تصدير «نقد العقل المحض» (كنط)

ترجمة : جيزيلا حجار
تقديم : د. موسى وهبه

- 1 -

يتمتع تصدير الطبعة الثانية بمكانة مرموقة في الأثر الكنطي. فقد صدرت بعد ست سنوات من الطبعة الأولى، وبعد التجريح الذي أبداه النقّاد نتيجة لسوء الفهم. وكانت أبرز الانتقادات تلك التي تزعم أن كنط ليس سوى نسخة جديدة عن باركلي. وكان على كنط أن يوضح موقفه في «**مقدمات لكل ميتافيزيقا مقبولة**» الصادر عام 1783، عارضاً النقد على المنهج التحليلي، ثم كان عليه أن يعيد الكرة عام 1787 في طبعة جديدة **لنقد العقل المحض**، كان أبرز جديدها التصدير الذي ننقله إلى العربية، بالإضافة إلى بعض التعديلات والاضافات التي أشار إليها في هامش طويل على هذا التصدير نفسه.

كان كنط، في تصدير الطبعة الأولى، قد نظر الى النقد بوصفه «المحكمة» التي يجب ان تسوّى أمامها الحروب الداخلية التي اجتاحت تاريخ العقل البشري وأعاقت نموه. وألمحَ الى ان موضوع **النقد** هو العقل البشري نفسه، وان المشكلة التي عليه أن يطرحها ويحلها هي: كيف نعين قدرة العقل خارج حدود التجربة وكيف نحقق شروط إمكان سستام ميتافيزيقي جديد. وكان التصدير، بصورة أساسية نقداً للدغمائية بما هي تجاوز لتلك الحدود.

وينطلق تصدير الطبعة الثانية من أن غاية **النقد** هي العثور على «الدرب الآمنة» التي تقودنا الى تحقيق الميتافيزيقا كعلم، ومهمة التصدير أن يدافع عن **نقد العقل المحض** بوصفه المحاولة الوحيدة لتشق هذه الدرب.

ويلجأ كنط، في التصدير، إلى تحليل المسار الخاص بكل من المنطق. والرياضيات وعلم الطبيعة، الذي فتح أمام هذه العلوم «درب العلم الآمنة» فيظهر له، في الوقت نفسه لماذا تلكأت الميتافيزيقا، ولماذا صارت العلوم علوماً. إن «الثورة الكوبرنيقية» في طريقة التفكير هي مفتاح هذه الدرب، وهي لا تعدو كونها قلب العلاقة القديمة بين العقل وموضوعه، أي جعل الموضوع ينتظم وفقاً لما يمليه العقل بعد أن كان الفلاسفة حتى الآن يحسبون أن معرفتنا تنتظم وفقاً للموضوعات. لكن هذه «الثورة المنهجية» تحصر في الوقت نفسه قدرة العقل النظرية في حدود التجربة.

وإذا كان من الواضح أن لهذا الحصر «فائدة سلبية هي الاحتراز من خطأ التهور حيث لا سند مادياً للاثبات المعرفي، فإن ما هو غير واضح بذاته هو فائدته الايجابية. واظهار هذه الفائدة الايجابية» يستنفد معظم التصدير الثاني.

ولسوف يشدد كنط، في هذا الصدد، على التمييز الأساسي الذي يميزه بين الأشياء المعطاة لنا بوصفها ظاهرات، والأشياء في ذاتها تظل مجهولة أبداً بالنظر الى محدودية فاهمتنا البشرية. هذا التمييز وحده هو الذي يسمح لنا بأن نقيم بهذه الأشياء في ذاتها علاقة معرفية من نوع آخر: نعدها فروضاً ضرورية لحل تناقض العقل مع ذاته، ومصادرات عملية في خلود النفس، واثبات الحرية ووجود الله، لازمة لتأسيس الأخلاق ومتفقة مع أغراض العقل.

جديد تصدير الطبعة الثانية هو اذن هذا الاصرار على فرضية الشيء في ذاته، النومينا، هو اذن موجّه ضد الربيبة والمثالية الذاتية، وضد سوء الفهم. لكن هذا الاصرار يؤكد لنا في الوقت نفسه أنه لا يمكن إلغاء الشيء في ذاته دون تهديم كامل سستام النقد. أيكون هذا هو السبب الذي دفع اتباعه ومتابعوه (ونقتصر على ذكر فيشته وهايدغر) الى اعتماد الطبعة الأولى في متابعتهم؟..

ـ 2 ـ

يبقى أن أشير إلى أن المتداول من **نقد العقل المحض**، في اللغات الأجنبية، طبعتان، واحدة تعتمد متن الطبعة الأولى وتضيف في الهامش أو في الملحق، إضافات وتعديلات الطبعة الثانية، وأخرى تعتمد الثانية مع ملحق بالفروقات عن الطبعة الأولى. وغنيّ عن البيان أن اعتماد واحدة دون الأخرى يعود في النهاية الى موقف تأويلي مختلف من النص الكنطي.

وأشير أخيراً إلى أن **نقد العقل المحض** تُرجم مرة واحدة إلى العربية. وقد قام بهذه الترجمة أحمد الشيباني، وصدرت بعنوان **نقد العقل المحض** عن «دار اليقظة العربية» في بيروت عام 1965. وقد نقل الشيباني عن طبعة إنكليزية لم يذكرها، نص الطبعة الأولى وأتبعها بالملاحق التي «تشكل جميع التعديلات والاضافات التي أدخلها كنط على كتابه في الطبعة الثانية» وفي مطلع هذه الملاحق يوجد نص تصدير الطبعة الثانية الذي ننقله من جديد إلى العربية.

ولعل قراءة سريعة لهذا النص المنقول عام 1965 تكفي لتسويغ نقله من جديد إلى العربية، وإنما هذه المرة عن الأصل الالماني مباشرة.

ان الجهد العظيم الذي قام به أحمد الشيباني لم يحظ بالمكافأة التي يستحق، وربما كانت العوائق خارجة عن إرادة المترجم، فهو ينقل عن نص مترجم، وإلى اللغة العربية التي لم تكن قد أُلِفَت مثل لغة كنط، اضافة الى صعوبة النص الكنطي نفسه. فجاء نص المترجم بعيد المنال من جهة، وبعيداً عن الأصل الألماني من جهة أخرى.

وإذا ما استثنينا الاجتهاد المصطلحي الذي قام به المترجم ولم يصب، مثل ترجمته العقل المجرد بدل العقل المحض، وهي ترجمة أقل ما يقال فيها إنها تخطىء معنى المجرد فلسفياً وتخطىء قصد كنط. لأن التجريد عملية ذهنية بعدية، والمحض هو ما لا يخالطه شيء تجريبي.

ومثال قوله الزكانة بدل الحدس، مع قوله «فالزكانة إصابة الظن وصدقه» (ص 15) في حين أن الحدس البشري عند كنط هو حدس حسي فقط ودوره يقوم على تلقي الانطباعات الحسية وضمها في صورته القبلية، والحدس، فلسفياً هو الادراك المباشر دون توسط التعليل والاستنتاج وليس كما يظن المترجم «سرعة الانتقال في الفهم والاستنتاج» (ص 15).

ومثال قوله: الاستدلال القياسي بازاء Deduktion، وهو بذلك يغفل المعنيين المختلفين للفظ واللذين أديتهما بـ استنباط، وتسويغ كما شرحت ذلك في المصطلحات.

أقول إذا ما استثنينا الاجتهاد المصطلحي، يمكن ابداء الملاحظات التالية:

1 ـ يخلط المترجم بين بعض المصطلحات الأساسية، فيقول:

ـ طريقة العلم الآمنة المضمونة، وأحياناً الآمنة الموثوقة، بدل أن يقول درب أو طريق العلم الآمنة. وهذه الاستعارة (درب) أساسية في التصدير وتعود إلى تقليد فلسفي منذ برمينذس. والاستعارة هذه ليست مصطلح «الطريقة» أو المنهج.

ـ لا يميز بين المفارق والترسندالي، فيضع المستشرف والاستشراف سواء بسواء بإزاء: Transcendantale Transcendant، مع أن هذين المعنيين يختلفان اختلافاً بيّناً عند كنط (راجع المصطلحات).

ـ ويخلط بين مجرد المعنى والمفهوم (بالمعنى المنطقي)، والأسلوب والمنهج، والتأمل والنظر، ويسمّي التوسع في المعرفة امتداداً. ويسمّي المغالطة المنطقية قياساً فاسداً (يطلق الكل على اسم الجزء).

2 ـ ويلتبس المعنى في مواضع كثيرة. نقتصر منها على الآتي:

ـ يكتب الشيباني: «ومع أنه لا يتطلب من أجل هذا الفرض، مساعدة العقل التأملي، غير أنه يجب أن يكون في كل الأحوال، مؤمناً عليه ضد مقابله، كي لا يدفع به إلى نزاع وذاته» (ص 927) وهو ما كان يجب أن يقال على هذا النحو:

«لا يحتاج من أجله (الفرض) إلى مساعدة العقل النظري، لكن يظل عليه مع ذلك أن يكون محصناً ضد معارضته كي لا يقع في تناقض ذاتي».

