العقل
وما بعد الطبيعة

تأويل جديد لفلسفتي هيوم وكانط

محمد عثمان الخشت

العقل وما بعد الطبيعة
محمد عثمان الخشت

المكتبة الفلسفية :
سلسلة كيف يُفكر الغربُ

العقلُ .. وما بعد الطبيعة

تأويل جديد لفلسفتي هيوم وكنط

تأليف
دكتور/ محمد عثمان الخشت
كلية الآداب - جامعة القاهرة

مكتبة ابن سينا
للنشر والتوزيع والتصدير
٧٦ شارع محمد فريد - جامع الفتح - النزهة
مصر الجديدة - القاهرة - ت ٢٤٧٩٨٦٢ فاكس ٢٤٨٠٤٨٢

تقديم

« العقـل ومـا بعـد الطبيعـة » للباحث الشاب محمد عثمان الخشت تعتبر نموذجا للدراسة العلمية الجادة وللبحث الفلسفى الحر . فقد جمعت هذه الدراسة عدة خصائص علمية مثل التوازن الكمى بين الفصول ، وصغر حجمها نسبيا دون حشو أو استطراد .

وتقوم على فهم دقيق لفلسفتى كانط وهيوم وإعطاء تأويل جديد لهما مما يجعل صاحبه قادرا على استيعاب تاريخ الفلسفة في ذاكرة واعية قد صاحبها بمساحة واسعة للمقارنة والاستنتاج . كما أنها مكتوبة بلغة عربية رصينة تدل على طول باع صاحبها فى التراث العربى الإسلامى وهو صاحب مؤلفات فقهية عديدة فيه .

وأهم ما يميز هذه الدراسة ما تتضمنه من رأى معلن بجرأة ووضوح ، وما تكشفه العلاقة الجدلية بين الفصول . هيوم قابع داخل كانط ، وكانط قابع داخل هيوم ، وأن المسافة بينهما ليست كما هو شائع ، كبيرة إلي حد التناقض بل قريبة إلى حد التكامل إن لم يكن التماثل . كانط عقلى وهيوم حسى . وكأن روح الفارابى القويمة تعود من جديد من «الجمع بين رأيى الحكيمين : أفلاطون الإلهى وأرسطاليس الحكيم» فى محمد عثمان الخشت فى الجمع بين رأيى الحكيمين : كانط الإيمانى وهيوم الحكيم . وبسبب هذه الدعوى تحولت الدراسة أحيانا إلى نوع من الدفاع فى قضية لتبرئة كانط العقلى من صوريته وهيوم الحسى من ماديته ، وخروج الخصمين من ساحة القضاء متصالحين متحابين متآلفين . فالباحث ينتمى إلى حضارة جامعة وليست مفرقة ،كلية وليست تجزيئية ، وكأنه سائر إلى مصالحة ثانية بين السلفية فى صورة كانط والعلمانية فى صورة هيوم حقنا للدماء بين الأخوة الأعداء فى عصرنا الراهن .

ولما كان هيوم أكثر عرضة للاتهام فى حضارتنا من كانط نظراً لتفسيره الحسى المادى الشائع فإن الدفاع كان أقوى عن هيوم فمالت كفة الدراسة نحوه حتي ظهر اسمه فى الفصول الخمسة بينما توارى كانط المقبول معرفيا وأخلاقيا فى حضارتنا نظرا لتفسير المقال الدينى الشائع وأتى فى المرتبة الثانية بعد هيوم بالرغم من صدارته وأسبقيته فى العنوان . كانت القراءة المقارنة أقرب إلي شد كانط إلى هيوم أكثر من شد هيوم إلى كانط .

ولإثبات الدعوى استعمل الباحث المنهج التاريخى لإثبات تطور كانط والمنهج البنيوى من أجل مقارنة المذهبين . كما توارى الموضوع الرئيسى مشكلة الميتافيزيقا ، وأصبح العقلانية مادام العقل أساس الميتافيزيقا ، ولإثبات الدعوى كثرت القرائن والحيثيات والاستشهاد بالنصوص .

ومن ثم تقدم هذه الدراسة رؤية جديدة لتاريخ الفلسفة الغربية تتجاوز الصراع التقليدى منذ بداية العصور الحديثة بين العقلانية والحسية ، المثالية والواقعية ، الصورية والمادية . وتتولد عنها عدة رسائل أخرى للجمع بين ديكارت وبيكون ، بين ليبنتز ولوك قبل كانط وهيوم ، وبين هيجل وماركس فيما بعد .

وربما توارت أيضا قضية الصلة بين المعرفة والدين عند كانط وهيوم ، وقد كان الدين الطبيعى إحدى الموجهات لفلسفة هيوم ، ودين التقوى الباطنية إحدى البواعث علي إنشاء الفلسفة النقدية عند كانط . وهو ما لحق به الباحث بعد ذلك فى دراسته التالية عن «فلسفة الدين عند كانط وهيجل» .

والسؤال الآن : هل من سبيل إلى معرفة هيوم فى نفسه ، هيوم بلسان هيوم ، وكانط فى نفسه ، كانط على لسان كانط ، سواء من حيث بنية النسق الداخلى لكل منهما أو من حيث تعبير كل مذهب عن ضرورة عصره قبل أن تتم المقارنات بينهما وتأويل أحدهما من خلال الآخر ؟ هذا هو التحدى الموضوعى لمؤرخ الفلسفة . صحيح أنه لا يوجد تاريخ موضوعى

للفكر وأن هناك قراءة باستمرار ، تلك مهمة الفيلسوف ، أما الباحث فإنه يعمل على إدراك حدوس الفلاسفة أولا ، تاركا الموضوع يأتى إليه ويهجم عليه قبل أن يذهب هو إلى الموضوع هاجما عليه . ومع ذلك يظل الصراع قائما بين الحقيقة التاريخية الموضوعية والحقيقة الذاتية التأويلية هو التحدى الأكبر للباحث الفيلسوف .

وفى هذا العصر الذى تتكاثر فيه الدراسات وتتكرر المادة العلمية تبدو هذه الرسالة فريدة بينها لما تتميز به من موقف فلسفى نتفق عليه أو نختلف . وما أحوجنا إلى مثلها فى عصر تعز فيه المواقف .

د / حسن حنفى

مصر الجديدة ٢٣ / ٧ / ١٩٩٣

إشكاليـة البـحث ومبرراتـه
فروضـه .. ومنهجـه

حين نلقى نظرة فاحصة على الدراسات التى أنجزها حتى الآن الباحثون العرب حول فلسفتى هيوم وكنط ، نجد أنها دأبت على تناول فلسفة كل منهما فى معزل عن الأخرى ، وفى الحالات القليلة التى يتعرض فيها بعضهم للعلاقة الفلسفية بينهما ، فإن ذلك لا يستغرق منه سوى القليل من العبارات أو الفقرات ، مكررا تكررا حرفيا لما قاله كنط نفسه عن علاقته بهيوم من أنه أيقظه من سباته الدوجماطيقى ، ومن أن تلك اليقظة الكنطية قد تمخضت عن الإجابة عن مشكلة هيوم .

وفضلا عن ذلك ، فإن تلك البحوث عن هذين الفيلسوفين لا تخرج عن كونها عرضا أو تقديما لفلسفتيهما ، وكأن كل فيلسوف منهما بعد أن عبر عن فلسفته بلغته الوطنية فى القرن الثامن عشر ، يعبر عنها هنا والآن باللغة العربية .

هذا باستثناء محاولة د/ يحيى هويدى الذى قرأ كنط قراءة جديدة فى كثير من جوانبها ، لاسيما نظرته المتميزة للثورة الكوبرنيقية وكيف أنها – من وجهة نظره – كانت ثورة بطلمية ، ثم تأويله لمثالية كنط على أنها مثالية من نوع جديد ، فالمثالية الكنطية عنده لاتدل على المذهب الذى يبتعد عن التجربة الحسية ، بل على المذهب الذى يهجم على التجربة ليتسلط عليها ويخضعها له ، وذلك عن طريق بحثه بحثا ابستمولوچيا فى الشروط الأولية التى تجعل هذه التجربة ممكنة من الناحية العقلية الصرفة فقط .

وأيضا باستثناء محاولة د/ زكى نجيب التى قدمت قراءة تأويلية لكنط تقربه من الوضعية المنطقية ، ومحاولة د/ مراد وهبة الذى أعاد بناء المذهب عند كنط من خلال «**الكل المطلق**» أى «**الفكرة**» ومحاولة د/ حسن حنفى

فى «مقدمة فى علم الاستغراب» الذى قرأ فيه كنط من منظور العقل والإيمان .

فباستثناء هذه المحاولات فإن كل الدراسات العربية تدور فى فلك العرض والاجترار وتفتقر إلى التأويل ووجهة النظر وعدم التوسع فى بيان علاقة كنط بهيوم .

وأسارع بالقول بأننى لا أقلل مطلقا من أهمية تلك المحاولات ، بل على العكس من ذلك أظنها ضرورية وهامة فى الفترة السابقة من نهضتنا الفكرية المعاصرة ، حيث كنا – ومازلنا – بحاجة للتعرف على هؤلاء الفلاسفة على ما هم عليه ، أى دون تأويل أو تفسير ، ولكنى أظن أنه قد آن الأوان لكى يكون هناك لون من الدراسات لا تكتفى بالوقوف عند العرض والتقديم بل تحاول أن تقدم قراءات متنوعة ومتعددة لهؤلاء الفلاسفة .

ولو انتقلنا لمجال البحوث الأجنبية ، فى حدود اطلاعنا ، نستطيع القول بأن تلك الدراسات وإن تناولت العلاقة بين هيوم وكنط إلا أنها دائما تسير حسب التسلسل التاريخى من هيوم إلى كنط فى إطار مشكلة العلية ، وتؤكد فى الغالب الأعم أن كنط قد أجاب على هيوم ، الأمر الذى يفسر لنا توجه مثل تلك الدراسات إلى الكنطية فى المحل الأول مع تراخيها فى قراءة فلسفة هيوم . كما تتصور تلك الدراسات أن العلاقة بين هيوم وكنط هى علاقة تضاد وتصادم بين فيلسوف تجريبى وفيلسوف عقلانى مؤكدة على أن هيوم قد هدم الميتافيزيقا ورفضها كلية . فتلك الدراسات التى تحتل دائما المركز فى مجال الدراسات الهيومية الكنطية تنطلق دائما من نفس المقدمات ، ولذا فهى تنتهى إلى نفس النتائج .

مقدماتها هى :

١– هيوم تجريبى .
٢– هيوم هدم الميتافيزيقا ورفضها كلية .
٣– السير دائما من هيوم إلى كنط فى إطار مشكلة العلية .
٤– العلاقة بين هيوم وكنط علاقة تضاد وتصادم بين فيلسوف تجريبى وفيلسوف عقلانى .

النتائج التي تنتهي إليها هي :

١- كنط أجاب عن مشكلة هيوم .

٢- التوجيه لقراءة الكنطية ، وقطع القراءة عن فلسفة هيوم .

هنا أتساءل : ماذا يكون الأمر لو استطعنا تصديع تلك المقدمات أو بعضها ؟ هل سننتهى إلى نفس النتائج التى انتهت إليها الدراسات المركزية الشائعة ؟

بديهيا : لا !!

وفى هذا تكمن الإشكالية العامة لبحثنا ، تلك الإشكالية العامة تتضمن فى داخلها إشكاليات متعددة ذات طابع خاص ، هذه الإشكاليات هى نفسها المقدمات المقررة فى البحوث الشائعة . ذلك أننا من خلال القراءة فى النصوص الهيومية الكنطية بجانب بعض البحوث الهامشية (أى التى توضع دائما فى الأطراف) بالمقارنة بالبحوث المذكورة أعلاه التى تحتل المركز فى دائرة الدراسات الهيومكنطية - أقول من خلال تلك القراءة قد وجدنا كثيرا من القرائن ، بل ومن الشواهد ، ما يجعلنا نجد مبررا لإعادة النظر فى تلك المقدمات ، ذلك أن تلك النصوص والدراسات تشير - وبشدة - إلى زيف التجريبية الإنجليزية وإلى كونها تجريبية هشة ، وبالتالى ترفض وصف هيوم بالتجريبى الصارم ، وتعده عقلانيا ديكارتيا قد قام برسم صورة واقعية للإنسان والطبيعة والمجتمع ابتداء من عناصر ذاتية خالصة : هى الأفكار ، بل وأنه حاول اتخاذ الميتافيزيقا علما عن طريق استرشاده بالنهج الذى وفق إليه نيوتن فى مجال الميكانيكا السماوية وتطبيقه على دراسة (**الذهن البشرى**) ، وبالتالى السعى إلى الانتقال من أحكامنا الجزئية التى نطلقها على الأشياء إلى مبادئها الأعم . وقد توصل هيوم فى هذا الصدد إلى أن هناك ثلاثة قوانين أصلية أولية تحفظ النظام فى الذهن مثلما يحفظ قانون الجاذبية نظام الكون .

وإذ كان البعض ما يزال يسيطر على تفكيره وهم المسرح ويأبى إلا

الخضوع لآراء كبار المؤرخين والفلاسفة ، فإن مؤرخا كبيرا هو أميل برهييه. قد نص حرفيا على أن «هدف هيوم هو هدف كثير من مفكرى زمانه وعلى الأخص منهم كوند ياك ، وهو اتخاذ الميتافيزيقا علما »... كما أن فيلسوفا كبيرا مثل هيجل قد نص حرفيا أيضا فى موسوعة العلوم الفلسفية على أن : «كل فلسفة تصف نفسها بالتجريبية العلمية (ومنها طبعا فلسفة هيوم) تستخدم مقولات ميتافيزيقية مثل : المادة ، والقوة ، والواحد ، والكثير ، والعمومية ، واللامتناهى ... الخ ، وهى تتابع هذه المقولات وتستخرج منها نتائجها ، وهى بذلك تفترض مقدما الصورة القياسية (أو شكل القياس فى التفكير) وتستخدمها ، دون أن تدرك طوال هذا الوقت أنها تتضمن فى جوفها الميتافيزيقا ، وأنها تستعمل هذه الميتافيزيقا ، وتستفيد من هذه المقولات وتراكيبها بأسلوب غير نقدى» ، كما يقرر هيجل « أن الفروق والاختلافات بين الأشياء التي يؤكدها المذهب التجريبى – مستفيدا من صورة التحليل الذى يبدأ من العينى – ليست قبل كل شىء سوى صفات مجردة ، أعنى أفكارا . ولقد قيل أن هذه الأفكار هى الماهية الحقيقية للأشياء وهكذا/نرى البديهية القديمة التى كانت تأخذ بها الميتافيزيقا تعود إلى الظهور من جديد ، وهى القول بأن حقيقة الأشياء تكمن فى الفكر ».

ويقول بيير دوكاسيه فى كتابه (**الفلسفات الكبرى**) : « **أما هدف هيوم فإنه** ينحصر فى محاولة تحويل الميتافيزيقا إلى علم نيوتونى ، وفى الانتقال من أحكامنا الفردية على الأشياء إلى مبادئها العامة ». ويقول رسل فى (**حكمة الغرب**) : « توحى محاولته – أى هيوم – تشييد مذهب جديد بأنه تأثر بالمذهب العقلى السائد فى القارة الأوربية ، وذلك بسبب الصلات التى ربطت بينه وبين المفكرين الفرنسيين الذين ظلوا متأثرين بالمبادىء الديكارتية» . وعندما يتحدث محرر الموسوعة الفلسفية عن الميتافيزيقا فإنه يقول فى سياق كلامه : « وثمة تحول للتأكيد أكثر إثارة للانتباه حين ننتقل إلى الميتافيزيقيين النقديين هيوم وكنت ....» ، ويقول فى موضع آخر : «ويتطلب هيوم وكنت ، ذلكما الميتافيزيقيان النقديان ، انتباها خاصا

منفصلا ». وعندما يتكلم كنط عن هيوم وخصومه فإنه يقول إنهم : «أنكروا ما قام به – يقصد هيوم – من أجل إصلاح الميتافيزيقا ». الأكثر من هذا أن هناك نصوصا عند هيوم تشير صراحة إلى كونه لم يرفض الميتافيزيقا على الإطلاق ، وإنما رفض الميتافيزيقا الزائفة فحسب .. يقول هيوم واصفا البحث فى طبيعة العقل الإنسانى إنه : «تحصيل الميتافيزيقا الحقة بشىء من العناية لتحطيم الميتافيزيقا الزائفة والدخيلة». كما أن هناك نصوصا تثير الشك فى تجريبيته مثل قوله : « مهما كانت درجة تركيزنا لانتباهنا خارج أنفسنا ، ومهما تعقبنا خيالنا إلى السموات أو إلى أطراف الكون فلن نتقدم بالفعل خطوة واحدة خارج أنفسنا ».

ثم ألا يثير تشكيك هيوم فى الحواس الى دلالة صريحة تقول إن هيوم فيلسوف عقلانى لاسيما أننا اعتدنا من الفلاسفة العقلانيين أن يصدر منهم مثل هذا التشكيك ؟

واذا كان هيوم قد أراد أن يدخل المنهج التجريبى للاستدلال فى العلوم الفلسفية مقتفيا فى ذلك أثر علماء الطبيعة الذين تمكنوا باستخدامه من تحقيق نتائج باهرة ، فإن هذا المنهج نفسه ينطوى على مقدمات عقلية واضحة كشف كنط النقاب عنها عندما قال « يدين العلم الطبيعى نفسه فى الثورة النافعة التى أحدثها فى طريقة تفكيره لتلك الفكرة الوحيدة التى تجعل العقل لا يبحث فى الطبيعة إلا عما وضعه هو فيها » ، ويوضح لنا كنط هذا المعنى بتطبيقه على كشوف جاليليو ونيوتن وتورشيلى وشتال .. وعلى سبيل المثال هنا ، فإن تورشيلى عندما أجرى تجربته لإثبات الضغط الجوى أو أن للهواء ضغطا قد توقع ارتفاع عمود الزئبق فى الأنبوبة بمقدار الضغط الجوى وهو يعادل ٧٦ سم من الزئبق . وقد توقع تورشيلى هذا بناء على ما أجراه من عمليات حسابية وقبل أن يشرع فى تجربته .

اذن فالمنهج التجريبى للاستدلال فى العلوم الطبيعية الذى حاول هيوم إدخاله فى الفلسفة – هو نفسه عقلانى البداية والأصل .

أليس فى كل هذا ما يجيز إعادة النظر فى القول بأن هيوم تجريبى صارم ، وفى الزعم بأنه رفض الميتافيزيقا على الإطلاق ، ولاسيما أن النصوص التى يعتبرها الكثيرون صريحة فى رفضه للميتافيزيقا يمكن تأويلها دون تعسف أو مبالغة ؟

أقول : أليس فى هذا ***ما يجيز إعادة النظر*** ، لأننى لا أعنى بكل ما قدمت من نصوص وتفسيرات التأكيد والجزم بعقلانية هيوم وميتافيزيقيته ، حيث أننى أعلم أن هناك نصوصا تشير إلى عكس ذلك بنفس القوة التى تنطوى عليها النصوص الواردة .. فأنا لا أقصد التأكيد والجزم ، بل أقصد إثارة الشك فى أمور كادت أن تكون عند البعض مسلمات . ذلك أننا نعلم – من خلال مناهج البحث العلمى والفلسفى – أنه لو قامت كثير من الشواهد والأدلة على تأكيد تفسير ما ، ثم جاء دليل واحد أو أكثر معاكس لها ، فإن هذا يقتضى عدم الجزم بصحة مثل هذا التفسير ، وجعله موضعا للشك ، مما يعنى منطقية وضرورة البحث والنظر بحثا عن التفسير الملائم .

وهنا أتساءل : ماذا لو تمخض البحث عن إثبات أن هيوم كان عقلانيا ، وأنه إن كان قد رفض الميتافيزيقا ، فإنه لم يرفضها بإطلاق ، بل رفض الميتافيزيقا التقليدية التى تفتقر إلى القضايا البرهانية أو الاستقرائية ، ولذا فقد عمل على اتخاذ الميتافيزيقا علما – أقول : ماذا لو ثبت ذلك ؟

لو ثبت ذلك لتصدعت مقدمتان أساسيتان ترتكز عليهما البحوث الشائعة التى تعنى بتناول العلاقة الفلسفية بين كنط وهيوم ، هما :

١ – هيوم تجريبى صارم .

٢ – هيوم رفض الميتافيزيقا على الإطلاق .

وهذا يعنى بالتالى زعزعة مقدمة ثالثة ترتكز عليها تلك البحوث هى :

٣ – أن العلاقة بين كنط وهيوم علاقة تضاد وتصادم بين فيلسوفين : أحدهما عقلانى ، والآخر تجريبى .

ولا يبقى بعد ذلك إلا مقدمة أخيرة تنطلق منها تلك البحوث هى :

٤- السير فى بحث العلاقة بين فيلسوفينا : من هيوم إلى كنط فى إطار مشكلة العلية .

وهذا الأسلوب في السير يمثل في نظرنا نقطة ضعف جوهرية فى الطريقة التى انتهجتها تلك الدراسات السابقة ، وذلك لسببين اثنين :

أولهما : أن مثل هذه الطريقة تركز توجهها - كما قلنا سابقا - على الفلسفة الكنطية ، وتقطع القراءة عن فلسفة هيوم .

ثانيهما : أن مثل هذه الطريقة فى البحث لم تتمثل المسألة بكل جوانبها وسعتها ، وإنما اكتفت بتناولها من جانب واحد فقط هو العلية فى حين أن المسألة ليست حالة خاصة بالعلية فحسب ، وإنما هى حالة ملكة العقل المجرد كلها .

ولو استطعنا زعزعة المقدمات التى انطلقت منها الدراسات التقليدية ، فإن تلك الزعزعة فى حد ذاتها تتضمن طرحا لمقدمات جديدة هى :

١- هيوم عقلانى .

٢- هيوم عمل على اتخاذ الميتافيزيقا علما .

٣- العلاقة بين كنط وهيوم علاقة بين فيلسوفين عقلانيين

٤- الأسلوب الأمثل فى بحث العلاقة بين فيلسوفينا هو السير من كنط لهيوم - لا العكس - فى إطار ملكة العقل المجرد كلها .

ولكن هذا لا يعنى أننا سنقرأ هيوم قراءة كنطية فقط ، بل إننا سنعمل على قراءة كنط نفسه قراءة هيومية ، حتى تكتمل الصورة وتتضح الرؤية .

تلك المقدمات هى نفسها النتائج التى نطمح أن يتخمض عنها البحث ، والتى ستمثل بدورها مقدمات سنحاول من خلالها قراءة كنط وهيوم محاولين التعرف على طبيعة العلاقة الفلسفية بينهما مجيبين على السؤال الأساسى :

هل أجاب كنط عن مشكلة هيوم ؟؟

وبناء على هذا فلن يكون بحثنا عرضا لفلسفتى كنط وهيوم يقف عند العبارات والنصوص ، بل قراءة لهما ، لكنها ليست قراءة تتعقب التفاصيل ، بل قراءة كاشفة مشخصة للأعراض ، تقف عند الفضاء الموجود بين العبارات أو ورائها أكثر مما تقف عند العبارات نفسها ، تتصيد المعنى الباطنى الجوانى لنصوص كنط وهيوم أكثر مما تنشد المعنى الظاهرى البرانى ، ليست قانعة بما هو منطوق به وحده بل متطلعة إلى استنباط ما هو مسكوت عنه أو ما يعجز عنه نطاق القول .

ومن هنا فقد وجدنا أن أفضل منهج يمكن استخدامه هو منهج التأويل بشكل عام . وسعيا وراء الخصوبة والتنوع فى القراءة ، عملنا على توظيف عدة مناهج ، مثل المنهج البنيوى ، والمنهج التاريخى ؛ والمنهج الجدلى ، كل منها يتم اللجوء إليه حسبما يقتضى سياق البحث ذلك ؛ فالموضوع المدروس هو الذى يحدد طبيعة المنهج ، لا العكس ، على أنه فى أحيان كثيرة يتم التداخل والمزاوجة بين منهجين أو أكثر إذا كانت المسألة تقتضى التقليب على أكثر من وجه .

والله من وراء القصد ،،،

د / محمد عثمان الخُشت

كلية الآداب - جامعة القاهرة

المعادى فى : ١٤٠٩ هـ - ١٩٨٩ م

الفصـــــل الأول

العلـم والمشـكلة
الهيومو - كنطية

* تمهيـــد .

* حقيقة الثورة الكوبرنيقية وأثرها في هيوم وكنط .

* طبعيات نيوتن العقلانية وأثرها في هيوم وكنـــط

تمهيد :

من المتعذر فهم الفلسفة الحديثة دون وضع الثورة العلمية فى الاعتبار ، ذلك أن سبب التحول الجذرى فى توجهات الفكر الغربى يظل كامنا فيما قدمه كوبرنيقوس وطوره نيوتن حتى بلغ به أوج نضجه واكتماله .

ولعل أكثر الفلسفات استجابة للثورة العلمية فلسفتا هيوم وكنط ، هذان الفيلسوفان اللذان أقاما مشروعهما الفلسفى على أساس التحولات العلمية المنهجية التى شهدها عصرهما .

ولقد كان إعجاب هيوم وكنط بما حققه العلم من تقدم هائل ، فى نفس الوقت الذى شاهدا فيه فشل الميتافيزيقا ، هو الدافع لهما نحو التساؤل عن :

سر تقدم العلم وفشل الميتافيزيقا .

وقد أدى بهما هذا التساؤل بدوره الى البحث فى طبيعة العلم وأسباب تقدمه ، وطبيعة الميتافيزيقا وأسباب فشلها .

إن تسجيلهما لفشل الميتافيزيقا واعترافهما بتقدم العلم ، لم يذهب شعورهما القوى بأهمية الميتافيزيقا وقيمتها الأبدية ، بل حاول كل منهما أن يبحث عن منهج جديد لها يمكنها من تحقيق تقدم مماثل لذلك التقدم الذى حققه العلم .

أما هيوم فقد ظن أن سبب تقدم العلم يكمن فى استخدامه للمنهج التجريبى ، ولم يتمكن من اكتشاف عقلانية هذا المنهج ؛ حيث صدق نيوتن فى وصفه لمنهجه بأنه تجريبى ، فى حين اكتشف كنط ماهية هذا المنهج التى تتمثل فى كونه منهجا عقلانيا أصيلا .

ومن هنا فقد حاول كل منهما على طريقته أن يقيم الميتافيزيقا علما على

غرار العلم الطبيعى . وبناء على ذلك فإن هدفى العام من هذا الفصل يتمثل فى بيان العلاقة الجدلية بين العلم الطبيعى والإشكال الفلسفى عند هيوم وكنط ، أما هدفى الأخص فهو بيان كيف تأثر كنط بهيوم فى تحديد ملامح إشكاله الفلسفى ، رغم فشل هيوم فى اكتشاف عقلانية العلم ونجاح كنط فى ذلك ، وكيف أن اكتشاف عقلانية العلم يؤكد عقلانية هيوم الذى حاول إقامة الميتافيزيقا علما على غرار العلم النيوتونى .

حقيقة الثورة الكوبرنيقية وأثرها فى هيوم وكنط :

من المعلوم أن الثورة العلمية الحديثة بدأت مع كوبرنيقوس ، وبلغت أوجها مع نيوتن ، ولذا فإننا إذا أردنا الوقوف على طبيعة الثورة العلمية لابد أن نعرف طبيعة ومضمون الإنجاز الذى قدمه هذان الرائدان . وحسب التسلسل التاريخى سنبدأ أولا بكوبرنيقوس وكيف أثر فى هيوم وكيف استجاب هذا الأخير له ثم نثنى بكنط الذى تمخض تأثره بكوبرنيقوس عن ثورة فلسفية .

ما هى الثورة الكوبرنيقية ؟ وما هى دلالتها الفلسفية ؟

كانت أول خطوة خطتها العلوم الطبيعية فى عصر النهضة الأوربية ، هى التخلص من نظرية بطليموس التى قدمها فى كتابه المجسطى ، على يد كوبرنيقوس الذى رأى أن حركات الكواكب إذا فسرت على أن الأرض مركزها ستبدو معقدة وأنه كلما ازداد الرصد دقة ازدادت حركاتها تعقدا ، هذا رغم أن روح قوانين الطبيعة تكمن فى«**البساطة**» ، فحاول أن يجد نظرية فى حركة الكواكب قائمة على أساس هذا المبدأ : مبدأ البساطة ، فوجد أن اعتبار أكبر الأجرام مركزا لحركة سائر الأجرام بما فيها الأرض ، يزيل جميع التعقيدات التى تثيرها نظرية بطليموس ويجعل حركات الكواكب بسيطة للغاية ، ويمكن علي أساسه تفسير حدوث الفصول الأربعة وحدوث الليل والنهار وكل الظواهر الفلكية الأخرى . وكما يقول كنط :

«جرب كوبرنيقوس بعد أن وجد أنه فشل فى تفسير حركة الأجرام السماوية علي أساس افتراض أن جميع الأجرام السماوية تدور حول المراقب لها ، جرب أن يعكس الوضع وأن يسأل نفسه إن لم يكن من الأوفق أن يدور المراقب على حين تظل النجوم ثابتة » . (١)

وبافتراض كوبرنيقوس مركزية الشمس لتفسير حركات الأجرام السماوية أحدث ثورة علمية فى طريقة التفكير ، حيث احتوت نظريته على ثلاث قضايا جديدة هى :

١ – أنه ادعى أن فرضه أكثر بساطة ، ليس بالمعنى الكمى ، ولكن بالمعنى الكيفى الذى يعطى تفسيرا موحدا لبعض الظواهر الكوكبية التى كانت تسير سيرا اعتباطيا فى النظام البطلمى .

والاحتكام إلى مبدأ البساطة لم يكد يكون جديدا تماما ، لكن كوبرنيقوس استنتج منه القضيتين الآتيتين :

٢ – إن الفرض الأبسط تمكن من أن يؤدى بنا إلى التسليم بعدم التعويل على التجربة العادية بوصفها فهما مألوفا .. إن الشمس ربما تظهر فتتحرك ، فتشرق ، ثم تغيب ، لكن الظاهرة نفسها يمكن أن تفسر عن طريق افتراض حركة الأرض .

٣ – إن الفرض الأبسط أدى إلى تغيير فى المنظور أو الرؤية ، حيث أصبحت الأرض ليست بحاجة لأن تكون مركز العالم . (٢)

1- Kant, Critique of pure reason . Trans, by N.K. Smith (London : Macmillan & CO LTD, 1964) P. 22.

2- Nicholes Capaldi, "The copernican Revolution in Hume and kant," in proceedings of the Third international kant congress, ed Lewis white Beck (Dordrecht . Holland : D. Reidel Publishing Co., 1972), PP. 234-5 .

وقد استمر الجدال لأكثر من قرن ، حتى محا التقدم العلمى المتتالى على يد جاليليو وكبلر ونيوتن – النظرية البطلمية والتصورات الأرضية من الساحة العلمية ، وانتصر الفرض الكوبرنيقى ، وأثر أعمق الأثر فى سير الفلسفة الحديثة ، لوضعه الاستدلال الرياضى فوق شهادة الحواس من ناحية ولتفسيره الظواهر بأقل عدد من المبادىء البسيطة من ناحية أخرى.

ولقد تأثر هيوم بكوبرنيقوس في الناحية الأخيرة ، حتي اعتبره البعض الكوبرنيقي الذى يناصر بوضوح مبدأ البساطة [1] ، فى حين أنه لم يتأثر بالناحية الأولى من إنجاز كوبرنيقوس .

وكان هيوم على وعى بتأثره بكوبرنيقوس فى تلك الناحية ، كما يتضح لنا ذلك من خلال نص بالغ الدلالة والمغزى يقارن فيه بين علم الفلك قبل كوبرنيقوس وبعده ، وبين الفلسفة الأخلاقية قبله هو (= هيوم) وبعده ، فإذا كان علم الفلك فيما قبل كوبرنيقوس يقدم نظرية فى السماوات بالغة التعقيد ومع ذلك فإنها عاجزة عن تفسير الظواهر ، فإن كوبرنيقوس قد استطاع أن يقدم تصورا بسيطا يستند إلى أقل عدد من المبادىء فى تفسير النظام الكوكبى ، الأمر الذى طور علم الفلك تطويرا جذريا ، ودفع به الى الأمام بعد أن كان يتخبط فى دياجير الفشل والتعثر . إذا كان ذلك كذلك، فإن هيوم يرى أن تحقيق تقدم مماثل فى الميتافيزيقا يستلزم تفسير الطبيعة الإنسانية على أساس عدد قليل من المبادىء البسيطة .

وهذا ما عمل هيوم على تنفيذه ، إذ فسر الطبيعة الإنسانية على أساس قانون التداعى بمبادئه الثلاث : مبدأ السببية ، مبدأ التجاور فى الزمان والمكان ، مبدأ التشابه .

فالطبيعة الإنسانية التى كانت تفسر فيما مضى بعدد ضخم من المبادىء المعقدة والخرافية ، أصبحت الآن تفسر مع هيوم بمبادىء ثلاث فقط .

1- Ibid., P. 236 .

وسنتحدث عن هذه المبادىء بالتفصيل فى فصل «عقلانية هيوم» ، فما يهمنا الآن هو التوكيد على رأى هيوم فى السبب المنهجى لتقدم علم الفلك على يد كوبرنيقوس ، وكيف أن من الضرورى توفر مثل هذا السبب فى الدراسة الفلسفية إذا ما أرادت تحقيق تقدم مماثل .. يقول هيوم : «إن الفلسفة الأخلاقية فى نفس الحالة التى كانت عليها الفلسفة الطبيعية فيما يتعلق بعلم الفلك قبل عصر كوبرنيقوس .. إن الطبيعة لا تفعل شيئا عبثا ، ويبدو أن استنباط مثل ذلك النظام المعقد للسموات (يقصد النظام البطلمى) غير منسجم مع الفلسفة الحقة ، مما يعطى المكانة فى النهاية لشىء ما أكثر بساطة وطبيعية . إن اختراع مبدأ جديد بدون تردد لكل ظاهرة جديدة بدلا من تكيفها مع النظام القديم ، وتحميلنا فروضاً متنوعة من هذا الصنف ، لهو دليل مؤكد على أنه ليس أى من هذه المبادىء مبدأ دقيقا ، وأننا نرغب فقط، بعدد من الكذبات ، أن نغطى جهلنا بالحقيقة» . (١)

إن مقارنة هيوم هذه بين علم الفلك والفلسفة تستدعى إلى الذهن فورا مقارنة كنط بينهما التى أثارها فى مقدمة الطبعة الثانية للنقد ، وهو ما سنثيره بعد قليل ، المهم الآن أن نلاحظ كيف أن هيوم نجح فى اكتشاف أحد الجانبين المحوريين فى الثورة الكوبرنيقية فى حين أنه لم يتمكن من اكتشاف الجانب الثانى ، ذلك الجانب الذى اكتشفه كنط ، إذ تبين له أن تقديم الفرض العقلى على شهادة الحواس هو أساس الثورة العلمية التى قام بها كوبرنيقوس ، وهو ما ينبغى أن تقبله الفلسفة إذا أرادت أن تصبح علما . يقول كنط موضحا جوهر الكشف الكوبرنيقى إنه «جرب بعد أن فشل فى تفسير حركة الأجرام السماوية على أساس افتراض أن جميع الأجرام السماوية تدور حول المراقب لها ، جرب أن يعكس الوضع وأن يسأل نفسه إن لم يكن من الأوفق أن يدور المراقب على حين تظل النجوم ثابتة» . (٢)

1- Hume, A Treatise of Human Nature, ed. L.A. Seliby-Bigge (Oxford : The Clarendon Press, 1968) , P. 282 .

2- Kant, Critique of Pure Reason, P. 22 .

فشهادة الحواس كانت تؤكد أن الأرض ثابتة وأن الأجرام السماوية هى التى تدور حولها ، وهذا كان جوهر النظام البطلمى ، ولكن رغم شهادة الحواس بذلك إلا أن هناك كثيرا من الظواهر التى كان يستحيل تفسيرها فى ضوء ذلك النظام ، فافترض كوبرنيقوس العكس وهو أن تكون الأرض هى التى تدور حول الشمس ، ثم بحث إمكانية تفسير الظواهر التى كان يستحيل تفسيرها فى ظل النظام القديم ، فوجد أن الافتراض الجديد يسمح بتفسيرها ، ثم تحقق من ذلك رياضيا ، فتأكد له صحة الافتراض المقدم .

هذا الاكتشاف الكوبرنيقى أراد كنط أن يطبقه فى الميتافيزيقا ، حيث جرى الرأى حتى زمن كنط – فيما يقول كنط نفسه – على التسليم بأن كل معرفتنا يجب أن تتطابق مع الموضوعات كما هو الحال فى التيارات التجريبية والحسية المتطرفة ، بيد أن جميع المحاولات التى بذلت لتأكيد شىء عنها (أى عن الموضوعات) بصورة قبلية عن طريق المفاهيم ؛ بحيث تتسع معرفتنا وتزداد ؛ قد باءت بالفشل بفعل هذا الفرض المسلم به . فلنحاول إذن أن نجرب مرة واحدة إن كنا سنصبح أكثر توفيقا فى مسائل الميتافيزيقا إذا سلمنا بأن الموضوعات يجب أن تتطابق مع معرفتنا ، الأمر الذى يمكن أن يتفق بصورة أفضل مع إمكان التوصل إلى معرفة قبلية بهذه الموضوعات وتحديدها بصورة ثابتة قبل أن تعطى لنا . بهذا حاول كنط أن يطبق نفس الفكرة التى خطرت لأول مرة على ذهن كوبرنيقوس ، لأن حدس الموضوعات إذا كان لابد – وفق النظام القديم – أن يتطابق مع الموضوعات، فإنه لا يمكن أن نعرف أى شىء عن الموضوعات معرفة قبلية . أما إذا تطابق الموضوع بوصفه موضوعا لحواسنا مع طبيعة ملكة الحدس ، فإنه يمكن فى هذه الحالة بسهولة تصور إمكان مثل هذه المعرفة القبلية .

وإذا أريد لهذه الحدوس أن تصبح معارف ، فإن كنط يرى أنه ليس بالإمكان التوقف عند هذه الحدوس فقط ، بل إنه عليه أن يربطها – بوصفها تمثلات – بأى شىء يصلح أن يكون موضوعا وأن يحدد هذا الموضوع عن طريق تلك الحدوس . وهنا وجد نفسه مرة أخرى بين أحد

فرضين :

إما أن يسلم بأن المفاهيم التى يستعين بها فى هذا التحديد تتطابق هى أيضا مع الموضوع . وهذا احتمال ممتنع ، لأنه لو سار على أساسه سيقع فى نفس الإشكال الذى وقع فيه من قبل وجعله فى حيرة بالنسبة للطريقة التى يمكن بها أن يعرف عن الموضوع أى شىء معرفة قبلية .

وأما الفرض الثانى : فهو أن يفترض أن الموضوعات أو أن التجربة – والأمر سواء – التى لا تعرف هذه الموضوعات بوصفها معطاة إلا فيها – تتطابق مع المفاهيم . وهذا الفرض تبين لكنط صحته لأن التجربة ذاتها – فيما يقول كنط – نوع من المعرفة يتطلب الفهم الذى أحتفظ فى نفسى بقواعده من قبل أن تعطى لى الموضوعات ، وأفترض وجودها بصورة قبلية تعبر عنها المفاهيم القبلية التى لابد أن تتطابق معها موضوعات التجربة تطابقا ضروريا .[1]

بهذا التصور الجديد للمعرفة قدم كنط منهجا مبتكرا فى طريقة التفكير فحواه : «أننا لا نعرف قبليا عن الموضوعات إلا ما نضعه نحن أنفسنا فيها» .

وإذا ما سارت الميتافيزيقا على هذا المنهج المقتبس من كوبرنيقوس ، فإنها تكون قد وضعت أقدامها على الطريق الصحيح للعلم ، حيث إن هذا التغيير فى منهج التفكير يؤدى تماما إلى تفسير إمكان قيام المعرفة القبلية ، بل ويساعد على إقامة البراهين الكافية على القوانين التى تقوم عليها الطبيعة بوصفها مجموع موضوعات التجربة ، وقد كان كلا الأمرين مستحيلا فى ضوء المنهج القديم .

غير أن هذا الأسلوب فى استنباط القدرة على المعرفة القبلية ستسفر عنه نتيجة بالغة الضرر بالغاية والمطلب الأساسى لعلم الميتافيزيقا ، حيث سيتضح أنه لا يمكن بواسطة هذه الملكة مجاوزة حدود التجربة الممكنة .

وقد كان كنط متوقعا لهذا تماما ، بل ويقر به ، لكنه يرى أن :

1- Kant, Critique of pure Reason, PP. 22-23 .

« صدق النتيجة التى نصل إليها من ذلك التقدير الأول لمعرفتنا العقلية القبلية والذى يمكن اختباره والتحقق منه عن طريق التجربة – هو أن هذه المعرفة لا تتعلق إلا بالظواهر ، أما الأشياء فى ذاتها وإن تكن موجودة بذاتها وجودا واقعيا – فإنها تظل بالنسبة لنا غير معروفة» (١) .

وقد تأكد لكنط صحة هذه النتيجة ، وتبين له أيضا أن الفرض الذى سلم به فى البداية مقتديا فى افتراضه بفرض كوبرنيقوس – يقوم على أساس متين ؛ إذ يقول : «إن الذى يدفعنا بالضرورة إلى تخطى حدود التجربة والظواهر جميعا هو المطلق الذى يلتمسه العقل فى الأشياء فى ذاتها ، كما يقتضى وجوده بحق لكل ما هو مشروط حتى تكتمل سلسلة الشروط . فإذا سلمنا بأن معرفتنا التجريبية تتوجه حسب الموضوعات كأشياء فى ذاتها ، وجدنا أن المطلق لا يمكن التفكير فيه **بغير تناقض** ، ثم سلمنا على العكس من ذلك بأن تمثلنا للأشياء ، كما هى معطاة لنا ، لا يتوجه حسب هذه الأشياء كأشياء فى ذاتها بل الأصح أن هذه الموضوعات كظواهر – هى التى تتوجه حسب طريقتنا فى التمثيل ، ووجدنا أن **التناقض قد سقط** ، وأن المطلق تبعا لذلك لا يوجد بالضرورة فى الأشياء من حيث أننا نعرفها ، وإنما يوجد فيها من حيث أننا لانعرفها ، أى كموضوعات فى ذاتها – عندئذ يتبين أن ما سلمنا به فى البداية على سبيل المحاولة يقوم فى الواقع على أساس متين ». (٢)

إن هذه المحاولة الكنطية تقتفى تماما أثر محاولة كوبرنيقوس ، إذ أثبتت القوانين الأساسية لحركة الأجرام السماوية يقين النظرية التى لم يسلم بها كوبرنيقوس فى مبدأ الأمر إلا كفرض . كما برهنت فى الوقت نفسه على وجود القوة الخفية التى تمسك نظام العالم ، أى جاذبية نيوتن ، هذه القوة التى كان يمكن أن تبقى بغير اكتشاف لو لم يخاطر كوبرنيقوس – على نحو مضاد لشهادة الحس وإن يكن صحيحا – بالبحث عن تفسير الحركات الملاحظة لا فى الأجرام السماوية بل فى المشاهد لها .

1- Ibid., P. 24 .
2- Kant, Critique of Pure Reason, P. 24 .

إن هذا التشبيه قد أسيء فهمه من قبل جميع مفسرى كنط الذين شملتهم قراءتنا حيث لم يتمكن أحدهم من إدراك وجه الشبه الأساسى فى تشبيه كنط لثورته فى الميتافيزيقا بثورة كوبرنيقوس فى علم الفلك .

فالجميع ظنوا أن منطقة الشبه بينهما تكمن فى نتائج النظرية لا فى خطوات المنهج ، فوضعوا نظرية كنط المعرفية أمام نظرية كوبرنيقوس الفلكية .. وضعوا الذات والموضوع أمام الأرض وعلاقتها بالشمس وسائر الأجرام .. وبالتالى رأوا أن الذات تقابل الأرض ، والموضوع يقابل الشمس والأجرام الأخرى . وعلى هذا الأساس حكم البعض بتخطئة كنط فى تشبهه بكوبرنيقوس ، فهو بالأحرى يشبه بطليموس لأنه جعل الذات هى المركز وبطليموس جعل الأرض هى المركز .

فيذهب أستاذنا الدكتور يحيى هويدى [1] مذهب صمويل الكسندر [2] ، فيؤكد أن الثورة التى أحدثها (كنط) فى الميتافيزيقا تتلخص فى أنه يريد أن تتبع الطبيعة العقل لا العكس ، ومعنى ذلك أنه بطليموسى لأن بطليموس هو الآخر أراد أن يبدأ من الإنسان ويجعل من تفكيره مركزا ونقطة بدء .. الحق أن الثورة التى أحدثها كانط فى الفلسفة ثورة بطليموسية وليست كوبرنيكية بحال من الأحوال . يتضح هذا تمام الوضوح إذا ما عرفنا النقطة التى بدأ منها كانط فلسفته . فنحن قد رأينا أنه بدأ من التجربة . ولكن التجربة كما يفهمها كانط هى التجربة المعروفة عن طريق العقل أو هى التجربة الخاضعة لشروطه أو هى التجربة الزاخرة بالعقل . والتجربة بهذا المعنى

١– د. يحيى هويدى ، دراسات فى الفلسفة الحديثة والمعاصرة ، (القاهرة : دار الثقافة ١٩٨١م) ، ص ١٠٦ .

وإننا إذ نختلف مع أستاذنا د. هويدى في هذا الرأى ، فإننا نكون متفقين معه تماما فى منهجه الفلسفى الذى تعلمنا منه أن الخلاف بين التلميذ والأستاذ أمر مشروع اذا كان يستند إلى أساس . وكلى أمل أن يكون خلافى فى هذا الرأى مع أستاذى مبنيا على أسباب منطقية .

2- S. Alexnder, Ptolemaic and Copernican Views of the place of Mind in the Universe, in the Hibert Journal Vol. 111., No. 1. October, 1909, PP. 47-66

غير التجربة بالمعنى الذى يفهمه الفيلسوف الواقعى وكوبرنيكس . فالتجربة كما يفهمها الفيلسوف الواقعى هى التجربة غير الخاضعة للعقل المستقلة عنه . وعلى هذا فإذا كان تصوركوبرنيقوس تصورا واقعيا ، فى حين أن تصور بطليموس تصور مثالى ، فإن كنط المثالى على حسب تفسير د/ هويدى يكون بطلميا لا كوبرنيقيا .

وفى حدود فهمى لنصوص كنط فإنى أؤكد صحة تشبيه كنط إذا فهم كما أراده كنط نفسه . وقبل أن أقدم حيثيات حكمى ، لابد أن ألفت النظر إلى أن بعض المفسرين رأوا صحة تشبيه كنط أيضا ، لكنهم لم يتمكنوا من تحديد وجه الشبه تحديدا دقيقا فيذهب ليندساى ... Lindsay [1]

ود/ محمود زيدان [٢] ، إلى تخطئة من رأوا أن تشبيه كنط منهجه بنظرية كوبرنيق تشبيه خاطىء . ذلك لأن فرض كوبرنيق ثورة على مركزية الأرض وثباتها وأنها تتحرك حول الشمس ، بينما نادى منهج كنط بمركزية العقل الإنسانى وثباته ، وعلى الأشياء أن تدور هى من حوله إذا أريد له أن يعرفها . إن التشبيه صحيح لأن ما كان فى ذهن كنط عن نظرية كوبرنيق ليس أنه أعلن أن الأرض متحركة حول الشمس وليست ثابتة وإنما شىء آخر فى نظريته ، لقد قال كوبرنيق أيضا أنه يمكننا تفسير بعض التغيرات التى تطرأ على مدارات الأجرام السماوية لا بحدوث تغييرات فى تلك الأجرام وإنما بحدوث تغيرات فى موضع المشاهد – ذلك التغير الناشىء من دورة حركة الأرض وأن المشاهد يدور تبعا لتلك الدورة الأرضية . إن التفسير الصحيح لحركات الأجرام السماوية هو إدراك ما يحدث لنا أنفسنا من تغيرات وضعنا نحن بالنسبة لتلك الأجرام . تلك النقطة فى نظرية كوبرنيق هى ما كانت فى ذهن كنط وهو يسوق التشبيه .

وينحو نيقولا كابالدى Nicholas capaldi نفس هذا

1- Lindsay, Kant (London : Oxford Univ. Press, 1936), PP. 50 - 51 .

٢- د/ محمود زيدان ، كنط وفلسفته النظرية (القاهرة : دار المعارف ١٩٦٨) ص ٦٠ .

المنحى تقريبا حيث يقول : «إن التشابه الكوبرنيقى قد أسىء فهمه عفويا . وفى الواقع – بالنسبة لحدود معرفتى – لم يعين أبدا هذا التشابه بوضوح » ثم يتساءل مجيبا : «ما هو التشابه ؟ حتى نفسر العالم الذى نعقله ، لابد أن ندرس أولا ما يقوم به العقل بالفعل . فمثل الأرض ، أن العقل الإنسانى ليس متقبلا سلبيا للمشهد السماوى ، لكنه مشارك فعال فى هذا المشهد . فما نلاحظه فلكيا يمكن أن يكون مفهوما فقط إذا افترضنا حركة المشاهد على الأرض ، والمعرفة الإنسانية يمكن فقط أن تفهم إذا افترضنا فاعليات العارف » . (١)

هاتان وجهتان من النظر تحاول كل منهما تحديد التشابه بين كنط وكوبرنيقوس ، وهناك وجهة ثالثة لم يحاول أصحابها تكليف أنفسهم محاولة ذلك . ومن الغريب أن يكون كمب سميث **Kemp Smith** – الذى يعتبر من أشهر شراح كنط الانجليز – من بين هؤلاء ، إذ أنه لم يعين التشابه واكتفى فقط بالمغايرة ، أى بيان أوجه الخلاف ، بين كنط وبطليموس (٢)

ووجهة النظر عندى أن الجميع لم يوفقوا فى تحديد وجه التشابه بدقة ، لأنهم وضعوا أعينهم وركزوا انتباههم على نظريتى كوبرنيقوس وكنط ، ولم يلتفتوا إلى منهجهما الذى يعتبر المنطقة التى يتحدد فيها التشابه الحقيقى ، حيث يكمن هذا التشابه فى خطوات المنهج المعرفى الميتافيزيقى عند كنط ، وخطوات المنهج الفيزيقى عند كوبرنيقوس .

كيف هذا ؟

إن كوبرنيقوس عندما وجد استحالة تفسير حركة الأجرام السماوية فى ضوء التسليم بمركزية الأرض ، افترض **فرضا عقليا** جديدا هو أن الأرض

1- N. Capaldi, The Copernican Revolution in Hume and kant, P. 237 .

2- N.K. Smith, A Commentary on kant's Critique of pure Reason (London : Macmillian & Co., Limited, 1930) .

مجرد تابع من التوابع التي تدور حول الشمس ، وبناء على هذا الفرض حاول تفسير حركة تلك الأجرام ، فتبين له إمكانية تفسيرها كلها بحيث لا تشذ أية ظاهرة سماوية عن هذا التفسير .

وبالمثل فعل كنط ، حيث وجد استحالة تفسير المعرفة الإنسانية فى ضوء المسلمة القديمة التى تقول إن الذات تتبع الموضوع ، فافترض **فرضا عقليا جديدا** مؤداه أن الموضوع هو الذى يتبع الذات وينتظم وفقا لها . وعلى أساس هذا **الفرض** ، تمكن من تفسير قيام المعرفة القبلية التى تقوم عليها الميتافيزيقا الحقة بل والفيزيقا .

فوجه التشابه بينهما إذن يكمن فى افتراض كليهما العكس ، أى يكمن فى المنهج لا فى نتائج النظرية ، ذلك المنهج القائم على الفرض العقلى وإن كان لا يتجاهل التجربة .

يؤكد هذا الفهم من جانبى نصوص كنط نفسها التى تنطق ظاهرا وباطنا به ، حتى أن المرء ليتساءل كيف أسيء فهم هذه النصوص . يقول كنط: «وأنا فى هذه المقدمة لا أعرض التغيير فى منهج التفكير الذى سأبسطه فى النقد ، إلا **كفرض مشابه لذلك الفرض** (الذى طرحه كوبرنيقوس) ، وإن كنت سأحاول فى الكتاب نفسه أن أثبت صحته من خلال طريقة تمثلاتنا للمكان والزمان ، ومن خلال التصورات الأولية للفهم على نحو برهانى وضرورى ، لا على نحو شرطى وافتراضى ، وذلك لكى ألفت الأنظار إلى **الطابع الفرضى** الذى يميز على الدوام المحاولات الأولى لإجراء مثل هذا التغيير » . (١)

ويصرح كنط مباشرة دون أدنى غموض بـــ «أن هذه المحاولة لتغيير المنهج المتبع حتى الآن فى الميتافيزيقا ، وبالتالى إحداث ثورة شاملة فيها على مثال الثورة التى قام بها علماء الهندسة والطبيعة ، هى أساس هذا النقد للعقل النظرى المحض . فهو رسالة عن المنهج ، وليس مذهبا للعلم نفسه» . (٢)

1- kant, Critique of pure Reason, P. 25 .
2- Idem .

★ طبيعيات نيوتن العقلانية وأثرها في هيوم وكنط :

إن نيوتن يمثل الأوج ، والتحقق النهائى لما بدأه كوبرنيقوس ، ولذا فقد جعله هيوم مثله الأعلى ، فأراد أن يكون نيوتن الفلسفة الإنسانية ، وحاول أن يصنع لعالم الإنسان ما يعتقد أن الفلسفة الطبيعية فعلته ، لاسيما مع نيوتن ، بالنسبة لسائر أجزاء الطبيعة .

فإذا كانت النظرة النيوتونية تقدم تفسيرا عاما تماما لسبب حدوث الأشياء فى عالم الطبيعة وتفسر الحوادث الفيزيائية المعقدة والمتنوعة بواسطة بضع مبادىء عامة جدا وربما كلية – فإن هيوم بالمثل يتطلع إلى نظرية فلسفية عامة تماما عن الطبيعة الإنسانية تفسر السبب الذى يجعل الكائنات الإنسانية تفعل ، تفكر ، تدرك ، تشعر .

وبطبيعة الحال ، فإنه لا يعتقد أن بإمكانه أن يفسر بالفعل كل جوانب الطبيعة الإنسانية ، ولكنه يعتقد أن لديه مشروعا عاما يمكن أن يتم من خلاله هذا العمل فى النهاية . وفعل هذا لا يستلزم منا تجاوز الظواهر والاحتكام للكائنات الغامضة والجواهر غير الملحوظة . ربما توجد أسباب خبيئة ، لكننا لا نملك أن نفعل أى شيء معها فى علم الإنسان فيجب أن نحاول الوصول الى القوانين العامة – مثل قانون تداعى الأفكار – التى تربط بين الظواهر ، وتسمح بإمكانية التحقق من صحتها . ولكن يجب ألا نتوقع أو ندعى القدرة على اكتشاف الأسباب النهائية التى تجاوز عالم الظواهر . وأى فرض يزعم القدرة على فعل هذا سيكون مرفوضا تماما [1] ؛ فاستكشاف مبادىء الطبيعة الإنسانية يتم فقط من خلال تحليل الطبيعة الإنسانية بطريقة منتظمة .

إن هيوم نيوتونى فى جوانب كثيرة تتعدى المنهج ، والمصطلحات والأمثلة الموجودة فى نظريته مستلهمة إلى حد ما من نظرية نيوتن ، ويحتوى بحث

1- Copleston, History of philosophy : Vol. VI., Wolff to kant (London : Search Press, 1977) , P. 405 .

هيوم فى الفهم الإنسانى وبحثه فى مبادىء الأخلاق على إشارات مرجعية متكررة الى نيوتن – فيما يقول بيرت. (١) ، وأكثر النظريات العلمية حضورا فى فلسفة هيوم هى النظرية الذرية ونظرية الجاذبية ، فالمحتويات الأساسية للتجربة الإنسانية عنده عبارة عن موجودات دقيقة تسمى **«إدراكات بسيطة»** تتحد بطرق مختلفة لتكون **«إدراكات مركبة»** . ومعرفة كيف ولماذا تأتى وتذهب هذه العناصر وتركيباتها فى العقل وفق نماذج وتنظيمات دقيقة – يفسر تفكير الإنسان ، وشعوره ، وسلوكه ، بالضبط مثلما يفسر قانون الجاذبية الكونية لنيوتن حركة كل الأجسام الفيزيائية فى العالم . فيوجد هنا نوع من التجاذب بين ما يحدث فى العالم الطبيعى وما يحدث فى العالم العقلى . (٢)

وفى الواقع أن اكتشاف هيوم لهذا المبدأ الأساسى : مبدأ تداعى الأفكار ، يبدو أنه كان بمثابة المفتاح الرئيسى لعلم الإنسان ، حتى أن هيوم يدعى أن استنتاجه لهذا المبدأ يمثل أكثر إسهاماته الفلسفية أصالة (٣) .

ولكن رغم ادعاء هيوم هذا فإنه لا يمكن للمحلل الدقيق أن يحيل أصالة هيوم كلها إلى نظرية الأفكار ، حتى لو أن النظرية فهمت كنوع من الصور النيوتونية «الذرية» للعقل الإنسانى . فتلك الإحالة وحدها لاتكاد تميزه عن أى فلاسفة آخرين من ديكارت حتى بيركلى .

تلك كانت الصورة العامة لعلاقة هيوم بنيوتن ، ويبقى أمامنا أمر أهم ، هو :

كيف فهم هيوم نيوتن ؟

1- Burtt, The Metaphysical Foundations of Modern Science (London and Henley : Routledge & kegan Paul, 1980), P.34.
2- Barry Stroud , Hume (London : Routledge & kegan Paul, 1984), PP. 8,12-13.
3- Hume, Abstract of a treatise of Human Nature, ed., J.M. keynes and P. Sraffa., (Cambridge University Press, 1938), 31.

ما هى العوامل التى أثرت على طبيعة فهمه لمنهجه ؟

هل فهمه فهما حقيقيا ، أم أنه عجز عن ذلك ؟

سنحاول فيما يلى توضيح ذلك من خلال تقديم لون من ألوان الفهم الكلاسيكى لهيوم وعلاقته بنيوتن ، ثم نوضح جوانب الخلل فى هذا الفهم، **فى نفس الوقت الذى سنعمل فيه على تقديم رؤية بديلة مفادها أن مشروع هيوم الفلسفى وإن كان فى ظاهره محاولة لإدخال منهج الاستدلال التجريبى فى الفلسفة الإنسانية ، إلا أن هذا المنهج نفسه يستند فى جوهره إلى أسس عقلانية ، لم يكن هيوم على وعى مباشر بها ، حتى جاء كنط فبرهن ببراعة فلسفية على عقلانيته بل وعقلانية الثورة العلمية الحديثة كلها بما فيها إنجازات نيوتن نفسه التى ظنها هيوم تجريبية ، وما هى بتجريبية .**

إن نيوتن وإن كان صاحب التأثير الأكبر على هيوم ، إلا أن هذا يجب ألاينسينا تأثير كل من هتشيسون ولوك عليه ، لاسيما أن هتشيسون – الذى كان متفقا مع نيوتن فى جوانب أساسية – هو الذى حدد لهيوم مشكلاته ، بينما كان لوك ؛ المتأثر بتعاليم نيوتن ؛ القناة المحورية التى عبر من خلالها ذلك التأثير إلى هيوم ، حتى أنه لمن العسير أن نحاول تحديد إلى أى مدى بالضبط كانت آراء هيوم المتطابقة مع لوك ، مأخوذة مباشرة من نيوتن أم من دراسة هيوم لمقال لوك .

إن كل ما يجاوز عالم الظواهر ، ويدخل فى نطاق التخمين والظن ، أمر يرفضه نيوتن ويعتبره شيئا غامضا يدخل فى عالم الأسرار الخفية ، وعلى العلم إذا أراد تحقيق تقدم معرفى أن يضرب عنها صفحا ويقصر نظره على الواقع المشهود . هذه هى إحدى الأفكار الأساسية التى استقاها هيوم من نيوتن . ولعل المصدر الذى اطلع هيوم عليه وأخذ منه هذه الفكرة هو النص الآتى :

« هذه المبادىء (كالقصور الذاتى ، والجاذبية ، وتماسك الأجسام) لا أنظر إليها بوصفها خواص غامضة يفترض أنها نتائج لصور معينة من الأشياء،

بل أنظر إليها بوصفها قوانين عامة للطبيعة ، بواسطتها تتشكل الأشياء نفسها ، وتظهر لنا حقائقها بواسطة الظواهر ، رغم أن أسبابها لم تكتشف بعد ، لأن هذه القوانين صفات واضحة ، أما أسبابها فهى وحدها المستورة . ولا تعطى الأرسطية اسم الخواص الخفية للخواص الظاهرة ، وإنما تعطيه لمثل تلك الخواص التى يفترض أنها خبيئة فى الأجسام ، وللعلل المجهولة للمعلولات الظاهرة ، مثل أسباب الجاذبية ، والجذب المغناطيسى والكهربائى ، والتخمر . أما نحن فنفترض أن هذه القوى أو الأفعال ناشئة عن خواص مجهولة بالنسبة لنا ، وغير قابلة للاكتشاف . إن مثل هذه الخواص الخبيئة تمثل حجر عثرة أمام تقدم الفلسفة الطبيعية ، ولذلك فإنها رفضت منذ سنوات خلت . أن نعلم أن كل أنواع الأشياء توجد فيها خاصة معينة مستورة بواسطتها تعمل وتنتج معلولاتها الظاهرة – فإننا لم نعلم شيئا . ولكن عندما نستنبط مبدئين عامين أو ثلاثة للحركة من الظواهر ، وبعدئذ نعرف كيف أن صفات وأفعال كل الأشياء المادية تتبع منطقيا Follow from من تلك المبادىء الظاهرة فإننا سنكون حققنا خطوة عظيمة جدا فى الفلسفة ، رغم أن تلك المبادىء لم تكتشف بعد » . (١)

ولذلك فإن مهمة الفلسفة الأولى – كما يقول سميث – أن تحدد – بواسطة المنهج التحليلى – التجارب الأساسية . والمهمة الثانية أن تظهر – بواسطة المنهج التركيبى – كيف يمكن عن طريق هذه التجارب الأساسية تفسير أكبر قدر من الظواهر المترتبة عليها .

وربما تكون الفقرة الموجودة فى **«البصريات»** والتى بها وصف المنهجين، مقتبسة بتفصيل تام ، لكن يبرر هذا الاقتباس أن من المحتمل جدا أن تكون المصدر الذى استمد منه هيوم نفسه فهمه لمنهج نيوتن ، والذى شكل من خلاله منهجه الذى برهن عليه فى الرسالة بكل دقة . يقول نيوتن :

1- Newton : Optics (in E. T. whittaker's edition, Bell, London, 1931) , Book III, Part 1, PP. 401 - 2 .

« يجب فى الفلسفة الطبيعية ، كما هو الحال فى الرياضيات ، أن يتقدم المنهج التحليلى المنهج التركيبى فى بحث الأشياء العويصة . ويكمن هذا المنهج التحليلى فى إجراء التجارب والملاحظات ، وفى استنتاج النتائج العامة منها بواسطة الاستقراء . ولا تقبل الاعتراضات الموجهة ضد تلك النتائج إلا إذا كانت مأخوذة من التجارب أو من حقائق أخرى مؤكدة ، لأن الفروض لا تؤخذ بعين الاعتبار فى الفلسفة التجريبية . ورغم أن البرهنة المستمدة من التجارب والملاحظات بالاستقراء ليست برهانا على نتائج عامة ، إلا أنها أفضل وسيلة للبرهنة تسمح بها طبيعة الأشياء . ومن الممكن أن تعد أقوى بقدر ما يكون الاستقراء أكثر عمومية .. وبهذه الطريقة فى التحليل يمكن أن نواصل التقدم من المركبات إلى الاجزاء المقومة لها ، ومن الحركات إلى القوى المولدة لها ، وبصفة عامة من المعلولات إلى العلل ، ومن العلل الخاصة إلى العلل الأكثر عمومية حتى ينتهى البرهان إلى النهاية الأعم . هذا هو منهج التحليل . أما منهج التركيب فإنه يقوم على اتخاذ العلل المكتشفة والمؤكدة بوصفها مبادىء يتم من خلالها تفسير الظواهر المترتبة عليها ، والبرهنة على صحة هذا التفسير » .[1]

إن تصور نيوتن للمنهج كما هو مقدم هنا ، هو على وجه الدقة المنهج الذى يدعى اتباعه هيوم فى تفكيره . إن نيوتن ، كما يخبرنا هيوم : « سار بحذر ومن ثم بخطوات أكثر ضمانا ، فى الطريق الوحيد الذى يؤدى إلى الفلسفة الحقة» ؛[2] لأنه ابتعد عن الأسلوب المحلق بأجنحة العقل وحده بعيدا عن أرض الواقع ، وزاوج بين العقل والتجربة من خلال جمعه بين المنهج الاستنباطى والمنهج الاستقرائى . لكن هيوم التفت إلى دور التجربة فقط عند نيوتن ولم يلحظ دور العقل ، وهذه مسألة سنفصل القول فيها لاحقا ، المهم الآن أن نلاحظ طريقة فهم هيوم لنيوتن وكيف أدرك أهمية الواقع وإمكانية معرفته المتقيدة بالظواهر ومبادئها ، بعيدا عن الغرور الإنسانى الزاعم

1- Ibid., PP. 404-5 .
2- Hume, History of England, Ch. IXXi .

إمكانية معرفة كل شيء . فبالفعل كانت الفلسفة الميكانيكية السابقة على نيوتن ، والتى نجحت تحت رعاية جاليليو وديكارت وبويل وآخرين – فى تقدم معرفتنا بالطبيعة « بما يتفق مع الفضول والغرور الطبيعى للإنسان [1] » لابما يتفق مع حدود ما تسمح به فعليا . ولا يرجع نجاحها فى نظر نيوتن كما يفهمه هيوم – إلى صحة مبادئها الفلسفية ، ولكن يرجع إلى اختراعها للتجارب . وقد كانت النظريات المقبولة بوجه عام قبل نيوتن (مثل: إن العلل الفعالة فى الطبيعة هى التصادم والثقل) – كانت تأملية فحسب ، وغير قابلة للبرهنة . ولاشك – فى نظره – أنها فى حالة التعويل المسرف عليها ، ستؤدى إلى التضليل . إن نيوتن عند هيوم « أعظم وأندر عبقرية ارتقت لأن تكون مفخرة ودرسا للجنس البشرى» ؛ [2] لأنه أخذ موقعه فى التجربة وانطلق من الواقع .. « إن الحذر ليس فى الاعتراف بالمبادىء (الصفات العامة) ، ولكن بتأسيسها على التجربة ، والتصميم على تبنى كل مبدأ مهم كان جديدا أو غير عادى » [3] .

إن حصيلة عمل نيوتن طبقا لهذا – كما يصرح هيوم – كانت ثنائية: سلبية ، وايجابية . ومن حيث تأثيرها على الفلسفة العامة والميتافيزيقا ، لا تكاد تكون النتائج السلبية – من وجهة نظر هيوم – أقل أهمية من النتائج الايجابية ، يقول هيوم : « بينما يبدو أن نيوتن أزاح الستار عن بعض أسرار الطبيعة ، فإنه أظهر فى نفس الوقت نواقص الفلسفة الميكانيكية ، وبذلك أعاد أسرارها النهائية إلى تلك الظلمة التى ظلت وستظل فيها أبدا» . [4]

وبالنسبة لموقف نيوتن من الرياضيات بعامة والفرض العقلى بخاصة – وهى مسألة بالغة الأهمية – فقد فهمه هيوم حسب الفهم التقليدى لنيوتن القائل : بأن الرياضيات كانت عنده أداة ليس غير ، وأنه كان مهتما بها لأنها مفيدة فى حل المشكلات الناشئة عن التجربة

1- Idem .
2- Idem .
3- Idem .
4- Idem

المحسوسة.[1] وهذه – كما يقول سميث – هى فكرة الهندسة التى يقدمها فى المدخل للمبادىء : إن الإبداع الأكثر استجابة للحاجات العملية يتمثل فى الهندسة ، كما يخبرنا ، التى لا يزال مسلما بكونها جزءا من التطبيق الميكانيكى الأكثر ضبطا ودقة.[2] ونقتبس كلمات من نيوتن تعطى دلالة لنا بوصفها مصدرا رئيسيا غالبا ، وليست المصدر الوحيد ، لآراء هيوم المبتدعة فى العلم الهندسى والمقدمة فى الرسالة :

«إن الوصف الصحيح للخطوط والدوائر يمثل مشكلات ، لكنها ليست مشكلات هندسية . وحل هذه المشكلات يطلب من الميكانيكا . واستخدام الهندسة لهذه الخطوط والدوائر عندما تحل مشكلاتها ، يصبح واضحا . وإنه لمجد للهندسة أن تكون مستنبطة من تلك المبادىء القليلة المأخوذة من التطبيق الميكانيكى ، إذ تكون قادرة على أن تصنع أشياء عديدة جدا . ولذلك فإن الهندسة مؤسسة على التطبيق العملى ، وليست هى إلا جزءاً من الميكانيكا الكلية التى تفترض وتبرهن بدقة على فن القياس أو المقدارMeasuring»[3] .

