

نقد العقل الحض

مشروع مطاع صفدي للينابيع - II

تأليف:

عمّانوئيل كنط

ترجمة وتقديم

موسى وهبة

Dr. d'Etat ès lettres

أستاذ الفلسفة الحديثة في الجامعة اللبنانية

مركز الاغتراف القومي



جميع حقوق الترجمة والنشر محفوظة لـ:
مركز الاضواء القوي

لبنان - رأس بيروت - المنارة - بناية الفاخوري

ص ب 135048-135072

تلكس LIBSER 22756 LE

هاتف 802941 - 802993 - 802939

C.D.N. LOGORIENT

94, rue St-Lazare, 75009 Paris

Tél.: (1) 48 74 07 54

Télex: 281596 F

تقديم الترجمة العربية

I

قراءة النقد

لا يمكن اختصار الطريق إلى الحكمة . فلا حيلة لي، إذن، سوى اختصار الكلام، ونصح القارئ بالصبر والتروّي .
ويصعب عليّ أن أعلم حيث يُخطئ التعليم المهدف . لأنّ الفلسفة لا تعلّم . فإن حصل فتاريخيّاً، بمعنى : يقع التعليم أبداً في شيء آخر، لعلّه الإخبار والموعظة .
ولذا ينصرف الهمّ إلى التمرّن .

فمن سعادة القائل أن يكون القول بادئاً وغنيّاً، لا توطئة لأغراض لاحقة، ولا استثناءً لمقاصد أخرى . لكنّ، من الحكمة أن يقنع المرء برجاء السعادة، لا أن يطمع في حصولها، لأنّ الواقع الأميري تحكمه الأسباب والمسببات، كما يقول كنط . فمن أين للمرء أن يخرج من جلده، مثلاً، وكيف يبدأ قولاً في لغة أقدم منه؟ بل، كيف يكون بادئاً حين يكون مجرد ناقلٍ عليه أن يكون أميناً؟!

في هذا الحصار المضروب من الجهتين، لا يبقى لي، لا يبقى لأحد، سوى القراءة . وسأراني سعيداً، إذن، إن جاء نقليّ لنقد العقل المحض قراءة أخرى فيه، وتمرّناً، بالتالي، على القول الفلسفي بالعربية .

فالنقد لم يُقرأ، بعدُ، بالعربية، لأنّ الترجمة الوحيدة له لا تقرأ بكل بساطة* . وهو قُرئ

(*) لا أريد هنا أن أقلل من الجهد العظيم الذي بذله أحمد الشيباني، في ترجمته الموسومة . نقد العقل المجرد، =

بلغات كثيرة، إلا أنه قُرئ، غالباً، في «سياقه التاريخي». ولخصه التعليم إلى جملة من القضايا والمواقف الفلسفية. أو حسيبه الفيلسوف اللاحق مذهباً في الكون، بل في الانسان، أو نظرية في المعرفة وعِلماً في العِلْم. وصار أساساً لأقوال أخرى ومذاهب شغلت التفكير المعاصر وما زالت.

وأريد أن أصرف النظر عن كل ذلك، لأرى إلى النقد في ذاته. في ما جعله ممكناً كقول فلسفيّ بامتياز، أعني كقول بادىء وغنيّ بذاته. وأرى أن هذه البذئية قد صارت ممكنة مع:

افتتاح حقل جديد للقول، هو حقل شروط الامكان،
وتعيين موضوع جديد للبحث هو، لا «طبيعة الاشياء التي لا تستنفد»، بل، العقل من حيث القدرة على المعرفة القبلية وحسب.

واعتماد منهج خاص يقوم على فرض أن تكون موضوعات المعرفة هي التي تنتظم وفقاً لعرفتنا، لا أن يكون العقل هو الذي ينتظم وفقاً للموضوع.

وقد اتاحت هذه «التدابير» سياقاً للقول مكّنه من ان يكتمل ويصير سستاماً:

فحدود العقل ترسمها المشكلة العامة: كيف يمكن للاحكام التأليفية القبلية أن تكون؟ بمعنى، كيف نفهم أن يكون بإمكاننا إصدار أحكام تقول عن الموضوع قولاً كلياً وضرورياً، وبالتالي غير مستمدّ من الموضوع؟ وما حدود ذلك القول وشروط صدقه؟

والسؤال قابل لأن يُطرح، بل يجب أن يطرح على جميع الأحكام التأليفية القبلية، أي تبعاً لكل أنواع الصلة القائمة، أو المفترضة، بين تصوّر الذهن للموضوع والموضوع نفسه. وقد ظنّ كنط في البداية أنّ ثمة نوعين فقط من الصلة: - الصلة بين التصور والموضوع لجهة المطابقة، وفيها يكون الذهن مَلَكَةً معرفية، ويسمّى عقلاً نظرياً، ومجال القول فيه: نقد العقل المحض، - والصلة بين التصوّر كجِلّة والموضوع كمعلول، وفيها يكون الذهن مَلَكَةً رغبة ويسمى عقلاً عملياً، ومجال القول: نقد العقل العملي. لكن، سرعان ما تبين، أنّ، ثمة، نوعاً ثالثاً وأخيراً يتّسم القسمة ويكتمل السستام، وهو الصلة بين التصور والذهن نفسه لجهة أنفعاليه بالتصور، فيكون الشعور باللذة والألم، ويفتح مجال القول في نقد الحاكمة.

لكنّ الكلام هنا مقصور على النوع الأول.

فالحكم النظري يقول ما هو الموضوع. والموضوع يُعطي بأنفعال الحساسة، ويفكر بتلقائية الفاهمة، وتُعقل معرفته بشمول العقل. ولذا يُفترض أن يدور الكلام على شروط إمكان الحكم التألفي القبل بالانظر إلى هذه الفصول التي تفصّلت، تبعاً للفرض المنهجي، وفقاً لقدرات

= الصادرة عن دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة والنشر في بيروت، اهداءً إلى الأمير عبد الله بن عبد العزيز في 1 كانون الثاني 1965. لكني لا أظنّ أن أحداً استطاع أن يقرأها، وإن جزئياً، بسبب من افتقاد المترجم إلى الصبر، يوم لم يكن لأحد أن يصبر على القراءة والتروي. لكن، رغم ذلك، يبقى للشيباني فضل السبق والإقدام.

الذهن المعرفية. على الكلام أن يدور، إذن، على إمكان تلقي الموضوع ومعرفته وتَعَقُّل هذه المعرفة. وكل ذلك قَبْلِيَّاً (أي بحثاً في العقل نفسه لا في موضوعاته. إلا أنه لن يكون بحثاً في الشروط السيكلولوجية، أو في عوائق المعرفة العلمية. ولا تأريخاً للمذاهب الفلسفية. ولا حتى إنشاءً لميتافيزيقا جديدة. بل، سيكون مجرد نقدٍ للملكة المعرفية، أي تعييناً لشروط إمكان المعرفة القبلية ومبادئ هذا الامكان ونطاقه).

وبيّن النقد:

أنَّ شروط إمكان تلقي الموضوع هي الشروط الذاتية لقوام الحساسية نفسها. فهي قدرة مُنْفَعِلَة وتَفَرُّض، بالتالي، ما تَنَفَّعِل به، أي ما عنه تتلقَّى انطباعات حسية، وما يُفَرَّض أن يكون الأشياء في ذاتها. إلا أنها تتلقَّى تلك الانطباعات وفقاً لصورتيّ حدسها المحض، المكان والزمان اللَّذَيْن يجعلان الحدس الأميري (= الإحساس) مُمَكِّناً.

وأنَّ شروط تفكير الموضوع هي الشروط الذاتية لقوام الفاهمة، من حيث هي قدرة تلقائية أي، قدرة على التفكير والإوتعاء العام، أعني، على توحيد ما يفكر في وعي ذاتي (= إوتعاء) لا يخضع للتغير والظرف؛ ومن حيث هي ملكة حكم (= حاكمة) أي، قدرة على تعيين المخيلة لإنتاج الشيم الترندالي في صورة الزمان، وتأليف المتنوع المعطى في أفاهيم حسية، وإدراج هذه تحت الأفاهيم الفاهمية المحضة (= المقولات) بموجب مبادئ الفاهمة المحضة التي هي المبادئ القبلية لامكان التجربة.

وأنَّ شروط تعقل المعرفة أي، دفعها إلى أقصى شمول ممكن وأقصى توحيد ممكن، مع بقائها معرفة مطابقة، هي الاستعمال المشروع لأفكار العقل، أي، استعمالها استعمالاً تنظيمياً محايثاً. مما يعني أن ثمة استعمالاً غير مشروع للعقل ناتج عن الإخلال بشروط إمكان المعرفة النظرية بمد أفاهيم الفاهمة خارج حدود التجربة الممكنة واستعمال الأفكار استعمالاً ترندالياً إنشائياً. وفيه، يشتطّ العقل ميتافيزيقاً ويتيه في الذيالكتيك، أي في الترائي والغلط.

وتبين شروط الامكان وحدود الاستعمال المشروع، وهو كل النقد، لم يكن بهذه البساطة ولا بهذا الوضوح. وهو تطلّب، من كنت، تغييراً كاملاً في طريقة التفكير استناداً إلى الفرض الجديد، ومتابعة متصلة لحل المشكلة العامة بطرائق مناسبة للفرض. وتطلّب، مني، تدليلاً لصعوبات العَرَض، واجتهاداً يعارض القراءات الشائعة في محاولة للقبض على النبض الذي يحرك النص.

وقد بدا لي، أنَّ عمل كنت «التأسيسي» يستلهم المنطق وليس الرياضة أو الطبيعيات اللذين ينشغل النص بهما في الظاهر. إلا أنه يسعى إلى «منطق» من نوع جديد يمتاز بهذا النعت الملازم لكل عناوين البحث وفصوله: التِرْسِنْدالي.

وأنه، من دون استيعاء هذا النعت الفريد، يخلق النص الكنتي على الفهم، فيُعامَل تاريخياً، أي تُسحب روحه، كما حصل ويحصل غالباً، بدليل أن هذا اللفظ لم يستعمل لاحقاً بالمعنى الكنتي الدقيق، بل اختلط بمعنى مغاير للفظ القريب: ترانسندان (مفارق). وأكتفي

الآن بالقول: إنَّ الترساندي يشير إلى المعرفة من حيث صلتها القبليّة بالموضوع. وهذا الفهم يضيء كل السياق:

فالبحث الذي يشبه المنطق من حيث اهتمامه بشروط المعرفة وقوانينها الصورية، يختلف عنه لجهة الاهتمام بمضمون المعرفة، إنما يعزل عن هذا المضمون، أي قبلياً. والمنطق المدرسي ينقسم إلى منطق، ومنطق تطبيقي، أما النقد فإلى تعليمين: للعناصر والمناهج. وينقسم التعليم الأول، من حيث صفته الترسندالية، أي بالنظر إلى الصلة بالموضوع، إلى استطبيقا (حساسية) ولوجيقا (منطق). وينقسم هذا بدوره إلى أنالوطيقا (منطق الحقيقة) وذيالكطيقا (منطق الغلط).

وهذا التقسيم ليس مجرد احتذاء بالمثل، بل يريد لنفسه ان يكون ضرورياً، بمعنى إنَّ القول يسعى فيه بضرورة توسيع الفكرة (المعرفة الترساندية) وصولاً إلى تمامية الكل (الستتام). أما نبضه الواحد فهو إمكان التأليف القبلي، الذي يُعرض في آئين متلازمين، آن الكشف (العرض) وآن التسويغ، وهذا ينقسم بدوره إلى آن شرح الضرورة، وآن فهم الكفاية. وكل ذلك قبلياً، أي بمعزل عن مادة المعرفة؛ ولذا يستقيم التدليل على الضرورة بالتمامية، وعلى الكفاية بتفنيذ المزاعم المناقضة، أي بقياس الخلف. وهذا النهج يظل واحداً في جميع الأقسام.

فالبحث في الاستطبيقا يكشف أولاً عنصريها المحضين، الوحيدين، فيبين أن صلة المعرفة بموضوع المعرفة تتم عبر هذين الحدسين الذاتيين. ويسوّغ ثانياً بإظهار واقعيتهما الأمبيرية أي إمكان الصلة مع الموضوع المعطى ومثاليتهما الترساندية، أي كونها قادرين على تلقي المعطى وفقاً لقوامهما الذاتي، أي مع أنهما من السلا - كُون. ثم يُظهر أن أي فرض آخر لهما يعجز عن شرح إمكان المعرفة الموضوعية القائمة بفضلها (مثال قضايا الرياضة المحضة).

والبحث في المنطق، وفي الأنالوطيقا بدءاً، عليه أن يُبين عناصر المعرفة الموضوعية ويسوّغها. وهذا التبين سيكون، بناء على الفرض المنهجي، تشريحاً وظيفياً للملكة المعرفة الموضوعية أي الفاهمة هنا، من حيث هي قدرة على التفكير والحكم. فتكتشف لوحة المقولات (الأفاهيم المحضة) ويدلّل على قبليتها وتمايمتها، وذلك بإحصاء جميع أوجه التفكير القبلي بموضوع معرفة، وإظهار أن كلاً من هذه المقولات يمثل وظيفة مستقلة، وأنها بمجموعها تمثل كل وظائف التفكير، وأن لوحتها من بُنْم لوحة كاملة ووحيدة. وتسوّغ هذه الأفاهيم المحضة بإظهار أنها أدوات الإوتعاء المحض الذي يضمن كليّة المعرفة وضرورتها، وأنها من ثَمَّ الشروط القبليّة لإمكان التجربة (أي الشروط الصورية لمعرفة الموضوع المعطى). ونكتشف لاحقاً لوحة المبادئ القبليّة لادراج المعطى الأميري تحت الأفهوم المحض، بتوسّط الشيم الترساندي. ويدلّل كذلك، وطويلاً، على كون هذه المبادئ، رغم قبليتها، مبادئ للمعرفة التجريبية.

وبكلمة، تبين الأنالوطيقا (التحليلات) أن الفاهمة، كملكة تفكير، تقوم بأفعال تلقائية تتوحد في الإوتعاء العام. ويقتصر دورها على توحيد تأليف المتنوع المعطى. وتقوم، كحاكمة، بادراج المتنوع المعطى تحت الأفاهيم المحضة بموجب مبادئ قبليّة، وتوسط المخيلة، فتجعل التجربة ممكنة. إنما تحصر إمكان المعرفة القبليّة في حدود هذه التجربة.

وان ما يتبين هنا يتبين فرضاً، أي بوصفه جملة مزاعم ضرورية، إذا شئنا ان نسلّم بإمكان الاحكام التأليفية القبلية (أي بموضوعية علمي الرياضة والطبيعة)، وان نجعل هذا الامكان مفهوماً ومتعيناً.

أما في الديالكطيقا، فعلى البحث ان ينظر إلى العقل من حيث وظيفته المعرفية. أي من حيث هو قدرة على الاستدلال (التعقل)؛ فيبين ان موضوعه معرفة الفاهمة لا الموضوعات نفسها، ويتم بالتالي اكتشاف لوحة افكاره الكاملة، بناء على هذا المبدأ، وفي الوقت نفسه سبب الغلط والتراخي. ويستدعي ذلك بحثاً في العقل من حيث هو قدرة معرفية مزعومة بموضوع افكاره، قبل تسويغ هذه الأفكار أي تبيان إمكان استعمالها المشروع في المعرفة النظرية.

وعليه يتوسّع البحث في الديالكتيك، لعرض وحلّ مغالطات العقل المحض ونقيضته وأمثله. وإذا ما بدا أن البحث هنا قد استقلّ عن المشكلة ليصير نقداً للميتافيزيقا الكلاسيكية، فإن القول ما زال، في الحقيقة، يحافظ على نبضه الأولي. وعرض أغاليط العقل، التي هي بالضرورة، اغاليط الميتافيزيقا، واغاليط كلّ المذاهب الفلسفية الممكنة بالتالي، يهدف إلى إظهار بطلان استعمال العقل استعمالاً ترسندالياً، أي بوصفه قدرة معرفية على صلة قبلية بالموضوعات. وحلّ هذه الاغاليط يهدف إلى إظهار حدود استعمال العقل استعمالاً مشروعاً، أي بوصفه قدرة معرفية على صلة قبلية بمعرفة الفاهمة وحسب. وأن هذا الاستعمال المشروع هو الاستعمال التنظيمي لأفكاره بصدد معرفة الفاهمة.

ويكشف البحث مبادئ هذا الاستعمال ويبين ان هذه المبادئ (في التجانس والتنوع والاتصال) هي ذات استعمال أميري محايث مهمته ان يعين كيف يجب أن نبحت عن طبيعة الموضوعات وترباطها في التجربة بعامة، لا كيف يتكون الموضوع ولا ممّا يتكون.

وتسوّغ موضوعية هذا الاستعمال بتوسط شبه الشيم الذي هو فلك الفكرة بما هي فكرة المبلغ الأقصى: أقصى قسمة ممكنة وأقصى ربط ممكن لمعرفة الفاهمة. فيكون شعار المعرفة بالعقل: كما لو أنّ، على عكس شعار الفاهمة: إن . . .

ويختام القول في تعليم العناصر يبدو أن النقد قد أنجز مهمته بتعيين شروط الامكان وحدوده ومبادئه، لكن السستام نفسه لم يكتمل، فيستمر القول إذن في تعليم المناهج، واجداً محفّزه في التامة وليس في مجرّد التشبّه بالمنطق المدرسي.

فالتعليم الترندالي للمناهج هو تعيين للشروط الصورية لسستام العقل المحض، وبالطبع من حيث صلته كقدرة معرفية موضوعية. لكن، لما تبين أن ليس للعقل صلة بموضوعات المعرفة بل ميل طبيعي نحو التوهم الترندالي، فإنّ القول سيدور هنا على انضباط العقل المحض «وقانونه» وممارياته وتاريخه.

ويعترف كنت، صراحة، بأن هذا العنوان الأخير لا محلّ له في سستام النقد وانه وضع فقط لسد ثغرة في السستام اللاحق (الفلسفة التي يشكل النقد تمهيداً لها)، ولذا يُنهي بسرعة، انما دائماً من وجهة النظر الترندالية،

أما القول في الإنضباط فيتولد من كون العقل كقدرة معرفية (نظرية) لا صلة له بموضوعات المعرفة مع ميله الطبيعي الى التوهم الترسندالي، وهو الميل الذي زين له استعماله الدغمائي في تقليده للرياضة، أو شجع، على العكس، استعماله الرئبي وصولاً إلى الارتباب بكل معرفة كلية. ولذا يتوجب ضبط العمل بالنقد بالنظر إلى فروضه وأدلتة.

أما القول في «القانون» فهو بالضبط لإظهار أن لا «قانون» للعقل في استعماله الاعتباري، بل إن له قانوناً في استعماله العملي وحسب، حيث سيكون على صلة أخرى بموضوع تصويره، هي صلة علة بمعلول.

أما القول في المعاريات فيبدو الخاتمة الحقيقية لكامل البحث، ففيها يُبين أن العلم العقلي الجدير بهذا الاسم هو السستامي وحسب. وأن الفلسفة، بالتالي تتميز من سائر العلوم، ولا يمكن إطلاقها بصحيح المعنى إلا على النقد والميتافيزيقا بالمعنى الضيق للفظ. وانها ممكنة قبلية لأنها ممكنة معمارياً بناءً على فكرتها، وليس تقنياً بالتجميع الأميري والعرضي.

وهكذا ينتهي القول في نقد العقل المحض، أي من حيث هو قدرة معرفية نظرية فاتحاً المجال لكثرة أخرى في استعماله العملي.

وهذا الذي قدّم نفسه كتمهيد لسستام مقبل، فحفظ المُعترض وأربك المكمل، لم يكن، حيث صار هو السستام، إلا تمهيداً لنفسه، لتجده واستئنافه.

II

هذه الترجمة

وقد اعتمدتُ أساساً على النص الذي أخرجه أ. غورلاند وصدر في برلين عام 1923 عن دار كاسيرز بعنوان: Kritik der reinen Vernunft von Immanuel Kant، نقلاً عن الطبعة الثانية والكاملة للنقد، التي أصدرها كنط عام 1787. وذلك بالمقارنة مع الطبعة الصادرة في ليبزغ: K.R.V, Verlag Philipp Reclam jun عام 1979، والمعتمدة على نص الطبعة الأولى (1781) مضافاً إليها تعديلات 1787 في عرض متوازٍ لها مع نص الطبعة الأولى. وبالمقارنة مع الترجمة الفرنسية الصادرة في باريس عام 1980 عن غاليمار في: B.de la Pléade والتي تعتمد نص الطبعة الثانية، والترجمة الفرنسية الأخرى الصادرة عن P.U.F. في باريس عام 1967 والتي تعتمد نص الطبعة الأولى وبهامشها تعديلات الطبعة الثانية.

وقد عملت السيدة جيزيلا فالور حجار إلى جانبي على النص الألماني، وكانت خير معين لي في حل إشكالاته اللغوية. فعسى أن تجد في هذه الإشارة بعض التقدير لجهودها.

وقد حاولت أن أكون أميناً أمانة حُرْفية للنص الأصلي، بقدر ما يسمح السياق العربي، كي يستطيع القارئ الاطلاع على تعرجات القول الكنطي نفسه، ولذا أشرتُ دائماً إلى الأصل الحرفي كلما اضطررتُ السياق العربي إلى ذلك.

وقد اقتضت هذه الأمانة تعريباً لبعض المصطلحات الأساسية عندما لم أستطع العثور على مصطلح عربي عدل. أو توليداً لبعضها الآخر عندما أمكنني ذلك، أو نقلاً لمصطلح عربي من معناه المعروف إلى معنى جديد، بل ذهبت أحياناً إلى حد التجاوز اللغوي، مضطراً.

وفي حين لم أجد سوى لفظ عربي واحد لألفاظ ألمانية متنوعة، أدت لفظاً ألمانياً واحداً بلفظين عربيين يبينان فروق المعنى التي يوجبها السياق ولا يستطيعها اللفظ الألماني.

وهكذا، قلت:

الأميري في تعريب: das Empirische ولم أقل التجري، لأن الأميري أعم منه، فهو يشمل كل ما هو معطى عن طريق الحساسة، في حين أن التجري مقتصر على التجربة die Erfahrung أي على ما هو صادق موضوعياً.

وترسندالي كتعريب مخفف لـ transzendental، مستبعداً الترجمة الشائعة. بـ مُتعالِي، لأنها لا تعني شيئاً بالنسبة إلى المعنى المقصود ولا تقطع مع معنى المفارق، بإزاء transzendent. والنعت ترسندالي هو، كما قدمت، فائق الأهمية بالنسبة إلى مجمل النقد. وأعتقد أنني توصلت إلى توحيد معانيه المختلفة التي ذهب الدارسون إلى وصفها بالمتضاربة. فالترسندالي يعني «إمكان المعرفة أو استعمالها قبلياً» ويتوحد مغنياً الامكان والاستعمال القبلي في الصلة بين المعرفة والموضوع. فيقال مثلاً: التسويغ الترسندالي، بمعنى شرح ضرورة الصلة القبليّة، التي للافاهيم مثلاً، بالموضوعات، ويقال، الاستعمال الترسندالي للعقل هو استعمال غير مشروع، بمعنى انه ليس من المشروع استعمال العقل كملكة معرفة نظرية على صلة قبليّة بالموضوعات. ويقال الديالكتيك الترسندالي والتحليلات الترسندالية والأفكار الترسندالية، بوصفها عناوين في المنطق الترسندالي أي المهتم بالصلة مع الموضوع على عكس المنطق الصوري. ويقال الشيء الترسندالي - das transzendental Objekt، بالاستعارة، وبمعنى الشيء المفترض أنه مصدر مادة الانطباعات الحسية، أي ما هو على صلة مجهولة بالحساسة.

وعربت دُعْمائي dogmatisch بدل ترجمته بـ إيقاني أو وثوقي، كوصف لمنهج الاستدلال من الإمكان على الوجود.

وعربت بـ ستام der System للإشارة إلى الكل المتعضي تحت فكرة واحتفظت بالنسق die Order للترتيب الخطّي. واشتقت منه.

واحتفظت بالتعريب الشائع فقلت أحياناً: أنالوطيقا (التحليلات) وديالكطيقا (الجدليات) جريباً على الاستعمال العربي القديم، وقلت دائماً: أنطولوجيا (علم الكون) ومنه أنطي (كثني)، وديالكتيك، وسيكولوجيا (نفسانيات) وفسيولوجيا (علم وظائف الأعضاء) وطوبيقا (علم المواضع)، وميتافيزيقا (ما بعد الطبيعة) . . . إلخ.

وكتبت «قانون» (مع المزدوجين) بازاء Kanon لتفريقه عن القانون ج. قوانين بازاء das Gesetz.

وولدت لفظ أفهوم (على وزن أفعول) بإزاء der Begriff، رافضاً ترجمة هذا المعنى بمفهوم، الذي أعدت إليه اعتباره السابق بإزاء der Inhalt المقابل لما صدق بإزاء der Umfang.

ولفظ إوتعاء (على وزن إفتعال) بمعنى: الوعي الذاتي، وبإزاء das Selbstbewusstsein. وقياساً على تحليلات ونفسانيات وإلهيات، قلت: ميّاريّات بإزاء die Architektonik. ونقضيّات (من نقض) بإزاء die Antithetik وعكسها قياساً أقضيّات (من قضي) بإزاء die Thetik.

ولت الفاهمة (ملكة الفهم) بإزاء der Verstand والحاكمة (ملكة الحكم) بإزاء die Urteilskraft ومتفكرة بإزاء die Überlegung.

وأعطيت للإزكان (من أركن الشيء: ظنّ فيه ظناً فأصاب) معنى القبض والادراك المباشر بإزاء die Apprehension.

وخصّصت الاعتبار (من اعتبر: استدل على الشيء بالشيء أو حكم عليه بحكم نظيره) بمعرفة العقل النظرية لموضوع لا يقع في التجربة، بإزاء die Spekulation. وخصّصت الشيم (من، شام السحاب شيئاً: نظر إليه أين يقصد وأين يُمطر) بـ das shema وهو الصورة الحسية القبلية التي تجعلنا نتعرّف إلى متنوع المعطى الحسي في شكل واحد رغم الاختلاف من حالة اميرية إلى حالة أخرى. وقلت، قياساً، شيامة بإزاء der Schematismus.

ولت، خلافاً للأصول اللغوية، فكر الشيء (والشيء مفكر) وتفكره، فعديت مباشرة بدل التعدية بحرف الجرّ، بإزاء überlegen und denken.

واستعملت تهوّه (على وزن تفعل) من هويّه، ونسبت إليها فقلت هويّ م. هويّه.

ولت: الحامل بإزاء Subjekt، بدل المحمول عليه (الذي بمثابة المبتدأ في النحو).

ولت: علم بإزاء Wissen في مقابل الجهل، وبالتميّز من العلم والمعرفة، وكلّ بمعنى.

ووضعت، شيء أصلاً بإزاء die Sache, das Ding معاً. لكن أيضاً بإزاء Objekt مع إضافة مزدوجين أحياناً: «شيء». وشيء ما بإزاء das Etwas. واعتمدت على السياق لإظهار فروق المعنى، وعندما لم يتيسر ذلك، وضعت: موضوع بدل شيء بإزاء das Objekt وأمر، أو، ما بإزاء irgendetwas و etwas.

ووضعت: مبدأ بإزاء das Prinzip (وهو لاتيني الأصل) و der Grund (وله عدة معانٍ أخرى) der Grundsatz.

وخصّصت الموضوع بـ der Gegenstand لكن، أحياناً بإزاء das Objekt. وبين مزدوجين: «موضوع» بإزاء das Thema (موضوع مسرحية أو رواية).

وحاولت الاستفادة من غنى الفروق بين بعض المعاني في العربية، حيث تفتقر الألمانية إلى ألفاظ مؤدية فتستعين باللاتينية، فقلت مثلاً:

باطن، في وصف الحس الباطن: der innere Sinn وجوّاني، لدخيلة الاشياء في ذاتها: das Innere، وكذلك: الحس الخارجي der äussere ويراني: das Ausser. وتراثي، في الحكم، وظاهر، في الموضوع بإزاء der Schein، وتراءى، وبدا بإزاء Scheinen. واستفدتُ من الفرق بين السبب والعلة، في العربية، حيث يطلق السبب على ما تقدم السبب بالضرورة، وتطلق العلة على ما تأخر عن المعلول، فوسعت هذا المعنى وأطلقت العلة على ما لا يقتزن بزمان، فأمكن لي أن أقول: السبب (والسببية والمسبب) في العلاقة الزمنية، والعلة (والعلية والمعلول) في ما يخرج عن هذه العلاقة، وذلك بإزاء: die Ursache.

أما der Grund فأدّيته حسب السياق بـ سبب أو مبدأ أو أساس. أما das Wesen فأدّيته غالباً بـ ماهية، في الكلام على ماهية الأشياء وماهية النفس، وبـ كائن في الكلام على الكائن الأصلي das Urwesen والكائن الأسمى – das höchste، في حين، قلت: ماهويّ، وأحياناً قليلة، أساسي بإزاء wesentlich. واستفدتُ من الفرق الذي لحظه الغزالي بين التالي والتوالي.

هذا، بالإضافة إلى ما استفدته من جهود المعاصرين مثال: نَسَخَ (أ. إمام) وَتَهَوَّ، وَتَنَظَّفَ وَأُمَثَلَ (ع. العلايلي)، وجهود القدماء مثال: تَحْكِيْمَة ومقالة (الشهرستاني) وتصديق، وإني وليّ (ابن سينا)، وأيس وليّس (الكندي) مع تخصيص الأول بالأيس الفكري.

مع العلم أني خالفتُ معظم المعاصرين بتخصيص معنى التصوّر بالصورة الحاصلة في الذهن عن الموضوع، بإزاء die Vorstellung، وهو المعنى الذي أعتقد انه المقصود من قول ابن سينا: العلم تصوّر وتصديق، وذلك بخلاف ما ذهب إليه معاصروننا فقالوا: تمثّل.

ويبقى أن أشير إلى أنني لم أشأ أن أدقّق المصطلح الكنطي أكثر مما قام به كنت نفسه، وأنّي حافظت على التعابير اللاتينية في المتن كما أوردها هو، لأسباب شرحها في موضعه، وترجمت هذه التعابير في الهامش إلّا حين يكون التعبير اللاتيني مرادفاً لما سبقه.

ولم أضف إلى النصّ إلّا نادراً جداً بين معقوفين []، في حين وضعتُ بعض الالفاظ بين أهلة مزدوجة: (()) تسهيلاً للقراءة وايضاحاً للمعنى، مثال: ((7)) و((كل)) و((أنا)).

III

جدول بأهم المصطلحات

die Apperzeption	الإبصار
Problematisch	احتمالي
Subsumieren	أدرج تحت
die Apprehension	الإزكان

das Substratum	أَسْ
Antizipationen der Wahrnehmung	استباقات الإدراك
die Spekulation	الاعتبار
der Begriff	الأفهوم
die Verknüpfung	الاقتران
die Thetik	أقضية
die Überredung und die Überzeugung	إقناع وإقتناع
hypostasieren	أَقْنَم (من أقنوم)
die Amphibolie	إلتباس
das Empirisch	الأميري
das Ideal der reinen Vernunft	أُمَثَل العقل المحض
die Disziplin der reinen Vernunft	إنضباط العقل المحض
das Selbstbewusstsein	الإيتعاء
das Gedankending (ens rationis)	أيس فكري
der innere Sinn	باطن، الحس الباطن
das Aussere	البراني
die Demonstration	البرهان
der Theist und der Deist	التأليهي، والتأليهي الطبيعي
die Synthesis	التأليف
die figürlich Synthesis	التأليف البياني
der Wechsel	التبذل والمتبذل
die Succession	التتالي، أي مجرد التتابع
die Succession	التوالي، أي التتابع بموجب قاعدة
die Wirklichkeit (wirklich)	التحقق (والتحقق)
Beweis (der)	تدليل
die Zusammensetzung	التركيب
der Schein	الترائي (في الحكم). [ر. الظاهر].
der Zusammenhang	الترابط
Transzendental	ترسندالي
die Deduktion	التسويغ
die Vortellung	التصور
die Subdivision	التفتيت (وهو من نوع القسمة في مقابل الفصل)
die Rezeptivitat	التلقي

die Selbstätigkeit (die Spontanität)	التلقائية
Lehre (Doktrin)	تعليم
die Elementalehre	تعليم العناصر
die Methodenlehre	تعليم المناهج
die Bestimmung	تعيين (وتعيين)
die Veränderung	التغير
der Widerspruch	التناقض
die Ausführlichkeit	التوسيع (والتوسع والبسط)
das Innere	الجواني
das Subjekt	الحامل
der Beweisgrund (der Argument)	الحجة
die Anschauung	الحدس
die Zufälligkeit	الحدوث (العرضية)
die Sinnlichkeit	الحساسية
die Urteilskraft	الحكمة
der ausser Sinn	خارجي، الحس الخارجي
gereinigte	خالص
das Bild	خَيَل، ج أخيلة
der Beweis	دليل
der apagogisch Beweis	دليل إنّي
der ostensiv Beweis	دليل لمي
das Subjekt, das Selbst	الذات
das Gemüt	الذهن
die Einsicht	رؤية، ج رؤى، ورثان
die Verbindung	الرَبْط
der Geist	الروح
die Ursache, der Grund	السبب (متقدم زمانياً على المسبب)
die Kausalität	السببية
das System	السِّسْتام
diskursiv (die diskursive Erkenntnis)	سياقي (معرفة سياقية)
die Maxime	شعار، ج شعارات
das Ding, die Sache	الشيء
das Ding in sich	الشيء في ذاته

das Etwas, irgendetwas	شيء مَّا
das Schema und der Schematismus	شَيْم وشِيامة
der Gesensatz	الضدّ
das Schein	الظاهر (في الموضوعات والأشياء)
die Ercheinung	الظاهرة
die Vernunft	العقل (العاقلة)
das Wissen	عِلْم
die Wissenschaft	العلم، ج علوم
die Ursache	علّة (بصرف النظر عن العلاقة الزمنية)
die Kausalität	علّية (بصرف النظر عن العلاقة الزمنية)
der Zweck	الغاية
das Interesse der Vernunft	غرض العقل
der Verstand	الفاهمة
die Decomposition	الفصل (والتفكيك)
die Idee	الفكرة
die Sphäre der Idee	فلك الفكرة
das Gesetz	قانون، ج قوانين
der Kanon der Vernunft	«قانون» العقل
die Bestimmung	القِصْدَة
das Wesen	كائن
das Ganze	الكلّ
die Grösse (die Quntität)	الكمية، ج كمّيات
die Grosse (das Quatum)	الكمّ، ج كُوم
das Sein	الكوّن
das Nichtsein	اللا - كوّن
das Nichts	اللا - شيء
das Unding	الليس
der Umfang des Begriffs	ما صدّق الأفهوم
der Inhalt des Begriffs	مفهوم الأفهوم
der Grunsatz, der Grund, das Prinzip	المبدأ
der konstitutiv Grunsatz	المبدأ الإنشائي
der regulative Grunsatz	المبدأ التنظيمي
Rein	محض

die Überlegung (die Reflexion)	المتفكّرة
die Bildungskraft	المخيّلة
ein Lehrsatz	مقالة
die Order	النسق
die Pflicht	الواجب
das Sollen	الوجوب

IV

الأعلام

بالإضافة إلى أبيقور، أرسطو، أفلاطون، باركلي، ديمقريطس، طاليس، غاليليه، كوبرنيكوس، لينتس، نيوتن، هيوم، وهي أعلام أفترض أنها غنيّة عن التعريف لقارئ الفلسفة، ورد في النقد الأعلام التالية:

بارون تُسدليتش Karl Abraham, Freiherr von Zedlitz (1830-1752) كان وزيراً للعدل ثم للتربية في ظل فريدريش الكبير، وحامياً لكنط.

بروكر J.J.Brucker (1770 - 1696)، مؤسس تاريخ الفلسفة في العصور الحديثة.

بريستلي J.Preistley (1804-1733) فيلسوف وكيميائي انكليزي، مع نظرية الفلوجستيك. يمتاز بمادّيته العلمية إلى جانب ايمانه الديني.

بومغارتن A.G.Baumgarten (1762-1714) من مدرسة لينتس - فولف، ومؤلف «الميتافيزيقا» الذي كان كنط يستعمله في دروسه. اشتهر بكتابه «الاستطيقا» (1750). وهو مطلق التسمية بمعناها الحديث.

بونيه Ch.Bonnet (1793-1720) عالم طبيعي وفيلسوف، اشتهر بدفاعه عن التشكل المسبق، تبعاً لنظرية لينتس.

فرنسيس بيكون Baco de Verulamio (1626-1561) فيلسوف أميري انكليزي، صاحب «الأورغانون الجديد».

توريتشلي Toricelli (1647-1608) فيزيائي ورياضي إيطالي.

الأب تراسون Terasson (1750-1670) صاحب «الفلسفة مطبّقة على كل موضوعات الروح والعقل» المترجم إلى الألمانية عام 1762.

دوميران J.J.Dortus de Mairan (1678-1771) فلكي وهندسي وفيزيائي ، ظهرت أبحاثه عن القمر في عام 1747 .

ديوجين اللايرسي Diogenes der Laertier (القرن الثالث ق.م .) مؤرخ للفلسفة وصاحب «حياة مشاهير الفلاسفة ومذاهبهم وأقوالهم»

زولتسر J.G.Sulzer (1720-1779) صاحب «نظرية عامة في الفنون الجميلة» وهو من الفلاسفة الشعبيين . يعتقد أن فشل الالهيات والنفسانيات عائد إلى ظروف عرضية أي إلى عدم كفاية الحجج المتداولة .

زيغمر J A.Segner (1704-1777) طبيب ورياضي . صاحب «مبادئ أولية في الرياضة» .

زينون الإيلي Der eleatische Zeno (القرن الخامس ق.م .) من اتباع برمنيدس المنافع عن الثبات والواحدية .

شتال G.E.Stahl (1660-1734) كيميائي ألماني ، صاحب نظرية الفلوجيستيك .

فولف Christian Wolf (1679-1754) فيلسوف ألماني لخص عقلانية لينش في معادلات .

لامبير J.H.Lambert (1728-1777) رياضي ، برهن في عام 1761 أنه يمتنع رسم خط مستقيم (بالفرجار) مساوٍ للدائرة ، وأن نسبة الدائرة على القطر ، أي π هي بالتالي عدد أصم .

لوك J Locke (1631-1704) فيلسوف انكليزي أميري ، صاحب «محاولة في العقل البشري» .

مندلسون M.Mendelssohn (1729-1786) عقلاني معتدل ، صاحب «البداهة في الميتافيزيقا» .

هالر Haller (1708-1777) عالم فسيولوجي وطبيب ، وشاعر أيضاً ، له بخاصة «قصيدة غير تامة حول الابدية» (1734) .

هوبس T.Hobbes (1588-1679) فيلسوف انكليزي ، اشتهر بكتابه «الليفياثون» (أو التنين) حيث جاء : «الإنسان ذئب على الإنسان» .

هيكوب Hecuba زوجة أفرام ، فقدت زوجها وابناءها في حرب طروادة .

V

معالم في سيرة كنط

- 1724 - ولادة عمانوئيل كنط في 22 نيسان بمدينة كونيسبرغ عاصمة بروسيا.
- 1740 - دخل إلى جامعة كونيسبرغ.
- 1747 - 1755، معلم خاص لدى ثلاث عائلات في مدينته.
- 1755 - اطروحة دكتوراة: «في النار». واطروحة ثانية: «المبادئ الأساسية للمعرفة الميتافيزيقية».
- 1756 - الاطروحة الثالثة: «في المونادولوجيا الفيزيائية».
- 1765 - عين أميناً مساعداً في مكتبة القصر الملكي.
- 1770 - عين استاذاً للمنطق والميتافيزيقا، ودافع عن أطروحته: «في صورة العالمين الحسي والمعقول ومبادئهما».
- 1775 - محاولة في «الأعراق البشرية المختلفة».
- 1781 - صدور «نقد العقل المحض».
- 1783 - صدور «مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة»
- 1785 - «تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق» كتمهيد لنقد العقل العملي.
- 1786 - «أولى المبادئ الميتافيزيقية لعلم الطبيعة».
- 1787 - الطبعة الثانية المعدلة لـ «نقد العقل المحض».
- 1788 - صدور «نقد العقل العملي».
- 1790 - صدور «نقد الحاكمة» وبه يكتمل سستام النقد.
- 1793 - صدور «الدين في حدود العقل وحده».
- 1795 - مشروع السلام الدائم».
- 1797 - «ميتافيزيقا الاخلاق».
- 1798 - «الانترولوجيا من منظور براغماتي».
- 1800 - جمع تلميذه يخن بعض محاضراته واصلدها بعنوان «المنطق».
- 1804 - توفي كنط في 12 شباط.

م. و.

بيروت في 22 تشرين الثاني / نوفمبر 1988

المراجع

- (1) الهوامش المرقمة: 1، 2 هي لكنظ .
- (2) الهوامش المراجعة * من عمل المترجم .
- (3) يلاحظ القارئ ترتيباً مختلفاً للنص في الصفحات 227-243 ضمناً حيث وضع نصان الواحد لجهة اليمين والآخر لجهة اليسار. وهما نصان منفصلان ومتقابلان بناء على توصية المؤلف .
- (4) تسهيلاً لتابعة مخطط الكتاب اعتمدنا أحجاماً مختلفة لعناوين الفصول والأبواب وبحيل القارئ على الفهرست المفصل لتكوين فكرة واضحة عن هذا المخطط .

K r i t i k
der
r e i n e n V e r n u n f t

von

Immanuel Kant,
Professor in Königsberg,
der Königl. Akademie der Wissenschaften in Berlin
Mitglied.

Zweite hin und wieder verbesserte Auflage.

R i g a,
bei Johann Friedrich Hartknoch
1787.

BACO DE VERULAMIO

INSTAVRATIO MAGNA - RPEFATIO

De nobis ipsis silemus: de re autem, quae agitur, petimus: ut homines eam non opinionem, sed opus esse cogitent; ac pro certo habeant, non sectae nos alicuius, aut placiti, sed utilitatis et amplitudinis humanae fundamenta moliri. Deinde ut suis commodis aequi-in commune cosulant - et ipsi in partem veniant. Praeterea ut bene sperent, neque instaurationem nostram ut quiddam infinitum et ultra mortale fingant, et animo concipiant; quum revera sit infiniti erroris et terminus legitimus'.

الى فرنسيس بيكون

التجديد الكبير، على سبيل المقدمة

نلزم الصَّمْتُ فيها نَحْصُنَا. أما فيما نَحْصُ ما نَطْرَحُ، فنطلب من المرء أن يَحْسِبَهُ. لا رأياً من الآراء بل مؤلفاً، وأن يكون على ثقة من أننا نضع أسساً، لا لَمَلَّة من الملل أو هوى من الأهواء بل لفائدة البشرية وعظمتها. وأن يفكر من ثمَّ بقسطاس بما ينفعه، وأن يهتمَّ بالصالح العام ويسهم فيه بقسطه. وأيضاً، أن يأمل خيراً، وأن لا يَحْسِب تجديدنا بمثابة شيء غير متناه يتخطى الانسان الهالك، وأن يعيه جيداً. لأنه في الحقيقة يضع نهاية مشروعة لخطأ لا متناه.

إلى معالي وزير الدولة الملكي

بارون تسدلتس

صاحب العطفوة

أن يُشهم المرء بقسطه في تنمية العلوم، معناه أن يعمل لمصلحة معاليكم، لأن هذين الأمرين وثيقا الصلة لا بالمقام البارز للراعي وحسب، بل بالأحرى بأنس الهاوي والعارف المستنير. ولذا أُلجأ إلى الوسيلة الوحيدة التي هي إلى حد ما في مقدوري، كي أعبر لمعاليكم عن امتناني للثقة العطفوة التي تشرفوني بها، بحسباني قادراً على الاسهام في مثل هذا المقصد.

وإلى الرعاية العطفوة نفسها التي شرفت معاليكم بها الطبعة الأولى من هذا المؤلف، أهدي الآن أيضاً هذه الطبعة الثانية وأعهد إليكم كذلك بسائر مصائري الأدبية، وأقدم أعمق احترامي.

لمعاليكم

خادمكم
الوضيع - المطيع
عمانوئيل كنط

كونيسبرغ في 23 نيسان

1787

تصدير

للعقل البشري، في نوع من معارفه، هذا القدر الخاص: أن يكون مرهقاً بأسئلة لا يمكنه ردّها، لأنها مفروضة عليه بطبيعة العقل نفسه؛ ولا يمكنه أيضاً أن يجيب عنها، لأنها تتخطى كلياً قدرة العقل البشري.

وهو يقع في هذا المأزق من دون ذنب يقتصره. فهو ينطلق من مبادئ لا غنى عن استعمالها في مجرى التجربة، ولا شك في كفايتها فيها، ويحلّق استناداً إليها (وأيضاً بدافع من طبيعته)، أبداً إلى أعلى نحو شروط أبعد. لكنه، إذ يتحقق أن عمله سيظل، على هذا النحو، أبداً غير ناجز لأن الأسئلة لا تتوقف البتة، يضطر إلى الاستعانة بمبادئ تتخطى كل استعمال تجريبي ممكن مع أنها تبدو خالصة من الشبهة إلى درجة أن العقل البشري العامي يجد نفسه متفقاً معها. وهكذا يقع في تعمية وتناقضات لا يمكنه كشفها، وإن كان يمكنه أن يستنتج منها أن الأمر يجب أن يعود إلى أخطاء مخفية في مكان ما. ذلك أن المبادئ التي يستخدمها لم تعد تعترف بأي محك للتجربة، بعد أن تخطت حدود كل تجربة. والحال إن حلبة هذه النزاعات التي لا تنتهي، تسمى الميتافيزيقا.

وقد كان زمن كانت تدعى فيه ملكة كلّ العلوم. ولو حسبنا القصد بمشابة فعل، لكانت تستحق فعلاً رتبة الشرف هذه بفضل الأهمية الفريدة التي لموضوعها. لكنّ موضوعة العصر الآن، تريد أن لا تظهر لها إلا الإزدراء. وها السيدة العظيمة، وقد أبعدت وأهملت، تنتحب كما هيكيوب: *modo maxima rerum, tot generis nasticque potens-nunc trahor exul, inops* - Ovid. Metam^(*).

(*) بالأمس كنتُ العظمى بين الجميع، يشدّ أزري كثير من الأصهار والأبناء، وها أنا اليوم منفية وعارية - (أوفيد، محولات).

وقد كان سلطانها في البدء، في ظل حكم الدغمايين، استبدادياً. لكن تشريعها، إذ كان ما يزال يحمل أثر البربرية القديمة، أخذ ينحل تدريجياً، بفعل الحروب الداخلية، إلى فوضى تامة. وكان الرّيبون، وهم نوع بدو، يكرهون الحرث الدائم للأرض، ويكسرون من وقت إلى آخر، رابطة العمران. لكن، لأنهم كانوا قلة وحسب، لحسن الحظ، لم يتمكنوا من منع الآخرين من أن يحاولوا دائماً من جديد، إنما من دون أي خطة متفق عليها سلفاً، إعادة الحرث. وقد بدا حقاً في الأزمنة الحديثة أن الدراسة الوظيفية للفاهمة البشرية، (تلك التي قام بها لوك الشهير) قد وضعت حداً لتلك المشاحنات وأقرت إقراراً تاماً بمشروعية تلك الدعاوى. لكن، على الرغم من أن ولادة هذه الملكية الدعية قد نسبت إلى رعاى التجربة العامة، وأن ما تدعيه كان من جراء ذلك مثيراً للشبهة بحق، فقد وجدت مع ذلك السبيل إلى التأكيد على تلك الدعاوى، لأن نسبها ذاك كان بالفعل مزوراً، فعاد كل شيء ليقع من جراء ذلك في الدغماية القديمة البالية، وفي الازدراء الذي تمت محاولة إخراج العلم منه: والآن بعد أن جُربت كل الطرق عبثاً (كما يُظن) يسود السأم وتعم اللامبالاة المطلقة، وهي أصل كل خواء وتعمية في العلوم، لكنها، معاً، أصل يشر على الأقل بقرب التحول، واشعاع في وقت جعلها حماساً في غير محله، غامضة ومبهمة وغير صالحة للاستعمال.

ذلك أنه من العبث التظاهر باللامبالاة بالنسبة إلى مثل تلك الأبحاث التي لا يمكن أن يكون موضوعها لا مبالى به من قبل الطبيعة البشرية. وهكذا، فإن أدعاء اللامبالاة هؤلاء وأياً كانت الحيلة التي اتخذوها وتستروا خلفها بتحويلهم لغة المدرسة إلى لهجة شعبية، يقعون ولا مفر، ما إن يفكروا، في مزاعم ميتافيزيقية، كانوا يتظاهرون بكثير من الازدراء لها. ومع ذلك، فإن هذه اللامبالاة، التي تبرز في خضم ازدهار جميع العلوم والتي تطال بالضبط ذلك العلم الذي قلما نتنازل عن معارفه لو كانت تنال، هي ظاهرة تستحق الانتباه والتأمل. وهي ليست بالطبع أثراً من آثار الخفة، بل أثر من آثار الحاكمة⁽¹⁾ الناضجة لعصر لم يعد يريد أن يتلهى بعلم ظاهري؛ وهي النداء الموجه إلى العقل كي يعود فيقوم بأشق مهاته جميعاً، عنيت معرفة الذات، وينشئ حكمه تضمن له دعاويه المحقة، لكن تخلصه في المقابل من كل الادعاءات غير المؤسّسة، لا بقرارات تعسفية بل بقوانين خالدة وثابتة؛ هذه المحكمة هي نقد العقل المحض نفسه.

إلا أني أفهم بذلك نقداً، لا للكتب والسياسيم بل، لقدرة العقل بعامة بالنسبة إلى جميع

(1) نسمع من حين إلى آخر شكوى حول ضحالة غمط التفكير في عصرنا وانحطاط العلم المتعمق. لكنني لا أرى أن تلك التي أساسها مدعم جيداً، كالرياضة والطبيعات مثلاً، تستحق أدنى اهتمام بل إنها على العكس تدعم شهرتها القديمة في التعمق بل وتتخطاها في الآونة الأخيرة. والحال إن الروح نفسه قد يبدو فعالاً في أنواع أخرى من المعارف لو كلفنا نفسنا بدءاً عناء تصويب مادته. أما في غياب ذلك، فاللامبالاة والشك والنقد القاسي أخيراً، تشكل بالأحرى أدلة على غمط التفكير المتعمق. إن عصرنا هو، بخاصة، عصر النقد الذي يجب أن يخلص كل شيء له. ويؤد الدين، عبر قدسيته، والتشريع، عبر جلاله، أن يتملصا منه عادة. لكنهما بذلك يثيران صدهما ظنوناً محقة، ولا يمكنها أن يطمعا إلى ذلك الاحترام الصادق الذي يوليه العقل من يهوز في امتحانه الحر العلني وحسب.

المعارف التي يمكن أن ينزع إليها بمعزل عن أي تجربة؛ وبالتالي، الفصل في مسألة إمكان أو لا إمكان الميتافيزيقا بعامة، وتعيين مصادرها ونطاقها وحدودها؛ وكل ذلك بناء على مبادئ.

لقد سلكت إذن هذه الطريق الوحيدة الباقية، وأفخر بأني قد توصلت عبرها إلى إزاحة جميع الأخطاء التي كانت تقسم حتى الآن العقل على نفسه في استعماله المتحرر من التجربة. ولم أنح أسئلته متذرعاً بعجز العقل البشري، بل على العكس لقد عيّنتها تعييناً تاماً وفقاً لمبادئ؛ وبعد أن اكتشفت نقطة سوء تفاهم العقل مع نفسه حللتها بما يرضيه تماماً. والحق، إن الإجابة عن تلك الأسئلة لم تكن تلك التي يمكن أن تتوقعها الرغبة الدغمائية الجامحة في العلم، إذ لا يمكن إشباعها إلا بالشغوذات التي لا حيلة لي فيها. ولم يكن ذلك، على كل حال، قصدة عقلنا الطبيعية. وكان من واجب الفلسفة أن تقشع السراب الناجم عن سوء التفسير حتى لو أدى ذلك إلى إبطال خرافة بمجدة وحميمة. ولقد أوليت التفصيل كبير اهتمامي في هذا الشغل، واجرؤ على القول، إنه لم يبق سؤال ميتافيزيقي واحد لم يجد حلاً، أو على الأقل لم يقدم مفتاح حله هنا. وبالفعل، إن العقل المحض وحدة تامة إلى حد أنه لو كان المبدأ منه غير كافٍ لحل سؤال واحد من كل أسئلته المطروحة عليه بطبيعته الخاصة، لما أمكننا إلا رفضه لأنه سيكون عاجزاً عندها عن حل أي سؤال آخر بثقة تامة.

وأخالي أرى على وجه القارىء، وأنا أقول ذلك، سُخطاً مزوجاً بالاحتقار إزاء دعاوى تبدو عظيمة التبجح وعدمية التواضع؛ وهي مع ذلك أكثر بما لا يقاس من دعاوى أي مؤلف لبرنامج من أكثر البرامج عادية، يدعي أنه يبرهن ببساطة طبيعة النفس أو ضرورة بداية أولى للعالم. ذلك أن هذا المؤلف يلتزم بتوسيع المعرفة خارج كل حدود التجربة الممكنة؛ واعترف بتواضع، أن هذا الأمر يتخطى تماماً كل قدرتي؛ وبدلاً عن ذلك، أهتم فقط بالعقل وتفكيره المحض. ولكي أحصل عنه معرفة مفصلة يجب علي أن لا أبحث بعيداً عني لأنني أجدها في، والمنطق العادي يُريني هنا بمشاله أنه يمكن أن نعدّد تعداداً تاماً وسستامياً كل أفعال العقل البسيطة؛ أما المسألة المطروحة هنا فهي: إلى أي حد يمكنني أن أمل الوصول بالعقل عندما أفترق إلى كل مادة وكل مساعدة من التجربة.

ولعل ذلك يكفي عن التهامية في بلوغ كل هدف، والتفصيل في بلوغ جميع الأهداف التي تضعها أمامنا، لا أي خطة تعسفية بل طبيعة المعرفة نفسها، كمادة لمبحثنا النقدي.

ويبقى أيضاً نقطتان، اليقين والوضوح، يتعلّقان بالشكل. ويجب عدّها بمثابة مطلبين جوهريين يحق لنا أن نفرضها على المؤلف الذي غامر في مشروع بمثل هذا الإزلاق.

وفيما يخص اليقين، فإن الحكم الذي ألزمت نفسي به هو: في مثل هذا النوع من التأملات لا يسمح للظن بأي شكل، وكل، ما فيها، على سبيل الافتراض هو بضاعة محظورة يجب أن لا تُبتاع حتى بأبخس الأثمان، بل يجب أن تصادر ما إن تُكتشف. لأن كل معرفة، عليها أن تثبت قبلياً، تعلن عن نفسها أنها تريد أن تُعدّ بمثابة معرفة ضرورية إطلاقاً، فكم بالحري تعيين جميع المعارف القبلية المحضة الذي يجب أن يكون وحدة مقياس وبالتالي، مثلاً لكل يقين (فلسفي) واجب. أما ما إذا كنت في هذه المسألة قد وفيت ما التزمت به، فأمر متروك كلياً لحكم القارىء. لأن على

المؤلف فقط أن يقدم أسبابه، لا أن يَحْمَن أثرها على قضاياه. لكن يسمح له حقاً، كي لا يكون هناك أي سبب لإضعافها عن غير قصد، أن يشير هو بنفسه إلى النقاط التي قد تثير سوء الظن في حين أنها لا تتعلق إلا بغاية جانبية؛ وذلك كي يحتاط في الوقت المناسب للتأثير الذي يتركه أدنى تردد لدى القارئ، حول هذه النقطة، على حكمه المتعلق بالغاية الرئيسية.

ولا أعرف أبحاثاً من أجل الغوص إلى عمق الملكة التي نسميها الفاهمة، ومن أجل تعيين قواعد استعمالها وحدوده معاً، أكثر أهمية من تلك التي وضعتها في الباب الثاني من التحليلات الترندالية تحت عنوان: تسويق الأفاهيم الفاهمية المحضة، وهي أيضاً أكثر الأبحاث التي كلفتني جهداً أرجو أن لا يكون قد بُذل سدى. لكن لهذا التأمل الذي يغوص إلى العمق، شقين: الأول على صلة بموضوعات الفاهمة المحضة ويجب أن يعرض المصادقية الموضوعية لأفاهيمه قليلاً ويجعلها مفهومة، فهو ماهوياً إذن من جملة أهدافي. أما الآخر فيقترح النظر إلى الفاهمة نفسها وإلى ملكات المعرفة التي يستند إليها من حيث إمكانها؛ فهو ينظر إليها إذن من وجهة ذاتية. وعلى الرغم من أن هذه المسألة هي على أهمية كبيرة بالنسبة إلى غاييتي الأساسية، فإنها لا تدخل فيها ماهوياً لأن السؤال الرئيسي يبقى دائماً: ماذا يمكن للفاهمة وللعقل أن يعرفا وإلى أي حدّ بمعزل عن كل تجربة، وليس: كيف تكون القدرة على التفكير نفسها ممكنة؟ وحيث إن هذا السؤال الأخير هو إلى حدّ ما، البحث عن سبب لمسبب معطى ويتضمن من هذه الناحية شيئاً شبيهاً بالفرض (مع أن الأمر ليس كذلك كما سأبين في مناسبة أخرى) فإنه يبدو أن هذا هو الموضع الذي أسمح لنفسي فيه بإبداء رأيي، والذي عليّ فيه بالتالي أن أترك للقارئ حرية اتخاذ رأي آخر. ولذا يجب عليّ أن أطلب إلى القارئ مسبقاً أن يتذكر، في حال لم يحدث عنده تسويغي الذاتي كل الاقتناع الذي انتظره منه، أن التسويغ الموضوعي الذي يهمني أمره هنا بخاصة، يحتفظ بكل قوته، ويكفي بصدده على كل حال ما جاء في الصفحات 92 إلى 93*).

وأخيراً، فيما يخص الوضوح، فإن للقارئ الحق في أن يطلب بدءاً الوضوح السياقي (المنطقي) بأفاهيم؛ لكن، يحق له أن يطلب أيضاً وضوحاً حدسياً (استطيقياً) بحدوس، أعني بأمثلة أو إيضاحات أخرى عياناً. وقد قمت بما عليّ بالنسبة للأولى. وكان ذلك جوهر مشروعني إلا أنه كان أيضاً السبب العرضي الذي منعي من أن ألبي تلبيةً وافية المطلب الثاني المشروع إنما الأقل إلحاحاً. ولقد كنت بصورة دائمة تقريباً أثناء عملي متردداً حول ما يجب عليّ أن أفعل في هذا الخصوص، فالأمثلة والإيضاحات كانت تبدو لي ضرورية دائماً، وقد اندرجت من ثم حقاً في مواقعها المناسبة في المسودة الأولى. لكن، سرعان ما رأيت اتساع مهمتي وكثرة الموضوعات التي سترتب عليّ؛ وإذ تبين لي أنها لوحدها، بعرض جاف ومحص مدرسي، كانت تعطي للكتاب حجماً وافياً، رأيت أنه من غير المستحب أن أضخمه بأمثلة وإيضاحات ليست ضرورية إلا من وجهة نظر شعبية خاصة، وأن هذا العمل لا يمكن أن يكون في متناول الاستعمال الشعبي، وأن الراسخين في العلم ليس بهم مثل تلك الحاجة إلى التسهيل؛ فقد يكون لهذا التسهيل، وإن كان

(*) يقابل ص 103-105 من هذه الطبعة.

مرغوباً فيه دوماً، نتائج مضادة للغاية المنشودة. يقول الأب تيراسون بحق: لو قسنا حجم الكتاب لا بعدد صفحاته بل بالوقت الذي نحتاجه لكي نفهمه، لأمكننا القول عن كثير من الكتب: كانت ستكون أقصر لو أنها لم تكن قصيرة إلى هذا الحد. لكن من جهة أخرى عندما نصبو إلى استيعاب مجموعة واسعة من المعرفة النظرية تتعلق مع ذلك بمبدأ واحد يمكن أن نقول أيضاً بحق: إن كثيراً من الكتب كانت ستكون أوضح لو لم توضح إلى هذا الحد. لأن الإيضاحات تساعد في الأجزاء لكنها تشتت غالباً في المجموع، لأنها لا توصل القارئ بسرعة كافية إلى نظرة شاملة للمجموع، وتغطي وتموّه بكل ألوانها الزاهية، ثمفصل السستام أو انبناؤه الذي إنما يعول عليه في الأكثر للحكم على وحدته وصلابته.

ويمكن للقارئ على ما أظن، أن يجد متعة لا تخلو من الجاذب في أن يضم جهده إلى جهد المؤلف عندما يضع أمامه هدف أن ينفذ تنفيذاً تاماً ونهائياً معاً، عملاً عظيماً ومهماً حسب المخطط الذي اقترح عليه. والحال إن الميتافيزيقا حسب ما نعطي عنها من أفاهيم هنا، هي العلم الذي من بين العلوم جميعاً، يمكنه أن يأمل، بقليل من الوقت وبقليل من الجهود وحسب، شرط أن توحد الجهود، بإنجاز كامل إلى درجة أن لا يبقى على الخلف إلا أن يتصرف بالكل تعليمياً حسب مقاصده دون أن يتمكن من إضافة أي شيء إلى المضمون. لأن ليس ثمة سوى جدول، منسق سستامياً، بكل ممتلكاتنا عن طريق العقل المحض. فلا يمكن أن يفلت مناشيء هنا لأن ما يستمدّه العقل من ذاته لا يمكن أن يخفى نفسه بل، على العكس يسلط العقل نفسه عليه الضوء ما إن يكشف مبدأه المشترك. وإن كمال وحدة هذا النوع من المعارف التي هي عن مجرد أفاهيم محضة، ليس لأي شيء من التجربة، ولا حتى لأي حدس خاص قد يؤدي إلى تجربة معينة، أي تأثير عليها كي يوسعها أو يزيد عددها، هو كمال يجعل تلك التهامية اللا - مشروطة لا قابلة للتنفيذ وحسب بل أيضاً ضرورية: ^(*) Persius. tecum habita et nonis quan sit tibi curta supellere.

وأمل أن أقدم، أنا، مثل سستام العقل (الاعتباري) المحض هذا تحت عنوان: ميتافيزيقا الطبيعة الذي سيكون له، مع أنه لن يصل إلى نصف اتساع النقد، مضمون أغنى بما لا يقاس من مضمون هذا الأخير الذي كان عليه، بدءاً، أن يعرض مصادره وشروط إمكانه، وكان بحاجة إلى أن ينظف أرضاً باثرة كلياً ويمهدها. وأنتظر هنا من قارئ صبر القاضي وحياده، أما هناك فانتظر ساحة الشريك ومساعدته. إذ مهما بلغ عرض المبادئ، التي للسستام، من الكمال في كتاب النقد، فإنه مع ذلك يعود إلى توسيع السستام المفصل أن لا يُنقص أيّاً من الأفاهيم المشتقة التي لا يمكن تعدادها قليلاً، بل التي يجب أن تُكتشف تدريجياً؛ وكذلك، بما أن تأليف الأفاهيم يكون قد أنجز هناك، فإن المطلوب هو أن يتم الأمر نفسه هنا بالنسبة إلى التحليل، وكل ذلك سهل وتبليّة أكثر مما هو عليه.

ولم يبق لدي سوى بعض الأمور بالنسبة إلى الطباعة. فلأن بدايتها قد تأخرت بعض

(*) ابق في نفسك وسترى ما أبسط جدول المحتويات (بيرس).

الشيء، لم أستطع أن أتسلم سوى نصف المسودات التي وجدت فيها بعض الأخطاء المطبعية، إنما التي لا تحوّر المعنى، باستثناء تلك التي في الصفحة 379 السطر الرابع انطلاقاً من الأسفل حيث يجب أن يُقرأ spezifisch بدل skeptisch^(*). وقد عرضت نقيضة العقل المحض من الصفحة 425 إلى 461 على شكل لوحة بحيث أن كل ما ينتمي إلى القضية يتتابع دائماً على صفحة اليسار، وما ينتمي إلى نقيضاها على صفحة اليمين، وهو ترتيب اعتمدته كي يمكن مقارنة القضية ونقيضاها بسهولة^(**).

(*) نوعي بدل ربيعي. (ص 243 من هذه الطبعة) (م. و).

(**) ص 231 من هذه الطبعة. في الخط العربي، يجب عكس الترتيب فتعرض القضية لجهة اليمين (م. و).

تصدير الطبعة الثانية

هل تسلك معالجة المعارف الخاصة بالأشياء العقلية درب العلم الآمنة أم لا؟ يسهل الحكم على ذلك بناءً على النتيجة؛ فإذا ما تعرقلت المعالجة، عندما تدنو من الغاية، ويعد القيام بتحضيرات وإعدادات كثيرة، وإذا ما اضطررت إلى التقهقر مراراً، وإلى إنتهاج طرق أخرى في سبيل بلوغ هذه الغاية؛ وكذلك إذا استحال جعل مختلف العاملين فيها يتفقون على كيفية إتباع المقصد المشترك، فعندئذ يمكن الاقتناع بأن مثل هذه الدراسة لا تزال بعيدة كل البعد عن إنتهاج درب العلم الآمنة، بل بأنها مجرد تحبط عشوائي؛ لذا يمكن عدّ العثور المحتمل على هذه الدرب بمثابة إسداء خدمة للعقل، حتى لو اضطررنا إلى التخلي عما أصبح دون جدوى مما كانت تتضمنه الغاية التي سبق أن نُشِدت دون ترو.

ولقد سلك المنطق هذه الدرب الآمنة منذ قديم الزمان كما يظهر من أنه لم يكن عليه أن يتراجع أي خطوة منذ أرسطوطاليس. هذا إذا لم نشأ أن نعدّ بمثابة تحسين حذفه بعض الجزئيات النافلة، وتعيينه لمضمونه تعييناً أوضح، الأمر الذي إنما يعود إلى التمتع أكثر مما يعود إلى وثوق العلم. وما تجدر ملاحظته أيضاً، هو أنه لم يستطع التقدم أي خطوة حتى الآن، ولذا يبدو لكل ناظر محكماً وكاملاً. إذ عندما ظن بعض المحدثين أنهم يوسعونه بإقحامهم فيه، تارة فصولاً سيكولوجية حول مختلف القوى المعرفية (كالخيلة والذكاء)، وطوراً فصولاً ميتافيزيقية حول أصل المعرفة أو ضروب اليقين المختلفة باختلاف الموضوعات (كالمثالية والريبية الخ)، وتارة أخرى فصولاً انثروبولوجية حول التحكيمات (وأسبابها والوسائل المضادة لها)، كان ذلك عائداً إلى جهلهم بطبيعة هذا العلم الخاصة. إنه ليس توسيعاً للعلوم بل تشويهاً لها أن تختلط حدود العلوم بعضاً ببعض. والحال، إن حدّ المنطق متعين بدقة بالغة لأنه علم يقتصر على العرض التفصيلي للقواعد الصورية للتفكير بعامة والتدليل عليها بقوة (سواء كان هذا التفكير قليلاً أم أمبيرياً، وأياً كان أصله أو موضوعه، وسواء اصطدم في ذهننا بعوائق عرضية أم طبيعية).

ولا يدين المنطق بالنجاح الذي أحرزه إلا إلى إقتصاره الذي يؤهله، لا بل يجبره على التجرد من موضوعات المعرفة كلها، ومن الفوارق فيما بينها، وفيه إذن لا عمل للفاهمة إلا مع ذاتها وصورتها. ومن الطبيعي أن يواجه العقل صعوبات أكبر بكثير في انتهاج درب العلم الآمنة عندما لا تنحصر المعالجة بذاته بل تتعداها إلى الموضوعات. وعليه يشكل المنطق، بوصفه تمهيداً، نوعاً من المدخل وحسب إلى العلوم، لكن، على الرغم من أننا نفترض المنطق عند الكلام على المعارف من أجل الحكم عليها، إلا أن البحث عن اكتسابها يجب أن يتم في ما يسمى، أصلاً وموضوعياً، بالعلوم.

ومن حيث ينبغي أن يكون في هذه العلوم عقل، يجب أن نعرف، قليلاً، شيئاً فيها. ويمكن لمعرفة العقل أن تكون على صلة بموضوعه بطريقتين، فإما أن تقتصر على تعيين الموضوع وأفهومه (الذي يجب أن يعطي بطريقة أخرى)، وإما أن نحققه فعلاً. فالأولى هي معرفة العقل النظرية والثانية هي معرفته العملية. والجزء المحض من المعرفتين، أعني ذلك الجزء الذي فيه يعين العقل موضوعه بصورة قبلية تماماً مهما كثرت مضامينه أو قلت، يجب أن يعرض مسبقاً على حدة، ويجب ألا يختلط بما هو من مصادر أخرى، إذ إنه سيكون من سوء التدبير أن يُصرف الدخول اعتباطاً فلا يعود بوسعنا، عندما يعسر الأمر فيها بعد، أن نُميّز بين ذلك الجزء من الدخول الذي يمكن أن يتحمل النفقات وذاك الذي يجب أن تخفّض فيه.

إن الرياضة والفيزياء معرفتا العقل النظريتان اللتان ينبغي أن يُعَيَّنَا موضوعاتهما قليلاً، بطريقة محضة كلياً في الأولى، وجزئياً على الأقل في الثانية، لكن عندئذ تؤخذ بالحسبان مصادر معرفية أخرى غير تلك التي بالعقل.

ولقد سلكت الرياضة درب العلم الآمنة، منذ عصور موهلة في القدم بقدر ما يمتد تاريخ العقل البشري، وذلك عند شعب اليونان الجدير بالإعجاب. لكن، علينا ألا نظن أنه كان من السهل على الرياضة أن تعثر على تلك الدرب الملكية، أو أن تشقّها لنفسها، مثلما سهّل الأمر على المنطق حيث لا عمل للعقل إلا مع ذاته، بل إنّي أعتقد أنّها ظلت مدة طويلة في تحبّط عشوائي (وبخاصة عند المصريين)، وأنّ ذاك التحول قد أحدثته ثورة أنجزها رجل واحد، خطرت على باله فكرة موفّقة من خلال محاولة قام بها. ومنذ ذلك الحين أصبح السبيل الذي يجب أن يُتبع واضحاً ولم يعد يمكن أخطاؤه، وغدت درب العلم الآمنة مرسومة لكل العصور وإلى أبعاد لا متناهية. ولم تصل إلينا لا قصّة تلك الثورة في غط التفكير ولا قصّة ذلك السعيد الذي أنجز تلك الثورة التي تفوق أهميّة اكتشاف الطريق حول الرأس المشهور^(*). لكن الأسطورة التي نقلها إلينا ديوجين اللايريسي والتي يذكر فيها اسم المخترع المتوهم لأدق عناصر البراهين الهندسية والتي حسب الحكم العامي لا تحتاج حتى إلى برهان، تدلّ على أن ذكرى التغير الناتج عن اكتشاف الأثر الأول لهذه الطريق الجديدة، كان لها في نظر الرياضيين من عظم الأهمية ما جعلها ذكرى لا تنسى. فأول من برهن المثلث المتساوي الساقين (سواء كان يسمى طاليس أم أياً كان) قد لمعت في رأسه فكرة، إذ وجد أنه ينبغي عليه لا أن يقتفي أثر ما يلاحظه في شكل

(*) رأس الرجاء الصالح. (م.و).

المثلث أو في مجرد أفهومه كما لو أنَّ عليه أن يتعلَّم، مما يلاحظه، خصائص الشكل، بل أن يولّد هذه بواسطة ما يتصوره هو فيه قبلياً وفقاً لأفاهيم، وما يبرهنه (بواسطة البناء)؛ وأن عليه، إذا أراد التأكّد من معرفة شيء قبلياً، ألا يضيف إلى الشيء سوى ما يترتّب بالضرورة على ما وضعه هو في الشيء وفقاً لأفهومه.

أما علم الطبيعة، فقد أبطأ في عثوره على طريق جحافل العلم. إذ لم يمض بعد سوى قرن ونصف القرن على اقتراح فرنسيس بيكون الألمي الذي أطلق هذا الاكتشاف جزئياً، أو بالأحرى حفّزه، حيث إنه كان قد عُثر على أثر هذا الاكتشاف الذي لا يمكن تفسيره، هو الآخر، إلّا من خلال ثورة فجائية في طريقة التفكير. وأقصد هنا علم الطبيعة بما هو قائم على مبادئ أمبيرية وحسب.

فحين دُحرج غاليله كراته التي اختار وزنها بنفسه، على سطح مائل، أو حين حمل تورتشلي الهواء ثقلاً كان قد حسبه مساوياً لوزن عمود مائي معروف لديه، أو حين حوّل شتال، في وقت لاحق، المعادن إلى كلس، نازعاً منها شيئاً ما، ثم عاد فحوّله إلى معدن معيداً إليه الشيء نفسه⁽¹⁾، حينئذٍ لمعت في رؤوس علماء الطبيعة بأسرهم فكرة؛ لقد فهموا أن العقل لا يرى إلّا إلى ما يولّده هو وفقاً لخبطته، وأنّ على العقل أن يتقدم بمبادئ أحكامه وفقاً لقوانين ثابتة، ويرغم الطبيعة على الإجابة عن أسئلته، ولا يدع نفسه ينقاد بحبال الطبيعة وحدها. إذ بدون ذلك لن تترابط المشاهدات، الحاصلة مصادفة دون خطة مسبقة، وفق أي قانون ضروري. وهو ما يبحث العقل عنه ويحتاج إليه. وأن على العقل، حاملاً بيده مبادئه التي بموجبها يمكن أن تعدّ الظواهر المتطابقة وحدها قوانين، ويبدأ أخرى التجريب الذي صمّمه وفقاً لهذه المبادئ، أن يواجه الطبيعة لكي يتعلّم منها، إنّما ليس بصفة تلميذ يتقبل كل ما يريده المعلم، بل بصفة قاضٍ مُنصّب بحث الشهود إلى الإجابة عن الأسئلة التي يطرحها عليهم. وهكذا تدين الفيزياء بثورتها المُجديّة لطريقة التفكير، فقط لتلك الفكرة القائلة، إن عليها لا أن تختلق، بل أن تبحث، وفقاً لما أودعه للعقل نفسه في الطبيعة، عمّا يجب أن تتعلّمه منها وعمّا لا تعلّمه من تلقاء نفسها. بذلك وُجّه علم الطبيعة، بادئ الأمر، نحو درب العلم الآمنة، بعدما كان قد ظل عبر قرون طويلة مجرد تخبط عشوائي.

أما الميتافيزيقا، وهي المعرفة العقلية الاعتبارية المعزولة تماماً والمترفعة عن دروس التجارب استناداً إلى مجرد أفاهيم (لا إلى تطبيق الأفاهيم على الحدس كما في الرياضيات) والمعرفة التي على العقل، من ثم، أن يكون فيها تلميذ نفسه، فلم يحالفها الحظ، حتى الآن، كي تتمكن من انتهاج درب العلم الآمنة، مع أنها أقدم من أي معرفة عقلية أخرى، ومن أنها ستبقى حتى لو فنيّت هذه بأسرها وابتلعتها لجنة بربرية ماحقة؛ ذلك أن العقل يتعثّر في الميتافيزيقا باستمرار، وحتى عندما يريد أن يرى قبلياً (كما يدّعي) إلى تلك القوانين التي تُثبتها أكثر التجارب بساطة، وفيها يجب على المرء أن يرجع أدراجه مراراً وتكراراً لأنه يجد أن الطريق لم تؤدّ به إلى حيث أراد. أما اتفاق أنصارها على المزاغم فهو ما زال بعيد المنال. وهي قد غدت بمثابة حلبة مخصّصة أصلاً

(1) لا أتبع هنا، اتباعاً دقيقاً، مسار تاريخ المنهج التجريبي الذي لا تعرف بداياته الأولى معرفة جيدة.

لتدريب القوى في المباراة، لم يستطع فيها أي من المتبارزين أن يفوز يوماً بأصغر موقع وأن يحافظ على ما فاز به محافظة دائمة. فما من شك إذن بأن سلوكها كان حتى الآن مجرد خبط عشوائي، والأدهى في الأمر أنه خبط بين مجرد أفاهيم.

فما هو السبب الذي منع هنا من إيجاد درب العلم الآمنة؛ أتكون من المستحيلات؟ ومن أين ابتلت الطبيعة عقلنا بالسعي الدؤوب إلى إقتفاء أثرها بحسبانها غرضاً من أهم أغراضه؟ وبعد، من أين لنا أن نولي عقلنا الثقة حين لا يتخلّى عنا وحسب، في ناحية من أهم نواحي فضولنا المعرفي، بل أيضاً حين يجعلنا نتلهى بسراب ليخذلنا في النهاية؟ أم ترانا أخطأنا الدرب وحسب!، وما هو المؤثر الذي سيُعلمنا، عند إعادة البحث، بأننا سنكون أوفر حظاً ممن سبقنا؟

أعتقد أن مثال علمي الرياضة والطبيعة، اللذين صاروا على ما هما عليه الآن من جراء ثورة فجائية، هو مثال جدير بالعناية بما يكفي لكي نتمعن في هويّة التحول في طريقة التفكير الذي كان مجدياً لهما إلى ذلك الحد، فنحاول على الأقل تقليدهما في ذلك، ويقدر ما يسمح تمثيلهما، كمعارف عقلية، بالميتافيزيقا. فلقد ساد، حتى الآن، الاعتقاد بأن معرفتنا كلها يجب أن تنتظم وفقاً للموضوعات. ولكن كل المحاولات الرامية إلى تفهم شيء عنها قليلاً بأفاهيم، مما قد يوسع معرفتنا، قد باءت بالفشل انطلاقاً من هذا الافتراض، فلنجربُ إذن، مرة واحدة، ما إذا كنا نستطيع أن نحلّ مهام الميتافيزيقا بصورة أحسن، بأن نفترض أن على الموضوعات أن تنتظم هي وفقاً لمعرفتنا، وهو ما يتوافق بشكل أفضل مع ما ننشده من إمكان معرفة قبلية بهذه الموضوعات، معرفة ينبغي أن تعين شيئاً عن هذه الموضوعات قبل أن تُعطى لنا. والحق، إنّ شأن ذلك شأن الفكرة الأولى التي خطرت على بال كوبرنيكوس الذي لجأ، بعدما عجز عن تفسير حركات الكواكب في الفضاء بافتراض أن مجموعة الكواكب بأسرها تدور حول المشاهد، إلى التفكير ما إذا كان من الأنسب أن يجعل المشاهد يدور ليترك بالمقابل النجوم وشأنها. ويمكن في الميتافيزيقا، أن نحاول اتباع طريقة مشابهة فيما يخصّ حدس الموضوعات. فلإني لا أرى كيف يمكن أن نعرف قبلياً شيئاً، لو كان على الحدس أن ينتظم وفقاً لقوامها. أما إذا انتظم الموضوع (كموضوع للحواس) وفقاً لقوام قدرتنا الحسية، فلإني أستطيع أن أتصور هذا الإمكان جيداً. ولكن، بما أني لا أستطيع أن أتوقف عند هذه الحدود، إذا ما أردت تحويلها إلى معارف، بل عليّ أن أنسبها، بما هي تصورات، إلى شيء ما بوصفه موضوعاً، وأعيّنه من خلالها، فلإني أستطيع أن أفترض: إما أن تنتظم الأفاهيم، التي من خلالها أتمكن من هذا التعيين، وفقاً للموضوع فأصل إلى الارتباك نفسه بصدد كيف يمكن أن أعرف قبلياً شيئاً ما عنه، وإما أن تنتظم الموضوعات أو ما يعادلها، أي التجربة التي فيها وحدها ندركها (كموضوعات معطاة)، وفقاً لتلك الأفاهيم، وعندها أجد على الفور مخرجاً أسهل؛ لأن التجربة نفسها نمط معرفي يستلزم الفاهمة التي عليّ أن أفترض وجود قاعدتها في قبل أن تعطى لي الموضوعات، أي قبلياً. ويتم التعبير عن هذه القاعدة من خلال الأفاهيم القبلية التي يجب أن تنتظم وفقاً لها كل موضوعات التجربة وأن تتطابق معها بالضرورة. أما بالنسبة إلى الموضوعات من حيث يمكن أن العقل فقط، إنما من دون أن تكون معطاة البتة في التجربة (وعلى الأقل ليس مثلها يفكرها

العقل) فإنَّ محاولات تفكيرها (إذ يجب أن يكون بالامكان تفكيرها) ستصلح لأن تكون بالتالي محكاً ممتازاً لما نَعُدّه تغييراً منهجياً في طريقة التفكير، أعني أن لا نعرف عن الأشياء قبلياً إلا ما نضعه نحن فيها⁽¹⁾.

إن هذه المحاولة تلبي أمنيّتنا في النجاح وتعيد الميتافيزيقا بانتهاج درب العلم الأمانة في قسمها الأول، أعني حيث تهتمّ بالأفاهيم القبلية التي يمكن أن نوقف في إعطائها الموضوعات التي تتناسب معها في التجربة. إذ بواسطة تغيير طريقة التفكير هذه سنستطيع أن نشرح امكان المعرفة القبلية جيداً، وأكثر، أن نزود القوانين التي تشكل أساس الطبيعة قبلياً بوصفها جملة موضوعات التجربة بأدلتها الكافية. وهما أمران كانا ممتنعين حسب المنهج السابق. ولكن هذا التسويغ لقدرتنا على المعرفة القبلية في القسم الأول من الميتافيزيقا، تترتب عليه نتيجة غريبة، تبدو جدّ مضرةً بكامل غاية الميتافيزيقا التي تسعى إليها في القسم الثاني. وهي: إننا لن نستطيع أبداً أن نتخطى بها حد التجربة الممكنة، وهو تخطي يشكل أهم أغراض هذا العلم بالذات. لكن، بذلك، يشكل التجريب محكاً عكسياً لصحة ما توصل إليه ذلك التقويم الأولي لمعرفتنا العقلية، وهو ألا تدور إلا على الظاهرات، في حين أنّها إذا نظرت إلى الشيء في ذاته فستتركه جانباً كشيء تجهله رغم أنها تراه حقيقةً بحدّ ذاته. لأن ما يدفعنا بالضرورة إلى تخطي حدود التجربة وكل الظاهرات، هو اللامشروط الذي يطلبه العقل في الأشياء في ذاتها، بالضرورة وبحق، لكل ما هو مشروط، من أجل أن تكتمل سلسلة الشروط. ففي حال افتراضنا أنّ معرفتنا التجريبية تتنظم وفقاً للموضوعات بوصفها أشياء في ذاتها، ونتج عن ذلك أننا لا نستطيع أن نفكر اللامشروط من دون تناقض، بينما زال هذا التناقض في حال افتراضنا: أن تصوّرنا للأشياء، مثلاً تعطى لنا، لا ينتظم وفقاً لها بوصفها أشياء في ذاتها، بل إن هذه الموضوعات، بوصفها ظاهرات، هي التي تنتظم وفقاً لطريقة تصوّرنا وأنه ينبغي، من ثمّ، أن نجد اللامشروط لا في الأشياء من حيث نعرفها (من حيث هي معطاة لنا)، بل في الأشياء من حيث لا نعرفها، أعني من حيث هي أشياء في ذاتها: فعندئذ يتبين أنّ ما افترضناه بادية الأمر كمجرد محاولة هو ذو أساس⁽²⁾. ولم يبق أمامنا الآن، بعد أن أنكرنا على العقل الإعتباري كل تقدم في هذا الحقل فوق - الحسي، إلا أن نحاول

(1) إن هذا المنهج المستعار من علماء الطبيعة يقوم إذن على البحث عن عناصر العقل المحض في ما يمكن أن نشبه أو نرفضه بواسطة التجريب. والحال أنه ليس ثمة من تجريب ممكن (كما في علم الطبيعة) يسمح بفحص قضايا العقل المحض بالنسبة إلى موضوعاتها، وبخاصة عندما تجازف هذه القضايا خارج حدود كل تجربة ممكنة. لا يمكن إذن إجراء هذا الفحص إلا على أفاهيم ومبادئ مسلم بها قبلياً ومنظور إليها من حيث يمكن لتلك الموضوعات عينها أن تُرى من جهتين مختلفتين: من جهة، بوصفها موضوعات للحواس وللغاية في التجربة، ومن جهة أخرى، بوصفها موضوعات لا تفعل سوى أن تفكرها، أي بوصفها، على أبعد تقدير موضوعات للعقل المنزول والساعي إلى تجاوز حدود التجربة؛ أعني من وجهتي نظر متميزتين. والحال إنه، إذا حدث أنّ حصل توافق مع مبدأ العقل المحض في حال نظرنا إلى الأشياء من وجهة النظر المزدوجة هذه، بيننا حدث نزاع حتمي بين العقل وذاته في حال نظرنا إليها من وجهة نظر واحدة، فإن التجريب يحكم عندئذ لصالح صحة ذلك التمييز.

(2) تجريب العقل المحض هذا يشبه كثيراً تجريب الكيميائيين الذين يطلقون عليه أحياناً عملية الاختزال، إنما يسمونه عموماً الأسلوب التاليفي. فتحليل الميتافيزيقي يميّز في المعرفة القبلية المحضة بين ضربين مختلفين =

أن نرى إن لم يكن ثمة، في مجال معرفتنا العلمية، معطيات لنعين أفهوم اللامشروط العقلي المفارق، ونتخطى، بهذه الطريقة ونزولاً عند رغبة الميتافيزيقا، حدود كل تجربة ممكنة بواسطة معرفتنا القبلية إنما الممكنة في المقصد العملي وحسب. وبأسلوب كهذا أوجد لنا العقل النظري على الأقل مجالاً لمثل هذا التوسع مع أنه اضطر إلى إبقائه فارغاً؛ يبقى لنا إذن أن نملاءه بمعطيات عملية، لا بل إن العقل يبحثنا إلى ملئه بها إن أمكن⁽¹⁾.

إن محاولة تغيير أسلوب الميتافيزيقا السابق بالقيام بثورة كاملة فيها اقتداءً بعلماء الهندسة والطبيعة، هي إذن شاغل نقد العقل النظري المحض هذا. إنه مبحث في المنهج وليس سستاماً للعلم نفسه، إلا أنه يبين مع ذلك معالمة بأكملها، سواء لجهة حدوده أم لجهة انبثائه الداخلي كله. ذلك أن العقل النظري المحض يمتاز بميزة فريدة، هي أنه يستطيع وينبغي عليه أن يقيس قدرته الخاصة، وذلك بمختلف الطرق المتبعة لانتقاء موضوعات التفكير، وأن يستعرض بشكل شامل مختلف طرق طرح المشكلات على نفسه، فيرسم بذلك كامل خطته لستتام الميتافيزيقا؛ لأننا، فيما يختص بالنقطة الأولى، لا نستطيع في المعرفة القبلية أن نضيف إلى الموضوعات إلا ما تستمده الذات المفكرة من نفسها؛ ولأن العقل فيما يختص بالنقطة الثانية، يشكل بالنظر إلى مبادئ المعرفة وحدة قائمة بذاتها ومعزولة كلياً، كل عضو فيها موجود لأجل كل الأعضاء، وكل الأعضاء لأجل عضو واحد، كما هو الحال في الجسم المتعضي، وحدة لا يمكن فيها اتخاذ مبدأ في صلة واحدة بثقة، من دون البحث في صلته الشاملة باستعمال العقل المحض كله. ولكن من جهة أخرى، تنعم الميتافيزيقا بالخط النادر الذي لا يمكن أن يكون من نصيب أي علم عقلي آخر يتناول الموضوعات (إذ أن المنطق لا يهتم إلا بصورة التفكير عموماً)، وهو أنها إذا ما عثرت على درب العلم الآمنة بفضل هذا النقد، فستتمكن من أن تستملك حقل المعارف التابعة لها بأكملها، وأن تكمل إذن عملها وتضعه بين أيدي الأجيال الآتية كمادة رئيسية لا يمكن الإضافة إليها قط، لأنها لا تهتم إلا بالمبادئ وحدود استعمالها التي يعينها هذا النقد بنفسه. فالميتافيزيقا بوصفها علماً أساسياً ملزمة بهذا الكمال ويُفترض أن يُطبَّق عليها القول^(*): «nil actum reputans, si quid superesset agendum».

= جداً، هما الأشياء كظواهرات ثم الأشياء في ذاتها. أما الديالكتيك فيعيد جمعها كي يوافقا فكرة اللامشروط العقلية الصورية، ويرى أن هذه الموافقة لا تحصل إلا من خلال ذلك التمييز الذي هو، من ثم، تمييز صحيح.

- (1) فقد أثبتت القوانين المركزية لحركات الأجرام السماوية بشكل يقيني ما كان اتخذ كوبرنيكوس كمجرد فرض في بادئ الأمر، كما برهنت في الوقت نفسه على القوة غير المرئية التي تربط بنيان الكون، والتي كانت ستبقى غير مكتشفة إلى الأبد لو لم يتجرأ، وبطريقة تناقض الحواس إنما حقيقية، على أن يُرجع الحركات التي لاحظها، لا إلى موضوعات الفضاء، بل إلى المشاهد. وفي هذا التصدير، أ طرح تغيير طريقة التفكير الشبيه بذلك الفرض بوصفه مجرد فرض أيضاً، مع أنني أقيم البرهان عليه في الكتاب نفسه، لا بشكل احتمالي بل بشكل يقيني انطلاقاً من قوام تصوراتنا للمكان والزمان والأفاهيم الفاهمية الأولية - وذلك فقط كي ألفت الانتباه إلى المحاولات الأولى الرامية إلى تغيير كهذا، والتي تكون دائماً فرضية
- (*) ترى أنها لم تفعل شيئاً ما دام هناك شيء عليها أن تقوم به.

لكن، سيتساءل المرء، ما هو هذا الكنز الذي ننوي أن نتركه للأجيال القادمة من خلال هذه الميتافيزيقا التي طهرناها بالنقد، إنما جعلناها بذلك أيضاً، في حالة من الثبوت؟ وقد يغلب على الظن، إذا ألقينا نظرة عابرة على هذا العمل، أن فائدتها لن تكون إلا سلبية، أي أننا لن نجرؤ مرة على تجاوز حد التجربة بالعقل الاعتباري، وهذه هي، في الواقع، فائدتها الأولى. وستحول فوراً إلى فائدة إيجابية، إذا ما أدركنا أن المبادئ، التي من خلالها يتجرأ العقل الاعتباري على تجاوز حدها، لن تؤدي بالفعل إلى توسيع استعمالنا العقلي، بل - إذا ما أمعنا النظر فيها - إلى تضيقه الحتمي، وذلك من حيث تهدد حقاً بوضع كل شيء ضمن حدود الحساسية التي إليها تنتمي تلك المبادئ أصلاً، وتهدد بالتالي باستبعاد الاستعمال العقلي (العملي) المحض. وعليه فإن نقداً كهذا هو حقاً سلبي من حيث يضع حدوداً للعقل الاعتباري، لكنه في الواقع ذو فائدة إيجابية ومهم جداً من حيث يلغي، في الوقت نفسه، عائقاً يحد من استعماله العملي أو يهدد حتى بالقضاء عليه، فائدة ندرتها، حالما نقنع بأنه يوجد، بضرورة كلية، استعمال عملي للعقل المحض (هو الأخلاقي) فيه يتوسع هذا العقل حتماً متعدياً حدود الحساسية، توسعاً لا يحتاج من أجله إلى مساعدة العقل النظري، لكن يظل عليه مع ذلك أن يكون محصناً ضد معارضييه كي لا يقع في تناقض ذاتي. إن إنكار أن النقد بتأديته هذه الخدمة لنا هو ذو فائدة إيجابية يعني القول أن الشرطة ليست بذات فائدة إيجابية لأن شأنها الرئيسي إنما هو فقط اقفال الباب في وجه أعمال العنف التي يمارسها بعض المواطنين ضد غيرهم من أجل أن يتمكن الجميع من مزاولة أعمالهم في هدوء وأمان. فأن لا يكون المكان والزمان سوى صورتين للحدس الحسي، وبالتالي سوى شرطين من شروط وجود الأشياء بوصفها ظاهرات، ثم أن لا يكون لدينا من أفاهيم للفاهمة وبالتالي من عناصر لمعرفة الأشياء، إلا من حيث يمكن إعطاء هذه الأفاهيم حدوداً متناسبة معها، وبالتالي أن لا يمكن أن يكون لنا معرفة بأي موضوع كشيء في ذاته، بل من حيث هو موضوع للحدس الحسي وحسب، أي بوصفه ظاهرة، فهذا ما سندلل عليه في القسم التحليلي من النقد. ويترتب على ذلك بالطبع أن كل معرفة نظرية ممكنة ستتنحصر في مجرد موضوعات التجربة. إلا أنه يجب أن نتنبه جيداً إلى التحفظ التالي: إذا كان لا يمكننا أن نعرف هذه الموضوعات بوصفها أشياء في ذاتها، فينبغي أن يكون بإمكاننا على الأقل أن نفكرها بما هي كذلك⁽¹⁾، والا ترتب عن ذلك خُلف: أن يكون ثمة ظاهرة من دون أن يكون ثمة شيء ليظهر. والآن لنفترض أننا لم نقوم على الإطلاق بالتمييز الذي أوجبه هذا النقد، بين الأشياء بوصفها موضوعات للتجربة وبين هذه الأشياء عينها بوصفها أشياء في ذاتها، فسيكون عندها مبدأ السببية، وبالتالي الآلية الطبيعية، لتعيين الأشياء ساري المفعول بلا ريب على كل الأشياء، بعامّة،

(1) إن معرفة الموضوع تتطلب مني أن أستطيع إثبات إمكانه (سواء بواسطة شهادة التجربة على تحقّقه أم قليلاً بواسطة العقل). غير أنني أستطيع أن أفكر ما أتساءل شرط ألا أناقض نفسي، أي شرط أن يكون أفهومي مجرد فكرة ممكنة، وإن لم يكن بإمكانني أن أضمن ما إذا كان يوجد أم لا يوجد ضمن جملة الامكانات كلها، موضوع متناسب معها. ولكن من أجل إضفاء مصداقية موضوعية (أي إمكان واقعي، لأن الامكان الأول كان منطقياً وحسب) على أفهومي كهذا يلزمني شيء إضافي، إنما ليس من الضروري أن نبحث عن هذا الشيء الإضافي في مصادر معرفية نظرية، بل قد نفع عليه أيضاً في المصادر العملية.

بوصفها عللاً فاعلة. ولن يكون بإمكانني أن أقول عن الماهية الواحدة بعينها، وعلى سبيل المثال عن النفس البشرية، إنها ذات ارادة حرة، وإنها خاضعة في الوقت نفسه للضرورة الطبيعية، أي إنها ليست حرة، دون أن أقع في تناقض صارخ، وذلك لأنني تناولت النفس في كلتا القضيتين بالمعنى الواحد عينه، أي كشيء بعامه (شيء في ذاته) ولم يكن بإمكانني أن أتناولها بصورة أخرى دون نقد مسبق. أما إذا لم يكن النقد مخططاً حين يعلمنا أن نتناول الموضوع بمعنيين مختلفين، أي كظاهرة وكشيء في ذاته، وإذا كان تسويغه للأفاهيم الفاهيمية صحيحاً وكان مبدأ السببية أيضاً لا ينطبق بالتالي إلا على الأشياء بالمعنى الأول، أي من حيث هي موضوعات للتجربة، وكانت الأشياء عينها لا تخضع لهذا المبدأ بالنظر إلى المعنى الثاني: فعندئذ نحسب الارادة الواحدة عينها في الظاهرة (في الأفعال المرئية) خاضعة بالضرورة لقانون الطبيعة ومن ثم غير حرة، إنما من جهة أخرى من حيث هي متعلقة بشيء في ذاته غير خاضعة له بالتالي ومن ثم حرة، دون أن ينتج عن ذلك تناقض. ومع أنني لا أستطيع إذن أن أعرف نفسي بواسطة العقل النظري (ولا حتى بواسطة المشاهدة الأميرية)، ولا أستطيع أن أعرف بالتالي الحرية كصفة لماهية أنسب إليها أفعالاً في العالم الحسي، - لأنه سيكون عليّ في هذه الحالة أن أعرف ماهية كهذه من حيث وجودها، لكن بوصفها غير متعينة في الزمان (وهذا ممنوع حيث لا أستطيع أن أسند أفهومي إلى أي حدس) -، فإنني أستطيع مع ذلك أن أفكر الحرية، بمعنى أن تصوري لها على الأقل لا يحتوي على تناقض إن جاز لنا التمييز النقدي بين غمطي التصور (الحسي والعقلي) مع ما يترتب على ذلك من حصر لأفاهيم الفاهمة المحضة وبالتالي للمبادئ المستمدة منها أيضاً. لكن لو سلمنا: أن الأخلاق تفترض بالضرورة الحرية (بمعناها الأدق) كخاصية لإرادتنا، من حيث تطرح بمثابة معطيات قبلية لعقلنا، مبادئ عملية متأصلة فيه تبدو ممنوعة امتناعاً كلياً دون افتراض الحرية، فإذا دُلّ العقل الاعتباري على أننا لا نستطيع أن نفكر الحرية البتة: فعندئذ يجب على ذلك الافتراض، أعني الأخلاقي، أن يُجلى بالضرورة المكان لافتراض يتضمن ضده تناقضاً صارخاً، ويجب من ثم على الحرية ومعها الخلقية (التي ضدها لا يتضمن أي تناقض عندما لا نفترض مسبقاً الحرية)، أن تخليا المكان لصالح آلية الطبيعة. ولكن بما أنه ليس بي حاجة من أجل الأخلاق سوى إلى أن تكون الحرية لا متناقضة ذاتياً وإلى أن أستطيع أن أفكرها على الأقل دون أن يكون بي حاجة إلى أن أستزيد، وبما أنها بذلك لا تضع عائقاً في وجه الآلية الطبيعية للفعل الواحد عينه (بالنظر إليه من ناحية أخرى) فإن الأخلاقيات تحافظ على موقعها وكذلك الطبيعيات، الأمر الذي لم يكن ليحدث لو لم يعلمنا النقد مسبقاً بجهلنا الحتمي إزاء الأشياء في ذاتها ولو لم يحصر كل ما يمكن أن نعرفه نظرياً في مجرد ظاهرات. ويمكننا أن نُبين بوضوح هذه الفائدة الإيجابية لمبادئ العقل المحض النقدية إذا ما نظرنا إلى أفهوم الله وبسيط طبيعة نفسنا، وهذا ما أتركه جانباً توخياً للإيجاز. لا يسعني إذن أن أسلم بالله والحرية والخلود لصالح الاستعمال العملي الضروري لعقلي، إن لم أنكر، في الوقت نفسه، على العقل الاعتباري دعواه برؤى مفرطة، لأن عليه من أجل بلوغ هذه الرؤى أن يستعمل تلك المبادئ التي لا تطال بالفعل إلا موضوعات التجربة الممكنة فإذا طُبقت مع ذلك على ما لا يمكن أن يكون موضوعاً للتجربة، فستحوّله حقاً وفي كل

الأحوال إلى ظاهرة، وتعلن إذن امتناع كل توسّع عملي للعقل المحض. لذا كان عليّ أن أنسخ القلم كي أفسح في المجال للإيمان. إنّ دغمائية الميتافيزيقا، أعني، إنّ التحكّمة القائمة على إمكان إخراج تقدّم فيها دون نقد للعقل المحض، هي المصدر الحقيقي لكل جُحودٍ معارضٍ لسلأخلاق ومبالغ في الدغمائية دائماً - فإذا لم يكن من الصعب أن نورث الأجيال القادمة ميتافيزيقاً مُسْتَمَةً على ضوء نقد العقل المحض، فإن ذلك سيكون هديّة لا يستهان بها، سواءً نظرنا فقط إلى الثقيف الذي يمكن أن يحصله العقل سالكاً درب العلم الآمنة، بالمقارنة مع تخبطه العشوائي وتيهانه المتهور في غياب النقد؛ وسواءً نظرنا إلى تضييع الوقت الذي وقّرهنا على الشبيبة التي تمتاز بالفضول المعرفي، والتي تشجعها الدغمائية العادية تشجيعاً بالغاً منذ الصغر على التفلسف المريح حول أشياء لا تفهمها، ولن يفهمها يوماً أي إنسان في العالم، أو على السعي وراء اختلاق أفكار وآراء جديدة فتهمل اكتساب العلوم المتعمّقة؛ وبخاصة سواء أخذنا بالحسبان فائدتها التي لا تقدر بثمن، وهي أنها تضع حداً لكل الاعتراضات المضادة للخلقية وللدّين، على الطريقة السقراطية، أي بأوضح الأدلة على جهل الخصوم، وذلك لكل العصور القادمة. لأنه كان يوجد في العالم دائماً ميتافيزيقاً ما، وستظل توجد بلا شك في المستقبل أيضاً، إنّما سيصبحها كذلك ديكالكتيك للعقل المحض لأنه طبيعي فيه. ولذا فإنّ غرض الفلسفة الأول والأهم هو أن تخلصه نهائياً من كل تأثير مؤذٍ بسدّ مصدر الأخطاء.

رغم هذا التغيّر المهم في حقل العلوم، والخسارة التي أصيب بها العقل النظري في ملكيته الخيالية حتى الآن، فإن كل ما يتعلق بالغرض العام للبشرية، وما استفاده العالم حتى الآن من تعاليم العقل المحض سيبقى مع ذلك على فائدته المعهودة. فالخسارة لن تصيب إلّا احتكار المدارس، ولن تمسّ مصلحة البشر على الإطلاق. وإنّي أسأل أكثر الدغمائيين صلابة عما إذا وصل الدليل على ديمومة النفس بعد الموت، المستمد من بساطة الجوهر، أو الدليل على حرية الإرادة في معارضة الآلية العامة من خلال التمييزات الدقيقة، إنّما العاجزة، بين الضرورة العملية الذاتية والضرورة الموضوعية، أو الدليل على وجود الله من أفهم الكائن الأكثر واقعية (من عَرَضِيّة المتغيّر ووجوب المحرك الأول)، أسأله عما إذا كانت كل هذه الأدلة، بعد إنطلاقها من المدارس، قد وصلت يوماً إلى الجمهور وأثّرت في إقناعه أدنى تأثير؟ ففي حال لم يحصل هذا، ولم يكن من الممكن توقع حصوله أبداً بسبب أنّ الفاهمة البشرية العامية غير مؤهلة لمثل تلك الاعتبارات اللطيفة؛ وبالأحرى في حال، وفيما يختص بالنقطة الأولى، كان على الاستعداد الملاحظ في طبيعة كل إنسان والذي لا يمكن إرضاءه أبداً بما هو زمني (من حيث لا يتسع لكل مقاصده) أن يخلق الأمل بحياة أخرى؛ وفي حال، وبالنظر إلى النقطة الثانية، كان مجرد التوضيح اليّن للواجبات في معاكسة كل تطلّعات الميول كافياً لتوليد الوعي بالحرية؛ وفي حال، وبالنظر أخيراً إلى النقطة الثالثة، كان النظام والجمال والعناية، أعني في حال كانت كل هذه الصفات الرائعة والبادية في كل مكان في الطبيعة، كافية لوحدها أن تولّد الاعتقاد بخالق عظيم وحكيم للعالم؛ إذ كان ذلك كافياً وحده لانتشار تلك القناعات، من حيث هي قائمة على أسس عقلية، في أوساط الجمهور فعندئذ لن تكون تلك المُلْكِيّة محميّة وحسب بل، ستزداد هيّتها، إذ نتيجة لما

ذكرناه ستتعلم المدارس، والحالة هذه، أنه ينبغي عليها ألا تدّعي، يمثل هذه السهولة وفي نقطة تتعلق بغرض البشرية العام، رؤية أوسع وأسمى من تلك التي يمكن أن يتوصل إليها السواد الأعظم (الأكثر جدارة باحترامنا)، وأن تقتصر إذن على تهذيب تلك الأدلة المفهومة عامة والكافية من الناحية الأخلاقية. إن التغيير لا يحسّ إذن إلا إدعاءات المدارس الصّلفة التي ترغب في أن ترى نفسها من هذه الناحية (كما هو الحال عليه حقاً في العديد من النواحي الأخرى) بمثابة العارف والمؤمن الوحيد على تلك الحقائق التي تطلع الجمهور على مجرد استعمالها محتفظة بالافتتاح لنفسها^(*) (quod mecum nescit, solis vult scire videri). غير أنه قد حوفظ على دعوى الفيلسوف النظري المحقة أكثر من سواها: فهو سيبقى دائماً المؤمن الوحيد على العلم المفيد للجمهور من حيث لا يدري، وهو نقد العقل المحض؛ ذلك أن هذا النقد لن يصبح يوماً ما شعبياً، ولن يحتاج إلى هذه الشعبية لأنه مثلاً يمتنع على الشعب استيعاب دقة حجج الحقائق المفيدة كذلك لا تخاطر بباله قطّ الاعتراضات الماثلة في الدقة على تلك الحجج. ومن ناحية أخرى، لما كانت المدرسة تطمح، ككل إنسان، إلى النظر الاعتباري فستوغل حتماً في الحجج والاعتراضات على السواء، فتكون ملزمة أن تحتاط، من خلال التقصي الدقيق لحقوق العقل النظري وبصورة نهائية، للفضيحة التي ستلتف عاجلاً أم آجلاً أنظار الشعب، بسبب الخلافات التي سيتورط فيها حتماً الميتافيزيقيون (بمن فيهم اللاهوتيون أنفسهم) في غياب النقد، والتي ستشوّه بالتالي تعاليمهم. فبهذا النقد وحده يمكن أن تقتلع من الجذور: المادية والقدرية والاحاد والزندقة والتعصب والتطير، أي كل ما يمكن أن يصبح مضراً بعامّة، وأخيراً أيضاً المثالية والرؤية اللتان تهددان المدارس بخاصة حيث يصعب انتشارهما بين الجمهور. فلو تفضّلت الحكومات بالاهتمام بشؤون العلماء لكان من الأجدر بعنايتها الحكمة إن بالعلوم أم بالإنسان، أن تشجع حرية نقد كهذا من حيث يمكن أن يسهم في وضع أسس ثابتة للمعالجات العقلية، بدل أن تؤيد مسخرة استبداد المدارس التي تصرخ محذرة من الخطر المحيق بالمصلحة العامة كلما مرّقنا ما نسجته من خيوط عنكبوتية لم يلاحظها الجمهور ولن يحسّ إذن بفقدانها.

إن النقد لا يعارض الأسلوب الدغمائي للعقل في معرفته المحضة من حيث هي علم، إذ أن على العلم أن يكون دائماً دغمائياً، أعني أن يقيم براهين قاطعة بالاعتقاد على مبادئ قبلية، بل هو يعارض الدغمائية، أعني الدعوى القائلة بإمكان إحراز التقدم بمعرفة محضة (المعرفة الفلسفية) مستمدة من أفاهيم وفقاً لمبادئ كتلك التي يستعملها العقل من زمن بعيد، دون أن نستعلم كيف وبأي حق توصلنا إلى ذلك. فالدغمائية هي إذن الأسلوب الدغمائي للعقل المحض دون نقد مسبق لقدرته الخاصة. ولذا فإن على تلك المعارضة ألا تدافع عن السطحية الثرثرة بأن تدعي لها اسم الشعبية، ولا، بأي حال، عن الريبة التي تنوي القضاء على الميتافيزيقا كلها، بل إن هذا النقد هو التمهيد الضروري المؤقت من أجل تأسيس الميتافيزيقا كعلم يجب أن ينفذ بالضرورة دغمائياً وسستامياً وفق أكثر المطالب صرامة، أعني وفق الأسلوب المدرسي (وليس الشعبي). فلا بد من أن نتقدم إليه بهذا المطلب لأنه يتعهد بالقيام بشؤونه بطريقة قبلية كلياً

(*) ما نجهله أنا وهو، يريد أن يتظاهر بأنه الوحيد الذي يعرفه.

مُرضياً بالتالي العقل النظري ارضاءً تاماً. وعند تحقيق الخطة التي رسمها النقد، أعني في سستام الميتافيزيقا المقبل، سيكون علينا أن نتبع المنهج الصارم الخاص بـ فولف الشهير، كبير الفلاسفة الدغمائيين جميعاً، والذي قدّم لنا لأول مرة مثلاً (من خلاله أصبح رائداً لروح التعمق الذي لم ينطفيء بعد في المانيا) لكيفية سلوك درب العلم الآمنة بواسطة إقرار المبادئ وفق قوانين، والتعيين الواضح للأفاهيم، ومحاولة إقامة البراهين القاطعة، وتجنّب القفزات المتهورة في الاستنتاجات. ولذلك كله كان فولف مؤهلاً جداً لتوجيه علم كالميتافيزيقا نحو تلك الدرب لَوْ خُطر بباله أن يمهّد الطريق لذلك بنقد الآلة، أي العقل المحض نفسه. وذاك نقص لا يمكن أن ينسب إليه بقدر ما ينسب إلى طريقة التفكير الدغمائية السائدة في عصره. كذلك ليس على الفلاسفة أن يلوموا أنفسهم في ذلك، وسواء الذين عاصروه أم الذين سبقوه على مرور الأجيال كلها. فمن يرفض غمط تعليمه، ويرفض معه أيضاً أسلوب نقد العقل المحض فلا يمكن أن يكون قصده سوى التخلص من قيود العلم، وتحويل العمل إلى لهو، واليقين إلى ظن، والفلسفة إلى فلذقه.

أما بالنسبة إلى هذه الطبعة الثانية، فإني أردت، كما ينبغي، ألا تضيق الفرصة دون أن أزيل قدر الامكان الصعوبات والالتباسات التي قد تكون أدت إلى عدّة تأويلات خاطئة عندما حاكم هذا الكتاب رجالاً ثاقبو النظر. ولعلني أتحمل قسطاً من المسؤولية في ذلك. أما في القضايا نفسها، وفي أدلتها، وفي الخطة إن من حيث الشكل أم من حيث التمامية، فلم أجد ما أغیره، والأمر يعود من جهة إلى طول تدقيقي في فحص النقد قبل عرضه على الجمهور، ومن جهة أخرى إلى قوام الشيء نفسه أعني إلى طبيعة العقل النظري المحض الذي ينطوي على بنية عضوية حقيقية حيث كل شيء هو عضو، أي حيث يكون الكل من أجل الواحد، وكل واحد من أجل الكل، وحيث لا بد إذن من أن نتيّن عند الاستعمال كل شائبة مهما كانت ضئيلة، سواء كانت سهواً (غلطاً) أم نقصاً. وسيوثق السستام ثباته هذا في المستقبل أيضاً، كما أتمنى. وما يجعلني أثق بذلك، بحق، ليس زعماً ذاتياً صلفاً بل، مجرد وضوح الدلالة الذي ينتهي إليه التجريب نظراً إلى تساوي النتيجة: انطلاقاً من أبسط العناصر وصولاً إلى مجمل العقل المحض، ورجوعاً من المجمل (لأنه أيضاً معطى بحد ذاته من خلال مقصده النهائي في المجال العملي) إلى كل جزء، من حيث تؤدي محاولة تغيير أدق الأجزاء فوراً إلى تناقضات لا في السستام وحسب بل، في العقل البشري بعامة. غير أن العرض ما زال بحاجة إلى المزيد من العمل عليه؛ وقد حاولت في هذه الطبعة تحسينه تحسيناً ينبغي أن يزيل من ناحية، سوء فهم الاستطيقا، وبخاصة في أفهوم الزمان، ومن ناحية أخرى الالتباس في تسويغ الفاهمة، ومن ناحية ثالثة النقص الموهوم في وضوح بداهة الأدلة على مبادئ الفاهمة المحضّة، وأخيراً التأويل الخاطيء للمغالطات بصدد السيكولوجيا العقلية. إلى هنا (أي إلى نهاية الفصل الأول في الديالكتيك الترساندي) تنتهي تعديلاتي في الصياغة⁽¹⁾، لأن الوقت كان قصيراً ولأنني لم ألاحظ، بالنظر إلى البقية، أي سوء فهم من قبل الفاحصين الأخصائيين غير المنحازين الذين، دون أن يتسنى لي أن أذكرهم

(1) لا يسعني أن أسمى توسيعاً حقيقياً، وحصراً في طريقة التدليل، سوى ما قمت به من نهيت جديد للمثالية =

مشيداً بهم كما ينبغي ، سيجدون مراعاتي للملاحظاتهم في المواضيع المناسبة . بيد أن هذا التحسين قد أدى إلى خسارة ضئيلة للقارئ لم يكن بوسعي تجنبها ، دون أن أجعل حجم الكتاب ضخماً جداً ، وهي أنه كان عليّ أن أحذف أو أختصر مختلف الأمور التي ليس لها علاقة جوهرية بتسامية العمل ككل ، إنما التي لا يرغب بعض القراء في الاستغناء عنها ، من حيث يمكن أن تكون مفيدة

= السيكولوجية ، ومن تدليل قاطع (الوحيد الممكن على ما اعتقد) على الواقعية الموضوعية للحدس الخارجي ص 275^(*) . فمهما بدت المثالية بريئة (الأمر الذي لا يسقط عليها بالفعل) بالنظر إلى غايات الميتافيزيقا الأساسية ، فإنها لفضيحة دائمة للفلسفة وللعقل البشري بعمامة أن يكون علينا أن سلم بوجود الأشياء الخارجة عنا (والتي إنما تستمد منها مادة المعارف كلها حتى لحسّ الباطن) معتمدين على مجرد الإيمان ، وأن لا نستطيع ، إذا ما خطر على بال أحدهم أن يشكك فيه ، أن نعارضه بدليل شافٍ . وبما أنه يوجد في مصطلحات الدليل من السطر الثالث إلى السادس^(*) بعض الغموض أرجو تبديل هذا المقطع على النحو التالي . «إن هذا الدائم لا يمكن أن يكون حدساً في لأن كل أسس تعيين وجودي التي يمكن أن تصادف في ، هي تصورات وتحتاج ، بما هي كذلك بالذات ، إلى دائم مختلف عنها ، يكون بالإمكان أن نعين بالنسبة إليه تبدلها ، وبالتالي وجودي في الزمان حيث تبدل .» وسيُترض ، على الأرجح ، على هذا الدليل بالقول : إني لا أعني مباشرة إلا ما في داخلي ، أي تصور للأشياء الخارجة عني ، وسيبقى ، من ثم ، من غير المحسوم ما إذا كان ثمة شيء مناسب لها خارجاً عني أم لا . غير أنني أعني وجودي في الزمان (وقابليته للتعيين فيه من ثم) من خلال التجربة الباطنة ، وهذا أكثر من مجرد وعي بتصور ، إلا أنه يساوي ، مع ذلك ، وعي الأميري بوجودي الذي لا يتعين إلا من خلال الصلة مع ما هو مرسوم بوجودي وخارج عني . فوعي لوجودي في الزمان هو إذن مربوط هُويّاً بوعي العلاقة بما هو خارج عني . فالتجربة إذن لا الاختلاف ، والحس لا المخيلة هما اللذان يربطان بين الخارج وحسي الباطن ربطاً لا ينفصم ، ذلك أن الحس الخارجي هو بعد ذاته صلة بين الحدس وشيء متحقق خارجاً عني ، وواقعيته بخلاف التخيل ، ليست قائمة إلا على أنه ينبغي أن يرتبط بالتجربة الباطنة عينا كشرط لإمكانها ، ارتباطاً لا ينفصم ، الأمر الذي إنما يحصل هنا . ولو كان بإمكانني أن أربط بين الوعي العقلي بوجودي في التصور ، «أنا موجود» الذي يواكب كل أحكامي وكل أفعال فاهمي ، وبين تعيين وجودي بواسطة الحدس العقلي ، لما كان وعي العلاقة بشيء خارج عني متعلقاً بالضرورة بهذا التعيين . والحال إن ذلك الوعي العقلي متقدم إلا أن الحدس الباطن ، الذي فيه وحده يمكن أن يتعين وجودي ، هو حسيّ ومرتبطة بالشرط الزماني ؛ وبما أن هذا التمييز ، وبالتالي التجربة الباطنة عينا ، يتوقف على دائم ما غير موجود في ولا يوجد بالتالي إلا في شيء خارج عني عليّ أن أنظر إلى نفسي بالعلاقة معه ، فإن واقعية الحس الخارجي ترتبط إذن بالضرورة بواقعية الحس الباطن ليتحقق إمكان التجربة بعمامة ومعناه : بقدر ما أعني وجود أشياء خارجة عني متعلقة بحسي ، أعني أيضاً وجودي الذاتي المعين في الزمان . ولكن مسألة مع أية حدوس معطاة تناسب فعلاً موضوعات خارجة عني فتكون ، من ثم ، تابعة للحس الخارجي ومتنسبة إليه لا إلى المخيلة ، فمسألة يجب أن تحسم بموجب القواعد التي يميز بناء عليها بين التجربة بعمامة (بما فيها التجربة الباطنة) والتخيل ، وذلك في كل حالة خاصة على حدة ، على أن تكون القاعدة القائلة : إنه توجد فعلاً تجربة خارجية ، هي المبدأ دائماً . ويمكننا أن نضيف هنا الملاحظة التالية : إن تصور دائم ما في الوجود ليس هو التصور الدائم ، لأن هذا الأخير يمكن أن يكون كثير التحول والتبدل ككل تصوراتنا مما فيها تصورات المادة ويكون على صلة مع ذلك ، بدائم ينبغي له هو أن يكون ، تبعاً لذلك ، شيئاً خارجاً عني ومختلفاً عن كل تصوراتي ، شيئاً يكون وجوده متصمناً في تعيين وجودي الخاص بالضرورة ، فلا يشكل معه سوى تجربة واحدة لم تكن لتحصل باطناً لو لم تكن في الوقت نفسه حارجية (جربياً) . أما كيف ذلك ، فلا يمكن أن نفسره هنا أكثر مما يمكن أن نفسر كيف نفهم بعمامة ما هو ثابت في الزمان وما تزاممه مع المتبدل يولد افهوم التغير .

قارن صفحة (156) سطر (10) من هذه الطبعة . (م . و) . (*)

لأغراض أخرى. وذلك لكي أفسح في المجال أمام عرضي هذا الأقرب تناولاً، على ما أتمنى، والذي لا يغير في الأساس شيئاً بالنظر إلى القضايا، وحتى إلى أدلتها، إنما يختلف في منهجه في بعض المواضع عن العرض السابق إلى حدّ أنه لم يكن بوسعي أن أكتفي ببعض الإدخالات. والخسارة الضئيلة هذه، التي يمكن التعويض عنها على كل حال وحسب الرغبة بالمقارنة بالطبعة الأولى، سيعوّض عنها، في الغالب على ما آمل، الوضوح الأكبر. ولقد لاحظت، بغبطة، في مختلف الكتابات المنشورة (منها بصدد نقد بعض الكتب ومنها في مباحث معينة) أنّ روح التعمق السائد في المانيا لم تمت بل، علّت عليها لمدة قصيرة لهجة من الحرية المتعبّرة درجت في الفكر، وأنّ صعوبة دروب النقد الشائكة، المؤدية إلى علم للعقل المحض يمتاز بكونه مدرسياً ويتمتع، بفضل ذلك وحده، بالبقاء ومن ثم بالضرورة القصوى لم تمنع العقول الجريئة النيرة من انتهاجها. فإلى هؤلاء الرجال الأفاضل الذين يتمتعون، بالإضافة إلى عمق رؤيتهم، بحسن موهبة العرض الواضح (الأمر الذي هو بخاصة ليس في وسعي) أعهد بمهمة إكمال المعالجة التي ربما لا تزال غير واضحة كفاية في بعض المواضع؛ فليس الخطر على المرء، في هذه الحالة، أن يُفْت بل أن لا يُفهم. أمّا من ناحيتي فلم يعد بوسعي بعد الآن أن أخوض المجادلات رغم أنني سأكون دقيق التنبّه إلى كل الاشارات سواء كانت من قبل الأصدقاء أم من الأخصام، كي أستعملها في التنفيذ المقبل للسستام وفق هذا التمهيد. وبما أني طعنت في السن أثناء هذه الأعمال (في هذا الشهر دخلت السنة الرابعة والستين من عمري) فعليّ، إذا ما أردت تنفيذ خطتي في تقديم ميثافيزيقا للطبيعة وللأخلاق أيضاً، تأكيداً لصحة نقد العقل النظري والعملي معاً، أن أستفيد من وقتي خير استفادة، وأن أترقب توضيح الالتباسات، التي يصعب تجنبها في مثل هذا العمل بادئ الأمر والدفاع عن العمل بأكمله على أيدي الرجال الأفاضل الذي تبشّره. إن كل مبحث فلسفي يُجرّ في بعض المواضع (إذ لا يمكن أن يظهر مدرعاً كالمبحث في الرياضة)، غير أن مُتَعَضّي السستام، من حيث هو وحدة كاملة، لا يتعرض للخطر على الإطلاق، إذ لا توجد إلاّ قلة ممن يتمتع بالمرونة الفكرية اللازمة لاستيعاب السستام إذا كان جديداً، ويقلّ العدد أكثر إذا بحثنا عن يرغب في ذلك، لأن منهم من لا يجبّد أيّ جديد. وقد تراءى للمرء أيضاً تناقضات في كل كتاب، وبخاصة في ذلك الذي يتقدم بحرية، إذا ما قارن بعض المقاطع المتزعة من ترابطها بعضاً ببعض، مما قد يشوه العمل في نظر من يعتمد حكم الغير؛ في حين أن من استوعب الفكرة بأكملها سيتمكن من إزالة هذه التناقضات بكل سهولة. ولكن، إذا كانت النظرية مستقرة وثابتة ضمناً فإن الفعل وردّ الفعل اللذين يهددانها بادئ الأمر، سيسهّان، مع مرور الزمن، في صقلها وتهذيبها، وكذلك في إكسابها التتميق اللازم خلال مدة قصيرة إذا ما اهتم بها أناس ذوو نزاهة وبصيرة وشعبية حقيقية.

كونيسبرغ، نيسان 1987

مدخل

I

في الفرق بين المعرفة المحضة والأميرية

تبدأ كل معرفتنا مع التجربة، ولا ريب في ذلك البتة، لأن قدرتنا المعرفية لن تستيقظ إلى العمل إن لم يتم ذلك من خلال موضوعات تصدم حواسنا، فتسبب من جهة، حدوث التصورات تلقائياً، وتحرك من جهة أخرى، نشاط الفهم عندنا إلى مقارنتها، وربطها أو فصلها، وبالتالي إلى تحويل خام الانطباعات الحسية إلى معرفة بالموضوعات تسمى التجربة. إذن، لا تتقدم أي معرفة عندنا زمنياً على التجربة، بل معها تبدأ جميعاً.

لكن، على الرغم من أن كل معرفتنا تبدأ مع التجربة، فإنها مع ذلك لا تنبثق بأسرها من التجربة. لأنه من الجائز أن تكون معرفتنا التجريبية عينها مركبة مما نتلقاه من الانطباعات الحسية، وما عن قدرتنا المعرفية (المحفزة وحسب بالانطباعات الحسية) يصدر تلقائياً ويشكل إضافة لا نفرقها عن المادة الأولية قبل أن يكون طول التمرن قد نبهنا وجعلنا ماهرين في تمييزها منها.

ثمة إذن سؤال ما زال يحتاج على الأقل إلى بحث أكثر دقة، ولا يجاب عنه فوراً من اللوحة الأولى، وهو: هل يوجد نوع من المعرفة مستقل عن التجربة وحتى عن جميع الانطباعات الحسية؟ وتسمى مثل هذه المعارف قبلية، وتفرق عن الأميرية التي مصدرها بعدي، أي في التجربة.

ولا تزال هذه العبارة غير متعينة بما يكفي للدلالة على كل المعنى المناسب للسؤال المطروح؛ إذ يقال عادة بصدد بعض المعارف المستمدة من مصادر تجريبية: إننا قادرون عليها قليلاً أو نشارك فيها لأننا لم نشققها مباشرة من التجربة، بل من قاعدة عامة متضمنة في التجربة. ويقال عن امرئ قَوْضُ أساس منزله: إنه كان بوسعه أن يعلم قليلاً أنه سينهار، بمعنى أنه لم يكن بحاجة إلى انتظار تجربة تحقق الانهيار. ومع ذلك، لم يكن بوسعه أن يعلمه قليلاً على نحو كلي تماماً. ذلك

أنه كان يجب أن تكون التجربة قد أفادته أن الأجسام ثقيلة وأنها، من ثم، تقع ما إن نرفع دعائمها.

سنفهم إذن، لاحقاً، بِـ معارف قَبْلِيَّة لا تلك المستقلَّة عن هذه التجربة أو تلك، بل المستقلَّة بالتمام عن كل تجربة. وتُضادُّها المعارف الأُمِيرِيَّة أو تلك التي هي ممكنة بعدياً وحسب، أعني بالتجربة. لكننا نسمي محضة، تلك التي من بين المعارف القَبْلِيَّة لا يخالطها أي شيء أُمِيرِي البتة. فقضية مثل: كلُّ تغير له سببه، هي قضية قَبْلِيَّة إنما ليست محضة. لأن التغير هو أفهوم يمكن أن يُستخرج من التجربة وحسب.

II

لدينا معارف قَبْلِيَّة معينة، حتى الفاهمة العامة لا تخلو من مثلها

ويلزمنا الآن علامة يمكن لنا معها أن نفرِّق باطمئنان بين معرفة محضة وأخرى أُمِيرِيَّة. فالتجربة تعلمنا حتماً أن شيئاً ما هو على هذا النحو أو ذاك، لكن، لا أنه لا يمكن أن يكون على غير ما هو عليه. إذن، وأولاً: إن وجدت قضية تُفَكَّر هي وضرورتها معاً فستكون حكماً قَبْلِيّاً، فإن كانت هذه القضية، إلى ذلك، غير مشتقة إلّا من قضية ضرورية هي الأخرى فستكون قَبْلِيَّة إطلاقاً. وثانياً: إن التجربة لا تُعطي قط لأحكامها كَلِيَّة حَقِيقِيَّة وصارمة، بل كَلِيَّة مُفترضة ومقارنة (من خلال الاستقراء) بما معناه تحديداً: في كل ما شاهدناه حتى الآن، بالغ ما بلغ، لم نعر على أي استثناء لهذه القاعدة أو تلك. ينتج، إذن، أن حكماً يُفَكَّر بكَلِيَّة صارمة أي على نحو لا يقبل أي استثناء ممكن، هو حكم لا يُشتق من التجربة، بل يصدق قَبْلِيّاً إطلاقاً. وما الكلية الأُمِيرِيَّة إلّا رفعُ تعسفي لما هو صادق في معظم الحالات إلى ما هو صادق في جميع الحالات، كما في هذه القضية مثلاً: كل الأجسام ((هي)) ثقيلة. وعلى العكس، إذا ما تمتع حكم بكَلِيَّة صارمة ماهوياً فإن ذلك يدل على أنه من مصدر معرفي خاص، هو القدرة على المعرفة القَبْلِيَّة. فالضرورة والكلية الصارمة هما إذن ميزتان موثوقتان للمعرفة القَبْلِيَّة، ترتبط إحداها بالأخرى ارتباطاً لا ينفصل. لكن، حيث إن إظهار محدوديتها الأُمِيرِيَّة في الاستعمال يكون، حيناً، أسهل من إظهار عَرَضِيَّة الأحكام، أو يكون إظهار الكلية اللامحدودة التي ننسبها إلى الحكم أكثر إقناعاً من إظهار ضرورته حيناً آخر، فإنه يجدر بنا أن نستعمل، بشكل منفصل، كلاً من المعيارين المذكورين اللذين لا يخطئان.

والحال، إنه من السهل إظهار وجود مثل هذه الأحكام الضرورية والكلية بالمعنى الأدق، والقَبْلِيَّة المحضة بالتالي، وجوداً متحققاً في المعرفة البشرية. وما علينا، إذا أردنا مثلاً من العلوم، سوى أن نطالع كل قضايا الرياضة، أما إذا أردنا مثلاً من الاستعمال الفاهمي الأكثر ابتداءً، فسنجد القضية: «كل تغير يجب أن يكون له سبب». ففي هذه القضية، يتضمن أفهوم السبب، بوضوح بالغ، أفهوم ضرورة الإقتران بالمسبب، وبالكلية الصارمة للقاعدة بحيث إنه سيضيع

تماماً فيما لو اشتققناه، كما فعل هيوم، من تكرار إقتران ما يحصل بما يتقدمه، ومما يتأتى من عادة إقتران التصورات (ومن ثم من مجرد ضرورة ذاتية). ولأجل التدليل على حقيقة المبادئ القبلية المحضة في معرفتنا، قد يمكن أيضاً إظهار أنه لا غنى عنها من أجل إمكان التجربة، وإظهار ذلك قبلياً بالتالي. إذ من أين يمكن للتجربة عينها أن تستمد يقينها لو كانت جميع القواعد التي تجري بموجبها أميرية دائماً، وبالتالي عَرَضِيَّة: إنه ليصعب علينا عندها أن نُعَدِّها بمثابة مبادئ أولية. وعلى كل حال، يمكن أن نكتفي هنا بما عرضناه من الاستعمال المحض لقدرتنا المعرفية بوصفه، هو وميزاته، واقعة من الوقائع. ويتكشف، لا في الأحكام وحسب بل أيضاً في الأفاهيم، أصل بعضها القبلي: إنزَعْ تدريجياً كل ما هو أميري من أفهومك التجري للجسم؛ اللون، والصلابة أو الرخاوة، والوزن، والالانفاذ؛ فسيبقى لك مع ذلك المكان الذي لا يمكنك أن تزيله، والذي كان يحتله الجسم (وهو قد غاب الآن تماماً). كذلك، إذا أهملت جانباً كل الخصائص التي تفيدك إياها التجربة في أفهومك الأميري عن أي موضوع، سواء كان متجسماً أم غير متجسم، فسيبقى لديك واحدة لا يمكنك نزعها وهي التي تجعلك تفكره بوصفه جوهراً أو ملازماً للجوهر (على الرغم من أن في هذا الأفهوم الأخير تعيناً أكثر مما في أفهوم موضوع بعامة). يجب عليك إذن، مرغماً بالضرورة التي يلزمك بها هذا الأفهوم، أن تقر بأن مقره القبلي هو في قدرتك المعرفية.

III

الفلسفة بحاجة الى علم يعين امكان كل المعارف القبلية،

ومبادئها وما صدقها

ثمة ما هو أجدر بالقول من كل ما تقدم، وهو: إن بعض المعارف تخرج حتى عن حقل جميع التجارب الممكنة، ويبدو أنها توسع ما صدق أحكامنا فيما يتعدى جميع حدودها، بواسطة أفاهيم لا يتناسب معها أي موضوع قد يعطى في التجربة.

وفي هذه المعارف التي تتخطى العالم الحسي وحيث لا يمكن للتجربة أن تعدل أو تصحح، تقع مباحث عقلنا التي نَعُدُّها، من حيث الهدف النهائي، أفضل أهمية وأسمى بكثير من كل ما قد تفيدنا به الفاهمة في حقل الظاهرات، فترانا نميل إلى محاولة كل شيء والمجازفة حتى بأن نخطئ، ولا نتخلى عن أبحاث بمثل هذه الأهمية لأي سبب سواء أكان صعوبة أم ازدراء أم لا مبالاة. ومشكلات العقل المحض هذه التي لا مفر منها هي الله والحرية والخلود. أما العلم الذي ليس هدفه النهائي مع كل وسائله سوى حل تلك المشكلات فيسمى الميتافيزيقا، ومنهجه هو في البداية دُعْائِي، بمعنى إنه يحاول بثقة تحقيق الهدف دون أن يتفحص مسبقاً قدرة العقل أو عجزه أمام مشروع ضخم كهذا.

والحال، إنه يبدو من الطبيعي ألا نَشْرع، فور مغادرتنا لأرض التجربة، وبمعارف نمتلكها من دون أن ندري من أين، وعلى ذمة مبادئ نجهل أصلها، ألا نَشْرع بتشديد بناء قبل أن نتأكد من أسسه بأبحاث تقام بعناية، وبالتالي من دون أن نطرح مسألة كيف يمكن للفاهمة أن تتوصل

إلى كل هذه المعارف القبلية، وأي ما صدق ومصادقية وقيمة يمكن أن يكون لها. وبالفعل، ليس ثمة من أمر أقل طبيعية إذا فهمنا بكلمة طبيعية ما ينبغي أن يُقام به حقاً وعقلاً، لكس إذا فهمنا بذلك ما يحصل عادة فليس ثمة، بالمقابل، من أمر أكثر طبيعية وأقرب فهماً من الإهمال الذي استمر طويلاً لهذا البحث. فحيث إن قسماً من هذه المعارف، كالمعارف الرياضية، هو من زمان في حوزة اليقين، فقد زُين لنا حسنُ الفأل بالأقسام الأخرى على الرغم من أنها قد تكون من طبيعة مختلفة تماماً. أضف أننا خارج دائرة التجربة، وأنا على يقين من أن التجربة لن تناقضنا. وبلغ الزهو بزيادة معارفنا حداً لا يسعنا معه وقف تقدمنا إن لم نصطدم بتناقض واضح. لكن، قد نجتنب هذا التناقض بنسج أوهامنا بتأنٍ دون أن يقلل ذلك من كونها أوهاماً. فالرياضة تُعطينا مثلاً ساطعاً على كيف يمكن أن نذهب بعيداً في المعرفة القبلية بمعزل عن التجربة. وصحيح أنها لا تهتم بموضوعات ومعارف إلّا بقدر ما تمثّل في الحدس. إلّا أنه يمكن إهمال هذا الظرف بسهولة لأن الحدس المذكور عينه يمكن أن يُعطى قبلياً، فلا يكاد بالتالي يُميّز من مجرد الأفهوم المحض. فلا تعود نزوة التوسع، وقد استحوذ عليها مثل هذا البرهان على قدرة العقل، ترى حدوداً. وقد تتخيل اليقظة الحقيقية، وهي تشق الهواء الذي تشعر بمقاومته في طيرانها الحر أنها ستنتجح على نحو أفضل في الخلاء. هكذا غادر أفلاطون العالم الحسي لأنه يضع أمام الفاهمة حدوداً بالغة الضيق، فجازف خارج هذا العالم على أجنحة الأفكار في خلاء العقل المحض. ولم يلاحظ أن جهوده لم تجعله يتقدم في الطريق لأنه لم يكن لديه أي موضع يرتكز إليه لاستعمال قواه كي يحقق نقلة لعقله. لكن النصيب المألوف للعقل البشري في الاعتبار هو: أن ينهي بناءه بأسرع ما يمكن وأن لا يفحص إلّا لاحقاً ما إذا كانت الأسس قد وُضعت جيداً. إلّا أنه سيتحلل عندها جميع أصناف الذرائع كي يتعزى بصلاية الأسس، أو بالأحرى كي يرفض تماماً مثل ذلك الفحص المتأخر والخطر. لكن ما يجزّرنّا من كل وهم وشك، أثناء البناء، وما يؤملنا بتعمق موهوم، هو أن قسماً، لعله القسم الأكبر من شغل عقلنا، يقوم على تحليل الأفاهيم التي سبق أن كانت لدينا عن الموضوعات. وهذا ما يزودنا بمجموعة من المعارف التي، وإن لم تكن سوى إيضاحات أو شروحات على ما سبق أن فُكر في أفاهيمنا (وإن لم يزل مختلطاً)، تُحسب مع ذلك ومن حيث الصورة على الأقل، نظراتٍ جديدة على الرغم من أنها لا توسّع الأفاهيم التي لدينا من حيث المادة أو المفهوم، ومن أنها تقتصر على فرزها. وبما أن هذه الوسيلة تعطي معرفة قبلية متحققة تشكل تقدماً موثقاً ونافعاً، فإنه يترأى للعقل ودون أن يدري، وتحت تأثير مزاعم من نوع مختلف تماماً، أن يضيف قبلياً إلى الأفاهيم المعطاة أخرى غريبة تماماً وعلى نحو قبلي، من دون أن يعلم المرء كيف توصل إليها، بل حتى من دون أن يخطر في البال مثل هذا السؤال. ولذا أريد أن أبحث أولاً في الفرق بين هذين النوعين من المعارف.

IV

في الفرق بين الأحكام التحليلية والتأليفية

في جميع الأحكام التي تُفكر فيها علاقة حامل بحمول (لأنني أتكلم هنا على الأحكام

الموجبة فقط وسيكون من السهل التطبيق على الأحكام السالبة)، تكون العلاقة ممكنة على نحوين: فإما أن ينتمي المحمول (ب) إلى الحامل (أ) بوصفه شيئاً متضمناً في الأفهوم (أ) (بطريقة ضمنية). وإما أن يكون (ب) خارجاً عن أفهوم (أ) خروجاً تاماً على الرغم من أنه مرتبط به. في الحالة الأولى أسمى الحكم تحليلياً، وفي الأخرى أسمىه تأليفاً. فالأحكام التحليلية (الموجبة) هي تلك التي يُفكّر فيها الاقتران بين الحامل والمحمول من خلال الهوية، لكن، علينا أن نسمي أحكاماً تأليفية تلك التي يُفكّر فيها ذلك الاقتران من دون الهوية المذكورة. ويمكن أن تسمى الأولى تفسيرية والأخرى توسيعية، لأن الأولى لا تضيف بالمحمول شيئاً إلى أفهوم الحامل، ولا تفعل سوى أن تفكّكه بالتحليل إلى معانيه الجزئية التي سبق أن فُكّر فيه (وإن بشكل مختلط). في حين أن الأخرى تضيف إلى أفهوم الحامل محمولاً لم يكن ليُفكّر فيه ولم يكن بوسعنا أن نستمدّه منه بأي تحليل. مثال ذلك، عندما أقول «كل الأجسام ((هي)) ممتدة»، يكون ذلك حكماً تحليلياً، لأنه ليس عليّ أن أتخطى الأفهوم الذي أعطيه للجسم كي أجد الامتداد مرتبطاً به، بل عليّ أن أحلّل هذا الأفهوم أي أن أعي فقط المتنوع الذي أفكّره فيه دائماً كي أعثر فيه على هذا المحمول؛ إنه إذن حكم تحليلي. وعلى العكس، عندما أقول: «كل الأجسام ((هي)) ثقيلة»؛ فإنّ المحمول هنا مختلف تماماً عما أفكّره في مجرد أفهوم الجسم بعامّة. فإضافة مثل هذا المحمول تعطي إذن حكماً تأليفاً.

إن الأحكام التجريبية، بما هي كذلك، كلها تأليفية. لأنه سيكون من الخلف أن أؤسس حكماً تحليلياً على التجربة حيث لا يحقّ لي أن أخرج من أفهومي لأشكّل هذا الحكم، ولا أكون إذن بحاجة إلى شهادة التجربة. إن «الجسم ((هو)) ممتد» قضية واجبة قبلياً وليس حكماً تجريبياً. لأنّ لديّ، قبل الانتقال إلى التجربة، جميع شروط حكمي في الأفهوم، حيث يمكن أن أستخرج المحمول من مبدأ التناقض وحسب، وأعي بذلك، في الوقت نفسه، ضرورة الحكم ضرورة لا يمكن للتجربة أن تفيدني بها. وعلى العكس، وعلى الرغم من أفي لا أضمن سلفاً في أفهوم الجسم بعامّة، المحمول ((ثقل)) فإنّ هذا المحمول يدل مع ذلك على موضوع التجربة من خلال جزء منها؛ يمكنني إذن أن أضيف إليه أيضاً أجزاءً أخرى من التجربة عينها كأجزاء منتمة إلى أفهوم الجسم. ويمكنني أن أعرف سلفاً أفهوم الجسم تحليلياً بعلامات الامتداد واللانفاذ والهيئة. . الخ، التي تُفكّر جميعها في هذا الأفهوم. لكن إذا ما وسّعت الآن معرفتي، وتطلّعت إلى التجربة التي منها استمدتُ أفهوم الجسم هذا، فسأجد أيضاً الثقل مرتبطاً دائماً بالعلامات السابقة، وسأضيفه، بالتالي، تأليفاً بوصفه محمولاً، إلى ذلك الأفهوم. فعلى التجربة يتأسس، إذن، إمكان تأليف المحمول ((الثقل)) مع الأفهوم الجسم، لأن الواحد من هذين الأفهومين، على الرغم من أنه لا يتضمن الآخر، ينتمي، وإنّ عَرَضياً، إلى الآخر بوصفه جزءاً من كلّ، أعني من التجربة التي هي نفسها ربط تأليفي للحدوس، بعضاً ببعض.

أما في الأحكام التأليفية القبلية فتتعدّم هذه الوسيلة تماماً. فلو كان عليّ أن أتخطى الأفهوم ((أ)) لأعرف أفهوماً آخر ((ب))، بوصفه مرتبطاً به، فلن أجد ما أستند إليه، وما يجعل التأليف ممكناً، لأنني مفتقر هنا إلى امتياز البحث في حقل التجربة. ولنأخذ القضية: «كل ما يحدث له

سببه؛ فمع أنني أفكر، في الأفهوم، ((ما يحدث))، وجوداً يسبقه زمن ما. الخ. ومع أنني من ذلك أشتق أحكاماً تحليلية، إلا أن الأفهوم ((سبب)) هو خارج ذلك الأفهوم تماماً، وهو يدل على أمر مختلف عن ((ما يحدث))، وهو إذن غير متضمن البتة في هذا التصور الأخير، فكيف نتوصل لنقول إذن على ((ما يحدث بعامة)) شيئاً مختلفاً عنه تماماً، ولنعرف الأفهوم ((سبب))، على الرغم من أنه غير متضمن فيه، بوصفه عائداً إليه وبالضرورة أيضاً؟ ما هو هنا هذا المجهول «س» الذي تستند إليه الفاهمة عندما تظن أنها تجد خارج الأفهوم ((أ)) محمولاً ((ب)) غريباً عنه وتحسبه مع ذلك مربوطاً به؟ - إنه لا يمكن أن يكون التجربة، لأن المبدأ المشار إليه يضيف التصور الثاني إلى الأول لا بكلية أكبر وحسب، بل أيضاً بقول الضرورة، وبالتالي قبلياً تماماً وبمجرد أفاهيم. والحال إنَّ المقصد النهائي لمعرفتنا الاعتبارية القبليّة، إنما يستند بأسره إلى مثل هذا النوع من المبادئ التأليفية أي التوسيعية، لأنه صحيح أن المبادئ التحليلية عظيمة الأهمية وضرورية إنما فقط من أجل الوصول إلى وضوح الأفاهيم ذاك، اللازم لتأليف موثوق ومتوسع بوصفه كسباً جديداً حقاً.

V

جميع علوم العقل النظرية تتضمن

احكاماً تأليفية قبلية بوصفها مبادئ

(1) كل الأحكام الرياضية تأليفية. إن هذه القضية قد أفلتت حتى الآن، على ما يبدو، من ملاحظة محليّ العقل البشري، بل إنها تضاد على ما يبدو كل تخميناتهم على الرغم من أنها لا تقبل النقض، ومن أنها ذات نتائج مهمة جداً. ذلك أنهم لما رأوا أنّ استدلالات الرياضيين تُحصّل كلها بموجب مبدأ التناقض (الذي تستلزمه طبيعة كل يقين واجب) ظنّوا أنّ المبادئ قد حُصّلت أيضاً بفضل مبدأ التناقض؛ وقد أخطأوا الظن: ذلك أنه يمكن أن يُنظر حقاً إلى القضية التأليفية بموجب مبدأ التناقض، إنما لا بذاتها بل فقط، بأن نفرض قضية تأليفية أخرى يمكن للأولى أن تُستنتج منها.

ويجب الملاحظة أولاً، أنّ القضايا الرياضية، بصحيح العبارة، هي دائماً أحكام قبلية وليس أميرية، لأنها مصحوبة بضرورة لا يمكن أن نستمدّها من التجربة. فإنّ لم يُسلم لي بذلك فلا بأس، فلَسَوْفَ أقصر قضيتي على الرياضة المحضة التي يستلزم أفهومها نفسه أن لا تتضمن أي معرفة أميرية بل معرفة قبلية محضة وحسب.

ويمكن بالطبع أن نظنّ، في البداية، أن القضية $12 = 5 + 7$ هي مجرد قضية تحليلية تتحصل بناء على مبدأ التناقض من أفهوم ((حاصل جمع سبعة وخمسة)). لكن، عندما نرى إليها عن كثب، نجد أن أفهوم ((حاصل جمع سبعة وخمسة)) يتضمّن أكثر من جمع العددين في واحد، جمعاً لا يُفكر معه البتة ما هو العدد الوحيد الذي يضم العددين الآخرين. فأفهوم ((12)) لا يُفكر البتة بمجرد كوني أتصور فقط ((جمع سبعة وخمسة)). ويمكنني أن أحلّل الأفهوم الذي لديّ

عن مثل هذا الجمع الممكن قدر ما أشاء فلن أحصل على العدد ((12)). يجب إذن تخطي هذين الأفهوميين والاستعانة بالحدس المناسب لأحدهما، وبحدس أصابع اليد الخمسة على سبيل المثال، أو النقاط الخمس (كما يرغب في حسابه) وبالإضافة التدريجية لوحداث العدد ((خمسة)) المعطى في الحدس إلى أفهومي ((سبعة)). وهكذا، آخذ أولاً العدد ((7)) مستعيناً فيما يخص الأفهومي ((5)) بأصابع يدي بوصفها حدساً، وأضيف من ثم، الوحدات التي سبق أن جمعتها لأنشيء العدد ((5)) واحدة واحدة، إلى العدد ((7)) بتلك الوسيلة التخيلية، فأرى العدد ((12)) ينبثق. إن ما فكرت فيه حقاً في أفهومي ((حاصل جمع سبعة وخمسة)) هو أن ((الخمسة)) يجب أن تضاف إلى ((سبعة)). لكن، لا أن هذا الحاصل يساوي العدد ((12)). والقضية الحسابية هي إذن تأليفية دائماً. وسيزداد اقتناعنا بذلك وضوحاً بقدر ما نأخذ أعداداً أكبر لأنه سيتبدد حينئذ أنه لا يمكننا البتة أن نعثر على حاصل الجمع بمجرد تحليل أفاهيمنا على أي نحو قلبناها وأعدنا تقليبيها من دون الاستعانة بالحدس.

كذلك قلماً يكون أي مبدأ في الهندسة المحضة تحليلياً. فإن، «الخط المستقيم هو الأقصر بين نقطتين»، قضية تأليفية، لأن أفهومي عما هو مستقيم لا يتضمن أي كم، بل يتضمن كيفاً وحسب. إن الأفهومي ((الأقصر)) هو إذن مضاف كلياً، ولا يمكن أن يستمد من أي تحليل كان للأفهومي ((الخط المستقيم)). ويجب الاستعانة هنا بالحدس الذي وحده يجعل التأليف ممكناً.

والحق، إن عدداً قليلاً من المبادئ التي يفترضها الهندسيون هي فعلاً تحليلية وتستند إلى مبدأ التناقض لكنها أيضاً تصلح لترابط المنهج كقضايا هوية لا كمبادئ. مثال ذلك: $A = A$ ، والكل مساو لنفسه، و $(A+B) < A$ ، أي إن الكل أكبر من جزئه. أضيف إن هذه القضايا عينا، وعلى الرغم من أنها تصدق بمجرد أفاهيم، لا تقبل في الرياضيات إلا لأنه بالإمكان تصورهما في الحدس. وما يجعلنا نعتقد عادة أن محمول مثل هذه الأحكام اليقينية يكمن في أفهومي، وأن الحكم تحليلي بالتالي، هو مجرد لبس العبارة. بمعنى أنه يجب علينا أن نضيف بالفكر إلى الأفهومي المعطى، محمولاً معيناً، وأن هذا الوجوب يعود سلفاً إلى الأفهومي. لكن المسألة ليست في معرفة ما يجب أن نضيف إلى الأفهومي المعطى، بل في ما نفكره فيه حقاً وإن على نحو مبهم فقط. وبذلك يتضح أن المحمول هو، حقاً، ملازم بالضرورة لهذا الأفهومي لا بوصفه مفكراً في الأفهومي عينه، بل بواسطة حدس يجب أن يضاف إلى الأفهومي.

(2) ويتضمن علم الطبيعة (الفيزياء) أحكاماً تأليفية قبلية بوصفها مبادئ. وأقتصر على ذلك بعض القضايا، وعلى سبيل المثال: «في جميع تغيرات العالم الجسمي تبقى كمية المادة ثابتة»، أو «في كل تواصل للحركة يجب أن يظل الفعل ورد الفعل واحدهما مساوياً للآخر». ونرى بوضوح أن هاتين القضيتين ليستا ضرورتين، ومن أصل قبلي بالتالي، وحسب بل هما أيضاً قضيتان تألفتان. لأن في الأفهومي ((المادة)) لا أفكر ((الدوام))، بل فقط حضور هذه المادة في المكان بفعل ملئها له. فأننا إذن، أخطئ حقيقة الأفهومي ((المادة)) لأضيف إليه قبلياً شيئاً لم أكن أفكره فيه. فليست القضية إذن تحليلية بل، تأليفية ومفكرة مع ذلك قبلياً. وذاك هو شأن سائر القضايا في الجزء المحض من علم الطبيعة.

(3) وفي الميتافيزيقا يجب أن يكون ثمة معارف تأليفية قبلية، وحتى إن لم نشأ أن ننظر إليها إلا بوصفها مجرد إزماع بالعلم حتى الآن؛ ذلك أن طبيعة العقل البشري تجعله لا غنى له عنها، وأن عمله لا يقتصر البتة على مجرد تحليل الأفاهيم التي نكوّنها قبلية عن الأشياء، ولا على شرحها تحليلياً بالتالي، بل إننا نريد أن نوسّع معرفتنا قبلية. وللوصول إلى ذلك يجب علينا أن نستخدم تلك المبادئ التي تُضيف إلى الأفهوم المعطى شيئاً غير متضمن فيه، وأن نعلو بأحكام تأليفية قبلية إلى أقصى ما يمكن للتجربة نفسها أن تلحق بنا؛ ومثلاً هذه القضية: «العالم يجب أن يكون ذا بداية». الخ. فالميتافيزيقا من حيث غايتها على الأقل تتشكل من مجرد قضايا تأليفية قبلية.

VI

المشكلة العامة للعقل المحض

يرجع المرء كثيراً إذا ما استطاع أن يدرج مجموعة من الأبحاث في صيغة مشكلة وحيدة، لأنه بذلك لا يُسهّل، وحسب، عمله إذ يعينه بدقة، بل أيضاً يجعل من الأسهل على أولئك الذين يريدون فحصه أن يحكموا ما إذا كنا قد وفينا غرضنا أم لا. والحال، إن مشكلة العقل المحض الخاصة متضمنة في السؤال: كيف يمكن للأحكام التأليفية القبلية أن تكون؟.

وإذا كانت الميتافيزيقا ما تزال حتى الآن في حالة من الشك والتناقض قلقاً جداً، فإن السبب يعود إلى أنه لم يخطر ببال أحد أن يطرح هذه المشكلة، ولا ربما حتى الفرق بين الأحكام التحليلية والأحكام التأليفية؛ وعلى حلّ هذه المشكلة أو على التدليل الشافي على أن الإمكان الذي تسعى إلى توضيحه هو بالفعل ممتنع أبداً، يتوقف قيام الميتافيزيقا أو انهيارها. وقد اعتقد ديفيد هيوم الذي كان من بين جميع الفلاسفة أكثر من اقترّب من حل هذه المشكلة، والذي ظل مع ذلك بعيداً عن تعيينها تعييناً وافياً، وعن التفكير فيها بعموميتها، بل الذي توقف فقط عند القضية التأليفية: ارتباط المسبب بأسبابه (مبدأ السببية)، اعتقد أن بإمكانه أن يُبين أن مثل هذا المبدأ القبلي هو ممتنع تماماً؛ وأن كل ما نسميه ميتافيزيقا لا يؤدي بنا، وبموجب استدلاله، إلا إلى مجرد توهم لرؤية عقلية مزعومة لما استعير في الواقع من التجربة فقط، وصار له بفعل العادة، ظاهر الضرورة. ولم يكن هيوم ليزعم زعماً كهذا يهدم كل الفلسفة المحضة، لو كانت مشكلتنا بعموميتها أمام ناظره. لأنه كان سيرى عندها أنه لن يمكن، بموجب حجته، أن يكون ثمة رياضة محضة، لأن هذه تتضمن بالتأكيد قضايا تأليفية قبلية؛ ولكانت سلامة عقله وفُرت عليه ذلك الزعم.

وحلّ المشكلة المذكورة ينطوي أيضاً على إمكان الاستعمال العقلي المحض في تأسيس وتحقيق جميع العلوم التي تتضمن معرفة نظرية قبلية بالموضوعات، أي على الإجابة عن هذين السؤالين:

كيف يمكن للرياضة المحضة أن تكون؟

كيف يمكن للعلم الطبيعي المحض أن يكون؟

وحيث إنَّ هذين العلمين معطيان حقاً، فإنه من الملائم أن نسأل كيف هما ممكنان، لأنَّ وجوب إمكانهما ثابت بتحققهما⁽¹⁾. أما فيما يتعلق بالميتافيزيقا، فإنها قلَّما حققت تقدماً حتى الآن. ولا يمكن القول، عن أيِّ ميتافيزيقا عرضت حتى الآن، إنها متحققة من حيث غايتها الجوهرية، مما يسمح لكل واحد أن يشك، بقوة، في إمكانها.

ومع ذلك، وبمعنى من المعاني، فإنه يجب أن ينظر إلى هذا النوع من المعرفة كمعطى. فالميتافيزيقا على الرغم من أنها ليست متحققة من حيث هي علم، فإنها متحققة من حيث هي استعداد طبيعي (ميتافيزيقا طبيعية)؛ ذلك أنَّ العقل البشري، مدفوعاً لا بمجرد التباهي بكثرة المعلومات بل بحاجته الخاصة؛ يتابع سيره بلا ارتداد نحو تلك الأسئلة التي لا يمكن أن تحظى بجواب من أيِّ استعمال تجريبي للعقل أو من أي مبدأ صادر عن ذلك الاستعمال. وهكذا كان ثمة، حقاً، في جميع الأزمنة، نوع من الميتافيزيقا عند جميع الناس مُدَّ أن توصل العقل عندهم إلى الإعتبار. ولذا سيظل يوجد نوع منها دائماً. وهاكم السؤال الذي يطرح بصدها: كيف يمكن للميتافيزيقا كاستعداد طبيعي أن تكون؟ أعني كيف تنبثق الأسئلة - التي يطرحها العقل المحض على نفسه والتي يندفع، بفعل حاجته الخاصة، إلى الإجابة عنها قدر الإمكان - من طبيعة العقل البشري بعامه.

لكن، بما إننا كنا نقع في تناقضات لا مفرَّ منها، في كل مرة كنَّا نحاول الإجابة عن تلك الأسئلة الطبيعية مثال: هل للعالم بداية، أم هل وجد منذ الأزل؟ فإنه لا يمكن أن نكتفي بمجرد الاستعداد الطبيعي للميتافيزيقا، أي بالقدرة العقلية المحضة نفسها التي يتولد منها حقاً ودائماً نوع من الميتافيزيقا (كائناتاً ما كان) بل يجب أن يكون من الممكن أن نتوصل بها إلى التثبُّت إما من معرفة الموضوعات وإما من جهلنا لها. أعني إلى الحسم إما بصدد موضوعات هذه الأسئلة، وإما بصدد قدرة العقل أو عجزه عن الحكم في شأنها، وبالتالي إما بتوسيع عقلنا بثقة، وإما بوضع حدود له معينة وآمنة. ويمكن لهذه المسألة الأخيرة التي تنجم عن المشكلة العامة المذكورة، أن تصاغ على هذا النحو: كيف يمكن للميتافيزيقا كعلم أن تكون؟

يؤدي نقد العقل إذن، في النهاية وبالضرورة إلى علم. أما استعماله الدُّغائي فيؤدي بالمقابل إلى مزاعم لا أساس لها، يمكن أن نعارضها بأخرى تعادها زعماً، ومن ثَمَّ إلى الرِّيية.

ولا يمكن لهذا العلم أيضاً أن يترامى إلى حدٍّ خيف لأنَّ لا عمل له مع موضوعات العقل التي تتنوع إلى ما لا نهاية، بل فقط مع العقل نفسه ومع المشكلات التي تنبثق برمتها من صلبه،

(1) وفيما يتعلق بالعلم الطبيعي المحض فإنه يمكن لبعضهم أيضاً أن يشك بوجوده الفعلي. لكن ليس علينا سوى أن نلقي نظرة على مختلف القضايا التي تَمَثَّل في بداية الفيزياء بصحيح معناها (أي الأميرية) مثال قصايا: ((دوام نفس كمية المادة، والعطالة، وتساوي الفعل ورد الفعل))، حتى نقتنع في الحال أنها تُطَلَّع فيزياء عضوة (أو عقلية) تستحق، بوصفها علماً حقيقياً، أن تعرَّض على حدة بكامل ما صدقها ضيقاً كان، أم متسعاً.

والتي تطرحها عليه لا طبيعة الأشياء المختلفة عنه، بل طبيعته هو. فما إن يعرف تمام المعرفة قدرته بالنسبة إلى الموضوعات التي تقدمها التجربة حتى يصبح من السهل إذن أن يعين، على نحو كامل وموثوق، نطاق وحدود الاستعمال الذي يمكن أن يحاوله خارج حدود كل تجربة.

يمكننا إذن، ويجب علينا أن نعدّ جميع المحاولات التي جرت دُعْماً حتى الآن لإنشاء ميتافيزيقا، كأنها لم تكن. لأنّ ما في هذه المحاولة أو تلك من تحليلات، أي من مجرد تحليل للأفاهيم القائمة قبلياً في عقلنا، ليس هو بُعد غاية الميتافيزيقا التي عليها أن تزيد تأليفاً معرفته القبلي، بل هو مجرد تمهيد. إنّ ذلك التحليل لا يصلح لهذه الغاية لأنه لا يفعل سوى أن يبين ما هو متضمّن في تلك الأفاهيم وليس كيف نتوصل قبلياً إلى تلك الأفاهيم كي نستطيع أن نعيّن، فيما بعد، استعمالها الصحيح بالنظر إلى موضوعات كل المعرفة بعامة. إنّ التخلي عن كل تلك الدعاوى لا يتطلب سوى قليل من انكار الذات، لأن تناقضات العقل مع نفسه التي لا مجال لإنكارها والتي لا مفرّ منها كذلك في الطريقة الدُعْمانية، قد عرّت منذ زمن طويل أنواع الميتافيزيقا القائمة حتى الآن من كل تقدير. وسنحتاج بالأحرى إلى الحزم حتى لا ننصرف عن مهمتنا من جرّاء الصعوبة الداخلية أو المقاومة الخارجية، وحتى يمكننا، بمعالجة معاكسة تماماً لتلك المتبعة حتى الآن، أن نوَقِّر للعلم اللازم للعقل البشري، والذي يمكن قطع جذوعه إنما لا يمكن اقتلاع جذوره، نمواً مزدهراً ومثمراً.

VII

فكرة علم خاص اسمه نقد العقل المحض، وأقسامه

من كل ما تقدم، ينتج إذن فكرة علم خاص يمكن أن يُسمّى نقد العقل المحض. ولأنّ العقل هو القدرة التي تمنحنا مبادئ المعرفة القبلي، فإنّ العقل المحض هو ذاك الذي يتضمن مبادئ معرفة شيء ما على نحو قبلي تماماً. وإنّ أورغانوناً للعقل المحض سيكون مجموعة تلك المبادئ التي بموجبها يمكن للمعارف القبليّة المحضة أن تُكتسب أو تقوم حقاً. والتطبيق المفصّل لمثل هذا الأورغانون سيعطي سيّئاً للعقل المحض. لكن بما أن ذلك يفوق قدرتنا حالياً، وبما أنه لا يزال من غير المعروف ما إذا من الممكن هنا بعامة، أن نوسع معرفتنا وفي أي الحالات يمكن ذلك، فإنه يمكن أن نعدّ العلم الذي يقتصر على محاكمة العقل المحض ومصادره وحدوده، بمثابة تمهيد ليسّتمام العقل المحض. ويجب أن لا يسمى هذا العلم، مذهباً بل نقداً للعقل المحض وحسب. ولن تكون فائدته بالنظر إلى الإعتبار سوى سلبية، فهي ستصلح لا لتوسيع عقلنا بل فقط لتطهيره وصونه من الأخطاء، مما يشكل ربحاً كبيراً جداً. وأسمي ترسيّندالية كل معرفة لا تهتم بعامة بالموضوعات بقدر ما تهتم بطريقتنا في معرفة الموضوعات من حيث يجب أن تكون ممكنة قبلياً. ويسمى سيّئاً تلك الأفاهيم فلسفة ترسيّندالية. لكن هذه الفلسفة بدورها مسألة تفوق قدرتنا في البداية، لأن على هذا العلم أن يتضمن بشكل كامل كلاً من المعرفة التحليلية والمعرفة التأليفية القبليّة، وهو بالتالي ذو نطاق أوسع بكثير من مرمى

قصداً، لأنه يجب علينا ألا ندفع التحليل إلّا إلى ما نضطر إليه كي نرى إلى مبادئ التأليف القبلي في تمام ما صدقها الذي هو موضوع اهتمامنا الوحيد. ويمكن أن نسمي هذا البحث بالضبط، لا مذهباً بل نقداً ترسندالياً وحسب، لأنه يهدف لا إلى توسيع معارفنا نفسها بل إلى تصويبها فقط، ولأن عليه أن يعطينا محكاً لقيمة جميع المعارف القبلية أو لا - قيمتها. ومن ثم فإن نقداً كهذا هو، إن أمكن، تمهيد لأورغانون، فإن لم ينجح في ذلك، فسيهيء على الأقل لقانون العقل المحض الذي يوجبّه يمكن أن يُعرض السستام الكامل لفلسفة العقل المحض تحليلياً وتأليفاً. وسواء كان يقوم على توسيع المعرفة القبلية أم على حدّها. فإن يكون ذلك ممكناً، وأن يكون مثل هذا السستام ذا نطاق غير واسع بحيث نأمل بإنجازه تماماً، فإن في وسعنا أن نخمن ذلك سلفاً بفعل أن موضوعنا هنا ليس طبيعة الأشياء التي لا تُستنفذ، بل الفاهمة التي تحكم على طبيعة الأشياء وأيضاً الفاهمة منظوراً إليها فقط من حيث معرفتنا القبلية للموضوع؛ ونحزونها لا يمكن أن يظل مخفياً عنا لأنه ليس علينا أن نبحت عنه خارجنا، وكل شيء يحملنا على الظن أنه من الضيق بحيث يمكن أن ندركه بكامله، ونحكم على قيمته أو لا - قيمته، ونقدّره حتى قدرة. وعلينا ألا نتوقع أن نجد هنا نقداً للكتب ولستام العقل المحض، بل نقداً لقدرة العقل المحض نفسها. وبالاستناد إلى هذا الأساس وحسب، يمكن أن يصير لدينا محك موثوق للقيمة الفلسفية للمؤلفات القديمة والمحدثّة في هذا الباب، ومن دونه سوف يُحاكم المؤرخ والقاضي غير المؤهل مزاعم الآخرين التي لا أساس لها بمزاعمها الخاصة التي لا أساس لها هي الأخرى.

والفلسفة الترسندالية هي فكرة علم، يقوم نقد العقل المحض برسم مخططة الكامل معمارياً، أي بمبادئ، ويضمن في الوقت نفسه تمامية أجزاء البنيان ورسوخها. وهي سستام كل مبادئ العقل المحض، ولا يسمى هذا النقد نفسه فلسفة ترسندالية لسبب واحد هو أنه كي يكون سستاماً كاملاً يجب أن يتضمن أيضاً تحليلاً مفصلاً لكل المعرفة البشرية القبلية. وصحيح أنه يجب على نقدنا أن يضع أمام أعيننا تعداداً كاملاً لكل الأفاهيم الأصلية التي تؤلف المعرفة المحضة المذكورة، إلّا أنه يمتنع بحق عن التحليل المفصّل للأفاهيم عينها، وعن الإحصاء الشامل لكل ما يشتق منها. لأن هذا التحليل سيكون من جهة غير مطابق لهدف النقد من حيث لا يعرض سوى إشكال التأليف الذي هو أصلاً مرام النقد بأسره، وسيكون من جهة أخرى مخالفاً لوحدة المخطط، أن نأخذ على عاتقنا اتمام ذاك التحليل وذاك الاشتقاق اللذين يمكن الاستغناء عنها بالنسبة إلى مقصدنا. ومن السهل، مع ذلك، معالجة نقص تلك التمامية في التحليل أو في الاشتقاق بما سنزوّد به لاحقاً من أفاهيم قبلية، شرط أن تكون الأفاهيم موجودة أولاً بوصفها مبادئ توسيعية للتأليف وأن لا ينقصها شيء بالنظر إلى ذلك المقصد الجوهرى.

إلى نقد العقل المحض، ينتمي إذن كل ما يكون الفلسفة الترسندالية؛ والنقد هو الفكرة التامة للفلسفة الترسندالية إنّما ليس هو هذا العلم عينه بعد، لأنه لا يتقدم في التحليل إلّا بقدر ما يلزم من أجل محاكمة المعرفة التأليفية القبلية، محاكمة شاملة.

وفي تقسيم مثل هذا العلم، نولي اهتماماً خاصاً ما يلي: يجب ألا يدخل فيه أيّ أفهوم

ينطوي على أي شيء أميري . ويجب أن تكون المعرفة القبلية محضة تماماً . ومن ثمّ، فإنّ المبادئ العليا والأفاهيم الأساسية للأخلاق، على الرغم من كونها معارف قبلية، لا تنتمي إلى الفلسفة الترسندالية، لأنّ أفاهيم اللذة والألم والرغبات والميول . . الخ وهي جميعاً من أصل أميري يجب أن تدخل مع ذلك بالضرورة في بناء سيّتام الأخلاق المحضة، لا بوصفها أساساً لوصايا أخلاقية بل، بوصفها عائقاً يجب تخطّيه في أفهوم الواجب، أو بوصفها جاذباً يجب ألاّ نجعل منه مبدأ محفّزاً . إنّ الفلسفة الترسندالية هي إذن حكمة للعقل المحض إنّما الاعتباري وحسب . لأن كل ما هو عملي، من حيث يتضمن محرّضات، يرجع إلى المشاعر التي تنتمي إلى المصادر الأميرية للمعرفة .

وإذا شئنا الآن أن نقسّم هذا العلم بموجب وجهة النظر الكلية لسيّتام بعامة، فيجب أن يتضمن النقد الذي نقوم به : أولاً تعليم عناصر العقل المحض، وثانياً تعليم مناهجه، وسيكون لكل جزء رئيس، أقسامه الفرعية التي ليس علينا أن نعرض أسسها هنا، بل يكفي في المدخل أو التقديم أن نشير وحسب إلى أنّ ثمة أرومتين للمعرفة البشرية قد تنطلقان من جذر مشترك ربما، إنّما مجهول لدينا، وهما: الحساسية والفاهمة، بالأولى تعطى لنا الموضوعات أما بالثانية فتفكّر . وإذا كانت الحساسية تتضمن تصورات قبلية تشكل الشرط الذي بموجبه تعطى لنا الموضوعات، فإنها تنتمي إلى الفلسفة الترسندالية ويجب أن تشكل تعليم الحساسية الترسندالي القسم الأول من تعليم العناصر، لأن الشروط التي بموجبها تعطى موضوعات المعرفة البشرية تسبق تلك التي بموجبها تفكّر .

I

تعليم العناصر الفرسندالي

الجزء الأول

الاستطيقا الترسندالية

{I}

أياً كان غمط الصلة التي قد تكون بين معرفة وموضوعات وأياً كانت الوسيلة فإنه ما به تقوم صلة لا متوسطة بينهما، وما يصبو كل تفكير إلى توصله هو الحدس. لكن هذا الحدس لا يوجد إلا إذا أعطي الموضوع لنا، وهو أمر ممتنع بدوره، وعلى الأقل بالنسبة إلينا نحن البشر، إلا بشرط أن يؤثر الموضوع بطريقة معينة في الذهن. والقدرة على (تلقي) التصورات بالطريقة التي بها نتأثر بالموضوعات الوافدة، تسمى الحساسية. فبواسطة الحساسية إنمّا تعطى لنا الموضوعات، وهي وحدها تزودنا بالحدوس. لكن الفاهمة هي التي تفكر هذه الموضوعات ومنها تتولد الأفاهيم. ويجب على كلّ فكر أن يكون على صلة في النهاية بحدوس، سواء تمّ ذلك مباشرة (directe)، أم بطرق ملتوية (indirecte) بواسطة بعض العلامات، ومن ثمّ بالحساسية عندنا، حيث لا يوجد عندنا طريقة أخرى يمكن أن يعطى بها أيّ موضوع.

وأثر موضوع على القدرة التصورية من حيث تتأثر به، هو الاحساس. والحدس الذي على صلة بالموضوع بواسطة الإحساس يسمى أمبيرياً. والموضوع اللا-متعين لحدس أمبيرى يسمى ظاهرة.

وما يتناسب مع الاحساس في الظاهرة أسميه مادتها، أما ما يُمكن متنوع الظاهرة من أن يُنسّق بموجب علاقات معينة، فأسميه صورة الظاهرة. وحيث إن ما يُمكن كل الإحساسات من أن تُنسّق وتتخذ صورة معينة، لا يمكن أن يكون هو الآخر إحساساً، وحيث إنه لا تعطى لنا مادة أيّ ظاهرة إلاّ بعدياً، فإنه يجب أن تكون صورتها قائمة قبلياً في الذهن ومهيأة لها جميعاً، ويجب أن يكون من الممكن بالتالي، النظر إليها بمعزل عن كلّ إحساس.

وأسمي محضة (بالمعنى الترسندالي) جميع التصورات التي لا يعثر فيها على أيّ شيء ينتمي إلى

الإحساس . وعليه ستكون الصورة المحضة للحدوس الحسية بعامة قبلياً في الذهن الذي فيه يُحدس جميع متنوع الظاهرات بموجب علاقات معينة . ويمكن أن تدعى صورة الحساسية المحضة هذه حدساً محضاً . فأنا عندما أجرد تصوري لجسم من كل ما تُفكره فيه الفاهمة ، مثل الجوهر والقوة والانقسام . . الخ . ومن كل ما ينتمي إلى الإحساس مثل اللانفاذ والصلابة واللون الخ . . يبقى لي مع ذلك شيء من ذلك الحدس الأميري : هو الامتداد والهيئة . وهما ينتميان إلى الحدس المحض الذي يقيم قبلياً في الذهن وبوصفه مجرد صورة الحساسية ، حتى بمعزل عن أي موضوع متحقق للحواس وعن أي إحساس .

وأسمي أستيطيقاً⁽¹⁾ ترسندالية عُلْم كل مبادئ الحساسية القبلية ، ويجب إذن أن يكون ثمة علم كهذا يشكل القسم الأول من تعليم العناصر الترسندالية في مقابل القسم الذي يتضمن مبادئ الفكر المحض والذي سيسمى المنطق الترسندالي .

ففي الأستيطيقا الترسندالية نعزل بالتالي أولاً الحساسية بصرف النظر عن كل ما تفكره الفاهمة بأفاهيمها ، حتى لا يبقى فيها سوى الحدس الأميري . وننتهي ثانياً عنه كل ما ينتمي إلى الإحساس حتى لا يبقى فيه إلا الحدس المحض ومجرد صورة الظاهرات ، وهي الشيء الوحيد الذي يمكن للحساسية أن تعطيه قبلياً . ونحصل من هذا البحث أن ثمة صورتين محضتين للحدس الحسي ، بوصفها مبادئ للمعرفة القبلية ، وهما المكان والزمان اللذان سنتصرف إلى فحصهما الآن .

الفصل الأول

في المكان

{2}

عرض ميتافيزيقي لهذا الأفهوم

بواسطة الحس الخارجي (وهو إحدى خصائص ذهننا) نتصور الموضوعات بوصفها خارجة

(1) الألمان هم وحدهم من يستعمل اليوم لفظ إستيطيقا للدلالة على ما يسميه الآخرون نقد الذوق . وتستند هذه التسمية إلى الأمل الحائب الذي أمله المحلل الرائع بومغارتن من إخضاع حكم نقد الجميل إلى مبادئ عقلية ورفع قواعده إلى مستوى العلم لكن ذاك الجهد ذهب سدى ، لأن تلك القواعد أو المعايير هي ، من حيث مصادرها الأساسية ، أميرية فقط ولا يمكنها البتة ، بالتالي ، أن تصلح كقوانين قبلية متعينة يجب وفقاً لها أن ينتظم حكمنا الإستيطيقي . وهذا الأخير هو بالأحرى ما يشكل المحك الحقيقي لصحة القواعد . لذا يجدر بنا إما أن نرفض هذه التسمية ونحتفظ بها لذلك التعليم الذي هو علم حق ، (وبلك نقرب من لغة وفكرة القدماء الذين كان تقسيم المعرفة إلى ^(*) *aíōnēta xai vonēta* شهيراً جداً عندهم) ، وأما أن نتبع المعنى المعطى لهذه التسمية في الفلسفة الاعترابية وأن نعطي للاستيطيقا حيناً معنى ترسندالياً وحيناً آخر دلالة سيكولوجية

(*) حسية وعقلية .

عنا وبوصفها جميعها في المكان. وهناك تكون هيئتها وكميتها وعلاقاتها المتبادلة متعينة أو قابلة للتعين. والحس الباطن الذي بواسطته يحدث الذهن نفسه أو حالته الباطنة، لا يعطي حدساً بذات النفس بوصفها شيئاً، إلا أنه صورة متعينة بموجبها فقط يصير حدس الحالة الباطنة ممكناً، بحيث يُتصور كل ما ينتمي إلى التعينات الباطنة بموجب علاقات الزمان. وكما إن المكان لا يمكنه أن يكون شيئاً فينا، كذلك فإن الزمان لا يمكنه أن يحدث خارجياً. فما المكان وما الزمان؟ هل هما من الكائنات المتحققة؟ وإذا كان صحيحاً أنها مجرد تعينات، بل مجرد علاقات للأشياء فهل هما مما ينسب إليها في ذاتها حتى وإن لم تكن محدوسة؟ أم هما مما يلزم صورة الحدس وحدها، ويلزم بالتالي قوام ذهننا الذاتي الذي بدونه لا يمكن نسب هذه المحمولات إلى أي شيء؟ - كي نستعلم عن ذلك، علينا أن نفحص أولاً أفهوم المكان. ونفهم بالعرض التصور الواضح (وإن غير المفصل) لكل ما ينتمي إلى أفهوم. لكن هذا العرض هو ميتافيزيقي عندما يتضمن ما يصور الأفهوم بوصفه معطى قبلياً:

(1) المكان ليس أفهوماً أمبيرياً استمدّ من تجارب خارجية. ذلك أنه حتى يمكن لبعض الاحساسات أن تتعلق بشيء خارجي عني (أي بشيء قائم في موضوع آخر من ذلك المكان الذي أوجد فيه)، وحتى يمكنني أن أتصور الأشياء بعضها خارج وإلى جانب بعض، وبالتالي لا من حيث هي متميزة وحسب، بل من حيث هي قائمة في مواضع مختلفة أيضاً، يجب أن يكون تصور المكان في الأساس سلفاً. ومن ثم فإن تصور المكان لا يمكن أن يستمد بالتجربة من علاقات الظواهر الخارجية، بل إن التجربة الخارجية عنها ليست ممكنة إلا بواسطة ذلك التصور.

(2) المكان هو تصور ضروري قبلي يشكل أساساً لجميع الحدوس الخارجية ولا يمكن البتة أن نتصور أن ليس هناك مكان رغم أنه يمكننا أن نفكر أن ليس ثمة من موضوعات في المكان. فهو يُعد بمثابة شرط لإمكان الظواهر، لا بمثابة تعين تابع لها، وهو تصور قبلي يشكل أساساً للظواهر الخارجية بالضرورة.

(3) المكان ليس أفهوماً سياقياً، أو، كما يقال، أفهوماً عاماً لعلاقة الأشياء بعامه، بل هو حدس محض. ذلك أنه لا يمكن بدءاً أن نتصور سوى مكان واحد، وعندما نتكلم على عدة أمكنة فإننا لا نفهم بذلك إلا أجزاء المكان الواحد بعينه. وهذه الأجزاء لا يمكنها أن تكون سابقة على المكان الوحيد الذي يضمها جميعاً كما لو كانت عناصره (التي يمكن تركيبه منها)، بل لا يمكنها أن تفكر إلا به. فهو ماهوياً واحداً؛ ويستند المتنوع الذي فيه، وبالتالي الأفهوم العام للأمكنة بعامه، إلى حدود حصرية فيه وحسب. وينجم عن ذلك من ثم أن الحدس القبلي به (الذي ليس أمبيرياً) يوجد في أساس جميع أفاهيمها. وعليه فإن جميع المبادئ الهندسية، مثال «مجموع زاويتين في المثلث هو أكثر من الثالثة»، ليست مستنتجة البتة من أفاهيم عامة للخط وللمثلث، بل من الحدس، وذلك قبلياً وبيقين ضروري.

(4) المكان يُتصور بوصفه كماً لا متناهياً معطى. والحال، إنه يجب أن نفكر حقاً كل أفهوم بوصفه تصوراً متضمناً في كثرة لا متناهية من متنوع التصورات الممكنة (من حيث طابعها المشترك)

وإنه، من ثم يدرجها تحته، لكن لا يمكن لأي مفهوم بما هو كذلك أن يفكر وكأنه يتضمن ذاتياً كثرة لامتناهية من التصورات. والحال، إن المكان يفكر على هذا النحو (لأن جميع أجزاء المكان توجد معاً في اللامتناهي). فالتصور الأصلي للمكان هو إذن حدس قبلي وليس مفهوماً.

{3}

العرض الترشدالي لأفهوم المكان

أفهم بالعرض الترشدالي شرحاً لأفهوم بوصفه مبدأ يمكننا من فهم إمكان معارف تأليفية قبلية أخرى. والحال، إن هذا يستلزم أمرين: (1) أن تصدر مثل هذه المعارف حقاً، عن المفهوم المعطى. (2) أن لا تكون المعارف ممكنة إلا بافتراض غط التفسير المعطى لذلك المفهوم:

الهندسة هي علم يعين خصائص المكان تأليفاً، ومع ذلك، قليلاً. فهاذا يجب أن يكون إذن تصور المكان حتى تكون مثل تلك المعرفة ممكنة به؟ - يجب أصلاً أن يكون المكان حدساً، لأنه من مجرد مفهوم لا يمكن أن نستمد أي قضية تتخطى المفهوم، وهو أمر حاصل في الهندسة مع ذلك (المدخل V). لكن، على ذلك الحدس أن يقوم فينا قبلياً، أي قبل أي إدراك لموضوع، وعليه بالتالي أن يكون حدساً محضاً وليس أمبيرياً. ذلك أن القضايا الهندسية يقينية كلها، أعني، إنها مربوطة بوعي لضرورتها، وعلى سبيل المثال: «المكان ذو أبعاد ثلاثة وحسب». فمثل هذه القضايا، لا يمكن أن تكون قضايا أمبيرية أو أحكام تجريبية أو أن تشتق من مثل هذه الأحكام (المدخل II).

والآن كيف يمكن أن يُقيم حدس خارجي في الذهن، يسبق الأشياء نفسها، وكيف يمكن لأفهومها أن يتعين قبلياً فيه؟ إن ذلك لا يمكن أن يحدث إلا بقدر ما يكون مقره في الذات بوصفه قوامها الصوري القابل للتأثر بالموضوعات ولاستقبال تصوورها دون توسط، أي لحدسها، بوصفه من ثم، مجرد صورة للحس الخارجي بعامة.

إن شرحنا هو إذن الوحيد الذي يجعلنا نفهم إمكان الهندسة بوصفها معرفة تأليفية قبلية. وكل غط تفسيري آخر لا يزودنا بذلك، يمكن أن نفرقه عنه بتلك الميزة وإن كان له به بعض الشبه في الظاهر.

استنتاجات من الأفاهيم السابقة

(أ) المكان لا يمثل لا خاصية للأشياء في ذاتها ولا هذه الأشياء في علاقاتها فيما بينها، أعني لا يمثل أي تعين لها يكون ملازماً للموضوعات نفسها، ويبقى إذا جردنا الحدس من جميع شروطه الذاتية. لأنه ليس ثمة من تعينات، لا مطلقة ولا نسبية، يمكن أن تُحدس قبل وجود الأشياء التي إليها ترجع، وقبلياً بالتالي.

ب) المكان ليس سوى صورة جميع ظاهرات الحواس الخارجية، أي سوى شرط الحساسية الذاتي الذي به يكون حدس خارجي ممكناً لنا. والحال، إن كون قدرة تلقي الذات التي تتأثر بموضوعات، تسبق بالضرورة جميع حدوس هذه الموضوعات، يجعل من المفهوم كيف أن صورة جميع الظاهرات يمكن أن تكون معطاة في الذهن قبل كل الإدراكات المتحققة وبالتالي قبلياً، وكيف يمكنها، بوصفها حدساً محضاً على جميع الموضوعات أن تتعين به، أن تكون متضمنة لمبادئ علاقاتها قبل أي تجربة.

لا يمكننا إذن الكلام على المكان والأشياء الممتدة الخ، إلا من وجهة نظر الانسان. وإذا خرجنا من الشرط الذاتي الذي من دونه لن نقدر على أن نتلقى حدساً خارجياً، أعني أن نتأثر بالموضوعات، فلن يعني تصوّر المكان شيئاً. ولا يُربط هذا المحمول بالأشياء، إلا من حيث تبدو لنا، أي من حيث هي موضوعات للحساسية. والصورة الثابتة لقدرة التلقي، التي نسميها حساسية، هي الشرط الضروري لجميع العلاقات التي بها نحدس الموضوعات بوصفها خارجية. فإذا ما جردناها من هذه الموضوعات فستكون حدساً محضاً يحمل اسم المكان. وحيث إنه لا يسعنا أن نجعل من شروط الحساسية الخاصة شروطاً لإمكان الأشياء، بل فقط شروطاً لظواهرها، فإنه يمكننا القول إن المكان يتضمن جميع الأشياء التي يمكن أن تظهر لنا خارجياً، إنما لا شيء من الأشياء في ذاتها جميعاً، سواء كان بإمكاننا أن نحدسها أم لا، وأياً كانت الذات التي يمكنها ذلك. لأنه يمتنع علينا أن نحكم على حدوس يمكن أن تكون لكائنات مفكّرة سوانا، وأن نعلم ما إذا كانت مرتبطة بالشروط عينها التي تحصر حدوسنا، والتي هي صالحة لنا كلياً. أما إذا حصرنا أفهوم الذات بحدود الحكم فسيصدق الحكم عندئذ بلا حدود. فالقضية هذه: «كل الأشياء متجاورة في المكان»، تصدق ضمن هذه الحدود حصراً: أن تؤخذ الأشياء بوصفها موضوعاً لحدسنا الحسي. فإذا أضفت إذن الشرط إلى الأفهوم هنا وقلت: «جميع الأشياء، بما هي ظاهرات خارجية، متجاورة في المكان» فستصدق هذه القاعدة كلياً وبلا حصر. يعلمنا عرضنا إذن، واقعية المكان (أي مصداقيته الموضوعية) بالنسبة إلى كل ما يمكن احضاره خارجياً بوصفه موضوعاً، ولكن يعلمنا، معاً، مثالية(*) المكان بالنسبة إلى الأشياء عندما ينظر العقل إليها في ذاتها من دون أن يأخذ بالحسبان قوام حساسيتها. نحن نزعّم إذن، للمكان واقعيةً أميريةً (بالنسبة إلى كل تجربة ممكنة) ومع ذلك في الوقت عينه مثالية(*) ترسندالية. مما يعني أنه سيكون لا-شيئاً، ما إن نهمل، جانباً، شرط إمكان كل تجربة ونسلم به بوصفه شيئاً يؤسس الأشياء في ذاتها.

لكن خارج المكان لا يوجد أيّ تصور ذاتي آخر متعلق بشيء خارجي، يمكن أن يسمّى قبلياً، موضوعياً. لأننا لن نستمد منه أيّ قضايا تأليفية قبلية كتلك التي تستمد من حدس المكان (3) والتي لا تحالطهم إذا ما توخينا الدقة في اللفظ أيّ مثالية(*) على الرغم من أنها تشترك مع تصور المكان بهذا: إنها تابعة فقط للقوام الذاتي لنمط احساسنا كالبصر والسمع واللمس بالنسبة لاحساسات الألوان والأصوات والحرارة، التي لأنها مجرد إحساسات وليست حدوساً، لا تجعلنا نعرف أي موضوع تلقائياً أو قبلياً على الأقل.

(*) مثالية هنا تضاد واقعية، ويجب أن تفهم بمعنى ذاتية (م. و).

وعليه، فإن القصد من هذه الملاحظة هو فقط الحد من جرأة من يخطر بباله أن يفسر المثالية التي نزعها للمكان بأمثلة ناقصة جداً لأننا ننظر حقاً إلى الألوان والطعوم مثلاً، لا بوصفها خصائص للأشياء، بل فقط بوصفها تغيرات في ذاتنا، يمكن أن تكون متنوعة بتنوع الأفراد. إلا أن ما هو في هذه الحالة مجرد ظاهرة أصلاً، كالوردة مثلاً، تحسبه الفاهمة الأميرية شيئاً في ذاته، مع أنه من وجهة نظر اللون قد يبدو مختلفاً لكل عين. وعلى العكس، فإن الأفهوم التيريندالي للظواهرات في المكان هو تنبيه نقدي إلى أنه لا شيء، مما هو محذوس بعامة في المكان هو شيء في ذاته، وليس المكان صورةً للأشياء، قد تكون خاصة بها في ذاتها، بل إن الموضوعات ليست معروفة لدينا البتة في ذاتها، وأن ما نسميه موضوعات خارجية ليس سوى مجرد تصورات لحساسيتنا التي صورتها المكان ومُتَضَائِفُهَا الحقيقي، الشيء في ذاته، لا يُعرف بذلك ولن يعرف. لكن لا يُسأل عن ذلك في التجربة قط.

الفصل الثاني

في الزمان

{4}

عرض ميتافيزيقي لأفهوم الزمان

(1) الزمان ليس أفهوماً أمبيرياً مُشتقاً من أي تجربة. ذلك أن المعية شأنها شأن التتالي لا تدرك إن لم يشكل تصور الزمان أساساً لها. وبموجب هذا الشرط فقط يمكن تصور أن شيئاً يوجد مع شيء آخر في زمن واحد (معاً) أو في أزمنة مختلفة (على التوالي).

(2) الزمان هو تصور ضروري يشكل أساساً لجميع الحدوس. فليس بوسعنا أن ننسخ الزمان بالنسبة إلى الظواهرات بعامة. على الرغم من أنه بالإمكان تجريد الزمان من الظواهرات. فالزمان إذن معطى قبلي. وفيه وحده يكون تحقق الظواهرات ممكناً؛ ويمكن لهذه أن تختفي كلها معاً، أما هو نفسه (بوصفه شرط إمكانها العام) فلا يمكن أن يلغى.

(3) وعلى هذه الضرورة القبلية، يتأسس أيضاً إمكان المبادئ اليقينية لعلاقات الزمان أو مسلمات الزمان بعامة. فليس له سوى بعد واحد: الأزمنة المختلفة ليست معاً بل تتتالي (في حين أن الأمكنة المختلفة، لا تتتالي بل تكون معاً). ولا يمكن لهذه المبادئ أن تستمد من التجربة لأنه ليس بوسع هذه أن تعطي كلية صارمة ولا يقيناً ضرورياً، ولا يمكنها أن تقول سوى: ذاك ما يُعلمه الإدراك الحسي المشترك وليس ذاك ما يجب أن يكون. أما تلك المبادئ فتصلح لقواعد بموجبها تكون التجارب بعامة ممكنة؛ فهي تُعلمنا قبل التجربة وليس بها.

(4) الزمان ليس أفهوماً سياقياً، أو أفهوماً عاماً كما يقال، بل صورة محضة للحدس الحسي.

والأزمنة المختلفة ليست سوى أجزاء من الزمان الواحد. والحال، إنَّ التصور الذي لا يمكن أن يعطى إلّا من خلال موضوع واحد خاصّ به، يكون حدساً. وعليه، فإن القضية: «إن الأزمنة المختلفة لا يمكن أن تكون معاً»، لا تستخرج من أفهوم عام، بل هي قضية تأليفية لا يمكن أن تصدر عن مجرد أفاهيم، فهي إذن متضمنة بلا توسط في الحدس وفي تصوّر الزمان.

(5) لا تناهي الزمان لا يعني أكثر من أن كل كمية متعيّنة من الزمان ليس ممكنة إلّا باقتصارات في الزمان الواحد الذي يشكل أساساً لها، وعليه يجب أن يكون تصوّر الزمان الأصلي معطى بوصفه لا محدوداً. لكن، عندما لا يكون بالإمكان تصوّر أي جزء من أجزاء الموضوع وأي كمية إلّا بقصره، فإن التصوّر كاملاً لا يمكن أن يعطى بأفاهيم لأن هذه لا تتضمن إلتصورات جزئية ويجب أن يكون ثمة حدس لا متوسط يشكل أساساً لها.

