



آرتور شوبنهاور

العالم إرادة وتمثلاً

ترجمة وتقديم وشرح
سعید توفیق

مراجعة على النص الالماني

فاطمة مسعود 1075

المجلد الأول (١)

العالم إرادة وتمثلاً

(المجلد الأول)

المشروع القومي للترجمة
إشراف: جابر عصفور

- العدد: ١٠٧٥
- العالم إرادةً وتمثلاً (مج ١)
- آرتور شوبنهاور
- سعيد توفيق
- فاطمة مسعود
- الطبعة الأولى ٢٠٠٦

هذه ترجمة كتاب:

Die Welt als Wille und Vorstellung
(The World as Will and Representation)
By : Arthur Schopenhauer

حقوق الترجمة والنشر بالعربية محفوظة للمجلس الأعلى للثقافة
شارع الجبلية بالأوبرا - الجزيرة - القاهرة ت ٢٣٥٢٣٩٦ فاكس ٧٣٥٨٠٨٤

El Gabalaya St Opera House, El Gezira, Cairo

Tel.: 7352396 Fax: 7358084

العالم إرادة وتمثلاً

(المجلد الأول)

تأليف : آرتور شوبنهاور

ترجمة وتقديم وشرح: سعيد توفيق

مراجعة على النص الألماني: فاطمة مسعود



٢٠٠٦

بطاقة الفهرسة

إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية

إدارة الشئون الفنية

شوبنهاور ، آرتور ، ١٧٨٨ - ١٨٦٠

العلم إرادة وتمثلاً ، تأليف آرتور شوبنهاور ، ترجمة وتقديم

وشرح سعيد توفيق ، مراجعة على النص الألماني فاطمة مسعود

ط ١ - القاهرة : المركز القومي للترجمة ، ٢٠٠٦

مح ١ ، ص ٢٤ ، ٢٩٦ سم، المشروع القومي للترجمة

١ - الإدراة (فلسفة) ٢ - الفلسفة الغربية

(أ) توفيق ، سعيد (مترجم ومقدم وشارح)

(ب) مسعود ، فاطمة (مراجع)

(ج) العنوان

١٤٣

رقم الإيداع ٢٠٠٦ / ٢٣٠٥٩

I.S.B.N : 977-437-110-0

طبع بالهيئة العامة لشئون المطبع والأميرية

تهدف إصدارات المشروع القومي للترجمة إلى تقديم مختلف الاتجاهات والمذاهب الفكرية للقارئ العربي وتعريفه بها ، والأفكار التي تتضمنها هي اتجهادات أصحابها في ثقافاتهم ، ولا تعبّر بالضرورة عن رأى المجلس الأعلى للثقافة.

المحتويات

7	مقدمة المترجم
27	تصدير الطبعة الأولى
35	تصدير الطبعة الثانية
51	تصدير الطبعة الثالثة
53	الكتاب الأول : العالم تمثلاً (الوجه الأول)
185	الكتاب الثاني : العالم إرادةً (الوجه الأول)

مقدمة المترجم

منذ أكثر من ربع قرن ، كنت أتمنى ترجمة هذا الكتاب الرئيس لشوبنهاور ، الذي يعد من الأعمال الخالدة في تاريخ الفلسفة. كنت آنذاك أعد رسالتى للماجستير عن *ميافيريقا الفن عند شوبنهاور*، فوقيعه عندئذ تحت تأثيره الذى لم أتخلص منه إلى يومنا هذا. فقد تقلب بين مذاهب الفلسفه، وتأثرت بكثير منهم بدرجات متفاوتة، ولكن ظل شوبنهاور أحد القلائل الذين تركوا بصمة عميقه فى عقلى وروحى؛ ومن ثم فى روئي للعالم وللناس. وأين أنا من الفيلسوف العظيم نيتزше Nietzsche الذى صرخ (فى مقاله "شوبنهاور كمعلم") بأنه ما إن قرأ هذا الكتاب الذى بين أيدينا، حتى شعر بالدوار العقلى الذى لازمه تسع سنوات، وجعل صورة العالم تتبدل أمام ناظريه⁽¹⁾. كما أن الشاعر العظيم جوته Goethe كان أول من التفت إلى أهمية هذا الكتاب الذى أبدعه الفيلسوف الشاب، وإن لم يلتفت إليه القارئ العام ولم يجد تقديرًا في الوسط الأكاديمي أو اعترافًا من أساتذة الفلسفة آنذاك؛ حتى إن الكتاب قد بيع كأوراق مهملة! ولعل هذا أحد أسباب نعمة شوبنهاور على عصره، وخاصة على فلاسفة وأساتذة الفلسفة في ذلك العصر!

غير أنني ما إن شرعت في ترجمة هذا العمل الضخم، حتى أدركت مدى الصعوبات التي تكتف هذه الترجمة، على الرغم من معرفتي الوثيقة بفلسفة شوبنهاور، وبهذا الكتاب نفسه في سائر تفاصيله، بحكم معايشتي لتلك الفلسفة طيلة خمس سنوات أثناء دراستي للماجستير، فقد وجدت الترجمة هنا شيئاً آخر؛

(1) See: Nietzsche, *Schopenhauer as Educator*, trans. J.W.Hillesheim and M.R.Simpson (Indiana: Regnery Gateway, 1965), p. 13f.

لأن النص هنا ليس مجرد نص فلسفى، وإنما هو نص فلسفى فى قالب أدبى بلية؛ ذلك لأن لغة شوبنهاور لغة شديدة الخصوصية مليئة بالتصوير والتخيص، والأساليب البلاغية المتوعة، والجمل الطويلة التى تستغرق الواحدة منها أحياناً نصف صفحة. كما أن الفكره المركزية الواحدة تتفرع دائمًا إلى أفكار فرعية عديدة قبل أن ترتد من جديد إلى نقطة البداية التى انطلقت منها، وكأننا إزاء عمل سيمفونى مركب تتطلق كل حركة من حركاته فى دروب وتحولات واسعة قبل أن ترتد إلى القرار الذى بدأت منه. وفضلاً عن ذلك، فإن النص الذى بين أيدينا حاصل بمصطلحات علمية وباقتباسات فلسفية وأدبية شعرية من نصوص بلغات عديدة، وخاصة اللاتينية واليونانية. ولا شك أن كل هذا يجعل ترجمة هذا النص شاقة عسيرة، فضلاً عن أنه يجعل فهمه شاقاً بوجه خاص على القارئ المعاصر الذى هو بالتأكيد أقل صبراً وقدرة على فهم مثل هذا النص الفلسفى من القارئ الموجود فى عصر شوبنهاور نفسه. كل هذا جعلنى أضيق أحياناً بترجمة هذا النص الذى كان له أعظم تأثير فى نفسي، فكنت أشفق على نفسي مثلاً أشفق على القارئ منه. ولهذا، فإننى لم أجد شيئاً أعزى به نفسي؛ كى أقوى على مواصلة ترجمة هذا العمل، سوى ما قاله لي يوماً أحد أصدقائى المخلصين ناصحاً إياى بأن أعتبر ذلك الجهد المضنى طريقاً إلى الجنة! كما أننى لا أجد شيئاً أعزى به القارئ الجاد سوى أن أذكره بالصبر؛ لأنه كلما مضى فى قراءة الكتاب سيجد أن موضوعه يزداد تشويقاً بالتدريج؛ حيث إن أفكاره الجافة فى بدايته سوف تذوب تدريجياً فى نسيج فكرته الرئيسية أو مذهبة فى إرادة الحياة. كما أننى لا أجد ما أنسح به القارئ بعد ذلك سوى أن أكرر نصيحة شوبنهاور نفسه : بأن يقرأ الكتاب مرتين، وأن يقرأه فى المرة الثانية بصبر جميل.

ولا شك أنه كان من الأسهل علىَّ أن أترجم لشوبنهاور كتاباً آخر لا يقل ضخامة، مثل: *الحوائض والبواقي* ، *Parerga and Paralipomena* ، أو شيئاً من مقالاته الشهيرة الرائجة التى عمد إليها المתרגمون فنقلوها إلى كثير من اللغات الأجنبية فى "مختارات من كتابات شوبنهاور" ، من قبيل: مقالاته القصيرة

والمطولة الواردة في هذا الكتاب عن النساء أو الحب أو السعادة ، أو حكمة الحياة! ومن المؤكد أن مثل هذه المقالات يمكن أن تلقى إقبالاً واسعاً من جمهور القراء، خاصة أنها مكتوبة بلغة سهلة أكثر تشويقاً، تتأي عن منهجية البحث الأكاديمي ولغته وأصطلاحاته المعقدة. وهذا هو ما حدث بالفعل في نهاية حياة شوبنهاور وكان مثار سخريته اللاذعة؛ إذ إن كتاب *الحواشي والبواقي*- كما هو واضح من عنوانه- لم يكن سوى تعليق على مجلل فلسفته الواردة بهذا الكتاب الذي نحن في رحابه الآن، وكل ما في الأمر أن هذا التعليق أسقط التفاصيل المعقدة الواردة في متن هذا الكتاب، وفصل القول فيما يمكن أن يعين على فهم ما استغلق منه على الأذهان. ولذلك، فقد لاقى كتاب *الحواشي والبواقي* استحساناً إلى حد الهوس من جانب القارئ العام الذي لم يقبل بحماس على كتاب شوبنهاور الرئيس إلا بعد أن تعرّف على كتاب *الحواشي* حينما ظهر في أواخر حياة شوبنهاور سنة 1851، وهذا ما سخر منه شوبنهاور بقوله: "بعدما عاش المرء طيلة حياته في صمت، جاءوا في النهاية بالطبع والأبواق!" ونحن لا نريد أن نكرر تلك الغلطة القديمة؛ فنشتبث بالفرع ناسين الأصل الذي منه انبع، ومتاسين أن معرفة الأصول والجذور تتطلب دائمًا شيئاً من الصبر والمعاناة. وبهذه الروح ينبغي أن نستقبل هذا الكتاب.

ولا أريد أن أقدم هنا دراسة أكademische متقرّة عن فلسفة شوبنهاور، وإنما أريد فقط أن أقدم للقارئ ما يمكن أن يعينه على فهم النص ومعايشه. ولا شك أن معايشة النص تقتضي أولاً حسن فهمه أو تفهمه؛ لأن الناس دائمًا أعداء ماجهلوها. والفهم يقتضي دائمًا أن نستبعد أولاً الآراء الشائعة والمعتقدات التعميمية المبتلة .

ولعل أول ما ينبغي استبعاده هو ذلك الربط الشائع في العديد من الكتابات السطحية بين حياة شوبنهاور وفلسفته، كما لو كانت فلسفته مجرد انعكاس

لحياته الشخصية. وليس هذا ب الصحيح تماماً، فلا شك في أن حياته وتجاربنا الشخصية تؤثر في رؤيتنا للعالم وللحياة، ولكن لا شك أيضاً في أن رؤيتنا للعالم وللحياة تتشكل من خلال تأملاتنا لتلك التجارب والخبرات التي نمر بها. والحقيقة أن شيوخ تلك الآراء التي تربط بين حياة شوبنهاور وفلسفته؛ يرجع في المقام الأول إلى غرابة حياته وفلسفته:

أما غرابة حياته؛ فترجع إلى طابعها الدرامي العنفي: فشوبنهاور - المولود في 22 فبراير سنة 1788 (بعد شهر بالضبط من مولد الشاعر بيرون Byron)، والمتوفى سنة 1860 - ينتمي إلى طبقة بورجوازية ميسورة الحال؛ إذ كان أبوه تاجرًا ناجحًا يعده لأن يسير على خطاه. ولكن الابن كانت له ميول فنية وأدبية جامحة ربما ورثها عن أمه يوحنا هنريت تروزيينر Johanna Trosiener. ومع ذلك، فقد كان شوبنهاور يميل لأبيه، رغم أنه لم يحقق حلمه في أن يكون تاجراً، وكان في الوقت نفسه لا يميل إلى أمه بنفس القدر. وزادت جفونه تجاه أمه بعد موت أبيه الذي وجد ميتاً بسبب سقوطه من شرفة علوية، والذي من المرجح أن موته كان انتحاراً على إثر خسارة مادية رافقتها حالة من التوتر الانفعالي. وقد تعمقت هذه الجفوة بينه وبين أمه على مر الأيام، حتى إنه استقل عنها تدريجياً، بينما انطلقت هي في حياتها الخاصة مستغلة ميراث أبيه، فأسست صالوناً أدبياً ذاع صيته، حتى إن الشاعر العظيم جوته Goethe كان من أهم رواده، ونشرت كثيرة من المقالات الأدبية، وروايات الجيب، وأدب الرحلات. ومن هنا فقد ذهب كثير من الكتاب والباحثين إلى تلك المقولات الرائجة عن فلسفة شوبنهاور من قبيل: القول بإن تشاوته و موقفه من النساء عموماً يرجع إلى علاقته بأمه. ومثل تلك الآراء لا تخلي من السطحية والسداجة! ذلك أن الفيلسوف ليس مجرد شخص عادي يستجيب تلقائياً لما يحدث له في دنيا الحياة العادلة، وإنما هو يقلب الأمور على وجوهها المختلفة كي يدرك حقائقها. ولذلك، فإن آراء شوبنهاور في النساء - التي تحظى كثيراً من قدرتهن العقلية - لم تكن تعنى كراهته لهن أو نفوره منها؛ إذ كانت له علاقات عديدة عابرة بالكثير منهن بفعل جاذبيته المركبة على شخصيته

العاطفية المتوترة، وتفته الشديدة بنفسه (وإن ظلت علاقته بالمثلية الشابة كارولين ريشتر C. Richter هى الأقرب إلى نفسه) . كما أن علاقته بأمه لا يمكن أن نفسر لنا تشاوئه الوجودى؛ فالحقيقة أن تشاوئ شوبنهاور ليس من ذلك النوع الذى يعرفه السيكولوجيون عادةً، وإنما هو من ذلك النوع الذى يعرفه الفلاسفة الميتافيزيقيون، إنه التشاوئ الميتافيزيقى؛ وهذا النوع من التشاوئ لا يمكن أن ينبع عن الحوادث الشخصية؛ لأن هذه الحوادث تظل دائمةً مجرد مناسبات لتأمل سائر أشكال الألم والمعاناة والشقاء المتصلة فى طبيعة الوجود ذاته! وهذا النوع من التأمل العميق هو أصل التشاوئ الميتافيزيقى.

ومن الضروري لكي نفهم فلسفة شوبنهاور أن نستبعد أيضًا التصورات الشائعة لدى معظم الناس عن معنى الإرادة: فالإرادة - كما يتصورها الناس عادةً - هي إرادة واعية تسترشد بالعقل، فى حين أن الإرادة - كما يفهمها شوبنهاور - هي إرادة الحياة التى تعبّر عن نفسها كاندفاع أعمى لاعقل نحو الحياة؛ فالإرادة تعنى أن نريد... أن نرغب؛ ومن ثم فالإرادة هي الرغبات ، والاندفاعات والميول من كل نوع، وهي تمتد فيما وراء الحياة الواقعية لتشمل أيضًا الحياة اللاواقعية والطبيعة اللاعضوية كذلك. فالإرادة تتجلّى فى قوى الطبيعة اللاعضوية كما هو الحال - على سبيل المثال - فى قوة الجاذبية التى تجذب الحديد إلى المغناطيس والأرض إلى الشمس، وتتجلّى فى الطبيعة العضوية بكلّة درجاتها بدءاً من النبات وحتى الإنسان الذى تفترن فيه الإرادة بالمعرفة أو الوعى. غير أن هذا لا يعني أن الإرادة فى حالة الإنسان تصبح عاقلة؛ لأن عقل السواد الأعظم من الناس يكون تابعاً للإرادة وفى خدمتها؛ فنحن لا نريد شيئاً لأننا وجدنا أسباباً له، وإنما نجد أسباباً له لأننا نريد، وبوجه عام لم يتمكن أحد أن يقنع أحـدـاً بالمنطق، أى بالعقل أو بالتصورات المجردة، فلـكـيـ يـقـنـعـهـ يـجـبـ أـنـ يـخـاطـبـ رـغـبـاتـهـ، أـىـ يـخـاطـبـ إـرـادـتـهـ! ولا يـشـدـ عنـ هـذـاـ مـنـ الـبـشـرـ سـوـىـ الـفـنـانـ الـمـبـدـعـ (الـذـىـ يـتـعـرـرـ مـنـ الإـرـادـةـ وـقـتـأـ أـنـتـاءـ روـيـتـهـ الإـبـادـعـيـةـ الـتـىـ تـصـبـحـ مـعـرـفـةـ خـالـصـةـ نـزـيـعـةـ مـتـحـرـرـةـ مـنـ عـبـودـيـةـ الإـرـادـةـ)، وـالـزـاهـدـ أـوـ الـقـدـيسـ (الـذـىـ يـتـحرـرـ مـنـ عـبـودـيـةـ الإـرـادـةـ بـشـكـلـ دـائـمـ)

من خلل وأد الرغبات). والإرادة وإن اتخذت طابعاً فردياً في حالة الإنسان بجانب تعبيرها أيضاً عن طابع النوع الإنساني (وهذا الطابع الفردي الذي يتجلّى في إرادة كل فرد على حدة، لا تعرفه أفراد النبات أو الحيوان التي تعبّر دائمًا عن إرادة النوع)؛ إلا أن الإرادة التي تتجلّى في الإنسان مثلاً تتجلّى في الأنواع الأدنى منه، تظل هي نفس الإرادة الواحدة التي تعبّر عن نفسها بوصفها اندفاعاً أعمى لا عاقل نحو الحياة، من خلال كفاح أبيد وصراع لا يهدأ من أجل حفظ حياة الفرد وبقاء النوع. وهو كفاح وصراع لا يتوقف إلا بالموت! ولكن الموت لا ينهي معاناة وشقاء الإنسان (أو البشر)؛ لأنّه ينهي فحسب الإرادة كما تتجلّى في الفرد، ولكن الإرادة تظل تواصل وجودها في النوع. ولذلك، فإن الإرادة تظل أصل الشقاء والمعاناة في العالم، وهذا هو معنى التشاوُم الميتافيزيقي.

ولا أدرى لماذا تركز كثير من الكتابات الدارجة على نقد فلسفة شوبنهاور باعتبارها فلسفة تشاوُمية، ويصور بعضها هذا التشاوُم باعتباره تشاوُماً سيكولوجيًّا، أي كما لو كان حالة غير سوية تخص مزاج صاحبها ، وتكوينه النفسي: فـتشاؤم شوبنهاور - كما رأينا - هو تشاوُم ميتافيزيقي، وهذا النوع من التشاوُم قد يهوي لفهمه وتقبّله مزاج المرء أو تكوينه النفسي، ولكنه لا يكون أبداً سبباً له. فالتشاؤم الميتافيزيقي هو: حالة من التشاوُم اللطيف تشبه حالة الجنون اللطيف المصاحبة للإبداع التي تحدث عنها هوراس Horatius. إنها حالة مرتبطة برؤيتها للعالم وللوجود في مجمله، رغم استمتعنا بما يأتينا من خيرات في هذا العالم! ولذلك، فإن الأديان جميعاً تسودها هذه الروح التشاوُمية؛ فهي تؤكد لنا دائمًا على أن السعادة التي نجدها في هذا العالم وقتية أو وهمية تشبه وهم "المايا" Maya أو الوهم الذي يحجب عنا الحقيقة: فها هو ذا الإنجيل يقول لنا "بالتعب تأكل منها كل أيام حياتك .. وحسكاً وشوكاً تنت لك .." (سفر التكوير ، الآياتان : 17 ، 18)، وهو ذا القرآن يقسم فيه الله نفسه قاتلاً: « لَا أَقْسِمُ بِهَذَا الْبَلْدِ (١) وَأَنْتَ حِلٌّ بِهَذَا الْبَلْدِ (٢) وَوَالْدٌ وَمَا وَلَدَ (٣) لَقَدْ خَلَقْنَا إِلَيْنَا إِنْسَانَ فِي كَبْدٍ (٤) ».

وأنا لا أريد بطبيعة الحال أن أخلع طابعاً دينياً على فلسفة شوبنهاور التي يتخذ الدين فيها حالة إشكالية يختلط فيها الإلحاد بالتعاطف الديني مع المسيحية، وإنما أريد أن أبين أن هذه الفلسفة في روحها وعمقها - شأن فلسفة نيشه - لا تخلو من روح إيمانية تخفي وراء سطحها الظاهر. ولذلك، فإنني أرى أن موقف شوبنهاور الديني المعلن هنا أو هناك في بعض الشذرات على نحو ينم في ظاهره عن نزعات إلحادية، هو موقف لا يؤثر على الإطلاق في مجلد موقفه العام، ولا يغير منه شيئاً! حقاً إن الدين يشكل فكرة مركبة في فلسفة شوبنهاور، ولكن الدين هنا ليس هو الطقس الديني ولا تعاليم الدين الجزئية، وإنما هو رؤية لقيمة العالم ولمكانة الإنسان في هذا العالم ودوره فيه، وتقدير لجدوى الحياة. ولذلك كانت رؤيته للدين مرتبطة بتشاؤمه الميتافيزيقي: فهو يقدر تلك الأديان التي تتعالى على العالم وترى الخلاص والسعادة في التحرر من شقاء الرغبة الأبدي. ومن هنا أيضاً، فإن القارئ المسلم لا ينبغي أن ينزعج عندما يصادف شذرة لشوبنهاور تضمر موقفاً سليباً إزاء الإسلام؛ لأن هذا الموقف نفسه يعبر عن جهالته بروح الإسلام التي لا نجد فيها أية تناقض مع ما يدعونا إليه، ويصوره لنا بوصفه قيمة عظمى!

ومن التصورات الشائعة الخاطئة عن شوبنهاور أنه لم يكن فيلسوفاً أصيلاً؛ ففكرة الإرادة باعتبارها حقيقة الوجود يمكن أن نلتمس أصولها عند سابقيه من أمثال الفيلسوف المتصوف بوهمه Böhme، وعند معاصريه من أمثال فيشته Fichte وشليرماخر Schleiermacher. كما أن تقسيمه للعالم إلى عالم الظواهر وعالم الشيء في ذاته هو تقسيم مستمد أساساً من كانت. بل إن مفهومه عن "المثل" قد استمدت حرفيًا من أفلاطون. وبالتالي يرى البعض أن شوبنهاور أله بين أفكار عديدة مستمدة من مذاهب مختلفة، دون أن يبدع شيئاً أصيلاً؛ والشق الأول من هذه العبارة صحيح، أما الشق الثاني منها فيعكس سوء فهم متصللاً طالما تكرر عبر تاريخ الفلسفة، على نحو يذكرنا بتلك المقوله الشائعة التي حاولت أن تناول من أصله الفيلسوف العظيم ديكارت حتى في حياته؛ إذ قال له خصوصه - في اعتراضاتهم على كتابه "التأملات" - إن مذهبه الأساسي في "الكوجيتو" أو الذات

المفكرة (أو الفكر باعتباره ماهية الأنا) مستمد أساساً من فكرة أو مقوله قالها من قبل القديس أوغسطين، فما كان من ديكارت سوى أن رد على هذا بقوله المفهوم: "ولكنني لا أظنه قد استخدم الكوجيتو فيما استخدمته"، فاقصد بذلك أن يبين لنقاده كيف ينبغي لهم أن يحسنوا التمييز بين الفكرة التي نقل بشكل عابر في سياق مذهب ما، ونفس الفكرة حينما يتأسس عليها مذهب آخر مغايراً تماماً. إن شيئاً شببها بهذا يمكن قوله في حالة شوبنهاور: فعلى الرغم من أن شوبنهاور قد استفاد من العديد من الفلاسفة السابقين عليه، وحتى من المعاصرين له ومن فيهم هيجل نفسه الذي يكيل له شوبنهاور الكثير من السخرية والاحتقار؛ (إذ جاءت فكرة شوبنهاور في الإرادة في ظواهر العالم على غرار فكرته في تجلٍ الروح وتحقيقها في العالم الذاتي منه والموضوعي) - على الرغم من ذلك كله، فإن فلسفة شوبنهاور تتصل نسيجاً وحده لا يشبه غيره من الفلسفات، ولا يشبه حتى فلسفة أستاذة الروحى كانط. بل أكاد أزعم أن فلسفة شوبنهاور لا نظير لها في تاريخ الفلسفة، فهي - شأن كل فلسفة أصيلة - متفردة، ليس فحسب في موضوعها الذي نسجه شوبنهاور من خيوط عديدة ليبدو في النهاية مختلفاً تماماً عن الأصول التي استمدت منها تلك الخيوط أو الأفكار؛ بل إن تفرد شوبنهاور يبدو حتى في الروح التي تسود فلسفته، والحالة العاطفية والشحنات الانفعالية التي تتخللها، والأسلوب الفريد الذي كتب به - ذلك الأسلوب المفعم بالبلاغة، المشحون بحالة وجданية رومانسية عاطفية، والملئ بالكثير من التهم و السخرية ! إننا لأول مرة في تاريخ الفلسفة نجد فيلسوفاً يعبر عن فلسفة الحياة - أو عن إرادة الحياة التي تتجلى في الوجود - بمثل هذا العمق والتفصيل والصراحة. وربما يكون هذا هو السبب في أن تأثير شوبنهاور في الأدباء والفنانين العظام، أعظم من تأثيره في الفلسفه الأكاديميين. وها هو ذا يونج Jung نفسه يصرح قائلاً:

"لقد كان شوبنهاور أول فيلسوف يتحدث عن المعاناة في هذا العالم، التي تحيق بنا بوضوح وجلاء، وعن اضطراب النفس والعاطفة والشر - وكل تلك الأشياء التي لم يكدر الآخرون يلاحظونها، وحاولوا دائمًا تبييضها بجعلها منطقية في حالة منسجمة

واستيعابية. وها نحن أخيراً إزاء فيلسوف كانت لديه الشجاعة ليرى أنه لم يكن كل شيء
في أسس الكون من أجل الأفضل⁽²⁾.

وهذا يفسر لنا أهمية شوبنهاور ، وسبب شيوخ كتاباته على مستوى الفنانين
والأدباء وعوم الناس؛ إذ إن كتاباته - بخلاف أى فيلسوف آخر سابق عليه -
أصبحت تعنى بمشكلات الناس الحياتية أو الوجودية، بالحياة نفسها فى عيانتها
وفى مأساتها ومعاناتها، ولا تنشغل كثيراً بالمشكلات الفلسفية المجردة أو النظرية
إلا باعتبارها مدخلاً لتناول المشكلات العملية. ولهذا نجد أن معظم الفلاسفة الذين
تأثروا بفلسفة شوبنهاور، هم فلاسفة حياة فى المقام الأول، لعل أشهرهم نيتше
وبرجسون Edward von Bergson ، وإلوارد فون هارتمان Hartmann
فأئمة طويلة من الأدباء المبدعين، لعل أشهرهم : تشارلز بودلير
، C. Baudelaire ، وصمويل بيكيت S. Beckett ، وأندريه جيد A. Gide ،
وتوماس هاردى Th. Hardy ، وإرنست يونجر E. Jünger ، وكارل
كراوس K. Kraus ، وما لارمي Stephane Mallarme ، وتوماس مان
Edgar de Maupassan ، وموباسان Thomas Mann ، وبروسان Allan Poe
، وبروست Marcel Proust ، وتولستوى Leo Tolostoy ، والقائمة طويلة.
ولقد استلهم هؤلاء الكتاب جميعاً روح فلسفة شوبنهاور، وعبروا
عنها، إما من خلال أسلوب تشاومى عبلى، أو من خلال أسلوب كوميدي ساخر.
كما أن فلسفة شوبنهاور، وخاصة نظريته فى الموسيقى، كان لها تأثير مباشر
وقوى على ريتشارد فاجنر R. Wagner ، فضلاً عن يوهان برامز
Arnold J. Brahms وكورساكوف Rimsky Korsakoff ' وشونبرج Schönberg .
بل إن تأثير شوبنهاور قد امتد إلى مجال علم النفس وعلم الأحياء:
فن أبرز المتأثرين به من علماء النفس، فرويد Freud وبيونج. أما فى مجال علم

(2) *Memories, Dreams, Reflections*, Vintage Books, 1961, p. 69.

الأحياء، فكان تأثيره واضحًا على كثير من علماء نظرية التطور وعلى رأسهم دارون Darwin ؛ إذ استفادوا من تحليلات : شوبنهاور لـ لـ إرادة في الطبيعة باعتبارها صراغاً من أجل البقاء وحفظ النوع. والمتأنل المدقق في تأثير شوبنهاور سيلحظ على الفور تفرد هذا التأثير أيضاً؛ إذ إنه تأثير لا يمتد إلى تيار فلسفى بعينه، بل يمتد إلى تيارات من داخل الفلسفة ومن خارجها لا رابط بينها تقريبًا، بل إنها لا تشبه حتى الأصل الذي أخذت عنه، أعني لا تشبه فلسفة شوبنهاور ذاتها. وذلك أمر عجيب يعكس أيضًا تفرد تلك الفلسفة حتى في أسلوب تأثيرها. إنها فلسفة لم تتشغل بالنزعة المنهجية الأكاديمية التي تسعى إلى خلق تيار فلسفى أو مدرسة فلسفية لها حواريون وأتباع، وإنما هي كلمة حق مسحونة بالصدق والعاطفة، قالها صاحبها ورحل، وكأنه كان حريرًا على أن يبلغ الناس شيئاً ما.. أن يبصّرهم بحقيقة وجودهم. وربما كان الصدق الذي يشع من هذه الفلسفة هو ما جعل كارل بوير Karl Popper في نقده لهيجل (في كتاب المجتمع المفتوح وأعداؤه) يستشهد بشوبنهاور باعتباره واحدًا من أخلص الفلاسفة في سعيهم وراء الحقيقة ، لم يسع من أجل مال أو حاكم ، وبذلك يجد شوبنهاور من ينصفه من الفلاسفة المعاصرين في مواجهة الآراء السطحية الساذجة لدى البعض من مؤرخي الفلسفة من أمثال ديورانت الذي يشكك في نقده لهيجل باعتباره صادرًا عن حقد وحسد .

ولقد أصفه من قبل كل الأدباء العظام من أمثال توماس مان الذي كرس مؤلفاً كاملاً لشوبنهاور بعنوان "فكـر شوبنهاور الحـي" (*). وعلى رأس من أنصفوه نيشـه الذي يعد واحدـاً من أعظم الفلاسـفة ؛ إذ رأـي أنه فيـلـسوف قد احـترـمـ الحـقـيقـةـ لاـ الدـوـلـةـ، وقد خـبـرـ الحـيـاـةـ وـالـنـاسـ (بل يمكنـ أنـ نـضـيـفـ إـلـىـ ذـلـكـ أـنـ هـبـرـ الطـبـيـعـةـ ذاتـهاـ)ـ منـ خـلـالـ ولـعـهـ بـالـرـحـلـاتـ وـالـأـسـفـارـ الـتـيـ جـعـلـتـ حـمـاسـهـ يـفـتـرـ تـجـاهـ التـحـديـاتـ الـقـومـيـةـ، كماـ أـنـ تـعـلـيمـهـ لـمـ يـكـنـ مـدـرـسـيـاـ، وـبـالـتـالـىـ فـإـنـهـ لـمـ تـفـسـدـ التـرـبـيـةـ الـمـدـرـسـيـةـ

(*) Thomas Mann, *The Living Thought of Schopenhauer* an introductory essay with selections of the essence of Schopenhauer's thought (London: Casell and Co. 1942).

التي أفسدت كانط ، وباختصار يرى نيشه أن شوبنهاور قد توفرت لديه - في وقت مبكر من حياته كل الخصائص التي يمكن أن تخلق العبرية الفلسفية ، وهي : تحرر الشخصية والمعرفة المبكرة بالطبيعة البشرية ، والتحرر من التربية المدرسية ، ومن التحديدات القومية ، والتحرر من الاضطرار إلى كسب القوت اليومي ، ومن الارتباط بالدولة ، وفي كلمة واحدة : الحرية⁽³⁾ ، وهذا نحن بدورنا ننصف شوبنهاور لا فحسب من خلال هذه المقدمة ، وإنما في المقام الأول من خلال ترجمة فكره الأصلي إلى العربية ، وبذلك تتحقق دوماً نبوغته التي توحى بها رؤيته للفكر الحقيقي باعتباره ذلك الفكر الذي يبقى رابضاً هناك على جزيرة في خضم المحيط مرسلاً إشاراته الضوئية لملاحي المستقبل ، لعلهم يدركونها يوماً ما ، والحقيقة أن مجمل ما نقدم حول عمق تأثير فلسفة شوبنهاور وامتداده الواسع إنما يؤكد القول بأن "فلسفة شوبنهاور تختلف عن معظم الفلسفات الأخرىات في أنها لم تؤثر فحسب في تطور تاريخ الفكر أو الطريق الذي سارت فيه الفلسفة الحديثة ، ولكن في أنها أيضاً قد استقبلت كوهى ، وتلقاها المشتغلون في مجالات أخرى تماماً من الحياة بروح الإيمان الديني⁽⁴⁾ .

وحيث إن فلسفة شوبنهاور هي في المقام الأول فلسفة للحياة؟ فإن من يقرأ هذا الكتاب بالعمق الذي يليق به، ويُمعن التأمل مراراً في مقاصده ومعانيه الكاشفة لطبيعتنا كموجودات بشرية ولطبيعة الأشياء الموجودات من حولنا؛ فإن نظرته للعالم سوف تتغير بالتأكيد. ولقد حدث لي ذلك شخصياً بفعل طول عشرة شوبنهاور حتى بت أعرف الناس وأقرأ شخصياتهم من خلال قراءة إرادتهم (دوافعهم ورغباتهم الواقعية واللاواقعية) التي تعلن عن نفسها حيناً وتتوارى حيناً

(3) See: Helen Zimmern, *Schopenhauer : His Life and Philosophy* (London: George Allen, 1932) p. 138..

(4) Margrieta Beer, *Schopenhauer* (London: T.C. and E.C. Jack, New York: Dodge Publishing Co. no date), p. 7.

وراء ملامحهم وأفواهم وأفعالهم. ولا شك في أن الحل الأخلاقي النهائى لمشكلة الحياة والوجود الذى نظره فلسفة شوبنهاور، والذى يدعونا إلى الخلاص التام من شقاء وعبودية الإرادة من خلال العمل على وأدھا- لا شك في أن هذا الحل غير مقنع؛ لأنه يمثل في النهاية موقفاً هروبياً انسحابياً من الحياة؛ ومع ذلك فإن هناك كثيراً من حكمة الحياة التي يمكن أن نتعلمها من فلسفة شوبنهاور. فالواقع إن فلسفة شوبنهاور حينما تطلعنا على فهم شيء من حقيقة العالم من حولنا بما ينطوى عليه من بؤس وألم ومعاناة، فإنها في حقيقة الأمر تعلمنا ألا نتشبث به كثيراً؛ لأن هذا التشبث أصل الشقاء؛ إذ يعني التعلق بما قد لا يأتي أبداً، والرجاء فيه دوماً. وبذلك فإن فلسفة شوبنهاور تعلمنا كيف نسمو على عذابات هذا العالم وألامه متحطين بروح الحكيم الرواقى، وأن نجد في هذا السمو أو التسامى كثيراً من المتعة التى تبقى، والتى تعيننا على شقاء الحياة، وذلك هو معنى الإبداع الخالص النزيرى المتحرر من عبودية الرغبات الذاتية، وإن لم نقدر على هذا الإبداع فإننا -على الأقل- نقدر على تأمله والاستمتاع بهذا التأمل. وفضلاً عن ذلك، فإن فلسفة شوبنهاور تعلمنا أن الحياة ليست هانئة دوماً، مهما ابتسمت لنا ومنحتنا الكثير على المستوى الشخصى؛ وبذلك فإنها تجعلنا مهيبين لكل ما يأتينا منها دون أن ننكسر؛ حتى إنه ليصدق علينا حينئذ قول هاملت لـهوراشيو: "لقد كنت في معاناك كل شيء كمن لم يعan شيئاً؛ فقد تقبلت مصائب الدهر وحظوظه بنفس الروح". تلك الروح هي التى دعت بعض الباحثين إلى الحديث عن "تفاؤل شوبنهاور"، على عكس الآراء السانحة التى لا تفهم حقيقة التشاوم الميتافизيقي لدى شوبنهاور باعتباره تشاوماً ينطوى فى باطنه على نوع من التفاؤل الذى يبصرنا بحقيقة الحياة والوجود؛ ومن ثم يعيننا عليهم!

وربما تتبقى في النهاية كلمة واجبة عن بنية هذا العمل الذى بين أيدينا. فهذا العمل ظهر في الأصل سنة 1818 في مجلد واحد، ولم يلحق به المجلد الثاني إلا

بعد ربع قرن، وظهر هذا المجلد الثاني مؤلفاً من جملة فصول، في كل منها إضافة وتفصيل لما تم إجماله في المجلد الأول، وكان هذا المجلد الثاني جاء ليملأ الفراغات الموجودة في المجلد الأول، كي يجسد موضوعه في صورة أكثر كمالاً. ولظروف تتعلق بالطباعة، فسوف تظهر هذه الترجمة العربية في أربعة أجزاء، الواقع جزأين لكل مجلد من المجلدين الأصليين. وعلى هذا، فإن كل مجلد من المجلدين سيظهر منقسمًا إلى جزأين تحت رقمي (1) و (2). وبذلك، فإن كلمة مجلد في الترجمة العربية (وإن ظهرت في جزأين) تشير إلى ما يناظرها في الأصل.

والمجلد الأول من هذا الكتاب كما صدر أول مرة كمجلد وحيد ، مؤلف من أربعة كتب: والكتاب الأول يتناول العالم كمظهر أو كما يبدو في ظاهره، أي موضوع يتمثل لوعينا، وهذا هو مفهوم شوبنهاور عن "العالم كتمثيل"، أي موضوع لمعرفتنا. ومن ثم، فإن هذا الكتاب يصور لنا نظرية شوبنهاور في المعرفة: فإذا كان العالم في ظاهره يبدو تمثلاً للذات العارفة؛ فإن هذا التمثيل يجري وفقاً لمبدأ العلة الكافية وأحكامه. فلكي يمكن لنا أن نتمثل موضوعاً ما، فإن هذا الموضوع يجب أن يكون واقعاً في مكان ما، وأن يجري في زمان ما، وأن يرتبط بغيره من الموضوعات في علاقة سببية ما، وهذه هي صور مبدأ العلة الكافية الأساسية التي تحكم نمائنا للموضوعات: المكان والزمان والعلية. فالموضوعات كما نتمثل لها وفقاً للعلية هي موضوعات العلم الطبيعي التجريبي. أما النوع الثاني من الموضوعات فهو تلك التي تتمثل لنا من خلال التصورات المجردة، والعلاقة بين هذا النوع من الموضوعات تسمى الحكم، وهو الاستناد إلى قواعد الاستدلال واللزوم المنطقي التي تخول لنا الحكم على صحة مفهوم ما، بحيث يبدو هذا الأساس الذي نستند إليه هو علة الحكم. والنوع الثالث من الموضوعات هو تلك التي ترتبط بعلاقات زمانية مكانية ندركها بحس أولى. نموذج هذه الموضوعات هو موضوعات الرياضيات: فالحساب يقوم في الأصل على القانون الذي يحكم العلاقات بين أجزاء الزمان (قانون التوالى)، بينما تقوم الهندسة على القانون

الذى يحكم المواضع الخاصة بأجزاء المكان. وأخيراً، فإن النوع الرابع من الموضوعات هو الذات نفسها التى تسلك سبيلها وفقاً لدافع أو باعث ما هو بمثابة علة سلوكها أو فعلها: الذات العارفة هنا تتأمل نفسها كموضوع خاص بـ لدافع أو باعث سيكولوجية. وبناءً على هذه الأنواع الأربع من التمثيلات، فإن مبدأ العلة الكافية الذى يحكمها هو مبدأ له جذور أربعة، من حيث إنه يحكم أربعة أنواع من الموضوعات بطرائق أربع تلائمها. ولهذا كان عنوان رسالة شوبنهاور للدكتوراه هو: "عن الجذر الرباعى لمبدأ الكافية"، وهو العنوان الذى سخرت منه أمه، حينما احتمم الصراع بينهما قائلاً: الجذر الرباعى.. كنت أظنه كتاباً فى الأعشاب الطبية! فما كان من شوبنهاور إلا أن رد عليها بقوله: سوف يقرأ الكتاب يا أماه، حتى بعد أن تختفى كتبك من صناديق القمامه! وقد صدق نبوءة شوبنهاور، فلم يبق إلا كتبه. أما كتب أمه فلا ذكر لها؛ لأنها تظل في النهاية منسوبة إلى ابنها شوبنهاور. وهذا شأن العبرية دائمًا: إنها تشع بذاتها دائمًا حتى تُلقى بشيء من الضوء على ما يحيط بها، فذلك الواقع في نطاقها لا بد أن ينال شيئاً من ضوئها.

غير أن هذا كله في تفاصيله يظل موضوع الكتاب الأول فحسب: موضوع نظرية المعرفة عند شوبنهاور الذى أودعه رسالته "عن الجذر الرباعى لمبدأ العلة الكافية". ومع تقديرنا لأهمية هذه الرسالة؛ فإننا نرى أن شوبنهاور قد غالى في تقدير أهميتها وألح عليها كثيراً في ثابيا الكتاب؛ ربما لأن هذه الرسالة هي باكورة إنتاجه الفلسفى الذى حصل به على الدكتوراه؛ ولكننا نرى في نفس الوقت أن مضمون هذه الرسالة كان يمكن إيجازه في صفحات قليلة، وأن إيداعه الفلسفى الحقيقي يتمثل فيما يريد قوله بعد أن يبسط نظريته في المعرفة في ذلك الكتاب الأول من عمله الرئيس الذى بين أيدينا .

ما يريد أن يقوله لنا شوبنهاور في كتابه الثاني إن العالم كتمثيل - أي ذلك العالم الذي يكون خاصينا لمبدأ العلة الكافية الذي يحكم معرفتنا - هو مجرد المظهر الذي تبدو عليه الأشياء بالنسبة لنا، أما حقيقة الأشياء فإنما تتمثل في الإرادة ذاتها:

فالإرادة عنده هي الماهية الباطنية للعالم، وهي تتجلى في الطبيعة الإنسانية وفي الطبيعة العضوية واللاعضوية على السواء، وإن كانت تعبر عن نفسها بوضوح أكبر وأكثر تعقيداً كلما ارتقينا في سلم الوجود. وعلى ذلك، فإن الطبيعة اللاعضوية تمثل أدنى درجات تحقق الإرادة؛ ولذلك فإن ظواهر الإرادة هنا تعبر عن الإرادة بشكل غامض، وهو ما حاول شوبنهاور الكشف عنه باستفاضة في الكتاب الثاني، فبين لنا كيف تكون ظواهر أو قوى الطبيعة اللاعضوية تعبيراً غامضاً عن صراع الإرادة كما يتجلى في تلك الظواهر. ومن ثم، فإن عوالم النبات والحيوان والإنسان سيمثل كل منها على التوالى درجة أعلى من درجات تجسد الإرادة أو تمويعها في عالم الظواهر. وعلى الرغم من أن الإرادة تعبر عن نفسها في طبيعة النوع الإنساني وكذلك في الشخصية الفردية التي تميز كل موجود بشري، وتعد أصل المعاناة والشقاء الإنساني باعتبارها رغبات لا تهدأ - كما سيبيّن لنا شوبنهاور فيما بعد - على الرغم من ذلك، فإن الإرادة تعبر عن نفسها أولًا في الإنسان من خلال الجسم؛ فكل جزء من أجزاء الجسم إنما هو تعبير عن حالة مناظرة من حالات الإرادة كما تتجسد في الموجود البشري: فالأسنان والمعدة والأمعاء هي تعبير عن جوع متجسد، والأعضاء الجنسية تعبير عن رغبة جنسية متجسدة، وهكذا. فالجسم قد تشكل وتتجسد بحيث يلائم الرغبات المناظرة. وكل درجة من درجات تجسد الإرادة أو تتحققها الموضوعي هي بمثابة المثال بالمعنى الأفلاطوني، أي إنها تعبير عن الحقيقة كما تتجلى في عالم الظواهر. فالإرادة كما تتجلى في البليور والمغناطيسيّة والكهربائية تعبير عن حقيقة هذه الظواهر في مجال الطبيعة اللاعضوية. والإرادة كما تتجلى في النبات تعبير عن حقيقة أو مثال النبات، وكذلك في حالة الحيوان والإنسان. ولا شك أن هذه الرؤية تجعل فلسفة شوبنهاور تستوي بـ أفلاطون و كانط في وحدة واحدة: فالإرادة عند شوبنهاور تنتظر "الشيء في ذاته" عند كانط باعتباره يمثل عالم الحقيقة في مقابل عالم الظواهر، ولكن حيث إننا وفقاً لفلسفة كانط لا نعرف سوى ما يظهر لنا في عالم الظواهر، أي عالم التجربة؛ فإننا لا يمكن أن نعرف الشيء في ذاته، أي الأشياء في حقيقتها، أما مع

شوبنهاور فقد أصبح الشيء في ذاته أو حقيقة الأشياء قابلة للمعرفة، طالما أنها تتجلى في عالم الأشياء أو الظواهر، وتلك هي "المثل" بالمعنى الأفلاطوني. وإذا كان المثال هو المعنى الكلى والحقيقة الجوهرية التي تتجلى بدورها في الأفراد أو الحالات الجزئية، فإننا يجب أن نتعرف على المثال في الظواهر الجزئية المتكررة وفي الحالات الفردية العابرة، وبذلك نفهم الإرادة التي تصبح متمثلة لنا في هذا العالم: فإذا كانت الإرادة هي عالم الحقيقة، وكان التمثال هو عالم الظاهر أو الظواهر، فإن الإرادة تصبح موضوعاً للتمثيل، أي موضوعاً لإدراكنا.

ولكن هذا لا يمكن أن يحدث إلا عندما تتحرر من الإرادة ذاتها كي يمكن أن نتأملها، وندرك تجلياتها فيها وفي الموجودات. ولكن هذا "التحرر من أسر الإرادة فيما نرى الإرادة" يحدث في حالتين فقط: في الفن والقداسة؛ فالإبداع الفني يقتضي التحرر من الإرادة، أي التحرر من النظر للأشياء على أساس من رغباتنا الجزئية العابرة فيها، وأن ننظر إليها وبالتالي نظرة نزيفه خالصة، فيما نستطيع تصوير حقيقتها والنفاد إلى باطنها (وهذا أصل العبرية التي تتحقق بوجه خاص في الفن وفي الفلسفة الحقة). هكذا تكون مهمة الفن على اختلاف صوره عند شوبنهاور، وهو ما حاول إطلاعنا عليه بالتفصيل في الكتاب الثالث. حتى الموسيقى الخالصة التي قد يظن البعض أنها فن تجريدي لا شأن له بتصوير شيء من حقيقة حياتنا ووجودنا، حتى هذه الموسيقى - وهي أسمى الفنون عند شوبنهاور - تجسد بعمق حقيقة وجودنا في كافة تجلياته؛ لأنها ببساطة تجسد - على أنحاء شتى لا تحصى - الإرادة كما تتجلى في الوجود، عبر سائر سماتها وحركاتها.

ولكن هذا الحال - للأسف - لا يدوم: فحال التحرر من الإرادة الذي يحدث في الإبداع الفني هو حالة وقتية، فدوامها مرهون فقط بدوام اللحظة الإبداعية. حال التحرر من الإرادة الذي يدوم هو حال الزهد والقداسة الذي يقوم دوماً على ولد الشهوات وقمع رغبات الإرادة؛ كي نصل إلى تلك الحال التي تتخلص فيها من الأنانية، وتنتعاطف مع الآخرين. وذلك هو موضوع الكتاب الرابع. وعلى الرغم

من أن شوبنهاور لا يطرح هنا حلًّا إيجابيًّا للمشكلة الأخلاقية، ويبيِّن الحل الذي يطرحه سلبيًّا - كما يُقال عادةً وكما نوهنا فيما سبق ، أعني حلًّا يقوم فحسب على فكرة التخلص والتحرر من الإرادة - على الرغم من ذلك ، فإن هذا التحرر والخلاص السلبي ليس بال مهمة السهلة: إنها حالة تتطلب شجاعة وقدرة هائلة تشبه تلك التي تميز الحكيم الرواقى ، ولكن كم من البشر يقدرون على تلك الحياة التي تميز الحكيم الرواقى؟!

أما المجلد الثاني: فهو يحوى مجموعة من الفصول التي يُلقى كل منها الضوء على ما سبق أن أجمله شوبنهاور في المجلد الأول بفصوله الأربع. وعلى الرغم من أن فصول هذا المجلد تبدو لأول وهلة متباينة، فإنها تظل محورية جوهرية؛ فهي تلقى الضوء على الكثير مما لم يُصرح به هنا وهناك في المجلد الأول. ولذلك؛ فإن قراءة هذه الفصول تصبح أكثر متعة من قراءة أي من فصول المجلد السابق؛ بالضبط لأن فصول هذا المجلد تبدو كما لو كانت تضع اللمسات الأخيرة التي تضيء فصول المجلد السابق التي تشكل وترسى أساس البناء، وتملأ الفجوات المنتشرة في ثنايا تفاصيله. ولذلك؛ فمن الأفضل أن نترك القارئ هنا لليستمع بتلك الفصول دون عنون أو توصية خاصة.

يبقى أن نتوقف أخيرًا عند هذه الترجمة. وينبغي أن نشير هنا أولاً إلى معانى المصطلحات الأساسية في هذا الكتاب: وأول هذه المصطلحات هو كلمة *Vorstellung*-Haldane and Kemp التي ترجمتها شوبنهاور - على أنها "فكرة"، وترجمتها عبد الرحمن بدوى إلى العربية على أنها "امثل"، وليسـت هـى بـهـذا ولا بـذـاك، وإنـما هـى تعـنى "التمثـل" *Representation*، أي العـالم (الـعالـم فـى سـائـر مـوضـوعـاته) من حيث هـو مـوضـوع لـإدراك مـدرك، وهو - عند شوبنهاور - إدراك تحكمه شروط معينة يسمـيها صـور مـبدأ العـلة الكافية.

ذلك ينبغي أن نلاحظ أن كلمة (Ideen) لا تعنى مجرد "الفكرة"، وإنما تعنى "المثال" بالمعنى الأفلاطونى، وهو المعنى الكلى الذى يتجاوز التفاصيل الجزئية العابرة للموضوع، بحيث يبدو معتبراً عن مثال نوعه؛ ولهذا فإن كلمة "مثال" فى اللغة الإنجليزية ينبغي أن يرد أول أحرفها- من الناحية الطباعية- مكتوبًا بحرف كبير .

ومن المصطلحات الأساسية فى هذا العمل كلمة **Anschauung** ، وقد وردت هذه الكلمة فى الترجمتين الإنجليزيتين بمعنى الإدراك الحسى **Perception**، باعتباره مماثلاً للعقل **Vernunft** أو التصور المجرد: فالإدراك الحسى عند شوبنهاور لا يعني مجرد الإدراك بالحواس، وإنما يعني إدراك الشيء فى عيانته كما يتبدى لنا فى صورة حدسية مباشرة. ولهذا كانت كلمة **Anschauung** ترد في الترجمتين بمعنى الإدراك الحسى حيناً، وبمعنى الإدراك الحدسى حيناً ثانياً، وبهما معاً حيناً ثالثاً. ولكن أرى أن كلمة "العيان أو الإدراك العياني" تعبّر بدقة عن معنى الكلمة الألمانية كما يقصدها شوبنهاور، دون التباس أو إرباك، ودون حاجة إلى تحفظ أو تتوبيه.

ولا شك فى أن هذه الترجمة قد استفادت كثيراً من الترجمتين الإنجليزيتين لكثير من المواضيع الواردة فى الأصل باللغتين اليونانية واللاتинية، ومع ذلك فإن ترجمتنا قد دفقت بعضاً من هذه المواضيع وصوبته، فضلاً عن تصويب العديد من الموضع الذى افتقرت إلى الدقة فى ترجمة النص الألمانى، وقد كان مثل هذا التدقيق والتصويب يتم فى صمت عادة. ولا يسعنى فى هذا الصدد سوى أنأشيد بجهود الدكتورة فاطمة مسعود أستاذ الأدب الألمانى بآداب القاهرة ومراجعة هذه الترجمة على النص الألمانى؛ فهى أستاذة مدققة على نحو يشبه ولع الإسكلولاتيين (أو العلماء المدرسيين) بالتدقيق العلمى الأكاديمى الذى أصبح نادراً فى يومنا هذا ، وهو ما أفاد كثيراً هذه الترجمة. وعلاوة على ذلك، فقد أضفت شروحًا عديدة فى الهاشم على ما ورد فى المتن مما قد يستغلق على فهم القارئ العام، وفي مواضع

نادرة كنا نضيف كلمة أو عبارة شارحة في المتن نفسه.^(*) ولهذا كله أستطيع أن أطمئن في النهاية إلى أن هذه الترجمة العربية ستتصارع أفضل نظائرها في اللغات الأخرى، وستتفوق على الأقل الترجمتين الإنجليزيتين المعروفتين.

القاهرة في أكتوبر 2006

^(*) كل الشروح التي أضفتها في الهامش جاءت مسبوقة برمز النجمة، تمييزاً لها عن شروح وهوامش شوبنهاور نفسه التي وردت بنفس ترتيبها في الأصل. أما الإضافات الشارحة في المتن، فقد وضعتها بين الشكل التالي من الأقواس: [].

تصدير الطبعة الأولى

أود أن أبين هنا الكيفية التي ينبغي بها قراءة هذا الكتاب، فيما يمكن فهمه على أتم نحو. إن ما يُراد الإفصاح عنه في هذا الكتاب هو فكرة واحدة. ومع ذلك، فإنني لم أستطع - رغم كل محاولاتي - أن أجد وسيلة أخرى للإفصاح عن تلك الفكرة أكثر اختصاراً من هذا الكتاب. وإنني أرى أن تلك الفكرة هي ما كان يتم البحث عنها منذ زمن طويل تحت اسم الفلسفة؛ وللهذا السبب عينه فإن اكتشاف تلك الفكرة يعد عند أولئك المحنكين في أمور التاريخ أمراً مستحيلاً استحالة اكتشاف حجر الفلسفة، مع أن بلينيوس Plinius قد قال لهؤلاء من قبل: ما أكثر الأشياء التي تعد مستحيلة إلى أن تتحقق بالفعل؟ *Quam multa fieri non posse, priusquam sint facta, judicantur? (Historia naturalist, 7, 1.)*

وما إن ننظر إلى تلك الفكرة من حيث جوانبها المختلفة التي نريد الإفصاح عنها، فإنها سوف تتبدى لنا على أنها ما اصطلحنا على تسميته بالميافيزيقا، وما اصطلحنا على تسميته بعلم الأخلاق وما اصطلحنا على تسميته بعلم الجمال، ومن الطبيعي أن تأتي تلك الفكرة مرتبطة تماماً بهذه المجالات الفلسفية، إن كانت تعبر حقاً عما قصدته منها.

إن النسق الفكري يجب أن يأتي دائماً مترايضاً ومتناسكاً كالبنيان المرصوص، أي مترايضاً على نحو يسند فيه الجزء الواحد جزءاً غيره، على الرغم من أن الجزء اللاحق لا يسند الجزء السابق عليه؛ وعلى نحو يحمل فيه أساس البناء كل الأجزاء دون أن يكون محمولاً عليها، وتكون قمة البناء محمولة دون أن تكون حاملة. وفي مقابل ذلك، فإن الفكرة الواحدة - مهما كانت شاملة - يجب أن

تحتفظ بوحدة كاملة تماماً. ومع ذلك، فلthen أمكن تقسيمها إلى أجزاء بغرض يسر توصيلها، فإن ارتباط هذه الأجزاء يجب أن يكون أيضاً ارتباطاً عضوياً، أعني ارتباطاً من ذلك النوع الذي يسند فيه كل جزء الكل، تماماً بقدر ما يكون مسنوداً بهذا الكل، ارتباطاً لا يكون فيه جزء أول وجزء آخر، تكتسب فيه الفكرة ككل وضوحاً من كل جزء فيها، بل إن أصغر جزء فيها لا يمكن فهمه تماماً حتى يتم فهم الكل أولاً. ولكن أي كتاب يجب أن يكون فيه سطر أول وسطر آخر، ومن هذه الناحية سيبقى دائماً وأبداً مغايراً تماماً للكيان العضوي، حتى وإن كان مضمونه شبيهاً به. وعلى هذا، فإن الشكل والمادة سيكونان متعارضين في هذا الكتاب.

ومن البديهي في مثل هذه الحالة ألا تكون هناك نصيحة أخرى يمكن أن أوجهها للمرء كي يحيط بالرؤى الفكرية المطروحة في هذا الكتاب، سوى أن أقول له: اقرأ الكتاب مررتين، واقرأه في المرة الأولى بصبر جميل. فينبغي لهذا الصبر أن يكون مستمدًا من اعتقاد صادر طوعية، بأن البداية تفترض النهاية، غالباً بقدر ما إن النهاية تفترض البداية، وبأن كل جزء سابق إنما يفترض اللاحق، غالباً بقدر ما إن اللاحق يفترض السابق. وأنا أقول "غالباً"؛ لأن الأمر بالتأكيد ليس على هذا النحو بإطلاق، ولقد فعلت كل ما بوسعي بأمانة وبما يملئه على ضميري، لكي أعطي أولية لما يكون وضوحاً أقل احتياجاً لما يكون لاحقاً عليه، مثلاً فعلت عموماً بالنسبة لكل ما من شأنه أن يسهم بأكبر قدر ممكن في إحاطة الفهم والوضوح. وربما يمكن لمسعى هذا أن يتحقق بالفعل غايتها المرجوة لو لم يكن القاريء - كما هو الحال غالباً - يفكر أثناء القراءة لا فحسب فيما يقال له بالفعل في حينه، وإنما أيضاً فيما يمكن أن يتربّط عليه من نتائج. وهكذا فإنه بجانب التناقضات العديدة السائدة بالفعل في آراء العصر، وربما في آراء القاريء نفسه، فإنه يمكن أن يضاف إليها قدر أكبر من التناقضات الأخرى في الآراء المتوقعة والمتخلية. ومن ثم، فإن ما يكون من النص منطويًا على مجرد التباس في الفهم، يصبح عندئذ بالضرورة موضوعاً للرفض الدائم، وتتضاعل حتى إمكانية

iderake باعتباره موضوعاً ملتبساً على الأفهام فحسب؛ ذلك أن الجهد الدعوب الذى بذلكه بغية الوضوح والدقة فى التعبير، وإن كان من شأنه ألا يدع القارئ أبداً فى حيرة إزاء المعنى المباشر لما يقال، إلا أنه لا يمكن فى نفس الوقت أن يُقصى عن الصلات الكائنة بين ذلك الذى يقال وما لم يقول بعد. ولذلك؛ فإن القراءة الأولى- كما قلت- تتطلب صبراً مستمدًا من الثقة بأن القراءة الثانية ستجعل جُل أو كل ما يُقال يظهر فى ضوء مختلف تماماً. وفضلاً عن ذلك، فإن الرغبة الجادة فى فهم أتم، بل فى فهم أيسر، لموضوع شديد الصعوبة، لهو أمر يقتضى تكرار المحاولة أحياناً. والحقيقة أن بنية الموضوع فى مجلتها- باعتبارها كياناً عضوياً، لا مجرد سلسلة من موضوعات- هي بنية تقتضى فى حد ذاتها الرجوع إلى نفس الموضوع الواحد منها مررتين. وهذا البناء بما ينطوى عليه من ارتباطات وثيقة للغاية بين كل أجزائه، لم يسمح لى ب التقسيم مجلماً الكتاب إلى فصول وفقرات، وهو تقسيم عادة ما أقدره كثيراً، بل اضطررت إلى الالتفاء بأقسام أربعة رئيسة، كما لو كانت وجوهاً أربعة لفكرة واحدة. وفي كل كتاب من الكتب الأربع الواردة فى هذا العمل، ينبغي علينا أن نحتاط بوجه خاص من أن تعطينا التفاصيل، التى يلزم دراستها، نغفل عن رؤية الفكرة الرئيسة التى تنتمى إليها هذه التفاصيل، وعن رؤية تطور عرض الفكرة ككل. وبذلك أكون قد أفصحت عن المطلب الأول، أما فيما يلى ذلك فإن هناك مطلباً ملقي بالضرورة كليّة على عاتق القارئ غير المناسب الذى يتخذ موقفاً غير ودى من الفيلسوف لمجرد كونه هو نفسه فيلسوفاً.

أما المطلب الثاني فهو أن المقدمة ينبغى قرائتها قبل قراءة الكتاب ذاته، على الرغم من أنها ليست متضمنة فى الكتاب، وإنما ظهرت قبل خمس سنوات خلت بعنوان: عن الجذر الرابعى لمبدأ العلة الكافية: مقال فلسفى *“Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde: eine philosophische Abhandlung”* (*On the Fourfold Root of the Principle of Sufficient Reason: a Philosophical Essay*).

في بدون المعرفة بهذه المقدمة، سيكون من المستحيل تماماً فهم العمل الذي بين أيدينا بدقة، فمضمون هذا المقال يكون مفترضاً هنا في كل موضع كما لو كان متضمناً في هذا العمل. ومع ذلك، حتى لو لم يكن ظهور هذا المقال سابقاً على هذا العمل بسنوات عديدة، ما كان لنضجه في صدره كمقدمة له، بل كان لندمجه في الكتاب الأول، حيث إن هذا الكتاب يفتقر إلى ما قيل في ذاك المقال، ويكشف عن نقص ما؛ بسبب تلك التغرات التي تحتاج إلى أن تمتئن من خلال الرجوع إلى ذلك المقال. غير أن ما دفعني لاتخاذ هذا المسلك الأخير كراهيتي التامة لأن أقتبس ما سبق أن كتبته، أو أن أبذل الجهد في التعبير مرة أخرى بكلمات مختلفة مما سبق أن قلته على نحو سديد؛ فهذا يجافي رغبتي، وهو ما يجعلني أفضل هذا المسلك دون أن أتعذر أن أعرض موضوع المقال على نحو أفضل نوعاً ما، لاسيما من خلال تخلصه من المفاهيم العديدة التي نشأت بفعل انشغالى المفرط في ذلك الوقت بالفلسفة الكانتية، من قبيل: المقولات، والحس الخارجى والباطنى، وما شابه ذلك. ولكن حتى في هذا المقال نجد أن مثل هذه المفاهيم كانت تردد؛ لأننى لم أكن بعد قد نظرت حقاً إلى معناها بعمق، وإنما بوصفها مجرد مسألة ثانوية لا ترتبط إلى حد كبير بالموضوع الأساسي. وللهذا السبب؛ فإن تصويب مثل هذه المواضيع من المقال سوف يحدث بشكل تلقائى تماماً في ذهن القارئ من خلال معرفته بالعمل الذي بين أيدينا. ولكن إذا أمكننا أن ندرك تماماً من خلال هذا المقال ما طبيعة مبدأ العلة الكافية، وما يعنيه، وما المجال الذى يكون سارياً فيه والمجال الذى لا يسرى عليه، وأنه ليس سابقاً على كل الأشياء، وأن جمل العالم يوجد فقط كنتيجة له ووفقاً له، أى كما لو كان لزومه الضرورى، وأنه بالأحرى ليس سوى الصورة التى وفقاً لها يصبح الموضوع معروفاً أينما وُجد، طالما كانت هناك ذات هى بمثابة الفرد العارف، أياً كان نوع هذا الموضوع الذى يكون دائمًا مشروطاً بوجود ذات - إذا أمكننا أن ندرك كل هذا، فعندئذ فقط سيكون من الممكن أن ننطرق إلى منهج التفاسير الذى حاولنا إنجازه هنا لأول مرة، والذي يعد مختلفاً تماماً عن كل المناهج السابقة.

ولكن نفس كراهيتى ونفورى من أن أكرر نفسي حرفياً، أو أن أقول نفس الشيء ثانية بكلمات مختلفة، وغير لائقة بعد أن كنت قد أحكمت صياغته بتعبير أدق - كراهيتى لذلك، كانت السبب فى وجود ثغرة أخرى فى الكتاب الأول من هذا العمل. إذ إننى قد تخلت هنا عن كل ما يوجد فى الفصل الأول من مقالى عن الإبصار والألوان *"Ueber das Sehn und die Farben"* (*On Vision and Colours*)، ولو لا ذلك لكنت قد ضمنته هنا حرفياً. ولذلك، فمن المفترض أيضاً هنا المعرفة بذلك العمل المختصر السابق.

وأخيراً، فإن المطلب الثالث الملقى على عائق القارئ ربما يكون أمراً مسلماً به، حيث إنه لا يقتضى شيئاً آخر سوى المعرفة بأهم ظاهرة قد تجلت في الفلسفة منذ ألفى سنة، وتعد فريبية منا تماماً: أعني الأعمال الرئيسية لكانط. والحقيقة أننى أرى - كما قلت من قبل في مناسبات أخرى - أن التأثير الذى تحدثه تلك الأعمال في العقل الذى تخاطبه، يشبه كثيراً التأثير الذى تحدثه عملية جراحية لعلاج إنسان أعمى من مرض إعظام عدسة العين. وإن شئنا أن نواصل التشبيه إلى ما هو أبعد من ذلك، فيمكننى أن أصف الهدف من عملى هذا بالقول: إننى قد أردت أن أجعل في متناول أولئك الذين أجريت لهم العملية بنجاح، نظارة ملائمة للعين التى شفى بصرها؛ إذ إن إجراء تلك العملية ذاتها يعد شرطاً ضرورياً تماماً لاستخدامها. ولذلك، فإننى وإن كنت أبداً أساساً مما أنجزه كانط العظيم، فإن دراستى الجادة للأعمال قد مكنتى مع ذلك من اكتشاف أخطاء هائلة فيها. وكان لزاماً علىَّ أن أعزل هذه الأخطاء وأبين دواعي رفضها؛ كيما يمكننى أن أتخاذ وأطبق ما هو حقيقي ومتميز من مذهبها، وقد أصبح نقيضاً وحالساً من الأخطاء. ولكن تجنباً لقطع سياق العرض الذى أقدمه وتسويشه باتخاذ موقف نقدى من كانط، فقد أفردت لهذا ملحاً خاصاً. وتماماً مثلاً أن عملى يفترض معرفة بالفلسفة الكانتية، على نحو ما ذكرت، كذلك فإنه يفترض أيضاً معرفة بذلك الملحق. ولذلك فإننا ننصح في هذا الصدد بقراءة الملحق أولاً، حيث إن مادته لها دلالة خاصة بالنسبة للكتاب الأول من العمل الذى بين أيدينا. ومن ناحية أخرى، فإن الملحق بطبيعة الحال لم يكن

ليخلو من إحالة هنا أو هناك للنص الأساسي. والنتيجة المترتبة على ذلك ببساطة هي أن الملحق - شأنه شأن متن العمل - يجب قراءته مررتين.

فلسفة كانت إذا هي الفلسفة الوحيدة التي تكون المعرفة التامة بها أمراً مفترضاً فيما سنقوله هنا. ولكن إذا كان القارئ بالإضافة إلى ذلك قد أمعن النظر حيناً ما في تعاليم مدرسة أفلاطون المقدس، فإنه سيكون مهيناً أكثر من غيره لسماع ما أقول واستيعابه. أما إذا كان القارئ قد نال حظاً من صنيع وبركات كتب *القديداً* المقدسة *Veda*^(*) التي كان المدخل إليها من خلال كتب *الأوبانيشاد* *Upanishaden*^(**) وهو ما يعد في نظرى أعظم إنجاز يمكن أن يتباهى به هذا القرن الشاب الذى لا يزال ناهضاً على غيره من القرون السابقة؛ إذ إننى أعتقد أن أثر الأدب السنسكريتى سوف يتغلغل بعمق لا يقل عن عمق إحياء الأدب اليونانى فى القرن الخامس عشر. أقول إذا كان القارئ قد تلقى أيضاً واستوعب تدريس الحكمة الهندية القديمة وتقاليها، فإنه سيكون أفضل شخص مهيناً لأن يسمع ما سأقوله له. فعلى عدى عن ذلك لن يتحدث إليه - مثلاً يتحدث بالنسبة لبعض الهنود - بلسان غريب عليه وربما عدائى بالنسبة له؛ إذ إننى بمقدوري التأكيد - ما لم يتبد فى ذلك كثير من الزهو - على أن كل حكمة بمفرداتها وعلى حدة من مجلل الحكم الذى تتآلف منها كتب *الأوبانيشاد* ، يمكن استخلاصها كنتيجة من الفكر الذى أود الإفصاح عنه هنا، بينما العكس غير صحيح على الإطلاق، وهو القول بأن فكرى الوارد هنا يمكن التماسه فى كتب *الأوبانيشاد*.

ولكن معظم القراء ربما نجد صبرهم وانطوطت مشاعرهم على حالة من السخط إزاء تلك الصعوبات التى تنتظرهم؛ إذ كيف لي أن أتجرأ على طرح كتاب لعامة الناس وفقاً لمتطلبات وشروط ينطوى الشرطان الأولان منها على قدر كبير من

(*) أقدم الكتب الهندية المقدسة، وتقع فى أربعة كتب باللغة السنسكريتية القديمة.

(**) مجموعة الكتابات الفلسفية فى مجال العقيدة والحكمة الهندية القديمة، وتتضمن شرحاً لكتاب "القديداً المقدسة".

العجرفة وعدم التواضع، في الوقت الذي انتشر فيه باستفاضة في ألمانيا وحدها كثير من الأفكار الخاصة المتميزة من خلال النشر السنوي لثلاثة آلاف من الأعمال الخصبة الأصلية التي لا يمكن الاستغناء عنها أبداً، ومن خلال الدوريات التي لا تحصى، بل الصحف اليومية أيضاً؛ وفي الوقت الذي لا يوجد فيه أدنى نقص في الفلاسفة الذين يتميزون تماماً بالأصالة والعمق، بل يوجد في ألمانيا وحدها العديد منهم يعيشون معًا بصورة متزامنة لا نجد لها مثيلاً في القرون المتعاقبة. كيف يتسعن للمرء - هكذا يتسعن القارئ الساخط - أن يبلغ النهاية إذا كان الواجب عليه منذ البداية أن يعكف على كتاب فيه هذا القدر من التعقيد والصعوبات؟

وفي حين أنتي ليس لدى شيء أقوله دفعاً لهذه الاتهامات، فإنني آمل فقط أن يكنَّ لي هؤلاء القراء الساخطون شيئاً من الشكر والامتنان؛ لأنني قد حذرتهم في الوقت المناسب حتى لا يضيعوا ساعة واحدة في قراءة كتاب سيكون عديم الجدوى ولا طائل من ورائه بالنسبة لهم، ما لم يلتزموا بالمتطلبات التي اشترطتها؛ ومن ثم فأولى بهم أن يدعوا هذا الكتاب وشأنه، خاصةً أنني لأسباب أخرى يمكن أن أراهن إلى حد كبير على أن هذا الكتاب لا يمكن أن يقول شيئاً لمثل هؤلاء القراء، في حين أنه على العكس من ذلك سيكون دائمًا أشبه : *بإنسان صامت paucorum hominum*؛ ومن ثم فإنه لا يجد مناصًا من أن ينتظر في هدوء وحياء تلك القلة التي يمكن أن تجد متعة في قراءته بسبب طريقتها غير المعتادة في التفكير. ذلك أنه بمنأى عن تعقيبات الكتاب وصعوباته والجهد الذي يتطلبه، يمكننا أن نتساءل: ما الذي يجعل منقف هذا العصر الذي بلغت معرفته حدًا لم يعد يميز فيه وبين ما هو خاطئ وما هو متناقض ظاهريًا - ما الذي يجعل هذا المنقف قادرًا على أن يواجه في كل صفحة تقريباً أفكارًا تتناقض بشكل مباشر مع ما استقر عليه باعتباره صادقاً وراسخاً بشكل نهائي؟ وكم من إنسان سوف يلقى إحباطاً على غير المتوقع عندما لا يجد في هذا الكتاب شيئاً مما كان يظن أنه واجهه حتماً؛ بسبب أن طريقته في التأمل تطابق طريقة فيلسوف كبير مازال حياً⁽¹⁾. لقد كتب هذا الفيلسوف

(1) ياكوبي F.H. Jacobi

كتابات شجية حقاً، ونقطة ضعفه الصغيرة هي أنه ينظر إلى كل ما تعلمه وأتبته قبل أن يبلغ سن الخامسة عشرة باعتباره أفكاراً أساسية فطرية في الذهن البشري. من هو القارئ الذي يمكن أن يتحمل كل هذا؟ ولذلك، فإن نصيحتي لمثل هذا القارئ هي أن يدع هذا الكتاب جانبًا.

غير أنني أخشى إلا أستم من اللوم مع ذلك. فالقارئ الذي أسرف على نفسه بقراءة هذا التصدير ليدع الكتاب جانبًا بعد ذلك، قد أنفق مبلغاً من المال في شراء هذا الكتاب، وهو يريد أن يعرف كيف يمكن تعويضه عما أنفقه. ولا أجد الآن مهرباً أخيراً أسلم فيه من هذا القارئ، سوى أن أذكره بأنه يعرف ما هنالك من أساليب عديدة للانتقاص بكتاب بطريقة ما دون قراءته على وجه الدقة. فهو يمكن أن يملأ - شأنه شأن غيره من الكتب - حيزاً فارغاً في أرفف مكتبه، حيث سيبدو مظهره جيداً بما له من تحليل أنيق. أو يمكن للقارئ أن يضعه فوق مزينة غرفة النوم أو منضدة الشاي الخاصة برفيقته المتنقة. أو يمكنه أخيراً أن يقدم عرضنا نقدياً له، وتلك أفضل الأساليب التي يمكن اتباعها والتي أنسح بها بوجه خاص.

والآن بعد أن سمحت لنفسي بذلك المزاح الذي من العسير أن يجد له مكاناً في أي صفحة من الصفحات الجادة لتلك الحياة المليئة بتناقض المعنى، فإني أطرح كتابي بكل جد عميق، وإنقاً من أنه عاجلاً أم آجلاً سوف يصل إلى أولئك الذين يعد موجهاً في الأصل لهم دون غيرهم، والذين سوف يستجيبون له في هدوء، وبأنه سيلقي نفس القذر من المصير الذي تلقاه الحقيقة، وخاصة تلك الحقيقة لا يباح لها الاحتفاء بانتصارها إلا لفترة وجيزة تقع بين فترتين طويلتين: إما أن تلقى الحقيقة فيما استثكاراً باعتبارها أمراً متناقضًا في ظاهره أو استخفافاً باعتبارها أمراً تافهاً. المؤلف الذي يقول الحقيقة عادة ما يلقى المصير الأول. لكن الحياة قصيرة، والحقيقة لها تأثير بعيد وعمر مدید: فلنقل الحقيقة.

درسدن، أغسطس 1818

تصدير الطبعة الثانية

إنني أخصص عملى المكتمل هذا، لا للمعاصرين لي، ولا لأهل بلدى، وإنما للبشرية، وإنما من أنه لن يخلو من قيمة بالنسبة للإنسانية، حتى وإن كان إدراك تلك القيمة يأتي على مهل، كما هو القدر المحظوم عموماً لكل ما هو خير، فما كان لهذا العمل أن يُخصَّص سوى للبشرية، وليس للجيل العابر الذى يكون مستغرقاً فى وهم اللحظة الراهنة، ذلك الوهم الذى كان عقلى يترصده دون أن تتعلق به إرادتى غالباً، ودون تشويش، عبر حياة طويلة. ومع أن الزمن قد ولَى، فإن قلة التعاطف مع عملى هذا لم تكن حتى قادرة على أن تهز إيمانى بقوته. ولقد رأيت على الدوام أن ما هو خاطئ وسيئ ، وما هو عبئٌ وبلا معنى في النهاية⁽²⁾، يلقى إعجاباً عاماً ونكرىماً، فحدثت نفسي مذكرة إياها بأنه لو لم يكن الأمر على هذا النحو الذى يندر فيه تماماً أولئك القادرون على إدراك ما هو أصيل وصائب، حتى إننا أمضينا قرابة عشرين عاماً ننشوف إليهم؛ ما كان القادرون على انتاج الأصيل والصائب على هذا النحو من القلة، حتى إن أعمالهم لتشكل بعد ذلك استثناء بالنسبة للأمور الدينوية الزائلة. وعلى هذا النحو، فإن نشوف البهجة التي يمكن أن تبعثها مؤازرة الأجيال القادمة سوف يذهب أدراج الرياح؛ تلك المؤازرة التي يحتاج إليها كل امرئ يكرس نفسه لأهداف سامية كي تقوى عزيمته. ولكن من يأخذ مأخذ الجد موضوعاً لا يبتغى من ورائه مصلحة مادية، لا ينبغي له أن يعوّل على أن يلقى تعاطفاً من معاصريه. وهو غالباً ما سيرى في نفس الوقت أن المظهر السطحي لمثل هذا الموضوع، هو الذي يلقى رواجاً وينعم بازدهاره الوقتى، وذلك من طبائع الأمور. إن الموضوع ذاته هنا يجب السعى في طلبـه لذاته، وإلا ما أمكن إدراكه ؟

(2) الفلسفة الهيجينية.

لأن كل غرض وقصد من وراء شيء ما يكون دائمًا خطراً على البصيرة. ومن ثم - وكما تشهد بذلك الأديبيات - فإن كل شيء ذي قيمة يحتاج وقتاً طويلاً لينال مشروعه، خاصة إذا كان تمويرياً وليس من ذلك النوع الذي يكتب بغرض التسلية، بينما الأعمال الزائفة تلقى ازدهاراً. فمن العسير، إن لم يكن من المستحيل، الجمع في وقت واحد بين الموضوع الجاد، والمظهر السطحي فيتناول هذا الموضوع. ولكن هذا في الواقع الأمر هو بعينه أصل بلاء هذا العالم الذي يقوم على الحاجة والرغبة، حتى إن كل شيء يكون في خدمتهما ويدعنهما. ولذلك فليس من المشروع تماماً بالنسبة للجهد السامي - من قبيل ذلك الجهد الذي يسعى لكشف الحقيقة وتثوير البصيرة - أن يتمكن من الازدهار في هذا العالم بلا عائق، وأن يوجد لأجل ذاته. ولكن حتى ما إن يصبح هذا الجهد قادرًا على تأكيد ذاته ويمكن إدراك فكرته في ذاتها، فإن المصالح المادية والاهتمامات الشخصية سرعان ما تستولى عليه لتجعله أداة أو قناعاً لها. ولهذا نجد أنه بعدها جلبت جهود كانط للفلسفة سمعتها الحسنة مرة أخرى، سرعان ما أصبحت الفلسفة أداة للأغراض الخاصة بالدولة من أعلى، وأداة للأغراض الشخصية من أدنى، مع أننا إذا شئنا الدقة لقلنا: ليست الفلسفة وإنما ممثلاً البديل هو الذي يقوم بأداء هذا الدور. ولا ينبغي لهذا أن يثير حتى دهشتنا؛ لأن الغالبية العظمى من البشر التي تفوق الحسبان تكون بطبيعتها غير قادرة على أن تتقبل سوى الأغراض المادية، بل إنها حتى لا تستطيع أن تفهم أغراضًا أخرى غيرها. وعلى هذا، فإن السعي في طلب الحقيقة وحدها إنما هو جهد بالغ السمو بعيد المنال، بحيث لا يحق لنا أن نتوقع أن يشارك فيه بإخلاص كل أو أكثر الناس، أو حتى مجرد قلة منهم. غير أننا إذا ما رأينا - على نحو ما نرى في ألمانيا على سبيل المثال في اللحظة الراهنة - نشاطاً ملحوظاً، وسليلاً عاماً من الكتابة والكلام عن موضوعات فلسفية، فإننا عندئذ قد نسلم في يقين - رغم كل تعابير الاحتفاء والتعهدات - بأن الدافع الأول **primum mobile** الحقيقي، الدافع الفعلى لمثل هذه الحركة، ليس أهدافاً ماثالية، وإنما أهداف شخصية ورسمية وكتنسية وسياسية، وباختصار المصالح

المادية التي تبقى هنا محل الاعتبار؛ ومن ثم فإن الغايات الحزبية فحسب هي ما يحرك على هذا النحو من الهمة والنشاط أقلام مدعى الحكمة. وهكذا فإن الأغراض، لا العقل، هي النجم الدليل الذي يقود مسلك هؤلاء المزعجين، ومن المؤكد أن الحقيقة هي آخر ما يفكرون فيه في هذا السياق. فهي لا تجد أنصاراً لها، وإنما على العكس من ذلك تسلك سبيلها صامتة شاردة عبر ذلك الجدال والصخب الفلسفى، تماماً مثلما كان حالها في الليل الشتوى لأحلك قرن من القرون التي ارتبطت بالاعتقاد الأشد تصلباً في السلطة الكنسية، حينما كان يتم تبليغها فقط بوصفها تعاليم سرية مقصورة على قلة من الخبراء، أو حتى يتم إيداعها فقط في الأوراق الجلدية النفيسة. والحقيقة أنتي يمكننى القول إنه ليس هناك عصر يجافي الفلسفة أكثر من ذلك العصر الذي يُساء فيه استخدامها على نحو مخز كوسيلة سياسية من ناحية، وكوسيلة للارتزاق من ناحية أخرى. أويحق لنا يا ترى أن نظن أن الحقيقة يمكن أن تستعين مع مثل هذا السعي، والصخب الذي تبدو فيه الحقيقة منتحية جانباً ولا يلتفت إليها؟ إن الحقيقة ليست موسمًا تطوق بذراعيها عنق ذلك الذي لا يرغب فيها، بل إنها على العكس من ذلك جمال امرأة رقيقة شديدة الحياة، حتى إن الرجل الذي يضحي بكل شيء من أجلها لا يكون متيقناً من أنه يحق له الاطلاع على مفاتتها.