إن هذا النص يفهمه هيوم – وفق كمب سميث – على أساس أن الميكانيكا الكلية نفسها يجب أن تبدأ بالواقع ، وتتحدد به ، وليست نتائجها قادرة على تجاوزه ، مما يعنى أنه بواسطة الواقع تتحدد ما هى الوقائع المعطاة عن طريق التجربة المحسوسة ، ولا تكتشف أو تعرف بأية طريقة أخرى . وبعبارة أخرى – كما يقول سميث – فإن التجربة ، وليس الفرض ، هو

1- Burtt, The Experimental Foundations of Modern Science (London, 1925) , P. 210 .
and More, Isaac Newton, A Biography (1934), PP., 56, 133-4 .
2- Smith, The Philosophy of David Hume, (London : Macmillan Co., Limited, 1941),54.
3- Quoted by Burtt, The experimental Foundations.., from the preface to principia .

الأساس الذى عليه وحده يمكن أن تؤسس بثقة الحقائق المتعلقة بأمور الواقع . إنها المصدر الذى يستمد منه التفكير فى حقائقها ووسائل التحقق منها . ويمثل الفرض لينوتن – حسب سميث – وهو ما سنثبت خطأه بعد الانتهاء من عرض وجهة نظره – يمثل له منهجا غير منطقى ، اتبعته من قبل الفلسفة الأرسطية والديكارتية . ويعتبره منهجا مرفوضا فى أى مجال من مجالات البحث العلمى ، لأنه غير ذى جدوى وتافه . ولذلك يزعم سميث أنه لا شيء يجعل نيوتن مستاء مثل وصف مبدئه فى الجاذبية بأنه فرضى . (١)

هكذا فهم هيوم نيوتن ، وهكذا فهم سميث الاثنين .

ووفق هذا الفهم ظن هيوم – حسب سميث – أن نيوتن ينكر الفرض ، وقال معه : « **Hypotheses non fingo** » ، ولم يتمكن من فهم حقيقة موقف نيوتن المؤسس على عقلانية ، حال دون ظهورها ظاهر عبارته ، وهو ما اكتشفه كنط فيما بعد . فلم يقصد نيوتن بعبارته هذه رفض الفروض من أى نوع ، وإنما إنكار الفروض التى هى من قبيل التخمينات والخيالات التى كان يضعها علماء العصور الوسطى .

ويؤكد هذا الفهم وضع عبارة نيوتن فى سياقها من كلامه ، حيث جاءت فى « سياق رده على الديكارتيين الذين أخذوا عليه – ولم يكونوا على حق – أنه قد أتى فى قوله بالجاذبية بفرض يكاد أن يتشابه تماما مع فروض رجال العصور الوسطى المتصلة بالخواص السرية للأشياء مما كانت فروضا زائفة كلها ، فقال : إننى هنا لم آت بفرض ، وأنا هنا لا أفترض فروضا ، بل أسير وفقا للقواعد . فبتر هذه العبارة من هذا السياق هو الذى ألهم الذين عزوا الى نيوتن أنه ينكر الفروض – هذا القول » . (٢)

ووفق هذا الفهم الجديد لنيوتن فهم بارى ستررود **Barry Stroud** علاقة هيوم به ، حيث ذهب إلى أن تشبه هيوم بنيوتن فى هذا المسلك :

1- Smith, The philosophy of David Hume, P. 54.

٢ – د/ عبدالرحمن بدوى ، مناهج البحث العلمي (الكويت : وكالة المطبوعات ، ١٩٧٧) ، ص ١٥٣ – ١٥٤ .

«لا يعنى أننا يجب أن لا نقر الفروض فى محاولة اكتشاف حقيقة الإنسان، بل يعنى أنه يجب أن لا نفرض على أنفسنا تخمينات وخيالات فى العالم وعندئذ نقبلها كما لو كانت حقائق مؤكدة وثابتة». (١)

وحتى لا يكون تفسيرنا لموقف نيوتن من الفرض العقلى عرضة للتشكيك، يلزم أن نورد النص الذى جاءت فى ثناياه عبارة نيوتن : **«أنا لا أضع فروضا»**.. يقول نيوتن فى كتابه **«المبادىء الرياضية للفلسفة الطبيعية»** وعلى وجه التحديد فى نهايته :

انتهينا من تفسير ظواهر السماء والبحار بواسطة قوة الجاذبية ، بيد أننا لم نعين بعد علة تلك القوة . إنها تنشأ بالتأكيد عن علة موجودة فى العمق المركزى للشمس والكواكب دون أن يطرأ نقص فى قوة تلك الجاذبية نتيجة لكمية أسطح الجزئيات التى تؤثر عليها (مثلما تفعل العلل الميكانيكية فى العادة) ، ولكن نتيجة كمية المادة الصلبة التى تحتوى عليها .. وهى تبث قوتها فى كل اتجاه ولمسافات كبيرة ، وكلما تضاعفت المسافات تناقصت قوتها ... بيد أننى لم أستطع أن أكتشف من الظواهر العلة التى تنشأ عنها خصائص الجاذبية هذه ، وأنا لا أضع فروضا ، لأن الفرض غير مستنبط من الظواهر ، والفلسفة التجريبية لا تأخذ بالفروض ، سواء كانت فروضا ميتافيزيقية أو فيزيقية ، أو كانت فروضا تتعلق بكيفيات غامضة أو بصفات ميكانيكية . ويتم استنباط القضايا الجزئية فى هذه الفلسفة من الظواهر ، وبعد ذلك نجعل منها قضايا عامة بواسطة الاستقراء ، وبهذه الطريقة اكتشفت خصائص ، مثل عدم قابلية الأجسام للنفاذ ، وحركاتها ، وقوتها الدافعة ، وقوانين الحركة ، والجاذبية» . (٢)

1- B. Stroud, Hume, P. 6.

2- Newton, The Mathematical Principles of Natural Philosophy, trans, by A. Motto, (London, 1803), Vol. II., PP. 313-4 .

إننا لو حاسبنا نيوتن بظاهر أقواله هنا لقلنا إنه ينكر الفرض العقلى ، ولكن لو تدبرنا هذه الأقوال فى ضوء أفعال نيوتن نفسه لجزمنا بأن منهجه عقلى يعتمد على الفروض الصورية بالدرجة الأولى . أما الآن فلا أريد أن أحلل أفعاله ، وأرجىء ذلك بعد تحليل أقواله .

إن نيوتن عندما صرح هنا بإنكاره للفروض كان فى ذهنه فروض أرسطو الميتافيزيقية وفروض ديكارت الفيزيقية ، لا الفروض العلمية الدقيقة . يؤكد هذا أن نيوتن يذكر « أرسطو » فى مكان آخر من المبادىء فيما يتعلق بالكيفيات الخفية المجهولة فيقول : « إن تلك الكيفيات لاندركها فى الخبرة أو التجربة ، وإنما نفترض أنها علة ما ندركه – يفترضها أرسطو كائنة وراء الظواهر موضوع الملاحظة أو التجربة ، ويرى أنها علل مجهولة لآثار معروفة لنا هى الظواهر » ويرى نيوتن أن من أمثال تلك العلل الخفية البحث عن علة الجاذبية أو المغناطيسية أو الجذب الكهربى أو التخمر . أما ما كان فى ذهن نيوتن حين أشار الى الفروض الفيزيقية فهو نظريات العلم الطبيعى عند ديكارت ومن أمثالها فرض الدوامات الهوائية والأرواح الحيوانية [1]

إذن فنيوتن يرفض الفروض التى تفترض عللا لا وجود لها ولا دليل عليها، أما الفروض المفسرة التى تساعد على التوصل للقوانين ، فهو لا يقصدها هنا على الإطلاق.لأن منهج نيوتن نفسه يقوم على مصادرتين أو فرضين علميين ، هما : « اطراد الطبيعة » « والسببية » . وهذان الفرضان تقوم عليهما قواعد البرهنة الأربع عند نيوتن، [2] التى يذيل كل منها بقوله:

١– د/ محمود فهمي زيدان ، الاستقراء والمنهج العلمي (الطبعة الأولى ، بيروت : مكتبة الجامعة العربية ، ١٩٦٦م) صـ ٥٤ .

٢– نص قواعد البرهنة في الفلسفة كما أوردها نيوتن كالآتي : **القاعدةالأولى**: « يجب ألا نسمح بعلل للأشياء الطبيعية أكثر من العلل التي تكون صادقة وكافية لتفسير ظواهر تلك الأشياء » ، **القاعدةالثانية**: « يجب أن نعين قدر المستطاع نفس العلل لنفس الآثار الطبيعية » ، **القاعدةالثالثة**: « صفات الأجسام صفات كلية تنطبق علي كل جسم موجود ، وهي تلك الصفات التى لا تسمح بزيادة أو نقصان في الدرجة والتي لوحظ أنها تنتمى إلى كل الأجسام فى حدود

أنها تتضمن أن الطبيعة تسير سيرا مطردا ، وأن لكل شيء علة ، وأن الطبيعة لا تفعل شيئا عبثا . فاطراد الطبيعة والسببية « فرضان لا يقومان – ولا يمكن أن يقوما – على الاستقراء والملاحظة وإلا وقعنا فى الدور ... ان الاطراد والعلية أساس للاستقراء ولا يقومان عليه » .(١)

ولقد ذهب مل J.S. Mill فى كتابه «نسق المنطق A System of Logic » إلى أن نيوتن لم يرفض الفروض العقلية التى يمكن التحقق منها ، بل رفض فحسب تلك الفروض غير القابلة للتحقق ، مثل الفروض الميتافيزيقية أو الفروض التى تقوم على القول بوجود جواهر خبيئة . أما الفروض التى يمكن التحقق منها فهى خطوة ضرورية لابد منها لكى يتقدم العلم ، وتتضمن نظريات نيوتن كلها فروضا من هذا القبيل .(٢)

وأثبت كارل بوبر karl R. Popper بتحليلاته الفلسفية الدقيقة استحالة أن تكون نظريات نيوتن مشتقة من الملاحظة والتجربة ، ففى بحثه «تخمينات وتفنيدات Conjectures and Refutations »، قال بأن خصائص نظرية نيوتن مختلفة كلية عن خصائص عبارات الملاحظة ، كالآتى :

تجاربنا» ، **القاعدة الرابعة**: « ينبغي أن نبحث في الفلسفة التجريبية عن القضايا التي نصل اليها باستقراء عام من الظواهر بكل دقة أو صدق تجريبى ، وبالرغم من أي فرض يمكن تخيله معارضا لتلك القضايا ، إلى أن يحين الوقت الذي تحدث فيه ظواهر أخري تجعل تلك القضايا ، إما أكثر دقة أو استثناء للظواهر الجديدة . يجب علينا اتباع تلك القاعدة حتي لا يفسد منهج الاستقراء باستخدام الفروض » .

١- المرجع السابق صـ ٥٦ .

2- J.S. Mill, A system of Logic (London : Longmans , 1961) P. 326 .

عبـــــارات الملاحظـــة	نظريـــة نيوتـــن
– لا يمكن أن تكون دقيقة . هى Inexact	– فى منتهى الدقة . كيف تشتق الدقة المتناهية مما هو أقل دقة .
– تكون تحت ظروف معينة . وأى موقف ملاحظ لابد بداهة أن يكون محددا جداً .	– المفروض أنها عامة ، وتطبق فى كل الظروف الممكنة ، مثلا قانون الجاذبية ، ليس فقط على الأرض ، بل وفى المريخ وفى كل كواكب المجموعة الشمسية، بل وفى الأماكن التى لم تلاحظ حتى اليوم .
– الملاحظة عينية وخاصة .	– النظرية مجردة وكلية .

ويدلل بوبر على رأيه هذا بأننا لم نلحظ أبدا الكتلة ، وإنما نرى الكواكب أجساما ممتدة ، ولا يمكن إطلاقا أن نلاحظ القوى النيوتونية كقوى الجاذبية التى نعرفها جيدا ، ونتمكن من قياسها بواسطة عجلات السرعة ، وقد نتمكن من قياسها يوما بواسطة الميزان ذى الزنبرك ... إلا إننا دائما – وفى جميع المقاييس بلا استثناء – نفترض مسبقا صدق قوانين الحركة النيوتونية [1] . وبدون هذا الافتراض الديناميكى المسبق ، فإنه ببساطة

١– تتمثل قوانين الحركة النيوتونية في قوانين ثلاثة هى : **أولا** : يستمر كل جسم في الحالة التي هو عليها من سكون أو حركة مطردة فى خط مستقيم ، ما لم تضطره قوة ما إلى تغيير تلك الحالة . وهذا هو قانون القصور الذاتي . **ثانيا** : يتجاذب كل جسمين تجاذبا يتناسب طرديا مع مجموع كتلتيهما ، وعكسيا مع مربع المسافة بينهما . **ثالثا** : لكل فعل رد فعل مساو له فى القوة ومضاد له في الاتجاه . أنظر :

The Penguim Dictionary of Science, P. 258.

ود/ يمني طريف الخولى ، فلسفة كارل بوبر : منهج العلم .. منطق العلم (القاهرة الهيئة المصرية للكتاب ، ١٩٨٩م) صـ ١٥٢ .

يستحيل قياس القوى . غير أن القوى ومتغيراتها من أهم ما تعالجه النظرية. على هذا ينبغى أن نعترف على الأقل بأن بعضا من الأشياء التى تعالجها النظرية ، هى موضوعات مجردة وغير قابلة للملاحظة . وكيف ندعى أنها مشتقة أصلا من الملاحظة ... وهذه النتيجة لا يمكن تجنبها بأية حال ، حتى لو تمكنا من إعادة صياغة النظرية ، صياغة تتجنب تماما أية إشارة إلى القوى ، وحتى إذا استبعدناها كمجرد أوهام ، أو محض بناءات منطقية نظرية بحتة ، تخدمنا فقط كأدوات ... لماذا ؟ لأن مثل هذه المجالات ستجعل النظرية أشد تجريدا أو أكثر بعدا عن الأسس التجريبية الملاحظة استقرائيا ، طالما أننا لا نستطيع أن نلاحظ إلا أشياء عينية . إن نظرية نيوتن فى القوى بأية صورة مجردة وعامة . (١)

ومن هنا يصبح منطقيا طرح السؤال الآتى : بعد هذا هل يمكن أن نعتبر نظرية نيوتن مشتقة من عدة ملاحظات ؟ (٢)

بالطبع لا .. فكل نظريات نيوتن وقوانينه غير مستمدة من التجربة ، بل إن منها ما لا يقبل التحقق التجريبى ، مثل قانون الجاذبية ، فإننا لاندرك قوى الجاذبية بين الأجسام الحاضرة أمامنا إدراكا حسيا . فالأجسام مدركة ولكن القوى غير مدركة .ولنأخذ مثالا آخر من قوانين الحركة ، وليكن قانون القصور الذاتى ، فهذا القانون عقلى ، ولا يمكن التحقق منه تجريبيا ؛ لأن التحقق منه يتطلب وجود جسم لا يكون خاضعا لأى مؤثرات خارجية من أجسام أخرى ، وهذا ممتنع تجريبيا (٣) فهذا القانون ، بل والقانونان الآخران ،

1- K.R. Poper , Conjectures and Refutations : The Growth of Scientific knowledge (fourth edition : London : Routledge and kegan Paul, 1976) ., PP. 189 - 191 .

٢- د/ يمني طريف الخولى ، فلسفة كارل بوبر ، صـ ١٥١ - ١٥٢ .

٣- لمزيد من التفاصيل L. W. H. Hull, History and philoso-phy of Science (London, 1965), PP. 164-180 . W. kneale, probability and Induction (Oxford, Clarendon press, 1949), PP. 99-100

- د/ محمود زيدان ، الاستقراء والمنهج العلمى ، صـ ١٦٢ - ١٦٨ .

يفترضان كونا مثاليا مطلقاً لا وجود له فى الواقع . فالزمان مرتبط بالحركة ، والحركة من خلال خبرتنا الحسية غير منتظمة ، بل يستحيل أن تكون منتظمة ، لأن السرعة المنتظمة ، تتطلب مكانا مستويا أملس تنعدم فيه جميع أنواع المقاومة . فالزمان الحسى مضطرب لا يصلح للدخول فى المعادلات الرياضية الدقيقة. (١) ومن ثم وجد نيوتن نفسه مضطرا إلى الأخذ بصورتين مختلفتين لكل مفهوم ، الأولى رياضية والثانية تجريبية . فهناك الزمان المطلق المكون من آنات ، والمكان الإقليدى المسطح المكون من نقاط بلا امتداد ، ثم الحركة التى هى نقلة . وهذه المفاهيم يمكن اشتقاقها مباشرة من قانون القصور الذاتى . وتعتمد هذه المفاهيم على فكرة العزل . وهى فكرة منبثقة عن القصور الذاتى . وتعنى انتزاع الجسم المادى من تحديداته التجريبية ، ثم وضعه بطريقة تجريدية فى إطار نظرى خالص لا صلة له بالواقع . لذلك أصبحت الكتلة مقدارا ثابتا فى كل جسم لا تزيد ولا تنقص بحركته ، وكأن الحركة لا علاقة لها بالشىء المتحرك . (٢)

وتظهر عقلانية نيوتن بشكل أوضح عند تمييزه بين الزمان النسبى الحسى والزمان المطلق الرياضى ، وبين المكان النسبى الحسى والمكان المطلق الرياضى. أما فيما يتعلق بالزمان النسبى ، فهو الذى يستخدم كمقياس لحركة نسبية مرتبطة بالحوادث الطبيعية . ومن ثم فوحدات هذا الزمان لا تتصف بالتساوى ، وبذلك يصعب الاعتماد عليه عندما نكون بصدد تقديم صياغة رياضية للحركة . أما الزمان الرياضى فهو مطلق (٣) ، والسبب فى

1- F.S.C. Northrop, whitehead's Philosophy of Science, Schilpp. PP. 173 - 174 .

2- Whitehead, The First Physical Synthesis (Chap.1, part IV of " Essays in Science and philosophy "(, New york, philosophical Library, 1947) , P. 172 .

انظر : د/ بدوى عبدالفتاح ، وايتهد وفلسفته فى العلوم الطبيعية ، رسالة ماچستير غير منشورة بإشراف د/ يحيى هويدى ، جامعة القاهرة ، سنة ١٩٧٩ ، صـ ١١٧ .

٣- المرجع السابق ، صـ ١٢٣ .

ذلك موضع خلاف ، فيرى أستاذنا الدكتور يحيى هويدى : «أن من الشائع أن تفسر هذه الكلمة (أى مطلق) فيفهم أن تصور نيوتن للزمان والمكان كان تصورا مجردا ، أى خاليا وبعيدا عن الأجسام المتحركة ، فى حين أنها تدل على أن الزمان عنده يمثل وسطا ثابتا لجسمين متحركين أو أكثر وكذلك المكان» [1] فى حين يرى آخرون أن سبب مطلقية الزمان الرياضى يرجع إلى أنه زمان عقلى مجرد مكون من آنات لا شأن لها بالحوادث الطبيعية ومن ثم فهى بلا أى امتداد زمانى . وهذه الآنات متساوية ومنتظمة وتتدفق بطريقة دقيقة . وفى المبادىء الرياضية للفلسفة الطبيعية يعرف نيوتن الزمان المطلق بأنه ينساب بذاته وطبيعته بطريقة متساوية بصرف النظر عن أى شىء خارجى أما الزمان النسبى فهو مقياس محسوس وخارجى (سيان كان مضبوطا أو غير متساو) للدوام عن طريق الحركة . وهو المستخدم عامة بدلا من الزمان الحقيقى ، مثل ساعة ويوم وشهر وسنة . وفى الفلك يتميز الزمان المطلق عن الزمان النسبى بالتساوى أو تصحيح الزمان العادى [2] ، وعلى هذا النحو يتصف الزمان الرياضى بثلاث خصائص يفتقر إليها الزمان الحسى ، وهى أنه زمان متجانس ، فكل وحدة من وحداته متطابقة مع الوحدات الأخرى وبالتالى فهو يتدفق بمعدل ثابت . ثم هو يكون متوالية لا نهائية من الآنات ذات الاتجاه الواحد ، والخاصية الثالثة أنه يمثل واقعة كونية مطلقة معزولة تماما عن الحوادث الطبيعية وبالتالى فهذا الزمان لا يتأثر بإيقاع الحوادث الطبيعية ، سيان كان هذا الايقاع سريعا أم بطيئا .[3]

ومما ينطبق على الزمان النسبى والزمان المطلق ينطبق أيضا على المكان النسبى والمكان المطلق . ولذا فلسنا بحاجة إلى إعادة القول فيهما ، لكن ما نود أن نشير إليه بشأن المكان هو أن تصور نيوتن للمكان الرياضى المطلق قد

١- من ملاحظات أستاذنا الدكتور يحيى هويدى على الرسالة .

2- Burtt, The Metaphysical foundations of modern Science , PP. 244 - 45 .

٣- د/ بدوى عبدالفتاح ، وايتهد وفلسفته فى العلوم الطبيعية ، صـ ١٢٤ .

دفعه لافتراض وجود الأثير ، الذى يقوم بدور إطار الدلالة الساكن سكونا مطلقا ، والذى تستند إليه الحركة المطلقة وما ينبثق منها من مكان وزمان مطلقين . وهذا الفرض هو أساس فكرة المطلق فى الفيزياء الكلاسيكية وفى الفلسفة الحديثة أيضا وأساس الصبغة العقلية المجردة التى تلونت بها الفلسفة الحديثة ابتداء من ديكارت حتى هيجل [1] .

إذن فمنهج نيوتن ونظرياته تستند إلى مفاهيم وفروض عقلية واضحة ، مما يعنى أن منهج الاستدلال التجريبى فى العلوم الطبيعية – حسب تعبير هيوم فى العنوان الفرعى لرسالته ، والذى حاول إدخاله فى الفلسفة – إنما هو منهج عقلانى الأساس والأصل ، الأمر الذى يشير بوضوح إلى أن هيوم ؛ ومن قبله نيوتن ؛ لم يكن على وعى بالأسس المنهجية العقلية التى يتضمنها ما يسمى بمنهج الاستدلال التجريبى ، أى أن هيوم كان عقلانيا . فى الحقيقة رغم أنه لم يكن يعى ذلك ، فهو يستخدم منهجا ظاهره التجريبية وباطنه العقلانية وهذا ما كشف كنط النقاب عنه ، عندما أثبت فى « **نقد العقل المحض** » أن جوهر الثورة العلمية لا يكمن فى الملاحظة والتجربة ، وإنما فى القدرة على افتراض مبدأ عقلى يمكن من اكتشاف تفسير للظواهر يجعلها تنتظم فى قانون واحد ، وليس معنى الافتراض هنا التوهم والتخمين والخيالات المجاورة للعقل المنطقى ، بل إعادة فهم الظواهر وفق صورة عقلية منطقية تتولد نتيجة البحث لا الحلم . يقول كنط :

« يدين العلم الطبيعى نفسه فى الثورة النافعة التى أحدثها فى طريقة تفكيره لتلك الفكرة الوحيدة التى تجعل العقل لا يبحث فى الطبيعة – أقول يبحث ولا أقول يسقط عليها أوهامه – إلا عما وضعه هو فيها ، بحيث يتحتم عليها – أى على الطبيعة – أن تتعلم منه ما لم تكن لتعلمه بمفردها . بهذا استطاع العلم الطبيعى أن يبدأ سيره على الطريق المأمون للعلم ، بعد أن ظل يتخبط فى الظلام عدة قرون » [2] .

١- المرجع السابق ، صـ ١٢٧ . بتصرف .

2- Kant, Critique of pure Reason, P. 20 .

هذا التحليل العميق للثورة العلمية فى مجال الطبيعة ، لم يأت من عدم ، بل جاء نتيجة نظرة فاحصة لكشوف جاليليو ، وتورشيللى ، وشتال ، وكوبرنيقوس ، ونيوتن .

فجاليليو حين ترك كراته تتدحرج هابطة على سطح مائل بأثقال سبق له تصميم أوزانها ، وتورشيللى حين جعل الهواء يحمل ثقلا كان قد حسب مقداره من قبل بحيث يكون مساويا لوزن عمود معين من الماء ، وشتال – فى وقت لاحق للعالمين المذكورين – حين قام بتحويل المعدن الى جير ، ثم تحويل الجير الى معدن ، وذلك باستبعاد شيء منهما وإضافة شيء آخر – عندئذ أشرق شعاع من الضوء على جميع دارسى الطبيعة ، إذ فهموا أن العقل لا يدرك فى الأشياء إلا ما أنتجه هو ، وفق خطة من وضعه ، وأنه لابد له أن يشق الطريق أولا بمبادىء أحكامه حسب قوانين ثابتة ، ثم يضطر الطبيعة اضطراراً أن تجيب عن أسئلته ، وأن عليه ألا يدع الطبيعة تسوقه وكأنها – حسب تعبير كنط – تسحبه وراءها بالحبال ، إذ لولا ذلك لاستحال على الملاحظات العرضية التى لا تتم وفق خطة سابقة مدبرة أن تنتظم في قانون ضرورى يسعى إليه العقل ويتطلبه . ولذا فإن كنط يرى حتمية أن يتقدم العقل إلى الطبيعة – وهذا ما حدث بالفعل في كشوف العلماء المذكورين – يتقدم إليها وهو يضع في احدى يديه مبادئه التى يمكنها وحدها أن تجعل من الظواهر المتواترة قوانين صادقة ، كما يضع فى اليد الأخرى التجربة التى صاغها طبقا لتلك المبادىء العقلية . حقا إن عليه أن يتقدم من الطبيعة لكى يتعلم منها ، ولكنه أثناء ذلك لا يكون شأنه شأن التلميذ الذى يصغى لكل ما يشاء المعلم أن يمليه عليه ، وإنما يكون مثل القاضى الذى يرغم الشهود على الجواب عن الأسئلة التى يطرحها عليهم [1] .

1- Idem .

إن هذا التحليل الكنطى لاكتشافات جاليليو وتورشيللى وشتال ، ينسحب بالضرورة على اكتشاف كوبرنيقوس ونيوتن . أما كوبرنيقوس فقد سبق لنا الحديث عنه ، فيتبقى نيوتن الذى لا يذكره كنط مع جاليليو وتورشيللى وشتال فى سياق برهنته على عقلانية العلم الحديث وإن كان يذكره لاحقا مع كوبرنيقوس ، حيث يرجع الفضل فى اكتشافه لمبدأ الجاذبية إلى الفرض العقلى المضاد لشهادة الحواس الذى سنه كوبرنيقوس من قبل . يقول كنط :

« هكذا أثبتت القوانين الأساسية لحركة الأجرام السماوية يقين النظرية التى لم يسلم بها كوبرنيقوس فى مبدأ الأمر إلا كفرض كما برهنت فى الوقت نفسه على وجود القوة الخفية التى تمسك نظام العالم (أى جاذبية نيوتن) ، هذه القوة التى كان يمكن أن تظل بغير اكتشاف لو لم يخاطر كوبرنيقوس – على نحو مضاد لشهادة الحواس ، وإن يكن صحيحا بالبحث عن تفسير الحركات الملاحظة لا فى الأجرام بل فى المشاهد لها » .[1]

وكما نرى فإن قراءة كنط للعلم النيوتونى تقوم على أسس ترنسندنتالية ، حيث أنه يبحث عن العنصر غير التجريبى الذى يسمح بقيام المعرفة العلمية، ذلك العنصر الذى يجعل التجربة نفسها ممكنة.. يتساءل كنط : « كيف تكون الطبيعة بالمعنى الصورى ممكنة .. أى كمجموع القواعد التى يجب أن تخضع لها كل الظواهر بوصفها مرتبطة فى التجربة ؟ « ويجيب على تساؤله هذا بقوله :

« إنها لا تكون ممكنة إلا بفضل تركيب الذهن الذى يربط بالضرورة كل تمثلات القوة الحساسة بالشعور مما يجعل أولا طريقتنا الخاصة فى التفكير ممكنة ، أى التفكير بواسطة القواعد ، وبهذه الطريقة تصبح التجربة التى تتميز تماما عن معرفة الموضوعات فى ذاتها ممكنة » [2] .

1- I bid., P. 25 .
2- Kant, Prolegomena to any future Metaphysics , trans, J. Richardson, P. 101. الترجمة العربية ، صـ١٣٢ .

ولقد قدم كنط هذه الإجابة من قبل فى « **نقد العقل المحض** » فى المنطق الترنسندنتالى ، كما قدمه فى « مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصير علما » خلال الإجابة عن المسألة الرئيسية الثانية ، حيث أكد على « أن هناك عددا كبيرا من الظواهر الطبيعية التى يمكن معرفتها بواسطة التجربة ، ولا يمكن معرفة هذا التطابق بين القوانين وترابط الظواهر أى الطبيعة بعامة بواسطة أية تجربة ، ذلك لأن التجربة نفسها تحتاج إلى هـذه القوانين لأنهـا الأساس القبلى الذى يقوم عليه إمكانها . وأن إمكان التجربة عموما هو إذن فى الوقت ذاته الطبيعة الكلى ، ومبادىء الأولى هى نفس قوانين الثانية. لأننا لانعرف الطبيعة إلا بوصفها مجموعة من الظواهر ، أى نحن نعرفها كتمثالات حاصلة فى ذواتنا ولا يمكن إذن أن نستخلص قانون ارتباطها إلا من مبادىء ارتباطها فى ذواتنا ، أى من شروط اتحادها الضرورى فى الشعور وهو الذى يقوم عليه إمكان التجربة » [1] .

ولقد كان بحث كنط عن هذا العنصر القبلى بهدف الحصول على أسس غير تجريبية لليقين ، لأن التجربة وحدها لاتكفى لقيام هذا اليقين إذ أنها لا تقدم فى ذاتها الضرورة ولا الكلية ، وهما الشرطان الأساسيان لليقين ، ومن هنا حاول اكتشاف العناصر القبلية فى المعرفة الإنسانية الضامنة للضرورة والكلية . فنحن وإن كنا فى عملية المعرفة نبدأ زمنيا من التجربة فإننا لكى نعطى لهذه التجربة إطارها التركيبى لابد من أسس سابقة منطقيا على التجربة ويرجع الفضل فى تشكيك كنط فى التجربة من حيث أنها تكفل الضرورة والكليـة – إلى هيوم حيث كان كنط فى المراحل الأولى من تطوره يعتقد أن التجربة تضمن الاثنين ، لكنه شك فى هذا تحت تأثير هيوم الذى لفت نظره إلى إشكالية الضرورة والكلية فى الأحكام ، وهذا ما سنفصل القول فيه لاحقـا . ويكفى الآن أن نؤكـد منذ البـدء أن هيـوم الذى يشكك فى أن التجربة تقدم الكلية والضرورة لا يمكن اعتباره فيلسوفا تجريبـيا ، فليـس من

1- Ibid., P. 101 - 2

الترجمة العربية صـ ١٣٢ .

المعقول أن أعتبر من يشك فى التجربة كأساس للكلية والضرورة فيلسوفا تجريبيا ، والأدهى من ذلك أن اعتبره تجريبيا خالصا ! لاسيما وأن هيوم قال فى عبارة صريحة : «أن الضرورة تحديد عقلى»[1] ، أى اكتشف ضمان اليقين خارج التجربة وقبلها .

ولاشك فى أن الثابت البنيوى الذى لعب دور الهم الأساسى للتفكير العقلانى من افلاطون إلى باشلار هو البحث عن ضمان لليقين بشرطيه الضرورة والكلية خارج التجربة ، والقول بأن للعقل بنية سابقة على التجربة – ولا يمكن إنكار أن نفس هذا الثابت البنيوى ثابت أساسى فى فلسفة ديفيد هيوم ، حيث تعتبر قوانين التداعى عنده قوانين قبلية فهى التى تنظم التجربة وتلم شتاتها ، بالإضافة إلى شكه فى التجربة كأساس لليقين ، على العكس من التيار التجريبى التقليدى المنطلق من أرسطو والمتمحور حول ثابت بنيوى محدد يربط اليقين بمعطيات التجربة الحسية التى يعتبرها هى الضامن الأساسى ، إن لم يكن الوحيد للضرورة والكلية اللتين تقوم عليهما الأحكام العلمية .

من هنا نرى أنه إذا كان لكنط الفضل فى اكتشاف عقلانية العلم الحديث فى الوقت الذى لم يكن هيوم على وعى مباشر بهذا فإن الفضل الأساسى يظل يرجع إلى هذا الأخير لأنه فند التجربة كأساس لليقين العلمى وتلك كانت هى الخطوة الأولى الكبرى التى دشنت اكتشاف كنط لعقلانية العلم الحديث الذى إن كان يحتوى على تجربة فإنها التجربة المشروطة عقليا أو هى التجربة بمعنى « التجريب » أى استفهام منهجى للطبيعة ، استفهام يصوغ أسئلته فى لغة رياضية ، حروفها الأعداد والزوايا والمنحنيات والخطوط والسطوح وسائر الأشكال الهندسية ، لا بمعنى أن الرياضيات مجرد أداة ولغة شكلية منظمة ، بل على أساس أنها منهاج فهم الطبيعة وظواهرها .. منهاج

1- Hume, An Enquiry concerning Human Understanding, ed. Seiby-Bigge (Oxford : Clarendon Press. 1902), P. 27. and A treatis of Human Nature, P. 266.

تحدد فيه الخطوات الرياضية بنية التجربة نفسها فإذا كان جاليليو – مثلا – درس سقوط الجسم من على صارى سفينة متحركة بسرعة كبيرة أو بطيئة ، أو من على سفينة أخرى ساكنة ، ثم وضع لذلك قانونا ، فإنه لم يفعل ذلك تجريبيا ، أى لم يقم بإجراء تجربة بالمعنى البيكونى ، وإنما قام بـــ « تجربة فكر » تستند إلى الحساب والاستنباط ، إنها تجربة الفرض الرياضى التى تستنبط فيها قوانين الحركة ، وقانون سقوط الأجسام استنباطا عقليا دون التجريب على الأجسام الواقعية .

وقد كان اكتشاف كنط – تحت تأثير هيوم – لعقلانية العلم الحديث ، بهدف إثبات أن هذا العلم ليس ممكنا إلا استنادا إلى مبادىء قبلية محضة . ولم يكن هذا الإثبات بدوره إلا إثباتا لشرط واحد من شرطين يقوم عليهما يقين نتائج العلم ، أما الشرط الثانى فيمكن – كما بين كنط – فى كون أحكام هذا العلم تركيبية .

فالعلم الحديث لم يصبح ممكنا إلا باشتماله على أحكام قبلية تركيبية معا إذ لابد أن تكون هذه الأحكام قبلية غير مستمدة من التجربة ، يتضمن التفكير فيها ضرورتها ، لأن التجربة – كما أثبت هيوم – إذا كانت تعلمنا أن شيئا ما يتصف بهذه الخاصية أو تلك ، فإنها لا تضفى أبدا – كما بين هيوم وتبعه كنط – على أحكامها تعميما حقيقيا ودقيقا ، وإنما تكتفى بأن تضفى عليها تعميما مفترضا وتقريبيا عن طريق الاستقراء ، لا يخرج عن هذا المعنى أن الملاحظات العديدة التى قمنا بها حتى الآن لم تدلنا على أى استثناء من هذه القاعدة أو تلك يتأسس على هذا أن الحكم الذى نظنه مشتملا على تعميم دقيق ، أى نظنه على نحو لا يسمح بأى استثناء من الاستثناءات ، لا يمكن أن يكون حكما مبنيا على التجربة كما ذهب هيوم ومن هنا فقد ذهب كنط إلى أنه لابد أن يكون حكما صادقا بصورة قبلية مطلقة .

إذن فالتعميم التجريبى لا يعدو أن يكون تصعيدا إراديا متعمداً فى قيمة الصدق ، حيث نجعل من القاعدة التى تصدق فى معظم الحالات قانونا

صادقا فى جميع الحالات ، كما هو الحال مثلا فى هذه القضية : « كل الأجسام ثقيلة » ، أما حين يحتوى الحكم بحسب ماهيته على تعميم دقيـــق ، فإن هذا التعميم يدل على أن هذا الحكم يأتى من التجربة ، لأن التجربة جزئية متغيرة كما بين هيوم ، وإنما يأتى – وفق كنط – من مصدر خاص للمعرفة ، هو الملكة القادرة على المعرفة القبلية . (١)

على هذا الأساس يجب أن تكون أحكام العلم أحكاما قبلية ، أما الأساس الذى يجب عليه أن تكون تركيبية فيرجع إلى أن تلك الخاصية هى التى تجعل العلم يمدنا بمعلومات جديدة عن الموضوع ، أى أن يضيف المحمول إلى الموضوع تصورا جديدا لم يكن متصورا فيه من قبل على الإطلاق ، ولا كان من الممكن استخلاصه منه عن طريق التحليل .

لذلك فإن أحكام التجربة – بما هى كذلك – هى فى مجموعها أحكام تركيبية ، فمن الممتنع أن يفكر المرء فى إقامة حكم تحليلى على أساس التجربة ؟ لأنه لكى يكوّن هذا الحكم فإنه ليس بحاجة للخروج من دائرة تصوره ، ومن ثم فليس فى حاجة للرجوع إلى شهادة التجربة . (٢)

وإذن فالتجربة هى التى يقوم عليها إمكان الحكم التركيبى ، وهذا أيضا ما يؤكده هيوم ، إذ أن كل الأحكام التركيبية عنده أحكام تجريبية أى مستندة الى التجربة ، وهذا لا يعنى إنكار دور العقل ، لأن الحكم لا يتكون انطلاقا من التجربة فحسب ، وإنما بالاستناد إلى العقل المنظم الذى يجعل التجربة ممكنة أصلا . وقد أشار هيوم إلى الحكم القبلى ولكن تحت مسمى آخر هو «علاقة تصورية » أو « علاقة بين تصورات » (٣) وقد ذهب هيوم إلى أن على الحكم ليكون من النوع الذى يدعى عند كنط قبليا أن يكون من النوع الذى أسماه كنط تحليليا ، وليكون من النوع الذى يدعى عند كنط تركيبيا ، أن يكون من النوع الذى أسماه كنط بعديا أو تركيبيا . وعلى

1- kant, Critique of pure Reason , P. 44.
2- Ibid., P. 49 .
3- Hume, An Enquiry concerning Human Understanding, P. 25 .

ذلك فكل الأحكام القبلية أحكام تحليلية بالنسبة إلى هيوم ، وكل الأحكام التحليلية هى أحكام قبلية ، وكل الأحكام التركيبية أحكام بعدية أو تجريبية عند هيوم ، وكل الأحكام البعدية أو التجريبية أحكام تركيبية . ولكى يكون الحكم قبليا فيجب أن يكون مستقلا عن التجربة متميزا بعلاقة اعتماد جوانى ، ومن هنا فقد أكد هيوم ، ومن بعده كنط ، على أن الأحكام المنطقية والرياضية قبلية وضرورية .

وقد برهن كنط على وجود الأحكام التركيبية القبلية من خلال تحليله المتميز لأحكام علمى الرياضة والفيزياء ، ويرى أن الأحكام التركيبية متضمنة – بوصفها مبادىء – فى جميع العلوم النظرية للعقل .

ففيما يتعلق بالرياضة ، فإن أحكامها قبلية لأنها تنطوى على الضرورة التى لا يمكن استخلاصها من التجربة ، كما أنها تركيبية لأن محمولها يضيف جديدا الى موضوعها ، ويضرب على ذلك مثلا بقضية : ٧ + ٥ = ١٢ فتصور العدد ٧ وتصور العدد ٥ مع علامة الجمع ، لا يتضمن تصور العدد ١٢ وهذا أمر يزداد اقتناعنا به كلما تناولنا أعدادا أكبر ، إذ سيتضح لنا أننا مهما أدرنا تصوراتنا وأعدنا دورانها فلن نستطيع أبدا ، بغير الاستعانة بالحدس ، أن نصل من مجرد تحليل تصوراتنا إلى حاصل الجمع كذلك يرى كنط أنه لا يمكن وصف أى مبدأ من مبادىء الهندسة البحتة بأنه تحليلى ، فالقول بأن : الخط المستقيم أقصر الخطوط بين نقطتين « هو قضية تركيبية ، لأن تصورى عن المستقيم لا يحتوى على شىء كمى إنما يحتوى على كيف وإذن فتصور الأقصر هو بأكمله تصور مضاف ويستحيل التوصل إليه عن طريق تحليل تصور الخط المستقيم . ولابد هنا من اللجوء إلى الحدس الذى يستطيع وحده أن يجعل التركيب ممكنا .[1]

أما بالنسبة للفيزياء ، فإنها أيضا تشتمل على أحكام تركيبية قبلية ، ويمثل على ذلك بالقضيتين الآتيتين :

1- kant, Critique of pure Reason : P. 53 .

فى كل التغيرات التى تحدث فى عالم الأجسام تظل كمية المادة ثابتة بدون تغير ، لابد فى كل الحركات أن يتساوى الفعل ورد الفعل بصفة دائمة فهاتان القضيتان تركيبيتان ليستا فحسب ضروريتين ومصدرهما قبلى ، وإنما هما أيضا قضيتان تركيبيتان ، ذلك لأننى – كما يقول كنط – عندما أفكر فى تصور «المادة» لا أدرك منه الثابت خلال الزمن ، وإنما أدرك حضور هذه المادة فى المكان عن طريق ملئها له . ومعنى هذا أننى من الناحية الواقعية أتخطى تصور «المادة» وأجاوزه لكى أضيف إليه بطريقة قبلية شيئا لم أدركه فيه ، يترتب على هذا أن القضية ليست تحليلية ، وإنما هى قضية تركيبية أدركت مع ذلك بطريقة قبلية وبالمثل نجد أن تصورنا للحركة فى القضية الثانية لا يتضمن بالضرورة إدراك معنى المساواة بين الفعل ورد الفعل وإذن فنحن هنا أمام أحكام تركيبية يتم من خلالها تحقيق نمو فى المعارف ، مع كونها فى الوقت ذاته أحكاما قبلية تتصف لصفتى الضرورة والكلية يوقعنا إنكارها فى تناقض مبين [1]

فاذا انتقلنا إلى الميتافيزيقا ، فإنها يجب أن تحتوى على معارف قبلية تركيبية إذا ما أرادت أن تصبح علما ، فليس مهمتها على الإطلاق مجرد تفكيك التصورات المكونة بطريقة قبلية عن الأشياء وشرحها وتفسيرها بطريقة تحليلية . وإنما يجب عليها أن توسع معرفتنا بطريقة قبلية ، ويلزم لتحقيق هذا الهدف أن نستخدم مبادىء قادرة على أن تضيف إلى التصور المعطى شيئا لم يكن محتوى فيه من قبل ، كما يكون لديها القدرة على أن ترتفع بنا – عن طريق الأحكام التركيبية القبلية – ارتفاعا بعيدا بحيث تعجز التجربة نفسها عن اللحاق بنا ، وعلى سبيل المثال كما فى القضية الآتية : **يجب أن تكون للعالم بداية أولى** .

وهكذا يرى كنط أن الميتافيزيقا – على الأقل بالنسبة للهدف منها – تتكون من قضايا تركيبية قبلية [2]

1- Ibid., P. 54 .
2- Ibid., PP. 54 - 5 .

وانطلاقا من هذه الرؤية الجديدة للأحكام التركيبية القبلية فى كل من الرياضيات والعلوم الطبيعية والميتافيزيقا – إذا كان عليها أن تصير علما – يعالج كنط الأسس التى تحدد علمية هذه العلوم فى إطار ثلاثة أسئلة ترنسندنتالية رئيسية ، هى :

كيف تكون الرياضيات المحضة ممكنة ؟

كيف تكون العلوم الطبيعية المحضة ممكنة ؟

كيف تكون الميتافيزيقا على الإطلاق ممكنة ؟

وقد تمكن كنط من إدراج هذه الأسئلة فى سؤال واحد فقط هو :

كيف تكون الأحكام التركيبية القبلية ممكنة ؟ (١)

وفى هذا السؤال يكمن الإشكال الحقيقى للعقل المحض ، الذى يتوقف على إمكان حله أو امتناعه ، قيام أو عدم معرفة ميتافيزيقية عن الله ، والنفس والإرادة ، أى يتوقف على إمكان حله أو امتناعه – التوصل الى قرار بشأن قدرة العقل أو عجزه عن الحكم على مثل تلك الموضوعات : الله ، النفس ، الإرادة ، وبالتالى يمكن فى النهاية الحكم بأن نوسع عقلنا المحض عن ثقة واطمئنان فى مجال بحث الموضوعات الميتافيزيقية ، أو بأن نضع له حدودا ثابتة ومؤكدة . هذا السؤال الأخير الذى انبثق من الإشكال العام الذى سبق ذكره يمكن صياغته وفق الصور الآتية :

كيف يمكن أن تكون الميتافيزيقا علما ؟ (٢)

هكذا نرى أن الإشكال الفلسفى عند كنط قد تشكل – مثلما حدث مع هيوم – تحت تأثير العلم .

لكن هيوم كان أكثر إخلاصا للعلم من كنط ، إذ ظل العلم يمثل عنده الدافع والهدف الوحيد ، أما كنط فقد كان يوجد لديه بجانب العلم –

1- Ibid ., P. 55 .
2- Ibid., P. 57 .

الدين والإخلاق كدافعين أساسيين ، حيث كافح حتى النهاية للتوفيق بين المنهج العلمى ، والعقيدة الدينية ، أو بعبارة أدق – هى عبارته – : استبعد العلم لكى يفسح مجالا للإيمان [1] يقول برتراندرسل موضحا هذا الأمر :

« عندما نحاول أن نحدد الدوافع التى قادت الناس إلى البحث فى المسائل الفلسفية ، فإننا نجد بوجه عام أنها يمكن أن تقسم إلى مجموعتين متضادتين غالبا وتؤدى إلى مذاهب شديدة الاختلاف . هاتان المجموعتان من الدوافع هما : الدوافع المستمدة من الدين والأخلاق من ناحية ، هناك الدوافع المستمدة من العلم من ناحية أخرى . ويمكن أن نأخذ افلاطون وسبينوزا وهيجل كنماذج للفلاسفة ذوى الاهتمامات الدينية والأخلاقية أساسا ، وفى المقابل يمكن أن نأخذ ليبنتس ولوك وهيوم كممثلين للجناح العلمى . ونجد كلا من هاتين المجموعتين من الدوافع متمثلة بقوة عند أرسطو وديكارت وبيركلى وكنط » . [2]

ورغم إعجاب هيوم وكنط البالغ بعلم نيوتن ، ومحاولتهما اتخاذ الميتافيزيقا علما عن طريق تطبيق النهج الذى وفق إليه فى دراسة الميكانيكا السماوية على دراسة الطبيعة البشرية – فإنهما لم يسلما بعلم نيوتن كحق مطلق لا ريب فيه ، بل كانا ينتقدان ، لاسيما كنط ، بعض تصوراته مثل الزمان والمكان ومع أن أيامنهما لم يخضع للتحليل النقدى نسق مقولاته المتكامل الذى جاء فى أوضح تعبير جبرى فى كتاب **«المبادىء»** العظيم ، إلا أنهما قد وجها ضربات عنيفة إلى فلسفته الميتافيزيقية ، يقول بيرت :

« تلقى لاهوت نيوتن بصفة عامة بعدة ضربات عنيفة على يدى هيوم **والراديكاليين** الفرنسيين ، وتلقى فيما بعد ضربات هامة بواسطة التحليل الكنطى الحاد » . [3]

1- Ibid., P. 29 .
2- Russell, Mysticism and Logic (London : Univ. Books, 1963), P. 95 .
3- Burtt, The Metaphysical Foundations of Modern Science, P. 230.

ولا غرابة فى ذلك ، فقد كانت فلسفة نيوتن الطبيعية تكاد تكون منقطعة الصلة بفلسفته الميتافيزيقية التى كان يميل إلى الإيمان بها بسائق التصوف الشخصى أكثر مما كان يميل إلى اتخاذها موضوعا لتأملات منهجية ذات ارتباط قوى بعلمه الطبيعى .

الفصـــل الثانـــى

عقلانيـــة هيـــوم
فـــى ضـــوء عقلانيـــة كنـــط

* تمهيد . * مبادىء العقل الأولية عند هيوم .
* مشكلة السببية بين كنط وهيوم .
* دور الخيال فى عملية الإدراك .
* يقينية المعرفة العقلية وظنية المعرفة التجريبية عند هيوم .
* عدم تعويل هيوم على الحس فى موقفه من العالم الخارجى .
* أصل الانطباعات عند هيوم .
* عقلانية هيوم في مجال الدين .
* الاتصال والانقطاع بين عقلانية هيوم والعقلانية الغربية .
* العقبة الأخيرة : حقيقة منهج الاستدلال التجريبي وهرب المواقع فى تاريخ الفلسفة .

الفصل الثانى

عقلانية هيوم فى ضوء عقلانية كنط

تمهيد :

لقد آن الأوان للقضاء على اعتقاد شائع فى مجال الدراسات الفلسفية ، فحواه أن هيوم فيلسوف تجريبى صارم ، سار بالتجريبية حتى نهاياتها المنطقية، فإذا كان فرنسيس بيكون هو رائد التيار التجريبى ، ثم جاء من بعده هوبز ، فجون لوك الذى بلور هذا التيار وعمق جذوره ، ثم بيركلى الذى خصبه وزاد من عمقه واتساعه – فإن هيوم وصل بهذا التيار إلى نتائجه المنطقية ، حتى أصبح من المستحيل المضى أبعد مما وصل اليه . وبالتالى فقد اعتبره اليوم الوضعيون المناضلة وثنا لهم وواضعا لأصولهم الفلسفية .(١)

هذا الاعتقاد الشائع قام نتيجة فهم خاطىء لفلسفة هيوم . وكان السبب فى تكونه أن أصحابه لم ينظروا إلى فلسفة هيوم نظرة مجردة ، وإنما وضعوها فى سياق التجريبية الإنجليزية ، ونظروا إليها عبر هذا المنظور ، ومن ثم أظهرت هذه العدسة التجريبية هيوم لكل راءٍ كفيلسوف تجريبى .

وعلى العكس تماما من هذا التصور الشائع ، فإن القراءة المتأنية لنصوص هيوم وتتبع جذورها فى الفلسفة الأوربية لاسيما عند ديكارت ، تثبت أنه فيلسوف عقلانى ديكارتى قد قام برسم صورة موضوعية للإنسان، والطبيعة ، والمجتمع ، من عناصر ذاتية خالصة ، هى الأفكار .(٢)

١- أحدث دراسة صدرت مبلورة لهذا الاتجاه فى فهم هيوم هى التى قام بها الفيلسوف الإنجليزى A.J. Ayer فى كتابه Hume : (Oxford Univ. Press, 1980) ومن الدراسات العربية دراسة د/ زكى نجيب محمود : ديفد هيوم (القاهرة : دار المعارف ، ١٩٥٧م) سلسلة نوابغ الفكر الغربى رقم ٧ . انظر بصفة خاصة ص ٩ – ١٢ .

2- Ezra Talmor, Descartes and Hume, (Britain : Pergamon press, 1980), P. XVII .

فلم يكن هيوم فى يوم ما فيلسوفا تجريبيا صارما ، نعم ربما يكون قد اعترف بأهمية التجربة فى المعرفة ، لكنه أنكر أن تكون هذه التجربة قادرة على تقديم معرفة تتسم بسمتى الضرورة والكلية . ولا يمكن منطقيا اعتبار فيلسوف لديه رأى مثل هذا عن التجربة – فيلسوفا تجريبيا جذريا .

وقد جاء هذا التصور الجديد لهيوم نتيجة قراءة كنطية لفلسفته ، أى قراءته من منظور كنط ، وفى ضوء الحدوس الكنطية الأساسية . ولا يعنى هذا أن كنط قد فهم هيوم على هذا النحو بالضبط .. لا .. إنما نقصد إننا سنعيد قراءة هيوم بدءا من كنط وانطلاقا من حدوسه الفلسفية بالغة العمق والتميز ، تلك الحدوس التى نتخذها بمثابة كشافات ننير بها فلسفة هيوم فى محاولة لقراءتها قراءة جديدة أو بمثابة معايير نقيس بها فلسفته :

هل هى عقلانية أم تجريبية ؟

إننا هنا نعرض هيوم على كنط : إلى أى حد كان هيوم كنطيا ؟

فاذا كانت الدراسات السابقة تتساءل إلى أى حد كان كنط هيوميا ؟ فنحن نتساءل تساؤلا عكسيا ، لا كنوع من الحذلقة أو الرغبة فى المخالفة ، وإنما أملى علينا هذا ضرورة منهجية . ذلك أن القراءات السابقة للعلاقة بينهما كانت تسير دائما من هيوم إلى كنط فى إطار مشكلة العلية ، وتؤكد فى الغالب الأعم أن كنط قد أجاب على مشكلة هيوم ، الأمر الذى كان يوجه دائما إلى الكنطية ويقطع القراءة عن فلسفة هيوم ، فضلا عن أنه يختزل المشكلة كلها فى إطار مشكلة العلية ، فى حين أن المشكلة أعم من ذلك لأنها مشكلة العقل كله .

قد يعتبر البعض قراءتنا لهيوم عبر كنط قراءة غير موضوعية لأنها تنظر إليه من منظور كنطى ، أى منظور غير محايد ، تماما مثلما فعلت القراءات السابقة التى نظرت إلى هيوم من منظور التجريبية الانجليزية .

ربما كان يحق لهؤلاء إصدار هذا الحكم لو أننا اقتصرنا على قراءة هيوم من هذا المنظور فقط . وفى الواقع أننا سنعمل على قراءة هيوم أيضا من منظور الثوابت البنيوية التى يتمحور حولها التيار العقلانى بدءا من فجر

الفلسفة اليونانية حتى العصر الحديث . ونحن نفعل ذلك لسببين :

أولهما : أن تحديد مفهوم العقلانية كما تعين من خلال الفكر الغربى يعد ذا أهمية من الناحية المنهجية البحتة ، إذ أن هذا الفكر يمثل الإطار المرجعى لتفكير هيوم نفسه .

ثانيهما : حتى لا نتهم بعدم الموضوعية والخيانة لنص هيوم الفلسفي نتيجة قراءته من خلال كنط وحده ، مع أننا نؤمن أن قراءة هيوم عبر كنط وحده هى قراءة له عبر التيار العقلانى كله ، لأن بواعث وتوجهات الفكر العقلانى تجتمع كلها فى فكر كنط ، كما أن بنية الفلسفة الكنطية بكل ثوابتها البنيوية والتكوينية بعد تجريدها من كل محتوى ، هى بنية أى فلسفة عقلية .

إذن ما هى الثوابت البنيوية التى تحدد ماهية المذهب العقلانى ؟

يحدد روزنثال **M. Rosenthal** فى «القاموس الفلسفى» معنى العقلانية على أنها ذلك المذهب فى نظرية المعرفة الذى يرى أن الكلية والضرورة كصفتين منطقيتين للمعرفة الحقة لا يمكن أن تستنتجا من التجربة ، وأن عموميتها تستنتج فقط من العقل نفسه : إما من التصورات المفطورة فى العقل (مثل نظرية الأفكار الفطرية عند ديكارت) ، أو من التصورات الموجودة فقط فى صورة الاستعدادات القبلية للعقل . إن التجربة تمارس تأثيرها المنبه على ظهورها ، لكن سمة الكلية المطلقة والضرورة المطلقة تعطى لها قبل التجربة ، وأحكام العقل والصور القبلية مستقلة بشكل مطلق عن التجربة (كنط) . بهذا المعنى تقف العقلانية فى مواجهة التجريبية . إن العقلانية تقوم كمحاولة لتفسير المميزات المنطقية للحقائق الرياضية والعلم الطبيعى الرياضى . وممثلوها – كما يقول روزنثال – فى القرن السابع عشر هم : ديكارت ، سبينوزا ، ليبنتس ، وفى القرن الثامن عشر : كنط ، فشته ، شلنج ، هيجل . وهكذا فإن حدود العقلانية تتمثل فى كونها تنكر قضية أن الكلية والضرورة تنشآن من التجربة . (١)

1- M. Rosenthal and P. Yudin, A dictionary of philosophy (Moscow : Progress publisher, 1967) , PP. 378 - 79 .

إذا كان هذا هو مفهوم العقلانية فى الفلسفة الغربية بشكل عام ، وكما تبلور عند كنط بشكل خاص ، فأين يقع هيوم منه : هل تندرج ثوابت تفكيره الفلسفى وبنية نظرياته تحت هذا المفهوم أم أنها مضادة له ، إذ أنها ثوابت تجريبية وبنية حسية ؟

إن الغرض المنوط بهذا الفصل إثباته هو أن هيوم فيلسوف عقلانى إلى حد كبير بالمعنى العام ، وعقلانى تماما بالمعنى الكنطى الذى يقر بأهمية دور العقل وفاعلياته فى عملية المعرفة من خلال تنظيم الانطباعات الحسية المشتتة وتحويلها إلى أفكار ذات كيان واضح ومميز . وتركيز هيوم على دور التجربة لا ينكر عقلانيته ، بدليل أن كنط نفسه يقول :

« إن كل معرفتنا تبدأ مع التجربة » .. (١)

ومع ذلك يعده المؤرخون من العقلانيين ، لتأكيده على دور العقل فى المعرفة ولقوله بالصور العقلية والمقولات القبلية :

« إذا كانت كل معرفتنا تبدأ مع التجربة فليس معنى هذا أنها تنبع بأكملها من التجربة ، إذ أن من الممكن أن تكون معرفتنا التجريبية نفسها مركبا مؤلفا مما نتلقاه عن طريق الانطباعات الحسية ومما تقوم قدرتنا الخاصة على المعرفة (إذا اقتصرت الانطباعات الحسية على مجرد إثارتها) بإنتاجه من ذاتها بحيث لا نتمكن من تمييز هذا الجانب المضاف عن المادة الأولية حتى ينبهنا إليه المران الطويل ويزودنا بالقدرة على عزله » . (٢)

نعم إن التجربة تسبق زمنيا الشروط العقلية فى عملية المعرفة ، لكن الشروط العقلية تتقدم عليها منطقيا .

إن هيوم عقلانى بالمعنى الكنطى لأنه – بالإضافة ما سبق – قد بحث عن ضمان اليقين خارج التجربة ، بل إنه هو نفسه الذى شكك كنط فى أن التجربة تكفل الضرورة والكلية دعامتى كل يقين .

1- kant, Critique of pure reason, P. 41 .
2- Ibid., PP. 41 - 2 .

ولكن إذا كان هيوم عقلانيا وفقا لتلك المقاييس فهذا لا يعنى أن عقلانيته عقلانية مطلقة على غرار عقلانية أفلاطون وغيره من القائلين بالأفكار الفطرية والمؤكدين على أن المعرفة الحسية معرفة وهمية .

فبطبيعة الحال لا يوجد عند هيوم آراء من هذا القبيل وإنما عنده فقط صور قبلية ومبادىء أولية مثلما هو الحال عند كنط ، وهناك فارق بين الأفكار الفطرية وبين الصور والمقولات والمبادىء القبلية .

ومع أن عقلانية هيوم ليست بنفس هذا المعنى الأفلاطونى ، فإن هناك ثابتا بنيويا أو قاسما مشتركا بينهما ، وهو البحث عن سمتى الضرورة والكلية الضامنتين ليقين المعرفة خارج نطاق التجربة .

إن هيوم لا يمكن إدراجه على نحو سليم فى الاتجاه التجريبى الذى اعتاد مؤرخو الفلسفة النظر إليه باعتبار أنه يعد العقل الإنسانى لوحة بيضاء لا تتمتع بأية فعالية فطرية كل مهمتها أن تتقبل انعكاسات العالم عليها عن طريق الحواس ، وتكتسب منه قوانين المعرفة ومضمونها معا ، وكأن التجربة تقدم للذات المعطيات وشروط تعقلها فى الوقت نفسه .

إن هذا لم يقل به هيوم لأنه ذهب إلى أن العقل به مجموعة من القواعد المنطقية الصورية ذات دور إيجابى فى عملية المعرفة ، بل إنه قد **جعل الطبيعة نفسها جزءا من العقل مثل كنط بدلا من أن يعتبر العقل جزءا من الطبيعة مثل التجريبيين الجذريين** .

ويشترك هيوم فى هذه النقطة مع كل العقلانيين ، ولا سيما مع كنط . وقد التفت لينين إلى هذا فقال :

« الفكرة الأساسية المشتركة بين هيوم وكنط (هى) إنكار القوانين الموضوعية فى الطبيعة واستنباط «شروط التجربة» الخصوصية ، والمبادىء والمصادرات والموضوعات الخصوصية من الذات من الشعور البشرى ، وليس من الطبيعة » . (١)

١- لينين ، المادية والمذهب التجريبي النقدي : تعليقات نقدية علي فلسفة رجعية ، ترجمة د/ فؤاد أيوب (دار دمشق ، ١٩٧٥م) صـ ١٦٠ .

وكان لينين قد استنتج من قبل أن القائل بهذا الرأى يجعل الطبيعة جزءا من العقل لا العكس ، فقال فى معرض حديثه عن موقف فيورباخ من السببية والضرورة :

« من الواضح حقا أن الاتجاه الذاتى فى مسألة السببية واستنباط نظام الطبيعة وقوانينها ليس من العالم الموضوعى الخارجى ، بل من الشعور والعقل والمنطق ، الخ – لا يفصل العقل البشرى عن الطبيعة فحسب ولايجابه ذلك العقل بهذه الطبيعة فحسب ، بل يجعل الطبيعة جزءا من العقل بدلا من أن يعتبر العقل بمثابة جزء من الطبيعة . ويؤول الاتجاه الذاتى فى مسألة السببية إلى المثالية الفلسفية ، ومن ضروبها نظريتا هيوم وكنط فى السببية » .(١)

وإذا كان هيوم وكنط يشتركان فعلا فى استنباط «شروط التجربة» من العقل الإنسانى لا من الطبيعة فإنه يمكن لنا وصف «تجربة» هيوم بما وصف به أستاذنا د/ هويدى تجربة كنط عندما قال عنها إنها « تجربة معقولة» ، وعلى هذا تكون تجريبية هيوم المعقلنة صورة جديدة من صور المذهب العقلى لأن هيوم لا يختلف عن كنط الذى قال عنه أستاذنا د/ يحيى هويدى :

« تصور العقل على أنه باطن فى التجربة بدلا من أن يكون بعيدا عنها ، وتحدث عن التجربة على أنها «التجربة المعقولة» أى التجربة مبثوثا فيها العقل، وقد أراد بذلك أن يكون العقل مسيطرا على الطبيعة تماما عن طريق ما ينشره عليها من صور وقوالب وإطارات فيلفها فى طياته لفا لا يستطيع أى جزء من التجربة أن يخرج عن هذه القوالب أو يشذ عنها » . (٢)

* مبادىء العقل الأولية عند هيوم :

لا يمكنا – بطبيعة الحال – الزعم بأن تجربة هيوم معقلنة بنفس درجة عقلنة «تجربة» كنط ، لكن يمكنا الزعم من جهة أخرى أن صور كنط ومقولاته التى تمثل قوالب وإطارات التجربة – تجد جذورها عند هيوم فى

١– المرجع السابق صـ ١٤٩ .

٢– د/ يحيى هويدى ، مقدمة فى الفلسفة العامة (القاهرة : دار الثقافة ، ١٩٧٩م) صـ ١٤٢ .

حديثه عن مبادىء العقل الثلاث : التشابه ، التجاور فى الزمان والمكـان ، السببية ، فضلا عن سائر العلاقات الفلسفية التى تحدث عنها هيوم . فهذه العلاقات وتلك المبادىء أولية ضرورية عند هيوم ، ومن ثم يمكن اعتبارها «الجذور» التى نمت مع كنط فتحولت إلى صور ومقولات ترنسندنتالية ، الأمر الذى يؤكد عقلانية هيوم .

هذه الدعوى المجملة وهذا الاستنتاج السريع سنقيم عليهما البرهان التفصيلى فيما يلى :

نص هيوم فى فلسفته على وجود ثلاثة مبادىء أولية فى العقل ، تقوم بنفس الدور الذى يقوم به قانون الجاذبية النيوتونى ، فكما يحفظ هذا القانون النظام فى الكون فإن المبادىء الثلاث تحفظ النظام فى العقل .

وتتمثل هذه المبادىء فى : التشابه ، التجاور فى الزمان والمكان ، والسببية.

ويرى هيوم أنه لا يمكن وضعها بأية حال موضع ريبة ، فالصورة تقود أفكارنا بشكل طبيعى نحو الأصل ، وتذكر شقة فى عمارة يستدعى فى تفكيرنا الشقق الأخرى المجاورة ، وعندما نفكر فى جرح فإن من النادر ألا نتأمل فى الألم الذى يتبعه .

ويستدل هيوم على هذه المبادىء ، انطلاقا من أن الأفكار المختلفة عندما يظهر أى منها فى الذاكرة أو الخيال فإن كلا منها تستدعى الأخرى بدرجة معينة من المنهجية والانتظام . وهذا الترابط ملحوظ بدرجة أكبر عند التفكير أو المحادثة الأكثر جدية ، لدرجة أن أى تفكير خاص يتسبب فى قطع تسلسل الأفكار يتم ملاحظته على الفور ، بل ويتم رفضه .

وحتى فى أحلام اليقظة الشاذة والبعيدة عن الواقع ، وربما فى أحلام النوم كلها فإننا نجد – كما يقول هيوم – إذا ما تأملناها أن الخيال لا يصل إلى حد التخريف ، وإنما ما يزال هناك ترابط بين الأفكار المختلفة التى يتبع بعضها بعضا . وأيضا عند متابعة تسجيل محادثة حرة طليقة تتناول موضوعات شتى ، فإن المرء يمكنه أن يلاحظ أن شيئا ما يربط بين كل الانتقالات التى تتم بين مختلف موضوعاتها . (١)

---

1 - Hume, An Enquiry concerning Human Understanding, PP. 23 - 4.

إن مبادىء التداعى هذه تقوم بدور مشابه إلى حد ما لذلك الدور الذى تقوم به صورتا الحساسية والمقولات عند كنط ، من تنظيم للمعطيات الحسية، ومن نقل لها من مرحلة التشتت والعماء إلى مرحلة التكوين والنظام ، ولاشك أن صور ومقولات كنط ذات دور أكثر إيجابية من مبادىء هيوم ، لكن هذا لا يحول دون القول بأن صور ومقولات كنط هى التطور الترنسندنتالى الطبيعى لمبادىء هيوم .

ويؤكد هذا التفسير أن هيوم قد اعتبر تلك المبادىء قبلية كلية ، يقول :

« لا يمكن أن نشك أن بين اللغات المختلفة ارتباطا واتصالا ، فالكلمات التى تعبر عن أفكار مركبة فى الغالب بشكل يجعل كل واحدة منها مماثلة تقريبا للأخرى . وهذا دليل أكيد على أن الأفكار البسيطة ، التى تصبح مركبة عند إدراكها مرتبطة معا (فى العقول البشرية) بواسطة مبدأ كلى ما، له تأثير متعادل على الجنس البشرى كله » . (١)

ومن الامور ذات الدلالة البالغة فى هذا المقام اعتبار هيوم لتلك القوانين الثلاثة بالنسبة لأفكارنا مثل قانون الجاذبية النيوتونى للأجسام ، فهى تحفظ النظام فى الذهن مثلما يحفظ قانون الجاذبية نظام الكون .

بل إن هيوم – كما أظهر برهييه (٢) – قد شجب «التفاسير» الفسيولوجية المزعومة التى طلبها الديكارتيون – وعلى الأخص مالبرانش – لهذه القوانين ، فهى فى نظره أصلية وأولية .

وبما أن مبادىء التداعى قبلية كلية

ومبدأ السببية أحد مبادىء التداعى

إذن فإن مبدأ السببية مبدأ قبلى كلى

1- Ibid ., 23 .

٢– إميل برهييه ، تاريخ الفلسفة : القرن الثامن عشر ، صـ ١١٧ – ١١٨ .

* مشكلة السببية :

هذه كانت أول خطوة نخطوها نحو مشكلة المشاكل فى فلسفة هيوم .. مشكلة العقل ذاته .. مشكلة السببية . فارتباط السببية بالعقل ارتباط جوهرى لأن العقل فى نهاية التحليل يرتد بنيويا إلى السببية . وقد انعكس هذا التصور للعقل على اللغات الأوربية ، حيث نجد أن كلمة **Ratio** اللاتينية أو ما اشتق منها ، مثل كلمة **Raison** الفرنسية و **Reason** الانجليزية – تدل تارة على ملكة العقل ، وتارة على علاقة السببية .

ومن هنا فإن حديثنا عن السببية عند هيوم هو حديث عن العقلانية عنده؛ لأن السببية بشرطيها الضرورية والكلية ، تستنبط عند هيوم من الذات ، من العقل الإنسانى لا من الطبيعة . وهذا الرأى الجوهرى لهيوم هو الثابت البنيوى الذى يميز كل الفلسفات العقلانية عن الفلسفات التجريبية المحض التى ترى أن الروابط السببية والضرورة والكلية إنما توجد فى القوانين الموضوعية للطبيعة الخارجية ، مستقلة استقلالا تاما عن العقل الإنسانى .

