الباب الثالث

تحليل ونقد

(القرن الثامن عشر)

٦٢ – تمهيد :

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

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

المقالة الأولى

الفلسفة فى إنجلترا

الفصل الأول

الفلسفة الطبيعية

٦٣ — إيزاك نيوتن (١٦٤٢ — ١٧٢٧) :

(ا) هو العالم الشهير خريج جامعة كمبردج والأستاذ بها . أهم كتبه : المبادئ الرياضية للفلسفة الطبيعية (١٦٨٧) والبصريات (١٧٠٤) . كان لمنهجه العلمى ولمكتشفاته أثر فى الفلسفة ، وكانت له فلسفة خاصة تركت هى أيضاً أثراً . جاء اكتشافه للجاذبية مؤيداً للمذهب الآلى وموطداً للثقة فى المنهج الرياضى ، فقد دل على مبدأ يفسر تماسك أجزاء الطبيعة ، ووضع قانوناً كلياً استخرج منه بالقياس نتائج متفقة مع التجربة . على أنه إذ يقول بالجاذبية يعلن أنه لا يزعم بهذه التسمية تعيين طبيعة القوة التى تقرب جسماً من جسم أكبر ؛ وهذه نقطة جديرة بالملاحظة ، فإنها تعنى أن العلم الآلى يلتقى مع الظواهر ولكنه لا يدعى تفسيرها .

(ب) ومنهجه الرياضى يحدوه إلى القول بمكان مطلق وزمان مطلق كاللذين تتخيلهما المخيلة وتعول عليهما الرياضيات . والإطلاق صفة من صفات الله ، فالمكان المطلق هو الواسطة التى يتجلى بها حضور الله فى 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 هى الغائية البادية فى نظام العالم وجماله ، فيلاحظ أن الطبيعة لا تفعل شيئاً عبثاً ، وأنها تتخذ دائماً أبسط الطرق ، وأن نظامنا الشمسى لا يفسر بقوانين آلية ، بل بقوة فائقة للطبيعة رتبت لكل جرم سماوى 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 فى الكائنات الحية وأعضائها ، وغرائز الحيوان الأعجم منها . فلم يكن نيوتن ماديًّا ولم يستخدم الآلية إلا لربط الظواهر فى نظام علمى .

٦٤ — جون تولاند (١٦٧٠ — ١٧٢١) :

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

(ب) وهو يذهب إلى أن المادة جوهر فاعل حى ، وليست جوهراً ساكناً 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 الثنائى . 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 فى الجمادات والأحياء من نظام . ومعنى هذه العبارة الأخيرة أن تولاند كان واحداً من « الطبيعيين » المؤمنين بالله كصانع للعالم ، المنكرين لعنايته وللوحى وللنفس وللآخرة ! وكانوا كثيرين دعوا deists [1] .

٦٥ — ديفيد هارتلى (١٧٠٤ — ١٧٥٧) :

(ا) طبيب وعالم طبيعى . يصرح فى كتابه « ملاحظات على الإنسان » (١٧٤٩) أنه متأثر بنيوتن ولوك . ويذهب إلى مثل مذهب تولاند ، مع فارق بسيط هو أنه يضع فى الإنسان « نفساً » هى جوهر جسمى متمايز من الدماغ

(١) فى كتاب « المنقذ من الضلال » لتعزالى تعريف للطبيعيين يطابق تماماً المقصود بكلمة deists عند الإفرنج .

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

٦٦ — جوزيف بريستلى (١٧٣٣ — ١٨٠٤) :

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

(ب) يقول : (١) لو كانت النفس بسيطة لما كانت فى الجسم الممتد فى المكان. (٢) إن نمو النفس مساوق لنمو الجسم تمام المساوقة ، فهى تابعة له . (٣) ليس لدينا معنى واحد إلا وقد جاء عن طريق الإحساس أى عن طريق الجسم . (٤) إن معانى الماديات ، كمعنى شجرة تنحل إلى أجزاء كالماديات أنفسها ، فكيف يمكن أن توجد هـذه المعانى فى نفس غـير 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 بريستلى لم يفهم معنى النفس المتحدة بالجسم لكى تمنحه الوحدة وتعمل بوساطته .

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

(د) وبريستلى يسمى مذهبه بالمادية ، ولكنه يعتقد أن ماهية المادة القوة ، قوة جاذبة ودافعة ، وأنه يجب تصور الذرات بمثابة « نقط قوة » ، وأن الصلابة كيفية محسوسة لا تعبر عن ماهية المادة بل عن فعل هذه المادة فى الحس.

٦٧ — إراسم درورين (١٧٣١ — ١٨٠٢) :

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

الفصل الثانى

الفلسفة الخلقية والاجتماعية

٦٨ – لورد شفتسبرى (١٦٧١ – ١٧١٣) :

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

(ب) يذهب شفتسبرى فى كتابه « بحوث فى الفضيلة » إلى أن ليس بصحيح أن الميل الأساسى فى الإنسان هو محبة الذات ؛ إن فى الإنسان ميولا اجتماعية طبيعية ، بل إن فى الحيوان مثل هذه الميول ، وهى فى كل نوع موجهة لخير النوع ، وهى صنع غاية تحقق بها النظام الكلى . لقد بدد هوبس معنى الأخلاق ، وهدم لوك أساس الأخلاق بنقده للمعانى 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 متوحداً . ومن الخطأ المعارضة بين حال الطبيعة وحال اجتماع وإذا ما عدنا إلى أنفسنا وجدنا فينا عواطف لا إرادية ، هى الإعجاب بالنبل والخير ، واحتقار الخسة والخبث . وذلك هو الحس الخلقى : لدينا حس باطن قوامه محبة النظام والجمال ، وهذا الحس يدرك الخير والشر فى الأفعال إدراكاً بديهياً مما يدرك البصر الألوان فى الأشياء . فإذا طاوعناه وجدنا الإيثار يحدث فى النفس اغتباطاً لطيفاً بما نهيئه للغير من سعادة ، فيتفق الإيثار والأثرة ولكنها أثرة يفوق الاغتباط بها الاغتباط باللذات الحسية العنيفة ، ويكفل الأخذ بها النظام والتناسق فى الحياة الفردية والحياة الاجتماعية فى الوقت نفسه .

٦٩ ــ فرنسيس هاتشيسون (١٦٩٤ ــ ١٧٤٧) :

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

٧٠ ــ آدم سميث (١٧٢٣ ــ ١٧٩٠) :

(ا) أخذ عن هاتشيسون بجامعة جلاسكو ، ثم قصد إلى أكسفورد ، وفى سنة ١٧٥١ صار أستاذاً بجامعة جلاسكو . وكان تدريسه مؤلفاً من أربعة أقسام : اللاهوت الطبيعى ، الأخلاق ، الحق الطبيعى ، الاقتصاد السياسى . وله كتابان هامان : الأول « نظرية العواطف الأخلاقية » (١٧٥٩) والثانى « بحث فى طبيعة ثروة الأمم وأسبابها » (١٧٧٦) كان بمثابة « شهادة ميلاد » علم الاقتصاد السياسى باعتباره علماً قائماً برأسه مبنيًّا على التجربة ، وعد سميث مؤسسه . وفيما يلى كلمة عن كل كتاب .

(ب) فى «نظرية العواطف الأخلاقية» يرى آدم سميث هو أيضاً استحالة تعيين الفضيلة فى كل حالة جزئية بناء على قوانين ثابتة ، ويرجع هذا التعيين إلى « العطف » أو التعاطف أى 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 طبعى غير إرادى يحسه أشد الناس أنانية . وهكذا تجعلنا الطبيعة متضامنين جميعاً ، نسر أو نحزن لما يصيب الغير . وقد ربطت الطبيعة بالعطف لذة كى يطلب لذاته وهذا يكفى أساساً للأخلاق ، لأن العطف يتجه بالطبع إلى الخير : مثال ذلك أن غضب الرجل العنيف أقل تأثيراً فينا من حلم خصمه ، وأننا نتأثر بالغضب للحق والعدل أكثر من تأثرنا باستكانة المسىء . فقوانين العطف وقوانين الأخلاق متطابقة ، بحيث نستطيع أن نضع هذه القاعدة : « لا تفعل إلا ما شأنه أن يحوز رضا إخوانك فى الإنسانية ويكسبك عطفهم » إذ أن خيرية الفعل تقاس بما يثيره من عطف خالص شامل فى الحاضر والمستقبل . ومن هذه القاعدة تنشأ جميع المعانى الأخلاقية من مدح وذم وندم وواجب ؛ فكما أننا نحكم على الآخرين ، يحكم الآخرون علينا ، فنعتاد النظر إلى أفعالنا مما ينظرون إليها أى بدون تحيز ، حتى إننا قد نخالف قومنا ونخرج على بعض التقاليد المرعية بينهم فنتعرض للوم والمذمة ، ونحن واثقون أن الخلف ينصفنا ، وأن قاعدة العطف تتحقق هنا أيضاً من حيث إننا شهود أفعالنا نغتبط بها أو نألم لها تمشياً مع تلك العاطفة الباطنة . وعلى ذلك ليس الحس الخلقى غريزة كاملة منذ البداية ، ولكنه يتكون ويترقى بالعقل والتجربة ؛ وما يسمى بالواجب صادر عن العطف وراجع إليه ، بمعنى أن العمل بمقتضى الواجب يقوم فى أن ينصب كل منا نفسه شاهداً عدلا على نفسه فيقدر أفعاله بما يشعر به من عطف نزيه كالذى يشعر به الآخرون لو علموا بها .

(ح) وفى كتاب « ثروة الأمم » يقصد إلى أن يكفى الناس شر تدخل الحكومة وتعسفها ، فيبين أن للثروة مصدرين هما العمل والادخار ، وأنهما لا ينموان إلا حيث يترك « روح الصناعة » حرًّا 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 تتطابقان . فيضع سميث هذه القاعدة : « كل إنسان ، طالما لم يخالف قانون العدالة ، فهو حر كل الحرية فى اتباع الطريق الذى تدله عليه منفعة » . ولكنه يعنى بالعدالة معنى غريباً ، فيحلل المنافسة التجارية بجميع وسائلها ، ولا يقر للعامل بحد أدنى من الأجر بل يدعه تحت رحمة صاحب العمل ، كأنه لم يشد بالعطف ، وكأن ليس من شأن العطف التخفيف من وطأة قانون العرض والطلب . ولا يريد سميث أن تتدخل الحكومة لحماية الضعفاء أو لصيانة الأخلاق العامة ، بل يقصر وظيفتها على منع العنف وإقرار الأمن . وقد ظن أن ليس يوجد وسط بين ما يخافه من استبداد الحكومة وبين ما يراه من إطلاق الحرية ، هو تدخل الحكومة فى حدود معقولة . وقد ساد العمل بهذا المذهب الحرى زمناً طويلا فأدى إلى استبداد أقلية من الماليين بجمهور العمال ، وإلى نشأة الأحزاب الاشتراكية تدافع عن العمال وتحاول تحقيق العدالة الاجتماعية ، ثم إلى الشيوعية التى تقيم نظام الثروة العامة على تدخل الحكومة ولا تدع للأفراد شيئاً من الحرية . ونحن نشهد الآن إفلاس المذهب الحرى ، وميل الحكومات جميعاً إلى تنظيم الإنتاج والاستهلاك لضمان حياة محتملة للسواد الأعظم .

الفصل الثالث

جورج باركلى
(١٦٨٥ — ١٧٥٣)

٧١ — حياته ومصنفاته :

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

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

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

(ح) وعرض له ما دفعه إلى السفر ، فقضى عشرة أشهر فى فرنسا وإيطاليا (١٧١٣ — ١٧١٤) ثم عاد إلى إنجلترا . وبعد سنتين رحل إلى إيطاليا وأقام فيها خمس سنين كان أكثر اهتمامه أثناءها بالجيولوجيا والجغرافيا والآثار . وفى عودته (١٧٢١) توقف بمدينة ليون ليكتب فى « علة الحركة » وهو موضوع اقترحته أكاديمية العلوم بباريس ، فوضع رسالة « فى الحركة » هاجم فيها طبيعيات نيوتن ، ونشرها بلندن حال عودته إليها (١٧٢١) وهى بمثابة المقالة الثانية من كتاب المبادئ . ولكن سفراً طويلا كان ينتظر باركلى : ذلك أن إرثاً آل إليه سنة ١٧٢٣ فخطر له على الفور أن ينفقه فى نشر المسيحية فى الممتلكات الإنجليزية بأمريكا ، واعتزم أن يؤسس لهذا الغرض فى جزر برمودا معهداً لتخريج مبشرين يضطلعون بهذه المهمة ، بل يصلحون العالم أجمع ! ووعده رئيس الوزارة بمعونة مالية ، فتزوج وأبحر سنة ١٧٢٨ حاملا معه عشرين ألف مجلد . ونزل فى « 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

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

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

٧٢ — الاسمية :

(ا) مبدأ المذهب الحسى أن المعرفة الحقة هى المقصورة على ما يبدو للشعور بأعراض محسوسة ، وأن ما لا يبدو محسوساً وهم محض . ولكن الفلاسفة الحسيين تفاوتوا فى تطبيق هذا المبدأ ، وكان باركلى أكثر دقة من لوك فى هذا التطبيق . سلم لوك بأن الاسم يثير فى النفس معنى مؤلفاً من الخصائص المشتركة بين أفراد النوع أو الجنس الواحد ، فقال باركلى : « لست أدرى إن كان لغيرى تلك القوة العجيبة ، قوة تجريد المعانى . أما أنا فأجد أن لى قوة تخيل

معانى الجزئيات التى أدركتها ، وتركيبها وتفصيلها على أنحاء مختلفة. . . ولكن يجب على كل حال أن يكون لها شكل ولون . وكذلك معنى الإنسان عندى يجب أن يكون معنى إنسان أبيض أو أسود أو أسمر ، مقوم أو معوج ، طويل أو قصير أو متوسط . ومهما أحاول فلست أستطيع تصور المعنى المجرد . ومن الممتنع على أيضاً أن أتصور المعنى المجرد لحركة متمايزة من الجسم المتحرك ، لا هى بالسريعة ولا بالبطيئة ، ولا بالمنحنية ولا بالمستقيمة . وقس على ذلك سائر المعانى الكلية المجردة»[1] . والوجدان يشهد بأن « اللامعين ممتنع التصور» . وهنا خطأ باركلى والحسيين جميعاً . إن هذا الخطأ قائم فى 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 ! أما المعنى المجرد فغير معين من جهة الأعراض ، ومعين من جهة الخصائص الذاتية ، وهذه الخصائص هى المدركة به وفيه . إن العقل يدرك أن الشكل واللون يختلفان فى أفراد الإنسان ، وأن السرعة والاتجاه يختلفان فى الحركات ، فيحكم بأن هذه الأعراض غير لازمة بالتعيين ، وأنه يجب صرف النظر عنها وتصور الإنسان حيواناً ناطقاً ، وتصور الحركة مجرد نقلة من مكان إلى آخر .