ومن ثم، فإذا كانت الحكومات تجعل من الفلسفة وسيلة لأهدافها السياسية، فإن طالبي العلم سوف ينظرون إلى مناصب الأستاذية في الفلسفة باعتبارها حرفه تكفل للرجل قوتة، تماماً مثل غيرها من المناصب الأخرى. ولذلك فإن هذه الحكومات تحشدهم مع تأكيدها لحسن نواياها، أى أنها تدفعهم إلى خدمة أهدافها. وهم يحفظون عهدهم: فلا يحافظون على الحقيقة ولا الوضوح ولا أفلاطون أو أرسطو، وإنما يحافظون على الأغراض والأهداف التي كانوا موجهين لخدمتها بوصفها نجمهم الدليل الذي يقود مسارهم، وهي أغراض وأهداف تصبح على الفور معياراً لما يكون صائبًا وقيماً وجديراً بالاعتبار، ولما يكون على الصد من ذلك أيضاً. ولذلك، فإن كل ما لا يتماشى مع هذه الأغراض - حتى وإن كان هو الأهم والأكثر امتيازاً

في مادة تخصصهم - فإنه إما أن يتم واده، أو خنقه بالإجماع على تجاهله إن كان مثيراً للجدل. وحسبك أن تنظر إلى سخطهم المتأمر على مذهب وحدة الوجود: فهل يمكن لأى ساذج أن يظن أن سخطهم هذا ناجم عن افتتاح؟ وكيف يمكن بوجه عام للفلسفة التي انحاطت لتصبح وسيلة للارتزاق أو كسب القوت، ألا تتحرر إلى مستوى السفسطة؟ وبالضبط، لأن حدوث هذا الأمر هو الحال السائد، ولأن القاعدة الفائلة: "إنى أغنى أغنية من آكل خبزه" كانت سارية عبر كل العصور؛ كان الارتزاق بواسطة الفلسفة عند القدماء هو شيمة السفسطائي. هذا بالإضافة إلى أنه في كل مكان من هذا العالم، لا يوجد هناك شيء يكون متوقعاً أو مطلوباً أو يتم نيله لأجل تحصيل المال، إلا وكان مستوى متوسطاً، وهو ما ينبغي أن نضعه أيضاً في اعتبارنا هنا. ومن ثم، فإننا نرى في كل الجامعات الألمانية المواهب متوسطة المستوى تجهد نفسها؛ لكي تنتج وفقاً لوسائلها الخاصة - بل تنتج في الحقيقة وفقاً لمعايير وهدف محددين سلفاً - الفلسفة التي لا أثر لوجودها حتى الآن؛ وهذا مشهد سيكون من القسوة أن نسخر منه.

وبينما ظلت الفلسفة طويلاً مرغمة على أن تُستخدم كوسيلة على هذا النحو لخدمة أهداف عامة من ناحية، وأهداف خاصة من ناحية أخرى، فإنني قد ظللت هادئاً وسلكت سبيلي الفكرى غير عابئ بهذا الأمر طوال ما يزيد على ثلاثين سنة. ولقد فعلت هذا ببساطة لأننى كنت مرغماً على فعل ذلك - ولم يكن بمقدوري أن أفعل سوى ذلك - بداع فطري، وإن كان مدعوماً بإيمان، بأن أى شيء حقيقي يفكر فيه إنسان، أى شيء خفى قد أضاءه إنسان يوماً ما ، لابد أن يدركه يوماً إنسان ما آخر، فهو يخاطبه، ويفرحه، ويجد فيه سلوى. ولمثل هذا الإنسان نتحدث، تماماً مثلما تحدث إلينا أولئك الذين يشبهوننا، وكانوا بذلك سلوى لنا في جدب هذه الحياة. إن الانشغال بقضية ما ، إنما يكون من أجلها ولذاتها. غير أنه من عجائب الأمور فيما يتعلق بالتأملات الفلسفية أن ما يفكّر فيه ويبحثه إنسان ما لنفسه - وليس ما يكون مقرراً مسبقاً لأجل الآخرين - هو ما يكون بعد ذلك ذا نفع للآخرين. فمن اللافت للنظر أن البحث الأول يكون هو الأقرب في طبيعته للأمانة التامة؛ لأن

المرء في هذه الحالة لا يخوض نفسه أو يُهدى نفسه لحاء بلا ثمرة. وعلى هذا النحو، فإن كل أشكال السفسطة الجوفاء يتم استبعادها هنا، ومن ثم فإن كل مقطع يكتب يكون تعويضاً فورياً عن عناء القراءة. وبالتالي، فإن كتابي يرتسם على مُحيّاها في وضوح طابع الأمانة والصراحة، حتى إنها لتمتاز بشكل ساطع على كتابات السوفسطائيين المشهورين الثلاثة في الفترة التالية لكانط. إن المرء ليجدني دائمًا في جانب التأمل، أعني في جانب إعمال الفكر العقلاني والقول الأمين، ولن يجدني أبداً في جانب الإلهام الذي يسمى بالحدس العقلاني أو حتى بالفكرة المطلقة، والاسمين الصحيحين لهما هما الدجل والشعودة. ولأنني في الوقت الذي أعمل فيه بذلك الروح أرى على الدوام أن الزائف والرديء بوجه عام هو الذي يلقى قبولاً، بل في الواقع الأمر أرى الدجل⁽³⁾ والشعودة⁽⁴⁾ يلقيان أسمى آيات الإعجاب، لذلك فقد تخلّيت منذ زمن طويل عن توقع استحسان وإعجاب من المعاصرين لي. فمن المستحيل على المعاصرين الذين راحوا يمجدون بصوت عال هِيجل - ذلك المنحط عقلانياً - باعتباره أعظم الفلاسفة، حتى إن أصداء هذا الصراخ كانت تُسمع في أوروبا كلها؛ من المستحيل على عصر كهذا أن يقدر الرجل الذي طالما تَشَوَّقَ إلى استحسان ذلك العصر. فلم يعد لدى هذا العصر أية أكاليل غار كى يمنحها؛ فاستحسانه أصبح داعراً، واستهجانه لم يعد يعني شيئاً. وأنا أعني ما أقوله هنا، وهو ما يتضح من أنني لو كنت متطلعاً بأية حال لأن أقوى استحساناً من المعاصرين لي، لكنني قد حذفت عشرين فقرة تنتاقض كلية مع رؤاهم، بل إنها في حقيقة الأمر - في جانب منها - تسىء إليهم. ولكنني من جانبي أعتبر أن التضحيّة بلفظ واحد لأجل هذا الاستحسان، إنما هو من قبيل الإبادة. فلقد كانت الحقيقة هي نجمي الدليل الذي أتبّعه بمنتهى الجدية. وباتباعي نجمي الدليل أمكنني أن أتطلع في المقام الأول إلى استحساني الخاص فحسب، مولياً وجهي عن عصر قد أصبح متدينًا بالنسبة لكل الجهود العقلانية السامية، وعن أدبيات قومية

(3) فيلسّته Fichte وشيلنج Schelling .
(4) هِيجل Hegel .

مفيدة للأخلق والروح، أذيبات بلغ فيها فن الجمع بين الكلمات الطنانة والخلق الوضيع أقصى ذروته. ولا شك أننى لا أستطيع أن أكون أبداً معنائى عن الأخطاء والضعف الذى يكون متأصلاً في طبيعتى مثلاً هو متأصل في طبيعة أى شخص آخر، ولكننى لا أزيد من هذه الأخطاء والنواقص بأن أهين لها الأسباب التافهة.

أما بخصوص هذه الطبعة الثانية، فإن من دواعي سعادتى فى المقام الأول أننى بعد مرور خمس وعشرين سنة لم أجد شيئاً يمكن أن أتراجع عنه، فلقد ترسخت قناعاتى الأساسية، وهى تلك التى تشغل على الأقل اهتماماتى الخاصة. ومن ثم، فإن التعديلات فى المجلد الأول - الذى ينطوى على مجل نص الطبعة الأولى - هى تعديلات لا تمس ما هو جوهري فى أى موضع من الموضع، وإنما تتعلق بأمور جانبية، ولكنها فى معظمها توضيحية ومقتبسة تم إدراجها فى شكل إضافات هنا أو هناك. أما نقدي للفلسفة كانط فهو وحده الذى أجريت عليه تصويبات مهمة وإضافات مطولة، ولأن هذه التعديلات لم تكن لتوضع فى كتاب ملحق على غرار تلك الملحق الواردة فى المجلد الثانى كشروح إضافية على أربعة كتب تمثل تعاليمى الخاصة؛ فقد اخترت فيما يتعلق بتلك الكتب ذلك الشكل الأخير الموسع والمنفتح، حيث إن السنوات الخمس وعشرين التى انقضت منذ كتابتها قد أحدثت تغيراً ملحوظاً فى طريقة العرض وفي نبراته، بحيث لا تبدو محتويات المجلد الثانى منصهرة فى محتويات المجلد الأول ، وهو الانصهار الذى ربما عانى منه كلا المجلدين. ولذلك، فإننى أقدم كلا العملين منفصلين، ولكنى لم أغير شيئاً من قناعاتى سواء فى العرض الأول، أو حتى فى تلك الموضع العديدة التى أعبر الآن فيها عن نفسي بصورة مختلفة تماماً. ولقد فعلت هذا لأننى لم أsha أن أفسد عمل فترة الشباب بتقريع الشيخوخة الذى لا داعى له. وما قد يحتاج إلى تصويبات فسوف يصحح نفسه تلقائياً في ذهن القارئ بمعونة المجلد الثانى. وكلا المجلدين يرتبطان بعضهما ببعض من خلال علاقة تكامل بالمعنى الاتم لهذه الكلمة، مادام أن الفترة الواحدة من العمر فى حياة المرء تكون - من الناحية العقلية - متكاملة مع فترة أخرى. ولذلك فسوف نجد أن كل مجلد ليس فحسب يشتمل على

ما لا يشتمل عليه المجلد الآخر، وإنما سند أىضاً أن مزايا المجلد الواحد تكمن على وجه التحديد فيما يفتقر إليه المجلد الآخر. وهكذا فإنه إذا كان النصف الأول من عملٍ يمتاز على النصف الثاني فيما يمكن أن يكون مدفوعاً فحسب بتوهج مرحلة الشباب وفورة التصورات الأولى، فإن النصف الثاني سيتجاوز النصف الأول بتمام نضج أفكاره وكمال تناولها، وهو أمر لا يتأتى إلا كثرة لحياة طويلة وحافظة بالاجتهاد. فعندما أصبحت لى القدرة ابتداءً على إدراك الفكرة الأساسية المذهبية، ومتابعتها في فروعها الأربع^(*)، والعودة من هذا كله إلى وحدة الجذع الذى يربطها، ثم تقديم عرض واضح للكل، كنت عندئذ فى وضع يقتضى العمل على تنفيذ كل أجزاء المذهب على ذلك النحو من الاكتمال والدقة والاستفاضة الذى لا يتأتى إلا عبر سنوات طويلة من التأمل فيه. فمثل هذا التأمل يكون مطلوباً لاختبار وشرح المذهب من خلال وقائع لا تحصى، ولتدعمه بالبراهين الأكثر تنويعاً في طبيعتها، والإلقاء ضوءاً واضحاً عليه من كل الجوانب، ولمواجهة وجهات النظر المتنافرة بعضها ببعض في نوع من الجرأة، وللفصل بين الحشد الهائل من المادة العلمية بوضوح، وتقديمها في ترتيب نسقى. ولذلك فإنَّ كان من الأفضل بالتأكيد بالنسبة للقارئ أن يجد مجمل عملِي متكاملاً بدلاً من أن يجده على حالته الراهنة مشطوراً إلى نصفين ينبعى الربط بينهما معاً عند النظر فيهما، فعلى القارئ أن يدرك أن هذا الأمر كان سيطلب أن أجز في عمر واحد ما لا يمكن إنجازه إلا في عمرين؛ إذ إن تحقيق ذلك يتطلب أن أحرز في فترة واحدة من حياتي تلك الصفات التي قسمتها الطبيعة على فترتين من العمر مختلفتين تماماً. ومن ثم، فإن الحاجة إلى تقديم عملٍ في جزأين يكملان بعضهما بعضًا يمكن مقارنتها بالحاجة إلى صنع عدسة شبيهة كاسرة للضوء؛ إذ لا يمكن صنعها من قطعة واحدة، وإنما يتم تركيبها من عدستين : عدسة محدبة من زجاج شديد النقاء، وعدسة مقعرة من زجاج صخرى صلب، فالتأثير المشترك لكليهما يحقق المراد. ومن ناحية أخرى،

(*) يشير شوبنهاور هنا إلى الكتب الأربع التي يتألف منها المجلد الأول، والتي هي ، عليها في المجلد الثاني.

فإن القارئ سوف يجد تعويضاً ما عن الإزعاج الذي يسببه استخدامه مجلدين في نفس الوقت، يتمثل في التتوّع والارتياح الذين ينتجان عن معالجة نفس الموضع من خلال نفس العقل، وبنفس الروح، وإن كان عبر سنوات مختلفة تماماً. ومع ذلك، فمن المستحسن عموماً بالنسبة للقارئ الذي ليست له بعد معرفة بفلسفتي، أن يطالع أولاً المجلد الأول دون أن يُستدرج إلى قراءة ملحق الكتاب، أو يلجأ إلى ذلك أثناء قراءته الثانية للكتاب؛ وإلا فإنه سيكون من العسيرة تماماً عليه أن يدرك المذهب في اتساقه، إذ إن المذهب في حد ذاته مطروح في المجلد الأول، في حين أن المجلد الثاني مكرس للنظريات الأساسية التي تم تأسيسها كل على حدة بتصنيف أكبر، وتم تطويرها بشكل تام. وحتى بالنسبة للقارئ الذي ربما لا يكون عازماً على قراءة ثانية للمجلد الأول، سوف يجد أنه من الأفضل له أن يطالع المجلد الثاني بذاته فقط بعد قراءة المجلد الأول. ويمكنه أن يشرع في ذلك وفقاً للتسلسل المقرر لفصول المجلد الثاني التي وإن كان بينها ارتباط ما، إلا أنه ارتباط غير محكم، وسوف تمتليء الفجوات الكائنة بين هذه الفصول باسترخاع المجلد الأول إذا ما كان القارئ قد فهمه تماماً. وفضلاً عن ذلك فإن القارئ سوف يجد في سائر المجلد الثاني إحالات إلى الفقرات المناظرة في المجلد الأول. ولهذا الغرض، فقد زوّدت الطبعة الثانية من المجلد الأول بترقيم فقراته التي جاءت في الطبعة الأولى مقسمة من خلال فواصل فحسب.

لقد بينت في تصدير الطبعة الأولى أن فلسفتي تتطلّق من فلسفة كانت، ولذلك فإنها تفترض معرفة تامة بها، وأنا أكرر هذا الأمر هنا. ذلك أن تعاليم كانت تحدث تغييراً أساسياً في كل عقل أدركها. وهذا التغيير يكون هائلاً بحيث يمكن اعتباره ميلاً عقلياً جديداً. بهذه التعاليم وحدها هي القادرة بالفعل على إقصاء النزعة الواقعية الفطرية التي نشأت من قبل عن العقل. فلا بركلٍ Berkeley ولا مالبرانش Malebranche بكافيٍ في هذا الصدد؛ لأن هذين الرجلين قد استغرقا في العام، بينما انخرط كانت في الخاص، وهو يسلك سبيله هذا بطريقة لا تضاهي سواء عند السابقين أو اللاحقين عليه، طريقة لها تأثير خاص تماماً - نكاد

نقول إنها طريقة لها تأثير مباشر - على العقل. ويتربى على هذا أن العقل يتحرر جذرياً من الأوهام، وعندئذ ينظر إلى الأشياء في ضوء آخر. ولكن فقط بهذه الطريقة يصبح العقل قادرًا بالفعل على تقبل الأطروحة الأكثر إيجابية التي سأقدمها. ومن ناحية أخرى، فإن المرء الذي لم يستوعب تماماً الفلسفة الكانتية - مهما كان الذي درسه من فلسفات أخرى - يكون في حالة من السذاجة، فهو بعبارة أخرى يظل واقعاً في أسر النزعة الواقعية الطبيعية والطفولية التي نولد عليها جميعاً، وهي النزعة التي يمكن أن تجعل المرء مؤهلاً لأى شيء إلا الفلسفة. ومن ثم فإن مثل هذا المرء يكون مقامه بالنسبة للمرء الذي يعرف الفلسفة الكانتية، أشبه بمقام القاصر بالنسبة للوصي عليه. وإذا كانت هذه الحقيقة تبدو في أيامنا هذه متناقضة، وهو ما لم يكن عليه الحال مطلقاً خلال الثلاثين سنة الأولى التالية على ظهور كتاب *نقد العقل* (*Critique of Reason*) ؛ فمرد ذلك أن هناك جيلاً قد نشا بعد ذلك لا يعرف كائناً حق المعرفة، جيلاً لم يعرف شيئاً سوى أن يطالع كائناً في عجلة وتململ، أو يستمع لتوصيف له يعتمد على الكلام الشائع عنه؛ ومرد ذلك أيضاً أن هذا الجيل قد لقى من سوء التوجيه ما جعله يهدى وفته في متابعة أقاويل فلسفية نابعة من عقول رديئة، أو حتى صادرة عن المتسفسطة الذين تم الترويج لهم عند القراء بطريقة غير مسئولة. ومن ثم، فإن المحاولات الفلسفية التي يضطلع بها هذا الجيل يحدث فيها الخلط في المفاهيم الأساسية، وتظهر فيها بوجه عام الفجاجة والرداءة التي تتنادى عن الوصف، والتي تطل من جراب الإعجاب والإدعاءات الخاصة بالمحاولات الفلسفية التي تتلمذوا عليها. ولكن من يطن نفسه قادراً على أن يتعرف على فلسفة كائناً من خلال توصيفات الآخرين له، إنما يرتكب خطأ شنيعاً. كلا، بل إننى بخلاف ذلك يجب أن أحذر جدياً من ذلك النوع من التوصيفات، خاصة تلك التوصيفات حديثة العهد. فالواقع أننى في السنوات الأخيرة قد صادفت في كتابات الهيجليين توصيفات للفلسفة الكانتية لا تُعقل. إذ كيف يمكن لعقول تم تخريبها وإجهادها في باكورة الشباب بفعل لغو الهيجلي، أن تظل قادرة على متابعة بحوث كائناً العميق؟ فلقد

اعتاد هوّلاء منذ مرحلة مبكرة النظر إلى أكثر أنواع الكلام إسفافاً وخداء على أنه أفكار فلسفية، وإلى أكثر أنواع السفسطة بوساً على أنه حصافة، وإلى الخبر الأحقى على أنه جدل، ولقد أصبحت عقولهم مضطربة نتيجة لقبولهم تراكيب لفظية متوجلة يُعذّب بها العقل نفسه ويجهدها دون جدوى، على نحو تصبح فيه عقولهم في حالة من الفوضى. إنهم ليسوا بحاجة إلى أى "تقد للعقل" ولا إلى أية فلسفة، فهم يحتاجون إلى "دواء للعقل" يبدأ بغسل مطهر، أى بجرعة علاجية قصيرة في الحس المشترك *un petit cours de senscommunologie*، ثم على المرء أن ينظر بعد ذلك فيما إذا كان لهؤلاء في أى وقت كان أى شأن بالفلسفة. وهكذا، فإنه لا جدوى من التماس مذهب كانت في أى موضع آخر سوى أعماله ذاتها، غير أن هذه الأعمال تتويرية في كل موضع منها حتى عندما يخطئ أو يُخْفِق. ونظراً لأصلته هذه، فإنه يصدق عليه تماماً ما يصدق في الواقع الأمر على كل الفلسفات الحقيقيين، وهو أن المرء لا يمكن أن يتعرف عليهم إلا من خلال أعمالهم ذاتها، لا من خلال كتابات الآخرين عنهم. إذ إن أفكار تلك العقول الخارقة لا يمكن أن تأتى إلينا صافية عبر دماغ عادى: فحيث إن مثل هذه الأفكار تولد خلف جبين عريض شامخ رفيق الانحناء في نقوشه، تستطع من تحته عينان مشعتان؛ فإنها تفقد طاقتها وحيويتها ولا تصبح قادرة على أن تتجلى على حقائقها عندما تنتقل إلى المأوى الضيق المنخفض سقفه، الذي يخص تلك الجماجم المنغلقة المكتنزة كثيفة الجدران، التي تطل منها نظارات بليةة متوجهة نحو أغراض شخصية. ويمكننا القول في الواقع الأمر إن الأدمغة من ذلك النوع تشبه مرآيا غير مسوية يظهر كل شيء فيها ملتوياً ومشوهاً، مفتقدة التاسب الجمالي بين أجزائه، ليتمثل لنا في هيئة مسخ. فالأفكار الفلسفية يمكن أن تنتقلها فقط من العقول التي أبدعتها. ومن هنا، فإن المرء الذي يجد نفسه مشدوداً إلى الفلسفة، يجب أن يجتهد في البحث عن معلميهما خالدى الذكر في محارب أعمالهم الهدائى. فالقصول الرئيسة في كتابات أى من هوّلاء الفلسفات الحقيقيين سوف تتشكل رؤية نافذة لمذاهبهم تفوق مائة مرة ما يمكن أن يستمدّه من العروض المسطورة والمشوهة لتلك المذاهب،

التي تنتجهما العقول العاديه والتي ما زالت في معظمها واقعه في شراك الفلسفه للراجهة الآن، أو في شراك استهواهاتها الخاصة. ولكن ما يدعو إلى الدهشه أن الناس يصممون على التمسك بتلك العروض غير المباشره. والواقع أن نوعا من الانتخاب الطبيعي يمارس فيما يبدو تأثيره هنا، وبفضله تتذبذب الطبيعة الغالبة على المرء إلى ما يشبهها. ومن ثم فإنه يفضل أن يستمع إلى امرئ يشبهه في طبيعته، غير عابئ بما يقوله مفكر عظيم. وربما يستند هذا إلى نفس المبدأ الذي يستند إليه نظام التعليم التبادلي الذي بمقتضاه يتعلم الأطفال على أفضل نحو من الأطفال الآخرين.

وتبقى الآن كلمة إضافية أقولها لأساتذه الفلسفه. لقد وجدت نفسي دائمًا مضطراً إلى الإعجاب، ليس فحسب بالحصافة والحس السليم المرهف لهؤلاء الأساتذه في إدراكهم الفوري لفلسفتي بمجرد ظهورها باعتبارها شيئاً ما مختلفاً تماماً عن حاولاتهم الفلسفية الخاصة بهم، وباعتبارها في واقع الأمر تشكل خطورة عليها، أو باعتبارها - إذا استخدمنا تعبيراً شائعاً - شيئاً ما لا يلائم بضاعتهم الرخيصة؛ بل إنني وجدت نفسي مضطراً إلى الإعجاب أيضاً بالسياسة الناجعة الماكرة التي بفضلها اكتشفوا على الفور الإجراء السليم الوحيد الذي اتخذوه إزاء فلسفتى، والإجماع التام الذي اتخذوه في تطبيقهم لهذا الإجراء، والإصرار في النهاية على أن يبقوا مخلصين له. وهذا الإجراء - الذي بالمناسبة قد تعزز مركزه أيضًا بفضل السهولة التي يمكن بها تطبيقه - إنما يقوم كليه، كما هو معروف، على التجاهل التام، ومن ثم على "الإبقاء على الكتمان" على حد التعبير الماكر لجotte Goethe الذي يعني هنا التكتم على كل ما يكون ذا أهمية وقيمة. ويزيد من فاعليه هذا المنهج الصامت الذي يتبعه أساتذه الفلسفه، ذلك الضجيج من الصيحات والتهنئات، المتبدلة فيما بينهم احتفالاً بمولد أعمال فلسفية لأربابهم من الفلاسفه الذين يتقدون معهم، على نحو يشبه تلك الصيحات والتهنئات المتبدلة لعبدة آلهة الطبيعة، وهي تلك الصيحات التي ترجم العامة على الالتفات والانتباه إلى هذه الوجوه التي ترسم الجدية على ملامح أصحابها وهم يتبدلون التهاني. فمن ذا الذي

بوسعه ألا يقر هذا المسلك؟ أ يكون هناك شيء يمكن الاعتراض به على الحكمة المأثورة التي تقول: "عش أولاً، ثم ت الفلسف بعد ذلك" *primum vivere, deinde philosophari*. فهو لاء الأساتذة يريدون أن يعيشوا، بل يريدون في الحقيقة أن يعيشوا من الفلسفه. فهو لاء يتم وقف معاشهم هم وزوجاتهم وأطفالهم على حساب الفلسفه، وعلى الرغم من قول بترارك Petrarka: "أيتها الفلسفه الرائحة الغاذية فقيرة عارية" *povera e nuda vai filosofia*، فإنهم راضون عن كل ما يمكن أن يأتيهم منها. غير أن فلسفتى ليست بالقطع مرتبة تماماً على ذلك النحو الذى يتبع لأى شخص أن يعيش منها. فهي تقترن إلى المطلب الأول اللازم للفلسفه الجامعية المستاذة التى تحفل روائب مجزية، أعني اللاهوت التأملى الذى ينبعى ويلزام أن يكون الموضوع الرئيس لكل فلسفة، نكايةً فى كانط المزعج بكتابه في *نقد العقل* (١) - مع أن مهمة ذلك النوع من الفلسفه هي ببساطة الكلام على الدوام عن شيء ما لا يمكن أن تعرف عنه أى شيء على الإطلاق. والواقع أن فلسفتى لا تعترف بتلك الصورة الخيالية للعقل التي ابتدعها بمهارة أساتذة الفلسفه وأصبحت شيئاً لا غنى عنه، أعني الصورة الخيالية للعقل بوصفه عقلاً يعرف ويدرك ويفهم ويعى على نحو مباشر وبشكل مطلق. وما على المرء منهم سوى أن يفرض تلك الصورة الخيالية على القارئ منذ البداية، كيما يمكنه أن يرتاد بأيسر سبل الانتقال راحة في العالم - أى يرتاد بعربة تجرها أربعة جياد - تلك المنطقة التي تتجاوز نطاق أي إمكانية للتجربة، وهي المنطقة التي جعلها كانط بكليتها وإلى الأبد منطقة مغلقة ممتنعة على معرفتنا. فما يمكن أن تجده إذن في تلك

(١) من المعروف أن كانط في كتابه *"نقد العقل الخالص"* يقيم البرهان على ضرورة استبعاد القضايا التقليدية التي تبحثها الفلسفه اللاهوتية التأملية (كالبحث في حقيقة وجود الله وجود النفس) من مجال البحث الميتافيزيقي المشروع، فالبحث في مثل هذه القضايا ينتهي عند إى الميتافيزيقاً غير المشروعة التي تتعالى على عالم الظواهر أو عالم التجربة، أى تتجاوز حدود المعرفة العقلية الممكنة التي ينبعى أن تبقى في إطار عالم الظواهر. وهذا يعني أن مثل هذه القضايا تعد موضوعاً للتسليم أو الاعتقاد لا موضوعاً لليقين العقلى الذى يستطيع أن يقيم البرهان على حقيقة موضوعه.

المنطقة إنما هو تلك المعتقدات المتجلية مباشرةً، والمنمقة على أحسن نحو، وعلى وجه التحديد تلك المعتقدات الخاصة بال المسيحية الجديدة المقاولة المتهاودة. أما فلسفتي التأملية التي تفتقر إلى هذه المتطلبات الضرورية، فلا تأخذ بعين الاعتبار ظروف الآخرين، ولا تستطيع أن تكفل لهم سبل الرزق، فإنها تجعل نجمها القطبي الهدى لها هو الحقيقة وحدها، تلك الحقيقة العارية التي لا يُتَّنَّتِرُ منها جزاء ولا تلقى نصيراً، بل غالباً ما يتم ملاحقتها؛ وتلك هي الوجهة التي توجهت إليها فلسفتي لا يجد نظرها عنها يميناً أو شمالاً. فأئني يكون لمثل تلك الفلسفة شأن بذلك الجامعات العريقة التي تكفل الفلسفة الجامعية فيها الطيبات من الرزق، والتي أصبحت متقلة بمئات الأغراض وألاف الاعترافات، فهي تسلك سبيلها بحذر في مسار ملتوٍ تتغير وجهته؛ حيث إنها تضع نصب أعينها دوماً: الخوف من الرب، وإرادة السلطة الحاكمة، وعقائد الكنيسة الرسمية للدولة، ورغبات الناشر، واستحسان الطالب، ومراعاة الصداقات الطيبة مع الزملاء، ومسار السياسة السائدة، والميول الآتية للجمهور، وما إلى ذلك، أو لنقل: ما شأن بحثي الهدى للجاد عن الحقيقة بذلك المجال المدرسي الصاخب حول المنصات والكراسي، الذي تكون دوافعه السرية في صميمها أغراضًا شخصية دائمة؟ إن هذين النوعين من الفلسفة في واقع الأمر متبادران جزرياً. ولذلك، فلا يمكن أن تجد لدى أية إمكانية لإقامة توفيقات ومصالح مشتركة، ولا يمكن لأحد أن يجني نفعاً من ورائي، اللهم إلا التطلع إلى الحقيقة، ومن ثم فلا نفع يمكن أن تجده عندى أى من تلك الأحزاب الفلسفية في أيامنا هذه، لأنها جميعاً تفتقرى أغراضها الخاصة. في حين أنتى أقدم مجرد آراء لا تلائم أياً من تلك الأغراض، لأنها ببساطة لم يتم تفصيلها على قد أى منها. فلو كان لفلسفتي أن تصبح ملائمة للأطروحة التي قد تصل بي لنيل درجة الأستاذية في الفلسفة، لكان من اللازم أن تبزع أزمنة أخرى مغايرة لهذا العصر. فيالله من شيء رائع لو كان لمثل هذه الفلسفة – التي لا يمكن لأحد أن يتعيش منها على الإطلاق – أن تكون مبعثاً للنور والاهتمام، وتنال الاحترام! ومن ثم، كان ينبغي الاحتراس من هذه الفلسفة، فناصبها الجميع العداء على قلب رجل واحد.

ولكن مثل تلك اللعبة لا يمكن ممارستها بهذه البساطة حينما يتعلق الأمر بمجادلة الأعمال الفكرية ودحضها، وعلاوة على ذلك فإن مثل هذه الأساليب في التعامل مشكوك فيها؛ بالضبط لأنها تلقي انتباه الجمهور للأمر المراد إخفاوه، وبذلك تُفسد قراءة الجمهور لأعمالى طعم التربيع الذى ناله أساندة الفلسفه. لأن المرء الذى تذوق طعم الجدية لن يكون قادرًا بعد ذلك على تذوق الأشياء الهزلية، لاسيما إذا كانت بطبيعتها باعثة على الملل. ولذلك فإن مذهب الصمت - الذى تم الاتفاق عليه بالإجماع - هو المذهب الوحيد الصحيح، وليس يوسعى سوى أن أسدى النصح لهؤلاء بأن يتمسكوا بهذا المذهب وأن يواصلوا العمل به، طالما أنه يحقق النتيجة المرجوة - أعني إلى أن يتبعين أن التجاهل ينطوى فى معناه على جهالة، وعندئذ فقط سيكون الوقت متاحاً للتخفيف من حدة لهجتهم. وفي غضون ذلك، فإنه يمكن مباحثاً لكل امرئ أن يلقط فكرة من هنا أو هناك، لأن الاستزادة بوفرة من الأفكار ليست عادة بالمهمة التقليلية على النفس. وهكذا فإن مذهب التجاهل والصمت يمكن أن يدوم لفترة لا يأس بها، على الأقل طيلة الفترة المقدرة على أن أحياها، وبذلك سيكون هناك كثير من المكافئات قد تم الحصول عليها. وإذا تجرأ في أثناء ذلك صوت متهور بأن أراد لنفسه أن يكون مسموعاً، فإنه سرعان ما يتم حجبه بالحديث الجهوري للأساندة الذين يعرفون - بما لديهم من قدرة هائلة على الاستهواء - كيف يقومون بتسلية الجمهور بأشياء مختلفة تماماً. إننى أتصح هؤلاء بالتزام أدق نوعاً ما بأسلوب الموافقة الإجماعية هذه، وأنصح بوجه خاص بمراقبة الشباب الذين يكونون متهورين أحياناً بصورة مخيفة. ومع ذلك، فليس يوسعى أن أضمن لهؤلاء دوام هذا الإجراء الموصى به إلى الأبد، وليس يوسعى أن تكون مسؤولاً عن النتيجة النهائية التى يمكن أن تترتب عليه. وإنها لمسألة حساسة تلك المتعلقة بتوجيه الجمهور الذى يكون على وجه العموم طيباً وطيفاً. فعلى الرغم من أننا غالباً ما نرى دوماً أعمال كل من جورجياتas Gorgias وهيبياتas Hippias على القمة، وعلى الرغم من أن القاعدة العامة هي أن العبث يبلغ ذروته فى كل مكان، وأنه من المستحيل أن يشق صوت الفرد طريقه ليستعين من بين أصوات الكورس

من المخادعين والمخدوعين - على الرغم من ذلك كله، فإنه يظل للأعمال الأصلية في كل العصور تأثير خاص تماماً، صامت وبطيء ومتوازن، فتراها - كما لو كانت بمعجزة ما - تستبين من بين الجلبة كمنطاد يرتفع محلقاً من بين الغلاف الضبابي لهذا الكوكب متوجهًا إلى مناطق أكثر نقاء. ولكنه ما إن يصل هناك، فإنه يبقى ثابتاً في موضعه، ولا يمكن لأحد بعد ذلك أن يجره إلى أسفل.

فرانكفورت، على نهر الماين، فبراير 1844

تصدير الطبعة الثالثة

ما أيسر أن يجد العمل الحقيقي الأصيل قدماً راسخاً في العالم، إن لم يكن أولئك الذين يكونون غير قادرين على إنتاجه قد أخذوا على عاتقهم في نفس الوقت إلا يتبعوا له الحصول على أرض يرتكز عليها. ولكن أعاد هذا الوضع وأبطأ من تأثير - إن لم يكن قد أخذ في واقع الأمر - كثيراً من الأعمال التي يفترض أنها ذات نفع للعالم. وقد كان من نتاج هذا الوضع بالنسبة لي أنتي - وإن كنت في الثلاثين من عمرى عندما ظهرت الطبعة الأولى من هذا الكتاب - لم يقدر لي أن أرى هذه الطبعة الثالثة قبل بلوغى الثانية والسبعين. وعلى الرغم من ذلك، فإننى أجد عزاء عن هذا في كلمات بتراك : أيما أمر يمضى نهاره كله متوجلاً، ليبلغ غايته عند الليل، فحسبه ذلك *Si quis tota die currens, pervenit ad vesperam, statis est (de vera sapientia, S. 140)* . فإن كنت قد بلغت غايتك أخيراً، وتحقق لدى الرضا في آخر حياتي لرؤيتى بداية تأثيرى، فإن ذلك على أمل أن يدوم هذا التأثير - بناءً على قاعدة قديمة مجربة - قدرًا أطول من قدر تأخره عن فترة بدايته.

وفي هذه الطبعة الثالثة، لن يفتقد القارئ شيئاً مما كان موجوداً في الطبعة الثانية، وإنما سيجد فيها زيادة ملحوظة؛ حيث إنه بفضل الإضافات التي أدخلت عليها؛ فإنها جاءت زائدة عن سابقتها بمائة وستة وثلاثين صفحة، وإن جاءت على نفس شكلة الطباعة السابقة.

لقد قمت بعد مرور سبع سنوات على ظهور الطبعة الثانية من هذا الكتاب بنشر كتابي المؤلف من جزأين بعنوان *الحواشي والبواقي Parerga und*

على العرض المنهجى المنظم لفلسفتى، وهى الإضافات التى قد وجدت مكانها الصحيح فى هذين الجزأين. غير أتنى فى ذلك الوقت كان علىَّ أن أضعها فى الموضع الملائم قدر المستطاع؛ حيث إننى كان لدى شك كبير فيما إذا كنت سأحيى لأرى هذه الطبعة الثالثة. ولذلك فإن هذه الإضافات يمكن أن تلتمس فى المجلد الثانى من كتاب الحواشى سالف الذكر، ويمكن التعرف عليها بسهولة من العناوين الرئيسية للحصول.

فرانكفورت، على نهر الماين

سبتمبر 1859

الكتاب الأول
العالم تمثلاً

الوجه الأول
التمثيل الخاضع لمبدأ العلة الكافية:
موضوع التجربة والعلم

Sors de l'enfance, ami, réveille – toi !

دع عنك الطفولة يا صديقى، واستيقظ !

Jean - Jacques Rousseau جان جاك روسو

“العالم تَمَثِّلُ” (*Die Welt ist meine Vorstellung*) (The world is my representation) على الرغم من أن الإنسان وحده هو الذي يستطيع أن يتمثلها من خلال وعيه المجرد للتأمل. ولو أنه فعل ذلك حقاً، لأشرق عليه نور الحكمة الفلسفية. عندئذ سيصبح من الواضح واليقيني بالنسبة له أنه لا يعرف شمساً ولا أرضاً، وإنما يعرف فقط عيناً ترى شمساً ويداً تحس أرضاً، وأن العالم الذي يحيط به إنما يكون قائماً هناك بوصفه تمثلاً فحسب، أي أنه يكون قائماً هناك بالنسبة لشيء آخر، أعني بالنسبة لذلك الذي يتمثله، وهو الشخص نفسه. ولو كانت هناك حقيقة يمكن التعبير عنها بطريقة قليلة *a priori*، وكانت هي تلك الحقيقة؛ لأنها بمثابة التعبير عن الصورة الأعم لكل تجربة يمكن تصوّرها: إنها صورة أعم من كل الصور الأخرى، أعم من الزمان والمكان والعلية؛ لأن هذه الصور جميعاً تفترضها مسبقاً. ففى حين أن كلاماً من هذه الصور - التي رأينا أنها مجرد أشكال خاصة عديدة للغاية من مبدأ اللعنة الكافية - تصدق فحسب على فئة بعضها من التمثيلات، فإن القسمة الثانية إلى موضوع ذات هي - بال مقابل - بمثابة الصورة العامة لكل تلك الفئات، فهي تلك الصورة التي يمكن أن يندرج تحتها أي تمثيل محتمل وممكن تصوّره بوجه عام، أيها كان نوع هذا التمثيل: مجرداً كان أو حسبياً خالصاً أو تجريبياً. ولذلك، فليست هناك حقيقة أكثر من هذه الحقيقة يقيناً، وأكثر منها استقلالاً عن كل الحقائق الأخرى، وأقل منها احتياجاً إلى البرهان على صدقها، ألا وهي أن كل ما يوجد فلأجل المعرفة، ومن ثم فإن مجمل هذا العالم هو فقط موضوع بالنسبة لذات، أي إدراك مدرك، وفي كلمة واحدة: تمثيل. ومن الطبيعي أن تصدق تلك الحقيقة على الحاضر مثلاً تصدق على كل الماضي وكل المستقبل، وعلى القصى والداني؛ لأنها تصدق على الزمان والمكان ذاتيهما اللذين فيهما فحسب تتشاء كل هذه التمييزات. فكل

ما ينتهي أو يمكن أن ينتهي بحال ما إلى العالم، يكون مرتبطاً حتى بذلك الوجود المشروط بالذات، وهو يوجد فقط لأجل الذات. فالعالم يكون تمثلاً.

وهذه الحقيقة ليست بجديدة على الإطلاق. فقد أمكن التماسها من قبل في التأملات الشكية التي بدأ منها ديكارت Descartes. وإن كان بركلى Berkeley هو أول من أعلنها على نحو قطعي؛ وبذلك فإنه أسدى للفلسفة خدمة خالدة، رغم أن بقية مذهبة لا يمكن أن تدوم. ولقد كان خطأ كانت الأول هو إغفاله لهذا المبدأ، كما أوضحتنا ذلك في الملحق. وبالله من زمن بعيد ذلك الذي أمكن فيه لحكماء الهند أيضاً أن يتعرفوا على تلك الحقيقة الأساسية، حيث تتبدى تلك الحقيقة باعتبارها المبدأ الأساسي لفلسفة الفيداننا التي تعزى إلى فياسا Vyasa، وهو الأمر الذي أظهره لنا السير ولIAM جونز William Jones في آخر مقالاته المعروفة باسم "فلسفة الآسيويين" (On the Philosophy of the Asiatics; *Asiatic Researches*, Vol. IV, p. 164) إذ يقول: "إن العقيدة الأساسية لمدرسة الفيداننا لا تقوم على إنكار وجود المادة، أى إنكار خواص الصلابة وعدم القابلية للنفاذ والشكل الممتد (وهو ما يعني ضرباً من الجنون)، وإنما تقوم على تصحيح الفكر الشائعة عنها، والتاكيد على أنها ليس لها ماهية مستقلة عن الإدراك الذهني، فهذا الوجود والقابلية للإدراك مصطلحان مترادافان". إن هذه الكلمات لتعبر تماماً عن القابلية للتواافق بين الواقعية التجريبية والمثالية الترانسندنتالية.

وهكذا، فإننا في هذا الكتاب الأول ننظر إلى العالم فقط من الزاوية السابق ذكرها، أى ننظر إليه فقط بقدر ما يكون تمثلاً. حقاً إن الرفض الداخلي، لدى كل امرئ في تقبل النظر إلى العالم باعتباره مجرد تمثلاً، هو ما يشعره بأن هذه النظرة - بمنأى عن صدقها - تعد مع ذلك نظرة أحادية الجانب، ومن ثم فإنها تكون ناتجة عن نوع من التجريد التعسفي. ولكنه - في مقابل ذلك - لا يمكنه أبداً أن يجد فكاكاً منها. ومع ذلك، فإن أحادية تلك النظرة هي الأمر الذي سوف نستكمله في الكتاب التالي من خلال حقيقة لا يتبدى اليقين فيها على نحو مباشر كما

هو الحال بالنسبة للحقيقة التي تنتطلق منها الآن. ففقط من خلال بحث أكثر تعمقاً، وتجريد أكثر صعوبة، وعزل ما يكون مختلفاً، وربط ما يكون متماثلاً، يمكننا أن نصل إلى تلك الحقيقة. وتلك الحقيقة - التي يجب أن تكون بالغة الجدية والمهابة، إن لم تكن مروعة بالنسبة لكل امرئ، فإنها ستجعله حتماً على الأقل يراجع نفسه "Die Welt ist mein Wille" (The world is my will).

ولكن من الضروري في هذا الكتاب الأول أن ننظر على حدة في هذا الجانب من العالم الذي نبدأ منه، أعني ذلك الجانب من العالم باعتباره موضوعاً للمعرفة؛ وبالتالي ننظر دون تحفظ في كل الموضوعات الموجودة، بل حتى في أجسامنا ذاتها (وهو ما سوف ندرسه باستقاضة فيما بعد) باعتبارها تمثلاً فحسب، ونسميها مجرد تمثيل. أما ذلك الجانب من العالم الذي منه نستخلص صورة مجردة هنا، فهو دلائماً ليس سوى الإرادة، وهو ما نأمل أن نظهره لكل امرئ. وهذا الجانب هو ما سوف يشكل الوجه الآخر للعالم؛ لأن هذا العالم يكون في أحد جوانبه تمثلاً بإطلاق، تماماً مثلما أنه يكون في جانبه الآخر إرادة بإطلاق. ولكن افتراض واقع لا ينتمي إلى أي من هذين الجانبين من العالم، بل يمثل موضوعاً في ذاته (وهو ما آلت إليه للأسف حال الشيء في ذاته على يد كانت)، إنما هو أضغاث أحلام، وتصديقه هو نوع من الوهم الكاذب في الفلسفة.

-2-

إن ما يعرف كل الأشياء ولا يُعرف بإحداثها هو الذات das Subjekt (the subject). ومن ثم، فإن الذات هي دعامة العالم، أي الشرط الضروري لكل ما يظهر، لكل الموضوعات، وهي تكون دائماً مفترضة؛ لأن كل ما يوجد إنما يوجد فقط بالنسبة للذات. وكل فرد يجد نفسه ذاتاً، ولكن فقط من حيث هو يُعرف، لا من حيث يكون موضوعاً للمعرفة. ولكن جسمه يكون موضوعاً ابتداءً؛ ولذلك

فإننا نسميه بهذا الاعتبار تمثلاً. ذلك أن الجسم موضوع من بين الموضوعات ويكون خاصاً لقوانين الموضوعات، على الرغم من أنه يكون موضوعاً مباشراً.⁽¹⁾ فالجسم شأن كل موضوعات الإدراك العياني يقع في إطار الصور الخاصة بكل معرفة، أي في إطار الزمان والمكان اللذين من خلالهما تكون هناك الكثرة في الأشياء. ولكن الذات - التي تكون دائماً العارف ولا تكون أبداً المعروض - لا تقع في إطار هذه الصور، بل إنها - على العكس من ذلك - تكون دائماً مفترضة بواسطة هذه الصور نفسها؛ ولذلك فإنه لا الكثرة ولا صدتها، أي الوحدة، تنتهيان إليها. ونحن لا نعرفها أبداً، ولكنها تكون على وجه التحديد ذلك الذي يعرف حيثما يكون هناك ما يُعرف.

ولذلك، فإن العالم بوصفه تمثلاً - وهو الجانب الذي نتأمله بمفرده هنا - يتألف من نصفين جوهريين ضروريين ومتلازمين. والنصف الأول هو الموضوع (das Objekt (the object)، وهو ما يكون خاصاً لصورتي المكان والزمان اللذين تنشأ من خلالهما الكثرة. أما النصف الآخر - وهو الذات - فلا يقع في إطار المكان والزمان؛ لأنه يكون كلاً مجملأً ولا يتجزأ في كل موجود يقوم بفعل التمثيل. ولذلك، فإن أي موجود مفرد من هذه الموجودات المدرجة جنباً إلى جنب مع موضوع الإدراك، يؤلفان معًا على نحو أتم مفهوم العالم بوصفه تمثلاً، بنفس القدر الذي يحدث عندما يكون هذا التمثيل صادراً عن الملايين من الموجودات. ومن ثم فإنه إذا لم يكن هناك ذلك الموجود المفرد الذي يتمثل العالم، فإن العالم بوصفه تمثلاً لا يصبح موجوداً. ولذلك، فإن هذين النصفين متلازمان حتى في الفكر؛ لأن كلاً منها يكون له معنى وجود فقط من خلال الآخر وبالنسبة له، فكل منها يوجد مع الآخر وينتلاشى معه. وكل منها يحدد الآخر

(1) *Ueber den Satz vom Grunde (On the Principle of Sufficient Reason)*. § 2. Aufl.. 22.

مباشرةً؛ فمني بدأ الموضوع توقفت الذات. ويمكننا مشاهدة الطابع العام والتبايني لهذا التحديد عندما نلاحظ أن الصور الضرورية، ومن ثم الكلية، لكل موضوع من الموضوعات - أعني المكان والزمان والعلية - يمكن التماستها ومعرفتها على أتم نحو من خلال تأمل الذات ابتداء، ودون أن تكون هناك حتى معرفة بالموضوع ذاته، وهذا يعني - بتعبير كانت - أن هذه الصورة تسكن قبلًا في الوعي. واكتشاف هذا الأمر يعد من أفضال كانت الرئيسة على الفلسفة، وإنه لفضل عظيم. وبالإضافة إلى هذا، فإنني أؤكد فضلاً عن هذا كله أن مبدأ العلة الكافية هو التعبير العام عن تلك الصور الخاصة بالموضوع الذي تكون على وعي به بطريقة قبلية؛ ولذلك فإن كل ما نعرفه بطريقة قبلية خالصة ليس شيئاً آخر سوى مضمون هذا المبدأ وما يترتب عليه، ومن ثم فإنه في هذا المبدأ يتم التعبير حقاً عن مجل معرفتنا اليقينية القبلية. ولقد بينت بالتفصيل في بحثي عن مبدأ العلة الكافية كيف يكون كل موضوع من الموضوعات الممكنة خاصعاً لهذا المبدأ، أي يكون على علاقة ضرورية بالموضوعات الأخرى، باعتباره محدداً بها من ناحية، ومحدداً لها من ناحية أخرى. إن هذا المبدأ يمتد لدرجة أن مجل وجود كل الموضوعات - من حيث هي موضوعات، أي تمثلات، ولا شيء سوى ذلك - يرجع تماماً إلى هذه العلاقة الضرورية بين هذه الموضوعات فيما بينها، ويقوم فحسب على هذه العلاقة؛ ومن ثم فإنه يكون نسبياً تماماً، وهو ما سنستفيض فيه فيما بعد. ولقد بينت أيضاً أن هذه العلاقة الضرورية - التي يتم التعبير عنها إجمالاً من خلال مبدأ العلة الكافية - تتبدى في صور أخرى مناظرة للغفات التي تصنف فيها الموضوعات تبعاً لإمكانيتها، كما بينت أيضاً أن التصنيف الصحيح لتلك الغفات يتم التحقق منه بواسطة هذه الصور. وإننى أفترض هنا دائماً أن ما قلته في ذلك المقال يعد أمراً معروفاً للقارئ ومائلاً في ذهنه؛ لأنه إذا لم يكن قد قيل من قبل هناك، لكان مكانه الضروري هنا.

إن الاختلاف الأساسي بين كل تمثيلاتنا هو ذلك الذي يكون بين التمثيلات الحدسية **intuitive** والتمثيلات المجردة **abstrakte**. وهذه الأخيرة تشكل فئة واحدة فحسب من التمثيلات، أعني التصورات، وهذه هي الخاصية المميزة للإنسان وحده. والقدرة على التصورات المجردة التي تميز الإنسان عن سائر الحيوانات، قد سميت في كل العصور بالعقل (*reason*).⁽²⁾ وسوف ندرس فيما بعد هذه التمثيلات المجردة في حد ذاتها، ولكننا أولاً وقبل كل شيء سوف نتحدث على وجه الحصر عن التمثيل الحدسي **intuitive Vorstellung** (*intuitive representation*). فهذا النوع من التمثيل يستوعب العالم المرئي برمته، أو مجمل عالم التجربة، جنباً إلى جنب مع شروط إمكانه. وإن إحدى أهم اكتشافات كانت - كما ذكرنا - هي أن هذه الشروط ذاتها، هذه الصور الخاصة بالعالم المرئي - أي العنصر الأكثر كليّة في إدراك هذا العالم، والخاصية العامة لكل ظواهره، التي تتمثل أساساً في الزمان والمكان حتى عندما ننظر إليهما في ذاتهما وبمنأى عن مضمونهما - هي صور لا يمكن فحسب التفكير فيها بطريقة مجردة، وإنما يمكن أيضاً إدراكتها بطريقة مباشرة. وهذا الإدراك العيانى ليس نوعاً ما من الوهم الخادع المستمد من التجربة بواسطة التكرار، وإنما هو مستقل تماماً إلى الحد الذي تبدو لنا فيه التجربة - على العكس من ذلك - معتمدة عليه؛ حيث إن خواص المكان والزمان - التي نعرفها قليلاً في الإدراك العيانى - تسرى بوصفها قوانين على كل تجربة ممكنة. فالتجربة وإنما كانت يجب أن تأتى وفقاً لهذه القوانين. وعلى هذا، فإننى في مقالى عن مبدأ العلة الكافية قد نظرت إلى zaman

(2) إن كانت فحسب هو الذي اختلط عليه هذا التصور لمفهوم العقل، وأنا أحيل القارئ في هذا السياق إلى الملحق، مثلاً أحيله إلى مقالى عن "الشكل الأساسي للأخلاق" في كتابي "المشكلات الأساسية لعلم الأخلاق" § 6 "Grundprobleme der Ethik. Grundlage der Moral." انظر صفحات 148 - 154 من الطبعة الأولى (وصفحات 146 - 151 من الطبعة الثانية).

والمكان- طالما كنا ندركهما خالصين ومجريين من المضمون- باعتبارهما فئة قائمة بذاتها من التمثيلات. فهذه الخاصية المميزة لهاتين الصورتين الكليتين من للحس والتى اكتشفها كانت - هي إذن خاصية باللغة الأهمية بالتأكيد، أى خاصية كونهما قابلين للإدراك فى ذاتهما وبشكل مستقل عن التجربة، وقابلين للمعرفة بمقدار توافقهما مع القانون الذى تقوم عليه الرياضيات بما تتطوى عليه من بقى لا يتحمل الخطأ. ومع ذلك، فإنه جدير باهتمامنا أيضاً تلك الخاصية الأخرى للزمان والمكان وهى أن مبدأ العلة الكافية الذى يحدد التجربة بوصفه قانوناً للعلية والدافعية، ويحدد الفكر بوصفه قانوناً للأسماء الذى يقوم عليه الحكم- هو مبدأ يظهر فى الزمان والمكان فى صورة خاصة تماماً، وهى الصورة التى أسميتها **بأساس الوجود** (*Grund des Seyns*) (*ground of being*). وهذا ما يبدو فى الزمان من خلال توالي لحظاته، وفي المكان من خلال وضع أجزائه بعضها بالنسبة لبعض، وهو ما يحدد كل منها الآخر بالتبادل إلى ما لا نهاية.

إن كل من تبين له بوضوح من خلال مقالى التمهيدى الوحدة النامية لمضمون مبدأ العلة الكافية، رغم كل ما هنالك من تنوع فى صوره؛ سيكون أيضاً مقتضاً بأهمية معرفة أبسط صوره تلك، لما تكفله من استبصر لطبيعته الباطنية. ولقد تبين لنا أن أبسط هذه الصور هي الزمان. ففي الزمان نجد أن كل لحظة من لحظاته بمجرد أن تمحو اللحظة السابقة عليها التى ولتها، حتى تبدأ هي ذاتها فى أن تتمحى بدورها على وجه السرعة؛ فالماضى والمستقبل - بمناي عن عاقب مضمونهما- يكونان فارغين وغير واقعيين ربما أكثر من أى حلم، أما **الحاضر**- الذى هو مجرد الحد الفاصل بين الاثنين- فليس له امتداد أو دوام. وعلى نفس النحو تماماً، فإننا سوف نتبين نفس حالة الفراغ المائة فى كل صور مبدأ العلة الكافية، وسوف نرى أن المكان أيضاً مثل الزمان، ومثلهما كذلك كل شيء يوجد على نحو متزامن فى المكان والزمان؛ ومن ثم كل شيء ينشأ من أسباب ودوافع- يكون له وجود نسبي فحسب، فهو يوجد فقط من خلال غيره وبالنسبة لغيره الذى يشبهه، أعنى أنه ليس بأكثر دواماً من غيره. إن هذه الروية

في جوهرها قديمة، إذ تبعت مع هيرقلطيس Herakleitos في تأسيه على التغير الدائم في الأشياء، ومع أفلاطون في ازدرائه لها كموضوع يصير إلى الأبد ولكنه لا يكون أبداً، ومع سبينوزا Spinoza في وصفه لمعنى هذه الموضوعات على أنها مجرد أعراض للجوهر الفرد الذي وحده يكون ويبقى، وفي وضع كانت لكل ما يقبل المعرفة على أنه مجرد ظاهرة للشيء في ذاته؛ وأخيراً في الحكمة القديمة للهندوسة التي تعلن أن "العليا" (Mâya) أي حجاب الخداع الذي يطمس أعين الفنانين، ويجعلهم يرون عالمًا لا يستطيعون أن يقولوا عنه أنه يكون أو لا يكون؛ لأنَّه أشبه بحلم، مثل بريق الشمس على الرمال الذي يتبدى للمسافر من بعد على أنه ماء، أو مثل قطعة الجبل على الأرض التي يراها على أنها ثعبان" (وهذه التشبيهات موجودة على نحو متكرر في فرات لا تحصى من كتب الفيدا وأشعار البورانا Puranas^(*)). ولكن المعنى المقصود من وراء كل هذا، والمراد بكل هذه الأقوال، ليس شيئاً آخر سوى ما نتحدث عنه الآن، أعني العالم بوصفه تمثلاً خاصعاً لمبدأ العلة الكافية.

-4-

من أدرك صورة مبدأ العلة الكافية التي تبدو في الزمان الخالص بذاته، والتي يقوم عليها كل إحسان وحساب، فإنه يكون بذلك قد أدرك أيضاً ماهية الزمان كلها. فالزمان ليس شيئاً آخر سوى تلك الصورة ذاتها الخاصة بمبدأ العلة الكافية، وليس له صفة أو خاصية أخرى. فالتوالى هو صورة مبدأ العلة الكافية في الزمان، والتوالى هو ماهية أو طبيعة الزمان في مجملها. وإضافة إلى ذلك، فإن من أدرك مبدأ العلة الكافية كما يسرى في إطار المكان المدرك في صورة خالصة ومجردة، فإنه يكون بذلك قد أتى على طبيعة المكان في مجملها؛ لأن طبيعة المكان بالقطع ليست شيئاً آخر سوى إمكانية التحديدات المتبدلة لأجزاءه بعضها بالنسبة لبعض، وهو ما يسمى بالوضع Lage (position).

(*) الأشعار المكتوبة بالسنسكريتية التي تصور الأساطير الهندية القديمة.

وصياغة النتائج المترتبة عليه في تصورات من أجل تطبيق أكثر ملاءمة، هو ما يشكل موضوع علم الهندسة في مجمله. وعلى نفس النحو أيضاً، فإن من أدرك تلك الصورة لمبدأ العلة الكافية التي تحكم محتوى هاتين الصورتين (للزمان والمكان)، أي من حيث قابليتها للإدراك العياني، أعني المادة، ومن ثم قانون العلية الذي يحكمها؛ فإنه يكون بذلك قد أدرك مجمل ماهية وطبيعة المادة في ذاتها؛ لأن المادة ليست بالقطع شيئاً ما آخر سوى العلية، وهو ما يدركه أى أمرٍ على الفور بمجرد أن يتأملها ويفكر فيها. وهذا فإن وجود صورة العلية يتمثل في فعلها؛ فليس من الممكن أن نتصور لها وجوداً آخر. وهي في ممارستها لفعلها إنما تقوم بعملٍ للمكان والزمان؛ فتأثير فعلها على الموضوع المباشر (الذى هو المادة ذاتها) هو بمثابة تحديد لشروط الإدراك العياني الذي توجد فيه وحده. ونتائج تأثير أي موضوع مادى على موضوع مادى آخر، هو أمرٌ نعرفه فقط ما دمنا نجد هذا الموضوع الآخر يؤثر في الموضوع الماثل أمامنا بطريقة مختلفة عن طريقة في التأثير سابقاً، وهو يقوم على هذا وحده. وهذا، فإن العلة والمعلول هما مجمل ماهية وطبيعة المادة؛ فوجودهما يكون في الفعل الصادر عنهما (وتقسيل ذلك يمكن التماسه في مقالى عن مبدأ العلة الكافية ، الفصل 21 ، ص. 77). ولذلك، فإن جوهر كل شيء مادى يسمى في الألمانية على نحو سيد التحقق المادى *الفعلى*⁽³⁾ (*materielle Wirklichkeit*)، وهي كلمة معبرة بقوة أكبر من الكلمة *واقع Realität*. كذلك، فإن ما يمارس عليه الفعل هو دائماً المادة، وبذلك فإن مجمل وجودها وماهيتها يقوم فحسب على التغير المنظم الذي يحدثه جزء واحد منها في جزء آخر؛ ومن ثم فإن وجودها وماهيتها يكونان أمراً نسبياً تماماً، أي وفقاً لعلاقة نسبية تصدق فحسب داخل حدودها، تماماً مثلاً هو الأمر في حالة الزمان والمكان.

(3) إن ملاعة التعبير لأنشئه عديدة بعد أمراً مدهشاً، واستخدام اللغة المنحدرة عن القدماء - يعبر عن أشياء عديدة على نحو أكثر فاعلية. Seneca. *Epist.* 81

ولكن الزمان والمكان - كلاً منها ذاته - يمكن تمثيلها حسبياً حتى بدون المادة، بينما المادة لا يمكن تمثيلها على نفس النحو بدون الزمان والمكان. فصورة المادة الملزمة لها هي صورة تفترض المكان، والفعل الصادر عنها - الذي يقوم عليه محمل وجودها - دائمًا ما يرتبط بتغيير ما؛ ومن ثم يتحدد من الزمان: غير أن الزمان والمكان - كلاً منها ذاته - لا يكونان فحسب مفترضين بالمادة، وإنما يؤسسان - في ارتباطهما معاً - طبيعتها الجوهرية؛ بالضبط لأن هذه الطبيعة الجوهرية للمادة تقوم - كما رأينا - على الفعل، أي على العلية. إن كل ظواهر الحالات الأشياء التي لا تحصى والتي يمكن لنا تصورها، قد توجد معاً جنباً إلى جنب في المكان اللانهائي دون أن تحدد إدراها الأخرى، أو حتى قد تعقب إدراها الأخرى في الزمان اللانهائي دون أن تتدخل في شأنها. وهكذا، فإن وجود علاقة ضرورية بين ظاهرة وأخرى من هذه الظواهر، ووجود قاعدة تحديد هذه الظواهر وفقاً لهذه العلاقة، لن يصبح عندئذ أمراً مطلوبًا أو حتى قابلاً للتطبيق. وبذلك، فإنه في حالة القول بالتجاور الإجمالي في المكان والتغير الإجمالي في الزمان - طالما أن كلاً من هاتين الصورتين تتبع مسارها ومدتها ذاتها دون أي ارتباط بالأخرى - لن تكون هناك علية على الإطلاق، وبما أن العلية تؤسس الماهية الحقيقة للمادة؛ فلن تكون هناك أيضًا أية مادة. ولكن قانون العلية يستمد معناه وضرورته فقط من كون أن ماهية التغير لا تقوم على مجرد تغير الأوضاع وتبدلها في حد ذاتها. بل إنها على العكس من ذلك تقوم على أساس أنه في عين المكان ذاته يوجد الآن وضع أو حالة واحدة يتبعها وضع أو حالة أخرى، وفي اللحظة ذاتها من الزمان توجد هنا هذه الحالة وتوجد هناك تلك. فهذا التحديد التبادلي للزمان والمكان كل منهما للأخر، هو ما يهب المعنى والضرورة لقاعدة التي يحدث التغير وفقاً لها. ولذلك فإن ما يكون محدداً بواسطة قانون العلية ليس هو مجرد تتبع الأوضاع في الزمان، وإنما هو ذلك التتابع منظوراً إليه من جهة مكان محدد؛ وهو ليس فحسب وجود حالات في مكان محدد، وإنما أيضاً في زمان محدد بالنسبة لهذا الموضع بعينه. وهكذا فإن التغير، أعني التتابع الذي يحدث وفقاً لقانون العلية، دائمًا ما

يكون مرتبطاً بجزء محدد من المكان وبجزء محدد من الزمان، على نحو متزامن وفي وحدة واحدة. وعلى هذا، فإن العلية توحد بين المكان والزمان. ولكننا وجدنا أن مجمل ماهية المادة تكمن في الفعل، ومن ثم في العلية؛ وبالتالي فإن المكان والزمان يجب أيضاً أن يكونا متدينين في المادة، أو بعبارة أخرى يمكن القول إن المادة يجب أن تحمل داخل ذاتها على نحو متزامن الخصائص والكيفيات المتعلقة بالزمان وتلك المتعلقة بالمكان، مهما كان قدر التعارض بين كل منهما. فيجب أن توحد المادة داخل ذاتها بين ما يكون من المستحيل التوحيد بينه في كل منها: بين المسار المتقلب لحركة الزمان، والثبات الصلب غير القابل للتغير الذي يميز المكان، فمنهما معًا تستمد المادة خاصيتها في القابلية للانقسام إلى ما لا نهاية. وعلى هذا، فإنه من خلال المادة يحدث ابتداء هذا التواجد التزاملي لكل من الزمان والمكان. وهذا لا يمكن أن يحدث فحسب في الزمان الذي لا يعرف أى تجاور جنبًا إلى جنب، ولا فحسب في المكان الذي لا يعرف شيئاً عن قبل وبعد والآن. ولكن التواجد التزاملي لكثير من الحالات يشكل في الحقيقة ماهية الواقع؛ لأنه من خلاله يصبح البقاء أو الدوام ممكناً ابتداءً. إن البقاء يمكن معرفته فقط من خلال تغير ذلك الذي يوجد على نحو متزامن مع ما يكون باقياً؛ ومع ذلك فإنه أيضاً من خلال ما يكون باقياً عبر التنوع يمكن فقط للتنوع أن يكتسب طابعه في التغير، أعني في تبدل الكيفية والشكل رغم ثبات الجوهر، أعني المادة.⁽⁴⁾ ففي حالة افتراض المكان وحده، سيكون العالم صلباً غير قابل للحركة، بلا تتابع، ولا تغير، ولا فعل؛ ولكن مع وجود الفعل ينشأ أيضاً تمثل المادة. كذلك فإنه في حالة افتراض الزمان وحده، سيكون كل شيء عابراً، بلا ثبات، ولا تجاور؛ ومن ثم بلا تواجد تزاملي؛ وبالتالي بلا دوام؛ وبذلك فإنه يكون أيضاً بلا مادة. فقط من خلال الربط بين الزمان والمكان تنشأ المادة، وبعبارة أخرى، تنشأ إمكانية الوجود التزاملي، ومن ثم الدوام؛

(4) لقد أوضحنا في الملحق أن المادة والجوهر هما شيء واحد.

وكذلك من خلال الدوام تنشأ إمكانية ثبات الجوهر مع وجود التغير في الحالات والأوضاع.⁽⁵⁾

وحيث إن المادة تجد طبيعتها الجوهرية في وحدة الزمان والمكان؛ فإنها تحمل مجلل تفاصيل الطابع المميز لكل منها. إنها تفصح جزئياً عن تأصيلها في المكان من خلال الصورة التي تكون ملزمة لها، وبوجه خاص من خلال ثباتها (أى من خلال الجوهر)، (حيث إن التموج ينتمي إلى الزمان وحده، أما الزمان وحده وعلى حدة فليس فيه شيء باق). ولذلك، فإن اليقين القبلي بوجود الثبات أو الجوهر في المادة، هو يقين مستمد في مجللاته وبرمته من يقين الثبات الذي يميز المكان.⁽⁶⁾ كذلك فإن المادة تفصح عن نشأتها في الزمان من خلال الكيفية (أى الحدث) الذي بدونه لن تظهر المادة أبداً، والذي يتمثل بالقطع دائمًا في العلية، أى الفعل الذي يمارس على مادة أخرى، ومن ثم التغير (وذلك مفهوم ينتمي للزمان). ومع ذلك، فإن الخضوع لقانون هذا الفعل يتم دائمًا استناداً إلى المكان والزمان معاً؛ وبذلك فقط يكون له معنى. إن القوة التشريعية لقانون العلية ترتبط تماماً وبشكل منفرد بتحديد نوع الحالة أو الوضع الذي يجب أن يظهر في هذا الزمان وفي هذا المكان بعينه. واستفاده هذه التحديدات الأساسية للمادة من صور معرفتنا التي تكون واعية بها قبلياً - هو ما تقوم عليه معرفتنا بطريقة قبلية بالخصائص المؤكدة واليقينية للمادة. وهذه الخصائص هي شغل حيز الفراغ، أى عدم القابلية للنفاذ، أى الفاعلية؛ ثم الامتداد، وقابلية الانقسام إلى ما لا نهاية، والثبات، أى عدم القابلية للفناء، وأخيراً القابلية للحركة. وفي مقابل ذلك، فإن خاصية الجاذبية - على الرغم من عموميتها - هي خاصية تعزى إلى المعرفة بطريقة بعدية *a posteriori*، رغم أن كانط في كتابه *المبادئ الميتافيزيقية للعلوم الطبيعية* (ص. 71، طبعة روزنكرانتز Rosenkranz، ص. 372) يؤكد أنها يمكن معرفتها بطريقة قبليه.

(5) يبين لنا هذا أساس تفسير كانط للمادة وهو "أنها ما يكون قابلاً للحركة في المكان"؛ لأن الحركة تقوم فقط على وحدة المكان والزمان.

(6) وليس مستنداً - كما يعتقد كانط - من معرفة الزمان، على نحو ما أوضحنا ذلك في الملحق.

ولكن مثلاً أن الموضع يوجه عام يوجد فقط بالنسبة للذات باعتبارها مصدر تمثله، كذلك فإن كل فئة خاصة من التمثيلات توجد فقط بالنسبة لنوع خاص بالمثل كامن في الذات، وهو ما يسمى بملكة المعرفة. والنظير الذاتي التلازمي بالنسبة للزمان والمكان في ذاتهما - أي كصورتين فارغتين - هو ما سماه كانت "بالحساسية الخالصة"، وهو تعبير اصطلاحى يمكن الإبقاء عليه، باعتبار أن كانت بعد الرائد هنا، رغم أنه تعبير ليس ملائماً تماماً لأن الحساسية تفترض المادة. والنظير الذاتي التلازمي بالنسبة للمادة أو العلية - فكلاهما شيء واحد - هو الذهن **Verstand** (understanding) ولا شيء آخر سوى هذا. فمعرفة العلية هي الملكة الفريدة للذهن، وقوتها الوحيدة، وإنها لقوة عظيمة تستوعب الكثير، ومتعددة التطبيق، ومع ذلك فإنها لها هويتها الذاتية التي لا تخطئها العين عبرسائر تجلياتها. وعلى العكس من ذلك، فإن كل علية، ومن ثم كل مادة؛ وبالتالي مجمل الواقع، إنما يكون فقط بالنسبة للذهن، ومن خلال الذهن، في الذهن. وأول تجلٍ للذهن وأكثره بساطة وحضوراً على الدوام، إنما هو الإدراك العياني للعالم الفعلى؛ وهذا ما يحدث دائمًا بوصفه معرفة للعلة من خلال المعلوم؛ ولذلك فإن كل إدراك عياني يكون عقلياً. إلا أن المرء قد لا يبلغ أبداً الإدراك العياني إذا كان هناك معلوم ما غير معروف بطريقة مباشرة، وبذلك فإنه يستخدم نقطة بداية. ولكن هذا هو الفعل أو التأثير الذي يحدث في أجسام الحيوانات. وفي هذا الإطار، فإن هذه الأجسام تكون بمثابة الموضوعات المباشرة **die unmittelbaren Objekte**. **immediate objects** (بالنسبة للذات، ومن خلالها يحدث الإدراك العياني لسائر الموضوعات الأخرى). فالتغيرات التي تحدث في خبرة كل جسم حياني تُعرف بطريقة مباشرة، أي يشعر بها، وحيث إن هذا المعلوم يتم رده على الفور إلى عنته؛ فإنه ينشأ عندئذ الإدراك العياني لتلك العلة بوصفها موضوعاً. وهذه العلاقة ليست بأية حال بمثابة نتائج يتم التوصل إليها من خلال تصورات مجردة، فهي لا تحدث من خلال التأمل، وهي ليست اعتباطية، وإنما مباشرة وضرورية ويقينية.

إن الأسلوب المعرفي الخاص بالذهن **الخاص** **des reinen Verstand**

(pure understanding) هو المنهج الذي بدونه لن يتم بلوغ الإدراك العياني أبداً، ولن يبقى هناك سوى وعي أجوف أشبه بوعي النبات بالتغييرات التي تحدث في الموضوع المباشر، والتي تتبع بعضها بعضاً على نحو يخلو تماماً من المعنى، اللهم إلا ما قد تحمله من معنى بالنسبة للإرادة بقدر ما تجلبه لها من ألم أو لذة. ولكن كما أنه بشروق الشمس يمثل أمامنا العالم المرئي، كذلك فإن الذهن بفعل واحد من أفعال ملكته البسيطة الوحيدة يحيل الإحساس المتبلد الخلو من المعنى إلى إدراك عياني. فما تَخْبُرُ العين والأذن أو تحسه اليد ليس إدراكاً عيانياً، فهو مجرد معطيات. فقط من خلال انتقال الذهن من المعلوم إلى العلة، يظهر العالم بوصفه إدراكاً عيانياً ممتدًا في المكان، ومتنوغاً من حيث الصورة، وثابتاً عبر الزمان من جهة المادة. لأن الذهن يربط المكان بالزمان في تمثل المادة، وبعبارة أخرى في تمثل الفاعلية. فهذا العالم بوصفه تمثلاً يوجد فقط من خلال الذهن، ومن أجل الذهن. ولقد بينت في الفصل الأول من مقالى عن الإبصار والألوان كيف يولد الذهن الإدراك العياني من المعطيات التي تمدنا بها الحواس، وكيف يتعلم الطفل الإدراك العياني من خلال مقارنة الانطباعات التي تتقاها الحواس المختلفة من نفس الموضوع، وكيف أن هذا وحده يلقى الضوء على كثرة هائلة من ظواهر الحواس على الرؤية البصرية الواحدة بكلتا العينين، وعلى الرؤية البصرية المزدوجة في حالة الحال، أو في حالة الرؤية البصرية حينما ننظر على نحو متزامن إلى موضوعات يقع الواحد منها خلف الآخر على مسافات غير متساوية، كما يلقى الضوء على كل وهم ينبع بفعل تغير مفاجئ في أعضاء الحس. ولكننى عالجت هذا الموضوع المهم على نحو أوفى وأتم في الطبعة الثانية من مقالى عن مبدأ العلة الكافية (الفصل 21). وكل ما قيل هناك له ضرورته هنا؛ ولذلك ينبغي حفأاً أن يقال ثانية. ولكن حيث إننى غالباً ما أكره الاقتباس مما كتبت مثلاً أكره الاقتباس من الآخرين، وبما أننى غير قادر على بيان الموضوع على نحو أفضل مما بينته هناك، فإني أحيى القارئ إلى ذلك المقال بدلاً من تكراره هنا، ومن ثم فإننى أفترض أنه معروف هنا.

إن عملية تعلم الرؤية لدى الأطفال، ولدى الأشخاص الذين ولدوا عمياناً ثم أجريت لهم عملية جراحية؛ والرؤية البصرية الواحدة بكلتا العينين لأى شيء مدرك؛ والرؤية البصرية المزدوجة والإحساس اللمسى المزدوج، وهو ما يحدث عندما تكون أعضاء الحس مُزاجة عن موضعها المعتمد؛ والمظهر الذى تبدو عليه الموضوعات فى وضع رأسى فى حين أن صورتها التى تتبدى للعين تكون مقلوبة معكوسه، وإحالة اللون إلى موضوعات خارجية، وأخيراً عملية التجسيم البصرى التى هى عملية ناتجة عن وظيفة داخلية، أى عن انقسام فى نشاط العين خاص بعملية استقطاب الضوء فى حين أن ذلك يكون ناتجاً عن عملية باطنية، أى انقسام فى نشاط العين فى عملية استقطاب موجات الضوء - هذه كلها براهين راسخة لا يمكن دحضها تشهد بأن كل إدراك عيانى^(*) Anschauung لا يكون مجرد إدراك ناتج من الحواس، وإنما من العقل، أى أنه بعبارة أخرى معرفة خالصة من خلال فهم العلة من المعلوم. وبالتالي، فإنه يفترض معرفة قانون العلية، وعلى هذه المعرفة يعتمد كل إدراك حسى، ومن ثم كل تجربة؛ وذلك بفضل أولوية هذه المعرفة وإمكانها التام. والعكس - أعني القول إن معرفة قانون العلية تنشأ من التجربة - ليس صحيحاً، فذلك ما قال به مذهب الشك لدى هيوم Hume، وهو أول ما تم دحضه بما ذكرناه هنا. فاستقلال معرفة العلية عن كل تجربة - أى الطابع القبلي لهذه المعرفة - هو ما يمكن البرهنة عليه فقط من خلال استناد كل تجربة عليه. كذلك فإن هذا الأمر يمكن البرهنة عليه فقط - على النحو المشار إليه هنا والمبين في الفقرات السابقة - استناداً إلى أن معرفة العلية تكون متضمنة سلفاً في الإدراك العيانى بوجه عام، أى في المجال الذي يمكن أن تتحقق فيه أية تجربة؛ ومن ثم فإن هذه المعرفة توجد برمتها على نحو قبلى بالنسبة إلى التجربة، وهذا يعني أنها

(*) يستخدم شوبنهاور كلمة Anschauung ليصف الإدراك العيانى المباشر لموضوع ما يكون مثلاً أمام إدراك الذات الوعي؛ وذلك فهو ليس مجرد الإدراك الذى يكون من خلال أى من الحواس الخمس Wahrnehmung، وإنما هو المعرفة الذهنية المباشرة بالأشياء والموضوعات التى تظهر فى عالم الإدراك الحسى، وبالعلاقات التى تنشأ بينها، وينبغى أن نفهم الإدراك العيانى عند شوبنهاور بهذا المعنى دائماً.

لا نفترض التجربة، وإنما تكون بذلك مفترضة بوصفها شرطاً لها. ولكن هذا الأمر لا يمكن البرهنة عليه على النحو الذي ذهب إليه كانت، وهو ما انتقدته في مقالى عن مبدأ العلة الكافية. (الفصل 23).