ولما كان المعيار الحاسم والدقيق الذى يقسم التيارات الفلسفية جمعاء إلى تيارات عقلانية وتيارات تجريبية ، هو : هل السببية بشرطيها الضرورة والكلية كصفتين للمعرفة الحقة ، تستمد من التجربة أم من خصائص ذهننا وملكاته الفطرية ومبادئه القبلية ؟–[1]

لما كان ذلك هكذا فإن إثبات عقلانية هيوم – إذا إردنا له أن يكون إثباتا فلسفيا دقيقا – ينبغى أن ينطلق فى فحص فلسفة هيوم – فى جانبها المعرفى – ابتداء من هذا المعيار ، الذى أقره لينين بقوله :

« إن المسألة المعرفية العامة حقا التى تقسم التيارات الفلسفية ليست هى درجة الدقة التى توصلت إليها أوصافنا للروابط السببية ، أو ما إذا كانت هذه الأوصاف ، يمكن أن يعبر عنها بصيغ رياضية دقيقة ، بل ما إذا كان مصدر

---

1 - Rosenthal and P . Yudin, A dictionary of Philosophy , PP. 378 - 9

معرفتنا لهذه الروابط هو فى القوانين الموضوعية للطبيعة أو فى خصائص ذهننا ، ملكته الفطرية لتفهم بعض الحقائق القبلية » .[1]

واذا ما أثبتنا – بواسطة النصوص – أن تصور هيوم للضرورة يؤكد على أنها كامنة فى العقل كتحديد أولى ، وأنه لا يختلف عن تصور كنط ، فإن هيوم لابد أن يكون كنطيا ، أى لابد أن يكون عقليا .

ولقد سهل علينا كنط جزءا كبيرا من هذه المهمة – أعنى إثبات توافق تصور هيوم مع تصور كنط – حيث بين كنط فى « المقدمات » اتفاقه مع هيوم فى عدة جوانب من تصوره لعلاقة السببية .

فبدأ كنط بتأييد هيوم فى قوله إننا لا نستطيع بالعقل أن ندرك إمكان العلية ، أى الاقتران بين وجود شيء ووجود شيء آخر يضعه الأول ضرورة . ويضيف كنط أننا لا نستطيع تصور إمكان مثل هذا الشيء ، وعدم الفهم هذا يمتد أيضا إلى العلاقات المتبادلة بين الأشياء ، لأننا لا نفهم كيف أنه يمكن من حال شيء أن نستنتج حال أشياء خارجة عنه ، وبالعكس ، ولا كيف أن جوهرا يتبع جوهرا آخر بالضرورة مع أن كل جوهر له وجوده الخاص المتميز والمنفصل .[2]

ولا يكتفى كنط نفسه ببيان اتفاقه مع هيوم فى تلك الجوانب ، بل يدافع عنه ضد الذين يزعمون – على سبيل الخطأ – أنه قد أنكر السببية ، وبالتالى زعموا أنه حطم الأساس الذى يقوم عليه العلم ! يقول كنط :

١– لينين ، المادية والمذهب التجريبى النقدى ، صـ ١٥٣ .

2- Kant, Prolegomena to any Future Metaphysics, ed., John Richardson, PP. 88-9 .

قارن الترجمة العربية ، صـ ١٢٠ ، حيث يأتى هذا النص تحت بند رقم ٢٧ فى حين يأتى فى الطبعة الانجليزية المذكورة تحت بند رقم ٢٨ .

وقارن أيضا : عبدالرحمن بدوى ، الأخلاق عند كنت (الكويت : وكالة المطبوعات ، ١٩٧٩م) ، صـ ٢٣ .

« أراد سوء الحظ الذى حالف الميتافيزيقا ألا يفهم أحد ما قاله هيوم ولا نستطيع أن نرى دون أن نشعر بشيء من الأسى كيف أخفق خصومه : ريد، وأوزوالد ، وبيتى ، وأخيرا برستلى ، فى فهم النقطة الرئيسية فى هذه المسألة ، وكيف أنهم جميعا أخطأوا فى فهمها ، فحسبوا الأمور التى يشك فيها هيوم أمورا متفقا عليها ، وحاولوا بالعكس أن يثبتوا بطريقة عنيفة ، وفى أغلب الأحيان مع كثير من الفضول ، الأمور التى لم يخطر بباله قط أن يشك فيها، فأنكروا ما قام به من أجل إصلاح الميتافيزيقا . وكانت النتيجة أن بقى كل شيء على حاله وكأن شيئا لم يكن ، إن المسألة لم تكن خاصة بمعرفة هل تصور العلة تصور دقيق ذو فائدة عملية ولازم فى الطبيعة ، فإن هيوم لم يخامره الشك فى هذا أبدا »[1]

لكن كنط رغم دفاعه عن هيوم وإعلانه لاتفاقه معه فى عدة جوانب مهمة ، إلا أنه يزعم أن ثمة نقطة اختلاف بينه وبين هيوم ، ذلك أن هذا الأخير – فيما يعتقد كنط – يرى أن تلك التصورات مستمدة من التجربة ، وأن الضرورة المتمثلة منها هى مجرد وهم واختراع ومظهر ناتج عن طول الاعتياد . لكن كنط – فيما يقول هو – لا يقر بأن هذه التصورات بعدية ، وإنما يقر أن تصور العلية والمبادىء المشتقة منه تقوم على أساس قبلى متقدم على كل تجربة ، وأنها ذات دقة موضوعية لا يتناولها الشك . [2]

وفى الحقيقة أن نقطة الخلاف هذه التى يحدثنا عنها كنط – مفتعلة ، لأن نصوص هيوم تخبرنا بأن هيوم لم يقل بأن الضرورة مستمدة من التجربة ، بل على العكس من ذلك تنطق باللفظ الصريح بأن الضرورة تحديد عقلى ، وأن من غير الممكن اشتقاقها من التجربة ؛ لأن التجربة لا تقدم مفهوم الضرورة ولا مفهوم الكلية . يقول هيوم :

1- Kant, Prolegomena to any Future Metaphysics, ed . Richardson, P . XXI .
الترجمة العربية ، صـ ٤٥ – ٤٦ .

2- Ibid., P. 89 .
الترجمة العربية ، صـ ١٢١ .
انظر أيضا : عبدالرحمن بدوى ، الأخلاق عند كنت ، صـ ٢٣ .

« لا يستطيع أحد من الناس – بعد أن يرى جسما واحدا يتحرك نتيجة لدفعه بجسم آخر – أن يستدل من ذلك أن كل جسم آخر سيتحرك إذا ما تعرض لمثل هذا الدفع نفسه [1] فيستحيل على الإنسان أن يستنتج شيئا عن فكرة القوة (= الرابطة الضرورية) من تأمله للأجسام كما تبدو فى الأمثلة الفردية لعمليتها ، ذلك لأن الأجسام لا تشف أبدا عن قوة وراءها يمكن أن تكون هى الأصل لهذه الفكرة » .[2]

فالتجربة عندهيوم لا تقدم إلا «تجاور» بين السبب والمسبب ، لكنها لا تدل مطلقا على وجود « رابطة ضرورية » تنبع من السبب نفسه بحيث يتحتم معها نشوء المسبب .

وإذا كان يشيع عن هيوم أنه أنكر أن تكون العلاقة بين السبب والنتيجة عقلية فهذا فقط فى نطاق الحالات الجزئية بين (س،ص) ، ولا يقصد بذلك مبدأ السببية العام من حيث هو مبدأ ، فالعقل لا يمكن أن يستنتج أنه مادامت س قد سبقت ص إذن فلابد أن تكون الأولى سببا والثانية نتيجة ، لأن علاقة السببية بين (س،ص) – من حيث هى أحداث جزئية –لا سبيل إلى معرفتها إلا عن طريق التجربة . وهذا ما قال به كنط أيضا : « لا يمكن أبدا أن ندرك بالعقل إمكان العلية ، أى الاقتران بين وجود شىء ووجود شىء آخر يضعه الأول بالضرورة ».[3]

أما المبدأ نفسه ، أوبلغة كنط المقولة ، التى تجعل الإنسان يفكر تفكيرا سببيا ، فهى مقولة عقلية ، لأنها – كما أثبتنا من قبل – مبدأ من مبادىء التداعى الثلاثة التى تبين أنها مبادىء قبلية كلية .

يؤكد هذا التفسير قول هيوم الصريح :

1- Hume, An Enquiry Concerning Human Understanding, P. 43 .

2- Ibid ., P . 640 .

3- Kant, Prolegmena to any Future Metaphysics, PP. 88 - 9 .

الترجمة العربية ص ١٢٠ .

« إن الضرورة شيء يوجد فى العقل لا فى الموضوعات ، وإذا لم تكن الضرورة ممكنة لنا على هذا النحو فلا يمكن تكوين فكرة ثابتة عنها ، وعدت صفة فى الأجسام». [1] إن هيوم يؤكد هذا أكثر فى عبارة تالية للعبارة السابقة مباشرة ، مستخدما الأسلوب الشرطى المنفصل الذى يفيد الحسم فيقول :

« أما ألاّ يكون لدينا فكرة عن الضرورة ، أو تكون الضرورة ليست إلاّ تحديدا للفكر لكى ينتقل من الأسباب إلى المسببات ومن المسببات إلى الأسباب وفقا لوحدتها التجريبية ». [2]

وفى نص ثالث يقول :

« هاتان الصفتان (أى القوة والضرورة) إنما هما صفتان للإدراك لا للموضوعات وتشعر بهما الذات داخليا ، ولكنها لا تدركهما خارجيا فى الأجسام ». [3]

ويقول فى نص رابع يأتى فى خاتمة الكتاب الأول من «الرسالة» : إن الارتباط بين العلة والمعلول « يقع فقط فى ذاتنا » وأن هذا الارتباط «ليس شيئا» وإنما هو «تحديد للعقل» [4]

ويقول هيوم فى القاعدة السادسة من القواعد الثمانية التى تحكم علاقة الأسباب بالمسببات :

« إن المبدأ الآتى مؤسس فى العقل نفسه : تنشأ الاختلافات الموجودة بين المعلولات الصادرة عن موضوعين متشابهين ، من وجود صفة خاصة يختلف فيها كل من الموضوعين المتشابهين . فإذا كانت العلل المتماثلة تنتج دائما المعلولات متماثلة ، ثم وجدنا فى حالة ما توقع حدوث فشل ، فيلزم

1- Hume, A Treatise of Human Nature, PP. 165 - 6

2- Ibid., P. 166 .

3- Idem .

4- Ibid., P. 266 .

أن نستنتج أن عدم الانتظام هذا إنما ينشأ عن وجود اختلافات معينة فى العلل ».[1]

إذن فهذه النصوص تدل على أن الضرورة عند هيوم تحديد للعقل أو للتفكير لكى ينتقل من الأسباب إلى المسببات ، أقول « تحديد » وليس انطباعا ، لأن هناك فرقا بين التحديد وبين الانطباع ، مثلما هناك فرق بين المقولة وبين الحدس الحسى أو العقلى عند كنط .

ومن هنا يتبين لنا عدم دقة الذين ذهبوا إلى أن فكرة الضرورة لا أصل لها عند هيوم [2]

إن نصوص هيوم تنطق باللفظ الصريح والعبارة المحكمة بأن إيمانه بالضرورة السببية كتحديد عقلى أمر ثابت لا ريب فيه ، لدرجة أنه يرى أن الأحوال التى يتخلف فيها السبب عن إحداث المسبب لا تعنى عدم الارتباط بينهما ، أو عدم الانتظام ، وإنما يحدث ذلك نتيجة لتدخل أسباب أخرى لم نتمكن من معرفتها بعد ، مما يدل على أن هيوم يعتبر تصور السببية متصفا بالدقة الموضوعية التى لا تقبل شكا ، يقول هيوم :

« إنه لأمر صواب : عندما تتخلف أى علة عن إحداث معلولها المعتاد فإن الفلاسفة لا ينسبون ذلك إلى عدم الانتظام فى الطبيعة وإنما يفترضون أن بعض العلل فى بنية خاصة من الأجزاء قد أعاقت العملية ». [3]

فقوانين السببية التى تحكم الطبيعة لا تقبل استثناء ، ولم يحدث شىء يدل على عكس ذلك ، يقول هيوم :

1- Ibid ., P . 174 .

(٢) من القائلين بأن فكرة الضرورة لا أصل لها عند هيوم : د/ ذكي نجيب محمود في كتابه عن هيوم ، صـ ٨٣ وما بعدها .

3- Hume, An Enquiry ... , P . 58 .

« توجد بعض الأسباب منتظمة ومطردة تماما فى إحداث نتيجة خاصة ، ولا يوجد أى مثال لتخلف أو عدم انتظام فى وقوع عملياتها . فالنار دائما تحرق ، والماء يخنق ، والجاذبية قانون كلى لم يقبل استثناء حتى الآن » [1]

وتقوم كل الاستدلالات المتعلقة بأمور الواقع على أساس علاقة السببية . وبواسطة هذه العلاقة وحدها – فيما يرى هيوم – « يمكن لنا أن تتجاوز حدود شهادة ذاكرتنا وحواسنا ، فإذا سألت إنسانا : لماذا يعتقد فى أى أمر غائب من أمور الواقع ، كأن تسأله – على سبيل المثال – لماذا يعتقد أن صديقه يتواجد فى الريف أو فى فرنسا ؟ فإنه سيقدم لك السبب ، وهذا السبب هو واقعة أخرى ما ، كأن يكون قد تسلم خطابا منه ، أو معرفته بقرار أو وعد سابق منه . أيضا : الإنسان الذى يجد ساعة أو أى آلة أخرى فى جزيرة مهجورة ، فإنه يستنتج أن هناك إنسانا كان يعيش ذات مرة فى هذه الجزيرة . فكل استدلالاتنا – المتعلقة بالواقع – كما يقول هيوم – لها نفس تلك الطبيعة . وهنا يفترض دائما أنه يوجد ارتباط بين الواقعة الحاضرة وتلك الواقعة الغائبة التى نستدل منها ، وإذا لم يوجد رابطة بينهما فإن الاستدلال سيكون مشكوكا فيه تماما . فسماع صوت واضح وحديث معقول فى الظلام يؤكد لنا حضور شخص ما :، لماذا ؟ لأن هذه معلومات خاصة بالإنسان ومرتبطة به . وإذا حللنا كل الاستدلالات الأخرى التى لها هذه الطبيعة ، فإننا سنجد أنها تقوم على أساس علاقة العلة والمعلول ، وتلك العلاقة إما قريبة أو بعيدة ، مباشرة أو غير مباشرة ، فالحرارة والضوء معلولان مصاحبان للنار ، والواحدة منها تستنتج بالضبط من الأخرى ». [2]

هذا ، وقد يعترض علينا بعض الزاعمين لنكران هيوم للسببية بقولهم : إنه إذا اعتبرها نتيجة للعادة يكون قد هدمها ، لأنها بهذا لا تكون مستندة إلى ضرورة عقلية أو طبيعية وإنما تتكون نتيجة للتكرار .

1- Ibid ., PP . 57 - 8 .

2- Ibid., PP. 26 - 7 .

إن حديث هيوم عن السببية كنتيجة للعادة إنما هو فى إطار الأسباب والمسببات الجزئية الخاصة ، وليس فى إطار الحديث عن السببية من حيث هى مبدأ ، فحدوث (أ) لا يمكن أن نستنتج منه عقليا حدوث (ب) ، إلا إذا حدث أمامنا فى الواقع الخارجى تتابع لهاتين الحادثتين أكثر من مرة ، فهنا يعتاد المرء تلازمهما ، ومن ثم لا يجد مفرا من الاستدلال على (ب) من (أ) .

فهذا الاستدلال – كما قلت – يتم فى نطاق الحوادث الجزئية والحالات المعينة . أما مبدأ السببية من حيث هو مبدأ للتفكير الإنسانى ، لا يمكن اعتباره نتيجة للعادة ، لأنه هو نفسه الذى يجعل العادة ممكنة ، إذ يهيىء المرء للتعامل مع الواقع على أساس التفكير السببى ، ولو لم يكن المرء مزودا بهذا المبدأ قبليا لما تمكن من إدراك تتابع الأشياء الخارجية .

يؤكد تأويلنا هذا لهيوم أنه عندما تحدث عن السببية كمبدأ عام للتفكير ، تحدث عنها على أساس أنها : « **تحديد للفكر لكى ينتقل من الأسباب إلى المسببات ، ومن المسببات إلى الأسباب** » [1] ، أما عندما تحدث عن العادة كأساس للاستدلال ، إنما كان يتحدث عن ظواهر وعمليات جزئية محددة، يقول هيوم :

« ... حيثما أدى تكرارنا لفعل معين أو عملية معينة إلى ميل فينا نحو العودة من جديد إلى أداء الفعل نفسه أو العملية نفسها ، دون أن يكون ثمة دافع من تدليلات العقل أو عملياته ، قلنا دائما عن هذا الميل أنه أثر للعادة » .[2]

إذن فالميل للتوقع كأثر للعادة يتعلق فقط بفعل أو عملية محددة ، عندما تتكرر يؤدى ذلك إلى حدوث ميل للتوقع عندنا بأن نفس النتيجة ستترتب على نفس السبب .

1- Hume, A Treatise of Human Nature, P. 166 .

2- Hume, An Enquiry Concerning Human Understanding, P 43.

لكن الميل للتوقع لا شأن له بالسببية من حيث هى مبدأ عام يجعل الإنسان يفكر تفكيرا سببيا ، فهذا المبدأ قبلى ، لأنه كما سبق أن قال هيوم «تحديد للفكر لكى ينتقل من الأسباب إلى المسببات ، ومن المسببات إلى الأسباب» [1] ، ولا يمكن اعتباره نتيجة للميل إلى التوقع ، لأنه هو نفسه الذى يجعل الميل إلى التوقع أمرا ممكنا ، فالميل إلى التوقع يفترض مقدما مبدأ السببية العقلية ، وليس العكس .

وحتى لو فرضنا جدلا أنه يعتبر السببية نتيجة للعادة ، فإن هذا لا يعنى أنه أنكرها ، بل يعنى – كما يقول جان فال – إنه يسلم ضمنيا بسلامة السببية كمبدأ ، مادامت العادة والتوقع هى علل لفكرة العلة . [2]

هذا وقد يعترض البعض علينا فيقول : ألا يطعن حديث هيوم عن الاحتمال فى إيمانه بالضرورة ؟

والرد على هذا الاعتراض بسيط ، لأن الاحتمال الذى يتحدث عنه هيوم احتمال رياضى مبنى على أسباب موضوعية ، ولا يعنى العشوائية والمصادفة ، إذ أنه يقوم على حساب عقلى لعدد الفرص التى ترجح جانبا على آخر نتيجة زيادتها ، يقول هيوم :

« يوجد على وجه التأكيد الاحتمال الذى ينشأ من تفوق المصادفات فى أى جانب من الجوانب ، وطبقا لذلك فإنه كلما زاد تفوق (بعض المصادفات) وتجاوز هذا التفوق المصادفات المواجهة ، فإن الاحتمال يزيد زيادة متناسبة، وتزداد درجة الاعتقاد أو القبول فى هذا الجانب الذى اكتشفنا تفوقه . فإذا علمنا زهرة نرد بشكل واحد أو بعدد واحد من النقاط على أربعة جوانب ، وبشكل آخر أو عدد آخر من النقاط على الجانبين المتبقيين ، فإن احتمال ظهور الأشكال الأولى سيكون أكبر من احتمال ظهور الأشكال

1- Hume, A treatise of Human Nature, P. 166 .

2- J. wahl, The Philosopher's way (O.U. Press, 1948) , P. 108 .

وانظر : محمود أمين العالم ، فلسفة المصادفة (القاهرة : دار المعارف ، ١٩٧٠) صـ ٩٦ .

الأخيرة ، واذا كان لهذه الزهرة ألف جانب معلم بنفس الطريقة ، وكان لها جانب واحد فقط مختلف عنها ، فإن الاحتمال سيكون أعلى بكثير وسيكون اعتقادنا فى الحدث أكثر رسوخا وتأكيدا ». (١)

ولا شك أن الاحتمال الذى يشير إليه هيوم ، لا يستلزم العشوائية وانتفاء الضرورة والسببية ، وإنما هو تأكيد لهما ، لأنه احتمال مبنى على أسباب موضوعية ، تتمثل فى زيادة عدد الفرص فى جانب عنه فى جانب آخر . وهذا النوع من الاحتمال يدخل فى نطاق ما يسمى فى علم الرياضيات بحساب الاحتمالات ، وهو علم عقلانى بحت يسير وفق قواعد سببية .

ومن هنا فإن الاحتمال الذى يعنى العشوائية وعدم الانتظام ، أمر لا وجود له فى العقل عند هيوم ، أما الاحتمال الذى يتحدث عنه ، فهو الاحتمال المبنى على أسباب موضوعية وحسابات عقلية .

ويعتبر هيوم هذا الاحتمال درجة من درجات المعرفة ، وليس له أى وجود انطولوجى عقلانى ، وذلك أن درجات المعرفة ثلاث :

الأولى : درجة الاحتمال التخمينى .

الثانية : درجة الاحتمال البرهانى .

الثالثة : درجة اليقين .

ولا يصل الإنسان إلى المعرفة اليقينية مباشرة ، وإنما لابد أن يمر بمرحلة المعرفة القائمة على الاحتمال التخمينى ، ثم تلك القائمة على الاحتمال البرهانى ، وحتى يمكنه الانتقال من الأولى إلى الثانية يلزم أن يخطو خطوتين هما : احتمال المصادفات ، ثم احتمال الأسباب ، وبتخطى هاتين الخطوتين ، يتم الوصول إلى الاحتمال البرهانى ، وهو أعلى درجات الاحتمال حيث تليه مباشرة المعرفة اليقينية .(٢)

1- Hume, An Enquiry Concerning Human Understanding, P. 56 .

2- Hume, A Treatise of Human Nature, Part III .

إذن فهيوم إذ يتحدث عن الاحتمال، فإنما يعنى الاحتمال بوصفه درجة من درجات المعرفة الإنسانية يمكن اجتيازها . أما المصادفة فلا وجود لها إلا بوصفها درجة من درجات الاحتمال المعرفى لا الانطولوچى ، ومن ثم يمكن اجتيازها معرفيا .

وهكذا يتأكد إيمان هيوم بالسببية ، لأن إنكارها يستلزم إثبات المصادفة انطولوچيا ، وهو الأمر الذى رفضه هيوم رفضا قاطعا . وبهذا تثبت عقلانية هيوم ، حيث قد ثبت إيمانه بجوهر العقل الإنسانى وماهيته : السببية .

هذا ، وقد وضع هيوم ثمانى قواعد تتحكم فى علاقة الأسباب بالمسببات ، وقال : « هنا يتمثل كل المنطق الذى أعتقد صواب استعماله فى تفكيرى العقلانى ». (١)

وهى كالآتى :

١- يجب أن ترتبط العلة بالمعلول فى المكان والزمان .

٢- يجب أن تسبق العلة المعلول .

٣- يجب أن يوجد اتحاد ثابت بين العلة والمعلول . وغالبا ما تعين هذه الصفة العلاقة المذكورة .

٤- نفس العلة تنتج دائما نفس المعلول ، ونفس المعلول ينشأ دائما من نفس العلة . وهذا المبدأ نستمده من التجربة ، وهو مصدر معظم استنتاجاتنا الفلسفية .

٥- ويوجد مبدأ آخر مترتب على هذا المبدأ ، أعنى أنه : حيثما تنتج عدة موضوعات مختلفة نفس المعلول ، فإنه يجب أن يكون ذلك بواسطة صفة ما نجدها مشتركة بين هذه الموضوعات المختلفة ، هى التى تجعلها تنتج نفس المعلول .

1- Ibid., P. 175 .

٦- أن المبدأ الآتى مؤسس فى العقل نفسه : تنشأ الاختلافات الموجودة بين المعلولات الصادرة عن موضوعين متشابهين من وجود صفة خاصة يختلف فيها كل من الموضوعين المتشابهين . فإذا كانت العلل المتماثلة تنتج دائما معلولات متماثلة ، ثم وجدنا فى حالة ما توقع حدوث فشل ، فيلزم أن نستنتج أن عدم الانتظام هذا انما ينشأ عن وجود اختلافات معينة فى العلل .

٧- عندما يزيد موضوع أو ينقص بزيادة أو نقصان سببه ، فإنه يكون معلولا مركبا من اتحاد عدة معلولات مختلفة ناشئة من أجزاء عديدة مختلفة للسبب ، وغياب أو حضور جزء مناسب من المعلول . ويبرهن هذا الارتباط الثابت بشكل كاف على أن جزءا ما هو سبب للآخر .

٨- أما القاعدة الثامنة والأخيرة التى سأسجلها فهى : إن الموضوع الذى يوجد فى أى وقت وهو فى كامل تمامه دون أن يحدث أى معلول ، فإنه ليس السبب الوحيد لذلك المعلول ، وإنما يتطلب مؤازرة مبادىء أخرى .[1]

******

* دور الخيال فى عملية الإدراك :

يقوم الخيال عند هيوم بنفس الدور تقريبا الذى يقوم به عند كنط فى عملية المعرفة ، وتبلغ درجة التلاقى بينهما حدا يدفع المرء للتساؤل عن مدى أصالة ما يسمى بالكشف الكنطى .

وفى البداية ينبغى أن نميز بين استخدامين مختلفين لمصطلح الخيال عند هيوم وكنط .

1- Ibid., PP. 173 - 4 .

فأحيانا يستخدم كنط مصطلح الخيال وأشباهه حسب الطريقة المألوفة والمعتادة لهذا المصطلح . ويبدو ذلك عندما يقارن بين تخيلنا لشيء ما ، وبين معرفتنا الواقعية لشيء آخر . فكتب يقول – مثلا – فى ملاحظة له على (تفنيد المثالية) : « لا يستتبع كل تصور حدسى للأشياء الخارجية وجود تلك الأشياء ، لأنه قد يكون بالفعل مجرد نتيجة للخيال (كما فى الأحلام والجنون) . لكن حتى فى هذه الحالة فإنه لا يحصل إلا باسترجاع إدراكات خارجية . لقد كان كافيا إذن أن ندلل على أن التجربة الباطنة بعامة ليست ممكنة إلا بالتجربة الخارجية بعامة . إما إذا كانت هذه التجربة المزعومة أو تلك مجرد تخيل فذاك ما يجب اكتشافه من خلال تعيناتها الخاصة وتماسكها وفق معايير كل تجربة متحققة » .(1)

ولكن يستخدم كنط مصطلح الخيال – فى أحيان أخرى أكثر تكرارا – بشكل يبدو مختلفا تماما عن أى استخدام معتاد أو مألوف ، لدرجة تجعل المرء يميل إلى القول بأنه حتما يستخدم هذا المصطلح بطريقة تقنية خاصة .

افترض على سبيل المثال – فيما يقول ستراوسون **P.F. Strawson** (2)

أنى لاحظت كلبا غريبا فى الحديقة ، ولاحظت تحركاته لفترة قصيرة ، وربما لاحظت أيضا لبضع دقائق – فيما بعد – أنه ما يزال موجودا هناك . فلا يمكن أن نقول حسب المعتاد أن هذا الوصف القصير وغير الممتع من تاريخى يشتمل على تقرير أى عمل للخيال . لكن وفقا للاستخدام التقنى الواضح للمصطلح عند كنط فإن التحليل الكافى لمثل هذا الموقف سيتفق مع الوظيفة الرئيسية لملكة ما تدعى « **الخيال** » .

ويوجد تشابه بين كنط وهيوم فى كل من هذين الاستخدامين لمصطلح الخيال ، ذلك أنه يمكن القول بأن هيوم مثل كنط يستخدم هذا المصطلح

1- Kant, Critique of pure reason, ed . M. John, P. 172 .

2- P. F. Strawson, "Imagination and perception" in kant on pure Reason , edited by R.C.S. walker (Oxford Univer., press, 1982) , P . 83 .

أحيانا حسب الاستخدام المعتاد له (مثلا عندما يناقش الاختلافات بين الذاكرة والخيال [1]) ، ويستخدمه – فى أحيان أخرى – استخداما تقنيا خاصا على نحو واضح . ويتمثل هذا الاستخدام الأخير فى أنه –مثل كنط– يقول إن الخيال يدخل بشكل جوهرى فى تحليل الموقف العادى جدا الذى وصفته منذ لحظة .

وإذا رجعنا إلى ذلك الموقف فسنجد أن هيوم وكنط يقولان :

(أ) إن إدراكى للكلب الغريب الذى أراه بوصفه كلبا يرجع إلى الخيال إلى حد ما .

(ب) إن تسجيلى المستمر ، أو المتقطع ، لملاحظة نفس الموضوع ، نفس الكلب ، طوال الوقت ، يدين أيضا إلى ملكة الخيال .

فكل من الفيلسوفين يتصور الخيال بوصفه قوة موحدة أو رابطة تعمل على مستويين أو فى بعدين ، هما :

البعد الأول : يربط الخيال إدراكات الموضوعات المختلفة من نفس النوع .

البعد الثانى : يربط الخيال الإدراكات المختلفة لنفس موضوع النوع المعطى .

فالخيال عندهما هو وسيلة إدراكنا الحسى لكل من هوية النوع وهوية الفرد ، لكل من هوية التصور وهوية الموضوع . [2]

ولمزيد من التفاصيل حول التشابه بين هيوم وكنط فى تفسير عمل الخيال أو المخيلة ، فيمكن القول – إذا بدأنا بكنط – إن نظرية الخيال هى أحد أهم جوانب الفلسفة الكنطية ، حيث يتم من خلال الخيال توحيد الإحساسات المحض بالفهم المحض بوصفهما متغايران متعارضان بشكل مطلق .

1- Hume, A Treatise of Human Nature, PP. 8 - 9 .

2- Strawson, " Imagination and perception, " P. 83 .

فقد رأى كنط أن تحصيل المعرفة يتطلب وجود طرفين :

أولهما: وجود المفهوم الذى تحصل بواسطته معرفة الشيء بشكل عام (المقولات) .

وثانيهما: وجود الانطباعات الحسية التى يعطى من خلالها الشيء .. وإذا لم يحصل المفهوم على الانطباعات الحسية المطابقة له ، فسيكون عندها فكرة من حيث الشكل فقط ، ولكن دون أى موضوع ما ، وبالتالى سيستحيل عندها معرفة أى شيء ما من خلاله .

ولكن ما هو ذلك الوسيط الذى يربط بين طرفى المعرفة ؟

يبدو واضحا « أنه يتحتم وجود طرف ثالث يكون من جهة مماثلا للمقولات ، ومن جهة أخرى مماثلا للظواهر ، ويجعل من الممكن تطبيق الأولى على الثانية – كما يتعين على هذا الوسيط أن يكون ذهنيا من جهة وحسيا من جهة أخرى . وهذا ما يسمى بالرسم الترنسندنتالى » . (١)

وتتمثل أهم وظيفة للخيال عند كنط فى التأليف المبدئى بين الحدوس المشتتة وضمها فى حدس مركب متوحد ، ثم تقديمه بعد ذلك إلى ملكة الفهم بمقولاتها المتنوعة ، يقول د/ مراد وهبه فى كتابه المتقن **« المذهب عند كنط »** : « المهمة الأساسية للرسم التخطيطى أن يقيم قنطرة بين التلقائية والتقبل ، لأنه ينبغى لقيام المعرفة من توفر ضربين من الامتثال : هما الحدس الذى بواسطته نعطى الموضوع ، والمعنى المجرد الذى به يعقل . ومن ثم كى نقيم معرفة انطلاقا من هاتين «اللحظتين المعرفتين» ، يقتضى الأمر فعلا آخر ، ألا وهو صياغة هذا الشتات المتباين المعطى عن طريق الحدس ، ليوائم الوحدة التركيبية للوعى ، تلك الوحدة التى يعبر عنها المعنى المجرد . وهذا الفعل الآخر هو المخيلة » . (٢)

1- Kant , Critique of Pure Reason, P. 117 .

٢- د/ مراد وهبه ، المذهب عند كنط ، ترجمه من الفرنسية إلى العربية د/ نظمي لوقا (القاهرة : مكتبة الأنجلو المصرية ، ١٩٧٩م) صـ ٤٥ .

ويقوم الخيال (أو المخيلة) بدوره عبر مراحل ثلاث :

أولهـــا : تأليف الضم فى الحـدس ، وهو عـبـارة عن تأليف سـريع للانطباعات الحسية المشتتة الآتية من الخارج ، وجعلها تظهر فى «صورة كلية مبدئية» ذات هوية ما

ثانيـها : التـأليف الاسـترجـاعى للخيـال ، وهو الذى يقـوم بدور مكمل لتأليف الضم فى الحدس ، حيث أن هذا الأخير إذا كان يقتصر على التأليف بين الانطباعات الحسية الحاضرة ، فإن التأليف الاسترجاعى يقوم باستدعاء الانطباعات الحسية الماضية التى تتعلق بموضوع الإدراك ، وذلك بواسطة مبادىء التداعى مثل التجاور فى المكان ، والتتالى فى الزمان ، والتشابه .. الخ . ويقوم التأليف الاسترجاعى بهذا الاستدعاء للانطباعات الحسية الماضية من أجل إدراك أوجه الشبه القائمة بينها وبين الإدراكات الحسية الحاضرة ، وذلك لأن الإدراكات الحسية الحاضرة إدراكات وقتية عارضة تمضى مع اللحظة التى تتم فيها . ولو لم تكن للمخيلة القدرة على استرجاع الصورة الماضية التى تشترك مع الصور الحاضرة فى بعض أوجه الشبه ، لما استطاع الإنسان أن يقف عندها طويلا ، ولما استطاع كذلك أن يؤلف بين عناصرها » . (١)

وثالثها : التأليف التصورى أو تأليف الإدراج تحت تصورما (أو التأليف عن طريق التعرف على التصور – حسب د/ يحيى هويدى) . (٢)

وهذا هو التأليف الترنسندنتالى ، فى حين يدخل النوعان السابقان من التأليف الخيالى تحت التأليف التجريبى ؛ لأن التركيب فيهما يتم بين

١– د/ يحيي هويدى ، دراسات فى الفلسفة الحديثة والمعاصرة ، صـ ١٣٥ – ١٣٦ .

٢– المرجع السابق ، صـ ١٣٦ .

حدوس تجريبية ، أما النوع الأخير فيقوم بالتركيب بين حدوس ذهنية أولية ، حيث يتم فيه إنتاج الرسوم الترنسندنتالية (الصور التخطيطية = الاسكيمات) ، التى تؤلف المتنوع الحسى بواسطة تصور يتناسب مع التصور المحض ، وهذه الرسوم الترنسندنتالية بمثابة رموز يمكن أن تترتب تحتها الحدوس الحسية فمثلا نحن لا نستطيع التفكير فى دائرة دون أن نرسمها فى ذهننا ، أو فى الزمان دون أن نرسم مستقيما خياليا ، أو فى الكم دون أن نتصوره عددا .. الخ .

فالخيال يفرض على الحدس درجة أولى من التنظيم ، وتركيبا مصورا حقيقيا ، يهيىء التركيب العقلى الذى يتحقق بفضل المقولات . (١)

ويتم عمل الخيال هذا داخل الذهن ، ولهذا يجب أن يكون شكله هو شكل الحس الباطن ، أعنى الزمان . ذلك أن الزمان يبدو لنا هو الآخر على أنه وسيط بين الحدس الحسى والمقولات . إنه مجانس للحدس ، من حيث أنه متضمن فى كل واحد من امتثالاتنا التجريبية ، ومجانس للمقولة ، من حيث أنه كلى ويمثل قاعدة قبلية . وإذن فى حدس الزمان يرسم الخيال قبليا إطارات يمكن أن تدخل فيها الظواهر وتدل على المقولة التى يجب أن ترتب تحتها وهذه الإطارات هى ما يسميه كنط باسم « الاسكيمات المتعالية » (٢) أو « الرسوم الخيالية الترنسندنتالية » (٣) أو « الصور التخطيطية » . (٤)

ويجب أن نفرق بين الاسكيم وبين الصورة الحسية . وعندما أضع خمس نقاط الواحدة بجوار الأخرى .. فإن ذلك هو الصورة الحسية للعدد خمسة. ومن ناحية أخرى إذا فكرت فقط فى العدد بشكل عام ، وقد يكون خمسة أو مئة ، فإن هذا التفكير هو تمثل فقط لمنهج امتثال كمية (ألف مثلا)

١- د/ عبدالرحمن بدوى ، امانويل كنت صـ ٢٢٣ .

٢- حسب ترجمة د/ عبدالرحمن بدوي ، المرجع السابق ، صـ ٢٢٥ .

٣- حسب ترجمة د/ محمود زيدان ، كنط ، وفلسفته النظرية ، صـ ١٦١ .

٤- حسب ترجمة د/ يحيى هويدى ، دراسات فى الفلسفة الحديثة والمعاصرة ، صـ ١٤٠ .

فى صورة حسية ما وفقا لتصور معين . [1] كذلك فإن صورة المثلث هى دائما معينة : متساوى الزاويا ، متساوى الساقين .. الخ بينما اسكيم المثلث يحتوى على السواء على كل هذه الأشكال ، ولا يمكن أن يوجد إلا فى الخيال المحض [2] .

ويوجد من الرسوم الخيالية أو الاسكيمات بقدر ما يوجد من المقولات، ومن هنا فإن كنط يعرض الاسكيمات وفقا لنسق المقولات وحسب ارتباطها بها :

فالاسكيم المحض للكم بوصفه تصورا من تصورات الفهم ، هو العدد ، الذى هو امتثال يضم إضافة الواحد إلى الواحد إضافة متتالية . [3]

والاسكيم المحض لمقولات الكيف هو الواقعية فى الزمان .

وتوازى الاسكيمات الثلاثة الآتية مقولات الإضافة : فاسكيم مقولة الجوهر هو دوام الواقعى فى الزمان ، واسكيم مقولة العلية هو التوالى المنتظم للظواهر فى الزمان ، أما مقولة التبادل فاسكيمها هو المعية لتعينات جوهر ما مع تعينات سائر الجواهر وفقا لقاعدة عامة . [4]

أما الاسكيمات التى تقابل مقولات الجهة الثلاثة فهى كالآتى : فاسكيم مقولة الإمكان هى امتثال الوجود لموضوع ما فى زمن غير معين ، واسكيم مقولة الوجود هو الوجود فى زمن معين ، واسكيم مقولة الضرورة وهو وجود الموضوع فى كل زمن . [5]

1- H.A. Prichard, kant's Theory of knowledge (Oxford : At the Clarendon press , 1909) , P. 249 .
See also : kant, Critique of pure Reason, P. 109 .

2- Kant, Critique of pure Reason, P. 109 .
وأيضا : د/ بدوى ، آمانويل كنت ، صـ ٢٢٥ .

3- H.A. Prichard, Kant's Theory of Knowledge, P. 255
See also : Kant, Critque of pure Reason , P. 110 .

4- Kant, Critique of pure Reason, P. 120 - 1 .

5- Prichard, Kant's Theory of knowlodge, P. 259 .

وبناء على هذا ، فإن الزمان هو الشكل العام للاسكيمات التى يقدمها الخيال إلى الذهن لوضع الظواهر فى إطارات وإدراجها تحت التصورات . ومن ثم يعتبر الخيال المحض بمثابة ملكة أساسية للنفس الإنسانية ، هى مبدأ القبلى لكل معرفة . بواسطة هذه الملكة يربط الإنسان بين متنوع الحدس وبين الوحدة الضرورية للوعى المحض . ولابد لكلا الطرفين – أى الحساسية والذهن – من التوافق فيما بينهما بفضل هذه الوظيفة الترنسندنتالية للخيال [1] ومع هذا فإن الاسكيمية « فن دفين فى أعماق النفس الإنسانية يظل من الصعب دائما انتزاع سر أدائه الحقيقى من الطبيعة بغية عرضه على نحو واضح ظاهر للعيان ». [2]

ولعل هذه العبارة الأخيرة لكنط فى تشابهها مع قول هيوم عن الخيال : «إنه **نوع من القدرة السحرية فى النفس** ، ومع أنه غالبا ما يكون تاما فى أعظم العبقريات ، وهو الذى ندعوه على وجه الدقة بالعبقرية ، فإنه على أية **حال متعذر تفسيره بواسطة أعظم جهود الفهم الإنسانى**» . [3] – أقول لعل تشابه عبارة كنط تلك مع قول هيوم هذا ، لحظة مناسبة للانتقال من كنط إلى هيوم ، حتى نتبين أن الفضل الحقيقى فى اكتشاف دور الخيال فى عملية الإدراك يرجع أساسا إلى هيوم .

ويكفى أن نشير إلى أن إدراك وجود الأشياء الخارجية على نحو متصل ومستقل لا يرجع عند هيوم الى حواس ولا إلى العقل ، بل يرجع إلى الخيال فإدراك الشىء الخارجى واستمراره فى الوجود وتميزه عنا يتم أساسا عن طريق قدرة الخيال ، فالمرء إذا ما أتته سلسلة من الانطباعات المتنوعة والمختلفة فى فترات متتالية من الزمان ، بحيث تتشابه فيما بينها، فإن الخيال يميل إلى

١– د/ عبدالرحمن بدوى ، امانويل كنت ، صـ ٢٢٦ .

2- Kant, Critique of pure Reason, P. 119 .

See also : Prichard, kant's Theory of knowlege, P. 250 .

3- Hume, A Treatise of Human Nature, P. 24 .

التأليف بين تلك الانطباعات ، حتى تغدو انطباعا يشير إلى شيء وحيـد ذى هوية . وعلى سبيل المثال ، فإن المرء إذا وجه نظره إلى «س» أو «ص» من الأشياء عدة مرات يفصل بينها فواصل زمنية قد تطول أو تقصر ، فانه سيأتيه انطباع حسى منفصل عن باقى الانطباعات فى كل مرة ينظر فيها إلى «س» أو «ص» ، ومع ذلك فإن المرء يميل بخياله إلى الربط بين تلك الانطباعات والتأليف بينها ، بحيث يفترض أنها آتية من شيء واحد وحيد . ولو كان المرء منطقيا تماما ، لقال إن الانطباع الذى جاءه من «س» فى المرة الأولى مختلف عن الانطباع الذى جاءه منها فى ثانى مرة ، وأيضا مختلف عن الانطباع الذى جاءه فى ثالث مرة . كما أن الانطباعات الحسية الآتية من الحواس لا تدل إلا على أن هناك عدة انطباعات منفصلة فيما بينها ومختلفة ولا تشير إلى شيء واحد ، بل تشير إلى عدة أشياء بقدر ما لدى المرء من انطباعات والمسئول مسئولية مباشرة عن الربط بين الانطباعات الماضية والحاضرة هو « الخيال » . (١)

ولكى نؤكد هذا – فيما يقول هيوم نفسه – أى أن إدراك الوجود المتصل والمتميز ينشأ عن «الخيال» نلاحظ أن ثمة أنواعا ثلاثة مختلفة من الانطباعات التى تنقلها إلينا الحواس ، وأولها هو الانطباعات التى تمثل الأشياء المادية شكلا وحجما وحركة وصلابة ، والثانى هو الانطباعات التى تمثل الألوان والطعوم والروائح والأصوات والحرارة والبرودة ، والثالث هو الآلام واللذائذ التى تنشأ عن اتصال الأشياء بأجسادنا كما تحز لحم الإنسان بقطعة من الصلب مثلا أو ما شابه ذلك . أما النوع الأول من الانطباعات فهو عند الفلاسفة وعند عامة الناس على السواء ، يمثل أشياء موجودة وجودا متميزا ومتصلا ، وأما النوع الثانى فعامة الناس وحدهم هم الذين يعدونه مماثلا تمام المماثلة للنوع الأول ، ثم يعود الفلاسفة فيتفقون مع عامة الناس إزاء النوع الثالث إذ يجعلونه مجرد إدراكات ، وبالتالى فهو يمثل

---

1 - Hume, A Treatise of Human Nature (Everyman's edition) P. 193 .

كائنات متقطعة الوجود ومعتمدة في وجودها على وجود من يدركها . غير أنه من الواضح أنه مهما يكن من أمر المذهب الفلسفى الذى نذهب إليه ، فإن الألوان والأصوات والحرارة والبرودة كما تبدو لحواسنا ، لا تختلف فى طبيعة وجودها عما تكون عليه حركة الأجسام وصلابتها (كما تبدو لحواسنا) . وأن وجه الاختلاف الذى نفرق بينهما على أساسه من هذه الناحية لا ينشأ عن إدراكنا لهذا وذلك والطائفة الأولى من الصفات (الألوان والأصوات .. الخ) إنما تمثل عند الناس أشياء موجودة وجودا متميزا متصلا ، وأنهم ليأخذون بهذه العقيدة أخذا يبلغ من قوته ، أن الفلاسفة المحدثين إذا ما تقدموا إليهم بالرأى المضاد فى هذا الصدد ، كادوا يفندون رأى الفلاسفة هذا تفنيدا يعتمدون فيه على شعورهم وخبرتهم ، حاسبين أن حواسهم نفسها تنقض مثل هذه الفلسفة . غير أنه كذلك من الواضح أن الألوان والأصوات وما إليها ، هى فى أسسها شبيهة بالألم ينشأ عن حز أجسادنا بجسم صلب ، وباللذة تنشأ عن الدفء ينبعث من النار ، وأن الفرق بين هذه وتلك لا ينبنى على إدراك الحس ولا على العقل ، **ولكنه وليد الخيال** ، لأننا ما دمنا نعترف لكلا النوعين معا بأنهما ليسا سوى إدراكات حسية تنشأ عن الطريقة الخاصة التى تتشكل بها أجزاء الجسم وتتحرك ، فمن أين يجيء ما بينهما من اختلاف ؟ إننا نستطيع إذن – أن نستنتج على وجه الجملة أنه فى حدود ما تحكم به الحواس فلا فرق بين الإدراكات الحسية فى شتى أنواعها من حيث طريقة وجودها » .[1] ومن ثم فإن الخيال هو منشأ الفرق بينها .

ولقد استخدم هيوم الخيال أيضا فى حل مشكلة الوحدة والتعدد فى عملية الإدراك ولاشك أن هذه المشكلة وثيقة الارتباط بالمشكلة السابقة ، فالمرء عندما يدرك «س» من الأشياء ، فإنه يعتقد أنها شىء واحد ، رغم أن الانطباعات الآتية من «س» هذه متعددة ، ويحل هيوم هذا الإشكال بواسطة

1- Hume, A Treatise of Human Nature, (ed. Selby-Bigge), PP. 192 - 193 .

عن د/ زكى نجيب ، ديفد هيوم صـ ١٧٧ – ١٧٩ .

مفهوم « الزمان » ودوره البارز فى عمل الخيال - ويمكن هنا أن نلاحظ الإرهاص الهيومى لفكرة الزمان عند كنط ودورها فى عمل الخيال - فالزمان بمعناه الدقيق يستلزم التتالى أو التتابع . فلو كان عند المرء شيء ثابت ثم أضاف إليه مفهوم الزمان ، فإن خياله سيصور له أن هذا الشيء الثابت إنما يشارك الأشياء الأخرى فى تغيرها ، أى فى تتابع حالاتها الذى يتضمنه مفهوم الزمن . ومن هنا فإن المرء إذا ما ركز انتباهه فى شيء ثابت لا يتغير فى ذاته تركيزا يدوم فترة من الزمن ، فإنه رغم ثبات الشيء الذى جعله موضوع الانتباه ، سيقارن الحالة فى لحظة من لحظات تلك الفترة الزمنية ، بالحالة فى لحظة غيرها من لحظات تلك الفترة عينها ، ومن ثم ينشأ له فى خياله فكرة الوحدة التى لم تتغير على تعدد اللحظات ، أو ربما نظر فى لحظة ثالثة إلى تلك اللحظتين المذكورتين واضعا فى اعتباره ثبات الشيء ، فتنشأ له فكرة التعدد رغم وحدانية الشيء .. وهنا يصل هيوم إلى مفهوم «الهوية» الذى هو عبارة عن ثبات الشيء على حالة واحدة خلال تغير مفروض فى لحظات الزمان. (١)

وهكذا نرى أن هيوم فى حديثه عن الخيال لم يستخدمه حسب الاستخدام التقليدى ، وإنما استخدمه استخداما تقنيا خاصا ، حيث قال بأن له دورا فى عملية الإدراك للأجسام الخارجية ، وللهوية الشخصية . فالاعتقاد بوجود أشياء باقية ومتميزة عنا لا يرجع عند هيوم الى الحواس ، لأنها لا تقدم سوى موضوعات متلاشية بلا انقطاع ، تنحل الى محض انطباعات، وهذه الانطباعات على نحو ما تعطى لنا مباشرة ، ليست بخارجية عنا أكثر من اللذة والألم ، ومن المحقق أن العقل ليس هو السبب فى ذلك ، لأن الاعتقاد سابق على كل استدلال ، وإنما الخيال وحده هو الذى يتدخل ولكن من المحقق هنا أيضا أنه لا يمكن له أن يشتغل إلا بشرط : وهو أن تتكرر فى آناء متقطعة بعض الائتلافات بين الانطباعات من مجاميع أو

1- Hume, A Treatise of Human Nature (Everyman's edition), P. 195

ود . زكى نجيب ، ديفد هيوم ، صـ ٦٠

سلسلات . غير أن خاصيات الخيال هى وحدها التى تستطيع أن تفسر كيف نعتقد فى كل آن من تلك الآناء بأن تلك الائتلافات هى الأجسام عينها وقد واصلت وجودها فى الفواصل ما بين ظهورها . إن جسما يكون ذاته أو هو هو ، هو جسم يبقى بلا تغير من آن إلى آخر ، ويتم إدراكه بصورة منقطعة فى تلك الآناء المختلفة ، وفى هذه الحالة يكون الانتقال من آن الى الآن الآخر بالغ اليسر حتى ليصعب الإحساس به . لنفرض الآن ائتلافا من الانطباعات يتكرر حدوثه على تقطع ، فالانتقال من الموضوع إلى الموضوع الآخر ، سيكون فى هذه الحال ميسورا بقدر يسده تقريبا فى حالة موضوع متماثل ، والانثيال الميسور للفكر سيجعلنا نعتقد بتماثل هذه الموضوعات . ولكن بما أن تناوبها المتقطع يعارض هذا الاعتقاد [1] ، فإننا نميل بخيالنا للاعتقاد بوجود متصل . وإذا كان الخيال يقوم بهذا الدور الكبير فى عملية الإدراك عند هيوم ، فلابد أن جان لاكروا فى كتابه « كانط والكانطية » قد جانب الصواب عندما نسب لكنط اكتشاف الوظيفة الخاصة للخيال المتمثلة فى التأليف بين المتنوع الحسى المتقطع ، يقول لاكروا : «الوظيفة الخاصة للمخيلة ، هى إدخال رابطة ما فى المتنوع لا تكون له بطريق الحس . وقد شدد كانط ذاته على قيمة اكتشافه . فقبله كان المعتقد أن الأحاسيس لم تكن تزودنا فقط بالانطباعات ، وإنما تربط بينها أيضا وتكون صور أشياء . وفى هذه الحالة أن هذه النتيجة تتضمن ، عدا عن تلقى الانطباعات شيئا أكثر ، وهو معرفة تركيبتها . وبدون شك أن المكان والزمان ، اللذين ينتميان إلى الحساسية ، هما شكلان يعطيان أول اتحاد . ولكن الوظيفة الحقيقية للتركيبية هى المخيلة» . [2] ولاشك أن جان لاكروا لو كان اطلع على هيوم لما أصدر هذا الحكم الذى أكد فيه على أن الاعتقاد قبل كنط كان هو أن الأحساسيس لم تكن تزودنا فقط بالانطباعات وإنما تربط بينها أيضا وتكون صور الأشياء ، فقد رأينا كيف أن هيوم رفض إرجاع إدراك هوية الأشياء

١- برهييه ، تاريخ الفلسفة : القرن الثامن عشر ، صـ ١٢٣ - ١٢٤ .

٢- جان لاكروا ، كانط والكانطية ، ترجمة نسيب عبيد (بيروت : المنشورات العربية سلسلة ماذا أعرف ٤٢ ، ١٩٧٧) ، صـ ٢٧ .

واستمرارها فى الوجود وتميزها عنا – إلى الحواس واعتبر أن منشأ الربط بين الانطباعات الحسية هو الخيال .

إذن فالفضل أساسى فى اكتشاف دور الخيال فى عملية المعرفة يرجع أساسا الى هيوم قبل أن يرجع إلى كنط ، لكن ليس معنى هذا أننا نريد اختزال كنط كله فى هيوم ، أو أننا ننكر الدور الهام الذى قام به كنط ، فلاشك أن له إضافاته الطريفة والمبتكرة فى هذا الصدد ، والتى تتمثل فى دفعه للكشف الهيومى الى أقصى مدى له ، وتفصيله الدقيق لما أجمله هيوم ، بل واكتشافه لبعض الجوانب والدقائق الخفية التى كانت مستغلقة على هيوم . ولا أدل على ذلك من تحليلاته العميقة للرسوم الخيالية أو الاسكيمات ، تلك التى لم يتطرق إليها هيوم البتة ، والتى تدل على أصالة التفكير الكنطى ، وقدرته الفذة على تطوير وتعميق الكشف الهيومى وتوسيع مداه إلى آفاق بالغة الثراء والخصوبة .

* يقينية المعرفة العقلية وظنية المعرفة التجريبية عند هيوم :

ومن المعايير الأساسية التى تميز بين التجريبيين والعقلانيين ، موقف كل منهما من المعرفة اليقينية ، حيث اعتبر التجريبيون المعرفة التجريبية معرفة يقينية ، أما العقلانيون فقد نظروا إليها بوصفها معرفة ظنية احتمالية ، واعتبروا الرياضيات الأنموذج المثالى للمعرفة اليقينية .

وإذا رجعنا إلى حديث هيوم عن أنواع المعرفة نجده يذكر نوعين **أحدهما:** يقنيى **وثانيهما:** احتمالى . ويشتمل النوع اليقينى على قضايا مناط الحكم فيها البرهان العقلى ، ومثال هذا النوع الرياضيات . أما النوع الاحتمالى فيكون أساس الحكم فى قضاياه التجربة وحدها ، ونحكم بيقينية النوع الأول لأن النتائج تترتب فيه على المقدمات ترتيبا ضروريا يستحيل معه أن نتصور عقليا نقيض تلك النتائج .أما النوع الثانى فنحكم باحتماليته لأنه لا يوجد لزوم منطقى بين مقدماته ونتائجه ، لأن النتائج تتحدد بناء على التجربة ، التى تخبرنا بأن هذه المقدمات تترتب عليها تلك النتائج . ولكن العقل يجيز

منطقيا أن تغير التجربة فى المستقبل مجراها فلا توجد ضرورة عقلية تمنع من ذلك ، إذ لا استحالة عند العقل ولا تناقض فى أن تأتى النتائج فى المستقبل مناقضة للنتائج التى ظهرت فى الماضى . (١)

ولاشك أن فيلسوفا ينظر إلى المعرفة التى تتكون نتيجة عمليات عقلية صرفة ، وليس لها مستند تجريبى باعتبارها معرفة يقينية ، ثم ينظر إلى المعرفة الحسية التجريبية باعتبارها معرفة ظنية احتمالية تفتقد البرهان العقلى القائم على الضرورة المنطقية – لاشك أنه فيلسوف عقلانى . فكيف أعتبر بأية حال من الأحوال من يشك فى التجربة على هذا النحو – فيلسوفا تجريبيا ، لاسيما وقد اعتدنا فى التقليد العقلانى مثل هذا الرأى تجاه التجربة والحواس ، وليس أفلاطون ولاديكارت منا ببعيد ؟

ثم ألا نلاحظ أن المقياس الذى استخدمه هيوم فى التفرقة بين الاستدلال البرهانى والاستدلال الاستقرائى – إنما هو مقياس عقلانى بحت ، **فالأول قضاياه يقينية لأن العقل لا يتصور نقيضها ، والثانى قضاياه احتمالية لأن العقل يتصور نقيضها** .

وهذا المقياس الذى يستخدمه هيوم – أعنى مقياس إمكانية ظهور الشىء ونقيضه عقليا – من أكثر المقاييس التى يستخدمها هيوم لرفض الآراء المعارضة التى تزعم لذاتها الضرورة والحتمية . أقول إن هذا المقياس مقياس عقلى قبلى ، لأن المرء إذا ما أمعن النظر فى ماهيته وطرق استخدام هيوم له ، سيجد أنه يفيد ضمان التساوى فى إمكانية حدوث حالات كثيرة لنفس الظاهرة الواحدة **عقليا دون الاستناد إلى التجربة** ، إذ أن هذه الأخيرة لا تقدم إلا احتمالا واحدا فقط عند إجراء عملية التحقق . **ومن ثم فإن مناط الحكم بتساوى كل الاحتمالات الممكنة فى حادثة ما ، هو مناط عقلانى قبلى** .

ويمكن أن نذكر فى هذا الصدد مثالين اثنين :

1- Hume, An Enquiry Concerning Human Understantanding, PP. 25 - 6 .

أولهما : الاحتمالات العقلية لتحديد ماهية الله والعالم التى ذكرها هيوم على لسان فيلون فى كتابه « **محاورات فى الدين الطبيعى** » من أنه يمكن أن يكون شبيها فى تكوينه بالشجرة ، ويمكن أن يكون شبيها بالكائن الحى فى تكامل وظائفه وانسجام أعضائه واطراد نموه ، ويجوز أن يكون النظام الموجود فى العالم نابعا من طبيعة المادة ذاتها ، لا من وجود متعال .. وبالتالى لا يمكن تحديد ماهية معينة لله . وكل هذه الإمكانات العقلية يذكرها هيوم على لسان فيلون فى مقابل أمر وحيد يؤمن به كلنثيز ، وهو أن العالم على مثال الآلة التى اخترعها الإنسان ، وبالتالى فإن الله شبيه بالإنسان حسب الاستدلال التمثيلى الذى يقول إنه إذا ما تساوت المعلولات تساوت العلل .

ثانيهما : حادثة تصادم كرتى البلياردو ، فإن اصطدام الكرة الأولى المتحركة بالكرة الثانية الثابتة ، من الممكن عقليا أن يترتب عليه حالات كثيرة : فمن الجائز أن تصطدم الكرة الأولى بالثانية فتتحرك الثانية وتقف الأولى ، ومن الجائز أن تقفز الأولى من فوق الثانية ، أو تحيد إلى اليسار أو إلى اليمين ، ومن الجائز أن تقف الكرتان معا . [1] فهذه الحالات كلها ممكنة عند العقل . ولا يستلزم هذا إنكار مبدأ السببية ، فإنه ما يزال موجودا ، من حيث أن السبب لابد أن يعقبه نتيجة ما ، لكن تحديد نوعية هذه النتيجة ليس من اختصاص العقل ، وإنما من اختصاص التجربة ، لأن العقل يقدم احتمالات عديدة لما قد تكون عليه النتيجة ، لكن ليس من بين هذه الاحتمالات عدم حدوث نتيجة ما ، فلابد أن يسفر السبب عقليا عن مسبب ما ، أما تحديد هذا المسبب بالضبط فيكون عن طريق التجربة .

1- Ibid., PP. 29 - 30 .

*** عدم تعويل هيوم علي الحس في موقفه من العالم الخارجي :**

ومن المواقف الفلسفية التى اتخذها هيوم والتى تؤكد عقلانيته وعدم تعويله على الإحساس والتجربة مثلما يعول عليهما الحسيون والتجريبيون : موقفه من العالم الخارجى ، حيث يعتبر أن الحجج الفلسفية هى الأساس الذى ينبغى الاعتماد عليه بخصوص هذه المشكلة ، وتثبت تلك الحجج أن كل ما يبدو للعقل ليس إلا إدراكا ، وهذا الإدراك بدوره غير متصل وغير متميز عن العقل ، أما التجربة العادية التى لا تقوم على التفكير البرهانى ، فهى ليست مما يعتد به لأن أصحابها - وهم العامة - يخلطون بين الإدراكات والأشياء ويعتقدون أن لهذه الأشياء وجودا متصلا متميزا ، يقول هيوم :

«فى الواقع أن الفلاسفة مهما تصوروا أنهم قادرون على استنتاج حجج لتدعيم الاعتقاد فى وجود أشياء مستقلة من العقل ، فإن من الواضح أن هذه الحجج لن تكون معروفة إلا لعدد بالغ القلة ولا يعول الأطفال والفلاحون وغالبية البشر على تلك الحجج عندما يعزون أشياء إلى بعض الانطباعات وينكرون على أشياء أخرى انتسابها إلى بعض الانطباعات الأخرى ، وطبقا لهذا فإننا نجد أن كل النتائج التى تكونها العامة فى هذا المجال معارضة تماما لتلك النتائج التى أثبتتها الفلسفة . فالفلسفة تخبرنا أن كل شيء يظهر للعقل ما هو إلا إدراك غير متصل وغير مستقل عن العقل ، فى حين تخلط العامة بين الإدراكات والأشياء وينسبون إلى الأشياء التى يشعرون بها أو يرونها وجودا متميزا ومتصلا». [1] وعندما يتحدث هيوم عن السبب الذى يجعلنا نعتقد باتصال وجود الأشياء الخارجية واستقلالها عنا ، فإنه يقول إنه ليس الحواس ، لأن المرء عندما يرى «س» من الأشياء يحكم بوجوده ، ثم عندما يغيب عنه هذا الشيء فإنه لا يكون على صلة بحواسه ، ومع ذلك يحكم بوجوده أيضا . ولاشك أن الحكم الثانى غير نابع من الحواس لأن

1- Hume, A Treatise of Human Nature, P. 193 .

المرء حينما يصدر هذا الحكم بوجود «س» ، لا تكون «س» على صلة بحواسه . إذن فالحكم باستمرار وجود الشيء فى الوجود غير مستمد من الحواس ، والأمر كذلك إذا ما صدر الحكم باستقلال الشيء عن المدرك ، لأن الحواس لا تقدم إلا الانطباع ، أما أصل الانطباع فلا تقدمه ، وبالتالى لا يمكن الحكم باستقلال الشيء عن المدرك، لأن هذا الحكم يقتضى أن تقدم الحواس الانطباع وأصله معا . وفى رأى هيوم أنها لا تفعل هذا .

أيشك أحد بعد ذلك أن هيوم ليس فليسوفاً حسياً تجريبياً؟ .. فها هو ذا ينكر أن تكون الحواس أو التجربة أساسا لحكمنا بوجود العالم الخارجى وجودا متصلا متميزا ، ذلك الحكم الذى يعتبر عند الحسيين أو التجريبيين من بديهيات الإحساس والتجربة .

ثم يبلغ هيوم درجة متقدمة من درجات العقلانية عندما يقول :

« دعونا نركز انتباهنا خارج ذواتنا بأقصى درجة ممكنة ، دعونا نتتبع خيالنا حتى السماوات أو حتى أقصى حدود العالم ، فإننا لن نتقدم بالفعل خطوة واحدة خارج ذواتنا ولن نستطيع تصور أى نوع من الوجود إلا تلك الإدراكات التى ظهرت فى هذا المجال المحدود ». [1] إن استخدام هيوم لتعبير **Never really** وأسلوب النفى والاستثناء **Nor ... but** فى قوله السابق :

"... we never really advance a step beyond ourselves, nor can conceive any kind of existence, but those reception ..."

أقول إن استخدامه لهذين الأسلوبين فى التعبير اللذين يعتبرهما البلاغيون من أساليب القصر التى تفيد التأكيد – يدعم تأويلنا لنص هيوم .

*****
***

1- Ibid., P. 67 - 8 .

* أصل الإنطباعات عند هيوم :

لا خلاف فى أن حديث هيوم عن الانطباعات وأنها أصل أفكارنا ، هو أحد الأسباب التى جعلت المؤرخين يذهبون إلى الحكم بتجريبية هيوم .

لكن نسى هؤلاء أن هيوم نفسه قد فرق بين نوعين من الانطباعات : انطباعات الإحساس ، وانطباعات التفكير ، وقال بأن : «النوع الأول ينشأ فى الذات أصلا من أسباب غير معلومة». [1] وكأن التجربة ليست أصلا عند هيوم لهذه الانطباعات .

ويؤكد هذا قوله فى نص آخر : « فيما يتعلق بالسبب النهائى لتلك الانطباعات التى تنشأ عن الحواس ، ففى رأيى أنه لا يمكن تفسيره البتة بواسطة العقل الإنسانى ، وسيظل من المستحيل دائما تقرير شيء مؤكد فيما إذا كانت تنشأ هذه الانطباعات مباشرة عن الموضوع ، أو أن قوة العقل الخلاقة هى التى تنتجها ، أو أنها تستقى من مبدع وجودنا». [2]

إذن فهيوم لم يقل بأن أصل الانطباعات هو التجربة . وحتى لو كان قال بهذا كما تشير بعض النصوص ، فهذا لا يتعارض مع عقلانيته المعرفية بالمعنى الكنطى الذى يقول : « إن التجربة تقدم فقط الحدوس الحسية التى لا تستطيع أن تكون معرفة يقينية إلا بعد تدخل العقل بفاعلياته ومبادئه القبلية الكلية» . أقول إذن أنه على فرض أن هيوم قال بأن أصل الانطباعات هوالتجربة ، فإن هذا لا ينفى عقلانيته بالمعنى الكنطى ، لأن كنط نفسه قد قال : «إن كل معرفتنا تبدأ مع التجربة» [3] ، ومع ذلك يعده المؤرخون فى العقلانيين لتأكيده على دور العقل وفاعلياته فى المعرفة ، وهذا ما قد أكده هيوم من قبل عندما نص على أولية وكلية مبادىء التداعى ، وعلى أن الضرورة مبدأ عقلى .

1- Ibid. , P. 7 .
2- Ibid. , P. 84 .
3- kant, Critique of pure Reason, P. 41 .

* عقلانية هيوم فى مجال الدين :

عملنا حتى الآن على بيان عقلانية هيوم فى ضوء الاستخدام المعرفى لكلمة «العقلانية» ، لكن يوجد لهذه الكلمة استخدام آخر غير الاستخدام المعرفى ، تذكره الموسوعة الفلسفية .

فيقول محرر مادة «المذهب العقلى » :

«هناك أيضا استعمال معروف للكلمة تشير فيه إلى الرأى القائل بأنه لا يجوز الإيمان بخوارق الطبيعة ، وأن الدعاوى الدينية ينبغى أن تختبر بمحك عقلى» . (١)

يشير هذا الاستعمال للكلمة إلى أمرين هما :

١ – عدم الإيمان بخوارق الطبيعة .

٢ – اختبار المعتقدات الدينية اختبارا عقليا .

وإذا عرضنا فلسفة هيوم على هذا الاستعمال بشقيه فسنجد أنها تتطابق معه تطابقا تاما لا يدع مجالا للشك ولا يعطى أدنى مساحة لإمكانية تأويل فلسفة هيوم – فى هذا الجانب – تأويلا يخالف التفسير المقدم هنا .

فمن حيث أن المذهب العقلى لا يجيز الإيمان بخوارق الطبيعة ، فإن هيوم قد فند المعجزة ، لأنها أمر خارق للطبيعة . يقول هيوم :

« لا يوجد دليل كاف على إثبات وقوع المعجزة ، إلا ذلك الدليل الذى إذا أثبت بهتانه كان فى حد ذاته أكثر إعجازا من الحادث الذى يحاول إثباته .. ولا يمكن البتة إقامة الدليل على معجزة بحيث تكون أساسا لنظام من الدين ... ولنفترض أن كل المؤرخين الذين يكتبون عن انجلترا اتفقوا على أن (الملكة اليصابات ماتت وأنها بعد أن دفنت شهرا عادت على عرشها وحكمت انجلترا ثانية) . لا أستطيع أمام مثل هذا القول أن أشك فى حادث عودتها المزعوم وفى تلك الظروف العامة الأخرى التى أعقبته . غير أنى أؤكد

١– أورمسون وآخرون ، الموسوعة الفلسفية ، نقلها عن الانجليزية : فؤاد كامل وآخرون (القاهرة مكتبة الانجلو ، ١٩٨٢ م) صـ ٣١٢ .

بلاشك أن موتها هذا كان أمرا مزعوما ، وأنه لم يقع ، ولا يمكن أن يكون حقيقيا .. وأجيب على ذلك إن حماقة الناس وخداعهم هما من الظواهر العامة حتى أننى أفضل الاعتقاد بإمكان اتفاقهم على أن أكثر الحوادث شذوذا قد وقعت من أن أسلم بخرق واحد واضح لقوانين الطبيعة . ولكن لو نسبت هذه المعجزة لأى نظام دينى جديد ، لرأيت الناس – وهم الذين فرضت عليهم فى جميع العصور مضحكة من هذا القبيل – يجدون فى هذا الزعم بالمعجزة برهانا كاملا على الكذب ، وكافيا لأن يحدو بجميع ذوى العقول ، لا أن يرفضوا هذه المعجزة فحسب ، بل أن يرفضوها دون المزيد فى التمحيص .. ولما كانت مخالفات الحقيقة أكثر شيوعا فيما يتعلق بالمعجزات الدينية منها فى أى أمر آخر – فإن هذا الأمر يجب أن يدفعنا إلى أن نأخذ قرارا بأن لا نعيرها أى انتباه مهما كانت سعة الإدعاء حولها [1] » .

فهيوم لا يجيز وقوع المعجزة ، لأن من الصعب عليه – وهو المؤمن باطراد الطبيعة وانتظام قوانينها – أن يقول بإمكانية وقوع حدث خارق لها ، معتمدا على أقوال بعض الرواة الذين تعرضت رواياتهم لكل ما تتعرض له الرواية التاريخية ، عبر عصور كانت تجهل أدنى معرفة بالتوثيق والنقد التاريخيين ، فضلا عن عدم توافر شروط النقل الصحيح فى هؤلاء الرواة ، تلك الشروط التى تتضمن التواتر واليقين ، فلم يكن عددهم كافيا ، كما لم يكن من المؤكد اتصافهم بالصلاح والضبط ، والقدرة على التمييز بين الحقيقة والخيال . وتشير المعرفة الانثروبولجية إلى أن الإيمان بخوارق العادات والكرامات والمعجزات ، لا يشيع غالبا إلا بين ذوى العقول ذات الطابع الأسطورى ، وهو ما كانت تتسم به البيئات التى ظهر فيها القول بالمعجزات .