ـ ويكتب أيضاً: «أنه ليس مسموحاً لي، لذلك حتى **بالزعم**، بالله والحرية والخلود، من أجل الاستخدام العملي لعقلي، إذا لم أستطع أن أجرد العقل التأملي من ادعاءاته لنفسه ببصائر مستشرفة». (ص 929).

وهذا ما كان يمكن تأديته بكل بساطة على النحو التالي:

«لا يسعني إذن أن أسلم **بالله والحرية والخلود** لصالح الاستعمال العملي الضروري لعقلي، إن لم أنكر، في الوقت نفسه، على العقل النظري دعواه برؤى مفرطة». وكنط لا يستخدم في هذا النص لفظ Transzendent الموجود في الترجمة الفرنسية، وفي الانكليزية على ما يبدو، بل يستخدم بكل بساطة لفظ Uberschwengliche وهو نعت، بمعنى **مغالٍ**، مفرط، غزير.

ـ ويكتب الشيباني أخيراً: «أن **تصور شيء ما دائم** في الوجود، هو ليس الشيء ذاته كالتصور الدائم. وذلك لأن (هذا التصور لشيء ما دائم في الوجود) يمكن أن يتبدل ويتوالى متعاقباً ككل تصوراتنا، وحتى تصوراتنا للمادة تلك، ولكنه مع ذلك يشير إلى شيء ما دائم الذي يجب أن يكون لذلك خارجياً ومختلفاً من جميع تصوراتي. . . وإن قبول الـ ـ كيف بالتفسير هنا هو من القلة، قلة قبول الدائم في الزمان، بصورة عامة، بالتفسير، والذي ينتج تواجده والمتغير المعاني العامة للتبدل» (ص 937).

أما الأصل الألماني فيفيد حسب الترجمة الجديدة:

«ان تصوّر دائم ما في الوجود، ليس هو **التصور الدائم**، فهذا الأخير يمكن أن يكون كثير التغير والتبدل، ككل تصوّراتنا بما فيها تصوّرات المادة، ويتعلق، مع ذلك، بدائم ينبغي له هو أن يكون، تبعاً لذلك، شيئاً خارجياً ومختلفاً عن كل تصوراتي. . . أما كيف ذلك فلا يمكن أن نفسره هنا أكثر مما يمكن أن نفسر كيف نفهم بعامة ما هو ثابت في الزمان، وما تزامنه مع ما يتبدل ينتج أفهوم التغير».

ولن أتوقف عند أسلوب الشيباني، بل أشير إلى ما هو أهم:

لقد شدّد الأصل على عبارتَي: **دائم**، **والتصوّر الدائم**، وشدّد الشيباني على هذا الأخير وعلى «**تصور شيء ما دائم**، وليس ذلك مهماً في حد ذاته، بل هو مجرد اشارة إلى سوء فهم للنص، ولوجهة نظر كنط نفسه. فقد أراد كنط، بتشديده هذا وبما أردفه من توسيع، أن يظهر الفارق بين **الدائم** في الوجود، أي في الخارج **والتصور الدائم**، وهو في الذات كلياً، وأراد ان يقول إن التصوّر الدائم (أي المتعلق بالزمان الذي هو الحس الباطن) يمكن أن يتبدل ويتغير لأن الزمان سيلان مستمر، فيبقى ان صفة الدائم فيه تتعلق بشيء خارج حدس الزمان، أي بالوجود في حدس المكان. وهذا ما لم ينتبه له الشيباني البتة فيحسب أن الذي «يتبدّل ويتوالى» هو «تصوّر شيء ما دائم في الوجود» الذي «مع ذلك يشير إلى شيء ما دائم» (راجع نصه اعلاه) فاستغلق النص الكنطي ايما استغلاق.

ولعل في ذلك وحده ما يسوغ ترجمة جديدة بل ما يجعلها واجبة.

هذا وقد قامت جزيلا فالور حجار، بالترجمة اللاحقة، مباشرة عن النص الالماني الذي يعتمد متن الطبعة الثانية. طبعة كاسيرر، برلين 1923:

Kritik der reinen Vernunft, von, I. KANT, Heransgeben vom. A. GÖRLAND, Verlegt bei Btuno Cassirer, Berlin 1923.

وقد حاولت المترجمة أن تكون أمينة لحرفية النص الأصلي، دون أن تفقده روحه، واستخدمت المصطلحات نفسها التي كنت اقترحتها، والتي ترد مسوّغة في مبحث آخر من هذا العدد. ولم تقم بأي اضافة الى النص، بل اكتفت بوضع معترضين أحياناً بغرض اظهار ربط الأفكار.

م. و

تصدير الطبعة الثانية

يمكن الحكم بسهولة على ما إذا كانت معالجة المعارف التابعة لشؤون العقل تسلك درب العلم الآمنة أم لا، حين ينظر إلى نجاحها: فإذا ما تعرقلت المعالجة، حال دنوها من الغاية، وبعد القيام بتحضيرات وإعدادات كثيرة، أو إذا ما اضطرت إلى التقهقر مراراً وإلى انتهاج طرق أخرى في سبيل بلوغ هذه الغاية، وكذلك إذا استحال افهام مختلف المشتغلين فيها كيفية اتباع الغاية المشتركة وجعلهم يتفقون عليها، فعندئذ يمكن التيقن دائماً من أن مثل هذه الدراسة لا تزال بعيدة كل البعد عن انتهاج درب العلم الآمنة، بل من انها مجرد تخبط عشوائي، لذا يمكن اعتبار العثور المحتمل على هذه الدرب إسداء خدمة للعقل، حتى لو اضطر المرء إلى التخلي عما أصبح دون جدوى مما كانت تتضمنه الغاية التي سبق أن نَشِدت دون تروٍّ.

ويمكن التأكد من أن المنطق قد سلك هذه الدرب الآمنة منذ قديم الزمان، من حيث لم يكن عليه أن يتراجع أي خطوة منذ ارسطاطاليس، هذا اذا لم نشأ أن نعد تحسيناً حذفه بعض الجزئيات النافلة وتعيينه لمادته تعييناً أوضح، الأمر الذي إنما يتعلق بالتنميق أكثر من تعلقه بأمانة العلم. والجدير بالملاحظة اضافة إلى ذلك أن المنطق لم يستطع كذلك التقدم أية خطوة حتى الآن، مما يجعله يبدو من الظاهر محكماً ومتكاملاً. إذ عندما أراد بعض المحدثين توسيعه مقحمين فيه تارة فصولاً **سيكولوجية** حول مختلف القوى المعرفية (كالمخيلة والذكاء)، وتارة أخرى فصولاً **ميتافيزيقية** حول أصل المعرفة أو أنواع اليقين المختلفة باختلاف الموضوعات (كالمثالية والريبية الخ)، أو فصولاً **انثروبولوجية** حول التحكيمات (وأسبابها والوسائل المضادة لها)، كان ذلك عائداً إلى جهلهم بطبيعة هذا العلم المميزة. وطبيعة هذا العلم المميزة. فإذا جعلنا حدود العلوم يختلط بعضها ببعض فلن يؤدي ذلك الى توسّع العلوم بل إلى تشويهها، أما حدود المنطق فهي تتعين تعيّناً دقيقاً جداً من خلال كونه علماً يقتصر على بيان القواعد الصورية لكل فكر على وجه التفصيل، وبرهنتها بصراحة (سواء كان هذا الفكر قبلياً أم امپيرياً، وأياً كان أصله أو موضوعه، وسواء اصطدم في نفوسنا بعوائق عرضية أم طبيعية).

ان النجاح الباهر الذي أحرزه المنطق يعود إلى الحضارة وحدها، وهو ما يؤهله، لا بل يجبره على التجرد من موضوعات المعرفة كلها ومن الفوارق فيما بينها، فالعقل لا يهتم اذن ضمن المنطق إلاّ بذاته وصورته. ومن الطبيعي

أن يواجه العقل صعوبات أكبر بكثير في انتهاج درب العلم الآمنة عندما لا تنحصر المعالجة بذاته بل تتعداها الى الموضوعات. ولذا يشكل المنطق نوعاً من التمهيد للعلوم ومدخلاً لها وحسب، وصحيح أننا، عند الكلام على المعارف نفترض وجود المنطق من أجل تقويمها، إلا أنه يجب علينا أن نبحث عن اكتساب هذه المعارف ضمن ما يسمّى أصلاً وموضوعاً بالعلوم.

ويجب من حيث ينبغي أن يكون في هذه العلوم عقل، ان نعرف شيئاً قبلياً فيها. ويمكن أن تنسب معرفة العقل الى موضوعه بطريقتين، إما أن يعين فقط موضوعاً وأفهومه (الذي يجب أن يعطي بطريقة أخرى)، وإما أن يحقق الموضوع فعلاً. فالمعرفة الأولى هي **معرفة العقل النظرية** والثانية هي **معرفة العقل العملية**. والجزء المخفي لهاتين المعرفتين، أي ذلك الجزء الذي فيه يعيّن العقل موضوعه بصورة قبلية تماماً مهما كثرت مضامينه أو قلّت، يجب أن يعرض مسبقاً على حدة، إذ انه سيكون من سوء التدبير أن يُصرف الدخل اعتباطاً، دون أن نستطيع أن نميز فيما بعد ـ عندما يعسر الأمر ـ بين ذلك الجزء من الدخل الذي يمكن أن يتحمل النفقات والجزء الذي يجب أن تخفض فيه.