-5-

غير أنه يجب علينا الآن أن نحاذر من الوقوع في مغبة سوء الفهم الذي يفترض أنه مادام الإدراك العياني ينشأ من خلال معرفة العلية، فإن العلاقة بين العلة والمعلول هي علاقة توجد بين الموضوع والذات. فهذه العلاقة - على العكس من ذلك - تحدث على الأرجح بين موضوع مباشر وموضوع آخر غير مباشر؛ ومن ثم فإنها تحدث دائماً بين موضوعات. وإن هذا الافتراض الخاطئ هو ما يقوم عليه كل جدال أحمق حول واقعية العالم الخارجي، وهو جدال تعارض فيه النزعة الإيقانية والنزعة الشكية لبعدها الأخرى، وسرعان ما تبدو فيه تلك النزعة الأولى باعتبارها مثالية حيناً وواقعية حيناً آخر. و الواقعية تفترض الموضوع بوصفه علة، وتُسكن معلولها في الذات. في حين أن مثالية فيشته تجعل الموضوع معلولاً للذات. ولكن بما أنه لا توجد على الإطلاق أية علاقة بين الذات والموضوع تسير وفقاً لمبدأ العلة الكافية - وهو أمر لا يتحمل الإفراط في التركيز عليه - فإنه لا أحد من هذين الموقفين التوكيديين قد أمكن أبداً إثباته؛ ولذلك أمكن للنزعة الشكية أن تناقضهما معاً. وما ينبغي التأكيد عليه الآن هو أنه إذا كان قانون العلية يسبق الإدراك العياني والتجربة بوصفه شرطاً لهم؛ وبالتالي لا يمكن تعلمها (على نحو ما تخيل هيوم)، كذلك فإن الموضوع والذات بالمثل تماماً يسبقان كل معرفة؛ وبالتالي فإنهما يسبقان حتى مبدأ العلة الكافية بوجه عام، بوصفه الشرط الأول للمعرفة. ذلك أن هذا المبدأ هو مجرد الصورة الخاصة بكل موضوع، أي مجمل طبيعته وأسلوبه في الظهور، ولكن الموضوع يفترض دائماً الذات؛ ومن ثم فإنه لا وجود بينهما لعلاقة العلة بالنتيجة المترتبة عليها. وهذا هو بالضبط فحوى الكلام

الذى ينتهى إلية مقالى عن مبدأ العلة الكافية : فهو يبين مضمون ذلك المبدأ بوصفه الصورة الجوهرية لكل موضوع، وبعبارة أخرى بوصفه النحو أو الأسلوب العام الذى يتبدى عليه الوجود الموضوعى، وباعتباره شيئاً مما ينتمى إلى الموضوع بما هو موضوع. ولكن الموضوع بما هو موضوع يفترض، أينما كان، الذات بوصفها النظير الضروري المتلازم معه؛ وبالتالي فإن الذات تبقى دائماً خارج النطاق الذى يسرى عليه مبدأ العلة الكافية. وإن الجدال حول واقعية العالم الخارجى يقوم بالضبط على هذا التوسع الخاطئ فى نطاق سريان مبدأ العلة الكافية بحيث يسرى على الذات أيضاً، والبدء بسوء الفهم هذا هو ما يجعل هذا الجدال غير قادر أبداً على أن يفهم موضوعه. فمن ناحية، نجد أن النزعة الإيقانية الواقعية تتظر إلى التمثيل باعتباره المعلول الناتج عن الموضوع، وتحاول أن تفصل بين هذين الاثنين، أى بين التمثيل والموضوع اللذين يعدان شيئاً واحداً، وأن تفترض علة مختلفة تماماً عن التمثيل، أى تفترض موضوعاً مستقلاً بذاته عن الذات؛ ومن ثم فإنها تفترض شيئاً لا يمكن تصوره على الإطلاق؛ حيث إن الموضوع باعتباره موضوعاً يفترض الذات، وبذلك فإنه يبقى دائماً ك مجرد تمثل للذات. وعلى الصدر من هذا الموقف نجد موقف النزعة الشكية التى تتخذ نفس الافتراض الخاطئ الذى يدعى أننا لا نجد دائماً فى التمثيل سوى المعلول، ولا نجد أبداً العلة، وهكذا لا يكون هناك أبداً وجود واقعى، ومن ثم فإن ما نعرفه دائماً إنما هو تأثير الموضوعات علينا. ولكن هذا التأثير للموضوعات - فيما يفترض هذا الموقف - قد لا يحمل أية مشابهة كانت بالنسبة لذلك الوجود؛ ومن ثم سيكون من الخطأ التام حفأً أن نفترض وجوداً لتأثير تلك الموضوعات، حيث إن قانون العلية تشهد به أولاً التجربة، ومن المفترض بعدئذ أن تستند إليه واقعية التجربة بدورها. وهكذا فإن هذين الرأيين يمكن تصحيحهما بالقول أولاً إن الموضوع والتمثيل هما نفس الشيء، وإن الوجود الحقيقى للموضوعات التى نراها فى العيان هو تأثيرها *Wirken*، وإن واقعية الشيء تكمن بالضبط فى هذا، وإن المطالبة بوجود الموضوع خارج نطاق تمثل الذات، والمطالبة بوجود واقعى للشيء الفعلى يكون متميزاً عن تأثيره، هى مطالبة

بلا أى معنى على الإطلاق وتعد أمراً متناقضتاً. ولذلك، فإن معرفة طبيعة التأثير الخاص بموضوع مدرك ما تستند الموضع ذاته من حيث هو موضوع، أى من حيث هو تمثٌل، حيث إنه وراء هذا لا يبقى هناك شيء فيه لأجل المعرفة. ولذلك فإن العالم المدرك عيانياً في المكان والزمان الذي يعلن عن نفسه إذن بوصفه ليس شيئاً آخر سوى العلية- هو عالم واقع تماماً، ويكون بالضبط على النحو الذي يتبدى عليه، وهو يبدو كلياً وبدون تحفظ بوصفه تمثلاً، ويكون مرتبطاً بهذا التمثيل الذي يجري وفقاً لقانون العلية. وهذا هو معنى واقعيته التجريبية. ومن ناحية أخرى، فإن العلية تكون فحسب في الذهن، ولأجل الذهن. ولذلك فإن مجمل العالم الفعلى، أى الحادث بالفعل، يكون دائماً مشروطاً على هذا النحو بالذهن، وبدونه لا يكون شيئاً على الإطلاق. وليس لهذا السبب ننكر تماماً على صاحب النزعة الإيقانية قوله بواقعية العالم الخارجي حينما يقر بهذه الواقعية باعتبارها تعني الاستقلالية عن الذات- ليس لهذا السبب وحده ننكر ذلك؛ وإنما أيضاً لأنه بوجه عام لا يمكن أن نتصور موضوعاً بدون ذات من غير أن تكون واقعين في تناقض. فعالم الموضوعات بأسره يكون ويفي تمثلاً؛ ولهذا السبب فإنه يكون بأسره وإلى الأبد مشروطاً بالذات، أى أنه- بعبارة أخرى- له طبيعة مثالية ترانسندنتالية. ولكن هذا التوصيف لا يعني أنه يكون زيفاً أو وهمًا؛ فهو يقدم نفسه على النحو الذي يكون عليه، بوصفه تمثلاً، بل في الحقيقة بوصفه سلسلة من التمثلات التي يكون مبدأ العلة الكافية هو الرابطة المشتركة بينها. وبذلك فإنه يكون مدركاً من جانب الفهم السليم، حتى في أكثر معانيه عمقاً، ومن جانب الفهم الذي ينطق بلغة واضحة تماماً. فالشاك في واقعية هذا العالم هو أمر يمكن أن يحدث فقط بالنسبة لعقل قد أفسدته البراعة المفرطة في السفسطنة، ومثل هذا الشك يحدث دائماً من خلال تطبيق خاطئ لمبدأ العلة الكافية. ذلك أن هذا المبدأ يربط كل التمثلات الواحد منها بالآخر، أيًّا كان نوع هذه التمثلات، ولكنه لا يربط مطلقاً هذه التمثلات بالذات، أو بشيء ما لا يعد ذاتاً ولا موضوعاً وإنما يعد فقط أساساً للموضوع، وهو محال؛ لأن الموضوعات فحسب هي ما يمكن أن يكون أساساً للموضوعات، والأمر يكون

على هذا دائمًا. وإذا ما نفحصنا بدقة أكثر أصل تلك المسألة المتعلقة بواقعية العالم الخارجي، فإننا سنجد بجانب التطبيق الخاطئ لمبدأ العلة الكافية على ما يقع خارج نطاقه، سنجد بالإضافة إلى ذلك خلطًا خاصًا فيما يتعلق بصوره. ذلك أن صورة مبدأ العلة الكافية الخاصة فحسب بالتصورات أو التمثيلات المجردة، هي صورة يتم مد نطاقها لتشمل تمثيلات الإدراك العياني، والمواضيعات الواقعية، ويصبح أساس المعرفة مقتضياً وجود مواضيعات لا يمكن أن يكون لها أساس آخر سوى الصيروة. فيما يتعلق بالتمثيلات المجردة—أى التصورات المرتبطة بالأحكام—نجد أن مبدأ العلة الكافية يسرى هنا على ذلك النحو الذى تكون فيه لكل من هذه التمثيلات المجردة قيمتها، ومشروعيتها، وكامل وجودها، وهو ما يسمى هنا **بالحقيقة** *Wahrheit*، وذلك يحدث ببساطة وفحسب من خلال العلاقة بين الحكم وشيء ما خارجه، أى علاقة الحكم بأساسه المعرفي، فهو الأساس الذى يجب الرجوع إليه دائمًا. أما فيما يتعلق بالمواضيعات الواقعية، أى بتمثيلات الإدراك العياني، فإن مبدأ العلة الكافية يسرى هنا لا باعتباره مبدأ لأساس المعرفة **الصيروة**، وإنما **لأساس الصيروة** *Werdens*، أى باعتباره قانون العلية. فكل موضوع من هذه المواضيعات الواقعية قد أوفى بمطلب هذا المبدأ منه بأن صار إلى ما صار إليه، أى—عبارة أخرى—بأن تبدى باعتباره معلوماً ناتجاً عن علة. ولذلك فإن الحاجة إلى أساس للمعرفة، لا تكون لها أى مشروعية أو معنى هنا، وإنما هي أمر يخص فئة أخرى من المواضيعات. وهكذا فإن عالم الإدراك العياني لا يثير أى سؤال أو شك لدى الملاحظ، طالما أنه يبقى على اتصال بهذا العالم. ولا يوجد هنا خطأ أو صواب؛ لأن الخطأ والصواب يقعان في نطاق التمثيلات المجردة، في نطاق التأمل. ولكن العالم هنا يبقى منفتحاً أمام الحواس وأمام الذهن، وهو يقدم نفسه في صدق فطري باعتباره ما هو عليه، أى باعتباره تمثلاً للإدراك العياني ينشأ وفقاً لقانون العلية.

إننا منذ أنعمنا النظر في السؤال عن واقعية العالم الخارجي، وجدنا أن هذا السؤال قد نشأ دائمًا عن خلط يبلغ أحياناً حد إساءة فهم وظيفة العقل ذاته؛ ومن ثم

فإن السؤال بهذا الاعتبار يمكن الإجابة عنه فقط من خلال إيضاح معناه. وبعدها فحصنا مجمل طبيعة مبدأ العلة الكافية، والعلاقة بين الذات والموضوع، والطبيعة الحقيقة المميزة للإدراك العياني، وجدنا أن السؤال نفسه قد تلاشى، لأنه لم يعد ينطوى على أى معنى. ومع ذلك، فإن لهذا السؤال مصدرًا آخر مختلفاً تماماً عن مصدره التأملي الخالص الذى تناولناه حتى الآن، إنه فى الحقيقة مصدر تجربى، على الرغم من أن السؤال يُطرح دائمًا انطلاقاً من وجهة نظر تأملى، وهو فى هذا الطرح يكون له معنى أكثر شمولية إلى حد بعيد. بما أننا نحلم؛ أفلًا يمكن أن تكون الحياة بأسرها حلمًا! أو لنصوغ السؤال على نحو أكثر دقة: هل هناك معيار مؤكّد للتمييز بين الحلم والواقع، بين الأوهام والموضوعات الواقعية؟ إن الحجة التى تزعم أن ما نحلم به يكون أقل حيوية ووضوحًا من الإدراك العياني الواقعى، هي حجة ينبعى ألا نعتد بها على الإطلاق؛ إذ لم يمكن لأحد أن يبقى على الاثنين معًا ليعد مقارنة بينهما؛ فتذكرة الحلم فقط هو ما يمكن مقارنته بالواقع الحاضر. ولقد أجاب كانتن عن هذا السؤال على النحو التالى: "إن ارتباط التمثالت بعضها ببعض وفقاً لقانون العلية هو ما يميز الحياة عن الحلم". ولكن حتى في الحلم يمكن كل شيء مفرد له ارتباط ما بغيره وفقاً لمبدأ العلة الكافية في كل صوره، فهذا الارتباط ينفصّم عراه فقط بين الحياة والحلم، وبين الأحلام كل منها على حدة. ولذلك فإن إجابة كانتن لا يمكن صياغتها إلا على النحو التالى: إن الحلم الطويل (الحياة) يكون مرتبطة في ذاته وفقاً لمبدأ العلة الكافية، وليس للحلم مثل هذا الارتباط في حالة الأحلام القصيرة، على الرغم من أن كلاً من هذين النوعين من الحلم له نفس الارتباط، وبذلك فإنه يتم تحطيم الجسر القائم بينهما، وعلى هذا يكون التمييز بينهما. أما محاولة تأسيس بحث على معيار يحدد لنا إذا ما كان شيء ما موضوعاً لحلم أم أنه قد حدث بالفعل، فإن مثل هذا البحث سيكون عسيرًا للغاية، ومستحيلاً في الغالب. لأننا لسنا في وضع يتيح لنا أن ننتهي الارتباطات العلية واحدة تلو الأخرى بين أى حدث وقع في تجربتنا وبين اللحظة الحاضرة، إلا أننا لا يمكن أن نزعم بناءً على هذا أن ذلك الحدث كان حلمًا. ولذلك فإننا في مجال الحياة

الواقعية لا نستخدم عادة ذلك المنهج في البحث لأجل التمييز بين الحلم والواقع. فالمعيار الوحيد المؤكد لتمييز الحلم عن الواقع ليس في حقيقة الأمر سوى ذلك المعيار التجريبى للبيضة، وهو المعيار الذى من خلاله يتم على نحو فعال وملموس تحطيم الارتباط السببى بين الأحداث التى تجرى فى الحلم وأحداث حياة البيضة. وقد قدم لنا هوبرز دليلاً ممتازاً على هذا الأمر فى ملاحظاته الواردة فى الفصل الثانى من كتاب *اللتين Leviathan*؛ إذ يلاحظ أننا نخلط الأحلام بالواقع حينما يغلبنا النوم قبل أن نخلع عنا ملابسنا، ويوجه خاص حينما يشغل مشروع أو تخطيط ما كل فكرنا، ويستولى على انتباها فى أحلامنا مثلاً يستولى عليه فى لحظات بقظتنا. ففى مثل هذه الحالات قلما نفطن إلى بقظتنا تقريباً بنفس قدر قلة فطنتنا إلى غفوتنا، فيفيض الحلم والواقع أحدهما على الآخر، ويختلطان بعضهما البعض. وعندئذ لا يتبقى لنا بالطبع إلا تطبيق معيار كانط. وعلى هذا، فإننا إذا لم نتمكن - كما هو الحال غالباً - من أن نتحقق من الارتباط السببى بالحاضر أو من غياب هذا الارتباط، فلن نستطيع حتى أن نقرر أبداً إذا ما كان حدث ما قد وقع فى حلمنا أو أنه قد وقع بالفعل. وهنا تتبدى لنا حقاً فى وضوح الصلة الوثيقة بين الحياة والحلم. ولن يعترينا الخجل من الاعتراف بتلك الصلة بعد أن أدركها وعبر عنها العديد من الرجال العظام. إن كتب القىدا وأشعار البوراناس لا تجد ما هو أفضل من كلمة **الحَلْم** كتشبيه لمجمل معرفتنا بالعالم الفعلى الذى نسميه ستار المايا متكررة كلمة اللاشيء. وكثيراً ما يردد أفلاطون قوله إن الناس يعيشون فقط فى الحلم، أما الفيلسوف وحده، فيجادل ليقى متيقظاً. فها هو بيندار يقول (فى محاورة *فيثاغورث*، ص. 135): الإنسان حلم بطيف، ويقول سوفوكليس :

أرى أننا معشر الأحياء لسنا سوى
صور خادعة وطيف عابر

Ajax, 125

وهو ما يucchده بجدية قول شكسبير :

"إِنَّا مُصْنَعُونَ مِنْ نَفْسِ النَّسِيجِ
الَّذِي تُصْنَعُ مِنْهُ الْأَحْلَامُ،
وَحَيَاةً إِنَّا الضَّئِيلَةُ
مَكْتَفِيَةٌ بِحَلْمٍ"

العاصرة - الفصل السادس، المشهد الأول

وأخيراً، كان كالديرون Calderon متأثراً بعمق تلك الروية، حتى إنه سعى إلى التعبير عنها في نوع من الدراما الميتافيزيقية، وهي "الحياة حلمًا".

وبعد هذه الاقتباسات من أقوال الشعراء، ربما يحق لي الآن أن أعبر عن رؤيتي من خلال تعبير مجازي: إن الحياة والأحلام هي أوراق من نفس الكتاب. والقراءة المتsequة لهذه الأوراق تسمى الحياة الواقعية، ولكن عندما تنتهي ساعة القراءة الفعلية (أي النهار)، وتحين فترة الاستجمام، فإننا نواصل تقليب الأوراق في كسل، فننتقل إلى صفحة هنا وهناك دون منهج أو ارتباط، وأحياناً ننتقل إلى صفحة قد قرأناها من قبل، وفي أحياناً أخرى إلى صفحة مازالت مجهرة بالنسبة لنا، ولكنها دائمًا صفحة من نفس الكتاب. ولا شك أن مثل هذه الصفحة المنعزلة لا ارتباط لها بالقراءة والدراسة المتsequة للكتاب، ومع ذلك فإنها لا تبدو دونها إلى حد بعيد إذا ما لاحظنا أن مجلد القراءة المتمعنة المتsequة تبدأ وتنتهي أيضاً عفواً؛ ولذلك يمكن اعتبارها مجرد صفحة مفردة أكبر حجماً.

وهكذا فإنه على الرغم من أن الأحلام تكون منفصلة عن الحياة الواقعية على أساس كونها لا تتلاعماً مع تواصل التجربة الذي يجري دوماً في الحياة، وهو الاختلاف الذي تدل عليه حالة الاستيقاظ - على الرغم من ذلك، فإن تواصل التجربة ذاتها ينتمي إلى الحياة الواقعية بوصفه صورة لها، والحلم بدوره يمكن أن يدل على تواصل قائم بذاته. ولذلك فإننا إذا ما تأملنا الآن الأمر من خلال روية من خارجهما، فإننا لن نجد اختلافاً دقيقاً في طبيعة كل منهما، وسنكون مضطرين إلى التسليم بقول الشعراء إن الحياة حلم طويل.

ولننتقل الآن من هذا الأصل التجربى المستقل تماماً لتلك المسألة الخاصة بواقعية العالم الخارجى، راجعين إلى أصلها التأملى؛ فقد وجدنا أن هذا الأصل التأملى للمسألة يمكن أولاً فى التطبيق الخاطئ لمبدأ العلة الكافية، أعني فى التطبيق الخاطئ لهذا المبدأ على العلاقة بين الذات والموضوع، وهو يكمن ثانياً فى الخلط بين صور هذا المبدأ، حيث إن صورة مبدأ العلة الكافية بالتعرف قد تم توسيعها لتشمل المجال الذى تسرى فيه صورة مبدأ العلة الكافية الخاصة بالصيورة. ومع ذلك، فإن هذه مسألة لم تكن لتشغل الفلسفه على الدوام لو كانت تخلو تماماً من أى مضمون حقيقى، ولو لم تكن هناك بعض من الأفكار والمعانى الأصيلة التى تتناولها فى عمقها ممثلاً بذلك مرجعاً حقيقياً لها. وبالتالي، فإننا يمكن أن نخلص من هذا إلى أن التأمل حينما تناول تلك المسألة ساعياً إلى الإفصاح عن حقيقتها، فإنه أصبح متورطاً فى تلك الصور والمشكلات المختلطة وغير المفهومة. وذلك هو رأى بالتأكيد، وأنا أظن أن التعبير الصافى عن المعنى العميق لتلك المسألة، وهو التعبير الذى لم تستطع تلك المسألة أن تبلغه، يمكن صياغته على النحو资料: ماذا عساه يكون عالم الإدراك العيانى هذا، بجانب كونه تمثلاً؟ هل ذلك العالم الذى أكون واعياً به فقط بوصفه تمثلاً، يشبه تماماً طبيعة جسمى الذى أكون واعياً به على نحو مزدوج، أى بوصفه تمثلاً من ناحية، وبوصفه إرادة من ناحية أخرى؟ إن التفسير الأكثروضوحاً لتلك المسألة، والإجابة المؤكدة عنها، هو ما سيشكل محتوى الكتاب الثانى، أما النتائج المتترتبة على ذلك فسوف تشغلى الجزء المتبقى من هذا العمل.

-6-

إننا حتى الآن مازلنا فى هذا الكتاب الأول ننظر إلى كل شيء باعتباره تمثلاً فحسب، أى باعتباره موضوعاً بالنسبة للذات. ونحن هنا ننظر إلى أجسامنا- التى هى نقطة البدء لكل منا فى الإدراك العيانى للعالم- على أنها مثل سائر

الموضوعات الواقعية الأخرى من حيث كونها قابلة للمعرفة، ومن ثم فإنها تكون بالنسبة لنا تمثلاً فحسب. غير أن وعي كل فرد منا يكون معارضًا أصلًا لتفسير الموضوعات الأخرى على أنها مجرد تمثالت، ومن ثم فإنه يكون أكثر رفضًا حينما يقال له إن جسمه هو مجرد تمثل. ذلك أن الشيء في ذاته ربما يكون معروفاً لكل فرد على نحو مباشر طالما تبدى له باعتباره جسمه الخاص به، في حين أنه يكون معروفاً له على نحو غير مباشر طالما كان متجلساً في موضوعات الإدراك العيانى الأخرى. ولكن مسار بحثنا يكفل المعالجة الازمة لمثل هذه النظرة التجريبية، لذلك المنهج في النظر أحدى الجانبين، لذلك الفصل التبعي بين شتتين يوجدان معًا بالضرورة. ولذلك يجب علينا في الوقت الحالى إخماد وتسكين هذا الرفض منتظرين أن تصح تأملاتنا التالية تلك النظرة أحدية الجانب بأن تتجاوزها إلى معرفة أتم بطبيعة العالم.

فبناء على تلك النظرة الراهنة يبدو الجسم بالنسبة لنا موضوعاً مباشراً، أي بعبارة أخرى يبدو على أنه ذلك التمثيل الذي يشكل نقطة الانطلاق بالنسبة للذات العارفة؛ حيث إنه هو ذاته بتغيراته المعروفة على نحو مباشر يكون سابقاً على تطبيق مبدأ العلية، وبذلك فإنه يزود هذا التطبيق بالمعطيات الأولى. ومجمل ماهية المادة تكمن - كما بينا - في تأثيرها. ولكن العلة والمعلول يوجدان فقط بالنسبة للذهن، وهو ليس بشيء آخر سوى النظير الذاتي المتلازم معهما. غير أن الذهن لا يمكنه أبداً أن يصل إلى تطبيق إذا لم يكن هناك شيء ما آخر يبدأ منه. وهذا الشيء الآخر هو مجرد الإحساس، أي الوعي المباشر بتغيرات الجسم، التي بفضلها يكون الجسم موضوعاً مباشراً. وبالتالي فإن إمكانية معرفة عالم الإدراك العيانى توجد على حالتين: والحالة الأولى - إذا عبرنا عنها بطريقة موضوعية - هي قدرة الأجسام على أن تمارس تأثيرها بعضها على بعض، أي على أن تحدث تغيرات بعضها في بعض. فبدون هذه الخاصية العامة المميزة لكل الأجسام لن تكون هناك إمكانية لوجود إدراك عيانى، حتى من خلال قابلية الجسم الحيوانى للإحساس. وإذا أردنا أن نعبر عن نفس هذه الحالة الأولى بطريقة ذاتية، فيمكن القول هنا إن الذهن

لولاً وقبل كل شيء هو ما يجعل الإدراك العياني ممكناً؛ لأن قانون العلية - أي لمكان العلة والمعلول - ينبعق فقط من الذهن، ويُسرى أيضاً عليه وحده؛ ومن ثم فإن عالم الإدراك العياني يوجد فقط بالنسبة له ومن خلاه. أما الحالات الثانية لإمكانية معرفة عالم الإدراك العياني فهي قابلية الأجسام الحيوانية للإحساس، أو تلك الخاصية التي تمتلكها أجسام معينة بكونها موضوعات مباشرة للذات. فالتغيرات المجردة التي تكون مدعاومة من الخارج بواسطة الأعضاء الحسية من خلال الانطباعات الملائمة لها، هي تغيرات يمكن أن نسميها تمثيلات، طالما أن هذه الانطباعات الحسية لا تثير فينا لذة أو ألماً، أي أنها - بعبارة أخرى - لا تكون لها آية دلالة مباشرة بالنسبة للإرادة، ومع ذلك فإنها تكون مدركة، أي أنها توجد فقط بالنسبة للمعرفة. ولهذا فإني أقول بهذا الاعتبار إن الجسم يكون معروفاً بطريقة مباشرة، أي يكون موضوعاً مباشراً. غير أن مفهوم الموضوع لا ينبغي أن نتخذه هنا بمعنى الأتم، لأنه من خلال هذه المعرفة المباشرة بالجسم - التي تسبق العمل التطبيقي للذهن وتكون مجرد إحساس - لا يكون الجسم ذاته موجوداً بوصفه موضوعاً بمعنى الأتم، وإنما يكون ابتداءً قابلاً لتأثيرات الأجسام الأخرى عليه. ذلك أن كل معرفة بما يكون موضوعاً بمعنى الأتم - أي بما يكون تمثلاً خاصاً بالإدراك العياني في المكان - إنما توجد من خلال الذهن وبالنسبة له. ولذلك فإن الجسم بوصفه موضوعاً بمعنى الأتم، أو - بعبارة أخرى - بوصفه تمثلاً خاصاً بالإدراك العياني في المكان، يكون معروفاً ابتداء بطريقة غير مباشرة - شأن كل الموضوعات الأخرى - من خلال تطبيق قانون العلية على تأثير أحد أجزاءه في جزء آخر، كما هو الحال في رؤية العين للجسم أو ملامسة اليد له. وبالتالي فإن صورة جسمنا لا تصبح معروفة لنا من خلال مجرد الشعور العادي، وإنما فقط من خلال المعرفة، فقط في فعل التمثيل، أو يمكن القول بعبارة أخرى إنه فقط من خلال الذهن تتبدى أجسامنا لنا ابتداء بوصفها كياناً عضوياً مترابطاً متمدداً. فالشخص الذي ولد أعمى، سوف يتلقى هذا التمثيل للجسم تدريجياً فحسب من خلال المعطيات التي تكشفها له حاسة اللمس لديه. أما الإنسان الأعمى الذي فقد ذراعيه

فلن يمكن أبداً من أن يتعرف على صورته، أو أنه على الأغلب سوف يستدل عليها وينشئها تدريجياً من خلال الانطباعات التي تحدث بفعل تأثير الأجسام الأخرى عليه. ولذلك، فإننا إذا كنا نسمى الجسم موضوعاً مباشراً، فإنه ينبغي لهم موقفنا هنا باعتباره منطويًا على تلك التحفظات.

وفضلاً عن ذلك، فإنه يترتب على ما قلناه أن كل الأجسام الحيوانية هي موضوعات مباشرة، أو هي بعبارة أخرى - نقاط انتلاق للذات في مجال الإدراك العياني للعالم، حيث تكون الذات هي ما يعرف دائماً، ولكنها - لنفس السبب - لا تكون أبداً هي الموضوع المعروف. ولذلك فإن المعرفة - المصحوبة بحركة ناتجة عن الدوافع التي تحكمها - هي الخاصية المميزة للحياة الحيوانية، تماماً مثلما أن الحركة الناتجة عن مثير ما هي الخاصية المميزة للنبات. أما ما لا ينطوي على كيان عضوي، فليس فيه حركة سوى تلك الحركة التي تحدثها العلل بمعناها الدقيق، إذا استخدمنا هذا المصطلح في أصيق معانيه. ولقد ناقشت كل هذا بإسهاب في مقالى عن مبدأ العلة الكافية (الطبعة الثانية، 20)، وفي كتابى عن علم الأخلاق (erste Abhandlung III) وفي كتابى عن الإبصار والألوان (i)؛ ولذلك فإني أحيل القارئ إليها.

ويترتب على كل ما قيل أن كل الحيوانات - حتى تلك الأقل كمالاً - لديها ذهن؛ لأنها جميعاً تعرف الموضوعات، وهذه المعرفة باعتبارها دافعاً هي ما يحدد حركاتها. فالذهن واحد في كل الحيوانات وفي كل الناس، فهو له صورة بسيطة واحدة أينما وجد، أعني الصورة الخاصة بمعرفة العلية، أى الانتقال من المعلوم إلى العلة ومن العلة إلى المعلوم، ولا شيء سوى ذلك. ولكن درجة حدة الذهن واتساع مجال معرفته يتفاوت بصورة هائلة، مع تدرجات متباينة للغاية تتراوح ابتداء من أدنى درجة للذهن، وهي التي تقتصر فقط على معرفة العلاقة العلية بين الموضوع المباشر والموضوع غير المباشر الذي يؤثر فيه؛ ومن ثم فإنه يكفي هنا لإدراك علة ما بوصفها موضوعاً في المكان أن يتم الربط بين التأثير الذي

يسشعره الجسم والعلة التي تحدث هذا التأثير - حتى نصل إلى الدرجات الأعلى من المعرفة بالارتباط السببي الذي يكون فحسب بين الموضوعات غير المباشرة. فمثل هذه المعرفة تمتد إلى فهم أعقد نظم العلة والمعلول في الطبيعة؛ لأنه حتى هذه الدرجة العليا من المعرفة تنتهي أيضاً إلى وظيفة الذهن لا وظيفة العقل. فتصورات العقل المجرد يمكن أن تفيد فقط في توصيل ما نفهمه في التجربة المباشرة، بأن تعمل على خلق صورة له في الفكر ثابتة ومرتبة، ولكنها لا تجلب أبداً هذا الفهم المباشر ذاته. فكل قوة طبيعية وقانون طبيعى، كل حالة من الحالات التي تتجلى فيها هذه القوى والقوانين، يجب أولاً أن تكون معروفة على نحو مباشر بواسطة الذهن قبل أن تتمثل لملكة العقل من خلال الوعي التأملى بطريقه مجردة **in abstracto**. فاكتشاف هوك Hooke لقانون الجاذبية، وشواهد الكثير جداً من الظواهر المهمة لهذا القانون، هي أمور كانت وليدة فهم مباشر حسى، وهذا ما أيدته أيضاً إحصائيات نيوتن Newton. ونفس الشيء يمكن أن يقال أيضاً عن اكتشاف لافوازير Lavoisier للأحماس ودورها المهم في الطبيعة، وعن اكتشاف جوته Goethe لأصل الألوان الفيزيقية. فكل هذه الاكتشافات ليست سوى انتقال مباشر سليم من المعلول إلى العلة، وهو ما يعقبه على الفور تعرف على هوية القوة الطبيعية التي تتجلى في كل العلل التي تكون من نفس النوع. وهذه بصيرة النامة هي تعبير - يختلف فحسب في الدرجة - عن نفس الملكة الواحدة للذهن التي بها يدرك حيوان ما باعتباره موضوعاً في المكان العلة التي تؤثر في جسمه. ولذلك، فإن كل تلك الاكتشافات العظيمة هي - تماماً مثل الإدراك العيانى وكل تجلي للذهن - بمثابة بصيرة مباشرة، ومن ثم فإنها تكون من وحي اللحظة، إنها لمحـة خاطفة **apperçu**، فكرة فجائية. فهي ليست نتاجاً لسلسلة طويلة من التأمل العقلى المجرد؛ لأن هذه العملية الأخيرة تعمل فقط على تثبيت المعرفة المباشرة للذهن بالنسبة لملكة العقل من خلال وضع هذه المعرفة في التصورات المجردة الخاصة بهذا العقل، وبعبارة أخرى يمكن القول إنها تجعل هذه المعرفة واضحة بأن يجعلها في وضع يتيح توصيلها وتفسيرها للأخرين. إن هذه الألمعية

التي تميز الذهن في فهمه للروابط العلية بين الموضوعات المعروفة بطريقة غير مباشرة، إنما تعبر عن نفسها عملياً لا فحسب في العلم الطبيعي (الذى ترجع كل اكتشافاته إلى هذه الألمعية)، وإنما أيضاً في الحياة العملية حيث تسمى عندئذ بالحس السليم أو بالفطنة (prudence). أما تجلياتها في العلم الطبيعي فلن الأفضل تسميتها بالذكاء وال بصيرة والنباهة. ويمكن القول بتعبير أدق إن الحس السليم أو الفطنة يعبران على وجه الحصر عن الذهن الذي يكون في خدمة الإرادة. ومع ذلك، فإن الحدود بين هذه المفاهيم لا ينبغي رسمها بشكل صارم؛ لأن نفس الوظيفة لنفس الذهن تمارس دائماً عملها لدى كل حيوان حينما يدرك عياناً الموضوعات في المكان. والحيوان في أكثر أنواعه ذكاءً يتخصص الطواهر الطبيعية ليستدل على العلة المجهولة من المعلوم؛ وبذلك فإنه يزود ملكة العقل بالماده التي تتيح له تصور القواعد العامة بوصفها قوانين الطبيعة. كذلك فإنه يتذكر آلات معقدة وبارعة من خلال الملاعنة بين العلل المعروفة والمعلومات المراده. أو أنه - وفقاً لمنطق الدافعية - يدبر ويحيط الخدع والمكائد الحاذقة، أو حتى يرتب على نحو ملائم الدافع وتأثيرها على كل واحد من الناس، ويحركها بعزم كما تتحرك الآلات بفعل الروافع. إن قصور الذهن يسمى على وجه الدقة بالغباء (Dummheit), وهو بالضبط البلادة في تطبيق قانون العلية، وعدم القدرة على الإدراك المباشر لسلسل العلة والمعلوم، الدافع والفعل. فالشخص الغبي ليس لديه قدرة على استبصار الارتباط الكائن بين الطواهر الطبيعية، سواء كانت تلك الطواهر تبدو من تلقاء ذاتها أو كانت موجهة قصدياً في عمل الآلات. ولهذا السبب، فإنه يؤمن على الفور بالسحر والمعجزات. والشخص الغبي لا يلحظ أن الأشخاص المختلفين - الذين يبدون بجلاء مستقلين عن بعضهم - يتواترون بالاتفاق؛ ولذلك فإنه يسهل تضليله وإرباكه. فهو لا يلحظ الدافع الخفي للنصيحة المقدمة، والأراء المعلنة، وهكذا. ولكن هناك دائماً شيئاً واحداً يفتقر إليه، أعني الذكاء وسرعة البديهة وسهولة تطبيق قانون العلية **Gesetz der Kausalität** (law of causality)، وبعبارة أخرى ملكة الذهن.

وفي هذا الصدد فإن أكبر وأبلغ مثال على الغباء صادفته في حياته كان صبياً في حوالي الحادية عشرة، التقى به في مستشفى للأمراض العقلية. لقد كان لديه بالتأكيد ملكة العقل؛ لأنَّه كان يتحدث ويفهم، ولكنَّه فيما يتعلق بالذهن كان أدنى من كثير من الحيوانات. فعندما أتيت إليه أول مرة لاحظ عدسة نظارة كنت أعلقها حول رقبتي، وكانت تتعكس عليها نوافذ الغرفة وقمم الأشجار من خلفها. وفي كل مرة أزوره فيها كان يبدو مندهشاً ومبهجاً إلى حد كبير بهذا الأمر، ولم يكن يمل أبداً من النظر في دهشة إلى تلك العدسة. وذلك لأنَّه لم يفهم أنَّ هذا الأمر برمته هو العلية المباشرة للانعكاس.

وكما أنَّ درجة حدة الذهن تتباين إلى حد كبير فيما بين البشر، كذلك فإنَّها ربما تتباين إلى حد أكبر فيما بين الأنواع المختلفة من الحيوانات. ففي كل الأنواع الحيوانية - حتى في تلك التي تكون أقرب إلى النبات - يوجد من الذهن القدرة الذي يكفيها للانتقال من المعلوم في الموضوع المباشر إلى الموضوع المباشر من حيث هو عليه؛ ومن ثم الانتقال إلى الإدراك العياني، إلى فهم موضوع ما. فهذا بالضبط هو ما يجعلها حيوانات؛ لأنَّه يمنحها إمكانية الحركة الناتجة عن الدوافع، وبذلك يمنحها القدرة على البحث، أو - على الأقل - القدرة على الإدراك والتغذى. وفي مقابل ذلك، فإنَّ النبات تكون لديه فقط الحركة الناتجة عن المنبهات، فليس في وسعه سوى أن ينتظر مجيء التأثير المباشر لهذه المنبهات وإلا كان مصيره الذبول، فليس بمقدوره أن يبحث عنها أو يدركها. ونحن نتعجب من القدر الهائل من الذكاء الذي نجده في الحيوانات الأكثر تطوراً مثل: الكلب والفيل والقرد والثعلب، وهي الحيوانات التي قدم لنا بوفون Buffon وصفاً بارعاً لمهاراتها. وفي حالة هذه الحيوانات الأكثر ذكاءً يمكننا أن نحدد بدرجة ما من الدقة ما لديها من قدرة ذهنية دون عنون من العقل، أي دون عنون من المعرفة المجردة المصاغة في تصورات. ونحن يمكننا أن نرى هذا الأمر في أنفسنا؛ لأنَّ الذهن وملكة العقل فينا دائمًا ما تدعمن بعضهما بالتبادل. ولذلك فإنَّنا نجد أنَّ تجليات الذهن في الحيوانات تتجاوز أحياناً توقعنا، وتأتي أحياناً أخرى أدنى منه. فنحن - من ناحية -

نندesh من ذكاء الفيل الذى نراه- بعد أن عبر جسراً عديدة أثناء رحلته خلال أوروبا- يرفض أن يعبر جسراً ما على الرغم من رؤيته لبقية المجموعة المصاححة له من الناس والجیاد وقد اعتادوا عبوره؛ لأن بناء هذا الجسر قد بدا له أضعف من أن يتحمل وزنه. ولكننا- من ناحية أخرى- نتعجب من أن قردة الأورانج أوتان الذكية التي تتفى أنفسها بالنار التي وجدتها مصادفة، لا تُبقي على النار مشتعلة بتزويدها بالخشب، وهو دليل على أن هذا الأمر يتطلب نوعاً من التدبر الذى لا يحدث بدون تصورات مجردة. ومن المؤكد تماماً أن معرفة العلة والمعلول- باعتبارها الصورة العامة للذهن- تكون متصلة بطريقة قبلية في الحيوانات؛ لأنها بالنسبة للحيوانات كما هي بالنسبة لنا تكون بمثابة الشرط الأولى لكل معرفة بالعالم الخارجى من خلال الإدراك العيانى. وإذا كانحتاج إلى دليل إضافى على هذا فلنلاحظ على سبيل المثال- كيف أن الجرو الصغير لا يجرؤ على القفز من فوق المنضدة مهما كان يرغب فى فعل ذلك؛ لأنه يتوقع تأثير وزن جسمه، على الرغم من أنه ليست لديه معرفة بهذه المسألة المحددة من واقع التجربة. ومع ذلك، فإننا عندما نصدر حكمًا على الذهن عند الحيوانات، ينبغي الاحتراز من النظر إلى الذهن باعتباره تجلّياً للغرائز؛ فتلك خاصية مختلفة تماماً عن الذهن مثلاً هي مختلفة عن ملكة العقل، إلا أنها غالباً ما تمارس فعلها على نحو مشابه تماماً للنشاط المركب من هاتين الملكتين معاً. غير أن مناقشة هذا الأمر لا تخصل السياق الذى نحن بصدده هنا، وسوف تجد سياقها الملائم فى الكتاب الثاني عندما ننظر فى أمر انسجام الطبيعة أو ما يُسمى لاهوت الطبيعة. فالسبعين وعشرون فصلاً بالمجلد الملحق مكرسة خصيصاً لهذا الأمر.

لقد سميـنا قصور الذهن بالـغباء، أما القصور فى تطبيق ملكة العقل فى مجال الممارسة العملية فسوف نسميه الحماقة (foolishness)، والقصور فى ملكة الحكم سوف نسميه البلاهة (silliness)، أما القصور فى الذاكرة فسوف نسميه الجنون (madness). ولكننا سندرس كل حالة من هذه الحالات فى موضعها الملائم. إن ما يُعرف على النحو الصحيح من خلال

ملكة العقل هو الحقيقة، أعني الحكم المجرد الذي يكون له أساس أو علة كافية (انظر مقال: عن مبدأ العلة الكافية، فقرة 29 وما يليها)، وما يُعرف على النحو الصحيح من خلال الذهن هو الواقع، أعني الانتقال الصحيح من المعلوم المتمثل في الموضوع المباشر إلى علته. والخطأ يكون مضاداً للحقيقة، باعتباره خداع العقل؛ في حين أن الوهم يكون مضاداً للواقع، باعتباره خداع الذهن. والمناقشة التفصيلية لكل هذا يمكن التماسها في الفصل الأول من مقالى عن الإبصار واللوان. إن الوهم (illusion) يحدث عندما يمكن أن يُعزى نفس المعلوم إلى علتين مختلفتين تماماً، تحدث إحداهما بشكل متكرر للغاية، بينما تحدث الأخرى بشكل نادر للغاية. وحيث إن الذهن لا يكون لديه معطيات لتحديد العلة التي تمارس فعلها في حالة جزئية معينة - خاصة أن المعلوم يكون متماثلاً - فإنه يفترض دائماً أن العلة المعتادة هي التي تمارس تأثيرها هنا، وحيث إن نشاط الذهن لا يكون تأملياً واستدلاليًا، وإنما يكون مباشراً وفورياً؛ فإن مثل هذه العلة الخطأة تتمثل لنا باعتبارها الموضوع المدرك، في حين أنها ليست سوى وهم خادع. ولقد بينت في مقالى سالف الذكر كيف يحدث على هذا النحو الإبصار المزدوج والإحساس المزدوج عندما تصبح الأعضاء الحسية في وضع غير مألف؛ وبذلك قدمت برهاناً لا يمكن دحضه على أن الإدراك العياني يوجد فقط من خلال الذهن والأجل الذهن. ويمكن أن نذكر أمثلة على مثل هذا الخداع الذهني أو الوهمي من قبل: العصا التي تبدو منكسرة بينما تُغمَر في الماء، والصور المنعكسة في المرايا الكروية التي تظهر إلى حد ما خلف سطح هذه المرايا عندما تكون محدبة، وتظهر إلى حد ما أمام سطحها عندما تكون مقعرة. ومن هذا النوع من الأمثلة أيضاً ذلك الاتساع الأكبر في حجم القمر الذي يظهر بوضوح عندما يكون في مستوى الأفق مقارنة بحجمه عندما يكون في المستوى الرأسي. وليس هذه بمسألة بصرية؛ لأن العين - كما أثبت لنا جهاز قياس الزوايا متناهية الصغر - ترى القمر في الوضع الرأسي بزاوية رؤية أكبر من الزاوية التي تراه بها بينما يكون في الوضع الأفقي. فالمسألة هنا تخص الذهن الذي يفترض أن علة خفوت بريق ضوء القمر والنجوم

حينما تكون في الوضع الأفقى هي أنها تكون على مسافة أبعد، وبذلك فإن الذهن يتعامل معها على أنها موضوعات أرضية يسرى عليها المنظور الكروي. ولذلك فإنه يحسب أن القمر عند مستوى الأفق يكون على مسافة أبعد كثيراً مما يكون عند المستوى الرأسى، ويرى قبة السماء فى نفس الوقت أيضاً على أنها أكثر اتساعاً، ومن ثم أكثر سطحًا عند مستوى الأفق. إن نفس هذا التقدير الخطأ فى تطبيق المنظور الكروي هو ما يؤدي بنا إلى افتراض أن الجبال شاهقة الارتفاع - التي تبدو لنا قممها مرئية بوضوح فقط فى الجو الصافى تماماً - أكثر قرباً مما هي عليه فى الواقع الأمر، ومن ثم لا تبدو شاهقة الارتفاع مثلاً ما هي فى الواقع، وهذا هو ما يحدث عندما نشاهد - على سبيل المثال - جبل مونت بلان Mont blanc من بلدة سالينش Salenche. ومثل هذه الأوهام الخادعة فى مجلها تتمثل لنا فى الإدراك العيانى على نحو لا يمكن الحلولة دون حدوثه من خلال أي برهان للعقل. فمثل هذه البراهين يمكن أن تمنع حدوث الخطأ فحسب، أو أنها تمنع حدوث حكم بدون أساس أو علة كافية من خلال صياغة حكم مضاد يكون صحيحاً، لأن نعرف بطريقة مجردة أن علة الضوء الأكثر خفوتاً للقمر والنجوم فى الحالة المذكورة سالفاً - على سبيل المثال - ليست هي المسافة الأكثر بعده، وإنما هي الطقس الأكثر ضباباً عند مستوى الأفق. ولكن الوهم يبقى على حاله فى كل الحالات المذكورة رغمما عن أي معرفة مجردة؛ لأن الذهن يكون مختلفاً كلياً عن ملكة العقل، وهى ملكة المعرفة التى أضيفت للإنسان وحده، والحقيقة أن الذهن فى حد ذاته يكون لاعقلانياً، حتى فى الإنسان. فالعقل يمكنه دائماً أن يعرف فحسب، بينما الإدراك العيانى يبقى متحرراً من تأثيره، وينتمى إلى الذهن وحده.

-7-

بالنظر إلى مجمل العرض الذى قدمناه حتى الآن، فإننا يجب مع ذلك أن نلاحظ ما يلى. إننا لم نبدأ من الموضوع ولا من الذات، وإنما من التمثال الذى

يتضمنهما ويفترضهما معاً، ذلك أن التقابل بين موضوع ذات هو الصورة الأولى العامة والجوهرية للتمثيل. ولذلك فإننا قد درسنا أولاً هذه الصورة ذاتها، وبعد ذلك (رغم أن إحالاتنا في هذا الصدد كانت لمعقولنا التمهيدى^(٣)) درسنا الصور الأخرى التابعة لهذه الصورة، أعني صور الزمان والمكان والعلية. فهذه الصور تتبع إلى الموضوع، ولكن حيث إنها تتبع إلى الموضوع ذاته، وحيث إن الموضوع دوره يكون لازماً بالنسبة للذات ذاتها، فإن هذه الصور يمكن أن تكشف أيضاً من خلال الذات، وبعبارة أخرى يمكن أن تُعرف بطريقة قلبية، وعلى هذا يمكن اعتبارها بمثابة حدود مشتركة لكل منها. ولكن هذه الصور جميعها يمكن الإشارة إليها بصيغة مشتركة واحدة هي مبدأ العلة الكافية، على نحو ما بينت ذلك بإسهاب في مقالى التمهيدى.

إن هذا الإجراء يميز تماماً وبشكل قاطع منهجنا في النظر الفلسفى عن أي محاولة فلسفية سابقة. فكل المذاهب السابقة اتخذت نقطة بدايتها إما من الموضوع أو من الذات؛ ولذلك فإنها تحاول أن تفسر أحدهما من خلال الآخر، وذلك وفقاً لمبدأ العلة الكافية^(٤). وفي مقابل ذلك، فإننا ننكر تبعية العلاقة بين الموضوع والذات لسيطرة هذا المبدأ. وربما يرى البعض أن فلسفة الهوية - التي ظهرت وأصبحت معروفة للكافة في يومنا هذا - باعتبارها لا تدرج تحت هذا التقابل بين البديلين السالف ذكرهما، من حيث أنها لا تتخذ نقطة بدايتها الحقيقة من الموضوع ولا من الذات، وإنما من شيء ثالث، أعني المطلق الذي يكون قابلاً للمعرفة من خلال عيانية العقل Vernunft-Anschauung، والذي لا يُعد موضوعاً ولا ذاتاً، وإنما الهوية الواحدة المؤلفة منها^(٥). وحيث إنه لا دراية لى على الإطلاق بكل ما يُعرف بعيانية العقل، فلن أتجرا على الحديث عن مفهومي الهوية المقدسة

(٣) المقصود: مقال عن مبدأ العلة الكافية.

(٤) المقصود أن هذه المذاهب إما أن تجعل الموضوع ناتجاً عن الذات ومستخلصاً منها أو العكس، وبذلك فإنها تجعل علاقة الذات بالموضوع كعلاقة العلة بالمعلول التي يكون فيها أحدهما ناتجاً عن الآخر.

(٥) المقصود: فلسفة قيسته.

والمطلق سالفى الذكر. ولكن حيث إن موقعي هنا يتحدد فقط إزاء البيانات الرسمية التي يعنها أصحاب عيانية العقل - وهي البيانات المتاحة لمعرفة الكافة، بمن فى ذلك الأشخاص المدنسين من أمثالى - فإننى أعقب على هذا بالقول إن هذه الفلسفة لا يمكن استثناؤها من التقابل بين البديلين الخاطئين سالفى الذكر؛ لأنها لا تتحاشى هذين الخطأين المتقابلين - رغم هوية الذات والموضوع غير القابلة للتصور - وإنما تكون فحسب قابلة للحدس العقلى، أو يمكن الشعور بها عندما نصبح مستغرفين فيها. فهذه الفلسفة - على العكس من ذلك - تربط بين هذين العنصرين معًا فى باطنها، حيث إنها ذاتها تنقسم إلى فرعين: والفرع الأول: هو المثالية الترانسندنتالية (transzendentaler Idealismus (transcendental idealism) فيشه فى الذات، والذى يترتب على تعاليمه أن الموضوع يمكن أن ينبع عن الذات أو يُغزل منها وفقاً لمبدأ العلة الكافية، والفرع الثانى هو فلسفة الطبيعة Naturaphilosophie (Philosophy of Nature) التي تتصور على غرار ذلك أن الذات يمكن أن تنشأ تدريجياً من الموضوع من خلال تطبيق منهج يُسمى التركيب، وهو منهج لا أفهم منه سوى القليل جداً، على الرغم من أن هذا القليل جداً كافٍ لأعلم عنه أنه عملية تجرى وفقاً لمبدأ العلة الكافية في صور متعددة. وأنا أنكر الحكمة العميقه التي ينطوى عليها منهج التركيب هذا، وبما أننى لا أعرف شيئاً على الإطلاق عما يُعرف بعيانية العقل^(*)، فإن كل تلك الشروح التي يفترضها تبدو بالنسبة لي أشبه بكتاب من طلاسم مغلق تماماً على أي فهم. ويبدو أن الأمر يبلغ هذا الحد بالفعل لدرجة أن مذاهب الحكمة العميقه هذه - ويا للعجب - تبدو لي دائمًا مجرد كلام طنان، بل محض هراء.

إن المذاهب التي تبدأ من الموضوع اتخذت دائمًا مجمل عالم الإدراك العيانى ونظمته بوصفه قضية بحثها، إلا أن الموضوع الذى اتخذته كنقطة انطلاق لها لم

(*) من الواضح أن شوبنهاور يسخر من مفهوم العيان أو الحدس العقلى باعتباره مفهوماً متناقضًا؛ إذ إن الحدس عده يجرى على مستوى الروية العيانية أو الإدراك الحسى المباشر، بينما تبقى التصورات المجردة من شأن العقل.

يكن دوماً هو ذلك العالم الذي يكون موضوعاً للإدراك العياني، ولا حتى مكونه الأساسي، أعني المادة. فعلى العكس من ذلك، يمكن تقسيم هذه المذاهب على أساس من الفئات الأربع للم الموضوعات الممكنة التي عرضناها في مقالنا التمهيدى. وعلى هذا يمكن القول إن طاليس Thales، والمدرسة الأيونية Demokritus، die Ionier Schule (Ionic School) وأبيقور Epicuros، وجوردانو برونو Giordano Bruno، والماديين الفرنسيين die französischen Materialisten (French Materialists) الفئة الأولى من الموضوعات، أعني من العالم الواقعي. أما اسپينوزا (بسبب تصوره عن الجوهر الذي يعد مجرداً تماماً ويوجد فقط من خلال تعريفه)، والإيليون Eleaten (Eleatics) من قبله، فقد بدأوا من الفئة الثانية من الموضوعات، أو من التصورات المجردة. بينما أن تعاليم الفيثاغوريين Pythagoreer (Pythagoreans) وتعاليم حكمة الصيرورة The I Ching^(*) قد بدأنا من الفئة الثالثة، أعني من الزمان، وبالتالي من الأعداد. وأخيراً، فإن الفلسفة المدرسية إذ تذهب إلى القول بالخلق من العدم بفضل فعل إرادى لموجود متعال، فقد بدأت بذلك من الفئة الرابعة، أعني من فعل الإرادة المدفوع بالمعرفة.

ومن بين كل المذاهب الفلسفية التي تبدأ من الموضوع، فإن النزعة المادية هي التي يمكن إجراؤها على النحو الأكثر اتساقاً، ومدى نطاقها إلى أبعد مدى. فهي تنظر إلى المادة، ومعها الزمان والمكان، باعتبارها موجودة بالفعل، ولا تعبأ بإحالتها إلى الذات التي بالنسبة لها فقط يوجد كل هذا. وعلاوة على ذلك، فإنها تتمسك بقانون العلية بوصفه المرشد الذي تهتدي به في مسارها، معتبرةً إياها نظاماً أو ترتيباً للأشياء موجوداً ذاته، أي حقيقة أبدية veritas aeterna ؛ ومن ثم فإنها لا تعبأ بالذهن الذي فيه وبالنسبة له فقط توجد العلية. إنها تحاول أن تجد أول

(*) يشير هذا المصطلح إلى كتاب الحكم المقدس عند الصينيين القدماء، وهي حكمة تقوم على معرفة المرء بنظام الكون في صيرورته وت حولاته بحيث يستطيع أن يحدد موضعه من هذا النظام، فيتجنب الخطأ والفشل وسوء المصير، وبلغ الحكم والسعادة المنشودة.

وأبسط صورة للمادة، لتنقل منها بعدها إلى كل الصور الأخرى للمادة، وذلك على نحو متسلسل يبدأ من الآلة الخالصة إلى الكيمياء، إلى الجاذبية القطبية، إلى مملكتي النبات والحيوان. وعلى فرض أن هذا الإجراء قد تم بنجاح، فإن الحلقة الأخيرة في السلسلة ستكون عندئذ هي قابلية الحس لدى الحيوان، أي المعرفة، وهي ما سيبدو بالتالي عندئذ على أنها مجرد تحول في المادة، أي حالة من حالات المادة أنتجتها العلية. ولو أثنا تابعنا مسار النزعة المادية على هذا النحو إلى أن يبلغ أقصى مداه، فإننا عندئذ سنصاب بنوبة فجائحة من ضحك آلهة الأولمب الذي لا يمكن إخمامه. ولذلك فإننا ينبغي أن نصبح فجأة واعين - كما لو كنا نصحو من حلم - بأن النتيجة النهائية للنزعة المادية التي يتم بلوغها بطول الجهد، أعني المعرفة، كانت مفترضة من قبل باعتبارها الشرط اللازم منذ نقطة البداية ذاتها، أي منذ البدء من المادة الخالصة. فنحن مع هذه النزعة المادية كنا نتخيل، أثنا كنا نفكر في المادة، في حين أثنا في الحقيقة لم نكن نفكر سوى في الذات التي تتمثل المادة، في العين التي تراها، في اليد التي تحسها، في الذهن الذي يعرفها. وبذلك فإن مبدأ المصادر على المطلوب *petitio principii* في أروع صوره يكشف لنا عن ذاته على غير توقع؛ لأن الحلقة الأخيرة في السلسلة تتبدى لنا فجأة باعتبارها نقطة البداية فيها، وتتبدى السلسلة بوصفها دائرة، ويتبدى الفيلسوف المادى أشبه ببارون مونشهاوزن Treiherr von Münchhausen كان يسبح فى الماء على ظهر جواد، راح يرفع برجليه جواده ليتصبب فوق الماء من مقدمته، ثم يرفع نفسه هو بجذب الجواد من ذيله إلى الأمام. إن العبث الأساسى فى النزعة المادية يمكن فى أنها تتخذ نقطة بدايتها من الموضوعوى das Objektiven (the objective)، وتتخذ شيئاً ما موضوعياً باعتباره أساساً نهائياً للتفسير، سواء كان مادة Materie (matter) متصورة، أي على نحو ما تكون موضوعاً للتفكير gedacht wird فحسب، أو عندما تشكّل فى صورة، وأصبح معطى تجريبياً، أي أصبح جوهراً مادياً der Stoff (substance)، ربما فى صورة العناصر الكيميائية جنباً إلى جنب مع مركباتها الأولية. وهى تنظر إلى

هذا الشيء الموضوعى على أنه يوجد وجوداً مطلقاً وفى ذاته، كما تجعل الطبيعة العضوية وفى النهاية الذات العارفة تتبع منه؛ وبذلك يتم تفسيرها كليّة من خللها، بينما الحقيقة أن كل ما يكون موضوعياً إنما يكون بما هو كذلك مشروطاً فى أساليب متعددة بالذات العارفة مع صورها فى المعرفة، وهو يفترض مسبقاً هذه الصورة؛ ومن ثم فإنه يختفى كليّة حينما نستبعد الذات. ولذلك فإن النزعة المادية هي محاولة تفسير ما يكون معطى لنا على نحو مباشر بما يكون معطى لنا على نحو غير مباشر. إن كل ما يكون موضوعياً ومتداً ومؤثراً، ومن ثم كل ما يكون مادياً، تنظر إليه النزعة المادية باعتباره أساساً راسخاً يقوم عليه تفسيرها الذى يرى أن اختزال كل شيء إلى هذا الأساس المادى يعد كافياً حتى إنه لا يترك وراءه شيئاً (حتى وإن كان هذا الاختزال ينحل في نهاية الأمر إلى الفعل ورد الفعل). ولكننا رأينا أن كل هذا يكون معطى على نحو غير مباشر ومشروط فحسب، ولذلك فإنه يكون حاضراً حضوراً نسبياً فقط؛ لأنه قد مر من خلال آلة ومصنع المخ، ومن ثم جرت عليه صور الزمان والمكان والعلية التي بفضلها أصبح ابتداء حاضراً لنا كشيء ممتد في المكان وفاعل في الزمان. ولكن النزعة المادية تحاول ابتداء من هذا الشيء الذي يكون حاضراً على نحو غير مباشر أن تفسر حتى ما يكون معطى على نحو مباشر، أي التمثل (الذى به يوجد كل هذا)، وأن تفسر حتى الإرادة التي ينبغي أن تُفسَّر من خلالها كل تلك القوى الأساسية التي تتصح عن نفسها وفقاً للعلل المحركة لها، ومن ثم وفقاً للقانون. أما الزعم أن كل معرفة هي تحول في المادة، فلنا الحق دائمًا في أن نضع في مقابلة زعماً مضاداً يرى أن كل مادة هي فحسب تحول في معرفة الذات، من حيث إنها موضوع لتمثيل الذات. ومع ذلك فإن هدف ونموذج كل علم طبيعي هو في الأساس التطبيق التام للنزعة المادية في الواقع. وإدراكنا هنا أن هذا أمر ظاهر الاستحالة إنما يعتمد حقيقة أخرى ستتخرج عن تأملاتنا التالية، أعني حقيقة أن كل علم بالمعنى الحقيقي - وأنا أعني بذلك كل معرفة منظمة تهتم بمبدأ العلة الكافية - لا يمكن أن يبلغ هدفاً نهائياً أو يقدم تفسيراً مرضياً تماماً. فهو لا يبلغ أبداً الطبيعة العميقـة

لعالم، إذ إنه لا يتجاوز أبداً التمثيل، فضلاً عن أنه لا ينبعنا في الواقع الأمر بشيء سوى علاقة تمثل بتمثيل آخر.

إن كل علم يبدأ دائماً من معطيين أساسيين، أحدهما يتخذ دائماً صورة أو أخرى من مبدأ العلة الكافية بوصفه قانوناً، والآخر هو موضوع ذلك العلم بوصفه مشكلة ما. وهكذا فإن الهندسة - على سبيل المثال - تتخذ المكان بوصفه قضيتها الأساسية، وتتخذ أساس الوجود في المكان بوصفه قانوناً. والرياضيات تتخذ الزمان بوصفه قضيتها، وتتخذ أساس الوجود في الزمان بوصفه قانوناً. والمنطق يتخذ من ارتباط المفاهيم من حيث هي مفاهيم بوصفه قضيتها، ويأخذ أساس المعرفة بوصفه قانوناً. والتاريخ يتخذ الأفعال الماضية للناس في مجموعة بوصفها قضيتها، ويأخذ مبدأ الدافعية بوصفه قانوناً. كذلك فإن العلم الطبيعي يتخذ المادة بوصفها قضيتها، ويأخذ مبدأ العلية بوصفه قانوناً. وبالتالي فإن غايته وهدفه هو أن يعزز - مهتمياً بمبدأ العلية - كل حالات المادة الممكنة إدراها إلى الأخرى، وفي النهاية إلى حالة مفردة؛ وأن يستمد كذلك هذه الحالات إدراها من الأخرى، وفي النهاية من حالة مفردة. وهكذا فإن العلم الطبيعي توجد فيه حالتان على طرفيين مقابلين: حالة المادة التي تمثل أقل الموضوعات مباشرة بالنسبة للذات، وحالة المادة التي تمثل أكثر الموضوعات مباشرة بالنسبة للذات، وبعبارة أخرى يمكن القول إن المادة الجامدة الغفل، أي العنصر الأولى، تمثل أحد هذين الطرفين، وإن الكيان العضوي البشري الحي يمثل الطرف المقابل. ومن بين العلوم الطبيعية نجد أن الكيمياء على سبيل المثال تتطلع إلى الطرف الأول، بينما يتطلع علم وظائف الأعضاء إلى الطرف الثاني. ومع ذلك لم يتم حتى الآن بلوغ أي من الطرفين، فما تم بلوغه إنما هو فقط إحراز نجاح جزئي في المسافة المتوسطة الواقعة بينهما. والواقع أن المشهد يبدو ميؤساً منه إلى حد ما. فالكيميائيون - بافتراسهم أن الانقسام الكيفي للمادة يكون بلا نهاية على خلاف الانقسام الكمي للمادة - يحاولون دائماً اختزال عدد عناصرهم الكيميائية التي يوجد منها حتى الآن ستون عنصراً؛ وحتى إذا نجحوا في النهاية في الوصول إلى عناصرتين، فسوف يكونون بحاجة إلى اختزالهما إلى عنصر واحد. ذلك أن قانون التجانس يُفرض إلى افتراض وجود حالة مادية كيميائية أولى تنتهي وحدها إلى طبيعة المادة في ذاتها، وتكون سابقة على كل الحالات الأخرى للمادة التي ينطر إليها على أنها غير جوهرية بالنسبة لطبيعة المادة في ذاتها، وإنما هي

فقط أشكال وكيفيات عارضة لها، جاءت بمحض الصدفة. ومن ناحية أخرى، فإننا لا نفهم كيف يمكن لمثل هذه الحالة المادية الأولى أن يجري عليها تغير كيميائى، إن لم تكن هناك حالة مادية ثانية تمارس تأثيرها عليها. وبذلك فإن المعضلة التى تتبدى هنا فى مجال الكيمياء هى نفس المعضلة التى واجهها أبيقر فى مجال الميكانيكا، حينما كان عليه أن يبين كيف انتقلت الذرة الأولى من المسار الأصلى لحركتها والواقع أن هذا التناقض - الذى ينشأ برمته ذاتياً ولا يمكن تحاشيه أو حلـهـ يمكن توصيفه على نحو سيد تمامـا باعتباره مناقضة **Antinomie** كيميائية. وتماماً مثلما أن هناك مناقضة يمكن التناسـها فى أحد طرفي العلوم الطبيعـية، كذلك فإن مناقضة أخرى سوف تظهر فى الطرف الآخر المقابل. كما أن هناك أملاً ضئيلاً فى بلوغ هذا الطرف الآخر فى العلوم الطبيعـية، لأنـنا أصبحـنا نفهم بوضوح أكبر على الدوام أن ما يكون كيميائـياً لا يمكن أبداً رده إلى ما يكون ميكانيكـياً، وأنـما يكون عضـوـياً لا يمكن أبداً رده إلى ما يكون كيميائـياً أو كهرـبـائـياً. ولكن أولـئـك الذين فى أيامـنا هذه يـتـذـون مـجـدـداً هذا الطـرـيقـ المـضـلـلـ، سـرعاـنـ ما سـوفـ يـرـتـدونـ عـلـىـ أـعـقـابـهـمـ فـىـ صـمـتـ وـخـزـىـ، مـثـلـماـ حـدـثـ لـكـلـ أـسـلـافـهـمـ. وـسـوفـ نـتـأـولـ هـذـاـ الـأـمـرـ بـتـفـصـيلـ أـكـبـرـ فـىـ الـكـتـابـ التـالـىـ. وـالـوـاقـعـ أـنـ المـعـضـلـاتـ التـيـ ذـكـرـنـاـ هـنـاـ بـشـكـلـ عـارـضـ، هـىـ مـاـ تـوـاجـهـهـ الـعـلـومـ الطـبـيـعـيـةـ فـىـ عـقـرـ دـارـهـاـ. وـإـذـاـ نـظـرـنـاـ إـلـىـ هـذـهـ الـمـعـضـلـاتـ مـنـ جـهـةـ الـفـلـسـفـةـ، فـإـنـهاـ سـوفـ تـتـبـدـىـ لـنـاـ فـىـ النـزـعـةـ المـادـيـةـ، وـلـكـنـهاـ كـمـ رـأـيـنـاـ نـزـعـةـ تـحـمـلـ بـذـورـ مـوـتـهـاـ فـىـ بـاطـنـهـاـ مـنـذـ مـوـلـدـهـاـ؛ لـأـنـهـاـ تـجـاهـلـ الـذـاتـ وـصـورـ الـمـعـرـفـةـ التـيـ تـقـرـضـهـاـ أـكـثـرـ أـشـكـالـ الـمـادـةـ غـلـلاـ، تـمـاماـ بـقـدرـ ماـ يـفـرـضـهـاـ الـكـيـانـ الـعـضـوـيـ الـحـىـ الـذـىـ تـوـدـ هـذـهـ الـنـزـعـةـ أـنـ تـصـلـ إـلـيـهـ. لـأـنـ الـمـبـداـ القـائـلـ "لـاـ مـوـضـوـعـ بـدـوـنـ ذـاتـ" هوـ الـمـبـداـ الـذـىـ يـجـعـلـ كـلـ نـزـعـةـ مـادـيـةـ مـسـتـحـيلـةـ عـلـىـ الدـوـامـ. وـلـاشـكـ فـىـ أـنـهـ يـمـكـنـ التـفـوهـ بـكـلـمـاتـ تـتـحدـثـ عـنـ شـمـوسـ وـكـواـكـبـ دـونـ عـينـ تـرـاهـاـ وـدـهـنـ يـدـرـكـهـاـ، وـلـكـنـ حـيـنـماـ نـنـظـرـ إـلـىـ هـذـهـ الـمـوـضـعـاتـ باـعـتـبارـهـاـ تـمـثـلـاـ، فـإـنـ مـثـلـ هـذـهـ الـكـلـمـاتـ التـيـ نـقـولـهـاـ عـنـهـاـ تـصـبـحـ لـغـوـاـ يـشـبـهـ قـولـنـاـ "خـبـ حـدـيدـىـ" **Sideroxylon**ـ. وـمـنـ نـاحـيـةـ أـخـرىـ، فـإـنـ قـانـونـ الـعـلـىـةــ وـمـاـ يـسـتـتـبعـهـ مـنـ نـظـرـ وـبـحـثـ فـىـ الطـبـيـعـةــ يـقـضـىـ بـنـاـ بـالـضـرـورةـ إـلـىـ اـفـتـراـضـ أـنـ كـلـ حـالـةـ مـادـيـةـ أـكـثـرـ إـحـكـامـاـ فـيـ نـظـامـهـاـ، لـابـدـ أـنـهـاـ تـلـتـ فـيـ التـرـتـيبـ الـزـمـانـىـ حـالـةـ أـخـرىـ أـقـلـ مـنـهـاـ صـفـلـاـ وـتـهـذـيـبـاـ. وـهـكـذاـ فـإـنـ الـحـيـوـانـاتـ وـجـدـتـ قـبـلـ الـبـشـرـ، وـالـأـسـماـكـ قـبـلـ الـحـيـوـانـاتـ الـبـرـيـةـ، وـالـنبـاتـاتـ قـبـلـ الـأـسـماـكـ، وـالـكـائـنـاتـ الـلـاعـضـوـيـةـ قـبـلـ الـكـائـنـاتـ الـعـضـوـيـةـ؛ وـعـلـىـ

هذا فإن الكتلة الأصلية للمادة كان عليها أن تمر بسلسلة طويلة من التغيرات قبل أن يمكن لأول عين أن تبصر. وعلى الرغم من ذلك، فإن وجود هذا العلم برمنته يبقى إلى الأبد متوقفاً على العين الأولى التي أبصرت، حتى وإن كانت عين حشرة. لأن مثل هذه العين تجلب بالضرورة المعرفة التي لأجلها وعليها فحسب يوجد هذا العالم، والتي بدونها لا يمكن حتى تصوره. فالعالم يكون في مجمله تمثلاً، وهو بهذا الاعتبار يتطلب ذاتاً عارفة بوصفها داعمة يقوم عليها وجوده. وذلك المسار الطويل من الزمان ذاته - الذي يمثل بتغيرات لا تحصى، ترتقي خلالها المادة من صورة إلى أخرى حتى تأتى إلى الوجود في النهاية الحيوان الأول القادر على المعرفة - ذلك المسار الزمانى في مجمله يكون منتصراً فقط من خلال وحدة الوعي. فهذا العالم هو نتاج تمثلات هذا الوعي التي هي صورة معرفته، والتي بدونها يفقد هذا العالم أي معنى، ولا يكون هناك شيء على الإطلاق. وبذلك فإننا نجد - من ناحية - أن وجود العالم برمنته يكون معتمداً على موجود عارف أول أيّاً كان، مهما قل حجمه من الارتفاع؛ ولكننا نجد - من ناحية أخرى - أن هذا الموجود العارف الأول يكون في مجمله بالمثل معتمداً بالضرورة على سلسلة طويلة من العلل والمعمولات التي سبقته، والتي يبدو هو ذاته فيها أشبه بحطة صغيرة. وهاتان الرؤيتان المتناقضتان - اللتان نجد أنفسنا منقادين إلى كل منهما بدرجة متساوية - هما ما يمكن وصفه بالمناقشة الكائنة في ملكة المعرفة لدينا، وما يمكن إقراراه باعتباره النظير المقابل للمناقشة التي نجدها في الطرف الأول من العلوم الطبيعية. ومن ناحية أخرى، فإن المناقضة الرباعية^(*) عند كانت - كما سنبين ذلك في نقدنا لفلسفته الذي أحقناته بنهاية هذا العمل - هو نوع من المراوغة التي لا تستند لأساس. ولكن التناقض الضروري الذي يقدم لنا ذاته في النهاية هنا، هو تناقض يمكن حله على أساس أن الزمان والمكان والعلية - إذا استخدمنا لغة كانت - لا تنتهي إلى الشيء في ذاته، وإنما تنتهي فقط إلى مظهره أو وجوده الظاهري الذي يتخذ صورته من خلال الزمان والمكان والعلية. وهذا يعني - بلغتي الخاصة - أن العالم الموضوعي، أي العالم بوصفه تمثلاً، ليس هو الجانب الوحيد للعالم، وإنما

(*) المناقضة عند كانت هي التنازع بين قوانين العقل الذي يكون متأصلاً في طبيعة المعرفة لو للفهم البشري، وتكون بين مبدئين أو استدلالين قائمين على مقدمات متساوية في صحتها، فينساق العقل إلى كل منها بالضرورة، وتنفع هذه المناقضات في أربعة أزواج من القضايا يسمى كانت كلّاً منها مناقضة، وفي كل مناقضة توجد قضيّتان إحداهما دعوى أو وجهة نظر These والأخرى تقوضها Antithese.

هو مجرد الجانب الخارجي منه إن جاز التعبير، وأن العالم له جانب آخر مختلف تماماً هو بمثابة عمق وجوده ولبه، وهو الشيء في ذاته. وهذا هو ما سندرسه في الكتاب التالي، وسنطلق على أكثر تحققاته الموضوعية مباشرةً اسم "الإرادة". ولكن العالم بوصفه تمثلاً - وهو العالم الذي نتناوله وحده هنا - يبدأ بالتأكيد بإيصال العين الأولى فحسب، وبدون هذا الوسيط في المعرفة لا يمكنه أن يوجد؛ ومن ثم فإنه لم يوجد قبل هذا الوسيط. ولكن بدون هذه العين، أي خارج نطاق هذه المعرفة، لم يكن هناك أيضاً "قبل"، لم يكن هناك زمان، ولهذا السبب، فإن الزمان ليس له بداية، وإنما كل بداية تكون في الزمان. ولكن حيث إن الزمان هو الصورة الأعم لما يكون قابلاً للمعرفة، وهو الذي تتكيف وفقاً له كل الظواهر من خلال رابطة العلية؛ فإن الزمان بكل لانهائيته من جهتي الماضي والمستقبل يكون حاضراً أيضاً في المعرفة الأولى. والظاهرة التي تملأ هذا الحاضر الأول يجب أن تكون في نفس الوقت مرتبطة علياً بسلسلة من الظواهر ومعتمدة عليها باعتبارها ظواهر تتعدد إلى ما لا نهاية داخل الماضي، وهذا الماضي ذاته يكون مشروطاً بهذا الحاضر الأول، تماماً مثلما أن هذا الحاضر يكون مشروطاً بذلك الماضي. وبالتالي فإن الماضي - الذي ينشأ منه الحاضر الأول - يكون على غراره معتمداً على الذات العارفة، وبدونها فإنه يكون معدوماً. ومع ذلك، فإنه مما يحدث على مقتضى الضرورة أن هذا الحاضر الأولى لا ينتمي للماضي انتفاء للألم، ولا يتجلى بوصفه بداية الزمان، وإنما بالأحرى بوصفه نتاجاً للماضي وفقاً لمبدأ الوجود في الزمان - تماماً مثلما أن الظاهرة التي تملأ هذا الحاضر الأول تبدو بوصفها معلولاً لحالات سابقة تملأ الماضي وفقاً لقانون العلية. ومن كان يفضل التفسيرات الأسطورية فلينظر في أسطورة ميلاد كرونوس (*Xρόνος*)^(*) - أصغر المردة الجبارية (*Titanen*) - كمثال عبر عن اللحظة التي تشير إليها هنا والتي يظهر فيها الزمان الذي لم يبدأ بعد، فهو إذ يُخصى أباً مبطلاً فاعليته، يتوقف كل إنتاج غفل في السماء والأرض، وتبدأ سلالة كل من الآلهة والبشر في الظهور على المسرح.

(*) إله الزمان: أصغر أسرة المردة الجبارية الذين حكمو العالم قبل عصر آلهة الأولمب.

إن هذا التفسير الذي وصلنا إليه من خلال تتبعنا للتزعة المادية— التي تعد أكثر المذاهب الفلسفية التي تبدأ من الموضوع اتساقاً— يساعدنا في نفس الوقت على إيضاح الاعتماد المتألم والتبدالى لكل من الذات والموضوع بعضهما بالنسبة البعض، جنباً إلى جنب مع إيضاح التضاد بينهما الذي لا يمكن استبعاده. وهذه المعرفة تقودنا الآن إلى البحث عن الطبيعة الباطنية للعالم، عن الشيء في ذاته، لا في أي من هذين العنصرين اللذين يقوم عليهما التمثيل، وإنما في شيء آخر مختلف تماماً عن التمثيل، أي في شيء آخر غير مقل بمثل هذا التضاد الأصيل والجوهرى؛ الذي لا يمكن بالتألى حله.

وعلى الصدر من المذهب الذي ناقشناه— والذي يبدأ من الموضوع ليجعل الذات ناتجة عنه— نجد ذلك المذهب الذي يبدأ من الذات ويحاول أن يجعل الموضوع ناتجاً عنها. والمذهب الأول كان متداولاً وشائعاً عبر مجل نارخ الفلسفة إلى الآن، أما المذهب الثاني فلا نعرف منه سوى مثال واحد بعد حديثاً للغاية، أعني به فلسفة فيشته الزائفة. ولذلك فإننا يجب أن نتناوله في هذا الصدد، مهما كانت تعاليمه في حد ذاتها ضئيلة الأصلة من حيث قيمتها وفحواها. لقد كانت تعاليمه – إذا نظرنا إليها في مجلها— مجرد فاصل من الدجل، على الرغم من أنها كانت تلقي بطباع من الجد العميق، وبنبرة متحفظة ومحاس ماضٍ، وكان يتم الدفاع عنها بالجاد البليغ في مواجهة خصوم ضعاف، حتى إنها أمكنها أن تتألف وتبدو على أنها شيء ذو بالٍ. ولكن الجدية الأصيلة التي لا يمكن اكتسابها من خلال المؤثرات الخارجية، والتي تضع الحقيقة نصب عينيها كهدف لها، كانت غائبة تماماً عن فيشته، مثلاً كانت غائبة عن كل الفلسفه الذين كانوا— على غراره— يكيفون أنفسهم تبعاً للظروف. ولا شك في أنه لم يكن بمقدوره أن يكون بخلاف ذلك. فالفيلسوف دائمًا ما يكون فيلسوفاً بفضل الحيرة التي يجد نفسه فيها ويحاول الخلاص منها. وتلك هي "الدهشة" θαυμάτειν عند أفالاطون التي يسميها "الانفعال الفلسفى الحقيقى" φιλοσοφικόν πάθος.^(*) ولكن ما يميز

(*) محاورة ثياثيتوس Theaetetus، 155 D.

الفيلسوف المزيف عن الفيلسوف الأصيل هو أن تلك الحيرة تتناسب هذا الأخير من جراء تأمله للعالم ذاته، بينما هي تتناسب الأولى من جراء تأمله لكتاب ما، أي لمذهب فلسفى ووجه أمامه. ولقد كان هذا هو الحال بالنسبة لفيشته؛ لأنه قد أصبح فيلسوفاً على حساب مذهب الشيء في ذاته عند كانت، ولو أنه لم ينشغل بهذا المذهب لكان من المحتمل جداً أن ينشغل بأشياء أخرى مختلفة تماماً، محققاً بذلك نجاحاً أكبر؛ لأنه كان يمتلك بالتأكيد موهبة بلاغية ملحوظة. ولو أنه قد تأمل بشيء ما من العمق معنى كتاب كانت في نقد العقل الخالص - وهو الكتاب الذي جعله فيلسوفاً - كان قد أدرك أن روح التعاليم الأساسية لهذا الكتاب هي على النحو التالي: إن مبدأ العلة الكافية ليس - كما زعمت كل فلسفة مدرسية - حقيقة أبدية *veritas aeterna*، أي أنه بعبارة أخرى لا يمتلك مشروعية غير مشروطة خارج العالم ومن فوقه، وإنما هو يمتلك فحسب مشروعية نسبية ومشروعية، فهو يكون مشروعًا فقط في نطاق عالم الظواهر. فهو قد يتبدى بوصفه الرابطة الضرورية للمكان أو الزمان، أو بوصفه قانون العلية، أو بوصفه القانون الذي يحكم أساس المعرفة. ولذلك، فإن الطبيعة الباطنية للعالم، أي الشيء في ذاته، لا يمكن التماسها أبداً فيما يقولنا إليه هذا المبدأ، حيث إن كل ما يقولنا إليه يكون هو ذاته أيضاً مشروعًا ونسبة دائمة، أي يكون دائماً ظاهرة، لا شيئاً في ذاته. وفضلاً عن ذلك، فإن هذا المبدأ لا يشغل بالذات، وإنما يكون فحسب صورة للموضوعات التي لهذا السبب عليه لا تكون أشياء في ذاتها. إن الذات توجد مع الموضوع في التو، والموضوع يوجد مع الذات في التو؛ ومن ثم فإن الموضوع لا يمكن أن يضاف إلى الذات ولا يمكن للذات أن تضاف إلى الموضوع كما لو كان أحدهما ناتجاً للأخر أو عليه له. ولكن فيشته لم يأخذ ولو بشيء بسيط من مجمل هذه التعاليم. فالشيء الوحيد الذي اهتم به من الأمر كان مبدأ الانطلاق من الذات *Ausgehen vom Subjekt* الذي اتخذه كانت ليبين خطأ المذاهب السابقة التي اتخذت نقطة انطلاقها من الموضوع الذي أصبح بذلك بمثابة الشيء في ذاته. غير أن فيشته قد اعتبر هذا الانطلاق من الذات هو الشيء الرئيسي، متخيلاً - مثل كل المقلدين - أنه إذا أمكنه أن يذهب إلى ما هو أبعد مما ذهب إليه كانت، فسيكون بذلك متجاوزاً له. وهو بسيره في هذا الاتجاه قد كرر الأخطاء التي ارتكبها النزعة الدوجماتيقية

[الإيقانية] السالفة التي سارت في الاتجاه المضاد، والتي كانت مدعاة "لنقد" كانت. وهكذا فإنه بوجه عام لم يحدث أى تغير يذكر، والخطأ الأساسي القديم - وهو افتراض وجود علاقة علة أو سبب ونتيجة بين الموضوع والذات - بقى على حاله الذي كان عليه من قبل. ومن ثم فإن مبدأ العلة الكافية قد احتفظ مثلاً كان فيما مضى، بمشروعية غير مشروطة، والاختلاف الوحيد هو أن الشيء في ذاته قد أصبح الآن في جانب الذات عندما كان في جانب الموضوع. والحقيقة أن النسبية التامة لكل من الذات والموضوع - التي تبرهن لنا على أن الشيء في ذاته أو الطبيعة الباطنية للعالم لا ينبغي أن تلتمس فيما، وإنما خارجهما وخارج كل شيء آخر يوجد وجوداً نسبياً - هي أمر ما زال مجهولاً. هكذا كان مبدأ العلة الكافية بالنسبة لفيشه تماماً مثلاً كان بالنسبة لكل الفلسفه المدرسيين، أعني كان بمثابة حقيقة أبدية. ف تماماً مثلاً أن القدر الأبدية قد ساد حكمه على آلهة القدماء، كذلك فإن هذه الحقائق الأبدية قد ساد حكمها على إله الفلسفه المدرسيين، وهي بعبارة أخرى الحقائق الميتافيزيقية والرياضية وما بعد المنطقية، بل مشروعية القانون الأخلاقي أيضاً. وهذه الحقائق لا تعتمد بذاتها على أي شيء آخر، ووجودها الضروري هو الذي أوجد الإله والعالم. ولذلك نرى أن فيشه - على أساس من مبدأ العلة الكافية الذي هو بذاته حقيقة أبدية - يذهب إلى أن الأنما هي سبب العالم أو اللانا، أي الموضوع الذي هو مجرد نتيجة لها أو من خلقها. ولذلك، فإنه قد حرص على ألا يتخصص الأمر أكثر من ذلك، وألا يتمكن من فهم مبدأ العلة الكافية. ولكن إذا ما أردت أن أقرر صورة ذلك المبدأ - على أساس من تعاليم فيشه التي تجعل اللانا تنتج من الأنما مثلاً تنتج شبكة الخيوط من العنكبوت - فإنني أجدها صورة مبدأ العلة الكافية الخاصة بالوجود في المكان. لأنه على أساس من الإحالة إلى تلك الصورة وحدها يمكن لنا أن ننسب معنى ما لتلك الاستدلالات المنهكة على الأسلوب الذي به تنتج الأنما وتنشئ من باطنها اللانا، وهي الاستدلالات التي تشكل مادة الكتاب الذي يعد أكثر الكتب التي كتبت حتى الآن خلواً من المعنى، ومن ثم أكثرها مدعاة للضجر. ولذلك فإن فلسفة فيشه هذه - التي لا تستحق الذكر إلا بهذا الاعتبار - لا تهمنا هنا إلا من حيث إنها تمثل الصد الحقيقي للنزعه المادية القديمة والأصلية، وإن جاءت في صورة متاخرة عليها. لقد كانت النزعه المادية أكثر

المذاهب التي تبدأ من الموضوع اتساقاً، بينما هذا المذهب كان أكثر المذاهب التي تبدأ من الذات اتساقاً. ولقد تغافت النزعة المادية عن أنها بافتراضها وجود أبسط موضوع تكون قد افترضت بالمثل وجود الذات على الفور، كذلك فإن فرضته قد غفل عن أنه بافتراضه وجود الذات - ولديها أية تسمية يشاء - يكون قد افترض أيضاً وجود الموضوع؛ حيث إنه لا يمكن تصور وجود ذات بلا موضوع. كما أنه قد غفل عن أن كل استدلال بطريقة قليلة - وفي الحقيقة كل برهنة بوجه عام - تقوم على ضرورة، وأن كل ضرورة إنما تقوم فحسب على أساس من مبدأ العلة الكافية؛ حيث إن كون الشيء ضروريًا وكونه ناتجاً عن سبب ما، مما معنیان مترادايان⁽⁷⁾. ولكن مبدأ العلة الكافية ليس سوى الصورة العامة للموضوع بما هو كذلك، ومن ثم فإنه يفترض الموضوع، ولكنه لا يسرى قبله ولا خارجه، فهو يمكنه أولاً أن ينتج الموضوع ويظهره وفقاً لنفوذه المشروع. ولذلك يمكن القول بوجه عام إن البدء من الذات يشترك مع البدء من الموضوع في نفس الخطأ الذي بيناه فيما سبق، أعني أنه يفترض مسبقاً ما يدعى أنه يستدل عليه، أي أنه بعبارة أخرى يفترض مسبقاً النظير الضروري لللازم لنقطة انطلاقه.