(ب) غير أن باركلى يضطر إلى التلطيف من تطرف موقفه فى ثلاث نقط حيث يعترف بالكلية ، وبالفرق بين الحد أو التعريف وبين المعنى مما يتصوره هو ، وبأن لنا دراية ما بالنفس وبالروحيات التى هى غير محسوسة ولا متخيلة . أما الكلية فيفسرها بأن معنى جزئياً يؤخذ ليمثل سائر المعانى الجزئية التى من جنسه أو من نوعه ، ولكن الجنس أو النوع لا ينشأ من إدراك شىء هو هو ، بل من الإحساس بالتشابه . مثال ذلك أن المعنى المجرد للمثلث الذى لا يمثل نوعاً من أنواع المثلثات هو معنى متناقض ، ولا يستطيع أحد أن يكونه ، وليس فى ذهن الرياضى سوى معنى جزئى ؛ بيد أن هذا المعنى يمكن أن يكون « كلياً من حيث دلالته » أى يمكن أن يمثل « أى مثلث كان »[2] . ولولا

---

(١) مقدمة كتاب « مبادئ المعرفة الإنسانية » .

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

تشبع باركلى بالاسمية لرأى غريباً أن يكون المعنى الجزئى «كليًّا من حيث دلالته» ولساءل نفسه : أليست هذه الدلالة عين المعنى المجرد الكلى ؟ وإذا كانت هناك أنواع يضم كل منها أفراداً فكيف لا تقابلها معان مطابقة لها ؟ إن تفسيره يرجع إلى القول بأننا لا نعقل النوع ، ولكننا مع ذلك نضع اسماً يدل على النوع . أما الحد المستعمل فى العلوم فإن باركلى يقبله ، ثم ينكر أن يكون له معنى مقابل فى الذهن ، ويقول إن أصحاب المعانى المجردة يخلطون بين المعنى الذى يتصور (وهو جزئى) وبين الحد الذى لا يمكن أن يتصور . والحال هنا كالحال فى النقطة السابقة : فلو أن باركلى ساءل نفسه : كيف يمكن أن يوجد الحد دون إدراك مقابل ؟ لرأى نقض المذهب الحسى . وأخيراً اضطر باركلى ابتداء من سنة ١٧٣٤ إلى أن يدل بلفظ notion على معرفة الروح والروحيات والعلاقات بين المعانى ، وهى أمور لا تتخيل كالمحسوسات ، وهذا إقرار منه بأن لدينا معارف مغايرة للمعارف المتخيلة والتى يدل عليها بلفظ ided [1]. يضاف إلى ذلك أنه فى الطبعة الثالثة لكتاب ألسيفرون المنشورة قبل وفاته بسنة ، حذف الفقرات الثلاث التى كان نخص فيها نقده لمذهب المعانى المجردة .

(ح) ولكنه كان قد ناقش أصول الرياضيات والعلم الطبيعى بناء على الاسمية فوصل إلى أقوال نجد مثلها شائعاً الآن على أقلام كثير من الفلاسفة والعلماء[2] . أهم هذه الأقوال أن الحساب والجبر علمان اسميان ، فإننا لا نعتبر فيهما الأشياء بل العلامات ، ولا نعتبر هذه لذاتها بل لأنها توجهنا فى استخدامنا للأشياء . إن معنيى العدد والمقدار إذا أخذ بغض النظر عن المحسوسات كانا معنيين مجردين ومن ثمة كاذبين . ومعنى اللامتناهى باطل ، فمن المحال أن يوجد معنى مكان لامتناه من حيث إن كل معنى فهو متناه ؛ ومن المحال أن يوجد خط لا متناهى الصغر من حيث إن كل خط فهو قابل للقسمة ؛ ومن المحال قسمة المقدار إلى ما لا نهاية من حيث إن المكان المدرك بالحس متناه دائماً ، وأن هناك حدًّا أدنى ملموساً أو مبصراً لا يدرك وراءه شىء ، ومن ثمة لا يوجد دونه شىء . وما معنى الزمان إلا معنى تعاقب المعانى فى الذهن . وأما المكان

---

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

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

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

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

٧٣ — اللامادية :

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

فى ذاتها : فما الفائدة من وضعها ؟ وماذا عسى أن تكون ؟ إنها معنى مجرد يمتنع تصوره بمعزل عن الكيفيات ، فهى 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 فى الحقيقة إلا تصورات الروح . فالاعتقاد بالمادة عديم الجدوى وفيه خطر كبير .

(ب) وإلى التدليل على أننا لا ندرك المادة قصد باركلى فى رسالته «نظرية جديدة للرؤية » : فيبين أن البصر لا يدرك بذاته مقادير الأشياء وأوضاعها ومسافاتها ، إذ أن المسافة أية كانت ما هى إلا خط أفقى 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 فى الأصل إلى اللمس وحده ، وبتكرار التجربة ينشأ تقارن بين مدركات اللمس وبين بعض الإحساسات البصرية ، هى 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 استنتاجاً من الكيفيات المبصرة التى هى علامات عليها . وإذا افترضنا أنفسنا خلواً من هذه التجربة أشبهنا الأكمه الذى يستعيد البصر فلا يستطيع التمييز بين مكعب وكرة بالبصر وحده وقبل لمسهما ، إذ لا « تبدو له المبصرات إلا كسلسلة جديدة من المعانى أو الإحساسات كلها قريب إليه قرب إحساسات الألم أو اللذة » أى كلها ذاتى داخلى . تظن العامة أن هناك نسبة بين الامتداد المبصر والامتداد الملموس لشىء بعينه ، والحقيقة أن « معانى اللمس والبصر نوعان متمايزان متغايران » وليس بينهما ارتباط ضرورى ، بل كل ما بينهما تقارن تجريبى : « إن معانى البصر ، حين نعرف بها المسافة والأشياء القائمة على مسافة ، لا تدلنا على أشياء موجودة على تلك المسافة ، وإنما هى تنبهنا فقط إلى ما سوف ينطبع فى ذهننا من معانى اللمس (أى الإحساسات اللمسية) تبعاً لأفعال معينة » . أما المعانى اللمسية فهى وسائر المعانى سواء فى كونها ذاتية : وقد سلم لوك بأن الكيفيات الثانوية لا توجد إلا بما هى مدركة فيجب أن ينسحب هذا على الكيفيات الأولية أيضاً .

(ح) على أن إنكار المادة لا يعنى إنكار الأشياء : إننا ندرك المحسوسات ولا نستطيع الشك فى وجودها ، وندركها فى الأماكن التى تبدو فيها . « إن من عبث الأطفال أن يعتبر الفيلسوف وجود المحسوسات موضع شك ريثما يبرهن عليه بالصدق الإلهى. . . لو قبلت هذه المقدمة لشككت للحال فى وجودى الخاص كما أشك فى وجود الأشياء التى أبصرها وألمسها الآن » . إننا نرى الفرس نفسه ، ونرى الكنيسة نفسها ونرى الحائط أبيض ، ونحس النار حارة ، ونعلم أن الأشجار هى فى الحديقة ، وأن الكتب هى على المنضدة . وهكذا « لا تقولن إن اللامادية تحيل الأشياء معانى ، وإنما هى تحيل المعانى 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 أثراً ضعيفاً لذلك ؛ والعلامة الثانية أن الإحساسات أشد تماسكاً وأكثر انتظاماً من الصور ، تتسلسل بنظام فنشعر أنها ليست من صنعنا ، ونعتقد بالخارجية ، فإن الشىء الخارجى مجموع من الإحساسات تعرضها علينا التجربة مؤتلفة دائماً ، كما تعرض علينا علاقات بين مختلف المجموعات أو الأشياء ، وبتكرار إحساسنا بالعلاقات تنشأ فينا عادة توقع إحساسات معينة بعد إحساسات معينة ، وينشأ لدينا الاعتقاد بدوام الأشياء ولو لم ندركها دائماً . وهذا يكفى لقيام العلم الطبيعى ، فإنه عبارة عن تفسير ظواهر تسمى معلولات بظواهر أخرى تسمى عللا .

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

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

(هـ) ذلك مذهب باركلى يدور كله على المبدأ الذى وضعه ديكارت حين قال إن الذهن لا يعرف الأشياء مباشرة . بل يعرفها بوساطة ما لديه عنها من معان ، فيصل إلى مثل آراء الديكارتيين . وهو مذهب مسيحى أو لون من ألوان الأفلاطونية المسيحية التى صادفناها فى فلسفة العصر الوسيط ، والتى تريد أن ترى فى الله الفاعل الأوحد ، وفى العالم تجلياً ورمزاً ولغة . نقول « تريد » لأن المبدأ الديكارتى يحتمل بل يحتم نتيجة أخرى هى عزل الفكر فى نفسه واعتباره الكل فى الكل . وباركلى 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 الروحى مع اعترافه بأن هذا الجوهر ليس معنى ولا مدركاً بمعنى ، ومع أن التصورية لا تسمح بقبول الجوهر أيًّا كان . وسنرى هيوم يلح فى إبطال مبدأ العلية ، ويستبعد الجوهر الروحى بنفس الدليل الذى اعتمد عليه باركلى لاستبعاد الجوهر المادى .

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

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

الفصل الرابع

ديفيد هيوم

(١٧١١ – ١٧٧٦)

٧٤ – حياته ومصنفاته :

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

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

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

٧٥ – تحليل المعرفة :

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

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

يقول : « إن معانينا الكلية جميعاً هى فى الحقيقة معان جزئية مرتبطة باسم كلى يذكر اتفاقاً بمعان أخرى جزئية تشبه فى بعض النقط المعنى الماثل فى الذهن » . فاسم فرس مثلا « يطلق عادة على أفراد مختلفة اللون والشكل والمقدار ، فبمناسته تتذكر هذه المعانى (أو الأفراد) بسهولة » .

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

(د) أما العلوم الطبيعية فقيمتها تابعة لقيمة علاقة العلية ، وهذه العلاقة هى التى تسمح لنا بالاستدلال بالمعلول الحاضر على العلة الماضية ، وبالعلة الحاضرة على المعلول المستقبل . ولكنها عديمة القيمة : فإنها ليست غريزية وليست مكتسبة بالحس الظاهر ، أو الحس الباطن ، أو بالاستدلال . لقد بين لوك أن ليس فى الذهن شىء غريزى . والحواس تظهرنا على تعاقب الظواهر الخارجية ، ولا تظهرنا على قوة فى الشىء الذى يسمى علة يحدث بها الشىء الذى يسمى معلولا ؛ فأنا أرى كرة البلياردو تتحرك ، فتصادف كرة أخرى ، فتتحرك هذه ، وليس فى حركة الأولى ما يظهرنى على ضرورة تحرك الثانية . والحس الباطن يدلنى على أن حركة الأعضاء فى تعقب أمر الإرادة ، ولكنى لا أدرك به إدراكاً مباشراً علاقة ضرورية بين الحركة والأمر ، ولا أدرى كيف يمكن لفعل ذهنى أن يحرك عضواً ماديًّا . وأخيراً ليس يمكن القول بأن رابطة العلية مكتسبة بالاستدلال . إن الفلاسفة الذين يدعون أن للشىء الذى 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 فى الشىء الذى يظهر للوجود أو فى العدم . وعلى هذا فمبدأ العلية لا يلزم من مبدأ عدم التناقض ، ولا تناقض فى تصور بداية شىء دون رده إلى علة . إن معنى العلة معنى البداية ، وليس متضمناً فيه ، ومن الممكن للمخيلة أن تفصل بين معنى العلة ومعنى ابتداء الوجود . ثم إن معنى العلة ومعنى المعلول متغايران ، ويستحيل علينا أن نعلم مبدئياً معنى المعلول من معنى العلة : « إن آدم ، قبل الخطيئة ، مهما افترضنا لعقله من كمال ، ما كان يستطيع أبداً أن يستنتج مبدئياً من ليونة الماء وشفافته أنه يخنقه يستحيل على العقل ، مهما دقت ملاحظته ، أن يجد المعلول فى العلة المفترضة ، لأن المعلول مختلف بالكلية عن العلة ، فلا يمكن استكشافه فيها » . بل إن الاستدلال لا يخولنا الحق فى توقع نفس المعلولات بعد نفس العلل ، إذ ليس فى وسع العقل أن يبرهن على « أن الحالات غير الواقعة فى تجربتنا يجب أن تشابه الحالات التى جربناها » كما أنه ليس فى وسع التجربة أن تبرهن على وجوب التشابه بين المستقبل والماضى ، من حيث إن التجربة نفسها قائمة على هذا الافتراض . وكل ما هنالك « أن العلة شىء كثر بعده تكرار شىء آخر حتى إن حضور الأول يجعلنا دائماً نفكر فى الثانى » . وعلى ذلك تعود علاقة العلية إلى علاقتى 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 التى بين المعانى فتتجلى فى 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 ، فى حين أن الوحدات المكانية فى الهندسة (كالخط والسطح) ليس لها فى الواقع مثل ذلك الثبات ، وإنما هى مقاربة له ، وليس يستنبط منها من نتائج سوى الاحتمال القوى .

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

كان مبدأ العلية لا يلزم من مبدأ عدم التناقض ، بمعنى أنه لا يستنبط منه استنباطاً مستقيماً، فإنه يستند إليه من جهة أن منكره يقع فى التناقض إذ أنه يزعم أن ما يوجد ليس له ما به يوجد ، وهذا خلف . والواقع أن مبدأ العلية أولى فى العقل ، وأن الاعتقاد به واحد عند جميع الناس وفى جميع الأعمار ، مع أن المذهب الحسى يقضى بأن تكون قوة العادة معادلة لعدد التجارب وأن يتفاوت الاعتقاد بتفاوت التجربة . فالفلسفة الحسية تنتهى إلى إلغاء العقل وإلغاء العلم الطبيعى 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 نسى أن المعانى عنده ترجع إلى انفعالات ، وأن العلاقات تابعة كلها للتكرار والتداعى ولقد كان الواجب عليه، حين بدا له يقين القضايا الرياضية، أن يعود إلى مبدئه الحسى ويكمله بالعقل. ولكنه لم يفعل .