{5}

عرض ترسندالي لأفهوم الزمان

يمكن أن أعود بصدد ذلك إلى رقم 3. حيث وضعتُ لمزيد من الإيجاز ما هو ترسندالي بخاصة، تحت عنوان العرض الميتافيزيقي. وأضيف هنا، إنَّ أفهوم التغير شأنه شأن أفهوم الحركة (تغير الموضع) ليس ممكناً إلّا بتصوّر الزمان وفيه. وأنه إذا لم يكن هذا التصوّر حدساً (باطناً) قليلاً فإنَّ أي أفهوم، أيّ كان، لن يمكنه أن يجعل إمكان التغير مفهوماً في الموضوع الواحد بعينه، أي إمكان ربط المحمولات المتضادة تناقضياً (مثال وجود شيء في موضع ولا وجود هذا الشيء بعينه في موضع آخر). ولا يمكن لتعيينين متضادين تناقضياً أن يلاثما شيئاً واحداً إلّا في الزمان، أي على التالي. يشرح أفهومنا الزماني إذن، إمكان جميع المعارف التأليفية القبلية التي تتضمنها نظرية الحركة العامة، وهي ليست نظرية عقيمة.

{6}

استنتاجات من تلك الأفاهيم

أ) الزمان ليس شيئاً يوجد في الذات، أو يلازم الأشياء بوصفه تعيناً موضوعياً يبقى، من ثم، إذا جرّدنا حدسها من جميع الشروط الذاتية: ذلك أنه في الحالة الأولى، سيكون شيئاً متحقق الوجود دون موضوع متحقق. أما في الحالة الثانية، وبصفته تعيناً للأشياء نفسها أو نسقاً لها، فلن يكون بإمكانه أن يُعطى قبل الموضوعات بوصفه شرطها ولا أن يُعرف ويُحدس قليلاً بقضايا تأليفية. وعلى العكس، سيكون ذلك سهلاً لو كان الزمان مجرد الشرط الذاتي الذي بموجبه يمكن لجميع الحدوس أن تقيم فينا. لأنّه سيكون عندئذ لصورة الحدس الباطن هذه أن تُتصور قبل الموضوعات ومن ثمّ قليلاً.

ب) الزمان ليس سوى صورة الحس الباطن، أي صورة حدسنا لذاتنا وحالتنا الباطنة. ذلك أن الزمان لا يمكنه أن يكون تعيناً للظواهر الخارجية، فهو لا ينتمي لا إلى هيئة، ولا إلى موقع، بل يعين على العكس علاقة التصورات بحالتنا الباطنة. وبالضبط، لأن هذا الحدس الباطن لا يعطي أي هيئة، فإننا نستعين على سدّ هذا النقص بالتمثيل، ويتصور التسالي الزماني بخط يمتد إلى ما لا نهاية، وتشكّل مختلف أجزائه سلسلة ذات بُعد واحد. ونستنتج من خصائص ذلك الخط، كل خصائص الزمان مع هذا الاستثناء الوحيد: إنّ أجزاء الخط هي معاً، في حين أنّ أجزاء الزمان هي دائماً متتالية. وينجم عن ذلك بوضوح أن تصوّر الزمان عينه هو حدس، لأن جميع علاقاته يمكن أن يعبر عنها بحدس خارجي.

ج) الزمان هو الشرط الصوري القبلي لجميع الظواهر بعامة. فالمكان من حيث هو صورة محضة لجميع الحدوس الخارجية، يقتصر بوصفه شرطاً قبلياً، على الظواهر الخارجية وحسب. وعلى العكس، وبما أن جميع التصورات سواء كانت موضوعاتها أشياء خارجية أم لا، تنتمي مع ذلك تلقائياً، وبوصفها تعينات للذهن، إلى الحالة الباطنة، وبما أنّ هذه الحالة الباطنة تخضع دائماً للشرط الصوري للحدس الباطن، وتنتمي منه ثمّ إلى الزمان، فإن الزمان هو شرط قبلي لجميع الظواهر بعامة، وهو على الأصح، شرط لا بتوسط للظواهر الباطنة (لنفسنا)، وبذلك من ثمّ، شرط بتوسط للظواهر الخارجية. فإذا كان بإمكاننا أن أقول قبلياً: إنّ جميع الظواهر الخارجية تتعين قبلياً في المكان وبموجب علاقات المكان، فإنه يمكنني القول بشكل عام إطلاقاً، وانطلاقاً من مبدأ الحس الباطن: إنّ جميع الظواهر بعامة، أي كل موضوعات الحواس، هي في الزمان وتخضع بالضرورة لعلاقات الزمان.

فلو نحينا جانباً طريقتنا في حدس أنفسنا باطناً، وفي ضم جميع الحدوس الخارجية بواسطة ذلك الحدس في التصوّر، ولو أخذنا من ثمّ الموضوعات كما قد تكون في ذاتها، فسيكون الزمان عندئذ كلاً - شيء؛ فهو لا يتمتع بأيّ مصداقية موضوعية إلّا بالنظر إلى الظواهر من حيث هي أشياء قد نظر إليها بوصفها موضوعات حواسنا. لكنه لن يكون موضوعياً إذا ما أهملنا حساسية حدسنا ومن ثمّ غط التصور الخاص بنا، وتحدّثنا عن أشياء بعامة. فالزمان ليس إذن سوى الشرط الذاتي لحدسنا (البشري) الذي هو دائماً حسي، أي الذي لا يكون إلّا من حيث تتأثر بالموضوعات وهو في ذاته لا - شيء خارج الذات، دون أن يقلل ذلك من أنه موضوعي بالضرورة، بالنسبة إلى جميع الظواهر، ومن ثمّ أيضاً بالنسبة إلى جميع الأشياء التي يمكن أن نصادفها في التجربة. ولا يمكننا القول: إنّ جميع الأشياء هي في الزمان، لأننا في أفهوم الأشياء بعامة إنّما نجردها من كل غط حدسي، ولأن الحدس هو نفسه الشرط الذي بموجبه ينتمي الزمان إلى تصور الموضوعات، لكن إذا أضيف الشرط إلى الأفهوم وقيل: جميع الأشياء بما هي ظواهر (موضوعات للحدس الحسي) هي في الزمان، فسيكون للمبدأ صحته الموضوعية الحقيقية وكلية القبليّة.

وعليه فإنَّ زعمنا يفيد واقعية الزمان الأميرية، أي مصداقيته الموضوعية بالنسبة إلى جميع الموضوعات التي يمكن أن تُعطى لحواسنا على الإطلاق. وبما أن حُسننا هو دائماً حسي، فإنه لا يمكن أن يُعطى لنا البتة في التجربة أي موضوع غير ملحق بشرط الزمان. وعلى العكس، فإننا نُنكر على الزمان كل دعوى بالواقعية المطلقة، أعني بالتعلُّق تعلقاً مطلقاً وبمعزل عن صورة حُسننا الحسي، بالأشياء بوصفه شرطاً لها أو خاصية. وعلى كل حال، فإنَّ الخصائص التي تُنسب إلى الأشياء في ذاتها، لا يمكن أن تُعطى لنا بحواسنا البتة. فمثالية الزمان الترسندالية إذن هي هذه: لو جردنا الحُسن الحسي من شروطه الذاتية، فسيكون الزمان كلا - شيء، ولن يمكنه أن ينسب إلى الموضوعات بحد ذاتها (بمعزل عن علاقتها بحُسننا) لا كمقوم لها ولا كملازم. ومع ذلك، فإنَّ مثالية الزمان، شأنها شأن مثالية المكان، لا يمكن أن تقارن بخداع الإحساسات، لأننا نعرض فيها واقعاً موضوعياً حتى للظاهرة التي تنطوي على ذلك الخداع. لكن هذا الواقع يندثر تماماً إذا لم يكن مجرد واقع أميري، أي إذا لم ينظر إلى الموضوع كمجرد ظاهرة. ويحسن الرجوع حول هذه النقطة إلى الملاحظة السابقة في الفصل الأول.

{7}

إيضاح

ضد هذه النظرية، التي تقر للزمان بواقعية أميرية وتنكر عليه الواقعية المطلقة والتريسندالية، واجهني أناس ثاقبو النظر باعتراضٍ بلغ من الإجماع حداً حَسِبْتُ معه أنه يجب أن يكون مطبوعاً لدى كل قارئ لم يتعوّد على مثل تلك النظرات. ويُقال الإعتراض هكذا: ثمة تغيرات متحققة (وهو الأمر الذي يدل عليه أو يبرهنه تبدل تصوراتنا نحن، حتى عندما نريد إنكار الظواهر الخارجية، بما في ذلك تغيراتها)؛ والحال، إنَّ التغيرات ليست ممكنة إلا في الزمان؛ فالزمان إذن شيء متحقق. وليس في الرد أي صعوبة. فأننا أوافق على الدليل بكامله. فالزمان هو على كل حال أمر متحقق، أعني إنه الصورة المتحققة للحُسن الباطن. وإنه إذن ذو واقعية ذاتية بالنسبة إلى التجربة الباطنة، أي إنَّ لديَّ حقاً تصور الزمان وتصور تعيناتي فيه. فهو إذن متحقق، لا كموضوع بل كنمط تصور لذاتي بوصفها موضوعاً. لكن، لو كان بإمكانني أن أحُسن ذاتي، أو لو كان بإمكان كائن آخر أن يحُسنني من دون شرط الحساسية هذا، لكنت التعينات عينا التي تتصورها بوصفها تغيرات، تعطينا معرفة لا نعثر فيها على تصور الزمان ولا على تصور التغير من ثم. تبقى إذن واقعيته الأميرية بمثابة شرط لجميع تجاربنا. أما الواقعية المطلقة، فلا يمكن أن تنسب إليه بموجب ما ذكرناه أعلاه. فهو ليس سوى صورة لحُسننا الباطن⁽¹⁾. فإذا ما رفعنا الشرط الخاص بحساسيتنا فإنَّ أفهوم الزمان سيرتفع أيضاً، فهو ليس

(1) يمكنني بالطبع أن أقول: إن تصوراتي يتلّى بعضها بعضاً، لكن ذلك يعني فقط أننا نعيها بوصفها في تنالٍ زمني، أي بموجب صورة الحس الباطن؛ مما يعني أن الزمان ليس شيئاً في ذاته ولا أي تعين ملازم للأشياء موضوعياً.

ملازماً للموضوعات نفسها، بل فقط للذات التي تحدسها.

لكن السبب الذي جعل ذلك الاعتراض يحظى بمثل ذلك الإجماع، وبالضبط من قبل أولئك الذين ليس لديهم، مع ذلك، أي حجة مقنعة ضد تعليم مثالية المكان، هو أنهم لم يكونوا يأملون بإظهار واقعية المكان المطلقة إظهاراً يقينياً حيث منعت عليهم ذلك المثالية^(*) التي ترى أن تحقق الأشياء الخارجية لا يخضع لأي برهان صارم، في حين أن تحقق موضوع حسنا الباطن (ذاتي وحالي) واضح للوعي بلا توسط. وحسب رأيهم، قد تكون تلك الأشياء مجرد ظاهر، أما هذا الموضوع فأمر متحقق لا يمكن إنكاره، لكنه لم يخطر ببالهم أن هذين، ودون أن ننكر عليهما تحققهما كتصورات، لا ينتميان مع ذلك إلا إلى الظاهرة التي لها دائماً وجهان: أول، فيه ينظر إلى الموضوع في ذاته (بمعزل عن غمط حدسه، فيظل قوامه من جراء ذلك احتمالاً دائماً) وآخر فيه ينظر إلى صورة حدس ذلك الموضوع، التي يجب أن نبحت عنها لا في الموضوع نفسه، بل في الذات التي يظهر لها الموضوع، ودون أن يقلل ذلك من تعلّق الصورة حقاً وضرورة، بظاهرة ذلك الموضوع.

وعليه، فإنّ الزمان والمكان مصدران معرفيان، يمكن أن نستمدّ منهما قبلياً معارف تأليفية متنوعة كتلك التي تعطي عنها الرياضيات المحضّة مثلاً ساطعاً بالنسبة إلى معرفة المكان وعلاقاته. ذلك أنها معاً يُعدّان صورتين محضتين لكل حدس حسي، وأنها يعلنان بذلك القضايا التأليفية القبليّة ممكنة. لكن هذين المصدرين المعرفيين يعيّنان بذلك حدودهما (كمجرد شروط للحساسية)، ذلك أنهما لا يتعلّقان بالموضوعات إلا من حيث يُنظر إليها بوصفها ظاهرات وليس من حيث تُعدّ أشياء في ذاتها. والظاهرات تشكل وحدها حقل مصداقيتهما، فإذا ما خرجنا منه، فلن نجد لهما أيّ استعمال موضوعي. وفيما عدا ذلك تُخلّي واقعية المكان والزمان الثقة كاملة بالمعرفة التجريبية، لأننا دائماً على يقين بذلك سواء كانت تبيّن الصورتان ملازمتين بالضرورة للأشياء في ذاتها، أم لمجرد حدسنا بالأشياء. وعلى العكس، فإن أولئك الذين يزعمون واقعية مطلقة للمكان والزمان سواء حسبهما من المقوّمات أم من الملازمات، سيناقضون مبادئ التجربة نفسها. لأنهم إن اتخذوا الرأي الأول (كما يفعل جُزب الفيزيائيين الرياضيين بعامة) وجب عليهم أن يسلموا باللا-شيئين (المكان والزمان) اللذين (دون أن يكونا مع ذلك شيئاً متحققاً) لا يوجدان إلا ليضماً في ذاتهما كل ما هو متحقق، بوصفهما سرمديين ولا متناهيين وقائمين بذاتهما. وإن تبّنوا الرأي الثاني (الذي هو رأي بعض الفيزيائيين الميتافيزيقيين) وإذا كان الزمان والمكان عندهم علاقات للظاهرات مستمدة من التجربة، إنما بالطبع متصورة بشكل مبهم في ذلك التجريد عن التجربة (علاقات تجاور أو تتال) فيجب عليهم أن ينكروا على التعاليم الرياضية القبليّة المتعلقة بالأشياء المتحققة (في المكان مثلاً) مصداقيتها، أو على الأقل يقينها الضروري، لأن مثل ذلك اليقين لا يمكن أن يكون بعدياً، ولأن أفاهيم المكان والزمان القبليّة لن تكون، تبعاً لذلك الرأي، سوى إختلاقات للمخيلة يجب أن نبحت عن مصدرها الحقيقي في التجربة التي،

(*) الفلسفة المثالية (م.و.).

من علاقاتها المجردة، شكلت المخيلة شيئاً يتضمن ما فيها من كلي حقاً، إنما ما لا يمكنه أن يقوم خارج الحدود التي تحدّه بها الطبيعة. وصحيح أن الرأي الأول يترك حقل الظاهرات مفتوحاً للمزاعم الرياضية، إلا أن الشروط عينها بالمقابل تعيقهم بصورة خاصة عندما يريد الفهم أن يخرج من ذلك الحقل. وصحيح أن الآخرين يمتازون في هذه النقطة بأن تصورات المكان والزمان لا تعيق طريقهم عندما يريدون أن يحاكموا الموضوعات لا بوصفها ظاهرات، بل فقط في علاقتها مع الفاهمة، إلا أنه لا يمكنهم لا أن يؤسسوا إمكان المعارف الرياضية القبلية (حيث ينقصهم حدس قبلي حقيقي وذو مصداقية موضوعية) ولا أن يقيموا توافقاً ضرورياً بين قضايا التجربة وتلك المزاعم. أما نظريتنا حول القوام الحقيقي لتينك الصورتين الأصليتين للحساسية، فإنها تتغلب على الصعوبتين معاً.

لا يمكن للاستطيقا الترندالية أن تتضمن إلا عنصرين اثنين، أعني المكان والزمان. ذاك ما يتحصّل بوضوح من أن جميع الأفاهيم الأخرى المنتمية إلى الحساسية، تشتط شيئاً أمبيرياً، بما في ذلك أفهوم الحركة الذي يجمع العنصرين. لأن هذا الأخير يشترط إدراك شيء يتحرك. وليس في المكان منظوراً إليه في ذاته، من متحرك؛ يجب إذن أن يكون المتحرك شيئاً يُصادف في المكان فقط من خلال التجربة، وأن يكون بالتالي معطى أمبيرياً. وليس بوسع الإستطيقا الترندالية من ثم أن تُعدّ من بين معطياتها القبلية، أفهوم التغير، لأن الزمان ليس هو نفسه الذي يتغير بل شيء ما في الزمان. المطلوب إذن إدراك موجود ما مع توالي تعيناته، والمطلوب بالتالي التجربة.

{8}

ملاحظات عامة حول الاستطيقا الترندالية

I - من الضروري أولاً أن نشرح بأكثر ما يمكن من الوضوح، رأينا فيما يتعلق بالقوام الأساسي للمعرفة الحسية بعامة، دفعا لأي تأويل خاطيء لها.

فقد أردنا أن نقول، إن كل حدسنا ليس سوى تصور للظاهرة، وإن الأشياء التي نحدسها ليست في ذاتها على نحو ما نحدسها، ولعلاقاتها قائمة في ذاتها على نحو ما تظهر لنا، وإننا إذا نسخنا ذاتنا أو حتى مجرد القوام الذاتي للحواس بعامة، فسيختفي كل قوام الأشياء وكل علاقاتها في المكان والزمان، بل المكان والزمان عينهما، لأنها بما هي ظاهرات، لا يمكن أن توجد في ذاتها بل فينا وحسب. أما ما قد تكون عليه الموضوعات في ذاتها، وبمعزل عن قدرة تلقي حساسيتنا، فهو ما سيظل مجهولاً تماماً بالنسبة إلينا. فنحن لا نعرف سوى غمط إدراكها، وهو غمط خاص بنا، إنما قد لا يكون ضرورياً لكل كائن على الرغم من أنه لدى كل إنسان ومن أن لا عمل لنا إلا معه. والمكان والزمان صورتنا غمطنا المحضتان، والإحساس بعامة مادته. ويمكننا معرفة المكان والزمان قبلياً، أي قبل تحقق أي إدراك، ولذا يحملان اسم الحدس المحض، أما الإحساس فهو ما في معرفتنا يجعلها تسمى معرفة بعديّة أي حدساً أمبيرياً. والأولان ملازمان بالضرورة المطلقة

لحساسيتنا أيًا كان نوع إحساساتنا؛ أما الآخر، فيمكن أن يكون كثير التنوع. وحتى لو تمكنا من رفع حدسنا هذا إلى أعلى درجة من الوضوح، فلن نقرب أكثر من قِوام الأشياء في ذاتها. ذلك أننا لا نعرف على أي حال معرفة تامة سوى غمط حدسنا أي حساسيتنا الخاضعة أبداً لشرطي المكان والزمان الملازمين أصلاً للذات. وما قد تكون عليه الأشياء في ذاتها لن نعرفه أبداً، ولا حتى بأوضح معرفة لظاهرتها، وهي المعرفة الوحيدة المعطاة لنا.

إنَّ القول، إنَّ كل حساسيتنا ليست سوى تصور غامض للأشياء يتضمن ما في الأشياء عينها، لكنَّ فقط بتجميع العلائم والتصورات الجزئية التي لا تميزها بشكل واسع بعضاً عن بعض، إنما هو تزوير لأفاهيم الحساسية والظاهرة، وإبطال لكل النظرية حولها، وإفراغها من المعنى. إنَّ الفرق القائم بين تصور غامض وتصور واضح هو منطقي وحسب، ولا يبطال المضمون. فافهم الحقوق الذي تستعمله الفاهمة العامة ينطوي حقاً على ما يمكن أن يُستمدَّ بالطف الاعتبار، مع أننا في استعماله العامي والعمل لا نعي مختلف التصورات المتضمنة في تلك الفكرة. ولا يمكننا أن نقول استناداً إلى ذلك، إنَّ الأفهم العامي هو حسي ومقتصر على الظاهرة، لأن الحقوق لا يمكن أن تظهر لنا البتة، بل إنَّ أفهمها يقيم في الفاهمة ويُمثل قوام الأفعال (الخلقي) الخاص بها في ذاتها. وعلى العكس، فإنَّ تصور جسم في الحدس لا يتضمن البتة ما يمكن أن يختص بموضوع في ذاته، بل فقط ظاهرة الشيء وغمط تأثرنا به؛ ويسمى تلقي قدرتنا المعرفية حساسية، ويبقى بعيداً جداً عن معرفة الموضوع في ذاته حتى لو أمكننا التوغل في الظاهرة إلى قعرها.

لقد سمت فلسفة ليبنتس - فولف إذن جميع الأبحاث حول طبيعة معرفتنا وأصلها بوجهة نظر خاطئة تماماً عندما لم تنظر إلى الفرق بين الحسي والمعقول إلّا بوصفه فرقاً منطقياً، في حين إنه ترسندالي صراحة، ولا يتعلق بصورة وضوحها وغموضها وحسب، بل بأصلها ومضمونها، بحيث إننا بواسطة الأول لسنا نعرف قِوام الأشياء في ذاتها على نحو غامض وحسب بل إننا لا نعرفها البتة، وما أن نرفع قوامنا الذاتي حتى يرتفع معه الموضوع المتصور مع الخصائص التي ينسبها إليه الحدس الحسي، ولا يعود بإمكانه أن يمثل في أي محل، لأنَّ قِوامنا الذاتي نفسه هو بالضبط ما يُعين صورة الموضوع كظاهرة.

ومع أننا نفرّق عادةً في الظاهرات بين ما يُلازم ماهوياً حدسها ويصدق بعامة في كل حدس بشري، وبين ما لا يعود للظواهرات إلّا مصادفةً، فلا تعتمد مصداقيته على قِوام الحساسية بعامة، بل على وضع حاسة من الحواس أو تنظيمها الخاص. ومع أنه يُقال تبعاً، على المعرفة الأولى إنَّها تمثل الموضوع في ذاته وعلى الثانية إنَّها لا تمثل سوى الظاهرة. إلّا أن ذلك التفريق هو أميري فقط. فلو توقفنا هنا (كما يحصل عادة) وصرفنا النظر (كما يجب أن يحصل) عن هذا الحدس الأميري بوصفه مجرد ظاهرة لا نعثر فيها على ما يتعلق بشيء في ذاته، فإنَّ تفريقنا الترسيدي سيختفي، وسيظن أننا نعرف الأشياء في ذاتها، في حين أن لا عمل لنا في أي مكان (من عالم الحواس) إلّا مع الظاهرات حتى في أكثر أبحاثنا تعمقاً في موضوعاته. فنحن نقول مثلاً عن قوس

فَرَح، إِنَّه مجرد ظاهرة أثناء الإمطار المُشَمْس، ونَسَمِي ذلك المطر الشيء في ذاته، الأمر الذي يظل صحيحاً طالما أننا نفهم الأفهوم هذا فيزيائياً وحسب، أي طالما أننا ننظر إليه كشيء يتعين في التجربة الكلية وأياً كان وضع الحواس، إنما في الحدس وعلى نحو معين دون سواه. لكن إذا ما أخذنا هذا الشيء الأميري بعينه، ودون أن نهتم بتوافقه مع أي حس بشري، وسألنا ما إذا كان يُمَثِّل أيضاً موضوعاً في ذاته (وليس نقاط مطر لأنها من حيث هي ظاهرات، هي أشياء أميرية)، فإن السؤال الذي يدور على الصلة بين التصور والموضوع سيكون ترسندالياً، ولن تكون هذه النقاط مجرد ظاهرات وحسب، بل إن شكلها المستدير والمكان الذي فيه تقع سيكونان لا شيء في الذات بل مجرد تغيرات أو حالات لحدسنا الحسي، أما الشيء الترسندالي فسيظل مجهولاً بالنسبة إلينا.

والملاحظة المهمة الثانية على استيقاننا الترسندالية هو أننا لا نوصي بها بوصفها فرضاً محتملاً وحسب، بل أيضاً، بوصفها من اليقين والثبوت بقدر ما يمكن أن يطلب من نظرية عليها أن تصلح كأورغانون. ولكي نجعل هذا اليقين واضحاً تماماً سنختار حالة يمكن أن تظهر مصداقيتها بجلاء وتلقي ضوئاً أكبر ما جاء في {3}.

لنفرض إذن أن المكان والزمان يوجدان في ذاتهما موضوعياً وأنها شرطاً إمكان الأشياء في ذاتها، فإن أول ما يتبين هو، أن القضايا اليقينية والتأليفية تصدر قبلياً ويعدد كبير عن هذين الأفهومين وبخاصة عن المكان الذي نتخذه هنا بخاصة مثلاً. وبما أن قضايا الهندسة تُعرف تأليفاً وقبلياً وبيقين ضروري، فإني أسأل من أين لكم هذه القضايا، وإلى ماذا تستند فاهمتنا لترتقي إلى هذه الحقائق الضرورية إطلاقاً والصادقة كلياً؟ ليس ثمة من طريق آخر إلا من خلال الأفاهيم أو الحدوس؛ وهي إما قبلية وإما معطاة بعدياً. وهذه الأخيرة، أعني الأفاهيم الأميرية والحدس الأميري الذي عليه تتأسس لا يمكن أن تعطينا من القضايا التأليفية إلا تلك التي هي أميرية وحسب أو التي تأتي من التجربة والتي من ثم لا يمكن أن تنطوي على الضرورة والكليّة المطلقة، ميزتي كل قضايا الهندسة. أما بالنسبة إلى الوسيلة الأولى والوحيدة التي تسمح بالوصول إلى مثل تلك المعارف بمجرد أفاهيم أو حدوس قبلية، فمن الواضح أنه من مجرد أفاهيم، لا يمكن أن نستمد أي معرفة تأليفية بل مجرد معارف تحليلية. وإليك القضية: «لا يمكن لخطين مستقيمين أن يضعا أي مكان وأن يشكلوا من ثم أي شكل»، حاولوا أن تستمدوا هذه القضية من أفهوم الخط المستقيم وأفهوم العدد اثنان. وخذوا أيضاً القضية الأخرى: «إنه بثلاثة خطوط مستقيمة يمكن أن نؤلف شكلاً»، وحاولوا أن تستمدوها أيضاً من مجرد هذه الأفاهيم. إن جميع جهودكم ستذهب سدى وستكونون مرغمين على اللجوء إلى الحدس كما يحصل دائماً في الهندسة. فأنتم تمنحون إذن أنفسكم موضوعاً في الحدس، لكن من أي نوع هو هذا الحدس؟ هل هو قبلي محض أم أميري؟ إذا كان أميرياً، لن يكون بالإمكان أن يُستخرج منه أي قضية صادقة كلياً وبالأحرى أي قضية يقينية، لأنه ليس بوسع التجربة أن تعطي مثل هذه القضية. وعليكم من ثم أن تمنحوا أنفسكم الموضوع قبلياً في الحدس وأن تقيموا على هذا الموضوع قضيتكم التأليفية. فإذا لم يكن فيكم قوة تحدس قبلياً، وإذا لم يكن هذا الشرط الذاتي من حيث صورته هو معاً

الشرط القبلي الكلي الذي وحده يجعل موضوع الحدس (الخارجي) نفسه ممكناً؛ وإذا كان الموضوع (المثلث) شيئاً في ذاته، لا صلة بينه وبين ذاتكم، فكيف يمكنكم القول: إن ما هو ضروري في شروطكم الذاتية لبناء مثلث، يجب أيضاً أن يصادف بالضرورة في المثلث في ذاته؟ ذلك أنه لا يمكنكم أن تضيفوا إلى أفاهيمكم (عن الخطوط الثلاثة) أي أفهوم جديد (الشكل) يجب أن يُقيم بالضرورة في الموضوع. لأن هذا الموضوع معطى قبل معرفتكم وليس بها. فإذا لم يكن المكان (وأيضاً الزمان) مجرد صورة لحدسكم تتضمن الشروط القبلية التي بموجبها وحدها يمكن للأشياء أن تكون لكم موضوعاتٍ خارجية هي لا شيء في ذاتها من دون هذه الشروط الذاتية، فإنه لن يمكنكم أن تقيموا شيئاً البتة قبلياً وتأليفياً بصدد الأشياء الخارجية. فمن الثابت واليقيني إذن، وليس فقط من الممكن أو المحتمل، أن المكان والزمان بما هما شرطان ضروريان لكل تجربة (خارجية وباطنة) ليسا سوى مجرد شرطين ذاتيين لكل حدسنا؛ وأن جميع الموضوعات بالعلاقة معها مجرد ظاهرات وليست أشياء. معطاة لذاتها على هذا النحو، ولذا يمكننا أن نقول بصدد الظاهرات أمور كثيرة تتعلق بصورتها، في حين لا يمكننا أن نقول أي شيء عن الشيء في ذاته الذي يؤسس هذه الظاهرات.

II - ولتدعيم هذه النظرية حول مثالية الحس الخارجي ومثالية الحس الباطن أيضاً، ومن ثم حول مثالية جميع أشياء الحواس بوصفها مجرد ظاهرات يمكن أن نستفيد من الملاحظة المهمة التالية: إن كل ما، في معرفتنا، ينتمي إلى الحدس (إذن ما عدا الشعور باللذة والألم، والارادة، التي ليست معارف البتة) يتضمن مجرد علاقات: علاقات بين مواضع في حدس واحد (امتداد)، وعلاقات تغير المواضع (الحركة) وقوانين تُعين هذا التغير (القوى المحركة). لكن ما هو مائل في الموضع، أو ما يفعل في الأشياء عينها بمعزل عن تغير الموضع، لا يُعطى بذلك. والحال، إن مجرد علاقات لا تجعلنا نعرف شيئاً في ذاته. ويمكننا أن نحكم بالتالي أن الحس الخارجي، من حيث لا يعطينا سوى مجرد تصورات علائقية، يمكن أن يتضمن في تصوّره علاقة موضوع بذات وحسب، وليس الجوّاني العائد إلى الشيء في ذاته. والأمر على هذا النحو بالضبط فيما يخص الحس الباطن. إذ فيه تشكل تصورات الحواس الخارجية المادة الخاصة التي نغلاها بها ذهننا، وليس هذا وحسب، بل إن الزمان الذي نضع فيه هذه التصورات والذي يسبق وعينا بها في التجربة ويؤسسها من حيث هو الشرط الصوري لنمط ترتيبنا لها في ذهننا، يتضمن، سلفاً، علاقات التتالي والمعية وعلاقة المع بالمتتالي (الدائم). والحال، إن ما يمكنه، بوصفه تصوّراً، أن يسبق كل فعل تفكير في شيء هو الحدس. وبما أن صورة الحدس، التي لا تصوّر شيئاً، ما لم يكن ثمة شيء قد وضع في الذهن، لا تتضمن سوى علاقات، فإنه لا يمكنها أن تكون سوى غمط تأثر الذهن بنشاطه الخاص، أي بوضعه لتصوره، ومن ثم بذاته. أعني بحس باطن وفقاً لصورته. وإن كل ما يتصوره حس هو دائماً بهذه الصفة ظاهرة. وعليه: إما يجب عدم الإقرار بأيّ حس باطن، وإما يمكن للذات، موضوعه، أن تُتصور به كظاهرة وحسب، وليس كما قد تحكم هي على ذاتها فيما لو كان حدسها تلقائياً محضاً، أي ذهنياً حقاً. وكل الصعوبة هنا هي في معرفة كيف يمكن للذات أن تحس نفسها بنفسها باطناً. لكن هذه الصعوبة عامّة على كل نظرية. إن وعي الذات

(البصيرة) هو تصور بسيط للأنا، فلو كان كل المتنوع الذي في الذات يعطى بفعل نشاطه الذاتي حقاً، لكان الحدس الباطن ذهنياً. أما عند الإنسان فيستلزم هذا الوعي إدراكاً باطنياً للمتنوع المعطى سلفاً في الذات؛ والنمط الذي عليه يُعطى في الذهن دون أي تلقائية، يجب أن يسمى، بسبب من هذا الفرق، حساسية. ولو كان على قدرة وعي الذات لذاتها أن تكتشف (أن تُزَكِّن) ما يُقيم في الذهن، لوجب إذن أن تؤثر فيه، ولأمكنها بهذا وحدها أن تولد حدساً بذاتها، لكن صورته، التي تؤسسه من قبل في الذهن، تعين في تصور الزمان نمط اجتماع المتنوع في الذهن. ذلك أن هذا الأخير يحدس نفسه بنفسه لا كما يتصور نفسه هو تلقائياً وبدون توسط، بل بموجب نمط تأثره الباطن وبالتالي كما يبدو لنفسه، وليس كما هو.

III - عندما أقول؛ إن حدس الموضوعات الخارجية وكذلك الحدس الذاتي للذهن يصور كل منها موضوعه في المكان وفي الزمان كما تتأثر به حواسنا، أي كما يبدو لنا، فإني، لا أريد أن أقول إن هذه الموضوعات هي مجرد ظاهر. ذلك أننا ننظر دائماً إلى الأشياء وكذلك إلى القوام الذي ننسبه إليها في الظاهرة، كشيء معطى حقاً، من حيث إن هذا القوام لا يتعلق إلا بنمط حدس الذات في علاقتها مع الموضوع المعطى: وإن هذا الموضوع بوصفه ظاهرة يفرق عن ما هو بوصفه شيئاً في ذاته. وهكذا فأنا لا أقول: يظهر أن الأشياء توجد خارجاً عني فقط، أو يظهر أن نفسي تُعطى في إوتيعائي فقط، عندما أثبت أن صفة المكان والزمان اللذين اتخذهما كشرط لوجودها واللذين بموجبهما أتصورها، تقيم فقط في نمط حدسي وليس في الأشياء في ذاتها. وسيكون الخطأ خطي إن لم أر سوى مجرد ظاهر في ما يجب أن أراه كظاهرة⁽¹⁾. وسيحصل ذلك لا وفقاً لمبدإنا في مثالية جميع حدودنا الحسية، بل بالأحرى حين ننسب واقعاً موضوعياً لصورتي التصور هاتين، فلا يعود يمكننا تجنب أن يتحول كل شيء إلى مجرد ظاهر. وبالفعل لو نظرنا إلى المكان والزمان بمثابة قوامين يجب كي يكونا ممكنين أن يوجدوا في الأشياء في ذاتها، وفكرنا في مبلغ الخلف الذي نقع فيه ما إن نسلم بأن شيئين لا متناهيين لا يمكنهما أن يكونا جواهر ولا أي شيء ملازم حقاً للجواهر وأن عليهما مع ذلك أن يكونا موجودين، بل أن يكونا الشرط الضروري لوجود جميع الأشياء، والشرط الذي يبقى حتى عندما تختفي جميع الأشياء الموجودة؛ فإنه لن يكون عندها من اللائق أن نأخذ على بركلي الطيب أنه أحال الأجسام إلى مجرد ظاهر. ذلك أن وجودنا نفسه

(1) يمكن لمحمولات الظاهرة أن تنسب إلى الشيء نفسه في علاقته بحواسنا. مثال سبة اللون الأحمر أو الرائحة إلى الورد. لكن الظاهر لا يمكن له أبداً أن ينسب كمحمول إلى الشيء بسبب أنه يُنسب، إلى الشيء في ذاته، ما لا يلائمه إلا في علاقته بالحواس أو بالذات بعام. مثال المِقْبُضِينَ الْمُنْسَوِّينَ إلى رُحُل. وإن ذاك الشيء، الذي يجب أن لا يُبحث عنه في الشيء في ذاته بل دائماً في علاقة هذا الشيء مع الذات، والذي لا يفصل عن التصور الذي لدينا عنه، هو الظاهرة. فمحمولات المكان والزمان تنسب بحق إلى موضوعات الحواس بما هي كذلك وليس في ذلك أي ظاهر [= تراءى]. وعلى العكس عندما أسب إلى الورد في ذاتها اللون الأحمر وإلى رُحُل المِقْبُضِينَ وإلى جميع الموضوعات الخارجية الامتداد في ذاته بصرف النظر عن أي علاقة معينة لهذه الموضوعات مع الذات ودون أن أقصر حكمي على ذلك، عندها فقط يتولد التراتي⁽²⁾.

(*) أدبت اللفظ نفسه schein بالظاهر وجودياً، وبالتراتي في الحكم (م. و).

الذي نجعله على هذا النحو معلقاً بالواقع القائم بذاته لـ ليس كـالزمان، سيصير هو والزمان مجرد ظاهر؛ وتلك حماقة لم يجرؤ أحد حتى الآن على ارتكابها.

IV - في اللاهوت الطبيعي، حيث يُفكر موضوع لا يمكن أن يكون موضوع حدس لنا وحسب، بل لا يمكنه أيضاً أن يكون موضوع أي حدس حسي، يُعنى عناية خاصة بتّحية كل الشروط الزمانية والمكانية عن كل حدس به (لأن كل معرفة به يجب أن تكون من هذا النمط وليس تفكيراً يقتضي دائماً حدوداً). لكن، بأي حق يمكننا أن نتصرف على هذا النحو عندما نكون قد بدأنا بجعل المكان والزمان صوراً للأشياء في ذاتها وصوراً تبقى بمثابة شروط قُبلية لوجود الأشياء حتى عندما نُزيل الأشياء نفسها؟ لأنها بوصفها شرطي كل وجود بعامة، يجب أن يكونا أيضاً شرطي وجود الله. فإذا لم نشأ أن نجعل منها صورتين جميع الأشياء الموضوعيتين، فإنه لن يبقى إلّا أن نجعل منها الصورتين الذاتيتين لنمط حدسنا الخارجي والباطن. ويسمى هذا النمط حسياً لأنه ليس أصلياً أي لا يُعطى به وجود شيء الحدس نفسه (الأمر الذي يمكن أن يعود على حد تقديرنا إلى الكائن الأصلي وحسب)، بل هو يخضع لوجود الشيء ولا يكون ممكناً من ثمّ إلّا من خلال تأثير قدرة الذات التصورية به.

وليس من الضروري كذلك أن نقصر هذا النمط من الحدس بالمكان والزمان على حساسية الإنسان. وقد يكون على كل كائن متناهٍ ومفكر هنا أن يتفق بالضرورة مع الإنسان (على الرغم من أنه لا يمكننا أن نقرر في ذلك)؛ وعلى الرغم من تلك المصادقية الكلية فإن الحدس لا يكف عن الانتساب إلى الحساسية لأنه بالضبط مشتق (intuitus derivativus) وليس أصلياً (intuitus originarius). ولأنه من ثم ليس حدساً ذهنياً كمثّل ذلك الذي يبدو أنه ينتسب، حسب الاستدلال الذي عرضناه أعلاه، إلى الكائن الأصلي وحده وليس البتة إلى كائن تابع من حيث وجوده وحدسه (الذي يعين وجوده بالنسبة إلى أشياء معطاة). وعلى كل حال فإن الملاحظة الأخيرة تهدف فقط إلى توضيح نظريتنا الاستيطيقية لا إلى التدليل عليها.

خلاصة الاستيطيقا الترسندالية

لدينا الآن واحدة من النقاط المطلوبة لحل المشكلة العامة للفلسفة الترسندالية: كيف يمكن للقضايا التأليفية القبلية أن تكون؟ أعني، الحدسان المحضان القبليان، الزمان والمكان، وفيهما نعثر، عندما نريد أن نخرج من الأفهوم المعطى، في حكم قبلي، على ما يمكن أن يكتشف قبلياً لا في الأفهوم، بل في الحدس المناسب له الذي يمكن أن يُربط به تأليفاً، لكن، وللسبب عينه، لا يمكن لهذه الأحكام أن تبلغ أبعد من موضوعات الحواس قط، ولا أن تصدق إلّا على أشياء التجربة الممكنة.

الجزء الثاني المنطق الترسدالي

مدخل فكرة منطق ترسدالي

I

في المنطق بعامة

تتولد معرفتنا من مصدرين أساسيين في الذهن: الأول هو استقبال التصورات (قدرة تلقي الانطباعات) والثاني هو القدرة على معرفة موضوع بهذه التصورات (تلقائية الأفاهيم)؛ بالأول يُعطى لنا الموضوع، وبالثاني يُفكر بعلاقة مع ذلك التصور (بوصفه مجرد تعين للذهن). يشكل الحدس والأفاهيم إذن عنصرَي كل معرفة لدينا، فلا الأفاهيم من دون حدس يتناسب معها على نحو ما، يمكن أن تُعطي معرفة، ولا الحدس من دون أفاهيم. ويكون أحدهما إما محضاً وإما أمبيرياً. وهو أميري عندما يتضمن إحساساً (يشترط حضوراً متحققاً للموضوع)، ومحض عندما لا يخالط التصور أي إحساس. ويمكن أن نسمي هذا الأخير مادة المعرفة الحسية. وتبعاً لذلك يتضمن الحدس المحض، فقط، الصورة التي بموجبها يُحدس شيء، ويتضمن الأفهوم المحض، فقط، صورة التفكير في موضوع بعامة. ووحدها الحدوس أو الأفاهيم المحضة ممكنة قبلياً، والأميرية منها ممكنة فقط بعدياً.

وإذا شئنا أن نسمي قدرة تلقي ذهننا، أي القدرة التي له على استقبال التصورات من حيث يتأثر بها على نحو ما، حساسية، فيجب علينا بالمقابل أن نسمي قدرة التوليد الذاتي للتصورات أو تلقائية المعرفة، فاهمة. وقد أتت طبيعتنا على نحو أن الحدس لا يمكن أن يكون إلا حسياً، أي لا يتضمن سوى غمط تأثرنا بالموضوعات، وأن الفاهمة هي، على العكس، القدرة على تفكير موضوع الحدس الحسي. ولا تفضل واحدة من هاتين الخاصيتين الأخرى. فمن دون الحساسية لن يعطي لنا أي موضوع، ومن دون الفاهمة لن يُفكر شيء. والأفكار من دون مضمون فارغة، والحدوس من دون أفاهيم عمياء. فمن الضروري إذن أن نُجعل الأفاهيم حسية (أي أن يُضاف الموضوع إليها في الحدس) بمثل ما هو ضروري أن نُجعل الحدوس مفهومة (أي أن تندرج تحت أفاهيم). ولا يمكن لهاتين القدرتين أو الملكتين أن تتبادلا الوظائف. فلا يسع الفاهمة أن تحدس شيئاً ولا الحواس أن تفكر شيئاً، وباتحادهما فقط يمكن أن تتولد المعرفة. لكن ذلك لا يسمح

بخلط ما يعود إلى كل منها، بل إنه لسبب وجيه لفصلها بعناية، الواحدة عن الأخرى والتفريق بينهما. ولذا ترانا نفرّق علم قواعد الحسّاسية بعامة، أي الاستطيقا، عن علم قواعد الفاهمة بعامة، أي المنطق.

ويمكن أن يكون للمنطق بدوره مقصدان؛ إمّا كمنطق استعمال الفاهمة العام، وإما كمنطق استعمالها الخاص. ويتضمن الأول قواعد الفكر الضرورية اطلاقاً، التي بدونها لا يمكن أن يكون ثمة استعمال للفاهمة، فهو يتعلق إذن بها، بمعزل عن اختلاف الموضوعات التي قد تنضوي تحتها. ويتضمن منطق استعمال الفاهمة الخاص القواعد التي يجب اتباعها للتفكير تفكيراً صحيحاً حول ضرب من ضروب الموضوعات، ويمكن أن نسمّي الأول المنطق الأولى، والثاني أورغانون علم من العلم. ويتصدّر هذا الأخير غالباً تعليم المدارس بوصفه تمهيداً للعلوم، على الرغم من أنه في الواقع، وحسب مسار العقل البشري، آخر ما نصل إليه حين يكون العلم قد أنجز منذ زمن طويل، ولم يعد بحاجة إلّا لِلْمَسَةِ أخيرة لتصويبه وإتمامه، ذلك أنه ينبغي أن يكون قد سبق للموضوعات أن عُرِفَتْ على درجة عالية نسبياً عندما نريد أن نشير إلى قواعد إنشاء علم بها.

أما المنطق العام فهو إما منطق محض وإما منطق تطبيقي. بالأول نهمل جانباً جميع الشروط الأميرية التي تعمل ضمنها فاهمتنا، مثال تأثير الحواس، وهو المخيلة، وقوانين الذاكرة، وقوة العادة، والميل الخ... ونهمل من ثم مصادر التّحكّيمات أيضاً، وبعامّة جميع الأسباب التي تولّد فينا، أو قد تتولد منها معارف معينة لدينا، لأن كل ذلك يتعلق فقط بالفاهمة من حيث تطبيقها ضمن ظروف معينة تُلزِمُنَا التجربة كي نعرفها. فالمنطق العام، إنمّا المحض، يهتم إذن بالمبادئ القبلية وحدها، وهو «قانون» للفاهمة وللعقل إنمّا بالنسبة إلى ما هو صوري في استعمالها (الأميري أو التّربسندالي) وأياً كان المضمون. ويدعى المنطق العام، من ثم، تطبيقياً عندما يهتم بقواعد استعمال الفاهمة ضمن الشروط الذاتية الأميرية التي تعلّمناها السيكلوجيا. فيكون له بذلك مبادئ أميرية على الرغم من أنه عام حقاً من حيث يتعلق باستعمال الفاهمة دون تفريق بين الموضوعات. ولا يشكل بالتالي «قانوناً» للفاهمة بعامة، ولا أورغوناً للعلوم الخاصة بل مجرد ضابطة للفاهمة العامة.

وعليه يجب أن يُميّز القسم الذي يشكل، في المنطق العام، النظرية المحضة للعقل، تمييزاً تاماً من القسم الذي يشكل المنطق التطبيقي (على الرغم من أنه يظل عاماً). فالأول وحده علم بصحيح العبارة، رغم أنه موجز وجاف وعلى النحو الذي يستلزمه العرض المدرسي لتعليم عناصر الفاهمة. وعليه يجب على المنطقة بصدده أن يضعوا نصب أعينهم قاعدتين:

(1) عدّه منطقاً عاماً يَصْرَفُ النظر عن كل مضمون للمعرفة الفاهمية وعن تنوع موضوعاتها، ولا يهتم إلّا بصورة الفكر وحدها.

(2) وعدّه منطقاً محضاً لا مبادئ أميرية له ولا يستميّد من ثم شيئاً (وقد طُن العكس أحياناً)

من السيكلوجيا التي ليس لها إذن أي تأثير على «قانون» الفاهمة، وهو تعليم مبرهن يجب أن يكون يقينياً قبلياً برمته.

أما ما أسميه المنطق التطبيقي (على عكس المعنى العادي لهذا اللفظ الذي يضمّنه بعض التمارين التي يعطي قاعدتها المنطق المحض) فهو تصور للفاهمة ولقواعدها في استعمالها الضروري عينياً، أي من حيث تخضع لشروط الذات العرضية التي يمكن أن تعيق أو تيسر هذا الاستعمال والتي تُعطى جميعها أمبيرياً وحسب. وهو يهتم بالانتباه وبعوائقه ونتائجه، وبمصدر الخطأ، وبحالة الشك، وبالتحفظ، والاعتناع الخ... والمنطق العام المحض هو إليه بمثابة الأخلاق المحضة، التي تتضمن مجرد القوانين الخلقية الضرورية لإرادة حرة بعامة، إلى تعليم الآداب الذي يرى إلى تلك القوانين في ظل معيقات المشاعر والميول والأهواء التي يخضع لها الناس بتفاوت، والذي لا يمكن له البتة أن يشكل علماً حقيقياً ومبرهنًا لأنه يحتاج، شأنه شأن المنطق التطبيقي إلى مبادئ أمبيرية وسيكلوجية.

II

في المنطق الترندالي

يصرف المنطق العام، كما بيّنا، النظر عن أي مضمون للمعرفة، أي عن كل صلة بين هذه المعرفة والشيء، وينظر فقط إلى الصورة المنطقية من حيث علاقة المعارف بعضها ببعض، أي إلى صورة الفكر بعامة. لكن بما أن هناك فرقاً بين الحدوس المحضة والحدوس الأمبيرية، (كما تبين الاستطيقا الترندالية) فقد يكون ثمة فرق بين الفكر المحض والفكر الأميري في الموضوعات. وفي هذه الحالة سيكون ثمة منطق لا يصرف النظر عن كل مضمون للمعرفة، في حين أن المنطق الذي يتضمن فقط قواعد التفكير المحض يستبعد من الموضوع كل المعارف ذات المضمون الأميري. وسيهتم الأول، بأصل معارفنا بالموضوعات من حيث يمتنع نسب هذا الأصل إلى الموضوعات. وبالمقابل، لن يكون للمنطق العام أي عمل مع هذا الأصل، لأنه ينظر إلى التصورات، سواء كانت فينا قبلياً، أصلاً، أم كانت معطاة أمبيرياً فقط بموجب قوانين استعمال الفاهمة للتصورات عندما تفكرها بعضاً بعلاقة مع بعض وحسب. فهو لا يعالج إذن إلا الصورة الفاهمية التي نضيفها على التصورات أيأ كان أصلها.

وأبدي هنا ملاحظة، سيمتد تأثيرها على كل النظرات اللاحقة، ويجب أن تظل أمام ناظرينا وهي: يجب أن لا نُطلق اسم ترندالي (الذي يعني: إمكان المعرفة، أو استعمالها قبلياً) على كل معرفة قبلية، بل فقط على تلك التي بها نعرف أن بعض التصورات (حدوساً أم أفاهيم) هي مطبقة أو ممكنة قبلياً وحسب، وكيف هي كذلك.

ولذا فليس المكان، ولا أيّ تعين هندسي قبلي للمكان، بتصور ترندالي، بل إن معرفة: أن هذه التصورات ليس لها أصل أميري البتة، وكيف بوسع إمكانها أن يتعلّق مع ذلك

بموضوعات التجربة قبلياً: يُمكنها وحدها أن تسمى ترسندالية. وسيكون استعمالنا للمكان من أجل معرفة الموضوعات في ذاتها ترسندالياً كذلك، لكنه سيكون أمبيرياً عندما نقصره فقط على موضوعات الحواس. الفرق بين الترْسندالي والأمبيري ينتمي إذن إلى نقد المعارف فقط ولا يخص الصلة التي لها مع موضوعها.

وعلى أمل أنه ربما يوجد أفاهيم بإمكانها، لا من حيث هي حدود محضة، بل من حيث هي أفعال تفكير محض، ومن حيث هي بالتالي أفاهيم، إنما من أصل لا هو أمبيري ولا هو استطقي، بإمكانها أن تكون على صلة قبلياً بموضوعات، سنصطنع سلفاً فكرة علم للفاهمة المحضة وللمعرفة العقلية التي بها نفكر الموضوعات قبلياً تماماً. وسيكون على هذا العلم الذي سيعين أصل معارفنا ونطاقها ومصداقيتها الموضوعية أن يسمى المنطق الترْسندالي، لأن عمله هو فقط مع قوانين الفاهمة والعقل، وفقط من حيث هو متعلق بالموضوعات قبلياً لا كما يتعلق المنطق العام بالمعارف العقلية الأمبيرية أو المحضة دوغماً تميز.

III

في انقسام المنطق العام الى أنالوطيقا وديالكطيقا*

إن السؤال القديم والشهير الذي به كان يُزْمَع إلى حشر المناطق في الزاوية، والسعي إلى إزغامهم إما على أن يَلْفُوا أنفسهم في دَوْر مُزِرٍ. وإما على الإقرار بجهلهم وبطلان كل صُنْعَتِهِمْ من ثَمَّ، هو: ما الحقيقة؟ والسؤال يُسَلَّم بالتعريف الإسمي للحقيقة القائل إنها مطابقة المعرفة لموضوعها، ويفترضه. أما ما يريد أن يعلمه فهو، ما المعيار الموثوق والكلي لحقيقة كل معرفة.

وإنه لدليل كبير ومُلمَز على الفطنة والرَّيْان أن يعلم المرء كيف يطرح سؤاله بطريقة عقلية، لأنه إذا كان السؤال ذاته أُخْرِقَ ويستدعي أجوبة غير ملزمة، فإنه بالإضافة إلى الإحراج اللاحق بمن يطرحه، يحمل هذه السيئة: إنه يدفع السامع العجول إلى أجوبة خرقاء، ويضعنا بالتالي أمام مشهد مضحك لرجلين أحدهما يُجَلِّب تَيْساً (كما يقول القدماء) والآخر يحمل مِنْخَلاً.

فإذا كانت الحقيقة تقوم على مطابقة المعرفة لموضوعاتها، فيجب أن يكون موضوعها، من جراء ذلك متميزاً عن أي موضوع آخر، لأن المعرفة تكون خاطئة عندما لا تتطابق مع الموضوع العائدة إليه حتى وإن كانت تتضمن أشياء صالحة لموضوعات أخرى. والحال، إن معياراً كلياً للحقيقة سيكون معياراً يصدق تطبيقه على كل المعارف دوغماً تميز بين موضوعاتها، لكن، من الواضح أنه من المحال إطلاقاً، ومن الخُلف أن نطلب علامةً لحقيقة مضمون المعارف، حين نجرّد المعرفة من كل مضمون (من كل تعلق بموضوعها) وحين تتصل الحقيقة بهذا المضمون بالذات. وإنه من المحال إذن أن تُعْطَى أي علامة للحقيقة كافيةً وكليّةً معاً. ولما كُنَّا قد أَسْمِينَا

(*) حسب التعريب القديم أي، إلى تحليلات وجدليات (= دياكتيك) (م. و.).

أعلاه مضمون المعرفة مادتها، فيجدر القول؛ أن ليس ثمة أي علامة كلية لحقيقة المعرفة من حيث المادة، لأن ذلك يناقض نفسه بنفسه.

أما فيما يخص المعرفة من حيث مجرد الصورة (بصرف النظر عن أي مضمون) فمن الواضح أيضاً: أن المنطق، في تقديمه لقواعد الفاهمة العامة والضرورية، يجب أن يعرض في هذه القواعد، معايير الحقيقة. فما يناقضها سيكون خطأ، لأن الفاهمة ستكون عندها في تناقض مع القوانين العامة لفكرها. وبالتالي مع ذاتها. لكن هذه المعايير تتعلق فقط بصورة الحقيقة، أعني بصورة التفكير بعامة. وهي صحيحة على هذا الصعيد إلا أنها غير كافية. لأن المعرفة قد تكون مطابقة تماماً للصورة المنطقية، أعني قد لا تتناقض ذاتياً، وتبقى مع ذلك في تناقض مع الموضوع. فالمعيار المنطقي للحقيقة وحده، أي تطابق المعرفة مع قوانين الفاهمة والعقل العامة والصورية هو إذن الشرط الذي لا بد منه، وبالتالي الشرط السلبي لكل حقيقة؛ إلا أن المنطق لا يمكن أن يذهب أبعد من ذلك، وليس ثمة من يحكّ يسمح له بأن يكشف الخطأ الذي يطل مضمونه لا صورته.

يحل المنطق العام إذن كل العمل الصوري للفاهمة والعقل إلى عناصره، ويقدم هذه العناصر بوصفها مبادئ لكل محاكمة منطقية لمعرفتنا. فيمكن إذن أن يسمى هذا القسم من المنطق تحليلات، وأن يكون بذلك محك الحقيقة السلبي على الأقل، حيث ينبغي أولاً فحص كل معرفة ومقاضاتها من حيث صورتها بموجب تلك القواعد قبل بحثها من حيث مضمونها، لتقرير ما إذا كانت تتضمن حقيقة إيجابية بالنسبة إلى الموضوع. لكن حيث إن مجرد صورة المعرفة مهما بلغ تطابقها مع القوانين المنطقية، تظل أقصر من أن تكفي لتقرير الحقيقة المادية (الموضوعية) للمعرفة، فإنه لا يمكن لأحد أن يجازف، استناداً إلى المنطق وحده، بالحكم على الموضوعات وبزعم أي شيء قبل أن يقوم سلفاً بدراستها دراسة معمقة خارج المنطق، لبحث فيما بعد فقط عن استعمالها وربطها في كل مترابط بموجب القوانين المنطقية، وبالأحرى ليفحصها بموجب تلك القوانين وحسب. ومع ذلك، فإن حيازة مثل هذا الفن الموهم بإضفاء صورة الفاهمة على جميع معارفنا مهما كان مضمونها فارغاً وفقيراً، تُغري باستعمال المنطق العام الذي هو مجرد «قانون» للمحاكمة، بمثابة أورغانون لإنتاج متحقق، أو على الأقل لتوهم مزاعم موضوعية. وباستعماله، من ثم، استعمالاً فاسداً بالفعل. والمنطق العام المحسوب أورغانوناً؛ يسمى الديالكتيك.

وأيّ كان المعنى الذي يعطيه القدماء لهذا اللفظ ليدلّوا به إلى علم أو فنّ، فإنه يمكننا أن نستنتج بثقة من الاستعمال الفعلي، أنه لم يكن بالنسبة إليهم سوى منطقي للتراخي: الفن السفسطي الذي يلون الجهل، بل حتى الأوهام المصنّمة، بلون الحقيقة بتقليده منهج التعمق الذي يمليه المنطق العام وباستخدام طويقا ذلك العلم لتزيين الدعاوى الفارغة. ويمكننا الآن أن نلاحظ تنبيهاً موثقاً ومفيداً: إن المنطق العام منظوراً إليه كأورغانون هو دائماً منطق للتراخي، أعني هو ديالكتيك. ذلك أنه لا يعلمنا شيئاً حول مضمون المعرفة بل يعلمنا فقط الشروط الصورية للتوافق مع الفاهمة، وهي شروط حيادية تماماً بالنسبة إلى الموضوعات. ولذا، فإن

مطلب استعماله كأداة (أورغانون) نوسع بها حسب ما ندعي على الأقل، معارفنا ونزيدها، لا يمكن أن يوصل إلى أكثر من لغو نزع به على وجه الظاهر، أو ننكر به حسب مزاجنا كل ما نريد.

ومثل هذا التعليم لا يتوافق بأي شكل مع كرامة الفلسفة. ولذا يفضل في المنطق عدّ هذا المسمى دياكتيك بمثابة نقد للتراثي الديالكتيكي، وأردنا أيضاً أن نفهمه على هذا النحو.

IV

في انقسام المنطق الترسدالي إلى أنالوطيقا وديالكتيقا ترسدالية

في المنطق الترسدالي نعزل الفاهمة (كما عزلنا أعلاه الحساسية في الاستطيقا الترسدالية) ونبرز فقط ذلك الجزء من الفكر في معرفتنا الذي أصله في الفاهمة حصراً. واستعمال هذه المعرفة المحضة يستند إلى شرطها هذا: أن تكون الموضوعات التي يمكن أن تطبق عليها معطاة لنا في الحدس. لأنه من دون الحدس ستفتقر كل معرفتنا إلى الأشياء وتبقى من ثم فارغة تماماً. فقسم المنطق الترسدالي الذي يعالج عناصر معرفة الفاهمة المحضة أو المبادئ التي من دونها لا يمكن لأي موضوع أن يفكر، هو إذن التحليلات الترسدالية التي هي في الوقت نفسه منطق للحقيقة. ذلك أنه لا يمكن لأي معرفة أن تناقضها من دون أن تفقد على الفور كل مضمون، أعني كل علاقة بشيء ما وبالتالي كل حقيقة. لكن، حيث أنه من المغري والمغوي جداً أن نستعمل تلك المعارف الفاهمية والمبادئ المحضة، وحتى بتخطي حدود التجربة التي بوسعها وحدها مع ذلك أن تسلمنا المادة (الأشياء) التي يمكن أن تطبق عليها الأفاهيم الفاهمية المحضة تلك، فإن الفاهمة تتعرض لخطر استعمال مجرد مبادئ صورية للفاهمة المحضة استعمالاً مادياً من خلال محاحكات فارغة، فتحكم دون تمييز على الموضوعات التي مع ذلك ليست معطاة لنا بل يمكن أن تعطى لنا بأي طريقة. وهكذا، لما كان المنطق لا يسعه أن يكون حقاً سوى «قانون» للحكم على الاستعمال الأميري، فإننا نسيء الاستعمال عندما نعطيه قيمة أورغانون ذي استعمال عام وغير محدود، ونجازف بواسطة الفاهمة المحضة وحدها بالحكم والزعم والتقرير تأليفاً حول الموضوعات بعامة. وسيكون استعمال الفاهمة المحضة في هذه الحال دياكتيكياً إذن. وعليه، يجب أن يكون القسم الثاني من المنطق الترسدالي نقداً لهذا التراثي الديالكتيكي، وأن يسمى الديالكتيك الترسدالي، لا من حيث هو فن توليد مثل هذا التراثي دُعائياً (وهو فن مختلف الشغوذات الميتافيزيقية، الواسع الانتشار للأسف)، بل بوصفه نقداً للفاهمة ونقداً للعقل من حيث استعماله المفارق، نقداً عليه أن يفضح خداع الظاهر في مزاعمه الواهية، ويثبط من دعواه التوصل بواسطة المبادئ الترسدالية فقط، إلى الكشف والتوسيع، ويقصره على محاكمة الفاهمة وتحصينها ضد التعميمات السفسطية.

المنطق الترندالي

القسم الأول التحليلات الترندالية

التحليلات هي حل كل معرفتنا القبلية إلى عناصر المعرفة الفاهمية المحضة. وفي هذا المجال يجب الانتباه إلى النقاط التالية: (1) أن تكون الأفاهيم محضة وغير أميرية. (2) أن تنتمي لا إلى الحدس والحساسية، بل إلى الفكر والفاهمة. (3) أن تكون أفاهيم أصلية بدئية، ومتميزة جيداً من الأفاهيم المشتقة أو تلك التي تتركب منها. (4) أن تكون لوحتها كاملة وأن تغطي كل حقل الفاهمة المحضة بالتمام. والحال، إنه لا يمكننا، كي نسلم ونثق بتمامية علم ما، أن نركن إلى إزهاف مُجمّع أقيم مصادفةً وحسب. وهي غير ممكنة إلا بواسطة فكرة كلّ للمعرفة الفاهمية القبلية، وبما تعينه من تقسيم للأفاهيم التي تشكلها، وبترباطها من ثم في سستام. والفاهمة المحضة متميزة تماماً، لا عن كل عنصر أميري وحسب، بل أيضاً عن كل حساسية. إنها إذن وحدة تقوم بذاتها وتكتفي بذاتها ولا يمكن أن تُزاد بإضافة أيّ عنصر غريب. وعليه فإن مجمل معرفتها الذي سيشكل سستاماً، يجب أن يُضمّ ويتعين تحت فكرة واحدة، وأن يمكن لتماميته وتمفصله أن يصلحاً في الوقت نفسه محكاً لصحة وصفاء كل الأجزاء المعرفية الداخلة فيه. ويتألف كل قسم المنطق الترندالي هذا من كتابين، يضم الأول منها أفاهيم الفاهمة المحضة والآخر، مبادئها.

التحليلات الترندالية

الكتاب الأول تحليلات الأفاهيم

أقصد بتحليلات الأفاهيم لا تحليل الأفاهيم عينها أو الطريقة المتبعة في الأبحاث الفلسفية والتي تقوم على تحليل الأفاهيم المتيسرة حسب مضمونها لجعلها أكثر وضوحاً، بل تحليل القدرة الفاهمية نفسها تحليلاً قليلاً جُربَ بعد، للتعرف على إمكان الأفاهيم قبلياً بطريقة تقوم على البحث عنها في محلّ ولادتها، الفاهمة، وتحليل استعمالها المحض بعامة؛ وهذا هو بالفعل الموضوع الخاص بالفلسفة الترندالية، وما تبقى ينتمي إلى مبحث الأفاهيم المنطقي في الفلسفة بعامة. ستابع إذاً الأفاهيم المحضة من رُشّياتها الأولى واستعداداتها في الفاهمة البشرية حيث تقيم إلى أن تنمو بصدد التجربة، وتعرض خالصةً، بعد أن تُحرّرها الفاهمة عينها من الشروط الأميرية.

الباب الأول

في الخيط الهادي الى اكتشاف

كل الأفاهيم الفاهمية المحضة

عندما تتّظّف قدرة معرفته لتعمل في ظروف متنوعة، تتولد أفاهيم مختلفة تعرّف بتلك القدرة ويمكن جمعها في جَدول متفاوت التفصيل تبعاً لطول الوقت ومقدار رهاقة الحس في مراقبتها. أما متى ينجز ذلك البحث، فأمر لا يمكن أن يقرّر بثقة بتلك الطريقة الميكانيكية إن صح التعبير. أضف، إن الأفاهيم التي نكتشفها، فقط على هذا النحو، مصادفة ستمثّل دون أيّ ترتيب ودون أيّ وحدة سستمائية، بل إننا إنما نجمعها وفق أوجه الشبه ونضعها، حسب كمية مضمونها انطلاقاً من الأبسط إلى الأكثر تركيباً، في متوالياتٍ لا تتصف بأيّ سستمائية على الرغم من أنها قد رُكّبت منهجياً بطريقة معينة.

أما الفلسفة الترندالية فتمتع بميزة البحث، بل بوجوب البحث، عن أفاهيمها وفقاً لمبدأ. ذلك أن على هذه أن تصدر محضة وخالصة عن الفاهمة كما عن وحدة مطلقة وأن عليها من ثم أن تكون بدورها مترابطة بموجب أفهوم أو فكرة. والحال، إن مثل هذا الترابط يضع في يدنا قاعدة يمكن بموجبها أن نعين قبلياً، محلاً لكل أفهوم فاهمي محض، وتامة لجميع الأفاهيم، وهما أمران بدونهما ستخضع كلياً للهوى والمصادفة.

الفصل الأول

في الاستعمال الفاهمي المنطقي بعامة

لم تُعرّف الفاهمة أعلاه إلا سلباً: قدرة معرفية غير حسية. والحال إنه لا يمكننا بمعزل عن الحساسية أن نشاطر بأي حدس. فليست الفاهمة إذن قدرة حدسية. لكن خارج الحدس لا يوجد أي غمط للمعرفة إلا بالأفاهيم. فمعرفة أي فاهمة، والفاهمة البشرية على الأقل، هي إذن معرفة بأفاهيم وهي ليست حدسية بل سياقية. وتستند كل الحدوس بما هي حسية إلى تأثيرات، أما الأفاهيم فيألى وظائف. وأفهم بالوظيفة، وحدة الفعل الذي ينسق مختلف التصورات تحت تصوّر مشترك. تعتمد الأفاهيم إذن على تلقائية التفكير، كما الحدوس الحسية على تلقي الانطباعات. والحال إن الفاهمة لا يمكن أن تقوم بأي استعمال لهذه الأفاهيم سوى الحكم بواسطتها. وبما أنه لا يوجد أي تصوّر سوى الحدس وحده، ليعود دون توسط إلى الموضوع، فإن الأفهوم ليس له قط أي صلة لا - متوسطة بالموضوع، بل بتصور آخر له (سواء كان حدساً أم أفهوماً هو الآخر). فالحكم إذن هو المعرفة المتوسطة بموضوع، وبالتالي تصوّر تصوّر له. وفي كل حكم ثمة أفهوم يصدق على أفاهيم عدّة وينطوي من بينها على تصوّر معطى هو على صلة لا - متوسطة بموضوع. وهكذا ففي هذا الحكم مثلاً: كل الأجسام تنقسم، ينطبق أفهوم ((ما ينقسم)) على عدة أفاهيم أخرى وبخاصة على واحد منها، هو الأفهوم ((جسم))، الذي ينطبق بدوره على بعض الظاهرات الحاضرة لدينا؛ نتصور إذن بأفهوم ((ما ينقسم)) هذه الموضوعات بتوسط. وكل الأحكام هي تبعاً لذلك وظائف للوحدة بين تصوراتنا. لأننا نحل محل تصوّر لا - متوسط تصوّراً أرفع ينطوي على الأول بالإضافة إلى كثير غيره، ويُستعمل لمعرفة الموضوع بحيث يصير كثير من المعارف الممكنة مجتمعاً في واحدة. لكن، يمكننا أن نرجع جميع أفعال الفاهمة إلى أحكام بحيث يمكن تصوّر الفاهمة بعامة بمثابة القدرة على الحكم. لأنها حسب ما قيل أعلاه، القدرة على التفكير. والحال، إن التفكير هو المعرفة بأفاهيم، وإن الأفاهيم هي، بوصفها محمولات لأحكام ممكنة على صلة بتصور لموضوع لم يزل غير متعين. فالأفهوم ((جسم)) يعين شيئاً، ومعدناً على سبيل المثال، يمكن أن يُعرف بذلك الأفهوم. فهو ليس إذن أفهوماً إلا بشرط أن يتضمن تصورات أخرى يمكنه بها أن يكون على صلة بموضوعات. وهو إذن محمول لحكم ممكن ولهذا مثلاً: «كل معدن هو جسم». يمكن إذن العثور على جميع وظائف الفاهمة فيما لو توصلنا إلى عرض وظائف الوحدة في الأحكام عرضاً كاملاً وسيرينا الفصل التالي أن ذلك ممكن التحقيق تماماً.

الفصل الثاني

{9}

في وظيفة الفاهمة المنطقية في الأحكام

لو جردنا الحكم بعامة من كل مضمون، ورأينا إلى مجرد صورة الفاهمة، لوجدنا أن وظيفة التفكير فيه يمكن أن تعود إلى أربعة عناوين يتضمن كل منها ثلاثة آفات. ويمكن تصوّرها بشكل مناسب في اللوحة التالية:

1 - كم الأحكام	
كلية	
جزئية	
مُفردة	
2 - كيف	3 - الإضافة
مُوجبة	خَلْية
سالبة	شرطية متصلة
لا متناهية*	شرطية مُنفصلة
4 - الجهة	
إِختيالية	
إِخبارية	
يقينية	

وحيث إن هذا التقسيم يبدو بعيداً في بعض النقاط، وهي نقاط غير أساسية حقاً، عن تقنية المنطقة العادية، فإن الملاحظات التالية لن تكون عديمة الجدوى للاحتراز مما يخشى من سوء الفهم.

1 - تقول المنطقة بحق إنه يمكن، في استعمال الأحكام في الاستدلالات عدّ الأحكام المفردة كلية. فهي، من حيث لا ما صدّق لها، لا يمكن لمحمولها أن يُحمل على شيء دون آخر في أفهوم الحامل. فهو يصدق إذن على هذا الأفهوم الأخير كله دون استثناء كما لو كان أفهوماً يصدق عموماً، وتصدق كل معاني المحمول على ما صدّقه. وعلى العكس، إذا ما قارنا حكماً مفرداً مع حكم كلي فقط من حيث معرفة الكم. فإنه سيتصرف بالنسبة إليه كما الوحدة بالنسبة إلى اللاتناهي، فهو إذن متميز ماهوياً عن الكلي. ومن ثم، فلورُزْتُ حكماً مفرداً لا من حيث مصداقيته الداخلية وحسب، بل أيضاً كمعرفة بعامة من حيث الكم الذي له بالنسبة إلى

(*) فصلت هذه الترجمة على ((معدولة)) بإزاء ما وضعه كنت: unendlich (م. و.).

معارف أخرى، لوجدت أنه شيء آخر تماماً غير الأحكام الصادقة عموماً، ويستحق موقعاً خاصاً في لوحة كاملة لأنات التفكير بعامة (على الرغم من أنه في الحقيقة لا موقع له في المنطق المقتصر على استعمال الأحكام منظوراً إليها في علاقاتها المتبادلة).

2- ويجب أن نميز أيضاً في المنطق الترسدالي، الأحكام اللامتناهية من الأحكام الموجبة رغم أنها من الرتبة نفسها في المنطق العام ولا تشكل حلقة خاصة في التقسيم، لأن المنطق العام يجرّد المحمول من كل مضمون (حتى عندما يكون سالباً) وينظر فقط فيما إذا كان مناسباً للحامل أو مضاداً له. في حين أن المنطق الترسدالي ينظر إلى الحكم من حيث قيمة الإثبات المنطقي أو مضمونه أيضاً، بواسطة محمول سالب فقط، ويرى إلى الفضل الذي يعطيه من وجهة مجموع المعرفة. فإذا قلت عن النفس: ليست هالكة، أكون بحكم سالب قد تجنبنا خطأ على الأقل. ولكنني بالقضية «النفس هي لا - هالكة»، صحيح أني أكون قد أثبتت حقاً لجهة الصورة المنطقية لأنني وضعت النفس في لا محدودية ما صدّق الماهيات اللا - هالكة. لكن بما أن ما هو هالك يشكل قسماً، وما ليس بهالك يشكل القسم الآخر من كل ما صدّق الماهيات الممكن، فإنني لم أقل بعبارتي تلك سوى أن النفس هي من عديد الأشياء اللامتناهي الذي يبقى بعد أن أطرح جانباً كل ما هو هالك. وبذلك يكون الفلّك اللامتناهي لكل الممكن محدوداً فقط بما نحى منه من هالك، وتكون النفس موضوعة في المكان الباقي من الما صدّق. لكن هذا المكان يبقى بعد ذلك الطرح دائماً لا متناهياً، ويمكننا أيضاً أن نطرح منه أجزاء أخرى دون أن يكسب من ذلك أفهوم النفس أي شيء يُعيّنه إيجاباً. فالأحكام اللامتناهية من حيث الما صدّق المنطقي هي إذن حصرية حقاً بالنسبة لمضمون المعرفة بعامة، ويجب بما هي كذلك أن لا تُشطب من اللوحة الترسدالية لكل آتات الفكر في الأحكام لأن الوظيفة التي تمارسها الفاهمة هنا قد تكون مهمة في حقل معرفتها القبلية المحضة.

3- إن كلّ علاقات الفكر في الأحكام هي علاقات بين (أ) محمول بحامل، (ب) مبدأ بنتيجته، (ج) معرفة مقسّمة بعموم حلقات التقسيم. في الضرب الأول من الأحكام لا يوجد إلّا أفهومان، في الثاني حُكمان، وفي الثالث عدّة أحكام منظورة إليها الواحد بالعلاقة مع الآخر. فهذه القضية الشرطية المتصلة «إذا كان ثمة عدالة كاملة فإن الشرير سيعاقب» تتضمن بالضبط علاقة بين قضيتين: «ثمة عدالة كاملة» و«الشرير سيعاقب» ولا يُسأل هنا ما إذا كانت هاتان القضيتان صحيحتين ذاتياً، بل إن النتيجة هي الشيء الوحيد الذي يُفكر فيه في الحكم. أخيراً يتضمن الحكم الشرطي المنفصل علاقة بين قضيتين أو أكثر، لا علاقة استنتاج بل علاقة تضاد منطقي. بحيث إن فلّك الواحد يَسْتَبْعِد فلّك الآخر. إلّا أنه يتضمن مع ذلك وفي الوقت نفسه علاقة الاشتراك من حيث إن هذه القضايا مجتمعة تملأ فلّك كل المعرفة المعنوية. يوجب هذا الحكم إذن علاقة بين أقسام فلّك معرفة لأن فلّك كل قسم يشكل متممًا لفلّك الآخر في مجمل المعرفة المقسمة بأسره. فإذا قلت مثلاً، العالم يوجد إمّا بفعل مصادفة عمياء، وإمّا بفعل ضرورة جَوَانِيّة وإمّا يفعل علة برانيّة، فإنّ كلّاً من هذه القضايا يحتل جزءاً من فلّك المعرفة الممكنة بالنسبة إلى وجود العالم بعامة، وكلها جميعاً تؤلف كلّ الفلّك. واستبعاد المعرفة من أحد هذه

الأفلاك، هو حملها إلى الأفلاك الباقية، وعلى العكس، إن وضعها في فلّك ما، هو استبعاد لها من الآخر. يوجد في الحكم الشرطي المنفصل إذن إشتراك معين للمعارف يقوم على أنها تستبعد واحدها الأخرى بالتبادل، في حين أنها تعين مع ذلك المعرفة الحقة في الكل بفعل أنها، مجتمعة تشكل المضمون الشامل لمعرفة وحيدة معطاة. ذاك كل ما أرى من الضروري ملاحظته بانتظار ما سيتبع.

4- جهة الأحكام وظيفة خاصة جداً تمتاز بأنها لا تسهم بشيء في مضمون الأحكام (لأنه فيما عدا الكم والكيف والاضافة ليس ثمة من شيء يشكل مضمون الحكم) بل تتعلق فقط بقيمة الرابطة بالنسبة إلى التفكير بعامة. فالأحكام احتمالية عندما نعدّ الاثبات أو النفي ممكنين وحسب (اعتباطاً) وإخبارية عندما نعدّها متحققة (حقاً)، و يقينية عندما ننظر إليها بوصفها ضرورية⁽¹⁾. فالحكمان اللذان يشكل الحكم الشرطي المتصل العلاقة بينهما (المقدم والتالي)، واللذان يشكل تفاعلها المتبادل الحكم الشرطي المنفصل (أطراف القسمة) ليس سوى حكمين احتماليين. ففي المثال السابق، القضية: «ثمة عدالة كاملة»، ليست مصاغة إخبارياً بل مفكرة بوصفها حكماً اعتباطياً يمكن أن يسلم به أحدها، والاستنتاج وحده إخباري. ويمكن لمثل هذه الأحكام من ثم أن تكون خاطئة بشكل واضح وتصلح مع ذلك، من حيث هي احتمالية، كشروط لمعرفة الحقيقة. فالحكم: «العالم يوجد بفعل مصادفة عمياء» ليس له في الحكم الشرطي المنفصل سوى دلالة احتمالية بمعنى أنه يمكن لأحدها أن يُقرّ بهذه القضية على نحو ما للحظة، وهي تصلح مع ذلك (بوصفها إشارة إلى الطريق الخاطئة من بين جميع الطرق التي يمكن أن نسلوها) للعثور على الطريق الصحيحة. فالقضية الاحتمالية هي إذن تلك التي تعبر عن مجرد الإمكان المنطقي (الذي ليس موضوعياً) أعني عن حرية اتخاذ مثل هذه القضية كقضية صادقة، وعن مجرد إقرار محض اعتباطي بهذه القضية في الفاهمة. أما القضية الإخبارية فتعبر عن التحقق المنطقي أو الحقيقة؛ ففي الاستدلال الشرطي المتصل يكون المقدم احتمالياً في المقدمة الكبر وإخبارياً في المقدمة الصغرى، ويظهر أن القضية قد رُبطت بالفاهمة بفضل قوانينها. أما القضية اليقينية، فتُفكر في الحكم الإخباري المتعين بقوانين الفاهمة هذه، والحكم الاثباتي قبلياً من ثم، لتعبر بذلك عن ضرورة منطقية. لكن، بما إن الفاهمة تستوعب كل ذلك تباعاً، فنحكم أولاً على الشيء بصورة احتمالية، ثم نُقرّ به إخبارياً بوصفه حقيقياً، ثم نثبت أخيراً بوصفه مربوطاً بالفاهمة ربطاً لا ينفك، أعني بوصفه ضرورياً ويقينياً، يمكن أن نسمي وظائف الجهة الثلاث هذه، آتات التفكير بعامة.

(1) كما لو أن التفكير كان في الحالة الأولى وظيفة للفاهمة وفي الثانية للحكمة، وفي الثالثة للعقل، وتلك ملاحظة ستنتضح أكثر فيما بعد.

الفصل الثالث

{10}

في الأفاهيم الفاهيمية المحضة أو المقولات

يجرد المنطق العام، كما سبق القول مرات عدة، المعرفة من كل مضمونها ويتنظر أن تُعطى له تصورات من خارج ليحوّلها أولاً إلى أفاهيم، وهذا ما يحصل تحليلياً. أما المنطق الترسندي فيجد أمامه على العكس متنوع الحساسية القبلي الذي تقدّمه له الإستيعاب الترسندي لإعطاء مادة للأفاهيم الفاهيمية المحضة. وبدون هذه المادة سيكون خالياً من أيّ مضمون وبالتالي فارغاً تماماً. والحال، إنّ المكان والزمان يتضمّنان متنوع الحدس القبلي المحض. ويتّميان مع ذلك إلى شروط تلقّي ذهننا التي بموجبها فقط يمكنه أن يستقبل عن الموضوعات تصورات، عليها بالتالي أن تؤثر دائماً في أفهوما. لكنّ تلقائية ذهننا تستلزم أولاً مطالعة هذا المتنوع بطريقة معينة وضّمه وربطه كي يُصنع منه معرفة. وأسمي هذا الفعل تأليفاً.

وأفهم بالتأليف بأعمّ معاني اللفظ، فعل إضافة مختلف التصورات واحدها إلى الآخر واستيعاب تنوعها في معرفة واحدة. ومثل هذا التأليف هو محض إذا كان المتنوع معطى قبلياً وليس أمبيرياً (مثل ذلك المعطى في المكان وفي الزمان) ويجب أن تكون تصوراتنا معطاة قبل أيّ تحليل لها فلا يمكن لأيّ أفهوم أن يتولّد تحليلياً من حيث مضمونه. وصحيح أن تأليف متنوع (معطى أمبيرياً أو قبلياً) يقدّم بدءاً معرفة قد تكون لا تزال في البداية مجتملة ومبهمة وبحاجة، من ثم، إلى التحليل، إلّا أن التأليف هو ما يجمع بالضبط عناصر المعارف ويوحدها ليشكل مضموناً معيناً. إنه إذن أول ما يجب أن نتنبه إليه عندما نريد أن نحكم على أصل معرفتنا.

والتأليف بعامة هو كما سنرى لاحقاً مجرد فعل للمخيلة، أعني لوظيفة للنفس عمياء، إنما لا غنى عنها، ومن دونها لا يمكن البتة أن نحصل على أيّ معرفة من أيّ مكان، لكننا لا نعي ذلك إلّا نادراً. إلّا أن إرجاع هذا التأليف إلى أفاهيم هو وظيفة تخص الفاهمة، بها تمّدنا بدءاً بالمعرفة بالمعنى الصحيح للفظ.

والتأليف المحض متصوراً بعامة يعطي الأفهوم الفاهيمي المحض. لكنني أفهم بهذا التأليف ذاك الذي يستند إلى مبدأ الوحدة التأليفية القبليّة: فتعدادنا (وبلاحظ ذلك بخاصة في الأعداد الكبيرة)، هو تأليف نقوم به وفقاً لأفاهيم لأنّه يحصل بموجب مبدأ الوحدة المشترك (العشريّة مثلاً). وفق هذا الأفهوم تكون الوحدة في تأليف المتنوع ضرورية إذن.

تحليلياً، تحال تصورات مختلفة إلى أفهوم (ذاك هو شغل المنطق العام). لكن المنطق الترسندي يُعلّمنا أن نُحيل إلى أفاهيم لا التصورات بل تأليف التصورات المحض. وأول شيء يجب أن يُعطى لنا حتى تصير المعرفة القبليّة لجميع الموضوعات ممكنة، هو مُتنوع الحدس المحض

والثاني، تأليف هذا المتنوع بالمخيلة، لكنه تأليف لا يعطى بعدُ أي معرفة. والأفاهيم التي تُضفي الوحدة على هذا التأليف المحض والتي تقوم على مجرد تصور هذه الوحدة التأليفية الضرورية هي الشيء الثالث الذي لا غنى عنه لمعرفة موضوع حاضر، وهي تستند إلى الفاهمة.

والوظيفة نفسها التي تُضفي الوحدة على مختلف التصورات في حُكم تُضفي أيضاً الوحدة على مجرد تأليف مختلف التصورات في حدس وتسمى بتعبير عام الأفهوم الفاهمي المحض. فالفاهمة نفسها إذن، أو بالأحرى الأفعال التي بها تضع الصورة المنطقية للحكم في الأفاهيم مستخدمة الوحدة التحليلية، هي التي تدخل أيضاً مضموناً ترسندالياً في تصوراتها بواسطة الوحدة التأليفية للمتنوع الموجود في حدس بعامة. ولذا تُسمى أفاهيم فاهمية محضة وتنطبق قبلياً على الأشياء، الأمر الذي لا يستطيع المنطق العام.

وعلى هذا النحو يوجد من الأفاهيم الفاهمية المحضة التي تنطبق قبلياً على موضوعات الحدس بعامة بقدر ما يوجد بالضبط من الوظائف المنطقية في كل الأحكام الممكنة في اللوحة السابقة؛ لأن هذه الوظائف تستنفذ الفاهمة تماماً وتشكل مقياس قدرتها الشامل. ونسمي هذه الأفاهيم، تبعاً، لأرسطوطاليس، مقولات، لأن هدفنا هو أصلاً مطابق تماماً لهدفه رغم أنه يبتعد عنه كثيراً في التنفيذ.

لوحة المقولات

1 - الكم

وحدة
كثرة
جملة

3 - الاضافة

مُلازمة وقوام^(*) (Substantia et accidens)
سببية وتبعية (سبب ومسبب)
اشتراك (تسبب متبادل بين
الفاعل والمنفعل)

2 - الكيف

واقع
نفى
حصر

4 - الجهة

امكان - امتناع
وجود - لا وجود
ضرورة - مصادفة

(*) جوهر وعرض.

تلك هي إذن لائحة جميع أفاهيم التأليف المحضة أصلاً التي تتضمنها الفاهمة قبلياً، والتي بفضلها وحدها تكون فاهمة محضة لأنه إنما بفضلها فقط يمكنها أن تفهم شيئاً من بين متنوع الحدس، أعني أن تفكر موضوعاً فيه. والتقسيم هذا مستمد بستمياً من مبدأ مشترك هو القدرة على الحكم (التي هي نفس القدرة على التفكير). فهو لم يصدر عشوائياً عن بحث اعتباطي عن أفاهيم محضة لا يمكن لتعدادها الكامل أن يكون يقينياً البتة لأنه ليس محصلاً إلا بالاستقراء من دون أن يُفكر أثناء ذلك في التساؤل لماذا هذه الأفاهيم بالضبط، دون سواها، هي الملازمة للفاهمة المحضة. إن مقصد البحث عن هذه الأفاهيم الأساسية إنما هو مقصد جدير برجل ثاقب البصر كأرسطو. لكنه، حيث لم يتبع أي مبدأ، التقطها على عجل كما مثلت لديه، وجمع منها أولاً عشرة سَمَها مقولات (محمولات). واعتقد فيما بعد أنه عثر أيضاً على خمسة أخرى أضافها إلى الأولى باسم محمولات - لاحقة، إلا أن ذلك لم يقلل من نقص لائحته. أضف، إننا نجد فيها بعض أحوال الحساسية المحضة (quando, ubi, situs) وكذلك ("prius, simul") بل حالاً أميرية (الحركة) وتلك الأحوال لا تنتمي البتة إلى سجل قيد الفاهمة. ونجد فيها أيضاً الأفاهيم المشتقة مختلطة بالأفاهيم الأصلية ("actio, Passio") وبعض من هذه الأخيرة مُتقد تماماً.

ويجب أن نلاحظ أيضاً بخصوص هذه الأخيرة: إن المقولات بما هي الأفاهيم الأصلية الحقة للفاهمة، لها هي الأخرى أفاهيمها المشتقة المحضة التي لا يمكن إغفالها بأي حال في سستام كامل للفلسفة الترندالية، لكن يمكن أن أكتفي بالإشارة إليها في محاولة نقدية فقط.

وليسمح لي أن أسمى هذه الأفاهيم الفاهمية، المحضة إنما المشتقة، أحاميل الفاهمة المحضة (في مقابل المحمولات). وما إن نحصل على الأفاهيم الأصلية والبدئية حتى يصير من السهل أن نضيف إليها المشتقة والمتفرعة، وأن نرسم شجرة نسب الفاهمة المحضة بكاملها. وبما أنه ليس أن أعمل على اتمام السستام، بل فقط على المبادئ الضرورية للسستام، فإني أترك هذا الاتمام لعمل آخر. والحال، إنه سيمكن بلوغ هذا الهدف بسهولة إذا أخذنا المُصنَّفات الأنطولوجية وأضفنا على سبيل المثال إلى مقولة السببية أحاميل القوة والفعل والأنفعال، وإلى مقولة الاشتراك، الحضور والمقاومة، وإلى محمولات الجهة، الولادة والموت والتغير الخ... إن المقولات ممزوجة بأحوال الحساسية المحضة أو حتى فيما بينها، تعطي عدداً كبيراً من الأفاهيم القبلية المشتقة، وستكون الإشارة إليها وعرضها بأكمل ما يمكن جهداً مفيداً ومروحاً، لكنه جهد يمكن تجنبه هنا.

وإني لأعفي نفسي، عن قصد في هذا العمل، من إعطاء تعريفات بالمقولات مع أنه من الأفضل أن تكون بحوزتي. وسأحلل هذه الأفاهيم فيما بعد بقدر ما ينبغي بالصلة مع تعليم المناهج الذي أعمله. ففي سستام للعقل المحض يمكن أن تُطلب مني بحق، أما هنا فإنها لا يمكن إلا أن تحول الانتباه عن النقطة الرئيسية لبحثنا، وأن تُثير الشكوك والاعتراضات التي يمكن

(*) متى وأين وموضع، وكذلك، قبل ومعاً.

(**) الفعل والانفعال

أن نؤجلها إلى مناسبة أخرى دون الاساءة إلى الهدف الأساسي. ومع ذلك يُطلع بوضوح من القليل الذي قُلْتُه، أنه ليس فقط من الممكن بل، أيضاً من السهل عمَل معجمٍ كامل بهذه الأفاهيم مع كل الإيضاحات اللازمة. فالتحانات موجودة الآن: ولا يبقى سوى ملئها. وفي طويقا سستامية كهذه ليس من الصعب أن نتعرّف على الموضوع المناسب لكل أفهوم بالضبط وأن نلحظ في الوقت نفسه المواضع التي لا تزال فارغة.

{11}

على لوحة المقولات هذه، قد تبدى بعض الملاحظات اللائقة التي ربما كان لها نتائج مُهمّة بالنسبة إلى الصورة العلميّة لجميع المعارف العقلية. ذلك أنه من الواضح بذاته أن هذه اللوحة مفيدة جداً في الجزء النظري من الفلسفة، بل لا غنى عنها للمخطّط الاجمالي لعلم من حيث يعتمد على أفاهيم قبلية ومن أجل أن يُقسم رياضياً بموجب مبادئ متعينة، حيث إن اللوحة المذكورة تتضمن بشكل كامل جميع الأفاهيم الأصلية للفاهمة، بل صورة سستامها في الفاهمة البشرية، وترشدنا من ثم إلى آتات العلم الاعتباري المُزَع ونسقه أيضاً، كما سبق أن برهنت على ذلك⁽¹⁾. وإليكم الآن بعض هذه الملاحظات:

الأولى: إن هذه اللوحة التي تتضمن أربعة أصناف من الأفاهيم الفاهمية، تنقسم أولاً إلى قسمين، أحدهما يتعلق بموضوعات الحدس (محضة كانت أم أمبيرية) والثاني بوجود هذه الموضوعات (بعضها بالنسبة إلى بعض، أو بالنسبة إلى الفاهمة).

والصنف الأول أسميه صنف المقولات الرياضية، والثاني صنف المقولات الدينامية وليس للصنف الأول كما هو واضح، متضادفات. ولا نجد ذلك إلا في الثاني. ويجب أن يعود سبب هذا الفرق إلى طبيعة الفاهمة.

الملاحظة الثانية، ثمة على أيّ حال عدد متساوٍ من المقولات في كل صنف أعني، ثلاث. وهذا ما يستحق بدوره تفكيراً حيث إن كل تقسيم قبلي بأفاهيم يجب أن يكون ثنائياً. أضف إلى ذلك، إن المقولة الثالثة في كل صنف تنجم دائماً من ربط الثانية بالأولى:

ف ((الجملة)) ليست سوى ((الكثرة)) منظوراً إليها ((كوحدة))، و ((الحصر)) سوى ((الواقع)) مربوطاً ((بالنفي))، و ((الاشتراك)) سوى سببية جوهر متعين بآخر يتعين به بدوره، و ((الضرورة)) أخيراً سوى الوجود المعطى بالإمكان نفسه. لكن لا تحسبن من جراء ذلك، أن المقولة الثالثة هي مجرد أفهوم مشتق وليس أفهوماً أصلياً للفاهمة المحضة. ذلك أن ربط الأولى بالثانية للثانيان بالأفهوم الثالث، يتطلب فعلاً خاصاً للفاهمة ليس هو هو الفعل الحاصل في الأول والثاني. فأفهوم ((العدد)) (المتنمي إلى مقولة الجملة) ليس ممكناً أينما وجد أفهوماً ((الكثرة))

(1) في: أولى المبادئ الميتافيزيقية لعلم الطبيعة.

و((الوحدة)) (في تصور اللامتناهي مثلاً). وكذلك، فَمِنْ أَنِّي أربطُ أفهومي ((السبب)) و((الجوهر))، لا يمكنني أن أفهم ((التأثير))، أي كيف يُمكن لجوهر أن يكون سبباً لشيء في جوهر آخر. وعليه ينجم أنه يجب لذلك فَعَلُ خاصٍّ للفاهمة، والأمر نفسه لما تبقى.

الملاحظة الثالثة: مقولة واحدة، هي مقولة ((الاشتراك)) الواقعة تحت العنوان الثالث، لا يظهر توافقها، بمثل وضوح توافق الأخرى، مع صورة الحكم الشرطي المنفصل المقابل لها في لوحة الوظائف المنطقية.

ولتثبت من ذلك التوافق، يجب ملاحظة أنه في كل حكم شرطي منفصل، يُتصور الفلّك (بجمل كل ما هو متضمن في هذا الحكم) بوصفه كلاً منقسماً إلى أجزاء (من الأفاهيم المنساقة تحته)، وأن هذه الأجزاء، ومن حيث إن أحدها لا يمكن أن يكون متضمناً في الآخر، تُتصور لا مُنساقة بعضاً تحت بعض، بل منساقة بعضاً مع بعض، إنما ليس في اتجاه واحد كما هو الحال في سلسلة، بل بالتبادل كما هو الحال في مجتمع (أعني إن طرَحَ طرفٍ من أطراف القسمة يعني استبعاد جميع الأطراف الأخرى، والعكس صحيح).

والحال إنه عندما يُفكر ارتباط كهذا في كلٍّ من الأشياء، فإنَّ واحداً منها لا ينساق كمسبب تحت آخر انسياقه تحت سبب وجوده، بل إنها، معاً وبالتبادل، تنساق بعضاً مع بعض بوصف الواحد منهما سبباً للآخر من حيث تَعَيُّنه (ومثلاً في الجسم الذي تتجاذب أجزاؤه وتتبادل بالتبادل). وذلك نوع آخر من الاقتران غير ذلك الذي يُصادف في مجرد علاقة السبب بالمسبب (المبدأ بالنتيجة) وحيث لا تعين النتيجة بدورها المبدأ، ولا تشكل بالتالي كلاً معه (كخالق العالم والعالم). وهذه الطريقة التي تتبعها الفاهمة عندما تتصور فلّك أفهوم منقسم، تتبعها أيضاً عندما تفكر في شيء بوصفه ينقسم، وهي تتصور أطراف القسمة، في الحالة الأولى من حيث ينبذ واحداً الآخر مع أنها مربوطة في فلّك واحد، كما تتصور الأجزاء في الحالة الثانية بوصفها يتمتع كل واحد منها (بما هو جوهر) بوجود مستقل عن وجود الأخرى، وبوصفه، مع ذلك مربوطاً في كل واحد.

{12}

إلا أنه يوجد في فلسفة القدماء الترسندالية باباً يتضمن أفاهيم الفاهمة المحضّة التي، رغم أنها لا تُعد من المقولات، كانت تصلح في رأيهم كأفاهيم قبلية للموضوعات. ولو صحَّ ذلك لزاد عدد المقولات وهو محال. وكان يُعبّر عن هذه الأفاهيم بهذه العبارة الشهيرة جداً عند المدرسين: ^(*) quolibet ens est unum, verum, bonum. لكن، على الرغم من أن استعمال هذا المبدأ قد أدى قبلاً إلى نتائج بالغة الضعة (كانت تعطي مجرد قضايا تحصيل حاصل) إلى حد أنها لم تقبل في العصور الحديثة ضمن الميتافيزيقا إلا من باب اللياقة، فإن فكرة صمدت كل هذا الوقت تظل

(*) ما يلائم الكائن هو الوحدة والحقيقة والكمال.

تستحق، مهما بدت فارغة، أن بحث عن أصلها، وتسمح بالافتراض أن مبدأها يقيم في إحدى قواعد الفاهمة، وأن هذا المبدأ قد أُولِّ تأويلاً خاطئاً، كما يحصل عادة. إن هذه المحمولات الترندالية المزعومة للأشياء، ليست سوى مطالب ومعايير منطقية لكل معرفة بالأشياء بعامة، قائمة على مقولات الكم، أعني الوحدة والكثرة والجملة. إلا أن هذه المقولات التي كان يجب اتخاذها بمعنى مادي، وبالأحرى بوصفها متعلقة بإمكان الأشياء نفسها، لم يستعملها القدماء حقاً إلا بالمعنى الصوري كمطلب منطقي لازم لكل معرفة. وكانوا مع ذلك، بطريقة هوجاء، يجعلون من هذه المعايير الفكرية صفات للأشياء نفسها. أقصد، إنه في كل معرفة لموضوع هناك وحدة الأفهوم التي يمكن أن نُسَمِّيها الوحدة النوعية من حيث إننا، تحت هذا الأفهوم، نفكر فقط بوحدة مجموع متنوع المعارف، تقريباً على غرار وحدة «الموضوع» في مسرحية أو موعظة أو حكاية. وهناك ثانياً الحقيقة بالنسبة إلى النتائج، فبقدر ما يكون هناك من نتائج صحيحة تستمد من أفهوم معطى، بقدر ما يكون من علائم على واقعه الموضوعي. وهذا ما يمكن أن نُسَمِّيها الكثرة النوعية للعلائم العائدة إلى أفهوم بوضفه مبدأها المشترك (لا تفكر فيه بوصفها كماً). وثمة ثالثاً وأخيراً، الكمال، الذي يقوم على أن هذه الكثرة تحال بدورها إلى وحدة الأفهوم وتتوافق تماماً وحصرها معه، وهي ما يمكن أن نسميه التمامية النوعية (الجملة). وعليه يتضح أن هذه المعايير المنطقية لإمكان المعرفة بعامة لا تُحوّل هنا مقولات الكم الثلاث، حيث يجب أن يسلم بالوحدة في إنتاج الكم انتاجاً متجانساً بشكل شامل، إلا بقصد ربط عناصر معرفية وإن متباينة في وعي واحد، من خلال عدّ كيف المعرفة بمثابة مبدأ. وهكذا فإن معيار إمكان أفهوم (وليس إمكان موضوعه) هو التعريف الذي فيه تُشكل وحدة الأفهوم وحقيقة كل ما يمكن أن يُشتق منه أولاً، وتمامية كل ما يمكن أن يستمد منه ثانياً، مستلزماً انشاء الأفهوم. وكذلك فإن معيار صحة الفرض يقوم على مفهومية مبدأ التفسير المقرر، وعلى وحدته (دون فرض مساعد) وحقيقة الاستنتاجات المشتقة منه (توافق هذه فيما بينها ومع التجربة) ويقوم أخيراً على تمامية مبدأ التفسير بالنسبة إلى هذه الاستنتاجات التي لا تفيد، لا أكثر ولا أقل مما كان مسلماً به في الفرض، بل تسترجع تحليلياً وبعدياً، ما كان قد فُكر تأليفاً وقبلياً، ويتوافق معه. وهكذا فإن أفاهيم الوحدة والحقيقة والكمال، لا تُكمل البتة لوحة المقولات الترندالية كما لو أن فيها نقص ما، بل يدخل استعمالها فقط، إذا ما نُحِيت علاقتها بالموضوعات تنحيةً تامة، في القواعد المنطقية العامة لتوافق المعرفة مع نفسها.

الباب الثاني

في تسويغ الأفاهيم الفاهمية المحدثه

الفصل الأول

{13}

في مبادئ التسويغ الترندالي بعامة

في الكلام على ما يجوز وما لا يجوز، يفرق المشرعون في الدعوى بين سؤال الأحقية (quid juris) وسؤال الواقعية (quid facti)، ويطلبون دليلاً على كل منهما، فيسمون الأول، الذي عليه أن يعرض جواز أو بالأحرى أحقية الدعوى، تسويغاً. ونحن نستخدم مجموعة من الأفاهيم الأميرية من دون أن يعارضنا أحد، فنظن أنه يحق لنا، حتى من دون تسويغ، أن ننسب إليها معنى ودلالة مُتَخَيِّلَة، لأن لدينا دائماً التجربة كي نبرهن على واقعيتها الموضوعية. لكن ثمة أيضاً أفاهيم مختلصة، كأفهومَي السعادة والقدر، صحيح أنها قد درجت بتغاضٍ شبه عام، إلا أنه يطرح أحياناً بصدها السؤال: بأي حق؟ فيعرضنا تسويغها إلى إحراج غير يسير، لأنه لا يمكن أن نعتز على أي مبدأ واضح، في التجربة أو في العقل، يجوز صراحة استعمالها.

لكن، يوجد بين كثرة الأفاهيم التي تشكل نسيج المعرفة البشرية الشديد الاختلاط، بعض منها مخصص للاستعمال القبلي المحض (يمعزل تام عن التجربة) ويحتاج تجويزه دائماً إلى تسويغ، ذلك أن براهين التجربة لا تكفي لإضفاء المشروعية على مثل هذا الاستعمال، في حين أنه يجب معرفة كيف يمكن لهذه الأفاهيم أن تكون على صلة بأشياء لا تستمدّها هي من التجربة. أسمى إذن، شرح كيف تكون الأفاهيم القبلية على صلة بموضوعات تسويغاً ترندالياً لها وأميزه عن التسويغ الأميري الذي يُظهر كيف نحصل الأفهوم بالتجربة وبالتفكر فيها، فلا يتعلق من ثمّ، بمشروعية هذا الأفهوم، بل بالواقعة التي أدت إلى حيازته.

ولقد تحصل لدينا، سابقاً، ضربان من الأفاهيم، مختلفان كلياً إنما يتفق واحدهما مع الآخر في أنها على صلة بالموضوعات على نحو قبلي تماماً، عنيت بها أفهومَي المكان والزمان كصورتين للحساسية، والمقولات كأفاهيم للفاهمة. ومحاولة البحث عن تسويغ أميري لهذه الأفاهيم، ستكون من العبث لأن ما يميز طبيعتها يقوم بالضبط في أنها على صلة بموضوعاتها دون أن نستعير، كي نتصورها، شيئاً من التجربة. فإذا كان يلزمها تسويغ، فإنه يجب أن يكون دائماً ترندالياً.

ومع ذلك، فإنه يمكن، بالنسبة إلى هذه الأفاهيم، كما بالنسبة إلى كل معرفة، أن نبحث في التجربة، لا عن مبدأ إمكانها، بل عن الأسباب الظرفية لإنتاجها. ذلك أن انطباعات الحواس

تعطي أول فرصة لافتح كل قدرتنا المعرفية بصدها، وإقامة التجربة التي تتضمن عنصرين جدد متغيرين، أعني: مادة للمعرفة، عن الحواس وصورة معينة كي تنظمها، عن المصدر الباطن للحدس المحض ولل فکر اللذين لا يعملان، ولا ينتجان أفاهيم إلا بمناسبة المادة. وعليه فإن البحث عن أولى جهود ملكتنا المعرفية للارتفاع من الإدراكات المفردة إلى الأفاهيم العامة هو مشروع ذو فائدة كبيرة جداً ولا شك. وإنه يجب أن نعترف بفضل لوك الشهير في كونه أول من شق الطريق إليه. إلا أن تسويغاً للأفاهيم القبلية المحضة لا يمكن أن يتم البتة على هذا النحو، لأن هذه الطريق لا تؤدي إليه بتاتاً بسبب أن على هذه الأفاهيم أن تقدم، فيما يخص استعمالها المقبل الذي يجب أن يكون مستقلاً استقلالاً تاماً عن التجربة، شهادة ميلاد مختلفة تماماً عن شهادة أصلها التجريبي. وعليه، أسمى محاولة الاشتقاق الفسيولوجي هذه التي لا يمكن أن تسمى تسويغاً أصلاً لأنها تتعلق بسؤال الواقعية، أسميها شرحاً لحياة المعرفة المحضة. ويتضح من ثم أنه يمكن أن يكون لهذه الأفاهيم تسويغ تريندالي وحسب، وليس أميري البتة، وأن هذا الأخير بالنسبة إلى الأفاهيم القبلية المحضة، ليس سوى محاولات باطلة يمكن أن ينصرف إليها فقط ذاك الذي لم يفقه طبيعة هذه المعارف الخاصة جداً.

لكن، مع أن ثمة غمطاً وحيداً مسموح به لتسويغ ممكن للمعرفة القبلية المحضة هو التسويغ على الطريقة الترندالية، فإن ذلك لا يستتبع أن يكون لازماً لزوماً لاغنى عنه. فلقد تتبعنا أعلاه أفاهيم المكان والزمان حتى مصادرها بواسطة تسويغ تريندالي وشرحنا مصداقيتها الموضوعية القبلية وعينها. ومع ذلك، فإن الهندسة تتابع سيرها الأمن عبر المعارف القبلية وعينها. ومع ذلك، فإن الهندسة تتابع سيرها الأمن عبر المعارف القبلية وحدها من دون أن يكون بها حاجة إلى أن تطلب من الفلسفة شهادة تثبت الأصل المحض والشرعي لأفهومها الأساسي ((المكان))؛ لكن استعمال الأفهوم، في هذا العلم، ينحصر بالعالم الحسي الخارجي الذي صورة حدسه المحضة المكان، حيث تتمتع بالتالي كل معرفة هندسية، لأنها مؤسسة على حدس قبلي، ببداية لا توسط فيها، وحيث بالمعرفة نفسها، تُعطى الموضوعات قبلياً (من حيث الصورة) في الحدس. أما الأفاهيم الفاهيمية المحضة فتولد على العكس الحاجة اللازمة إلى البحث لا عن تسويغها الترندالي وحسب، بل أيضاً عن تسويغ المكان. إذ بما أن المحمولات التي نحملها هنا على الموضوعات ليست محمولات الحدس ولا الحساسية، بل محمولات الفكر القبلي المحض، فإن هذه الأفاهيم تتصل بالموضوعات بعامة، بمعزل عن كل شروط الحساسية، وبما أنها ليست مؤسسة على التجربة، فإنه لا يمكنها أن تظهر قبلياً في الحدس أي موضوع عليه يتأسس تأليفها قبل أي تجربة، وهي لا تثير من ثم الشكوك حول مصداقيتها الموضوعية وحدود استعمالها وحسب، بل تجعل أفهوم المكان نفسه مُلتبساً لأنها تنزع إلى استعماله خارج جميع شروط الحدس الحسي. ولذا كان من الضروري أن نُسوِّغه أعلاه تسويغاً تريندالياً. يجب إذن إقناع القارئ بوجود مثل هذا التسويغ الترندالي وجوباً لازماً قبل أن نخطو خطوة واحدة في حقل العقل المحض، لأنه من دون ذلك، سيسير كالأعمى، وسيكون عليه بعد أن يكون قد تاه هنا وهناك، أن يؤول إلى الجهل الذي منه انطلق. لكن، عليه أيضاً أن يرى سلفاً بوضوح الصعوبة التي لا مفرَّ

منها، كي لا يتدمر من الغموض الذي يكتنف الشيء نفسه أصلاً، أو كي لا يتخاذل قبل الأوان أمام العوائق التي يجب إزاحتها، لأن المسألة هي: إما التخلي تماماً عن كل ما تدعيه رؤى العقل المحض في أكثر الحقول جاذبية، أعني الحقل الذي يتخطى حدود كل التجارب الممكنة، وإما إنجاز هذا البحث النقدي إنجازاً تاماً.

ولقد استطعنا أعلاه، بقليل من الجهد، أن نوضح، بصدد أفاهيم المكان والزمان، كيف يجب عليها بوصفها معارف قبلية أن تكون، مع ذلك وبالضرورة، على صلة بموضوعات، وكيف تجعل معرفة تأليفية هذه الموضوعات ممكنة، بمعزل عن كل تجربة. وبما أن الموضوع لا يمكن أن يظهر لنا، أي أن يكون موضوعاً للحدس الأميري إلا بواسطة صورتَي الحساسية المحضتين، فإن المكان والزمان هما حدسان محضان يتضمنان قبلياً شرط إمكان الموضوعات بوصفها ظاهرات، وإن التأليف الحاصل فيها يتمتع بمصادقية موضوعية.

أما مقولات الفاهمة فهي، على العكس، لا تقدم لنا أي شروط بموجبها تعطى الموضوعات في الحدس؛ ويمكن، من ثم، ولا شك، أن تظهر لنا الموضوعات من دون أن يكون عليها أن تتعلق بالضرورة بوظائف الفاهمة، ومن دون أن تتضمن الفاهمة إذن شروطها القبلية. ولذا تبرز هنا صعوبة لم نصادفها في حقل الحساسية، وهي: كيف يمكن لشروط الفكر الذاتية أن تتمتع بمصادقية موضوعية، أعني أن تعطي شروط إمكان كل معرفة بالموضوعات؟ لأن الظاهرات يمكن، ولا شك، أن تعطى في الحدس من دون وظائف الفاهمة. وأخذ مثلاً، أفهوم السبب الذي يدل على نوع خاص من التأليف لأنه إلى جانب شيء ما ((أ)) يوضع آخر مغايراً كلياً ((ب)) بموجب قاعدة. وليس من الواضح لماذا يجب أن تتضمن الظاهرات شيئاً من هذا القبيل، إذ لا يمكن أن نسوق التجارب كأدلة لأنه يجب أن نتمكن من أن نبيّن المصادقية الموضوعية لهذا الأفهوم قبلياً ولأنه، من ثم، من المشكوك فيه قبلياً، ما إذا كان مثل هذا الأفهوم فارغاً تماماً وما إذا كان بإمكانه أن يحظى في أي محل بأي موضوع من بين الظاهرات. إذ أنه من الواضح أن يكون على موضوعات الحدس الحسي أن تكون موافقة للشروط الصورية للحساسية القائمة قبلياً في الذهن، لأنها بدون ذلك لن تكون موضوعات لنا؛ لكن ما تصعب إقامة الدليل عليه هو أن يكون عليها بالإضافة إلى ذلك أن تكون موافقة للشروط التي تحتاج إليها الفاهمة في وحدة الفكر التأليفية. لأنه من المحتمل جداً أن يكون ثمة ظاهرات تتقوم من حيث لا تجدها الفاهمة موافقة البتة لشروط وحدتها، وأن يكون كل شيء مختلطاً من حيث إنه في سلسلة الظاهرات مثلاً لا يحضر شيء يُعطي قاعدة التأليف ويكون مناسباً بالتالي لأفهوم السبب والمسبب، فيكون هذا الأفهوم فارغاً تماماً وباطلاً ولا معنى له. ولن يقلل ذلك من إمكان أن تقدم الظاهرات موضوعاتٍ لحدسنا، لأن الحدس لا يحتاج إلى وظائف الفكر بحال من الأحوال.

أما أن نفكر في التخلص من العناء الذي تُكبّده مثل هذه الأبحاث بالقول: إن التجربة تعطي باستمرار أمثلة على موافقة الظاهرات للقواعد تتيح لنا فرصة كافية لاستخراج أفهوم السبب والتحقق في الوقت نفسه من المصادقية الموضوعية: فمعناه أننا نلاحظ أن أفهوم السبب لا يتوَلَد البتة بهذه الطريقة، بل يجب إما أن نجد أساسه في الفاهمة بشكل قبلي تماماً، وإما

أن يُهمل نهائياً بوصفه مجرد سراب . ذلك أن هذا الأفهوم يستلزم بإطلاق أن يكون شيء ((أ)) على نحو يكون معه شيء آخر (ب) يتليه بالضرورة وبموجب قاعدة كلية إطلاقاً . وتعطي الظاهرات حقاً حالات يمكن أن نستمد منها قاعدة بموجبها يحصل شيء ما عادة ؛ لكن ، لا يمكننا البتة أن نستخلص أن التالي هو ضروري ؛ ومن ثم فإن لتأليف السبب والمسبب كرامة ملازمة له لا يمكن أن يُعبر عنها أمبيرياً ، أعني ، إن المسبب لا يضاف ببساطة إلى السبب ، بل إنه يوضع به ويتليه . أضف ، إن الكلية الصارمة للقاعدة ليست هي أيضاً خاصية من خواص القواعد الأميرية التي يمنحها الاستقراء كلية مقارنة وحسب ، أي إمكان أن توسّع استعمالها . وسيكون استعمال الأفاهيم الفاهمية المحضة شيئاً مغايراً تماماً فيما لو كان يجب أن نرى فيها مجرد منتجات أميرية .

{14}

الانتقال الى التسويغ الترسيدي للمقولات

ليس هناك سوى حالتين ممكنتين قد يتطابق فيهما تصوّر تأليفي وموضوعاته ، ويكون على صلة ضرورية بها ، ويلتقي بها نوعاً من الالتقاء : إمّا أن يكون الموضوع وحده هو الذي يجعل التصوّر ممكناً ، وإمّا التصوّر وحده الموضوع . في الحالة الأولى لن تكون العلاقة سوى أميرية ولن يكون التصوّر ممكناً البتة قليلاً ، وتلك هي الحال مع الظاهرات بالنسبة إلى ما ينتمي إلى الإحساس فيها . أما في الحالة الثانية ، ومع أن التصوّر في حد ذاته لا يولّد موضوعه وجودياً (إذ لا يدور الكلام هنا قط على العلية بالإرادة) ، فإن التصوّر يُعدّ معيّناً قليلاً بالنظر إلى الموضوع عندما يمكن ، به وحده ، أن نعرف شيئاً بوصفه موضوعاً . لكن ، ثمة شرطين فقط يجعلان معرفة موضوع ممكنة : أولاً الحدس الذي به يُعطى هذا الموضوع ، إنما فقط كظاهرة ؛ وثانياً الأفهوم ، الذي به يُفكر موضوع يتناسب مع هذا الحدس . لكن ، من الواضح حسب ما تقدم أن الشرط الأول ، أي ذلك الذي به وحده يمكن للموضوعات أن تُحدس ، هو الذي يؤسس بالفعل الأشياء قليلاً وصورياً في الذهن . وشرط الحساسية الصوري هذا ، تُلبيّه إذن بالضرورة جميع الظاهرات لأنها لا يمكن أن تظهر ، أي لا يمكن أن تُحدس وتعطى أمبيرياً إلا به . والسؤال الآن ، ما إذا لم يكن ثمة أيضاً ، سلفاً ، أفاهيم قبلية كشروط بموجبها وحدها يُفكر شيء ما ، مع أنه لا يُحدس ، بوصفه موضوعاً بعامة ، إذ في هذه الحالة ، ستكون كل معرفة أميرية للموضوعات مطابقة بالضرورة لتلك الأفاهيم لأنه ، من دون افتراضها ، لا شيء يمكن كموضوع للتجربة . والحال ، إن كل تجربة تتضمن ، بالإضافة إلى حدس الحواس الذي به يُعطى الشيء ، أفهوماً لموضوع يُعطى في الحدس أو يظهر ؛ ثمة إذن أفاهيم موضوعات بعامة تؤسس بوصفها شروطاً قبلية ، كل معرفة تجريبية ؛ وعليه ، فإن المصادقية الموضوعية للمقولات كأفاهيم قبلية تستند إلى كون التجربة (من حيث صورة التفكير) ممكنة بها وحدها ؛ لأنها بذلك ، ستكون على صلة بموضوعات التجربة بالضرورة وقليلاً ، إذ بها وحسب سيُمكن أن يُفكر بعامة موضوع ما للتجربة .

للتسويغ الترسيدي لجميع الأفاهيم القبلية إذن مبدأ يجب أن يوجّه كل البحث ، ألا وهو :

يجب التعرف على هذه الأفاهيم بوصفها شروطاً قلبية لإمكان التجربة (إنَّ للحدس القائم فيها وإنَّ للتفكير). وأفاهيم تقدّم الشروط الموضوعية لإمكان التجربة تكون بذلك بالذات ضرورية. أما استعراض التجربة حيث تصادف هي، فليس تسويغاً لها (بل إظهار) لأنّها لن تكون بذلك إلّا عرضيّة. ومن دون تلك الصلة الأصلية للتجربة الممكنة حيث تستحضر كل موضوعات المعرفة لا يمكن قط فهم أنّ تكون على صلة بموضوع ما.

وقد افتقر لوك الشهير إلى هذه النظرة. ولأنّه وجد في التجربة أفاهيم فاهية محضة، فقد اشتقّها أيضاً من التجربة، لكنه تصرف بلا - اتساق إلى حدّ أنّه حاول الوصول بذلك إلى معارف تتخطى كثيراً كل حدود التجربة. وقد أدرك ديفيد هيوم أنه كي يكون لنا حق القيام بذلك، يجب أن يكون لتلك الأفاهيم أصل قبلي. لكن بما أنّه لم يستطع أن يتبين كيف من الممكن أن يكون على الفاهمة أن تُفكر أفاهيم بوصفها مربوطة ربطاً ضرورياً في موضوع، مع أنّها في ذاتها ليست مربوطة في الفاهمة؛ ولما لم يخطر بباله أنّ الفاهمة قد تكون بهذه الأفاهيم نفسها خالقةً للتجربة حيث تصادف موضوعاتها، فقد رأى نفسه مضطراً إلى أن يشتقّها من التجربة (أعني، من التداعي المتكرّر في التجربة تتولد ضرورة ذاتية ينتهي الأمر إلى حسابها خطأ بمثابة ضرورة موضوعية، أي بفعل العادة)؛ لكنّه كان فيما بعد متسقاً جداً عندما أعلن أنّه من المحال تخطي حدود التجربة بتلك الأفاهيم والمبادئ التي تولدها. إلّا أنّ الاشتقاق الأميري الذي لجأ إليه كلا الاثنان لا يمكن أن يتفق مع حقيقة المعارف العلمية القبلية التي لدينا، الرياضة المحضة وعلم الطبيعة العام؛ فهو يتهاфт إذن بشهادة الواقع.

وقد فتح أول هذين الرجلين الشهيرين الباب على مصراعيه للشسطط، لأنّ العقل ما إنَّ يكون الحقّ إلى جانبه حتى لا يعود يُنحس في قفص بفضل نصائح الاعتدال المبهمة؛ وقد استسلم الثاني كلياً إلى الرّبيبة عندما ظنّ أنه اكتشف أنّ كل ما يُعدّ عقلاً هو تضليل لقدرتنا المعرفية. وسنحاول الآن أن نرى إنَّ لم يكن بالإمكان جعل العقل البشري يجتاز هاتين العثرتين، وإرشاده إلى حدود متعيّنة، وترك حقل نشاطه الغائي بأسره مفتوحاً مع ذلك.

وأريد أن أقتصر بدءاً على التذكير بمعنى المقولات. إنها أفاهيم موضوع بعامة، بواسطتها يُعدّ حدس هذا الموضوع متعيّناً بالنسبة إلى إحدى الوظائف المنطقية للأحكام. فوظيفة الحكم الحملي هي علاقة الحامل بالمحمول متال: جميع الأجسام تنقسم. إلّا أننا بالنسبة إلى الاستعمال محض المنطقي للفاهمة لا نعيّن أباً من الأفهوميين يجب أن يُعطى وظيفة الحامل وأيّها وظيفة المحمول. ذلك أنّه يمكننا القول أيضاً إنَّ بعض ما ينقسم هو جسم. لكنّ، عندما أضع أفهوم الجسم تحت مقولة الجوهر، يكون قد تقرر أنّ حدسه الأميري يجب أن يُعدّ أبداً في التجربة بمثابة حاملٍ وحسب، وليس البتّة بمثابة مجرد محمول. والأمر على النحو عينه بالنسبة إلى سائر المقولات.

الفصل الثاني

التسوية الترندالي للأفاهيم الفاهمية المحضة

{15}

في إمكان الربط بعامة

يمكن لمتنوع التصورات أن يُعطى في حدسٍ محضٍ حسيٍّ، أعني في حدسٍ هو محض تلقٍّ. ويمكن لصورة هذا الحدس أن تقوم قبلياً في قدرتنا التصورية من دون أن تكون سوى نمط تآثر الذات. إلا أن ربط (Conjunctio) متنوع بعامة لا يمكن أن يأتينا مرة من الخواس، ولا أن يكون إذن متضمناً معاً في صورة الحدس الحسي المحضة، لأنه فعل لتلقائية ملكة التصور؟ وبما أنه يجب أن نسمي هذه الأخيرة فاهمة كي نميزها عن الحساسية، فإن كل ربط، سواء وعيناه أم لم نعه، وسواء كان ربطاً لمتنوع الحدس أم لأفاهيم متنوعة، وسواء كان الحدس في الحالة الأولى حسياً أم لا، هو فعلٌ للفاهمة يجب أن نطلق عليه اسماً عاماً هو التأليف كي نشير به معاً، إلى أنه لا يمكننا أن نتصور أي شيء مربوطاً في الموضوع دون أن نكون قد ربطناه بأنفسنا، وأن الربط هو التصور الوحيد من بين جميع التصورات الذي لا يمكن أن يُعطى بالأشياء، بل يمكن للذات وحدها أن تقوم به لأنه فعلٌ من أفعال تلقائيتها. ونرى بسهولة هنا أن هذا الفعل يجب أن يكون واحداً، أصلاً، ويصلح بالتساوي لكل ربط، وإن الحل (التحليل) الذي هو نقيضه، على ما يبدو، يشترطه أبداً مع ذلك، لأنه حيث لم يسبق للفاهمة أن ربطت شيئاً، ليس بإمكانها أن تحل شيئاً، لأن بها وحدها إنما أمكن للشيء أن يعطى مربوطاً للملكة التصور.

لكن أفهوم الربط ينطوي بالإضافة إلى أفهوم المتنوع وتأليفه، على أفهوم وحدته أيضاً. والربط هو تصور لوحدة المتنوع التأليفية⁽¹⁾. فتصور هذه الوحدة لا يمكن إذن أن يتولد من الربط، بل إنه يأنضيفه إلى تصور المتنوع يجعل بدءاً أفهوم الربط ممكناً. والوحدة التي تسبق قبلياً كل أفاهيم الربط لا تمت بأي صلة إلى مقولة الوحدة (فقرة 10)، لأن جميع المقولات إنما تتأسس على الوظائف المنطقية في الأحكام، وفي هذه الأحكام سبق أن فُكر الربط وفُكرت من ثم وحدة الأفاهيم المعطاة. فالمقولة إذن، تفترض سلفاً الربط، وعلينا بالتالي، أن نبحث عن تلك الوحدة في مكان أعلى (كوحدة نوعية {12})، أعني في ما يتضمن مبدأ وحدة مختلف الأفاهيم في الأحكام، وبالتالي مبدأ إمكان الفاهمة حتى في استعمالها المنطقي.

(1) ولا يدخل في الحسان مسألة معرفة ما إذا كانت التصورات تقى هي نفسها وما إذا كان يمكن لأحدها إذن أن يفكر تحليلياً بآخر. ومع ذلك فإن الوعي بواحد منها من حيث يتعلق الأمر بالتنوع يجب أن يكون دائماً متميزاً عن الوعي بالآخر، وليس مدار المسألة هنا إلا على تأليف هذا الوعي (الممكن).

{16}

في وحدة الإبصار التأليفية - الأصلية

يجب أن يكون من الممكن أن يواكب «الأنا أفكر» جميع تصوراتي، إذ من دون ذلك سيكون ثمة شيء، مُتصور فيّ لا يمكنه أن يفكر البتة. وهذا يعني إما أن يكون التصور ممتنعاً وإما أن يكون لا شيئاً بالنسبة إليّ على الأقل. وذلك التصور الذي يمكن أن يكون معطى قبل أي تفكير يسمى حدساً. فكل متنوع الحدس هو إذن على صلة ضرورية بالأنا أفكر في الذات عينها حيث يصادف ذلك المتنوع. لكن هذا التصور هو فعل للتلقائية، أعني إنه لا يمكن أن يُعَدَّ متميماً إلى الحساسية. وأسميه إبصاراً محضاً لتمييزه من الأميري، أو أيضاً إبصاراً أصلياً، لأنه ذلك الإوتعاء الذي، بتوليده لتصوّر «الأنا أفكر» الذي يجب أن يكون من الممكن أن يواكب جميع التصورات الأخرى، ويكونه واحداً، وهو هو في كل وعي، لا يمكن أن يشتق من أي تصوّر آخر. وأسمي أيضاً وحدته، وحدة الإوتعاء الترندالية كي أدلّ إلى إمكان المعرفة القبلية به. ذلك أن التصورات المتنوعة المعطاة في حدس، لن يكون أي منها تصوّري إذا لم تتّهم كلها مجتمعة إلى إوتعاء واحد؛ أعني إنَّ عليها من حيث هي تصوراتي (على الرغم من أنني لا أعياها بما هي كذلك) أن تكون مع ذلك مطابقة بالضرورة للشرط الذي بموجبه وحده يمكنها أن تجتمع في إوتعاء عام، إذ من دون ذلك لن ينتمي أي منها إليّ البتة. وعن هذا الربط الأصلي تَطَّلَع نتائج كثيرة:

إنَّ شموليّة هويّة الإبصار تتضمن تأليف تصورات متنوّعٍ مُعطى في حدس، وممكنةٍ بوعي هذا التأليف وحسب. لأن الوعي الأميري الذي يواكب عدة تصورات هو في ذاته وعي مشتت وليس على صلة بهويّة الذات. لا تقوم إذن هذه الصلة بمجرد أن أواكب بالوعي كل تصوّر، بل بأن أضيف تصوّراً إلى آخر وأن أعني تأليفهما. يمكنني إذن أن أتصوّر هوية الوعي في تصوراتي المعطاة فقط بشرط أن أقدر على ربط متنوّع هذه التصورات في وعي واحد، أعني، إنَّ وحدة الإبصار التحليلية ليست ممكنة إلا بافتراض وحدة تأليفية ما⁽¹⁾. ففكرة: «هذه التصورات المعطاة في الحدس تنتمي إليّ جميعاً»، تعني إذن: «إني أوحدها في إوتعاء، أو إنّه يمكنني على الأقل أن

(1) وحدة الوعي التحليلية تتصل بكل الأفاهيم المشتركة بما هي كذلك، مثال ذلك إذا فكرت بالأحرر بعامة فإني بذلك أتصور قواماً قد يوجد (بمشابهة سمة) في شيء ما، أو يرتبط بتصورات أخرى، فلا يمكنني إذن أن أتصور الوحدة التحليلية إلا بواسطة وحدة تأليفية مُفكّرة سلفاً كممكنة. والتصور الذي عليه أن يفكر بوصفه مشتركاً بين أشياء مختلفة يُعَدُّ متميماً إلى أشياء تنطوي أيضاً، بالإضافة إليه، على شيء مختلف، ويجب إذن أن يفكر مسبقاً في وحدة تأليفية مع تصورات أخرى (وإنَّ ممكنة وحسب) قبل أن يكون بإمكانني أن أفكر فيه وحدة الوعي التحليلية التي تجعل منه conceptus communis^(*). إن وحدة الإبصار التأليفية هي إذن أرفع نقطة يجب أن يعلّق بها كل الاستعمال الفاهمي، وحتى المنطق كله ومن ثم الفلسفة الترندالية. ويمكن القول إن هذه القدرة هي الفاهمة بالذات.

(*) افهوماً مشتركاً.

أَوَحدها فيه». وعلى الرغم من أنها ليست بعدد وعياً بتأليف التصورات فإنها تفترض إمكانه. بمعنى آخر، فقط لأنه يُمكنني أن أستوعب في وعي واحد متنوع هذه التصورات، أسميها جميعاً تصوراتي، لأنه من دون ذلك سيكون لدي ذات هي من التلون والاختلاف بقدر ما هناك من تصوراتٍ أعياها. فالوحدة التأليفية لمتنوع الحدوس من حيث هي معطاة قبلياً، هي إذن مبدأ هوية الإبصار نفسه الذي يسبق قبلياً كل تفكيرٍ المتعين، إلا أن الربط ليس في الموضوعات ولا يمكن أن يستمد بأي شكل بواسطة الإدراك بحيث يكون على الفاهمة أن تتلقاه منها، بل إنه فقط من عمل الفاهمة التي ليست هي نفسها شيئاً أكثر من القدرة على الربط القبلي وعلى إحالة متنوع التصورات المعطاة إلى وحدة الإبصار، التي هي المبدأ الأعلى في المعرفة البشرية بأسرها.

وصحيح أن مبدأ الوحدة الضرورية للإبصار نفسه هو مبدأ هوي، وإنه من ثم قضية تحليلية، إلا أنه يُبين أن تأليف المتنوع المعطى في الحدس هو تأليف ضروري من دونه لا يمكن لشمولية هوية الإوتعاء أن تفكر. ذلك أنه بواسطة الأنا، بما هو تصور بسيط، لا يعطى أي متنوع. ولا يمكن أن يعطى إلا في الحدس المتميز من الأنا ولا أن يفكر إلا بالربط في وعي. وإن فاهمة يكون فيها المتنوع معطى، في الوقت نفسه، بالإوتعاء ستكون حدسية، أما فاهمتنا فلا تقدر سوى أن تفكر، وعليها أن تبحث عن الحدس في الحواس. أعني إذن ذاتاً هي هي بالنظر إلى متنوع التصورات المعطاة لي في حدس، لأنني أسمى جميع التصورات التي تؤلف تصوراً واحداً، تصوراتي. وهذا معناه أنني أعني قبلياً تأليفاً ضرورياً لهذه التصورات، وهذا التأليف يُدعى الوحدة التأليفية الأصلية للإبصار التي تخضع لها جميع التصورات المعطاة لي إنما التي ينبغي أن تُحال إليها أيضاً من خلال تأليف ما.

{17}

مبدأ وحدة الابصار التأليفية هو المبدأ الأعلى

لكل الاستعمال الفاهمي

كان المبدأ الأعلى لإمكان أي حدس بالنسبة إلى الحساسية، حسب الاستيطيقا الترسندالية: أن يخضع كل متنوعه لشروط المكان والزمان الصورية. والمبدأ الأعلى لهذا الإمكان عينه بالنسبة إلى الفاهمة هو: أن يخضع كل متنوع الحدس لشروط وحدة الإبصار التأليفية - الأصلية⁽¹⁾. فجميع تصورات الحدس المتنوعة، تخضع إذن للمبدأ الأول من حيث تُعطى لنا، وللثاني من حيث عليها أن تكون مربوطة في وعي؛ لأنه من دون ذلك لا يمكن لأي شيء، أن يفكر أو

(1) المكان والزمان وجميع أجزائها، حدوس وبالتالي تصورات مفردة مع المتنوع الذي تطوي عليه (انظر الاستيطيقا الترسندالية)، وليست إذن مجرد أفاهيم تُضمّن وعياً واحداً بعينه في تصورات عدة، بل هي تصورات عدة في كل واحد منها وفي وعيه، ومن ثم فيها مركبة، تصادف في النهاية وحدة الوعي كوحدة تأليفية إنما أصلية مع ذلك. وفرديتها هذه مهمة في التطبيق (انظر {25}).

يُعرف لأن التصورات المعطاة التي لا تشترك في حيازة فعل الإبصار، «الأنا أفكر»، لا تكون مجتمعة في إوتعاء واحد.

والفاهمة بالمعنى العام للفظ، هي ملكة المعارف، وهذه تقوم على الصلة المتعينة بين تصورات معطاة وشيء. لكن الشيء هو ما في أفهومه يتوحد متنوع حدس معطي، والحال إن كل توحيد للتصورات يتطلب وحدة الوعي في التأليف. فوحدة الوعي هذه هي إذن ما، وحده، يقيم الصلة بين التصورات وموضوع، ويقيم من ثم، مصداقيتها الموضوعية. وما يجعل منها معارف إذن، وما إليه إذن يستند إمكان الفاهمة نفسه.

المعرفة المحضة الأولى للفاهمة التي عليها يتأسس كل ما تبقى من استعمالها والتي هي في الوقت نفسه مستقلة تمام الاستقلال عن كل شروط الحدس، هي إذن مبدأ وحدة الإبصار التأليفية الأصلية. فمجرد صورة الحدس الحسي الخارجي، المكان، ليست بعد أي معرفة؛ وهي تعطي فقط متنوع الحدس قبلياً من أجل معرفة ممكنة. لكن كي أعرف أي شيء في المكان، وخطأ على سبيل المثال، يجب أن أخطئه، وأن أحقق تأليفاً ربطاً متعيناً للمتنوع المعطي؛ بحيث تكون وحدة هذا الفعل معاً وحدة الوعي (في أفهوم الخط). وبهذا بدءاً إنما نعرف شيئاً (مكاناً متعيناً). فوحدة الوعي التأليفية هي إذن شرط موضوعي لكل معرفة، وأنا لست بحاجة إليها لأعرف شيئاً وحسب، بل يجب أن أخضع لها أيضاً كل حدس حتى يصير شيئاً لي، لأن المتنوع لن يتوحد في وعي بطريقة أخرى ومن دون هذا التأليف.

وهذه القضية الأخيرة هي أيضاً تحليلية، كما قلنا، على الرغم من أنها تجعل من الوحدة التأليفية شرطاً لكل فكر. فهي لا تقول شيئاً أكثر من أن جميع تصوراتي في أي حدس معطي يجب أن تكون خاضعة للشرط الذي بموجبه فقط يمكن أن أنسبها، بوصفها تصوراتي، إلى الذات الهَيّية، ويمكن بالتالي أن أضممها بوصفها مربوطة تأليفاً في إبصار واحد تحت عبارة «أنا أفكر».

لكن هذا المبدأ ليس مع ذلك مبدأ لكل فاهمة ممكنة بعامة، بل فقط مبدأ للفاهمة التي إبصارها المحض، في التصور «أوجد»، ليس فيه بعد أي متنوع وإن فاهمة تعطي باوتعائها متنوع الحدس معاً، وفاهمة تعطي بتصورها لشيء، «الوجود» لأشياء هذا التصور معاً، لن تكون بحاجة إلى فعل خاص لتأليف المتنوع بصدد وحدة الوعي كما هي بحاجة إلى ذلك، الفاهمة البشرية التي تفكر وحسب، ولا تحدد. لكن هذا المبدأ، بالنسبة إلى الفاهمة البشرية هو حتماً المبدأ الأول، حيث إنه يتمتع عليها أن تكون أدنى أفهوم عن فاهمة أخرى ممكنة سواء كانت فاهمة حدسية أو فاهمة تعتمد على حدس حسي مع كونه ضرب آخر غير ذلك الذي يتأسس على المكان والزمان.

{18}

ما هي وحدة الاوتعاء الموضوعية

إن وحدة الإبصار الترسيدالية هي تلك التي توحد في أفهومٍ عن الموضوع كل المتنوع المعطى في حدس. وتسمى من جرّاء ذلك موضوعية، وعلينا أن نفرّق بينها وبين وحدة الوعي الذاتية التي هي تعيّن للحس الباطن، به يُعطى متنوع الحدس ذاك أمبيرياً، من أجل أن يُربط على هذا النحو. فإن يكون بإمكاننا أن أعي أمبيرياً المتنوع بوصفه معاً أو مُتتالياً فإن ذلك خاضع للظروف أو للشروط الأمبيرية. وبالتالي فإن وحدة الوعي الأمبيرية نفسها من خلال تداعي التصورات تتعلق بالظاهرة بشكل عرضي تماماً. وعلى العكس إن صورة الحدس المحضة في الزمان بما هي فقط حدس بعامة، يتضمن متنوعاً معطى، تخضع لوحدة الوعي الأصلية وفقط عبر الصلة الضرورية بين متنوع الحس و: «الأنا أفكر»، الواحد؛ وإذن من خلال تأليف الفاهمة المحض الذي يؤسس قلياً التأليف الأميري. وتلك الوحدة هي الوحيدة الصادقة موضوعياً، أما وحدة الإبصار الأميرية، التي لا نفحصها هنا والتي، على كل حال، لا تشتق من الأولى إلا بموجب شروط معطاة عياناً، فهي ذات مصداقية ذاتية وحسب. فواحدٌ يربط تصور كلمة ما بشيء ما وآخر يربطه بشيء آخر؛ فوحدة الوعي فيها هو أميري ليست صادقة بالنظر إلى ما هو معطى، لا ضرورياً ولا كلياً.

{19}

يقوم الشكل المنطقي لكل الأحكام في وحدة الابصار
الموضوعية للأفاهيم المتضمنة فيها

لم يكن بإمكاننا مرة أن نكون راضياً بالشرح الذي يعطيه المناطقة عن الحكم بعامة، والذي هو، حسب ما يقولون، تصور علاقة بين أفهومين. والحال، إن هذا الشرح لا ينطبق بأي حال إلا على الأحكام الحملية وليس على الأحكام الشرطية المتصلة والمنفصلة (من حيث إن هذه تتضمن لا علاقة أفاهيم وحسب بل، أيضاً، علاقة أحكام) وبدون أن أجادلهم - رل خطئه (على الرغم من أن هذا الخطأ المنطقي قد ولّد عدة نتائج مؤذية)⁽¹⁾، ألاحظ فقط أن تلك العلاقة تبقى هنا غير متعيّنة.

لكن إذا ما بحثتُ، بشكل أدقّ، عن الصلة بين المعارف المعطاة في كلّ حكم، وإذا ما

(1) إن النظرية المطوّلة لأشكال القياس الأربعة لا تتعلق إلا بالاستدلالات الحملية؛ وعلى الرغم من أنها ليست سوى فنّ الوصول بالحيلة وبإلّباس الاستنتاجات المباشرة لباس مقدمات استدلالٍ محص، من أجل أن تعطي في الظاهر عدداً من أنواع الاستدلالات أكبر من مجرد النمط الوحيد للاستدلال في الشكل الأول، فلها لم تكن مع ذلك لتُحرز أي نجاح خاص في هذا المجال لو لم تكن قد نجحت بحصر المرجعية بالأحكام الحملية بوصفها الأحكام التي على جميع الأحكام أن تعود إليها؟ وهذا خطأ بموجب {9}.

مميزتها، بوصفها منتمة إلى الفاهمة، من العلاقة بموجب قوانين المخيلة الاسترجاعية (والتي هي ذات مصداقية ذاتية وحسب) فسأجد أن الحكم ليس سوى غط لإحالة المعارف المعطاة إلى وحدة الإنبصار الموضوعية. والرابطة ((هو)) إنما تهدف إلى تمييز الوحدة الموضوعية للتصورات المعطاة من وحدتها الذاتية؛ لأنها تدل على الصلة التي هي بينها وبين الأبصار الأصلي وعلى وحدتها الضرورية على الرغم من أن الحكم نفسه قد يكون أمبيرياً وبالتالي عرضياً مثال: الأجسام هي ثقيلة. وبالطبع لا أريد بذلك أن أقول: إن هذين التصورين ينتمي أحدهما إلى الآخر بالضرورة في الحدس الأميري بل، إن أحدهما ينتمي إلى الآخر في تأليف الحدوس بفضل وحدة الإنبصار الضرورية، أعني بموجب المبادئ التي تعين موضوعياً كل التصورات من حيث يمكن أن تطلع منها معرفة؛ وتلك مبادئ تشتق جميعها من مبدأ وحدة الإنبصار الترسيدالية. وعلى هذا النحو فقط إنما يتولد من هذه العلاقة حكم، أعني علاقة تصدق موضوعياً وتتميز، كفاية، من علاقة هذين التصورين عنيهما التي تصدق ذاتياً وحسب، ومثلاً من العلاقة الناجمة عن قوانين التداعي. وبموجب هذه الأخيرة يمكنني فقط أن أقول: لو حملت جسماً فسأحس بانطباع الثقل. وليس: إنه، إن الجسم، هو، ثقيل. الذي يعني أن هذين التصورين مرتبطان في الشيء ولا يخضعان لحالة الذات، وأنها ليسا مجتمعين معاً في مجرد الإدراك (مهما تكرّر).

{20}

تخضع جميع الحدوس الحسية للمقولات خضوعها للشروط التي بموجبها وحدها يمكن لمتنوعها أن يأتلف في وعي

يندرج المعطى المتنوع في حدس حسي بالضرورة تحت وحدة الإنبصار التأليفية الأصلية لأن وحدة الحدس ممكنة بها وحسب ((17)). لكن فعل الفاهمة الذي يحيل إلى إنبصار بعامية، متنوع التصورات المعطاة (سواء كانت حدوساً أم أفاهيم) هو الوظيفة المنطقية ((19)). فكل المتنوع، من حيث هو معطى في حدس أميري، يتعين إذن بالنظر إلى إحدى وظائف الحكم المنطقية، وهي التي بها يحال إلى وعي واحد بعامية. والحال، إن المقولات ليست سوى هذه الوظائف الحكمية من حيث إن متنوع الحدس المعطى يتعين بالنظر إليها ((14)). فالمتنوع القائم في الحدس المعطى يخضع إذن بالضرورة للمقولات.

{21}

بتأليف الفاهمة أتصور متنوعاً، يتضمنه حدس واحد أسميه حدسي، بوصفه منتماً إلى وحدة

الإوتعاء الضرورية، وذلك بفضل المقولة⁽¹⁾. تُظهر هذه إذن أن الوعي الأميري المتنوع حدس واحد معطى يخضع لإوتعاء قبي محض كما يخضع حدس أميري لحدس حسي محض يقوم أيضاً قبياً. تشكّل القضية السابقة إذن، بداية تسويغ للأفاهيم الفاهمية المحضة حيث يجب عليّ أيضاً، ولأن المقولات تصدّر عن الفاهمة وحسب، بمعزل عن الحساسية، أن أصرف النظر عن الطريقة التي بها يُعطى المتنوع في الحدس الأميري، وأن لا أنظر إلا إلى الوحدة التي تُضيفها الفاهمة إلى الحدس بواسطة المقولة، وسيتبين لاحقاً (26) بالطريقة التي بها يُعطى الحدس الأميري في الحساسية، أن وحدة هذا الوعي ليست سوى الوحدة التي تمليها المقولة حسب الفقرة السابقة (20) على متنوع الحدس المعطى بعامّة؛ وهكذا، بشرح مصداقيتها القبلية بالنظر إلى جميع موضوعات حواسنا يكون القصد من التسويغ، بدءاً، قد يُبلغ تماماً.

إلا أن ثمة نقطة، لا يمكن أن أصرف النظر عنها، في الدليل السابق وهي أن المتنوع الذي للحدس يجب أيضاً أن يكون معطى قبل تأليف الفاهمة وبشكل مستقلّ عنه؛ أما كيف يُعطى فأمرٌ يبقى غير متعين هنا. وذلك أنني لو شئت أن أتخيّل فاهمة تكون هي نفسها حدسية (فاهمة إلهية مثلاً، لا تتصور الأشياء المعطاة بل تُعطي أو تنتج الموضوعات بتصورها في الوقت عينه) فلن يكون للمقولات بالنظر إلى مثل هذه المعرفة أيّ معنى. فهي ليست قواعد إلا لفاهمة تقوم كل قدرتها في التفكير أيّ في فعل إحالة تأليف المتنوع المعطى لها في التجربة، إلى وحدة الإبصار، ولا تعرف بالتالي شيئاً البتّة بذاتها ولا تفعل سوى أن تربط وتنسّق مادّة المعرفة أيّ الحدس الذي يجب أن يعطيه الشيء لها. لكن، لا يمكننا أن نقدّم أيّ سبب لخاصيّة فاهمتنا في أن تصل إلى وحدة الإبصار قبياً، فقط بواسطة المقولات و فقط بمقولات من هذا النوع وبهذا العدد بالضبط، مثلاً لا يمكننا أن نقول لماذا لدينا هذه الوظائف للحكم وليس سواها، ولماذا الزمان والمكان هما صورتان الوحيدتان لحدسنا الممكن.

{22}

ليس للمقولة من استعمال بصدد معرفة الأشياء سوى

تطبيقها على موضوعات التجربة

التفكير في موضوع ومعرفة موضوع ليسا إذن أمراً واحداً؛ أعني، إن المعرفة بحاجة إلى أمرين: أولاً الأفهوم الذي به يُفكّر موضوع بعامّة (المقولة)، وثانياً الحدس الذي به يُعطى؛ لأنه إذا لم يكن البتّة إعطاء الأفهوم حدساً يتناسب معه، فإن الأفهوم سيكون فكرة من حيث الصورة إنما لن يكون له أيّ موضوع ولن تكون معرفة أي شيء قط ممكنة به، لأنه لن يكون هناك على

(1) ويستند الدليل إلى وحدة الحدس المتصورة التي بها يُعطى موضوع والتي تنطوي أبداً على تأليف المعطى المتنوع في حدس واحد، وسلفاً على الصلة بين هذا المتنوع ووحدة الإبصار.

حد علمي، ولا يمكن أن يكون أي شيء يمكن لفكرتي أن تطبق عليه. والحال، إن كل الحدس الممكن لنا هو حسي (استطقي). فالتفكير في موضوع بعامة لا يمكن إذن أن يصير معرفة لدينا من خلال أفهوم فاهمي محض، إلا بقدر ما يكون على صلة بموضوعات الحواس. والحدس الحسي هذا إما حدس محض (مكان وزمان) وإما حدس أميري لما يُتصور بلا توسط متحققاً في المكان وفي الزمان من خلال الإحساس. ويمكننا بتعيين الأول أن نكتسب معارف قبلية (في الرياضة) إنما فقط لجهة صورتها بوصفها ظاهرات؛ أما ما إذا كان يمكن أن تُعطى أشياء يجب أن تُحدس في هذه الصورة، فهذا ما يبقى أيضاً معلقاً. وبالتالي فإن جميع الأفاهيم الرياضية ليست بحد ذاتها معارف، إلا إذا افترضنا أن ثمة أشياء لا تعرض علينا إلا وفقاً لصورة ذلك الحدس الحسي المحض. والحال إن الأشياء تُعطى في المكان والزمان فقط بما هي إدراكات (تصورات مصحوبة بإحساس) ومن ثم بتصور أميري. إذن، إن الأفاهيم الفاهمية المحضة، حتى عندما تكون مطبقة على الحدوس القبلية (كما في الرياضة)، لا تُنتج معرفة إلا بقدر ما يمكن لهذه الحدوس، وبها للأفاهيم الفاهمية أيضاً، أن تطبق على حدوس أميرية. لا تقدم لنا المقولات إذن بواسطة الحدس أي معرفة بالأشياء إلا من خلال تطبيقها الممكن على الحدس الأميري، أعني، إنها تصلح فقط لإمكان المعرفة الأميرية. وهذه الأخيرة تسمى التجربة. فلا يمكن أن يكون للمقولات إذن أي استعمال بصدد معرفة الأشياء، إلا من حيث تُعد الأشياء موضوعات لتجربة ممكنة وحسب.

{23}

والقضية السابقة عظيمة الأهمية؛ لأنها تعين حدود استعمال الأفاهيم الفاهمية المحضة بالنظر إلى الموضوعات مثلما عينت الاستطيقا الترندالية حدود استعمال الصورة المحضة لحدسنا الحسي. والزمان والمكان بوصفهما شرطي الإمكان الذي بفضلها يمكن أن تُعطى لنا الموضوعات، لا يصدقان إلا بالنظر إلى موضوعات الحواس، وبالتالي التجربة. وخارج هذه الحدود لا يمثلان أي شيء قط؛ لأنها ليسا إلا في الحواس فقط، وخارجها لا حقيقة لهما. أما الأفاهيم الفاهمية المحضة فهي متحررة من هذا الحصر ولا تتسع لها موضوعات الحدس بعامة سواء كان شبيهاً بحدسنا أم لا، شرط أن يكون حسياً وليس عقلياً. لكن اتساع الأفاهيم فيما يتعدى حدسنا الحسي لا يفيدنا في شيء. فهي ستكون عندئذ أفاهيم للأشياء فارغة ولن يمكننا البتة، وهي مجرد صور فكرة دون واقع موضوعي، أن نحكم بها ما إذا كانت هذه الأشياء ممكنة أم غير ممكنة، لأنه لن يكون لدينا أي حدس يمكن أن تطبق عليه وحدة الإبصار التأليفية المتضمنة فيها وحدها، لكي يمكنها أن تعين موضوعاً. ويمكن لحدسنا الحسي والأميري وحده أن يمدّها بالمعنى والدلالة.

فلو سلمنا إذن بموضوع حدس لا - حسي بوصفه معطى فسيمكننا أن نتصوره بواسطة كل المحمولات مع مراعاة هذا الشرط: أن لا شيء مما ينتمي إلى الحدس الحسي يناسبه وأنه من ثم ليس ممتداً، وليس في المكان، وأن ديمومته هي خارج الزمان وأنه خلو من التغير (تالي التعينات في الزمان) وهكذا دواليك. لكن، لن يكون لدي أي معرفة مخصوصة إن أظهرت فقط كيف لا

يكون حدس الموضوع دون التمكن من القول ما يتضمنه الحدس، لأنني في هذه الحالة لا أكون قد تصوّرت البتة إمكان موضوع لأفهمي الفاهمي المحض حيث لم أستطع أن أعطيّه أيّ حدس يتناسب معه، بل قد أمكنني القول فقط إن حدسنا غير صالح له. لكن الأمر الأهم هنا هو أنه لا يوجد أي مقولة يمكن أن تطبق على شيء كهذا، ومثلاً أفهوم الجوهر، أعني أفهوم شيء يمكن أن يوجد كحامل وليس البتة كمجرد محمول، لأنني لا أعرف قط ما إذا كان ثمة شيء يتناسب مع هذا التعيين الفكري إلا إذا أعطاني حدس أميري حالة تطبيقية. وسنعود إلى هذه النقطة لاحقاً.

{24}

في تطبيق المقولات على موضوعات الخواس بعامة

الأفاهيم الفاهمية المحضة، من خلال مجرد الفاهمة، على صلة بموضوعات الحدس بعامة، سواء كان حدسنا أو أي حدس آخر شرط أن يكون حسيّاً، إلا أنها بذلك لا تكون سوى صور فكرية ما زال لا يُعرف بها أيّ موضوع معين. وتألّف أو ربط المتنوع بها يعود فقط إلى وحدة الإبصار، وهو بذلك مبدأ إمكان المعرفة القبلية من حيث يستند إلى الفاهمة، وهو من ثم، لا ترسندالي وحسب بل أيضاً مجرد ربط ذهني محض. لكن، حيث إن فينا قبلياً صورة معينة للحدس الحسي تستند إلى قدرة تلقي المتصورة (الحساسية) فإنه يمكن للفاهمة بوصفها تلقائية أن تعين الحس الباطن بمتنوع التصورات المعطاة، بموجب وحدة الإبصار التأليفية، وأن تفكر بذلك قبلياً وحدة الإبصار التأليفية لمتنوع الحدس الحسي بوصفها الشرط الذي يجب أن تخضع له بالضرورة جميع موضوعات حدسنا (البشري)؛ وهكذا يكون للمقولات بوصفها مجرد صورة فكرية، واقع موضوعي، أعني، تطبيق على الموضوعات التي يمكن أن تُعطى في الحدس إنما فقط بوصفها ظاهرات، لأننا قادرون على الحدس القبلي بها وحسب.

يمكن أن نسمي تأليف متنوع الحدس الحسي الممكن والضروري قبلياً، بيانياً (synthesis speciosa) لتفريقه عن ذلك الذي يُفكر بمجرد المقولة بالنظر إلى متنوع حدس بعامة والذي نسميه ربطاً فاهمياً (synthesis intellectualis)؛ والتأليفان ترسنداليان ليس فقط لأنها يسبقان قبلياً بل لأنها يؤسسان إمكان معرفة قبلية أخرى.

لكن على التأليف البياني، حيث يتعلق فقط بوحدة الإبصار التأليفية الأصلية، أعني بتلك الوحدة الترّسندالية المفكّرة في المقولات، أن يسمى تأليف المخيلة الترّسندالي لتفريقه عن مجرد الربط الذهني. فالمخيلة هي قدرة تصوّر موضوع حتى من دون حضوره في الحدس. لكن، بما أن كلّ حدسنا هو حسي، فإن المخيلة تنتمي إلى الحساسية من جِراء الشرط الذاتي الذي وحده يسمح لها بأن تُعطي للأفاهيم الفاهمية حدساً يتناسب معها؛ لكنها: ومن حيث إن تأليفها هو عمل من أعمال التلقائية يعين وليس يتعين وحسب كما هو الحس وحيث إن بإمكانها من ثم أن تعين قبلياً الحس لجهة صورته بموجب وحدة الإبصار. إذن قدرة على تعيين الحساسية، قبلياً.

ويجب أن يدعى تأليفها للحدوس وفقاً للمقولات تأليف المخيلة الترسدالي. وهو أثر من آثار الفاهمة على الحساسية، وتطبيق أول لها (تطبيقاً هو معاً أساس جميع التطبيقات الأخرى) على موضوعات الحدس الممكن لنا. ويفترق كتأليف بياني عن التأليف الذهني (الحاصل بمجرد الفاهمة دون مساعدة المخيلة). وأسْمِي المخيلة أيضاً من حيث هي تلقائية، أحياناً، المخيلة المنتجة وأفرقها بذلك عن المخيلة الاسترجاعية التي يخضع تأليفها لقوانين أميرية فقط، وهي قوانين التداعي، ولا يسهم من ثم بشيء في تفسير إمكان المعرفة القبلية ولا ينتمي بسبب من ذلك إلى الفلسفة الترسدالية بل إلى السيكلوجيا.

* * *

وهذا هو الموضع لجعل المفارقة، التي يجب أن يكون قد لاحظها كل واحد في عرض صورة الحس الباطن (8)، مفهومة: أعني، أن لا يقدّمنا هذا الحس إلى الوعي إلا كما نظهر لأنفسنا وليس كما نحن في ذاتنا لأنه ليس لدينا من حدس بأنفسنا إلا ذاك الذي نتأثر بنمطه باطناً، الأمر الذي يبدو متناقضاً، إذ علينا أن نتصرف كمنفعّلين بالنسبة إلى ذاتنا؟ ولذا يُفَضَّل عادةً في سسائيم السيكلوجيا عدّ الحس الباطن وقدرة الإبصار (الذين نفرّق بينها بعناية) بمثابة شيء واحد.

إنّ ما يعين الحس الباطن هو الفاهمة وقدرتها الأصلية على ربط متنوع الحدس، أعني على إحالته إلى أبصار واحد (وعلى ذلك بالذات يقوم إمكانها). لكن، بما أن الفاهمة عندنا نحن البشر، ليست قدرة على الحدس، وبما أنه، حتى في حال كان هذا الحدس معطى بالحساسية، ليس في إمكانها أن تنقله إليها لتربطه كما لو كان متنوع حدسها الخاص فإنّ تأليفها، إذا ما نُظِر إليها في حد ذاتها، ليس سوى وحدة الفعل الذي تعبّه بما هو كذلك حتى من دون الحساسية، إنّما يفعل به تقدر على أن تُعَيّن الحساسية تعييناً باطناً بالنسبة إلى المتنوع الذي قد تعطيه هذه وفق صورة حدسها. فهي تمارس إذن، تحت اسم تأليف المخيلة الترسدالي، على الذات المنفعلة وهي ملكة لها، ذلك الفعل الذي نقول عنه بحق إنّ الحس الباطن يتأثر به. فالإبصار ووحدته التأليفية ليس من الحس الباطن قط في شيء، بل يهتم بالأخرى، وبوصفه مصدر كل ربط، بمتنوع الحدوس بعامة تحت اسم المقولات، وقبل أي حدس حسي للأشياء بعامة؛ أما الحدس الباطن فيتضمن على العكس مجرد صورة الحدس إنّما دون ربط للمتنوع فيه؛ فهو لا يتضمن إذن بعد الحدس المتعين الذي ليس ممكناً إلا بوعي تعبّه بواسطة فعل المخيلة الترسدالي (أعني بتأثير الفاهمة التأليفية على الحس الباطن) الذي أسمّيته التأليف البياني.

وذاك ما نلاحظه دائماً في داخلنا، فنحن لا نقدر أن نفكر أي خطّ دون أن نخطه بالفكر ولا أي دائرة دون أن نرسمها، ولا يمكننا أن نتصور أبعاد المكان الثلاثة دون أن نُبعد خطوطاً عمودية ثلاثة من نقطة واحدة، ولا حتى الزمان من دون أن نخطّ خطاً مستقيماً (يجب أن يكون تصوراً بيانياً خارجياً للزمان) ومن دون أن نكون متنبّهين، معاً، إلى فعل ربط المتنوع الذي به نعين الحس الباطن بشكل متتالٍ، ومن ثم إلى تتالي هذا التعين فيه. ويصدر أفهم التتالي بدءاً

عن الحركة، كفعل للذات (لا كتعين للشيء)⁽¹⁾، وعن تأليف المتنوع في المكان من ثم، إذا ما نظرنا فقط إلى الفعل الذي به نعين الحس الباطن وفقاً لصورته بصرف النظر عن المكان: لا تجد الفاهمة إذن في الحس الباطن، مثل هذا الربط للمتنوع جاهزاً، بل تنتجه بتأثيرها في ذلك الحس. لكن كيف يُفَرَّق بين ((أنا)) الأنا أفكر، والـ ((أنا)) الذي يحْدِس نفسه بنفسه (إذ يمكنني أيضاً أن أتصور غمطاً حدسياً آخر، وممكناً على الأقل) مع أنه يشكل معه ذاتاً واحدة بعينها؛ وكيف يمكن أن أقول من ثم: «أنا كـ «ذهن»^(*) وكذات مفكّرة، أعرف نفسي بنفسي، بصفتي شيئاً مفكّراً من حيث أكون معطى أيضاً لنفسي في الحدس، لكن كما أعرف سائر الظاهرات، أعني ليس كما أنا أمام الفاهمة، بل كما أظهر لنفسي». وليس في هذه المسألة صعوبة أكبر أو أقل من صعوبة معرفة كيف يمكنني أن أكون شيئاً لنفسي بعامّة، بل شيئاً للحدس وللإدراكات الباطنة. لكن، يمكن أن نُبَيِّن أن الأمر يجب أن يكون على هذا النحو حقاً، عندما نحسب المكان مجرد صورة محضة لظاهرات الحواس الخارجية، بفعل أن تصور الزمان الذي ليس موضوع حدس خارجي قط غير ممكن لنا إلا بتخيّل خط نخطه، ومن دون عرضه على هذا النحو لا يمكننا أن نعرف وحدة بُعْدِهِ؛ وكذلك يفعل أنه يجب علينا أن نستمد تعيّن طول الزمان وكذلك مراحلُه بالنسبة إلى كلّ الإدراكات الباطنة من خلال ما تقدمه لنا الأشياء الخارجية من متبدّل، وبفعل أنه يجب علينا تبعاً أن نرتّب تعيّنات الحس الباطن، بما هو ظاهرات، في الزمان، على النحو عينه الذي نرتّب عليه ظاهرات الحواس الخارجية في المكان. وعليه، عندما نسلّم بأن هذه الحواس لا تجعلنا نعرف الأشياء إلا بقدر ما تتأثر بها من خارج، لا بدّ من أن نسلّم أيضاً بأن الحس الباطن لا يقدّم لنا عن ذاتنا سوى حدس مطابق لنمط تأثرنا بذاتنا باطناً، أعني: فيما يخص الحدس الباطن نحن لا نعرف ذاتنا الخاصة إلا كظاهرة وليس ما هي في ذاتها⁽²⁾.

{25}

وعلى العكس، فإني أعني نفسي، في التأليف الترسديّ المتنوع التصورات بعامّة، وبالتالي في وحدة الابصار التأليفية الأصلية، لا كما أظهر لنفسي، ولا كما أنا في نفسي بل أعني فقط أني^(**). وهذا التصور هو فكر وليس حدساً. لكن، بما أنه يلزمنا لمعرفة ذاتنا، بالإضافة إلى فعل التفكير الذي يحيل متنوع كل حدس ممكن إلى وحدة الإبصار، غط معين من الحدس به يُعطى هذا

(1) لا تنتمي حركة شيء في المكان إلى علم محض ولا إلى الهندسة من ثم، لأنه يمتنع علينا، أن نعرف قبلياً شيئاً متحركاً تعلمنا إياه التجربة، وحسب. لكن الحركة، كرسْم في المكان، هي فعل محض لتأليف المتنوع التالي في الحدس الخارجي بعامّة بواسطة المخيلة المنتجة، ينتمي لا إلى الهندسة وحسب بل أيضاً إلى الفلسفة الترسديّة.

(*) Intelligenz

(2) لا أفهم كيف تعيق صعوبات كثيرة التسليم بأن الحدس الباطن يتأثر بذاتنا، وكل فعل انتباه يمكن أن يعطينا مثلاً عليه. فالفاهمة تعيّن فيه دائماً الحس الباطن وفقاً للربط الذي تفكّره من أجل حدس باطن يتناسب مع المتنوع في تأليف الفاهمة. ويمكن لكل واحد أن يدرك في ذاته كم يتأثر الذهن عامة بذلك.

(**) بمعنى أني أكون إنما من دون أن يعي ذلك أني معطى (م. و).

المتنوع، فإنه مع أن وجودي الخاص بي ليس ظاهرة (وليس بأي حال مجرد ظاهر) إلا أن تعين وجودي⁽¹⁾ لا يمكن أن يتم إلا وفقاً لصورة الحدس الباطن وبموجب الطريقة الخاصة التي يُعطى بها المتنوع، الذي أربطه، في الحدس الباطن؛ وعليه فليس لدي أي معرفة بي كما أنا بل إني أعرف نفسي فقط كما أظهر لنفسي. فشتان إذن، ما بين وعي الذات لذاتها ومعرفة الذات لذاتها على الرغم من كل المقولات التي تنشئ فكرة شيء بعامة بربط المتنوع في إبصار واحد. وكما إنه، لمعرفة شيء متميز عني، يلزمني بالإضافة إلى تفكير الشيء بعامة (في المقولة) حدس به أعين هذا الأفهم العام، كذلك لمعرفة نفسي يلزمني بالإضافة إلى الوعي أو بمعزل عن أي أفكر نفسي، حدس للمتنوع في يصلح لتعيين هذه الفكرة؛ وإني أوجد كـ «ذهن» يعي فقط قدرته التأليفية إنما لا يمكنه، بالنسبة إلى المتنوع الذي عليه أن يربطه والذي هو خاضع للشرط الحصري الذي نُسَمِّيه الحدس الباطن، أن يجعل هذا الربط محدوساً إلا وفق علاقات الزمان التي هي خارجة تماماً عن الأفاهيم الفاهمية المخصوصة. ولا يمكنه أن يعرف نفسه بالتالي إلا كما يبدو لنفسه بالنسبة إلى حدس (لا يمكن أن يكون ذهنياً ولا أن يُعطى بالفاهمة نفسها) وليس كما كان قد يعرف نفسه لو أن حدسه كان ذهنياً.

{26}

التسويق الترسندالي لاستعمال الأفاهيم الفاهمية المحضنة التجري الممكن بعامة

في التسويق الميتافيزيقي، تبين الأصل القبلي للمقولات بعامة بتوافقها التام مع وظائف التفكير المنطقية العامة، وفي التسويق الترسندالي عُرِض إمكانها كمعارف قبلية بموضوعات حدس بعامة (20) إلى (21). والمطلوب الآن شرح إمكان أن نعرف، قبلياً بواسطة مقولات، موضوعات لا يمكن أن تمثل خط إلا لحواسنا، ليس من حيث صورة حدسها بل من حيث قوانين ربطها، والمطلوب من ثم شرح كيف يمكن أن يُملَى القانون على الطبيعة، بل كيف يجعلها ممكنة. ذلك أنه بدون أهليتها هذه لن يكون من الواضح كيف أن كل ما قد يمثل لحواسنا يجب أن يخضع لقوانين تصدر قبلياً عن الفاهمة وحدها.

(1) «الانا أفكر» يعبر عن الفعل الذي يعين وجودي. بذلك يكون الوجود معطى سلفاً إذن. لكن الطريقة التي على بموجبها أن أعينه، أعني أن أطرح في المتنوع المنتمي إليه ليست معطاة بعد بذلك، ويلزم لذلك حدس ذاتي حسي يتمي إلى قدرة تلقي ما يتعين ويتأسس على صورة معطاة قبلياً، أي على الزمان. لكن لما لم يكن لدي، أيضاً، حدس ذاتي آخر يعطي ما يعين في، فأعي تلقائيه في فقط، ويعطيه قبل فعل التعيين، كما يعطي الزمان ما يتعين، فإنه لا يمكنني إذن أن أعين وجودي كإهية فاعلة ذاتياً بل، سأتصور فقط تلقائية تفكيري أي تعيني، ولن يتعين وجودي فقط إلا حسياً، أعني كوجود ظاهرة. ومع ذلك فإن تلك التلقائية هي التي تجعلني أسمي نفسي «ذهناً».

وأنتبه، بدءاً، إلى أي أفهم بتأليف الإزكان، تركيب المتنوع في حدس أميري تركيباً بجعل إدراكه، أي الوعي الأميري به (بوصفه ظاهرة)، ممكناً.

ولدينا صورتان للحدس القبلي الخارجي والباطن، في تصورات المكان والزمان، ومعهما يجب أن يتوافق دائماً تأليف إزكان متنوع الظاهرة، لأنه لا يمكنه هو نفسه أن يكون إلا وفقاً لتلك الصورة. لكن المكان والزمان لا يتصوران قبلياً كمجرد صورتين للحدس الحسي بل أيضاً كحدوس (تتضمن متنوعاً) وإذن مع تعيين وحدة هذا المتنوع القائم فيها قبلياً (انظر الاستطيقا الترندالية)⁽¹⁾. فوحدة تأليف المتنوع، خارجنا وداخلنا، والربط، الذي يجب أن يوافقه بالتالي كل ما نتصوره متعيناً في المكان أو في الزمان، مُعطيان إذن قبلياً كشرط لتأليف كل الإزكان مع (وليس في) تلك الحدوس في الوقت عينه. لكن الوحدة التأليفية هذه لا يمكن أن تكون سوى وحدة الربط في وعي أصلي لمتنوع حدس معطى بعامة، إنما وفقاً للمقولات، وحدة تنطبق على حدسنا الحسي وحسب. وبالنتيجة، فإن كل تأليف يجعل الإدراك ممكناً، يخضع للمقولات، وبما أن التجربة هي معرفة من خلال ادراكات مترابطة، فإن المقولات هي شروط إمكان التجربة وهي تصدق إذن قبلياً أيضاً على كل موضوعات التجربة.

* * *

فعندما أحول الحدس الأميري، لبيت مثلاً من خلال إزكان متنوعه، إلى إدراكٍ فلإنني أستند إلى أساس من الوحدة الضرورية للمكان وللحدس الحسي الخارجي بعامة، وأرسم نوعاً ما هيئة البيت وفقاً لتلك الوحدة التأليفية للمتنوع في المكان. لكن مقر هذه الوحدة التأليفية عينها هو في الفاهمة إذا ما صرفت النظر عن صورة المكان، وهي مقولة تأليف المتجانس في حدس بعامة، أعني مقولة الكم التي يجب أن يوافقها تمام الموافقة تأليف الإزكان، أي الإدراك⁽²⁾.

وعندما أدرك (في مثال آخر) تجمّد الماء، فلإنني أركن حالتين (السيولة والصلابة) بما هما حالتان متضادتان في ((إضافة))⁽³⁾ زمانية. لكنني أستحضر بالضرورة، في الزمان الذي أضعه في أساس الظاهرة من حيث هو حدس باطن، وحدة المتنوع التأليفية التي بدونها لا يمكن لتلك

(1) يتضمن المكان، متصوراً بوصفه موضوعاً (كما هو لازم حقاً في الهندسة) أكثر من مجرد صورة للحدس، أعني تجميع المتنوع المعطى وفق صورة الحساسية في تصور حدسي، بحيث إن صورة الحدس تُعطي فقط المتنوع، أما الحدس الصوري فيُعطي وحدة التصور. وكنت قد سبقت هذه الوحدة، في الاستطيقا إلى الحساسية وحدها، لكي أنتبه فقط إلى أنها تسق كل أفهوم على الرغم من أنها تفترض تأليفاً لا ينتمي إلى الحواس، بل يجعل بدءاً كل أفاهيم المكان والزمان ممكنة. إذ أن وحدة الحدس القبلي تنتمي إلى المكان والزمان وليس إلى أفهوم الفاهمة ({24})، لأن المكان أو الزمان إنما يُعطيان بذلك التأليف (حين تعين الفاهمة الحساسية).

(2) وندلّل بالطريقة نفسها على أن تأليف الإزكان الذي هو أميري، يجب أن يكون متوافقاً بالضرورة مع تأليف الإبصار الذي هو ذهني ومتضمن قبلياً تماماً في المقولة. وإنما لتلقائية واحدة بعينها تلك التي تدحل الربط في متنوع الحدس هنا تحت اسم المخيلة وهناك تحت اسم الفاهمة.

(*) eine Relation = مقولة من مقولات الاضافة (م. و).

الإضافة أن تُعطى في حدس بشكل متعين (بالنسبة إلى التالي). والحال إن الوحدة التأليفية هذه من حيث هي شرط قبلي يسمح لي بربط متنوع حدس بعامة وبصرف النظر عن ثبات صورة حدسي الباطن، أي الزمان، هي مقولة السبب التي أُعِين بها، عندما أطبقها على حساسيتي، جميع ما يحصل في الزمان بعامة من حيث ((الإضافة)). يخضع الإزكان إذن في حادث كهذا، ويخضع من ثَمَّ الحادث عينه من حيث إدراكه الممكن، إلى أفهوم ((علاقة المسببات بالأسباب))؛ والأمْر نفسه بالنسبة إلى سائر الحالات.

* * *

المقولات هي أفاهيم تملي على الظاهرات، ومن ثَمَّ على الطبيعة بوصفها مجموعة جميع الظاهرات^(*) (natura materialiter spectata) قوانين قبلية. لكن، حيث إنها لا تُشتق من الطبيعة ولا تنظم وفقاً لنموذجها (والا كانت أميرية وحسب) فإننا نتساءل كيف يمكن أن نفهم أن على الطبيعة أن تنظم وفقها، أعني كيف يمكنها أن تعين قبلياً ربطاً متنوعاً الطبيعة دون أن تستمد منها. وهاكم حلّ هذا اللغز:

إن فهم كيف أن على قوانين الظاهرات في الطبيعة أن تتوافق مع الفاهمة ومع صورتها القبليّة، أعني مع قدرتها على ربط المتنوع بعامة، ليس أكثر غرابة من فهم كيف أن على الظاهرات نفسها أن تتفق مع صورة الحدس الحسي القبلي. ذلك أن القوانين لا توجد في الظاهرات بل فقط بالنسبة إلى الذات، التي تلازمها الظاهرات، من حيث لها فاهمة، مثلاً أن الظاهرات لا توجد في ذاتها بل فقط بالنسبة إلى تلك الذات من حيث لها حواس. وقد يكون للأشياء في ذاتها تطابقها الضروري مع القانون حتى بمعزل عن أي فاهمة تعرفها. لكن الظاهرات ليست سوى تصورات عن أشياء لا نعرف ما قد تكون عليه في ذاتها. وهي، من حيث هي مجرد تصورات، لا تخضع لأي قانون إقتران سوى ذلك الذي تمليه القدرة التي تقرر. والحال، إن ما يقرن متنوع الحدس الحسي هو المخيلة الخاضعة للفاهمة من حيث وحدة تأليفها الذهني، وللحساسية من حيث متنوع الإزكان. لكن، بما أن هذا التأليف الأميري نفسه يخضع للتأليف الترندالي وبالتالي للمقولات، فإن كل الإدراكات الممكنة، ومن ثَمَّ أيضاً، كل ما يمكن أن يصل إلى الوعي الأميري، أعني كل ظاهرات الطبيعة، يجب أن يخضع من حيث ربطه للمقولات، وتخضع الطبيعة، (فقط من حيث هي طبيعة بعامة) إلى هذه المقولات خضوعها للمبدأ الأصلي لتطابقها الضروري مع القانون (من حيث هي^(***) natura formaliter spectata). لكن إعطاء قوانين أكثر من تلك التي تستند إليها طبيعة بعامة بوصفها تطابق الظاهرات مع القوانين في المكان والزمان، أمر تُقصر عنه القدرة الفاهمية المحضة على املاء قوانين قبلية على الظاهرات بمجرد مقولات. فالقوانين الجزئية المتعلقة بالظاهرات المتعينة أميرياً لا يمكن أن تُستمد بكاملها من المقولات، على الرغم من أنها تخضع لها جملةً. ويجب الاستعانة بالتجربة للتعرف على

(*) الطبيعة المادية الموثية.

(**) طبيعة صورة موثية.

القوانين الجزئية بعامة، لكن القوانين الأولى وحدها تُعلِّمنا قليلاً عن التجربة بعامة وعما يمكن أن يُعرف بوصفه موضوعاً لها.

{27}

محطة تسويغ الأفاهيم الفاهيمية

لا يمكن أن نفكر أيّ موضوع من دون المقولات، ولا يمكن أن نعرف أيّ موضوع مفكّر من دون الحدوس التي تناسب تلك الأفاهيم. والحال، إن كلّ حدوسنا هي حسية وإن تلك المعرفة هي أميرية من حيث يكون موضوعها معطى. لكن المعرفة الأميرية هي التجربة. إذن، ليس ثمة من معرفة قبلية ممكنة لنا إلّا معرفة موضوعات تجربة ممكنة وحسب⁽¹⁾.

لكن هذه المعرفة المحصورة بموضوعات التجربة فقط ليست، لذلك، مستمدة بكاملها من التجربة؛ أما فيما يخصّ سواء الحدوس المحضة أم الأفاهيم الفاهيمية المحضة، فإنها عناصر للمعرفة موجودة فينا قبلية. والحال، إن ثمة طريقتين وحسب لفهم اتّفاق التجربة الضروري مع أفاهيم موضوعاتها: فإمّا أن التجربة هي التي تجعل الأفاهيم ممكنة وإما الأفاهيم، التجربة. ولا يمكن التسليم بالأولى بالنظر إلى المقولات (ولا حتى بالنظر إلى الحدس الحسي المحض) لأنّ المقولات هي أفاهيم قبلية ومستقلة من ثمّ عن التجربة (وزعم أصل أميري لها هو ضرب من الـ *generatio aequivoca*)^(*). فلا يبقى إذن إلّا الطريقة الثانية (التي يمكن أن نسّمّيها سستام التكون الذاتي للعقل المحض)، أعني، إن المقولات من حيث تقوم في الفاهمة تتضمن مبادئ إمكان كل التجربة بعامة. لكن، كيف تجعل التجربة ممكنة، وما هي مبادئ إمكانها التي تقدمها في تطبيقها على الظاهرات؟ هذا ما سيعلمنا عنه بتوسع الباب اللاحق حول الاستعمال الترندالي للحاكمة.

وإذا أراد أحدهم أن يقترح، أيضاً، طريقاً وسيطة بين الطريقتين الوحيدتين المذكورتين، فيقول: «إنّ المقولات ليست مبادئ معرفية أولى قبلية ومفكرة تلقائية، ولا مبادئ مستمدة من التجربة، بل استعدادات ذاتية للتفكير مغروسة فينا هي ووجودنا معاً، وإنّ الخالق قد نظّمها بحيث يتوافق استعمالها بدقة مع قوانين الطبيعة التي بموجبها تجري التجربة» (وهذا نوع من سستام

(1) حتى لا نفاجأ تهوّر بالتناجج المؤسفة والمزعجة لهذه القصية، أذكر فقط أن المقولات ليست محصورة في التفكير بموجب شروط حدسنا الحسي. بل إنّ لها على العكس حقلاً لا حدود له، ووحدها معرفة ما نفكره، أي وحده تعيين الشيء يحتاج إلى حدس. وحيث نفتقر إلى هذا الأخير يمكن لتفكير الشيء دائماً أن يكون ذا آثار صحيحة ومفيدة على الاستعمال العقلي للذات، لكن، بما أنّ هذا الاستعمال لا يهدف دائماً إلى تعيين الشيء وبالتالي إلى المعرفة، بل بالأحرى إلى تعيين الذات وإرادتها، فإنّه لم يحس وقت الكلام على ذلك بعد.

(*) التلبيس.

التشكل المسبق للعقل المحض)، فإن ما يحسم ضد الطريقة الوسيطة المذكورة؛ (إضافة إلى أنه في مثل هذا الفرض لا نفهم إلى أي مدى يمكن أن ندفع افتراض الاستعدادات المتشكلة مسبقاً من أجل أحكام مقبلة، دون أن نصل إلى نهاية)؛ هو أن المقولات في هذه الحالة ستفتقر إلى الضرورة التي تنتمي أصلاً إلى أفهوماها. ذلك أن أفهوم السبب، مثلاً، الذي يعبر عن ضرورة المسبب وفق شرط مفترض سيكون خاطئاً إن لم يستند إلا إلى تلك الضرورة الذاتية الاعتبارية المغروسة فينا، من أجل ربط بعض التصورات الأميرية بموجب قاعدة ((الإضافة)) تلك. ولن يمكنني أن أقول، إن المسبب مربوط بالسبب في الشيء (أعني بالضرورة) بل فقط إنني مكوّن بحيث إنه لا يمكنني أن أفكر هذا التصور إلا بوصفه مقترناً بتلك الطريقة؛ والحال، إن هذا هو بالضبط أقصى ما يتمناه الرئيسي، لأن كل رؤيتنا القائمة على المصادقية الموضوعية المدعاة لأحكامنا لن تكون عندها سوى مجرد تراء، وسيوجد دائماً أناس لا يريدون أن يقرّوا بتلك الضرورة الذاتية (التي يجب أن نشعر بها) أو على الأقل لن يمكننا أن نحاج شخصاً بصدد ما يعود فقط إلى كيفية تركيبة بالذاتي.

خلاصة موجزة لهذا التسويغ

التسويغ عرض الأفاهيم الفاهمية المحضة (ومعها كل المعرفة النظرية القبلية) بوصفها مبادئ إمكان التجربة، وعرضها بوصفها تعييناً للظواهرات في المكان والزمان بعامّة. وعرضها أخيراً انطلاقاً من مبدأ وحدة الإبصار التأليفية الأصلية بوصفها صورة الفاهمة بالنسبة إلى المكان والزمان كصورتين أصليتين للحساسية.

* * *

إلى هنا وحسب بدا لي التقسيم إلى مقاطع ضرورياً حيث كنا نشتغل بالأفاهيم الأولية. ونريد أن نبين استعمالها فيمكن للعرض أن يأتي في سياق متصل من دون مقاطع.

الكتاب الثاني

تحليلات المبادئ

يُنَبِّئ المنطق العام على مخطط يتوافق بدقّة تامة مع انقسام القدرات المعرفية العليا التي هي: الفاهمة والحاكمة والعقل. ويعالج هذا التعليم إذن في تحليلاته الأفاهيم والأحكام والاستدلالات تبعاً لوظائف وترتيب تلك الملكات الذهنية التي تُستوعب تحت الاسم الواسع، الفاهمة بعامة.

وبما إنّ المنطق محض الصوري المذكور، يُجَرِّد المعرفة (سواء كانت محضة أم أميرية) من كل مضمون، ويشغل فقط بصورة التفكير بعامة (بالمعرفة السياقية)، فإنه يمكن أن يتضمن أيضاً في قسمه التحليلي «قانوناً» للعقل، لأنّ لصورة العقل وَصْفَتَهَا الموثوقة التي يمكن أن تدرك قبلياً بتحليل أفعال العقل إلى آلياتها وحسب، ومن دون النظر إلى الطبيعة الخاصة للمعرفة المستعملة فيه.

ولأنّ المنطق التّرسّندي مقتصر على مضمون معين، أعني على مجرد معارف قبلية محضة، فإنه لا يمكن أن يتبعه في ذلك التقسيم. إذ من الواضح أنّ الاستعمال التّرسّندي للعقل لا يصدق موضوعياً البتة، ولا ينتمي من ثَمَّ إلى منطق الحقيقة، أعني إلى التحليلات، بل يستلزم بوصفه منطقاً للظاهر قسماً خاصاً من البناء التعليمي المدرسي تحت اسم الديالكتيك التّرسّندي.

وتتمتع الفاهمة والحاكمة في المنطق التّرسّندي بـ «قانون» استعمالٍ صادقٍ موضوعياً، وبالتالي حقيقي؛ فهما تنتميان إذن إلى قسمه التحليلي. لكنّ العقل، في محاولته أن يُطْلَع شيئاً ما قبلياً بصدد الموضوعات وأنّ يوسّع المعرفة أبعد من حدود التجربة الممكنة، يكون ديالكتيكياً بالتمام والكمال، ولا تجد مزاعمه الواهمة مكاناً لها في «قانون» كالذي يجب أن تتضمنه التحليلات.

وعليه، فإنّ تحليلات المبادئ ستكون وحدها «قانوناً» للحاكمة، يعلمها أن تطبّق على

الظواهرات الأفاهيم الفاهمية التي تتضمن شرط القواعد القبلية. ولهذا السبب ساستعمل متخذاً مبادئ الفاهمة بخاصة موضوع بحث، اسم تعليم الحاكمة الذي يدل بشكل أدق على هذا العمل.

مدخل في الحاكمة

الترسندالية بعامة

إذا كانت الفاهمة بعامة تُعرّف بأنها ملكة القواعد، فإن الحاكمة هي ملكة الادراج تحت القواعد، أعني ملكة تميز ما إذا كان الشيء ينضوي تحت قاعدة معطاة (casus datae legis) أم لا ينضوي. ولا يتضمن المنطق العام أي إرشاد للحاكمة ولا يمكنه أن يتضمن. ذلك أنه من حيث يجرّد المعرفة من كل مضمون لا يبقى أمامه من عمل سوى أن يعرض تحليلياً مجرد صورة المعارف في الأفاهيم والأحكام والاستدلالات، وأن يقيم بذلك القواعد الصورية لكل استعمال فاهمي. فإن شاء أن يبين بعامة كيف يجب أن ندرج تحت تلك القواعد، أعني كيف تميز ما إذا كان شيء ما ينضوي تحتها أم لا ينضوي، فلن يمكنه ذلك دون أن يستعين بدوره بقاعدة. لكن هذه القاعدة ستستلزم بدورها، بما هي قاعدة بالضبط، تلقيناً جديداً للحاكمة. ويتبين بالتالي أنه إذا كانت الفاهمة قابلة للتعلّم والتسلّح بقواعد، فإن الحاكمة هي موهبة خاصة لا يمكن أن تُعلّم قط بل يمكن أن تُمرّن وحسب. فهي، من ثمّ، العلاقة الفارقة لما يسمى بالحسّ السليم ولما لا يمكن أن تُغني عنه أي مدرسة، لأنه على الرغم من أن هذه يمكن أن تزود فاهمة محدودة بقواعد وتُطعمها برؤية مستجدة، إلا أن على التلميذ أن يملك هو القدرة على استخدام هذه القواعد استخداماً صحيحاً، ولا يمكن أن غلب عليه، في هذا الصدد، أي قاعدة للإحتراز من سوء الاستعمال عندما يفتقر إلى مثل تلك الموهبة الطبيعية⁽¹⁾. وهكذا، قد يكون في رأس الطبيب أو القاضي أو رجل الدولة الكثير من جميل القواعد الطبية والفقهية والسياسية إلى درجة تجعل من الواحد معلماً علامة في ميدانه مع أنه يخطئ بسهولة في تطبيق تلك القواعد إمّا لأن الحاكمة الطبيعية تنقصه (دون أن تنقصه الفاهمة مع ذلك)، فهو، وإن كان يرى جيداً العام مجرداً، يعجز عن تقرير ما إذا كانت حالة ما متضمنة فيه عياناً؛ وإما لأنه لم يتمرن كفاية على مثل هذا الحكم بأمثلة وأعمال متحققة. فالفائدة الوحيدة والعظيمة للأمثلة هي أنها تشجّد الحاكمة. أما فيما يتعلق بصوابية النظرات الفاهمية ودقتها، فهي بالأحرى مضرّة بعامة، لأنها نادراً ما تلبّي شرط القاعدة تلبية مطابقة (بوصفها casus in terminis)⁽²⁾، أضف أنها تُضعف غالباً من تحفّز الفاهمة

(1) إن الافتقار إلى الحاكمة هو تخصيصاً ما يسمى الغباء، وليس لمثل هذه العاهة من علاج. فرأس بليد أو محدود ومفتقر إلى درجة ملائمة من الفهم وإلى الأفاهيم الخاصة به، يمكنه بسهولة أن يصل بالتعلّم إلى درجة التبخر. لكن بما أن هذا لا يُغني في الغالب عن تلك (التي في secunda Petri)⁽³⁾، فإنه ليس من النادر أن نجد رجالاً متعلمين جداً يظهرون نقصاً لا يعالج في استعمال علمهم.

(*) رسالة بطرس الثانية. (ربما يقصد كنت قول بطرس الرسول فيها ولأن الذي ليس عنده هذه هو أعمى قصير البصر I: 9) (م. و).

(**) حالة مطابقة حرفياً.

لرؤية وافية للقواعد في كليتها، وبمعزل عن ظروف التجربة الخاصة، فينتهي الأمر بنا إلى التعمد على استخدامها لا كمبادئ بل كصيغ جاهزة بالأحرى. فالأمثلة هي إذن عجالات للحكمة، لا يمكن أن يستغني عنها من يقتدر إلى تلك الموهبة الطبيعية.

لكن، إذا كان المنطق العام لا يمكنه أن يقدم إرشادات للحكمة، فإن الأمر يختلف تماماً مع المنطق الترندالي، إلى حد يبدو معه أن العمل الخاص لهذا الأخير هو أن يصوب الحكمة ويمتثل بقواعد معينة في استعمالها للفاهمة المحضة. ذلك أن الفلسفة كتعليم، تبدو غير ضرورية البتة، من أجل توسع الفاهمة في حقل المعارف المحضة القبلية، أو، بالأحرى تبدو في غير محلها، لأننا بعد كل المحاولات التي أجريت حتى الآن لم نكسب إلا القليل من الأرض أو بالأحرى لم نكسب شيئاً بالمرّة؛ أما الفلسفة كنقد، فتتجلى بكامل نفاذها ومهارتها التمهيدية، من أجل الاحتراز من زلات الحكم (lapsus judicii) في استعمال العدد القليل من الأفاهيم المحضة التي تقدمها لنا الفاهمة، (على الرغم من أن فائدتها سلبية وحسب).

وتتمتع الفلسفة الترندالية بخاصية أن بإمكانها، بالإضافة إلى القاعدة (أو بالأحرى إلى الشرط العام للقواعد) المعطاة في أفهوم الفاهمة المحض، أن تشير معاً وقبلها إلى الحالة التي يجب أن تطبق عليها القاعدة. وسبب تفوقها في هذا المجال على سائر العلوم التعليمية (بإستثناء الرياضة) هو أنها تعالج الأفاهيم التي يجب أن تتعلق قبلها بموضوعاتها، والتي لا يمكن لمصادقيتها الموضوعية، من ثم، أن تبرهن بعدياً، لأن ذلك من سوء التقدير التام لكرامتها؛ ولأن عليها بالأحرى، أن تعرض في الوقت نفسه الشروط التي بموجبها يمكن للموضوعات أن تعطى متفقة مع تلك الأفاهيم بعلائم كلية إنما وافية، وإلا صارت من دون مضمون وبالتالي مجرد صور منطقية لا أفاهيم فاهمية محضة.

فتعليم الحاكم الترندالي هذا يتضمن إذن باين، يعالج الأول الشرط الحسي الذي يسمح وحده باستعمال الأفاهيم الفاهمية المحضة، أعني شيامة الفاهمة المحضة، ويعالج الثاني الأحكام التأليفية التي تنجم قبلها وفق ذلك الشرط، عن الأفاهيم الفاهمية المحضة، والتي تشكل أساساً لكل المعارف القبلية الأخرى، أعني مبادئ الفاهمة المحضة.

الباب الأول

في شيامة الأفاهيم الفاهمية المحضة

في كل إدراج لموضوع تحت أفهوم يجب أن يكون تصور الأول مجانساً لتصور الثاني، أعني أن على الأفهوم أن يتضمن ما يتصور في الموضوع المطلوب إدراجه. وذاك بالفعل ما نغنيه

بالقول: الموضوع ينضوي تحت أفهوم. فللأفهوم الأميري «الصحن» شيء مجانس للأفهوم المحض الهندسي «الدائرة» لأن الاستدارة المفكرة في الأول تُحدس في الثاني.

والحال، إنَّ الأفاهيم الفاهمية المحضة، بالمقارنة مع الحدوس الأميرية (بل الحسية بعامة) هي غير متجانسة لها بالمرّة، ولا يمكن أن توجد في أي حدس. فكيف يكون إذن إدراج هذه الحدوس تحت تلك الأفاهيم، ومن ثم تطبيق المقولة على الظاهرات، ممكناً حين لا يوجد من يقول: إن هذه المقولة، والسببية مثلاً، يمكن أن تُحدس بالحواس، وإنَّها مُتضمَّنة في الظاهرة؟ إن هذا السؤال الطبيعي جداً، والمهم جداً، هو بالضبط السبب الذي يجعل تعليم الحاكمة الترندالي ضرورياً بمعنى، إنَّه يبيِّن إمكان: كيف يمكن للأفاهيم الفاهمية المحضة أن تطبَّق على الظاهرات بعامة. وفي سائر العلوم الأخرى حيث الأفاهيم، التي يفكر بها الموضوع تفكيراً كلياً، ليست مختلفة عن تلك التي تصوِّره عياناً كما هو معطى ولا مغايرة لها، لا يكون من الضروري القيام بعرض خاص بالنسبة إلى تطبيق الأفاهيم الأولى على الثانية.

لكنه من الواضح أنه يجب أن يكون ثمة ثالث يجانس من جهة المقولة ومن أخرى الظاهرات، ويجعل تطبيق الأولى على الثانية ممكناً. وهذا التصوُّر الوسيط يجب أن يكون محضاً (من دون أي أميري) ويكون مع ذلك ذهنيّاً من جهة، وحسيّاً من جهة أخرى. ومثل هذا التصوُّر يدعى الشيمُ الترندالي.