غير أن منهجان الذي نسير عليه في بحثنا مختلفاً اختلافاً نوعياً تماماً toto genere عن هذين التصورين الخاطئين المتصادفين؛ حيث إننا لا نبدأ من الموضوع ولا من الذات، وإنما من التمثيل باعتباره الواقعة الأولى المهمة للوعي، والصورة الأساسية الجوهرية الأولى لهذا التمثيل هي القسمة الثنائية إلى موضوع وذات؛ كما أن صورة الموضوع هي مبدأ العلة الكافية في مظاهره المختلفة. وكل مظاهر من هذه المظاهر يحكم فئة التمثلات الخاصة به، حتى إنه ليتمكن القول - كما بينا فيما سبق - إن معرفة ذلك المظاهر أو تلك الصورة تعنى أيضاً معرفة طبيعة هذه الفئة من التمثلات في مجملها؛ حيث إنها (باعتبارها تمثلاً) ليست شيئاً آخر سوى هذا المظاهر أو تلك الصورة ذاتها. وهكذا، فإن الزمان ذاته ليس شيئاً آخر سوى أساس الوجود الماثل فيه، أعني التوالى sukzession؛ والمكان ليس شيئاً

(7) انظر في ذلك: الجذر الرباعي لمبدأ العلة الكافية، فقرة 49.

آخر سوى مبدأ العلة الماثل فيه، أعني الوضع *Lage*؛ والمادة ليست شيئاً آخر سوى العلية، والتصور (كما سيظهر لنا الآن) ليس شيئاً آخر سوى الإحالة إلى أساس المعرفة. وهذه النسبية الشاملة والتامة الخاصة بالعالم من حيث هو تمثل يحدث وفقاً لأعم صورة له (وهي الذات والموضوع)، ووفقاً أيضاً لتلك الصورة التي تكون تابعة له (وهي مبدأ العلة الكافية) – هذه النسبية الخاصة بالعالم من حيث هو تمثل ندعونا، كما ذكرنا، إلى البحث عن الطبيعة الباطنية للعالم في جانب آخر منه مختلف تماماً عن جانب التمثيل. والكتاب التالي سوف يبرهن على هذا الأمر باعتباره هو أيضاً حقيقة يقينية يقرها أي أمرٍ على الفور.

ومع ذلك، فإنه يجب علينا أولاً النظر في فئة التمثلات التي تخص الإنسان وحده. إن مادة هذه التمثلات هي التصور (*concept*)، والنظير الذاتي المتلازم معها هو ملكة العقل، تماماً مثلما أن النظير الذاتي المتلازم مع التمثلات التي درسناها حتى الآن هو الذهن والحساسية اللذان ينتميان أيضاً إلى كل حيوان أدنى من الإنسان⁽⁸⁾.

-8-

تماماً مثلما أنه من ضوء الشمس المباشر يُستمد ضوء القمر المنعكس المستعار، كذلك فإننا ننتقل من تمثلات الإدراك العياني المباشر – التي تقوم بذاتها وبمقتضى كفالتها الذاتية – إلى التأمل، أى إلى تصورات العقل الاستدلالية المجردة التي تستمد مجمل مضمونها فقط من الإدراك العياني وتكون متعلقة به. وطالما كان موقفنا هو موقف الإدراك العياني الخالص؛ فإن كل ما ندركه يكون واضحاً وحاصلماً ويقينياً. لأنه لا مجال هنا للاعترافات ولا للشكوك ولا للأخطاء؛ ونحن

(8) إن الفصول الأربع الأولى من الكتاب الأول من كتب الملاحق [المجلد الثاني] تخص هذه الفقرات السبع الأولى التي عرضناها.

لا نرحب هنا في الذهاب إلى ما هو أبعد، وليس بمقدورنا أن نذهب إلى ما هو أبعد؛ لأننا نجد الطمأنينة في إدراكنا العياني، ونجد الإشباع فيما تقدمه لنا اللحظة الراهنة للأدراك، فالإدراك العياني يكون كافياً بذاته؛ ولذلك فإن ما ينبع منه وبقى مخلصاً له لا يمكن أبداً على غرار العمل الفني الأصيل - أن يكون خاطئاً، ولا يمكن أيضاً دحسه من خلال أي لحظة ماضية من الزمان؛ لأنه لا يقدم لنا رأياً في شيء ما، وإنما يقدم لنا الشيء في ذاته. أما في حالة المعرفة المجردة، أي ملكرة العقل، فإنه يقترب بها حالة من الشك والخطأ على المستوى النظري، وحالة من الهم والندم على المستوى العملي. حقاً إنه في حالة التمثيل العياني قد يشوه الوهم الحقيقة في لحظات معينة، ولكن في حالة التمثيل المجرد قد يسود الخطأ لآلاف من السنين، فارضاً قبضته الحديدية على أمم بأكملها، مكبلاً أنبل المحفزات لدى البشرية، وهو من خلال عبيده وضحاياه من المخدوعين يمكن حتى أن يكتب بأغلاله الإنسان الذي لا ينخدع به. إنه العدو الذي طالما خاضت ضده أرجح العقول في كل زمان معركة غير متكافئة، وما كسبته هذه العقول من تلك المعركة أصبح ملكاً للبشرية. ولذلك فإنه من الخير أن نبادر بلفت الانتباه إليه؛ حيث إننا الآن نطاً الأرض التي تشكل مجاله. ومع أنه طالما قيل إننا ينبغي أن نتفقى أثر الحقيقة، حتى عندما لا نرى نفعاً من ورائها؛ حيث إن نفعها قد يكون غير مباشر ويظهر لنا على غير توقع منا - مع هذا، فإننى أرى أنه يجب أن أضيف إلى هذا القول هنا إننا ينبغي بالمثل أن نكون متلهفين على اكتشاف واستئصال كل خطأ، حتى عندما لا نرى منه أي ضرر؛ حيث إن هذا الضرر قد يكون غير مباشر تماماً، ويظهر لنا يوماً ما على غير توقع منا؛ إذ إن كل خطأ يحمل سماً في باطنه. فلو كان العقل، لو كانت المعرفة، هي التي تجعل الإنسان سيد الأرض، لما كان هناك مثل هذا النوع من الخطأ الذي يتظر إليه على أنه غير ضار، ناهيك عن أن يكون جديراً بالتوقيف والتقديس. ولأجل مواساة أولئك الذين سعوا ما وسعهم السعي لتكريس طفائعهم وحياتهم لأجل الكفاح النبيل المضني ضد الخطأ، فلا يسعني سوى أن أقول لهم مضيفاً هنا إنه طالما كانت الحقيقة غير موجودة، فإن الخطأ يمارس

الاعييه، تماماً مثلاً تفعل اليوم والخفايفش في الظلام، ولكننا أقرب إلى الظن بأن اليوم والخفايفش ربما تحاصر الشمس في مشرقها، من الظن بأن الحقيقة التي ما إن تصبح معروفة ومتجلية في وضوح وبشكل تام يمكن استصالها ثانية، بحيث يمكن للخطأ القديم أن يحتل مكانها مستقراً في ملكتها الواسعة. وتلك هي قدرة الحقيقة التي يكون نصرها عزيزاً ومضنياً، ولكن ما إن يكتب النصر لها لا يمكن أبداً انتزاعه منها ثانية.

وبإضافة إلى التمثالت التي تناولناها حتى الآن - أعني تلك التمثالت التي يمكن إحالتها من حيث تركيبها إلى الزمان والمكان والمادة - إذا ما نظرنا إليها من جهة الموضوع، أو يمكن إحالتها إلى الحساسية والذهن الخالصين (أى إلى المعرفة الخاصة بالعلية) إذا ما نظرنا إليها من جهة الذات - فإن هناك مع ذلك ملكرة أخرى من المعرفة تجلت في الإنسان وحده من بين كل مخلوقات الأرض، إذ نشأ وعي جديد تماماً يمكن تسميته بكل دقة من حيث دلالته وملاءعته بالتأمل الانعكاسي (Reflexion). لأنه في الحقيقة شيء مستمد من الإدراك العياني ومظهر انعكاسي له، إلا أنه قد اتخذ طبيعة وطابعاً مختلفاً جذرياً. فهو ليس مصحوباً بصور الإدراك العياني، وحتى مبدأ العلة الكافية - الذي يسيطر على كل موضوع - يكون له صورة مختلفة تماماً في علاقته به. فهذا النوع من الوعي بما ينطوي عليه من إمكانية عليا، هذا التأمل الانعكاسي المجرد الذي يحول كل ما يكون عيانياً إلى التصور العقلي اللاحسى - هو وحده ما يهب الإنسان ملكرة الفكر الذي يميز وعيه تماماً عن وعي الحيوان، والذى به يصبح مجمل سلوكه مختلفاً للغاية عن سلوك بقية رفاقه من المخلوقات غير العاقلة التي تعيش على الأرض. فهو يفوقها إلى حد كبير في القدرة وفي المعاناة أيضاً. وبينما هي تعيش في الحاضر وحده، فإنه يعيش أيضاً في المستقبل وفي الماضي. فهي تشبّع حاجة اللحظة الراهنة، بينما هو يجهز الإعدادات الخلاقة لأجل مستقبله، كلا بل إنه يجهزها لأجل أزمنة لا يمكنه أن يعيش ليراهما. إنها تعتمد تماماً على انتباع اللحظة الراهنة، أي على تأثير دافع الإدراك العياني، بينما هو يكون محكوماً

بالتصورات المجردة المستقلة عن اللحظة الراهنة. ولذلك فإنه ينفذ خططًا مدرسته، أو يتصرف وفقًا لحكم مأثورة، دون أن يتأثر بالأشياء المحيطة به أو بالانطباعات الحسية العارضة للحظة الراهنة. ولذلك فإنه— على سبيل المثال— يدير برباطة جأش الإجراءات البارعة التي يعدها لماته، ويخفى حقيقته إلى حد الإلغاز، ويأخذ سره معه إلى القبر. وهو— بعد كل هذا— لديه اختيار فعلى بين دوافع عديدة؛ لأنه فقط على مستوى التجريد النظري يمكن لهذه الدوافع— المائنة في الواقع على نحو متزامن— أن تكفل معرفة بذاتها بحيث يستبعد أحدها الآخر، ومن ثم يتظاهر كل منها على الآخر بسلطته على الإرادة. وبالتالي فإن الدافع الذي يسود— باعتباره الدافع الذي يجسم الأمر— هو القرار المتعتمد الذي تتخذه الإرادة، وهو ما بعد أمراء مؤكدة على طابعها الخاص. وعلى العكس من ذلك، فإن الحيوان يكون محكمًا بالانطباع الراهن، فالخوف من قوة قاهرة راهنة هو فقط ما يمكن أن يكبح رغباته، إلى أن يصبح هذا الخوف في النهاية عادة، وهذا هو ما يُسمى بالتعلم. إن الحيوان يشعر ويدرك عيانًا، أما الإنسان فهو بالإضافة إلى ذلك يفكر ويعرف *denkt und weiß*، وكلها يزيد *wollen*. والحيوان يفصح عن مشاعره وأحواله من خلال الإيماءة والصوت، أما الإنسان فيفصح عن أفكاره لإنسان آخر، أو يخفيفها عنه من خلال اللغة. والكلام هو النتاج الأول والأداة الازمة لملكة العقل لدى الإنسان. ولذلك فإن اليونانية والإيطالية تعبران عن الكلام والعقل بكلمة واحدة، وهي λόγος في اليونانية، وكلمة il discorso في الإيطالية. وكلمة العقل في الألمانية Vernunft آتية من الكلمة vernehmen التي ليست مرادفة لمعنى السمع، وإنما هي تدل على الواقع بالأفكار التي يتم الإفصاح عنها من خلال الكلمات. ففقط من خلال عن اللغة يمكن للعقل أن يحقق أهم إنجازاته: أعني الفعل المنسجم والمتنسق الذي يضطلع به كثرة من الأفراد، والتعاون التخططي الذي يشارك فيه العديد من الآلاف، والحضارة، والدولة؛ وكذلك العلم، والاستفادة من رصيد التجربة السابقة، وتلخيص ما هو عام في مفهوم واحد، وتبليل الحقيقة، ونشر الخطأ والأفكار والأشعار والمعتقدات والخرافات. والحيوان يعرف الموت

لأول مرة حينما يموت، بينما الإنسان يعي أنه يدنو من موته كل ساعة، وهذا ما يجعل الحياة أحياناً مهمة مشكوك في جدواها، حتى بالنسبة لأولئك الذين لم يتعرفوا من قبل على طابع العدمية المتواصلة في مجمل الحياة ذاتها. وسبب هذا على وجه الإجمال كان للإنسان فلسفات وأديان، على الرغم من أنه من المشكوك فيه إذا ما كانت تلك السجايا التي نقدرها حقاً في سلوكه ونعجب بها أكثر من غيرها - أعني الاستقامة الإرادية ونبيل المشاعر - تعد ثماراً لهذه الفلسفات والأديان. ومن ناحية أخرى، فإننا نجد على هذا الدرس - من ابتداعات معينة تخص هذه الفلسفات والأديان وحدها، ومن نتاجات لعمل العقل - أغرب الآراء وأكثرها شذوذًا لفلاسفة من مدارس مختلفة، وأغرب العادات وأكثرها فظاظة في عادات الكهنة في كل الأديان.

والرأي المتفق عليه بالإجماع في كل الأزمنة وفي كل الأمم أن هذه التجليات - بالغة التروع وبالغة التأثير - تتبع من مبدأ عام، أى من تلك القدرة الخاصة للعقل التي يمتلكها الإنسان متميزاً بها عن الحيوان، والتي أطلقت عليها أسماء: Vernunft, reason, ὁ λόγος, τὸ λογιστικὸν, τὸ λόγικὸν, ratio فإن الناس جميعاً يعرفون جيداً كيف يميزون تجليات هذه الملكة، وأن يبينوا ما الذي يكون عقلانياً وما الذي يكون لاعقلانياً، وأين يظهر العقل على تضاد مع الملائكة والسجايا الأخرى للإنسان، وأخيراً ما الذي لا يمكن توقعه أبداً حتى من أشهر الحيوانات بسبب افتقارها لهذه الملكة. ويمكن القول إن الفلسفه في كل العصور منتقون إجمالاً على هذه المعرفة العقلية العامة، فضلاً عن أنهم يصفون أهمية خاصة على بعض تجلياتها، من قبيل: التحكم في الانفعالات والعواطف، والقدرة على استدلال النتائج، وعلى وضع مبادئ عامة، بل حتى وضع تلك المبادئ التي تكون يقينية بطريقة سابقة على كل خبرة تجريبية، وهكذا. ومع ذلك، فإن كل تفسيراتهم للطبيعة الحقيقية للعقل تعد متنبذبة ومتأرجحة وغير محددة التعريف ومطربة، دون أن تجمعها وحدة أو نقطة مركزية، إذ تركز على تجل أو آخر من تجليات العقل؛ ومن ثم فإنها غالباً ما تكون على تباين فيما بينها. فضلاً

عن ذلك، فإن كثيراً من الفلاسفة اخذوا نقطة بداعتهم من التعارض بين العقل والوحى، وهو تعارض دخيل تماماً على الفلسفة، ولا يسمح إلا في زيادة الخلط القائم. ومن اللافت تماماً للنظر أنه لا أحد من الفلاسفة حتى الآن قد رد كل هذه المظاهر العديدة للعقل إلى وظيفة بسيطة واحدة على وجه التحديد، بحيث يمكن التعرف عليها ثانيةً في كل هذه المظاهر، ويمكن تفسيرها من خلالها؛ ومن ثم يمكن وبالتالي أن تشكل الطبيعة الباطنية الحقيقة للعقل. حقاً إن المبرئ لوك *Locke* في كتابه *مقال عن الذهن البشري* *Essay on human understanding* (الكتاب الثاني، الفصل الحادى عشر، الفقرتان 10، 11) يقرر على نحو صائب تماماً أن التصورات العامة المجردة هي الطبائع التي تميز الإنسان عن الحيوان، وإن ليينتس في اتفاق تام معه يكرر هذا القول في كتابه *Nouveaux essays sur l'entendement humain* (الكتاب الثاني، الفصل الحادى عشر، الفقرتان 10، 11). ولكن لوک حينما يأتي إلى تفسير الطبيعة الحقيقة للعقل (في الكتاب الرابع، الفصل الثامن عشر، الفقرتان 2، 3) تغيب عنه تماماً رؤية هذه الطبائع الأساسية البسيطة، ويستعرق أيضاً في توصيف متنبب غير محدد ونافض لمظاهر مفتة وثانوية للعقل. كذلك فإن ليينتس في فقرة مناظرة من كتابه، يتخذ مسلكاً مشابهاً تماماً، وإن كان بمزيد من الخلط والغموض. ولقد تناولت بالتفصيل في ملحق هذا الكتاب كيف أن تصور كائط لطبيعة العقل قد شابه الخلط والتزيف إلى حد كبير. ولكن من سيكتب نفسه مشقة الخوض في هذا الجانب في مجلد الكتابات الفلسفية التي ظهرت منذ كائط، سوف يتبين له أنه تماماً متلماً أن أخطاء الأباء تكفر عنها مجلد الشعوب، كذلك فإن أخطاء العقول العظيمة يمتد تأثيرها ليشمل مجلد الأجيال، بل يشمل قروناً عديدة؛ إذ تنمو وتنتشر إلى أن تتحل في النهاية إلى فطائع مريرة. ومرد هذا الأمر أن "قليلاً من الناس هم الذين يفكرون، ومع ذلك فإن الجميع سيكون لديهم آراء" (*) على حد قول بروكلى.

(*) ثلاثة محاورات بين هيلاس *Hylas* ، وفيلونوس *Philonous*، محاورة رقم 2 (نقلً عن مترجم النص إلى

إن الذهن له وظيفة واحدة، أعني المعرفة المباشرة بالعلاقة بين العلة والمعلول؛ ومن الواضح تماماً أن الإدراك العياني للعالم الفعلى، فضلاً عن الحصافة والحس السليم والمواهب الابتكارية - أيًا كانت مجالات تطبيقها - ليست سوى تجليات لهذه الوظيفة البسيطة. كذلك فإن العقل له وظيفة واحدة، وهى تشكيل التصورات، ومن خلال هذه الوظيفة بمفردها يمكننا ببساطة وتلقائياً تفسير كل تلك الظواهر التي أشرنا إليها فيما سبق، والتى تميز حياة الإنسان عن حياة الحيوان. وإن كل ما وصف بأنه عقلى أو لا عقلى إنما كان يقصد به دائمًا، وأينما كنا، استعمال أو عدم استعمال تلك الوظيفة. ⁽⁹⁾

-9-

إن التصورات تشكل فئة خاصة، توجد فقط في عقل الإنسان، وتختلف كلياً عن تمثيلات الإدراك العياني التيتناولناها حتى الآن. ولذلك فإننا لا يمكن أن نصل أبداً إلى معرفة إدراكية واضحة حقاً لطبيعة هذه التصورات، وإنما يمكن أن نصل فقط إلى معرفة مجردة واستدلالية عنها. وبالتالي سيكون من غير المعقول أن نطالب بالتحقق منها في التجربة، طالما كنا نفهم التجربة على أنها العالم الخارجي الواقعي الذي هو ببساطة تمثل للإدراك العياني، أو نطالب بأن تتمثل هذه التصورات أمام العيون أو أمام الخيال كما هو الحال بالنسبة لموضوعات الإدراك العياني. فالتصورات يمكن فقط فهمها عقلياً لا إدراكها عيانياً، والأثار التي يستنتجها الإنسان منها هي فقط ما تعد موضوعات التجربة حقاً. وتلك الآثار هي اللغة والسلوك التخطيطي والمدروس، والعلم، وما ينتج عن كل هذا. فمن الواضح أن الكلام - بوصفه موضوعاً من موضوعات التجربة الخارجية - هو رسالة تلغرافية مكتملة تماماً، تهدف إلى توصيل رموز تعسفية بأكبر قدر من السرعة وأدق اختلاف في ظلال المعنى. ولكن ما الذي تعنيه تلك الرموز؟ وكيف يتم تفسيرها؟

ـ الإنجليزية (E. F. J. Payne)

(9) قارن تلك الفقرة بالفترتين 26، 27 من الطبعة الثانية من مقال عن مبدأ العلة الكافية.

فحينما يتكلم شخص ما، هل نقوم عندئذ على الفور بترجمة كلامه إلى صور متخيلة تلوح لنا لحظياً بسرعة البرق، ويتم ترتيبها وربطها وتشكيلها وتلوينها وفقاً للكلمات التي تتدفق، وتبعاً لنصرافاتها النحوية؟ فيا له من اضطراب إذا ذلك الذي يعترى حالتنا الذهنية حينما نسمع إلى كلام أو نقرأ كتاباً ! ولكن هذا ليس هو ما يحدث على الإطلاق. فمعنى الكلام عادة ما يتم إدراكه على الفور، وفهمه بدقة ووضوح، دون أن نستعين هنا بعمل الخيال. إنه العقل يتحدث إلى العقل الذي يبقى داخل مجده الخاص، وما يقوم العقل بتوصيله واستقباله هنا هو تصورات مجردة، أي تمثالت غير مدركة عياناً، قد شكلت مرة واحدة إلى الأبد، وتعد قليلة العدد نسبياً، ومع ذلك فإنها تتناول وتشمل وتمثل كل موضوعات العالم الفعلى التي لا يحصى عددها. وهذا وحده يفسر لنا السبب في أن الحيوان لا يمكنه أبداً أن يتحدث أو يفهم، على الرغم من أنه يشاركتنا في كونه يمتلك أعضاء الكلام، وفي تمثالت الإدراك العياني أيضاً. ولكن بالضبط لأن الكلمات تعبر عن هذه الفئة الخاصة من التمثالت - التي يعد العقل هو نظيرها الذاتي المتلازم معها - فإنها تكون بالنسبة للحيوان غير مفهومة وبلا معنى. وهكذا فإن اللغة - مثل أي ظاهرة أخرى نعزوها للعقل، ومثل كل شيء يميز الإنسان عن الحيوان - ينبغي تفسيرها من خلال هذا الأمر البسيط وحده باعتباره مصدرها، أعني من خلال التصورات، من خلال التمثالت التي تكون مجرد لا مدركة عياناً، وتكون عامة لا جزئية محددة في الزمان والمكان. ونحن فقط في حالات فردية يمكن أن ننتقل من التصورات إلى الإدراك العياني، أو نشكل الصور المتخيلة بوصفها ممثالت للتصورات في مجال الإدراك العياني، على الرغم من أنها لا تكون مكافئة أبداً لهذا المجال الأخير. ولقد تناولنا هذه الحالات على وجه الخصوص في مقالنا عن *ميدا، الطلة الكافية* (الفقرة 28)؛ ولذلك لن نكرر هنا ما قلناه بهذا الخصوص. وما قلناه هناك يمكن مقارنته بما قاله هيوم في كتابه *مقالات فلسفية Philosophical Essays* (ص. 244)، وبما قاله هردر Herder في كتابه *Metakritik*^(*)، وهو كتاب سيئ على نحو مختلف (الجزء الأول، ص. 274). أما المثال الأفلاطوني الذي أصبح ممكناً من

(*) العنوان الكامل لهذا الكتاب في أصله الألماني هو *Matakritik über den Purismus der reinen Vernunft* (1788)

خلال اتحاد الخيال والعقل، فهو الموضوع الأساسي لكتاب الثالث من العمل الذي بين أيدينا.

وعلى الرغم من أن التصورات تختلف جذرياً عن تمثيلات الإدراك العياني، فإنها ترتبط بها ارتباطاً ضروريأً، وبدون هذا الارتباط ستكون عدماً. وبالتالي فإن هذا الارتباط يؤسس مجمل طبيعتها وجودها. والتأمل الانعكاسي هو بالضرورة نسخة أو تكرار لعالم الإدراك العياني المعطى على نحو أصيل، على الرغم من أنه نسخة من نوع خاص معطى في مادة غير متاجنة تماماً. ولذلك، فإن التصورات يمكن تسميتها بدقة تامة تمثيلات التمثيلات **Vorstellungen von Vorstellungen** (representations of representations) لمبدأ العلة الكافية صورة خاصة. لقد رأينا أن الصورة التي بمقتضاهما يحكم مبدأ العلة الكافية فئة ما من التمثيلات دائماً ما تشكل وتشمل أيضاً مجمل طبيعة هذه الفئة من التمثيلات طالما أنها تمثيلات، بحيث يمكن القول إن الزمان في كل مكان هو التتابع ولا شيء سواه، والمكان أينما كان هو الوضع ولا شيء سواه، والمادة في مجملها هي العلية ولا شيء آخر. وعلى نفس النحو، فإن مجمل طبيعة التصورات - أو فئة التمثيلات المجردة - تكمن في ذلك الارتباط المائل فيها بواسطة طبيعة التمثال المجرد تكمن فحسب وكلية في ارتباط هذا التمثال بمتثل آخر هو بمثابة أساسه المعرفي. ولا شك في أن هذا التمثال الآخر، يمكن أيضاً أن يكون تصوراً أو تمثلاً مجرداً ابتداءً، بل إنه يمكن أن يكون له دوره مثل هذا الأساس المعرفي المجرد. غير أن هذا لا يمكن أن يحدث إلى ما لا نهاية (ad infinitum)، إذ إن سلسلة أساس المعرفة، يجب أن تنتهي آخر الأمر عند تصور يمكن أساسه المعرفي في معرفة الإدراك العياني. ذلك أن مجمل عالم التأمل الانعكاسي يقوم على عالم الإدراك العياني بوصفه أساسه المعرفي. ولذلك فإن فئة التمثيلات المجردة تكون متميزة عن غيرها من التمثيلات؛ من حيث إن مبدأ العلة الكافية لا يتطلب دائماً في هذه التمثيلات الأخرى

سوى أن تكون مرتبطة بتمثل آخر من نفس الفئة، أما فى حالة التمثيلات المجردة فإن مبدأ العلة الكافية يتطلب أن تكون هذه التمثيلات فى النهاية مرتبطة بتمثل من فئة أخرى.

إن هذه التمثيلات - التي أشرنا إليها لتونا - لا ترتبط بمعرفة الإدراك العيانى ارتباطاً مباشراً، وإنما ترتبط بها فقط من خلال وسيط تصور آخر أو حتى عدّة تصورات أخرى سميناها على سبيل التفضيل بالتصورات المجردة - كما أنها ترتبط من ناحية أخرى بتلك التصورات التي يمكن أساسها مباشرة فى عالم الإدراك العيانى، والتي سميناها على سبيل التفضيل بالتصورات العيانية **concreta**. غير أن هذه التسمية الأخيرة لا تلائم التصورات التي تشير إليها إلا على نحو مجازى؛ لأنه حتى هذه التصورات أيضاً تكون دائماً مجردة، ولا تكون أبداً تمثيلات للإدراك العيانى. فليس الбаust على هاتين التسميتين عندنا سوى وعي غائم بالاختلاف بين مدلوليهما، ومع ذلك فإننا يمكن أن نبقى عليهم وفقاً للإيضاح المقدم هنا. ومن أمثلة النوع الأول - وهو التصورات المجردة بالمعنى الأتم - تصورات من قبيل: "علاقة، وفضيلة، وبحث، وبداية"، وهكذا. ومن أمثلة النوع الثاني - أو تلك التي تُسمى مجازاً بالتصورات العيانية - "إنسان، وحجر، وحصان"، وهكذا. وربما أمكننا أن نصف على نحو سديد هذا النوع الأخير من التصورات على أنه بمثابة الطابق الأرضى من صرح التأمل الانعكاسى، فى مقابل النوع الأول من التصورات التى تمثل الطابق العلوى منه، لو لا أن هذا التشبيه يبدو مبالغأً فى أسلوبه المجازى إلى حد ما.

ليس من الخصائص الجوهرية لتصور ما أن يشتمل - كما يقال عادة - على الكثير مما يندرج تحته، وهو ما يعني - بعبارة أخرى - أن العديد من تمثيلات الإدراك العيانى، أو حتى من التمثيلات المجردة، تتصل به بوصفها أساساً معرفياً له، أى يكون التفكير فيها من خلاله. فهذه الخاصية للتصور مجرد خاصية اشتتاقة وثانوية فيه، وهى لا توجد دائماً بالفعل، على الرغم من أنها يجب أن توجد دائماً

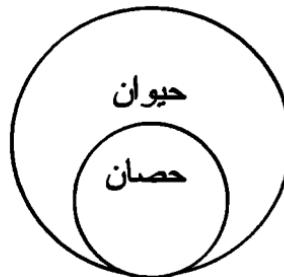
بالقوة. ومرد هذه الخاصية أن التصور يكون تمثلاً لتمثل، أي أن مجمل طبيعته -بعبارة أخرى- تكمن في ارتباطه بتمثيل آخر. ولكن بما أن التصور ليس بمثابة ذلك التمثيل ذاته، فإن هذا التمثيل الأخير ينتمي غالباً إلى فئة من التمثلات مختلفة تماماً عن التصور، أي أنه ينتمي إلى وجود الإدراك العياني، فهو يمكن أن تكون له تحديدات زمانية ومكانية وأخرى غيرها، وهو بوجه عام يمكن أن تكون له ارتباطات عديدة أكبر بكثير مما يمكن توقعها في حالة التصور. وبذلك فإن تمثيلات عديدة تكون مختلفة في جزئيات غير جوهرية يمكن التفكير فيها من خلال تصور واحد، أي إنها تكون مندرجة تحته. ولكن هذه القدرة على احتواء أشياء عديدة ليست خاصية جوهرية للتصور، وإنما هي فحسب خاصية عارضة له. وهكذا يمكن أن تكون هناك تصورات يمكن التفكير من خلالها في موضوع واحد فحسب، ولكنها على الرغم من ذلك تكون تمثيلات مجردة وعامة، ولا تكون بأية حال منتمية لمثلثات الإدراك العياني الجزئية. ومن قبيل ذلك - على سبيل المثال - التصور الذي يكون لدى المرء عن مدينة معينة معروفة لديه من خلال الجغرافيا فحسب. وعلى الرغم من أن هذه المدينة الواحدة يمكن التفكير فيها بمفردها من خلال هذا التصور، فإنه من الممكن أن تكون هناك مدن عديدة مختلفة في بعض الجزئيات يصلح هذا التصور لأن ينطبق عليها جميعاً. ومن هذا نرى أن التصور يكون فيه تعميماً، لا لأنه يكون مستخلصاً بالتجريد من موضوعات عديدة؛ وإنما - على العكس من ذلك - لأن التصميم، أي عدم تحديد الجزئي بتعبير آخر، هو خاصية جوهرية مميزة للتصور بوصفه تمثلاً مجرداً من تمثيلات العقل؛ وبحيث يمكن التفكير في أشياء عديدة من خلال نفس التصور.

ويترتب على ما قلناه إنه مadam كل تصور يكون تمثلاً مجرداً، وليس تمثلاً من تمثيلات الإدراك العياني؛ ومن ثم لا يكون تمثلاً متحدداً بشكل تام - فإن هذا بالضبط هو يجعله ممتكلاً لما يمكن تسميته بالمدى أو الامتداد أو المجال، حتى في تلك الحالة التي لا يوجد فيها سوى موضوع واقعي واحد مناظر للتصور. ونحن نجد بلا استثناء أن مجال التصور الواحد يكون مشتركاً في شيء ما مع مجالات

التصورات الأخرى، وهذا يعني— بعبارة أخرى— أن جزءاً مما يكون موضوعاً لتفكيرنا تحت هذا التصور يكون هو نفسه موضوعاً لتفكيرنا تحت التصورات الأخرى، وبالعكس فإن جزءاً مما يكون موضوعاً لتفكيرنا تحت هذه التصورات الأخرى يكون أيضاً هو نفس ما نفكّر فيه تحت هذا التصور الأول، على الرغم من أنها إذا كانا يشكلان نوعين مختلفين حقاً من التصورات، فإن كلاً منها— أو على الأقل أحدهما— سيكون منطويًا على شيء ما لا ينطوي عليه الآخر. وتلك هي العلاقة الكائنة بين كل موضوع ومحموله. وإدراك المرء لهذه العلاقة يعني أن يحكم **urteilen**. وإظهار هذه المجالات الارتباطية من خلال أشكال مكانية كان بمثابة فكرة موقعة للغاية. ولقد كان جونفريد بلوكويه Gottfried Blouquet هو أول من استخدم الأشكال المستطيلة لأجل هذا الغرض. ومن بعده استخدم لامبرت Lambert خطوطاً بسيطة واسعاً الواحد منها تحت الآخر. أما أويلر Euler فقد كان أول من نفذ الفكرة بتمامها باستخدام الدوائر. وليس بوسعى أن أقرّ هنا الأساس الذى يستند إليه التماثل الدقيق فى العلاقات الكائنة بين التصورات وتلك الأشكال الهندسية والفراغية. غير أنه من حسن الحظ تماماً أن كل العلاقات بين التصورات يمكن صياغتها من الناحية المنطقية وفقاً لاحتماليتها— أي يمكن صياغتها بطريقة قليلة— من خلال الأشكال الموضحة على النحو التالي:

- (1) مجالان لتصورين يكونان متساوين من كل الجوانب، ومثال ذلك: تصور الضرورة وتصور اللزوم عن أساس معطى أو علة، وعلى نفس النحو: تصور **الحيوانات المجترة Ruminantia** والحيوانات ذات **الحوافر Bisulca**; وبالمثل تصور الحيوانات الفقارية والحيوانات من ذوات الدم الأحمر (على الرغم من أن هذا قد يتثير بعض الاعتراض بسبب حالة الحقائق من الديدان): فمثل هذه التصورات تكون مترادفة. ومن ثم فإنها يمكن تمثيلها باستخدام دائرة واحدة تشير إلى أحد التصورين أو إلى الآخر.

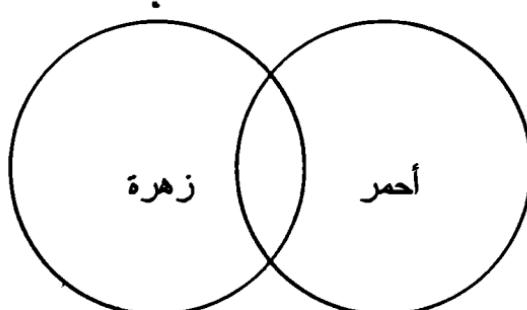
(2) مجال يشتمل على تصور واحد يستوعب تماماً تصوراً آخر:



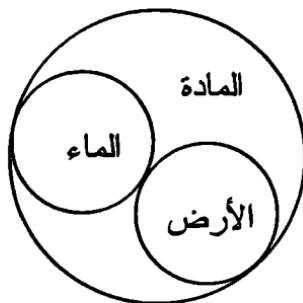
(3) مجال يشتمل على تصورين أو عدة تصورات، يستبعد كل منها الآخر، وتملاً معاً هذا المجال:



(4) مجالان يشتمل كل منهما على جزء من الآخر:



(5) مجالان يقعان داخل مجال تصور ثالث، ولكنهما لا يملآن مجال هذا التصور:



والحالة الأخيرة تتطبق على كل التصورات التي لا يكون بين مجال كل منها شيء مشترك بصورة مباشرة؛ لأن هناك دائمًا مجالاً ثالثاً - غالباً ما يكون الأكثر اتساعاً - يشتمل على المجالين معاً.

وكل الارتباطات القائمة بين التصورات يمكن ردها لتلك الحالات المثار إليها، ومنها يمكن أن نستمد مجال نظرية الأحكام، سواء فيما يتعلق بنقض الأحكام وعكس نتيجتها، وإخلافها وانفصالها (وهو ما يحدث وفقاً للشكل الثالث). ومنها أيضاً نستمد خواص الأحكام التي أسس عليها كانت مقولاته المزعومة الخاصة بالذهن، مع استثناء الصورة الشرطية التي لا تند ارتباطاً بين مجرد تصورات، وإنما ارتباط بين أحكام، ومع استثناء مقوله الجهة (Modalität (modality

التي سنقدم تقريراً مفصلاً عنها في الملحق، مثلاً سنفعل فيما يتعلق بكل خواص الأحكام التي تتأسس عليها المقولات. وفيما يتعلق بالعلاقات الممكنة بين التصورات التي ذكرناها، فإننا ينبغي أن نلاحظ بالإضافة إلى ذلك أنها يمكن أن ترتبط أيضاً فيما بينها بأساليب عديدة، كأن يرتبط الشكل الرابع - على سبيل المثال - بالشكل الثاني. وفقط في الحالة التي يكون فيها مجال التصور المشتمل جزئياً أو كلياً على مجال آخر متضمناً بدوره جزئياً أو كلياً في مجال ثالث، فإن هذه الارتباطات تمثل القياس في الشكل الأول، أعني ذلك الارتباط بين الأحكام الذي بمقتضاه نعرف أن

تصوراً مما يكون متضمناً في تصور ما آخر يكون أيضاً متضمناً في تصور ثالث يشتمل بدوره على التصور الأول. وعكس ذلك هو النفي الذي يمكن تمثيله تصويرياً بطبيعة الحال باعتباره قائماً على مجالين فقط لا يقعان داخل إطار مجال ثالث. وإذا ما اجتمعت مجالات عديدة بهذا الأسلوب، فإنه ينشأ عن ذلك سلسلة من الأقوسة. ولا شك أن هذا الرسم البياني للتصورات - الذي تم إيضاحه بشكل جيد تماماً في العديد من الكتب الدراسية - يمكن استخدامه كأساس لنظرية الأحكام، بل كأساس لنظرية القياس في مجلها؛ وبهذا الأسلوب يصبحتناول كلتا النظريتين شديد السهولة والبساطة. لأنه من خلال هذا الرسم البياني يمكن التعرف على منشأ قواعد القياس، كما يمكن استنباطها وشرحها. ومع ذلك، فليس من الضروري إرهاق الذاكرة ببعض حفظ هذه القواعد؛ لأن المنطق لا يمكن أبداً أن تكون له منفعة عملية، وإنما يمكن فقط أن تكون له فائدة نظرية بالنسبة للفلسفة. فعلى الرغم من أنه قد يقال إن المنطق مرتبط بالتفكير العقلي مثلاً ترتبط قواعد الهايروني بالموسيقى، ومثلاً يرتبط علم الأخلاق بالفضيلة وإن كان بشكل أقل صرامة، ومثلاً يرتبط علم الجمال بالفن، على الرغم من ذلك، فإننا يجب أن نضع في اعتبارنا أنه لم يتمكن أحد يوماً ما أن يصبح فناناً من خلال دراسة علم الجمال، ولم يشكل الخلق النبيل أبداً من خلال دراسة علم الأخلاق، وأن رجالات الموسيقى قد أتوا بأسلوب سليم وجمالي قبل وجود راميرو Rameau بزمن طويل، وأننا لسنا بحاجة لأن تكون أساندة في قواعد الهايروني كما نلاحظ النشاز في النغم. فنحن لسنا بحاجة سوى إلى معرفة القليل من المنطق كي نتحاشى الانخداع بنتائج كاذبة. ومع ذلك، فإنه يجب التسليم بأن قواعد الهايروني تكون ذات منفعة كبيرة في ممارسة التأليف الموسيقي، على الرغم من أنها قد تكون غير ضرورية لأجل تلقى الموسيقى وتقييمها. كذلك فإن علم الجمال وعلم الأخلاق قد يكون لهما - وإن كان بدرجة أقل - نفع في مجال الممارسة العملية، رغم أن نفعهما يكون أساساً بطريقة سلبية؛ ومن ثم فإننا لا يمكن أن نحردهما أيضاً من قيمة عملية؛ أما بالنسبة للمنطق فلا يمكن حتى التسليم بوجود شيء من هذا القدر فيه. فالمنطق ليس سوى المعرفة في صورة مجردة *in abstracto* لما يعرفه كل امرئ في

صورة عيائية *in concreto*. ولذلك فإننا كى نقيم برهاناً سليماً لا تحتاج من القواعد المنطقية إلا قدرًا ضئيلاً لا يزيد عما نحتاجه منها كى نحترس من إقرار برهان خاطئ، وحتى أكثر المناطقة علمًا ينحى جانبًا كل هذه القواعد المنطقية حينما يمارس التفكير فعلياً. وهذا الأمر يمكن إيضاحه على النحو التالي: إن كل علم يتتألف من نسق من الحقائق والقوانين والقواعد العامة— ومن ثم المجردة— التي تخص نوعاً معيناً من الموضوعات. وبالتالي فإن الحالة الجزئية التي تدرج تحت هذه القوانين تكون محددة— في كل مرة تحدث فيها— بهذه المعرفة العامة التي يسرى حكمها مرة واحدة وإلى الأبد؛ لأن مثل هذا التطبيق للكلى على الجزئي يكون على الدوام أيسر من البحث الذي يبدأ من نقطة بداية حدوث كل حالة جزئية على حدة. فما إن يتم اكتساب المعرفة المجردة العامة، حتى تصبح دائمًا أقرب إلى متناولنا من البحث التجريبى المتعلق بالشىء الجزئي. ولكن فى حالة المنطق يكون الأمر على العكس من ذلك بالضبط. فهو بمثابة المعرفة العامة بالمنهج الإجرائى الذى يتخذه العقل ممثلاً فى صورة قواعد. ومثل هذه المعرفة يتم بلوغها باللحظة الذاتية لملكة العقل، وبواسطة التجريد من كل مضمون. ولكن هذا المنهج الإجرائى يكون ضروريًا وجوهريًا بالنسبة للعقل، حتى إن العقل— إذا ما ترك شأنه— لن يتخلى عنه أبداً فى أى حال من الأحوال. ولذلك فإنه أيسر وأكثر يقيناً أن ندع العقل يسلك سبيله وفقاً لطبيعته فى كل حالة جزئية نلقاها، من أن نضع أمامه معرفة بتلك الحالات التى تم استخلاصها بالتجريد أو لاً من خلال هذا الإجراء فى صورة قانون دخيل على قوانينه الباطنة فيه. ومسار العقل هنا يكون أيسر؛ لأنه على الرغم من أن القاعدة العامة فى كل العلوم الأخرى تكون أقرب إلى متناولنا من البحث فى حالة جزئية ذاتها— فإننا على العكس من ذلك نجد أن الإجراءات الضرورية التى يتخذها العقل بطبيعته إزاء حالة معينة، تكون أقرب إلى متناولنا من القاعدة العامة التى تم استخلاصها بالتجريد العقلى من خلال هذه الإجراءات؛ ذلك أن ما نفكر فيه عندئذ بداخلنا إنما هو فى حقيقة الأمر ملكرة العقل ذاتها. أما كون المنهج الإجرائى للعقل أكثر يقيناً، فذلك لأن حدوث خطأ فى مثل هذه المعرفة المجردة أو فى تطبيقها يكون أسهل من حدوثه فى إجراء عملية من عمليات العقل، وهو

ما سيعنى أن العقل يسلك ضد ماهيته أو طبيعته. ومن هنا ينشأ ذلك الأمر العجيب: في بينما في العلوم الأخرى نجد أن صدق حالة جزئية يتم البرهنة عليه بواسطة القاعدة، فإننا في المنطق نجد أن القاعدة - على العكس من ذلك - يجب البرهنة عليها بواسطة الحالة الجزئية. فحتى إذا ما لاحظ أكثر المناطقة تمرساً أنه في حالة جزئية ما ينتهي إلى نتيجة مخالفة لما تقرره القاعدة المنطقية، فإنه سوف يبحث دائمًا عن خطأ في القاعدة بدلاً من أن يتوقع وجود خطأ في النتيجة التي انتهى إليها بالفعل. ولذلك فإن التطلع إلى تحقيق منفعة عملية من المنطق يعني التطلع إلى أن نستخلص، في عنت يند عن الوصف، من القواعد العامة ما يكون معروفاً لنا على نحو مباشر، وبأكبر قدر من اليقين في الحالة الجزئية. وإن الأمر هنا ليبدو بالضبط كما لو أن شخصاً ما يود أن يرجع إلى الميكانيكا أولاً ليعرف ما يخص حركاته، وإلى الفسيولوجيا ليعرف ما يخص هضمه؛ وإن المرء الذي تعلم المنطق لأجل أغراض عملية لهو أشبه بالشخص الذي يود أن يعلم القدس كيف يبني خندقه. ولذلك فإن المنطق بلا منفعة عملية، ومع ذلك ينبغي التمرس فيه؛ لأنه ذوفائدة فلسفية باعتباره معرفة خاصة بنظام مملكة العقل ومسلكها. فالمنطق يُعتبر بحق فرعاً من المعرفة منغلاً على ذاته قائمًا بذاته، ينبغي تناول مسائله علمياً على حدة وحدها وبشكل مستقل عن أي شيء آخر، وينبغي تعلمه أيضاً في الجامعات. ولكن قيمة الحقيقة تكمن أولاً في سياق علاقته بالفلسفة ككل من حيث هي بحث في طبيعة المعرفة، وفي واقع الأمر في المعرفة العقلية أو المجردة. وتبعاً لذلك، فإن عرض المنطق لا ينبغي أن يتخذ إلى حد كبير صورة العلم الذي يكون موجهاً نحو ما هو عملي، ولا ينبغي أن يحتوى على مجرد قواعد جدباء موضوعة لأجل نقض الأحكام، وأشكال القياس، وما شابه ذلك؛ وإنما ينبغي بالأحرى أن يكون موجهاً نحو معرفتنا لطبيعة مملكة العقل، ولطبيعة التصور، ولنظرنا تفصيلاً في مبدأ العلة الكافية للمعرفة. لأن المنطق هو مجرد إعادة صياغة لهذا المبدأ، وهو في الواقع الأمر بعد حقاً مجرد تمثيل لهذا المبدأ في الحالة التي لا يستند فيها صدق الحكم إلى أساس تجربى أو ميتافيزيقى، وإنما يستند إلى أساس منطقى أو ما بعد منطقى. ولذلك فإنه بجانب مبدأ العلة الكافية للمعرفة، يجب ذكر القوانين الأساسية

الباقية الثالثة الخاصة بالفکر، أو بأحكام الصدق ما بعد المنطقى المرتبطة بها ارتباطاً وثيقاً، وهي القوانين التي ينشأ منها تدريجياً مجل الاليات المختصة بملكة العقل. فطبيعة الفکر بالمعنى الدقيق، أي- بعبارة أخرى- طبيعة الأحكام والقياس، يمكن إظهارها من خلال ربط مجالات التصور بالرسومات البیانیة على النحو الذي سبق أن أشرنا إليه، ومن هذا يمكن أن نستتبع بالتركيب كل قواعد الحكم والقياس. والمنفعة العملية الوحيدة التي يمكن أن نجنيها من المنطق إنما تكون في البرهان، عندما تكون قادرین على إدانة خصمك بإظهار استنتاجه الخطأ بالفعل أو الأخطاء المتعمدة في نتائجه، بينما لا تكون لدينا القدرة ذاتها على إظهار الأخطاء الفعلية في نتائجه بتعيينها بأسمائها الاصطلاحية. ولا ينبغي الظن بأن هذه الإزاحة للاتجاه العملى للمنطق إلى الخلفية، والتأكيد على ارتباط المنطق بمجمل الفلسفة باعتباره أحد فصولها، لا ينبغي الظن أن هذا أمر يعني أن المنطق ينبغي أن يصبح أقل انتشاراً مما هو عليه الآن؛ لأن كل من لا يود في زمننا هذا أن يبقى بوجه عام أميناً أو يُعد من الجهلاء والدهماء البليدة، يجب أن يكون قد درس الفلسفة التأملية. لأن هذا القرن التاسع عشر هو قرن فلسفى، رغم أننا لا نعني بذلك أنه يمتلك فلسفة أو أن الفلسفة تسوده، وإنما يعني بذلك أنه أصبح متاهلاً للفلسفة؛ ولذلك فإنه يكون في حاجة ماسة لها. وتلك علامة بينة على التحضر، بل هي في واقع الأمر نقطة مركزية في مقاييس ثقافة العصور. ⁽¹⁰⁾

وعلى الرغم من أن المنطق ليس له إلا القليل من المنفعة العملية، فلا يمكن إنكار أنه قد ابتكر لأجل أغراض عملية. وسوف أفسر منشأه كما أراه على النحو التالي: في بينما تامت باطراد متعة المجال العقلى بين الإلبيين ، والميجاريين، Sophisten (Megarics) Megariken (Megariken) والسوسطائيين (Sophists) وأصبحت بالتدريج أقرب إلى الولع، فإن البلبلة التي كان ينتهي إليها كل مجال ، جعلهم يشعرون بالحاجة الملحة إلى منهج إجرائى بوصفه مرشدًا لهم، وإلى التطلع إلى جدل علمى لأجل تحقيق هذا الهدف. وأول ما كان عليهم مراعاته هو أن

(10) انظر الفصلين 9 ، 10 من المجلد الثاني.

الفرقين المتجادلين يجب دائمًا أن يتفقا على قضايا معينة تستند إليها الآراء الواردة في الجدل. وبداية الإجراء المنهجي تقوم على الإقرار صوريًا بذلك القضايا التي يسلم بها الفريقان المتجادلان، ووضعها على رأس البحث. وقد كانت هذه القضايا منصبة في بادي الأمر على مادة البحث. وسرعان ما لوحظ بعد ذلك أنه أثناء مسار ذلك الإجراء الذي يرجع فيه المتجادلون إلى حقيقة يتفقون على التسليم بها، ويسعون إلى استبطاط مزاعمهم منها، كانوا يتبعون—دون اتفاق مسبق—صوراً وقوانين معينة لم يكن عليها أبداً أي خلاف عندهم. ولقد تبين لهم من ذلك أنه لابد أن تكون هذه الصور والقوانين هي المنهج الخاص والمميز لطبيعة العقل ذاته، وهو الإجراء الصوري للبحث. وعلى الرغم من أن هذا الأمر لم يكن عرضة لأى شك أو خلاف، فإن بعض العقول التي تلتزم بالاتساق النظري إلى حد الحذقة—قد انتقدت بشدة الفكرة التي ترى كم سيكون الأمر إنجازاً جميلاً ومكتملاً بالنسبة للجدل المنهجي، إذا ما أمكن أيضًا التعبير في قضايا مجردة عن ذلك الجانب الصوري من كل جدل فكري، أي عن ذلك الإجراء الذي يتخذه العقل ذاته والذي يكون متوافقاً مع القانون. ذلك أن هذه القضايا المجردة ستوضع عندئذ على رأس البحث باعتبارها قانوناً للجدال الفكري الذي سيكون لزاماً عليه دائمًا أن يلتفت إليها ويرجع لها؛ وبذلك سيكون شأنها شأن تلك القضايا التي تم الاتفاق على التسليم بها والتي تتصل على مادة البحث لا صورته المجردة. وعلى هذا النحو فإن ما كان قبل ذلك يتم اتباعه كما لو كان يجري بموافقة ضمنية أو يمارس بمقتضى الغريرة، يصبح الآن مدركاً إدراكاً واعياً بوصفه قانوناً، ويتخذ الآن طابعاً صوريًا. وتدرجياً تم اكتشاف صياغات للمبادئ المنطقية مقاومة الكمال، من قبيل: مبدأ التاقضي، والعلة الكافية، والثالث الممتنع، وهو مبدأ "كل شيء ولا شيء" *dictum de omni et nullo* من قبيل القاعدة القائلة إنه "لا شيء ينفع من المقدمات التي تكون فقط جزئية أو سالبة" *ex meris particularibus aut negativis nihil sequitur a rationato ad rationem non valet consequentia* القائلة "لا شيء يمكن استدلاله من مجرد القضايا الجزئية أو السالبة" وهكذا. وكل هذا قد حدث ببطء

وبجهد مضنٍ، وظل - إلى أن جاء أرسطو - منقوصاً، وهو ما يظهر لنا إلى حد ما من خلال الأسلوب السخيف والممل في عرض الحقائق المنطقية في كثير من المحاورات الأفلاطونية، ويظهر لنا بشكل أفضل من خلال ما يخبرنا به سكستوس إمبيريقوس Sextus Empiricus عن مناظرات الميجاريين حول أسهل وأبسط القوانين المنطقية، والجهد المضني الذي بذلوه ل يجعلوا مثل هذه القوانين بسيطة (Sextus Empiricus, *Adversus Mathematicos*, 1.8, S. 112 ff.) وقد جمع أرسطو ورتب وصوب كل ذلك الذي تم اكتشافه من قبل، وجعله في صورة مكتملة لا تضاهى. وهكذا فإننا عندما نتأمل الكيفية التي بها مهد مسار الثقافة اليونانية الطريق لعمل أرسطو وأفضى إليه في النهاية، سوف يتضاعل علينا إلى تصديق زعم الكتاب الإيرانيين الذي أفادنا به سير وليام جونز Sir William Jones - المتحيز لهم كثيراً - بأن كاليسينيز Kallisthenes قد وجد لدى الهنود مذهباً كاملاً في المنطق بعث به إلى عمه أرسطو (Asiatic reasearches, vol. IV, p. 163) الوسطى الموحشة كان مقدراً له أن يلقى ترحيباً حاراً من جانب الروح الجدالية السائدة لدى الفلسفه المدرسيين، وهي الروح التي احتفت - في ظل غياب معرفة حقيقية - بمجرد صياغات وكلمات. ومن السهل أن نفهم أن هذا المنطق - حتى في صورته العربية المبتورة - سرعان ما كان يتم تبنيه بحماس، ورفعه إلى مصاف مركز المعرفة. ورغم أن سلطته قد تقلصت منذ ذلك الحين، فإنه قد احتفظ حتى عصرنا هذا بمشروعاته كعلم منغلق على ذاته، لم يطبع عملى وضرورة قصوى. وحتى في يومنا هذا نجد أن الفلسفه الكانتية - التي اتخذت حقاً من المنطق أساساً لبنائها - قد أيقظت اهتماماً جديداً به. وبعبارة أخرى يمكن القول إن المنطق - من حيث كونه بهذا الاعتبار وسيلة لمعرفة الطبيعة الجوهرية للعقل - يستحق بالتأكيد هذا الاهتمام.

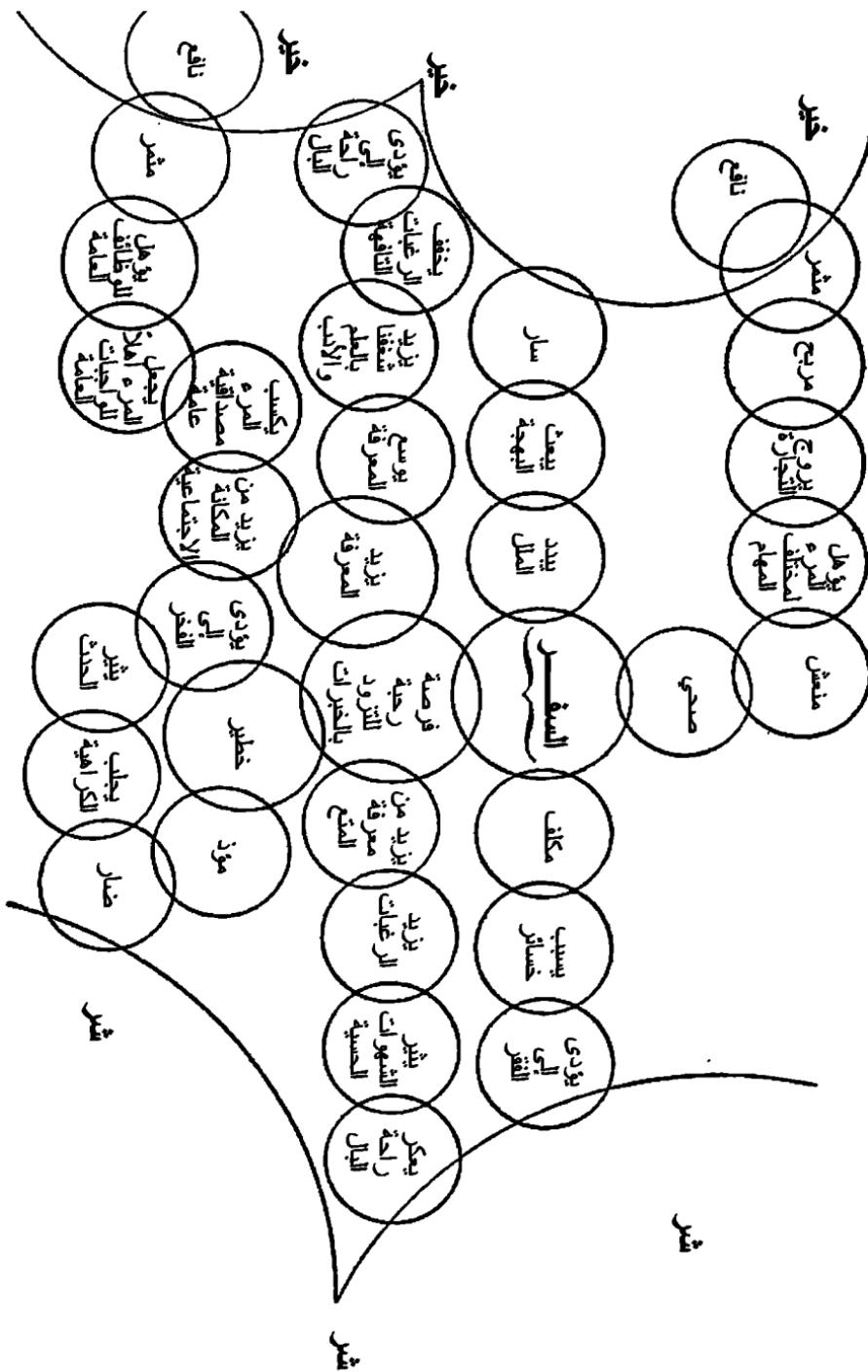
إن النتائج الصحيحة والدقique يمكن بلوغها من خلال ملاحظتنا الدقيقة للعلاقة بين مجالات التصورات، وتسليمنا بأن أحد المجالات يكون متضمناً في مجال

ثالث، فقط عندما يكون مجالاً ما متضمناً كليّة في مجال آخر يكون بدوره متضمناً في المجال الثالث. ومن ناحية أخرى، فإن فن الإقناع Überredungskunst (the art of persuasion) يقوم على تأمل سطحي عابر فحسب للعلاقات الكائنة بين مجالات التصور، ثم تحديد هذه العلاقات فقط من وجهة نظر واحدة ووفقاً لأغراضنا، وذلك يكون بوجه عام على النحو التالي: إذا كان مجال التصور الذي نتأمله يقع جزئياً في مجال ما غيره، ويقع جزئياً أيضاً في مجال ثان مختلف تماماً؛ فإننا نزعم أنه يقع كليّة في المجال الأول أو يقع كليّة في المجال الثاني ببعاً لأغراضنا. فعلى سبيل المثال عندما يكون مجال الحديث هو العاطفة، فإننا يمكن أن ندرج تحت تصور القوة الأعظم، أقوى فاعلية محفزة في العالم، أو ندرجه تحت تصور الاعقلانية، وندرج هذا التصور الأخير تحت تصور الافتقار إلى القوة أو الضعف. ونحن يمكن أن نواصل هذا المنهج ونطبقه من جديد على كل تصور يفضي إليه البرهان. ومجال التصور غالباً ما يكون مشتركاً - على أنحاء متعددة - مع مجالات أخرى عديدة ينطوي كل منها على جزء من دائرة حدود المجال الأول، بينما هو ذاته ينطوي على شيء آخر بالإضافة إلى ذلك. ولكننا لا نُظهر من بين هذه المجالات الأخيرة إلا ذلك المجال الذي نود إدراج التصور الأول تحته، إذ نترك بقية المجالات بمنأى عن الملاحظة أو نبقيها في الخفاء. وعلى هذه الخدعة تعتمد - حقيقةً - كل فنون الإقناع وكل حيل السفسطة الأكثر دهاءً؛ من قبيل: **المغالطة mentiens**، **والتضليل بالإخفاء velatus**، **والمضللة فياس الإحراج Cornutus**^(*) وما شابهها، تكون عديمة الحيلة إلى حد بعيد فيما يتعلق بمجال الممارسة الفعلية لا التصورات النظرية. ولا يحضرني إذا ما كان هناك أيما أمرى حتى الآن قد تقصى طبيعة كل سفسطة وإقناع بارجاعها إلى هذا الأساس البعيد لإمكان وجودها، أى إلى المنهج المعرفي للعقل. وحيث إن تناولى هنا قد أفضى بي إلى هذا، فسوف أوضح الأمر هنا - على نحو تبسيطى يفى بالفهم - من خلال الرسم التخطيطى فى الشكل البيانى المرفق. فهذا الشكل يبين لنا كيف تتدخل

(*) توريط الخصم في المجادلة بإلزامه على اختيار أحد بدلين كليهما في غير صالحه في النقاش.

مجالات التصورات على أنحاء عديدة بعضها مع بعض، وبذلك فإنها تتيح لنا أن ننتقل على نحو تعسفي من كل تصور إلى التصورات الأخرى في هذا الاتجاه أو ذلك. ولا أود أن ينقاد أي شخص لهذا الشكل بحيث يضفي أهمية على هذا التناول العابر الموجز أكثر مما يستحق. وقد اخترت تصور السفر (traveling Reisen) كمثال توضيحي هنا. ف مجال هذا التصور يتداخل مع نطاق أربعة مجالات أخرى يمكن للمتحدث المقنع أن ينتقل إلى أي منها متى شاء. كذلك فإن هذه المجالات تتداخل مع مجالات أخرى يتداخل العديد منها بدوره مع مجالين أو أكثر في نفس الوقت، ومن خلال هذه المجالات يتأخذ المتحدث المقنع أيما اتجاه يرغب، وهو دائماً ما يتخذه كما لو كان الاتجاه الوحيد، ليصل بعد ذلك في النهاية إلى الخير أو الشر، حسبما كان غرضه في الأصل. وفي عملية الانتقال من مجال إلى آخر، يكون من الضروري فقط الحفاظ دائماً على الاتجاه من المركز (أي من التصور الرئيسي المطروح مقدماً) إلى المحيط، وعدم عكس مسار هذه العملية. وأسلوب صياغة مثل هذا الجدل السوفسقاني في كلمات يمكن أن يتأخذ صورة الكلام الموصول أو الصورة الدقيقة للقياس، بناءً على ملاحظة مناط الضعف عند المستمع. وطبيعة أكثر البراهين علمية - خاصة البراهين الفلسفية - لا تختلف كثيراً في أساسها عن هذا. وإلا فكيف يمكن أن يكون هناك في فترات مختلفة الكثير جداً من النظريات والمذاهب التي لم يتم فحسب افتراضها بطريقة خاطئة؛ (لأن الخطأ ذاته له أصل مختلف)، وإنما تمت أيضاً البرهنة عليها وإثباتها، ثم تبين فيما بعد أنها كاذبة في أساسها، وذلك من قبيل: فلسفة ليبينتس وفلسفة فولف Wolff، وعلم الفلك لدى بطليموس، وعلم الكيمياء لدى ستال Stahl، ونظريّة نيوتن في الألوان.. إلخ (11).

(11) انظر الفصل 11 من المجلد الثاني.



ومن خلال هذا كله، فإن السؤال الذي يصبح ملحاً بصورة متزايدة هو: كيف يمكن بلوغ اليقين؟ كيف يمكن تأسيس الأحكام Urteile zubegründen؟ عالم تقوم المعرفة والعلم؟ لأننا نجد هذه الأمور المعرفية التي تعدّ - بالإضافة إلى اللغة والفعل المدروس - المزية الكبرى الثالثة التي توهب لنا من خلال ملكة العقل.

إن العقل أنتوى بطبيعته؛ فهو يمكن أن يهب فقط بعد أن يتلقى. فهو في حد ذاته ليس لديه شيء سوى الصور الفارغة التي يباشر بها عمله. وليس هناك على الإطلاق أي معرفة عقلية خالصة بشكل تام سوى المبادئ الأربع التي عزوّت إليها صفة الحقيقة ما بعد المنطقية، وهي مبدأ الهوية، والتناقض، والوسط الممتع، والعلة الكافية للمعرفة. حتى بقية مبادئ المنطق لا تعد معرفة عقلية خالصة بشكل تام؛ لأنها تفترض مسبقاً العلاقات والارتباطات بين مجالات التصورات. ولكن التصورات بوجه عام توجد فقط على أساس من تمثيلات الإدراك العياني السابقة عليها، وتعتمد في مجمل طبيعتها على الإحالة لهذه التمثيلات؛ وبالتالي فإنها تفترض مسبقاً هذه التمثيلات. ولكن حيث إن هذا الافتراض لا يمتد ليشمل تعين مضمون محدد لهذه التصورات، وإنما هو يحدد فحسب أساس وجودها بوجه عام، فإن المنطق على وجه الإجمال يمكن حسابه علمياً عقلياً خالصاً. أما في كل العلوم العقلية الأخرى، فإن العقل يحصل على مضمونه من تمثيلات الإدراك العياني: ففي الرياضيات يحصل العقل على مضمونه من علاقات المكان والزمان التي تتمثل للإدراك العياني بطريقة سابقة على كل تجربة، وفي العلوم الطبيعية الخالصة - أي فيما نعرفه عن مسار الطبيعة بطريقة سابقة على كل تجربة - يتولد مضمون العلم هنا من الذهن الخالص، أعني من معرفة قلبية بقانون العلية وبارتباط هذا القانون بتلك الحدود الخالصة أو بالإدراك العياني للمكان والزمان. وفي كل العلوم الأخرى فإن كل ما لا يكون مستمدًا من المصادر التي ذكرناها الآن ينتمي إلى التجربة. فإن تعرف يعني بوجه عام أن العقل يكون قادرًا - ومستعدًا وفقاً لمشيئته -

على إعادة إنتاج مثل هذه الأحكام التي يستند الأساس الكافي للمعرفة فيها إلى شيء ما خارجها، أى باعتبارها أحكاماً تعد صادقة. وبذلك فإن المعرفة المجردة وحدها تكون معرفة عقلية (rational knowledge)؛ ولذلك فإنها تكون مشروطة بملكة العقل؛ ومن ثم لا يمكننا - على وجه التحديد - القول إن الحيوانات تعرف بطريقة عقلية أى شيء كان، رغم أنها تكون لديها معرفة الإدراك العيانى، مثلاً تكون لديها القدرة على استرجاعها، وعلى أساس هذا التوصيف عينه فإن الخيال هو قدرة أخرى إضافية عندها تبرهن عليه أحالمها. ونحن ننسب إلى الحيوانات الوعي، ومع أن كلمة "وعي" (Bewusstsein) مستمدة من الكلمة wissen (بمعنى يعرف بطريقة عقلية)، فإن مفهوم الوعي يتوافق مع مفهوم التمثال بوجه عام، أياً كان نوع هذا التمثال. وعلى هذا فإننا ننسب إلى النبات الحياة، لا الوعي. ولذلك فإن المعرفة العقلية تكون وعيًا مجردة، وعيًا ينتج تصورات عقلية ثابتة لكل ما يكون معروفاً بطريقة أخرى.

-11-

ويمكن القول - في هذا الصدد - إن الصد الصدقى للمعرفة العقلية هو الشعور (Feeling)؛ ولذلك فإننا يجب أن نتناوله في هذا السياق. إن التصور الذي تدل عليه الكلمة شعور له مضمون سلبى فحسب، أعني أن ما يكون ماثلاً في الوعي ليس تصوراً، ليس معرفة عقلية مجردة. وباستثناء ذلك، فإن مضمون ذلك الذي يكون ماثلاً في الوعي - أياً كان - يندرج تحت تصور الشعور. وبذلك فإن مجال ذلك التصور يكون متسعًا بلا حدود بحيث يشمل على الأشياء غير المتجانسة إلى أبعد حد، ونحن لا نفهم كيف اجتمعت هذه الأشياء معاً، طالما أننا لم ندرك أنها تشارك جمیعاً في هذا الجانب السلبي الخاص بعدم كونها تصورات مجردة nicht abstrakte Begriffe. لأننا نجد هنا أن أكثر الأجزاء النفسية تتوعأ - بل أكثرها تخاصماً في الواقع الأمر - تسكن إلى جوار بعضها داخل

هذا التصور، وذلك من قبيل: الشعور الديني، والشعور باللذة الحسية، والشعور الأخلاقي، والشعور الجسماني كاللمس والألم، والشعور بالألوان، وبالأصوات وتناغمها وتنافرها، والشعور بالكراء، والاحتقار، والرضا، والغفر، والحزن، وبالصواب والخطأ، والشعور بالحقيقة، والشعور الجمالى، والشعور بالقوه، والضعف، والصحة، والصدقاء، إلخ. فليس هناك على الإطلاق شيء مشترك بين هذه الحالات الشعورية سوى الخاصية السلبية التي تميزها وهي أنها ليست معرفة عقلية مجردة. ولكن هذا التباين يصبح مدهشاً إلى أبعد حد عندما يوضع تحت هذا التصور المعرفة القبلية الخاصة بالإدراك العيانى للعلاقات المكانية، فضلاً عن المعرفة الخاصة بالذهن الحالى؛ وعندما يقال بوجه عام عن كل حقيقة تكون على وعي بها في البداية بطريقة عيانية— وإن لم نصوغها بعد في تصورات مجردة— إننا نشعر بها. ولكى أوضح هذا الأمر سوف أقتبس بعض الأمثلة من كتب حديثة؛ لأنها تعد براهين ساطعة على تفسيرى. أذكر أننى قرأت فى مقدمة لترجمة المانيا لـ Euclid أتنا ينبغي أن نجعل المبتدئين فى الهندسة يرسمون الأشكال الهندسية أولاً قبل أن يشرعوا فى البرهنة عليها؛ لأنهم عندئذ سوف يشعرون بالحقيقة الهندسية قبل أن تجلب لهم البرهنة معرفة تامة بها. وعلى نفس النحو، فإن شليرماخر F. Schleiermacher يتحدث فى كتابه *Ned الفلسفه الخلقيه* عن الشعور المنطقى والرياضي (ص. 339)، وأيضاً عن الشعور بالتماثل والاختلاف بين صياغتين. وفضلاً عن ذلك، فإن تينيمان Tennemann فى كتابه *Tاريخ الفلسفه* *Geschichte der Philosophie* (الجزء الأول، ص. 361) يقول لنا: "لقد كان هناك شعور بأن النتائج الكاذبة لم تكن صحيحة، غير أن مكمن الخطأ لم يكن من الممكن اكتشافه". ولكن طالما أتنا لا ننظر في تصور الشعور من وجهاً النظر الصحيح، ولا ندرك ذلك الطابع السلبي الوحيد الذي يميزه باعتباره خاصية جوهريّة فيه؛ فإن ذلك التصور سوف يفضي دائمًا إلى حدوث سوء الفهم والمجادلات بسبب الاتساع المفرط لمجاله، ويسبب مضمونه الذي يكون سلبياً فحسب ومحدوداً للغاية، والذي يكون محدوداً بطريقة

أحادية الجانب تماماً. وبما أننا لدينا في الألمانية كلمة مرادفة تقريباً لكلمة الشعور، وهي الإحساس (sensation) فمن الأفضل استخدام هذه الكلمة للدلالة على المشاعر الجسمانية، باعتبارها أنواعاً تحتية من الشعور. ولا شك أن أصل هذا التصور المسمى بالشعور - بمنأى عن نسبة إلى التصورات الأخرى - هو كالتالي: إن كل التصورات - والتصورات وحدها - يشار إليها بواسطة الكلمات، وهي توجد فحسب بالنسبة لملكة العقل وتبادر عملها بدءاً منها؛ ومن ثم فإننا بهذه التصورات تكون قد اتفقنا على وجهة نظر أحادية الجانب. ولكن من خلال هذه الوجهة من النظر نجد أن ما يبدو لنا قريباً يكون واضحاً متميزاً، ونعده إيجابياً؛ وما يبدو لنا أكثر بعداً يكون مختلطًا وسرعان ما نعده سلبياً فحسب. وعلى هذا النحو فإن كل أمة تسمى كل الأمم الأخرى أجنبية، ولقد سمي اليونان كل أناس غيرهم البرابرة. والمواطن الإنجليزي يسمى كل ما لا ينتمي لإنجلترا أو لا يكون إنجليزياً: القارة الأوروبية والأوربية؛ والمؤمن ينظر إلى كل الآخرين باعتبارهم مهرطقين أو وثنيين، والنبيل ينظر إلى كل الآخرين باعتبارهم عوام الناس، وطالب العلم ينظر إلى كل ما دونه على أنهم سُوقَة، وهكذا. بل إن العقل ذاته - وقد يبدو هذا غريباً - يحكم على نفسه بأنه يكون مданاً باتخاذه نفس هذه الوجهة من النظر أحادية الجانب، وربما قلنا في الواقع الأمر باتخاذه موقفاً ينطوي على نفس الجهالة الصريحة النابعة من الخيال؛ إذ إنه يضع تحت تصور الشعور وحده كل حالات تحول الشعور التي لا تتنمّي مباشرة إلى منهجه الخاص في التمثيل، أي ليست تصورات مجردة. وقد كان على العقل أن يدفع ثمناً لهذا حتى الآن كل أشكال سوء الفهم والخلط التي تقع داخل حدود مجده الخاص؛ لأن منهجه الإجرائي الخاص لم يصبح بعد واضحاً له من خلال معرفته التامة بذاته، فحتى الملكة الخاصة بالشعور قد تم إرساؤها وتأسيس نظريات بشأنها.

لقد قلت إن كل معرفة مجردة أعني كل معرفة تخص العقل هي معرفة عقلية (Wissen rational knowledge)، ولقد بينت الآن أن تصور الشعور هو الصد المناقض لهذه المعرفة. ولكن حيث إن العقل دائمًا ما يضع ثانية أمام العقل ما سبق أن تلقاه فحسب بطريقة أخرى، فإنه في حقيقة الأمر لا يوسع من نطاق معرفتنا، وإنما يمنحها فحسب صورة أخرى، فهو يمكننا من أن نعرف بطريقة مجردة وبوجه عام ما كان معروفاً لنا من قبل بطريقة حدسية وفي العيان. ولكن هذا الأمر على درجة من الأهمية تفوق كثيراً ما قد يبدو لنا لأول وهلة حينما نعبر عنه على هذا النحو؛ لأن كل حفظ آمن للمعرفة، وكل إمكان لتوصيلها، وكل تطبيق أكد واسع المدى لها على الأمور العملية؛ إنما يتوقف على كونها قد أصبحت معرفة عقلية، أي معرفة مجردة. أما المعرفة العيانية فإنها دائمًا ما تسرى فقط على الحالة الجزئية، فهي تمتد فقط إلى أقرب الأشياء إليها وتتوقف عند حدوده؛ لأن الحساسية والذهن يمكنهما فقط أن يفهمما موضوعاً واحداً على حدة. ولذلك فإن كل نشاط موصول ومنسق ومدير يجب أن يبدأ من مبادئ أساسية، أعني من معرفة مجردة، ويجب أن يسترشد بها. وبذلك فإننا نجد - على سبيل المثال - أن معرفة علاقة العلة والمعلول، التي نصل إليها عن طريق الذهن، هي في حد ذاتها أكثر كمالاً وأوغل عمقاً وأبعد نفاذًا من أي شيء يمكن أن نفك فيه بطريقة مجردة. فالذهن وحده يعرف من خلال الإدراك العيانى - بطريقة مباشرة وтامة - أسلوب عمل الرافعـة وبكرة الرافعـة وحبـلـها وعجلـتها ذات التـروس، ودعـامة القـوسـ فى المـعـمـارـ، إلخـ. ولكن بسبب خاصـية المـعـرـفـةـ العـيـانـيـةـ الـتـىـ أـشـرـنـاـ إـلـيـهـ لـتـوـنـاـ أـعـنـىـ كـوـنـهـاـ تـمـتـدـ فـقـطـ إـلـىـ مـاـ يـكـوـنـ مـاـثـلـاـ أـمـامـنـاـ بـطـرـيـقـ مـيـاـشـرـةـ - فـإـنـ الـذـهـنـ لـاـ يـكـوـنـ كـافـيـاـ هـنـاـ لـأـجـلـ إـنشـاءـ آـلـاتـ أوـ مـبـانـ. وـبـخـلـفـ ذـلـكـ، فـإـنـ دـورـ الـعـقـلـ يـجـبـ أـنـ يـظـهـرـ هـنـاـ، إـذـ يـجـبـ أـنـ يـقـومـ الـعـقـلـ بـتـوـظـيفـ التـصـورـاتـ الـمـجـرـدـةـ بـدـلـاـ مـنـ الـإـدـرـاكـ الـعـيـانـيـةـ، مـتـبـخـداـ مـنـ هـذـهـ التـصـورـاتـ مـرـشـداـ لـمـسـلـكـهـ؛ وـإـذـ كـانـتـ هـذـهـ التـصـورـاتـ صـحـيـحةـ، فـإـنـ النـجـاحـ سـيـكـونـ حـلـيفـهـ. وـعـلـىـ نـفـسـ النـحـوـ فـإـنـاـ نـعـرـفـ تـمـامـاـ

في الإدراك العياني الخالص طبيعة وتشكيل القطع الهندسي المتكافئ والقطع الهندسي الزائد والشكل الحلواني، ولكن هذه المعرفة يجب أن تصبح معرفة مجردة أولاً كى يمكن بعد ذلك تطبيقها على نحو موثوق فيه في مجال الحياة الواقعية. فلا شك أن المعرفة عندئذ تفقد طابعها العياني، وتكتسب بدلاً من ذلك طابع اليقين والدقة اللذين يميزان المعرفة المجردة. وهكذا فإن حساب التفاضل لا يوسع فيحقيقة الأمر معرفتنا بالمنحنيات؛ فهو لا يتضمن أى شيء أكثر مما كان مائلاً في إدراكنا العياني الخالص لها، ولكنه يبدل نوع المعرفة، فهو يحول المعرفة الحدسية إلى معرفة مجردة تكون باللغة الأهمية من حيث التطبيق. وهنا يمكن أن نتناول خاصية أخرى مميزة لملكة المعرفة لدينا، وهي خاصية ما كان من الممكن ملاحظتها قبل توضيحنا بشكل تام للاختلاف بين معرفة الإدراك العياني والمعرفة المجردة. وتتمثل هذه الخاصية في أن علاقات المكان لا يمكن ترجمتها بشكل مباشر وبما هي كذلك إلى معرفة مجردة، فالمقادير الزمانية فقط -أى الأعداد- هي التي تكون قابلة لذلك. فالإعداد وحدها يمكن التعبير عنها في تصورات مجردة مناظرة لها بدقة، ولا يكون هذا ممكناً بالنسبة للمقادير المكانية، فتصور العدد "ألف" يختلف عن تصور العدد "عشرة" تماماً على نفس النحو الذي يختلف فيه هذان المقداران الزمانيان في الإدراك العياني. فنحن نفكر في العدد "ألف" كمضاعف محدد للعدد "عشرة" الذي يمكن أن نحل إليه العدد "ألف"- وقتما نشاء- على أساس من الإدراك العياني الذي يجري في الزمان، أى يمكن -عبارة أخرى- أن نحصل على "القدم" كوحدة قياس، دون أن يكون لدينا أى تمثل لهما مستمد من الإدراك العياني، وبدون الاستعانة بالعدد، فلن يكون هناك أى تمييز دقيق على الإطلاق يقيم تنازلاً بين هذين المقدارين. فنحن عندئذ نفكر في كلا المقدارين فقط من حيث المقدار المكانى بوجه عام، ولكن إذا أردنا أن نميز بينهما على النحو الصحيح فإنه يكون لزاماً علينا إما أن نلجأ إلى الاستفادة من الإدراك العياني لما يكون في المكان؛ ومن ثم نتخلى عن مجال التصورات المجردة، أو نفكر في الاختلاف

بينها من حيث الأعداد. ولذلك فإننا يجب أن نترجمها أولًا إلى علاقات زمانية، أي إلى أعداد. ولهذا السبب فإن علم الحساب وحده - لا الهندسة - هو النظرية العامة للمقدار، ويجب ترجمة الهندسة إلى الحساب، إذا ما أريد لها أن تصبح علمًا قابلاً للتوصيل، محدودًا بدقة، وقابلًا للتطبيق في الواقع الممارسة. حقًا إن العلاقات المكانية ذاتها يمكن التفكير فيها أيضًا بطريقة مجردة، كأن نقول على سبيل المثال "إن جيب الزاوية ^(٠) يزداد بازديادها"، ولكن إذا ما أردنا تعريف مقدار هذه العلاقة، فإننا نحتاج إلى العدد. وهذه الحاجة إلى ترجمة المكان بأبعاده الثلاثة إلى الزمان بعده واحد - إذا ما كنا نريد أن تكون لدينا معرفة مجردة (أعني معرفة عقلية لا مجرد إدراك عياني) للعلاقات المكانية - هذه الحاجة هي ما يجعل الرياضيات علمًا صعباً للغاية. وهذا يبدو لنا في وضوح تام عندما نقارن بين الإدراك العياني للمنحنيات والحساب التحليلي لها، أو حتى عندما نقارن فحسب بين جداول لوغاريتمات الدوال المثلثية والإدراك العياني للعلاقات المتغيرة لأجزاء الزاوية المعتبر عنها في هذه الجداول. ويما لها من أشكال باللغة التعقيد، وإحصاءات مضمنة تلك التي تكون مطلوبة لكي نعبر في صورة مجردة عما نفهمه هنا من خلال الإدراك العياني بشكل تام وبدقة متناهية بنظرية واحدة، أعني لكي نفهم كيف يتضاعل جيب تمام الزاوية ^(٠) بينما يزداد جيب الزاوية، وكيف يكون جيب تمام زاوية ما جيبياً لزاوية أخرى، ولكي نفهم العلاقة العكسية لازدياد والنقصان في زاويتين، إلخ ! وربما قلنا كم يكبد الزمان ذاته من عنق - بما أنه من بعد واحد - كيما ينتج الأبعاد الثلاثة للمكان ! ولكن هذا الأمر كان ضروريًا، ما دمنا قد أردنا أن تكون لدينا علاقات مكانية معبّرة عنها في صورة مجردة بفرض التطبيق العملي. فلم يكن ممكناً أن تتخذ هذه العلاقات المكانية هيئة التصورات المجردة بطريقة مباشرة، وإنما أمكن ذلك فقط من خلال وساطة المقدار الزمانى الخالص - أي

(٠) جيب الزاوية sine (ورمزه جا) هو الضلع المقابل للزاوية مقسوماً على وتر المثلث.