وفى مقابل ذلك فان العقل والتجربة المستندين إلى فيزياء نيوتن ، يشيران إلى انتظام واطراد قوانين الطبيعة بشكل لا يسمح البتة بوجود ذلك الاستثناء الذى يقتضيه حدوث المعجزات .

1- Hume, An Enquiry concerning Human Nature, PP. 114 - 116 .

وهنا يجد هيوم نفسه بين أمرين : أن يشك فى أقوال الرواة الذين لم يقم دليل على صدقهم وضبط أقوالهم ولا يمنع أن يكونوا قد انخدعوا وهيىء لهم ، أو أن يؤمن بأن قوانين الطبيعة قد انخرقت .

يرى هيوم أن الأمر الجدير بالرفض هو أكثر هذين الأمرين إعجازا ، أما أقلهما إعجازا فهو الأقرب إلى الاعتقاد السليم .

ولاشك أن من الصعب إن لم يكن من المستحيل ، على فيلسوف مثل هيوم يؤمن بفيزياء نيوتن – أن يرى انخراق قوانين الطبيعة أمرا أقل إعجازا من انخداع الرواة ، ومن ثم فإن من الصعب عليه أن يقبل القول بالمعجزات . إن انخراق قوانين الطبيعة أبعد وأكثر امتناعا عند هيوم من الاعتقاد فى انخداع الرواة وتحريف الرواية ، لأن العقل والخبرة قد دلا دلالة قاطعة على ثبات واطراد العمليات الطبيعية ، كما أن القرائن التاريخية وقواعد النقد التاريخى ليست فى صالح الروايات التى تؤكد حدوث المعجزات .

وبصرف النظر عن مدى خطأ أو صواب رأى هيوم فى المعجزات ، لأن هذا أمر يخرج عن نطاق الدور المنوط بهذا الفصل ، وهو إثبات عقلانية هيوم فى ضوء الاستخدام الغربى لكلمة العقلانية – أقول بصرف النظر عن ذلك فإن من الواضح اتفاق موقف هيوم من عدم جواز خرق قوانين الطبيعة مع الشق الأول من الاستعمال الثانى لكلمة العقلانية أو المذهب العقلى فى إطار الفكر الفلسفى الغربى .

أما فيما يتعلق بالشق الثانى من الاستعمال الأخير للكلمة ، وهو اختبار المعتقدات الدينية اختبارا عقلانيا ، فإن من الواضح كذلك أن موقف هيوم السالف من المعجزات قد تم اتخاذه على أساس الاختبار العقلى لها . ومن هنا فإن موقف هيوم من المعجزات ليس فقط دليلا على عدم إيمانه بخوارق الطبيعة (الشق الأول من الاستعمال الثانى) ، وإنما دليل على اختباره للمعتقدات الدينية اختبارا عقليا (الشق الثانى من الاستعمال الثانى) . ولاشك أن المرتكزات الأساسية التى كان يرتكز هيوم عليها فى « محاورات فى الدين الطبيعى » كانت مرتكزات عقلية بحتة بصرف النظر عن اختلافنا

أو اتفاقنا معها [1] ، وهذا ما سيثبته الفصل التالى عندما يتعرض لموقف هيوم من القضايا الدينية بوصفها قضايا ميتافيزيقية .

******

* العقبة الأخيرة : حقيقة منهج الإستدلال التجريبى :

بقيت عقبة أخيرة يستند إليها أولئك الذين يؤكدون تجريبية هيوم ، وهى تصريحه فى العنوان الفرعى للرسالة ، وفى مقدمتها ، أنه يحاول إدخال منهج الاستدلال التجريبى فى الموضوعات الأخلاقية ، وهذا المنهج يشتمل على إجراء «تجارب دقيقة ومضبوطة » [2] «وملاحظات حريصة عن الحياة الإنسانية» [3] ، تماما مثلما يفعل الآن علم النفس التجريبى [4] .

إن هذا التصريح من هيوم ينبغى ألا يخدعنا ، لأنه ليس وصفا سليما لنهجه الحقيقى . فالقارىء لأعمال هيوم لا يجد نماذج فعلية لما أسماه «تجارب دقيقة ومضبوطة» ولا «ملاحظات حريصة عن الحياة الإنسانية» [5] . إن جميع التجارب التى يجريها هيوم فى أعماله إنما هى « تجارب فكر » لا «تجارب حس » . أما ملاحظاته فليست هى من قبيل الملاحظات العلمية ، إنما هى ملاحظات مفكر عن الصفات العامة للسلوك الإنسانى .

وفوق ذلك فإن المنهج التجريبى للاستدلال الذى حاول هيوم إدخاله فى الفلسفة الإنسانية ، هو نفسه منهج عقلانى البداية والأصل ، يشتمل فى خطواته الأساسية على مقولات ومقدمات عقلية واضحة . وهذا ما كشف كنط النقاب عنه ، وأكدناه نحن من خلال تحليل منهج العلم الحديث فى الفصل السابق .

١- ثمة انتقادات عديدة لموقف هيوم من الدين فى بحث آخر لنا بعنوان « فلسفة الدين الطبيعى عند ديفيد هيوم » .

2- Hume, A Treatise of Human Nature, P. XXI .

3- Ibid., P. XXII .

4- Basson, David Hume (London : Penguin Books, 1958), P. 19.

5- Basson, David Hume, P. 19 .

وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على أن هيوم كان يطبق منهجا ظاهره التجريبية وباطنه العقلانية ، مما يؤكد أن هيوم كان عقلانيا وإن لم يكن على وعى مباشر بذلك . ويرجع ذلك إلى أنه لم يكن يعى تعدد الأسس التى يرتكز عليها المنهج العلمى الجديد ، وظن أنه ذو أساس واحد فقط ، هو الأساس التجريبى . إن هيوم لم يكن ذا تكوين علمى متمكن ، ولم تكن معارفه العلمية بما فيه الكفاية مثل كنط . وهذا ما جعله يسقط فى وهم الاعتقاد بتجريبية العلم النيوتونى . أما كنط صاحب التكوين العلمى الجيد ، والذى كانت اهتماماته الأولى علمية فى الأساس كما تدل على ذلك مؤلفاته المبكرة ، فقد تمكن من اكتشاف عقلانية ما يسمى بالمنهج التجريبى .

إن تعمق كنط فى العلم والفلسفة ، جعله على دراية تامة بموقعه الفلسفى ، فى حين لم يستطع هيوم تحديد موقعه الجديد ، ولم يتمكن من التنظير له ، لأنه ببساطة ليس على دراية بحرب المواقع فى تاريخ الفلسفة .

* الإتصال والإنقطاع بين عقلانية هيوم والعقلانية الغربية :

وهكذا نجد أن فلسفة هيوم كانت فلسفة عقلانية سواء حسب الاستعمال الابستمولوچى للكلمة ، أو حسب الاستعمال الدينى الفلسفى الغربى لها . فمفهوم العقلانية باستعماليه المذكورين ينطبق تمام الانطباق على اتجاهات هيوم .

لكن هل معنى هذا أن عقلانية هيوم امتداد للتقليد العقلانى بكل ثوابته الابستمولوچية ؟

لايمكن الإجابة بالإثبات التام ، ولا بالنفى التام ، لأن عقلانية هيوم تعتبر من جهة معينة استمرارا للتقليد العقلانى ، ومن جهة أخرى تمثل انقطاعا ابستمولوچيا عنه . وهذا الانقطاع هو ما أعطاها جدتها فى تاريخ الفلسفة .

إن عقلانية هيوم امتداد للتقليد العقلانى ، لأن الهم واحد ، وهو البحث

عن اليقين خارج التجربة ، لأن التجربة لا تتضمن بمفردها الضرورة والكلية اللتين هما شرطان لأية معرفة يقينية . أما الضامن لهما فهو العقل الذى له بنية سابقة على كل تجربة .

ورغم تواصل عقلانية هيوم من هذه الجهة مع العقلانيات الغربية ، فقد كانت فى نفس الوقت تمثل انقطاعا ابستمولوچيا عنها ، بل كانت ناقدة لها وهادمة لكثير من ثوابتها ، فقد رأى هيوم التقدم الكبير للعلوم فى عصره، فى نفس الوقت الذى شاهد فيه تخلف الفلسفة وتعثرها ، فحاول أن يدفعها دفعة قوية تجعلها تلحق بالتقدم العلمى . وقد وجد أن هذه الدفعة لن تتم إلا بهدم الفلسفات التقليدية ، بما فيها العقلانية الجذرية . فإذا كانت تلك الفلسفات يمكن تقسيمها قبل هيوم إلى عقلانية وتجريبية ، فإن هذا الانفصال بين جناحى الفلسفة هو المسئول عن فشلها ، ومن هذا المنطلق يلزم إضافة متغير جديد إلى التقليد العقلانى ، ومتغير جديد آخر إلى التقليد التجريبى ، وتلقيح الاتجاهين ببعضهما البعض . وبالفعل قام هيوم بهذه المهمة عن طريق القضاء على كل الجوانب الجامدة التى تمثل عائقا ابستمولوچيا أمام المعرفة الفلسفية الحقة .

ونتج عن نقد هيوم للفلسفات التقليدية انقطاع ابستمولوچى بينها وبين فلسفته ، لكن هذا الانقطاع ليس خصاما تاما ، لأنه يتضمن فى جوفه استمرارية حقيقية مع الثابت الأساسى للتقليد العقلانى ، واستمرارية محدودة مع المذهب التجريبى تتمثل فى عدم إنكار أهمية التجربة ، لكنها مع هيوم أصبحت التجربة المعقولة . الأمر الذى تمخض عنه حوار خلاق بين العقل والتجربة وانفتاح كل منهما على الآخر ، بيد أنه حوار تكون فيه المبادرة للعقل وليس للتجربة . فقد آمن هيوم بالأسبقية المنطقية للعقل ، لكن على العقل نفسه أن يتعلم من التجربة وأن يتخلى عن انغلاقه الدوجماطيقى على ذاته ، فالعقل يسبق التجربة باشتماله على مبادىء أولية ثلاثة هى : التشابه ، التجاور فى المكان والزمان ، العلية . ثم باشتمال هذه الأخيرة على فكرة الضرورة التى تسمح بقيام المعرفة العلمية ، فلولا الضرورة لما كانت هناك قوانين ، أى لما كانت هناك معرفة ، أى لما كانت هناك تجربة . واعتقد هيوم

من هذا المنطلق أن القول بأن الضرورة تحديد عقلى هو الذى يضمن قيام معرفة يقينية ، لأن اليقين لا يمكن أن يقوم على أساس تجريبى متغير .

وهكذا تحول العقل مع هيوم من منبع للأفكار الفطرية (أفلاطون – ديكارت) إلى بنية ذات مبادىء قبلية تضفى الوحدة على الانطباعات الحسية ، وتعيد بناءها مما يسمح بقيام التجربة . فالتجربة ذاتها ليست ممكنة إلا بمبادىء العقل الضرورية الكلية .

إذن فالانقطاع الابستمولوچى بين عقلانية هيوم والعقلانية التقليدية يتمثل فى رفضه للأفكار الفطرية من جهة ، ولقوله بانفتاح العقل على التجربة من جهة أخرى .

ومن هنا فقد ظن جمهرة المؤرخين أن فلسفة هيوم ضد العقلانية بإطلاق ، لكنهم لم يتنبهوا إلى أن الثابت البنيوى الجوهرى للعقلانية ليس هو القول بالأفكار الفطرية ، وإنما هو البحث عن الضرورة والكلية خارج التجربة . ولاشك أن فلسفة هيوم وفقا لهذا المقياس الحقيقى تعتبر استمرارا للتقليد العقلانى ، وبالتالى فهى فلسفة عقلانية فى الصميم رغم رفضها لانغلاق العقل على ذاته .

لقد أراد هيوم أن يقدم فلسفة جديدة تساير العلم المعاصر له ، ووجد أن هذا لن يتأتى إلا بإدخال مكتسبات العلم النيوتونى فى الفلسفة ، لاسيما المكتسبات المنهجية التى جعلت العقل ينفتح على التجربة ، وجعلت التجربة تتأسس فى العقل . ومن هنا جاءت عقلانية هيوم الجديدة متعددة الجوانب والآفاق ، حيث تصالح فيها العقل مع التجربة ، فى حين باءت العقلانية التقليدية بالفشل لأنها كانت ذا بعد واحد فقط .

لكن تلك الخطوة الجديدة التى اتخذها هيوم وعمقها كنط من بعده ، رغم أنها خطوة بالغة الأهمية فى نظرية المعرفة ، ورغم ما تمثله من انقطاع مع التيارات العقلانية ، فإنها مازالت تدور فى فلك العقلانية التقليدية ، لأن هيوم مازال يعتقد مع العقلانيين القدماء فى ثبات العقل وبواحديته أيضا . وقد وقع كنط أيضا فى هذا الشرك بإضفائه الثبات المطلق على صور العقل

ومقولاته ومبادئه . فلاشك أن جوهر تصور كنط للعقل هو بعينه جوهر تصور هيوم ، غير أن الجديد عند كنط هو تنويع مستويات العقل وتوسيع عناصر كل مستوى .

فأصبح العقل مع كنط ذا مستويات ثلاثة :

المستوى الأول : الحساسية الترنسندنتالية ، وتشمل صورتين أوليتين هما: الزمان والمكان ، بفضلهما يتحول الحدسى إلى ظاهرة ، حيث يضفيان أول شكل من أشكال الوحدة على الحدوس الحسية المشوشة الهلامية .

المستوى الثانى : الفهم الترنسندنتالى ، ويتضمن اثنتى عشرة مقولة قبلية ، تقوم بتحويل الظاهرة الناتجة عن ملكة الحساسية إلى «تجربة» متسمة بالكلية والضرورة ، لأن الفهم بمقولاته ما هو إلا قدرة على الربط القبلى ، وعلى إرجاع متباين التمثلات المعطاة فى الحدس إلى وحدة الشعور .

المستوى الثالث : العقل ، الذى تأتى إليه التجربة من الفهم ، فيضفى عليها وحدة عليا ، فتتحول الى أفكار .

هكذا وسع كنط من عناصر العقل ومستوياته ، لكنه لم يتجاوز هيوم تجاوزا جوهريا فى العمق ، فقد ظل يعتقد معه بثبات مبادىء العقل وعدم قابليتها للتغير ، وكأن العقل شيء اكتمل تكوينه . وهذا التصور أثبتت الابستمولوچية الحديثة قصوره ، لأن العقل كأى ظاهرة تاريخية قابل للتغير والتطور ، وفى كل مرحلة تاريخية جديدة يتجاوز ذاته حيث يعيد بناءها بشكل جديد .

الفصـــل الثالـــث

موقف هيوم من الميتافيزيقا ومشكلاتها فى ضوء موقف كنط

* هذا الفصل .

* المشروع الميتافيزيقى بين كنط وهيوم .

* بأى معنى كان هيوم ميتافيزيقيا ؟

* مشكلة النفس بين كنط وهيوم .

* مشكلة وجود الله وطبيعته بين كنط وهيوم .

* مشكلة النقائض بين كنط وهيوم .

موقف هيوم من الميتافيزيقا ومشكلاتها

في ضوء موقف كنط

* هـذا الفصـل :

إن تحرير الميتافيزيقا من أوهامها على أيدى ديفيد هيوم ، لم يكن هدما لها أو قضاء عليها ، وإنما كان تأسيسا لمناهجها ، وتجديدا لموضوعاتها ، وتطويرا لأهدافها .

ومن أسف فإن الغالبية لم ترد أن تفهم هذه الحقيقة ؛ فهيوم إذ يجتث بمعوله التحليلى الحاد أوهام الميتافيزيقيين التقليديين حول طبيعة النفس الإنسانية ، وأصل العالم ومصيره ، وطبيعة الذات الإلهية ، إنما يهدف إلى تحويل الميتافيزيقا من أحلام ورؤى إلى علم دقيق محكم يستطيع أن يحقق تقدما مثل التقدم الذى حققه العلم الطبيعى والرياضى .

هذه هى القضية التى يقوم عليها هذا الفصل تحليلا وبرهانا . فإذا كان الفصل السابق قد قرأ هيوم قراءة كنطية فيما يتعلق بنظرية المعرفة ، فإن هذا الفصل منوط به قراءة ميتافيزيقا هيوم فى ضوء ميتافيزيقا كنط ، لا بقصد إجراء مقارنة بين آراء هيوم وآراء كنط فقط ، وإنما أيضا بقصد النظر إلى هيوم عبر كنط ، أى أننا سنقرأ فلسفته وفى ذهننا حدوس كنط الفلسفية وآراؤه الميتافيزيقية على أساس أن تكون هذه الحدوس والآراء بمثابة العدسات التى سنرى بها فلسفة هيوم ، آملين الكشف عن :

كيف يتلاقى مشروع مع مشروع كنط ؟

ما هو الدور الحقيقى الذى قامت به فلسفة هيوم ؟

هل رفض هيوم الميتافيزيقا على الإطلاق ، أم أنه رفض فقط الميتافيزيقا التقليدية ؟

وهل يمكن التماس شيء من الميتافيزيقا التقليدية فى فلسفة هيوم ؟

وإذا ثبت أن هيوم كان ميتافيزيقياً ، فهل كان ميتافيزيقياً بكل المعانى ، أم أنه ميتافيزيقى تنطبق عليه فحسب بعض تلك المعانى لا كلها ؟

وهل يمكن اعتبار هيوم ميتافيزيقيا بمعنى جديد ؟

ولماذا اعتبر المحللون هيوم محطما لكل ميتافيزيقا ؟

وهل يمكن الكشف عن تهافت الأسباب التى استندوا إليها ؟

وفى النهاية سنقوم ببيان التشابه بين كنط وهيوم فى موقفهما – من حيث المرتكزات والنتائج – من القضايا الميتافيزيقية الكبرى :

١ – النفس .

٢ – الكون ومشكلة النقائض .

٣ – مشكلة وجود الله وطبيعته .

وسيكون مناط اعتمادنا فى التحليل والبرهنة على وجهة نظرنا هو نصوص كنط وهيوم أساسا ، لأن النصوص أصدق أنباء من أى شيء آخر عندما يتعلق الأمر بتأويل فلسفة أى فيلسوف من الفلاسفة .

* المشروع الميتافيزيقى بين كنط وهيوم :

من المعلوم أن الإشكال الحقيقى للعقل المحض ، الذى يتوقف على إمكان حله مشروعية وجود الميتافيزيقا أو عدم مشروعيتها ، هو :

كيف تكون الأحكام القبلية التركيبية ممكنة ؟ (١)

1- Kant , Critque of pure Reason , P . 55 .

وإذا كانت آراء الفلاسفة حول الميتافيزيقا قد تأرجحت حتى الآن بين الشك فى وجودها والتناقض فيما بين أحكامها ، فإن السبب الوحيد فى هذا – فيما يرى كنط – هو أن أحدا من الفلاسفة لم يخطر على باله أن يفكر في هذا الإشكال في وقت مبكر ، وربما لم يفكر أيضا فى الفرق بين الأحكام التحليلية والأحكام التركيبية .(١)

وليس من شك فى أن ما ذهب إليه كنط فى هذا الصدد ليس صحيحا على إطلاقه ، ذلك أن هيوم قد ميز فى بحثه عن الفهم الإنسانى تميزا دقيقا بين هذين النوعين من الأحكام ، عندما فرق بين نوعين من الموضوعات يتناولهما التفكير ،فهناك موضوعات تتعلق «بالعلاقات الموجودة بين فكرة وفكرة » ، وهناك موضوعات أخرى تتعلق « بأمر من أمور الواقع » ، وينتمى إلى النوع الأول الرياضيات ، أما النوع الثانى فتنتمى إليه علوم الطبيعة. (٢)

أما الإشكال الحقيقى للعقل الخالص : « كيف تكون الأحكام التركيبية القبلية ممكنة ؟ فقد كان هيوم الفيلسوف الوحيد– كما يذكر كنط نفسه – الذى اقترب منه أكثر مما فعل أى فيلسوف آخر ، وإن كان فى الواقع لم يتمكن من تحديده تحديدا كافيا ولم ينظر إليه فى عموميته . يقول كوبلستون Copleston : «نستطيع أن نذكر بأن هيوم نفسه أكد على وجود الإسهام الذاتى Subjective Contribution فى تشكيل الأفكار المعقدة المحددة ، وذلك مثل (الإسهام الذى تقوم به) علاقة العلية . وهكذا يمكن أن نفهم نظرية كنط عن القبلى بوصفها أيضا متأثرة بموقف هيوم فى ضوء الاقتناع السابق بأن الفيزياء النيوتونية تقدم لنا القضايا القبلية التركيبية . وبعبارة أخرى فإن كنط لم يقدم فقط إجابة على هيوم ، ولكنه أيضا أفاد فى تكوين هذه الإجابة من الاقتراحات التى قدمها الفيلسوف الانجليزى نفسه ، رغم أن الأخير لم ير دلالاتها الكاملة وإمكاناتها» . (٣)

1- Idem .

2- Hume, An Enquiry Concerning Human understanding, P . 25 .

3- Copleston, A History of Philosophy, Vol. VI., Wolf to kant, PP. 427 - 8 .

هذا ، وإذا تمكنت الميتافيزيقا من حل ذلك الإشكال : « كيف تكون الأحكام القبلية التركيبية » ؟ فإنها تصبح مهيأة للإجابة على السؤال المحورى الذى ينتظم المشروع الهيومى الكنطى : ما هو الإنسان ؟

وهذا السؤال يتفرع بدوره إلى ثلاثة أسئلة ، وهى :

١ – ما هى حدود العقل الإنسانى ؟

٢ – ما هى افاق وحدود الامل الإنسانى ؟

٣ – ماذا ينبغى على الإنسان أن يعمل [١] ؟

وفى سبيل الإجابة على هذه الأسئلة بحث هيوم ، واقتفى به كنط ، الإنسان من ثلاثة جوانب هى :

١ – المعرفة .

٢ – العواطف .

٣ – الاخلاق .

ويمكن أن نلاحظ بكل سهولة التوازى الموجود بين مشروعى هيوم وكنط من خلال العناوين الرئيسية لأعمالهما ، فقد اشتملت رسالة هيوم فى الطبيعة البشرية على ثلاثة أبحاث ، **إحداها** : تناول فيه الفهم الإنسانى ، **وثانيها** : تناول فيه العواطف ، **وثالثها** : تناول فيه الأخلاق ، أما كنط فتتوزع فلسفته النقدية بين ثلاثة كتب تأتى مناظرة تماما لأعمال هيوم ، كالآتى : نقد العقل المحض ، ونقد ملكة الحكم ، ونقد العقل العملى ، ويتضح لنا هذا التناظر أكثر إذا ما علمنا أن «نقد ملكة الحكم» وإن كان قد جاء من حيث التاريخ بعد «نقد العقل المحض» و «نقد العقل العملى» إلا أنه فى الحقيقة يقع فلسفيا بينهما ، لأنه يردم الهوة القائمة بين حال الطبيعة

١– بالنسبة لكنط يمكن مقارنة ما قلناه عنه هنا بما قاله جان لاكروا في كتابه : كانط والقانطية ، ترجمة نسيب عبيد (الطبعة الأولى ، بيروت : المنشورات العربية بدون تاريخ) صـ ٩ – ١١ .

وحال الأخلاق ، يقول كنط : «لو صح أن هناك هوة كبيرة بين ميدان مفهوم الطبيعة الحسى وميدان مفهوم الحرية الأعلى من الحس ، وأن لا مجال البتة للمرور من الأول إلى الثانى كما لو كانا عالمين مختلفين حيث لا يمكن للأول أن يؤثر فى الثانى ، فإننا مع ذلك لا نستطيع إلا أن ندرك تأثير الثانى فى الأول ... إن تلقائية اللعب فى الملكات الفكرية ذلك الانسجام الذى هو أساس المتعة ، يجعل من غائية الطبيعة بمثابة الخيط الموصل بين ميدان مفهوم الطبيعة وميدان مفهوم الحرية [1]

ونقد ملكة الحكم إذ يقع فلسفيا بين نقد العقل المحض ونقد العقل العملى ، فانه يناظر بذلك موقع بحث هيوم عن العواطف ، حيث وضعه بين بحثه فى الفهم وبحثه فى الأخلاق .

ومن أوجه التشابه العجيبة فى هذا الصدد أن هيوم قد أعاد كتابة جزئين من أجزاء رسالته الثلاثة ، هما : الفهم ، والأخلاق ، أما الجزء الخاص بالعواطف فلم يعد كتابته . أما الفهم فقد أعاد كتابته فى «بحث فى الفهم الإنسانى» ، والأخلاق أعاد كتابته فى «بحث فى مبادىء الأخلاق» .

هذا الذى فعله هيوم – قام بفعله أيضا كنط ! حيث أعاد كتابة كتابين من كتبه النقدية الثلاثة ، هما : «نقد العقل المحض» ، و« نقد العقل العملى» . أما «نقد ملكة الحكم» فلم يعد كتابته . بالنسبة لنقد العقل المحض فقد أعاد كتابته فى «مقدمات لكل ميتافيزيقا مقبلة تريد أن تصير علما » وبالنسبة لنقد العقل العملى فقد أعاد كتابته فى « تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق » . ولا يعنى هذا التناظر اللافت للنظر بين بنية مشروع هيوم وبنية مشروع كنط ، وجود تطابق تام بينهما فى المضمون ، فلاشك أن هناك كثيرا من الاختلافات بقدر ما هنالك من جوانب الاتفاق والتناظر .

ويمكننا أن نذهب أبعد من ذلك فى اكتشاف وجوه التناظر بين مشروعى هيوم وكنط إذا نظرنا إلى فلسفة هيوم كما يصفها هو على أنها محاولة

1- kant, Critique of Judgment, Tr. by J . C . Meredith , (Oxford 1957) , P . 14 .

لتحديد «المبادىء التى يفترض فيها أن تحدد بالنسبة إلى كل علم حدود كل فضول بشرى» ، فهذه الصيغة – كما يقول برهييه – تشف فى حد ذاتها عن أصالة تفكير هيوم : فالفلسفة نقد : نقد الفهم ، نقد الأخلاق ، نقد الأدب والفن . [1] أو بتعبيرات كنط : نقد العقل المحض ، نقد العقل العلمى ، نقد ملكة الحكم .

* بأى معنى كان هيوم ميتافيزيقيا ؟

هكذا نرى أن المشروع الفلسفى عند كنط قد تشكل بالتوازى مع مشروع هيوم . لكن هل يمكن اعتبار هذين المشروعين – لاسيما مشروع هيوم – من المشروعات الميتافيزيقية ؟ واذا كانا يندرجان ضمن إطار تلك المشروعات ، فبأى معنى ؟

لعل الإجابة الدقيقة على هذه التساؤلات تلزمنا منطقيا بضرورة البدء بتحديد معانى الميتافيزيقا السائدة فى الوسط الفلسفى .

تذكر الموسوعة الفلسفية [2] عدة معان للميتافيزيقا كالآتى :

١ – الميتافيزيقا دراسة شاملة لما هو جوهرى فى المعرفة والتفسير والوجود .

٢ – وهى دراسة للواقع من حيث أنه يقابل الظاهر المحض .

٣ – وموضوعها هو – أوقد كان – مما يتجاوز الخبرة .

٤ – وهى دراسة الجهاز العقلى أو حدود الكائنات الإنسانية ، أو هكذا ينبغى أن تكون .

٥ – ومنهجها «قبلى» أكثر من أن يكون تجريبيا ، أو هكذا كان .

٦ – وهى تقترح مراجعة لمجموعة الأفكار التى على أساسها نفكر فى العالم ، وتغييرا فى مجموعة أفكارنا ، وطريقة جديدة فى الكلام .

---

١ – إميل برهييه ، تاريخ الفلسفة : القرن الثامن عشر ، ترجمة جورج طرابيشى (بيروت : دار الطليعة ، ١٩٨٣ م) صـ ١١٥ .

٢ – أورمسون وآخرون ، الموسوعة الفلسفية ، صـ ٣٥٧ .

يبدو أن هذه القائمة التى تقدمها الموسوعة الفلسفية لمعانى الميتافيزيقا متنافرة وتخلو من الاتساق . ولكن يمكن تعقب بعض الارتباطات العامة بين بعض أجزائها .

فمن الممكن مثلا فى الوقت الذى نستطيع فيه أن نفسر مذهبا ميتافيزيقيا ما على أنه . (٦) اقتراح بمراجعة تصوراتنا ، ودعوة للنظر إلى العالم على نحو جديد ، فإن هذا المذهب لن يقدمه الميتافيزيقى عامة على أنه مجرد اقتراح ، بل على أنه (٢) صورة للأشياء كما هى حقيقة ، لا كما تظهر لنا فى صورة مضللة ، أى أن ذلك المذهب وصف للواقع فى مقابل الظاهر .

واذا بدأ الميتافيزيقى من (١) اهتمامه بما هو جوهرى فى الوجود ، فقد يصل إلى التقابل السابق بعينه (٢) إذ قد يعبر عن احساسه بأهمية ما يراه جوهريا بقوله أنه هو وحده الذى يوجد حقيقة ، وأن كل ماعداه ظاهر .

ولو كانت هذه الصورة المنقحة للواقع فيها من التنقيح الأساسى ما يكفى لكان التمييز بين الظاهر والواقع الحقيقى تمييزا يجوز أن يقام بين ما يقع داخل الخبرة وما يقع خارجها (٣) ؛ ومن الجلى أنه لو كان الاهتمام منصبا على ما يتجاوز التجربة ، فانه ينبغى أن يكون المنهج لا تجريبيا (٥) .

والناظر فى تلك القائمة وفى مضمون العمل الفلسفى لكنط وهيوم ، يجد أنهما ميتافيزيقيان بالمعنى الرابع والسادس والأول ، فى حين أنهما يهاجمان سائر معانى الميتافيزيقا المذكورة فى القائمة . فهما يميزان بين معان مقبولة للميتافيزيقا ومعان مرفوضة لها ، فالأولى تجعل الميتافيزيقا علما والثانية تدخلها فى دائرة الرؤى والأحلام .

وليس من شك أن ميتافيزيقا كنط كانت نقدا للعقل المحض ، ونقدا للعقل العملى ، ونقدا لملكة الحكم ، أى أنها فحص للملكات الإنسانية بهدف الكشف عن حدود تلك الملكات لتقرير إمكان الميتافيزيقا بوجه عام وتحديد مصادرها ومداها وحدودها .

بهذا المعنى نفسه حاول هيوم أن يقيم الميتافيزيقا علما دقيقا ، ورأى أن هذا لا يتأتى إلا بجعل موضوعها هو « تحليل الطبيعة الإنسانية بطريقة منظمة » [1] بهدف استكشاف « مبادىء الطبيعة الإنسانية » [2] . فهو يريد نظرية عامة تماما عن تلك الطبيعة تفسر الأسباب التى تجعل الكائنات الإنسانية تفكر ، تدرك ، تفعل ، تشعر .

ولا يعتقد هيوم – بطبيعة الحال – أن بإمكانه تفسير كل جوانب الطبيعة الإنسانية ، ولكنه يعتقد أن لديه خطة عامة يمكن أن يتم بها هذا العمل فى النهاية . [3]

نلاحظ هنا أن الميتافيزيقا مع هيوم قد أصبحت علما للإنسان ، حيث صارت تتساءل عن شروط ومبادىء المعرفة والأخلاق والعواطف . وهذا يتفق تماما مع حديث كنط عن الميتافيزيقا المشروعية التى تبحث عن الشروط الأولية للعقل المحض والعقل العملى وملكة الحكم ، ولذا فهى تختلف عن الميتافيزيقا اللامشروعة التى تحاول أن تتجاوز عالم الواقع ، فتمتد بأفكار العقل إلى الروح والعالم والله امتداداً غير مؤسس على مبادىء يقينية ، إذ تستخدم تلك الأفكار استخداما مفارقا غير مشروع . فلقد أراد كنط أن يحل الميتافيزيقا المشروعة محل الميتافيزيقا اللامشروعة ، أو بعبارة وود **Wood** قد أراد أن يؤسس ثيولوجية عقلية نقدية بدلا من الثيولوجية الدوجماطيقية . [4]

وينظر هيوم إلى الميتافيزيقا **التى أصبحت معه علما للإنسان** – على أنها ذات أهمية جوهرية لكل العلوم الأخرى التى تعتمد عليها اعتمادا أساسيا ، فالهندسة ، والفلسفة الطبيعية (أى علم الطبيعة) ، والدين الطبيعى ، تعتمد

1- Hume, Abstract of a Treatise of Human Nauture, P . 6 .
2- Idem .
3- Stroud, Hume, P . 3 .
4- Wood, kant's rational theology (London : cornell Univ. press, 1978), P. 19 .

كلها على علم الإنسان « لأنها تخضع لمعرفة الإنسان وتحكمها طاقاته وقدراته» . [1] ومن ثم يلزم أن نعرف حدود وطبيعة هذه الطاقات والملكات إذا ما أردنا لتلك العلوم أن تقوم على أساس سليم . وتعتبر علوم المنطق، والأخلاق ، والنقد ، والسياسة ، أكثر قربا وصلة بالطبيعة الإنسانية [2] ، لأن « النهاية الوحيدة للمنطق هى تفسير المبادىء والعمليات التى تقوم بها ملكة الاستدلال عندنا وتفسير طبيعة أفكارنا . ويدرس علم الأخلاق والنقد أذواقنا وعواطفنا . أما السياسة فتتأمل الإنسان بوصفه وحدة فى المجتمع . ويعتمد كل علم من هذه العلوم على الآخر» . [3] ويزعم هيوم أنه فى تقديمه لعلم الإنسان (= الميتافيزيقا) إنما يقدم فى الواقع « نسقاً تاما للعلوم معتمدا على أساس جديد تماما على وجه التقريب ، ويعد هذا هو الأساس الوحيد الذى يمكن لتلك العلوم أن تقوم عليه بشكل آمن » . [4]

إذن فالميتافيزيقا (= علم الإنسان) هى أساس كل العلوم النظرية والعملية ، ولذا فإن تقديم تصورات جديدة عن الطبيعة الإنسانية لابد أن يترتب عليه تغيير فى تصورات تلك العلوم .

ومن هنا فإن هيوم إذا كان ميتافيزيقيا بالمعنى رقم (٤) الذى يوحد بين الميتافيزيقا وعلم الإنسان ، ذلك العلم الذى يعتبره هيوم أساسا لكل العلوم – فإنه بالضرورة ميتافيزيقى بالمعنى رقم (٦) الذى ينص على أن الميتافيزيقا تقترح مراجعة لمجموعة الأفكار التى على أساسها نفكر فى العالم ، وتغييرا فى مجموعة فى أفكارنا ، وطريقة جديدة فى الكلام ، لأن كل العلوم النظرية والعلمية التى تعتمد على الميتافيزيقا اعتمادا وثيقا هى التى نكون من خلالها تصوراتنا للكون والحياة ، ولا يستطيع أحد إنكار أن هيوم قد قدم نسقا من الأفكار الجديدة الجادة التى غيرت نظرتنا إلى الأشياء وأنه مبتكر لأسلوب متميز وطريقة جديدة فى الحديث الفلسفى .

1- Hume, A Treatise of Human Nature, P., XIX.
2- Basson, David Hume , P . 20 .
3- Hume , A Theatise of Human Nature , P . XIX .
4- Ibid ., P . XX .

ولاشك أنه إذا كان ميتافيزيقيا بهذين المعنيين (٤) و (٦) فإنه لابد أن يكون ميتافيزيقيا بالمعنى رقم (١) الذى ينص على أن الميتافيزيقا دراسة شاملة لما هو جوهرى فى المعرفة والتفسير والوجود .

وفضلا عن هذا فإن هيوم قد أعلن صراحة أن هدفه يتمثل فى محاولة إدخال منهج الاستدلال التجريبى فى الموضوعات الأخلاقية . وبصرف النظر عن حقيقة ذلك المنهج : هل هو فعلا منهج تجريبى أم أنه عقلى ، فإن من الواضح أن هيوم مهتم بتحقيق تقدم فى « الموضوعات الأخلاقية » مثل التقدم الذى حققه نيوتن فى علم الطبيعة ، وليس المقصود بـ « الموضوعات الأخلاقية » هنا نفس المعنى الدلالى الذى يحمله علم الأخلاق الآن ، وإنما كان المقصود به على وجه التحديد هو « الميتافيزيقا » ، فقد كان تعبير «الموضوعات الأخلاقية» فى القرن الثامن عشر يعادل كلمة « الميتافيزيقا ». ولا أدل على ذلك من أن هيوم نفسه قد عبر عن هذا الاستخدام المتعادل للكلمتين بشكل مباشر فى كتابه « بحث فى الفهم الإنسانى » حيث يقول فى عبارة صريحة :

«تتمثل العقبة الرئيسية التى تقف أمام تقدمنا فى العلوم الأخلاقية أو الميتافيزيقية فى غموض الأفكار والتباس معانى المصطلحات» .[1]

فقول هيوم هنا « العلوم الأخلاقية أو الميتافيزيقية » يدل على أن صفتى «الأخلاقية» و «الميتافيزيقية» تشيران إلى مسمى واحد .

وفى نص تال مباشرة للنص السالف يقارن هيوم بين الميتافيزيقا وعلوم الرياضة والطبيعة مؤكدا على ضرورة بذل جهد أكبر حتى يمكن للميتافيزيقا أن تتجاوز العقبات التى تقف امامها ، ويمكنها تحقيق تقدم ملموس ، يقول :

1- Hume, An Enquiry concerning Human understanding, P. 61 .

« اذا كانت الفلسفة الأخلاقية قد تلكأت فى تقدمها عن العلوم الرياضية والطبيعية ، فذلك معناه أننا يجب أن ننفق مجهودا أكبر وعناية أكثر لإزالة ما يعوق تقدمها من عقبات » . (١)

ثم يصرح هيوم بأنه سيحاول الإسهام فى إزالة العقبات التى تقف حجر عثرة امام تقدم الميتافيزيقا ، وعلى وجه التحديد فى إزالة العقبة الرئيسية ، وهى غموض أفكار الميتافيزيقا ، فيقول :

« لا توجد أفكار فى الميتافيزيقا أكثر غموضا وأبعد عن اليقين من أفكار مثل energy , force , power أو necessary connexion

التى تعتبر أفكارا ضرورية جدا بالنسبة لنا لكى نعالج كل بحوثنا . ولذلك سنحاول أن نقدم فى هذا الجزء – كلما أمكن – معانى دقيقة لهذه المصطلحات ، وبتلك الوسيلة سيزول جزء ما من ذلك الغموض الذى يعتبر موضوع شكوى كبيرة جدا فى هذا النوع من الفلسفة » . (٢)

إن هيوم إذ يجعل محور اهتمامه القضاء على غموض أفكار الميتافيزيقا من خلال تحليل العقل الإنسانى وطاقاته وحدوده وطبيعة أفكاره ، إنما يعد فى طليعة ميتافيزيقى القرن الثامن عشر ، حيث كان موضوع الميتافيزيقا فى القرن الثامن عشر هو دراسة العقل الإنسانى وفحص ملكاته . يقول الأب بوفييه (١٦٦١ – ١٧٣٧ م) :

« إن موضوع الميتافيزيقا هو القيام بتحليل صحيح جدا لموضوعات الذهن بحيث نجرى محاكمتنا العقلية بصدد الأشياء طرا بأعظم قدر ممكن من الصحة والدقة » . (٣)

ولاشك أن الموضوع الذى كان يدرسه هيوم يتطابق تماما مع موضوع الميتافيزيقا الذى يتحدث عنه الأب بوفييه .

1- Idem .

2- Ibid., PP . 61 - 2 .

٣- بوفييه ، مباديء الميتافيزيقا ، طبعة بوييه ، صـ ٢٦٠ . عن برهييه ، تاريخ الفلسفة : القرن الثامن عشر ، صـ ١٤ .

بل يمكن اعتبار هيوم ميتافيزيقيا بالمعنى التقليدى إلى حد ما ، لو أخذنا بقول هيجل عما يسمى بالتجريبية العلمية – التى يدرج هيوم نفسه فيها – يقول هيجل :

« إنها تستخدم مقولات ميتافيزيقية مثل المادة ، والقوة ، والواحد ، والكثير ، والعمومية ، واللامتناهى .. الخ ، وهى تتابع هذه المقولات وتستخرج منها نتائجها وهى بذلك تفترض مقدما الصورة القياسية (أو شكل القياس فى التفكير) وتستخدمها ، دون أن تدرك طوال هذا الوقت أنها تتضمن فى جوفها الميتافيزيقا ، وأنها تستعمل هذه الميتافيزيقا وتستفيد من هذه المقولات وتراكيبها بأسلوب غير نقدى يخلو تماما من التفكير ». (١)

ويشير هيجل إلى أن التحليل الفلسفى « الذى يبدأ من العينى [كما هو الحال عند هيوم] ، والاستحواذ على هذه المادة يعطيه ميزة لها اعتبارها يتفوق بها على التفكير المجرد الذى كانت تأخذ به الميتافيزيقا القديمة ، فهو يؤكد الفروق والاختلافات فى الأشياء ، وتلك مسألة بالغة الأهمية : لكن هذه الاختلافات نفسها ليس قبل كل شىء سوى صفات مجردة أعنى أفكاراً ولقد قيل أن هذه الأفكار هى الماهية الحقيقية للأشياء ، وهكذا نرى البديهية القديمة التى كانت تأخذ بها الميتافيزيقا تعود إلى الظهور من جديد وهى القول بأن حقيقة الأشياء تكمن فى الفكر ». (٢)

ولا يعنى استشهادنا هذا بهيجل أن ميتافيزيقا هيوم كانت ميتافيزيقا تقليدية . قد تكون ميتافيزيقا هيوم متضمنة لبعض مقولات الميتافيزيقا التقليدية ، لكنها فى نهاية الأمر ومن حيث الجوهر تختلف تماما عن ذلك النوع من الميتافيزيقا التى كانت تحلق بأجنحة الوهم فى عالم من الأحلام بعيدا عن أرض الواقع .

١- هيجل ، موسوعة العلوم الفلسفية ، المجلد الأول ، ترجمة وتقديم وتعليق : د/ إمام عبد الفتاح إمام (الطبعة الأولي ، بيروت دار التنوير ١٩٨٣ م) صـ ١٣٩ .
٢- المرجع السابق ، صـ ١٤١ - ١٤٢ .

لكن لماذا اعتبر المحللون هيوم محطما لكل ميتافيزيقا على الاطلاق ؟

يرجع ذلك من وجهة نظرى إلى ثلاثة أسباب :

الأول : أن ميتافيزيقا هيوم كانت ميتافيزيقا جديدة ، تمثل فى حقيقتها ثورة جذرية على كل الميتافيزيقيات التقليدية ، فظن المحللون أن تلك الثورة الجذرية تعنى رفض الميتافيزيقا على الإطلاق . وقد كان ظنهم هذا نتيجة أنهم اعتادوا قياس الحاضر على الماضى ، فقاسوا مواقف هيوم الفلسفية على ميتافيزيقيات الماضى ، فوجدوها مباينة لها تماما ، ومن ثم صدر حكمهم المتقدم . ونسوا أن ميتافيزيقيات الماضى ليست كل الميتافيزيقا ، وأنها لاتعدو أن تكون محاولات إنسانية أولى لفهم العالم لابد من تجاوزها فى يوم ما .

الثاني : وهذا السبب متفرع عن السبب الأول .. ويتمثل فى الظن بأن تفنيد هيوم الفلسفى للأدلة القبلية والبعدية على تحديد طبيعة الله وانكاره للأدلة على جوهرية النفس يعنى أنه ليس ميتافيزيقيا ، فأن تكون ميتافيزيقيا فى نظرهم لابد أن تكون مؤمنا من الناحية الفلسفية بطبيعة محددة لله ومعتقدا فى جوهرية النفس .

ولا ريب أن هذا ظن خاطىء لأن هيوم إذ يتفلسف على ذلك النحو إنما يقدم تصورات جديدة للكون والحياة والإنسان ، تقنع بالوقوف عند هذا العالم ، وتلتمس مبادىء تفسيره من داخله . وبالتالى فإنه يقدم ميتافيزيقا جديدة تسعى لاكتشاف الحقيقة الموجودة داخل العالم بدلا من التحليق فى عوالم الأوهام .

الثالث : الفهم الخاطىء لقول هيوم : « أننا إذا ما استعرضنا المكتبات مزودين بهذه المبادىء فيالها من إبادة تلك التى نضطر إلى فعلها، فلو تناولنا بأيدينا كتابا كائنا ما كان ، كتابا فى اللاهوت أو فى الميتافيزيقا المدرسية – مثلا – فلنسأل هل يحتوى هذا

الكتاب على تدليلات مجردة خاصة بالكم والعدد ؟ لا . هل يحتوى على تدليلات تجريبية خاصة بأمور الواقع والوجود ؟ لا . إذن فألق به فى النار لأنه يستحيل أن ينطوى على شىء غير السفسطة والوهم ». (١)

فهذا النص الذى ختم به هيوم « بحث فى العقل الإنسانى » يستشهد به المحللون دائما على رفض هيوم للميتافيزيقا على الاطلاق .

لكن لو أمعنا النظر فى عبارات هذا النص لوجدنا أن هيوم لم ينصح بإبادة كتب الميتافيزيقا مطلقا دون تقييد بشرط أو سبب وإنما اشترط خلوها من الاستدلالات الاستنباطية والاستقرائية ، لأنها بفقدانها لهذه الاستدلالات تفقد صفة العلم الدقيق ، ومن ثم فإنها لا تحوى إلا استدلالات سفسطائية وأحكاما وهمية .

وهكذا فإن حكم هيوم حكم مسبب . وبالتالى إذا زال السبب زال الحكم أى إذا زالت الاستدلالات السفسطائية والأحكام الوهمية وحل محلها الاستدلالات الاستنباطية والاستقرائية – زال حكم هيوم .

وهكذا نرى أن هيوم قد رفض فقط الميتافيزيقا القديمة المشتملة على السفسطة والوهم ، وسعى إلى إدخال الأنواع الدقيقة من الاستدلال فى دراسة الموضوعات الميتافيزيقية بهدف جعلها علما محكما .

* مشكلة النفس بين كنط وهيوم :

رغم اختلاف كنط عن هيوم فى معالجة موضوع « النفس الإنسانية » من الناحية الشكلية ، إلا أنه يتفق معه فى مضمون تلك المعالجة ، حيث يستند إلى نفس الأساس الذى استند اليه هيوم فى تفنيد القول بجوهرية النفس وبساطتها وخلودها ، كما أنه قد انتهى إلى نفس النتيجة التى انتهى

1- Hume, An Enquiry ..... , P . 165 .

اليها هيوم ، من أن العقل النظرى عاجز عن تقديم براهين محكمة على جوهرية النفس . وإذا كانت توجد بينهما بعض الاختلافات التى تأتى هنا أو هناك ، فإنها لا تؤثر مطلقا على اتفاقهما الجوهرى حول أسس المعالجة ونتائجها .

وإذا ما بدأنا بهيوم ، فإننا نجد أنه يدشن تحليلاته بالكشف عن المقدمة الأولى التى بنى عليها الميتافيزيقيون أوهامهم حول النفس الإنسانية ، والتى تعتبر نقطة الانطلاق بالنسبة لكل براهينهم . وقد وجد أنها تتمثل فى «خبرة الشعور بالذات » ، فالإنسان يشعر دائما بذاته أو نفسه شعورا لا يشوبه أدنى شك ، وهذا الشعور ليس بحاجة إلى دليل أو برهان ؛ لأن النفس التى يشعر بها المرء هى أساس كل إحساس أو إدراك أو انفعال أو عاطفة . فهى النواة التى تتعاقب عليها كل تلك الحالات المتغيرة ، ولذا فلا يمكن الشك فى وجودها لأنه لو حدث مثل هذا الشك لما كان هناك شىء يمكن أن يحكم بأنه يقينى ، فهى أكثر الأشياء التى تدخل فى حيز يقيننا ، لأنها أقرب الأشياء إلينا ، ولا يكتفى هؤلاء الميتافيزيقيون بالتأكد على وجودها ، بل يتحدثون أيضا عن طبيعتها ، فهى عندهم ذات هوية تامة وهذه الهوية بسيطة، ومن هنا يحكمون بخلودها . يقول هيوم :

« يوجد بعض الفلاسفة الذين يتخيلون أننا نشعر شعورا قويا فى كل لحظة بما يطلق عليه ذواتنا ، ذلك أننا نشعر بوجودها واستمرارها فى الوجود ، ويتخيلون أننا متأكدون تأكدا لا يحتاج إلى بينة البرهان من هويتها الكاملة وبساطتها » . (١)

ولا يختلف كنط عن هيوم فى تأكيده على أن خبرة الشعور بالذات أو «الانا أفكر» هى المقدمة التى ينبنى عليها علم النفس العقلى ، والتى منها يستنبط الميتافيزيقيون كل النتائج المتعلقة بجوهرية النفس وبساطتها وخلودها يقول كنط بعد إيراده لبعض الاستدلالات :

1- Hume, A Treatise ..., 251 .

أمامنـا إذن علم مزعـوم مبـنى على هذه القضيـة الوحيـدة (أنا أفكر) ..» . (١)

وفى نص تال يؤكد هذا المعنى فيقول :

« (أنـا أفكـر) هو إذن نص علم النفس العـقلى الوحيـد الذى يجب أن تستمد منه كل حكمتها » . (٢)

إذن فـمنشأ أوهام الميتافيزيقيين المتعلقة بعلم النفس العقلى ، هو «الأنا أفكر» بلغة كنط ، أو خبرة «الشعور بالذات» بلغة هيوم ، ومن هذه الخبرة يصعدون إلى كل أحكامهم المتعلقة بجوهرية النفس وبساطتها ، وخلودها .

ولقـد ركز كل من هيوم وكنط معظم تحليلاتهـما الفلسـفـية على نقد جوهرية النفس أكثر من تركيزهما على نقد فكرة البساطة والخلود .

وفى ظنى أن هذا مـسلك منطقى تماما لأن فكرة الجـوهرية هى أسـاس الحكم ببـساطة النفس ، وبساطة النفس بدورها أساس الحكم بخلودها . فإذا ثبت عدم جوهريتها تصدع على الفور الإيمان ببساطتها ، وبالتالى تلاشى الأمل فى خلودها . فلكى أقول عن شىء ما إنه جوهر بسيط يلزم أولا أن يكون جوهرا ، ولكى أحكم بخلود النفس يتحتم قبليا أن تكون بسيطة غير مركبة لأن المركب يفنى بتحلل أجزائه ، أما البسيط فهو ما ليس له أجزاء وبالتـالى لا يتـحلل ، أى لا يفنى . وربما يــدل النــص المقـتبس أعلاه من هيوم ، على أنه على وعى بترابط هذه المفاهيم وانبناء كل منها على الآخر . أما كنط فيتضح وعيه التام بهذا الانبناء والترابط عندما يقول :

«يعطى وصف النفس بأنها جوهر – من حيث هو موضوع للحس الباطن فقط – تصور اللامادية ، ومن حيث هو جوهر بسيط فأنه يعطى اللافســاد ،

1- kant, Critique of pure Reason, Tr. by J.M.D. Meiklejohn (London : J.M. Dent & Sons LTD ., 1934) , P . 234 .

من الآن وحتى نهاية الفصل ستكون إشارتنا لهذه الطبعة ، وإذا رجعنا لطبعة أخري فسنلفت النظر إلى ذلك .

2- Idem .

ومن حيث هو جوهر عقلى فإن هويته تعطى تصور الشخصية وهذه العناصر الثلاثة مجتمعة تعطى تصور الروحانية وعلاقة النفس بالموضوعات فى المكان تعطى تصور التعامل مع الأجسام ، فهى تمثل إذن الجوهر المفكر بوصفه مبدأ للحياة فى المادة ، أى كنفس (anima) وكمبدأ للحياة بعامة ، ومبدأ الحياة وهو فى إطار حدود الروحانية يعطى : الخلود . وينشأ عن ذلك أربع مغالطات يقع فيها علم النفس الترنسندنتالى الذى يعد خطأ بمثابة علم للعقل المحض يعالج طبيعة ما هيتنا المفكرة ».[1]

وإذا ما انتقلنا إلى الأساس الذى يستند إليه كل من هيوم وكنط فى تفنيد القول بجوهرية النفس فإننا سنجد أنه أساس واحد لا يختلف من هيوم إلى كنط ولا من كنط إلى هيوم ، إذ يرى الاثنان أن وجود الجوهر يستلزم وجود حدس حسى ثابت دائم ، وهذا ما لا يمكن العثور عليه لأن كل حدوسنا متغيرة متعاقبة لا تثبت على حال واحد ، ومن ثم فإن «الانا أفكر» أو الشعور بالذات لا يدل على جوهرية النفس لعدم وجود حدس حسى يمكن اعتباره أساسا لها .

والدليل على هذا هو نصوص كنط وهيوم . فبالنسبة لكنط فإن صفوة نقده لعلم النفس العقلى تتمثل – كما يشير عبد الرحمن بدوى [2] – فى أن الفكر بوجه عام لا يكفى لمعرفة موضوع ما ، بل لابد من الحدس الذى ينطبق عليه هذا الفكر . والمرء حين يقول « أنا أفكر » فإنه يعبر فقط عن الشرط العام الذى تخضع له كل تصوراته . ولابد له – كى يعرف نفسه – من حدس باطن يزوده بمادة ذلك الشكل العام الحاوى للفكر . وعلى هذا فإن المرء لا يستطيع بتحليل الفكر بوجه عام أن ينسب إلى الأنا صفات مثل

1- Ibid ., P . 235 .

٢– عبدالرحمن بدوى ، امانويل كنت (الكويت : وكالة المطبوعات ١٩٧٧ م) ، صـ ٢٨٣ .

الجوهرية ، البساطة ، الهوية الشخصية ، لأن هذه النسبة تفترض تركيبا يظل عديم القيمة والمعنى إن لم يوجد حدس . يؤيد هذا قول كنط :

« حتى يمكن لهذا المفهوم المسمى جوهر أن يدل على موضوع يمكن أن يعطى – كى يصير معرفة يجب أن يكون ثمة حدس دائم فى الأساس بوصفه شرطا لابد منه للواقع الموضوعى لكل مفهوم ، أعنى ما به وحده يعطى الموضوع وفى الواقع أنه ليس لدينا أى شىء دائم فى الحدس الباطن ، لأن الأنا هو مجرد وعى بتفكيرى . واذا ما اقتصرنا على التفكير وحده فإنه سيظل ينقصنا الشرط الضرورى لكى نطبق على ذاتنا ككائن مفكر مفهوم الجوهر ، أعنى مفهوم موضوع يقوم بنفسه وستتبدد كليا بساطة الجوهر المربوطة به مع الواقع الموضوعى لهذا المفهوم لكى تتحول إلى وحدة محض منطقية وكيفية للوعى الذاتى فى التفكير بعامة ، سواء كان الموضوع مركبا أو غير مركب » . (١)

ولو دققنا النظر فى هذا النص لوجدنا أنه قد استند إلى مبدأ يسرى فى النقد كله ، هذا المبدأ هو أن الفكر لا يكفى بصفة عامة من أجل معرفة أى موضوع ، وإنما لابد من حدس حسى ينطبق عليه هذا الفكر . ولاشك أن هذا المبدأ مبدأ هيومى تماما ؛ لأن هيوم هو الذى أكد على حتمية وجود حدس أو انطباع لكى أحكم بجوهرية النفس .

ولقد اعتبر كنط « الأنا أفكر » شرطا ضروريا لقيام المعرفة ؛ فهى ليست موضوعا ، وإنما شرط منطقى للمعرفة ، أو هى « مجرد وظائف منطقية لا تعطى الفكر أى معرفة بموضوع ، ومن ثم لا تجعلنى أعرف نفسى كموضوع » . (٢)

1- kant, critque of pure Reason, P . 240 .
2- Ibid., P . 237 .

وإذا ما رجعنا إلى هيوم فاننا سنجد تفنيده لجوهرية النفس لا يختلف من حيث الأساس عن تفنيد كنط لها ، حيث يعتبر أن أية فكرة حقيقية لابد أن تنشأ عن انطباع فإذا كان كنط يقول :

« أنا لا أعرف أى موضوع بمجرد أنى أفكر ، بل على العكس ، لا يمكننى أن أعرف أى موضوع إلا بتعيين حدس معطى ». (١)

فإن هيوم كان قد سبق له القول :

«لابد لكل فكرة حقيقية أن تنشأ عن انطباع حسى واحد معين» . (٢)

وإذا كان كنط يقول :

«إن تحليل وعى بذاتى فى التفكير بعامة لا يقدم لى أى معرفة بـ (ذاتى) كموضوع» . (٣)

فإن هيوم قال من قبل :

« لا أستطيع أبدا أن أمسك بـــ (ذاتى) فى أى وقت .. » . (٤)

نزيد هذا الأمر تفصيلا ، فنقول إن هيوم – مثله مثل كنط – يفند القول بجوهرية النفس على أساس أن وجود الجوهر يستلزم وجود حدس ثابت دائم، وإذا لم يوجد هذا الحدس لصار القول بجوهرية النفس خلوا من كل معنى .

ويطرح هيوم رأيه هذا فى شكل سؤال استنكارى قائلا :

« من أى انطباع أمكن لهذه الفكرة أن تأتى ؟ ». (٥)

1- Idem.

2- Hume, A Treatise of Human Nature, P . 251 .

3- kant, critique of pure Reason, P . 238 .

4- Hume, A Treatise of Human Nature, P . 252 .

5- Ibid ., P . 251 .

ويجيب بقوله :

« إنه محال علينا أن نجيب عن هذا السؤال بغير الوقوع فى تناقض ظاهر وسخف ، ومع ذلك فهو سؤال لابد من الإجابة عنه ، فلا محيص لنا عن ذلك إذا أردنا أن نجعل فكرة النفس واضحة مفهومة ، فلابد لكل فكرة حقيقية أن تنشأ عن انطباع حسى واحد معين ، لكن النفس أو الذات الشخصانية ليست انطباعا بذاته من الانطباعات الحسية ، بل هى ذلك الشىء الذى يفترض فيه أنه المرجع الذى تستند إليه انطباعتنا وأفكارنا على اختلافها ، ذلك لأنه لو كانت فكرة النفس قد نشأت عن انطباع واحد معين للزم أن يظل ذلك الانطباع على حاله دائما لا يتغير إبان فترة حياتنا كلها لأن المفروض فى النفس أن يكون وجودها قائما على هذا النحو ، لكن ليس هناك انطباع واحد متصف بالدوام وعدم التغير ، فالألم واللذة ، والحزن والسرور ، والعواطف والإحساسات ، كلها يتبع بعضها بعضا ، ويستحيل عليها أبدا أن يتحقق لها الوجود كلها دفعة واحدة ، وإذن فلا يمكن لفكرة النفس أن تستمد من أحد هذه الانطباعات أو من غيرها ، وبالتالى فليس هناك فكرة كهذه» . (١)

ثمة أمور عدة جديرة بالملاحظة والتنويه فى هذا النص بالغ الأهمية .

أولها : يشير هيوم صراحة فى مطلع النص إلى أن الحديث عن النفس يؤدى إلى الوقوع فى « تناقض ظاهر وسخيف » ، وتكشف هذه الإشارة بوضوح عن وعى هيوم بأن مجاوزة عالم الظواهر ، عالم التجربة الممكنة ، لابد أن يسفر عن السقوط فى النقائض . وربما لا يختلف معى أحد فى أن رأى هيوم هذا يمثل جوهر النقد الكنطى الذى يؤكد على أن العقل الإنسانى مقيد بعالم الظواهر، وإذا ما تجاوزه إلى عالم الشىء فى ذاته (الذى يشتمل على الموضوعات المفارقة ومنها النفس) فإنه سيقع فى متناقضات ،

1- Ibid ., PP . 251 - 2 .

وعندئذ ينهـار النقـد كله ، لأنه لو جـاز مـثل هذا المسلك ، واستطعنا من واقعة التفكير أن نستنبط الطبيعة الجوهرية للأنا إذن لانهدمت النقدية عن آخرها . (١)

ثانيها : إن تأكيد هيوم على عدم وجود انطباع واحد دائم يعتبر اصلا لفكرة النفس ، ومن ثم لا يوجد أساس متين للقول بجوهريتها – أقول إن تأكيد هيوم هذا هو نفسه الذى نص عليه كنط عندما قال إن الذات : «لا تنطبق عليها مقولة الجوهر التى تفترض حدسا معطى دائما ، وبالتالى لا يمكن لهذه الذات أن تعرف» . (٢) كما أن قول كنط : «ليس لدينا فى الحدس الباطن أى شىء دائم» (٣) يتشابه تمام التشابه مع قول هيوم : « ليس هناك انطباع واحد متصف بالدوام وعدم التغير » . (٤)

ثالثها : ألا يعنى قول هيوم إن «الذات ليست انطباعا بذاته من الانطباعات الحسية ، بل هى ذلك الشىء الذى يفترض فيه أنه المرجع الذى تستند إليه انطباعتنا وأفكارنا ... » (٥) – ألا يعنى هذا أنه يعتبر الذات شرطا للانطباعات والأفكار ، أى شرطا للمعرفة ، وبالتالى فإن كنط يتشابه معه عندما يرى أن « الشعور بالذات فكرة لا تشير إلى كائن موجود هو نفسى وإنما فكرة تعبر عن الشرط الضرورى لحصول المعرفة .. فموضوعات المعرفة محتاجة إلى ذات تعرف تلك الموضوعات » . (٦) ومن هنا فإن كنط يقول : « نرى بسهولة أن هذا المفهوم (أى الأنـا أفكر) هو الحامل Vehicle

---

1- kant, Critque of pure Reason , P . 239 .
2- kant, Critque of pure Reason, P. 244 .
3- Ibid., P. 240 .
4- Hume, A Treatise of Human Nature , P. 251 .
5- Idem .

٦- محمود زيدان ، كنط وفلسفته النظرية ، صـ ٢٧٢ - ٢٧٣ .

لكل المفاهيم بعامة » . [1] .

ولا خلاف فى أن كنط وهيوم بتصديعهما للأسس البرهانية التى ينهض عليها الاعتقاد بجوهرية النفس قد حسما مقدما مسألة بساطة النفس ، لأنه إذا لم تكن النفس جوهرا لا يمكن القول عنها أنها بسيطة ، فلكى يقال عن شىء ما أنه جوهر بسيط يلزم أولا أن يكون جوهرا .

وإذا لم تكن النفس جوهرية ، وبالتالى ليست بسيطة ، فإنها منطقيا ليست خالدة لأن الخلود مقترن بالبساطة اقترانا لا ينفصم عدما ووجودا فلا يخلد إلا البسيط إذ أنه ليس له أجزاء ومن ثم لا يتحلل .. لا يفنى . فالنفس التى هى ليست بجوهر عند كنط وهيوم لا يمكن القول عنها أنها بسيطة ، فهى لا تعدو أن تكون عند كنط – كما سبق بيانه : « مجرد وظائف منطقية .. » [2] ، كما أنها لا تعدو أن تكون عند هيوم : « حزمة أو مجموعة من الإدراكات يعقب بعضها بعضا فى سرعة هائلة لا يمكن تصورها ، وهى فى حركة وتدفق لا ينقطعان . فالعقل أشبه ما يكون بالمسرح تتعاقب عليه الإدراكات المختلفة تعاقبا سريعا واحدا فى أثر واحد ، وهى لا تفتأ فى تعاقبها السريع يختلط بعضها ببعض لتتكون منها تركيبات لا نهاية لاختلافها ولاحد لصنوفها وأوضاعها ، حتى لنستطيع أن نجزم بأن (الذات) لا تكون ذاتا واحدة بسيطة مدى لحظة واحدة من زمن ، كلا ولا هى تؤلف (هوية واحدة) تجمع العناصر المختلفة .. على أن تشبيهنا العقل بالمسرح لا ينبغى أن يضللنا ، إذ ليس العقل إلا الإدراكات المتوالية ، دون أن يكون لهذه الإدراكات مكان لظهورها » . [3]

ولا أدل على ارتباط فكرتى جوهرية النفس وبساطتها بفكرة الخلود عند هيوم ، من أنه يفند القول بالخلود فى نفس السياق الذى يفند فيه فكرتى الجوهرية والبساطة ، وينطلق فى هذه التفنيدات – مثله مثل كنط – من

1- kant, Critque of pure Reason, P. 234 .

2- Ibid ., P . 237 .

3- Hume , A Treatise of Human Nature , P. 253 .

منطلق واحد فقط ، هو عدم وجود حدس حسى يتضمن الجوهرية والبساطة والديمومة . يقول هيوم :

« إننى لا أستطيع أبدا أن أمسك بـ (ذاتى) فى أى وقت بغير إدراك ما ، كما لا أستطيع أبدا أن أرى شيئا على الإطلاق فيما عدا ذلك الإدراك ، حتى اذا ما ازيلت إدراكاتى لفترة من الزمن كما يحدث فى حالة من النعاس العميق ، فاننى أكون طوال تلك الفترة غير حاس بـ (ذاتى) حتى ليمكن أن يقال عنى بحق أنى لست موجودا ، فإذا ما أزيلت كل إدراكاتى بالموت بحيث يمتنع على التفكير والحس والرؤية والحب والكراهية بعد تحلل جسدى ، فإننى عند ئذ أكون فى حالة من العدم التام ، فلست أتصور ماذا يطلب غير هذا ليتحقق انعدامى انعداما كاملا؟ » . (١)

ويخلص كنط إلى نفس النتيجة تقريبا عندما يشير إلى أنه لا يمكن « أبدا معرفة الذات بوصفها موضوع الحس الباطن إلا بواسطة الظواهر التى تكون حالة من حالات الذات الباطنة ، فى حين أن ماهيتها فى ذاتها وهى أساس هذه الظواهر تكون غير معلومة ». (٢) وكما نلاحظ فإن هيوم إذا كان يستطيع أبدا أن يمسك – بـ (ذاته) فى أى وقت بغير ادراك فإن كنط أيضا لا يمكنه ابدا معرفة الذات .. إلا بواسطة الظواهر التى تكون حالة من حالات الذات الباطنة .

واذا كان هيوم فى النصف الأخير من النص السابق يتحدث عن أن الموت هو « عدم تام » فإن كنط أيضا يتحدث عن « أن موت الإنسان هو نهاية كل تجربة بالنسبة إلى النفس أو الذات موضوع التجربة » . (٣)

1- Ibid ., P . 252 .

2- kant , prolegomena to Future Metaphysics, Trans. by john Richardson, in Metaphysical works (London : Mdccxxxvi, p . 131 .

انظر الترجمة العربية صـ ١٦١ .

3- Ibid ., p . 129 .

انظر الترجمة العربية ، صـ ١٥٩ .

تجدر الإشارة إلى أن إحالتنا علي المقدمات في هذا الفصل ستكون علي طبعة جون ريتشاردسون ، وإذا احلنا إلى غيرها فسنلفت النظر إلى ذلك .

ويؤكد هيوم هذا الرأى فى مقاله « عن خلود النفس » المنشور ضمن كتابه المعنون بـــ « مقالات غير منشورة » حيث يتساءل تساؤلا استنكاريا عليه مسحة من الاستغراب :

بأى البراهين أو الاستدلالات يمكن أن نثبت حالة للوجود لم يشاهدها أحد ولا تماثل بأى شكل أية حالة سبق رؤيتها ؟ ». (١)

من الواضح هنا أن هيوم يستبعد وجود براهين أو استدلالات مقنعة على خلود النفس كما يستبعد وجود تجربة إنسانية تثبت الحياة المستقبلية . وهذا نفسه هو ما أكد عليه كنط عند ما قال فى « المقدمات » « إنه فعلا لأمر غريب جدا أن ينزلق الميتافيزيقيون دائما من غير اكتراث إلى القول بمبدأ دوام الجـوهر ، ولا يحـاولون أبدا أن يعطوا لنا أى دليل على ذلك ، وهذا بلاشك لأنهم حين يتناولون بالبحث معنى الجوهر فإن كل وسائل الإثبات تنقصهم تماما » .(٢) ، « أن التجربة لا يمكن أبدا أن تتابع بعيدا عن هذه الأجسام (الجواهر) فى كل تحولاتها وتحليلاتها لكى تجد فيها المادة التى لا تخضع لعملية رد أخرى » (٣) ، «لا يمكن إثبات دوام الذات (= النفس) إلا بالنظر الى حياة الإنسان ، لا بالنظر إلى الزمان الذى يعقب الموت» (٤) لأن هذا الزمان لا خبرة لنا به ، فـ «قانون دوام الجوهر لا قيمة له إلا بالنظر إلى التجربة ، وبالتالى فلا يمكن أن تكون له قيمة إلا بالنسبة إلى الأشياء من حيث أنه يجب أن تعرف فى التجربة وأن تتحدد وترتبط مع غيرها فى التجربة أيضا ، لا بالنسبة إلى الأشياء بوصفها مستقلة عن كل تجربة ممكنة ، ولا بالتالى بالنسبة إلى النفس بعد الموت » ، (٥) وخلاصـة الأمر كما يقول

١- هيوم ، عن خلود النفس ، المقال الأول فى كتاب «مقالات غير منشورة» ، (لندن لونجمانز جرين ، ١٨٧٥م) ، راجع بصفة خاصة صـ ٤٠١ - ٤٠٦ . وانظر : جاك شورون ، الموت في الفكر الغربي ، ترجمة يوسف كامل حسين ، مراجعة وتقديم أمام عبدالفتاح أمام (الكويت : عالم المعرفة ٧٦ ، ١٩٨٤م) صـ ١٤٦ - ١٤٨ .