يتضمن الأفهوم الفاهمي الوحدة التأليفية المحضة للمتنوع بعامة. ويتضمن الزمان، بوصفه الشرط الصوري لمتنوع الحس الباطن، وبالتالي لاقتران كل التصورات، متنوعاً قَبلياً في الحدس المحض. والحال، إنَّ التعيّن الزماني الترندالي مجانس للمقولة (التي تشكّل وحدته) من حيث هو كلي، ومن حيث يستند إلى قاعدة قَبلية. لكنه من جهة أخرى مجانس للظاهرة من حيث إنَّ الزمان متضمَّن في كل تصور أميري للمتنوع. فتطبيق المقولة على الظاهرات يصير ممكناً إذن بفضل التعيّن الزماني الترندالي، وهذا التعيّن بوصفه شيئاً لأفاهيم الفاهمة يتوسط في إدراج الظاهرات تحت المقولة.

وتبعاً لما تبين في تسويغ المقولات، لن يتردّد أحد، على ما أرجو، في حَسْم مسألة ما إذا كان استعمال الأفاهيم الفاهمية المحضة استعمالاً أميرياً وحسب أم إنه ترندالي أيضاً، أعني ما إذا كانت هذه الأفاهيم تتعلق حصراً بالظاهرات بوصفها شروط تجربة ممكنة، أم ما إذا كان يمكنها أن تكون بمثابة شروط إمكان الأشياء بعامة، تطال موضوعات في ذاتها (دون أن تنحصر في حساسيتها). وقد رأينا بالفعل أنَّ الأفاهيم متمتعة تماماً ولا يمكن أن يكون لها أي معنى إذا لم يُعطَ أي موضوع إمّا لهذه الأفاهيم نفسها أو على الأقل للعناصر التي منها تتألف؛ وإنَّه لا يمكنها من ثمَّ أن تطبَّق على الأشياء في ذاتها (دون اعتبار ما إذا كان، وكيف، بإمكانها أن تعطى لها). ورأينا أيضاً أنَّ الطريقة الوحيدة التي بها نُعطى الموضوعات هي تغير في حساسيتها. ورأينا أخيراً أنَّ الأفاهيم القبلية المحضة يجب أن تتضمن، بالإضافة إلى الوظيفة التي تقوم بها الفاهمة في المقولة، الشروط الصورية للحساسية (وبخاصة الحس الباطن) التي تتضمن الشرط العام الذي يسمح

وحده للمقولة بأن تُطبَّق على أيِّ موضوع. وشرط الحساسية الصوري والمحض هذا الذي يقتصر عليه استعمال الأفهوم الفاهمي، نُسَمِّيه شَيْمُ الأفهوم الفاهمي، والطريقة التي تتبعها الفاهمة بصدده هذه الشَّيَات، نُسَمِّيهَا شَيَامَةُ الفاهمة المحضة.

وليس الشَّيْمُ بحد ذاته سوى إنتاج للمخيَّلة. لكن، بما أنَّ تأليف المخيلة لا يقصد إلى أيِّ حدس مفرد بل فقط إلى الوحدة في تعيين الحساسية، يجب أن نُفَرِّق بين الشَّيْمِ والخَيْلِ. فعندما أضع خمس نقاط واحدة إثر الأخرى ((...))، فإن ذلك هو خَيْلُ العدد ((5)). وعلى العكس عندما أفكر فقط بعدد بعامة، قد يكون خمسة أو مئة، فإن هذا التفكير هو تصوُّر لطريقة تصور كثرة (ألف مثلاً) في خَيْلٍ ما وفقاً لأفهوم ما، أكثر مما هو هذا الخَيْلُ نفسه الذي سيكون من الصعب عليّ في هذه الحالة أن أطلِّعه بناظريّ وأقارنه بالأفهوم. والحال إنَّ ما أُسَمِّيه شَيْمُ الأفهوم هو تصوُّر طريقة المخيلة العامة في مَنَحها هذا الأفهوم خَيْلاً.

والواقع، إنَّ الشَّيَات، لا أخيلة الموضوعات، هي التي تؤسس أفاهيمنا الحسية المحضة. فليس ثمة من خَيْلٍ لِمَثَلث، يمكن أن يكون، ذات مرّة، مطابقاً لأفهوم المثلث بعامة. ذلك أنَّ أيَّ خَيْلٍ لنَّ يبلغ كَلِّيَّةُ الأفهوم التي بفضلها يطبق على كل المثلثات سواء كانت قائمة الزاوية أم لا، بل سيكون دائماً مقتصرّاً على جزء واحد من فَلَكَ المثلث. ولا يُمكنُ لِشَيْمِ المثلث أن يوجد قط إلّا في الفكر، ويعني قاعدة من قواعد تأليف المخيلة بالنسبة إلى الأشكال المحضة في المكان. أما موضوع التجربة، أو خَيْلُ هذا الموضوع، فلن يصلح حتى إلى الأفهوم الأميري، في حين أنَّ هذا الأفهوم يتعلق دائماً دون توسط بشَيْمِ المخيلة، تعلُّقه بقاعدة تعيّن حدسنا وفقاً لأفهوم كليّ معيّن. فافهوم (كلب) يعني قاعدة بموجبها يمكن لمخيّلي بعامة أن تعبّر عن شكل دابّة دون أن تكون محصورة بهيئة خاصّة تقدمها التجربة أو بالأحرى بخَيْلٍ ممكن نستطيع أن نتصوره عياناً. وشَيَامَةُ فاهمتنا بالنسبة إلى الظاهرات وإلى مجرد صورتها، هي فنّ دفين في أعماق النفس البشرية يظلّ من الصعب أبداً أن تتنزع سرّاً أدائه من الطبيعة لعرضه بشكل واضح للعيان. وكل ما يمكننا قوله هو: إنَّ الخَيْلِ إنتاج للقدرة الأميرية للمخيَّلة المنتجة، وإنَّ شَيْمُ الأفاهيم الحسية، كالأشكال في المكان، هو نتاج المخيلة المحضة ويمثّابة طُغرى لها، ويفضله ووفقاً له تكون الأخيلة بدءاً ممكنة، وإنَّ هذه الأخيلة يجب أن لا تقترن بالأفهوم إلّا بواسطة الشَّيْمِ الذي تدلّ عليه، والذي لا تطابقه مطابقة تامّة. وعلى العكس فإنَّ شَيْمُ أفهوم فاهمي محض ليس شيئاً يمكن أن يحال إلى أيِّ خَيْلٍ، بل هو مجرد التأليف المحض الذي تمّ بأفاهيم عامة وفقاً لقاعدة الوحدة التي تعبّر عن المقولة، وهو نتاج ترسّندالي للمخيَّلة يتعلق بتعيّن الحس الباطن بعامة، وفق شروط صورته (الزمان) بالنظر إلى كل التصورات من حيث يجب أن ترتبط قبلياً بأفهوم وفقاً لوحدة الابصار.

ولن نتوقف الآن على التحليل الجافّ والممل لما تستلزمه الشَّيَات الترسّندالية للأفاهيم الفاهمية المحضة بعامة، بل سنعرضها بالأخرى وفقاً لنسق المقولات وبارتباطها بها.

فالخَيْلُ المحض لكلّ الكمّيات (quantarum) بالنسبة للحس الخارجي هو المكان، لكنه

الزمان بالنسبة إلى كل موضوعات الحواس بعامة. أما الشئ المحض لك ((كم)) (quantitatis) بما هو مفهوم للفاهمة، فهو العدد الذي هو تصور يضم إضافة الواحد إلى الواحد إضافة متتالية (إضافة المتجانس). فالعدد ليس سوى وحدة التأليف الحاصلة في متنوع حدس متجانس بعامة بفعل أي أنتج الزمان نفسه في إزكان الحدس.

و ((الواقع)) في الأفهوم الفاهمي المحض هو ما يتناسب مع إحساس بعامة وما أفهومه من ثم يدل بذاته على كون (في الزمان). و ((النفى))، ما أفهومه يصور لا - كوناً (في الزمان). والتضاد بين الاثنين ينجم عن الفرق في الزمان الواحد بين كونه مليئاً أو فارغاً. وبما أن الزمان ليس سوى صورة الحدس ومن ثم صورة الموضوعات بوصفها ظاهرات فإن ما يناسب الإحساس فيها هو المادة الترسيدالية (الشئية الواقعية) لجميع الموضوعات كأشياء في ذاتها. والحال، إن لكل إحساس درجة أو كماً به يمكنه أن يملأ الزمان عينه. أعني الحس الباطن نسبة إلى تصور الموضوع عينه، ملئاً تتفاوت درجته إلى أن ينعدم (= صفر = نفى). ولذا فإن ثمة علاقة وترابطاً أو بالأحرى انتقالاً من ((الواقع)) إلى ((النفى)) انتقالاً يجعل كل ((واقع)) متصوراً بوصفه ((كياً))؛ وشئ ((الواقع)) بوصفه ((كم)) شيء ما من حيث يملأ الزمان هو بالضبط هذا الانتاج المتصل والمتجانس لك ((واقع)) في الزمان حيث نهبط في الزمان بالإحساس الذي على درجة معينة حتى غيابه التام أو ترتفع تدريجياً من ((نفى)) الاحساس إلى كمية من هذا الاحساس نفسه.

وشئ ((الجوهر)) هو دوام الواقعي في الزمان، أعني تصوره بمثابة أس للتعين الزماني الأميري بعامة، ويدوم إذن حين يتبدل كل الباقي. (والزمان لا يجري، بل إن وجود المتحول هو الذي يجري فيه. فالزمان الذي هو نفسه ثابت ودائم يناسب إذن في الظاهرة الثابت في الوجود أعني الجوهر، وفيه وحده يمكن تعيين تتالي الظاهرات وكونها معاً).

وشئ ((السبب)) وسببية شيء بعامة هو الواقعي الذي ما إن يطرح كيفما اتفق حتى يتليه أبداً شيء آخر. فهو يقوم إذن على توالي المتنوع توالياً خاضعاً لقاعدة.

وشئ ((الاشتراك)) (التفاعل) والسببية المتبادلة للجواهر بالنظر إلى أعراضها، هو كون تعينات الواحدة والأخرى معاً وفقاً لقاعدة عامة.

وشئ ((الإمكان)) هو موافقة تأليف مختلف التصورات لشروط الزمان بعامة (ومثالاً: إن الأضداد لا يمكن أن توجد معاً في شيء واحد بل واحداً إثر آخر فقط)، إنه إذن تعين تصور شيء في زمان ما.

وشئ ((التحقق)) هو الوجود في زمن معين.

وشئ ((الضرورة)) هو وجود الموضوع في كل زمن.

نرى إذن، من كل ذلك، أن ما يتضمنه شئ كل مقولة ويجعله قابلاً للتصور هو على

التوالي: شيم ((الكم))، توليد (تأليف) الزمان نفسه في الإزكان المتتالي لموضوع، وشيم ((الكيف))، تأليف الاحساس (الادراك) مع تصور الزمان أو ملء الزمان، وشيم ((الإضافة))، علاقة الادراكات بعضها ببعض في كل زمان (أعني بموجب قاعدة للتعين الزماني)؛ وأخيراً شيم ((الجهة)) ومقولاتها، الزمان نفسه بوصفه متضاييف تعين الموضوع بصدد معرفة ما إذا كان، وكيف، ينتمي إلى الزمان. ليست الشيمات إذن سوى تعيينات زمانية قبلية بموجب قواعد، وهي تتعلق وفقاً لنسق المقولات، بالتسلسل الزمني، والمضمون الزماني ونسق الزمان ومجمل الزمان أخيراً، بالنظر إلى جميع الموضوعات الممكنة.

وعنه يتضح أن شيامة الفاهمة من خلال تأليف المخيلة الترندالي تؤدي فقط إلى وحدة كل متنوع الحدس في الحس الباطن، وإذن، ويتوسط، إلى وحدة الإبصار كوظيفة تتناسب مع الحس الباطن (قدرة التلقي). فشيمات الفاهمة المحضة هي إذن الشروط الحقيقية الوحيدة التي تجعل المفاهيم على صلة بالموضوعات، وذات دلالة من ثم. وليس للمقولات، في النهاية، أي استعمال آخر ممكن سوى هذا الأميري لأنها، بواسطة مبادئ وحدة ضرورية قبلية (بفضل التوحيد الضروري لكل وعي في الإبصار الأصلي)، تصلح فقط لإخضاع المظاهر إلى قواعد التأليف العامة وجعلها صالحة لتشكيل اقتران شامل في التجربة، وحسب.

ففي مجمل كل تجربة ممكنة، إنما تقيم جميع معارفنا وفي الصلة الكلية التي بينها وبين تلك التجربة إنما تقوم الحقيقة الترندالية التي تتقدم على كل حقيقة أميرية وتجعلها ممكنة.

لكن يتضح أيضاً للعيان: إنه إذا كانت شيمات الحساسة تحقق بدءاً المقولات، فهي تقصر ما صدقها في الوقت عينه، أعني إنها تحصرها بشروط تقع خارج الفاهمة (أي في الحساسة). وعليه فإن الشيم ليس أصلاً سوى الظاهرة أو الأفهوم الحسي لموضوع، من حيث يتوافق مع المقولة *Numerus est quantitas phaenomenon, sensatio realitas phaenomenon, constans et perdurabile rerum substantiaphaenomenon (- -) cternitas necessitas phaenomenon* (*)

لكن، يبدو أننا لو أهملنا جانباً، الشرط الحصري، فسنوسع الأفهوم الذي سبق أن حصرناه، وسيكون على المقولات بمعناها المحض ومن دون كل شروط الحساسة، أن تصدق على الأشياء بعامة، كما هي، في حين أن شيماتها تصوورها فقط كما تظهر، وسيكون للمقولات إذن معنى مستقل عن كل شيماتها وأوسع منها بكثير. وبالفعل، يبقى للمفاهيم الفاهمية المحضة بعد أن نجردّها من كل شرط حسي دلالة، إنما مجرد دلالة منطقية لمجرد وحدة التصورات التي لا يمكن أن يعطى لها أي موضوع ولا من ثم، أي مدلول، يمكن أن يعطى أفهوماً لموضوع. فلن يدل ((الجوهر)) مثلاً إذا ما أهملنا جانباً تعين الدوام الحسي، على أكثر من شيء يمكن أن يفكر كحامل (من دون أن يكون محمولاً على أي شيء آخر). والحال إنه لا يمكنني أن أفعل شيئاً بهذا التصور لأنه لا يدلني على التعين الذي يجب أن يكون للشيء كي يصدق كحامل أول. فالمقولات من

(*) (العدد هو ((كم)) الظاهرة، والاحساس ((واقع)) الظاهرة، والثابت والدائم ((جوهر)) الظاهرة. . والخالد ((ضرورة)) الظاهرة).

دون شئيات، هي إذن مجرد وظائف فهمية بصدد أفاهيم، لكنها لا تصوّر أي موضوع. وتأتيها الدلالة من الحساسية التي تحقّق الفاهمة وتقصّرُها في الوقت نفسه.

الباب الثاني

سستام كل مبادئ الفاهمة المحضة

فحصنا في الباب السابق الحاكمة الترندالية، فقط وفق الشروط العامة التي بموجبها وحدها يحق لها أن تستعمل الأفاهيم الفاهمية المحضة بصدد الأحكام التأليفية. وسيكون شغلنا الآن: أن نعرض وفقاً، لهذه الوصفة النقدية، الأحكام التي تضعها الفاهمة قليلاً حقاً في ربط سستامي. ولا شك في أن لوحة المقولات يجب أن تقدّم لنا في هذا الصدد هذياً طبيعياً وموثوقاً. ذلك أنها هي بالضبط تلك التي على الصلة بينها وبين التجربة الممكنة، أن تشكّل كلّ المعرفة الفاهمية المحضة قليلاً، والتي على علاقتها بالحساسية بعامة، أن تعرض بالتالي جميع المبادئ الترندالية للاستعمال الفاهمي عرضاً شاملاً وفي سستام.

وتستمد المبادئ القبلية اسمها لا من أنها تنطوي على مبادئ أحكام أخرى وحسب، بل أيضاً من أنها لا تبدأ هي من معارف أعلى وأعمّ. لكن هذه الخاصية لا تُغنيها مع ذلك، من الحاجة إلى دليل. ومع أن هذا الدليل لا يمكن أن يتوغّل موضوعياً أكثر من معرفة الموضوع، بل يمكنه أن يشكّل بالأحرى أساساً لها، فإنّ ذلك لا يمنع من أن يكون بالإمكان أن نستمدّ دليلاً من المصادر الذاتية التي تجعل معرفة الموضوع بعامة ممكنة؛ بل إنّ ذلك سيكون ضرورياً حقاً، إذ بدونه ستحوّم على المبدأ شبهة أن يكون مجرد زعم باغت.

وسنقتصر من جهة أخرى، على المبادئ العائدة إلى المقولات وحسب. فلا تدخل إذن، في الحقل الذي نرسمه لبحثنا مبادئ الاستطيقا الترندالية التي تجعل من المكان والزمان شرطيّ إمكان جميع الأشياء بوصفها ظاهرات، ولا أيضاً قصور هذين المبدئين، أعني ما لا يسمح لهما بأن يطبقا على الأشياء في ذاتها. كذلك لا تشكل المبادئ الرياضية جزءاً من هذا السستام لأنها تُستمدّ فقط من الحدس وليس من الأفهوم الفاهمي المحض؛ لكن من حيث هي مع ذلك أحكام تأليفية قبلية، فإنّ إمكانها سيجد هنا بالضرورة مكاناً له، ليس بالطبع من أجل التدليل على مشروعيتها وبقينها الضروري، الأمر الذي لا تحتاج إليه، بل من أجل أن يكون إمكان هذه المعارف البديهية القبلية مفهوماً ومُسوّغاً.

لكن، يجب أيضاً أن نتكلّم على مبدأ الأحكام التحليلية، وذلك في الحقيقة بُمعارضة مبدأ

الأحكام التأليفية التي تشغلنا بخاصة، لأن هذه المعارضة ستخلص نظرية الأحكام التأليفية من كل سوء فهم وستوضح للعيان طبيعتها الخاصة.

الفصل الأول

في المبدأ الأعلى لكل الأحكام التحليلية

أياً كان مضمون معرفتنا وكيفما كانت صلتها بالموضوع، فإن الشرط الكلي وإن السليبي وحسب، لجميع أحكامنا بعامة هو أن لا تناقض نفسها بنفسها، ومن دونه فإن هذه الأحكام في ذاتها (بصرف النظر عن الموضوع) تكون لا شيء. لكن حكمنا حتى في حال لم يكن فيه أي تناقض يمكنه، مع ذلك أن يربط أفاهيم بطريقة مختلفة عن ورودها في الموضوع، أو حتى في حال لم يُعط لنا أي مبدأ، لا قبلياً ولا بعدياً، يجعل مثل هذا الحكم مشروعاً. وهكذا يمكن لحكم، وإن خالياً من أي تناقض داخلي، أن يكون إما خاطئاً وإما من دون أساس.

والحال، إن القضية «لا يناسب الشيء أي محمول يناقضه» تسمى مبدأ التناقض، وهي معيار كلي، وإن سلبى وحسب، لكل حقيقة. لكنها تنتمي إلى المنطق فقط، لأنها تصدق على المعارف بوصفها معارف بعامة وحسب، ويعزل عن مضمونها، ولأنها تقول: إن التناقض يُعديها ويُنسخها كلياً.

لكن، يمكننا مع ذلك أن نستعمله استعمالاً إيجابياً أيضاً، أعني ليس للتخلص من الخطأ والغلط وحسب (بقدر ما يعود ذلك إلى التناقض) بل أيضاً لمعرفة الحقيقة. إذ عندما يكون الحكم تحليلياً، وسواء كان سالباً أم موجباً، يجب دائماً أن يكون بالإمكان التعرف تعرفاً وافياً على صوابه من خلال مبدأ التناقض. لأننا سننكر دائماً بحق نقيض ما يكون قد طرح وفكر، بوصفه أفهوماً، في معرفة الموضوع، في حين أننا سنثبت الأفهوم نفسه بالضرورة لهذا الموضوع بسبب أن ضده سيكون مناقضاً لذلك الموضوع.

وعليه يجب أن نسلّم أيضاً بأن مبدأ التناقض يصح كمبدأ كلي وكافٍ تماماً لكل المعرفة التحليلية، لكن رصيده ومنفعته لا يتخطيان رصيد ومنفعة المعيار الكافي للحقيقة. ذلك أنه لا يمكن لأي معرفة أن تعارضه من دون أن تهدم نفسها بنفسها. وهو ما يجعل من ذلك المبدأ الشرط الذي لا بد منه، إنما لا المبدأ المعين، للحقيقة معرفتنا. لكن، بما أنه لا يشغلنا، بخاصة إلا القسم التألفي لمعرفتنا، فإننا سنسهر دائماً بالطبع على أن لا نعارض مرة هذا المبدأ الذي لا يُنتهك، إنما الذي لا يمكن أن نتظر منه قط إيضاحات بالنسبة إلى حقيقة هذا الضرب من المعرفة.

لكن ثمة، ضمن هذا المبدأ الشهير وإن كان خالياً من أي مضمون، وكان مجرد مبدأ

صوري، صيغة تتضمن تأليفاً دُرس فيه بتهور ومن دون أي فائدة، وهو: «من المحال أن يكون الشيء، وأن لا يكون معاً». فبالإضافة إلى أننا نزيد هنا بطريقة نافلة (من خلال كلمة المحال)، اليقين الضروري الذي يجب أن ينجم عن المبدأ تلقائياً، فإن هذا المبدأ قد أخضع لشرط الزمان؛ فهو يقول مثل هذا: إن الشيء = ((أ)) الذي هو شيء ما = ((ب)) لا يمكن أن يكون في الوقت نفسه لا ((ب)). لكن يمكنه تماماً أن يكون الواحد والآخر ((ب)) كما ((لا ب)) على التوالي: مثال، إن الإنسان الذي هو شاب لا يمكن أن يكون هرمًا في الوقت نفسه، لكن هذا الإنسان يمكنه تماماً أن يكون شاباً في زمن وأن لا يكونه في زمن آخر، أعني أن يكون هرمًا. والحال، إن مبدأ التناقض بوصفه مبدأ منطقيًا وحسب يجب أن لا يحصر مقاله بالعلاقات الزمنية، ومن ثم، فإن مثل تلك الصيغة هي معارضة كلياً للمقصود منه. وينجم سوء الفهم فقط عن أننا نقصّل بدءاً محمول الشيء عن أفهوميته، ثم نربط ضده بهذا المحمول. ولا يؤدي ذلك إلى أي تناقض مع الحامل بل فقط مع المحمول المرتبط به تأليفيًا؛ ولا يقع التناقض حقاً إلا إذا طرح المحمول الأول والثاني معاً. فإذا قلت: «الإنسان الجاهل ليس متعلماً، فيجب أن أضيف هذا الشرط «معاً» لكن إذا قلت: «كل إنسان جاهل فهو غير متعلم» فإن القضية هي تحليلية لأن صفة (اللاتعلم) تشارك، الآن، في أفهوم الحامل، وتنجم القضية السالبة عندها دون توسط عن مبدأ التناقض دونما حاجة إلى إضافة شرط «معاً». ولهذا السبب بالضبط عدلت أعلاه صيغة هذا المبدأ بما يجعله يعبر بوضوح عن طبيعة القضية التحليلية.

الفصل الثاني

في المبدأ الأعلى لكل الأحكام التأليفية

شرح إمكان الأحكام التأليفية هو مشكلة خارجة تماماً عن اهتمام المنطق العام الذي ليس به حاجة حتى لمعرفة اسمها. لكنها في المنطق الترسدالي، الشاغل الأهم بل الوحيد، عندما تدور المسألة على إمكان الأحكام التأليفية القبلية وشروطها ونطاق مصداقيتها. ذلك أن المنطق بعد أن يُتم هذا العمل يكون قد بلغ غايته، أعني تعيين نطاق الفاهمة المحضة وحدودها.

في الحكم التحليلي، أكتفي بالأفهوم المعطى، كي أطلع شيئاً منه. فإن شئت أن يكون موجباً لم يكن علي سوى أن أضيف إلى هذا الأفهوم ما سبق أن فُكر فيه؛ وإن شئت أن يكون سالباً لم يكن علي سوى أن أنفي الضد منه. أما في الأحكام التأليفية، فيجب أن أخرج من الأفهوم المعطى لكي أنظر إلى العلاقة بينه وبين شيء مغاير تماماً لما يُفكر فيه؛ فليست هذه العلاقة إذن علاقة هوية ولا علاقة تناقض، وبها بالذات لا يمكن رؤية صواب الحكم ولا خطئه.

فلو سلمنا إذن أنه يجب الخروج من الأفهوم المعطى لمقارنته تأليفيًا بآخر؛ لاحتجنا إلى ثالث يصدر عنه، وحده، تأليف الأفهومين. لكن ما هو هذا الثالث الذي بمثابة وسط لكل الأحكام التأليفية؟ إنه فقط ((جملة)) تتضمن كل تصوراتنا، أعني إنه الحس الباطن وصورته القبلية:

الزمان. ويستند تأليف التصورات إلى المخيلة، وتستند وحدتها التأليفية (اللازمة في الحكم) إلى وحدة الأبصار. ففي الثلاثة^(*) إنما علينا أن نبحث عن إمكان الأحكام التأليفية بل، لأنها كلها تتضمن مصادر التصورات القبلية، أن نبحث عن إمكان الأحكام التأليفية القبلية التي ستكون ضرورية بناءً على تلك الأصول^(**)، حتى لو كانت ستؤدي إلى معرفة بالموضوعات مستندة إلى تأليف التصورات وحسب.

حتى يمكن أن يكون لمعرفة واقع موضوعي، أعني حتى يمكن أن تكون على صلة بموضوع ويكون لها دلالة ومعنى، يجب أن يكون من الممكن أن يُعطى الموضوع بطريقة ما. ومن دون ذلك تكون الأفاهيم فارغة؛ وعلى الرغم من أننا نفكر بواسطتها، فلن نستطيع أن نعرف بهذا التفكير شيئاً بالفعل، بل سنلهو بالتصورات وحسب. وعندما يكون المطلوب لا تفكير موضوع بتوسط وحسب، بل أيضاً تصوره بلا توسط في الخلدس، فإن يُعطى الموضوع لا يعني سوى أن تقام الصلة ما بين تصوره والتجربة (متحققة كانت أم ممكنة). وحتى المكان والزمان، وأياً كان خلوص هذين الأفهومين من الأميري، وأياً كان مبلغ اليقين بأنهما متصوران قبلياً تماماً في الذهن، سيكونان من دون مصداقية موضوعية ومن دون معنى أو دلالة إن لم تُظهر تطبيقهما الضروري على موضوعات التجربة. بل إن تصورهما هو مجرد شئم على صلة، أبداً، بالمخيلة الاستراتيجية التي تستحضر موضوعات التجربة التي من دونها لا يكون لهما أي دلالة؛ والأمر نفسه بالنسبة إلى سائر الأفاهيم الأخرى دون تمييز.

فإمكان التجربة هو إذن ما يعطي جميع معارفنا القبلية واقعاً موضوعياً. والحال إن التجربة تستند إلى وحدة الظاهرات التأليفية، أعني إلى تأليف لموضوع الظاهرات بعامة وفقاً لأفاهيم، تأليفاً من دونه لن تكون قط معرفة، بل ستكون شتاتاً^(***) من الإدراكات لا يصادف قط جميعه معاً لا في أي سياق وفقاً لقواعد وعي (ممكن) مقترن اقتراناً شاملاً، ولا، من ثم، في وحدة الابصار الترندالية الضرورية. تتأسس التجربة إذن على مبادئ صورتها القبلية، أعني على قواعد كلية لوحدة تأليف الظاهرات؛ ويمكن دائماً اظهار الواقع الموضوعي لهذه القواعد بوصفها شروطاً ضرورية في التجربة بل حتى في إمكان التجربة، لكن خارج هذه الصلة، تمتنع القضايا التأليفية القبلية امتناعاً كاملاً لأنها تفتقر إلى الثالث، أعني إلى موضوع قد يسمح لوحدة تأليف أفاهيمها أن تُثبت واقعها الموضوعي.

ولذا، وعلى الرغم من أننا في الأحكام التأليفية نعرف قبلياً عن المكان بعامة أو عن الأشكال التي ترسمها فيه المخيلة المنتجة، عدداً من الأشياء لا نحتاج معه إلى مساعدة التجربة، فإن هذه المعرفة ستكون لا - شيئاً بل اشتغالاً بمجرد أوهام إن لم ننظر إلى المكان كشرط للظواهرات يشكل مادة التجربة الخارجية. وعليه، فإن الأحكام التأليفية المحضة تتعلق وإن بتوسط وحسب،

(*) يقصد بالثلاثة: الزمان والمخيلة ووحدة الإبصار، وهي مصادر أو أصول التصورات القبلية (م. و)

(**) في الأصل: رأبسونديا = مختارات شعرية ملحمية (م. و).

بتجربة ممكنة، أو بالأحرى بإمكان هذه التجربة نفسه، وعلى هذا فقط تتأسس مصداقية تأليفها الموضوعية.

وبما أن التجربة هي من حيث إمكانها، وبما هي تأليف أميري، غط المعرفة الوحيد الذي يعطي واقعاً لكل تأليف آخر، فليس لهذا التأليف نفسه بوصفه معرفة قبلية، من حقيقة (من تطابق مع موضوعه) إلا بشرط أن لا يتضمن أكثر مما هو لازم للوحدة التأليفية للتجربة بعامة.

فالبدء الأعلى لكل الأحكام التأليفية هو إذن: يخضع كل موضوع للشروط الضرورية لوحدة تأليف متنوع الحدس في تجربة ممكنة.

وعلى هذا النحو، فإن الأحكام التأليفية القبلية ممكنة عندما نقيم الصلة بين شروط الحدس الصورية القبلية وتأليف المخيلة ووحدها الضرورية في إِبْصار ترْسِنْدالي، وبين معرفة تجريبية ممكنة بعامة ونقول: إن شروط إمكان التجربة بعامة هي أيضاً شروط إمكان موضوعات التجربة ولها من ثم مصداقية موضوعية في الحكم التألفي القبلي.

الفصل الثالث

عرض سستامي لكل مبادئها التأليفية

إن وُجِدَتْ المبادئ في مكان ما فسيعود ذلك إلى الفاهمة المحضة وحدها، لأنها ليست فقط ملكة القواعد بالنسبة إلى ما يحصل وحسب، بل أيضاً مصدر المبادئ الذي يلزم كل (ما يمكن أن يمثل لنا كموضوع وحسب) أن يخضع لقواعد، لأنه من دون هذه القواعد لن تُعطي الظاهرات أي معرفة بالموضوع الذي يتناسب معها؛ بل إن بعضاً من القوانين الطبيعية، إذا ما نُظِرَ إليه كمبادئ لاستعمال الفاهمة الأميري، يصحب معه إقراراً للضرورة، وبالتالي، دعوى تعيين على الأقل بمبادئ يجب أن تصدق قبلياً وقبل أي تجربة؛ لكن جميع قوانين الطبيعة دون تمييز تخضع لمبادئ الفاهمة العليا ولا تفعل سوى أن تطبقها على حالات خاصة بالظاهرة. فوحدها هذه المبادئ إذن تعطي الأفهم الذي يتضمن شرطاً ونوعاً من المعامل (*) لقاعدة بعامة، أما التجربة فتقدم الحالة المدرجة تحت القاعدة.

ولا يمكن أن نخشى حقاً حسابان المبادئ الأميرية فقط، بمثابة مبادئ للفاهمة المحضة أو العكس بالعكس، لأن الضرورة الناتجة عن الأفاهيم والتي تميز المبادئ المحضة ويلاحظ غيابها بسهولة في كل قضية أميرية أيًا كانت عمومية صدقها، تقينا من سوء الفهم ذاك بسهولة. لكن ثمة مبادئ قبلية محضة لا يسعني أن أنسبها تخصيصاً إلى الفاهمة المحضة لأنها ليست مستمدة من أفاهيم محضة بل من حدود محضة (وإن بواسطة الفاهمة) في حين أن الفاهمة هي ملكة

الأفاهيم . والرياضة تتمتع بمثل هذه المبادئ إما يستند تطبيقها ومن ثمّ مصداقيتها الموضوعية إلى التجربة، بل حتى إمكان مثل هذه المعرفة التأليفية القبلية (تسويغها)، يستند دائماً مع ذلك إلى الفاهمة المحضة .

وعليه فإني أحسب في عداد مبادئي، لا مبادئ الرياضة، بل تلك التي تؤسس إمكان هذه ومصداقيتها الموضوعية القبلية، والتي يجب عدّها من ثمّ بمثابة مبدأ لتلك المبادئ، لأنها تذهب من الأفاهيم إلى الحدس وليس من الحدس إلى الأفاهيم .

واستعمال تأليف هذه الأفاهيم الفاهمية المحضة في تطبيقها على التجربة الممكنة هو إما رياضي وإما دينامي؛ لأنه يتعلق من جهة بالحدس وحسب ومن جهة أخرى بوجود الظاهرة بعامة . وشروط الحدس القبليّة ضرورية اطلاقاً بالنسبة إلى كلّ تجربة ممكنة، أما شروط وجود الأشياء المتضمنة في حدس أميري ممكن فهي عرضيه وحسب في ذاتها . وعليه فإنّ مبادئ الاستعمال الرياضي هي ضرورية ضرورة غير مشروطة، أعني يقينية، أما مبادئ الاستعمال الدينامي فهي تتسم حقاً بطابع الضرورة القبلية، إنما فقط وفق شرط التفكير الأميري في تجربة ومن ثمّ بتوسط وبصورة غير مباشرة وحسب . وهي لا تتضمن بالتالي تلك البداهة اللا - متوسطة التي تتمتع بها الأولى (دون أن يفقدها ذلك شيئاً من يقينها الذي تستمدّه من التجربة بعامة) . ويمكننا على كل حال أن نحكم بصورة أفضل على ذلك في خلاصة سستام المبادئ هذا .

وترشدنا لوحة المقولات بصورة طبيعية جداً إلى لوحة المبادئ لأن هذه الأخيرة ليست سوى قواعد الاستعمال الموضوعي للأولى . وعليه فإن كل مبادئ الفاهمة المحضة هي :

1 - مسلّمات

الحدس

2 - استباقات

الادراك

3 - تمثيلات

التجربة

4 - مبادئ

التفكير الأميري بعامة

وقد اخترت هذه الأسماء بتأنّ من أجل أن نلاحظ الفروق بالنظر إلى بداهة هذه المبادئ وإيظافها . وسنرى في الحال فيما يتعلق سواء ببداية الظاهرات أم بتعيينها قبلياً بموجب مقولتيّ الكم والكيف (عندما ننظر فقط إلى هذه الأخيرة) أن مبادئها تفرّق فرقاً بيناً عن مبادئ المقولتين الأخرتين من حيث إنهما قابلتان ليقين حدسي، في حين أن هاتين ليقين سياقيتين وحسب على الرغم من أنها مبادئ ديناميّة⁽¹⁾ . لكن تجدر الملاحظة أني لا أقصد مبادئ الرياضة في الحالة الأولى ولا

(1) كل ربط (conjunctio) هو إما تركيب (compositio) وإما إقران (nexus) . والأول هو تأليف المتنوع الذي =

مبادئ الديناميكا (الفيزيائي) العام في الحالة الثانية، بل فقط مبادئ الفاهمة المحضة بالعلاقة مع الحس الباطن (من دون تفريق بين التصورات المعطاة فيه) الذي يُمَدّها جميعاً بإمكانها. وأطلق عليها هذا الاسم بالنظر إلى تطبيقها أكثر منه بالنظر إلى مضمونها، وسأفحصها الآن بالترتيب عينه الذي به عرضت في اللوحة .

1 - مسلمات الحدس

ومبدأها: كل الحدوث هي كميات ممتدة

تدليل

كل الظاهرات من حيث صورتها تتضمن حدساً في المكان وفي الزمان يؤسسها قليلاً، فهي لا يمكن أن تُزَكَّن إذن، أعني أن تُرد في الوعي الأميري إلا بتأليف المتنوع الذي يُولّد تصورات مكان وزمان معينين، أعني إلا بتركيب المتجانس ووعي الوحدة التأليفية لهذا المتنوع (المتجانس). والحال إن وعي المتجانس المتنوع في حدس بعامة، من حيث يجعل بدءاً تصور الموضوع ممكناً، هو أفهوم الكمّ (quanti)، فحتى إدراك الموضوع كظاهرة ليس ممكناً إذن إلا بنفس تلك الوحدة التأليفية لمتنوع الحدس الحسي المعطى الذي نفكر بواسطته وحدة تركيب المتجانس المتنوع في أفهوم كمية ما؛ أعني إن الظاهرات هي جميعها كميات، بل كميات ممتدة لأنها بوصفها حدوداً في المكان أو في الزمان يجب أن تُتصور بالتأليف نفسه الذي يعين المكان والزمان بعامة.

أُسَمِّي كمية ممتدة، تلك التي فيها يجعل تصوّر الأجزاء تصوّر الكل ممكناً (ويسبقه إذن بالضرورة) فلا يمكن أن أتصور أيّ خط أياً كان صغره دون أن أخطه بالفكر، أعني دون أن أولّد على التوالي جميع أجزائه انطلاقاً من نقطة، وأرسم من خلال ذلك هذا الحدس بدءاً. والأمر نفسه يحصل بالضبط لكل جزء من الزمان مهما كان صغيراً. ففيه لا أفكر إلا بالتقدّم المتتالي من آن إلى آخر، وكل الأجزاء الزمانية مجتمعة معاً تنتج أخيراً كمية معينة من الزمان. وبما أن مجرد الحدس في جميع الظاهرات هو إما المكان أو الزمان فإن كل ظاهرة من حيث هي حدس، هي كمية ممتدة لأنها لا يمكن أن تُعرف في الإزكان إلا بتأليف مُتتالٍ (لجزء إلى جزء). جميع الظاهرات تُحدس إذن بوصفها مجتمعات (بوصفها كثرة أجزاء معطاة سلفاً)، وهذا بالضبط ما لا

= لا ينتمي واحده إلى الآخر بالضرورة. وعلى سبيل المثال، فإن الثلاثين اللذين يشكلهما القطر في المربع لا ينتمي أحدهما بالضرورة إلى الآخر، وتأليف المتجانس هو من هذا النوع في كل ما يمكن فحصه رياضياً (ويمكن لهذا التمييز أن ينقسم إلى تأليف تجميعي وتأليف اتحادي يتعلق الأول بالكميات الممتدة والثاني بالكميات المشتدة). والربط الثاني (الإقران) هو تأليف المتنوع من حيث ينتمي واحده إلى الآخر بالضرورة، مثال الغرض بالنسبة إلى جوهر ما أو المسبب إلى السبب - ومن ثم من حيث يكون مغايراً له ومتصوِّراً مربوطاً به قليلاً مع ذلك؛ وبما أن هذا الربط ليس اعتباطياً فإني أسميه دينامياً لأنه يتعلق بربط وجود المتنوع (ويمكنه أن ينقسم بدوره إلى ربط فيزيقي للظواهر فيما بينها، وإلى ربط ميتافيزيقي، هو ربط لها في القدرة المعرفية القلبية).

يصح على كل ضرب من الكميات، بل فقط على تلك التي نتصورها، ونزكها من حيث هي ممتدة.

وإلى هذا التأليف المتتالي للمخيلة المنتجة في توليد الهيئات، تستند رياضة الامتداد (الهندسة) مع مسلماتها التي تعبر عن شروط الحدس الحسي التي يمكنها وحدها أن تجعل ممكناً شئهم أفهم محض للظاهرة الخارجية، مثال: «بين نقطتين لا يمكن أن نمد سوى خط مستقيم واحد». و«لا يمكن لخطين مستقيمين أن يحيطا بأي مكان» الخ. وتلك هي مسلمات لا تتعلق أصلاً إلا بالكموم (quanta) بما هي كذلك.

أما فيما يتعلق بالكمية (quantitas) أعني بالجواب عن هذا السؤال ما ((كمية)) الشيء؟ فعل الرغم من أن كثيراً من القضايا من هذا النوع هي تأليفية وبقينية مباشرة (*) (indemonstrabilia) فليس لدينا بصدها مسلمات بصحيح المعنى ذلك أن «الكميات المتساوية تعطي كميات متساوية إذا جمعت إلى كميات متساوية أو طرحت منها» قضية تحليلية لأنني أعني دون توسط تهو (**). الكميات المتولدة الواحدة مع الأخرى، ولأن المسلمات يجب أن تكون قضايا تأليفية قبلية. أما قضايا العلاقة العددية البديهية فعلى الرغم من أنها تأليفية ولا شك، فهي بالمقابل ليست كلية كقضايا الهندسة، ولهذا السبب لا يمكن أن نسميها مسلمات. بل معادلات عددية وحسب، وصحيح أن كون ((5+7)) تساوي ((12)) لا يجعل منها قضية تحليلية. ذلك أي لا أفكر العدد ((12)) لا في تصور ((7)) ولا في تصوره ((5)) ولا في تصور جمعها، وليس مدار الكلام هنا أنه علي أن أفكر هذا العدد في جمع العددين الآخرين. لأن المطروح في القضية التحليلية هو فقط ما إذا كنت أفكر حقاً المحمول في تصور الحامل) إلا أن على الرغم من أن هذه القضية تأليفية، فإنها ليست سوى قضية مفردة. فمن حيث ينظر هنا فقط إلى تأليف المتجانس (الوحدات) فإن التأليف لا يمكن أن يحصل إلا بطريقة واحدة على الرغم من أن استعمال هذه الأعداد سيكون عاماً فيما بعد. فإذا قلت يرسم المثلث بثلاثة خطوط مجموع اثنين منها أكبر من الثالث، سيكون لدي هنا مجرد وظيفة للمخيلة المنتجة التي يمكنها أن تخط خطوطاً متفاوتة الطول وتجعلها تتقاطع أيضاً وفق جميع ضروب الزوايا التي يحلو لها أن تختار. وبالمقابل، فإن العدد ((7)) ليس ممكناً إلا بطريقة واحدة وكذلك العدد ((12)) الذي يتولد بتأليف العدد السابق مع ((5)). يجب إذن أن لا نسمي القضايا التي من هذا النوع مسلمات (وإلا سيكون ثمة ما لا يتناهى منها)، بل معادلات عددية.

وبعد هذا المبدأ الترسدي لرياضة الظاهرات معرفتنا القبلية بتوسع كبير. لأنه هو وحده الذي يجعل الرياضة المحضة تطبق بكل دقتها على موضوعات التجربة، الأمر الذي ما كان يمكن أن يكون بمثل هذه البدهة لولا هذا المبدأ، لا بل إنه قد أثار تناقضات عدة. فالظواهر ليست الأشياء في ذاتها. والحدس الأميري ليس ممكناً إلا بالحدس المحض (حدس المكان والزمان)؛ فما

(*) لا تبرهن.

(**) بقاءها هي (م. و).

تقوله الهندسة عن أحدهما ينطبق إذن من دون تعارض على الآخر، ويجب وضع حدٍّ للتذرع بأن موضوعات الحواس لا يمكنها أن تكون متوافقة مع قواعد البناء في المكان (ومثلاً مع الانقسام اللامتناهي للخطوط أو للزوايا). لأننا سننكر بذلك على المكان وفي الوقت نفسه على كل الرياضة، المصادقية الموضوعية، ولن يكون بوسعنا أن نعرف لماذا، وإلى أي مدى يمكن أن نطبقها على الظاهرات. إن تأليف الأمكنة والأزمنة بوصفها الصور الأساسية لكل حدس، هي ما يجعل من الممكن معاً، إزكان الظاهرة وكل التجربة الخارجية بالتالي، ومن ثم، أيضاً كل معرفة بموضوعات هذه التجربة. وما تبرهنه الرياضة في استعمالها المحض عن الأول^(*) يصدق بالضرورة على الثانية، وليست كل الاعتراضات ضد ذلك سوى مباحكات عقل غير نيرة، يغلط إذ يظن أنه يخلص موضوعات الحس من الشروط الصورية لحساسيتها ويعرضها على الرغم من أنها مجرد ظاهرات بوصفها موضوعات في ذاتها معطاة للفاهمة. ولا يمكن بالطبع، في هذه الحالة أن يُعرف عنها أي شيء قليلاً ولا من ثم تأليفاً بواسطة الأفاهيم المحضة عن المكان. والعلم الذي يعين هذه الأفاهيم، أعني الهندسة لن يكون هو نفسه ممكناً.

2 . استباقات الإدراك

مبدأها: في جميع الظاهرات، الواقعي الذي هو موضوع للإحساس، هو ذو كمية مُشتدة، أعني ذو درجة .

تدليل

الإدراك هو وعي أميري، أعني وعي مصحوب بإحساس. والظاهرات كموضوعات للإدراك ليست حدوداً محضة (صورية وحسب) كالمكان والزمان (لأن هذين لا يمكن أن يُدركا في ذاتهما)، فهي تنطوي إذن بالإضافة إلى الحدس على مواد موضوع ما بعامة، (به تصور شيئاً ما موجوداً في الزمان أو في المكان)، أعني على واقعي الإحساس بوصفه تصوراً محض ذاتي لا يمكن أن نعيه إلا إذا تأثرت به الذات، وتصوراً يُنسب إلى شيء بعامة. والحال، إن تبدل الوعي الأميري التدريجي إلى وعي محض ممكن عندما يختفي الواقعي منه تماماً ولا يبقى سوى وعي محض صوري (قبلي) للمتتوُّع المتضمَّن في المكان والزمان. وإنه من الممكن إذن تأليف الكمية المتولدة لإحساس ما من بذته: الحدس المحض = صفر، حتى أي كمية شئت. لكن، بما أن الإحساس في ذاته ليس تصوراً موضوعياً البتة، وبما أننا لا نجد فيه لا حدس المكان ولا حدس الزمان، فإنه لن يكون بالطبع ذا كمٍّ ممتد، بل سيكون بالأحرى ذا كمٍّ (يكتسبه من الإزكان نفسه حيث يُمكن للوعي الأميري أن ينمو من لا شيء = صفر حتى مقدارٍ معطى) وذا كمٍّ مُشتدّ إذن. وبالتناسب معه يجب أن ننسب إلى أشياء الإدراك، من حيث يتضمن الإدراك إحساساً، كمّاً مُشتداً أعني كمّاً على درجة من التأثير على الحس.

ويمكن أن نسَمي استباقاً، كل معرفة بها يمكنني أن أعرف وأعيّن قليلاً ما ينتمي إلى المعرفة

(*) أي عن الإزكان (م. و).

الأميرية. وهذا، ولا شك، هو المعنى الذي كان يعطيه أبيقور للفظة $\pi\rho\omicron\lambda\eta\psi\iota\varsigma$. لكن بما أن في الظاهرات ما لا يمكن أن يُعرف قط قبلياً وما يشكل من جراء ذلك الفرق المميز للمعرفة الأميرية من المعرفة القبلية، عنيت الاحساس (بوصفه مادة الإدراك)، فإن هذا الأخير، هو أصلاً ما لا يمكن أن يُستبق قط. ويمكن على العكس، أن نسمي استباقات الظاهرات، التعيّنات المحضة في المكان وفي الزمان سواء بالنسبة إلى الهيئة أم إلى الكم، لأنها تصور قبلياً ما يمكن أن يُعطى دائماً بعدياً في التجربة. لكن، على افتراض أن ثمة شيئاً يمكن أن نعرفه قبلياً في كل إحساس بوصفه إحساساً بعامة (دون أن يُعطى أي إحساس خاص) فيجب أن نسمي بحق هذا الشيء استباقاً، بمعنى استثنائي، لأنه يبدو من الغريب أن نستبق التجربة في ما يختص بمادتها التي لا يمكن أن نستمدّها إلا منها. وهذا ما يحصل هنا حقاً.

والإزكان الحاصل فقط بواسطة الاحساس لا يملأ سوى لحظة واحدة (إذا صرفت النظر بالطبع عن تنالي عدة احساسات). فليس للإحساس إذن كمّ ممتد، من حيث هو شيء في الظاهرة إزكانه ليس تأليفاً متالياً ينطلق من الأجزاء إلى التصور الكلي. وغياب الاحساس في اللحظة عينها سيصوّر هذه اللحظة كفارغة وبالتالي = صفر. والحال، إن ما يتناسب مع الاحساس في الحدس الأميري هو ((الواقع))^(*) (realitas phaenomenon) وما يتناسب مع غيابه هو ((النفي)) = صفر. لكن كل إحساس قابل للنقصان إلى حد أنه يمكن أن يضمحل ويندثر تدريجياً. ولذا فإن بين ((الواقع)) و((النفي)) في الظاهرات تسلسلاً متصلاً لعدة احساسات وسيطة ممكنة، الفرق بينها دائماً أصغر من الفرق بين المعطى والصفر أو النفي الكلي. بمعنى، إن الواقعي في الظاهرة هو دائماً ذو كم لا يوجد مع ذلك في الإزكان، لأن هذا الأخير يتم بمجرد الاحساس في لحظة واحدة وليس بالتأليف المتتالي لعدة احساسات، ولا يذهب من ثم من الأجزاء إلى الكل؛ صحيح إذن أن لهذا الواقعي كمّاً، إلا أنه ليس كمّاً ممتداً.

والحال، إنّي أسمى ذلك الكم الذي لا يُزكّن إلا بوصفه وحدة والذي لا يمكن تصور الكثرة فيه إلا بتقريبه من النفي = صفر، كما مشتداً. فكل واقع في الظاهرة هو إذن ذو كم مشتد، أعني ذو درجة. وإذا ما نظرنا إلى هذا الواقع بوصفه سبباً (إما للإحساس وإما لواقع آخر في الظاهرة، وللتغير مثلاً) فنسمي درجة الواقع بوصفه مسبباً، آنأ، وأن الثقل مثلاً، لأن الدرجة تشير فقط إلى الكم الذي إزكانه لا يتتالي، بل يحصل في لحظة واحدة. لكني لا أتطرق إلى ذلك إلا لمأماً لأن ليس عليّ بعد أن أهتم بالسببية.

وعليه، فإن لكل إحساس، ومن ثم لكل واقع في الظاهرة مهما كان صغيراً، درجة ما، أعني كمّاً مشتداً، يمكن إنقاظه باستمرار، وإن بين ((الواقع)) و((النفي)) تسلسلاً متصلاً من الوقائع الممكنة والإدراكات الصغرى الممكنة. ولكل لون، وللون الأحمر مثلاً، درجة ما، لا يمكنها مهما صغرت أن تكون قط الصغرى. والأمور نفسه أيضاً في كل شيء في الحرارة وفي آن

(*) بَرولنيسس - استباق وتوقع.

(**) واقع الظاهرة.

الثقل الخ. . والخاصية التي للكموم في أن لا يكون فيها أي جزء أصغر الأجزاء الممكنة (أي جزء بسيط) تسمى الإتصال. فالمكان والزمان هما "quanta continua" لأنه لا يمكن لأي جزء منهما أن يُعطى إن لم يكن محصوراً ضمن حدود معينة (نقاط ولحظات) ولأنه يجب من ثم أن يكون هذا الجزء بدوره مكاناً أو زمناً. لا يتألف المكان إذن إلا من أمكنة، والزمان إلا من أزمنة؛ والنقاط واللحظات ليست سوى حدود، أي مجرد مواضع لحد المكان والزمان؛ والحال إن هذه المواضع تفترض دائماً الحدوس التي يجب أن تحدّها أو تعيّنّها، ولا يمكننا أن نركّب مكاناً أو زمناً بمجرد مواضع، بحسبانها بمثابة عناصر يمكن أن تُعطى حتى قبل المكان والزمان. ويمكن أن تسمى كموم من هذا النوع أيضاً كموماً جارية لأن التأليف في توليدها (في المخيلة المنتجة) هو تقدم في الزمان اعتدنا أن ندلّ على اتصاله بعبارة الجريان (السيلان).

كل الظاهرات بعامة هي إذن كموم متصلة سواء من حيث حدسها ككميات مُمتدة أو من حيث مجرد إدراكها (إحساس ومن ثم واقع) ككميات مُشتدة. وعندما يتقطّع تأليف متنوع الظاهرات يصير مجمّعا من عدة ظاهرات (وليس ظاهرة بصحيح العبارة بوصفها كماً) وناجياً لا عن مجرد تنالي التأليف المنتج لنمط ما بل عن تكرار تأليف متقطّع باستمرار. فعندما أقول «إن 13 تالر^(*) هي كم نقدي» فإن العبارة التي استعملها صحيحة بقدر ما أفهم بذلك قيمة المارك^(**) الفضي الخالص الذي هو بالتأكيد كم متصل ليس فيه أي جزء أصغر الأجزاء، بل كل جزء فيه يمكن أن يشكل قطعة مالية تتضمن دائماً مادةً لقطعة أصغر. لكن إذا فهمت بتلك العبارة 13 تالراً مدوّراً بمثابة 13 قطعة نقدية (وأيّاً كان إلى ذلك عيارها الفضي)، فساخطيء أن أسميتها كمّاً من التالر، ويجب على العكس أن أسميها مجمّعا، أي عدداً من القطع النقدية. لكن، بما أن الوحدة يجب أن تكون في أساس كل عدد، فإن الظاهرة بما هي وحدة، هي كم، وبما هي كذلك هي دائماً متصل.

لكن، بما أن جميع الظاهرات سواء نظر إليها من حيث الامتداد أم من حيث الكم، هي كموم متصلة، فإن القضية: «كل تغير (انتقال شيء من حال إلى حال) هو أيضاً متصل»، كان يمكن أن تبرهن بسهولة كبيرة وببساطة رياضية، لولا أن سببية التغير بعامة تقع خارج حدود الفلسفة الترسندالية ولولا أنها تفترض مبادئ أميرية. فأن يكون ثمة سبب يغيّر من حالة الأشياء، أعني يُعيّنّها باتجاه مضاد لحالة معينة معطاة، فإن ذلك ما لا يمكن للفاهمة أن تُعلّمنا عنه قبلئها، ليس لأنها لا ترى إمكانه قط (لأن هذه الرؤية تنقصنا في معظم المعارف القبلية) بل، لأنّ التغير لا يطاق إلا بعض تعيّنات الظاهرات التي يمكن للتجربة وحدها أن تُعلّمنا بها، في حين أن السبب يجب أن يُبحث عنه في ما لا يتغيّر. لكن، بما أنه ليس في متناولنا هنا ما يمكن أن نستخدمه سوى الأفاهيم الأساسية المحضة لكل تجربة ممكنة، التي لا يخالطها أي شيء أميري

(*) كموم متصلة.

(**) عملة المانية: المارك Mark وزن والتالر Taler عدد (م. و).

قط، فإنه لا يمكننا دون تخريب وحدة السستم، أن نستبق علم الطبيعة العام المبني على تجارب أساسية معينة.

ولا تنقصنا مع ذلك وسائل التدليل على التأثير الكبير الذي لمبدئنا المذكور في استباق الادراكات، بل في ملء فجوات الادراكات من حيث يقفل الباب في وجه كل الاستنتاجات الحاطة التي يمكن أن تستمد من تلك الفجوات.

فإذا كان لكل واقع في الإدراك درجة، بحيث توضع بينها وبين النفي سلسلة لا متناهية من التدرجات المتناقصة دوماً، وإذا كان على كل حَسٍّ أن يكون ذا درجة معينة من القدرة على تلقي الاحساسات، فإن أي إدراك، وبالتالي أي تجربة تدلّل إما بلا توسط وإما بتوسط، (وأيّاً كان اللّف في الاستدلال) على غياب مطلق لكل واقعي في الظاهرة، لن تكون ممكنة؛ أعني، إنه لا يمكن قط أن نستمدّ من التجربة الدليل على مكان أو زمانٍ فارغين. وذلك أولاً، لأن الغياب الكامل للواقعي في الحدس الحسي لا يمكن أن يُدرك بحدّ ذاته، وثانياً لأنه لا يمكن أن يُستنتج من أي ظاهرة ومن فارق درجة واقعيتها، ولا يمكننا كذلك البتّة أن نفترضه بمثابة شرح لتلك الظاهرة. وذلك لأنه على الرغم من أن الحدس الكامل لمكانٍ أو لزمان معين، هو واقعي بامتلاء، بمعنى ليس فيه أي جزء فارغ، فإنه مع ذلك وبما أنّ كلّ واقع هو ذو درجة يمكن أن تتناقص حتى العدم (حتى الفراغ) بتدرجات لا متناهية، من دون أن يتغير كم الظاهرة الممتد، فإنه يجب أن يوجد عدد لا متناه من الدرجات المتنوعة المألثة للمكان أو للزمان، وأن يكون الكمّ المشتدّ في ظاهرات مختلفة أكبر أو أصغر على الرغم من أنّ كمّ الحدس الممتدّ يبقى هو نفسه.

وسنضرب على ذلك مثلاً: يستنتج جميع الطبيعيين تقريباً، عندما يدركون فارقاً كبيراً بين كمية المادة المختلفة النوع في حجم واحد (سواء بأن الثقل أو الوزن، أم بأن المقاومة ضدّ مواد أخرى متحركة) يستنتجون من ذلك بإجماع أنّ هذا الحجم (كمّ الظاهرة الممتد) يجب أن يتخلله فراغ وإن بمقدار متفاوت، في جميع المواد. لكن من هؤلاء الطبيعيين، وهم في غالبيتهم رياضيون وميكانيكيون، فكّر مرةً أنه يؤسس استنتاجه فقط على افتراض ميتافيزيقي يعلن على الملأ أنه يتجنّبه، حين يسلم أنّ الواقعي في المكان (ولا يمكن أن أسميه هنا لا - نفاذاً أو وزناً لأن هذين أفهومان أميريان) ليس إلّا من نوع واحد دائماً ولا يمكن أن يتميّز إلّا بالكمّ الممتد، أعني بالعدد؟ ضد هذا الافتراض الذي ليس له أي أساس في التجربة، والذي هو من ثمّ محض ميتافيزيقي، أقدم دليلاً ترسندالياً، ليس عليه بالطبع أن يشرح الفرق في ملء الأمكنة، إلّا أنه مع ذلك ينسخ تماماً الضرورة المزعومة لافتراض أنه لا يمكن أن نشرح الفرق المذكور إلّا بالتسليم بإمكانة فارغة، ويتمتع بفضل أنه على الأقل يجعل الفاهمة قادرة على فهم ذلك الفرق بطريقة أخرى في حال اضطرّ التفسير الطبيعي هنا إلى فرض ما. وذلك لأننا نرى عندها أنه إذا كان يمكن لمكانين متساويين أن يمتلئا تماماً بمواد مختلفة بحيث لا يكون في أي منهما نقطة لا يصادف فيها حضور المادة، فإن كل واقعي من الكيف نفسه له مع ذلك درجة (مقاومة أو وزن هذا الكيف) يمكن لها من دون أن ينقص الكمّ الممتدّ أو العدد، أن تتناقص إلى ما لا نهاية قبل

أن يختفي ذلك الكيف في الفراغ ويضمحل. وهكذا فإنَّ تمدداً مائلاً مكاناً، والحرارة على سبيل المثال، وكذلك كلُّ واقع آخر (في الظاهرة) يمكنه دون أن يترك أصغر جزء من هذا المكان فارغاً، أن يتناقص في درجاته إلى ما لا نهاية مع بقاءه مائلاً المكان بهذه الدرجات الصغرى، تماماً مثلما تملؤه ظاهرة أخرى بدرجات أكبر. وليس في نيتي البتة أن أزعم هنا أن ذلك هو حقاً سبب اختلاف المواد من حيث ثقلها النوعي، بل أن أظهر فقط انطلاقاً من مبدأ الفاهمة المحضة أن طبيعة ادراكاتنا تجعل هذا النمط من التفسير ممكناً، وأنه من الخطأ عدّ واقعي الظاهرة هو هو من حيث الدرجة، وعده لا يختلف إلا من حيث تجمعه وكمه الممتد، ومن الخطأ أن ندعي ذلك من خلال مبدأ الفاهمة القبلي.

وعلى كل، فإنَّ لاستباق الادراك هذا ما يصدم دوماً الباحث المعتاد على الترسندي والذي صار متائناً من جرّاء ذلك: فهو يُشير بعض الظنون في إمكان أن تستبق الفاهمة قضية تأليفية كقضية درجة كل الواقعي في الظاهرات، ومن ثمَّ قضية إمكان الاختلاف الباطن للإحساس نفسه بصرف النظر عن كَيْفِهِ الأميري؛ وإنها إذن لمسألة تنتظر الحل، مسألة معرفة كيف يمكن للفاهمة أن تقول قبلياً قولاً تأليفاً بصدد الظاهرات، بل تستبقها فيما هو تخصيصاً أميري وحسب، أعني فيما يخصّ الإحساس.

إنَّ ((كيف)) الإحساس هو دائماً أميري وحسب ولا يمكن أن يُتصوّر قط قبلياً (مثال الألوان والذوق الخ) لكنَّ الواقعي الذي يتناسب مع الإحساسات بعامة، بالتضاد مع ((النفى)) = صفر، لا يصوّر إلا شيئاً يتضمن أفهومه في ذاته كوناً، ولا يعني سوى التأليف في وعي أميري بعامة. والوعي الأميري في الحس الباطن يمكنه حقاً أن يرتفع من صفر إلى أيّ درجة أعلى، بحيث إنَّ كمّ الحدس الممتد نفسه (سطح مضاء مثلاً) يشير إحساساً بمقدار ما يثيره مُجمّع عدّة سطوح أخرى (أقلّ إضاءة) مأخوذة معاً. يمكن إذن أن نهمل تماماً كمّ الظاهرة الممتد وأن نتصوّر مع ذلك في مجرد الإحساس في آن واحد تأليفاً للتصاعد المتجانس من صفر حتى الوعي الأميري المعطى. فجميع الإحساسات إذن بما هي كذلك معطاة بعدياً وحسب؛ هذا صحيح، إلا أن خاصية أنها ذات درجة يمكن أن تُعرف قبلياً. والجدير بالملاحظة أنه لا يمكننا أن نعرف قبلياً في الكميات بعامة إلا ((كيفاً)) واحداً، هو الاتصال وفي جميع الكيفيات (في واقعي الظاهرات) لا يمكن أن نعرف قبلياً سوى كمّها المشتد، بمعنى سوى أنها ذات درجة؛ وكل ما تبقى متروك للتجربة.

3 - تمثيلات التجربة

مبدأها: التجربة ليست ممكنة إلا بتصور اقتران ضروري للادراكات

تحليل

التجربة هي معرفة أميرية، أعني معرفة تُعين موضوعاً من خلال ادراكات. فهي إذن تأليف للادراكات غير متضمن هو نفسه في الادراك، بل يتضمن هو وحدة متنوّعة التأليفية في وعي واحد، تلك الوحدة التي تشكل الأمر الأساسي في معرفة لأشياء الحواس، أي للتجربة (وليس

فقط للحدس وإحساس الحواس). والحال إنّ الإدراكات في التجربة تتعلق بعضاً ببعض بشكل عرضي وحسب، بحيث لا تتولد ضرورة إقترانها عن الإدراكات نفسها ولا يمكن أن تتولد لأن الإزكان هو مجرد تجميع لمتنوع الحدس الأميري ولا يمكن أن يُعثر فيه على أي تصور لضرورة الوجود المترابط للظواهر التي يجمعها في المكان والزمان. لكن بما أن التجربة هي معرفة بالأشياء من خلال الإدراكات، وبما أن على علاقة المتنوع في الوجود أن لا تُتصور فيه كمتجمعه في الزمان، بل كقائمة موضوعياً في الزمان، وبما أن الزمان نفسه لا يُدرك، فإنّ تعيين وجود الأشياء في الزمان لا يمكن أن يحصل إلّا برابطها في الزمان بعامة، أعني إلّا بواسطة أفاهيم تقرنها قليلاً. لكن، بما أن هذه الأفاهيم تلازمها الضرورة دائماً، فإن التجربة ليست ممكنة إلّا من خلال تصور اقتران ضروري للإدراك.

إنّ أحوال الزمان الثلاث هي الدوام والتتالي والمعية. وعليه، ثمة قواعد ثلاث لجميع العلاقات الزمنية للظواهر، بموجبها يمكن أن يتعين وجود كل ظاهرة بالنسبة إلى وحدة كل الزمان. وتسبق هذه القواعد كل تجربة وتجعلها بدءاً ممكنة.

ويستند المبدأ العام للتمثيلات الثلاثة إلى وحدة الإبصار الضرورية بالنسبة إلى كلّ وعي أميري ممكن (للإدراك) في كل زمن، وبالتالي إلى الوحدة التأليفية لكل الظواهر من حيث علاقتها في الزمان، لأنّ هذه الوحدة تشكل أساساً قليلاً. ذلك أنّ الإبصار الأصلي يتعلق بالحدس الباطن (بمجمّل كل التصورات) وحقاً بصورته قليلاً، أعني بعلاقة الوعي الأميري المتنوع في الزمان. والحال إنّ على كل هذا المتنوع، أن يُربط وفقاً للعلاقات الزمنية في الإبصار الأصلي، لأن هذا هو ما تعبر عنه وحدة ذلك الإبصار الترسّيدالية القبلية التي يخضع لها كل ما يجب أن ينتمي إلى معرفة (أعني معرفتي الموحّدة) وما يمكن بالتالي أن يكون موضوعاً لي. فـ الوحدة التأليفية في العلاقة الزمانية المتعيّنة قليلاً لكل الإدراكات هي إذن القانون التالي: «إن جميع التعينات الزمانية الأميرية يجب أن تخضع لقواعد التعين الزماني الكلي»، وتمثيلات التجربة التي سننصرف إليها الآن يجب أن تكون تلك القواعد.

وتتمتع هذه المبادئ بخاصية ذاتية هي أنّها لا تهتم بالظواهر وتأليف حدسها الأميري بل فقط بالوجود وعلاقتها بعضاً ببعض بالنظر إلى وجودها هذا. والحال إنّ النمط الذي به نُزكّن شيئاً في الظاهرة، يمكن أن يتعين قليلاً بحيث يمكن لقاعدة تأليفه أن تقدّم معاً هذا الحدس قليلاً في كل مثل أميري معطى، أعني، أن تحقّقه بواسطة التأليف. ولا يمكن لوجود الظواهر أن يُعرف قليلاً. لكن، مع أنّه يمكننا عبر هذا الطريق أن نصل إلى استنتاج وجود ما، فإنّه لا يمكننا أن نعرفه معرفة متعيّنة، أعني أن نستيق ما به يتميّز حدسه الأميري من سواه.

إن المبدئين السابقين اللذين أسميتهما رياضيين بالنظر إلى أنّهما يخولان تطبيق الرياضيّة على الظواهر، يتعلّقان بالظواهر من حيث مجرد إمكانها، ويعلمنا كيف يمكن أن تولّد الظواهر سواء لجهة حدسها أم لجهة واقعي إدراكها وفق قواعد تأليف رياضي. يمكن إذن أن نستعمل في

واحدتها كما في الأخرى الكم العددي ومعه تعين الظاهرة ككمية. فيمكنني على سبيل المثال أن أركب من حوالي ((200000)) ومضة قمرية درجة الإحساسات بنور الشمس واعطاؤها قليلاً كمتعينة، أعني بناؤها. وعليه يمكن أن نسمي تلك المبادئ مبادئ إنشائية.

ويجب أن يكون الأمر مختلفاً كلياً بالنسبة إلى المبادئ التي يجب أن تُدرج وجود الظواهر قليلاً تحت قواعد. إذ لما كان هذا الوجود لا يُبنى، فإن هذه المبادئ تتعلق فقط بعلاقة الوجود. ويمكنها أن تكون فقط مجرد مبادئ تنظيمية. لا يمكن إذن هنا أن نفكر بمسلمات ولا باستباقات بل بالأحرى عندما يُعطى لنا إدراك في علاقة زمنية مع آخر (وإن غير متعينة) يمكننا أن نقول قليلاً، لا ما هو هذا الإدراك الآخر ولا ما هو كمّه، بل كيف هو مرتبط ضرورة بالأول من حيث الوجود في هذه الحال الزمانية. وتعني هذه التمثيلات في الفلسفة، شيئاً مختلفاً جداً عما تمثله في الرياضة، فهي في هذه معادلات تعبر عن تساوي علاقيتين كميتين؛ وهي دائماً إنشائية من حيث إنه عندما تكون ثلاثة أطراف معطاة في نسبة طردية، فإن الطرف الرابع يكون معطى بذلك بالذات، أعني يمكن أن يُبنى. أما في الفلسفة، فعلى العكس، التمثيل هو تساوي علاقيتين لا كميتين، بل كيفيتين، حيث إذا كانت ثلاثة أطراف معطاة لا يمكنني أن أعرف وأعطي قليلاً إلا العلاقة بالطرف الرابع وليس هذا الرابع بالذات. لكن لديّ مع ذلك قاعدة للبحث عنه في التجربة، وعلاقة لاكتشافه فيها. فتمثيل التجربة لن يكون إذن سوى قاعدة بموجبها تنتج وحدة التجربة من الادراكات (لا الادراك نفسه بما هو حدس أميري بعامة) وتُطبّق على الموضوعات (الظواهر) لا كمبدأ إنشائي، بل فقط كمبدأ تنظيمي. والأمر نفسه بالنسبة لمصادر التفكير الأميري بعامة التي تتعلق كلها بتأليف مجرد الحدس (صورة الظواهر) وتأليف الإدراك (مادتها) وتأليف التجربة (العلاقة بين هذه الادراكات). فهي لا تصدق إلا كمبادئ تنظيمية. وتتميز من المبادئ الرياضية التي هي إنشائية، ليس بالطبع لجهة اليقين القائم قليلاً بثبات في الأولى كما في الثانية، بل لجهة نوع البدهية، أي لحدسيّتها (ومن ثم أيضاً لجهة البرهنة).

وما ذكر أعلاه، بصدد جميع المبادئ التأليفية يجب أن يُنبه إليه هنا بخاصة، وهو: إن لهذه المبادئ دلالة ومصادقية ليس بوصفها مبادئ لاستعمال الفاهمة الترساندي بل فقط بوصفها مبادئ لاستعمالها الأميري حصراً، وأنها من ثمّ بما هي كذلك فقط، يمكن أن يُدلل عليها، وأنه بالتالي يجب أن تُدرج الظواهر ليس تحت المقولات البتة، بل تحت شئياتها وحسب. إذ لو كانت الموضوعات التي عليها يجب أن تُطبّق هذه المبادئ، أشياء في ذاتها، لكان من المحال تماماً أن نعرف عنها قليلاً وتأليفياً شيئاً ما؛ إنها ليست سوى ظواهر، ومعرفتها التامة، التي يجب أن تؤول إليها في الأخير دائماً كل المبادئ القبلية، هي التجربة الممكنة وحدها. وبالتالي، لا يمكن أن تهدف هذه المبادئ إلا إلى شروط وحدة المعرفة الأميرية في تأليف الظواهر. والحال إن هذا التأليف لا يُفكر إلا في شيم الأفهوم الفاهمي المحض، ووحده كوحدة تأليف بعامة، هي الوظيفة المتضمنة في المقولة التي لا يحصرها أي شرط حسي. نحن نحولون إذن بهذه المبادئ أن نجتمع الظواهر فقط بالتمثيل مع وحدة الأفاهيم المنطقية والكلية، وأن نستخدم من ثمّ المقولة في المبدأ نفسه، لكن في التنفيذ (في التطبيق على الظواهر) يجب أن نضع محل هذا المبدأ شيم

المقولة بوصفه مفتاح استعمالها، أو بالأحرى يجب أن نضعه بوصفه شرطاً حصرياً إلى جانب تلك المقولة باسم معادلة المبدأ.

أ -

التمثيل الأول

مبدأ دوام الجوهر: الجوهر يدوم مع كل تبدل للظواهر، وكميته في الطبيعة لا تزاد ولا تنقص

تدليل

كل الظواهر هي في الزمان. وفيه وحده، بوصفه أساً (بوصفه صورة دائمة للحدس الباطن)، يمكن أن نتصور المعية والتالي أيضاً. فالزمان الذي يجب أن يُفكر فيه كلُّ تبدل للظواهر يدوم إذن ولا يتبدل لأنه لا يمكن أن نتصور التالي والمعية فيه إلا كتعينات لها. والحال إن الزمان لا يمكن أن يُدرَك بحدِّ ذاته. ويجب من ثم أن نعثر، في موضوعات الإدراك، أي في الظواهر، على الأس الذي يمثّل الزمان بعامة، والذي من خلال علاقة الظواهر به، يمكن أن نُزَكِّن كلَّ تبدلٍ أو تهوّه^(*). لكن أس كل واقعي، أعني كل ما ينتمي إلى وجود الأشياء، إنما هو الجوهر، حيث كل ما ينتمي إلى الوجود يفكر بوصفه تعيناً وحسب. ومن ثم فإن الدائم الذي تتعين جميع علاقات الظواهر الزمنية بالنسبة إليه وحسب، هو الجوهر في الظاهرة، أي واقعي الظواهر الذي يظل دائماً هو هو أساً لكل تبدل. وحيث إنه لا يمكن لهذا الجوهر أن يتبدل في الوجود، فإن كميته في الطبيعة لا تزاد ولا تنقص.

وإزكاننا لمتنوع الظواهر هو متتالٍ أبداً، ومن ثم متبدل أبداً. ولا يمكننا البتة أن نعيّن بواسطته وحده ما إذا كان هذا المتنوع كموضوع تجربة، معاً أم متتالياً، إلا إذا كان يستند إلى ما يدوم أبداً، أي إلى شيء باقي ودائم. شيء لا يكون كل تبدله وكل معيته سوى أنماط لوجود الدائم (أحوال زمنية). في هذا الدائم وحده إذن، تكون العلاقات الزمنية ممكنة (لأن المعية والتالي هما العلاقتان الوحيدتان في الزمان)، أعني إن الدائم هو أس التصور الأميري للزمان نفسه، وهو وحده ما يجعل كل تعين زمني ممكناً. ويعبر الدوام بعامة عن الزمان بوصفه اللازمة الثابتة لكل وجود للظواهر، ولكل تبدل وكل معية. ذلك أن التبدل يتعلق لا بالزمان في ذاته، بل فقط بالظواهر في الزمان (وكذلك فالمعية ليست حالاً للزمان نفسه لأنه ليس في الزمان البتة أجزاء مترامنة، بل كلها متتالية). وإذا كنا نريد أن ننسب إلى الزمان نفسه تتالياً، فإنه يجب أن نتصور أيضاً زماناً آخر يكون فيه هذا التالي ممكناً. وفي الدائم وحده إنما يحظى الوجود في مختلف أجزاء التسلسل الزمني بكمٍ نسبيته مدة. ذلك أن الوجود في مجرد التالي لا يفعل سوى أن يندثر ويظهر على الدوام دون أن يكون له أدنى كم. فبدون الدائم ليس ثمة إذن من علاقة زمنية.

(*) بقاء الشيء هو هو (م. و.).

والحال إنَّ الزمان لا يمكن أن يُدرك بحد ذاته، ومن ثم فإنَّ الدائم في الظاهرات هو أس كل تعين زمني وهو بالتالي أيضاً شرط إمكان كل وحدة تأليفية للإدراكات أعني للتجربة، وفي هذا الدائم لا يمكن أن يُنظر لأي وجود ولأي تبدل في الزمان كحالٍ لوجود ما يبقى ويدوم. فالدائم في جميع الظاهرات، هو إذن الموضوع نفسه، أعني الجوهر^(*) (phaenomenon)، أما كل ما يتبدل أو يمكن أن يتبدل فلا يتمي إلا إلى نخط وجود هذا الجوهر أو الجواهر، ومن ثم إلى تعيّناتها.

وأرى أن لا الفيلسوف وحسب، بل إن الفاهمة العامية أيضاً قد افترضت في كل الأزمنة هذا الدائم بوصفه أساً لكل تبدل للظواهر وسلّمت به أبداً بوصفه لا مُراء فيه، إلا أن الفيلسوف يعبر عن نفسه في هذا الصدد بنوع من الدقة بقوله: «في جميع التغيرات الحاصلة في العالم الجوهر يبقى والاعراض تتبدل». لكنني لم أجد البتة أدنى محاولة لإعطاء دليل على هذه القضية التأليفية التي لا تظهر إلا نادراً، حيث يُجدر لها أن تظهر، في رأس قوانين الطبيعة المحضة والقائمة قبلياً تماماً. وبالفعل فإنَّ القضية: «الجوهر هو دائم»، هي تحصيل حاصل. ذلك أن مجرد الدوام هو السبب الذي من أجله نطبّق على الظواهر مقولة الجواهر، وكان يجب أن يُدلل على أن في كل الظواهر شيئاً دائماً، وما يتغير ليس سوى تعين لوجوده. لكن حيث إنَّ مثل هذا الدليل لا يمكن أن يُعطى البتة دُعائياً، أعني بناءً على أفاهيم، لأنه يتعلق بقضية تأليفية قبلية، وحيث إنه لم يخطر ببال أحد أن مثل هذه القضايا لا تصدق إلا بالنسبة إلى تجربة ممكنة ولا يمكن أن يُدلل عليها من ثمَّ إلا بتسويغٍ لإمكان تلك التجربة، فإنه ليس من المدهش أن يكون دليل هذه القضية قد أغفل تماماً على الرغم من أنها قد عُدَّت حقاً بمثابة الأساس لكل تجربة (لأن الحاجة قد استدعت ذلك في المعرفة الأميرية).

كان يُطرح على الفيلسوف هذا السؤال: ما وزن الدخان؟ وكان يجيب: إطرح من وزن الخشب المحروق وزن الرماد الباقي يكون لديك وزن الدخان. كان يسلم إذن تسليماً لا شك فيه أن المادة (الجوهر)، حتى في النار، لا تُختفي، بل أن صورتها وحدها إنما يصيها تغيراً. والأمر نفسه بالنسبة لهذه القضية: «عن لا شيء لا يصدر شيء»، فهي ليست سوى استنتاج آخر لمبدأ الدوام، أو بالأحرى لمبدأ الوجود المستمر لحامل الظواهر تخصيصاً. ذلك أنه حتى يمكن لما نريد أن نسميه جوهرًا في الظاهرة أن يكون الاس الخاص بكل تعين زمني، يجب أن يكون كل الوجود، في الزمن الماضي كما في الزمن المقبل متعيناً فيه وحده حصراً. لا يمكننا إذن أن نطلق على ظاهرة اسم جوهر إلا لأننا نفترض وجودها في كل زمن، وهذا ما يُعبر عنه جيداً لفظ الدوام الذي يبدو أنه يتعلق بالمستقبل بالأحرى. لكن، بما أن الضرورة الكامنة في أن يدوم الشيء مربوطة ربطاً وثيقاً بضرورة أن قد كان كذلك أبداً، فإنه يمكن الاحتفاظ بالعبارة Gigni de nihi^(**) «lo nihil, in nihilum, nil posse reverti» وتلك قضيتان كان القدماء يربطونها ربطاً وثيقاً، ونحن نفصلهما اليوم أحياناً عن سوء فهم حيث نتصور أنها تنطبقان على الأشياء في ذاتها، وأن

(*) الظاهرة

(**) «لا شيء يتولد من العدم، ولا شيء يعود إلى العدم».

الأولى يجب أن تكون مضادة لتبعية العالم لعلّة عليا (حتى من حيث جوهره)، لكن هذه الخشبة لا لزوم لها لأن المسألة لا تتعلق هنا إلا بالظاهرة في حقل التجربة التي لن تكون وحدتها ممكنة قط إذا ما أردنا أن نسلّم بأنه قد تحدث أشياء جديدة (من حيث الجوهر)، ذلك أنه سيختفي حينئذ الشيء الوحيد الذي يمكن أن يُمثل وحدة الزمان، أعني هوية الأس، بوصفها هوية يجد فيها وحدتها كلُّ تبدلٍ وحدته الشاملة. وهذا الدوام ليس مع ذلك سوى غطٍ تصورنا لوجود الأشياء (في الظاهرة).

وتعينات الجوهر التي ليست سوى الأنماط الخاصة لوجوده تسمى أغراضاً، وهي أبداً واقعية لأنها تتعلق بوجود الجوهر (وعمليات ((النفى)) ليست سوى تعيينات تعبر عن لا - وجود شيء ما في الجوهر). والحال إننا عندما ننسب وجوداً خاصاً لهذا الواقعي في الجوهر (وعلى سبيل المثال الحركة بوصفها عرضاً للمادة) فإننا نسمي هذا الوجود الملائم، لتمييزه عن وجود الجوهر الذي نسميه المقوم. لكن ينجم عن ذلك الكثير من سوء التفسير، ويُعبّر بطريقة أدق وأصح بأن يُدلّ باسم العَرَض على طريقة تعين وجود الجوهر إيجاباً وحسب. لكن، بسبب شروط الاستعمال المنطقي لفاهمتنا، يجب علينا بالضرورة أن نعزل ما يتبدل في وجود الجوهر في حين يبقى الجوهر وأن ننظر إليه في علاقته بالدائم والجذري أصلاً، ولذا أيضاً تدخل هذه المقولة تحت عنوان ((الاضافة)) بوصفها شرطاً لهذه العلاقات أكثر مما بوصفها متضمنة هي نفسها لعلاقة.

وعلى أساس من هذا الدوام أيضاً يصوّب أفهوم التغير. فالنشوء والفناء ليسا تغيرات لما ينشأ ويفنى. والتغير هو غطٍ وجود يتلي غطٍ وجود آخر في الموضوع عينه. وبالتالي فإن كل ما يتغير يبقى وحالته فقط هي التي تتبدل، وحيث إن هذا التبدل لا يتعلق إلا بالتعينات التي يمكن أن تبدأ وتنتهي يمكننا أن نقول مستخدمين عبارة قد تبدو على بعض المفارقة: إن الدائم (الجوهر) وحده يتغير، وإن المتحول لا يطرأ عليه تغير، بل يطرأ تبدل لأن بعض التعينات تنتهي في حين يبدأ بعضها الآخر.

لا يمكن إذن للتغير أن يُدرك إلا في الجواهر، وليس ثمة من إدراك ممكن للنشوء والفناء إلا من حيث هما مجرد تعيينات للدائم وحسب، لأن الدائم هو بالضبط ما يجعل ممكناً تصور الانتقال من حالة إلى أخرى من اللا - كون إلى الكون. يمكننا إذن أن نعرف أمبيرياً فقط هذه الحالات بوصفها تعيينات متبدلة لما يبقى. فإذا سلّمتم بأن شيئاً ما يبدأ إطلاقاً فيجب أن تسلموا بزمان لم يكن فيه هذا الشيء. لكن بماذا ستربطونه إن لم تربطوه بما سبق أن كان؟ ذلك أن زماناً فارغاً متقدماً ليس موضوع إدراك. وإنكم إذا ربطتم هذا النشوء بأشياء كانت سابقاً ودامت إلى حينه، فإن هذا النشوء لن يكون عندها سوى تعين لما سبق أن وجد بوصفه دائماً. والأمور نفسها أيضاً بالنسبة للفناء؛ ذلك أنه يفترض تصوراً أمبيرياً لزمان لن تكون فيه الظاهرة.

الجواهر (في الظاهرة) هي أسس جميع التعينات الزمنية. فلو كان بعضها ينشأ وبعضها يفنى لانتسخ حتى الشرط الوحيد لوحدة الزمان الأمبيرية، ولكانت الظاهرات تتعلق بنوعين من الزمان

يوجدان معاً. وهذا خُلف. لأنَّ ثمة زماناً واحداً وحسب، وكل الأزمنة المختلفة يجب أن تطرح لا كمتزامنة بل كمتتالية.

الدوام هو إذن الشرط الضروري الذي يسمح وحده للظواهر بأن تكون قابلة للتعين بوصفها أشياء أو موضوعات في تجربة ممكنة. لكن ما هو المعيار الأميري لهذا الدوام الضروري وجوهريّة الظواهر أيضاً؟. إنَّ ما سيلي سيتيح لنا أن نبدي على ذلك بعض الملاحظات الضرورية.

ب -

التمثيل الثاني

مبدأ التوالي الزمني وفقاً لقانون السببية: كل التغيرات تحصل وفقاً لقانون اقتران السبب والمسبب

تحليل

(بيّنا في المبدأ السابق أنَّ كل ظاهرات التوالي الزمني ليست سوى تغيرات، أعني تتالي كون ولا - كون تعينات الجوهر الذي يدوم، وأنه لا مجال من ثم لافتراض كونٍ للجوهر نفسه يتلي لا - كونه، أو لا - كوناً يتلي وجوده، وبكلمات أخرى: لا مجال لنشوء الجوهر نفسه وفنائه. وكان يمكن لهذا المبدأ أن يصاغ أيضاً: كل تبدل (تتالي) للظواهر، ليس سوى تغير، لأنَّ نشوء الجوهر وفنائه ليسا تغيراتٍ فيه لأنَّ أفهوم التغير يفترض الحامل عينه موجوداً مع تعينين متضادين ويشترطه بالتالي دائماً. - بعد هذا التذكير يلي التليل).

أدرك أنَّ الظاهرات تتوالي، أعني أنَّ حالةً للأشياء تكون في زمن ما يكون ضدّها في زمن سابق. فأنّا أقرن إذن، بصحيح العبارة إدراكين في الزمان. والحال إن هذا الإقران ليس عمل مجرد الحس والحدس، بل نتاج قدرة المخيلة التأليفية التي تعين الحس الباطن بالنظر إلى العلاقة الزمنية. لكنّها تربط بطريقتين الحالتين المذكورتين حسب ما إذا قدّمتا الواحدة أو الأخرى زمنياً، لأن الزمان لا يمكن أن يُدرك في ذاته، ولا يمكن بالنسبة إليه أن يتعين ما يسبق أو ما يتلي، أميرياً في الشيء. لديّ إذن فقط وعي بأن مخيلتي تضع حالة من قبل وحالة من بعد، لا أن الواحدة تسبق الأخرى في الشيء، وبكلمات أخرى تبقى العلاقة الموضوعية للظواهر المتتالية غير متعينة من خلال مجرد الادراك. وحتى يمكن لها أن تُعرف كمتعينة، يجب أن تُفكّر العلاقة بين الحالتين بحيث يتعين بالضرورة أيها يجب أن تكون الأولى، وأيها يجب أن تكون الثانية، وأن العكس لا يكون. لكن الأفهوم الذي يستلزم ضرورة الوحدة التأليفية لا يمكن أن يكون سوى أفهوم فاهمي محض لا يوجد في الادراك، وهو هنا أفهوم علاقة السبب بالمسبب الذي به يعين الأول الثاني في الزمان كنتيجة له، وليس فقط كشيء يمكن له هو أن يسبقه في المخيلة (ولاً سيكون غير مدرك بالمرّة). وعليه ليست التجربة نفسها، أعني ليست المعرفة الأميرية للظواهر ممكنة إلّا لأننا

نُدرج تتالي الظاهرات ومن ثمَّ كلُّ تغَيَّر تحت قانون السببية، فالظاهرات نفسها ليست ممكنة بالتالي كموضوعات للتجربة إلّا وفقاً لذلك القانون.

إزكان متنوع الظاهرة متتالٍ أبداً. وتصورات الأجزاء يتلي واحدها الآخر. أما ما إذا كانت تتالي أيضاً في الموضوع، فتلك مسألة ثانية للتفكير غير متضمنة في الأولى. والحال إنه يمكن أن نسمي كل ما هناك، بل كل تصور من حيث نعيه، شيئاً؛ لكن لمعرفة ماذا تعني هذه اللفظة بالنسبة إلى الظاهرات لا من حيث هي أشياء^(*) (كتصورات) بل فقط من حيث تدل على شيء^(*)، يلزمنا تفحص أعمق، فمن حيث هي مجرد تصورات ومعاً موضوعات وعي، لا تختلف البتة عن الإزكان، أي عن قبولها في تأليف المخيلة، وينبغي القول إذن: إن متنوع الظاهرات يتولد دائماً على التوالي في الذهن. فلو كانت الظاهرات أشياء في ذاتها، لما كان بإمكان أحد أن يتبين في تتالي تصورات متنوعها كيف هو مربوط في الموضوع. ذلك أنه لا عمل لنا إلّا مع تصوراتنا، أما كيف يمكن أن تكون الأشياء في ذاتها (بصرف النظر عن التصورات التي بها تؤثر علينا)، فأمر يخرج كلياً عن فلك معرفتنا. وحيث إن الظاهرات هي الشيء الوحيد الذي يمكن أن يعطى لنا في معرفة، مع أنها ليست الأشياء في ذاتها، فإنه ينبغي أن أظهر أي ربط، في الزمان، يناسب المتنوع القائم في الظاهرات نفسها، في حين يتتالي تصوره أبداً في الإزكان. فإزكان المتنوع في ظاهرة بيت قائم أمامي مثلاً، هو إزكان متتالٍ. فإذا طرحنا السؤال: هل متنوع هذا البيت نفسه هو أيضاً متتالٍ في ذاته؟ فإن أحداً لن يقبل ذلك بالتأكيد. لكن ما إن أرفع أفاهيمي عن موضوع إلى دلالتها الترسندالية، حتى لا يعود البيت شيئاً في ذاته بل مجرد ظاهرة، أي تصور موضوعه الترسندالي مجهول. فإذا أفهم إذن بالسؤال، كيف يمكن للمتنوع في الظاهرة نفسها (مع أنها لا شيء في ذاتها) أن يكون مربوطاً هنا، يُحسب ما يوجد في الإزكان المتتالي بمثابة تصور، وتحسب الظاهرة المعطاة لي، مع أنها ليست سوى جملة من هذه التصورات، بمثابة موضوع لهذه يجب أن يتوافق مع أفهومي الذي استمدته من تصورات الإزكان. ومن الواضح هنا، ولأن الحقيقة هي مطابقة المعرفة للشيء^(*) إن السؤال لا يدور إلّا على الشروط الصورية للحقيقة الأميرية، وإن الظاهرة في علاقتها بتصورات الإزكان لا يمكن أن تتصور بمثابة شيئها المميز، إلّا إذا كانت تخضع لقاعدة تميزها من أي إزكان آخر، وتجعل نمطاً من ربط المتنوع ضرورياً. وما في الظاهرة يتضمن شروط قاعدة الإزكان الضرورية، هو الشيء^(*).

ونصل الآن إلى مشكلتنا. فإن يحدث أمر، أعني أن يطرأ طارئ أو تحصل حالة لم تكن سابقاً، هذا ما لا يمكن أن يدرك أمبيرياً حيث لا ظاهرة تتضمن مسبقاً هذه الحالة في ذاتها، لأن تحققاً يتلي زمناً فارغاً، ومن ثم، لأن نشوئاً لا تسبقه أي حالة من حالات الأشياء، لا يمكن أن يُزكن مثلما إن الزمن الفارغ نفسه لا يُزكن، فكل الإزكان لحادثة هو إذن إدراك يتلي آخر. لكن، بما أن الأمور في كل تأليف للإزكان تجري كما بُنيت أعلاه بالنسبة لظاهرة البيت، فإن الإزكان لا

(*) Objekt = شيء أو موضوع إن شئت، شرط أن ينظر إليه بذاته أي بمعزل عن كونه موضوع تفكير أو وعي:

Gegenstand = موضوع. (م. و).

يتميز بعد بذلك عن سواه. لكن ألاحظ أيضاً أنني لو، في ظاهرة تتضمن حادثة، أسميت ((أ)) الحالة السابقة للإدراك و((ب)) الحالة التالية، فإن ((ب)) لا يمكن إلا أن تتلي ((أ)) في الإزكان، وإدراك ((أ)) لا يمكن أن يتلي ((ب)) بل يسبقه وحسب. أرى، مثلاً، مركباً يتبع مجرى النهر. [فأقرر] أن إدراكي للموقع الذي يحتله في أسفل مجرى النهر، هو متأخر عن إدراكي للموقع الذي كان يحتله في أعلاه، وفي إزكان هذه الظاهرة من المحال أن يدرك المركب أولاً في أسفل المجرى ومن ثم في أعلاه. فنسق توالي الإدراكات في الإزكان، هو إذن متعين، والإزكان مربوط به. ففي مثال البيت السابق كان يمكن لإدراكاتي في الإزكان أن تبدأ من القبة لتنتهي إلى الأرض، وكان يمكن أيضاً أن أجعلها تنطلق من أسفل وتنتهي في أعلى، وكذلك أن أؤكد من اليمين أو من اليسار متنوع الحدس الأميري. ففي سياق هذه الإدراكات لم يكن ثمة من نسق معين يرغمني على أن أبدأ الإزكان من جهة دون أخرى، لأربط المتنوع أميرياً. ولكن هذه القاعدة توجد دائماً في إدراك ما يحصل وما يجعل نسق الإدراكات المتوالية (في إزكان هذه الظاهرة) ضرورياً.

يجب إذن في الحالة التي تشغلنا، أن أشتق التالي الذاتي للإزكان من التوالي الموضوعي للظواهر، وإلا لن يتعين الأول البتة ولن يميز أي ظاهرة من أخرى. فالأول وحده لا يثبت شيئاً بصدد ربط المتنوع في الموضوع لأنه اعتباطي تماماً، أما الثاني فيقوم في نسق متنوع الظاهرة الذي يجعل إزكان شيء (يحصل) يتلي إزكان شيء آخر (تقدم) تبعاً للقاعدة، وذلك وحده يخولني أن أقول عن الظاهرة نفسها، لا عن إزكاني وحسب: إنه يجب أن نعثر فيه على توالٍ بمعنى أنه ليس بوسعي الإزكان إلا وفق ذلك التوالي بالضبط.

وفق قاعدة كهذه، يجب إذن أن يتضمن ما يتقدم بعامة على حادثة ما، الشرط الذي بموجبه تتليه هذه الحادثة أبداً وبالضرورة؛ وعلى العكس لا يمكنني الرجوع الفقهري لأنطلق من الحادثة وأعين (بالإزكان) ما تقدم. ذلك أنه ليس ثمة من ظاهرة تتقهقر من الزمن التالي إلى الزمن المتقدم، وهي مع ذلك على صلة بزمن متقدم ما؛ وعلى العكس ثمة تقدم بالضرورة من زمن معطى إلى الزمن التالي المتعين. ولأن ثمة شيئاً يتلي، فإنه يجب أن أقيم الصلة بينه وبين شيء آخر بعامة يتقدمه، فيتليه هو بموجب قاعدة، أي بالضرورة بحيث تشير الحادثة المشروطة بالتأكيد إلى شرط ما، إنما شرط يعين الحادثة.

فلو افترضنا أن ليس ثمة شيء يسبق حادثة ما ليكون على هذه الحادثة أن تتليه بموجب قاعدة، فإن كل تسالٍ للإدراك لن يكون متعيناً إلا في الإزكان، أعني إلا ذاتياً وحسب، ولن يتعين قط موضوعياً أي الأجزاء تتقدم بخاصة في الإدراك وأياً يتلي. ولن يكون لدينا على هذا النحو سوى لعبة تصورات لا تطال أي شيء، أعني لن تتميز أي ظاهرة عن أخرى من حيث الزمان من خلال إدراكنا، لأن التالي يظل هو هو أبداً في فعل الإزكان، ولأنه لا يوجد من ثم في الظاهرة أي شيء يعينه، فيجعل تتالياً ما ضرورياً كتوالي موضوعي؛ ولن أقول إذن إن حالتين تتاليان في الظاهرة، بل فقط إن إزكان واحدة يلي إزكان الأخرى، وهذا أمر ذاتي وحسب لا

يعين أي شيء ولا يمكنه من ثم قط أن يُعدَّ معرفة بموضوع ما (ولا حتى في الظاهرة).

فعندما تفيدنا التجربة إذن أن أمراً ما يحصل، فإننا نفترض دائماً أن هناك ما يتقدمه، فإليه ما يحصل بموجب قاعدة. إذ بدون ذلك لن أقول عن الشيء إنه يتألى، لأن مجرد التألى في إزكاني لا يخولني التسليم بأي توالٍ في الشيء إن لم يكن متعيناً بقاعدة بالنسبة إلى شيء يسبق. أجعل دائماً إذن تأليفي الذاتي (في الإزكان) موضوعياً بالنظر إلى قاعدة بموجبها تتعين الظاهرات في تواليتها، أعني في كيفية حصولها من خلال الحالة المتقدمة. وبهذا الافتراض وحده إنما تكون تجربة ما يحصل، نفسها ممكنة.

وصحيح أن ذلك يبدو مناقضاً لكل الملاحظات التي كانت تبدو دائماً بصدد مسار استعمالنا الفاهمي. وحسب هذه الملاحظات، نحن لا نتوصل بدءاً إلى اكتشاف قاعدة بموجبها تتلي حوادث معينة بصورة دائمة ظاهرات معينة إلا بإدراك سلسلات عدة حوادث ومقارنتها لتبين أنها متوافقة مع ظاهرات سابقة: وهذا أيضاً ما نحملنا بدءاً على أن نصطنع أفهوم السبب، وعلى هذا التوال، سيكون هذا الأفهوم أمبيرياً وحسب، وستكون القاعدة التي يقدمها، وهي أن كل ما يحدث فله سبب، قاعدة عرضية، شأنها شأن التجربة نفسها، ولن تكون كليتها أو ضرورتها إلا وهميتين، ولن يكون لهما أي مصداقية كلية حقيقية، لأنها لن تكونا قبلياً ولن تستندا إلا إلى الاستقراء. إلا أن الأمر هنا هو نفسه الأمر بالنسبة إلى التصورات القبلية المحضة الأخرى (المكان والزمان مثلاً) التي لا نستمدّها من التجربة كأفاهيم واضحة إلا لأننا قد وضعناها في التجربة، ولأننا لم نشيء التجربة بدءاً إلا استناداً إليها. ومع أن الوضوح المنطقي لتصوّر قاعدة تُعين توالي الحوادث ليس ممكناً بوصفه أفهوم السبب إلا عندما نستعمله في التجربة، فإن حسابان هذه القاعدة بمثابة شرط، لوحدة الظاهرات التأليفية في الزمان، هو أساس التجربة نفسها، وهو يسبقها قبلياً بالتالي.

وعلىنا إذن أن نبين بمثل أننا لا ننسب إلى الموضوع قط، وحتى في التجربة، التوالي الذي نشاهده في حادثة عندما يحصل شيء لم يكن سابقاً، وأننا لا نغيزه عن التألي الذاتي لإزكاننا إلا إذا استندنا إلى قاعدة تلزمنا بملاحظة هذا النسق من الإدراكات دون سواه، وأن هذا الالتزام أصلاً هو ما يجعل بدءاً تصور التوالي ممكناً في الموضوع.

لدينا تصورات فينا، ويمكننا أن نعيها أيضاً. لكن مهما بلغ اتساع هذا الوعي وصحته ودقته، فإنها تبقى أبداً تصورات. أعني تعينات باطنة لذهننا في هذه العلاقة الزمنية أو تلك. فكيف نتوصل إذن إلى أن نطرح موضوعاً لهذه التصورات أو ننسب إليها واقعاً موضوعياً بالإضافة إلى واقعها الذاتي بوصفها تغيرات؟ لا يمكن للدلالة الموضوعية أن تقوم في الصلة التي بين تصور (نريد أن ننسبه إلى الموضوع) وتصوّر آخر، وإلا تجدد السؤال: كيف يتولد هذا التصوّر بدوره من نفسه ويكتسب دلالة موضوعية بالإضافة إلى الدلالة الذاتية الخاصة من حيث هو تعين للحالة الذهنية؟ وإذا بحثنا عن القوام الجديد الذي تضفيه الصلة مع الموضوع على تصوراتنا وعن الكرامة التي تكسبها إياها، سنجد أنها لا تفعل سوى أن تجعل ربط التصورات بطريقة ما

ضرورياً، وأن تخضعها لقاعدة، فلا تكتسب بالمقابل دلالة موضوعية إلا لأن نسقاً معيناً هو ضروري في العلاقة الزمنية لتصوراتنا.

إن متنوع التصورات، في تأليف الظاهرات هو أبداً متتالٍ، لكن بذلك لا يتصور أي موضوع لأن لا شيء يُفَرَّق عن شيء بواسطة التالي المشترك في كل إزكان. لكن، ما إن أدرك أو افترض أن هذا التالي يستلزم صلة بحالة سابقة يُشتق منها التصور بموجب قاعدة حتى أتصور أمراً بوصفه حادثة أو بوصفه ما يحصل، أعني حتى أعرف موضوعاً يجب أن أطرحه في الزمان في موقع معين، لا يمكن طرحه في سواه تبعاً للحالة المتقدمة. فعندما أدرك إذن أن شيئاً يحصل، فإن هذا التصور يتضمن بدءاً أن شيئاً قد تقدم، إذ بالنسبة إلى هذا المتقدم بالضبط تحظى الظاهرة بعلاقتها الزمنية، أعني تظهر في الوجود بعد زمن متقدم لم تكن موجودة فيه. إلا أنها لا تكتسب موقعها المتعين في هذه العلاقة الزمنية إلا لأن شيئاً قد افترض في الحالة المتقدمة بحيث تتليه دائماً بموجب قاعدة؛ وينجم عن ذلك بدءاً أنه لا يمكنني أن أقلب التسلسل ولا أن أضع ما يحصل قبل ما يتقدم؛ وينجم ثانياً أنه إذا كانت الحالة المتقدمة معطاة، فإن هذه الحادثة المعينة تتلي بلا مفر وبالضرورة، وعليه فإن بين تصوراتنا نسقاً تشير فيه الحالة الحاضرة (بوصفها حاصلة) إلى حالة متقدمة كلازمة لتلك الحادثة المعطاة، هي لازمة غير متعينة بعد، إلا أنها على صلة بتلك الحادثة تعينها كنتيجة وتربطها بها بالضرورة في التسلسل الزمني.

وإذا كان قانوناً ضرورياً من قوانين حساسيتنا ومن ثم شرطاً صورياً لكل الإدراكات، أن يُعَيَّن الزمن المتقدم بالضرورة الزمن التالي (لأنه لا يمكنني أن أصل إلى التالي دون المرور بالمتقدم)؛ فإنه أيضاً لقانون أساسي للتصور الأميري للتسلسل الزمني أن تُعَيَّن ظاهرات الزمن الماضي كل وجود في الزمن التالي وأن لا توجد ظاهرات هذا الأخير كحوادث إلا بقدر ما تُعَيَّن وجودها في الزمان ظاهرات الزمن المتقدم، أعني بقدر ما تُثَبِّت بموجب قاعدة. ذلك أنه لا يمكننا أن نتعرف أميرياً على ذلك الإتصال في ترابط الأزمنة إلا في الظاهرات.

لا غنى لأي تجربة، بل لإمكان أي تجربة، عن الفاهمة؛ فأول ما تقوم به الفاهمة هو جعل لا تصور الموضوعات واضحاً بل تصور موضوع بعامة ممكناً. وهي تقوم بذلك من جراء كونها تنقل نسق الزمان إلى الظاهرات ووجودها بأن تعين قبلياً لكل ظاهرة منها، بوصفها نتيجة بالنظر إلى الظاهرات المتقدمة، موقعاً معيناً في الزمان من دونه لا تكون متفقة مع الزمان نفسه الذي يعين قبلياً لكل جزء من أجزائه موقعه. لكن تعيين الموقع هذا لا يمكن أن يُشتق من علاقة الظاهرات بالزمان المطلق (لأنه ليس موضوع إدراك)؛ بل على العكس يجب على الظاهرات أن تعين مواقع بعضها بعضاً في الزمان نفسه وتجعل هذه المواقع ضرورية في نسق الزمان. أعني أن ما يتلى أو يحصل يجب أن يتلي، وفقاً لقاعدة عامة، ما هو متضمن في الحالة المتقدمة. وبناء عليه، يكون لدينا سلسلة من الظاهرات تولّد وتوجب بواسطة الفاهمة، في سلسلة الإدراكات الممكنة، النسق نفسه والتسلسل المتصل اللذين نعثر عليهما قبلياً في صورة الحدس الباطن (صورة الزمان) حيث يجب أن يكون لكل الإدراكات موقعها.

وعليه فإن: «شيئاً يحصل»، إدراكٌ ينتمي إلى تجربةٍ ممكنة، ويكون متحققاً عندما أنظر إلى الظاهرة بوصفها متعينة من حيث موقعها في الزمان ومن ثم بوصفها موضوعاً يمكن العثور عليه بموجب قاعدة في تسلسل الإدراكات. لكن القاعدة التي تصلح لتعيين شيء من حيث التوالي الزمني هي: إننا نعثر في المتقدّم على الشرط الذي يجعل الحادثة تتلي دائماً، (أعني بالضرورة). فمبدأ الحجة الكافية هو إذن مبدأ للتجربة الممكنة، أعني للمعرفة الموضوعية للظواهرات من حيث علاقتها في تسلسل الزمان.

ويستند دليل هذه القضية إلى الآنات التالية حصراً: في كل معرفة أميرية تأليف بالمخيلة للمتنوّع، وهو تأليف متتالٍ أبداً، أعني إنّ التصورات تتتالي فيه أبداً، لكن التالي لا يتعين نسقه في المخيلة (ما يجب أن يتقدّم وما يجب أن يتلي)، وسلسلة التصورات المتتالية يمكن أن ينظر إليها باتجاه الامام أو باتجاه الخلف. لكن، عندما يكون التأليف تأليفاً للإزكان (لمتنوع ظاهرة معطاة) يكون النسق متعينة في الشيء، وبكلام أدق: يكون هناك نسق للتأليف المتوالي يُعَيّن الشيء تعيناً بموجبه يجب أن يتقدّم أمر ما بالضرورة، فإذا ما طرح هذا الأمر، تلاه بالضرورة أمر آخر. إذن عندما يكون على إدراكي أن يتضمن معرفة بحادثة، أعني بما يحصل حقاً، فإنه يجب أن يكون حكماً أميرياً يُفكر فيه التوالي متعينة، أعني يفترض ظاهرة أخرى في الزمان يتليها هو بالضرورة أي وفقاً لقاعدة. وعلى العكس لو طُرحت الظاهرة المتقدمة ولم تتلها الحادثة بالضرورة، لوجب أن أحسب إدراكي بمثابة لعبة ذاتية لتخيلاي وحسب، وأن أسميه مجرد حلم حتى ولو تصوّرت فيه شيئاً موضوعياً. وعليه فإن علاقة الظواهرات (كادراكات ممكنة) التي وفقاً لها يتعين التالي (ما يحصل) في الزمان، من حيث وجوده، بمتقدّم ما وبالضرورة وفقاً لقاعدة، وبالتالي إنّ علاقة السبب بالمسبّب هي شرط المصدقية الموضوعية لأحكامنا الأميرية بالنسبة إلى سلسلة الإدراكات، وبالتالي شرط حقيقتها الأميرية، وشرط التجربة إذن. يصدق مبدأ العلاقة السببية في توالي الظواهرات سلفاً إذن على كل موضوعات التجربة (ضمن شروط التوالي) لأنه هو نفسه مبدأ إمكان هذه التجربة.

لكن، ثمة أيضاً صعوبة يجب إزاحتها، فمبدأ الاقتران السببي بين الظواهرات مقتصر في معادلتنا على تواليها المتسلسل في حين أنه في الاستعمال قد يطبق أيضاً على كونها معاً، وقد يوجد السبب والمسبّب معاً. مثال ذلك، ثمة حرارة في غرفة لا توجد في الهواء الطلق. ابحث عن سببها حولي، فأجد موقداً مشتعلًا. والحال إنّه يوجد كسبب مع المسبّب، حرارة الغرفة. ليس ثمة إذن من توالٍ متسلسل في الزمان بين السبب والمسبّب، بل يوجدان معاً، ورغم ذلك يصدق القانون. والقسم الأكبر من الأسباب الفاعلة في الطبيعة توجد مع مسبباتها. والتوالي الزمني لهذه الأخيرة يعود فقط إلى أنّ السبب لا يمكن أن يؤدّ كل مسببه في لحظة واحدة. لكن في اللحظة التي يبدأ فيها المسبّب بالحدوث، يكون مترامناً أبداً مع سببيه سببه، إذ لو توقف هذا لحظة من قبل، لما أمكن لذاك أن يحدث. ويجب الانتباه جيداً هنا إلى أننا ننظر إلى نسق الزمان وليس إلى جريانه: فالعلاقة تبقى وإن لم يجر الزمان. والزمن الفاصل بين سببية السبب ومسببه المباشر يمكن أن يتضاءل حتى الاضمحلال (فيكونان معاً بالتالي)، لكن علاقة الواحد بالآخر تبقى دوماً مع ذلك

قابلة للتعيين زمنياً. فإذا حُسِبَتْ بمثابة سبب كرهَ موضوعه على وسادةٍ محشوةٍ تحدثُ فيها منخفضاً طفيفاً، فإن السبب سيكون هو والمسبب معاً. لكنني أُمَيِّزُ الواحد عن الآخر مع ذلك من خلال العلاقة الزمنية لافتراضها الدينامي. ذلك أنني لو وضعت الكرة على الوسادة، فإن منخفضاً في سطحها الذي كان مستوياً سيَتَجَّ عنها على الفور. لكن، لو أن منخفضاً (أجهل مصدره) سبق أن كان للوسادة، فلن تتج عن ذلك كرة رصاصية.

وعليه فإنَّ التوالي الزمني، هو المعيار الأميري الوحيد للمسبب بالنسبة إلى سببية السبب المتقدمة. فالقدح هو سبب ارتفاع الماء فوق سطحه الأفقي مع أن الظاهرتين هما معاً، لأنه ما إنَّ أخذ ماءً بقدح من وعاء أكبر حتى يتلى ذلك أمرٌ ما، أعني حتى يتغير الوضع الأفقي الذي كان للماء فيه إلى وضعٍ مقعرٍ يتَّخذُه في القدح.

وتؤدِّي هذه السببية إلى أفهوم الفعل، وهذا إلى أفهوم القوة، ومن ثمَّ إلى أفهوم الجوهر. وحيث إنني لا أريد أن أخلط مشروعَي النقدي الذي يدور فقط على مصادر المعرفة التأليفية القبلية، بتحليلاتٍ ينحصر ههما بإيضاح (باتساع) الأفاهيم، فإني أؤجل عرضها المفصل إلى سستام العقل المحض المقبل: ويمكن أيضاً العثور على هذا التحليل إلى حدٍّ كبير في مثل تلك المؤلفات المعروفة. لكن، لا يمكنني اغفال المعيار الأميري للجوهر من حيث يظهر، على ما يبدو لا من خلال دوام الظاهرة، بل من خلال الفعل، ظهوراً أفضل وأسهل.

حيث يكون الفعل، ومن ثم الفاعلية والقوة، يكون أيضاً الجوهر، وفيه وحده إنما يجب أن نبحت عن مقرِّ ذلك المذبح الغزير للظواهرات. وذاك قول حسن جداً، لكن عندما يجب أن نفسر ماذا نفهم بجوهر من دون الوقوع في حلقة مفرغة، فإنه ليس من السهل أن نُجيب. إذ كيف نستنتج من الفعل دوام الفاعل الذي هو مع ذلك علامة ماهوية ومخصوصة للجوهر (الظاهرة)؟ لكن حسب ما تقدم، لا صعوبة كبيرة في حل المسألة على الرغم من أنها لا تحلُّ البتة بالطريقة العادية (المقتصرة على تحليل أفاهيمها). فالفعل يعني سلفاً علاقة حامل السببية بالمسبب. لكن بما أن كل مسبب يقوم في ما يحصل، وبالتالي في متحوّل يسمُّه الزمان بمُيسم التتالي، فإن الحامل الأخير له هو الدائم بوصفه أسَّ كل متبدل، أعني هو الجوهر. ذلك أن الأفعال هي دائمة، وفقاً لمبدأ السببية، الأساس الأول لكل تبدل للظواهرات، ولا يمكن أن تقوم إذن في حامل يتبدل بدوره، لأنه سيَلزِمُنَا عندها أفعال أخرى وحامل آخر يعيّن هذا التبدل. وبناء عليه فإن الفعل، بوصفه معياراً أميرياً كافياً، يدلُّ على الجوهرية من دون أن أكون مضطراً إلى البحث عن الدوام بمقارنة الادراكات بدءاً، وهو أمر لا يمكن أن يحصل بهذه الطريقة نظراً إلى التوسيع الذي يستلزمه كمّ الأفهوم ومصادقيته الكلية الصارمة، ذلك أن الحامل الأول لسببية كل ما ينشأ ويفنى لا يمكن أن يكون هو نفسه (في حقل الظواهرات) النشوء والفناء؛ وذاك استنتاج موثوق يؤدي إلى الضرورة الأميرية والدوام في الوجود ومن ثم إلى أفهوم الجوهر كظاهرة.

عندما يحصل شيء، فإن مجرد النشوء بصرف النظر عما ينشأ هو بحد ذاته موضوع بحث.

فالانتقال من لا - كون حالة إلى هذه الحالة على افتراض أنها لا تتضمن أيّ كيفٍ في الظاهرة، هو بحدّ ذاته أمر من الضروري أن نبحث عنه. فالنشوء هذا، كما بيّنا في الرقم ((أ))، لا يتعلق بالجوهر (فهو لا ينشأ) بل بحالته. فهو إذن تغرّ وحسب لا صدور عن العدم. وعندما يُعدّ هذا الصدور بمثابة مسبّب لسبب خارجي يسمى خلُقاً، والخلُق لا يُقبل كحادثة بين الظاهرات، لأنّ إمكانه وحده ينسخ وحدة التجربة. ومع ذلك، إذا نظرت إلى جميع الأشياء لا كظواهر بل كأشياء في ذاتها كموضوعات لمجرد الفاهمة، فإنه يمكنني على الرغم من أنّها جواهر، أن أنظر إليها بوصفها تابعة من حيث وجودها لعلّة أجنبية، لكن ذلك سيؤدي إلى مدلولات لفظية مختلفة تماماً، ولن يكون بالامكان تطبيقها على الظواهر كموضوعات ممكنة للتجربة.

كيف يمكن إذن لشيء بعامة أن يتغير؛ كيف يمكن لحالة في وقتٍ ما أن تتلي حالة مضادة في وقت آخر؟ عن هذا الأمر ليس لدينا قليلاً أيّ أفهوم. ونحن بحاجة من أجل ذلك إلى معرفة قوى حقيقية معرفة لا يمكن أن تعطى إلا أمبيريا، وإلى قوى محرّكة مثلاً أو ما يعادلها من ظواهر معينة متتالية (كحركات) عائدة إلى تلك القوى. إلاّ أنه يمكن دائماً النظر قليلاً، ووفقاً لقانون السببية وشروط الزمان، إلى صورة كلّ تغير، وإلى الشرط الذي بموجبه وحده يمكن لهذا التغير أن يحصل بوصفه ناتجاً عن حالة أخرى (أيّاً كان مضمون ما تغير، أعني حالته) وإلى تتالي الحالات الحاصلة نفسها من ثم⁽¹⁾.

عندما ينتقل الجوهر من حالة ((أ)) إلى حالة ((ب))، فإنّ وقت الحالة الثانية يفترق عن وقت الأولى ويتليه، كذلك إنّ الحالة الثانية كواقعة (في الظاهرة) تفترق عن الأولى حيث لم تكن هذه الواقعة، كما تفترق ((ب)) عن ((صفر)). أعني إذا كانت الحالة ((ب)) لا تفترق عن الحالة ((أ)) إلا بالكم، فإن التغير هو الناشئ عن ((ب - أ)) الذي لم يكن في الحالة السابقة، وهو بالنظر إليها = ((صفر)).

السؤال إذن، كيف ينتقل شيء من حالة = ((أ)) إلى أخرى = ((ب))؟ بين لحظتين يوجد دائماً زمن، وبين حالتين في هاتين اللحظتين ثمة دائماً فرق ذو كمّ (لأنّ جميع أجزاء الظواهر هي بدورها دائماً كميات). فكل انتقال من حالة إلى أخرى يحصل إذن في زمن قائم بين لحظتين، الأولى تُعيّن الحالة التي يصدر عنها الشيء. والثانية الحالة التي يحصل عليها. تشكل اللحظتان إذن حدود زمن التغير، ومن ثم، الحالة المتوسطة بين حالتين، وتنتميان بما هما كذلك إلى التغير ككلّ. والحال، إنّ لكلّ تغير سبباً يُدلل على سببته طوال زمن حصول التغير. فلا يُنتج السبب إذن تغيره دفعة واحدة (مرة واحدة أو في لحظة واحدة) بل في زمنٍ ما بحيث إنّ كم الواقعة ((ب - أ)) يتولّد في كل الدرجات الدنيا المتضمنة بين الأولى والأخيرة، شأنه شأن الزمن الذي ينمو في لحظة البدء ((أ)) حتى تمامه في اللحظة ((ب)). كل تغير ممكن إذن فقط بالفعل

(1) أتبه إلى أيّ لا أتكلّم على تغير معين لعلاقات بعامة، بل على تغير الحالة. ولذلك عندما يتحرك جسم بسرعة واحدة، لا يغير قط حالته (الحركية). الأمر الذي يفعله عندما تسرع حركته أو تبطيء.

المتصل للسببية الذي يسمى أنا من حيث هو فعل متماثل. ولا تشكل الآنات التغير بل تُولده كمسبب لها.

ذاك هو إذن قانون اتصال كل تغير، ومبدأه هو: لا الزمان ولا حتى الظاهرة في الزمان، تتألف من أجزاء هي أصغر الأجزاء الممكنة، ومع ذلك عندما تتغير حالة الشيء، فإنه لا يصل إلى الحالة الثانية إلا مروراً بكل تلك الأجزاء كما لو كانت عناصر له. فليس ثمة من فرق للواقعي في الظاهرة، وكذلك ليس ثمة من فرق في كم الأزمنة، يكون أصغر الفروق طرّاً. فالحالة الجديدة تبدأ من الأولى حيث لم تكن الواقعة، وتزايد مروراً بكل ما لهذه الواقعة من درجات لا متناهية، كل الفروق بينها هي أصغر مما بين ((صفر)) و((أ)).

وليس علينا أن نهتم هنا بالفائدة التي قد تكون لهذا المبدأ في البحث الطبيعي. أما كيف يمكن لمثل هذا المبدأ الذي يوسع معرفتنا بالطبيعة إلى هذا الحد، أن يكون ممكناً قلياً تماماً، فذلك ما يتطلب فحصاً منا، مع أن لحظة خاطفة تثبت أنه متحقق وصادق. وقد نطن من ثم أننا لسنا ملزمين بالاجابة عن السؤال، كيف يكون ممكناً. لكن ثمة كثيراً من الادعاءات دون أساس، بتوسيع معرفتنا بواسطة العقل المحض، بحيث يجب أن نتخذ لنا قاعدة عامة: أن نرتاب كثيراً، فلا نصدق أو نقبل أي شيء من هذا القبيل حتى على ذمة أكثر الأدلة الدغمائية وضوحاً، من دون الوثائق التي يمكن أن تقدم تسويغاً مدعماً.

فكل زيادة للمعرفة الأميرية، وكل تقدم للادراك ليسا سوى توسيع لتعيين الحس الباطن، أعني نقله في الزمان، وسواء كانت الموضوعات ظاهرات أم حدوداً محضة. وتعين هذه النقلة في الزمان كل شيء ولا تعين في ذاتها بأي شيء آخر، أعني إن أجزاءها توجد في الزمان وحسب وتُعطي بتأليف الزمان لا قبله. ولذا فإن كل انتقال في الادراك، إلى شيء يتلي في الزمان هو تعيين للزمان بتوليد هذا الإدراك. وحيث إن هذا التعيين هو أبداً، وفي كل أجزاءه ((كم))، فإن توليد الإدراك هو ((كم)) أيضاً، يمرّ بما هو كذلك، بجميع الدرجات، التي لا درجة منها هي الصغرى، من صفر حتى الدرجة المعينة. والحال إنه عن ذلك يصدر إمكان المعرفة القبلي لقانون من قوانين التغير من حيث صورته. فنحن لا نستبق سوى إزكاننا الخاص الذي يمكن لشرطه الصوري أن يُعرف قلياً لأنه يقيم فينا قبل أي ظاهرة معطاة.

فكما إن الزمان يتضمن الشرط الحسي القبلي لإمكان النقلة المتصلة لما يوجد إلى ما يلي إذن، كذلك إن الفاهمة تتضمن، بفضل وحدة الإنصار، الشرط القبلي لإمكان التعيين المتصل لكل مواقع الظاهرات في الزمان بواسطة سلسلة الأسباب والمسببات، حيث تؤدي الأولى إلى وجود الثانية بالضرورة، وتجعل بذلك المعرفة الأميرية للعلاقات الزمنية صادقة في أي زمن (كلياً) ومن ثم صادقة موضوعياً.

ج -

التمثيل الثالث

مبدأ المعية وفقاً لقوانين التفاعل أو الاشتراك: كل الجواهر من حيث يمكن أن تحرك معاً، في المكان، هي في تفاصيل شامل

تدليل

تكون الأشياء معاً عندما يمكن لإدراك الواحد منها في الحدس الأميري أن يتلى إدراك الآخر وبالتبادل (الأمر الذي لا يمكن أن يحصل قط في توالي المظاهر في الزمان كما بينا في المبدأ الثاني). فإن أمكن لي أن أبدأ إدراكي بالقمر أولاً لأنقل فيما بعد إلى الأرض، أو على العكس، أن أبدأ أولاً بالأرض قبل أن أصل إلى القمر، ولأن إدراكي لهذين الموضوعين يمكن أن يتتاليا بالتبادل، فإنني أقول إن هذين الموضوعين يوجدان معاً. المعية هي إذن وجود المتنوع في الزمن نفسه. لكن لا يمكننا أن ندرك الزمان نفسه لنستنتج، من كون الأشياء موضوعة في الزمن نفسه، أن ادراكها يمكن أن تتالي بالتبادل. فتأليف المخيلة في الإزكان يقتصر على تقديم كل واحد من ذينك الإدراكين كإدراك قائم في الذات عندما لا يكون الإدراك الآخر فيها، والعكس بالعكس؛ ولا يفيد أن الموضوعين هما معاً، أعني أنه عندما يوجد أحدهما يوجد الآخر أيضاً في الوقت عينه، وأنه يجب أن يكون الأمر على هذا النحو بالضرورة حتى يمكن للإدراكين أن يلي أحدهما الآخر بالتبادل. ويلزمنا من ثم أفهوم فاهمي يتعلق بتتالي التعينات المتبادل في الأشياء الموجودة خارج بعضها بعضاً، لكي نقول إن تتالي الإدراكات المتبادل مؤسس على الموضوع، ولكي نتصور من ثم المعية موضوعية. والحال، إن علاقة الجواهر التي فيها جوهر يتضمن تعينات مبدأها متضمن في جوهر آخر، هي علاقة التأثير، وعندما يتضمن الواحد مبدأ التعينات التي في الآخر بالتبادل(*)، تكون العلاقة علاقة اشتراك أو تفاعل. لا يمكن لمعية الجواهر في المكان أن تُعرف إذن في التجربة إلا بافتراض تبادل الفعل فيما بينها، وهذا هو إذن شرط إمكان الأشياء نفسها كموضوعات للتجربة أيضاً.

الأشياء هي معاً من حيث توجد في زمن واحد بعينه، لكن مِمَّ نعرف أنها في زمن واحد بعينه؟ - من كون النسق في تأليف إزكان المتنوع يصدق، كيفما اتفق، أعني من أنه يمكننا الانطلاق من ((أ)) إلى ((هـ)) مروراً بـ ((ب)) و ((ج)) و ((د))، أو بالعكس من ((هـ)) إلى ((أ)). إذ،

(*) أخذت بقراءة: Erdman الذي أبدل Dieses - jede، في الأصل: und wenn Dieses den Grund der Bestimmungen in Anderen enthält.

فقلت: «وعندما يتضمن الواحد» بدل القول «وعندما تتضمن هذه العلاقة» أو «هذا» الخ (م. و).

عندما يكون التأليف متوالياً في الزمان (في النسق الذي يبدأ بـ ((أ)) وينتهي بـ ((هـ))) يكون من المحال أن يبدأ الإزكان، في الإدراك، بـ ((هـ)) وينتقل رجوعاً إلى ((أ))، لأن ((أ)) يكون متممياً إلى الزمن الماضي ولم يعد يمكنه إذن أن يكون موضوع إزكان.

لكن، افترضوا: أن كل جوهر في متنوع من الجواهر بوصفها ظاهرات، هو معزول تماماً، بمعنى أن لا واحد يؤثر في الآخر أو يتأثر به، أقول لن تكون معيتها موضوع إدراك ممكن، ولن يمكن لوجود الواحد، أن يؤدي إلى وجود الآخر، عن طريق التأليف الأميري. إذ عندما تفكرونها من حيث يفصل بينها مكان فارغ تماماً، فإن الإدراك الذي ينتقل من ظاهرة إلى أخرى في الزمان، وإن كان يعين وجودها بواسطة الإدراك المتتالي، لا يمكنه أن يميز ما إذا كانت الظاهرة تتلي موضوعياً الظاهرة الأولى، أو ما إذا كانت معها بالأحرى.

يجب إذن أن يكون هناك، خارج مجرد الوجود، ما به ((أ)) يعين موضع ((ب)) في الزمان، وعلى العكس أيضاً، ما به يعين ((ب)) بدوره موقفاً لـ ((أ))، لأن الجواهر المفككة بموجب هذا الشرط فقط هي التي يمكن أن تُتصور أميرياً كموجودة معاً. والحال إن ما يعين للشيء موقفاً في الزمان هو فقط سببه أو سبب تعيناته. يجب إذن أن يتضمن كل جوهر (لأنه إنما يكون نتيجة بالنسبة إلى تعيناته وحسب) سبباً بعض التعينات في الجواهر الأخرى، ومعاً مسببات سببية الجواهر الأخرى، أعني يجب أن تكون الجواهر في اشتراك دينامي (بلا توسط أو بتوسط) حتى يمكن للمعية أن تُعرف في أي تجربة ممكنة. والحال إنه يلزم لموضوعات التجربة كل ما بدونه تمتنع تجربة هذه الموضوعات. يجب إذن على جميع الجواهر في الظاهرة، من حيث هي معاً، أن تشترك في الفعل المتبادل فيما بينها اشتراكاً شاملاً.

إن لفظ Gemeinschaft في الألمانية، مزدوج الدلالة، فهو يدل على Communio^(*) كما على Commercium^(**)، ونحن نستعمله هنا بالمعنى الثاني، بمعنى الاشتراك الدينامي، الذي بدونه لا يمكن لأي اشتراك موضعي (Communio spatii) أن يُعرف أميرياً. ومن السهل أن نلاحظ في تجاربنا أن الآثار المتصلة في كل مواقع المكان يمكنها وحدها أن تقود حسناً من موضوع إلى آخر؛ وأن النور الذي يتراقص بين عيننا وعالم الأجسام، يمكنه أن يولد، بيننا وبين هذه الأجسام، الاشتراك المتوسط، ويبرهن بذلك على كونها معاً؛ وأنه لا يمكننا أميرياً أن نغير أي موضع (أن ندرك هذا التغير)، دون أن نمكّننا المادة من إدراك موقعنا أينما كنا، وأنه يمكن للمادة بواسطة تأثيرها المتبادل فقط، أن تثبت معيتها ومن ثم تواجه موضوعاتها بما فيها أكثرها بعداً (وإن بتوسط وحسب). فمن دون الاشتراك، كل إدراك (للظواهر في المكان)، ينفصل عن الآخر، وسلسلة التصورات الأميرية، أي التجربة، تعاود البدء مع كل موضوع جديد دون أن يمكن للمتقدم أن يكون على أي ترابط معه، أو على أي علاقة زمنية به. وليس في نيتي البتة أن أهفت بذلك نظرية

(*) اشتراك (بالمعنى الانفعالي).

(**) تادل

المكان الفارغ لأنه سيظل قائماً حيث لا تصل الإدراكات قط، وحيث لا محل من ثم لأي معرفة أميرية للمعية؛ لكنه في هذه الحالة لن يشكّل موضوعاً لأي تجربة ممكنة لنا.

وما يلي يمكن أن يشكّل ايضاحاً. ففي ذهننا يجب أن تكون جميع الظاهرات، بما هي متضمنة في تجربة ممكنة، في اشتراك (Communio) إيصاري، ولكي يمكن للموضوعات أن تُتصور بوصفها مقترنة وموجودة معاً، يجب أن تُعين بعضها بعضاً بالتبادل موقعاً في الزمان وأن تشكّل بذلك ((كلًا)). ولكي يمكن لهذا الاشتراك الذاتي أن يستند إلى مبدأ موضوعي أو أن يتعلق بالظاهرات بوصفها جواهر، يجب أن يجعل إدراك بعضها، بوصفه مبدأ، إدراك بعضها الآخر ممكناً والعكس بالعكس أيضاً، لا حتى ينسب التالي الذي هو دائماً في الإدراكات من حيث هي عمليات إزكان، إلى الموضوعات بل، حتى يمكن لهذه أن تُتصور بوصفها موجودة معاً. والحال إن في هذا تأثيراً متبادلاً أي تبادلاً حقيقياً بين الجواهر من دونه لا يمكن لأي علاقة أميرية للمعية أن تجد مكاناً لها في التجربة، وبهذا التبادل، تشكل الظاهرات مركباً (Compositum reale)^(*)، ومركبات من هذا النوع ممكنة بطرق عديدة. والعلاقات الدينامية الثلاث التي عنها تصدر سائر العلاقات هي علاقات اللازم والتالي والمركب.

* * *

تلك هي إذن تمثيلات التجربة الثلاثة، وهي ليست سوى مبادئ تعين وجود الظاهرات في الزمان حسب أحواله الثلاث: العلاقة بالزمان نفسه بوصفه كماً (كم الوجود أي المادة) والعلاقة في الزمان بوصفه تسلسلاً (التوالي)، وأخيراً العلاقة فيه بوصفه جملة كل الوجود (المعية). ووحدة التعين الزماني هذه هي دينامية بشكل شامل، بمعنى، إنه لا يُنظر إلى الزمان بوصفه ذاك الذي فيه تعين التجربة، دون توسط، لكل وجود موقعه، وهو أمر محال لأن الزمان المطلق ليس موضوعاً للإدراك يمكن به للظاهرات أن تتناسك، بل إن قاعدة الفاهمة التي من خلالها فقط يمكن للوحدة التأليفية أن تُضفى على وجود الظاهرات بموجب العلاقات الزمنية، هي التي تُعين لكل واحدة موقعها: الزمان، وقبلها من ثم، وتصدق لكل الأزمنة ولكل زمن على حدة.

ونفهم بالطبيعة (بالمعنى الأميري) ترابط الظاهرات من حيث وجودها وفقاً لقواعد ضرورية أعني وفقاً لقوانين. ثمة إذن قوانين معينة بل قوانين قبلية تجعل بدء الطبيعة ممكنة؛ فالقوانين الأميرية لا يمكن أن توجد أو يُعثر عليها إلا بواسطة التجربة بل، في الحقيقة، إلا وفقاً لتلك القوانين الأصلية التي تجعل بدء التجربة نفسها ممكنة. تُقدّم إذن تمثيلاتنا، أصلاً، وحدة الطبيعة في ترابط كل الظاهرات بموجب معاملات معينة لا تعبر إلا عن علاقة الزمان (من حيث ينطوي على كل وجود) بوحدة الابصار التي لا يمكن أن تحصل إلا في التأليف بموجب قواعد. فهي تشترك إذن في القول، إن جميع الظاهرات تقوم في طبيعة واحدة، وإنما يجب أن تقوم فيها لأنه بدون هذه الوحدة القبلية لن تكون أي وحدة للتجربة ممكنة ولن يكون من ثم أي تعين لموضوعات التجربة ممكناً.

(*) مركب واقعي.

لكن ثمة ملاحظة يجب أن تُبدى على نوع وخصوصية الدليل الذي استخدمناه بصدد القوانين الطبيعية الترسندالية هذه؛ وسيكون لهذه الملاحظة أهمية كبرى بوصفها قاعدة يجب اتباعها في كل محاولة تدليل قبلية على القضايا الذهنية والتأليفية معاً. فلو أننا أردنا أن ندلل دُعائياً، أي بأفاهيم على هذه التمثيلات وهي: إن كل ما يوجد لا يمكن أن يُصادف إلا في الدائم، وإن كل حادث يفترض في الحالة المتقدمة شيئاً يتليه هو بموجب قاعدة، وأخيراً إن الحالات في المتنوع الكائن معاً هي أيضاً كائنة معاً بعضها نسبة إلى بعض وفقاً لقاعدة (في الاشتراك): لكنت كل جهودنا ذهبت سدى. إذ من المحال اطلاقاً أن نتطرق من موضوع ومن وجوده إلى وجود آخر أو إلى نمط وجوده بمجرد أفاهيم عن هذه الأشياء أياً كانت الطريقة التي اعتمدناها لتحليل هذه الأفاهيم. فإذا بقي لنا إذن؟ - يبقى امكان التجربة بوصفها معرفة يجب أن يمكن للموضوعات أن تعطى فيها، في النهاية، لكن يمكن لتصورها أن يتمتع بواقع موضوعي بالنسبة إلينا. والحال إننا كنا قد عثرنا، في ذلك الثالث الذي تقوم صورته الماهوية في الوحدة التأليفية لإبصار جميع الظاهرات، على الشروط القبلية لتعيين كل الوجود في الظاهرة تعييناً زمنياً شاملاً وضرورياً من دونه يمتنع التعيين الزمني الأميري نفسه؛ وقد اكتشفنا بذلك قواعد الوحدة التأليفية القبلية التي بواسطتها استطعنا أن نستبق التجربة. وفي غياب هذا المنهج، واستناداً إلى الظن الباطل: إنه بالإمكان أن ندلل دُعائياً على قضايا تأليفية يُوصي بها الاستعمال التجريبي للفاهمة كمبادئ له: جرت محاولات عديدة للتدليل على مبدأ العلة الكافية، لكنها كانت تذهب أبداً سدى. ولم يفكر أحد في التمثيلين الأخيرين، على الرغم من أنها استعملت دوماً بشكل ضمني⁽¹⁾. ذلك أننا نفتقر إلى خيط المقولات الهادي الذي يمكنه وحده أن يكتشف كل فجوات الفاهمة ويُنَبِّه عليها في الأفاهيم كما في المبادئ.

- د -

مصادر التفكير الأميري بعامة

- 1 - ما يتفق مع الشروط الصورية للتجربة (لجهة الحدس والأفاهيم) هو ممكن.
- 2 - ما يترابط بموجب الشروط المادية للتجربة (للإحساس) هو متحقق.
- 3 - ما يتعين ترابطه مع المتحقق وفق الشروط الكلية للتجربة يكون (يوجد) بالضرورة.

(1) إن وحدة العالم بأسره، حيث يجب أن تكون جميع الظاهرات مقترنة، هي على ما يبدو مجرد استنتاج من مبدأ مسلم به ضمناً في اشتراك جميع الجواهر الكائنة معاً؛ لأنها لو كانت منعزلة لما شكلت ((كلاً)) بوصفها أجزاء له؛ ولو لم يكن اقترانها (تفاعل المتنوع) لازماً حقاً للمعية لما أمكن أن نستدل من هذه العلاقة محض الفكرية على تلك العلاقة الواقعية. وعلى كل حال فقد بينا في موضعه أن الاشتراك هو أصلاً مبدأ إمكان المعرفة الأميرية للتواجد وأما لا نستدل أصلاً إذن من التواجد على الاشتراك إلا بوصف هذا شرطاً لذلك.

ايضاح

تتناز مقولات الجهة بأنها لا تزيد أي تعين للموضوع على الأفهوم الذي تلحق به كمحمولات بل تعبر عن العلاقة بالملكة المعرفية وحسب. فبعد أن يكتمل أفهوم الشيء تماماً، يظل بإمكانني أن أسأل بصدد هذا الموضوع، هل هو ممكن وحسب أم متحقق كذلك، وفي هذه الحالة هل هو ضروري أيضاً. وبذلك لا يفكر أي تعين إضافي للموضوع نفسه، بل يُسأل فقط كيف يتعلق (هو وجميع تعيناته) بالفاهمة وباستعمالها الأميري، وبالحاكمة الأميرية والعقل (في تطبيقه على التجربة).

ولهذا بالضبط، فإن مبادئ الجهة هي مجرد شروح لأفاهيم الإمكان والتحقق والضرورة في استعمالها الأميري، ومعاً أيضاً مجرد قصر لجميع المقولات على مجرد استعمالها الأميري من دون الاقرار بالاستعمال الترسندي أو السماح به. إذ عندما يكون على المقولات لا أن تقتصر على الدلالة المنطقية والتعبير عن صورة الفكر ثلثياً، بل أن تتعلق بالأشياء وإمكاناتها وتحققها وضرورتها، فإنه يجب أن تطبق على التجربة الممكنة وعلى وحدتها التأليفية التي بها تعطى موضوعات المعرفة.

تستلزم مصادرة إمكان الأشياء إذن أن يكون أفهومها متوافقاً مع الشروط الصورية للتجربة بعامه، لكن هذه، أي الصورة الموضوعية للتجربة بعامه، تتضمن كل تأليف لازم لمعرفة الأشياء. والأفهوم المنطوي على تأليف يُعدّ فارغاً ولا ينسب لأي موضوع عندما لا ينتمي التأليف إلى التجربة إما كمستمد منها فيسمى أفهوماً أميرياً، وإما كشرط قبلي تستند إليه التجربة بعامه (صورته) فيكون أفهوماً محضاً، إنما منتبهاً إلى التجربة لأن حامله لا يمكن أن يصادف إلا فيها. إذ من أين تُستمد سمة الامكان لموضوع مفكر قبلياً بأفهوم تألفي، إن لم يكن من التأليف الذي يشكل صورة المعرفة الأميرية للأشياء. إن عدم تضمن مثل هذا الأفهوم لأي تناقض هو حقاً شرط منطقي ضروري، إلا أنه أقل مما يكفي لواقعية الأفهوم الموضوعية، أعني لإمكان الموضوع كما هو مفكر في الأفهوم. فليس في أفهوم شكل مُحاط بخططين مستقيمين أي تناقض، لأن أفاهيم: خططين مستقيمين وتقاطعهما، لا تتضمن نفياً لأي شكل؛ والإمتناع لا يعود إلى الأفهوم بحد ذاته، بل إلى بنائه في المكان، أعني إلى شروط المكان وتعينه، لكن، لهذه الشروط بدورها، واقعية الموضوعية، أعني إنها تتعلق بإمكان الأشياء، لأنها تتضمن قبلياً صورة التجربة بعامه.

ونريد الآن أن نُظهر للعيان عظم فائدة مصادرة الإمكان هذه وتأثيرها. فعندما أتصور شيئاً دائماً بحيث إن كل ما يتبدل فيه إنما ينتمي إلى حالته وحسب، فإنه لا يمكنني قط أن أعرف بمثل هذا الأفهوم لوحده أن مثل هذا الشيء ممكن. أو أتصور شيئاً يجب أن يكون قوامه بحيث إنه ما إن يطرح حتى يلزم عنه شيء آخر أبداً وحتماً، فإنه يمكنني حقاً أن أفكر ذلك دون تناقض، لكن لا يمكنني أن أحكم، من خلاله ما إذا كانت مثل هذه الخاصية (كسببية) تصادف في شيء ما ممكن. وأخيراً، يمكنني أن أتصور أشياء مختلفة (جواهر) يكون قوامها على نحو أن حالة الواحد

تحدث أثراً في حالة الآخر، وبالتبادل، لكن إمكان أن تناسب هذه العلاقة أشياءها، أمر لا يمكنني قط أن أشتقه من هذه الأفاهيم التي تتضمن مجرد تأليف اعتباطي. ومن أن هذه الأفاهيم تعبر قبلياً عن علاقات الإدراكات في كل تجربة، ومن ذلك فقط، يمكن معرفة واقعيتها الموضوعية، أي حقيقتها الترندالية، وذلك بمعزل عن أي تجربة حقاً، إنما ليس بمعزل عن أي علاقة بصورة التجربة بعامه وبالوحدة التأليفية التي فيها وحدها يمكن للموضوعات أن تُعرف أمبيرياً.

لكن إذا أردنا أن نصطنع أفاهيم جديدة عن الجواهر والقوى والتسبب المتبادل، من المادة التي يقدمها لنا الإدراك دون أن نستمد من التجربة نفسها مثال اقترانها فإننا سنحظى بمجرد أوهام خالية تماماً من أي علامة على إمكانها، لأننا لم نتخذ التجربة معلمة لنا ولم نستمد منها تلك الأفاهيم. ومثل تلك الأفاهيم المختلقة لا يمكن أن تحمل سمة إمكانها قبلياً على غرار المقولات من حيث هي شروط تتوقف عليها كل تجربة، بل بعدياً وحسب من حيث تعطيها التجربة نفسها؛ فإمكانها إما أن يُعرف إذن، بعدياً وأمبيرياً وإما لا يعرف قط. وإن جوهرها يكون حاضراً في المكان دوماً ولا يملأه مع ذلك (على غرار ذلك الوسيط الذي حاول بعضهم إدخاله بين المادة والماهية المفكرة)؛ وإن قدرة خاصة، تكون لذهنتنا، على حدس المستقبل سلفاً (لا الاقتصار على استنتاجه)، وأخيراً، إن ملكة له، تضعه في تبادل أفكار مع أناس آخرين (مهما بلغ بعدهم)؛ لهي أفاهيم لا أساس لإمكانها البتة، لأن هذا لا يمكن أن يتأسس على التجربة وعلى قوانينها المعروفة. ولأنه من دون التجربة ربط اعتباطي لأفكار لا يمكنها مع أنها لا تتضمن تناقضاً، أن تدعي واقعية موضوعية، وبالتالي إمكاناً لمثل الموضوع الذي نريد أن نفكره هنا. وفيما يخص الواقعية من المحال أن نفكرها عياناً، من دون الاستعانة بالتجربة لأنها تتعلق بالإحساس كمادة للتجربة وحسب، ولا تخص صورة العلاقة التي بها يمكن دائماً اختلاق الأوهام.

لكنني أهمل جانباً كل ما إمكانه يستمد من التحقق في التجربة وحسب، وأفحص هنا، فقط إمكان الأشياء بوساطة الأفاهيم القبلية، وأثابر على الزعم أنها ليست ممكنة قط عن مثل هذه الأفاهيم بحد ذاتها، بل عنها بوصفها أبداً شروطاً صورية وموضوعية لتجربة بعامه وحسب.

ويبدو أن إمكان مثلث يمكن أن يعرف من أفهومه بحد ذاته (وهو مستقل بالتأكيد عن التجربة) لأنه يمكننا أن نعطيه موضوعاً على نحو قبلي تماماً، أعني أن نبنيه. هذا صحيح، لكن بما أنه مجرد صورة موضوع فإنه سيظل دائماً مجرد إنتاج للتخيّل، وسيظل إمكان موضوعه عرضةً للشك، من حيث يلزمه شيء آخر بعد، وهو: أن يكون هذا الشكل قد فُكر بموجب الشروط التي تستند إليها وحدها كل موضوعات التجربة. والحال إن المكان هو شرط صوري قبلي للتجارب الخارجية وإن التأليف التخيّل نفسه الذي به نبني مثلثاً في المخيلة هو هو تماماً التأليف الذي نطّبعه في إرْكان الظاهرة لكي نكون عنها أفهوماً تجريبياً: وذلك وحده ما يقرن هذا الأفهوم وتصور إمكان مثل هذا الشيء. وهكذا فإن إمكان الكميات المتصلة والكميات بعامه، ولأن أفاهيمها تأليفية كلها، لا يتضح من الأفاهيم بحد ذاتها بل منها بوصفها الشروط الصورية لتعين

الموضوعات في التجربة بعامة. فأين ينبغي أن نبحث عن المضمرات التي تتناسب مع الأفاهيم، إن لم يكن في التجربة التي فيها وحدها تُعطى الموضوعات؟ ومع ذلك يظل بإمكاننا، من دون الاستعانة المسبقة بالتجربة نفسها، أن نعرف إمكان الأشياء ونعيّنه فقط بالنسبة إلى الشروط الصورية التي بموجبها يتعين شيء ما كموضوع في التجربة، وقبلها تماماً من ثم، مع أنه يتعين أبداً بالنسبة إلى التجربة وحدودها وحسب.

فالمصادرة لمعرفة تحقق الشيء تستلزم ادراكاً، ومن ثم احساساً نعيه، ومع أنها لا تستلزم ذلك مباشرة من الموضوع نفسه الذي يجب أن يعرف وجوده، فإنها تستلزم ترابطه في إدراكٍ متحققٍ وفقاً لتمثيلات التجربة التي تعرض كل اقتران واقعي في تجربة بعامة.

ولا يعثر في محض أفهوم الشيء على أي سمة من سمات وجوده قط. لأنه على الرغم من كونه تاماً إلى حد لا يخفيه خائس، لتفكير شيء مع كل تعيناته الباطنة، فإن الوجود لا يدخل البتة في كل ذلك، بل في هذا السؤال وحسب: هل مثل هذا الشيء معطى لنا بحيث يمكن لإدراكه أن يسبق أبداً الأفهوم؟ فأن يسبق الأفهوم الإدراك، يعني أنه ممكن وحسب، أما الإدراك الذي يقدم للأفهوم المادة، فهو السمة الوحيدة للتحقق. لكن، يمكننا أيضاً وقبل إدراك الشيء، وبالتالي بقبلية نسبية، أن نعرف وجوده شرط أن يتربط مع ادراكات أخرى وفق مبادئ اقترانها الأميري (التمثيلات) ذلك أن وجود الشيء سيتربط عندها مع إدراكاتنا في تجربة ممكنة، وسيمكننا أن نصل، تبعاً للدليل التمثيلات وانطلاقاً من إدراكنا المتحقق، إلى الشيء في سلسلة الادراكات الممكنة. وهكذا نعرف من إدراك نشارة الحديد المتجذبة وجود مادة مغناطيسية تخترق كل الأجسام، على الرغم من أن إدراكاً مباشراً لهذه المادة يمتنع علينا بموجب قوام أعضائنا. فبموجب قوانين الحساسية، ووفي سياق إدراكاتنا، كنا سنحدس في التجربة، حدساً أميرياً مباشراً بتلك المادة لو كانت حواسنا ألطف. . . فغلظتها لا تمس البتة صورة التجربة الممكنة بعامة. فإنيما امتد ادراكنا وما يلحق به، وفق القوانين الأميرية تمتد إذن أيضاً معرفتنا بوجود الأشياء. فإن لم ننطلق من التجربة، وإن لم نهج وفق قوانين الترابط الأميري للظواهرات فعبثاً نحاول أن نحزر وجود شيء ما أو نبحت عنه. لكن المثالية تعترض اعتراضاً صارخاً على قواعد التدليل هذه على الوجود بتوسط، ومن المشروع إذن أن يكون هنا موضع تهفيتها.

* * *

تفاوت المثالية

المثالية (وأقصد مثالية المادة) هي النظرية التي تعلن أن وجود الأشياء في المكان خارجاً عنا هو إما مجرد أمر يثير الشك ولا يدل على شيء وإما مغلوطة ومحال. والأولى هي مثالية ديكارت الاحتمالية التي تعلن أن زعماً (assertio) أميرياً، هو «أنا موجود»، وحده لا شك فيه؛ والثانية هي مثالية باركلي الدغمائية، التي تعلن أن المكان، مع جميع الأشياء التي هو لها بمثابة شرط لا ينفصل عنها، أمر ممتنع في ذاته، وأن الأشياء في المكان هي من ثم مجرد تخیلات. ولا مفر من

المثالية الدُعائية عندما يُنظر إلى المكان كخاصية يجب أن تعود إلى الأشياء في ذاتها، لأنه سيكون عندها مع ما يصلح شرطاً له، لا - شيئاً. لكن أساس هذه المثالية قد دُك من قبلنا في الاستيقا الترسندالية. أما المثالية الاحتمالية التي لا تزعم شيئاً من هذا بل تدعي فقط العجز عن إثبات وجود خارج وجودنا بتجربة مباشرة، فهي عقلانية ومطابقة لنمط تفكير فلسفي مُدعّم، وهو منع إصدار أي حكم حاسم قبل العثور على دليل كافٍ. وعلى الدليل المطلوب أن يُبين إذن أن لدينا بالأشياء الخارجية لا محض تحيّل بل تجربة؛ وهو الأمر الذي لا يمكن إثباته إلا بإثبات أن تجربتنا الباطنة، التي لا شك فيها عند ديكارت، ليست هي نفسها ممكنة دون افتراض التجربة الخارجية.

مقالة

يدلل مجرد الوعي بوجودي الخاص، وعياً متعيناً أمبيرياً على وجود الموضوعات في المكان خارجاً عني

تحليل

أعي وجودي كمتعين في الزمان، وكل تعين زمني يشترط شيئاً دائماً في الإدراك. والحال إن هذا الدائم لا يمكن أن يكون شيئاً في لأن وجودي في الزمان يمكن أن يتعين بالضبط من خلال هذا الدائم بدءاً. فإدراك هذا الدائم ليس ممكناً إذن إلا من خلال شيء خارج عني وليس من خلال مجرد تصور شيء خارج عني. وبالتالي فإن تعين وجودي في الزمان ليس ممكناً إلا من خلال وجود الأشياء المتحققة التي أدركها خارجاً عني. والحال إن الوعي في الزمان مرتبط ضرورة بوعي إمكان هذا التعين الزمني: فهو إذن مربوط أيضاً بالضرورة بوجود الأشياء خارجاً عني كشرط للتعين الزمني؛ أعني إن وعي بوجودي الخاص هو معاً وعي مباشر بوجود الأشياء الأخرى خارجاً عني.

ملاحظة 1 - نلاحظ في الدليل المذكور أن لعبة المثالية قد قُلبت، بكل حق، ضدها. فهي تسلم أن التجربة اللا - متوسطة الوحيدة هي التجربة الباطنة، وأننا نُستدل منها فقط على الأشياء الخارجية إنما بطريقة غير موثوقة كما يحصل في كل الحالات التي نُستدل فيها من المسببات المعطاة على الأسباب المعينة، لأن سبب التصورات الذي ربما ننسبه خطأ إلى أشياء خارجية قد يكون، إلى ذلك، قائماً فينا. لكننا نُثبت هنا أن التجربة الخارجية هي لا متوسطة حقاً⁽¹⁾ وأنه بتوسطها

(1) الوعي اللا - متوسط بوجود الأشياء الخارجية ليس مفترضاً بل مُثبتاً في المقالة أعلاه، سواء كان بإمكاننا رؤية إمكان هذا الوعي أم لا. والسؤال بصدد هذا الإمكان سيكون عما إذا لم يكن لدينا سوى حسّ باطن ولم يكن لدينا حسّ خارجي، بل مجرد تحيّل خارجي. لكنه من الواضح أنه حتى يمكننا أن نتخيّل فقط شيئاً بوصفه خارجياً أي حتى نقرضه لحسنا في الحدس، يجب أن يكون لدينا من قبل حسّ خارجي، ويجب أن نُميز، بذلك ومن دون توسط، مجرد التلقي في حدس خارجي من التلقائية التي تيسم كل تحيّل. ذلك أنه لو كان الحسّ الخارجي مجرد تحيّل لأنعدمت القدرة الحدسية نفسها التي يجب أن تتعين عن طريق المخيلة.

وحسب يكون ممكناً، لا الوعي بوجودنا الخاص حقاً، بل تعيين وجودنا في الزمن، أعني التجربة الباطنة. والتصور «أنا موجود»^(*) المعبر عن الوعي الذي يمكن أن يواكب كل فكر، هو بالتأكيد ما يتضمن بلا توسط وجود ذات إلا أنه ليس بعد معرفة بها. ومن ثم ليس أيضاً معرفة أميرية أي تجربة؛ لأنه بالإضافة إلى فكرة شيء موجودة يلزم حدس، وحدس باطن هنا على الذات أن تتعين بالنسبة إليه. أي بالنسبة إلى الزمان؛ والحال إن الموضوعات الخارجية لازمة لذلك لزوماً تاماً بحيث إن التجربة الباطنة نفسها ليست ممكنة من ثم إلا بتوسط ومن خلال التجربة الخارجية وحسب.

ملاحظة 2 - ما سبق أن قلناه يتوافق تماماً مع الاستعمال التجريبي لقدرتنا المعرفية في تعيين الزمان. وبالإضافة إلى أن كل تعيين زمني لا يمكن أن ندركه إلا من خلال التبدل في العلاقات الخارجية (للحركة) بالنسبة إلى ما في المكان من دائم (مثلاً حركة الشمس بالنسبة إلى موضوعات الأرض) فليس لنا قط من دائم يمكن أن نضعه بوصفه حدساً تحت أفهوم الجوهري للمادة وحسب؛ وهذا الدوام نفسه لا يستمد من التجربة الخارجية بل يفترض قبلياً، عبر وجود الأشياء الخارجية، كشرط ضروري لكي تعين زمني ومن ثم أيضاً كتعيين لحسن الباطن بالنسبة إلى وجودنا الخاص. فوعي لذاتي في التصور ((أنا)) ليس حدساً قط بل مجرد تصور ذهني لتلقائية الذات المفكرة. ولذا فإن هذا ((الأنا)) ليس له أي محمول حدسي يمكنه كدائم أن يصلح كلازمة للتعيين الزمني في الحسن الباطن كما يصلح اللانفاذ للمادة مثلاً من حيث هو حدس أميري.

ملاحظة 3 - عن أن وجود الأشياء الخارجية لازم لإمكان وعي متعين بذواتنا، لا ينجم أن كل تصور حدسي للأشياء الخارجية يتضمن معاً وجوداً، إذ قد يكون فعلاً مجرد أثر من آثار الخيلة (في الحلم كما في الجنون)؛ لكن حتى في هذه الحالة فإنه لا يحصل إلا باسترجاع إدراكات خارجية. لقد كان كافياً إذن أن ندلل على أن التجربة الباطنة بعامة ليست ممكنة إلا بالتجربة الخارجية بعامة. أما ما إذا كانت هذه التجربة المزعومة أو تلك مجرد تخيل فذاك ما يجب اكتشافه من خلال تعييناتها الخاصة وتماسكها وفق معايير كل تجربة متحققة.

* * *

أخيراً، وفيما يخص المصادرة الثالثة، فإنها تتعلق بالضرورة المادية في الوجود وليس بالضرورة محض الصورية والمنطقية في اقتران الأفاهيم. لكن، حيث إن أي وجود لموضوعات الحواس لا يمكن أن يُعرف على نحو قبلي تماماً، بل يمكنه أن يُعرف على نحو قبلي نسبياً بالمقارنة مع وجود آخر معطى، وحيث إننا لا نصل عندها إلا إلى الوجود الذي يجب أن يكون متضمناً في مكان ما في ترابط التجربة التي يُشكل الإدراك المعطى جزءاً منها، فإن ضرورة الوجود لا يمكن أن تُعرف قط بأفاهيم بل فقط باقترانه مع ما هو مدرك بموجب قوانين التجربة العامة. لكن ليس ثمة من وجود يمكن أن يُعرف كضروري بموجب شرط ظاهرات أخرى معطاة، إلا وجود المسببات الناتجة عن أسباب معطاة بموجب قوانين السببية. فيمكننا إذن أن نعرف ضرورة، لا وجود الأشياء

(*) «Ichbin» = أكون. إنما اعتمدت تلك الصيغة لشهرتها عن ديكارت وحسب (م. و).

(الجواهر) بل فقط حالتها وذلك عن حالات أخرى معطاة في الإدراك ووفق القوانين الأميرية للسببية. ينتج عن ذلك أن معيار الضرورة يوجد حصراً في قانون التجربة الممكنة هذا: إن كل ما يحصل يتعين قبلياً في الظاهرة بسببه. فنحن لا نعرف في الطبيعة إلا ضرورة المسببات التي أسبابها معطاة لنا، ولا تمتد علامة الضرورة في الوجود إلى ما بعد حقل التجربة الممكن، وحتى في هذا الحقل فإنها لا تصدق على وجود الأشياء كجواهر لأن هذه لا يمكن أن تعدّ قط بمثابة مسببات أميرية ولا بمثابة شيء يحصل وينشأ. فالضرورة لا تختص إذن إلا بعلاقات الظواهر وفق قانون السببية الدينامي وبما يتأسس عليه من إمكان استدلال وجود (المسبب) استدلالاً قبلياً من وجود آخر معطى (السبب). إن كل ما يحصل هو ضروري قرضاً؛ وذاك مبدأ يُخضع التغير في العالم لقانون، أي لقاعدة وجود ضروري من دونها لا يكون ثمة من طبيعة حتى. ولذا فإن المبدأ «لا شيء يحصل بمصادفة عمياء» (*in mundo non datur casus*) هو قانون قبلي للطبيعة. وكذلك هذا المبدأ «لا يوجد في الطبيعة ضرورة عمياء، بل فقط ضرورة مشروطة ومن ثم مفهومة» (*non datur fatum*). وهذان المبدأان قانونان يخضعان لعبة التغيرات لطبيعة الأشياء (كظواهر) أو بتعبير آخر لوحدة الفاهمة التي فيها وحدها يمكن أن تنتمي التغيرات إلى تجربة بوصفها وحدة الظواهر التأليفية. ويشكل هذان المبدأان جزءاً من المبادئ الدينامية. والأول تخصيصاً هو نتيجة مبدأ السببية (في تمثيلات التجربة). أما الثاني فينتهي إلى مبادئ ((الجهة)) ويضيف إلى التعيين السببي أفهوم الضرورة مدرجة تحت قاعدة الفاهمة. ومبدأ الاتصال يمنع أي قفزة في سلسلة الظواهر (التغيرات) (*in mundo non datur saltus*) وينع معاً، في مجمل كل الظواهر الأميرية في المكان، أي فجوة أو ثغرة بين ظاهرتين (*non datur hiatus*) لأنه يمكن أن نصوغ المبدأ على النحو التالي: لا يمكن أن يقع شيء في التجربة يدل على خلاء أو حتى يسمح به من حيث هو جزء من التأليف الأميري. ذلك أن الفراغ الذي يمكن أن نتصوره خارج حقل التجربة الممكنة (للعالم) لا يقع تحت سلطة مجرد الفاهمة التي لا تقرر إلا في مسائل تتعلق بالاستفادة من الظواهر المعطاة في المعرفة الأميرية. أما تلك، فمسألة تعود إلى العقل الأمثلي الذي يخرج عن فلك التجربة الممكنة ويريد أن يحكم فيما يحيط بها ويحدّها؛ ويجب إذن فحصها في الديالكتيك الترندالي. وقد يكون من السهل أن نتصور هذه القضايا الأربع (*in mundo no* الأصل الترندالي، وفقاً لنسقتها بموجب نسق المقولات وأن نعين لكل واحدة منها موضعها، لكن القارئ المتمرس سيقوم بذلك لوحده وسيهتدي بسهولة إليه. وهي تتفق جميعها، فقط في أنها لا تسمح في التأليف الأميري بأي شيء معيق أو مُسيء للفاهمة وللتسلسل المتصل للظواهر، أي لوحدة أفاهيمها لأنه بها وحدها تكون ممكنة، وحدة التجربة التي يجب أن تجدد فيها جميع الإدراكات موقعاً لها.

أما ما إذا كان حقل الإمكان أكبر من الحقل الذي يتضمن كل المتحقق، وما إذا كان هذا

(*) (في العالم لا ثغرة ولا قفزة ولا حصول بمصادفة أو بضرورة عمياء.

الأخير بدوره أكبر من مجموع ما هو ضروري، فمسألتان حرجتان. وصحيح أن حلّهما تألّفي إلاّ أنها يخضعان لسلطة العقل وحده لأنها يعودان تقريباً إلى السؤال عما إذا كانت جميع الأشياء بوصفها ظاهرات تنتمي بأسرها إلى نطاق وسياق تجربة وحيدة يشكل كل ادراك معطى جزءاً منها، فلا يمكن أن يرتبط إذن بظاهرات أخرى؛ أو ما إذا كان يمكن لادراكاتي (من حيث ترابطها الكلي) أن تنتمي إلى أكثر من تجربة واحدة ممكنة. ولا تعطي الفاهمة قبلياً للتجربة بعامة إلاّ القاعدة المتعلقة بالشروط الذاتية والصورية للحساسية وللبصيرة على السواء، الشروط التي وحدها تجعل تلك التجربة ممكنة. وعلى الرغم من أن صوراً أخرى للحدس (غير المكان والزمان) وصوراً أخرى للفاهمة (غير صور التفكير السياقية أو المعرفة بأفاهيم) هي أمر ممكن فإنّه لا يمكننا بأي شكل أن نفكرها أو أن نجعلها مفهومة. ولكن حتى لو أمكننا ذلك، فإنّها لن تنتمي إلى التجربة، من حيث هي المعرفة الوحيدة التي فيها تُعطى الموضوعات. أما ما إذا كان يمكن أن يوجد ادراكات أخرى غير التي تنتمي بعامة إلى مجمل تجربتنا الممكنة، وما إذا كان ثمة بالتالي من حقل للمادة مختلف تماماً، فذاك ما لا يمكن أن تقرّره الفاهمة حيث لا عمل لها إلاّ مع تأليف ما هو معطى. أضف إنّ فقر استدلالنا العادية التي تتولّد من خلالها مملكة واسعة من الإمكان لا يشكل كل المتحقق (كل موضوع تجربة) سوى جزء صغير منها، [إن فقرها] واضح جداً للعيان. فغن «كل متحقق هو ممكن»؛ ينجم بشكل طبيعي وبموجب قواعد العكس المنطقية القضية محض الجزئية: «بعض الممكن هو متحقق» التي يبدو أنّها تعني: كثير من الممكن ليس بمتحقق. وصحيح أن الأمر يبدو كما لو كان يمكن أن نضع دون تردّد عدد الممكن فوق عدد المتحقق لأنّه يجب أن يضاف شيء آخر إلى ذاك للحصول على هذا، إلاّ أنني لا أعرف هذه الإضافة إلى الممكن لأنّ ما يجب أن يُضاف إليه قد يكون محالاً. وبالنسبة إلى الفاهمة ليس ثمة ما يمكن أن يضاف إلى الاتفاق مع الشروط الصورية للتجربة سوى هذا: الاقتران بادراك ما؛ لكن ما يقترن بادراك ما بموجب القوانين الأميرية هو متحقّق على الرغم من أنه لا يدرك بلا توسط. أما في الترابط الشامل مع ما هو معطى لي في الادراك، فإن مسألة امكان سلسلة أخرى من الظاهرات ومن ثم امكان أكثر من تجربة واحدة تتضمن كل شيء، مسألة لا يمكن أن نستدل عليها مما هو معطى، ولا بالأحرى من دون أن يكون ثمة شيء معطى، لأن لا شيء يمكن أن يُفكر البتة من دون مادة. وما هو غير ممكن إلاّ وفق شروط هي نفسها ممكنة وحسب، لا يكون ممكناً من جميع الوجوه. لكن المسألة تطرح على هذا النحو عندما نريد أن نعلم ما إذا كان امكان الأشياء يمتد أبعد من التجربة.

وقد اكتفيت بذكر هذه المسائل كي لا أترك أي ثغرة في ما ينتمي، حسب الظن العام، إلى الأفاهيم الفاهمية. لكن الإمكان المطلق (الذي يصدق من جميع الوجوه) ليس في الواقع مجرد أفهوم فاهمي ولا يمكن بأي شكل أن يكون له أي استعمال أميري بل ينتمي إلى العقل وحده الذي يتخطى كل استعمال فاهمي أميري ممكن. ولذا نكتفي هنا بملاحظة نقدية وحسب تاركين الشيء نفسه في الغموض بانتظار البحث اللاحق.

لكنّ في الوقت الذي سأختم فيه هذا الرقم الرابع وأنهي به معاً سستام كل مبادئ الفاهمة

المحضة، يجب عليّ أيضاً أن أشير إلى السبب الذي دفعني إلى أن أطلق اسم المصادرات بالذات على مبادئ الجهة. ولا أريد هنا أن آخذ هذا اللفظ بالمعنى الذي يعطيه له بعض المؤلفين الفيلسوفين المحدثين وهو بعكس المعنى الذي يعطيه له الرياضيون الذين إليهم ينتمي تخصيصاً، ألا وهو: صادر على قضية، يعني عدها بمثابة قضية يقينية بلا توسط ومن دون تسويغ أو برهان. ذلك أنه إذا كان علينا أن نُقرّ بأنه يمكن لقضايا تأليفية أياً كانت بدايتها، أن تحظى بتأييد غير مشروط من دون تسويغ وبالنظر إلى دعواها الخاصة، فإنّ كلّ نقد للفاهمة سيظلّ؛ وحيث إنّ لا ينعدم وجود ادعاءات جريئة لا يرفضها الإيمان العام (لكنه ليس حجة) فإنّ فاهمتنا ستكون مشرّعة لكلّ الأباطيل دون أن يكون بوسعها حجب تأييدها عن الأقوال التي يُطلب لها، بنبرة الثقة ذاتها، ورغم أنها غير مسوغة، بأن تُقبل تماماً كما تقبل المسلمات المتحقّقة. فعندما يضاف إلى أفهوم شيء، إذن، تعيّن قبلي تأليفاً، يجب بالضرورة أن يضاف إلى قضية من هذا النوع إن لم يكن دليل، فعلى الأقلّ تسويغ لمشروعية زعمها.

لكن مبادئ الجهة، ليست تأليفية موضوعياً، لأنّ محمولات الإمكان والتحقيق والضرورة لا توسّع في شيء نطاق الأفهوم الذي تطبّق عليه لمجرد أنها تُضيف أمراً آخر إلى تصور الموضوع. ولا يقلل ذلك من كونها، مع ذلك، تأليفية، إنّما تأليفية ذاتياً وحسب، أي أنها تضيف إلى أفهوم الشيء، (الواقعي) الذي لا تقول عنه مع ذلك شيئاً، ملكة المعرفة التي فيها يولد هذا الأفهوم ويجد مستقره؛ بحيث إنه إذا اقترن هذا الأفهوم مع مجرد الشروط الصورية للتجربة كان موضوعه ممكناً؛ وإذا ترابط مع الإدراك (مع الاحساس كمادة للحواس) وتعيّن به بوساطة الفاهمة كان موضوعه متحقّقاً؛ وإذا تعيّن بترباط الإدراكات بموجب أفاهيم كان موضوعه ضرورياً. لا تعبر مبادئ الجهة إذن بالنسبة للأفهوم إلّا عن فعل القدرة المعرفية التي بها يتولد. والحال إنّنا نسمي مصادرة في الرياضة، المبدأ العملي الذي لا يتضمن سوى التأليف الذي به نتخذ بدءاً موضوعاً نوّلد أفهومه، مثال: أن نرسم دائرة على سطح انطلاقاً من خط ونقطة مُعطيين. وقضية من هذا النوع لا يمكن أن يدلّ عليها لأن الطريقة التي تستلزمها هي بالضبط الطريقة التي بها ولدنا بدءاً أفهوم مثل ذلك الشكل. وهكذا يمكننا إذن وبالحق نفسه أن نصادر على مبادئ الجهة لأنها لا توسّع نطاق أفهومها عن الأشياء بعامة⁽¹⁾ بل تقتصر على إظهار كيف يُربط هذا الأفهوم بعامة بالملكة المعرفية.

* * *

ملاحظة عامة على سستام المبادئ.

إنّه لأمر مثير للاهتمام أن لا يمكنني رؤية إمكان أيّ شيء بمجرد المقولة، بل أن يجب أبداً أن

(1) من خلال تحقيق الشيء أطرح بالتأكيد أكثر من الإمكان إنّما ليس في الشيء؛ لأنّ الشيء لا يمكن البتة أن يتضمنّ في التحقيق أكثر مما كان يتضمنه إمكانه التام. لكن لما كان الإمكان مجرد طرح للشيء بالنسبة إلى الفاهمة (إلى استعمالها الأميري)، فإنّ التحقيق هو معاً اقتران لهذا الشيء بالإدراك.

يكون لدينا حدس نعرض بواسطته الواقع الموضوعي للأفهوم الفاهمي المحض. فإذا أخذنا على سبيل المثال مقولات الاضافة. فكيف (1) يمكن لشيء أن لا يوجد إلا كحامل وليس كمجرد تعين لأشياء أخرى، أعني أن يكون جوهرًا؛ أو كيف (2) من أن شيئاً كائن، يجب أن يكون شيء آخر، وبالتالي كيف يمكن لشيء ما بعامة أن يكون سبباً؛ أو (3) كيف عندما تكون أشياء عدة يحدث شيء لبعضها من كَوْن أحدها موجوداً وبالتبادل، وكيف يمكن على هذا النحو أن يكون ثمة اشتراك بين الجواهر؛ ذاك ما لا يمكن رؤيته بمجرد أفاهيم. والأمر نفسه بالنسبة إلى المقولات الأخرى. وعلى سبيل المثال مسألة ما إذا كان يمكن للشيء أن يتهوّه مع عدة أشياء مجتمعة، أعني أن يكون كماً الخ. . فطالما ينقصنا حدس إذن، فإننا لا نعرف ما إذا كنا نفكر شيئاً بالمقولات أو حتى ما إذا كان ثمة شيء في أي محل يمكن أن يلائمها: يتبين إذن أنها في ذاتها ليست معارف بل مجرد صور فكرية تصلح لتحويل الحدوس المعطاة إلى معارف. وينجم عن ذلك بالضبط أيضاً أنه لا يمكن أن نستمد أي قضية تأليفية من مجرد مقولات. أما القول مثلاً: «إن في كل وجود جوهرًا، أي شيئاً لا يمكن أن يوجد إلا كحامل وليس كمجرد محمول»؛ أو «إن كل شيء هو كم» الخ. فهو قول ليس فيه على الإطلاق ما يمكن أن يصلح لكي نتخطى الأفهوم المعطى ونربط به أفهوماً آخر. لذلك لم ينجح أحد قط في أن يدلّل من خلال الأفاهيم الفاهمية المحضة على قضية تأليفية، وهذه على سبيل المثال: «كل موجود حادث فله سبب» ولم يكن بالإمكان فعل شيء سوى التدليل على أنه لا يمكننا من دون تلك الصلة فهم وجود الحادث قط، أي معرفة وجود شيء من هذا النوع قبلياً بالفاهمة؛ لكن لا يلي ذلك أن تكون تلك الصلة بالضبط شرط إمكان الأشياء نفسها. وهكذا سيلاحظ من يريد أن يرجع إلى دليلنا على مبدأ السببية أننا لم نستطع التدليل عليه إلا بالنسبة إلى أشياء التجربة الممكنة: «كل ما يحصل (كل حادث) يُفترض سبباً»، وأنه حتى على هذا النحو لم نستطع أن ندلل عليه إلا بوصفه مبدأ لإمكان التجربة ومن ثم لمعرفة شيء معطى في الحدس الأميري لا بمجرد أفاهيم. غير أنه لا يمكننا إنكار أن القضية «كل حادث يجب أن يكون له سبب» هي واضحة لكل واحدٍ بمجرد أفاهيم. لكن أفهوم الحادث في هذه الحالة يُفهم من حيث يتضمن لا مقولة الجهة (كشيء يمكن تصور لا - كونه) بل مقولة الاضافة (كشيء لا يمكن أن يوجد إلا كنتيجة لآخر). وفي هذه الحالة فإن القضية هي بالتأكيد قضية هُوِيَّة «ما لا يمكن أن يوجد إلا كنتيجة فله سبب». وفي الواقع، عندما نريد أن نعطي أمثلة عن الوجود الحادث نعتد دائماً على التغيرات، وليس على إمكان فكرة الضد⁽¹⁾ وحسب. لكن التغير هو حدث ليس ممكناً بما هو كذلك إلا بسبب، فلا - كونه هو إذن ممكن في ذاته؛ وهكذا نتعرف

(1) يمكن أن نتصور بسهولة لا - كون المادة، لكن القدماء لم يستنتجوا من ذلك عرضيتها. لكن حتى تبدل حالة من أحوال الشيء من الكون إلى اللا - كون وهو ما فيه يقوم كل تغير، لا يُثبت قط حدوث تلك الحالة بنوع من تحقق نقيضها. وعلى سبيل المثال، لا يُثبت سكون الجسم الذي يلي حركته، حدوث حركته بمجرد كون السكون صد الحركة، ذلك أن الضد الواحد لا يضاد هنا الآخر إلا منطقياً وليس واقعياً. وكان يجب أن تثبت أنه بدل كون الجسم في حركة في وقت سابق كان يمكن له أن يكون في ذلك الوقت ساكناً. بذلك كان سُبُط حدوث حركته وليس بكونه ساكناً فيها بعد، لأنه على هذا النحو، يمكن للصدّين كل الإمكان أن يقيما واحدهما والآخر.

على الحدوث من أن شيئاً ما لا يمكن أن يوجد إلا كمسبب عن سبب؛ فعندما يُعدُّ شيء إذن بمثابة حادث، فإن القول: إن له سبباً هو قضية تحليلية.

لكن ما هو أكثر إثارة للاهتمام أيضاً هو أنه لكي نفهم إمكان الأشياء بواسطة المقولات، ولكي نبرهن من ثم واقعها الموضوعي، نحن لسنا بحاجة إلى حدوس وحسب، بل أيضاً إلى حدوس خارجية دوماً. فلو أخذنا مثلاً الأفاهيم المحضة للاضافة، فسنجد (1) أنه لكي نعطي في الحدس شيئاً دائماً يتناسب مع أفهوم الجوهر (فنظهر من ثم الواقع الموضوعي لهذا الأفهوم)، نحن بحاجة إلى حدس في المكان (للمادة) لأن المكان وحده متعين بشكل دائم في حين أن الزمان، وبالتالي كل ما هو في الحس الباطن يجري بلا توقف؛ (2) ولكي نعرض التغير بوصفه حدساً يتناسب مع أفهوم السببية يجب أن نتخذ الحركة، أي التغير في المكان مثلاً، وعلى هذا النحو فقط يمكننا أن نحدس التغيرات التي لا يمكن لأي فاهمة محضة أن تفهم إمكانها. فالتغير هو ربط التعينات التي يضاد واحدها الآخر تناقضياً في وجود شيء واحد بعينه، فكيف يمكن أن ينتج عن حالة معطاة في الشيء نفسه حالة أخرى مضادة للأولى؟ هذا ما لا يمكن ليس فقط لأي عقل أن يجعله مفهوماً من دون مثل، بل ما ليس بوسعه أن يجعله مفهوماً من دون حدس. وهذا الحدس هو حدس حركة نقطة في المكان يسمح لنا وجودها وحده في مواضع مختلفة (بوصفه تتالياً لتعينات مضادة) بحدس التغير بدءاً. ذلك أنه لكي يمكننا، فيما بعد، أن نتفكر التغيرات الباطنة، فإنه يجب أن نتصور الزمان من حيث هو صورة الحس الباطن بيانياً على غرار خط، والتغير الباطن بمثابة رسم لهذا الخط (بالحركة) ويجب من ثم أن نتصور وجودنا المتتالي في حالات مختلفة من خلال حدس خارجي. والسبب الخاص لذلك هو أن كل تغير يفترض شيئاً دائماً في الحدس حتى من أجل أن يدرك وحسب كتغير، وأنه لا يوجد على الإطلاق أي حدس دائم في الحس الباطن. أخيراً لا يمكن لمقولة الاشتراك من حيث إمكانها أن تفهم قط بمجرد العقل، ولا يمكن من ثم أن نرى الواقع الموضوعي لهذا الأفهوم من دون حدس، وحقاً من دون حدس خارجي في المكان. إذ كيف نريد أن نفكر إمكان أن توجد عدة جواهر بحيث يمكن أن ينتج عن وجود الواحد شيء ما في وجود الآخر (بوصفه مسبباً) وبالتبادل، وأن نفكر إذن: لأنه يوجد في الأول شيء ما يجب أن يوجد أيضاً شيء ما في الآخر لا يمكن فهمه بمجرد وجود هذا الآخر؟. ذاك ما يستلزمه بالفعل الاشتراك، لكن ذلك ما لا يمكن فهمه قط بالنسبة لأشياء معزولة بعضاً عن بعض من حيث قوامها. وهكذا فقد احتاج لا يبتس إلى إله للتوسط بين جواهر العالم، حيث نعتها بالاشتراك، إنما من حيث تفكرها فاهمة وحسب، لأن الاشتراك بدا له بحق غير قابل للفهم باستمداده من مجرد وجودها. لكن يمكننا بسهولة بالغة أن نتصور (نفهم) إمكان الاشتراك (للجواهر كظواهر) إذا ما تصورناه في المكان، وبالتالي في الحدس الخارجي. ذلك أن المكان يتضمن سلفاً وقبلية علاقات خارجية صورية كشروط لإمكان العلاقات الواقعية (في الفعل ورد الفعل وبالتالي في الاشتراك). - يمكننا كذلك أن نبين بسهولة أن إمكان الأشياء ككميات، وأن الواقعية الموضوعية لمقولة الكم بالتالي، لا يمكن أن تعرض إلا في الحدس الخارجي لكي تطبق من ثم

على الحس الباطن بواسطة ذلك الحدس وحسب. لكنّ، تجنباً للتطويل، يجب أن أترك الأمثلة إلى تفكر القارئ.

كلّ هذه الملاحظة، هي عظيمة الأهمية، ليس لتأكيد تهفيتنا السابق للمثالية وحسب بل وبخاصة، عندما يدور الكلام على معرفة أنفسنا بأنفسنا بمجرد الوعي الباطن وفي تعيين طبيعتنا، دون اللجوء إلى حدوس أميرية خارجية، لكي نُظهر حدود إمكان تلك المعرفة.

والخلاصة الأخيرة لكلّ هذا الفصل هي إذن: إنّ جميع مبادئ الفاهمة المحضة ليست سوى مبادئ قبلية لإمكان التجربة، وإن كل القضايا التأليفية القبلية هي على صلة بالتجربة وحدها، وإنّ امكانها يستند كلياً إلى تلك الصلة.

الباب الثالث

في مبدأ تفريق جميع الموضوعات بعامة الى فينومينا ونومينا

لم نتجول في بلاد الفاهمة المحضة، ولم ننظر إلى كل قسم فيها بعناية وحسب، بل لقد اجتزناها أيضاً وعيناً لكل شيء فيها موقعه. لكنّ هذه البلاد جزيرة حصرتها الطبيعة في حدود ثابتة. وهي بلاد الحقيقة (اسم فاتن) التي يحيط بها أوقيانوس واسع عاصف هو المقرّ الحقيقي للتراثي حيث توهم كثرة الضباب المتلبّد وكثرة الجليد الذي يذوب أويكاد، ببلاد جديدة. وهي إذ تزين آمالاً فارغة للملاح التائق إلى الاكتشافات، تدفع به إلى مغامرات لا يملك لها رداً، ولا يمكنه مع ذلك أن يصل بها مرة إلى نهايتها. فقبل أن نخوض هذا البحر بكل أبعاده لنطمئن إلى أن ثمة شيئاً يُرتجى منه، يجدر بنا أن نلقي نظرة على خارطة البلاد التي نوشك أن نغادرها، وأن نسأل أولاً ما إذا كان بالإمكان أن نكتفي بما تتضمنه، أو ما إذا كنّا مرغمين على أن نكتفي به في حال لم يكن هناك أيّ أرضٍ أخرى يمكن أن نرسو عليها، وأن نسأل ثانية بأيّ صفةٍ نمتلك هذه البلاد وكيف يمكن أن ندفع عنها رغم الدعاوى المعادية. وعلى الرغم من أننا قد أجبنّا بشكل وافٍ عن هذه الأسئلة في سياق التحليلات. فإنّ مراجعة موجزة لحلولها يمكن أن تقوّي القناعة بها بتوحيد آناها في نقطة واحدة.

لقد رأينا أن كل ما تستمدّه الفاهمة من ذاتها من دون أن تستعيره من التجربة لا يمكن أن يُفيدّها إلّا في الاستعمال التجريبي وحده. فمبادئ الفاهمة المحضة سواء كانت إنشائية قبلية (كالمبادئ الرياضية) أم تنظيمية وحسب (كالمبادئ الدينامية)، لا تتضمن سوى ما يمكن أن نسميه الشئ المحض للتجربة الممكنة، لأنّ هذه لا تستمدّ وحدتها إلّا من الوحدة التأليفية التي

تُضفيها الفاهمة أصلياً وتلقائياً على تأليف المخيلة بالصلة مع الإبصار، والتي يجب أن تكون على صلةٍ معها وتوافقٍ، قبلياً، جميعُ الظاهرات بوصفها معطيات من أجل معرفةٍ ممكنة. لكن، على الرغم من أن هذه القواعد الفاهمية ليست صائبة قبلياً وحسب بل تشكل أيضاً مصدر كل صواب أعني كل مطابقة لمعرفتنا مع الأشياء لأنها تتضمن مبدأ إمكان التجربة بوصفها مجمل كل المعرفة التي يمكن أن تُعطى فيها موضوعات، فإنه يبدو لنا مع ذلك أنه لا يكفي أن نعرض وحسب ما هو صائب، بل يجب أيضاً أن نعرض ما نرغب في أن نَعْلَمَه. فإذا لم نتعلّم من هذا البحث النقدي أكثر مما كنا نقوم به تلقائياً في الاستعمال محض الأميري للفاهمة من دون مثل هذا البحث الدقيق فإن النفع المستمدّ منه سيبدو غير مكافئٍ للجهود المبذولة. لكن، مع أنه يمكن الإجابة، إنه ليس ثمة جراحة أكثر ضرراً لتوسيع معرفتنا من تلك التي تريد دائماً أن تعلّم فائدة الأبحاث قبل الشروع بها، وحتى قبل التمكن من تكوين أي فكرة عن تلك الفائدة حتى لو كانت بادية للعيان، فإن ثمة نفعاً يمكن جعله مفهوماً وعزيراً على قلب أبطأ التلامذة فهماً وأقلهم حماساً لمثل هذا البحث التريسندي. ذلك أن الفاهمة، المنصرفة إلى مجرد الاستعمال الأميري حيث ليس عليها أن تفكر في مصادر معرفتها الخاصة، ومع أنها قد تتقدم بشكل جيد، تظل عاجزة عن شيء واحد، أعني عن أن تعين لنفسها حدود استعمالها، وأن تعرف ما يمكن أن يوجد داخل كل فلكها أو خارجه لأنه يلزمها من أجل ذلك كل الأبحاث المعمّقة التي قمنا بها بالضبط. لكن، إذا لم تتمكن من أن تميز ما إذا كانت بعض الأسئلة تقع في نطاقها أم لا، فإنها لن تكون واثقة من حقوقها وملكيّتها، ولن يمكنها إلا أن تتوقع كثيراً من التائب للعودة إلى جادة الصواب فيما لو استمرت (ولا مفرّ من ذلك) بتجاوز حدود مجالها والتهيه في الباطل والزوغان.

فإن لا يمكن للفاهمة أن تستعمل كل مبادئها القبلية، بل كل أفاهيمها إلا استعمالاً أميرياً وليس استعمالاً تريسندياً قط، تلك لعمري قضية ذات نتائج عظيمة فيما لو اقتنعنا بها. فالاستعمال التريسندي لأفهوم في مبدأ ما يعني هذا: إنه على صلة بالأشياء بعامة وفي ذاتها، أما الاستعمال الأميري فيعني أنه على صلة بمجرد ظاهرات أي بموضوعات تجربة ممكنة. ويتضح أن هذا الاستعمال الأخير وحده ممكن في جميع الحالات، من هذا: لكل أفهوم يلزم أولاً الصورة المنطقية للأفهوم (للتفكير) بعامة، ويلزم ثانياً إمكان أن يُعطى له موضوع هو على صلة به. ومن دون هذا الأخير سيكون بلا معنى وخالياً من أي مضمون رغم أنه قد يظل متضمناً لوظيفةٍ منطقية من أجل تظليح أفهوم من بعض المعطيات. والحال، إن الموضوع لا يمكن أن يُعطى لأفهوم إلا في الحدس، بل حتى عندما يكون الحدس المحض ممكناً قبلياً وسابقاً على أي موضوع، فإنه لا يمكنه أن يحظى بموضوعه، وبالتالي بمصادقية موضوعية إلا بالحدس الأميري الذي هو مجرد صورة له. فكل الأفاهيم، مع كل مبادئها، وأياً كانت قبليّة إمكانها هي إذن ذات صلة بحدوس أميرية، أعني بمعطيات من أجل تجربة ممكنة. ومن دون ذلك لن يكون لها أي مصادقية موضوعية بل ستكون مجرد لعب للمخيلة أو الفاهمة مع تصوراتها الخاصة. ولناخذ مثلاً أفاهيم الرياضة فننظر إليها في حدوسها المحضة: للمكان ثلاثة أبعاد، بين نقطتين يمكن أن نخط خطاً واحداً مستقيماً وحسب الخ. . . فعلى الرغم من أن جميع هذه المبادئ، وتصور الموضوع الذي

يشتغل به هذا العلم تتولد في الذهن على نحو قبلي تماماً، فإنها لا تعني شيئاً على الإطلاق إذا لم يكن بإمكاننا أن نظهر دلالتها في الظاهرات (في الموضوعات الأميرية). ولذا فإنه من الضروري أن نجعل الأفهوم حسياً، أعني أن نبين في الحدس شيئاً يتناسب معه إذ من دون ذلك سيبقى الأفهوم من دون حس^(*) (كما يقال) أي من دون دلالة. وتلبي الرياضة هذا المطلب ببناء الشكل الذي هو ظاهرة ماثلة للحواس (وإن كان يتولد قبلياً). ويبحث أفهوم الكم في هذا العلم بالذات عن مسند له ومعنى في العدد، أما هذا ففي الأصابع أو في أكر لوحات الحساب أو في الخطوط والنقاط المطروحة أمام الناظر. ويبقى أن الأفهوم يتولد قبلياً أبداً مع المبادئ أو الصيغ التأليفية الناجمة عن تلك الأفاهيم، إلا أنه لا يمكن أن يُبحث في نهاية الأمر عن استعمالها أو عن صلتها بما يدعى موضوعات إلا في التجربة التي إمكانها متضمن قبلياً في تلك المبادئ (من حيث الصورة).

وأن يكون الأمر على هذا النحو مع كل المقولات وكل المبادئ المؤلفة عنها، ذاك ما يتضح من أنه لا يمكننا حقاً أن نعرف أيها منها، أعني لا يمكن أن نجعل إمكان موضوعها مفهوماً، من دون العودة إلى شروط الحساسية ومن ثم إلى صورة الظاهرات التي يجب أن تقتصر عليها اقتصارها على موضوعاتها الخاصة والوحيدة. إذ عندما نرفع هذا الشرط ترتفع كل دلالة، أعني كل صلة مع الشيء، ولا يبقى أي مثل يمكن أن يجعلنا ندرك ما هو مفكر أصلاً تحت مثل هذه الأفاهيم.

فلا يمكن لأحد أن يشرح أفهوم الكم بعامة إلا بشيء من هذا القبيل: إنه تعين شيء يمكن من خلاله أن نفكر كم مرة تقوم الوحدة فيه. لكن هذا الكم مرة يتأسس على التكرار المتتالي، ومن ثم على الزمان والتأليف (للمتجانس) في الزمان. ولا يمكن أن نفسر ((الواقع)) بالتضاد مع ((النفى)) إلا بتصور زمن (بوصفه مجمل كل الكون) يكون إما ممتلئاً بهذا الواقع وإما فارغاً. فلو أهملت الدوام (الذي هو وجود في كل زمن) فإنه لن يبقى لي، من أجل أفهوم الجوهر، سوى التصور المنطقي للحامل الذي أظن أني أحققه بتصوري شيئاً يمكن أن يوجد فقط كحامل (دون أن يكون محمولاً على شيء). لكنني لست فقط لا أعرف الشروط التي بموجبها تختص هذه الميزة المنطقية بشيء ما، بل إنني لا أرى ماذا أفعل بها، ولا يسعني أن أستنتج منها أي شيء لأنه، من خلالها لا يتعين أي موضوع لاستعمال ذلك الأفهوم ولا نعلم قط إذن ما إذا كان هذا الأفهوم يدل على شيء في محل ما. أما أفهوم السبب (إذا ما أهملت جانباً الزمان الذي فيه يتلي شيء شيئاً وفقاً لقاعدة) فإنني لن أجد في مقولته المحضة أكثر من أن ثمة شيئاً يمكن أن نستدل منه على وجود شيء آخر. ولن يمكن للسبب والمسبب أن يتميز أحدهما عن الآخر. ليس هذا وحسب، بل، لأن إمكان الاستدلال سوف يتطلب شروطاً لا أعرف عنها شيئاً، لن يكون للأفهوم أي تعين يشير إلى كيف يلائم موضوعاً ما. وصحيح أن المدعو مبدأ «كل حادث له سبب» يتصرف بكثير من الصلف كما لو كان له في ذاته كرامته الخاصة، إلا أني لو سألتكم ماذا تعنون بحادث

(*) Sinn ويعني حس أو معنى (م. و).