(٠٠) جيب تمام الزاوية cosine (ورمزه جتا) هو الضلع المجاور للزاوية مقسوماً على وتر المثلث.

العدد- الذى وحده يكون مرتبطاً بالمعرفة المجردة بطريقة مباشرة. ومع ذلك، فإنه من اللافت للنظر هنا أنه إذا كان المكان مهياً تماماً للإدراك العيانى ويمكن الاستحواذ عليه بنظرة واحدة من خلال أبعاده الثلاثة حتى بما تتطوى عليه من علاقات معقدة؛ فـي حين أنه يكون مستعصياً على المعرفة المجردة، إذا كان هذا هو شأن المكان، فإن الزمان، في مقابل ذلك، يتقبل بسهولة التصورات المجردة، ولكنه يقدم قدرًا ضئيلًا للغاية للإدراك العيانى. فإذا كانا العيانى للأعداد فى مبنىها المميز لها- أعني في الزمان الحالى، دون إضافة المكان- نادرًا ما يمتد إلى ما هو أبعد من العدد "عشرة". وما تجاوز ذلك من الأعداد فليس لدينا عنه سوى تصورات مجردة، لا معرفة متمثلة من خلال الإدراك العيانى. وفي مقابل ذلك، فإننا نربط كل رمز عددي وجبرى بتصورات مجردة دقيقة ومحددة.

وعلى ذكر هذا الكلام يمكننا أن نلاحظ هنا أن كثيراً من العقول تقنع تماماً بما تعرفه من خلال الإدراك العيانى فحسب. مما تتطلع إليه هو علة أو سبب ونتيجة الوجود في المكان الذى يكون مائلاً أمام الإدراك العيانى. فلا يروق لهذه العقول برهان إقليدى أو حل رياضى لمشكلات تتعلق بالفراغ. وعلى العكس من ذلك، فإن عقولاً أخرى تتطلع إلى التصورات المجردة لتسقى منها فحسب في تطبيق وتوصيل المعرفة. فهذه العقول لديها قدرة على احتمال وتنكر المبادئ والصياغات والبراھين المجردة التي ترد من خلال سلسلة طويلة من الاستدلال والإحصاءات التي تمثل رموزها أكثر الصور المجردة تعقيداً. وهذه العقول الأخيرة تبحث عن الدقة، بينما العقول الأولى تبحث عن العيانية. والاختلاف بينهما دال.

إن المعرفة العقلية أو المجردة تكمن قيمتها القصوى في قابليتها للتوصيل، وفي إمكانية ثبيتها واسترجاعها، وبذلك وحده تصبح لها قيمتها النفسية في مجال التطبيق العملى. فالمرء يمكن أن يكون لديه معرفة عيانية مباشرة من خلال الذهن الحالى عن الارتباط السببى للتغيرات والحركات الخاصة بالأجسام الطبيعية، وهو يمكن أن يجد قناعته الناتمة في هذه المعرفة؛ ولكن هذه المعرفة تكون قابلة

للتوصيل فقط بعد تثبيتها في تصورات. وحتى النوع الأول من المعرفة يمكن أن يكون كافياً للتطبيق العملي، طالما أن المرء يضع بنفسه هذه المعرفة موضع التنفيذ على الفور، أي في واقع الأمر حينما ينفذ في سلوك عملٍ في ذات الوقت الذي تكون فيه هذه المعرفة المستمدَّة من الإدراك العياني ما زالت طازجة. ولكن مثل هذه المعرفة لا تكون كافية إذا كان المرء محتاجاً إلى عون من شخص آخر، أو إذا كان الفعل الذي يقوم هو نفسه بتنفيذ إلزام إجراؤه على فترات مختلفة؛ ومن ثم يحتاج إلى خطة مدبرة. وعلى هذا، فإن الخبرير العملي في لعبة البلياردو - على سبيل المثال - يمكن أن تكون له معرفة تامة بقوانين تأثير الأجسام المطاطية بعضها على بعض، فقط من خلال الذهن، وقطع بفعل الإدراك العياني، وعلى هذا الأساس يتصرف بإتقان. وفي مقابل ذلك فإن المرء الضليع في علم الميكانيكا هو وحده الذي تكون لديه معرفة عقلية حقيقة بتلك القوانين، أي تكون لديه معرفة بها في صورة مجردة. كذلك فإنه حتى هذه المعرفة الحدسية الحالصة تكون كافية لإنشاء الآلات، عندما يكون مخترع الآلة هو الذي ينفذ بنفسه العمل، كما نرى ذلك غالباً في حالة العمال الموهوبين دون أن تكون لديهم أية معرفة علمية. ولكننا في مقابل ذلك نجد أنه متى كان تنفيذ عمل ميكانيكي وإنجاز آلة أو بناء يتطلب أشخاصاً عديدين ونشاطاً تزاملياً بينهم يحدث على فترات مختلفة، فإن المرء الذي يوجه هذا النشاط يجب إذن أن يكون قد رسم خطة له في صورة مجردة، وأن يكون هذا النشاط التزاملي ممكناً فقط من خلال ملحة العقل. ولكن من اللافت للنظر هنا أنه في النوع الأول من النشاط الذي من المفترض فيه أن ينفذ شخص واحد بمفرده شيئاً ما في فعل يتخد مساراً سلساً بلا إعاقة؛ نجد أن المعرفة العقلية - أي التطبيق العقلي، والتأمل الانعكاسي - غالباً ما تكون معوقة لفعل الشخص هنا. وهناك العديد من الأمثلة على ذلك من قبيل: حالة لاعب البلياردو، والمبازرة بالسيف، وضبط أوتار آلة موسيقية ما، أو الغناء، إذ نجد أن معرفة الإدراك العياني هي ما يجب أن يوجه النشاط هنا على نحو مباشر، وأن مرور هذه المعرفة بعملية التأمل الانعكاسي يجعلها غير يقينية؛ حيث إن التأمل هنا يشتت الانتباه ويتشوش

تركيز الشخص البارع المؤدى للنشاط. ولذلك فإن الأشخاص البدائيين غير المتعلمين الذين لم يألفوا التفكير، يقومون بأداء العديد من التمارين الجسمية، ويصارعون الحيوانات، ويرمون السهام بالقوس - وما شابه ذلك من أفعال - بقى سرعة لا يمكن أن يبلغها الشخص الأوروبي الذى يستعمل عقله فى التأمل؛ بالضبط لأن فعل التدبر العقلى يجعل أداءه متربداً وبطيناً. فهو - على سبيل المثال - يحاول أن يصيب نقطة الرمى الصحيحة أو يحدد اللحظة الزمنية الصحيحة من خلال اكتشاف الوسط بين طرفين خاطئين، بينما الشخص البدائى يصيب هدفه مباشرة دون تأمل للمسارات الخاطئة المطروحة أمامه. وعلى نفس النحو فإنى لا أجد نفعاً فى أن أكون قادرًا على أن أحدد بطريقة مجردة درجة الزاوية الدقيقة التى ينبغي أن استخدم بها موسى الحلاقة، إذا لم أكن أعرف ذلك بطريقة عيانية، وبعبارة أخرى إذا لم أكن أعرف كيف أمسك بموسى الحلاقة. وعلى نحو مشابه، فإن استعمال العقل يكون مزعجاً بالنسبة للشخص الذى يحاول فهم السخنة، فهذا يجب أن يحدث أيضاً بطريقة مباشرة من خلال الذهن. فنحن نقول إن تعبير الوجه - أي معنى الملامح - يمكن فقط الشعور به، بمعنى أنه لا يمكن أن نضعه في تصورات مجردة. فكل شخص لديه منهجه الحسى المباشر الخاص به في التعرف على السخنة **Pathognomik** والطابع الشعوري **Physiognomik** ومع ذلك فإن شخصاً ما يكون قادرًا على أن يتعرف على ذلك الطابع المميز **Signatura rerum** بوضوح أكبر من تعرف شخص آخر. ولكن ليست هناك إمكانية لوجود علم للسخنة^(*) يتم اصطناعه بطريقة مجردة بعرض تعليمه وتعلمها؛ لأن الأطياف اللونية للاختلاف هنا تكون دقيقة للغاية بحيث لا يمكن للتصورات أن تستوعبها. ومن ثم، فإن علاقة المعرفة العقلية المجردة بهذه الاختلافات، هو أشبه بعلاقة صورة فسيفسائية بلوحة ما قد رسمها مصور من أمثال ثان در فيرفت أو دينر **van der Werft**. فمهما كانت الصورة الفسيفسائية دقيقة، تظل

(*) علم الفراسة عند العرب، ولكننا أبقينا على كلمة "السخنة" هنا لدلائلها الدقيقة على قصد شوبنهاور في هذا السياق، وفي سياقات أخرى سرد فيما بعد، وخاصة عندما يتناول الإرادة في الطبيعة البشرية.

فيها دائمًا حواف الأحجار التي صنعت منها، بحيث لا تكون هناك إمكانية لانقال تدريجي متصل من درجة لونية إلى أخرى. وعلى نفس النحو فإن التصورات بصر امتها وخطوطها الحادة— مهما كانت مهارة تقسيمها من خلال تعريف دقيق— تظل دائمًا غير قادرة على بلوغ التحولات الدقيقة التي تحدث في حالة الإدراك العياني، وهذا هو بالضبط ما يحدث في حالة المثال الذي اتخذه، وهو المعرفة بالسخنة⁽¹²⁾.

إن نفس هذه الخاصية التي توجد في التصورات والتي تجعلها شبيهة بأحجار الموزايك— والتي بفضلها يظل الإدراك العياني دائمًا بمثابة الأعراض بالنسبة لهذه التصورات — هي أيضًا السبب في أن استخدام هذه التصورات في الفن لا ينتج شيئاً له قيمة. فلو أن المعنى أو عازف الكمان أراد أن يؤدى فقرته اللحنية المنفردة بتوجيه من التأمل، فإن أداءه سيقى بلا إحساس. وهذا يصدق أيضًا على مؤلف الموسيقى والمصور، وحتى الشاعر. لأن التصورات تبقى دائمًا عقيمة في الفن، فهي يمكن فقط أن توجه الجانب المتعلقة بالصنعة في الفن، ف مجالها هو العلم. وفي الكتاب الثالث سوف ننحصر بمزيد من التمعن السبب في أن كل فن أصيل ينبع من معرفة الإدراك العياني، ولا ينبع أبداً من التصور. وحتى فيما يتعلق بالسلوك، والجاذبية الشخصية عند الاختلاط بالناس، فإن التصور يكون له قيمة سلبية فحسب في كبح جماح المشاعر الفطرة من الأنانية والوحشية، حتى إن عمل التصور هنا يصبح مقصوراً على النصح بتهذيب السلوك. فكل ما يمتاز به السلوك

(12) ولذلك فإن الرأى عندي أن علم السخنة لا يمكنه أن يذهب في نتائجه إلى ما هو أبعد من وضع بعض قواعد عامة تمامًا. وذلك من قبيل: أن الصفات العقلية تكون في الجبهة والعين، والصفات الأخلاقية وتجليات الإرادة تقترب في الفم والنصف الأسفل من الوجه. والجبهة والعين تفسر كل منها الأخرى، فعندما ينظر إلى كل منها على حدة يكون فيها منقوصاً. والعبرية لا تكون أبداً بدون جبين جميل الأنحاء عريض مرتفع، وإن كان هذا الجبين غالباً ما يكون أيضاً لدى أشخاص ليس فيهم عبرية. وكلما أمكننا أن نحكم بيقين أكبر على ذكاء شخص ما من تغيير وجهه الذكي، كان الوجه أكثر قبحاً؛ وكلما أمكننا أن نحكم على غيابه من تغيير وجهه الغبي، كان الوجه أكثر جمالاً؛ ذلك أن الجمال— بوصفه دلالة تقريرية على نمط الشخصية— يوضح ذاته عن الوضوح الذهني، والعكس صحيح فيما يتعلق بالقبح، وهكذا.

من جاذبية ولطافة وتأثير عاطفي، وكل طابع من الحنان والمودة، هي خصال لا يمكن أن تأتي من خلال التصور، وإلا "لشعرنا عندئذ بغربيّة السلوك وافتقدنا الانسجام معه". فكل أشكال الرياء تكون من صنع التأمل الانعكاسي، ولكنها لا يمكن أن تبقى بشكل متواصل دون انقطاع، فلا يمكن لأحد أن يرتدي قناعاً طوال الوقت *nemo potest personam diu ferre fictam* على حد قول سينيكا في كتابه *التسامح de clementia*؛ لأنّه عادةً ما يتم اكتشافه، وبفقدانه تأثيره. إن العقل يكون ضروريًا في ظل وطأة ضغوط الحياة حينما يكون مطلوبًا اتخاذ قرارات عاجلة، وتصرف جرى، وفهم أكيد وسريع؛ ولكنّه يمكن بسهولة أن يفسد كل شيء إذا ما أصبحت له اليد الطولى، وإذا ما عمل على إعاقة الكشف الحدسي المباشر لما يكون صوابًا من خلال الذهن الخالص، وأدى إلى البلبلة.

وأخيرًا، فإن الفضيلة والقداسة لا تتبعان من التأمل الانعكاسي، وإنما من أعمق أعمق الإرادة وعلاقتها بالمعرفة. ولكن تفسير هذا الأمر يخص جزءًا مختلفاً تماماً من هذا العمل. وربما أكثف هنا باللحظة التالية، وهي أن المعتقدات المرتبطة بما هو أخلاقي يمكن أن تكون واحدة بالنسبة لملكة العقل لدى كل الأمم، ولكن سلوك كل فرد يكون مختلفاً، والعكس صحيح؛ فالسلوك— كما نقول عادةً— يكون موجهاً بالمشاعر، ولا يكون موجهاً بالصورات تحديدًا، وإنما بالقيمة والخاصية الأخلاقية. وفي حين أن المعتقدات تهم العقل الخامل، فإن السلوك يشق طريقه في النهاية بشكل مستقل عنها، وهو عادةً ما لا يكون موجهاً بحكم مجردة، وإنما بحكم غير منطقية يكون التعبير عنها هو مجل الشخص نفسه. ولذلك فإنه مهما اختلفت المعتقدات الدينية لدى الأمم، فإن الفعل الخير عندها جميًعاً يكون مصحوبًا برضى يفوق الوصف، والفعل الشرير يكون مصحوبًا برهبة لا تنتهي. ولا يمكن لأية سخرية أن تزعزع الحالة الشعورية الأولى، كما لا يمكن لأى اعتراف ديني طلبًا للغفران أن يمحو الحالة الشعورية الثانية. ومع ذلك، فلا يمكن إنكار أن استعمال العقل يكون ضروريًا للسير على طريق الفضيلة في الحياة، إلا أنه لا يعد منبع الحياة الفاضلة، وإنما يكون له دور ثانوي في الإبقاء على القرارات التي

اتخذت من قبل، وفي إمدادنا بالحكم لأجل الصمود في لحظة الضعف، وفي جعل السلوك متسقاً. وفي النهاية، فإن العقل يؤدي نفس الدور في الفن أيضاً، حيث إنه لا يكون قادرًا على فعل أي شيء يتعلق بجوهر الأمر هنا، وإنما هو يساعد في تنفيذه؛ ذلك لأن العبرية لا يكون استدعاءها في متناول المرء في كل ساعة، ومع هذا فإن العمل الفني ينبغي أن تكتمل كل أجزائه، وأن يتم في مجلمه⁽¹³⁾.

-13-

إن كل هذه التأملات في مزايا، وكذلك في عيوب استعمال العقل، ينبغي أن تُظهر لنا بوضوح أن المعرفة العقلية المجردة على الرغم من كونها انعكاساً للتمثيل المستمد من الإدراك العياني، وعلى الرغم من كونها مؤسسة عليه؛ فإنها لا تكون أبداً متوافقة معه تماماً بحيث يمكن أن تحل محله في أي سياق كان، بل إنها على العكس من ذلك لا تنتظر أبداً بشكل تام مع هذا التمثال. ومن ثم، فإن كثيراً من الأفعال الإنسانية يتم إجراؤها - كمارأينا - بعون من العقل وأسلوب التدبر، ومع ذلك فإن بعضها من هذه الأفعال يتم إنجازها على أفضل نحو دون استعمالهما. وهذا اللاتفاق البين بين المعرفة المستمدّة من الإدراك العياني والمعرفة المجردة - والذي بسببه لا تقارب المعرفة الثانية المعرفة الأولى إلا كما تقارب صورة الموزايك اللوحة - هذا اللاتفاق هو أساس ظاهرة جديرة باللاحظة. وهذه الظاهرة - شأن العقل - تخص حصرياً الطبيعة البشرية، وكل المحاولات التي بذلت مراراً حتى الآن من أجل تفسيرها، ليست كافية. وأنا أشير هنا إلى ظاهرة الضحك das Lachen. ولأن هذه الظاهرة تنشأ عن هذا الأصل الذي ذكرناه؛ فإننا لا يمكن أن نحجم عن تفسيرها هنا، رغم أن هذا الحديث سيؤدي إلى انقطاع مسار بحثنا مرة أخرى. إن الضحك - في كل الأحوال - ينشأ من الإدراك الفجائي للاتفاق بين تصور ما وموضوعات واقعية كنا نفكر فيها من خلال هذا

(13) انظر الفصل 7 من المجلد الثاني.

التصور باعتبارها مرتبطة به بعلاقات معينة، والضحك ذاته هو مجرد تعبير عن هذا اللاتوافق. وهذا اللاتوافق غالباً ما يحدث بين موضوعين واقعين أو أكثر ، يكون التفكير فيما من خلال تصور واحد، وتتوال وحدة التصور إلى هذه الموضوعات، وتنتقل هوبيته إليها. وبعدها يظهر لنا اختلاف تام من جوانب عديدة بين هذا التصور وتلك الموضوعات، بحيث يبدو لنا في وضوح لافت للنظر أن هذا التصور لا يلائم تلك الموضوعات إلا من وجهة نظر واحدة فقط. ومع ذلك، فمن الغالب أن يحدث فجأة الشعور بذلك اللاتوافق بين موضوع واقعي واحد والتصور الذي يتم إدراجه هذا الموضوع تحته بشكل صحيح، استناداً إلى وجهة النظر الواحدة. وعلى هذا، فكلما ازدادت صحة إدراجه هذه الموضوعات الواقعية تحت التصور استناداً إلى رؤية واحدة، وكلما ازداد قدر اللاتوافق ودرجة سطوعه بين هذه الموضوعات وذلك التصور استناداً إلى رؤية أخرى؛ ازدادت قوة تأثير المضحك الذي ينبع من هذا التضاد. ولذلك فإن كل ضحك يكون مصحوباً بعملية إدراجه منطوية على مفارقة، ومن ثم غير متوقعة، ولا يهم هنا إن كان التعبير عن هذا من خلال كلمات أو من خلال أفعال. وهذا باختصار هو التفسير الصحيح للمضحك.

ولن أتوقف هنا لأروى نوادر كائلة على هذا، بفرض إيضاح تفسيري الخاص؛ لأنه في غاية البساطة والسهولة بحيث لا يتطلب ذلك، فكل شيء مضحك يستحضره القارئ ذهنياً يمكن بالمثل أن يبرهن على تفسيري. ولكن تفسيري يمكن تعضيده وإيضاحه على الفور من خلال بيان النوعين اللذين ينقسم إليهما المضحك، والذين ينشأ عن هذا التفسير ذاته. فالمضحك أحد أمرين: إما أن تكون قد عرفنا من قبل موضوعين أو أكثر من الموضوعات الواقعية المختلفة تماماً - أي موضوعين من تمتلات الإدراك العياني أو التي تدرك بالحدس - وجعلناهما بشكل تعسفى متماثلين من خلال وحدة التصور الذى يضمهم معاً؛ وهذا النوع من المضحك يُسمى **الفكاهة** (Witz). على العكس من ذلك، حيث يوجد التصور بادئ ذى بدء في المعرفة، ومنه ننتقل إلى الواقع وإلى الاشتغال على الواقع، أي إلى الفعل أو التصرف. وهنا نجد أن الموضوعات تكون مختلفة بشكل أساسى في

جوانب أخرى عن التصور، ومع ذلك فإن التفكير فيها يكون من خلال هذا التصور، وهي تظل على هذا النحو في نظر الشخص الذي يقوم بالفعل وفي أسلوب تعامله معها، إلى أن يبرز فجأة الاختلاف بين في الجوانب الأخرى لهذه الموضوعات على نحو يصيبه بالدهشة؛ وهذا النوع من المضحك يُسمى الحماقة (Narrheit). ولذلك، فإن كل ما يكون مضحكاً إما أن يكون ومضة فكاهة أو فعل أحمق، وهذا يعتمد على إذا ما كان المرء يبدأ من التعارض بين الموضوعات إلى وحدة التصور، أو يبدأ من الاتجاه العكسي: فالمسار الأول يكون دائماً مقصوداً بطريقة تعسفية، أما المسار الثاني الذي يسلكه المرء فيكون غير تعسفى ومفروض من الخارج. ومن الواضح أن القيام بعكس مسار نقطة البداية، وإخفاء الفكاهة بقناع من الحماقة، إنما هو فن مهرّج البلاط و"البلياتشو". فمثل هذا الشخص يكون واعياً تماماً بتباين الموضوعات، ويجمع هذه الموضوعات في وحدة واحدة تحت تصور واحد في نوع من الفكاهة المستترة، وبعدئذ فإنه - مبتدئاً من هذا التصور - يصيّب الدهشة من جراء اكتشافه لاحقاً تباين الموضوعات التي جمعها تحت هذا التصور، ولكنها الدهشة التي أعد لها بنفسه. ويترتب على هذه النظرية المختصرة في المضحك وإن كانت سديدة، أنه إذا نحننا جانبًا حالة المهرّج، فإن الفكاهة يجب دائماً أن تعبّر عن نفسها في كلمات، والحماقة عادةً ما تعبّر عن نفسها في أفعال، رغم أنها يمكن أن تعبّر عن نفسها في كلمات فقط عندما تعبّر عن قصد فحسب، لا عن تنفيذ هذا القصد بالفعل، أو عندما تعبّر عن نفسها في مجرد أحكام وأراء.

كذلك فإن الحزلقة (pedanterei) شكل من أشكال الحماقة. فهي تصدر عن شخص لديه قدر ضئيل من النقاوة في قدراته الذهنية؛ ولذلك فإنه لا يحب أن يدع الأشياء تجري على عواهنهما، أى أنه لا يطمئن عندئذ إلى قدراته على أن يدرك بطريقة مباشرة ما هو صواب في كل حالة بذاتها. ومن ثم فإنه يضع ذهنه كلية تحت وصاية عقله، فيسعى دائماً إلى استعمال عقله في كل مناسبة، أى أنه - بعبارة أخرى - يريد دائماً أن يبدأ من التصورات والقواعد والحكم العامة، وأن

يبقى متشبثاً بها على نحو لصيق في مجالات الحياة والفن، وحتى في مجال السلوك الأخلاقى القويم. ومن هنا يكون ذلك التعلق بالشكل وبالأسلوب، وبالتعبير، وبالكلمة، وهو التعلق الذى يعد خاصية مميزة للحذقة، والذى يحل محل الطبيعة الواقعية للأمر المطروح. وهنا نجد أن الالتوافق بين التصور والواقع سرعان ما يفصح عن ذاته؛ حيث إن الأول لا يهبط أبداً إلى مستوى الحالة الجزئية المعينة، كما أن طابعه الكلى وتحده الصارم لا يمكن أبداً تطبيقهما على الواقع بظلال اختلافاته الدقيقة، وبتحولاته التى لا تحصى. ولذلك فإن المتحذلق بحكمه العامة غالباً ما يؤدى مهامه في الحياة على نحو ردىء، ويبدو في مسلكه باعتباره شخصاً غبياً سخيفاً وغير ذى نفع. وهو في مجال الفن - الذى يكون التصور فيه عقيناً - ينتج أساليب متکلفة مبتسرة جامدة وبلا حياة. وحتى فيما يتعلق بمجال الأخلاق، فإن العزم على التصرف بطريقة صائبة أو نبيلة هو أمر لا يمكن تنفيذه في كل الحالات وفقاً لحكم مجردة؛ إذ إنه في كثير من الحالات نجد أن التمايزات الدقيقة في طبيعة الظروف تتطلب اختياراً للصواب ينبع من شخصية المرء ذاتها. ذلك أن الاكتفاء بتطبيق الحكم المجردة لمجرد أنها نصف صائبة، يؤدى أحياناً إلى نتائج خطأة، فهذه الحكم لا تصلح للتطبيق دائماً، وهى أحياناً لا يمكن تنفيذها؛ لأنها تكون دخيلاً على الشخصية الفردية المميزة للمرء في سلوكه، وهذا الأمر لا يمكن أبداً إخفاوه تماماً، ومن هنا ينبع عدم الاتساق في السلوك. ولا يمكننا أن نبرئ كاطن تماماً من توجيه اللوم له؛ لأنه شجع على الحذقة الأخلاقية حينما جعل القيمة الأخلاقية للفعل مشروطة بأن يكون الفعل نابعاً من حكم مجردة عقلية تماماً، دون أن يصاحبها أى ميل أو هوى. وهذا اللوم هو أيضاً مغزى المقطع الشعري اللاذع لشيلر Schiller المسمى "وساؤس الضمير" *Gewissensskrupel*. فنحن عندما نتحدث - خاصة في الأمور السياسية - عن المتأسدين والمنظرين والعارفين المبرزين، ومن على شاكلتهم، فإننا نقصد بهم المتحذلقين، أي الأشخاص الذين يعرفون تماماً الأشياء بطريقة مجردة، ولكنهم لا يعرفونها في العيان. فالتجريد يقوم على انتصار التكثير عن الأمور المحددة الأكثر قرباً وتفصيلاً، ولكن الكثير جداً مما يحدث في مجال الممارسة العملية يقوم على هذه الأمور بعينها.

ولكى نكمل نظريتنا، فإنه يبقى علينا أن نذكر نوعاً مزيفاً من الفكاهة، وهو التلاعب باللغاظ، أو التورية Calembourg، ويمكن أن نضيف إلى هذا المواربة اللفظية¹⁴ التي تُستخدم أساساً في الكلام البذىء (obscene) die Zote (équivoque) (رواية نوادر الفحش والبذاءة). فنماً مثلاً أن الفكاهة ت quam موضوعين واقعيين مختلفين أشد الاختلاف تحت تصور واحد، فإن التورية تدرج تصوريين مختلفين تحت لفظ واحد على أساس من المصادفة أو على نحو عَرَضِي. نفس التقابل الذي نجده في الفكاهة يحدث هنا أيضاً، ولكن على نحو أكثر تقاهة وتتكلفاً؛ لأنه لا ينبع من الطبيعة الجوهرية للأشياء، وإنما من خلال صدفة التسمية. ففي حالة الفكاهة فإن الوحدة تكون في التصور، والاختلاف يكون في الواقع؛ أما في حالة التورية، فإن الاختلاف يكون في التصورات والوحدة تكون في الواقع الذي تنتهي إليه الكلمات المستخدمة في تسمية الأشياء. وربما ستكون مقارنة فيها بعض الشطط لو قلنا إن التورية ترتبط بالفكاهة مثلاً يرتبط القطع الهندسى الزائد من أعلى الشكل المخروطى المقلوب بالقطع الهندسى الزائد من أدناه. ولكن إساءة فهم الكلمة - أو البديل المقابل لها quid pro quo - هي التورية غير المقصودة، وتلك الحالة تلائم الفكاهة، تماماً مثلاً تلائم الحماقة الفكاهة. ومن ثم، فإنه حتى الشخص الذى يكون ثقيل السمع - هو مثل الأحمق - غالباً ما يستخدم كمادة للضحك، غالباً ما يستخدم كتاب الكوميديا الرديئين الشخص الأول بدلاً من الثاني لجلب الضحك.

لقد تناولت هنا الضحك من الجانب النفسي فحسب، أما من حيث علاقته بالجانب الفيزيقى، فأنا أحيل القارئ إلى مناقشة هذا الموضوع فى كتابى *الحواشى* (المجلد الثانى، الفصل السادس، فقرة 96 ، ص 134 الطبعة الأولى)، الطبعة الثانية، فقرة 98 . (14)

(14) انظر الفصل الثامن من المجلد الثانى.

إنني أمل من مجلل هذه التأملات العديدة أن أكون قد أظهرت في وضوح تام ما هناك من اختلاف وصلة بين المنهج المعرفي للعقل، أي المعرفة العقلية أو التصور من جهة؛ والمعرفة المباشرة التي تحدث في إدراك عياني رياضي خالص أو حدس أو في فهم من خلال الذهن من ناحية أخرى. إضافة إلى ذلك، فقد ناقشنا أيضاً بشكل عارض مسألتي الشعور والضحك، وهي المناقشة التي أفضى إليها حتماً تأملنا للعلاقة الجديرة بالاعتبار لأحوالنا المعرفية. وأود الآن أن أعود من مجلل هذا إلى مناقشة أبعد مدى للعلم باعتباره يشكلـ إلى جانب اللغة والفعل القصدـيـ المزية الثالثة التي أضافتها ملكة العقل على الإنسان. وتأملنا العام للعلم المنوط بـنا هنا سوف يشغلـ في بعض منه بـصورتهـ، وفي بعض منه بـأساس أحكامـهـ، وأخيرـاًـ بمضمونـهـ.

لقد رأينا أن كل معرفة عقليةـ باستثناء الأساس المعرفي للمنطق الخالصــ لا يمكن مصدرـهاـ في العقل ذاتـهـ، وإنـماـ هيـ بالأحرىـ تـوـدـعـ فيـ العـقـلـ بـعـدـ أنـ تمـ تحـصـيلـهاـ أولاًـ كـمـعـرـفـةـ لـإـدـرـاكـ العـيـانـيـ؛ لأنـهاـ بـهـذـهـ الطـرـيـقـةـ تكونـ قدـ اـنـتـقلـتـ إـلـىـ

منـهجـ مـخـتـلـفـ تـامـاـ منـ المـعـرـفـةـ، أـعـنـىـ المـعـرـفـةـ بـطـرـيـقـةـ مـجـرـدـةــ. وكلـ مـعـرـفـةـ عـقـلـيةـ

ـ وـبـعـارـةـ أـخـرىـ كـلـ مـعـرـفـةـ قـدـ اـرـتـفـعـتـ إـلـىـ مـسـتـوـىـ الـوعـىـ بـطـرـيـقـةـ مـجـرـدـةـــ تـرـتـبـطـ

ـ بـالـعـلـمـ بـعـنـاهـ الدـقـيقـ اـرـتـبـاطـ جـزـءـ بـالـكـلـــ. وكـلـ شـخـصـ يـكتـسـبـ مـعـرـفـةـ عـقـلـيةـ بـأـشـيـاءـ

ـ مـخـتـلـفـةـ عـدـيـدةـ منـ خـلـالـ التـجـربـةـ، أيـ منـ خـلـالـ التـمـعنـ فـيـ الأـشـيـاءـ الفـرـديـةـ التـىـ

ـ تـتـمـتـ أـمـامـهـ، وـلـكـنـ فـقـطـ الشـخـصـ الـذـىـ يـكـرـسـ نـفـسـهـ لـمـهـمـةـ تـحـصـيلـ مـعـرـفـةـ تـامـةـ

ـ مـجـرـدـةـ بـنـوـعـ مـعـيـنـ مـوـضـوـعـاتـ، هوـ الشـخـصـ الـذـىـ يـتـوـقـ إـلـىـ الـعـلـمـــ. وـهـوـ مـنـ

ـ خـلـالـ التـصـورـ وـحـدهـ يـمـكـنـهـ أـنـ يـمـيـزـ هـذـاـ النـوـعـ مـنـ مـوـضـوـعـاتـ؛ وـلـذـكـ فإنـ كـلـ عـلـمـ

ـ يـتـصـدرـهـ تـصـورـ ماـ مـنـ خـلـالـهـ يـكـونـ التـفـكـيرـ فـيـ جـزـءـ مـاـ مـنـ بـيـنـ مـجـمـوعـ كـلـ

ـ الأـشـيـاءـ، وـهـوـ تـصـورـ يـعـدـنـاـ الـعـلـمـ بـتـحـقـيقـ مـعـرـفـةـ تـامـةـ بـهـ وـعـلـىـ نـحوـ مـجـرـدـــ. وـذـكـ مـنـ

ـ قـبـيلـ: تـصـورـ الـعـلـاقـاتـ الـمـكـانـيـةـ، أـوـ تـأـثـيرـ الـأـجـسـامـ الـلـاعـضـوـيـةـ إـحـدـاـهـاـ عـلـىـ الـأـخـرىـ،

ـ أـوـ طـبـيـعـةـ النـبـاتـاتـ وـالـحـيـوانـاتـ، أـوـ التـغـيـرـاتـ الـمـتـتـالـيـةـ لـسـطـحـ الـكـرـةـ الـأـرـضـيـةـ،

أو تغيرات الجنس البشري في مجمله، أو بنية لغة ما، إلخ. أما إذا أراد العلم تحصيل المعرفة بموضوع بحثه من خلال فحص كل شيء فردي يتم التفكير فيه من خلال التصور، إلى أن يصل بالتدريج إلى المعرفة بمجموع الأشياء، فلن تكفي أية ذاكرة بشرية لذلك، ولن يكون هناك بلوغ لأى يقين بالاكتفاء. ولذلك فإن العلم يوظف تلك الخاصية التي ذكرناها سابقاً عن مجالات التصور باعتبارها مجالات تشمل إحداها على الأخرى، وهو يتوجه أساساً إلى المجالات الأكثر اتساعاً التي تقع بوجه عام داخل التصور الخاص بموضوع بحثه. وعندما يكون العلم قد حدد العلاقات بين هذه المجالات بعضها ببعض، فإن كل ما يكون موضوعاً للتفكير من خلال هذه العلاقات يصبح أيضاً محدوداً بوجه عام، ويمكن الآن أن يصبح محدوداً على نحو أدق من خلال فرز مجالات التصور، الأصغر منه فالأصغر. وعلى هذا النحو يصبح ممكناً للعلم أن يستوعب موضوع بحثه بشكل تام، وهذا المسار من المعرفة الذي يتبعه العلم - أعني ذلك التوجه من العام إلى الجزئي - يميزه عن المعرفة العقلية العادلة. ولذلك فإن الصور النسقية هي سمة جوهريّة ومميزة للعلم. فالرابط بين مجالات التصور الأعم لكل علم، وبعبارة أخرى المعرفة بمبادئه الأساسية، هي الشرط اللازم للصلوح فيه. أما مدى الشوط الذي نريد أن نقطعه انطلاقاً من هذه المبادئ الأعم إلى القضايا الأخص، فتلك مسألة اختيارية؛ إذ إنها لا تزيد من إحكام معرفتنا، وإنما توسيع مجالها. وحيث إن عدد المبادئ الأساسية سالفة الذكر، التي تكون بقية المبادئ الأخرى تابعة لها، يتفاوت إلى حد كبير فيما بين العلوم المختلفة، حتى إن بعض هذه العلوم يكون فيها قدر أكبر من المبادئ التابعة لغيرها، وأخرى يكون فيها قدر أكبر من المبادئ المتناظرة - فإن النوع الأول من هذه العلوم يؤكد أكثر على جدارته في القدرة على الحكم، بينما النوع الثاني يؤكد أكثر على جدارته فيما يخص الذاكرة. ولقد كان معروفاً حتى لدى الفلاسفة المدرسيين⁽¹⁵⁾ أنه نظراً لأن القياس يتطلب مقدمتين؛ فلا يمكن لأى علم أن يبدأ من مبدأ أساسى واحد لا يمكن استدلاله أيضاً، بل إنه بخلاف ذلك يجب أن يبدأ من عدة مبادئ، على الأقل من اثنين منها. وإن العلوم التي تقوم على التصنيف بالمعنى الدقيق مثل علم الحيوان وعلم النبات وأيضاً الفيزياء والكيمياء - طالما أن هذين العلمين الآخرين

(15) Suarez, *Disputationes Metaphysicae*, disp. III, sect. 3, tit. 3.

يرجعان كل تأثير لا عضوى إلى قليل من القوى الأساسية - هي علوم يكون فيها أكبر قدر من المبادئ التابعة لغيرها. وفي مقابل ذلك؛ فإن التاريخ ليس فيه أية مبادئ تابعة على الإطلاق؛ لأن الكلى فى التاريخ يقوم فحسب على مسح الفترات الزمنية الرئيسية. ولكننا لا نستطيع أن نستدل من هذه الفترات الأساسية على أحداث جزئية، وهذه الأحداث تكون تابعة لهذه الفترات بمقتضى الزمان، وتكون متاظرة معها بمقتضى التصور. ولذلك فإن التاريخ - بالمعنى الدقيق - هو بالتأكيد معرفة عقلية، ولكنه ليس علمًا. أما فى الرياضيات - وفقاً لتناول إقليدس لها - فإن البديهيات (Axioms) هي وحدتها المبادئ الأولى التي لا يُبرهن عليها، وكل البراهين تكون تابعة لها تحديداً على أساس تسلسل تدريجي. غير أن هذا المنهج في التناول ليس جوهرياً بالنسبة للرياضيات؛ والواقع أن كل قضية رياضية تقدم مرة أخرى تركيباً مكانيّاً جديداً. وهذا التركيب المكاني في حد ذاته يكون مستقلاً عن التركيب السابق، ويمكن بالفعل معرفته بذاته بشكل مستقل عنها من خلال الإدراك الحدسي الخالص للمكان الذي فيه تتجلى حتى أكثر التركيب تعقيداً واضحة بصورة مباشرة شأنها في ذلك شأن البديهيات تماماً. ولكننا سنناقش هذا الأمر على نحو أكثر تفصيلاً فيما بعد. وحتى ذلك الحين، فإن كل قضية رياضية تبقى حقيقة كلية، تصدق على حالات جزئية لا تحصى. وعملية الانتقال التدريجي من القضايا البسيطة إلى القضايا المعقدة التي تلزم عنها هي أيضاً عملية جوهيرية بالنسبة للرياضيات؛ ومن ثم فإن الرياضيات بكل المقاييس تعد علمًا. وكمال العلم بما هو علم - أي بمقتضى صورته - إنما يقوم على مدى إمكانه في أن ينطوي على أكبر قدر ممكن من المبادئ التابعة لغيرها، وأقل قدر ممكن من المبادئ المتاظرة. ولذلك فإن الموهبة العلمية بوجه عام هي القدرة على إدراج مجالات التصور وفقاً لتحدياتها المختلفة، لدرجة أن العلم - كما يوصى بذلك أفلاطون مراراً وتكراراً - لا يمكن أن يتشكل فحسب من خلال شيء ما كلٍّ وتنوع هائلٍ من الأشياء التي توضع تحته مباشرة جنباً إلى جنب، وإنما يمكن لذلك المعرفة أن تهبط تدريجياً من أكثر الأشياء كليّة إلى الشيء الجزئي من خلال التصورات والتقييمات الوسيطة التي يتم ترتيبها وفقاً للتحديات الأقرب فالأقرب. وهذا يعني - بعبير كانط -

الامتثال بنفس القدر لقانون التجانس ولقانون التتويع^(٥). ومادام هذا هو ما يوؤسس الكمال العلمي الحقيقي، فيترتب على ذلك أن هدف العلم ليس هو تحقيق قدر أكبر من اليقين؛ لأنه حتى الشذرة من المعرفة بمفرداتها والمنفصلة تماماً عن غيرها، يمكن أن يكون فيها أيضاً كثيراً من اليقين؛ فهدف العلم بالأحرى هو تسهيل المعرفة العقلية من خلال صورته، وإمكانية تحقيق كمال المعرفة بما تكفله تلك الصورة. ولهذا السبب فإن الرأى السائد وإن كان فاسداً -أن الطابع العلمي للمعرفة يكمن فيما يكفله من قدر أكبر من اليقين، وهو فساد في الرأى لا يقل عنه فساد القول المترتب عليه الذي يزعم أن الرياضيات والمنطق وحدهما هما ما يعدان علمًا بالمعنى الدقيق للعلم؛ حيث إن طبيعة المعرفة القبلية تماماً في كل منها تجعلهما ينطويان على معرفة يقينية لا يمكن دحضها. وهذه المزية الأخيرة لا يمكن أن تنكرها عليهما، ولكنها لا توسع لهما الادعاء بأحقية خاصة في امتلاك طبيعة العلم. لأن طبيعة العلم هذه تلتمس لا في اليقين، وإنما في الصورة التنسقية للعلم التي تتأسس من خلال الهيوبط التدريجي المتسلسل من الكلى إلى الجزئى. وهذا الطريق الذي تنتقل فيه المعرفة من الكلى إلى الجزئى، والذي يخص العلوم، هو الذي يجعل من اللازم في هذه العلوم أن يتأسس كثير من قضايها عن طريق الاستدلال من قضايا سابقة، أى عن طريق البراهين. ولقد تم إحياء هذا الخطأ القديم القائل إن كل ما يكون مبرهناً عليه هو فقط ما يكون صحيحاً بشكل تام، وإن كل حقيقة تتطلب برهاناً. ولكن الأمر على العكس من ذلك، فإن كل إثبات أو برهان يتطلب حقيقة غير مبرهن عليها، وهذه الحقيقة هي ما يدعم في النهاية ذلك البرهان أو يدعم إثباتاته. ولذلك فإن الحقيقة التي تتأسس بطريقة مباشرة تكون مفضلة على الحقيقة التي تتأسس عن طريق الإثبات، مثلاً يكون ماء النبع مفضلاً على الماء الذي يتم ضخه عبر قنوات المياه. فالإدراك العيانى الذى يُعد معرفة قلبية إلى حد ما، من حيث إنه يوؤسس الرياضيات -التي تكون تجريبية بعدية إلى حد ما- ومن حيث إنه يوؤسس كل العلوم الأخرى، إنما يعد بذلك مصدر كل حقيقة وأساس كل العلوم. (ويستثنى من ذلك المنطق وحده الذى لا يكون مؤسساً على معرفة الإدراك العيانى، وإنما على المعرفة المباشرة للعقل بقوانيقه الذاتية). وإن الأحكام المستمدّة

(٥) التتويع specification هنا يعني تمييز الأنواع بتحديدتها وتعريفها وفقاً لخصائصها النوعية.

مباشرة من الإدراك العياني وتكون مؤسسة عليه دون حاجة إلى أي إثبات - لا الأحكام المبرهن عليها أو إثباتاتها - هي الأحكام التي تقوم في العلم مقام الشمس من الأرض. فكل ضوء ينبع حقيقة منها، وبإشرافها تضيء الأحكام الأخرى بدورها. وتأسیس حقيقة هذه الأحكام الأولية بطريقة مباشرة من خلال الإدراك العياني، وإنشاء أسس العلم هذه من خلال الحشد الهائل من الأشياء الواقعية - إنما هو مهمة ملكة الحكم **Urteilskraft**. وهذه الملكة تكمن في القدرة على ذلك الإجراء المتقن الدقيق في نقل ما يكون معروفاً من خلال الإدراك العياني إلى الوعى المجرد؛ ومن ثم فإن الحكم يكون بمثابة الوسيط بين الذهن والعقل. وإن ما يكون لدى الفرد من قدرة مميزة واستثنائية على الحكم هو ما يعمل بالفعل على تقدم العلوم، أما الشخص الذي تكون لديه ملكة العقل فحسب فإنه يكون قادرًا على أن يستدل قضايا من قضايا، وأن يقوم بالبرهنة عليها، أي يكون قادرًا على أن يستخلص نتائج، فهذا ما يقدر عليه كل من يمتلك عقلاً سليماً. وفي مقابل ذلك، فإن وضع ما يكون معروفاً من خلال الإدراك العياني وتبنته في تصورات ملائمة لأغراض التأمل الانعكاسي، بحيث يمكن أولاً التفكير فيما يكون مشتركاً في العديد من الموضوعات الواقعية من خلال تصور واحد، وبحيث يمكن ثانيةً التفكير فيما يكون بينها من نقاط اختلاف من خلال ما هناك من تصورات عديدة مناظرة لها، وهو ما يتربّب عليه أن ما يكون مختلفاً سيكون موضوعاً للمعرفة والتفكير بوصفه مختلفاً، رغم أن ما فيه من اتفاق جزئي؛ وما يكون متماثلاً سيكون موضوعاً للمعرفة والتفكير بوصفه متماثلاً، رغم ما فيه من اختلاف جزئي، كل بحسب غرضنا فيه ونظرتنا إليه - تلك المهمة هي ما تضطلع بها ملكة الحكم. والافتقار إلى القدرة على الحكم هو البلاهة **Einfalt**. فالشخص الأبله يخفق حيناً في التعرف على الاختلاف الجزئي أو النسبي فيما يكون متماثلاً في وجه ما من الوجوه، ويُخفق حيناً آخر في التعرف على التمايز فيما يكون مختلفاً نسبياً أو جزئياً. إضافة إلى ذلك، فإن هذا التفسير لملكه الحكم يوافقه تقسيم كاطن للحكم إلى حكم تأمل وحكم تضميني **subsumierende Urteilskraft** ، **reflektierende und** التصور أو من التصور إلى موضوعات الإدراك العياني، ففي كلتا الحالتين يتوسط

الحكم دائمًا بين المعرفة الذهنية من خلال الإدراك العياني والمعرفة التأملية الخاصة بالعقل. فلا وجود هناك إذن لأنّي حقيقة يمكن إظهارها بإطلاق من خلال الأقىسة وحدها، إذ إن الضرورة في تأسيس الحقيقة فقط من خلال الأقىسة هي دائمًا ضرورة نسبية، بل ذاتية في واقع الأمر. وحيث إن كل البراهين هي أقىسة؛ فإننا يجب أولاً أن نبحث عن حقيقة جديدة لا عن برهان، وإنما عن بداعه مباشرة، وفقط مادمنا نفتقر إلى تلك البداعه، فإننا نلجم إلى إقامة البرهان. ولا يمكن لأى علم ما أن يكون قادرًا على البقاء في الهواء بلا أساس يقوم عليه. فكل براهين مبني على ما أن يكون قادرًا على البقاء في عالم البرهان بشكل متواصل، اللهم إلا بقدر ما يمكن لأى علم يجب أن تحيلنا إلى شيء ما مدرك عيانيًا، وعندها تتوقف قدرة العلم على البرهان؛ لأن مجمل عالم التأمل العقلي إنما يقوم على عالم الإدراك العياني ويكون متأصلًا فيه. وكل بداعه *Evidenz* أولى - أعني بداعه أصلية - هي بداعه الإدراك العياني. ومن ثم، فإنها إما أن تكون تجريبية أو تكون مؤسسة على الإدراك الحسي بطريقة قلبية لشروط التجربة الممكنة. ولذلك فإن البداعه في كلتا الحالتين تكفل لنا معرفة محابثة فقط *transzendent*, *immanente*, لا معرفة متعلقة^(*). وكل تصور إنما يستمد قيمته وجوده فقط من خلال الإحاله إلى تمثل مستمد من الإدراك العياني، على الرغم من أن هذه الإحاله قد تكون غير مباشرة تماماً. وما يصدق على التصورات يصدق أيضًا على الأحكام التي تتشكل في هيئة هذه التصورات، ويصدق أيضًا على كل العلوم. ولذلك فإنه يلزم أن تكون هناك إمكانية بشكل ما في أن نعرف بطريقة مباشرة - حتى بدون براهين وأقىسة - كل حقيقة يتم الوصول إليها عن طريق البراهين والأقىسة. ولا شك أن هذا الأمر يكون بالغ الصعوبة في حالة العديد من القضايا الرياضية المعقدة التي نصل إليها فقط عن طريق سلسلة الأقىسة، وذلك من قبيل: حساب أوتار ومتamasات كل الأقواس عن

(*) المعرفة المحلية هي المعرفة التي تحدث في حدود التجربة وعالم الأشياء (أو عالم الظواهر بتعبير كانت)، أما المعرفة المتعالية فهي المعرفة التي تتدنى نطاق التجربة أو تعلو عليها، وهي عند كانت معرفة غير ممكنة ولا يقين فيها؛ لأنها تختفي نطاق عالم الظواهر أو ما يظهر لنا في التجربة. ومن الضروري لغير المتخصصين في الفلسفة أن يتتجنب هنا الخلط بين هذا المصطلح الأخير الذي يعني "المتعالي" *transzendent* على التجربة ومصطلح "الترانسنتالي" *transzendental* عند كانت الذي يعني به "الأولى"؛ أي المعرفة الأولية أو القلبية بالشروط التي تجعل التجربة ممكنة.

طريق أقىسة من نظرية فيثاغورس. ولكن لا يمكن حتى بالنسبة لهذه الحقيقة الرياضية أن تستند بشكل جوهري ووحيد على مبادئ مجردة؛ والعلاقات المكانية التي هي بمثابة أسس هذه الحقيقة الرياضية يجب أن تكون قابلة لأن تتبدي للحس الخالص بطريقة قلبية، فيما يمكن تأسيس صياغتها المجردة بطريقة مباشرة. ولكن ما يتعلق بأمر البرهنة في الرياضيات سوف نتناوله بالتفصيل بعد قليل.

ويبدو أن الناس غالباً ما يتحدثون بنبرة استعلائية عن العلوم التي تستند دائمًا إلى نتائج صحيحة مستخلصة من مقدمات أكيدة، ومن ثم، فإن صدقها لا يقبل شكًا أو جدلاً. ولكننا من خلال الاستدلالات المنطقية الخالصة - مهما كان من أمر صدق مقدماتها - لا يمكن أبداً أن نحصل إلا على توضيح وشرح لما يمكن من قبل بتمامه في المقدمات؛ وبذلك فإننا سوف نعرض فقط بوضوح ما كان مفهوماً من قبل بطريقة ضمنية في تلك المقدمات. ويقصد بهذه العلوم المجلة الرياضيات على وجه الخصوص، والفالك على وجه التحديد. ولكن يقين الفالك ينشأ من كونه يتخذ أساسه في الإدراك الحدسي أو الإدراك العيانى للمكان، وهو الإدراك الذى يكون معطى بطريقة قلبية، ومن ثم يكون غير قابل للخطأ. غير أن كل العلاقات المكانية تنشأ إحداها من الأخرى بمقتضى الضرورة (أساس الوجود) (*) Seinsgrund التي تكفل يقيناً قليلاً، ويمكن لإحداها أن تستمد من الأخرى بطريقة مؤكدة. ويضاف إلى هذه التدابير الرياضية قوة طبيعية واحدة فحسب، أعني جاذبية النقل التي تعمل على وجه التحديد بالتناسب مع الكتل ومربع المسافة؛ ثم لدينا في النهاية قانون القصور الذاتي الذي يكون يقينياً بطريقة قلبية؛ لأنه ينشأ عن قانون العلية، جنباً إلى جنب مع المعطى التجاربي للحركة المنطبع على كل كتلة من هذه الكتل مرة واحدة وإلى الأبد. وهذا هو مجل مادة الفلك التي تؤدى - من خلال بساطتها ويقينها - إلى نتائج محددة تكون مشوقة للغاية بسبب ضخامة وأهمية الموضوعات المدروسة هنا. فإذا كنت أعرف - على سبيل المثال - كتلة كوكب ما والمسافة الواقعية بينه والقمر التابع له؛ فيمكنني عندها أن أستدل بيقين على المدة التي يستغرقها

(*) وفقاً للكتابة الألمانية القديمة، ترد هذه الكلمة في نص شوبنهاور على هذا النحو: Seynsgrund .

دوران هذا الأخير حوله، بناءً على القانون الثاني من قوانين كبلر Kepler . ولكن الأساس الذي يقوم عليه هذا القانون هو أنه عند تلك المسافة فقط ستعمل سرعة الضوء في وقت واحد على ربط مسار القمر بالكوكب ومنعه من الوقوع في مساره. ومن ثم، فإنه فقط بناءً على هذا الأساس الهندسي - أي بواسطة الحدس والإدراك العياني بطريقة قليلة، وكذلك بواسطة تطبيق قانون من قوانين الطبيعة - يمكن أن نصل إلى إدراك كثير من الحقائق عبر الأقىسة؛ حيث إن الأقىسة هنا - إن جاز التعبير - مجرد جسور تنقلنا من إدراك عياني إلى إدراك عياني آخر. ولكن الأمر ليس على هذا النحو فيما يتعلق بالأقىسة الصرف الخالصة التي تسير على الطريق المنطقي الصرف. ومصدر الحقائق الأساسية الأولى للفالك في الواقع الأمر هو الاستقراء، أي بعبارة أخرى استخلاص ما يكون معطى لنا من خلال إدراكات عيانية عديدة في حكم واحد مؤسس بطريقة صحيحة و مباشرة. ومن خلال هذا الحكم تُصاغ الفروض فيما بعد، وإثبات هذه الفروض يكون من خلال التجربة، إذ إن الاستقراء الذي يبلغ الكمال يقدم إثباتاً لهذا الحكم. فالحركة الظاهرة للكواكب - على سبيل المثال - تكون معروفة تجريبياً، وبعد العديد من الفروض الخاطئة عن الارتباط المكانى لتلك الحركة (المدار الكوكبى) يتم اكتشاف الفرض الصحيح في النهاية، وبعدهن تأتى القوانين المترتبة عليه (قوانين كبلر)، وأخيراً على هذه القوانين (الجاذبية الكونية). والمعروفة التجريبية باتفاق كل الحالات المشاهدة مع محمل الفروض ونتائجها - ومن ثم المعرفة الاستقرائية - هي ما أضفت عليها يقيناً تاماً. واكتشاف الفرض كان هنا بمثابة مهمة ملكرة الحكم التي فهمت على نحو صحيح الواقع المعطاة في التجربة، ومن ثم عبرت عنها، أما الاستقراء - أي الإدراك العياني لأنواع عديدة - فقد أثبت صدقها. ولكن هذا الصدق كان من الممكن أن يتأسس حتى بطريقة مباشرة من خلال إدراك عياني تجريبى واحد، لو أمكننا أن ننتقل بحرية عبر الفضاء الكوني، وكانت لنا عيون تيلسكوبية. وبالتالي، فإن الأقىسة حتى هنا لا تكون المصدر الضروري والوحيد للمعرفة، وإنما هي في الواقع الأمر مجرد بديل مؤقت.

وأخيراً، فإننا كى نقدم مثالاً ثالثاً من مجال مغایر، سوف نلاحظ أنه حتى ما يسمى بالحقائق الميتافيزيقية، أى الحقائق من قبيل تلك التى أرساها كانط فى كتابه *Die Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft* (*Metaphysical Rudiments of Natural Science*) ، لا تدين ببداهتها إلى البراهين. إننا نعرف بطريقة مباشرة ما يكون يقينياً بطريقة قبلية، وهو باعتباره صورة كل معرفة، يكون معروفاً لنا بالضرورة القصوى. فنحن على سبيل المثال، نعرف على الفورحقيقة سالبة أن المادة تدوم، فهى لا يمكن أن تحدث ولا أن تفنى. فإذا كان العيانى الحالى للمكان والزمان هو ما يكفل إمكانية تصورنا للحركة، والذهن ممثلاً في هيئة قانون العلية هو ما يكفل إمكانية تصورنا للتغير في الشكل والكيفية؛ ولكننا ليس لدينا أشكال يمكن أن نتصور من خلالها نشوء واختفاء المادة. ولذلك فإن هذه الحقيقة كانت في كل زمان ومكان بديهية بالنسبة لسائر الناس، ولم تكن يوماً ما محل شك جدى، وهي لم تكن لتبدو على هذا النحو لو كان أساسها المعرفي الوحيد الذى تستند إليه هو برهان كانط بالغ الصعوبة والمفرط في الجدل. ولكننى بجانب هذا قد وجدت برهان كانط خطأنا (كما بينت ذلك في الملحق)، وقد بينت فيما سبق أن بقاء المادة إنما يُستدل عليه، لا من إسهام الزمان في إمكان قيام التجربة، وإنما من إسهام المكان في هذا الإمكان. فالأساس الفعلى لكل الحقائق التي تسمى بهذا المعنى بالحقائق الميتافيزيقية- أى للتعبيرات المجردة عن صور المعرفة الضرورية والكلية- لا يمكن التماسه في المبادئ المجردة، وإنما فقط في الوعى المباشر بصور التمثال التي تعبر عن نفسها في صياغة قبلية قاطعة لا يزعزع يقينها شيء. أما إذا ما كنا بعد ذلك بحاجة أيضاً إلى إقامة برهان على هذه الحقائق، فإن هذا البرهان يمكن أن يقوم فحسب على إظهار أن ما يُراد البرهنة عليه يكون من قبل متضمناً في حقيقة ما غير مشكوك في صدقها باعتبارها جزءاً أو افتراضياً مسبقاً له. وعلى هذا، فقد بينت - على سبيل المثال - أن كل إدراك عيانى تجريبى يتضمن تطبيق قانون العلية. ومن ثم فإن المعرفة بقانون العلية

شرط لكل تجربة؛ وبالتالي فإنها لا يمكن أن تكون معطاة ومشروطة أولاً من خلال التجربة، كما زعم هيوم. والبراهين بوجه عام تكون أقل لدى أولئك الذين يريدون أن يتعلموا، منها لدى أولئك الذين يريدون أن يتجلدوا. فهو لاء الآخرين ينكرون بعند الرؤى التي تكون مؤسسة بطريقة مباشرة. ولكن الحقيقة وحدها يمكن أن تبقى منسقة في كل الاتجاهات، ولذلك فإننا يجب أن نبين لمثل هؤلاء الأشخاص أن ما يسلمون به في صورة واحدة وبطريقة غير مباشرة هو ما ينكرونه مما يكون مقدماً لهم في صورة أخرى وبطريقة مباشرة، أعني أن نبين لهم الارتباط الضروري من الناحية المنطقية بين ما يتم إنكاره وما يتم التسليم به هنا.

وفضلاً عن ذلك، فإنه مما تقضيه الصورة العلمية - وأعني بها إدراك كل شيء خاص تحت شيء ما عام، وبعدئذ تحت شيء ما عام فأعم منه - أن صدق كثير من القضايا يتأسس منطقاً فحسب، أعني من خلال استنادها إلى قضايا أخرى؛ ومن ثم فإنه يتأسس من خلال الأقىسة التي تبدو في نفس الوقت كبراهين. ولكننا لا ينبغي أن ننسى أبداً أن هذه العملية برمتها هي وسيلة فحسب لتسهيل المعرفة، وليس لجعلها أكثر يقيناً. فمن الأسهل علينا أن نعرف طبيعة حيوان ما من خلال معرفة النوع الذي إليه ينتمي، صعوداً إلى معرفة جنسه وفصيلته ورتبته وفته - من أن نفحص الحيوان ذاته في كل مناسبة يُقدم فيها لنا. ولكن صدق كل القضايا المستبطة بواسطة الأقىسة يكون دائماً قائماً - ومتوفقاً بشكل أساسى - على حقيقة تستند فقط إلى الإدراك العيانى أو الحدس، لا إلى الأقىسة. ولو كان هذا الإدراك العيانى في متناولنا دائماً مثلاً هو الحال بالنسبة للاستدلال من خلال الأقىسة، وكانت له الأفضلية عندنا من كل الوجوه. إذ إن كل استدلال من تصورات يكون عرضة لأنشكال عديدة من التضليل، من حيث إن كثيراً من مجالاتها المختلفة - كما أظهرنا ذلك سابقاً - تكون متصلة بعضها ببعض، ومنداخلة فيما بينها، وكذلك لأن مضمونها يكون غالباً غير متعين في وضوح وغير يقيني. والأمثلة على ذلك هي تلك البراهين العديدة التي نجدها في المذاهب الزائفة والسفسطة في سائر أشكالها. والحقيقة أن الأقىسة تكون يقينية تماماً من حيث

صورتها، ولكنها تكون غير يقينية تماماً من حيث مادتها، أعني التصورات. لأننا من ناحية - نجد أن مجالات تلك التصورات لا تكون غالباً معرفة بشكل حاسم تماماً، وهي - من ناحية أخرى - تتقاطع بعضها مع بعض بطائق مختلفة كثيرة للغاية، حتى إن التصور الواحد منها يكون متضمناً جزئياً في تصورات أخرى عديدة، ولذلك فإننا نستطيع أن ننتقل بشكل تعسفي منه إلى واحد أو آخر من هذه التصورات، ومن هذا ننتقل أيضاً إلى التصورات الأخرى، كما بينا ذلك سابقاً. أو يمكننا القول - بعبارة أخرى - إن الحد الأصغر وكذلك الحد الأوسط (فى القياس) يمكن دائماً إدراجهما تحت تصورات مختلفة نختار من بينها وقتما شئنا الحد الأكبر والحد الأوسط، وبناء على اختيارنا هذا ستختلف النتيجة التي ننتهي إليها. وبالتالي، فإن البداية المباشرة تكون دائماً مفضلاً كثيراً على الحقيقة المبرهن عليها، وإن هذه الأخيرة يمكن قبولها فحسب حينما تكون الأولى بعيدة المنال تماماً، وليس عندما تكون فحسب قريبة جداً من قرابة هذه الأخيرة إلينا، أو حتى أكثر قرباً منها إلينا. ولذلك فقد رأينا سابقاً أن ما يحدث لنا بالفعل فى حالة المنطق - حينما تكون المعرفة المباشرة فى كل حالة جزئية أقرب إلينا من المعرفة العلمية المستبطة - هو أننا نوجه فكرنا دائماً تبعاً لمعرفتنا المباشرة بقوانين الفكر فحسب، ولا نلجأ إلى استخدام المنطق⁽¹⁶⁾.

-15-

وإذا كنا الآن بما لدينا من قناعة بأن الإدراك العيانى هو المصدر الأول لكل بداعه، وبأن الرجوع المباشر أو غير المباشر لهذا الأمر وحده هو الصدق المطلق، وبأن أقصر الطرق إلى هذا هو دائماً أكثرهاأماناً، من حيث إن كل توسيط للتصورات هنا يعرضنا لأشكال عديدة من التضليل - أقول إذاً ما توجهنا الآن

(16) انظر لالفصل الثاني عشر من المجلد الثاني.

بقناعتنا هذه إلى الرياضيات، كما وضعها إقليدس في صورة من العلم بقيت في مجملها منذ ذلك الحين وإلى يومنا هذا، فإننا لا نملك إلا أن نرى الطريق الذي سلكته الرياضيات غريباً، بل منحرفاً. فنحن طالب برد كل برهان منطقى إلى برهان الإدراك العيانى. ولكن الرياضيات - على العكس من ذلك - لا تألُّ جهداً في رفض بداعه الإدراك العيانى التي تخصها وتكون في متناولها، لكي تستعپض عنها بالبداهة المنطقية. إن هذا المسلك يجب أن يبدو لنا ظريناً أشبه بمسلك رجال بيتر رجليه كي يمشي على عكازين، أو بمسلك الأمير في رواية "انتصار العاطفية" *Triumph der Empfindsamkeit* يستمتع بديكور مشهد مسرحي يحاكيه. ويجب هنا أن أستدعى إلى الأذهان ما قلته في الفصل السادس من مقالى "عن مبدأ العلة الكافية"، وهو ما افترضه تذكاراً مائلاً ومتألفاً تماماً في ذهن القارئ. وإن فائنى هنا أربط ملاحظاتي بما سبق أن قلته، دون أن أتناول ثانية طبيعة الاختلاف بين مجرد أساس المعرفة بحقيقة رياضية، وهو ما يمكن تقديمها بطريقة منطقية، وأساس الوجود الذي هو الارتباط المباشر لأجزاء المكان والزمان، والذي يمكن معرفته فقط من خلال الإدراك العيانى. إن استبصار أساس الوجود هو وحده ما يمنحك إثباتاً حقيقياً ومعرفة تامة. وفي مقابل ذلك، فإن مجرد أساس المعرفة دائماً ما يبقى على السطح، وهو يمكن أن يقدم لنا معرفة عقلية تكون شيء ما على ما هو عليه، ولكنه لا يفسر لنا علة كونه على هذا النحو. ولقد اختار "إقليدس" هذا الطريق الأخير ملحاً ضرراً واضحاً بالعلم. فعلى سبيل المثال، كان ينبغي على "إقليدس" منذ البداية أن يبين لنا بشكل نهائى كيف تحدد الزوايا والأضلاع بعضها بعضًا بالتبادل في حالة المثلث، وكيف تكون بمثابة العلة أو السبب والنتيجة بعضها بالنسبة لبعض، وفقاً لصورة مبدأ العلة الكافية الخاصة بالمكان الخالص والتي تفسر لنا الضرورة - في تلك الحالة مثلاً في أي مكان آخر - في أن شيئاً ما يكون على النحو الذي هو عليه، لأن شيئاً آخر مختلف عنه تماماً يكون على هذا النحو الذي هو عليه. وهكذا فإنه بدلاً من أن يقدم لنا استبصاراً تماماً لطبيعة المثلث، فإنه يضع قليلاً من القضايا المنفصلة

والمنقاة عشوائياً عن المثلث، ويقدم أساساً معرفياً منطقياً لها من خلال برهان منطقى منتقى بعنایة يصاغ وفقاً لمبدأ التناقض. وبذلك فإننا بدلاً من أن نحصل على معرفة تامة بهذه العلاقات المكانية، لا نحصل إلا على بعضة نتائج عنها مرتبطة ارتباطاً تعسفيّاً، وسيكون موقفنا أشبه بموقف الشخص الذي تبدي له النتائج المختلفة لعمل الله بارعة، في حين أن الارتباط الداخلي لأجزائها وأسلوب عملها الميكانيكي يبقى ممتنعاً عليه. ونحن مضطرون بمقدسي مبدأ التناقض إلى التسليم بأن كل ما برهن عليه إقليدس هو على هذا النحو الذي جاء عليه في البرهنة، ولكننا لا نعرف بذلك لماذا كان على هذا النحو الذي جاء عليه warum es so ist. ولذلك فإننا غالباً ما ينتابنا شعور غير مريح بأننا قد مارسنا خدعة سحرية، والواقع أن معظم براهين إقليدس تبدو بشكل لافت للنظر من قبيل تلك الخدعة. فالحقيقة هنا غالباً ما تأتي من الباب الخلفي؛ حيث إنها تنتج بالصدفة per apagogischer Beweis accidens من حدث عابر. وبرهان الخلف (apagogic proof) (**) غالباً ما يغلق كل الأبواب واحداً تلو الأخرى، ويترك باباً واحداً فحسب مفتوحاً لتدخل منه؛ ولهذا السبب غالباً ما نجد الخطوط في النظرية الفيثاغورية ترسم دون أن نعرف لماذا. ويظهر لنا فيما بعد أنها كانت مصادداً قد أوصدت مغاليقها فجأة، وراحـت تعقل تصديق الدارس عليها، حيث إنه الآن في غمار دهشـته يجد نفسه ملزماً بالتسليم بكل ما يبقى بالنسبة له غير مفهوم في مجمله من حيث ارتباطـه الباطـنى. وكثيراً ما يبلغ حدوث هذا الأمر حـذا يـصبح فيه الدارـس قادرـاً على دراسـة مجـمل نـظريـات إـقـليـدـسـ من أولـها إـلى آخرـها ، دونـ أن يصلـ إلى استـبعـار حـقـيقـى لـقوـانـينـ العـلـاقـةـ المـكـانـيـةـ؛ وإنـماـ يـتعلـمـ بدـلاًـ منـ ذـلـكـ أنـ يـحـفـظـ عنـ ظـهـرـ قـلـبـ بـضـعـاًـ مـنـ نـتـائـجـ هـذـهـ الـقـوـانـينـ. وـهـذـهـ الـمـعـرـفـةـ التـجـربـيـةـ وـغـيرـ

(*) وهو ما يسمى أيضاً برهان الاستدلال بال محل ad absurdum، ومنه أن ما يقصى إلى محل هو نفسه محل لا محلـةـ. فلاـثـياتـ (سـ)، افترضـ (ليسـ سـ)، ثم ثـبـتـ أنـ هـذـاـ الـاقـرـاضـ يـوـدـىـ إـلـىـ تـنـاقـضـ، وبـذـلـكـ يتمـ إـثـبـاتـ (سـ): فـلـوـ لـرـدـنـاـ إـثـبـاتـ بـطـلـانـ قولـ شخصـ ماـ عـلـىـ سـبـيلـ المـثالـ، أـىـ إـثـبـاتـ أـنـ (سـ)ـ كـاذـبـ، فـمـكـنـ أنـ نـفـرـضـ عـكـسـ ذـلـكـ، أـىـ أـنـ (سـ)ـ صـادـقـ، ثـمـ ثـبـتـ أـنـ هـذـاـ الـاقـرـاضـ الأـخـيـرـ يـوـدـىـ إـلـىـ مـنـاقـضـاتـ أـىـ إـلـىـ محلـ.

العلمية في واقع الأمر تشبه معرفة الطبيب الذي يعرف المرض والدواء دون أن يعرف الارتباط بينهما. ولكن هذا كله هو ما يحدث لنا عندما نرفض بفعل أوهام طارئة منهج البرهان والبهادة الذي يخص نوعاً واحداً من المعرفة، ون quam بدلأ منه منها دخلاً على طبيعته. ومع ذلك يمكن القول من نواحٍ أخرى إن الطريقة التي نفذ بها إقليدس ذلك المنهج تستحق كل الإعجاب الذي ناله طوال قرون عديدة. فقد بلغ احتذاء هذا المنهج إلى حد التصريح بأن معالجة إقليدس للرياضيات ينبغي أن تكون نموذجاً يحتذى كل تناول علمي. ولقد حاول الناس أن يصوغوا كل العلوم الأخرى على غرار هذا النموذج، ولكنهم قد أفلعوا عن هذه المحاولة فيما بعد دون أن يعرفوا حقاً سبب ذلك. غير أن هذا المنهج الإقليدي في الرياضيات يمكن أن يبدو - من وجهة نظرنا - كمثال ساطع على العnad فحسب. فعندما يتم اتباع خطأ جسيم يتعلق بالحياة أو العلم عن عدم وبطريقة منهجية، وعندما يلقى هذا الخطأ قبولاً عاماً؛ فمن الممكن دائمًا أن نكشف عن علة هذا الأمر في فلسفة .العصر السائدة. لقد اكتشف الإيليون أولًا التناقض بين العيانى *φαινόμενον* والمنصور *vooύμενον*⁽¹⁷⁾، واستخدمو ذلك في تقولاتهم الفلسفية *Philosophemen* وفي مجادلاتهم المتفسطة *Sophismen* أيضًا. ولقد تلا هؤلاء الميجاريون والشكاك الجدليون *Dialektiker* والسوفسطائيون *Sophisten* والأكاديميون *Skeptiker*، والشكاك *Neu Akademiker* إلى الوهم، أى إلى خداع الحواس، أو بالأحرى إلى خداع الذهن الذي يحول معطيات الحواس إلى إدراك عيانى، و يجعلنا نرى أشياء يصر العقل على إنكار وجودها الواقعى، وذلك من قبيل: العصا المنكسرة فى الماء، إلخ. فقد أصبح من المتعارف عليه إذ ذاك أن الإدراك العيانى من خلال الحواس لا ينبعى الوثوق به دون قيد أو شرط، وسرعان ما أفضى ذلك إلى استخلاص أن التفكير المنطقى العقلانى وحده هو ما يمكن أن يؤسس الحقيقة، على الرغم من أن أفالاطون (فى محاورة بارمنيدس *Parmenides*) والميجاريون وفرون *Pyrrhon* والأكاديميين

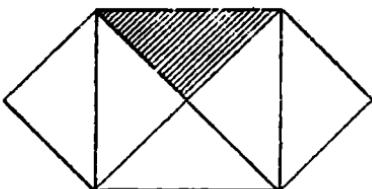
(17) ويجب أن نتائى بأذهاننا هنا عن سوء استخدام "كانط" لهذين المصطلحين اليونانيين الذى أذنته فى الملحق.

الجدد قد ببنوا من خلال الأسئلة (وهو المنحى الذي تبناه فيما بعد سكستوس إمبريقوس) كيف أن الأقىسة والتصورات تكون أيضاً مضللة، وكيف أنها تنتج غالباً وأشكالاً من السفسطة تنشأ بسهولة أكبر بكثير في الغاز أصعب على التفسير من الوهم الذي ينشأ في الإدراك الحسي من خلال الحواس. ولكن هذه النزعة العقلانية - التي نشأت في مواجهة النزعة التجريبية - أصبحت لها اليد الطولى، ولقد صاغ إقليدس الرياضيات وفقاً لها. ولذلك فإنه قد اضطر حتماً لأن يؤسس البداهة على البديهيات Axiome وحدها، بينما أسس بقية بناء الرياضيات على الأقىسة. ولقد بقى منهجه هو المنهج السائد عبر كل القرون، وكان مقدراً له أن يبقى على هذا النحو؛ طالما أنه لم يكن هناك تمييز بين الحدس الخالص - أو الإدراك العياني القبلي - من جهة والإدراك العياني التجريبي من جهة أخرى. والحقيقة أن بروكلوس Proklus شارح إقليدس قد أدرك فيما يبدو هذا التمييز بوضوح تام؛ على نحو ما يبين لنا ذلك في فقرة ترجمتها كيلر إلى اللاتينية في كتابه في "تناغم العالم" *de harmonia mundi*. ولكن بروكلوس لم يقدر أهمية تلك المسألة حق قدرها، وقدمها في صورة منعزلة تماماً، ففيقيت غير ملحوظة، ولم تتحقق هدفاً أبعد منها. ولذلك، فقد انقضى على هذا الحال ألفاً عام إلى أن قدر لتعاليم كانط أن تحدث تلك التغيرات الكبرى في شئ أشكال المعرفة والفكر والسلوك لدى الأمم الأوروبية، وقد أحدث هذا أيضاً ذلك التغير في الرياضيات. لأننا فقط بعد أن تعلمنا من هذا العقل الكبير أن الحدوس أو الإدراكات العيانية للمكان والزمان مستقلة تماماً عن الإدراك العياني التجريبي، ومستقلة تماماً عن أي انتظام يرد على الحواس؛ إذ إنها تكون شرطاً له ولا تكون مشروطة به، أعني أنها تكون قبليّة؛ ومن ثم لا تكون بأية حال عرضة لخداع الحواس - عندئذ فقط أمكننا أن نرى أن المنهج المنطقي لإقليدس في تناوله للرياضيات هو تحوط لا نفع منه، عكار لـ رجلين سليمتين. ونحن نرى المنهج أشبه بموقف رحال يرى في الليل طريقاً صلباً لاماً فيحسبه ماءً، فيتحاشى أن يمشي فيه ويسير على الأرض الوعرة المحاذية له، قانعاً بأن يتبع في كل خطوة يخطوها عن حد الماء

المتوهم. ونحن الآن فقط يمكننا أن نؤكد في يقين أن ما يقدم لنا ذاته باعتباره ضروريًا في الإدراك العياني لشكل ما، لا يأتي من الشكل المرسوم على الورق بصورة مشوهة تماماً، أو من التصور المجرد الذي نفكر من خلاله في ذلك الشكل، وإنما يأتي بطريقة مباشرة من صورة كل معرفة، وهي الصورة التي تكون على وعي بها بطريقة قلبية. وهذا هو ما نسميه دائمًا مبدأ العلة الكافية، المتخذ هنا صورة الإدراك العياني، أعني المكان؛ إنه المبدأ الذي يقوم عليه أساس الوجود، غير أن بداهته لها نفس القدر وصحته من السطوع وال المباشرة الذي يكون للمبدأ الخاص بأساس المعرفة، أعني اليقين المنطقي. وعلى هذا، فإنه لا مداعاة لدينا ولا ينبغي علينا أن نترك المجال الخاص بالرياضيات كما نعهد ببقتنا إلى اليقين المنطقي وحده، وأن ثبت صدق الرياضيات في مجال دخيل تماماً عليها، أعني في مجال التصورات. أما إذا التزمنا بالبقاء على الأرض الخاصة بالرياضيات، فإننا سنحصل على ميزة كبيرة وهي أننا سنجد فيها أن المعرفة العقلية بأن شيئاً ما يكون على ذلك النحو المعين، تكون متلازمة مع المعرفة العقلية بلماذا يكون على ذلك النحو المعين. وفي مقابل ذلك، فإن منهج إقليدس يفصل تماماً بين الأمرين، ولا يتبع لنا أن نعرف سوى الأمر الأول فحسب، لا الثاني. يقول أرسسطو على نحو بديع في كتابه "التحليلات الثانية" *Posterior Analytics*^(*) (I, 27): "إن المعرفة الأدق والأفضل من مجرد المعرفة، هي المعرفة التي لا تقول لنا فحسب إن شيئاً ما يكون على هذا النحو، وإنما تقول لنا أيضاً لماذا يكون على هذا النحو؛ وليس تلك المعرفة التي تعلمنا "ما يكون" و"لماذا يكون" على نحو منفصل". فنحن في مجال الفيزياء لا نقنع إلا عندما تكون المعرفة بأن شيئاً ما يكون على هذا النحو *das etwas so sei*. فلا فائدة في أن نعرف أن الزئبق في الأنابيب التروشيلى *warum es so sei* يقف عند ارتفاع ثمان وعشرين بوصة، ما لم نكن نضف أيضاً أنه يتوقف عند هذا

(*) "التحليلات الثانية" هو كتاب أرسسطو الذي عرف بكتاب البرهان، ويتناول فيه شروط المعرفة العلمية والبرهانية؛ وهو متم لكتابه في "التحليلات الأولى" الذي عرف بكتاب القياس، ويتناول فيه تحليل الأقوسة المنطقية.