ان **الرياضيات والفيزياء** معرفتا العقل النظريتان اللتان ينبغي عليهما ان تعيّنا **موضوعاتهما** قبلياً، بطريقة محضة كلياً في الأولى وجزئياً على الأقل في الثانية، إنما عند ذاك أيضاً على ضوء مصادر معرفية أخرى غير العقل.

لقد سلكت **الرياضيات** درب العلم الآمنة منذ عصور موغلة في القدم بقدر ما تمتد جذور تاريخ العقل البشري، وذلك عند شعب اليونان الجدير بالاعجاب. لكن علينا ألاّ نتصور بأنه كان من السهل على الرياضيات أن تعثر على تلك الدرب الملكية، أو أن تشقها لنفسها، مثلما سَهُل الأمر على المنطق حيث لا يهتم العقل إلاّ بذاته، بل إنيّ اعتقد أنها ظلت مدة طويلة على حالة التخبط العشوائي (وبخاصة عند المصريين) وأن ذاك التحول أحدثته **ثورة** أنجزها رجل واحد خطرت على باله فكرة بارعة من خلال محاولة قام بها. ومنذ ذلك الحين أصبح السبيل الذي يجب أن يُتبع واضحاً لا يمكن الضلال عنه وغدت درب العلم الآمنة مرسومة أمام الأعين للعهود القادمة بأجمعها وإلى أبعاد لامتناهية. ولم تصل إلينا لا قصة تلك الثورة في طريقة التفكير ولا قصة الانسان البارع الذي أنجزها، تلك الثورة التي تفوق أهمية اكتشاف الطريق حول الرأس المشهور(*). لكن الأسطورة التي نقلها الينا ديوجينس اللايرسي، والتي يذكر فيها اسم المخترع المزعوم لعناصر البراهين الهندسية الأكثر دقة والتي ـ حسب الرأي الشائع ـ لا تحتاج حتى إلى برهان، تدل على أن ذكرى ذلك التحول الناتج عن اكتشاف الأثر الأول لهذه الدرب الجديدة، كان لها في نظر علماء الرياضة، على ما يبدو، من عظم الأهمية ما جعلها ذكرى لا تنسى. فأوّل من برهن **المثلث المتساوي الساقين** (سواء كان اسمه طاليس أم أياً كان) قد لمعت في رأسه فكرة، إذ وجد انه ينبغي عليه أن لا يقتفي أثر ما يلاحظه من شكل المثلث أو في مجرد أفهومه كما لو أن عليه أن يتعلم مما يلاحظه خصائص الشكل، بل عليه أن يولّدها بواسطة ما يتصوره هو فيه قبلياً وفقاً لافاهيم، وما يبرهنه (بواسطة البناء)، وأن عليه ـ إذا أراد التأكد من معرفة شيء قبلياً ـ الا يضيف إلى الشيء، إلاّ ما يترتب بالضرورة على ما وضعه هو في الشيء وفقاً لأفهومه.

(*) رأس الرجاء الصالح.

ان علم الطبيعة قد تأخر أكثر بكثير حتى سار على الطريق العريض الذي تسلكه جحافل العلم. إذ لم يمض بعد سور قرن ونصف القرن على اقتراح فرنسيس بيكون النبيه الذي سبب هذا الاكتشاف نوعاً ما، أو بالأحرى الذي حفزه، لأننا كنا قد عثرنا على أثر هذا الاكتشاف الذي لا يمكن تفسيره أيضاً إلاّ من خلال ثورة فجائية في طريقة التفكير ـ أريد أن آخذ هنا بعين الاعتبار فقط علم الطبيعة بما هو قائم على مبادىء امبيرية.

لما جعل غاليله كرّاته التي اختار ثقلها بنفسه، تتدحرج على سطح مائل. أو لما حمّل تورتشللي الهواء ثقلاً كان قد عرف أنه يساوي ثقل عمود مائي معروف لديه، أو لما حوّل شتال في وقت لاحق المعادن إلى كلس نازعاً منها شيئاً ما، ثم عاد فحوّله إلى معدن معيداً إليه الشيء نفسه، أي لما تمّ هذا كله، لمعت في رؤوس علماء الطبيعة أجمعهم فكرة: لقد فهموا أن العقل لا يرى إلاّ ما ينتجه بنفسه وفقاً لتصميمه هو، وان على العقل أن يتصدر بمبادىء أحكامه وفق قوانين ثابتة، ويجبر الطبيعة على الاجابة عن أسئلته ولا يترك نفسه ينقاد بحبال الطبيعة وحدها. إذ بغير ذلك لا تعود الملاحظات العرضية التي لا تتبع تصميماً مسبقاً، ترتبط بقانون ضروري يبحث عنه العقل ويحتاج إليه. فالعقل يجب أن يواجه الطبيعة حاملاً بيَدٍ، مبادئه التي يمكن أن تعطي للظاهرات المتطابقة وحدها صفة قوانين، وباليد الأخرى التجريب الذي صمّمه وفقاً لهذه المبادىء، وذلك لكي يتعلم منها، إنما ليس كالتلميذ الذي يتقبل كل ما يريده الأستاذ، بل كالقاضي المنصبّ الذي يحث الشهود إلى الاجابة عن الأسئلة المطروحة عليهم. وهكذا فإن الفيزياء تدين بثورتها المفيدة لطريقة التفكير، فقط لتلك الفكرة القائلة إنه عليها أن تبحث وفقاً لما أودعه العقل بنفسه في الطبيعة عمّا يجب عليها أن تتعلمه من الطبيعة (لا أن تختلقه) وعما لا تعلمه من ذاتها، وبذلك توجّه علم الطبيعة بادىء الأمر نحو درب العلم الآمنة بعدما كان قد ظل عبر قرون طويلة مجرد تخبط عشوائي.

اما **الميتافيزيقا** ـ وهي المعرفة العقلية النظرية المعزولة تماماً والمترفعة عن دروس التجارب استناداً اى مجرد أفاهيم (لا إلى تطبيق الأفاهيم على الحدس ـ كما الرياضيات) والتي على العقل بالتالي أن يكون فيها تلميذ نفسه ـ فلم يحالفها الحظ حتى الآن كي تتمكن من انتهاج درب العلم الآمنة. مع أنها أقدم من كل المعارف الأخرى وأنها ستبقى حتى لو فنيت المعارف بأسرها تماماً وابتلعتها لُجَةُ بربريةٍ قاهرة ومبيدة. إذ ان العقل يتعثر في الميتافيزيقا باستمرار، حتى حينما يريد أن يرى قبلياً (كما يدعي) إلى تلك القوانين التي تثبتها التجربة الأكثر بساطة. وفيها يجب على المرء أن يرجع أدراجه مراراً وتكراراً. إذ يجد أن الطريق لم يؤَد به إلى حيث أراد. اما اتفاق أنصارها على المزاعم فهو مازال بعيد المنال، بحيث انها اصبحت بمثابة معترك مخصص أصلاً لتدريب القوى في المبارزة، معترك لم يستطع فيه أي من المتبارزين أن يحرز يوماً أدنى فوز ويحافظ على ما فاز به من مركز محافظة دائمة. فما من شكٍ إذن أن منهجها كان حتى الآن مجرد تخبط عشوائي، والأدهى في الأمر أنه تخبط بين مجرد أفاهيم.

فما هو السبب الذي منع المرء هنا من ايجاد درب العلم الآمنة؟ أيكون ذلك من المستحيلات؟ ومن أين ابتلت الطبيعة عقلنا بالسعي الدؤوب إلى اقتفاء أثرها كما لو كان ذلك غرضاً من أهم أغراضه؟ وأكثر من ذلك، كم هي واهية تلك الأسباب التي تدفعنا الى الوثوق بعقلنا، ليس إذا تخلى عنا هذا العقل في احدى النواحي الأكثر أهمية من فضولنا المعرفي وحسب، بل أيضاً إذا ماطلنا وخاننا في آخر المطاف؟ أو إذا لم نستدل أخيراً على تلك الدرب؟ وما هو المؤشر الذي سيُعلمنا ـ عند اعادة البحث ـ بأننا سنكون أوفر حظاً ممن سبقنا؟

يجدر بي أن أقول ان مثال عِلْمَي الرياضة والطبيعة اللذين أصبحا على ما هما عليه الآن نتيجة ثورة فجائية، هو جدير بالملاحظة بما فيه الكفاية حتى نُنعم النظر في الطابع الأساسي لهذا التحول في طريقة التفكير الذي أفادهما كثيراً، فنحاول على الأقل تقليدهما من هذه الناحية وبالقدر الذي يسمح به قياس الشبه بين هذين العِلْمين بوصفهما معارف عقلية وبين الميتافيزيقا.