واجبتموني: ما لا - كونه ممكن، فإني أود أن أعلم بماذا تدعون معرفة إمكان هذا اللا - كون إذا لم تتصوروا تتالياً في سلسلة الظاهرات، وفي هذا تَكُوناً^(*) يتلي لا - كُوناً (أو العكس) ومن ثم تبدلاً. لأن القول: إن لا - كون - شيء، أمر غير متناقض ذاتياً، هو استشهاد سقيم بشرط منطقي هو، مع أنه ضروري للأفهوم، أبعد من أن يكفي للإمكان الحقيقي. ذلك أنه يمكنني أن ألغي بالفكر كل الجواهر الموجودة دون أن أقع في التناقض، لكن لا يمكنني قط أن أستدل من ذلك على الحدوث الموضوعي لوجودها، أعني على إمكان لا - كُونها في ذاتها. أما بالنسبة لأفهوم الاشتراك، فمن السهل أن نفهم أنه لما كانت مقولات الجوهر المحضة وكذلك مقولات السببية لا تُعرّف تعريفاً يُعَيّن الموضوع، فإن السببية المتبادلة في الصلة بين الجواهر بعضاً مع بعض (Commercium) لا تُعرّف أيضاً. ولم يستطع أحد بعد أن يعرف الإمكان والوجود والضرورة إلا بتحصيل حاصل فاضح إذا أردنا أن نستمدّ تعريفها من الفاهمة المحضة وحسب، لأن إحلال الإمكان المنطقي للأفهوم (إمكان يقع عندما لا يتناقض الأفهوم ذاتياً) محلّ الإمكان الترسندالي للأشياء (الذي يقع عندما يتناسب موضوع مع الأفهوم) هو وهم لا يمكن أن يخدع أو يرضي إلا غير المجريين⁽¹⁾.

وعليه فإنه مما لا شك فيه أن استعمال الأفاهيم المحضة لا يمكن أن يكون، مرة، ترسندالياً بل هو أبداً أميري، وأن مبادئ الفاهمة المحضة يمكن أن تكون على صلة بموضوعات الحواس وفقاً للشروط العامة لتجربة ممكنة وحسب، إنما لا يمكن أن تكون قط على صلة بأشياء بعامة (بصرف النظر عن الطريقة التي نحدسها بها).

عن التحليلات الترسندالية إذن هذه المحصلة المهمة: إن الفاهمة لا يمكن أن تفعل قبلياً أكثر من أن تستبق الصورة لتجربة ممكنة بعامة، وإنه لا يمكنها البتة أن تتخطى تخوم الحساسية التي بها وحدها تُعطى لنا الموضوعات، لأن ما ليس بظاهرة لا يمكن أن يكون موضوع تجربة؛ ولأن مبادئها هي مجرد مبادئ لاستعراض الظاهرات. والاسم الطنان للأنطولوجيا التي تدعي معرفة قبلية تأليفية بالأشياء بعامة في مذهب سستامي (ويمبدأ السببية مثلاً) يجب أن يُحلى المحلّ لاسم متواضع، هو تحليل الفاهمة المحضة وحسب.

التفكير هو الفعل الذي يقوم على إقامة صلة بين حدس معطى وموضوع. فإذا لم يكن غمط هذا الحدس معطى بأي طريقة يكون الموضوع ترسندالياً وحسب، ولا يكون للأفهوم الفاهمي سوى استعمال ترسندالي هو وحدة التفكير في متنوع بعامة. فمن خلال مقولة محضة مجردة من كل شروط الحدس الحسي، وهو الوحيد الممكن لنا، لا يمكن أن يتعين إذن أي موضوع، بل ستكون

(*) أو وجوداً - Dasein (م. و).

(1) بكلمة واحدة: كل هذه الأفاهيم لا يمكن أن تُسوَّغ بشيء ولا يمكن أن ندلل على إمكانها المتحقق فيها لو أهملنا جانباً كل حدس حسي (الوحيد الذي لدينا)، ولن يبقى لدينا عندها سوى الامكان المنطقي، - أي كَوْن الأفهوم (المكرة) ممكنًا - الذي ليس مدار المسألة لأن المطلوب معرفة ما إذا كان الأفهوم على صلة بشيء وما إذا كان بالتالي يعني شيئاً ما.

مجرد تعبير بأنماط مختلفة عن التفكير في موضوع بعامة. ويلزم أيضاً لاستعمال الأفهوم وظيفة للحاكمة بها يُدرج موضوع تحت هذا الأفهوم، ويلزم من ثَمَّ على الأقل الشرط الصوري الذي بموجبه يمكن لشيء ما أَنْ يُعطى في الحدس. فإذا ارتفع شرط الحاكمة هذا (الشَّيْم)، فإن كل إدراج سيرتفع؛ إذ لن يكون ثمة شيء معطى يمكن إدراجه تحت الأفهوم. فالاستعمال محض الترندالي للمقولات ليس في الواقع استعمالاً وليس له موضوع معين أو قابل للتعين من حيث الصورة. ويستج عن ذلك أَنَّ المقولة المحضة لا تكفي للحصول على مبدأ تألفي قبلي، وأن مبادئ الفاهمة المحضة هي ذات استعمال أميري فقط وليس البتة ترندالياً، وأنه خارج حقل التجربة الممكنة لا مبادئ تألفية قبلية في أي محل.

وقد يكون إذن من الحكمة القول: للمقولات المحضة، من دون الشروط الصورية للحساسية، دلالة محض ترندالية، إنما ليس لها استعمال ترندالي، لأن مثل هذا الاستعمال هو ممتنع في ذاته، إذ يقتصر إلى كل شروط الاستعمال (في الأحكام) أعني إلى الشروط الصورية لإدراج ما يُدعى موضوعاً تحت هذه الأفاهيم. وحيث إنه يجب أَنْ لا يكون لها إذن (كمجرد مقولات محضة) أي استعمال أميري ولا يمكن أَنْ يكون لها كذلك استعمال ترندالي، فإنه ليس لها إذن أي استعمال فيما لو عُزلت عن كل حساسية، أعني، لا يمكن أَنْ تطبق على ما يدعى موضوعاً. وهي بالأحرى مجرد صورة لاستعمال الفاهمة المحضة بالنظر إلى الموضوعات بعامة وإلى التفكير، من دون أَنْ يكون بالإمكان أَنْ نفكر بها وحدها أي شيء أو نعيته.

إلا أنه يوجد هنا في الأساس وهم يصعب تجنبه. فالمقولات لا تتأسس من حيث مصدرها على الحساسية كالصور الحدسية المكان والزمان؛ ويبدو إذن أنها مؤهلة لتطبيق يتخطى كل موضوعات الحواس. إلا أنها ليست بدورها سوى صور فكرية تتضمن فقط القدرة المنطقية على أَنْ توحد قبلياً في وعي المتنوع المعطى في الحدس؛ فإذا ما انتزعنا منها الحدس الوحيد الممكن لنا فسيكون لها من الدلالة أقل أيضاً مما لتلك الصور الحسية المحضة التي بها يعطى لنا على الأقل موضوع، في حين أَنَّ الطريقة الخاصة بفاهمتنا في ربط المتنوع لا يعني شيئاً على الإطلاق إن لم نُضف إليها ذلك الحدس الذي فيه وحده يمكن أَنْ يعطى هذا المتنوع. - ومع ذلك عندما نسمي موضوعات معينة من حيث هي ظاهرات كائنات حسية^(*) (phaenomena) مفرقين بين طريقتنا في حدسها وقوامها في ذاتها، فإننا نكون قد نوّينا أَنْ نضادها نوعاً ما إما بتلك الموضوعات منظوراً إليها من حيث قوامها في ذاتها على الرغم من أننا لا نحدسها به، وإما بأشياء أخرى ممكنة ليست قط موضوعات لحواسنا، وأن نسميها من حيث هي موضوعات مفكرة فقط بالفاهمة، كائنات فاهمية^(**) (noumena). لكننا نسأل: هل لأفاهيمنا الفاهمية المحضة من دلالة بالنسبة إلى هذه الأخيرة، وهل يمكن أَنْ تكون نوعاً من المعرفة بها؟

(*) فينومينا = الظاهرات.

(**) نوميا.

لكن سرعان ما يحضر هنا التباس قد يحدث سوء فهم كبير: فالفاهمة عندما تنظر إلى موضوع في صلة ما وتسميه مجرد فينومينا، فإنها تصطنع أيضاً في الوقت نفسه خارج هذه الصلة، تصوراً عن شيء في ذاته وتتصور عندها أنه يمكنها أيضاً أن تصطنع أفاهيم لمثل هذا الموضوع. وحيث إن الفاهمة لا تعطي أي أفاهيم سوى المقولات، فإن الشيء بهذا المعنى الأخير، على الأقل، يجب أن يكون بالإمكان تفكيره بواسطة تلك الأفاهيم الفاهمية المحضة. وهكذا تنجر الفاهمة إلى عدّ الأفهوم غير المتعين البتة الذي عن كائن فاهمي من حيث هو شيء بعامة خارج حساسيتنا، بمثابة أفهوم متعين عن كائن يمكن أن نعرفه بطريقة ما بالفاهمة.

وعندما نفهم بنومينا شيئاً من حيث هو لا - موضوع لحدسنا الحسي مهملين جانباً طريقتنا في حدسه، فإن هذا الشيء سيكون عندها نومينا بالمعنى السالب. لكن لو فهمنا بذلك موضوع حدس لا حسي فسنسلم بنمط خاص من الحدس هو الحدس الذهني، إنما لن يكون حدساً لنا ولن يمكننا أيضاً أن نرى إمكانه، وسيكون نومينا بالمعنى الموجب.

والحال إنّ تعليم الحساسية هو معاً تعليم النومينا بالمعنى السالب، أعني نظرية الأشياء التي على الفاهمة أن تفكرها من دون تلك الصلة بنمط حدسنا، ومن ثم لا كمجرد ظاهرات بل كأشياء في ذاتها، لكن الفاهمة تفهم معاً أنه لا يمكنها في هذا التجريد أن تقوم بأي استعمال لمقولاتها في هذه الطريقة من النظر إلى الأشياء، لأنه ليس للمقولات من دلالة إلا بالنسبة إلى وحدة الحدود في المكان والزمان، أي أنها لا يمكنها أن تُعين قبلياً هذه الوحدة نفسها بأفاهيم ربط كلية إلا بسبب مثالية المكان والزمان وحسب. فحيث لا يمكن أن توجد وحدة الزمان هذه، أي في النومينا، يتوقف كلياً كل استعمال للمقولات وكل دلالة لها، لأن إمكان الأشياء نفسها، التي يجب أن تتناسب مع المقولات، لا يمكن أن يرى قط؛ وبهذا الصدد لا يمكنني إلا أن أُحيل إلى ما قدّمته في بداية مطلع الملاحظة العامة على الباب السابق. والحال إن إمكان الشيء لا يُثبت قط بمجرد أن أفهوم هذا الشيء لا يتناقض بل فقط باسناد أفهومه إلى حدس يتناسب معه. فإذا كنّا نريد إذن أن نطبّق المقولات على موضوعات من حيث نظر إليها لا كظاهرات، فيجب علينا أن نضع في أساسها حدساً آخر غير الحدس الحسي، وسيكون الموضوع عندها نومينا بالمعنى الموجب. لكن، بما أن مثل هذا الحدس، الذي هو حدس ذهني، يقع خارج قدرتنا المعرفية تماماً، فإن استعمال المقولات لا يمكن بأي شكل أن يمتد ما وراء حدود موضوعات التجربة. وقد يكون لكائناتنا الحسية ما يتناسب معها حقاً من كائنات فاهمية، وقد يكون ثمة أيضاً كائنات فاهمية ليس لقدرتنا الحسية الحدسية أي صلة بها البتة، لكن أفاهيمنا الفاهمية من حيث هي مجرد صور فكرية لحدسنا الحسي لن تطالها قط؛ فما نسميه نومينا إذن يجب أن لا يُفهم بما هو كذلك إلا بمعنى سالب.

ولو طرحنا من المعرفة الأميرية كلّ تفكير (من خلال المقولات) فلإنه لن يبقى أي معرفة بأي موضوع، لأنه لا يُفكر أي شيء على الإطلاق بمجرد الحدس؛ ولا يشكل تأثر الحساسية ذاك في أي صلة للتصور بموضوع ما. وفي المقابل لو انتزعت كلّ الحدس فستبقى

صورة التفكير، أعني طريقة تعيين موضوعٍ لمتنوعٍ حدس ممكن. فالمقولات تمتد إذن أبعد من الحدس الحسي من حيث تُفكر موضوعاتٍ بعامّة دون النظر إلى الطريقة الخاصة (للحساسية) التي يمكن أن تُعطى بها. إلا أنها لا تعين بذلك فلكاً من الموضوعات أكبر لأنه لا يمكننا التسليم بأن مثل هذه الموضوعات يمكن أن تعطى لنا من دون أن نفترض نوعاً آخر من الحدس ممكناً غير الحدس الحسي؛ وهو ما لسنا نحولّين له البتة.

وأسمي أفهوماً احتمالياً، الأفهوم الذي لا يتضمّن أيّ تناقض والذي يترابط مع معارف أخرى بوصفه حدّاً لأفاهيم معطاة، إنّما الذي لا يمكن لواقعة الموضوعي أن يُعرف بأيّ شكل؛ وأفهوم النومينا أيّ الشيء الذي يجب أن يُفكر بفاهمة محضة فقط، بوصفه لا موضوعاً للحواس بل شيئاً في ذاته ليس متناقضاً البتة، لأنه لا يُمكن أن نزعّم عن الحساسية أنها نوع الحدس الوحيد الممكن. أضف، إنّ هذا الأفهوم ضروري كي لا نتمدّ الحدس الحسي حتى الأشياء في ذاتها وبالتالي كي نحُدّ المصدّاقية الموضوعية للمعرفة الحسية (لأنّ ما تبقى مما لا تطاله، يسمى لذلك نومينا للإشارة إلى أن تلك المعارف لا يمكن أن يتسع مجالها لكل ما تفكره الفاهمة). أخيراً ليس من الممكن رؤية إمكان مثل هذه النومينا، وخارج فلك الظاهرات ليس سوى نطاق فارغ (بالنسبة إلينا)؛ أعني إنّ لدينا فاهمة تمتدّ احتمالياً أبعد من هذا الفلك، إلا أنه ليس لدينا حدس أو حتى أفهوم لحدس ممكن يمكن أن يعطينا موضوعات خارج حقل الحساسية، فيسمح للفاهمة أن تستعمل إخبارياً فيما يتعدى الحساسية. فأفهوم النومينا هو إذن مجرد أفهوم حدّي، يتحدّ من ادّعاءات الحساسية، فليس له سوى استعمال سالب إذن. إلا أنه ليس خرافة اعتباطية بل يترابط على العكس مع محدودية الحساسية من دون أن يمكنه مع ذلك إقامة شيء إيجابي خارج نطاقها.

إن تقسيم الموضوعات إلى فينومينا ونومينا، والعالم إلى عالم حسي وعالم فاهمي، لا يمكن إذن أن يُقبل بمعنى موجب على الرغم من أنه يمكننا التسليم دون شك بتقسيم الأفاهيم إلى حسية وذهنية، لأنه لا يمكن أن نُعيّن أي موضوع لهذه الأخيرة، ولا أن نعطيها من ثم أي مصداقية موضوعية. فعندما نبتعد عن الحواس، كيف نريد أن نجعل من المفهوم أن مقولاتنا (التي ستكون الأفاهيم الوحيدة المتبقية للنومينا) ما تزال تعني شيئاً أينما كان؟ إذ حتى تكون على صلة بشيء ما، يجب أن يعطى لها أكثر من وحدة التفكير، أعني أنه يجب أن يكون لدينا أيضاً حدس ممكن يمكن أن تطبق عليه. فأفهوم النومينا منظوراً إليه كمجرد أفهوم احتمالي، يبقى رغم ذلك لا مقبولاً وحسب بل لا بدّ منه أيضاً كأفهوم يضع حدوداً للحساسية، لكنّه لن يكون عندها موضوعاً معقولاً خاصاً لفاهمتنا، بل إنّ فاهمة ينتمي هو إليها هي بحد ذاتها احتمالاً^(*) هو: أن تعرف موضوعها لا سياقياً بالمقولات بل حدسياً بحدس لا حسي، بحيث لا يمكننا أن نصطنع أدنى تصوّر عن امكانها. والحال إنّ فاهمتنا تحظى بهذه الطريقة بتوسع سالب، أعني إنّها لا تكون محدودة بالحساسية بل تكون بالأحرى هي التي تحدّها عندما تسمي الأشياء في ذاتها (لا من حيث

(*) Problema (انظر لاحقاً هامش ص 182).

هي ظاهرات) نوميّنا. لكنها سرعان ما تضع أيضاً حدوداً لذاتها: أن لا تعرف النوميّنا من خلال المقولات وبالتالي أن لا تفكرها إلاّ تحت اسم شيء مجهول.

إلاّ أنني أجد في كتابات المحدثين استعمالاً مختلفاً تماماً لتعبيريّ العالم المحسوس والعالم المعقول⁽³⁰⁾، بمعنى يختلف كلياً عن معنى القدماء، الأمر الذي ليس فيه أي صعوبة حقاً، إنّما الذي لا نصادف فيه أيضاً سوى لغو فارغ. فَحَسَبَ هذا الاستعمال، استحسّن بعضهم أن يُسمّي الظاهرات من حيث هي محدوسة، عالم الحواس، ومن حيث يُفكر ترابطها بموجب قوانين فاهميّة كلية، عالم الفاهمة. ويمثل علم الفلك النظري الذي يعرض محصلة مراقبة السماء المنجّمة وحسب، العالم الأول، وفي المقابل يُمثّل علم الفلك التأملي (المشروح وفق سستم العالم الكوبرنيقي مثلاً أو وفق قوانين الجاذبية النيوتنيّة)، العالم الثاني أي العالم المعقول. لكن مثل هذا الخلط اللفظي هو مجرد خدعة سفسطية يلجأ المرء إليها للتهرب من سؤال صعب بأن يُسخف معناه حسب راحته. ومع أنّ العقل والفاهمة يُستعملان بالنسبة إلى الظاهرات فإنّ السؤال هو هل يكون لهما استعمال أيضاً عندما يكون الموضوع لا - ظاهرة (نوميّنا)؛ وهو إنّما يؤخذ بهذا المعنى عندما يفكر فيه كمجرد معقول، أعني كمعطى للفاهمة وحسب، وليس البتة للحواس. والسؤال هو إذن: هل هناك، خارج الاستعمال الأميري للفاهمة (وحتى في التصور النيوتني لبيان العالم) استعمال ترسندالي ممكن ينطبق على النوميّنا إنطباقه على موضوع؟ على هذا السؤال، كنا قد أجبنا بالنفي.

فعندما نقول إذن: الحواس تصور لنا الموضوعات كما تظهر وتصوّرها الفاهمة كما هي، يجب أن لا نفهم هذا التعبير الأخير بمعنى ترسندالي بل بمعنى أميري فقط، وهو: كيف يجب أن تُتصوّر في الترابط الشامل للظاهرات بوصفها موضوعات للتجربة وليس حسب ما قد تكون خارج الصلة بتجربة ممكنة، وبالتالي بالحواس بعامة، أي بوصفها موضوعات للفاهمة المحضّة. إذ إن هذا يبقى أبداً مجهولاً لدينا، بل يبقى مجهولاً لدينا أيضاً ما إذا كانت مثل هذه المعرفة الترسندالية (الغريبة)^(**) ممكنة إطلاقاً، وعلى الأقلّ من حيث تقع تحت مقولاتنا العادية. فلا يمكن أن تعيّن الفاهمة والحساسية عندنا موضوعات الا بربطهما. وعندما نفصلهما يكون لدينا حدوس من دون أفاهيم، أو أفاهيم من دون حدوس، وفي الحالتين تصورات لا يمكن أن ننسبها إلى موضوع متعين.

وإذا كان ما يزال أحدهم، بعد كل هذه الإيضاحات، يتردد في التخلي عن الاستعمال محض الترسندالي للمقولات، فليحاول أن يستعملها في مزعم تأليفي واحد. إذ إنّ المزعم التحليلي لا

(1) يجب أن لا نستدل هذا التعبير بتعبير العالم الذهني كما جرت العادة في البيان الألماني، لأن المعارف وحدها هي ذهنية أو حسية. أما ما لا يمكنه أن يكون إلاّ موضوعاً لضرب من ضروب الحدس، وشيئاً من الأشياء إذن فيجب أن يسمى (رغم خشونة اللفظ)^(*) معقولاً أو محسوساً.

(*) إشارة إلى صعوبة اللفظ الألماني intelligibel = معقول يدل intellektuel = ذهني (م. و).

(**) أو غير المألوفة ausserordentliche وقد قرأها بعضهم aussernintlich = غير الحسية (م. و).

يذهب بالفاهمة بعيداً. وهي من حيث لا تهتم في هذا الأخير إلا بما سبق أن فُكّر في الأفهوم، تترك دون بت مسألة ما إذا كان هذا الأفهوم في ذاته على صلة بالموضوع، أم كان يعني فقط وحدة التفكير بعامة (التي تُهمل تماماً الطريقة التي قد يعطى بها الموضوع)؛ وكيفيها أن تعلم ماذا يوجد في أفهوميها، وسيان لديها إلى ماذا يعود الأفهوم. فليُحاول إذن هذا الأمر مع مبدأ تأليفي، وترسندالي مزعوم مثال «كل ما هو كائن يوجد كجوهر أو كتعين ملازم له» و«كل حادث يوجد كمسبب لشيء آخر أي لسببه» الخ. لكني أسأله، من أين يريد أن يأخذ هذه القضايا التأليفية حين يجب أن تصدق الأفاهيم لا بالنسبة إلى تجربة ممكنة بل إلى أشياء في ذاتها (نومينا)؟ وأين ذلك الثالث اللازم أبداً للقضية التأليفية من أجل أن يربط فيها الأفاهيم التي ليس بينها أي قرابة منطقية (تحليلية) بعضاً ببعض؟ إنه لا يمكنه أن يبرهن قضيته قط، وأكثر من ذلك لن يمكنه البتة أن يسوّغ لنفسه إمكان مثل هذا الزعم المحض من دون الاستعانة بالاستعمال الفاهمي الأميري ومن دون التخلي نهائياً بذلك عن الحكم المحض المتحرّر من الحس. فأفهوم موضوعات محضة ومحض معقولة هو أفهوم فارغ كلياً من كلّ مبادئ تطبيقها لأنه لا يمكن تخيل أيّ طريقة لكيف يجب أن تعطى. والفكرة الإحتالية التي تترك لها، مع، ذلك المجال مفتوحاً، تصح فقط كمكان فارغ لحصر المبادئ الأميرية من دون أن تتضمن أو تملك موضوعاً آخر للمعرفة خارج فلك تلك المبادئ.

تخييل

في التباس الأفاهيم التفكيرية من جراء

خلط الاستعمال الفاهمي الأميري بالاستعمال الترسندالي

ليس للمتفكرة (reflexio) أيّ شغل مع الموضوعات بالذات من أجل أن تستمد منها مباشرة أفاهيمها بل هي حالة الذهن التي فيها انتهياً أولاً لاكتشاف الشروط الذاتية التي بموجبها يمكن أن نصل إلى الأفاهيم. وهي وعي علاقة تصورات معطاة بمصادرنا المعرفية المختلفة، وعياً يمكن من خلاله وحده أن تُعين علاقة بعضها ببعض تعييناً صحيحاً. والسؤال الأول الذي يُطرح قبل أيّ معالجة لتصوراتنا هو: في أيّ قدرة معرفية ينتمي بعضها إلى بعض؟ هل الفاهمة هي التي تقرنها أو تقارن بينها أم الحواس؟ - وثمة كثير من الأحكام نسلّم بها بفعل العادة أو نربطها بفعل الميل؛ وحيث إنه لا يسبقها أو لا يتليها على الأقل، أيّ تفكر على سبيل النقد، فإنها تُعدّ بمثابة أحكام أصلها في الفاهمة. وليست كل الأحكام بحاجة إلى فحص، أعني إلى انتباه إلى مبادئ صدقها؛ لأنها عندما تكون يقينية دون توسط مثال «بين نقطتين لا يوجد سوى خط واحد مستقيم» لا يمكننا أن نشير بصددّها إلى علاقة للحقيقة أقرب من تلك التي تعبّر هي عنها. لكن كلّ الأحكام، بل كل مقارناتها هي بحاجة إلى تفكير، أعني إلى أن نتمي إلى أيّ ملكة معرفية تنتمي

الأفاهيم المعطاة. والفعل الذي به أقرب بين التصورات بعامة والملكة المعرفية التي توجد فيها، والذي به أميز ما إذا كانت مقارنةً بانتمائها إلى الفاهمة المحضة أم إلى الحدس الحسي، أسميه التفكير الترسدالي. أما العلاقات التي يمكن فيها للأفاهيم أن ينتمي بعضها إلى بعض في حالة ذهنية واحدة، فهي علاقات الهوية والاختلاف والتوافق والتنافر والجواني والبراني وأخيراً القابل للتعين والتعيين (المادة والصورة). وتعين هذه العلاقات تعييناً صحيحاً، يستند إلى معرفة ما إذا كانت الحساسية أو الفاهمة هي الملكة المعرفية التي فيها ينتمي بعضها إلى بعض ذاتياً. ذلك أن اختلاف هاتين الملكتين يحدث فرقاً كبيراً في الطريقة التي يجب أن نفكر بموجبها تلك العلاقات.

قبل إصدار أحكام موضوعية، نقارن الأفاهيم كي نصل إلى الهوية (هوية عدة تصورات تحت مفهوم واحد) من أجل أحكام كلية، أو إلى الاختلاف من أجل إنتاج أحكام جزئية، وإلى التوافق الذي ينتج أحكاماً موجبة أو إلى التنافر الذي يعطي أحكاماً سالبة إلخ. . ولهذا السبب يجب علينا على ما يبدو أن نسمي الأفاهيم المعنية أفاهيم مقارنة (conceptus comparationis). لكن حيث إنه يمكن أن يكون للأشياء علاقة مزدوجة بملكتنا المعرفية، أعني بالحساسية وبالفاهمة، عندما تتعلق المسألة لا بالصورة المنطقية بل بمضمون الأفاهيم، أعني بمعرفة ما إذا كانت الأشياء نفسها هي أو مختلفة وما إذا كانت متوافقة أم لا، وحيث إن الطريقة التي بها ينتمي بعضها إلى بعض، تخضع للموضوع الذي تنتمي إليه، فإن التفكير الترسدالي، أعني علاقة التصورات المعطاة بواحد من غطي المعرفة، يمكنه وحده أن يعين علاقتها فيما بينها؛ ومعرفة ما إذا كانت الأشياء هي أو مختلفة، وما إذا كانت متوافقة أم لا، لا يمكن أن تبث مباشرة انطلاقاً من الأفاهيم نفسها بمجرد المقارنة (comparatio)، بل بأن نميز أولاً النمط المعرفي الذي تنتمي إليه بواسطة التفكير (reflexio) الترسدالي. وقد يمكن القول إذن إن التفكير المنطقي هو مجرد مقارنة لأننا فيه نصرف النظر نهائياً عن ملكة المعرفة التي تنتمي إليها التصورات المعطاة، التي يجب أن تعامل إذن، من حيث تجد مستقرها في الذهن، كمتجانسة؛ إلا أن التفكير الترسدالي (الذي يعود إلى الأشياء نفسها) يتضمن مبدأ إمكان مقارنة التصورات فيما بينها مقارنة موضوعية، فهو إذن تفكر مختلف كثيراً عن التفكير الآخر، لأن الملكة المعرفية التي تنتمي إليها التصورات ليست هي نفسها في الحالتين، والتفكير الترسدالي واجب لا يمكن أن يعفى منه من يريد أن يصير على الأشياء حكماً قليلاً ما، ونريد الآن أن نتناول هذا التفكير، وسيفيدنا في إلقاء كثير من الضوء على تعيين عمل الفاهمة الخاص.

(1) الهوية والاختلاف. عندما يمثل موضوع لنا عدة مرات، إنما في كل مرة مع التعينات الباطنة نفسها (الكيف والكم)، يكون، إذا ما صحّ كموضوع للفاهمة المحضة، هو هو، وهو هو بالضبط دائماً ولا يكون كثيراً بل شيئاً واحداً^(*) (identitas numerica)، أما إذا كان ظاهرة، فإن المسألة لا تعود مسألة مقارنة أفاهيم بل مهما كانت الظاهرة هي من هذه الناحية، فإن

(*) هوية بالعد.

اختلاف الأمكنة التي تحتلها في وقت واحد هو مبدأ كافٍ للاختلاف العددي لموضوع (الحواس) نفسه. ففي نقطتي ماء يمكن أن نُحمل كلياً كل اختلاف باطن (في الكيف أو في الكم) ويكفي أن نحسب بهما معاً في أمكنة مختلفة كي نراهما عددياً مختلفتين. وقد عدّ لايتنس الظاهرات بمثابة أشياء في ذاتها وبالتالي بمثابة معقولات، أعني بمثابة موضوعات للفاهمة المحضّة (على الرغم من أنه أعطاه اسم الظاهرات بسبب غموض تصوراتها) ولذا كان مبدأه في اللامتيازات (princi-
(*) (pium identitatis indiscernibilium) مبدأ لا جدال فيه الطبع؛ لكن بما أنها موضوعات للحساسية، وبما أن الفاهمة ليس لها بصدها أي استعمال محض بل مجرد استعمال أميري، فإن الكثرة والاختلاف العددي باديان من خلال المكان نفسه كشرط للظاهرات الخارجية. ذلك أن أي جزء من المكان على الرغم من أنه مشابه تماماً ومساوٍ لجزء آخر، فإنه يقع خارجه، وهو بذلك بالضبط جزء مختلف عن الجزء الأول ويضاف إليه ليشكل مكاناً أكبر، ويجب أن يكون الأمر نفسه على هذا النحو من ثمّ بالنسبة إلى كل ما هو في الوقت عينه في مواضع مختلفة من المكان، أيًا كان شبيهه وأياً كانت مساواته من جهة أخرى.

(2) التوافق والتنافر. عندما لا نتصور الواقع إلا من خلال الفاهمة المحضّة (realitas nouneun) فإنه لا يمكن أن نفكر تنافراً بين الوقائع، أعني أن نفكر علاقة من نوع أن تكون مربوطة في حامل واحد وأن ينسخ بعضها نتائج بعض، ومن نوع 3-3 = صفر. وعلى العكس، فإن الواقع في الظاهرة (realitas phaenomenon) يمكن بالطبع أن يحمل تنافراً بين الوقائع، ويمكن لواحد من بين تلك المتحدة في حامل واحد أن يقوم كلياً أو جزئياً نتيجة للآخر على غرار قوتين محركتين على خط مستقيم واحد بحيث تجذبان أو تدفعان نقطة ما في اتجاهين مختلفين، أو أيضاً على غرار لذة توازي ألماً.

(3) الجواني (***) والبراني. في موضوع من موضوعات الفاهمة المحضّة، وحده جواني ذاك الذي ليس بينه وبين شيء مختلف عنه أي صلة (من حيث الوجود). وعلى العكس فإن التعيينات الباطنة لجوهر - ظاهرة في المكان ليست سوى علاقات وهو نفسه ليس، بأسره، سوى مجموعة من مجرد إضافات. فالجواهر في المكان، لا نعرفه إلا من خلال القوى التي هي فاعلة فيه، إما لكي تشدّ قوى أخرى (الجذب) أو لكي تمنعها من الدخول (النبذ واللانفاذ) ولا نعرف خصائص أخرى تشكل أفهوم الجوهر الذي يظهر في المكان والذي نسميه مادة. وعلى العكس فإن كل جوهر بوصفه موضوعاً للفاهمة المحضّة، يجب أن يكون له تعيينات وقوى باطنة تعود إلى الواقع الجواني. لكن ما الذي يمكن أن أفكره بمثابة أعراض باطنة إن لم يكن ذاك الذي يقدمه لي حسيّ

(*) مبدأ هوية اللامتيازات.

(**) واقع نومي.

(***) الجواني = das Innere يدل على حوابة الشيء في ذاته، والباطن inner هو نعت «لتعيين الظاهرات ذاتياً» بالنسبة إلى الذات العارفة. ولما كان لايتنس يرى أننا نتصور الأشياء كما هي في ذاتها انتهى عنده هذا التمييز، وجره ذلك إلى ضرورة افتراض جميع الجواهر ذات. وقد اعتمدت هذه التسمية المتنوعة للفظ الألماني التشابه بهدف إظهار هذا الفارق (م. و).

الباطن، أعني ما هو نفسه تفكير أو ما شابه؟ وهكذا جعل لايتنس من جميع الجواهر إذ تصوّرها بمثابة نوميّنا. بل جعل من عناصر مادية بعد أن طرح منها بالفكر كل ما يمكن أن يدل على إضافة برّانية، وطرح بالتالي التركيب أيضاً، جعل منها ذوات بسيطة تتمتع بملكات تصورية، وبكلمة: موندات.

4) المادة والصورة. وهما: أفهومان يصلحان كأساس لكل تفكر آخر لشدة ارتباطهما الوثيق بكل استعمال للفاهمة، وتُعني المادة المُتعيّن بعامة والصورة تعيّن (وكلاهما بالمعنى الترندالي) لأننا نهمل جانباً كلّ فارق في ما هو معطى وفي الطريقة التي بها يتعين. وقدماً كان المنطقة يسمّون العام مادة والاختلاف النوعي صورة. وفي كل حكم يمكن أن نسمي الأفاهيم المعطاة مادة منطقية (للحكم) وعلاقة هذه الأفاهيم (بواسطة الرابطة) صورة للحكم. وفي كل ماهية، عناصرها المكوّنة (essentialia) هي المادة؛ والطريقة التي بها تتحد هذه العناصر في شيء هي الصورة الماهوية. أضف أنه بالنسبة إلى الأشياء بعامة، كان الواقع اللامحدود يُعدّ بمثابة مادة كل إمكان، أما حدّه (النفي) فيعدّ بمثابة الصورة التي يتميّز شيء من الأشياء الأخرى وفقاً لأفاهيم ترندالية. ذلك أن الفاهمة تطلب أولاً أن يكون الشيء معطى (على الأقل في الأفهوم) حتى يمكن تعيينه بطريقة ما. وهكذا تتقدّم المادة على الصورة في أفهوم الفاهمة المحضة، ولذا يسلم لايتنس أولاً بالأشياء (الموندات) ومن ثم بملكتهما التصورية جوائياً كي يؤسس عليها من بعد علاقتها البرانية واشتراك حالاتها (أعني التصورات). وعليه لم يكن المكان والزمان ممكنين، الأول إلا بعلاقة الجواهر، والثاني إلا باقتران تعيّناتها فيما بينها كمبادئ ونتائج. وكان يجب أن يكون الأمر على هذا النحو بالفعل لو أن الفاهمة المحضة كان بإمكانها أن تكون على صلة لا - متوسطة بالموضوعات، ولو كان المكان والزمان تعيّنات للأشياء في ذاتها. لكن لما كانا مجرد حدسين حسيين بهما نُعيّن كلّ الموضوعات بوصفها ظاهرات وحسب، فإن صورة الحدس (بوصفها قواماً ذاتياً للحساسية) ستقدم على كل مادة (الاحساسات)، وستقدم من ثمّ المكان والزمان على كل الظاهرات وكل معطيات التجربة، ويجعلان بالأحرى هذه المادة ممكنة ولم يكن بإمكان الفيلسوف التذهيني أن يقبل بأن تسبق الصورة الأشياء نفسها وأن تعيّن إمكانها كذلك؛ وكان ذلك رفضاً مشروفاً تماماً لأنه ينطلق من أننا نحدس الأشياء كما هي (وإن بتصور غامض). لكن بما أن الحدس الحسي هو شرط ذاتي خاص كلياً ويؤسس قبلياً كل إدراك، وبما أن صورته أصلية، فإن الصورة معطاة مستقلة بذاتها، ومن الخطأ الظنّ أن المادة (أو الأشياء نفسها التي تظهر) يجب أن تكون أساساً (كما من الخطأ أنه يجب الحكم بمجرد أفاهيم) بل إن إمكانها يفترض بالأحرى حدساً صورياً معطى (الزمان والمكان).

ملاحظة حول التباس الأفاهيم التفكيرية

اسمحوا لي أن أسمى موضعاً ترندالياً الموقع الذي نعيّنه لأفهوم إن في الحساسية أو في الفاهمة المحضة. وعلى هذا النحو، سيشكل الحكم على الموقع الذي يرجع إلى كل أفهوم حسب تنوع استعماله، والإرشاد إلى تعيين موضع لكل من الأفاهيم وفقاً لقواعد، سيسكلان الطويقا

الترسندالية؛ وهي تعليم سنحتز به جذرياً من مفاجآت الفاهمة المحضة ومن الأوهام الناتجة عنها. وذلك لأنه يميّز دائماً إلى أيّ ملكة معرفية تنتمي الأفاهيم أصلاً. ويمكن أن نسمي أيّ مفهوم وأيّ عنوان تدخل تحته معارف عدة، موضعاً منطقيّاً. وعلى هذا تتأسس طوييقاً أرسطو المنطقية التي كان يمكن للفصحاء والخطباء أن يستخدموها للبحث، تحت عناوين معينة للفكر، عن أفضل ما يلائم المادة المقترحة ليماجكوا به مع ظاهرٍ من التعمق، أو يُثْثِرُوا فيُطِيبُوا.

وعلى العكس، إنّ الطوييقا الترسندالية لا تتضمن سوى العناوين السابقة الأربعة لكل مقارنة أو تمييز؛ وهذه تتميز عن المقولات في أنها لا تعرض الموضوع وفق أفهومه (كماً وواقعاً) بل تعرض فقط مقارنة التصورات، السابقة على أفهوم الأشياء، في كل تنوعها. لكنّ هذه المقارنة تحتاج بدءاً إلى تفكّر، أعني إلى تعيينٍ للموضع الذي تنتمي إليه تصورات الأشياء المقارنة لمعرفة ما إذا كانت الفاهمة المحضة هي التي تفكرها أم أن الحساسية هي التي تعطيها في الظاهرة.

ويمكن أن نقارن منطقيّاً الأفاهيم دون أن نهتم بمعرفة إلى ماذا تنتمي أشتاؤها، إلى الفاهمة بوصفها نوميّنا، أم إلى الحساسية بوصفها فينوميّنا، لكن، إذا أردنا بهذه الأفاهيم الوصول إلى الموضوعات، فإنه يلزمنا بدءاً تفكّر ترسندالي يعين لأيّ ملكة معرفية يجب أن تكون موضوعاتٍ، للفاهمة المحضة أم للحساسية. ومن دون هذا التفكير سأستعمل تلك الأفاهيم استعمالاً غير آمن بالمرّة، وستتولد مبادئ تأليفية متوهّمة لن يقرّها العقل النقدي، بل ستستند فقط إلى التباس ترسندالي، أعني إلى خلط الموضوع الفاهمي المحض بالظاهرة.

ولأن لايبنتس الشهير قد افتقر إلى مثل هذه الطوييقا الترسندالية وانخدع بالتالي بالتباس الأفاهيم التفكيرية، فقد أقام سستاماً ذهنيّاً للعالم أو هو ظن بالأحرى أنه يعرف القوام الجوّاني للأشياء بمقارنة جميع الموضوعات بالفاهمة وبأفاهيم تفكيره الصورية المجردة وحسب. وتزوّدنا لوحة أفاهيمنا التفكيرية بميزة غير متوقعة، إذ تظهر للعيان الطابع المميّز لمذهبه في كل أجزائه، ومعاً المبدأ الموجّه لطريقة التفكير الخاصة تلك، الذي لا يستند إلّا إلى سوء فهم. فقد قارن جميع الأشياء فيها بينها بواسطة الأفاهيم وحسب، فكان من الطبيعي أن لا يجد اختلافات غير تلك التي تميّز بها الفاهمة أفاهيمها المحضة بعضاً من بعض؛ ولم يعدّ شروط الحدس الحسي التي تحمل معها اختلافاتها الخاصة شروطاً أصلية، لأن الحساسية لم تكن عنده سوى غمط تصوري غامض وليس مصدراً خاصاً للتصورات؛ وكانت الظاهرة عنده تصوّراً للشيء في ذاته، إنّما تصوّر يختلف من حيث الصورة المنطقية عن المعرفة بالفاهمة، لأنه يُدخل في أفهوم الشيء من جراء افتقاره المعهود إلى التحليل خليطاً معيناً من التصوّرات الإضافية التي تعرف الفاهمة كيف تعزلها عنه. ويكلمة واحدة: كان لايبنتس يُدّهن الظاهرات كما كان لوك يُحسّس جميع الأفاهيم الفاهمية في سستامه النوغوني(*) (لو سمح لي باستخدام هذه التعابير)، أعني، إنه لم يعدّها سوى أفاهيم تفكيرية

(*) Noogonie = لفظ ولده كنط من اليونانية: سوس = العقل، وغونيا = التكون أو النشأة. فالنوغونيا هي تكوّن العقل، إشارة إلى مذهب لوك في تحليل العقل البشري إلى أفكار بسيطة وردّ هذه إلى انطباعات حسية. (م. و).

أميرية إنما مجردة. وبدل النظر إلى الفاهمة والحساسية كمصدرين للتصورات مختلفين تماماً إنما كمصدرين لا يمكن أن يحكما على الأشياء بصدق موضوعي إلا باقترانها، اكتفى كل واحد من هذين الرجلين العظمين بمصدر من المصدرين كان في رأيه على صلة بالأشياء في ذاتها، في حين كان المصدر الآخر لا يفعل سوى أن يخلط تصورات المصدر الأول أو أن ينسّقها.

كان لا يبتس يقارن إذن، وفي الفاهمة وحسب، موضوعات الحواس بعدّها أشياء بعامّة. أولاً: من حيث يجب أن تحكم عليها بوصفها هي أو مختلفة. وحيث لم يكن نصب عينيه سوى أفاهيم تلك الموضوعات وليس موقعها في الحدس الذي يمكن أن تعطى الموضوعات فيه وحسب، وحيث لم يُعر أيّ اهتمام إذن لموضع تلك الأفاهيم الترندالي (ما إذا كان يجب أن يُعدّ الموضوع بين الظاهرات أو بين الأشياء في ذاتها)، كان لا بدّ له من أن يوسع مبدأه في اللامتيازات، الذي يصدق فقط على أفاهيم الأشياء بعامّة، لجعله يطل أيضاً موضوعات الحواس^(*) (mundus phaenomenon) ومن أن يظن أنّه بذلك قد وسّع توسيعاً غير يسير معرفة الطبيعة. وبالطبع، لا يمكنني أن أعدّ أيّ نقطة ماء مختلفة عن نقطة أخرى، إذا كنت أعرفها كشيء في ذاته وفق كل تعييناتها الباطنة، وإذا كان أفهومها هو هو أفهوم كلّ نقطة أخرى. لكن إذا كانت هذه النقطة ظاهرة في المكان، فإن موضعها لن يكون في الفاهمة (بين الأفاهيم) وحسب بل في الحدس الحسي الخارجي (في المكان) وستكون جميع المواضع الفيزيائية حيادية تماماً بالنسبة إلى التعينات الباطنة للأشياء. ويمكن لموضع = ((ب)) أن يستقبل شيئاً شبيهاً ومساوياً تماماً لشيء آخر قائم في موضع = ((أ)) تماماً كما يمكنه ذلك مهما كان الشيء الأول مختلفاً في الباطن عن الثاني. فاختلف المواضع بحدّ ذاته ومن دون شروط أخرى يجعل تعدّد الأشياء بوصفها ظاهرات وتميّزها، لا ممكنين وحسب، بل ضروريان أيضاً. وهذا القانون في الظاهر ليس قانوناً للطبيعة، إنه فقط قاعدة تحليلية لمقارنة الأشياء بمجرد أفاهيم.

ثانياً: إنّ مبدأ: أنّ الوقائع (كمجرد إثبات) لا تتناقص البتة منطقياً بعضاً مع بعض: هو مبدأ صادق كلياً من حيث علاقة الأفاهيم، إلّا أنّه لا يعنّي شيئاً على الإطلاق لا بالنسبة إلى الطبيعة ولا بالنسبة إلى شيء في ذاته (ليس لدينا عنه أيّ أفهوم) أينما كان، ذلك أنّ التنافر الواقعي يوجد في كل مرة يكون فيها ((أ - ب)) = ((صفر))، أعني واقعة مربوطة بأخرى في حامل واحد بحيث ينسخ الواحد فَعَلَ الآخر، الأمر الذي تظهره للعيان دائماً جميع العوائق وكل ردود الفعل في الطبيعة التي يجب أن تسمى من حيث تعتمد على القوى: realitatis^(**) phaenomena. ويمكن للميكانيكا العامّة نفسها أن تُظهر في قاعدة قبلية الشرط الأميري لهذا التنافر بالنظر إلى تضاد الاتجاهات، وهو شرط لا يعني شيئاً قط لأفهوم الواقع الترندالي. وعلى الرغم من أن السيد لا يبتس لم يعلن ذلك المبدأ بكل الإطناب الذي يليق بمبدأ جديد، فقد استخدمه من أجل مزاعم جديدة، وأدخله أحلافه صراحةً في مذهبهم اللايبنتسي - الفولفي،

(*) عالم الظاهرات.

(**) وقائع طاهرية.

وحسب هذا المبدأ: كل الشرور مثلاً ليست سوى نتائج حدود المخلوقات، أعني سوى مسالب، لأن السلب هو وحده الذي يناقض الواقع (الأمر الذي هو صادق حقاً في مجرد أفهوم شيء بعامة إنما ليس في الأشياء بوصفها ظاهرات). ويرى أتباعه كذلك، أنه ليس من الممكن وحسب بل أيضاً من الطبيعي أن يجمعوا في ماهية واحدة كل الواقع دون أن يخشوا أي تنافر لأنهم لا يعرفون أي تنافر آخر غير التناقض (الذي به يُنسخ أفهوم الشيء عينه) وينسون تنافر الضير المتبادل الحاصل عندما ينسخ سبب واقعي مسبب سبب آخر لأننا، لا نعثر على شروط تصور هذا التنافر إلا في الحساسية.

ثالثاً: ليس لمونادولوجيا لايبنتس من مبدأ آخر سوى أن هذا الفيلسوف كان ينظر إلى الفرق بين الجواني والبراني بالعلاقة مع الفاهمة وحسب، ويرى أن على الجواهر بعامة أن يكون لها شيء جواني وحراً إذن من كل العلاقات الخارجية، ومن ثم أيضاً من التركيب. فالبسيط هو إذن أساس جواني الأشياء في ذاتها، لكن جواني حالتها لا يمكن أن يقوم في الموضع والهيئة واللامسة والحركة (تعيّنات هي كلها علاقات برّانية) ولا يمكن أن ننسب للجواهر من ثم أي حالة باطنة إلا تلك التي نعين بها نحن حسناً باطناً، أعني حالة التصورات. وهكذا أقيمت المونادات التي يجب أن تشكل المادة الأولية للعالم بأسره، إنما التي تقوم قوتها الفاعلة فقط في تصورات لا يفعل لها أصلاً إلا في ذاتها.

لكن من جرّاء ذلك أيضاً يجب على مبدأ اشتراك الجواهر الممكن فيما بينها أن يكون تناغماً مسبقاً، ولا يمكنه أن يكون تأثيراً فيزيائياً. إذ بما أن كل شيء لا شغل له إلا مع الجواني، أي مع تصورات، فإن حالة تصورات جوهر لا يمكن أن تكون اطلاقاً مربوطة ربطاً فاعلاً مع حالة جوهر آخر، بل كان يجب سبب ثالث يؤثر عليها جميعاً بحيث يجعل حالاتها تتناسب فيما بينها، ويكون ذلك لا بعناية ظرفية مبدولة في كل حالة خاصة (systema assistentiae) بل بوحدة الفكرة عن سبب يصدق في كل الحالات ومنه تتلقّى جميعها، بموجب قوانين كلية، وجودها وديمومتها ومن ثم تناسبها المتبادل.

رابعاً: يصدر مذهب الشهير في الزمان والمكان الذي يقوم على تذهين أشكال الحساسية هذه، عن خداع التفكير الترسندي نفسه حصراً: فإذا أردت أن أتصور بمجرد الفاهمة علاقات الأشياء البرّانية، فإن ذلك لا يمكن أن يحصل إلا بواسطة أفهوم تفاعلها المتبادل. وإذا كان علي أن أربط حالة شيء بعينه بحالة أخرى، فإن ذلك لا يمكن أن يحصل إلا وفق نسق المبادئ والنتائج. وعلى هذا النحو كان لايبنتس يتصور المكان بمثابة نسق معين في اشتراك الجواهر، والزمان بمثابة التسلسل الدينامي لحالاتها. إلا أنه كان يعزو ما يبدو أنها يتضمنانه من خاصّ ومستقل في الأشياء، إلى غموض هذين الأفهومين اللذين يجعلاننا نرى ما هو مجرد صورة للعلاقات الدينامية بمثابة حدس خاص قائم في ذاته وسابق على الأشياء نفسها. كان المكان والزمان إذن الصورة العقلية لاقتران الأشياء في ذاتها (للجواهر وحالاتها). لكن الأشياء كانت جواهر معقولة (substantiae noumena). وكان يريد مع ذلك أن يجعلنا نحسب هذه الأفاهيم

بمثابة ظاهرات، لأنه لم يكن يولي الحساسية أيّ نمط حدسي خاص، بل كان يبحث في الفاهمة عن كل التصورات بما فيها التصور الأميري للأشياء، فلا يترك للحواس إلاّ بؤس مهمة خلط تصورات الفاهمة وتشويهها.

لكن حتى لو أمكننا أن نقول عن الأشياء في ذاتها قولاً تأليفاً بالفاهمة المحضة (وهو أمر ممتنع على كل حال) فإن ذلك لا يمكن أن ينطبق بأي حال على الظاهرات التي لا تصوّر الأشياء في ذاتها، يجب إذن في هذه الحالة الأخيرة، أن لا أقارن قط، في التفكير الترسندالي، أفاهيمي إلاّ بموجب شروط الحساسية، فلا يكون المكان والزمان تعيّنات للأشياء في ذاتها بل للظاهرات؛ وما يمكن أن تكونه الأشياء في ذاتها لا أعلمه ولست بحاجة إلى أن أعلمه لأنه لا يمكن لأي شيء أن يحضر لديّ إلاّ في الظاهرة.

وأنحو النحو نفسه أيضاً مع الأفاهيم التفكيرية الأخرى. فالمادة هي substantia phaenomenon^(*)، وما يلائمها باطناً أبحت عنه في كل أرجاء المكان الذي تحتله وفي كل الآثار التي تحدثها والتي لا يمكن بالطبع أن تكون إلاّ ظاهرات للحواس الخارجية. ليس لديّ إذن أي شيء جوّاني بالمطلق، بل شيء باطن نسبياً يتركب هو نفسه من علاقات خارجية. لكن ما يكون في المادة جوّانياً بالمطلق وفق الفاهمة المحضة هو أيضاً مجرد خرافة؛ لأن المادة ليست في أي محل موضوعاً للفاهمة المحضة، أما الشيء الترسندالي الذي قد يكون أساس هذه الظاهرة التي نسميها مادة، فهو مجرد شيء لا يمكن أن نفهم قط ما هو حتى لو أمكن لأحد أن يقول لنا ذلك. ذلك أننا لا يمكن أن نفهم سوى ذاك الذي يستدعي شيئاً يتناسب مع ألفاظنا في الحدس. وعندما نشكو من «أننا لا نرى جوّانيّ الأشياء قط» فإذا كان ذلك يعني أننا لا نفهم بالفاهمة المحضة ما يمكن للأشياء التي تظهر لنا أن تكون عليه في ذاتها، فإنّ شكوانا ستكون غير عادلة بالمرة وغير معقولة، لأنها تطالب بأن نقدر على معرفة الأشياء، أي على حدسها دون مساعدة الحواس وأن يكون لدينا من ثمّ قدرة معرفية مختلفة تماماً عن قدرة الانسان ليس فقط بالدرجة بل بالحدس والنمط، وأنّ علينا إذن أن لا نكون أناساً بل ماهيات لا يمكن حتى أن نقول عنها إن كانت ممكنة ولا بأي حال، كيف هي مكوّنة. إن ملاحظة الظاهرات وتحليلها هما ما يُدخلنا إلى باطن الطبيعة ولا يمكننا أن نعرف إلى أيّ حد يمكن أن يوصلنا على مرّ الزمن. أما هذه الأسئلة الترسندالية التي تتخطى الطبيعة، فلا يمكننا قط ورغم كلّ شيء أن نجيب عنها حتى عندما تنكشف الطبيعة بكاملها أمامنا لأنّه لم يُعط لنا أن نلاحظ ذهننا الخاص بحدس آخر غير حدس حسنا الباطن. إذ إنّ فيه إغما يكمن سرّ أصل حساسيتنا. والصلة التي بينها وبين الشيء، وما يشكل الأساس الترسندالي لهذه الوحدة هما بلا شك سران أعمق مما يمكن لنا، نحن الذين لا نعرف أنفسنا إلاّ عبر الحس الباطن ولاّ كظاهرة من ثمّ، أن نستعمل من أداة لبحثنا تصلح فقط للعثور من جديد وأبداً على الظاهرات التي نريد مع ذلك أن نكتشف سببها غير الحسي.

وما يقدّمه هذا النقد للاستدلالات المستمدة من مجرد أفعال تفكّر، من فائدة جليّ، هو أنه

يبين بوضوح بطلان كل الاستدلالات التي نقيمها عن الموضوعات بمقارنتها فيما بينها بالفاهمة وحسب، وأنه يؤكد معاً نقطة كنا قد شدّدنا عليها بخاصة: على الرغم من أن الظاهرات ليست، كأشياء في ذاتها، من بين موضوعات الفاهمة المحضة، فإنها تبقى مع ذلك الأشياء الوحيدة التي تجد فيها معرفتنا واقعاً موضوعياً، أعني حدساً يناسب الأفاهيم.

عندما نتفكر منطقياً وحسب، نقارن فقط أفاهيمنا فيما بينها في الفاهمة لمعرفة ما إذا كان أفهومان يتضمنان الأمر نفسه، وما إذا كانا متناقضين أم لا، وما إذا كان شيء ما متضمناً بشكل باطن في الأفهوم أو مضافاً إليه؛ وأيهما مُعطى وأيهما يجب أن لا يصدق إلا كنمط تفكير للأفهوم المعطى. لكن عندما أطبق هذه الأفاهيم على موضوع بعامة (بالمعنى الترساندي) دون أن أعينه أكثر من ذلك، ودون أن أقول ما إذا كان موضوعاً للحدس الحسي أو للحدس الذهني، تبرز على الفور حدود (لمنعنا من الخروج من الأفهوم) تمنع كل استعمال أميري وتثبت بذلك بالذات أن تصور موضوع كشيء بعامة ليس، غير كاف وحسب، بل، إنه، من دون تعيين حسي لهذا الموضوع وبمعزل عن أي شرط أميري، متناقض في ذاته أيضاً، وإنه يجب إذن إما إهمال كل موضوع (في المنطق)، وإما تفكيره في حال التسليم به وفق شروط الحدس الحسي، وإن المعقول يتطلب من ثم حدساً خاصاً جداً لا نملكه، وإنه لا - شيء بالنسبة إلينا بسبب ذلك. وفي المقابل أيضاً لا يمكن للظاهرات أن تكون موضوعات في ذاتها. إذ عندما أفكر مجرد أشياء بعامة، فإن تنوع العلاقات البرآنية لا يمكن بالطبع أن يشكل تنوعاً للأشياء نفسها بل يفترضه بالأحرى؛ وعندما لا يختلف أفهوم الواحد منها جوائياً عن أفهوم الآخر أي اختلاف، فإني لا أفعل سوى أن أضع شيئاً واحداً بعينه في علاقات مختلفة. إلى ذلك، بإضافة مجرد إثبات موجب (واقع) إلى آخر، يزداد الموجب ولا شيء يحسم منه أو يطرح؛ وعليه لا يمكن للواقعي في الأشياء بعامة أن يكون متناقضاً، الخ..

* * *

وتؤثر أفاهيم التفكير بسبب من سوء الفهم، كما بينا، على الاستعمال الفاهمي تأثيراً يصل إلى حد أنها قد أدت بأحد أثقب الفلاسفة جميعاً إلى تخيل سستام للمعرفة الذهنية يحاول تعيين موضوعاته من دون تدخل الحواس. ولذلك بالضبط، فإنه من المفيد جداً أن نبسط السبب الخادع لالتباس تلك الأفاهيم المؤدية إلى مبادئ خاطئة، من أجل أن نعين للفاهمة حدوداً موثوقة وآمنة.

وصحيح أنه يجب القول: إن ما يلائم أفهوماً أو يتضارب معه كلياً يلائم كل الجزئي المتضمن تحت ذلك الأفهوم أو يتضارب معه^(*) (dictum de omni et nullo)، لكنه سيكون من الخلف أن نعدّل هذا المبدأ المنطقي كي نجعله يقول: إن كل ما ليس متضمناً في أفهوم كلي، ليس كذلك متضمناً في الأفاهيم الجزئية التي يحويها؛ لأن هذه ليست أفاهيم جزئية، إلا لأنها تتضمن أكثر مما هو مُفكر في الأفهوم الكلي. والحال، إن كل سستام لا يبتسبب في مبي في

(*) (يقال على الكل أو لا يقال على أي واحد).

الحقيقة على هذا المبدأ الأخير؛ فهو إذن ينهار بانهار هذا المبدأ، مع كل ما ينجم عنه من التباس في الاستعمال الفاهمي .

لقد كان مبدأ اللا - متمايزات يتأسس أصلاً على هذا الافتراض: إذا لم يصادف في أفهوم شيء بعامة تميزاً معيناً فإننا لا يمكن أن نصادفه أيضاً في الأشياء نفسها، وإن جميع الأشياء التي لا تتميز بعضاً عن بعض في أفاهيمها (بموجب الكيف أو الكم) هي من ثم هي تماماً (numero eadem). لكن، بما أننا في مجرد أفهوم شيء ما، نهمل عدّة شروط ضرورية للحدس، فإننا ننظر بتسرّع أكيد إلى ما كنا قد أهملناه وكأنه غير موجود في أي محل، ولا نقر للشيء إلا بما هو متضمن في أفهومه.

إن أفهوم قدم مكعب من المكان هو في حد ذاته مُتهوّه تماماً أينما ومهما فُكّرته. لكنّ قديمين مكعبين هما مع ذلك متميزين في المكان بموضعيهما وحسب (numero diversa)؛ وهذين من شروط الحدس الذي به يعطى موضوع ذلك الأفهوم. وهذه الشروط لا تنتمي إلى الأفهوم بل إلى الحساسية جملة. وعلى النحو نفسه لا يوجد أي تنافر في أفهوم الشيء عندما لا يربط أي شيء سالب بشيء موجب، ولا يمكن لمجرد أفاهيم موجبة أن تُحدث أي سلب باقترانها. لكنّ في الحدس الحسي، حيث يكون الواقع معطى (الحركة مثلاً) توجد شروط (اتجاهات متضادة) تُهمل في أفهوم الحركة بعامة وتجعل ممكناً التنافر الذي ليس منطقياً بالطبع، لأنها تقوم على تحويل معطى محض موجب إلى صفر؛ فلا يمكن إذن القول إن كل الوقائع تتوافق فيما بينها بفعل أن ليس بين أفاهيمها من تنافر⁽¹⁾. أمّا من حيث مجرد الأفاهيم، فإن الجوّاني هو أسّ جميع العلاقات أو التعينات البرّانية. فلو أهملنا إذن جميع شروط الحدس وأُبقيت فقط على أفهوم الشيء بعامة، لأمكنني أيضاً أن أهمل كلّ علاقة برّانية، ولوجب أن يبقى لدي مع ذلك أفهوم شيء لا يدلّ على أي علاقة بل على تعينات جّوانية وحسب. لكنّ، يبدو أنّه يترتب على ذلك أن يكون في كلّ شيء (جوهر) شيء جّواني بالطلق يسبق جميع التعينات الخارجية ويجعلها بدءاً ممكنة، وأنّ هذا الأس هو من ثمّ شيء لم يعد يتضمن أي علاقة برّانية، فهو بالتالي بسيط (لأن الأشياء الجسمية هي أبداً مجرد علاقات، وعلى الأقل بين أجزائها)؛ وحيث إننا لا نعرف من التعينات الجّوانية بالطلق سوى تعينات الحس الباطن، فإنه يترتب أيضاً أن يكون هذا الأس لا بسيطاً وحسب بل أيضاً متعيناً بتصورات (وفق تمثيل حسنا الباطن)، أعني أن تكون جميع الأشياء أصلاً، مونات، أو ماهيات بسيطة ذات تصورات. كل ذلك سيكون صحيحاً أيضاً لو لم يكن ثمة شيء آخر، غير أفهوم الشيء بعامة، يعود إلى الشروط التي بموجبها وحدها يمكن أن تُعطى لنا موضوعات الحدس الخارجي، والتي يُهملها الأفهوم المحض. ذلك أنّه يتبيّن لنا أنّ ظاهرة دائمة

(1) ولو أردنا اللجوء هنا إلى الخدعة المعتادة، بالقول إن الوقائع النومانّة على الأقل، لا يمكن أن يُصادف بعضها بعضاً، فإنّه يجب عندها أن نذكر مثلاً على هذا النوع من الواقع المحض والمستقل عن الحواس حتى نهم إذا كانت تمثل شيئاً بعامة أم لا شيء على الإطلاق، لكن لا يمكن لأي مثل أن يُستمد من محل آخر غير التجربة التي لا تقدّم إلا الظواهرات وحسب. وهكذا لا تعني القضية المعنّية شيئاً سوى أن الأفهوم الذي لا يتضمن إلا مجرد الإيجاب، لا يتضمن أي سلب، وهي قضية لم نشك بها مرة.

في المكان (الامتداد الذي لا يُنفذ إليه) يمكن أن تتضمن مجرد علاقات دون أي شيء جَوَانِي بالملحق، وأن تكون مع ذلك الأسّ الأول لكل ادراك خارجي. فبمجرد أفاهيم لا يمكنني بالتأكيد، من دون أي شيء باطن، أن أفكر شيئاً خارجياً، وبالضبط لأن أفاهيم العلاقة تفترض أشياء معطاة حتماً ولا تكون ممكنة من دونها، لكن بما أن في الحدس شيئاً لا يوجد البتة في مجرد أفهوم شيء بعامة، وأن هذا الشيء يزودنا بالأسّ الذي لا يمكن أن نعرفه قط بمجرد أفاهيم، أعني يزودنا بالمكان الذي، مع كل ما ينطوي عليه، يقوم على علاقات محض صورية أو حتى واقعية، فإنه لا يمكنني أن أقول: «بما أنه من دون شيء جَوَانِي بالملحق لا يمكن لأي شيء أن يُصور بمجرد أفاهيم، فإنه ليس في الأشياء نفسها المندرجة تحت تلك الأفاهيم ولا في حدسها أي شيء برّاني لا يتأسس على شيء جَوَانِي بالملحق». ذلك أننا لو جردنا جميع شروط الحدس فإنه لن يبقى لنا بالتأكيد في مجرد الأفهوم سوى الجَوَانِي بعامة وعلاقة أبعاضه المتبادلة التي بها وحدها يكون البرّاني ممكناً. لكن هذه الضرورة المؤسّسة على التجريد وحسب لا محلّ لها في الأشياء من حيث هي معطاة في الحدس مع تعيّنات تعبر عن مجرد علاقات دون أن تكون مؤسّسة على شيء جَوَانِي، بالضبط لأنها ليست أشياء في ذاتها بل ظاهرات وحسب، ولأن ما نعرفه عن المادة هو مجرد علاقات (وما نسميه تعيّناتها الباطنة ليس باطناً إلا بالمقارنة). لكن، ثمة علاقات بينها تقوم بنفسها وتندوم، وبها يعطى لنا موضوع معين. وأن لا يتبقى لدي شيء، لكي أفكره إذا ما أهملت تلك العلاقات، فإن ذلك لا يُلغى أفهوم الشيء بوصفه ظاهرة، ولا حتى أفهوم موضوع بالمجرد، بل يُلغى كلّ إمكان لموضوع يتعين بمجرد أفاهيم، أعني لنومينا. وصحيح من المدهش أن نسمع واحداً يقول: إن الشيء يجب أن يقوم بأسره وبشكل كلي على علاقات؛ إلا أن مثل هذا الشيء هو أيضاً مجرد ظاهرة، ولا يمكن قط أن يفكر بواسطة مقولات محضة؛ وهو نفسه يقوم في مجرد علاقة لشيء ما بعامة بالحواس. كذلك لا يمكننا أنطلقاً من مجرد أفاهيم أن نفكر علاقات الأشياء بالمجرد من دون أن نفكر الواحد منها بمثابة سبب لتعيّنات الآخر، لأن ذاك هو أفهومنا الفاهمي للعلاقات نفسها. لكن بما أننا في هذه الحالة نتجرّد من كل حدس، فإننا سنفتقر كلياً إلى النمط الذي بموجبه، يمكن لأبعاض المتنوع أن تعين موضوعها بالتبادل، عنيت إلى صورة الحساسية (المكان)، على الرغم من أنه يسبق كل سببية أميرية.

ولو فهمنا بموضوعات محض معقولة تلك الأشياء المفكّرة بمقولات محضة دون أي شيء من شَيَآت الحساسية، فإن موضوعات من هذا النوع ستكون ممتنعة. إذ إن شرط الاستعمال الموضوعي لكل أفاهيمنا الفاهمية هو مجرد غلط حدسنا الحسي الذي به تُعطى لنا الموضوعات؛ فلو نزعنا هذا النمط، فلن تكون تلك الأفاهيم على أي صلة بأي موضوع؛ وحتى لو شئنا أن نسلّم بنمط حدسي آخر غير حدسنا الحسي، فلن يكون لوظائف فكرنا بالنسبة إليه أي دلالة. لكن، لو فهمنا بذلك مجرد موضوعات لحدس غير حسي، ليس لمقولاتنا بالطبع أي مصداقية بصدها، ولا يمكننا قط بالتالي أن نكون أي معرفة عنها (لا حدساً ولا أفهوماً)، لَوُجِبَ بالتأكيد أن نسلّم بالنومينا بهذه الدلالة السلبية وحسب: إنها لا تقول شيئاً سوى أن غلط حدسنا لا يتصل بكل الأشياء، بل فقط بموضوعات حواسنا، وإن مصداقيته الموضوعية هي من ثمّ محدودة، وإنه يبقى

مجال بالتالي لنمط آخر من الحدس.. وكذلك أيضاً لأشياء تشكّل موضوعاته. لكن الأفهوم (نومينا) سيكون عندها احتمالياً، وبكلام آخر، سيكون تصوراً لشيء لا يمكنه أن نقول عنه، لا إنه ممكن ولا إنه ممتنع، لأننا لا نعرف أيّ نمط حدسي غير حدسنا الحسي، وأي نمط أفاهيم غير مقولاتنا، وأن أيّاً من هذين النمطين لا يصلح لموضوع غير حسي. لا يمكننا إذن أن نوسع أكثر حقل موضوعات تفكيرنا بشكل ايجابي، فيما يتعدى شروط حساسيتنا، وأن نسلم خارج الظاهرات بموضوعات الفكر المحض، أعني بنومينا، لأن ليس لتلك الموضوعات أي دلالة ايجابية يمكن أن ندلّ إليها. ذلك أنه يجب الاقرار إنّ المقولات لا تكفي وحدها لمعرفة الأشياء في ذاتها، وإنما بدون معطيات الحساسية ستكون مجرد صور ذاتية لوحدة الفاهمة، إنما دون موضوع. وصحيح أنّ الفكر ليس في ذاته انتاجاً للحواس، وإنه بهذا المعنى لا ينحصر فيها، إلا أنه لا يتمتع مباشرة، بسبب من ذلك، باستعمال خاص ومحض من دون مساعدة الحساسية. لأنه سيكون عندها من دون موضوع، ولن يمكننا حتى أن نسمي مثل ذلك الموضوع نومينا، إذ إنّ (نومينا) تعني بالضبط الأفهوم الاحتمالي لموضوع مرشح لحدس مختلف تماماً، لفاهمة مختلفة تماماً عن فاهمتنا، وفاهمة هي بحد ذاتها من ثمّ احتمال^(*). فافهوم النومينا ليس إذن أفهوم موضوع بل مسألة متعلقة حتى بقصور حساسيتنا، مسألة ما إذا كان يمكن أن توجد موضوعات مستقلة تماماً عن حدس الحساسية ذاك، وهي مسألة لا يمكن أن نجيب عنها إلا بهذا الجواب غير المتعين: بما أن الحدس الحسي لا يتعلق بجميع الأشياء دون تمييز، فإنه يبقى متسع لمزيد من الموضوعات المختلفة، فلا يمكن أن تُنفى إذن نفياً مطلقاً، لكنها أيضاً، ولافتقارنا لموضوع معين (لأن أي مقولة لا تصلح لذلك) لا يمكنها أن تُثبت كموضوعات لفاهمتنا.

وعليه فإن الفاهمة تحدّد الحساسية^(**) دون أن توسع بذلك حقلها الخاص، وهي إذ تحظر عليها الزعم بطول الأشياء في ذاتها وتقصّرها على الظاهرات، تفكّر موضوعاً في ذاته، لكن فقط كموضوع يُرْسَدالي هو علة الظاهرة (وليس هو نفسه بالتالي ظاهرة) ولا يمكن أن يُفكر لا ككم ولا كواقع ولا كجوهر الخ.. (لأن هذه الأفاهيم تستلزم أبداً صوراً حسية تعيّن فيها موضوعاً)؛ وبصده لا يمكننا إذن أن نعرف البتة ما إذا كان يوجد فينا أو حتى خارجاً عنا، وما إذا كان يختفي باختفاء الحساسية أو ما إذا كان يظلّ في حال نُحيت هذه جانباً. ولا حرج علينا لو شئنا أن نسمي هذا الموضوع نومينا بسبب أن تصوره ليس حسيّاً. لكن، حيث إنه لا يمكننا أن نطبق عليه أيّ واحد من أفاهيمنا الفاهمية، فإنّ هذا التصور يبقى فارغاً بالنسبة إلينا ولا يصلح لشيء إلا لرسم حدود معرفتنا الحسية، ولترك مجال لا يمكن أن نملاه لا بالتجربة الممكنة ولا بالفاهمة المحضة.

(*) وضعتُ دائماً، احتمالي واحتمال بإزاء Problem و problematisch لأنه يعني عند كُنت أننا لا يمكن أن نحسم بصدد الموضوع الموصوف بذلك لجهة وجوده أو عدم وجوده، وهو المعنى الذي بدا لي أنه مشتق أصلاً من لوحة الأحكام القبلية (م. و).

(**) نمدّها مع كونها منحدّة بها أصلاً في المعرفة التجريبية. لكنها هنا توسع أفقها بالأفهوم الاحتمالي وتقصّر مجال الحساسية. راجع أيضاً أعلاه ص 183 و 184 (م. و).

لا يسمح النقد لهذه الفاهمة المحضة بأن تخلق لها حقلاً جديداً من الموضوعات خارج تلك التي يمكن أن تحضر لديها كظواهرات، ولا أن تغامر في عوالم معقولة ولا حتى بأفهومها. والخطأ الذي يجرّنا إلى ذلك بأكثر الطرق حذاقة، والذي يمكن بالطبع أن يُغتفر، مع أنه غير مبرّر، يقوم على هذا: جعل استعمال الفاهمة ترسندالياً، بعكس ما هي معدّة له، مع وجوب أن تنتظم الموضوعات، أعني الحدوس الممكنة، وفقاً للأفاهيم، لا الأفاهيم وفقاً للحدوس الممكنة^(*) (بوصفها ما إليه وحده تستند مصداقيتها الموضوعية)، وسبب هذا بدوره هو أن الإبصار ومعه التفكير يسبق كل تنسيق مُتعيّن للتصورات^(*). نحن إذن نفكر شيئاً بعامّة، ونعيّنه، في جهة منه، حسياً. لكن، إلى ذلك، نفرق بين الموضوع العام والمتصور بالمجرد وبين غلط حدسه هذا. فيتبقى لدينا عندها غلط تعيينه بمجرد التفكير الذي، مع أنه ليس إلا مجرد صورة منطقية من دون مضمون، يبدو لنا كما لو أنه غلط وجود للموضوع في ذاته (نومينا) بمعزل عن الحدس المحدود بحواسنا.

* * *

وقبل أن نترك التحليلات الترندالية، يجدر بنا أن نضيف أيضاً شيئاً قد يبدو لازماً لتامة السستام؛ مع أنه بحد ذاته ليس بذّي أهمية بالغة، فالأفهوم الأسمى الذي درجنا على أن نبدأ به الفلسفة الترندالية هو عادة التقسيم إلى ممكن وممتنع. لكن، بما أن كل قسمة تفترض أفهوماً منقسماً، فإنه يجب الإشارة أيضاً إلى أفهوم أسمى، وهذا الأفهوم هو أفهوم موضوع بعامّة (مأخوذاً على نحو احتمالي دون أن نقرّر ما إذا كان شيئاً أو لا - شيئاً). وبما أن المقولات هي الأفاهيم الوحيدة التي على صلة بالموضوعات بعامّة، فإن تمييز موضوع لمعرفة ما إذا كان شيئاً أو لا - شيئاً يجب أن يتبع نسق المقولات ويسترشد بها.

(1) ما يضاد أفاهيم ((الكل)) و ((الكثرة)) و ((الواحد))، هو الأفهوم الذي ينسخها كلها، أي أفهوم ((لا أحد))؛ وموضوع أفهوم، لا يتناسب معه أي حدس يمكن أن نشير إليه، هو = ((لا - شيء))، أعني، أفهوم بلا موضوع كالنومينا التي لا يمكن أن تُحسب من بين الإمكانات على الرغم من أنها يجب أن لا تُحسب بسبب ذلك ممتنعة (ens rationis)، أو كبعض القوى الجديدة مثلاً التي نتصورها بغير تناقض حقاً، إنما أيضاً من دون مثّل مستمد من التجربة، والتي يجب أن لا تُحسب من ثمّ بين الممكنات.

(2) ((الواقع)) هو شيء ما و ((النفي)) هو لا - شيء أي هو أفهوم الإفتقار إلى الموضوع كالظّل والبرد (nihil privativum).

(3) ومجرّد صورة الحدس من دون ((جوهر))، ليست موضوعاً في ذاتها، بل هي مجرد الشرط

(*) وليس في ذلك أي تراجع عن التغيير المنهجي المعلن في تصدير الطبعة الثانية، بل فيه تدقيق له: فانتظام المعرفة وفقاً لما يملكه العقل لا يعني اختلاقاً لها، بل إن المعطى الحدسي لازم أبداً لهذه المعرفة (م. و).

الصوري لهذا الموضوع (كظاهرة) كالمكان المحض والزمان المحض اللذين هما حقاً شيء ما كصورتين للحدس، إنما ليسا بموضوعين للحدس (ens imaginarium).

(4) إن موضوع أفهوم يتناقض ذاتياً هو ((لا شيء))، لأن أفهوم ((لا - شيء)) هو الممتنع: وذلك هو على سبيل المثال الشكل المحدد بخطين (nihil negativum).

يجب إذن أن تكون لوحة انقسام أفهوم ((اللا - شيء)) (لأن الانقسام الموازي لـ ((الشيء ما)) يتليه تلقائياً) مرتبة على هذا النحو:

لا شيء

بوصفه

1 -

أفهوماً فارغاً من دون موضوع

ens rationis

3 -

حدساً فارغاً من دون موضوع

ens imaginarium

2 -

موضوعاً فارغاً لأفهوم

nihil privativum

4 -

موضوعاً فارغاً من دون أفهوم

nihil negativum

نرى إذن أن الأيس الفكري (رقم 1) يتميز عن اللّيس (رقم 4) في أن الأول لا يمكن أن يُحسب بين الممكنات لأنه مجرد اختلاق (وإن غير متناقض) في حين أن الثاني هو مضاد للإمكان لأن أفهومه ينسخ نفسه بنفسه. لكن الاثنين أفهومان فارغان. وعلى العكس فإن (الرقم 2) (nihil privativum) و (الرقم 3) (ens imaginarium) هما معطيان فارغان لأفاهيم، فلو لم يكن النور معطى للحواس، لما أمكن أن نتصور الظلمة ولو لم تدرك الكائنات الممتدة لما أمكن أن نتصور المكان. والنفي وكذلك مجرد صورة الحدس من دون واقعية، ليسا بموضوعين.

القسم الثاني الديالكتيك الترسندالي

مدخل

I

في الظاهر الديالكتيكي

لقد أسمىنا أعلاه الديالكتيك بعامة منطوقاً للظاهر. ولا يعني ذلك أنه تعليم للاحتمال^(*)، لأن هذا حقيقة تُعرَف بمبادئ غير كافية، ومعرفة ناقصة حقاً إلا أنها ليست خادعة بسبب ذلك؛ يجب إذن ألا تنفصل عن القسم التحليلي للمنطق. وكذلك يجب الاحتراز من عد الظاهرة والظاهر^(**) شيئاً واحداً. لأن الحقيقة أو التراثي ليسا في الموضوع من حيث يُجدس، بل في الحكم على هذا الموضوع من حيث يُفكر. فإذا كان يمكن القول بحق، إن الحواس لا تغلط، فليس لأنها تحكم بصواب دائماً، بل، لأنها لا تحكم قط. وعليه، فإن الحقيقة وكذلك الغلط، وبالتالي أيضاً التراثي بوصفه انزلاقاً إلى الغلط، هي في الحكم وحسب، أعني في علاقة الموضوع بفاهمتنا. فليس من غلط في معرفة تتطابق تطابقاً شاملاً مع القوانين الفاهمية، وليس من غلط أيضاً في أي تصور للحواس (لأنه لا يتضمّن أي حكم). ولا يمكن لأي ملكة في الطبيعة أن تنحرف عن قوانينها الخاصة. وعليه، لا الفاهمة وحدها (من دون تأثير أي سبب آخر) ولا الحواس لذاتها يمكن أن تغلط؛ فالفاهمة لا يمكنها ذلك، لأنها لو تصرفت فقط وفق قوانينها لكان على فعلها (الحكم) أن يتفق بالضرورة مع هذه القوانين. ففي الاتفاق مع قوانين الفاهمة إنما يقوم الشرط الصوري لكل حقيقة. أما في الحواس فليس من حكم على الإطلاق، لا مُصيّباً ولا مُخطئاً. وبما أنه ليس لدينا أي مصدر معرفي آخر خارج هذين، فإن الغلط لا يحدث إلا بتأثير غير ملحوظ للحساسية على الفاهمة؛ وبذلك يحصل أن تختلط مبادئ الحكم الذاتية بالمبادئ الموضوعية وتُحرفها عن قصدتها⁽¹⁾. والأمر هنا كـ 'في جسم متحرك'؛ فمع أنه يتبع تلقائياً خطأ

(*) يقيم كمنط المعارضة هنا على قرابة اللمظين في الألمانية das Schein = الظاهر، التراثي die

Wahrscheinlichkeit = الاحتمال، الظهور بظاهر الحق. (م. و)

(**) ويقيّمها هنا على قرابة Erscheinung = الظاهرة و Schein = الظاهر والتراثي. (م. و).

(1) الحساسية من حيث تقع تحت الفاهمة وتعدّ بمثابة شيء تُطبّق عليه الفاهمة وظيفتها، هي مصدر لمعارف =

مستقيماً أبداً في الاتجاه عينه، إلا أن اتجاهه ينتقل إلى حركة في خط منحني عندما تؤثر عليه قوة أخرى في اتجاهٍ مُغاير في الوقت عينه. وعليه، سيكون من الضروري، كي نُميز الفعل الخاص للفاهمة من الملكة التي تتدخل فيها، أن نحسب الحكم المغلوط بمثابة القطر بين قوتين تُعيّنان الحكم وفق وجهتين مختلفتين مشكّلتين معاً نوعاً من الزاوية، وأن نحلّ هذا الفعل المركّب إلى فِعْلَيْن بَسِيطَيْن للفاهمة وللحساسية. وهذا ما يجب أن نقوم به في الأحكام القبلية المحضّة بواسطة التفكّر الترسّندالي الذي يُعيّن (كما بيّنا سابقاً) لكل تصوّر موقعه في ملكيّة المعرفة المناسبة، ويُميز من ثمّ تأثير هذه على تلك.

وليس هنأ، هنا، أن نُعالج الظاهر الأميري (التراثي البصري مثلاً) الحاصل عن استعمال قواعد فاهمية صحيحة في العادة، استعمالاً أميرياً تنزلق إليه الحاكمة بتأثير المخيلة، بل لا عمل لنا إلا مع الظاهر الترسّندالي الذي يؤثر على مبادئ ليست مُعدّة أصلاً لتستعمل في التجربة، وعلى الأقل، من حيث يكون لدينا حُكٌّ لتصويبها، بل يُجرّنا نحن أنفسنا رغم كل تحذيرات النقد خارج كل استعمال أميري للمقولات، ويُبهرنا بأمل توسيع للفاهمة المحضّة. ونُسمّي المبادئ، التي ينحصر تطبيقها كلياً ضمن حدود التجربة الممكنة، محايثة، وتلك التي تخرج عن هذه الحدود، مُفارقة. لكني لا أفهم بذلك، الاستعمال أو سوء الاستعمال الترسّندالي للمقولات الذي هو مجرد خطأ تقع فيه حاكمة لا يمسك زمامها النقد إمساكاً وافياً، ولا تنتبه كفاية إلى حدّ الحقل الوحيد الذي يُسمح فيه للفاهمة المحضّة بأن تقوم بدورها؛ بل إنّي أفهم بذلك مبادئ حقيقية نُحْتَنّا إلى تحطيم كل تلك الحدود الفاصلة وإلى الاستيلاء على أرض جديدة كلياً لا تعرف حداً فاصلاً في أيّ محل. وعليه، فإنّ الترسّندالي والمُفارقة ليسا الشيء نفسه. ومبادئ الفاهمة المحضّة التي عرضنا أعلاه، يجب أن يكون لها مجرد استعمالٍ أميري، لا ترسّندالي، أي استعمال يتخطى حدود التجربة. لكن مبدأ يتجاهل هذه الحدود بل يأمر بتخطيها، يُسمّى مبدأً مفارقاً. وإذا أمكن لنقدنا أن يكشف التراثي في تلك المبادئ المزعومة، فإنّه سيُمكن للمبادئ التي استعمالها محض أميري أن تسمّى على العكس من هذه الأخيرة، مبادئ للفاهمة المحضّة محايثة.

والتراثي المنطقي الذي يقوم في مجرد تقليد الصورة العقلية (تراثي المغالطات) ينجم فقط عن نقص في الانتباه إلى القاعدة المنطقية. ولذا يتبدد كلياً ما إن تُطبّق هذه القاعدة بصواب على القاعدة المعنية. أما التراثي الترسّندالي، فعلى العكس لا يتوقف حتى بعد أن نكتشفه وبعد أن يُبين النقد الترسّندالي بوضوح لَيْسَهُ (مثال التراثي في هذه القضية: يجب أن يكون للعالم بداية في الزمان). والسبب في ذلك أن في عقلنا (منظوراً إليه ذاتياً كقدرة معرفية بشرية) قواعد مبدئية، وشعارات تتعلّق باستعماله، تَظْهَرُ بمظهر المبادئ الموضوعية تماماً، وعنها يحصل أن الضرورة الذاتية التي تحتّاجها الفاهمة لربط معين لأفاهيمنا، تُحَسَّب بمثابة ضرورة موضوعية لتعيّن الأشياء

= واقعية، لكن هذه الحساسية عينها، من حيث تؤثر على الفعل الفاهمي نفسه وتُعيّنه للحكم، هي أصلُ الغلط.

في ذاتها. وذاك سراب لا يمكن تجنبه، مثلما لا يمكن لنا أن نمنع البحر من أن يبدو لنا أكثر ارتفاعاً عند الأفق مما هو قُرب الشاطئ؛ لأننا في الحالة الأولى نراه بأشعة أعلى؛ أو مثلما لا يمكن للفلكي هو الآخر أيضاً أن يمنع القمر من أن يبدو أكبر عند طلوعه، على الرغم من أن ذلك الظاهر لا يُضللّه.

يقتصر الديالكتيك الترسندالي إذن على كشف ترائي الأحكام المفارقة ومنعِهِ في الوقت نفسه من أن يخدعنا. لكن ليس بوسعه قط أن يجعله يتبدد (على غرار الترائي المنطقي) وأن يكف عن كونه ترائياً. ذلك أن لدينا هنا سراباً طبيعياً لا مفر منه، يستند إلى مبادئ ذاتية يقدمها هو نفسه بوصفها موضوعية، في حين أنه ليس على الديالكتيك المنطقي، كي يحلّ المغالطات، سوى أن يُبين خطأً في تطبيق المبادئ أو ترائياً مصطنعاً في تقليدها. ثمة إذن، دياكتيك طبيعي للعقل المحض لا مفر منه. ولا أتكلّم بذلك على الديالكتيك الذي يتخبط فيه الجاهل لا فتقاره إلى المعارف، ولا على ذاك الذي يضطّعه سفسطائي مكر يخدع الناس العقلاء، بل على ذاك الذي لا ينفك عن العقل البشري والذي، حتى بعد أن يُكتشف سرابه، لا يكف عن اللعب بالعقل ورميه بلا كلل، وفي كل لحظة، في أضاليل يجب تبديدها دائماً.

II

في العقل المحض بوصفه مقر الترائي الترسندالي

أ -

في العقل بعامة

كل معرفتنا تبدأ بالحواس وتنتقل منها إلى الفاهمة وتنتهي في العقل الذي لا يُصادفُ فيها شيء أسمى منه، كي يشتغل مادة الحدس ويحيلها إلى وحدة التفكير السامية. وإني أرى نفسي مُخرجاً بنوع خاص، إذ يجب عليّ هنا أن أعطي تعريفاً لتلك الملكة المعرفية العليا. فكما كان للفاهمة، فكذلك لهذه الملكة استعمال محض صوري أي منطقي، فيه يُجرّد العقل المعرفة من كل مضمون، لكنّها أيضاً استعمالاً واقعياً من حيث تتضمن أضلّ أفاهيم ومبادئ معينة لا تستمدّها لا من الحواس ولا من الفاهمة. والحال، إنّ المناطق قد وُصفوا القدرة الأولى من زمان طويل، بأنّها قدرة الاستدلال بتوسط (لتمييزها من الاستدلالات غير المتوسطة consequentiis immediatis). لكنّ الثانية، تلك التي تولّد الأفاهيم، ما تزال غير مُتّضحة بذلك. لكنّ، بما أن العقل يمثّل هنا منقسماً إلى قدرتين، منطقية وترسندالية، فإنه يجب أن نبحث عن أفهوم أعلى لهذا المصدر المعرفي يضمّ الأفهومين؛ لكنّ، يمكننا بالتمثيل مع الأفاهيم الفاهمية أن نأمل بأنّ يُعطينا الأفهوم المنطقي معاً مفتاح الأفهوم الترسندالي وأنّ تزودنا لوحة وظائف الأفاهيم المنطقية معاً بشجرة نسب الأفاهيم العقلية.

وقد وصفنا في القسم الأول من منطقنا الترسدي، الفاهمة، بالقدرة على القواعد، ونُفَرِّق هنا بين العقل وبينها، بأن نسمي القدرة على المبادئ.

والتعبير، «المبدأ»، مُلتبس، ويعني عادةً فقط، أن معرفةً يمكن أن تُستعمل كمبدأ دون أن تكون، في ذاتها وحسب مصدرها الخاص، مبدأً. فكل قضية كلية، حتى تلك المستمدة من التجربة (بالإستقراء) يمكن أن تصلح كمقدمة كبرى في استدلال، لكنها ليست، بذلك، مبدأً. والمسلّمات الرياضية (مثال «بين نقطتين يمكن أن يكون خطٌ مستقيم واحد وحسب»)، هي حقاً معارف كلية قبلية وتُدعى إذن بحق مبادئ نسبة إلى الحالات التي يمكن أن تدرج تحتها. لكن، لا يمكنني القول، مع ذلك، إنّي أعرف بمبادئ تلك الخاصية للخطوط المستقيمة بعامة وفي ذاتها، بل في الحدس المحض وحسب.

وعليه، نُسَمّي معرفةً بمبادئ، تلك التي بها أعرف الجزئي في الكلي بواسطة أفاهيم. ولذا فإن كل استدلال عقلي هو صورة من صور اشتقاق المعرفة من مبدأ. لأنّ المُقدّمة الكبرى تعطي دائماً أفهوماً يجعل أن كل ما هو مدرج تحت شرطها يُعرف بفضله وفقاً لمبدأ. لكن، بما أن كل معرفة كلية يمكن أن تصلح كمقدمة كبرى في استدلال عقلي، وبما أن الفاهمة تقدّم قبلياً مثل هذه القضايا الكلية، فإنه يمكن لهذه أن تسمى أيضاً مبادئ بالنظر إلى استعمالها المُمكن.

لكن، لو تأملنا مبادئ الفاهمة المحضة في ذاتها بحسب أصلها، لوجدنا أنها ليست بأيّ حال معارف مبنية على أفاهيم. لأنها لن تكون ممكنة قبلياً البتة إن لم نُدخل فيها الحدس المحض (كما في الرياضة) أو شروط تجريبية ممكنة بعامة. إن: «كل ما يحصل فله سبب» لا يمكن قط أن يُستنتج من أفهوم «ما يحصل بعامة». وبالأحرى، فإن هذا المبدأ هو الذي يُبين لنا بدءاً كيف يمكن أن يكون لدينا عن «ما يحصل» أفهوم تجريبي متعين.

يمكن للفاهمة إذن أن تزودنا بمعارف تأليفية بناءً على أفاهيم، وهذه المعارف هي بالضبط التي أسمىها مبادئ بإطلاق، في حين أن كل القضايا التأليفية بعامة يمكن أن تُسمى مبادئ بالمقارنة.

هناك حُلم قديم، ربّما يتحقّق ذات يوم، لكن من يدري متى؛ حُلم بأن نتوصّل يوماً إلى اكتشاف مبادئ القوانين المدنيّة بدلاً من تنوعها اللامتناهي، لأن في ذلك وحده إنما يكمن سرُّ تبسيط التشريع كما يُقال. إلّا أن القوانين هنا أيضاً هي مجرد حدود لحرّيتنا بالشروط التي تبعاً لها تتفق الحرّية مع نفسها بشكل شامل، فتعود القوانين بالتالي إلى ما هو كلياً من صنيعنا الخاص، وما يمكن أن نكون نحن أسبابه بتلك الأفاهيم عيّننا. أما مطلب أن يكون على الموضوعات في ذاتها، وعلى طبيعة الأشياء أن تخضع لمبادئ، وأن تتعيّن وفقاً لمجرد أفاهيم فمطلب إن لم يكن مُحالاً فهو على الأقل غريب جداً. ومهما يكن الأمر حول هذه النقطة (لأنها ما تزال مسألة بحث عندنا) فإنه من الواضح، بذلك على الأقل، أن المعرفة بناءً على مبادئ (في ذاتها) هي شيءٌ يختلف كلياً عن مجرد المعرفة الفاهمية، التي مع أنه يمكنها أن تسبق معارف أخرى في صورة مبدأ،

إلا أنها لا تستند في ذاتها (من حيث هي تأليفية) إلى مجرد الفكر ولا تتضمن شيئاً كلياً بموجب أفاهيم.

فإذا كانت الفاهمة القُدرة على توحيد الظاهرات بواسطة قواعد، فإنَّ العقل هو القُدرة على توحيد القواعد الفاهمية تحت مبادئ. فهو لا يتصل إذن البتة مباشرة لا بالتجربة ولا بأي موضوع كان، بل بالفاهمة كي يُضفي على متنوع معارفها قليلاً، وبأفاهيم، وحدة يمكن أن نسميها وحدة عقلية، وحدة من ضرب مغاير كلياً لتلك التي يمكن أن تُقدمها الفاهمة.

ذاك هو الأفهوم العام للقُدرة العقلية بقدر ما يمكن إفهامه في غياب كلي للأمثلة (التي يجب أن تعطى لاحقاً وحسب).

- ب -

في الاستعمال المنطقي للعقل

نقيم تمييزاً بين ما يُعرف بلا توسط، وما لا يُعرف إلا بالاستدلال. فأن يكون في شكل محدد بثلاثة خطوط مستقيمة، زوايا ثلاث أمر يُعرف بلا توسط؛ أما أن تكون هذه الزوايا تساوي مجتمعة قائمتين، فأمر يُستدل عليه وحسب. وبما أننا دائماً بحاجة إلى أن نستدل وأننا بسبب ذلك قد اعتدنا تماماً على الأمر، فسننتهي إلى إغفال هذا التمييز، فنحسب، كما يحصل غالباً في ما يُسمى خداع الحواس، ما ليس سوى شيء مستدل عليه، بمثابة شيء مُدرك بلا توسط. وفي كل استدلال، هناك قضية واحدة تلعب دور المبدأ. وواحدة أخرى تستمد منها، أعني النتيجة، وهناك أخيراً فعل الاستنتاج (الاستخلاص) الذي بموجبه ترتبط حقيقة الثانية بحقيقة الأولى ارتباطاً لا فك له؛ فإذا كان الحكم المُستدل عليه متضمناً سلفاً في الأول بحيث يمكن أن يُستمد منه دون وساطة تصوّر ثالث، فإنه يُسمى استدلالاً لا متوسطاً (Consequentia immediata)؛ وكنتُ أفضل، من جهتي، أن أسميه استدلالاً فاهمياً. أما إذا كان بحاجة، بالإضافة إلى المعرفة التي تؤسسه، إلى حكم آخر كي يُنتج النتيجة، فإنَّ الاستدلال يُسمى استدلالاً عقلياً. ففي القضية «كل الناس هالكون» يوجد مُسبقاً القضايا: «بعض الناس هالكون» و«بعض الهالكين أناس» و«لا شيء مما لا يهلك بإنسان». وهذه القضايا هي إذن استنتاجات لا متوسطة من الأولى. وعلى العكس، ليست القضية «كل العلماء هالكون» متضمنة في الحكم المذكور (لأنَّ أفهوم العلماء غير حاضر فيه البتة)، ولا يمكن أن تستمد منه إلا بواسطة حكم وسيط.

وفي كل استدلال عقلي أفكر أولاً قاعدة (major) (*) بواسطة الفاهمة، ومن ثم أُدرج معرفة تحت شرط القاعدة (minor) (**)، بواسطة الحاكمة. وأخيراً أُعين معرفتي بحمول القاعدة

(*) مقدمة كبرى.

(**) مقدمة صغرى.

(Conclusio) (*) ، وبالتالي قبلياً بواسطة العقل . فالعلاقة التي تَضَعُها المقدمة الكبرى، كقاعدة بين معرفة وشرطها، تشكل إذن ضروباً مختلفة من الاستدلالات العقلية . هناك إذن، من الاستدلالات العقلية يُقدر ما هناك من كلِّ الأحكام بعامة من حيث تَفَتَّرُ إلى ضروبٍ حَسَبَ كَيْفِيَّةِ التعبير عن علاقة المعرفة في الفاهمة، أعني ثلاثة هي، الحَمَلِيَّة والشرطية المتصلة والشرطية المنفصلة .

فإذا كانت الخلاصة معطاة كَحُكْمٍ ، كما يحصل غالباً، وأريد أن أرى ما إذا كان الحكم ينجم عن أحكام معطاة سابقاً، أعني عن أحكام قد فُكِّرَ بها موضوع آخر تماماً، فإني أبحث في الفاهمة عن إثبات هذه الخلاصة، لأعرف ما إذا لم تكن موجودة فيها تحت شروط معينة بموجب قاعدة كلية . فإن وجدت شرطاً منها وكان موضوع الخلاصة يُدرج تحت الشرط المعطى، تكن الخلاصة مستنتجة من القاعدة التي تصدق أيضاً على موضوعات أخرى للمعرفة . نرى بذلك أن العقل يسعى، في الاستدلال، إلى إحالة كثرة تنوع معرفة الفاهمة إلى أقل عددٍ من المبادئ (من الشروط الكلية) وإلى إضفاء أسمى وحدةٍ عليها .

- ج -

في الاستعمال المحض للعقل

هل يمكن غَزْلُ العقل، وهل يَظَلُّ العقل مع ذلك مصدراً خاصاً للأفاهيم والأحكام التي لا تصدر إلا عنه، والتي بها يكون على صلة بالموضوعات، أم تراه مجرد ملكة مُسَاعِدَةٍ من أجل تزويد المعارف المعطاة بصورة معينة هي الصورة المنطقية التي بها تُنَسَّقُ معارف الفاهمة فيما بينها وتُلحَقُ القواعد الدنيا بقواعد أعلى منها (شرطها يتضمَّن في فلكه شرط الأولى) بمقارنتها قدر الإمكان فيما بينها؟ ذاك هو السؤال الذي سنهتَم به أولاً . وبالفعل، إن ما يتطلبه العقل كي يَضَعَ الفاهمة في ترابطٍ شامل مع ذاتها هو تنوع القواعد ووحدة المبادئ، شأنه شأن الفاهمة التي تضع متنوع الحدس تحت أفاهيم، ومن خلال ذلك في اقتران . لكنَّ مبدأ كهذا، لا يُمَلِّي على الأشياء أيَّ قانون، ولا يتضمَّن مبدأ إمكان معرفتها وتعيُّنها بما هي كذلك بعامة، بل إنه مجرد قانون ذاتي للإقتصاد في ثروة فاهمتنا، يقوم على إحالة استعمال الأفاهيم العام، من خلال مقارنتها، إلى أقل عددٍ ممكن، من دون أن يُحوِّلنا ذلك أن نُطالب بأن تكون الموضوعات نفسها على مثل هذا التوافق الذي يُسهِم في انسجام فاهمتنا وتوسُّعها، وأن ننسب في الوقت عينه إلى ذلك الشعاع (**) مصداقية موضوعية . وبكلمة، إن السؤال هو: هل يتضمَّن العقل في ذاته، أعني العقل المحض، قبلياً، مبادئ وقواعد تأليفية، وماذا يمكن أن تكون هذه المبادئ؟ .

وتزودنا طريقة العقل الصورية والمنطقية في الاستدلالات بإرشاد كافٍ للعثور على الأساس الذي يجب أن يستند إليه مبداء الترسانة في المعرفة التأليفية بالعقل المحض .

(*) خلاصة

(**) الشعاع = Maxime، يدل من القانون الذاتي أعلاه (م . و) .

وأولاً، لا يهتم الاستدلال العقلي بالحدوس كي يُخضعها لقواعد (كما تفعل الفاهمة مع مقولاتها) بل بأفاهيم وأحكام. فإن اهتم العقل المحض، مع ذلك، بموضوعات، فلن يكون إذن على أي صلة مباشرة لا بها ولا بحدسها، بل فقط بالفاهمة وأحكامها الموجهة بدءاً إلى الحواس وإلى حدسها، وذلك من أجل أن تُعين موضوعه. ليست الوحدة العقلية إذن وحدة تجربة ممكنة، بل وحدة مغايرة ماهوياً لهذه، من حيث هي وحدة فاهمية. إن: «كل ما يحصل فله سبب» ليس قط مبدأ يُعرف بالعقل ويملي به. وهو يجعل وحدة التجربة ممكنة، ولا يستعير شيئاً من العقل؛ ومن دون تلك الصلة بالتجربة الممكنة لم يكن يمكنه بالاستناد إلى مجرد أفاهيم أن يُملي مثل تلك الوحدة التأليفية.

وثانياً، يبحث العقل في استعماله المنطقي عن الشرط الكلي لحكمه (للخلاصة). والاستدلال نفسه ليس سوى حكم بواسطة إدراج شرطه تحت قاعدة كلية (المقدمة الكبرى). لكن، بما أن هذه القاعدة تخضع بدورها لبحث العقل، وبما أنه يجب أن نبحث بذلك (بواسطة قياس سابق)^(*) عن شرط الشرط وذلك إلى أبعد ما يمكن، فإنه يتضح أن المبدأ الخاص للعقل بعامة (لاستعماله المنطقي) هو: العثور، لمعرفة الفاهمة المشروطة، على اللامشروط الذي يُنجز وحدتها.

لكن، هذا الشعار المنطقي لا يمكن أن يصير مبدأ للعقل المحض^(**) إلا بالتسليم بأنه إذا ما أعطي المشروط فيجب أن تكون كل سلسلة الشروط اللاحقة له التي هي نفسها بالتالي سلسلة غير مشروطة، معطاة أيضاً (أي متضمنة في الموضوع واقتترانه).

والحال، إن مبدأ العقل المحض هذا هو بوضوح مبدأ تألفي. لأن الشروط وإن كان على صلة بشرط ما، تحليلياً، فإنه ليس على صلة باللامشروط، ويجب أيضاً أن تُشتق من ذلك المبدأ عدة قضايا تأليفية لا تعلم الفاهمة المحضة عنها شيئاً لأنه لا شغل لها إلا بموضوعات تجربة ممكنة، معرفتها وتأليفها مشروطان أبداً. لكن اللامشروط، فيما لو كان قائماً حقاً، يمكن أن يُفحص بخاصة وفقاً لكل التعيينات التي تميزه عن كل مشروط، ويجب عليه بالتالي أن يُقدم مادة لقضايا تأليفية قبلية كثيرة.

لكن المبادئ التي تصدر عن ذلك المبدأ الأعلى للعقل المحض ستكون مفارقة بالنظر إلى كل الظاهرات، أعني أنه لن يمكننا قط أن نستعملها استعمالاً أمبيرياً مطابقاً له. فهو يتميز كلياً عن كل مبادئ الفاهمة (التي استعمالها محايث تماماً لأن لا «موضوع» لها سوى إمكان التجربة). لكن، هل للمبدأ القائل «إن سلسلة الشروط (في تأليف الظاهرات أو حتى في تفكير الأشياء بعامة) ترتفع إلى اللامشروط»، صوابية موضوعية أم لا، وما هي التبعات المتأتية عن ذلك على الاستعمال الفاهمي الأمبيري؛ أم أنه لا يوجد، بالأحرى، في أي محل أي مبدأ عقلي من هذا

(*) Prosyllogismus، هو القياس الذي نتيجهه مقدمة لقياس آخر.

(**) الشعار Maxime هو مبدأ ذاتي، في حين أن المبدأ Prinzipium موضوعي، كما سيتضح ذلك لاحقاً.

النوع ذو مصداقية موضوعية، بل مجرد وَصِيَّةٍ مَنطَقيَّةٍ تُملي علينا أنْ نقترب من تمامية الشروط للصعود دائماً إلى شروطٍ أعلى، وأنْ نُضفي بذلك على معرفتنا أعلى وحدة عقلية ممكنة لنا؟. أقول هل إنَّ حاجة العقل هذه هي التي تُعَدُّ، بناءً على سوء فهم، بمثابة مبدأ ترسندالي للعقل المحض الذي يجرؤ على المصادرة التهامية المطلقة لسلسلة الشروط في الموضوعات نفسها؛ وفي هذه الحالة، ما هي الأخطاء والأوهام التي يُمكن أنْ تندسَّ في الاستدلالات التي مقدمتها الكبرى مستمدة من العقل المحض (والتي قد تكون مصادرةً على المطلوب أكثر مما هي مُصادرة) والتي ترتفع من التجربة إلى شروطها؟ ذاك ما علينا أنْ نفحصه في الديالكتيك الترسندالي الذي يجب الآن التوسُّع به انطلاقاً من مَصَادِرِهِ الدفينة في العقل البشري. وأقسمه إلى باين، يعالج الأول منها أفاهيم العقل المحض المفارقة، ويعالج الثاني الاستدلالات العقلية الديالكتيكية المفارقة.

الكتاب الأول في أفاهيم العقل المحض

أياً كان شأن إمكان الأفاهيم عن العقل المحض، فإنها ليست أفاهيم مُتَفَكِّرة وحسب، بل مستخلصة أيضاً. والأفاهيم الفاهمية مفكرة أيضاً قُبلياً، قبل التجربة وبصدها؛ إلا أنها لا تتضمن سوى وحدة التفكير حول الظاهرات من حيث يجب على هذه أن تنتمي بالضرورة إلى وعي أميري ممكن، وهي وحدها تجعل معرفة موضوع وتعيّنه ممكنين. فهي تقدّم إذن، المادة الأولية للاستدلال ولا تسبقها أي أفاهيم قُبلية عن موضوعات، بحيث يمكن أن تستخلص منها. وفي المقابل، يتأسس واقعها الموضوعي على مجرد أنه يجب دائماً أن يكون بالإمكان إظهار تطبيقها في التجربة لأنها تشكّل الصورة الذهنية لكل تجربة.

لكن لفظ الأفهوم العقلي يُظهر لنا مسبقاً أنه لا يمكن أن ينحصر في حدود التجربة، لأنه يعود إلى معرفة ليست كل المعرفة الأميرية سوى جزء منها (وقد يعود إلى كل التجربة الممكنة أو كل تأليفها الأميري) ومعرفة لا يمكن أن تبلغها تماماً أي تجربة متحققة على الرغم من أنها تنتمي إليها دائماً. وكما تصلح الأفاهيم الفاهمية للفهم (للإدراكات) تصلح الأفاهيم العقلية للاستيعاء. وعندما تتضمن اللامشروط، تعني شيئاً ما تُذخّل تحته كل التجربة، إنما لا يكون بحد ذاته موضوع تجربة، بل يقودنا إليه العقل في استدلالاته عن التجربة، ويقدر ويقس، وفقاً لهذه، درجة استعماله الأميري، لكنه شيء لا يشكّل البتة طرفاً في التأليف الأميري. لكن، إذا كان لتلك الأفاهيم مصداقية موضوعية، فإنها يمكن أن تسمى *conceptus ratiocinati* (أفاهيم مستخلصة بطريقة صحيحة) وفي الحالة المعاكسة، فإنه يكون قد تمّ الحصول عليها بالحيلة على الأقل، عبر استدلال ظاهري، ويمكن أن نسميها *conceptus ratiotinantes* (أفاهيم مُماحكة). لكن، بما أن ذلك لا يمكن أن يُشرح إلا في الباب المخصص لاستدلالات العقل محض الديالكتيكية، فإنه لا يمكننا بعد النظر إليها، بل إننا على سبيل الاستباق، وكما سمينا مقولات

الأفاهيم الفاهيمية المحضة، نطلق على أفاهيم العقل المحض اسماً جديداً وندعوها الأفكار الترسيدالية، ولسوف نوضح الآن هذه التسمية ونسوّغها.

الفصل الأول في الأفكار بعامة

على الرغم من الغنى الكبير للغاتنا، يجد المفكر نفسه غالباً في مأزق العثور على لفظ يُعبّر بدقة عن أفهومه الذي لا يمكنه أن يُعبّر عنه، من دون ذلك اللفظ، بطريقة مفهومة لا للآخرين ولا حتى لنفسه. وتوليد الكلمات ادعاء تشريع في اللغة قلماً ينجح، ومن الحكمة قبل اللجوء إلى هذه الوسيلة المريبة، أن نبحث في لغة مينة ومتقنة عما إذا كانت الفكرة موجودة مع لفظها المناسب لها. ففي حال كان الاستعمال القديم لذلك اللفظ قد غدا غير ثابت من جرّاء إهمال أصحابه، فإنه يجدر بنا بالأحرى أن ندعم فيه المعنى الذي كان خاصاً به (حتى لو ظلّ من المشكوك فيه ما إذا كان له هذا المعنى بالضبط في ذلك الوقت) بدل أن نضيع كل شيء من جرّاء عدم الفهم وحسب.

ولذا، إن وجد لفظ واحد للتعبير عن أفهوم معين، وكان هذا اللفظ في معناه الموروث يلائم بدقة ذلك الأفهوم الذي من المهم جداً أن نميّزه من أيّ أفاهيم قريبة أخرى، فإنه من الحكمة ألاّ نسرف فيه وألاّ نستعمله من أجل مجرد تنويع اللفظ كمرادف محل ألفاظ أخرى، بل من الحكمة أن نحافظ بعناية على مدلوله الخاص، إذ قد يحدث بسهولة أن يضيع اللفظ الذي لم يحظ بالانتباه بصورة خاصة، تحت ركام الألفاظ الأخرى التي لها معانٍ تبعد عنه كثيراً، وتضيع معه أيضاً الفكرة التي كان يمكنه لوحده أن يحفظها.

لقد استخدم أفلاطون تعبير ((الفكرة)) استخداماً يُرينا أنه كان يفهم بذلك لا ما هو غير مُشتق من الحواس البتّة وحسب، بل ما يتخطى كثيراً أفاهيم الفاهمة التي انشغل أرسطو بها، إذ لا يوجد قط في التجربة ما يناسبه. فقد كانت الأفكار عنده نماذج للأشياء نفسها وليس فقط مفاتيح للتجارب الممكنة على غرار المقولات. وقد صدرت، في رأيه، عن العقل الأسمى، ومنه انتقلت إلى العقل البشري، لكنّ هذا الأخير لم يعد في حالته الأصلية، بل تراه يجهد ليستعيد أفكاره القديمة، التي أصبحت مُعتمة جداً، عن طريق التذكّر (الذي يسمى الفلسفة). ولا أريد أن أنساق إلى أيّ بحثٍ أدبي كي أعين المعنى الذي كان يُعطيه الفيلسوف العظيم لتعبيره، بل أكتفي بملاحظة أنه ليس من الغريب أن نتوصل، إمّا في الحوار العادي وإمّا في الكتب، بمقارنة الأفكار التي يصدرها مؤلف على موضوعه، إلى فهمه أكثر مما فهم هو نفسه، لأنّه لم يُعين بشكلٍ وافٍ أفهومه، ولأنّه أنساق بذلك إلى الكلام، وحتى إلى التفكير ضدّ مقصده الخاص.

لقد لاحظ أفلاطون بحق، أن ملكتنا المعرفية تتناها حاجة أرفع بكثير من الحاجة إلى تهجئة مجرد ظاهرات وفقاً لقوانين الوحدة التأليفية كي تستطيع أن تقرأها كتجربة، وأنّ عقلنا يتطلّع

بطريقة طبيعية إلى معارف أعلى من أن يناسبها موضوع يمكن للتجربة أن تعطيه، إلا أنها معارف لها واقعيتها وليست قط مجرد تحرّصات.

وقد عثر أفلاطون، في الغالب، على أفكاره في كل ما هو عملي⁽¹⁾، أعني في ما يستند إلى الحرية التي هي بدورها في عداد المعارف التي من إنتاج خاص للعقل. فَمَنْ يُرَدُّ أَنْ يَسْتَمُدَّ من التجربة أفاهيم الفضيلة أو مَنْ يُرَدُّ (كما فعل كثيرون حقاً) أَنْ يعطي النموذجاً لمصدر المعارف ما لا يمكنه قط أَنْ يصلح إلّا مثلاً لإيضاحاً ناقصاً، مَنْ يُرَدُّ ذلك يحوّل الفضيلة إلى لَيْسَ مُرِيبٍ يتغيّر حسب الأوقات والظروف ولا يمكنه قط أَنْ يصلح كقاعدة. وعلى العكس يمكن لكل واحد أَنْ يرى، إذا ما قدّمنا له انساناً ما كنموذج للفضيلة، أَنْ في رأسه فقط إنمّا يوجد دائماً الأصل الحقيقي الذي به يقارن ذلك النموذج المزعوم، والذي وفقاً له فقط يقوم. لكن تلك هي فكرة الفضيلة، التي تصلح جميع موضوعات التجربة الممكنة بالنظر إليها كأمثلة بالطبع (أو أدلة على أن ما يستلزمه أفهوم العقل قابل للتنفيذ بدرجة ما) إلّا أنها لا تصلح كصورة أصلية. فإن لا يتصرّف إنسان البتة بطريقة مطابقة لما تتضمنه الفكرة المحضة عن الفضيلة فإن ذلك لا يدلّ على أي شيء خرافي في تلك الفكرة. لأن ذلك لا يمنع أن يكون كلّ حكم، على القيمة الخلقية أو اللاقيمة، ممكناً فقط بواسطة تلك الفكرة. فهي إذن بالضرورة أساس كلّ تقدّم نحو الكمال الخلقى، مهما كنّا بعيدين عنه من جرّاء العوائق التي نصادفها في الطبيعة البشرية والتي يمكن أن نعين درجتها.

لقد أصبحت جمهورية أفلاطون مثلاً بارزاً يُضرب على الكمال المتوهّم الذي لا يمكن أن يجد مستقرّه إلّا في رأس مفكّر خالي الأشغال. وقد رأى بروكّر مضحكاً أن يزعم الفيلسوف أن أميراً لا يحكم قط بشكل جيد إن لم يُشارك بالأفكار. لكن، يجدر بالأحرى (حيث يتركنا ذاك الرجل الفذّ دون مساعدة) التمسك بهذه الفكرة وإبرازها، بفضل جهود جديدة، بدل رميها كفكرة لا جدوى منها بحجة مسكينة جداً ومضرة جداً، حجة أنها غير قابلة للتحقيق. إن دستوراً يهدف إلى أوسع حرية بشرية بموجب قوانين تسمح لحرية كلّ واحد أَنْ تقوم هي وحرية الآخرين بأسرهم (وليس إلى أكبر سعادة ممكنة، لأن هذه تتبع تلك تلقائياً) لهو على الأقل فكرة ضرورية يجب أن تُشكّل أساساً لا للخطوط العريضة لدستور مدنيّ وحسب، بل أيضاً لكلّ القوانين، حيث يجب أن يُصرّف النظر منذ البداية عن العوائق التي ربما لا تصدر بشكل حتمي عن الطبيعة البشرية أكثر مما تصدر عن إهمالنا للأفكار الحقيقية في التشريع. ذلك أنه ليس ثمة أكثر ضرراً وأكثر قدحاً بالفيلسوف من الاعتداد، كما يعتد العامي، بتجربة مضادة مزعومة حين كان يمكن أن لا توجد هذه التجربة بالمرّة لو أن تلك الترتيبات القائمة على الأفكار أقيمت في الوقت

(1) لقد كان يوسّع أفهومه ليشمل المعارف النظرية فقط شرط أن تكون محصية ومعطاة قبلياً تماماً، والرياضة نفسها التي ليس موضوعها بخارج عن التجربة الممكنة. ولا يمكنني أن أتابعه في ذلك أكثر مما أفعل في تسويغه الصوفي لتلك الأفكار، أو حين يُبالغ، فيؤمّمها نوعاً ما، إلّا أن اللغة السامية التي كان يستخدمها في هذا الحقل تحتمل بالفعل تأويلاً أكثر اعتدالاً ومطابقة لطبيعة الأشياء.

المناسب ولو لم تأتِ الأفاهيم الفظة، لأنها بالضبط مستمدة من التجربة، على كل مقصد حسن يحلوها محل تلك الأفكار. فكلما كان التشريع والحكم مطابقاً لتلك الأفكار، كلما نُدِرت العقوبات. ومن المعقول تماماً أن نزع (كما فعل أفلاطون) أنه لو كان التشريع متساوياً تماماً معها، لما كنا بحاجة لأي عقوبة. لكن، على الرغم من أن ذلك لن يحصل ذات مرة، فإن الفكرة التي تتخذ هذا الحد الأقصى نموذجاً لها، وتنظم وفقاً له لتقرب وضع البشر القانوني أبداً من أكبر كمالٍ ممكن، هي فكرة صحيحة كلياً. لأنه، أيّاً كان علو الدرجة التي على البشرية أن تتوقف عندها، وأياً كان كبر المسافة التي تظل بالضرورة بين الفكرة وتحقيقها، فإنه لا يمكن لأحد أن يُعين ذلك، ويجب بالضبط أن لا يُعيّن، لأن المسألة هي مسألة الحرية التي يمكن أن تتخطى كل حدٍّ مرسوم.

لكن أفلاطون يَجد، ويحق، براهين بيّنة، لا حيث يُظهر العقل البشري سبباً حقيقيّة، أو حيث تكون الأفكار عللاً فاعلة (في الأفعال وفي موضوعاتها)، أعني، لا في الأخلاق وحسب، بل أيضاً بالنظر إلى الطبيعة نفسها، براهين بيّنة على أن هذه الطبيعة تستمد أصلها من الأفكار. وتظهر نبتة وحيوان واتساق منتظم لبنين العالم (وإذن أيضاً كل نظام الطبيعة على الأرجح) إظهاراً بيّناً أن كل ذلك ليس ممكناً إلا بموجب أفكار. ومع أنه ليس ثمة من مخلوق فردي واحد، ضمن شروط وجوده الفردية، يطابق تماماً فكرة أكبر كمالٍ لنوعه (كما قلنا يطابق الإنسان فكرة الانسانية التي يحملها في نفسه بوصفها الصورة الأصل لأفعاله) فإن هذه الأفكار متعيّنة فردياً بشكل ثابت وكلي في الفاهمة الأسمى، وهي العلل الأصلية للأشياء؛ ووحدها، كليتة ربّطها في العالم بأسره، تتطابق تماماً مع الفكرة التي لدينا عنها. وباستثناء المبالغة في التعبير، فإن الفعل الذي به ارتفع ذهن هذا الفيلسوف من تأمل نسخ نظام العالم الفيزيائي إلى تربيته المعماري وفقاً لغايات، أي وفقاً لأفكار، لمُوجّه يستحق الاحترام ويستحق أن يُقلد. أما بالنظر إلى ما ينخص مبادئ الأخلاق والتشريع والدين حيث تجعل الأفكار بدءاً التجربة نفسها (الخير) ممكنة، على الرغم من أنه ليس بوسعها قط أن تجد تعبيرها الكامل فيها، فإن لذلك الفعل فضلاً خاصاً جداً نسيء معرفته بمجرد أن نُحاكمه بموجب نفس القواعد الأميرية التي يجب أن تفقد مصداقيتها كمبادئ بسبب تلك الأفكار بالضبط. ذلك أن التجربة هي التي تزودنا بالقاعدة وتشكل مصدر الحقيقة بالنظر إلى الطبيعة؛ أما بالنظر إلى القوانين الخلقية، فإن التجربة هي (للأسف) أم الترائي؛ وإنه من المستنكر جداً أن نريد استمداد قوانين ما يجب أن أفعل مما هو حاصل، أو أن نحصرها به.

وبدلاً من الإنصراف إلى كل تلك التأملات التي يصب تحقيقها المناسب بالفعل في مجد الفلسفة الخاص، فلنهتم الآن بعمل هو أقل بريقاً بكثير، إنما ليس من دون كرامة، أعني، فلننظف ولندعم الأرض التي ستحمل البنيان الخلفي الجليل، تلك الأرض التي تخترقها ضروب عديدة من جحور الخلد التي حفرها العقل بأمل كبير بحثاً عن الكنوز إنما عبثاً، والتي تهدد صلابة البنيان المزمع إنشاؤه. فالاستعمال الترسدالي للعقل المحض ومبادئه وأفكاره، ذاك ما يهمننا

الآن أن نعرفه بدقة كي يمكن أن نُعين ونُقوّم تقويماً مناسباً تأثيرَ العقل المحض وقيمتَه. لكن، قبل الانتهاء من هذا المدخل، أرجو أولئك الذين تُعزُّ عليهم الفلسفة (الأمر الذي يقال أكثر مما يصادف عادة)، إذ ما اقتنعوا بما سبق أن قلته وبما سيلي، أن يُحيطوا برعايتهم تَعْبِيرَ الفكرة في مدلوله الأصلي كي لا يُخلط بعد الآن بتعابير أخرى تُستعمل عادةً للدلالة على كلِّ ضروب التصورات من دون أيِّ نظام دقيق، مما يلحق أعظم الأذى بالعلم، مع أنه لا تنقُصنا التسميات المخصصة تماماً لكلِّ ضربٍ من التصورات كي نضطر إلى الاعتداء على مُلكية ضربٍ آخر. وهاكم سُلماً متدرجاً بها: فاسم الجنس هو التصوّر بعامة (repraesentatio). وتحتّه يقع تصوّر مع وَغِيٍّ (**). والإدراك الذي على صلة بالذات فقط بوصفه تَغْيِراً في حالها هو الإحساس (sensatio)، والإدراك الموضوعي هو المعرفة (Cognitio). وهذه الأخيرة هي إمّا حدس أو أفهوم (intuitus vel conceptus). والأول على صلة لا متوسّطة بالموضوع، وهو مفرد؛ أما الثاني فعلى صلة متوسّطة به بواسطة علامة يمكن أن تكون مشتركة بين عدّة أشياء. والأفهوم هو إمّا أميري وإمّا محض؛ والأفهوم المحض من حيث يقوم أصله في الفاهمة وحدها (وليس في خيلٍ محض من أخيلة الحسّاسية) يدعى Notio (**). والأفهوم الذي من المقولات والذي يتخطى إمكان التجربة هو الفكرة أو الأفهوم العقلي، وما إن نعتاد على هذه الفروقات حتى لا يعود بإمكاننا تحمّل أن تُطلَق الفكرة على تصوّر اللون الأحمر الذي يجب أن لا نُسمّيه قط مقولة (أفهوماً فاهمياً).

الفصل الثاني

في الأفكار الترسندالية

لقد أعطتنا التحليلات الترسندالية مثلاً على كيف يمكن لمجرّد الصورة المنطقية لمعرفة أن تتضمن أصّل الأفاهيم القبلية المحضة التي تصوّر الموضوعات قبل كل تجربة، أو التي تشير بالأحرى إلى الوحدة التأليفية التي وحدها تجعل المعرفة الأميرية للموضوعات ممكنة، وقد ولدت صورة الأحكام (بتحوّلها إلى أفهوم لتأليف الحدوس) مقولاتٍ توجّه كلّ استعمال فاهمي في التجربة. وعلى النحو نفسه، يمكننا أن نتوقع، قياساً على المقولات أن تكون صورة الاستدلالات عندما تُطبّق على الوحدة التأليفية للحدوس، متضمّنة أصّل أفاهيم قبلية خاصّة يمكن أن تُسمّى أفاهيم عقلية محضة أو أفكاراً ترسندالية. وأن تُعين الاستعمال الفاهمي في شمول التجربة بأسرها وفقاً لمبادئ.

وتقوم وظيفة العقل في استدلالاته في دفع المعرفة وفقاً لأفاهيم إلى الكُلية، والاستدلال العقلي نفسه هو حُكْم متعين قبلياً في كلّ ما صدّق شرطه. فالقضية «قَيَسُ هالك»، يمكن أن

(*) إدراك

(**) معنى عام = مقولة.

استمدّها أيضاً من التجربة وبالفاهمة وحدها. لكنني أبحث عن أفهوم يتضمّن الشرط الذي بموجبه يُعطى المحمول (إثبات بعامة) لهذا الحكم (أي أفهوم الإنسان هنا)، وبعد أن أدرج تحت هذا الشرط المتخذ في كلّ ما صدّقه (كلّ الناس هالكون) أعينّ بموجب ذلك معرفة موضوعي (قيس هالك).

وعليه، فإننا، في خلاصة استدلال عقلي، نقصّر المحمول على موضوع معين بموجب شرط معين، بعد أن نكون قد فكّرناه من قبل في المقدّمة الكبرى في كلّ ما صدّقه. ويسمّى كمّ الماصّدق الكامل هذا، بالنسبة إلى مثل ذلك الشرط، كليّة (universalitas) ويناسبها في تأليف الحدوس جُملة (universitas) الشروط^(*). فالأفهوم العقلي الترندالي ليس إذن سوى أفهوم جُملة الشروط التي لمشروط معطى. لكن بما أن اللامشروط وحده يجعل جُملة الشروط ممكنة، وبما أن جملة الشروط هي بالمقابل لا مشروطة بدورها دائماً، فإنه يُمكن أن نعرّف الأفهوم العقلي المحض بعامة، بأنّه أفهوم اللا مشروط من حيث يتضمن مبدأ تأليف المشروط.

والحال، أنه يقدر ما هناك من علاقات تتصوّرها الفاهمة بواسطة المقولات بقدر ما سيكون هناك أيضاً من أفاهيم عقلية محضة، وسيكون هناك إذن: أولاً، لا مشروط التأليف الحمليّ في الحامل، وثانياً، لا مشروط التأليف الشرطي المتصل لأطراف سلسلة، وثالثاً لا مشروط التأليف الشرطي المنفصل للأجزاء في الستام.

وتلك هي بالفعل، مختلف ضروب الاستدلالات العقلية التي يسعى كلّ منها إلى اللامشروط بقياس سابق؛ فالأوّل يسعى إلى حَامل لم يعد هو نفسه محمولاً، والثاني إلى افتراض لا يعود يفترض شيئاً، والثالث إلى تجمّع أطراف للقسم لا يستلزم أيّ شيء آخر كي يُنجز قسمة الأفهوم. وعليه، فإنّ الأفاهيم العقلية المحضة عن الجُملة في تأليف الشروط هي ضرورية على الأقل كمهامّ تصلح لدفع وحدة الفاهمة قدر الإمكان نحو اللامشروط وتجد أساسها في طبيعة العقل البشري على الرغم من أنّه، فيما عدا ذلك، قد لا يكون لتلك الأفاهيم الترندالية في العيان أيّ استعمال ملائم ومن أن لا فائدة لها من ثمّ سوى دفع الفاهمة في وجهة يبقى فيها استعمالها مع توسّعه إلى أقصى مدى، مُتسقاً اتساقاً شاملاً.

لكن، ونحن نقول هنا جُملة الشروط واللامشروط بوصفها العنوان المُشترك لكلّ الأفاهيم العقلية، إذا بنا نفع على تعبير لا يُمكن أن نستغني عنه مع أنّ الإلتباس العالق به من طول سوء الاستعمال، بمنعنا من استعماله بأمان. فلفظ مُطلق هو من الألفاظ القليلة التي كانت تعبر في معناها الأصلي عن أفهوم لم يكن يُعبر عنه في ذلك الزمن أيّ لفظ آخر في اللغة نفسها، وإضاغته أو ما يوازي ذلك، أعني، استعماله غير الدقيق يؤدي بالضرورة إلى إضاغة الأفهوم نفسه الذي لا يمكن للعقل، وهو منهمك به جداً، أن يستغني عنه من دون أن يلحق كبير الأذى بكلّ الأحكام الترندالية. ونستعمل اليوم غالباً لفظ absolut^(**) للتعبير فقط عما نرى إليه بصدد

Die Allheit (universities) der Totalität der Bedingungen.

(*)

(**) مطلق.

شيء في ذاته ويصدق إذن جَوَانِيًا. وبهذا المعنى، فإن لفظ الممكن إطلاقاً يعني ما هو ممكن في ذاته^(*) (interne). وذلك أقل ما يمكن قوله بالفعل عن الموضوع. ويستعمل أيضاً بالمقابل أحياناً للدلالة على شيء يصدق من كل الجهات (من غير قيود) (مثال السلطة المطلقة)؛ ولفظ ممكن بالمطلق في هذه الحالة يعني ما هو ممكن من كل وجهات النظر ومن كل الجهات، وذلك أكثر ما يمكن قوله هذه المرة عن إمكان شيء. والحال، إن هذين المعنيين يتوافقان بعض الأحيان، وعلى سبيل المثال: ما هو غير ممكن ضمناً هو غير ممكن من كل الجهات وبالتالي غير ممكن إطلاقاً؛ هذا صحيح، إلا أن الواحد منهما يبتعد في أغلب الحالات كثيراً جداً عن الآخر، فمن كون الشيء ممكناً في ذاته لا يمكنني قط أن أستخلص أنه ممكن من جميع الجهات، وبالتالي أنه ممكن إطلاقاً. أضف، إنني سأبين لاحقاً، أن الضرورة المطلقة لا تخضع في كل الحالات للضرورة الجوانية، وأنه يجب ألا تُعدَّ مساوية لها. فشيء يكون ضده غير ممكن جَوَانِيًا، له بالتأكيد، بمثابة ضد، شيء غير ممكن من كل الجهات، وهو من ثم ضروري إطلاقاً. أما من كون الشيء ضرورياً إطلاقاً، فليس لي الحق بأن أستنتج الإمتناع الجواني لضده، أعني إنه يمتنع علي أن أستنتج أن الضرورة المطلقة للأشياء هي ضرورة جَوَانِيَة، لأن هذه الضرورة هي في بعض الحالات لفظ فارغ تماماً، لا يمكن أن نربط به أي مفهوم؛ في حين أن ضرورة الشيء من كل الجهات (من حيث كل الممكن) تستلزم تعيينات خاصة جداً. لكن، بما أنه لا يمكن للفيلسوف أن يكون لا مبالياً إزاء إضاعة مفهوم ذي تطبيق واسع في الفلسفة النظرية، فإني أأمل أيضاً ألا يُنظر بلا مبالاة إلى الجهد الذي نبذله في تعيين اللفظ الذي يعلّق به هذا المفهوم، وفي المحافظة عليه بعناية.

سأستخدم إذن لفظ المطلق بذلك المعنى الأوسع، وضده، في ما ليس له سوى مصداقية نسبية أو من منظارٍ خاص؛ لأن مصداقية الأخير تنحصر ضمن شروط، في حين يصدق الأول بلا حصر.

والحال، إن المفهوم العقلي التّرسّندالي ينطبق أبداً وحسراً على الجملة المطلقة في تأليف الشروط، ولا يتوقّف قط إلا عند اللامشروط إطلاقاً أي من جميع الجهات. ذلك أن العقل المحض يترك كل شيء للفاهمة التي هي، بدءاً، على صلة بموضوعات الحدس، أو بالأحرى بتأليفها في المخيلة؛ ويحتفظ لنفسه فقط بالجملة المطلقة في استعمال الأفاهيم الفاهمية، ويسعى إلى دفع الوحدة التأليفية المفكّرة في المقولة حتى اللامشروط إطلاقاً. يمكن إذن أن نسمي هذه الجملة الوحدة العقلية للظواهرات، مثلما يمكن أن نسمي تلك التي تعبر عنها المقولة الوحدة الفاهمية. وعليه فليس العقل على صلة إلا بالاستعمال الفاهمي، وليس، حقاً، من حيث يتضمّن مبدأ تجريبية ممكنة (لأن الجملة المطلقة للشروط ليست مفهوماً يستعمل في تجربة لأن لا تجربة غير مشروطة) بل لكي يُملي عليه وجهته نحو وحدة معينة ليس لدى الفاهمة أي مفهوم عنها، بل

وحدة تسعى إلى أن تجمع في ((كل)) مطلق كل الأفعال الفاهمية بالنظر إلى كل موضوع. وعليه فإن الاستعمال الموضوعي للأفاهيم العقلية المحضة هو أبداً استعمال مفارق في حين يجب أن يكون استعمال الأفاهيم الفاهمية المحضة وفقاً لطبيعته محايثاً أبداً لأنه يقتصر فقط على التجربة الممكنة.

وأفهم بـ ((الفكرة)) أفهوماً عقلياً ضرورياً لا يطابقه أي موضوع معطى في الحواس. فالأفاهيم العقلية المحضة التي نرى إليها الآن هي إذن أفكار ترسندالية، وهي أفاهيم للعقل المحض لأنها ترى إلى كل معرفة تجريبية بوصفها متعينة بجملة الشروط المطلقة. وهي ليست مُشكّلة اعتباراً، بل على العكس، تفرضها طبيعة العقل عينها، فهي إذن على صلة بكل الاستعمال الفاهمي بالضرورة. وهي أخيراً مفارقة، وتتخطى حدود كل تجربة، حيث لا يمكن إذن لأي موضوع مطابق للفكرة الترّسندالية أن يمثّل قط. فعندما نُسَمّي فكرة نقول كثيراً جداً بالنظر إلى الشيء (كموضوع للفاهمة المحضة) لكننا نقول قليلاً جداً بالنظر إلى الحامل (أعني بالنظر إلى تحققه وفق الشروط الأميرية)؛ وذلك بالضبط لأن الفكرة كأفهوم للأقصى لا يمكن أن تُعطى قط عياناً بشكل مطابق. لكن بما أن هذه المطابقة هي أصلاً كل مقصد العقل في استعماله محض النظري، وبما أن الإقتراب من أفهوم دون التمكن من بلوغه البتة في التنفيذ، يعني إضاعته كلياً، فإنه يقال عن مثل هذا الأفهوم إنه مجرد فكرة. وبالمثل، يمكن أن نقول: إن الجملة المطلقة لكل الظاهرات هي مجرد فكرة، ذلك أنها تظل مُشكّلة بلا حلّ لأننا لا نستطيع أبداً أن نحققها في خيال. وعلى العكس، بما أن المطلوب في الإستعمال العملي للفاهمة، مجرد التنفيذ بموجب قواعد، فإن فكرة العقل العملي يمكن دائماً أن تعطى حقاً، وإن فقط جزئياً، في العيان، بل إنها الشرط الذي لا بد منه لكل استعمال عملي للعقل. وتنفيذ هذه الفكرة هو دائماً محدود وناقص، إنما بحدود غير قابلة للتعين، فهي من ثم دائماً تحت تأثير أفهوم كمالٍ مطلق. وعليه فإن الفكرة العملية هي دائماً عظيمة الخُصْب وواجبة الضرورة بالنظر إلى الأفعال المتحققة. فمنها يستمدّ العقل المحض العلّية اللازمة لكي يُؤلّد ما يتضمنه أفهومه. لذا لا يمكن أن نقول عن الحكمة بنوع من الإزدراء: ليست سوى فكرة؛ بل على العكس، بفعل كونها بالذات فكرة الوحدة الضرورية لكل الغايات الممكنة، يجب أن تصلح كقاعدة لكل العملي بوصفها شرطاً أصلياً أو حصرياً على الأقل.

والحال، على الرغم من أنه يجب أن نقول عن الأفاهيم العقلية الترّسندالية إنها: ليست سوى أفكار، فإننا لا نذهب إلى حدّ حسبانها نافلةً وباطلة. إذ، وحتى لو لم يمكن لأي موضوع أن يتعين بها، فإنها قد تصلح في الأساس، وبشكل غير ملحوظ، بمثابة «قانون» للفاهمة، من أجل استعمالها الموسّع والمتّسق؛ ومع أنه لا يمكنها أن تعرف به أي موضوع غير تلك الموضوعات التي كانت لتعرفها بموجب أفاهيمها إلا أنها تجد نفسها موجهة بطريقة أفضل وإلى مسافة أبعد إلى أمام في تلك المعرفة. ولئن أضيف أن هذه الأفكار قد يمكنها أن تؤمّن العبور من أفاهيم الطبيعة إلى الأفاهيم العملية، وتزوّد على هذا النحو، الأفكار الخلقية نفسها بصلاية وترابط مع المعارف النظرية للعقل. ويجب أن نترقّب شرح كل ذلك لاحقاً.

ونترك جانباً هنا، وفقاً لمقصدنا، الأفكار العملية، ولا نرى إلى العقل إلا في استعماله النظري وعلى نحو أضيق من ذلك بعد، أعني إلا في استعماله الترسدي. وعلينا هنا أن نتبع المسار نفسه الذي اتبعناه أعلاه في تسوية المقولات، أعني أن نفحص الصورة المنطقية للمعرفة العقلية لنترى ما إذا كان العقل، بذلك أيضاً، مصدراً لأفاهيم تُرىنا الموضوعات في ذاتها بوصفها متعينة، تأليفاً وقبلياً، بالنظر إلى وظيفة من وظائف العقل.

والعقل من حيث هو القدرة على صورة منطقية معينة للمعرفة، هو القدرة على الاستدلال، على الحكم بتوسط (بإدراج شرط حكم ممكن تحت شرط حكم معطى). والحكم المعطى هو القاعدة الكلية، المقدمة الكبرى (Major). وإدراج شرط حكم آخر ممكن تحت شرط القاعدة، هو المقدمة الصغرى (Minor). والحكم المتحقق الذي يُعلن إثبات القاعدة في الحالة المدرجة، هو الخلاصة (Conclusio). بمعنى، أن القاعدة تقول أمراً كلياً ما، تحت شرط معين. والحال، إن شرط القاعدة يوجد في حالة حاصلة. إذن، ما يصدق كلياً تحت ذلك الشرط يُنظر إليه أيضاً بوصفه صادقاً في الحالة الحاصلة (المنطوية على هذا الشرط). ونرى بسهولة، أن العقل يصل، بأفعال فاهمية تشكّل سلسلة شروط، إلى معرفة. فإذا كنت لا أصل إلى هذه القضية: «كل الأجسام متغيرة»، إلا انطلاقاً من تلك المعرفة الأبعد (التي ليس فيها بعد أفهوم الجسم وإن كانت تتضمن شرطه): «كل مركّب متغير»؛ ومن هذه إلى أخرى أقرب مندرجة تحت شرط الأولى «الأجسام مركبة»؛ ومن هذه إلى ثالثة تقرن بها المعرفة البعيدة (المتغير) بالمعرفة الحاضرة: «إذن الأجسام متغيرة»؛ فهذا يعني أنني أصل بسلسلة من الشروط (المقدمات) إلى معرفة (خلاصة). والحال أن كل سلسلة يكون مُعاملها معطى (وسواء كان الحكم حلياً أم شرطياً) يمكن أن تُتابع؛ ومن ثم، فإن هذا الفعل العقلي نفسه يؤدي إلى *ratio cinatio polysyllogistica* (*) أي إلى سلسلة استدلالات، يمكن أن تُتابع، إن لجهة الشروط (*per prosyllogismos*) (**). وإن لجهة الشروط (*per episyllogismos*) (***)، إلى أبعاد غير متعينة.

لكن، سرعان ما نلاحظ أن سلسلة الأقيسة السابقة، أعني المعارف المتتابعة لجهة مبادئ معرفة معطاة، أو لجهة شروطها، وتغير آخر، أن تسلسل الاستدلالات الصاعد، يجب أن يَنْهَج إزاء القدرة العقلية نهجاً مختلفاً عن التسلسل الهابط، أي بشكل مختلف عن التقدّم الذي يُجرّهُ العقل بالأقيسة اللاحقة لجهة الشروط. إذ لما كانت المعرفة غير معطاة في الحالة الأولى إلا بوصفها مشروطة، فإنه ليس بوسعنا بلوغها بواسطة العقل إلا إذا افترضنا على الأقل أن جميع أطراف السلسلة معطاة من جهة الشروط (الجُملة في سلسلة المقدمات)، وبهذا الافتراض وحده إنما يكون الحكم المذكور ممكناً قبلياً. وعلى العكس لا نفكر لجهة الشروط، أو الاستنتاجات، إلا سلسلة في صيرورة، وليس سلسلة مفترضة سلفاً كاملة أو معطاة؛ ولا نفكر بالتالي إلا تقدماً

(*) استدلال مُتعدّد الأقيسة.

(**) بقياس سابق.

(***) بقياس لاحق.

بالقوة. فإذا ما نُظِرَ إذن إلى معرفة بوصفها مشروطة، فإنَّ العقل يجد نفسه مرغماً عندها على النظر إلى تسلسل الشروط وفق خطِّ صاعد بوصفه خطأ ناجزاً ومُعطًى في جملة، لكن، لو نُظِرَ إلى المعرفة نفسها في الوقت عينه، كشرطٍ لمعارفٍ أخرى تُشكِّلُ فيها بينها سلسلة من الاستنتاجات وفق خطِّ هابط، لأمكن له أن يظلَّ لا مبالياً بالمرَّة بمعرفة إلى أيِّ حدٍّ يصل التقدُّم a posteriori^(*) وما إذا كانت جملة هذه السلسلة ممكنة أيَّ إمكان؛ لأنه ليس بحاجة إلى سلسلة من هذا النوع من مبادئه a priori^(**). فسواء، إذن، كان، أم لم يكن، لتسلسل المقدمات لجهة الشروط، نقطة إنطلاقٍ كشرطٍ أعلى، وسواء بالتالي، كان أم لم يكن، من دون حدود a parte priori فإنه يجب أن يتضمَّن دائماً جملة الشرط، حتى لو افترضنا أنه لا يمكن أن تبلغه قط؛ ويجب أن تكون السلسلة بأسرها صحيحة بالطلق، حتَّى يمكن للمشروط، الذي يُنظر إليه كخلاصة، أن يُحسب صحيحاً. وذاك ما يستلزمه العقل الذي يقدِّم معرفته بوصفها متعينة قبلياً وضرورية إمَّا في ذاتها، وعندها لن تكون بحاجة لأيِّ مبدأ، وإمَّا، في حال كونها مُشتقة، كطرفٍ في سلسلة مبادئ هي الأخرى صحيحة بالطلق.

الفصل الثالث

سستام الأفكار الترسيديّة

ليس علينا أن نشغل هنا بالديالكتيك المنطقي الذي يُجرِّد المعرفة من كلّ مضمون، ويكتفي بكشف التراثي الخاطيء في صورة الاستدلالات العقلية، بل بالديالكتيك الترسدي الذي يجب أن يتضمَّن، بشكل قبلي تماماً، أضل معارف معيّنة بناء على العقل المحض وأفاهيم مستخلصة لا يمكن لموضوعها قط أن يُعطى أمبيرياً، وتقع من ثمَّ خارج قدرة الفاهمة المحضة كلياً. وقد استنتجنا، من الصلة الطبيعية التي يجب أن تقوم بين الاستعمال الترسدي لمعرفتنا سواء في الاستدلالات أم في الأحكام وبين استعمالها المنطقي، أن هناك ثلاثة ضروب وحسب من الاستدلالات الديالكتيكية التي هي على صلة بضروب ثلاثة من الاستدلالات التي بها يمكن للعقل أن ينطلق من مبادئ إلى معارف، وأن عمله بأسره هو أن يرتفع من التأليف المشروط الذي تظلَّ الفاهمة عالقة فيه أبداً إلى تأليف غير مشروط لا يمكنها قط أن تبلغه.

والحال، إنَّ كل ما يمكن أن يكون لتصوراتنا من صلة بعامة هو: (1) الصلة بالذات، (2) الصلة بالأشياء، إما بوصفها ظاهرات وإما بوصفها موضوعات للتفكير بعامة. فلو جمعنا هذا الانقسام إلى الأوّل لرأينا أن كل العلاقة التي بتصوراتنا والتي يمكن أن نُكوّن عنها أفهوماً أو فكرة هي ثلاثية؛ (1) العلاقة بالذات؛ (2) العلاقة بمتنوع الشيء في الظاهرة، (3) العلاقة بجميع الأشياء بعامة.

(*) لجهة الأخير.

(**) لجهة الأول.

والحال، إن على الأفاهيم المحضة بعامة أن تهتم بوحدة التصورات التأليفية، أما أفاهيم العقل المحض (الأفكار الترسندالية) فتهتم بالوحدة التأليفية اللامشروطة لجميع الشروط بعامة. وعليه تدرج كل الأفكار الترسندالية تحت ثلاثة أصناف، أولها، يتضمن الوحدة المطلقة (اللامشروطة) للذات المفكرة والثاني، يتضمن الوحدة المطلقة لسلسلة شروط الظاهرة، والثالث، الوحدة المطلقة لشروط جميع موضوعات التفكير بعامة.

والذات المفكرة هي موضوع السيكولوجيا وجملة كل الظاهرات (العالم) موضوع الكُسمولوجيا، والشيء الذي يتضمن الشرط الأعلى لإمكان كل ما يمكن أن يُفكر (كائن كل الكائنات) هو موضوع الإلهيات. يُزودنا العقل المحض إذن بفكرة عن النفسانيات الترسندالية (Psychologia rationalis)، وعن علم ترسندالي بالعالم (Cosmologia rationalis)، وأخيراً عن معرفة ترسندالية بالله (theologia trancendentalis). ولا يمكن لمجرد مخطط أي علم من هذه العلوم أن يرسم بالفاهمة حتى عندما يُؤازرها الاستعمال المنطقي الأسمى للعقل، أعني كل الاستدلالات المتخيّلة، لتنتقل من موضوعها (الظاهرة) إلى كل الموضوعات الأخرى وصولاً إلى أبعد أطراف التأليف الأميري؛ بل إن هذا المخطط هو فقط إنتاج محض وحقيقي للعقل المحض، أو هو مشكلة خاصّة به.

أما ما هي أنماط الأفاهيم العقلية المحضة، المندرجة تحت هذه العناوين الثلاثة، فذاك ما سيرضه الباب اللاحق عرضاً كاملاً. وهي تقتفي أثر المقولات. لأنّ العقل المحض ليس على صلة مباشرة بالموضوعات قط، بل بالأفاهيم الفاهمية عينها وحسب. إلّا أنّه لا يمكننا أن نوضح، إلّا في التنفيذ التام، وحسب، كيف يمكن للعقل أن يصل بالضرورة إلى أفهوم الوحدة المطلقة للذات المفكرة، فقط في الاستعمال التألفي للوظيفة عينها التي يستخدمها في الاستدلال العقلي الحُملي، وكيف تؤدي به الطريقة عينها التي يستخدمها في الاستدلالات الشرطية المتصلة إلى فكرة اللامشروط المطلق في سلسلة شروط معطاة؛ وأخيراً كيف تؤدي به مجرد صورة الإستدلال العقلي الشرطي المنفصل، بالضرورة، إلى الأفهوم العقلي الأسمى عن كائن كل الكائنات، وهي فكرة تبدو للوهلة الأولى في غاية المفارقة.

وليس لهذه الأفكار الترسندالية أيّ تسويغ موضوعي ممكن أصلاً كمثل ما أمكن لنا أن نفعل للمقولات، لأنها ليست بالفعل على أيّ صلة بأيّ شيء يمكن أن يُعطى مطابقاً لها، وبالضبط لأنها مجرد أفكار. لكن، يمكن أن نحاول اشتقاقها ذاتياً من طبيعة عقلنا، وهذا ما نقوم به في الباب الراهن.

نرى بسهولة أن ليس للعقل من مقصد سوى جملة التأليف المطلقة لجهة الشروط (شرط التلازم أو التبعية أو التضافر) وأن ليس عليه أن يبالي بالتامية المطلقة لجهة المشروط. لأنه لا يحتاج إلّا للأولى كي يفترض كامل سلسلة الشروط ويقدمها على هذا النحو قليلاً إلى الفاهمة. فما إن يوجد شرط مُعطى بالتام (وبشكل لا مشروط) حتى لا يعود بنا حاجة إلى أفهوم عقلي بالنظر إلى التقدم في السلسلة، لأن الفاهمة ستَهبط من تلقائها خطوة خطوة من الشرط إلى المشروط.

وعلى هذا النحو، فإن الأفكار الترسيدالية لا تصلح إلا للصعود في سلسلة الشروط حتى اللامشروط أي حتى المبادئ. أما بالنسبة إلى الهبوط نحو المشروط، فمع أن للعقل استعمالاً منطقياً واسع النطاق للقوانين الفاهمية، فإن ليس فيه أي استعمال ترسيدالي؛ وإذا ما كونا فكرة عن الجملة المطلقة لمثل هذا التأليف (للتقدم)، وعن السلسلة الكاملة لكل تغيرات العالم المقبلة على سبيل المثال، فإن ذلك سيكون أيساً فكرياً (ens rationis) يُفكر باعتباطاً وحسب، ولا يفترضه العقل بالضرورة. ذلك أننا، وإن كنا نفترض جملة شروط المشروط من أجل إمكانه، فإننا لا نفترض جملة نتائجه. فمثل هذا الأفهم ليس إذن فكرة ترسيدالية، وهي الأمر الوحيد الذي يشغلنا حالياً.

وأخيراً، نلاحظ أيضاً أن ترابطاً معيناً ووحدة تنشأ بين الأفكار الترسيدالية نفسها، وأن العقل المحض يضع بواسطتها جميع معارفه في سستام. فالانطلاق من معرفة الذات (النفس) إلى معرفة العالم، والانتقال بواسطة هذه إلى الكائن الأصلي، هو مسارٌ طبيعي إلى حد أنه يبدو مماثلاً للتقدم المنطقي للعقل من المقدمات إلى الخلاصة⁽¹⁾. لكن معرفة هل يوجد هنا حقاً قرابة أساسية خفية، كتلك التي بين الطريقة المنطقية والطريقة الترسيدالية، فمسألة من تلك المسائل التي يجب أن نتظر الإجابة عنها في ما يلي من أبحاث. ونكون حتى الآن، وبدءاً، قد بلغنا هدفنا عندما أخرجنا أفاهيم العقل الترسيدالية، التي يخلطها عادة الفلاسفة في نظريتهم بأفاهيم أخرى، من دون أن يميزوها كما ينبغي من الأفاهيم الفاهمية، من ذلك الوضع الملتبس، فعينا معاً أصلها وعذها المتعين الذي لا يمكن أن يبقى أي أفهم آخر خارجه؛ وبتقديمها في ترابط سستامي، نكون قد رسمنا وحدنا حقلاً خاصاً للعقل المحض.

(1) ليس للميتافيزيقا من غاية خاصة لأبحاثها إلا الأفكار الثلاث: الله والحرية والخلود، بحيث إن على الأفهم الثاني أن يؤدي إذا ما ربط بالأول، إلى الثالث كخلاصة ضرورية. وكل ما يشتغل به هذا العلم فيما عدا ذلك ليس سوى وسيلة للوصول إلى هذه الأفكار، وإلى واقعيتها. وهو يحتاج إليها لا لإقامة علم الطبيعة، بل لتخطي الطبيعة. والثقوب فيه يجعل الإلهيات والأخلاق وبربطهما معاً، الدين، أي أسمى غايات وجودنا، معلقة فقط بقدرتنا العقلية الاعتبارية وليس بأي شيء آخر، وفي تصور سستامي لتلك الأفكار، سيكون النسق المذكور من حيث هو تألفي هو الأكثر ملاءمة، أما في العمل الذي يجب أن يسبق هذا بالضرورة، فإن النسق التحليلي الذي هو عكس الأول سيكون النسق الأكثر ملاءمة لهدفنا الذي هو التقدم بنا مما تزودنا به التحرية دون توسط، أعني من النفسانيات إلى العالميات ومنها إلى معرفة الله، لتحقيق خطتنا الكبرى.

الكتاب الثاني في الاستدلالات الديالكتيكية للعقل المحض

يمكن القول، إن موضوع فكرة تحض ترسندالية هو ما ليس لدينا عنه أي مفهوم، على الرغم من أن هذه الفكرة تتولد بضرورة كلية في العقل بموجب قوانينه الأصلية لأنه، عن موضوع يجب أن يطابق مطلب العقل، لا يوجد بالفعل أي مفهوم فاهمي ممكن، أعني أي مفهوم يمكن أن يبين أو يكون قابلاً للحدس في تجربة ممكنة. ولعله من الأفضل، وما يعرضنا إلى سوء فهم أقل أن نقول: إنه ليس لدينا أي معرفة عن شيء يتناسب مع فكرة، وإن كان يمكن أن يكون لدينا مفهوم احتمالي.

والحال، إن الواقع الترسندالي (الذاتي) للأفاهيم العقلية المحضة يقوم على الأقل على أننا ننساق إلى مثل هذه الأفكار باستدلال عقلي ضروري. ثمة إذن استدلالات عقلية خالية من أي مقدمات أميرية، وبواسطتها نستدل من شيء نعرفه على شيء آخر ليس لدينا عنه أي مفهوم، لكننا ننسب إليه مع ذلك واقعاً موضوعياً بفعل تراء لا مفر منه. وتستحق مثل تلك الاستدلالات بالنظر إلى محصلاتها إذن أن تسمى مُحَاكَات، لا استدلالات عقلية. لكنها بالنظر إلى أصلها، يمكنها أن تحمل هذا الإسم الأخير، لأنها لا تتولد بطريقة مُصطنعة أو عَرَضِيَّة، بل تصدر عن طبيعة العقل. وهي سفسطات لا للإنسان، بل للعقل المحض نفسه، وأحكم الناس جميعاً ليس بوسعه أن يتحرر منها؛ وهو، إن كان بوسعه أن يصل بعد جهود كثيرة إلى الاحتراز من الغلط، فإنه لن يصل إلى التخلص من الترائي الذي يلاحقه، ويخذه دون توقف.

هناك، إذن ضروب ثلاثة من الاستدلالات العقلية الديالكتيكية وحسب، على قدر ما هناك من الأفكار التي تؤدي إليها خلاصاتها. ففي استدلالات الصنف الأول، استدُل من مفهوم الذات الترسندالي الذي لا يتضمن أي متنوع، على الوحدة المطلقة لهذه الذات عينا، وهي وحدة لا أكون عنها بهذه الطريقة أي مفهوم. وأسَمِّي هذا الاستدلال الديالكتيكي مغالطة

ترسندالية. ويستند الصنف الثاني من الاستدلالات المماجية إلى الأفهوم الترسندالي عن الجملة المطلقة لسلسلة الشروط التي لظاهرة مُعطاة بعامة؛ ومن أن لديّ من جهة أفهوماً للوحدة التأليفية اللامشروطة للسلسلة يناقض نفسه أبداً، أُستدلّ على صحّة الوحدة من الجهة المضادة على الرغم من أن ليس لديّ عنها أيّ أفهوم. وأسمي حالة العقل في هذه الاستدلالات الديالكتيكية نقیضة العقل المحض. وأخيراً في الضرب الثالث من الاستدلالات المماجية، أُستدلّ من جملة الشروط الضرورية لتفكير الموضوعات بعامة، من حيث يمكن أن تكون معطاة لي، على الوحدة التأليفية المطلقة لجميع شروط إمكان الأشياء بعامة، أعني، إنّي أُستدلّ من أشياء لا أعرفها وبموجب مجرد أفهومها الترسندالي، على كائن الكائنات الذي أعرفه بدرجة أقلّ أيضاً من خلال أفهوم مُفارقٍ والذي لا يمكن أن اصطنع أي أفهوم عن ضرورته اللامشروطة. وأطلق على هذا الاستدلال العقلي الديالكتيكي إسم أمثل العقل المحض.

الباب الأول

في مغالطات العقل المحض

تقوم المغالطة المنطقية في غلط الاستدلال العقلي من حيث الصورة أيّاً كان مضمونه إلى ذلك. أما المغالطة الترسندالية، فلها مبدأ ترسندالي يجعلنا نُغلط في الاستدلال من حيث الصورة. وهذه الطريقة يكون لمثل هذا الاستدلال المُغالط أساسٌ في طبيعة العقل البشري، ويؤدي إلى وهم لا مفرّ منه، وإن كان لا يمتنع تحليله.

ونصل الآن إلى أفهوم لم يُذكر أعلاه في اللائحة العامة للأفاهيم الترسندالية، ويجب مع ذلك تعلّيقه بها من دون أن نُعدّل بذلك تلك اللائحة أيّ تعديل، ومن دون أن نُعلنها ناقصة. وذلك هو الأفهوم أو، إن أحببتم، الحُكم: «أنا أفكر». لكننا نرى بسهولة، أن هذا الأفهوم هو قطار جميع الأفاهيم بعامة، ومن ثمّ أيضاً الأفاهيم الترسندالية، وأنه إذن، يُفكر دائماً مع هذه، وأنه بذلك ترسندالي مثلها، إنما لا يمكن أن يكون له أيّ عنوان خاصّ لأنّه لا يصلح إلّا لعدّ كلّ فكر متتمياً إلى الوعي. لكنّ، مهما بلغت درجة خلوصه من الأميري (من انطباع الحواس) فإنّه يصلح لتمييز ضربين من الموضوعات بناءً على طبيعة قدرتنا المتصورة. فأنا من حيث أكون مفكراً، موضوعٌ للحس الباطن وأدعى نفساً، وما هو موضوع للحواس الخارجية يدعى جسماً. فالـ «أنا» كماهية مفكّرة يشير إذن إلى موضوع السيكولوجيا التي يمكن أن تُدعى النفسانيات^(*) العقلية عندما لا أريد أن أعرف عن النفس إلّا ما يمكن أن يُستدلّ من الأفهوم أنا من حيث يمثّل في كلّ تفكير بمعزل عن كل تجربة (تعيّني بشكل أخص، وفي العيان).

والحال، إنّ النفسانيات العقلية هي حقاً مشروع من هذا النوع. فإنّ خالط أدنى عنصر

(*) حافظت على صيغة الأصل، فقلت سيكولوجيا بإزاء Psychologie اليوناني الأصل، وقلت نفسانيات بإزاء die Seelenlehre الألماني. أيّ أنني ترجمت ما ترجمه كنط إلى لغته وعربت الآخر تعريباً (م. و).

أميري من عناصر تفكيري أو أي إدراك خاص من إدراكات حالي الباطنة، المبادئ المعرفية لهذا العلم، فلن يكون نفسانيات عقلية، بل أميرية. أمامنا إذن علم مزعوم مبني على هذه القضية الوحيدة «أنا أفكر» التي يمكن لنا هنا أن نبحث بطريقة مناسبة، وبما يتوافق مع طبيعة فلسفة تريندالية عما إذا كانت ذات أساس أم من دون أساس. ويجب أن لا نتوقف على أنه لدي، في هذه القضية تجربة باطنة تعبر عن إدراك الذات لذاتها، لنستنتج أن النفسانيات العقلية المبنية على ذلك ليست قط محضة بل تستند في جزء منها إلى مبدأ أميري. لأن ذلك الإدراك الباطن ليس أكثر من مجرد ابصار لـ «أنا أفكر» يجعل جميع الأفاهيم الترندالية المعنية بالقول: «أنا أفكر الجوهر، السبب» الخ، يجعلها ممكنة. ذلك أنه لا يمكن أن نعد التجربة الباطنة بعامة وإمكانها، أو الإدراك بعامة وعلاقته بإدراك آخر، بمثابة معرفة أميرية من دون أن يُعطى أميرياً تميز خاص، أو تعين ما، بل يجب أن يُعد ذلك بمثابة معرفة للأميري بعامة. . ينتمي إلى البحث عن إمكان كل تجربة بحثاً هو بالتأكيد ترندالي. لكن أدنى موضوع للإدراك (واللذة أو الألم مثلاً) قد يُضاف إلى التصور الكلي للإوتعاء، سيحول على الفور السيكلوجيا العقلية إلى سيكلوجيا أميرية.

«أنا أفكر» هو إذن نص السيكلوجيا العقلية الوحيد الذي منه يجب أن تستمد كل حكمتها. ونرى بسهولة أنه لو كان على هذه الفكرة أن تكون على صلة بموضوع (بذاتي) فإنه لن يمكنها أن تتضمن سوى محمولات تريندالية لهذا الموضوع، لأن أدنى محمول أميري سيخلخل محضية العلم العقلية واستقلاله عن كل تجربة.

ولن يكون علينا هنا سوى أن نتبع هداية المقولات. لكن، بما أن ثمة شيئاً هنا، مُعطى لنا بدءاً، هو الأنا، كماهية مفكرة، ومع أننا لن نغير ترتيب المقولات فيما بينها كما قُدمت أعلاه في لائحتها، فإننا نبدأ هنا بمقولة الجوهر التي بها يتصور شيء في ذاته، ونعود القهقري في سلسلة المقولات. وعليه تكون طويقا النفسانيات العقلية، التي عنها وحدها يجب أن يُشتق كل ما قد تتضمنه، على النحو التالي:

1

النفس

جوهر

2

بسيطة

من حيث كيفها

3

هي هي عددياً، أعني واحدة
(لا كثيرة) من حيث مختلف الأزمنة
التي تكون فيها

4

على علاقة

بالموضوعات الممكنة في المكان⁽¹⁾

(1) سيجد القارئ الذي قد لا يكتشف سهولة كافية المعنى السيكلوجي لهذه التعابير في تجريدها الترندالي، =

عن هذه العناصر تصدر جميع أفاهيم النفسانيات المحضة بالتركيب وحسب، ومن دون الحاجة إلى معرفة مبدأ آخر. فالجوهر كموضوع للحس الباطن وحسب، يعطي أفهوم اللامادية؛ وكجوهر بسيط أفهوم الفساد؛ وهويته كجوهر ذهني تُعطي الشخصية؛ وهذه العناصر الثلاثة مجتمعة تُعطي الروحانية. والعلاقة بالموضوعات في المكان تُعطي التبادل مع الأجسام؛ فهي تصور إذن الجوهر المفكر كمبدأ للحياة في المادة أي كنفس (anima) ومبدأ للحي بعمامة^(*)، وهذا، بحصره بالروحانية يُعطي: الخلود.

وعن ذلك تصدر أربع مُغالطات للنفسانيات الترسيدالية التي تُحسب خطأ بمثابة عِلْم للعقل المحض، يعالج طبيعة ماهيتنا المفكرة. ولا يمكن أن يؤسسه إلا التصور البسيط والفارغ من المضمون كلياً بحد ذاته، «أنا»، الذي لا يمكن حتى أن نقول عنه إنه أفهوم، بل هو مجرد وعي يواكب كل الأفاهيم. فبهذا اك أنا أو اك هو أو الـ ما (الشيء) الذي يُفكر لا تتصور أكثر من حامل ترسيدالي للأفكار = س، لا نعرفه إلا بالأفكار التي هي محمولاته، ولا يمكن أن يكون لدينا عنه أي أفهوم إذا ما أخذ لوحده، فنحن ندور إذن بصده في دائرة أبدية، لأننا ملزمين في كل مرة على أن نستخدم تصوّره لإصدار حكم ما بصده؛ وتلك سيئة ملازمة له، لأن الوعي ليس في ذاته تصوّراً يُميز موضوعاً خاصاً، بل هو صورة لتصور بعمامة من حيث يجب أن يدعى معرفة؛ إذ عنه وحده يمكنني أن أقول: إنني أفكر به شيئاً ما.

لكن، سيبدو من الغريب، بدءاً، أن يكون على الشرط الذي بموجبه أفكر بعمامة، والذي هو من ثم مجرد قوام لذاتي، أن يصدق معاً على كل من يفكر، وأن يُمكننا أن ندعي بناءً على قضية تبدو أميرية، تأسيس حكم يقيني وكلي كهذا: كل من يفكر فقوامه قوام تعبير الإوتعاء بالنسبة إلي. والسبب في ذلك، أنه يجب علينا بالضرورة أن ننسب قلياً إلى الأشياء كل الخصائص التي تشكل الشروط الوحيدة لتفكيرها. والحال إنه لا يمكن أن يكون لدي أدنى تصوّر عن ماهية مُفكرة بواسطة أي تجربة خارجية، بل بالإوتعاء وحسب. فمثل هذه الموضوعات إذن، ليست سوى إسقاط لوعيي على أشياء أخرى لا يمكن أن تتصور كماهيات مفكرة إلا بهذا الشرط. لكن القضية «أنا أفكر» تُؤخذ هنا احتمالياً وحسب، لامن حيث قد تتضمن إدراك الوجود (كما في ^(**) cogito, ergo sum الديكارتي) بل من حيث إمكانها وحسب، لمعرفة الخصائص التي تستمد من قضية يمثل هذه البساطة وتُسند إلى حاملها (وسواء أمكن له أن يوجد أم لا).

ولو كان لمعرفتنا المحضة، بالماهيات المفكرة بعمامة، أن تتأسس على أكثر من الكوجيتو، ولو

= ويسأل لماذا يتمي محمول النفس الأخير إلى مقولة الوجود، سيحدها مشروحة ومُسوّغة لاحقاً بشكل واف. إلى ذلك، إذا كنت في هذا الفصل كما في سياق كل هذا المؤلف، قد فضلت اللجوء إلى التعابير اللاتينية على التعابير الألمانية المقابلة عما ياقص الذوق والأسلوب الأنيق، فإنه يمكنني أن أستطيع عذراً لذلك: لقد فضلت بالفعل أن أضحي بشيء من أناقة اللفظ على أن أعيق الاستعمال المدرسي بأقل إيهام

(*) die Animalität

(**) أنا أفكر، إذن أنا موجود.

استعنا بالملاحظات التي يمكن أن نبديها على لعب أفكارنا، وبالقوانين الطبيعية للذات المفكرة التي يمكن أن نستمدّها منه، لتحصل لدينا سيكولوجيا أميرية. وهي ضرب من سيكولوجيا للحس الباطن قد تصلح ربّما لتفسير ظاهراته، إنّما لا تصلح قطّ لاكتشاف الخصائص التي لا تنتمي البتة إلى التجربة الممكنة (كخاصية البساطة)، ولا لتعليمنا أيّ شيء يقيني عن طبيعة الماهيات المفكرة بعامة؛ فلن تكون سيكولوجيا عقلية.

لكن، بما أنّ القضية «أنا أفكر» (مأخوذة احتمالياً) تتضمّن صورة كلّ حكمٍ فاهميّ بعامة، وتواكب كلّ المقولات كما لو أنّها قطارٌ لها، فإنّه من الواضح أنّ الخلاصة التي تستمدّ منها يمكن أن تتضمّن مجرد استعمالٍ ترسّندالي للفاهمة خالصٍ من أيّ اختلاطٍ بالتجربة، ولا يمكن أن نكون مُسبقاً فكرةً مشجّعة عن نجاحه حسب ما بيّنا أعلاه. فستابعه إذن بعين ناقدة عبر كلّ أحاميل النفسانيّات المحضة. لكنّ توخياً للإيجاز سنترك فحصها يتقدّم في ترابط مُتّصل.

واليكّم، أولاً، ملاحظة عامّة يمكن أن تصلح للتنبيه بخاصّة على ذلك الضرب من الخلاصات. فأنّا لا أعرف أيّ موضوعٍ بمجرد أنّي أفكر؛ بل على العكس، لا يمكنني أن أعرف أيّ موضوعٍ إلا بتعيين حدسٍ مُعطى بقصدٍ وحدة الوعي؛ وفي هذا إنّما يقوم كلّ التفكير. فأنّا لا أعرف نفسيّ إذن، من خلال أنّي أعني ذاتي مفكراً؛ بل يجب أن أعني حدسيّ بذاتي كمتعينٍ بالنظر إلى وظيفة التفكير. وعليه فإنّ كلّ أنماط الإوتعاء في التفكير بحدّ ذاته ليست قطّ أفاهيم فاهمية عن الأشياء (مقولات) بل مجرد وظائف منطقية لا تُعطي الفكر أيّ معرفة بموضوع، ومن ثمّ لا تجعلني أعرف نفسي كموضوع. فالموضوع هو الإوتعاء لا المُعَيّن بل القابل للتعيين وحسب، أعني هو حدسي الداخلي (من حيث يمكن لمتنوّعه أن يُربط وفق الشرط الكلي لوحدة الإبصار في التفكير).

1) والحال، إنّني أنا دائماً في كلّ الأحكام، الذات المعيّنة للعلاقة التي تُشكّل الحكم. لكنّ، أن يكون على الك أنا الذي يُفكر، أن يصدّق دائماً في التفكير كحامل، وأن يُعدّ بمثابة شيءٍ لا يتعلق فقط بالتفكير كمحمول، فتلك قضية يقينية، بل هويّة، إلّا أنّها لا تعني أنّي بوصفي موضوعاً كائنٌ أقوم بذاتي، أو جوهر. وإنّ هذا الأمر الأخير يذهب بعيداً جداً، إذ يتطلب معطيات لا نجدها قطّ في التفكير، وربّما كانت (من حيث أنظر إلى المفكر بما هو كذلك) أكثر مما يمكنني أن أصادف (فيه) ذات مرّة.

2) وأن يكون أنا الإبصار، وبالتالي الك أنا في كلّ تفكير، شيئاً مفرداً لا يمكن أن ينحلّ إلى كثرةٍ من الذوات، وأن يدلّ من ثمّ على حاملٍ منطقيٍّ بسيط، ذاك ما يوجد في أفهوم التفكير. وتلك إذن قضية تحليليّة، لكنّها لا تعني أنّ الك أنا المفكر جوهرٌ بسيط، لأنّها ستكون قضية تاليفية. فأفهوم الجوهر على صلةٍ أبداً بالحدوس، والحدوس فيّ لا يمكن أن تكون إلّا حسية؛ وهي توجد بكاملها خارج حقل الفاهمة، وخارج تفكيرها الذي يدور البحث عليه هنا حصراً عندما نقول: إنّ الك أنا في التفكير هو بسيط. وسيكون من العجيب أيضاً أن يكون ما يتطلّب هذا القدر من الجهد لتمييز ما هو جوهر من بين ما يقدّمه الحدس، وما يتطلّب جهداً أكبر لمعرفة

هل يمكن لهذا الجوهر أن يكون بسيطاً (كما في أجزاء المادة)، أن يكون ما يتطلب ذلك معطى لي مباشرة هنا في أفقر التصورات جميعاً كما لو أنه نوع ونحي .

(3) إن قضية هوية ذاتي في كل متنوع أعيه متضمنة هي الأخرى في الأفاهيم نفسها، وهي بالتالي قضية تحليلية؛ لكن هوية الذات هذه التي يمكن أن أعيها في كل تصوراتها، لا تعود إلى حدس تلك الذات الذي تعطى به كموضوع. فلا يمكنها إذن أن تعين هوية الشخص التي نعني بها ونعي الذات هوية جوهرها الخاص كماهية مفكرة خلف كل تبدل للأحوال. أما التدليل على ذلك فأمر لا يمكن بلوغه بمجرد تحليل القضية «أنا أفكر»، بل يلزم لذلك عدة أحكام تأليفية مؤسسة على الحدس المعطى.

(4) «أفرق بين وجودي الخاص بوصفه وجوداً لكائن مفكر، وبين الأشياء الأخرى خارجاً عني (والتي ينتمي جسمي إليها أيضاً)، تلك أيضاً قضية تحليلية، لأن الأشياء الأخرى هي تلك التي أفكرها متميزة عني. لكن، هل أوتعائي هذا ممكن من دون الأشياء الخارجة عني، التي بها تعطى التصورات لي، وهل يمكن أن أوجد إذن كماهية مفكرة وحسب، (من دون أن أكون إنساناً)؟ ذاك ما لا أعلمه قط بما تقدم.

إن تحليل أوتعائي في التفكير بعامة لا يقدم لي إذن أي معرفة بذاتي كموضوع. وإنه لمن الخطأ حسابان العرض المنطقي للتفكير بعامة بمثابة تعيين ميتافيزيقي للموضوع.

وسيكون حجر عثرة كبيراً، بل وحيداً في وجه نقدنا بأسره، أن يكون ثمة إمكان للتدليل قبلياً على أن كل الماهيات المفكرة هي في ذاتها جواهر بسيطة وأنها بما هي كذلك تحمل معها إذن (وهذا ينتج عن الدليل نفسه) الشخصية بشكل لا ينفصل، وتعي وجودها المستقل عن كل مادة. ذلك أننا سنكون بذلك قد خطونا خطوة خارج العالم الحسي، ونكون قد دخلنا في حقل النومينا؛ ولن يمكن لأحد أن ينكر علينا حق أن نتوسع فيه أكثر فأكثر، وأن يبنى كل واحد منا فيه ويتملك بقدر ما يسعفه طالع. ذلك أن القضية: «كل كائن مفكر هو بما هو كذلك، جوهر بسيط» هي قضية تأليفية قبلية، لأنها أولاً تخرج عن الأفهوم الذي يشكل مبدأها وتتخطاه، وتضيف إلى التفكير بعامة نمط الوجود، ولأنها ثانياً، تضيف إلى ذلك الأفهوم محمولاً (هو البساطة) لا يمكن أن يعطى في أي تجربة. سيُمكن إذن للقضايا التأليفية قبلية، لا أن تطبق وتقبل بالنسبة إلى موضوعات تجربة ممكنة، وكمبادئ لإمكان هذه التجربة وحسب، كما زعمنا ذلك، بل سيُمكنها أيضاً أن تطبق على الأشياء بعامة، على الأشياء في ذاتها، وتلك نتيجة تضع نهاية لكل نقدنا، وترغمنا على العودة إلى الطريقة القديمة. لكن الخطر ليس كبيراً إلى هذه الدرجة إذا ما نظرنا إلى الأمر عن كثب.

يسيطر على طريقة السيكلوجيا العقلية مغالطة يعرضها الاستدلال التالي:

ما لا يمكن أن يفكر إلا كحامل لا يوجد أيضاً، إلا كحامل وهو إذن جوهر.

والحال، إنَّ الكائن المفكّر منظوراً إليه بما هو كذلك وحسب لا يمكن أن يفكّر إلا كحامل.

إذن، إنه لا يوجد إلا كذلك، أعني كجوهر.

في المقدمة الكبرى يدور الكلام على كائن يمكن أن يفكّر بعامة من أيّ وجهة نظر كان، وبالتالي على ما يمكن أن يُعطى في الحدس أيضاً. لكنّ، في المقدمة الصغرى، لا يدور الكلام على الكائن نفسه إلا من حيث يحسب نفسه بمثابة حاملٍ بالنسبة إلى التفكير ووحدة الوعي وحسب، وإنما ليس، في الوقت عينه، بالصلة مع الحدس الذي به قد يعطى كموضوع للتفكير، فالخلاصة مستخلصة إذن *per sophisma figurae dictionis*⁽¹⁾، وبالتالي باستدلال فاسد⁽²⁾.

ويمكن للمرء أن يفهم بوضوح أنّه من الصحيح تماماً أن نحلّ هذا الدليل الشهير إلى مغالطة، إذا ما تفضل بالعودة إلى الملاحظة العامة حول التصوّر الستامي للمبادئ، وإلى الفصل المخصّص للنومينا حيث دللنا على أنّ أفهوم شيء يمكن أن يوجد بحدّ ذاته كحامل وليس فقط كمحمول لا ينطوي بعدّ على أيّ واقع موضوعي، بمعنى أنّه من المحال أن نعلم ما إذا كان يوجد في محلّ ما موضوع يتناسب معه، لأننا لا نرى إمكان مثل هذا الضرب من الوجود، وإنّ ذلك لا يعطي بالتالي أيّ معرفة على الإطلاق. وحتى يمكن لهذا الأفهوم تحت إسم الجوهر، أن يدلّ على موضوع يمكن أن يعطى، كيّ يصير معرفة، يجب أن يكون ثمة في الأساس حدس دائم بوصفه شرطاً لا بدّ منه للواقع الموضوعي لكلّ أفهوم، أعني بوصفه ما به وحده يعطى الموضوع. والحال، إنه ليس لدينا في الحدس الباطن أيّ شيء دائم، لأنّ الكائن هو مجرد وعي بتفكيره؛ وإذا ما اقتصرنا على التفكير وحده، فإنه سيظلّ ينقصنا الشرط الضروري لكي نطبّق على ذاتنا ككائن مفكّر أفهوم الجوهر، أعني أفهوم حامل يقوم بنفسه، وستبدّد كلياً بساطة الجوهر المربوطة به مع الواقع الموضوعي لهذا الأفهوم لكي تتحول إلى وحدة محض منطقية وكيفية للإوتعاء في التفكير بعامة، سواء كان الحامل مركّباً أم غير مركّب.

تهافت دليل مندلسن

على دوام النفس

لقد لاحظ هذا الفيلسوف الثاقب، باكراً، نقص الحجّة التي ندّعي بها عادة الدليل على أن

(1) يؤخذ التفكير في المقدمتين معنيين مختلفين. ففي المقدمة الكبرى يُطبّق على موضوع بعامة (كما قد يعطى من ثمّ في الحدس)؛ وفي المقدمة الصغرى، ننظر إليه على العكس من حيث الصلة بينه وبين الإوتعاء فقط، ومن ثمّ من حيث لا نفكر أيّ موضوع بل حيث نتصوّر فقط الصلة بالذات كحامل (كصورة للتفكير). وفي الأولى نتكلم على أشياء لا يمكن أن تفكّر إلا كحامل. وفي الثانية على العكس لا نتكلم على الأشياء بل (لأننا نعمل كل موضوع) على التفكير الذي فيه يصلح الكائن دائماً كحامل للوعي. لا يمكن إذن أن نستخلص من ذلك هذه الخلاصة: «لا يمكن أن أوجد إلا كحامل» بل فقط هذه: «يمكنني في تفكير وجودي أن أستعمل نفسي كحامل للحكم وحسب». وتلك قضية هويّة ولا تكشف شيئاً على الإطلاق عن غلط وجودي.

(*) بحجة سفسطية.

النفس (ما إذا سلمنا بأنها ماهية بسيطة) لا يمكن أن تكف عن البقاء بالتحلل إلى أجزاء. ولقد رأى بحق أن هذه الحجة لا تكفي لضمان استمرار النفس استمراراً ضرورياً، بأنه قد يمكن أيضاً التسليم بأنها تكف عن الوجود بالانطفاء، وقد حاول إذن في كتابه فيدون أن يجنب النفس هذا الضرب من الإنهاء، الذي سيكون انعداماً حقيقياً، حين تجرّ على برهان أن الماهية البسيطة لا يمكن أن تتوقف عن الوجود، لأن مثل هذه الماهية لا يمكن أن تنقص بالتأكيد كما يقول، ولا من ثم أن تفقد تدريجياً شيئاً من وجودها بحيث تجد نفسها تدريجياً وقد تحولت إلى لا شيء (لأن ليس لها أجزاء، ولا أي كثرة ذاتية إذن) فيجب أن لا يكون هناك أي وقت بين لحظة تكون فيها ولحظة لا تكون فيها، وهو أمر محال. - لكنه لم يخطر له قط أننا لو سلمنا للنفس ببساطة الطبيعة هذه، بسبب أنها لا تتضمن متنوعاً أجزاؤه بعضها خارج بعض، ولا كما ممتداً بالتالي، فإنه لن يمكننا عندها أن ننكر عليها، ولا على أي شيء موجود، كماً مشتداً أي درجة من الواقعية بالنسبة إلى كل قدراتها وحتى إلى كل ما يشكل الوجود بعمامة، وأن هذه الدرجة يمكن أن تتناقض مروراً بالكثرة اللامتناهية للدرجات الدنيا، وأن الجوهر المزعوم (الشيء الذي لم يثبت دوامه مع ذلك) يمكن أن يتحول إلى لا شيء إن لم يكن بالتحلل إلى أجزاء، فعلى الأقل بتناقض تدريجي (remissio) لقواه (ومن ثم بهالك إن سُمح لي باستخدام هذا اللفظ). ذلك أن للوعي نفسه في كل وقت درجة يمكن أن تتناقض دوماً⁽¹⁾، والأمر نفسه بالتالي بالنسبة إلى القدرة على الإوتعاء كما بالنسبة إلى كل القدرات الأخرى. - ويبقى دوام النفس بما هي موضوع الحس الباطن وحسب، غير مبرهن، بل أيضاً لا يُبرهن على الرغم من أن دوامها في الحياة، حيث يكون الكائن المفكر (بوصفه إنساناً) في الوقت عينه موضوعاً للحواس الخارجية، واضح بحد ذاته؛ لكن ذلك لا يفي بحاجة السيكيولوجيا العقلية التي تدلل على دوام النفس المطلق خارج هذه الحياة بمجرد أفاهيم⁽²⁾.

(1) الوضوح ليس كما يقول المناطقة وعي بتصور؛ لأنه يجب أن يكون ثمة درجة معينة من الوعي، إنما أضعف من أن تكفي للتذكر، في كثير من التصورات الغامضة، إذ لو كانت حالية تماماً من الوعي، لما كنا أقمنا أي فرقي في ربط التصورات الغامضة، وهو فرق يقيمه فعلاً بعلائم بعض الأفاهيم (كتلك التي عن الحق والعدل وتلك التي لدى الموسيقي عندما يبتكر مجموعة من النوتات). لكن التصور يكون واضحاً عندما يكون الوعي فيه كافياً لوعي الفرق الذي يفرقه عن التصورات الأخرى، ويجب أن يدعى أيضاً تصوراً غامضاً إذا كان الوعي كافياً لتفريقه عنها، إنما غير كافٍ لكي نعي هذا الفرق. ثمة إذن عدد لا متناهٍ من الدرجات في الوعي وصولاً إلى انطفائه

(2) أولئك الذين، من أجل أن يبرزوا إمكاناً جديداً، يتوهمون أنهم قاموا بشيء كافٍ بتحدينا أن نبين تناقضاً في فروعهم (كما يفعل أولئك الذين يظنون أنهم يرون إمكان التفكير حتى بعد توقف الحياة، مع أنهم لا يجدون أثلة على ذلك إلا في الحدوس الأميرية في الحياة البشرية)، أولئك يمكن أن يقعوا في إحراج كبير بإمكانات أخرى ليست أقل جرأة البتة، مثال إمكان انقسام جوهر بسيط إلى عدة جواهر أو على العكس اجتماع (اتحاد) عدة جواهر في جوهر بسيط، ذلك أنه على الرغم من أن الانقسام يفترض مركباً، فإنه لا يتطلب مع ذلك بالضرورة مركباً من جواهر، بل قد يتطلب فقط مركباً من درجات جوهر واحد بعينه (القدرات المختلفة). والحال، إنه كما يمكننا أن نفكر كل قوى النفس، وكل قدراتها، بما فيها قدرة الوعي، وقد انتقصت إلى النصف، إنما بحيث يبقى دائماً جوهر فإنه يمكن أيضاً أن نتصور دون تناقض ذلك القسم =

لكن، لو أخذنا قضايانا السابقة في ترابطها التألفي كما يليق بها أن تؤخذ، من حيث تصدق على جميع الماهيات المفكرة في السيكلوجيا العقلانية بوصفها سستاماً، وانطلقنا من مقولة الإضافة مع هذه القضية «كل الماهيات المفكرة هي، بما هي كذلك، جواهر»، رجوعاً إلى سلسلة المقولات حتى تنقل الدائرة، لوصولنا في النهاية إلى وجودها الذي لا تعيه وحسب في هذا السستام بمعزل عن الأشياء الخارجية، بل الذي يمكنها أيضاً أن تعينه تلقائياً (بالنظر إلى الدوام الذي ينتمي بالضرورة إلى صفة الجوهر). إلا أنه ينتج عن ذلك أن لا مفر من المثالية، وعلى الأقل من المثالية الإحتالية، في هذا السستام العقلاني، وأنه عندما لا يكون وجود الأشياء الخارجية لازماً قط لتعيين وجودنا الخاص في الزمان، فإنه من الإفتئات التام التسليم به من دون أن يكون بالإمكان برهته ذات مرة.

ولو اتبعنا، على العكس، الطريقة التحليلية متخذين كأساس مُعطى الك «أنا أفكر» بوصفه قضية تنطوي سلفاً على وجود، ومتخذين كأساس بالتالي الجهة، وحللناه لمعرفة مضمونه، عنيت لمعرفة هل وكيف يعين هذا الك أنا وجوده في المكان والزمان بمجرد ذلك، لكانت قضايا النفسانيات العقلية ستنتقل، لا من أفهوم كائن مفكر بعامه، بل من متحقق، ولكننا سنستنتج، من كيف نُفكر هذا المتحقق، بعد أن نُجرده من كل ما فيه من أميري، ما يناسب ماهية مفكرة بعامه. وذاك ما تُظهره اللوحة التالية:

= المتطفيء، بوصفه محفوظاً لا في النفس بل خارجها؛ وما أن كل ما بقي فيها من واقعي، وكل ما له درجة بالتالي، وبكلمة، بما أن كل وجودها قد انتقص هنا إلى النصف من دون أن يفتقر إلى شيء، فإنه ينتج عن ذلك جوهر خاص قائم خارجها. ذلك أن الكثرة التي قُسمت كانت موحدة سابقاً لا ككثرة جواهر، بل ككثرة كل ما هو واقع بوصفه كمية موجودة فيها. ووحدة الجوهر، التي لم تكن سوى غط الوجود، أمكن تحويلها بهذه القسمة فقط إلى كثرة قوام. ويمكن، كذلك، لعدة جواهر بسيطة أن تجتمع بدورها في واحدة، حيث لن يضيع شيء سوى كثرة القوام، لأن هذا الجوهر الوحيد سيضمن درجة واقعية كل الجواهر السابقة مجتمعة. ولعل الجواهر البسيطة التي تعطينا ظاهرة المادة (ليس بالطبع بفضل تأثير ميكانيكي أو كيميائي متبادل، بل بتأثير نجهله، ويكون ذاك التأثير ظاهريته) تنتج نفوس الأطفال عبر مثل هذا الانقسام الدينامي لنفوس الوالدين من حيث هي كميات مُشتدة تُعوض خسارتها بالاتحاد بمادة جديدة من النوع نفسه. وهيئات أن أولي هذه التخرصات أي قيمة أو مضداقية؛ فقد حذرتنا المبادئ المثبتة أعلاه في التحليلات، تحذيراً كافياً من استعمال المقولات (ومثلاً مقولة الجوهر) أي استعمال آخر غير استعمالها التجريبي، لكن إذا كان العقلاني، ومن دون أي حدس دائم يعطيه موضوعاً، جريئاً إلى درجة أنه يصنع، بناءً على مجرد قدرة التفكير، كائناً يقوم بذاته فقط، لأن وحدة الابصار في التفكير لا تتيح له أي تفسير بالمركب، وإذا كان يقوم بذلك إذن عندما يكون من الأفضل له أن يعترف بأنه لا يمكنه أن يشرح إمكان طبيعة مفكرة، فلماذا لا يظن المادي نفسه، على الرغم من أنه لا يمكنه هو الآخر أن يستدعي التجربة لصالح إمكاناته، محولاً لمثل هذه الحرة، ولماذا لا يكون له الحق باستخدام مبادئه في استعمال مضاد مع الحفاظ على وحدة الأول^(*) الصورية؟

(*) بإزاء der ersteren حسب Cassiser، فيعود النعت إلى الإبصار، وإلا بإزاء der ersteren، فيعود إلى قدرة التفكير وقد رجحت الصيغة الأولى، فصار المقصود: مع الحفاظ على وحدة الإبصار الصورية (م).

1

أنا أفكر

3

كذات بسيطة

2

كذات (*)

4

كذات تنهوه

في كل حال من أحوال تفكيري

لكن، بما أننا في القضية الثانية، لا نعين ما إذا كان يمكن لك أنا أن يوجد ويُفكر كحامل وحسب، وليس أيضاً كمحمول لحامل آخر، فإن الأفهوم، ذات، يؤخذ هنا بمعنى منطقي محض، وتترك مسألة ما إذا كان يجب أن نفهم به جوهر أم لا، تُترك غير متعينة. لكن، في القضية الثالثة، تصبح وحدة الإبصار المطلقة أي أنا البسيط، في التصور الذي إليه يعود كل ربط وحل يصنعان التفكير، تصبح مهمة في حد ذاتها، حتى عندما لا أكون قد قرّرت شيئاً بصدد قوام الذات وبقائها. فالبصيرة شيء واقعي، ويساطتها تقوم في إمكانها سلفاً؛ والحال إنه لا واقعي بسيطاً في المكان، لأن النقاط (التي هي البسيط الوحيد في المكان) هي مجرد حدود، إنما ليست شيئاً يصلح لتشكيل المكان كجزء منه. وينتج عنه إذن، استحالة تعريف قوامي (كذات مفكرة وحسب) بناءً على مبادئ المادية. لكن، بما أن وجودي يُعَدّ بمثابة مُعطى في القضية الأولى، حيث يعني ذلك لا «إن كل ماهية مفكرة موجودة» (وهو ما كان سيعني معاً ضرورتها المطلقة، ويقول عنها زيادة)، بل يعني فقط: «أوجد مفكراً»، فإن تلك القضية قضية أميرية، تتضمن قابلية وجودي للتعين فقط بالنظر إلى تصوراتي في الزمان. لكن بما أنني من جهة أخرى، بحاجة، بدءاً؛ إلى شيء دائم، وبما أن لا شيء كهذا مُعطى لي في الحدس الباطن من حيث أفكر نفسي، فإنه لن يمكنني قط أن أعين هذا الإوتعاء البسيط كيف أوجد، هل كجوهراً أم كعرض. فإذا كانت المادية غير صالحة كنمط تفسير لوجودي، فإن الروحانية هي أيضاً غير كافية لذلك. والخلاصة من كل ذلك، هو أنه لا يمكن لنا أن نعرف شيئاً بأي طريقة، عن قوام نفسنا فيما يخص إمكان وجودها المستقل بعامة.

بل، كيف سيكون بالإمكان أن نخرج من التجربة (تجربة وجودنا في الحياة) ونتخطاها بوحدة الوعي التي لا نعرفها، مع أنه لا غنى لنا عنها لإمكان التجربة، وأن نوسّع بذلك معرفتنا حتى طبيعة كل الكائنات المفكرة بواسطة هذه القضية الأميرية، إنما غير المتعينة بالنظر إلى أي ضرب من ضروب الحدس: «أنا أفكر»؟.

(*) Subjekt، ويعني اللفظ أيضاً: الحامل، أي ما عليه يحمل المحمول.

لا سيكولوجيا عقلية إذن بوصفها مذهباً يشكّل إضافةً إلى معرفتنا بأنفسنا، بل هناك واحدة بوصفها فقط إنضباطاً يضع للعقل النظري في هذا الحقل حدوداً لا تُخطى، فيُحرّزه من جهة من الوقوع في حُضن مادية بلا روح، ومن جهةٍ أخرى من الضياع في روحانية لا أساس لها بالنسبة إلينا في الحياة، بل بالأحرى يُذكرنا بأن نحسب رفض عقلنا هذا إعطاء أيّ جوابٍ شافٍ عن الأسئلة الصريحة التي تتخطى حياتنا، بمثابة إشارة إلى الابتعاد بمعرفتنا لأنفسنا عن مغالاة الاعتبار العقيم لتطبيقها على الاستعمال العملي الخُصَب الذي، مع أنّه يُطبّق أبداً على موضوعات التجربة وحدها، يستمد مبادئه من مكان أعلى، ويُعيّن سلوكنا كما لو أنّ قُصْدتنا تمتدُّ إلى ما لا نهاية بعد التجربة وبعْد هذه الحياة من ثمّ.