الارتفاع بفعل وزن الضغط المقابل من الهواء.^(*) ولكن هل يمكن أن نقطع في الرياضيات بوجود خاصية خفية *qualitas occulta* في طبيعة الدائرة تجعل المقاطع الدائرية الناجمة عن تقاطع وترین تشكل دائرة مثنتان متساوية الأضلاع؟ لقد برهن إقليدس بالتأكيد على تلك المسألة في القضية الخامسة والثلاثين من الكتاب الثالث، أما لماذا يكون وضع المسألة على ذلك النحو فيبقى غير مؤكداً. وعلى نفس النحو، فإن نظرية *فيناغورث* تعلمنا خاصية خفية عن طبيعة المثلث القائم الزاوية، وبرهان إقليدس الذي يمشي على عكازين - وإن كان ماكراً في واقع الأمر - يخلّى عنا عند السؤال لماذا، في حين أن الأشكال البسيطة المصاحبة للبرهان - التي تكون معروفة لنا من قبل - تكفل لنا لأول وهلة استبصاراً أبعد نفاذًا لتلك المسألة، واقتاعاً أكثر رسوحاً بضرورتها وباعتماد تلك الخاصية على الزاوية القائمة، مما يمكن أن يكفله لنا البرهان.



وحتى في الحالة التي تحتوى فيها الأضلاع غير المتساوية على زاوية قائمة كما هو الحال بوجه عام في كل حقيقة هندسية ممكنة - فمن الممكن تماماً أن نصل إلى هذا الاقتاع استناداً إلى الإدراك العياني؛ لأن اكتشاف تلك الحقائق الهندسية يبدأ دائماً من تلك الضرورة المدركة عيانياً، وبعد ذلك فقط يتم التفكير في إضافة البرهان إلى هذا الإدراك. وبذلك فإننا نحتاج فقط إلى تحليل عملية التفكير في الاكتشاف الأول للحقيقة الهندسية، كي يمكن أن نعرف ضرورتها المؤسسة من

(*) اكتشف تروشيلي Torricelli منذ بضعة قرون أن ضغط الزينق يعادل ضغط الهواء، من خلال تجربة تقوم على خمس أنبوب مليء بالزينق في وعاء به زينق ومنفتح على الهواءخارجي. وكان هذا هو الأصل الذي يقوم عليه اختراع جهاز الباروميتر لقياس الضغط الجوي.

خلال الإدراك العياني. وبوجه عام يمكن القول إن المنهج التحليلي هو ما أبتغىه لأجل شرح نظريات الرياضيات، بدلاً من المنهج التركيبى الذى استخدمه إقليدس. ولكن فى حالة الحقائق الرياضية المعقدة سيؤدى ذلك بالطبع إلى صعوبات كبيرة للغاية، رغم أنها ليست بالصعوبات التى لا يمكن تذليلها. إذ نجد هنا وهناك فى ألمانيا رجالاً يشرعون فى تبديل أسلوب شرح نظريات الرياضيات، واتباع أسلوب أكثر اعتماداً على التحليل. وأكثر الأعمال التى تتجه هذه الوجهة هو من وضع السيد كوزاك Herr Kosack، مدرس الرياضيات والفيزياء فى مدرسة نورد هاوزن الثانوية Nordhausen Gymnasium، الذى أضاف إلى برنامج امتحان المدرسة فى 6 أبريل سنة 1852 محاولة مساعدة فى معالجة الهندسة وفقاً لمبادئ الأساسية.

إن تحسين منهج الرياضيات يقتضى بوجه خاص التخلى عن ذلك الافتراض المسبق بأن الحقيقة المبرهن عليها لها أفضلية ما على الحقيقة المعروفة من خلال الإدراك العياني أو الحدس، أو افتراض أن الحقيقة المنطقية المستندة إلى مبدأ التناقض لها أفضلية ما على الحقيقة الميتافيزيقية التى تتطوى على بداهة مباشرة، والتى ينتمى إليها أيضاً الإدراك العياني الحالى للمكان.

غير أن ما يكون أكثر يقيناً، وإن كان مستعصياً على التفسير فى كل مجال، هو مضمون مبدأ العلة الكافية؛ لأن هذا المبدأ فى مجالاته المختلفة يعبر عن الصورة العامة لكل تمثالتنا ومعرفتنا. فكل تفسير يرجع مصدره إلى هذا المبدأ، وكل برهنة على ارتباط التمثالت فى حالة جزئية ما، إنما يتم التعبير عنها من خلاله. ولذلك فإنه مبدأ كل تفسير، ولا يكون فى حاجة إلى شيء منه؛ لأن كل تفسير يفترضه مسبقاً، ومن خلاله فحسب يكتسب التفسير معنى. فليس هناك صورة من صوره لها أفضلية على غيرها، فهي متساوية اليقين وغير مبرهن عليها باعتبارها هي نفسها بمثابة المبدأ الخاص بسبب الوجود أو الصيرورة أو الفعل أو المعرفة. وارتباط العلة بالمعلوم أو السبب وبالتالي هو ارتباط ضرورى

في كل صورة من صور هذا المبدأ، بل إنه في حقيقة الأمر بعد بوجه عام أصل هذا المبدأ، بل إنه في حقيقة الأمر بعد بوجه عام أصل تصور الضرورة باعتباره يمثل معناه الواحد والوحيد. فليست هناك أية ضرورة أخرى سوى تلك الضرورة في أن التالي يحدث عندما تكون هناك علة أو سبب، وفي أنه لا وجود لعلة أو سبب لا يؤدي بالضرورة إلى تالي. فمثلاً يكون من المؤكد أن التالي المعبر عنه في النتيجة التي تنشأ عن سبب المعرفة المعطى في المقدمات، كذلك فإن سبب الوجود في المكان يكون شرطاً لل التالي الناتج عنه في المكان. وإذا ما تعرفت من خلال الإدراك العياني على هذه العلاقة بين الاثنين، فإن هذا اليقين يكون راسخاً رسوخ أي يقين منطقي. ولكن كل قضية هندسية تكون تعبيراً جيداً عن هذه العلاقة مثلاً تكون إحدى البديهيات الاشتراكية عشرة عشرة تعبيراً جيداً عنها. وهذه العلاقة هنا هي حقيقة ميتافيزيقية، وهي بهذا الاعتبار تكون فيها من اليقين المباشر قدر ما في مبدأ التناقض ذاته، وتكون بمثابة حقيقة ميتامنطقية (metalogical^(*))، وبمثابة الأساس العام لكل برهنة منطقية. وإن من ينكر ضرورة العلاقة المكانية الم عبر عنها في أية قضية - والتي تكون مطروحة أمام الإدراك العياني - يمكن بالمثل أن ينكر البديهيات، وترتبط النتائج على المقدمات، أو حتى مبدأ التناقض ذاته؛ لأنَّ كل هذه العلاقات تكون متساوية من حيث كونها لا مبرهنات واضحة ذاتها، ويمكن معرفتها بطريقة قليلة. ولذلك، فإذا أراد أيما أمرئ أن يستمد ضرورة العلاقات المكانية - المعروفة من خلال الحدس أو الإدراك العياني - من مبدأ التناقض بواسطة البرهنة المنطقية، سيكون موقفه أشبه تماماً بموقف شخص غريب أراد أن يستثمر عقاراً بأن يوجه غصباً لمالكه الفعلى المباشر. ولكن هذا هو ما فعله إقلidis. فبديهياته فقط هي ما اضطر إلى أن يدعها قائمة على الوضوح المباشر، أما سائر الحقائق الهندسية التي تترتب عليها، فيتم إثباتها

(*) المعنى الحرفي الذي يترجم به هذا المصطلح عادة هو "ما بعد منطقة"، ولكن مثل هذه الترجمة لا تفيد القارئ في بلوغ المعنى المراد هنا، وربما كان أجدى أن نقول "فانقة للمنطق"، أو بمعنى أنق "سابقة على ما هو منطق" أي "منطقية قليلة"، وهو عكس المعنى في الترجمة الحرافية. ومثل هذا يمكن أن يقال فيما يتعلق بمصطلح "الميتافيزيقا" الذي ربما يكون من الأجدى أن يترجم إلى "ما قبل الطبيعة" بدلاً من "ما بعد الطبيعة".

منطقياً - أعني استناداً إلى الافتراض المسبق لتلك البديهيات - من خلال إثبات التوافق مع الفروض المتخذة في القضية، أو التوافق مع قضية سابقة، أو حتى من خلال إثبات التناقض بين عكس القضية والفروض المتخذة، أو البديهيات، أو القضايا السابقة، أو حتى القضية ذاتها. غير أن البديهيات ذاتها ليس فيها من الوضوح المباشر أكثر مما يكون في آية قضية هندسية أخرى، وإنما يكون فيها فحسب قدرًا أكبر من البساطة بما لها من محتوى أصغر.

عندما يكون هناك تحقيق مع متهم ما، يتم تسجيل أقواله في وضوح تام، لكن حكم على صدقها وفقاً لتوافقها وانتساقها. ولكن هذا مجرد إجراء بديل مؤقت، ولا ينبغي لنا التعويل على إذا ما كان بإمكاننا أن نفحص صدق كل قول من أقواله بطريقة مباشرة وفي حد ذاته، لا سيما أنه يمكن أن يكذب بطريقة متسلقة منذ البداية. ولكن المنهج الأول هو ذلك المنهج الذي تناول به إقليدس المكان. فهو لم يبدأ من الافتراض الصحيح بأن الطبيعة في كل مكان يجب أن تكون متسلقة أينما كانت؛ ومن ثم يجب أن تكون متسلقة في المكان، أي في صورتها الأساسية. فيما أن أجزاء المكان يرتبط أحدها بالآخر بعلاقة العلة أو السبب وبالتالي؛ فإنه لا يمكن لخاصية مفردة محددة للمكان أن تكون بخلاف ما هي عليه دون أن يستتبع ذلك تناقضها مع سائر الخصائص المحددة الأخرى.

ولكن هذا منهج وعر وغير مقنع وملتف، يفضل المعرفة غير المباشرة على المعرفة المباشرة التي تكون يقينية تماماً، ويفضل - إضافةً إلى ذلك - المعرفة بما يكون *daß etwas ist* عليه شيء ما عن المعرفة بلماذا يكون على هذا النحو، وهو في النهاية يمنع تماماً الدارس المبتدئ من استبصار قوانين المكان، بل يجعله في حقيقة الأمر غير معناد على البحث الصحيح في سبب الأشياء وارتباطها الباطني. فهو بدلاً من ذلك يعلمه أن يكون قانعاً بمجرد المعرفة التاريخية بأن شيئاً ما يكون على ما هو عليه *daß es so sei*. ولكن التمرس في النباهة الذي يتم الإلحاح عليه بشكل متواصل باعتباره من مأثر هذا المنهج،

إنما يقوم فحسب على أن التلميذ يتمرس في عملية استخلاص النتائج، أعني يتمرس في تطبيق مبدأ التناقض، وأن يعتصر ذاكرته بوجه خاص لكي يحفظ بكل تلك المعطيات التي ينبغي مقارنتها من حيث توافقها وانساقها.

إضافة إلى ذلك - فإنه جدير بالتنويه هنا - أن هذا المنهج في البرهان تم تطبيقه فقط في علم الهندسة لا في علم الحساب. فالحقيقة في علم الحساب - على العكس من ذلك - يسمح لها حقاً بأن تصبح واضحة من خلال الإدراك العياني وحده، فهي تقوم هنا على العد فحسب. وحيث إن الإدراك العياني للأعداد يكون في الزمان وحده *in der Zeit allein*؛ ومن ثم لا يمكن تمتة من خلال صورة تخطيطية حسية من قبيل الشكل الهندسي؛ فإن الشك في أن الإدراك العياني يكون تجريبياً، ومن ثم يكون عرضة للوهم، يتلاشى في علم الحساب. وإن هذا الشك هو وحده الذي عمل على إدخال المنهج المنطقي في البرهان إلى مجال علم الهندسة. وحيث إن الزمان يكون له بعد واحد فقط، فإن العد يكون هو العملية الحسابية الوحيدة التي يمكن رد سائر العمليات الأخرى إليها. غير أن هذا العد ليس شيئاً آخر سوى الحدس أو الإدراك العياني بطريقة قبلية، وهو الإدراك الذي لا نتردد في الاستناد إليه، والذي بواسطته وحده يمكن التحقق نهائياً من كل شيء آخر، من كل إحصاء وكل معادلة. فحن - على سبيل المثال - لا نبرهن على أن $\frac{7+9-2}{3} = 42$ ، وإنما نستند إلى الحدس الخالص في الزمان، إلى العد؛

وبذلك فإننا نجعل كل قضية مفردة هنا بديهية من البديهيات. فبدلاً من البراهين التي يحفل بها علم الهندسة، نجد أن مجمل مضمون علم الحساب وعلم الجبر يكون بذلك منهجاً خالصاً لاختزال الأعداد. وكما ذكرنا سابقاً، فإن إدراكنا العياني المباشر للأعداد في الزمان لا يمتد إلى ما هو أبعد من العدد عشرة تقريباً. أما فيما هو أبعد من ذلك، فإن نصراً مجرداً للعدد - مصاغ في كلمة ما - يحل محل الإدراك العياني؛ وبذلك فإن الإدراك العياني لم يعد يتحقق هنا بالفعل؛ وإنما يصبح موحى به فحسب من خلال تعبير محدد. ولكن حتى في هذه الحالة، فإنه من خلال

الحيلة المهمة المبكرة لمنظومة الترقيم - التي تتيح دائمًا تمثيل الأعداد الأكبر من خلال نفس الأعداد الصغيرة - يصبح من الممكن وجود بذاته عيانية في إدراكنا لكل مسألة حسابية أو إحصاء، حتى حينما يكون هناك إفراط في استخدام التجريد إلى الحد الذي لا تصبح فيه الأعداد فحسب، وإنما أيضًا الكميات غير المحددة ومجمل العمليات، موضوعات للتفكير بطريقة مجردة فحسب، ويتم التعبير عنها بهذا الاعتبار، حتى إنها لم تعد عمليات يتم إجراؤها وإنما يتم صياغتها رمزيًا فحسب، وذلك من قبيل $\sqrt{2^b}$.

ويحق لنا بالمثل وبنفس اليقين أن نمكّن الحقيقة في علم الهندسة - على منوال علم الحساب - من أن تتأسس فقط من خلال الإدراك العياني الخالص بطريقه قلبية. الواقع إن هذه الضرورة - التي نعرفها من خلال الإدراك العياني وفقاً لمبدأ سبب أو علة الوجود - هي دائمًا ما يهب الهندسة بذاتها الشديدة، وهي ما يستند إليه يقين قضايها في وعي كل فرد منا. إنها اليقين، لا البرهان المنطقى الذى يسير على عكازين والذى يكون دائمًا دخيلاً على الأمر هنا، وسرعان ما يتم نسيانه بوجه عام دون أن ينال من افتتاننا، بل يمكن الاستغناء عنه تماماً دون أن ينقص ذلك شيئاً من بذاهة علم الهندسة؛ لأن علم الهندسة مستقل تماماً عن ذلك البرهان الذى يثبت فقط - من خلال نوع آخر من المعرفة - ما كان من قبل على افتتاح تام به. وبهذا الاعتبار فإن وضع البرهان من علم الهندسة أشبه ما يكون بوضع الجندي الجبان الذى يسدد طعنة أخرى إلى عدو أجهز عليه شخص ما آخر، ليتباهى بعد ذلك بأنه هو نفسه الذى أجهز عليه. (18)

(18) إن سبينوزا Spinoza الذى يتباهى دائمًا بأنه أنجز القواعد الهندسية أكمل إنجاز *more geometrico*، قد أنجز بالفعل ما يزيد كثيراً على ما كان قد عرفه هو نفسه من قبل. لأن ما كان بالنسبة له يقينياً وراسخاً من خلال إدراك حسى مباشر لطبيعة العالم، حاول أن يبرهن عليه منطقياً وبشكل مستقل عن تلك المعرفة. ولا شك أنه قد وصل إلى النتيجة المقصودة التي حددها بنفسه مسبقاً، ولكن فقط من خلال اتخاذ نقطة انطلاقه من التصورات التي صاغها تعسفياً (من قبيل: الجوهر *substantia* وما هو علة ذاته *causa sui*، إلخ)، وبين أيام لنفسه أثناء البرهنة مطلق الحرية في الاختيار كفرصة مواتية تمنحها طبيعة مجالات التصورات الواسعة. ولذلك فإن ما بعد حقيقياً ومتميزاً في حالة مذهبة - مثلاً هو الأمر في حالة علم الهندسة - يكون مستقلأً تماماً عن البراهين التي صاغها (انظر الفصل الثالث عشر من المجد الثاني).

وعلى هذا كله، فإننا نأمل ألا يصبح هناك أى شك في أن بداعنة علم الحساب - التي أصبحت نموذج ورمز كل بداعنة - لا تستند أساساً إلى البراهين، وإنما إلى إدراك عيانى مباشر، وهو هنا بمثابة الأساس الأخير، ومنبع كل بداعنة. غير أن الإدراك العيانى الذى يشكل أساس علم الحساب له أفضلية كبيرة على أى إدراك عيانى آخر، ومن ثم على الإدراك العيانى التجريبى. فحيث إن الإدراك العيانى هنا يكون قبلياً - وبالتالي يكون مستقلاً عن التجربة التى تكون معطاة دائمًا على نحو جزئى وتتابعى - فإن كل شيء يكون متساوياً في القرب منه؛ إذ يمكننا أن نبدأ كما يحلو لنا إما من العلة والسبب أو من التالى المترتب عليه. وهذا ما يمنح الإدراك العيانى هنا يقيناً تاماً وعصمة من الخطأ؛ إذ إن فيه يكون التالى معروفاً من خلال السبب أو العلة، وهذا النوع من المعرفة وحده هو ما يتميز بطبع الضرورة. فمعرفتنا بتساوي الأضلاع - على سبيل المثال - تكون مؤسسة على معرفتنا بتساوي الزوايا. وفي مقابل ذلك، فإن كل إدراك عيانى تجريبى يسير فحسب بطريقة عكسية من التالى إلى السبب، وهذا النوع من المعرفة ليس معصوماً من الخطأ؛ لأن الضرورة تخص التالى وحده طالما كان السبب معطى مقدماً، ولكنها لا تخص معرفة السبب من خلال التالى، إذ إن نفس التالى قد ينشأ عن أسباب مختلفة. وهذا النوع الأخير من المعرفة دائمًا ما يكون مجرد استقراء، أعني أنه من خلال توال عديدة تشير إلى سبب واحد يتم افتراض السبب باعتباره يقيناً، ولكن بما أن كل الحالات لا يمكن أن تكون أبداً مجتمعة معًا أمامنا، فإن الحقيقة هنا لا يمكن أن تكون يقينية بطلاق. ومع ذلك فإن كل معرفة تحدث من خلال الإدراك العيانى التجريبى، والقدر الأعظم من التجربة، يكون فيما هذا النوع من الحقيقة. فالتأثير الذى ينطبع فى حاسة من الحواس يغرس الذهن بأن يستدل على العلة من المعلوم، ولكن بما أن النتيجة التى نصل إليها بالانتقال مما يكون قائمًا بالفعل (وهو التالى) إلى السبب الذى أوجده، لا تكون يقينية أبداً؛ فإن الوهم - الذى هو خداع الحواس - يكون محتملاً، وغالباً ما يكون فعلياً، على نحو ما بينا فيما سبق. ولا تتضاعل احتمالية هذا الوهم إلا عندما تلتقي بعض الحواس الخمس أو كلها تأثيرات تدل على

نفس السبب. ولكن حتى في هذه الحالة يظل الوهم موجوداً؛ لأن هناك حالات معينة يمكن فيها خداع ملكرة الحس في مجملها، كما هو الحال في العملية المزيفة على سبيل المثال. فكل معرفة تجريبية؛ وبالتالي مجمل العلم الطبيعي يكون في نفس الوضع، باستثناء الجانب الخالص منه (أو ما يسميه كانتط بالجانب الميتافيزيقي). إذ نجد هنا أيضاً أن العلل تُعرف من خلال المعلومات؛ وبالتالي فإن العلم الطبيعي في مجمله يقوم على فروض تكون غالباً كاذبة، وبعد ذلك فإن هذه الفروض تفسح الطريق تدريجياً لفروض غيرها أكثر منها صحةً. فقط في حالة التجارب التي يتم إجراؤها وفقاً لترتيب مقصود، نجد أن المعرفة تسير بالفعل من العلة إلى المعلول، أو لنقل بعبارة أخرى إنها تسير في الطريق اليقيني الموثوق به، ومع ذلك فإن هذه التجارب ذاتها يتم اتخاذها فقط استناداً إلى هذه الفروض. ولهذا السبب، لم يكن ممكناً لأى فرع من العلم الطبيعي - كالفيزياء والفالك أو الفسيولوجيا - أن يتم اكتشافه دفعة واحدة ، على نحو ما أمكن ذلك بالنسبة للرياضيات أو المنطق؛ وإنما اقتضى واحتاج اكتشاف هذه العلوم إجراء تجارب تراكمية ومقارنة عبر قرون عديدة. غير أن الإثبات التجريبي بأساليبه العديدة هو ما يجعل الاستقراء الذي تستند إليه الفروض أقرب كثيراً إلى الكمال، حتى إنه ليبدو بدليلاً لليقين في مجال الإجراء العملي. وهو يُعتبر غير ضار بالفروض - التي هي مصدره - اللهم إلا بقدر ما يكون لاتفاق الخط المستقيم والخط المنحنى ضاراً بتطبيق الهندسة، وبقدر ما تكون الدقة التامة للوغاريتم - التي لا يمكن بلوغها - ضارة بعلم الحساب. فنما مثلاً أن تربيع الدائرة والوغاريتم يتم تقريبها إلى الصواب إلى ما لا نهاية من خلال الكسور العددية الالانهائية، كذلك فإنه من خلال حشد من التجارب يصبح الاستقراء - أعني معرفة السبب من خلال النتائج المتربطة - أقرب إلى البداهة الرياضية، أعني إلى معرفة التالي من خلال السبب، وإن كان هذا الاقتراب لا يبلغ في الواقع الأمر حد النهاية، وإنما يتحقق بأكبر قدر ممكن يجعل احتمالية الخداع تتضاءل بحيث يمكن ألا نتعند بها أو حتى نتجاهلها. ولكن الاحتمالية ما زالت قائمة، فعلى سبيل المثال نجد أن النتيجة التي تنتقل مما لا يحصل من الحالات

لتسرى على كل الحالات - أعني تنتقل في حقيقة الأمر إلى السبب غير المعروف الذي تقوم عليه كل الحالات - هي نتيجة مستخلصة عن طريق الاستقراء. وأى نتيجة من ذلك النوع تلك التي يمكن أن تبدو لنا أكثر يقيناً من النتيجة التي تقول لنا إن كل الموجودات البشرية تكون قلوبها على الجانب الأيسر، ومع ذلك، فإن هناك حالات شديدة الندرة ومنفردة الاستثناء تماماً لأشخاص تكون قلوبهم على الجانب الأيمن. وعلى هذا، فإن الإدراك العياني [التجريبي] والعلم التجريبي لهما نفس النوع من البداهة. وإن كانت الرياضيات والعلم الطبيعي الخالص والمنطق - بوصفها أنواعاً من المعرفة القبلية - تتميز عليهما بأفضلية ما، فإن هذه الأفضلية تستند فقط إلى أن العنصر الصورى في المعرفة - الذي تتأسس عليه كل معرفة قبلية - يكون معطى ككل ودفعة واحدة. ولذلك يمكننا دائمًا في هذه العلوم أن نسير من السبب إلى التالى، ولكننا في النوع الآخر من المعرفة غالباً ما نسير فحسب من التالى إلى السبب. ومن نواح أخرى، فإن مبدأ العلة - أو مبدأ العلة الكافية الخاص بالصيورة، الذي يوجه المعرفة التجريبية - يعد في حد ذاته يقينياً شأنه في ذلك شأن تلك الصور الأخرى لمبدأ العلة الكافية التي تتبعها العلوم القبلية سالفة الذكر. ول الواقع إن البراهين المنطقية من خلال التصورات - أو الأقيسة لها ميزة السير من السبب إلى التالى تماماً مثل المعرفة من خلال الإدراك العياني القبلي، وبذلك فإنها في حد ذاتها - أي بعبارة أخرى بمقتضى صورها - تعد معصومة من الخطأ. وهذا الأمر كان له دور واسع في إضفاء ذلك التقدير البالغ على البراهين بوجه عام. ولكن هذه العصمة من الخطأ التي تميز البراهين نسبية؛ لأن هذه البراهين تدرج فحسب تحت المبادئ الأساسية للعلم. غير أن هذه المبادئ ذاتها هي ما ينطوي على محمل مادة الحقيقة الخاصة بالعلم، وهي مبادئ لا يمكن أن تتأسس على مجرد البرهنة، وإنما يجب أن تتأسس على الإدراك العياني. وهذا الإدراك العياني في العلوم القليلة سالفة الذكر يكون إدراكاً عيانياً خالصاً، أما في غير ذلك من العلوم فإنه يكون دائمًا تجريبياً، ويتم رفعه إلى مستوى التعميم فقط من خلال الاستقراء. ولذلك، فإذا كان الجزئي في العلوم التجريبية يتم إثباته من

خلال المبدأ العام، فإن المبدأ العام مع ذلك قد استمد بدوره حقيقته فقط من خلال الجزئي، إنه مجرد مخزن لتجميع الغلال لا تربة مثمرة بذاتها.

هذا فيما يخص تأسيس الحقيقة. ففيما يتعلق بمصدر وإمكانية الخطأ، كانت هناك محاولات عديدة من التفسير منذ حلول أفلاطون المجازية لبرج الحمام حيث يتم الإمساك الصحيح بالحمام المطلوبة، إلخ [Theaetetus 197 f.f.], S. 167 und f.f.) وتفسير كانط غير المحدد الغامض لأصل الخطأ باستخدام الرسم البياني للحركة المنحرفة، نجده في كتابه "نقد العقل الخالص" (ص. 294 من الطبعة الأولى، ص. 350 من الطبعة الخامسة). وحيث إن الحقيقة هي العلاقة بين حكم ما - وسببه المعرفي، فلا شك أن المشكلة تكمن هنا في أنه ما أكثر ما يعتقد الشخص الذي يحكم في أن لديه هذا السبب الذي يبرر الحكم مع أنه لا يكون لديه بالفعل، وبعبارة أخرى يمكن القول: ما أكثر ما يكون الخطأ - أي خداع ملكة العقل - محتملاً. وإنى أجد هذه الاحتمالية مشابهة تماماً لاحتمالية الوهم أو خداع الذهن الذي فسرناه من قبل. والرأى عندي - وهو رأى يجعل هذا التفسير في موضعه الملائم هنا - أن كل خطأ هو عملية استنتاج تسير من التالي إلى السبب، وهي عملية استنتاج تكون بالفعل صحيحة عندما نعرف أن التالي يكون له ذلك السبب بعينه، ولا يمكن أن يكون له أي سبب آخر على الإطلاق، وإنما فإن الاستنتاج لن يكون صحيحاً. فالشخص الذي يرتكب خطأ، إما أنه يعزوه إلى التالي سبباً لا يمكن أن يكون له؛ وهو بذلك يكشف عن نقص في ملكة الذهن لديه، أعني عن قصور في القدرة على أن يعرف بطريقة مباشرة الارتباط القائم بين العلة والمعلول؛ أو أنه يعزوه - كما هو الحال غالباً - إلى التالي سبباً يمكن محتملاً بالفعل، ولكنه يضيف إلى القضية الكبرى التي تنتهي إليها عملية استنتاجه، التي تسير من التالي إلى السبب، اعتقاده بأن ذلكم التالي ينشأ دائماً من ذلكم السبب. وربما كان موقف الشخص هنا له ما يبرره لو كان يستند إلى استقراء تام، بينما هو يفترض هذا الاستقراء دون إجرائه بالفعل. ولذلك فإن كلمة "دائماً" هنا هي تصور فضفاض تماماً (العلاقة التالي بالسبب الذي أوجده)، ويجب الاستعاضة عنه بتصور آخر هو

"أحياناً" أو "عموماً". وبذلك فإن الاستنتاج سوف يصبح إشكالياً، ومن ثم لن يعد خاطئاً. وكون أن المرء يقع في الخطأ حينما يتخذ سبيله على النحو المشار إليه سابقاً، هو أمر يرجع إلى معرفة متسرعة أو محدودة للغاية بما يكون محتملاً؛ وهذا هو السبب في أنه لا يعرف ضرورة الاستقراء الذي ينبغي عليه إجراؤه. ولذلك فإن الخطأ يشبه تماماً الوهم. فكل منهما يكون استنتاجاً يسير من التالى إلى السبب، والوهم ينبع دائمًا على أساس من قانون العلية، من خلال الذهن وحده، وبذلك فإنه يحدث بطريقه مباشرة وفي الإدراك العيانى ذاته، أما الخطأ فإنه ينبع دائمًا على أساس من كل صور المعرفة الخاصة بمبدأ العلة الكافية، من خلال ملكة العقل، وبذلك فإنه يحدث في الفكر بمعناه الدقيق، ومع ذلك فإنه كثيراً ما يحدث على أساس من قانون العلية، كما سنبرهن على ذلك من خلال الأمثلة الثلاثة التالية التي يمكن اعتبارها أنمطاً أو نماذج لأنواع الخطأ الثلاثة:(1) وهم الحواس (خداع الذهن) يسبب الخطأ (خداع العقل)، فعلى سبيل المثال إذا ظننا لوحة ما نقشًا بارزًا وتصورناها بهذا الاعتبار، فإن هذا الظن الخاطئ ينشأ من استنتاج من مقدمة كبيرة على النحو التالي: "إذا كان اللون الرمادي الداكن هنا وهناك ينتقل تدريجياً عبر الظل إلى اللون الأبيض، فإن سبب ذلك دائمًا هو أن الضوء ينير بدرجات متفاوتة التنوءات والتجاويف، إذن...". (2) "إذا فقد مال من خزانته، فإن سبب ذلك دائمًا هو أن خادمي قد اصططع مفتاحاً لها، إذن...". (3) "إذا كانت حزمة الأشعة الشمسية المنكسرة عبر منشور - أعني الموجة إلى أعلى أو إلى أسفل - تبدو عنده مستطيلة وملونة بعدها تبدو من قبل مستديرة وببيضاء، فإن سبب ذلك دائمًا هو أن هناك في الضوء حزماً من الأشعة الضوئية المتباينة التي تكون مختلفة الألوان وتكون في نفس الوقت قابلة للانكسار على أنحاء مختلفة، فإذا ما تم إبعادها عن بعضها على أساس من قابليتها للانكسار، فإنها تعطى طيفاً ممتداً ومختلفاً لوانه (*)، إذن فلنعش على حافة النهر ergo-bibamus !". ولا شك أنه يمكننا رد كل خطأ إلى مثل هذا الاستنتاج الذي يكون مستمدًا من مقدمة كبيرة

(*) المقصود هنا الأطيات اللونية السبعة المعروفة التي تحدث عند مرور الشعاع الشمسي الأبيض من خلال منشور، وهي الأحمر فالبرتقالي فالأخضر فالأزرق فالبنيلي فالبنفسجي.

غالباً ما تكون مجرد نتاج لتعيم خاطئ، واحتراطية، فضلاً عن أن هذا الاستنتاج يكون مؤسساً على افتراض سبب ما لتألِّم ما. أما في حالة الإحصاء فيمكننا أن نتوقع بعض الأخطاء التي ليست بأخطاء حقيقة، وإنما مجرد أغلاط. إذ إن عملية وضع تصورات للأعداد لا تكون عندنـا قد أجريت من خلال الإدراك العياني أثناء الإحصاء، وإنما تكون هناك عملية أخرى قد أجريت بدلاً منها.

وفيما يتعلق بمضمون العلوم بوجه عام، فإن هذا المضمون يتمثل دائمًا في واقع الأمر في علاقة ظواهر العالم ببعضها البعض وفقاً لمبدأ العلة الكافية، وعلى أساس من التوجه في البحث عن السؤال "لماذا" Warum الذي تكون له مشروعية ومعنى فقط من خلال هذا المبدأ. والتفسير Erklärung هو تأسيس تلك العلاقة. ولذلك فإن التفسير لا يذهب أبداً إلى ما هو أبعد من إظهار أن هناك تمثيلين يرتبطان ببعضهما البعض في علاقة تخص تلك الصورة من صور مبدأ العلة الكافية التي تحكم فئة التمثيلات التي ينتمي إليها هذان التمثيلان. فإذا ما تم لنا إجراء ذلك التفسير، فإنه لا يحق لأحد أن يسألنا بعد ذلك السؤال "لماذا"، لأن العلاقة التي تم إثباتها هنا هي ببساطة علاقة لا يمكن تمثيلها على أي نحو آخر، إنها بعبارة أخرى صورة كل معرفة. ولذلك فإننا لا نسأل لماذا تكون $2 + 2 = 4$ ، أو لماذا يحدد تساوى زوايا المثلث تساوى أضلاعه، أو لماذا تكون أي علة معطاة متبوعة بمعولها، أو لماذا يكون صدق نتيجة ما متربتاً بالبداهة على صدق مقدماتها؟ وكل تفسير لا يرتد لمثل تلك العلاقة التي لا تحتاج معها بعدها لأن نسأل السؤال "لماذا"— هو تفسير يتوقف عند خاصية خفية يتم التسليم بها؛ ولكن هذا هو أيضاً الطابع المميز لكل قوة أصلية من قوى الطبيعة. وكل تفسير في العلوم الطبيعية يجب أن يتوقف في النهاية عند تلك الخاصية الخفية، وبذلك فإنه يتوقف عند شيء ما غامض في مجمله. ولذلك فإنه قطعاً سيترك الطبيعة الباطنية للحجر تماماً متىما سيترك الطبيعة الباطنية للموجود البشري بلا تفسير، فهو يمكن أن يقدم فحسب توصيفاً موجزاً للوزن والتماسك والخواص الكيميائية إلخ، في الحالة الأولى، وتوصيفاً موجزاً للمعرفة والسلوك في الحالة الثانية. وبذلك فإن الوزن— على سبيل

المثال - بعد خاصية خفية؛ وهكذا يمكن التغاضي عنه، ومن ثم فإنه لا ينشأ عن صورة المعرفة باعتباره شيئاً ما ضروريًا. وكذلك الأمر في حالة قانون القصور الذاتي الذي يلزم عن قانون العلية؛ ومن ثم يمكن تفسيره على نحو سديد وتمام من خلال الرجوع إلى قانون العلية. وهناك أمران غير قابلين للتفسير على الإطلاق، وبعبارة أخرى لا يمكن إرجاعهما إلى العلاقة المعتبر عنها من خلال مبدأ العلة الكافية. وأول هذين الأمرين هو مبدأ كل تفسير، فلا يكون لأى تفسير معنى إلا من خلال الاستناد إليه؛ وثانيهما هو ذلك الذي لا يمكن الوصول إليه من خلال هذا المبدأ، بل منه ينشأ ذلك الشيء الأصيل في كل الظواهر، إنه الشيء في ذاته Das Ding an sich (the thing-in-itself) العلة الكافية^(*). ولكننا يجب ألا ننقطع هنا مؤقتاً إلى فهم ذلك الشيء في ذاته، حيث إنه لا يمكن فهمه إلا من خلال الكتاب التالي الذي سنتابع فيه أيضاً مرة أخرىتناولنا في هذا الصدد عن الإنجازات الممكنة للعلوم. ولكن هناك نقطة تترك عندها العلوم الطبيعية بل يترك كل علم في واقع الأمر الأشياء على النحو الذي تكون عليه؛ وذلك لأن تفسير هذه العلوم لذاته الأشياء بل أيضاً المبدأ الذي يقوم عليه هذا التفسير لا يمكن أن يتجاوز هذه النقطة. وهذه النقطة هي النقطة الحقيقة التي تشرع فيها الفلسفة في متابعة البحث في الأشياء وتناولها وفقاً لمنهجها الخاص الذي يكون مختلفاً تماماً عن منهج العلوم. ولقد بينت في مقالى "عن مبدأ العلة الكافية" (فقرة 51) كيف تكون صورة أو أخرى من صور هذا المبدأ بمثابة الدليل الأساسي الذي يُهتدى به في مختلف العلوم، بل واقع الأمر أن أكثر تصنيفات العلوم ملائمة ربماً لتحديد المبدأ. ولكن كل تفسير معطى وفقاً لهذا الدليل الهادى يكون - كما سبق أن قلنا - مجرد تفسير نسبي. فهو يفسر الأشياء بإرجاع أحدها إلى الآخر، ولكنه يترك دائماً شيئاً ما يفترضه بلا تفسير. وهذا الشيء المتزوك بلا تفسير في الرياضيات - على سبيل المثال - هو المكان والزمان؛ وفي

(*) هذه هي المرة الأولى التي يلمح فيها شوبنهاور إلى مفهوم "الشيء في ذاته" الذي يمثل عنده "الإرادة"، وهي جوهر مذهبة الميتافيزيقي الذي سيهدى له طويلاً قبل أن يفضل القول فيه فيما بعد.

الميكانيكا والفيزياء والكيمياء هو المادة والخواص والقوى الأصلية وقوانين الطبيعية؛ وفي علم النبات والحيوان هو اختلاف الأنواع والحياة ذاتها؛ وفي التاريخ هو الجنس البشري بكل خصائصه المميزة له من حيث الفكر والإرادة. ففي كل هذه العلوم تكون صورة مبدأ العلة الكافية الملائمة هي ما يتم تطبيقه على كل حالة. أما الفلسفة فلها خصوصيتها التي تتمثل في أنها لا تفترض مسبقاً على الإطلاق شيئاً ما باعتباره معروفاً؛ فكل شيء بالنسبة لها يكون غريباً ويمثل مشكلة على حد سواء، ولا يتعلق هذا بنظرتها للعلاقات بين الظواهر فحسب، وإنما أيضاً بنظرتها لتلك الظواهر ذاتها، بل في الواقع الأمر لمبدأ العلة الكافية ذاته الذي تكتفى العلوم الأخرى بإحالة كل شيء إليه. فلا شيء في الفلسفة يمكن تحصيله من خلال مثل هذه الإحالة؛ لأن الحلقة الواحدة من السلسلة تبدو بالنسبة لها تماماً مثلاً تبدو الحلقة الأخرى شيئاً ما دخيلاً وغريباً. وفضلاً عن ذلك، فإن هذا النوع من الارتباط يمثل هو ذاته بالنسبة للفلسفة مشكلة بنفس القدر الذي تمثله تلك الأشياء التي تكون متصلة بعضها ببعض من خلال ذلك الارتباط، وهذه الأشياء أيضاً تتطلب تمثل مشكلة بعد تفسير الارتباط، على النحو المشار إليه، بنفس القدر الذي كانت عليه قبل تفسير الارتباط. ذلك أن ما تفترضه مسبقاً العلوم وتطرّحه بوصفه الأساس الذي يقوم عليه تفسيرها والحد الذي ينتهي عنده، إنما هو بالضبط - كما أسلفنا - المشكلة الحقيقة للفلسفة، وهي وبالتالي المشكلة التي تبدأ حينما يتوقف عمل العلوم. فلا يمكن للفلسفة أن تتأسس على البراهين؛ لأن هذه البراهين تستتبع مبادئ مجاهولة من مبادئ أخرى معروفة، بينما يكون كل شيء بالنسبة للفلسفة مجهولاً وغيرياً على حد سواء. وليس هناك في الفلسفة مبدأ ترتب عليه ابتداء وجود العالم بكل ظواهره؛ ولذلك فليس من الممكن - كما وَدَ أسبينوزا - استبطاط فلسفة تبرهن على مبادئ راسخة *ex firmis principiis*. والفلسفة أيضاً هي المعرفة العقلية الأكثر كليّة؛ وبالتالي لا يمكن لمبادئها الأساسية أن تكون استبطاطاً من مبادئ أخرى توصف أيضاً بأنها أكثر كليّة. فمبدأ عدم التناقض يقر فحسب توافق التصورات، ولكنه لا يقدم بذلك تصورات، ومبدأ العلة الكافية يفسر التداخلات والارتباطات بين

الظواهر، ولكنه لا يفسر الظواهر ذاتها. ولذلك فإن الفلسفة لا يمكن أن تبدأ من هذه المبادئ بحثاً عن علة فاعلة *causa efficiens* أو علة غائية *causa finalis* للعالم في مجمله.

وعلى أية حال، فإن الفلسفة الراهنة التي نقدمها هنا لا تسعى على الإطلاق إلى معرفة من أين *woher* أو لأية غالية *wozu* يوجد العالم، وإنما تسعى فحسب إلى معرفة ماذا *was* يكون العالم. ولكن البحث عن "لماذا" *Warum* هنا يكون تابعاً للبحث عن "ماذا"؛ لأنه بحث يتعلق أصلاً بالعالم، من حيث إنه ينشأ فحسب من الصورة الخاصة بظواهره - أي من مبدأ العلة الكافية - ويكون له معنى ومشروعيّة على هذا الأساس فحسب. ويمكن القول في الواقع الأمر إن كل امرئ يعرف من تلقاء نفسه ماذا يكون العالم؛ لأنّه هو نفسه يكون الذات العارفة التي يكون العالم بالنسبة لها تمتلاً، وهذا الأمر يكون صحيحاً بهذا الاعتبار. ولكن هذه المعرفة هي معرفة خاصة بالإدراك العياني، أي معرفة في الواقع العياني. ومهمة الفلسفة هي إعادة إنتاج هذه المعرفة في صورة مجردة، أي أن ترفع إلى مستوى المعرفة العقلية الدائمة كل الإدراكات العيانية المتغيرة والمتتابعة، وبوجه عام كل ما ينطوي عليه تصورنا الواسع للشعور، ويحدده بطريقة سلبية فحسب باعتباره مضموناً لمعرفة ليست بمعرفة عقلية واضحة ومجردة. وبالتالي فإن مهمّة الفلسفة هي بالتأكيد التعبير في صورة مجردة عن طبيعة العالم في مجمله، وبالمثل التعبير عن كل الأجزاء التي يتتألف منها هذا العالم. غير أن الفلسفة كي لا تتوه في كثرة لا نهاية من الأحكام الجزئية، تستخدّم التجرييد؛ وتفكّر في كل شيء فرديّ بطريقة كليلة، وتفكّر في اختلافاته عن غيره بطريقة كليلة أيضاً. ولذلك فإنها في جانب منها ينبغي أن تفصل، وفي جانب آخر ينبغي أن تربط، كي تقدّم للمعرفة العقلية مجتملاً التنوع في العالم في صورة عامة، وقد جعلته يبدو - وفقاً لما تقتضيه طبيعتها - مكفأً وموجزاً في قليل من التصورات المجردة. ومع ذلك، فإنه من خلال هذه التصورات - التي تعبّر بها الفلسفة عن طبيعة العالم في صورة ثابتة - يجب أن يصبح الفردي في مجمله معروفاً تماماً مثلما يكون الكل؛ ومن ثم فإن المعرفة بكل

منها يجب أن تكون مرتبطة ارتباطاً وثيقاً في أدق التفاصيل. ولذلك فإن أهمية المرء الفلسفية تكمن على وجه الدقة فيما جعله أفلاطون مناطاً لذلك، أعني في القدرة على معرفة الواحد في الكثير ومعرفة الكثير في الواحد. وعلى هذا، فإن الفلسفة تصبح نتاج أحكام كليلة للغاية، تتخذ أساسها المعرفي بصورة مباشرة في العالم ذاته بتمامه، دون استثناء أى شيء، ومن ثم في كل شيء يتمثل للوعي البشري. إنها تصبح ملخصاً تاماً للعالم إن جاز التعبير، أى انعكاساً للعالم في تصورات مجردة، وهذا يكون ممكناً فقط من خلال ربط كل ما يكون في جوهره متماثلاً في تصور واحد، وإحالة ما يكون مختلفاً ومتبايناً إلى تصور آخر. وقد حدد Bacon من قبل هذه المهمة الفلسفية حينما ذهب إلى القول: "تلك الفلسفة وحدها هي الفلسفة الحقة التي تعيد إنتاج كل ما تقرره الطبيعة بإخلاص بالغ، وتكون مدونة كما لو كانت بإملاء من الطبيعة، حتى إنها لا تصبح شيئاً آخر سوى نسخة أو انعكاس للطبيعة، ولا تضيف شيئاً من عندياتها، وإنما تكون مجرد تكرار أو رجع الصدى" (*De Augmentis Scientiarum*, 1. 2, c.13). ومع ذلك، فإننا نفهم مهمة الفلسفة هذه بمعنى أكثر رحابة من المعنى الذي فهم به بيكون تلك المهمة في ذلك العصر.

إن التوافق الذي يكون بين كل مظاهر العالم وأجزائه بعضها بالنسبة البعض - من حيث كونها تنتهي إلى كلٍ صحيح - هو توافق يجب أن يوجد ثانية في النسخة المجردة للعالم. وبالتالي، فإنه في محصلة الأحكام التي نصل إليها يمكن للمرء إلى حد ما أن يستمد الواحد منها من الآخر، بل إن هذا يحدث دائماً في الواقع الأمر بالتبادل. غير أن هذا يقتضي علاوة على ذلك أن تكون هذه الأحكام قد وجدت أولاً، وبالتالي يجب أن تكون قد وضعت من قبل باعتبارها مؤسسة بطريقة مباشرة من خلال المعرفة العيانية بالعالم، طالما أن كل براهين مباشرة تكون أكثر يقينياً من تلك التي تكون غير مباشرة. وانسجام هذه الأحكام أحدها مع الآخر - الذي بفضله سوف تجتمع في وحدة فكر واحد، والذي ينشأ من انسجام ووحدة عالم الإدراك العيانى ذاته الذي يمثل أساسها المعرفي المشترك - هذا الانسجام للأحكام

لا ينبغي وبالتالي أن يوظف ابتداءً لإرساء هذه الأحكام، بل ينبغي أن يضاف إليها فحسب بوصفه تعصيًّا لصدقها. وهذه المشكلة ذاتها لا يمكن أن تصبح واضحة بشكل تام إلا من خلال حلها⁽¹⁹⁾.

-16-

وبعد هذه الدراسة الواقية للعقل بوصفه ملكرة من المعرفة تخص الإنسان وحده، ولإنجازات هذا العقل وظواهره التي تخص الطبيعة البشرية، فإنه يبقى لى أن أتحدث عن العقل باعتباره موجًّهاً لأفعال الإنسان؛ وهو بهذا الاعتبار يمكن تسميته بالعقل العملى. ولقد وضعنا الكثير مما يمكن قوله هنا فى ملحق هذا العمل، وهو الموضع الذى افتضى أن أجادل فى وجود ما يُسمى بالعقل العملى *praktischen Vernunft* (practical reason) عند كانت. ولقد صور كانت هذا المفهوم (بللائمة تامة بالتأكيد) على أنه المصدر المباشر لكل فضيلة، وعرض الأمر المطلق *absolutes Soll* (absolute imperative) (أعنى هابطًا من السماء العلا). أما التقنيد المفصل والناتم لهذا المبدأ الكانتى فى الأخلاق، فقد وضعته لاحقًا فى كتابى عن "المشكلات الأساسية فى علم الأخلاق" *Grundprobleme der Ethik*. ولذلك لا يتبقى لى هنا سوى القليل الذى يمكن أن أقوله عن التأثير الفعلى للعقل— بالمعنى الحقيقى لهذه الكلمة— على السلوك. لقد ذكرنا فى مستهل تناولنا للعقل ملاحظات عامة تتعلق باختلاف فعل الإنسان وسلوكه عن فعل الحيوان وسلوكه، وتبين لنا أن هذا الاختلاف يرجع حسب إلى مثل التصورات المجردة فى الوعى. فتأثير هذه التصورات المجردة على مجمل وجودنا هو تأثير حاسم ودال إلى الحد الذى يجعل نسبتنا إلى الحيوان تماثل إلى حد ما نسبة الحيوانات التى ترى إلى الحيوانات التى بلا عيون (بعض البرقيات والديدان والرخويات). إن الحيوانات

(19) انظر الفصل 17 من المجلد الثاني.

التي بلا عيون تعرف فقط باللمس ما يكون مائلاً أمامها في المكان، أى ما يتصادف أن يحتج لها. وفي مقابل ذلك، فإن الحيوانات التي ترى، يمكنها أن تعرف مجالاً واسعاً من الموضوعات القريبة والبعيدة. وعلى نحو مماثل، فإن غياب العقل يحصر الحيوانات الأدنى من الإنسان في حدود تمثيلات الإدراك العيانى للموضوعات الواقعية. وفي مقابل ذلك، فإننا - بفضل ما لدينا من قدرة على المعرفة بطريقة مجردة - نفهم لا فحسب ما يكون قريباً منا وحاضرنا لنا بالفعل، وإنما أيضاً نفهم مجمل الماضي والمستقبل معاً، إضافةً إلى المجال الواسع من الممكن. فنحن نعاين الحياة بحرية من كل اتجاهاتها، لنذهب بعيداً فيما وراء ما يكون حاضراً لنا ومائلاً أمامنا بالفعل. وبذلك فإن دور العين في المكان وبالنسبة للمعرفة الحسية، يماثل إلى حد ما دور العقل في الزمان وبالنسبة للمعرفة الباطنية. ولكن تماماً مثلما أن قابلية الموضوعات للرؤية تكون لها قيمة ومعنى فقط باعتبارها تدلنا على قابليتها للمس، كذلك فإن مجمل قيمة المعرفة المجردة إنما تلتئم فحسب في أنها تحيلنا إلى معرفة الإدراك العيانى. وكذلك، فإن الإنسان السوى العادى يضفى دائمًا قيمة على ما يكون معروفاً بطريقة مباشرة ومن خلال الإدراك العيانى تفوق إلى حد بعيد قيمة التصورات المجردة، أى ما يكون فحسب موضوعاً للتفكير؛ فهو يفضل المعرفة التجريبية على المعرفة المنطقية. ولكن ليس هذا هو حال أولئك الذين يسلكون مسلكاً مضاداً في التفكير، أولئك الذين يعيشون في دنيا الكلمات أكثر مما يعيشون في دنيا الأفعال، وتعلموا من الورق والكتب أكثر مما تعلموا من العالم الفعلى، والذين بما هم عليه من انحطاط فكري جسيم أصبحوا متحذلين وعاشقين للغط فحسب. ومن هذا وحده يمكن أن نفهم السبب في أن ليبنتس Leibnitz وفولف Wolff قد ضلوا سبيلاً لهم تماماً حينما صرحاوا - على منوال دنس سكوت Duns Scotus - بأن معرفة الإدراك الحسى هي مجرد معرفة مجردة مشوشه! غير أننى يجب أن أذكر هنا إكمالاً لاسبينوزا أن حسه الأكثر صدقأً قد أفضى به إلى التصرير - على خلاف هذا الرأى الفاسد - بأن كل التصورات العامة قد نشأت عن ما عرفناه على نحو مشوش من خلال

الإدراك العياني (Eth. II, prop. 40, schol. 1). كذلك فقد ترتب على المسلط المنحرف في التفكير المذكور سالفاً أن البداهة التي تخص الرياضيات كانت تتبّع من أجل قبول البداهة المنطقية وحدها والتسليم بها، وأن كل ما لا يكون بوجه عام معرفة مجردة يتم إدراجه تحت الاسم الواسع للشعور، والتقليل من شأنه؛ كما ترتب عليه في النهاية أن صرحت الأخلاق الكانتية بأن الإرادة الخيرة الخالصة تؤكّد ذاتها على أساس من المعرفة بشرط الفعل، وتهدينا إلى السلوك الخير القائم على الإحسان باعتباره شعوراً وافعًا خالصين؛ وبذلك فقد جعلته بلا قيمة وبلا فضل. فمثل هذه الأخلاق لا تمنح قيمة أخلاقية إلا للأفعال التي تنشأ عن حِكم مجردة.

إن المعاينة الشاملة للحياة بكل أبعادها - وهي القدرة التي يمتاز بها الإنسان على الحيوان من خلال ما حُبِّى به من ملحة العقل - لم يأتِ بشيء برسم بياني هندسي لمساره في الحياة، رسم مختزل ومجرد وحيادي. ولذلك فإن نسبة إلى الحيوان تكون كنسبة الملاح - الذي يعرف في أية لحظة مساره وموضعه في البحر بواسطة الخارطة البحرية والبوصلة وآلية قياس الزاوية البحرية - إلى أفراد طاقم الملاحة غير المتعلمين الذين لا يرون إلا الأمواج والسماء. ولذلك فإنه مما يستحق الملاحظة - بل وبعد مثيرًا للدهشة - أن نرى كيف يكون للإنسان دائمًا بجانب حياته التي يحياها بطريقة عيانية، حياة أخرى يحياها بطريقة مجردة. فهو في مستوى حياته الأولى [العيانية] يكون متزوكًا في مواجهة كل عواصف الواقع، ويعاني، ويموت متلماً يموت الحيوان. ولكنه في حياته التي يحياها على مستوى التجريد - وهي الحياة التي تتمثل أمام وعيه العقلاني - يسود التأمل الهدى لحياته التي يحياها على مستوى العيانية، وللعالم الذي يحيا فيه؛ فحياته هنا هي بدقة بمثابة ذلك الرسم البياني أو الخارطة الخارجية اللذين أشرنا إليهما سابقًا. ففي هذا المجال الذي يسوده جو التروى الهدى يجد الإنسان أن ما كان من قبل يستحوذ على شعوره تماماً ويحركه بعنف يبدو له الآن فاتراً وحيادياً، بل يبدو بشكل مؤقت دخيلاً وغريباً عليه، فهو الآن مجرد مشاهد ومحظوظ. وهو بانسحابه هذا إلى مجال التأمل الانعكاسي يبدو موقفه شيئاً بموقف الممثل الذي أدى دوره في مشهد مسرحي

واحد واتخذ مكانه بين المشاهدين إلى أن يحين وقت ظهوره على خشبة المسرح مرة أخرى. فهو في موقعه بين المشاهدين يطالع في سكينة أياً ما كان يجري من أحداث، رغم أن ما يجري ربما كان إعداداً لموته (في المسرحية)؛ ولكنه بعدئذ يعتلى مرة أخرى خشبة المسرح ليؤدي دوره ويعانى الأحداث وفقاً لما هو مرسوم له. وهذه الحياة المزدوجة هي الأصل الذى ينشأ عنه رباطة الجأش فى سلوك الإنسان التى تختلف إلى حد بعيد تماماً عن الطيش الذى يميز سلوك الحيوان. فعلى أساس من تأمل انعكاسى سابق وإعمال فكر أو إدراك لضرورة ما، نجد الإنسان متخللاً برباطة الجأش هذه يعاني وينفذ بدم بارد ما يمثل بالنسبة له حدثاً جلاً وغالباً ما يكون مروعاً للغاية، وذلك من قبيل: الانتحار، وتنفيذ حكم الإعدام، والمبرازة، وشئى أنواع المغامرات التى تتطوى على خطر يهدى الحياة، ويوجه عام كل تلك الأشياء التى تتمرد عليها طبيعته الحيوانية بكل كيانها. ومن هذا نرى إلى أي حد أصبح العقل سيداً على الطبيعة الحيوانية، ونحن نصيح فى وجه الشخص القوى ذى البأس: "إن لك حقاً قلباً من حديد!" *certi ferreum* (*tibi cor!*) [الإلياذة. *Iliad*, xxiv, 521]. وربما أمكن حقاً القول هنا إن ملكة العقل تتجلى بطريقة عملية- ومن ثم يتجلى العقل العملى- متى كان السلوك موجهاً بالعقل، ومتى كانت الدوافع مجردة، ومتى كان سلوكنا ليس محكماً بمتطلبات جزئية من الإدراك العيانى، أو الانطباع الحسى اللحظى الذى يوجه سلوك الحيوان. غير أننى فى ملحق هذا العمل قد شرحت باستفاضة، وبينت بالأمثلة أن هذا الأمر مختلف ومستقل تماماً عن القيمة الأخلاقية للسلوك؛ وأن السلوك العقلى والسلوك الفاضل هما شيئاً مختلفان تماماً؛ وأن العقل قد نجده مقترناً بالشر المستطير متى نجده مقترباً بالفضل العظيم، وبعون منه يمكنه تدعيم تأثير أحدهما تماماً متى يمكنه تدعيم تأثير الآخر؛ وأن العقل يكون مستعداً وجاهزاً لأن ينفذ بطريقة منهجية متسلقة المقصد النبيل متى ينفذ المقصد الشرير، وأن ينفذ المأثور المنطوى على حكمة متى ينفذ المأثور المنطوى على حماقة. وكل هذا ينشأ حتماً عن طبيعة العقل التى تكون مؤنثة، متلقية، استرجاعية، وغير مبدعة بذاتها. ولعل

ما أقوله في الملحق كان يمكن أن يجد موضوعه اللائق هنا، ولكن مجادلتي في تصور كانت المسمى بالعقل العملي قد اقتضت أن أرجيء ذلك الكلام إلى الملحق؛ ولذلك فاني أحيل القارئ إليه.

إن المثل الأعلى الذي نصوروه الحكيم الرواقي هو أكمل صورة بلغها العقل العملي بمعناه الحقيقي والأصيل، وهو غاية ما يمكن أن يبلغه الإنسان باستخدام ملكته العقلية فحسب، وهو ما يجسد اختلافه عن الحيوان في أوضح صورة. ذلك أن الأخلاق الرواقيه في أصلها وأساسها ليست بمذهب في الفضيلة، وإنما هي مجرد دليل يهدينا إلى الحياة العقلانية التي تكون غايتها وهدفها هو تحقيق السعادة من خلال راحة البال. فالسلوك الفاضل يبدو في هذه الأخلاق كما لو أنه قد جاء اتفاقاً فحسب، باعتباره وسيلة لا غاية. ولذلك فإن الأخلاق الرواقيه في مجمل طبيعتها ورؤيتها تكون مختلفة جذرياً عن المذاهب الأخلاقية التي تشدد في صورة مباشرة على الفضيلة، من قبيل: المذهب الأخلاقي في كتب الفيداس، وعند أفلاطون، وفي المسيحية، ولدى كانط. إن غاية الأخلاق الرواقيه هي السعادة: فكل الفضلاء يسعون إلى بلوغ السعادة *virtutes omnes finem habere*، كما تقول لنا التعاليم الرواقيه فيما يخبرنا ستوبابوس *beatitudinem*, (Ecl. 1.II, c. 7, S. 114, und ebenfalls S. 138) Stobaeus الأخلاق الرواقيه تعلمنا أن السعادة إنما تُلتمس بلا ريب في الهدوء الباطني وفي راحة البال $\alpha\tauαρα\gamma\alpha$ ؛ وذلك الحال إنما يمكن بلوغها بدورها من خلال الفضيلة. وهذا هو على وجه التحديد معنى القول إن الفضيلة هي وسائل الخير الأسمى. أما إذا غابت عنا حقاً رؤية الغاية تدريجياً باستغرافنا في الوسائل، وصُورَت لنا الفضيلة كأسلوب ينم عن اهتمام مختلف كلية عن اهتمام المرء بسعادته الخاصة باعتبارها تتعارض بوضوح تمام مع هذه السعادة؛ فإن هذا سيمثل أحد طرائق عدم الاتساق التي نراها في كل مذهب حينما نتبين أن الحقيقة المعروفة لنا بطريقه مباشرة - أو كما يقال الحقيقة المحسوسة - هي التي تعود بنا إلى الطريق الصحيح، غير عابنة بالاستدلال القياسي. ونحن نرى ذلك بوضوح في

مذهب اسبيينوزا الأخلاقي على سبيل المثال ، الذى يستربط مذهبًا خالصًا فى الفضيلة على أساس من الأنانية المتمثلة فى بحث المرء عن منفعته الخاصة suum utile quaerere، باستخدام طرائق السفسطة الصريحة. وبناءً على هذا، فإن مصدر الأخلاق الرواقية- كما أفهمها فى روحها العامة- يكمن فى التساؤل عما إذا كان العقل، الذى هو المزية العظيمة التى منحت للإنسان بالطبيعة، والذى يمكنه من خلال تدبر السلوك ونتائجـه أن يخفـى إلى حد كبير بطريقة غير مباشرة من أعباء الحياة - إذا ما كان هذا العقل بمقدوره أيضـاً أن ينشرل الإنسان على الفور وبطريقـة مباشرة- أعني عن طريق المعرفة الخالصة سواء كانت تامة أم شبه تامة- من شـتى أشكال الشـقاء الذى تمـلأ الحياة. فقد ارتـأى الرواقيون أنه لا يمكن للإنسـان حينـما يكون على وفاق مع مـزية العـقل التـى حـبـى بها، والتـى بها يفهم ويـعـاين ما لا نـهاـية لـه من الأـشـيـاء- لا يمكن للإنسـان عندـئـذ أن يكون عـرضـة لمـثل هـذه الأـحوال من الأـلم العـمـيق، والـقـلق المتـزاـيد، والـمعـانـاة الشـدـيدة، التـى تـتـشـأ عن تـيار عـاصـف من الرـغـبة والـبغـض، عبر اللـحظـة والأـحدـاث الآـتـية التـى قد تـنـطـوـى عـلـيـها السنـوات القـليلـة من حـيـاة قـصـيرـة وعـابـرة ولا يـقـيـنـ فيها إـلـى حدـ كـبـيرـ. ومن ثـمـ، فقد اـرـتـأـوا أن الاستـعمال السـليم للـعـقـل لـابـدـ أن يـعـلوـ بالـإـنـسان فـوقـ هـذه الأـحوالـ، ويـكـمـنـ منـهـ منـيـعاـ على أـذـاهـاـ. ولـذـكـ ذـهـبـ أـنتـيـسـتـيـنـسـ Antisthenesـ إـلـىـ القـولـ: "إـمـاـ نـسـعـىـ إـلـىـ بـلـوغـ الـفـهـمـ أوـ إـلـىـ حـبـ الـمـشـقـقـةـ" aut mentem parandam, aut laqueum (Plutarch, *de Stoicorum Repugnantia*, c. 14)ـ، وبـعـارـةـ أـخـرىـ يمكن القـولـ إنـ الـحـيـاةـ مـلـيـنةـ بـالـمـتـاعـبـ وـالـمـكـدـراتـ التـىـ يـجـبـ أنـ نـعـلوـ عـلـيـهاـ بـوـاسـطـةـ الأـفـكـارـ الصـائـبةـ، وـنـجـاـزـهاـ أوـ لـنـفـارـقـهاـ. ولـقـدـ لـوـحـظـ أنـ الـحـاجـةـ وـالـمـعـانـاةـ لـاـ تـتـشـأـ بـشـكـلـ مـبـاشـرـ وـبـالـضـرـورـةـ عـنـ دـمـ الـامـتـلاـكـ، وـإـنـماـ عـنـ الرـغـبةـ فـيـ الـامـتـلاـكـ وـبـقـاءـ الشـعـورـ بـالـعـوزـ؛ وـأـنـ هـذـهـ الرـغـبةـ فـيـ الـامـتـلاـكـ هـىـ بـذـكـ الشـرـطـ الـضـرـوريـ الـذـىـ وـحـدهـ يـجـعـلـ دـمـ الـامـتـلاـكـ حـرـمـاـنـاـ وـيـوـلـدـ الـأـلمـ. وـيـقـولـ إـيكـيـتـيـوسـ Epictetusـ فـيـ شـذـرـةـ رقمـ 25ـ مـنـ شـذـراتـهـ: "لـيـسـ الـفـقـرـ هـوـ الـذـىـ يـؤـلـمـ، وـإـنـماـ الـرـغـبةـ الـقوـيةـ" non paupertas dolorem efficit, sed cupiditas

وفضلاً عن ذلك، فإن التجربة تبين لنا أن الرجاء، أو السعي في طلب شيء ما، هو فحسب ما يولد الرغبة ويعذنيها. ولذلك فإن ما يزعجنا ويذكرنا ليس هو الشرور الكثيرة التي لا يمكن تفاديها والتي تسرى على كل الناس، ولا هو الخيرات التي لا تدرك، وإنما هو الشعور إلى حد ما بتقاهم ما زاد وما نقص فيما يدرأ أو يذكر. الواقع أن ما لا يدرأ أو يذكر بإطلاق فحسب، وإنما أيضاً ما لا يدرأ أو يذكر نسبياً، يجعلنا في حالة هدوء تام؛ ومن ثم فإننا ننظر عندئذ بعدم اكتراث إلى الشرور التي أصابتنا يوماً ما أو الخيرات التي تفرض الضرورة أن تتخلّى عنا؛ وهي حال تنشأ عن تلك الخاصية المميزة للطبيعة البشرية وهي أن كل رغبة سرعان ما تموت، وبذلك لا يصبح بمقدورها أن تولد مزيداً من الألم، إذا لم يغذها الأمل. ويترتب على كل هذا أن كل سعادة تتوقف على التناوب بين مطالعنا وما نحصل عليه. ولا يهم إن كبر أو صغر المقداران المتتاسبان، كما أن هذا التناوب يمكن أن يتأسس على التقليل من المقدار الأول تماماً مثلاً يمكن أن يتأسس على زيادة المقدار الثاني. وعلى نفس النحو، فإنه يتترتب على ذلك أن كل معاناة تنشأ حفراً عن الافتقار إلى التناوب بين ما نطلبه وننتظره وما يأتيانا. غير أن الافتقار إلى التناوب إنما يمكن في المعرفة فحسب^(*)، ومن ثم يمكن التغلب عليه تماماً من خلال بصيرة أكثر عمقاً. ولذلك فقد ذهب كريسيبوس Chrysippus إلى القول: "إننا يجب أن نحيا وفقاً لخبرتنا بما يحدث عادة في الطبيعة"^(**) (Stobaeus, Eclogae, 1.II, c. 7; [Ed. Heeren], S. 134) وبعبارة أخرى ينبغي أن نحيا بمعرفة موافقة لمسار طبيعة الأشياء في العالم. ذلك أن الإنسان في الغالب عندما يفتقد ضبط النفس، أو يصيّبه الهلع بفعل خطب ألم به، أو يشتعل غضباً، أو تختلي روحه باليأس، إنما يكشف بسلوكه هذا عن أنه وجد الأشياء بخلاف ما كان يتوقعه؛ وأنه وبالتالي كان يسعى في طريق خاطئ، وأنه لم يعرف العالم والحياة، ولم يعرف أن إرادة المرء في كل خطوة تلقى عرقلة وإعاقة بفعل مصادفات الطبيعة الغفل،

(*) من الأقوال المأثورة لإبكيتوس في هذا الصدد: "ليست الأشياء هي ما يزعجنا، وإنما تصوّراتنا عنها".

(**) هذا القول يجسد شعار الفلسفة الرواقية عموماً وهو: "عش وفقاً للطبيعة"، والعقل السليم عندهم هو الملزوم بحكمة الطبيعة وقوانينها

والأهداف والنوایا المضادة، حتى يفعل مكر الآخرين. فاما أنه بذلك لم يستعمل عقله ليصل إلى معرفة عامة بالطبيعة الخاصة بالحياة، أو أنه يفقد القدرة على الحكم، عندما لا يتعرف في الخاص على ما سبق أن عرفه في العام؛ وعندما يُفاجأ بذلك به، وي فقد قدرته على ضبط النفس.^(٤) وبذلك فإن كل متعة متوقدة تعد ضلالةً ووهماً، لأنه لا يمكن لرغبة متحققة أن تكفل إشباعاً دائمًا؛ فضلاً عن أن كل حالة من الشعور بالامتلاك وبالسعادة إنما هي قرض مالى يمنع لنا صدفةً لوقت غير معلوم؛ ولذلك يمكن المطالبة باسترداده في الساعة التالية لمنه. وفي مقابل ذلك، فإن كل ألم يقوم على الشعور بتلاشى وهم السعادة هذه؛ وبذلك فإن كلاماً ينشأ عن معرفة منقوصة. ولذلك، فإن الحكيم دائمًا ما ينأى بنفسه عن البهجة المفرطة وعن الأسى، ولا يمكن لأى حدث أن يقدر حالة الأتراكسيا [أو راحة البال التي ينعم بها] *άταραξία*.

واتساقًا مع هذه الروح المميزة لل تعاليم الرواقية ومع الهدف منها، فقد رأى إيكتيتوس أن الفكرة الجوهرية في حكمته التي منها يبدأ وإليها يعود باستمرار، هي أننا ينبغي أن نرى بعين الاعتبار وأن نميز ما يتوقف علينا وغيره مما لا يتوقف علينا، وبذلك يمكننا ألا نعد على الإطلاق بذلك الذي لا يتوقف علينا. وعلى هذا النحو، فإننا سنبقى متحررين بالتأكيد من كل ألم ومعاناة وخوف. غير أن ما يتوقف علينا إنما هو الإرادة وحدها، وهنا يحدث بالتدرج انتقال إلى مذهب الفضيلة، إذ يلاحظ أنه لما كان العالم الخارجي المستقل عنا هو ما يحدد الحظ والسعادة أو سوء الحظ والتعاسة، كذلك فإن شعورنا الباطني بالإشباع أو عدم الإشباع ينشأ من الإرادة. ولكن طرح السؤال فيما بعد عما إذا كان ينبغي علينا أن نستخدم كلمتي الخير والشر *bonum et malum* لوصف الحالتين الأوليين لم الحالتين الآخريين. وقد كان هذا حقًا أمراً اعتباطيًّا ومسألة اختيارية، ولم يترتب

^(٤) يقول إيكتيتوس أيضًا في هذا الصدد: “ذلك أن هذا هو سبب كل شر يصيب الناس، أعني عدم قدرتهم على تطبيق التصورات الكلية على الحالات الجزئية” (*Epictetus, Dissert. III*, 26) [القتيسه E.F. Payne مترجم النص إلى الإنجليزية].

عليه أي تغيير في لب الموضوع. إلا أن الرواقيين قد وصلوا الجدل حول هذا الأمر مع المشائين (Peripatetics) والآبيقوريين (Epicureans)، وتسلوا بمقارنة غير مقبولة بين قدرتين لا يقبلان القياس على الإطلاق، وبالأحكام المتصادمة والمتناقضة ظاهرياً التي تنشأ عن ذلك، والتي يقرعن بعضها ببعض. وكتاب المفارقات *Paradoxa* الذي ألفه سيشرون Cicero يمدنا بنخبة مشوقة من هذه المقارنات والأحكام.

ويبدو أن زينون-Zenon - مؤسس الرواقية - قد اتخذ في الأصل مساراً مختلفاً إلى حد ما. فقد كانت نقطة البدء بالنسبة له هي أن بلوغ الخير الأسمى، أي الغبطة وبلوغ نعمة راحة البال، يقتضي أن يحيا الإنسان منسجماً مع نفسه. فالحياة المنسجمة تعني أن تحيا وفقاً لنفس المبدأ وفي انسجام مع نفسك Consonanter vivere: hoc est secundum unam rationem et concordem sibi vivere (Stobaeus, Ecl.L.II, c. 7, S. 132) "الفضيلة تقوم على توافق النفس مع ذاتها خلال الحياة في مجلها" Virtutem esse animi affectionem secum per totam vitam consentientem (Ebd., S. 104). غير أن هذا غير ممكن تحقيقه إلا بالنسبة لإنسان قد حدد مسلكه بطريقة عقلانية vernünftig تماماً، ووفقاً للتصورات وليس وفقاً للانطباعات الحسية والأمزجة المتغيرة. ولكن بما أن ما يقع في نطاق قدرتنا هو فقط المبادئ الحكيمية التي توجه سلوكنا، وليس النتائج المترتبة عليه والظروف المحيطة بنا؛ فإننا يجب أن نجعل هدفنا هو المبادئ الحكيمية وحدها، لا النتائج والظروف، وهكذا يتم طرح مذهب في الفضيلة مجدداً.

ولكن المبدأ الأخلاقى لدى زينون - وهو: عش في انسجام مع النفس - قد بدا حتى لخلفائه المباشرين على أنه صوري وبلا مضمون. ولذلك فقد أضفوا عليه مضموناً مادياً بقولهم: "عش في انسجام مع الطبيعة"، وهو المبدأ الذي - كما يذكر ستوبابيوس (في نفس الموضوع السالف) - قد أضافه كلينتس Kleanthes أول الأمر، والذي عمل على توسيع دائرة المسألة إلى حد كبير من خلال مجال واسع

من التصورات وغموض التعبير. ذلك أن كلينتس كان يعني هنا مجمل الطبيعة بوجه عام، أما كريسبوس Chrysippos فكان يعني الطبيعة البشرية بوجه خاص (Diogenes Laërtius, vii, 89). وقد افترض أن ما يوافق تلك الطبيعة البشرية إنما هو وحده الفضيلة، تماماً مثلما أن إشباع الاندفاعات الحيوانية توافق طبائع الحيوان؛ وبذلك فقد ارتبط علم الأخلاق عنوة من جديد بمذهب الفضيلة، وكان عليه أن يتأسس من خلال علم الطبيعة بصورة ما أو بأخرى. ذلك أن الروافقين كانوا يتطلعون دائمًا إلى وحدة المبدأ، إذا لم يكن الله والعالم منفصلين عندهما.

غير أن الأخلاق الروافية منظوراً إليها في مجملها- تعد في الحقيقة محاولة بالغة الأهمية وجديرة بالاحترام في استعمال العقل- الذي هو مزية الإنسان التي حبى بها- لأجل هدف مهم ومفيد، أعني السمو بالإنسان فوق المعاناة والآلام التي تتعرض لها حياة كل موجود بشري، كما تقول لنا الحكمة التالية:

كِيمَا تَكُونُ قَادِرًا عَلَى أَنْ تَمْضِيَ حَيَاكَ فِي هَدْوَءٍ،
لَا تَدْعُ رَغْبَةَ مَلْحَةَ تَرْعِجُكَ وَتَكْرُرُ صَفْوَكَ،
وَلَا خَوْفَ أَوْ رَجَاءَ يَتَعَلَّقُ بِأَشْيَاءَ تَافِهَةٍ.

***“Qua ratione queas traducere leniter aevum:
Ne te semper inops agitet vexetque cupido
Ne pavor et rerum mediocriter utilium spes”***
(Horas, Epist. I, xviii, 97.)

وبذلك يصبح الإنسان متحلياً بأسمى درجات الكرامة التي تليق به بوصفه موجوداً بشرياً متميزاً عن الحيوان بالعقل. ولا شك أننا يمكننا أن نتحدث عن الكرامة بهذا المعنى وحده دون غيره. وما يتربّط على رويني للأخلاق الروافية أن ذكرها هنا ينبغي أن يتساوى مع وصفى لطبيعة ملكة العقل، وما يمكن أن تتحققه. ولكن مهما كانت تلك الغاية الأخلاقية يمكن تحقيقها إلى حد ما من خلال استعمال العقل، ومن خلال أخلاق عقلانية خالصة، وعلى الرغم من أن التجربة

تبين لنا أن أسعد الناس هم حقاً أولئك الأشخاص العقلانيون بشكل خالص الذين يسمون عادة بالفلاسفة العلميين - وهم كذلك حقاً، لأنه تماماً مثلكما أن الفيلسوف الحقيقي، أعني النظري، يترجم الحياة إلى تصور، كذلك فإن هؤلاء العقلانيين يترجمون التصور إلى الحياة - على الرغم من ذلك كله، فما زلنا بعيدين تماماً عن امتلاك القدرة على بلوغ كمال ما بتلك الطريقة، عن إمكانية تحررنا بالفعل من كل أعباء ومسى الحياة، وبلوغنا حالة النعيم من خلال الاستعمال الصحيح لعقولنا. فنحن - على العكس من ذلك - نجد تناقضنا تماماً في رغبتنا في أن نحيا في غبطة، وهو نفس التناقض الذي يكون وبالتالي متضمناً في عبارة "حياة سعيدة" seliges Leben (blessed life) التي نستخدمها كثيراً [عند تمني النعيم بفضل الله]. ومن المؤكد أن هذا الأمر سوف يتضح بالنسبة للشخص الذي سيدرك تماماً مناقشتي التالية. فهذا التناقض يكشف عن ذاته في هذه الأخلاق الخاصة بالعقل الخالص ذاته، حيث إن الفيلسوف الرواقي قد اضطر إلى أن يدرج في مذهبة توصية لنا بالانتحار في الوقت الذي يدلينا على الحياة السعيدة (التي من أجلها تقوم الأخلاق عند). وإن هذا ليبدو أشبه بوجود قارورة سم غالبية الثن بين مظاهر الزينة والأبهة الرائعة للأباطرة الشرقيين، تحسباً ل يوم تصيب فيه البدن آلام جسام عضال لا سبيل إلى مداواتها فلسفياً بأية مبادئ أو براهين قياسية. وبذلك فإن الغرض الوحيد لتلك الفلسفة - أعني النعيم - يتم إحباطه، ولا يبقى شيء كوسيلة للهروب من الألم سوى الموت. ولكن الموت هنا يُنظر إليه بعدم اكتتراث، باعتباره دواء يجب تعاطيه كغيره من الأدوية. وهذا نجد تضاداً ملحوظاً بين الأخلاق الرواقية وكل تلك المذاهب الأخلاقية الأخرى السابق ذكرها. فهذه المذاهب الأخلاقية تتخذ من الفضيلة مباشرة وفي ذاتها هدفاً وموضوعاً لها، وهي لا تسمح لإنسان ما - حتى في أشد أشكال المعاناة إيلاماً - بأن ينهي حياته كيما يهرب من المعاناة. ولكن لا أحد من هذه المذاهب قد عرف السبب الحقيقي لرفض الانتحار، وإنما بذلك جميعها جهداً في جمع براهين زائفه من كل صوب وحدب. وسوف يتبدى لنا السبب الحقيقي لهذا الرفض في الكتاب الرابع في سياق مناقشتنا للموضوع. ولكن التضاد سالف الذكر يكشف ويؤكد فحسب الاختلاف الجوهرى من حيث المبدأ

الأساسى بين التعاليم الرواقية- التى هي فى حقيقة الأمر مجرد صورة خاصة من مذهب السعادة (Eudämonismus eudaemonism)- والمذاهب الأخلاقية التى ذكرناها للتو، على الرغم من أن كلاً منها غالباً ما يتفقان فى نتائجهما، ويرتبطان بوضوح. أما التناقض الذاتى المذكور سابقاً- وهو التناقض الذى أضر بالأخلاق الرواقية حتى من حيث فكرتها الأساسية- فهو يكشف عن ذاته بوضوح أكبر فى أن مثلاً الأعلى- وهو الحكيم الرواقى كما يصوره هذا المذهب الأخلاقى- لا حياة فيه ولا حقيقة شاعرة، وإنما يظل أشبه بدمية خشبية جامدة لا نعرف ماذا تفعل بها. بل إن هذا الحكيم الرواقى ذاته لا يعرف إلى أين يتجه بحكمته، وهدوئه التام، وقناعته، ونعيمه المقيم، وهى الخصال التى تتعارض مباشرة مع الطبيعة البشرية؛ ولا يمكننا بذلك من أن نصل إلى أى تمثل له فى صورة محسوسة. وكم يبدو الاختلاف بينما عندما نقارن هذا الحكيم الرواقى بأولئك الذين قهروا العالم ومارسوا عن طواعية حياة النساك، الذين أظهروهم- بل أنتجتهم- لنا حكمة الهند؛ وكم يبدو الاختلاف أيضاً عندما نقارنه حتى بالمخلص (the saviour) der Heiland فى المسيحية، تلك الشخصية الرائعة المفعمة بعمق الحياة، وبأكبر درجة من الصدق الشعري، وبأسمى دلالة، تلك التى يتمثل لنا فيها المخلص فى صورة تامة من الفضيلة والجلال والسمو ، ومع ذلك فى أسمى حالة من المعاناة. (20)

(20) انظر الفصل السادس عشر من المجلد الثاني.

الكتاب الثاني
العالم إرادةً
الوجه الأول
تجسد الإرادة

"إنها تسكننا، لا تسكن العالم السفلي أو السماء المرصعة بالنجوم:
فالروح التي تحيا داخلنا تصنع كل هذا"

Nos habitat, non tartara, sed nec sidera coeli:

Spiritus in nobis qui viget, illa facit.