لقد ساد حتى الآن الاعتقاد ان معرفتنا كلها يجب أن تنتظم وفقاً للموضوعات. ولكن كل المحاولات المنطلقة من هذه الفرضية والرامية من خلال الأفاهيم الى تفهم شيء عنها قد يؤدّي إلى توسّع معرفتنا، قد باءت بالفشل. فلنجرِّب اذن مرة واحدة ما إذا كنا نستطيع أن نحل مهام الميتافيزيقا بصورة أحسن بافتراض أن على الموضوعات أن تتبع معرفتنا، الأمر الذي يتوافق بشكل أحسن مع الامكان المنشود لمعرفة قبلية بهذه الموضوعات، معرفة ينبغي أن تعيّن شيئاً عن هذه الموضوعات قبل أن تُعطى لنا. والحق أن هذا الشأن شبيه تماماً بالفكرة الأولى التي خطرت على بال كوبرنيقوس الذي ـ بعدما عجز عن تفسير حركات الكواكب في الفضاء حين افترض أن مجموعة الكواكب بأسرها تدور حول المشاهد ـ لجأ عندئذٍ إلى التفكير ما إذا كان من الأنسب أن نجعل المشاهد يدور ونترك النجوم وشأنها. وفي الميتافيزيقا يمكن للمرء أن يحاول اتباع طريقةٍ شبيهة فيما يختص **بحدس** الموضوعات. فإنني لا أرى كيف يمكن أن نعرف شيئاً قبلياً عن الموضوعات إذا وجب على الحدس أن ينتظم وفقاً لطبيعة الموضوعات. أما إذا انتظم الموضوع (كموضوع للحواس) وفقاً لطبيعة قدرتنا الحدسية، فإني أستطيع أن أتخيل هذا الامكان بسهولة. ولكن بما أنني لا أستطيع أن أتوقف عند هذه الحدوس، إذا اردت تحويلها الى معارف، وبما أنني والحالة هذه يجب أن أنسبها كتصوّرات إلى شيء ما، من حيث هو موضوع، وأعيّنه من خلال تلك التصوّرات، فإنني أستطيع أن افترض: إما أن **الأفاهيم** التي من خلالها أتمكن من هذا التعيين تنتظم أيضاً وفقاً للموضوع، فأصل الى الارتباك نفسه بسبب الحيرة حول كيفية معرفتي شيء ما عنه قبلياً، وإما أن افترض أن الموضوعات أو ما يعادلها، أي **التجربة**، التي فيها وحدها ندركها (كموضوعات معطاة) تنتظم وفقاً لهذه الأفاهيم، فعندئذٍ أرى فوراً مخرجاً أسهل. لأن التجربة نفسها نمط معرفي يستدعي الفاهمة التي عليّ أن افترض وجود قاعدتها بداخلي قبل أن تعطى لي الموضوعات، أي قبلياً. ويتم التعبير عن هذه القاعدة من خلال الأفاهيم القبلية التي يجب أن تنتظم وفقاً لها وتتطابق معها كل موضوعات التجربة بالضرورة. أمّا بالنسبة الى الموضوعات من حيث يمكن أن يفكرها العقل فقط، إنما دون أن تكون معطاة في التجربة (وعلى الأقل ليس مثلما يفكرها العقل) فإن محاولات تفكيرها (إذ يجب أن يكون بالامكان تفكيرها) ستصلح أن تكون بالتالي مصداقاً ممتازاً لما نعده تغيراً منهجياً في طريقة التفكير، أي أن لا نعرف عن الأشياء قبلياً إلا ما نضعه نحن فيها[1].

(1) ان هذا المنهج المستعار من علماء الطبيعة يقوم اذن على البحث عن عناصر العقل المحض فيما يمكن أن نثبته أو نرفضه بواسطة التجريب. والحال أنه ليس هناك من تجريب ممكن (كما في علم الطبيعة) يسمح بفحص قضايا العقل المحض بالنسبة الى موضوعاتها، وبخاصة عندما تجازف هذه القضايا خارج حدود كل تجربة ممكنة، لا يمكن إذن إجراء هذا الفحص الا على أفاهيم ومبادىء مسلم بها قبلياً ومنظور اليها بحيث ان هذه الموضوعات نفسها يمكن أن تُرى من وجهتين مختلفتين، من جهة بوصفها موضوعات للحواس وللفاهمة في التجربة، ومن جهة أخرى بوصفها موضوعات لا نفعل سوى أن نفكرها، أي بوصفها موضوعات للعقل المنعزل والساعي على كل حال الى تجاوز حدود التجربة أي من وجهتي نظر متميزتين. والحال أنه إذا حدث ان حصل توافق مع مبدأ العقل المحض، في حال نظرنا الى الأشياء من وجهة النظر المزدوجة هذه، بينما حدث صراع حتمي بين العقل وذاته في =

إن هذه المحاولة تلبّي أمنيتنا في النجاح وتَعِد الميتافيزيقا بانتهاج درب العلم الآمنة في قسمها الأول حيث تهتم بالأفاهيم القبلية بالذات التي يمكن أن نعطي لها موضوعاتها المناسبة في التجربة. إذ بواسطة تغيير طريقة التفكير هذه نستطيع أن نفسر امكان المعرفة القبلية بسهولة، وما هو أكثر من ذلك، أن نزوّد القوانين التي تؤسس عليها الطبيعة قبلياً بوصفها جملة موضوعات التجربة، ببراهينها الكافية، وهما أمران كانا ممتنعين حسب المنهج السابق. ولكن هذا التسويغ لقدرتنا على المعرفة القبلية في القسم الأول للميتافيزيقا، تترتب عليه نتيجة غريبة تبدو جداً مضرة بغاية الميتافيزيقا بأسرها التي تسعى اليها في القسم الثاني: ألا وهي أننا لن نستطيع أبداً أن نتجاوز بقدرتنا على المعرفة القبلية حدود التجربة الممكنة، الأمر الذي إنما هو الغرض الأساسي لهذا العلم بالذات. غير ان التجريب يفيدنا دليلاً عكسياً على صحة ما توصل اليه ذلك التقدير الأولي لمعرفتنا العقلية القبلية، وهو ألا تدور إلا على الظاهرات، في حين أنها إذا نظرت الى الشيء في ذاته فستتركه جانباً كشيء تجهله رغم أنها تراه حقيقياً بحد ذاته. لأن ما يدفعنا بالضرورة إلى تجاوز حدود التجربة، وكل الظاهرات، هو **اللامشروط** الذي يطلبه العقل في الأشياء في ذاتها، بالضرورة وبحق، لكل ما هو مشروط من أجل أن تكتمل سلسلة الشروط. ففي حال افترضنا أن معرفتنا التجريبية لا تنتظم وفقاً للموضوعات بوصفها أشياء في ذاتها ونتج عن ذلك اننا لا **نستطيع أن نفكر** اللامشروط **بدون تناقض**، بينما **زال هذا التناقض** في حال افترضنا أن تصوّرنا للأشياء مثلما تُعطى لنا، لا ينتظم وفقاً لها بوصفها أشياء في ذاتها، بل ان هذه الموضوعات، بوصفها ظاهرات، هي التي تنتظم وفق طريقة تصورنا، وأنه ينبغي بالتالي ألا نجد اللامشروط في الأشياء من حيث نعرفها (من حيث هي معطاة لنا)، بل في الأشياء من حيث لا نعرفها، أي بوصفها أشياء في ذاتها: فعندئذ يتبيّن أن ما افترضناه بادىء الأمر كمجرد محاولة، هو ذو أساس[2]. والآن ـ بعدما أنكرنا على العقل النظري كل تقدم في هذا الحقل ما فوق الحسي ـ لم يبق أمامنا إلا أن نحاول إن لم يكن في مجال معرفتنا العملية معطيات لنعيّن ذلك الأفهوم العقلي المفارق للامشروط ونتجاوز بهذه الطريقة ونزولاً عند رغبة الميتافيزيقا، حدود كل تجربة ممكنة بواسطة معرفتنا القبلية، إنما الممكنة من وجهة عملية وحسب. وبمنهج كهذا أوجد لنا العقل النظري على الأقل مجالاً لمثل هذا التوسع، مع أنه اضطر الى ابقائه فارغاً، فيبقى لنا اذن ان نملأه **بمعطيات عملية**، لا بل ان العقل يحثنا على ملئه بها إن أمكن[3].

= حال نظرنا اليها من وجهة نظر واحدة، فإن التجريب يحكم عندئذ لصالح صحة ذلك التمييز.

(2) يشبه هذا التجريب للعقل المحض كثيراً تجريب **علماء الكيمياء** والذي يطلقون عليه أحياناً محاولة **الحذف**، إنما يسمونه عموماً **الأسلوب التأليفي**. **فالتحليل الميتافيزيقي** يميز في المعرفة القبلية المحضة بين عنصرين مختلفين جداً، وهما عنصر الأشياء كظاهرات ثم عنصر الأشياء في ذاتها. **والديالكتيك** يعود ويجمعهما ليحصل **الاتفاق** مع الفكرة العقلية الضرورية **للامشروط** ويرى أن هذا الاتفاق لا يحصل الا من خلال ذلك التمييز والذي هو بالتالي تمييز صحيح.