وبناءً على ذلك كله، نرى أنّ السيكولوجيا العقلية، تدين بأصلها إلى مجرد سوء فهم. فوحدة الوعي، التي تؤسّس المقولات، تُحسب هنا بمثابة حدس للذات، بعْدَها موضوعاً تُطبّق عليه مقولة الجوهر؛ لكنّ هذه الوحدة ليست سوى الوحدة في التفكير التي بها لوحدها لا يُعطى أيّ موضوع، فلا تنطبق عليها إذن مقولة الجوهر التي تفترض دائماً حدساً معطى، ولا يمكن لهذه الذات بالتالي أن تعرف. لا يمكن إذن لحامل المقولات أن يحظى، بمجرد أنّه يفكرها، بأفهومٍ عن ذاته كموضوع لهذه المقولات، لأنه كي يفكرها، يجب عليه أن يستند إلى أساسٍ من إدّعاته المحض الذي كان علينا أن نشرحه سلفاً. كذلك، إنّ الذات التي فيها أساسُ تصوّر الزمان أصلاً، لا يمكن لها بذلك أن تعيّن وجودها في الزمان. وإذا كان هذا مستحيلاً، فإنّ ذاك، أعني تعيين الذات لذاتها (كهاية مفكّرة بعامة) لا يمكنه هو الآخر أن يتمّ بالمقولات⁽⁴⁾.

* * *

وهكذا تتحلّل المعرفة التي يُبحث عنها خارج حدود التجربة الممكنة، طالما أنّنا نطلبها من

(1) اك «أنا أفكر» هو كما سبق القول، قضية أمّيرية تنطوي على القضية «أنا موجود»، إلّا أنّه لا يمكن أن أقول: «كل ما يفكر يوجد» لأنّ خاصيّة التفكير ستجعل عندها من كلّ الكائنات التي تمتلكها كائنات ضرورية. ولا يمكن لوجودي إذن، هو الآخر، أن يستتج، كما ظنّ ديكارت، من القضية «أنا أفكر» (إذ كان يجب أن تسبقها هذه المقدّمة الكبرى: «كلّ ما يفكر يوجد») بل هو هي. وتُعبّر تلك القضية عن حدسٍ أمّيري غير متعيّن، أعني عن إدراك (وهذا ما يُثبت حقاً من ثمّ أنّ الإحساس الذي ينتمي إلى الحساسية، يؤسّس سلفاً هذه القضية الوجودية) إلّا أنّها تسبق التجربة التي يجب أن تُعيّن موضوع الإدراك بواسطة المقولة، بالنظر إلى الزمان. فالوجود هنا ليس بعْدَ مقولة، لأنّه كمقولة ذو صلة لا بموضوع مُعطى غير متعيّن، بل بموضوع لدينا عنه أفهوم، ونريد أن نعرف هل يُطرح أيضاً خارج هذا الأفهوم أم لا. والإدراك غير المتعيّن يعني هنا فقط أنّ شيئاً ما^(*) واقعياً مُعطى إنّما فقط للتفكير بعامة وليس بالتالي كظاهرة أو كشيء^(*) في ذاته (نومينا) بل كشيء ما^(*) يوجد بالفعل ويُدلّ عليه بما هو كذلك في القضية «أنا أفكر»، إذ تجدر الملاحظة أنّي وإنّ كنت قد أسميت القضية «أنا أفكر»، قضيةً أمّيرية، فإنّني لم أرد بذلك قطّ أن أقول إنّ أنا في هذه القضية هو تصوّر أمّيري بل بالأحرى إنه تصوّر محض ذهني لأنه يُخصّص التفكير بعامة. لكن، من دون أيّ تصوّر أمّيري يقدّم للتفكير مادته، لا يقوم فِعْل «أنا أفكر»؛ وليس الأمّيري سوى شرط تطبيق أو استعمال للقدرة الذهنية المحضة.

(*) يُفرّق بين شيء ما Etwas والشيء Sache (م. و).

الفلسفة الإعتبارية، إلى رجاء خائب مع أنها تُخصّص أسمى أغراض البشرية. لكنّ قساوة النقد هذه، في الوقت الذي تُدلل فيه على استحالة أن نقرّر دُغائياً أيّ شيء خارج حدود التجربة، بصدد موضوع من موضوعات التجربة، تُسدي خدمة لا يُستهان بها لغرض العقل ذاك بصوّنه أيضاً من كل المزاعم المضادة الممكنة. ولا يمكن لذلك أن يحصل إلا بطريقتين: إمّا أن ندلل يقينياً على قضيتته، وإمّا أن نبحت، في حال عجزنا عن ذلك، عن مصادر ذلك العجز، فإذا ما كانت قائمة في الحدود الملازمة لعقلنا، فإن الخضم سيكون بالضرورة خاضعاً بالضبط لنفس القانون الذي يأمر برفض كل ادعاء بمزعم دغمائي.

وعلى كلّ، فإن ذلك لا يُضير في شيء جواز بل، ضرورة التسليم بحياة مقبلة وفقاً لمبادئ الاستعمال العملي للعقل مربوطاً باستعماله الإعتباري، لأنّ الدليل محض الإعتباري لم يكن له مرّة أدنى تأثير على العقل البشري العامي، وهو يقف على رأس شجرة إلى درجة أنّ المدرسة نفسها لم يكن بإمكانها أن تُبقية هذه المدة الطويلة إلا بجعله يدور بلا توقف حول نفسه كخُرُوف. وهو في نظرها لا يقدم قاعدة صلبة يمكن أن تُبنى عليها شيئاً. أما الأدلة التي هي لاستعمال الناس فتظلّ على العكس محتفظة بكل قيمتها، بل تزداد وضوحاً وإقناعاً غير مصطنع بإزاحتها لتلك الإدعاءات الدغمائية، ويوضعها العقل في ميدانه الخاص، أعني في نظام الغايات الذي هو في الوقت عينه نظام للطبيعة. لكن العقل نفسه، من حيث هو في ذاته قدرة عملية لا تحصرها شروط النظام الأخير، سيجد نفسه عندئذ تحوّلاً توسيع النظام الأول، ومعه وجودنا الخاص، إلى ما بعد حدود التجربة والحياة، وتحوّلاً الحكم بأن الانسان: تمثيلاً مع طبيعة كائنات هذا العالم الحية التي يتخذ العقل بصدها بالضرورة مبدأ أن ليس ثمة من عضو أو قدرة أو نزوة أو شيء من الأشياء لا ينفع أو لا يناسب استعماله، وبالتالي لا غائية له، بل إنّ كل شيء هو على العكس مناسب بالضبط لِقُصْدته في الحياة: بأنّ الانسان، مع أنه الوحيد الذي ينطوي على الغاية الأخيرة لكل ذلك، يجب أن يكون المخلوق الوحيد الذي يشدّ عن المبدأ. ذلك أنّ استعداداته الطبيعية، التي أفهم بها لا المواهب والنزوات، التي زوّد بها لكي يستعملها وحسب، بل بخاصة القانون الخلقيّ فيه، هي فوق كل فائدة ومنفعة يمكن أن يستمدّها من هذه الحياة إلى حدّ أنه يتعلم من القانون الخلقي نفسه أن يحترم فوق كلّ شيء مجرد وعي شرف المشاعر، بصرف النظر عن تلك المنافع بل حتى من دون ذلك الشبح المسمى مجداً، وأن يشعر جَوَانِيّاً أنه مدعو إلى أن ينمّي فيه، بسلوكه في هذا العالم، وباحتراره لمنافع كثيرة، الاستعداد لأن يصير مواطناً في عالم أفضل هوليديه في الفكرة. إن هذه الحجة القوية التي لا تُهفّت قط، والتي تتضافر مع معرفة الغائية التي تتجلى في كل ما هو أمام ناظرينا، معرفة مُتنامية باطراد، والأفق المفتوح على الخليقة، وبالتالي أيضاً الوعي بنوع من الإمكان اللامحدود لتوسّع معارفنا مع الحافز الذي يتناسب معها، إن هذه الحجة تبقى أبداً حتى عندما نياّس من رؤية الديمومة الضرورية لوجودنا بالمعرفة محض النظرية بأنفسنا.

خلاصة حل المغالطة السيكلوجية

يستند الترائي الديالككتيكي في السيكلوجيا العقلية إلى خلط فكرة من أفكار العقل (فكرة

ذهن محض) بالأفهوم اللا - متعين من جميع الوجوه، عن كائن مفكر بعامه. فأنا أفكر نفسي بصدد تجربة ممكنة بالتجرد من كل تجربة متحققة، وأستخلص من ذلك، أنه يمكنني أن أعني وجودي نفسه خارج التجربة وخارج شروطها الأميرية. فأنا أخلط بالتالي التجريد الممكن لوجودي المتعين أمبيرياً مع الوعي المزعوم بوجود ممكن لذاتي المفكرة مستقلة. وأظن أني أعرف ما في من جوهرتي كحامل ترسندالي مع أنه ليس لدي في تفكيري سوى وحدة الوعي التي تؤسس كل تعيين بوصفه مجرد صورة للمعرفة.

والمسألة التي تقصد شرح اشتراك النفس مع البدن، لا تنتمي خصيصاً إلى تلك السيكلوجيا التي يدور القول حولها هنا، لأن قصد هذه إنما هو التدليل على شخصية النفس خارج هذا الاشتراك (بعد الموت)، أيضاً، وهي بذلك مفارقة بالمعنى الأصلي للكلمة، مع أنها تهتم بشيء من أشياء التجربة، إنما فقط من حيث يكف عن أن يكون موضوعاً للتجربة. إلا أنه من الممكن تبعاً لمذهبننا، أن نجيب عن هذه المسألة جواباً شافياً. فالصعوبة التي تثيرها هذه المسألة تقوم، كما نعلم، في ما يدعى عدم تجانس موضوع الحس الباطن (النفس) مع موضوعات الحواس الخارجية، لأن الأول يستلزم فقط الزمان، في حين تستلزم هذه المكان أيضاً كشرط صوري لحدها. لكن، إذا ما تذكرنا أن هذين الضربين من الموضوعات لا يختلفان جَوَانِياً، ولا يتميزان إلا من حيث إن الواحد يظهر خارجياً بالنسبة إلى الآخر، وأن ما يشكل بالتالي أساساً لظاهرة المادة بوصفه شيئاً في ذاته، قد لا يكون من طبيعة مغايرة، فإن تلك الصعوبة ستزول ولن يبقى سوى صعوبة معرفة كيف يكون الاشتراك بين الجواهر بعامه ممكناً؛ والحال، إن حل هذه المسألة يقع كلياً خارج حقل السيكلوجيا، وإنه، كما بإمكان القارئ أن يحكم بسهولة وفقاً لما قيل في التحليلات عن القدرات الأساسية والملكات، يقع بلا شك خارج حقل كل المعرفة البشرية.

ملاحظة عامة حول الانتقال من السيكلوجيا

العقلية إلى الكسمولوجيا

القضية «أنا أفكر» أو «أنا أوجد مفكراً» قضية أميرية. لكن مثل هذه القضية تتأسس على حدس أميري، وبالتالي أيضاً على شيء مفكر كظاهرة. يبدو إذن، كما لو أن النفس بأسرها، وحتى في التفكير، قد تحولت إلى ظاهرة حسب نظريتنا، وأن وعينا نفسه بوصفه مجرد ظاهر يجب بهذه الطريقة أن يعود بالفعل إلى لا شيء.

والتفكير إذا ما أخذ لذاته، هو مجرد وظيفة منطقية، وبالتالي مجرد تلقائية لرابط متنوع مجرد حدس ممكن، ولا يصور بأي شكل حامل الوعي كظاهرة؛ وذلك فقط لأنه لا يهتم قط بما إذا كان غلط الحدس حسياً أم ذهنياً. وعليه، فإني لا أصور نفسي لنفسي، لا كما أنا ولا كما أظهر، بل إني أفكر نفسي فقط كأني شيء بعامه، إذ أجرده من غلط حدسه؛ وعندما أتصورني هنا كحامل للأفكار، أو أيضاً كسبب للتفكير، فإن هذين النمطين من التصور، لا يدلان على مقولتي الجوهر أو السبب، لأن هاتين هما من وظائف التفكير (في الحكم) التي سبق أن طبقناها على حدسنا

الحسي، والتي أنا بحاجة إليها بالطبع إن أردت أن أعرف نفسي. والحال، إنني أريد أن أعرف نفسي فقط كمفكر، وأهم جانباً كيف تُعطى ذاتي الخاصة في الحدس، وقد يمكن لها عندئذ أن تكون، لي أنا الذي أفكر، مجرد ظاهرة، لكن لا من حيث أنا أفكر. ففي وعي لذاتي في مجرد التفكير، أكون الكائن بالذات، إنما عنه لا شيء يُعطى لي بذلك للتفكير.

لكن القضية «أنا أفكر» من حيث تعني: «أنا أوجد مفكراً» ليست مجرد وظيفة منطقية، بل إنها تعين الذات (التي هي معاً موضوع) بالنظر إلى الوجود، ولا يمكن أن تقوم من دون الحس الباطن الذي يُعطي حدسه الموضوع أبداً، لا كشيء في ذاته، بل فقط كظاهرة. سيكون في هذه القضية إذن، لا تلقائية التفكير وحسب، بل أيضاً تلقي الحدس، أعني، سيكون تفكيري لنفسي مُنطبقاً على الحدس الأميري للذات عينها. وسيكون على الذات المفكرة بالتالي أن تبحث في الحدس الأميري عن شروط تطبيق وظائفها المنطقية على مقولات الجوهر والسبب الخ... لا كي تستطيع أن تعين ذاتها بذاتها كموضوع في ذاته وحسب، بل أيضاً لكي تعين نط وجودها، أعني لكي تتعرف على نفسها كنومينا؛ وهو أمر مستحيل، لأن الحدس الأميري الباطن هو حسي، ولا يقدم سوى معطيات الظاهرة التي لا يمكن أن تقدم شيئاً لموضوع الوعي المحض فيما يخص معرفة وجودها المستقل، ويمكنه فقط أن يصلح كمسند للتجربة.

لكن، على فرض أنه يوجد بالتالي لا في التجربة، بل في بعض قوانين استعمال العقل المحض القائمة قبلياً والمتعلقة بوجودنا (لا بمجرد قواعد منطقية)، فرصة لفرض أنفسنا بشكل قبلي تماماً مشرعين بالنظر إلى وجودنا الخاص، بل ومعيّنين لهذا الوجود نفسه، فستكشف لنا تلقائية بها يكون تحققنا قابلاً للتعين من دون أن نكون بحاجة إلى شروط الوعي الأميري، وسنبصر عندها أن في وعينا لوجودنا قبلياً ما يمكن أن يصلح كي نُعين هذا الوجود الذي لا يتعين تعيناً شاملاً البتة إلا بشكل حسي، كي نعيّنه بالنظر إلى ملكة باطنة على صلة بعالم معقول (مفكر وحسب بالطبع).

لكن ذلك لن يقدم خطوة كل محاولات السيكلوجيا العقلية؛ ذلك أنه سيكون، لدي بفضل هذه الملكة المدهشة التي تكشف لي بدء الوعي بالقانون الخلفي، مبدأ عن تعين وجودي، وسيكون ذهنياً محضاً؛ هذا صحيح، لكن بأي محمولات؟ بتلك التي يجب أن تُعطى لي في الحدس الحسي وحده؛ وهكذا أعود أدراجي إلى حيث كنت في السيكلوجيا العقلية، عانيت، إنه سيظل بي حاجة إلى حدوس حسية كي أعطي دلالة لأفاهيمي الفاهمية عن الجوهر والسبب الخ، التي بها وحدها إنما يمكن أن يكون لي معرفة بنفسني، لكن هذه الحدوس لا يمكن أن تكون مفيدة لي في شيء خارج حقل التجربة. إلا أنه يجوز لي مع ذلك أن أطبق هذه الأفاهيم على الحرية وحاملها بالنظر إلى الاستعمال العملي الذي يدور دائماً على موضوعات التجربة حسب الدلالة التمثيلية في الاستعمال النظري. ذلك أنني لا أفهم بذلك سوى الوظائف المنطقية للحامل والمحمول، وللمبدأ والنتيجة، التي وفقاً لها إنما تتعين الأفعال أو النتائج وفقاً لتلك القوانين، بحيث يمكن لهذه الأفعال والنتائج أن تُفسر دائماً، شأنها شأن قوانين الطبيعة بمقولات الجوهر

والسبب، على الرغم من أنها تصدر عن مبدأ مختلف كلياً. ولم نقل هذا إلا للاحتراز من سوء فهم يصيب، بسهولة فائقة، التعليم حول حدسنا لأنفسنا كظواهرات. وسيكون لنا لاحقاً فرصة لاستعماله.

الباب الثاني

نقيضة العقل المحض

بيناً في مدخل هذا القسم من مؤلفنا أن كل التراتي الترسندي للعقل المحض يستند إلى استدلالات دياكتيكية يعطي المنطق شيمها في الضروب الصورية الثلاثة للاستدلالات العقلية بعامة، تقريباً على غرار ما تجد المقولات شيمها المنطقي في الوظائف الأربع لجميع الأحكام. وكان الضرب الأول من هذه الاستدلالات المماجية يتزع إلى الوحدة اللامشروطة للشروط الذاتية لجميع التصورات بعامة (للذات أو للنفس) بالتناسب مع الاستدلالات الحتمية التي تنصّر مقدّماتها الكبرى، بوصفها مبدأً، على صلة محمولٍ بحامل؛ وسيكون مضمون الضرب الثاني من الحجج الديالكتيكية، بالتمثيل مع الاستدلالات الشرطية المتصلة، إذن، الوحدة اللامشروطة للشروط الموضوعية في الظاهرة؛ أما الضرب الثالث الذي سيكون مدار البحث في الباب اللاحق، فـ «موضوع» الوحدة اللامشروطة للشروط الموضوعية لإمكان الموضوعات بعامة.

لكنّ تجدر الملاحظة، أن المغالطة الترسندية أثارت مجرد تراءٍ وارٍب، بالنظر إلى فكرة حامل تفكيرنا، وأن زعم الضد لا يشوبه أدنى تراءٍ بناءً على أفاهيم عقلية. وأن الكفة تميل تماماً لصالح الآلية على الرغم من أن هذا التعليم لا يمكنه أن يُنكر العيب الموروث الذي يجعله، على الرغم من كلّ ظاهر التأيد، يتبدّد كالدخان في مضهر النقد.

والأمر سيكون مختلفاً كلياً عندما نطبق العقل على التأليف الموضوعي للظواهرات؛ إذ يأمل، وبكثير من التراتي بالطبع، أن يجعل مبدأه في الوحدة اللامشروطة صادقاً فيها، لكنّه سرعان ما يَنزج نفسه في كثيرٍ من التناقضات إلى حدٍ يرغمه على التخلي عن دعواه في المقصد الكُسمولوجي.

وتمثّل هنا ظاهرة جديدة للعقل البشري، أعني نقضيات جدّ طبيعية لا يحتاج معها أحد إلى التحذلق أو التفنن في نصب الشرائك من أجل الإيقاع بالعقل، بل أن العقل سيرمي نفسه بنفسه فيها حتماً؛ وسيكون، على الرغم من كونه مُحصّناً ضدّ سبات قناعة مُتوهمة قد يولدها تراءٍ وارٍب، سيكون معرضاً لأن يُسلم أمره إمّا إلى يأس ربيي، وإمّا إلى تبّين دُعائِي صُلَف يتشبّث بعناد بمزاعم معينة، رافضاً الاستماع إلى حجج الضدّ وإنصافها. وفي الحالتين سيصيب الموت الفلسفة المتعافية، مع العلم أن العقل يحظى في الحالة الأولى بموت جميل.

وقبل أن نعرض لمشاهد الخصام والتمزق التي يولدها تنازع قوانين العقل المحض هذا

(النقيضة)، نودّ أن نقوم ببعض الشروحات الكفيلة بتوضيح وتوسيع المنهج الذي سنستخدمه لمعالجة موضوعنا: أسْمِي كل الأفكار الترسندالية من حيث تخصّ الجملة المطلقة في تأليف الظاهرات، أفاهيم عن العالم من جهة بسبب تلك الجملة اللامشروطة التي عليها يتأسّس أفهوم كل العالم الذي هو مجرد فكرة؛ ومن جهة أخرى لأنها تسعى إلى تأليف الظاهرات فقط، وبالتالي إلى التأليف الأميري، في حين أنّ الجملة المطلقة في تأليف شروط جميع الأشياء الممكنة بعامة تؤدي على العكس إلى أمثل للعقل المحض مختلف تماماً عن أفهوم العالم، وإن كان على صلة به. ولذا، وكما كانت مغالطات العقل المحض أساساً لسيكولوجيا دياكتيكية، فإن نقيضة العقل المحض ستكشف المبادئ الترسندالية لما يدعى كُسمولوجيا مخضة (عقلية) لا لتجدها صادقة وتبينها، بل، وكما يظهر من لفظ نزاع العقل، لكي تعرضها في ترائيها المُبهر إنما الخاطيء، بوصفها فكرة لا يمكن أن تتصالح مع الظاهرات.

الفصل الأول

سستم الأفكار الكسمولوجية

لكن، لكي نستطيع أن نُعدّد هذه الأفكار وفقاً لمبدأ، وبدقة سستمائية، علينا أن نلاحظ أولاً أنّه عن الفاهمة وحدها إنما يمكن أن تصدر أفاهيم مخضة وترسندالية؛ وأنّ العقل لا يولّد أصلاً أيّ أفهوم بل، على الأكثر، يحرّر الأفهوم الفاهمي من الاقتصارات المحتمّة للتجربة الممكنة؛ وبذلك يسعى إلى مدّه إلى ما بعد حدود الأميري، إنما باقتراح مع الأميري أيضاً. وذاك ما يحصل بفعل أنّ العقل يطلب لمشروط معطى الجملة المطلقة لجهة الشروط (التي بموجبها تُخضع الفاهمة جميع الظاهرات للوحدة التأليفية)، وبفعل أنّه يجعل بذلك من المقولة فكرة ترسندالية كي يُضفي التمامية المطلقة على التأليف الأميري بمتابعته حتى اللامشروط (الذي لا يوجد قط في التجربة بل فقط في الفكرة). ويطلب العقل ذلك بموجب المبدأ: «إذا كان المشروط معطى، فإن جملة الشروط بأسرها معطاة أيضاً، وبالتالي إنّ اللامشروط المطلق معطى»: الذي وحده يجعل المشروط ممكناً. وعليه أولاً لن تكون الأفكار الترسندالية أصلاً سوى مقولات وقد وُسّعت حتى اللامشروط، وسيتمكن إرجاعها إلى لوحة منظّمة وفقاً لعناوين تلك المقولات. لكن، ثانياً يجب الملاحظة أنّ لا كل المقولات تصلح لذلك، بل فقط تلك التي يشكل تأليفها سلسلة، بل سلسلة شروط ينساق بعضها تحت بعض (ولا تنساق معاً) بصدد مشروط ما. ولا يطلب العقل الجملة المطلقة إلا بقدر ما تعود إلى سلسلة الشروط الصاعدة بصدد مشروط معطى، ومن ثمّ ليس عندما يدور الكلام على خطّ النتائج الهابط ولا حتى على مجمّع الشروط المنساق معاً بصدد هذه النتائج. ذلك أنّ الشروط، بالنظر إلى المشروط المعطى، تكون مفترضة سلفاً، وتُعدّ معطاة معه أيضاً، في حين أنّه ليس علينا، ولأنّ النتائج لا تجعل شروطها ممكنة بل بالأحرى مفترضة، أن نهمّ، في التقدّم المؤدي إلى النتائج (وبكلام آخر، في الهبوط من الشرط المعطى إلى المشروط)

بما إذا كانت السلسلة تتوقف أم لا ؛ وبعمامة ، ليس السؤال حول جملتها من افتراضات العقل .

فنحن نفكر بالضرورة ، بمثابة معطى ، زمناً مضى بأسره حتى اللحظة المعطاة (وإن كان غير متعين متناً) ؛ لكن ، وفيما يخص الزمن المقبل من حيث إنه ليس شرطاً للوصول إلى الحاضر ، فإن الأمر سيان من أجل فهم الحاضر ، أيّاً كان تعاملنا معه وسواء أوقفناه عند حدّ معين أو مدّدناه إلى ما لا نهاية . ولنفترض المتواليّة ((م ، ن ، هـ)) حيث ((ن)) معطاة كمشروطة بالنظر إلى ((م)) ، إنما في الوقت عينه كشرط ((هـ)) ؛ فتكون السلسلة صاعدة ، إن نحن ذهبنا من المشروط ((ن)) إلى ((م)) (ل ، ك ، ق - الخ) وهابطة بالعكس من الشرط ن إلى المشروط ((هـ)) (و ، لا ، ي) . ويجب عليّ أن أفترض السلسلة الأولى كي أعدّ «ن» معطاة ، وحسب العقل (جُملة الشروط) ن ليست ممكنة إلاّ بواسطة تلك السلسلة ، إلاّ أنّ امكانها لا يستند إلى السلسلة التالية هـ ، و ، لا ، ي ، التي لا يمكن بالتالي أن تعدّ معطاة ، بل فقط قابلة لأنّ تعطى .

وسأسمّي التآليف الذي لسلسلة لجهة الشروط ، أيّ إنطلاقاً من الشرط الأقرب للظاهرة المعطاة صعوداً إلى الشروط الأبعد ، تأليفاً تراجعياً . وذلك التآليف الذي لجهة المشروط ، ينطلق من النتيجة الأقرب إلى النتائج الأبعد ، أسميه تأليفاً تقدّمية . والتآليف الأول يذهب in antecedentia ، والثاني in consequentia . فالأفكار الكُسمولوجية تهتمّ إذن بجُملة التآليف التراجعي وتذهب in antecedentia^(*) وليس in consequentia^(**) . فمع هذه الأخيرة ، تكون المسألة اعتباطية ولا ضرورة للعقل المحض ، لأننا من أجل الفهم الشامل لما هو معطى في الظاهرة ، نحتاج إلى المبادئ لا إلى النتائج .

وعليه سنأخذ أولاً ، كي نستطيع أن نقيم لوحة الأفكار وفقاً للوحة المقولات ، الكمّين الأصليين لكلّ حدسنا ، الزمان والمكان . فالزمان في ذاته سلسلة (والشرط الصوري لكل السلسلات) ولذا يمكن أن نُميّز فيه قلياً بالنظر إلى حاضر معطى الـ antecedentia (كماض) (للمستقبل) . فالفكرة التّرسّندالية للجُملة المطلقة لسلسلة شروط مشروط معطى لا تتعلق إذن إلاّ بكلّ الزمن الماضي . ووفقاً لفكرة العقل ، كلّ الزمن المنصرم يُفكر بالضرورة كمعطى ، بوصفه شرطاً للحظة المعطاة . لكن ، فيما يخص المكان ، لا تميّز جوانباً فيه بين التقدّم والتراجع ، لأنه ، بفعل أنّ أجزاءه جميعاً هي معاً في الوقت عينه ، يشكّل مجمّعاً لا مسلسلّاً . ولا يمكن أن أعدّ الوقت الراهن بالنظر إلى الزمن الماضي إلاّ مشروطاً ، وليس البتّة شرطاً لهذا الزمن ، لأنّ هذه اللحظة لا تأتي إلاّ بانصرام الزمن (أو بالأحرى بانصرام الزمن المتقدّم) . لكن ، بما أنّ أجزاء المكان لا ينساق بعضها لبعض ، بل تنساق معاً ، فإنّ الجزء الواحد ليس شرطاً لإمكان الجزء الآخر ، ولا يشكّل المكان في ذاته تسلسلاً كالزمان . إلاّ أنّ تأليف مختلف أجزاء المكان الذي به نُزكته ، هو تأليف متتالي ، وبالتالي يحصل في الزمان ويتضمن تسلسلاً . وبما أنّ الأمانة التي يضيفها الفكر ، انطلاقاً من مكان معطى إلى سلسلة من الأمانة

(*) إلى المقدّمة - المقدّم وهي بمثابة المبادئ والأسباب (م . و) .

(**) إلى التالية - التالي ، وهي بمثابة النتائج (م . و) .

المجمعة، (سلسلة الأقدام في رُوت^(*))، واحد مثلاً) هي دائماً شرط حُدِّي للأماكن السابقة، فإن على فعل قياس المكان أن يُعد أيضاً بمثابة تأليف سلسلة شروط مشروط معطى؛ إلا أن جهة الشروط ليست في ذاتها مختلفة عن الجهة التي إليها ينتمي المشروط، وبالتالي يبدو أن التقدم هو التراجع في المكان. وبما أن جزءاً من المكان لا يُعطى، بل فقط يُحدّ بأجزاء أخرى، فإنه يجب أن ننظر إلى كل مكان بما هو مكان مُنحد بوصفه مشروطاً، أعني من حيث يفترض مكاناً آخر بمثابة شرط حُدِّي له، وهكذا دواليك. فالتقدم في المكان هو إذن بالنظر إلى الحدّ، تراجع أيضاً؛ والفكرة الترندالية لجمّة التأليف المطلقة في سلسلة الشروط تطبق أيضاً على المكان. ويمكنني أن أطرح السؤال على الجملة المطلقة للظاهرة في المكان مثلما أطرحه على مجملتها في الزمان المُتصرّم. فهل ثمة من جوابٍ ممكن عن ذلك؟ ذاك ما سيتعين لاحقاً.

ثانياً: إن الواقع في المكان، أعني المادة، مشروط، وشروطه الجوانية أجزاء المكان، وشروطه البعيدة أجزاء الأجزاء بحيث إن لدينا هنا تأليفاً تراجعياً يطلب العقل مجملته المطلقة، ولا يمكن الحصول عليه إلا بتقسيم كامل حيث يتحول واقع المادة إما إلى شيء، وإما إلى ما لم يُعدّ مادة، عنيت إلى بسيط. ثمة إذن أيضاً سلسلة للشروط وتقدّم نحو اللامشروط.

ثالثاً، وفيما يخص مقولات العلاقة الواقعية بين الظاهرات، فإن مقولة الجوهر وأعراضه لا تناسب الفكرة الترندالية، أعني أن العقل بالنظر إليها لا يجد أي سبب للتراجع نحو الشروط. ذلك أن الأعراض (من حيث هي ملازمة لجوهر وحيد) تنساق معاً، ولا تشكل تسلسلاً. أما بالنظر إلى الجوهر، فإنها لا تنساق تحته أصلاً، بل إنها غط وجود الجوهر نفسه. وما يمكن أن يبدو هنا فكرة للعقل الترندالي هو أفهوم الجوهري. لكن، بما أننا لا نفهم بذلك سوى أفهوم الموضوع بعامة، الذي يدوم من حيث لا نفكر فيه سوى الحامل الترندالي من دون أي محمول، وبما أن الكلام لا يدور هنا إلا على اللامشروط في سلسلة الظاهرات، فإنه من الواضح أن الجوهري لا يشكّل أي طرف في هذه السلسلة. والأمر نفسه ينطبق على الجواهر التي في اشتراك، التي هي مجرد مجتمعات ولا تتمتع بمعامل كالذي في التسلسل، لأن بعضها لا ينساق تحت بعض كشرط لإمكانه، كما هي الحال في الأمكنة التي حدّها غير متعين بذاته، بل أبداً بمكانٍ آخر، فلا يبقى إذن سوى مقولة السببية التي تزود مسبباً مُعطى بسلسلة من الأسباب بحيث يمكن الصعود من هذا المسبب بوصفه مشروطاً إلى تلك الأسباب بوصفها شروطاً، والإجابة عن سؤال العقل.

رابعاً: أفاهيم الممكن والمتحقّق والضروري لا تؤدّي إلى أي تسلسل باستثناء أن الحادث في الوجود يجب أن يُنظر إليه أبداً بوصفه مشروطاً، وأنه وفقاً لقاعدة الفاهمة، يشير إلى شرط يعود بنا بالضرورة إلى شرط آخر أعلى، إلى أن يُعثر له العقل أخيراً على الضرورة اللامشروطة في جملة هذه السلسلة فقط.

ليس ثمة إذن سوى أربع أفكار كُسمولوجية وفقاً لعناوين المقولات الأربعة إذا ما اقتصرنا على تلك التي تستلزم بالضرورة سلسلة في تأليف المتنوع.

(*) Rute، مقياس قديم يساوي من ٧ إلى ١٦ قدماً. (م و).

1 -

التامة المطلقة

لاجتماع

كل معطى الظاهرات جميعاً

2 -

التامة المطلقة

لأنقسام

الكل المعطى في الظاهرات

3 -

التامة المطلقة

لتولد

ظاهرة بعامة

4 -

التامة المطلقة

لتبعية وجود

المتغير في الظاهرة

ويجب أن نلاحظ هنا، أولاً، أن فكرة ((التامة المطلقة)) لا تخص سوى عَرْض الظاهرات، ولا تخص بالتالي الأفهوم الفاهمي المحض بصدد كل الأشياء بعامة. فالظاهرات تُحسب هنا إذن كمعطاة، والعقل يطلب التامة المطلقة لشروط إمكانها من حيث تشكّل هذه الشروط سلسلة، وهو يطلب من ثم تأليفاً تاماً بإطلاق (أعني من جميع وجهات النظر) يسمح بوضع مُعاملٍ للظاهرة وفقاً للقوانين الفاهمية.

ثانياً، إن اللامشروط وحده هو أصلاً ما يبحث عنه العقل في السعي إلى تأليف الشروط بطريقة متسلسلة وتراجعية، مثلما يسعى إلى التامة في سلسلة المقدمات التي باجتماعها بأسرها لا تفترض مقدمات أخرى. والحال، إن هذا اللامشروط مُتضمن دائماً في الجملة المطلقة للسلسلة عندما نتصورها بالمخيّلة. لكن هذه السلسلة الناجزة إطلاقاً ليست بدورها سوى فكرة، لأننا لا يمكن أن نعلم، وسلفاً على الأقل، ما إذا كانت ممكنة في الظاهرات نفسها. وعندما نتصور كل شيء بمجرد الأفاهيم الفاهمية المحضة ومن دون شروط الحدس الحسي، يمكن أن نقول مباشرة: إن السلسلة الكاملة لشروط ينساق بعضها تحت بعض بصدد مشروطٍ معطى، هي معطاة أيضاً، لأن المشروط لا يُعطى إلا بسلسلة الشروط. لكن يوجد في الظاهرات اقتصارٌ خاصٌ يتعلق بالطريقة التي بها تعطى الشروط، لأنها ليست معطاة إلا بتأليف متنوع الحدس تأليفاً متالياً وتاماً بالضرورة، في التراجع. والحال إن معرفة، هل هذه التامة ممكنة حسيّاً، ما تزال مُشكلة. إلا أن ذلك لا يقلل من وجود فكرة هذه التامة في العقل بصرف النظر عن إمكان أو امتناع ربط الأفاهيم الأميرية المطابقة بها. ولذا، وبما أن اللامشروط مُتضمن بالضرورة في الجملة المطلقة لتأليف المتنوع التراجعي في الظاهرة (وفقاً لتوجيه المقولات التي تقدّمه بوصفه سلسلة من الشروط

بصدد مشروط معطى) وبما أنه يمكننا مع ذلك أن نترك مسألة، هل وكيف يمكن لهذه الجملة أن تتحقق، معلّقة، فإن العقل يسلك طريقه هنا انطلاقاً من فكرة ((الجملة))، مع أن مقصده النهائي هو أصلاً اللامشروط، وسواء كان ذلك في كلّ السلسلة أم في جزء منها.

والحال، إنه يمكن أن نفكر هذا اللامشروط: إما بوصفه يقوم فقط في السلسلة الكاملة التي جميع أطرافها بالتالي مشروطة دون استثناء، والتي مجموعها فقط لا مشروط إطلاقاً، ويسمى التراجع عندها لا متناهياً؛ وإما بكون اللامشروط المطلق مجرد جزء من السلسلة تنساق تحته كلّ الأطراف الأخرى في هذه السلسلة إنما لا يخضع هو لأي شرط آخر⁽¹⁾. في الحالة الأولى، السلسلة هي بلا حدود "a parte priori" (لا بداية لها)، أعني لا متناهية ومعطاة بكاملها مع ذلك، إلا أن التراجع فيها لا يُنجز أبداً، ولا يمكن أن يقال عنها لا متناهية إلا بالقوة. وفي الحالة الثانية، ثمة طرف أول للسلسلة، ويسمى هذا الطرف الأول بالنظر إلى الزمن المنصرم بداية العالم، وبالنظر إلى المكان حدّ العالم، وبالنظر إلى أجزاء الكلّ المعطى في حدوده، البسيط، وبالنظر إلى العلل، التلقائية المطلقة (الحرية) وبالنظر إلى وجود الأشياء المتغيرة، الضرورة الطبيعية المطلقة.

ولدينا تعبيران: العالم والطبيعة، يختلط واحدهما بالآخر أحياناً. ويعني الأول المجموع الرياضي لكل الظاهرات وجملة تأليفها إن لجهة الكبر أم لجهة الصغر، أعني، في البسّط المتقدم لهذا التأليف إن بالإجتماع أم بالانقسام. لكن هذا العالم نفسه يدعى طبيعة⁽²⁾ من حيث يُنظر إليه كـ ((كل)) دينامي، ومن حيث لا يُنظر إلى المجمع في المكان والزمان لتحقيقه كـ ((كم))، بل إلى الوحدة في وجود الظاهرات. ولكن بما أننا نسمي علّة، شرط كل ما يحصل، وحرية العلية اللامشروطة للعلة في الظاهرة، فإن السببية المشروطة تسمى على العكس سبباً طبيعياً بالمعنى الضيق للكلمة^(*). ويُسمى المشروط في الوجود بعامة حادثاً، واللامشروط ضرورياً، والضرورة اللامشروطة للظواهرات يمكن أن تُسمى ضرورة طبيعية.

(1) ((الكل)) المطلق لسلسلة مشروط معطى هو دائماً لامشروط، لأن حارجه لا يوجد بعدّ شروط قد يكون هو مشروطاً فيها. لكن هذا ((الكل)) المطلق لسلسلة من هذا النوع ليس سوى فكرة أو بالأحرى سوى أفهوم احتمالي يجب البحث عن امكانه، بوصفه الفكرة الترسندالية أصلاً وبالصلة مع النحو الذي عليه قد يتضمن اللامشروط.

(*) لجهة الأول.

(2) الطبيعة، نعتياً (صورياً) تعني ترابط تعيّنات شيء وفقاً لمبدأ السببية الباطن. وعلى العكس، نعني طبيعة جوهرياً (مادياً)، مجمل الظاهرات من حيث هي مترابطة ترابطاً شمولياً وفقاً لمبدأ السببية الباطن. في المفهوم الأول نتكلم على طبيعة المادة السائلة والنار الخ... ولا نستخدم هذا اللفظ إلا نعتياً؛ وعلى العكس، عندما نتكلم على أشياء الطبيعة، فإننا نفكر بـ «كل» قائم.

(**) يستعمل كط اللفظ نفسه die Ursasache و die Kausalitat إزاء السببية (العلية) والسبب (العلة): وقد ميّزت بين المعنيين تبعاً لمقتضى الحال، فقلت علة وعلية لما لا يخضع لشرط التعاقب الزمني وسبب وسببية لما يخضع (م. و).

وقد أسميت أفكاراً كسمولوجية، الأفكار التي نهتم بها الآن، من جهة لأننا نفهم بالعالم مجموع كل الظاهرات، ولأن أفكارنا لا تنزع إلى اللامشروط إلا في الظاهرات، ومن جهة، لأن لفظ العالم هذا في معناه الترندالي يدل على الجملة المطلقة لمجموع الأشياء الموجودة، ولأننا نصبو فقط إلى تمامية التأليف (وإن لم يكن ذلك أصلاً إلا بالتراجع نحو الشروط). إلى ذلك، إذا ما نظرنا إلى أن هذه الأفكار هي كلها مفارقة، وأنها على الرغم من كونها لا تتخطى الموضوع، أعني الظاهرات، من حيث النوع، بل تهتم فقط بالعالم الحسي، (لا بالنومينا)، وتدفع مع ذلك، التأليف إلى درجة تتخطى كل تجربة ممكنة، فإنه يمكن لنا أن نشير إليها جميعها، بشكل دقيق جداً في رأيي، باسم أفاهيم العالم. وبالنظر إلى الفرق بين اللامشروط الرياضي واللامشروط الدينامي المقصود بالتراجع، أسمى الفكرتين الأوليين، أفهومي العالم بالمعنى الضيق للكلمة (للعالم في الكبير أو الصغر)، والأخرين أفهومي الطبيعة المفارقين، وهذا الفرق ليس في الوقت الحاضر ذا أهمية كبرى، إنما يمكنه أن يصير أكثر أهمية لاحقاً.

الفصل الثاني

نقيضات العقل المحض

إذا كان يطلق على مجمل التعاليم الدغمائية اسم أقضييات، فإنني أفهم بالنقيضيات، لا المزاعم الدغمائية للضد، بل التنازع الذي ينشب بين معارف دغمائية في الظاهر^(*) (thesis cum antithesi) من دون أن تحظى واحدة بتأييد لا تحظى به الأخرى. لا تهتم النقيضيات إذن البتة بمزاعم في اتجاه واحد، بل إنها لا تنظر إلى معارف العقل الكلية إلا في تنازعها المتبادل وفي أسباب هذا التنازع. والنقيضيات الترندالية، بحث حول نقيضة العقل المحض وأسبابها ومحصلاتها. وعندما لا نقصر، في استعمالنا للمبادئ الفاهمية، على تطبيق عقلنا على موضوعات التجربة، بل نغامر بمدّ العقل إلى ما وراء حدود هذه التجربة، ستولد قضايا محركة لا أمل لها بمصادقة التجربة، ولا خوف عليها من مناقضتها، وكل واحدة منها سوف لن تخلو من التناقض وحسب، بل ستجد أيضاً في طبيعة العقل، الشروط التي تجعلها ضرورية؛ لكن للأسف، سيستند الزعم النقيض هو الآخر إلى حجج تتمتع بنفس المصادقية ونفس الضرورة.

والأسئلة التي تطرح بشكل طبيعي في دياكتيك العقل المحض هذا هي إذن التالية: (1) ما هي أصلاً القضايا التي يقع فيها العقل حتماً في نقيضة؟ (2) إلى أية أسباب تستند هذه النقيضة؟ (3) هل، وبأية طريقة، سيبقى الطريق إلى اليقين مفتوحاً أمام العقل وسط هذا التناقض؟

فعلى قضية من قضايا العقل المحض الديالكتيكية إذن، أن يكون لها في ذاتها ما يميزها عن

(*) قضية ضد نقيض القضية

سائر القضايا السفسطية: فهي أولاً تخص لا سؤالاً اعتبارياً نظرحه فقط عندما نشاء، بل سؤالاً يجب أن يصادفه كل عقل بشري في مساره بالضرورة. وهي ثانياً، مُثَّل، شأنها شأن نقيضها، لا مجرد تراءٍ مصطنع يتبدد عند الفحص، بل تراثياً طبيعياً لا مفر منه، يظل يُوهِم دائماً حتى عندما لا نعود نرُكن إليه، ومع أننا لا نعود ننخدع به، ويمكن إذن جعله غير مؤذٍ إنما لا يمكن تبديده.

ولا صلة بين مثل هذا التعليم الديالكتيكي والوحدة الفاهمية بأفاهيم تجريبية، بل بينه وبين الوحدة العقلية بمجرد أفكار. لكن، بما أنه يجب على شروط هذه الوحدة أن تتلاءم أولاً مع الفاهمة بوصفها تأليفاً وفقاً لقواعد، وفي الوقت عينه مع العقل بوصفها الوحدة المطلقة لهذا التأليف، فإنها، إن كانت مطابقة لوحدة العقل، ستكون كبيرة على الفاهمة، وإن كانت مناسبة للفاهمة، ستكون صغيرة على العقل؛ وعنه يصدر بالضرورة تنازع يستحيل رده بأي طريقة من الطرق.

تفتح هذه المزاغم المماحكة إذن مُعترِكاً دياكتيكياً تعود الأفضلية فيه إلى الفريق الذي يُسمح له القيام بالهجوم، وهلك فيه بالتأكيد الفريق المُرغم على أن يقتصر على الدفاع عن نفسه. وعليه فإن الأبطال الصناديد، وسواء كانوا يحاربون من أجل قضية محقة أم قضية باطلة، سيكونون على ثقة من إحراز إكليل النصر إن هم احتاطوا فقط لتدبير أفضلية القيام بالهجمة الأخيرة، بحيث لا يضطرون لصد هجمة جديدة للخصم. ويمكن أن نتصور بسهولة أن ساحة القتال هذه قد خيضت مراراً حتى الآن، وأن عدداً كبيراً من الانتصارات قد أُحرز من جهة وأخرى، أما بالنسبة إلى الانتصار الأخير الذي سيحسم المسألة، فقد اتخذت الاحتياطات لكي يبقى دائماً فارس الحق وحده سيّد الميدان بمنع خصمه من حمل السلاح من جديد. وليس علينا، كحكمٍ حيادي في المعركة، أن نهتم بمعرفة هل يصارع المتحاربون من أجل قضية محقة، أم من أجل قضية باطلة، ويجب علينا أولاً أن ندعهم يحسمون المسألة. فقد يعترفون بعد أن يتعب الواحد منهم أكثر مما يؤذي الآخر، يُبطلان تنازعهم، ويفترقون كأصحاب.

ومنهج مشاهدة معركة المزاغم هذا، أو بالأحرى منهج إثارتها لا من أجل الحسم في النهاية لصالح فريق من الأفرقاء، بل من أجل البحث عما إذا كان موضوعها مجرد وهم يتعلّق به الواحد باطلاً، وبه لن يريج شيئاً حتى عندما لا يصادف فيه أيّ مقاومة، أقول هذه الطريقة يمكن أن يطلق عليها اسم المنهج الريبي، وهو يتميز تمام التميز عن الريبية، التي هي مبدأ الجهل مصطنع وعلمي يهدم أسس كل معرفة كي ينزع إن أمكن له، أي رُكونٍ إليها وأي وثوق بها. أما المنهج الريبي، فيسعى إلى اليقين محاولاً أن يكتشف في تلك المعركة التي تُخاض بإخلاص وتتابع بذكاء من الجانبين، نقطة سوء الفهم من أجل أن يفعل كأولئك المشترعين الحكماء الذين يتعلمون من الجانبين، نقطة سوء الفهم من أجل أن يفعل كأولئك المشترعين الحكماء الذين يتعلمون من إخراج القضية في الدعاوى، ما هو فاسد أو غير متعين بدقة في قوانينهم. والنقيضة التي تنكشف في تطبيق القوانين هي أفضل محل للناموسيات^(*) بالنسبة إلى حكمتنا المحدودة؛ فبفضلها يصبح

(*) Nomothetike = ما يتعلق بقضايا الناموس، أي القانون (الشرع) (م. و).

العقل الذي لا يرى بسهولة أخطائه في الإعتبار المجرد، أكثر إنتباهاً للآنات في تعيين مبادئه.

إلا أن هذا المنهج الريبي لا يصلح أصلاً إلا للفلسفة الترندالية، ويمكن على كل حال الاستغناء عنه في أي حقل آخر للبحث باستثناء هذا؛ ففي الرياضة سيكون من العبث استعماله لأن ليس فيها مزاعم خاطئة يمكن أن تختبئ وتصبح غير مرئية، لأن البراهين فيها يجب أن تتبع دائماً خيط الحدس المحض، بل أن تتقدم بواسطة تأليف بديهي دائماً. وفي الفلسفة التجريبية يمكن أن يكون لشك مؤقت فائدته، إلا أنه يمتنع فيه أي سوء فهم لا يمكن تبديده بسهولة؛ ففي التجربة إنما يجب أن يُعثر في النهاية على آخر الوسائل لحسم الخلاف عاجلاً أم آجلاً. ويمكن للأخلاق أيضاً أن تُعطي كل مبادئها مع نتائجها العملية، عياناً على الأقل، في تجارب ممكنة، وأن تتجنب بذلك سوء فهم التجريد. وعلى العكس، إن المزاعم الترندالية، التي تدّعي رؤية تصل إلى ما وراء حقل كل التجارب الممكنة، ليست من النوع الذي يمكن أن يُكتشف فيه سوء الفهم بواسطة التجربة حتى في حالة إمكان أن يُعطي تأليفها المجرد في حدس قبلي ما. لا يسمح العقل الترندالي إذن بأي محك سوى ذاك الذي يحاول توحيد مزاعمه فيما بينها والذي يتركها بالتالي بدءاً ليارز بعضها بعضاً بحرية ودون عائق؛ وهو ما سنعرضه الآن⁽¹⁾.

نقيضة العقل المحض أول تنازع للأفكار الترندالية

قضية	نقيض القضية
للعالم بداية في الزمان وهو أيضاً محصور بحدود في المكان.	ليس للعالم بداية ولا حدود في المكان بل هو لا متناهٍ بالنظر إن إلى الزمان أم إلى المكان.
تدليل	تدليل
إذ لو سلمنا أن لا بداية للعالم في الزمان فسيكون ثمة أزلية مُنصرمة حتى كل لحظة معطاة، وبالتالي سلسلة لا متناهية من حالات متتالية للأشياء في العالم. والحال، إن لا تنامي السلسلة يقوم بالضبط على أن هذه السلسلة لا يمكن أن تُنجز البتة بتأليف متتالٍ. فسلسلة لا متناهية مُنصرمة في العالم هي إذن مستحيلة، ومن ثم فإن بداية العالم هي شرط ضروري	إذ لو سلمنا أن للعالم بداية، وحيث إن البداية وجودٌ يسبقه زمن لم يكن فيه شيء، فيجب أن يكون قد سبق زمن لم يكن فيه العالم، أعني، زمن فارغ. والحال إنه ليس من ولادة ممكنة، لأي شيء في زمن فارغ، لأن أي جزء من هذا الزمن لا يتمتع بخلاف جزء آخر بشرط يُميز الوجود ويجعله يُفضل اللاوجود (سواء افترضنا أن هذا الشرط يولد من ذاته أم

(1) تتالى النقائض وفقاً لنسق الأفكار الترندالية المشار إليه سابقاً.

لوجوده وذاك ما كان علينا برهانه أولاً.

افترضنا له سبباً آخر. يمكن إذن، أن يكون ثمة عدة سلسلات من أشياء تبدأ في العالم إلا أن العالم نفسه لا يمكن أن يكون له بداية وهو بالتالي لا متناه بالنظر إلى الزمن الماضي.

وفيما يخص النقطة الثانية، لو سلمنا أولاً بالضد، أعني بأن العالم متناه ومحدود من حيث المكان، فإنه سيوجد في مكان فارغ وليس بمحدود، ولن يكون إذن علاقة بين الأشياء في المكان وحسب، بل أيضاً علاقة للأشياء بالمكان. لكن بما أن العالم هو ((كل)) مطلق، خارجه لا يوجد أي موضوع للحدس، وبالتالي أي متضاييف للعالم يمكن له أن يكون على علاقة به، فإن علاقة العالم بالمكان الفارغ لن تكون علاقة للعالم بأي موضوع. بل إن علاقة من هذا النوع ليست شيئاً. وبالتالي فإن حد العالم بالمكان الفارغ ليس شيئاً هو الآخر. إذن، العالم ليس محدوداً من حيث المكان، أعني إنه لا متناه بالنظر إلى الامتداد⁽³⁾.

وبالنسبة إلى الثاني^(*)، لو سلمنا بوجهة النظر المعاكسة فسيكون العالم ((كل)) معطى ولا متناهياً من الأشياء الموجودة معاً. والحال إنه لا يمكننا أن نفكر كمية ((كم)) لا يعطى بحدود معينة بحدس ما⁽¹⁾، إلا بواسطة تأليف الأجزاء، ولا يمكن أن نفكر ((جملة)) مثل هذا الكم إلا بالتأليف التام أو بالإضافة المتكررة للوحدة إلى نفسها⁽²⁾. وعليه، كي نفكر العالم الذي يملأ كل الأمكنة بوصفه ((كل)) يجب أن ننظر إلى التأليف المتتالي لأجزاء عالم لا متناه بوصفه تأليفاً ناجزاً تماماً، أعني يجب أن ننظر إلى زمن لا متناه بوصفه منصرفاً في تعداد كل الأشياء الموجودة معاً، وهو أمر محال. إذن، إن جمعاً لا متناهياً من الأشياء المتحققة لا يمكن أن يُنظر إليه بوصفه ((كل)) معطى ولا من ثم بوصفه معطى معاً. وعليه فإن العالم ليس لا متناهياً من حيث امتداده في المكان بل، إنه

(1) يمكننا أن نحدس ((كم)) غير متعين بمثابة ((كل)) عندما يكون متضمناً في حدود دون أن نكون بحاجة إلى ساء جملته بقياسها، أعني بالتأليف المتتالي لأجزائه. ذلك أن الحدود تُعين سلفاً التامية لأنها تستبعد كل كمية أخرى.

(2) ليس أفهم ((الجملة)) في هذه الحالة سوى تصور التأليف الناجز لأجزائه؛ إن لما كان لا يمكننا أن نستمد الأفهم من حدس الكل الذي هو مستحيل في هذه الحالة، فإنه لا يمكننا معرفته، وعلى الأقل بالفكرة، إلا بتأليف الأجزاء مدفوعة حتى إنجاز اللامتناهي.

(*) = المكان. (م. و).

(3) المكان هو مجرد صورة الحدس الخارجي (حدس صوري) وليس موضوعاً متحققاً يمكن أن يُحدس خارجياً. وليس المكان، قبل كل الأشياء التي تعينه (تخلوه أو تحده) أو بالأحرى التي تعطي حدساً أمبيرياً وفقاً لصورته، ليس، تحت اسم المكان المطلق، سوى مجرد إمكان الظاهرات الخارجية من حيث يمكنها إما أن توجد بذاتها، وإما أن تُضاف إلى ظاهرات معطاة. فليس الحدس الأمبيري إذن، مركباً من الظاهرات ومن المكان (من الإدراك ومن الحدس الفارغ)؛ والواحد ليس متضاييف الآخر في التأليف، بل إنهما مربوطان فقط في حدس أمبيري واحد بعينه كصورة ومادة له. فإن شئنا أن نضع أحد هذين العنصرين خارج الآخر (المكان خارج كل الظاهرات) فينتج عن ذلك كل ضروب التعينات الفارغة من الحدس الخارجي التي ليست ادراكات ممكنة، فحركة العالم مثلاً أو سكونه في مكان فارغ لا متناه، تعيين، لعلاقة العالم والمكان، لا يمكن أن يدرك قط، وتعيين محمول من ثم على محرد آيس فكري

محصور ضمن حدوده؛ وتلك كانت النقطة الثانية^(*).

ملاحظة على أول نقيضة

I . على القضية

لم أَسْعَ، في هذه الحجج المتنازعة، وراء التعميمات كي أقدم دليل المحامي (كما يقال) الذي يستخدم غفلة الخصم لصالحه ويفرح بتركه يستند إلى سوء تفسير القانون من أجل أن يُقيم دعاويه غير المحققة على تهفيت ذلك. بل إن كل حجة من تلك الحجج تُستمد من طبيعة الشيء وتهمل جانباً كل النفع الذي يمكن أن يأتينا من المغالطات التي يقع فيها الدغمائيون من الجانبين.

وقد كان بإمكانني أيضاً أن أثبت القضية في الظاهر، حسب عادة الدغمائيين، بتقديم أفهوم سقيم عن لا تناهي كمية معطاة، بالقول: تكون الكمية لا متناهية عندما لا يمكن أن يكون هناك كمية أكبر منها (أعني عندما يفوق ما تتضمنه أي مجموع من وحدة معطاة)؛ والحال، إنه لا مجموع هو أكبر المجاميع لأنه يمكن أن نضيف إليه أبداً وحدة أو أكثر، إذن إن كمية لا متناهية معطاة هي من المحال، ومن ثم إن عالماً لا متناهياً (سواء من حيث التسلسل المنصرم أم من حيث الإمتداد) هو من المحال أيضاً، فالعالم محدود إذن من الجهتين: لقد كان بإمكانني أن أرتب

II . على نقيض القضية

إن دليل لا تناهي سلسلة العالم المعطاة ومجمل العالم، يستند إلى أنه في حال العكس، سيشكل زمن فارغ ومكان فارغ حدود العالم. والحال، إنني لا أجهل محاولة التملص من هذه النتيجة بدعوى أنه من الممكن تماماً أن يكون ثمة حد للعالم من حيث الزمان ومن حيث المكان من دون أن يكون بنا حاجة إلى التسليم بزمان مطلق قبل بداية العالم أو بمكان مطلق يمتد خارج العالم القائم، وهو أمر مستحيل. وإنني موافق تمام الموافقة، حول هذه النقطة الأخيرة، على رأي الفلاسفة الذين من مدرسة ليبتس. فالمكان، وهو مجرد صورة الحدس الخارجي، ليس موضوعاً متحققاً يمكن أن يُحدس خارجياً، وليس متضافياً للظواهر، بل هو صورة الظواهر نفسها. ولا يمكن للمكان إذن أن يرد بالطلق (لوحده) في وجود الأشياء كمعين، لأنه ليس موضوعاً بل الصورة وحسب، لموضوعات ممكنة. فالأشياء إذن بوصفها ظواهر تُعين حقاً المكان، أعني إنه من كل محمولاته الممكنة (الكم والعلاقة) تجعل هذا أو ذاك متحققاً؛ لكن المكان لا يمكنه بالمقابل كشيء قائم بذاته، أن يُعين تحقق

(*) يعلق كخط الدليل على تناهي المكان بالدليل على تناهي الزمان، استناداً إلى تصوره للآتناهي بوصفه تأليفاً لا ينتهي، وهو التصور الوحيد المشروع، كما سيبيّن في الملاحظة، لأن لا حدس معطى يُحدس اللانتهائي. (م. و.)

الأشياء من حيث كميتها أو هيئتها، لأنه ليس يُتَحَقَّق في ذاته. فقد يمكن إذن أن يكون المكان (وسواء كان مليئاً أم فارغاً)⁽²⁾ محدوداً بالظواهرات؛ إلا أن الظواهرات لا يمكن أن تكون محدودة بمكان فارغ خارجاً عنها. والأمر نفسه بالنسبة إلى الزمان. لكن، مع التسليم بكل هذا، فإنه لا مجال لإنكار أنه يجب بالضرورة التسليم بهذين اللَّيْسَيْن: المكان الفارغ خارج العالم والزمان الفارغ قبل العالم ما إن نُسَلِّم بحدِّ للعالم سواء لجهة المكان أم لجهة الزمان.

ذلك أنه فيما يخص الخدعة التي بها نريد التملص من النتيجة التي تجعلنا نقول: إنه إذا كان للعالم حدود (من حيث الزمان والمكان)، فإن على الفراغ اللامتناهي أن يُعَيَّن وجود الأشياء المتحققة من حيث كميتها. فيما يخص الخدعة، إنها تقوم، خلصة، في هذا وحسب: إنها، بدلاً عن العالم المحسوس نفكر لا أدري في أي عالم معقول، وبدلاً عن البداية الأولى (وجود يسبقه زمن لا وجود فيه) نفكر في وجود بعامة لا يفترض أي شرط آخر في العالم، وأخيراً، بدلاً عن حدِّ الامتداد، نفكر في تخوم العالم الكلي مُزَيَّجِين بذلك الزمان والمكان من طريقتنا. إلا أن مدار الكلام هنا هو فقط عالم الظواهرات وكميته؛ والحال إنه لا يمكن لنا في هذا العالم قط أن نتجرد من شروط الحساسية التي عرضت سابقاً، من دون تجريده من ماهيته. فإن كل العالم الحسي محدوداً فإنه سيقم بالضرورة في الفراغ اللامتناهي. فإن

دليلي على هذا النحو؛ إلا أن هذا الأفهم لا يتطابق مع ما نفهم ((بالكل)) اللامتناهي، فنحن لا نتصور بذلك كم هذا الكل كبير، وبالتالي فإن أفهمه ليس هو الآخر أفهم الحد الأقصى، بل إننا بذلك نفكر فقط علاقته بوحدة نختارها اعتباطياً، فيكون هو بالنظر إليها العدد الأكبر. وفي هذه الحالة سيكون اللامتناهي أكبر أو أصغر حسب ما إذا أخذنا الوحدة أكبر أو أصغر؛ في حين أن اللامتناهي القائم فقط في العلاقة بهذه الوحدة المعطاة سيبقى دائماً هو نفسه على الرغم من أن كمية ((الكل)) المطلقة تظل غير معروفة البتة، والكلام لا يدور عليها، على كل حال.

والمفهوم (الترسندالي) الحقيقي للـ ((لا تناهي))، هو: إن التاليف اللامتناهي للوحدة في قياس الكم، لا يمكن أن يُنجز قط⁽¹⁾. ويتج عن ذلك بكل تأكيد أنه لا يمكن أن يكون قد انصرم دهر من الأحوال المتحققة التي تلت بعضها بعضاً حتى اللحظة المعطاة (الحاضر)، وأنه يجب بالتالي أن يكون للعالم بداية.

أما بالنسبة إلى القسم الثاني من القضية، فإن الصعوبة الخاصة بسلسلة لا متناهية، إنما مُنصرمة، تسقط تلقائياً، لأن متنوع عالم لا متناه لجهة الامتداد يكون معطى معاً. لكن، كي نُفكر جملة مجموع كهذا، ولأنه لا يمكن لنا أن نستعين بالحدود التي تُولَّف هي بالذات هذه الجملة في الحدس، يجب علينا أن نُبرِّر أفهمنا الذي في هذه الحالة لا يمكن أن ينطلق

(1) ويتضمن بذلك مجموعاً (من وحدة معطاة) أكثر من أي عدد؛ وذلك هو المفهوم الرياضي للـ ((تناهي)).

(2) من السهل فهم ما نريد قوله بهذا: المكان الفارغ من حيث تحده الظواهرات، ومن ثم المكان الذي، ضمن العالم، لا يتناقص على الأقل مع المبادئ الترسندالية والذي يمكن بالتالي التسليم به بالنظر إليها (من دون أن نزعِم بذلك إمكانه).

شئنا ترك هذا الفراغ جانباً ومن ثمَّ ترك المكان بعامة بوصفه شرطاً قليلاً لإمكان الظاهرات، فإنَّ العالم الحسي بأسره سيختفي. لكن هذا العالم هو الوحيد المعطى لنا في مشكلتنا. والعالم المعقول ليس سوى الأفهوم الكلي لعالم بعامة فيه نتجرد من كلِّ شروط حدس هذا العالم، وبالنظر إليه بالتالي ليس ثمة من قضية تأليفية ممكنة لا موجبة ولا سالبة.

من الكلِّ ليصل إلى الكثرة المتعينة للأجزاء. لكن بما أن هذا التأليف لا يسعه قط أن يشكل سلسلة كاملة، فإنه لا يمكننا أن نفكر ((جملة)) قبله، ولا به إذن. ذلك أن أفهوم ((الجملة)) نفسها هو في هذه الحالة تصوّر لتأليف الأجزاء تأليفاً ناجزاً. وهذا الانجاز هو مستحيل وبالتالي أفهومه أيضاً.

ثاني تنازع الأفكار الترسدالية

قضية

كل جوهر مركب في العالم يتقوم من أجزاء بسيطة ولا يوجد في أيِّ محل سوى البسيط وما يتركب منه.

تدليل

إذ لو سلمنا أن الجواهر المركبة لا تتقوم من أجزاء بسيطة، فإنه لن يبقى، فيما لو حذفنا بالفكر كل تركيب، أي جزء مركب، ولن يبقى كذلك (حيث لا أجزاء بسيطة) أي شيء على الإطلاق ولن يعطى بالتالي أي جوهر. فإما أن يكون من المحال إذن نسخ كل تركيب بالفكر، وإما أن يبقى بعد هذا النسخ، شيء لا تركيب له قط، أعني بسيط. لكن، في الحالة الأولى، لن يتقوم المركب من جواهر^(*) (لأن التركيب في الجواهر ليس سوى علاقة عرضية من دونها يجب أن تتقوم الجواهر

نقيض القضية

لا شيء مركباً في العالم يتقوم من أجزاء بسيطة ولا يوجد في أيِّ محل في العالم أي بسيط.

تدليل

افرض أن كل شيء مركب (كجواهر) هو مركب من أجزاء بسيطة. فيها أن كل علاقة خارجية، وبالتالي كل تركيب من الجواهر أيضاً، ليست ممكنة إلا في المكان، فإن على المركب أن يكون بالضرورة متقوماً من أجزاء بقدر ما في المكان الذي يشغله من أجزاء. لكن المكان لا يتقوم من أجزاء بسيطة بل من أمكنة، إذن على كل جزء من المركب أن يحتل مكاناً. لكن الأجزاء الأولية بالمطلق في كل مركب هي بسيطة. إذن، البسيط يشغل مكاناً. لكن، بما أن الواقعي الذي يشغل

(*) سوء في التعبير. ويجب أن نقرأ بالأحرى: لن يكون المركب جوهرًا. فنفهم أن هذا القول يناقض المعطى: كل جوهر مركب في العالم. (م. و).

مكاناً يتضمن في ذاته عناصر متنوعة نجدها بعضاً خارج بعض، وبما أنه بالتالي يتركب، ومن حيث هو مركب واقعي بالطبع، لا من أعراض (لأن الأعراض لا يمكن أن يكون بعضها خارج بعض من دون جوهر) بل من جواهر، فإن البسيط سيكون مركباً جوهرياً، وذاك متناقض.

والقسم الثاني من النقيض، أعني لا يوجد في العالم أي بسيط، يجب أن يعني هنا فقط إن وجود البسيط بالمطلق لا يمكن أن تثبته أي تجربة بأي إدراك خارجي أو باطن، وإن البسيط بالمطلق هو مجرد فكرة لا يمكن اظهارها قط في أي تجربة ممكنة، وليس لها من ثم، في عرض الظاهرات، أي تطبيق ولا أي موضوع. ذلك أننا لو سلمنا بأنه يمكن إيجاد موضوع من التجربة لهذه الفكرة الترييندالية، فإنه سيكون علينا أن نقر بأن الحدس الأميري لموضوع من الموضوعات هو حدس لا يتضمن على الاطلاق عناصر متنوعة بعضها خارج بعض ومربوطة في وحدة. لكن، بما أنه لا يمكن لنا أن نستنتج من لا وعينا لمثل هذا المتنوع، امتناعه الكلي في حدس ما لشيء من الأشياء، وبما أن هذا الأمر هو مع ذلك ضروري كلياً للبساطة المطلقة، فإن هذه البساطة لا يمكن أن تستخلص من أي إدراك. وبما أنه لا يمكن لشيء بوصفه شيئاً بسيطاً اطلاقاً، أن يعطى في أي تجربة ممكنة، وبما أن على العالم الحسي أن يُعدّ بمثابة مجموع كل التجارب الممكنة، فإنه لا يعطى فيه أي شيء بسيط.

يذهب القسم الثاني من النقيض، إذن أبعد بكثير مما يذهب الأول الذي لا يلغي البسيط إلا من حدس المركب، في حين أن هذا يطرده من

بوصفها كائنات قائمة بذاتها). لكن، بما أن هذه الحالة تناقض الفرض، فإن الحالة الثانية وحدها تبقى، أعني، إن المركب الجوهرى في العالم يتقوم من أجزاء بسيطة.

وينتج عن ذلك بلا توسط: إن أشياء العالم كلها كائنات بسيطة، وإن التركيب ليس سوى حال خارجية لهذه الأشياء، وإن على العقل أن يفكر تلك الجواهر الأولية بوصفها الحاملات الأولى لكل تركيب، وبوصفها بالتالي كائنات بسيطة سابقة على هذا التركيب، على الرغم من أنه لا يمكننا أن نفكرها خارج حال الربط تلك ولا أن نعزلها.

الطبيعة بأسرها. وعليه لم يكن يمكن التدليل عليه بأفهوم شيء معطى بالحدس الخارجي (للمركَّب) بل بعلاقته بالتجربة الممكنة بعامة.

ملاحظة على ثاني نقيضة

I. على القضية

II. على نقيض القضية

لقد ارتفعت اعتراضات الموناديين ضد قضية انقسام المادة انقساماً لا متناهياً وهي قضية حُجَّتْها رياضية وحسب. وكان أولئك قد شیعوا أنهم لا يريدون أن يولوا أكثر الأدلة الرياضية وضوحاً القدرة على ادخالنا إلى قوام المكان من حيث هو بالفعل الشرط الصوري لإمكان كل مادة، بل إنهم لا ينظرون إلى هذه الأدلة إلا بوصفها استدلالات مستمدة من أفاهيم مجردة إنما اعتبارية لا يمكنها أن تكون على صلة بأشياء متحققة، كما لو أنه كان من الممكن أن نفكر بنمط حدسي آخر غير ذلك المعطى في حدس المكان الأصلي، وكما لو أن تعييناته القبلية لا تخص معاً كل ما هو ممكن فقط بشرط ملء هذا المكان. فلو أصغينا إليهم، لكان يجب علينا أن نفكر بالإضافة إلى النقطة الرياضية البسيطة، والتي ليست جزءاً بل حدّاً وحسب للمكان، نقاطاً فيزيائية أيضاً هي مع كونها بسيطة هي الأخرى تمتاز بوصفها أجزاء من المكان لأنها تملأ هذا المكان بمجرد مجمّعها بوصفها أجزاء. وبدلاً من أن أكرر هنا تفهيمات هذا الخلف العامية والواضحة والمحتشدة هنا، وبدلاً من أن أكرر أنه من غير المفيد إطلاقاً أن نُهَفَّتْ بداهة الرياضة كما يفعل السفسطائي بأفاهيم محض سياقية، فإنني أقصر على التنبيه إلى أن الفلسفة إذا كانت تشاغب الرياضة، فإن ذلك لا يحصل إلا لأنها تنسى

عندما أتكلّم على كل متقوم بالضرورة من أجزاء بسيطة، فإنني أفهم بذلك فقط كلاً جوهرياً بوصفه المركَّب أصلاً، أي بوصفه الوحدة العرضية للمتعدد الذي أجزاؤه تعطي متفصّلة، وعلى الأقل بالفكر، وتطرح في اقتران متبادل مُشكّلة بذلك وحدة. وكان يجب أن يُدعى المكان بصحيح العبارة لا مركَّباً بل ((كلاً))، لأن أجزائه ليست ممكنة إلا في ((الكل))، والكل ليس ممكناً بالأجزاء. كان يجب على كل حال أن يسمى مركَّباً مثالياً وليس مركَّباً واقعياً. إلا أن ذلك هو مجرد لطيفة من اللطائف إذ، بما أن المكان ليس مركَّباً من جواهر (ولا حتى من أعراض واقعية) فإنه يجب أن لا يبقى منه شيئاً عندما أنسخ منه كلّ تركيب. ولا حتى النقطة لأن هذه ليست ممكنة إلا كحد لمكان (وبالتالي لمركَّب). فالزمان والمكان لا يتقومان إذن من أجزاء بسيطة. وما لا ينتمي إلا لحال الجوهر (والتغير مثلاً) وعلى الرغم من أنه كمية، لا يتقوم هو الآخر من البسيط، أعني إن درجة معيّنة من التغير لا تصدر عن إضافة عدة تغيرات بسيطة. واستدلّنا من المركَّب على البسيط لا يصدق إلا على الأشياء التي تقوم لذاتها؛ والحال إن أعراض الأحوال لا تقوم لذاتها؛ يمكن إذن أن نهدم بسهولة دليل ضرورة البسيط بوصفه الأجزاء المقومة لكل

مركب جوهري وأن نضيّع من ثم قضيته بعمامة، بمده أكثر من اللازم عندما نريد تطبيقه على كل مركب من دون تمييز كما سبق أن جرى ذلك حقاً مرات كثيرة.

وفياً عدا ذلك، فإنني لا أتكلّم على البسيط إلا بقدر ما يكون معطى بالضرورة في المركب، لأنّ هذا المركب يمكن أن ينحلّ إليه كما إلى أجزائه المقوّمة. والمعنى الأصلي لكلمة مونس (حسب استعمال ليبنتس) يجب أن يُطلق فقط على البسيط المعطى بلا توسط كجواهر بسيط (وعلى الإوتعاء مثلاً) وليس كعنصر من المركب يجب أن يُدعى بالأحرى ذرة. وبما أنني لا أريد أن أدلّل على الجواهر البسيطة إلا بالنسبة إلى المركبات التي هي عناصرها، فإنه يمكن لي أن أسمى قضية النقيضة الثانية الذريّات الترندالية. لكن من جهة أخرى، لما كان هذا اللفظ قد دخل في الاستعمال منذ زمن طويل للدلالة على نمط خاص في تفسير الظواهر الجسمية (molecularum).^(*) وبما أنّه يُفترض لذلك أفاهيم أميريّة، فإنه يمكن أن نسمي القضية مبدأ المونادولوجيا الديالكتيكي.

أنّ مدار الكلام في هذه المسألة هو فقط الظاهرات وشرطها وحسب. ولا يكفي هنا أن نعثر للأفهوم الفاهمي المحض عن المركب، على أفهوم البسيط بل المطلوب أن نعثر لحدس المركب (المادة) على حدس البسيط، وذلك ممتنع كلياً بموجب قوانين الحساسية وبالتالي مع موضوعات الحواس أيضاً. يمكن لنا إذن أن نقول، عن ((كل)) مؤلّف من جواهر تفكره الفاهمة المحضة فقط، إنّه يجب أن يكون البسيط لدينا قبل أيّ تركيب لهذا ((الكل))، إلا أن ذلك لا ينطبق على totum substantiale phaenomenon^(*) الذي يتطلب بوصفه حدساً أميريّاً في المكان هذه الخاصية الضرورية: أن لا يكون أي جزء منه بسيطاً، لأن لا جزء بسيطاً في المكان. إلا أنّ الموناديين أظهروا أنهم أنبه من أن يُغفلوا هذه الصعوبة برفضهم افتراض المكان بمثابة شرط لإمكان موضوعات الحدس الخارجي، (الأجسام)، وبافتراضهم، على العكس، الحدس الخارجي والعلاقة الدينامية للجواهر بعمامة بمثابة شرط إمكان المكان. والحال، إنّه ليس لدينا أفهوم عن الأجسام إلا من حيث هي ظاهرات، ومن حيث هي كذلك تفترض بالضرورة المكان كشرط لإمكان كلّ ظاهرة خارجية. فباطلاً إذن ما تُخدع وقد سبق أن حسّنا المسألة أعلاه حسماً وافياً في «الاستطيقا الترندالية». فلو كانت الأجسام أشياء في ذاتها لكان دليل الموناديين صادقاً بالتأكيد.

ويتمتع الزعم الديالكتيكي الثاني بهذه الخاصية: يُضاده زعم دُعائي هو، من بين

(*) الجرئيات.

(*) جملة الجوهري الظاهراتي.

المزاعم المباحكة، الوحيد الذي يحاول أن يُثبت ببداهة في موضوع من موضوعات التجربة تحقق ما كنا قد وضعناه أعلاه فقط في مصاف الأفكار الترسندالية، أعني تحقق بساطة الجوهر المطلقة، محاولاً أن يدلّل أن موضوع الحس الباطن الـ ((أنا)) الذي يفكر، هو جوهر بسيط إطلاقاً. ومن دون أن أدخل الآن في هذه المسألة (التي تمّ فحصها أعلاه بشكل وافٍ) أتنبّه فقط إلى أنّه إذا فُكّر شيء كموضوع وحسب من دون أن نُضيف إليه أي تعيين تألّفي لحدسه (كما يحصل في هذا التصور العاري ((أنا)))، فإنه لن يمكننا بالتأكيد أن ندرك أيّ متنوع ولا أيّ تركيب في تصوّر من هذا النوع. أضف، بما أنّ المحمولات التي بها أفكّر هذا الموضوع، ليست سوى حدوس للحس الباطن، فإنه لن يمكنني أن أجِد فيها هي الأخرى ما يدل على متنوع بعضه خارج بعض، ولا على تركيب واقعي من ثمّ. يمتاز الإوتعاء إذن بهذا: بما أنّ الذات التي تفكر هي في الوقت عينه موضوعه الخاص، فإنه لا يمكن له أن يُقسّم نفسه بنفسه (على الرغم من أنه يمكن له أن يُقسّم التعينات الملازمة له)؛ لأنّ كل موضوع، وبالنظر إلى عين ذاته، وحدة مطلقة؛ لكنّ، ما لا يقلّ صحة عن ذلك هو أنّ هذه الذات إذا ما نُظر إليها خارجياً بوصفها موضوعاً للحدس، ستُظهر حقاً مع ذلك تركيباً في الظاهرة. والحال، إنّه على هذا النحو انما يجب أن يُنظر دائماً إليها عندما نريد أن نعلم هل يوجد فيها، أم لا، متنوع بعضه خارج بعضه الآخر.

ثالث تنازع الأفكار الترندالية

قضية

ليست السببية وفقاً لقوانين الطبيعة، السببية الوحيدة التي يمكن أن تُستمد منها ظاهرات العالم بأسرها. ومن الضروري أيضاً كي نفسرها أن نسلّم بوجود عليّة بحرّية.

تدليل

لو سلمنا بأن لا سببية إلّا وفقاً لقوانين الطبيعة، فإن كل ما يحصل سيفترض حالاً متقدّمة، يتليها هو حتماً بموجب قاعدة. والحال، إنّ الحال السابقة يجب أن تكون هي أيضاً شيئاً ما قد حصل (قد تولّد في الزمان لأنه لم يكن من قبل) لأنه لو كان هناك أبداً لما كانت نتيجته بدأت بالكون بل لكانت هناك أبداً. إذن، إنّ سببية السبب التي بها يحصل شيء ما، هي ابدأ بدورها شيء ما يحصل ويفترض بدوره وفقاً لقانون الطبيعة حالاً متقدّمة وسببية هذه الحال؛ وهذه الأخيرة حالاً أقدم وهكذا دواليك. إذن، لو كان كل شيء يحصل وفقاً لقوانين الطبيعة وحدها، فسوف لن يكون هناك قط سوى بدءٍ رديف وليس البتة بدء أول ومن ثم لن يكون هناك أيّ تمامية للسلسلة لجهة الأسباب التي يتولد بعضها من بعض. والحال، إنّ قانون الطبيعة يقوم بالضبط في أنّ لا شيء يحصل من دون سبب متعين قبلياً تعيناً كافياً. إذن، إنّ القضية، التي تنصّ على أنّ كلّ سببية ليست ممكنة إلّا وفقاً للقوانين الطبيعية تتناقض ذاتياً في كليتها اللامحدودة؛ ومن المحال إذن أن نسلّم بهذه السببية بوصفها السببية الوحيدة.

نقيض القضية

ليس ثمة من حرّية بل، إنّ كل شيء في العالم يحصل وفقاً لقوانين الطبيعة.

تدليل

على افتراض أنّ ثمة حرّية بالمعنى الترندالي بحيث يكون هناك نوع خاص من العليّة بموجبه يمكن لأحداث العالم أن تحصل، أعني، القدرة بالطلق على بدء حالة، ومن ثمّ أيضاً على بدء سلسلة من نتائج هذه الحالة، فسوف لن يكون هناك فقط سلسلة تبدأ بالطلق بفعل هذه التلقائية، بل سيجب أيضاً أن يبدأ بدءاً مطلقاً تعين هذه التلقائية لتوليد السلسلة، أيّ العليّة بحيث لا يكون هناك شيء يتقدم على الفعل الحاصل ليعينه وفقاً لقوانين ثابتة. إلّا أنّ كلّ بدء لفعل يفترض حالاً ليس لها أيّ ترابط سببي مع سببه بالذات، أعني لا تنتج عنه بأي شكل. فالحرية الترندالية تضاد إذن، قانون السببية. وهذا النوع من الإقتران لأحوال الأسباب الفاعلة المتتالية الذي بموجبه لا يمكن لأيّ وحدة تجربة أن تكون، والذي لا يُصادف إذن في أيّ تجربة، ليس من ثمّ سوى أيسٍ فكريّ فارغ.

ليس لدينا إذن سوى الطبيعة حيث يمكن لنا أن نبحث عن ترابط أحداث العالم ونسقها. والحرية (الاستقلال) إزاء قوانين الطبيعة هو تحرّر يحرّر حقاً من الالتزام، إمّا أيضاً من الخيط الموجه لكل القواعد. ذلك أنه

لا يمكن لنا أن نقول إنَّ قوانيناً للحرية تتدخل في سببية مسار العالم حالةً محلَّ قوانين الطبيعة؛ لأنه لو كانت الحرية متعيّنة وفقاً لقوانين لما عادت حرية بل، لكانت مجرد طبيعة. تختلف الطبيعة والحرية الترندالية إذن فيما بينها كاختلاف موافقة القوانين وغياب القوانين. الموافقة تُلقِي على الفاهمة المهمة الصعبة في السعي أبداً إلى أعلى في سلسلة الأسباب بحثاً عن أصل الأحداث، لأن السببية مشروطة فيها أبداً؛ هذا صحيح، إلا أنها تعيد، كتعويض عن ذلك، بوحدة تجربة كلية وفقاً لقوانين. أما وهم الحرية فيزود الفاهمة، على العكس، بطمأنينة في بحثها عن سلسلة الأسباب، بتوجيهها نحو عليّة لا مشروطة تبدأ الفعل من نفسها حقاً، إلا أن هذه العليّة نفسها عمياء، فهي تقطع خيط القواعد الموجه الذي به وحده يتعلق امكان تجربة مترابطة بشكل شامل.

وعليه، يجب التسليم بعليّة بموجبها يحصل شيء من دون أن تكون العلة متعيّنة وذلك بصعودنا إلى أعلى، بعلة أخرى متقدّمة وفقاً لقوانين ضرورية، أعني يجب التسليم بتلقائية مطلقة للعلل تقوم على البدء ذاتياً بسلسلة ظاهرات تجري وفقاً للقوانين الطبيعية؛ وبالتالي بحرية ترندالية من دونها لا يمكن لسلسلة الظاهرة المتتالية أن تكون قط كاملة، حتى في مجرى الطبيعة لجهة الأسباب.

ملاحظة على ثالث نقيضة

على نقيض القضية

يمكن لمن يدافع عن القدرة الكلية للطبيعة (الدهرية^(*) الترندالية) ضدّ تعليم الحرية أن يعارض استدالات هذا التعليم المباحكة، بالقضية التالية: إذا كنتم لا تسلمون في العالم بأي شيء رياضياً أول، من حيث الزمان، فإنكم لستم بحاجة إلى البحث عن شيء دينامياً أول، من حيث السببية. فمن طلب إليكم أن تتخلّوا حالاً للعالم أولى بالمطلق، وبالتالي بدءاً مطلقاً لتسلسل الظاهرات المتتالية، وأن

على القضية

هيات أن تشكّل حقاً الفكرة الترندالية عن الحرية كل مضمون الأفهوم السيكلوجي لهذا الاسم، وهو أفهوم أميري في قسم كبير منه؛ بل إنها فقط أفهوم التلقائية المطلقة للفعل بوصفها الأساس الخاص بتبعية هذا الفعل؛ إلا أن ذلك لا يقلل من كونها حجر العثرة الخاص أمام الفلسفة التي تلقى صعوبات لا تدلّ كي تسلم بهذا النوع من العليّة اللامشروطة. وعليه، فإن ما أوقع العقل الإغباري في مثل

(*) بإزاء Physiokratie = مذهب القائلين بحكم الطبيعة.

تفرضوا حدوداً على الطبيعة اللامحدودة من أجل أن تمنحوا تخيلاتكم محطة للراحة؟ ولأن الجواهر هي أبداً في العالم أو على الأقل لأن وحدة التجربة تجعل هذا الافتراض ضرورياً، فإنه ليس ثمة من صعوبة في أن نسلّم أيضاً بأن تبدّل أحوالها، أي سلسلة تغيراتها، قد كانت هناك أبداً وأنه ليس ثمة من حاجة بالتالي إلى البحث عن أي بدء أول لا رياضي ولا دينامي. وليس من الممكن أن نفهم كيف يمكن أن يحصل مثل ذلك الاشتقاق اللامتناهي من دون طرف أول يكون كل الباقي بالنظر إليه تابعاً؛ لكنكم إذا كنتم تريدون أن تتجنبوا لهذا السبب الغاز الطبيعة هذه، فإنكم ستجدون أنفسكم مُرغمين على أن تتجنبوا كثيراً من الخصائص التاليفية الأساسية (الملكات الأساسية) التي لا يمكن أن تفهموها بشكل أفضل، بل حتى إمكان التغير بعامّة سيكون عقبة أمامكم. لأنكم إن لم تجدوا بالتجربة أنه متحقق، فإنه لن يمكنكم أن تخيلوا قديماً كيف يكون مثل ذلك التالي المستمر للكون واللاكون ممكناً.

وعلى كل حال، فحتى عندما نسلم بقدرة تريندالية للحرية على أن تبدأ تغيرات العالم، فإن هذه القدرة يجب على الأقل أن لا تكون إلا خارج العالم (على الرغم من أن ذلك يبقى ادعاءً جريئاً، هو: التسليم، خارج مجموع كل الحدوس الممكنة، بموضوع آخر أيضاً، لا يمكن أن يعطى في أي إدراك ممكن). لكن، في العالم نفسه ليس من المسموح قط لأحد أن ينسب مثل هذه القدرة إلى الجواهر، لأنّ ترابط الظاهرات التي تُعَيّن بعضها بعضاً وفقاً لقوانين كلية، والترابط الذي يسمى طبيعة، سيتبخر في جزء كبير منه وتبخر معه علاقة

ذلك الإحراج في مسألة حرية الإرادة ليس سوى صعوبة تريندالية تدور على مسألة هل يجب التسليم بقدرة قادرة على أن تبدأ من ذاتها سلسلة من الأشياء المتتالية أو الأحوال. وكيف تكون مثل هذه القدرة ممكنة؟ وليس من الضروري أن نكون قادرين على الإجابة عن هذا السؤال لأنه يجب علينا حتى بالنظر إلى السببية وفقاً لقوانين الطبيعة أن نكتفي بالإقرار قديماً بأن سببية من هذا النوع يجب أن تكون مُفترضة مع أننا لا نفهم قط كيف هو من الممكن أن يُطرح، بوجود ما، وجود شيء آخر وأنه يجب علينا في هذا الصدد أن نلوذ بالتجربة وحسب. والحال إننا لم نبرهن أصلاً ضرورة أن تبدأ سلسلة من الظاهرات بدءاً أولاً بحرية إلا من حيث يكون ذلك لازماً لجعل أصلها في العالم مفهوماً، في حين يمكننا أن نأخذ كل الحالات التابعة لها بمثابة متوالية تحصل وفق مجرد قوانين طبيعية. هذا صحيح، لكن بما أن القدرة على بدء سلسلة في الزمان بدءاً تلقائياً تماماً قد تم إثباته مرة (وإن كان لم يُرَ بذاته) فإنه قد صار من المسموح لنا أيضاً أن نجعل عدة سلسلات تبدأ تلقائياً وفقاً للسببية في وسط مجرى العالم، وأن ننسب إلى جواهر تلك السلسلات القدرة على الفعل بحرية. لكن، دعونا نتجاوز سوء الفهم هذا، أعني: بما أنه لا يمكن أن يكون لسلسلة متتالية في العالم أن تبدأ سوى بدء أول نسبياً، إذ ثمة في العالم دائماً حال سابقة للأشياء، فإنه لا يمكن لأي بدء أول للسلسلات بالمطلق أن يكون في مجرى العالم بأسره. ذلك أننا لا نتكلم هنا على البدء الأول بالمطلق من حيث الزمان بل على البدء الأول بالمطلق من حيث العلوية، فلو نهضت الآن (مثلاً) عن كرسي بحرية تامّة ومن دون تأثير الأسباب الطبيعية

الحقيقة الأميرية التي تميز التجربة في الحكم. ذلك أنه مع مثل هذه القدرة للحرية المتفلسة من كل القوانين لا يمكن أن نفكر قط الطبيعة لأن قوانين هذه الأخيرة ستكون متغيرة باستمرار بتأثير تلك الحرية، ولأن لعبة الظاهرات، التي تكون بتوافقها مع مجرد الطبيعة منتظمة ووحيدة الشكل، ستصبح من جراء ذلك مُخلّخة ومتفككة.

الذي يُعين بالضرورة، فإن سلسلة جديدة تبدأ بالطلق في هذا الحادث مع كل النتائج الطبيعية إلى ما لا نهاية، على الرغم من أن هذا الحادث من حيث الزمان ليس سوى تمة لسلسلة سابقة. هذا القرار وهذا الفعل، ليسا إذن قائمين في متوالية مجرد النتائج الطبيعية، وليس مجرد تمة لها، بل إن الأسباب الطبيعية المعينة تتوقف توقفاً تاماً صعبداً بالنظر إلى هذا الحادث. وإذا كان هذا الحادث يتليها، فإنه مع ذلك لا ينتج عنها ويمكن أن يسمى بالتالي لا من حيث الزمان حقاً بل بالنظر إلى السببية، بدءاً أولاً بالطلق لسلسلة من الظاهرات.

إن حاجة العقل إلى اللجوء إلى بدء أول بحرية في سلسلة الأسباب الطبيعية تتأكد بوضوح ساطع للعيان من: أن جميع الفلاسفة الأقدمين (باستثناء فلاسفة المدرسة الابيقورية) وجدوا أنفسهم مضطرين من أجل تفسير حركات العالم إلى التسليم بمحرك أول، أعني بعلة تفعل بحرية، علة بدأت أولاً ومن ذاتها هذه السلسلة من الأحوال. ذلك أنهم لم يجروا على محاولة جعل بدء أول بمجرد الطبيعة مفهوماً.

رابع تنازع للأفكار الترندالية

نقيض القضية	قضية
لا يوجد في أي محل أي كائن ضروري إطلاقاً لا في العالم ولا خارج العالم بوصفه علة له.	إلى العالم ينتمي ما هو، بوصفه جزءاً منه أو بوصفه علة له، كائن ضروري إطلاقاً.
تدليل	تدليل
على افتراض أن العالم نفسه كائن ضروري	العالم الحسي يتضمن بوصفه جملة جميع الظاهرات، سلسلة من التغيرات معاً. إذ من

أو أن فيه كائناً ضرورياً؛ فلإما أن يكون هناك في سلسلة التغيرات بدء ضروري بالمطلق، أعني من دون علة، وهذا ما يناقض القانون الدينامي لتعيين كل الظاهرات في الزمان؛ وإما أن تكون السلسلة نفسها من دون أي بدء وتكون على الرغم من كونها عرضية ومشروطة في جميع أجزائها، ضرورة بالمطلق وغير مشروطة في الكل، وهذا ما يتناقض ذاتياً لأن وجود مجموع لا يمكن أن يكون ضرورياً حين لا يكون حتى ولا جزء واحد من أجزائه يتمتع بوجود ضروري في ذاته.

وعلى العكس، على افتراض أن ثمة خارج العالم علة للعالم ضرورة بالمطلق، فإن هذه العلة بوصفها الطرف، الأعلى في سلسلة أسباب تغيرات العالم، ستبدأ أولاً وجود هذه التغيرات وسلسلتها⁽²⁾. إلا أنها ستبدأ عندها بالفعل، وستكون سببها مندرجة في الزمان وبالتالي في مجمل الظاهرات أي في العالم. وعنه ينتج أن العلة نفسها لن تكون خارج العالم؛ وهذا ما يناقض الافتراض. ليس ثمة إذن في العالم ولا خارج العالم (وباعتبار سببي معه) أي كائن ضروري بالمطلق.

دون هذه السلسلة لن تُعطى حتى تصبور تسلسل الزمان بوصفه شرط إمكان العالم الحسي⁽¹⁾. بل، إن كل تغير يخضع لشرطه الذي يسبقه بالزمان والذي بموجبه يكون ضرورياً. والحال، إن كل مشروط معطى يفترض بالنظر إلى وجوده سلسلة كاملة من الشروط وصولاً إلى اللامشروط بالمطلق الذي وحده ضروري بالمطلق. يجب إذن أن يوجد شيء ما ضروري بالمطلق إذا ما وجد تغير كنتيجة له. لكن هذا الضروري سيتمي بدوره إلى العالم الحسي. ذلك أنه لو افترضناه خارج العالم الحسي لكانت سلسلة تغيرات العالم تستمد منه بدءاً من دون أن تكون تلك العلة الضرورية متممة إلى العالم الحسي. والحال إن ذلك مستحيل. إذ بما أن بدء تسلسل في الزمان لا يمكن أن يتعين إلا بما يسبقه في الزمان، فإن الشرط الأسمى لبدء سلسلة من التغيرات يجب أن يوجد في الزمان حيث لم تكن تلك السلسلة قد وجدت بعد. (لأن البدء هو وجود يسبقه زمان لم يكن فيه الشيء، الذي بدأ، قد وجد بعد) فسيبب السبب الضروري للتغيرات، وبالتالي السبب نفسه، ينتمي إذن إلى الزمان وبالتالي إلى الظاهرة (التي فيها فقط يكون الزمان ممكناً بوصفه صورتها). لا يمكن إذن أن نُفكر السببية بمعزل عن العالم الحسي، أعني عن مجموع كل الظاهرات، وثمة إذن في العالم نفسه ما هو ضروري بالمطلق (سواء كان ذلك سلسلة العالم بأسرها أو جزءاً من تلك السلسلة).

(1) يتقدم الزمان، بوصفه الشرط الصوري لإمكان التغيرات، موضوعياً، على هذه التغيرات؛ هذا صحيح، إلا أن هذا التصور لا يُعطى، ذاتياً وفي تحقق الوعي، شأنه شأن كل تصور آخر، إلا بمناسبة الإدراكات.

(2) إن كلمة بدأ تؤخذ بمعنيين، الأول متعدٍ، ويعني أن السبب يبدأ (infir) سلسلة من الأحوال بوصفها نتيجة له؛ والثاني لازم ويعني أن السببية تبدأ (fir) في السبب نفسه. وهما أُستدلّ من المعنى الأول على الثاني.

ملاحظة على رابع نقيضة

I. على القضية

كي أثبت وجود كائن ضروري، عليّ أن لا استخدم هنا إلا الدليل الكُسمولوجي الذي يرتفع من المشروط في الظاهرة إلى اللامشروط في الأفهم، ناظراً إلى هذا اللامشروط بمثابة الشرط الضروري للجملة المطلقة للسلسلة. أما محاولة التدليل بمجرد فكرة كائن أسمى من كل الكائنات بعامة، فينتهي إلى مبدأ آخر للعقل، ويجب عرضه على حدة.

والحال، إن الدليل الكُسمولوجي المحض لا يمكن أن يُثبت وجود كائن ضروري، إلا بتركه سؤال، هل هذا الكائن هو العالم نفسه أم هل هو شيء متميز منه، سؤالاً غير محسوم. ذلك أنه كي نجد وسيلة لحله يلزمنا مبادئ ليست كُسمولوجية ولا توجد في سلسلة الظواهر، ويلزمنا أفاهيم عن كائنات عرضية بعامة، (يُنظر إليها فقط كموضوعات للفاهمة) ومبدأ يُقرن هذه الكائنات بكائن ضروري بمجرد أفاهيم. والحال أن كل ذلك يدخل في فلسفة مفارقة لم يُحَن أوانها بعد.

لكن، ما إن يبدأ المرء باتباع الدليل الكُسمولوجي متخذاً كأساس سلسلة الظواهر والتراجع في هذه السلسلة وفقاً للقوانين الأميرية في السببية حتى لا يعود بوسعه تركه فجأة للانتقال إلى ما لا يشكل قط جزءاً من السلسلة كطرف فيها. ذلك أنه حتى يصلح شيء كشرط، يجب أن يؤخذ بنفس المعنى الذي به تؤخذ العلاقة بين المشروط وشرطه في السلسلة التي تؤدي إلى ذلك الشرط الأسمى بتقدم متصل. لكن، إذا كانت هذه

II. على نقيض القضية

إذا كنّا نظن بصعودنا في سلسلة الظواهر أننا نصادف صعوبات ضد وجود علة أسمى ضرورية بالطلق، فإن هذه الصعوبات يجب أن لا تتأسس هي الأخرى على مجرد أفاهيم عن الوجود الضروري لشيء بعامة، وبالتالي يجب أن لا تكون أنطولوجية. بل يجب أن تستج عن الإقتران السببي مع سلسلة الظواهر اقتراناً يُرغمنا على التسليم بشرط هو بدوره غير مشروط وبالتالي أن تكون كُسمولوجية ومستتجة وفقاً لقوانين أميرية، ذلك أن الكلام يدور على إظهار أنه لا يمكننا قط التوقف عند شرط لا مشروط أميرياً إلا بالصعود في سلسلة الأسباب (في العالم الحسي) وأن الدليل الكُسمولوجي الذي نستمد منه عرضية أحوال العالم بفضل تغيراته، سينقلب ضد افتراض سبب أول باديء للسلسلة بالطلق.

لكن، يبرز من هذه النقيضة تضارب مدهش: فالدليل نفسه الذي كنا نستدل منه في القضية على وجود كائن أصلي نستدل منه في نقيض القضية على لا وجوده، وذلك بالدقة نفسها. كنا نقول في البدء: ثمة كائن ضروري، لأن كل الزمن الماضي يتضمن سلسلة كل الشروط، وبالتالي أيضاً اللامشروط (الضروري). ونقول الآن ليس ثمة من كائن ضروري وبالضبط لأن كل الزمن المنصرم ينطوي على سلسلة جميع الشروط (التي هي بالتالي مشروطة بدورها). وإليك سبب هذا التضارب: الأول لا ينظر

إلا إلى الجملة المطلقة لسلسلة الشروط التي يُعيّن واحداً الآخر في الزمان، ويستلزم بذلك شيئاً غير مشروط وضرورياً. أما الثاني، فينظر على العكس إلى عرضية كل ما هو متعين في تسلسل الزمان (لأنه قبل كل طرف متعين، ثمة زمن يجب على الشرط نفسه فيه أن يكون بدوره متعيناً كمشروط) وذاك ما يذهب تماماً بكل لا مشروط وبكل ضرورة مطلقة. إلا أن الحِجاج في الحالتين مطابق تماماً للعقل البشري العامي الذي يحصل معه غالباً أن يدخل في تضارب مع ذاته عندما ينظر إلى موضوعه من وجهتي نظر مختلفتين. وقد نظر السيد دوميران إلى النزاع الناشب بين فلكيين مشهورين من جراء صعوبة مماثلة في اختيار وجهة النظر، نظر إليه بوصفه ظاهرة مثيرة للاهتمام إلى حد أنه خصص لها كتاباً مستقلاً. كان الواحد يقول: القمر يدور حول محوره لأنه يُدير دائماً نفس الوجه للأرض؛ وكان الآخر يقول، القمر لا يدور حول محوره بالضبط لأنه يُدير دائماً نفس الوجه للأرض؛ وكان الآخر يقول، القمر لا يدور حول محوره بالضبط لأنه يُدير دائماً نفس الوجه للأرض؛ وكان الاستنتاجان صحيحان حسب ما إذا اخترنا هذه الوجهة أو تلك لدراسة حركة القمر.

العلاقة حسية وتنتمي إلى الاستعمال الأميري الممكن للفاهمة، فلن يمكن للشرط أو للعلة الأسمى أن تقفل التراجع إلا وفقاً لقوانين الحساسة، وبالتالي إلا بوصفها جزءاً من تسلسل الزمان، وسيكون على الكائن الضروري أن يُعد بمثابة الطرف الأعلى في سلسلة العالم.

ويكون على كل حال قد اتخذ حرّيته بالقيام بمثل هذه القفزة (Metα βα6ic Eis α'λλο) (١٠). لأنه استنتج من التغيرات في العالم عرضيتها الأميرية، أعني تبعيتها للأسباب المعينة أميرياً، وحصل على سلسلة صاعدة من الشروط الأميرية، وكان ذلك صحيحاً صحة كلية. لكن، بما أنه لم يكن بإمكانه أن يعثر على بدء أول ولا على طرف أسمى كان يترك فجأة أفهوم العرضية الأميري ويتخذ المقولة المحضة؛ وكانت هذه تُعطيه سلسلة محض معقولة تستند تماميتها إلى وجود علة ضرورية بالطلق متحررة أيضاً، من حيث لم تعد مرتبطة بأي شروط حسية، من شرط الزمان الذي يريد أن تبدأ سببيتها به. لكن هذه الطريقة في التصرف هي غير مشروعة بالمرّة، كما يمكن أن يستدل على ذلك مما سيلي.

عَرَضِي، بالمعنى المحض للمقولة، ما ضده النقيض ممكن. والحال إنه لا يمكن للمرء أن يُستدل من العرضية الأميرية على العرضية العقلية. وما هو متغير هو ما ضده (ضد حاله) متحقق في زمن آخر، وبالتالي أيضاً ممكن، فهو ليس إذن الضد النقيض للحال السابقة؛ وكان يجب كي نحصل على النقيض، أن يكون من الممكن لنقيض الحال

(*) الانتقال إلى مجلد آخر.

السابقة أن محلّ محلها في الوقت عينه الذي كانت فيه . وهذا ما لا يمكن استنتاجه قط من التغير . فـجسم كان في حركة تُساوي ((أ)) ينتقل إلى السكون ويُساوي ((لا أ))، والحال إنه لا يمكن قط أن نستنتج ، من كون حال مضادة للحال ((أ)) تتلي ((أ))، أن صدها التقيض ممكن ، وبالتالي أن ((أ)) عرضية ؛ لأنه يلزم من أجل ذلك أن يكون بإمكان السكون أن محلّ محل الحركة في الوقت عينه الذي كانت فيه . والحال، إن كل ما نَعْلَمُه هو أن السكون قد كان متحققاً في الزمن اللاحق وبالتالي ممكناً أيضاً . لكنّ الحركة في زمن ، والسكون في زمن آخر، ليسا مُتضادين تناقضياً . فتتالي التعيينات المتضادة، أعني التغير، لا يُثبت قطّ العرضية وفقاً لأفاهيم الفاهمة المحضة ولا يمكن أن يؤدي بالتالي وفقاً للأفاهيم الفاهمية المحضة إلى وجود كائن ضروري . والتغير لا تثبته إلاّ العرضية الأميرية، أعني إن الحال المستجدة وفقاً لقانون السببية لا يمكن قط أن تحصل من ذاتها من دون سبب ينتمي إلى الزمن السابق . لكن على هذا النحو، على السبب، إن نظرنا إليه كضروري بالمطلق، أن يوجَد في الزمان ويشكّل جزءاً من سلسلة الظاهرات .

الفصل الثالث

في غرض العقل من نزاعه مع نفسه

نُحسك الآن بكل اللعبة الديالكتيكية للأفكار الكسمولوجية التي لا يُرغى قط أن يُعطى لها موضوع يتناسب معها في أي تجربة ممكنة ولا حتى أن يفكرها العقل بالانسجام مع قوانين التجربة الكلية. وهي، مع ذلك، ليست مفكرة اعتباراً بل، إنَّ العقل يُساق إليها بالضرورة أثناء التقدّم المتصل للتأليف الأميري حين يريد أن يُحرّر من كل شرط ما لا يمكن أن يتعيّن وفقاً لقواعد التجربة إلّا بصورة مشروطة، وأنَّ يضمّه في جملة اللاشروطية. وهذه المزاعم المباحكة هي أيضاً محاولات لحلّ أربع مشكلات طبيعية وحتمية للفعل؛ ولا يمكن أن يكون هناك إلّا هذا العدد لا أكثر ولا أقل، لأنه ليس هناك عدد أكبر من سلسلات الافتراضات التأليفية التي تحدّ قبلياً التأليف الأميري.

ومن أجل أن نعرض الإدعاءات البراقة للعقل الذي يوسّع مجاله أبعد من كل حدود التجربة، لجأنا إلى مجرد صيغ جافة تتضمن فقط مبدأ متطلباته المشروعة؛ وقد نزعنا عنها، كما يليق بالفلسفة الترسيدالية، كل أميري على الرغم من أن المزاعم العقلية لا يمكن أن تُسطع بكلّ بريقها إلّا بالربط مع هذا الأميري. لكنّ الفلسفة، في هذا التطبيق، وفي هذا التوسّع المتقدّم لاستعمال العمل، إذ تنطلق من حقل التجارب وترتفع رويداً رويداً نحو تلك الأفكار السامية، تظهر من الكرامة بحيث إنها لو استطاعت فقط أن تدعم مزاعمها لكأنت خلّفت وراءها بعيداً كل العلوم الانسانية الأخرى، لأنها تعدّ بإعطائنا أساساً لأعظم آمالنا، وأنواراً حول الغايات الأخيرة التي يجب أن تتوحد فيها في النهاية كل جهود العقل. فالأسئلة: هل للعالم بداية، وهل لإمتداده حدّ في المكان؛ وهل يوجد في محلّ ما، وفي الذات المفكرة ربّما، وحدة غير منقسمة وخالدة، أم أنه لا يوجد سوى المنقسم والهالك؛ وهل أنا حرّ في أفعالي أم أنني شأني شأن سائر الكائنات، مسيرّ بخيط الطبيعة والقدر؛ وأخيراً، هل يوجد للعالم علّة سامية أم أن أشياء الطبيعة ونظامها تشكّل الموضوع الأخير الذي يجب أن نتوقّف عنده في كل تأملاتنا؟. تلك هي الأسئلة التي يضحّي الرياضي بكلّ علمه من أجل حلّها، لأن علمه لا يمكن أن يُرضيه بالنظر إلى أسمى غايات البشرية وأكثرها إلحاحاً. بل إنَّ الكرامة الخاصة بالرياضة (وهي فخر العقل البشري) تستند إلى أنها: إذ تزود العقل بخيط يسمح له بالولوج إلى الطبيعة، من حيث الكبر ومن حيث الصغر، وفقاً للنسق والانتظام اللذين يسودانها، وكذلك وفقاً للوحدة المدهشة للقوى التي تحركها، أبعد بكثير مما تتوقّع الفلسفة التي تبني على التجربة العامة: تحفّز وتشجع بذلك استعمال العقل فيما يتخطى كل تجربة، وتمدّد الحكمة^(*) التي تهتم بهذه الأبحاث بأفضل المواد من أجل أن تسند أبحاثها إلى حدوس ملائمة بقدر ما يسمح قوامها.

(*) أي الفلسفة بإزاء Weltweisheit

لكنّ العقل، لسوء حظ الإعتبار (وربما لحسن حظ قِصْدَة الإنسان العملية) يرى نفسه وسط أعظم آماله مُحَرَّجاً في زُحمة الحُجَج والحُجَج المضادة، بحيث لا يمكنه بسبب من كرامته كما بدافع من أمنه، لا أن يتراجع القهقري وينظر بلا مبالاة إلى ذلك النزاع كُلِّية، ولا أن يأمر ببساطة بالسلام لأن موضوع النزاع مهم جداً، فلا يبقى له سوى أن يتفكر حول أصل هذا التفكك في العقل نفسه ليرى ما إذا لم يكن مجرد سوء الفهم هو السبب في ذلك، وما إذا كانت تلك الدعاوى المتعجرفة من هذا الطرف أو ذاك تتساقط، بعد إيضاح سوء الفهم، فيحل محلها حكم العقل الهادئ والدائم على الفاهمة والحواس.

ونودُّ أن نؤجل هذا الايضاح الأساسي قليلاً بعدد لتساءل أولاً: إلى آية جهة كنا نفضل أن نيل عفواً فيما لو كنا مرغمين على التحزب؟ وبما أننا في هذه الحالة لا نطلب النصيح من المحكّ المنطقي للحقيقة، بل فقط من غرضنا، فإنّ هذا البحث، على الرغم من أنه لا يقرر شيئاً بالنظر إلى الحقّ المتنازع بين الفريقين، يتمتّع على الأقلّ بأفضلية أنه يجعلنا نفهم لماذا يميل أولئك الذين يشاركون في هذا النزاع إلى جهة دون أخرى من دون أن تدفعهم إلى ذلك معرفة أعلى بالموضوع. ويتمتّع أيضاً بأفضلية أنه يشرح لنا أشياء أخرى أيضاً، وعلى سبيل المثال، حماس أحد الفريقين اللاهب وزعم الفريق الآخر البارد، ولماذا يصفقون بحُجُور للأول، في حين يتعاملون بلا هوادة على الثاني.

لكنّ، في هذه المحاكمة الأولية ما يعين وجهة النظر التي بناءً عليها وحدها يمكن أن نقوم بها بتعمّق، أي بمقارنة المبادئ التي ينطلق منها الفريقان. فمن الملاحظ أن بين مزاعم نقيض القضية وحدة شكل كاملة لنمط التفكير، ووحدة تامة في الشعار؛ أعني، إنّ مبدأ الأميرية المحضّة يُستخدم فيها لا في تفسير الظاهرات في العالم وحسب، بل أيضاً في حلّ الأفكار الترسّندالية عن كلّ العالم نفسه. وبالمقابل فإنّ مزاعم القضية تتأسس على مبادئ ذهنية بالإضافة إلى نمط التفسير الأميري المستخدم ضمن سلسلة الظاهرات، وبهذا المعنى فإنّ الشعار ليس بسيطاً. ولسوف أطلق عليه وفقاً للعلاقة التي تميّزه أصلاً، اسم دُغمائية العقل المحض.

نجد إذن لجهة الدغمائية في تعيين أفكار العقل الكُسمولوجية، أي لجهة القضية:

أولاً: غرضاً عملياً ما، يشارك فيه بطبيعة خاطر كلّ إنسان عاقل يفهم مصلحته الحقيقية. فإنّ يكون للعالم بداية، وأنّ تكون ذاتي المفكّرة من طبيعة بسيطة ومن ثمّ غير فاسدة، وأنّ تكون في الوقت عينه حرّة في أفعالها الإرادية وعالية على إلزام الطبيعة، وأنّ يصدر أخيراً كامل نظام الأشياء التي تشكل العالم عن كائن أول منه يستمدّ كل شيء وحدته واقتترانه الغائي؛ فتلك هي حجارة الأساس للأخلاق والدين، في حين أنّ نقيض القضية يسلبنا، أو على الأقلّ يبدو أنه يسلبنا، كل هذه المرتكزات.

ثانياً: ونجد من هذه الجهة أيضاً غرضاً اعتبارياً للعقل. ذلك أننا عندما نسلم بالأفكار الترسّندالية ونستعملها على هذا النحو، يمكن لنا أن نضمّ على نحو قبلي تماماً كل سلسلة

الشروط، وأن نفهم اشتقاق الشروط لأننا ننتقل من اللامشروط. والحال، إن هذا لا يُعطى لنا في نقيض القضية، وإن ما يُنغص على النقيض هو أن لا يقدر العقل فيه أن يُقدّم، عن السؤال الذي يدور على شروط تأليفية، أيّ جواب يُعطينا من التساؤل بلا توقف ودائماً إلى أبعد. فوفقاً له، يجب الارتفاع من بدء معطى إلى بدء أعلى، وكل جزء يؤدي إلى جزء أصغر أيضاً، ولكل حادث أبداً حادث آخر أرفع منه كسبب، وشروط الوجود بعامة تستند بدورها أبداً إلى شروط أخرى دون أن تجد قط قاعدة أو مسنداً لا مشروطاً في شيء يقوم بذاته ككائن أصلي.

ثالثاً: ولهذا الجانب أيضاً ميزة الشعبية التي ليست بالتأكيد أدنى حسنة. فالفاهمة العامة لا تجد أي صعوبة في انكار البدء اللامشروط لكل تأليف؛ لأنها معتادة على الهبوط إلى النتائج أكثر من الصعود إلى المبادئ؛ وأفاهيم الأول بالمطلق (الذي لا تشغل قط بإمكانه) تُريحها وتزودها في الوقت عينه بموقع صلب يمكن أن تربط به الخيط الذي يوجه خطاها في حين أنها لا تجد أي ارتياح في الصعود دون توقف من الشروط إلى الشرط حيث تطأ أبداً في الهواء.

ونجد لجهة الأميرية في تعيين الأفكار الكسمولوجية، أي لجهة نقيض القضية:

أولاً: لا غرض عملياً يصدر عن مبادئ العقل المحض بوصفه الغرض الذي تنطوي عليه الأخلاق والدين. إذ سرعان ما يبدو أن مجرد الأميرية تنتزع عنها كل قوة وكل تأثير. فإذا لم يكن ثمة كائن أصلي متميز عن العالم، وإذا كان العالم من دون بداية وبالتالي من دون خالق، وإذا لم تكن ارادتنا حرة، وإذا كانت النفس كالمادة منقسمة وفاسدة، فإن الأفكار الخلقية نفسها ستفقد هي ومبادئها كل مصداقية، وستندثر هي والأفكار الترسندالية التي تشكل مساندها النظرية.

وبالمقابل تُزود الأميرية غرض العقل الاعتباري بمنافع جذابة للغاية، وتتخطى كثيراً تلك التي قد يجد بها معلم الأفكار العقلية الدغشائي. فوفقاً للأميرية، تبقى الفاهمة دائماً في ميدانها الخاص، أعني في حقل التجارب الممكنة وحسب، فيمكنها أن تبحث دائماً عن قوانينها لتوسّع بواسطتها إلى ما لا نهاية معرفتها الموثوقة والمفهومة؛ ويمكن لها هنا، ويجب عليها، أن تقدّم الموضوع للحدس في ذاته كما في علاقاته، أو على الأقل في أفاهيم يمكن تحليلها دائماً أن يُعطى بوضوح وتميز في حدوس مماثلة معطاة؛ وليس بها حاجة إلى مغادرة سلسلة النظام الطبيعي، كي تتعلق بالأفكار التي لا تعرف موضوعاتها، لأن هذه الأفكار لا يمكن أن تعطى قط بما هي آليات فكرية؛ بل أيضاً ليس من المسموح لها(*) أن تكفّ عن انشغالها وأن تتقل، بحجة أنها قد وصلت إلى النهاية، إلى مجال العقل الأمثل، وأن ترتفع إلى أفاهيم مفارقة حيث لا يعود بها حاجة لا إلى الملاحظة ولا إلى متابعة أبحاثها تبعاً لقوانين الطبيعة، بل حيث لا يبقى عليها سوى أن تُفكر وتختبر متيقنة من أن وقائع الطبيعة لن تناقضها قط لأنها لن تكون مقيّدة بشهادتها، بل سيكون لها الحق على العكس بأن تتجاوزها، بل أن تُخضعها لسلطة أعلى، أعني لسلطة العقل المحض.

(*) أي الفاهمة (م. و).

وعليه، لا يسمح الأميري قط بِعَدِّ أيِّ مرحلة من مراحل الطبيعة بمثابة المرحلة الأولى بالمطلق، ولا بِعَدِّ أيِّ حدٍّ مفروضٍ على نظره في امتداد الطبيعة بمثابة الحدِّ الأقصى. ولا يسمح أيضاً بالانتقال من موضوعات الطبيعة التي يمكنه أن يحلّها بالمشاهدة وبالرياضيات، وأن يعيّنّها تأليفيّاً في الحدس (بالانتقال مما هو ممتد) إلى تلك التي لا يمكن لا للحس ولا للمخيلة أن يعرضها قطّ عياناً (إلى البسيط). ولا يسمح كذلك بأن تتخذ كأساس وحتى في الطبيعة، القدرة على التصرف بمعزل عن قوانين الطبيعة (الحرية) وأن نخترل بذلك مهمة الفاهمة التي هي البحث عن نشوء الظاهرات بالاهتداء بالقواعد الضرورية. ولا يسمح أخيراً بأن نبث خارج الطبيعة عن علّة أيّ شيء (عن الكائن الأصلي) لأننا لا نعرف شيئاً أكثر من الطبيعة كونها الشيء الوحيد الذي يمكن أن يزودنا بموضوعات ويُعلّمنا بقوانينها.

وفي الحقيقة، لو لم يكن للفيلسوف الأميري من قصد آخر من نقيض القضية سوى أن يهتِك الفضول المعلن والادّعاء للذين للعقل الذي يجهل قصده الحقيقية، ويتبجح برؤيائه وعُلمه، حيث يتوقف بالضبط الرّئيان والعلم، ويزعم أن ما لا مصداقية له إلّا بالنظر إلى الغرض العملي هو بمثابة تشجيع للغرض الاعتباري، وذلك من أجل أن يقطع، ما إن يحلّو له ذلك، خيط الأبحاث الفيزيائية بحجة توسيع المعرفة ليربط هذا الخيط بالأفكار الترسّندالية التي لا تجعلنا نعرف أصلاً سوى أننا لا نَعْلَم شيئاً؛ أقول لو كان الأميري يقتصر على ذلك لكان مبدؤه شعاراً يوصينا بالاعتدال في ادّعاءاتنا وبالتحقّق في مزاعمنا، ويدعونا في الوقت نفسه إلى أن نوسّع أكثر ما يمكن فهمتنا بمساعدة المعلم الوحيد الذي لدينا أصلاً، غنيت التجربة. ذلك أنه في هذه الحالة لن تُسحب منّا الافتراضات الذهنية والمعتقدات بصدد غرضنا العملي بل، فقط لن يمكننا أن ندخلها تحت العنوان الطنّان، عَلم ورّئيان العقل، لأن العَلم الاعتباري لا يمكن أن يطال أصلاً أيّ موضوع سوى موضوع التجربة، فإذا ما تجاوزنا الحدود، فلن يكون للتأليف الذي يبحث عن معارف جديدة ومستقلّة عن التجربة أيّ أسس من الحدس يمكن أن يطبّق عليه.

لكن، إذا صار الأميري نفسه دُعماً بالنظر إلى الأفكار (كما يحصل غالباً) وإذا ما أنكر بثقة كل ما هو فوق فلك معارفه الحدسية فإنه سيقع بدوره في عيب التكبر الذي يُعاب بقدر ما يلحق بفرض العقل العملي من ضرر لا يُعوّض عنه.

وذاك هو التضادّ بين الأبيقورية⁽¹⁾ والأفلاطونية.

(1) وما تزال عالقة مسألة معرفة هل قدم أبيقور هذه المبادئ مرة كمزاعم موضوعية. فإذا لم تكن سوى شعارات للاستعمال النظري للعقل، فإنه يكون قد أظهر بذلك روحاً فلسفية حقيقية أكثر من كل الفلاسفة القدماء. إذ، أن يجب أن نتصرّف في تفسير الظاهرات، كما لو أن حقل بحثنا لا يتورّه أيّ حد ولا أي بدء للعالم؛ وأن يجب أن نسلّم لمادة العالم بأن تكون على النحو الذي نريد أن نتعلّمه من التجربة؛ وأن يجب أن لا نلجأ إلى أيّ نشأة للأحداث سوى تلك التي تتعين بقوانين الطبيعة الثابتة، وأن يجب أخيراً أن لا =

فكل واحدة منها تقول أكثر مما تعلم. الأولى تشجع العَلم وتحثه إنما على حساب الغرض العملي؛ في حين أن الثانية تقدم، ولا شك، مبادئ ممتازة لهذا الغرض، إلا أنها بذلك بالذات، وبالنظر إلى كل ما لا يُسمح لنا فيه إلا بعَلم اعتباري، تخزي العقل بالإنجرار وراء التفسيرات المثالية للظواهر الطبيعية مهملاً بذلك البحث الفيزيائي.

أخيراً، وفيما يخص الآن الثالث الذي يُمكن أن يرد كخيار مؤقت بين الفريقين المتنازعين، ثمة شيء مذهل للغاية، هو أن الأميرية لا تتمتع بأي شعبية، على عكس ما قد نظن من أن على الفاهمة العامة أن تستعجل القبول بخطة تعدها بالاكتفاء بمعارف تجريبية وبترباطها وفقاً للعقل وحسب، في حين ترغبها الدُغمائية الترسندالية على الارتفاع إلى أفاهيم تتخطى كثيراً الرثيان والقدرة العقلية لدى أكثر الرؤوس تمساً بالتفكير. لكن ذلك بالضبط هو ما يحفز الفاهمة العامة. لأنها ستجد نفسها بذلك في حال لا يمكن فيها لأعلم الناس أن يتغلب عليها. فإذا كانت هي لا تفهم شيئاً في ذلك، أو تفهم شيئاً سيراً، فإنه لا يمكن لأحد على الأقل، أن يتبجح بأنه يفهم أكثر، وعلى الرغم من أنه لا يمكنها أن تقول، على الطريقة المدرسية، بقدر ما يقول الآخرون، فإنه يمكن لها مع ذلك أن تمارح أكثر بما لا يقاس. ذلك أنها تهيم هنا وسط مجرد أفكار تترثر بصدها إلى هذا الحد بالضبط، لأننا لا نعلم عنها شيئاً، في حين أنه يجب عليها في ما يتعلق بالبحث في الطبيعة أن تظل صامتة، وأن تعترف بجهلها. فالاستخفاف والتبجح يناضلان إذن بقوة لصالح هذه المبادئ. أضف، إنه إذا كان من الصعب على الفيلسوف أن يتخذ، بمثابة مبدأ، ما لا يستطيع أن يبينه لنفسه، أو حتى أن يُدخل أفاهيم لا يمكن لواقعها الموضوعي أن يدرك، فإن الأمر عادي جداً عند الفاهمة العامة. وهي تريد موقفاً تنطلق منه بكل أمان، وصعوبة فهم مثل هذا الافتراض نفسه لا يزعجها لأن تلك الصعوبة لا تخطر على بالها قط (فهي لا تعلم ما معنى الفهم) لأنها تحسب معرفة ما يجعله الاستعمال المتواتر مألوفاً. أخيراً يغيب لديها أي غرض نظري أمام الغرض العملي، وتتخيل أنها ترى وتعلم ما تدفعها مخاوفها أو آمالها إلى التسليم أو الاعتقاد به. وهكذا تحرم أميرية العقل الممثلين ترسندالياً(*) من كل شعبية، ولا يُحشى، ومهما كان مبلغ ما قد تتضمن من ضرر يلحق بأسمى المبادئ العملية، من أن تخرج يوماً عن حدود المدارس، وتحظى في العالم بأدنى مرجعية أو بتأييد من السواد الأعظم.

إن العقل البشري هو بطبعه معماري، أعني إنه ينظر إلى كل المعارف بوصفها متممة إلى سستام ممكن، وإنه لا يسمح بالتالي بمبادئ غير تلك التي لا تمنع على الأقل معرفة نهدف إلى جمعها مع معارف أخرى في سستام ما. لكن قضايا نقيض القضية هي من النوع الذي يجعل إنجاز بنیان المعارف ممتنعاً امتناعاً كلياً. فبموجبها يوجد أبداً فوق حال من أحوال العالم، حال

= نستعمل أي علة متميزة عن العالم؛ فلك مادي ما تزال صحيحة حتى يومنا على الرغم من أنها قلما تصادف، ومبادئ تسمح لنا بتوسيع الفلسفة النظرية وفي الوقت عينه أيضاً لاكتشاف مبادئ الأخلاق بمعزل عن أي مساعدة خارجية من دون أن يُتهم من يريد أن يتجاهل هذه المبادئ الدُغمائية ما دنا نهم بمجرد النظر، بأنه يريد إنكارها.

(*) بمعنى، أميرية العقل الذي ينكر امكان المعرفة القبلية، أي غير الأميرية.

أخرى أقدم منها، وفي كل جزء أجزاء أخرى أبداً منقسمة بدورها أيضاً، وقبل كل حادثٍ حادث آخر قد أحدثه بدوره حادث آخر؛ وأخيراً في الوجود بعامة كل شيء مجرد مشروط أبداً من دون أن يمكننا التعرف على وجود أول لا مشروط أيّاً كان. وبما أن نقيض القضية لا يسلم قط بطرف أول ولا بيده يمكن أن يصلح بالمطلق كأساس للبناء، فإن بنياناً ناجزاً للمعرفة يمتنع امتناعاً كلياً مع مثل هذه الافتراضات إذن. وعليه، فإن الغرض المعماري للعقل (الذي يتطلب، لا وحدة أميرية، بل وحدة عقلية محضة قبلياً) ينطوي على توصية طَبعية لصالح مزاعم القضية.

لكن، لو كان بإمكان امرئ أن يتنزه عن كل غرض وأن يقوّم، غير آبه لكل النتائج، مزاعم العقل وفقاً لثلاثة أسسها فقط، وعلى افتراض أن مثل هذا المرء لا يعرف سبيلاً للخروج من الإحراج سوى تبني أحد التعليمين المتنازعين، فإنه سيكون في حال تأرجح دائم. وسيقتنع اليوم أن الإرادة البشرية حرة، لكنه غداً إذ ينظر إلى سلسلة الطبيعة المحكمة سيتيقن من أن الحرية ليست سوى خداع ذاتي وأن كل شيء هو مجرد طبيعة. لكن ما إن ينتقل إلى الفعل حتى تبدد لعبة العقل محض الاعتباري هذه كأضغاث أحلام، وحتى يختار مبادئه بموجب الغرض العملي وحسب. لكن، بما أنه يليق بكائن مفكر وباحث أن يُخصّص بعض الوقت لمجرد فحص عقله الخاص بالتخلي كلياً عن كل تحزّب وإعلان ملاحظاته على الملأ وإخضاعها لحكم الآخرين، فإنه ليس بوسعنا أن نلوم، ولا بالأحرى أن نمنع أحداً، من أن يقدم معاً القضايا ونقائض القضايا، من حيث يمكنها أن تدافع عن نفسها، من دون أن تخشى أي تهديد، أمام مخلفين من نفس رتبته (أعني من رتبة البشر الضعفاء).

الفصل الرابع

في مشكلات العقل المحض الترندالية من حيث يجب حتماً أن يكون بالإمكان حلها

إن من يريد حل جميع المشكلات والإجابة عن جميع الأسئلة، إنما يُفْرِط في التبجح ويشتط في الإدعاء إلى درجة يكف معها فوراً عن أن يكون موضع ثقة. ومع ذلك، هناك علوم من طبيعتها أنه يجب حتماً أن يكون بالإمكان حل كل سؤال يخطر فيها، انطلاقاً مما نعلم، لأن الإجابة يجب أن تصدر عن نفس مصادر السؤال. ولا يسمح في هذه العلوم قط بالتذرّع بجهل محتم، بل يمكننا على العكس أن نطلب حلاً. فما هو محق أو باطل في جميع الحالات الممكنة يجب أن يكون بالإمكان معرفته بفضل القاعدة، لأن الأمر يدور هنا على إلزامنا، ولأنه لا إلزام يُجبرنا على ما لا يمكن أن نعلم. أما في تفسير ظاهرات الطبيعة، فيجب أن يبقى كثير من الأشياء غير مؤكد وكثير من الأسئلة بلا حل، لأن ما نعلمه عن الطبيعة هو دون أن يفي في كل الحالات بما نريد أن نفسر. المطلوب إذن، أن نعرف ما إذا كان سؤال اقترحه العقل، في الفلسفة الترندالية

وبخصوص موضوع ما، لا يحلّ هذا العقل المحض نفسه، وسؤال لنا الحق في أن نرفض بصدده كل إجابة حاسمة بعد ذلك الموضوع غير مؤكد البتة (حسب كل ما يمكننا أن نعرف) وبوصفه، بهذا المعنى، بين الأمور التي، وإن كان لدينا عنها فهماً كافياً لإثارة سؤال، ليس لدينا، على الإطلاق، لا الوسائل ولا القدرة للعثور ذات مرة على الجواب عنها.

والحال، إنّي أزعّم أنّ الفلسفة الترسندالية تمتاز من بين سائر المعارف النظرية بأن لا سؤال يخص موضوعاً معطى للعقل المحض إلّا ويجب حلّه في هذا العقل البشري نفسه وأنّه ليس بوسعنا قطّ أن نتذرّع بالجهل المحتمّ أو بعمق المشكلة الذي لا يُسبر كي نتهرّب من إلزام الإجابة عنه بشكل جذري وكامل، لأنّ نفس الأفهوم الذي يتيح لنا طرح السؤال يجب أن يجعلنا قادرين تماماً على الإجابة عنه، لأن الموضوع (كما في الحق والباطل) لا يوجد قط خارج الأفهوم.

لكن ليس، في الفلسفة الترسندالية، ما يمكن أن نطلب بصدده بحق جواباً شافياً في ما يخص قوام الموضوع من دون أن يكون مسموحاً للفيلسوف بأن يتهرب من الجواب متذرّعاً بإبهام لا يُسبر، سوى الأسئلة الكسمولوجية. ويمكن لهذه الأسئلة أن تخص الأفكار الكسمولوجية وحسب. ذلك أن الموضوع يجب أن يعطى أمبيرياً، والسؤال لا يدور إلّا على تطابقه مع فكرة. فإن كان الموضوع ترسندالياً وغير معروف إذن، مثال هل الشيء، الذي ظاهرته (فيينا) التفكير (النفس)، هو ذاته كائن بسيط، أم هل ثمة من سبب لجميع الأشياء بأسرها ضروري اطلاقاً. الخ؟. فسيكون علينا أن نبحث لفكرتنا عن موضوع يمكن أن نعترف بأنه مجهول لدينا مع أنه غير ممتنع من جراء ذلك⁽¹⁾. فالأفكار الكسمولوجية تتمتع وحدها بخاصية أنه يمكنها افتراض موضوعها معطى مع التأليف الأميري الذي يتطلبه أفهومه. والسؤال الناجم عنها لا يخص سوى تقدّم هذا التأليف من حيث عليه أن يتضمن الجملة المطلقة التي لم تعد ذلك الأميري، إذ لا يمكن أن تعطى في أي تجربة. لكن، بما أنّ الكلام لا يدور هنا على الشيء إلّا بوصفه موضوعاً لتجربة ممكنة، وليس بوصفه شيئاً في ذاته، فإن الجواب عن السؤال الكسمولوجي المفارق لا يمكن أن يوجد في أي محل خارج الفكرة. ذلك أنّه لا يخص أي موضوع في ذاته؛ وبالنظر إلى التجربة الممكنة نحن لا نسأل ماذا يمكن أن يُعطى عياناً في تجربة ما، بل ماذا يوجد في الفكرة التي يجب أن يقترب منها فقط، التأليف الأميري. يجب إذن أن يكون بالإمكان حلّ السؤال بناءً على الفكرة وحدها، لأنّ هذه الفكرة هي مجرد إبداع للعقل الذي لا يمكنه إذن أن يرفض

(1) صحيح أنّه ليس بوسعنا أن ندلي بأيّ جواب عن السؤال: ما قوام الموضوع الترسندالي أيّ ما هو، لكن يمكننا القول إن السؤال نفسه هو لا شيء، لأنه لا يُعطى أيّ موضوع لهذا السؤال. فجميع أسئلة النفسانيات الترسندالية هي إذن قابلة للإجابة عنها، وقد أجيب عنها حقاً، لأنها تُخصّص الحامل الترسندالي لكل الظاهرات الباطنة الذي ليس هو نفسه ظاهرة، وليس بالتالي معطى كموضوع وحيث لا تجد أيّ مقولة من المقولات (مع أنّ السؤال يدور أصلاً عليها) الشروط الضرورية لتنطبق عليه. نحن إذن الآن في الحالة التي لا تصدق فيها العبارة العامية القائلة: لا جواب يعني أيضاً جواب؛ بمعنى أنّ السؤال عن قوام ذلك الشيء، الذي ليس بوسعنا أن نفكره بأيّ محمول متعين لأنه يقع كلياً خارج فلك الموضوعات التي قد تعطى لنا، هو سؤال باطل وفارغ تماماً

الإجابة عن الموضوع المجهول أو يعتذر عنها.

فليس من الغريب، بقدر ما بدا لنا في البداية، أن يمكن لعلم أن يطلب ويتنظر فقط حلولاً يقينية لكل أسئلته المنتمة إلى نطاقه (questiones domesticae) على الرغم من أننا قد لا نكون عثرنا بعد على تلك الحلول. فخارج الفلسفة الترندالية يوجد بعد، علمان عقليان محضان، أحدهما مضمونه نظري وحسب، والآخر عملي؛ أقصد الرياضة المحضة والأخلاق المحضة. فهل سمع أحدنا مرة أننا أسسنا نوعاً ما على الجهل الضروري بالشروط كي ننظر إلى سؤال معرفة العلاقة بين القطر والدائرة بكل دقة بأعداد صحيحة أم صماء، بوصفه سؤالاً غير يقيني؟ وحيث إنه لم يكن لتلك العلاقة أن تعطى بشكل مناسب بالضرب الأول من الأعداد، وحيث إنها لم تكن قد وجدت بعد بالضرب الثاني، فقد تقرر على الأقل أنه يمكن الاقترار بيقين بامتناع هذا الحل، وقد أعطى لأمير الدليل على ذلك. أما في المبادئ الكلية للأخلاق فلا يمكن أن يوجد شيء غير يقيني، لأن على القضايا إما أن تكون باطلة كلياً وفارغة من المعنى، وإما أن تصدر عن أفاهيمنا العقلية وحسب. وعلى العكس، ثمة في العلم الطبيعي ما لا يحصى من التخمينات لا يمكن أن نتوقع اليقين بصدها قط، لأن ظاهرات الطبيعة هي موضوعات تعطى لنا بمعزل عن أفاهيمنا، فليس مفتاحها إذن فينا وفي فكرنا المحض بل خارجاً عنا، بحيث إنه لا يمكن أن نعثر عليه في كثير من الحالات ولا أن نتنظر من ثم إيضاحات مؤكدة. ولا أدخل هنا أسئلة التحليلات الترندالية التي تخص تسويغ معرفتنا المحضة لأن الأمر يدور الآن فقط على يقين الأحكام بالنظر إلى الموضوعات وليس بالنظر إلى أصل أفاهيمنا نفسها.

لا يمكننا إذن أن نتملص من وجوب إعطاء حل نقدي على الأقل للأسئلة العقلية المقترحة بالتشكي من الحدود الضيقة لعقلنا وبالاقرار، مع تظاهر بمعرفة للذات مفعمة بالتواضع، بأن قدرة عقلنا لا تستطيع تقرير ما إذا كان العالم أزلياً أم ذا بداية؛ وما إذا كان المكان العالمي مليئاً إلى ما لا نهاية بكائنات أم محصوراً في حدود معينة؛ وما إذا كان في العالم أي بسيط أم أن كل شيء ينقسم إلى ما لا نهاية؛ وما إذا كان ثمة خلق أو أحداث بحرية أم أن كل شيء معلق بسلسلة النظام الطبيعي؛ وأخيراً ما إذا كان ثمة كائن لا مشروط بالمطلق وضروري في ذاته، أم أن كل شيء مشروط في وجوده وبالتالي خاضع للخارج وحادث في ذاته. ذلك أن كل هذه الأسئلة تخص موضوعاً لا يمكن أن يُعطى في أي محل غير أفكارنا، أعني موضوع جملة تأليف الظاهرات، اللامشروطة إطلاقاً. فإذا لم يكن بإمكاننا أن نقول أو أن نقرر شيئاً يقينياً بهذا الخصوص، بأفاهيمنا الخاصة، فلا يمكننا أن نؤخذ الشيء الذي يختبئ عنا، لأن ليس ثمة شيئاً من هذا النوع يمكن أن يُعطى لنا (لأنه لا يمكن أن يُعثر عليه في أي محل خارج فكرتنا) بل يجب أن نبحث عن السبب في فكرتنا نفسها التي هي مشكلة لا تتضمن أي حل، والتي نشط مع ذلك في معالجتها كما لو أن ثمة موضوعاً متحققاً يتناسب معها. وسيؤدي بنا العرض الواضح للداليكتيك القائم في أفهومنا نفسه، سيؤدي بنا سريعاً إلى يقين كامل بصدد ما يجب أن نحكم به بالنظر إلى مثل هذه المسألة.

فإن تذرعتم بآرتيابكم بالنظر إلى هذه المشكلة، فبالإمكان معارضتكم بدءاً بهذا السؤال الذي أنتم مرغمون على الأقل على الإجابة عنه بوضوح: من أين تأتيكم الأفكار التي توقعكم حلّها هنا في مثل هذه الصعوبة؟ هل يدور الأمر على ظاهرات أنتم بحاجة إلى تفسيرها إنما لستم بحاجة إلى البحث وفقاً لهذه الأفكار إلّا عن مبادئها أو قاعدة عرضها؟ وعلى افتراض أنّ الطبيعة بأسرها تنكشف أمامكم وأنّ لا شيء فيها مخفي عن حواسكم وعن وعي كل ما يمثّل لحسكم، فإنه لن يكون بإمكانكم مع ذلك بأن تتعرّفوا بأي تجربة على موضوع أفكاركم عياناً (لأنه يلزمكم بالإضافة إلى هذا الحدس الكامل تأليف ناجز ووعي لجملة المطلقة، وهو أمر غير ممكن بأي معرفة أميرية) وعليه لا يمكن لسؤالكم قط أن يكون ضرورياً لتفسير أي ظاهرة تمثّل لكم ولا يمكن بالتالي أن يطرحه عليكم الموضوع نفسه. ذلك أنه ليس بوسع الموضوع قط أن يمثّل لكم، لأنه لا يمكن أن يعطى في أي تجربة ممكنة. وستبقون أبداً خاضعين، في كل الادراكات الممكنة، إلى شروط، سواء في المكان أم في الزمان، ولن تتوصّلوا أبداً إلى أي لا مشروط بحيث تقرّروا ما إذا كان هذا اللامشروط يجب أن يوضع في البدء المطلق للتأليف أم في الجملة المطلقة لسلسلة لا بداية لها. لكنّ ((الكل)) بالمعنى الأميري هو دائماً مجرد ((كل)) مقارنة، أما ((الكل)) المطلق للكمّ (لكل العالم) وللانقسام وللاشتقاق ولشروط الوجود بعامة، وكل الأسئلة حول هل يتحقق بتأليف متناهٍ أم بتأليف يتتابع إلى ما لا نهاية، فهي لا تخصّ بشيء أي تجربة ممكنة. فأنتم لا تفسرون بطريقة أفضل، مهما قلّت أفضليتها، بل لا بطريقة أخرى، ظاهرات جسم من الأجسام، مثلاً، بالتسليم بأنه مؤلف من أجزاء بسيطة، أو بأنه يظلّ أبداً مؤلفاً من أجزاء مركبة؛ لأنه ليس بوسع أي ظاهرة بسيطة ولا أي تركيب لا متناهٍ أن يعطى لكم مرة. فلا تحتمل الظاهرات أن تفسّر إلا بقدر ما تمتدّ شروط تفسيرها المعطاة في الإدراك؛ أما كلّ ما يمكن أن يعطى فيها ويكون مجتمعاً في ((كل)) مطلق فليس بإدراك البتة. والحال إنّ هذا ((الكل)) بالضبط هو ما يُطلب تفسيره في مشكلات العقل الترندالية.

وبما أن حلّ هذه المشكلات لا يمكن أن يمثّل إذن، ذات مرة، في التجربة، فإنه ليس بوسعكم أن تقولوا إنكم في شكّ من أمر ما يجب أن يُنسب هنا إلى الموضوع. ذلك أن موضوعكم لا يوجد إلّا في رأسكم ولا يمكن أن يُعطى خارجه: وليس عليكم إذن إلّا أن تنتبهوا كي تكونوا منسجمين مع أنفسكم، وتتجنبوا الإلتباس الذي يُحوّل فكرتكم إلى تصوّر مزعوم بموضوع معطى أميرياً، وبالتالي قابل لأن يُعرف وفقاً لقوانين التجربة. فالحل الدغائي ليس إذن، أمراً مشكوكاً فيه بل مستحيل. والحل النقدي الذي يمكن أن يكون يقينياً تماماً لا ينظر إلى المسألة موضوعياً قط بل، فقط من حيث أساس المعرفة الذي تستند إليه.

الفصل الخامس

التصور الريبّي للمسائل الكسْمولوجية بالأفكار الترسندالية الأربع

نحن على استعداد للتخلي عن مطلب الحصول على أجوبة دغمائية عن أسئلتنا لو كان بإمكاننا أن نفهم سلفاً أنّ الجواب، في أيّ صيغة كانت، لن يفعل سوى أن يزيد جهلنا، وينقلنا من لا-فهم إلى آخر، ومن غموض إلى غموض أكبر بل، ربما يوقعنا في تناقضات. وعندما يطالب سؤالنا فقط بإثبات أو نفي، فإنّه من الحكمة أن نحتفظ، حتى إشعار آخر، بالأسباب الموجبة للجواب، وأن ننظر، أولاً، إلى ما قد نربحه لو كان الجواب لصالح هذه الجهة أو تلك. لكنّ، إذا كنّا في الحالتين نصل إلى لا معنى (non sens) فسيكون ذلك دعوة لنا ملحة ومدعّمة بوجوب تفحص سؤالنا نفسه، بطريقة نقدية لرؤية ما إذا كان يستند إلى افتراض من دون أساس، وما إذا كان يلهو بفكرة ينكشف خطأها في تطبيقها وتناجها على نحو أفضل مما في التصوّر المجرد. وتلك هي الفائدة الكبرى التي تنجم عن الطريقة الريبّيّة في معالجة المسائل التي يطرحها العقل المحض على العقل المحض؛ ويمكننا على هذا النحو أن نتخلص بقليل من التكاليف من ركام دغمائي كبير لنحلّ محلّه نقداً واعياً يُبدّد، بما هو ضابطة حقيقية، الصلّف مع جريره التبعّج.

فلو كنت أعرف إذن، سلفاً، عن الفكرة الكسْمولوجية أنّها ستكون، ولأي جهة من جهتي لا مشروط التآليف التراجعي للظواهرات وقفت، إما كبيرة جداً أو صغيرة جداً على كلّ أفهم فاهمي، لكان بإمكانني أن أفهم أنّ هذه الفكرة، وهي لا عمل لها إلّا مع موضوع التجربة الذي يجب أن يكون متوافقاً مع أفهم فاهمي ممكن، يجب أن تكون فارغة تماماً وخالية من المعنى لأنّ الموضوع لا يتوافق معها مهما حاولت أن أكثّف شكله. وتلك هي حقاً الحالة مع أفاهيم العالم؛ ولعلها لهذا السبب بالضبط تدفع العقل، طالما هو معلق بها، إلى نقيضة محتمّة؛ إذ لو سلمتم:

أولاً: أن ليس للعالم بداية؛ فإنّه سيكون كبيراً جداً على أفهمكم لأنّ هذا، إذ يقوم بتراجع متتالي، لا يمكنه قط أن يبلغ الأزل المتصرم. وعلى افتراض أن له بداية، فإنّه سيكون صغيراً جداً، على أفهمكم الفاهمي في التراجع الأميري الضروري؛ إذ لما كان البدء يفترض أبداً زمنياً تقدّم، فإنّه ليس بلا مشروط بعد؛ والقانون الذي يُنظّم الاستعمال الأميري للفاهمة سيفرض عليكم أن تبحثوا عن شرط زمني أرفع بعد، وسيكون العالم، بالطبع، صغيراً جداً على هذا القانون.

والأمر هو على النحو نفسه، مع الجواب المزدوج عن السؤال حول ((كم)) العالم من حيث المكان. إذ لو كان لامتناهياً ولا محدوداً فسيكون كبيراً جداً على كلّ أفهم أميري ممكن. ولو كان

متناهيًا ومحدودًا فسيكون لكم الحق بأن تسألوا: وما الذي يعين هذا الحد؟ والمكان الفارغ ليس متضادًا للأشياء، قائمًا بذاته، ولا يمكن أن يكون شرطًا يمكنكم التوقف عنده، كما لا يمكنه بالأحرى أن يكون شرطًا أميريًا يشكل جزءًا من تجربة ممكنة (إذ من يمكن أن يكون لديه تجربة بالفراغ المطلق؟). لكن، يلزم دائمًا، لجملة التأليف الأميري المطلقة أن يكون اللامشروط أفهوماً تجريبيًا. فالعالم المحدود هو إذن صغير جدًا على أفهوميكم.

ثانيًا: إذا كانت كل ظاهرة في المكان (كل مادة) تتألف مما لا يتناهي من الأجزاء فإن تراجع الانقسام هو أبدًا كبير جدًا على أفهوميكم. وإذا كان على انقسام المكان أن يتوقف عند طرف من أطرافه (عند البسيط)، فإن هذا التراجع سيكون صغيرًا جدًا على فكرة اللامشروط. ذلك أن هذا الطرف سيظل يفسح دائمًا في المجال للتراجع نحو عدة أجزاء متضمنة فيه.

ثالثًا: إذا سلمتم أن في كل ما يحدث في العالم، لا شيء إلا وهو نتيجة وفقاً لقوانين الطبيعة، فإن سببية السبب ستكون بدورها شيئاً يحدث، وسترغمكم على أن تصعدوا من تراجعكم حتى أسباب أعلى أيضاً، ومن ثم أن تمعدوا سلسلة الشروط (*) a parte priori من دون توقف. فمجرد الطبيعة الفاعلة هي إذن كبيرة جدًا على أفهوميكم في تأليف أحداث العالم.

فلو خطر لكم أن تختاروا، هنا وهناك، أحداثاً محدثة تلقائياً وبالتالي محدثة بحرية، فإن هم العثور على سبب وفقاً لقانون طبيعي حتمي سيلاحقكم، ويرغمكم على الصعود إلى ما بعد هذه النقطة بموجب قانون سببية التجربة، وستجدون، عندها، أن جملة الإقتران هذه صغيرة جدًا على أفهوميكم الأميري الضروري.

رابعًا: لو سلمتم بكائن ضروري إطلاقاً (سواء كان العالم نفسه أم شيئاً في العالم، أم علة للعالم) فإنكم ستضعونه في زمن بعيد بلا نهاية عن كل لحظة معطاة وإلا خضع لوجود آخر أقدم؛ لكن هذا الوجود سيكون عصياً على أفهوميكم الأميري وكبيراً جدًا، فلا يمكنكم قط الوصول إليه بأي تراجع متصل.

لكن لو كان كل ما ينتمي إلى العالم حسب رأيكم (إما كمشروط وإما كشرط) حادثاً، فإن كل وجود يعطى لكم سيكون صغيراً جدًا على أفهوميكم. ذلك أنه سيرغمكم على البحث أبدًا عن وجود آخر بعد، يخضع له.

قلنا إن فكرة العالم هي، في جميع الحالات، إما كبيرة وإما صغيرة جدًا على التراجع الأميري، وبالتالي على كل أفهوم فاهمي ممكن. فلماذا لم نقرب الكلمات ونقول: إن الأفهوم الأميري في الحالة الأولى هو أبدًا صغير جدًا على الفكرة في حين أنه كبير جدًا في الحالة الثانية؛ ولماذا بالتالي، لم نرجع الخطأ إلى التراجع الأميري بدلاً من اتهام الفكرة الكسُمولوجية بالإنحراف عن هدفها أي عن التجربة الممكنة بالزيادة أم بالنقصان؟ إليكم السبب: التجربة الممكنة هي

وحدها ما يمكن أن يُعطي الأفاهيم واقعاً؛ ومن دونها ليس أيّ أفهوم سوى فكرة من دون حقيقة أو صلة بموضوع. وعليه، كان الأفهوم الأميري الممكن وحدة المقياس الذي به كان يجب أن نحكم على الفكرة لمعرفة ما إذا كانت مجرد فكرة وأيس فكري، أم ما إذا كانت تجد موضوعها في العالم. إذ إننا لا نقول عن شيء، إنه كبير جداً أو صغير جداً على آخر، إلا عندما لا نُسلم به إلا بسبب هذا الآخر، ولا يجب أن ننظمه إلا وفقاً لهذا الآخر. والسؤال التالي كان نوعاً من اللهو في المدارس الديالكتيكية القديمة: إذا كان لا يمكن لكُلة أن تمر في ثقب، فهل يجب القول إن الكُلة كبيرة جداً أم إن الثقب صغير جداً؟ وفي هذه الحالة فإن لا فرق بين التعبير بهذه الطريقة أو بتلك، لأننا لا نعرف أيّ الشيئين يوجد من أجل الآخر؟ لكنكم لا تقولون عن امرئ إنه كبير جداً على ثوبه بل على العكس، إن الثوب صغير جداً على الرجل.

يفضي بنا الأمر إذن، على الأقل، إلى الشك المحقّ نوعاً من الحق، بأن الأفكار الكسمولوجية، ومعها كلّ المزايم المباحكة المتنازع فيها، ربما كانت مؤسسة على أفهوم فارغ ومتخيل وحسب، عن الطريقة التي بها يعطى لنا موضوع هذه الأفكار. وقد يكون هذا الشك وضعنا على الطريق الصحيح من أجل اكتشاف التعمية التي ضللتنا طويلاً.

الفصل السادس

المثالية الترسندالية كمفتاح لحل

الديالكتيك الكسمولوجي

لقد بينّا، بشكل وافٍ في «الاستطيقا الترسندالية»، أنّ كلّ شيء يُحدّس في المكان أو في الزمان، ومن ثمّ، أنّ كلّ موضوعات التجربة الممكنة لنا، ليست سوى ظاهرات، أعني مجرد تصورات ليس لها، من حيث تصوّرها كائنات ممتدة أو كسلاسل من التغيرات، ليس لها وجود قائم في ذاته خارج أفكارنا. وقد أسميت هذا المذهب المثالية الترسندالية⁽¹⁾. فالواقعي^(*) بالمعنى الترسندالي يجعل من تغيّرات حساسيتنا أشياء قائمة بذاتها وبحول بالتالي مجرد تصورات إلى أشياء في ذاتها.

وأنه لمن سوء التعامل معنا أن تُنسب إلينا المثالية الأميرية التي تُدّد بها من زمان، والتي مع تسليمها بالتحقق الخاص بالمكان تُنكر، أو على الأقل تشكّ، بوجود الكائنات الممتدة في المكان،

(1) وقد أسميته أحياناً أيضاً في مكان آخر المثالية الصورية لتمييزه عن مثالية المادة، أيّ المثالية العادية التي تشكّ بوجود الأشياء الخارجية نفسها أو تنكره. ويبدو في كثير من الحالات، أنّه من الأفضل أن نستخدم هذا التعبير الأخير لا الأول كي نحترز من كل سوء فهم.

(*) الفيلسوف الواقعي.

والتي لا تسلم حول هذه النقطة بأي فرق، بين الحلم والحقيقة، يمكن أن يُدلل عليه تدليلاً كافياً، في حين لا نجد أي صعوبة في التسليم بظواهرات الحس الباطن بوصفها أشياء متحققة، بل إنها تذهب إلى حد الزعم بأن هذه التجربة الباطنة تُثبت لوحدها، إثباتاً وافياً، الوجود المتحقق لموضوعها (في ذاته، ومع كل هذا التعيين الزمني).

أما مثاليتنا الترسندالية فتسمح، على العكس، لموضوعات الحدس الخارجي بأن تكون متحققة وبالضبط كما هي محدوسة في المكان، ولجميع التغيرات في الزمان بأن توجد كما يصورها الحس الباطن: إذ لما كان المكان نفسه صورة لذلك الحدس الذي نسميه حدساً خارجياً، ولما كان لا تصور أمبيرياً من دون حس المكان، فإنه يمكن لنا، ويجب علينا أن نُسلم بوجود الكائنات الممتدة فيه بوصفها متحققة، والأمر على النحو نفسه بالنسبة إلى الزمان. لكن هذا المكان نفسه، وكذلك هذا التعاون، ومعهما كل الظواهرات في الوقت عينه، ليست مع ذلك، في ذاتها، بأشياء؛ وهي ليست سوى تصورات ولا يمكن أن توجد خارج ذهننا بل، إن حدس ذهننا الباطن والحسي (بوصفه حدس موضوع من موضوعات الوعي) الذي يتصور تعيينه بتتالي متنوع الأحوال في الزمان، ليس بدوره الذات بذاتها، كما توجد في ذاتها، أو الحامل الترسندالي بل، فقط ظاهرة معطاة بحساسية هذا الكائن المجهول منا. ولا يمكن أن يُسلم بوجود هذه الظاهرة الباطنة بوصفها شيئاً قائماً في ذاته، لأن شرطها هو الزمان ولأنه لا يمكن للزمان أن يكون تعييناً لشيء في ذاته. لكن الحقيقة الأمبيرية للظواهرات، في المكان والزمان، تتمتع بضمانة كافية، وتتميز بشكل وافٍ من الحلم ما إن يترابط هذان الضربان من الظواهرات ترابطاً صحيحاً وشاملاً، وفقاً للقوانين الأمبيرية للتجربة.

وعليه، فإن موضوعات التجربة ليست معطاة قط في ذاتها بل فقط في التجربة ولا وجود لها خارجها. ويجب أن نوافق بالتأكيد على أنه ربما يكون في القمر سكان، على الرغم من أن أي إنسان لم يره قط، إلا أن ذلك يعني فقط، أنه مع التقدم الممكن للتجربة قد نستطيع الوصول إليهم. ذلك أن المتحقق هو كل ما يتوافق في إطار ما مع ادراك وفقاً لقوانين التقدم الأمبيرى، فهم إذن متحققون إذا ما توافقوا مع وعي المتحقق في ترابط أمبيرى على الرغم من أنهم ليسوا بسبب ذلك متحققين بالذات أي خارج هذا التقدم في التجربة.

ليس من شيء معطى لنا حقاً، إلا الإدراك والتقدم الأمبيرى لهذا الادراك نحو إدراكات أخرى ممكنة، لأن الظواهرات في ذاتها، وبوصفها مجرد تصورات، ليست متحققة إلا في الادراك الذي ليس بالفعل شيئاً سوى تحقق تصور أمبيرى، أعني سوى ظاهرة. فأن نسمي، متحققاً قبل الادراك، ظاهرة، فإن هذا يعني أنه يجب علينا بلوغ هذا الادراك في سياق التجربة وإلا فإن ذلك لن يعني شيئاً قط. ذلك أنه يمكن، ولا شك، القول إنه يوجد في ذاته من دون صلة بحواسنا، أو بالتجربة الممكنة لو كان القول يدور على شيء في ذاته. لكن بما أنه لا يدور هنا إلا على ظاهرة في المكان وفي الزمان، وبما أن المكان والزمان ليسا تعيينات للأشياء في ذاتها، بل فقط لحساسيتنا، فإن ما فيها (الظواهرات) ليس شيئاً في ذاته، بل مجرد تصورات ما إن تكفت عن أن

تكون معطاة فينا (في الإدراك) حتى لا تعود تُصادف في أي محل.

وليست قدرة الحدس الحسية أصلاً سوى قدرة تلقي، وتأثر بطريقة معينة بتصورات، علاقتها المتبادلة حدس محض للمكان والزمان (مجرد صورتين حساسيتين)، واسمها موضوعات من حيث تقتزن وتتعين في هذه العلاقة (المكان والزمان) وفقاً لقوانين وحدة التجربة. أما العلة غير المحسوسة لتلك التصورات فهي مجهولة منا تماماً، ولا يمكن أن نحدسها كثيراً لأن موضوعاً من هذا النوع يجب أن لا يتصور لا في المكان ولا في الزمان (بوصفها مجرد شرطين للتصور الحسي)، ومن دون هذين الشرطين ليس بوسعنا قط أن نفكر أي حدس. إلا أنه يمكننا أن نسمي شيئاً ترسندالياً، السبب محض المعقول للظواهر بعامة، فقط كي يكون لدينا بذلك ما يتناسب مع الحساسية كقدرة تلقي. ويمكن أن ننسب إلى هذا الشيء الترسندالي كل ما صدق إدراكاتنا الممكنة، وكل ترابطها، ونقول: إنه معطى في ذاته قبل كل تجربة، لكن الظواهر، تبعاً له، ليست معطاة في ذاتها بل فقط في هذه التجربة لأنها مجرد تصورات لا تدل على موضوع متحقق إلا كإدراكات، أعني إلا إذا ترابط الإدراك مع كل الإدراكات الأخرى بموجب قواعد وحدة تجربة. وعليه يمكن القول: إن أشياء الزمن الماضي المتحققة معطاة كلها في شيء التجربة الترسندالي؛ إلا أنها ليست موضوعات لي وليست متحققة في الزمن الماضي إلا بقدر ما أتصور أن تسلسلاً تراجعياً للإدراكات الممكنة بموجب القوانين الأمبيرية (إما تبعاً لدليل التاريخ وإما وفقاً لمسار الأسباب والنتائج) أو بكلمة واحدة، إن مجرى العالم يؤدي إلى تسلسل زمني منصرم كشرط للزمن الحاضر. لكن هذا التسلسل لا يتصور متحققاً إلا في ترابط تجربة ممكنة، وليس في ذاته بحيث إن كل الأحداث المنصرمة منذ دهر قبل وجودي لا تعني مع ذلك سوى إمكان مد سلسلة التجربة بالصعود إنطلاقاً من الإدراك الراهن حتى الشروط التي تعينه زمنياً.

وعليه، عندما أتصور جميع موضوعات الحواس بأسرها موجودة في كل الأزمنة، وفي كل الأمكنة، فإني لا أضعها فيها قبل التجربة، بل إن ذلك التصور ليس سوى فكرة تجربة ممكنة في تماميتها المطلقة. وفيها وحدها، إنما تُعطى تلك الموضوعات (التي ليست سوى مجرد تصورات). لكن، لو قلنا إنها توجد قبل كل تجربتي، فإن ذلك سيغني فقط إنه يجب أن توجد في جزء التجربة الذي علي أن أتقدم صوبه بدءاً، إنطلاقاً من الإدراك. وسبب شروط هذا التقدم الأمبيرية، وبالتالي أي الأطراف يمكن أن أصادف، أو حتى إلى أي حد يمكن أن أصادفها في التراجع، كل ذلك هو ترسندالي، وهو بالتالي مجهول مني بالضرورة. وعلى كل حال، ليس على ذلك يدور الكلام بل، فقط على قاعدة تقدم التجربة التي فيها أعطى الموضوعات، أعني الظواهر. أما بالنسبة للمحصلة، فإنه سيان تماماً إن قلت: يمكن لي في التقدم الأمبيري في المكان أن أصادف نجوماً أبعد مئة مرة عن أبعد النجوم التي أراها، أو أن أقول: ربما يوجد نجوم في الفضاء على الرغم من أن أي إنسان لم يرها قط أو لن يراها قط. ذلك أنه، حتى لو كانت معطاة بعامة كأشياء في ذاتها من دون صلة بتجربة ممكنة، فإنها لن تكون مع ذلك شيئاً لي، ومن ثم موضوعاتٍ إلا بقدر ما تكون متضمنة في تسلسل التراجع الأمبيري. فليس من المهم إلا في

صلة أخرى، أي عندما يكون على الظاهرات أن تُستعمل بصدد الفكرة الكُسمولوجية عن ((الكل)) المطلق وعندما يدور الكلام بالتالي على سؤال يتخطى حدود التجربة الممكنة، [فليس من المهم إلا في ذلك] تمييز الطريقة التي بها نفكر تحقق موضوعات الحس كي نحترز من الظن الخادع الذي يجب أن يتولد حتماً عن التأويل الخاطيء لأفاهيمنا التجريبية الخاصة.

الفصل السابع

قرار نقدي في النزاع الكُسمولوجي

العقل مع نفسه

تستند نقيضة العقل المحض كلها إلى هذه الحجة الديالكتيكية: إذا كان الشروط معطى، فإن كامل سلسلة جميع شروطه تكون معطاة أيضاً، والحال، إن موضوعات الحواس معطاة لنا بوصفها مشروطة، إذن... الخ. وهذا الاستدلال الذي تبدو مقدمته الكبرى طبيعية جداً وواضحة جداً وبقدر ما هنالك من اختلاف في الشروط (في تأليف الظاهرات) من حيث تشكل سلسلة، تندس أفكار كُسمولوجية تصادر على الجملة المطلقة للسلسلات المشكّلة، فتوقع، بذلك بالضبط، العقل في نزاع محتّم مع نفسه. لكن، قبل الكشف عن ما هو فاسد في هذه الحجة المباحكة علينا أن نهيء أنفسنا لذلك بتصويب بعض الأفاهيم الماثلة هنا وتعيينها:

أولاً: إن القضية التالية هي قضية واضحة ويقينية بلا مرأى: إذا كان الشروط معطى فإن التراجع في سلسلة جميع الشروط المؤدية إليه يكون بذلك بالذات مقترحاً علينا؛ لأنّ أفهوم الشروط يضع سلفاً أنّ شيئاً ما يحال بذلك إلى شرطه، وأنّ هذا الشرط فيما لو كان بدوره مشروطاً، يحال إلى شرط أبعد، وهكذا بالنسبة إلى كلّ أطراف السلسلة. فالقضية هي إذن تحليلية ولا خوف عليها من النقد الترسدالي. بل إنها مصادرة منطقية للعقل: أن نتابع بالفاهمة وأن ندفع إلى أبعد ما يمكن ذلك الاقتران الذي لأفهوم مع شروطه والذي هو ملازم سلفاً للأفهوم نفسه.

ثانياً: إذا كان الشروط وشرطه من الأشياء في ذاتها، فعندما يكون الأول معطى فإن التراجع نحو الثاني لا يكون فقط مقترحاً علينا بل يكون معطى حقاً بذلك؛ وبما أن ذلك سينطبق على كل أطراف السلسلة، فإن كامل سلسلة الشروط، وبالتالي أيضاً اللامشروط ستكون معطاة معاً. أو بالأحرى مفترضة [بفعل] أنّ الشروط، الذي لم يكن ممكناً إلا بتلك السلسلة، معطى. وتأليف المشروط مع شرطه هنا هو تأليف للفاهمة وحدها التي تصوّر الأشياء كما هي من دون النظر إلى، هل وكيف يمكن الوصول إلى معرفتها. وعلى العكس إذا كان شغلي مع الظاهرات التي، بما هي مجرد تصورات، لا تُعطى قط عندما لا أتوصل إلى معرفتها (أعني إليها بالذات لأنها

ليست سوى معارف أميرية) فإنه لا يمكنني أن أقول بالمعنى نفسه: عندما يكون المشروط معطى، فإن جميع الشروط (كظواهرات) تكون معطاة أيضاً، وبالتالي ليس بوسعي قط أن أستنتج جملة تسلسلها المطلقة. ذلك أن الظواهرات ليست في الإزكان سوى تأليف أميري (في المكان وفي الزمان) وليست بالتالي معطاة إلا فيه. والحال إنه من كون المشروط (في الظاهرة) معطى لا ينجم قط، أن التأليف الذي يشكل شرطه الأميري يكون معطى أيضاً أو مفترضاً بذلك، بل يكون قائماً بدءاً في التراجع وليس من دونه قط. لكن، يمكننا في مثل هذه الحالة، أن نقول: إن التراجع نحو الشروط، أعني، إن التأليف الأميري المتصل، مطلوب منا أو مقترح علينا من هذه الجهة، وإنه لا يمكن إسقاط الشروط المعطاة بذلك التراجع.

وعن ذلك ينجم بوضوح، أن المقدمة الكبرى للاستدلال الكُسمولوجي تتخذ المشروط بالمعنى الترسندالي الذي لمقولة محضة، في حين أن المقدمة الصغرى تتخذه بالمعنى الأميري الذي لأفهوم فاهمي مطبّق على مجرد ظاهرات وأتينا نصادف فيه بالتالي تلك الخدعة الديالكتيكية المسماة *sophisma figurae dictionis*^(*). لكن هذه الخدعة ليست مُصطنعة فقط بل هي، على العكس، انخداع للعقل العامي طبيعي كلياً. إذ بها نفترض ومن دون أن ندري، الشروط وسلسلتها، إذا كان الشيء معطى كمشروط (في المقدمة الكبرى)، لأن ذلك ليس سوى الإلزام المنطقي الذي يلزمنا بالتسليم بمقدّمات كاملة من أجل خلاصة معطاة ولا يوجد في هذا الاقتران للمشروط بشرطه، ترتيب زمني بل نحن نفترضهما كمعطين في ذاتهما معاً. أضف، إنه من الطبيعي كذلك (في المقدمة الصغرى) أن ننظر إلى الظاهرات كأشياء في ذاتها، وكذلك أيضاً كموضوعات معطاة للفاهمة المحضة كما حصل في المقدمة الكبرى حيث جُردت كل شروط الحدس التي بموجبها وحدها يمكن أن تعطى الموضوعات. لكننا نهمل هنا فرقاً مهماً بين الأفاهيم. فتأليف المشروط مع شرطه وكامل سلسلة الشروط (في المقدمة الكبرى) لا يستلزمان أي حدّ بالزمان ولا أي أفهوم للتالي. أما التأليف الأميري وتسلسل الشروط في الظاهرة (المُدرّجة في المقدمة الصغرى) فهي على العكس متتاليان بالضرورة ولا يُعطيان واحداً تلو آخر إلا في الزمان. لم يكن بإمكانني إذن، أن أفترض هنا، كما افترضت هناك، جملة التأليف المطلقة والتسلسل المتصور على هذا النحو، لأن جميع أطراف التسلسل، هناك، معطاة في ذاتها (من دون شرط الزمان)، في حين أنها، هنا، ليست ممكنة إلا بالتراجع المتتالي الذي لا يعطى إلا بقدر ما نُنجزه حقاً.

وبعد الإثبات المقنع لمثل هذا العيب التدليلي في الأساس المشترك (للمزاعم الكُسمولوجية)، يُمكن أن نُرحّل بحق الفريقين المتخاصمين من حيث لا تستند دعواهما إلى أي مستند صلب. إلا أن خصامهما لن ينتهي بمجرد أننا أثبتنا أن كلا من الاثنين، أو أن واحداً منهما، على خطأ في القضية نفسها التي يزعمها (في الخلاصة) حتى وإن لم يكن بوسعه أن يؤسسها على أدلة صلبة. مع أنه يبدو أن ليس ثمة من شيء أكثر وضوحاً من هذا: من مزعمين يذهب واحدهما إلى أن العالم ذو بداية ويذهب الآخر إلى أن لا بداية له بل إلى أنه أزلي، يجب على الأقل أن يكون الحق

(*) سفسطة في هيئة اللفظ.

إلى جانب أحدهما. لكن، إذا كان الأمر كذلك، لأن الوضوح متساوٍ من الجانبين، فإنه من المستحيل مع ذلك أن نقرر يوماً أيهما على حق، وسيدوم النزاع من بعد كما من قبل على الرغم من أن الفريقين قد أرغما على الصمت أمام محكمة العقل. فلا يبقى إذن أي وسيلة لإنهاء الدعوى بشكل حاسم ولإرضاء الفريقين، اللهم إلا أن نرى أنها يمكن أن يُهفَّت واحدهما الآخر فينتهيان إلى الاقتناع بأنها يتخاضعان من أجل لا شيء وبأنّ ترائياً ترسندالياً قد صوّرها واقعاً حيث لا يوجد أي واقع. تلك هي الطريق التي نريد أن نسلّكها الآن لوضع حدّ للنزاع لا يحسم بالمحاكمة.

* * *

كان زينون الإيلي، وهو ديكالتيكي حاذق، قد اتهم من قبل أفلاطون بأنه سفسطائي خبيث لكونه حاول من أجل إظهار فنّه أن يثبت أي قضية بحجج ظاهرة ليعود فيدحض على الفور هذه القضية نفسها بحجج أخرى بنفس القوة. فقد كان يزعم أن الله (الذي لم يكن على الأرجح بالنسبة إليه سوى العالم) ليس متناهياً ولا لا - متناهياً، وليس في حركة ولا في سكون. وليس مشابهاً ولا مخالفاً لشيء آخر، وكان يبدو لأولئك الذين يحاكمونه على ذلك أنه يريد أن يُنكر بالطلق قضيتين متناقضتين، وهو أمر خُلف. لكنني لا أرى أن هذه التهمة يمكن أن تُوجّه إليه بحق. وسأفحص بعد قليل أولى هذه القضايا عن كثب. أمّا بالنسبة إلى القضايا الأخرى فإذا كان يفهم بلفظ الله العالم، فإنه كان عليه ولا شك أن يقول إن العالم ليس لا حاضراً باستمرار في موضعه (في سكون) ولا مغيراً موضعه (في حركة) لأن كل المواضع ليست إلا في العالم، ولأن العالم نفسه إذن ليس في أي موضع. وإذا كان العالم يتضمن في ذاته كل ما يوجد، فإنه بهذا المعنى ليس مشابهاً ولا مخالفاً لأي شيء آخر لأن ليس في خارجه أي شيء آخر يمكن أن نقارنه به. وعندما يفترض حُكمَان متضادان شرطاً غير مقبول فإنها يتهافتان معاً، رغم تضادهما (الذي ليس على كل حال تناقضاً بالمعنى الأصلي) لأن الشرط، الذي وحده كان يجب أن يُعطي المصادقية لكل منها، يتهافت.

فإذا قال أحدهم: كل جسم إما ذورائحة طيبة وإما ذورائحة كريهة، فإنه سيوجد حالة ثالثة وهو أن يكون بلا رائحة بالمرّة (لا يفوح بشيء) ويمكن أن تكون القضيتان المتنازعتان خاطئتين. لكن إذا قلت: كل جسم هو إما فوّاح وإما غير فوّاح (vel suaveolens vel non)، فإن الحكمين سيكونان متضادين تناقضياً، ويكون الأول وحده خاطئاً في حين أن ضده تناقضياً، أعني أن بعض الأجسام ليست فوّاحة، يتضمن أيضاً: الأجسام التي لا رائحة لها بالمرّة. وفي التضاد السابق^(*) (per disparata) ظلّ الشرط العرضي لأفهوم الأجسام (الرائحة) في الحكم المضاد أيضاً، وبالتالي لم يكن ملغى بهذا الحكم، فلم يكن هذا الأخير إذن الضد النقضي للأول.

عندما أقول: «العالم هو من حيث المكان إما لا متناه وإما ليس لا متناه (non est)

(*) بالتوزيع.

(infinitus)، فإذا كانت القضية الأولى خاطئة، فإن ضدها النقيض، أعني إن العالم ليس لا متناهياً، يجب أن يكون صحيحاً: لا أكون قد فعلت بذلك سوى أن نسخت العالم اللامتناهي من دون أن أطرح عالماً آخر، أعني العالم المتناهي. لكن لو قلت: «العالم هو إما لا متناهٍ وإما متناهٍ (لا لا متناهٍ)»^(*) فإنه يمكن للقضيتين معاً أن تكونا خاطئتين. ذلك أنني أنظر في هذه الحالة إلى العالم بوصفه متعيناً في ذاته من حيث الكم، لأنني في القضية المضادة لا أنسخ فقط اللامتناهي وربما كل وجوده المنفصل معه بل، أضيف إلى العالم تعيناً بوصفه شيئاً متحققاً في ذاته؛ الأمر الذي قد يكون خاطئاً أيضاً، أعني، إذا كان العالم غير معطى قط كشيء في ذاته ولا بالتالي لا كلا متناهٍ ولا كمتناهٍ من حيث الكم. ولتسمح لي بأن أدلّ على هذا النوع من التضاد باسم التضاد الديالكتيكي، وعلى ذلك الذي يكون في التناقض باسم التضاد التحليلي. فحكمان متضادان ديالكتيكياً قد يكونان إذن خاطئين كلاهما، لأن الواحد لا يقتصر على مناقضة الآخر، بل يقول شيئاً أكثر مما هو لازم للمناقضة.

فإذا نظرنا إلى القضيتين: العالم لا متناهٍ من حيث الكم، والعالم متناهٍ من حيث الكم، بوصفهما متضادتين تناقضياً، فإننا سنسلم عندها بأن العالم (كامل سلسلة الظاهرات) هو شيء في ذاته. ذلك أنه يبقى سواء نسخت التراجع اللامتناهي أو التراجع المتناهي في سلسلة ظاهراته. لكن، لو نحيت هذا الافتراض أو هذا التراثي الترسدالي وأنكرت أن يكون العالم شيئاً في ذاته، فإن التضاد التناقضي بين الزعمين سيتغير إلى مجرد تضاد ديالكتيكي؛ ولأن العالم لا يوجد قط في ذاته (يعزل عن التسلسل التراجعي لتصوراتي) فإنه لا يوجد لا كـ ((كل)) لا متناهٍ في ذاته ولا كـ ((كل)) متناهٍ في ذاته. ولا يمكنه أن يوجد إلا في التراجع الأميري لسلسلة الظاهرات وليس في ذاته قط. فإذا كانت هذه السلسلة مشروطة أبداً، فإنها لن تكون معطاة بأسرها قط، ولن يكون العالم بالتالي ((كل)) لا مشروطاً؛ فهو لا يوجد إذن بما هو كذلك لا بكم لا متناهٍ ولا بكم متناهٍ.

وما قيل هنا عن الفكرة الكُسمولوجية الأولى، أعني عن جملة الكم المطلقة في الظاهرة ينطبق أيضاً على كل الأفكار الأخرى. فسلسلة الشروط لا توجد إلا في التأليف التراجعي نفسه ولا تقوم في ذاتها في الظاهرة كشيء خاص معطى قبل كل تراجع، وعليه يجب أن أقول أيضاً: إن مجموع الأجزاء في ظاهرة معطاة ليس في ذاته لا متناهياً أو متناهياً، لأن الظاهرة ليست شيئاً موجوداً في ذاته، ولأن الأجزاء معطاة أولاً بتراجع التأليف المُفكك، وفي هذا التراجع الذي لا يعطى قط بكامله بالطلق لا كمتناهٍ ولا كلا متناهٍ. والأمر هو نفسه بالنسبة إلى سلسلة الأسباب التي تنساق بعضها تحت بعض، أو سلسلة الموجودات المشروطة وصولاً إلى الوجود الضروري ضرورة لا مشروطة، وهي سلسلة لا يمكن أن يُنظر إليها لا كمتناهية ولا كلا متناهية في ذاتها من حيث جملتها، لأنها بوصفها تسلسل تصورات منساقة بعضاً تحت بعض، تقوم فقط في

(**) لا لامتناهٍ: nichtunendlich، بمثابة تحمل موجب في حين أن «ليس لامتناهٍ = ist nicht unendlich» حكم سالب (م. و).

التراجع الدينامي ولا يمكنها البتة أن توجد في ذاتها قبل هذا التراجع وبوصفها سلسلة من الأشياء تقوم لذاتها.

نزول بذلك إذن، نقيضة العقل المحض في أفكاره الكسمولوجية بإظهار أنها مجرد نقيضة دياكتيكية وأنها تنازع بصدد تراءٍ ناجمٍ عن أننا نطبّق فكرة الجملة المطلقة، التي لا تصدق إلا كشرط للأشياء في ذاتها، على ظاهرات لا توجد إلا في التصوّر وإلا عندما تشكّل سلسلة في التراجع المتتالي، إنما لا توجد بخلاف ذلك بالمرّة. وبالمقابل يمكن أن نستمد من هذه النقيضة أيضاً فائدة حقيقية، ولا دُعائية بالطبع بل، نقدية وتعليمية^(*): أعني التّليل بطريقة غير مباشرة من خلال ذلك على المثالية الترسندالية للظاهرات، فيما لو كان أحدهم ما زال غير راضٍ من الدليل المباشر المعطى في الاستطيقا الترسندالية. ويقوم هذا التّليل على الإخراج التالي: إذا كان العالم ((كلّاً)) موجوداً في ذاته فهو إمّا متناهٍ، وإما لا متناهٍ. والحال إنّ الحالة الأولى، كما الحالة الثانية، خاطئة، (بفضل الأدلة الواردة أعلاه على نقيض القضية من جهة وعلى القضية من جهة أخرى). إنه من الخطأ إذن أيضاً، أن يكون العالم (مجموع كل الظاهرات) ((كلّاً)) موجوداً في ذاته. وينتج عن ذلك بالتالي أنّ الظاهرات بعامة هي لا شيء خارج تصوراتنا وذاك بالضبط ما كنا نريد قوله بمثاليّتها الترسندالية.

ولهذه الملاحظة أهميتها. فنحن نرى، بها، أنّ الأدلة المعطاة أعلاه على النقائص الأربع لم تكن خدعاً بل، كانت تذهب إلى عمق الافتراض، عنيّت، افتراض الظاهرات والعالم الحسي الذي ينطوي عليها جميعاً، أشياء في ذاتها. وقد كشف تنازع القضايا المستمدة منها أنّ ذلك الافتراض يقوم على خطأ، وقد أدى بنا من جرّاء ذلك إلى الكشف عن القوام الحقيقي للأشياء من حيث هي موضوعات للحواس. لا يُسعف الديالكتيك الترسندالي إذن، أيّ إسعاف الرّيبية، بل يُسعف بالأحرى المنهج الرّيبية الذي يمكن أن يُظهر فيه مثلاً على فائدته الكبرى إذا ما تركنا أدلة العقل يقارع بعضها بعضاً بأقصى حرّية على الرغم من أنها لا تعطي في النهاية ما نبحث عنه؛ فعسى أن تعطينا دائماً شيئاً مفيداً يصلح لتصويب أحكامنا.

الفصل الثامن

مبدأ العقل المحض التنظيمي بالنظر

إلى الأفكار الكسمولوجية

لأنّ أقصى سلسلة الشروط في العالم الحسي بوصفه شيئاً في ذاته لا يُعطى من خلال مبدأ الجملة الكسمولوجي، بل قد يُقترح علينا وحسب في تراجع تلك السلسلة، فإن مبدأ العقل

المحض المذكور، إذا ما صوّبت دلالاته على هذا النحو، يحتفظ بمصداقيته الخاصة لا بالطبع كمسألة لتفكير الجملة بوصفها متحققة في الموضوع بل كمهمة أمام الفاهمة وبالتالي أمام الذات كي تقيم التراجع وفقاً للتمامية في الفكرة، وتتابعه في سلسلة الشروط التي لمشروط معطى. ذلك أنّ كل شرط في الحساسية أي في المكان والزمان، يمكننا بلوغه في عرض الظاهرات المعطاة، سيكون بدوره مشروطاً، لأنّ هذه الظاهرات ليست موضوعات في ذاتها حيث قد يوجد، في أفضل الحالات، اللامشروط إطلاقاً، بل مجرد تصوّرات أميرية يجب أن تحظى دائماً بشرطها في الحدس الذي يعينها من حيث المكان ومن حيث الزمان. فمبدأ العقل ليس أصلاً سوى قاعدة تفرض، في سلسلة شروط الظاهرات المعطاة، تراجعاً حتى لامشروط مطلق لا يسمح له أن يتوقف قط. فليس هو إذن مبدأ لإمكان التجربة وللمعرفة الأميرية لموضوعات الحواس؛ أعني ليس مبدأ للفاهمة؛ لأنّ كل تجربة متضمنة في حدودها (وفقاً للحدس المعطى)، ولا هو أيضاً مبدأ إنشائي للعقل يهدف إلى توسيع أفهوم العالم الحسي أبعد من كل تجربة ممكنة، بل هو بالأحرى مبدأ يجعلنا نتابع التجربة ونغدها إلى أبعد ما يمكن، ومبدأ، بموجب، يجب أن لا يكون لأيّ حد أميري مصداقية حدّ مطلق؛ وهو بالتالي مبدأ للعقل يصادر، بوصفه قاعدة، على ما يجب أن يحصل من فعلنا في التراجع، ولا يستتب ما هو معطى في ذاته قبل أيّ تراجع. ولذا أسميه مبدأ تنظيمياً للعقل، في حين أنّ مبدأ الجملة المطلقة لسلسلة الشروط بوصفها معطاة في ذاتها في الشيء (في الظاهرات) مبدأ كُسمولوجي إنشائي كنت بينت لئسّه بذلك التمييز بالضبط، كي أمتنع ما كان سيحصل حتماً من دون ذلك، أي أن ننسب (من جرّاء خدعة ترسندالية) واقعاً موضوعياً لفكرة تستعمل فقط كقاعدة.

أما الآن، فلنعيّن بطريقة مناسبة معنى قاعدة العقل المحض هذه، يجب أولاً أن نلاحظ أنّها لا يمكن أن تقول ما هو الشيء بل كيف يجب أن نقيم التراجع الأميري للوصول إلى الأفهوم التام للشيء. إذ في الحالة الأولى ستكون مبدأً إنشائياً، ومثل هذا المبدأ ليس ممكناً قط بناءً على العقل المحض، فلا يمكن إذن أن يكون قصدنا أن نقول بذلك: إنّ سلسلة الشروط من أجل مشروط معطى هي بذاتها متناهية أو لا متناهية؛ إذ أنّ مجرد فكرة عن الجملة المطلقة، التي لا تتولد إلّا بها، ستفكر، في هذه الحالة، موضوعاً لا يمكن أن يعطى في أيّ تجربة، لأننا ننسب إلى سلسلة الظاهرات واقعاً موضوعياً مستقلاً عن التأليف الأميري. لا تفعل الفكرة العقلية إذن سوى أن تُملي على تأليفٍ تراجعٍ لسلسلة الشروط، قاعدة بموجبها ينطلق التأليف، بواسطة كل الشروط المنساقّة بعضاً تحت بعض، من المشروط إلى اللامشروط على الرغم من أنّه لا يبلغ البتّة؛ لأن اللامشروط لا يوجد قط في أي تجربة.

والحال، إنه يجب أولاً، من أجل هذه الغاية، أن نُعيّن بدقّة تأليف التسلسل بوصفه تأليفاً لا يكتمل ذات مرة. ونستخدم عادة في هذا المقصد عبارتين يجب أن تُميّزا شيئاً ما من دون أن نعرف، مع ذلك، كيف نشير بالضبط إلى أساس هذا التمييز. فالرياضيون يتكلمون فقط على "progressus in infinitum" وأولئك الذين يُخضعون الأفاهيم لأبحاثهم (الفلاسفة) يريدون بدلاً

منها أن يقبلوا بمصادقية العبارة *progressus in indefinitum*^(*) وحسب. ومن دون أن أتوقف عند الحذقة التي أوجت هؤلاء بمثل ذلك التمييز، ومن دون أن أتوقف أيضاً عند الاستعمال المثير أو العقيم الذي يستعملونه، أريد أن أحاول تعيين هذه الأفاهيم تعييناً دقيقاً بالنسبة إلى مقصدي.

يمكن القول، بحق، عن الخط المستقيم: يمكن أن يُمدّد إلى ما لا نهاية. والتمييز هنا بين اللانهاية والتقدّم المتتابع على مسافة غير متعينة (*progressus in indefinitum*) سيكون تمييزاً لا طائل تحته، ذلك أنه على الرغم من أنه من الأصوب عندما نقول: مَدَدُوا خطأ، أن نضيف *in indefinitum* بدل *in infinitum*، لأن العبارة الأولى تعني فقط مَدَدُوهُ أبعد ما تريدون، في حين أن الثانية تعني: عليكم أن لا تتوقفوا قط عن تمديدته (وهو ما لا يُقصد بالضبط هنا)، إلا أنه عندما لا يدور الكلام إلا على ما يمكن فإن تعبير اللانهاية هو دقيق تماماً؛ لأنه يمكنكم أبداً أن تَمَدَّدُوا خطكم إلى ما لا نهاية. والأمر نفسه في كل الحالات التي لا نتكلّم فيها إلا على التقدم، أعني على السير من الشرط إلى المشروط؛ وهذا التقدم الممكن يذهب إلى اللانهاية في تسلسل الظاهرات. ويمكنكم إنطلاقاً من زوج من الأجداد أن تستمروا بلا انتهاء تبعاً لخط التناسل الهابط وأن تفكروا أن هذا الخط يستمر حقاً بلا نهاية في العالم. ذلك أن العقل هنا ليس بحاجة البتة إلى الجملة المطلقة للسلسلة لأنه لا يفترضها كشرط وكمعطاة (*datum*) بل فقط كمشروط ما، قابل فقط لأن يُعطى (*dabile*) وأن يُزاد بلا نهاية.

والأمر على خلاف ذلك تماماً في مسألة معرفة إلى أي حدّ يمتدّ التراجع الذي يرتفع في التسلسل من المشروط المعطى نحو الشروط، وما إذا كان يمكنني القول إنه تراجع إلى ما لا نهاية أم مجرد تراجع يمتد إلى مسافة لا تُعَيَّن (*in indefinitum*)؛ وما إذا كان بإمكانني بالتالي انطلاقاً من الناس الأحياء حالياً، أن أضعد إلى ما لا نهاية في سلسلة أجدادهم أم أن عليّ أن أكتفي بالقول إنه مهما صعدتُ لن أجد البتة سبباً أمبيرياً لعدّ السلسلة محدودة في محلّ ما، بحيث أكون خوّلاً ومضطرباً معاً أن أبحث لكل جدّ من الأجداد عن أجداده الأبعد أيضاً على الرغم من أنني لست خوّلاً أن أفترضهم له.

وعليه أقول، إذا كان الـ ((كل)) معطى في الحدس الأميري، فإن التراجع يذهب إلى ما لا نهاية في سلسلة شروطه الضمنية. لكن إذا لم يكن معطى سوى طرف واحد من السلسلة وكان على التراجع أن ينطلق أولاً من هذا الطرف إلى الجملة المطلقة فلن يكون هناك سوى تراجع ذي نطاق لا يُعَيَّن (*in indefinitum*). وعليه يجب القول، عن انقسام مادة معطاة (جسم) بين حدودها: إنه يذهب إلى ما لا نهاية لأنّ هذه المادة معطاة بأسرها ومن ثمّ مع كل أجزائها الممكنة في الحدس الأميري. وبما أن شرط هذا الـ ((كل)) هو جزؤه وشرط هذا الجزء جزء الجزء وهكذا دواليك، وبما أننا لا نعثر يوماً في تراجع التفكيك هذا على أي طرف لا مشروط (لا ينقسم) لسلسلة الشروط هذه، فإنه لا يوجد في أيّ مكان سبب أميري للتوقف في القسمة؛ ليس هذا وحسب بل إنّ أبعد أطراف القسمة التي يجب متابعتها، هي أيضاً معطاة أمبيرياً، وقبل

(*) تقدّم لا متعَيَّن

هذه القسمة المتصلة، أعني، إن القسمة تذهب إلى ما لا نهاية. وعلى العكس، فإن تسلسل الأجداد، بالنسبة إلى امرئ ما، ليس معطى في جملته المطلقة في أي تجربة ممكنة. لكن التراجع يذهب مع ذلك من كل طرف من هذه السلسلة إلى طرف أعلى بحيث لا يمكن أن نجد أي حد أميري يقدم طرفاً بوصفه لا مشروطاً بالمطلق؛ لكن بما أن الأطراف، التي يمكن أن تقدم هنا الشرط، ليست معطاة سلفاً في حدس الـ ((كل)) الأميري قبل التراجع فإن هذا التراجع، لا يذهب إلى ما لا نهاية (في قسمة الشيء المعطى) بل يمتد إلى بُعد غير قابلٍ للتعين في البحث عن عدد أكبر من الأطراف التي تصلح كشرطٍ للأطراف المعطاة والتي ليست معطاة بدورها إلا كمشروطة.

ولا يُعَدُّ التسلسل في أي حالة من الحالتين، سواء في *regressus in infinitum* أم في *regres-*
sus in indefinitum، معطى لا متناهياً في الشيء. فهذه ليست أشياء معطاة في ذاتها بل مجرد ظاهرات لا تعطى، كمشروطة بعضاً لبعض، إلا في التراجع نفسه؛ وعليه فإن السؤال لا يدور على معرفة ما إذا كان مقدار كم سلسلة الشروط في ذاتها متناهياً أم لا متناهياً، لأنها لا شيء في ذاتها، بل على كيف يجب أن نسير بالتراجع الأميري وإلى أي مدى يجب أن نتابعه. ويجب أن نُقيم هنا تمييزاً مهماً بالنظر إلى قاعدة هذا التقدم. فإذا كان الكل مُعطى أميرياً فإنه من الممكن الرجوع إلى ما لا نهاية في تسلسل شروطه الضمنية. لكن إذا لم يكن معطى، وتعبير أدق، إذا كان عليه أن يعطي أولاً بالتراجع الأميري فإنه يمكنني فقط أن أقول: إنه من الممكن بلا نهاية أن نرتفع إلى شروط أعلى بعد في السلسلة. في الحالة الأولى كان يمكنني القول: سيظل هناك أبداً أطراف وأطراف معطاة أميرياً، أكثر مما يمكنني أن أبلغ بالتراجع (بالتفكيك)، أما في الحالة الثانية: يمكنني أن أذهب في التراجع أبداً إلى أبعد، لأن ليس هناك من طرف معطى أميرياً بوصفه لا مشروطاً بالمطلق، وإن هناك أبداً طرفاً أعلى ممكن بعد يُعطيني بالتالي وبالضرورة مجالاً لأستعلم عنه. في الحالة الأولى كان من الضروري أن أعثر على عدد أكبر من أطراف السلسلة؛ في الحالة الثانية، من الضروري أن أطلب أبداً عدداً أكبر منها، لأنه لا يمكن لأي تجربة أن تُعطي حداً مطلقاً. ذلك أنه، إما أن لا يكون لديكم أي إدراك يُحدِّد بالمطلق تقدّمكم فيكون عليكم أن لا تحسبوا تراجعكم ناجزاً، وإما لديكم مثل هذا الإدراك الذي يمدّ سلسلتكم، وعندها لن يمكن لهذا الإدراك أن يكون جزءاً من سلسلتكم التي تمّ قطعها (لأن ما يُحدِّد يجب أن يكون مختلفاً عن ما يُحدِّد) وعليكم بالتالي أن تتابعوا تراجعكم نحو هذا الشرط نفسه، وهكذا دواليك.

والفصل التالي سيضع هذه الملاحظات، بتطبيقها، في ضوءها الخاص.

الفصل التاسع

في الاستعمال الأميري لمبدأ العقل التنظيمي بالنظر إلى كل الأفكار الكسملوجية

بما أنه لا يوجد، كما بينا ذلك مراراً، أي استعمال ترسندالي للأفاهيم الفاهيمية المحضة ولا للأفاهيم العقلية المحضة. وبما أن الجملة المطلقة لسلسلات الشروط في العالم الحسي تستند فقط إلى الاستعمال الترسندالي للعقل الذي يطلب تلك التمامية اللامشروطة لما يفترضه شيئاً في ذاته. وبما أن العالم الحسي من جهة أخرى لا يتضمن شيئاً من هذا القبيل؛ فإن الكلام لا يمكن أن يدور قط على الكم المطلق للسلسلات فيه وعلى ما إذا كان يمكنها أن تكون في ذاتها محدودة أم لا محدودة، بل فقط على أي حد يجب أن نصعد في التراجع الأميري بإحالة التجربة إلى مشروطها كي لا نتوقف، تبعاً لقاعدة العقل عند أي حل لأسئلتها غير الحل المطابق للموضوع.