2- kant, prolegomena to Future Metaphysics, P., 129 .

3- Idem .

4- Idem .

5- Ibid ., p. 130 .

كنط فى «نقد العقل المحض» : «إنه لا يمكن لنا أن نعرف شيئا – بأى طريقة – عن قوام النفس فيما يخص إمكان وجودها المستقل عن الموضوعات الخارجية ». (١)

ولا يكتفى هيوم وكنط بطرح الإشكالات النظرية التى تواجه فكرة الخلود وإمكانية اقامة البرهان النظرى عليها ، بل يقدم الاثنان الأدلة التى ترجح حدوث الفناء عن طريق اللجوء إلى ملاحظة الطبيعة ، فالطبيعة عند هيوم تؤكد أن النفس والبدن مرتبطان معا من البداية حتى النهاية ، من المولد فالطفولة إلى الصبى والشباب حتى الكهولة والشيخوخة ، وكل منهما يتوافق مع الآخر ويلازمه تلازما طرديا بشكل يصعب معه الفصل بينهما .

ثم يعادو هيوم – عبر تقديمه لهذا الدليل على فناء النفس – إلى تقديم إشكال جديد ضد فكرة الخلود ، فيتساءل فى عبارات مختزلة لكنها تبرز حجته فى أقوى صورة لها :

« ما هو ذلك السبب الذى يمكن أن يؤدى إلى تصور أن تغيرا كبيرا مثل ذلك التغير الذى يحدث للنفس بتحلل البدن وسائر أعضائه الفكرية والحسية – كيف يمكن أن يحدث مثل هذا التغيير دون حدوث تحلل لجميع مكونات الانسان ؟ » . (٢)

إن هذا الإشكال لا يمكن الرد عليه – فيما يرى هيوم – إلا إذا كان للنفس وجود سابق قبل حلولها فى البدن ، ولذا فالاحتمال الوحيد الممكن – عند هيوم – هو نظرية التناسخ ، ولكن حتى هذا الاحتمال لا ينجو من تفنيده فلا يوجد دليل على الوجود السابق للنفس لأنه تجربة لم يسبق لأحد أن مر بها ، ولا يمكن للعقل أن يقيم عليها البرهان المحكم . (٣)

أما كنط ، فإن له موقفا مشابها إن لم يكن متطابقا مع هيوم ، فيما يتعلق بأن ملاحظة الطبيعة تدل على فناء الفرد ، فيرى – أثناء انتقاده

1- kant, critique of pure Reason, p., 243 .

١– هيوم ، عن خلود النفس ، نفس الموضوع السابق .

٢– المرجع السابق ، نفس الموضوع .

لكتاب أفكار حول فلسفة تاريخ الجنس البشرى لهردر – أنه لا يوجد تشابه البتة بين ارتقاء الفرد إلى حالة أكثر كمالا فى الحياة المستقبلية [١] وما نلاحظه فى الطبيعة التى لا تظهرنا إلا على دمار الفرد وحفظ النوع . أما الزعم بمعرفة أن الفرد الإنسانى سيعيش بعدد ماره فربما أمكن طرحه على أسس أخلاقية وميتافيزيقية ، ولكن ليس من خلال القياس على التطورات الطبيعية ، تلك التى تدل على فناء الفرد لا بقائه . [٢]

ومن الأدلة التى قدمها هيوم على الفناء فى مقاله «عن خلود النفس» ذلك الدليل الذى يرى فيه أنه اذا كان من المؤكد أن الإنسان يخشى الموت ، فهذا شاهد على فناء النفس الإنسانية بالموت لأنه إذا «كانت الطبيعة لا تفعل شيئا عبثا ، فإنها لا يمكن أن تملأنا بالفزع تجاه حدث مستحيل» . [٣]

إن هيوم المتشائم يستنتج هنا من كون «الطبيعة لا تفعل شيئاً عبثا» الدليل على الفناء .

لكن كنط الذى يملؤه التفاؤل – طبعا ليس بسبب من العقل النظرى المحض – يستنتج من نفس هذه المقدمة الدليل على الخلود ، حيث لديه اقتناع عميق بأننا نجد فى كافة أنحاء العالم دلائل جلية على نظام يسير طبقا لغرض محدد وينفذ بحكمة عظيمة [٤] ، ويعد هذا الاقتناع هو الأساس والمعيار لإيمانه بوجود « عالم أفضل » وهو الذى يبرر أمل الانسان

١- كان هردر قد قدم نظرية الميلاد الجديد التي تقول بميلاد روحى وجسمانى يقوم علي الوحدة الصوفية للخلق ، فهناك موت وصيرورة دائما تنشأ في غمارها الحالة المستقبلية من رحم الحاضر علي النحو ذاته الذي تنتج به الأشكال العليا للحياة العضوية من تطور الكائنات الحية الأدني . انظر : هردر ، ما يتعلق بالمعرفة والغيب – ٦ – ذ – زر شترويتر – بلاتر – ١٧٩٧م عن : جاك شورون ، الموت فى الفكر الغربي صـ ١٤٩ ، ٢١٣ .

٢- كنط ، تنقيح كتاب هردر أفكار حول فلسفة تاريخ الجنس البشري ، الماني ليتراتور – زايتونج ١٧٨٥م . عن : المصدر السابق ، نفس الموضوع .

٣- هيوم ، عن خلود النفس ، المقال الأول في كتاب «مقالات غير منشورة» راجع بصفة خاصة صـ ٤٠١ – ٤٠٦ .

4- kant, Critque of pure Reason, P . 468 .

فى حياة مستقبلية فلا يمكن أن يعتقد المرء بأن الطبيعة لابد قد منحت عقلنا الدأب الذى لا يعرف السكينة للبحث عن مثل هذا الطريق « إذا لم يكن هناك قبل هذا » الطريق المؤكد ذلك أن « الطبيعة لا يمكن أن تواصل تضليلنا بوعود خادعة ثم تغدر بنا فى النهاية ». (١)

هنا نكون قد وصلنا إلى مفترق الطرق بين هيوم وكنط ، فإذا كان الاثنان قد اتفقا على إثبات عدم قدرة العقل على إثبات قضايا نظرية تطمح إلى تعيين طبيعة النفس ، وقاما بتفنيد كل الأدلة النظرية المحضة على جوهرية النفس وبساطتها وخلودها وذلك بسبب عدم وجود حدس دائم أو تجربة ضرورية تثبت مثل تلك القضايا ، ومن ثم فقد انتهى الاثنان إلى أن مسألة خلود النفس تمثل اشكالا لا يجد حله فى المعرفة النظرية - أقول إذا كان الاثنان قد سارا فى طريق واحد حتى الآن فإن كنط لم يتوقف عند المرحلة التى توقف عندها هيوم ، بل اتبع السبل وتشعب به الطريق ، فتفرق به عن سبيل هيوم حيث بحث عن حل لتلك الاشكالية فى مجال آخر - غير مجال العقل النظرى - هو مجال الاخلاق والغائية ، فوجد أن الانسان «يستشعر نداء داخليا لإعداد نفسه من خلال سلوكه فى هذا العالم وعبر التضحية بالعديد من مزاياه ليكون مواطنا فى عالم أفضل يحلق إليه بفكره وهذا البرهان القوى الذى لا يمكن تفنيده تدعمه معرفتنا المتزايدة دائما بوجود هدف فى كل ما نراه حولنا ، كما يدعمه تأمل عظمة الخلق وكذلك الوعى بلا محدودية الامتداد الممكن لمعرفتنا والكفاح المعادل لها ». (٢)

فمع أن كنط يرى وجوب « أن نطرح جانبا الأمل فى أننا من خلال المعرفة النظرية المحضة بذواتنا يمكن أن ندرك الاستمرار الضرورى لوجودنا» ، (٣) فانه يؤكد إيمانه بالله والآخرة فيقول: « إننى أؤمن حتما

1- kant, Critique of pure Reason, Tran. by Lewiss white Beck, P., 247 - 8 .

2- kant, Critique of pure Reason , P. 246 .

3- Idem .

بوجود إله وحياة مستقبلية وإنى لعلى يقين من أنه ليس هناك ما يمكن أن يهز هذا الإيمان ». [1] لكنه يعود فيؤكد أن الإيمان بوجود حياة مستقبلية : « ليس يقينا منطقيا ، وإنما هو يقين أخلاقى » . [2]

وقد نظر كنط إلى الخلود فى كتابه «نقد العقل المحض» بوصفه شرطا ضروريا للعقل العملى «فالسعادة والفضيلة لا تتطابقان فى هذه الحياة الدنيا وذلك على الرغم من أن العقل يتطلب ضرورة تطابقهما ، فمع أنه يمكن تحقيق السعادة فى هذا العالم إلا أن الفضيلة لا يمكن تحقيقها بصورة حقيقية إلا إذ ما كان هناك تقدم لامتناه فحسب ، ومن ثم يلزم أن تكون هناك حياة مستقبلية .

لكن هذه الحجة تختلف – كما يشير جاك شورون [3] – فى «نقد العقل العملى» إلى حد ما ، حيث ينصب قدر أكبر من التأكيد على الأخلاق ، فالقانون الأخلاقى يطالبنا بالكمال ، ويقول كنط إن الالتزام لا يكون صحيحا إلا إذا كان من الممكن الوفاء به :

« إن تحقيق الخير الأسمى فى العالم هو هدف ضرورى لإرادة يمكن أن يحددها القانون الأخلاقى غير أنه فى مثل هذه الإرادة يعد الملاءمة الكاملة بين النوايا والقانون الأخلاقى الوضع الأرفع للخير الاسمى . ومن ثم فإن هذه الملاءمة ينبغى أن تكون ممكنة شأن هدفها لأنها متضمنة فى الأمر الذى يقتضينا بالسعى وراء هذا الهدف » . [4]

ولا يمكن أن يلبى الموجود الحسى المتناهى مطلب القانون الأخلاقى إلا إذا كان التقدم اللانهائى من المستويات الدنيا إلى المستويات العليا من الكمال الأخلاقى أمرا ممكنا ، والتقدم اللامتناهى ممكن فقط إذا كان وجودنا لا متناهيا ، أى إذا كانت أنفسنا خالدة ، يقول كنط :

1- kant, critique of pure Reason, Tran by white Beck, P. 650 .
2- Idem .
٣- جاك شورون ، الموت فى الفكر الغربى ، صـ ١٥٦ .
4- kant, critipue of practical Reason, p. 225 .
قارن : جاك شورون ، الموضع السابق .

« وهكذا فإن الخير الأسمى هو أمر ممكن عمليا فحسب إذا افترضنا خلود النفس ، وهذا الأخير بحكم كونه مرتبطا على نحو لافكاك منه بالقانون الأخلاقى هو شرط ضرورى للعقل العملى المحض ... وأعنى بشرط ضرورى للعقل العملى المحض قضية نظرية لا يمكن بما هى كذلك البرهنة عليها وإن كانت نتيجة لازمة لقانون عملى سليم قبلى على نحو مطلق ». (١)

* مشكلة النقائض بين كنط وهيوم :

ربما تكون فكرة النقائض أشهر أفكار كنط على الإطلاق . ونظرا لأنها معروفة تماما على الأقل للمختصين ، فإن الأمر يقتضى منا عدم الدخول فى تفصيلاتها الدقيقة والاكتفاء فقط بالإشارة الى أهم معالمها عند كنط، وذلك كتمهيد ننطلق منه إلى إثبات أن هذه الفكرة إنما هى من الأفكار الهيومية الأصيلة التى استند إليها هيوم فى تحديد موقفه من عالم الشىء فى ذاته . وكل ما فعله كنط هو أنه قد تمكن من عرضها ببراعة عرضا فلسفيا جذابا ومتميزا جعل الكثيرين ينسون جذورها فى فلسفة هيوم ، بل عند بعض الفلاسفة القدماء . ومع ذلك فقد كان ولا يزال عرض كنط لهذه النقائض «من أعظم ما أنجزت الفلسفة النقدية» . (٢)

ولعل أهمية هيوم (٣) بالنسبة للنقائض الكنطية تظهر منذ اللحظة الأولى التى يتحدث فيها كنط عن فكرة النقائض فى كتابه « المقدمات لكل ميتافيزيقا مقبلة » حيث يقول :

1- Ibid ., P. 226 .

٢- هيجل ، موسوعة العلوم الفلسفية ، صـ ١٦٦ .

٣- تجدر الإشارة إلي أن ما يهمنا في هذه المرحلة من البحث هو إثبات وجود فكرة التناقض الكنطية عند هيوم . أما متى وكيف تأثر كنط بفكرة التناقض كما قدمها هيوم ، فهذا ماسأناقشه – علي التوالي – في الفصلين الرابع والخامس . ومن هنا فإن حديثنا في هذا الفصل عن النقائض ليس هو كل ما فى جعبتنا وإنما بعضه فقط .

« إن تناقض العقل المحض يفيد كعامل قوى جدا فى **إيقاظ الفلسفة من سباتها الدوجماطيقى** ، وينبهها إلى العمل الشاق المنوط بها فى القيام بالامتحان النقدى للعقل نفسه » . (١)

ويشير كنط – فى خطاب متأخر جدا إلى جارفى – إلى أنه استغل تناقض العقل مع نفسه استغلالا جيدا فى تكوين الفلسفة النقدية ، يقول :

« إن تناقض العقل المحض .. هو أول شيء أيقظنى من سباتى الدوجماطيقى وقادنى إلى نقد العقل ذاته لكى أحل فضيحة التناقض الصورى للعقل مع ذاته » . (٢)

إن أهمية هيوم بالنسبة للنقائض تظهر بوضوح فى ضوء هذين النصين إذا ما تذكرنا اعتراف كنط فى مطلع «المقدمات» بأن : « تنبيه ديفيد هيوم هو الذى أيقظه من سباته الدوجماطيقى منذ عدة سنوات مضت ووجه بحوثه فى حقل الفلسفة التأميلية وجهة جديدة تماما » . (٣)

ولا ريب أنه إذا كان هيوم الذى أيقظ كنط من سباته الدوجماطيقى فلابد أن يكون له علاقة بفكرة النقائض التى يقول عنها كنط نفسه إنها «أول شيء أيقظه من سباته الدوجماطيقى » «وأنها تفيد كعامل قوى جدا فى إيقاظ الفلسفة من سباتها الدوجماطيقى » .

تلكم كانت الدعوى وفيما يلى الإثبات . ولنبدأ بعرض وجهة نظر كنط فى الموضوع .

يرى كنط أن فكرة النقائض تنشأ عندما يتوسع العقل فى علاقة المشروط بالشرط (سواء كانت رياضية أو دينامية) إلى حد لا تصل إليه التجربة أبدا ، وبالتالى فهى فكرة لا يمكن أن يكون موضوعها معطى لنا بصورة مطابقة

1- kant, prolegomena , ed. Beck, P. 86 .
قارن الترجمة العربية صـ ١٦٣ ، حيث يوجد اختلاف بينها وبين الترجمة الانجليزية المذكورة .
2- kant, correspondence, p. 252 .
3- kant, prolegomena To any Future Metaphysics, ed., Beck, P.8.

فى أية تجربة . وليست النقائض من نسج الخيال ، وإنما هى قائمة أساسا فى طبيعة العقل الإنسانى . ومن هنا فلا مفر منها ولا يمكن وضع حد لها .

وعدد هذه النقائض أربع بعدد أصناف المقولات [1] ، أى من حيث الكم والكيف ، والجهة ، والإضافة . وقد أشار بايلسن **Paulsen** فى كتابه **«كنط : حياته ومذهبه»** إلى أن تاريخ الفلسفة يتوزع بين اتجاهين ، **أحدهما :** دوجماطيقى لاهوتى يتبنى إثبات القضايا الأربع ، **وثانيهما :** اتجاه تجريبى يتبنى نقائض القضايا . [2] ويصبح هذا الاتجاه التجريبى نفسه دوجماطيقيا عندما ينفى هذه القضايا حيث أنه يمد منطق التجربة إلى خارج حدود التجربة. ومن ثم فإن الاتجاهين يفشلان فى إنقاذ العقل من تناقضاته .

ويزعم كنط أن نقده قادر على بيان تلك النقائض والكشف عن أصلها فى العقل ، كالآتى :

النقيضة الأولى : تتألف من :

القضية : العالم له بداية (نهاية) من حيث الزمان والمكان . نقيض القضية : العالم لا متناه من حيث الزمان والمكان .

ويثبت العقل القضية بواسطة برهان الخلف ، فإذا سلمنا بأن العالم ليس له بداية فى الزمان ، فسيمتنع علينا فهم الحالة الراهنة ، كيف تم عبور اللامتناهى للوصول إلى الآن . إذن القول بأن ليس للعالم بداية فى الزمان ولا فى المكان قول محال . كما يستخدم العقل برهان الخلف فى إثبات نقيض القضية ، فإذا سلمنا بأن للعالم بداية فى الزمان فمعناه أن وجوده قد سبقه زمن فارغ ، ولن نجد فى أجزاء هذا الفراغ ما يوجب وجود العالم فى لحظة معينة دون سواها ، فيمتنع بالتالى أن يكون للعالم بداية فى الزمان . إذن ليس للعالم بداية فى الزمان ومثله فى المكان . [3]

1- kant, prolegomena, pp. 133 - 4 .

2- Paulsen, kant : his life and doctrine, trans. by crerighton & Albert Lefervre (New York, 1963) , p. 213 .

3- kant, critique of pure Reason, pp. 260 - 1 .

ويلاحظ اوينج **Ewing** فى كتابه «تعليق قصير على نقد العقل المحض» أن برهنة كنط على القضية ونقيضها مبنية على فرض جوهرى هو أن الزمان والمكان لانهائيان ، إذ أن المشكلة تتمثل فى التساؤل عما إذا كان العالم محدودا فيهما أم لا . (١) وهذا يدل على أن كنط يستخدم المكان اللانهائى هنا بالمعنى النيوتونى الواقعى لا بالمعنى الكنطى الذى يعتبر أن المكان اللانهائى مجرد تجريد ، ومثله الزمان . (٢)

فنيوتن – كما يقول جوتفريد مارتين **G. Martin** – يعتقد بوجود عالم نهائى داخل مكان لا نهائى فى ذاته (٣) ، كما أنه يتصور الزمان ذاته لا نهائيا . (٤)

أما النقيضة الثانية : فتتكون من :

القضية : يتركب كل جوهر من أجزاء بسيطة ، ولا يوجد فى العالم إلا البسيط والمركب من البسيط .

نقيض القضية : لا يوجد شىء بسيط فى العالم ، إنما الكل مركب .

والبرهنة على القضية كالآتى : لو سلمنا بأن الجوهر المركب لا يتركب من أجزاء بسيطة ، لاستطعنا إعدام المركب بنزع التركيب عنه فكريا أى بتحليله ، لذا لابد من أن يقف التحليل عند حد ، وهذا الحد هو البسيط . أما إثبات نقيض القضية فهو : كل جوهر يوجد بالضرورة فى المكان ، وكذلك كل جزء من أجزائه ، وهذه الأجزاء قابلة للقسمة بالضرورة مثل المكان الذى تشغله ، فهى إذن ليست بسيطة . إذن لا يوجد شىء بسيط . (٥)

1- Euing, A Short Commentary on kant's critique of pure Reason, (London, Methuen, 1962), P. 211 .

٢– محمود زيدان ، كنط وفلسفته النظرية ، صـ ٢٩٩ .

3- Martin, kant's Metaphysics and the Theory of Science, An English trans . by Lucas, p. G. (Manchester Univ., Press., 1961), P. 44 .

4- Ibid., p 47 .

5- kant, Critique of pure Reason, PP. 264 - 6 .

والنقيضة الثالثة : تتألف من :

قضية : ليست العلية المطابقة لقوانين الطبيعة هى الوحيدة التى يمكن أن تشتق منها كل ظواهر العالم ، بل لابد من التسليم بوجود علية حرة من أجل تفسيرها .

ونقيض القضية : لا توجد حرية ، وكل ما يحدث فى العالم إنما يحدث وفقا لقوانين الطبيعة .

والبرهنة على القضية هى : لو سلمنا بأن لا سببية إلا تلك التى تحتم حدوث حال من حال سابقة بموجب قاعدة لاضطررنا إلى التسليم بأن كل حالة سابقة تحتم أخرى سابقة تحتم بدورها أسبق منها ، وهكذا إلى ما لا نهاية . وبالتالى لا نصل إلى تعيين تام يقتضيه القانون الطبيعى . ولابد إذن من أجل انطباق هذا القانون ، ان تكون سلسلة العلل تامة منتهية ، وإن يبدأ بعلة ليست فى حاجة إلى أى تعيين سابق ، أى علة حرة . أما البرهنة على نقيضها : لو سلمنا بوجود حرية قادرة على أن تبدأ من تلقاء ذاتها سلسلة من الأفعال أو الظاهرات المتعينة سببيا ، فسنكون أمام احتمالين : إما أن تكون الحرية متعينة لبدء هذه السلسلة ، وهذا ما يدخل الحرية فى التناقض ، وإما ألا يكون ثمة تعيين ضرورى ، فلا يكون تعيين سببى ، وبالتالى لا ضرورة فى قوانين الطبيعة . يبقى إذن أن لا حرية تكون علة لما يحدث فى الطبيعة ، وكل ما يحدث فيها إنما يكون وفقا للسببية الطبيعية .[1]

والنقيضة الرابعة : عبارة عن :

قضية : يتطلب العالم وجود كائن كلى الضرورة ، بوصفه جزءاً منه أو علة له .

نقيضها : لا يوجد أى كائن كلى الضرورة لا فى العالم ولا خارج العالم بوصفه علة للعالم .

1- Copleston, History of Philosophy, Vol., VI, PP. 289 - 292 .
بتصرف .

وإثبات القضية : لو لم يكن فى العالم شيء كلى الضرورة ، لاستحال تفسير التغير نفسه ، مادام كل تغير إنما هو النتيجة الضرورية المترتبة على بعض الشروط ، وبالتالى فإنه يفترض سلسلة كاملة من الشروط حتى نصل إلى اللامشروط المطلق الذى هو وحده الضرورى أو واجب الوجود . ولابد أن يكون هذا الموجود الضرورى من العالم المحسوس لأنه لو افترضنا أن الضرورى يقوم خارج العالم لاضطررنا الى الإقرار بأن سلسلة تغيرات العالم تبدأ منه دون أن يكون هو منتميا إلى العالم . وهذا ممتنع لأن بدء السلسلة لا يمكن أن يتعين إلا بما يسبقه فى الزمان ، إذ أن الشرط الأسمى لبدء سلسلة من التغيرات يجب أن يوجد فى الزمان حيث لم تكن تلك السلسلة قد وجدت بعد لأن البدء هو وجود يسبقه زمان لم يكن فيه الشيء ، الذى بدأ ، قد وجد بعد . فسببية السبب الضرورى للتغيرات ، وبالتالى السبب نفسه ، ينتمى إذن إلى الزمان وبالتالى إلى الظاهرة . إذن ثمة فى العالم نفسه شيء ضرورى ضرورة مطلقة هو جزء من السلسلة أو هو السلسلة بأسرها .

أما البرهنة على نقيض هذه القضية فهو : لو سلمنا بأن العالم نفسه هو الكائن الضرورى ، أو أن فيه كائنا ضروريا ، لا ضطررنا إما إلى الإقرار بأن ثمة بدءا فى سلسلة التغيرات كلى الضرورة ولا سبب له بالتالى وهذا قانون تعين جميع الظاهرات فى الزمان . وإما إلى الإقرار بأن السلسلة ككل هى كلية الضرورة رغم أنها عرضية ومشروطة فى كل أجزائها وهذا ما يتناقض بنفسه . ولو سلمنا من ناحية أخرى بأن ثمة علة للعالم كلية الضرورة خارج العالم ، لاضطررنا الى التسليم بأن على هذه العلة أن تبدأ فعلها ، مما يعنى أن على سببيتها أن تكون جزءا من الزمان ، وبالتالى من العالم ، وهذا ما يناقض وجود العلة خارج العالم . يبقى إذن أن ليس ثمة فى العالم من كائن كلى الضرورة ، ولا خارج العالم من حيث هو مرتبط به ارتباطا عليا . (١)

1- kant, critique of pure Reason, pp. 275 - 7 .
- Copleston, History of philosophy, Vol., VI., pp. 292 - 3 .

وكما يقول كورنر S. Korner متابعا كنط فـإن «كل واحدة من هذه القضايا المتعارضة Conflicting Propositions يمكن أن توجد بين الادعاءات الرئيسية عند واحد أو أكثر من المذاهب الميتافيزيقية فالنقيضة الأولى تتصل اتصالا وثيقا بأية نظرية ميتافيزيقية تؤكد أو تنكر – بشكل صريح أو ضمنى – أن العالم قد خلق فى لحظة من الزمن ، وتتصل النقيضة الثانية بأية نظرية ميتافيزيقية تؤكد أو تنكر وجود الذرات أو المونادات atomsor monads من أى نوع . أما الثالثة فهى تقابل بين الحتمية واللاحتمية ، وهكذا تقابل بشكل غير مباشر – كما يعتقد كنط – بين العلم الطبيعى وأساس الأخلاق . وتعبر النقيضة الرابعة عن التعارض بين النظريات الميتافيزيقية التى تحاول أن تثبت أو التى تحاول أن تفند وجود الله من مقدمات من العالم ».[1]

إن هذا التناقض الأصيل الذى يكمن فى طبيعة العقل ، يمكن حله عن طريق النقد ، فكل نقائض العقل تقوم أصلا على دليل جدلى ، هو :

عندما يكون المشروط معطى فإن السلسلة الكاملة لجميع الشروط تكون معطاة

والحال أن موضوعات الحس معطاة بوصفها مشروطة

∴ سلسلة شروط موضوعات الحس معطاة كلها .[2]

وهذا الدليل ليس سوى قياس فاسد ، لأنه يتضمن أربعة حدود : ففى المقدمة الكبرى الموضوع (= المشروط) مأخوذ باعتباره موضوعا معقولا مستقلا عن شروط الحساسية أو الحدس . وهذا هو الحال فى كل القضايا . لكن فى المقدمة الصغرى يعنى «المشروط» العالم الظاهرى المحسوس ، وهذا هو الحال نقائض القضايا . فبأى حق نستدل بحد أوسط ذى معنيين وننتقل من الظاهرة إلى الشىء فى ذاته ؟

1- korner, kant (England, Penguin Books, 1984), p. 115 .
2- kant, critique of pure Reason, p. 299 .

ولقد أدى غياب هذا النقد إلى وقوع العقل المحض فى النقائض وحتى يمكن حل هذه النقائض لابد من التمييز بين نوعين منها :

النقائـــض الرياضية:

وتشمل الأولى والثانية ، وكل منهما تقدم قضيتين متناقضتين كلاهما خاطئة ، لأنها تقوم أصلا على مفهوم متناقض فى ذاته وهو : العالم فى ذاته فى الزمان والمكان . وهو تأليف متناقض فى ذاته لأن التأليف الرياضى يقوم على جمع المجانس إلى المجانس . فعندما يتحدث المرء عن الموضوعات التى فى زمان ومكان فإنه لا يتحدث أصلا عن أشياء فى ذاتها لانه يجهل كل شىء عنها ، ولا يمكن أن يقول عن الشىء الذى يتصوره فى مكان أو زمان أنه موجود فى ذاته خارج عن فكرة فى المكان والزمان ، لأنه عندئذ إنما يناقض نفسه لأن المكان والزمان والظواهر التى يحتويانها ليست أشياء فى ذاتها وخارجة عن التمثلات ، إنما هى فقط جهات للتمثل . وأنه لمن التناقض الواضح القول بإن جهة التمثل لها وجود أيضا خارج عن التمثل **إذن فموضوعات الحس لا توجد إلا فى التجربة** ، إما أن ننسب اليها وجودا مستقلا أو سابقا على التجربة ، وجودا يتقوم بذاته ، فكأننا نتوهم أن التجربة حاصلة بغير تجربة أو قبل التجربة ، وإذا ما حاول المرء أن يعرف بنفسه عظم العالم فى المكان والزمان ، **فلا يمكن أن يجد فى تصوراته ما يدل على أنه متناه أو غير متناه ، لأن التجربة لا تشمل الحكم الأول أو بديله ، إذ ليست عندنا تجربة عن المكان اللامتناهى أو عن زمان تستمر مدته إلى ما لا نهاية ، ولا عن تحديد نهاية العالم بمكان خال أو زمان خال** . ومن ثم فإن هذا العظم الذى يتعين بطريقة أو بأخرى ينبغى أن يوجد فى ذاته مستقلا عن كل تجربة ، مما يتناقض مع تصور العالم المحسوس بوصفه مجموع الظواهر التى يكون وجودها وارتباطها حاصلين فى التمثل أى فى التجربة لأنه ليس شيئا فى ذاته ، بل مجرد جهة للتمثل .

ونتيجة لذلك أن تصور عالم محسوس موجود فى ذاته هو تصور متناقض

فى ذاته ، **وسيظل حل المسألة المتعلقة بعظم العالم دائما أبدا حلا بعيدا عن الصواب سواء كان موجبا أو سالبا** . وكذلك الحال فيما يتعلق بالنقيضة الثانية . (١)

هذا عن النوع الأول من النقائض ، أما النوع الثانى فهو :

النقائض الدينامية :

وهى الثالثة والرابعة ، وهما تقدمان قضيتين متناقضتين يمكن أن تكونا صادقتين معا ، لأنهما تقومان على قصور فى التمييز بين الممكنات : إن ربط السبب بالنتيجة ليس بالضرورة ربطا للمتجانس ، بل قد يكون ربطا للمتغاير . فلو ميزنا بين السببية الطبيعية فى الظاهرات (حيث يوجد التعاقب الحتمى حسب التسلسل الزمنى ، وحيث لا يوجد بالتالى أى علية حرة) ، وبين العلية الحرة فى النومينا (حيث يمكن أن تكون حرية تعيين وبالتالى علة تحدث معلولا بمعزل عن التعاقب الزمنى) - فلو ميزنا مثل هذا التمييز لأمكن إثبات القضيتين معا ، حيث يمكن أن نصف شيئا واحدا بالحرية والطبيعة شرط أن ننظر إليه مرة بوصفه الشىء فى ذاته ، ومرة بوصفه الظاهرة ولن يكون فى ذلك أى تناقض ، إنما أن نكون قد أثبتنا أى معرفة فعلية بهذا الشىء فى ذاته ، بل نكون اكتفينا بالإشارة إليه كإمكان فحسب . ومثل هذا التمييز سيحفظ لنا الحتمية السببية فى الطبيعة دون أن يقفل أمامنا باب الحرية فى عالم النومينا ، لكنه سيمنعنا حتما من إقامة معرفة نظرية (٢) بهذا العالم المحتمل ، يقول كنط :

1- kant, prolegomena, pp. 138 - 9 .

الترجمة العربية ، صـ ١٦٨ - ١٦٩ .

١- موسي وهبه «المشكلة الكنطية» ، الفكر العربي ، العدد الثامن والأربعون ، بيروت ١٩٨٧م ، صـ ٢٧ .

أستطيع أن أقول الآن بلا تناقض أن كل أفعال الكائنات العاقلة تخضع لضرورة الطبيعة بوصفها ظواهر (مجردة فى تجربة ما) ، إنما نفس هذه الأفعال هى بالنسبة إلى الكائن العاقل وبالنسبة إلى الملكة التى تفعل بمقتضى العقل المجرد أفعالا حرة » . (١)

ويشير بعض الباحثين – مثل سميث A.H. Smith (٢) وزكريا إبراهيم (٣) – إلى أن هناك من اعتراض على فكرة كنط عن الحرية ، بدعوى أنها تمثل قوة صوفية لا معقولة ما دام أنه قد جعلها خارجة عن الزمان ، وكائنة فى عالم أبدى هو عالم المعقولات . وحتى لو تم التسليم مع كنط بضرورة استبقاء عالم المعقولات ، على الرغم من كل تلك الحملات العنيفة التى شنها كنط على «جوهر» الفلاسفة القدماء ، فإننا لسنا ندرى كيف ألحق كنط الحرية بعالم الحقائق الثابتة غير المندرجة تحت الزمان ، وهو الذى سبق له أن اعتبر كل ما لدينا من شعور بالذات مشروطا بحدس الزمان ؟ ألسنا هنا بإزاء مفهوم دخيل على العقل ؟ هذا ما يرد عليه كنط بقوله أن لدى الإنسان علية أخرى مختلفة كل الاختلاف عن العلية الطبيعية ، وتلك هى العلية الأخلاقية التى تكشف عنها طبيعة الإنسان العقلية .

** ** **

نخلص مما سبق الى أن كنط يرى أن النقائض قائمة أساسا فى طبيعة العقل الإنسانى المقيد بعالم الظواهر ، وهى تنشأ عندما يتوسع فى علاقة المشروط بالشرط إلى حد لا تصل إليه التجربة . ومن هنا فإن العقل لا يمكن أن يكون يقينا فيما يتعلق بعالم الشىء فى ذاته ، لأنه لا يملك أيه تجربة عنه وإذا حاول ذلك فإنه يقع فى الوهم والخرافة .

1- kant, prolegomena, p. 145 .

الترجمة العربية ، صـ ١٧٤ .

2- A.H.Smith , kantian Studies (Oxford, 1947), pp. 136 et seq.

٣- زكريا إبراهيم ، كانت أو الفلسفة النقدية (القاهرة : مكتبة مصر ، ١٩٧٢م) صـ ١٣٠ .

وإذا كان الغالب الأعم من الباحثين قد درج على اعتبار فكرة النقائض العقلية اكتشافا كنطيا فإن القليل منهم قد أشار إلى جذورها فى الفكر الفلسفى القديم . لكن لم يشر أحد – فيما أعلم – إلى أن فكرة النقائض فكرة أصيلة فى فلسفة هيوم . ومن ثم لم يتنبه الباحثون إلى أهمية هيوم بالنسبة إلى إيقاظ كنط من سباته الدوجماطيقى بواسطة تأكيده على تناقضات العقل الإنسانى ، بل أشاروا فقط إلى أن هذا الإيقاظ قد تم عن طريق تأثر كنط بتحليل هيوم للسببية .

وأيا ما كان الأمر ، فإن الصفحات القليلة القادمة كفيلة بإثبات وجود فكرة النقائض عند هيوم كمرتكز أساسى ترتكز عليه فلسفته فيما يتعلق بما بعد الطبيعة . حيث تؤكد نصوصه لاسيما فى المحاورات ، أنه لا يمكن للإنسان أن يتجاوز عالم الخبرة عقليا ، وهو إذا ما فعل هذا فإنه ينتج من البراهين والأدلة المتعارضة ما يناقض بها نفسه .

وقبل أن نقدم حيثيات هذا التأويل لفلسفة هيوم ، يلزم أن نحدد أولا الشخصية المعبرة عن آراء هيوم فى كتابه «محاورات فى الدين الطبيعى» لأن هذا التحديد سيترتب عليه كثير من الأمور التى تدعم وجهة نظرنا فى الموضوع .

يختلف المؤرخون فى هذا الصدد ، فمن قائل أنه «كلينثيز» ومن قائل أنه «فيلون» ، لكن الجميع متفقون على أنه ليس واحدا من الشخصيات الأخرى المذكورة فى المحاورة .

وإذا أخذ المرء الأشياء بظواهرها – وهذا خطأ – لقال أن كلينثيز هو الشخصية الناطقة باسم هيوم لثلاثة أسباب :

أولها : وصف هيوم فى المقدمة لاتجاه كلينثيز بأنه فلسفى دقيق فى الوقت الذى يصف فيه شك فيلون بأنه شك لا مبال . (١)

١– انظر الترجمة العربية للدكتور محمد فتحى (القاهرة : مكتبة القاهرة الحديثة ، ١٩٥٦) صـ ١٢ .

ثانيها : المدح شبه المستمر فى كلينثيز ، والنقدِ الساخر لفيلون ودميان .

ثالثها: تصريح هيوم فى نهاية المحاورات بأن مبادىء فيلون أكثر رجحانا من مبادىء دميان ، بينما لا تزال مبادىء كلينثيز هى الطريقة الأقرب إلى الحقيقة [1] .

ولعل هذه الأسباب الظاهرية هى التى جعلت كاتبا مرموقا – وإن كان لم يذكرها – مثل الدكتور زكى نجيب محمود يقول دون أن يقدم أى دليل :

« نرجح بل نكاد نوقن بأنه يجرى آراه على لسان كلينثيز الذى يجعل للعقل حق البحث فى خصائص الله ، أما وجود الله فحقيقة لا مندوحة للإنسان عن الاعتراف بها بحكم طبيعته» . [2]

لكن الفهم الباطنى لطبيعة آراء المتحاورين ، و «تكنيك» النقاش بينهم ، يدل على أن كلينثيز ليس هو المتحدث باسم هيوم ، لأن الموازنة بين آراء كلينثيز المذكورة فى المحاورات وآراء هيوم التى جاءت فى كتبه الأخرى ، لاسيما « رسالة فى الطبيعة الإنسانية» و «بحث فى الفهم الإنسانى » ، تدل على عدم وجود اتساق بين أفكارهما واتجاهاتهما وروحهما العامة ، كما تدل على أن النتائج التى توصل إليها كلينثيز فيما يتعلق باللاهوت الطبيعى تتباين مع النتائج المنطقية لمبادىء هيوم الفلسفية التى ذكرها من قبل فى الرسالة والبحث .

وإذا كان هيوم قد صرح بأن اتجاه كلينثيز فلسفى دقيق ، وأن مبادئه هى الطريق الأقرب إلى الحقيقة فإن هذا التصريح كان من تدابير الحيطة التى كانت مألوفة جدا فى القرن الثامن عشر ، حتى يمكنه اتقاء غضب الاتجاهات التعصبية السائدة آنذاك .

١– الترجمة العربية ، صـ ١٦١ .

٢– زكى نجيب محمود ، ديفيد هيوم ، صـ ١٦٤ .

ومما يؤكد أن كلينثيز ليس هو المعبر عن آراء هيوم ، هو أن هيوم نفسه قد جعل النصيب الأعظم من الحوار ، لاسيما فى النصف الأخير من المحاورات يأتى على لسان فيلون فضلا عن الكلمة الأخيرة التى اختتم هيوم بها الحوار كانت كلمة مطولة لفيلون ، لها من القوة والحسم ما جعل آراء كلينثيز تتراجع أمامها .

ولكن هل هذا يعنى أن فيلون قد قدم آراء اعتقادية بديلة لآراء كلينثيز ؟

تظهرنا المحاورات على أنه لم يفعل ذلك ، بل كان يلح فقط على الإشكالات التى تواجه معتقدات كلينثيز ، ويكشف النقاب عن نقائضها التى كان لها من القوة البرهانية ما يعادل قوة الأولى . ومن ثم يتجلى صعوبة – إن لم يكن استحالة – الوصول إلى يقين دقيق يتعلق بمثل تلك الموضوعات . وبالتالى يتكشف ضعف الموقف الذى يبنى قصورا ضخمة من المعتقدات على أقدام فخارية .

لكن لا يعنى هذا أن فيلون هو المتحدث باسم هيوم ، رغم أنه أقرب الشخصيات – من حيث تحليل مضمون أفكاره – إلى هيوم ، أقول مع ذلك لا يمكن اعتبار فيلون المعبر عن هيوم لأن هيوم هو محرك الشخصيتين، بل محرك كل شخصيات المحاورة ويقف وراء كل فكرة من أفكارها .

ويدعم هذا التفسير ذلك النص الحاسم الذى أورده هيوم قرب نهاية المحاورة فى أحد الهوامش عندما أشار إلى أن الحوار بين الدوجماطيقيين والشكاك لا يعدو أن يكون جدلا لا يتم فيه التوصل إلى حكم نهائى ، لأن كل طرف من أطرافه يركز على الجانب الذى يعنيه ، فالشاك فيلون يلح على المشكلات التى تثير الشكوك ، والدوجماطيقى كلينثيز يلح على جوانب الضرورة المطلقة التى تؤدى إلى الاعتقاد :

« يبدو واضحا أن الجدال بين الشكاك والدوجماطيقيين جدال لفظى تماما أو هو على الأقل معنى فقط بدرجات الشك واليقين التى ينبغى لنا أن نعتصم بها فى كل برهنة ومثل هذه المجادلات هى بشكل عام لفظية فى

حقيقتها ولا تقدم أى تحديد دقيق . فلا يوجد أى فيلسوف دوجماطيقى ينكر وجود إشكالات تتصل بالحواس والعلم معا وأن هذه الإشكالات لا تخل على الإطلاق بمنهج منطقى متسق . ولا يوجد أى شاك ينكر أننا نقع تحت ضرورة مطلقة – بصرف النظر عن هذه الإشكالات – فى التفكير والاعتقاد والبرهنة فيما يتصل بجميع أنواع الموضوعات ، بل وفى الموافقة أحيانا فى ثقة وضمان . ومن ثم فالخلاف الوحيد بين هاتين الشيعتين – إذا استحقت كل منهما هذا الاسم – هو أن الشاك يلح – عن عادة وهوى ، أو ميل – أعظم إلحاح على الإشكالات ، ويلح الدوجماطيقى لأسباب مماثلة على الضرورة » .[1]

ومن هنا نعرف لماذا وكيف يقدم الدوجماطيقى الأدلة على آرائه فيما يتعلق بعالم الشىء فى ذاته ، ثم يأتى الشاك ليفند تلك الآراء ويبرهن على نقائضها .

ولا أظن أن احدا يختلف معى فى أن هذا النص يوحى على نحو واضح ومباشر بفكرة النقائض .

** ** **

ولعلنا بوصولنا إلى هذه المرحلة من التدليل على أن هيوم هو الذى يقف وراء كل الشخصيات المتعارضة فى المحاورات ، نكون قد وصلنا منطقيا إلى فكرة النقائض الكنطية . فهيوم يستخدم فكرة النقائض استخداما واسع النطاق فى «محاورات فى الدين الطبيعى» لكى يصدع إمكانية معرفة العقل نظريا لطبيعة الله ونواميسه ، فالعقل الإنسانى إذا ما استخدم استخداما نظريا محضا فإنه يستطيع أن يقدم أزواجا متناقضة من البراهين يدلل بها على القضية

1- Ibid., p . 113 .

الترجمة العربية ، صـ ١٤٨ .

ونقيضها ، ومن ثم فإنه لا يستطيع الوصول إلى يقين نهائى فيما يتعلق بما بعد الطبيعة ، يقول هيوم :

«لما وجدت نقائض العقل الإنسانى بل ونقائضه فى موضوعات أخرى متنوعة جدا وأكثر ألفة فإنى لا أتوقع أبدا أى نجاح لتخميناته الضعيفة فى موضوع بالغ السمو والبعد عن مجال ملاحظاتنا » .(١)

فالعقل الإنسانى إذا « ما نظر إليه نظرة مجردة ، فإنه **ينتج من البراهين القوية** ما يناقض بها نفسه . وإننا لا نستطيع البتة أن نحتفظ باقتناع أو استيثاق ما فى موضوع ما لم تكن الاستدلالات الشكية بالغة فى دقتها ورقتها حتى لتعجز أن تعدل الحجج المستمدة من الحواس والتجربة وهى حجج أصلب عودا وأقرب إلى الطبيعة . ولكن من الجلى أنه حيثما تفقد حججنا هذه الميزة وتبعد عن الحياة العامة فإنه يتعادل معها أصفى شك ويكون فى وسعه أن يواجهها ويعد لها **ولن يكون لواحد منها وزن أكبر من الآخر** » .(٢)

نلاحظ هنا أن فكرة النقائض مطروحة عند هيوم بشكل واضح ، لدرجة تجعل المرء يقرر فى اطمئنان أنه يعتبرها أحد المرتكزات الأساسية التى ينطلق منها نحو توكيد موقفه من الموضوعات الميتافيزيقية . ومع ذلك لم يلتفت أحد من المحللين إلى وجودها عنده على هذا النحو .

ولم تأت هذه الفكرة عند هيوم على نحو عابر ، بل إنه كان يعنى تماما ما يقول ، إذ أوردها فى غير موضع من المحاورات ، وكان يؤكد عليها تأكيدا يصل أحيانا إلى حد الإلحاح لكى يدعم وجهة نظره ويبرهن على حدسه الفلسفى الرئيسى ، الذى يتمثل فى عدم إمكانية حسم المسائل المتعلقة بطبيعة الله وصفاته عن طريق العقل المحض .

1- Hume, Dialogues Concerning Natural Religion, pp., 29 - 30 .

قارن الترجمة العربية ، صـ ٤٤ .

2- Ibid ., p. 13 .

قارن الترجمة العربية ، صـ ٢٣ .

يؤكد هذه الوجهة من النظر أن هيوم منذ السطور الأولى من المحاورات ، وعلى وجه التحديد فى مقدمتها يقول عن صفات الله وقوانينه وأسلوبه فى العناية :

« إن أدق أبحاثنا حولها ليس لها نتيجة إلا الشك وعدم اليقين **والتناقض** » . (١)

وفى موضع آخر فى بداية الفصل الأول يتحدث عن : « **النقائض** التى تلصق بأفكار المادة ، بالعلة والمعلول ، بالامتداد ، بالمكان والزمان ، بالحركة ... » . (٢)

وربما يكون فى استخدام هيوم لأسلوب الحوار ، ما يوحى مباشرة بفكرة النقائض ، فها هو ذا يقدم الرأى ثم ينقضه ، ليبين استحالة وصول العقل إلى يقين فيما يتعلق بعالم الشىء فى ذاته .

ولقد كان هيوم على وعى بأن أسلوب الحوار فى التأليف هو الأسلوب الأمثل عندما يتعلق الأمر بدراسة موضوعات لا يمكن التوصل فيها إلى قرار مؤكد ، لأن بحثها دائما يؤدى إلى آراء متعادلة من حيث القوة ، فيقول :

«إذا قدر لمسألة من مسائل الفلسفة التى تبلغ درجة من الغموض وعدم اليقين لا يمكن معها العقل الإنسانى أن يتوصل إلى حكم نهائى – إذا قدر لها أن تدرس على الإطلاق ، فيبدو أنها ستقودنا بشكل طبيعى إلى أسلوب الحوار والمحادثة » . (٣)

** ** **

1- Ibid., p. 5.
2- Ibid., p. 8 .
3- Ibid., p. 4 .

قارن الترجمة العربية ، صـ ١٢
قارن الترجمة العربية ، صـ ١٦ .
الترجمة العربية ، صـ ١١ .

وإذا كان كنط قد أكد أن التناقض صفة أصيلة فى طبيعة العقل الإنسانى وانه لا يوجد فى الموضوع فى ذاته ولذاته أى ماهيته الخاصة – حسب تعبير هيجل – وإنما يلحق بالعقل الذى يحاول فهم هذا الموضوع فحسب ، وإذا كان هيجل قد اعتبر أن دخول التناقض عالم العقل عن طريق المقولات « أمر ضرورى وجوهرى ، وهو يمثل خطوة من أعظم الخطوات أهمية فى تقدم الفلسفة الحديثة ». [1] ، أقول إنه إذا كان الأمر على هذا النحو من نسب فضل اكتشاف التناقض كصفة أصيلة فى العقل إلى كنط ، فإن هذا الوضع ينبغى إعادة النظر فيه لأن هيوم هو صاحب الفضل الحقيقى فى ذلك الاكتشاف ، حيث بين فى نصوص بالغة الوضوح التناقض الذاتى الذى يقع داخل العقل عندما يسعى لمعرفة المبدأ النهائى ، يقول هيوم :

« إننا إذا ما رغبنا فى معرفة المبدأ النهائى والمؤثر ، كشىء ما ، يستقر فى الموضوع الخارجى ، فأننا إما أن نناقض أنفسنا ، أو نتحدث حديثا خاليا من المعنى ». [2]

وليس المسئول عند هيوم عن الوقوع فى التناقض أو الحديث بلا معنى ، هو الفهم وحده ، وإنما أيضا مبدأ الخيال الأساسى ، إذ أنه يقودنا كذلك إلى الخطأ عندما نتبعه ضمنا (كما ينبغى أن يكون ، فهذا المبدأ يجعلنا نستدل على الأسباب من المسببات ويقنعنا باستمرار الوجود الخارجى للأشياء عندما تغيب عن حواسنا . ومع أن هاتين العمليتين ، على حد سواء طبيعيتان وضروريتان فى العقل الإنسانى إلا أنهما تبدوان فى بعض الحالات متناقضتين بشكل مباشر ، فليس من الممكن لنا أن نستدل ، بشكل دقيق ومنتظم ، على الأسباب من المسببات ، وفى نفس الوقت نعتقد استمرار وجود المادة عندما تغيب عن حواسنا ، فكيف إذن سنسلم بهذين المبدئين معا .[3]

١- هيجل ، موسوعة العلوم الفلسفية ، صـ ١٦٣ .

2- Hume, A Treatis, pp., 266 F.

3- Ibid ., pp . 265 F.

وإذا كان التناقض يعرف على أنه تناقض بين مبدئين أساسيين فى العقل الإنسانى إذن فإن هذه الفقرة تحتوى بوضوح على فكرة التناقض بوصفها سمة داخل العقل الإنسانى ، فمبادىء هذا العقل التى نثق فيها تقودنا « للوقوع فى تناقض واضح » ، وكل من الخيال والفهم يفتقد «لأية درجة من درجات الثبات والاقتناع» .

إذن فوجود بعد جدلى لفلسفة هيوم أمر قد غدا من الوضوح بمكان . ومن هنا فإن تناقض العقل المحض عند كنط إنما يرتد إلى تناقض الفهم والخيال عند هيوم ، وبالتالى فإن هيوم وليس كنط - خلافا لهيجل - هو صاحب خطوة من أعظم الخطوات أهمية فى الفلسفة الحديثة .

** ** **

* مشكلة وجود الله وطبيعته بين كنط وهيوم :

أزعم أن كنط لم يتجاوز هيوم فى نقده لكل الفلسفات الإلهية القائمة على العقل المحض . فإذا كان كنط قد أبان امتناع الدليل الانطولوجى والكسمولوجى واللاهوتى الطبيعى على وجود الله ، فإن هيوم قد فند من قبل جميع براهين العقل المحض القبلية والبعدية على وجود الله . وإذا كان كنط قد رأى أنه لا يمكن أن تقوم الإلهيات إلا على أساس أخلاقى غائى ، فإن هيوم قد قال بأن وجود الله هو أساس جميع آمالنا ، وأقوى أساس للأخلاق ، وأوطد سند للمجتمع . وإذا كان كنط قد اعتبر الله المثل الأعلى للعقل ، فإن هيوم سبق له التأكيد على أن مبدأ الألوهية هو المبدأ الوحيد الذى لا يغيب فى أى وقت عن أفكارنا وتأملاتنا . وإذا كان كنط قد انتهى إلى استحالة قيام معرفة نظرية عن طبيعة الله ، لأنه لا يوجد لدينا أية تجربة عنها ، ولأن العقل إذا ما تجاوز نطاق التجربة سقط فى التناقض ، فإن هيوم قد انتهى من قبل إلى ذات النتيجة .

هذا زعمنا وهاكم الدليل عليه من واقع نصوص كنط وهيوم .

يوجد نص فى نقد العقل المحض يلخص تقريبا كل وجهة نظر كنط فى الموضوع يقول :

« والحال ، أنى أزعم أن كل محاولات استخدام العقل استخداما تأملياً محضا فى مجال الإلهيات ، إنما هى محاولات عقيمة تماما ، وباطلة بموجب قوامها الداخلى ولا طائل من ورائها . ومن جهة أخرى ، أن مبادىء استعماله الطبيعى لا تؤدى إلى أى إلهيات ، وأنه بالتالى إذا لم تتخذ القوانين الخلقية كأساس ، أو إذا لم نستخدمها كمرشد ، فانه لا يمكن أن يكون هناك أى إلهيات للعقل . ذلك أن كل مبادىء الفهم التأليفية هى ذات استعمال محايث ، فى حين أن معرفة كائن اسمى تستلزم استعمالا مفارقا ليس فهمنا معدا له . وحتى يمكن لقانون السببية الذى يصدق تجريبيا أن يؤدى إلى الكائن الأول ، يجب أن ينتمى هذا الكائن إلى سلسلة موضوعات التجربة ، لكنه سيكون عندئذ مشروطا بدوره ، شأنه شأن كل الظاهرات . لكن حتى لو سمح لنا بالقفز خارج حدود التجربة بواسطة القانون الدينامى للصلة بين المسببات وأسبابها ، فأى مفهوم يمكن أن تقدمه لنا هذه الطريقة ؟ إنه ليس مفهوما ، وهيهات أن يكون مفهوما عن كائن أسمى ، لأن التجربة لا تقدم لنا قط أكبر المعلولات الممكنة بأسرها (بوصفه شاهدا على علته) » . (١)

ان هذا النص الجامع الهادى ، اذا نظرنا فى ضوئه إلى « محاورات فى الدين الطبيعى » ، فإن من الممكن نصل إلى فهم جديد لهذا الجانب من فلسفة هيوم .

1- kant, critique of pure Reason , p. 370 .

إن الحدس الأساسى الذى يسرى فى كتاب هيوم «محاورات فى الدين الطبيعى» من البداية إلى النهاية ، يتمثل فى أن وجود الله بديهية إنسانية ، وحقيقة واضحة يقينية ، عرفتها كل العصور بدون استثناء ، وهى أهم موضوع درسه الإنسان على الإطلاق ، ولا أدل على هذا من اجتذاب ذلك الموضوع لكبار العباقرة نحو بحثه ، ومحاولتهم المستمرة لتقديم مزيد من البراهين والتحليلات الفلسفية الجديدة حوله . فوجود الله هو المرتكز المحورى الذى ترتكز عليه كل الآمال والطموحات الإنسانية ، وهو المستند الراسخ الذى تقوم عليه الأخلاق ، وأساس قيام المجتمعات وتماسكها ، بل إنه المبدأ الأوحد الذى يسيطر على أذهاننا ، وتتمحور حوله كل أفكارنا وخواطرنا .. يقول هيوم :

« ما هى تلك الحقيقة التى تعتبر أكثر وضوحا ويقينا من حقيقة وجود الله ، تلك التى تعرفها أكثر العصور جهالة واجتهدت أدق العبقريات ساعية إلى تقديم أدلة وبراهين جديدة عليها ؟ ما هى تلك الحقيقة التى تعد أكثر أهمية من هذه الحقيقة ، التى هى منطلق جميع آمالنا ، وأقوى أساس للأخلاق ، وأوطد سند للمجتمع ؟ والمبدأ الوحيد الذى لا يغيب فى أى وقت عن أفكارنا وتأملاتنا ؟ » . (١)

وكما هو واضح فى هذا النص فإن هيوم يؤمن بوجود الله على أساس أنه مبدأ راسخ فى عقولنا ، ومثل أعلى لها على حسب تعبير كنط ، يؤمن به من منطلق كونه لازما لقيام الأخلاق والمجتمع ، وبدونه ستذهب آمال الإنسانية هباء منثورا .

ومن هنا فإن المتحاورين على مختلف مشاربهم لا يشكون فى وجود الله يقول هيوم على لسان دميان مخاطبا كلينثيز :

1- Hume, Dialogues concerning Natural Religion , pp . 4 - 5 .
الترجمة العربية ص ١١ – ١٢ .

« لابد لى من الاعتراف ياكلينثيز بأن شيئا لا يثير دهشتى بقدر ما يثيرها هذا الضوء الذى عرضت فيه هذا النقاش منذ بدأناه ، فالمستمع إلى حديثك قد يتصور من كل ما ورد فى سياقه أنك إنما تعتقد فى وجود إله وتدافع عن ذلك ضد مغالطات الملحدين والكفار ، وأنك بهذا قد التزمت أن تكون بطل الدفاع عن هذا المبدأ الذى هو مبدأ للعقيدة بأسرها ، ولكن هذا – فيما أرجو – ليس موضع اختلاف بيننا بأى وجه من الوجوه ، إذ أنى على اعتقاد بأنك لن تجد إنسانا – أعنى إنسانا يتمتع على الأقل بإدراكه الفطرى – قد ساوره الشك جادا فى حقيقة لها كل هذا اليقين والوضوح الذاتى ، فليست المشكلة خاصة بـــ وجود الله ... » .[1]

ويؤكد هيوم هذا الرأى على لسان فيلون عندما يقول :

« لا جدال فى أنه حين يعالج ذوو العقل المتزن هذه الموضوعات ، فيستحيل أن يكون موضع الإشكال هو «وجود » الله ، بل «طبيعته» فحسب ذلك لأن الحقيقة الأولى – كما قد لاحظت فأصبت الملاحظة – واضحة بذاتها وليست مما يجوز فيه اختلاف الرأى ، إذ لا موجود بغير علة ، والعلة الأولى لهذا الكون (مهما تكن) هى ما نسميه بـــ (الله) ، ثم تحملنا التقوى على أن نعزو إليه كل ضروب الكمال ، ومن يساوره الشك فى هذه الحقيقة الأساسية يستحق كل عقاب يمكن أن ينزل بالفلاسفة ، وأعنى به أقصى درجات السخرية والازدراء والاستهجان ... » . [2]

إذن فقد أثبت هيوم وجود الله عن طريق العقل العملى (الأخلاق ، الأمل ، المجتمع) ، ولكنه عندما يعرض هذا الموضوع على العقل النظرى يجد أنه « لا يمكنه أن يتوصل بشأنه إلى حكم نهائى» . [3]

1- Ibid ., p. 19 .

الترجمة العربية ، صـ ٣١ .

2- Ibid., p. 21 .

الترجمة العربية ، صـ ٣٣ .

3- Ibid., p . 4.

قارن الترجمة العربية صـ ١١ .

وأنا هـنا أتسـاءل : هل انتـهى كنط إلى شيء مـخـالف لهـيـوم فى هذا الصدد ؟ ألم يكن كنط متابعاً لهيوم عندما قال : « إن العقل لا يستطيع أبدا أن يتوصل إلى معرفة هذا الشيء فى ذاته » [١] ، وعندما قال : « إن العقل فى استخدامه التأملى المحض بعيدا جدا عن بلوغ مقصد بمثل الكبر ، أى وجـود كائن أسمى » [٢] ، و «إنه إذا لم تتخذ القوانين الخلقية كأساس أو اذا لم نستخدمها كمرشد ، فإنه لا يمكن أن يكون هناك أى إلهيات للعقل » [٣] ، فـ « من الضرورى أخلاقيا أن نقر بوجود اللـه » [٤] ؛ «لأن المبادىء العملية لا يمكن أن تتصف بالكلية – التى لا يستطيع العقل أن يتخلى على الأطلاق عنها من أجل غايته الأخلاقية إلا إذا وجدت أمامها مثل هذا المجال الذى يحقق لها الأمل والرجاء الضروريين لها » . [٥] ، هذا الذى قاله كنط ألا يتشابه مع ما قاله هيوم من قبل عن حقيقة وجود الله من أنها « هى منطلق جميع آمالنا ، وأقوى أساس للأخلاق ، وأوطد سند للمجتمع » ؟ [٦]

إن هيوم – مثله مثل كنط – يفرق بين مسألة وجود الله كحقيقة أو بديهية حسمها العقل العملى ، ومسألة وجوده وطبيعته التى تعد غامضة غموضا تاما ومستغلقة استغلاقا على الفهم البشرى ، بحيث أن هذا المفهوم لا يمكنه أن يبرهن نظريا على طبيعة الله أو وجوده ، لأن ذلك أمر يجاوز كل ما يملك من قدرات . يقول كنط فى مطلع «نقد العقل المحض» :

1- kant, prolegomena, p. 171.

2- kant, critique of pure Reason, p. 371.

3- Ibid., P. 370 .

٤- كنط : نقد العقل العملي ، ط ١ ، صـ ٢٢٦ = ١٣٥ من الترجمة الفرنسية عن : عبدالرحمن بدوى ، الأخلاق عند كنت (الكويت : وكالة المطبوعات ، ١٩٧٩م) صـ ١٥٠ .

5- kant, prolegomena, p . 173 .

6- Hume, Dialogues Concerning Natural Religion, pp. 4-5.

« كتب على العقل البشرى أن يتحمل هذا القدر الخاص فى نوع من معارفه فهو مثقل بأسئلة ترهقه ولا يستطيع أن يصرف النظر عنها ، لأنها مفروضة عليه بحكم طبيعته نفسها ، ولكنه فى الوقت نفسه لا يستطيع الإجابة عنها لأنها تجاوز كل ما يملك من قدرات » . (١)

ويعبر هيوم عن عجز العقل الإنسانى عن إدراك مسائل ما بعد الطبيعة بقوله :

« عندما ننظر فيما وراء الأمور البشرية وخصائص الأجسام المحيطة ، عندما ننتقل بتأملاتنا إلى اللانهائيين : قبل وبعد الحالة الراهنة للأشياء ، إلى خلق وتكون العالم ، إلى وجود وصفات الأرواح ، إلى قوى وأعمال روح كلية وحيدة لا بدء لوجودها ولا نهاية ، مطلقة القدرة ، كلية العلم ثابتة ، لا نهائية ، وغير مدركة – عند ذلك فإنه يجب أن نبعد أدنى شك فى أمور غير مدركة لأنها تجاوز كل ما نملك من قدرات » . (٢)

ويتشابه أيضا كنط مع هيوم عندما يرى أنه إذا كان من الممكن إصدار أحكام فيما يتعلق بالعلوم التى تدور فى نطاق الواقع ، فإن هذا غير ممكن حينما نتجاوز الواقع إلى عالم الشىء فى ذاته أو عالم اللاهوت لأن قوانين ذلك العالم تختلف عن قوانين عالم الواقع الذى نعيش فيه . يعبر كنط عن هذه الفكرة بقوله :

« يقع العقل فى الحيرة بغير ذنب منه ، فهو ينطلق من مبادىء يكون استعمالها فى سياق التجربة ضروريا لاغنى عنه ، كما أن التجربة نفسها تؤكد صحتها على نحو كاف ، وبهذه المبادىء يرتفع العقل (كما تقضى بذلك طبيعته) ، ويمعن فى ارتفاعه إلى آفاق أعلى ، ويواصل صعوده إلى شروط وأحوال أبعد وأبعد ، بيد أنه لا يلبث أن يدرك أن عمله بهذه الطريقة

1- kant, Critique of pure Reason, p.I. . قارن الترجمة العربية ، صـ ١٢ .

2- Hume, Dialogeus Concerning Natural Religion, p. 12.

سيظل عملا محكوما عليه النقص ، لأن الأسئلة المطروحة لا تتوقف أبدا ، ولهذا يجد نفسه مضطرا للجوء إلى مبادىء تتخطى كل استخدام ممكن للتجربة كما يبدو فى ظاهرها من البعد عن الشبهات بحيث يقبلها العقل السليم . لكن العقل يتردى بذلك فى مهاوى الظلام والمتناقضات التى قد يحس معها بوجود أخطاء خافية تسبب فيها ، ومع ذلك يظل عاجزا عن اكتشاف تلك الأخطاء ، لأن المبادىء التى يستخدمها تجاوز حدود التجربة » .(١)

أما هيوم فيعبر عن هذا التباين بين قوانين ومبادىء العالمين بقوله :

« وطالما نحن نقصر نظرنا على التجارة ، أو الأخلاق ، أو السياسة ، أو النقد ، فإننا نحتكم كل لحظة إلى الإدراك العادى والتجربة ، اللذين يقويان نتائجنا الفلسفية ، ويزيلان الشك (أو على الأقل جزءا منه) ، الذى يساورنا فى كل استدلال مهما كان حاذقا ودقيقا ، **ولكن نحن لا نملك هذه الميزة فى الاستدلالات اللاهوتية التى ننشغل فيها بموضوعات أكبر من أن يحيط بها إدراكنا** ، بينما يتحتم علينا أن نكون مدركين لها ، ويتطلب الأمر أن تكون مألوفة لفهمنا أكثر من غيرها . **ومثلنا مع هذه الموضوعات مثل أناس أجانب فى بلد غريب** . يبدو لهم كل شىء مريبا ، وهم فى خطر كل لحظة خوفا من أن ينتهكوا قوانين وعادات الناس الذين يعيشون ويتحدثون معهم . **ونحن لا نعرف إلى أى مدى يتعين منطقيا أن نثق فى مناهجنا الاستدلالية الشائعة فى مثل هذا الموضوع** ، لأننا لا نستطيع تفسيرها حتى فى الحياة العامة وفى ذلك الميدان الملائم لها بشكل خاص ، ذلك أن الغريزة أو الضرورة توجهنا تماما فى استخدامها » . (٢)

1- kant, critique of pure Reason, p. 1 . قارن الترجمة العربية ، صـ ٢٢ .

2- Hume, Dialogeus concerning Natural Religion, p. 12.

قارن الترجمة العربية ، صـ ٢٢ .

ولذلك فإن هيوم يرى صحة موقف سيموندس الحكيم الذى سأله هيرو – طبقا للقصة الشهيرة :

ماذا كان الله ؟

فطلب يوما ليفكر فى المسألة ، وبعد انتهاء اليوم طلب يومين آخرين ، وأخذ يطيل المدة بهذا الأسلوب دون أن يورد له تعريفا أو وصفا .

واستنادا لهذا الموقف يقول هيوم :

« إن هذا الموضوع يقع بعيدا جدا عن متناول قدراتى ».[1]

وطالما أن هذا الموضوع يخرج عن نطاق قدرات العقل الإنسانى ، فلا يمكن أن يثبت أو ينفى شيئا يتعلق بوجود الله أو عدم وجوده ، لأن العقل يمكنه أن يقدم أزواجا متناقضة من البراهين « ليس لواحد منها وزن أكبر من الآخر » .[2] ؛ ولذا فإن هيوم يفند جميع أدلة العقل المحض القبلية والبعدية على وجود الله ويتابعه كنط فى ذلك ، ولنبدأ هذه المرة بعرض موجز لنقد هيوم لتلك الحجج ، ثم نتبعها بنقد كنط لها مبينين أوجه التقائه مع هيوم .

بدأ هيوم بنقد الدليل القبلى على وجود الله على لسان كلينثيز ، الذى اعتبر أن الدليل الوحيد على وجود الله ينبغى أن يكون دليلا بعديا . وقد وافق فيلون على رفض الدليل القبلى ، لكنه رفض الدليل البعدى الذى قدمه كلينثيز .[3]

1- Ibid ., p . 29 . قارن الترجمة العربية ، صـ ٤٤ .

2- Ibid ., p . 13 . قارن الترجمة العربية ، صـ ٢٣ .

3- Mossner, The Enigma of Hume, Mind Vol. XIV., 1963., pp., 334 - 49 .

Wollheim , Hume on Religion, (Britain : The Fontana Library , 1971) , p. 21 F.

فلقد انتقد هيوم الدليل القبلى عن واجب الوجود ، لأنه « لو أن إنسانا تجرد من كل شيء يعرفه أو يراه لعجز تماما عن أن يعين – استنادا إلى أفكاره الخاصة فحسب – الصورة التى عليها العالم ، أو أن يؤثر بالتفضيل وضعا للأشياء أو حالة لها على وضع أو حالة أخرى ، وإذا لم يكن شيء مما يتصوره بوضوح مستحيلا أو مشتملا على تناقض فإن كل صورة واهمة فى مخيلته تكون على منزلة مماثلة لمنزلة الأخرى ، ولن يكون فى مقدوره أن يبين أى سبب صحيح لكونه يتبع فكرة أو مذهبا ويقصى فكرة أو مذهبا آخر وكلاهما يستوى فى الإمكان . ثم بعد أن يفتح عينيه ويتأمل العالم كما هو فى الواقع يغدو من المستحيل عليه فى البدء أن يبين علة أى حادثة وبالتالى يستحيل عليه أن يبين علة الأشياء جميعا أو العالم . وفى سعة أن يدير مخيلته ، وفى وسعها أن تمده بتنوع لا متناه من التقارير والتصورات ، وكلها ممكنة ، ولكن كونها تستوى فى الإمكان ، فإنه لن يتمكن مطلقا أن يقدم من عند نفسه تفسيرا لتفضيله واحدا منها على سائرها فى وسع التجربة وحدها أن تظهره على العلة الحقيقة لأى ظاهرة ». [1] والتجربة لا تقدم لنا أى انطباع ضرورى عن موجود واجب الوجود . والمسئول عن فكرة الموجود الضرورى هو الخيال الذى يمد معرفتنا التجريبية عن بعض الصفات مثل القدرة والحكمة والعلم الى غير نهاية ، ويتخيل أنها موجودة فى كائن كامل هو الله [2] . لكن الخيال قادر أيضا على سلب الوجود عن الموجود أيا كان ، ثم إننا إذا فرضنا هذا الموجود فلماذا لا يكون بدلا من الله ، هو المادة بصفاتها المعروفة أكثر والجديرة بتفسير الوجود .؟ فإن أصحاب الدليل القبلى إذا كانوا يزعمون إمكان معرفة واجب الوجود قبليا بوصفه علة لهذا الكون ، « فإننا نستطيع أن نعرف قبليا أن المادة يمكن أن تشتمل فى الأصل فى ذاتها على نبع النظام أو مصدره ..» . [3] إذن فالإمكان المتعادل وارد فى

1- Hume, Dialogeus., p. 25. قارن الترجمة العربية ، صـ ٣٧ – ٣٨ .

2- Hume, An Enquiry ., P. 19 .