(3) هكذا فإن القوانين المركزية لحركات الأجرام السماوية أكدت بشكل يقيني ما كان افترضه **كوبرنيقوس** فقط في بادىء الأمر، كما برهنت في الوقت نفسه على القوة غير المرئية التي تمسك بناء الكون (الجاذبية **النيوتونية**)، والتي كانت ستبقى غير مكتشفة إلى الأبد، لو لم يتجرأ ـ وبطريقة تناقض الحواس إنما حقيقية ـ على أن يُرجع الحركات التي لاحظها لا الى موضوعات الفضاء، بل الى المشاهد. وفي هذا التصدير اطرح تغيير طريقة التفكير الشبيه بتلك الفرضية أيضاً بوصفه مجرد فرضية ـ مع أنني أقيم البرهان عليه في الكتاب نفسه، لا بشكل احتمالي بل بشكل يقيني، بناء على طبيعة تصوراتنا للمكان والزمان والأفاهيم العقلية الأولية ـ وذلك فقط كي أُلفت الانتباه الى المحاولات الأولى الرامية إلى تغيير كهذا والتي تكون دائماً افتراضية.

ان تلك المحاولة لتغيير منهج الميتافيزيقا السابق من خلال القيام بثورة شاملة فيها اقتداءً بعلماء الهندسة والطبيعة، هي اذن غرض هذا النقد للعقل النظري المحض. انه مبحث في المنهج وليس سيستاماً للعلم نفسه. إلا أنه يبيّن مع ذلك معالمه بأكملها، سواء لجهة حدوده أم لجهة انبنائه الداخلي كله. ذلك أن العقل النظري المحض يمتاز بميزة فريدة، هي انه يستطيع وينبغي عليه أن يقيس قدرته الخاصة، وذلك بمختلف الطرق المتبعة لانتقاء موضوعات التفكير، وان يستعرض بشكل شامل مختلف طرق طرح المشكلات على نفسه، فيرسم بذلك كامل الخطة لسيستام الميتافيزيقا، لأننا ـ فيما يختص بالنقطة الأولى ـ لا نستطيع في المعرفة القبلية أن نضيف الى الموضوعات إلا ما تستمده الذات المفكّرة من نفسها، ولأن العقل فيما يختص بالنقطة الثانية، يشكل نظراً الى مبادىء المعرفة، وحدةً قائمة بذاتها ومعزولة كلياً، وحدةً يكون فيها كل عضو موجوداً في سبيل كل الأعضاء، وكل الأعضاء في سبيل عضو واحد، كما هو الحال في الجسم المتعضي، وحدة لا نستطيع فيها أن ننظر الى أي مبدأ من المبادىء بأمان من ناحية **واحدة**، بمعزل عن البحث في ترابطه **الشامل** باستعمال العقل المحض كله. ولكن من جهة أخرى، تنعم الميتافيزيقا بالحظ النادر الذي لا يمكن أن يكون من نصيب أي علم عقلي آخر يتناول الموضوعات (إذ ان المنطق لا يهتم الا بصورة التفكير عموماً)، وهو أنها إذا ما عثرت على درب العلم الآمنة بفضل هذا النقد، ستتمكن من أن تستملك حقل المعارف التابعة لها بأكمله، وأن تكمل اذن عملها وتضعه بين أيدي الأجيال الآتية كمادة رئيسية لا يمكن الاضافة اليها قط، لأنها لا تهتم إلّا بالمبادىء وحدود استعمالها التي يعيّنها هذا النقد بنفسه. فالميتافيزيقا بوصفها عِلماً أساسياً ملزمة بهذا الكمال ويُفترض أن يُطبَّق عليها القول:

«تظن انها لم تفعل شيئاً ما دام عليها ما تقوم به»(*).

ولكن ـ سيتساءل المرء ـ ما هو هذا الكنز الذي ننوي أن نتركه للأجيال القادمة من خلال هذه الميتافيزيقا التي طهرناها بالنقد، إنما جعلناها بذلك أيضاً في حالة من الثبوت، وقد يغلب على الظن، إذا ما ألقينا نظرة عابرة على هذا العمل، إن فائدتها لن تكون إلا فائدة **سلبية**، أي أن لا نتجرأ بالعقل النظري أبداً على تجاوز حدود التجربة وهذه هي في الواقع فائدتها الأولى. وستتحول فوراً إلى فائدة **ايجابية**، إذا ما أدركنا ان المبادىء التي من خلالها يتجرأ العقل النظري على تجاوز حدوده، لن تؤدي بالفعل الى **توسيع** استعمال عقلنا، بل ـ إذا ما أمعنا النظر فيها ـ إلى **تضييقه** الحتمي، وذلك من حيث تهدد بأن تضم كل شيء ضمن حدود الحساسية التي هي أصل تلك المبادىء، وتهدد بالتالي باستبعاد الاستعمال العقلي (العملي) المحض. ولذلك، صحيح أن نقداً كهذا هو **سلبي** من حيث يضع حدوداً للعقل النظري، ولكن الواقع ان له فائدة ايجابية ومهمة جداً من حيث يلغي، في الوقت نفسه، عائقاً يحد من استعماله العملي أو يهدد حتى بالقضاء عليه، فائدة ندركها، حالما نقتنع بأنه يوجد، بضرورة كلية، استعمال عملي للعقل المحض (وهو الأخلاقي)، فيه يتوسع هذا العقل حتماً متعدياً حدود الحساسية، توسعاً لا يحتاج من أجله الى مساعدة العقل النظري، لكن يظل عليه مع ذلك أن يكون محصّناً ضد معارضته كي لا يقع في تناقض ذاتي. إن انكار أن النقد بتأديته هذه الخدمة لنا هو ذو فائدة **ايجابية** يعني القول أن الشرطة ليست بذات فائدة ايجابية لأن شأنها الرئيسي انما هو فقط اقفال الباب في وجه أعمال العنف التي يمارسها بعض المواطنين ضد

(*) باللاتينية في الأصل:

nil actum reputans, si quid superesset agendum.

غيرهم من أجل أن يتمكن الجميع من مزاولة أعمالهم في هدوء وأمان. فأن لا يكون المكان والزمان سوى صورتين للحدس الحسي، وبالتالي مجرد شرْطَين من شروط وجود الأشياء بوصفها ظاهرات، ثم أن لا يكون لدينا من أفاهيم للفاهمة وبالتالي من عناصر لمعرفة الأشياء، إلا من حيث يمكن إعطاء هذه الأفاهيم حدوساً مناسبة، وبالتالي أن لا يمكن ان يكون لنا معرفة بأي موضوع كشيء في ذاته. بل من حيث هو موضوع الحدس الحسي وحسب، أي بوصفه ظاهرة، فهذا ما سنبرهن عليه في القسم التحليلي من هذا النقد. ويترتب على ذلك بالطبع ان كل معرفةٍ نظرية ممكنة ستنحصر في مجرد موضوعات **التجربة**. إلا أنه يجب أن ننتبه جيداً الى التحفظ التالي: إذ كان لا يمكننا أن **نعرف** هذه الموضوعات بوصفها أشياء من ذاتها، فينبغي أن يكون بإمكاننا على الأقل أن **نفكرها** بما هي كذلك[4]. وإلاّ لترتب عن ذلك خُلف: أن يكون ثمة **ظاهرة** دون أن يكون ثمة شيء ليظهر. والآن لنفترض أننا لم نقم على الاطلاق بالتمييز الذي جعله هذا النقد ضرورياً، بين الأشياء بوصفها موضوعات التجربة وبين هذه الأشياء عينها بوصفها أشياء في ذاتها، فسيكون عندها مبدأ السببية وبالتالي الآلية الطبيعية لتعيين الأشياء ساري المفعول بلا ريب على كل الأشياء ـ بعامة ـ بوصفها عللاً فاعلة. ولن يكون بامكاني أن أقول عن الشيء الواحد بعينه، وعلى سبيل المثال عن النفس البشرية، انها ذات إرادة حرة وأنها خاضعة في الوقت نفسه للضرورة الطبيعية، أي أنها ليست حرّة، دون أن أقع في تناقض صارخ، وذلك لأنني تناولت النفس في كلتا القضيتين **بالمعنى الواحد عينه**، أي كشيء بعامة (شيء في ذاته) ولم يكن بإمكاني أصلاً أن أتناولها بصورة اخرى دون نقد مسبق. أما إذا لم يكن النقد مخطئاً حين يعلّمنا أن نتناول الموضوع **بمعنيين مختلفين**، أي كظاهرة وكشيء في ذاته، وإذا كان تسويغه لأفاهيم الفاهمة صحيحاً وكان مبدأ السببية أيضاً لا ينطبق بالتالي إلا على الأشياء بالمعنى الأول، أي من حيث هي موضوعات التجربة، ولا تخضع الأشياء عينها لهذا المبدأ بالنظر الى المعنى الثاني: فعندئذ نفكر الإرادة الواحدة عينها في الظاهرة (في الأفعال المرئية) خاضعة بالضرورة لقانون الطبيعة وبذلك غير حرّة، إنما من جهة أخرى نفكرها مع ذلك غير خاضعة له بما هي متعلقة بشيء في ذاته، وبالتالي حرّة، دون أن ينتج عن ذلك تناقض، ومع أنني لا أستطيع اذن أن **أعرف** نفسي بواسطة العقل النظري (ولا حتى بواسطة الملاحظة الامبيرية)، ولا أستطيع أن **أعرف** بالتالي الحرية كصفةِ كائنٍ أنسب إليه افعالاً من العالم الحسي، ـ لأنه سيكون عليّ في هذه الحالة أن أعرف كائناً كهذا من حيث وجوده انما باعتباره غير معيّن في الزمان (وهذا ممتنع حيث لا أستطيع أن أُسند أفهومي الى أي حدس) ـ، فإنني أستطيع مع ذلك أن **أفكر** الحرية، هذا يعني ان تصوّري لها على الأقل لا يحتوي على تناقض إن جاز لنا التمييز النقدي بين نمطَي التصوّر (الحسيّ والعقلي) وما يترتب عن ذلك من حصر لأفاهيم الفاهمة المحضة وبالتالي للمبادىء المستمدة منها أيضاً. ولنسلّم الآن أن الأخلاق تفترض بالضرورة الحرية (بمعناها الأكثر دقة) كخاصية لإرادتنا، من حيث تقترح مبادىء عملية متأصلة في عقلنا بوصفها **معطيات** قبلية له، مبادىء تبدو ممتنعة امتناعاً كلياً دون افتراض الحرية، فإذا برهن العقل النظري في هذه الحال على أننا لا نستطيع أن نفكر الحرية:

(4) ان **معرفة** الموضوع تتطلب مني أن استطيع اثبات إمكانه (سواء بواسطة شهادة التجربة على واقعيته أم قبلياً بواسطة العقل). غير أنني أستطيع أن **أفكر** ما أشاء شرط الا أناقض نفسي، أي شرط أن يكون أفهومي مجرد فكرة ممكنة، وان لم يكن بإمكاني ان اضمن ما اذا كان يوجد في جملة الامكانات كلها ـ موضوع مناسب لها أم لا. ولكن من أجل اضفاء صحة موضوعية (أي امكان واقعي، لأن الأول كان منطقياً وحسب) على أفهوم كهذا يلزمني شيء إضافي. إنما ليس من الضروري ان نبحث عن هذا الشيء الاضافي في مصادر معرفية نظرية، فهو قد يصادف أيضاً في المصادر العملية.

فعندئذ يجب على ذلك الاشتراط، أعني الاخلاقي أن يُخلي بالضرورة المكان لاشتراطٍ يتضمن نقيضه تناقضاً صارخاً، ويجب بالتالي على **الحرية** ومعها الأخلاقية (التي نقيضها لا يتضمن تناقضاً دون اشتراط مسبق للحرية) أن تخليا مكانهما لصالح **آلية الطبيعة**. ولكن بما أنه ليس بي حاجة من أجل الاخلاق سوى الى أن تكون الحرية غير مناقضة لنفسها وإلى أن أستطيع أن أفكرها على الأقل دون أن يكون بي حاجة إلى المزيد، ولأنها بذلك لا تضع عائقاً في وجه الآلية الطبيعية للفعل الواحد عينه (بالنظر اليه من ناحية أخرى) فإن نظرية الأخلاقية تحافظ على موقعها وكذلك نظرية الطبيعة، الأمر الذي لم يكن ليحدث لو لم يُعلمنا النقد مسبقاً بجهلنا الحتمي ازاء الأشياء في ذاتها ولو لم يحصر كل ما يمكن أن **نعرفه** نظرياً في مجرد ظاهرات. ويمكننا ان نبين بوضوح هذه الفائدة الايجابية لمبادىء العقل المحض النقدية إذا ما نظرنا الى أفهوم **الله والطبيعة البسيطة لنفسنا**، وهذا ما أتركه جانباً توخياً للايجاز. لا يسعني إذن ان **اسلم بالله والحرية والخلود** لصالح الاستعمال العملي الضروري لعقلي، إن لم **أنكر** ـ في الوقت نفسه ـ على العقل النظري دعواه برؤى مفرطة، لأن عليه من أجل بلوغ هذه الرؤى أن يستعمل تلك المبادىء التي ـ من حيث لا تدور بالفعل إلاّ على موضوعات التجربة الممكنة ـ إذا طُبقت مع ذلك على ما لا يمكن أن يكون موضوعاً للتجربة، تحوّله من الواقع وفي كل الأحوال الى ظاهرة، فتعلن امتناع كل **توسع عملي** للعقل المحض. لذا كان عليّ أن أنسخ **العلْم** كي أفسح **مجالاً للايمان**. ان دغمائية الميتافيزيقا، تلك التحكيمة القائمة على امكان تقدمٍ دون نقدٍ للعقل المحض، هي المصدر الحقيقي لكل لا إيمانٍ معارض للأخلاق وبالغ الدغمائية دائماً. فإذا لم يكن من الصعب أن نورث الأجيال القادمة ميتافيزيقا مُسَسْتَمَةً على ضوء نقد العقل المحض، فإن ذلك سيكون هدية لا يستهان بها على الاطلاق، سواءً نظرنا فقط الى التثقيف الذي يمكن أن يحصله العقل سالكاً درب العلم الآمنة، بالمقارنة مع تخبطه الفاقد الأساس وتيهانه المتهوّر في غياب النقد، أو نظرنا أيضاً الى تضييع الوقت الذي وفرناه على شبيبة تمتاز بالفضول المعرفي، شبيبة تشجعها الدغمائية العادية باكراً وبصورة بالغة على التفلسف المريع حول أشياء لا تفهمها ولن يفهمها أبداً أي انسان في العالم، أو على السعي وراء اختلاف أفكار وآراء جديدة فتهمل اكتساب العلوم المتقنة والمتعمقة، غير أن قيمتها ستبرز بجلاء إذا ما قوّمنا فائدتها التي لا تقدر بثمن، وهي أنها تضع حداً لكل الاعتراضات المضادة للأخلاقية والدين، على طريقة **سقراط**، أي بأوضح البراهين على جهل الخصوم، وذلك لكل العصور القادمة، لأنه كان يوجد في العالم دائماً نمط ما من الميتافيزيقا وسيبقى الحال على هذا بلا شك في المستقبل أيضاً، إنما سيبقى معها كذلك ديالكتيك للعقل المحض لأن هذا الديالكتيك ميزة طبيعية له. ولذا فإن غرض الفلسفة الأول والأهم هو أن تخلصه نهائياً من كل تأثير مؤذ بسدّ مصدر الأخطاء.

رغم هذا التغيير المهم من حقل العلوم **والخسارة** التي أصيب بها العقل النظري في ملكيته الموهومة حتى الآن، فإن كل ما يتعلق بالغرض العام للبشرية والفائدة التي استمدها العالم حتى الآن من تعاليم العقل المحض، سيبقى مع ذلك على فائدته المعهودة. فالخسارة لا تصيب الا **احتكار المدارس** ولا تمس **مصلحة البشر** على الاطلاق. انني أسأل الدغمائي الأكثر صلابة عما إذا وصل البرهان على ديمومة النفس بعد الموت المستمدة من بساطة الجوهر، أو البرهان على حرية الارادة في معارضة الآلية العامة من خلال التمييزات الدقيقة، إنما العاجزة، بين الضرورة العملية الذاتية والموضوعية، أو البرهان على وجود الله من أفهوم الكائن الأصلي (من عرضية المتغير ووجوب المحرك الأول)، أسأله عما إذا وصلت كل هذه البراهين، بعدما انطلقت من المدارس، في يوم من الأيام الى الجمهور وأثّرت على قناعاته أدنى تأثير؟ ففي حال لم يحصل هذا ولم يكن من الممكن توقع حصوله أبداً بسبب