٧٦ ــ الفكر والوجود :

(ا) الناحية الأخرى من مذهب هيوم الفحص عما للمعرفة من قيمة موضوعية ،وماذا عسى أن يكون لها من هذه القيمة وإدراكنا مقصور على الظواهر؟ « لا يمكن أن يحضر فى الذهن سوى إدراكات . فيلزم أنه من الممتنع علينا أن نتصور أو أن نكون معنى شىء يختلف بالنوع عن المعانى والانفعالات . فلنوجه انتباهنا إلى الخارج ما استطعنا ، ولتثب مخيلتنا إلى السموات أو إلى أقاصى الكون ، فلن نخطو أبداً خطوة إلى ما بعد أنفسنا »[1] . وفكرة الوجود لا يقابلها أى انفعال ، ولا فارق بين التفكير فى شىء والتفكير فى نفس الشىء موجود ، ونحن حين نتصوره موجوداً لا نمنحه صفة جديدة . وتبعاً لهذا الموقف لا يبقى محل للحديث عن وجود الماديات والنفس والله ، إذ أن كل ما عدا الفكر مغيب عنا . ولكن هيوم ينظر فى هذه الأمور ليبين تهافت الأدلة التى تقدم على وجودها ، ولتفسير اعتقادنا بهذا الوجود .

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

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

الذهن لا يجد فى نفسه سوى إدراكات ، فلا يستطيع أن يتحقق من ارتباط هذه الإدراكات بأشياء لا يبلغ إليها . . . وهل هناك شيء أكثر استعصاء على التفسير من النحو الذى قد يؤثر به جسم فى روح بحيث يحدث صورة فى جوهر مفروض فيه أنه من طبيعة جد مغايرة بل معارضة » ؟[١]. ولما كان مبدأ العلية نسبيًّا فلا نستطيع الاعتماد عليه للتدليل على وجود علل لانفعالاتنا ؛ وإذا كنا نعتقد أن فى الخارج أشياء مستقلة عن إدراكنا ، وأننا فى كل صباح نرى الشمس عينها التى سبق لنا رؤيتها ، فهذا وهم سببه افتراضنا أن الإدراكات المتشابهة هى هى 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 التى يتعلق بها التعاقب المطرد للظواهر ، ونجهل السبب الذى يجعلنا نتوقع نفس اللاحق بعد نفس السابق[٢].

(ح) كذلك ليس لدينا انفعال مقابل للنفس أو للجوهر بالإجمال . إن الاعتقاد بالجوهر تابع للاعتقاد بالعلية : فإننا نرى جملة من الكيفيات مؤتلفة ونتعلم من التجربة أن هذا المجموع يتكرر ، فنتوهم الجوهر كعلة ائتلاف الكيفيات ، وعلة بقاء هذا الائتلاف أو تكراره فى ذهننا . فما النفس إلا جملة الظواهر الباطنة وعلاقاتها ؛ ولا يمكن إثبات الأنا بالشعور ، فإنى « حين أنفذ إلى صميم ما أسميه أنا أقع دائماً على إدراك جزئى » أى على ظاهرة . بيد أن هيوم يعود فيقر[٣] بأنه لا يدرى كيف تتحد فى الذهن الإدراكات المتعاقبة ، أى كيف تفسر الذاكرة وانفعالاتنا ظواهر منفصلة ، وينتهى بالتصريح بأن هذه المسألة عسيرة جدًّا على عقله !

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

---

(١) كتاب « فحص عن الفهم الإنسانى » القسم الثانى عشر ف ١ .
(٢) الكتاب المذكور . القسم الخامس .
(٣) فى ملحق كتاب الطبيعة الإنسانية .

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

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

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

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

الفصل الخامس

توماس ريد

(١٧١٠–١٧٩٦)

٧٧ – حياته ومصنفاته :

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

٧٨ – مذهبه :

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

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

(ب) يتشكك لوك وباركلى وهيوم فى وجود أشياء خارجية ، وما ذلك إلا لأنهم اعتقدوا أننا حين نعرف إنما نعرف معنى أو صورة ، فوضعوا ، واسطة بين العارف والمعروف ، ووجدوا أنفسهم مضطرين لإقامة البرهان على وجود شىء مقابل للصورة أو المعنى . وهذا موقف ينطوى 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 طبيعى للاعتقاد بأن الروابط بين الظواهر المدركة ستظل هى هى فى المستقبل ، وعلى هذا الأساس تقوم العلوم ، وكل ذى عقل سليم يقبله ، وإن وجد من لا يقبله فهو جدير أن يدخل البيمارستان . إن تعاقب الليل والنهار قديم فى تجربتنا ، وما من أحد يعتبر الليل معلول النهار أو النهار معلول الليل . الحقائق التجريبية هى التى يحتمل يقيننا بها الزيادة والنقصان ، فالطبيب مثلا يزداد اقتناعاً بفاعلية دوائه كلما ازداد نجاحه حتى يتحول تخمينه الأول إلى يقين ؛ أما المبادئ العقلية فاليقين بها ثابت منذ الأصل لا تزيد فيه التجربة ولا تنقص منه ؛ وعلى ذلك ليست هذه المبادئ آتية من التجربة .

(حـ) وتشكك هيوم فى وجود الأنا وقصر معرفتنا على الظواهر الباطنة : ولكننا ننتقل من الظواهر الباطنة إلى موجود نسميه أنا بموجب مبدأ عقلى غريزى. الذاكرة تدلنا على بقاء الأنا هو هو ، ويدلنا الذوق العام على أن هذه الذاكرة تقتضى وجوداً متصلا . « ليست شكلا ولا فعلا ولا عاطفة ، ولكنى موجود يحس ويعمل ويفكر » . « أحوالى الباطنة تتغير فى 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 فى أنفسنا قدرة فاعلية هى الإرادة ، وإذا كنا لا نشعر بقوانا أنفسها فإننا نشعر بالأفعال التى تنم عنها ، وكل فعل فهو يفترض قدرة فى الفاعل ، وافتراض شىء 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 الرياضى ، والعلم الطبيعى ، والأخلاق ، وما بعد الطبيعة) « لأنها من الضرورة للسيرة بحيث لا يمكن النزول عنها إلا ونقع فى أباطيل إلا تحصى نظرية وعملية » ، ولكنه لا يصنف هذه المبادئ ولا يعقلها كمبدأ أعلى . بل إنه يقع فى شرك المبدأ التصورى ، فما الإدراك الظاهرى المباشر عندهُ إلا « إيحاء ضرورى » أو « إشارة طبيعية » إلى الشىء الخارجى ، لا صورته . وهو يسائل نفسه قائلا : « كيف يجعلنا الإحساس نتصور وجود شىء خارجى لا يشبهه بحال ، ويضطرنا للاعتقاد به ؟ » ويجيب بقوله : لا أزعم العلم بذلك ، وحين أقول إن الإحساس يوحى بالصورة وبالاعتقاد ، لا أقصد إلى تفسير طبيعة ارتباط هذه الحدود ، بل إلى التعبير عن واقعة يستطيع الجميع شهودها فى الوجدان » . وعنده أن كل الفرق بين الكيفيات الأولية والثانوية هو « أن حواسنا تعطينا فكرة مباشرة متميزة عن الأولى ، فى حين أن طبيعة الثانية غامضة نسبية » . وعلى ذلك لا يمحو ريد الواسطة بين العارف والمعروف ، بل يقبلها صراحة ، وهى الإحساس كإشارة ؛ ويذهب إلى أن ماهيات الأجسام وماهية النفس محجوبة عنا ، فيصل إلى النتيجة التى وصل إليها لوك وهيوم وهى استبعاد الميتافيزيقا بحجة أنها تثير مسائل غير قابلة للحل . فجملة القول أنه نظر إلى المسائل من الوجهة النفسية دون الوجهة الميتافيزيقية ، فظن أن إثبات الواقع يكفى ، ورد الفلسفة إلى علم النفس الوصفى ، وقال إن هذا العلم فى غنى عن الآراء الميتافيزيقية فى طبيعة الجسم والنفس أسوة بالعلوم الطبيعية وكان له أتباع حذوا حذوه فجعلوا علم النفس مستقلاً عن الفلسفة ، وهذا أهم أثر للمدرسة الأسكوتلاندية .

المقالة الثانية

الفلسفة فى فرنسا

الفصل الأول

كوندياك

(١٧١٥ — ١٧٨٠)

٧٩ — حياته ومصنفاته :

قسيس لم يزاول مهـــام الكهنوت قط ، وإنما قرأ الفلاسفة المحدثين ، وخالط معاصريه منهم ، واعتنق مذهب لوك ، فكان زعيم الحسية فى وطنه . عرض هذه الحسية فى كتابه « محاولة فى 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 ، وعند سبينوزا عرض ، وعند ليبنتز معنى متناقض . ثم نشر كتابه المعروف « فى الإحساسات » (١٧٥٤) يفصل فيه الكتاب الأول . وألحق به كتاب « الحيوان » (١٧٥٥) يبين فيه نشوء قوى الحيوان والفرق بينه وبين الإنسان . وفى ١٧٦٨ انتخب عضواً بالأكاديمية الفرنسية خلفاً لقسيس آخر ، والواقع أن أسلوبه رشيق وضاح . وبعد وفاته نشر له كتاب فى « المنطق » لا على الطريقة المدرسية ولكنه عبارة عن ملاحظات ونصائح فى تدبير الفكر ، وكتاب فى « لغة الحساب » لم يتمكن من إتمامه ، وكان يقصد به إلى بيان الطريقة التى يمكن بها صوغ جميع العلوم ، ومنها الأخلاق والميتافيزيقا ، بمثل ما للرياضيات من دقة .

٨٠ — مذهبه :

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

على الإحساس الظاهرى ، ويستغنى عن « التفكير » كمصدر أصيل للمعرفة ، فيدعى أن أى إحساس ظاهرى يكفى لتوليد جميع القوى النفسية . ولبيان ذلك يفترض (فى كتاب الإحساس) تمثالا حيًّا داخل تمثال من رخام ، ويقول إذا كسرنا الرخام فى موضع الأنف أتحنا للتمثال الحى القدرة على استخدام حاسة الشم ، وهى الحاسة المعتبرة أدنى الحواس ، فعند أول إحساس يوجد شىء واحد فى 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 والإحساس الماضى جميعاً ، كان هذا الانتباه المزدوج المقارنة أو المضاهاة . وإذا أدرك بهذه المضاهاة المشابهات والفوارق ، كان الحكم الموجب والحكم السالب . وإذا تكررت المضاهاة وتكرر الحكم ، كان الاستدلال . وإذا أحس التمثال إحساساً مؤلماً فتذكر إحساساً لاذًّا ، كان لهذه الذكرى قوة أعظم وكانت المخيلة . وتلك هى 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 فى سبيل شهوته تولدت الإرادة ، فما الإرادة إلا شهوة مصحوبة بفكرة أن الموضوع المشتهى هو فى مقدورنا .

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

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

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

لدينا معانى أجناس وأنواع ، فلم نستطع الاستدلال . ففن الاستدلال يرجع كله إلى أحكام الكلام . وليس الاستدلال تأدياً من الكلى إلى الجزئى ولكنه « حساب » يتأدى من الشيء إلى الشيء نفسه بتغير الإشارات الدالة ، ومثله الأعلى استدلال الجبر الذى ترجع إليه سائر أنواع الاستدلال . (وهذا معناه رد القضية إلى معادلة ، وتتصل هذه المحاولة بمحاولات ريمون لول وليبنتز وأصحاب المنطق الرياضى 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 الذى ولدها » . ولما كان أفراد النوع الواحد تحس نفس الحاجة فتعمل لنفس الغاية بنفس الأعضاء ، كانت للنوع نفس العادات أو الغرائز ، وكانت جميع المعانى وجميع قوى النفس « إحساسات محولة » .

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

الفصل الثانى

الفلسفة الطبيعية

٨١ – ڤولتير (١٦٩٤ – ١٧٧٨) :

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

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

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

ولا تبرهن على أن المسيحية الدين الحق . وما المتناقضات فى الإنسان إلا العناصر الضرورية المركبة له ، من خير وشر ، ولذة وألم ، وهوى وعقل وهذا يعنى أن ڤولتير يريد أن يمحو من نفس الإنسان آثار القلق الذى يدفع به صوب الدين ، وهو يتبع فى 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 مؤونة البحث فى الميتافيزيقا بل راح يتهكم عليها بكل قول ظريف ؟

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

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

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

(و) كذلك هو يتردد فى مسألة الخلود ، مع أنه كان يقول بضرورة إله يثيب ويعاقب ، وبضرورة الدين للشعب الذى لا يأتى 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 الجسمى . على أنه لا يعتقد أن الفكر صادر عن المادة ، إلا أن يكون الله قد منح المادة قدرة على التفكير كما قال لوك . وهو يتردد فى مسألة الحرية ، فقد أعلن « أن خير المجتمع يقتضى أن يعتقد الإنسان بحريته » ؛ ثم مال إلى الجبرية بحجة أننا لا نريد دون سبب ، وتابع لوك فى أن الحرية ليست حرية الإرادة بل حرية تنفيذ الفعل المراد ، فقال : « إن حريتى تقوم فى أن أمشى حين أريد أن أمشى ولا أكون مصاباً بالنقرس » . أما المصاب بالنقرس فلا حرية له .

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

٨٢ — ديدرو (١٧١٣ — ١٧٨٤) :

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

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

(ب) وفى ١٧٤٦ طلب إليه مدير إحدى المكتبات أن يترجم « موسوعة فى الفنون والعلوم » كانت ظهرت بإنجلترا سنة ١٧٢٨ ولقيت إقبالا شديداً ، فرأى هو أن يصدر موسوعة على غرارها ، وأشرك معه صديقه العالم الرياضى دالامبير (١٧١٧ — ١٧٨٣) عضو أكاديمية العلوم ، فألفا حولهما طائفة من المعاونين ، أدباء وعلماء وفلاسفة ، من بينهم ڤولتير وروسو ، وأخرجوا المجلد الأول سنة ١٧٥١ مفتتحاً بمقدمة من قلم دالامبير فى أصل العلوم وتصنيفها ، وعدم فائدة المذاهب الميتافيزيقية والدينية ، فكان هذا المجلد الأول مثاراً 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 أفكاراً كثيرة فى جميع العلوم ، ولكنها أفكار فطيرة خلع عليها بأسلوبه شيئاً من القوة الظاهرة .