لا يبقى إذن أي مصداقية للمبدأ العقلي سوى مصداقية قاعدة لتقدم تجربة ممكنة وكمها، بعد أن نكون قد بينا بشكل وافٍ أن لا مصداقية له قط كمبدأ إنشائي للظواهرات في ذاتها. فإذا أمكن لنا إجلاء ذلك إجلاء لا شك فيه، سينتهي تماماً تنازع العقل مع نفسه. إذ بهذا الحل النقدي لن يتبدد التراثي الذي كان يقسمه على نفسه وحسب، بل سينكشف بدلاً منه المعنى الذي فيه يتطابق مع نفسه والذي كان سوء تأويله السبب الوحيد للتنازع، وإذا يتحول المبدأ، الذي كان حتى الآن دياكتيكياً، إلى مبدأ تعليمي. وبالفعل، لو أمكن أن نتحقق منه وفقاً لدلالته الذاتية، في تعيين موضوعات التجربة تعييناً ملائماً بأكبر استعمال فاهمي ممكن فيها، لكان ذلك بالضبط كما لو أنه يعين، شأنه شأن مسلمة من المسلمات، الموضوعات في ذاتها قليلاً (وهو أمر ممتنع بالعقل المحض)، ذلك أنه حتى المسلمة نفسها، بالنظر إلى موضوعات التجربة، لا يمكن أن يكون لها من تأثير على توسيع معرفتنا وتصويبها، أكثر من إثبات فعاليتها في أوسع استعمال تجريبي لفاهمتنا.

I - حل الفكرة الكسملوجية حول جملة

اجتماع ظاهرات العالم

إن أساس مبدأ العقل التنظيمي هو هنا، كما في المسائل الكسملوجية الأخرى، هذه القضية: «في التراجع الأميري، لا تجربة بحدٍ مطلق ولا بالتالي بشرط بوصفه لا مشروطاً أميرياً بالمطلق». والسبب هو أن على مثل تلك التجربة أن تتضمن حداً للظواهرات بلا شيء، أو بالفراغ الذي يمكن أن يصطدم به، بواسطة إدراك، التراجع المساق حتى ذلك الحد؛ وهو محال.

والحال، إن هذه القضية تعني بالأحرى: إنني في التراجع الأميري لا أصل قط إلّا إلى شرط

يجب أن يُعدّ بدوره مشروطاً أمبيرياً. وهي تضمن^(*) in terminis هذه القاعدة: مهما بلغ بُعد ما أصل إليه في التسلسل الصاعد يجب عليّ أبداً أن أستعيلم عن طرف أعلى من السلسلة سواء كان يمكن أن أعرفه بالتجربة أم لا.

فمن أجل حلّ المشكلة الكُسمولوجية الأولى، لسنا إذن بحاجة إلّا إلى أن نقرّر أيضاً: هل يمكننا، في التراجع نحو الكم اللامشروط لكل العالم (من حيث الزمان والمكان)، أن نسمي ذلك الصعود، الذي لا يعرف له حداً البتة، رجوعاً إلى ما لا نهاية أم فقط تراجعاً متابعاً إلى حد لا يُعيّن (in indefinitum).

وليس مجرد التصوّر الكلي لتسلسل كل حالات العالم الماضية، وللأشياء الموجودة معاً في الفضاء، ليس سوى تراجع أميري ممكن، أفكره وإنّ بشكل غير متعين بعد، ومنه فقط يمكن أن يتولّد أفهوم عن مثل ذلك التسلسل للشروط بصدد إدراك معطى⁽¹⁾. والحال إنّ ((كلّ)) العالم ليس لديّ إلّا في الأفهوم، وليس قائماً لديّ قط كـ ((كلّ)) في الحدس. لا يمكن إذن أن أستدل من كمّه على كمّ التراجع وأن أعينّ هذا بذاك، بل عليّ على العكس أن أضظنع أولاً أفهوماً عن ((كمّ)) العالم بواسطة كمّ التراجع الأميري. لكن، عن هذه الأخير لا أعلم قط شيئاً سوى أن كلّ طرف معطى من سلسلة الشروط يجب أن أتابعه أيضاً أمبيرياً نحو طرف أعلى (أبعد)، فلا يتعين كمّ كل الظاهرات إذن بذلك تعيناً مطلقاً، وبالتالي لا يمكن أن نقول إنّ هذا التراجع يذهب إلى ما لا نهاية، لأنّ ذلك سيعني استباق الأطراف التي لم يصل إليها التراجع بعد وتصور كمّيّتها التي تفوق ما يمكن أن يبلغه أيّ تأليف أميري، وسيكون ذلك تعيناً (وإنّ بشكل سالب وحسب) لـ ((كمّ)) العالم قبل التراجع، وهو محال. ذلك أنّ العالم ليس معطى لي بأي حدس (في جملة) وبالتالي فإنّ ((كمّ)) هـ ليس معطى هو الآخر قبل التراجع. لا يمكننا إذن أن نقول أيّ شيء عن ((كمّ)) العالم في ذاته ولا حتى ما إذا كان فيه regressus in infinitum، بل علينا أن نبحث عن أفهوم ((كمّ)) هـ فقط بموجب القاعدة التي تعينّ فيه التراجع الأميري. والحال، إنّ هذه القاعدة لا تقول شيئاً سوى هذا: أيّاً كان البعد الذي نبغّه من تسلسل الشروط الأميرية، يجب علينا أن لا نسلم بأيّ حد مطلق في أيّ محل، بل علينا أن نسوق كل ظاهرة بوصفها مشروطة تحت ظاهرة أخرى بوصفها شرطها، وأن نتابع بالتالي سيرنا نحو هذا الشرط، وذاك كـ regressus in indefinitum يمكن تمييزه، لأنه لا يعين أيّ كمّ في الشيء، من كـ regressus in infinitum بوضوح كاف.

لا يمكنني إذن أن أقول، إنّ العالم لا متناه من حيث الزمن الماضي أو من حيث المكان. لأنّ

(*) في النهاية.

(1) تسلسل العالم هذا لا يمكن أن يكون لا أكبر ولا أصغر من التراجع الأميري الممكن الذي إليه وحده يستند أفهومه، لكن بما أنه لا يمكن لهذا الأفهوم أن يعطي لا لامتناهياً متعيّناً ولا متناهياً متعيّناً (محدوداً بالمطلق) فإنه ينجم بوضوح عن ذلك أنه، لا يمكننا أن نسلم بـ ((كمّ)) للعالم لا بوصفه متناهياً ولا بوصفه لامتناهياً، لأن التراجع (الذي بواسطته نتصوّره) لا يسمح لا بهذا ولا بذاك.

مثل هذا الأفهوم للكّم، كلا تناءٍ معطى، هو مستحيل أمبيرياً، وبالتالي مستحيل بالمطلق بالنظر إلى العالم كموضوع للحواس. ولن أقول، كذلك، إنّ التراجع، من إدراك معطى نحو كل ما يحده في سلسلة سواء من حيث المكان أم من حيث الزمان الماضي، يذهب إلى ما لا نهاية، لأنّ ذلك يفترض ((كياً)) لا متناهيّاً للعالم، ولا إنه متناهٍ لأن الحدّ المطلق هو كذلك مستحيل أمبيرياً. لا يمكنني إذن أن أقول أيّ شيء عن كل موضوع التجربة (عن العالم الحسي) بل فقط عن القاعدة التي بموجبها يجب على التجربة أن تقام وتتابع بالتوافق مع موضوعها.

وأول جواب عن السؤال الكُسمولوجي المتعلّق بكّم العالم، هو إذن هذا الجواب السالب: ليس للعالم من بداية أولى، من حيث الزمان ولا من حدّ أقصى من حيث المكان.

إذ لو كان الأمر على العكس، لكان العالم محدوداً من جهة بزمان فارغ ومن أخرى بمكان فارغ. لكن بما أنّه لا يمكنه، بوصفه ظاهرة أن يُحدّد في ذاته بأي طريقة من الطريقتين، لأن الظاهرة ليست شيئاً في ذاته، فإنه يجب عندئذ أن يكون من الممكن إدراك الحدّ بزمان فارغ بالمطلق أو بمكان فارغ إدراكاً تعطى فيه أطراف العالم هذه في تجربة ممكنة. لكن مثل هذه التجربة مستحيلة لكونها فارغة بالمرّة من المضمون. فحدّ مطلق للعالم هو إذن مستحيل أمبيرياً وبالتالي مستحيل بالمطلق أيضاً⁽¹⁾.

وينجم عن ذلك معاً، هذا الجواب الايجابي: إنّ التراجع في سلسلة ظاهرات العالم كتعيّن لكّم العالم يذهب in indefinitum، بما معناه أنّ ليس للعالم الحسيّ من كمّ مطلق، بل إنّ للتراجع الأميري (الذي به وحده يمكن أن يعطى لجهة شروطه) قاعدته التي هي التقدّم أبداً من كل طرف في السلسلة، كمشروط إلى طرف أبعد بعد (سواء كان ذلك بواسطة تجربة خاصة أم بالاهتداء بخيط التاريخ أو بواسطة سلسلة المسبّبات والأسباب) وعدم التلكؤ في توسيع الاستعمال الأميري الممكن للفاهمة في أيّ محلّ، وذلك هو الشغل الخاص والوحيد للعقل في مبادئه.

ولا يُعَلَى علينا بذلك أيّ تراجع أميري متعيّن يتقدم بلا توقف في ضرب من ضروب الظاهرات: لا يُعَلَى علينا مثلاً أن نصعد بالإنطلاق من إنسان حيّ إلى أعلى أبداً في سلسلة أجداده من دون أن نأمل ببلوغ الزوج الأول، أو أن نتقدم أبداً في سلسلة أجسام العالم من دون أن نسلّم بشمس أخيرة: بل نؤمّر فقط بالذهاب من ظاهرات إلى ظاهرات حتى وإن كانت هذه الأخيرة لا تقدّم أيّ إدراك متحقق (إذا كان الإدراك بالنسبة لوعينا من درجة أضعف من أن يصبح تجربة) لأنها تنتمي رغم ذلك إلى التجربة الممكنة.

(1) يلاحظ أن الدليل هنا مُساق بطريقة مختلفة كلياً عما سبق به أعلاه الدليل الدُعائي في نقيض القضية في النقيضة الأولى. هناك كنّا تركنا العالم الحسي، بموجب التصوّر العادي والدُعائي، يُعدّ بمثابة شيء معطى في ذاته من حيث جُملته، قبل أيّ تراجع، وكنا قد أنكرنا عليه بعامة أيّ موضوع متعين في الزمان أو في المكان إن لم يشغل كل الأزمنة وكل الأمكنة. وكانت الخلاصة إذن مختلفة تماماً عن هذه، أي كانت تستخلص لاتناهيّاً متحققاً للعالم.

كلّ بدءٍ هو في الزمان، وكلّ حدٍّ لما هو ممتدّ هو في المكان. لكنّ المكان والزمان ليسا إلّا في العالم المحسوس. وبالتالي فإنّ الظاهرات هي وحدها منحدّة في العالم بشكل مشروط، لكن العالم نفسه ليس منحدّاً لا بشكل مشروط ولا بشكل غير مشروط.

ولهذا السبب بالضبط، ولأنّ لا العالم ولا سلسلة الشروط، بصدد مشروط معطى، بوصفها سلسلة عالمية، يمكن أن يُعطى كلياً قط، فإنّ أفهوم ((كمّ)) العالم لا يُعطى إلّا بالتراجع وليس بحدس جمعيّ سابق عليه. لكن التراجع لا يقوم قط إلّا في تعيين الكمّ ولا يُعطى بالتالي أفهوماً متعيّناً ولا من ثمّ أفهوماً لكمّ لا متناهٍ بالنسبة إلى مقياس معين، فهو لا يذهب إذن إلى ما لا نهاية (معطاة نوعاً ما) بل إلى بُعد لا يعيّن، كي يُقدّم (للتجربة) كمّاً يتحقّق بدءاً بذلك التراجع.

II . حل الفكرة الكسّمولوجية حول جملة

انقسام ((كل)) معطى في الحدس

عندما أقسم ((كلّاً)) معطى في الحدس، فإنّي أذهب من المشروط إلى شروط إمكانه، وتقسيم الأجزاء^(*) (subdivisio أو decompositio) هو تراجع في تسلسل هذه الشروط ولا تكون جملة هذا التسلسل المطلقة معطاة إلّا إذا كان بإمكان التراجع أن يصل إلى أجزاء بسيطة. لكن في تفتيت يتابع دون تقطّع، إذا كانت كلّ الأجزاء قابلة للقسمه أبداً من جديد فإنّ التقسيم، أعني التراجع، سيذهب من المشروط إلى شروطه in infinitum، لأن الشروط (الأجزاء)، متضمّنة في المشروط نفسه، وهي أيضاً معطاة بأسرها معه، لأنّه هو معطى كلياً في حدس محصور ضمن حدوده. ويجب ألاّ يُسمّى التراجع إذن تراجعاً in indefinitum، وهو التراجع الذي تسمح به الفكرة الكسّمولوجية السابقة وحدها لأنّه كان يجب عليّ أن أذهب من المشروط إلى شروطه التي كانت خارجاً عنه، والتي لم تكن معطاة معه في الوقت نفسه، بل لم تظهر إلّا في التراجع الأميري. إلّا أنه ليس من المسموح البتّة أن نقول عن مثل هذا ((الكلّ)) القابل للانقسام إلى ما لا نهاية: إنّه يتقوّم مما لا يتناهى من الأجزاء. ذلك أنه على الرغم من أنّ جميع الأجزاء متضمّنة في حدس ((الكلّ))، فإنّ كل الانقسام ليس متضمناً فيه، وهو الانقسام الذي لا يقوم إلّا في التفتيت المتّصل أو في التراجع نفسه الذي يحقّق بدءاً السلسلة. لكنّ بما أن هذا التراجع لا متناهٍ، فإنّ كل الأطراف (الأجزاء) التي يصل إليها يتضمّنها ((الكلّ)) المعطى كمجمّعات، هذا صحيح، إلّا أنه لا يتضمّن كل سلسلة الانقسام التي لا تنتهي من التالي ولا تكتمل ذات مرة ولا يمكنها من ثمّ أن تعرض لا مجموعاً لا متناهياً ولا تركيبة في ((كلّ)) واحد.

وتنطبق هذه الملاحظة العامّة بسهولة فائقة على المكان بدءاً. فكل مكان محدوس في حدوده هو ((كلّ)) من هذا النوع، وأجزائه في كل تفتيت هي أبداً من جديد أمكنة وهو، بالتالي ينقسم إلى ما لا نهاية.

(*) بفصل الأجزاء أو بانقسام الجزء على نفسه = تفتيته.

وينجم عن ذلك بشكل طبيعي تماماً تطبيق ثانٍ على ظاهرة خارجية محصورة ضمن حدودها (على جسم)؛ فانقسام هذا الجسم يتأسس على انقسام المكان الذي يشكّل إمكان الجسم ككلّ ممتدّ. الجسم ينقسم إذن إلى ما لا نهاية من دون أن يتقوّم، بسبب ذلك، من عدد لا يتناهى من الأجزاء.

ويبدو حقاً: أنّ الجسم، ولأنه يجب أن يُتصوّر كجواهر في المكان، يتميز من المكان في ما يُخصّص قانون الانقسام فيه، لأنه يمكننا أن نوافق دائماً على أنه لا يمكن للتفتيت في المكان أن يُزيل ذات مرة كلّ تركيب، إذ أنّ كل مكان، وليس فيه ما يقوم في ذاته، سيتبدد حينئذ (وهو أمر محال). في حين أنّ الموافقة على أنه إنّ ألغى كل تركيب للمادة في الفكر، فلن يبقى شيء قط، لا تبدو قابلة للإنسجام مع أفهوم الجواهر الذي يجب أن يكون أصلاً حاملاً كل تركيب وباقياً في عناصره حتى عندما يُنسخ اقتران هذه العناصر التي تشكل باقترانها في المكان جسماً. لكن شأن ما يسمى جوهراً في الظاهرة ليس شأن ما يفكر شيئاً في ذاته بواسطة أفهوم فاهمي محض. فهذا الجواهر ليس حاملاً مطلقاً بل خيّل دائم من أخيلة الحساسة، فهو ليس سوى حدس، وفي هذا الحدس بعامة لا يوجد شيء لا مشروط.

والحال، وعلى الرغم من أن لقاعدة التقدّم إلى ما لا نهاية في تفتيت الظاهرة بوصفها مجرد مألوفة للمكان، تطبيقاً لا يشوبه أي شك، فإنّه لا يمكن أن يكون لها أيّ مصداقية عندما نريد أن نوسّعها لتطال مجموعة الأجزاء المفصولة بطريقة ما في الـ ((كل)) المعطى، والتي يشكل كل منها quantum discretum^(*)، وإنّ التسليم بأن على كل جزء في أيّ ((كل)) متعضّ (منظم) أن يكون متعضّياً بدوره وبأننا في انقسام الأجزاء إلى ما لا نهاية نصل على هذا النحو إلى أجزاء مُصطنعة جديدة أبداً؛ وبكلمة إن التسليم بأن الـ ((كل)) متعضّ إلى ما لا نهاية، أمر لا يعقل قط على الرغم من أننا نسلم تماماً بأن أجزاء المادة في انفصالها إلى ما لا نهاية يمكن أن تكون متعضّية. لأن لا تنامي انقسام ظاهرة معطاة في المكان يستند فقط إلى أنّ ما هو معطى بالظاهرة، هو قابلية الانقسام فقط، أعني مجموعة أجزاء غير متعينة على الإطلاق في حد ذاتها، في حين أنّ الأجزاء نفسها ليست معطاة ومتعينة إلا بالتفتيت، وبكلمة، يستند إلى أنّ الـ ((كل)) ليس بعدّ منقسماً في ذاته. وعليه يمكن للانقسام أن يُعيّن فيه مجموعاً يذهب بعيداً بقدر ما نريد أن نتقدم في تراجع الانقسام. وعلى العكس، فإن الـ ((كل)) في جسم متعضّ منظم إلى ما لا نهاية، يُتصوّر سلفاً، بهذا الأفهوم بالذات، كجسم مُقسّم يوجد فيه قبل كلّ تراجع للانقسام مجموعة من الأجزاء متعينة في ذاتها إنما لا متناهية. وهو ما به نناقض أنفسنا لأننا ننظر إلى هذا البسط اللامتناهي بوصفه تسلسلاً لا يمكن إنجازَه قط (لا متناهياً)، ونحسبه مع ذلك بمثابة ناجز في مجموعه. فالانقسام اللامتناهي لا يدل على الظاهرة إلا بوصفها quantum continuum^(**) ولا يفصل عن

(*) كما متميزاً... (فصل الأجزاء بعضاً عن بعض يعطي أجزاء مستقلة أو عناصر لا يمكن أن تتعدّد إلى ما

لا نهاية). (م. و).

(**) كماً متصلاً.

ملء المكان لأن في هذا الملء إنما يقوم مبدأ قابلية الانقسام اللامتناهي . لكن عندما يحسب شيء ما بمثابة "quantum discretum" تكون مجموعة الوحدات متعينة فيه ، فهي تساوي دائماً إذن عدداً ما . فليس هناك إذن سوى التجربة لتقرر إلى أي حد يمكن للتنظيم أن يذهب في جسم متعصّ ؛ وحتى عندما لا تصل التجربة بيقين إلى أي جزء غير منظم ، فإن على هذا النوع من الأجزاء أن يقوم على الأقل في التجربة الممكنة . لكن ، ليس من شأن التجربة معرفة إلى أي حد يمتد التقسيم الترسندالي لظاهرة بعامة ، إلا أن مبدأ العقل يريد أن لا نحسب التراجع الأميري في فصل ما هو ممتد وفقاً لطبيعة الظاهرة تراجعاً منجزاً بالمطلق .

* * *

ملاحظة قتامية حول حل الأفكار الترسندالية الرياضية وإلماع إلى حل الأفكار الترسندالية الدينامية

بتقديمنا نقضية العقل المحض من خلال كل الأفكار الترسندالية في لوحة ، وبإظهارنا أساس هذا التنازع والوسيلة الوحيدة التي ترفعه ، والتي تقوم في إعلان الزعمين المتضادين خاطئين ، قدّمنا في كل مرة الشروط بوصفها مُتتمية إلى مشروطها وفقاً لعلاقات المكان والزمان ، وذلك هو الإقراض العادي للفاهمة البشرية العامة ، وإليه يستند ذلك التنازع بأسره . ومن هذا المنظار ، كانت جميع التصورات الديالكتيكية للـ ((مُجملة)) في تسلسل الشروط وصولاً إلى مشروط معطى ، من صنف واحد من صوب إلى صوب . كان هناك دائماً سلسلة يقترن فيها الشرط بالمشروط بوصفه طرفاً فيها ، حيث كانا إذن من الصنف نفسه ، لأنه كان على التراجع ألا يُفكر قط كناجز ، أو كان يجب في حال حصل ذلك أن يكون الطرف المشروط في ذاته قد عُدّ خطأ بمثابة الطرف الأول ، وبالتالي بمثابة لامشروط . فلم يكن ما ننظر إليه في الحقيقة هو الشيء أي المشروط ، بل تسلسل الشروط وصولاً إلى هذا المشروط ، وفقط من حيث كمّه . وكانت الصعوبة ، التي لم يكن بالإمكان حلها بأي تسوية ، بل فقط بقطع العقدة كلياً ، تقوم في أن العقل كان يُلبس الفاهمة لباساً إما طويلاً جداً وإما قصيراً جداً ، بحيث لم يكن يُمكنها قط أن تساوي فكرته .

وقد أهملنا هنا تمييزاً ماهوياً بين الأشياء ، أعني بين الأفاهيم الفاهمية التي يطمح العقل إلى رفعها حتى الإنكار ؛ وهو التمييز القائم ، حسب لوحتنا السابقة عن المقولات ، بين كل اثنتين منها : تلك التي تُشير إلى تأليف رياضي للظواهرات ، وتلك التي تشير إلى تأليف دينامي . وقد كان بإمكاننا أن نُحمل هذا التمييز جانباً حتى الآن ، إذ مثلنا كنّا نبقي دائماً ، في التصور العام لكل الأفكار الترسندالية ، بين الشروط في الظاهرة وحسب ، كذلك كنّا نكتفي ، في الفكرتين الرياضيتين الترسنداليتين ، بالموضوع في الظاهرة . أما الآن وقد وصلنا إلى الأفاهيم الدينامية للفاهمة من حيث عليها أن تتفق مع فكرة العقل . فإنّ هذا التمييز يُصبح مهماً ويفتح لنا أفقاً جديداً تماماً للنظر في الدعوى التي زجّ فيها العقل . وكانت هذه الدعوى قد نُحيت سابقاً لأنها كانت تقوم من الجهتين على افتراضات خاطئة ، أما الآن ، وقد صار من الممكن ربّما ،

افتراضٌ قد يتعايش مع ادعاء العقل في الحقيقة الدينامية، فإنه يمكن لهذا النزاع، من وجهة النظر هذه، وبفعل أن القاضي يَسدّ نقص المبادئ الحقوقية التي يجهلها الجانبان، أن يُسوَّى بمصالحة تُرضي الفريقين؛ وهو أمر كان مستحيلاً في التنازع القائم في النقيضة الرياضية.

إن سلسلات الشروط، من حيث ننظر إلى اتساعها لنرى ما إذا كانت مناسبة للأفكار أم كبيرة جداً عليها أم صغيرة جداً، هي بالطبع متجانسة كلها. إلا أن الأفهم الفاهمي الذي يؤسس هذه الأفكار يتضمن: إما مجرد تأليف للمتجانس (ما يفترض في كل كم سواء في ما يمكن أن يسمح به تركيبه أم في تقسيمه) وإما أيضاً تأليفاً للمتناظر يمكن أن يظهر على الأقل في التأليف الدينامي، سواء كان تأليفاً للربط السببي أم تأليفاً للضرورة مع العرضي.

وعليه فإنه لا يمكن، في التأليف الرياضي لسلسلات الظاهرات، إدخال أي شرط سوى الشرط الحسي، أعني الشرط الذي هو نفسه جزء من السلسلة، في حين أن التسلسل الدينامي للشروط الحسية يسمح أيضاً بشرط غير مجانس، وليس جزءاً من السلسلة، بل شرط محض معقول يقوم خارج السلسلة، مما يرضي العقل ويضع اللامشروط في مقدمة الظاهرات من دون أن يُخلخل بذلك تسلسل الظاهرات التي تبقى مشروطة دائماً، ومن دون أن يكسره بما يضاد مبادئ الفاهمة.

لكن، من جراء أن الأفكار الدينامية تسمح بشرطٍ للظاهرات من خارج سلسلتها، أعني بشرط ليس هو نفسه ظاهرة، يحصل شيء مختلف كلياً عن نتيجة النقيضة الرياضية. بمعنى، إن هذه كانت تؤدي إلى وجوب اعلان الزعمين الديالكتيكين المتضادين خاطئين معاً، في حين أن ما هو مشروط بشكل شامل في السلسلات الدينامية، وما لا ينفصل عنها من حيث هي ظاهرات، وما يقترن بشرط غير مشروط أمبيرياً إنما أيضاً غير حسي، يُرضي من جهة الفاهمة ومن جهة أخرى العقل⁽¹⁾. وفي حين تنهافت الأدلة الديالكتيكية التي تبحث بهذه الطريقة أو تلك عن الجملة المطلقة في مجرد ظاهرات، فإن القضيتين العقليتين في دلالتها المصوبة على هذا النحو يمكن أن تكونا صادقتين معاً. وهذا الأمر لا يمكن أن يحصل البتة في الأفكار الكسمولوجية المتعلقة بمجرد الوحدة الرياضية اللامشروطة لأننا لا نعثر في هذه الأفكار على أي شرط لسلسلة الظاهرات سوى الشرط الذي هو نفسه ظاهرة والذي بما هو كذلك يشكل طرفاً في السلسلة.

III - حل الأفكار الكسمولوجية حول جملة اشتقاق

أحداث العالم من أسبابها

لا يمكن أن نفكر، بالنظر إلى ما يحصل، إلا نوعين من السببية، واحدة وفقاً للطبيعة وأخرى

(1) ذلك أن الفاهمة لا تسمح قط، في الظاهرات، بشرط هو نفسه لامشروط أمبيرياً. لكن إذا كان بإمكاننا أن نتصور للمشروط (في الظاهرة) شرطاً معقولاً لا ينتمي إذن كطرف إلى سلسلة الظاهرات، من دون أن يكسر في شيء تسلسل الشروط الأمبيرية، فإن مثل هذا الشرط يمكن أن يُسلم به بوصفه لامشروطاً أمبيرياً. بحيث لا يتولد عن ذلك قط أي قطع للتراجع الأميري المتصل.

بناءً على الحرية. الأولى هي اقتران حالة بحالة سابقة تليها بموجب قاعدة في العالم المحسوس. لكن، بما أن سببية الظاهرات تستند إلى شروط زمنية، وبما أن الحالة السابقة لم تكن لتولد مسبباً يرى النور لأول مرة في الزمان لو كانت قائمة دائماً، فإن سببية سبب ما يحدث أو يتولد تكون هي الأخرى قد تولدت أيضاً وتحتاج بدورها وفقاً للمبدأ الفاهمي إلى سبب.

وعلى العكس، أفهم بحرية، بالمعنى الكشمولوجي، قدرة الواحد على أن يبدأ من ذاته حالة لا تخضع سببيتها بدورها إلى سبب آخر يُعَيَّنُها من حيث الزمان وفقاً لقانون الطبيعة. فالحرية بهذا المعنى فكرة ترسندالية محضة لا تتضمن بدءاً أي شيء مستمد من التجربة، ولا يمكن لموضوعها ثانياً، أن يعطى بتعيين في أي تجربة، لأن: «كل ما يحصل يجب أن يكون له سبب» و«سببية السبب التي هي نفسها حاصلة أو متولدة، يجب أن يكون لها بدورها سبب»: قانون كلي، بل قانون إمكان كل تجربة؛ وبه يتحول كامل حقل التجربة، وباعداً ما بُعد، إلى جملة من مجرد طبيعة. لكن، بما أنه لا يمكننا على هذا النحو أن نتوصل إلى اكتشاف أي جملة مطلقة للشروط في العلاقة السببية، فإن العقل يبتدع فكرة عن تلقائية يمكن أن تبدأ من نفسها الفعل، من دون أن يكون قد سبقها سبب آخر يُعَيَّنُها بدورها للفعل وفقاً لقانون الإقتران السببي.

وما تجدر ملاحظته بخاصة، هو أنه، على هذه الفكرة الترندالية للحرية، يتأسس أفهوم الحرية العملي. وأن هذه الفكرة هي التي تشكل، أضلاً، آن الصعوبات التي أحاطت دائماً بمسألة إمكانها. فالحرية بالمعنى العملي هي استقلال الارادة عن إلزام نزوات الحساسية، ذلك أن الإرادة تكون حسية من حيث هي عرضة للانفعال (بحوافز الحساسية)، وتدعى حيوانية (arbitrium brutum) عندما تكون عرضة للاضطرار. والحق إن الارادة البشرية هي arbitrium sensitivum^(*) إنما ليست brutum. إنها^(**) arbitrium liberum، لأن الحساسية لا تجعل فعلها ضرورياً، بل إنه يوجد في الإنسان قدرة على أن يُعَيَّنَ نفسه بنفسه بالاستقلال عن إلزام النزوات الحسية.

ونرى بسهولة، أنه لو كانت كل سببية في العالم الحسي طبيعة وحسب، لكان كل حادث يتعين بآخر في الزمان وفقاً لقوانين ضرورية، وأن نسخ الحرية الترندالية بالتالي، وبما أن الظاهرات من حيث تُعَيَّنُ الارادة يجب أن تجعل كل فعل ضرورياً بوصفه نتيجة الطبيعة، هو معاً نسخ لكل حرية عملية. لأن هذه، تفترض شيئاً كان يجب أن يحصل على الرغم من أنه لم يحصل، وتفترض أن سببه في الظاهرة لم يكن بالتالي معيناً إلى درجة تمنع قيام عليّة في إرادتنا قادرة على أن تُحدث، بمعزل عن تلك الأسباب الطبيعية، بل ضدّ سيادتها وتأثيرها، أمراً معيناً في نسق الزمان وفقاً لقوانين أميرية، وأن تبدأ بالتالي، من ذاتها كلياً، سلسلة أحداث.

(*) ارادة حسية.

(**) ارادة حرة، (معنى، إن الارادة الحسية إما أن تكون حيوانية أي معرضة للإلزام بنزوات حسية وإما حرة أي غير معرضة لذلك. والإرادة البشرية حرة. (م. و)

يُحصل هنا إذن، ما يُصادَف بعامة في تنازع للعقل الذي يغامر وراء حدود التجربة الممكنة، أعني إنَّ المشكلة ليست أضلاً، فسيولوجية بل ترسندالية. وعليه، صحيح أن مسألة إمكان الحرية تُهم السيكلوجيا، إلّا أنه لا يوجد سوى الفلسفة الترّسندالية لكي تهتمّ بحلّها، لأنها تستند إلى أدلة ذباليكتيكية للعقل المحض وحسب. لكنّ لجعل هذه الفلسفة قادرة على أن تعطي عن المسألة جواباً مُرضياً لا يمكن أن يُرفض، يجب على أن أحاول بدءاً أن أعين، بملاحظة، تعييناً أكثر دقة، المنهج الذي يجب أن تتّبعه في هذه المسألة.

لو كانت الظاهرات أشياء في ذاتها، ولو كان المكان والزمان بالتالي صوراً لوجود الأشياء في ذاتها، لكانت الشروط والمشروط تنتمي أبداً كأطراف إلى سلسلة واحدة بعينها، ولتتج عن ذلك وفي الحالة الحاضرة أيضاً، التقيضة المشتركة بين كلّ الأفكار الترّسندالية. أعني، لكان على تلك السلسلة أن تكون حتّى كبيرة جداً أو صغيرة جداً على الفاهمة. لكنّ أفاهيم العقل الدينامية التي نهتمّ بها في هذا الرقم، والرقم الذي يليه، تمتاز بهذا: لأنّه لا شغل لها بشيء بوصفه كماً بل فقط بوجوده، فإنه يمكننا أيضاً أن نصرف النظر عن كمّ سلسلة الشروط كي لا ننظر فيها إلّا إلى علاقة الشرط بالمشروط الدينامية؛ بحيث نصادف، في مسألة الطبيعة والحرية، صعوبة معرفة هل الحرية بعامة ممكنة فقط، وهل يمكنها، إن كانت ممكنة، أن تتلاءم مع كلية القانون الطبيعي للسببية. وبالتالي، هل القضية التالية هي قضية شرطية منفصلة بدقة: كل مسبّب في العالم يجب أن يصدر إمّا عن الطبيعة وإمّا عن الحرية وإمّا يمكن بالأحرى للاثنتين، في صلة مختلفة، أن تفعلاً معاً في حادث واحد بعينه: وصحة هذا المبدأ القائل بترابط كل أحداث العالم الحسي ترابطاً شاملاً وفق قوانين الطبيعة الثابتة سبق أن أثبتت بقوة، بوصفه مبدأً للتحليلات الترّسندالية لا يحتمل أيّ عيب. فالمسألة تنحصر إذن في معرفة هل يمكن للحرية أن توجد على الرغم من هذا المبدأ، وبالنظر إلى المسبّب نفسه الذي يتعيّن وفقاً للطبيعة أم أنّه يجب استبعادها نهائياً بتلك القاعدة التي لا تتّهلك. وافترض الواقعية المطلقة للظواهرات، وهو افتراض عاميّ إنّما مُخادع، يُظهر هنا فوراً سوء تأثيره في تشويش العقل. إذ لو كانت الظاهرات أشياء في ذاتها لما كان هناك من وسيلة لإنقاذ الحرية. فالطبيعة ستكون السبب التامّ والمعيّن في ذاته لكل حدث، تعييناً وافياً، وسيكون شرط كلّ حدث متضمناً فقط في سلسلة الظاهرات الخاضعة مع مسبباتها بالضرورة لقانون الطبيعة؛ وعلى العكس، إذا لم نحمل الظاهرات إلّا على ما هي عليه بالفعل من دون زيادة، أعني لا كأشياء في ذاتها بل كمجرد تصورات ترابط وفقاً لقوانين أميرية، فإنّه سيوجب أن يكون لها هي أيضاً أصول ليست بظواهرات. لكنّ علّة معقولة من هذا النوع لن تكون متعيّنة بالنظر إلى عليّتها بظواهرات على الرغم من أن معلولاتها تظهر ويمكن أن تتعيّن من حيث تظهر بظواهرات أخرى. وستكون بذلك مع عليّتها خارج السلسلة، في حين أن معلولاتها ستوجد في سلسلة الشروط الأميرية. يمكن للمعلول إذن أن يُعدّ معلولاً حراً بالنظر إلى علّته المعقولة وأن يُعدّ في الوقت نفسه مع ذلك، بالنظر إلى الظواهرات، كنتيجة لها وفقاً لضرورة الطبيعة. وقد يبدو هذا التمييز المعروض بطريقة عامة ومجرّدة كلياً، في غاية الحذقة والغموض إلّا أنّه سيّضح في التطبيق. وقد أردتُ، هنا، فقط أن أدلي بهذه الملاحظة: بما أن الترابط الكليّ، لكل الظاهرات

في إطار الطبيعة، هو قانون تمتنع مخالفته، فإن هذا القانون سيقطب بالضرورة كل حرية لو أردنا أن نتشبت بعناد بواقعية الظاهرات. ولذا لم يتوصل أولئك، الذين يتبعون في ذلك الرأي العامي، إلى أن يُوقفوا، ذات مرة، بين الحرية والطبيعة.

امكان العلية بحرية

بما يتفق مع القانون الكلي للضرورة الطبيعية

أسمي ذلك الذي ليس بظاهرة في موضوع الحواس، معقولاً. وعليه، إذا كان ذلك الذي يجب أن يُعدّ ظاهرة في العالم الحسي، له في ذاته، بالإضافة إلى ذلك قدرة ليست موضوعاً للحدس الحسي بل تمكنه من أن يكون علة للظواهر، فإنه يمكن أن ننظر إلى علية هذا الكائن من جهتين: كعلية معقولة وفقاً لفعالها من حيث هو شيء في ذاته، وكسببية محسوسة وفقاً لمسببها من حيث هو ظاهرة في العالم الحسي. ونصطنع بناءً عليه أفهوماً أمبيرياً عن قدرة مثل هذا الفاعل، وأفهوماً ذهنياً عن عليته، ويلتقي الأفهومان معاً في أثر واحد بعينه. وهذه الطريقة المزدوجة في تفكير قدرة موضوع الحواس لا تناقض أيّاً من الأفاهيم التي نكوّنها عن الظواهر والتجربة الممكنة، إذ بما أن على هذه الظواهر، من حيث ليست أشياء في ذاتها، أن تجد أساساً لها في موضوع ترسندالي يُعَيَّنُها كمجرد تصورات، فإن لا شيء يمنع من أن تُنسب إلى هذا الموضوع الترسندالي بالإضافة إلى الخاصية التي من خلالها يظهر، علية ليست ظاهرة، على الرغم من أن معلولها يُصادف في الظاهرة. لكن يجب أن يكون لكلّ علة فاعلة طبعاً، أعني قانوناً لعليتها من دونه لا يمكنها أن تكون علة قط. وهكذا يكون لدينا، عن فاعل من العالم الحسي، أولاً، طبع أميري به تتخذ أفعاله من حيث هي بأسرها ظواهر، في الترابط مع ظواهر أخرى وفقاً لقوانين الطبيعة الثابتة ومن حيث يمكنها أن تُشتق من هذه الظواهر كما لو كانت شروطها، وأن تُربط معها إذن مؤلفة أطرافاً في سلسلة وحيدة في نظام الطبيعة؛ وسيكون علينا ثانياً، أن نُقرّ للفاعل بطبع معقول، به يكون علة لتلك الأفعال بوصفها ظواهر حقاً، إلا أنه لا يخضع هو لأي شرط من شروط الحساسية وليس هو نفسه ظاهرة. ويمكن أن نسمي الأول طبع هذا الشيء في الظاهرة والثاني طبع الشيء في ذاته.

ولن تكون هذه الذات الفاعلة إذن خاضعة من حيث طبعها المعقول لأي شرط زمني، لأنّ الزمان هو شرط الظواهر وحسب، لا الأشياء في ذاتها. وفيها لم ينشأ ولن يقف أي فعل، ولن يكون بالتالي، خاضعاً لقانون أي تعين زمني، وقانون كل ما هو متغير، أعني لقانون: كل ما يحصل يجد سببه في ظواهر (الحال السابقة). وبكلمة، إن العلية من حيث هي ذهنية لا تدخل قط في سلسلة الشروط الأميرية التي تجعل الحدث ضرورياً في العالم المحسوس. وصحيح أنه لن يمكن للطبع المعقول أن يُعرف بلا توسط، لأنه لا يمكننا أن نُذكر أي شيء إلا من حيث يظهر، إلا أنه يجب أن يُفكر وفقاً للطبع الأميري بنفس الطريقة التي يجب بها علينا أن نعطي بعامية في التفكير موضوعاً ترسندالياً كأساس للظواهر على الرغم من أننا لا نعلم في الحقيقة شيئاً عما هو في ذاته.

وسيكون ذلك الفاعل إذن حسب طبعه الأميري، كظاهرة، خاضعاً للربط السببي بموجب كل قوانين التعيين، ولن يكون بهذا المعنى سوى جزء من العالم المحسوس، فتصدر مسبباته، كأي ظاهرة أخرى من الطبيعة حتماً. وكما تؤثر فيه الظواهر الخارجية، وكما يُعرف طبعه الأميري، أعني قانون سببيته، بالتجربة، كذلك أيضاً يجب أن يكون بالإمكان تفسير كل أفعاله بموجب قوانين الطبيعة، ويجب أن يوجد كل ما هو لازم لتعيينها الكامل والضروري، في تجربة ممكنة.

لكن، يجب أن يعلن الفاعل نفسه حسب طبعه المعقول (على الرغم من أنه ليس بوسعنا حقاً أن يكون لدينا سوى أفهومه العام) حرّاً من كل تأثير للحساسية، ومن كل تعيين بالظواهر؛ وبما أنه لا شيء يحصل فيه من حيث هو نوميئاً لأنّ ليس فيه أي تغيير يستلزم تعييناً زمنياً دينامياً، ولا بالتالي أيّ إقتران بالظواهر بوصفها أسباباً، فإن هذا الكائن الفاعل سيكون في أفعاله مستقلاً ومتحرراً من كل ضرورة للطبيعة كتلك التي توجد فقط في العالم المحسوس. وسيكون دقيقاً تماماً القول عنه إنه يبدأ من ذاته معلولاته في العالم المحسوس من دون أن يبدأ الفعل فيه، وسيكون ذلك صحيحاً من دون أن يكون على المعلولات أن تبدأ من ذاتها في العالم الحسي لأنها ستكون فيه دائماً متعينة من قبل بالشروط الأميرية في الزمن المتقدم، إنما فقط بواسطة الطبع الأميري (الذي هو مجرد ظاهرة للطبع المعقول)، ولن تكون ممكنة إلا بوصفها استمراراً لسلسلة الأسباب الطبيعية. وعليه ستوجد الطبيعة والحرية معاً، وكل واحدة بمبدولها الكامل، من دون أيّ تنازل في الأفعال نفسها حسب ما إذا قربناها من علّتها المعقولة أو من سببها المحسوس.

ايضاح للفكرة الكسمولوجية

عن الحرية في ربطها مع الضرورة الطبيعية الكلية

رأيتُ من المستحسن أن أرسم، أولاً، الخطوط العريضة لحلّ مشكلتنا الترسندالية. من أجل أن يمكننا أن نتبع بطريقة أفضل درب العقل في حلّها. ونريد الآن أن نُبين آثاتها حلّها المهمة، ونرى إلى كل واحد منها بخاصة.

فقانون الطبيعة القائل: إن كل ما يحصل له سبب، وإن سببية هذا السبب، أعني الفعل، من حيث يتقدّم في الزمان، ومن حيث لا يمكنه بالنظر إلى المسبب المتولد أن يكون قد كان منذ الأزل، يجب أن يكون قد حصل هو أيضاً وأن يكون له أيضاً، بين الظواهر، سببه الذي به يتعين: فقانون الطبيعة هذا، الذي به يمكن للظواهر بدءاً أن تُشكّل طبيعة وأن تُقدّم الموضوعات للتجربة، هو قانون فاهمي لا يُسمح بالانحراف عنه تحت أيّ ذريعة، ولا تُستثنى منه أيّ ظاهرة أينما كان، وإلا وضعناها خارج كل تجربة ممكنة وفرّقناها بذلك عن كلّ موضوعات التجربة الممكنة كي نجعل منها مجرد أيّس فكري وخرافة.

لكن على الرغم من أننا لا نرى هنا إلا إلى سلسلة من الأسباب لا تسمح بأي جملة مطلقة في التراجع نحو شروطها، فإن هذه الصعوبة لا تُعيقنا لأنه سبق أن دُللت في الحكم العام على النقيضة التي يقع فيها العقل عندما يسعى إلى اللامشروط في سلسلة الظاهرات. فإذا كنا نريد أن ننساق بخداع الواقعية الترندالية، فإنه لن يبقى عندها لا طبيعة ولا حرية. والمسألة الوحيدة هنا هي معرفة ما إذا كان من الممكن، مع عدم الاعتراف إلا بضرورة للطبيعة في كامل سلسلة كل الأحداث، أن ننظر أيضاً إلى هذه الضرورة، التي ليست من جهة سوى مجرد مسبب طبيعي، بوصفها من جهة أخرى معلولاً صادراً عن حرية، أو ما إذا كان ثمة تناقض صارم بين هذين الضريين من السببية

لا يمكن أن يوجد بالتأكيد، بين الأسباب في الظاهرة، أي شيء يستطيع أن يبدأ بالطلق ومن ذاته سلسلة. وكل فعل، بوصفه ظاهرة، ومن حيث يولد حدثاً هو نفسه حدث أو أمر يحصل، ويفترض حالة أخرى يوجد فيها سببه. فكل ما يحصل ليس سوى استمرار للسلسلة التي ليس أي بدء متولد في ذاته ممكناً فيها. وكل أفعال الأسباب الطبيعية في تنالي الزمان هي إذن بدورها مسببات تفترض أسبابها في تسلسل الزمان أيضاً. ويجب أن لا نتظر فعلاً أصلياً لاقران الظاهرات السببي، عنه يحصل أمر لم يكن من قبل.

لكن، هل من الضروري، إذا كانت المسببات ظاهرات، أن تكون أيضاً سببية سببها، الذي هو نفسه ظاهرة، أميرية حصر؟ أم أنه بالأحرى من الممكن، على الرغم من أن كل مسبب في الظاهرة يستلزم أن يكون مقترناً بسببه بموجب قوانين السببية الأميرية، أن تكون هذه السببية الأميرية نفسها، ومن دون أن نكسر في شيء ترابطها مع الأسباب الطبيعية، معلولة لعل لا أميرية بل ذهنية؟ أعني لفعل أصلي لعل ليست، بالنظر إلى الظاهرات، ظاهرة إذن بل معقولة من حيث قدرتها تلك، على الرغم من أنه يجب أن تُعدّ تابعة كلياً للعالم المحسوس كحلقة في سلسلة الطبيعة.

نحن بحاجة إلى مبدأ السببية في ما بين الظاهرات، لنستطيع أن نبحث ونقدّم للأحداث الطبيعية شروطاً طبيعية، أعني أسباباً في الظاهرات. فإذا كان كل ذلك مسلماً به من دون أي استثناء يُضعفه، فإن الفاهمة، التي في استعمالها الأميري لا ترى سوى طبيعة في كل الأحداث، والتي لها كل الحق بذلك، لديها كل ما يمكن أن تستلزمه التفسيرات الفيزيائية لتتابع درجها من دون عائق. والحال إن التسليم بأنه يوجد أيضاً بين الأسباب الطبيعية علل ذات قدرة محض معقولة، وحتى وإن كان هذا التسليم مجرد خرافة، لا يضير الفاهمة في شيء، لأن ما يُعَيّن تلك القدرة على الفعل لا يستند قط إلى شروط أميرية، بل إلى مجرد دواعي فهمية، إنما من حيث يكون فعل هذه العلة في الظاهرة مطابقاً لكل قوانين السببية الأميرية. ذلك أن الذات الفاعلة بوصفها *causa phaenomenon*^(*) ستكون على هذا النحو، على انسجام مع الطبيعة في تبعية لا

(*) علة في الظاهرات.

تنقسم لكل أفعالها؛ إلا أن ظاهرات هذه الذات (مع كل سببها في الظاهرة) تتضمن بعض الشروط التي يجب أن تُعد شروطاً محض معقولة إن شئنا الصعود من الموضوع الأميري إلى الموضوع الترندالي. لأنه إذا كنا نتبع قاعدة الطبيعة فقط في ما يمكن أن يكون سبباً بين الظاهرات، فلن يضايقنا ما يجب أن يُفكر، في الذات الترندالية التي نجهلها أميرياً، بوصفه أساساً لتلك الظاهرات ولترابطها. ولا يُهم هذا الأساس المعقول المسائل الأميرية في شيء، فهو لا يخص سوى التفكير في الفاهمة المحضة. ومع أن نتائج هذا التفكير وذلك الفعل للفاهمة المحضة، توجد في الظاهرات، فإن ذلك لا يُقلل في شيء من وجوب تفسير الظاهرات بسببها في الظاهرة تفسيراً تاماً بموجب القوانين الطبيعية، لأننا ننصاع إلى طبعها محض الأميري بوصفه مبدأ التفسير الأعلى، ونهمل، كمجهول، الطبع المعقول الذي هو العلة الترندالية للطبع الأول إهمالاً كلياً، باستثناء وضعه من حيث يشير إليه طبعه الأميري بوصفه سمته المحسوسة. ولنطبق ذلك على التجربة: فالإنسان ظاهرة من ظاهرات العالم المحسوس، وهو بهذا المعنى سبب من أسباب الطبيعة، يجب أن تخضع سببته للقوانين الأميرية، وبوصفه كذلك يجب أن يكون له إذن، طبع أميري، شأنه شأن كل أشياء الطبيعة الأخرى. ونلاحظ هذا الطبع بالملكات والقدرات التي يُظهرها في مسباته. وفي حين ليس لدينا في الطبيعة الجامدة أو الحيوانية وحسب، أي سبب يجعلنا نتصور قدرة مشروطة غير تلك المشروطة بطريقة حسية وحسب، فإن الإنسان الذي لا يعرف الطبيعة إلا بالحواس، يعرف نفسه أيضاً بمجرد إبصار، وذلك في الأفعال والتعينات الباطنة التي لا يمكن أن يحسبها قط في عداد انطباع الحواس حقاً. وصحيح أنه، من جهة، ظاهرة بالنسبة إلى نفسه، إلا أنه أيضاً، من جهة أخرى، أعني بالنظر إلى قدرات معينة، موضوع محض معقول، لأن فعله لا يمكن أن ينسب قط إلى تلقي الحساسية. ونُسَمِّي هذه القدرات فاهمة وعقلاً؛ ويمتاز الأخير بخاصة عن كل الملكات المشروطة أميرياً امتيازاً خاصاً ومرموقاً، لأنه لا يفحص موضوعاته إلا وفقاً لأفكار، وأنه يُعين بالتالي الفاهمة التي تستعمل أفاهيمها (بما فيها المحضة) استعمالاً أميرياً.

والحال، إنه ينجم بوضوح أن العقل ذو علية، أو أننا نحن، على الأقل، نتصور فيه مثل هذه العلية، وذلك عن الأوامر^(*) التي تتخذها قواعد في كل ما هو عملي للملكات الفاعلة. فالوجوب يعبر عن نوع من الضرورة، هو الاقتران بمبادئ اقتراً لا يوجد في أي مكان في الطبيعة. ولا يمكن للفاهمة أن تعرف عن الطبيعة إلا ما هو وما كان وما سيكون، ويستحيل أن يجب على شيء أن يكون فيها بخلاف ما هو عليه بالفعل في كل تلك العلاقات الزمنية، بل إن الوجوب لن يكون له أي دلالة إطلاقاً عندما لا يكون أمام ناظرينا سوى مجرى الطبيعة. ولا يمكننا أن نسأل ماذا يجب أن يكون في الطبيعة مثلما لا يمكننا أن نسأل أي خصائص يجب أن تكون للدائرة، بل إن كل ما يمكن أن نسأله هو ماذا يحصل في الطبيعة أو ما الخصائص التي للدائرة.

(*) يقصد الأوامر الأخلاقية التي تقول: يجب أن تفعل كذا... (م. و).

وَيُغَيَّرُ هذا الوجوب عن فِعْلٍ ممكن، ليس مبدأه سوى مجرّد أفهوم، في حين أنّ مبدأ مجرد فِعْلٍ طبيعي يجب أن يكون ظاهرة أبدأ. لكن، مع أنه يجب أن يكون الفِعْلُ ممكنًا وفقاً للشروط الطبيعية عندما يطبّق عليه الوجوب، إلّا أن تلك الشروط الطبيعية لا تتعلق بتعيّن الإرادة نفسها، بل فقط بمعلولها ونتيجتها في الظاهرة. وأياً كانت كثرة الدواعي الطبيعية التي تدفعني إلى الارادة، وأياً كانت كثرة الحوافز الحسية، فإنه لا يمكنها أن تولّد الوجوب، بل فقط إرادة هيهات أن تكون ضرورية، بل ستكون دائماً إرادة مشروطة على عكس الوجوب الذي يمليه العقل بوصفه مقياساً وهدفاً، بل ناهياً وسلطاناً. وسواء كان ذلك موضوعاً لمجرد الحساسية (المتع) أم موضوعاً للعقل المحض (الخير)، فإن العقل لا ينساق قط لداعٍ معطى أمبيرياً ولا يتبع نظام الأشياء كما يمثّل في الظاهرة، بل يخلق بنفسه، بتلقائية تامة، نظاماً خاصاً وفقاً للأفكار التي تُكَيّف معها الشروط الأميرية، والتي بموجبها يذهب إلى حدّ إعلان أفعالٍ، لم تحصل وقد لا تحصل، أفعالاً ضرورية، لكن مع الافتراض بصدها جميعاً أنه يمكن أن يكون للعقل سببية بالصلة معها، لأنه من دون ذلك لن يتوقع نتائج لأفكاره في التجربة.

ولنتوقّف الآن هنا، ولنسلّم على الأقل بأنه، من الممكن أن يكون للعقل حقاً سببية بالنظر إلى الظاهرات، فإنه سيجب عليه، ومهما كان عقلاً، أن يُظهر مع ذلك طبعاً أمبيرياً. لأنّ كلّ سبب يفترض قاعدة بموجبها تليه ظاهرات معينة كمسيّبات، ولأنّ كل قاعدة تستلزم شكلاً للمسيّبات موحدًا يؤسس أفهوم السبب (كقدرة). ويمكن أن نسمّي هذا الأفهوم من حيث عليه أن يُتَبَيَّن مجرد ظاهرات، الطبع الأميري الذي يبقى ثابتاً، في حين تظهر المسيّبات بحسب تنوع الشروط التي تواكبها أو تُحدّثها جزئياً بهيئات متغيرة.

لكلّ إنسان إذن طبع أميري لإرادته، هو مجرد عليّة معينة لعقله من حيث يُظهر في معلولاته في الظاهرة قاعدة يمكن أن نستدل بموجبها على الحوافز العقلية وأفعالها من حيث نوعها ودرجاتها، ونحكم على المبادئ الذاتية لإرادته. ولأن هذا الطبع الأميري يجب أن يستمد هو نفسه كمسبّب من الظاهرات وقاعدتها التي تعطيها التجربة، فإن كل أفعال الإنسان في الظاهرة متعينة بموجب نظام الطبيعة بطبعه الأميري وبالأسباب الأخرى المتضافرة؛ فلو كان بإمكاننا الدخول إلى أصل كلّ ظاهرات إرادته، لما كان هناك أيُّ فِعْلٍ إنساني لا نستطيع أن نتنبأ به بيقين أو لا نستطيع أن نتعرف إليه بوصفه ضرورياً بناءً على شروطه السابقة. فليس ثمة إذن، بالنظر إلى هذا الطبع الأميري من حرّية قط، لكن لا يمكننا أن ننظر إلى الإنسان إلّا من وجهة النظر هذه وحسب، إذا ما أردنا فقط أن نلاحظ ونسبر فسيولوجياً، كما يحصل في الانتروبولوجيا، الأسباب المقررة لأفعاله.

لكن إذا ما فحصنا هذه الأفعال عينها بالصلة مع العقل فقط من حيث هو علة قادرة على إحداثها، وبكلمة، إذا ما فحصناها بالعقل من المنظور العملي، فسنجد قاعدة أخرى ونظاماً آخر كلياً غير نظام الطبيعة. إذ عندها قد يمكن أن لا يجب حصول ما حصل مع ذلك وفقاً لمجرد الطبيعة، وما كان يجب أن يحصل حتماً وفقاً للأسباب الأميرية؛ ومع ذلك فإننا نجد أحياناً، أو،

على الأقل، نظنّ أننا نجد أنّ أفكار العقل أظهرت حقاً علّية بالنظر إلى أفعال الانسان بوصفها ظاهرات، وأنّ هذه الأفعال قد حصلت لا لأنها كانت متعينة بأسباب أميرية، بل لأنها كانت متعينة بمبادئ للعقل.

والآن، على افتراض أنّه بالإمكان القول: إنّ للعقل سببية بالنظر إلى الظاهرات، فهل يمكن أن يسمى فعله حرّاً مع كونه، في طبعه الأميري (في غمط الاحساس به)، مُتَعَيِّناً بكلّ دقة، وضرورياً. هذا ما بدوره يتعيّن في الطبع المعقول (غمط التفكير به). لكننا لا نعرف هذا النمط الأخير، بل نشير إليه بظاهرات لا تجعلنا نعرف بصحيح العبارة وبلا توسُّط إلّا غمط الإحساس به (الطبع الأميري)⁽¹⁾. أما الفعل من حيث يجب أن يُنسب إلى غمط التفكير به كنسبته إلى علته، فإنه لن ينتج مع ذلك عنه بموجب القوانين الأميرية بحيث تسبقه شروط العقل المحض بل إنّ نتائجه في ظاهرة الحس الباطن هي التي تسبق وحسب. فالعقل المحض، كقدرة محض معقولة، لا يخضع لصورة الزمان ولا بالتالي لشروط التسلسل الزمني، وعلّية العقل في الطبع المعقول لا تتولد أو تبدأ في زمن معيّن بإحداث معلوها. وإلّا صار العقل نفسه خاضعاً لقانون الظاهرات الطبيعي من حيث يُعيّن السلسلات السببية زمنياً، وصارت العلية عندها طبيعة لا حرية. يمكننا إذن القول: إذا كان يمكن أن يكون للعقل سببية بالنظر إلى الظاهرات، فلاّنه قدرة بها يبدأ أولاً الشرط الحسي لسلسلة أميرية من المسببات لأن الشرط الذي يقيم في العقل ليس حسيّاً ولا يبدأ هو نفسه إذن. وعليه، يحصل عندها ما نشعر بغيباه في كل السلسلات الأميرية، أعني: إن شرط سلسلة متتالية من الأحداث يمكن أن يكون من اللامشروط، أميرياً، ذلك أن الشرط هنا هو خارج سلسلة الظاهرات (في المعقول) ولا يخضع بالتالي لأي شرط حسي ولا لأي تعين زمني بسبب سابق.

إلّا أن تلك السببية نفسها تنتمي أيضاً، في صلة أخرى، إلى سلسلة الظاهرات. فالإنسان نفسه ظاهرة. وإرادته ذات طبع أميري هو السبب (الأميري) لكل أفعاله. وليس هناك شرط من الشروط التي تُعيّن الانسان وفقاً لهذا الطبع إلّا وهو متضمن في سلسلة مسببات الطبيعة، إلّا ويخضع لقانونها الذي بموجبه لا يوجد أي سببية لا مشروطة أميرياً لما يحصل في الزمان. وعليه فإنّه لا يمكن لأي فعل معطى (لأنّه لا يمكن أن يُدرك إلّا كظاهرة) أن يبدأ من نفسه بالمطلق. لكن لا يمكننا أن نقول عن العقل، إنّ فيه قبل الحال التي يُعيّن فيها الارادة، حالاً سابقة فيها تتعين تلك الحال نفسها. ذلك أنه ليس في العقل، ولأنه ليس بظاهرة وليس خاضعاً قط لشروط

(1) إن الخلقية الخاصة للأفعال (المحمود والمزوم) وخلقية سلوكنا الخاص، تبقى إذن مخفية عنا تماماً. ومسؤوليتنا يمكن أن تتصل فقط بالطبع الأميري. لكن إلى أي حد يجب أن ننسب العلول المحصن إلى الحرية وإلى أي حد إلى مجرد طبيعة، إلى عيب المزاج اللاإرادي أم إلى حس تكوينه (merito, Fortunae)؛ ذلك ما لا يمكن لأحد أن يتعمقه، ولا بالتالي أن يحاكمه، بعدالة تامة.

(*) (الحدارة والخط).

الحساسية، أيّ تنال زمني بالنظر إلى علّيته. وقانون الطبيعة الدينامي، الذي يعين التسالي الزمني بموجب قواعد، لا يمكن بالتالي أن يطبّق علّيته.

فالعقل هو إذن، الشرط الدائم لكلّ الأفعال الإرادية التي يظهر فيها الانسان، وكل فعل من أفعاله متعين في طبع الانسان الأميري حتى قبل أن يحصل. لكن، بالنظر إلى الطبع، المعقول الذي ليس الأول سوى شيمه الحسي، ليس ثمة من قبل ولا بعد، وكلّ فعل، بمعزل عن العلاقة الزمنية التي يوجد فيها مع ظاهرات أخرى، هو بلا توسط معلول طبع العقل المحض المعقول. فالعقل يفعل إذن بحرية من دون أن يتعين دينامياً في سلسلة الأسباب الطبيعية، بمبادئ خارجية كانت أم باطنة، إنما متقدمة في الزمان، وحرية هذه لا يمكن أن ننظر إليها على نحو سالب وحسب بوصفها استقلالاً عن الشروط الأميرية (إذ بذلك ستكفّ العاقلة عن كونها علّة للظاهرات) بل يمكن أيضاً أن نعدّها على نحو إيجابي، بمثابة القدرة على أن يبدأ من ذاته سلسلة أحداث، لا من حيث يبدأ فيه هو شيء بل من حيث يكون شرطاً لا مشروطاً لكل فعل إرادي لا يسمح بأن يعلو عليه أي شرط من الشروط السابقة زمنياً، على الرغم من أن معلوله يبدأ في سلسلة الظاهرات، إنما من دون أن يمكنه أن يشكّل فيها أي بدء أول بإطلاق. ولكي نوضح مبدأ العقل التنظيمي بمثال مستمد من استعماله الأميري، [أقول لكي نوضح] لا لكي نثبت (لأن الأدلة التي من هذا النوع لا قيمة لها في المزايم الترندالية) نأخذ فعلاً إرادياً، وعلى سبيل المثال، كذبة خبيثة يدخل فيها واحد من الناس فوضى معينة في المجتمع؛ ولنبحث أولاً عن الأسباب المحركة التي عنها صدر، ولنحاكم ثانياً كيف يمكن أن يكون مسؤولاً عنها وعن كلّ نتائجها. فتبعاً للمقصد الأول، نتفحص الطبع الأميري لهذا الانسان بحثاً عن مصادرها في التربية السيئة وفي سوء المجتمع، كذلك في جزء منها في خبث طويّة مُستَهْتَرَة، ونَحْمِلُها في جزء آخر على الخفة وعدم التفكير، من دون أن نلغي الأسباب الظرفية وحافزها. وفي كلّ ذلك نفعل كما نفعل بعامة في البحث عن سلسلة الأسباب المعينة لسبب معطى في الطبيعة. لكن على الرغم من أننا نظنّ أنّ الفعل متعين بذلك فإننا لا نقبل من لؤمنا للفاعل، وذلك ليس بسبب سوء طويته ولا بسبب الظروف التي أثّرت عليه، ولا بسبب سلوكه السابق، إذ نفترض أنه يمكن أن ننحّي جانباً تنحية تامة ما كان عليه هذا السلوك، وأن ننظر إلى سلسلة الشروط المنصرمة كما لو أنها لم تحصل، وإلى هذا الفعل بالمقابل كما لو أنه غير مشروط بالمرّة بالنسبة إلى الحال السابقة، وكما لو أنّ الفاعل كان قد بدأ من ذاته بإطلاق سلسلة النتائج. ويستند هذا اللؤم إلى قانون للعقل ننظر فيه إلى العقل بوصفه علّة كان يمكن لها، وكان يجب عليها أن تعين سلوك الرجل بصرف النظر عن كل الشروط الأميرية التي ذكرناها. ولا ننظر إلى علّية العقل كنوع من علّة مُساعدة، بل كعلّة كاملة في ذاتها حتى عندما تكون الدوافع الحسية غير مُلائمة لها قطعاً، بل مضادة كلياً. فالفعل يُنسب إلى الطبع العقلي للفاعل، والخطأ يقع بكامله عليه في نفس اللحظة التي فيها يكذب، وإنّ العقل بالتالي، رغم كل الشروط الأميرية للفعل، حرّ تماماً؛ ويجب أن يكون إخلاله مسؤولاً عن هذا الفعل.

ونرى بسهولة، أننا عندما نُصدِر هذا الحكم بالمسؤولية، نفكر أنّ العقل ليس مُتأثراً قط

بكل تلك الحساسية، وأنه لا يتغير (رغم تغير ظاهراته، أعني الشكل الذي يظهر به في معلولاته) وأن ليس فيه حالاً سابقة تُعين اللاحقة، وأنه لا ينتمي من ثم البتة إلى سلسلة الشروط الحسية التي تجعل الظاهرات ضرورية بموجب القوانين الطبيعية. فهذا العقل حاضر، وإنه هو هو في كل الأفعال التي ينجزها المرء في جميع الظروف الزمنية، لكنه هو نفسه ليس في الزمان، ولا تحول عليه، إن صح القول، حال جديدة لم يكن عليها من قبل؛ وهو معين بالنظر إليها، لكنه لا يتعين. ولذا، لا يمكننا أن نسأل: لماذا لم يتعين العقل خلافاً لذلك؟ بل فقط لماذا يُعين الظاهرات خلافاً لذلك بعليته؟ والحال، أن لا جواب ممكناً عن ذلك لأن طبعاً معقولاً آخر كان سيعطي طبعاً أميرياً آخر، وعندما نقول إنه كان بإمكان الفاعل على الرغم من كل سلوكه السابق أن يمتنع عن الكذب، فإن ذلك يعني فقط أنه تحت سلطة العقل بلا توسط وأن العقل لا يخضع في عليته لأي شرط من شروط الظاهرة ويجري الزمان؛ إن الفرق في الزمان يمكنه بالطبع أن يشكّل فرقاً رئيساً بين الظاهرات التابعة، إلا أنه لا يمكنه أن يشكّل أي فرق بين الأفعال بالنسبة إلى العقل، لأن تلك الظاهرات ليست أشياء وليست، بالتالي أيضاً، أسباباً في ذاتها.

يمكننا إذن، عندما نحاكم أفعالاً حرة بالنظر إلى عليتها، أن نصعد فقط حتى العلة المعقولة لكن ليس إلى أبعد، ويمكننا الاقرار بأن هذه العلة حرة، أعني مُتعيّنة بمعزلٍ عن الحساسية، وأنها بهذه الطريقة يمكن أن تكون الشرط اللازم للظواهرات من وجهة النظر الحسي. أما لماذا يعطي الطبع المعقول بالضبط هذه الظاهرات وهذا الطبع الأميري في الظروف الراهنة؟ فإن الإجابة عن هذا السؤال تتخطى كل قدرة عقلنا، بل كل الحقوق التي له في مجرد طرح الأسئلة. وذلك كما لو أننا نسأل: من أين يأتي أن لا يُعطي الموضوع الترسندي لحسنا الحسي الخارجي سوى الحدس في المكان بالضبط وليس أي حدس آخر. والحال إن المشكلة التي علينا حلها لا تُلزمنا للمرة الإجابة عن هذا السؤال، لأنها لم تكن تدور إلا على معرفة ما إذا كانت الحرية تضاد الضرورة الطبيعية في فعل واحد بعينه. وقد أجبنا عنها بشكل وافٍ مُظهرين أنه، بما أنه لا يمكن أن يوجد في الحرية علاقة بضرب من الشروط مغاير تماماً لما في الضرورة، فإن قانون هذه الأخيرة لا يؤثر قط في الأولى وأنه يمكن للثنتين أن توجدا الواحدة باستقلال عن الأخرى ومن دون أن تُخلخل الواحدة الأخرى.

* * *

ويجب أن نلاحظ جيداً: إننا لم نرد بذلك إثبات تحقق الحرية بوصفها إحدى القدرات التي تتضمن سبب ظاهرات عالمنا الحسي. إذ بالإضافة إلى أن ذلك الإثبات سيخرج عن كونه تأملاً ترسندالياً لا يشتغل إلا بالأفاهيم، فإنه لن يكون بإمكانه أن ينجح، لأنه سوف لن يكون بوسعنا البتة أن نستدل من التجربة على أي شيء يجب أن لا يُفكر قط وفقاً لقوانين التجربة. أضف، إننا لم نكن نريد إثبات إمكان الحرية لأن ذلك أيضاً لم يكن لينجح لانت بعامية لا يمكن أن نعرف بمجرد أفاهيم قبلية إمكان أي مبدأ واقعي وأني سببية. فالحرية لا تُعالج هنا إلا بوصفها فكرة ترسندالية بها يُظن العقل أنه يبدأ، بدءاً مطلقاً، سلسلة الشروط في الظاهرة باللامشروط حسياً، مما يُوقعه في نقية مع قوانينه الخاصة التي يُعليها على الإستعمال الأميري للفاهمة. والحال إن

الشيء الوحيد الذي كان بإمكاننا فعله هو أن نُظهر أن هذه النقيضة تستند إلى مجرد تراءٍ، وبالأقل إن الطبيعة ليست في تنازع مع العلّية بحريّة. وكان ذلك أيضاً الأمر الوحيد الذي يُهمّنا.

IV . حل الفكرة الكسولوجية عن جملة

تبعية الظاهرات من حيث وجودها بعامة

نظرنا في الرقم السابق إلى تغيّرات العالم الحسي في تسلسلها الدينامي حيث يخضع كل واحد لآخر خضوعه لسببه. أما لأن فتصلح سلسلة الحالات فقط لتوجيهنا من أجل الوصول إلى وجود يمكنه أن يكون الشرط الأعلى لكل المتغير، أعني إلى الكائن الضروري. ولا يدور الأمر هنا على العلّية اللامشروطة، بل على الوجود اللامشروط للجوهر نفسه. فالسلسلة التي أمامنا إذن هي أصلاً مجرد سلسلة أفاهيم لا سلسلة حدوس من حيث يكون الواحد شرطاً للآخر.

ونرى بوضوح، وبما أن كلّ شيء يتغير في مجموعة الظاهرات، وأن كل شيء بالتالي مشروط في الوجود، أنه لا يمكن أن يوجد، في أي محل في سلسلة الوجود التابع، طرف لا مشروط يكون وجوده ضرورياً ضرورة مطلقة؛ وأنه بالتالي، لو كانت الظاهرات أشياء في ذاتها، ولو كان شرطها ينتمي أبداً من جزاء ذلك بالذات، مع المشروط إلى سلسلة من الحدوس واحدة بعينها، لما كان هناك من محل لكائن ضروري كشرط لوجود ظاهرات العالم الحسي.

لكنّ للتراجع الدينامي، هذه الخاصية التي تميّزه عن التراجع الرياضي، من حيث إن شروط هذه السلسلة يجب أن تُعدّ دائماً أجزاءً من السلسلة وبالتالي متجانسة، ومن ثم ظاهرات. لأن التراجع الرياضي لا يتم إلا بتركيب الكلّ في أجزاء أو بتفكيك الكلّ إلى أجزائه، في حين أنه في التراجع الدينامي حيث لا يدور الأمر على إمكان كلّ لا مشروط مؤلف من أجزاء معطاة أو على إمكان جزء لا مشروط لكلّ معطى، بل على اشتقاق حال انطلاقاً من سببها أو اشتقاق الوجود الحادث للجوهر نفسه انطلاقاً من الجوهر الضروري، ليس من الضروري بالضبط أن يشكّل الشرط مع مشروطه سلسلة أميرية.

وما يزال لدينا بعدُ إذن، مخرجٌ في النقيضة الظاهرية التي تعرّض لنا، لأنّ القضيتين المتنازعتين يمكن أن تكونا صادقتين معاً وفقاً لعلاقات مختلفة، بحيث تكون كلّ أشياء العالم الحسي حادثة تماماً، ولا يكون لها بالتالي أيضاً سوى وجود مشروط أميرياً أبداً، ويكون مع ذلك لكامل السلسلة أيضاً شرطاً غير أميري، أعني كائن ضروري ضرورة لا مشروطة. ذلك أن هذا الكائن من حيث هو شرط معقول، سوف لن ينتمي بالمرّة إلى السلسلة كطرف فيها (ولا حتى كالتطرف الأعلى) ولن يجعل أي طرف في السلسلة لا مشروطاً أميرياً، بل سيدع العالم الحسي بأسره، في وجوده المشروط أميرياً والشامل لكل أطرافه. وبذلك إذن، ستميّز هذه الطريقة في وضع وجود لا مشروط في أساس الظاهرات من العلّية اللامشروطة أميرياً (عن الحرية) التي دار

الكلام عليها في المادة السابقة، بأن الشيء نفسه في الحرية كان ما يزال جزءاً بوصفه علة (substantia phaenomenon) من سلسلة الشروط، وبأن عليته وحدها كانت مفكرة كمعقولة، في حين أن الكائن الضروري هنا يجب أن يُفكر خارج سلسلة العالم المحسوس كلياً (بوصفه ens extramundanum^(*)) وبشكل محض معقول، وهذا وحده فقط ما يمنعه من أن يكون هو نفسه خاضعاً لقانون حدوث جميع الظاهرات وتبعيتها.

فمبدأ العقل التنظيمي هو إذن، بالنظر إلى مشكلتنا: إن كل شيء في العالم المحسوس ذو وجود مشروط أميري، وليس فيه في أي محل بالنظر إلى أي خاصية أي ضرورة لا مشروطة، ولا يوجد أي طرف من سلسلة الشروط إلا ويجب أن نتوقع أبداً شرطه الأميري، ونبحث عنه قدر الامكان في تجربة ممكنة، وإن لا شيء نحولنا أن نشق وجوداً من شرط خارج السلسلة الأميرية أو أن نحسبه في السلسلة نفسها بمثابة وجود مستقل بالمطلق وقائم بذاته. لكن، من دون أن ننكر، بسبب ذلك، أن السلسلة بكاملها يمكن أن يكون مبدأها في كائن معقول ما (وبالتالي حرّ من أي شرط أميري ومتضمن بالأحرى لمبدأ إمكان جميع الظاهرات).

لكن، ليس في نيتنا قط أن ندلل بذلك على وجود كائن ما، وجوداً ضرورياً لا مشروطاً. ولا حتى أن نؤسس عليه مجرد إمكان شرط محض معقول لوجود ظاهرات العالم الحسي، بل فقط - ومع حدّ العقل بجعله لا يترك خيط الشروط الأميرية ولا يتيه في مبادئ تفسير مفارقة غير قادرة على أي عرض عياني - أن نقصر أيضاً من جهة أخرى قانون استعمال الفاهمة محض الأميري بحيث لا تقرر في إمكان الأشياء بعامة ولا تعلن المعقول مستحيلاً، على الرغم من أنه لا يمكننا أن نستخدمه لتفسير الظاهرات. بذلك نظهر إذن، فقط أن الحدوث الشامل لجميع أشياء الطبيعة ولجميع شروطها (الأميرية) يمكنه أن يتوافق تماماً مع الافتراض الاعتباري لشرط ضروري وإن كان محض معقول، وبالتالي أن ليس ثمة من تناقض حقيقي بين هذين الزعمين، وأنه يمكنهما أن يكونا صادقين كلاهما. وربما أمكن، لهذا الكائن الفاهمي الضروري إطلاقاً، أن يكون مُمتنعاً في ذاته، إلا أنه لا يمكن أن نستدل على ذلك قط من الحدوث الشامل لكل ما ينتمي إلى العالم الحسي ومن تبعيته، ولا من المبدأ الذي يُريد أن لا نتوقف عند أي طرف خاص من هذا العالم من حيث هو حادث، ونبحث له عن علة خارج العالم. فالعقل يتبع درجاً خاصة في الاستعمال الأميري ودرجاً أخرى في الاستعمال الترسندي.

لا يتضمن العالم الحسي سوى ظاهرات، لكن هذه مجرد تصورات هي بدورها أبداً مشروطة حسيّاً؛ وبما أنه ليس لدينا البتة الأشياء في ذاتها كموضوعات، فإنه لا غرابة في أننا لسنا نحولين قط القفز من طرف السلسلات الأميرية أيّاً كان هذا الطرف، إلى خارج ترابط الحساسية، كما لو أن تلك السلسلات كانت أشياء في ذاتها توجد خارج مبدأها الترسندي، وكما لو كان بالإمكان مغادرتها للبحث خارجها عن علة لوجودها. وذاك ما كان يجب بالتأكيد أن يحصل في النهاية في الأشياء الحادثة، إنما ليس في مجرد تصورات لأشياء حدوثها نفسه ليس سوى ظاهرة، ولا يمكن

(*) كائناً خارج العالم.

أن يؤدي إلى أي تراجع سوى إلى ذاك الذي يُعيّن الظاهرات، أعني إلى تراجع أميري. لكنّه ليس من المضادّ لا للتراجع الأميري اللاحدود في سلسلة الظاهرات، ولا لحدوثها الشامل، أن نتصوّر مبدأً معقولاً للظاهرات أيّ للعالم الحسي، ونتصوّرهُ متحرراً من عرضيته. والحال، إن ذلك هو الشيء الوحيد الذي كان علينا أن نقوم به لرفع النقيضة الظاهرية، ولم يكن بالإمكان رفعها إلّا بهذه الطريقة: لأنّه لو كان كلّ شرط، لكلّ مشروط (من حيث الوجود)، حسيّاً ومتتمياً بذلك بالذات إلى السلسلة، لكان بدوره مشروطاً هو نفسه (كما يبرهن ذلك نقيض القضية الرابعة). كان يجب إذن، إمّا أن نترك العقل الذي، يتطلب اللامشروط، في تنازع قائم، وإمّا أن نضع اللامشروط خارج السلسلة في المعقول الذي لا تتطلّب ضرورته ولا تسمح بأيّ شرط أميري، والذي هو بالتالي ضروري ضرورة لا مشروطة بالنظر إلى الظاهرات.

فالاستعمال الأميري للعقل (بالنسبة إلى شروط الوجود في العالم الحسي) لا يتأثر بكوننا نسلم بكائن محض معقول، بل يظلّ أبداً يذهب وفقاً لمبدأ الحدوث الشامل، من شروط أميرية إلى شروط أعلى هي أبداً أميرية كذلك. لكنّ هذا المبدأ التنظيمي لا يستبعد كذلك التسليم بعلة معقولة ليست في السلسلة عندما يدور الأمر على الإستعمال المحض للعقل (بالنظر إلى الغايات). ذلك أنّ تلك العلة لا تعني سوى مبدأ إمكان السلسلة بعامة إمكاناً ترسندالياً وحسب ومجهولاً منّا؛ ووجود هذا المبدأ المستقلّ عن كل شروط تلك السلسلة والضروري ضرورة لا مشروطة بالنظر إليها، لا يضادّ البتّة حدوثها اللاحدود، وبالتالي التراجع الذي لا يتوقّف في أيّ محلّ في سلسلة الشروط الأميرية.

ملاحظة ختامية حول كل نقيضة

العقل المحض

طالما أنّ لا موضوع لأفاهيمنا العقلية سوى جملة الشروط في العالم الحسي، وما يمكن بالنظر إلى هذا العالم أن يحصل لصالح العقل، فإنّ أفكارنا تظلّ في الحقيقة ترسندالية إنمّا كُسمولوجية. لكن، ما إن نضع اللامشروط (وعليه مدار القول أصلاً) في ما هو خارج العالم الحسيّ كلياً، وبالتالي خارج كل تجربة ممكنة، حتى تصير أفكارنا مفارقة: لا تصلح لإنجاز الاستعمال الأميري للعقل (انجازاً يظلّ أبداً فكرة غير قابلة للتحقيق، ويجب متابعتها مع ذلك) وحسب، بل تذهب به جملةً وتضطّع لنفسها موضوعاتٍ لا يمكن أن تستمدّ مادتها من أيّ تجربة ولا يستند واقعها الموضوعي إلى انجاز السلسلة الأميرية، بل إلى أفاهيم قبلية محضة. ولمثل هذه الأفكار المفارقة موضوع مجرد معقول يُسمح لنا بالطبع أن نعدّه موضوعاً ترسندالياً لا نعرف عنه شيئاً غير ذلك، من دون أن يكون لدينا لا أيّ مبدأ لإمكانه (بوصفه شيئاً مستقلاً عن كلّ أفاهيم التجربة) كي نفكره كشيء قابلٍ للتعين بمحمولاته المتميّزة والجوانية، ولا أيّ مبرر للتسليم بمثل هذا الموضوع، فهو ليس بالتالي سوى مجرد أيس فكري. إلّا أنّ الفكرة التي من بين كلّ الأفكار الكُسمولوجية، ولدت النقيضة الرابعة، تدفعنا إلى المغامرة بهذه الخطوة. ذلك أنّ وجود الظاهرات الذي ليس

مؤسساً في ذاته بالمرّة، بل الذي هو مشروط أبداً، يَحْتُنّا إلى البحث حولنا عن شيءٍ متميز من كلّ الظاهرات، وبالتالي عن موضوع معقول يتوقّف فيه ذلك الحدوث. لكنّ، بما أنّه لا يعود بإمكاننا، ما إنْ نسمح لنفسنا بالتسلّم بواقع قائم بذاته خارج حقل كلّ الحساسية، أنْ ننظر إلى الظاهرات إلّا كأنماط لتصور موضوعات معقولة أحدثتها كائنات هي نفسها عقول، فإنّه لا يبقى لدينا سوى التمثيل الذي بموجبه نستعمل أفاهيم التجربة لنصطنع أفهوماً ما عن الأشياء المعقولة التي ليس لدينا عنها في ذاتها أيّ معرفة. وبما أننا لا نتعرّف إلى الحادث إلّا بالتجربة، في حين أنّ الكلام يدور هنا على أشياء لا يمكن لها قط أن تكون موضوعات تجربة، فإنّه يجب علينا أنْ نشقّ معرفتها بما هو ضروري في ذاته، أيّ من الأفاهيم المحضة للأشياء بعامة. فالخطوة الأولى التي نخطوها خارج العالم الحسي تُرغمنا إذن، على أنْ نبدأ معارفنا الجديدة بالبحث عن الكائن الضروري بالمطلق، وبأنْ نشقّ من أفهوم هذا الكائن أفاهيم كل الأشياء من حيث هي محض معقولة. وتلك هي المحاولة التي سنقوم بها في الباب اللاحق.

الباب الثالث أمثل العقل المحض

الفصل الأول في الأمثل بعامة

رأينا أعلاه أنّ الأفاهيم الفاهمية المحضة لا يمكنها قط، بمعزل عن كلّ شروط الحساسية، أنْ تصوّر لنا موضوعات لأنّها ستفتقر إلى شروط الواقع الموضوعي، ولأنّنا لا نعثر فيها إلّا على مجرد صورة التفكير. ويمكننا مع ذلك أنْ نعرضها عياناً عندما نطبّقها على الظاهرات، لأنّ هذه تشكل بالنسبة إليها المادة اللازمة أصلاً لأفهوم التجربة الذي ليس سوى أفهوماً فاهمياً في العيان. لكنّ الأفكار هي أكثر بعداً عن الواقع الموضوعي من المقولات لأنّنا لا يمكن أنْ نعثر على ظاهرة يمكن أنْ نتصوّرها فيها عياناً. فهي تتضمن كمّالاً معيّناً لا يمكن أنْ تصل إليه أيّ معرفة أميرية ممكنة، ولا ينظر العقل فيها إلّا إلى الوحدة السستمائية التي يحاول أن يقرب منها الوحدة الأميرية الممكنة، إنْما من دون أنْ يبلغها تماماً البتّة.

وما أسمّيه الأمثل، يبدو أكثر بعداً أيضاً عن الواقع الموضوعي من الفكرة. وأفهم بذلك الفكرة، لا في العيان وحسب، بل في شخصها، أعني بالنظر إليها كثيء مفرد قابلٍ للتعين أو متعيّناً تماماً بالفكرة وحدها.

فالإنسانية، في كلّ كمالها، تتضمن لا كل الشروط الماهوية الخاصة بهذه الطبيعة والتي تشكل الأفهوم الذي لدينا عنها مدفوعاً حتى التوافق التام مع غاياتها، أي ما يكون فكرتنا عن الانسانية

الكاملة وحسب، بل أيضاً كل ما ينتمي، بالإضافة إلى هذا الأفهوم، إلى تعين الفكرة الشامل، لأن من بين كل المحمولات المضادة، لا يوجد سوى محمول واحد يمكن أن يناسب فكرة الإنسان الكامل بالإطلاق. وما هو بالنسبة إلينا الأمثل، كان بالنسبة إلى أفلاطون فكرة للعقل الإلهي، وموضوعاً مفرداً في الحدس المحض وكماً لكل نوع من الماهيات الممكنة والمبدأ الأصل لكل النسخ في الظاهرة.

لكن، علينا أن نقر، من دون أن نغلو إلى هذا البعد، بأن العقل البشري لا يتضمن فقط أفكاراً بل أيضاً أمائيل ليس لها بالطبع القوة المبدعة التي لأفلاطون، إلا أن لها القوة العملية (كمبادئ تنظيمية) وتصلح كأساس لإمكان كمال بعض الأفعال. فالأفاهيم الأخلاقية ليست، تماماً، أفاهيم محضة للعقل، لأن في أساسها يوجد شيء أميري (ألم أولدة). إلا أنها، وبالنظر إلى المبدأ الذي به يضع العقل حدوداً للحرية التي هي في ذاتها من دون قوانين (وبالتالي إذا لم ننظر إلا إلى مجرد صورتها)، قد تصلح مثلاً على أفاهيم العقل المحض. فالفضيلة، ومعها الحكمة البشرية هما في كل محضيتيها أفكار. أما الحكيم (الرواقي) فأمثل، أعني، إنسان لا يوجد إلا في الفكر، لكنه يتناسب تماماً مع فكرة الحكمة. وكما تُعطي الفكرة القاعدة. فإن المثل يستخدم في مثل هذه الحالة بوصفه الصورة الأصل لتعين النسخ تعيناً شاملاً؛ وليس لدينا كي نحاكم أفعالنا من مقياس سوى سلوك ذلك الإنسان الإلهي الذي نحمله فينا والذي نقارن أنفسنا به كي نحاكم ونؤدب أنفسنا، إنما من دون أن يمكننا بلوغه ذات مرة. وعلى الرغم من أنه لا يمكننا أن ننسب إلى هذه الأمائل، واقعاً موضوعياً (وجوداً) فإنه يجب أن لا يُنظر إليها كمجرد خرافات. بل، إنها على العكس تزود العقل بمقياس لا غنى له عنه، لأنه بحاجة إلى أفهوم عما هو كامل بإطلاق في نوعه، كي يقوم ويقيس بالرجوع إليه إلى أي حد يقترب غير الكامل من الكمال ويبقى بعيداً عنه. أما أن نريد تحقيق الأمثل في مثل، أعني في الظاهرة، كما نفعل بالحكيم في رواية، فإن ذلك يبقى غير قابل للتطبيق، ويبدو على شيء من الحق وقليل الفائدة، لأن الحدود الطبيعية، إذ تهتك باستمرار الكمال القائم في الفكرة، تجعل كل توهم في مثل هذه المحاولة مستحيلًا، وتقودنا بذلك إلى الارتياح في الخير الذي في الفكرة بجعله شبيهاً بمجرد اختلاق.

على أمثل العقل المحض إذن، أن يستند أبداً إلى أفاهيم متعينة، وأن يُستخدم بوصفه القاعدة والصورة الأصل، إن للتقليد وإن للحكم. والأمر على العكس من ذلك تماماً بالنسبة إلى اختلاقات المخيلة التي لا يمكن لأحد أن يعطي عنها أي تفسير، ولا أي أفهوم معقول، فهي كالطغراءات تتألف من خطوط منفصلة لا تُعنيها أي قاعدة مزعومة فتشكل لا خيلاً متعينة، بل نوعاً من الرسم الهائم وسط تجارب متنوعة، شبيهاً بذلك الذي يزعم الرسامون والفراسون أنه في رؤوسهم والذي يجب أن يكون بمثابة طيف عن منتجاتهم أو حتى عن أحكامهم، غير قابل للتواصل. ويمكن أن نسميها، وإن بسوء في التعبير، أمائل الحساسية لأنها يجب أن تكون أنموذجاً للحدوس الأميرية الممكنة، لا يمكن بلوغه، ولأنها لا تعطي مع ذلك أي قاعدة قابلة للتعريف والفحص.

وعلى العكس، فإن مقصد العقل من أمثله هو القيام بالتعيين الشامل وفقاً لقواعد قبلية، ولذا يفكر موضوعاً يجب أن يكون قابلاً للتعيين الشامل بموجب مبادئ، على الرغم من نقص الشروط الكافية لهذا الغرض في التجربة ومن أن أفهومه نفسه مفارق بالتالي.

الفصل الثاني

في الأمثل الترسندالي

(Prototypon transscendentale)

كل أفهوم هو غير متعين بالنظر إلى ما هو غير متضمن فيه. وهو خاضع لمبدأ قابلية التعيين القائل: «من محمولين متضادين تناقضياً هناك واحد فقط يمكن أن يناسبه»، والمستند إلى مبدأ التناقض، والذي هو بالتالي مبدأ محض منطقي يجرد المعرفة من كل مضمون كي لا يرى إلا إلى صورتها المنطقية.

لكن كل شيء، بالنظر إلى إمكانه، يخضع أيضاً لمبدأ التعيين الشامل القائل: «من بين جميع المحمولات الممكنة للأشياء من حيث تقارن بأضدادها، هناك واحد فقط يجب أن يناسبها». ولا يستند هذا إلى مبدأ التناقض وحسب، لأنه، بالإضافة إلى علاقة محمولين متناقضين، ينظر أيضاً إلى كل شيء في علاقته مع الإمكان العام من حيث هو مجمل كل محمولات الأشياء بعامة؛ وبافتراضه هذا الإمكان كشرط قبلي، يفترض كل شيء كما لو أنه يستمد إمكانه الخاص من الحصّة التي تعود له في ذلك الإمكان العام⁽¹⁾. فمبدأ التعيين الشامل يخص إذن المضمون وليس فقط الصورة المنطقية. وهو مبدأ تأليف جميع المحمولات التي يجب أن تُشكل الأفهوم لشيء، وليس فقط التصور التحليلي من خلال أحد المحمولين المتضادين، وهو يتضمن افتراضاً ترسندالياً، أعني افتراض المادة لكل الإمكان، المادة التي يجب أن تتضمن قبلياً كل المعطيات اللازمة للإمكان الخاص لكل شيء من الأشياء.

وتعني القضية: «كل شيء موجود هو متعين تعييناً شاملاً» أن ثمة واحداً، لا من كل زوج من المحمولات المتضادة المعطاة وحسب، بل أيضاً من كل المحمولات الممكنة، يناسبه أبداً.

(1) هذا المبدأ يُعَلِّق كل شيء إِدْنِ بُتَضَائِفِ مُشْتَرَكٍ، أعني بالإمكان العام الذي إن وجد (من حيث هو مادة كل المحمولات الممكنة) في فكرة شيء واحد، فسيُدَلَّلُ على تعاطف كل الممكن من خلال تَهَوُّهُ مبدأً تعينه الشامل وقابلية كل أفهوم للتعيين تخضع لكلية (universalitas) المبدأ الذي يستبعد أي وسط بين المحمولين المتضادين، لكن تعين الشيء يخضع للجملة (universitas) أي لأجل كل المحمولات الممكنة.

ونحن نُقارن بهذه القضية لا المحمولات فيما بينها منطقياً وحسب، بل أيضاً الشيء نفسه مع مجمل كل المحمولات الممكنة ترسندالياً، مما يعني أنه من أجل أن نعرف شيئاً معرفة تامة، يجب أن نعرف كل الممكن وأن نُعيّنه به إما إيجاباً وإما سلباً. فالتعريف الشامل هو من ثمّ أفهوم لا يمكن أن نعرضه قطّ عياناً من حيث جملته، وهو يقوم بالتالي على فكرة مَقْرُها في العقل وحده الذي يلي على الفاهمة قاعدة استعمالها التامّي.

والحال، إنه على الرغم من أن فكرة مجمل كل الإمكان هذه، من حيث يُحسب أساساً كشرط التعريف الشامل لكل شيء من الأشياء، ما تزال غير متعينة بالنظر إلى المحمولات التي يمكن أن تشكّل هذا المُجمل، وعلى الرغم من أننا بذلك لا نُفكّر أكثر من مجمل كل المحمولات الممكنة بعمامة، فإننا نجد بالنظر إلى الأمر عن كُتب، أن تلك الفكرة، بوصفها أفهوماً أصلياً، تستبعد مجموعة من المحمولات التي سبق أن أعطيت بأفكار أخرى كمحمولاتٍ مشتقة أو التي لا يمكن أن توجد معها، وتتطهر حتى تصير أفهوماً متعينة تماماً قِلياً، وتصير بذلك أفهومَ موضوع مفرد متعينة تماماً بالفكرة وحدها، يجب أن يُسمّى بالتالي أمثل العقل المحض.

وإذا نظرنا إلى كل المحمولات الممكنة، لا من وجهة النظر المنطقية وحسب، بل من وجهة النظر الترسندالية، أي من حيث مضمونها، أعني من حيث المضمون الذي يمكن أن نفكره فيها قِلياً، فإننا سنجد أن بعضها يُمثّل كُونا، وبعضها الآخر مجرد لا - كُونا. والنفي المنطقي المشار إليه بهذه الكلمة الصغيرة ((لا)) لا يتعلق أصلاً بأي أفهوم قطّ بل فقط بعلاقة هذا الأفهوم بآخر بالحكم، وبالتالي ما يزال ينقصه الكثير كي يكفي للدلالة على أفهوم بالنظر إلى مضمونه. فتعبير لا هالك لا يمكن أن يؤدي قطّ إلى معرفة أن مجرد لا - كون يُتصوّر بذلك في الموضوع، بل إنه يهمل جانباً كل مضمون. أما النفي الترسندالي فيعني على العكس، اللاكون في ذاته الذي يضاده الإثبات الترسندالي الذي هو ما يعبر أفهومه في ذاته عن كون، ويسمّى بالتالي واقعاً شيئاً، لأن به وحده وأياً كان ما صدّقه، إنما تكون الموضوعات شيئاً ما (أشياء)، في حين أن النفي المضاد يعني مجرد افتقار، وحيث يُفكّر لوحده نتصوّر كل شيء بوصفه منسوخاً.

والحال إنه لا يمكن لأحد أن يفكر النفي بشكل متعينة من دون أن يتخذ أساساً لذلك الإثبات المضاد. فالأعمى بالولادة لا يمكن أن يكون أدنى تصور عن الظلام لأنه ليس لديه أي تصور عن النور، ولا الحوشي عن البؤس، لأنه لا يعرف الترف. وليس للجاهل أي فكرة عن جهله لأن ليس لديه أي فكرة عن العلم⁽¹⁾. الخ. فكل أفاهيم النفي هي إذن مشتقة، أما الوقائع فتتضمن المعطيات، والمادة، إن صح القول، أو المضمون الترسندالي لإمكان جميع الأشياء وتعريفها الكامل.

فإذا كان التعريف الشامل يستند في عقلنا إلى أسس ترسندالي يتضمن بشكل ما كل المؤن المادية

(1) وقد علمتنا ملاحظات الفلكيين وحساباتهم كثيراً من الأشياء المذهلة، لكن أهمها هو أنهم كشفوا لنا عمق الجهل الذي لم يكن بإمكان العقل البشري من دون هذه المعارف، أن يتصوره بهذا العمق، ويجب أن يؤدي التفكير حول هذا الجهل إلى تغيير كبير في تعيين المقاصد النهائية لاستعمال العقل.

التي يمكن أن تُستمدَّ منها جميع المحمولات الممكنة للأشياء، فإنَّ هذا الأسَّ ليس سوى فكرة ((كلَّ)) الواقع (omnitudo realitatis). فليست كل أنواع النفي الحقيقية إذن سوى حدود، ولا يمكن أن نقول عنها ذلك إن لم نتخذ أساساً لنا اللاحدود (الـ ((كلَّ))).

لكن، بحيازة الواقع مثل هذه الحيازة الكلية، إنَّما نتصور أيضاً أفهوم شيء في ذاته بوصفه متعيناً تعيناً شاملاً. وأفهوم^(*) ens realissimum هو أفهوم كائن مفرد، لأنه من بين كل المحمولات المتضادة الممكنة يدخل محمول واحد في تعيينه، أعني، ذلك المحمول المنتمي إلى الكون بإطلاق. فما هو في أساس التعيّن الشامل الملازم بالضرورة لكل ما يوجد والذي يشكل الشرط المادي الكامل والأعلى لإمكانه، والشرط الذي يجب أن يرجع إليه كل تفكير بموضوعات بعامة من حيث مضمونه، هو إذن أمثل ترسندالي. لكنه أيضاً الأمثل، الوحيد أصلاً، الذي يقدر عليه العقل البشري، لأنّه في هذه الحالة وحسب إنَّما يتعيّن عن شيء، أفهوم كلي في ذاته، تعيناً شاملاً بذاته ويُعرف كتصور عن فرد.

وتعيّن الأفهوم منطقياً بالعقل يستند إلى استدلال شرطي منفصل، تتضمن مقدّمته الكبرى قسمة منطقية (قسمة فلك أفهوم كلي)، وتقتصر المقدمة الصغرى هذا الفلك إلى جزء منه، وتعيّن الخلاصة الأفهوم بهذا الجزء. والأفهوم الكلي لواقع بعامة، لا يمكن أن يُقسم قبلياً، لأنه من دون التجربة لا نعرف ضرورياً معيّنة من الواقع مندرجة تحت هذا النوع. فالمقدمة الكبرى الترسندالية للتعين الشامل لجميع الأشياء ليست إذن سوى تصوّر مجمل كلّ الواقع، وليست بالتالي مجرد أفهوم يتضمن تحته كل المحمولات من حيث مضمونها الترسندالي، بل أفهوم ينطوي عليها جوائياً. والتعين الشامل لكل شيء من الأشياء يستند إلى قصر ((كلَّ)) الواقع هذا من حيث يُنسب أمر ما إلى الشيء، في حين يُستبعد الباقي منه، وهذا ما يتوافق مع إما... وإما في المقدمة الكبرى الشرطية المنفصلة ومع تعين الموضوع بأحد أطراف هذه القسمة في المقدمة الصغرى. وعليه فإن استعمال العقل، الذي به يُعطي الأمثل الترسندالي كأساس لتعيينه لجميع الأشياء الممكنة، هو مماثل للاستعمال الذي يقيمه في الاستدلالات الشرطية المنفصلة، وذلك هو المبدأ الذي اتخذت أعلاه أساساً للقيمة السستمائية لكل الأفكار الترسندالية، والذي بموجبه تولدت هذه الأفكار بشكل مواز لضروب الاستدلالات الثلاثة ويتناسب معها.

ومن الواضح بذاته، أنه لبلوغ هذا المقصد، أعني لتصور مجرد التعيّن الضروري الشامل للأشياء، يفترض العقل لا وجود مثل هذا الكائن وفقاً للأمثل، بل فقط فكرته، من أجل أن يشتق من جملة التعيّن الشاملة اللامشروطة الجملة المشروطة، أعني جملة المحدود. فالأمثل هو إذن بالنسبة إليها الصورة الأصل (prototypon) لجميع الأشياء التي بوصفها جميعها نسخاً ناقصة (ectypa) تستمد منه مادة إمكانها، وتقترب منه كثيراً أو قليلاً، إنَّما تبقى أبداً بعيدة بلا نهاية عن بلوغه.

(*) الكائن الذي هو أكثر الكائنات واقعية.

وعليه، فإن كل إمكان للأشياء (إمكان أن يتألف المتنوع وفقاً لمضمونها) يُحسب بمثابة إمكانٍ مشتق، ووحده ذاك الذي ينطوي على كل الواقع يحسب بمثابة الأصل. ذلك أن جميع ضروب النفي (التي هي مع ذلك المحمولات الوحيدة التي بها يتميز من الكائن الأكثر واقعية كل ما ليس هو) هي مجرد اقتصارات في واقع أكبر، وفي النهاية في الواقع الأسمى، وهي تفترضه بالتالي وتُشتق منه ببساطة من حيث المضمون. فكل تنوع للأشياء إذن، هو، فقط وبالضبط، على قدر تنوع الطريقة في قصر أفهوم الواقع الأسمى الذي هو أسُّها المشترك، شأنه شأن كون كل الأشكال ممكنة فقط كطرائق مختلفة في حدّ المكان اللامتناهي. ولذا فإن موضوع أمثلها الذي لا يُقيم إلّا في العقل يسمى أيضاً الكائن الأصلي (ens originarium)، ومن حيث لا يوجد أي كائن أعلى منه، الكائن الأسمى (ens summum)، ومن حيث يخضع كل شيء إليه بوصفه مشروطاً، كائن كل الكائنات (ens entium). لكن كل هذه التعابير لا تدل قط على العلاقة الموضوعية لموضوع متحقّق بالأشياء الأخرى، بل تدل على مجرد علاقة الفكرة بأفاهيم، وترتكنا في جهل مُطبق حول وجود كائنٍ يمثل هذا السمو الفائق.

وبما أنه لا يمكن أن يُقال عن الكائن الأصلي، إنه يتقوّم من عدة كائنات مشتقة، لأنّ كلّاً منها يفترضه وبالتالي لا يمكن أن يُكوّنه، فإن أمثل الكائن الأصلي يجب أن يفكر أيضاً بوصفه بسيطاً.

ولا يمكننا بالتالي، إذا ما توخينا الدقة، أن ننظر إلى الاشتقاق الذي يجعل كل إمكان آخر يصدر عن هذا الكائن الأصلي بوصفه قصراً ونوعاً من القسمة لواقعه الأسمى، إذ لن ينظر عندها إلى الكائن الأصلي إلّا بوصفه مجرد مجّمع من كائنات مشتقة، وذلك محال حسب ما قدّمنا، على الرغم من أننا عرضنا أولاً الشيء على هذا النحو في تخطيط أولي عريض. بل قد يؤسس الواقع الأسمى بالأحرى إمكان جميع الأشياء بوصفه مبدأها لا مجملها. وقد لا يستند التنوع إلى قصر الكائن الأصلي بل إلى تماميّة ما يصدر عنه وما تشكل حساسيتنا أيضاً جزءاً منه بما فيها كلّ الواقع في الظاهرة من دون أن يكون بإمكانها بسبب ذلك أن تنتمي كعنصر مكوّن إلى فكرة الكائن الأسمى.

وإذا ما تابعنا إلى الأبعد أيضاً هذه الفكرة بجعلها أقنوماً، فسيُمكننا أن نُعيّن الكائن الأصلي بمجرد أفهوم الواقع الأسمى بوصفه الكائن الوحيد، البسيط، الغني، الخالد... الخ، وبكلمة سيُمكننا أن نُعيّنه في تماميّة اللامشروطة بكل الأحاميل، وسيكون أفهوم مثل هذا الكائن أفهوم الله مفكراً بالمعنى الترندالي، فيكون أمثل العقل المحض موضوع إلهيات ترسندالية كما أُشرت إلى ذلك أعلاه.

لكن هذا الاستعمال للفكرة الترندالية سيكون مع ذلك تخطئاً لحدود تعيّن وإمكان قبولها. ذلك أن العقل بإعطائه هذه الفكرة كمبدأٍ للتعينّ الشامل لجميع الأشياء بعامة لا يطرحها إلّا كأفهوم لكلّ الواقع من دون أن يطلب أن يُعطى كلّ هذا الواقع موضوعياً، أو أن يكون هو نفسه شيئاً. وهذا الأخير مجرد اختلاق به نجمع ونحقّق في الأمثل، بعدّه كائناً خاصاً، متنوع

فكرتنا من دون أن يكون لدينا الحق بذلك، بل من دون أن يكون لدينا الحق بالتسليم بمجرد إمكان مثل هذا الفرض. والأمر نفسه بالنظر إلى كل النتائج التي تنتج عن هذا الأمثل: فهي لا تخص في شيء، وليس لها أي تأثير على تعيين الأشياء بعامة التعيين الشامل الذي لأجله وحده نحتاج إلى الفكرة.

ولا يكفي أن نَصِفَ أسلوب عقلنا وديالكتيكه، بل يجب أن نبحث أيضاً عن مصادره، كي نفسّر هذا التراثي نفسه كما نفسّر ظاهرة للفاهمة، لأن الأمثل الذي نتكلم عليه يتأسس على فكرة طبيعية، لا على مجرد فكرة اعتباطية. وعليه أسأل: كيف يصل العقل إلى النظر إلى كل إمكان للأشياء بوصفه مشتقاً من إمكان واحد بعينه يقيم في الأساس، أعني في إمكان الواقع الأسمى وإلى افتراض هذا الواقع متضمناً في كائن أصلي خاص؟

والاجابة عن هذا السؤال تطلع تلقائياً من مبحث التحليلات الترشدانية. فإمكان موضوعات الحواس هو علاقتها بتفكيرنا حيث يمكن لشيء ما (أعني بالصورة الأميرية) أن يفكر قبلها، لكن، حيث يجب على ما يشكل المادة أي الواقع في الظاهرة (ما يتناسب مع الاحساس) أن يعطى، لأنه لا يمكن حتى أن يفكر من دون ذلك، ولا يمكن أيضاً أن يتصور إمكانه بالتالي. والحال، إنه لا يمكن لموضوع الحواس أن يتعين تعيناً شاملاً إلا عندما يُقَارَن بكل محمولات الظاهرة، وعندما يُتَصَوَّر بهذه المحمولات إيجاباً أم سلباً. لكن، بما أن ما يشكل هنا الشيء نفسه (في الظاهرة) أعني الواقع، يجب أن يعطى وإلا لا يمكن حتى أن يُفَكَّر، وبما أن ما به يعطى واقع كل الظواهر هو التجربة الوحيدة والشاملة، فإن على مادة إمكان كل موضوعات الحواس أن تُفترض معطاة في مجمل يمكن أن يستند كل إمكان الموضوعات الأميرية، والفرق بينها، وتعنيها الشامل، إلى قصّره وحسب. والحال، إنه لا يوجد بالفعل ما يمكن أن يعطى لنا سوى موضوعات الحواس، ولا يمكن أن تعطى إلا في سياق تجربة ممكنة؛ وبالتالي لا موضوع لنا إن لم نفترض مجمل كل الواقع الأميري كشرط لإمكانه. لكننا بتوهم طبيعي، نأخذ ذلك بمثابة مبدأ يجب أن يُطبّق على كل الأشياء بعامة، في حين أنه لا يُطبّق أصلاً إلا على الأشياء المعطاة كموضوعات لحواسنا. وبالتالي، فإن المبدأ الأميري لأفاهيمنا عن إمكان الأشياء كظواهر يصير في نظرنا، بإهمال هذا الحصر، مبدأ ترسندالياً لإمكان الأشياء بعامة.

فإذا ما أقنمنا، بالإضافة إلى ذلك، فكرة مجمل كل الواقع تلك، فلأن ذلك ينتج عن أننا نحول ديالكتيكاً الوحدة التوزيعية للاستعمال التجريبي للفاهمة إلى وحدة جمعية لكل التجربة، ونفكر في ((كل)) الظاهرة هذا شيئاً مفرداً يتضمن في ذاته كل واقع أميري ويختلط، بخدعة ترسندالية ذكرناها سابقاً، بأفهوم قائم في قمة إمكان جميع الأشياء التي تستمد منه الشروط الواقعية لتعيينها الشامل⁽¹⁾.

(1) أمثل الكائن الواقعي الأسمى هو إدن، على الرغم من أنه مجرد تصور، مُوقَّع أولاً، أعني محوّل إلى موضوع، ومن ثم مُوقَّع، وأخيراً ويتقدم طبيعي للعقل نحو انجاز الوحدة مُشَخَّصاً كما سنظهر ذلك حالاً. ذلك أن وحدة التجربة التنظيمية لا تستند إلى الظواهر نفسها (إلى الحساسية وحدها) بل إلى اقتران

الفصل الثالث

في أدلة العقل الاعتباري على وجود كائن اسمي

يلاحظ العقل على الرغم من الحاجة الملحة التي تدفعه إلى افتراض ما يمكن أن يصلح تماماً كأساس للفاهمة من أجل تعيين أفاهيمها تعييناً شاملاً، يلاحظ ما في مثل هذا الافتراض من مثالي ومحض توهمي، بسهولة فائقة تمنعه من أن يقتنع من جراء ذلك وحده بضرورة عدّ مجرد اختلافه يختلفه تفكيره بمشابهة كائن متحقق... هذا إن لم يكن مُعْجَلاً من جهة أخرى إلى السعي عن راحته في مكان ما في تراجع المشروط المعطى نحو اللامشروط الذي مع أنه ليس في ذاته معطى بوصفه متحققاً وفقاً لمجرد أفهومه، يمكنه وحده أن يُنجز تماماً سلسلة الشروط رجوعاً إلى مبادئها. ذاك هو المسار الطبيعي لكل عقل بشري بما فيه أكثر العقول عامية، وإن لم تكن جميعها مثابرة على ذلك. فهو لا يبدأ بالأفاهيم بل بالتجربة العامية واضعاً بذلك وجوداً ما في الأساس. لكن هذا الأساس يهوي إن لم يستند إلى صخرة ما هو ضروري إطلاقاً. ويبقى هذا الأخير بدوره معلقاً دون سند فيما لو كان خارجاً وتحت مكان فارغ وكان هو لا يملأ كل شيء بنفسه، بحيث لا يترك أي موضع للماذا، أعني إذا لم يكن لامتناهياً من حيث الواقع.

إن وُجد شيء ما، وأياً كان، وجب التسليم أيضاً بوجود ما هو بالضرورة. ذلك أن الحادث لا يوجد إلا بشرط شيء آخر يكون سببه، ويستمر الاستدلال في الصعود من هذا الأخير حتى سبب لا يكون حادثاً ويوجد بالتالي بالضرورة من دون شرط. ذاك هو الدليل الذي يبنى عليه العقل تقدمه نحو الكائن الأصلي.

والحال، إن العقل يبحث عن أفهوم كائن تناسبه سيمّة وجودية كالضرورة اللامشروطة، لا من أجل أن يستدل بذلك قبلياً على هذا الكائن من أفهومه (لأنه لو تجرّأ على فعل ذلك لما كان عليه بعامة سوى أن يبحث بين مجرد أفاهيم ولما كان بحاجة إلى أن يتخذ وجوداً معطى بمشابهة أساس) بل، من أجل أن يجد فقط أفهوماً من بين كل أفاهيم الأشياء الممكنة ليس فيه تضارب مع الضرورة المطلقة. ذلك أنه، وفقاً للاستدلال الأول، سبق أن عدّ من الثابت أنه يجب أن يوجد شيء ما ضروري إطلاقاً. فإذا كان يمكنه أن يُنحى كل ما لا يتفق مع هذه الضرورة باستثناء شيء واحد، فإن هذا الشيء سيكون الكائن الضروري بإطلاق، سواء أمكننا أن نفهم ضرورته، أي اشتقاقه من مجرد أفهومه، أم لا.

والحال، يبدو أن ما أفهومه ينطوي على الإجابة عن كل لماذا، وما لا تشوبه أي شائبة لا في

= متنوعاتها بالفاهمة (في إنبصار). وإن وحدة الواقع الاسمي وقابلية جميع الأشياء للتعيين الشامل (إمكاناتها) تبدوان بالتالي قائمتين في فاهمة أسمى وبالتالي في عقل.

أي نقطة ولا من أي وجهة، وما يكفي أيها كان كشرط، هو، بذلك بالذات، الكائن الذي يلائم الضرورة المطلقة، لأنه إذ يتمتع بكل الشروط لـ ((كل)) الممكن، لا يحتاج هو نفسه لأي شرط ولا يقبل أي شرط، ولأنه بالتالي يُلبّي من جهة على الأقل أفهوم الضرورة اللامشروطة. الأمر الذي لا يمكن أن يقوم به كما يقوم هو، أي أفهوم آخر، إذ سيعتوره نقص، ويكون بحاجة لأن يتم، فلا يظهر ذاتياً مثل تلك السمة الاستقلالية عن كل الشروط اللاحقة. وصحيح أنه لا يمكننا أن نستنتج بعد، من ذلك بثقة، سوى أن ما لا ينطوي على الشرط الأسمى والكامل من كل وجهات النظر، يجب أن يكون بذلك بالذات مشروطاً من حيث وجوده، إلا أنه ما يزال ينقصه تلك السمة الفريدة التي للوجود اللامشروط، والتي تلزم للعقل كيف يتعرف، بأفهوم قبلي، إلى كائن بوصفه لامشروطاً.

سيكون إذن أفهوم الكائن ذي الواقع الأسمى، من بين كل أفاهيم الأشياء الممكنة، أفضل ما يناسب أفهوم الكائن الضروري ضرورة لامشروطة. وحتى لو كان غير وافي تماماً لهذا الغرض فإنه ليس لدينا الخيار، ونرى أنفسنا مرغمين على الاحتفاظ به لأنه لا يمكننا أن نتهرب من وجود كائن ضروري. لكن مع التسليم بهذا الوجود، لا يسعنا أن نجد في كل حقل الإمكان شيئاً يمكن أن يدعي بمثل هذا الحق في الوجود إدعاءً ذا أساس.

تلك هي إذن الدرب الطبيعية للعقل البشري. فهو يقتنع أولاً بوجود كائن ما ضروري، ثم يتعرف إلى وجود لامشروط في هذا الكائن. والحال، إنه يبحث عن أفهوم ما هو مستقل عن كل شرط، ويعثر عليه في ما ينطوي على الشرط الكافي لكل الباقي، أي في ما ينطوي على كل واقع. لكن الـ ((كل)) من دون اقتصارات هو وحدة مطلقة، ويتطلب أفهوم كائن وحيد أي أفهوم الكائن الأسمى. وهكذا يستدل العقل أن الكائن الأسمى من حيث هو أصل كل الأشياء، يوجد بطريقة ضرورية إطلاقاً.

وليس بوسعنا أن نُنكر على هذا الأفهوم بعضاً من التأسيس عندما يحين اتخاذ القرار، أعني ما إن نُسلم بوجود كائن ضروري، ونوافق على الوقوف إلى جانبه، وعلى أين نريد أن نضعه. إذ لن يكون بوسعنا عندها أن نقوم بخيار أفضل، أو بالأحرى لن يكون لدينا الخيار، بل تُرانا مرغمين على الإدلاء بصوتنا لصالح الوحدة المطلقة للواقع الكامل بوصفه المصدر الأصلي للإمكان. لكن، إذا كان لا شيء يدفعنا إلى الحسم، وإذا كنا نفضل بالأحرى تأجيل كل تلك القضية إلى أن نصير مرغمين على الموافقة بفعل كامل قوة الحجج، أعني إذا كان الكلام يدور فقط على الحكم على ما نعلمه عن هذه المسألة، وعلى ما ندعي فقط أننا نعلمه، فإن استدلالنا السابق سوف لن يبدو، وهيهات أن يبدو، مؤيداً ذلك التأييد، وسيكون بحاجة إلى الرحمة لتغطي ما ينقصه من بنود شرعية.

ذلك أننا لو تركنا الأشياء على ما كانت عليه أعلاه، أعني لو سلمنا أولاً أنه يمكننا أن نستدل بمشروعية، من وجود معطى (وإن لم يكن سوى وجودي الخاص)، وجود كائن ضروري ضرورة لا

مشروطة؛ وثانياً أنه يجب أن ننظر إلى كائن يتضمن كل واقع، وبالتالي أيضاً كل شرط، بعده لا مشروطاً بإطلاق؛ وأنه يوجد بالتالي أفهوم شيء يناسب الضرورة المطلقة، فإنه لن يمكننا أن نستدل، من ذلك بعد، أن أفهوم كائن محدود مُقتَر إلى الواقع الأسمى يتأفر بسبب من ذلك الضرورة المطلقة. لأنه، وعلى الرغم من أنني لا أجد، في أفهوم هذا الكائن، اللامشروط الذي تفرضه سلفاً كل الشروط، لا يمكنني أن أستدل من ذلك أن على وجوده أن يكون، بسبب من ذلك، مشروطاً، مثلما لا يمكنني أن أقول في استدلال شرطي متصل: حيث لا يوجد شرط معين (أي، هنا، حيث لا تمامية وفقاً لأفاهيم) لا يوجد أيضاً المشروط. بل سيكون من المسموح لنا بالأحرى أن نعطي كل الكائنات الأخرى المحدودة أيضاً ضرورة لامشروطة على الرغم من أنه ليس بوسعنا أن نستدل على ضرورتها من الأفهوم العام الذي لدينا. لكن بهذه الطريقة، لن يُعطينا دليلنا أدنى أفهوم عن خصائص الكائن الضروري، ولن يؤدي إلى أي شيء.

لكن هذا الدليل يحتفظ مع ذلك ببعض الأهمية وبنفوذ لن يمكن تبديده دفعة واحدة رغم عدم كفايته الموضوعية. إذ على افتراض أن ثمة إلزامات دقيقة كل الدقة في فكرة العقل، إنما من دون أي واقع في تطبيقها علينا، أعني من دون حوافز إن لم نفترض كائناً أسمى يمكنه أن يؤمن للقوانين العملية فعاليتها وتأثيرها؛ فسنبكون في هذه الحالة مرغمين أيضاً على إتباع الأفاهيم التي هي على رغم أنها غير كافية موضوعياً، حاسمة وفقاً لمقياس عقلنا، ولا نعرف بالمقارنة معها شيئاً أفضل وأكثر إقناعاً. وسيضع وجوب الخيار هنا حدّاً نهائياً لتردد الاعتبار، بالإضافة عملية تُرجّح الكفة؛ وحتى العقل نفسه لن يجد أي مبرر لكونه حاكماً نهائياً إن لم يتبع، لدواعٍ إضطرارية ورغم عدم كفاية الرؤية، مبادئ حكمه هذه التي هي على الأقل أفضل المبادئ التي نعرف.

وعلى الرغم من أن هذا الدليل هو في الواقع ترسندالي، لأنه يستند إلى عدم كفاية الحادث الجوانية، فإنه مع ذلك سيكون من البساطة والطبيعية، بما يجعله موافقاً للحس البشري الأكثر عامية، ما إن يُعرض عليه. فنحن نرى الأشياء تتغير، تنشأ وتفتي، فيجب أن يكون لها إذن، أو على الأقل لحالها، سبب. لكن كل سبب يمكن أن يعطى بالتجربة، يسترجع بدوره السؤال نفسه. فإين يجب علينا إذن أن نضع السببية العليا موضعاً يليق بها إن لم يكن حيث تقوم أيضاً العلوية الأسمى، أي في الكائن الذي ينطوي أصلاً على العلة الكافية لكل معلول ممكن، والذي يُعرف أفهومه بسهولة بهذه الميزة وحسب: الكمال الذي يشمل كل شيء. ونحسب هذه العلة السامية، علة ضرورية مطلقة لأننا نجد أنه من الضروري لنا إطلاقاً أن نرتفع وصولاً إليها، إذ ليس لدينا أي سبب كي نرتفع أعلى منها بعد. ولذا نرى عند كل الشعوب، ومن خلال أغلظ تعدد للآلهة، بصيصاً من التوحيد يصلها لا بالتفكر ولا بالاعتبار المتعمق، بل فقط تبعاً لتدرج فهم الفاهمة العامة في درجتها الطبيعية.

يوجد ثلاث طرق فقط للتدليل على وجود الله

بناء على العقل الاعتباري

فإنما أن تكون كل الطرق التي يمكن أن نحاولها في هذا المقصد، تنطلق من التجربة المتعينة

ومن القوام الخاص لعالمنا الحسي الذي نعرفه بها، وترتفع من هناك وفقاً لقوانين السببية حتى العلة الأسمى خارج العالم، ولما أن لا تتخذ كأساس أميري سوى تجربة غير متعينة، أعني أي وجود كان، ولما أخيراً أن تُحمل كل تجربة وتستدل على نحو قبلي تماماً، من مجرد أفاهيم، على وجود علة أسمى. الدليل الأول هو الدليل اللاهوتي الطبيعي والثاني الدليل الكُسْمُولوجي والثالث الدليل الأنطولوجي. وليس هناك، ولا يمكن أن يكون من أدلة غير هذه.

وسأبين أن العقل لا يحصل نتيجة في طريق (أميرية) أكثر من أخرى (ترسندالية)، وأنه باطلاً ما يتسبط جناحيه كي يرتفع فوق العالم الحسي بقوة الاعتبار وحدها. أما بالنظر إلى الترتيب الذي تخضع بموجبه هذه الأدلة للفحص، فسيكون على العكس تماماً من الترتيب الذي يتبعه العقل في توسعه التدريجي، وهو الترتيب الذي قدمناه أولاً. لأننا سنرى أنه على الرغم من أن التجربة تقدّم المناسبة الأولى، فإن الأفهوم الترسندالي هو وحده الذي يُرشّد العقل في مجهوده ويعين الهدف المقترح في كل تلك المحاولات. سأبدأ إذن، بفحص الدليل الترسندالي وسأرى فيما بعد ماذا يمكن لإضافة الأميري أن تزيد على قوة تدليه.

الفصل الرابع

في امتناع الدليل الأنطولوجي على وجود الله

نرى بسهولة مما تقدّم: أن أفهوم كائن ضروري ضرورة مطلقة هو أفهوم عقلي محض، أعني مجرد فكرة ما يزال واقعها الموضوعي بعيداً عن أن تدلّ عليه مجرد حاجة العقل إليها. وهي لا تفعل سوى أن نُحيلنا إلى كمال لا يُنال، وتصلح بصحيح العبارة لحدّ الفاهمة أكثر مما تصلح لتوسيعها إلى موضوعات جديدة. والحال، إننا هنا أمام غرابة ومفارقة: فالاستدلال الذي يستدلّ، من وجود معطى بعامة، على وجود ضروري ضرورة مطلقة، يبدو ملحاً وصائباً، في حين أن كل الشروط التي تطلبها الفاهمة كي تضطلع أفهوماً عن مثل هذه الضرورة تقف ضدنا كلياً.

لقد كان يجري الكلام على كائن ضروري ضرورة مطلقة من دون أن يُبذل من الجهد المناسب لفهم هل وكيف يمكن أن نفكر مثل هذا الشيء مجرد تفكير، بقدر ما بُذل للتدليل على وجوده. والحال، إنه من السهل حقاً أن نعطي تعريفاً إسمياً عن هذا الأفهوم بالقول إنه ما لا - كونه ممتنع. لكننا بذلك لا نكون استزدنا علماً حول الشروط التي تجعل من الممتنع عدلاً - كون شيء من الأشياء بمثابة أمر لا يمكن تفكيره على الإطلاق، وهي الشروط التي تستجيب أصلاً للسؤال الذي نريد حلّه، أعني هل نفكر شيئاً بعامة، أم لا، بهذا الأفهوم. ذلك أن رفض كلّ الشروط التي تحتاج إليها الفاهمة أبداً لعدّ شيء ما ضرورياً، بواسطة الكلمة ((لا مشروط))، [إن

هذا الرفض] لا يجعلني أفهم هل لا أزال أفكر شيئاً ما بهذا الأفهوم عن كائنٍ ضروري ضرورة مطلقة، أم أي لا أفكر شيئاً بالمرّة.

وأكثر أيضاً: فقد ظنّ أنه، بواسطة مجموعة من الأمثلة، تمّ تفسير ذلك الأفهوم الذي أعطي مصادفة في البداية، والذي صار مألوفاً كلياً في النهاية، بحيث بدا أن لا جدوى على الإطلاق من كلّ بحثٍ لاحق عن مفهوميّته. إنّ كل قضية هندسية وعلى سبيل المثال، «إنّ للمثلث ثلاث زوايا» ضرورية ضرورة مطلقة، وعلى هذا النحو من الضرورة جرى الكلام على موضوع خارج كلياً عن فلك فاهمتنا كما لو كنّا نفهم تماماً ماذا نعني بأفهوم هذا الموضوع.

إن كلّ ما يُقدّم من أمثلة هو، من دون استثناء، عن مجرد أحكام وليس عن أشياء ولا عن وجودها. والحال، إن الضرورة اللامشروطة للأحكام ليست ضرورة مطلقة للأشياء. لأن ضرورة الحكم المطلقة ليست سوى ضرورة مشروطة للشيء أو للمحمول في الحكم. والقضية التي ذُكرت منذ قليل لا تقول إنّ ثلاث زوايا ضرورية ضرورة مطلقة بل إنه بشرط أن يوجد مثلث (أن يعطى) يوجد أيضاً (فيه) بالضرورة ثلاث زوايا. إلّا أن هذه الضرورة المنطقية قد أظهرت قدراً من السراب إلى حدّ جعلنا نعتقد أننا، إذ نكون عن شيء أفهوماً قُبلياً بحيث يشمل حسب ظننا الوجود في ما صدّقه، يُمكننا أن نستدلّ منه بثقة أنه، لما كان الوجود يناسب بالضرورة موضوع هذا الأفهوم، أعني بشرط أن أطرح هذا الشيء كمعطى (كموجود)، فإنّ وجوده يُطرح أيضاً بالضرورة (وفقاً لقاعدة الهوية)، وإنّ هذا الكائن هو نفسه ضروري ضرورة مطلقة لأنّ وجوده يفكر قائماً وفقاً لأفهوم سلّم به اعتباطاً وبشرط أن أطرح موضوعه.

ولو نسختُ، في حكم هُوَيّ، المحمول واحتفظتُ بالحامل ونتج عن ذلك تناقض، لقلتُ إذن: إنّ هذا يناسب ذاك بالضرورة. لكنّ، لو نسختُ معاً الحامل والمحمول، فإنّه لن يتولد أيّ تناقض عن ذلك، لأنه لن يكون ثمة شيء ممكن أن يكون معه تناقض. فمن التناقض أن أطرح مثلثاً وأنسخ الزوايا الثلاث، لكن لا تناقض قط في أن أنسخ معاً المثلث وزواياه الثلاث. والأمر على هذا النحو بالضبط بالنسبة إلى أفهوم كائنٍ ضروري ضرورة مطلقة. فإنّ نسختُ وجود هذا الكائن، ونسختُ أيضاً الشيء نفسه مع كل محمولاته، فمن أين سيأتي التناقض؟ لن يكون هناك شيء في الخارج ليتمكن أن يكون معه التناقض، لأن الشيء لا يجب أن يكون ضرورياً من الخارج، ولن يكون هناك شيء أيضاً جَوَانِيّاً، لأنكم إنّ نسختُم الشيء نفسه، تكونوا قد نسختُم معاً كل ما هو جَوَانِي. الله هو كلي القدرة، ذاك حكم ضروري، ولا يمكن للقدرة الكلية أن تُنسخ ما إن تطرح الألوهة، أي ما إنّ يُطرح كائن لا متناهٍ أفهومه هو هو هذا المحمول. لكنّ لو قلتُ: ليس الله بكائن، فلا القدرة الكلية ولا أيّ محمول آخر من محمولاته سيكون عندها معطى؛ لأنّها قد نسخت جميعها مع الحامل، فلا يحدث أيّ تناقض في هذه الفكرة.

رأيتُ إذن، أنني لو نسخت محمول الحكم وحامله معاً، لما أمكن أن يصدر عن ذلك أي

تناقض جَوَانِي وأياً كان المحمول. والحال، إنه لم يبق لديكم من مخرج آخر سوى القول إن هناك ضرورياً من الحامل ضرورة مطلقة، وذاك افتراض ما زلت حتى الآن أضع مشروعيته موضع الشك، وما زلت تريدون إثبات إمكانه لي. ذلك أنه لا يمكنني أن أكون أي أفهوم عن شيء يُبقي التناقض قائماً إذا ما نُسخ مع كل محمولاته، وليس لديّ فيما عدا التناقض أي معيار عن الامتناع، بمجرد أفاهيم قبلية محضة.

ضد كل هذه الاستدلالات العامة (التي لا يمكن لأي إنسان أن يرفضها)، تحاولون إفحامي بحالة تقدمونها كدليل من خلال الواقع، مع التأكيد لي، أن ثمة أفهوماً، هو أفهوم وحيد حقاً، فيه يكون اللاكُون، أي انتساخ موضوع هذا الأفهوم، متناقضاً في ذاته، وإن هذا الأفهوم هو أفهوم أكثر الكائنات واقعية. وتقولون، إنه يتمتع بكل واقع، وإن لكم الحق بالتسليم بمثل هذا الكائن بوصفه ممكناً (وهو ما أوافق عليه الآن على الرغم من أن غياب التناقض من أفهوم ما يزال بعيداً عن إثبات إمكان الموضوع)⁽¹⁾. والحال، إن الوجود متضمن أيضاً في هذه الواقعية الكلية، فالوجود إذن متضمن في أفهوم ممكن. فإذا نسخنا هذا الشيء فإننا ننسخ الإمكان الجَوَانِي للشيء؛ وهذا متناقض.

وأجيب: ها قد وقعت في تناقض عندما أدخلتم في أفهوم شيء تريدون أن تفكروه فقط من وجهة نظر إمكانه، أفهوم وجوده، تحت أي اسم تستر. فإن أعطيت لكم هذه النقطة، تكونوا قد ربحت الجولة في الظاهر، لكنكم في الحقيقة، لم تقولوا شيئاً، لأنكم لم تقدّموا سوى تحصيل حاصل. وأني لأسألكم: هل هذه القضية: هذا الشيء أو ذاك (الذي أسلم لكم بإمكانه أياً كان) يوجد: قضية تحليلية أم قضية تأليفية؟ في الحالة الأولى، لا تضيفون بفكركم عن هذا الشيء، أي شيء إلى وجوده؛ لكن، في هذه الحالة، إما أن يكون التفكير الذي فيكم هو الشيء نفسه، وإما أن تكونوا افترضتم الوجود متمياً إلى الإمكان، وسيكون ذلك ما يسمى استدلالاً للوجود من الإمكان الجَوَانِي، ولن يكون ذلك سوى تحصيل حاصل بائس. فلفظ الواقع، الذي في أفهوم الشيء يرّين بشكل مختلف كلياً عن الوجود في أفهوم المحمول، لا يحل المسألة. لأنكم لو أسميتم واقعاً كل طرح (من دون أن تعينوا ما تطرحون) لكنتم طرحتم الشيء بنفسه في أفهوم الحامل وسلمتم به بوصفه متحققاً مع كل محمولاته، في حين أنكم لم تفعلوا سوى أن كرّرتهم في المحمول. فإن اعترفتكم على العكس، كما يليق حقاً بكل كائن عاقل أن يفعل، بأن كل قضية وجودية هي تأليفية، فكيف تريدون إذن أن تثبتوا أن محمول الوجود لا يمكن أن يُنسخ من دون تناقض، من حيث إن هذه الميزة لا تنتمي بشكل خاص إلا إلى القضايا التحليلية التي يستند طبعها إلى ذلك بالضبط؟

(1) الأفهوم هو دائماً ممكن عندما لا يتناقض. ذاك هو المعيار المنطقي للإمكان، وبذلك يتميز موضوعه من nihil negativum). لكنه يمكن أن يكون مع ذلك أفهوماً فارغاً عندما لا يبرهن برهنة خاصة على الواقع الموضوعي للتأليف الذي يتولد به الأفهوم، وهي برهنة تستند أبداً كما بينا أعلاه، إلى مبادئ التجربة الممكنة وليس إلى مبدأ التحليل (مبدأ التناقض). وليكن هذا تنبيهاً إلى أن لا نستدل فوراً من الإمكان (المنطقي) للأفاهيم على الامكان (الواقعي) للأشياء.

(*) الموضوع الفارغ، (أو اللّيس)، مثال: شكل هندسي محدد بخطين. (م. و).

وكنّت أمل بالطبع، أن يُبدّد تعيين دقيق لأفهوم الوجود هذا التمهك المُتَحَذِّق من دون لفّ أو دوران، لو لم أكن قد وجدت أن الوهم الذي يتولّد من خلط محمول منطقي بمحمول واقعي (أي تعيين الشيء) يُلغِي تقريباً كلّ تعليم. ويمكن لكلّ شيء أن يصلح حسب ما نريد كمحمول منطقي، وحتى الحامل نفسه يمكن أن يُحمَل، لأنّ المنطق يتجرد من كلّ مضمون؛ لكنّ التعيين محمول يُضاف إلى أفهوم الحامل ويزيد فيه. يجب إذن، أن لا يكون متضمناً فيه.

وعلى ما يبدو، ليس الكون محمولاً واقعياً، أعني، أفهوماً يمكن أن يُضاف إلى أفهوم شيء. وهو فقط طرح لشيء أو لتعينات معيّنة في الحامل. وهو في الاستعمال المنطقي مجرد رابطة لحكم. فالقضية: كان الله على كل شيء قديراً^(*) تتضمن أفهوماً لكل منهما موضوع: الله والقدرة على كل شيء، واللفظ الصغير ((كان)) ليس محمولاً إضافياً بل فقط ما يطرح المحمول في نوع من الصلة مع الحامل. فلو أخذت الحامل ((الله)) مع كل محمولاته (التي من بينها أيضاً القدرة على كل شيء) وقلت: كان الله أو إنه الله^(**)، فإني لا أضيف محمولاً جديداً إلى أفهوم الله بل أطرح فقط الحامل في ذاته مع كل محمولاته، أي أطرح الموضوع بالصلة مع أفهومي. وعلى الانئين أن يتضمنا بالضبط الشيء نفسه؛ ومنّ إني أفكر (بالتعبير ((إنه))) موضوع هذا الأفهوم بوصفه معطى بإطلاق، لا يمكن إضافة أي شيء إلى الأفهوم الذي يعبر فقط عن إمكانه. وهكذا لا يتضمن المتحقق شيئاً أكثر من مجرد الممكن. فلا تتضمن مئة تالّر متحققة أكثر من مئة تالّر ممكنة. لأنه بما أن التالّرات الممكنة تعني الأفهوم، والتالّرات المتحققة الموضوع وطرحه في ذاته، ففي حال كان هذا يتضمن أكثر من ذاك، لن يكون أفهومي معبراً عن الموضوع بكامله، ولن يكون بالتالي أفهومه المطابق. لكن بالنظر إلى حال ثروتي، سيكون هناك، مع مئة تالّر متحققة، أكثر مما مع مجرد أفهومها (أعني إمكانيها). ذلك أن الموضوع في التحقق، ليس متضمناً فقط تحليلياً في أفهومي، بل يُضاف تأليفاً إلى أفهومي (الذي هو تعيين لحالي) من دون أن تكون المئة تالّر المفكرة قد زيدت أدنى زيادة بهذا الوجود خارج أفهومي.

عندما أفكر إذن شيئاً، وأياً كانت المحمولات التي بها أفكره، ومهما بلغ عددها (وحتى في التعيين الشامل)، فإني لا أضيف شيئاً على الإطلاق إلى الشيء عندما أطرح، إلى ذلك، «إن هذا الشيء هو»، وإلاّ فإنّه لن يوجد كما هو بالضبط، بل على العكس، سيوجد أكثر مما فكّرت في الأفهوم، ولن يمكنني أن أقول إن هذا هو بالضبط موضوع أفهومي الذي يوجد. وإذا فكّرت في شيء، كلّ واقع باستثناء واقع واحد، وقلت: إن مثل هذا الشيء الناقص يوجد، فإن الواقع الذي ينقص لن يُضاف إليه بذلك، بل سيوجد، يعتوره بالضبط النقص عينه الذي كان له عندما فكّرتّه، وإلاّ لكان سيوجد شيء آخر غير ما فكّرت. فإذا فكّرتُ إذن كائناً بوصفه الواقع الأسمى (من دون نقص)، فسيظل عليّ أن أعرف هل يوجد هذا الكائن أم لا. ذلك أنّه على

(*) العبارة حرفياً: الله يكون كلّ القدرة. بوضع يكون بإزاء ist (مصارع sein). أو ما يعرّنه عادة بالقول:

الله هو كلي القدرة، أو بحذف هو، أو: إن الله كلي القدرة. وهي صيغ تؤدي المعنى لكنها تضعف الفكرة،

والمقصود فعل الكون بمعناه التام والمضارع. (م). (و).

(**) إنه بإزاء Es ist (فعل الكون للمضارع المرسل) يمكن القول أيضاً: هو الله. (م). (و).

الرغم من أنه لا ينقص أفهومي أي شيء من المضمون الواقعي الممكن لشيء بعامة، فإنه سينقص مع ذلك شيء من العلاقة بكل حال تفكير، وهو أن معرفة موضوع ستكون ممكنة أيضاً بعدياً. وهنا يظهر أيضاً سبب الصعوبة التي تُحتمل على هذه النقطة. فلو كان الأمر يدور على موضوع للحواس، لما أمكنني أن أخلط وجود الشيء مع مجرد أفهوم الشيء. لأن الأفهوم لا يجعلني أفكر الموضوع إلا بوصفه مطابقاً للشروط الكلية للمعرفة الأميرية الممكنة بعامة، في حين أن الوجود يجعلني أفكره بوصفه متضمناً في سياق التجربة بأسرها؛ لأن أفهوم الموضوع لا يزداد قط باقترانه مع مضمون كل تجربة، إلا أن تفكيرنا يتلقى بالإضافة إلى ذلك إدراكاً ممكناً. وإذا كنا نريد على العكس أن نفكر الوجود فقط بمجرد المقولة المحضة، فإنه ليس من المستغرب أن لا يمكننا أن نشير إلى أي علامة تصلح لتمييزه عن مجرد الإمكان.

قد يتضمن أفهوماً عن موضوع، ما يشاء إذن، ويقدر ما يشاء، ويجب علينا مع ذلك أن نخرج منه كي ننسب إليه الوجود. بالنسبة إلى موضوعات الحواس، يتم ذلك بالترابط مع إدراك من إدراكاتي بموجب قوانين أميرية؛ أما بالنسبة إلى موضوعات الفكر المحض، فلا يوجد أي وسيلة على الإطلاق للتعرف إلى وجودها، لأنه سيجب التعرف إليه قبلياً تماماً، في حين أن وعينا بكل وجود (سواء حصل بلا توسط بالإدراك، أو باستدلالات تقرر شيئاً ما بالإدراك) ينتمي على العكس، بأسره إلى وحدة التجربة؛ وإذا كان لا يمكن بالطبع للوجود خارج هذا الحقل أن يعدّ ممنوعاً مطلقاً، فذلك لا يقلل من كونه افتراضاً لا شيء يمكن أن يبرره.

وأفهوم الكائن الأسمى هو فكرة مفيدة جداً في مقاصد مختلفة، لكنه، ولأنه بالضبط مجرد فكرة، عاجز تماماً عن أن يوسع، لوحده، معرفتنا بالنظر إلى ما يوجد. ولا يمكنه حتى أن يزيدنا علماً بالنظر إلى إمكانه. فالعلاقة التحليلية للإمكان الذي يقوم على أن مجرد طروح (وقائع) لا تولد تناقضاً، لا يمكن بالطبع أن تُنكر عليه؛ لكن، بما أن اقتران كل الخصائص الواقعية في شيء هو تأليف لا يمكن أن نحسمه لجهة إمكانه قبلياً، لأن الوقائع ليست معطاة لنا بشكل مخصوص، ولأنه حتى وإن حصل ذلك، فإنه لن ينتج عنه أي حكم، وبما أن علامة إمكان المعارف التأليفية يجب أن يُبحث عنها، دائماً وفقط، في التجربة التي لا يمكن لموضوع الفكرة أن ينتمي إليها، فإنه ما يزال ينقص الكثير لما قام به لبيتس الشهير، ولما كان يفخر به، أعني ما زال ينقصه الكثير كي يرى قبلياً إمكان كائن أمثل يمثل هذا السمو.

بهذا الدليل الأنطولوجي (الديكارتي) الشهير جداً، والذي يزعم التدليل بأفاهيم على وجود كائن أسمى، لا نفعل إذن سوى أن نضج كل جهدنا وعملنا، وليس بوسع أي إنسان أن يصبح أكثر غنى في المعارف بمجرد أفكار مثلها ليس بوسع تاجر أن يصبح أكثر غنى لو أضاف، بقصد زيادة ثروته، بعض الأصفار إلى دفتر حسابه.

الفصل الخامس

في امتناع الدليل الكسمولوجي على وجود الله

كانت الرغبة في أن يُقرَّر، عن فكرة مدبرة باعتبار كلي، وجود موضوعها المناسب بالذات، أمراً لا طبيعياً بالمرّة، وكانت مجرد تجديد للذهنية المدرسية. وبالفعل لم يكن المرء ليحاول البتة هذه الطريق، لو لم يكن بالعقل، من قبل، حاجة إلى التسليم بالوجود بعامة لشيء ما ضروري (يمكننا أن نتوقّف عنده في صعودنا) ولو لم يكن مرغماً، بدافع من وجوب كون تلك الضرورة لا مشروطة و يقينية قبلياً، على البحث عن أفهوم يلبي قدر الإمكان مثل هذا المطلب، ويجعله يعرف وجوداً بشكل قبلي تماماً. ولقد ظن المرء أنه عثر على هذا الأفهوم في فكرة أكثر الكائنات واقعية، ولذا لم تكن تلك الفكرة لتصلح إلّا للحصول على معرفة أكثر تعيّنًا بما اقتنع هو مسبقاً بوجوب وجوده وصدقه، عنيت بالكائن الضروري. إلّا أنه قد تاه عن درب العقل الطبيعية هذه، وبدل أن ينتهي بهذا الأفهوم، حاول أن يبدأ به من أجل أن يشتقّ منه ضرورة الوجود الذي كان الأفهوم أصلاً مخصصاً لإكماله فقط. وعنه تولّد ذاك الدليل الأنطولوجي البائس الذي لا يتضمن ما يُرضي الفاهمة الطبيعية والسليمة ولا ما يصمد أمام الفحص المدرسي.

والدليل الكسمولوجي، الذي نريد أن نفحصه الآن، يحافظ على اقتران الضرورة المطلقة مع الواقع الأسمى، لكنّه بدل أن يستدلّ كما فعل الدليل السابق، من الواقع الأسمى، على الضرورة في الوجود، فإنه يستدلّ بالأحرى، من الضرورة اللامشروطة المعطاة سلفاً عن كائن ما، على واقعه اللامحدود؛ وهو على هذا النحو يتمتع على الأقل بالعودة إلى الطريقة السليمة في غط الاستدلال الذي لا أعلم هل هو عقلي أم محاكك، إلّا أنه على الأقل طبيعي، ويحوز على أكبر قوة اقناع لا بالنسبة إلى الفاهمة العامة وحسب، بل أيضاً بالنسبة إلى الفاهمة النظرية. وهذا الاستدلال هو الذي رسم أيضاً الخطوط الأساسية الأولى الموجهة لكل أدلة اللاهوت الطبيعي، وهي الخطوط التي أتبعته دائماً، والتي ستبّع أبداً أيّاً كانت الحجب وأنواع الزينة التي تُزِين بها أو تستتر. وسنعرض الآن هذا الدليل الذي كان ليبّس يسميه (*) *a contingentia mundi*، ويخضعه لفحصنا.

ويصاغ هكذا: إن وُجد شيء، فيجب أن يوجد أيضاً كائن ضروري ضرورة مطلقة. والحال إنّي أنا نفسي أوجد على الأقل؛ إذن، يوجد كائن ضروري ضرورة مطلقة. تتضمن المقدمة الصغرى تجربة، والكبرى تستدل من تجربة بعامة على وجود الضروري⁽¹⁾. يبدأ البرهان

(*) حدوث العالم.

(1) هذا التدليل معروف إلى حدّ ليس من الضروري معه أن نعرضه هنا بشكل أقوى. فهو يستند إلى ذلك القانون الطبيعي للسببية الذي يدّعي أنه ترسّدي: لكل حادث سببه الذي إذا كان حادثاً بدوره، يجب أن

إذن بالتجربة أصلاً، فهو لا يقوم إذن قبلياً تماماً أي انطولوجياً؛ وبما أن موضوع كل تجربة ممكنة يسمّى العالم، فإننا نسمّيه، لهذا السبب، الدليل الكسمولوجي^(*). وبما أنه يتجرد من كل خاصية جزئية لموضوعات التجربة التي بها يتميّز هذا العالم عن أي عالم آخر ممكن، فإنه يتميز إذن سلفاً ويأسمه بالذات عن الدليل اللاهوتي الطبيعي الذي يحتاج لدعم حججه إلى ملاحظات مستمدة من القوام الخاص لعالمنا الحسي.

لكن هذا الدليل يذهب إلى أبعد؛ ويستدل: إن الكائن الضروري لا يمكن أن يكون متعيّناً على نمط واحد، أعني بالنظر إلى كل المحمولات الأضداد الممكنة، إلا بواحد من الضدين، ويجب بالتالي أن يكون متعيّناً شاملاً بأفهومه. والحال إنه ليس هناك سوى أفهوم واحد ممكن يعينه قبلياً تعيّن شاملاً أعني أفهوم الـ *ens realissimum*^(**). فأفهوم أكثر الكائنات واقعية، هو إذن الأفهوم الوحيد الذي به يمكن أن يفكر كائن ضروري، أعني أن يوجد بالضرورة كائن أسمى.

ويوجد الكثير من المبادئ المماثلة مجتمعة في هذا الدليل الكسمولوجي الذي يبدو أن العقل قد بسط فيه كل فنه الديالكتيكي من أجل أن يحقق أكبر تراء ترسندالي ممكن. لكننا سنهمل فحصة للحظة كي نبرر فقط الحيلة التي يلجأ إليها ليليس دليلاً قديماً حلة جديدة مستنداً إلى اتفاق شاهدين، واحد يشهد بالعقل المحض وآخر يصادق أمبيرياً، في حين أن الأول وحده هو الذي يغير جلته ولهجته كي نطن أنه شاهد آخر. ويستند هذا الدليل إلى التجربة من أجل أن يدعم مبداه بصلاية معطياً، بذلك، الانطباع بأنه يتميز من الدليل الأنطولوجي الذي يضع كل ثقته في مجرد أفاهيم قبلية. لكن الدليل الكسمولوجي لا يستخدم هذه التجربة إلا لكي يقوم بخطوة واحدة، أعني لكي يرتفع إلى وجود كائن ضروري بعامّة. ولا يمكن للحجة الأمبيرية، أن تعلمنا شيئاً عن صفات هذا الكائن، والعقل يهملها هنا إهمالاً كلياً ويبحث تبعاً لمجرد أفاهيم عن الصفات التي يجب أن تكون لكائن ضروري بعامّة، أعني لشيء يتضمن من بين كل الأشياء الممكنة الشروط اللازمة (requisista) للضرورة المطلقة. والحال، إنه يظن أنه يعثر على هذه الشروط فقط في أفهوم أسمى الكائنات واقعية، ويستنتج من ثم أن هذا الكائن هو الضروري ضرورة مطلقة. لكنّه من الواضح أننا نفترض هنا أن أفهوم كائن يمتلك الواقع الأسمى، يكفي تماماً لأفهوم الضرورة المطلقة في الوجود، أعني أنه يمكننا أن نستدل من الواحد على الآخر؛ وتلك هي القضية بالضبط التي كان يزعمها الدليل الأنطولوجي. نسلم إذن بهذا الأخير في الدليل الكسمولوجي، ونتخذ كآساس له، في حين أننا كنا نريد تجنبه. ذلك أن الضرورة المطلقة هي وجود مشتق من مجرد أفاهيم. والحال، إنّي لو قلت إن أفهوم الـ *entis realissimum* هو أفهوم من

= يكون له سبب إلى أن تتوقّف سلسلة الأسباب، التي ينساق بعضها تحت بعض، عند سبب ضروري ضرورة مطلقة، سبب من دونه لن يكون للسلسلة أيّ تمامية.

(*) من كوسموس = العالم. (م. و).

(**) أكثر الكائنات واقعية.

هذا النوع، وإنه الأفهم الوحيد الملائم والمطابق للوجود الضروري، فإن عليّ أن أوافق أيضاً على أن هذا الوجود يمكن أن يُستنتج منه. ففي الدليل الأنطولوجي بمجرد أفاهيم وحسب إنما تكمن إذن بصحيح العبارة، كلّ القوّة التدليلية للدليل الكسمولوجي المزعوم؛ والتجربة التي نستنتج بها، ربّما لا تصلح في أحسن الأحوال إلّا لإيصالنا إلى أفهوم الضرورة المطلقة، لكن لا للبرهنة عليها في شيء متعين. ذلك أننا ما إنْ نصبو إلى هذا المقصد، حتى يجب علينا أن نترك فوراً كل تجربة وأنْ نبحت بين الأفاهيم المحضّة عن الأفهوم الذي من بينها يتضمن شروط إمكان كائن ضروري ضرورة مطلقة.

لكن، لو نُظِر فقط على هذا النحو إلى إمكان مثل هذا الكائن، فسيكون وجوده أيضاً مبرهنًا، لأنّ ذلك كان سيُعني: في كلّ ممكن هناك كائن واحد فقط يستلزم الضرورة المطلقة، وبالتالي فإنّ هذا الكائن يوجد على نحو ضروري ضرورة مطلقة.

وينكشف كل التمويه في هذا الاستدلال للعيان، عندما نعرضه بصورته المدرسية. وإليك مثل هذا العرض:

إذا كانت القضية: «كل كائن ضروري ضرورة مطلقة هو معاً أكثر الكائنات واقعية» (وذلك هو *nervus probandi* في الدليل الكسمولوجي) صحيحة، فيجب أن يكون بإمكانها، شأنها شأن كلّ الأحكام الموجبة، أن تتحول وعلى الأقل *per accidens* ^(*) وتعطي: «بعض أكثر الكائنات واقعية هي، معاً، كائنات ضرورية ضرورة مطلقة». لكن كائناً من الـ *realissimum* لا يتميز من آخر في أيّ نقطة، وبالتالي فإنّ ما ينطبق على بعض الكائنات المندرجة تحت هذا الأفهوم ينطبق أيضاً على الكل. ويمكنني إذن في هذه الحالة أن أحوّل القضية بإطلاقها، فأقول: «كل ما هو أكثر الكائنات واقعية هو كائن ضروري». لكن بما أنّ هذه القضية تتعين قبلياً بمجرد أفاهيم، فإن محض أفهوم ((أكثر الكائنات واقعية))، يجب أن يُوجب أيضاً الضرورة المطلقة لهذا الكائن. وذاك بالضبط ما كان يزعمه الدليل الأنطولوجي، إنما ما لم يكن الدليل الكسمولوجي يريد الإقرار به على الرغم من أنّه يستند إليه باستدلالاته وإن بشكل خفي.

وهكذا، فإنّ الطريق الثانية التي يتبعها العقل الاعتباري للتدليل على وجود كائن أسمى ليست فقط خادعة مثل الأولى، بل تشكو من نقيصة الوقوع في الـ *ignoratio elenchi* ^(***)، إذ تعدنا بأن تفتّح لنا طريقاً جديدة فتعبدنا، بعد إنعطافٍ طفيف، إلى الطريق التي كنّا قد تركناها.

ولقد سبق أن قلت، منذ قليل، إنّ في هذا الدليل الكسمولوجي إنما تختبئ أجمّة كاملة من

(*) مَاطُ البرهان

(**) بالقرص.

(***) الجهل المخادع.

المزاعم الديالكتيكية التي يمكن للنقد الترسندي أن يكتشفها بسهولة ويبددها، وسأقتصر على الإشارة إليها تاركاً للقارئ الدرب أمر الذهاب إلى أبعد للبحث عن المبادئ الخادعة ونسخها.

نجد فيه إذن، وعلى سبيل المثال: (1) - المبدأ الترسندي الذي يستدل من الحادث على السبب، والذي لا دلالة له إلا في العالم الحسي، والذي لا معنى له خارج هذا العالم. ذلك أن الأفهوم محض الذهني عن الحادث لا يمكن أن يُولد أي قضية تأليفية كقضية السببية، وليس لمبدأ السببية أي مدلول أو معيار لاستعماله إلا في العالم الحسي، والحال إن ما يُطلب منه هنا هو، بالضبط، استخدامه للخروج من هذا العالم. (2) - الاستدلال الذي يقوم على استنتاج علة أولى من امتناع التسلسل اللامتناهي للعلل المعطاة بعضاً فوق بعض في العالم الحسي. ولا تحولنا مبادئ استعمال العقل أن نستدل على هذا النحو حتى في التجربة، ولا تسمح لنا بالأحرى بأن نمد هذا المبدأ إلى ما بعد التجربة (حيث لا يمكن للسلسلة أن تمتد قط). (3) - خطأ اكتفاء العقل الذاتي بالنظر إلى إنجاز تلك السلسلة، وذلك من أننا ننحّي في النهاية كل شرط، على الرغم من أنه لا يمكن أن يكون هناك أي أفهوم للضرورة من دون شرط؛ ومن أننا، إذ لا نعود نفهم شيئاً إضافياً، نحسب ذلك إنجازاً لأفهومنا. (4) - خلط الإمكان المنطقي لأفهوم ((كل)) الواقع مجتمعاً (من دون تناقض ضمني) بالإمكان الترسندي، وهذا الأخير يحتاج إلى مبدأ يجعل التأليف قابلاً للتطبيق، إلا أن هذا المبدأ لا يمكن بدوره أن يطال سوى حقل التجارب الممكنة الخ...

وحيلة الدليل الكُسمولوجي تهدف فقط إلى تجنب الدليل الذي يزعم أنه يبين قبلياً، بمجرد أفاهيم، وجود كائن ضروري، والذي كان يجب أن يقام أنطولوجياً، وهو أمر نشعر أننا عاجزون عنه كلياً. وبهذا القصد نستدل، بقدر ما نستطيع، من وجود متحقق يُحسب بمشابهة أساس (لتجربة بعامة)، على الشرط الضروري إطلاقاً لهذا الوجود. فلا نكون عندها بحاجة لشرح إمكانه. لأنه، إن أثبتنا أنه يوجد، فإن كل مسألة خاصة بإمكانه ستكون نافلة تماماً. وإن شئنا أن نعين بدقة أكبر هذا الكائن الضروري في قوامه الخاص، فإننا لن نبحث عما هو كافٍ لفهم وجوب الوجود بأفهومه، لأنه لو كان بإمكاننا ذلك، لما كنا بحاجة لأي افتراض أميري، بل إننا لن نبحث إلا عن الشرط السالب (Conditio sine qua non^(*)) الذي من دونه لا يمكن للكائن أن يكون ضرورياً ضرورة مطلقة. والحال إن هذا قد يحصل في أي ضرب آخر من ضروب الاستدلال الذي يستدل من النتيجة المعطاة على مبدإها؟ لكن، للأسف، يحصل هنا أن الشرط المطلوب من أجل الضرورة المطلقة لا يمكن أن يُصادف إلا في كائن فريد يجب أن يتضمن بالتالي في أفهومه كل ما هو مطلوب من أجل الضرورة المطلقة، جاعلاً بذلك الاستدلال، المستدل قبلياً على هذه الضرورة، مُمكناً. ويعني ذلك أنه يجب أن يكون بإمكاننا أن نستنتج بالعكس، أن الشيء الذي يلائمه هذا الأفهوم (عن الواقع الأسمى) هو ضروري ضرورة مطلقة، وإنه إذا لم يكن بإمكاننا أن نستنتج ذلك (وهذا ما يجب أن أقرب به إذا كنت أريد أن أتجنب الدليل الأنطولوجي) فلن يكون أكثر حظاً في طريقي الجديد، وسأجد نفسي أبداً في النقطة التي

(*) الشرط الذي من دونه لا يكون شيء (= الشرط الذي لا بد منه).

انطلقت منها. ويستجيب أفهوم الكائن الأسمى قلياً لكل الأسئلة التي يمكن أن تُطرح بصدد التعينات الجوانية لشيء ما، وهو لهذا السبب أمثل لا نظير له، لأن الأفهوم الكلي يشير إليه في الوقت نفسه كفرّد من بين كلّ الأشياء الممكنة؛ إلّا أنه لا يستجيب للسؤال بصدد وجوده الخاص، مع أنّ ذلك الوجود كان النقطة الرئيسية؛ إذ لو كان أحدهم مع تسليمه بوجود الكائن الضروري، يريد فقط أن يعرف: ما الشيء الذي من بين كل الأشياء يجب أن يُنظر إليه بوصفه كذلك، فإنه لن يمكننا أن نجيبه: هذا الشيء الذي هنا، هو الكائن الضروري.

وقد يكون من المسموح به أن نسلم بوجود أسمى الكائنات اكتفاء سبب لكل المسبيات الممكنة كي نسهّل أمام العقل وحدة مبادئ التفسير التي يبحث عنها. لكنّ الذهاب إلى حدّ القول إنّ مثل هذا الكائن يوجد بالضرورة يصبح لا تعبيراً متواضعاً عن فرض مسموح به، بل ادّعاء صلفاً، بيقين واجب، بأنّ ما ندعي أننا نعرفه بوصفه ضرورياً بالمطلق، يجب أن ينطوي أيضاً على ضرورة مطلقة.

كلّ مشكلة الأمثل الترسدالي تعود إذن إمّا إلى إيجاد الأفهوم للضرورة المطلقة، وإما إلى إيجاد ضرورة الشيء المطلقة لأفهومه. فإذا كان بإمكاننا القيام بأحدهما، فإنه يجب أن يكون بإمكاننا القيام بالآخر؛ لأنّ العقل لا يعترف بضرورة ضرورة مطلقة إلّا بالضرورة حسب أفهومه. إلّا أنّ الاثنين هما فوق كل الجهود التي يمكننا بذلها لإرضاء فاهمتنا حول هذه النقطة، لكنّ أيضاً، فوق كل المحاولات التي يمكننا القيام بها لطمأننتها حول عجزها.

فالضرورة الّا مشروطة التي نحتاج إليها، حاجتنا التي لا غنى عنها لمسند أخير لكل الأشياء، هي الهوة الحقيقية للعقل البشري. والأبدية نفسها، وأياً كانت درجة الروعة التي أمكن لها أن يصفها بها، لا تحدث على الذهن، وأنّ لها أن تحدث، مثل ذلك الانطباع المذهل، لأنّها تقيس فقط مدّة الأشياء، لكنّ لا تتحمّلها. ولا يمكننا لا أن نستبعد ولا أن نتحمل، فكرة أنّ كائناً نتصوره أسمى الكائنات الممكنة يقول لنفسه شيئاً من هذا: إني من الأزل إلى الأبد؛ وخارجاً عني لا يوجد شيء سوى ذلك الذي يوجد بإرادتي فقط؛ لكن من أين أنا إذن؟ هنا كل شيء ينهار تحتنا؛ والكهال الأكبر شأنه شأن الأصغر، يصبح من دون مسند فقط أمام العقل الاعتباري الذي لا يكلفه شيئاً أن يعدم هذا الشيء أو ذاك من دون أيّ عائق.

إن كثيراً من قوى الطبيعة التي تعلن عن وجودها بمسبيات معيّنة، تبقى مُغلقة علينا، لأننا لا نستطيع أن نفتفي أثرها قُدماً بالملاحظة. والموضوع الترسدالي الذي هو في أساس الظاهرات، ومعه السبب الذي لأجله تخضع حساسيتنا لهذه الشروط العليا دون سواها، أمران مغلقان ويظلّان كذلك في وجهنا على الرغم من أنّ الشيء نفسه يُعطي إنّما فقط من دون أن يتمييز. لكنّ أمثل العقل المحض لا يمكن أن يُسمّى مغلقاً لأنّه ليس عليه أن يقدم أيّ ضمان عن واقعه سوى الحاجة التي لدى العقل لإنجاز كل وحدة تأليفية بواسطته. إذن، بما أنّه ليس معطى حتى كموضوع مفكّر، فإنه ليس مُغلّقاً أيضاً من حيث هو كذلك، بل يجب بالأحرى، من حيث هو مجرد فكرة، أن يكون بإمكانه أن يجد مقرّه وحلّه في طبيعة العقل وأن يُسبر إذن؛ لأن العقل يقوم

بالضبط على إمكان تبين كل أفاهيمنا وآرائنا ومزاعمنا إما بمبادئ موضوعية وإما بمبادئ ذاتية عندما يدور الأمر على مجرد ظاهر.

اكتشاف التراثي الديالكتيكي في كل الأدلة الترندالية على وجود كائن ضروري وحده

كان الدليلان اللذان عاجلناهما حتى الآن ترسندالين، أعني مستقلين عن المبادئ الأميرية. ذلك أنه على الرغم من أن الدليل الكسمولوجي يتخذ أساساً له تجربة بعامة، فإنه ليس مع ذلك مستمداً من أي قوام خاص للتجربة، بل من مبادئ عقلية محضة، بالصلة مع وجود معطى في الوعي الأميري بعامة، بل إنه يترك نقطة الإنطلاق هذه، ليستند إلى مجرد أفاهيم محضة. فما هو إذن في هذه الأدلة الترندالية سبب التراثي الديالكتيكي، إنما الطبيعي، الذي يقرن أفهومي الضرورة والواقع الأسمى، والذي يُوقِن ويُوقِن ما لا يمكن أن يكون سوى فكرة؟ وما هو السبب الذي يحتم علينا التسليم بشيء من بين الأشياء الموجودة، ضروري في ذاته، لكن يجعلنا في الوقت نفسه نتراجع دُعراً أمام وجود مثل هذا الكائن كما أمام لجّة؟ وكيف يمكننا أن نوصل العقل إلى فهم نفسه حول هذا، وأن نخرجه، من حال التردد بين الاستحسان الخجول والرجوع الدائم عنه، إلى حال الرضى بالرؤية المطمئنة.

وهناك حول هذه النقطة أمر جدير بالملاحظة هو: إنه ما إن نفترض أن شيئاً ما يوجد حتى لا يعود بالإمكان التملّص من النتيجة: إن شيئاً ما أيضاً يوجد بالضرورة. وعلى هذا الاستنتاج الطبيعي جداً (لكن ذلك لا يزيد من يقينه) إنما يستند الدليل الكسمولوجي. ومن جهة أخرى أياً كان الأفهوم الذي افترضه لشيء، فلني أجد أن وجود هذا الشيء لا يمكن أن أقدمه بوصفه ضرورياً ضرورة مطلقة البتة، وأن لا شيء يعني، وأياً كان الشيء الذي يوجد، من أن أفكر لا - كونه، وأنه على الرغم من أنه عليّ بالتالي أن أفترض شيئاً ضرورياً لما يوجد بعامة، فإنه لا يمكنني أن أفكر مع ذلك بأي شيء مُفرد بوصفه ضرورياً بذاته؛ مما يعني أنه لا يمكنني قط أن أنجز التراجع نحو شروط الوجود من دون افتراض كائن ضروري، لكن لا يمكنني قط أن أبداً به.

والحال إنه لو كان عليّ أن أفكر شيئاً ضرورياً للأشياء الموجودة بعامة، وكنت من جهة أخرى غير مخول البتة التفكير بأي شيء بوصفه ضرورياً في ذاته، فإنه ينجم عن ذلك حتماً أن الضرورة والحدوث يجب أن لا يتعلّقا بالأشياء نفسها وأن لا يخصّاهما، وإلا كان هناك تناقض؛ وبالتالي فإن أي مبدأ من المبدأين ليس بموضوعي، بل لا يمكن لهما أن يكونا على الأكثر سوى مبادئ ذاتية للعقل تدفعنا من جهة إلى البحث عن شيء ضروري لكل ما هو معطى بوصفه موجوداً، أعني إلى أن لا نتوقف إلا عند تفسير ناجز قليلاً، لكنها تمنعنا من جهة أخرى أن نأمل يوماً بهذا الانجاز، أعني أن نسلّم بأي أميري بوصفه لامشروطاً، ومن أن نُعفي أنفسنا بذلك من كل

اشتقاق لاحق. بهذا المعنى يمكن للمبدئين أن يقوما معاً الواحد إلى جانب الآخر بوصفهما مجرد مبدئين كَشَفِيَّينَ وتنظيميَّينَ، أعني كمبدئين لا يتعلقان، إلّا بالغرض الصوري للعقل. ذلك أن أحد هذين المبدئين يقول لكم: إنَّ عليكم أن تتفلسفوا حول الطبيعة كما لو أنَّ لكلِّ ما ينتمي إلى الوجود مبدأً ضرورياً أوَّل، فقط من أجل إدخال الوحدة السستمائية في معرفتكم باتباع مثل تلك الفكرة، أعني مبدأً أعلى متخيلاً. ويحذركم المبدأ الآخر من جهته من أن تحسبوا بمثابة مبدإ أعلى، أعني بمثابة ضروري ضرورة مطلقة، أيّ تعيين جزئي متعلق بوجود الأشياء، بل بأنَّ عليكم أن تبقوا أبداً الطريق حرة من أجل اشتقاق لاحق وأن لا تنظروا بالتالي البتة إلى أيّ تعيين من هذه التعيّنات إلّا بوصفه مشروطاً.

لكن إذا كان علينا أن ننظر إلى كل ما هو مُدْرَك في الأشياء بوصفه ضرورياً ضرورة مشروطة، فإنه لن يمكن لأيّ شيء (من حيث يمكن أن يُعطى أمبيرياً) أن يُنظر إليه بوصفه ضرورياً ضرورة مطلقة.

إلّا أنه ينجم عن ذلك أنه يجب عليكم أن تفترضوا الضروري إطلاقاً خارج العالم لأنَّ عليه أن يصلح فقط كمبدأ لأكبر وحدة ممكنة للظواهرات بوصفه مبدأها الأعلى، وأنَّه لا يمكنكم قط أن تصلوا إلى هذه الوحدة في العالم، لأن القاعدة الثانية تأمركم بأن تنظروا إلى الأسباب الأميرية للوحدة بوصفها مشتقة أبداً.

كان فلاسفة القَدَم ينظرون إلى كلِّ صور الطبيعة بوصفها حادثة، وإلى المادة حسب حكم العقل العامي، بوصفها أصلية وضرورية. ولكن، لو أنهم بدل أن ينظروا إلى المادة نسبة إلى كونها أسأً للظواهرات، نظروا إليها في ذاتها، في وجودها، لكانت فكرة الضرورة المطلقة تبدّدت على الفور. ذلك أنه ليس ثمة من شيء يربط العقل بهذا الوجود ربطاً مطلقاً بل يُمكنه من دون تنازع أن يُنسَخها في التفكير؛ بل إنَّ الضرورة المطلقة نفسها لم تكن عندهم إلّا في التفكير. كان يجب إذن على مبدإ تنظيمي أن يؤسس هذه القناعة. وبالفعل، إنَّ الممتد وما لا يُنفذ إليه (اللذين يشكلان معاً الأفهوم عن المادة) هما أيضاً المبدأ الأميري الأعلى لوحدة الظواهرات، ولهذا المبدأ من حيث هو لامشروط أمبيرياً خاصية المبدأ التنظيمي. ومع ذلك، وحيث أن كل تعيين للمادة يشكّل واقعها، وكذلك أيضاً، وحيث إنَّ ما لا يُنفذ إليه مسبب (فِعْل) يجب أن يكون له سببه، ويكون من ثَمَّ مشتقاً أبداً، فإن المادة لا تُناسب فكرة كائن ضروري كمبدأ لكلِّ وحدة مشتقة لأن كل خاصية من خصائصها الواقعية ليست، من حيث هي مشتقة، ضرورية إلّا ضرورة مشروطة، ويمكن بالتالي أن تُنسَخ بذاتها وتُنسخ معها كل وجود المادة؛ وإذا لم يكن الأمر على هذا النحو، نكون قد بلغنا أمبيرياً الأساس الأسمى للوحدة، وهو الأمر الذي يمنعه علينا المبدأ التنظيمي الثاني؛ ويتّج أن المادة أو بعامّة ما ينتمي إلى العالم، لا يناسب فكرة كائن أصلي وضروري كمجرد مبدإ لأكبر وحدة أميرية، وأنه يجب علينا بالمقابل أن نضع هذا الكائن خارج العالم: لأنه سيكون بإمكاننا في هذه الحالة دائماً أن نشقّق بثقة ظواهرات العالم ووجودها من ظواهرات أخرى كما لو لم يكن هناك كائن ضروري، وسيمكننا مع ذلك أن نسعى دون توقف إلى تمامية الاشتقاق كما لو أنَّ مثل هذا الكائن كان مفترضاً بوصفه مبدأ أسمى.

حسب هذه التأملات، ليست أمثلة الكائن الأسمى سوى مبدأ تنظيمي للعقل، يقوم في النظر إلى كل ربط في العالم كما لو كان صادراً عن علة ضرورية كافية لإطلاقاً من أجل أن تُؤسس عليها قاعدة الوحدة السستمائية والضرورية بموجب القوانين العامة في تفسير ذلك الربط؛ وهو ليس قطّ زعم لأي وجود ضروري في ذاته. لكن، في الوقت نفسه، لا يمكننا تجنب أن نتصور هذا المبدأ الصوري، بناء على خدعة ترسندالية، بمثابة مبدأ إنشائي، وأن نفكر هذه الوحدة أقنومياً. لأنه كما الشأن مع المكان، الذي نطلّ ننظر إليه، على الرغم من أنه ليس سوى مبدأ للحساسية، كشيء ضروري إطلاقاً، وقائم في ذاته، وكشيء معطى في ذاته قليلاً لأنه أصلاً يجعل كل تلك الأشكال التي ليست سوى اقتصارات متنوعة فيه ممكنة، كذلك الشأن مع الوحدة السستمائية للطبيعة، إذ لا يمكن أن تقدّم بأي شكل بوصفها مبدأ للاستعمال الأميري لعقلنا إلا بقدر ما نتخذ أساساً لنا فكرة أكثر الكائنات واقعية بمثابة علة أسمى، فنتصور بشكل طبيعي جداً هذه الفكرة بمثابة موضوع متحقق، وهذا بدوره بوصفه ضرورياً لأنه الشرط الأسمى؛ وهكذا يتحول المبدأ التنظيمي إلى مبدأ إنشائي. وينكشف هذا الاستبدال بوضوح من أنني عندما أنظر إلى هذا الكائن الأسمى الذي كان ضرورياً بإطلاق (لا مشروطاً) بالنسبة إلى العالم، بوصفه شيئاً لذاته، لا تعود تلك الضرورة قابلة لأي أفهم، ويجب أن لا توجد بالتالي في عقلي إلا كشرط صوري للتفكير، لا كشرط ماديّ وأقنوميّ للوجود.

الفصل السادس

في امتناع الدليل اللاهوتي

فإن كان لا يمكن إذن، لا لأفهم الأشياء بعامة، ولا لتجربة أي وجود بعامة أن تقدّم ما هو لازم، فإنه لا يبقى سوى وسيلة، هي البحث عما إذا كانت التجربة المتعينة، وبالتالي تجربة الأشياء في العالم الراهن، وما إذا كان قوامه ونظامه يقدمان حجة، يمكنها أن توصلنا بأمان إلى الاقتناع بوجود كائن أسمى. ونسمّي مثل هذا الدليل، الدليل اللاهوتي الطبيعي، فإذا كان هذا نفسه ممتنعاً، فلن يبقى هناك قط أي دليل كافٍ يمكن أن يُستمدّ من العقل محض الاعتباري لصالح وجود كائن يتناسب مع فكرتنا الترندالية.

ونرى على الفور، تبعاً لكل الملاحظات السابقة، أنه يمكننا أن نتوقع أن نحسم هذه المسألة بوضوح وسهولة، إذ كيف يمكن لتجربة أن تُعطى ذات مرة مطابقة لفكرة؟ إن خاصية الفكرة هو بالضبط أنه لا يمكن لأي تجربة أن تكون مطابقة لها، والفكرة الترندالية لكائن أصلي وضروري وكافٍ لكل شيء، هي كبيرة خرافياً، ومرتفعة فوق كل ما هو أميري ومشروط أبداً، إلى حدّ أنه ليس بوسعنا من جهة، أن نجد ما يكفي من المادة في التجربة لمثل هذا الأفهم، وسنخبط عشوائياً من جهة أخرى، دائماً في المشروط، وسنبعث أبداً وباطلاً عن اللامشروط الذي لا يمكن

لأيّ قانون لأيّ تأليف أميري أن يُعطينا عنه مثلاً أو أذن إشارة.

وإن قام الكائن الأسمى في سلسلة الشروط هذه، فسيكون هو نفسه طرفاً في السلسلة هذه، وسيستلزم، شأنه شأن الحلقات الدنيا التي يقف على رأسها بحثاً لاحقاً عن مبدأ أكثر سموً يخضع هو له. وبالمقابل، إن شئنا أن نفصله عن هذه السلسلة وأن لا نضمّنه من حيث هو كائن محض معقول في سلسلة الأسباب الطبيعية، فأيّ جسر يمكن للعقل عندها أن يُقيم لكي يصل إليه، مع العلم أن كلّ قوانين الانتقال من المسببات إلى الأسباب، بل كلّ تأليف وكلّ توسيع لمعرفتنا بعامة يطالان التجربة الممكنة وحسب، أعني فقط موضوعات العالم الحسي، ولا يمكن أن يكون لها دلالة إلا بالنظر إليها.

والعالم الراهن، سواءً نظرنا إليه في لا تناهي المكان أم في انقسامه اللامتناهي، يقدم لنا مسرحاً من التنوع والنظام والغائية والجمال واسعاً إلى درجة أنه حتى من مجرد وجهة نظر المعارف التي تكون فاهمتنا الضعيفة قد حصلت عنها، فإنّ كل لسان يعجز عن التعبير أمام هذا العدد من العجائب وهذه الضخامة. وكلّ عدد يفقد قوة قياسه، وتفقد أفكارنا نفسها كلّ تحديد إلى درجة أن حُكْمنا على الكلّ ينتهي إلى أن ينحلّ إلى اندهاش أبكم إنّما مفصح أيضاً بنفس المقدار. فنحن نرى في كلّ مكان سلسلة من المسببات والأسباب، ومن الغايات والوسائل، ومن الانتظام في ما ينشأ وما يفنى. وبما أنه لا شيء قد صار من تلقائه في الحال التي يوجد فيها، فإنّ هذه الحال تحيلنا دائماً إلى أبعد، إلى شيء آخر بمشابهة سبب لها، يجعل بدوره من الضروري طرح السؤال نفسه بالضبط، بحيث إن الكلّ بأسره يجب أن يهوي في لجّة العدم إن لم نفترض شيئاً ما يصلح سنداً له من حيث يقوم بذاته في الأصل، وبشكل مستقلّ خارج هذا الحادث اللامتناهي، ويؤمن له أيضاً ديمومته، بوصفه علّة أصله. لكنّ، أيّ كمّ يجب أن يفكر (بالنظر إلى كلّ أشياء العالم) للعلّة الأسمى هذه؟ لا يمكننا أن نعرف العالم في مضمونه الكامل، ويمكننا بدرجة أقل أن نقدّر كمّه بالمقارنة مع كل ما هو ممكن. لكن، ماذا يمنعنا، ونحن بحاجة من وجهة نظر العلّة، إلى كائن أقصى وأسمى، من أن نضعه في الوقت نفسه، من حيث درجة الكمال، فوق كلّ ممكن آخر؟ إنّه من السهل أن نفعل ذلك على الرغم من أنه يجب علينا بالتأكيد أن نكتفي بالمخطط العريض لأفهوم مجرد متصوّرين كلّ الكمال الممكن مجتمعاً فيه كما في جوهر وحيد؛ وهذا الأفهوم الملائم لمطلب العقل في اقتصاد المبادئ، ليس معروضاً في ذاته لأيّ تناقض، بل إنّه يصلح بشكل حسن لتوسيع استعمال العقل وسط التجربة بتوجيهنا في اتجاه ما تشير إليه تلك الفكرة من نظام وغائية، ولا يضادّ مع ذلك قطّ أيّ تجربة بشكل حاسم.

ويستحقّ هذا الدليل أن يذكر دائماً باحترام، فهو الأقدم والأوضح والأنسب للعقل البشري العامي. وهو ينشّط دراسة الطبيعة في الوقت الذي يستمدّ منها وجوده، ويتزوّد دائماً بقوى جديدة. وهو يقود إلى غايات ومقاصد حيث لا تكون ملاحظتنا قد اكتشفتها بنفسها، ويوسّع معرفة الطبيعة بفضل الخيط الموجه لوحدة خاصة، مبدأها خارج الطبيعة. لكنّ هذه المعارف تعود فتؤثّر بدورها على علّتها، أعني على الفكرة التي أوحّت بها وتقوّي إيماننا بصانع أسمى إلى حد جعله اقتناعاً لا نزاع فيه.

إنَّ من يريد أن يقلل من نفوذ هذا الدليل شيئاً، لا يسحب منا عزاءً وحسب، بل إن فعلته تذهب سدى تماماً. فالعقل الذي ترفعه بلا توقف تلك الأدلة القويّة، والتي تزايد باستمرار بين يديه، وإن كانت مجرد أدلة أميرية، لا يمكن أن يُخفّض بأيّ شك ناتج عن اعتبار تجريدي مُتخلّص، إلى درك يمتنع معه أن يتخلّص من كلّ تردّد مباحك، كما من حلم، بنظرة يلقيها على عجائب الطبيعة والبُنيان الجليل للعالم كي يرتفع من كمّ إلى كمّ وصولاً إلى الكم الأعلى، ومن المشروط إلى الشرط وصولاً إلى الصانع الأسمى واللامشروط.

وعلى الرغم من أنّه ليس لدينا شيء لنعترض به ضدّ ما هو معقول ومفيد في هذه الطريقة من النظر، ومن أن قصدنا بالأحرى أن نوصي بها وندعمها بتشجيعاتنا، فإنّه لا يمكننا مع ذلك أن نجبّد لهذا السبب الادّعاء الذي يؤدّ هذا التدليل أن يدّعيه بيقين واجب وتأييد لا يحتاج لأيّ مراعاة، ولا لأيّ دعم خارجي. ولا يمكن قط أن يكون من المسيء لقضية عادلة أن نخفّض لغة الخصم المتعجرف الدغمائية إلى لهجة تحفّظ واعتدال ملائم لإيمان يكفي للإطمئنان، وإن كان لا يوصي بأيّ خضوع لا مشروط. أزعّم إذن، أن الدليل اللاهوتي الطبيعي لا يمكنه قط لوحده أن يثبت الوجود لكائن أسمى، بل إنه مُرغم دائماً على أن يترك للدليل الأنطولوجي (الذي لا يفعل سوى أن يصلح كمقدمة له) عناء ملء هذه الفجوة، وأن هذا الدليل الأخير، يتضمن بالتالي دائماً أيضاً الحجة الوحيدة الممكنة التي لا يمكن لأيّ عقل بشري أن يتجنّبها (فيما لو وُجد هناك مجرد دليل اعتباري).

والآنات الأساسية للدليل اللاهوتي الطبيعي المذكور، هي الآتية: (1) - في العالم يوجد في كلّ مكان، علائم بارزة على تنظيم مُنفذ بحكمة كبيرة وفقاً لمقصد معين، مشكلة ((كلاً)) ذا تنوع لا يوصف من حيث مفهومه، ومن حيث الكمّ اللامحدود لما صدّقه. (2) - إلّا أن هذا التنظيم الغائي غريب كلياً عن أشياء العالم، ولا ينتمي إليها إلّا بشكل عرضي، أعني إن طبيعة الأشياء المتنوعة لم يكن يمكنها بمساعدة هذا القدر من الوسائل المجتمعة أن تتفق تلقائياً مع مقاصد نهائية متعيّنة لو لم تكن تلك الوسائل قد اختيرت عن قصد وخصّصت لهذه الغاية بمبدأ يعقل وينظّم وفقاً لأفكار مؤسّسة. (3) - يوجد إذن علّة (أو أكثر) سامية وحكيمة يجب، لا أن تُحدث العالم بوصفها طبيعة كلية القدرّة وعشوائية، عن طريق الخُصْب وحسب، بل يجب أن تكون بوصفها عقلاً علّة للعالم بحريّة. (4) - ويستدلّ على واحديّة هذه العلّة من وحدة الصلة المتبادلة بين أجزاء العالم منظوراً إليها بوصفها قطعاً من بناء فني، وتُستنتج، بيقين، في الفلك الذي تبلغه ملاحظتنا، وعلى وجه الاحتمال، في ما يتعدّاه وفقاً لكلّ مبادئ التمثيل.

ولن نشاجر هنا العقل الطبيعي حول الاستدلال الذي فيه يستدلّ؛ من تمثيل بعض مُنتجات الطبيعة مع ما تنتجه الصنعة البشرية عندما تعامِل الطبيعة بعُنف وترغمها على الانضواء لغاياتنا بدل الاهتداء بغاياتها (انطلاقاً من مماثلة منتجاتها مع بيوتنا ومراكبنا وساعاتنا)؛ على أنّه يجب أن يكون مبدأ الطبيعة عليّة من النوع نفسه، أعني أن تكون عن فاهمة وإرادة. وحول الاستدلال الذي فيه يشتقّ الإمكان الجواني للطبيعة الفاعلة تلقائياً (الذي يجعل بدءاً كل صنع،

بل ربما العقل نفسه ممكنًا من صنعة أخرى أيضاً إنما صنعة فوق بشرية. وقد لا يصمد هذا الاستدلال أمام محكّ النقد الترسدالي الأدق؛ لكنّ، يجب، مع ذلك الاعتراف بأنّه ما إنَّ يجب علينا أن نسمي علّة حتى لا يعود بإمكاننا أن نتوسّل وسيلة أوثق من اتّباع التمثيل مع المنتجات الغائية التي من هذا النوع والمنتجات الوحيدة التي نعرف تماماً أسبابها وطريقة صنعها. وسيُعزّض العقل نفسه للوم من نفسه إن هو أراد ترك السببية التي يعرفها إلى مبادئ تفسير غامضة وغير قابلة للاثبات ولا يعرفها.

وحسب هذا الاستدلال، يجب أن تُدلل غائية هذا العدد الكبير من استعدادات الطبيعة وانسجامها على حدوث الصورة وحسب، لا على حدوث المادة، أعني لا على حدوث الجوهر في العالم. إذ يجب لإثبات هذه النقطة الأخيرة، أن يكون بالإمكان التدليل على أن أشياء العالم ستكون في ذاتها غير صالحة وفقاً لقوانين كَلِيّة لمثل هذا النظام وهذا الانسجام لو لم تكن في جوهرها بالذات نتاج حكمة سامية؛ وكان ذلك يتطلب حجة مختلفة كلياً عن التمثيل مع الصنعة البشرية. يمكن إذن للدليل أن يُثبت على الأكثر مُهندساً للعالم سيظل دائماً محدوداً باستعدادات المادة التي يشتغل بها، لا خالقاً للعالم يُخضع كلّ شيء لفكرته. وهيئات أن يكفي ذلك للمقصد الكبير الذي نصّبوا إليه، والذي هو التدليل على كائن أصلي كافٍ لكل شيء. فإذا كنا نريد أن نبرهن حدوث المادة بنفسها، فيجب علينا اللجوء إلى دليل ترسدالي. وذاك ما كان علينا بالضبط أن نتجنّبه.

يستدل الاستدلال إذن من النظام والغائية، اللذين يمكن ملاحظتهما أينما كان في العالم بوصفهما استعداداً حادثاً تماماً، على وجود علة متناسبة معها. لكنّ أفهوم هذه العلة يجب أن يُعلمنا عنها شيئاً متعيناً كلياً، ولا يمكنه بالتالي أن يكون سوى أفهوم كائن يملك كل قدرة وكل حكمه الخ...؛ وبكلمة، كلّ كمال من حيث هو كائن كافٍ لكل شيء. ذلك أن عمولات عن القدرة والجلالة كبيرة جداً ومدهشة وشاسعة، لا تعطي قط أفهوماً متعيناً ولا تقول أصلاً ما هو الشيء في ذاته، بل إنها ليست سوى تصوّرات نسبية عن كمّ الموضوع يُقارنها المشاهد (للعالم) مع ذاته ومع مدى قدرته على الاستيعاب. فهي تظل أبداً بذات القيمة تقديرياً، سواء كُبر الموضوع أم صُغر المشاهد بالعلاقة معه. فما إنَّ يدور الكلام على كمّ (كمال) شيء بعامة، حتى لا يعود هناك من أفهوم متعين سوى الأفهوم الذي يتضمن كلّ كمال ممكن. وليس هناك سوى ((كلّ)) (omnitudo) الواقع ليكون متعيناً تعيناً شاملاً في الأفهوم.

ولا أريد أن أصدّق أنه يمكن لواحد أن يدّعي أنه يدرك العلاقة بين كمّ العالم الذي يشاهده (من حيث المفهوم والماضد) والقدرة الكلية، وبين نظام العالم والحكمة الأسمى، وبين وحدة العالم وواحدية خالقه المطلقة الخ... لا يمكن للاهوت الطبيعي إذن، أن يُعطي أيّ أفهوم متعين عن العلة الأسمى للعالم، ولذا فإنه لا يكفي لإعطاء مبدلٍ للإلهيات التي عليها أن تشكل بدورها أساس الدين.

إن الخطوة التي تقود نحو الجملة المطلقة ممتنعة إطلاقاً بالطريق الأميرية. والحال إنها هي

الخطوة التي نخطوها في الدليل اللاهوتي الطبيعي. فما هي الوسيلة المستخدمة إذن لاجتياز هذه الهوة السحيقة؟

بعد أن ننتهي إلى الإعجاب بعظمة حكمة خالق العالم وقدرته الخ... نتخلى فجأة، إذ لا يمكننا الذهاب إلى أبعد، عن هذا الدليل الذي كان يستند إلى حجج أمبيرية، وننتقل إلى حدوث العالم المستدل عليه هو الآخر منذ البدء مما فيه من نظام وغائية، ومن هذا الحدوث وحده نرتفع الآن بواسطة مجرد أفاهيم ترسندالية، حتى وجود الكائن الضروري إطلاقاً، ومن أفهوم الضرورة المطلقة للعلة الأولى، نرتفع إلى أفهوم هذا الكائن المتعين تماماً أو المعين، أعني إلى أفهوم الواقع الذي يشمل كل شيء. يجد الدليل اللاهوتي الطبيعي نفسه إذن متوقفاً في نصف مشروعه، فيقفز فجأة، من ضيقه، إلى الدليل الكُسمولوجي، وحيث إن هذا الأخير ليس سوى دليل أنطولوجي مُقنع، فإن الأول لا يبلغ مقصده حقاً إلا بواسطة العقل المحض على الرغم من أنه بدأ بإنكار كل قرابة معه، وأنه أراد أن يؤسس كل شيء على أدلة بيّنة مستمدة من التجربة.

ليس لدى اللاهوتين الطبيعيين إذن من سبب يدفعهم إلى احتقار الدليل الترندالي مثل هذا الاحتقار، وإلى النظر إليه من أعلى بصلف الطبيعيين المستنيرين لعده بمثابة نسيج عنكبوتي حاكمه مفكرون متجهمون. ذلك أنهم لو أرادوا فقط أن يفحصوا أنفسهم، لوجدوا أنهم، بعد أن اجتازوا مسافة كبيرة على أرض الطبيعة والتجربة، ورأوا أنهم ما يزالون بعيدين جداً عن الموضوع الذي يترأى قبالة عقلهم، يغادرون فجأة هذه الأرض ويندفعون إلى منطقة محض الإمكانات حيث يأملون الاقتراب، على أجنحة الأفكار، مما كان يفلت من كل بحثهم الأميري. وما إن يتخيلوا بفضل تلك القفزة الكبيرة جداً أنهم يقفون أخيراً على أرض صلبة، حتى يمدّوا، على كل حقل الخليفة، الأفهوم الذي صار الآن متعيّناً (والذي توصلوا إلى الحصول عليه من دون أن يعلموا كيف)، وهذا الأمل الذي لم يكن سوى نتاج للعقل المحض، يفسّرونه بالتجربة، بطريقة واهية جداً في الحقيقة وغير جديرة بموضوعه، من دون أن يريدوا، مع ذلك، الإقرار بأنهم توصلوا إلى هذه المعرفة أو إلى هذا الفرض بمسلك آخر غير مسلك التجربة.

وهكذا فإن الدليل اللاهوتي الطبيعي، في التدليل على وجود كائن أصلي وحيد ككائن أسمى، يتأسس على الدليل الكُسمولوجي الذي يتأسس بدوره على الدليل الأنطولوجي؛ وبما أنه خارج هذه الطرق الثلاث، لا يوجد أي طريق أخرى مفتوحة أمام العقل النظري، فإن الدليل الأنطولوجي، المستمد حصراً من أفاهيم عقلية محضة، هو الدليل الوحيد الممكن؛ هذا إذا كان ثمة من دليل ممكن على قضية يمثل هذا العلو عن كل استعمالٍ أميري للفاهمة.

الفصل السابع

نقد كل الهيات عن مبادئ، اعتبارية للعقل

إذا كنتُ أفهم بالإلهيات، معرفة الكائن الأصلي، فإن هذه ستكون إما بمجرد العقل (theologia rationalis) وإما بالوحي (revelata). والأولى تفكر موضوعها إما بالعقل المحض وحده بواسطة مجرد أفاهيم ترسندالية^(*) (ensoriginarium, realissimum, ens entium) وتسمى عندها إلهيات ترسندالية، وإما تفكره بوصفه العقل الأسمى بواسطة أفهوم تشتقه من الطبيعة (طبيعة نفسنا) ويجب أن تسمى إلهيات طبيعية. والذي لا يسلم إلا بإلهيات ترسندالية يسمى تأليهاً. والذي يسلم أيضاً بإلهيات طبيعية يسمى تأليهاً طبيعياً. يوافق الأول على أنه يمكننا على كل حال أن نعرف بمجرد العقل وجود كائن أول، لكن الأفهوم الذي لدينا عنه هو حسب رأيه، مجرد أفهوم ترسندالي، أي أننا لا نفكره إلا بوصفه كائناً يتمتع بكل الواقع من دون أن يمكننا أن نعين هذا الواقع بدقة أكبر. ويزعم الثاني أن العقل قادر على تعيين موضوعه بطريقة أدق بالتمثيل مع الطبيعة، أعني بوصفه كائناً يتضمن في ذاته، بفاهمه وحرية، المبدأ الأصلي لجميع الأشياء الأخرى. فتحتّه إذن، يتصور الأول، مجرد علة للعالم (تاركاً مسألة معرفة هل هو علة بضرورة طبيعته أم بحرية، مسألة غير محسومة) ويتصور الثاني، مُبدعاً للعالم.

والإلهيات الترندالية اما تظن أنها تشتق وجود الكائن الأصلي من تجربة بعامة (من دون أن تعين أي شيء دقيق عن العالم الذي تنتمي إليه هذه التجربة) وتسمى إلهيات كُسمية^(***)، وإما تظن أنها تعرف وجوده من دون الحاجة إلى أي تجربة، وتسمى عندها إلهيات أنطية^(***).