أن الفاهمة البشرية العامة غير مؤهلة لمثل تلك الاعتبارات اللطيفة. وبالأحرى في حال كان ـ وفيما يختص بالنقطة الأولى ـ على تلك الملكة المرموقة والطبيعية لدى كل انسان، والتي لا يمكن ارضاؤها أبداً بما هو زمني (من حيث يقصّر هذا الزمني عن استيعاب كل غاياتها) أن تخلق الأمل **بحياة أخرى** من تلقاء نفسها، وفي حال، ونظراً الى النقطة الثانية، كان مجرد التوضيح البيّن للواجبات في معاكسة كل تطلعات الميول كافياً لتوليد الوعي **بالحرية**، وفي حال، وفيما يختص أخيراً بالنقطة الثالثة، كان النظام والجمال والعناية، أي كانت كل هذه الصفات الرائعة والظاهرة في كل مكان بالطبيعة، كافية لوحدها أن تولد الاعتقاد **بخالق** حكيم وعظيم **للعالم**، إذا كان ذلك كافياً وحده لانتشار تلك القناعة، من حيث هي قائمة على أسس عقلية في أوساط الجمهور، فعندئذٍ لا تبقى هذه الملكية محمية وحسب، بل ستزداد هيبتها، إذ نتيجة لما ذكرناه ستعلم المدارس في هذه الحالة أنه ينبغي عليها ألّا تدعي بمثل هذه السهولة وفي نقطة تتعلق بغرض البشرية العام، رؤية أوسع وأسمى من تلك التي يمكن أن يتوصل اليها السواد الأعظم (الأكثر جدارة باحترامنا)، وان تقتصر اذن على تهذيب هذه الأدلة المفهومة عامةً والكافية من الناحية الاخلاقية. فالتغيير لا يمس إذن إلّا ادّعاءات المدارس الصلفة التي ترغب في أن ترى نفسها من هذه الناحية (كما هو الحال عليه حقاً في العديد من النواحي الأخرى) بوصفها العارف والمحافظ الوحيد على تلك الحقائق التي لا تطلع الجمهور الا على استعمالها محتفظة بالمفتاح لنفسها (ما نجهله انا وهو، يريد أن يتظاهر بأنه الوحيد الذي يعرفه)(*). غير أنه قد تم أخذ العلم بمزاعم الفيلسوف النظري المحقة: فهو سيبقى دائماً المُؤْتَمَن الوحيد على علم مفيد للجمهور من حيث لا يدري، وهو نقد العقل، اذ ان هذا النقد لا يمكن أن يصبح يوماً ما شعبياً ولا يحتاج إلى هذه الشعبية، لأنه مثلما يمتنع على الشعب استيعاب الحجج الدقيقة النسج للحقائق المفيدة، فكذلك لا تخطر على باله أبداً الاعتراضات المماثلة الدقة على تلك الحجج، ومن ناحية أخرى لما كانت المدرسة تطمح ككل انسان الى النظر الاعتباري، فستوغل حتماً في الحجج والاعتراضات على السواء، فتكون ملزمة أن تحتاط ـ من خلال التقصّي الدقيق لحقوق العقل النظري ـ وبصورة نهائية، للفضيحة التي ستلفت عاجلاً أم آجلاً أنظار الشعب، وذلك بسبب الخلافات التي يتورط فيها الميتافيزيقيون (بمن فيهم أيضاً اللاهوتيون) في غياب النقد، والتي ستشوه بالتالي مذاهبهم. فبهذا النقد وحده يمكن أن تُقطع من الجذور **المادية والقدرية والالحاد والزندقة والتعصب والاعتقاد بالخرافات**، أي كل ما يمكن أن يصبح مضراً عامة، وأخيراً أيضاً عن **المثالية والريبية** اللتين تهددان المدارس بصورة خاصة، حيث يصعب انتشارهما بين الجمهور. ولو تفضّلت الحكومات بالاهتمام لشؤون العلماء، لكان من الأجدر بعنايتها الحكيمة سواء بالعلوم أم بالانسان، ان تشجّع حرية نقد كهذا من حيث يمكن أن يساهم في وضع أسس ثابتة للأبحاث العقلية، من أن تؤيّد مسخرة استبداد المدارس التي تصرخ محذّرة من الخطر المحيق بالمصلحة العامة، كلما مزّقنا خيوط العنكبوت التي نسجتها والتي لم يلاحظها الجمهور والتي لن يحس اذن بفقدانها.

ان النقد لا يعارض **الأسلوب الدغمائي** للعقل في معرفته المحضة بوصفها علماً (إذ ان العلم يجب أن يكون دائماً دغمائياً، أي أن يقيم براهين قاطعة بالاعتماد على مبادىء قبلية أكيدة)، بل هو يعارض الدغمائية، أي الدعوى القائمة على امكان التقدم بمعرفة محضة (بالمعرفة الفلسفية) مستمدة من أفاهيم وفق مبادىء كتلك التي يستعملها

(*) باللاتينية في الأصل: «Quod mecum nscit, soluswult scrite videri»

العقل من زمان، دون أن يستعلم كيف وبأي حق توصل الى ذلك. فالدغمائية هي إذن الأسلوب الدغمائي للعقل المحض **دون نقد مسبق لقدرته الخاصة**. لذلك فإن على هذه المعارضة الا تدافع عن السطحية الثرثارة التي يطلق عليها اسم الشعبية المزعوم، ولا بأي حال عن الريبية التي تنوي القضاء على الميتافيزيقا كلها، بل ان هذا النقد هو التمهيد الضروري من أجل تطوير ميتافيزيقا راسخة الأساس بوصفها علماً يجب أن ينفّذ بالضرورة بصورة دغمائية ومُسَسْتَمَة وفق المطلب الأكثر صرامة، أي حسب المنهج المدرسي (وليس الشعبي). فلا بد من أن نتقدم اليه بهذا المطلب لأنه يتعهد بأن يقوم بشؤونها بطريقة قبلية كلياً، مُرضياً بالتالي العقل النظري ارضاء كاملاً.

فعند تحقيق الخطة التي رسمها النقد، أعني في سيستام الميتافيزيقا المقبل، سيكون علينا أن نُتبع المنهج الصارم الخاص بڤولف الشهير والأعظم بين الفلاسفة الدغمائيين جميعاً والذي قدّم لنا لأول مرة مثالاً (من خلاله أصبح رائد روح التعمّق الذي لم ينطفىء بعد في المانيا) لكيفية سلوك درب العلم الآمنة بواسطة اقرار المبادىء وفق قوانين والتعيين الواضح للأفاهيم، ومحاولة اقامة البراهين القاطعة وتجنّب القفزات المتهورة في الاستنتاجات، ولذلك كله كان ڤولف مؤهلاً جداً لتوجيه علم كالميتافيزيقا نحو تلك الدرب، لو خطر على باله أن يمهد الطريق لذلك من خلال نقد الأداة، أي نقد العقل المحض نفسه، وهذا خطأ لا يمكننا أن ننسبه إليه بقدر ما يرجع الى طريقة التفكير الدغمائية السائدة في عصره، كما ليس على الفلاسفة أن يلوموا أنفسهم في ذلك، سواء الذين عاصروه أم الذين سبقوه على مرور الأجيال كلها. أمّا مَن يرفض نهجه وفي الوقت نفسه أيضاً منهج نقد العقل المحض، فلا يمكن أن يكون قصده بلا شك إلاّ التخلص من قيود **العلم** وتحويل العمل الى لهو، واليقين الى رأي، والفلسفة الى فلذقة.

أما بالنسبة الى هذه الطبعة الثانية، فإنني لم أنو ان اضيع هذه الفرصة ـ وكم هذا محق ـ دون أن أزيل قدر الامكان الصعوبات والالتباسات التي أدت ربما الى العديد من التأويلات الخاطئة عند تقديم هذا الكتاب على أيدي رجال ثاقبي النظر، ولعلّني اتحمل جزءاً من المسؤولية في ذلك، وفي القضايا نفسها وفي أدلتها، وفي الخطة سواء في شكلها أم في كمالها، لم أجد ما أغيره، الأمر الذي يرجع من ناحية الى تدقيقي الطويل في فحص النقد قبل عرضه على الجمهور، ومن ناحية أخرى الى خاصة الأمر نفسه، أي الى طبيعة العقل المحض، الذي يتضمن بنية عضوية حقيقية، حيث يكون كل شيء هو عضو، أي حيث يكون الكل في سبيل الواحد وكل واحد في سبيل الكل، وحيث لا بد اذن من أن تتبين عند الاستعمال كل شائبة مهما كانت ضئيلة سواء كانت خطأ (غلطاً) أم نقصاً. وسيؤكد السيستام نفسه في ثباته هذا في المستقبل أيضاً، كما أتمنى. وما يجعلني أثق بذلك بحق، ليس زعماً ذاتياً صلفاً، بل مجرد وضوح الدلالة الذي ينتهي اليه التجريب نظراً الى تساوي النتيجة انطلاقاً من العناصر الأقل عدداً وصولاً الى مجمل العقل المحض، وبالرجوع من المجمل (لأنه أيضاً مُعْطى بحد ذاته بواسطة الهدف النهائي له في المجال العملي) الى كل جزء، من حيث تؤدّي محاولة تغيير أدق الأجزاء فوراً الى تناقضات، ليس فقط للسيستام، بل للعقل الانساني بعامة. غير أن **العرض** ما زال بحاجة الى المزيد من العمل عليه، فحاولت في هذه الطبعة القيام بتحسينات له ينبغي أن تزيل سوء فهم الاستيطيقا، وبخاصة في أفهوم الزمان، من ناحية، ومن ناحية ثانية الالتباس في تسويغ أفاهيم الفاهمة، ومن ناحية أخرى النقص الموهوم في وضوح دلالة البراهين على مبادىء الفاهمة المحضة، وأخيراً التأويل الخاطىء للمغالطات بصدد السيكولوجيا العقلية. الى هنا (أي الى نهاية

الفصل الأول للدياليكتيك الترنسدالي) تنتهي تعديلاتي في الصياغة[5]، فلا تشمل أكثر، لأن الوقت كان قصيراً ولأنني لم ألاحظ، بالنظر الى بقية المادة، سوء تفهم من قبل الفاحصين الاخصائيين غير المنحازين الذين ـ دون أن يتسنى لي أن أذكرهم مشيداً بهم كما ينبغي ـ سيجدون مراعاتي لملاحظاتهم في المواضيع المناسبة. بيد أن هذا التحسين أدّى الى خسارة ضئيلة للقارىء، لم يكن بوسعي تجنبها، دون أن أجعل حجم الكتاب ضخماً جداً، وهي أنه كان عليّ أن أحذف أو اختصر مختلف الأمور التي ليس لها علاقة أساساً بكمال العمل ككل انما لا يرغب بعض القراء في الاستغناء عنها، من حيث يمكن أن تكون مفيدة لأغراض أخرى، وذلك لكي أفسح المجال أمام عرضي

