 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، و يبررها إلا السيرة الفاضلة، وبكلمة واحدة الفضيلة تجعلنا أهلا لأن نكون سعداء.

(جـ) ما شروط تحقيق الخير الأعظم الذي يقضي به العقل؟ أو كيف نتصور اجتماع الفضيلة والسعادة؟ هذه صعوبة رأي الرواقيون والأبيقوريون أن يحلوها بوضع نسبة تحليلية بين الحدين، بحيث تكون الفضيلة شرطا للسعادة، أو تكون السعادة شرطا 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 الخلقي أي إلى الكلي بالذات، وتتوف السعادة على القوانين الجزئية للطبيعة، وليست تعنى الطبيعة بالخلقية، وليست تراعي الصلاح والطالح في ما تقضي به من لذات أو آلام لبني الإنسان. وقال الأبيقوريون إن السعادة المعينة بالعقل تتضمن الفضيلة، فما الفضيلة إلا الاسم الكلي الذي تندرج تحته الوسائل إلى السعادة، والعقل ينكر هذه القضية، إذ لا فضل ولا فضيلة في طلب السعادة ، بل إن طلبها يفسد الفعل الخلقي.

(د) الحق أن النسبة بين الحدين تركيبية. إذا كان هناك عالم أعلى مطابق بذاته لشروط الخلقية، وأمكن التسليم بتأثير هذا العالم الأعلى في عالمنا المادي، فحينئذ يمكن قبول القضية الرواقية، ويمكن تصور الفضيلة علة للسعادة بصفة غير مباشرة بفضل ذلك التأثير، بحيث يكون العالم المعقول هنا أيضًا واسطة التركيب بين الحدين. فلكي يمكن أن يتحقق الخير الأعظم، يجب أولا 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 الحساسية قهرا تاما، من حيث إنها أنانية في صميمها معارضة للخلقية بذاتها. على أن الإنسان، إذا لم يكن في طاقته أن يصير قديسا بالإطلاق، فهو يستطيع أن يترقى إلى غير نهاية نحو القداسة بإضعاف ميوله الحسية إضعافا مطردا. ولكي يكون هذا الترقي اللامتناهي ممكنا، يجب أن تدوم شخصيتنا، وذلك هو خلود النفسي، أي إمكان تحقيق شخصيتنا في سلسلة غير متناهية من الحيوات المحسوسة تقر بها من القداسة إلى غير حد.

(هـ) ويجب ثانيا لكي يتحقق الخير الأعظم أن يؤثر في الطبيعة فاعل تتحد فيه القداسة والسعادة اتحادا تاما، هذا الفاعل هو الذي يدعي الله. ويكفي أن نعلم بالضبط النسبة بني الإنسان من جهة والطبيعة والخلقية من جهة أخرى حتى ندرك ضرورة الله. ذلك بأن السعادة حالة الشخص الذي تجري كل الأمور على ما يشتهي. فهي تتضمن توافقا بين الطبيعة والغايات التي يسعى إليها الشخص. فإذا كان لا بد

من وجود سعادة مرتبطة بالفضيلة وعلى قدرها، فلا يمكن أن تحقق هذه السعادة إلا بوجود علة للطبيعة مفارقة لها حاصلة على مبدأ هذا الجمع أو التركيب بين الحدين والمناسبة بينهما، هذه العلة هي الخير الأعظم الأصلي الذي يجعل الخير الأعظم الإضافي ممكنا، أي الذي يحقق عالما يكون خير العوالم، «إن الحالة إلى السعادة، واستحقاق السعادة بالفصيلة، وعدم المشاركة فيها مع ذلك، هذا ما لا يتفق أصلا مع الإرادة الكاملة للموجود (الأعلى) العاقل الحاصل على القدرة الكلية، حالما نحاول فقط أن نتصور مثل هذا الموجود».

(و) فالحرية 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 إقرار بتقدم العقل العملي على العقل النظري. غير أن هذا التقدم لا يعني العلم بوساطة العقل العملي بما لا يستطيع العقلي النظري العلم به، بل يعني فقط أننا نثبت باسم العمل ما يقتضيه العمل، فنؤمن به إيمانا خلقيا أو عمليا قائما 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 على نظري كامل، لكان يكون من المستحيل استحالة أدبية ألا يضغط هذا العلم على إرادتنا وبجبرها، ولكانت خليقتنا آلية فكنا أشبه بالدمى يحركها الخوف أو الشهوة، في حين أن الإيمان يدع مجالا لحرية الإرادة وللفضل في الفضيلة.