(Agrippa von Nettesheim, Epist. v, 14)

لقد درسنا في الكتاب الأول التمثيل من حيث هو تمثل فحسب، ومن ثم، فقد درسناه من حيث صورته العامة فحسب. حقيقة إننا قد اكتسبنا معرفة تتعلق بالتمثيل المجرد - أي بالتصور - من حيث مضمونه، بينما كان ذلك موضوع اهتمامنا؛ ولكن ذلك كان باعتبار أن التمثيل المجرد ليس له من مضمون أو معنى إلا من حيث صلته بتمثيل الإدراك العياني الذي بدونه سيكون التمثيل المجرد بلا قيمة وفارغاً من المعنى. ولذلك، فإننا إذ نوجه الآن انتباهاها كلية إلى تمثيل الإدراك العياني، سوف نسعى إلى الوصول إلى معرفة تتعلق بمضمونه، وبتحدياته الأكثر دقة، وبصوره التي يقدمها لنا. وما سيكون له أهمية خاصة بالنسبة لنا أن نحصل على إفادة تفسر لنا معناه الحقيقي الذي نشعر به فحسب أحياناً، ذلك المعنى الذي بفضله لا تمر علينا تلك الصور الذهنية كما لو كانت غريبة تماماً علينا ولا تصح لنا عن شيء - كما يحدث حتماً أحياناً - وإنما تناطينا على نحو مباشر، وتصبح مفهومنا لنا، وتتال منا اهتماماً يستحوذ على طبيعتنا بأسرها.

إننا نوجه نظرنا إلى الرياضيات، والعلم الطبيعي، والفلسفة التي يحدونا الأمل في أن كلاً منها سوف يزودنا بجزء من الإvidence المطلوبة. وإذا ما بدأنا بالفلسفة، فإننا سنجدها أشبه بمارد جبار ذي رعوس عديدة يتحدث كل منها لغة مختلفة. ولا شك أن هذه الرعوس [الفلسفية] ليست كلها على نزاع بعضها مع بعض فيما يتعلق بالمسألة التي نحن بصددتها، وهي دلالة تمثيل الإدراك العياني. لأنه باستثناء الشراك والمتأليين Idealisten، فإن المذاهب الأخرى تتحدث عموماً على نحو متوافق إلى حد كبير عن موضوع ما **Objekt** يشكل أساساً **Grund** يقوم عليه التمثيل. وهذا الموضوع يكون فيحقيقة الأمر مختلفاً في مجلل وجوده وكينونته عن التمثيل، ومع ذلك فإنه يشبهه من كل الوجوه كما تشبه بيضة ما بيضة أخرى. ولكن

هذا لا يفيينا، لأننا لا نعرف منه على الإطلاق كيف تميز ذلك الموضوع عن التمثال. ونحن نجد أن الاثنين هما شيء واحد؛ لأن كل موضوع يفترض دائمًا وأبدًا ذاتاً؛ وبذلك فإنه يبقى تمثلاً. وهكذا فإننا ندرك أيضًا أن وجوده كموضوع هو أمر ينتمي إلى أعم صور التمثال التي هي على وجه الدقة الانقسام إلى موضوع وذات. وفضلاً عن ذلك، فإن مبدأ العلة الكافية - الذي نستند إليه في هذا الصدد - يمثل بالنسبة لنا صورة التمثال فحسب، أعني يمثل الارتباط المقنن بين تمثل ما وتمثل آخر، ولا يمثل الارتباط بين مجمل سلسلة التمثيلات المتناهية أو الامتدادية وشيء ما آخر مما لا يعد تمثلاً؛ ومن ثم لا يكون قابلاً بأية حال لأن يكون موضوعاً للتمثال^(*). أما الشكاك والمثاليون فقد تحدثنا عنهما فيما سبق، حينما ناقشنا الجدل الدائر حول حقيقة العالم الخارجي.

وإذا نظرنا الآن إلى الرياضيات بغية الوصول إلى معرفة أكثر تفصيلاً عن تمثل الإدراك العياني - الذي تعرفنا عليه في صورته العامة فحسب - فإن هذا العلم لن يفيينا بشيء عن هذه التمثيلات اللهم، إلا من حيث إنها تشغل الزمان والمكان، وبعبارة أخرى من حيث هي كميات. فهذا العلم سوف يحدد لنا بدقة تامة ما يتعلق بسؤالنا عن "كم العدد" و "كم الحجم"، أي مقارنة تمثل ما بتمثل آخر، وحتى هذه المقارنة سوف تكون من جانب واحد من الكمية - وهذا أيضًا لن يقدم لنا الإفادة التي نتطلع إليها بشكل أساسي.

وإذا نظرنا أخيرًا إلى المجال الواسع من العلم الطبيعي، الذي ينقسم إلى حقول عديدة، فإننا يمكن أن نميز ابتداءً قسمين رئисيين: فهو إما وصف للصور والأشكال، وهو ما أسميه مورفولوجيا (Morphology) أو تفسير للتغيرات، وهو ما أسميه إتيولوجيا (Etiology). والقسم الأول

(*) يلمح شوبنهاور هنا إلى الإرادة ذاتها التي ليست بموضوع من موضوعات التمثال، مما يهدى بذلك لجوهر مذهبة في الإرادة الذي سيتطرق إليه على نحو تدريجي.

من العلم يدرس الصور الثابتة، أما القسم الثاني فيدرس المادة المتغيرة وفقاً لقوانين تحولها من صورة ما إلى صورة أخرى. وعلم المورفولوجيا هو ما نسميه التاريخ الطبيعي بالمعنى الواسع، وليس بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة. وهو ما يعلمنا - وخاصة ما تعلق منه بعلم الحيوان والنبات - معرفة الأشكال المتعددة الثابتة من الكيان العضوي، ومن ثم، معرفة الصور التي يتم تحديدها بشكل قاطع، رغم التغير المتواصل في الأفراد Individuen؛ وهذه الصور تشكل جانباً كبيراً من مضمون التمثيل المدرك عيانياً. ويقوم علم التاريخ الطبيعي بعمل تصنيف وعزل وربط وترتيب لهذه الصور وفقاً لأنساق طبيعية ومصطنعة، ويدرجهما تحت تصورات تجعل من الممكن معاينتها ومعرفتها جميعاً. وبالإضافة إلى ذلك يتم عمل تناظر وظيفي دقيق للغاية لهذه الصور في مجملها وتفاصيلها الجزئية بحيث يخضعها لتصميم موحد unité de plan، وبذلك يمكن مضاهاة تلك الصور بالموضوعات في تنوعاتها المتعددة التي لم يتم تصنيفها بعد. وعملية تحول المادة إلى تلك الصور - أى إلى أصل الأفراد - ليست هي الجانب الأساسي الذي يعتقد بدراساته هنا، حيث إن كل فرد ينشأ من شبيهه من خلال التوالي، وهي عملية تحدث في كل مكان على نحو غامض، وهناك ما يحول دون معرفتها بوضوح حتى الآن. ولكن القدر الضئيل المعروف عن هذا إنما ينتمس في الفسيولوجيا التي تتنمي إلى العلم الطبيعي الإتيولوجي. وعلم المعادن، وخاصة عندما يصبح نوعاً من الجيولوجيا، يميل أيضاً للانتماء إلى هذا العلم الإتيولوجي، رغم أنه ينتمي في الأصل إلى المورفولوجيا. أما علم الإتيولوجي بمعناه الدقيق فهو يشتمل على كل فروع العلم الطبيعي الذي يكون اهتمامه الأساسي دائماً هو معرفة العلة والمعلول؛ فهذه العلوم تعلمنا كيف أن حالة ما من حالات المادة تنتج عنها بالضرورة - وفقاً لقاعدة ثابتة - حالة أخرى محددة، وكيف يؤدي حدوث تغير محدد إلى حدوث تغير آخر بالضرورة . إن البرهان على ذلك يسمى التفسير Erklärung (explanation)، والعلوم الأساسية التي يمكن أن نجدها هنا هي الميكانيكا والفيزياء والكيمياء والفسيولوجيا.

ومع ذلك، فإننا إذا عكفنا على دراسة تعاليم هذه العلوم، فإننا سرعان ما سندرك أن الإفادة التي ننطليع إليها أصلًا لا يمكن أن نستمدّها من الإيتيلوجيا بشكل أفضل من المورفولوجيا. حقاً إن هذه الأخيرة تظلّنا بصور متنوعة لانهائية ولا تحصى، وإن كانت مرتبطة ببعضها البعض من خلال قرابة عائلية لا تخطئها العين. غير أن هذه الصور تظل دائمًا بالنسبة لنا تمثّلات غريبة علينا، وعندما نتأملها بهذا الاعتبار فإنها تبدو لنا أشبه بكتابه هيروغليفية غير مفهومة. وفي مقابل ذلك، فإن الإيتيلوجيا تعلمنا أن هذه الحالة المحددة من المادة تنتج وفقاً لقانون العلة والمعلول حالة أخرى من المادة؛ وبذلك تكون قد فسرتها وقامت بواجبها. غير أنها في الواقع الأمر لا تفعّل شيئاً أكثر من أنها تبيّن لنا الترتيب المنظم الذي وفقاً له تظهر حالات وشروط المادة، وتعلمنا في كل حالة أن نعرف ما هي الظاهرة التي يجب أن تظهر بالضرورة في هذا الزمان وذلك المكان بعينه؟ ولذلك فإنها تحدد لذلك الحالات موضعها في الزمان والمكان وفقاً لقانون قد تعلمنا مضمونه المحدد من التجربة، ومع ذلك فإن صورته العامة وضرورته يتم تعريفنا بها بشكل مستقل عن التجربة. ولكننا بهذه الطريقة لا نحصل على أدنى إفاده عن الطبيعة الباطنية لأى من تلك الظواهر. وهذه الطبيعة الباطنية تُسمى القوة الطبيعية Naturkraft (natural force)، وهي تقع خارج نطاق التفسير الإيتيلوجى الذى يسمى الاطراد المنظم الذى تتبدى عليه تلك القوة متى وجدت شروطها "قانون الطبيعة" Naturgesetz (law of nature). لكن قانون الطبيعة هذا، أى تلك الشروط وذلك الظهور لظاهرة ما فى مكان محدد وزمان محدد، هو كل يعرفه أو حتى يمكن أن يعرفه ذلك التفسير. أما القوة ذاتها التى تتجلى، أى تلك الطبيعة الباطنية الظاهرة التى تظهر وفقاً لتلك القوانين، فإنها تظل إلى الأبد سراً بالنسبة لذلك التفسير، أى شيئاً ما يبدو غريباً ومجهولاً في أبسط الظواهر مثلاً هو في أكثرها تعقيداً. فعلى الرغم من أن الإيتيلوجيا قد حققت هدفها حتى الآن على أتم نحو في مجال الميكانيكا وبدرجة أقل في مجال الفسيولوجيا، فإن القوة التي بفعلها يسقط الحجر على الأرض، أو يدفع بها جسماً آخر، تظل من حيث طبيعتها الباطنية.

غريبة وغامضة، شأنها في ذلك شأن القوة التي تحدث الحركة والنمو في حيوان ما. فالميكانيكا تفترض مسبقاً المادة والوزن وعدم القابلية للنفاذ وقابلية نوصيل الحركة من خلال المقاومة والصلابة .. إلخ، باعتبارها خواصاً لا يمكن فهم كنهها؛ ومن ثم فهي تسميها قوى الطبيعة، وتسمى ظهورها الضروري والمنتظم وفقاً لشروط معينة بقانون الطبيعة. وعندئذ فقط يبدأ تفسيرها، وهو تفسير يمكن في أنه يبين لنا بصدق وبدقة رياضية كيف وأين ومتى تتجلى كل قوة من هذه القوى، ويُرجع كل ظاهرة من الطواهر التي تتجلى لنا إلى إحدى هذه القوى. ونفس الشيء يصدق على الفيزياء والكيمياء والفيسيولوجيا في مجالاتها الخاصة، وكل ما في الأمر أنها تلجم إلى مزيد من الفروض المسبقة، وتحقق إنجازاً أقل. وبالتالي، فإن أكمل التفسيرات الإتيولوجية لمجمل الطبيعة لن تكون في واقع الأمر أكثر من تسجيل لقوى متعدنة تعليلها، وبيان موثوق فيه للقاعدة التي وفقاً لها تظهر ظواهر تلك القوى، وتنابع، وتفسح السبيل بعضها لبعض في الزمان والمكان. ولكن الإتيولوجيا قد مالت دائمًا إلى ترك هذه القوى التي تظهر على ذلك النحو بلا تفسير، وبذلك توقفت عند حدود الظاهرة ونظمها؛ حيث إن القانون الذي تتبعه الإتيولوجيا لا يذهب إلى ما هو أبعد من ذلك. ومن هذه الناحية يمكن مقارنتها بقطاع من قطعة رخام يظهر لنا العروق المختلفة العديدة جنباً إلى جنب، ولكنه لا يتبع لنا أن نعرف مسار تلك العروق من باطن قطعة الرخام إلى سطحها. وإن جاز لي أن أجأ إلى مقارنة أكثر طرافة، باعتبارها أكثر إدهاشاً، فيمكنني القول إن الباحث في الفلسفة لا بد أن يكون شعوره إزاء المعرفة الإتيولوجية التامة بمجمل الطبيعة أشبه بشعور شخص وجد نفسه - دون أن يعرف كيف حدث ذلك - في صحبة جماعة مجهولة تماماً بالنسبة له، وكل فرد من أعضاء الجماعة يقدم له عضواً آخر بوصفه صديقه أو ابن عمه، وبذلك يصبح الشخص على معرفة كافية بأعضاء الجماعة. ومع ذلك، فإنه إذ يؤكد على سعادته بمعرفة كل عضو يقدم له أثناء اللقاء، فإن السؤال الذي تكاد تتطوّر به شفاته في كل مرة هو: "وما صلتني أصلاً بذلك الصحبة في مجلمنها؟!".

وعلى هذا، فإن الإتيولوجيا لا يمكنها أبداً أن تقدم لنا الإلقاء المرجوة التي تتجاوز معرفتنا بتلك الظواهر من حيث هي تمثلات فحسب؛ لأن تفسيراتها على أية حال تظل غريبة تماماً علينا، باعتبارها مجرد تمثلات لا نفهم دلالتها. فالارتباط السببي يقدم لنا فحسب قاعدة ونظام اقترانها في المكان والزمان، ولكنه لا يكفل لنا معرفة تتجاوز ذلك الذي يظهر لنا. وفضلاً عن ذلك، فإن قانون السببية ذاته تكون له مشروعية فحسب بالنسبة للتمثلات، أي لموضوعات من فئة محددة، ويكون له معنى فحسب عندما يتم افتراض وجود هذه الموضوعات. ومن ثم، فإنه - مثل هذه الموضوعات ذاتها - يوجد فقط بالنسبة للذات، ويكون على هذا النحو مشروطاً بها. وبذلك فإنه يكون معروفاً لنا عندما نبدأ من الذات، أعني بطريقة قبلية، تماماً مثلاً ما يكون معروفاً لنا عندما نبدأ من الموضوع، أعني بطريقة بعدية، على نحو ما علمنا كأنط.

ولكن ما يدفعنا إذن إلى تقصى الأمر هنا، هو أننا غير قانعين بأن نعرف أن لدينا تمثلات، وأن هذه التمثلات هي كذا وكذا، وأنها مرتبطة بهذا القانون أو ذاك الذي تكون صياغته العامة دائماً هي مبدأ العلة الكافية. فنحن نريد أن نعرف معنى تلك التمثلات؛ فنتسأله عما إذا كان هذا العالم ليس سوى تمثلات. وفي تلك الحالة، فإن العالم سيمر بخبرتنا حتى كأصنفاث أحلام، أو كرؤيه لطيف عابر لا يستحق انتباها. لم أن هذا العالم شيء ما آخر، شيء ما بالإضافة إلى كونه تمثلاً، وإذا كان كذلك فماذا عساه يكون ذلك الشيء. من المؤكد أن هذا الشيء يمثل إضافة، أعني أن هذا الشيء الذي نبحث عنه يجب أن يكون في مجمل طبيعته مختلفاً تماماً وجذرياً عن التمثيل؛ وبذلك فإن صورة التمثيل وقوانينه تكون بالضرورة دخيلة عليه. فنحن إذن لا نستطيع أن نصل إليه من خلال التمثيل بهدافية من تلك القوانين التي تربط فحسب الموضوعات والتمثلات بعضها ببعض، وهي تلك الصور التي تجسد مبدأ العلة الكافية.

لقد رأينا الآن أننا لا يمكن أن نصل إلى الطبيعة الباطنية للأشياء من الخارج. ومهما طال بحثنا فلن نصل إلى شيء سوى صور وأسماء. وسيكون مسلكنا أشبه بسلوك رجل يدور حول قصر، باحثاً دون جدوى عن مدخل إليه، فيعكف عندئذ على رسم صور تخطيطية لواجهاته. ومع ذلك، فإن هذا هو الطريق الذي سلكه كل فلاسفة من قبلى.

-18-

الواقع أن المعنى الذي أبحث عنه لهذا العالم الذي يتمثل أمامي باعتباره تمثلاً فحسب، أو الانتقال من هذا العالم باعتباره مجرد تمثيل للذات العارفة إلى أي شيء آخر يمكن أن يكونه هذا العالم بجانب كونه تمثلاً - هو أمر لا يمكن أن يتأنى لأى باحث للهم إلا إذا أصبح الباحث نفسه مجرد ذات عارفة خالصة (أى ملاك مجنح بلا جسم). ولكن هذا الباحث نفسه متصل في ذلك العالم، وبذلك فإنه يجد نفسه فيه باعتباره فرداً *Individuum*، وبعبارة أخرى يمكن القول إن معرفته التي هي الأساس الشرطى الذى يقوم عليه العالم فى مجلمه باعتباره تمثلاً، هي مع ذلك معرفة تحدث برمتها من خلال وساطة الجسم، والتأثيرات التى تقع على هذا الجسم هي - كما بینا - نقطة بدء الذهن فى إدراكه العيانى لهذا العالم. وهذا الجسم بالنسبة للذات العارفة الخالصة هو تمثل شأن أي تمثل آخر، أي موضوع من بين الموضوعات. فحركات وأفعال هذا الجسم يدركها المرء تماماً مثلما يدرك التغيرات فى سائر موضوعات الإدراك العيانى الأخرى، غير أن معانى هذه الحركات والأفعال ستبدو بالمثل غريبة عليه وغير مفهومة بالنسبة له إذا لم يتم تفسير لغزها بطريقة مختلفة تماماً. وإلا فإنه سوف يرى سلوكه باعتباره نتاجاً للدافع الذى تسيير وفقاً لاطراد قانون الطبيعة، تماماً مثلما أن التغيرات التى تحدث فى الموضوعات الأخرى تنتج عن الأسباب والمثيرات والدافع. ولكنه عندئذ لن يفهم

تأثير الدوافع اللهم إلا بقدر ما يفهم الارتباط الذي يراه بين كل معلوم آخر وعلته التي أوجده. وهو عندئذ أيضاً قد يسمى الطبيعة الباطنية - التي لا يفهمها - لذلك المظاهر والأفعال الخاصة بجسمه، يسميها قوة أو خاصية أو سمة مميزة أو ما يحلو له أن يسمى، ولكنه لن تكون له رؤية لها أبعد من ذلك. غير أن هذا كله لا يعبر عن حقيقة الأمر هنا، فعلى العكس من ذلك نجد أن الإجابة عن اللغز تتبدى للذات العارفة للمرء في وجوده كفرد، وهذه الإجابة تتبدى في كلمة الإرادة (Will). فالإرادة، والإرادة وحدها، هي ما يمكن أن يمنحه مفتاح تفسير ظاهرة وجوده الخاص، ويكشف له عن مغزى وجوده، ويبين له الآلية الباطنية الكامنة وراء وجوده وأفعاله وحركاته. إن الجسم يتبدى على نحوين مختلفين تماماً بالنسبة للذات العارفة التي لا تتجلى كموجود فرد إلا من خلال توحدها بالجسم. فالجسم يتبدى للإدراك العياني الذهني بوصفه تمثلاً أى بوصفه موضوعاً من بين الموضوعات، ويكون خاضعاً لقوانين تلك الموضوعات. ولكن الجسم يتبدى أيضاً على نحو مختلف تماماً، أعني بوصفه ما يكون معروفاً بطريقة مباشرة لكل فرد، وهو ما يشار إليه عندئذ بكلمة إرادة. فكل فعل حقيقي من أفعال إرادته يعد أيضاً في نفس الوقت وحتماً حركة من حركات جسمه، فلا يمكن للفرد أن يريد حفأً فعلاً ما، دون أن يكون في نفس الوقت واعياً بأن الفعل الصادر عن إرادته يظهر بوصفه حركة من حركات جسمه. ففعل الإرادة وعمل الجسم ليسا بحالتين مختلفتين نعرفهما موضوعياً، وترتبطهما رابطة السببية، فهما لا يتمثلان لنا من خلال علاقة العلة بالمعلوم، وإنما هما شيء واحد بعينه، وإن بدا على نحوين مختلفين تماماً: فهو يبدو لنا على نحو مباشر، ويبدو أيضاً للذهن في الإدراك العياني. وسوف نرى فيما بعد أن هذا ينطبق على كل حركة من حركات الجسم، فهو لا ينطبق فحسب على الحركة التي تنشأ عن دوافع، وإنما أيضاً على الحركة الالبرادية التي تنشأ عن مثيرات، فالحقيقة أن الجسم في مجمله ليس شيئاً آخر سوى الإرادة مجسدة، أعني واضحاً لنا في سياق تناولنا له. ولذلك، فإن الجسم الذي سميه الموضوع المباشر في الكتاب السابق وفي مقالى "عن مبدأ العلة الكافية"، بناء على الروية

أحادية الجانب التي اتخذناها عمداً هناك (أعني تلك الرؤية الخاصة بالتمثيل)، سوف أسميه هنا : التحقق الموضوعي للإرادة Objektivität des Willens (objectivity of the will) بناءً على وجهة نظر أخرى. ولذلك، فإنه يمكن أيضاً القول - بمعنى ما - إن الإرادة هي معرفة الجسم بطريقة قبلية، وأن الجسم هو معرفة الإرادة بطريقة بعيدة. وقرارات الإرادة فيما يتعلق بالمستقبل إنما هي مجرد تدابير العقل المتعلقة بما سنريده في وقت معين، وليس بأفعال حقيقة واقعية للإرادة. فالتنفيذ الفعلى هو فحسب ما يؤكد القرار، وحتى يحين ذلك التنفيذ فإن القرار يظل دائماً مجرد قصد يمكن تبديله، فهو يوجد فحسب في العقل، أي يوجد في صورة مجردة. فالإرادة والفعل لا يختلفان إلا على مستوى التأمل الانعكاسي، أما على مستوى الواقع فهما شيء واحد. وكل فعل حقيقي أصيل و مباشر من أفعال الإرادة يكون أيضاً في الوقت ذاته وبطريقة مباشرة فعلاً مرئياً من أفعال الجسم، ويقابل هذا بالانتظار أن كل تأثير محسوس يقع على الجسم يكون أيضاً في نفس الوقت وبطريقة مباشرة تأثيراً محسوساً يقع على الإرادة. وبذلك فإن هذا التأثير يسمى أبداً عندما يكون مضاداً للإرادة، ويسمى ارتياحاً أو لذة عندما يكون متوافقاً معها. ودرجات هذين الإحساسين متناسبة بشكل واسع. ومع ذلك، فإننا سنكون على خطأ تماماً إذا سميما الآلام واللذة تمثالت؛ لأنهما ليسا بتمثالت على الإطلاق، وإنما هما التأثيرات المباشرة للإرادة في صورتها المتجليّة حسياً، أي في الجسم؛ فاللذة والألم هما بمثابة الرغبة أو عدم الرغبة الحظبية والقسرية في التأثير الذي يستشعره الجسم. وهناك القليل فحسب من التأثيرات الحسية التي تقع على الجسم ولا تستثير الإرادة، وأثناء هذه التأثيرات وحدها يكون الجسم موضوعاً معطى على الفور للمعرفة؛ لأن الجسم عندئذ - باعتباره مدركاً من خلال الذهن - يكون موضوعاً لا يختلف عن غيره من الموضوعات غير المباشرة. ولذلك، فإن هذه التأثيرات ينبغي النظر إليها توًباً باعتبارها مجرد تمثالت، ومن ثم ينبغي استثناؤها مما قلناه الآن. والتأثيرات الحسية المقصودة هنا هي الإحساسات الموضوعية الخالصة الخاصة بالبصر والسمع واللمس، وإن كان هذا المعنى المقصود يصدق

فقط طالما كان التأثير الواقع على أعضاء الحس يحدث على النحو الطبيعي المحدد الملائم لطبيعة الحواس. فمثل هذه التأثيرات تعد مثيرات بالغة الضعف لهذه الأعضاء الحسية المزودة والمهيأة على نحو خاص بقدرة على الحساسية، لدرجة أنها لا تؤثر في الإرادة؛ وإنما هي تمد الذهن فحسب بالمعطيات التي ينشأ منها الإدراك العياني بمناي عن أية استثناء من جانب الإرادة. ولكن حينما يكون التأثير الواقع على تلك الأعضاء الحسية أكثر قوة ومتغيراً لطبيعتها فإنه يكون مؤلماً، وبعبارة أخرى يكون ضد الإرادة؛ وبالتالي فإنه ينتهي أيضاً إلى حضورها الموضوعي. وحدث الإرهاق العصبي يعني أن الانطباعات الحسية التي من المفترض أن تكون لها درجة من الكثافة تكفي فحسب لأن تجعلها معطيات للإدراك من خلال الذهن - تبلغ درجة أعلى من الكثافة بحيث تستثير الإرادة، أي تستثير الألم أو اللذة، وإن كان غالباً ما تشير الألم. ومع ذلك فإن هذا الألم ينطوي في جانب منه على حالة من الشعور بالبلادة وعدم القدرة على التعبير؛ وهذا لا يؤدي فحسب إلى شعورنا بالانزعاج عند سماع نغمات معينة أو التعرض لضوء قوى، وإنما يؤدي أيضاً بوجه عام إلى نشوء حالة من المزاج غير السوى والوسواس المرضى. وبالإضافة إلى ذلك، فإن وحدة الجسم والإرادة سوف تتجلّى - فيما ستتجلّى - في كون أن كل حركة عنيفة ومفرطة من حركات الإرادة - وبعبارة أخرى كل افعال - تؤدي إلى تهيج الجسم وأنظمة عمله الباطنية بطريقة مباشرة وفورية، وتتعوق مسار وظائفه الحيوية. وهذا ما تناولناه بالتفصيل في كتابنا «الإرادة في الطبيعة»، الطبعة الثانية، ص 27.

وأخيراً فإن معرفتي بارادتى - رغم أنها معرفة مباشرة لا يمكن أن تفصل عن معرفتي بجسمي. فأنا أعرف إرادتى لا في مجملها ولا في وحدتها، ولا بشكل تام من حيث طبيعتها، وإنما أعرفها فقط في أفعالها الجزئية، ومن ثم في الزمان الذى هو بمثابة الصورة التي يتجلّى من خلالها جسمى مثلما يتجلّى من خلالها أي جسم آخر. ولذلك فإن الجسم هو شرط معرفتى بارادتى. وبالتالي فإننى لا يمكننى حتى أن أتخيل هذه الإرادة بمعزل عن جسمى. وفي مقالى "عن مبدأ العلة

الكافية" تناولت الإرادة- أو بالأحرى موضوع المشيئة- بوصفها فئة خاصة من التمثيلات أو الموضوعات. ولكننا حتى في هذا المقال قد رأينا أن هذا الموضوع ينطبق مع الذات، أي بعبارة أخرى يكفي عن كونه موضوعاً. ولذا فقد سميـنا آنذاك هذا التطابق بالمعجزة التي لا تضاهي، وإن محـمل العمل الذي بين أيديـنا هو إلى حد ما تفسير لهذا. فالواقع أـنـي بقدر ما أـعـرف إرادـتـي باعتبارـها مـوـضـوعـاً، فـإـنـي بذلك أـعـرـفـها باعتـبارـها جـسـماً؛ ولكنـي بذلك أـكـونـ قد رـجـعـتـ ثـانـيـةـ إلى مـسـتـوىـ الفتـةـ الأولىـ منـ التـمـثـيلـاتـ الـتـىـ عـرـضـتـهـاـ فـيـ ذـلـكـ المـقـالـ،ـ أيـ رـجـعـتـ ثـانـيـةـ إلىـ مـسـتـوىـ الموضوعـاتـ الـوـاقـعـيـةـ.ـ وـلـكـنـاـ مـنـ خـلـالـ بـحـثـاـ المـتـواـصـلـ سـوـفـ نـرـىـ بـوـضـوحـ شـيـئـاـ فـشـيـئـاـ أـنـ هـذـهـ الفتـةـ الأولىـ مـنـ التـمـثـيلـاتـ إـنـمـاـ سـتـمـدـ تـفـسـيرـهـاـ وـلـيـضـاحـهـاـ مـنـ الفتـةـ الرابـعـةـ مـنـ التـمـثـيلـاتـ الـوـارـدـةـ فـيـ ذـلـكـ المـقـالـ،ـ وـهـىـ الفتـةـ الـتـىـ لـمـ يـعـدـ مـلـائـمـاـ لـهـاـ أـنـ تـوـضـعـ فـيـ مـقـابـلـ الذـاتـ بـوـصـفـهـاـ مـوـضـوعـاًـ،ـ وـبـالـتـالـىـ سـوـفـ نـرـىـ أـنـاـ يـجـبـ أـنـ تـتـعـلـمـ فـهـمـ الـطـبـيـعـةـ الـبـاطـنـيـةـ لـقـانـونـ الـعـلـيـةـ الـذـىـ يـسـرـىـ عـلـىـ الفتـةـ الأولىـ مـنـ التـمـثـيلـاتـ،ـ وـأـنـ فـهـمـ مـاـ يـحـدـثـ وـقـفـاـ لـهـذـاـ القـانـونـ مـنـ خـلـالـ فـهـمـاـ لـقـانـونـ الدـافـعـيـةـ الـذـىـ يـحـكـمـ الفتـةـ الرابـعـةـ مـنـ التـمـثـيلـاتـ.

إن وحدة الإرادة والجسم - التي فسرناها الآن تفسيراً مؤقتاً - لا يمكن البرهنة عليها إلا بالطريقة التي قدمناها هنا، وهي برهنة تمت بطريقة أولية، وسوف تصبح شيئاً أكثر كمالاً كلما تقدمنا في سياق بحثنا. وبعبارة أخرى يمكن القول إن البرهنة على هذه الوحدة بين الإرادة والجسم تعنى إمكانية رفعها من مستوى الوعي المباشر والمعرفة بطريقة عيانية إلى مستوى المعرفة العقلية أو المعرفة بطريقة مجردة. غير أنه يمكن القول من ناحية أخرى إن هذه الوحدة لا يمكن البرهنة عليها بطبيعتها، أي لا يمكن استنباطها كمعرفة غير مباشرة من معرفة ما أخرى مباشرة، لنفس السبب بعينه وهو أن معرفتنا بهذه الوحدة هي ذاتها المعرفة الأكثر مباشرة. فإذا لم نفهمها ونتمسك بها، فلا جدوى بعدها في أن نتوقع الحصول عليها ثانية بطريقة ما غير مباشرة هي بمثابة معرفة اشتقادية. فهي معرفة لها طبيعة خاصة تماماً؛ ولذلك فإن حقيقتها لا يمكن في الواقع الأمر تصنيفها

تحت واحد من العناوين الأربع التي صنفت على أساسها كل أشكال الحقيقة في مقالى "عن مبدأ العلة الكافية"، الفصل 29 وما بعده، أعني: الحقيقة المنطقية، والتجريبية، والميتافيزيقية، وما بعد المنطقية. لأن حقيقة هذه المعرفة - بخلاف أشكال الحقيقة الأخرى - لا تقوم على استناد تمثل مجرد ما إلى تمثل آخر، أو إلى الصورة الضرورية التي تحكم تمثلا العيانى أو المجرد؛ وإنما تقوم على استناد حكم ما على العلاقة الكائنة بين تمثل الإدراك العيانى - أعني الجسم - وشيء ما آخر لا يعد تمثلا على الإطلاق، وإنما يكون مختلفا اختلافا كلياً من حيث النوع عن ذلك، أعني الإرادة. ولذلك فإنى أود تمييز هذه الحقيقة عن كل ما عداها، وأن أسميها **حقيقة فلسفية** (philosophical truth) وبإمكاننا أن نعيد صياغة تعبيرنا عن هذه الحقيقة بأساليب مختلفة، فنقول: إن جسمى وإرادتى هما شيء واحد، أو نقول: إن ما أسميه جسمى بوصفه تمثلا للإدراك العيانى، هو ما أسميه إرادتى طالما كنت واعياً بها على نحو مختلف تماما لا يقارن بأى نحو آخر؛ أو لنقل: إن جسمى هو التحقق الموضوعى (objectivity) لإرادتى؛ أو إن جسمى يظل بمثابة إرادتى طالما كنت أنظر إليه بمنأى عن كونه موضوعاً لتمثلى، وهذا⁽¹⁾.

-19-

إذا كنا في الكتاب الأول قد اضطررنا على كره هنا إلى اعتبار جسمنا مجرد تمثل للذات العارفة مثل سائر الموضوعات الأخرى في عالم الإدراك العيانى، فقد أصبح الآن من الواضح بالنسبة لنا أن هناك شيئاً ما داخلوعى كل امرئ يحمله على تمييز جسمه عن سائر الأجسام الأخرى التي تشبهه من نواح أخرى معينة. ذلك أن جسمنا يتمثل لوعينا بطريقة أخرى تماماً، مختلفة كلياً من حيث النوع، وهذا هو ما أشرنا إليه بكلمة الإرادة. وهذه المعرفة المزدوجة بجسمنا هي بعينها ما

(1) انظر الفصل 18 من المجلد الثاني.

بطلعنا على طبيعة الجسم ذاته، وعلى حركاته وأفعاله التي تنشأ عن الدوافع، وكذلك على الخبرات التي يعانيها بفعل التأثيرات الخارجية، وفي كلمة واحدة نقول إن هذه المعرفة المزدوجة تطلعنا على طبيعة الجسم، لا بوصفه تمثلاً، وإنما بوصفه شيئاً ما آخر فوق هذا ويتجاوزه؛ ومن ثم تطلعنا على طبيعته التي يكون عليها في ذاته *an sich* (in itself). ونحن ليس لدينا مثل هذه المعرفة المباشرة بطبيعة الموضوعات الواقعية الأخرى وأفعالها وما يجرى عليها.

وبسبب هذه العلاقة الخاصة بين الذات العارفة وبين الجسم الواحد الذي يخصها، فإن الذات تصبح هنا وجوداً فردياً، وبمنأى عن هذه العلاقة فإن الجسم يصبح بالنسبة للذات مجرد تمثيل شأن كل التمثيلات الأخرى. ولكن هذه العلاقة التي بفضلها تصبح الذات العارفة فرداً لا تدوم -نفس السبب- إلا من حيث علاقتها بينه وبين تمثل واحد خاص من جملة تمثيلاته. ولذلك فإنه يكون واعياً بهذا التمثيل الخاص لا في ذاته فحسب، وإنما بطريقة مختلفة تماماً في نفس الوقت، أعني أنه يكون واعياً بهذا التمثيل بوصفه إرادة. أما إذا تجردت الذات العارفة من تلك العلاقة الخاصة، من تلك المعرفة المزدوجة واللامتجانسة تماماً الخاصة بشيء واحد بعينه؛ فإن هذا الشيء الواحد -أى الجسم- سيصبح عندئذ تمثلاً مثل سائر التمثيلات الأخرى. ولذلك فإن الفرد العارف هنا كي يفهم وضعه من تلك المسألة، يجب عليه إما أن يفترض أن هذه السمة المميزة لذلك التمثيل الواحد عن غيره من التمثيلات، إنما توجد فحسب على أساس أن المعرفة التي يتتخذها الفرد إزاء هذا التمثيل الواحد هي معرفة ذات بعدين مزدوجين؛ وأن يفترض أنه يكون مطروحاً أمامه في نفس الوقت أسلوبين للنظر إلى ذلك الموضوع الواحد المعطى كتمثيل للإدراك العياني؛ وأن يفترض أن هذا الأمر يتبعى تفسيره، لا على أساس من اختلاف هذا الموضوع عن غيره من الموضوعات، وإنما فقط على أساس من اختلاف علاقة معرفته بهذا الموضوع عن علاقة معرفته بغير ذلك من الموضوعات -أو أنه يجب عليه أن يفترض أن هذا الموضوع الواحد يكون في جوهره مختلفاً عن سائر الموضوعات الأخرى، وأنه وحده من بين سائر الموضوعات يكون فى وقت واحد إرادة وتمثلاً.

أما بقية الموضوعات - في مقابل ذلك - فإنها تكون مجرد تمثيلات، أعني أطيفاً. وبذلك فإنه يجب أن يفترض أن جسمه هو الفرد الواقعي الوحيد في العالم، أعني الظاهرة الوحيدة للإرادة والموضوع المباشر الوحيد للذات العارفة. أما كون الموضوعات الأخرى تعد شبيهة بجسمه من حيث هي تمثيلات فحسب، أى أنها - مثل جسمه - تشغّل حيزاً من المكان (الذى يمكن أن يكون هو ذاته موجوداً باعتباره تمثيلاً فحسب)، وهى أيضاً مثل جسمه - تكون لها فاعلية سببية في المكان؛ فذاك أمر يقيني يشهد عليه مبدأ العلية الذي يصدق بطريقة قبلية على كل التمثيلات، ولا يسمح بأن يكون هناك أى معلوم دون وجود علة له. ولكن بصرف النظر عن أننا لا يمكن أن نستدل من المعلوم إلا على علة بوجه العموم، لا علة مشابهة (والمقصود بها هنا الجسم)^(*). فإننا ما زلنا بهذا الاعتبار في مجال التمثيلات التي فيها وحدها يسرى قانون العلية، والتي لا يمكن لهذا المبدأ أن يخطاها إلى شيء وراءها. أما التساؤل عما إذا كانت الموضوعات التي يعرفها الفرد بوصفها تمثيلات فحسب، تعد أيضاً مثل جسمه - تجليات لإرادة ما، فهو يجسد مغزى السؤال المتعلق بواقعية العالم الخارجي، كما بينا في الكتاب السابق. وإنكار هذه الواقعية هو مفاد مذهب الأنانية theoretischer Egoismus، تماماً كما على المستوى النظري، وهو المذهب الذي ينظر فيه الأناني كل الطواهر التي تقع خارج سياق إرادته الخاصة على أنها أطيف، تماماً مثلما هو الحال بالنسبة لمذهب الأنانية على المستوى العملي praktischer Egoismus (practical egoism)، حيث نجد أن المرء هنا ينظر إلى شخصه ويتعامل معه باعتباره الشخص الوحيد، معتبراً كل الأشخاص الآخرين مجرد أطيف. ولا شك أن مذهب الأنانية على المستوى النظري لا يمكن أبداً تنفيذه بواسطة البراهين، ومع ذلك فإنه لم يستخدم أبداً في الفلسفة إلا كسفطة شكية،

(*) المعنى المراد هنا هو التالي: بصرف النظر عن أن مبدأ العلة الكافية يقضى بأن كل معلوم ينبع عن علة ما على وجه العموم، ومن ثم فإنه لا يختض أو يتعلق بالجسم من حيث هو علة تشبه غيرها من الموضوعات التي تمارس فاعليتها ككل أيضاً ...

أعني بهدف التظاهر الزائف. أما استخدامه بوصفه افتتاحاً جدياً فلم يكن له وجود إلا في مصحة للمجانين، وهو بهذا الاعتبار لم يكن بحاجة إلى تنفيذ بقدر ما هو بحاجة إلى علاج. ولذلك فإننا لا نخوض فيه أكثر من ذلك، وإنما ننظر إليه بوصفه المعلم الأخير للنزعنة الشكية Skeptizismus الذي يظل قائماً على الجدال. وهكذا فإن معرفتنا التي تكون دائماً مقيدة بالفردية وتكون محدودة في هذا النطاق تعني أن كل شخص لا يمكنه أن يكون إلا شيئاً واحداً، بينما يمكنه أن يعرف كل شيء آخر، وهذا التحدّد هو حقيقة ما يوجد الحاجة إلى الفلسفة. ولذلك فإننا إذ نسعى بهذا الاعتبار إلى توسيع حدود معرفتنا من خلال الفلسفة، سوف نتعامل مع الحجة الشكية لمذهب الأنانية النظري التي تواجهنا هنا، باعتبارها حصنًا صغيراً على الحدود. إننا نسلم بأن الحصن متبع، ولكننا نعرف أن الحامية التي تدافع عنه لا يمكن أبداً أن تبررها؛ ولذلك يمكننا أن نمر به تاركينه خلف ظهورنا دون أن يكون هناك خطر منه.

إن معرفتنا المزدوجة بما هي جسمنا وفاعليته، وهي المعرفة التي تحدث بأسلوبين مختلفين تماماً، قد أصبحت الآن واضحة. وعلى هذا، فسوف نستخدمها فيما هو أبعد من ذلك كمفتاح لفهم الوجود الباطني لكل ظاهرة في الطبيعة. سوف ننظر في أمر كل الموضوعات التي ليست بجسمنا – وبالتالي لا تكون معطاة لوعينا بهذا الأسلوب المزدوج – على أساس من مقارنتها بهذا الجسم. ولذلك سوف نفترض أنه كما تكون هذه الموضوعات – من وجه ما – تمثّلات ، تماماً مثلما يكون جسمنا، وتكون من هذه الناحية متكافئة معه؛ كذلك فإننا نجد أن هذه الموضوعات – من وجه آخر – إذا ما صرفا النظر عن وجودها من حيث هي تمثّل للذات، نجد أن ما يبقى منها هو بالضرورة – من حيث طبيعته الباطنية – نفس الشيء الذي نسميه في أنفسنا إرادة. فلأنّ نوع آخر من الوجود أو الواقع يمكننا أن نعزّو بقية العالم المادي؟ ومن أي مصدر يمكننا أن نستمد العناصر التي منها نشيد ذلك العالم؟ فليس هناك شيء على الإطلاق معروف لنا أو يمكن تصوّره سوى الإرادة والتمثيل. وإذا أردنا أن نعزّو أكبر قدر معروف من الحقيقة إلى العالم

المادى، الذى يوجد مباشرةً فى تمثّلنا فحسب، فإنّا عندئذ نهبه نفس الحقيقة التى تمتلكها أجسامنا فى نظر كل فرد منا؛ لأن أجسامنا هى أكثر الأشياء حقيقة بالنسبة لكل منا. ولكن إذا ما حلّنا الآن حقيقة هذا الجسم وأفعاله، بمنأى عن كونه تمثلاً لنا، فلن نجد عندئذ شيئاً فيه سوى الإرادة، بل إن حقيقته تستند فى هذه الإرادة. ولذلك فإنّا لا يمكن أن نجد فى أى مكان نوعاً آخر من الحقيقة لمعزوه إلى العالم المادى. فإذا كان العالم شيئاً ما أكثر من كونه تمثّلنا، لقّلنا إنه فيما عدا كونه تمثلاً - ومن ثم فى ذاته وفقاً لطبيعته الباطنية العميقـة - يكون نفس الشيء الذى نجده مباشرةً فى أنفسنا بوصفه إرادة. أقول "فى ماهيّته الباطنية العميقـة"، وإن كنا ينبغى أولاً أن نتعرّف قبل كل شيء على هذه الماهيّة الباطنية للإرادة، كيما يمكن أن نعرف كيف نميز بينها وما لا ينتمى إليها فى ذاتها، وإنما إلى تجلّياتها التي تتبدى في درجات عديدة. ومن ذلك-على سبيل المثال- الحالة التي تكون فيها الإرادة مصحوبة بالمعرفة، والتحدد بالدّوافع الذي يكون مشروطاً بهذه المعرفة. وسوف يتبيّن لنا شيئاً فشيئاً أن هذا الأمر لا ينتمى إلى الطبيعة الباطنية للإرادة، وإنما ينتمى فحسب إلى أكثر تجلّياتها وضوحاً في الوجود الحيواني والإنساني. ولذلك فإنّا قلت إن القوة التي تجذب حجرًا ما إلى الأرض هي من طبيعة الإرادة في ذاتها، بمنأى عن كل تمثّل، فلا يمكن عندئذ لأى شخص أن يلصق بتلك القضية المعنى العبّي الذي يفيد أن الحجر يحرك ذاته وفقاً لدافع جلّي؛ لأن هذا هو فحسب النحو الذي تتجلى عليه الإرادة في الإنسان⁽²⁾. وسوف ثبت الآن على نحو أوضح، ونطور إلى أبعد مدى وبوضوح وتفصيل، ما فسّرناه بشكل مؤقت وبوجه عام.

(2) وبذلك، فإنّا لا يمكن بأية حال أن نتفق مع بيكون الفيرولامى حينما يظن (فى كتابه: *De Augmentis Scientiarum*, 1.4 in fine) أن كل الحركات الميكانيكية والفيزيقية للأجسام تنشأ فقط عقب إدراك سابق يحدث في تلك الأجسام، رغم أن هناك بصيصاً من الحقيقة وراء تلك القضية الكاذبة. فإنّ هذا هو الحال أيضاً فى قول كبلر (فى مقاله: *De Planeta Martis*) إن الكواكب يجب أن تكون لديها معرفة كيما تحافظ على مساراتها البيضاوية -

بما أن الإرادة تمثل حقيقة جسمنا باعتباره وجودًا في ذاته، وفيما عدا ذلك فإن وجود هذا الجسم يكون موضوعاً للإدراك العياني، أعني يكون تمثلاً - هذه الإرادة، كما قلنا، تعلن عن نفسها في المقام الأول في الحركات الإرادية لهذا الجسم، حيث إن هذه الحركات ليست شيئاً آخر سوى المظهر المرئي للأفعال الفردية للإرادة. فهذه الحركات تظهر مباشرة وعلى نحو متزامن مع أفعال الإرادة هذه، وهي تنتهي معها، ولا تتميز عنها إلا من حيث إنها اتخذت صورة قابلة للإدراك، أي أصبحت في صورة متمثلة.

ولكن أفعال الإرادة هذه دائمًا ما يكون لها أساس أو علة تكمن خارجها في الدوافع التي توجهها. ومع ذلك، فإن هذه الدوافع لا تحدد أبداً سوى ما أريده في هذا الزمان، وفي ذلك المكان، وفي تلك الظروف، ولا تحدد أبداً ما أريده عموماً، أو ما سوف أريده عموماً، أي إنها لا تحدد أبداً المبدأ الأخلاقى العام لمشيتي في مجملها. ولذلك فإن مجمل الطبيعة الباطنية لمشيتي لا يمكن تفسيرها من خلال الدوافع، وإنما هذه الدوافع تحدد فحسب تجلّيها في لحظة معينة من الزمان، إنها مجرد المناسبة التي فيها تكشف إرادتي عن ذاتها. أما هذه الإرادة ذاتها، فإنها تكمن خارج نطاق قانون الدافعية، في حين أن تجلّ الإرادة في كل لحظة زمانية هو فحسب ما يكون محدوداً بذلك القانون. فالدافع يعد سبباً كافياً لتفسير سلوكى فقط بافتراض تحقق طبيعتي التجريبية. أما إذا تجردت من طبيعتي هذه، وتساءلت عن السبب الذي يجعلني بوجه عام أريد هذا ولا أريد ذاك، فلن أجد إجابة عن سؤالي، ذلك أن ما يكون خاصاً ملبداً العلة الكافية إنما هو ظاهرة *Erscheinung* الإرادة، لا الإرادة ذاتها التي يمكن أن نصفها من هذه الناحية بأنها بلا سبب

سبباً الدقة البالغة، وأن تضبط سرعة حركتها بحيث تظل دائمًا مثبات السطح المستوى لمدارها مناسبة مع الوقت الذي تستغرقه في المرور بقواعد هذه المثبات.

grundlos (groundless). وأنا أفترض هنا إلى حد ما مذهب كاتط في الطابع التجريبي والطابع العقلاني، مثلاً افترض ملاحظاتي المتعلقة بذلك المسألة في كتابي عن المشكلات الأساسية لعلم الأخلاق، *Grundprobleme der Ethik*، صفحات 46-48، وصفحة 178 وما يليها من الطبعة الأولى؛ وصفحات 57، وصفحة 174 وما بعدها من الطبعة الثانية). وسوف نتحدث عن هذه المسألة مرة أخرى بصورة أكثر تفصيلاً في الكتاب الرابع. غير أنني أود الآن التوبيه فحسب إلى أن نشوء ظاهرة ما عن ظاهرة أخرى - كما هو الأمر في الحالة التي نحن بصددها التي ينشأ فيها الفعل عن دافع - لا يتعارض على الإطلاق مع النظر. إلى الإرادة باعتبارها الحقيقة الباطنية المستقلة ذاتها لهذا الفعل. فالإرادة ذاتها بلا سبب، ومبدأ العلة الكافية في كل مظاهره إنما هو فحسب صورة المعرفة؛ ومن ثم فإنه يسرى فحسب على مجال التمثيل، مجال الظواهر، أى يسرى على المظهر المرئي للإرادة لا على الإرادة ذاتها التي تصبح مرئية.

وبما أن كل فعل من أفعال جسمى يكون مظهراً أو تجلياً لفعل من أفعال الإرادة، تفصح فيه إرادتى عن نفسها فى عمومها ومجملها، ومن ثم تفصح فيه شخصيتى عن ذاتها بناء على وجود دوافع معينة ؛ فإن ذلك يعني أن تجلى أو ظهور الإرادة يجب أن يكون أيضاً شرطاً لازماً وافتراضياً مسبقاً لكل فعل؛ لأن ظهور الإرادة لا يمكن أن يعتمد على شيء لا يستمد وجوده مباشرة منها فحسب، وبالتالي يكون وجوداً عارضاً فحسب. غير أن هذا الشرط هو الجسم ذاته فى مجمله. ولذلك فإن هذا الجسم ذاته يجب أن يكون تجلياً للإرادة، ويجب أن يكون مرتبطاً بإرادتى فى مجملها - أى بشخصيتى العقلانية التى تكون شخصيتى التجريبية هي بمثابة تجليلها فى الزمان - تماماً على نفس النحو الذى يكون فيه الفعل الفردى لجسمى مرتبطاً بالفعل الفردى لإرادتى. ويترتب على ذلك بالضرورة أن مجمل جسمى ليس شيئاً آخر سوى إرادتى وقد أصبحت مرئية، إنه إرادتى ذاتها، ما بقيت هذه الإرادة موضوعاً للإدراك العيانى، أى تمثلاً من الفتة الأولى. ولقد

نوهنا فيما تقدم ما يؤيد هذا حينما ذكرنا أن كل انتباع حسي على جسمى يؤثر أيضاً في إرادتى على الفور وبطريقة مباشرة، وهو بهذا الاعتبار يسمى الماء أو لذة، أو يسمى - عندما يكون الإحساس أخف حدة - السار أو غير السار. وعكس ذلك قد تبين لنا أيضاً فيما تقدم، وهو أن كل حركة عنيفة للإرادة - ومن ثم كل انفعال أو عاطفة - تؤدى إلى اضطراب الجسم وتتعوق مسار وظائفه. والحقيقة أنه يمكننا أن نقدم - وإن كان بشكل منقوص تماماً - تفسيراً إتيولوجياً لنشوء جسمى، وبشكل أفضل من ذلك لنموه وحفظه. وهذا في الواقع الأمر هو الفسيولوجيا [علم وظائف الأعضاء] *Physiologie*، ولكن هذا العلم إنما يفسر موضوعه بالضبط على نفس النحو الذى به تفسر الواقع الفعل. ولذلك فإن نشوء الفعل الفردى من خلال الدافع، واللازم الضرورى لل فعل عن الدافع، لا يتعارض مع أن الفعل يوجه عام وبطبيعته يكون مجرد تجلي أو ظهور لإرادة هي في حد ذاتها بلا سبب. وبذلك فإن التفسير الفسيولوجي لوظائف الجسم لا يسلب إلا قدرًا ضئيلاً من الحقيقة الفلسفية التي تقول إن مجمل وجود هذا الجسم ومحصلة وظائفه، إنما هي تجسد تلك الإرادة التي تظهر في الأفعال الخارجية لهذا الجسم التي تحدث وفقاً للد الواقع. وحتى إذا ما حاولت الفسيولوجيا أن ترجع هذه الأفعال الخارجية، أي الحركات المتحكمة والمباشرة، إلى أسباب كانتة في الجسم العضوى الحى، كأن تفسر حركة العضلات، على سبيل المثال، بإرجاعها إلى وجود خليط من السوائل ("كتقلص الوتر الذى يكون رطبًا" على حد قول ريل Reil في كتابه *Archiv für Physiologie*, vi., S. 153) استطاعت أن تقدم لنا تفسيراً ناجحاً من ذلك النوع، فإن هذا لن يزال على الإطلاق من الحقيقة اليقينية المباشرة التي تقول إن كل حركة إرادية willkürliche *Bewegung* (*functiones animales*) vegetatives Leben (*functiones* *Leben*) فإن التفسير الفسيولوجي للحياة النامية

naturales vitales) بما هو عليه من تلك الصالحة، لا يمكنه أبداً - مهما بلغ حظه من النمو- أن ينال من الحقيقة التي تقول إن مجل الحياة الحيوانية التي تنمو بذاتها على ذلك النحو هي تجل للإرادة. وبوجه عام يمكن القول- كما أسلفنا- إنه لا يمكن أبداً لأى تفسير إتيولوجي سوى أن يقرر الوضع المحدد بالضرورة فى الزمان والمكان لظاهرة جزئية ولتجليها الضروري وفقاً لقاعدة ثابتة. وفي مقابل ذلك، فإن الطبيعة الباطنية لكل ما يظهر على ذلك النحو، تتطل على الدوام بالنسبة لكل تفسير إتيولوجي غير قابلة للفهم ومفترضة مسبقاً بلا تفسير؛ إذ يشار إليها فحسب بأسماء من قبيل: القوة أو قانون الطبيعة، وبأسماء من قبيل: الطابع المميز أو الإرادة في حالة الحديث عن الأفعال. وهكذا فإنه على الرغم من أن كل فعل جزئي - استناداً لطبيعة محددة افتراضية - ينشأ بالضرورة عن دافع معين، وعلى الرغم من أن النمو وعملية التغذية وكل التغيرات التي تحدث في الجسم الحيواني، تنشأ عن أسباب مؤثرة بالضرورة (مثيرات)- على الرغم من ذلك، فإن مجل سلسلة الأفعال، وبالتالي كل فعل فردي وكذلك شرطه، أعني مجل الجسم ذاته الذي ينفذ الفعل؛ ومن ثم أيضاً العملية التي من خلالها وفيها يوجد الجسم، كل هذا ليس سوى ظاهرة الإرادة *die Erscheinung des Willens*، تحققها في مظهر مرئي، أي التجسد الموضوعي للإرادة *Objektivität des Willens*. وعلى هذا تقوم ملامعة الجسم الحيواني والإنساني ملامعة تامة للإرادة الحيوانية والإنسانية، وهي الملامعة التي تشبه بوجه عام- وإن كانت تتجاوز إلى حد بعيد- ملامعة أداة مصنوعة لغرض ما بالنسبة لإرادة صانعها؛ وهي بهذا الاعتبار تبدو على أنها حالة من الصلاحية والموافقة لغاية ما، أعني توصيفاً غائباً للجسم. ولذلك فإن أجزاء الجسم لابد أن تنتظر تماماً الحاجات والرغبات الأساسية التي من خلالها تكشف الإرادة عن ذاتها؛ فلا بد أن تكون هذه الأجزاء هي التعبير المرئي عن هذه الرغبات. فالأسنان والبلعوم والأمعاء هي جوع متجسد، وأعضاء التنااسل هي

دافعة جنسية متعددة، والأيدي المتشبّثة والأقدام المسرعه تناظر الجهود غير المباشرة للإرادة التي تعبّر عنها تلك الحركات. وتماماً مثلاً أن الصورة الإنسانية في عمومها تناظر الإرادة الإنسانية، كذلك فإن البنية الجسمانية للفرد تناظر الإرادة المتعددة صورة فردية، أعني شخصية الفرد؛ ولذلك فإن هذه البنية الجسمانية في مجملها وكل أجزائها تكون ذات طابع مميز ومفعمة بالتعبير. ومن اللافت للنظر تماماً أن بارمنيدس Parmenides قد عبر عن هذا في الأبيات التالية التي اقتبسها أرسسطو (*Metaphysik*, iii, 5) :

”كما يكون لكل امرئ كيان من أوصال مرنة
كذلك يسكن الناس عقل متوافق معها.
لأن عقل كل امرئ وأوصاله متماثلان،
فالذكاء هو المقياس.“⁽³⁾

-21-

من مجمل هذه التأملات، أصبحنا نعرف الآن بطريقة مجردة، ومن ثم بلغة واضحة ومحددة، ما يعرفه كل امرئ بطريقة عيانية، أعني بالإحساس. ومفاد هذه المعرفة أن الإرادة هي الطبيعة الباطنية لوجوده الظاهري، والتي تكشف عن ذاتها له كموضوع للتمثل سواء من خلال أفعاله أو من خلال قوامها الدائم، وهو الجسم. فإن ادته هي أكثر ما يتمثل في وعيه في صورة مباشرة، ولكنها في ذاتها لا

(3) انظر الفصل 20 من المجلد الثاني، وانظر أيضاً كتابي عن الإرادة في الطبيعة *Über den Willen in der Natur* تحت عنواني "الفسيولوجيا" و "علم التشريح المقارن" حيثتناول بتفصيل وعلى نحو تام ما تناولناه هنا بالتلخيص فحسب.

تكون قد اندرجت بكليتها فى صورة التمثيل الذى يقف فيه كل من الموضوع والذات أحدهما فى مواجهة الآخر، بل إنها - على العكس من ذلك - تكشف عن ذاتها لتصبح معروفة بطريقة مباشرة لا يكون فيها تمييز واضح تماماً بين ذات موضوع، إلا أنها تصبح معروفة للفرد ذاته لا في مجلتها، وإنما فقط فى أفعالها الفردية. وإن القارئ الذى يشاركنى الآن الاقتناع بهذا، سيجد أن الإرادة بذاتها تصبح مفتاحاً لمعرفة الماهية الباطنية العميقه لوجود الطبيعة فى مجلتها؛ لأنه ينتقل إلى مشاهدة الإرادة فى كل تلك الظواهر التى لا تتبدى له على نحو ما يتبدى له وجوده الظاهرى من خلال معرفة مباشرة وغير مباشرة كذلك، وإنما تتبدى له فقط من خلال المعرفة المباشرة وحدها؛ ومن ثم تتبدى له بطريقة أحابية الجانب، أي بوصفها تمثلاً فحسب. ولسوف يتبعن القارئ نفس هذه الإرادة، لا فحسب فى تلك الظواهر التى تشبه تماماً وجوده الظاهرى والتى تتجلى فى سائر الناس والحيوانات، وإنما سيقوده مسار التأمل إلى أن يتبعن أيضاً أن القوة التى تولد براجم النبات وبها ينمو، بل القوة التى يتشكل بها البذور، والقوة التى تجذب المغناطيس إلى القطب الشمالي، والقوة التى تشعره بالصدمة عندما تحتك المعادن من أنواع مختلفة ببعضها، وقوه التالف الانتقائى فى عناصر المادة التى تتبدى فى التناقض والتجانب وفي الانفصال والوحدة، بل قوه الجاذبية فى النهاية التى تمارس تأثيرها بشدة فى كل مادة، فتجذب الحجر إلى الأرض، وتجذب الأرض إلى الشمس - أقول إن القارئ سوف يتبعن أيضاً أن هذه القوى لا تختلف إلا من حيث وجودها الظاهرى، ولكنها متماثلة من حيث طبيعتها الباطنية، وسوف يتبعن أن هذه القوى جميعها تتبدى له بوصفها ما يكون معروفاً له بطريقة أكثر مباشرة وعلى نحو أوائق من معرفته بأى شىء آخر، وأنه حينما تجلت هذه القوى فى أوضح صورة فإنها تسمى الإرادة. وهذا التطبيق للمعرفة التأملية هو وحده ما س يجعلنا نكف عن التوقف عند حدود الظاهرة، ويقودنا إلى الشىء فى ذاته *das Ding an sich* (the thing-in-itself). فكل ما يكون تمثلاً، أياً كان نوع هذا التمثيل، وكل ما

يكون موضوعاً، إنما بعد وجوداً ظاهرياً. ولكن الإرادة وحدها تكون شيئاً في ذاته، فهي في ذاتها ليست تمثلاً على الإطلاق، وإنما تكون مختلفة اختلافاً نوعياً تماماً عن هذا التمثال. إنها ما يكون كل تمثيل وكل موضوع وجوداً ظاهرياً بالنسبة لها، أي وجوداً مركباً وتجسداً موضوعياً لها. إنها الجوهر الأكثر عمقاً واللب بالنسبة لكل شيء جزئي، مثلاً ما هي بالنسبة للكل. وهي تظهر في كل قوة عمياء من قوى الطبيعة مثلاً تظهر في كل فعل مدروس من أفعال الإنسان، وليس الاختلاف الكبير بين هذين الأمرين سوى اختلاف في درجة التجلّى، لا اختلاف في الماهية الباطنية لما يتجلّى.

-22-

وإذا كان الشيء في ذاته (ونحن سنبقى على هذا التعبير الكانطي باعتباره صيغة مستقرة) – الذي هو بذاته لا يمكن أبداً أن يكون موضوعاً، من حيث إن كل موضوع إنما يكون مجرد مظاهر أو ظاهرة له – أقول إذا أردنا أن نفكّر موضوعياً في هذا الشيء في ذاته؛ فإننا يجب أن نستمد اسمه ومفهومه من موضوع ما، أي من شيء ما يكون معطى لنا بطريقة موضوعية، وبالتالي من إحدى ظواهره. ولكن لكي يصبح هذا الموضوع الذي يتجلّى فيه الشيء في ذاته مرتكزاً لنفسيرنا، فينبغي ألا يكون شيئاً آخر سوى أشكال ظواهره، أعني أكثرها وضوحاً وأكثرها قابلية للمعرفة المباشرة، وذلك على وجه التحديد هو إرادة الإنسان des Menschen Wille نستخدم هنا فحسب تسمية تفضيلية denominatio a potiori، حيث إنه من خلال تلك التسمية سيكتسب تصور الإرادة اتساعاً لم يبلغه من قبل حتى الآن. حقيقة المعرفة بالمتماطل في الظواهر المختلفة، وبال مختلف في الظواهر المتباينة، هي شرط الفلسفة كما يلاحظ أفلاطون مراراً. ولكننا حتى الآن لم نتعرّف على التماطل بين الماهية الباطنية لأية قوة ناشطة وفاعلة في الطبيعة من جهة، وبين

الإرادة من جهة أخرى؛ ولذلك فإننا لم ننظر إلى الأنواع العديدة من الظواهر على أنها مجرد أنواع مختلفة لنفس الجنس، ونظرنا إليها باعتبارها غير متجانسة. وبالتالي فليست هناك كلمة يمكن أن نجدها لتسمية المفهوم الخاص بهذا الجنس. ولذلك فإني أسمى الجنس [هذا] باسم أهم أنواعه الذي تكون معرفتنا المباشرة به أقرب إلى متناولنا، وتقدمنا إلى المعرفة غير المباشرة بسائر الأنواع الأخرى. ولكن من لا يكون قادرًا على إجراء التوسيع المطلوب في هذا التصور، سيظل متورطًا في سوء الفهم الدائم. إنه لن يفهم دائمًا من كلمة إرادة سوى أنواعها تلك التي قصرنا وصف الكلمة عليها حتى الآن، أي الإرادة الموجهة بالمعرفة، وعلى وجه التحديد تكون موجهة بالد الواقع، بل بالد الواقع المجردة في الواقع الأمر؛ وبذلك فإنها تكشف عن ذاتها بتوجيهه من ملكة العقل.

ولكن هذا- كما قلنا- إنما هو فحسب الظاهرة أو المظهر الأكثر وضوحًا للإرادة. فيجب علينا الآن أن نتبين بوضوح الماهية العميقة لهذا التجلى كما نتبين لفكرنا وتكون معروفة لنا بطريقة مباشرة، ثم ننتقل بعد ذلك إلى الظواهر التي تتجلى فيها نفس هذه الماهية على نحو أضعف وأقل وضوحًا، وبذلك فإننا نحقق التوسيع المطلوب في تصور الإرادة. ولكن في مقابل ذلك سوف يساء فهمي من قبل أي شخص يظن أنه يستوى الأمر في النهاية سواء عبرنا عن الماهية الباطنية لسائر الظواهر بكلمة الإرادة أو بأية كلمة أخرى. فلقد كان من الممكن أن يكون الأمر على هذا النحو لو كان هذا الشيء في ذاته بمثابة شيء ما يمكن أن تستدل فحسب على وجوده، ومن ثم يمكن أن نعرفه فحسب بطريقة غير مباشرة ومجردة. فلو كان الأمر كذلك لأمكننا عندئذ بالتأكيد أن نطق عليه الاسم الذي يحلو لنا؛ فالاسم عندئذ سيكون فحسب بمثابة رمز لكم مجهول. ولكن كلمة إرادة التي سوف تكشف لنا- كما لو كانت كلمة سحرية- عن الماهية العميقة لكل شيء في الطبيعة، لا يمكن على الإطلاق أن تعبّر عنكم مجهول، عن شيء نصل إليه بواسطة الاستدلالات والأقويسة، وإنما هي تعبّر عن شيء ما معروف لنا بإطلاق وبطريقة مباشرة، وإن هذا ليحدث على أفضل نحو، لدرجة أننا نعرف ونفهم ماذا تكون

الإرادة بشكل أفضل من معرفتنا وفهمنا لأى شيء آخر، أيا كان النحو الذي عليه يكون. وحتى الآن، فإن تصور الإرادة لا زال يندرج تحت تصور القوة *Kraft*، وأنا - في مقابل ذلك - أفعل بالضبط عكس ذلك وأريد أن نتصور كل قوة في الطبيعة بوصفها إرادة. ولا يجب أن نتصور هذا الأمر على أنه مسألة جدالية حول كلمات أو مسألة لا طائل من ورائها، بل هو - على العكس من ذلك - أمر ذو دلالة وأهمية قصوى. لأن تصور القوة - شأن كل التصورات الأخرى - تكمن جذوره في معرفة العالم الموضوعي من خلال الإدراك العياني، أي في الظاهرة أو التمثيل الذي منه يُستمد التصور. فهذا التصور تجريد مستخلص من المجال الذي تسوده علاقة العلة بالمعلول، أي من تمثل الإدراك العياني، وهو يشير فحسب إلى الطبيعة السببية للعلة عند النقطة التي لم تعد فيها هذه الطبيعة السببية قابلة للتفسير على الإطلاق بطريقة إتيولوجية، وإنما تصبح بالضرورة افتراضًا مسبقاً لكل تفسير إتيولوجي. وفي مقابل ذلك، فإن تصور الإرادة من بين كل التصورات الممكنة هو التصور الوحيد الذي يكون متأصلاً لا في الظاهرة، ولا في مجرد التمثيل الخاص بالإدراك العياني، وإنما ينشأ وينبع من الوعي المباشر تماماً لدى كل منا. فمن خلال هذا الوعي يعرف كل فرد ويتمثل له في نفس الوقت على نحو مباشر وجوده ذاته في فرديته الخاصة من حيث ماهيته، وبدون أي صورة، حتى وإن كانت صورة الذات والموضوع؛ لأن العارف والمعروف يتطابقان هنا. ولذلك فإننا إذا أرجعنا مفهوم القوة إلى مفهوم الإرادة، فإننا في الواقع الأمر سنكون قد أرجعنا شيئاً ما مجهولاً لدينا إلى شيء ما معروف لدينا، بل في حقيقة الأمر إلى الشيء الوحيد الذي يكون معروفاً لدينا حقاً بطريقة مباشرة وبشكل تام، ومنكون بذلك قد وسعنا نطاق معرفتنا إلى حد كبير للغاية. وفي مقابل ذلك، فإننا إذا أدرجنا مفهوم الإرادة تحت مفهوم القوة، مثلما كان يحدث حتى الآن، فإننا بذلك نتخلى عن المعرفة المباشرة الوحيدة التي تكون لدينا عن الماهية الباطنية للعالم؛ حيث إننا بذلك نجعل هذه المعرفة تتوارى في مفهوم مستخلص بالتجريد من الظاهرة، ولذلك لا يمكننا من خلاله أن نذهب أبداً إلى ما هو أبعد من الظاهرة.

إن الإرادة بوصفها شيئاً في ذاته تختلف تماماً عن الظاهرة التي تتمثلها، وتكون متحررة تماماً من كل صور الظاهرة التي تحول إليها حينما تتجلى؛ ولذلك فإن هذه الصور تتعلق فحسب بتحققها الموضوعي، وتعد دخيلة على الإرادة ذاتها. حتى صورة التمثل الأكثر عمومية - وهي صورة تمثل الموضوع بالنسبة للذات *Subjekt* - لا تتعلق بها، ناهيك عن الصور الأخرى التي تكون تابعة لهذه الصورة، والتي تمثل صيغتها العامة مجتمعة في مبدأ العلة الكافية. وكما نعلم، فإن الزمان والمكان ينتميان إلى هذا المبدأ، وبالتالي تنتمي إليه أيضاً الكثرة التي توجد وتصبح ممكنة فقط من خلالهما. وبهذا الاعتبار الأخير فإني سوف أسمى الزمان والمكان مبدأ الفردية *principium individuationis*، وهو تعريف مستمد من الفلسفة المدرسية القديمة، وأنا أرجو من القارئ أن يضع هذا الأمر نصب عينيه بحيث لا ينساه أبداً. لأنه فقط من خلال الزمان والمكان نجد أن ما يكون واحداً بعينه من حيث ماهيته ومفهومه، يبدو مختلفاً من حيث إنه يمثل كثرة من الأشياء المتواجدة معًا في المكان والمتغيرة في الزمان. وبالتالي فإن الزمان والمكان هما مبدأ الفردية الذي كان مادة لكثير من التدقيقات والمجادلات فيما بين الفلسفه المدرسيين وذلك التي جمعها سوارتس *Suarez* (*Disp. 5, Teil.3*). ويتبين لنا من خلال ما ذكرناه أن الإرادة بوصفها شيئاً في ذاته تقع خارج مجال مبدأ العلة الكافية بكل صوره، وبالتالي فإنها تكون في مجلها بلا سبب، رغم أن كل ظاهرة من ظواهرها تكون خاضعة في مجلها لهذا المبدأ. إضافة إلى ذلك، فإنها تكون خالية من كل كثرة *Vielfheit (plurality)*، رغم أن ظواهرها في الزمان والمكان لا يحصى عددها. إنها بذاتها واحدة، إلا أنها ليست واحدة بالمعنى الذي يكون به موضوع ما موضوعاً واحداً؛ لأن وحدة موضوع ما تكون معروفة فقط على أساس من وجود كثرة ممكنة في مقابلها. كذلك فإن الإرادة تكون واحدة لا بالمعنى الذي يكون به مفهوم ما مفهوماً واحداً؛ لأن المفهوم ينشأ فقط عن طريق التجريد من الكثرة؛ وإنما تكون واحدة باعتبارها ذلك

الذى يقع خارج الزمان والمكان، خارج مبدأ الفردية، أى خارج إمكانية الكثرة. وفقط عندما يصبح كل هذا واضحًا لنا من خلال دراستنا للظواهر والتجليات المختلفة للإرادة، يمكننا عندئذ أن نفهم على نحو تام معنى مذهب كانط فى أن الزمان والمكان والعلية لا تنتمى إلى الشيء فى ذاته وإنما إلى صور معرفتنا فحسب.

إن الطبيعة الlassوبية للإرادة كان يتم إدراكتها بالفعل حينما تتجلى الإرادة فى أوضح صورها، أى فى إرادة الإنسان، ولقد وصفت هذه الإرادة بأنها حرة ومستقلة. ولكن بسبب الطبيعة الlassوبية للإرادة ذاتها كان هناك إغفال للضرورة التى تخضع لها ظاهرة الإرادة أينما تجلت، وكان ينظر إلى الأفعال باعتبارها أفعالاً حرة، فى حين أنها ليست كذلك؛ لأن كل فعل إنسانى ينشأ بمقتضى ضرورة صارمة عن تأثير الدافع على الشخصية. وكما ذكرنا من قبل، فإن كل ضرورة هى علاقة النتيجة بالسبب، ولا شيء آخر سوى ذاك. فمبدأ العلة الكافية هو الصورة العامة لكل ظاهرة، والإنسان فى ممارسته لفعله يكون - شأن كل ظاهرة أخرى - خاصعاً لهذا المبدأ. ولكن لأن الوعى الذاتى يعرف الإرادة بطريقة مباشرة وفي ذاتها، فإن هذا الوعى الذاتى يمكن فيه أيضاً الوعى بالحرية. غير أن الحقيقة التى يتم إغفالها هنا هي أن الفرد، أى الشخص، ليس هو الإرادة من حيث هى شيء فى ذاته، وإنما هو ظاهرة الإرادة، ومن ثم يكون بهذا الاعتبار محدوداً، ومندرجًا فى إطار الظاهرة، أى فى إطار مبدأ العلة الكافية. ومن ثم فإننا نكون بإزاء وضع غريب، وهو أن كل فرد يعتبر نفسه حرًا تماماً بطريقة قلبية، حتى فيما يتعلق بأفعاله الفردية، ويتخيل أنه يمكنه فى أية لحظة أن يت忤ذ أسلوبًا مختلفاً من الحياة، وهو اعتقاد يعنى بالضبط أنه يمكن أن يكون شخصاً مختلفاً. ولكنه بطريقة بعيدة، من خلال التجربة، يكتشف مندهشاً أنه ليس حرًا، وإنما يكون خاصعاً للضرورة؛ وأنه على الرغم من كل قراراته وتأملاته لا يغير من سلوكه، وأنه لا بد منذ بدء حياته وحتى نهايتها أن يتحمل نفس الشخصية التى يدينها هو نفسه، كما لو كان لزاماً عليه أن يؤدي الدور الذى أخذه على عاته حتى نهايته. ولا يمكننى هنا أن

أتبع مناقشة هذه المسألة إلى ما هو أبعد من ذلك، لأن هذه المسألة - باعتبارها أخلاقية - تخص موضعًا آخر من هذا العمل. أما في الوقت الحالى؛ فإننى أود فقط أن أبين هنا أن الإرادة، وإن كانت فى ذاتها بلا سبب، إلا أن ظاهرة الإرادة، بما هى ظاهرة، تكون خاضعة لقانون الضرورة، أى لمبدأ العلة الكافية، حتى إننا قد لا نجد فى الضرورة التى تنشأ عنها ظواهر الطبيعة ما يحول دون أن نتعرف فيها على تجليات الإرادة.

وحتى الآن فإن ما نظرنا إليه باعتباره ظواهر للإرادة، إنما هو فحسب تلك التغيرات التى ليس لها سبب آخر سوى الدافع، أعني التمثال. ولذلك فإن الإرادة فى الطبيعة قد تُسْبَّب للإنسان فحسب، وعلى الأكثر للحيوانات؛ لأن المعرفة أو التمثال - كما ذكرت من قبل فى موضع آخر - هي بالتأكيد الخاصية الأصلية والحصرية التى تميز المملكة الحيوانية. ولكننا نرى على الفور فى غريزة الحيوانات ومهاراتها الآلية أن الإرادة تكون فاعلة أيضًا حينما لا تكون موجهة بأية معرفة⁽⁴⁾. وكون أن الحيوانات لديها تمثلات ومعرفة هو أمر لا أهمية له هنا على الإطلاق؛ لأن الغاية التى تسعى من أجلها بطريقة محددة كما لو كانت دافعًا معروفاً لديها، تبقى مجهولة بالنسبة لها. ولذلك فإن أفعالها التى تحدث بلا دافع فى مضمار هذا السعي، لا تكون موجهة بواسطة التمثال، وتبيّن لنا ابتداء وبكل وضوح كيف تكون الإرادة فاعلة حتى بدون أية معرفة. إن الطائر الذى يبلغ من العمر عاماً واحداً ليس لديه أية فكرة عن البيض الذى من أجله يبني عشاً، والعنكبوت الصغير ليست لديه أية فكرة عن الفريسة التى من أجلها ينسج شبكة من خيوط، وحشرة أسد النمل^(*) ليست لديها أية فكرة عن النملة التى من أجلها تحفر فجوة لأول مرة. ويرقة الخنطُب^(**)

(4) لقد عيننا بتناول تلك المسألة فى الفصل 27 من المجلد الثانى.

(*) (Ameisenlöwe) يرقة حشرة ذات لجنحة شبكيّة، تنشط ليلاً ناصبة شراكها للنمل.

(**) Hirschschröter (stag-beetle) نوع من الخنافس لذكوره فكان طويلاً يشبهان قرون الأيل.

تفرض الخشب محدثة التجويف الذى سوف تتسلخ بداخله متحولة إلى حشرة كاملة، بحيث تضاعف حجم هذا التجويف قياساً على حجمها فى حالة تحولها إلى ذكر مقارنة بحجمها فى حالة تحولها إلى أنثى، وذلك كى يتسنى لها فى الحالة الأولى أن تجد متسعاً لقرنيها، على الرغم من أنها ليس لديها بعد أية فكرة عن تلك القرون. ومن الواضح أن الإرادة تمارس عملها فى مثل هذه الأفعال لدى الحيوانات مثلاً تمارس عملها فى سائر الوجوه الأخرى من نشاط الحيوانات، ولكن الإرادة فى ممارستها لعملها هنا تكون عمياً، فنشاط الإرادة وإن كان مصحوبًا هنا بالمعرفة، إلا أنه لا يكون مستمدًا من تلك المعرفة. وما إن نستبصر تلك الحقيقة التى تبين لنا أن التمثال باعتباره دافعًا ليس شرطاً ضرورياً وجوهرياً لنشاط الإرادة، حتى يمكننا أن نتعرف بسهولة أكبر على فعل الإرادة فى الحالات التى تكون فيها أقل وضوحاً. فنحن، على سبيل المثال، لن نعزز عندنا بناء الواقعية التى يتخذها الحذرون بينما له إلى إرادة دخيلة على الحذرون نفسه موجهة بمعرفة، اللهم إلا بقدر ما يمكننا القول إن البيت الذى نبنيه بأنفسنا يصبح موجوداً بفعل إرادة أخرى غير إرادتنا. كلا، بل إننا سوف نتعرف على كلا البيتين باعتبارهما من عمل الإرادة وقد تجسدت فى كلتا الظاهرتين ممارسة فعلها فيما على أساس من الدوافع، بينما تمارس فعلها فى الحذرون بطريقة عمياً بوصفها اندفاعاً غريزياً توليدياً للخلايا الحية متوجهًا نحو الخارج. وحيث فى أنفسنا نجد الإرادة نفسها تسلك سبيلها على أنحاء شتى بطريقة عمياً، كما هو الحال فى تلك الوظائف لأجسامنا التى لا تكون موجهة بالمعرفة، فى كل ما تقوم به من عمليات حيوية وإنمائية: كالهضم، والدورة الدموية، والإفرازات، والنمو، والتكاثر. وليس أفعال الجسم وحدها، وإنما أيضاً مجمل الجسم ذاته - كما بينما من قبل - يكون ظاهرة للإرادة، للإرادة المتجسدة، الإرادة المتعينة. ولذلك فإن كل ما يحدث فى الجسم لا بد أن يحدث من خلال الإرادة، على الرغم من أن هذه الإرادة لا تكون هنا موجهة بالمعرفة، أى لا تكون متحدة بالدأفع، وإنما تسلك سبيلها بطريقة عمياً بناء على معلومات تسمى فى هذه الحالة بالمتغيرات.