وتستدل الإلهيات الطبيعية على صفات خالق العالم وجوده من القوام والنظام والوحدة التي تصادف في العالم حيث يجب أن يسلم بنوع مزدوج من السببية، كما بقاعدة هذا النوع وذاك، أعني بالطبيعة والحرية. وترتفع إذن من هذا العالم إلى العقل الأسمى بوصفه مبدأ لكل نظام وكمال طبيعيتين كانا أم خلقيتين، وتسمى في الحالة الأولى إلهيات طبيعية، وفي الثانية إلهيات أخلاقية⁽¹⁾.

وبما أننا اعتدنا أن نفهم بأفهوم ((الله)) لا مجرد طبيعة سرمدية تفعل عشوائياً، وتكون بمثابة جذر للأشياء، بل كائن أسمى، يجب أن يكون مبدعاً للأشياء بفاهمه وحرية، وبما أن هذا

(*) إلهيات عقلية.

(**) (الكائن الأصلي، أكثر الكائنات واقعية، كائن الكائنات).

(***) نسبة إلى كُسموس = العالم؛ وأنطوس = الوجود (م. و.).

(1) ولا أقول أخلاق لاهوتية، لأن هذه تتضمن قوانين خلقية تفترض وجود سيد أسمى للعالم في حين أن الإلهيات الأخلاقية هي إقتناع، بوجود كائن أسمى، مؤسس على قوانين خلقية.

الأفهوم الأخير هو الوحيد الذي يُهْمنا، فإنه بالإمكان أن تُنكر على التالهيي كلّ إيمان بالله، كي لا نترك له سوى زعم كائن أصلي أو علّة أسمى. لكن، بما أنه يجب أن لا يُتهم أحد بأنه يريد أن يُنكر شيئاً بسبب أنه لا يجرؤ على إثباته، فإنه أكثر إنصافاً وعدلاً، أن نقول، إن التالهيي يؤمن بالله، إلا أن التالهيي الطبيعي يؤمن بالله الحي^(*) (summam intelligentiam). فلنبحث الآن عن المصادر الممكنة لكلّ محاولات العقل هذه.

وأكتفي هنا بتعريف المعرفة النظرية، بأنها تلك التي بها أعرف ما هو كائن والمعرفة العملية، تلك التي بها أتصور ما يجب أن يكون. وحسب ذلك، سيكون الاستعمال النظري للعقل هو الاستعمال الذي به أعرف قبلياً (على نحو ضروري) أن شيئاً ما، هو؛ والاستعمال العملي هو الذي يجعلني أعرف قبلياً ما يجب أن يحصل. والحال، إنه إذا كان من اليقيني الذي لا شك فيه أن الشيء إما أن يكون، وإما يجب أن يحصل، ولم يكن مع ذلك إلا مشروطاً، فإما أن يمكن لشرط متعين أن يكون ضرورياً ضرورة مطلقة وإما أن يمكنه أن يكون فقط مفترضاً كشرط اعتباطي وحادث. في الحالة الأولى يُصادر على الشرط^(**) (per thesin) وفي الحالة الثانية يفترض^(***) (per hypothesis). وبما أن ثمة قوانين عملية ضرورية إطلاقاً (القوانين الأخلاقية) فإذا كانت هذه القوانين تفترض بالضرورة وجوداً ما كشرط لإمكان قوة إرغامها، فإن هذا الوجود يجب أن يُصادر عليه لأن الشروط الذي ينطلق منه الاستدلال للوصول إلى هذا الشرط المتعين هو بدوره معروف قبلياً بوصفه ضرورياً إطلاقاً. وسنظهر لاحقاً بصدد القوانين الأخلاقية، أنها لا تفترض فقط وجود كائن أسمى، بل إنها، وبما أنها ضرورية إطلاقاً من منظور آخر، تصدر عليه بحق، إنما فقط عملياً؛ ونترك الآن جانباً هذا النوع من الاستدلال.

وبما أن الشروط المعطى لنا بالتجربة، هو دائماً مفكّر كحادث عندما يدور الكلام على ما هو وحسب (وليس على ما يجب أن يكون)، فإن شرطه الخاص لا يمكن أن يُعرف بذلك كشرط ضروري إطلاقاً، ولا يصلح إلا كافتراض ضروري نسبياً، أو بالأحرى كافتراض لازم لمعرفة الشروط العقلية إنما افتراض هو في ذاته اعتباطي قبلي. فإذا كان على الضرورة المطلقة لشيء في المعرفة النظرية، أن تُعرف، فإن ذلك لا يمكن أن يحصل إلا بأفاهيم قبلية، وليس قط كمعرفة السبب بالصلة مع وجود معطى في التجربة.

والمعرفة النظرية تكون إعتبارية عندما تدور على موضوع أو أفاهيم موضوع لا يمكن أن نصل إليها في أي تجربة. وتضاد معرفة الطبيعة التي لا تدور على أي موضوعات، ولا على أي محمولات لها، غير تلك التي يمكن أن تعطى في تجربة ممكنة.

والمبدأ الذي عنه نستدل مما يحصل (مما هو حادث أمبيرياً) كمسبب، على سبب، هو مبدأ

(*) العقل الأسمى.

(**) طرْحاً

(***) قرَضاً

لمعرفة الطبيعة، لا للمعرفة الاعتبارية. إذ لو أهملنا هذا المبدأ من حيث يتضمن شرط التجربة الممكنة بعامة وأردنا، بعد أن ننحّي كلّ ما هو أميري، أن نطبّقه على الحادث بعامة، فلن يكون هناك أيّ وسيلة لتسويغ مثل هذه القضية التأليفية، لإظهار كيف يُمكنني أن أنتقل ممّا هو موجود إلى ما هو مختلف عنه كلياً (وما يسمّى سبباً)؛ وسيُفقد أفهوم السبب وكذلك أفهوم الحادث في مثل هذا الاستعمال محض الاعتباري كلّ دلالة بها يمكن أن يُستوعى واقعها الموضوعي عياناً.

والحال، إنه عندما نستدل من وجود الأشياء في العالم على علّتها، فإنّما يكون ذلك باستدلال ينتمي إلى الاستعمال الاعتباري للعقل، وليس إلى استعماله الطبيعي، لأن هذا الأخير لا ينسب إلى أيّ علة الأشياء ذاتها (الجواهر) بل فقط ما يحصل، أعني حالاتها بوصفها حادثه أميرياً. ولو كان بإمكانني أن أزعم أنّ الجوهر نفسه (المادة) حادث من حيث وجوده، لكان على ذلك أن يكون معرفة محض إعتباريّة للعقل. لكن حتى عندما لا يدور الكلام إلّا على صورة العالم وعلى نمط ربطه وتبدّله، فإنني لو أردت مع ذلك أن أستدل منه على علة متميزة تمام التميّز من العالم، فلن يكون ذلك سوى حكم للعقل محض الاعتباري، لأنّ الموضوع لن يكون هنا موضوع تجربة ممكنة. لكنّ مبدأ السببية الذي لا يصدق إلّا في حقل التجارب، والذي لا استعمال له ولا حتى دلالة خارجيّة، سيكون هنا مُنحرفاً عن قِصدته كلياً.

والحال، إنني أزعم أنّ كلّ المحاولات لاستعمال محض اعتباري للعقل بصدد الإلهيات، هي محاولات عقيمة كلياً، وهي بموجب قوامها الداخلي باطلة، ولا طائل تحتها. ومن جهة أخرى، إنّ مبادئ استعماله الطبيعي لا تؤدي إلى أيّ إلهيات، وإنه بالتالي إذا لم تتخذ القوانين الخلقية كأساس، أو إذا لم نستخدمها كمرشد، فإنّه لا يمكن أن يكون هناك أيّ إلهيات للعقل. ذلك أنّ كلّ مبادئ الفاهمة التأليفية هي ذات استعمال محايث، في حين أنّ معرفة كائن أسمى تستلزم استعمالاً مفارقاً ليست فاهمتنا معدّة له. وحتى يمكن لقانون السببية الذي يصدق أميرياً، أن يؤدي إلى الكائن الأول، يجب أن ينتمي هذا الكائن إلى سلسلة موضوعات التجربة، لكنّه سيكون عندئذ مشروطاً بدوره، شأنه شأن كلّ الظاهرات. لكن، حتى لو سُمح لنا بالقفز خارج حدود التجربة بواسطة القانون الدينامي، للصلة بين المسببات وأسبابها، فإنّ أفهوم يمكن لهذه الطريقة أن تعطينا؟ إنه ليس أفهوماً، وهيئات أن يكون أفهوماً عن كائن أسمى، لأنّ التجربة لا تقدّم لنا قط أكبر المعلولات الممكنة بأسرها (بوصفه شاهداً على علّته). وإذا كان من المسموح لنا، وفقط كي لا نترك أيّ فراغ في عقلنا، أن نملاً فجوة التعيّن الشامل هذه بمجرد فكرة عن الكمال الأسمى والضرورة الأصلية، فيمكن أن يسلم بذلك ولا شك بوصفه مراعاة لنا وليس يمكن قطّ حقاً أن يُطلب باسم أيّ دليل لا نزاع فيه. وعليه، قد يمكن للدليل اللاهوتي الطبيعي أن يُعطي قوّة للأدلة الأخرى (إن كان ثمة من دليل)، إذ يقرن الاعتبار مع الحدس؛ إلّا أنّه بذاته يُبيّن بالأحرى الفاهمة للمعرفة الإلهية، ويعطيها في هذا الصدد وجهةً صحيحةً وطبيعيةً أكثر مما يمكنه إنجاز العمل لوحده.

نرى إذن، بذلك، أنّ المسائل الترسندالية لا تَسمح إلّا بأجوبة ترسندالية، أعني، مستمّدة

من مجرد أفاهيم قبلية من دون أي اختلاط أميري؛ إلا أن السؤال هنا هو تألفي بوضوح، ويتطلب توسيعاً لمعرفتنا إلى ما بعد كل حدود التجربة، أعني إنه يرتفع حتى وجود كائن عليه أن يتناسب مع مجرد الفكرة التي لدينا عنه، والتي لا يمكن لأي تجربة أن تساويها قط. والحال إن كل معرفة تألفية قبلية، حسب أدلتنا السابقة، ليست ممكنة إلا بقدر ما تعبر عن الشروط الصورية لتجربة ممكنة، وبالتالي ليس لكل المبادئ سوى مصداقية مُحايِثة، أعني أنها على صلة فقط بموضوعات معرفة أميرية أو بظواهرات. ليس ثمة إذن، ما يرجي من الطريقة الترندالية في الإلهيات بالنسبة إلى مقصد العقل محض الاعتباري.

لكن، إذا كان المرء يريد أن يشكك في كل أدلة التحليلات السابقة، بدل أن يترك نفسه يُسلب القناعة بقوة الأدلة المستعملة من زمن طويل، فإنه ليس بوسعه أن يرفض تلبية مطلبتي عندما أطلب منه أن يُبرر نفسه على الأقل في ما يخص الوسائل والإيضاحات التي بها يجرؤ على تخطي كل تجربة ممكنة بقوة الأفكار وحدها. وأرجو أن أعفى من الإتيان بأدلة جديدة أو بتعديل الأدلة القديمة. إذ على الرغم من أن ليس لديه هنا خيار كبير لأن كل الأدلة محض النظرية تؤدي في النهاية إلى دليل واحد، أعني إلى الدليل الأنطولوجي، وأنه ليس عليّ إذن أن أخشى أن أكون مُرهقاً بغزارة المدافعين الدغمائيين عن ذلك العقل المتحرر من الخواص، وعلى الرغم من أنني لن أراجع، بالإضافة إلى أنني لا أريد، ومن دون أن أحسب نفسي بسبب ذلك مصارعاً عنيداً، أمام تحدي اكتشاف مغالطة خفية في كل محاولة من هذا النوع، وتبديد زعمها بذلك؛ وبما أن الأمل بنجاح أفضل، لا يفارق كلياً قط أولئك الذين اعتادوا مرة على القناعة الدغمائية، فإنني أصر على هذا المطلب الوحيد العادل: أن تُسوَّغ، بحجج عامة مستمدة من طبيعة الفاهمة البشرية ومن كل المصادر المعرفية الأخرى، الطريقة التي يريد المرء أن يتبعها لتوسيع معرفته قبلية تماماً ولدفعها إلى نقطة لا تكفي معها أي تجربة ممكنة، ولا أي وسيلة، وبالتالي لضمان الواقع الموضوعي لأي مفهوم نشكله بأنفسنا. وأياً كانت طريقة الفاهمة في الوصول إلى هذا الأفهوم، فإن وجود موضوعه لا يمكن أن يعثر عليه تحليلنا فيه، لأن معرفة وجود الشيء تقوم بالضبط في أن يُطرح هذا الشيء خارج الفكرة. إلا أنه من الممتنع كلياً على المرء أن يخرج بذاته من أفهوم، وأن يصل من دون اتباع الاقتران الأميري (الذي لا يُعطي لنا قط إلا ظاهرات) إلى اكتشاف موضوعات جديدة وكائنات مُفارقة.

لكن، على الرغم من أن العقل في استعماله محض الاعتباري بعيد جداً عن بلوغ مقصد يمثل هذا الكبر، أعني وجود كائن أسمى، فإن ذلك لا يُنقص من تلك الميزة الكبيرة التي له في تصويب معرفته في حال أمكن لهذه المعرفة أن تستمد من أي مكان آخر، وفي أن يجعلها متفقة مع نفسها ومع كل مقصد معقول، وفي أن يُظهرها من كل ما يمكن أن يكون مضاداً لأفهوم كائن أصلي، وأن يستبعد منها كل اختلاط باقتصارات أميرية.

تبقى الإلهيات الترندالية إذن، وعلى الرغم من كل نقصها، ذات استعمال سالب مهم: فهي رقابة دائمة لعقلنا عندما لا ينشغل إلا بالأفكار المحضة التي لا تقبل لهذا السبب بالضبط

بأيّ مقياس سوى المقياس الترندالي. ذلك أنّه لو كان افتراض كائن أسمى وكاف إطلاقاً كعقل أسمى يُثبت مصداقيته دون تناقض من وجهة نظر أخرى قد تكون وجهة النظر العملية، لكان من الأهمية بمكان كبير أن نُعين بدقة هذا الأفهوم بجانبه الترندالي بوصفه أفهوم الكائن الضروري وأكثر الكائنات واقعية، وأن نُنحي عنه ما هو مضاد للواقع الأسمى وما ينتمي إلى مجرد الظاهرة (إلى التشبيه بالإنسان بالمعنى الأوسع) وأن تُلغي في الوقت نفسه كلّ المزايع المضادة سواءً كانت مُلحّدة أم تأليهية أم مُشبّهة؛ وهو أمر سهل جداً في مثل هذا النوع من الفحص النقدي، لأنّ الأسباب نفسها، التي تُرينا عجز العقل البشري في موضع إثبات وجود مثل هذا الكائن، ستكفي بالضرورة أيضاً للتدليل على بطلان كل زعم مضاد. إذ من أين سيستمد المرء، بمجرد اعتبار العقل، ريثان أن ليس ثمة من كائن أسمى كمبدأ أوّل لكل شيء، أو أنّ أيّاً من هذه الصفات، التي نتصوّرها، وفقاً لمعلولاتها بوصفها ماثلة للوقائع الدينامية لكائن مفكّر، لا تلائمها، أو أنّها في حال كانت تلائمها، يجب أن تخضع أيضاً إلى كلّ الاقتصارات التي تُفرضها الحساسية حتّى على العقول التي نعرفها بالتجربة؟ يظلّ الكائن الأسمى إذن مجرد أمثل للاستعمال محض الاعتباري للعقل، إنّما أمثل خالٍ من العيب، وأفهوم يُتّهم ويتّوجّج كلّ المعرفة البشرية. ولا يمكن للواقع الموضوعي لهذا الأفهوم، ولا شك، أن يُثبت عن هذه الطريق، سوى أنّه لا يمكن كذلك أن يُهفّت؛ وإذا كان ثمة إلهيات أخلاقية قادرة على ملء هذه الفجوة، فإنّ الإلهيات الترندالية التي لم تكن حتى الآن إلّا احتمالية، ستظهر عندها كم هي لازمة بتعيينها أفهومها وبإخضاعها، لرقابة دائمة، العقل الذي غالباً ما يُخضع للحساسية، والذي ليس دائماً على وفاق مع أفكاره الخاصة. فالضرورة، واللاتناهي، والوجود خارج العالم (لا كنفس للعالم) والسرمدية من دون شروط الزمان، والحضور الكليّ من دون شروط المكان والقدرة الكلية، الخ... تلك محمولات محض ترندالية، وبالتالي فإنّ أفهومها الخالص، الذي لا غنى لأيّ إلهيات عنه، لا يمكن أن يُستمدّ إلّا من الإلهيات الترندالية.

تخلييل

الديالكتيك الترندالي

في الاستعمال التخيلي لأفكار العقل المحض

تؤدي كل محاولات العقل المحض الديالكتيكية لا إلى إثبات ما كنا قد دلّلنا عليه في التحليلات الترندالية وحسب، عنيت أنّ كل استدلالاتنا التي تريد أن تقودنا خارج حقل التجربة الممكنة هي استدلالات مخادعة ومن دون أساس، بل أيضاً إلى تعليمنا هذه الخاصية: إن للعقل البشري ميلاً طبيعياً إلى تحطي هذه الحدود، وإنّ الأفكار الترندالية طبيعية له بقدر ما هي المقولات للفاهمة، مع هذا الفارق الوحيد: إنّ هذه الأخيرة تؤدي إلى الحقيقة، أعني إلى تطابق أفاهيمها مع الشيء، في حين أنّ تلك لا تولّد سوى تراءٍ لا مفرّ منه، ويكاد لا يمكن لأقصى نقد أن يمنعه من أن يخدعنا.

وكل ما هو ذو أساس في طبيعة ملكاتنا، يجب أن يكون وفقاً لغاية ومتفقاً مع استعمالها المشروع، شرط أن يكون بإمكاننا تجنب سوء فهم معين واكتشاف الوجهة الأصلية لتلك الملكات. سيكون للأفكار الترندالية إذن، على الأرجح استعمالها الحسن، وبالتالي استعمالها المُحايث، على الرغم من أنه يمكنها فيما لو أسيء فهم معناها وأُخذت بمثابة أفاهيم عن أشياء متحققة، أن تصبح عندئذ مفارقة في التطبيق، وبذلك بالذات مخادعة. ذلك أنه لا الفكرة بحد ذاتها، بل استعمالها وحسب، هو ما يمكنه أن يكون بالنظر إلى مجموع التجربة الممكنة، مفارقاً أم مُحايثاً حسب تطبيق هذه الفكرة إما مباشرة على موضوع يفترض أنه يتناسب معها، وإما فقط على استعمال الفاهمة بعامة بالنظر إلى الموضوعات التي تهتم بها، وكل أغلاط الخداع يجب أن تُنسب دائماً إلى عيب في الحكم لا إلى الفاهمة ولا إلى العقل قط.

وليس للعقل صلة مباشرة البتة مع موضوع بل فقط مع الفاهمة وبواسطتها مع استعماله الأميري الخاص. فهو لا يخلق إذن أي أفاهيم (عن الموضوعات) بل يُنظمها فقط ويُضفي عليها تلك الوحدة التي يمكن أن تكون لها في أقصى اتساع ممكن، أعني بالنسبة إلى جملة السلسلات التي لا تنظر الفاهمة إليها قط، بل تهتم فقط بالاقتران الذي به تُنشأ أينما كان سلسلات الشروط وفقاً لأفاهيم. ليس للعقل إذن من موضوع أصلاً، سوى الفاهمة واستعمالها وفقاً لغاية؛ وكما توحد هذه بأفاهيم المتنوع في الموضوع، كذلك يوحد العقل، من جهته بأفكار متنوع الأفاهيم مقترحاً وحدة جمعية معينة بمثابة هدف لأفعال الفاهمة التي ليس عليها من دون ذلك أن تهتم إلا بالوحدة التوزيعية.

وعليه، فإني أزعّم: ليس للأفكار الترندالية أي استعمال إنشائي البتة، كما لو أن أفاهيم لموضوعات معينة كانت معطاة بذلك؛ وهي في حال فهمناها على هذا النحو، مجرد أفاهيم مماجية (ديالكتيكية)؛ إلا أن لها في المقابل استعمالاً تنظيمياً ممتازاً وضرورياً بشكل لا غنى عنه، وهو توجيه الفاهمة باتجاه هدف معين بحيث تلتقي الخطوط الموجهة لجميع قواعدها في نقطة تصلح لتزويدها بأكبر وحدة، وبأقصى اتساع، على الرغم من أنها مجرد فكرة (focus imaginarius^(*)) أي نقطة لا تنطلق منها الأفاهيم الفاهمية حقاً لأنها تقع كلياً خارج حدود التجربة الممكنة. والحال إنه يتولد عن ذلك، بالنسبة إلينا، وهم أن هذه الخطوط تبدو منطلقة من موضوع هو نفسه خارج حقل المعرفة الأميرية الممكنة (على غرار ما تُرى الأشياء خلف سطح المرآة)؛ لكن هذا السراب (الذي يمكن مع ذلك أن نمنعه من خداعنا) يظل ضرورياً بشكل لا مفر منه عندما نريد أن نرى بالإضافة إلى الموضوعات الموجودة أمام أعيننا تلك الموجودة بعيداً وراء ظهورنا في الوقت نفسه، أعني، في الحالة الراهنة، عندما نريد أن ندفع الفاهمة إلى ما بعد كل تجربة معطاة، (تشكل جزءاً من كل تجربة ممكنة) ونديرها بذلك على أن تتخذ أكبر وأقصى اتساع ممكن.

وإذا ألقينا نظرة على مجموع معارفنا الفاهمية، نجد أن ما هو من نصيب العقل الخاص، وما

يسعى إلى تحقيقه، هو سسمة المعرفة، أعني ترابطها بناءً على مبدأ. وتفترض وحدة العقل هذه أبداً فكرة، أعني فكرة عن صورة ((كل)) للمعرفة تسبق المعرفة المتعينة للأجزاء، وتتضمن الشروط اللازمة لكي نُعين قبلياً لكل جزء موضعه وعلاقته بالباقي. تصادر هذه الفكرة إذن، على وحدة كاملة لمعرفة الفاهمة، تجعل منها لا مجرد مجمع عرضي، بل سستاماً مترابطاً وفقاً لقوانين ضرورية. ولا يمكن أن نقول أصلاً إن هذه الفكرة هي أفهوم عن شيء بل أفهوم عن الوحدة الشاملة لهذه الأفاهيم، ووحدة تصلح كقاعدة للفاهمة. ولا نستمد هذه الضروب من الأفاهيم العقلية من الطبيعة، بل نحن نسأل الطبيعة وفقاً لهذه الأفكار، ونُعَد معرفتنا ناقصة طالما أنها ليست مطابقة لها؛ فنحن نعرف أنه من الصعب العثور على تراب محض وماء محض وهواء محض الخ... ومع ذلك، نحن بحاجة إلى أفاهيم هذه الأشياء (التي لا أصل لها فيما يخص محضيتها الكاملة إلا في العقل) من أجل أن نُعين بدقة حصّة كل من هذه الأسباب الطبيعية في الظاهرة؛ وهكذا نخترل كل المواد إلى أتربة (ونوعاً ما إلى مجرد وزن) وأصلاح ومواد مشتعلة (هي بمثابة القوة) وأخيراً إلى ماء وهواء، ونختزلها إلى قاطرات (إلى آلات بواسطتها تفعل العناصر السابقة) كما نفسر التفاعلات الكيميائية للمواد فيما بينها وفقاً لفكرة الآلية. ذلك أنه على الرغم من أننا لا نتكلم حقاً على هذا النحو، إلا أن مثل ذلك التأثير للعقل على تقسيمات الطبيعيين يُرى بسهولة بالغة.

وإذا كان العقل القدرة على اشتقاق الجزئي من الكلي، فإن ثمة واحداً من أمرين. إما أن الكلي يقيني في ذاته سلفاً ومعطى ولا يلزم سوى حكم للإدراج، فيكون الجزئي متعيناً لذلك بالضروري. وأسَمي هذا، الاستعمال اليقيني للعقل. وإما أن يكون الكلي مسلماً به فقط إحتيالياً، ويكون مجرد فكرة، فالجزئي يقيني لكن كلية القاعدة من أجل هذا الاستنتاج ما تزال مشكلة؛ وفي هذه الحالة، نُقرب من القاعدة حالات جزئية كثيرة كلها يقينية كي نرى إن كانت تنتج عنها. فإذا تراءى لنا أن كل الحالات الجزئية التي يمكن أن تعطى تنجم عنها، نستدل على كلية القاعدة، ثم من هذه القاعدة على كل الحالات غير المعطاة في ذاتها. وأسَمي هذا، الاستعمال الشرطي (*) للعقل.

والاستعمال الشرطي للعقل الذي يتأسس على أفكار نحسبها بمثابة أفاهيم إحتيالية، هو غير إنشائي أصلاً، أعني أنه ليس من النوع الذي يمكن أن نستنتج منه، إذا ما حاكمنا بكل صراحة، حقيقة القاعدة الكلية التي تحسب بمثابة فرض. إذ من أين لنا أن نعلم كل النتائج الممكنة التي، إذ تُشتق من المبدأ نفسه، تدل على كليته؟ وهو ليس سوى استعمال تنظيمي، أعني أنه يصلح فقط لتوحيد المعارف الجزئية قدر الإمكان ولتقريب القاعدة من الكلية من خلال ذلك.

موضوع الاستعمال الشرطي للعقل هو إذن، الوحدة السستامية لمعارف الفاهمة، وحدة هي

(*) = hypothetische، ويمكن القول. الفرضي، لكنني قلت. الشرطي عطفاً على الأحكام الشرطية: إذا... فإن... (م. و.).

المحك لحقيقة القواعد. إلا أن الوحدة السستمائية (كمجرد فكرة) ليس سوى وحدة مُسقطَة يجب أن ننظر إليها لا كمعطاة بل كاحتالية، ويوصفها تُستخدم لإيجاد مبدأ للمتنوع وللاستعمال الفاهمي الجزئي، ولكي توجه بذلك هذا الأخير نحو الحالات التي ليست معطاة ولتجعله مترابطاً.

لكن، نرى بذلك أن الوحدة السستمائية أو العقلية للمعارف الفاهمية المتنوعة، هي مجرد مبدأ منطقي، يساعد الفاهمة، حيث لا يمكنها أن تتوصل لوحدها إلى إقامة قواعد، بأفكار. ويدفع، في الوقت نفسه، تنوع قواعدنا إلى الائتلاف تحت مبدأ (وحدة سستمائية)، وبذلك إلى ترابط متسع قدر الامكان. أما تقرير: هل قوام الموضوعات أم قوام الفاهمة التي تعرفها كموضوعات هو المهيأ في ذاته للوحدة السستمائية، وهل يمكننا أن نصادر عليها قليلاً نوعاً من المصادرة من دون أن نأخذ بالحسبان مثل هذا القرض للعقل، وأن نقول بالتالي، إن كل المعارف الممكنة للفاهمة (بما فيها المعارف الأميرية) لها وحدة العقل وتخضع لمبادئ مشتركة يمكن أن تُشتق منها رغم تنوعها: فسيكون مبدأ ترسندالياً للعقل، يجعل الوحدة السستمائية ضرورية لا بطريقة ذاتية ومنطقية وكمنهج وحسب، بل بطريقة موضوعية.

ونشرح ذلك بحالة من حالات استعمال العقل: يوجد بين مختلف ضروب الوحدة وفقاً لأفاهيم الفاهمة، وحدة سببية الجوهر التي تسمى ملكة. وتظهر الظاهرات المختلفة لجوهر بعينه، للوهلة الأولى، من التباين إلى درجة أنه يجب أن نبدأ بافتراض عدد من ملكات هذا الجوهر يضاهي تقريباً ما يظهر فيه من مسببات، كما في الذهن البشري: الإحساس والوعي والمخيّلة والذاكرة والذكاء وملكة التمييز واللذة والرغبة الخ... ويوصي شعار منطقي بأن نحصر في البداية قدر الإمكان هذا التنوع الظاهر، لاكتشاف الهوية الخفية بالمقارنة وبالبحث، مثلاً، عما إذا لم تكن المخيّلة مقرونة بالوعي ذاكرةً وذكاءً وتمييزاً، بل ربما فاهمة وعقلاً. وفكرة ملكة أساسية التي لا يُثبت المنطق قط وجودها، هي، على الأقل، احتمال لتصور تنوع الملكات تصوراً سستمياً؛ ويتطلب المبدأ المنطقي للعقل أن نحقق قدر الإمكان هذه الوحدة. وكلما كانت ظاهرات هذه الملكة هي ظاهرات تلك، كلما كان من المحتمل أن لا تكون سوى مظاهر لملكة وحيدة بعينها، يمكن أن تسمى بالمقارنة ملكتها الأساسية. وتتبع الطريقة نفسها بالنسبة إلى الباقي.

ويجب على الملكات الأساسية المقارنة، أن تقارن هي بدورها من أجل أن نقرر بها، بعد أن نكتشف توافقها، في ملكة أساسية جذرية وحيدة أي مطلقة. لكن هذه الوحدة العقلية، هي مجرد وحدة فرضية. فنحن لا نزعم أن مثل تلك الوحدة يجب أن توجد بالفعل، بل إنه يجب أن نبحث عنها من أجل مصلحة العقل، أعني من أجل أن نقيم مبادئ معينة للقواعد المختلفة التي يمكن للتجربة أن تعطيها، وإنه يجب بذلك حيث يكون ذلك ممكناً إدخال الوحدة السستمائية إلى المعرفة.

لكننا نرى، بالانتباه إلى استعمال الفاهمة الترندالي، أن فكرة ملكة أساسية بعامّة بوصفها مجرد احتمال ليست معدة للاستعمال الشرطي وحسب، بل تدعي واقعاً موضوعياً به يُصادر على

الوحدة السستمائية لمختلف ملكات الجوهر، وعنه ينشأ مبدأ يقيني للعقل. إذ من قبل أن نبحث عن توافق الملكات المختلفة، وحتى بعد أن نكون قد فشلنا في المحاولات من أجل اكتشافه، نفترض مع ذلك أنه يجب أن يكون هناك توافق من هذا النوع؛ وليس ذلك بسبب وحدة الجوهر وحسب كما في الحالة المذكورة، بل إن العقل يفترض الوحدة السستمائية لمختلف القوى حتى حيث توجد جواهر كثيرة رغم كونها متجانسة إلى حد ما كما في المادة بعامة، لأن القوانين الجزئية للطبيعة تندرج تحت قوانين أكثر عمومية، ولأن اقتصاد المبادئ لا يبقى مبدأً اقتصادياً للعقل وحسب، بل يصير قانوناً جَوَانِيّاً للطبيعة

ولا نرى بالفعل، كيف أن مبدأ منطقياً للوحدة العقلية للقواعد، يمكن أن يوجد إذا لم نفترض مبدأ ترسندالياً بفضل يسلم قبلياً بتلك الوحدة السستمائية بوصفها ملازمة للأشياء نفسها، كوحدة ضرورية. إذ بأي حق يمكن للعقل أن يريد في استعماله المنطقي أن ينظر إلى تنوع القوى التي تعرفنا إليها الطبيعة بوصفها وحدة خفية وحسب، ويشتملها من ملكة أساسية ما، هذا إن وجدت فيه، لوجاز له أن يعترف بأنه من الممكن أيضاً أن تكون كل الملكات متغايرة وأن لا تكون وحدة اشتقاقها السستمائية مطابقة للطبيعة؟ لأنه سيتصرف عندئذ ضد قِصْدته، إذ يقترح على نفسه، كهدف، فكرة مناقضة كلياً لقوام الطبيعة، ولا يمكن القول أيضاً، إنه استمدّ الوحدة بدءاً من قوام الطبيعة الحادث وفقاً لمبادئ العقل. ذلك أن قانون العقل، الذي يريد أن نبحث عنها، هو قانون ضروري لأنه من دونه لا يكون ثمة من عقل، ومن دون عقل لا استعمال مترابطاً للفاهمة، ومن دون هذا الاستعمال، لا علامة كافية للحقيقة الأميرية، وأنه علينا بالتالي، بالنظر إلى هذا الاستعمال، أن نفترض الوحدة السستمائية للطبيعة بوصفها وحدة ذات مصداقية موضوعية ووحدة ضرورية.

ونجد هذا الافتراض الترندالي مَحْتَبِئاً أيضاً بشكل مدهش في مبادئ الفلاسفة، مع أنهم لم يكتشفوه دائماً، أو لم يعترفوا لأنفسهم به. فإن لا تستبعد كل تنوعات الأشياء الفردية هُويّة النوع، وأن يكون على مختلف الأنواع أن تُحسب بمثابة التّعينات المختلفة لعدد قليل من الأجناس، وأن تحسب هذه كمشتقة من أصناف أرفع أيضاً؟ وأن يجب بالتالي أن نبحث عن وحدة سستمائية معيّنة لكل الأفاهيم الأميرية الممكنة من حيث يمكن أن تُشتق من أفاهيم أرفع وأعم، فإن ذلك كله قاعدة مدرسية أو مبدأ منطقي، من دونه لا استعمال للعقل. لأنه لا يمكننا أن نستدل من الكلّي على الجزئي إلا بقدر ما نتخذ، كأساس، الخصائص الكلّية للأشياء الذي تدخل تحتها الخصائص الجزئية.

لكن، أن يوجد مثل هذا الإنسجام في الطبيعة أيضاً، فإن ذلك ما يفترضه الفلاسفة في القاعدة المدرسية المعروفة: إنَّما يجب أن لا نُكثِر من المقدّمات (المبادئ) أكثر مما هو ضروري ^(*) (entia praeter necessitatem non esse multiplicanda). ويعني ذلك: إن طبيعة الأشياء نفسها

(*) (يَجِبُ أَلَّا نُكْثِرَ مِنَ الْكَائِنَاتِ الَّتِي هِيَ بِالضَّرُورَةِ).

تعرض مادة للوحدة العقلية، وإنَّ التنوع اللامتناهي في الظاهر، يجب أن لا يمنعنا من أن نخمن وراءه وحدة الخصائص الأساسية التي لا يمكن للتنوع أن يُشتق منها إلا بقدر ما هنالك من تعيينات. وعلى الرغم من أن هذه الوحدة هي مجرد فكرة، فقد بُحث عنها في كل زمان بقدر من الحماس، تقرّر معه لا تشجيع الرغبة في بلوغها بل بالأحرى تخفيفها. وإنه لأمر كثير بالنسبة للكيميائيين أن يكونوا استطاعوا إحالة كلّ الأملاح إلى نوعين رئيسيين: الحوامض والقلويات، وهم يحاولون أن لا يروا في هذا الفرق سوى تنوع أو مظاهر مختلفة لمادة أصلية واحدة بعينها. وقد جرت محاولة إحالة كل أنواع الأتربة تدريجياً إلى ثلاثة، وأخيراً إلى اثنين (مادة الصخور ومادة المعادن) لكن، لم يمكنهم، إذ لم يرضهم ذلك بعد، أن يتخلوا عن فكرة تخمين جنس واحد خلف هذه الأنواع، بل مبدأ مُشترك وحيد للأتربة والأملاح. ولربما يُظن أن تلك وسيلة محض إقتصادية للعقل، ليوفر على نفسه العناء قدر الإمكان، ومحاولة فرضية تطبع عندما تنجح، وبالضبط بهذه الوحدة، مبدأ التفسير المفترض بطابع الإحتمال. لكنه من السهل أن نفرّق مثل هذا القصد المُغرض عن الفكرة التي يفترض كل واحد بموجبها أن تلك الوحدة العقلية مطابقة للطبيعة نفسها، وأن العقل هنا لا يستعطي، بل على العكس يأمر، على الرغم من أنه ليس بوسعه أن يعين حدود تلك الوحدة.

لو كان بين الظاهرات التي تعرض لنا مثل هذا القدر من الاختلاف، لا أقول من حيث الصّورة (لأنها قد تكون متشابهة بذلك) بل من حيث المضمون، أعني من حيث تنوع الماهيات الموجودة، هذا القدر الكبير إلى درجة لا تستطيع معها أنقب فاهمة بشرية أن تجد بينها، إذ تقارن بعضها ببعض، أدنى شبه (وتلك حالة يمكن بالطبع تفكيرها) لما كان هناك أي مجال لقانون الأجناس، بل لما كان هناك أفهوم عن الجنس أو أفهوم بعامة، ولما كان هناك بالتالي فاهمة، لأن لا شغل للفاهمة، إلا مع هذه الأفاهيم. يفترض مبدأ الأجناس المنطقي إذن، مبدأ ترسندالياً كي يمكنه أن يطبّق على الطبيعة (التي لا أفهم بها هنا سوى الموضوعات المعطاة لنا). وحسب هذا المبدأ، التجانس مفترض بالضرورة في متنوع تجربة ممكنة (على الرغم من أنه لا يمكننا تعيين درجته قبلياً) وإلا لن يكون هناك أفاهيم أميرية ولا تجربة ممكنة بالتالي.

ويضاد مبدأ الأجناس المنطقي، الذي يصادر على الهوية، مبدأ آخر هو مبدأ الأنواع الذي به حاجة رغم اتفاق الأشياء تحت جنس واحد، إلى تنوعها واختلافها، والذي يملّي على الفاهمة بأن تكون متنبّهة إلى الأنواع بقدر تنبّوها إلى الأجناس. وهذا المبدأ (مبدأ الثقوب أو القدرة على التمييز) يلطّف كثيراً من خِفة المبدأ الأول (مبدأ الذكاء)، ويظهر العقل هنا غرضاً تنازعياً مزدوجاً. من جهة غرض الماصدق (الكلية) بالنظر إلى الأجناس، ومن جهة أخرى غرض المفهوم (التعيين) بقصد تنوع الأنواع، لأن الفاهمة في الحالة الأولى تفكّر كثيراً تحت أفاهيمها، في حين أنها في الحالة الثانية تفكّر أكثر في كل منها. وهذا التنازع يبرز حتى في أنماط التفكير المتنوعة جداً عند الطبيعيين. فبعضهم (النظريون منهم بخاصة)، وهم أعداء التغير إن صح القول، يسعون دائماً إلى رؤية الجنس، في حين أن الآخرين (وبخاصة أصحاب الرؤوس الأميرية) يشتغلون بلا

توقف على تقسيم الطبيعة إلى كثرة من التنوعات نكاد نئاس معها من الحكم على الظاهرات بموجب مبادئ كلية.

وهذا الطريقة الأخيرة في التفكير تتأسس بالتأكيد أيضاً على مبدأ منطقي قصده التهامية السستمائية لكل المعارف؛ وهو ما أصبو إليه عندما أبدأ بالجنس وأهبط إلى المتنوع الذي يمكن أن يكون متضمناً فيه، وأحاول بذلك أن أعطي اتساعاً للسستم، شأني في ذلك، شأني في الحالة الأولى حيث كنت أحاول أن أضفي عليه البساطة بالصعود إلى الجنس. ذلك أن فلك الأفهوم الذي يدل على جنس، شأنه شأن المكان الذي يمكن أن تشغله مادة، ليس بوسعه أن يُرينا إلى أي مدى يمكن أن تذهب قسمة الجنس. فكل جنس يتطلب إذن أنواعاً مختلفة تتطلب بدورها أنواعاً دُنيا مختلفة؛ وبما أنه لا يوجد أي نوع من هذه الأخيرة، ليس له بدوره ودائماً فلك (ما صدق بوصفه *conceptus communis*) فإنَّ العقل يريد في كل توسعه أن لا يُعدَّ أي نوع في ذاته بمثابة النوع الأخير. لأنه لما كان كل نوع هو أبدأ أفهوم لا يتضمن في ذاته إلا ما هو مشترك مع أشياء مختلفة، فإنَّ هذا الأفهوم لا يمكن أن يتعين تماماً، ولا يمكنه من ثم أن يكون على صلة بفرد، ويجب بالتالي أن يتضمن أبدأ تحته أفاهيم أخرى، أعني أنواعاً دُنيا، وقانون التنوع هذا يمكن أن يُعبّر عنه على هذا النحو: *entium varietates non temere esse minuenda* (*).

ونرى بسهولة أن هذا القانون المنطقي، لن يكون له معنى وتطبيق إن لم يكن مؤسساً على قانون التنوع الترشدالي. ولا يتطلب هذا القانون بالطبع من الأشياء التي يمكن أن تصير موضوعات لنا لا تنهاياً متحققاً بالنظر إلى التنوعات؛ لأن المبدأ المنطقي، من حيث يقتصر على زعم لا تعين الفلك المنطقي بالنظر إلى القسمة الممكنة، لا يدعو إلى ذلك، إلا أنه يفرض مع ذلك على الفاهمة أن تبحث تحت كل نوع يمثل لنا عن أنواع دُنيا، وتحت كل اختلاف عن اختلافات أصغر بعد، لأنه إن لم يكن هناك أفاهيم دُنيا، فلن يكون هناك أيضاً أفاهيم عليا. والحال، إنَّ الفاهمة لا تعرف شيئاً إلا بأفاهيم، وبالتالي ومهما ذهب بعيداً في القسمة، فإنها لن تعرف قط بمجرد حدس، بل أبدأ ومن جديد بأفاهيم دُنيا. وتتطلب معرفة الظاهرات في تعينها الشامل (غير الممكن إلا بالفاهمة) تنوعاً متصلاً باستمرار لأفاهيمها، وتقدماً ثابتاً نحو الاختلافات التي تبقى أبدأ، إنما التي نهملها في أفهوم النوع ونهملها أكثر أيضاً في أفهوم الجنس.

ولا يمكن لقانون التنوع هذا أن يُستمد من التجربة، لأنه لن يكون بوسعه أن تعطينا آفاقاً بمثل ذلك الاتساع. إذ سرعان ما يتوقف التنوع الأميري في تمييز المتنوع حين لا يقوده قانون التنوع الترشدالي الذي، إذ يسبقه كمبدأ للعقل، يدفعه إلى البحث عن ذلك التنوع وإلى تخمينه أبدأ على الرغم من أنه لا يظهر للحواس. فمن أجل اكتشاف أن ثمة أثرية ممتصة لأنواع مختلفة (كالأثرية الكلسية والمورانية (**))، كان يلزم قاعدة سابقة للعقل، تقترح على الفاهمة مسألة البحث

(*) يجب أن لا تُنقص تنوع الكائنات.

(**) من الموريان، وهو الاسم القديم للكلورديك (م. و).

عن الاختلاف، بافتراض أن الطبيعة هي من الغنى بما يسمح بتخمينه. ذلك أنه لا فاهمة بالنسبة إلينا إن لم نفترض الفروقات في الطبيعة، مثلما أن الفاهمة لا تكون أيضاً ممكنة إلا بشرط أن يكون تجانس بين موضوعاتها، لأن تنوع ما يمكن أن يضم تحت أفهوم هو بالضبط ما يشكل استعمال هذا الأفهوم وشاغل الفاهمة.

يبني العقل إذن للفاهمة حقلها: (1) - مبدأ تجانس المتنوع تحت أجناس عليا، (2) - مبدأ تنوع المتجانس تحت أنواع دنيا. ولكي ينجز الوحدة السستمائية يضيف أيضاً، (3) - قانون تعاطف كل الأفاهيم، أعني قانوناً يأمر بالانتقال المتصل من نوع إلى آخر بالزيادة التدريجية للتنوع. ويمكن أن نسمي هذه المبادئ: مبادئ تجانس الصور وتنوعها واتصالها، وينتج الأخير عن التوحيد الذي نقوم به بين الاثنين الأولين عندما، بارتفاعنا إلى أجناس أعلى كما بهبوطنا إلى أنواع أدنى، نُنجز الترابط السستامي في الفكرة؛ ذلك أن جميع المتنوعات ستُنسب بعضاً إلى بعض عندئذ لأنها ستشتق جميعها من جنس أسمى وحيد، مروراً بكل درجات التعيين المتسع.

ويمكن جعل الوحدة السستمائية للمبادئ المنطقية الثلاثة محسوسة بالنسبة إلينا على النحو التالي: يمكن عدّ كل أفهوم بمثابة نقطة لها أفقها، شأنها شأن النقطة التي يقف فيها مشاهد، أعني، إن مجموعة من الأشياء يمكن أن تُتصور من هذه النقطة وأن تُطالع بالعين. ويجب داخل هذا الأفق أن يكون بالإمكان أن تُعطى مجموعة لا متناهية من النقاط لكل منها بدوره أفقه الأضيق. أعني، أن يتضمن كل نوع أنواعاً دنيا حسب مبدأ التنوع، وأن لا يتقوّم الأفق المنطقي إلا من آفاق أصغر (من أنواع دنيا)، لا من نقاط من دون أي ما صدّق (من أفراد). لكن، يمكن أن نتصور لآفاق مختلفة، أعني لأجناس متعينة بما يعادلها من أفاهيم، أفقاً مشتركاً يمكن منه أن نضمّها كلّها كما من نقطة مركزية، فيكون لنا جنس أعلى، إلى أن نصل أخيراً إلى الجنس الأسمى الذي هو الأفق الكلي والحقيقي والذي يتعين من وجهة نظر الأفهوم الأسمى، ويتضمن في ذاته كل تنوع كالأجناس والأنواع والأنواع الدنيا.

إلى نقطة النظر الأسمى هذه يؤدي بي مبدأ التجانس، في حين أن مبدأ التنوع يؤدي بي إلى كل نقاط النظر الدنيا وإلى أكبر تنوع لها. لكن بما أنه على هذا النحو، لا فراغ في الماصّدق الكلي لجميع الأفاهيم الممكنة، وبما أنه، خارج هذا الماصّدق، لا يمكن أن يوجد شيء، فإن افتراض هذا الأفق العام وانقسامه الشامل يؤدي إلى هذا المبدأ: *non datur vacuum formarum* (*) أعني إنه لا أجناس أصلية وأولية منعزلة ومنفصلة بعضها عن بعض (بفراغ متوسط) بل إن كل الأجناس المتنوعة ليست سوى اقتسام جنس واحد أعلى وكلي. وعن هذا المبدأ، النتيجة اللامتوسطة هذه: *datur continuum formarum* (**)، أعني، إن كل اختلافات الأنواع يجاور بعضها بعضاً بالتبادل، ولا تسمح بأيّ انتقال بالقفز من نوع إلى آخر، بل فقط مروراً بكل درجات الاختلاف الدنيا، التي وحدها تشكّل انتقالاً من نوع إلى آخر؛ ويكلمة: لا أنواع ولا

(*) صور الفراغ ليست معطاة.

(**) صور الاتصال معطاة.

أنواع دنيا (في أفهوم العقل) هي أقرب الأنواع بعضاً من بعض، بل ثمة أبداً أنواع وسيطة ممكنة، اختلافها عن الأولى والثانية أصغر من اختلاف هاتين فيما بينهما.

يمنعنا القانون الأول إذن من أن نضيع في غمرة اختلاف متنوع الأجناس الأصلية، ويوصي بالتجانس، أما الثاني فعلى العكس، يحدّ من هذا الميل نحو التجانس ويأمرنا بالتمييز إلى أنواع دنيا قبل أن نلتفت بأفهومنا الكلي صوب الأفراد. ويوحّد الثالث بين الاثنين السابقين مُوصياً بالتجانس حتى في أقصى التنوع بالانتقال التدريجي من نوع إلى آخر مما يشير إلى نوع من القرابة بين مختلف الفروع من حيث تنبثق بأسرها عن جذع واحد.

لكنّ قانون الإتصال النوعي هذا ^(*) (formarum logicarum) يفترض قانوناً ترسندالياً (lex continui in natura) ^(**) من دونه لا تفعل تلك الوصية سوى أن تُضلل استعمال الفاهمة التي قد تسلك طريقاً معاكسة تماماً للطبيعة. يجب أن يستند هذا القانون إذن، إلى مبادئ ترسندالية محضة، لا إلى مبادئ أميرية. لأنّه في هذه الحالة الأخيرة سوف لن يأتي إلّا متأخراً عن السساتيم، في حين أنّه هو أوّل ما يولّد ما هو سستامي في معرفة الطبيعة. ولا يوجد أيضاً خلف هذه القوانين مقاصد من أيّ نوع لمحضها قوّة التجريب، بعدّها مجرد محاولات، على الرغم من أنّ هذا الترابط حين يظهر، يقدم لنا حقاً سبباً قوياً لكي نحسب الوحدة المفكّرة قرصاً، بمثابة وحدة مدعمة، ولكي يكون لها بالتالي، في هذا المقصد أيضاً، فائدتها. بل إنّ من الواضح أنّها تحكم على اقتصاد الأسباب الأولى، وتنوع المسببات كنتيجة لذلك وعلى تعاطف أعضاء الطبيعة، تحكم عليها بوصفها مبادئ عقلية في ذاتها ومطابقة للطبيعة، وتوصي إذن بهذه المبادئ مباشرة وليس كوسائل للمنهج وحسب.

إلّا أننا نرى بسهولة أن اتصال الصور هذا هو مجرد فكرة لا يمكن لنا قط أن نشير إلى موضوع يناسبها في التجربة، لا لأن الأنواع في الطبيعة منقسمة حقاً، ولا لأنها بالتالي يجب أن تشكل في ذاتها ^(***) quantum discretum، ولا لأنه لو كان التقدم التدريجي في تعاطفها متصلاً، لوجب أيضاً أن يتضمن لا تناهياً حقيقياً من الأطراف الوسيطة بين نوعين معطين وهو أمر مستحيل؛ لا لذلك وحسب بل أيضاً لأنّه لا يمكننا أن نقيم بهذا القانون أيّ استعمال أميري متعين، لأنّه لا يدلنا إلى أيّ علاقة للتعاطف، تصلح للبحث عن تنوعها المندرج، مظهرة لنا إلى أيّ حد يمكن أن نصل، ولأنّه يقتصر، على العكس، على إعطائنا إشارة عامة بأنه يجب علينا أن نبحث عنه.

فيذا قبلنا الآن ترتيب هذه المبادئ لكي نصفّها وفقاً للاستعمال التجريبي، فإن مبادئ الوحدة السستامية يمكن أن تقوم على هذا النحو: تنوع، تعاطف، وحدة؛ إلّا بعد كلّ واحدة

(*) الصور المنطقية.

(**) قانون الإتصال في الطبيعة.

(***) كمّاً متميّزاً.

بمثابة فكرة في أسمى درجات تماميتها. فالعقل يفترض المعارف الفاهمية التي تُطبَّق مباشرة على التجربة، ويبحث عن وحدتها وفقاً لأفكار، وتذهب هذه الوحدة إلى أبعد بكثير مما يمكن أن تصل التجربة. فتعاطف المتنوع، رغم اختلافه، تحت مبدأ للوحدة لا يخص الأشياء وحسب، بل يخص أكثر خصائص الأشياء وملكاتهما. وعليه عندما يعطى لنا، على سبيل المثال، مسار الكواكب بوصفه دائرياً في تجربة (لم تصوّب بعد تماماً) ونجد فروقات، فسنخمن أن هذه الفروقات تعود إلى ما يمكن أن يحوّل الدائرة إلى واحد من تلك المسارات المفترضة بجعلها تمر بفعل قانون ثابت بكلّ الدرجات الوسيطة إلى ما لا نهاية، أعني إن حركات الكواكب غير الدائرية، والتي تقترب نوعاً من الاقتراب من خصائص الدائرة، تقع في الإهليلج. وتُظهر الشُّهب اختلافاً أكبر أيضاً في أفلاكها لأنها (بقدر ما تسمح المشاهدة بالحكم على ذلك) لا تتحرك في دائرة؛ لكننا نُخمن لها حركة قَطْعٍ مكافئ قريب من الإهليلج، فلا يمكن أن تميّز منه في كلّ ملاحظتنا عندما يكون القطر الأكبر للإهليلج واسعاً جداً. وهكذا نصل بتوجيه من تلك المبادئ إلى وحدة الأجناس في شكل هذه الأفلاك ومنها إلى أبعد، إلى وحدة أسباب كلّ قوانين حركتها (التجاذب)؛ وانطلاقاً من ذلك نوسّع أبحاثنا محاولين أن نفسّر بالمبدأ نفسه كلّ التنوعات وكلّ الاختراقات الظاهرة لتلك القواعد. وأخيراً نضيف أكثر مما يمكن للتجربة يوماً أن تُثبت، كما عندما نذهب بناءً على قواعد التعاطف إلى حدّ تصور مجرى قَطْعِي زائد للشُّهب فيه تُغادر هذه الأجسام كلياً نظامنا الشمسي، ويذهابها من شمس إلى شمس، توحد في مجراها أبعد الأجزاء في سستامٍ للعالم من دون حدود بالنسبة إلينا، وتربطه قوة محرّكة واحدة بعينها.

وما يُثير الإهتمام في هذه المبادئ، وما وحده أيضاً يشغلنا هو أنها تبدو ترسندالية، وأنها: على الرغم من كونها لا تتضمن سوى مجرد أفكار لإنجاز الاستعمال الأميري للعقل لا يتبعها هذا الاستعمال إلّا بخطّ مماسّ إن صح القول، أعني بطريقة محض تقريبية من دون أن يبلغها يوماً، أنها: مبادئ تأليفية قبلية، ذات مصداقية موضوعية، إنما غير متعينة، وأنها تستعمل كقاعدة لإمكان التجربة، بل استعملت حقاً بنجاح كمبادئ كشفية في أعمال التجربة من دون أن يكون بالإمكان إقامة تسويغ ترسندالي لها؛ لأن ذلك يمتنع أبداً بالنظر إلى الأفكار كما بيّنا ذلك أعلاه.

ولقد ميزنا في التحليلات الترندالية مبادئ الفاهمة إلى مبادئ دينامية بوصفها مجرد مبادئ تنظيمية للحدس، ومبادئ رياضية إنشائية بالنسبة إلى الحدس أيضاً. لكن على الرغم من هذا التمييز، فإنّ المبادئ الدينامية المذكورة هي إنشائية كلياً بالنظر إلى التجربة لأنها تجعل الأفاهيم، التي من دونها لا تجربة قط، ممكنة قبلياً. أما مبادئ العقل المحض، فعلى العكس، لا يمكنها أن تكون إنشائية قط حتى بالنظر إلى الأفاهيم الأميرية لأنه لا يمكن أن تعطى الحساسية أيّ شئٍ متناسب معها، ولا يمكن أن يكون لها إذن أي موضوع عيانياً. لكن، إن رفضت أن أستعملها أميرياً كمبادئ إنشائية، فكيف يمكنني أن أريد مع ذلك أن أوّمن لها استعمالاً تنظيمياً ذا مصداقية موضوعية، وآية دلالة يمكن أن يكون لهذا الاستعمال؟

تشكل الفاهمة موضوعاً للعقل تماماً مثلما تشكّل الحساسية موضوعاً للفاهمة، ومهمة العقل

هي تشكيل وحدة كل أفعال الفاهمة الأميرية الممكنة سستامياً على غرار ما تقرن الفاهمة بأفاهيم متنوع الظاهرات، وتخضعه لقوانين أميرية. لكن، كما إن الإفعال الفاهمية من دون شئيات الحساسة تكون لا متعينة، كذلك إن الوحدة العقلية بالنظر إلى الشروط التي بموجبها يجب على الفاهمة أن تربط أفاهيمها سستامياً، وبالنظر إلى الدرجة التي يجب عليها أن تفعل ذلك، هي أيضاً لا متعينة في ذاتها. لكن، على الرغم من أنه لا يمكن أن نجد في الحدس أي شئ للوحدة السستامية الشاملة لكل الأفاهيم الفاهمية، فإن هناك شبه شئ من هذا النوع يمكن أن يُعطى، وهو فكرة أقصى انقسام وأقصى توحيد للمعارف الفاهمية في مبدأ واحد. ذلك أن الأكبر والكامل بالطلق، يمكن أن يفكر متعينا، لأن كل الشروط الحصرية التي تعطي تنوعاً لا متعينا تُنحى جانباً. ففكرة العقل إذن، هي شبه شئ للحساسية إنما مع هذا الفارق، إن تطبيق الأفاهيم الفاهمية على شئ العقل ليس معرفة للموضوع نفسه (شأن تطبيق المقولات على شئياتها الحسية) بل فقط قاعدة أو مبدأ للوحدة السستامية لكل استعمال فاهمي. لكن، بما أن كل مبدأ يؤمن للفاهمة الوحدة الشاملة لاستعمالها، ينطبق أيضاً قبلها وإن بطريقة غير مباشرة فقط، على موضوع التجربة، فإن لمبادئ العقل المحض واقعاً موضوعياً حتى بالنظر إلى موضوع التجربة، لكن لا من أجل أن تعين فيه شيئاً ما، بل فقط من أجل أن تشير إلى الطريقة التي بها يمكن أن نضع الاستعمال التجريبي الأميري والمتعين للفاهمة في توافق شامل مع نفسه بربطه قدر الامكان بمبدأ الوحدة الشاملة وباشتقاقه منها.

وأسمي كل المبادئ الذاتية، التي ليست صادرة عن قوام الموضوع، بل عن غرض العقل بالنظر إلى كمال ممكن في معرفة هذا الموضوع، شعارات العقل. هناك إذن شعارات للعقل الاعتباري تستند فقط إلى غرضه الاعتباري وحسب، على الرغم من أنها قد تبدو بمثابة مبادئ موضوعية.

وإذا ما نظرنا إلى المبادئ محض التنظيمية، بوصفها مبادئ انشائية، فإنها ستكون في تنازع كمبادئ موضوعية؛ لكن إذا ما حسبتها بمثابة شعارات فقط، فلن يكون هناك أي تنازع حقيقي، بل فقط غرض مختلف للعقل يُسبب خلافاً في طريقة التفكير. وليس للعقل في الواقع سوى غرض وحيد، ونزاع شعاراته ليس سوى اختلاف وتحديد متبادل للمناهج في العمل على تلبية هذا الغرض.

وعلى هذا النحو، فإن غرض التنوع (وفقاً لمبدأ التنوع) يمكن أن يغلب عند هذا المتعقل، في حين يغلب غرض الوحدة (وفقاً لمبدأ المجمع) عند ذاك. ويعتقد كل واحد منها؛ أنه يستمد حكمه من الرؤية التي له عن الموضوع، في حين أنه يقيمه فقط على كبر أو صغر التعلق بمبدأ من هذين المبدئين اللذين لا يستند أي منهما إلى أسس موضوعية بل فقط إلى غرض العقل، واللذين يستحقان بالتالي أن يسميا بالأحرى شعارين لا مبدئين. وعندما أرى أناساً ثاقبي النظر يتنازعون فيما بينهم حول ميزة البشر والحيوانات والنباتات، بل وحتى الأجسام المعدنية، فيسلم بعضهم مثلاً بسمات قومية خاصة، قائمة على الأصل، أو حتى بفروقات حاسمة موروثية عائلياً أو

عَرَقِيًّا... الخ. في حين ينظر آخرون أبداً إلى فكرة أن الطبيعة في هذا المجال، وأينما كان قد اتخذت التدابير نفسها، وأن كل فرق لا يستند إلا إلى أعراض برّانية، فإنه ليس عليّ عندها سوى أن أنظر إلى قوام الموضوع لأفهم على الفور أنه مخفيّ بشكل عميق عن هؤلاء وأولئك إلى حدّ لا يمكنهم معه أن يتكلّموا عليه بفهم لطبيعة الشيء. ولا يوجد هنا سوى غرض العقل المزدوج الذي يتبنّى جانباً منه هذا الفريق ويتأثر به، في حين يتبنّى الجانب الآخر الفريق الآخر. وبالتالي لا يوجد سوى اختلاف الشعارات حول تنوع أو وحدة الطبيعة، وهي شعارات يمكن أن توحد تماماً لكن لا تُسبّب، حين نعدّها نظرات موضوعية، تنازعاً وحسب، بل تشكل أيضاً عوائق تؤخر الحقيقة أو حتى العثور على وسيلة لمصالحة الأغراض المتنازعة ولإرضاء العقل حول هذه النقطة.

والأمر نفسه يحصل مع زعم أو تهفيت ذلك القانون الشهير عن سلّم المخلوقات المتصل الذي وضعه ليوينتس في التداول والذي دافع عنه بوّيه بامتياز؛ وهو لا يفعل سوى أن ينصاع لمبدأ التعاطف المستند إلى غرض العقل، لأنه لا يمكننا أن نستمدّه بوصفه زعماً موضوعياً من ملاحظة تدابير الطبيعة والنفاذ إليها. فدرجات هذا السلّم، بقدر ما يمكن للتجربة أن تُظهرها لنا، هي متباعدة جداً بعضها عن بعض، وفروقاتنا الصغيرة المزعومة هي عادةً، في الطبيعة نفسها، فجوات واسعة إلى حدّ أنه، في ما يخصّ مقاصد الطبيعة، لا يمكن أن نتوقع شيئاً بمثل هذه المشاهدات (خاصّةً وأنّه يجب أن يكون دائماً من السهل أن نجد في تنوع كبير للأشياء أشباهاً وقرابات معيّنة). وعلى العكس، فإنّ المنهج الذي يقوم في البحث عن نظام في الطبيعة وفق هذا المبدأ والشعار الذي نريد أن ننظر به إلى هذا النظام بوصفه مؤسساً في طبيعة بعامة، من دون أن يُعيّن مع ذلك أين، وإلى أيّ مدى يطل، إنّ هذا المنهج هو بالتأكيد مبدأ تنظيمي للعقل ممتاز ومشروع، وهو بوصفه كذلك، يذهب بالطبع أبعد بكثير مما يمكن للتجربة أو للمشاهدة أن تطابقه، إلا أنه ومن دون أن يعيّن شيئاً، يرسم لها مع ذلك طريق الوحدة السستامية.

في المقصد النهائي للديالكتيك

الطبيعي للعقل البشري

لا يمكن لأفكار العقل قط أن تكون في ذاتها ديالكتيكية، بل إنّ سوء استعمالها وحده هو ما يوجب أن يتولّد عنها تراءٍ خادع لنا، لأنها معطاة لنا بطبيعة العقل، ويستحيل أن تنطوي هذه المحكمة العليا لكل حقوق اعتبارنا ودعاويه، على أضاليل وتعميمات أصلية. ومن المرجّح إذن، أنّه يجب أن يكون لها قِصْدَة حسنة وموافقة للغاية من بنية عقلنا الطبيعية. لكنّ زمرة المباحكين تصرّخ كعادتها: يا للخلّف والتناقض، وتسيء إلى النظام الذي ليس بوسعها أن ترى إلى خطّته الجوانية، إنّما الذي يجب أن تدين، لحسن تأثيره، ببقائها وبتلك الثقافة التي تضعها في وضعٍ يمكنها من أن تلومه وتحاكمه.

لا يمكن أن نستعمل بثقة أفهوماً قليلاً من دون أن نكون قد قمنا بتسويغه الترسندالي. وصحيح أن أفكار العقل لا تسمح بأيّ تسويغ كالذي للمقولات، لكن، إن كان يجب أن يكون لها على الأقلّ مصداقية موضوعية وإن غير متعيّنة، وأن لا تكون مجرد أيّسات فكرية فارغة (entia rationis racionantis)، فيجب أن يكون لها تسويغ ممكن حتى وإن كان يتعدّد كثيراً عن التسويغ الذي قمنا به مع المقولات. وذلك ما سينجز مهمّة العقل المحض النقدية، وما نريد أن نشرع به الآن.

ثمة فرق كبير بين أن يُعطى شيء ما لعقلي بوصفه موضوعاً بإطلاق وبين أن يعطى كموضوع في الفكرة. في الحالة الأولى تسعى أفاهيمي إلى تعيين الموضوع، وفي الحالة الثانية لا يوجد في الحقيقة سوى شيء لا يعطى له أيّ موضوع لا مباشرة ولا حتى شرطياً، بل لا يصلح إلّا لكي نتصور به موضوعات أخرى في وحدتها السستمائية، بالصلة مع هذه الفكرة، وبالتالي بشكل غير مباشر. فإن قلتُ، إنّ أفهوم عقل أسمى هو مجرد فكرة، فإن هذا يعني أن واقعه الموضوعي ليس عليه أن يتقوّم من أنّه على صلة مباشرة بموضوع (لأنه بهذا المعنى لن يكون بوسعنا أن نسوّغ مصداقيته الموضوعية) بل سيكون مجرد شيء عن أفهوم شيء بعامة منتظم وفقاً لشروط أكبر وحدة عقلية، ومستخدم فقط للحفاظ على أكبر وحدة سستمائية في الاستعمال الأميري لعقلنا، بجعلنا نشقّق نوعاً ما موضوع التجربة من الموضوع المتخيّل لهذه الفكرة، كما لو كانت مبدأه أو علته. وسيقال عندئذ، وعلى سبيل المثال، يجب أن يُنظر إلى أشياء العالم كما لو أنّها تدين بوجودها لعقل أسمى. وعلى هذا النحو، تكون الفكرة أصلاً مجرد أفهوم كشفي لا تبياني، تُظهر لا كيف يتقوّم الموضوع، بل كيف يجب علينا أن نبحت بتوجيه منها عن قوام موضوعات التجربة بعامة، واقتراها. والحال، إنّه لو كان بإمكاننا أن نبيّن، على الرغم من أن لا صلة للأفكار الترسندالية الثلاث (السيكولوجية والكسّمولوجية واللاهوتية) بأيّ موضوع يتناسب معها ولا بتعيّنه، أن كلّ قواعد الاستعمال الأميري للعقل تظلّ مع ذلك وبافتراض مثل هذا الموضوع في الفكرة تؤدي إلى الوحدة السستمائية، وتوسّع المعرفة التجريبية أبداً من دون أن تضادّها مرة؛ لو كان بإمكاننا ذلك، لكان توسّل العقل وفقاً لمثل هذه الأفكار شعاراً ضرورياً له. وذلك هو التسويغ الترسندالي لكل أفكار العقل الاعتباري لا بوصفها مبادئ إنشائية تصلح لتوسيع معرفتنا كي تطل موضوعات أكثر مما يمكن للتجربة أن تعطي، بل كمبادئ تنظيمية للوحدة السستمائية لمتنوع المعرفة الأميرية بعامة التي ستكون بذلك مدعّمة ومصوّبة في حدودها الخاصة، بشكل أفضل مما لو كان ذلك بمجرد استعمال المبادئ الفاهمية من دون مثل تلك الأفكار.

وأود أن أجعل ذلك أكثر وضوحاً: فلو شئنا اتخاذ الأفكار المذكورة بمثابة مبادئ لكان علينا أن نُقرن أولاً (في السيكولوجيا) بالخيط الهادي للتجربة الباطنة، جميع الظاهرات وجميع الأفعال وكلّ تلقي ذهننا كما لو أنه جوهر بسيط يوجد بشكل دائم (على الأقل في الحياة) وبهويّة شخصية، في حين تتبدل باستمرار أحواله التي لا تشكل أحوال الجسم جزءاً منها إلّا كشرط خارجية. ولكان علينا ثانياً (في الكسّمولوجيا) أن نتابع شروط الظاهرات الطبيعية الباطنة والخارجية في بحث يجب أن لا يتوقف قط، كما لو أنه لا متناهٍ في ذاته وكما لو أنه طرف أول

وأسمى، من دون أن ننكر بسبب ذلك أنه، خارج كل الظاهرات، توجد مبادئ أولى لها إنما معقولة وحسب، لكن أيضاً من دون أن نسمح بإدخالها في ترابط التفسيرات الطبيعية لأننا لا نعرفها البتة. ولكان علينا ثالثاً وأخيراً (وبالنظر إلى الإلهيات) أن ننظر إلى كل ما يمكن أن ينتمي إلى ترابط التجربة الممكنة كما لو أن التجربة تشكل وحدة مطلقة إنما تابعة كلياً ومشروطة أبداً في حدود العالم الحسي، إنما وفي الوقت عينه كما لو أن؛، لمجمل كل الظاهرات (العالم الحسي نفسه) خارج فلكه، مبدأً أسمى وحيداً وكافياً بإطلاق. أعني، عقلاً أصلياً ومُبدعاً، قائماً بذاته، وإليه نرجع لتنظيم كل استعمال أميري لعقلنا، في أقصى اتساعه، كما لو أن الأشياء نفسها قد صدرت عن تلك الصورة الأصل لكل عقل. مما يعني: إنه علينا لا اشتقاق الظاهرات الباطنة للنفس من جوهر مفكر بسيط، بل اشتقاقها بعضاً من بعض وفقاً لفكرة ماهية بسيطة، ولا اشتقاق نظام العالم ووحدته السستمائية من عقلٍ أسمى بل استمداد القاعدة، التي على العقل أن يتوسلها من أجل أن يكون راضياً أكثر رضى في ربط الأسباب والمسببات في العالم، من فكرة أسمى العلة حكمة.

لكن لا شيء يمنعنا من التسليم بهذه الأفكار أيضاً كموضوعية وأقنومية، باستثناء الفكرة الكُسمولوجية التي يصطدم فيها العقل بنقيضة عندما يريد أن يحققها (النفسية واللاهوتية لا تتضمن أي نقيضة من هذا النوع). وذلك لأن ليس فيها أي تناقض: إذ كيف يمكن لواحد أن يُنكر علينا واقعيتها الموضوعية حيث لا يعلم عن إمكانها كي ينكرها أكثر مما نعلم نحن كي نُثبتها. وعلى كل حال، لا يكفي من أجل التسليم بشيء ما، أن لا نجد فيه أي عائق موجب، ولا يُسمح لنا، بالاستناد فقط إلى دمة العقل الإعتباري الذي يرحّب بإنجاز مهمته، أن ندخل آليات فكرية بحسبانها موضوعات متحققة ومتعينة تتخطى كل أفاهيمنا وإن كانت لا تناقض أيّاً منها. يجب إذن أن لا نسلم بها في ذاتها، بل أن نقصر على أن ننسب إليها واقعية فقط بوصفها مبدأ تنظيمياً للوحدة السستمائية لكل معرفة طبيعية، وعلينا بالتالي أن لا نحسبها بمثابة مبدأ إلا بالتمثيل مع الأشياء المتحققة وليس بوصفها أشياء متحققة في ذاتها. ونستبعد من موضوع الفكرة الشروط التي تحد أفهومنا الفاهمي، إنما التي تسمح وحدها بأن يكون لدينا عن شيء ما أفهوماً متعيناً. ونفكر عندها شيئاً ما، ليس لدينا عنه أي أفهوم يخص ما هو في ذاته، إنما شيء نفكر مع ذلك علاقته بمجمل الظاهرات بالتمثيل مع العلاقة التي للظاهرات فيما بينها.

وعليه، فإننا عندما نسلم بمثل هذه الماهيات المثالية، فإننا لا نمد، أصلاً، معرفتنا إلى أبعد من موضوعات التجربة الممكنة، بل فقط إلى وحدتها الأميرية بواسطة الوحدة السستمائية التي تعطينا شيمها الفكرة التي تصدق بالتالي، لا كمبدأ إنشائي، بل كمبدأ تنظيمي وحسب. إذ لو وضعنا شيئاً يتناسب مع الفكرة، شيئاً ما أو كائناً متحققاً، فإن ذلك لن يعني أننا نريد توسيع معرفتنا بالأشياء بأفاهيم مفارقة، لأن هذا الكائن سيحسب بمثابة مبدأ في الفكرة فقط وليس في ذاته، وبالتالي من أجل التعبير فقط عن الوحدة السستمائية، التي يجب أن تصلح لنا كمبدأ موجه للاستعمال الأميري للعقل، من دون أن نقرر أمراً إضافياً حول مبدأ هذه الوحدة أو الخاصية الجوانية لمثل هذا الكائن الذي تستند إليه بوصفه علة.

فالأفهوم الترندالي الوحيد المتعين، والذي يُعطينا إياه العقل محض الاعتباري عن الله هو، بالمعنى الأدق، أفهوم تأليهي. أعني، إنَّ العقل لا يعطي قط مصداقية موضوعية لمثل هذا الأفهوم، بل مجرد فكرة شيء ما عليه يُؤسَّس كلُّ واقع أميري وحدته السامية والضرورية. ولا يمكن أن نفكره إلا بالتمثيل مع جوهر متحقق سيكون وفقاً لقوانين عقلية، علّة لكل الأشياء إذا ما أردنا تصوّره بالملّوق كموضوع مفرد، وإذا لم نكن نوّد، إذ نكتفي بمجرد فكرة عن المبدأ التنظيمي للعقل، أن نرمي جانباً كل شروط التفكير بوصفه يتخطى الفاهمة البشرية؛ الأمر الذي لا يمكن أن يتوافق على كل حال مع مقصد الوحدة السستمائية الكاملة في معرفتنا التي لا يضع العقل لها على الأقل تحوماً.

وعليه، فقد يحصل، إذ افترض ماهية إلهية، أن لا يكون لديّ حقاً أيُّ أفهوم عن الإمكان الجوّاني لكامها الأسمى، ولا عن ضرورة وجودها، إلاّ أنّه يمكنني مع ذلك أن ألبّي جميع الأسئلة بخصوص الحادث وأن أرضي العقل أكمل رضى لا بالنظر إلى ذلك الافتراض نفسه، بل بالنظر إلى أكبر وحدة يمكن أن يسعى إليها في استعماله الأميري؛ مما يُثبت أنّ غرضه الاعتباري، لا رثيانه، هو الذي يحوِّله أن ينطلق من نقطة تعلو إلى هذا الحدّ عن فلكه كي ينظر منها إلى موضوعاته في ((كل)) كامل.

لكن، يظهر هنا في افتراض واحد بعينه، فرقٌ في طريقة التفكير طفيف جداً، إنّما ذو أهمية كبرى في الفلسفة الترندالية: يمكن أن يكون لديّ سبب كافٍ لافتراض شيء ما نسبياً (suppo- sitio relativa) من دون أن أكون مع ذلك مخوّلاً افتراضه بالملّوق (suppositio absoluta). ويحضر هذا الفرق عندما يدور الأمر فقط على المبدأ التنظيمي الذي نعرف ضرورته في ذاتها بالطبع، إلاّ أنّنا لا نعرف مصدر هذه الضرورة، فنفترض في هذا الصدد مبدأ أسمى فقط من أجل أن نفكر، بطريقة أكثر تعيناً بعد، كلفة المبدأ عندما أفكر، مثلاً، كائناً يتناسب مع مجرد فكرة ترندالية حقاً، بوصفه موجوداً. ذلك أنه لا يمكنني أن أسلم قط بوجود هذا الشيء في ذاته، لأن أيّ أفهوم من الأفاهيم التي يمكن أن أفكر بها موضوعاً ما، بتعين، لا يكفي لذلك، ولأن شروط المصداقية الموضوعية لأفاهيمي تستبعد الفكرة نفسها. وليس لأفاهيم الواقع والجوهر والسببية، ولا حتى لأفاهيم الضرورة في الوجود، على الإطلاق، أي دلالة، يمكن أن تُعين موضوعاً ما خارج الاستعمال الذي فيه تجعل المعرفة الأميرية الموضوع ممكناً. يمكنها إذن، أن تُستخدم حقاً لتفسير إمكان الأشياء في العالم الحسي، إنّما ليس لتفسير إمكان كلّ العالم نفسه؛ لأن هذا المبدأ التفسيري يجب أن يكون خارج العالم، فلا يمكنه بالتالي أن يكون موضوع تجربة ممكنة، إلاّ أنه يمكنني أن أسلم بمثل هذا الكائن اللامفهوم موضوعاً لمجرد فكرة، بالنسبة إلى العالم الحسي، إنّما لا في ذاته، إذ لو كانت فكرة (الوحدة السستمائية التامة، التي سأتكلم عليها، حالاً، بتعيين أكبر) تصلح كأساس لأكبر استعمال أميري ممكن لعقلي، وكان لا يمكن لهذه الفكرة أن تمثّل في ذاتها بشكل مطابق في التجربة على الرغم من أنّها لازمة لزوماً لا غنى عنه لتقريب الوحدة الأميرية من أعلى درجة ممكنة، فإنني أكون عندئذ مخوّلاً وحسب، بل سأكون مرغماً على أن أوقع هذه الفكرة، أعني على أن أطرح لها موضوعاً متحققاً إنّما فقط كشيء ما بعامّة لا أعرفه

في ذاته البتّة، وعلى أن أعطيه، بوصفه مبدأ للوحدة السستمائية ولها فقط، تلك الخصائص المماثلة للأفاهيم الفاهيمية في الاستعمال الأميري. فأننا أفكر إذن بالتمثيل مع الوقائع في العالم، مع الجواهر والسببية والضرورة، كائناتاً يملك كلّ ذلك في الكمال الأسمى؛ وبما أن هذه الفكرة لا تستند إلّا إلى العقل، فإنه سيمكنني أن أفكر هذا الكائن بمثابة عقل قائم بذاته، علّة لكلّ العالم عبر أفكار أعظم تناغم وأكبر وحدة ممكنة. فأننا ألغى كل الشروط التي تحدّد الفكرة من أجل أن أجعل، في ظلّ مثل هذا المبدأ الأصلي وحسب، الوحدة السستمائية للمتّسع في العالم ممكنة، وأجعل بهذه الوحدة أكبر استعمال أميري ممكن للعقل بالنظر إلى كلّ الاقتراحات، كما لو أنها كانت تدابير لعقل أسمى ليس عقلنا سوى نسخة باهتة عنه. وبذلك أضطّع فكرة عن هذا الكائن الأسمى بمجرد أفاهيم لا تطبق لها أصلاً إلّا في العالم الحسي. لكن، بما أنّي لم ألبأ إلى ذلك الافتراض الترندالي إلّا بصدد الاستعمال النسبي، أعني من أجل أن يُعطيني أسّاً لأكبر وحدة ممكنة للتجربة، فإنه يمكنني أن أفكر حقاً، بخصائص تنتمي إلى العالم الحسي وحسب، كائناتاً مميّزة عن العالم. ذلك أنّي لا أزعم قطّ، وليس لي الحق بأن أزعم معرفة موضوع فكري هذا لجهة ما يمكن أن يكون عليه في ذاته، لأنه ليس لدي أيّ أفاهيم لذلك؛ بل إنّ أفاهيم الواقع والجواهر والسببية، وحتى أفهوم الضرورة في الوجود، تفقد كلّ دلالة ولا تعود سوى عناوين فارغة لأفاهيم من دون أيّ مضمون عندما أجازف بالخروج بها خارج حقل الحواس. ولا أكون لنفسي سوى فكرة عن علاقة كائن، مجهول في ذاته مني تماماً، بأكبر وحدة سستمائية ممكنة للعالم، فقط من أجل أن أجعل منه شيئاً للمبدأ التنظيمي لأكبر استعمال أميري ممكن لعقلي.

ولو ألقينا الآن نظرنا على الموضوع الترندالي لفكرتنا، لرأينا أنّه لا يمكننا أن نفترض تحقّقه في ذاته وفقاً لأفاهيم عن الواقع والجواهر والسببية... الخ. لأنه ليس لهذه الأفاهيم أدنى تطبيق على ما هو مميّز كلياً عن العالم الحسي. فافتراض العقل إذن لكائن أسمى بوصفه العلّة الأعلى، هو مجرد افتراض سبي، أعني أنّه مُفكّر بصدد الوحدة السستمائية للعالم الحسي، وإنه مجرد شيء ما في الفكرة، وليس لدينا عنه أيّ أفهوم حول ما هو في ذاته. وبذلك يتضح أيضاً لماذا نحن بحاجة إلى فكرة كائن أصلي ضروري في ذاته بالنسبة إلى ما هو معطى في الحواس كموجود، لكن لماذا لا يمكن أن يكون لدينا ذات مرة أدنى أفهوم عنه وعن ضرورته المطلقة.

ويمكننا الآن أن نوضّح للعيان محصّلة كل الديالكتيك الترندالي، وأن نُعيّن بالضبط المقصد النهائي لأفكار العقل المحض التي لا تصير ديالكتيكية إلّا من جرّاء سوء فهم أو غفلة. فالعقل المحض لا يهتمّ، في الواقع، إلّا بنفسه ولا يمكن أن يكون له شاغل آخر، لأنّ ما يعطى له ليس الموضوعات من أجل وحدة الأفهوم التجريبي، بل معارف الفاهمة من أجل وحدة الأفهوم العقلي، أعني من أجل الترابط في مبدأ. والوحدة العقلية هي وحدة السستم، ولا تفيد هذه الوحدة السستمائية العقل موضوعياً كمبدأ ليطوّل الموضوعات، بل ذاتياً كشعار ليطوّل كلّ معرفة أميرية ممكنة عن الموضوعات؛ إلّا أن الترابط السستامي الذي يمكن أن يعطيه العقل لاستعمال الفاهمة الأميري، لا يُسهّم بتوسيعه وحسب، بل يضمن أيضاً في الوقت عينه صحته. ومبدأ مثل هذه

الوحدة الستامية هو أيضاً موضوعي، إنما على نحو غير متعين^(*) (principium vagum) لا كمبدأ إنشائي يصلح لتعيين شيء بخصوص موضوعه المباشر، بل كمبدأ تنظيمي وحسب، وكشعار يصلح للإسهام في الاستعمال الأميري للعقل ولتدعيمه إلى ما لا نهاية (بلا تعين) بفتحه طرقاً جديدة لا تعرفها الفاهمة من دون أن يكون ذات مرة مضاداً في أدنى شيء لقوانين الاستعمال الأميري.

لكن العقل لا يمكنه أن يفكر هذه الوحدة الستامية من دون أن يعطي في الوقت عينه لفكرته موضوعاً لا يمكن أن يُعطى مع ذلك في أي تجربة، لأن التجربة لا تتضمن البتة مثلاً على الوحدة الستامية الكاملة. والحال، إن هذه الماهية العقلية^(**) (ens rationis ratiocinatae) ليست في الحقيقة سوى مجرد فكرة ولا يسلم بها بالتالي إذن كشيء متحقق إطلاقاً وفي ذاته، بل إننا لا نتخذ بمثابة مبدأ إلا إحتالياً (لأنه لا يمكن أن نبلغه بأي أفهوم من الأفاهيم الفاهمية) من أجل أن ننظر إلى كل اقتران لأشياء العالم الحسي كما لو أن لهذه الأشياء مبدأها في تلك الماهية العقلية، إنما فقط بقصد أن تؤسس عليه الوحدة الستامية التي لا غنى للعقل عنها والتي يمكن أن تكون من كل النواحي ملائمة للمعرفة الفاهمية الأميرية من دون أن تضادها ذات مرة مع ذلك.

ونسيء فهم دلالة هذه الفكرة عندما نحسبها بمثابة زعم، أو أيضاً بمثابة مجرد افتراض لشيء متحقق نريد أن ننسب إليه مبدأ إنشاء العالم سستامياً. وإننا نترك بالأحرى بلا حسم بالمرّة، مسألة ما هو قوام هذا المبدأ في ذاته الذي يفلت من أفاهيمنا، ونطرح فقط الفكرة بوصفها وجهة النظر التي منها وحدها يمكن إقامة هذه الوحدة الماهوية إلى هذه الدرجة، بالنسبة إلى العقل، والنافعة إلى هذا الحد، بالنسبة إلى الفاهمة. وبكلمة واحدة: إن هذا الشيء الترندالي هو مجرد شيم لذلك المبدأ التنظيمي الذي به يقيم العقل، بقدر ما هو فيه، الوحدة الستامية لكل تجربة.

والموضوع الأول لمثل هذه الفكرة هو أنا نفسي بوصفي مجرد طبيعة مفكّرة (نفس). فإن شئت أن أبحث عن الخصائص التي بها يوجد كائن مفكر في ذاته، فإنه يجب أن أسأل التجربة، بل إنه لا يمكنني أن أطبق أي مقولة من المقولات على هذا الموضوع إلا بقدر ما يكون شيمها معطى في الحدس الحسي. لكن بذلك لا أصل قط إلى وحدة سستامية لكل ظاهرات الحس الباطن. إذن، بدل أن يتخذ العقل الأفهوم التجري (لما هي عليه النفس حقاً) الذي لا يمكن أن يتعد بناء، يتخذ أفهوم الوحدة الأميرية لكل تفكير، وإذ يتصورها بمثابة وحدة لا مشروطة وأصلية، يجعل منه أفهوماً عقلياً (فكرة) عن جوهر بسيط ثابت في ذاته (هو هو شخصياً) وفي اشتراك مع أشياء أخرى متحققة خارجاً عنه؛ وبكلمة: أفهوماً عن عقل بسيط قائم بذاته. لكن ما هو أمام ناظرَي العقل هنا ليس سوى مبادئ الوحدة الستامية لتفسير ظاهرات النفس، عني: المبادئ التي تجعلنا ننظر إلى كل التعينات بوصفها قائمة في ذات وحيدة، وإلى كل الملكات، قدر ما هو ممكن،

(*) مبدأ غير متعين

(**) الأيس الفكري المستدل عليه.

بوصفها مشتقة من ملكة أساسية وحيدة، وإلى كلّ تبدل بوصفه متممياً إلى أحوال كائن واحد بعينه ودائم، وتجعلنا نتصور الظاهرات في المكان بوصفها متميزة تماماً عن أفعال التفكير. وبساطة الجوهر هذه... الخ، يجب أن لا تكون سوى شئيم ذلك المبدأ التنظيمي ولا نفترض أنها المبدأ المتحقق للخصائص النفسية، لأنّ هذه الأخيرة يمكن أن تستند أيضاً إلى علل أخرى كلياً لا نعرفها البتة، مثلما ليس بوسعنا أن نعرف أصلاً النفس في ذاتها بواسطة هذه المحمولات التي نفترضها، حتى عندما نريد أن نطبّقها عليها بإطلاقها، لأنّها تشكل فقط مجرد فكرة لا يمكن قط أن نتصورها عياناً. والحال، إنّه، عن مثل هذه الفكرة السيكلولوجية، لا يمكن أن تتولّد سوى منافع إذا ما انتبهنا جيداً إلى عدم عدّها أكثر من مجرد فكرة، أعني إلى عدّها بمثابة فكرة تصدق فقط بالنسبة إلى الاستعمال السستامي للعقل، بالنظر إلى ظاهرات نفسنا. إذ عندها لا نعود نُدخل القوانين الأميرية للظاهرات الجسمية التي هي من درب مختلف تماماً في شروحات ما لا ينتمي إلّا إلى الحس الباطن، ولا نعود نسمح بأيّ فرض من تلك الفروض الباطلة عن توليد الأنفس وإفنائها ومُناسختها الخ... فننظر إلى موضوع الحس الباطن هذا إذن من حيث هو محض كلي ومن دون اختلاط بخصائص مغايرة، ونوجّه إضافة إلى ذلك، البحث العقلي نحو إحالة مبادئ التفسير، قدر الإمكان، إلى مبدأ وحيد في هذه الذات، وننجز كلّ هذا، على أحسن وجه، بل فقط بواسطة شئيم من هذا النوع كما لو أنّه كائن متحقق. ولا يمكن للفكرة السيكلولوجية أن تعني سوى شئيم أفهوم تنظيمي، لأنني لو أردت أن أسأل وحسب: هل النفس في ذاتها من طبيعة روحية؟ فسيكون سؤالاً خالياً من المعنى، لأنني، بأفهوم من هذا النوع، لا أنحّي جانباً الطبيعة الجسمية، وحسب، بل كلّ طبيعة بعامة، أعني كلّ المحمولات لأيّ تجربة ممكنة، وبالتالي كلّ الشروط الضرورية لتفكير موضوع لمثل هذا الأفهوم، أو بعبارة أخرى، كلّ ما يمكن أن يَسمح بالقول عنه: إنّ له معنى.

والفكرة التنظيمية الثانية للعقل محض الاعتباري، هي أفهوم العالم بعامة. لأنّ الطبيعة ليست أصلاً سوى الشيء الوحيد المعطى الذي بالنظر إليه يحتاج العقل إلى مبادئ تنظيمية. هذه الطبيعة مزدوجة، فهي إمّا طبيعة مفكّرة، وإمّا طبيعة جسمية. لكن، كي نفكر هذه الأخيرة في إمكانها الجواني، أعني كي نعيّن انطباق المقولات عليها، لا نحتاج لأيّ فكرة، أيّ لأيّ تصور يتخطى التجربة، بل إنّ شيئاً من هذا القبيل لن يكون ممكناً بالنظر إليها، لأن ما يوجّهنا في ذلك هو الحدس الحسي وحده، ولأنّ الأمر يختلف معها عن الأفهوم السيكلولوجي الأساسي ((أنا)) الذي يتضمّن قبلياً صورة معينة من التفكير، أعني وحدته. لا يبقى عندنا إذن للعقل المحض سوى الطبيعة بعامة وتمامية الشروط فيها وفقاً لمبدأ ما. والجملة المطلقة لسلسلة هذه الشروط في اشتقاق أطرافها، هي فكرة لا يمكنها بالطبع أن تتحقق بشكل ناجز قطّ، في الاستعمال الأميري للعقل، إلّا أنها تزوّدنا مع ذلك بالقاعدة التي علينا أن نتبعها في هذا المجال، أعني، إنّه علينا في تفسير الظاهرات المعطاة أن نتوسّل (هبوطاً أم صعوداً) كما لو أنّ السلسلة كانت في ذاتها لا متناهية، أعني "in indefinitum". لكن حيث يُنظر إلى العقل نفسه كعلة معيّنة (في الحرية) وبالتالي

في المبادئ العملية، يجب علينا أن نعمل كما لو أنَّ أمامنا لا موضوعاً للحواس، بل موضوعاً للفاهمة المحضة حيث لا يعود يمكن للشروط أن تُطرح في سلسلة الظاهرات، بل خارج هذه السلسلة، وحيث يمكن أن يُنظر إلى سلسلة الأحوال كما لو أنَّها كانت قد بدأت بإطلاق (بعلة معقولة)؛ فكل هذا يدل على أنَّ الأفكار الكسمولوجية ليست سوى مبادئ تنظيمية، وهي بعيدة جداً عن أن تطرح، بشكلٍ إنشائي ما، جملةً متحققة لتلك السلسلات. وبالنظر إلى ما تبقى، يمكن الرجوع إليه في موضعه في نقيضة العقل المحض.

والفكرة الثالثة للعقل المحض التي تتضمن مجرد إفتراض نسبي لكائن يُعدُّ بمثابة العلة الوحيدة والكافية تماماً لكل السلسلات الكسمولوجية، هي الأفهوم العقلي عن الله. وليس لدينا أدنى سبب لكي نسلّم بموضوع هذه الفكرة بإطلاق (لإفتراضه في ذاته)؛ إذ، ما الذي يجعلنا قادرين أو نجوّلنا فقط الإيمان أو الزعم بكائن الكمال المطلق بوصفه ضرورياً بإطلاق وفقاً لطبيعته، بناء على مجرد أفهومه في ذاته، إن لم يكن العالم الذي بالنسبة إليه وحده، يمكن أن يكون هذا الافتراض ضرورياً؟ وبذلك نرى بوضوح أن فكرة هذا الكائن، شأنها شأن كل الأفكار الاعتبارية، لا تعني شيئاً سوى أن العقل يأمرنا بأن ننظر إلى كل اقتران في العالم وفقاً لمبادئ وحدة سستمائية، وبالتالي كما لو أنَّها كلها صادرة معاً عن كائن وحيد يتضمن كل شيء، صدورها عن علة سامية وكافية تماماً. ويتضح بذلك أنه لا يمكن أن يكون للعقل هنا من مقصد سوى قاعدته الصورية الخاصة في توسيع استعماله الأميري، إنما ليس في ما يتخطى كل حدود الاستعمال الأميري البتة، وأنه لا يختبئ تحت هذه الفكرة بالتالي أي مبدأ إنشائي لاستعماله المخصص لتجربة ممكنة.

وهذه الوحدة الصورية الأسمى، التي تستند إلى أفاهيم عقلية حصراً، هي الوحدة الغائية للأشياء، والغرض الاعتباري للعقل يُرغمنا على أن ننظر إلى كل تنظيم في العالم كما لو أنه صادر عن مقصد عقل أسمى. ويفتح مثل هذا المبدأ لعقلنا المطبق في حقل التجارب آفاقاً جديدة جداً من أجل أن نقرن أشياء العالم وفقاً لقوانين غائية، فيقودنا بذلك نحو أكبر وحدة سستمائية لها. فافتراض عقل أعلى كعلة وحيدة للعالم، إنما في الفكرة وحسب بالطبع، يمكن أن يكون إذن دائماً ذا فائدة للعقل ولا يمكن أن يضره البتة. إذ لو سلّمنا سلفاً بالنسبة إلى هيئة الأرض (التي هي كروية إنما مسطحة بعض الشيء⁽¹⁾) والجبال والبحار... الخ. بمقاصد الخالق أسمى حكمة حصراً، لأمكننا أن نقوم بمجموعة من الاكتشافات عن هذه الطريق. وإذا ما تمسكنا بهذا الإفتراض بوصفه مبدأً تنظيمياً وحسب، فإن الخطأ نفسه لا يمكن أن يكون مُضراً بنا. إذ لن

(1) والفائدة الناتجة عن الشكل الكروي للأرض معروفة كفاية، إلا أنَّ قليلاً من الأشخاص يعرفون أنَّ تسطيحها الذي يجعلها بيضاوية هو العائق الوحيد الذي يمنع مرتفعات القارة بل حتى أصغر الجبال التي يمكن أن ترتفع، بهزة أرضية، من أن تزيج باستمرار، وبشكل مهم في قليل من الوقت، محور الأرض كما كان سيحصل لو لم يكن انتفاخ الأرض عند خط الاستواء جبلاً هو من الضخامة بحيث لا يمكن لهزة جبل آخر أن تغير وضعه بشكل بارز بالنسبة إلى المحور. ومع ذلك لا تردّد في تفسير هذا التدبير الحكيم بتوازن الكتلة الأرضية التي كانت سائلة فيها مضى

يُحصل عن ذلك شيء أكثر من أنه حيث كنا نتوقع ترابطاً غائياً (nexus finalis)، لن نجد سوى ترابط محض ميكانيكي أو فيزيائي (nexus effectivus)، الأمر الذي لا يحرمانا في مثل هذه الحالة إلا من وحدة، إلا أنه لا يضيّع علينا وحدة العقل في استعماله الأميري. لكن سوء الطالع هذا لا يمكن أن يطال القانون نفسه في مقصده العام والغائي. إذ على الرغم من أنه يمكننا أن نُثبت لعالم فسيولوجي غلطة عندما ينسب أحد أعضاء جسم الحيوان إلى غاية يمكن أن نظهر بوضوح أنه غير ناتج عنها، فإنه مع ذلك، من المستحيل كلياً أن ندلل في حالة واحدة أن استعداداً للطبيعة أيّاً كان شأنه هو من دون غاية بالمرة. ولذا توسّع الفسيولوجيا (التي للأطباء) أيضاً معرفتها الأميرية المحدودة جداً، بغايات بنية الجسم المتعضي من خلال مبدأ يعطيه العقل المحض وحده، ويذهب إلى حدّ جعلنا نسلّم بكل جرأة، لكن أيضاً بموافقة كل الناس، بأن كل شيء في الحيوان له فائدته ومقصده الحسن؛ وهو افتراض لو كان عليه أن يكون إنشائياً، لكان ذهب أبعد بكثير مما تسمح به الملاحظات التي أُجريت حتى الآن. وعليه، نرى أنه ليس سوى مبدأ تنظيمي في العقل للوصول إلى أرفع وحدة سستامية عبر فكرة العلية الغائية عن العلة الأسمى للعالم كما لو أن هذه العلة قد فعلت كل شيء بوصفها عقلاً أعلى وفقاً لأكثر المقاصد حكمة.

لكن، إذا لم نحصر هذه الفكرة باستعمالها التنظيمي وحسب، فإنّ العقل سيتوه بطرق مختلفة، لأنه سيغادر أرض التجربة التي يجب أن تتضمن معالم دربه، ويغامر بعيداً عن هذه الأرض في ما لا يفهم ولا يُسرّ، في تلك الأعالي التي يُصيّبه فيها الدوران بالضرورة، إذ يرى نفسه من تلك النقطة منقطعاً كلياً عن كل استعمال مطابق للتجربة.

وعندما نستعمل فكرة الكائن الأسمى لا استعمالاً مجرد تنظيمي، بل على العكس استعمالاً إنشائياً، الأمر الذي يضاد طبيعة هذه الفكرة، فإن أول عيب يتولد عن ذلك هو العقل الكسول (ingava ratio). ويمكن أن نطلق هذا الاسم على كل مبدأ يجعلنا ننظر إلى بحثنا في الطبيعة أيّاً كان مجاله بوصفه بحثاً ناجزاً بإطلاق، ويجعل العقل يركن إلى الراحة كما لو أنه أنجز مهمته انجازاً تاماً. ولذا فإن الفكرة السيكلوجية نفسها، عندما نستعملها كمبدأ إنشائي لتفسير ظواهر نفسنا، وبالتالي لتوسيع معرفتنا بهذه الذات (لمعرفة حالها بعد الموت) أبعد من كلّ تجربة، هي من دون شك مريجة جداً للعقل، إلا أنها تفسد وتهدم تماماً كلّ الاستعمال الطبيعي الذي يمكن أن يُقيمه اهتداءً بالتجارب. وهكذا يفسّر الروحاني الدُعائي وحدة الشخص الذي يبقى ثابتاً عبر كلّ تبدلات أحواله بوحدة الجوهر المفكر الذي يعتقد أنه يدركه من دون توسط في الك ((أنا))، أو يفسّر اهتمامنا بالأشياء التي يجب أن لا تحصل إلا بعد الموت بوعي الطبيعة اللامادية

(1) (*) تجاهل العقل، (م. و). داك هو الاسم الذي كان يطلقه الديالكتيكيون القدماء على المغالطة التي كانت تُصاغ هكذا: إذا كان قدرك يريد أن تتفنى من هذا المرض، فإن ذلك سيحصل سواء استشرت طبيباً أم لم تستشر. وقد قال شيشرون: إنّ هذا النوع من الاستدلال يستمدّ اسمه من أنه لو أنصعنا إليه لما بقي هناك أي استعمال للعقل في الحياة. وذلك هو السبب الذي يجعلني أشير إلى حجة العقل المحض السفسطية بالاسم نفسه (كنط).

لذاتنا المفكّرة الخ . . . فهو يُعفي نفسه من كلّ بحث طبيعي بناءً على مبادئ تفسير طبيعية لعلّة ظاهراتنا الباطنة هذه، مهملاً جانباً المصادر المعرفية المحايدة للتجربة، استناداً إلى قرار إعتباطي اتخذته عقل مفارق بما يلائمه خير ملاءمة ولا شك، إنّما على حساب رُئيّانه. وتظهر هذه النتيجة المُزّرية بوضوح أكبر أيضاً في دغائية فكرتنا عن العقل الأسمى، والسّستام الغايائي للطبيعة (للألهيات الطبيعية) الذي يتأسس عليها خطأ. لأنّ كلّ الغايات التي تظهر في الطبيعة، والتي غالباً ما نخترعها بأنفسنا تصلح لإراحتنا من البحث عن الأسباب. أعني، أنّه بدل البحث عنها في القوانين الكلية لألية المادة نحتمي مباشرة بقرارات الحكمة السامية التي لا تُسبر، وننظر إلى عمل العقل بوصفه ناجزاً لأنّنا نُعفي أنفسنا من استعماله الذي لا يجد خيطاً هادياً إلّا حيث يُعطينا الخيط نظام الطبيعة وسلسلة التغيرات وفق قوانينه الداخلية والعامّة. ويمكن تجنب هذا الغلط لا عندما ننظر، من وجهة نظر الغايات، إلى بعض أجزاء الطبيعة مثل انقسام اليابسة وبنيتها ووضع الجبال وقوامها وحتى التنظيم في مملكة النبات وفي مملكة الحيوان، بل عندما نجعل، على العكس، هذه الوحدة السستامية للطبيعة عامّة كلياً بالنسبة إلى الفكرة عن العقل الأسمى. إذ عندها سنتخذ أساساً لنا غائية تتبّع القوانين الكلية للطبيعة التي لا تشدّ عنها أيّ وضعية خاصّة حتى وإن كانت لا تظهر لنا بوضوح متفاوت، وسيكون لدينا مبدأ تنظيمي لوحدة الاقتران الغايائي السستامية. إلّا أنّنا لا نعيّن سلفاً هذا الاقتران، بل بانتظار الوصول إليه، ليس علينا سوى أن نتبع الاقتران الفيزيائي الميكانيكي بموجب قوانين كلية. وعلى هذا النحو فقط، يمكن لمبدأ الوحدة الغائية دائماً أن يوسّع استعمال عقلنا بالنظر إلى التجربة من دون أن يُسيء إليه في أي حال.

والعيب الثاني الذي يتولد من سوء فهم مبدأ الوحدة السستامية هو مبدأ العقل المقلوب (*) (perversa ratio, u'στερον πο'τερον, rationis) إذ يجب أن لا تُستخدم وحدة الفكرة السستامية إلّا كمبدأ تنظيمي للبحث عن هذه الوحدة في ربط الأشياء بموجب قوانين الطبيعة الكلية، وللظن أنه كلما وجدنا شيئاً بالطريقة الأميرية، كلما اقتربنا من تمامية استعماله على الرغم من أنه لا يمكننا بلوغه قط في الحقيقة. ولكنّ بدل القيام بذلك، فإنهم يقلّبون الأمر بالضبط، فيبدؤون باتخاذ تحقّق مبدأ الوحدة الغائية، بمثابة أساس وبعده أقنوماً، ويتعيّن أفهوم ذلك العقل الأسمى بطريقة تشبيهية، لأنه في ذاته من غير الممكن الوصول إليه البتّة؛ ويفرضون من ثمّ، بعنفٍ واستبدادٍ، غايات على الطبيعة بدل أن يبحثوا عنها كما ينبغي عن طريق البحث الفيزيائي. وعلى هذا النحو لا تميل الغايائية التي كان يجب أن تستخدم لإكمال وحدة الطبيعة وفقاً لقوانين كلية، إلى نسخ هذه الوحدة وحسب، بل إنّ العقل نفسه يخطئ هدفه الذي هو التدليل بالطبيعة على وجود مثل تلك العلة العقلية الأسمى. لأنه إذا لم يكن بإمكاننا أن نفترض قبلًا الغائية الأسمى في الطبيعة، أعني بوصفها منتمية إلى ماهيّتها، فكيف نريد أن نساق إلى بحثها ونقترب بواسطة هذا السّلم من الكمال الأسمى للخالق الأوّل بوصفه كمالاً ضرورياً بإطلاق، وبالتالي قابلاً لأن يعرف قبلًا؟ يريد المبدأ التنظيمي أن نفترض الوحدة السستامية

(*) (العقل المقلوب، والآخر أولاً).

بإطلاق، أعني كوحدة ناجمة عن ماهية الأشياء بوصفها وحدة للطبيعة لا تُعرف بطريقة محض أميرية، بل تُفترض قبلياً وإن بطريقة غير متعينة. فإن بدأت بطرح كائن منظم أسمى، فإن وحدة الطبيعة ستندثر بالفعل عندها، لأنها ستكون بذلك غريبة كلياً عن طبيعة الأشياء وعرضية، ولن يكون بالإمكان معرفتها بالقوانين الكلية لهذه الطبيعة، فينتج عن ذلك دور في الدليل، لأننا نفترض ما يجب أن ندلل عليه أصلاً.

إن اتخاذ المبدأ التنظيمي لوحدة الطبيعة السستمائية كمبدأ إنشائي، وافترض ما ليس متخذاً إلا في الفكرة كمبدأ للاستعمال المتسق للعقل، إفتراضاً أقنومياً بوصفه علة، هو ما يسمى بالضبط تضليلاً للعقل. فالبحث الطبيعي يتابع دربه وفقاً لسلسلة الأسباب الطبيعية التي تتبع قوانين الطبيعة الكلية وحسب، وصحيح أنه يتوافق مع فكرة الخالق، إلا أن ذلك ليس من أجل أن يشتق منه الغائية التي يتابعها في كل مكان، بل من أجل أن يعرف وجوده بواسطة تلك الغائية التي يبحث عنها في ماهية أشياء الطبيعة، وقدر الامكان في ماهية كل الأشياء بعامة، وبالتالي لكي يعرف معرفة ضرورية إطلاقاً. وسواء نجح هذا الأمر الأخير أم لا، فإن الفكرة تظل صحيحة أبداً، ويظل استعمالها كذلك عندما يكون محصوراً ضمن شروط المبدأ التنظيمي وحسب.

إن الوحدة الغائية التامة هي الكمال (منظوراً إليه بإطلاق). فإذا لم نجدها في ماهية الأشياء التي تشكل كل موضوع التجربة، أعني موضوع كل معرفتنا التي تصدق موضوعياً، وبالتالي في القوانين الكلية والضرورية للطبيعة، فكيف يمكننا أن نستنتج منها مباشرة فكرة الكمال الأسمى والضروري بإطلاق عن كائن أول هو أصل كل علية. إن أكبر وحدة سستمائية وبالتالي أيضاً أكبر وحدة غائية هي مدرسة لأكثر استعمال للعقل البشري، بل أساس لإمكانه؛ وفكرتها هي إذن، مرتبطة بشكل لا ينفصل بماهية عقلنا. وهذه الفكرة نفسها هي أيضاً فكرة تشريعية بالنسبة إلينا. وهكذا فإنه من الطبيعي جداً أن نفترض عقلاً مشرعاً يتناسب معها^(*) (intellectus archetypus) ومنه يمكن أن تشتق كل وحدة سستمائية للطبيعة بوصفها موضوعاً لعقلنا.

ولقد قلنا، بصدد نقيضة العقل المحض أن جميع الأسئلة التي يثيرها العقل المحض يجب أن تحظى حتماً بجواب، وأن العذر الذي يُستمد من قصور معرفتنا، والذي هو، في كثير من المسائل الفيزيائية، لا مفر منه بقدر ما هو صحيح، لا يمكن أن يُقبل هنا لأن السؤال المطروح علينا هنا، لا يدور على طبيعة الأشياء، بل يطرح من طبيعة العقل وحدها ولا يتعلق إلا ببنيته الجوانية. ونحن الآن في حال تسمح بتأكيد هذا الزعم الذي كان جريئاً للوهلة الأولى، بالنسبة إلى سؤالين يوليها العقل أعظم اهتمامه، وبذلك نسوق تأملاتنا حول ديكارتيك العقل المحض نحو إنجاز الكلي.

(*) عقل أمثل (النموذج).

فإن طرح السؤال إذن (بالنظر إلى الالهيات الترندالية)⁽¹⁾.

أولاً: هل هناك ما يميز عن العالم وما يتضمن أساس نظام العالم وترابطه وفقاً لقوانين كلية؛ فالجواب هو: من دون أي شك. لأن العالم هو جملة ظاهرات، فيجب إذن أن يكون لهذه الظاهرات مبدأ ترندالي، أعني مبدأ يمكن للفاهمة المحضة وحدها أن تفكره، وإن سُئل ثانياً: هل هذا الكائن جوهر يتمتع بأكبر واقع وبالضرورة؟ فلإني أجيب ليس لهذا السؤال أي معنى. وذلك أن جميع المقولات التي بواسطتها أسعى إلى أن أصطنع أفهوماً عن مثل هذا الموضوع ليس لها أي استعمال سوى الاستعمال الأميري، وليس لها أي معنى عندما لا تطبق على أشياء تجربة ممكنة، أعني على العالم الحسي. وهي خارج هذا الحقل مجرد عناوين لأفاهيم يمكن أن نقبل بها، إلا أنه لا يمكن أن نفهم بها شيئاً. وإن سُئل ثالثاً وأخيراً: ألا يمكننا على الأقل أن نفكر هذا الكائن المتميز عن العالم بالتمثيل مع موضوعات التجربة؟ فإن الجواب هو: بالطبع، لكن، فقط كموضوع في الفكرة، وليس في الواقع. أعني، فقط من حيث هو أس، مجهول لدينا، لوحدة العالم الستامية ونظامه وغائية بنيتة التي يجب أن يكون العقل عنها مبدأ تنظيمياً في بحثه عن الطبيعة. أكثر من ذلك: يمكننا أن نقبل في هذه الفكرة بجراً، ومن دون أن نخشى اللوم، بعض التشبيهات المفيدة للمبدأ التنظيمي المذكور هنا. إذ هناك دائماً مجرد فكرة لا تنسب قط مباشرة إلى كائن متميز عن العالم، بل إلى مبدأ تنظيمي للوحدة الستامية للعالم، الأمر الذي لا يمكن أن يحصل إلا بشيء هذه الوحدة، أعني بعقل أسمى يكون علة لها بموجب مقاصد حكيمة. وليس بوسعنا أن نفكر بذلك ما هو في ذاته المبدأ الأصلي لوحدة العالم، بل كيف يجب أن نستعمله، أو بالأحرى أن نستعمل فكرته بالنسبة إلى استعمال العقل الستامي بالنظر إلى أشياء العالم.

لكن، ألا يمكننا مع ذلك وعلى هذا النحو (سيستمر المرء بالسؤال) أن نسلم بخالق للعالم وحيد حكيم وكلّي القدرة؟ من دون أدنى شك وليس فقط يمكننا أن نسلم بمثل هذا الخالق، بل يجب علينا أن نفترضه. لكن، هل نوسع بذلك معرفتنا إلى أبعد من حقل التجربة الممكنة؟ لا، البتة. ذلك أننا لم نفعل سوى أن افترضنا شيئاً ما وليس لدينا على الإطلاق أي أفهوم عما هو في ذاته (موضوع محض ترندالي)؛ لكن بالنسبة إلى النظام الغائي والستامي لبيئة العالم الذي يجب أن نفترضه عندما ندرس الطبيعة، لا نفكر هذا الكائن المجهول لدينا إلا بالتمثيل مع عقل (وهو أفهوم أميري)؛ أعني إننا بالنسبة إلى الغايات وإلى الكمال الذي تتأسس عليه، جعلناه بالضبط ذا خصائص يمكنها وفقاً لشروط عقلنا أن تتضمن أساس مثل تلك الوحدة الستامية. فهذه الفكرة هي إذن، مدعمة كلياً بالنسبة إلى استعمال العقل في العالم. لكن، إذا كنا نريد أن

(1) ما سبق أن قلته أعلاه عن الفكرة السيكلوجية وعن قصدها الخاصة كمبدأ للاستعمال محض التنظيمي للعقل، يُعفيني من التوقف لكي أشرح أيضاً بخاصة الوهم الترندالي الذي بموجبه تُتصور الوحدة الستامية لكل تنوع الحس الباطن، أقنومياً، والطريقة المستعملة هنا شبيهة جداً بالطريقة التي اتبعها النقد بصدد أمثل الالهيات.

نسب إليها مصداقية موضوعية بالطلق، فإننا نكون بذلك قد نسينا أنه مجرد كائن نفكره في الفكرة. وعندما نبدأ على هذا النحو بأساس لا يمكن أن يتعين قط بتأمل العالم، فإننا سنكون غير قادرين على أن نطبق هذا المبدأ على الاستعمال الأميري للعقل تطبيقاً مناسباً.

لكن (سيسأل المرء بعد): ألا يمكنني على هذا النحو أن أستعمل أفهوم الكائن الأسمى وافترضه في التأمل العقلي للعالم؟ نعم ولهذا، أصلاً، إنما طرَحَ العقل هذه الفكرة كمبدأ. لكن، هل يمكنني إذن أن أنظر إلى الإنتظامات، التي تشبه الغايات، بمثابة أهداف قصدية باشتقاقها من الارادة الإلهية وإن كان ذلك بالطبع بتوسط تدابير خاصة أُقيمت لهذا الغرض في العالم؟ نعم يمكنكم ذلك أيضاً، لكن على شرط أن تكونوا لا مبالين سواء إن سمعتم أحدهم يقول إن الحكمة الإلهية قد نظمت كل شيء على هذا النحو من أجل غاياتها العليا أو إن فكرة الحكمة الأسمى هي مبدأ تنظيمي في البحث عن الطبيعة ومبدأ لوحدها السستمائية والغائية بموجب قوانين الطبيعة الكلية حتى حيث لا نراها. أعني، إنه يجب أن يكون الأمر سياناً تماماً لديكم، أن تقولوا حيث تلاحظون ذلك: إن الله قد أراده بحكمة على هذا النحو، أو إن الطبيعة قد نظمتها على هذا النحو بحكمة. ذلك أن أكبر وحدة سستمائية وغائية كان يريد عقلكم أن يعطيها كأساس بوصفه مبدأ تنظيمياً لكل بحث عن الطبيعة كان بالضبط ما يخولكم أن تتخذوا كأساس، فكرة عقل أسمى بمثابة شئٍ لمبدأ تنظيمي، ويقدر ما تجدون وفقاً لهذا المبدأ من غائية في العالم بقدر ما تلمسون تأكيداً لمشروعية فكرتكم. لكن، بما أن المبدأ المذكور، لم يكن يهدف إلا إلى البحث عن الوحدة الضرورية للطبيعة، وعن أكبر وحدة ممكنة، فإننا ندين بالطبع بكل ما نصل إليه إلى فكرة الكائن الأسمى، إلا أنه لا يمكننا، من دون أن نقع في تناقض مع أنفسنا، أن نهمل القوانين الكلية للطبيعة التي اتخذت الفكرة وحدها كأساس لها، لكي ننظر إلى غائية الطبيعة هذه كغائية عَرَضِيَّة وذات مصدر فوق فيزيائي. ذلك أننا لم نكن نخولين التسليم بكائن يتمتع بالصفات المذكورة فوق الطبيعة، بل فقط أن نتخذ فكرته كأساس كي ننظر، بالتمثيل مع التعيين السببي، إلى الظواهر بوصفها مقترنة فيما بينها.

وعليه، فنحن نخولين أيضاً لا أن نفكر وحسب علّة العالم في الفكرة (التي من دونها لا يمكن أن نفكر شيئاً) وفقاً لألطف أشكال التشبيهية أعني ككائن ذي فاهمة، قادر على اللذة والألم، وذو رغبة وإرادة متناسبتين مع ذلك في الوقت عينه. . . إلخ. بل أن ننسب إليه أيضاً كملاً لا متناهياً يتخطى بالتالي، بكثير، الكمال الذي يمكن أن نخولنا التسليم به المعرفة الأميرية لنظام العالم. ذلك أن القانون التنظيمي للوحدة السستمائية يريد أن ندرس الطبيعة كما لو أنه يوجد، في كل مكان إلى ما لا نهاية، وحدة سستمائية وغائية في أكبر تنوع ممكن. إذ على الرغم من أننا لا نكتشف، ولن نبلغ إلا قليلاً من هذا الكمال في العالم، فإنه يعود إلى تشريع عقلنا مع ذلك أن يبحث عنه وأن يخمّنه في كل محل. ويجب أن يكون من النافع لنا أبداً، من دون أن يكون ذلك مضرّاً بنا البتة، أن نوجه فحوصنا للطبيعة بموجب هذا المبدأ. لكن بموجب هذا التصوّر لفكرة خالق أسمى متخذة كأساس، من الواضح أيضاً أن ما أستعمله كأساس هو لا وجود مثل هذا الكائن ولا معرفته، بل فكرته وحسب، وأني لذلك لا أشتق أصلاً أي شيء من هذا الكائن، بل فقط من فكرته،

أعني من طبيعة أشياء العالم وفقاً لمثل هذه الفكرة. وهكذا يبدو أنّ وعياً معيناً، وإن مبهماً، للاستعمال الحقيقي لأفهوم عقلنا هذا، قد ولّد الهوة المتحفّظة والمتواضعة عند فلاسفة كل الأزمان الذين يتكلمون على حكمة الطبيعة وتدبيرها أو على الحكمة الإلهية كما لو كانت تلك تعابير مترادفة. والذين يفضلون بالأحرى التعبير الأول طالما أنهم يهتمون بالعقل النظري وحده، فلأنه يُلطف زعمنا إثبات أكثر مما يجوز لنا أن نفعل، ويعيد في الوقت نفسه العقل إلى حقله الخاص، الطبيعة.

وهكذا، فإن العقل المحض الذي كان يبدو، في البداية، أنه يعدنا بما لا يقلّ عن توسيع معارفنا إلى أبعد من كل حدود التجربة، لا يتضمن، إذا ما فهمناه جيداً، سوى مبادئ تنظيمية توصي بوحدة أكبر من تلك التي يبلغها الاستعمال الأميري للفاهمة، بالطبع. إلّا أنّها، بفعل أنها تُبعد إلى هذه الدرجة الهدف الذي يحاول العقل أن يقترب منه، تحمل إلى أرفع درجة توافق هذا الاستعمال مع نفسه بواسطة تلك الوحدة السستامية. وعلى العكس، إذا لم نفهم جيداً هذه المبادئ، واتخذناها كمبادئ إنشائية لمعارف مفارقة، فإنها ستولد عندئذ تراثياً براقاً إنّما خادعاً، وقناعة وعلماً متخيلاً، وستولد هذه بدورها تناقضات ومشاحنات دائمة.

* * *

كل معرفة بشرية تبدأ إذن بحدوس وتذهب منها إلى أفاهيم وتنتهي بأفكار. وعلى الرغم من أنّ لديها، بالنظر إلى كل من العناصر الثلاثة مصادر معرفية قبلية، يبدو أنها تنفر للوهلة الأولى من حدود كل تجربة، فإن نقداً مُنجزاً يقنعنا مع ذلك بأنّ كل عقل في استعماله النظري لا يمكنه أن يتخطى بهذه العناصر حقل التجربة الممكنة ذات مرة، وأنّ القِصْدَة الخاصة بهذه القدرة المعرفية العليا هي أن لا تستخدم كل المناهج ومبادئها إلّا كي تتابع الطبيعة وصولاً إلى أكثر ما لديها جوانية وفقاً لكل المبادئ الممكنة للوحدة التي أهمها مبدأ وحدة الغايات، إنّما من دون أن تخرج عن حدودها التي لا يوجد خارجها بالنسبة إلينا سوى مكان فارغ. وصحيح أنّ الفحص النقدي لكل القضايا التي يمكن أن توسّع معرفتنا إلى أبعد من التجربة المتحققة قد أقنعنا كفاية، في التحليلات الترسندالية، أنّها لا يمكن أن تؤدّي بنا إلى شيء أكثر من التجربة الممكنة؛ وأنّه لو لم نُبدِ حذراً حتى من أوضح النظريات التجريدية أو العامة، ولو لم تُغرنا تلك الرؤى الجذابة والمتحذلة برفض قوة التجربة، لأمكننا بالتأكيد أن نعفي أنفسنا من تحمّل عناء الإستماع إلى كل الشهود الذباليكتيكيين الذين كان يستدعيهم العقل المفارق لتدعيم دعاويه، لأننا كنا نعلم سلفاً وبيقين تام أنّ كل ادّعاءاته قد تكون تنطلق من قصد شريف، هذا صحيح، إلّا أنها يجب أن تكون باطلة كلياً؛ لأن الأمر يدور هنا على معرفة لا يمكن لأيّ إنسان أن يحصلها يوماً. لكن، بما أنّه لا انتهاء للقول إنّ لم نصل إلى السبب الحقيقي للتراثي الذي يمكن أن نجدع أعقل العقلاء، وبما أنّ حلّ كلّ معرفتنا المفارقة إلى عناصرها (كدراسة لطبيعتنا الباطنة) له في ذاته قيمة غير يسيرة، بل هو بالأحرى واجب على كلّ فيلسوف، فإنه لم يكن من الضروري وحسب أن نبحث

تفصيلياً عن كلّ عمل العقل الإعتباري هذا وأيّاً كان بطلانه، وحتى مصادره الأولى، بل أيضاً، وبما أنّ الظاهر الديالكتيكي هنا ليس خادعاً وحسب من حيث الحكم، بل هو أيضاً، من حيث الغرض الذي نعلقه على الحكم، جذاب بقدر ما هو طبيعي، وأنه سيظل كذلك لكل زمن قادم، فإنه كان من الحكمة، أن نحرّر بشكل تفصيلي كل وقائع هذه الدعوة ونحفظها في سجلات العقل البشري، إن صح القول، كي نحتز في المستقبل من أغلاط مماثلة.

II

تعليم المناهج الترسندالي

عندما أنظر إلى مجمل كل معرفة العقل المحض والنظري بوصفها بنياناً لدينا على الأقل فكرته فينا، يمكنني أن أقول: إننا في تعليم العناصر الترندالي قد قدرنا المواد وعيننا لأي بُنيان هي معدة، وبأي إرتفاع وأي صلابة. وقد تبين، وعلى الرغم من أننا كنا نفكر ببرج يجب أن يرتفع حتى السماء، أن مؤونة المواد تكفي ولا شك، إنما فقط من أجل بيت للسكن، يتسع أو يكاد لأشغالنا في حقل التجربة، ويرتفع أو يكاد إلى ما يمكننا أن نضمّه بنظرة. وهكذا كان على ذلك المشروع الجريء أن يفشل من جرّاء نقص في المواد، وحتى من دون أن نأخذ بالحسبان إختلاط الألسنة التي كانت ستقسم حتماً العاملين على الخطة التي يجب اتباعها، وتؤدي إلى بعثتهم في كل مكان في العالم كي يبني كل منهم لنفسه على حدة، وحسب مشيئته. أما الآن، فالمسألة ليست بالنسبة إلينا مسألة مواد بقدر ما هي مسألة خطة؛ إذ بما أنه، وعلى الرغم من كوننا قد نُهبنا إلى أن لا نجازف بمشروع اعتباطي وعشوائي يمكن أن يتخطى كل مصادرها، لا يمكننا مع ذلك أن نتخلّى عن بناء مسكن ثابت، فإنه يلزمنا أن نضع خطة البناء بالنظر إلى مؤونة المواد المعطاة لنا، والمناسبة في الوقت نفسه لحاجاتنا.

أفهم إذن بتعليم المناهج الترندالي تعيين الشروط الصورية لستام تامة للعقل المحض. وفي هذا الصدد، سيكون علينا أن نهتم بانضباط، وب«قانون»، وبمعماريات، وأخيراً بتاريخ للعقل المحض؛ وسننفذ بقصد ترندالي، ما يُحاول في المدارس تحت اسم المنطق العملي، بالنظر إلى استعمال الفاهمة بعامة، إنما الذي يُنفذ بشكل سيء جداً، لأن المنطق العام إذ لا ينحصر بأي نوع خاص من معرفة الفاهمة (ومثلاً بالمعرفة المحضة) ولا بأي موضوع خاص، لا يمكنه أن يفعل من دون أن يستعير المعارف من علوم أخرى، أكثر من أن يعرض العناوين لمناهج ممكنة، والتعبير التقنية التي تستخدم بالنظر إلى ما هناك من سستامي في كل أصناف العلوم، والتي تخبر سلفاً الطالب الناشئ بالاسماء التي لن يتعلّم معرفة دلالتها واستعمالها إلا فيما بعد.

الباب الأول

انضباط العقل المحض

ليس للاحكام السالبة، لا من حيث الصورة المنطقية وحسب، بل أيضاً من حيث المضمون، أي قيمة خاصة بالنسبة إلى رغبة المعرفة التي للبشر. بل يُنظر إليها حقاً كعدوة غيورة من نزوعنا إلى التوسع في المعرفة بلا توقف، حتى لتكاد تكون بحاجة إلى مرافعة، بل بالأحرى إلى أن تزود بتوصية وشفاعة، كي يسمح بها فقط.

ويمكننا بالطبع، أن نُعبر منطقياً بشكل سالب عن كل القضايا التي نريد، إلا أنه بالنسبة إلى مضمون معرفتنا بعامة، أي لمعرفة ما إذا كان حكم ما يوسعها أم يحصرها، لا عمل للقضايا السالبة سوى منع الغلط. وعليه، فإن القضايا السالبة التي يجب أن نحترز بها من معرفة خاطئة، ستكون فارغة تماماً حيث لا مجال لأي غلط ممكن، مع بقائها صحيحة تماماً، وستكون غالباً مضحكة لأنها لن تكون مطابقة لغايتها. مثلها مثل عبارة ذلك البلاغي: لم يكن يمكن للاسكندر أن يُحرز الانتصارات من دون جيش.

لكن، حيث تكون حدود معرفتنا ضيقة جداً، ويكون الدافع إلى الحكم كبيراً، والتراثي المائل خادعاً جداً، والضرر الناتج عن الغلط كبيراً، يكون السالب، في التعليم الذي لا يصلح إلّا ليقينا من الغلط، ذا أهمية أكثر بكثير من ألف درس موجب يمكن أن نكتسب به زيادة في معرفتنا. والإرغام الذي يضيق على المثل العنيد إلى الإنحراف عن بعض القواعد، وينتهي باقتلاعه، يسمّى انضباطاً. ويختلف الانضباط عن الثقافة التي يجب أن تزودنا بمقدرة وحسب، من دون أن تلغي بالمقابل مقدرة أخرى قائمة، فهو لا يقدم إذن، بالنظر إلى تنمية الموهبة التي هي بحد ذاتها نزوع يجب أن يتمظهر، سوى إسهام سالب⁽¹⁾، في حين أن الثقافة والتعليم

(1) أعلم جيداً أن العادة في لغة المدارس هي استخدام لفظ Disziplin كمترادف للتثقيف =

يسهّان إسهاماً إيجابياً فيها.

ويوافق كلّ واحد بسهولة على أن المزاج والمواهب التي تسمح لنفسها بحركة حرّة وغير محدودة (كالمخيّلة والذكاء) تحتاج إلى انضباط في وجهات مختلفة. لكن، أن يحتاج العقل الذي اليه يعود إملاء الانضباط على كل الميول الأخرى، أن يحتاج هو نفسه إلى انضباط، فذاك ما يبدو غريباً ولا شك. وبالفعل، لقد أفلتت حتى الآن من مثل هذا الإذلال، لأنه لم يكن لأحد بعد، إذ يرى بالضبط إلى وقاره ومركزه المدعّم، أن يتّهمه بسهولة بلعبة خرقاء تحلّ فيها التخيّلات محلّ الأفاهيم والأسماء محلّ الأشياء.

لسنا بحاجة إلى أيّ نقد للعقل في استعماله الأميري، لأنّ مبادئه خاضعة هناك دائماً لمحك التجربة؛ كذلك لسنا بحاجة أيضاً إلى أيّ نقد في الرياضة، حيث يجب على أفاهيم العقل أن تمثّل بلا توسّط عياناً في الحدس المحض، بحيث ينكشف فوراً كلّ ما هو اعتباطي ومن دون أساس. لكن حيث لا يرى العقل جيداً سيكّته في غياب الحدس الأميري والمحض، عنيت في استعماله الترسانة تبعاً لمجرد أفاهيم، تراه يحتاج إلى إنضباط يلجم نزوعه إلى التوسع إلى ما بعد الحدود الضيقة للتجربة الممكنة، ويحفظه من الانحراف والغلط، حاجة ماسّة إلى درجة أن كلّ فلسفة العقل المحض تنشغل فقط بهذه الفائدة السالبة. ويمكن تلافي الأغلاط الخاصة بالرقابة، وأسبابها بالنقد. لكن حيث نصادف، كما في العقل المحض، سيّتاماً كاملاً من الأوهام والأضاليل المترابطة جيداً والموحدة تحت مبادئ مشتركة، يبدو من الضروري أن يقام تشريع خاص جداً، إنّما سالب، يُنشئ تحت إسم الإنضباط، وانطلاقاً من طبيعة العقل وموضوعات استعماله المحض، سيّتاماً للوقاية ومحاسبة الذات لا يمكن لأيّ تراءٍ خاطيء ومماحك أن يصمد في وجهه، بل على العكس، ينكشف على الفور، على الرغم من كل الأسباب التي يتذرّع بها.

لكن، يجب أن نلاحظ جيداً أنني، في هذا الجزء الثاني من النقد الترسانة، لا أوجّه انضباط العقل على المضمون، بل فقط على منهج المعرفة بالعقل المحض. وقد نفذت المهمة الأولى في تعيين العناصر. إلا أن استعمال العقل أياً كان الموضوع الذي يمكن أن يطبق عليه هو من الشبه بنفسه ومن التميّز معاً، من كل استعمال آخر من حيث يجب أن يكون ترسانة، إلى درجة أنه، من دون التحذيرات التي يطلقها التعليم السالب الذي يعلمه انضباط أقيم خصيصاً لهذا الغرض، ليس من الممكن تجنب الأغلاط التي يجب أن تتولد بالضرورة عن سوء الإقتداء بتلك المناهج التي، وإن كانت تصلح للعقل في مجال آخر، إلّا أنها لا تلائمها هنا.

= لكن هناك حالات كثيرة يعني بها التعبير الأول، التأديب، ويتميّز بعناية عن التعبير الثاني التعليم، وتتطلّب طبيعة الأشياء نفسها أن تحتفظ تبعاً لهذا التمييز بالعبارات الملائمة وحدها. وتنمّي أن لا يسمَح أحد قط لنفسه استعمال هذا اللفظ بمعنى آخر غير المعنى السليبي.

(*) يعني: انضباط، وأيضاً: فن من فنون الاختصاص. (م.و).

الفصل الأول

انضباط العقل المحض في الاستعمال الدغمائي

تقدم الرياضة أسطح مثل للعقل المحض الذي ينجح بالتوسع من تلقائه ومن دون مساعدة التجربة. والأمثلة مُعْدِيَة، وبخاصة لهذه القدرة التي تفاخر طبيعياً بأن لها في حالات أخرى نفس الحظ الذي أصابها في هذه الحالة الخاصة. وعليه، يأمل العقل أن يتمكن من التوسع في استعماله الترسدالي بنفس الحظ والتعمق الذي توصل اليه في استعماله الرياضي، وبخاصة إن طُبِّق في هذا الاستعمال ذلك المنهج الذي كان في الاستعمال الرياضي ذا فائدة بيّنة. يهْمُنَا اذن كثيراً أن نعرف هل المنهج الذي يؤدي إلى اليقين الضروري، والذي في هذا العلم الأخير يسمى رياضياً، هو المنهج الذي يصلح للبحث عن ذلك اليقين نفسه في الفلسفة والذي يجب أن يسمى هنا دُغمائياً.

والمعرفة الفلسفية هي معرفة عقلية بناءً على أفاهيم، أما الرياضة فبناءً على بناء الأفاهيم. لكنّ بناء أفهوم يعني: عرض هذا الأفهوم في حدس يتناسب معه قبلياً. يتطلب بناء الأفهوم اذن حدساً غير أميري، ويكون بالتالي بما هو حدس موضوعاً مفرداً؛ لكنّ ذلك لا يقلل من تعبيره، بوصفه بناءً لأفهوم (لتصور كلي)، عن مصداقية كليتة في التصور بالنسبة إلى كل الحدوس الممكنة المنتمة إلى الأفهوم نفسه. فإنا أبني مثلاً بتصور الموضوع المتناسب مع هذا الأفهوم إمّا بمجرد الخيلة في الحدس المحض، وإمّا وفقاً لهذا الأخير على الورق في الحدس الأميري؛ لكنّ، في الحالتين، بشكل قبلي تماماً من دون أن أستعير نموذجاً من أي تجربة. والشكل المفرد المرسوم هنا هو أميري، لكنه يُستخدم مع ذلك للتعبير عن الأفهوم من دون أن يضر ذلك كليتته، لأننا في هذا الحدس الأميري لا ننظر قط إلا إلى فعل بناء الأفهوم الذي لا يُبالي البتة بكثير من التعيّنات، كتعيّنات الحجم والأضلاع والزوايا وفيه نُهمل هذه الفروقات التي لا تغير شيئاً في أفهوم المثلث.

فالمعرفة الفلسفية ترى اذن إلى الخاص في العام وحسب، والمعرفة الرياضية إلى العام في الخاص وحتى في المفرد، لكنّ أيضاً قبلياً وبواسطة العقل بحيث إنه كما يتعيّن المفرد وفقاً لشروط كليتة معينة للبناء كذلك يجب أن يُفكّر موضوع الأفهوم الذي يتناسب معه هذا المفرد كشئ وحسب، بوصفه متعيّناً تعيناً كلياً.

ففي هذه الصورة إذن، يقوم الاختلاف الماهويّ بين هذين الضربين من المعارف العقلية ولا يستند إلى الفرق في مادتها أو موضوعاتها. واولئك الذين ظنوا أنهم يميزون الفلسفة من الرياضة بالقول، إن موضوع الاولى هو فقط الكيف، في حين أن موضوع الثانية هو الكم وحسب، قد حسبوا النتيجة بمشابهة سبب. فصورة المعرفة الرياضية هي السبب الذي يجعل انه يمكن لهذه

المعرفة أن تطال كميات وحسب. لأنّ الأفهوم عن الكميات هو الوحيد الذي يسمح ببنائه أي بعرضه قليلاً في الحدس. وعلى العكس لا تسمح الكيفيات بعرضها في أي حدس سوى الحدس الأميري. ولا يمكن لأي معرفة عقلية بها أن تكون ممكنة بأفاهيم. ولا يمكن لأحد أن يستمد حدساً مناسباً لأفهوم الواقع إلّا من التجربة، ولا يمكن أن نشارك فيه قط ذاتياً وقليلاً، أي قبل الوعي الأميري به. ويمكن أن نصنع من الشيء المخروطي موضوع حدس من دون أي مساعدة أميرية، وفقاً للأفهوم وحسب، إلّا أنّ لون هذا المخروط يجب أن يُعطى سلفاً في تجربة من التجارب. ولا يمكنني بأي شكل أن أعرض أفهوم السبب بعامة في الحدس إلّا في مثل تزوّدي به التجربة، وهكذا دواليك. غير أنّ الفلسفة تهتم بالكميات شأنها شأن الرياضة، مثال اهتمامها بالجملة واللاتناهي... إلخ. وتهتم الرياضة أيضاً بالفرق بين الخطوط والمساحات بوصفها أمكنة ذات كيفيات مختلفة، وباتصال المسافة بوصفها كيفاً لها. لكن، على الرغم من أن للثنتين موضوعاً مشتركاً، فإن طريقة معالجته بالعقل مختلفة تماماً في التأمل الفلسفي عنه في التأمل الرياضي. وفي حين يقتصر الأول على مجرد أفاهيم كلية، لا يمكن للثاني أن يفعل شيئاً مع مجرد أفهوم بل سرعان ما يلجأ إلى الحدس حيث يرى إلى الأفهوم عياناً، إنّما لا بشكل أميري بل فقط في حدس قدمه قليلاً، أعني بناءه، حيث يجب أن يطبق ما ينتج عن الشروط الكلية للبناء بطريقة كلية أيضاً على موضوع الأفهوم المبني.

فلو أعطينا الفيلسوف أفهوم مثلث، وتركناه ليجد على طريقته ماذا يمكن أن تكون العلاقة بين مجموع زواياه والزاوية القائمة، وليس لديه سوى أفهوم عن شكل محصور بين ثلاثة خطوط، وفي هذا الشكل، أفهوم عن عددٍ مساوٍ من الزوايا، لكان عليه أن يفكر كثيراً وقدر ما يشاء حول هذا الأفهوم من دون أن يستخرج شيئاً جديداً منه يمكنه أن يحلّل ويوضح أفهوم الخطّ المستقيم أو الأفهوم عن الزاوية أو أفهوم العدد ((ثلاثة))، لكن لا يمكنه أن يصل إلى خصائص جديدة غير موجودة بالمرّة في هذه الأفاهيم. لكن، لو أخذ الهندسيّ هذه المسألة على عاتقه، لبدأ على الفور ببناء مثلث. ولكان، لأنه يعلم أن زاويتين قائمتين مجتمعتين تساويان بالضبط قدر ما تساوي كل الزوايا المتلاصقة التي يمكن أن ترسم انطلاقاً من نقطة على خط مستقيم، لكان مدد ضلعاً من مثلثه وحصل بذلك على زاويتين ملاصقتين مساويتين لقائمتين. ولكان قسّم من ثمّ الزاوية الخارجية بمده خطاً موازياً للضلع المقابل من المثلث، ولكان رأى أنه يتولد عن ذلك زاوية خارجية ملاصقة مساوية لزاوية داخلية... إلخ. ولكان وصل بهذا الشكل بسلسلة من الاستدلالات، يوجّهه الحدس دائماً، إلى حلّ للمسألة بين تماماً وكليّ معاً.

إلا أن الرياضة لا تبني كموماً (quanta) وحسب كما في الهندسة، بل تبني أيضاً مجرد كميات (quantitatem) كما هو الحال في الجبر حيث تُهمل كلياً قِوام الموضوع الذي يجب أن يفكر وفقاً لمثل هذا الأفهوم الكميّ. وهي تختار عندها علامة معينة لكل أفعال بناء الكميات بعامة (للأعداد)، كعلامات الجمع والطرح... إلخ، واستخراج الجذور؛ ويعد أن تدلّ إلى الأفهوم الكلي للكميات بحسب العلاقات المختلفة تصور في الحدس وفقاً لبعض القواعد العامة كل عملية يولدها الكم أو يحولها. وعندما يجب أن تنقسم كمية بأخرى، يمزج الجبر صفات

الاثنتين وفقاً للصورة التي تعني التقسيم... إلخ. ويصل هكذا بواسطة بناء رمزي، مثلما تصل الهندسة وفقاً لبناء تبياني أو هندسي (للموضوعات نفسها) حيث لا يمكن للمعرفة السياقية أن تصل قط بواسطة مجرد أفاهيم.

فما هو يا ترى سبب هذه الأوضاع المتنوعة التي يوجد فيها صانعا العقل هذان، إذ يتبع واحدهما طريقة وفقاً لأفاهيم ويتبعها الآخر وفقاً للحدوس التي يعرضها قبلياً بما يوافق الافاهيم؟ والسبب واضح حسب التعاليم الترندالية المعروضة أعلاه. فلا يدور الأمر هنا على قضايا تحليلية يمكن أن تولد بمجرد تحليل الأفاهيم (حيث كان الفيلسوف سيتغلب على خصمه ولا شك) بل على قضايا تأليفية، وفي الحقيقة على تلك التي يجب أن تُعرف قبلياً. ذلك أنه يجب عليّ لا أن أرى إلى ما أفكره حقاً في أفهومي عن المثلث (لأن هذا ليس سوى مجرد تعريف) بل يجب عليّ بالأحرى أن أخرج منه نحوخصائص لا توجد في هذا الأفهوم مع أنها تنتمي إليه. والحال إن هذا ليس ممكناً إلا إذا عيّنت موضوعي إما تبعاً لشروط الحدس الأميري، وإما لشروط الحدس المحض. في الحالة الأولى (بقياس زوايا المثلث) لن يكون لدي سوى قضية أميرية لا تتضمن أيّ كلية ولا بالأحرى أيّ ضرورة، والكلام لا يدور على مثل هذه القضايا. أما الطريقة الثانية فهي البناء الرياضي، أعني البناء الهندسي الذي به أضيف، في حدس محض كما في حدس أميري، المتنوع الذي ينتمي إلى شئ مُثلث بعامة، وبالتالي إلى أفهومه الذي به يجب أن تُبنى بالتأكيد قضايا تأليفية كلية.

فأنا أفلسف عبثاً حول المثلث اذن؛ أعني إني أفكر فيه سياقياً من دون أن أخطو بذلك أيّ خطوة أبعد من مجرد التعريف الذي كان من الصحيح، مع ذلك، أن أبدأ به. وهناك بالطبع تأليف ترندالي بناءً على مجرد أفاهيم، لا ينجح بالمقابل إلا بالنسبة للفيلسوف، إلا أنه لا يخص قط سوى شيء بعامة بموجب شروط معينة أي كانت الشروط التي يخضع لها الإدراك من أجل أن ينتمي إلى تجربة ممكنة. والحال، إن السؤال في المسائل الرياضية لا يدور على هذا قط، ولا على الوجود بعامة، بل على خصائص الموضوعات في ذاتها، فقط من حيث تكون بأفهومها.

وقد حاولنا بالمثل المذكور أن نُبين فقط كم هو كبير الفرق بين استعمال العقل السياقي وفقاً لأفاهيم واستعماله الحدسي ببناء الأفاهيم. والحال إننا نسأل بشكل طبيعي عن السبب الذي يجعل استعمال العقل المزدوج هذا ضرورياً، وعن الشروط التي يمكن بموجبها أن نعرف هل الاستعمال الاول وحده هو القائم أم الثاني أيضاً.

كل معرفتنا هي، في النهاية، على صلة بحدوس ممكنة: لأنه بهذه وحدها إنما يُعطى موضوع. والحال إن الأفهوم القبلي (الأفهوم غير الأميري) إما أن يتضمن سلفاً في ذاته حدساً محضاً وعندها يمكنه أن يُبنى، وإما أن لا يتضمن سوى التأليف لحدوس ممكنة غير معطاة قبلياً، وعندها يمكننا بواسطته أن نحكم تأليفاً وقبلياً حقاً، إلا أننا نحكم فقط سياقياً وفقاً لأفاهيم وليس البتة حدسياً، ببناء الأفهوم.

والحال إنه لا يوجد، من بين كل الحدوس، أيّ حدس معطى قبلياً إن لم يكن مجرد صورة للظواهر مكاناً وزماناً، ويمكن لأفهوم عنها بما هي كمّ، أن يُعرض قبلياً في الحدس، أعني أن يُبنى إما مع كيفها (هَيْئتها) ولَمّا فقط مع كمّيّتها (مجرد تأليف المتنوع المتجانس) من خلال العدد. إلا أن مادة الظواهر التي بها تُعطى الأشياء في المكان والزمان لا يمكن أن تُتصوّر إلا في الإدراك، وبالتالي بعدياً. والأفهوم الوحيد الذي يصوّر قبلياً هذا المضمون الامبري للظواهر هو أفهوم الشيء بعامة، والمعرفة التأليفية التي لدينا عنه قبلياً لا يمكن أن تزوّدنا بأكثر من مجرد قاعدة لتأليف ما يمكن أن يعطيه الإدراك بعدياً، لكن لا بحدس موضوع واقعي البتة، لأن هذا الحدس يجب أن يكون أمبيرياً بالضرورة.

والقضايا التأليفية عن الأشياء بعامة التي لا يمكن لحدسها أن يُعطى قطّ قبلياً هي ترسندالية. وعليه، لا يمكن للقضايا الترندالية أن تُعطى قطّ ببناء الأفاهيم بل فقط وفقاً لأفاهيم قبليّة، وهي تتضمن مجرد قاعدة يجب أن نبحث بموجبها أمبيرياً عن وحدة تأليفية معيّنة بما لا يمكن أن يُتصور حدسياً على نحو قبلي (بالادراكات). إلا أنه لا يمكنها في أي حالة على الإطلاق أن تعرض قبلياً أفهوماً من أفاهيمها، بل يمكنها على العكس أن تعرضه بعدياً فقط بواسطة التجربة التي هي «كسّة بدءاً بموجب تلك المبادئ التأليفية».

فإن شئت أ- نحاكم تأليفاً أفهوماً، فيجب أن نخرج من هذا الأفهوم، وفي الحقيقة نحو الحدس الذي به يُعطى. إذ لو إكتفينا بما هو متضمّن في الأفهوم، فسيكون الحكم تحليلياً وحسب، ولن يكون سوى إيضاح للتفكير وفقاً لما هو متضمّن فيه حقاً. لكن، يمكنني أن أذهب من الأفهوم إلى الحدس المحض أو إلى الحدس الامبري الذي يتناسب معه من أجل أن أرى إليه عياناً وأن أتعرف قبلياً أو بعدياً إلى ما يلائم موضوعه. وفي الحالة الأولى، لدينا المعرفة العقلية الرياضية ببناء الأفهوم؛ وفي الثانية، مجرد معرفة أمبيرية (آليّة) لا يمكن أن تُعطى قطّ قضايا ضرورية ويقينية. وهكذا يمكنني أن أحلّل أفهومي الامبري عن الذهب من دون أن أربح شيئاً بذلك أكثر من القدرة على تعداد كل ما أفكره تحت هذا اللفظ؛ وذلك يؤدّي ولا شك إلى تحسين منطقي لمعرفتي. لكنني لا أربح بذلك أيّ إضافة أو زيادة. لكن، لو أخذت المادة التي تمثّل تحت هذا الاسم، وأضفت إليها ادراكات تزودني بمعارف تأليفية مختلفة انما أمبيرية، ولو بنيت الأفهوم الرياضي لمثلث، أعني لو أعطيتُه قبلياً في الحدس، لحصلتُ بذلك على معرفة تأليفية انما عقلية. لكن، عندما يكون الأفهوم الترندالي عن واقع وجوهر وملكة... إلخ. فإنه لا يعني لا حدساً أمبيرياً ولا حدساً محضاً، بل فقط تأليفاً بالحدوس الامبيرية (التي لا يمكن بالتالي أن تُعطى قبلياً)؛ وبما أن التأليف لا يمكن أن يصل قبلياً إلى الحدس الذي يتناسب معه، فإنه أيضاً لا يولد أيّ قضية تأليفية معيّنة بل فقط مبدأ تأليف⁽¹⁾ الحدوس الأمبيرية الممكنة. فالقضية الترندالية

(1) بواسطة أفهوم السبب أخرج حقاً من الأفهوم الأمبري عن حدس ما (حيث يحصل شيء) انما من دون التوصل إلى الحدس الذي يعرض عياناً أفهوم السبب، بل بالانطلاق من شروط الزمان بعامة التي يمكن أن توجد في التجربة وفقاً لأفهوم السبب. فأنّا أتوسل اذن وفقاً لأفاهيم وحسب، ولا يمكن أن أتوسل ببناء =

هي اذن معرفة تأليفية للعقل بموجب مجرد أفاهيم، وبالتالي معرفة سياقية، لأن بها فقط إنما تكون كل وحدة تأليفية للمعرفة الامبيرية ممكنة، إلا أن أي حدس لا يُعطى من خلالها قبلياً.

هناك إذن، إستعمالان للعقل، مختلفان جداً من حيث المسار على الرغم من أنها يشتركان في كلفة المعرفة وتولدها القبلي. وذلك لأن في الظاهرة، من حيث هي ما به تُعطى كل الموضوعات، عنصرين هما: صورة الحدس (المكان والزمان) التي يمكن أن تُعرَف وتُتَعَيَّن تماماً وقبلياً، والمادة (الفيزيائي) أو المضمون الذي يدل على ما يُصادف في المكان والزمان، وما يتضمن بالتالي وجوداً ويتناسب مع الاحساس. وبالنظر إلى هذا الفيزيائي الذي لا يعطى بطريقة متعينة إلا أمبيرياً، لا يمكن أن يكون لدينا قبلياً سوى أفاهيم غير متعينة عن تأليف الاحساسات الممكنة من حيث تنتمي إلى وحدة الأبصار (في تجربة ممكنة). أما بالنظر إلى تلك الصورة، فإنه يمكننا أن نعين قبلياً أفاهيمنا في الحدس، وأن نخلق، بتأليف وحيد الشكل، الموضوعات نفسها في المكان وفي الزمان من حيث هي مجرد كميات. والاستعمال الأول يدعى الاستعمال العقلي وفقاً لأفاهيم لأنه لا يمكننا فيه أن نفعل شيئاً أكثر من أن نضع ظاهراته تحت أفاهيم وفقاً لمضمونها الواقعي، وهي ظاهرات لا يمكن أن تتعين إلا أمبيرياً، أعني بعدياً (انما وفقاً لتلك الافاهيم بوصفها قواعد تأليف أميري). أما الثاني فهو استعمال العقل ببناء الأفاهيم، لأن هذه الأفاهيم التي تعود سلفاً إلى حدس قبلي يمكن لها أيضاً لهذا السبب بالضبط أن تُعطى بتعين في الحدس المحض، قبلياً ومن دون أي معطى أميري. وفحص كل ما هنالك (من شيء في المكان أو في الزمان) لمعرفة هل هذا الشيء ((كم)) أو إلى أي حد هو ((كم))، وهل يجب أن نتصور فيه وجوداً أو نقصاً، وإلى أي حد يشكل هذا (الذي يملأ المكان أو الزمان) أساً أولاً أو مجرد تعين، وهل لوجوده صلة بشيء آخر بوصفه سبباً أو مسبباً، وأخيراً هل هو منغل من حيث الوجود أم تراه في تبعية متبادلة مع أشياء أخرى؛ وفحص إمكان هذا الوجود وواقعه وضرورته أو اضدادها، ينتمي كله إلى المعرفة العقلية، بناءً على أفاهيم، التي تسمى فلسفية. لكن تعيين حدس في المكان (الهيئة) قبلياً وتقسيم الزمان (المدة) أو فقط معرفة ما لتأليف شيء واحد بعينه في الزمان والمكان من كلي، ومعرفة ما يتولد عن ذلك من كمية حدس بعامة (العدد)، هو ذاك العمل العقلي، ببناء الأفاهيم، الذي يدعى رياضياً.

ويؤدي بنا النجاح الذي يحزره العقل، بواسطة الرياضة، بشكل طبيعي كلياً إلى أن ندعي أن منهجه، إن لم يكن علمه ذاك نفسه، سينجح أيضاً خارج حقل الكم. ذلك أننا نراه يحيل كل أفاهيمه إلى حدوس يمكن أن يعطيها قبلياً ويجعل من نفسه بذلك سيداً للطبيعة إن صح القول، في حين أن الفلسفة المحضة مع أفاهيمها السياقية تهيم في الطبيعة مبددة ثروة كبيرة من دون أن يمكنها أن تجعل واقع هذه الأفاهيم حدسياً قبلياً، فتجعلها قابلة للتصديق. بل نرى أن الاساتذة في هذا الفن لم يفقدوا الثقة مرة بأنفسهم، وأن العامة لم تتوقف عن وضع آمالها

= الأفاهيم، لأن الأفهوم هو قاعدة لتأليف الادراكات التي ليست حدوساً محضة ولا يمكنها بالتالي أن تعطى قبلياً.

العراض في مهارتهم شرط أن يبدأوا العمل . لكن، لما كانوا قد بدأوا بالكاد بالتفلسف على رياضتهم (وهي مهمة صعبة)، فإن الفرق النوعي القائم بين استعماليّ العقل لم يخطر لهم ببال قط . وهم يتخذون القواعد العامية المستعملة أمبيرياً، والتي يستمدونها من عقلهم العامي، بمثابة مسلّمات . ولا يُهمُّهم قطّ من أين يمكن أن تأتيهم أفاهيم المكان والزمان التي ينشغلون بها (بوصفها الكموم الوحيدة الأصلية) بل يبدو لهم من غير المجدي التعمق في أصل الأفاهيم الفاهيمية المحضة والبحث بذلك أيضاً عن ماصدقها ومصادقيتها، فهم يكتفون باستعمالها . وهم بذلك يتصرفون بصواب كليّ شرط أن لا يتخطوا الحدود المرسومة لهم، أعني حدود الطبيعة، لأنهم سينزلقون من دون أن يدروا الى خارج الحساسية، على الأرض غير الموثوقة للأفاهيم المحضة، بل الترسندالية حيث لا يسمح لهم الأساس أن يقفوا ولا أن يسبحوا^(*) (instabilis tellus, innabilis unda)، وحيث لا يمكن أن نخطو سوى خطى هائمة لا يحفظ الزمان أي أثر لها، في حين أن دربهم في الرياضة تشكل شارعاً عريضاً يمكن لآخر الأجيال القادمة أن يتبعه بثقة .

وبما أننا كنا قد التزمنا بأن نعيّن بدقة ويقين حدود العقل المحض في استعماله الترسندالي لكن، بما أن هذا النوع من التطلع له في ذاته خاصية أنه على الرغم من أكثر التحذيرات إلحاحاً وأوضحها، يظل أبداً ينخدع، قبل أن يتخلى نهائياً عن خطته، بأمل الوصول إلى ما وراء حدود التجربة، إلى بلاد العقل الجذابة، فإنه من الضروري أن نقذف بهذا الأمل الغريب في عرض البحر، وأن نُظهر أن تطبيق المنهج الرياضي في هذا النوع من المعارف لا يمكن أن يزودنا بأيّ نفع، اللهم إلاً بذلك الذي يكشف بوضوح عن اخطائه الخاصة . وأن الهندسة والفلسفة شيثان مختلفان كلياً وإن كانتا تتعاونان في علم الطبيعة، وأن طرائق الواحدة لا يمكن بالتالي أن تقلّد قط في الأخرى .

تستند متانة الرياضة الى التعريفات والمسلّمات والبراهين . سأكتفي اذن بأن أظهر أن أيّاً من هذه العناصر بالمعنى الذي يتخذه فيه الرياضي لا يمكن أن تُعطيه الفلسفة ولا أن تقلّده، وأن الهندسيّ باتباعه منهجه في الفلسفة، لن يبني سوى قصور من ورق وأن الفلسفة بتطبيقها منهجها في ميدان الرياضة، لا يمكن أن تفعل سوى الهُذر . يبقى أن للفلسفة دوراً لتلعبه في الرياضة : فهي تعرّفنا بحدودها؛ ولا يمكن للرياضي نفسه عندما لا تكون موهبته منحّدة في الطبيعة ومقصورة في نطاقها، أن يرفض تحذيرات الفلسفة أو يترفع عنها .

1 - في التعريفات : التعريف، كما يشير اللفظ نفسه، يجب أن لا يعني أصلاً سوى عرض الأفهوم المفضّل لشيء عرضاً أصلياً ضمن حدوده⁽¹⁾ . وحسب هذه المستلزمات لا يمكن للأفهوم الأميري قط أن يُعرّف بل فقط أن يوضّح . إذ لما كان لدينا فيه بعض العلامات عن نوع معين من

(*) الأرض غير ثابتة والمياه لا تصلح للإبحار .

(1) التفصيل يُعني الوضوح والعلامات الكافية؛ والحدود تعني الدقّة بحيث لا يبقى من علامات أكثر مما يلزم للأفهوم المفضّل؛ وأصلياً تعني أن هذا التعيين للحدود ليس مشتقاً من محل آخر وأنه بالتالي ليس بحاجة إلى دليل، لأن ذلك سيجعل التعريف المزعوم عاجزاً عن تصدر لائحة كلّ الأحكام حول الموضوع .

موضوعات الحدس، لم يكن بإمكاننا أن نتأكد قط ما إذا كنا نفكر، بالكلمة التي تدلّ على الموضوع نفسه، علائم أكثر حيناً وعلائم أقلّ حيناً آخر. ففي الأفهوم ((الذهب))، يمكن للواحد أن يفكر بالإضافة إلى الوزن واللون والصلابة، تلك الخاصية التي للذهب في أن لا يصدأ، في حين لا يعرف الآخر أي شيء عن هذه الخاصية. ونحن لا نستخدم علائم معينة إلا بقدر ما يكفي للتمييز، إلا أن مشاهدات جديدة يمكن أن تذهب ببعضها، وتضيف أخرى، بحيث لا يكون الأفهوم محصوراً قط ضمن حدود موثوقة. لكن، ماذا يُفيد إذن، أن نُعرّف أفهوماً من هذا النوع؟ إذ، حين يدور الكلام مثلاً على الماء وخصائصه، لا نتوقّف عندما نفكره تحت لفظ ((الماء)) بل، ننتقل إلى التجارب، ويكون على اللفظ مع بعض العلائم المتعلقة به أنيشكل إشارة إلى الشيء وحسب لا أفهوماً عنه، ولا يكون التعريف المزعوم بالتالي سوى تعيين لفظي. ولا يمكننا ثانياً، إن تكلمنا بدقة، أن نُعرّف أيّ أفهوم معطى قبلياً، كالأفاهيم عن الجوهر والسبب والحق والعدل مثلاً. ذلك أنه ليس بوسعي أن أكون متأكداً من أن التصوّر الواضح للأفهوم المعطى (الذي ما زال غامضاً) قد تمّ بسطه بالتفصيل إلا بشرط أن أعلم أنه مطابق للموضوع. لكن، بما أن أفهوم هذا الموضوع كما هو معطى قد يتضمن كثيراً من التصورات الغامضة التي نعملها في التحليل، على الرغم من أننا نستعملها دائماً في التطبيق، فإن الدقة الشاملة في تفصيل تحليل أفهومي هي دائماً مجال شك، ويمكن أن يجعلها كثير من الأمثلة المتطابقة مرجحة فقط، انما لا يجعلها مرةً يقينية بالضرورة. وبدل تعبير التعريف، أفضل أن استعمل تعبير العرّض الذي يبقى، دائماً، أكثر انزائاً، والذي معه يمكن للنقدي أن يتقبّل التعريف إلى درجة معينة مع الاحتفاظ بشكوكه حول دقة التفصيل. إذن، ولأنه لا يمكن لا للأفاهيم الأميرية، ولا للأفاهيم المعطاة قبلياً أن تُعرّف، فإنه لا يبقى سوى تلك التي تُفكر اعتباراً، لكي نجرب عليها هذه العملية. وفي هذه الحالة، يمكنني دائماً أن أعرف أفهومي، لأنه يجب علي أن أعلم دائماً ماذا أردت أن أفكر، لأنني قد شكلته بنفسني عن قصد، ولأنه لم يُعط لي بطبيعة الفاهمة ولا بالتجربة، لكن لا يمكنني أن أقول إنني بذلك قد عرّفت موضوعاً حقيقياً. إذ حين يستند الأفهوم إلى شروط أميرية، كالأفهوم عن الساعة البحرية مثلاً، لا يكون الموضوع وإمكانه معطيان بعد لهذا الأفهوم الإعتباطي، بل إني لا أكون أعلم هل لهذا الأفهوم موضوع في محلّ ما، ويمكن القول بدقة أكبر، إن تعريفي هو بالأحرى إعلان (لمشروعي) أكثر مما هو تعريف لموضوع. لا يبقى إذن من أفاهيم قابلة لأن تُعرّف سوى تلك التي تتضمن تأليفاً اعتبارياً يمكن أن يُبنى قبلياً. وليس هناك بالتالي من تعريفات إلا للرياضة. لأن الموضوع الذي تفكره، تصوره أيضاً قبلياً في الحدس؛ ولا يمكن لهذا الموضوع بالتأكيد أن يتضمن سوى الأفهوم لا أكثر ولا أقلّ، لأن أفهوم الموضوع قد أعطي في الأصل بالتعريف، أعني من دون أن يكون هذا التعريف اشتقّ من أي مكان آخر. وليس للغة الألمانية للتعبير عن العرّض والشرح والتصريح والتعريف^(*) سوى كلمة: Erklärung. ولذا ينبغي علينا أن نخفف قليلاً من التشدد الذي يجعلنا نرفض

(*) تساعاً: Definition, Deklaration, Explikation, Exposition وكلها تحتفظ بصورتها اللاتينية

إسم التعريفات للشروحات الفلسفية. وسنقصر اذن كل هذه الملاحظة على الإشارة إلى أن التعريفات الفلسفية ليست سوى عرض للأفاهيم المعطاة، في حين أن التعريفات الرياضية هي بناء للأفاهيم المشكلة تشكيلاً أصلياً. ولا تُصطنع الأولى إلا تحليلياً بتفكيك (ما تماميته ليست يقينية واجبة)، في حين أن الثانية تُصطنع تأليفاً وتصنع بالتالي الأفهوم نفسه الذي لا تفعل الأولى سوى أن تشرحه.

وعنه ينتج:

(أ) في الفلسفة يجب أن لا نقلد الرياضة، فنبدأ بالتعريفات، اللهم إلا على سبيل المحاولة وحسب. إذ لما كانت التعريفات الفلسفية مجرد تحاليل لأفاهيم معطاة، فإن هذه الأفاهيم تحتل المرتبة الأولى على الرغم من أنها ما تزال غامضة، وإن العرض الناقص يسبق العرض التام، بحيث لا يمكننا أن نستدل من بعض العلامات، التي نستمدّها من تحليل ما يزال ناقصاً، على علامات أخرى قبل الوصول إلى العرض التام، أعني إلى التعريف. إذن وبكلمة واحدة: في الفلسفة، يجب على التعريف؛ بوصف إيضاحاً مناسباً، أن يختم العمل لا أن يبدأه⁽¹⁾. وعلى العكس، ليس لدينا في الرياضة أي أفهوم يسبق التعريف، لأنه به إنما يعطى الأفهوم بدءاً؛ فالرياضة ملزمة إذن أن تبدأ به وهي بالطبع قادرة على ذلك دائماً.

(ب) لا يمكن للتعريفات الرياضية أن تغلط مرة. إذ لما كان الأفهوم معطى بدءاً بالتعريف، فإنه يتضمن بالضبط ما يريد التعريف أن يفكره به وحسب. لكن، إذا لم يكن يمكن أن يوجد فيه غلط من حيث المضمون، فإنه قد يكون فيه أحياناً، وإن نادراً جداً، عيب ما في الصورة (في اللباس)، أعني بالنظر إلى الدقة. فالتعريف العادي للدائرة، الذي نقول فيه: إنها خط منحن، كل نقاطه متساوية البعد عن نقطة واحدة (المركز)، يشكو من عيب إدخال تعيين المنحنى من دون جدوى، لأنه يجب أن يكون هناك مقالة خاصة تُشتق من التعريف ويكون برهانها سهلاً، أعني: إن كل خط تكون كل نقاطه متساوية البعد عن نقطة بعينها هو مُنْحَن (لا يوجد فيه أي جزء مستقيم). وعلى العكس، فإن التعريفات التحليلية يمكن أن تغلط بأشكال كثيرة، إما بتضمين علامات لم تكن حقاً في الأفهوم، وإما بعدم الإشارة إلى كل العلامات التي يتضمنها؟ وهكذا تفتقر إلى ما هو ما هوي في التعريف، لأنه من المستحيل أن نتيقن تماماً من كمال تحليله. ولذا لا يمكن لمنهج الرياضة في التعريف أن يطبق في الفلسفة.

(1) تعجّ الفلسفة بتعريفات فاسدة، وبخاصة تلك التي تتضمن حقاً عناصر للتعريف، إنما لا تتضمنها بالتام. وإذا كان من غير الممكن أن نقوم بأي شيء مع أفهوم قبل تعريفه، فإن التفكير سيكون صعباً جداً. لكن، بما أنه يمكننا ومهما بعدت العناصر (في التحليل)، أن نستعملها استعمالاً حسناً وأمناً، فإنه يمكننا أيضاً أن نستعمل بفائدة كبيرة تعريفات ناقصة، أعني قضايا ليست بعد تعريفات بصحيح العبارة، علماً أنها صحيحة فيما عدا ذلك، وتعريفات تقريبية بالتالي. فالتعريف في الرياضة ينتمي إلى الـ *esse* وفي الفلسفة إلى الـ *melius esse* (*). ومن الجميل، إلا أنه من الصعب جداً، الوصول إليه. فما زال المشترون يبحثون عن تعريف لأفهومهم عن الحقوق.

(*) الكائن.

(**) أفضل ما يكون.

(2) في المسلمات: المسلمات مبادئ تأليفية قبلية من حيث هي يقينية بلا توسط. والحال، إنه لا يمكن لأفهوم أن يُربط بآخر بشكل تألفي ولا متوسط معاً، لأنه يلزم للخروج من أفهوم، معرفة ثالثة وسيطة. ولكن، بما أن الفلسفة مجرد معرفة عقلية وفقاً لأفاهيم، فإنه ليس فيها أي مبدأ يستحق اسم مسلّمة. وعلى العكس إن الرياضة قابلة للمسلمات، لأنه يمكنها بواسطة بناء الأفاهيم في حدس الموضوع، أن تقرن قليلاً وبلا توسط محمولاته، ومثالاً: إن ثلاث نقاط توجد دائماً في سطح. وعلى العكس، لا يمكن لمبدأ تألفي يصدر عن أفاهيم وحسب أن يكون يقينياً بلا توسط، مثال القضية: إن كل ما يحصل له سبب. لأنه يجب أن أرجع إلى ثالث، أعني إلى شرط التعيّن الزمني في تجربة، وليس بوسعي أن أعرف هذا المبدأ مباشرة وبلا توسط بمجرد أفاهيم. فالمبادئ السياقية هي إذن أمر مختلف كلياً عن المبادئ الحدسية، أعني عن المسلمات. فذلك تتطلب دائماً تسويغاً يمكن لهذه أن تستغني عنه كلياً. وبما أن هذه هي، لهذا السبب بالضبط، بديهية في حين أن المبادئ الفلسفية لا يمكن أن تدّعي ذلك مع كل يقينها، فإنه ينقصنا ما لا يتناهى، كي تصبح قضية تأليفية وترسندالية من قضايا العقل المحض بيّنة بمثل ماهي هذه القضية (كما يقال في العادة بصلف): إثنان ضرب إثنان يساوي أربعة. وصحيح أني، في التحليلات، في لوحة مبادئ العقل المحض، قد نوّهت أيضاً بمسلمات معيّنة للحدس، إلا أن المبدأ الذي ذكرته هناك، لم يكن بحدّ ذاته مسلّمة، فلم يكن يصلح إلا كمبدأ لامكان المسلمات بعامّة، ولم يكن هو نفسه سوى مبدأ بناءً على أفاهيم. لأن إمكان الرياضة نفسه يجب أن يُبيّن في الفلسفة الترّسندالية. فليس للفلسفة إذن مسلمات، وليس لها الحقّ البتة في أن تفرض مبادئها قليلاً بهذا الاطلاق، بل يجب عليها أن تنصّرف إلى تسويغ صلاحها إزاء تلك المبادئ تسويغاً مدعماً.

(3) في البراهين: وحده الدليل اليقيني من حيث هو حدسي يمكن أن يسمّى برهاناً. فالتجربة تعلمنا حقاً ما هو، لكن لا ما لا يمكن أن يكون على نحو آخر. وعليه، فإن الأدلة الأمبيرية لا يمكن أن تزودنا بأيّ دليل يقيني. لكن اليقين الحدسي، أعني البداهة، لا يمكن أن يتولد مرة من أفاهيم قبلية (في المعرفة السياقية) مهما كان الحكم يقينياً واجباً. ليس هناك إذن ما يتضمن البراهين سوى الرياضة، لأنها لا تشتق معرفتها من أفاهيم، بل من بناء الأفاهيم، أعني من الحدس الذي يمكن أن يعطى قليلاً متناسباً مع الأفاهيم. والمنهج الجبري نفسه بمعادلاته التي يستمدّ منها، بالاختزال، الحقيقة والدليل معاً، هو، إن لم يكن بالطبع بناء هندسياً، بناء خاصّ فيه نُحضر الأفاهيم في الحدس بواسطة علامات، وبخاصّة علامات النسبة بين الكميات، وفيه نصون كل الاستدلالات من الغلط، من دون أن ننظر قطّ إلى المنحى الكشفي، وذلك فقط لأن كل واحد منها موضوع أمام النظر. وعلى العكس، فإن المعرفة الفلسفية، محرومة بالضرورة من هذه الميزة، لأنه يجب عليها دائماً أن ترى إلى الكلي تجريداً (بأفاهيم). في حين أنه يمكن للرياضة أن تفحص الكلي عياناً (في الحدس المفرد) ومع ذلك، بتصور قبلي محض حيث يُرى كل مسار خاطيء. وعليه، أُطلق على الأدلة الفلسفية بالأحرى اسم الأدلة السماعية (السياقية) لأنها تقوم عن مجرد الفاظ وحسب (عن الموضوع في التفكير) وليس اسم البراهين، لأنّ هذه تدخل، كما يشير

التعبير، في حدس الموضوع^(*)؟

عن كل ذلك ينتج أنه لا يلائم طبيعة الفلسفة، وبخاصة في حقل الظاهرات، أن تسلك الدرب الدغمائي، وأن تنزّين بالقباب الرياضة وأوسمتها، لأنها لا تنتمي إلى نسقها، على الرغم من أن لديها في الحقيقة كل الأمل في أن تكون معها في اتحاد أخوي. وإنما لادّعاءات باطلة لا يمكن أن تنجح البتة، بل توجه بالاحرى الفلسفة باتجاه العودة إلى مقصدها لكي تكتشف أوهام العقل الذي يتجاهل حدوده، لكي تُعيد إدعاء الاعتبار، بواسطة إيضاح أفاهيمنا إيضاحاً كافياً، إلى معرفة بالذات متواضعة، إنما مدّعة. فلا يمكن للعقل اذن، في محاولاته الترساندالية، أن ينظر أمامه بكل تلك الثقة كما لو أن الطريق التي أتبعها تقود مباشرة إلى الهدف، ولا أن يعتمد على المقدمات التي اتخذها مبدأً له بقدر من الجرأة لم يعد معه من الضروري أن يُعيد نظره غالباً إلى الوراء لينظر ما إذا كان يكتشف، في سياق استدلالاته، أخطاء قد تكون أفلتت منه في المبادئ، أخطاء ترغمه إما على تعيين تلك المبادئ بطريقة أفضل، وإما على استبدالها بأخرى مغايرة كلياً.

أقسم كل القضايا اليقينية (سواء كانت قابلة للبرهنة أم يقينية بلا توسط) إلى دُغماتنا وماتيماتنا. فالقضية التأليفية مباشرة بناء على أفاهيم هي دُغمة في حين أن القضية التأليفية ببناء الأفاهيم هي ماتيمات. والأحكام التحليلية لا تعلّمنا شيئاً أصلاً عن الموضوع أكثر مما يتضمنه سلفاً أفهومه الذي لدينا عنه لأنها لا توسع معرفتنا إلى أبعد من أفهوم الحامل بل لا تفعل سوى أن توضحه؛ فلا يمكن إذن أن تسمّى بصحيح العبارة دُغمة (وهو لفظ يمكن ترجمته تقريباً بِحَكَم تعليمية). لكن ضرباً القضايا التأليفية القليلة اللذين ذكرتهما للتو، واللذين يتميان الى المعرفة الفلسفية هما الوحيدان اللذان، حسب اللغة العامية، يحملان هذا الاسم. ومن الصعب أن نسمي دُغمة قضايا الحساب والهندسة. ويؤكد هذا الاستعمال اذن الإيضاح الذي اعطيناه بالقول: إن الأحكام بناءً على أفاهيم يمكن أن تسمّى وحدها، من دون الأحكام ببناء الأفاهيم، دُغماتية.

والحال، إن كل العقل المحض في استعماله محض الاعتباري، لا يتضمن أيّ حكم تأليفي مباشرة، بناء على أفاهيم. ذلك أنه كما بيّنا غير قادر على إصدار أيّ حكم تأليفي ذي مصداقية موضوعية بأفكار؛ في حين أنه بالأفاهيم الفاهمية يقيم مبادئ يقينية إنما لا مباشرة بناء على أفاهيم، بل فقط غير مباشرة من خلال صلة تلك الأفاهيم بشيء عرضي كلياً هو التجربة الممكنة؛ لأنه عندما تكون، هذه التجربة (شيء ما كموضوع لتجارب ممكنة) مفترضة، فإنه يمكن لتلك المبادئ أن تكون يقينية واجبة ولا شك، لكنها في ذاتها لا يمكن (مباشرة) أن تُعرّف قبلياً. فالقضية: كل ما يحصل فله سببه، لا يمكن لأحد أن يسبر غورها بناء على هذه الأفاهيم المعطاة وحدها، وعليه فإنها ليست دُغمة على الرغم من أنها من وجهة النظر الأخرى، أعني في مجرد حقل استعمالها الممكن، أي في التجربة، يمكن أن يُدّل عليها، لأن لها هذه الميزة الخاصة أن

(*) البرهان Demonstration يعني أيضاً الإظهار (م. و).

تجعل حُجَّتَها، أعني التجربة، بدءاً ممكنة، إذ يجب أن تكون مفترضة فيها أبداً.

فإذا لم يكن ثمة من دُغْمَى في الاستعمال النظري للعقل، حتى من حيث المضمون، فإنه لا يمكن أن يناسبه أيّ منهج دُغْمَائِي سواء استعاره من الرياضي أم حصل عليه بطريقة خاصة، ذلك أن هذا النوع من المنهج لا يفعل سوى أن يخفي الأخطاء والأغلاط، ويخدع الفلسفة التي مقصدها أصلاً، أن تسلط الضوء الأكبر على كل خطوات العقل. لكن المنهج يجب أن يكون أبداً ستسامياً، ذلك أن عقلنا هو نفسه (ذاتياً) سستام على الرغم من أنه في الاستعمال المحض بواسطة مجرد أفاهيم ليس سوى سستام للبحث، وفقاً لمبادئ، عن الوحدة التي يمكن للتجربة وحدها أن تُعْطَى مادّتها. لكن، ليس هنا مجال قول أيّ شيء على المنهج الخاص بالفلسفة الترسندالية، لأن ليس علينا أن نهتمّ إلا بنقد ملكاتنا كي نَعْلَمَ ما إذا كان بإمكاننا أن نَبْنِي، وإلى أيّ ارتفاع يمكننا، بالمواد التي لدينا (الأفاهيم القبلية المحضة)، أن نرفع بناءنا.

الفصل الثاني

انضباط العقل المحض بالنظر إلى استعماله الجدلي

يجب على العقل أن يخضع للنقد، في كل مشاريعه، ولا يمكنه بأي حجة أن يسيء إلى حرية هذا الأخير من دون أن يثير حوله شكوكاً تضرّ به. وليس هناك أي شيء مهمّ جداً من حيث الفائدة ولا أي شيء مقدس جداً يمكن أن يُعْفَى من هذا الفحص المتعمّق والدقيق الذي لا يهاب أحداً. بل، إنه، إلى هذه الحرية، إنما يستند وجود العقل الذي ليس ذا سلطة دكتاتورية، بل الذي قراره هو أبداً مجرد اتفاق المواطنين الأحرار الذين يجب على كل واحد منهم أن يكون قادراً على التعبير، من دون عوائق، عن تحفظاته، بل عن رفضه.

لكن، على الرغم من أن العقل لا يمكنه البتة أن يتهرّب من النقد، فإنّ ليس لديه مع ذلك دائماً سبب ليخشاه. لكنّ العقل المحض في استعماله الدغمائي (وليس في استعماله الرياضي) لا يعني أنه يجب أن يراعي بدقة تامة قوانينه العليا، بقدر ما يجب عليه أن يمثّل بأدب بل عارياً تماماً عن كل صلف أزيائه الدغمائية، أمام محكمة عقل أعلى يفحصه بعين الحاكم الناقد.

والأمر على العكس من ذلك كلياً، عندما يكون عليه أن يخضع لا لرقابة حاكمه، بل لإدعاء إخوته في المواطنة، ولا يكون عليه سوى أن يدافع عن نفسه ضدّهم، إذ حيث يريد هؤلاء أيضاً أن يكونوا دُغْمَائِينَ في النَّفْي كما في الإثبات، سيكون هناك مجال لتشريع(*) kat'anthropon يضمنه من كل سوء ويؤمن له ملكية منتظمة لا تخشى شيئاً من أي ادعاء أجبن على الرغم من أنها لا

(*) مدنيّ (وَضْعِي).

يُمكن أن تكون مثبتة بذاتها كغاية (*) kata' a'λη' θειαυ' .

أفهم إذن بالاستعمال الجدالي للعقل المحض، دفاعه عن قضاياه ضدّ الإنكار الدغمائي. لا يدور الامر إذن، هنا، على معرفة ما إذا كان يمكن للمزاعم أيضاً أن تكون خاطئة، بل فقط على مسألة أنه لا يمكن لأحد أن يزعم العكس بيقين ضروري، (ولا حتى بترأّ أكبر). ذلك أنه لا أحد يُنعم علينا بالإحتفاظ بملكيتنا إذا ما لم يكن لدينا صكّ، وإن غير كافٍ، وإذا لم يكن من الأكيد تماماً أنه لا يمكن لأحد البتّة أن يُثبت لا مشروعية هذه الملكية.

وإنه لشيء مُحزّن ومذلّ أن يكون هناك بعامة نقضيات للعقل المحض، وأن يكون على هذا العقل، الذي يشكّل، مع ذلك، محكمة عليا تسمو على كلّ الخصومات، أن يدخل في تنازع مع نفسه. وصحيح أنه قد رأينا أعلاه أمامنا مثل هذه النقضيات الظاهرة، إلّا أنه قد تبين أنها تستند إلى سوء فهم كان يقوم في أنّ المرء يعدّ الظاهرات، تبعاً للتحكّمة العامية، بمثابة أشياء في ذاتها، وفي أن يطلب، بعد ذلك بطريقة أو بأخرى (إنما باستحالة متساوية في الحالتين)، كملاً مطلقاً في تأليفها، الأمر الذي لا يمكن توقعه قط من الظاهرات. لم يكن هناك إذن أيّ تناقض حقيقي للعقل مع نفسه في هذه القضايا: «لسلسلة الظاهرات المعطاة في ذاتها بداية أولى إطلاقاً»؛ و: «هذه السلسلة هي في ذاتها وبإطلاق من دون بداية»، لأنّ القضيتين معاً لا يمكن أن تقوما البتّة، لأنّ الظاهرات من حيث وجودها (كظاهرات) هي في ذاتها لا شيء البتّة، أي شيء ما متناقض، وإن افترضها بالتالي يجرّ معه طبيعياً نتائج متناقضة.

لكن، لا يمكن أن يُتذرّع بمثل سوء الفهم، ولا يمكن لنزاع العقل أن ينتهي على هذا النحو عندما نزع على الطريقة التأليهية الطبيعية: «هناك كائن أسمى»، ونزعم بالمقابل على الطريقة الإلحادية: «لا كائن أسمى»؛ أو عندما نزع في السيكلوجيا: «إن كل ما يفكر هو ذو وحدة خالدة ومطلقة، ويتميز بذلك عن كل وحدة مادية وفانية»، أو نُضاد هذا الزعم بزعم آخر: «ليست النفس وحدة لامادية، ولا يمكن أن تفلت من الهلاك». ذلك أنّ موضوع السؤال هو هنا مستقل عن كل عنصر غريب قد يناقض طبيعته، وليس لللفاهمة فيه شغل إلّا مع الأشياء بذاتها وليس مع الظاهرات. لن يكون هنا إذن أيّ تناقض حقيقي، إلّا إذا كان على العقل أن يقول لجهة النفي شيئاً يمكن أن يتخذ طابع الإثبات؛ لأنه، فيما يخص نقد حجج الإثبات الدغمائي يمكن للمرء أن يقرّه تماماً من دون أن يتنكر لتلك القضايا التي يقف الى جانبها على الأقل غرض العقل، وهو غرض ليس بوسع خصمه أن يستند إليه قط.

ولا أشاطر في الحقيقة ذاك الرأي، الذي غالباً ما عبّر عنه أناس أفذاذ وجدّيون (مثل زولتس) كانوا يشعرون بضعف الأدلة المستعملة حتى الآن، أعني كانوا يأملون العثور يوماً على أدلة بديهية لقضيّتي عقلنا المحض الأساسيتين: ثمة إله، وثمة حياة مقبلة. بل إني متيقن على العكس، من أنّ ذلك لن يحصل البتّة، إذ من أين سيّخذ العقل أساساً لمثل هذه المزاعم

التأليفية التي لا صلة لها بموضوعات التجربة، ولا بإمكانها الباطن؟ إلا أنه من اليقيني وجوباً، أنه لن يأتي قط أي إنسان أياً كان، يكون بإمكانه أن يزعم العكس، بأي شبهة حق، وبالحرري، دُعائياً. إذ لما كان لا يمكنه أن يدلّ على ذلك إلا بالعقل المحض، فإنه يجب عليه أن يشرع بإثبات أن الكائن الأسمى أو الذات المفكرة فينا كعقل محض هي من المحال؛ لكن، من أين سيستمد المعارف التي تخوّله أن يحاكم، على هذا النحو التأليفي، أشياء تتخطى كل تجربة ممكنة؟. يمكننا إذن أن نكون واثقين تماماً من هذه النقطة: لن يأتي أحد ذات يوم ليثبت لنا العكس، ولنسنا بالتالي بحاجة إلى اللجوء إلى أدلة صحيحة مدرسياً، بل يمكننا دائماً أن نسلم بتلك القضايا التي تتفق تماماً مع غرض عقلنا النظري في استعماله الأميري، والتي هي، بالإضافة إلى ذلك الوسيلة الوحيدة لمصالحته مع الغرض العملي. وضد خصمنا (الذي يجب أن لا يُنظر إليه هنا كمجرد نقدي) لدينا في تصرفنا، قولنا: *non liquet** الذي يجب أن يُربكه حتماً، إذ لا ننكر عليه أن يقلب الحجة ضدنا، لأن لدينا، دائماً في الإحتياط، شعار عقلنا الذاتي الذي يفقر الخصم إليه بالضرورة، والذي في ظلّه يمكننا أن ننظر باطمئنان ولا مبالاة إلى كل ضربات الخصم الهوائية.

وعلى هذا النحو، لن يكون هناك من نقضيات للعقل المحض أصلاً. لأنه يجب أن يُبحث عن معتركه الخاص في حقل الإلهيات والنفسانيات المحضة. لكنّ هذا الميدان لا يحتمل أيّ مصارع في كامل دروعه وبالأسلحة المخيفة، حيث لن يمكنه أن يتقدّم فيه إلا بمساخر أو بأناشيد حماسية يُسخر منها كما من لعبة أطفال. وتلك ملاحظة معزّية تعطي الشجاعة من جديد للعقل. إذ على ماذا يمكن أن يعتمد خارج ذلك إذا كان، وهو الوحيد المدعو إلى أن يصحّح كلّ الاخطاء مضطرباً في ذاته، من دون أن يمكنه الأمل بالسلام وبالمُلكيّة المطمئنة؟.

كل ما تأمر به الطبيعة هو جيّد لمقصد ما. فالسموم نفسها تستخدم للتغلب على سموم أخرى تتكوّن من أخلاطنا الخاصة، ويجب بالتالي أن لا تغيب عن اللائحة التامة للأدوية (الصيدلية). والاعتراضات ضد كفاية عقلنا محض الإعتباري وصَلَفِهِ، هي نفسها معطاة بطبيعة هذا العقل، ويجب أن تكون اذن ذات قِصدة حسنة وذات مقصد يجب أن لا نقلل من شأنه. فلماذا وضعت العناية هذا العدد من الموضوعات، مع كونها مترابطة مع أسمى أغراضنا، على مثل هذا العلوّ، بحيث لا يتسنى لنا أن نلقاها إلا بإدراك غامض، ومن حيث نشكّ فيها، ومن حيث تثير فضولنا بذلك أكثر مما تُشبعه؟ وهل من المفيد أن نجازف بقرارات جريئة بصدد مثل هذه الآمال؟ إنه لأمر مثير للشكّ على الأقل، ومؤذٍ ربما. لكن في جميع الحالات، ومن دون أي شك، من المفيد أن نترك للعقل الذي يبحث، وللعقل الذي يفحص، حرية كاملة كي يمكنه أن يهتم، من دون عائق، بغرضه الخاص، الذي يسهم العقل في تقدّمه بوضع حدود لرؤاه كما بتوسيعها، والذي يُخشى دائماً أن تحرفه الأيدي الغريبة عن دربه الطبيعية، نحو مقاصد تُفرض عليه بالقوة.

دعوا إذن، خصمكم يتكلم عندما لا يفعل سوى أن يدع العقل يتكلم. وصارعوا فقط بأسلحة العقل. وفيما تبقى كونوا على اطمئنان بالنسبة إلى القضية المحققة (الغرض العملي) لأنها ليست البتة رهان النزاع محض الاعتباري. فالنزاع يُكشف فقط عن نقيضة معينة للعقل، يجب من حيث تستند إلى طبيعته أن تؤخذ بالضرورة بالحسبان وتفحص. وهو يُثقف العقل بجعله يرى إلى موضوعه من وجهتي نظر، ويصوب حكمه بحصره. وما هو مدار النزاع هنا ليس الشيء بل النبوة. لأنه حتى عندما يجب عليكم أن تتخلوا عن لغة العلم سيقى لديكم ما يكفي بعد للتكلم بلغة الإيمان الراسخ الذي يُبيحه العقل الأكثر قساوة.

لو كنا سألنا الصارم ديفيد هيوم، ذاك الرجل المجبول أصلاً لتوازن الحكم، عما دفعه، إلى أن يُخلخل، بشكوك مفكرة بعناء، قناعة البشر، المعزية جداً والمرحبة جداً، بأن أنوار عقلهم تكفي لزعم قيام كائن أسمى ولتكوين أفهوم متعين عنه؛ لكان أجاب: لا شيء سوى قصد تقدّم العقل في معرفة نفسه، وفي الوقت نفسه، نفور معين من العنف الذي يريدون إخضاعه له عندما يثرونه فوق طاقته، ويمنعونه في الوقت نفسه من الإعراف بإخلاص بضعفه الذي ينكشف له عندما يتفحص نفسه. من جهة أخرى، لو سألتهم بريستلي المحبذ لمبادئ استعمال العقل الأميري وحدها، والمعادي لكل اعتبار ترسندالي عن الاسباب التي دفعته، وهو العالم الورع والمتحمس للدين، إلى أن يهدم العمودين الرئيسيين لكل دين: حرية نفسنا وخلودها (الأمل بحياة مقبلة ليس عنده سوى رجاء مُعجزة القيامة)، لما كان بإمكانه أن يُجيبكم سوى أن ذلك كان لمصلحة العقل الذي يتأذى كل مرة نريد فيها استثناء بعض الموضوعات من قوانين الطبيعة المادية الوحيدة التي بإمكاننا معرفتها وتعيينها بدقة. وسيبدو من غير العادل إن نحن هزّنا من بريستلي الذي كان يعرف كيف يوفق بين زعمه المتضارب والمقصد الديني، وإن نحن خاصمنا امرءاً حسن التفكير، لأنه لا يعود بإمكانه أن يتوجه ما إن يتوه خارج حقل الطبيعيات. لكن هذه الاسباب التخفيفية يجب أن ينعم بها أيضاً هيوم الذي لم تكن نواياه أقل حسناً، والذي كان طبعه الخلقي لا غبار عليه، إنما الذي لم يمكنه أن يترك اعتباره التجريدي، لأنه كان يظن، وبحق، أن موضوعه يقع خارج حدود علم الطبيعة كلياً، في حقل الأفكار المحضة.

ما العمل إذن هنا، وبخاصة بالنظر إلى الخطر الذي يبدو أنه يهدد الخير العام؟، لا شيء أكثر طبيعية، ولا شيء أكثر أحقية من الرأي الذي عليكم أن تتخذوه في هذا الصدد. دعوا إذن هؤلاء الناس يعملون، فإن اظهروا موهبة وبحناً جديداً وعميقاً، وبكلمة، أن أثبتوا فقط أنهم يعقلون، فإن العقل سيكون الرابح أبداً. أما إذا اتخذتم وسيلة أخرى غير الوسيلة العقلية الخالية من أي إكراه، وأخذتم تصرخون يا للخيانة العظمى، كما لو كنتم تستنجدون، لإخماد الحريق، بالجمهور الذي لا يفقه شيئاً من لطائف هذه الاعمال، فستعرضون أنفسكم للسخرية. لأن الكلام لا يدور هنا قط على ما هو نافع أو ضار للخير العام، بل فقط على: إلى أي حدّ يمكن للعقل أن يتقدّم في اعتباره المنزه عن الغرض جملة، وهل يجب أن نركن إليه في شيء ما بعامة، أم نتركه بالأحرى للعملي. وبدلاً من أن تزجوا بأنفسكم في المعمة، شاهرين سيوفكم، حافظوا بالأحرى على موقع النقد الآمن، وانظروا من هناك بإطمئنان إلى تلك المعرفة التي يمكن

أن تكون مُتعبة للمصارعين، إنما التي يجب أن تكون مُسلية بالنسبة إليكم، والتي لا يمكن أن تكون نتيجتها، البتة، دامية، بل مفيدة جداً لرؤيتكم. لأنه من العبث تماماً أن نتوقع من العقل إيضاحات، وأن نرشد مع ذلك، سلفاً، إلى الجهة التي يجب عليه بالضرورة أن ينحاز إليها. والحال، إنَّ العقل مُحَصَّن سلفاً وموقوف ضمن حدوده بالعقل نفسه، فليس بكم حاجة إلى جُند تستنهض الرأي العام ضدَّ الفريق الذي تبدو لكم هيمنته خطرة. في هذا الديالكتيك لا نصرُ يشكل سبباً لاضطرابكم.

أضف، إنَّ العقل بحاجة كبرى إلى مثل هذا النزاع، وقد كنّا نتمنى أن يكون اندلع قبل ذلك وبترخيص صريح ومن دون تضيق، لكنّا وصلنا قبل الآن إلى نقد ناضج يجب أن يتنع ظهوره كل هذه النزاعات من تلقائها، لأنه يُعلّم المتصارعين أن يتعرفوا إلى طيشهم وإلى التحيكات التي فرقتهم.

يوجد في الطبيعة البشرية اختلاط معين يجب أن يكون في النهاية، ككل ما يصدر عن الطبيعة معداً لغاية حسنة، وأعني به ذلك الميل إلى اخفاء مشاعرنا الحقيقية والتظاهر بمشاعر أخرى مستعارة، نحسبها حسنة ومشرفة. ومن اليقين الراسخ أن الناس، بفضل هذا الميل الذي يحملهم إلى التستر كما يحملهم إلى التظاهر بما ينفعهم، لا يتمدنون وحسب، بل أيضاً يتخلقون تدرجياً نوعاً من التخلُّق. إذ لما كان لا يمكن لأحد أن يقطع شعرة الأدب والكرامة والحياء، فإنه يمكن لأمثلة الخير تلك المزعومة حقيقية والمحيطه بالمرء، أن تشكّل مدرسة لتحسين الذات. لكنَّ ذلك الاستعداد لحبِّ الظهور على أفضل مما نحن عليه، ولإظهار العواطف التي ليست لدينا، لا يصلح إلا نوعاً من الصلاح المؤقت لإخراج الإنسان من همجيته، ولجعله في البداية يتلّس على الأقل لباس الخير الذي يعرف، لأنه فيما بعد، وما إن تنمو المبادئ الحقيقية وتنتقل إلى غمط تفكيري، حتى يجب أن يكافح هذا الزيف تدريجياً وبقوة، لأنه من دون ذلك، سيفسد القلب وتختنق المشاعر الطيبة تحت نحاس الظاهر الحسن.