(ز) ونتيجة هذه النظرية أن يحق لنا أن نتصور واجباتنا أوامر صادرة ليس فقط عن العقل بل أيضا عن الله، فتنتهي 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 معا، لا يستطيع بقوته الذاتية البقاء إلى غير حد على الإرادة الصالحة

ومقاومة مطالب الحساسية، وأن يحدث بأداء الواجب ما تقتضيه هذه الحساسية بحق من سعادة. والأخلاق لا تقوم على الدين، لأن في طاعة القانون الخلقي أصل الحاجة التي يرضيها الدين. ولهذا العكس أثر بالغ، فإن سلمنا به لم يبق الدين عقيدة نظرية، ومثل هذه العقيدة تفترض معارف ممتنعة علينا، ولم يبق الدين عبادات نرمي بممارستها إلى أحداث القداسة فينا، والعبادات أشياء حسية. ولئن كنا سلمنا بتأثير من العالم المعقول على العالم المحسوس، فلا يسعنا التسليم بتأثير من المحسوسات على المعقولات. وإذن فالدين قائم كله على الفعل الخلقي الباطن.

١٠٨ - تعقيب:

(أ) هذا مذهب سام بلا ريب، وقد طالما أثار الإعجاب. وإن القارئ لكنط في الأخلاق ليحمد له سمو روحه وشدة غيرته على الفضيلة، وهو القائل: «شيئان يملآنني إعجابا: السماء ذات النجوم فوق رأسي. والقانون الخلقي في نفسي».

ولكن المقصد شيء، وتبريره العقلي شيء آخر، وقد أخفت محاولة كنط فيما نرى لإقامة الأخلاق على أسس وطيدة، ولا بد من بيان ذلك هاهنا بكلمات موجزات ليتم إلمامنا بحقيقة المذهب، فنقو لأولا إنه لا يمكن أن يكون الواجب صورة بحتة. أجل إن مطابقة الفعل للواجب قد تكون خارجية فقط ويكون القصد اللذة أو منفعلة، وإن هذا يبين الفرق بين الصورة والمادة في الأخلاق، وبين الفضيلة والرذيلة. ولكن هذا يبين أيضًا أن الواجب هو عمل موضوع ما لذات الموضوع، أي لحكم العقل بأنه هو الملائم اللائق. فمنشأ صلاح الإرادة هو توجيهها إلى الخير الحق، بحيث تكون الصيغة الحقة للواجب: «افعل الخير واجتنب الشر». وماذا يفيد المرء من مجرد القصد الحسن؟ إنا لغرض من العمل تكميل النفس، والنفس جملة قوى تتطلب التحقق بالفعل الملائم، فهل تتكمل بالباطل وإن اعتقدته حقا؟ أو هل تتكمل بإرضاء شهوات الجسم بحجة أن التوجه إلى الله هو المقصود وأن الجسم

عديم القيمة، كما يزعم بعض المتصوفين أو بالأحرى المتصاوفين؟ وليست الرغبة في الموضوع الملائم مخالفة لواجب أو مغايرة له، ولكنها متضمنة فيه، من حيث إن الواجب هو فعل، وإن إدراكنا للخير الملائم لا بد أن يثير فينا ميلا إليه، ولولا ذلك لما فعلنا شيئا، ولما فهمنا أن موجودا عاقلا يفعل شيئا، فيرتفع الواجب مادة وصورة.