٨٣ — دى لامترى (١٧٠٩ — ١٧٥١) :

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

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

٨٤ — هلفسيوس (١٧١٥ — ١٧٧١) :

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

٨٥ — دولباك (١٧٢٣ — ١٧٨٩) :

ألمانى عاش فى باريس . اصطنع المادية المطلقة وكان له تأثير كبير . ذهب إلى أن المـــادة متحركة بذاتها ، وأن كل شىء يفسر بالمـــادة والحركة ، وأنهما أزليتان أبديتان . خاضعتان لقوانين ضرورية هى خصائصهما . فليس العالم متروكاً للصدفة ، ولا مدبراً بإله ، وكل الأدلة على وجود الله منقوضة . ولا غائية فى الطبيعة : ليست العين مصنوعة للرؤية ، ولا القدم للمشى ، ولكن المشى والرؤية نتيجتان لاجتماع أجزاء المادة . ولا نفس فى الإنسان ، ولكن الفكر

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

٨٦ — كابانيس (١٧٥٧ — ١٨٠٨) :

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

obeikandl.com

الفصل الثالث

مونتسكيو

(١٦٨٩ — ١٧٥٥)

٨٧ — حياته ومصنفاته :

هو ناقد اجتماعى ومفكر سياسى أدرك ما فى 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 فى وطنهما ؛ وهذه الخواطر عبارة عن نقد المجتمع الفرنسى فى أخلاقه وعاداته وحكومته وديانته ، فى تهكم تارة وفى جد أخرى . ثم بدا له أن يضع كتاباً شاملا فى « روح القوانين » فشرع يعد له العدة ويجمع مواده ، أى يدرس القوانين والمؤلفين فى إيطاليا وسويسرا والنمسا والمجر وهولاندا وإنجلترا (وقد أقام بلندن سنتين) حتى نشره بجنيف ١٧٤٨ . وكان قد نشر قبل ذلك قسماً منه وسمه بعنوان « اعتبارات فى أسباب عظمة الرومان وانحطاطهم » (١٧٣٤) .

٨٨ — تعريف القانون :

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

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

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

(ح) الداعى للقانون الوضعى هو الرغبة فى أخذ الناس بما ينبغى أن يكونوا عليه وما ينبغى أن يعملوا فى المجتمع ، إذ أنهم عرضة للخطأ وحاصلون على حرية العمل . ويعيش الناس فى المجتمع بناء على استعداد طبعى 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 هى مسألة مبادئ الحكم أو الدوافع التى تحرك الحكومة . فلننظر فى القوانين من هاتين الوجهتين .

٨٩ ــ أشكال الحكم :

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

(ب) وطبيعة الأرستقراطية أن الشعب فيها رعية والأشراف حكام . ومتى كان الأشراف قليلى العدد كانوا حكاماً جميعاً ! ومتى كانوا كثيرين انتخبوا مجلساً من بينهم ، فيكون المجلس أرستقراطية ، وجمهرة الأشراف ديمقراطية ، والشعب كمًّا مهملا . على أن الأرستقراطية الحكيمة تعمل على انتشال الشعب من هذا العدم وتوفير مهمة له فى الدولة ، فإن خير أرستقراطية هى التى تقترب من الديمقراطية ، وشر أرستقراطية هى التى تقترب من الملكية .

(حـ) وطبيعة الملكية أنها حكم الفرد بموجب قوانين ثابتة أى دستور ، وبوساطة هيئات منظمة كالأشراف والإكليروس والمدن تقيد إرادة الملك غير الدستورية . ولكى تكون الدولة ملكية حقًّا 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 يعبأ بهيئات إن وجدت . فالطاغية يحكم لمصلحته الخاصة ويضحى فى سبيلها بمصلحة الشعب . مثله مثل المتوحش الذى يقطع الشجرة ليقطف الثمرة . وهو لجهله وكسله وميله للذة يولى الحكم وزيراً يقوم عنه بجميع المهام ويتحمل التبعات . تلك صنائع الحكومات ، فما مبادئها ؟

٩٠ ــ مبادئ الحكم :

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

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

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

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

السلطان ، ولا فى الطاعة التى يقتضيها .

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

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

تحليلا دقيقاً للدستور الإنجليزى ، ويرى فيه خير ضمان للحرية السياسية . بيد أنه لا يمكن أن يقال إنه كان يود لو ينقل إلى فرنسا ، وهو القائل فى بدء كتابه : « يجب أن تكون القوانين خاصة بالشعب الموضوعة له حتى ليكون من قبيل الصدفة النادرة أن تلائم قوانين أمة أمة أخرى » (م ١ ف ٣) إلا أنه يجب أن يقال إن القصد الأول الذى رمى إليه مونتسيكو هو الإصلاح السياسى والاجتماعى ، وإنه إنما اتخذ من التحليل العلمى وسيلة أمينة فعالة لتحقيق هذا الإصلاح . ولا شك أنه كان عاملا قوياً فى تهيئة الجو للثورة الفرنسية . ولكن فيلسوف الثورة كان فى الواقع روسو .

الفصل الرابع

جان جاك روسو

(١٧١٢ – ١٧٧٨)

٩١ – حياته ومصنفاته :

ولد بجنيف من أسرة فرنسية الأصل بروتستانتية المذهب . وعهد به والده إلى أحد الحفارين كى يعلمه صناعته ، وكان هذا الرجل فظًّا قاسياً . فغادر روسو المدينة هرباً منه وهو فى السادسة عشرة ، وهام على وجهه يحترف شتى الحرف فى سويسرا وإيطاليا . وبعد ثمانى سنوات لقى فى سافوى سيدة يسرت له شيئاً من الاستقرار ، فاستطاع أن يكون نفسه إذ تعلم الموسيقى واللاتينية وقرأ الفلاسفة . وبعد خمس سنين قصد إلى باريس ، ثم غادرها إلى البندقية ، فكان كاتباً لسفير فرنسا فيها . وعاد إلى باريس وهو فى الثالثة والثلاثين ، وأخذ يتردد على الفلاسفة ، وبخاصة ديدرو . وفى صيف ١٧٤٩ قرأ فى إحدى الصحف أن أكاديمية ديجون تعرض للمسابقة هذه المسألة : « هل عاونت الفنون والعلوم على تصفية الأخلاق ؟ » فاهتزت نفسه وجاشت فيها الأفكار ، وخطر له الجواب بالسلب ، وشرع يكتب وقدم للأكاديمية ما كتب وأحرز الجائزة : وهذا أصل كتابه الأول « مقال فى العلوم والفنون » (١٧٥٠) الذى طير صيته فى أرجاء أوربا ، حتى لقد كتب إليه ملك بولندا . ثم أعلنت تلك الأكاديمية أنها تضع للمسابقة هذا الموضوع : « ما منبع تفاوت المراتب بين الناس ؟ وهل يقره القانون الطبيعى ؟ » فعقد العزم على الكتابة وأخرج كتابه الثانى « مقال فى أصل التفاوت بين الناس » ولكن الأكاديمية لم تمنحه الجائزة . فنشر الكتاب (١٧٥٤) . ومضى يعمل على استكمال مذهبه . وبعد ثمانى سنين (١٧٦٢) نشر كتابين : أحدهما « العقد الاجتماعى » والآخر « إميل أو فى التربية » [1] . فأنكرت السلطة الباريسية الكتاب الأخير

---

(١) إميل اسم الطفل الذى يرسم روسو برنامج تربيته .

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

٩٢ — الاجتماع مفسدة :

(ا) كتبه التى ذكرناها (ولم نذكر كتبه الأدبية) تفصل مذهبه تفصيلا منطقيًّا بحسب ترتيب صدورها . فى مقاله الأول يزعم أن العلوم والآداب والفنون تكمل ظاهر الإنسان فقط ولا تكمل باطنه ، بل إنها كلما تقدمت أمعنت فى إفساده . ويستشهد على ذلك بما توفره للرذيلة من فرص ، وبما كان من مصر وأثينا وبيزنطة والصين ، إذ مالت إلى الانحطاط أو غاصت فى الرذيلة حالما ساد فيها حب العلوم والفنون ، بينما الشعوب التى ظلت بعيدة عن عدوى المعارف الباطلة كانت فاضلة وسعدت بفضائلها ، مثل الفرس الأقدمين والإسبرطيين والجرمان والسويسريين . هذا فضلا عن أن الحكماء الحقيقين بهذا الاسم أبانوا سوء أثر الآداب والفنون . إنها تولد الرذيلة لأنها تطيل الفراغ ، وتدفع إلى الترف وتنميه ، ولا يتسنى الترف بغير الثراء المفرط عند بعض يقابله الفقر المدقع عند بعض . إن لدينا علماء وفنانين من كل نوع ، ولم يبق لدينا مواطنون ؛ وإذا كان لا يزال منهم بقية فهم فى الريف فقراء محتقرون . الفضيلة ممتهنة ، والمواهب الفنية معتبرة ، فكان من جراء ذلك تفاوت مشؤوم بين الناس . « أيتها الفضيلة ! أنت العلم السامى للنفوس الساذجة : أهنالك حاجة لكل هذا العناء وهذه الأدوات لكى تعرفك ؟ أليست مبادئك مطبوعة فى جميع القلوب ؟ أوَليس يكفى لتعلم قوانينك أن نخلو إلى أنفسنا ونستمع إلى صوت الضمير فى صمت الأهواء ؟ تلك هى الفلسفة الحقة ، فلنتعلم أن نقنع بها » .

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

للإنسان ، وتعرف حالة تلاشت ، حالة قد لا تكون وجدت ، وقد لا توجد أبداً ؛ مثلها مثل النظريات التى يفترضها العلماء كل يوم لتفسير تكوين العالم » . ولئن كان روسو يعرض نظريته بمثابة فرض ، فكثيراً ما يعتبرها واقعة تاريخية ، وهو على كل حال يبنى عليها جميع آرائه . هذه النظرية هى أن الأصيل فى الإنسان ، أو حال الطبيعة كما يقول ، أن الإنسان كان متوحداً فى 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 فى 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 فى المعيشة ، وبالميول المصطنعة وما ينتج عنها من إجهاد جسمى وعقلى . « إذا كانت الطبيعة أعدتنا لنكون أصحاء ، فإنى أكاد أجرؤ على التأكيد بأن حالة التفكير مضادة للطبيعة ، وأن الإنسان الذى يتأمل هو حيوان فاسد » . الحرية هى التى تميز الإنسان أكثر من الفهم (الموجود فى الحيوان إلى حد ما) ؛ إن الحيوان ينقاد لدافع الطبيعة ، ولكن الإنسان يرى نفسه حرًّا فى الانقياد له أو مقاومته . وإنما تبين روحانية نفسه من شعور بهذه الحرية . وكان الإنسان المتوحد طيباً تأخذه الشفقة من رؤية الموجود الحاس يهلك أو يتألم ، وبالأخص إخوانه فى الإنسانية . ولقد أخطأ هوبس فى قوله إن حالة الطبيعة تتميز بالطمع والكبرياء ، فإن هاتين العاطفتين لا تنشآن إلا فى حال الاجتماع . فالإنسان المتوحد كان كاملا سعيداً ، لأن حاجاته قليلة ، وإرضاءها سريع ، ولأنه كان حرًّا مستقلاً ، فكان كل إنسان مساوياً لكل إنسان .

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

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

٩٣ ــ إصلاح مفاسد الاجتماع :

(١) على أن الاجتماع قد أضحى ضروريًّا ، ومن العبث محاولة فضه والعودة إلى حال الطبيعة . 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 يحمى بقوة المجتمع شخص كل عضو وحقوقه ، ويسمح لكل وهو متحد مع الكل بألا يخضع إلا لنفسه وبأن تبقى له الحرية التى كان يتمتع بها من قبل » . هذه المسألة هى التى يعالجها كتاب « العقد الاجتماعى » فيذهب إلى أن هذا الفرض ممكن التحقيق بأن تجمع الكثرة المفككة على أن تؤلف شعباً واحداً ، وأن تحل القانون محل الإرادة الفردية وما تولده من أهواء وتجره من خصومات ، أى أن يعدل كل فرد عن أنانيته ، وينزل عن نفسه وعن حقوقه للمجتمع بأكمله ، وهذا هو البند الوحيد للعقد الاجتماعى . ولا إجحاف فيه ، إذ بمقتضاه يصبح الكل متساوين فى ظل

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

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

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

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

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

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

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

المقالة الثالثة

الفلسفة فى ألمانيا

إمانويل كنط.

(١٧٢٤ — ١٨٠٤)

الفصل الأول

حياته ومصنفاته

٩٤ — من ليبنتز إلى هيوم :

(ا) قيل عن سقراط إنه يشطر الفلسفة اليونانية شطرين : ماقبله وما بعده، ودعى ديكارت أبا الفلسفة الحديثة واعتبر الحد الفاصل بين القديم والجديد فى تطور الفكر الأوربى . كذلك نقول عن كنط إنه يشطر الفلسفة الحديثة نفسها شطرين . أجل لقد أخذ الشيء الكثير عمن سبقوه ، من ديكارت إلى هيوم وروسو ، وجرى فى تيارهم ، ولكن تفكيره أدى به إلى وجهة جديدة سيطرت على القرن التاسع عشر ، ولم تبدأ العقول فى التحرر منها إلا منذ عهد قريب. وسنحاول أولا أن نبين تدرج هذا التفكير . فنترجم لحياة كنط العقلية، وهى تكاد تكون كل حياته ، فقد تقضت حياته الخارجية فى مدينة واحدة أو منطقة واحدة ، وكانت منظمة تنظيماً دقيقاً تسير كالآلة فى 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 piétisme تستمسك بالعقيدة اللوثرية الأساسية القائلة إن الإيمان يبرر المؤمن ، وترى أن محل الدين الإرادة لا العقل ، وتعلى من شأن القلب والحياة الباطنة ، ومن ثمة تقول إن الإيمان الحق هو الذى تؤيده الأعمال ، وتعتبر المسيحية فى جوهرها تقوى

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

(ح) دخل فى الثامنة إحدى المدارس التابعة للشيعة التقوية ، وأتم برنامجها فى السادسة عشرة . وكان أظهر ما أفاده فيها شيئين : إعجاباً باللغة اللاتينية وما تنطوى عليه قواعدها وتراكيبها من روح الجد والنظام ، حتى كان مطمحه حين ذاك أن يتوفر على فقه اللغة ؛ وإعجاباً بالرواقية الرومانية وما تتحلى به من نبل وشجاعة . وسيبقى هذان الأثران فى نفسه ، ويدخلان فى فلسفته . وبعد المدرسة اتجه إلى كلية الفلسفة بجامعة مدينته يقصد إلى دراسة اللاهوت ليصير قسيساً ، ولكنه عدل عن هذا القصد فيما بعد . تتلمذ لأستاذ بالكلية للرياضيات والفلسفة من أتباع التقوية ومن أتباع فولف[1] ناشر فلسفة ليبنتز الموسومة بالعقلية ؛ فعرف بواسطته مؤلفات نيوتن ، فكانت عنصراً آخر هاماً من عناصر فكره ؛ ولكنه حار بين التقوية والعقلية ، الأولى تشيد بالإرادة والعاطفة كما ذكرنا ، والثانية تشيد بالعقل والعلم القياسى 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 » . وفى ١٧٤٦ تقدم برسالة جامعية حاول فيها التوفيق بين ديكارت وليبنتز فى مسألة قياس قوة جسم المتحرك .

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

---

(١) كان لفولف Christian Wolf (١٦٧٩ — ١٧٥٤) تأثير كبير فى ألمانيا بدروسه وكتبه الموضوعة على نسق تعليمى فى جميع أقسام الفلسفة ، نأذاع مذهب ليبنتز فى الجامعات والأوساط المثقفة ، وظلت الفلسفة الألمانية إلى أمد بعيد تصطنع لغة كتبه وبرامجها ومناهجها .