3- Hume, Dialogues Concerning Natural Religion, p., 25 .

كلا الفرضين ومن هنا فلا يلزم أحدهما دور الآخر وفكرة الواجب لا تنتقل من الإمكان إلى الوجود إلا إذا كان ثمة تجربة .

وبعد تفنيد هيوم للدليل القبلى ، يقوم بتفنيد الأدلة البعدية ، وأشهر تلك الأدلة هو دليل العلل الغائية أو التصميم الذى يقوم على المماثلة بين الكون وبين آلة اصطناعية ، وملخص هذا الدليل كما جاء على لسان كلينثيز [1] :

« انظر حول العالم ، تأمله برمته ، وتأمل كل جزء فيه ، تجده ليس آلة عظيمة مقسمة إلى عدد لا متناه من آلات أصغر تتيح بدورها تقسيمات أخرى إلى درجة تتخطى ما يستطيع الحواس والملكات البشرية أن تتبعه وتفسره . وهذه الآلات المتنوعة جميعا – بل وأدق أجزائها أيضا – منظمة فيما بينها بدقة تفتن من الإعجاب كل من قيض له تأملها . إن التوافق العجيب بين الوسائل والغايات فى جوانب الطبيعة جميعها يشبه فى دقته ثمرات الابتداع والتدبير والفكر والحكمة والذكاء الإنسانية وإن كان يفوقها . وعلى ذلك فمادامت المعلولات تتشابه فيما بينها ، فنحن نتأدى – طبقا لقواعد التمثيل جميعا – إلى الاستدلال على أن العلل أيضا تتشابه ، وأن صانع الطبيعة يشبه إلى حد ما ذهن البشر ، وأن كان مزودا بملكات أوسع تتناسب مع جلال العمل الذى أنجزه بهذه الحجة البعدية – وبهذه الحجة وحدها – نبرهن فى عين الوقت على وجود الله وعلى مشابهته لعقل وذكاء وذكاء الإنسان » . [2]

ويرفض هيوم على لسان فيلون المماثلة التى يقيمها هذا الدليل بين الكون وبين آلة من صنع الإنسان [3] ، لأن من غير المنطقى أن يكون ثمة تشابه

1- Ayer, Hume (Oxford vnib press, 1980), p . 94 .

2- Hume, Dialogues Concerning Natural Religion, p., 22 .

الترجمة العربية ، صـ ٣٤ – ٣٥ .

٣– لخص آير Ayer بدقة فى كتابه عن هيوم حجج فيلون المعبرة عن رأى هيوم فى نقاط ست ، وقد استرشدنا بهذا التلخيص – أحيانا – فى عرضنا لتفنيدات هيوم ، انظر :

Ayer, Hume , p . 94 - 5 .

بين جزء محدود للغاية وناجم عن علة محدودة وبين ذلك الكل العظيم الذى لا نعرف أصلا هل تبقى طبيعته واحدة فى جميع أجزائه يقول هيوم :

« لقد انكشف جزء صغير من هذا النظام لنا فى فترة قصيرة جدا من الزمن انكشافا ناقصا ، فهل من المشروع لنا بناء على ذلك أن نقول قولا قاطعا فيما يتعلق بأصل الكل ؟ نتيجة رائعة ، يبس الحجارة والخشب والآجر والحديد والنحاس فى هذا الزمن فى هذه الكرة الدقيقة من الأرض نظام أو ترتيب بغير الفن والإبداء الإنسانى وبناء عليه لم يكن فى وسع العالم أصلا أن يصل إلى نظامه وترتيبه إلا بما يشبه الفن الإنسانى ، لكن أيكون جزء من الطبيعة قاعدة لجزء آخر منها شاسع جدا ؟ أيكون قاعدة للكل ؟ أيكون جزء صغير جدا قاعدة للعالم ؟ هل الطبيعة فى إحدى الحالات قاعدة معينة للطبيعة فى حالة أخرى فى اختلافها عن الأولى » . (١)

وفضلا عن ذلك فإن هيوم لا يقبل هذا الاستدلال لأنه غير مستند إلى خبرة أو تجربة (٢) ، يقول :

« يتطلب هذا الاستدلال أن تكون لنا تجربة عن أصل العوالم ، ولا يكفى أننا قد رأينا سفنا ومدنا تنشأ من الفن والابتكار الإنسانى » . (٣)

لكن لنفرض أن ذلك التشابه قائم ، أفلا يمكننا التلاعب به واستغلاله ما شاء لنا الهوى ؟

هذا بالضبط ما يفعله هيوم بمهارة ممتعة ، فنحن نستطيع أن نستدل بما فى الكون من نقص على أن الإله متناه (سبحانه) مثل الصانع البشرى ، أو يمكن أن نخلص منه إلى وجود إله يحل لنا أن نسأل عن علته ، أى إله ناقص مثله مثل الصانع الذى يلاقى مقاومات ، بل ربما جاز لنا أن نفترض

1- Hume, Dialogues Concerning Natural Religion, p., 29 .
2- Flew, Hume's philosophy of belief (New york, 1961) , p. 214.
3- Hume, Dialogues concerning Natural Religion , p. 30 .
الترجمة العربية صـ ٤٥ .

جماعة من الآلهة ، لأن صنع ذلك العالم يمكن أن يكون مرده إلى تعاون بينهما ، أو أنه إله جسمى يعمل بيديه . ويسعنا أخيرا أن نمد منهج كلينثيز فى المشابهة فإذا شبهنا الكون بالجسم الحسى ، أمكن تصور الله نفساً كلية أو قوة نامية كالقوة التى تحدث النظام فى النبات بلا وعى أو قصد . (١)

أما دليل المحرك الأول ، فلا موجب إطلاقا لانتباذ المذهب المادى ، إذ مهما زعم اللاهوتيون ، فإن الحركة يمكن أن تبدأ بدون عامل إرادى بالثقل أو الكهرباء مثلا (٢) ، حيث يصح أن تكون نوعا من فعل التوليد داخل الطبيعة ذاتها . (٣)

تلك كانت انتقادات هيوم لبراهين وجود الله وإذا ما انتقلنا إلى كنط ، فإن أول وجه شبه ينبغى أن يسترعى انتباهنا هو أن كنط كان فى المراحل الأولى من تطوره الفكرى يؤمن ببعض هذه الأدلة ، ثم تطور به الحال إلى الإبقاء على دليل واحد ، ولكن انتهى به المطاف – تحت تأثير هيوم إلى تفنيد كل الأدلة النظرية على وجود الله أقول إذن : إن أول وجه تشابه بينهما هو «تفنيد البراهين النظرية على وجود الله» ولم يتوقف التشابه عند هذا الحد بل تعداه إلى اتفاق تام فى معظم المرتكزات التى استند إليها الاثنان فى تفنيداتهما .

ومن هذه المرتكزات – كما سنرى – عدم وجود تجربة عن خلق الكون ، عدم جواز الانتقال من الفكر إلى الوجود إلا إذا كان ثمة حدس حسى ، عدم مشروعية تطبيق قانون العلية على وراء الواقع التجريبى ، رفض المشابهة بين الابتكار الإنسانى وعملية الخلق ، لغياب المماثلة التامة بين الجانبين ، ولما يترتب على عملية المشابهة من نتائج غير مرضية عن طبيعة الله .

١– برهييه ، تاريخ الفلسفة ، القرن الثامن عشر ، صـ ١٢٧ .

١– يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة الحديثة (القاهرة : دار المعارف ، ١٩٥٧م) صـ ١٧٢ .
وبرهييه المصدر السابق ، نفس الموضع .

٢– فرانكلين – ل – باومر ، الفكر الأوربي الحديث : الاتصال والتغير في الأفكار . الجزء الثاني (القرن الثامن عشر) ، ترجمة د/ أحمد حمدي محمود (القاهرة : الهيئة العامة للكتاب ، ١٩٨٨ م) صـ ٦٠ .

ويبدأ كنط بنقد الدليل الانطولوجى القبلى ، لأنه يشكل الأساس للأدلة البعدية الدليل الكسمولوجى والدليل اللاهوتى الطبيعى [1]

ويستنتج هذا الدليل وجود علة أعلى من مجرد التحليل القبلى للتصورات ويقوم على القياس التالى :

ما يحوز كل المحمولات الممكنة (أى الكائن الكامل) يحوز أيضا محمول الوجود .

ومثال العقل يحوز كل المحمولات الممكنة (هو الكائن الكامل) إذن الكائن الكامل موجود .

أو بعبارة أخرى : إن تصور كائن كامل غير موجود – يوقع فى التناقض .

ويقوم هذا القياس فى الحقيقة على مقدمتين غير صالحتين للاستدلال ، فالمقدمة الكبرى إما أن تكون تحصيل حاصل إذ تعنى : كل موجود يحوز كل المحمولات الممكنة فهو موجود وبالتالى فهى لا تؤدى لاستنتاج أى شىء .

وإما أن تكون تحليلية وتعنى : أن الوجود صفة من صفات الكامل وهنا يتعين عليها أن تثبت أن الوجود صفة محمول لكن تدل كل أحكام التجربة على أن الوجود «حامل» للصفات وليس «المحمول» أى أنه لا يزيد فى المحمولات ، لأنه هو أصلا بموضوعه . فحكم من نوع : «هذه الطاولة صفراء» لا يقول أن الطاولة لها صفة الوجود وصفة الاصفرار ، بل على العكس إن الوجود يلزم أن يكون متضمنا فى مفهوم الطاولة حتى يمكن أن أحمل عليها الاصفرار بالإضافة إلى ذلك أن إلغاء وجود الطاولة لا يوقع فى تناقض ، لأنه إلغاء للموضوع والمحمول معا ، أى إنه إلغاء للحكم نفسه وهكذا ، عندما يقول : إن فكرة الكائن الكامل تتضمن وجوده «نضع أنفسنا أمام واحد من أمرين . إما أننا نقصد وجود الكائن الكامل فى

3- Cassirer, kant's Life and Thought, Trans. by James Haden. Introduction by Stephan korner, (New Haven and London : Yale Univ., Press ., 198I) , p . 209 .

عقلنا وحسب هنا يظل الكائن الكامل مجرد فكرة ، وإما أننا نعنى بذلك وجوده وجودا مستقلا عنا ، وفى هذا الحالة نصادر على المطلوب .

هذا فيما يتعلق بالمقدمة الكبرى ، أما المقدمة الصغرى ، فهى ليست صحيحة إلا إذا كانت تعنى مجرد مبدأ صورى ومجرد إمكان منطقى ، وهى لا تتضمن ما يثبت واقعية فكرة الكائن الكامل ، لأنه لا يوجد لها ما صدقات فى الواقع ، والانتقال من الفكر إلى الوجود ، من فكرة الكمال إلى وجود الكائن الكامل وجودا واقعيا ، يستلزم حدسا أو تجربة ، وليس الله موضوع تجربة . [1] هنا يلتقى كنط تماما مع هيوم ، إذ أن هذا الأخير سبق له تفنيد الدليل القبلى على وجود الله اعتمادا على عدم وجود حدس حسى عن الله يجيز لنا الانتقال من الفكر إلى الوجود ، أو بعبارة أخرى : عدم وجود تجربة عن أصل العالم تجيز الإنتقال من الممكن إلى الواجب .

ثم ينتقل كنط إلى بيان امتناع الدليل الكوسمولوجى على وجود ، فيبين إنه يقوم على القياس الآتى :

إذا وجد شىء حادث ، فيجب أن يوجد شىء واجب وجوبا مطلقا .

والحال إنى أنا نفسى أوجد على الأقل كموجود حادث إذن يوجد كائن واجب وجوبا مطلقا . [2]

ويبدو فساد هذا القياس من أن اشتراط الحادث لسبب إنما هو مبدأ مسلم به فى حدود التجربة فحسب ، والمقدمة الكبرى - بإطلاقها من حدود التجربة - تصبح غير يقينية . ثم إن القياس يثبت فى كل مرة الوجوب المطلق فقط ، ومن هنا يستلزم قياسا آخر ينقله من فكرة الوجوب المطلق إلى إثبات الوجود الواجب ، أى أنه يعود إلى قياس الدليل الانطولوجى الذى قد

1- kant, Critique of pure Reason, pp . 346 - 52 .

قارن أيضا تلخيص كورنر المحكم لنقد كنط لهذا الدليل في :

koiner, kant, pp . 120 - 1 .

٢- اعتمد كنط فى صياغته لهذه الحجة - كما يقول كوبلستون - على ليبنتز . أنظر :

copleston, History of Philosophy, Vol VI, Wolff kant, p. 297 .

ثبت فساده. [1] وهنا أيضا نلاحظ تشابه كنط مع هيوم فى النقطة الأخيرة ، أما النقطة الأولى وهى أن مبدأ العلية يصدق فقط فى نطاق عالم الظواهر فإن هيوم أيضا قد أشار إلى شىء من هذا القبيل عندما قال بأننا «لا نعرف إلى أى مدى يتعين منطقيا أن نثق فى مناهجنا الاستدلالية الشائعة فى مثل هذا الموضوع» [2] حيث أن مبادىء وقوانين عالم الواقع لا تنطبق على عالم ما وراء الواقع . [3]

إن كل ما نراه فى العالم منظم بموجب غايات معينة ، إذن العالم من صنع كائن الحكمة أو أكثر ويستلزم هذا القياس قياسا آخر حتى يكتمل ، هو : عندما تتوافق أهداف مختلفة فى غاية واحدة فلابد من أن يكون الكائن الحكيم الذى نظمها ورتبها واحدا ، والواقع أنه – قياسا على ما نعرف – لابد من أن يؤدى التنظيم والترتيب الذى نشهده فى العالم إلى غاية واحدة ، إذن الكائن الكلى الحكمة صانع هذا النظام لابد أن يكون واحدا .[4]

من الواضح أن هذا الدليل يعتمد على قياس المماثلة [5] الذى عرضه هيوم فى المحاورات على لسان كلينثيز ، ثم انتقده انتقادا عنيفا على لسان فيلون المتحدث باسم هيوم نفسه ، ويوجه كنط إلى هذا الدليل نفس الانتقادات الهيومية ، حيث يرى عدم وجود أساس لهذا الدليل من حيث أنه يعتمد على المماثلة ، لأنه عندئذ يفترض معرفتنا بطبيعة أكثر الكائنات كمالا ، وهو الأمر الذى ينكره كنط وهيوم لأن معرفة طبيعة الله أمر يند عن قدرات العقل

١– انظر شرح هذه الحجة ونقد كنط لها بالتفصيل عند :

Bennett, kant's Dialectic (Cambridge Univ. Press, 1973) . p. 237 F .

2- Hume, Dialogues Concerning Natural Religion, p. 12 .

3- Idem . الترجمة العربية ، صـ ٢٢ .

4- kant, critique of pure Reason, pp. 364 .

5- copleston, History of philosophy, vol., Vi ., Wolff to kant, p. 299 .

الإنسانى . ثم يتشابه كنط مع هيوم ، عندما يقول : إنه لكى نثبت أن للعالم المحسوس علة أولى ، يلزم أن نثبت أولا أن هذا العالم غير قادر بذاته على إيجاد النظام والاتساق من داخله دون قوة خارجية ، لكن ليس هناك دليل حاسم على هذا ، فمن الجائز إن يكون العالم مشتملا فى الأصل فى ذاته على نبع النظام . ثم أن ضرورة التماثل بين العلة والمعلول على فرض وجودها فى القياس الوارد ، تؤدى إلى حتمية الاستدلال من جوانب النقص الموجودة فى هذا العالم على أن خالقه متناه . لكن القائلين بهذا الدليل يزعمون مع ذلك أنهم يستنتجون منه الكائن الكامل ، مع أنه لا يدل – على فرض صحته – إلا على وجود صانع للعالم فحسب لا على وجود كائن كامل الأوصاف ، ومن ثم فإن هذا الدليل يستلزم الدليل الكوسمولوجى الذى يستلزم بدوره الدليل الانطولوجى ، وبالتالى فإنه يتعرض لكل التفنيدات التى تعرض لها من قبل هذان الدليلان . (١)

** ** **

1- kant, critique of pure Reason, pp. 366 - 7 .

الفصـــــل الرابع

أثر هيوم فى تطور كنط

قراءة هيومية للفلسفة النقدية فى تكونها

* الرؤية التقليدية لعلاقة كنط بهيوم.
* هيوم الألماني وكنط الانجليزى !
* هدف هذا الفصل .
* البراهين التاريخية على قراءة كنط لهيوم .
* اعتراف كنط بأثر هيوم على فلسفته .
* متي دخل هيوم ألمانيا ؟
* لماذا اهتم الألمان بفلسفة هيوم ؟
* متي عرف كنط هيوم ؟
* المرحلة الأولى من مراحل تطور التفكير الكنطى : مرحلة ليبنتس - فولف .
* البذرة الأولى للموقف النقدى .
* لماذا لم يستيقظ كنط فى المرحلة الأولى من تفكيره ؟
* المرحلة الثانية من تطور كنط : دعوى جديدة يليها البرهان .

* مؤلفات كنط تبرهن على أن المرحلة الثانية من تطوره كانت تجريبية محض .
* المرحلة الثالثة : العقلانية التجريبية : إثبات أن إيقاظ هيوم النهائي لكنط كان إيقاظا من التجريبية المحض لا من العقلانية الميتافيزيقية .
* أهمية مشكلة النقائض فى إيقاظ كنط .
* إثبات أن هيوم هو الذى أيقظ كنط من التجريبية .

■ ■ أثر هيوم فى تطور كنط

قراءة هيومية للفلسفة النقدية فى تكونها

★ الرؤية التقليدية لعلاقة كنط بهيوم :

تؤكد الرؤية التقليدية لعلاقة كنط بهيوم على الاختلافات الموجودة بينهما حيث تضعهما فى جانبين متضادين تفصل بينهما هوة عميقة ، فالتجريبية الانجليزية ، والحسية والشكية .. فى مقابل العقلانية الألمانية ، والنقدية ، واللاشكية .

وطبقا لهذه الرؤية فإن هيوم إذا كان قد أيقظ كنط من سباته الدوجماطيقى فإنه أيقظه من العقلانية المتزمتة والميتافيزيقية الحالمة . ومشكلة هيوم متطابقة تماما مع مشكلة السببية ، فهجومه عليها وتساؤله عن صحتها الموضوعية ، جعل كنط يتخذ موقفا شكيا فى البدء ، ولكنه سرعان ما رأى العاقبة المهلكة التى من الممكن أن تترتب على هذا الهجوم بالنسبة لكل علم ، ولاسيما علم الميتافيزيقا .

ومن هنا فقد تصدى لمشكلة هيوم ودحض الشكية وأنقذ مبدأ السببية ، ذلك المبدأ الذى يعد بحق المحور الرئيسى الذى يقوم عليه العقل ، ويتأسس عليه العلم .

هكذا أجاب كنط عن هيوم !

وهنا تكمن جدارته الفلسفية !

ومع أن الأبحاث الأجنبية التى تبحث فى علاقة كنط بهيوم ليست قليلة إلا أن معظمها تلح على هذه الرؤية العقيمة المفرطة فى التبسيط .. هذه الرؤية التى تغفل تقريبا كل الأمور التى تجعل علاقة كنط بهيوم مثيرة فلسفيا .

* هيوم الألمانى وكنط الإنجليزي !

أظهرتنا القراءة المتأنية والتحليلات المقارنة لنصوص هيوم وكنط على أعماق تجعل المرء يجزم بلا تردد بإمكانية النظر إلى هيوم وكنط باعتبارهما وجهين لشيء واحد وحيد ، فكنط هو « هيوم الألمانى » ، وهيوم هو « كنط الإنجليزى » !

وقد تنبه هامان **Hamann** منذ وقت مبكر إلى أحد جانبى هذه النتيجة ، لكن تنبهه هذا جاء دون برهنة ، حيث قال عن كنط فى خطاب إلى هردر سنة ١٧٨١م :

«إنه بالتأكيد يستحق لقب هيوم البروسى» . (١)

وفى حدود معرفتى لا يوجد أى كاتب قد ذكر بوضوح باستثناء بيك **Beck** أن هيوم يستحق لقب « كنط الانجليزى» . (٢) ولكن بيك هذا لم يتمكن من النظر إلى العلاقة بينهما إلا فى إطار ضيق هو إطار مشكلة السببية .

ورغم هذا يمكن القول بوجود اتجاه معاصر فى تفسير فلسفة هيوم عرّض إلى ذلك دون تصريح بشكل ربما يقود المرء فى النهاية إلى القول عن هيوم أنه « كنط الانجليزى» .

فيشير بريس **Price** إلى : «صورة إنجليزية لثورة كنط الكوبرنيقية» . (٣) ويؤكد هذا الرأى داور فى مقاله : «نحو قراءة كوبرنيقية لهيوم» . (٤)

1- Hamann Briefwechsel, ed Henkel, IV, 293 . See this quotation from Hamann in Beck's
: Essays on kant and Hume (New Haven : Yale Univer . Press , 1978), P. III .

2- Beck, Idem .

3- Price , Hume's Theory of the External world (Oxford, University press, 1963), p. 9 .

4- Dauer "Towards a copernican reading of Hume" , Nous 9 (1975), pp . 269 - 95 .

كمـــا أشـــار إلى شـــيء مـن هـذا القبـيل روبـرت بـول فـولـف Robert Paul wolff. [1] ، ووالش walsh . [2]

* هـدف هـذا الفصـل :

مهـما يكن من أمر فإن إعادة قراءة كنط فى ضوء فلسفة هيوم قراءة جديدة ، وتفسير العلاقة بينهما تفسيرا متماسكا وشاملا ، يستلزم منا القيام بتتبع تطور التفكير النقدى لكنط من خلال علاقته بهيوم ، ومحاولة معرفة ماذا كانت تمثل رؤى هيوم الفلسفية بالنسبة لكنط فى المراحل المبكرة من تطور فلسفته النقدية .

وربما تمدنا هذه المحاولة وهذا التتبع بمفاتيح جديدة لحل اللغز الذى يسيطر على علاقة كنط بديفيد هيوم .

وإذا كان الفصلان السابقان يعدان بمثابة قراءة كنطية لهيوم ، فإن الدور المنوط بهذا الفصل هو أن يكون قراءة هيومية شاملة لكنط ، لا من خلال مشكلة السببية فقط ، كما تفعل الأبحاث الأخرى ، وإنما عبر المشكلة النقدية كلها ، لمعرفة إلى أى حد كان كنط هيوميا ؟

* البراهين التاريخية علي قراءة كنط لهيوم :

وحتى يكون حديثنا عن أثر هيوم فى كنط ، وتأثر كنط بهيوم ، منطقيا ومستنداً إلى أسس منهجية دقيقة ، ينبغى أن نبين أولا الأدلة التاريخية التى تثبت أن تشابههما ليس من قبيل توارد الخواطر ، وإنما نتيجة الأثر والتأثر المباشرين . نقول هذا ونقوم به حتى لا نقع فى نفس الخطأ الذى يقع فيه

1- wolff " Hume's Theory of Mental Activity" , in : Hume, ed . V.C. Chappell (New York : Doubleday, 1966), P. 127 .

2- walsh "Hume's concept of Truth" , in : Reason and Reality (Royal institute of philosophy Lectures, 1970 - 71) , pp. 99 - 116 .

أولئك الذين يظنون أن كل تشابه بين أى فيلسوفين أو عالمين أو أديبين .. إنما هو نتيجة الأثر والتأثر .

ولهذا السبب سنعمل على تحديد :

متى دخل هيوم ألمانيا ؟

ما هى مراحل نفوذه فيها ؟

ما هى المصادر الرئيسية لمعرفة كنط لهيوم ؟

متى قرأ كنط هيوم ؟

ما هو التاريخ الذى أصبحت فيه مشكلة هيوم هامة ومقلقة لكنط ؟

وإذا ما أجبنا عن كل هذه الأسئلة أعتقد أننا سنكون مهيئين للإجابة عن سؤال الأسئلة فى هذا الفصل : كيف تغلغلت أفكار هيوم إلى فلسفة كنط من بداية تطوره الفلسفى حتى اكتمال فلسفته النقدية ؟

أ - اعتراف كنط بأثر هيوم علي فلسفته :

ربما تكون البداية بالذروة مفيدة فى كثير من الأحيان ، لكنها فى حالتنا هذه – حالة كنط وهيوم – التى طال فيها الجدال ، ليست مفيدة فقط ، بل حاسمة أيضا .

فى سنة ١٧٨٣م بعد أربعة وأربعين عاما من ظهور كتاب هيوم « رسالة فى الطبيعة الإنسانية » . وبعد خمسة وثلاثين عاما من ظهور كتابه الثانى «بحث فى الفهم الإنسانى » ، وجد كنط أن الضرورى الاعتراف علنا بأن « تنبيه ديفيد هيوم هو الذى أيقظه من سباته الدوجماطيقى منذ عدة

سنوات مضت ووجه بحوثه فى حقل الفلسفة التأملية وجهة جديدة تماما ». (١)

من الواضح أن طريقة كنط هذه فى التعبير عن فضل هيوم تتشابه مع الأسلوب الذى عبر به هيوم نفسه فى خاتمة الكتاب الأول من الرسالة عن «أمله الوحيد» فى أن «يساهم قليلا فى تقدم المعرفة عن طريق تقديمه – بشكل خاص – لاتجاه مختلف (عن الاتجاهات السابقة) لتأملات الفلاسفة ولفت نظرهم بوضوح أكثر إلى تلك الموضوعات التى يمكنهم فيها فقط أن يتوقعوا الثقة والاقتناع » . (٢)

وبذلك الاعتراف من كنط كان نفوذ هيوم فى ألمانيا قد بلغ ذورته .. ذلك الاعتراف جاء غالبا بدافع من الضمير الكنطى الشهير المؤسس على الشعور بالواجب الذى لا يريد أن يبخس الناس أشياءهم . وإن كان من المحتمل جدا أن يكون قد جاء بعد أن وجد كنط بعض النقاد يشيرون إليه على أنه «هيوم البروسى» (٣) ، فلم يجد مفرا من الإقرار بأثر هيوم . وهذا الإقرار نفسه ليس بهدف تقدير موقف هيوم بقدر ما هو محاولة لتحجيم دوره فى الفلسفة النقدية على أساس أنه توقف عند جانب واحد فقط من جوانبها ، أما كنط فقد تناولها تناولا شاملا وكليا .

ويؤازر هذا التأويل الثانى أن كنط ما أن اعترف بفضل هيوم عليه حتى قال : «ولقد كنت أبعد ما أكون عن التسليم بنتائجه التى نجمت من أنه بكل بساطة لم يتمثل المسألة بكل جوانبها وسعتها واكتفى بتناولها من جانب واحد فقط ، وهى بالطبع لن تفسر لنا شيئا إلا إذا تناولناها فى جملتها . وعندما نبدأ بحثنا بفكرة مبنية على أساس سليم قد نقلناها عن شخص آخر لم يتوسع فى بحثها ، فإنا نستطيع أن نأمل بأننا سنسير بفضل

1- kant, prolegomena to any Future. Metaphysics, ed .. Beck, p. 8 .

2- Hume, A Treatise of Human Nature, p . 273 .

٣- مثلما فعل هامان . انظر أول هامش فى هذا الفصل .

التأمل المستمر شوطا أبعد من هذا الرجل النابه الذى ندين له بأول شعاع من النور » . (١)

ب - متي دخل هيوم ألمانيا ؟

كانت البداية فى نفس العام الذى ظهر فيه كتاب هيوم «رسالة فى الطبيعة الإنسانية » سنة ١٧٣٩م ، حيث كتبت عنها مجلة ليبزج الألمانية الدورية " The Newer zeitungen von gelehrten sachen "

ومما جاء فيها :

«نشر مفكر حر جديد رسالة شاملة عن الطبيعة الإنسانية فى مجلدين ، من القطع الثمن . يحاول فيها أن يدخل المنهج الصحيح للفلسفة فى الموضوعات الأخلاقية ، مختبرا ومفسرا أولا كل سمات الفهم الإنسانى ، ثم عندئذ يتناول آثاره . وأهداف الكاتب واضحة بشكل كاف فى العنوان الفرعى للعمل...» . (٢)

وفى العام التالى مباشرة ١٧٤٠م روجعت رسالة هيوم فى الجرنال العلمى الذى استمر يصدر من ١٧٣٩م حتى الوقت الحاضر :
" The Gottingische zeitungen von gelehrten sachen "

وتمت المراجعة بتاريخ :

لندن ٧ يناير . وقد افتتح الكاتب مقالا من ثلاث صفحات بقوله :

1- kant, prolegomena to any Future Metaphysics, P.8.

قارن الترجمة العربية ، صـ ٤٨ .

2- Ernest C. Mossner, " The continental Reception of Hume's Treatise, 1739 - 1741" , Mind 56 (1947). p. 40 .
See also, Mossner , The Life of David Hume (Austin, Taxas : Univ. of Taxas press, 1954) , pp. 124 F.

« يحاول كاتب مجهول فى هذا الكتاب عن الطبيعة الإنسانية أن يدخل المنهج التجريبى فى الفلسفة الأخلاقية . ويوضع الكتاب على قمة الأدب غير العادى لدرجة أننا لا نستطيع أن نمتنع عن توضيح بعض الأفكار الغريبة للكتاب لكى نعطى فكرة عن الموضوع الرئيسى الذى بحث فيه ...» .[1]

إذن فهيوم دخل ألمانيا منذ اللحظة الأولى التى صدر فيها كتابه « رسالة فى الطبيعة الإنسانية » ، لكن نجاحه الفعلى هناك بدأ أثناء الخمسينات من القرن الثامن عشر .

جـ - مراحل نفوذ هيوم في ألمانيا :

يمكن تقسيم مراحل نفوذ هيوم فى ألمانيا إلى خمس مراحل مختلفة ، امتدت المرحلة الأولى من ظهور الرسالة حتى مطلع الخمسينات ، والمرحلة الثانية من أوائل الخمسينات حتى أوائل السبعينات ، والمرحلة الثالثة من أوائل السبعينات حتى حوالى ١٧٨٣م عام ظهور مقدمات كنط ، والمرحلة الرابعة من ١٧٨٤م حتى ١٧٩٢ تقريبا عام ظهور **Aenesidemus** لجوتلب ارنست شولتس ، أما المرحلة الخامسة فمن ١٧٩٣ حتى نجاح هيجل فى أوائل القرن التاسع عشر .

والأمر الذى جعل نفوذ هيوم بالغ الأهمية فى ألمانيا هو توافق ظهور هذا النفوذ مع مراحل تطور كنط الفلسفى ، ونجاح الفلسفة النقدية ، ثم تراجع هذا النجاح فلقد أصبح كنط مدرسا بالفعل فى جامعة كونجسبرج عندما ظهر بحث هيوم الأول فى ألمانيا سنة ١٧٥٥م ، كما أخذت شهرة هيوم فى الأفول مع خبو شهرة كنط . ففى الواقع كان قدر هذين الرجلين الفلسفى واحدا غير منفصم من البداية حتى النهاية .

1- Mossner, (The continental Reception of Hume's Treatise). 1739 - 141 " p . 41 .

ومن المؤكد أنه بحلول سنة ١٧٦٠م كانت كل منشورات هيوم الفلسفية الرئيسية ماعدا الرسالة ، قد تم ترجمتها إلى الألمانية .

ويدعى جيورجيو تونللى **Giorgio Tonelli** أن أفكار هيوم كانت شائعة جدا فى ألمانيا إبان هذه الفترة ، ولذا فلا يمكن أن تعزى هذه الأفكار إلى تأثير هيوم .[١] وهذا الرأى خطأ تماما ، لاسيما إذا ما عرفنا أن الفلاسفة الذين يشير إليهم باعتبارهم أصحاب أفكار تشبه أفكار هيوم ، كانوا هم أنفسهم متأثرين بهيوم على نحو واضح ، مثل موبرتوس **Maupertuis** وباسدو **Basedow** .[٢]

ويبدو أن أقوى تأثير لهيوم فى تلك الفترة المبكرة كان فى برلين عاصمة بروسيا ومركز التنوير الألمانى .

وكان جون جورج شولتز **Johann Georg Sulzer** – العضو الألمانى المتحدث فى اكاديمية برلين والفيلسوف المعروف جيدا – هو الذى نشر الترجمة الألمانية للبحث الأول .

وكان رزويتس **F . G . Resewitz** – الصديق المقرب لموسى مندلسون – المترجم الألمانى للأطروحة الرابعة التى ظهرت فى ١٧٥٩م .

ونشر موسى مندلسون نفسه مبكرا مقالة فى الاحتمال ، دحض فيها بعض نتائج فلسفة هيوم ويخبرنا فى هذه المقالة أن بحث هيوم الأول فى أيدى كل إنسان " **in every one's hands** ".

1- Giorgo Tonelli, " Die Anfange von kant's kritik der kausaibeziehungen und ihre voraussetzungen in 18 .
Jahrhundert," kant-Studien 57 (1966) , 417 - 460 . See, Manfred kuehn, "kant's conception of " Hume's problem" History of philosophy p . 178 .

2- Grossmann, "Berkeley , Hume and Maupertuis, " , French Studies 14 (1960), 304 - 324 .

ومما له دلالة أن مترجم أعمال هيوم التى بدأت فى الظهور سنة ١٧٥٨م بظهور البحث الأول فى مجلد ، كان هو السكرتير الدائم لأكاديمية برلين J.B. Merian الأول فى مجلد ، كان كاتب المقدمة عضوا بارزا آخر فى هذه المؤسسة هو فورمى J.H.S.Formey وقد كان هذا المشروع الكامل عودة إلى اقتراح موبرتوس رئيس الأكاديمية .

والأمر الأكثر دلالة أن الترجمات كانت تتم فى ذلك الوقت عادة من الانجليزية إلى الفرنسية ثم إلى الألمانية ، أما فى حالة بحث هيوم الأول ، فقد ظهرت الترجمة الألمانية قبل الترجمة الفرنسية .

لكن لا يعنى هذا أن الاهتمام بفلسفة هيوم كان محصورا فقط فى برلين ، بل كان ممتدا إلى دوائر آخرى وإن لم يكن بنفس الدرجة .

فقد رأى جون جورج هامان J.G. Hamann فى كونجسبرج البعيدة – على سبيل المثال – أن فلسفة هيوم هامة جدا ومفيدة للغاية .(١)

لهذه الاعتبارات وغيرها أعتقد أن هيوم كان من الأهمية بمكان وذا نفوذ قوى فى ألمانيا أثناء الخمسينات والستينات من القرن الثامن عشر ، وذلك على العكس مما يقول تونللى وتابعه : بيك .

هذا عن المرحلة الثانية لتأثير هيوم فى ألمانيا ، أما المرحلة الثالثة : فقد امتازت بتأثير متزايد لفلسفة الحس المشترك الانجليزية فى ألمانيا كعدو لفلسفة هيوم ومثالية بيركلى .(٢)

1- philip Merlan, "From Hume to Hamann" , The personalist 32 (1951), 11 - 18 .
charles w.Swain, " Hamann and the philosophy of David Hume, journal of the History of philosophy 5 (1967), 343 - 351 .

٢- بحث كوهن kuehn تأثير فلسفة الحس المشترك في ألمانيا إبان تلك الفترة في دراسته القيمة .
Scottish common Sense in Germany , 1768 - 1800 , A contribution to the History of critical philosophy, Dissertation, MC Gill University, 1980 .

وتغطى المرحلة الثالثة تقريبا نفس المرحلة التى تمثل « **سنوات الصمت** » عند كنط ، تلك السنوات التى كانت تتخلق فيها الفلسفة النقدية فى عقل كنط .

أما المرحلة الرابعة لتأثير هيوم ، فتبدأ بعد ظهور مقدمات كنط . وشهدت هـــذه الفترة فـى نهايتها سـنة (١٧٩٠ – ١٧٩٢) الترجمة الأولى لكتاب هيـوم « رسـالة فى الطبيـعـة الإنسـانيـة » ، علـى يد لودفـيج هينريش جاكوبى L.H. jakobi الذى يعد واحد من أبكر الفلاسفة الكنطيين وفى عام ١٧٩٢م رأى شولتس فى انسيدموس أن كنط لم يجب وليس من الممكن أن يجيب على شكية هيوم .

وفى المرحلة الأخيرة التى بدأت من ١٧٩٣م أخذ نفوذ هيوم يتراجع مع تراجع نفوذ كنط ونشوء الفلسفة المثالية ونجاحها على يد هيجل فى أوائل القرن التاسع عشر .

وهكذا نجد أن فلسفة هيوم كانت ناجحة جدا فى ألمانيا بعد منتصف القرن الثامن عشر . وفى حين ظلت شهرته فى فرنسا قائمة أساسا على كتاباته التـاريخية والسياسية والأدبية ، فإن الألمان قدروا قيمة بحوثه الميتافيزيقية .

د ـ لماذا اهتم الألمان بفلسفة هيوم ؟

وربما يتساءل البعض لماذا كان الألمان مهتمين إلى هذا الحد الكبير بفلسفة هيوم منذ وقت مبكر جدا ؟

يكمن سبب ذلك فى الموقف الفلسفى الذى كان سائدا فى ألمانيا أثناء الخمسينات من القرن الثامن عشر . وعندما مات كرستيان فولف Christian wolff سنة ١٧٥٤م . كان نفوذ فلسفته – – التى سادت فى المدارس الألمانية لمدة ثلاثة عقود تقريبا – قد بدأ فى الأفول ، وبدت الفولفنية شيئا قديما وراكدا . وفى المقابل لم تنشأ فلسفة ألمانية جديدة تسد هذا النقص على الساحة الفلسفية . مما دفع الألمان إلى التحول لنماذج فلسفية أجنبية ، ولاسيما للنماذج الانجليزية ، ومنها بالطبع فلسفة هيوم .

وعندما أصدر سولتزر ترجمته لبحث هيوم الأول سنة ١٧٥٥م ، أثنى على هيوم ثناء كبيرا ككاتب فلسفى يستطيع أن يكتب بوضوح وأناقة عن معظم المشكلات الميتافيزيقية العميقة والصعبة . ويأمل سولتزر أن يقتدى الألمان بهيوم فى هذه الناحية .

ويتمثل أحد أهم الأسباب التى دفعت سولتزر لنشر الترجمة . فى أنه يعتقد أن الفلاسفة الذين لا ينتقدهم أحد يصبحون مسترخين وسطحيين . ويعتبر سولتزر الفلاسفة الألمان فى هذه الحالة ، إذ أنهم قد سمحوا لأسحلتهم أن تصدأ وتفقد حدتها أثناء فترة السلام الطويلة التى عاشوا فيها .

ومن هنا يرى سولتزر أن هيوم يمكن أن يكون مفيدا جدا بوصفه ناقدا للفلاسفة الألمان كما يأمل فى «أن يوقظ نشر هذا العمل (أولئك الفلاسفة) من نومهم المريح ويقدم لهم عملا جديدا» .[1]

ومن الواضح أن كنط قد استبطن هذه الفقرة فى «المقدمات لكل ميتافيزيقا مقبلة» بعد ثلاثين عاما تقريبا .

1- Hume, Philosophische versuch uber die Menschliche Erkenntnis, Hamburg and Leipzig, 1755. Vourede, quoted in kuekn , "kant's conception of " Hume's problem", p. 179 .

هـ - متى عرف كنط هيوم ؟

من المؤكد أن كنط قد عرف هيوم وقدر قيمته ابتداء من عام ١٧٥٥م وما بعدها . ذلك أن لودفيج ارنست بوروفسكى **L.E. Borowski** الذى حضر المحاضرات الأولى لكنط فيما بين ١٧٥٥ و ١٧٥٦ ، قرر أن هيوم وهتشيسون كانا مهمين بالفعل لكنط أثناء تلك الفترة .

وكتب جون جورج هامان خطابا لكنط فى ١٧٥٩م يتضمن ما يفيد أنهم كانوا يتحدثون من قبل عن مذهب الاعتقاد لهيوم . (١)

كما تحتوى رسالة كنط «ملاحظات على الشعور بالجميل والجليل» التى ظهرت ١٧٦٤ - على اقتباسات من كتاب هيوم «مقالات أخلاقية وسياسية» .

ويذكر جون جوتفريدهردر **J. G. Herder** الذى حضر محاضرات كنط فيما بين ١٧٦٢و ١٧٦٤ - أن كنط قد درس هيوم كواحد من أهم الفلاسفة فى تاريخ الفلسفة (٢) .

ويلفت «إعلان » كنط عن محاضراته لشتاءه ١٧٦٥ - ١٧٦٦ ، الانتباه لأهمية فلسفة هيوم الأخلاقية .

وتوضح رسالة كنط «أحلام رائى أرواح مفسرة بأحلام الميتافيزيقا» الصادرة سنة ١٧٦٦ - كيف أصبح هيوم بالغ الأهمية بالنسبة إلى كنط .

1- kant, philosophical correspondence, 1759 - 99 , ed and tran. Arnulf zweig (chicago : University of chicago press, 1967), pp. 41 F.

٢- انظر اقتباسا مطولا من هردر عند بيك فى :

"Sketch of kant's Life and works " in kant. prolegomena to any Future Metaphsics, ed Book, pp. XXII.

وقد تم اقتباس ملاحظات هردر من محاضرات كنط ١٧٦٢ - ١٧٦٤ م .

وبناء على كل ما سلف يتأكد لنا أن كنط قد عرف هيوم جيدا بدءا من سنة ١٧٥٥ . ومن ثم فإن كل تشابه بين كنط وهيوم إنما هو فى الحقيقة نتيجة للتأثير والتأثر المباشرين .

** ** **

★ المرحلة الأولى من مراحل تطور التفكير الكنطى : مرحلة ليبنتس - فولف :

مع أن كنط قد عرف فلسفة هيوم منذ سنة ١٧٥٥م ، إلا أنه لم يستيقظ مبكرا ، إذ كان سائرا – كما تدل مؤلفاته الصادرة إبان تلك الفترة – على درب العقلانية الميتافيزيقية .. درب ليبنتس وفولف ، ويتجلى هذا فى كتاب «ايضاح جديد للمبادىء الأولى للمعرفة الميتافيزيقية» الصادر سنة ١٧٥٥ ، والذى حاول فيه أن يقدم برهانا عقليا على مبدأ العلية الكافية وهذا البرهان عرضة للسقوط أمام تفنيد هيوم لمثل هذه الحجج الذى يوجد فى الرسالة ، الكتاب الأول ، جزء ٣ فصل ٣ [١] . وقد شيد كنط فى هذا الكتاب مذهبا عقليا محضا ، حيث يرتب كل الحقائق العقلية ترتيبا هرميا ، على قمته الحقيقة الآلهية التى يعتبرها مصدرا لكل الحقائق والتصورات الممكنة . ولابد أن يترتب على وجهة نظر كهذه وجهة نظر أخرى طرحها كنط ، وهى أن كل الأحكام تحليلية ، غير تركيبية ، حيث يتضمن الموضوع المحمول . ولذا فإن دور العقل دور تحليلى ، إذ يقوم بتحليل التصورات حتى يبين ما إذا كانت توجد هوية بين المحمول والموضوع أم لا ، فإن كانت الأولى يصبح الحكم حقا ، وإن كانت الثانية يكون الحكم باطلا . [٢]

1- Beck, "Aprussian Hume and a Scottish kant" p. 113 .

لكن بيك يزعم أن كنط كان يجهل – حتى ذلك التاريخ – تفنيد هيوم . وهذا ما أثبتنا خطأه أعلاه .

٢– بتصرف واسع عن : عبدالرحمن بدوى ، اما نويل كنت ، صـ ١٣٤ – ١٣٥ .

البذرة الأولي للموقف النقدى :

ورغم مشايعة كنط الواضحة للمذهب العقلى التقليدى عند ليبنتس وفولف ، إلا أن من الممكن تلمس بذرة أولى من بذور موقف النقدى كما سيتكون فى المستقبل تحت التأثير المتزايد لديفيد هيوم ، حيث تتناثر فى هذا الكتاب بعض التعليقات التهكمية على المواقف المتضادة للمذاهب الفلسفية المتصارعة . ومن بين هذه التعليقات تلميحه إلى أن الميتافيزيقا أصبحت ميدانا للمناظرات والتبارى بين الفلاسفة . فهذا التعليق السلبى يحمل بذرة الموقف الإيجابى الذى سيتخذه كنط من الميتافيزيقا مستقبلا .

وفضلا عن هذا فإن كنط صرح فى هذا الكتاب برفضه للحجة الوجودية على وجود الله ، على أساس أنها تخلط بين الوجود الفكرى والوجود الواقعى ، فتستنبط الوجود كمحمول من فكرة الله كموضوع .

ويرى كنط أن الوجود العينى ليس محمولا متضمنا فى فكرة .

ولا يعتبر رأى كنط هذا خروجا فقط على المذهب العقلى ، بل يعتبر ضربا له فى النقطة الحساسة . وهذا يعنى أن عقلانية كنط فى ذلك الوقت كانت تحمل فى باطنها بذور الخروج عليها ، تلك البذور التى بثها هيوم فى تفكير كنط منذ وقت مبكر .

لماذا لم يستيقظ كنط فى المرحلة الأولى من تفكيره ؟

ربما ينشأ هنا تساؤل هام : لماذا لم يستيقظ كنط فى تلك الفترة ؟

الإجابة على هذا التساؤل ذات شقين :

أحدهما : أن كنط رغم تأثره بهيوم فى بعض الأفكار ، لم يكن قد تمثل بعد كل أفكاره الثورية تمثلا تاما يتيح له الردة التامة عن عقلانية ليبتنس وفولف .

ثانيهما: ربما يكمن هذا الشق فى الحالة الفلسفية العامة فى ألمانيا آنئذ ،

فالفلاسفة الألمان – رغم انفتاحهم على الفلسفة الانجليزية بعامة وفلسفة هيوم بخاصة – إلا أنهم ما يزالوا يمثلون جزءا فعليا من التيار العقلانى التقليدى ، لدرجة أن معظمهم اعتقد لاسيما سولتزر ومندلسون ، أن من الممكن تفنيد أفكار هيوم رغم أهميتها وعمقها الملحوظين ، ولذلك فهم ليسوا قلقين إزاءه كثيرا .

لكن بمجيء الستينات حدث تحول أكثر جذرية فى موقف كنط تحت التأثير المتنامى لهيوم ، وإن لم يكن قد استيقظ بعد اليقظة التامة .

ففى هذا العقد من القرن الثامن عشر أصبحت النزعة الشكية المعتدلة فى الأمور الميتافزيقية والدوجماطيقية هى السمة العامة المميزة لعدد كبير من الفلاسفة الألمان . وقد كان كنط واحدا من هؤلاء ، اعتبر فيما بعد هذا الاتجاه اتجاها جادا عندما قال عنه :

« من الواضح أنه لم يأت نتيجة للطيش ، وإنما هو نتيجة لملكة الحكم الناضجة لهذا العصر الذى لم يعد يقنع بظاهر المعرفة بل أصبح يطالب العقل بأن ينهض من جديد بأشق مهامه ، وأقصد بها معرفة النفس ، وأن يقيم محكمة تؤمن مطامحه العادلة ، وتقضى على كل الإدعاءات الفاسدة ، لا عن طريق اللجوء إلى التعسف ، بل بالتزام قوانينه الأبدية الثابتة» . (١)

تلك الروح الشكية الناقدة لكل شيء ، التى سادت فى الستينات تحت تأثير هيوم نظر إليها كنط إذن بوصفها روحا ناضجة دالة على التفكير الجاد بل إنه اعتبرها فيما بعد مرحلة هامة بالنسبة للعلم :

«ففى كل مرة ينتقل فيها العقل من ميل إلى ميل آخر مضاد للأول ، لابد وأن يمر بحالة حياد ، وهذه المرحلة التى تعد من أخطر المراحل التى يمر بها المؤلف هى مع ذلك من أصلح المراحل بالنسبة إلى العلم . وعندما تموت روح الحزبية نتيجة للتحلل الكلى للجماعات السابقة ، فإن العقول

1- kant, Critique of pure Reason, P. 9 .

ستكون فى حالة أحسن تهيئها للاصغاء إلى المشروعات المتعددة من أجل إعادة اتحادها طبقا لخطة جديدة» .[1]

إن هذا الوصف الكنطى المذكور فى المقدمات ينطبق انطباقا كبيرا على مرحلة الستينات ، التى لم تشهد تحولا ملموسا فى موقفه هو فقط ، بل أيضا فى مواقف عدد من الفلاسفة الألمان الذين أخذوا فى الابتعاد عن ليبنتس وفولف .

* المرحلة الثانية من تطور كنط : دعوي جديدة يليها البرهان :

سأبدا أولا بتقديم الدعوى ، ثم أبرهن بعد ذلك عليها من واقع نصوص كنط ، وسأكتفى حاليا بالبرهنة على أن المرحلة الثانية من مراحل تطور التفكير الكنطى كانت تجريبية محضة ، وهذه هى المرحلة التى سبقت يقظة كنط الحقيقية ، فهى ليست عقلانية دوجماطيقية كما هو شائع ، وإنما تجريبية محضة ، أما المرحلة الثالثة التى شهدت يقظة كنط الكاملة ، وهى مرحلة العقلانية التجريبية أو النقدية ، فسأبرهن عليها من واقع النص الكنطى فى القسم الأخير من هذا الفصل .

لقد كان خروج كنط من المرحلة الأولى – مرحلة ليبنتس وفولف – انسجاما مع روح عقد الستينات . وكان هذا الخروج نحو النزعة المضادة : التجريبية الجذرية .

وإذا كان هذا التحول قد تم تحت تأثير هيوم ، فإنه لم يكن تحولا نحو فلسفة هيوم ، لأن فلسفة هيوم – كما أثبتنا فى الفصل الثانى – ليست تجريبية صارمة . هنا تأثير هيوم على كنط تأثير سلبى ، بمعنى أنه حرر كنط من العقلانية الدوجماطيقية ، وانتزعه من بين أيديها ، لكن كنط لهذا

1- kant, prolegomen to any Future Metaphysics, ed . Beck, p. 116 .
قارن الترجمة العربية ، صـ ٢١٢ ، حيث يوجد اختلاف بينها وبين الترجمة الانجليزية التى اقتبسنا منها هذا الاقتباس .

انجذب انجذابا كبيرا ، لا نحو التجريبية المعقلنة عند هيوم ، وإنما نحو التجريبية المحضة . وهكذا حسب قوانين الجدل يسير الفكر الكنطى من النقيض إلى النقيض ، أما مرحلة الجمع بين النقيضين ، والتى حدث فيها التحول الحقيقى نحو فلسفة هيوم ، فستكون فى مرحلة لاحقة .

*** مؤلفات كنط تبرهن على أن المرحلة الثانية من تطوره كانت تجريبية محضة :**

ظهر لكنط فى تلك المرحلة عدة مؤلفات ينتظمها عقد واحد هو مراجعة النظريات الميتافيزيقية السابقة مراجعة نقدية تستند إلى الواقع التجريبى بهدف فحص الأساسات التى تستند إليها ، وتخليصها من جميع التأملات سواء كانت تقوم على براهين غير محكمة أو كانت قابلة لإقامة البرهان عليها أصلا .

فصدر له سنة ١٧٦٢ كتاب «بيان ما فى أشكال القياس الأربعة من تخذلق زائف» يفند فيه ذلك النوع من المنطق الذى يعتمد فى تكوين المعرفة على التصورات والمفاهيم وحدها ، ويرى كنط أن المنطق لا يقدم معرفة جديدة لأنه يستخرج من التصورات ما هو متضمن فيها عن طريق التحليل ، وليس من شك أن اكتساب معرفة جديدة لا يتأتى بالتحليل وإنما بالتركيب . ولذا فإن كنط ينتقد المعرفة التأملية المحضة التى ظنت أن العقل وحده بقوانينه وعملياته المختلفة ينطوى على معرفة ، وأن هذه المعرفة مطابقة للواقع ، وبرهن كنط على أن الفكر فى مثل هذا النوع من المعرفة قد ابتعد عن الواقع محمولا على أجنحة المنطق المجرد ، وارتفع إلى سماء التأمل بواسطة الاستنباطات الاعتباطية ، دون أن يقدم البرهان على أنه مازال ملازما لأرض الواقع .

ومن هنا يعلن كنط تهافت كل الميتافيزيقيات المدرسية التى شيدت صروحا فكرية ضخمة ناطحت فى ارتفاعها السموات ، مستندة فى ذلك إلى

المنطق الأرسطى وحده . ولقد بدت مثل هذه المنظومات الفكرية جديرة بالاحترام فى نظر من لم يتمكن – أو من لم يرد – مشاهدة الدعامات الواهية التى قامت عليها ، لكنها تراءت على حقيقتها المزيفة لكل من تمتع بحس نقدى مكنه من التعمق حتى أساساتها .

لقد انصب غضب كنط فى هذا الكتاب فى الدرجة الأولى على «رياضة العلماء» وعلى ولعهم المفرط بالنقاش الخلافى ، ولاسيما فى ميدان الميتافيزيقا ، يقول :

«تتراكم فى عصرنا الأشياء الجديرة بالمعرفة وسوف تصبح قريبا مقدرتنا ضعيفة ، ويغدو زمن حياتنا قصيرا جدا ، حتى نستوعب منها الجزء الأكثر منفعة فحسب . ثمة ثروات تعرض نفسها علينا بصورة فائضة وينبغى لنا إطراح الكثير من سقط المتاع مجددا فيما لو شئنا تقبل تلك الثروات وتلقيها . وأنه كان من الأفضل لنا ألا نثقل كاهلنا بتلك الأمور أبدا» .(١)

والشىء الذى يطلق عليه كنط هنا تسمية «سقط المتاع» أو الأسلاب اللامجدية والذى ينبغى التحرر من عبئه ليس الإميتافيزيقا عصره .

إن هذا الموقف النقدى من الميتافيزيقا لا يمكن أن يفسر بمعزل عن تأثير هيوم الذى سبق أن اتخذ موقفا مماثلا منها فى كتبه المختلفة ،لاسيما وأن الأسس التى يرتكز إليها الموقفان تكاد تكون واحدة ، وقد أفضنا من قبل فى إثبات ذلك فى فصل الميتافيزيقا ويكفى هنا أن نشير هنا إلى أن كنط فى هذا الكتاب – مثله مثل هيوم – قد انتقد المعرفة المنطقية القائمة على التصورات المجردة وحدها والتى لا تستند إلى الواقع التجريبى . كما انتقد فى هذا الكتاب علانية الميتافيزيقا التأملية . هذه هى أول قرينة نقدمها على أن المرحلة الثانية من تطور كنط الفكرى لم تكن عقلانية ميتافيزيقية ، وإنما كانت تجريبية – ضدا على العقلانية الميتافيزيقية .

١– أوفى شولتز ، كانط ، ترجمة د/ أسعد رزوق (بيروت : المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ١٩٧٥) صـ ٩٦ – ٩٧ .

ويزداد هذا التأثير الهيومى فى توجيه كنط نحو التجريبية الجذرية مع ظهور كتابه : «محاولة لإدخال المقادير السالبة فى الحكمة العالية» سنة ١٧٦٣م .

ففى هذا الكتاب تخلى كنط تماما عن حججه العقلية التى تبرهن على الضرورة المنطقية للأحكام السببية . كما اتخذ فى هذا الكتاب نفس الموقف الذى سبق أن اتخذه هيوم من الميتافيزيقا الدوجماطيقية . ولا أدل على هذه النقطة الأخيرة من أن كنط فى موقفه من الميتافيزيقا قد استند إلى نفس مستند هيوم عندما قال بعدم إمكانية معرفة طبيعة الله ، حيث يستشهد كنط فى هذا الكتاب بنفس الاستشهاد الذى سبق لهيوم أن استشهد به ، وقد ذكرناه فى فصل الميتافيزيقا – أقول إن كنط قد استشهد – مثل هيوم – بقول سيموندس (شاعر يونانى ٥٥٦ – ٤٦٧ق.م) الذى قال فيه :

«كلما فكرت فى الله ضاع منى ، لأن علاقة الله بالأشياء تخالف علاقتنا بها » .[1]

فنظرا لأنه عن المبدأ تصدر النتيجة (مشكلة منطقية) ، وعن الشىء يصدر شىء آخر (مشكلة واقعية) ، وهناك ضربان من التقابل : تقابل منطقى وتقابل واقعى ، فإن من غير المشروع وجوديا القول بصدور العالم (واقع) عن الله (فكر) ، لأن المحمول الواقعى لا يصدر عن المحمول المنطقى ، أى أن الواقع لا يصدر عن الفكر خلافا لما يقول العقلانيون الميتافيزيقيون .

هذا فيما يتعلق بموقف كنط من الميتافيزيقا المتأثر بهيوم فى هذا الكتاب أما بالنسبة للمسئلة الأولى ، وهى تخلى كنط عن حججه العقلية التى تبرهن على الضرورة المنطقية للأحكام السببية . فقد رأى كنط أن الضرورة المنطقية تعتمد على الهوية وعدم التناقض ، ولكن من الممكن أن يتم إنكار أى حكم

١– عن د/ حسن حنفي ، في الفكر الغربى المعاصر ، الجزء ٢ من : قضايا معاصرة (بيروت : دار التنوير ، ١٩٨٢م) صـ ١٢١ .

سببى دون الوقوع فى تناقض ، ولا يستلزم التعبير عن الهوية وجود رابطة سببية بين الأشياء غير المتماثلة: «إن المطر لا يتبع أبدا الرياح بسبب من قانون الهوية» . (١)

ويبلغ كنط بقوله هذا قمة التجريبية والخروج على العقلانية الفولفنية ، إذ ينقد هنا محاولة فولف لإرجاع مبدأ السبب الكافى إلى مبدأ التناقض ، وبالتالى ينقد إرجاع الحقائق الفعلية إلى الحقائق القبلية . فهذا الإرجاع يقوم فى نظر كنط نتيجة لخلط بين ضربين من التقابل :

التقابل المنطقى والتقابل الواقعى . ويبين كنط كيف أن هذين النوعين من التقابل مختلفين تماما عن بعضهما البعض ، ففى الحكم الشرطى المنفصل الذى يفترض عن شىء ما : أن هذا الشىء هو إما (أ) أو (ب) ، يعنى الأمر تناقضا منطقيا عندما يتم وضع (أ) و (ب) معا فى آن واحد ، فإما أن يكون الجسم متحركا أو ساكنا ، ولا يعرف المنطق المجرد حالة ثالثة غير أن الواقع يعرف هذه الحالة الثالثة ، وذلك عندما يكون الجسم فى سكون بالنسبة إلى جسم آخر ، ويكون متحركا بالنسبة إلى جسم ثالث . فالمقدار السالب الذى لا مكان له فى عالم المنطق وينبغى استبعاده منه باعتباره تناقضا محضا ، يتحول فى عالم الواقع إلى شىء موجب .(٢)

وهكذا فإن العقلانيين يخلطون بين هذين النوعين من التقابل ، إذ يعتقدون أن تقرير واقعة يتضمن أو يستبعد تقرير واقعة أخرى ، فمن الممكن منطقيا إذا وضعنا الإثبات أن نستنتج منه نفى النفى ، لكن فى حالة القضايا الواقعية لا يوجد مثل هذا الاستنتاج فكيف «يمكنى أن أفهم : لأن شيئا ما موجود ، أن شيئا آخر يأتى إلى الوجود أو يمتنع عن الوجود ؟» . (٣)

1- kant, werke Akademie Ausgabe, vol. p. 203 quoted in : Beck, "A prussian Hume and a Scottish kant" p. 114 .

٢- بتصرف عن : أو فى شولتز ، كانط ، صـ ٩٨ .

٣- مقتبس عن : برهييه ، تاريخ الفلسفة : القرن الثامن عشر ، صـ ٢٤٨ .

إن كنط بالتأكيد يتحدث كما لو كان هيوم ، الأمر الذى يجعلنا نقرر أن العلاقة بينهما فى تلك الفترة لم تصل فقط إلى حد التشابه ، وإنما تجاوزت ذلك إلى حد التماثل الذى يكاد يكون تاما فى هذه المسألة .

ومن هنا يتضح لنا ضعف وجهة النظر الذى يذهب إليها بيك عندما قال :

« لا يستطيع المرء أن يكون متأكدا من أن هذه الأفكار الجديدة راجعة لقراءة كنط لهيوم ، لأنه يوجد فيلسوف آخر من مواطنى كنط أثر فيه على نحو واضح ، وكانت أفكاره متحركة فى نفس الاتجاه إنه كريستيان أوجست كروسيوس خصم الفولفنية الذى قال بأن (لو جاز لى أن أستخدم مصطلحات كنط الأخيرة) مبدأ السببية ، مثل أى مبدأ سببى محدد ، تركيبى وليس تحليليا ...» . (١)

ولاشك أن بيك قد جانب الصواب عندما ذهب هذا المذهب ، لاسيما وأنه شخصيا يؤكد أن كنط قد قرأ فى هذا الوقت ترجمة سولتزر للبحث .

ربما ظن مستر بيك أن تلمذة كنط على يد كروسيوس هى المسؤلة عن إحداث ذلك التغير فى تفكير كنط ، خاصة وأن كروسيوس كان خصما لفولف وهذا ظن خاطىء ، لأن أفكار كروسيوس لم تكن بالعمق والمنطقية اللذين يكفلان أحداث ثورة عندما تصطدم بأفكار فولف المستقرة فى عقل كنط ، « إن فى وسع الإنسان أن يضرب حجرين طريين الواحد بالآخر بشدة ، لكن لن ينتج عن ذلك شرارة . ولم يكن من شأن كروسيوس أن يحدث تغييرا كبيرا ، لأن هذا نفسه لم يكن موجودا فيه» . (٢)

وينسحب هذا الرد بالضرورة على ما قاله هرمان فليشاور فى كتابه «تطور التفكير الكنطى» :

1- Beck, "A pursssian Hume and a Scottish kant's p. 114 .

2- E. Adickes, kantstudien, s 67 .

عن عبدالرحمن بدوى ، امانويل كنت ، صـ ١٣٧ .

«ويعتبر وصف السببية صورة طبق الأصل لذلك الوصف الذى قدمه هيوم ، لكن لا يوجد مطلقا أدنى ما يلفت النظر لاكتشاف تأثير هيوم فى «محاولة لإدخال المقادير السالبة فى الحكمة العالية » ... ودعنا نقول على سبيل الاستنتاج أن كنط فى سنة ١٧٦٣ قرأ عمل هيوم دون أن يصبح مذهبه النقطة البؤرية للضرورة المدهشة فى أفكار كنط ، فنيوتن وكرسيوس إسهما أكثر فعالية فى انهيار الفولفنية فى عقله»! (١)

ويتقدم كنط خطوة أخرى نحو التجريبية عندما يقرر فى كتابه بحث فى وضوح مبادىء اللاهوت الطبيعى والأخلاق «الصادرة سنة ١٧٦٣م – أن الرياضيات لا تصلح للاستخدام فى مجال الفلسفة ، لأن هذه الأخيرة ينبغى أن تعتمد على معطيات التجربة . أما الرياضيات فإنها تقوم على تعريفات معطاة قبلا بشكل تام .

ولقد عاود كنط فى هذا الكتاب استخدام حجة التعارض القائم بين الفكر والواقع كى ينفى عن الرياضيات ومنطقها الإدعاء المطلق بأنها تمت بصلة وثيقة وملزمة للواقع الفلسفى وأكد على أن الشىء الذى يقال بصورة منطقية صحيحة ، لا يمكن إنكاره أو دحضه ، بل هو يتبع بالضرورة قوانينه الخاصة . وهى قوانين عدم التناقض ، ليست قوانين الواقع ، ومن هنا يرى كنط أن العقل المنطقى لا يعثر فى داخله على وقائع محددة ، بل يجد مبادىء عامة خالية من أى مضمون ، مثل مبدأ الذاتية الذى لا يقدم بذاته موضوعا للعلم ، ومثل فكرتى الكمال والواجب اللتين تعدان فى المذهب العقلانى فكرتين جوهريتين تقوم عليهما الأخلاق ، ففكرة الكمال لا تعرفنا بالكامل الذى ينبغى أن نجد فى السعى إليه وما فكرة الواجب إلا فكرة الضرورة القانونية الخالية من أى لون من ألوان التحديد .

وبناء عليه ، فإن الرغبة إذا كانت تتجه صوب معرفة شىء عن الواقع ، فالأمر يحتاج إلى الخبرة ، وهى المعيار النهائى الذى ينبغى أن تقاس عليه كل دعوى فلسفية .

1- Herman Vleeschauwer , The Development of kantian Thought , .

إن تأثر كنط بالآراء التى قدمها هيوم على لسان فيلون فى «محاورات فى الدين الطبيعى» « يبلغ هنا الأوج » ، إذ يذهب إلى ذات الرأى الذى تم الإلحاح عليه فى تلك المحاورات ، وهو أن من الممكن التفكير فى كثير من الأمور ، ومن ضمنها مفهوم الله ، بشرط أن يحدد هذا المفهوم بوضوح ، لكن هذا لا يعنى تقديم البرهان على حقيقة الله وطبيعته ، لأن طبيعة الله تند عن المعرفة البشرية .

والتأثير الذى لا يمكن لأحد - يتمتع بالقدرة على الحكم السليم - أن ينكره ، هو تأثير هيوم الساطع على كنط فى بحثه «البرهان الممكن الوحيد على وجود الله» الصادر سنة ١٧٦٣ ، الذى ينقد فيه كل الأدلة القبلية والبعدية على وجود الله عدا دليل واحد فقط ، ويوجه فيه ضربات عنيفة الى الميتافيزيقا التقليدية ، فهى :

«بدون أساس ، أنها محيط مظلم لا ساحل له ولا منارات ، وصاحبها شبيه بملاح يبحر فى بحر لا محدود ، وإذا ما نزل برا فحص عن رحلته فربما تكون بعض التيارات البحرية قد ضللت سيره ، بالرغم من كل الاحتياطات التى هيأها له فن الملاحة» .[1]

ويعرب كنط عن مدى التردد والحيرة التى تنتاب المشتغل بعلم الميتافيزيقا حيث يجد تفكيره تارة يجنح إلى اليقين ، وتارة أخرى إلى الشك بقوله :

«يوجد وقت يثق فيه الإنسان وهو يدرس علما كالميتافيزيقا أنه يستطيع أن يوضح كل شىء وأن يبرهن على كل شىء ، ثم يأتى وقت آخر لا يتجاسر المرء على الخوض فى مثل هذه المباحث إلا وهو يشعر بالفزع وعدم الثقة » .[2]

١- نص مقتبس عن عبدالرحمن بدوي ، امانويل كنت ، صـ ١٤٧ .

٢- المرجع السابق ، نفس الموضع .

لكن هذه الحيرة لا تسيطر على كنط طويلا ، فها هو ذا يجنح إلى الشك فى كل الأدلة التى قدمها الميتافيزيقيون على وجود الله ، عدا دليل واحد ، سيتخلى عنه مستقبلا فى «نقد العقل المحض» .

ويقسم كنط الأدلة على وجود الله إلى أدلة قبلية وأدلة بعدية ، وهو نفس التقسيم الذى ألمح إليه هيوم من قبل فى المحاورات .

وتتمثل الأدلة القبلية فى دليلين ، هما :

١ – الدليل الوجودى :

يعتبر كنط هذا الدليل بمثابة الشرط للأدلة الأخرى ، وفيه يتم الانتقال من الممكن إلى الوجود ، ولا يكون الانتقال من ممكن أيا كان ، ولكن من الله باعتبار أنه ممكن إلى وجود الله ، أى الانتقال العقلى من تصور الكائن الكامل إلى وجود هذا الكائن .

وفى هذا الدليل يعتبر الممكن ، أو التصور ، أو فكرة الله ،أصلا أو أساسا ويعتبر الوجود نتيجة .

وقد انتقده كنط على أساس أن الوجود فيه مستنبط باعتباره محمولا لفكرة الله المعتبرة موضوعا . ولكن الوجود ليس محمولا ، بل هو وضع مطلق والمنطق عاجز عن استنباط الواقع من حيث هو نتيجة ، من الممكن أو المجرد من حيث هو مبدأ .

٢ – الدليل الكنطى الجديد :

وفيه لايتم النزول من الممكن كنتيجة إلى وجود الله كمبدأ ، لأن الممكن لا يمكن تعقله بما هو كذلك إلا بالإضافة إلى كائن موجود ضرورى لولاه ، لكان الممكن مستحيلا .

ويلاحظ أن هذا الدليل يبدأ مثل الدليل الوجودى من ممكن ما ، ولكن ليس الممكن الذى هو الله ، بل يبدأ من الممكن على العموم لكى ينتهى إلى موجود ضرورى إلى موجود كامل .

فإذا كان الدليل الوجودى يهبط من المبدأ إلى النتيجة ، فإن الدليل الكنطى على العكس يرتفع من النتيجة إلى المبدأ ، أى من الممكن باعتباره نتيجة إلى الموجود الضرورى فالكامل باعتباره شرطا .

ويمكن أن يتم النظر إلى الممكن من ناحية صورته ومن ناحية مادته : أما صورة الممكن فلا تخرج عن كونها علاقة ، غير أن العلاقة تفترض حدودا ، أى تفترض مادة . ومن الممتنع إلا يوجد شيء البتة لأن المعطيات أو مادة الممكن ستكون حينئذ معدومة ، وسوف يعدو الممكن مستحيلا . وهذا تناقض . إن الممكن حتى لو كان منطقيا ، يفترض وجود كائن ضرورى .

ويزيد كنط على ذلك أن الموجود الضرورى على هذا الوضع لا يمكن أن يكون شيئا غير الموجود الكامل ، لأن الكمال وحده هو الذى يمكن أن يفى بتصور الضرورة والموجود الكامل وحده هو الذى يملك فى ذاته علة وجوده .