(ب) ثانيا إن الواجب كما يضعه كنط هو أمر مطلق بالإضافة إلى العقل، لكن لا بالإضافة إلى الإرادة. ذلك بأن الواجب يعبر عن نسبة ضرورية بين الفعل والطبيعة الإنسانية العاقلة، وأن العقل يدرك هذه النسبة وضرورتها، ولكن للإنسان طبيعة حسية، والخير عنده مشترك بين الخير الحسي والخير العقلين أقد تأتي الإرادة أن تسير سيرة عقلية وتؤثر عليها اللذة والمنفعة، فتكون صيغة القانون الخلقي في الحقيقة هكذا: «إذا أردت أن تسير بموجب العقل فافعل كذا». بأي سلطة تواجه الإرادة؟ إذا كان الإنسان هو المشرع لنفسه، فلا يمكن أن يلزم نفسه. ومن البديهي أن القانون الخلقي لا يلزم الإرادة إلا إذا كان صادرا عن سلطة عليا. وق زعم كنط أن فلسفة الأخلاق يجب أن تقوم بذاتها، فكانت النتيجة أنه ترك الواجب أمرا شرطيا غير موجب، وقد خشي أن تهدر الكرامة الإنسانية، ولكن القانون الإلهي هو في نفس الوقت قانون الطبيعة الإنسانية يدركه العقل فيها، ويدركه أمرا إلهيا حالما يعتبرها مخلوقة، وهل يمكن أن يكون المخلوق مستقلا كل الاستقلال، أي غي مخلوق؟

(جـ) ثالثا إن الكلية وسيلة طيبة لترعف الفعل السائغ من غير السائغ، ولكنها ليست صيغة صورية، ولا يلبث كنط أن يضع معادلة تامة بين الكلية والطبيعة حيث يقول: «إن تصور قانون كلي يصاحبه تصور طبيعة»ز ولا يخرج لفظ الطبيعة عن معنيين: أحدهما أن الطبيعة جملة الأشياء، والآخر أنها ماهية الشيء. ففي الحالة الأولى تكون الكلية مساوقة للطبيعة، وفي الحالة الثانية تكون لاحقة على الماهية. ويأخذ كنط لفظ الطبيعة بالمعنيين المذكورين. ويفرع الثاني إلى اثنين هما الطبيعة الحسية والطبيعة العقلية في الإنسان، فيجتمع له ثلاث معان مختلفة ينتقل من أحدها

إلى الآخر دون تحرج ولا تنبيه، كما يتضح من تحليله للأمثلة الأربعة. ففي المثال الأول يقول إن الذي ينتحر يتناقض طبيعته التي تدفع إلى البقاء، فيأخذ لفظ الطبيعة بمعنى الماهية. وفي المثال الثاني يقول إن الوعد الكاذب مناقض لمفهوم الوعد، وإن النتيجة المحتومة ألا يصدق أحد وعدا، فيعتمد على معنى الماهية أولا وعلى معنى الطبيعة كجملة بني الإنسان ثانيا. وفي المثال الثالث يقول إن الذي يتبع اللذة لا يلاشي الطبيعة فلا تشتمل سيرته على تناقض، ولكن الموجود العاقل يريد بالضرورة أن تبلغ قواه تمام النماء، فيأخذ لفظ الطبيعة بمعنى الطبيعة الحسية أولا ومعنى الطبيعة العقلية ثانيا. وفي المثال الرابع يقول إن الغني الذي لا يعني بالفقير لا يلاشي النوع الإنساني، ولكنه يفقد كل أمل في عون الغير، فيعتمد على معنى الطبيعة كجملة بني الإنسان، وكان من أثر هذا التردد ذهابه إلى أن كلا من المثالين الثالث والرابع يمكن أن يصير قانونا كليا 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 أبى كنط أن يجعل منه غاية.

(د) رابعا إن وجود الواجب يدل على وجود الحرية، لكن لا في مذهب كنط، إذ كيف يكون «العمل مع تصور الحرية» عملا حرا والفلسفة النقدية تقرر أن أفعالنا خاضعة للآلية، وأن تصور الحرية نفسه فعل من هذه الأفعال؟ وأي معنى يبقى للواجب الذي هو أمر صادر للإرادة المنفعلة بميول حسية، ويجب العمل به بالرغم من الميول الحسية، أي بالرغم سلسلة من العلل الآلية، وهذا مستحيل في تلك الفلسفة؟ يلجأ كنط إلى العالم المعقول ويقول إن كل نفس تختار فيه لنفسها «خلقا معقولا» ينتشر في الحياة المحسوسة على نحو آلي بمر الزمان، فيبعث قصة لأفلاطون، مع فارقين في مصلحة أفلاطون في : أحدهما أنه يسوق الفكرة في قصة، في حين أن كنط يضعها موضع الجد، والفارق الآخر أن أفلاطون يؤمن بحقيقة العالم المعقول مجرد «وجهة نظر» وينكر على العقل القدرة على البلوغ غليه. وقد نفترض وجود