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

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

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

(ز) وكان تأثير هيوم أبعد مدى ، وقد قال كنط فيما بعد إن هيوم أيقظه من سباته الاعتقادى ، وكان ذلك برأيه فى مبدأ العلية بنوع خاص ، إذ كان قد قال إن مبدأ العلية ليس قضية تحليلية ، أى أن المعلول ليس متضمناً فى العلة أو مرتبطاً بها ارتباطاً ضروريًا ، وأن الضرورة التى تبين له ما هى 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 مبدأ أوليًا فى العقل ، وبفضله تتحول القضية التجريبية إلى قضية أولية كلية ضرورية ، ويجب إذن الفحص عن سائر المبادئ المطوية فى العقل

وتعيين وظائفها فى المعرفة العلمية . وتلك هى الفكرة النقدية التى بنى عليها كنط فلسفته ، ولكنها لن تنضج عنده إلا بعد زمن غير قصير .

(ح) أما روسو فكان يدعو إلى الرجوع للطبيعة أى 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 فى الأكثر ، فتقتصر على ضمان حرية الميول الطبيعية ، وتنبذ إكراه العرف المصطنع . إن روسو عالم الأخلاق ، فكما أن نيوتن وجد المبدأ الذى يربط ما بين قوانين الطبيعة المادية ، كذلك استكشف روسو الحقيقة البسيطة التى تضىء الطبيعة الإنسانية إلى أعماقها ، وهى الخلقية الصافية المستصفاة من كل إضافة زائفة .

٩٥ — نقد الميتافيزيقا :

(ا) نأتى الآن إلى مرحلة ثانية من ١٧٦٠ إلى ١٧٧٠ شرع فيها كنط ينقد الفلسفة العقلية فى النظريات والخلقيات قبل أن يستبين مذهبه . فى رسالة بعنوان « الأساس الممكن الوحيد للبرهنة على وجود الله » (١٧٦٣) يذكر أربعة أدلة على وجود الله ، فينقد الدليل الوجودى الذى يستخرج الوجود كمحمول من فكرة الله كموضوع ، ويقول : ليس الوجود (العينى) محمولا متضمناً فى فكرة ؛ ثم ينقد الدليل الطبيعى الذى ينتقل من وجود حادث إلى وجود ضرورى كامل ، فيحتج بأن هذا الدليل يذهب من الضرورى إلى الكامل كأنهما متساوقان فيعود إلى الدليل الوجودى ؛ وينقد دليل العلل الغائية بحجة أن كمال العالم نسبى فلا يدل بذاته على موجود كلى الكمال ، وأن هذا الدليل أيضاً يعود إلى الدليل الوجودى . يبقى دليل يذهب من الممكن إلى المطلق ، فيراه صحيحاً لأن الممكن لا يعقل بما هو كذلك إلا بالإضافة إلى موجود عينى ضرورى لولاه لكان الممكن ممتنعاً ، وهذا خلف ؛ ويرى كنط أن الأدلة الثلاثة السالفة إذا بنيت على هذا الدليل صارت صحيحة .

(ب) وفى « دراسة فى وضوح مبادئ العلم الإلهى النظرى والأخلاق »

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

(حـ) وفى « أحلام واهم معبرة بأحلام الميتافيزيقا » (١٧٦٦) ينطق العنوان بقصد المؤلف إلى التهكم والنقد . الواهم أو الإشراقى هو الذى يدعى الاتصال بموجودات روحية عليا ، مثل سويدنبورج السويدى معاصر كنط . والميتافيزيقى أيضاً يتحدث عن مثل هذه الموجودات ، ولكنه يزدرى الإشراقى ، فهو يعتقد إذن أن ليس لها تجربة مباشرة ، وهو مضطر إلى الإقرار بأنه لا يدركها فى أنفسها . وأنه إنما يعرفها بضرب من المعرفة السلبية ، وفى هذه الحالة تكون الميتافيزيقا علم حدود العقل الإنسانى ، ولا تستطيع مجاوزة التجربة التى هى المعرفة الحقة . ولا بأس فى ذلك ، لأن هذا الذى يفوت علمنا ويعتبر ضرورياً لتنظيم حياتنا 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 الخلقى إحدى هذه الوقائع لما ينطوى عليه من الواجب ، أى تقرير ما يجب أن يكون بغض النظر عن التجربة ، ولما تفترض صفته الكلية من الارتباط بين جميع الضمائر ؛ وقد يمكن تأويله بأنه وحى بعالم معقول تخضع فيه الإرادات الجزئية لقوانين خاصة أو لإرادة كلية .

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

كأنها تظهرنا على الأشياء كما هى فى نفسها ، إذ تمدنا بمبادئ ومعان مطلقة لا تمت إلى المحسوس بسبب ، بل إنها تقع فى التناقض إذا أرادت تطبيقها عليه : فمثلا المبدأ القائل إن المركب يفترض البسيط ، اعتمد عليه ليبنتز فوصل إلى أن العالم مركب من بسائط ، ولكننا لا نصل أبداً إلى البسيط بسبب القسمة إلى ما لانهاية ؛ ثم إن المعانى المنطوية فى ذلك المبدأ ، وهى معانى الكل والبسيط والمركب ، وأيضاً المعانى التى يستخدمها ليبنتز فى المونادولوجيا ، وهى معانى الإمكان والوجود والضرورة والجوهر والعلة ، لا تدخل كأجزاء فى أى تصور حسى ، وليست مستخرجة من التصور الحسى . فالمحسوس والمعقول متخارجان متغايران .

٩٦ — وضع الفلسفة النقدية :

(ا) عكف كنط على النتائج التى بلغ إليها يعيد فيها النظر ويلائم بينها ، وبعد عشر سنين (١٧٨١) أخرج كتابه الأكبر « نقد العقل الخالص النظرى » يبين فيه كيف وإلى أى حد تتطابق معانى العقل ومدركات الحس . فقرر أن المعانى لا تستفاد من الأشياء ، على ما يزعم الحسيون ، وأن الأشياء لا تستفاد من المعانى ، على ما يزعم العقليون ، ولكن المعانى هى 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 أى معارف كلية ضرورية ، وليس فى التجربة كلية وضرورة . ومعان أخرى ثلاثة ، هى معانى النفس والعالم والله ، ليس لها فى التجربة موضوع تنطبق عليه ، وكل ما يدعى العقل إثباته بشأنها غلط . ففى هذا الكتاب تلقى الرسائل النظرية التى لخصناها فى العدد السابق ، ومحصله أن الفكر حاصل بذاته على شرائط المعرفة ، وأن الأشياء تدور حوله لكى تصير موضوع إدراك وعلم ، ولا يدور هو حولها كما كان المعتقد من قبل : وهذه هى الثورة التى أحدثها كنط فى عالم الفكر ، وشبهها بالثورة التى أحدثها كوپرنك فى عالم الفلك . ولكى يقرب هذا المذهب إلى الأذهان ويصحح ما جرى من الأخطاء فى فهمه ، وضع رسالة أسماها « مقدمة لكل ميتافيزيقا مستقبلة تريد أن تعتبر علماً » (١٧٨٣) .

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

(ح) ورأى كنط ضرورة الوصل بين العقلين النظرى والعملى ، فدوّن كتابه « نقد الحكم » (١٧٩٠) أو فلسفة الجمال والغائية . ذلك أن موضوع العقل هو الحق الذى مظهره الضرورة والآلية فى الطبيعة ؛ وموضوع الإرادة الخير بواسطة الحرية ؛ ولدينا قوة أخرى حاكمة بالجمال وبالغائية ، أى واضعة نسبة بين ما هو كائن وما يجب أن يكون ، بين الضرورة الطبيعية والحرية ، باعتبار الجمال والغائية معلولين للحرية تعمل فى مادة خاضعة لقوانين الآلية . فموضوع هذه القوة متوسط بين الحق والخير ، فالقوة نفسها متوسطة بين العقل والإرادة . وتسميتها بالحكم آتية من المماثلة بين مظاهرها وبين الحكم المنطقى ، فإنها كالحكم (عند كنط كما سنرى) توقع نسبة بين شيئين متغايرين . الحكم بالجمال آنى تلقائى ، 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 ، وهى الواسطة بين العلم الآلى والإيمان بالإله الخالق الذى هدتنا إليه الأخلاق ، وأداة الوصل بين الطبيعة والحرية .

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

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

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

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

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

obeikandl.com

الفصل الثانى

نقد العقل النظرى

٩٧ ــ المسألة النقدية :

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

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

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

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

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

(د) كيف نحصل على مثل هذه الأحكام ؟ أما الأحكام الرياضية فإن خاصيتها التركيبية آتية من تصوير حدودها فى المخيلة ، فإنى 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 فى هذين النوعين من الأحكام فآتية من كون الفكر حاصلا على معان رابطة يطبقها على الحدود . فإذا نظرنا فى الأحكام الميتافيزيقية وجدنا حدودها ، وهى : العالم فى جملته والنفس والله ، غير محسوسة ولا متخيلة كما هو معلوم ، ولا معقولة كما سيتضح فيما بعد ؛ فهى أحكام تركيبية أولية ، ولكن التركيب فيها ظاهرى فقط ، هو تركيب معان صرفة لا تعتمد على مادة فى الحس أو فى الخيال ، فهى لذلك لا تتصف بالموضوعية ولا تستحق أن تدعى علماً .

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

لكتابه ، فوضح رأيه فى الطبعة الثانية وتوسع فى نقد التصورية المطلقة . وهو يصرح بأن الإحساس انفعال ، وأن التخيل فعل ، فإذا كنت أحس نفسى منفعلا فيجب أن أعتبر نفسى خاضعاً لتفسير شىء فعال . غير أنه يصرح أيضاً أننا لا ندرك من الشىء إلا انفعالنا به ، فيأخذ بنصف تصورية ، ويعتبر مهمة نقد المعرفة منحصرة فى تبين ما هو آت من خارج وما يضيفه إليه الفكر من عنده . وهذا الذى يضيفه الفكر ، أى الصورة فى المعرفة ، يسميه Transcendental ويعرفه بأنه معنى أو مبدأ ذاتى للفكر ، متقدم على التجربة تقدماً منطقياً لا زمنياً ، ووظيفته جعل التجربة ممكنة ، أى تركيب موضوعات محسوسة وأحكام كلية ؛ واستعماله على هذا الوجه مشروع . غير أنه قد يطبق اعتسافاً خارج نطاق التجربة ، أى على مطلق الوجود ؛ كما أن من المعانى والمبادئ الذاتية ، كمعانى العالم والنفس والله ، ما يجاوز بطبيعته حدود التجربة ؛ وفى هاتين الحالتين يتخذ المعنى أو المبدأ قيمة خاصة فى حين أنه صورة بحتة ، فيسمى كنط هذا الاستعمال Transcendant . لذا نترجم اللفظ الأول بالصورى فى مقابل المادة الآتية من خارج ، ونترجم اللفظ الثانى بالمفارق أو الميتافيزيقى فى مقابل التجريبى [1] . 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 باركلى ، هى أن كل معرفة حسية فهى ظاهرية ، وأن الحقيقة لا توجد إلا فى معانى العقل ، لأن العقل عندهم حدسى ومعانيه موضوعات حقة ، بينما المبدأ المهيمن على مذهبى التصورى هو أن كل معرفة آتية من العقل الخالص فهى ظاهرة ، وأن الحقيقة لا توجد إلا فى التجربة ، لأن العقل عندى صورى ووظيفة معانيه توحيد التجربة » .

---

(١) لفظ Transcendental من وضع المدرسيين يدلون به على بعض معان تسمو أو تعلو على مقولات أرسطو وتلائم جميع الموجودات ، وهى الوجود والواحد والحق والخير والقوة والفعل وغيرها . ولكن كنط صرفه إلى المعنى المذكور فوق فجعله صفة للصور أو المعانى والمبادئ التى يعتبرها خاصة بالفكر وحده والتى يدعوها باطنة أو ذاتية متى طبقت فى حدود التجربة . لذا أدينا هذا المعنى بقولنا صورى . أما لفظ Trascendant فقد استعمله المدرسيون وكثيرون غيرهم إلى أيامنا للدلالة على سمو الله على المخلوقات ومفارقته لها ، واستعمله كنط بمعنى المفارقة والسمو من حيث الوجود ومن حيث المعرفة أيضاً أى حين تطلق الصور الفكرية إلى ما بعد التجربة . لذا أدينا هذا المعنى بقولنا مفارق ومفارقة . انظر أيضاً : A. Lalande, Vocabulaire de la philosophie

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

٩٨ ــ الحساسية الصورية :

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

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

أن هذه المعانى ليست غير متناهية هى أنفسها ، ولكنها مجردة غير معينة ، وليست أفرادها متضمنة فيها كتضمن أجزاء المكان والزمان فيهما .

(حـ) وأما المسألة الثانية فيورد عليها كنط دليلا بعتبره حاسماً (وإن يكن أثبته فى الطبعة الأولى فقط من « نقد العقل النظرى » وذكره فى « مقدمة لكل ميتافيزيقا ») : الرياضيات علوم أولية ، والمطلوب تفسير إمكانها . الحساب علم الزمان إذ أن العدد يتكون من آنات الزمان المتعاقبة ؛ والهندسة علم المكان ؛ فإذا لم يكن المكان والزمان صورتين أوليتين موضوعيتين ، كانت المقادير الرياضية تجريبية ، وكانت القضايا الخاصة بها ذات كلية نسبية فحسب ، وانهارت الرياضيات الخالصة ؛ ولكنها قائمة ، تثبت للأعداد والأشكال علاقات كلية ضرورية ؛ فالنظرية النقدية لازمة .

(د) هذه الأدلة واهية . فالدليل الأول لا ينهض إلا إذا سلمنا لكنط أن الإحساس إحساس بكيفية صرفة لا امتداد لها فى ذاتها ولا مدة ، وهذا قول لازم من التصورية ، ساقط بسقوطها . فإننا إذا قلنا إن المحسوس متحيز فى مكان ، كان إدراك المكان مقارناً لإدراك المحسوس ، ولم تعد هناك ضرورة لأن يكون المكان مفارقاً للكيفية سابقاً عليها . وإذا قلنا إن التعاقب قانون الأحداث الظاهرة والباطنة ، وإن هذا التعاقب زمان بالقوة يصير زماناً بالفعل حالما نعده ، كان التعاقب أساساً للزمان ، ولم يكن الزمان مفترضاً للتعاقب[1] . والدليل الثانى يعنى أن تصور المكان والزمان لازم للمخيلة لأن وظيفتها تصور المحسوس الذى هو فى المكان والزمان ، ولا يعنى أن صورتى المكان والزمان غير مجردتين من التجربة . إن كنط يفهم التجريد على طريقة الحسيين ، ولكن هناك تجريداً من نوع آخر دل عليه أرسطو ، هو استخلاص الخصائص الجوهرية بحدس عقلى ؛ وليس هذا التجريد اختصاراً للجزئيات المدركة فحسب ، وإنما هو إدراك للماهية مهما يكن من عدد الجزئيات ، والماهية الحاصلة به مثال ونموذج لجميع الجزئيات الممكنة ، وهى من ثمة كلية ضرورية لتجردها عن الأعراض المخصصة لكل جزئى والمختلفة بين جزئى وآخر . فلم لا نقول إننا نحصل على معنيى المكان والزمان بتجريد المكان

---

(١) انظر فى كتابنا « تاريخ الفلسفة اليونانية » ما يقوله أرسطو فى حقيقة المكان والزمان ، وفى طريقة إدراكنا لها ، وفى التجريد ، وفى اللامتناهى .