(5) لا يسعني ان اسمّي توسيعاً حقيقياً ـ انما فقط في طريقة البرهان ـ سوى تلك (التعديلات) التي قمت بها من خلال دحض جديد للمثالية السيكولوجية، وبرهان قاطع والوحيد الممكن على ما أعتقد على الواقعية الموضوعية للحدس الخارجي. فمهما بدت المثالية بريئة (الأمر الذي لا ينطبق عليها بالفعل) بالنظر الى غايات الميتافيزيقا الأساسية، فإنه سيبقى دائماً فضيحة للفلسفة وللعقل البشري بعامة أن يكون علينا أن نسلّم بوجود الأشياء الخارجية عنّا (والتي انما نستمد منها مادة المعارف كلها حتى لحسّنا الباطني) معتمدين على مجرد الاعتقاد، وأننا ـ اذ ما خطر على بال أحدهم أن يشك فيه ـ لا نستطيع ان نعارضه ببرهان كاف. وبما أنه يوجد في مصطلحات البرهان من السطر الثالث الى السادس بعض الغموض، أرجو تبديل هذا المقطع على النحو التالي: «**ان هذا الدائم لا يمكن أن يكون حدساً في داخلي. إذ ان كل الأسس التعيينية لوجودي والتي يمكن ان تصادف في داخلي، هي تصورات، وتحتاج بما هي كذلك بالذات، الى دائم مختلف عنها، يكون بالامكان نسبة اليه تعيين تغيرها، وبالتالي وجودي في الزمان حيث تتغير.**» وعلى الأرجح سيعترض المرء على هذا البرهان بالقول: انني انما لا أعي مباشرة الا ما في داخلي، أي تصوّري للأشياء الخارجة عني، وبالتالي سيبقى من غير المحسوم ما إذا كان ثمة شيء مناسب لها خارج عني ام لا. غير انني أعي **وجودي من الزمان** (وبالتالي قابليته للتعيين فيه) من خلال **التجربة** الباطنية، وهذا أكثر من مجرد وعي بتصوري، انما يساوي مع ذلك **الوعي الامبيري بوجودي**، الذي لا يتعين الا بالنسبة الى شيء مرتبط بوجودي **وخارج عني**. فهذا الوعي لوجودي في الزمان هو اذن مرتبط بصورة مماثلة بوعي العلاقة بشيء خارج عني. فالتجربة اذن، وليس الاختلاف والحس وليس المخيلة، هما اللذان يربطان بين الخارج وحسي الباطني ربطاً لا ينفك، إذ ان الحس الخارجي هو بحد ذاته صلة الحدس بشيء واقعي خارج عني، وواقعيته، بخلاف التخيلي، ليست قائمة إلا على انه ينبغي ان يرتبط بالتجربة الباطنية ذاتها، كشرط لامكانها، ارتباطاً لا ينفك، الأمر الذي يحصل هنا. ولو كان بامكاني ان أربط بين **الوعي الذهني** بوجودي في هذا التصور: انا موجود، الذي يصاحب كل احكامي وكل أفعال فاهمتي، وبنفس الوقت بين تعيين وجودي بواسطة **الحدس الذهني**، لما كان وعي العلاقة بشيء خارج عني متعلقاً بالضرورة بهذا التعيين، فبما ان ذلك الوعي الذهني متقدم، وبما أن الحدس الباطني الذي فيه وحده يمكن أن يتعين وجودي، هو حسّي ومرتبط بالشرط الزماني، وبما أن هذا التعيين، وبالتالي التجربة الباطنة نفسها، يتوقف على دائم ما غير موجود في داخلي ولا يكون بالتالي الا من شيء خارج عني، وعليّ أن أنظر الى نفسي نسبة اليه: فإن واقعية الحس الخارجي ترتبط بالضرورة بواقعية الحس الباطن ليتحقق امكان التجربة بعامة. هذا يعني: بقدر ما أعي وجودي الذاتي المعين في الزمان، بقدر ما أعي أيضاً وجود أشياء خارجة عني متعلقة بحسي. ولكن مسألة مع أية حدوس معطاة تتناسب فعلاً موضوعات خارجة عني، فتكون بالتالي تابعة **للحس** الخارجي وتنسب اليه وليس الى المخيلة، فإن هذا ما يجب ان يحسم القواعد التي تميّز بناء عليها بين التجربة بعامة (بما فيها التجربة الباطنة) والتخيّل، وذلك في كل حالة خاصة على حدة، على أن تكون القاعدة القائلة، انه توجد فعلاً تجربة خارجية هي المبدأ دائماً، ويمكننا ان نضيف هنا الملاحظة التالية: ان تصوراً **دائماً** ما في الوجود ليس هو **التصور الدائم**، فهذا الأخير يمكن ان يكون كثير التغير والتبدل ككل تصوراتنا بما فيها تصورات المادة، ويتعلق، مع ذلك بدائم ينبغي له هو أن يكون، تبعاً لذلك، شيئاً خارجاً عني ومختلفاً عن كل تصوراتي، شيئاً يكون وجوده متضمناً في تعيين وجودي الخاص بالضرورة، فلا يشكل معه سوى تجربة واحدة لم تكن لتحصل باطناً لو لم تكن في الوقت نفسه خارجية جزئياً. أما كيف ذلك، فلا يمكن ان نفسره هنا أكثر مما يمكن أن نفسر كيف نفهم بعامة ما هو ثابت في الزمان وما تزامنه مع ما يتبدل ينتج أفهوم التغير.

هذا الأكثر فهماً، على ما أتمنى، والذي لا يغير في الأساس شيئاً بالنظر الى القضايا وحتى الى أدلتها، إنما يختلف في منهجه في بعض المواضع عن العرض السابق لدرجة، لم يكن بامكاني معها أن اكتفي ببعض الادخالات. وهذه الخسارة الضئيلة التي يمكن التعويض عنها على كل حال وعلى هوى القارىء، من خلال المقارنة بالطبعة الأولى، سيعوض عنها، على ما آمل الوضوح الأكبر. لقد لاحظت باغتباط في مختلف الكتابات المنشورة (منها بمناسبة نقد بعض الكتب ومنها في مباحث معينة) ان روح التعمق السائد في المانيا لم يمت، بل علت عليه لمدة قصيرة لهجة من الحرية المتعبقرة درجت في الفكر، وان صعوبة دروب النقد الشائكة المؤدية الى علم للعقل المحض ـ علم يمتاز بكونه مدرسياً، إنما بذلك وحده يكون ثابتاً ودائماً وبالتالي في منتهى الضرورة ـ لم تمنع العقول الجريئة والنيّرة من انتهاجها. الى هؤلاء الرجال الافاضل الذين يتمتعون، بصورة موفّقة، اضافة الى رؤيتهم العميقة، بموهبة العرض الواضح (الأمر بالذات الذي ليس في وسعي) أعهد بمهمة اكمال المعالجة التي لاتزال ربما ناقصة في بعض المواضع من حيث وضوحها، فإن الخطر هنا ليس بالفعل ان يناقض المرء، بل ان لا يُفْهم. أما من ناحيتي فلم يعد بوسعي من الآن فصاعداً أن أخوض المجالات، رغم انني سأنتبه بدقة لكل النصائح، سواء كانت من قبل الاصدقاء أو الخصوم، كي استعملها في التنفيذ المقبل للسيستام وفق هذا التمهيد. وبما انني طعنت أثناء هذه الأعمال في السن (في هذا الشهر دخلت السنة الرابعة والستين من عمري) فعليّ ـ إذا أردت تنفيذ خطتي في تقديم ميتافيزيقا للطبيعة والاخلاق على السواء، تأكيداً لصحة نقد العقل النظري والعملي معاً ـ ان استفيد من وقتي خير استفادة وأن أترقب توضيح الالتباسات التي يصعب تجنبها في هذا العمل بادىء الأمر، والدفاع عن العمل بأكمله على السواء، على أيدي الرجال الأفاضل الذين تقبلوه. ان كل مبحث فلسفي معرّض للانتقادات في بعض المواضع (إذ لا يمكن ان يظهر مدرّعاً كالمبحث في الرياضيات)، غير ان متعضي السيستام باعتباره وحدة كاملة لا يتعرض مع ذلك للخطر على الاطلاق، إذ لا توجد إلّا قلة ممن يتمتع بالليونة الفكرية اللازمة لاستيعاب السيستام، إذا كان جديداً، ويقل العدد أكثر إذا بحثنا عمن يرغب في ذلك، لأن منهم من لا يحبذ أي تجديد. ويمكن للمرء أيضاً أن يبرز تناقضات موهومة في كل كتاب، وبخاصة في ذلك الذي وضع بكلام ينهج بحرية، إذا ما قارن بعض المواضع المنتزعة من ترابطها بعضها مع بعض، مما قد يشوه العمل في نظر من يعتمد على تقديم الغير، بينما سيتمكن من استوعب الفكرة بأكملها، من إزالة هذه التناقضات بكل سهولة. ولكن، إذا كانت النظرية ذات استقرار وثبات ضمنيين، فإن الفعل ورد الفعل اللذين هدداها بادىء الأمر، سيساهمان على مرور الزمن في صقلها وتهذيبها وـ إذا اهتم بها أناس ذوو نزاهة وبصيرة وشعبية حقيقية ـ من اكسابها خلال مدة قصيرة التنميق اللازم أيضاً.

كوينيسبرغ في شهر نيسان 1787