العالم المعقول فيستحيل علينا أن نرى فيه أي معنى للحرية والواجب طبقا لمبادئ الفلسفة النقدية: فإنه إذا كان العالم المعقول معقولا حقا، كان خاضعا لمبدأ العلية ولم يتسع للحرية، وإذا كانت النفس فيه عقلا خالصا وإرادة خالصة كما يلزم من تعريفه، كانت مستقيمة بالطبع فلا ينطبق عليها الواجب، ويبقى على كنط أن يفسر لنا كيف تسيء الاختيار، ثم كيف يتفق اختيارها مع سلسلة العلل الآلية في العالم المحسوس، ثم كيف يتفق اختيار النفوس جميعا مع تلك العلل التي تخضع لها النفوس في الحياة الأرضية. هل يذهب كنط مع أفلاطون إلى أن النفوس تختار بين نماذج حيوات معينة تبعا لمجرى الكواكب، أو يقول مع ليبنتز إن الله نسق بين العالمين؟ إن حله لمسألة الحرية حل لفظي بحت، والنتيجة الثابتة من مذهبه أن يدع الإنسان حائرا بين الواجب الذي يعلنه إليه العقل العملي، وبين الآلية الطبيعية التي يحتمها العقل النظري.

(هـ) خامسا إن الاستدلال بفكرة الواجب على ضرورة الخلود وضرورة الله استدلال سليم، ولكن بشرط أن نعترف للعقل بقوة الإدراك الموضوعي، ولمبدأ العلية بقيمة موضوعية، وهذا الشرط غي متوفر في مذهب كنط، فلا يبقى للإيمان بالخلود وبالله أساس معقول، ويكون تقدم العقل العملي على العقل النظري افتئاتا لا مسوغ له، لقد باعد كنط بين الخير الخلي 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 المجانسة للفضيلة، كما فهما القائلون بالكمال، أولى من الأخرى؟ وكيف نأمن ألا تفسد السعادة الإرادة الصالحة بعد أن يجعل الله العالم المادي متفقا مع الفضيلة بحيث

يكافئنا باللذة كلما فعلنا الفضيلة؟ لقد أبى كنط كل الإباء أن يسند الواجب إلى الله، فما باله يعود فيقول إن لنا أن نتصور الواجب صادرا عن الله؟ وماذا يصير باستقلال الإنسان وإرادته، وقد تشدد كنط في صيانتهما أيما تشدد؟ هل يعقد أن تبقى حياتنا الخلقية بمعزل عن هذا الإيمان ولا تتأثر به؟ لقد أشفق كنط على حريتنا من العلم النظري بالخلود وبالله، فكيف لا يشفق عليها من الإيمان وهو يريده قويا راسخا رسوخ فكرة الواجب؟ إن حل كنط لمسألتي الخلود والله حل لفظي فإنه يقيم هاتين الفكرتين على فكرة الواجب وهي صورة صرفة لا تمتاز بشيء عن باقي الصورة العقلية التي يأبى كنط أن يعترف لها بالموضوعية، فيكون الخلود ويكون الله مجرد صورتين. فكنا إذن متسامحين لما سمينا الحرية والخلود والله «مسلمات العقل العملي»: إنها في الواقع «مصادرات» لا يسمح المذهب بقبولها ويضعها الفيلسوف وضعا. وماذا فعل في النهاية؟ محا الميتافيزيقا أول الأمر فأخطأ فهم المعاني الأخلاقية الكبرى، وقلب الوضع الطبيعي لفلسفة الأخلاق رأسا على عقب، ثم عاد فأثبت الميتافيزيقا ليحتفظ للأخلاق ومعانيها بقيمة ما، فدلنا على استحالة الاستغناء عن الميتافيزيقا. وبعبارة موجزة إنه هدم بيده البناء الذي شاده، وتلك عاقبة المبطل مهما يؤت من مقدرة.