وإنه لأمر يؤلني أن أرى ذلك الاختلاط بالذات وذاك التمويه والرياء، حتى في تمظهرات النمط التفكيري الاعتباري، مع أن الناس قلما يجدون فيها عوائق أمام التعبير بحرية عن أفكارهم بوضوح وصراحة، وحيث لا مصلحة لهم في إخفائها. فماذا يمكن أن يكون هناك أكثر ضرراً بالمعارف من تبادل مجرد أفكار مزورة، ومن إخفاء الشك الذي نحس أنه يرتفع فينا ضد مزاعمنا الخاصة، أو من تلوين الحجج، التي لا ترضينا نحن، بلون البدهة؟ على كل حال، طالما أن التبجح الخصوصي هو وحده الذي يُسير هذه الحيل السرية (الامر الذي يحصل عادة في الأحكام الاعتبارية التي ليس لها أي غرض خاص، والتي ليست قابلة بسهولة ليقين ضروري) فإنه سيصطدم بتبجح الآخرين المستند إلى التأيد العام، وستنتهي الأمور إلى حيث كان يجب أن يوصلها، قبل ذلك بكثير، الصدق العقلي الأكبر والإخلاص. لكن، عندما تظن العامة أن لطائف المباحكات لا تسعى إلا إلى زعزعة أسس الخير العام، فإنه يبدو لا من الحكمة وحسب، بل من المباح والمشرّف تماماً، أن تساعد القضية المحققة بحجج مُتقنة بدل أن نترك إلى خصومها

الأدعياء حتى الامتياز الوحيد، الذي يجعلنا نخفّض نبرتنا، ويعيدنا إلى اعتدال اقتناع محض عملي، والذي يجبرنا على الإعتراف بأنّ اليقين الاعتباري والضروري ينقصنا. إلا أنني أميل إلى الظنّ أنه ليس هناك من شيء في العالم يتنافر مع قصد دعم قضية محقّة، أكثر من الحيلة والتمويه والكذب. وأقل ما يمكن أن نطلبه هو أن يحصل كلّ شيء بأمانة عندما نرّوز الأسس العقلية لمحض اعتبار. بل إن ذلك لشيء قليل، لكن، لو كان بإمكاننا فقط الركون إلى ذلك القليل بالتأكيد، لكان نزاع العقل الاعتباري، حول المسائل المهمة عن الله والخلود (للنفس) والحرية، سُوي من زمان، أو لكان سينتهي عما قريب. لكن صدق المشاعر هو، في الغالب، في نسبة عكسية مع أحقيّة القضية، والاستقامة والامانة تصادفان ربما بين خصوم القضية المحقّة أكثر مما بين المنافحين عنها.

أفترض إذن قراء لا يريدون أن يُنافحوا عن قضية محقّة بطريقة غير محقّة. فيكون قد تقرر الآن بالنسبة إلى هؤلاء أنه لو رأينا، لا إلى ما يحصل بل إلى ما كان يجب أن يحصل عقلاً، لكان يجب أن لا يكون، هناك أضلاً، جدال للعقل المحض. إذ كيف يمكن لشخصين أن يؤيدا نزاعاً حول قضية لا يمكن لأي منها أن يُحضر واقعها في تجربة متحقّقة ولا حتى ممكنة فقط، ويُرغمان على حضن الفكرة، إن صحّ القول، لكي يستمداً منها ما يزيد عن الفكرة، أعني واقعاً متحقّقاً للموضوع نفسه؟ وبأية طريقة سيُنهان النزاع، حيث لا يمكن لأي منها أن يجعل قضيته مفهومة مباشرة وبقيّة، بل حيث يمكنه فقط أن يهاجم ويهفّ قضية خصمه؟ لأن ذاك هو قدر كلّ مزاعم العقل المحض: أن تتخطى شروط كل التجربة الممكنة التي لا نجد خارجها في أي محل أيّ مستند للحقيقة، وأن يكون عليها مع ذلك أن تستعين بالقوانين الفاهمية المعدّة للاستعمال الأميري وحسب، فتُعزّض نفسها أبداً لظعن الخصم، ويمكنها في المقابل أن تستثمر تعرض خصمها للظعن.

ويمكن عدّ نقد العقل المحض بمثابة المحكمة الحقيقية لكلّ نزاعاته، لأنه ليس معنيّاً في النزاعات من حيث تدور على الموضوعات مباشرة، بل إنه مهياً لتعيين حقوق العقل بعامة والحكم عليها وفقاً لمبادئ دستوره الأول.

ومن دون هذا النقد، سيبقى العقل في نوع من حال الطبيعة، ولن يمكنه أن يجعل مزاعمه وأقواله مصدّقة أو موثوقة إلا بالحرب. وعلى العكس، فإن النقد الذي يتناول كل قراراته من القواعد الأساسية لتكوينه الخاص، والذي لا يمكن لأحد أن يشك في مرجعيّتها، يجلب لنا طمأنينة الحال الشرعية حيث يكون من واجبنا أن لا نعالج نزاعنا إلا بالتقاضي. وما سيضع حداً للنزاعات في الحال الأولى هو نصر يدعيه كل من الفريقين ولا يتبعه في العادة إلا السلام غير المضمون الذي يقيمه تدخّل السلطة، أما في الحالة الثانية فما يحسم هو الحكم القضائي الذي بوصوله إلى مصدر النزاعات نفسه يُحلّ سلاماً أبدياً. وهكذا تُرغمنا نزاعات العقل التي لا تنتهي على أن نبحث أخيراً عن السكينة والطمأنينة في نقدٍ للعقل نفسه، وفي تشريع يتأسس عليه. فحال الطبيعة، هي كما قال هوبس، حال ظلم وعدوان، ويجب بالضرورة أن تغادرها بالخضوع

لقهر القانون الذي لا يحد حريتنا إلا من أجل أن نتعايش مع حرية كل واحد، وبذلك بالذات، مع الخير العام.

لأنه، إلى هذه الحرية أيضاً تنتمي حرية المرء في عرض أفكاره وشكوكه، التي لا يمكنه أن يجلها بنفسه، على المحاكمة العلنية، من دون أن يُجرح من أجل ذلك باعتباره مواطناً مثيراً للقلق وخطيراً. ذاك ما ينتج فعلاً عن الحق الأصلي للعقل البشري الذي لا يعرف حاكماً آخر سوى العقل البشري الكلي حيث لكل واحد صوته؛ وبما أنه، عن هذا العقل إنما يجب أن تصدر كل التحسينات التي تقبلها حالنا، فإن هذا الحق مقدس وليس من المسموح النيل منه. وعليه، فإنه لا معنى لإعلان بعض المزاعم المجازف بها أو بعض الهجومات غير المترؤفة ضد أمور تحوز تأييد أكبر وأفضل قسم من الجمهور، لا معنى لإعلانها خطيرة، لأن ذلك يعطيها أهمية يجب أن لا تكون لها قط. وعندما أسمع أن رأساً غير عادي قد قوّض بالبرهان الحرية، والارادة البشرية، والرجاء بحياة مقبلة، ووجود الله يأخذني الفضول لقراءة كتابه، لأنني أنتظر من موهبته أن توسّع رؤيتي أكثر. وأعلم سلفاً بيقين تام أنه لم يقوّض شيئاً من كل هذا، ليس لأنني أعتقد أنني امتلك سلفاً أدلة تُثبت إثباتاً لا يقهر قضايا بمثل تلك الأهمية، بل لأن النقد الترسدالي، الذي كشف لي كل مواد عقلنا المحض، أقنعتني تماماً أنه إذا كان العقل عاجزاً بالمرة عن إقامة المزاعم الإثباتية في هذا الحقل، فإنه لن يكون أقل عاجزاً، بل سيكون أكثر عاجزاً أيضاً، عن أن يقدم إنكاراً ما لهذه المسائل. إذ من أين سيستمد هذا المفكر الحر معرفته بأنه ليس ثمة على سبيل المثال، من كائن أسمى؟ إن هذه القضية تقع خارج حقل التجربة الممكنة وبالتالي أيضاً، خارج كل رثيان بشري. ولن أقرأ المنافع الدُعائية عن هذه القضية المحقة ضد هذا العدو، لأنني أعلم سلفاً أنه لن يهاجم حجج خصمه المتحدّقة، إلا لكي يُمهّد الدرب لحججه الخاصة. أضف، إن تراثياً يتولد كل يوم، لا يعطي مادة لملاحظات جديدة بقدر ما يعطي تراءً غريباً ومُتعبِّقراً. وعلى العكس، فإن خصم الدين الذي هو دُعائِي على طريقته، سيقدّم لنقدي الشاغل الذي يرغب فيه وسيعطيه فرصة لتصويب مبادئه بعدد، من دون أن يخشى أي خطر من جهته.

لكن، هل يجب أن نجعل الشبهة التي عُهد بها إلى التعليم الأكاديمي تحتاط على الأقل ضد مثل هذه الكتابات، وأن نبقىها بعيدة عن أن تُعرف قبل الأوان قضايا بمثل هذه الخطورة إلى حين ينضج حُكمها؟ أم يجب بالأحرى أن يكون التعليم الذي نريد أن نعزّزه فيها متجذراً بشكل كافٍ يمكنه من الصمود بقوة أمام أي قناعة مضادة من أي جهة أتت؟

إذا كان يجب الإكتفاء بالطريقة الدُعائية في قضايا العقل المحض، وكانت وسيلة إفحام الخصم جدالية أصلاً، أي تقوم في أنه يجب على المرء أن يدخل في الصراع ويتسلح بالحجج التي لصالح المزاعم المضادة، فسيكون ولا شك من أكثر الأمور تعقلاً للوقت الحاضر، إنما من أكثر الأمور بطلاناً وعمقاً، للمستقبل، أن نضع عقل الشبهة تحت الوصاية لفترة، وأن نحفظه من الإغراء، على الأقل خلال هذه الفترة. لكن، فيما بعد، لو وقعت كتابات من هذا النوع بين أيدي الشبهة بفعل الفضول أو موضة العصر، فهل ستتحمل قناعاتها هذه الصدمة؟ ذاك الذي

لا يحمل سوى الأسلحة الدُّغُمائية لدفع هجومات الخصم، والذي لا يعلم كيف يكشف الديالكتيك الخفي القائم في صدره كما في صدر خصمه، يرى حججاً متحلقة تمتاز بالجدّة تتولد ضد حجج أخرى مُتَحَلِّقة لم تعد تتمتع بنفس الميزة، بل صارت بالأحرى تولّد فيه ذلك الظنّ بأن سداجة شبابه قد خُدِعت. وسيظن عندئذ أنّ بإمكانه أن يُظهر بطريقة أفضل أنه تخطى انضباط الطفولة، فقط بالوقوف ضد التحذيرات الحكيمة التي تلقّاها، وسيتناول بجرعات كبيرة، وهو المعتاد على الدُّغُمائية، السمّ الذي يُفسد دغُمائياً مبادئه.

ما يجب أن يحصل في التعليم الأكاديمي، هو عكس ما يُوصى به هنا، إنما بالطبع شرط أن نفترض أن يكون هناك تعليم متعمّق لنقد العقل المحض. إذ حتى يضع الشاب بقدر ما يمكن من السرعة موضع التنفيذ مبادئ هذا النقد، ويقرّ بأنها كافية في وجه أكبر تراءٍ ديالكتيكي، من الضروري إطلاقاً أن يوجّه ضدّ عقله، الذي ما يزال ضعيفاً ولا شك إنما مستنير بالنقد، تجرّحات الدُّغُمائي المخيفة جداً، وأن يمرّنه على أن يتفحص بتلك المبادئ مزاعم الخصم غير المؤسّسة، نقطة نقطة. ولا يمكن أن يكون من الصعب عليه أن يبدّدها كخبار، وأن يشعر في سنّ مبكرة، أن لديه القوة الكافية لكي يؤمّن نفسه تماماً ضد مثل هذه التعميمات المضرة التي تنتهي إلى أن تُفقد في النهاية بريقها أمام عينيه. وصحيح أن الضربات نفسها التي تهدم بنيان الخصم، يجب أن تكون أيضاً مؤذية لبنائه الاعتباري الخاص فيما لو فكّر مرة أن يُقيم واحداً من هذا النوع، إلّا أنه لن يتّابه أيّ قلق بهذا الخصوص، لأنّه ليس بحاجة قطّ إلى مثل هذا البناء كي يسكن فيه، في حين يفتح أمام ناظره الحقل العملي حيث يمكنه أن يأمل بإيجاد أرضٍ أكثر صلابة ليرفع عليها سستامه العقلي النافع.

وعليه، ليس هناك أصلاً أيّ جدال في حقل العقل المحض. فالفريقان يتبارزان في الهواء ولا يتضاربان إلّا بظللّهما، لأنهما يخرجان من حدود الطبيعة ويذهبان إلى منطقة ليس فيها ما يشكل مرتكزاً لدغُمائيتيهما ولا شيء يمكن القبض عليه والاحتفاظ به. وهما مهما تصارعاً، فإنّ الظلال التي مزقاها ترجع بلمح البصر، شأنها شأن الأبطال في الفُلّهالة^(*)، من أجل أن تجدد أبدأ لذة المعارك التي قلما تُدْمي.

وليس هناك كذلك، أيّ استعمال ربيبي للعقل المحض قد يسمى مبدأ الحياد في كل نزاعاته. فإثارة العقل ضد نفسه، وتزويده بالسلاح من الجانبين للنظر بهدوء ويسحنة ساخرة إلى صراعه المحتدم، لا يعطي انطباعاً حسناً من وجهة النظر الدغُمائية، بل يبدو أنه ينمّ عن غمط ذهني ماهر وخبيث. أما إذا ما نظرنا إلى ما عند المباحكين من عتاء وصلّف لا يقهر، ولا يمكن لأيّ نقد أن يلطّفه، فإنه لا يعود لدينا من حيلة حقاً سوى أن نعارض هُذُر فريق بهُذُر الفريق المضاد الذي يؤسس على نفس الحقوق كي يستوعب العقل، المندهش لمقاومة الخصم، بعض الشكوك على الأقل، حول ادّعاءاته، وكي يدير أذنه للنقد. لكن، أن نُصرّ كلياً على هذه الشكوك، وأن نريد

(*) في الميثولوجيا الجرمانية: مقام أرواح الشهداء (م.و).

أن نُوصي المرء بأن يقتنع ويقرّ بجهله، لا كعلاج وحسب ضدّ الإدّعاء الدُغمائي، بل في الوقت نفسه كطريقة لإنهاء تنازع العقل مع نفسه، فإنه لمقصد باطل كلياً ولا يصلح البتّة لتزويد العقل بالسكينة، وهو على الأكثر وسيلة لإيقاظه من حلمه الدغمائي الجميل، ولجعله يتفحص حاله بتدقيق. وعلى كل حال، لما كانت هذه الطريقة الربّية في الخروج من مسألة تُحزّنة للعقل، تبدو إلى حدّ ما أقصر الطرق للوصول إلى سلام فلسفي دائم، أو على الأقل إلى الشارع العريض الذي يُحبّ أن يسلكه أولئك الذين يظنون أنهم يظهرون بمظهر فلسفي بالازدراء الساخر من كل الأبحاث التي من هذا النوع، فإني أرى من الضروري أن نعرض هذا النمط الفكري بأصواته الحقيقية.

في أنه ممتنع على العقل المحض المتضارب مع ذاته أن يجد السلام في الربّية

لا يضع الوعي بجهلي (حين لا أتعرف إليه كجهل ضروري) حداً لأبحاثي، بل يشكل بالأحرى، سبباً حقيقياً لتحفيزها. وكل جهل هو إما جهل بالاشياء، وإما جهل بتعيين معرفتي وحدودها. والحال أنه عندما يكون الجهل عرضياً يجب أن يدفعنا في الحالة الأولى إلى البحث دغمائياً عن الأشياء (الموضوعات) وفي الحالة الثانية، إلى البحث نقدياً عن حدود معرفتي الممكنة. لكن، أن يكون جهلي ضرورياً بالمطلق، وأن يعفيني بالتالي من كلّ بحث لاحق فذاك ما لا يمكن إثباته أمبيرياً بالملاحظة، بل فقط نقدياً بالتعمّق في المصادر الأولى لمعرفتنا. فلا يمكن إذن تعيين حدود عقلنا إلا وفقاً لمبادئ قبلية، إلا أنه يمكننا أن نعرف بعداً أيضاً أنها محدودة، وإن يكن ذلك مجرد معرفة غير متعينة لجهل، لا يمكن إلغاؤه تماماً البتّة، بما يتبقى علينا لنعلمه في كلّ علم. وأول معرفة بجهل العقل لا تكون ممكنة إلا بنقد العقل نفسه، فهي إذن علم، أما الثانية فليست سوى إدراك لا يمكننا أن نقول إلى أيّ مدى يصحّ الاستنتاج منه تلقائياً. فعندما أتصوّر (حسب الظاهر الحسي) سطح الأرض كصحن، لا يمكن أن أعلم إلى أيّ مدى يمتدّ. لكن التجربة تعلّمني أيّ أرى حيثما ذهبت أبداً أمامي مكاناً يمكنني أن أستمّر في التقدم فيه، وأعرف بالتالي حدود معرفتي المتحققة في كل مرة بالأرض، انما ليس حدود كل وصف ممكن للأرض. لكن لو ذهبت بعيداً إلى حدّ يكفي لأعلم أن الأرض كرة وأنّ سطحها كرويّ، فسيمكنني أن أعرف عندها بتعيّن ووفقاً لمبادئ قبلية وحتى بجزء صغير من هذه المساحة، وبمقدار درجة على سبيل المثال، قطر الأرض؛ وبهذا القطر، أعرف نطاق الأرض بالكامل، أيّ مساحتها؛ وعلى الرغم من أنني جاهل بالنظر إلى هذه الموضوعات التي يمكن أن يتضمنها ذلك السطح، فإني لست مع ذلك بجاهل بالنظر إلى النطاق الذي يتضمنها ومقداره وحدوده.

إن مجمل كل الموضوعات الممكنة لمعرفتنا يبدو لنا بمثابة مساحة مسطحة ذات أفق ظاهر، وهو ما يضمّ كل نطاقها وما أسميناه الأفهوم العقلي للجُملة اللامشروطة. ومن المستحيل أن نبلغه أمبيرياً، فكل المحاولات التي جُربت حتى الآن لتعيينه قبليةً وفقاً لمبدأ معين ذهبت سدى.

إلا أن كل أسئلة عقلنا المحض تدور على ما يقع خارج هذا الأفق أو على ما يوجد على الأكثر عند خطّه الفاصل.

وكان ديفيد هيوم الشهير، أحد جغرافيّ العقل البشري، قد ظنّ أنّه يُجيب إجابة وافية على تلك الاسئلة بمجملها، برميها ما وراء أفق العقل هذا، الذي لم يستطع أن يعيّنهُ مع ذلك. وقد توقف بخاصة عند مبدأ السببية ولاحظ بصواب كلّ بصدده، أنّ حقيقته (بل أيضاً المصادقية الموضوعية لأفهوم السبب الفاعل بعامة) لا تستند إلى أي رُتيان، أعني إلى أي معرفة قبلية، وإن ما يشكل كل سلطته هو بالتالي لا ضرورته، بل، على العكس، مجرد فائدته العامة في سياق التجربة، والضرورة الذاتية الناتجة عنها، والتي كان يُسمّيها العادة. والحال، إنّه استدل، من عجز عقلنا عن أن يستعمل هذا المبدأ، على بطلان كل دعاوى العقل بعامة في تحطّي الأميري.

ويمكن أن نطلق على مثل هذه الطريقة، التي تقوم في إخضاع وقائع العقل للفحص وللتأنيب حسب الظروف، اسم رقابة العقل. وبما لا شك فيه أن هذه الرقابة تقود حتماً إلى الشك إزاء كل استعمال مفارق للمبادئ. لكن ذلك ليس سوى الخطوة الثانية التي ما تزال بعيدة عن إنجاز العمل. والخطوة الأولى في قضايا العقل، خطوة الطفولة، هي دغمائية. والخطوة الثانية، التي تكلمنا عليها، هي ربيّية، وتشهد بتأني الحاكم التي هدّبتها التجربة. والحال، إنه يلزم بعد خطوة ثالثة، ويعود أمر القيام بها إلى الحاكم الناضجة والراشدة التي أساسها شعارات ثابتة، وكليّتها لا غبار عليها. والتي تقوم بتفحص لا وقائع العقل، بل العقل نفسه في كل قدرته وتمكّنه من بلوغ معارف قبلية محضة. فلم يعد ثمة من رقابة تضع مجرد اقتصارات، بل نقد للعقل يدلّل، بمبادئ، على حدوده المتعيّنة، ولا يُحْمَن فقط، بل يدلّل على هذه النقطة أو تلك بالنسبة إلى كل الأسئلة الممكنة التي من نوع معيّن. فالربيّية مرحلة يرتاح فيها العقل البشري، وفيها يمكنه أن يتذكّر الرحلة الدغمائية التي خرج منها للتوّ، وأن يرسم مخطّط البلاد التي يكون فيها، من أجل أن يمكنه بعد الآن أن يختار طريقه بأمان أكبر، لكنّها ليست موقفاً سكنياً للإقامة فيه، لأنّ هذا الموقع لا يمكن أن يُعرّض عليه إلّا بتيقن تامّ، إمّا بمعرفة الموضوعات نفسها وإمّا بالحدود التي تنحصر ضمنها كلّ معرفتها الماضية.

ليس عقلنا نوعاً من السهل الذي يمتد إلى مسافة غير متعيّنة، والذي لا نعرف تخومه إلّا بعامة، بل يجب أن يشبّه بالاحرى بكثرة يمكن أن يُعثر على قطرها انطلاقاً من انحناء القوس على سطحها (إنطلاقاً من طبيعة القضايا التأليفية القبلية) ويمكن لمضمونه وتحديدته أن يتعيّن من جرّاء ذلك بيقين. وخارج هذه الكرة (حقل التجربة)، لا يوجد أي موضوع له، وحتى الاسئلة حول هذه الموضوعات المزعومة، لا تخصّ إلّا المبادئ الذاتية لتعيين شامل للعلاقات التي يمكن أن تمثّل داخل هذه الكرة بين الأفاهيم الفاهمية.

وفي حوزتنا حقاً معارف تأليفية قبلية كما تظهر ذلك المبادئ الفاهمية التي تستبق التجربة. لكن، إذا لم يستطع واحد أن يفهم إمكانها، فإنه يمكنه بالطبع أن يشكّ في البداية في أن تكون

متحققة في ذاتها من خلال ملكات الفهم وحدها، وأن يحسب كل الخطوات التي يخطوها العقل وفقاً لتوجيهها باطلة. ويمكنه أن يقول فقط: يمكننا أن نعين نطاق عقلنا وحدوده لو رأينا أصلها وأحقيتها، لكن طالما أن ذلك لم يحصل، فإن مزاعم عقلنا هي مزاعم مجازف بها عشوائياً. وعلى هذا النحو، فإن شكاً كلياً إزاء كل فلسفة دغمائية تسلك هذه الدرب من دون نقد العقل نفسه، سيكون أمراً مدعماً تماماً. إلا أنه يمكننا، مع ذلك، أن ننكر على العقل مثل هذا التقدم إنكاراً كلياً، عندما يكون قد مُهّد له وأُسّس أحسن تأسيس. ذلك أن كل الأفاهيم، بل كل الاسئلة التي يقترحها علينا العقل المحض، لا تُقيم، إن صح القول، في التجربة بل هي بدورها في العقل وحسب؛ ولذا فإنه يجب أن يكون بالإمكان حلها وفهم مصداقيتها أو بطلانها. وليس لدينا الحق بأن ننمي هذه المقترحات متذرّعين بعجزنا كما لو أن حلها يعود حقاً إلى طبيعة الأشياء، وأن نتنكب عن كل بحث لاحق بصدها؛ لأن العقل نفسه هو الذي ولّد هذه الأفكار من داخله، وعليه بالتالي أن يُبين مصداقيتها أو ترائيها الديالكتيكي.

وكلّ الجدال الرئيسي مُوجّه، أصلاً وفقط، ضدّ الدغمائي الذي يُتابع دربه بوقار من دون أن يشكّ بمبادئه الأولية الموضوعية، أعني من دون نقد، ولا هدف له سوى أن يُبّله ويعيده إلى معرفة ذاته. وهو في ذاته لا يقرّر شيئاً على الإطلاق بالنسبة إلى ما نعرف أو ما لا نعرف. وكل المحاولات الفاشلة للعقل هي وقائع من المفيد دائماً إخضاعها للرقابة. إلا أنه ليس بوسع ذلك تقرير أي شيء حول أمل العقل في الوصول، في المستقبل، إلى نتيجة أفضل لجهوده، وحول مزاعمه بهذا الخصوص؛ فلا يمكن للرقابة وحدها إذن أن تضع نهاية للنزاع حول حقوق العقل البشري.

وبما أن هيوم هو على الأرجح أحذق جميع الرّبيين وأشهرهم بلا منازع، بالنظر إلى التأثير الذي يمكن أن يكون للمنهج الرئيسي على الحث إلى فحص أساسي للعقل، فإنه أمر يستحق إذن العناية، أن أعرض بقدر ما يلائم ذلك مقصدي، مسار استدلالاته، والأغلاط التي وقع فيها مثل هذا الرجل الثاقب والمثير للإعجاب، مع العلم أنها لم تتولّد إلا على طريق الحقيقة.

ربما كان هيوم يفكر (على الرغم من أنه لم يكن واضحاً تماماً) أننا نتخطى أفهوماً عن الموضوع في ضرب معين من الأحكام. وقد أسميت هذا الضرب أحكام تأليفية. ولا إشكال البتة في أنه يمكنني الخروج من أفهومي الذي لديّ سلفاً بواسطة التجربة، فالتجربة نفسها تأليف للإدراكات يضيف إلى أفهومي الذي لديّ بواسطة إدراك واحد، إدراكات جديدة. لكننا ننظر أيضاً أنه بإمكاننا الخروج قبلياً من أفهوماً وتوسيع معرفتنا على هذا النحو. ونحاول أن نقوم بذلك إمّا بالفاهمة المحضة بالنظر إلى ما يمكن أن يكون على الأقل موضوع تجربة، وإما بالعقل المحض بالنظر إلى خصائص الأشياء، بل حتى إلى وجود موضوعات لا يمكن أن تمثل قط في التجربة. وصاحبنا الرئيسي لم يميّز بين هذين الضربين من الأحكام كما كان ينبغي عليه أن يفعل، وقد نظر إلى تلك الإضافة إلى الأفاهيم بذاتها، وإلى ذلك التوليد الفجائي إن صح القول، لفاهمتنا (ولعقلنا) من دون إخصاب التجربة، بمثابة أمر ممتنع جملة. فهو حَسِبَ إذن كل

المبادئ القبلية المزعومة للعقل بمثابة مبادئ متوهمة، وظن أنها ليست سوى عادة ناتجة عن التجربة وقوانينها، وبالتالي سوى قواعد أميرية، أعني عرضية في ذاتها ننسب إليها ضرورة وكلية مفترضتين. لكنه كي يثبت هذه القضية الغريبة، رجع إلى المبدأ المعترف به كلياً حول علاقة السبب بالمسبب. إذ بما أنه لا يمكن لأي قدرة فاهمية أن تنقلنا من أفهوم شيء إلى وجود شيء آخر بوصفه معطى بذلك كلياً وبالضرورة، فإنه ظن أن بإمكانه أن يستنتج من ذلك أنه ليس لدينا، من دون التجربة، أي شيء يمكن أن يضاف إلى أفهومنا ونحوّلنا إصدار حكم يصدق قبلية. فأن يلون نور الشمس الشمع ويذّيبه في الوقت نفسه، في حين يصلّب الصلصال، ذاك ما لا يمكن لأي فاهمة أن تحزّره بناء على أفاهيم لدينا قبلية عن هذه الأشياء، وليس هناك سوى التجربة لكي تعلّمنا مثل هذا القانون. لكننا على العكس من ذلك، رأينا في المنطق الترسدالي، أنه على الرغم من أنه لا يمكننا البتة بلا توسط الخروج من مفهوم الأفهوم المعطى لنا، فإنه يمكننا مع ذلك أن نعرف قبلية تماماً، إنما بالصلة مع ثالث، أعني مع التجربة الممكنة، وإذن قبلية دائماً، قانون اقتران شيء بآخر. فعندما يبدأ الشمع الذي كان صلباً من قبل بالذوبان، يمكننا أن أعرف إذن قبلية، أن أمراً ما يجب أن يكون قد سبقه (حرارة الشمس مثلاً) وتبعاً له حصل ذلك وفقاً لقانون ثابت، على الرغم من أنني لا أعرف قبلية، من دون أن تُعلمني التجربة، بشكل متعين، لا السبب ولا المسبب. فهيوم كان يستدل إذن خطأ من عرضية فعلنا التعيني وفقاً للقانون على عرضية القانون نفسه، وكان يخلط الخروج من أفهوم شيء إلى شيء التجربة الممكنة (وهو ما يحصل قبلية ويشكل الواقع الموضوعي لهذا الأفهوم) مع تأليف موضوعات التجربة المتحققة التي هي بالطبع أميرية أبداً. وهكذا يجعل من مبدأ التعاطف الذي مقره في الفاهمة، والذي يعبر عن إقتران ضروري، قاعدة للتداعي لا توجد إلا في المخيلة الاستراتيجية، ولا يمكن أن تقدم سوى عمليات ربط عرضية وغير موضوعية البتة.

إلا أن الاغلاط الرئيسية لهذا الرجل الذي هو من جهة أخرى ثاقب النظر جداً، تتولد بخاصة عن نقص مشترك بينه وبين كلّ الدغمائيين. أعني، إنه لم يكن يرى إلى كلّ ضروب التأليف القبلي للفاهمة على نحو سستامي، لأنه لو فعل لوجد أن مبدأ الدوام مثلاً، وكي لا نذكر سواه، هو مبدأ يستبق التجربة شأنه شأن مبدأ السببية. ولكان بذلك استطاع أن يعين أيضاً حدوداً متعينة للفاهمة، التي تتوسع قبلية، وللعقل المحض. لكنه عندما يكتفي بقصر فاهمتنا من دون أن يحددها ولا يُعطي، إذ يثير شكاً عاماً، أي معرفة متعينة بجهلنا الذي لا مفر منه، وعندما يخضع للرقابة بعض مبادئ الفاهمة من دون أن يخضع الفاهمة، بالنظر إلى كل قدرتها لمحك النقد، ويذهب إلى أبعد، إذ ينكر عليها ما لا يمكن أن تعطيه حقاً، فيرفض أن يكون لها أي قدرة على التوسع قبلية، على الرغم من أنه لم يكن يفحص هذه القدرة بكاملها، فإنه يحصل معه عندئذ ما يقلب دائماً الرئيبة، أعني إن سستامه نفسه يوضع موضع الشك، لأن اعتراضاته تستند إلى مجرد وقائع عرضية لا إلى مبادئ يمكن أن تقنعنا بضرورة التخلي عن حق إنشاء مزاعم دغمائية.

وحيث إن هيوم لا يقيم فيما عدا ذلك أي فرق بين دعاوى الفاهمة المدعّمة وادعاءات العقل

الديالكتيكية التي ضدها إنما يوجّه هجماته أساساً، فإن العقل الذي يعيقه ذلك مجرد إعاقة، إنما لا يُجْبِط عزمه الخاص أيّ إحباط، يشعر أنّ المكان ما زال مفتوحاً أمامه كي يتوسع فيه، ولا يمكن أن يُثنى كلياً عن محاولاته على الرغم من أنّه يؤنّب هنا أو هناك. ذلك أن الواحد يتخذ وضعية الدفاع لاتقاء الهجمات، ثم يرفع رأسه عالياً جداً، ولا يعود يقبل أيّ نقاش من أجل الإقرار بمطالبه. لكنّ مطالعة كاملة لكل قدرته، والافتناع المتولد عن يقين مُلكيّة صغيرة بدل بطلان الادّعاءات العليا، يزيلان كل نزاع ويجعلاننا نكتفي بهذه الملكية الضيقة، إنما غير المنازعة.

أما بالنسبة للدّعائي غير النقدي الذي لم يقس فلك فاهمته، ولم يعيّن بالتالي حدود معرفته الممكنة وفقاً لمبادئ، والذي بالتالي لا يعرف سلفاً ماذا بوسعه، بل يظن أنه سينتهي باكتشافه عن طريق المحاولات فقط، فإن هذه الهجمات الرّبيّة ليست خطرة وحسب، بل يمكن أن تكون قاضية. لأنه إذا أرتج عليه في زعم واحد، لا يمكن له أن يبرّره، ولا أن يشرح ترائيه بمبادئ، فإن الشك سيخيّم عندئذ على كل المزاعم، ومهما كانت مقنعة.

وهكذا، فإن الرّبي هو الناظر(*) الذي يقود المتعقل الدّعائي إلى نقد صحيّ للفاهمة وللعقل نفسه؛ وما إن يصل إلى ذلك حتى لا يعود يخشى أيّ اعتراض، لأنه سيميّز عندها مُلكيته عن كل ما هو خارجها كلياً. ولن يرفع أي دعوى حول ذلك، ولا يعود يدخل في نزاعات. وصحيح أن الطريقة الرّبيّة لا تُشبع بذاتها كل أسئلة العقل، إلا أنها تمهّد لحلها بجعله متيقظاً، وإبرشاده إلى الوسائل الأساسية لضمان مُلكياته المشروعة.

الفصل الثالث

انضباط العقل المحض بالنظر الى الفروض

أفلا يجدر بعقلنا، ونحن نعلم أخيراً من نقده، أنه لا يمكننا في الواقع أن نعلم شيئاً في استعماله المحض والاعتباري، أفلا يجدر به أن يفتح حقلاً واسعاً للفروض، يكون من المسموح فيه على الأقل أن نخترع وأن نبدي رأياً، حين لا يسمح لنا أن نزعم؟.

ولكي لا تحلم المخيلة نوعاً من الحلم، بل لكي نخترع في ظل الرقابة الصارمة للعقل، يجب دائماً أن يكون هناك، من قبل، ما هو يقيني تماماً، وأن لا يكون إختلاقاً أو مجرد رأي، أي أن يكون الموضوع نفسه ممكناً. وفي هذه الحالة سيكون من المسموح به حقاً أن نبدي رأياً بصدد تحقق هذا الموضوع، لكنّ هذا الرأي، حتى لا يكون من دون أساس، يجب أن يقترن كمبدأ

(*) المعلم المولج بصبط التلاميذ.

تفسيرى بكل ما هو معطى حقاً، وما هو يقينى بالتالى، ويسمى عندها، قرَضاً.

وبما أنه لا يمكننا أن نكون أي أفهوم عن إمكان الإقتران الدينامي القبلي، وبما أن مقولة الفاهمة المحضة لا تصلح لابتكار مثل هذا الاقتران، بل فقط لفهمه عندما يصادف في التجربة؛ فإنه لا يمكننا أن نتخيل بشكل أصلي، وبما يوافق هذه المقولات، موضوعاً واحداً من قوام جديد غير معطى أمبيرياً، ولا أن نضع هذه الإمكان في أساس قرَض مشروع، لأن ذلك سيغني إخضاع العقل لأوهام فارغة بدل إخضاعه لأفاهيم الأشياء، فليس من المسموح به إذن أن نخترع ملكات أصلية جديدة، وعلى سبيل المثال، فاهمة قد تكون قادرة على حدس موضوعها من دون حواس، أو قوة جاذبة من دون أي تماس، أو ضرباً جديداً من الجواهر وعلى سبيل المثال جوهرأ يكون حاضراً في المكان من دون لا نفاذ، ولا بالتالي اشتراكاً بين الجواهر يكون متميزاً من كل اشتراك تعطيه التجربة؛ ولا أي حضور إن لم يكن في المكان؛ ولا أي ديمومة إن لم تكن في الزمان وحسب؛ وبكلمة، لا يمكن لعقلنا إلا أن يستخدم شروط التجربة الممكنة كشروط لإمكان الأشياء، إنما لا يمكنه قط أن يخلق لنفسه أشياء إن صح القول باستقلال كلي عن هذه الشروط، لأن أفاهيم من هذا النوع، ومع أنها لا تحدث أي تناقض، ستكون من دون موضوع.

والأفاهيم العقلية هي، كما قلنا، مجرد أفكار وليس لها بالتأكيد أي موضوع في أي تجربة، إلا أنها لا تدل، بذلك، على موضوعات مخترعة ومسلّم بها، في الوقت نفسه، كممكنة. وهي مفكرة إحتيالياً فقط من أجل أن تؤسس بالصلة معها (بوصفها اختلاقات كَشْفِيَّة) المبادئ التنظيمية للاستعمال الفاهمي السستامي في حقل التجربة. فإذا ما غادرنا هذا الحقل، فلا تعود سوى آيسات فكرية، لا يمكن التدليل على إمكانها، ولا يمكنها بالتالي أن تُعطى بفرض كاساس لتفسير ظاهرات متحققة. فمن المسموح به تماماً أن نفكر النفس كبسيطة من أجل أن نعطي، وفقاً لهذه الفكرة، لكل ملكات الذهن وحدة تامة وضرورية، هي، على الرغم من أنه لا يمكننا أن نراها عياناً، بمثابة أساس لحكمنا على الظاهرات الباطنة. لكن التسليم بالنفس كجواهر بسيط (وهذا أفهوم مفارق) هو قضية لا عاصية على التدليل (كما هي الحال مع فروض فيزيائية عديدة) وحسب، بل أيضاً اعتبارية كلياً ومرسلة عشوائياً، لأن البسيط لا يمكن أن يتصور في أي تجربة، لأن إمكان ظاهرة بسيطة لا يمكن أن يرى قط، إن كنا نفهم هنا بالجواهر الموضوع الدائم للحدس الحسي. وليس هناك أي تجويز مدعم للعقل، يسمح لنا بالتسليم على سبيل الظن بكائنات محض معقولة، أو بصفات محض معقولة لأشياء العالم الحسي، على الرغم (ولأن ليس لدينا أي أفهوم عن إمكانها أو امتناعها) من أن أي نظرة، تدعي أنها أفضل، لا تسمح لنا بإنكارها دغماً.

ولا يمكننا أن نستعمل، لتفسير ظاهرات معطاة، أي أشياء ومبادئ تفسيرية أخرى غير تلك التي تقرن بالأشياء أو المبادئ المعطاة، وفقاً لقوانين للظاهرات معروفة من قبل. فالقرَض الترسانالي الذي تُستخدم فيه مجرد فكرة للعقل لتفسير الأشياء الطبيعية، لن يكون إذن تفسيراً لأننا معه سنكون كمن يسعى إلى تفسير ما لا يفهمه كفاية عن طريق المبادئ الأميرية المعروفة،

بأمر لا يفقه منه شيئاً بالمرّة. ثم إن مبدأ فَرَضٍ من هذا النوع لن يصلح بصحيح العبارة إلا لإرضاء العقل، وليس قط لجعل استعمال الفاهمة يتقدم بالنظر إلى الموضوعات؛ ويجب أن يُفسّر النظام والغائية اللذان في الطبيعة بناء على أسباب طبيعّية ووفقاً لقوانين طبيعية؛ والفروض نفسها، وحتى أكثرها فظاظة، يمكن تحمّلها هنا، شرط أن تكون فيزيائية، أكثر من تحمّل فرض فوق فيزيائي واحد، أعني، أكثر من اللجوء إلى خالق إلهي نفترضه لهذا الخصوص. ذلك أنه سيكون مبدأ للعقل الكسول^(*) (ignava ratio) أن نهمل جانباً وفجأة، كل الأسباب التي يمكن أن نستعلم عن واقعها الموضوعي ومن حيث إمكانه على الأقل من خلال تقدم التجربة، من أجل أن نستكين إلى مجرد فكرة مريحة جداً للعقل. في حين أن الجملة المطلقة لسلسلة الأسباب كمبدأ تفسيري^{**}، لا تشكّل أي عائق بالنظر إلى موضوعات العالم؛ إذ لما كانت هذه الموضوعات مجرد ظاهرات، فإنه لا يمكن أن نتوقع منها البتة إنجازاً ما في تأليف سلسلة الشروط.

ولا يمكن على الإطلاق أن نقرّ للعقل في استعماله النظري، باللجوء إلى فروض ترسندالية، ولا أن نجيز له، من أجل سدّ نقص مبادئ التفسير الفيزيائية، حرية استعمال مبادئ فوق فيزيائية: من جهة، لأن العقل بدلاً من أن يتقدم بذلك، يقطع بالاحرى كلّ تقدّم استعماله، ومن جهة، لأن هذه الإجازة تنتهي إلى جعله يُضَيّع كل ثمار أرضه، الخاصة، أعني التجربة. ذلك أن في متناولنا دائماً، في حال صُعُب علينا التفسير الطبيعي هنا أو هناك، مبدأ تفسيرياً مفارقاً يُعفيننا من هذا البحث، ويضع نهاية لكل بحث لا من خلال الرّثياني، بل من خلال عدم فهم مُطبّق لمبدأ سبق أن فكّر بافتراض أنه ينطوي على أفهوم الأول المطلق.

والعنصر الثاني اللازم كي يمكننا القبول بفرض، هو أن يكفي لكي نعيّن قبلياً النتائج المعطاة. فإذا كنا مرغمين من أجل ذلك على الاستعانة بفروض أخرى أيضاً، فقد يُشتبه بأنها مجرد خرافات لأن كل واحد منها في ذاته يحتاج إلى مثل ذلك التصويب الذي تتطلبه سلفاً الفكرة المتخذة كأساس، والذي لا يمكن بالتالي أن يعطيه أي شاهد صادق. فإذا لم يكن ينقصنا بالتأكيد، بافتراضنا علّة كمال بلا حدود، أيّ مبادئ لتفسير الغائية والنظام والعظمة الموجودة في الطبيعة، فإن هذا الافتراض يحتاج مع ذلك إلى فروض جديدة أيضاً كي ينقذ نفسه من الاعتراضات المستمدة من المسوخ والشُرور التي تظهر أيضاً في العالم، وعلى الأقل وفقاً لأفاهيمنا. وقيام النفس الموضوعية في أساس ظاهراتها قياماً مستقلاً وبسيطاً، إذا ما جوبه بالصعوبات الناشئة عن كون ظاهراتها شبيهة بالتغيّرات في المادة (بالزيادة والنقصان) يوجب الاستعانة بفروض جديدة محتملة ولا شك، إلا أنها من دون أيّ رصيد، خلا رصيد الرأي المزعوم لها، في حين أنه كان يجب عليها أن تشهد لصالحه.

وإذا كان يجب على مزاعم العقل المتخذة هنا كأمثلة (الوحدة اللاجسمية للنفس ووجود كائن أسمى) أن تُحسب لا كفروض بل كعقائد واجبة الصدق قبلياً، فإن المسألة لا تعود

(*) لتجاهل العقل

(**) حرفياً. أما فيما يخص جملة المبدأ التفسيري المطلقة في سلسلة الأسباب. (م.و).

مسألة فروض، لكن، يجب في هذه الحالة أن نرى للدليل اليقين الواجب الذي للبرهان. لأن من يريد أن يجعل تحقق هذه الافكار تحققاً محتملاً وحسب، إنما يريد مقصداً أخرق، شأنه في ذلك شأن من يريد أن يبرهن، بطريقة محتملة وحسب، قضية هندسية. فالعقل منسلخاً عن كل تجربة، إما يمكنه أن يعرف كل شيء قبلياً وحسب على نحو ضروري، وإما لا يمكنه أن يعرف شيئاً. وعليه، لن يكون حكمه ذات مرة على سبيل الرأي، بل إما اقتناعاً عن كل حكم وإما يقيناً واجباً. فالآراء والاحكام المحتملة حول ما يلائم الاشياء، لا يمكن أن تتدخل إلا كمبادئ تفسيرية لما هو معطى حقاً أو كخلاصات مستمدة وفقاً لقوانين أميرية مما يصلح كأساس بوصفه متحققاً، وبالتالي مما هو في سلسلة موضوعات التجربة وحسب. وخارج هذا الحقل، فإن الرأي يساوي التلهي بالافكار، اللهم إلا إذا كنا نظن أن الحكم قد يجد الحقيقة باتباعه طريقاً غير آمنة.

لكن، على الرغم من أنه لا مجال في المسائل محض الاعتبارية في العقل المحض، لفروض فروض من أجل أن نؤسس عليها قضايا، فإن الفروض مقبولة فيها تماماً عندما تكون المسألة مسألة منافحة وحسب، أعني، في الاستعمال الجدالي وليس في الاستعمال الدغمائي. وما أفهمه بالمنافحة، هو لا أن يعدد المرء الحجج لصالح زعمه، بل أن يبين فقط بطلان عماحكة الخصم التي بها يدعي أنه يهذب بها زعمنا الخاص. والحال، إن كل القضايا التأليفية المستمدة من العقل المحض تمتاز بهذه الخاصية: إنه، إن كان الذي يزعم واقعاً لأفكار معينة، لا يعلم قط ما يكفي لجعل قضيته يقينية، فإن الخصم من جهته لا يعلم أكثر منه لكي يزعم العكس. وخطأ العقل البشري متساوٍ من الجهتين: لا يوليه الواحد دون الآخر في المعرفة الاعتبارية. وعليه، فهو حلبة حقيقية لمعارك لا تنتهي قط. لكننا سنرى فيما بعد أن العقل، بالنظر إلى الاستعمال العملي يتمتع مع ذلك بحق التسليم بما لم يكن مخولاً أن يفترضه بأي شكل من دون حجج كافية في حقل الاعتبار وحسب، لأن كل مثل تلك الافتراضات، تسيء إلى كمال الاعتبار الذي لا يابه له الغرض العملي البتة. فللعقل هنا إذن ملكية ليس بحاجة إلى أن يدل على مشروعيتها، ولا يمكنه على كل حال أن يعطي الدليل عليها. فعلى الخصم إذن أن يأتي بالدليل. لكن، بما أن هذا الأخير، كي يثبت لوجود الموضوع المشكوك بأمره، يعلم عنه بقلة ما يعلم ذاك الذي يزعم تحققه فإن الأفضلية هنا هي لجهة ذاك الذي يزعم شيئاً كفرضية ضرورية عملياً (*melior est conditio possidentis*)^(*) ولأنه يوجد كما في حالة الدفاع المشروع، فإن له حرية اللجوء، كي يدافع عن قضيته المحقة، إلى الوسائل نفسها بالضبط التي يستعملها الخصم ضده، أعني إلى الفروض التي يجب أن لا تصلح بالطبع لتدعيم الدليل على ما يذهب اليه، بل فقط لإظهار أن الخصم يعلم عن موضوع النزاع أقل مما يمكنه من أن يفخر بأن له الأفضلية علينا في مسألة المعرفة الاعتبارية.

لا يُسمح إذن بالفروض في حقل العقل المحض إلا كأسلحة حربية؛ فهي لا تصلح

(*) حال التملك أفضل.

لتأسيس حق، بل فقط للدفاع عنه. لكن هنا يجب أن نبحث عن الخصم أبداً في ذاتنا. ذلك أن العقل النظري في استعماله الترسدالي هو ذباليكتيكي في ذاته. والاعتراضات التي يمكن أن تخشاها، تقيم فينا بالذات، ويجب أن نبحث عنها، بوصفها نوعاً من الدعاوى القديمة إنما المرفوضة دائماً، من أجل أن نؤسس سلاماً أبدياً على القضاء عليها. فالسكينة الخارجية ليست سوى سكينة ظاهرة؛ ويجب القضاء على العداوات في رؤيئشهما الذي يقيم في طبيعة العقل البشري؛ لكن كيف نقضي عليه إن لم نُعطه الحرية، بل الغذاء، اللازمين له كي يفرخ، فيسمح لنا إذ نكشف بذلك عنها، بأن نقتلها لاحقاً مع جذرها؟ تأملوا إذن بأنفسكم الاعتراضات التي لم تخطر بعد ببال أي خصم، وأعطوه الاسلحة أيضاً، أو امنحوه أنسب أرض يمكن أن يتمنى. فهناك لا خوف على شيء، بل رجاء بالأحرى، أعني باكتساب موقع، لا يمكن لأحد أن ينازعكم مُلكيته ذات مرة.

وإلى عتادكم الكامل تنتمي أيضاً فروض العقل المحض، وعلى الرغم من أن هذه الفروض ليست سوى أسلحة برونزية (لأنها لم تُعمد بأي قانون تجريبي) فإنها تتمتع بقدر من الفضيلة، يساوي الاسلحة التي يمكن لأي خصم أن يستعملها ضدكم. فإذا ما واجهوكم إذن عندما تسلمون (من أي منظور غير اعتباري) بطبيعة للنفس لا مادية ولا خاضعة لأي تفسير جسماني، بهذه الصعوبة: يظهر أن التجربة تدلل على أن تنامي ملكات ذهننا وتناقصها، ليسا سوى تغيرات مختلفة لأعضائنا؛ فإنه يمكنكم أن تقللوا من قوة الدليل بالقول إن جسمنا ليس سوى الظاهرة الأساسية التي يعود إليها في الحالة الراهنة (في الحياة) كامل قدرة الحساسية، وبالتالي كل تفكير بوصفها شرطه، والانفصال عن الجسم سيكون نهاية هذا الاستعمال الحسي بملكتنا المعرفية وبداية استعمالها الذهني؛ فليس الجسم إذن سبباً للفكر بل شرطاً حصرياً وحسب، ويجب بالتالي أن يُنظر إليه كمسند للحياة الحسية والحيوانية، هذا صحيح إلا أنه يجب أن يُنظر إليه أيضاً بالمقدار نفسه كعائق أمام الحياة الروحية المحضة، وخضوع الحياة الأولى للقوام الجسماني لا تثبت شيئاً لصالح خضوع الحياة بأسرها لحال اعضائنا. لكن، يمكنكم أن تذهبوا أبعد بعد، وأن تعثروا على شكوك جديدة لم تُثر حتى الآن أولم تعمق بشكل كافٍ.

إن عرضية الولادات التي تخضع، عند البشر كما عند المخلوقات غير العاقلة للظرف، لكن، أيضاً وغالباً، للتغذية ولنمط الحياة مع كل فضوله ونزواته، بل للعب غالباً، تشكل صعوبة كبرى في وجه الرأي الذي ينسب مدة تمتد حتى الأبد لمخلوق بدأت حياته في ظروف بمثل هذا القدر من اللامعنى والخضوع خضوعاً تاماً لحريرتنا. وتقل أهمية هذه الصعوبة بالنسبة الى مدة كل النوع (هنا على الأرض)، لأن العرضي في المفرد لا يوجد في الكل من دون الخضوع لقاعدة، أما بالنسبة لكل فرد، فيبدو من المشكوك فيه بالتأكيد توقع نتيجة كبيرة من أسباب متضعة. والحال، إنه يمكنكم ضد هذه الصعوبة ان تستعينوا بفرض ترسدالي يقول: إن كل حياة ليست أصلاً سوى حياة عقلية لا تخضع قط لتصاريف الزمان ولم تبدأ بالولادة، ويجب أن لا تنتهي بالموت؛ وإن هذه الحياة الدنيا ليست سوى مجرد ظاهرة، أعني سوى تصوّر حسي للحياة الروحية الخالصة، وإن كل عالم الحواس هو مجرد خيّل يُهوّم أمام غمطنا المعرفي الحالي، وليس له، شأنه

شأن الحلم، أي واقع موضوعي في ذاته، وإنه لو كان في إمكاننا أن نحدث الأشياء بما فيها ذاتنا، كما هي، لأمكننا أن نرى أنفسنا في عالم من الطبائع الروحية لم يبدأ تعاملنا الحقيقي معه بالولادة، ويجب أن لا ينتهي بموت الجسم (بوصفة مجرد ظاهرات) الخ

وعلى الرغم من أننا لا نعلم أي شيء عن كل ما نضعه هنا، فرضاً، في الواجهة كي نرد الهجوم، ومن أننا لا نزعّمه بحق؛ وعلى الرغم من أن كل هذا ليس حتى فكرة عقلية بل، مجرد أفهم أُخترع للمُناقحة، فإننا نهج مع ذلك بطريقة موافقة كلياً للعقل، لأننا نُظهر للخصم الذي يظن أنه استنفد كل إمكان، إذ حَسِب، خطأً، نقصَ الشروط الأميرية لهذا الامكان بمثابة الدليل على الامتناع الكامل لما نعتقده، نُظهر أنه لا يمكنه أن يضمّ، بمجرد قوانين للتجربة، كامل حقل الأشياء الممكنة في ذاتها أكثر مما يمكننا أن نكتسب لعقلنا مُلكيّة مضمونة خارج التجربة. وذلك الذي يلوح بمثل هذه الوسائل الدفاعية الفرضية ضدّ ادعاءات خصم ينكر، واثقاً، يجب ألا يُحسب من أجل ذلك أنه يريد أن يملكها بوصفها آراءه الحقيقية. وعليه أن يتخلص منها ما إن يردّ إدعاء لخصم الدُغثائي. ذلك أنه مهما بلغ تواضع المرء وأتزانه عندما يقتصر على التوسّل سلبياً وبالرفض إزاء مزاعم غريبة، فإنه، ما إن يريد أن يُثبت إعتراضاته كأدلة على العكس، حتى ينشأ لديه إدعاء لا يقلّ صلفاً ولا توهماً عما لو كان اعتق جانب الإثبات.

نرى إذن، بذلك، أنه ليس للفروض في الاستعمال الاعتباري أيّ مصداقية كأراء في ذاتها بل، فقط بالنسبة إلى الإدعاءات المضادة المارقة. ذلك أن مدّ مبادئ التجربة الممكنة إلى إمكان الأشياء بعامة، ليس مفارقاً بدرجة أقل من زعم الواقع الموضوعي لهذه الأفاهيم التي لا يمكن أن تجد موضوعاتها إلا خارج حدود كل تجربة ممكنة. فما يحكم عليه العقل المحض إثباتياً، يجب أن يكون ضرورياً (شأنه شأن كلّ ما يعرفه العقل) وإلا لن يكون شيئاً على الإطلاق. فهو لا يتضمن إذن في الواقع أي رأي. إلا أن الفروض التي هي مدار القول هنا، ليست سوى احكام احتمالية، لا يمكن على الأقل أن تُهفّت على الرغم من أنه لا يمكنها بالتأكيد أن تُثبت بأي شيء، وهي بالتالي مجرد آراء خاصة، إلا أنه لا يمكنها أن تغفل، عقلاً، (حتى من وجهة نظر الطمأنينة الداخلية) من الشك الذي تثيره. إلا أنه يجب الاحتفاظ بها بهذه الصفة، والانتباه جيداً كي لا تُطرح كما لو أنها كانت مضمونة ذاتياً، وذات مصداقية مطلقة، وكي لا تُغرق العقل في الاختلاقات والتعميمات.

الفصل الرابع

انضباط العقل المحض بالنظر الى أداته

للأدلة على القضايا الترسندالية والتأليفية هذه الخاصية من بين كل الأدلة على المعرفة التأليفية القبلية: إن العقل بواسطة أفاهيمه يجب أن لا يُطبّق فيها مباشرة على الموضوع، بل يجب

على العكس، أن يبرهن أولاً على مصداقية الأفاهيم وإمكان تأليفها قبلياً. وذلك لا كقاعدة إحترازية ضرورية وحسب، بل كخاصية لماهية الأدلة نفسها وإمكانها. فأننا، إن شئت أن أخرج قبلياً من أفهوم الموضوع سيمتنع عليّ ذلك من دون خيط هادٍ خاص قائم خارج هذا الأفهوم؛ وفي الرياضة، الحدس القبلي هو الذي يُرشد تألفي وكلّ الاستنتاجات يمكن أن تقام بالحدس المحض بلا توسط. وفي المعرفة الترندالية، وطالما أننا نشتغل فقط بأفاهيم الفاهمة، فإن المبدأ الموجه هو التجربة الممكنة، أعني إن الدليل لا يُظهر أنّ الأفهوم المعطى (أفهوم ما يحصل مثلاً) يؤدي مباشرة إلى أفهوم آخر (أفهوم السبب) لأن مثل هذا الانتقال سيكون قفزة لا يمكن تبريرها قط؛ بل يُظهر أن التجربة نفسها، وبالتالي موضوع التجربة سيكون ممتنعاً من دون ومثل ذلك الاقتران، فعلى الدليل إذن، أن يجعلنا نعرف، معاً، إمكان الوصول تألفياً إلى معرفة معينة للأشياء لم تكن متضمنة في أفهومها، ومن دون هذا الاحتراز ستندفع الأدلة، شأنها شأن المياه التي تخرج بعنف من مجراها وتنتشر عبر الحقول، إلى حيث يجريها عرضاً مُنَحْنِي تداعٍ خفيّ. وظاهر الاقتناع الذي يستند إلى أسباب تداعي ذاتية، والذي نحسبه معرفة ذات جاذب طبيعي، لا يمكنه قط أن يوازن الشك الذي يجب أن يرتفع، بمعقولية، بخصوص مثل هذه الخطوة المجازفة. وعليه فإنّ كل المحاولات التي تمّت من أجل التدليل على مبدأ العلة الكافية، قد ذهبت سدىً باعتراف إجماعي من أولئك العارفين بالأمر؛ وقبل أن يظهر النقد الترندالي، كان واحدهم يفضّل، إذ لم يكن بإمكانه التخلي عن هذا المبدأ، أن يستنجد، بصُلَف، بالفاهمة العامة على أن يحاول أدلة دغائية جديدة (وهو استنجد بيبين أن قضية العقل مدعاة للشبهة).

لكن، إذا كانت القضية، التي يجب أن يثبتها الدليل، زعماً للعقل المحض، وإذا كنتُ أريد، إلى ذلك، الخروج بواسطة مجرد أفكار، من أفاهيمي التجريبية، فسيكون من الضروري جداً بالأحرى، أن يتضمن الدليل تبريراً لمثل خطوة التأليف تلك (على افتراض أنه ممكن) كشرط ضروري لقوته التدليلية. وعليه، فإن الدليل المزعم على بساطة طبيعة جوهرنا المفكر بناء على وحدة الإبصار، ومهما بدا محتملاً، يثير صعوبة لا يمكن اخفاؤها. وهي: بما أن البساطة المطلقة ليست أفهوماً يمكن أن نصله بلا توسط بإدراك، بل يجب أن تكون مستنتجة فقط كفكرة، فإنه من الممتنع إطلاقاً أن نرى كيف يجب على مجرد الوعي الذي هو متضمن، أو يمكنه على الأقل أن يكون متضمناً، في كل تفكير، وعلى الرغم من أنه مجرد تصور بسيط، أن يؤدي بي إلى الوعي والمعرفة بشيء يمكن للتفكير وحده أن يكون متضمناً فيه. إذ لو تصورت قوة جسمي متحركاً، لكان بالنسبة إليّ، وعلى هذا النحو، وحدة مطلقة، ولكان تصوّري عنه تصوّراً بسيطاً؛ ولكن يمكنني أن أعبر عن هذه القوة أيضاً بحركة نقطة، لأن حجم الجسم غير مهم هنا، ولكان يمكن تصوّره من دون إنقاص القوة، صغيراً قدر ما نشاء، بل مركزاً نوعاً من التركيز في نقطة. لكن، إذا لم أعط سوى قوة الجسم المحركة، فإنه لا يمكن لي أن استنتج، من كون تصوّره مجرداً من كل كمّ ومضمون مكاني، ومن كونه بسيطاً بالتالي، أنه يمكن تصوّره كجوهر بسيط. ومن ذلك بالذات اكشف عن مغالطة^(*)، أي اكشف عنها من أن البسيط في التجريد متميز كلياً عن

(*) في الدليل المزعم على بساطة النفس (م.و).

البسيط في الموضوع، ومن أن أَل ((أنا)) الذي لا يتضمَّن بالمعنى الأول أي تنوع في ذاته، قد يكون، بالمعنى الثاني حيث يَعْنِي النفس بالذات، أفهوماً كثير التعقيد، أعني أن ينطوي ويدل على كثير من الأشياء تحته. لكن، كي نجمع سلفاً هذه المغالطة (لأنه من دون مثل هذا التخمين المسبق لن يُشكَّ قط بقيمة الدليل) يجب أن يكون لدينا بالضرورة محكّ دائم لإمكان مثل هذه القضايا التأليفية التي يجب أن تُثبَّت أكثر مما يمكن للتجربة أن تعطي. ويقوم هذا المحك في أن لا نطبق الدليل على المحمول المرغوب فيه مباشرة بل بتوسط مبدأ إمكان مدّ أفهومنا المعطى قبلياً حتى الأفكار وتحقيقها. فإذا ما احترزنا هذا الاحتراز، وإذا بدأنا، حتى قبل البحث عن الدليل، بأن نتساءل بتأني، لنرى كيف، وعلى أي رجاء، يمكن أن نتوقع مثل هذا التوسع بواسطة العقل المحض، ومن أين نريد في مثل هذه الحالة، أن نستمد تلك الرؤى التي لا يمكن أن توسَّع بناء على أفاهيم، ولا أن تستبق بالنظر إلى التجربة الممكنة، فإننا سنوفّر على أنفسنا كثيراً من الجهود المضنية والعقيمة أيضاً، ذلك لأننا لن نعود ننسب إلى العقل ما يفوق بوضوح قدرته أو بالأحرى لأننا سنخضع، لانضباط الاعتدال، هذه المَلَكَة التي لا ترضى بأن نضيق عليها عندما تستحوذ عليها الرغبة في التوسع الاعتباري.

فالقاعدة الأولى هي اذن أن لا نجرب أي دليل ترسندالي من دون أن نفكره أولاً، ومن دون أن نبيّن لأنفسنا، مشروعية المصدر الذي سنستمد منه المبادئ التي نزمع تأسيس الدليل عليها، وبأي حق يمكن أن نتوقع منها حسن العاقبة للاستدلالات. فإن كانت مبادئ للفاهمة (مبدأ السببية) فباطلاً ما نسعى إلى أن نبلغ بواسطتها أفكار العقل المحض، لأن لامصدقية لها إلا بصدد موضوعات تجربة ممكنة. وإن كانت مبادئ مستمدة من العقل المحض، فإن كل جهد سيذهب سدى أيضاً؛ فللعقل مثل هذه المبادئ بالطبع إلا أنها كلها دياكتيكية كمبادئ موضوعية، ولا يمكنها أن تصدق إلا كمبادئ تنظيمية لاستعمال التجربة المترابطة سيستمياً. فإن قُدِّمت مثل هذه المبادئ المزعومة، فعارضوا الاقتناع الخاطيء بـ "non liquet" يصدره حكمكم الناضح؛ فعلى الرغم من أن ذلك لا يكتنم بعد من أن تحرقوا وهمه، فإن لديكم كامل الحق، مع ذلك، بأن تطالبوا بتقديم تسويغ للمبادئ المستعملة، الأمر الذي لن يعطى قط إذا كانت هذه المبادئ مستمدة من مجرد العقل. وهكذا، لن تكونوا بحاجة قط إلى تحمل عبء توسيع كل تراءٍ عارٍ من الأساس، وتهفيته؛ إلا أنه يمكنكم أن تحيلوا، دفعة واحدة وجملة، كل دياكتيك لا تُستنفد جيّله، أمام محكمة عقلٍ نقديّ يتطلب قوانين.

والميزة الثانية للأدلة الترندالية هو أنه لا يمكن أن يوجد سوى دليل واحد لكل قضية ترندالية. فعندما يكون عليّ أن أستدل، لا بناءً على أفاهيم، بل، بناءً على الحدس المتناسب مع أفهوم، وسواءً كان حدساً محضاً كما في الرياضة أم حدساً أمبيرياً كما في علم الطبيعة، فإن الحدس الموضوع في الأساس، سيعطيني مادة متنوعة لأحكام تأليفية يمكن أن أقرنها بطرق مختلفة، وسيمكنني أن أنطلق من أكثر من نقطة، لأنه يمكنني أن أصل إلى القضية نفسها بطرق مختلفة.

لكن القضية الترندالية تنطلق من أفهوم واحد وحسب، وتنص على الشرط التأليفي لإمكان الموضوع، وفقاً لهذا الأفهوم. فلا يمكن للدليل إذن إلا أن يكون وحيداً، لأنه خارج هذا الأفهوم لا يوجد شيء به يمكن أن يتعين الموضوع، ولأنّ الدليل بالتالي لا يمكنه أن يتضمن أكثر من تعيين موضوع بعامة، وفقاً لهذا الأفهوم الذي هو أيضاً وحيد. وكنا في التحليلات الترندالية مثلاً، قد حصلنا هذا المبدأ: «كل ما يحصل قلّة سبب» من الشرط الوحيد للإمكان الموضوعي لأفهوم ((ما يحصل بعامة))؛ أعني، إنّ تعيين حدث في الزمان، وبالتالي إن هذا الحدث كمتتم إلى التجربة، سيكون ممتنعاً إن لم يكن خاضعاً لقاعدة دينامية من هذا النوع. والحال إنّ هذا الدليل أيضاً هو الوحيد الممكن، ذلك أنّ للحدث المتصور مصداقية موضوعية، أعني حقيقة، فقط لأن موضوعاً يتعين للأفهوم بواسطة قانون السببية. وصحيح أنهم قد جربوا أدلة أخرى على هذا المبدأ إنطلاقاً من الحدوث مثلاً، إلا أنه، حين نسلط على هذا الدليل كلّ الاضواء، لا يمكن أن نجد أي علامة مميزة للحدوث سوى كون الشيء يحدث، أعني سوى وجود الموضوع الذي يسبقه لوجوده، وهكذا نعود أبدأ إلى الدليل نفسه. وعندما يدور الكلام على إثبات هذه القضية: «إن كلّ ما يفكر هو بسيط» فإننا لا نتوقف عند متنوع التفكير، بل ننظر فقط إلى أفهوم الـ ((أنا)) الذي هو بسيط، والذي يتصل كل تفكير به. والأمر نفسه بالنسبة إلى الدليل الترندالي على وجود الله؛ فهو يستند فقط إلى إمكان تعاكس أفهومي أكثر الكائنات واقعية والكائن الضروري، ولا يمكن أن يحاول بطريقة أخرى.

وهذه الملاحظة الوقائية تختصر كثيراً نقد المزاعم العقلية. فحيث يقوم العقل بمهمته بمجرد أفاهيم، لا يوجد سوى دليل وحيد ممكن، هذا إن وجد دليل واحد ممكن. وعليه، عندما نرى الدغمائي يتقدم بعشرة أدلة، فإنه يمكننا أن نكون على ثقة بأن ليس لديه أي دليل. لأنه لو كان لديه واحد يدلل بوجوب (كما يجب أن يكون ذلك في أمور العقل المحض) فأني حاجة به إلى الأدلة الأخرى. ومقصده هو كمقصد المحامي في المحكمة، أن يكون لديه حجة لهذا وحجة لذلك، أعني أن يحول لصالحه ضعف الحكام الذين من دون أن يتعمقوا في المسألة، ولكي يتخلصوا بأسرع ما يمكن منها، يلتقطون أول شيء يثير انتباههم ويقررون وفقاً له.

والقاعدة الثالثة الخاصة بالعقل المحض عندما يخضع للانضباط، بالنظر إلى الأدلة الترندالية، هو أن على أدلته أن لا تكون قط إنية بل لية دائماً. فالبرهان المباشر أو اللمي في كلّ ضرب معرفي، هو ذاك الذي يربط معاً الاقتناع بالحقيقة ورؤية مصادر هذه الحقيقة، والدليل الإني على العكس يمكنه أن يولد اليقين، لكن لا يولد فهم الحقيقة من وجهة نظر ترابطها بأسس إمكانها. وعليه، فإن الأدلة الأخيرة هي ملجأ عند اللزوم أكثر منها طريقة تُلبّي كل مقاصد العقل. إلا أن لها من حيث البداهة أفضلية على الأدلة المباشرة في أن التناقض يحمل إلى التصور أيضاً أكبر دائماً من الذي يحمله أفضل الاقتران، ويقترب بذلك أكثر منه من حدسية البرهان.

والسبب الخاص الذي يجعلنا نستخدم الادلة الإنية في مختلف العلوم هو هذا: عندما تكون المبادئ، التي يجب أن نستمد منها معرفة معينة، متنوعة جداً أو مخفية عميقاً جداً، فإننا نبحث

عما إذا كان يمكننا أن نبلي تلك المعرفة بالنتائج . والحال إن الـ^(*)modus ponens الذي يقوم في الاستدلال على حقيقة معرفة من حقيقة نتائجها لا يُسمح به إلا إذا كانت كل نتائجه الممكنة صحيحة، إذ لن يكون هناك سوى مبدأ وحيد ممكن، وسيكون بالتالي المبدأ الصحيح أيضاً. فلا تصلح هذه الطريقة للاستعمال، لأن رؤية كل النتائج الممكنة لقضية مسلّم بها، هو فوق طاقتنا. لكننا نستخدم مع ذلك هذه الطريقة مع بعض التحفظ بالطبع، عندما يكون المطلوب إثبات شيء كفرض وحسب، كي نستدل استناداً، إلى قياس التمثيل هذا: إذا كانت كل النتائج التي بحثنا عنها تتفق مع المبدأ المسلّم به، فإن كل النتائج الأخرى الممكنة ستفق معه أيضاً. ولذا فإنه لا يمكن لفرض يفرض عن هذه الطريق أن يتحول ذات مرة إلى حقيقة مبرهنة. وعلى العكس، فإن^(*)modus tollens الاستدلالات التي تستدل من النتائج على المبادئ تدلّ لا بطريقة صارمة كلياً وحسب، بل أيضاً بسهولة قصوى. إذ يكفي أن يكون بالامكان استخراج نتيجة خاطئة واحدة من قضية حتى تكون هذه القضية خاطئة. ويدل أن نطالع في الدليل اللبّيّ كامل سلسلة المبادئ التي يمكن أن توصل إلى حقيقة معرفة بواسطة الرؤية التامة لامكانها، لو كان بالامكان أن نعثر على نتيجة خاطئة واحدة من بين كل النتائج عن الضد، لكان هذا الضد خاطئاً أيضاً. ولكانت المعرفة التي كان علينا اثباتها صحيحة بالتالي.

لكن، لا يمكن أن يسمح بالدليل الإنّيّ إلا في العلوم التي يمتنع فيها استبدال الموضوعي بذاتيّ تصوّرنا، أعني استبدال معرفة ما هو في الموضوع. لكن، حيث يسود هذا الاستبدال يجب غالباً، إما أن يناقض ضدّ قضية معينة شروط الفكر الذاتية وحسب ولا يناقض الموضوع، وإما أن لا تتناقض القضيتان إلا بناءً على شرط ذاتي محسوب، خطأ، بمثابة شرط موضوعي، فيمكن للقضيتين أن تكونا خاطئتين لأن الشرط خاطيء، من دون أن يكون بالامكان أن نستدل من خطأ الواحدة على صحّة الأخرى.

وفي الرياضيات، هذه الحيلة ممتنعة؛ ولذا فإن الأدلة الإنّية تجد محلها الصحيح فيها. وفي علوم الطبيعة، حيث كل شيء يتأسس على حدود أسيرية، يمكن أن نحتاط لهذه الحيلة بالطبع بعدد كبير من الملاحظات المقترنة، إلا أن هذا الدليل هو في الغالب من دون معنى هنا بالذات. أما المحاولات الترسندالية للعقل المحض فقد صُنعت كلها في الوسط الخاص بالذاتي الديالكتيكي، أعني في الذاتي، الذي يمثّل بل يفرض نفسه على العقل في مقدّماته بوصفه موضوعياً. والحال إنه لا يمكن أن يكون من المسموح به هنا، وفيما يخص القضايا التأليفية، أن نسوّج مزاعمنا بتهفيت الضدّ. إذ، إما أن لا يكون هذا التهفيت سوى مجرد تصور لتنازع الرأي المضاد مع الشروط الذاتية التي تسمح لعقلنا بالاستيعاب، الأمر الذي لا يقدر أي سبب لرفض الشيء نفسه (ومثلاً، إن الضرورة اللامشروطة في وجود كائن لا يمكن أن نستوعبها قط، وإن هذا الامتناع بالتالي يضاد بحق، ذاتياً كل دليل نظري على كائن ضروري أسمى، لكنه يضاد،

(*) حال الوضع .

(*) حال رفع (= إبطال) .

خطأ، إمكان مثل هذا الكائن الأصلي في ذاته) وإما أن الفريقين المنخدعين بالتراخي الديالكتيكي سواء في ذلك الفريق الذي يثبت كما الفريق الذي ينكر، يتخذان كأساس، أفهوماً مستحيلين عن موضوع، وعندها تطبق القاعدة: *Non entis nulla sunt praedicata* (*)، أعني، إن ما تُثبته أو نفيه عن الموضوع هو مغلوطة على السواء، وإنه لا يمكن أن نصل، إنياً، بتهفيت الضد، إلى معرفة الحقيقة. وعلى سبيل المثال، لو افترضنا أن العالم الحسي معطى في ذاته من حيث جملته، فإنه من الخطأ القول: يجب أن يكون إما لامتناهياً في المكان، وإما متناهياً محدوداً، لسبب بسيط هو أن الاحتمالين خاطئان. ذلك أن الظاهرات (كمجرد تصورات) ستكون مع ذلك معطاة في ذاتها (كأشياء) وهو أمر مستحيل؛ ولا تنتهي هذا الكل المتخيل سيكون بالطبع لا مشروطاً، إلا أنه سيكون (لأن كل شيء مشروط في الظاهرات) في تناقض مع التعيين الكمي اللامشروط المفترض، مع ذلك، في الأفهوم.

والدليل الإني هو أيضاً السراب الحقيقي الذي نخدع به دائماً أولئك الذين يُعجبون بمتانة المتعقلين الدغمائيين، وهو نوعاً ما البطل الذي يريد أن يُثبت شرف الفريق الذي اعتنقه وحقه الذي لا ينكر، بانخراطه في العراك مع كل من يشاء أن يشك به، على الرغم من أن هذا الإطناب لا يُثبت أي شيء لصالح القضية، بل لا يفعل سوى أن يُظهر قوة الأعداء المتبادلة، بل، وللحق، قوة المعتدي وحده. وغالباً ما يجد المشاهدون في رؤية كل واحد، حيناً غالباً، وحيناً مغلوباً، فرصة للشك ربيعاً بموضوع النزاع نفسه، إلا أنه لا سبب لديهم لذلك، ويكفي أن نصرخ بهم: *non defensoribus istis tempus eget* (**)، وعلى كل واحد أن يثبت قضيته بواسطة دليل مشروع بالتسوية الترسدالي لصالحه. لأنه إذا كان الخصم يستند إلى مبادئ ذاتية، فإنه من السهل بالطبع على الدغمائي أن يهفته، لكن من دون أن يحقق أي ربح من ذلك، لأنه في العادة متعلق مثله بأسباب الحكم الذاتية، ويمكن أن يُتهم بالطريقة نفسها التي أتهم بها خصمه. لكن، إذا نهج الفريقان بطريقة مباشرة تماماً، فيما أن يلاحظا تلقائياً صعوبة، بل استحالة العثور على المستند الذي يدعم مزاعمهما، وينتهي بهما الأمر إلى مجرد الابتذال، وإما أن يكشف النقد بسهولة التراخي الدغمائي ويلزم العقل المحض بالتخلي عن ادعاءاته المغالية في الاستعمال الاعتباري، بالانكفاء إلى حدود أرضه الخاصة، أعني حدود المبادئ العملية.

(*) اللا - كائن لا يُحمل عليه.

(**) والآن، لا مُناقحة.

الباب الثاني

«قانون» العقل المحض

من المذلل للعقل البشري أن لا يصل إلى شيء في استعماله المحض؛ بله أن يكون بحاجة إلى انضباط لقمع انحرافاته ووقايتها من الأوهام الناجمة عنها. لكن، هناك ما يرفعه بالمقابل ويعطيه الثقة بنفسه، وهو أنه يمكنه، ويجب عليه أن يمارس هذا الانضباط بنفسه من دون أن يسمح بأي رقابة فوقه. أضف إلى ذلك، أن الحدود التي يُرغم على وضعها لاستعماله الاعتباري تُحدد، في الوقت نفسه، من الادعاءات المباحكة لأي خصم كان، ويمكنه بالتالي أن يضع، في مأمن من كل الهجمات، كل ما يمكن أن يتبقى من متطلباته التي كانت مغالية في السابق. فالفائدة العظمى، وربما الوحيدة لأي فلسفة للعقل المحض هي إذن، فائدة سلبية وحسب، بمعنى أن هذه الفلسفة لن تكون أورغانوناً يصلح لتوسيع معارفنا، بل انضباط يصلح لتعيين حدودها، وبدل أن تكشف الحقيقة، فإن فضلها المتواضع سيكون في الاحتراز من الاغلاط.

إلا أنه يجب أن يكون، في مكان ما، مصدر للمعارف الايجابية التي تنتمي إلى مجال العقل المحض التي قد لا تكون مناسبة للغلط إلا بفعل سوء الفهم، في حين أنها تشكل في الواقع هدف حماسة للعقل. وإلا لإلام سننسب رغبته الجائعة في إيجاد موطىء قدم ثابت كلياً في مكان ما خارج حدود التجربة. فهو يستشعر الموضوعات التي تثير عنده اهتماماً كبيراً، ويسلك طريق الاعتبار المجرد لكي يقترب منها، لكنها تهرب من أمامه. ولربما يمكن أن نأمل له حظاً أفضل في الطريق الوحيد الباقي له، أعني طريق الاستعمال العملي.

وأفهم بـ«قانون»، مجمل المبادئ القبلية لاستعمال قدرات معرفية، معينة بعامة، استعمالاً مشروعاً. فالمنطق العام في قسمه التحليلي هو «قانون» للفاهمة وللعقل بعامة، انما من حيث الصورة وحسب، لأنه يتجرد من كل مضمون، اما التحليلات الترسندالية فهي «قانون» الفاهمة المحضة، لأنها الوحيدة القادرة على معارف تأليفية قبلية حقيقية. لكن حيث لا إمكان لأي

استعمال مشروع للملكة معرفية، لا «قانون». والحال، وحسب كل الأدلة التي قدمت حتى الآن، إن كل معرفة تأليفية للعقل المحض في استعماله الاعتباري هي ممتعة كلياً. فليس هناك إذن من «قانون» للاستعمال الاعتباري للعقل (لأن هذا الاستعمال هو دياكتيكي من صوب إلى صوب) بل إن كل منطق ترسندالي ليس في هذا الصدد سوى انضباط. وبالتالي، إن كان هناك من استعمال مشروع للعقل المحض، وكان يجب أن يكون له أيضاً في هذه الحالة «قانون»، فإن هذا القانون سيخصّ الاستعمال العملي للعقل، وليس استعماله الإعتباري وذاك ما سنبحث عنه الآن.

الفصل الأول

في الخاتمة الأخيرة للاستعمال المحض لعقلنا

يندفع العقل بميل من طبيعته إلى تخطي الاستعمال التجريبي كي يغامر باستعماله المحض بواسطة مجرد أفكار، فلا يجد الراحة إلا عندما تنقل دائرته على ((كل)) سستامي قائم بذاته. لكن، هل يتأسس هذا الميل على غرضه الاعتباري فقط، أم يتأسس بالأحرى على غرضه العملي وحسب؟

أريد الآن أن أهمل، جانباً، النجاح الذي يمكن أن يحزره العقل من الوجهة الاعتبارية، ولن أهتم إلا بالمشكلات التي حلّها يشكّل غايته الأخيرة، سواء كان بإمكانه أن يبلغها أم لا، وهي غاية ليس للغايات الأخرى، بالنظر إليها، من قيمة سوى قيمتها كمجرد وسائل. وهذه الغايات السامية وفقاً لطبيعة العقل، يجب أن يكون لها وحدتها كي تساعد، مجتمعة، على تقدم غرض البشرية الذي لا ينساق تحت أي غرض آخر أعلى.

والمقصد النهائي الذي، يؤدي إليه في النهاية، اعتبار العقل في استعماله الترندالي يخص موضوعات ثلاثة: حرية الإرادة، وخلود النفس، ووجود الله. وبالنظر إلى هذه الثلاثة مجتمعة، ليس غرض العقل محض الاعتباري سوى غرض ضعيف جداً. وسعياً إليه، كان العقل يحاول بصعوبة القيام بعمل مرهق، ويواجه من العوائق بقدر ما يواجه البحث الترندالي، لأنه لم يكن بإمكانه أن يستمد من كل الاكتشافات التي يمكن أن تحصل بهذا الصدد أيّ استعمال يدل على فائدته، عياناً، أعني في دراسة الطبيعة. وقد تكون الإرادة حرة لكن ذلك يمكن أن لا يخص سوى العلة المعقولة لإرادتنا؛ ذلك أنه فيما يخص المظاهر التي بها تتجلى الإرادة، أعني الأفعال، يوجد شعار أساسي لا يُنتهك، ومن دونه لا يمكننا أن نستعمل عقلنا أيّ استعمال أميري، شعار يجعل من الواجب علينا أن لا نفسرها قط إلا كما نفسّر سائر ظاهرات الطبيعة، أعني، وفقاً لقوانينها الثابتة. ولنفترض من جهة أخرى أنه يمكن لنا أن نرى الطبيعة الروحية لنفسنا (ومعها خلودها) فلن يكون بوسعنا مع ذلك أن نحسب حسابها، كمبدأ تفسيري لا بالنظر إلى ظاهرات

الحياة، ولا بالنظر إلى الطبيعة الخاصة للحال المقبلة، لأن أفهومنا عن الطبيعة اللاحسية هو سالب وحسب، ولا يوسع في أي شيء معرفتنا، لأن لا مادة له يمكن أن تستمد منها من النتائج إلا تلك التي يمكن أن نحسبها فقط بمثابة خرافات، لا يمكن أن تبيحها الفلسفة. ومن جهة ثالثة، حتى عندما يمكن لوجود عقل أسمى أن يدلّل، فإنه سيمكننا بالطبع أن نجعل به الغائية، في ترتيب العالم بعامة وفي نظامه، مفهومة، إلا أن ذلك لا يحوّلنا قط أن نشق منه أي ترتيب، ولا أي نظام خاص، ولا أن نستنتجها بجرأة حيث لا ندركها. لأن ثمة قاعدة ضرورية لاستعمال العقل الاعتباري، وهي أن لا نهمل الاسباب الطبيعية، وأن لا نترك ما يمكن أن نتعلّمه بالتجربة كي نشق، ما لا نعرفه، مما يتخطى إطلاقاً كل معرفتنا. وبكلمة، تبقى هذه القضايا الثلاث مفارقة أبداً بالنسبة إلى العقل الاعتباري، وليس لها قط أي استعمال مُحايث، أعني يصدق بالنسبة إلى موضوعات التجربة وبالتالي يفيدنا بطريقة من الطرق، بل إنها إذا ما نُظر إليها في ذاتها، جهودٌ ضائعة كلياً، ومُضنية لعقلنا إلى أقصى درجة، علاوة على ذلك.

وعليه، إذا لم تكن هذه القضايا الجذرية الثلاث لازمة لنا البتة من أجل أن نعلم، وكان عقلنا مع ذلك يوصي بها بلحاح؛ فإن أهميتها يجب أن تعود أصلاً إلى العملي وحده.

عمليّ كل ما هو بحريّة. لكن، إذا كانت شروط ممارسة إرادتنا الحرّة أميرية، فإنه لا يمكن أن يكون للعقل سوى استعمال تنظيمي فيها، وليس بوسعه أن يُستخدم إلا للقيام بوحدة القوانين الاميرية. وعلى سبيل المثال، يُشكّل اتحاد جميع الغايات التي تعينها ميولنا في غاية واحدة: السعادة، واتفاق الوسائل من أجل بلوغها، يشكّلان في تعليم الفطنة، كلّ عمل العقل الذي لا يمكن أن يُعطي في هذا الصدد سوى قوانين برغماتية لسلوكنا الحرّ، صالحة لبلوغ الغايات التي تشير علينا بها الحواس، إنما ليس قوانين محضة متعينة قبلياً تماماً. وعلى العكس، إن القوانين العملية المحضة التي يُعطي العقل غايتها قبلياً تماماً، والتي لا تأمر بشكل مشروط أميريّاً بل بشكل مطلق، ستكون من إنتاج العقل المحض. والحال إن مثل هذه القوانين هي قوانين خُلقيّة، وهي تنتمي وحدها إلى الإستعمال العملي للعقل المحض، وتسمح بـ «قانون».

فكلّ سعي العقل إذن في العمل، الذي يمكن أن نسمّيه فلسفه محضة، يتّجه في الواقع نحو المشكلات الثلاث المذكورة وحسب. لكنّ لهذه بدورها، غايةً أبعد، أعني ما يجب عمله، إذا كانت الارادة حرّة، وإذا كان الله، وكانت حياة مقبلة. لكن بما أنّ الكلام يدور هنا على سلوكنا بالنسبة إلى الغاية الأسمى، فإن المقصد الأخير للطبيعة الحكيمة والمُدبرة في تنظيم عقلنا لا يسعى إلا إلى ما هو خلقي.

لكن، بما أننا بصدد موضوع خارج عن الفلسفة الترسندالية⁽¹⁾، فإنه ينبغي علينا أن نحتاط

(1) كل الأفاهيم العملية تعود إلى موضوعات الرضى أو الكره، أعني اللذة أو الألم، وبالتالي وعلى الأقل بطريقة غير مباشرة إلى موضوعات شعورنا. لكن، بما أن الشعور ليس ملكة تصورية للأشياء، بل يوجد خارج الملكة المعرفية في جملتها، فإن عناصر احكامنا من حيث تتصل باللذة والألم وبالتالي بالاحكام العملية، لا =

كثيراً كي لا نضيع في السرد، وكي لا نكسر وحدة السستم، ويلزمنا من جهة أخرى، الكثير كي لا ننقص شيئاً من الوضوح والاقناع بقولنا أقل مما يلزم عن هذه المادة الجديدة. وآمل أن أنجح في الحالتين بالبقاء أقرب ما يمكن من الترساندي، وبإهمالي جانباً كل ما يمكن أن يكون، فيه هنا، من سيكولوجي، أعني من أميري.

ويجب أن نلاحظ أولاً أنني لن استخدم منذ الآن أفهوم الحرية إلا بالمعنى العملي، وأنني أهمل هنا جانباً، بعده أمراً قد فرغ منه أعلاه، المعنى الترساندي لهذا الأفهوم الذي لا يمكن أن يفترض أميرياً كمبدأ تفسيري للظواهرات، بل الذي هو في ذاته مُشكلة للعقل. ذلك أن الإرادة تكون محض حيوانية (arbitrium brutum) عندما لا يمكن أن تتعين إلا بدوافع حسية، أعني إنفعالياً. لكن الإرادة التي يمكن أن تتعين بمعزل عن الدوافع الحسية وبالتالي بحوافز لا يمكن أن تتصور إلا بالعقل، تسمى إرادة حرّة (arbitrium liberum) وكل ما يترابط بها كمبدأ وكتيجة يُدعى عملياً. ويمكن للحرية العملية أن تثبت بالتجربة. ذلك أن كل ما يجذب، أعني ما تتفعل به الحواس بلا توسط، ليس الوحيد الذي يعين الإرادة الانسانية، بل لقد رأينا على العكس قدرة على التغلب، بواسطة تصوّرات ما هو نافع أو ضار وإن بطريقة أكثر بعداً، على الانطباعات المتولدة في ملكة الرغبة الحسية عندنا. والحال، إن تلك التفكرات حول ما هو مرغوب فيه بالنظر إلى كل حالنا، أعني حول ما هو حسن ومفيد، تستند إلى العقل. فهو يعطي إذن أيضاً قوانين هي أوامر، أعني قوانين موضوعية للحرية تقول ما يجب أن يحصل على الرغم من أن ذلك قد لا يحصل أبداً، وتتميز بذلك عن قوانين الطبيعة التي لا تعالج إلا ما يحصل؛ ولذا تدعى أيضاً قوانين عملية.

لكن، الا يتعين العقل نفسه، في أفعاله التي بها يصدر قوانين، بتأثيرات خارجية؟ وما يدعى حرّة بالنظر إلى النزوات الحسية، ألا يمكن أن يكون بدوره طبيعة بالنظر إلى علل فاعلة أرفع وأبعد؟ إن ذلك لا يعنيننا بشيء فيما هو عملي، لأننا لا نفعل هنا سوى أن نسأل العقل بلا توسط أن يُبلي السلوك، بل إنه سؤال محض نظري يمكن أن نتركه جانباً طالما أننا لا ننظر إلا إلى الفعل أو الترك. نعرف إذن الحرية العملية بالتجربة كسبب من الأسباب الطبيعية، أعني سببية للعقل في تعيين الإرادة، في حين أن الحرية الترساندية تتطلب استقلالاً لهذا العقل نفسه (من وجهة نظر سببية في بدء سلسلة من الظواهرات) بالنظر إلى كل الأسباب الميئة للعالم الحسي، وأنها بهذا المعنى تبدو مضادة لقانون الطبيعة وبالتالي لكل تجربة ممكنة وأنها تبقى بالتالي مشكلة. لكن هذه المشكلة لا تنتمي إلى العقل في استعماله العملي؛ وليس علينا بالتالي، في «قانون» للعقل المحض أن نهتم إلا بسؤالين يتعلّقان بالغرض العملي للعقل المحض. ويجب أن يكون قانون استعماله بالنظر إليهما ممكناً، وأعني هل هناك إله؟ وهل هناك حياة مقبلة؟ والسؤال عن

= تنتمي إلى مجمل الفلسفة الترساندية التي لا شغل لها إلا مع المعارف القبلية المحضة^(*).

(*) سيعدل كمنظ هذا الحكم فيما بعد، في نقد الحاكمية، حيث يحتفظ بتقسيم الفلسفة إلى نظرية وعملية، لكنه يضيف قسماً ثالثاً إلى النقد هو نقد حكم الشعور باللذة والألم، القائم هو الآخر على مبدأ قبلي (م. و).

الحرية الترندالية يَخَصُّ فقط العَلَمَ الاعتباري، ويمكن أن نهمله جانباً بوصفه سؤالاً حياً تماماً عندما يدور الكلام على العملي. وقد اعطينا حول ذلك إيضاحات كافية في نقیضة العقل المحض.

الفصل الثاني

في أمثلة الخير الأسمى كتعيين للغاية الأخيرة للعقل المحض

قادنا العقل في استعماله الاعتباري عبر حقل التجارب، وبما أنه لم يكن ليجد قط في هذا الحقل اكتفاء تاماً، فقد جرّنا نحو الأفكار الاعتبارية، وهذه بدورنا انتهت بإعادتنا إلى التجربة. فنحن قمنا إذن بمقصده بشكل نافع، هذا صحيح، إلا أنه لم يكن موافقاً قط لتوقعنا. لكن، يبقى أماننا، بعد، محاولة للقيام بها، وهي أن نبحت هل هناك من عقل محض أيضاً في الاستعمال العملي، وهل يقودنا في هذا الاستعمال إلى الأفكار التي تبلغ غايات العقل المحض السامية التي أشرنا إليها للتوّ؟ ثم ألا يمكنه أن يوافق معنا من وجهة نظر غرضه العملي على ما أنكره علينا إطلاقاً من وجهة نظر الغرض الاعتباري؟

كل غرض لعقلي (اعتبارياً كان أم عملياً) يتوحد في الاسئلة الثلاثة التالية :

- 1 - ماذا يمكن أن أعلم؟
- 2 - ماذا عليّ أن أعمل؟
- 3 - ماذا يمكن لي أن أمل؟

والسؤال الأول هو محض نظري، وقد استنفدنا (وأنا فخور بذلك) كلّ الأجوبة الممكنة عن هذا السؤال، ووجدنا أخيراً الجواب الذي يجب على العقل أن يكتفي به والذي يجد فيه، بالاحرى عندما لا يهتم بما هو عملي، ما يرضيه؟ لكننا بقينا بعيدين عن غايتين كبيرتين، إليهما كان ينزع أصلاً كل جهد العقل المحض، كما لو أننا كنا منذ البداية قد رفضنا بداعي الكسل هذا العمل. فإذا كان الكلام يدور إذن على ما نعلم، فإنه من الأكيد والثابت أنه لن يكون من نصيبنا حول هاتين المسألتين.

والسؤال الثاني هو محض عملي. وصحيح أنه يمكنه أن ينتمي بما هو كذلك إلى العقل المحض، إلا أنه ليس سؤالاً ترندالياً، بل خلقياً ولا يمكنه أن يشغل بذاته نقدنا.

والسؤال الثالث: إن عملت ما يجب علي أن أعمل، فماذا يمكنني أن أمل عندئذ؟، هو عملي ونظري معاً من حيث إن العملي يؤدي كخيطة هادٍ إلى حل المسألة النظرية، وعندما تذهب هذه

إلى أعلى بعد، إلى حل المسألة الاعتبارية. ذلك أن كل أمل يسعى إلى السعادة، وهو بالنظر إلى العملي وإلى قانون الاخلاق بمثابة العلم أو القانون الطبيعي بالنظر إلى معرفة الاشياء النظرية؛ فالأمل يؤدي في النهاية إلى هذه النتيجة: إن شيئاً ما يكون (ما يعين الهدف الأخير الممكن) لأن شيئاً ما يجب أن يحصل؟ ويصل العلم إلى هذه: إن شيئاً ما يكون (ما يفعل كسبب أعلى) لأن شيئاً ما يحصل.

والسعادة هي اشباع كل ميولنا (سواء كانت ممتدة من حيث تنوعها أم مشتدة من حيث درجتها، أم أيضاً مستمرة من حيث المدة). وأسمي قانوناً براغماتياً (قاعدة للفتنة)، القانون العملي الذي حافزه السعادة، أما ذاك الذي لا حافز له سوى السعي إلى أن يكون جديراً بالسعادة، فأسميه إن وُجد ذات مرة، قانوناً خلقياً (قانون الآداب). فالأول ينصح بما يجب علينا أن نفعله إن شئنا أن نشارك بالسعادة؟ والثاني يأمر بالطريقة التي يجب علينا أن نتصرف بها كي نصير جديرين فقط بالسعادة. الأول يتأسس على مبادئ أميرية، لأنه لا يمكنني أن أعلم إلا بواسطة التجربة ما هي الميول التي تريد أن تُشبع، وما هي الأسباب الطبيعية التي يمكن أن تقوم بهذا الإشباع. أما الثاني فيتجرد من الميول والوسائل الطبيعية لإشباعها، ولا يرى إلا إلى حرية الكائن العاقل بعامة، والشروط الضرورية التي بموجبها وحدها تتفق الحرية مع الخطوة بالسعادة وفقاً لمبادئ؟ ويمكنه بالتالي أن يستند على الأقل إلى مجرد أفكار للعقل المحض وأن يُعرّف قبلياً.

وأسلم بأن هناك حقاً قوانين خلقية محضة تُعين بشكل قبلي تماماً (من دون أخذ الحوافز الاميرية بالحسبان، أي حوافز السعادة) الفِعل - والترك، أعني استعمال حرية كائن عاقل بعامة، وأسلم أن هذه القوانين تأمر بإطلاق (وليس فقط شرطياً بافتراض غايات أميرية أخرى) وأنها بالتالي ضرورية من كل وجهات النظر. ويمكنني أن أفترض بحق هذه القضية مُستنداً لا إلى أدلة أشهر الاخلاقيين وحسب، بل أيضاً إلى الحكم الاخلاقي لكل إنسان إذا كان يريد أن يفكر بوضوح مثل هذا القانون.

يتضمن العقل المحض إذن، لا في استعماله الاعتباري بالطبع، بل في استعمال عملي معين، أعني في الاستعمال الخلقي، مبادئ لإمكان التجربة، أعني لأفعال يمكن أن توجد، طبقاً لوصاياه الخلقية، في تاريخ الإنسان. إذ، لما كان يأمر: هذه الأفعال يجب أن تحصل، فإنه يجب أن يكون بالإمكان أيضاً حصولها ويجب بالتالي أن يكون نوع خاص من السستامية، عنية من الوحدة الخلقية، ممكناً أيضاً. في حين أن الوحدة السستامية للطبيعة لم يكن بالإمكان أن تثبت وفقاً لمبادئ اعتبارية للعقل. لأنه إذا كان للعقل عليّة بالنظر إلى الحرية بعامة، فإنه ليس لديه عليّة بالنظر إلى الطبيعة في مجملها؛ وإذا كان يمكن لمبادئ العقل الخلقية أن تولّد أفعالاً حرة، فإنه ليس بوسعها أن تولّد قوانين للطبيعة. فلمبادئ العقل المحض في استعمالها العملي، أعني في الاستعمال الخلقي، واقع موضوعي إذن.

وأسمي العالم من حيث يكون مطابقاً لكل القوانين الخلقية (من حيث يمكن أن يكون تبعاً

لحرية الكائنات العاقلة، ومن حيث يجب أن يكون تبعاً للقوانين الضرورية للاخلاق) أسميه علماً خُلُقياً، وهو بهذا المعنى مفكّر وحسب كعالم معقول، لأننا نجرّده من كل شروط (غايات) الأخلاق، وحتى من كل العوائق التي تصادفها (من ضعف الطبيعة البشرية واختلاطها). فهو بهذا المعنى إذن مجرد فكرة، إلا أنه فكرة عملية يمكن ويجب أن يكون لها تأثير متحقّق على العالم الحسي من أجل جعله قدر الإمكان مطابقاً لهذه الفكرة. لفكرة العالم الخُلقي إذن، واقع موضوعي لا كما لو أنها كانت تعود إلى موضوع حدس معقول (لا يمكننا قط أن نفكّر مثل هذا النوع) بل من حيث تعود إلى العالم الحسي، إنما كما إلى موضوع للعقل المحض في استعماله العملي، وكما إلى *corpus mysticum*^(*) للكائنات العاقلة فيه، من حيث لإرادتهم الحرة في ذاتها، وفقاً لقوانين خلقية، وحدةً سستمائية شاملة، مع ذاتها كما مع حرية الآخرين.

ذاك هو إذن الجواب على السؤال الأول من سؤاليّ العقل المحض فيما يخص الغرض العملي: إفعل ما يمكن أن يجعلك جديراً بأن تكون سعيداً. والحال، إن السؤال الثاني هو: هل يمكن لي أن تصرف بحيث لا أكون غير جدير بالسعادة، أن أمل بأنه يمكنني أن أشارك فيها. وللإجابة على هذا السؤال، يجب أن نعلم ما إذا كانت مبادئ العقل المحض التي تُملي القانون قبلياً، تُقرّنه أيضاً بالضرورة بهذا الأول.

أقول إذن: كما إن المبادئ الخُلقية هي ضرورة حسب العقل في استعماله العملي، كذلك من الضروري حسب العقل في استعماله النظري أن نسلّم بأن لكل واحد أن يأمل بالسعادة بالضبط على قدر ما جعل نفسه جديراً بها بسلوكه، وبأن سستام الاخلاق هو بالتالي مربوط بلا انفكاك بسستام السعادة، إنما في فكرة العقل المحض وحسب.

والحال، إنه يمكننا أيضاً أن نُنكر مثل هذا السستام للسعادة المربوطة بنسبة طردية مع الاخلاق، بوصفه ضرورياً في عالم معقول، أعني في العالم الخُلقي الذي نجرد أفهومه من كل عوائق الاخلاق (من الميول)؛ لأن الحرية، تحفزها من جهة القوانين الخُلقية وتكبحها من جهة أخرى، ستكون هي نفسها علّة السعادة الكلية، وبالتالي ستكون الكائنات العاقلة نفسها ويتوجيه من هذه المبادئ، صانعة نعيمها الخاص الدائم ونعيم الآخرين معاً. لكن سستام الاخلاق هذا الذي يكافيء نفسه بنفسه ليس سوى فكرة يستند تنفيذها إلى هذا الشرط: أن يعمل كل واحد ما يجب، أعني، أن تحصل كلّ أفعال الكائنات العاقلة كما لو أنها تتولّد من إرادة سامية تضم في ذاتها أو تحتها كل إرادة خصوصية. لكن، بما أنّ الإرغام الصادر عن القانون الخُلقي يبقى صالحاً للاستعمال الخاص الذي يعمل به كل واحد بإرادته حتى عندما لا يتصرّف الآخرون طبقاً لهذا القانون، فلا طبيعة أشياء العالم، ولا سببية الأفعال نفسها وعلاقتها بالاخلاق، تُعيّن كيف تتناسب النتائج مع السعادة؛ والعقل إذ يتخذ الطبيعة وحدها كأساس لا يمكنه أن يتعرف إلى الربط الضروري، المذكور أعلاه، لأمل المرء بأن يكون سعيداً مع جهده

المثابر لكي يصير جديراً بالسعادة؛ إلا أنه يمكنه أن يأمل ذلك فقط إذا طرح في الوقت نفسه عقلاً أسمى يأمر وفقاً للقوانين الخلقية، في الأساس كعلة للطبيعة.

وأسمي فكرة مثل هذا العقل الذي ترتبط فيه أكمل إرادة خلقياً بأسمى غبطة، والذي هو علة كل السعادة في العالم من حيث توزع بالتناسب الطردي الدقيق مع الخلقية (بوصفها ما يجعل المرء جديراً بأن يكون سعيداً) أسميها أمثل الخير الأسمى. فلا يمكن للعقل المحض إذن أن يجد مبدأ الربط الضروري عملياً لعنصري الخير الأسمى المشتق، أعني لعنصري عالم معقول أي خلقي، إلا في أمثل الخير الأسمى الأصلي. لكن، بما أنه يجب علينا بالضرورة أن نتصور أنفسنا كمتتمين بالعقل، إلى مثل هذا العالم، على الرغم من أن الحواس لا تقدم لنا سوى عالم من ظاهرات، فإنه يجب علينا أن نسلّم أيضاً به كنتيجة لسلوكنا في العالم الحسي وكعالم مقبل لنا لأن هذا العالم لا يقدم لنا مثل هذا الربط. فالله والحياة الآتية هما إذن وفقاً لمبادئ العقل إفتراضان لا ينفصلان عن الإرغام الذي يفرضه علينا هذا العقل نفسه.

تشكل الخلقية في ذاتها بسّتاماً، إلا أنّ ذلك لا يصح على السعادة إلا إذا كان توزيعها يتناسب طردياً بدقة مع الخلقية. والحال أن هذا التناسب ليس ممكناً إلا في العالم المعقول الخاضع لحكمة الخالق الذي خلقه ويحكمه. يرى العقل نفسه مرغماً إذن، إمّا على التسليم بمثل هذا الكائن وكذلك بالحياة في عالم يجب أن ننظر إليه كعالم مقبل، وإما على أن ينظر إلى القوانين الخلقية كخرافات باطلة، لأن النتيجة الضرورية، التي يُقرنها هو نفسه بهذه القوانين، ستبتد من دون ذلك الافتراض. وعليه، فإن كل واحد يرى إلى القوانين الخلقية بوصفها أوامر، الأمر الذي لا يمكن أن تكونه إن لم تُقرن بقواعدها نتائج مناسبة، وبالتالي إن لم تتضمن وعداً ووعداً. لكن هذا أيضاً لا يمكن أن تفعله إذا لم تكن مُقيمة في كائن ضروري كما في الخير الأسمى الذي وحده يجعل مثل هذه الوحدة الغائية ممكنة.

كان ليبنتس يسمي العالم، من حيث لا نرى فيه إلا إلى الكائنات العاقلة وترابطها وفقاً لقوانين أخلاقية ولحكم الخير الأسمى، ملكوت النعمة، ويميزه بذلك عن ملكوت الطبيعة، حيث تخضع هذه الكائنات لقوانين خلقية بالطبع إنما لا تتوقع أي نتيجة لسلوكها سوى تلك التي تتبع السياق الطبيعي للعالم الحسي. إنها إذن لفكرة ضرورية عملياً للعقل أن ينظر إلى نفسه بوصفه منتمياً إلى ملكوت النعمة حيث تنتظرنا كل السعادة؛ هذا إن لم تقلل بأنفسنا حصتنا فيها، ونجعل أنفسنا غير جديرين بأن نكون سعداء.

وتسمى القوانين العملية من حيث هي في الوقت نفسه أسباب ذاتية للعمل، أعني مبادئ ذاتية، تسمى شعارات. ومحكمة الخلقية، بحسب نقائنها ونتائجها، تجري وفقاً لأفكار والتقيد بهذه القوانين وفقاً لشعارات.

ومن الضروري أن يكون كل غمطنا الحياتي منتظماً وفقاً لشعارات أخلاقية؛ إلا أنه من الممتنع في الوقت نفسه أن يحصل هذا إذا لم يُقرن العقل، بالقانون الأخلاقي الذي هو مجرد فكرة، علة

فاعلة تعيّن وفقاً لسلوكنا إزاءه، حلاً متناسباً طردياً بدقة، إمّا في هذه الحياة وإمّا في حياة أخرى، مع أسمى غاياتنا. فمن دون الله، ومن دون عالم، غير مرئي الآن لنا إنّما مأمول، لا يمكن للأفكار الخلقية العظيمة أن تكون إذن موضوع تحييد وإعجاب، بل لن تكون حوافز للنّية والتنفيذ لأنها لا تحقّق الغاية الكلية المرسومة قبلياً من قبّل هذا العقل المحض نفسه، والضرورية. وهيهات أن تكون السعادة وحدها الخير الكامل لعقلنا. فهو لا يحبّها (وأيّاً كانت قوة الميل نحوها) إن لم تكن مقترنة بما يجعلنا جديرين بأن نكون سعداء، أعني بالسلوك الأخلاقي الحسن. لكن من جهة أخرى، ليست الخلقية وحدها ومعها مجرد صفة أن نكون جديرين بالسعادة، الخير الكامل، ومن أين لهما أن يكونا كذلك؟. فحتى يكون الخير كاملاً، يجب أن يكون بإمكان ذلك الذي لم يتصرّف بشكل يجعله غير جدير بالسعادة، أن يأمل بالمشاركة فيها. ولا يمكن للعقل، وحتى خارج كل مقصد خصوصي أن يحكم بخلاف ذلك عندما يضع نفسه، وبصرف النظر عن كل غرض خاص، محل الكائن الذي عليه أن يوزّع على الآخرين كل السعادة. لأن العنصرين في الفكرة العملية مربوطان ماهوياً، إنّما من حيث يكون الاستعداد الخلقى ممكناً. لأن هذا الاستعداد لن يكون في هذه الحالة خلقياً، ولن يكون بالتالي جديراً قط بالسعادة التي لا تجد أمامها أي حصر سوى ذلك الذي يصدر عن لا خلقيتنا الخاصة.

تشكل السعادة اذن في تناسبها الطردي الدقيق مع خلقية الكائنات العاقلة التي بها تجعل هذه الكائنات نفسها جديرة بالسعادة، تشكل إذن وحدها الخير الأسمى للعالم الذي يجب علينا وجوباً مطلقاً أن نضع أنفسنا فيه وفقاً لوصايا العقل المحض إنّما العملي، والذي ليس في الحقيقة سوى عالم معقول، لأن العالم المحسوس لا يعبّدنا، بناءً على طبيعة الاشياء، بمثل هذه الوحدة السستمائية للغايات، وعالم لا يمكن لواقعه أن يتأسس إلا على إفتراض خير أسمى أصلي. وهناك يؤسس العقل، القائم بذاته والمتمتع بكل كفاية العلة السامية، ويسوس وينجز وفقاً لأكمل غائية، نظاماً للأشياء كلياً، وإن كان مخفياً عنا عميقاً في العالم الحسي.

والحال، إنّ هذه الإلهيات الاخلاقية، تمتاز عن الإلهيات الاعتبارية بهذه الميزة الخاصة، وهي أنها تؤدي بنا حتماً إلى أفهوم كائن أول أوّحد وكي الكمال وعاقل، وهو أفهوم لا تدلنا الإلهيات الاعتبارية عليه بناء على مبادئ موضوعية وليس بوسعها بالأحرى أن تقنعنا به. ذلك أننا لا نجد، لا في الإلهيات الترسندالية، ولا في الإلهيات الطبيعية، ومهما أوغل العقل بنا، أي سبب جدّي لعدم التسليم إلا بكائن أوّحد يمكن أن نضعه فوق كل الاسباب الطبيعية، ولا بأي علة كافية كي نخضع لها في الوقت نفسه هذه الاسباب من كل الجهات. وعلى العكس، عندما نرى، من وجهة نظر الوحدة الخلقية بوصفها قانوناً ضرورياً للعالم، إلى العلة الوحيدة التي يمكن أن تعطي لهذا القانون نتيجته التناسبية، وتعطيه بالتالي قوة مُرغمة لنا، نرى أنها يجب أن تكون إرادة وحيدة وسامية تتضمن في ذاتها كل القوانين، إذ كيف ستوجد وحدة كاملة للغايات في إرادات متنوعة؟ ويجب أن تكون هذه الإرادة كلية القدرة؛ من أجل أن تكون كل الطبيعة وصلتها بالخلقية في العالم خاضعتين لها؛ وكلية العلم، من أجل أن تعرف جوانية النوايا وقيمتها الخلقية؛ وكلية الحضور، من أجل أن تقدّم دون توسط العناية التي يتطلبها الخير الأسمى للعالم؛

وسرمدية، من أجل أن لا يختل الانسجام بين الطبيعة والحرية في أي وقت . . . إلخ .

لكن هذه الوحدة السستمائية للغايات في عالم العقول هذا، الذي وإن كان لا يمكنه بوصفه مجرد طبيعة أن يسمّى سوى عالم محسوس، يمكنه مع ذلك بوصفه سستمائاً للحرية أن يسمّى عالماً معقولاً، أعني خلقياً* (regnum gratiae)، هذه الوحدة تؤدي حتماً إلى وحدة غائية أيضاً لكل الأشياء المؤلفة لهذا الكل الكبير، ووحدة تتطابق مع القوانين الكلية للطبيعة، مثلما تتطابق الوحدة الأولى مع قوانين الاخلاق الكلية والضرورية، وتوحد بين العقل العملي والعقل النظري. ويجب أن نتصور العالم بوصفه صادراً عن فكرة إذا كان يجب عليه أن يتفق مع ذاك الاستعمال العقلي الذي من دونه ستتصرف نحن بشكل غير جدير بالعقل، أعني مع الاستعمال الخلقى الذي يستند استناداً مطلقاً إلى فكرة الخير الأسمى. وكل بحث في الطبيعة يتلقى بذلك توجيهاً تبعاً لصورة سستم للغايات، ويصير في توسّعه الاعلى إلهيات طبيعية. لكن هذه الأخيرة إذ تنطلق من النظام الاخلاقي بوصفه وحدة مؤسسة على ماهية الحرية وليست قائمة عرضياً بناءً على أوامر خارجية، تعيد غائية الطبيعة إلى مبادئ يجب أن تكون مربوطة، ربطاً لا ينفصم وقبلياً، بالإمكان الجوّاني للأشياء وبالتالي بإلهيات ترسندالية تجعل من أمثلية الكمال الانطولوجي الاسمى مبدأ للوحدة السستمائية صالحاً لكل ربط للأشياء بموجب قوانين الطبيعة الكلية والضرورية، لأن لها جميعاً مصدرها في الضرورة المطلقة لكائن أول وأوحد.

فأيّ استعمال يمكننا إذن أن نُقيم بفاهمتنا حتى بالنظر إلى التجربة إذا لم نطرح على أنفسنا غايات. لكنّ الغايات السامية هي غايات الاخلاق، وليس هناك من يعرفها سوى العقل. لكنّ، بهذه الغايات وبهدياتها، لا يمكننا أن نُقيم بعلم الطبيعة نفسه أيّ استعمال غائي بالنظر إلى المعرفة إذا لم تُبين الطبيعة نفسها وحدة غائية؛ إذ من دون هذه الوحدة، لن يكون لدينا مدرسة للعقل، وسنكون محرومين من الثقافة الصادرة عن الموضوعات، والتي ستقدم مادةً لمثل هذه الأفاهيم. والحال، إن الوحدة الغائية الأولى ضرورية وراسخة في ماهية الارادة نفسها، إذن يجب على الثانية التي تتضمن شرط تطبيق الأولى عياناً أن تكون ضرورية هي الأخرى، وبذلك لا يكون السمو الترسندالي لمعرفتنا العقلية سبباً بل فقط مسبباً للغائية العملية التي يفرضها علينا العقل المحض.

وعليه، فإننا نجد، في تاريخ العقل البشري، قبل أن تكون الأفاهيم الاخلاقية قد تطهّرت تطهراً كافياً وتعيّنت، وقبل أن تكون وحدة الغايات السستمائية قد أبصرت وفقاً لهذه الأفاهيم وبموجب أفاهيم ضرورية، نجد أن معرفة الطبيعة وثقافة العقل نفسها، البالغة درجة ملحوظة في كثير من العلوم الأخرى، قد امكن لهما من جهة أن تولّداً مجرد أفاهيم فظة وغامضة عن الألوهة، ومن جهة ثانية أن يتركها الناس في لا مبالاة مذهلة إزاء هذه القضية بعامة. وقد جعلت بلورة متزايدة للأفكار الاخلاقية ناتجة بالضرورة عن قانون ديننا الخلقى اللامتناهي النقاء، جعلت العقل أثقب

(*) ملكوت النعمة.

حول هذا الموضوع، بالاهتمام الذي أرغمته على أن يبديه به، ومن دون أن تُساهم في ذلك لا معارف طبيعية أوسع ولا رؤى ترسندالية دقيقة (لأن هذه الرؤى كانت مفتقدة في كل زمان)، ومن دون ذلك تولّد أفهوم عن الطبيعة الإلهية، نحسبه الآن بمثابة الأفهوم الحقيقي، ليس لأن العقل الاعتباري قد اقنعنا بصحته، بل لأنه يتّسق تماماً مع المبادئ الأخلاقية للعقل. وعليه، فإنه إلى العقل وحده دائماً لكن إلى العقل المحض في مجرد استعماله العملي، انما يعود الفضل في أن نربط بغيرضنا الأسمى معرفة لا يمكن لمجرد الاعتبار سوى أن يغدّي سراهما من دون أن يتمكن من جعلها صالحة، وفي أن نجعل منها بذلك لا عقيدة مبرهنة بالطبع، بل إفتراض ضروري إطلاقاً في غاياته الأساسية.

لكن، عندما يصل العقل العملي إلى هذه النقطة السامية، أعني إلى أفهوم كائن أصلي أوحده بوصفه الخير الاسمي، لا يمكنه أن يدّعي حقّ التصرف كما لو أنه قد ارتفع فوق كل الشروط الأميرية لتطبيقه، وكما لو أنه قد وصل بضربة جناح إلى المعرفة اللامتوسطة بموضوعات جديدة، أعني لا يمكنه أن ينطلق من هذا الأفهوم ويشق منه القوانين الخلقية نفسها. ذلك أن هذه القوانين بالضبط هي التي قادتنا ضرورتها العملية الجوانية إلى افتراض علة قائمة بذاتها أو حاكم حكيم للعالم كي يعطي لهذه القوانين نتيجتها؛ فلا يمكننا بالتالي بعد هذا أن نرى إليها بدورها، بوصفها عرضية ومشتقة من مجرد إرادة، وبخاصة من إرادة لا يكون لدينا عنها أي أفهوم إطلاقاً إن لم نكن قد تبيناه وفقاً لهذه القوانين. فمهما كان للعقل العملي من حق ليقودنا بعيداً، فإننا لا نحسب أعمالنا إلزامية لأنها وصايا من الله، بل على العكس سننظر إليها كوصايا إلهية لأننا ملزمون بها جَوَانِيّاً. وسندرس الحرية في ضوء الوحدة الغائية بناء على مبادئ العقل؛ ولن نعتقد أننا نتطابق مع الإرادة الإلهية إلا إذا حسبنا قانون الاخلاق الذي يعلمناه العقل بطبيعة الاعمال نفسها، بمثابة قانون مقدس؛ ولا نعتقد أننا نخضع لهذا القانون إلا بالعمل لخير العالم فينا وفي الآخرين. فليس للإلهيات الأخلاقية إذن سوى استعمال محايث، هو ذاك الاستعمال الذي يجعلنا نحقق قِصْدَتنا في هذا العالم بالتكيف مع سستام كل الغايات، لا أن نترك بدافع الحماس والشغوة، الخيط الهادي لعقل مشرّع أخلاقياً لحسن سلوكنا الحياتي، كي نُقرنه بلا توسط بفكرة الكائن الأسمى، مما سيعطي استعمالاً مفارقاً، بل استعمالاً شأنه شأن الاستعمال محض الإعتباري، يجب أن يُفسد ويُبطل غايات العقل الاخيرة.

الفصل الثالث

في الرأي والعلم والإيمان

التصديق حال تعرض لفاهمتنا، قد تكون مستندة إلى أسباب موضوعية، إلا أنها تتطلب أيضاً أسباباً ذاتية في ذهن من يحكم. وعندما تكون صادقةً بالنسبة إلى كل واحد، فقط من حيث

يكون ذا عقل، فإن مبدأها يكون كافياً موضوعياً، ويسمى التصديق عندئذ إقناعاً. أما إذا كان مبدأها في القوام الخاص للذات فقط، فيُسمى اقتناعاً.

والاقتناع هو مجرد تراء، لأن مبدأ الحكم القائم فقط في الذات يحسب موضوعياً. وعليه، ليس لمثل هذا الحكم سوى مصداقية شخصية، والتصديق فيه لا يتواصل. لكن الحقيقة تستند إلى الاتفاق مع الموضوع، وبالتالي فإن أحكام كل فاهمة يجب أن تكون متفقة بالنظر إلى هذا الموضوع* (consentientia uni tertio consentut inter se). والمحك الذي يصلح لمعرفة ما إذا كان التصديق هو إقناع أو مجرد اقتناع هو إذن خارجي: يقوم في إمكان تواصل التصديق ووجوده صالحاً لعقل كل إنسان؛ لأنه يمكننا عندئذ أن نفترض أن سبب اتفاق كل الأحكام رغم اختلاف الذوات فيما بينها يستند إلى أساس مشترك، أعني إلى الموضوع الذي تتفق معه بالتالي كل الذوات مُثبتة، بذلك بالذات، حقيقة الحكم.

لا يمكن للإقناع إذن أن يتميز في الحقيقة عن الإقناع ذاتياً، لأن الذات تجد أمام ناظرها التصديق فقط كمجرد ظاهرة لذهنها الخاص؛ والتجريب الذي نقيمه بالاسباب الصادقة بالنسبة إلينا على فاهمة الآخر، كي نرى ما إذا كانت تولد على عقل غريب نفس الأثر الذي تولده على عقلنا، هو مع ذلك وسيلة تصلح على الرغم من أنها ذاتية محضة لا لتوليد الاقتناع بالطبع، بل لاكتشاف مجرد المصداقية الشخصية للحكم، أعني لكي نكتشف فيه ما ليس سوى مجرد اقتناع.

وإذا كان بإمكاننا، بالإضافة إلى ذلك، أن نفسر الاسباب الذاتية للحكم التي نحسبها مبادئ موضوعية له، وأن نشرح بالتالي تصديقنا المخدوع بوصفه حدساً لذهننا من دون الحاجة في ذلك إلى قوام الموضوع، فإننا نعرّي عندئذ التراثي ولا نعود منخدعين به على الرغم من أنه يمكنه أبداً أن يُغرينا حتى درجة معينة إذا كان السبب الذاتي لهذا التراثي معلقاً بطبيعتنا.

ولا يمكنني أن أزعّم، أعني أن أعلن الحكم بمثابة حكم يصدق لكل واحدة، إلا بما يولد الإقناع. ويمكنني أن احتفظ لنفسني باقتناعي إن كنت مرتاحاً إليه، لكن لا يمكنني، بل ينبغي أن لا أريد، أن أجعله مصداقاً خارجاً عنها.

والتصديق أو المصداقية الذاتية للأحكام، بالصلة مع الإقناع الذي يصدق موضوعياً في الوقت نفسه هو على المراتب الثلاث التالية: الرأي والايان والعلم. فالرأي هو تصديق يعي عدم كفايته ذاتياً وكذلك موضوعياً. وعندما لا يكون التصديق كافياً إلّا ذاتياً، ويُعدّ في الوقت نفسه غير كاف موضوعياً يسمى إيماناً. وأخيراً عندما يكون كافياً ذاتياً وكذلك موضوعياً يسمى علماً. والاكتفاء الذاتي يسمى إقناعاً (لي أنا) والاكتفاء الموضوعي يقيناً (لكل واحد). ولن أتوقف لتوضيح أفاهيم على مثل هذه السهولة من الفهم.

(*) الموافقان لثالث يتوافقان فيما بينهما

ولست مخولاً قط أن أرى من دون أن أعلم على الأقل شيئاً بواسطته يكون الحكم، محض الاحتمالي في ذاته، عائداً إلى الحقيقة باقتران هو، وإن كان غير تام، ليس اختراعاً اعتباطياً. ويجب أن يكون قانون مثل هذا الاقتران بالاضافة إلى ذلك يقينياً. ذلك أنه إن لم يكن لدي أيضاً رأي بالنظر إليه، فإنه لن يكون عندئذ سوى هو مخيلة من دون أي صلة بالحقيقة. ولا يُسمح قط في الأحكام الصادرة عن العقل المحض بالرأي. لأنها ليست مستندة إلى مبادئ تجريبية، بل لأنه، حيث كل شيء هو ضروري، يجب أن يُعرف كل شيء قبلياً. ويتطلب مبدأ الاقتران الكلية والضرورة وبالتالي يقيناً تاماً؛ وإلا لما كان هناك ما يؤدي إلى الحقيقة. وكذلك من الخلف أن يبدي المرء رأياً في الرياضيات، بل يجب عليه أن يعلم أو أن يمتنع عن أي حكم. والأمر على النحو نفسه في مبادئ الاخلاق: يجب أن لا نجازف بعمل بناءً على مجرد الرأي أن الأمر مسموح به، بل يجب أن نعلمه.

وعلى العكس، في الاستعمال الترسندالي للعقل، الرأي هو في الحقيقة قليل جداً، لكن العلم كثير جداً. فلا يمكننا إذن أن نحكم هنا بقصد محض إعتباري، لأن أسس التصديق الذاتية، وتلك التي يمكن أن تحدث الإيمان لا تتمتع بأي رصيد في المسائل الاعتبارية، أذ لا تصمد خالصة من كل معونة أميرية، ولا يمكنها أن تتواصل مع الآخرين بنفس الدرجة.

ومن الوجهة العملية وحدها وحسب، إنما يمكن أن يُدعى التصديق، غير الكافي نظرياً، إيماناً. والحال إن هذا المقصد العملي هو إما مقصد المهارة وإما مقصد الخلقية، وتعود الاولى إلى غايات اعتباطية وعرضية، أما الثانية فإلى غاية ضرورية إطلاقاً.

وعندما تُشَد غاية، تكون شروط بلوغها ضرورية فرضاً، وتكون هذه الضرورة ذاتية، إلا أنها لا تكون كافية إلا نسبياً عندما لا أعرف قط أي شروط أخرى لبلوغ الغاية؛ لكنها تكون كافية إطلاقاً ولكل واحد عندما أعلم علم اليقين أنه لا يمكن لأحد أن يعرف شروطاً أخرى تؤدي إلى الغاية المنشودة. في الحالة الأولى يكون افتراضي مع تصديقي لشروط معينة، إيماناً عرضياً وحسب، لكن في الحالة الثانية يكون إيماناً ضرورياً. يجب على الطبيب أن يفعل شيئاً ما لمرضى في خطر، لكنه لا يعرف المرض؛ فينظر إلى الظاهرات ويحكم، حيث لا يعلم شيئاً أفضل: إنها الحمى. فإيمانه حتى وفقاً لحكمه الخاص هو عرضي وحسب؛ فقد كان يمكن لآخر أن يجد شيئاً آخر ربما. وأسمي الإيمان الذي من هذا النوع والذي يؤسس الاستخدام الحقيقي للوسائل من أجل أعمال معينة إيماناً پراغماتياً.

والمعيار العادي لمعرفة ما إذا كان ما يزعمه الواحد هو مجرد إقتناع، أم على الأقل إقناع ذاتي، أعني، هل هو إيمان راسخ، هو الرهان. فنحن نرى غالباً أحدهم يعبر عن مزاعمه بتبجح واثق من نفسه إلى درجة، ولا يقبل النقاش إلى درجة يبدو معها أنه قد ألغى نهائياً كل خشية من الغلط، فإذا بالرهان يوقفه. فقد يحصل غالباً أن يكون قانعاً إلى درجة أنه يقدر اقتناعه بالعشرات، لكن لا بعشرة. ذلك أنه يمكنه أن يغامر بأول عُشر لكن عندما يدور الأمر على عشرة، فإنه يبدأ بأن يُبصر ما لم يلاحظه حتى الآن وهو أنه من الممكن حقاً أن يكون قد انخدع.

ولتصوّر بالفكر أنه علينا أن نراهن بذلك على سعادة حياتنا بكاملها، فإن حكمنا الإنتصاري سيتبدّد عندئذ كلياً، وسنصير جنباء إلى أقصى درجة ونبدأ باكتشاف أن إيماننا ليس بعيداً إلى تلك الدرجة. للإيمان الهرّاغماتي إذن درجة وحسب، يمكن أن تكون كبيرة أو صغيرة تبعاً لاختلاف الفرض موضوع الرهان.

وفي الاحكام محض النظرية، لا يمكن أن نراهن على أي شيء بالصلة مع موضوع، وتصديقنا هو بالتالي محض نظري. لكن، على الرغم من ذلك، ولأنه يمكننا، في حالات كثيرة، أن نضم في التفكير، وتخيّل شيئاً نعتقد أن لدينا اسبابه الكافية في حال وجدت وسيلة للتيقن من صوابه، فإن في الأحكام محض النظرية، ما يماثل الاحكام العملية، التي يناسب تصديقها لفظ الايمان، وما يمكن أن نسميه الايمان التعليمي. فإذا كان من الممكن أن نقرر الامر بتجربة ما، فإنني أراهن بكل ثروتي على أن واحداً على الأقل، من الكواكب، التي نرى، مسكون. وليس هذا مجرد رأي بل إيمان ثابت (أراهن على صحته بكثير من حسنات الحياة) أقول استناداً إليه إن هناك أيضاً سكاناً في عوالم أخرى.

والحال، إنه يجب أن نقرّ بأن تعليم وجود الله ينتمي إلى الإيمان التعليمي. إذ على الرغم من أنه ليس لدي بالنظر إلى معرفة العالم النظرية ما أقرّره مما يفترض بالضرورة هذه الفكرة كشرط لتفسيراتي للظواهرات، بل أراني بالأحرى مرغماً على أن أستخدم عقلي كما لو أن كل شيء طبيعة، فإن الوحدة الغائية هي مع ذلك شرط كبير لتطبيق العقل على الطبيعة لا يمكن أن أحذفه حين تزوّدني التجربة بمثل هذا العدد الكبير من الشواهد عليه. والحال، إنني لا أعرف شرطاً لهذه الوحدة يجعل منها خيطاً هادياً لي في البحث عن الطبيعة سوى أن أفترض أن عقلاً أسمى قد نظم كل شيء تبعاً لأحكام الغايات. فافتراض خالق حكيم للعالم هو بالتالي شرط لغاية عرضية، هذا صحيح، إلا أنها غاية ليست من دون أهمية، وهي أن يكون لدي وجهة في مبحث الطبيعة. وتؤكد محصلة أبحاثي، غالباً، فائدة هذا الافتراض، وأنه لا يمكن التقدّم بشيء حاسم ضده إلى درجة أنني سأكون مقلّلاً جداً إن أسميت تصديقي مجرد رأي، بل إنه يمكنني القول حتى من الوجهة النظرية إنني أوّمن إيماناً راسخاً بالله؛ لكن هذا الايمان ليس عملياً بالمعنى الحصري، بل يجب أن يدعى إيماناً تعليمياً يجب أن تولّده، بالضرورة أينما كان، إلهيات الطبيعة (اللاهوت الطبيعي). ومن وجهة نظر هذه الحكمة بالذات وبالنظر إلى المواهب البارزة للطبيعة البشرية وإلى قصر الحياة التي قلّما تتناسب مع هذه المواهب، يمكن أيضاً أن نجد حجة كافية لصالح إيمان تعليمي بحياة آتية للنفس البشرية.

ولفظ الايمان، في مثل هذه الحالة، هو تعبير عن التواضع في المقصد الموضوعي، إلا أنه في الوقت نفسه تعبير عن رسوخ الثقة بالمقصد الذاتي. وحتى لو أردت أن أدل هنا على التصديق محض النظري بالقول: إنه فرض أراني مخوّلاً أن أسلم به، فإن ذلك يعني أنني أجهّد لكي أحصل، عن قوام علة للعالم وعن عالم آخر، أفهوماً يقول عنه أكثر مما بإمكانني أن أظهر تحقيقاً. لأنه، فيما يخص ما أسلم به كفرض وحسب، عليّ على الأقل أن أعرف خصائصه معرفة كافية

حتى لا أكون بحاجة إلى تحيّل أفهومي، بل وجوده وحسب. لكنّ لفظ الايمان يتعلق فقط بالخيط الموجه الذي تعطيه الفكرة لي وتأثيرها الذاتي، على اتّساق أفعال عقلي، الأمر الذي يرسّخها عندي على الرغم من أنني لست قادراً على تبيانها من الوجهة النظرية.

لكنّ الايمان محض التعليمي مزعزع بعض الشيء: فغالباً ما تُبعدنا عنه الصعوبات التي تمثّل في الاعتبار، على الرغم من أننا نعود إليه، أبداً وحتماً، من جديد.

والأمر يختلف كلياً مع الايمان الاخلاقي. ذلك أنه من الضروري إطلاقاً هنا أن يحصل شيء ما، أعني أن أطيع القانون الخلقي في كل النقاط. والغاية مُثَبَّتة حتماً هنا ولا يوجد، حسب كل رأياني، سوى شرط واحد ممكن يسمح لهذه الغاية بأن تتفق مع كل الغايات مجتمعة، ويعطيها بذلك مصداقية عملية؛ وهو أن يكون الله ويكون عالم مُقْبَل؛ وأعلم أيضاً، علم اليقين، أن لا أحد يُعرّف شروطاً أخرى تؤدي إلى نفس وحدة الغايات بموجب القانون الخلقي. فإذا كانت الوصية الخلقية في الوقت نفسه شعاري (كما يأمر العقل بأن يكون) فإنني سأؤمن حتماً بوجود الله وبِحياة آتية، وسأكون متيقناً من أن لا شيء يمكن أن يزعزع هذا الايمان، لأن ذلك سيقرب المبادئ الخلقية نفسها التي لا يمكن أن أتكرّها من دون أن أكون زريّاً أمام ناظريّ.

وعلى هذا النحو، يبقى لدينا، وعلى الرغم من خراب كل المقاصد الطموحة للعقل الهائم خارج حدود كل تجربة، ما يكفي لكي نكون راضيين من الوجهة العملية. وصحيح أنه لا يمكن لأحد أن يفاخر بأنه يعلم أن ثمة إلهاً وحياة آتية، لأنه إن كان يعلم ذلك، فسيكون بالضبط ذلك المرء الذي أبحث عنه من زمان. فكل علم (عندما يختصّ بموضوع لمجرد العقل) يمكن أن يتواصل، ويمكنني عندها أن أأمل أيضاً أن أرى علمي متوسّعاً بشكل مذهش بأمثالاته. إلا أن الإقناع هنا ليس يقيناً منطقياً، بل يقين خلقي. وبما أنه يستند إلى مبادئ ذاتية (الاستعداد الخلقي) فإنه يجب عليّ أن لا أقول حتى هذا: إنه متيقّن أخلاقياً من أن ثمة إلهاً... إلخ. بل فقط أنا متيقّن أخلاقياً الخ... مما يعني أن الايمان بالله وبالعالم آخر مرتبط باستعدادي الخلقي إلى حد أنني لست معرضاً لفقدان هذا الإيمان بقدر ما لست أخشى أن أُعرّى من هذا الاستعداد الجواني.

والصعوبة الوحيدة التي تمثل هنا هي أن ايمان العقل هذا يتأسس على افتراض الاستعدادات الخلقية. فإن أنكرنا هذا الافتراض وسلّمنا بوجود واحد لا مبالٍ بالمرّة إزاء القوانين الخلقية، فإن السؤال الذي يثيره العقل يصير ببساطة مشكلة أمام الاعتبار. فصحيح أنه بإمكانه أن يستند إلى حجج قويّة مبنية على التمثيل، إلا أنها ليست حججاً تتغلب على إرادة الشك الأكثر عناداً⁽¹⁾.

(1) يتخذ الذهن البشري (كما أعتقد أن ذلك يحصل بالضرورة في كل كائن عاقل) من الخلقية غرضاً طبعياً له، على الرغم من أن غرضه هذا ليس الوحيد ولا المُهَيِّم عملياً. فإن عزّزتم هذا الغرض ورعّيتموه، سيكون لكم عقل أطوع وأكثر استنارة من أجل ربط الغرض العملي بالغرض الاعتباري وفي حال العكس، إن لم نعتنوا منذ البداية، أو على الأقل في منتصف الطريق، بجعل الناس أحياناً، فإنكم لن تتوصلوا ذات مرّة إلى جعلهم يؤمنون بصدق.

إذ، لا إنسان منزهاً عن الغرض في هذه المسائل. لأنه حتى عندما يكون غريباً عن الغرض الخُلقي لنقص في الاستعدادات الحسنة، فإنه سيبقى مع ذلك، وحتى في هذه الحالة، ما يكفي لجعله يخشى كائناتاً إلهياً ومصيراً. إذ يكفي أنه لا يمكنه أن يتحصّن خلف يقين يقول: لا إله ولا حياة آتية، وهو يقين يتطلب، لأن الأمر يجب أن يُثبت بمجرد العقل، أعني بشكل يقيني واجب، أن يبين تلك الاستحالة؛ وذاك أمر لا يمكن بالتأكيد لأي إنسان عاقل أن يحاوله. سيكون ذلك اذن إيماناً سالباً، لا يولد بالطبع الخلقية والاستعدادات الحسنة، بل يُحدث على الأقل شيئاً مماثلاً، أعني ما يمكن أن يمنع، بقوة، الاستعدادات السيئة من أن تفتّح.

لكن، قد يقال: أهذا كل ما يقوم به العقل المحض عندما يفتح لنفسه نوافذ خارج حدود التجربة؟ لا أكثر من بُندِّي إيمان؟ وقد كان يمكن للفاهمة العامية أن تفعل مثل ذلك من دون الحاجة إلى استشارة الفلاسفة!

لا أريد أن أمدح الخدمات التي قدّمتها الفلسفة للعقل البشري بالجهود المُضنية لنقده حتى وإن وُجِبَ أن تكون المحصلة سالبة وحسب، لأنه سيكون لدي مناسبة، بعدُ، لأقول شيئاً عن ذلك في الباب القادم. لكن، هل تطلبون أن تفوق معرفة تخصّ كل الناس الفاهمة العامية، وأن لا يمكن أن تُكشف لكم إلّا من قِبَل الفلاسفة؟ إن مأخذكم هو بالضبط أفضل دليل على صحة المزاعم السابقة لأنه يكشف ما لم يكن بالإمكان رؤيته حتى الآن، أعني أنه لا يمكن أن تنتهم الطبيعة، في ما يعزّ على قلب كل البشر دون تمييز، بالتحيز في توزيع المواهب، وأنه لا يمكن لأرقى فلسفة أن تبلغ بنا، بالنظر إلى الغايات الأساسية للطبيعة البشرية، أبعد مما يبلغ الخيط الموجه الذي أسلمته الطبيعة للفاهمة العامية.

الباب الثالث

مماريات العقل المحض

أفهم بالمماريات فنَّ السَّاتيم . ولأن الوحدة السستامية هي ما يحول المعرفة العامة إلى علم، أي ما يجعل من مجرد مجمّع للمعارف سستاماً، فإن المماريات هي تعليم ما هو علمي في معرفتنا بعامة، وتنتمي إذن إلى تعليم المناهج بالضرورة.

ففي ظل حكم العقل، ليس بوسع معارفنا بعامة أن تُشكّل شتاتاً، بل يجب أن تشكل سستاماً. وفي هذا السستام وحده، إنما يمكنها أن تؤيد غاياته الماهوية وتدعمها. والحال إنني أفهم بالسستام وحدة المعارف المتنوعة تحت فكرة. وهذه الفكرة هي الأفهوم العقلي عن صورة ((كل))، من حيث يكون فلك المتنوع والموقع العائد للاجزاء متعينين قبلياً به. فالأفهوم العقلي العلمي يتضمّن إذن غاية الـ ((كل)) المطابق له وصورته. ووحدة الغاية التي تتصل بها كل الأجزاء المتصلة بعضاً ببعض هي الأخرى في فكرتها، تجعل أنه يمكن أن يُلاحظ غياب أي جزء عندما نعرف الاجزاء الأخرى، وأنه لا يمكن أن يكون هناك أي إضافة عرضية، أو أي كم غير متعين للكمال الذي ليست حدوده متعينة قبلياً. فالـ ((كل)) هو إذن سستام متعضّ (articulatio) وليس مجرد كُدسة (Coacervatio)، يمكنه حقاً أن ينمو جَوَانياً (*) (per intus) (susceptionem) إنما ليس برّانياً (***) (per oppositionem) شأنه في ذلك شأن جسم حيوان لا يضيف إليه غمّه أي عضو، بل يجعل كل عضو من دون تغيير في النسب، أقوى وأكثر تكيفاً مع غاياته.

وتحتاج الفكرة كي تُحقّق إلى شَيْم، أعني إلى تنوع وترتيب، للاجزاء الماهوية، متعينين قبلياً بناءً على مبدأ الغاية. والشيم المخطّط، لا وفقاً لفكرة، أعني لا بناءً على الغاية الرئيسية للعقل

(*) بتولّد داخلي.

(**) بالإضافة.

بل، أمبيرياً وفقاً لمقاصد تمثل عَرَضاً (ولا يمكن أن نعلم عددها سلفاً) تُعطي وحدة تَقْنِيَّة؛ أما الشَّيْم الذي يتولد نتيجة لفكرة (حيث يزوِّدنا العقل قَبلياً بالغايات ولا يتوقَّعها أمبيرياً) فهو يؤسِّس وحدة معمارية. وما نسميه علماً لا يمكن أن يتولَّد تَقْنِيّاً، وبالتالي من تشابه المتنوع أو من الاستعمال العرضي لمعرفة كل ضروب الغايات الخارجية والاعتباطية عياناً، بل معمارياً بفضل تعاطف الأجزاء واشتقاقها من غاية وحيدة، علماً وجوانية، تجعل بدءاً الـ ((كل)) ممكناً؛ ويجب على شَيْمها أن يتضمَّن، وفقاً للفكرة أعني قَبلياً، مخطَّطاً (monogramma) للـ ((كل)) وتوزُّعهِ إلى أعضاء وأن يميِّزه من أيّ ((كل)) آخر تمييزاً موثوقاً وفقاً لمبادئه.

ولا يحاول أحد أن يقيم علماً من دون أن يؤسِّسه على فكرة. لكن في بلورة هذا العلم، نادراً ما يطابق الشيء، بل التعريف، الذي يعطي في البداية لهذا العلم، فكرته؛ لأنَّ هذه تقيم في العقل كَرُشِيم، كلُّ أجزائه ما تزال مخفية جداً وتكاد لا ترى بالملاحظة المجهرية. ولأن العلوم تفكر من منظور غرض كلي معين، يجب أن نعرفها ونعيِّنها لا وفقاً للوصف الذي يعطيه عنها مؤلفها، بل وفقاً للفكرة التي نجدتها مؤسسة في العقل نفسه بناءً على الوحدة الطبيعية للأجزاء التي جمعها. لأننا سنجد عندها أنَّ المؤلف، بل آخر أخلافه، غالباً ما يخطئون حول الفكرة التي لم ينجحوا بجعلها واضحة لهم، ولم يمكنهم بالتالي أن يعيِّنوا مضمون العلم الخاص وتمفُّصله (وحدته السستمائية) وحدوده.

وإنه لمن المؤسف أنَّ لا يمكننا إلا بعد مرور زمن طويل ونحن نجمع، كيفما اتفق، بتوجيه من فكرة ما تزال مخفية فينا، مجموعة من المعارف العائدة إلى هذه الفكرة بوصفها مجموعة من المواد، وأنَّ لا يمكننا إلا بعد مرور زمن طويل ونحن نربطها تقنياً، أن نرى، من المرة الأولى، الفكرة في ضوء أوضح وأن نخطط معمارياً للـ ((كل)) وفقاً لغايات العقل. ومع انه يبدو ان السساتيم تتشكل كما الديدان بـ generatio aequivoca من مجرد عطف أفاهيم مجتمعة، ناقصة في البداية ومكتملة مع الزمن إلا أن لها جميعها شَيْمها كَرُشِيم أصلي في العقل الذي ينمو ذاتياً وحسب، وهي متعضية وفقاً لفكرة لا في كل واحد منها في ذاته وحسب، بل بالترابط فيما بينها غائياً في سستام للمعرفة البشرية، شأنها شأن ترابط الأعضاء في ((كل)) ما؛ وهكذا تسمح بمعمارية لكل العلم الإنساني الذي قد صار اليوم، إذ أن كثيراً من المواد هي الآن مجمعة أو يمكن أن تستخرج من خرائب مبانٍ قديمة مهدمة، لا ممكناً وحسب، بل أيضاً غير صعب البتة. ونكتفي هنا بإنجاز عملنا، أعني بمجرد تخطيط معمارية كل المعرفة الصادرة عن العقل المحض، وسننطلق من النقطة التي يتفرَّع عندها الجذر المشترك للمكتنا المعرفية لكي يؤلف فرعين أحدهما العقل. لكنني أفهم هنا، بالعقل، كلَّ قدرة معرفية علماً وأضاداً بالتالي بين العقلي والأميري.

فإذا جردتُ المعرفة المنظور إليها موضوعياً من كل مضمون، فإن كل معرفة ستكون ذاتياً: إما تاريخية وإما عقلية. والمعرفة التاريخية هي: cognitio ex datis** والمعرفه العقلية معرفة

(*) توالد ملتبس.

(**) معرفة بالوقائع المعطاة.

cognitio ex principiis^(*). ويمكن لمعرفة ما أن تعطى في الأصل عن أي طريق كان، وتكون مع ذلك تاريخية عند ذاك الذي يملكها عندما لا يعرف شيئاً إلا بقدر ما يكون هذا الشيء معطى له من خارج، وعندما لا يعرف شيئاً أكثر مما أعطي له ومما تعلّمه التجربة اللامتوسطة أو بالرواية أو حتى بواسطة التعليم (المعارف العامة). وعليه، فإن ذاك الذي حفظ أصلاً سستاماً فلسفياً، وعلى سبيل المثال فلسفة ثولف، وحتى لو كانت في رأسه كل المبادئ وكل التعريفات والادلة وأقسام كل المذهب، وحتى لو كان قادراً على أن يعدّد كل شيء على أطراف أصابعه، فإنه لن يكون لديه مع ذلك سوى معرفة تاريخية كاملة بفلسفة ثولف؛ فهو لا يعلم ولا يحكم بأي شيء أكثر مما أعطي له. فإن أنكرت عليه تعريفاً فإنه لا يعلم من أين يتناول تعريفاً آخر. لأنه قد تكون وفقاً لعقل خارجي. والحال، إن قدرة التقليد ليست قدرة الخلق، أعني إن المعرفة عنده ليست ناتجة عن العقل؛ وعلى الرغم من أنها ولا شك معرفة عقلية موضوعية، فإنها ليست سوى معرفة تاريخية ذاتياً. فهو، وقد استوعبها جيداً وحفظها جيداً، أعني تعلمها جيداً، قناع لرجل حي. أما المعارف العقلية التي هي كذلك موضوعياً (أعني التي لا يمكن أن تتولد في البداية إلا من العقل الخاص بالمرء) فلا يمكن أن تحمل هذا الاسم أيضاً ذاتياً إلا عندما تكون مستمدة من مصادر العقل المشتركة التي عنها يصدر أيضاً النقد، وكذلك قرار التخلي عن كل ما تعلمناه، أعني إلا عندما تكون مستمدة من مبادئ.

والحال، أن كل معرفة عقلية هي إما معرفة بأفاهيم أو ببناء الأفاهيم؛ والأولى تسمى فلسفية والثانية رياضية. وقد عاجلت في الباب الأول الفرق بين هاتين المعرفتين. وعليه، يمكن لمعرفة أن تكون موضوعياً فلسفية وأن تكون مع ذلك ذاتياً تاريخية، كما عند معظم التلامذة وكل أولئك الذين لا يرون أبعد من المدرسة ويظلون كل حياتهم تلامذة. لكنه من الجدير بالملاحظة أن المعرفة الرياضية حتى عندما نحفظها، يمكن أن تصدق ذاتياً كمعرفة عقلية، وأنه لا مجال لأن نجري فيها التمييز الذي في المعرفة الفلسفية. والسبب في ذلك هو أن مصادر المعارف التي يمكن للعلم وحده أن يستقي منها، لا توجد إلا في مبادئ العقل الماهوية والحقيقية، وأنه لا يمكن بالتالي أن يستمدّها التلميذ من مكان آخر أو أن ينكرها بشكل من الاشكال؛ وذلك لأن استعمال العقل هنا لا يحصل إلا عياناً وإن قلياً، أعني في الحدس المحض، والمعصوم بالتالي. فهو يستبعد بذلك كل وهم وغلط. ولا يوجد إذن بين كل العلوم العقلية (القبليّة) علم يمكن أن نتعلّمه سوى الرياضة وليس الفلسفة على الإطلاق (الهم إلا تاريخياً)؛ وفيما يخص العقل فإن أقصى ما يمكن أن نتعلّمه هو أن نتفلسف.

والحال، إن سستام كل معرفة فلسفية هو الفلسفة، ويجب أن نأخذها موضوعياً إذا كنا نفهم بها الصورة الأصل لمحاكمة كل محاولات التفلسف، محاكمة يجب أن تصلح لإصدار حكم على أيّ فلسفة ذاتية يكون بنائها كثير التنوع والتغير. وعلى هذا النحو، فإن الفلسفة هي مجرد فكرة علم ممكن غير معطى في أي محل عياناً بل نسعى إلى الاقتراب منه بطرق مختلفة إلى أن نكتشف

(*) معرفة بالمبادئ.

الصراط الوحيد الذي يؤدي إليه إنما الذي تُخفيه الحساسية، ونحاول أن ننجح، بقدر ما هو مسموح للبشر، بإعطاء نسخة عنه شبيهة بالأصل ما تزال مفتقدة حتى الآن. وحتى الآن، لا يمكن أن نتعلم أي فلسفة؛ إذ أين هي؟ ومن يملكها؟ وكيف نتعرف إليها؟ ولا يمكننا سوى تعلم أن نتفلسف، أعني أن نمرّن موهبة العقل في تطبيق مبادئه الكلية على بعض المحاولات التي تمثل لنا انما دائماً مع هذا التحفظ لجهة الحق الذي للعقل في أن يفحص هذه المبادئ حتى في مصادرها فيؤكد عليها أو يرفضها.

لكن حتى الآن ليس أفهوم الفلسفة سوى أفهوم مدرسي، أعني أفهوم عن سستام للمعرفة لا يُبحث عنه إلا كعلم من دون أن تكون الغاية أكثر من الوحدة السستامية لهذا العلم، وبالتالي الكمال المنطقي للمعرفة. لكن هناك أيضاً أفهوم عالمي (conceptus cosmicus) استخدم دائماً كأساس لهذه التسمية عندما كان يُشخص نوعاً ما، ويتصور بمثابة الصورة الأصل في أمثل الفيلسوف. فالفلسفة، من هذه الوجهة، هي علم الصلة بين كل معرفة وغايات العقل البشري الماهوية (teleologia rationis humanae)، والفيلسوف ليس صانعاً لدى العقل بل مشرّع للعقل البشري. وفي مثل هذا المعنى، سيكون من المبالغة في الزهو أن يسمى المرء نفسه فيلسوفاً، وأن يدعي أنه توصل إلى مساواة الصورة الأصل التي لا تقيم إلا في الفكرة.

وليس الرياضي والفيزيائي والمنطقي، ومهما سطع النجاح الذي يمكن أن يجزره بعضهم بعامة في المعرفة العقلية، وبعضهم الآخر بخاصة في المعرفة الفلسفية، ليسوا سوى صنّاع لدى العقل. فما يزال هناك في الأمثل معلّم يستعملهم جميعاً ويستخدمهم كأداة من أجل التقدم بالغايات الماهوية للعقل البشري. هذا المعلّم وحده هو الذي يجب أن نسمّيه الفيلسوف؛ لكن بما أنه نفسه لا يوجد في أي محل في حين أن فكرة تشريعه توجد في كل محل في العقل البشري، فإننا سنكتفي بهذه الأخيرة، وسنعين بدقة أكبر ما تُمثله الفلسفة بموجب هذا الأفهوم العالمي⁽¹⁾، من وجهة نظر الغايات، على الوحدة السستامية.

وعليه، فإن الغايات الماهوية ليست بعد الغايات الاسمي: التي لا يمكن أن تكون سوى واحدة (في كمال وحدة العقل السستامية). وبالتالي سيكون هناك، إما الغاية النهائية واما الغايات الملّحقة اللازمة بالضرورة لهذه الغاية بوصفها وسائل. والأولى ليست سوى قِصدة الانسان الكلية؛ والفلسفة التي تدور عليها تدعى الأخلاق. وبسبب من هذه القوامية التي للفلسفة الاخلاقية على كل رجاء عقلي آخر، كان القدماء يطلقون دائماً، وبخاصة، اسم فيلسوف على الاخلاقي في الوقت نفسه؛ واليوم أيضاً لا يزال الظاهر الخارجي لضبط النفس بالعقل يجعلنا؛ بحسب تمثيل معين، نسمي أحدهم فيلسوفاً على الرغم من علمه المحدود.

والحال، إن لتشريع العقل البشري (الفلسفة) موضوعين: الطبيعية والحرية؛ فهو يتضمن

(1) الأفهوم العالمي، هو داك الذي يختص بما همّ كل واحد بالضرورة، وعليه فإنّ مقصد علم من العلوم وفقاً لأفاهيم مدرسية عندما لا أنظر إليه إلا بوصفه واحداً من الاستعدادات لبعض الغايات الاعتبارية.

بالتالي قانون الطبيعة مثلما يتضمن قانون الاخلاق، في البداية في سستامين خاصين وفيها بعد في سستام فلسفي واحد. وتدور فلسفة الطبيعة على ما هو كائن، وفلسفة الاخلاق فقط على ما يجب أن يكون.

وكل فلسفة هي إما معرفة بناء على العقل المحض وإما معرفة عقلية بناء على مبادئ أميرية. وتسمى الأولى فلسفة محضة والثانية فلسفة أميرية.

وفلسفة العقل المحض هي إما تمهيد (تبرين أولي) يفحص قدرة العقل بالنظر إلى كل المعرفة القبلية المحضة ويسمى نقداً، وإما، لاحقاً، سستام للعقل المحض (علم). وكل المعرفة الفلسفية (حقيقية كانت أم مُثرائية) تصدر عن العقل المحض في ترابط سستامي، وتدعى ميتافيزيقا؟ مع أن هذا الاسم قد يطلق أيضاً على كل الفلسفة المحضة، بما فيها مجمل النقد، ليشمل البحث عن كل ما يجب أن يُعرف قبلياً، مثلما يشمل عرض كل ما يشكل سستاماً بمثل هذا النوع من المعارف الفلسفية المحضة، إنما يتميز من كل استعمال أميري للعقل وكذلك من استعماله الرياضي.

وتنقسم الميتافيزيقا، الى ميتافيزيقا الاستعمال النظري وميتافيزيقا الاستعمال العملي للعقل المحض، وتكون بذلك إما ميتافيزيقا الطبيعة وإما ميتافيزيقا الاخلاق. وتتضمن الاولى كل مبادئ العقل المحضة التي، بناء على مجرد أفاهيم (وبالتالي باستثناء الرياضة) تدور على المعرفة النظرية لكل الاشياء؛ وتتضمن الثانية المبادئ التي تعين قبلياً الفعل والترك وتجعلها ضروريين. والحال إن الخلقية هي، للأفعال، الشرعية الوحيدة التي يمكن أن تستمد بشكل قبلي كلياً من مبادئ. وعليه، فإن ميتافيزيقا الاخلاق هي أصلاً الاخلاق المحضة حيث لا تؤسس على أي انتروبولوجيا (أي شرط اميري)، وميتافيزيقا العقل الاعتباري هي إذن ما اعتدنا أن نسميه ميتافيزيقا بالمعنى الأضيق للفظ. لكن، تعليم الاخلاق المحض، من حيث ينتمي الى فرع المعرفة البشرية الخاص والفلسفي بالتأكيد والصادر عن العقل المحض، يحتفظ بهذه التسمية على الرغم من أننا نضعه هنا جانباً بوصفه لا ينتمي الآن إلى غايتنا.

وإنه لمن الأهمية بمكان كبير أن نعزل المعارف المتميزة من سواها بنوعها وأصلها، وأن نمنعها بعناية من أن تمتزج وتختلط بأخرى تُربط بها عادة في الاستعمال. وما يفعله الكيميائي في فصل المواد، والرياضي في النظرية المحضة للكميات، يلزم أن يفعله الفيلسوف بالأحرى كي يستطيع أن يعين بثقة الحصة العائدة لنوع معين من المعرفة في الاستعمال المؤلف للفاهمة ومصادقيتها الخاصة وتأثيرها. وعليه، فإن العقل مُد بدأ يفكر أو يتفكر بالأحرى، لم يمكنه قط الاستغناء عن ميتافيزيقا ما، على الرغم من أنه لم يمكنه أن يتصورها خالصة، كغاية، من كل عنصر خارجي. وفكرة مثل هذا العلم هي قديمة قديم العقل للانسان. فأني عقل لا يُعتبر، إن على الطريقة المدرسية، وإن على الطريقة الشعبية؟ إلا أنه يجب الإقرار بأن تمييز عنصرين في معرفتنا، أحدهما في مقدورنا بشكل قبلي كلياً، في حين أن الثاني لا يمكن أن ينال إلا بعدياً من التجربة، قد ظلّ أبداً تمييزاً غامضاً جداً حتى عند المفكرين المحترمين، وأنه لم يمكن قط بالتالي تحقيق لا تعيين

الحدود لنوع خاص من المعارف ولا، بالتالي، الفكرة الحقيقية لعلم شغل، كل تلك المدة ويمثل تلك القوة، العقل البشري. وعندما كان يقال: الميتافيزيقا هي علم المبادئ الأولى للمعرفة البشرية، لم يكن يُراد، بذلك، أي نوع من المبادئ خاص كلياً، بل فقط مرتبة بالنظر إلى الكلية، ولم يكن بالإمكان إذن أن تميزه بوضوح من الامبريري، لأنه يوجد حتى بين المبادئ الأمبريرية بعض المبادئ التي هي أعم، وبالتالي أعلى، من غيرها. ففي سلسلة ينساق فيها بعض تحت بعض مثل هذا الانساق (حيث لا تميز بين ما هو معروف بشكل كلي قبلية وما هو غير معروف الا بعدياً) أين يجب أن نُحدث القطع الذي يفصل القسم الاول عن الأخير، والاطراف العليا عن الاطراف الملحقه؟ وماذا كان يمكن أن يقال لو كان التسلسل الزمني لا يستطيع أن يدل على مراحل العالم إلا بتقسيمها إلى قرون أولى وقرون لاحقة؟ كان يمكن أن يُسأل، هل القرن الخامس وهل القرن العاشر إلخ... يشكّلان جزءاً من القرون الأولى؟ وعلى النحو نفسه، أسأل: هل ينتمي أفهوم ما هو ممتد إلى الميتافيزيقا؟ فإن اجبت: نعم، أقول وأفهوم الجسم أيضاً؟... نعم! إذن أفهوم الجسم السائل؟ سيُرتج عليك هنا لأنه لو اكملنا على هذا النحو سيتمي كل شيء إلى الميتافيزيقا. من ذلك نرى أن مجرد درجة انسياق (الخاص تحت العام) لا يمكن أن تعين حدود علم من العلوم بل يلزمنا، في حالتنا، كي نعين ذلك، التغير الشامل واختلاف الاصل. لكن ما يُبهم، أيضاً من جهة أخرى، الفكرة الأساسية للميتافيزيقا هي أنها تُظهر، بما هي معرفة قبلية، شَبهاً معيناً بالرياضة. ويشير هذا الشَبه، بالفعل، إلى قرابة بين العِلْمين فيما يَحْصُ الأُصل القبلي؛ لكن فيما يخص نمط المعرفة الذي يحصل في أحدهما بناءً على أفاهيم، في حين يقوم في الثاني على الحكم فقط ببناء الأفاهيم قبلية، ومن ثم فيما يخص الاختلاف بين المعرفة الفلسفية والمعرفة الرياضية، يظهر تغاير حاسم إلى درجة أنه كان يُستشعر، دائماً، نوعاً ما، وإن لم يكن يمكن قط إعادته إلى معايير بديهية. والحال، أنه قد حصل، من جراء ذلك، أن أعمال الفلاسفة أنفسهم، إذ فشلوا في تطوير فكرة علمهم، لم يمكنها أن تتخذ أي غاية متعينة ولا أي اتجاه آمن، وأنهم بخرطة مرسومة اعتباطاً، وبجهل الطريق التي يجب سلوكها، وبخلافهم الدائم حول الاكتشافات التي يظن كل واحد منهم أنه عثر عليها في طريقه، جعلوا علمهم مُحْتَقراً من الآخرين بدءاً، بل، وصلوا إلى حد أنهم احتقروه هم أنفسهم في النهاية.

كل معرفة قبلية محضة تشكل وحدة خاصة اذن، بفضل القدرة المعرفية الخاصة التي يقع فيها مقرها حصراً؛ والميتافيزيقا هي الفلسفة التي يجب أن تعرض تلك المعرفة في هذه الوحدة السستمائية. وقسمها الاعتباري، الذي احتكر، بخاصة، هذا الاسم، أعني، القسم الذي نسميه ميتافيزيقا الطبيعة والذي يفحص كل شيء بأفاهيم قبلية من حيث هو كائن (لا من حيث يجب أن يكون)، ينقسم إذن على الوجه التالي:

الميتافيزيقا، بالمعنى الحصري للفظ، تتقوم من الفلسفة الترسندالية، ومن فسيولوجيا العقل المحض. والأولى تنظر فقط الى الفاهمة وإلى العقل نفسه في سستام كل الأفاهيم وكل المبادئ التي على صلة بموضوعات بعامة، من دون افتراض هذه الاشياء معطاة (أنطولوجيا). وتنظر الثانية إلى الطبيعة، أعني إلى مجمل الموضوعات المعطاة (سواء كانت معطاة بالحواس أو بأي

ضرب شتتم من الحدس) وهي على هذا النحو فيسيولوجيا (إنما عقلية وحسب). والحال، إن استعمال العقل في هذا النظر العقلي إلى الطبيعة هو إما فيزيائي وإما فوق فيزيائي، أو بتعبير أفضل، إما مُحَايِث وإما مُفَارِق. والأول يدور على الطبيعة من حيث يمكن معرفتها أن تطبق في التجربة (عياناً)؛ والثاني يهتم بربط موضوعات التجربة ذاك الربط الذي يتخطى كل تجربة. وموضوع هذه الفسيولوجيا المفارقة هو إذن إما اقتران جَوَانِي وإما اقتران بَرَانِي، وكلاهما يتخطى التجربة. فالفيسيولوجيا هي بذلك، إما فيسيولوجيا كَلِّ الطبيعة أعني فيسيولوجيا المعرفة الترندالية للعالم، وإما فيسيولوجيا وحدة كل الطبيعة مع كائن فوق الطبيعة، أعني فيسيولوجيا المعرفة الترندالية لله.

والفيسيولوجيا المُحَايِثَة تنظر، على العكس، إلى الطبيعة بوصفها مجمل موضوعات الحواس، وبالتالي كما هي معطاة لنا، إنمافقاً للشروط القبلية التي بموجبها يمكن أن تعطى لنا بعامة. الحال إن هناك موضوعين من موضوعات الحواس. (1) - موضوعات الحواس الخارجية، وبالتالي مجمل هذه الموضوعات، الطبيعة الجسائية؛ (2) - موضوع الحس الباطن، النفس، وتبعاً لأفاهيم الاساسية للنفس بعامة، الطبيعة المفكرة. وتسمى ميتافيزيقا الطبيعة الجسائية، فيزياء، إنمافيزياء عقلية لأنها لا تتضمن سوى مبادئ المعرفة القبلية للطبيعة. وتسمى ميتافيزيقا الطبيعة المفكرة سيكولوجيا؛ لكن للسبب نفسه يجب أن لا نفهم بذلك سوى المعرفة العقلية للنفس.

وعليه يتقوّم كل سستام الميتافيزيقا من أربعة أجزاء رئيسية: (1) - الأنطولوجيا. (2) - الفسيولوجيا العقلية. (3) - الكسمولوجيا العقلية. (4) - الإلهيات العقلية. ويتضمن الجزء الثاني، أعني طبيعيات العقل المحض قسمين هما: الفيزياء العقلية⁽¹⁾ والسيكولوجيا العقلية.

والفكرة الاصلية لفلسفة العقل المحض تلي بنفسها هذه القسمة؟ فهي إذن قسمة معمارية مطابقة لغايات العقل الماهوية وليست مجرد قسمة تقنيّة أقيمت عَرَضاً وفقاً لتعاطفات مدركة عَرَضاً ومرسومة بالمصادفة؟ ولذا فإنها ثابتة ومشرّعة. لكن يوجد هنا بعض النقاط التي قد تثير شكوكاً وتضعف الإقناع بتشريعها.

وأولاً، كيف يمكنني أن أتوقع معرفة قبلية وبالتالي ميتافيزيقا بموضوعات تعطى لحواسنا، وبعدياً كذلك؟ وكيف من الممكن أن نعرف وفقاً لأفاهيم قبلية طبيعة الاشياء ونصل إلى

(1) فلا يُظن أنني أفهم بذلك ما يسمى عادة بـ *physica generalis* وما هو بالاحرى رياضة أكثر منه فلسفة طبيعة. ذلك أن ميتافيزيقا الطبيعة تتمير كلياً عن الرياضة. وهي، وإن كانت لا تستطيع أن تقدم رؤى بمثل اتساع رؤى الرياضة، فإنها لا تقلّ عنها أهمية بالنظر إلى نقد المعرفة الفاهمية المحضة في تطبيقها على الطبيعة. ولقد حمل الرياضيون، في غياب هذه الميتافيزيقا، وبتعلقهم بأفاهيم عامية معينة، إنمافيتافيزيقية في الحقيقة حلّوا، من دون انتباه، الطبيعيات فروضاً لا تصمد أمام نقد هذه المبادئ نقداً لا يُسيء أدنى إساءة إلى استعمال الرياضة في هذا الحقل (وهو استعمال لا غنى عنه البته).

(*) الميزياء العامة.

فسيولوجيا عقلية؟ والجواب هو أننا لا نأخذ من التجربة أكثر مما هو ضروري لإعطائنا موضوعاً إما للحسّ الخارجي وإما للحسّ الباطن. ويحصل ذلك في الحالة الأولى بمجرد أفهوم المادة (إمتداد لا يُنفذ إليه ومن دون حياة)، وفي الثانية بأفهوم كائن مفكر (بالتصور الأميري الباطن ((أنا أفكر)). ويجب علينا مع ذلك، في كلّ ميتافيزيقا عن هذه الموضوعات، أن نستبعد كلياً كلّ المبادئ الأميرية التي يمكن أن تُضيف إلى الأفهوم أيّ تجربة إضافية تصلح لإصدار حكم على هذه الموضوعات.

ثانياً: أين نضع إذن السيكلوجيا الاميرية التي نافحت دائماً عن موقعها في الميتافيزيقا والتي يُنتظر منها في زماننا أشياء كثيرة جداً لتنويرها بعد أن كانت قد قضت على الأمل في أن تحقق أيّ شيء حسن قليباً؟ أجيب: إنها تقع حيث يجب أن توضع الطبيعيات (الأميرية) بصحيح العبارة، أعني لجهة الفلسفة التطبيقية التي تتضمن الفلسفة المحضة مبادئها قليباً، والتي يجب بالتالي أن تكون مربوطة بها، بالطبع، ائماً لا مختلطة بها. وعلى السيكلوجيا الأميرية إذن أن تُشطب نهائياً من الميتافيزيقا وهي قد طردت منها نهائياً من خلال فكرتها. إلا أنه يجب علينا أن نترك لها هنا محلاً صغيراً أيضاً (وإن مرحلياً وحسب) عملاً باستعمال المدرسة. وذلك لأسباب اقتصادية، إذ أنها ليست بعد غنية بما يكفي لكي تُشكّل دراسة لها وحدها، ولأنها مع ذلك مهمة إلى درجة لا يُمكننا معها أن نرفضها نهائياً أو نعلّقها بمكان يكون لها فيه تعاطف أقلّ أيضاً مما لها مع الميتافيزيقا. فليست هي إذن، سوى اجنبية مقبولة منذ زمن طويل، نعطيها اقامة مؤقتة إلى أن يكون بإمكانها أن تقيم منزلها الخاص في أنتروبولوجيا دقيقة ومفصلة (مشكلة ذيلًا للطبيعيات الأميرية).

تلك هي إذن الفكرة العامة للميتافيزيقا التي أصابها الإفلاس العام. لأننا بعد أن انتظرنا منها في البداية أكثر مما يمكن أن نطلب منها بتعقل، وبعد أن علّقنا عليها طويلاً الآمال الجميلة إذا برجائنا نجيب. وقد نكون اقتنعنا، كفاية، في سياق نقدنا، أنه على الرغم من أنه لا يمكن للميتافيزيقا أن تشكل أساساً للدين، فإنه يمكنها مع ذلك أن تبقى أبداً بمثابة السور. فإن العقل البشري، الذي هو ديبالكتيكي بطبعه، لا يمكن أن يستغني عن مثل هذا العلم الذي يضع له مكبحاً، ويحتاط بمعرفة بالذات، علمية ومستنيرة تماماً، ضدّ التخريب الذي لا بدّ فاعله عقل اعتباري محروم من القوانين في الأخلاق كما في الدين. يمكن إذن، أن نكون على ثقة أنه مهما كان أولئك الذين يحاكمون علماً من العلوم، لا وفقاً لطبيعته، بل، وفقاً لنتائج العرضية، مهما كانوا مُزدرين ومحتقرين له، فإننا سنعود أبداً إلى الميتافيزيقا كما نعود إلى الحبيبة التي اختصمنا معها، لأن على العقل، بما أن المسألة هي مسألة غايات ماهوية، أن يعمل بلا كلل إما لاكتساب رؤى متعمقة وإما لقلب الرؤى الجيدة التي سبق أن أقيمت.

تشكل الميتافيزيقا، ميتافيزيقا الطبيعة كما ميتافيزيقا الاخلاق، وبخاصة يشكّل نقد العقل الذي يغامر على الطيران بأجنحته الخاصة، والنقد الذي يتصدر بوصفه تمريناً أولياً (كتمهيد)، يشكّلان إذن لوحدهما ما يمكن أن نسميه فلسفة بالمعنى الصحيح للفظ. فالفلسفة تصل ما بين

كلّ شيء والحكمة، إنمّا عن طريق العلم، الوحيدة التي ما إن تُشق مرة حتى لا تعود تُنسدّ البتة أو تسمح بأيّ غلط. فالرياضة وعلم الطبيعة وحتى المعرفة الأميرية للإنسان هي ذات قيمة عالية كوسيلة من أجل غايات البشرية أولاً وبخاصة من أجل غاياتها العرضية، لكن في النهاية أيضاً من أجل الغايات الماهوية والضرورية؛ إلا أنها لا تتمتع بهذه القيمة إلا بتوسط المعرفة العقلية بناء على مجرد أفاهيم، معرفة ليست أصلاً وبأي اسم دُعيت، سوى الميتافيزيقا.

عليه، فإن الميتافيزيقا هي أيضاً إنجاز كل ثقافة للعقل البشري، إنجازاً لا غنى عنه، حتى بإهمال تأثيرها كعلم على بعض الغايات المتعينة. ذلك أنها ترى إلى العقل وفقاً لعناصره وشعاراته العليا التي يجب أن تكون في أساس إمكان بعض العلوم، وفي أساس استعمالها جميعاً. وأن تُستخدم بالآخرى، بوصفها مجرد اعتبار للاحتراز من الغلط أكثر مما تُستخدم لتوسيع المعرفة، فإن ذلك لا يَنخس من قيمتها شيئاً، بل يُعطيها بالآخرى كرامة وتقديراً؛ لأنها بذلك ستكون الرقابة التي تؤمّن النظام والوفاق العام، بل حسن حال الجمهورية العلمية، وتمنع أعبائها، الجريرة والخصبة، من أن تنحرف عن الغاية الرئيسية، السعادة الكلية.

الباب الرابع

تاريخ العقل المحض

لم يوضع هذا العنوان هنا إلا للإشارة إلى فجوة ما تزال باقية في السستام ويجب أن تُملأ فيها بعد. وأكتفي بإلقاء لمحة سريعة من وجهة النظر الترسندالية وحسب، أعني من وجهة طبيعة العقل المحض، على كل الأعمال التي قام بها حتى الآن حيث تظهر لنا نظريّ أبنية ولا شك، إنما أبنية خربة وحسب.

ومن الجدير بالملاحظة، على الرغم من أنه لم يكن بالإمكان أن يحصل طبيعياً على نحو آخر، أن يكون البشر، في طفولة الفلسفة، قد بدأوا من حيث ننتهي بالأحرى، الآن، أعني، بدراسة معرفة الله والأمل بعالم آخر بل بدراسة قوامه نفسه. وأياً كانت فظاظة الأفاهيم الدينية التي أدخلتها الاستعمالات القديمة والتي احتفظت بها الشعوب عن حالها البربرية، فإن ذلك لم يمنع القسم الأكثر تنوراً من أن يكرّس نفسه لأبحاث حرّة حول هذا الموضوع؟ ومن السهل أن نفهم أنه لم يكن هناك من طريقة أمتن وأوثق للحظوة برضى القدرة غير المرئية التي تحكم العالم، من أجل أن يكون المرء سعيداً، وفي عالم آخر على الأقل، سوى السلوك الحسن. فالإلهيات والاخلاق كانتا إذن حافِزَيّ أو، بالأحرى، مآليّ كل الأبحاث العقلية التي لم يتوقف الناس عن الانصراف إليها لاحقاً. إلا أن الاولى هي التي أدخلت العقل محض الاعتباري، تدريجياً، في عمل صار، فيما بعد، بمثل تلك الشهرة تحت اسم الميتافيزيقا.

ولا أريد هنا أن أُميّز الأزمنة التي حصل فيها هذا التغيّر أو ذاك، في الميتافيزيقا بل أريد فقط أن أعرض في تخطيط سريع تنوع الفكرة الذي سبّب الثورات الرئيسية. وأجد هنا مقصداً مثلاً بصدده حصلت أبرز التغيرات في حلبة الصراع هذه.

(1) - بالنظر إلى موضوع كلّ معارفنا العقلية، كان بعضهم مجرد فلاسفة حسيين، وكان آخرون فلاسفة ذهنيين. ويمكن أن نشير إلى أبيقور بوصفه فيلسوف الحساسية الرئيسي، وإلى

أفلاطون بالنسبة إلى الذهني . لكن مهما بلغ لطف هذا التمييز إلى مدارس ، فإنه كان قد بدأ في أكثر العصور قدماً وأستمر طويلاً من دون انقطاع . وكان أصحاب المدرسة الأولى يزعمون : إنه لا حقيقة إلا في موضوعات الحواس وإن كل الباقي تخيل ؟ وأتباع الثانية كانوا يقولون العكس ، إنه ليس في الحواس سوى الظاهر ، وإن الفاهمة وحدها تعرف الحق . لكن أتباع الأولى لم يكونوا لينكروا ، بسبب من ذلك ، الواقعية على الأفاهيم الفاهمية ، بل كانت عندهم منطقية وحسب ، في حين كانت سرية عند الآخرين . وكان أولئك يسلّمون بأفاهيم ذهنية ، إلا أنهم لا يسلّمون إلا بموضوعات حسية ، أما هؤلاء فكانوا يريدون أن تكون الموضوعات الحقيقية معقولة وحسب ، ويزعمون حدساً للفاهمة المحضة التي لا ترعى أيّ حس ، بل لا تفعل الحواس سوى أن تعكّرها حسب رأيهم .

(2) - بالنظر إلى أصل معارفنا العقلية المحضة ، هل هي مشتقة من التجربة أم أن مصدرها ، بمعزل عن هذه ، قائم في العقل . ويمكن أن نعدّ أرسطو زعيم الأمپيريين ، وأفلاطون زعيم العقليين . ولن يمكن إلا لـ لوك الذي أتبع في العصور الحديثة الأول ، ولا لـ لبيتش الذي أتبع الثاني (مع الابتعاد كفاية عن سستامه السري) أن يصلا إلى أيّ قرار حاسم في هذا النزاع . وكان أبيقور في سستامه الحسي يتصرّف على الأقل بطريقة أكثر إتساقاً (لأنه لم يتخطّ قط حدود التجربة في استدلالاته) بكثير من أرسطو ولوك ، وبخاصة ، من هذا الأخير ، الذي بعد أن اشتق من التجربة كل الأفاهيم وكل المبادئ ، دفع استعمالها إلى درجة الزعم بأنه يمكن أن نبرهن على وجود الله وخلود النفس (على الرغم من أن هذين الموضوعين يقعان خارج حدود التجربة الممكنة كلياً) بمثل البدهاة التي نبرهن بها مقالة رياضية .

(3) - بالنظر إلى المنهج . إذا كان يجب أن نطلق على شيء اسم المنهج ، فيجب أن يكون ذلك على طريقة التصرف وفقاً لمبادئ . والحال إنه يمكن أن نقسم المنهج المسيطر الآن في هذا الفرع من البحث عن الطبيعة إلى منهج طبيعي ومنهج علمي . ويتخذ طبيعي العقل المحض ، مبدأً له ، أنه ، يمكننا بالعقل العامي ومن دون علم (وهو ما يسميه بالعقل السليم) ، أن ننجح في هذه المسائل الرفيعة التي تؤلف مشكلات الميتافيزيقا ، أفضل بكثير مما ننجح في الاعتبار . فهو يزعم إذن أنه يمكننا أن نعين حجم القمر وبعده بالعين المجردة بشكل أكثر ثقة مما يمكننا عن طريق الرياضة . وليس ذلك سوى مجرد كرهٍ للعلم وقد وُضِع في مبادئ . وما هو أكثر خلفاً أيضاً هو التبشير بترك كل الوسائل التقنية بوصفه المنهج الحقيقي من أجل أن يوسّع المرء معرفته . لأن ليس لدينا أي سبب كي نحمل المسؤولية لأولئك الذين يظهرون طبيعيتين لافتقارهم إلى رؤية أوضح . فهم يتبعون العقل العامي من دون أن يفاخروا بجهلهم ، بحسبانه منهجاً يجب أن يتضمن سر استخراج الحقيقة من عمق بشر ديمقريطس . وشعارهم : Quod sapio, satis est mihi; non ego . ويمكنهم مع هذا أن يعيشوا راضين وجديرين بالتأييد من دون أن يهتموا بالعلم أو أن يفكروا أعماله .

(*) ما لدي من الحكمة يكفي ، فأنا لا أهتم قط بأن أكون مثل جماعة أرسيزيلاس وصولون البلهاء . بيرس .

أما بالنسبة إلى أولئك الذين يتبعون منهجاً علمياً، فإن لديهم الخيار بين المنهج الدغمائي والمنهج الربيعي. لكنهم ملزمون في الحالتين أن يتوصلوا بطريقة سُستامية. ويمكنني إذِ أسمي هنا بالنسبة للأول قولف الشهير، ودَيِّقُ هُيوم بالنسبة إلى الثاني، أن أستغني عن ذكر الآخرين. والطريق النقدي هي الوحيدة التي ما تزال مفتوحة. والقارئ الذي كان لديه المجاملة والصبر كي يقطعها حتى نهايتها بصحبي، يمكنه أن يحكم الآن، في حال أحب أن يساهم بقسطه في جعل هذا الصراط طريقاً مَلَكِيَّةً، ما إذا كان يمكن لما لم تستطع قرون عديدة أن تنفذه، أن يُنجز قبل إنجاز هذا، أعني ما إذا كان بالإمكان أن نُرضي تماماً العقل البشري في مادة شغلت أبداً فضوله العلمي، إنما من دون طائل حتى الآن.

المحتويات

5	تقديم الترجمة العربية بقلم: موسى وهبة
5	1- قراءة للنقد
10	2- هذه الترجمة
13	3- أهم المصطلحات
17	4- الاعلام
19	5- معالم في سيرة كنط
	Kritik der Reinen Vernunft
23	إلى فرنسيس بيكون
24	إلى معالي وزير الدولة الملكي
25	تصدير الطبعة الأولى
31	تصدير الطبعة الثانية
45	مدخل:
45	I - في الفرق بين المعرفة المحضة والأميرية
46	II - لدينا معارف قبلية معينة، حتى الفاهمة العامة لا تخلو من مثلها
	III - الفلسفة بحاجة إلى علم يعين إمكان كل المعارف القبلية، ومبادئها وما
47	صَدَّقَهَا
48	IV - في الفرق بين الأحكام التحليلية والتأليفية

- 50 - V جميع علوم العقل النظرية تتضمن أحكاماً تأليفية قبلية بوصفها مبادئ ...
- 52 - VI المشكلة العامة للعقل المحض
- 54 - VII فكرة علم خاص اسمه نقد العقل المحض، وأقسامه

I

تعليم العناصر الترندالي

الجزء الأول: الاستطيقا الترندالية

{1}

- 60 الفصل الأول: في المكان
- 60 {2} عرض ميتافيزيقي لهذا الأفهوم
- 62 {3} العرض الترندالي لأفهوم المكان
- 62 استنتاجات من الأفاهيم السابقة
- 64 الفصل الثاني: في الزمان
- 64 {4} عرض ميتافيزيقي لأفهوم الزمان
- 65 {5} عرض ترندالي لأفهوم الزمان
- 65 {6} استنتاجات من تلك الأفاهيم
- 67 {7} إيضاح
- 69 {8} ملاحظات عامة حول الاستطيقا الترندالية

خلاصة الاستطيقا الترندالية.

الجزء الثاني: المنطق الترندالي

- 75 مدخل: فكرة منطق ترندالي
- 75 I - في المنطق بعامة
- 77 II - في المنطق الترندالي
- 78 III - في انقسام المنطق العام إلى أنالوطيقا وديالكطيقا
- 80 IV - في انقسام المنطق الترندالي إلى أنالوطيقا وديالكطيقا ترندالية
- 81 القسم الأول: التحليلات الترندالية
- 83 الكتاب الأول: تحليلات الأفاهيم
- 83 الباب الأول: في الخيط الهادي إلى اكتشاف كل الأفاهيم الفاهمية المحضة
- 84 الفصل الأول: في الاستعمال الفاهمي المنطقي بعامة
- 85 الفصل الثاني: {9} في وظيفة الفاهمة المنطقية في الأحكام

88	الفصل الثالث: {10} في الأفاهيم الفاهمية المحضة أو المقولات
91	{11}
92	{12}
94	الباب الثاني: في تسويغ الأفاهيم الفاهمية المحضة
	الفصل الأول:
94	{13} في مبادئ التسويغ الترندالي بعامة
97	{14} الانتقال إلى التسويغ الترندالي للمقولات
99	الفصل الثاني: التسويغ الترندالي للأفاهيم الفاهمية المحضة
99	{15} في امكان الربط بعامة
100	{16} في وحدة الإبصار التأليفية - الأصلية
	{17} مبدأ وحدة الإبصار التأليفية هو المبدأ الأعلى لكل الاستعمال
101	الفاهمي
103	{18} ما هي وحدة الاوتعاء الموضوعية
	{19} يقوم الشكل المنطقي لكل الأحكام في وحدة الإبصار
103	الموضوعية للأفاهيم المتضمنة فيها
	{20} تخضع جميع الحدوس الحسية للمقولات خضوعها للشروط
104	التي بموجبها وحدها يمكن لمتنوعها أن يأتلف في وعي
104	{21} ملحوظة
	{22} ليس للمقولة من استعمال بصدد معرفة الأشياء سوى
105	تطبيقها على موضوعات التجربة
106	{23}
107	{24} في تطبيق المقولات على موضوعات الحواس بعامة
109	{25}
	{26} التسويغ الترندالي لاستعمال الأفاهيم الفاهمية المحضة
110	التجريبي الممكن بعامة
113	{27} محصلة تسويغ الأفاهيم الفاهمية
114	خلاصة موجزة لهذا التسويغ
115	الكتاب الثاني: تحليلات المبادئ
116	مدخل: في الحاكمة الترندالية بعامة
117	الباب الأول: في شيامة الأفاهيم الفاهمية المحضة
122	الباب الثاني: سستام كل مبادئ الفاهمة المحضة

123	الفصل الأول: في المبدأ الأعلى لكل الأحكام التحليلية
124	الفصل الثاني: في المبدأ الأعلى لكل الأحكام التأليفية
126	الفصل الثالث: عرض سستامي لكل مبادئها التأليفية
128	1- مسلمات الحدس
130	2- استباقات الادراك
134	3- تمثيلات التجربة
137	أ- التمثيل الأول: مبدأ دوام الجوهر
140	ب- التمثيل الثاني: مبدأ التوالي الزمني وفقاً لقانون السببية
	ج- التمثيل الثالث: مبدأ المعية وفقاً لقوانين التفاعل أو
149	الاشترك
152	4- مصادر التفكير الأميري بعامة
155	تهافت المثالية
156	مقالة
160	ملاحظة عامة على سستام المبادئ
163	الباب الثالث: في مبدأ تفريق جميع الموضوعات بعامة إلى فينومينا ونومينا
	تذييل: في التباس الأفاهيم التفكيرية من جراء خلط الاستعمال الفاهمي
171	الأميري بالاستعمال الترندالي
174	ملاحظة حول التباس الأفاهيم التفكيرية
185	القسم الثاني: الديالكتيك الترندالي
185	مدخل:
185	I- في الظاهر الديالكتيكي
187	II- في العقل المحض بوصفه مقر الترائي الترندالي
187	أ- في العقل بعامة
189	ب- في الاستعمال المنطقي للعقل
190	ج- في الاستعمال المحض للعقل
193	الكتاب الأول: في أفاهيم العقل المحض
194	الفصل الأول: في الأفكار بعامة
197	الفصل الثاني: في الأفكار الترندالية
202	الفصل الثالث: سستام الأفكار الترندالية
205	الكتاب الثاني: في الاستدلالات الديالكتيكية للعقل المحض
206	الباب الأول: في مغالطات العقل المحض

211	تهافت دليل مندلسن على دوام النفس
216	خلاصة حل المغالطة السيكلوجية
217	ملاحظة عامة حول الانتقال من السيكلوجيا العقلية إلى الكسمولوجيا ...
219	الباب الثاني: نقيضة العقل المحض
220	الفصل الأول: سستام الأفكار الكسمولوجية
225	الفصل الثاني: نقضيات العقل المحض
227	نقيضة العقل المحض
227	أول تنازع للأفكار الترندالية
229	ملاحظة على أول نقيضة
231	ثاني تنازع للأفكار الترندالية
233	ملاحظة على ثاني نقيضة
236	ثالث تنازع للأفكار الترندالية
237	ملاحظة على ثالث نقيضة
239	رابع نزاع للأفكار الترندالية
241	ملاحظة على رابع نقيضة
241	الفصل الثالث: في غرض العقل من نزاعه مع نفسه
	الفصل الرابع: في مشكلات العقل المحض الترندالية
249	من حيث يجب حتماً أن يكون بالإمكان حلها
	الفصل الخامس: التصور الريبي للمسائل الكسمولوجية
253	بالأفكار الترندالية الأربع
255	الفصل السادس: المثالية الترندالية كمفتاح لحل الديالكتيك الكسمولوجي
258	الفصل السابع: قرار نقدي في النزاع الكسمولوجي للعقل مع نفسه
	الفصل الثامن: مبدأ العقل المحض التنظيمي بالنظر إلى الأفكار
262	الكسمولوجية
	الفصل التاسع: في الاستعمال الأميري لمبدأ العقل التنظيمي
266	بالنظر إلى كل الأفكار الكسمولوجية
266	I - حل الفكرة الكسمولوجية حول جملة اجتماع ظاهرات العالم
	II - حل الفكرة الكسمولوجية حول جملة انقسام (كلٍ) معطى في
269	الجلدس
	- ملاحظة ختامية حول حل الأفكار الترندالية الرياضية
271	وللماع إلى حل الأفكار الترندالية الدينامية

	III - حل الأفكار الكسمولوجية حول جملة اشتقاق
272	أحداث العالم من أسبابها
	- إمكان العلية بحرية بما يتفق مع القانون الكلي للضرورة
275	الطبيعية
	- إيضاح الفكرة الكسمولوجية عن الحرية في ربطها
276	مع الضرورة الطبيعية الكلية
	IV - حل الفكرة الكسمولوجية عن جملة تبعية الظاهرات
283	من حيث وجودها بعامة
285	- ملاحظة ختامية حول كل نقيضة العقل المحض
286	الباب الثالث: أمثل العقل المحض
286	الفصل الأول: في الأمثل بعامة
288	الفصل الثاني: في الأمثل الترندالي
293	الفصل الثالث: في أدلة العقل الاعتباري على وجود كائن أسمي
295	يوجد ثلاث طرق للتدليل على وجود الله بناءً على العقل الاعتباري:
296	الفصل الرابع: في امتناع الدليل الأنطولوجي على وجود الله
301	الفصل الخامس: في امتناع الدليل الكسمولوجي على وجود الله
	اكتشاف التراثي الديالكتيكي في كل الأدلة الترندالية
306	على وجود كائن ضروري وحله
308	الفصل السادس: في امتناع الدليل اللاهوتي الطبيعي
313	الفصل السابع: نقد كل الهيات عن مبادئ اعتبارية للعقل
317	تذييل: في الاستعمال التنظيمي لأفكار العقل المحض
328	في المقصد النهائي للديالكتيك الطبيعي للعقل البشري

II

تعليم المناهج الترندالي

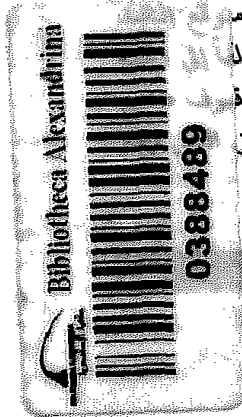
346	الباب الأول: انضباط العقل المحض
	الفصل الأول: انضباط العقل المحض في الاستعمال الدغمائي:
348	1- في التعريفات، 2- في المسلمات، 3- في البراهين
358	الفصل الثاني: انضباط العقل المحض بالنظر إلى استعماله الجدالي
	- في أنه ممتنع على العقل المحض المتضارب مع ذاته
366	أن يجد السلام في الريبة
370	الفصل الثالث: انضباط العقل المحض بالنظر إلى الفروض

375		الفصل الرابع: انضباط العقل المحض بالنظر إلى أدلته
381		الباب الثاني: «قانون» العقل المحض
382		الفصل الأول: في الغاية الأخيرة للاستعمال المحض لعقلنا
385		الفصل الثاني: في أمثلية الخير الأسمى كتعيين للغاية الأخيرة للعقل المحض
391		الفصل الثالث: في الرأي والعلم والايمان
397		الباب الثالث: معماريات العقل المحض
406		الباب الرابع: تاريخ العقل المحض
409		فهرست

نقد العقل الهض

«... نعود أبدأ إلى الميتافيزيقا كما نعود إلى الحبيبة التي اختصمنا معها، لأن على العقل، أن يعمل بلا كلل إما لاكتساب رؤى متعمقة وإما لقلب الرؤى الجيدة التي سبق أن أقيمت...»

... اما إن اعتمدتم وسائل أخرى غير الوسائل العقلية، وأخذتم تصرخون: يا للخيانة العظمى، كما لو أنكم تستجدون، لإخاد الحريق، بالجمهور الذي لا يقفه شيئاً من لطائف هذه الأعمال، فستعرضون أنفسكم للسخرية، لأن الكلام لا يدور هنا فقط على ما هو نافع أو ضار للخير العام، بل فقط على: إلى أي حد يمكن للعقل أن يتقدم في اعتباره المشرع عن الغرض جملةً، وهل يجب أن نركن إليه في شيء ما بعامة، أم نتركه بالأحرى للعمل. وبدلاً من أن تزجوا بأنفسكم في المعمة، شاهرين سيوفكم، حافظوا بالأحرى على الأمن... لأنه من العبث أن نتوقع من العقل إيضاحات وأن نرشده مع ذلك سداً التي يجب عليه بالضرورة أن ينحاز إليها. والحال، إن العقل محصن سلفاً وموفو حدوده بالعقل نفسه، فليس بكم حاجة إلى جند يستنهض الرأي العام ضد الفريق لكم هيمته خطيرة. في هذا الديالكتيك لا نصر يشكل سبباً لاضطرابكم».



To: www.al-mostafa.com