وقد استنبط كنط هذا الدليل من تأمله فى فلسفة فولف ، ويزعم أنه دليل جديد تماما ، وهو وحده الدليل الممكن لإثبات وجود الله . ولو أمكن جعل هذا الدليل أساسا لجميع الأدلة الأخرى لأصبحت تلك الأدلة صحيحة .

هذا وفى ظنى أن انتقاد كنط للدليل الوجودى والدليل الكونى ينسحب أيضا على هذا الدليل الممكن الوحيد من وجهة نظره ، لأنه هو أيضا يقفز باستهتار بين حد التقابل القائم بين الفكر والواقع ، كما أنه مثلها يفترض وجود رابطة بين الوجود الضرورى والكمال .

بهذا يتبقى أمامنا الأدلة البعدية ، التى يقسمها كنط أيضا الى دليلين رئيسيين ، هما :

١ – الدليل الكونى :

فهو يستنتج وجود علة أولى من وجود العالم ، فيقفز باستهتار فوق حد التقابل القائم بين الفكر والواقع ،ذلك أن العالم حقيقى بالفعل ، لكن العلة هى من عمل الفكر فقط ، ولا يؤكد الواقع الفعلى صحتها .

وهذا الدليل هو دليل فولف : إذا وجد شيء ما ، لزم ضرورة ، بفعل مبدأ التناقض ، أن يوجد موجود ضرورى وكامل .

لكن الانتقال من وجود إلى وجود آخر ليس عملية منطقية بحتة . ومبدأ السببية هو مبدأ الموجودات لا يمكن إرجاعه إلى مبدأ عدم التناقض .

وبالإضافة إلى هذا فإنه لو تم التسليم بصحة الاستدلال الذى يذهب من موجود معطى إلى الموجود الضرورى ، فسوف يبقى دليل فولف على ما هو عليه دليلا غير مشروع ، لأنه يحاول أن يرتفع من الوجود الضرورى إلى الموجود الكامل . وهاهنا يصبح دليل فولف بالضرورة دليلا وجوديا يلتقى مع دليل ديكارت ، ومرجع ذلك إلى أن تصور كائن ضرورى بإطلاق ليس تصورا تجريبيا ، بل هو تصور خالص ، كما أن الرابطة بين الوجود الضرورى وبين الكمال هى على وجه التحديد موضوع الدليل الوجودى . وهكذا يفترض دليل فولف دليل ديكارت وهو الذى كان يهدف إلى الاستعاضة عنه .

٢ – دليل العلة الغائية :

الذى ينتقل من القول بوجود التدبير والنظام فى الطبيعة إلى القول بوجود مدبر منظم فوق الطبيعة .

ويضرب كنط المثل على هذا الدليل بـــ «ريماروس» وينتقده على أساس أن كمال العالم نسبى ، فلا يدل فى ذاته على موجود كلى الكمال . ويرجع هذا الدليل كذلك إلى الدليل الوجودى .[1]

إن كانط إذ يوجه تلك الانتقادات العنيفة إلى الأدلة على وجود الله ، إنما يؤكد تأثره الشديد بانتقادات هيوم التى وجهها إلى جميع الأدلة القبلية والبعدية على وجود الله وطبيعته فى كتابه « محاورات فى الدين الطبيعى »

١– بتصرف شديد عن : اميل بوترو ، فلسفة كانط ، ترجمة عثمان أمين (القاهرة : الهيئة العامة للكتاب ١٩٧٢م) صـ ٢٤٣ – ٢٤٥ .

لكن كنط مازال يحتفظ بدليل واحدفقط ، يمثل بقايا الفولفنية فى عقله . بيد أن معاول النقد الهيومى ستعمل عملها فى القضاء على تلك البقايا ومحوها إلى الأبد من عقل كنط .

ويتضح مدى تأثر كنط بهيوم فى هذا الصدد لو رجعنا رجوعا سريعا وخاطفا ، بقدر ما يسمح السياق هنا ، إلى تفنيدات هيوم فى المحاورات ، فسنجد أن من بين المحاور الهامة التى تتمحور حولها تلك التفنيدات – أن التصور الذهنى لشىء لا يستلزم أنه موجود فعليا ، لأن المحك الوحيد فى الحكم بوجود شىء هو الواقع الفعلى لا المنطقى ، فالحديث عن العلاقات السببية لا يكون بذى معنى إلا إذا كانت تلك العلاقات قائمة بين حالات تحدث فى عالم الأعيان ولا يكفى فى هذا الصدد الوجود العقلى أو الإمكان المنطقى . وكيفما يكون «الله» فهو يقينا ليس من الأمور التى يمكن التحقق منها عن طريق الخبرة البشرية .

فضلا عن سائر الاعتراضات التى أثارها هيوم أمام الدليل العلة الغائية ، ودليل المحك الأول ، ودليل الموجود الضرورى ، ولاشك أن هذه الاعتراضات كان لها أبلغ الأثر فى كنط وقد تأكد لنا هذا من واقع مقارنة نصوص كنط بنصوص هيوم فى الفصل الخاص بالميتافيزيقا .

وهكذا نجد أن تأثر هيوم فى كنط كان عميقا منذ اللحظات الأولى ، ولم يأت بشكل مفاجىء فى الفترة الأخيرة من تطوره – كما تحاول أن توحى بل تؤكد بعض الدراسات – فقد كان هذا التأثير يتزايد ويتغلغل فى عقل كنط فى كل مرحلة يمر بها .

وحتى هذه المرحلة – مرحلة ١٧٦٣ – كان أثر هيوم فى كنط قد بلغ نصف مداه تقريبا ، لأن التفنيدات التى يوردها كنط هنا للأدلة على وجود الله ، هى ذاتها التفنيدات التى سيذكرها كنط لاحقا فى «نقد العقل المحض» ، ولا يزيد النقد فيما يتعلق بهذه المسألة إلا تفنيد الدليل الذى اعتبره كنط هنا الدليل الممكن الوحيد على وجود الله .

أقول إن تأثير هيوم فى كنط قد بلغ نصف مداه تقريبا فى هذه المرحلة ، لأن الأثر الحقيقى الذى ستكتمل معه يقظة كنط ، ويذهب الغشاوة تماما عن عينيه ، سيحدث عندما تتكشف لكنط مشكلة النقائض ، ويتبين له أن رفض العقلانية الحالمة لا يعنى أن الحل فى التجريبية الصارمة . فإذا كانت العقلانية المتزمتة توقعنا فى أوهام ، فإن التجريبية الجذرية لا تقدم يقينا ، لأن التجربة لا تكفل الضرورة والكلية ، وهما شرطا أية معرفة يقينية .

وحتى هذه اللحظة لم تكن مشكلة النقائض قد تكشفت لكنط ، ولم يكن مدركا لضعف الموقف التجريبى المحض ، فقد كان ما يزال منشدا انشدادا كبيرا نحوه .

ولعل هذا الانشداد نحو التجريبية المحضة يتجلى لنا فى كتابه الصادر سنة ١٧٦٦ « **أحلام رائى أرواح مفسرة بأحلام الميتافيزيقا** » . وقد لا يكون المرء مبالغا فى تتبع أصول فلسفة كنط عند هيوم لو أشار إلى أن فكرة هذا الكتاب قد ألمح اليها هيوم ، ولو من طرف خفى ، فى « رسالة فى الطبيعة الإنسانية » عندما تحدث عن الاستدلال الصحيح والاستدلال الخاطىء المبنى على وهم . وذهب هيوم إلى أن الشخص الذى يقوم باستدلال سليم مثله مثل الشخص الذى يسمع صوتا إنسانيا فى الظلام ، فيستدل من ذلك على وجود شخص آخر . ومثل صاحب الاستدلال الخاطىء مثل الشخص الذى يعانى من رؤية «هلاوس» ، فيرى أشباحا فى الظلام لا وجود لها فى الحقيقة ، وإنما هى من خلق خياله المريض . وقد اعتبر هيوم أن ما يتحدث عنه الفلاسفة القدماء من أمور ميتافيزيقا إنما تشبه الأشباح التى تتراءى للواهمين فى الظلام ، فقال :

«تشبه آراء الفلاسفة القدماء ، وخيالاتهم المتعلقة بالجوهر والعرض واستدلالاتهم الخاصة بالصور الجوهرية والصفات الغامضة – تشبه (رؤية) الأشباح فى الظلام ...» . (١)

1- Hume, A Treatise of Human Nature , p. 226 .

وإذا ما تجاوزنا فكرة كتاب كنط وعنوانه ، إلى مضمونه ومحتواه ، فسنجد انه يتحدث بأسلوب يماثل هيوم لدرجة جعلت أرنست كاسيرر **Ernst Cassirer** يقول عند حديثه عن محاولة كنط للاحتفاظ بالأصل المعقول للأخلاق فى نفس الوقت الذى يرفض فيه الثرثرة الصوفية والميتافيزيقا التأملية الدوجماطيقية :

«إن تكريس هذه المسألة ، التى أصبحت من الآن فصاعدا أكثر مركزية والتى غطت كل تطور كنط العقلى من (أحلام رائى أرواح مفسرة بأحلام الميتافيزيقا) إلى (صورة ومبادىء العالمين المحسوس والمعقول) – هو ما يمثل موقف كنط الذى أصبح من الواضح توجهه ، ايجابا وسلبا ، نحو نظرية هيوم» .(١)

ويؤكد كاسيرر هذا بما يقوله كنط فى خطابه لهردر المؤرخ بـ ١٧٦٨م من أنه أقرب إلى هيوم فى توجهه العقلى الكلى ، فهيوم يحتل المكانة الأرفع بين معلمى وأساتذة «مدينة العقل » الفلسفية الحقة .(٢)

ويفترض كنط فى هذا الكتاب – من الناحية النظرية المحضة على الأقل ، صراحة ودون تحفظ – صحة النتيجة الحاسمة لمذهب هيوم .

فمجرد التحليل التصورى الذى يتم وفقا لمبادىء الهوية والتناقض ، لا يمكن أن يقدم معرفة عن أى نوع من أنواع «الواقع الأساسى» هذه الحقيقة التى أعلنها كنط بالفعل فى مقالته « **فى المقادير السالبة** » أصبحت الآن بالنسبة له أكثر ثباتا وعمقا :

« كيف يمكن لشىء ما أن يكون سببا أو يمتلك قوة » ؟

1- Cassirer, kant's life and Thought, p. 90 .

2- Ibid ., 91 .

لقد أصبح مقتنعا تماما أنه لا يمكن أبدا أن تتم المعرفة عبر « العقل » بواسطة مقارنة التصورات طبقا لمقاييس الهوية والتناقض ، وإنما « تستمد المعرفة بهذه العلاقة الأساسية من **التجربةفحسب** » .[1]

يصر كنط فى هذا الكتاب – الذى بلغ فيه أقصى درجة من درجات التجريبية – على أن الروابط السببية لاهى معقولة ولا هى مؤسسة فى العقل ، لكنها تظهر لنا بوصفها كذلك ببساطة مألوفة لنا عبر التجربة المتكررة : « أن كون إرادتى قادرة على تحريك ذراعى ليس أكثر فهما لى مما لو أخبرنى شخص ما بأنه مستطيع أن يوقف القمر فى مداره »[2] ؛ «فحيثيات العقل ، التى تستخدم كحجة مع أوضد إمكانية أو استحالة الشىء لا علاقة لها بالموضوع إطلاقا ، **إن الحق فى الحكم يجب أن يترك للتجربة وحدها** » [3] .

وانطلاقا من التجربة يقوم كنط فى أسلوب هيومى تهكمى بتفنيد إدعاءات سويد نبرج الذى كان يزعم أنه على صلة بعالم الأرواح ! وفى نفس الوقت يفند إدعاءات الميتافيزيقيين التأمليين ، فهم من وجهة نظره يشبهون ذلك الرائى ، ووجه الشبه بينهما هو الأحلام ، لكن أحلام سويد نبرج تنشأ عن خيال شديد التهيج ، بينما أحلام الميتافزيقيين تنشأ عن العقل الذى يطلق له الميتافيزيقيون العنان حتى يجاوز حدود التجربة وتصبح آراؤه متنافية تماما مع الواقع .

1- Kant, Dreams of a Spirit _ Seer, Pt. 2, Chapter 3 (II, 387)
(AK. II, 370) q uoted in cassirer, Loc. Cit .

2- AK. II, 370.

وجدير بالملاحظة أن المثل وأسلوب التعبير الذى استخدمه كنط هنا هو المثل نفسه وأسلوب التعبير الذى استخدمه هيوم من قبل فى كتابه :

An Enquiry Concerning Humar. Understanding, P. 65.

3- AK. II, 371.

ويدافع العقليون عن تأملاتهم بأنها تسير وفق قانون عدم التناقض الذى يكفل يقين المعرفة ، وفى الوقت ذاته يميزها عن التخيلات والأوهام .

يفند كنط هذا الدفاع الواهى ، على أساس أن قانون عدم التناقض يحكم أيضا عالم الأحلام والتخيلات والخرافة ، فهذا العالم له نظامه ومنطقه المحكم الذى يجعل نتائجه متسقة مع مقدماته ، أى أنه خاضع أيضاً لقانون عدم التناقض . وبناء على ذلك لا يمكن اعتبار هذا القانون محكا للتمييز بين الحلم والواقع .

إذن ما هو المحك الحقيقى والمعيار الذى لا يخطىء ؟

إنه التجربة .. وهى لا تقدم أى نوع من المعارف عن الموجودات الروحية التى يتحدث عنها الرائى .

ويرى كنط أن الميتافيزيقيين لا تخرج حالتهم عن إحدى حالتين :

فأما أن تكون لديهم تجربة مباشرة عن تلك الموجودات ..

وإما أن يعترفوا بأنهم لا يدرون شيئا عنها .

وفى الحالة الأولى سيدرجون فى زمرة الواهمين والحالمين .

أما فى الحالة الثانية فستكون الميتافيزيقا ما ينبغى أن تكون عليه ، أى علم حدود العقل البشرى .

ولا شك أن هذه الحالة هى التى أراد هيوم أن تكون الميتافيزيقا عليها .

ومن الواضح أن كنط يستخدم هنا قياس الإحراج ، ومن الواضح أن استخدامه هذا يفترض أن كل معرفة إما أن تكون مؤسسة على الواقع الفعلى أولا تكون معرفة على الإطلاق ، أى أن الواقع هو معيار صحة أو بطلان المعرفة [1] .

ورغم أن الآراء التى قدمها كنط فى هذا الكتاب التهكمى تتشابه إلى

1- Cassirer, Kant's Life and Thought, PP. 77-92 .

وأوفى شولتز ، كانط ، صـ١٠٥ - ١١١ .

واميل برهييه ، تاريخ الفلسفة ، القرن الثامن عشر ، صـ٢٤٨ - ٢٤٩ .

حد بعيد مع الأراء التى قالها هيوم أو كان من المتوقع أن يقولها لو قرأ قصص سويدنبرج الخيالية رغم ذلك يقول بيك متابعا تونللى [1] للمرة الثانية :

« لا يوجد سبب حاسم لعزو هذه المقالة إلى تأثير هيوم فى كنط . فمثل هذه الآراء التى ذكرتها كانت مقبولة على نحو واسع النطاق فى ألمانيا أنئذ بين العلماء الطبيعيين مثل موبرتوس ، والفلاسفة المعادين للفولفنية مثل كرسيوس ، ومدرسته الواسعة ، والمتنورين فى برلين . إن النتائج الشكية التى هى معلم بارز لبحث هيوم لاتكاد تكون هنا أكثر من آراء غابرة ... ومعظم الأفكار الهيومية الموجودة فى هذه المقالة كانت ذائعة فى هواء ألمانيا ، وإنه لمن الصعب أو المستحيل إرجاعها إلى مصدر واحد » [2] .

إن هذا الرأى غير المتثبت لن نرد عليه هنا حتى لا نقع فى التكرار فقد سبق أن رددنا عليه مرتين عندما حاول أصحابه نفى تأثير هيوم المبكر فى كنط .

*** المرحلة الثالثة : العقلانية التجريبية : إثبات أن إيقاظ هيوم لكنط كان إيقاظا من التجريبية المحضة لا من العقلانية الميتافيزيقية :**

تكشف حتى الآن أن كنط مر بمرحلتين فى تفكيره :

المرحلة العقلانية المحضة ، والتجريبية الخالصة . أما المرحلة النهائية – والتى لم تأت بعد – فهى المرحلة النقدية . وهنا يجب أن نلاحظ أن المرحلة السابقة للمرحلة النقدية مباشرة ليست بعقلانية على الإطلاق كما يقول خطئا معظم الباحثين ، وإنما هى تجريبية ، بل وتجريبية خالصة .

وقد كان دخول كنط هذه المرحلة الأخيرة تحت تأثير هيوم ، وسيكون خروجه منها أيضا تحت تأثيره . ولا يعنى تأثر كنط بنقد هيوم للعقلانية الفولفنية أن هيوم كان تجريبيا ضد العقلانية بكل أشكالها ، بل كان – كما

1- Giorgio Tonelli, " Die Anfange Von Kants Kritik der Kausalbeziehungen und inre Voraussetezungen iml 8. Jahrhundert", Kant - Studien 57., (1966), 417 - 60. quoted in Beck " APrussian Hume and a Scottish Kant ", P. 115.

2- Beck " A Prussian Hume a Scottish Kant ", P. 115

سبق أن برهنا – عقلانيا ، ولكن كانت عقلانيته تقف فى أرض التجربة تنطلق منها . فهو فيلسوف عقلانى تجريبى ، أو بعبارة أخرى : فيلسوف تجريبى تجريبية معقلنة ، يرفض العقلانية الجذرية من جهة ، كما يرفض التجريبية الصارمة من جهة أخرى .

وفى نهاية المرحلة الأولى من تطور كنط كان هيوم ينتزعه بشدة من بين أيدى العقلانية الجذرية ، لكن كنط انشد انشدادا كبيرا ، لا نحو عقلانية هيوم المؤسسة تجريبيا ، وإنما نحو النقيض التجريبية الصارمة وهى التى تمثل المرحلة الثانية من تطور كنط وفيها يعتبر تأثير هيوم تأثيرا سلبيا ، بمعنى أنه حرر كنط فقط من العقلانية الميتافيزيقية . أما التأثير الحقيقى الإيجابى (= اليقظة) ، فسيحدث عندما يشكك هيوم كنط فى التجريبية الجذرية على أساس أنها لا تكفل الضرورة ولا الكلية كشرطين للمعرفة اليقينية ، وهنا سيتحول كنط نحو المرحلة النقدية التى سيزاوج فيها العقل بالتجربة ، سيتحول نحو فلسفة هيوم ، طبعا ليس تحولا مثل تحول المقلدين ، فما هكذا كان كنط ، وما ينبغى له ، وإنما هو تحول المبدعين ، لكنه ليس الإبداع بمعنى التجاوز فى النتائج ، وإنما الإبداع بمعنى التعمق البرهانى والتوسع التحليلى :

«عندما نبدأ بحثنا بفكرة مبنية على أساس سليم قد نقلناها عن شخص آخر لم يتوسع فى بحثها ، فإنا نستطيع أن نأمل بأننا سنسير بفضل التأمل المستمر شوطا أبعد من هذا الرجل النابه الذى ندين له بأول شعاع من النور» . (١)

ومن الممكن أن نتوقع الآن كيف ستكون المرحلة الثالثة ، إنها حسب قوانين الجدل تمثل المركب بين الموضوع ونقيضه : بين العقلانية المحضة والتجريبية الجذرية .

1- **Kant**, Prolegomenena to any future Metaphysics, P.8.ed. Beck.

أهمية مشكلة النقائض فى إيقاظ كنط :

وكانت بداية هذه المرحلة عندما تنبه كنط إلى مشكلة النقائض ومشكلة الضرورة والكلية وكيف أن التجربة لا تضمنهما على العكس مما يتصور البعض من أن علة التحول تكمن فى مشكلة السببية فقط ، فلم تكن هذه المشكلة إلاّ جزءاً من العلة التى تمخض عنها التحول الكنطى .

إن السبب الحقيقى وراء اكتشاف كنط للمشكلة النقدية ليس أحاديا ، بل ذو شقين ، أهمهما من وجهة نظرى للشق المتعلق باكتشاف نقائض العقل . يؤكد هذا قول كنط فى كتابه مقدمات لكل ميتافيزيقا مقبلة : أن تناقض العقل المحض «يفيد كعامل قوى جدا فى إيقاظ الفلسفة من سباتها الدوجماطيقى وينبهها إلى العمل الشاق المنوط به فى القيام بالامتحان النقدى للعقل نفسه» . (١)

ويزيد هذا الأمر توكيدا أن كنط نفسه بين – فى خطاب متأخر جدا إلى جارفى – كيف أنه استغل تناقض العقل مع نفسه استغلالا جيدا فى تطوره الفكرى ، يقول :

«إن تناقض العقل المحض .. هو أول شئ أيقظنى من سباتى الدوجماطيقى وقادنى إلى نقض العقل ذاته لكى أحل فضيحة التناقض الصورى للعقل مع ذاته» . (٢)

وعلاوة على ذلك ، فإن كنط يخبرنا فى ملاحظة من ملاحظاته العامة أنه توصل أولاً إلى مذهب الفلسفة النقدية «بشكل غامض فحسب» وبرهن «على القضايا ونقائضها» ؛ لأنه اشتبه فى «وجود وهم فى الفهم» ، وينهى كنط كلامه بقوله إن سنة ١٧٦٩ م أعطته «الضوء الكبير» . (٣)

1- Ibid. P. 86.

قارن الترجمة العربية ، صـ١٦٣ ، حيث يوجد اختلاف بينها وبين الترجمة الانجليزية المذكورة .

2- Kant, Correspondence, P. 252 .

3- Kant, Gesammelte Schriften, ed. Koniglich Preussische Adademie der wissenschaften (Berlin., 1902), Vol. 18.
P. 69. quoted in. Kuehl, Kant's conception of " Hume's Problem", P. L83.

إذن فمشكلة النقائض هى الشق الهام فى تحول كنط نحو التفكير فى الفلسفة النقضية ، ولكن هل يعنى هذا تقلص دورهيوم ، إذ أن من الشائع أن أثر هيوم فى كنط كان عن طريق مشكلة السببية ؟

فى الواقع أن التأكيد على مشكلة النقائض فى تفسير تطور كنط هو تأكيد على دور هيوم أكثر من أى وقت مضى ، لاسيما مع التفسير الجديد لفلسفة هيوم الذى حاولنا تقديمه ، والذى كشف النقاب عن تضمن تلك الفلسفة لفكرة النقائض ، على ما يظهر لنا من محاورات فى الدين الطبيعى التى أكدت على أن :

« العقل إذا نظر إليه نظرة مجردة فإنه ينتج من البراهين القوية ما يناقض بها ذاته ...» .(١)

ولذا فإننا لا نخرج من البحث فى الموضوعات المفارقة : « بغير الشك وعدم اليقين والتناقض» (٢) .

وعدم اليقين . وقد ألمح هيوم أيضا لهذه الفكرة فى الرسالة والبحث عندما تحدث عن تناقض الخيال ، وعن أن مبادىء العقل الإنسانى التى نثق بها تقودنا « للوقوع فى تناقض واضح » (٣) .

ولا أريد أن استطرد هنا فى التأكيد على وجود فكرة النقائض عند هيوم؛ إذ قد سبق أن تناولتها بالتفصيل ، فضلا عن أنى سأعالجها بشكل مختلف مرة ثالثة فى الفصل الأخير .

وعلى هذا فإن مشكلة النقائض ، التى لعبت دورا بالغ الأهمية فى توجيه كنط نحو الفلسفة النقدية لها جذورها الراسخة فى فلسفة هيوم .

1- Hume, Dialogues concerning Naturel Religion, P. L3.

2- Ibid., P. 5

3- Hume, A Treatise of Human nature, P. 266.

إثبات أن هيوم هو الذى أيقظ كنط من التجريبية :

أما الشق الثانى لسبب التحول الكنطى ، فهو مشكلة الضرورة والكلية اللتين يجب توافرهما فى الأحكام ، ومن بينهما الحكم السببى . فقد كان كنط يؤمن فى المرحلة السابقة بالتجربة كأصل نهائى للمعرفة اليقينية ، بصرف النظر عن أى دور للعقل ، فالتجربة تكفل سمتى الضرورة والكليةاللتين تعتبران شرطين لكل معرفة حقيقية .

لكن عندما بلغت تحليلات هيوم الفلسفية [1] ذروة التفاعل فى عقل كنط ، استطاعت أن تؤدى به إلى الشك فى أن المعرفة التجريبية البحتة معرفة ضرورية كلية ، وكما يقول د. يحيى هويدى فإن : «الأحكام الضرورية الكلية بالمعنى الصحيح لهاتين الكلمتين لا يمكن أن تعتمد على التجربة ولذلك فإننا يجب أن نبحث عن مصدر آخر لها » .[2]

وجدير بالذكر أن كنط لم يستجب لهذا الرأى فى البدء بشكل تام ، بل قاومه بعض الشىء ، إذ كان من الصعب عليه أن يتخلى عن إيمانه بأن المعرفة التجريبية معرفة كلية ضرورية . بيد أن تشكيك هيوم كان من القوة بحيث استطاع أن يضرب بشدة فى دوجماطيقية كنط التجريبية ، الأمر الذى جعل هذه الدوجماطيقية غير قادرة على الصمود طويلا أمام محاولة النقد الهيومى ، وإذ كان كنط قد قاومه فى بداية الاصطدام ، وتردد فى قبول رأى هيوم ، فإنه سرعان ما أقتنع به عندما أمعن التفكير فيه . وقد تجلى تردد كنط فى البدء من خلال تأملاته التى أشار فيها إلى : « أن التجربة لا تعطى كلية حقيقية ، لأنها لا تعطى أية ضرورة ولكننا مع ذلك نأخذ تطبيق التصور للعلة الحقيقية من التجربة وحدها . ولهذا لا يمكن للمبادىء أن تكون عامة إلا تجريبيا فقط ، ولها أهمية تجريبية فقط ، أعنى أن شيئا يرتبط مع شىء آخر على أساس أنه علة » (التأمل رقم ٧٢٦ من «التأملات»

---

(١) أثبتنا فى الفصل الثانى أن هيوم أنكر كون التجربة تكفل الضرورة والكلية .

(٢) د. يحيى هويدى ، دراسات فى الفلسفة الحديثة والمعاصرة ، صـ١٠١ .

التى نشرها بنووآردمن Benno-Erdman)[1] .

بعد هذا الموقف المتردد والمقاومة المحدودة ذهب كنط إلى استحالة استمداد الكلية والضرورة من التجربة ، لأنها – وكما يقول بعد ذلك فى نقد العقل المحض : « تعلمنا أن شيئا ما يتصف بهذه الخاصة أو تلك ، ولكنها لا تعلمنا أنه يستحيل أن يكون غير ذلك ... (كما أنها) لا تضفى أبدا على أحكامها تعميما حقيقيا ودقيقا ، وإنما تضفى عليها فقط تعميما مفترضا وتقريبيا (عن طريق الاستقراء) لايخرج عن هذا المعنى : إن الملاحظات العديدة التى قمنا بها حتى الآن لم تدلنا على أى استثناء من هذا القاعدة أو تلك . يترتب على هذا أن الحكم الذى نتصوره مقرونا بتعميم دقيق ، أى نتصوره على نحو لا يسمح بأى استثناء على الإطلاق ، لا يكون حكما مستمدا من التجربة ، بل يكون حكما صادقا بصورة قبلية مطلقة ، وإذن فالتعميم التجريبى لا يعدو أن يكون تصعيدا (إراديا) متعمدا فى قيمة الصدق إذ نجعل من القاعدة التى تصدق فى معظم الحالات قانونا صادقا فى جميع الحالات ، كما هو الحال مثلا فى هذه القضية : كل الأجسام ثقيلة . أمّا حين يقوى الحكم بحسب ماهيته على تعميم دقيق ، فإن هذا التعميم يدل على أن الحكم يأتى من مصدر خاص للمعرفة ، أى من ملكة قادرة على المعرفة القبلية ، هكذا تكون الضرورة والتعميم الدقيق علامتين أكيدتين على المعرفة القبلية» [2] .

إذن فأصل الضرورة والكلية يتمثل فى العناصر العقلانية المحضة التى لا يشوبها التجريب .

---

(١) د. عبد الرحمن بدوى ، إيمانويل كنت ، صـ ١٤٧ .

2- Kant, Critique of pure Reason, ed. Smith, P. 43.

وقد أكد كنط على هذا الرأى فى رسالة سنة ١٧٧٠م (صورة ومبادىء العالمين المحسوس والمعقول) عندما ميز بين العناصر الحسية والعناصر العقلية فى المعرفة ، وفصل بين العالم المحسوس والعالم المعقول ، وذهب إلى أن المكان والزمان ليسا واقعيين ، وإنما هما صورتان عقليتان قبليتان تبدو بواسطتهما الأشياء للكائنات الإنسانية . وقد أفاض كنط فى الحديث عن المكان والزمان فى هذه الرسالة على حساب الحديث عن المقولات التى لم يذكر عنها إلا القليل ، يقول بيك : « رغم أن كنط قد أطال فى تفصيله لصورتى الحساسية إلى حد أن هذه المعالجة نقلت تقريبا بدون تغيير إلى الحساسية الترنسندنتالية فى نقد العقل المحض – فإنه لم يجد إلاّ القليل ليقوله عن الصورة العقلية المحضة» (١) .

هذا، ولم يكن تمييز كنط بين المعرفة الحسية والمعرفة العقلية حلا فقط لمشكلة الضرورة والكلية من حيث أنهما نتاجان للعناصر القبلية فى المعرفة ، وإنما كان أيضا كشفا للخطأ المنهجى الذى أدى إلى وقوع الميتافيزيقا التقليدية فى تناقضات لا حصر لها .

إن الخطأ الأساسى للميتافيزيقا يكمن فى عدم التمييز بين العالم المحسوس (أو عالم الظواهر) بين العالم المعقول (أو عالم الشىء فى ذاته) . وعلى الميتافيزيقا إذاما أرادت أن تتجنب الوقوع فى التناقض الذاتى – أن تفصل تماما بين هذين العالمين ، ولا تسمح مطلقا بالانتقال من أحدهما إلى الآخر ، لأن لكل عالم منهما قوانينه الخاصة التى تحكمه وما ينطبق على هذا لا ينطبق على ذاك .

هنا يمكن لنا القول بأن كنط قد وضع بيده على جوهر الكشف النقدى الذى جعله يميز بعد ١١ سنة فى «نقد العقل المحض» بين التحليل الترنسندنتالى والجدل الترنسند نتالى .

1- Beck, A Prussian Hume and a Scottish Kant" P., ll6.

ولكن رغم نجاح كنط فى التمييز بين المحسوس والمعقول ، فإنه قد صادف مشكلة أساسية تتمثل فى الصعوبات الجديدة الغير متوقعة التى نشأت عن فكرة العناصر القبلية ، ففى خطاب لـ «برنولى» بتاريخ ١٦ نوفمبر ١٧٨١م كتب كنط يقول : « كنت قادرا بالفعل عام ١٧٧٠م على التمييز بين الجوانب الحسية والعناصر العقلانية فى المعرفة الإنسانية ... ولكن عندئذ خلقت مشكلة مصدر العناصر العقلانية فى معرفتنا – صعوبات جديدة غير متوقعة ... » [1] .

وتتمثل هذه الصعوبات – كما يشير كنط فى الرسالة المشهورة إلى ماركوس هيرتس فى ٢١ فبراير ١٧٧٢م – فى الاعتراض الذى أثاره لامبرت على تطبيق الرسالة – أعنى رسالة ١٧٧٠ – للتصورات النظرية على الموضوعات . وقد اعترف كنط أنه مشغول الآن بكتابة « نقد العقل المحض » لكنه يلاحظ أن شيئا ما جوهريا مفقود « فى تفسيره لكيف يمكن أن تشير التصورات العقلية المحضة إلى الموضوعات : « إذا كانت مثل هذه التصورات العقلية تعتمد على فاعليتنا الداخلية ، فمن أين يأتى ذلك الاتفاق الذى من المفترض أنه يوجد بينها وبين الموضوعات؟ » . [2]

ويرفض كنط الإجابات التى قدمها أفلاطون ، وما لبرانش ، وكرسيوس . ويدعى أنه توصل إلى القاعدة أو القواعد التى تمثل أساس اكتشاف مثل هذه التصورات ، أو بعبارة أخرى اكتشف جذر الاستنباط الميتافيزيقى للمقولات ، واستطاع أن « يحول الفلسفة الترنسندنتالية (وهى كل التصورات التى تنتمى كلية للعقل المحض) إلى عدد من المقولات المؤكدة ...» . ولعل هذا النجاح هو ما جعل كنط يعبر عن ثقته فى أنه سينتهى من كتابه « نقد العقل المحض» فى خلال ثلاثة أشهر .

1- Kant, Correspondence, P. 97.

2- Kant, Correspondence, P. 72.

لكن ما الذى أدى إلى امتداد المدة من ثلاثة أشهر إلى ما يزيد عن تسع سنين ؟!

أعتقد أن السبب الرئيسى يكمن فى الانفتاح المفاجىء للعديد من ثروات كتاب هيوم « رسالة فى الطبيعة الإنسانية » عبر الاقتباسات الثرية الموجودة فى كتاب بيتى « مقالة فى طبيعة وثبات الحق » الذى صدرت ترجمة ألمانية له إبان عيد الفصح سنة ١٧٧٢م .

لقد كان لقراءة كنط لهيوم عبر بيتى أثر كبيرفى اكتشاف كنط لكثير من جوانب فلسفة هيوم ، ولاسيما الجانب المتعلق بفكرة النقائض تلك الفكرة التى ظنها البعض اكتشافا كنطيا ، وما هى باكتشاف كنطى . ونظرا لأن أثر هيوم فى « نقد العقل المحض » هو أكبر أثر على الإطلاق فى فلسفة كنط ، فإنّا سنفرد لذلك الفصل القادم الذى سنجيب فيه على سؤال الأسئلة فى بحثنا هذا ، وهو :

هل أجاب كنط على هيوم ؟

** ** **

الفصل الخامس

هل أجاب كنط على هيوم ؟

درجت الأبحاث التقليدية على النظر إلى هيوم باعتباره صاحب إشكال فلسفى يتطلب حلا ، ومن هنا اعتبرت فلسفة كنط محاولة للإجابة على إشكال هيوم . وقد نجحت هذه المحاولة فى نظر البعض ، بينما هى فى نظر آخرين مخفقة تماما ، فى حين يرى فريق ثالث أن كنط قد حل بعض جوانب الإشكال دون أن يقدم حلا لباقى الجوانب .

وربما يكون من اللافت أن نقرر أن أصحاب هذه الوجهات الثلاث المختلفة من النظر ، كانوا متأثرين بكنط نفسه فى طريقة النظر إلى علاقته بهيوم ؛ فقد صور كنط لقارئيه أن علاقتهما هى علاقة سائل بمجيب ، وكأن فلسفة هيوم كلها هى فلسفة «سؤال» ، وفلسفة كنط كلها هى فلسفة «إجابة» .

لكن لو تحرر المرء قليلا من تلك الطريقة الكنطية فى تناول العلاقة الترنسندنتالية بين هيوم وكنط ، لتبين له أن إشكال هيوم – على عكس كل الأبحاث السابقة – لم يكن بحاجة إلى حل من خارج فلسفة هيوم نفسها ، لأن هذا الإشكال لم يكن إشكالا يجهل هيوم محله ، وإنما كان رؤية فلسفية محددة طرحها هيوم فى شكل تساؤل «استنكارى» فى صورة إشكال «تقريرى» ، يتضمن فى طريقة طرحه إجابته .

ولا ريب أن هذا الأسلوب الهيومى يعتبر قمة الأسلوب الفلسفى الحق على الأصالة ، فالطرح الإشكالى للقضايا هو سمة الفلسفة الحقة على النقيض من كل فلسفة دوجماطيقية زائفة تستخدم لغة الجزم والتوكيد .

إن كنط لم يجب على هيوم ، لا لأنه فشل فى الإجابة ، وإنما لأن هيوم نفسه قدم الإشكال والحل معا فى آن واحد ، فجاء كنط وعمق الحدس الفلسفى الهيومى ، ورسخه ترنسدنتاليا ، سواء فى جانبه الإشكالى أو جانبه الإيجابى .

هذا ، وقبل أن نبرهن على وجهة نظرنا التى نظن أنها وجهة نظر جديدة تماما ، فإن الموضوعية العلمية تحتم علينا البدء بعرض وجهة النظر التقليدية المطروحة حول هذه المسألة .

بصفة عامة ينقسم الباحثون إلى فرق ثلاث :

إحداها : تؤكد على أن كنط قد أجاب على هيوم . وينتمى إلى هذا الفريق معظم الباحثين فى المسألة . نذكر منهم : سميث ، وسكرتون ، وكاسيرر ، وكوبلستون ، وشبر ، ووليمز ، وبيك .

وثانيتها : ترى أن كنط قد حل بعض جوانب إشكال هيوم ، أما سائر الجوانب فقد تركها دون حل . ويمثل هذا الفريق : برود .

وثالثتها: فترى أن كنط لم يجب على إشكال هيوم ، ولم يقدم حلا لمعضلته الفلسفية . ونذكر من بين المنتمين إلى هذا الفريق : أليسون ، جارنييه ، سترلنج ، وبوترو .

وإذا ما بدأنا بالكاتب الإنجليزى المرموق نورمان كمب سميث – صاحب المؤلفات القيمة عن كنط وديفيد وهيوم وناشر بعض كتبه وأيضا مترجم «نقد العقل المحض» إلى اللغة الإنجليزية – سنجد له بحثا بعنوان «علاقة كنط بهيوم وليبنتس **kant's relation to Hume and Leibnitz** » .

يطرح فيه وجهة نظر غير جديدة بالمرة فى رؤية العلاقة الفلسفية بين هؤلاء الفلاسفة الثلاثة ، يرى أن أسلوب كنط فى صياغة مشكلته الأساسية : كيف تكون الأحكام التركيبية القبلية ممكنة ؟ ربما تبدو وبحق للقارىء الحديث أسلوبا مفرطاً بشدة فى المدرسية والعقلانية ، ويعتقد أن الأسباب التى دفعت كنط إلى هذا الأسلوب فى صياغة المشكلة غامضة إلى حد كبير –لسوء الحظ – . ومن المعتقد – كما يقول سميث – أن السبب المباشر الكامن وراء هذه الصيغة للمشكلة النقدية هو مناقشة هيوم لمشكلة السببية فى كتابه «بحث فى الفهم الإنسانى» .

وكما هو ثابت فإن كنط لم يعرف هيوم مبكرا ولابحثه الأكثر تفصيلا المسمى «رسالة فى الطبيعة الإنسانية » الذى لم يكن له ترجمة آنئذ ، ولذا فإن رجوع كنط أو إشارته لهيوم يلزم أن تكون متعلقة فقط بالعمل الأخير .

ويبدأ سميث ببيان آراء هيوم التى يظن أنها قد نبهت كنط إلى مشكلة الأحكام التركيبية القبلية ، فيرى أن هناك فرقا جوهريا بين الرسالة والبحث ، وأن هذا الفرق يكمن – من وجهة النظر التى تأخذ بالنتائج النقدية – فى كون العمل الأول ذا مجال أوسع وله سمة أكثر راديكالية ، فالبحث يناقش فقط مشكلة السببية فى الصورة التى تظهر فيها بخاصة فى الأحكام السببية ، بوصفها الأساس الذى يؤكد بالاستناد إليه أن هذه النتيجة أو تلك يجب أن تتبع هذا السبب أو ذاك . أما فى الرسالة ، فإن هيوم – كما يقول سميث – يثير المشكلة بصورة أوسع فيما يتعلق بحق المرء فى أن يسلم بأن الأحداث يجب أن تتحدد وفقا لقانون السببية . وبعبارة أخرى لسميث : إن هيوم يتساءل فى الرسالة عن الصحة الكلية لمبدأ السببية : «إن كل الموجودات التى توجد يلزم أن يكون هناك سبب لوجودها » . فيذهب هيوم – كما يراه سميث – إلى أن البحث عن الرابطة الضرورية بين تصورين ، بين حادثة وبين السبب المتقدم عليها ، لا يسفر عن اكتشاف العقل لرابطة من أى نوع بينهما . فمبدأ السببية ليس واضحا بذاته ، وإنما هو مبدأ تركيبى . فكل من مفهوم الحادثة ومفهوم السبب إنما يعد أفكارا واضحة ومتميزة ، فيمكنا أن نتصور الحوادث دون أن يتطلب منا ذلك التفكير فى الحوادث السابقة لها والتى تعتمد عليها . وهذا المبدأ غير قابل لإقامة البرهان عليه ، ولأن رفض الصحة الموضوعية يؤدى بنا إلى أمر مستحيل هو أن الحوادث تنشأ من لاشىء، فإن مثل هذه الحجة تكون ملائمة إذا كان المبدأ مسلما له على نحو واضح ، وبالمثل عندما يتم البرهنة على أن أجزاء الزمان والمكان منتظمة ، وأنه يجب أن يكون هناك علة ما تجعل الحادثة تتم فى لحظة واحدة وفى مكان واحد دون أى مكان أو زمان آخر ، فإن المبدأ يكون للمرة الثانية مسلما بصحته . إن المبدأ ، كما يستنتج هيوم ، ليس عقليا «إن الطبيعة هى التى

تجعلنا نصدر أحكاما كما تجعلنا نتنفس ونشعر» . وانطلاقا من هذا الموقف – كما يرى سميث – لم يقم هيوم بأدنى هجوم قوى ضد الفلسفات التجريبية التى أقرت بمبادىء عامة مستمدة بواسطة الاستدلال الاستقرائى من وقائع التجربة . وإذا كانت المبادىء الواقعة فى أساس تجربتنا ليست عقلية ، فنفس الأمر يجب أن يكون حقيقيا فى أحكامنا التجريبية ، وبهذا الرفض للمبادىء القبلية ، والاحتكام فقط للإحساس والتجربة ، يزيل الفيلسوف التجريبى كل أسس التمييز بين الاستدلال الاستقرائى والتوقع الناشىء عن العادة .

وانطلاقا من وجهة النظر القائلة برفض إمكانية وجود تصورات كلية ومجردة ، فإن الاستدلال الاستنباطى يلزم أن يحذف أيضا من بين الوسائل الممكنة لتنظيم العقل .

تلك هى آراء هيوم التى يعتقد سميث أنها نبهت كنط لمشكلة الأحكام التركيبية القبلية . ويرى سميث أن كنط ظل لفترة طويلة متفقا تماما مع رأى هيوم فى أن مبدأ السببية ليس واضحا بذاته ولا قابلا للبرهنة المنطقية ، وأدرك كنط فى الحال أن صحة هذا المبدأ تتوقف عليها كل مبادىء العلم والفلسفة . وقد وافق كنط أيضا على أن الاستدلال الاستقرائى المستمد من معطيات التجربة ممكن فقط إذا كان معتمدا على القبول الأولى **A priori** للمبادىء العقلية الثابتة بشكل مستقل ، والتى لا تعتمد على التجربة عند البرهنة على صحتها . هكذا اضطر كنط – برفض الوضوح الذاتى كصفة لما هو قبلى ، وبالاعتراف الطبيعى بصفته التركيبية – اضطر إلى قبول القياس الأقرن الذى قدمه هيوم ، إما أن يلزم قبول نتائج هيوم الشكية ، أو يلزم أن نكون قادرين على الدلالة على مقياس ما ليس عرضة لعيوب مناهج البرهنة العقلية والتجريبية ، وكاف لتحديد صحة أو عدم صحة المبادىء العامة . هل يوجد – كما يقول سميث – خيار مثل هذا ؟ إنه – كما يجيب أيضا – الخيار المتمثل فى مشكلة كنط التى عبر عنها فى الصيغة الآتية : كيف تكون الأحكام القبلية التركيبية ممكنة ؟

وبعد عدة تحليلات تاريخية يقوم بها سميث مفادها التأكيد على أن الذى أيقظ كنط لم يكن هو قراءته لبحث هيوم ، وإنما اطلاعه غير المباشر على الرسالة من خلال قراءته لبحث بيتى – بعد هذا يحول سميث انتباهه نحو الفلسفة العقلية التى تعلمها كنط ويعتبر رأى هيوم القائل بأن التجربة فى حد ذاتها لا تبرر أى استدلال استقرائى الجسر الطبيعى الذى يمكنه الانتقال من خلاله إلى وجهة النظر المغايرة عند ليبنتس .

ويرى سميث أن هناك أرضية مشتركة بين هيوم وليبنتس فى شجب التجريبية ، فكلاهما قد وافق على النظر إليها بوصفها نتاج مهجن من مبادىء متضاربة .. ولكن رغم أن نقد ليبنتس للتجريبية متطابق مع نقد هيوم ، إلا أن كلا منهما يختلف بعمق عن الآخر فى توجيهاته وفى نتائجه التى يقود إليها ، فبينما يؤكد هيوم على أن الاستقراء مجرد عملية توقع غريزية غير عقلانية ، فإن ليبنتس يبرهن على أنه سمة تشريعية ذاتية للتفكير المحض .

وبعد عرض الموقف العقلانى لليبنتس كموقف مضاد لموقف هيوم فيما يرى سميث ، يذهب هذا الأخير إلى أن الاختيارات قبل كنط فى ميدان الفلسفة كانت بين موقفين متعارضين ، يمكن التعبير عنهما بلغة منطقية كالآتى :

أ– أن المبادىء الأساسية للتجربة هى أحكام تركيبية لا يوجد بين موضوعها ومحمولها علاقة يمكن اكتشافها ، ولا يستطيع العقل أن يبررها قبليا ولا بواسطة التجربة .

ب– كل المبادىء تحليلية ، ولذا يمكن تبريرها بواسطة التفكير المحض .

وينتهى سميث إلى أن كنط قد أجاب على الإشكال الفلسفى الذى صاغه تحت تأثير هيوم : كيف تكون الأحكام التركيبية القبلية ممكنة ؟ عندما وفق بين وجهة نظر هيوم ووجهة نظر ليبتنس ، يقول سميث:

«لقد كان كنط عقلانيا بالتربية والمزاج والاقتناع . ولذلك كانت

مشكلته هى التوفيق بين رأى ليبنتس فى وظيفة التفكير وبين برهان هيوم على السمة التركيبية لمبدأ السببية . فقد كافح كنط من أجل أن يحدد إلى أى درجة يمكن الاحتفاظ باعتقاد ليبنتس فى القوة المشرعة للعقل المحض ، بعد إعطاء التقدير الكامل لانتقادات هيوم المؤذية» . (١)

هذه كانت وجهة نظر نورمان كمب سميث ، عرضناها بشيء من التفصيل ، لأنها أولا صادرة عن رجل يجمع بين ميزة التخصص فى هيوم وميزة التخصص فى كنط ، ولذا فإن وجهة نظره لها اعتبارها مهما كانت مخالفة لوجهة النظر التى نقتنع بها . وثانيا لأن بحثه هذا يبلور معظم الآراء المطروحة حول هذه المسألة عند الباحثين الآخرين ، ومن هنا فإنها ستغنينا عن تفصيل القول عند عرض وجهات النظر المتشابهة .

ويقدم روجر سكرتون Roger Scruton فى كتابه عن «كنط» وجهة نظر مشابهة إلى حد ما لوجهة نظر كمب سميث ، مع شيء من الاختلاف فى أسلوب العرض وبعض آراء الجزئية التى لا تؤثر فى الرؤية العامة .

فيرى أن ليبنتس وهيوم أهم سلفين من أسلاف كنط المباشرين ، لأنهما قدما إجابات على سؤال موضوعية المعرفة ، لها من الحسم ما جعلها تسيطر على انتباه العالم المثقف آنذاك . وقد إدعى الأول أن بإمكاننا امتلاك معرفة موضوعية عن العالم غير مشوبة بوجهة نظر أى ملاحظ ، وادعى الثانى « أو على الأقل قد بدا لمعاصريه أنه يدعى» أننا لا نستطيع امتلاك معرفة موضوعية عن أى شيء ، (٢) ومع تأثر كنط المبكر بفلسفة ليبنتس ، فإن شكية هيوم–فيما يرى سكرتون – قد أحدثت انطباعا عميقا فى كنط، وقدمت مشكلات جديدة شعر أن من الممكن حلها فقط بواسطة الإطاحة بمذهب ليبنتس . هذه المشكلات المتعلقة بالسببية والمعرفة القبلية ، تنضم مع سؤال الموضوعية لتشكل موضوع القضية الخاصة بنقد العقل المحض.(٣)وقد حاول

1- N.K. smith', kant's Relation to Hume and to Leibnitz The philosophical Review 24 (1915), 288-296 .
2- A. R. Scruton, kant (Oxford University Press, 1982), p. 13 .
3- Ibid., pp. 13 - 4 .

كنط ، وهو معتقد أن كلا الفلسفتين قد أخطأ فى نتائجه أن يقدم وصفا للمنهج الفلسفى الذى يجسد الحقائق ، ويتفادى أخطاء الفلسفتين ، فالعقلانية تستقى المعرفة كلها من استخدام العقل ، وتتوهم أنها تقدم وصفا مطلقا للعالم غير مشوب بتجربة أى ملاحظ . أما التجريبية ، فتبرهن على أن المعرفة تأتى من التجربة فقط ، ولذا فلا يوجد إمكانية للمعرفة المستقلة عن الحالة الذاتية للعارف . وقد تمنى كنط أن يقدم إجابة على سؤال المعرفة الموضوعية التى ليست هى بالمطلقة كما هو الحال عندليبنتس ، ولا هى ذاتية كما هو الحال عند هيوم . [1] إن رؤية هيوم تعارض رؤية ليبنتس ، فهو ينكر إمكانية المعرفة عن طريق العقل ، لأن العقل لا يعمل بلا أفكار والأفكار تستقى فقط من الإحساسات ويجب أن يتم تقديم محتوى كل تفكير – فى التحليل النهائى – فى حدود التجارب التى تسوغه ، ولا يمكن أن يتأسس الاعتقاد كحقيقة ، إلا بالرجوع إلى الانطباعات الحسية التى تضمن مشروعيته . [2]

ويؤكد سكرتون على أن الأمر الذى كان أكثر إقلاقا لكنط من أى شىء آخر ، هو تلك الجوانب من فلسفة هيوم التى كانت تتعلق بتصور السببية . فقد برهن هيوم على عدم وجود أساس للاعتقاد بأن الضرورة توجد فى الطبيعة ، وإنما هى تنتمى للتفكير فقط ، وأنها تعكس فحسب «علاقات الأفكار» . وهذا ما جعل كنط يدرك أن العلم الطبيعى متوقف على الاعتقاد بضرورة واقعية ، فشكية هيوم – البعيدة جدا عن الممارسة الأكاديمية – تنذر بتقويض أسس التفكير العلمى . ويعتقد سكرتون أن كنط كان فى خلاف دائم مع ليبنتس ومذهبه ، وقد أدت مشكلتا الموضوعية والضرورة السببية – المرتبطتان معا بشكل جوهرى – أدتا بكنط إلى استشراف نقد العقل المحض .

1- Ibid ., p . 14 .
2- Ibid ., p . 16 .

ويرى سكرتون أن كنط قد أدرك ما هو الخطأ الحقيقى لليبنتس ، من خلال محاولته إظهار ما هو الخطأ الحقيقى لهيوم ، فلاالتجربة وحدها ولا العقل بمفرده قادر على تكوين المعرفة ، فالتجربة تعطى المحتوى دون الصورة والعقل يقدم الصورة دون المحتوى ، وبالتأليف بين الصورة والمحتوى تصبح المعرفة ممكنة ومن هنا فلا توجد معرفة إلا وتحمل بصمات العقل والتجربة معا . [1] ففى الواقع يوجد هنا ملكتان يتعذر اختزال إحداهما فى الأخرى ، فهما «يقدمان بموضوعية الأحكام الصحيحة عن الأشياء ، فقط عندما يتحدان معا.[2] ، فيجب أن يظهر العالم وفقا لـ «صورة المقولات» ، وهنا يكمن جوهر ما أسماه كنط «ثورته الكوبرنيقية» فى الفلسفة . فقد كان الفلاسفة السابقون يتخذون الطبيعة كبداية ويسألون كيف تنطبق تصوراتنا المعرفية عليها . أما كنط فقد أخذ هذه التصورات أو المبادىء المعرفية كبداية وعندئذ استنبط الشروط القبلية للطبيعة . هذه هى – كما يرى سكرتون – الخطوة الأولى الهامة فى إجابته على هيوم ، فقد كان أمرا جيدا أن يقرر هيوم أن معرفتنا تجد أسسها فى التجربة ، ولكن التجربة ليست تصورا بسيطا كما يفترض هيوم . وإنما تتضمن بنية عقلية [3]

وإذا ما انتقلنا إلى وجهة نظر أرنست كاسيرر حول هذه المسألة : هل أجاب كنط على هيوم ؟ فستجده لا يحيد قيد شعرة عن التصور الكنطى المقدم فى «نقد العقل المحض» و «مقدمات لكل ميتافيزيقا مقبلة» إذ يصدق كنط فى كل ما يقوله بشأن إجابته على هيوم ، وينقل عنه نصوصا مطولة من النقد . ويعتقد أن كنط قد أجاب فى المماثلة الثانية من مماثلات التجربة على إشكال هيوم المتعلق بتصور السببية ، ومنطوق تلك المماثلة «كل التغيرات تنتج وفق القانون الارتباط بين السبب والمسبب» ، «فلو افترضنا أن ليس ثمة شيء يسبق حادثة ما ليكون على هذه الحادثة أن تتبعه طبقا لقاعدة ، فإن كل تتال للإدراك لن يكون متعينا إلا فى الفهم ، أى سيكون

1- Ibid ., p , 17 .
2- kant, Critique pure Reason A. P. 271 ., B. P. 327 quoted in Scruton, kant p. 25 .
3- Scruton, kant , p. 28 .

ذاتيا فحسب ، ولن نكون قادرين أبدا على تعيين – موضوعيا – أى الأجزاء تتقدم بخاصة فى الإدراك وأيها يتبع . ولن يكون لدينا على هذا النحو سوى لعبة تصورات تتعلق بأى موضوع ، أعنى لن تتميز أى ظاهرة عن أخرى من حيث الزمان من خلال إدراكنا .. ولن أقول إذن أن حالتين تتابعان فى الظاهرة ، بل فقط أن فهم واحدة يتبع أخرى ، هذا أمر ذاتى فحسب لا يعين أى شيء ولا يمكنه من ثم قط أن يعد معرفة بموضوع ما ... وعلينا إذن أن نبين بمثل ، أننا لا ننسب إلى الموضوع قط ، وحتى فى التجربة ، التوالى الذى نشاهده فى حادثة عندما يحصل شيء لم يكن سابقا وأننا لا نميزه عن التتالى الذاتى لفهمنا إلا إذا استندنا إلى قاعدة تلزمنا بملاحظة هذا النسق من الإدراكات دون سواه ، وأن هذا الإلزام أصلا هو ما يجعل بدءا تصور التوالى ممكنا فى الموضوع . (١)

بهذه الطريقة – فيما يقول كاسيرر – تم حل مشكلة هيوم «بشكل يعارض ما توقعه (٢) تعارضا كبيرا (٣) وفى ظنى أنه لا يوجد شيء مهم فيما قاله كاسيرر حول هذه المسألة . وإذا كان هناك شيء ملفت للنظر حقا فى موقفه ، فهو عدم تجاوزه لكنط فى تصوره لعلاقته بهيوم .

وينحو كوبلستون المنحى التقليدى إذ يرى من الممكن – على حد تعبيره – أن نفهم النظرية الكنطية عن القبلى بوصفها – بمعنى ما – تطورا لنظرية ليبنتس عن الأفكار الفطرية مع الاختلاف فى أن الأفكار أصبحت دوال مقولاتية قبلية . كما أن هيوم نفسه قد أكد على وجود الإسهام الذاتى **Subjective Contribution** فى تكوين الأفكار المعقدة

1- kant, Critque of pure Reason, A. 194 - 97 . B. 239 - 42 .

٢– الكلام الموجود بين المعكوفتين مأخوذ من «مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة» الفقرة ٣٠ وقد اقتبسه كاسيرر دون أن يشير إلى مصدره .

3- E. Cassirer, kant's Life and Thought (New Haven and London : Yale Univ. press) , pp. 184 - 86 .

المحددة ، مثل علاقة العلية . وهكذا يمكن أن نفهم – كما يقول كوبلستون – نظرية كنط عن القبلى بوصفها أيضا متأثرة بموقف هيوم فى ضوء الاقتناع السابق بأن الفيزياء النيوتونية تقدم لنا القضايا القبلية التركيبية .(١)

لقد أجاب كنط على هيوم من خلال محاولته تسويغ المعرفة العلمية فى مواجهة تجريبية هيوم ، عن طريق اقتراح ثورته الكوبرنيقية وهى النظرية التى تقول بأن الموضوعات تنتظم وفقا للعقل . فقد وطد كنط من ناحية اقتناعه بالمشكلات التى أثارها هيوم ، إذ أن الفيزياء النيوتونية تسلم باطراد الطبيعة . لكنه كان يؤمن من ناحية أخرى بأن التجربة غير قادرة على البرهنة على اطراد الطبيعة ، فهى لا تستطيع بيان أن المستقبل سيشبه الماضى بمعنى إظهار أن هناك قوانين كلية وضرورية للطبيعة . وبينما كان هيوم نفسه قانعا بملاحظة أن لدينا اعتقادا طبيعيا فى اطراد الطبيعة وقانعا بمحاولة إعطاء تفسير نفسى لهذا الاعتقاد ، فقد حاول كنط أن يبرهن على هذا الاطراد . وعلى الرغم من اتفاقه مع هيوم فى أن الاطراد لا يمكن البرهنة عليه بواسطة الاستقراء التجريبى ، فقد أثبت أنه ينشأ من واقعة أن الطبيعة بوصفها تركيب لموضوعات التجربة الممكنة يجب أن تنتظم وفقا للشروط القبلية للتجربة الموضوعية .(٢)

هكذا أجاب كنط على هيوم من وجهة نظره كوبلستون ، وكما نرى فإنه لم يقدم شيئا جديدا إلى الموضوع .

ويوجد بحثان آخران يعزوان لكنط إلى حد كبير إجابة واحدة ، مع أن البحث الثانى ينتقد البحث الأول ، ولو صدق هذان البحثان فيما يقولان عن إجابة كنط لأصبح من اليسير على المرء أن ينتقد كنط بنفس الانتقادات التى انتقد بها كنط خصوم هيوم .

1- F. copleston, A History of philosophy, wolff to kant (Fifth imression : London : Search Press, 1977) , pp. 427 - 28 .
2- Ibid., p. 265 .

فتعتبر مسز شبر فى بحثها « إجابة كنط على مشكلة هيوم . kant's answer to Hume's problem –» الصحة الموضوعية للعلم الطبيعى هو الفرضية الأساسية لكنط وأن هذا العلم يفترض مقدماً قانون السببية: [1] ولذلك ، تستنتج : «إننا يمكن أن يكون لدينا معرفة بمثل هذا التالى الضرورى لأننا نفترضه مقدما فى قوانيننا أو نسنه للطبيعة». [2]

أما البحث الثانى الذى كتبه السيد وليمز/ وعنوانه :

إجابة كنط على هيوم kant's reply to Hume فإنه ينتقد مسز شبر لأنها لم تقدم «إجابة كنط على مشكلة هيوم ... ولا حله النهائى لها»[3]

ولكنه بعد سبع صفحات يخلص إلى أن «كنط قد أظهر أن العقل الإنسانى إذا كان يملك معرفة مؤكدة ، فإنه يجب أن يستخدم المقولات كفروض قبلية للتجربة». [4]

وفى ظنى أنه لا يوجد شىء فى منطق هذين البحثين أكثر من أن كنط قد «سلم بالأمور التى شك فيها هيوم ، وبرهن بحماسة وغالبا بحماقة على الأمور التى لم يشك فيها هيوم مطلقا». [5] وهكذا ترتد إلى كنط انتقاداته التى وجهها إلى خصوم هيوم ، لو صح تصور شبر ووليمز لإجابة كنط على هيوم .

1- E. W. Schipper, "kant's Answer to Hume's problem", kant - Studien 53 (1961) , p. 73 .
2- Ibid., p. 74 .
3- M. E. williams, "kant's Reply to Hume" kant - Studien 55 1965) , p. 71 .
4- Ibid ., pp. 77 - 78 .
5- kant, prolegomena to Any Future Metaphysics, p. 7.

ومن الأبحاث التى تعتقد أن كنط قد أجاب على هيوم بحث الأستاذ/ بيك «إجابة كنط على هيوم مرة أخرى .. kant's answer to Hume, again»

حيث يقدم فيه إجابة كنط على هيوم فى شكل نموذج كالتالى :

K «كل شيء يحدث يفترض مقدما أن شيئا ما لابد أن يتبعه وفقا لقاعدة المماثلة الثانية لكنط» .

P يمكن تمييز الحوادث عن الحالات الموضوعية الثابتة للأمور رغم أن تصورنا لكل منها متسلسل .

H نكتشف تجريبيا بين الحوادث أزواجا ما متشابهة تميل إلى أن تتكرر ، وعندئذ فإننا نصدر الحكم الاستنباطى الآتى : أن الحوادث المشابهة للأعضاء الأولى من الأزواج تسبب حوادث تشبه الأعضاء الثانية .

p تتضمن k ، كما تدل حجج النظيرة الثانية التى تقدم سببا كافيا على k ،، H تتضمن p ، لأنه إذا لم تكن الحوادث متمايزة فإن أزواج الحوادث لا يمكن أن تكتشف، وهكذا فإن p شرط ضرورى لـ H . إذن : H تتضمن p و p تتضمن k ، وعلى ذلك فإن H تتضمن k .

هذه هى – كما يقول بيك – إجابة كنط على هيوم [1] . ولعلنا نلاحظ أن بيك قد سلك نفس مسلك كاسيرر فى تبيان إجابة كنط ، حيث وقف مثله عند التصور الكنطى المقدم فى المماثلة الثانية ، والذى زعم كنط أنه يمثل الإجابة على إشكال هيوم ، لكن يلاحظ من جهة أخرى أن بيك لم يكتف بإيراد التصور الكنطى بحرفيته وإنما حاول تحليله وتقديمه فى شكل نموذج منطقى يبلور الإجابة الكنطية فى أكثف صورة لها .

1-Beck, " kant's Answer to Hume, Again : Six Short pieces on the Second Analogy of Experience " . in Essays on kant and Hume (New Haven : Yale University press, 1978) , p. 135 .

هـذه كانت أهم الأبحاث التى زعمت أن كنط قد أجاب على هيوم تماما . وتوجد نوعية أخرى تسير فى فلك مخالف لها إلى حد ما . إذ تذهب إلى أن كنط قد حل بعض المشكلات التى أثارها هيوم ولم يتمكن من حل البعض الآخر .

فيرى برود على سبيل المثال – أن المعضلة التى طرحها هيوم ذات جوانب ثلاثة :

١– ماذا نعنى بالقول بأن أى حادثة من النوع الأول من الضرورى أن تتبعها حادثة من نوع آخر محدد ؟

٢– ما الذى يسوغ لنا أن نقرر فيما يتعلق بحادثة معطاة من النوع k (تسخين المعادن مثلا) أن من الضرورى أن تتبعها حادثة أخرى معينة من النوع $\overline{k}$ (تمدد نفس قطعة المعدن مثلا) .

٣– ما هو أساس الاعتقاد بأن كل حادثة لابد أن تكون تابعة بالضرورة لحادثة معينة قبلها ؟ (١)

هـذه الأسئلة تطرح ثلاث مشكلات يمكن وصفها على التوالى، كالاتى :

١– تحليل تصور الضرورة السببية .

٢– الدليل على قوانين السببية الخاصة .

٣– الدليل على قانون السببية الكلية .

ثم يبين برود موقف كنط من هذه المشكلات فيرى – فيما يتعلق بمسألة التحليل – أن كنط يستنبط عددا من التمييزات الضرورية جدا ، يؤمن بعدد من الروابط الهامة التى أنكرها هيوم . فهو يميز بين معطياتنا الحسية

1- C . D. Broad, kant : An Introduction , Edited by C. Lewy (Cambridge University press), p. 164 .

ومدركاتنا الحسية للموضوعات الفيزيائية ، ويميز بين الموضوعات التجريبية والأشياء فى ذاتها ويحاول تحليل تصور الموضوعات التجريبية . وقد أظهر كنط أن تصور السبب لا يمكن أن يعالج معزولا عن تصور الموضوعات التجريبية ، لأن الأخيرة – عند تحليلها – يتبين أنها مشتملة على تصور التلازم والتتابع الضروريين .

أما فيما يتعلق بالدليل على القوانين السببية الخاصة ، فيقول برود أن كنط لم يحاول أن يجيب على هيوم فى أى من كتاباته ، فهو يتفق مع هيوم فى أن الدليل تجريبى استقرائى ولم يحاول أن يحل مشكلة تسويغ الاستقراء .

ويذهب برود فيما يتعلق بموقف كنط من الدليل على مبدأ السببية الكلية إلى أن هذا الموقف كالآتى :

أ– يتفق كنط مع هيوم فى أن هذا المبدأ غير واضح فى ذاته .

ب– يؤمن كنط بأن هذا المبدأ لا يمكن البرهنة عليه وأنه غير معقول إذا ما تم تطبيقه على الأشياء فى ذاتها . لكنه يعتقد أنه معقول ويمكن البرهنة عليه بالحجج الترنسندنتالية إذا كان محصورا فى نطاق موضوعات الإدراكات الحسية الإنسانية الفعلية والممكنة . وتوجد محاولاته هذه للبرهنة على المبدأ تحت تلك التحفظات – فى جزء من «نقد العقل المحض» معنون بـ «مماثلات التجربة » .

ويظن برود أن كنط يعتقد أن الدليل على مبدأ السببية الكلية بالنسبة لموضوعات الإدراك الحسى الإنسانى – الفعلى والممكن – ينتسب إلى حل مشكلة الدليل على القوانين السببية الخاصة . ويرى برود أن كنط إذا كان يعتقد هذا الاعتقاد فهو بالتأكيد مخطىء لأن إشكالية الدليل على « أن هذه تسبب تلك لا تحل بمعرفة أن كل حادثة تتم بواسطة حادثة ما أخرى» . (١)

1- Ibid ., p . 147 .

إن برود برأيه هذا الذاهب إلى أن كنط لم يجب على كل مشكلات هيوم وأنه أجاب فقط عن مشكلة واحدة وترك المشكلتين الآخرتين دون حل – أقول أنه برأيه هذا يعتبر الحلقة الوسطى بين أصحاب الاتجاه الأول الذين أكدوا فى أبحاثهم على أن كنط قد نجح تماما فى تقديم حل لإشكال هيوم وبين أصحاب الاتجاه الثالث الذين رأوا أن كنط لم يجب على هيوم وهؤلاء قد حان الوقت لعرض ومناقشة وجهة نظرهم ونذكر من بين الممثلين لهم : أليسون ، جارنييه ، سترلنج ، وبوترو .

أما أليسون فقد ذهب فى بحثه «النسب الترنسندنتالى – إجابة كنط على هيوم» إلى أن البرهان الذى حاول كنط إقامته على وجود النسب الترنسندنتالى للتجربة كان مقصودا منه الإجابة على هيوم من خلال البرهنة على أن اطراد التجربة ، أو بعبارة كنطية ، البرهنة على أن «تداعى الظواهر» أمر صحيح موضوعيا وبالضرورة وهكذا فإن ، الطبيعة – بوصفها موضوعا للتجربة – ليست فقط خاضعة بل يجب أن تخضع لقوانين غير متغيرة .

ويرى أليسون أن كنط قد أخفق فى تقديم هذا البرهان على النسب الترنسندنتالى للتجربة ومن ثم فإنه لم يقدم إجابة حاسمة على شكية هيوم . بل إن اليسون يرى أنه لم ينجح فى تدعيم وتوضيح طبيعة ودلالة المثالية الترنسندنتالية [1]

وينتقد جارنييه فى كتابه «بحث فى قوى النفس» الإجابة التى قدمها كنط على هيوم ويقول: إنها تشطر الذهن إلى عنصرين : الحدس الحسى وتصورات الفهم ، وهذه التصورات فارغة وذلك الحدس غير معين وأعمى . وهى تتطلب لكى يكون هناك معرفة أن يجتمع هذان العنصران ولكن لم تنطبق مقولة ما على حدوس ما دون غيرها . إن المعطى الذى شأنه ألا يبالى،

1- H. E. Allison, «Transcendental Affinity-kant's Answer to Hume ", proceedings of the third international kant congress, ed. L.W. Beck (Dordrecht - Holland : D.Reidel publishing company, 1972), pp. 203 - 211 .