والزمان الجزئيين عما يلابسهما من موضوعات وأعراض ؟ والدليل الثالث يعنى فقط أن المخيلة تتخيل دائماً مكاناً وراء مكان وزماناً وراء زمان ، ولا يعنى أنها تتخيل ، أو أن العقل يتعقل ، مكاناً وزماناً غير متناهيين بالفعل ، من حيث إن اللامتناهى فى 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 كليًّا ضروريًّا ، وأن التجريد الذى نعنيه أكثر تحقيقاً لموضوعية العلم ، لأنه يشتق موضوع العلم من ذات المحسوس ، ونظرية كنط تجعل هذا الموضوع شيئاً مغايراً للمحسوس وذاتيًّا صرفاً . هذه النظرية وليدة عقل اقتبل المذهب الحسى [1]. ثم أخذ يعمل على تصحيحه كى يصون العلم ، فلم يجد إلا أن يضيف للذات العارفة ما يتطلبه العلم ويأباه المذهب الحسى . وهذا التوفيق المصطنع بين العلم والتجربة هو العيب الأساسى فى فلسفة كنط بأكملها كما سنرى .

٩٩ ــ التحليل الصورى : (١) تحليل المعانى أو المقولات :

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

---

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

(ب) لأجل الفحص عن المقولات يجب أن نحصى 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 الذى 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 الآتى :

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	« ليست 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 فى العصر القديم .
من حيث الجهة —	احتمالية	إمكان — استحالة	« السيارات قد تكون مأهولة .
	جبرية	وجود — لا وجود	« الأرض كرية .
	يقينية	ضرورة — حدوث	« من الضرورى أن يكون الله عادلا .

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

---

(١) لا الوجود الواقعى ، بل الوجود المنطقى المدلول عليه بالرابطة ، مثل قولنا : المنطق « هو » العلم الذى . . . وبتعبير آخر ، الوجود المقصود هنا هو الإيجاب .

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

(د) وقد نزيد المسألة إيضاحاً 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 التى تندرج تحتها جميع الموضوعات والمحمولات ، ووضع كنط جدول الوظائف المنطقية أو الروابط أو النسب بين الموضوعات والمحمولات . فأرسطو وجودى يرتب الأشياء وخصائصها ، وكنط ذاتى يرتب وظائف العقل . (٢) يأخذ كنط على أرسطو أنه جمع مقولاته جمعاً تجريبيًّا بتحليل الكلام الإنسانى . وقد يكون هذا صحيحاً ولا يقدح فى المقولات أنفسها ، ولا يمنع من إمكان ترتيبها ترتيباً منطقيًّا جامعاً مانعاً ، كما ذكرنا بهذا الصدد فى كتابنا « تاريخ الفلسفة اليونانية » . وكنط نفسه لم يستنبط مقولاته استنباطاً حقًّا ، ولكنه استخرجها من جدول الأحكام كما تلقاه عن المنطق القديم .
(٣) ويأخذ كنط على أرسطو أيضاً أن مقولاته ليست متجانسة : فمقولات الزمان والمكان والوضع ترجع إلى التصور الحسى لا إلى العقل . ولكن هذا لا يعد مأخذاً إلا بناء على مذهب كنط الذى يفصل بين الحس والعقل ، أما عند أرسطو فالفظ فى الحكم معنى مجرد من المحسوس ، فالمقولات كلها معقولة مهما يكن من أصلها الحسى . (٤) ويأخذ كنط على أرسطو أيضاً أن ليس لنظريته خاصية معينة : فهى نفسية ومنطقية لأن المقولات فيها أنحاء الحكم والتعبير ؛ وهى ميتافيزيقية لأن المقولات فيها منصبة على الوجود . ولسنا ندرى ما يمنع أن يكون للنظرية خصائص ثلاث من ثلاث وجهات ، والفكر والوجود متطابقان فى فلسفة أرسطو ؟ بل ليس

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

(ه) 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 ، أى أشياء نعتبرها موجودة وذات قيمة مستقلة عن وجودنا الشخصى . وليس يمكن هذا إلا إذا كانت الظواهر منطوية فى وجدان واحد بعينه ، « وجدان ذاتى » يظل هو هو ويوحد بينها ، على حين أن الوجدان التجريبى أو الحس الباطن يتغير باستمرار . هذا التوحيد هو الفعل الجوهرى للفكر ، وهذا الفعل مصحوب بشعور عقلى « ذاتى » خالص من كل موضوع يترجم بأنا أفكر . وإذن فى أصل الفكر توجد الوحدة الضرورية للإدراك ، وهى الأنا الخالص ، الأنا أفكر ، الذى هو عين الفهم ، والفهم قوة تلقائية وظيفتها الحكم أى الربط بين الظواهر . « الأنا

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

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

تصور البقاء فى الزمان ، ورسم العلية تصور التعاقب الراتب فى الزمان ، ورسم التفاعل أو الاشتراك تصور تقارن أعراض جوهرين فى الزمان . رابعاً رسم الجهة تصور الوجود فى جملة الزمان ، فإن الظواهر يمكن أن توجد إما فى أى زمن كان ، وهذا هو الإمكان ؛ أو فى زمن معين ، وهذا هو الوجود الواقعى ؛ أو فى كل زمن ، وهذه هى الضرورة . فالرسم الذاتى يعطينا فكرة عن الطريقة التى يمكن أن تطبق بها المقولات على الظواهر بوساطة فعل المخيلة المبدعة فى اللاشعور .

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

(ح) والآن وقد تمت نظرية الأحكام التركيبية الأولية ، أى نظرية الحساسية والفهم والتطابق بينهما ، نستطيع أن نرى مبلغ ما فيها من عبث وتهافت . إن كنط ، لكى يبرر موضوعية الإحساس ، يضع شيئاً خارجياً مؤثراً فينا ، فيناقض مذهبه من حيث إن العلية عنده مقولة جوفاء . إن خولتنا الحق فى الربط بين الظواهر ،

فهى لا تخولنا الحق فى الخروج من الظواهر إلى أشياء بالذات هى غير معلومة فى أنفسها . فلم ينتقل كنط من التصورية إلى الموضوعية كما زعم . ولكى 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 يثبتها ، والعقل يطبق المقولات من غير إدراك خاص ، بناء على رسوم خيالية لاتدل فى 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 الحسى إلى المذهب العقلى كما زعم . وذلك لأنه لم يصحح المذهب الحسى إلا بمجموعة ألفاظ هى المقولات ، فلم يوفق إلى تفسير المطابقة بين الحس والعقل . إن هذه المطابقة لاتفسر إلا بنظرية أرسطو فى التجريد ، حيث تقدم التجربة مادة الحكم ، أى الموضوع والمحمول متحدين أو متضامنين ، فيحيلهما العقل ماهيتين مجردتين ومن ثم كليتين ضروريتين ، ويدرك النسبة بينهما . ولما كانت فلسفة كنط بأكملها قائمة على نظرية المقولات فقد انهارت بانهيار هذا الأساس . ولن نصادف فيما تبقى منها سوى أخطاء فوق أخطاء .

١٠٠ — التحليل الصورى : (٢) تحليل المبادئ :

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

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

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

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

١٠١ — الجدل الصورى : (١) تعريفه :

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

بالكشف عن منشئه وطبيعته .

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

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

متى استخدم فى الفحص عن المطلق الذى تنتهى إليه ظواهرنا الوجدانية ، وصل إلى موضوع لا يستعمل كمحمول فلا يستند إلى شىء آخر : هذا الموضوع هو معنى الأنا أو النفس كجوهر . والقياس الشرطى المتصل (وهو يعلق مشروطاً على شرطه) متى استخدم فى الفحص عن العلة المطلقة للعلل الطبيعية ، وصل إلى معنى العالم كجملة العلل أو الشروط . والقياس الشرطى المنفصل (وهو يعارض بين حدين فيضع أحدهما بناء على ارتفاع الآخر) متى استخدم للفحص عن الشرط المطلق لجميع موضوعات الفكر ، وصل إلى معنى العلة المطلقة أو الموجود الأعظم وهو الله .

ومن هنا نشأت ثلاثة علوم : علم النفس النظرى يزعم أنه علم النفس باعتبارها جوهراً مفكراً ؛ والعلم الطبيعى النظرى يزعم أنه علم العالم باعتباره جوهراً كذلك ؛ والعلم الإلهى النظرى يزعم أنه علم الله . فبمراجعة مسائل هذه العلوم وأدلتها ، يتبين لنا أن الأدلة سوفسطائية ، وأن المسائل وهمية نشأت من اعتقاد أننا ندرك بتلك توحيداً نهائياً .

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

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

(ا) يدعى هذا العلم أنه يبرهن على وجود النفس كجوهر قائم بذاته ابتداء من « أنا أفكر » ، وأنه يعين ماهية النفس بتطبيق المقولات على « أنا أفكر » فيصل إلى أن النفس بسيطة ، وشخصية أى باقية هى هى 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 فى الظاهر مأخوذ فى الحقيقة بمعنى فى إحدى المقدمتين وبمعنى آخر فى 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 أى جوهر » . هذا القياس غلط لأن المقصود بالذات فى المقدمة الكبرى هو « الشىء » الذى يتصور كذات ، أى الذات التى تدرك كذلك ، أو الذات التى هى فى الوقت نفسه موضوع إدراك ؛ وفى الصغرى ليس المقصود « شيئاً » من حيث إن قولنا الموجود المفكر أو أنا أفكر لا يتضمن موضوع فكر ، بل يعنى الشرط الضرورى لإمكان الحكم وإحداث وحدة الشعور ، فإن « أنا أفكر » هى الصورة التى تجمع الظواهر فى فكر واحد بعينه . ذلك بأن ليس لنا حدس بنفسنا كذات مفكرة ، وكل ما ندركه هو فكرنا متعلقاً بموضوعات لا مستقلاً . فإذا طبقنا المقولات على « أنا أفكر » كان هذا التطبيق فعلا منطقيًّا صرفاً عاطلا من أية قيمة موضوعية ، من حيث إن المقولات لا تطبق تطبيقاً موضوعيًّا إلا على الحدوس الحسية . فلا يسوغ الانتقال من وحدة الفكر كشرط منطقى إلى وحدة جوهر متقوم بذاته .

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

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

من الشعور بالذات فى أوقات مختلفة ، وهو الشرط الصورى أو المنطقى لتصوراتنا كما سبق القول ، إلى بقاء الذات هى هى ، مع أن هذا التصور المنطقى 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 : « الشىء المعلوم مباشرة له وجود متمايز من وجود الشىء المعلوم بالواسطة ؛ والنفس تعلم ذاتها مباشرة ، فى حين أن الجسم لا يعلم إلا بوساطة النفس ؛ وإذن فالنفس متمايزة من الجسم » . هذا القياس يذهب من المعرفة إلى الوجود : أنا أعرف الأنا متمايزاً من اللاأنا ، ولكن هل تعنى هذه المعرفة أن الأنا مستقل حقّاً عن اللاأنا؟ أليس يمكن أن تكون لدى هذه المعرفة وأنا مركب من نفس وجسم ؟ وهذا القياس مبنى على تمايز النفس والجسم ، مع أن الجسم تصور حاصل فى الحساسية بتأثير علة مجهولة ، وليس التصور شيئاً خارجاً عن الذات المتصورة حتى نقول بإدراك مباشر وإدراك غير مباشر ؟ وقد تكون العلة المجهولة روحاً ، وقد لا يكون هناك إلا جوهر مشترك هو جسم فى صورة المكان وروح فى صورة الزمان ، مادام إدراك الشىء بالذات ممتنعاً علينا . فالفلسفة النقدية تخلصنا من مسألة تمايز النفس والجسم وتفسير العلاقة بينهما ، وهى 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 عينه ننكر على الماديين إمكان البرهنة على عدم وجود النفس وعدم الخلود .