لا يهدى الفهم فى ذلك العمل . والمعرفة لا تعدو أن تكون رابطة اتفاقية (عارضة) بين ذرات كعالم ابيقور . ويضيف جارنييه أن الثنائية مع ذلك تصطدم بهذا الإشكال : كيف يتقارب هذا الحدان على هذا النحو لا على نحو آخر ؟ فديكارت مثلا قد أراد أن تصدر فكرتا الامتداد والفكر عن العقل وحده ولكن لماذا إذن تنصب فكرة الفكر على الذهن وفكرة الامتداد على الجسم ؟ وعكس ذلك يكون مشروعا أيضا .[1]

ونجد نفس هذا الرأى تقريبا عند سترانج فى بحثه «كنط لم يرد على هيوم» ، لكنه يعتقد أن كنط حين رأى هذا الإشكال أجرى تعديلا فى مذهبه . وهو يقرر أن المواد التى تقدم إلى الفهم فى هذا المذهب لا وحدة لها فى بادىء الأمر ، فكل ما هو ربط قد أضفى عليها من الفهم . لكن لم إذن يستتبع الفهم موضوعية رابطة بعينها دون سواها ؟ وهذا ما يحاول كنط أن يفسره فى فصل المماثلة الثانية للتجربة وقد عرضه صراحة فى «مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة» ويذهب هذا الرأى الجديد إلى أن هنالك نوعين من الأحكام : أحكام الإدراك وأحكام التجربة بمعناها الدقيق . ولكن فى حكم الإدراك نفسه توجد بداية الربط ، ويوجد ترتيب ذاتى . وهذا الترتيب هو التماس يحدد تطبيق المقولات وينظمه .

ويشير سترلنج فى هذا الموضوع إلى نصوص مهمة وهى مختارات على الخصوص من الفقرات ١٨ و ١٩ و ٢١ و ٢٩ من كتاب «مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة» يقول كنط فى الفقرة ١٨ : «عندما نجد أن علة ما تفسح المجال لأن نعد حكما من الأحكام صحيحا على جهة الشمول وعلى نحو ضرورى .. الخ» ويقول : «فإن من الممكن أن يوجد فى الإدراك قاعدة لعلاقة تنص على أن ظاهرة معينة تتبعها ظاهرة أخرى معينة على جهة الدوام . حينئذ يصح لى أن أستعمل حكما شرطيا» (ف ٢٩) ، ويقول :«... بعد

١- عن أميل بوترو ، فلسفة كانط ، ترجمة د/ عثمان أمين (القاهرة الهيئة العامة للكتاب ، ١٩٧٢ م) ، صـ ١١٤ .

أن تكون الرابطة قد جعلت شاملة» فإذا كان لهذه النصوص المعنى الذى يعزوه إليها سترلنج فإنها تدفع المذهب الكنطى إلى أحد أمرين : إما أن يستمسك بالمثالية الترنسندنتالية فيكون تطبيق المقولات أمراً لم يفسر. وإما أن هذا التطبيق له ما يبرره ، فينهار أساس المذهب وهو الانفصال بين الفهم والحساسية . وفى كلا الأمرين يتأكد أن كنط لم يتمكن من تقديم نظرية متسقة تصلح كإجابة على إشكال هيوم . (١)

ورغم أن أميل بوترو قد بذل قصارى جهده لمحاولة رفع اعتراض جارنييه وسترلنج ، إلا أنه يضطر فى النهاية إلى قبوله لكنه من ناحية أخرى يعتقد أن كنط قد فهم مشكلة هيوم حق الفهم ، لأن كنط – من وجهة نظره – قد رأى جيدا بخلاف ريد أن المسألة عند هيوم ليست هى إنكار وجود المبدأ وإنكار قيمته وإنما ينصب الشك عنده على إمكان الوصول الى تفسير لضرورة الملازمة لعلاقة العلية . فالأمر لا يعدو هنا صعوبة فلسفية وشروط العلم والحياة العملية ليست خارجة عن الدعوى . ويبدو أن بوترو يؤيد كنط عندما عاب على هيوم أنه لم يحل مشكلة الضرورة السببية إلا ليثير مشكلة جديدة ترجع بنا إلى الأمر نفسه ، كيف تنشأ التكرار وتولد أشياء إن لم تكن متماثلة فهى على الأقل متقاربة بعضها من بعض؟ ويتساءل بوترو مع كنط : من أين أعرف أن تكرارا كهذا وقع فى الطبيعة؟ أليس يلزم لوقوعه أن تكون الطبيعة خاضعة لقوانين ؟ ألسنا بهذا نفنزض الشىء الذى يطلب تفسيره ؟، ومن هنا يرى بوترو وجود مصادرة على المطلوب عند هيوم ، ولذا يكون نقد كنط فى محله .

ولكن كيف حدد بوترو إجابة كنط على هيوم ؟

يعتقد بوترو أن كنط قد اتخذ نقطة البداية من ملاحظة هيوم التى تذهب إلى – أن علاقة العلية هى رابطة ضرورية – وقد كان هذا بالنسبة إلى

1- J. H. Stirling, " kant has not answered to Hume", Mind, vol. 9 (1984) , pp. 531 - 47 , vol. 10 (1885) , pp. 47 - 72 quoted in Ibid., p. 115 .

هيوم رأيا من الآراء الشائعة عند جمهرة الناس ويتناول كنط هذه الفكرة من جديد ولكنه يراها مضمونة بوجود الفيزيقا الخالصة وتبرهن الطبيعة النيوتونية بالوقائع على إمكان العقل إقامة علاقات من علاقات الضرورة بين الموجودات الواقعية نفسها ولكن كنط يقول: إن ما يكون موجودا يجب أن يكون معقولا ، الموجود بالضرورة ممكن . وإذن فقد اقتنع كنط ابتداء – كما يقول بوترو – بأن التفسير موجود . وبينما نجد هيوم يتساءل عما إذا كان من الممكن تفسير الاقتران العلى ، نجد كنط يعرف مقدما أن هذا ممكن ، فضرورة الربط فى الأشياء ضرورة يقينية وإذن فهى ممكنة أو معقولة . ما مصدرها أو من أين جاءت ؟ من منبع واحد هو الفهم الذى هو وحده ملكة الضرورة . ويعتقد بوترو مع كنط أن هيوم قد رأى فى وضوح أنها لا تستطيع أن تأتى من التجربة ولا من الفهم معتبرا فى وظيفته المنطقية . يتساءل كنط : أليس للفهم وظيفة أخرى ؟ ألا يستطيع فى ظروف معينة أن يطبق مبادئه الخاصة بالربط على الموجود كما تنطبق على الممكن؟ . يقول كنط : نعم توجد فى الفهم مبادىء لأحكام تأليفية قبلية هى المقولات ولكن من يضمن لى أن هذه المبادىء ستجد فى عالم التجربة مادة تقبل تطبيقها ؟ وبأى حق نفترض أن الأشياء توافق قوانين فهمى ؟ يجيب كنط بأنها توافقها إذا أمكننى أن أثبت أنه لا توجد حقيقة بالنسبة لى إلا تطبيق هذه المبادىء نفسها على حدوس حساسيتى . وهذا هو ما يبرهن عليه الاستدلال الترنسندنتالى . وإذن فالموضوعية فى طابع الضرورة بالرابطة العلية قد كفلها نفس إمكان التجربة . (١)

ويحاول بوترو قدر استطاعته أن يرد عن إجابة كنط على هيوم ما صادفها من اعتراضات ، لاسيما ذلك الاعتراض الذى وجهه إليها جارنييه وسترلنج ، لكنه فى نهاية الأمر يجد هذا الاعتراض الذى ظنه مرفوعا يعود إلى الظهور من جديد ، فواحدة من اثنين تواجه نظرية كنط التى تشطر الذهن إلى عنصرين هما الحدس الحسى وتصورات الفهم .

١– بوترو ، فلسفة كانط ، الترجمة العربية ، صـ ١١٣ ، ١١٤ .

فإما أن المواد التى تعرض فى الأصل للذهن تكون بالفعل عارية عن الصورة وبمثابة مواد خام وإذن فليس من سبب لأن نفترض أنها تدخل بالضبط فى قوالب الفهم والقوانين التى ستطبق عليها يصادفها ألف احتمال يجعلها غير مضبوطة ، والضرورة المنسوبة إلى هذه القوانين لن تكون إلا وهما من أوهام الذهن .

وإما أن يكون معروفا ابتداء أن هذه المواد ستكون مستعدة لأن تتخذ تلك الصورة التى سيفرضها عليها فهمى ، ولكن لابد حينئذ أن تكون المواد نفسها لا القوانين فحسب آتية من الذهن .

وبناء على ذلك ينتهى بوترو إلى أن : «هيوم الذى لم يستطع أن يترك الواقع لم يستطع الوصول إلى الضرورة وكانط الذى يبدأ من الضرورة لا يستطيع الوصول إلى الواقع». (١)

وهكذا نرى من خلال عرض ومناقشة وجهات النظر التى طرحها الباحثون حول إجابة كنط على هيوم ، أن الجميع يدورون فى فلك التبعية للرؤية التى قدمها كنط بشأن – النسب الفلسفى بينه وبين هيوم ، رغم اختلاف بعض الباحثين مع كنط فى مسألة أو أكثر هنا أو هناك ، فالجميع يعتقدون – تحت تأثير كنط – أن علاقته بهيوم هى علاقة سائل بمجيب وكأن فلسفة هيوم هى فلسفة «سؤال» وفلسفة كنط هى فلسفة «إجابة» .

ولكن – كما قلت فى البدء أن التحرر من رؤية كنط لعلاقته بهيوم ، يؤدى إلى اكتشاف أن إشكال هيوم الفلسفى لم يكن بحاجة إلى حل من خارج فلسفة هيوم نفسها ، فكنط لم يجب على هيوم ، لا لأنه فشل فى الإجابة ، وإنما لأن هيوم نفسه قدم الإشكال والحل معا فى آنٍ واحد ، فجاء كنط وعمق الحدس الفلسفى لهيوم ورسخه ترنسندنتاليا ، سواء فى جانبه الإشكالى أو جانبه الإيجابى .

١– المصدر السبق ، صـ ١١٧ .

ومن هنا فإنه لا يمكن فهم علاقة كنط بهيوم فهما دقيقا لو اقتصرنا فى النظر إليها على الجانب الإشكالى فقط فى فلسفة هيوم ، وإنما لابد من التركيز على الجانب الإيجابى أيضا . وإذا كانت الأبحاث التقليدية تهتم بالجانب الأول فقط فإنا لن نركز فحسب على الجانب الثانى ، وإنما سنجعله نقطة انطلاقنا ، وان كان هذا لا يستلزم إهمال الجانب الأول .

ويتمثل الجانب الإيجابى عند هيوم فيما يسمى بـــ «مبدأ هيوم » ، [1] ويستدعى الانتباه المتزايد لهذا المبدأ ، الانتباه أيضا لأهمية دور هيوم بالنسبة للنقائض الكنطية .

فمبدأ هيوم يمنعنا – على حد تعبير كنط – من استعمال العقل بأسلوب دوجماطيقى يتجاوز كل تجربة ممكنة ، [2] ولاشك أن هذا المبدأ يتطابق مع النتيجة النهائية لفلسفة كنط «إن العقل بكل مبادئه القبلية لا يعلمنا أى شيء أكثر من موضوعات التجربة الممكنة ولا يعلمنا عن هذه الموضوعات شيئا أكثر مما يمكن معرفته فى التجربة». [3]

يظهر هذا الاتفاق الجوهرى بين كنط وهيوم أنهما يهدفان إلى نفس الشيء وهو تعيين حدود الميتافيزيقا والمعرفة الإنسانية بشكل عام . ولقد شعر كنط نفسه وبوضوح أنه هو المنفذ لرغبة هيوم الفلسفية . ويعنى هذا أن اهتمام كنط فى حقيقته لم يكن منصبا على تقديم «إجابة» على هيوم ، ففلسفته النقدية فى جوهرها برهنة أوسع نطاقا وأعمق أمدا على مبدأ هيوم .

لكن يجب الإشارة إلى أن برهنة كنط ودفاعه عن مبدأ هيوم لم يجعل كنط يتحرر تماما عن الدوجماطيقية ، فنقد العقل كما قام به كنط يعتبر الحد الأوسط الحقيقى بين الدوجماطيقية التى حاربها هيوم ، ومذهب هيوم القائم على التشكيك المطلق فى كل ميتافيزيقا دوجماطيقية .

1- Kant,Prolegomena,ed. Beck, P.108 .
2- Idem .
3- Ibid, p., 110 .

ويتأكد هذا الحكم من خلال الطريقة التى يضيف بها كنط إلى مبدأ هيوم مبدأ آخر ، يظن كنط أن «هيوم أهمله تماما » وهو «المبدأ الذى يقضى بعدم النظر إلى ميدان التجربة باعتباره شيئا يحدد نفسه bounds itself فى نظر عقولنا .[1]

فالتجربة نفسها لا تتحدد بذاتها عند كنط : «إن التجربة التى تحتوى على ما يتعلق بعالم الحواس لا تتحدد بذاتها ، فمن المشروط لا تنتهى أبدا إلا إلى مشروط آخر . إن المجال الذى يجب أن يحدد التجربة يلزم أن يكون خارجا عنها تماما ، وهو مجال الكائنات المعقولة الخالصة [2] ، ولكن ليس معنى هذا أن كنط يزعم إمكانية معرفة طبيعة تلك الكائنات المعقولة ، فهى مازالت فى نظره مما يجاوز نطاق التجربة الممكنة ، وبالتالى تجاوز قدرات المعرفة الانسانية : «إذا أردنا أن نعين طبيعة هذه الكائنات المعقولة ، فإننا سنجد أن مجالها فى نظرنا مجرد مكان خال . فإذا كان هدفنا هو الوصول إلى تصورات معينة بطريقة دوجماطيقية ، فنحن لا نستطيع أن نخرج من مجال التجربة الممكنة». [3] وهنا يعود كنط أدراجه إلى هيوم ، لكنه سرعان ما يعاود التأكيد على مبدئه المضاف فيقول «لما كانت النهاية شيئا موجبا ما ، ينتمى إلى الشىء الذى تحيطه ، كما ينتمى كذلك إلى المكان الواقع خارج الكل المعطى ، فهى معرفة وضعية واقعية لا يحصلها العقل إلا إذا بلغ هذه النهاية من غير أن يحاول تجاوزها ، لأنه عندئذ سيجد نفسه أمام مكان خال يمكنه أن يفكر فى الصور على اعتبار أنها أشياء ولا يمكنه أن يفكر فى الأشياء ذاتها . وتحديد نهاية مجال التجربة بالشىء المجهول هى المعرفة التى يحصلها العقل فى هذه الظروف ، ومن هنا لا يكون العقل منحصرا داخل العالم المحسوس ولا يظل مع ذلك خارجا عنه ، إنما يكون محدودا بالطريقة التى تتناسب مع معرفة النهايات ويكون ذلك فقط بواسطة العلاقة التى تقوم بين ما هو خارج عنها وما هو متضمن فيها» . [4]

1- Ibid ., p. 108 .
2- Ibid, p. 109 .
3- Idem .
4- Ibid., pp. 109 - 110 .

قارن الترجمة العربية صـ ٢٠٠ - ٢٠١ .

إذن فإن واقعة انحصار مجال المعرفة أو تحدده ، نتيجة لوجود شيء يظل مجهولا لدينا باستمرار ، إنما تمثل معرفة عقلية تحول دون انحصار العقل نفسه داخل نطاق العالم المحسوس ، وليست الميتافيزيقا بناء على هذا الرأى الكنطى سوى هذه المعرفة العقلية بالحدود ، أى معرفة العلاقة بين العالم المحسوس وما يقع خارجه ، دون أن يكون فى فعل المعرفة ذاته محاولة لتجاوز الحد الذى ينتهى عنده العالم المحسوس ، لأن العقل حينئذ لن يجد نفسه إلا أمام خلاء محض يستطيع فيه أن يفكر فى الصور بوصفها أشياء ، لا أشياء فى ذاتها .

وبينما نحن لا نعرف فى نظر كنط ما هو الذى يقع خارج التجربة ويحددها ، فإننا عارفون بطريقة ما : «فهذا التقييد لا يمنع من الوصول إلى النهاية الموضوعية للتجربة ، أى علاقة هذه التجربة بثمة شيء ، يجب أن يكون هو المبدأ الأسمى لكل موضوعات التجربة ، وإن كان هو ليس موضوعا للتجربة» . ومن ثم فإن العقل لا يمكنه أبدا أن يتوصل إلى معرفة هذا الشيء «فى ذاته ، بل إلى معرفته فقط من حيث هو المبدأ الذى يرجع إليه استعمال العقل المحض ، أى استعمال الكلى والموجه إلى أسمى الغايات وأعلاها فى ميدان التجربة الممكنة» (١)

هذا هو المبدأ الثانى الذى زعم كنط إضافته إلى مبدأ هيوم . لكن ألا يمكن اكتشاف جذور هذا المبدأ نفسه عند هيوم عندما قرر فى المحاورات أن «الله» أو «الشيء بذاته » موجود كمبدأ أول لهذا العالم المحسوس ، بيد أنه لا يمكن معرفة طبيعة هذا المبدأ الأول . يقول هيوم على لسان فيلون : «والحقيقة الأولى – كما نلاحظ جيدا – بديهية لا جدال فيها . ليس ثمة وجود لشيء دون علة ، والعلة الأصلية لهذا العالم – أيا كانت – ندعوها إلها (٢) .. » .

1- Ibid. p. 110 قارن الترجمة العربية صـ ٢٠٢ .

2- Hume, Dialogues concerning Natural Religion, ed ., Nelson pike, p 21 .

إذن فالشيء فى ذاته باعتباره مبدأ تتكون وفقا له أفكار العقل وتنتظم ، لا يمكن معرفته لأنه يدخل فى حيز «المجهول» الذى يستعصى على التفكير ، وإن كان لا يمكن إنكار وجوده كمبدأ فهو أصل الأشياء ، ولكن لا يمكن معرفة طبيعته ، يقول هيوم : «ما هى تلك الحقيقة التى تعتبر أكثر وضوحا ويقينا من حقيقة وجود الله ... ؟ ولكن عندما نتناول هذه الحقيقة الواضحة والعامة ، فإنه يظهر أمامنا مسائل عويصة تتعلق بطبيعة ذلكِ الكائن الإلهى : صفاته ، أقداره (ما يقضى به) ، أسلوب عنايته وتدبيره» ، إن هذه الموضوعات ممتعة جدا لدرجة أننا لا نستطيع أن نحد من بحثنا المتواصل عنها «ونحن لا نستطيع معرفة طبيعة الكائن الإلهى» لأن : « أفكارنا لا تعدو تجربتنا ، وليس لدينا أية تجربة من الصفات والعمليات الإلهية » [1] فهى تجاوز كل ما نملك من قدرات معرفية .

ولعل هذه الفكرة الهيومية هى البذرة التى جعلت كنط يقول فى سياق تحديده لنهاية «مجال التجربة بالشيء المجهول» : «فى الدين الطبيعى تصور من هذا الجنس نجده فى نهاية حدود العقل الإنسانى الذى يرى نفسه ملتزما بأن يرفع أنظاره إلى أعلى ، أى إلى فكرة الكائن الأسمى (وعلميا إلى العالم المعقول) ، لا من أجل أن يعين أى شيء بالنسبة إلى هذا الكائن المعقول المحض أو أى شيء خارج العالم المحسوس ، بل من أجل أن يوجه استعماله الخاص داخل هذا العالم بحسب المبادىء التى تعمل على تحقيق أكبر وحدة ممكنه له (نظرية وكذلك عملية) ، ومن أجل أن يستخدم فى تحقيق هذه الغاية علاقة هذا العالم بالعقل المتقوم بنفسه كعلة لكل هذه الروابط ، ومن غير أن يبتدع لنفسه من هنا طبعا كائنا متخيلا » .[2]

إذن فكنط إذ يزعم أنه قدم مبدأ ثانيا أهمله هيوم تماما [3] ، إنما يقع فى مبالغة لا أساس لها ، لأن جذور هذا المبدأ تضرب بوضوح فى أرض الفلسفة

1- Ibid., p . 5 .
2- Ibid., kant, prolegomena , p. 109 .
3- Ibid., p. 108 .

الهيومية مما يدل على أن هيوم لم يهمل هذا المبدأ بالصورة التى عرضها كنط .

ولا يعني هذا أننا نبخس كنط حقه ، فلاشك أنه قد قام بمحاولة شاملة للتأسيس الترنسندنتالى لموقف هيوم .

بهذا يكون قد تأكد لنا التوافق الكبير بين مبدأ هيوم والنتيجة النهائية للنقد الكنطى . يبقى أن نبحث مدى التوافق بين إشكال هيوم وسؤال كنط ، هذا السؤال وذاك الإشكال اللذان يتعلقان بإمكانية قيام الميتافيزيقا كعلم دقيق .

وإذا مابدأنا بهيوم وجدناه يطرح إشكال قيام الميتافيزيقا فى سياق مناقشته لمبدأ العلية وينبغى أن يكون واضحا أن مناقشة هيوم لهذا المبدأ فى خاتمة الكتاب الأول من «الرسالة» تختلف كلية عن مناقشته فى «البحث الأول» ، فبينما يحاول هيوم أن يبين فى «البحث» أن معرفتنا بأى ارتباط على خاص لا يمكن أن يؤسس قبليا فى التفكير ، وإنما تنشأ كلية من التجربة عندما نجد أشياء خاصة ترتبط على الدوام بأشياء أخرى [1] – بينما يقول ذلك فى البحث ، فإنه يؤكد فى خاتمة الكتاب الأول من « الرسالة » على أن الارتباط بين العلة والمعلول يقع فقط فى أنفسنا وأن هذا الإرتباط ليس شيئا وإنما هو «تحديد للعقل» ،[2] فيبدو فى «البحث» أن الارتباط العلى ، رغم أنه نفسه ليس موضوعيا إلا أنه مؤسس فى الموضوعات نفسها . أما فى الفقرة المقتبسة من الرسالة فيظهر بوضوح أن علاقة العلية ذاتية تماما ، الأمر الذى سيكون له انعكاسه الواضح على طموحات الميتافيزيقا وآمالها . فإننا إذا ما أردنا «أن ندفع أبحاثنا حتى نصل إلى المبدأ الأصلى والنهائى » لأية ظاهرة لانستطيع . فاكتشاف الصفة الذاتية لعلاقة العلية «لن يقضى فقط على كل آمالنا فى الوصول إلى الإقناع ، ولكن سيوقف رغباتنا الملحة ، لأنه يبدو أننا إذا ما رغبنا فى معرفة المبدأ النهائى والمؤثر ، كشىء ما يستقر فى الموضوع

1- Hume, An Enquiry ..., p. 27 .
2- Hume, A Treatise ..., p. 266 .

الخارجى ، فإننا إما أن نناقض أنفسنا أو نتحدث حديثا خاليا من المعنى» .[1]

هنا طرح هيوم إشكال إمكانية الميتافيزيقا فى سياق مناقشته لمبدأ العلية . وقد تنبه كنط إلى هذا ، وأدرك أهمية طرحه بالنسبة لعلم الميتافيزيقا ، فقال :

«منذ محاولات ليبتسى ، أو بالأحرى منذ نشأة الميتافيزيقا مهما كان تاريخيهما بعيدا ، لم يحدث ما أثر فى مصير هذا العلم بصورة قاطعة مثل هجوم ديفيد هيوم عليه ، إنه لم يسلط أى ضوء على هذا النوع من المعرفة ولكنه على الأقل قد أطلق الشرارة التى كنا نستطيع بواسطتها أن نحصل على النور إذ مامست فتيلة تضىء ولا تحترق ، فيبقى نورها مضيئا به ، بل ويزداد نوراً بفضل عنايتنا به . ونقطة الابتداء عند هيوم كانت فى ذاتها عبارة عن تصور ميتافيزيقى واحد ولكنه ذو أهمية ، نعنى به علاقة العلة والمعلول (وبالتالى التصورات اللازمة عنه مثل القوة والفعل .. الخ) ..» .[2]

فمن الواضح هنا أن كنط متنبه تماما لارتباط الإشكال الميتافيزيقى بعلاقة العلة والمعلول .

بل إن كنط يوافق هيوم فى أن الارتباط بين العلة والمعلول «تحديد فى العقل» ، ومع أنه يجد هذا التحديد فى الفهم وليس فى الخيال ، فإن إشكاله مازال هو نفس إشكال هيوم : كيف يمكننا الانتقال من «ذلك الذى فينا وندعوه 'تمثل' (= تصور) إلى الموضوع ؟» .[3]

ولقد حاول كنط تعميم هذا الإشكال الهيومى ، فإذا كان تحليل هيوم صحيحا فإننا يجب أن نتساءل .

« كيف يكون العلم الطبيعى المحض ممكنا ؟ » .

« كيف تكون الميتافيزيقا بعامة ممكنة ؟ » .

« كيف تكون الميتافيزيقا كعلم ممكنة ؟ »

1- Ibid., pp. 266 F.
2- kant, prolegomena, p. 5 .
3- kant, correspondence, Transl. zweig., F. 71 .

ونظر كنط إلى حل الإشكال الذى طرحه تحليل هيـوم باعتبـاره تعيينـا لـ «مفتاح السر كله الذى مازال يجعل الميتافيزيقاغامضة حتى الآن ». (١)

ولا يتـحـتم عند هيـوم أن يكون الفـهـم هو الذى يلزمنا «إمـا أن نناقض أنفسنا أو نتحدث حديثا بلا معنى» ، فهيوم ينتقد أيضا مبدأ الخيال الأساسى إذ أنه يقودنا كذلك «إلى الخطأ عندما نتبعه ضمنا (كما ينبغى أن يكون) » . فهذا المبدأ يجعلنا نستدل على الأسباب من المسببات ، ويقنعنا باستمرار الوجود الخارجى للأشياء عندما تغيب حواسنا . ومع أن هاتين العمليتين ، على حد سواء طبيعيتان وضروريتان فى العقل الإنسانى ، إلا أنهمـا تبدوان فى بعض الحـالات مـتناقـضـتين بشكل مـبـاشـر ، فليس من الممكن لنا أن نستـدل ، بشكل دقيق ومنتظم ، على الأسبـاب من المسببـات ، وفى نفس الوقت نعتـقـد استـمـرار وجود المادة عندمـا تغيب عن حـواسنا ، فكيف إذن سنسلم بهذين المبدئين معا (٢) .

إذا كـان التناقض يعرف على أنه تناقض بين مبدئين أساسيين فى العقل الإنسانى ، إذن فإن هذه الفقرة تحتوى بوضوح على فكرة النقائض (٣) ومن هنا يجب مقارنة تناقض العقل المحض عند كنط بتناقض الفـهـم والخيال عند هيوم .

يظهـر هذا بوضـوح وجود بعـد جدلى لمشكلة هيوم . فـمـبـادىء العـقل الإنسانى التى نثق بهـا تقودنا «للوقوع فى تناقض واضح» ، وكل من الخيال والفهـم يفتقد لأى درجة من درجات الثبات والإقناع (٤) .

إذن فـمشكلة النقـائض إنما هى واجـهـة أخرى دقيـقة ومحورية لإشكال هيوم .

1- Idem .

2- Hume, A Treatise, pp., 265 F .

3- See : john Bricke, Hume's Philosophy of Mind (princetion : princetionUniversity press, 1980), Sea also : M. kuehn, "Hume's Antinomies," Hume Studies, 8, 1983 .

4- Hume , A Treatise , p. 266 .

ولعل هذا يتأكد لنا أكثر لو رجعنا أدراجنا إلى مناقشتنا السابقة لفكرة النقائض عند هيوم ، تلك الفكرة المحورية التى لم ينتبه اليها أحد فيما نعلم ، رغم أنها أحد الأسس الجوهرية التى ينطلق منها هيوم فى كتابه «محاورات فى الدين الطبيعى» لتأسيس موقفه من مسألة ما إذا كان بتجاوز عالم الظواهر ممكنا معرفيا أم لا ، حيث يؤكد أن عالم الأشياء فى ذاتها يجاوز تماما كل القدرات المعرفية للإنسان ، وموضوعاته غامضه غموضا تاما ، ومستغلقة استغلاقا أمام الفهم الإنسانى ، وإذا حاول الإنسان إصدار أحكام حولها ، وقع فى تناقضات ، فالعقل البشرى عندما يستخدم استخداما نظريا محضا ، يمكنه تقديم أزواج متناقضة من البراهين يدلل بها على القضية ونقيضها ، ومن ثم فإنه لا يستطيع الوصول إلى يقين نهائى عن طبيعة تلك الموضوعات لعالم الظواهر والمتعالية على كل فهم بشرى . ولقد سبق لنا بسط الأدلة على أن هذه الفكرة لم تأت عرضا عند هيوم ، وبرهنا على أنه كان يعنى تماما ما يقول ، الأمر الذى يغنينا عن إعادة أو تكرار تلك الأدلة والبراهين .

ومن الأمور ذات الدلالة الهامة فى هذا المجال ، والتى تؤكد تأويلنا لفلسفة هيوم – فى علاقتها بفلسفة كنط – ارتباط مشكلة السببية ارتباطا وثيقا بفكرة النقائض ، حسبما يرى المرء من حديث كنط فى كتابه «مقدمة لكل ميتافيزيقا» ، فهو يدافع عن هيوم ضد ناقديه الإنجليز ، عن طريق إثبات أن سؤال هيوم لم يكن أبدا عما إذا كان تصور السببية تصورا سليما دقيقا مفيدا ، وإنما كان عن التسويغ النهائى لتصور السببية ، يقول كنط :

«إن سوء الحظ الذى حالف الميتافيزيقا دائما ألا يفهم أحد ما قاله هيوم ولا نستطيع أن نرى – دون أن نشعر بشىء من الأسى – كيف أخفق خصومه : ريد ، وأوزوالد وبيتى ، وأخيرا بريستلى ، فى فهم النقطة الرئيسية فى هذه المسألة وكيف أنهم جميعا قد أخطأوا فى فهمها ، فحسبوا الأمور التى يشك فيها هيوم أمورا متفقا عليها ، وحاولوا بالعكس أن يثبتوا بطريقة عنيفة ؛ وفى أغلب الأحيان مع كثير من الفضول ؛ الأمور التى لم يخطر بباله قط أن يشك فيها ، فأنكروا ما قام به من أجل إصلاح الميتافيزيقا

وكانت النتيجة أن بقى كل شيء على حاله وكأن شيئا لم يكن . إن المسألة لم تكن خاصة بالتساؤل عما إذا كان تصور السببية صحيحا ، ومفيدا ، ولازما لمعرفتنا بالطبيعة . ولذا فإن هيوم لم يكن على الإطلاق شاكا». (١)

إذن فماذا كانت مشكلة هيوم ؟

إنها كانت مشكلة التسويغ النهائى لتصور السببية (٢) ، يقول كنط :

«إن المسألة كانت متعلقة بما إذا كان يمكن للعقل أن يفكر فى السببية قبليا ، وبما إذا كان لها حقيقة باطنية ، ومستقلة عن كل تجربة ، وبناء عليه يمكن استخدامه استخداما موسعا بحيث لا يقتصر فقط على موضوعات التجربة ؟ هذه هى المسألة التى كان هيوم ينتظر رأينا فيها . وجملة القول أن المسألة هنا كانت تتعلق بمصدر هذا التصور ، ولا تتعلق بالفائدة اللازمة عنه ». (٣)

بصرف النظر عن عدم دقة قول كنط «إن هيوم كان ينتظر رأينا» فى الإشكالية التى طرحها ، فهى لم تكن بحاجة إلى حل من خارج فلسفة هيوم نفسها ، لأن هيوم قد قدم حلها أيضا – أقول بصرف النظر عن هذا – فإنه يبدو من الواضح تماما أن فكرة النقائض تتضمن ما أسماه كنط هنا «الاستخدام الموسع " Extended use " ، حيث تتمثل واحدة من أهم نظريات نقد العقل المحض فى مثل هذا الاستخدام الموسع لتصورات المبادىء، ومفاد هذه النظرية : أن المبادىء رغم كونها ضرورية لا غنى عنها طبقا للحس المشترك ، إلا أن الاستخدام الموسع لها يقود العقل إلى مناقضة ذاته .(٤)

ويمكن ملاحظة شيء مشابه لهذا إلى حد ما فى فلسفة هيوم ، عندما يبرهن على أن الاستخدام الموسع أو المفارق لمبدأ السببية عن طريق البرهنة

1- kant, prolegomena, p . 6 .
2- kuehn, "kant's concepetion" , p . 187 .
3- kant, prolegomena , pp . 6 F .
4- kant, Critique of pure reason , A VII .

على العالم بوصفه معلولاً لوجود الله كعلة له ، إنما هو استخدام غير منطقى لأنه يجاوز المنطقة الخاصة بهذا المبدأ – أى عالم الظواهر . (١)

ومن هنا لا يمكن فهم اكتشاف كنط لهذه الحجة الهامة بمعزل عن تأثير هيوم . إن روح هيوم تسرى بشكل واضح فى الجدل الترنسندنتالى من «نقد العقل المحض» لاسيما عندما يقابل القضايا الناشئة عن دوجماطيقية العقل النظرى بنقائض هذه القضايا عند التجريبية المحضة . (٢)

وإذا كان كنط نفسه يخبرنا أن «أول ما أيقظه» لم يكن «البحث فى وجود الله ، والخلود ، الخ ، وإنما هو على الأصح البحث فى نقائض العقل المحض – العالم له بداية ، العالم ليس له بداية ، وهكذا حتى (المناقضة) الرابعة : توجد حرية فى الإنسان ، يقابلها لا توجد حرية ..» . (٣) إذا كان ذلك ، فإن مقالة بيتى تصبح غاية فى الأهمية ، فبيتى يجد أيضا أن مبدأ السببية هو «أساس حجة أن الله خالق العالم ، ويهاجم أساسا تحليل هيوم للسببية لأنه يريد أن ينقذ «أهم حجة استخدمها العقل الإنسانى دائما» .(٤)

ويعتبر بيتى مبدأ السببية «بديهية» ، ومبدأ الحس المشترك ، الذى يقربه العقل المنطقى ، ويلزم أن يقر به ، كحقيقة ، لا لأنه يمكن البرهنة عليه ، وإنما لأن قانون الطبيعة يجعلنا نؤمن به دون برهان . (٥)

وهنا يتقدم بيتى خطوة لكن يبرهن على أن الأشياء المتعددة التى نلاحظها

1- Hume , An Enquiry , Section XI .
2- kant, critique of pure Reason, A 462 FF. B 490 FF .
3- kant, Correspondence, p. 252 .
4- James Bea ttie, An Essay on the nature and immutability of Truth, Facsimile - Reprint of the first edition, Edinburgh, 1770 , ed . F. 0. wolf (Stuttgart-Bad canstatt : Friedrich Frommann Verlag (Gunther Halzboag), 1973), p. III.
5- Idem .

لهـا بداية ، ولذا يجب أن يكون لهـا سبب «ذلك أن العـالم المحـسوس الذى يلزم أن يظهـر لنا تجلى المعلول .. لا يمكن إنكاره ، ومـا يبـدو أنه هو المعلول لابد أن يكون له بداية وليس أزليا ، حسبما تم البرهنة على ذلك بكل أنواع الأدلة التى تقرها الذات» (١)

فـالعـالـم كله – وفق بيـتى – نظام واسع من الأعـمـال والمعلولات . وهو يشبه السلسلة التى تعتمد كل حلقة فيها على الحلقة الأخرى . كل شيء له بداية .

وبناء على هذا ، يلزم ألا يظن عـدم وجـود سند أخيـر ونهـائى للسلسلة كلها ، وبالتالى يلزم أن يكون لها بداية فى الزمن .

حتى الآن لا يوجد شيء مـهم فيـمـا قـال بيتى ، لكن هذا الكلام ذاته يأخذ أهميته عندما نتابع ما ذكره بيتى عقبه مباشرة .

فبعد أن قدم حججه لتدعيم وجهة نظره فى أن العالم له بداية ، وبالتالى له سبب ، يقدم الحجج المناقضة لحججه والتى تثبت نقيض قضاياه ، يقول :

«إذا تصادف أن اطلع القارىء على مقالة للأستاذ هيوم عن العناية الإلهية الخاصـة والوضع المستـقـبلى ، فـإنه سيـرى أن هذه الملاحظات قـد أعـدت كإجابات على حجة غريبة جدا قدمهـا هيـوم ضـد الاعتقـاد فـى اللـه فـ (العالم) كما يخبرنا (موضوع متفرد وفذ تماما ، ولا يوجد موضوع آخر وقع تحت ملاحظتنا يوجد بينه وبين العالم أى مشابهة وله سبب يمكن أن يعرف بأى وسيلة معرفية ، ولذا فإننا لا نستطيع أن نكوّن نتيجة منطقية البتة تتعلق بسبب العالم .. » (٢)

ويحاول بيتى أن يوجز ادعاء هيوم بقوله :

1- Ibid ., p . 113 .
2- Ibid ., p . 115 .

كل شيء فى العالم له بداية .. ما هو الشيء الذى يوجد فى العالم بلا سبب ؟ لا شيء . أليست هذه نتيجة عقلانية ؟ ومع أنه يبدو أن من المعقول أن ننسب سببا لكل شيء فى العالم ، فإن تقرير أن للعالم سببا أمر غير عقلانى . (١)

إن هذا الصدام بين الموقفين كما يقدمه بيتى يظهر قوة الحجج التى يستند إليها كل منهما . وتوضح مناقشة بيتى لكل من النتيجتين «العالم له بداية» و «العالم ليس له بداية» ، أن كلتيهما متساويتان فى العقلانية .

يقول كنط فى موسوعة المحاضرات ١٧٧٥م فى سياق الإشارة إلى اوزوالد:

«هذه القضايا متساوية فى الوضوح ، لكنها مازالت تناقض كل منها الأخرى» . (٢)

ومن المؤكد أن العرض الأخير الذى قدمه كنط للنقيضة الأولى فى «نقد العقل المحض» لا يشبه مناقشة بيتى بقدر ما يشبهها العرض المقدم فى موسوعة المحاضرات ، فالمحاضرات تربط بوضوح بين البداية الزمنية ومبدأ السببية أما العرض الأخير الذى قدمه كنط فى النقد الأول فيشير فقط إلى المكان والزمان . ولكن حتى فى النقد توجد فقرات تذكر المرء بمقالة بيتى ، فالحجة التى يستخدمها كنط لتدعيم الجزء الأول من قضية (محدودية العالم فى الزمن) يوجد بها تلميح إلى بيتى عندما يدعى أن :

«الملحد لن يتمكن أبدا من التملص من قوة هذه الحجة ، حتى يستطيع البرهنة على أن كل شيء فى الطبيعة يوجد بالضرورة ، وبشكل مستقل ، منذ الأزل» . (٣)

1- Idem .

2- kant, vorlesungen uber philosophische Enzyklopadie, ed. G. Lehmann (Berlin : Akademie verlag, 1961), p. 59. quoted in M. kuehn, "kant's conception", p. 189 .

3- Beattie , Essay on Truth, p. 118 .

وعلى هذا النحو نفسه يناقش كنط القضية ، فيحاول تفنيد أن العالم ليس له بداية ، وأنه منذ الأزل ويعتقد كنط أنه أظهر أن تلك النظرية يجب أن تكون خاطئة ، لأنها تقتضى «أن كل لحظة معطاة (حاضرة) قد سبقتها الأزلية » [1] ، أى لو لم يكن للعالم بداية فى الزمان فلابد من الإقرار بأن اللحظة الحاضرة قد سبقتها سلسلة لا متناهية من الظواهر قد تمت الآن . لكن من التناقض أن تنتهى سلسلة لا متناهية فى لحظة معلومة .

وهكذا نجد أن قراءة كنط لهيوم عبر بيتى لها أثر فعال فى اكتشاف كنط لفكرة النقائض . نقول هذا رغم أننا قد أكدنا من قبل على وجود فكرة النقائض عند هيوم نفسه . لكن لاشك أن طريقة عرض بيتى لنقيضة «العالم له بداية فى الزمان» – «العالم ليس له بداية فى الزمان» ، كانت من الوضوح والمباشرة بشكل يجعلها – لاسيما تحت التأثير المتزايد لما جاء فى المحاورات والبحث – تضرب بمعاولها فى عقل كنط ، الأمر الذى يدفع المحلل نحو التأكيد على أن فكرة النقائض ليست فكرة كنطية مبتكرة ، فها هى تلك مطروحة عند هيوم سواء فى المحاورات أو البحث أو الرسالة على نحو مباشر فى معظم الأحيان ونحو غير مباشر فى أحيان أخرى ، وها هى ذى واردة فى عرض بيتى صاحب الاقتباسات الثرية من رسالة هيوم التى فتحت آفاقا غير محدودة أمام تأمل كنط فى مشكلة الميتافيزيقا .

وهذا إن دل على شىء فإنما يدل على أن فلسفة هيوم لم تكن فقط سببا للاستنباط الميتافيزيقى للمنطق الترنسندنتالى عند كنط كما يقال غالبا ، وإنما أيضا سبب لنقائض العقل المحض كما جاء فى الجدل الترنسندنتالى .

ومن ثم يتأكد أن كنط لم يتجاوز هيوم ، وأن فلسفته لم تكن «إجابة» على «إشكال هيوم» ، بل كانت تعميقا ترنسندنتاليا ليس فقط للمشاكل والأسئلة التى أثارها هيوم ، وإنما أيضا لنتائجه وحدوسه الفلسفية النهائية .

1- kant, Critique of pure Reason , A 426 , B. 454 .

أهـم النتائـــج

بهذا يتكشف لنا عديد من النتائج الهامة التى تمخض عنها هذا البحث فى مجال دراسة فلسفتى كنط وهيوم بوجه خاص ، وفيما يتعلق بالعلاقة الفلسفية بينهما بوجه أخص .

فقد تبين لنا كيف كانت فلسفتا كنط وهيوم أكثر الفلسفات الحديثة استجابة للثورة العلمية الحديثة ، حتى أنهما أقاما مشروعهما الفلسفى على أساس التحولات العلمية التى بدأت بكوبرنيقوس واكتملت بنيوتن . وبالنسبة لكوبرنيقوس فقد تجلى كيف أن فهم هيوم لثورته العلمية هو البذرة الأولى لموقف كنط . وفى هذا الصدد تم تقديم تفسير جديد لحقيقة الثورة الكوبرنيقية الكنطية ، خلافا لكل التفسيرات التقليدية المقدمة فى الدراسات السابقة ، وكشف البحث أيضا كيف أن هيوم ظن أن سبب تقدم العلم يكمن فى استخدامه للمنهج التجريبى ، ولم يتمكن من اكتشاف عقلانية هذا المنهج ، حيث صدق نيوتن فى وصفه لمنهجه بأنه تجريبى ، فى حين اكتشف كنط ماهية هذا المنهج التى تتمثل فى كونه منهجا عقلانيا أصيلا . وهذا يدل على أن هيوم كان يقتدى بمنهج ظاهره التجريبية وباطنه العقلانية مما يؤكد أن هيوم كان عقلانيا وإن لم يكن على وعى مباشر بذلك . وبالتالى لم يتمكن من تحديد موقعه الفلسفى بدقة ، ولم يتمكن من التنظير له ، لأنه ببساطة ليس على دراية بحرب المواقع فى تاريخ الفلسفة .

لقد كان هيوم فيلسوفا عقلانيا ، سواء حسب الاستعمال الابستمولوجى لكلمة العقلانية ، أو حسب الاستعمال الدينى لها . حيث كان امتدادا للتقليد العقلانى فى الفلسفة الغربية الذى يبحث عن اليقين خارج التجربة وبعيدا عن الحواس . لكن كانتُ فلسفة هيوم من جهة أخرى منقطعة انقطاعا ابستمولوجيا مع ذلك التقليد ، لأنه كان بمعزل تام عن التجربة ، فى حين عمل هيوم على تلقيح العقل بالتجربة ، وإقامة حوار خلاق بينهما ، بيد أنه حوار تكون فيه المبادرة للعقل وليس للتجربة . فقد آمن هيوم

بالأسبقية المنطقية للعقل ، لكن على العقل نفسه أن يتعلم من التجربة ، وأن يتخلى عن انغلاقه الدوجماطيقى على ذاته . فالعقل يسبق التجربة باشتماله على مبادىء أولية ثلاثة هى : التشابه ، التجاور فى المكان والزمان ، العلية . ثم باشتمال هذه الأخيرة على فكرة الضرورة التى تسمح بقيام المعرفة العلمية . وهكذا تحول العقل مع هيوم من منبع للأفكار الفطرية (أفلاطون – ديكارت) إلى بنية ذات مبادىء قبلية تضفى الوحدة على الانطباعات الحسية وتعيد بناءها . وفى هذا الإطار تم المقارنة بين كنط وهيوم فى موقفهما من قضايا ابستمولوجية هامة مثل : العلية ، الخيال ، اليقين .. وتجلى عبر هذه المقارنة كيف أن تصور كنط للعقل هو نفس تصور هيوم ، غير أن الجديد عند كنط هو تنويع مستويات العقل ، وتوسيع عناصر كل مستوى ، وتعميقها تعميقا ترنسندنتاليا أصيلا .

وجاء موقف كنط من الميتافيزيقا امتدادا لموقف هيوم منها . فلقد كان هيوم ميتافيزيقا نقديا من نوع خاص . ولم يكن تحريره للميتافيزيقا من أوهامها ، هدما لها أو قضاء عليها ، وإنما كان تأسيسا لمناهجها ، وتجديدا لموضوعاتها ، وتطويرا لأهدافها ، حتى تصبح علما دقيقا محكما . وفى هذا الإطار تم الكشف عن التناظر بين بنية مشروع هيوم ، الميتافيزيقى ، وبنية مشروع كنط ، فالفلسفة عندهما أصبحت نقدا للفهم ، نقدا للأخلاق ، نقدا للأدب والفن .. أصبحت تحليلا للطبيعة الإنسانية بهدف استكشاف مبادئها وحدودها وآفاقها . وبهذا المعنى تغدو الميتافيزيقا علما للإنسان ، وبالتالى تغدو أساسا لكل العلوم النظرية والعلمية ، تلك العلوم التى نكوّن من خلالها تصوراتنا للكون والحياة . ولا يستطيع أحد إنكار أن هيوم قدم نسقا من الأفكار الجديدة الجادة التى غيرت نظرتنا إلى الأشياء ، وأنه مبتكر لأسلوب متميز وطريقة جديدة فى الكلام ، وإذا كان هيوم ميتافيزيقيا بهذا المعنى ، فإنه لابد أن تكون ميتافيزيقاه دراسة شاملة لما هو جوهرى فى المعرفة والتفسير والوجود ، بيد أنها دراسة من نوع جديد ، تمثل فى حقيقتها ثورة جذرية على كل الميتافيزيقات التقليدية المشتملة على السفسطة والوهم ،

وسعيا إلى إدخال الأنواع الدقيقة من الاستدلال فى مناهجها بهدف جعلها علما محكما . ولقد تجلى هذا من خلال تناول هيوم للمشكلات الميتافيزيقية الهامة ، مثل : مشكلة النفس . ورغم اختلاف معالجة هيوم لها عن معالجة كنط ، من الناحية الشكلية ، إلا أنه يتفق معه فى مضمون تلك المعالجة ، حيث يستند كنط إلى نفس الأساس الذى استند إليه هيوم فى تفنيد القول بجوهرية النفس وبساطتها وخلودها ، كما إنه انتهى إلى نفس النتيجة التى انتهى إليها هيوم ، من أن العقل النظرى عاجز عن تقديم براهين محكمة على جوهرية النفس . وإذا كانت توجد بينهما بعض الاختلافات التى تأتى هنا أو هناك ، فإنها رغم عمقها وأهميتها لا تؤثر مطلقا على اتفاقهما الجوهرى حول أسس المعالجة ونتائجها . وفيما يتعلق بمشكلة النقائض فقد ثبت أنها من الأفكار الهيومية الأصيلة التى استند إليها هيوم فى تحديده من عالم الشىء فى ذاته . وكل ما فعله كنط هو أنه قد تمكن من عرضها ببراعة عرضا فلسفيا جذابا ومتميزا ، جعل الكثيرين ينسون جذورها فى فلسفة هيوم ، بل عند بعض الفلاسفة القدماء . ومع ذلك فقد كان ولا يزال عرض كنط لهذه النقائض من أعظم ما أنجزت الفلسفة النقدية ، والأمر لا يختلف كثيرا بالنسبة لموقف هيوم وكنط من مشكلة وجود الله وطبيعته ، فكنط لم يتجاوز هيوم فى نقده لكل الفلسفات الإلهية ، فإذا كان كنط قد أبان امتناع الدليل الانطولوجى والكسمولوجى واللاهوتى والبعدية على وجود الله ، فإن هيوم قد فند من قبل جميع براهين العقل المحض القبلية الطبيعى على وجود الله ، وإذا كان كنط قد رأى أنه لا يمكن أن تقوم الإلهيات إلا على أساس أخلاقى غائى ، فإن هيوم قد قال بأن وجود الله هو أساس جميع آمالنا ، وأقوى أساس للأخلاق ، وأوطد سند للمجتمع . وإذا كان كنط قد اعتبر الله المثل الأعلى للعقل ، فإن هيوم سبق له التأكيد على أن مبدأ الألوهية هو المبدأ الوحيد الذى لا يغيب فى أى وقت عن أفكارنا وتأملاتنا . وإذا كان كنط قد انتهى إلى استحالة قيام معرفة نظرية عن طبيعة الله ، لأنه لا يوجد لدينا أية تجربة عنها ، ولأن العقل

إذا ما تجاوز نطاق التجربة سقط فى التناقض ، فإن هيوم قد انتهى من قبل إلى ذات النتيجة .

إن القراءة المتأنية الدقيقة والتحليلات المقارنة لنصوص كنط وهيوم ، تظهرنا على أعماق تجعل المرء يجزم بلا تردد بإمكانية النظر إلى هيوم وكنط باعتبارهما وجهين لشيء واحد وحيد ، فكنط هو «هيوم الألمانى» وهيوم هو «كنط الإنجليزى» ! فلقد كان تأثير هيوم فى كنط تأثيرا كبيراً وعميقا منذ اللحظات الأولى من تطوره الفكرى ، وعبر كل المراحل التى مر بها كنط كان لهيوم حضور كبير سواء فى المرحلة ذاتها أو فى الانتقال منها . ففى نهاية المرحلة الأولى من تطور كنط ، وهى المرحلة العقلانية الجذرية انتزع هيوم كنط بشدة منها ، لكن كنط انجذب انجذابا كبيرا ، لا نحو عقلانية هيوم المؤسسة تجريبيا ، وإنما نحو النقيض : التجريبية الصارمة ، وهى المرحلة الثانية من تطور كنط . وفيها يعتبر تأثير هيوم تأثيرا سلبيا ، بمعنى أنه حرر كنط فقط من العقلانية الميتافيزيقية . أما التأثير الحقيقى الإيجابى (= اليقظة الكاملة) ، فقد حدث عندما شكك هيوم كنط فى التجريبية الجذرية على أساس أنها لا تكفل الضرورة ولا الكلية كشرطين للمعرفة اليقينية ، وهنا تحول كنط نحو المرحلة النقدية لا تحول المقلدين ، فما هكذا كان كنط ، وما ينبغى له ، وإنما تحول المبدعين ، لكنه ليس الإبداع بمعنى التجاوز فى النتائج ، وإنما الإبداع بمعنى التعميق البرهانى والتوسع التحليلى .

وكان السبب الحقيقى لاكتشاف كنط للمشكلة النقدية ليس أحادياً ، يتمثل فى «مشكلة السببية» فقط ، بل كان ذا شقين ، أهمهما من وجهة نظرى هو الشق المتعلق بنقائض العقل . ولا يعنى هذا تقليصا لدور هيوم ، إذ أن من الشائع أن أثر هيوم فى كنط كان عن طريق مشكلة السببية . ففى الواقع أن التأكيد على مشكلة النقائض فى تفسير تطور كنط هو تأكيد على دور هيوم أكثر من أى وقت مضى ، لاسيما مع التفسير الجديد لفلسفة هيوم الذى كشف النقاب عن تضمن تلك الفلسفة لفكرة النقائض .

وبالوصول إلى المرحلة الأخيرة من البحث تعرضنا لسؤال الأسئلة : هل

أجاب كنط على هيوم ؟ وفى إطار الإجابة على هذا السؤال أثبتنا أن إشكال هيوم – على عكس كل الأبحاث السابقة – لم يكن بحاجة إلى حل من خارج فلسفة هيوم نفسها ، ومن هنا فإن كنط لم يجب على هيوم ، لا لأنه فشل فى الإجابة ، وإنما لأن هيوم نفسه قدم الإشكال والحل معا فى آن واحد ، فجاء كنط وعمق الحدس الفلسفى الهيومى ، ورسخه ترنسندنتاليا سواء فى جانبه الإشكالى أو جانبه الإيجابى . وهذا ما لم يشر إليه أى من الباحثين السابقين فى العلاقة الفلسفية بين كنط وهيوم ، وقد تأكد هذا من خلال عرض ومناقشة وجهات نظرهم التى كانت تدور فى فلك التبعية للرؤية التى قدمها كنط بشأن النسب الفلسفى بينه وبين هيوم ، رغم اختلاف بعض الباحثين مع كنط فى مسألة أو أكثر هنا أو هناك ، فالجميع يعتقدون – تحت تأثير كنط – أن علاقته بهيوم هى علاقة سائل بمجيب ، وكأن فلسفة هيوم هى فلسفة «سؤال» وفلسفة كنط هى فلسفة «إجابة» . وهذا ما ثبت خطؤه ، لأن فلسفة هيوم هى فلسفة سؤال وإجابة معا ، وكنط لم يتجاوز هيوم ، لأن فلسفته لم تكن «إجابة» «على إشكال هيوم» ، وإنما كانت تعميقا ترنسندنتاليا ليس فقط للمشاكل والأسئلة التى أثارها هيوم ، وإنما أيضا لنتائجه وحدوسه الفلسفية .

فكل النتائج التى انتهى إليها كنط فى فلسفته المعرفية والميتافيزيقية ، ومعظم المبادىء التى استند إليها فى تحليلاته ، وأغلب المشكلات الفلسفية التى أثارها ، هى نتائج ومبادىء ومشكلات ديفيد هيوم ، مع شىء جديد من التعميق المبدع والتحليل العبقرى على الطريقة الألمانية .

** ** **

بيـــان بـأ هـــم المصـــادر والمراجـــع

سنقـتـصـر فى هذه القـائـمـة على أهم المصـادر والمراجع ، مع ذكـر أهم الطبعات التى رجعنا إليها . أما الطبعات والمراجع الأخرى التى استفدنا منها أيضا ، فسنكتفى بإشارتنا إليها فى هوامش البحث .

أ- المصادر الأجنبية : أعمال هيوم وكنط :

- A treatise of Humane Nature Edition : seliby - Begge, Oxford-claredon press .

- An Enquiry concerning Human understanding . Edition : seliby-Bigge, oxford .

- An Enquiry concerning the principles of Morals. Edition : seliby-Bigge, oxford .

- The Natural History of Religion. Edition : A.W. colver. Oxford .

- Dialogues concerning National Religion. Edition : j.v. price, Oxford .

- Essays Moral, political and literary. Edition : T.H. Green and T.H. Grose, 2 vol London .

- Critique of pure Reason, Trans. by N. kemp smith, Macmillan, London.

- Prolegomena to Future, Metaphysics that will be present itself as a science, trans by p. Lucas, Lucas, Manchester university press.

- Metaphysical Foundations of Natural Science,

trans. by E.B. Bax Bohn's philosophical Library .

- The Fundamental principles of the Metaphysics of Ethics, N.Y., Appleton-century crafts, Inc .

ب) المراجع الأجنبية :

- Allison H.E., Transcendental Idealism and descriptive Metaphysics, Kantstudien, 1969, 60, 216-233 .

- Transcendental Affinity, kant's Answer to Hume, proceedings of the third international kant congress, 1970 , 203 - 211 .

- Ardal p.s., passions and value in Hume's Treatise, Edinburg, 1966 .

- Atkinson R.F., Hume on Is and ought. a Reply to Mac Intyre, The philosophical Review, 1961 , 70,231-238 .

- Beattie, Essay on the Nature and Immutability of , in opposition to sophisty and scepticism , 1770

- Beck L.W., A commentary on kant's critique of practical Reason, chicago 1960 .

- Beck L.W., Early German philosophy, kant and his predecessors, Cambridge (Mass,) 1969 .

- Bennet J., kant's Analytic, cambridge 1966 .

- BennetJ., kant's Dialectic, cambridge, 1974 .

- Berkeley, A treatise concerning the principles of Human understanding, 1710 .

- Bird G., kant's Theory of knowledge, London, 1962 .

- Butler R. j., Natural Belief and the Enigma of Hume, Archirfur Geschichte der philosophie, 1960, 42, 73 - 200 .

- Butts R.E., Hume's Scepticism, journal of the History of Ideas , 1959, 20 , 413 - 419 .

- Cassirer H.W., A commentary on kant's critique of judgement, London 1938 .

- Church R.W., Hume's Theory of the understanding, London 1935 .

- Courtines p., Boyle, Hume and Berkeley, Revue de litterature comparee, 1947, 21, 416 - 428 .

- England F.E., kant's conception of God, New York, 1929 .

- Findlay j.N., kant and Anglo-saxon criticism, preceeding of the third international kant congress, 1970, 12, 128 - 148 .

- Findlay j.N., kant today, Actes due congres d'ottawa sur kant, 1974, ottawa, 1976, 3 - 16 .

- Groos k., Hat kant Humes Treatise gelesen? kantstudien, 1901, 5, 177 - 181 .

- Harrisson J., Hume's moral Epistemology, London, 1967 .

- Heidegger M., kant und des problem der Metaphysik, Bonn 1929, Trad. A de wallhens et w.Biemel, paris 1953 .

- Hurlbutt R.H., Hume Newton and the Deisgn Argument, Lincoen, 1965 .

- Hurlbutt R.H., David Hume and scientific theism. journal of the History of Ideas, 1956, 17, 464-496 .

- kuntz, p.G., Hume's Metaphysics : A new of order, Religious studies, 1976, 12, 401-428 .

- kuypers M.S., studies in the 18th century Background of Hume's Empiricism, Minneapolis, 1930 .

- Kudd R.M., Reason and conduct in Hume's Treatise, London, 1946 .

- Locke, Essay concerning Human understanding, 1690 .

- Love joy A., on kant's Reply to Hume, Archiv fur Geschichte der philosophie, 1960, 19, 380-407.

- Malherbe M., kant ou Hume, paris, 1980 .

- Merlan p., kant, Hamann, Jacobi and schelling on Hume, Rivista critica di storia della fillasofia, 1967, 22, 481 - 94 .

- Massner E.C., The enigma of Hume, Mind, 1936, 45, 334 - 349 .

- Noxon, J. Hume's philosophical development, a study of his Methods, oxford 1973 .

- Paton H., J kant's Metaphysics of Experience, London, 1936.

- Popkin R.H., scepticism in the Enlightenment, transactions of the first international congress on the Enlightenment, 1963, 1321 - 1345 .

- Schipper E.W., kant's Answer to Hume's problem, kantstudien, 1961, 53, 68 - 74 .

- Smith N.kemp, A commentary to kant's critique of pure Reason, London, 1918 .

- Smith N.kemp, kant's Relation to Hume and to Leibinz, philosophical Review, 1915, 24, 288 - 296 .

- Smith N.kemp, Hume's Dialogues concerning natural Religion, with an introduction, oxford, 1935.

- Smith N.kemp, The philosophy of David Hume, London, 1941.

- Strling J.H., kant has not answered Hume, Mind 1884 - 1885, 9, 531-547. 10 , 47-72 .

- Williams M.E., kant's Reply to Hume, ka-

ntstudien, 1965, 56, 71 - 178 .

- Wolff R.P., kant's Debt to Hume via Beattie, journal of the History of Ideas, 1960 , 21, 117-123.

جـ - الترجمات العربية لبعض أعمال هيوم وكنط :

- هيـــوم : محاولات فى الدين الطبيعى ، ترجمه وقدم له وعلق عليه الدكتور محمد فتحى الشنيطى .

(مكتبة القاهرة الحديثة ، ١٩٥٦) .

- كنط : * تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق . له ترجمتان : إحداهما للدكتور عبدالغفار مكاوى - مراجعة الدكتور عبدالرحمن بـــدوى (القاهرة ١٩٦٥) الدار القومية للطباعة والنشر .

والأخرى للدكتور محمد فتحى الشنيطى. (بيروت،طـ م١٩٧٠).

* مقدمة لكل ميتافيـزيقا مقبلة يمكـــن أن تصيـر علمـا ، ترجـمـة د/ نازلى إسماعيل ، مراجعة الدكتور عبدالرحمن بدوى (القاهرة : دار الكاتب العربى ، ١٩٦٨) .

* نقد العقل المحض ، له ترجمتان عربيتان (أعجميتان) من المتعذر قراءتهما ، تتسمان بالغموض والاستغلاق ، رغم ما بذل فيهما من جهد كبير ولا يزال الكتاب بحاجة إلى جهد أكبر حتى يمكن أن ينقل إلى العربية بلغة مفهومة . الترجمة الأولى قام بها الاستاذ / أحمد الشيبانى .

(بيروت : دار اليقظة العربية ، ١٩٦٥) .

والترجمة الثانية : قام بها الدكتور موسى وهبة

(بيروت : مركز الإنماء القومى ، ١٩٨٨) .

وقام الدكتور عبدالغفار مكاوى بترجمة دقيقة لمدخل النقد مع مقدمتى الطبعة الأولى والثانية ، فى مذكرة بدون بيانات نشر .

٤- المراجع العربية والمترجمة إلى العربية :

– أميل برهييه ، تاريخ الفلسفة ، القرن الثامن عشر ، ترجمة جورج طرابيشى (بيروت : دار الطليعة ، ١٩٨٣) .

– أميل بوترو ، كنط ، ترجمة دكتور عثمان أمين (القاهرة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٢) .

– أورمسون وآخرون ، الموسوعة الفلسفية المختصرة ، ترجمة فؤاد كامل وجلال العشرى وعبدالرشيد الصادق ، مراجعة دكتور زكى نجيب محمود (القاهرة : مكتبة الانجلو ، ١٩٨٢) .

– أوفى شولتز ، كنط : ترجمة دكتور أسعد رزوق (بيروت العربية للدراسات والنشر ، ١٩٧٥) .

– د. بدوى عبدالفتاح ، الأسس الفلسفية لمفاهيم علم الفيزياء .

رسالة دكتوراه بإشراف : الأستاذ الدكتور يحيى هويدى (جامعة القاهرة ١٩٨٧) .

– د/ بدوى عبدالفتاح . وايتهد وفلسفته فى العلوم الطبيعية .

ماجستير بإشراف الأستاذ الدكتور يحيى هويدى (جامعة القاهرة ١٩٧٩) .

– برتراند رسل ، حكمة الغرب ، الجزء الثانى : الفلسفة الحديثة والمعاصرة ترجمة الدكتور فؤاد زكريا (الكويت : عالم المعرفة ٧٢ ، ١٩٨٣) .

– د/ توفيق الطويل ، فلسفة الأخلاق (القاهرة : دار الثقافة ١٩٨٥)

– جاك شورون ، الموت فى الفكر الغربى ، ترجمة يوسف كامل حسين ، مراجعة وتقديم الدكتور إمام عبدالفتاح إمام (الكويت : عالم المعرفة ٧٦ ، ١٩٨٤) .

- چان بياجيه ، البنيوية ، ترجمة عارف منيمنه وبشير أوبرى (بيروت : عويدات ، ١٩٨٢) .

- چان لاكروا ، كانط والكانطية ، ترجمة نسيب عبيد (بيروت : المنشورات العربية ، ١٩٧٧) .

- چون هرمان راندال ، تكوين العقل الحديث ، ترجمة الدكتور چورچ طعمة ، مراجعة برهان داجانى (بيروت : دار الثقافة ١٩٦٦) .

- د/ حسن حنفى فى الفكر الغربى المعاصر ، قضايا معاصرة ٢ (بيروت : دار التنوير ١٩٨٢) .

- د/ حسن حنفى مقدمة فى علم الاستغراب (القاهرة : مكتبة مدبولى تحت الطبع) تمت قراءة الأصول الخطية .

- د/ زكريا إبراهيم ، كانط والفلسفة النقدية (القاهرة : مكتبة مصر ، ١٩٦٣) .

- د/ زكريا إبراهيم ، مشكلة البنية (القاهرة - مكتبة مصر ، ١٩٧٥).

- د/ زكى نجيب محمود ، ديفد هيوم (القاهرة : دار المعارف ، ١٩٥٧)

- د/ زكى نجيب محمود ، موقف من الميتافيزيقا (الطبعة الثانية ، القاهرة ، مكتبة الشروق ، ١٩٨٣) .

- د/ صادق جلال العظم ، دراسات فى الفلسفة الغربية الحديثة (بيروت : دار العودة ، ١٩٦٦) .

- د/ عبدالرحمن بدوى ، الأخلاق عند كنط (الكويت : وكالة المطبوعات ، ١٩٧٩) .

- د/ عبدالرحمن بدوى ، مناهج البحث العلمى (الكويت ، وكالة المطبوعات ١٩٧٧) .

– د/ عبدالرحمن بدوى ، كنط (الكويت : وكالة المطبوعات ، ١٩٧٧) .

– د/ عثمان أمين ، رواد المثالية فى الفلسفة الغربية (القاهرة : دار المعارف ، ١٩٦٧) .

– غاستون باشلار ، فلسفة الرفض ، ترجمة الدكتور/خليل أحمد خليل. (بيروت : دار الحداثة ، ١٩٨٥) .

– غاستون باشلار ، العقلانية التطبيقية ، ترجمة الدكتور بسام الهاشم (بغداد : دار الشئون الثقافية العامة ، ١٩٨٧) .

– غاستون باشلار ، الفكر العلمى الجديد ، ترجمة الدكتور عادل العوا (بيروت : المؤسسة الجامعية ، ١٩٨٣) .

– فرانكلين – ل – باومر ، الفكر الأوربى الحديث : الاتصال والتغيير فى الأفكار من ١٦٠٠ – ١٩٥٠ ، الجزء الثانى (القرن الثامن عشر) ترجمة الدكتور/ أحمد حمدى محمود (القاهرة : الهيئة العامة للكتاب ١٩٨٨) .

– د/ فؤاد زكريا ، نظرية المعرفة والموقف الطبيعى للإنسان (القاهرة : مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٧٧) .

– د/ فؤاد زكريا ، الجذور الفلسفية البنائية (الكويت : حوليات كلية الآداب ١ ، ١٩٨٠) .

– لينين ، المادية والمذهب التجريبى النقدى . تعليقات نقدية على فلسفة رجعية ، ترجمة الدكتور فؤاد أيوب (سوريا : دار دمشق ، ١٩٧٥) .

– د/ محمد فتحى الشنيطى ، فلسفة هيوم بين الشك والاعتقاد . (القاهرة : مكتبة القاهرة الحديثة ، ١٩٥٦) . س

– د/ محمد مهران ، فكرة الضرورة المنطقة (ماچستير – جامعة القاهرة)

– محمود أمين العالم ، فلسفة المصادفة (القاهرة : دار المعارف ، ١٩٧٠) .

– د/ محمود رجب ، الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين (القاهرة : دار المعارف ، ١٩٨٦) .

– د/ محمود زيدان ، كنط وفلسفته النظرية (القاهرة : دار المعارف ، ١٩٦٨) .

– د/ محمود زيدان ، الاستقراء والمنهج العلمى (بيروت : مكتبة الجامعة العربية ، ١٩٦٦) .

– د/ محمود سيد أحمد ، كانط وموقفه من الميتافيزيقا ، ماچستير – بإشراف دكتوره أميرة حلمى مطر (جامعة القاهرة ، ١٩٨٢) .

– د/ مراد وديبة ، المذهب عند كنط ، ترجمة من الفرنسية للدكتور/ نظمى لوقا (القاهرة : الانجلو المصرية ، ١٩٧٩) .

– د/ مراد وهبة ، المعجم الفلسفى (الطبعة الثالثة – القاهرة : دار الثقافة الجديدة ، ١٩٧٦) .

مطاع صفدى ، استراتيجية التسمية فى نظام الأنظمة المعرفية (بغداد : دار الشئون الثقافية العامة ، ١٩٨٦) .

– د/ موسى وهبة ، المشكلة الكنطية – مجلة الفكر العربى ، العدد ٤٨ . (بيروت ، ٩ – ٣٢) .

هيجل موسوعة العلوم الفلسفية ، ترجمة الدكتور/ إمام عبدالفتاح إمام (بيروت : دار التنوير ، ١٩٨٠) .

– د/ يحيى هويدى ، دراسات فى الفلسفة الحديثة والمعاصرة (القاهرة دار الثقافة ، ١٩٨١) .

- د/ يمنى طريف الخولى ، كارل بوبر - منهج العلم .. منطق العلم (القاهرة : الهيئة العامة للكتاب ، ١٩٨٩) .

- يوسف كرم تاريخ الفلسفة الحديثة . (القاهرة : دار المعارف ، ١٩٨٢) .

- يوسف كرم الطبيعة وما بعد الطبيعة . (القاهرة : دار المعارف ، ١٩٦٦) .

الفهرست

الموضوع **الصفحة**

* المقدمة ——— ٧

* الفصل الأول : العلم والمشكلة الهيومو – كنطية ——— ١٥

* الفصل الثانى : عقلانية هيوم فى ضوء عقلانية كنط ——— ٥٥

* الفصل الثالث : موقف هيوم من الميتافيزيقا ومشكلاتها فى ضوء موقف كنط ——— ١٠١

* الفصل الرابع : أثر هيوم فى تطور التفكير الكنطى : قراءة هيومية للفلسفة النقدية فى تكونها ——— ١٦٣

* الفصل الخامس : هل أجاب كنط على هيوم ؟ ——— ٢٠٥

* الخاتمة : أهم النتائج ——— ٢٣٨

* المصادر والمراجع ——— ٢٤٣

*** *** ***