(و) ذلك نقد كنط لعلم النفس النظرى كما يوجد عند ديكارت والديكارتيين بما فيهم ڤولف . وكنط محق فى بعض هذا النقد ، مبطل فى الباقى . إنه محق فى قوله إننا لا ندرك النفس مباشرة ، أى أن ليس لنا إدراك موضوعه ذات النفس ، ولكن كل إدراك فهو واقع على موضوع ومصحوب بالشعور بالذات . وإنه مبطل فى دعواه أن هذا الشعور لا يصلح أساساً للتدليل على وجود النفس وماهيتها ، وأن الأدلة السالفة أغاليط . إنه يميز بين الأنا الذاتى أو الصورى والأنا التجريبى ، ويقول عن الأول إنه مجرد موضوع منطقى أو مجرد حد فى قضية ، ويقول عن الثانى إنه ظاهرة خاضعة للمقولات كسائر الظواهر ، وأن ليس هناك ما يبرر الخروج من

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

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

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

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

(ب) فالنطق يعتبر هذه القضايا الأربع موضوعية ، بدل أن يعتبرها مجرد تركيب منه ، ويسخر الفهم للتدليل عليها ، أى لإبطال التسلسل إلى ما لا نهاية فى تلك المواضع الأربعة . ولكن الفهم يدلل أيضاً 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 فى تناقض كما يتبين من الجدول الآتى :

نقائض النطق الخالص

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

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

على أربعة حدود : فى المقدمة الكبرى الموضوع أى « المشروط » مأخوذ باعتباره موضوعاً معقولا مستقلاً عن شروط الحساسية أو الحدس ، وهذا هو الحال فى القضايا جميعاً ؛ وفى المقدمة الصغرى « المشروط » مأخوذ طبعاً باعتباره العالم الظاهرى الماثل فى حسنا ، وهذا هو الحال فى نقائض القضايا . فبأى حق نستدل بحد أوسط ذى معنيين وننتقل من الظاهرة إلى الشىء بالذات ؟

(ح) ونحن نلاحظ أولا أنه ما دام الغلط ناشئاً من التردد بين معنيين ، فليس يصح القول أن العقل متناقض مع نفسه ، إلا بمعنى للعقل واسع يشمل الفهم والنطق ، وهو المعنى الذى أراده كنط بعنوان كتابه . فيبقى مبدأ عدم التناقض مصوناً ، لأن التعارض ههنا واقع بين قوتين مختلفتين لكل منهما وجهة خاصة ، ومن شروط التناقض أن يكون الموضوع فى المقدمتين واحداً بعينه . ونلاحظ ثانياً أن كنط يلزمنا مذهبه ويريدنا على أن نؤمن معه بقوتين عقليتين متعارضتين ونستدل كاستدلاله . ولكننا نؤمن بعقل واحد ينظر إلى الأشياء نظرة واحدة ، وإذا حكمناه فى القضايا ونقائضها وجدناه يحكم بأن فى 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 فى الزمان ، وهو متناه أو محدد فى المكان » . دليل الشق الأول أنه إذا لم يكن للعالم بداية كانت كل لحظة مسبوقة بزمان غير متناه ، وهذا خلف لأن معنى اللانهاية فى الزمان أن هناك سلسلة لا تتم أبداً . ودليل الشق الثانى أنه لو كان العالم لا متناهياً فى المكان لاقتضت الإحاطة به جمع وحداته على التوالى فى زمان غير متناه ، ولا يمكن عبور الزمان اللامتناهى كما تقدم . نقيض القضية : « ليس للعالم بداية ولا حد ، ولكنه لا متناه من حيث الزمان والمكان » . دليل الشق الأول أنه لو كان للعالم بداية لكان تقدمها زمان متجانس ، وفى مثل هذا الزمان تتساوى الآنات فى عدم احتوائها ما يرجح وجود العالم على عدم وجوده ، فلم يكن العالم ليوجد أبداً . ودليل الشق الثانى أنه لو كان للعالم حد لكان هذا الحد خلاء أى لا شيئاً ولا حداً ، فلم يكن العالم محدوداً . ونحن نسلم القضية ، مع تحفظ على الشق الأول وهو أنه لا يقام على هذا الشق برهان ضرورى ، كما بينا ذلك فى الرد على قول أرسطو بقدم العالم ؛ وفى

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 سطحاً بالضرورة والسطح محدود ، على ما يذكر أرسطو . أما نقيض القضية فنقول عن شقه الأول إن في الاستدلال عليه خطأ ، إذ أن هذا الاستدلال يعتمد على فكرة أن الزمان شيء متجانس سابق على العالم مستقل عنه ، وهذا غير صحيح لأن الزمان وهو عدد الحركة يوجد بوجود العالم المتحرك فإذا سلمنا أن العالم لم يوجد « في » الزمان ، لم تكن النتيجة المحتومة أنه قديم كما يريد الاستدلال ، بل إنه قد يكون قديماً ، وقد يكون حادثاً وجد « مع » الزمان أو أن الزمان وجد معه . ونقول عن الشق الثاني (« ليس للعالم حد » إنه إذا كان العالم محدوداً كان حده سطحه 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 ، لكان تحليلها يستتبع انعدامها ؛ فلكي تبقى يجب أن يقف التركيب عند حد ، أي أن تكون الجواهر المركبة من أجزاء بسيطة . نقيض القضية : « لا شيء مركباً 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 مساوياً لعدد أجزاء المكان الذي يشغله ، ولكن المكان لا يتألف من أجزاء بسيطة بل من أمكنة . والأجزاء الأولى إطلاقاً لمركب ما هي بسيطة ، فيلزمنا القول أن البسيط يشغل مكاناً ، 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 أيضاً بعلية حرة لتفسير

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

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

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

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

ليبين عبث العقل ، فاعتقد كثيرون من بعده بناء على شهادته أن العقل عابث ؛ غير أنه لم يرض أن يتركنا فى حيرتنا بإزائها ، فزعم أن لها حلاً ، وحلاً مرضياً جداً . ذلك أن القضيتين الأولى والثانية ونقيضيهما كاذبة على السواء لأنها جميعاً تذكر العالم كأنه شيء بالذات وهو ليس كذلك فى حدسنا ، فلا نستطيع أن نعلم إن كان متناهياً 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 فى حدسنا ، وتصدق القضيتان بالإضافة إلى العالم معتبراً كشيء بالذات ، فقد يكون هناك أشياء بالذات ، ومن الممكن تصور عالم معقول وإن لم ندرك كنهه ، وفى هذه الحالة تتصور إمكان علية حرة تكون العلية الطبيعية معلولها ، ونتصور موجوداً ضرورياً تكون الموجودات الحادثة متعلقة به ، فما إن نجد — وسوف يجد كنط — مسوغاً للإيمان بعالم معقول ، حتى يصبح لدينا الإيمان بهاتين القضيتين ، وهكذا يبقى الباب مفتوحاً أمام الأخلاق والدين . ولكن بم يجيب كنط على قائل كشوبنهور إن النقائض هى الصادقة لأنها مطابقة لصور إدراكنا التى تقضى بأن لكل مشروط شرطاً ، بينما القضايا كاذبة لأنها وليدة ضعف المخيلة التى تهن دون التسلسل إلى غير نهاية فتتحمل الأسباب لتضع له حداً ؟ وبم يجيب إذا قلنا له إن العالم المعقول إن وجد كان خاضعاً لمبدأ العلية كالعالم المحسوس فلا تكون فيه حرية ، كما يقول الدليل على نقيض القضية الثالثة ، ولا يكون فيه موجود ضرورى ، على ما جاء فى الدليل الثالث على نقيض القضية الرابعة . لقد قال كنط إن حله للمتناقضات « قد يبدو دقيقاً غامضاً للغاية » وإنه لكذلك حقاً .

١٠٤ — الجدل الصورى : (٤) نقد العلم الإلهى النظرى :

(ا) هذا العلم يدعى التدليل على وجود موجود ضرورى كعلة أولى للعالم . ويمكن رد أدلته إلى ثلاثة : الأول يستنبط وجود الموجود الضرورى بمجرد تحليل معناه ، وهذا هو الدليل الوجودى (والتسمية لكنط) . والدليل الثانى يذهب من التجربة بالإجمال ، أى من موجود حادث أياً كان ، إلى علة أولى هى موجود ضرورى وهذا هو الدليل الطبيعى . والدليل الثالث يذهب من تجربة معينة

هى تركيب العالم ونظامه إلى علة أولى لهذا التركيب، وهذا هو الدليل الطبيعى الإلهى (وترجع هذه التسمية إلى الفيلسوف الإنجليزى دورهام. فى كتاب عنوانه «الإلهيات الطبيعية» Physico-Theology صدر سنة ١٧١٣ وصادف إقبالاً كبيراً). ويتلخص نقد كنط لهذه الأدلة فى إبطال الأول، ثم بيان أن الدليلين الآخرين يعتمدان عليه وأنهما إذن باطلان مثله. فيخرج بهذه النتيجة وهى أنه يستحيل إقامة دليل عقلى على وجود الله، فيصدقه كثيرون ويتناقلون انتقاداته على علاّتها.

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

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

العقل ليضطرب إذا اعتبر أن الإله الذى 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 أن عدم الوقوف عند حد فى سلسلة العلل معناه عدم الوصول إلى علة بمعنى الكلمة ، أى علة غير معلولة ، وترك السلسلة معلقة .

(د) الدليل الطبيعى الإلهى 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 دائماً باحترام ، إذ عليه اعتمد الناس دائماً للاعتقاد بوجود الله . غير أن له عيوباً خطيرة ؛ فأولا هو يشبه غائية الطبيعة ، إن كانت حقيقية ، بغائية الفن ، مع أن بينهما هذا الفارق : فى الفن المادة والصورة متغايرتان ، فالمادة بحاجة لمن يطبعها بالصورة ؛ أما فى الطبيعة فلا بد من برهان خاص على أن الطبيعة عاجزة بذاتها عن إحداث النظام . ثانياً إذا سلمنا بهذا الشبه كان كل ما نصل إليه هو أن صورة العالم هى الحادثة دون مادته ، بحيث يؤدى بنا الدليل إلى إله مصور للعالم لا إلى إله خالق لمادته . ثالثاً لما كانت تجربتنا محدودة ، وكان فى العالم نقائص ، فإن هذا الدليل يؤدى بنا إلى أن هذا الإله المصور حاصل على عقل كبير من غير شك لكن لا على عقل غير متناه ، لضرورة التناسب بين العلة والمعلول. وأصحاب الدليل يدعون مع ذلك أنهم يصلون إلى الله الموجود الكامل ، فهم هنا أيضاً ينتقلون دون أن يشعروا من العلة الضرورية لنظام العالم ، على افتراضها خالقة هذا العالم ، إلى الموجود الكامل ، وهذا ما يفعله الدليل الطبيعى الذى يستند إلى الدليل الوجودى الذى هو غلط . وكنط واهم هنا أيضاً : فأولاً إن البرهان على أن الطبيعة عاجزة بذاتها عن إحداث النظام برهان ميسور متى لاحظنا أن النظام تأليف الكثير لتحقيق غاية ، وأن الغاية معقولة قبل تحقيقها ، وأن المادة غير عاقلة . ثانياً نسلم بأن الدليل لا يذهب بذاته إلى الإله الخالق . وأن كل ما ينتجه أن لنظام العالم علة عاقلة . وإنما تعددت الأدلة على وجود الله لتعدد وجهات الإمكان فى الطبيعة ، كل وجهة تؤدى إلى مبدأ

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

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

الفصل الثالث

نقد العقل العملى

١٠٥ ــ المادة والصورة فى الأخلاق :

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

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

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

(د) ما هو إذن المبدأ الأخلاقى؟ شىء واحد يعتبره الناس خيراً 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 العام خيرات بالذات . والسبب فى ذلك أنها لا تعين بأنفسها طريقة استعمالها ، ولكنها مجرد وسائل تستخدمها الإرادة كما تشاء ، فتكون أحياناً كثيرة مصدر إغراء سيئ وتسخر لأغراض مذمومة . أليست رباطة جأش المجرم تثقل جرمه وتزيد فى مقت الناس له ؟ أما الإرادة الصالحة فهى على العكس الشرط الضرورى والكافى للخلقية ، إذ أنها خيرة بذاتها لا بعواقبها ، وتظل خيرة حين لا تستطيع تنفيذ مقاصدها ، ما دامت قد عملت وسعها فى هذا السبيل .

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

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

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

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

١٠٦ ــ الواجب أو الأمر المطلق :

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

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

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

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

شرطية . أما الأمر المطلق فيجب أن يكون له غاية من نوع آخر ، غاية بالذات يضعها العقل وحده فتفرض على كل موجود عاقل . هذه الغاية لا نجدها إلا فى الموجود العاقل نفسه ، فإنه فى الواقع نفس العقل ، فيجب عليه ألا يدع نفسه يرجع إلى شىء خارجى ، أسوة بالعقل الذى لا يرجع إلى شىء خارجى (فى مذهب كنط) . ولما كانت الصورة التى تبدو لنا فيها الطبيعة العاقلة هى الإنسانية ، كانت الإنسانية غاية بالذات و « مادة » الإرادة الصالحة . فتخرج لنا صيغة جديدة للأمر المطلق ، هى : « اعمل بحيث تعامل الإنسانية فى شخصك وفى أى شخص آخر كغاية لا كوسيلة » . وإذا طبقنا هذه الصيغة الجديدة على الأمثلة المذكورة آنفاً ، تبين لنا أن الذى ينتحر يتصرف بالإنسانية فى شخصه كما لو كانت وسيلة ليس غير لحياة هنيئة أو محتملة ؛ وأن الذى يبذل وعداً كاذباً يتصرف بالغير كما لو لم يكن الغير غاية بالذات بل كان مجرد أداة لرغباته ؛ وأن الذى يهمل تثقيف نفسه فلا يساهم فى كمال الإنسانية يعتقد أنه يستطيع استخدام الإنسانية فى شخصه طبقاً لذوقه الخاص ؛ وأن الذى 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 هى : « اعمل كما لو كنت مشرع القانون» . ذلك بأنه إذا كان واجب الموجود العاقل أن يعمل بمقتضى القانون ، وأن يعامل نفسه كغاية بالذات ، فواضح أنه لا يمكن الاقتصار على اعتباره خاضعاً للقانون ، وإلا كان مجرد أداة ووسيلة بالإضافة إلى قانون يفرض عليه من خارج أو من عل ، وإنما يجب أن يكون أيضاً صانع القانون. وهكذا نصل إلى فكرة إرادة مشرعة كلية ، وهى فكرة أساسية مستخرجة من مجرد تحليل الأمر المطلق ، وكافية لتوفير منفعة (عقلية) للإرادة تحملها على الطاعة له ، إذ كان من الحق أن ليس يمكن إرادة شىء دون تصور منفعة ما . فيكون موقفنا أننا باعتبارنا موجودات عاقلة مشرعو القانون الذى نحن خاضعون له باعتبارنا موجودات عاقلة وحاسة معاً . فالمبدأ الأسامى والمبدأ الأعلى للخليقة هو «استقلال الإرادة » لأنه مبدأ كرامة الطبيعة الإنسانية وكل طبيعة عاقلة . ومتى كان القانون صادراً عن العقل كان واحداً عند جميع الموجودات العاقلة ، وكانت هذه الموجودات بمثابة عالم معقول أو مملكة الغايات ، أى اتحاد منظم خاضع لقوانين مشتركة ،

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

١٠٧ – من الواجب إلى الميتافيزيقا والدين :

(ا) قلنا إن الواجب أمر مطلق صادر عن إرادة خالصة إلى إرادة منفعلة بميول حسية : فكيف يمكن أن تتطابق هذه مع تلك ؟ لا بد من واسطة تصل بينهما . هذه الواسطة هى الحرية . نعم ليس الواجب ممكناً 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 ، وهى إذن ، من الوجهة الخلقية ،حرة حقاً . وبعبارة أخرى إن للقوانين الواجبة نفس القيمة بالإضافة إلى موجود حر وبالإضافة إلى موجود لا يستطيع أن يعمل إلا مع تصور حريته ، وذلك هو المعنى الذى يحق لنا به إضافة إرادة حرة لكل موجود عاقل . فالحرية والقانون يؤكدان العالم المعقول ، والإنسان عضو فيه من حيث خضوعه لقوانين عقلية بحتة ، وهذا ظاهر فى نفس كل إنسان ، حتى المجرم ، فإنه يقر بسمو الفضيلة التى يخالفها ، فهو بإقراره هذا يلاحظ العالم المعقول . فالقانون علة علمنا بالحرية ، والحرية علة وجود القانون . القانون يبرهن على الحرية ، والحرية تفسر القانون . وفكرة العالم المعقول واسطة التركيب بين الإراده المنفعلة بالميول وبين الإرادة المشرعة الكلية . على أن هذا العالم المعقول ليس موضوع علم أصلا ، ولكنه « وجهة نظر » يجد العقل نفسه مضطراً للارتفاع إليها لكى يتصور نفسه موجوداً خلقياً . فليس للعقل أن يحاول تفسير إمكان الحرية ، فإن مثل هذه المحاولة معارضة لطبيعة العقل من حيث إن علمنا محصور فى نطاق العالم المحسوس وإن الشعور

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

(ب) بعد مسألة : ماذا يجب أن أعمل ؟ تأتى مسألة : ما مصيرى ؟ ولكى نحل هذه المسألة ما علينا إلا أن نمضى مع العقل إلى هدفه الأسمى ، وهو المطلق . لكن لا العقل النظرى الذى موضوعه العلم ، ولا العقل العملى الذى موضوعه الخير الخلقى ، بل العقل بالذات الذى يظهر فى العقلين ويجمع بينهما . ما حكمه فى معنى الخير وهو المعنى الذى يتعين علينا أن نتصوره هنا على وجه الإطلاق؟ إذا اتخذنا هذا الموقف وجدنا أن معنى الخير مشترك بين الخير الخلقى والخير الطبيعى المحسوس . وإذن فليس الخير الخلقى هو الخير الأوحد أو الكامل والتام ، وإن كان هو الخير الأعلى ؛ بل هناك أيضاً الخير الذى هو موضوع ميولنا الحسية . فالخير المطلق مركب من هذين الخيرين ، وهذا التركيب نتصوره فى معنى الخير الأعظم ، وهذا المعنى هو المبدأ الموحد بين ميول الطبيعة والإرادة الخالصة : هو الفضيلة من جهة ، والسعادة بنسبة الفضيلة من جهة أخرى. الفضيلة هى الشرط من حيث إنها خير بذاتها. بينما السعادة متوقفة عليها فهى خير من وجه فقط ، ولا يبررها إلا السيرة الفاضلة . وبكلمة واحدة الفضيلة تجعلنا أهلا لأن نكون سعداء .

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

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

(د) الحق أن النسبة بين الحدين تركيبية . إذا كان هناك عالم أعلى مطابق بذاته لشروط الخلقية ، وأمكن التسليم بتأثير هذا العالم الأعلى فى عالمنا المادى ، فحينئذ يمكن قبول القضية الرواقية ، ويمكن تصور الفضيلة علة للسعادة بصفة غير مباشرة بفضل ذلك التأثير ، بحيث يكون العالم المعقول هنا أيضاً واسطة التركيب بين الحدين . فلكى 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 قهراً تامًّا ، من حيث إنها أنانية فى صميمها معارضة للخلقية بذاتها . على أن الإنسان ، إذا لم يكن فى طاقته أن يصير قديساً بالإطلاق ، فهو يستطيع أن يترقى إلى غير نهاية نحو القداسة بإضعاف ميوله الحسية إضعافاً مطرداً . ولكى يكون هذا الترقى اللامتناهى ممكناً ، يجب أن تدوم شخصيتنا ، وذلك هو خلود النفس ، أى إمكان تحقيق شخصيتنا فى سلسلة غير متناهية من الحيوات المحسوسة تقربها من القداسة إلى غير حد .

(هـ) ويجب ثانياً لكى يتحقق الخير الأعظم أن يؤثر فى الطبيعة فاعل تتحد فيه القداسة والسعادة اتحاداً تامًّا . هذا الفاعل هو الذى يدعى الله . ويكفى أن نعلم بالضبط النسبة بين الإنسان من جهة والطبيعة والخلقية من جهة أخرى حتى ندرك ضرورة الله . ذلك بأن السعادة حالة الشخص الذى تجرى كل الأمور على ما يشتهى ، فهى تتضمن توافقاً بين الطبيعة والغايات التى 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 هى الخير الأعظم الأصلى الذى يجعل الخير الأعظم الإضافى ممكناً ، أى الذى يحقق عالماً يكون خير العوالم . «إن الحالة إلى السعادة ، واستحقاق السعادة بالفضيلة ، وعدم المشاركة فيها مع ذلك ، هذا ما لا يتفق أصلا مع الإرادة الكاملة للموجود (الأعلى) العاقل الحاصل على

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

(و) فالحرية والخلود والله أمور يؤدى إليها العقل العملى وإن عجز العقل النظرى عن البرهنة عليها . هى « مسلمات العقل العملى » وهى عقائد ، لا عقائد شخصية ذاتية ، بل موضوعية كلية لأن العقل نفسه هو الذى يفرضها ، فهى عقائد مشروعة . وإن التسليم بها إقرار بتقدم العقل العملى على العقل النظرى . غير أن هذا التقدم لا يعنى العلم بوساطة العقل العملى بما لا يستطيع العقل النظرى العلم به ، بل يعنى فقط أننا نثبت باسم العمل ما يقتضيه العمل ، فنؤمن به إيماناً خلقياً أو عملياً قائماً على « حاجة للعقل العملى » هى من ثمة حاجة كلية . ولا بأس فى ذلك ، بل على العكس إن هذا الإيمان موافق لنا كل الموافقة : فلو كان لنا بالله وبالخلود علم نظرى كامل ، لكان يكون من المستحيل استحالة أدبية ألا يضغط هذا العلم على إرادتنا ويجبرها ، ولكانت خليقتنا آلية فكنا أشبه بالدمى يحركها الخوف أو الشهوة ، فى حين أن الإيمان يدع مجالا لحرية الإرادة وللفضل فى الفضيلة .

(ز) ونتيجة هذه النظرية أن يحق لنا أن نتصور واجباتنا أوامر صادرة ليس فقط عن العقل بل أيضاً عن الله ، فننتهى إلى الدين ، لا الدين الموضوع قبل الأخلاق والمعين لها ، بل على العكس الدين القائم على الأخلاق القائمة على العقل . نعم إن الأخلاق تنتهى إلى الدين ولا تقوم عليه : هى تنتهى إلى الدين لأن الإنسان ، وهو حاس عاقل معاً ، 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 فى طاعة القانون الخلقى أصل الحاجة التى 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 نرمى بممارستها إلى إحداث 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 الخلقى الباطن [1] .

---

(١) المرجع فى هذا الفصل كتاب « تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق » وكتاب « نقد العقل العملى » . فى الكتاب الأول يتبع كنط المنهج التحليلى أولا ، فيرجع من الأحكام الأخلاقية إلى =

١٠٨ — تعقيب :

(ا) هذا مذهب سام بلا ريب ، وقد طالما أثار الإعجاب. وإن القارئ لكنط فى الأخلاق ليحمد له سمو روحه وشدة غيرته على الفضيلة ، وهو القائل : « شيئان يملآنني إعجاباً : السماء ذات النجوم فوق رأسى ، والقانون الخلقى فى نفسى » ولكن المقصد شىء ، وتبريره شىء آخر ، وقد أخفقت محاولة كنط فيما نرى لإقامة الأخلاق على أسس وطيدة ، ولا بد من بيان ذلك ههنا بكلمات موجزات ليتم إلمامنا بحقيقة المذهب . فنقول أولا إنه لا يمكن أن يكون الواجب صورة بحتة . أجل ، إن مطابقة الفعل للواجب قد تكون خارجية فقط ويكون القصد اللذة أو المنفعة ، وإن هذا يبين الفرق بين الصورة والمادة فى الأخلاق ، وبين الفضيلة والرذيلة . ولكن هذا يبين أيضاً أن الواجب هو عمل موضوع ما لذات الموضوع ، أى لحكم العقل بأنه هو الملائم اللائق . فنشأ صلاح الإرادة هو توجيهها إلى الخير الحق ، بحيث تكون الصيغة الحقة للواجب : « افعل الخير واجتنب الشر » . وماذا يفيد المرء من مجرد القصد الحسن ؟ إن الغرض من العمل تكميل النفس ، والنفس جملة قوى تتطلب التحقق بالفعل الملائم : فهل تتكمل بالباطل وإن اعتقدته حقاً ؟ 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 فى الموضوع الملائم مخالفة للواجب أو مغايرة له ، ولكنها متضمنة فيه ، من حيث إن الواجب هو فعله ، وإن إدراكنا للخير الملائم لابد أن يثير فينا ميلا إليه . ولولا ذلك لما فعلنا شيئاً ، ولما فهمنا أن موجوداً عاقلا يفعل شيئاً ، فيرتفع الواجب مادة وصورة .

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

= المبدأ الذى تقوم عليه ، وهو معنى الإرادة الصالحة ، وهذا موضوع القسم الأول ، وفى القسم الثانى يعرف الواجب ، وينقد سائر المذاهب ؛ ثم يتبع فى القسم الثالث المنهج التركيبى فيبدأ بما للعقل الخالص من قوة عملية يترجم عنها معنى الحرية ، وينزل إلى تعيين الواجبات بالتفصيل . أما الكتاب الثانى فنهجه تركيبى ، وهو مقسم إلى تحليل وجدل على غرار « نقد العقل النظرى » : فى التحليل يعود كنط إلى موضوع القسم الثالث من الكتاب السابق فيفصل القول فيه ، وفى الجدل يبين موقف العقل العملى من الموضوعات الميتافيزيقية ووجوب التسليم بها .

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

(ح) ثالثاً إن الكلية وسيلة طيبة لتعرف الفعل السائغ من غير السائغ ، ولكنها ليست صيغة صورية ، ولا يلبث كنط أن يضع معادلة تامة بين الكلية والطبيعة حيث يقول : « إن تصور قانون كلى يصاحبه تصور طبيعة » . ولا يخرج لفظ الطبيعة عن معنيين : أحدهما أن الطبيعة جملة الأشياء ، والآخر أنها ماهية الشىء . فى الحالة الأولى تكون الكلية مساوقة للطبيعة ، وفى الحالة الثانية تكون لاحقة على الماهية . ويأخذ كنط لفظ الطبيعة بالمعنيين المذكورين . ويفرع الثانى إلى اثنين هما الطبيعة الحسية والطبيعة العقلية فى الإنسان ، فيجتمع له ثلاثة معان مختلفة ينتقل من أحدها إلى الآخر دون تحرج ولا تنبيه ، كما يتضح من تحليله للأمثلة الأربعة . فى المثال الأول يقول إن الذى ينتحر يناقض طبيعته التى تدفع إلى البقاء ، فيأخذ لفظ الطبيعة بمعنى الماهية . وفى المثال الثانى يقول إن الوعد الكاذب مناقض لمفهوم الوعد ، وإن النتيجة المحتومة ألا يصدق أحد وعداً ، فيعتمد على معنى الماهية أولا وعلى معنى الطبيعة كجملة بنى الإنسان ثانياً . وفى المثال الثالث يقول إن الذى يتبع اللذة لا يلاشى 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 ثانياً . وفى المثال الرابع يقول إن الغنى الذى لا يعنى بالفقير لا يلاشى النوع الإنسانى ، ولكنه يفقد كل أمل

فى عون الغير ، فيعتمد على معنى الطبيعة كجملة بنى الإنسان . وكان من أثر هذا التردد ذهابه إلى أن كلا من المثالين الثالث والرابع يمكن أن يصير قانوناً كلياً من وجه ، والحقيقة أن هذا غير ممكن لأن كلا الرجلين يخالف الطبيعة العقلية التى هى الملحوظة فى الأخلاق ، فتشتمل سيرته على تناقض . ثم إن اعتبار الماهية هو عين اعتبار الكمال الذى أبى كنط أن يجعل منه غاية .

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

(هـ) خامساً إن الاستدلال بفكرة الواجب على ضرورة الخلود وضرورة الله استدلال سليم ، ولكن بشرط أن نعترف للعقل بقوة الإدراك الموضوعى ، ولمبدأ العلية بقيمة موضوعية ، وهذا الشرط غير متوفر فى مذهب كنط ، فلا يبقى للإيمان بالخلود وبالله أساس معقول ، ويكون تقدم العقل العملى على العقل النظرى افتئاتاً لا مسوغ له . لقد باعد كنط بين الخير الخلقى والخير الحسى أو السعادة فى عرفه حتى ظننا كل الظن أنهما لن يتلاقيا ، وها هو ذا يجمع بينهما فى فكرة « الخير الأعظم » ويقول إن هذه الفكرة يذهب إليها العقل بالذات ويقودنا بوساطتها إلى الخلود وإلى الله : فأين كان هذا العقل بالذات وقت الشروع فى إقامة فلسفة الأخلاق ؟ وفيم كانت الإشادة بالفضيلة المجردة ، وفيم كان التنديد بالسعادة ؟ كيف صار للفضيلة ثمن ومكافأة ، ولم تعد غايه بذاتها لذاتها ؟ وإذا كان لا بد من السعادة ، أفليست السعادة المجانسة للفضيلة ، كما فهمها القائلون بالكمال ، أولى من الأخرى ؟ وكيف نأمن ألا تفسد السعادة الإرادة الصالحة بعد أن يجعل الله العالم المادى متفقاً مع الفضيلة بحيث يكافئنا بالسعادة كلما فعلنا الفضيلة ؟ لقد أبى كنط كل الإباء أن يسند الواجب إلى الله ، فما بالنه يعود فيقول إن لنا أن نتصور الواجب صادراً عن الله ؟ وماذا يصير باستقلال الإنسان وإرادته ، وقد تشدد كنط فى صيانتهما أيما تشدد ؟ هل يعقل أن تبقى حياتنا الخلقية بمعزل عن هذا الإيمان ولا تتأثر به ؟ لقد أشفق كنط على حريتنا من العلم النظرى بالخلود وبالله ، فكيف لا يشفق عليها من الإيمان وهو يريده قوياً راسخاً رسوخ فكرة الواجب؟ إن حل كنط لمسألتى الخلود والله حل لفظى فإنه يقيم هاتين الفكرتين على فكرة الواجب وهى صورة صرفة لا تمتاز بشىء عن باقى الصور العقلية التى يأبى كنط أن يعترف لها بالموضوعية ، فيكون الخلود ويكون الله مجرد صورتين . فكنا إذن متسامحين لما سمينا الحرية والخلود والله « مسلمات العقل العملى » . إنها فى الواقع « مصادرات » لا يسمح المذهب بقبولها ويضعها الفيلسوف وضعاً . وماذا فعل فى النهاية؟ محا الميتافيزيقا أول الأمر فأخطأ فهم المعانى الأخلاقية الكبرى ، وقلب الوضع الطبيعى لفلسفة الأخلاق رأساً على عقب ، ثم عاد فأثبت الميتافيزيقا ليحتفظ للأخلاق ومعانيها بقيمة ما ، فدلنا على استحالة الاستغناء عن الميتافيزيقا . وبعبارة موجزة إنه هدم بيده البناء الذى شاده ، وتلك عاقبة المبطل مهما يؤت من مقدرة .