أنى أطلق اسم العلة (reason) - بالمعنى الأضيق لهذه الكلمة - على تلك الحالة من حالات المادة Materie التي حينما تحدث حالة أخرى بمقتضى الضرورة فإنها فى نفس الوقت يجرى عليها تغير يعادل بالضبط ما تحدثه. وهذا ما تعبّر عنه القاعدة التي تقول "إن الفعل ورد الفعل متساويان". إضافة إلى ذلك، فإنه فى حالة وجود علة بالمعنى الدقيق، نجد أن المعلول يزداد بنفس نسبة الازدياد فى العلة؛ ومن ثم فإن المعلول المضاد أو رد الفعل يزداد على نفس النحو أيضاً. وهكذا فإننا ما إن نعلم الكيفية التي تحدث بها عملية ما، حتى يمكننا قياس وحساب المعلول من خلال معرفة درجة كثافة العلة، والعكس صحيح. ومثل هذه العلل - بمسماها الدقيق - تؤثر فيسائر ظواهر الميكانيكا والكيمياء، وهلم جرا، وباختصار تؤثر فيسائر تغيرات الأجسام غير العضوية. وفي مقابل ذلك، فإننى أطلق اسم المثير (stimulus) على تلك العلة التي لا يجرى عليها ذاتها أي رد فعل مناسب مع معلولها، ولا تسير على الإطلاق درجة كثافتها بشكل متوازن مع درجة كثافة المعلول، حتى إن المعلول لا يمكن قياسه من خلالها. وعلى العكس من ذلك، فإن آية زيادة ضئيلة في المثير قد تحدث زيادة كبيرة جداً في المعلول، أو يمكن - بطريقة عكسية - أن تلغى تماماً المعلول الذي كان موجوداً، وهلم جرا. وكل تأثير يقع على الأجسام ذات الكيان العضوي الحي إنما يكون من ذلك النوع. ولذلك فإن كل تغير حقيقي عضوي وحيوي في الجسم الحيواني ينشأ عن مثير، لا عن مجرد علة. ولكن المثير - شأن كل علة ودافع بوجه عام - لا يحدد أبداً سوى المدخل الذي من خلاله تتجلى كل قوّة في الزمان والمكان، لا الطبيعة الباطنية للقوّة التي تتجلى. وبناء على استدلالنا السابق، فإننا نتعرّف على هذه الطبيعة الباطنية بوصفها إرادة، ونحن نعزّز لهذه الإرادة كل التغيرات اللاواعية والواعية في الجسم. إن المثير يكفل الواسطة، ويشكل نقطة الانتقال، بين الدافع - وهو العلية التي مرّت من خلال المعرفة - والعلة بمعناها الأضيق. وفي حالات معينة يكون المثير أقرب إلى الدافع، ويكون أحياناً أقرب إلى العلة، ومع ذلك يمكن دائماً تمييزه عنهما. وهكذا فإن ارتفاع السائل النباتي في النبات - على سبيل المثال - يحدث

نتيجة لمثير، ولا يمكن تفسيره ابتداء من مجرد العلل على أساس من قوانين الهيدروليكا [علم السوائل المتحركة] أو الأنابيب الشعرية، ومع ذلك فإن هذه القوانين تعصده، وهو يقترب إلى حد بعيد من التغير السببي الحالص. ومن ناحية أخرى، نجد أن حركات نبات *Mimosa* ونبات *Hedysarum gyrans*^(*) على الرغم من أنها تتبع أيضاً المثيرات فحسب، فإنها تكون شبيهة تماماً بتلك الحركات التي تتبع الدوافع، وتبدو غالباً على أنها تزيد الانتقال [إلى مجال الدافع]. وانقباض إنسان العين مع ازدياد الضوء يحدث بناء على مثير، ولكنه يتحول إلى حركة مبنية على دافع؛ وهذه الحركة تحدث لأن الضوء المبهر سيؤثر على شبكة العين تأثيراً مؤلماً، ولتحاشى ذلك فإننا نقبض إنسان العين. وحدوث انتصاب القضيب هو دافع، من حيث إنه يكون تمثلاً، ومع ذلك فإنه يحدث بمقتضى الضرورة بناء على مثير، وبعبارة أخرى يمكن القول إنه لا يمكن مقاومته، إذ يجب إقصاؤه [كتمثال] عن هذا المثير، كيما يمكن إخماده. وهذا هو ما يحدث أيضاً في حالة الموضوعات الباعثة على الغثيان والتي تثير الرغبة في القيء. وبذلك تكون قد درسنا لتونا غريزة الحيوانات باعتبارها رابطة فعلية من نوع مختلف تماماً بين الحركة بناء على مثيرات، والفعل الذي يحدث بناء على دافع معروف. وربما يستهوينا الآن النظر في مسألة التنفس باعتبارها رابطة أخرى من هذا النوع. لقد كان هناك جدال حول ما إذا كان التنفس ينتمي إلى الحركات الإرادية أو إلى الحركات اللاإرادية، أى إذا ما كان ينشأ عن دافع أم مثير؛ وربما أمكن تفسيره تبعاً لذلك باعتباره شيئاً ما يقع فيما بينهما. لقد أكد مارشال هول *Marshall*

(*) الاسم الشائع لهذا النوع من النبات هو *Semaphor plant* بناء على حركته التي تشبه حركة إشارات السيمافور، ويسمى أيضاً بالنبات الراقص. وقد اعتبرت حركة أوراقه وفروعه في اتجاه الشمس دليلاً على وجود روح فيه.

(**) نبات معروف بحركته النباتية في المساء؛ إذ تطوى أوراقه وتختلي، لتنفتح مع شروق الشمس، كما أن أوراقه تطوى عند حدوث مثيرات أخرى: كالحرارة واللمس والهز، وهو يشبه النبات المصري المعنى بالعامية "الست المبتيبة" الذي ترتبط حركته أيضاً بضوء الليل والنهار.

أن التنفس (*On the Diseases of the Nervous System, 293 seq.*) Hall وظيفة مزدوجة المصدر؛ لأنها تكون جزئياً واقعة تحت تأثير الأعصاب المخية (الإرادية)، وتكون جزئياً واقعة تحت تأثير الأعصاب الشوكية (اللا إرادية). ومع ذلك، فلابد لنا في النهاية أن نصنف التنفس في إطار تجليات الإرادة التي تنشأ عن دافع؛ لأن الدوافع الأخرى - أعني مجرد التمثيلات - يمكن أن تحمل الإرادة على كبح التنفس أو تسارعه، ومن الواضح لنا هنا - كما هو الشأن في كل فعل إرادى آخر - أن المرء يمكنه أن يمتنع عن التنفس كلية وأن يختنق إرادياً. والواقع أننا يمكن أن نفعل هذا في اللحظة التي يؤثر فيها دافع آخر على الإرادة بقوة بالغة كافية لأن يجعل الإرادة تتغاضى عن الحاجة الملحة للهواء. ووفقاً لرواية البعض يفترض أن يكون ديوجين قد أنهى حياته بالفعل بهذه الطريقة (Diogenes F.B. 76 (Laërtius, V1, 76) وقد ذكر الزنوج أيضاً أنه قد فعل ذلك (Osiander, *Über den Selbstmord* [1813], S. 170 - 180 في هذا الأمر مثلاً ساطعاً على تأثير الدوافع المجردة، أعني على سطوة المشيئة العقلانية حقاً على المشيئة الحيوانية الخالصة. والقول إن التنفس يكون على أيام حال مشروطاً في جانب منه بالنشاط المخي، هو قول يشهد بصحته أن حمض البروسيك يسبب الموت بأن يشل ابتداء المخ؛ وبالتالي فإنه بطريقة غير مباشرة يوقف التنفس. أما إذا أمكن الإبقاء بطريقة اصطناعية على التنفس إلى أن يزول التأثير المخدر، فلن يحدث الموت عندئذ. ويمكن أن نلاحظ هنا بشكل عارض أن التنفس يقدم لنا أوضاعاً مثلاً على أن الدوافع تمارس فعلها بنفس القدر من الضرورة الذي يكون في فعل المثيرات والعلل الخالصة في أضيق معانيها، وأنه يمكن إبطال مفعولها من خلال دوافع مضادة، تماماً مثلما أن الضغط يمكن تحبيده من خلال ضغط مضاد. ذلك أنه في حالة التنفس يكون توهمنا لقدرتنا على الامتناع عن التنفس أضعف من أن يقارن بتوهمنا لقدرتنا في حالة الحركات الأخرى التي تنشأ عن دوافع؛ لأن الدافع في حالة التنفس يكون ملحاً للغاية، وقربيناً مما يشكل لصيق، ويكون إشباعه ميسوراً تماماً نظراً لأن العضلات التي تعمل على تحقيقه لا تكل

بطبيعتها، ولا يعوق عملها شيء عادةً، وتكون العملية في مجلها مدعومة بأكثر العادات تأصلاً لدى الفرد. ومع ذلك، فإن كل الدوافع تعمل في الحقيقة وفقاً لنفس الضرورة. والمعرفة بأن الضرورة تسرى على الحركات الناشئة عن دوافع والحركات الناشئة عن مثيرات، سوف تتيح لنا أن نفهم على نحو أيسر أنه حتى ذلك الذي يحدث في الجسم العضوي بناءً على مثيرات، ويكون خاصعاً تماماً للقانون، إنما يكون أيضاً، من حيث طبيعته الباطنية - إرادة. فالإرادة - لا في ذاتها بالطبع، وإنما في سائر ظواهرها - تكون خاضعة لمبدأ العلة الكافية، وبعبارة أخرى تكون خاضعة للضرورة⁽⁵⁾. وببناء على ذلك، فلن نحصر أنفسنا هنا في إطار التعرف على الحيوانات بوصفها ظواهر للإرادة، سواء من حيث أفعالها أو من حيث مجمل وجودها، وهيئتها، وبنائها، وإنما سنوسع من رؤيتنا بحيث نطبق على النبات أيضاً تلك المعرفة المباشرة بمحاهية الأشياء التي توهم لنا وحدنا. إن كل حركات النبات تنشأ عن مثيرات؛ لأن غياب المعرفة وغياب الحركات الناشئة عن دوافع - والتي تكون مشروطة بتلك المعرفة - هو ما يشكل الاختلاف الجوهرى الوحيد بين الحيوان والنبات. ولذلك فإن ما يتبدى لمنحنانا بوصفه مجرد حياة نباتية، أي بوصفه قوة ملحة عمياً، سوف تنظر إليه - من حيث طبيعته الباطنية في حد ذاته - على أنه إرادة، وسوف نتعرف عليه باعتباره نفس الشيء الذي يشكل أساس وجودنا الظاهري الذي يعبر عن نفسه في أفعالنا، وأيضاً في مجمل وجود جسمنا ذاته.

ولا يبقى علينا سوى أن نتخد الخطوة الأخيرة، أعني توسيع منهجنا في النظر إلى الأشياء بحيث يمتد ليشمل كل تلك القوى في الطبيعة، التي تمارس فعلها وفقاً

(5) لقد تحققت تماماً من تلك المعرفة في مقالى عن حرية الإرادة الذي أتناول فيه بالتفصيل العلاقة بين العلة والمثير والدافع (انظر كتابي المشكلات الأساسية لعلم الأخلاقى *Die Grundprobleme der Ethik* صفحات 30 - 44 ، وانظر الطبعة الثانية، صفحات 41 - 29).

لقوانين عامة ثابتة تخضع لها حركات كل تلك الأجسام التي تكون خالية تماماً من الأعضاء، ولا تكون لديها أية حساسية للمثيرات، ولا أية معرفة بالد الواقع. ولذلك يجب علينا أيضاً أن نستعمل هنا المفتاح اللازم لفهم الطبيعة الباطنية للأشياء - وهو المفتاح الذي لا يوهب لنا إلا من خلال معرفتنا بطبعتنا الباطنية - لأجل فهم ظواهر العالم اللاعضوي التي تعد أكثر الظواهر بعداً عنا. ولنتأمل الآن بانتباه ونلاحظ الاندفاع القوى الذي لا يقاوم والذى به تتحرر كتل الماء من على إلى أسفل، والإصرار والتصميم الذي به يرتد المغناطيس دائماً إلى القطب الشمالي، والرغبة العارمة التي بها ينجذب الحديد إلى المغناطيس، والعاطفة المتاججة التي بها يندفع قطباً التيار الكهربائي ليتحدا ببعضهما من جديد، والتي يزداد لهيبها - كما هو الحال في الرغبات البشرية المتاججة - حينما يعترضها عائق. ولننظر في السرعة والفجائية التي بها يتشكل البلور على ذلك النحو من الانظام في الهيئة التي يتبدى عليها؛ فمن الواضح أن هذا ليس سوى اندفاع محدد تماماً ومحكم بدقة، يتم كبح جماحه وتنبيه في هيئة صلبة من خلال عملية التبلور. ولنلاحظ عملية الانتقال التي من خلالها تدفع الأجسام بعضها بعضاً وتتجذب بعضها إلى بعض، تتحدد وتتفصل، بينما تترك وشأنها في الحالة السائلة متخرجة من قيود الصلابة. وأخيراً، فإننا نشعر على نحو مباشر وفورى كيف أن الحمل الذي يقييد جسمنا يفعل جاذبيتها للأرض، يضغط ويُنقل باستمرار هذا الجسم في سعيه وراء ميله الوحيد. إذا لاحظنا كل ذلك، فلنحتاج إلى بذل جهد كبير من التخيل كى نتعرّف مرة أخرى على طبيعتنا الباطنية، حتى عندما تتبدى على مسافة بعيدة للغاية منا. إن تلك الطبيعة الباطنية هي ذلك الذي يسعى فيما نحو بلوغ غاياته مستعيناً بضوء المعرفة، ولكنها هنا تكون في أضعف تجلياتها، ساعية فحسب سعيّاً أعمى بأسلوب باهت، وعلى نحو واحد لا يتبدل. ومع ذلك، فلأن هذه الطبيعة الباطنية واحدة أينما كانت؛ كان من الضروري أن تحمل في كلتا الحالتين اسم الإرادة - تماماً مثلما أن بصيص الضوء الأول من الفجر يشارك شعاع شمس منتصف الظهرة في أن كليهما يحملان اسم ضوء الشمس. ذلك أن كلمة إرادة

تشير إلى ما يكون وجوداً في ذاته [أى الطبيعة الباطنية] بالنسبة لكل شيء في العالم، والتب الوحيد لكل ظاهرة.

ومع ذلك، فإن بعد القصى، وفي واقع الأمر وهم الاختلاف التام بين ظواهر الطبيعة الاعضوية من جهة وبين الإرادة من جهة أخرى - وهي الإرادة التي ندركها بوصفها الحقيقة الباطنية لوجودنا الخاص - إنما ينشأ أساساً عن التضاد الكائن بين خضوع محدد تماماً للقانون في أحد نوعي هذه الظواهر، وتحكم عشوائي واضح في النوع الآخر؛ لأنه في حالة الإنسان تفاصح الفردية عن نفسها بقوة؛ فكل امرئ له شخصيته الخاصة به، وبالتالي فإن نفس الدافع لا يكون له نفس التأثير على الجميع، وهناك ألف من الملابس الصغرى التي تجد متسعًا لها في المجال الواسع من المعرفة لدى فرد ما، في حين تبقى مجهولة لدى الآخرين - هناك ألف من هذه الملابس يمكنها أن تغير من تأثير هذا الدافع على الفرد. ولهذا السبب، فإن الفعل لا يمكن أن يكون محدوداً مسبقاً من جهة الدافع وحده، حيث إن هناك عاملًا آخر يكون مفتقداً في هذا الشأن، أعني التعرف الدقيق على الطابع الفردي وعلى المعرفة المصاحبة لذلك الطابع. وفي مقابل ذلك، فإن ظواهر قوى الطبيعة تعبر عن الطرف المضاد في هذا الشأن. فهي تعمل وفقاً لقوانين عامة، دون انحراف عن مسارها، ودون فردية، وبناءً على ملابسات متجلية بشكل صريح، وتكون خاضعة لتحديد مسبق دقيق للغاية؛ ونفس القوة الواحدة من قوى الطبيعة تتجلى بذاتها في الملابس من ظواهرها على نفس النحو تماماً. ولتفسير تلك المسألة، وللبرهنة على هوية الإرادة الواحدة غير القابلة للانقسام في سائر ظواهرها شديدة التنوع، في ظواهرها الأكثر ضعفاً وظواهرها الأكثر قوة؛ يجب علينا في المقام الأول أن ندرس العلاقة بين الإرادة بوصفها شيئاً في ذاته وبين وجودها الظاهري، أي العلاقة بين العالم بوصفه إرادةً والعالم بوصفه تمثلاً.

فسوف يهين لنا هذا أفضـل السـبل المؤدية إلى فـحص أكثر شـمولاً ودقة لمـجمل المـوضـوع الـذـي نـتناولـه في هـذا الـكتـاب الثـانـي⁽⁶⁾.

-24-

لقد تعلمنا من كـانـطـ العـظـيمـ أنـ الزـمانـ وـالـمـكـانـ وـالـعـلـيـةـ تـكـونـ مـاـثـلـةـ فـيـ وـعـيـناـ - وـفـقاـ لـنـظـامـ مـعـيـنـ تـخـضـعـ تـمـاماـ لـهـ، وـبـسـائـرـ صـورـهاـ المـمـكـنةـ - بـشـكـلـ مـسـتـقـلـ تـمـاماـ عـنـ الـمـوـضـوعـاتـ الـتـىـ تـنـظـهـرـ فـيـهاـ وـتـشـكـلـ مـحـتوـاهـاـ، أوـ لـنـقـلـ بـعـبـارـةـ أـخـرىـ إـنـتـاـ يـمـكـنـ أـنـ تـلـتـمـسـهـاـ سـوـاءـ بـدـأـنـاـ مـنـ الـذـاتـ أـوـ مـنـ الـمـوـضـوعـ. وـلـذـكـ فـيـهـ يـسـتـوـىـ أـنـ يـمـكـنـ أـنـ تـلـتـمـسـهـاـ سـوـاءـ بـدـأـنـاـ مـنـ الـذـاتـ أـوـ حـدـسـ الـذـاتـ أـوـ كـيـفـيـاتـ الـمـوـضـوعـ مـنـ حـيـثـ هـوـ مـوـضـوعـ (وـهـذـاـ مـاـ يـسـمـيـهـ كـانـطـ بـالـظـاهـرـةـ)؛ وـبـكـلـمـةـ أـخـرىـ نـسـمـيـهـاـ تـمـثـلـاـ. وـيـمـكـنـنـاـ أـيـضـاـ أـنـ تـنـظـرـ إـلـىـ هـذـهـ الصـورـ باـعـتـارـهـاـ الـحدـ الـفـاـصـلـ الـذـيـ لـاـ يـتـجـزـأـ بـيـنـ الـمـوـضـوعـ وـالـذـاتـ. وـلـذـكـ فـيـنـ كـلـ مـوـضـوعـ يـجـبـ بـالـطـبـعـ أـنـ يـظـهـرـ فـيـهـ، وـلـكـنـ الـذـاتـ- الـتـىـ تـكـونـ مـسـتـقـلـةـ عـنـ الـمـوـضـوعـ الـذـيـ يـظـهـرـ - تـمـتـأـكـ هـذـهـ الصـورـ وـتـجـاـزوـرـهـاـ بـشـكـلـ تـامـ. وـلـكـنـ إـذـاـ لـمـ تـكـنـ الـمـوـضـوعـاتـ الـتـىـ تـنـظـهـرـ فـيـ تـلـكـ الصـورـ مـجـرـدـ أـوـهـامـ بـلـ مـضـمـونـ، وـكـانـ لـهـ مـعـنـىـ، فـلـاـ بـدـ إـذـنـ أـنـ تـشـيرـ هـذـهـ الـمـوـضـوعـاتـ إـلـىـ شـيـءـ مـاـ، أـىـ يـجـبـ أـنـ تـكـونـ تـعـبـيرـاـ عـنـ شـيـءـ مـاـ، شـيـءـ مـاـ لـاـ يـكـونـ مـوـضـوعـاـ مـثـلـهـ، أـىـ لـاـ يـكـونـ تـمـثـلـاـ أـوـ شـيـئـاـ مـاـ يـوـجـدـ فـحـسبـ بـطـرـيـقـةـ نـسـبـيـةـ، أـعـنـيـ بـالـنـسـبـةـ لـذـاتـ. فـعـلـىـ الـعـكـسـ مـنـ ذـلـكـ، يـجـبـ أـنـ تـشـيرـ هـذـهـ الـمـوـضـوعـاتـ إـلـىـ شـيـءـ مـاـ يـوـجـدـ بـدـوـنـ ذـلـكـ الـاعـتـمـادـ عـلـىـ شـيـءـ مـاـ يـقـفـ فـيـ مـوـاجـهـتـهـ باـعـتـارـهـ شـرـطاـ

(6) انظر الفصل 23 من المجلد الثاني، وانظر أيضـاـ فـيـ عـمـلـيـ عنـ الإـرـادـةـ فـيـ الطـبـيـعـةـ Über den Willen in der Natur الفـصـلـ الـوارـدـ فـيـهـ بـعـنـوانـ "قـسـيـولـوجـيـاـ النـباتـ"ـ وـالـفـصـلـ الـوارـدـ فـيـهـ بـعـنـوانـ "علمـ الـفـلـكـ الطـبـيـعـيـ"ـ، وـهـوـ مـاـ يـعـدـ عـلـىـ أـهـمـيـةـ قـصـوـيـ بالـنـسـبـةـ لـلـبـ مـذـهـبـيـ فـيـ المـيـتـافـيـزـيـقاـ.

ضروريًا له، وبدون الاعتماد على الصور التي يظهر عليها ذلك الشيء؛ وبعبارة أخرى يمكن القول إن هذه الموضوعات يجب أن تشير إلى شيء ما لا يكون تمثلاً وإنما يكون شيئاً في ذاته. وبناءً على هذا، فإن هناك إمكانية على أية حال لطرح السؤال التالي: هل تلك التمثيلات، تلك الموضوعات، تعد شيئاً ما أكثر وأبعد من كونها تمثيلات، أى موضوعات بالنسبة لذات؟ وإذا كان الأمر كذلك، فماذا عساها أن تكون تلك التمثيلات بهذا المعنى؟ ما هو ذلك الجانب الآخر منها الذي يكون مختلفاً كلياً من حيث النوع عن التمثال؟ ما هو الشيء في ذاته das Ding an sich؟ لقد كانت إجابتنا هي: الإرادة der Wille؛ ولكنني سوف أدع مؤقتاً هذه الإجابة جانبًا.

مهما يكن الشيء في ذاته، فقد كان كأنط على صواب حينما انتهى إلى القول بأن الزمان والمكان والعلية (التي تناولناها فيما بعد باعتبارها صوراً لمبدأ العلة الكافية، ذلك المبدأ الذي يمثل الصيغة العامة لصور الظاهرة) ما كان لها أن تكون من خواص الشيء في ذاته، فليس بمقورها أن تتحقق به إلا بعد أن يصبح - وطالما يصبح - تمثلاً، أى أنها بعبارة أخرى تتنمى فحسب إلى ظاهرته أو مظهره، لا إليه في ذاته. فحيث إنها [أى الزمان والمكان والعلية] تقع تماماً في نطاق معرفة الذات التي تتشكل إنشاء بشكل مستقل عن أي موضوع، فلا بد أن تكون مقيدة بمحاجل الوجود من حيث هو تمثل، لا بذلك الذي يصير تمثلاً [الشيء في ذاته]. فهي بالضرورة تكون بمثابة صورة التمثال بما هو كذلك، ولا تكون بمثابة خواص تتعلق بذلك الذي اتخذ تلك الصورة. وهي يجب أن تكون معطاة سلفاً مع التقابل الصربيج بين الذات والموضوع (كما يوجدان في الواقع لا التصور)؛ وبالتالي فإنها بالضرورة ليست سوى التحديد الدقيق لصورة المعرفة بوجه عام، التي يكون هذا التقابل ذاته هو أعم تحديداً لها. غير أن ما يكون في الظاهرة، أى في الموضوع، مشروطاً بدوره بالزمان والمكان والعلية، بما أنه لا يمكن تعلمه إلا من خلالها، وأعني به الكثرة التي توجد من خلال التجاور والتوكال، والتغير والديمومة اللتين توجدان من خلال قانون العليّة، والمادة التي لا يمكن أن تصبح متمثلاً إلا

بافتراض العلية، وفي النهاية كل شيء أيضاً مما لا يمكن تمثيله إلا بواسطة الزمان والمكان والعلية- كل هذا في مجلمه لا ينتمي في الحقيقة إلى ما يظهر هناك، أي إلى ما أصبح متخدًا صورة التمثال، وإنما ينتمي إلى هذه الصورة نفسها. ولكن ما يكون في الظاهرة- على العكس من ذلك- غير مشروط بالزمان والمكان والعلية، فلا يمكن إحالته إليها، ولا يمكن تفسيره وفقاً لها- إنما هو على وجه الدقة ذلك الذي فيه يصبح الشيء الذي يظهر، أي الشيء في ذاته، متجلياً بطريقة مباشرة. ويتربّ على ذلك أن ما يكون مؤهلاً على أكمل وجه لأن يكون معروفاً، أي بعبارة أخرى يكون مؤهلاً على أكمل وجه لأن يكون واضحاً ومتميزاً وقابلً لسرير غوره على أتم نحو- هو أمر ينتمي بالضرورة إلى ما يخص المعرفة بما هي معرفة *Erkenntnis* als solche؛ ومن ثم ينتمي إلى صورة المعرفة *Form der Erkenntnis*، ولا ينتمي إلى ذلك الذي ليس بذاته تمثلاً *an sich nicht Vorstellung* موضوعاً، وإنما أصبح قابلاً للمعرفة فقط من خلال دخول هذه الصور عليه، أي أصبح تمثلاً أو موضوعاً. ومن ثم، فإن ذلك الذي يعتمد بذاته على كونه معروفاً، أي على كونه في عمومه وبذاته تمثلاً (وليس على ما يصبح معروفاً، وصار بذلك فحسب تمثلاً)؛ وبالتالي فإنه ينتمي دونما أفضليّة على غيره إلى كل ما يمكن معروفاً، وعلى هذا الأساس يمكن التفاسه حينما نبدأ من الذات، تماماً مثلما يمكن التفاسه حينما نبدأ من الموضوع- إن ذلك وحده هو ما سوف يكون قادرًا على أن يكفل لنا دونما تحفظ معرفة كافية وشاملة تكون واضحة إلى أبعد مدى. ولكن ذلك لا يمكن إلا في تلك الصور الخاصة بكل ظاهرة تكون على وعي بها بطريقة قبلية، ويمكن صياغتها عموماً كتعبير عن مبدأ العلة الكافية. صور هذا المبدأ المرتبطة بالمعرفة التي تحدث من خلال الإدراك (والتي نفهم هنا بها على وجه الحصر) هي الزمان والمكان والعلية. ومجمل الرياضيات البحتة والعلم الطبيعي الخالص المؤسس على نحو قبلي- تكون مبنية على هذه الصور وحدها. ولذلك فإن المعرفة في هذه العلوم وحدها لا تلقى غموضاً، ولا تواجه ما لا يُسرِّر غوره Unergründliche (the unfathomable). (ذلك الذي يكون بلا سبب، أعني الإرادة)، أي ذلك الذي لا يمكن استنباطه من غيره. وبهذا الاعتبار، فقد أراد كانت،

كما ذكرنا من قبل، أن يصف تلك الفروع من المعرفة - علاوة على المتنطق - بأنها العلم على وجه الخصوص وعلى وجه الحصر. وفي مقابل ذلك، فإن هذه الفروع من المعرفة لا تظهر لنا شيئاً سوى مجرد الارتباطات والعلاقات بين تمثل ما وتمثل آخر، أي تظهر لنا شكلاً بلا أي مضمون. فكل مضمون نستمد منه، أي كل ظاهرة تملأ تلك الأشكال، إنما تتطوى على شيء ما لم يعد قابلاً للمعرفة بشكل تام من حيث مجمل طبيعته، شيء ما لم يعد قابلاً للتفسير بكليته من خلال شيء ما آخر، وهكذا فإنه يكون شيئاً ما بلا سبب، تفتقد عنده المعرفة برهانها وكل وضوحاها. ولكن ذلك الشيء الذي تتأبى طبيعته على الاستقصاء، إنما هو على وجه الدقة الشيء في ذاته، ذلك الذي لا يكون في جوهره تملأ، ولا يكون موضوعاً للمعرفة، وإنما يصبح معروفاً فقط عندما يتخذ تلك الصورة. غير أن الصورة تكون في الأصل دخيلة عليه، إذ لا يمكنها أبداً أن تتوحد بذلك الذي لا يمكن أبداً إحالته إلى مجرد صورة، وحيث إن هذه الصورة هي مبدأ العلة الكافية، فإن ذلك الشيء وبالتالي لا يمكن أبداً سبر غوره بشكل تام. ولذلك فإذا كانت الرياضيات تقدم لنا معرفة شاملة بذلك الذي يمثل في مجال الظواهر الكم والوضع والعدد، وباختصار العلاقة المكانية والزمانية، وإذا كانت الإتيولوجيا تطلعنا بشكل تام على الشروط المطردة التي بموجبها تظهر في الزمان والمكان الظواهر بكل تحدياتها - إلا أن هذه العلوم، على الرغم من ذلك كله، لا تطلعنا سوى على السبب الذي يؤدي في كل حالة من الحالات إلى ظهور ظاهرة ما محددة في ذلك الوقت هنا، وفي ذلك المكان الآن، ومن ثم فإننا لا يمكن أبداً أن نستعين بها على النفاذ إلى الطبيعة الباطنية للأشياء. إذ يبقى هناك شيء ما لا يمكن أن يتجرأ عليه أي تفسير، وإنما يفترضه مسبقاً فحسب، أعني قوى الطبيعة، تلك الأسلوب المحدد الذي به تعمل الأشياء، تلك **الكيفية** *Qualität* والطبيعة المميزة لكل ظاهرة، تلك التي تكون بلا سبب **die Grundlose**، والتي لا تعتمد على صورة الظاهرة، أي لا تعتمد على مبدأ العلة الكافية، تلك الطبيعة التي تعد هذه الصورة ذاتها دخيلة عليها، إلا أنها بعد أن اتخذت تلك الصورة، فإنها تبدو الآن معتمدة على ذلك القانون الخاص بمبدأ العلة الكافية. غير أن هذا القانون لا يحدد سوى ظهور الظاهرة، لا

ذلك الذى يظهر، فهو يحدد فحسب كيف تكون الظاهرة، لا لماذا تكون، أى أنه يحدد صورتها لا مضمونها. فالmekanika والفيزياء والكيمياء تعلمـنا القواعد والقوانين التـى تعمل وفقاً لها قوى الانفاذية والجانبية والصلابة والсиولة والتـامـسـك والمرـونـة والحرارة والضـوء وتـالـفـ العـانـصـرـ والـمـغـناـطـيسـيـةـ والـكـهـرـيـةـ.. إلـخـ، أـىـ أنها بـعـارـةـ أـخـرىـ تـلـمـعـناـ القـاعـدـةـ وـالـقـانـونـ الـذـىـ تـرـاعـيـهـ هـذـهـ القـوىـ عـنـدـمـاـ تـبـاشـرـ عـلـمـهـاـ فـىـ المـكـانـ وـالـزـمـانـ فـىـ كـلـ حـالـةـ. وـمـهـماـ كـانـ مـاـ يـمـكـنـ أـنـ نـفـعـلـهـ، فـإـنـ هـذـهـ القـوىـ ذاتـهاـ تـظـلـ خـصـائـصـ خـفـيـةـ *qualitates occultae*؛ لأنـ الشـىـءـ فـىـ ذاتـهـ عـلـىـ وـجـهـ التـحـدـيدـ هوـ ماـ يـظـهـرـ تـلـكـ الـظـواـهـرـ مـنـ خـلـالـ تـجـلـيهـ. إـنـهـ مـخـتـلـفـ تـامـاـ عـنـ الـظـواـهـرـ ذاتـهاـ، إـلاـ أـنـهـ مـنـ حـيـثـ تـجـلـيهـ يـكـونـ خـاصـيـاتـ تـامـاـ لـمـبـداـ الـعـلـةـ الكـافـيـةـ باـعـتـارـهـ صـورـةـ التـمـثـيلـ، وـلـكـنـ بـذـاتـهـ لـاـ يـمـكـنـ إـحـالـتـهـ إـلـىـ هـذـهـ الصـورـةـ؛ وـمـنـ ثـمـ لـاـ يـمـكـنـ تـفـسـيرـهـ تـفـسـيرـاـ إـنـتـيـلـوـجـيـاـ بـشـكـلـ تـامـ، أـىـ لـاـ يـمـكـنـ سـبـرـ غـورـهـ بـشـكـلـ كـلـىـ وـنـهـائـىـ. حـقـاـ إـنـهـ يـكـونـ فـىـ مـجـمـلـهـ قـابـلـاـ لـلـفـهـمـ طـالـمـاـ كـانـ مـتـخـذـاـ هـذـهـ الصـورـةـ، أـىـ طـالـمـاـ كـانـ ظـاهـرـةـ، وـلـكـنـ طـبـيعـتـهـ الـبـاطـنـيـةـ لـاـ يـمـكـنـ تـفـسـيرـهـاــ وـلـوـ حـتـىـ بـالـقـدـرـ الـيـسـيرــ مـنـ خـلـالـ كـوـنـهـ قـابـلـاـ لـلـفـهـمـ مـنـ حـيـثـ صـورـتـهـ. وـلـذـكـ فـإـنـهـ كـلـمـاـ زـادـ قـدرـ الـضـرـورةـ فـىـ الـعـرـفـةـ، زـادـ فـيـهـاـ قـدـرـ مـاـ لـاـ يـمـكـنـ التـفـكـيرـ فـيـهـ أـوـ تـمـثـلـهـ إـلـاـ مـنـ خـلـالـ الإـدـرـاكـ الـعـيـانـيـ، كـمـاـ هـوـ الـحـالـ فـىـ الـعـلـاقـاتـ الـمـكـانـيـةـ عـلـىـ سـبـيلـ المـثـالـ؛ وـمـنـ ثـمـ فـكـلـمـاـ كـانـتـ الـمـعـرـفـةـ أـكـثـرـ وـضـوـحاـ وـمـدـعـاهـ لـلـرـضـىـ، قـلـ قـدـرـ وـاقـعـيـتـهـ أـوـ مـحـتوـاهـاـ الـمـوـضـوعـىـ الـصـرـفــ وـالـعـكـسـ صـحـيـحـ، فـكـلـمـاـ زـادـ فـيـهـاـ قـدـرـ الـعـارـضـ الـصـرـفــ، وـزـادـ قـدـرـ اـنـطـبـاعـهـاـ فـيـنـاـ باـعـتـارـهـاـ مـعـطـاهـ تـجـرـيـبـيـاـ فـحـسـبـ، زـادـ قـدـرـ مـاـ فـيـهـاـ مـوـضـوعـيـةـ وـوـاقـعـيـةـ حـقـيقـيـةـ، وـزـادـ فـيـهـاـ فـيـ الـوقـتـ نـفـسـهـ مـاـ يـنـدـعـ عنـ التـفـسـيرـ، وـبـعـارـةـ أـخـرىـ زـادـ فـيـهـاـ قـدـرـ مـاـ لـاـ يـمـكـنـ أـنـ يـسـتمـدـ مـنـ أـىـ شـىـءـ آخـرـ أـبـعـدـ مـنـهـ.

ولـاـ شـكـ أـنـ الإـنـتـيـلـوـجـيـاـ كـانـتـ تـسـعـىـ فـىـ كـلـ زـمـانــ غـافـلـةـ عـنـ هـدـفـهـاـ الـحـقـيقـىــ إـلـىـ رـدـ كـلـ حـيـاةـ عـضـوـيـةـ إـلـىـ الـكـيـمـيـاءـ أوـ الـطـاـقةـ الـكـهـرـبـائـيـةـ، وـرـدـ كـلـ كـيـمـيـاءـ بـدـورـهــ أـعـنـىـ كـلـ خـاصـيـةـ كـيـمـيـائـيـةــ إـلـىـ عـلـمـيـةـ مـيكـانـيـكـيـةـ (أـىـ إـلـىـ التـأـثـيرـ الـذـىـ يـحـدـثـ مـنـ خـلـالـ تـشـكـيلـ الذـرـاتـ)، وـرـدـ هـذـهـ الـعـلـمـيـةـ بـدـورـهـاـ حـيـنـاـ إـلـىـ الـمـوـضـوعـ الـحـاـمـلـ لـهـاـ، أـعـنـىـ إـلـىـ اـرـتـبـاطـ الزـمـانــ بـالـمـكـانــ الـذـىـ يـجـعـلـ الـحـرـكـةـ مـمـكـنـةـ، وـرـدـهـاـ

حينما آخر إلى موضوع الهندسة الخالصة، أعني الوضع في المكان (على نحو يشبه تقريباً الطريقة الهندسية الخالصة التي بها تستربط بشكل صحيح تصغير معلول ما على أساس من مربع المسافة ونظرية الرؤافع). والهندسة يمكن ردها في النهاية إلى الحساب الذي يعد - بسبب بعده الواحد - أكثر صور مبدأ العلة الكافية معقولية وقابلية للفهم وقابلية للتفسير بشكل تام. ومن الأمثلة على هذا المنهج المشار إليه هنا بوجه عام يمكن أن نذكر الذرات عند ديمقريطيس والدوامات *vertex* عند ديكارت، والفيزياء الميكانيكية لدى ليساج *Lesage* الذي حاول عند نهاية القرن الثامن عشر أن يفسر التآلفات الكيميائية بالإضافة إلى الجانبية ميكانيكيًا من خلال التصادم والضغط، على نحو ما نرى ذلك بالتفصيل في كتاب *"Lucrèce Neotonien"* كما يمكن أن نذكر كمثال يسير أيضًا في هذا الاتجاه: عملية التشكيل والتآلف عند رايل *Reil* باعتبارها سبب الحياة الحيوانية. وأخيرًا، فإن توهم ينم عن جهالة على أنها نزعة أصلية - هي نزعة تنتهي كلية إلى نفس هذا الاتجاه. فهي إذ تذكر بحماية القوة الحيوية، فإنها تسعى في المقام الأول إلى تفسير ظواهر الحياة بواسطة قوى فيزيائية وكيميائية، وتحاول تفسير هذه القوى بدورها بواسطة العملية الميكانيكية للمادة، والوضع والصورة وحركة الذرات المتخلية، وبذلك فإنها تود أن ترد كل قوى الطبيعة إلى قوة الدفع والدفع المضاد باعتبارها تمثل لديها "الشيء في ذاته". فحتى الضوء بالنسبة لهذه النزعة المادية يُنظر إليه باعتباره ترددًا أو تموجاً ميكانيكيًا لأنثى متوهם. فعندما يصل هذا الأنثى إلى شبكة العين فإنه يقع عليها، وهكذا فإن وقع أربعين وثمانين وثلاثين مليوناً من هذا الأنثى على سبيل المثال - يوجد اللون الأحمر، ووقيع سبعين وسبعين وعشرين منه يوجد لون البنفسج، وهكذا. وبهذا المنطق يمكننا إذن أن ندعى أن أولئك المصايبين بعمى الألوان هم أولئك الذين لا يستطيعون عد الإيقاعات! إن مثل هذه النظريات الميكانيكية الجهولة الفظة السائرة على منوال ديمقريطيس والتي تعد حقيقة، هي نظريات تلقي تمامًا بأولئك الذين، بعد مرور خمسين عامًا على ظهور نظرية جوته

في الألوان، لا يزالون يعتقدون في نظرية نيوتن في الضوء المتجانس، ولا يخلو من تردّد هذا القول. ولسوف يعلمون أن ما يُغفر للطفل (ديمقريطس) لا يغفر للرجل البالغ. وربما يصلون يوماً ما إلى نهاية مخزية، ولكن كل أمرٍ عندئذ سوف ينسل من بينهم مدعياً بأنه لا شأن له بهم. وما زال هناك الكثير مما سبقه عمماً قريب عن هذا التفسير الخاطئ الذي يرد القوى الطبيعية الأصلية بعضها إلى بعض، ولكننا نكتفى بذلك هنا مؤقتاً. ولو افترضنا أن هذه النظرية كانت معقولة؛ لأمكن عندئذ بالطبع تفسير كل شيء وإيضاًه، بل لأمكن رده في الواقع الأمر إلى مسألة حسابية في النهاية، وسيكون ذلك عندئذ بمثابة أكثر الأشياء قداسة في معبد الحكمة، وهو ما سيقودنا إليه في النهاية على خير وجه مبدأ العلة الكافية. ولكن مضمون الظاهر عندئذ سيلاشى بأسره، ولن يبق إلا مجرد الصورة. وإن "ما يظهر" سيتم إرجاعه عندئذ إلى "الكيفية التي بها يظهر"، وهذه "الكيفية" ستصبح قابلة للمعرفة بطريقة قلبية، وبالتالي ستصبح متوقفة على ذات، ومن ثم تصبح موجودة فحسب بالنسبة للذات، وبذلك تصبح في النهاية مجرد طيف عابر، أي مجرد تمثيل وصورة التمثيل، وبذلك كله لم يعد المرء بحاجة لأن يسأل عن الشيء في ذاته. ولو افترضنا أن هذه النظرية كانت معقولة، لأمكن في الواقع الأمر أن نستمد مجمل العالم من الذات، ولتحقق بالفعل ما كان فيشته يسعى إلى تحقيقه من خلال دجله. ولكن هذا لا يمكن أن يكون؛ فالأوهام وأشكال السفسطة والقلاع التي تبني في الهواء بلا أساس هي ما يحدث بتلك الطريقة، ولكن العلم لا يحدث أبداً بتلك الطريقة. فقد تم بنجاح رد الظواهر العديدة والمتنوعة في الطبيعة إلى قوى أصلية جزئية، وهو ما يعد تقدماً حقيقياً تم إحرازه. فالعديد من القوى والكيفيات - التي كان ينظر إليها باعتبارها مختلفة - قد استمدت بعضها من بعض (كما استمدت المغناطيسية من الطاقة الكهربائية على سبيل المثال)؛ وبذلك تم اختزال عددها. وهكذا فإن الإنتيولوجيا تحقق بغيرتها عندما تتعرف على كل قوى الطبيعة وتظهرها على النحو الذي هي عليه، وتحقق من أساليب عملها وأنواع تأثيرها، وبعبارة أخرى تتحقق من القاعدة التي وفقاً لها تظهر ظواهرها في الزمان

والمكان مهنية بمبدأ العلية، وتحدد وضعها بعضها بالنسبة لبعض. ومع ذلك، فسيقى هناك دائمًا قوى أصلية، سيفى هناك دائمًا—كرواسب غير قابلة للذوبان—مضمون الظاهر الذى لا يمكن رده إلى صورته، ولا يمكن بذلك تفسيره من خلال شيء ما آخر وفقاً لمبدأ العلة الكافية؛ لأنه في كل شيء من أشياء الطبيعة يوجد هناك شيء ما لا يمكن أبداً أن نرده إلى أي سبب، ولا يمكن أن نلتسم تفسيراً له، ولا يمكن أن نبحث عن علة أبعد منه. وهذا الشيء "الما" هو الكيفية الخاصة المميزة لفاعليته، بمعنى أسلوب وجوده، أي كينونته وماهيته الحقيقة. ويمكن بطبيعة الحال البرهنة على وجود علة ما لكل معلوم محدد يحدث في الشيء ويجعله يمارس فعله في ذلك الزمان والمكان المحددين، ولكن لا يمكن أبداً أن نجد علة لفاعليته بوجه عام وعلى ذلك النحو المحدد الذي يكون عليه. فحتى إذا لم يكن لهذا الشيء أية كيفيات أخرى، إذا كان مجرد ذرة غبار تتبدى في شعاع الشمس، فإن الشيء في هذه الحالة يُظهر أيضاً ذلك الشيء "الما" الذي لا يسرغوره، على الأقل ممثلاً في خاصيتي التقل وعدم القابلية للنفاذ. ولكن هذا الذي لا يسرغوره – فيما أرى – يقوم من ذرة الغبار مقام الإرادة الإنسانية من إنسان ما، وهو شأن الإرادة البشرية لا يكون خاصعاً من حيث طبيعته الباطنية للتفسير، بل إنه في حقيقة الأمر يكون متواحداً بهذه الإرادة. ويمكن بطبيعة الحال أن نتبين وجود دافع ما في كل تجل للإرادة، أي في كل فعل من أفعالها الفردية في هذا الزمان وذاك المكان، وهو الدافع الذي يجعل فعل الإنسان ينتج بالضرورة تبعاً لشخصية الإنسان. ولكننا لا يمكن أبداً أن نتبين وجود علة ما تفسر لنا امتلاكه لتلك الشخصية، أي تفسر لنا مشيئته بوجه عام، وتفسر لنا لماذا يكون هذا الدافع المعين دون سواه من بين الدوافع العديدة، هو الدافع الذي يحرك إرادته، وإن ذلك الذي يمثل بالنسبة للإنسان شخصيته التي لا يسرغورها، والتي تكون مفترضة مسبقاً في كل تفسير لأفعاله من خلال الدافع، هو ما يمثل بالنسبة لكل جسم غير عضوي خاصيته الجوهرية، أي يمثل أسلوبه في الوجود الذي تحدث تجلياته بفعل انتطاعات حسية من الخارج، في حين أنه هو ذاته لا يكون – في مقابل ذلك – محدوداً بأى شيء

خارجه، وبذلك يكون غير قابل للتفسير. فتجلياته الجزئية - التي بها وحدتها يكون مرئياً - تكون خاضعة لمبدأ العلة الكافية، ولكنها هي ذاتها تكون بلا سبب. وهذا في جوهره هو ما فهمه بشكل صائب الفلسفه المدرسون الذين وصفوه على أنه **Suarez, Disputationes forma substantialis** صورة جوهرية (انظر: *Teil 1. metaphysicae, xv,*

ومن الأخطاء الأكثر شيوعاً بقدر ما هي أكثر اعتياداً، أن الظواهر الأكثر تكراراً وعمومية وبساطة هي تلك التي نفهمها على أفضل نحو، بينما هي على العكس من ذلك تلك الظواهر التي اعتدنا رويتها فحسب، والتي عادة ما نجهلها. فسقوط حجر ما متوجهًا نحو الأرض هو مما يند عن التفسير بالنسبة لنا، تماماً مثلاً تكون الحركة الذاتية للحيوان. وكما ذكرنا من قبل، فقد كان هناك افتراض بأننا بالبدء من أكثر قوى الطبيعة عمومية (الجانبية والتماسك وعدم القابلية للنفاد) يمكننا تفسير تلك القوى التي تمارس فعلها بشكل أكثر ندرة وفقط عندما تتضاد فظروف معينة (ونذكر من قبيل : الخاصية الكيميائية، والكهربية، والمغناطيسية)، ويمكننا في النهاية أن نفهم من خلال هذه القوى الأخيرة الكائن الحي وحياة الحيوانات، ونفهم حتى معرفة ومشيئة الإنسان. ولقد روض الناس أنفسهم في صمت على البدء من مجرد **الخصائص الخفية** التي تم التخلص تماماً عن إيضاح كنهها؛ لأن الغرض كان هو البناء فوقها لا البحث عن أساسها. ولا يمكن لهذا الأمر أن ينجح كما ذكرنا من قبل، ولكن بمنأى عن هذا فإن مثل هذا البناء سيقوم دائماً بلا أساس يرتكز عليه. فما فائد التفسيرات التي ترددنا في نهاية الأمر إلى شيء ما يكون مجهولاً تماماً مثلاً كانت القضية الأولى التي بدأ منها التفسير ! فهل نحن في نهاية الأمر نفهم شيئاً عن الطبيعة الباطنية لهذه القوى الطبيعية أكثر مما نفهمه عن الطبيعة الباطنية لحيوان ما ! أليست إحداثها تكون مستترة ومبهمة بالنسبة لنا تماماً مثلاً تكون الأخرى ؟ فهذه الطبيعة لا يُسَبِّرُ غورها؛ لأنها بلا سبب، لأنها بمثابة مضمون الظاهرة، أي ما تكون عليه، وهو ما لا يمكن رده أبداً إلى صورة الظاهرة، أي إلى **الكيفية** التي تكون عليها، إلى مبدأ العلة الكافية. ولكن بما أن

هدفنا هنا ليس هو الإتيولوجيا وإنما الفلسفة، أي بما أن هدفنا ليس هو المعرفة النسبية وإنما المعرفة غير المشروطة بطبيعة العالم؛ فإننا سنتخذ المسار المضاد، ونبدأ بما يكون معروفاً لنا بطريقة مباشرة وعلى أكمل وجه، وملأوفاً لنا بشكل تام، أي مما يكون أقرب الأشياء إلينا، فيما يمكن أن نفهم ما يكون معروفاً لنا فقط عن بعد وبطريقة أحادية الجانب وغير مباشرة. فنحن نسعى إلى أن نتعلم كيف نفهم أكثر الظواهر ضعفاً وأقلها كمالاً من خلال أكثرها قوة وأهمية ووضوحاً. فباستثناء جسمى، فإن كل الأشياء تكون معروفة لي من جانب واحد فحسب، أعني من جانب التمثيل. أما طبيعتها الباطنية فتظل بالنسبة لي كتاباً مغلقاً وسراً عميقاً، حتى عندما أعرف كل العلل التي تنتج عنها التغيرات التي تحدث فيها. ففقط من خلال القياس على ما يحدث بداخلي حينما يقوم جسمى بفعل ما بناءً على دافع يحركنى، أي من خلال القياس على الأسباب والعلل الخارجية التي تحدد الطبيعة الباطنية للتغيرات التي تحدث بداخلي - قياساً على ذلك فقط يمكننى أن استبصر الطريقة التي تتغير بها تلك الأجسام اللاحية بفعل العلل؛ وبالتالي أفهم ماذا تكون طبيعتها الباطنية. ذلك أن المعرفة بصلة تجلى هذه الطبيعة الباطنية إنما تطلعنى فحسب على قاعدة ظهورها في الزمان والمكان، ولا أكثر من ذلك. وبمقدوري أن أعقد هذه المقارنة؛ لأن جسمى هو الموضوع الوحيد الذى أعرفه لا من جانب واحد فحسب، وهو جانب التمثيل، وإنما أعرفه أيضاً من جانبه الآخر، وهو الجانب الذى نسميه الإرادة. وهكذا، بدلأً من الاعتقاد بأنه من الأفضل لي أن أفهم كيانى العضوى، ومن ثم معرفتى ومشيئتى وحركتى ودوافعى، بردها متى استطعت ذلك إلى الحركة الناشئة عن علل من خلال الكهربية والكميائية والميكانيكية - بدلأً من اعتقادى هذا، فإننى يجب، طالما كانت الفلسفة لا الإتيولوجيا هي بغتى، أن أتعلم فى المقام الأول أن أفهم من حركتى الناشئة عن دوافع الطبيعة الباطنية لأبسط حركات الجسم اللاعضوى وأكثرها شيوعاً، التى أرى أنها تنشأ عن علل. فيجب أن أتعرف على القوى الغامضة التى تتجلى فى كل الأجسام الطبيعية باعتبارها متماثلة من حيث النوع مع تلك الإرادة الموجودة بداخلى، وباعتبارها لا تختلف

عنها من حيث الدرجة. وهذا يعني أن الفئة الرابعة من التمثيلات التي عرضتها في مقالى عن مبدأ العلة الكافية تصبح بالضرورة بالنسبة لى بمثابة مفتاح معرفة الطبيعة الباطنية للفئة الأولى من التمثيلات؛ ومن ثم فإنى يجب أن أسعى إلى فهم قانون العلية في دلالته الباطنية من خلال قانون الدافعية.

يقول اسبينوزا (*Epist. 62*) لو كان للحجر الذى يُقذف فى الهواءوعى، لتصور أن انطلاقته فى الهواء كانت بمحض إرادته. وأنا أضيف هنا فحسب أن الحجر سيكون عندئذ على صواب. فالاندفاع يمثل بالنسبة للحجر ما يمثله الدافع بالنسبة لى، وما يبدو فى حالة الحجر معبراً عن التماس والجانبية والصلابة، يمائى من حيث طبيعته الباطنية ما أتبينه فى نفسي باعتباره إرادة، وهو ما سيدركه الحجر أيضاً باعتباره إرادة لو كانت لديه معرفة متىما يكون لى. ولا شك أن ما كان يشغل انتباه اسبينوزا فى مقولته سالفة الذكر هو الضرورة التى تحكم انطلاقه الحجر، وقد كان يريد حقيقة أن يجعل هذه الضرورة إلى الضرورة التى تحكم الفعل الفردى الصادر عن إرادة شخص ما. وفي مقابل ذلك، فإنى أعتبر الوجود الباطنى الذى يمنح وحده معنى وشرعية لكل ضرورة واقعية (أعني للزوم المعلوم عن العلة) هو الافتراض المسبق لتلك الضرورة. وهذا الوجود الباطنى - الذى يعطى معنى ومشروعية لهذا القانون - يسمى فى حالة الإنسان بالشخصية، ويسمى فى حالة الحجر بالخاصية، ولكنه متماثل فى كل منهما. وهو حينما يكون معروفاً بطريقة مباشرة يسمى إرادة، وفي حين أن مرئيته أو تحققه الموضوعى يتبدى فى الإنسان فى أوضح صورة، فإنه يتبدى فى الحجر فى أضعف صورة. ولقد من القديس أوغسطين St. Augustinus تلك المسالة بشكل صائب حينما أدرك التمايز القائم بين ذلك الميل الموجود فى كل الأشياء من جهة وبين مشيئتنا من جهة أخرى، ولم يكن فى وسعى أن أحجم عن تسجيل تفسيره التبسيطى التالى للأمر هنا: «لو كنا حيوانات لأحبينا الحياة الشهوانية وما يوافقها. فهذا سيكون كافياً لتحقيق الخير بالنسبة لنا، ومن ثم فلنحتاج معه إلى أي شيء آخر، إذا كان كل شيء يجرى على ما يرام. وبالمثل، لو كنا أشجاراً فلن نشعر بأى شيء يحدث من خلال

الحركة أو ننوق إليه، إلا أننا فيما يبدو سوف نرحب في الأشياء التي تجعلنا أكثر خصوبة وأوفر ثماراً. ولو كنا أحجاراً أو أنهاراً أو رياحاً أو لهباً أو ما شابه ذلك من الأشياء التي تكون بلا وعي وبلا حياة، فإننا مع ذلك لن نفتقر إلى اشتياق معين في أن تكون على ما نحن عليه من نظام وترتيب إن جاز التعبير. ذلك أن هناك - إذا جاز القول - رغبة صريحة فيما يتعلق بنقل الأجسام، سواء كانت ميلاً للاتجاه إلى أسفل بفضل نقلها أو ميلاً للاتجاه إلى أعلى بفضل خفة وزنها؛ لأن الجسم يكون منساقاً إلى حيث يكون انسياقه بفعل وزنه، تماماً مثلما أن الروح تكون مدفوعة بالإرادة" (*De civitate Dei*, xi, 28).

إضافة إلى ذلك، فإنه جدير بالتنويه أن أويلر Euler رأى أن الطبيعة الباطنية للجاذبية يجب ردها في النهاية إلى "ميل أو رغبة" (ومن ثم إلى إرادة) تخص الأجسام (وناك في رسالته الثامنة والستين من رسائله إلى الأميرة). والحقيقة أن هذا هو بالضبط ما جعله كارل لامفهوم الجاذبية لدى نيوتن، وكان ميلاً إلى إجراء تعديل عليه وفقاً لنظرية ديكارت الأسبق، وبذلك فإنه كان يحاول أن يشق مفهوم الجاذبية من وقع تأثير الأثير على الأجسام، باعتباره تصوراً "أكثر معقولية وملائمة لأولئك الذين يفضلون المبادئ الواضحة المفهومة". إنه يريد إقصاء مفهوم التجاذب من الفيزياء باعتباره خاصية خفية. وهذا يكون ممكناً فقط من خلال مقارنة رؤية الطبيعة التي عفا عليها الزمن، والتي ترى الطبيعة باعتبارها متلازمة مع الروح اللامادية، وهي الرؤية التي سادت في عصر أويلر. ومع ذلك، فإن هذه الرؤية جديرة بالتنويه لما لها من صلة بالحقيقة الأساسية التي أعمل على إرسانها، وهي الحقيقة التي أمكن لهذا العقل البارع أن يلمحها عن بعد من خلال شعاع خافت، حتى في ذلك العصر. لقد كان متوجلاً في ارتداه إلى الوراء، وفي غمار فلقه لرؤيته كل الآراء السائدة في عصره معرضة للخطر، رأى أن يبحث عن ملجاً آمن في سخافات قديمة ومبتهلة.

إننا نعرف أن الكثرة بوجه عام تكون مشروطة بالزمان والمكان، وتكون متصورة من خلالهما فحسب، وبهذا الاعتبار يمكن أن نسميهما مبدأ الفردية **principium individuationis**. ولكننا قد عرفنا الزمان والمكان باعتبارهما صورتين لمبدأ العلة الكافية، وفي هذا المبدأ يتم التعبير قبلًا عن كل أشكال معرفتنا. ومع ذلك، فإن هذه المعرفة القبلية بما هي كذلك تتطبق فقط—كما أوضحتنا فيما سبق—على قابلية الأشياء للمعرفة، لا على الأشياء ذاتها، أعني أنها تشكل حسب صورة معرفتنا، لا خاصية للشيء في ذاته. فالشيء في ذاته—بما هو كذلك—يكون متحررًا من كل صور معرفتنا، حتى من أكثرها عمومية، أعني صورة الشيء من حيث هو موضوع بالنسبة للذات، أي أن الشيء في ذاته بعبارة أخرى يكون مختلفاً تماماً عن التمثيل. فإذا كان الشيء في ذاته هو الإرادة—وهي الحقيقة التي أعتقد أنني قد برهنت عليها وأوضحتها—فإنه عندئذ منظوراً إليه في ذاته وبمنأى عن تجليه الظاهري يقع خارج الزمان والمكان؛ ومن ثم لا يعرف أية كثرة؛ وبالتالي يكون واحداً في طبيعته. إلا أنه—كما ذكرنا من قبل—لا يكون واحداً على نحو ما يكون الفرد أو المفهوم واحداً، وإنما باعتباره شيئاً ما يكون شرط إمكانية الكثرة، أي مبدأ الفردية، دخيلاً عليه. ولذلك فإن الكثرة من الأشياء في الزمان والمكان التي تشكل مجتمعة التحقق الموضوعي **Objektivität** للإرادة، لا تتعلق بالإرادة ذاتها التي تظل—رغم هذه الكثرة—غير قابلة للانقسام. وليس مناط وجود الإرادة ذاتها أن هناك جزءاً أصغر منها يوجد في الحجر، وجزءاً أكبر منها يوجد في الإنسان؛ لأن علاقة الجزء بالكل تتضمن حصرياً إلى المكان، ولا يصبح لها أي معنى في اللحظة التي تتجاوز فيها تلك الصورة الخاصة بالإدراك العياني. فالأكثر **das Mehr** والأقل **das Minder** يتعلقان فقط بالظاهرة، أي بالوجود المركزي، وبالتجسد الموضوعي. وهذا التجسد الموضوعي في النبات يكون بدرجة أكبر مما يكون عليه في الحجر، ويكون بدرجة

أكبر في الحيوان مما يكون عليه في النبات، فالحقيقة أن انتقال الإرادة إلى حالة الوجود المرئي، أي إلى تجسدها الموضوعي، يحدث بدرجات لا نهاية لها تشبه تلك الدرجات الانتقالية بين ضوء الفجر الخافت وضوء الشمس الساطع، بين أعلى النغمات وأضعف صدى للصوت. وفيما بعد سوف نعود إلىتناول درجات الوجود المرئي هذه التي تتنمي إلى تجسد الإرادة، أي تتجلى في انعكاس طبيعتها الباطنية. ولكن في حين أن تدرج تجسد الإرادة لا ينبعق مباشرة بالإرادة ذاتها، فإنه مع ذلك يكون متعلقاً بكثرة الظواهر التي تقع في هذه الدرجات المختلفة، أي بجملة الموجودات الفردية التي تقع في كل صورة من صورها، أو بذلك التجلي المعين لكل قوة من قواها. ذلك أن هذه الكثرة تكون مشروطة مباشرة بالزمان والمكان اللذين لا تقع الإرادة ذاتها أبداً في نطاقهما. فالإرادة تتجلى بتكاملها في الورقة الواحدة من أوراق البلوط مثلاً تتجلى في الملائكة منها. فعدد هذه الأوراق، أي كثرتها في الزمان والمكان هو أمر لا يهم الإرادة، إذ يكون له معنى فقط بالنسبة لكتلة الموجودات الفردية التي تعرف من خلال الزمان والمكان، والتي هي نفسها تتكرر وتتباين فيما. ولذلك يمكننا القول - ولو على سبيل الاستحالة - إنه لو انعدم تماماً موجود، حتى وإن كان من أقل الموجودات شأنها، فإن مجلل العالم سوف يفني حتماً معه. ولقد استشعر هذا المعنى المتصوف العظيم أنجيلوس سيليسيوس Angelus Silesius في قوله:

"أعرف أن الرب لا يمكن أن يحيا لحظة واحدة بدوني،
فلو صرت إلى العدم، سيكفي حننا هو أيضاً عن الوجود."
[Cherubinischer Wandersmann, i, 8]

لقد حاول أناس بأساليب متنوعة أن يجعلوا اتساع الكون الهائل الذي لا تحدده حدود في متناول قدرة كل منا على الإدراك، وانتهزوا الفرصة بعد ذلك لإبداء ملاحظات تتويرية. وقد لجأ هؤلاء على الأرجح إلى الحديث عن الصالحة النسبية للأرض، بل صالة الإنسان نفسه، ثم لجأوا بعدها - في مقابل ذلك - إلى الحديث عن

عظم شأن عقل هذا الإنسان الضئيل للغاية، ذلك العقل الذي يمكن أن يقدر حجم الاتساع الهائل لهذا الكون، وأن يستوعبه، وما إلى ذلك. ولا بأس في كل هذا الكلام، غير أنني حينما أنظر في الاتساع الهائل للعالم، فإن أهم ما يشغلني هو أن الحقيقة الجوهرية ذاتها التي يكون هذا العالم بمثابة مظاهرها - ولتكن ما تكون - لا يمكن بذاتها أن تندد وتفرق على هذا النحو في مكان بلا حدود، وأن هذا الامتداد اللانهائي إنما يمتد فحسب إلى تجليها الظاهري أو مظاهرها وحده. ومن ناحية أخرى، فإن الوجود الباطني ذاته يكون حاضراً بكليته ودونما انقسام في كل شيء في الطبيعة، في كل وجود حي. ولذلك فإننا لن نخسر شيئاً إذا توفرنا عند أي شيء جزئي، والحكمة الحقيقة لا تكتسب من خلال قياسنا للعالم الفسيح الذي لا تحدده حدود، أو - ربما بتعبير أكثر دقة - من خلال تطوفنا السريع عبر المكان اللانهائي. وهذه الحكمة تكتسب - على العكس من ذلك - من خلال الفحص التام لأى شيء فردي، حيث إننا بذلك نحاول أن نعرف ونفهم بشكل تام طبيعته الحقيقة الخاصة به.

وعلى هذا، فإن الموضوع الذي سنتناوله بالتفصيل في الكتاب التالي - وهو الموضوع الذي فرض نفسه من قبل بطبيعة الحال على عقل كل دارس لأفلاطون - هو أن تلك الدرجات المختلفة لتجسد الإرادة، التي تكون متجلية في موجودات فردية لا يحصى عددها، إنما توجد بوصفها نماذج لتلك الموجودات الفردية لا يمكن بلوغها، أو بوصفها صوراً خالدة للأشياء. فهذه الدرجات ذاتها لا تدرج في إطار الزمان والمكان اللذين هما وسيط الموجودات الفردية، فهي تبقى ثابتة لا يسرى عليها أى تغير، تكون دائماً ولا تصير أبداً. غير أن الأشياء الجزئية تتضايق وتختفي، فهي دائماً تصير ولا تكون أبداً. وهأنذا أقول إن درجات تجسد الإرادة هذه **Stufen der Objektivation des Willens** ليست شيئاً آخر سوى المثل الأفلاطونية. وأنا أنكر هذا الأمر هنا بشكل عابر؛ كى أتمكن فيما بعد من أن أستخدم كلمة مثال (**Idee** Idea) بهذا المعنى. ولذلك ينبغي دائماً فهم هذه الكلمة في كتاباتي بمعناها الحقيقي والأصيل الذي وهبها أفلاطون، ولا ينبغي

بالتأكيد فهمها من خلال الرجوع إلى الإنتاجات الفكرية المجردة للعقل الوجماعي المدرسي، على نحو ما أساء كاتب استخدام الكلمة بطريقة غير مناسبة وغير مشروعة، رغم أن أفلاطون قد صرَّ هذه الكلمة من قبل واستخدمها على آليَّ نحو. ولذلك فإنني أفهم بكلمة *Méthode* كل درجة محددة وثابتة من درجات تجسد الإرادة، من حيث إنها تكون شيئاً في ذاته؛ وبالتالي تكون بمنأى عن الكثرة. ولا شك أن هذه الدرجات تكون مرتبطة بالأشياء الفردية كصور خالدة لها، أو باعتبارها النماذج الأصلية لتلك الأشياء. ويقدم لنا ديوجين اللاترسى (III, 12) القول الموجز الأدق في هذا المذهب الأفلاطوني الشهير على النحو التالي: "يعلمونا أفلاطون أن المثل توجد في الطبيعة بوصفها نماذج قياسية أو أصلية إن جاز التعبير، وأن بقية الأشياء تشبهها فحسب، وتوجد باعتبارها نسخاً منها". ولن أسوق هنا أية ملاحظة إضافية عن سوء استخدام كاتب لهذه الكلمة، فالملحوظات الضرورية على هذا الأمر إنما تلتمس في الملحق.

-26-

إن قوى الطبيعة الأكثر عمومية تكشف عن نفسها بوصفها أدنى درجات تجسد الإرادة. وهي في بعض منها تظهر في كل مادة دون استثناء، كالجانبية وعدم القابلية للنفاد؛ وفي بعض آخر منها تنقسم المادة المتأحة فيما بينها. وبذلك فإن بعض القوى تسود في نوع معين من المادة، ويسود بعض آخر من هذه القوى في نوع آخر من المادة، وهذا ما يشكل اختلافها النوعي: كالصلابة والسائلة والمرنة والكهربائية والمغناطيسية والخواص الكيميائية، وسائر الكيفيات من كل نوع. وهذه القوى في ذاتها تكون ظواهر مباشرة للازrade تماماً مثلما يكون السلوك الإنساني؛ وبذلك فإنها تكون بلا علة تماماً مثلما يكون الطابع الإنساني. فظواهرها الجزئية وحدها هي التي تكون خاضعة لمبدأ العلة الكافية، تماماً مثلما تكون أفعال الناس الجزئية خاضعة له. ومن ناحية أخرى، فإن هذه الظواهر ذاتها لا يمكن تسميتها

بالعلل أو المعلولات؛ وإنما هي بمثابة الشروط الأولية والمفترضة مسبقاً لكل العلل والمعلولات التي من خلالها يكتشف ويتجلى الوجود الباطني لهذه القوى. ولذلك فمن الحماقة أن نسأل عن علة للاجاذبية أو الكهربائية؛ لأنها قوى أصلية، وإن كانت تجلياتها تحدث بالتأكيد وفقاً لعلة ومعلول، حتى إن كلاماً من ظواهرها الجزئية تكون لها علة. وهذه العلة ذاتها - بدورها - هي بالضبط مثل هذه الظاهرة الجزئية التي تجعل هذه القوة ميالة لأن تكشف عن نفسها ها هنا وتظهر في الزمان والمكان. ولكن القوة ذاتها ليست على الإطلاق معلولاً لعلة أو علة لمعلول. ولذلك فمن الخطأ القول إن "الجاذبية هي علة سقوط الحجر"؛ لأن العلة هنا هي بالأحرى قرب الأرض؛ إذ إنها تحذب الحجر. فلو أقصيت الأرض بمنأى عن الحجر، لن يسقط الحجر، رغم أن الجاذبية تبقى. فالقوة ذاتها تقع تماماً خارج سلسلة العلل والمعلولات التي تفترض مسبقاً الزمان، حيث إن هذه السلسلة يكون لها معنى فقط بالإضافة إليه، أما القوة فتقع أيضاً خارج zaman. فالتغير الفردي تكون عليه دائماً تغير فردي آخر، لا القوة التي يكون هذا التغير تعبيراً عنها. ذلك أن ما يهب دائماً العلة فعالية - مهما تعددت مرات ظهورها بشكل يفوق الحصر - إنما هو قوة ما من قوى الطبيعة. وهكذا فإن قوة الطبيعة تكون بلا علة، أعني أنها تقع تماماً خارج سلسلة العلل، وبوجه عام خارج نطاق مبدأ العلة الكافية، وهي تعرف فلسفياً باعتبارها التحقق الموضوعي المباشر للإرادة، وهذا هو مجلل الطبيعة من حيث هي وجود في ذاته - أما الأنثيولوجيا - وهي الفيزياء في الحالة التي نحن بصددها - فتنظر إلى هذه القوة باعتبارها قوة أصلية، أعني خاصية خفية.

وفي الدرجات الأعلى من التحقق الموضوعي للإرادة نرى الفردية تبرز بوضوح، خاصة في الإنسان، معبرة عن الاختلاف الكبير في السمات الفردية، أعني باعتبارها شخصية كاملة - معبر عنها ظاهرياً من خلال سخنة فردية مميزة بقوة - تشيع في مجلل الصورة الجسمية. ولا أحد من الحيوانات يكون فيه شيء من هذه الفردية، فقط الحيوانات العليا يكون فيها مسحة منها، ولكن طابع النوع يغلب عليها تماماً، ولهذا السبب لا يكون فيها سوى قدر ضئيل من السخنة الفردية.

وكلما هبنا إلى الدرجات الأدنى، افتقدت تماماً كل سمة دالة على الطابع الفردي في الطابع العام المميز للنوع، ولا يبقى سوى سخنة النوع. فنحن نعرف الطابع السيكولوجي المميز للنوع، ومنه نعرف بدقة ما يكون متوقعاً من الفرد. وفي مقابل ذلك، فإن كل فرد في النوع الإنساني ينبغي دراسته وسبر غوره بذاته - وهو أمر بالغ الصعوبة - إذا أردنا أن نحدد سلفاً بقدر ما من اليقين مسار سلوكه، وذلك بسبب إمكانية الإخفاء التي يبدأ ظهورها مع ملكة العقل. ومن المحتمل أن يكون هذا الاختلاف بين النوع الإنساني وكل الأنواع الأخرى، له صلة بأن تعاريف وتلaffيف المخ المفقودة تماماً في الطيور وتکاد لا تلاحظ أيضاً في القوارض، تكون حتى في الحيوانات العليا على درجة أكبر من التمايز في كلا الجانبيين من المخ، ومتماطلة بصورة أكبر على الدوام مما هي عليه في حالة الإنسان⁽⁷⁾. وبالإضافة إلى ذلك، فمن الظواهر التي يمكن اعتبارها دالة على هذا الطابع الفردي الخاص المميز للإنسان عن سائر الحيوانات، أن الدافعية الجنسية في حالة الحيوانات تسعى إلى تحقيق إشباعها دون انتقاء ملحوظ، بينما في حالة الإنسان نجد أن هذا الانتقاء - بطريقة غريزية مستقلة عن كل تفكير - يبلغ حدّاً يصل به إلى درجة الولع الشديد. ولذلك نجد أنه بينما يمكن اعتبار كل شخص بمثابة ظاهرة من ظواهر الإرادة محددة وموسومة بطابع معين على نحو خاص، بل يمكن اعتباره إلى حد ما بمثابة مثال خاص، فإن هذا الطابع الفردي يكون في جملته مفقوداً في الحيوانات؛ حيث إن النوع وحده هنا هو ما يكون له دلالة مميزة. وهذه المسحة من الطابع الفردي تخبو شيئاً فشيئاً كلما ابتعدنا عن الإنسان. وفي النهاية نجد أن النبات لم يتبق له أي طابع فردي، اللهم إلا تلك التأثيرات الخارجية الملائمة أو غير الملائمة للتربة والمناخ وغيرها من الأمور العارضة. وأخر الأمر نجد أن الفردية تختفي تماماً فلا يبقى لها أثر في مملكة الطبيعة اللاعضوية. فقط البلور يمكن

(7) Wenzel, *De structura cerebi Hominis et brutorum* (1812), ch. 3; Cuvier, *Leçons d'anatomie comparée*, leçon 9, arts. 4 und 5; Vicq d'Azyr, *Histoire de l'Académie des Sciences de Paris* (1783), S. 470 und 483.

اعتباره حاملاً لطابع من الفردية إلى حد ما؛ فهو بمثابة وحدة من الميل في اتجاه محدد تحكمه عملية البلورة التي تجعل اتباع هذا الميل ظاهراً بوضوح. وهو في الوقت ذاته يكون نكتلاً نابعاً من صورته المركزية، ومحاجها نحو هيئة واحدة من خلال مثال، تماماً مثلاً أن الشجرة تكون تجمعاً من ألياف برعمية واحدة تكشف عن ذاتها في كل عرق من ورقة في الشجرة، وفي كل ورقة، وفي كل فرع. وهذه الألياف البرعمية تكرر ذاتها، وتجعل كلاً من هذه العروق والأوراق والفروع النابعة تبدو إلى حد ما كما لو كانت تنمو بذاتها، وتغذى ذاتها على نحو طفيلي مما هو أكبر منها، حتى إن الشجرة تبدو شبيهة بالبلور من حيث هي تجمع منظم من نباتات صغيرة، رغم أن المجمل فحسب هو ما يبدو تعبيراً تماماً عن المثال الذي لا يقبل الانقسام، فإنه يكون تعبيراً عن تلك الدرجة المحددة من تجسد الإرادة **Objektivation des Willens**. ولكن أفراد نفس النوع من البلور لا يمكن أن يكون فيها اختلاف سوى ذلك الذي ينشأ بفعل العوامل العارضة الخارجية؛ بل إننا يمكن إذا شئنا أن نجعل أي نوع يتبلور في قطع بلورية كبيرة أو صغيرة. ولكن الفرد بما هو كذلك - وبعبارة أخرى الذي يحمل آثار الطابع الفردي - لا يكون له بالتأكيد أي وجود على الإطلاق في الطبيعة اللاعضوية. فكل ظواهر الطبيعة اللاعضوية هي تجليات لقوى طبيعية كليلة، أي تجليات لتلك الدرجات من تجسد الإرادة التي لا تجسد ذاتها بالتأكيد (مثلاً يحدث في الطبيعة العضوية) من خلال الاختلاف في الخصائص الفردية التي تعبر جزئياً عن مجلد المثال، وإنما تظهر ذاتها فحسب في النوع، وتكتشف عن هذا النوع في كل ظاهرة فردية بأسلوب مباشر لا تحيد عنه على الإطلاق. ونظرًا لأن الزمان والمكان والكثرة من حيث هي محكومة بالعلل لا تتنمي إلى الإرادة أو إلى المثال (أي درجة تجسد الإرادة)، وإنما تتنمي فحسب إلى ظواهرهما الفردية - فإن مثل هذه القوى من قوى الطبيعة، من قبيل: الجاذبية والكهرباء، يجب أن تتجلى بما هي كذلك على نفس النحو تماماً في الملايين من ظواهرها، ويمكن للظروف الخارجية فحسب أن تعمل على تكيف الظاهرة بحسب الأحوال. فوحدة الوجود الباطنى لهذه القوى في

كل ظواهرها - أي ذلك الثبات الذي لا يتغير في أسلوب ظهورها، بمجرد تواجد الشروط الالزمه لذلك على أساس من مبدأ العلية - هو ما يسمى بقانون الطبيعة Naturgesetz (law of nature) التجربة، فإن الظاهرة التي تخضع لهذا القانون الطبيعي معبرة عن خاصيته وممثلة له، يمكن الت碧و بها وحسابها على نحو دقيق. ولكن هذا الخضوع للقانون الذي يحكم ظواهر الدرجات الأدنى لتجسد الإرادة، هو بالضبط ما يمنح هذه الظواهر طابعاً مختلفاً تماماً عن ظواهر نفس الإرادة في الدرجات الأعلى لتجسدتها، بمعنى أن هذه الدرجات الأخيرة تكون أكثر وضوحاً، ونحن نراها في الحيوانات وفي الناس وأفعالهم، غير أن المظهر الأكثر قوة أو ضعفاً للطابع الفردي والحساسية للدوارف - وهو ما يبقى غالباً مخفياً عن الملاحظ؛ لأنه يمكن في المعرفة - قد أدى إلى إغفالنا تماماً حتى الآن للمظهر المتماثل في الطبيعة المميزة لكلا النوعين من الظواهر.

إن عدم القابلية للخطأ في قوانين الطبيعة هو أمر ينطوى على شيء ما من الدهشة، بل يكون أحياناً مثيراً للرهبة تقريباً، بينما نبدأ من معرفة الشيء الجزئي لا من معرفة المثال. فقد يدهشنا أن الطبيعة لا تنسى قوانينها ولو مرة واحدة. فعلى سبيل المثال إذا ما حدث ذات مرة وفقاً لقانون الطبيعة أن اجتمعت مواد معينة تحت شروط محددة، فإن مركبًا كيميائياً سوف يحدث، فينطلق غاز أو يشنعل؛ وإذا ما تحققت بعد ذلك هذه الشروط سواء من خلال تدخلنا أو بفعل الصدفة تماماً، فإن الظاهرة المحددة سوف تظهر الآن على الفور دون تأخير، تماماً على نفس النحو الذي ظهرت عليه منذ آلاف السنين. (ولا شك أن طابع الفورية والدقة الذي يميز حدوث الظاهرة في حالة الصدفة الخاصة يكون أكثر إثارة للدهشة؛ لأنه يكون غير متوقع). وهذا الأمر يولد فينا شعوراً قوياً ممزوجاً بالروعه في حالة الظواهر النادرة التي لا تحدث إلا في ظل ظروف شديدة التعقيد، خاصة عندما يكون لدينا علم مسبق بأنها سوف تحدث إذا ما تحققت شروط حدوثها. وذلك يحدث على سبيل المثال عندما نجد أنه إذا تم ترتيب معادن معينة بالتناوب في سائل يحتوى

على حمض فإنها تتفاعل معاً، وإذا وضعت رقاقة قضية بين طرفي هذه السلسلة فإنها لا بد أن تشتعل فجأة متوجهة بلهيب أحضر؛ أو عندما نجد أن الماس الصلب يتحول إلى حمض كربوني تحت شروط معينة. إن ما يدهشنا حينئذ هو أن قوى الطبيعة توجد كروح هائم في كل مكان، ونحن نلاحظ شيئاً ما هنا، شيئاً ما لا يكون مثيراً لدهشتنا في حالة ظواهر الحياة اليومية العادية، أعني نلاحظ كيف أن الارتباط بين العلة والمعلول يبدو حقاً ارتباطاً خفياً مثل ذلك الذي يمكن أن نتخيله بين تعويذة سحرية والروح التي تظهر بالضرورة عندما يتم استدعاؤها من خلال تلك التعويذة. وفي مقابل ذلك، فإننا إذا ما تغلغلنا في المعرفة الفلسفية التي تبين لنا أن كل قوة من قوى الطبيعة هي درجة محددة من درجات التجسد الموضوعي للإرادة، أي درجة محددة من ذلك الذي نتعرف عليه في أنفسنا باعتباره وجودنا الأكثر عمقاً؛ وإذا بلغنا المعرفة بأن هذا هو الإرادة التي بذاتها وبينما عن ظواهرها وصورها تقع خارج الزمان والمكان؛ وبذلك فإن الكثرة المشروطة بهما لا تنتهي إلى الإرادة أو لا تنتهي مباشرة إلى درجة تجسدها، أعني لا تنتهي إلى المثال، وإنما تنتهي فقط إلى ظواهر؛ وإذا ما تذكرنا أن قانون العلية يكون له دلالة فقط من حيث صلته بالزمان والمكان، حيث إنه يحدد فيما وضـعـ الظواهر العديدة والمتعددة الخاصة بالمثل المختلفة والتي تتجلى فيها الإرادة، وينظم الترتيب الذي يجب أن تظهر عليه - أقول إذا أدركنا كل ذلك، فإن المعنى الباطني للمذهب الكانطي العظيم يكون بذلك قد أشرق على أفهامنا. إنه المذهب الذي يبين لنا أن المكان والزمان والعلية لا تنتهي إلى الشيء في ذاته، وإنما إلى الظاهرة فحسب، وأنها صور لمعرفتنا فحسب، وليس خواصاً للشيء في ذاته. وإذا فهمنا ذلك، فسوف نرى أن هذه الدهشة إزاء الانصياع للقانون والدقة التي تعمل بها القوة الطبيعية، والتماثل التام بين الملايين من ظواهرها، وأسلوب ظهورها الذي لا يقبل الخطأ - إنما هي أشبه بدهشة طفل أو رجل بدائي يشاهد للمرة الأولى صورة زهرة ما منعكسة على مرآة متعددة الأسطح، فيتعجب من التمايز التام بين الزهور التي لا تحسى والتي يراها منعكسة على أسطح المرأة، فيعد أوراق كل منها على حدة.

ولذلك فإن كل قوة أصلية عامة من قوى الطبيعة ليست - في ماهيتها الباطنية - سوى التجسد الموضوعي للإرادة في درجة دنيا من درجات تجسدها، ونحن نسمى كل درجة من هذا القبيل مثلاً خالذاً بالمعنى الأفلاطوني للمثال. أما قانون الطبيعة فهو الصلة بين المثال وصورة ظواهره. وهذه الصورة هي الزمان والمكان والعلية التي لها ارتباط ضروري وصلة وثيقة بعضها ببعض. فمن خلال الزمان والمكان يتكاثر المثال في ظواهره التي لا تحصى، ولكن النظام الذي وفقاً له تتخذ هذه الظواهر صور الكثرة يكون محدوداً من خلال قانون العلية. وبعبارة أخرى يمكن القول إن هذا القانون بمثابة المعيار الذي يعين الحدود التي تقع في إطارها تلك الظواهر المعبرة عن المثل المختلفة، وهو المعيار الذي بمقتضاه يعزى لهذه الظواهر المكان والزمان والمادة. ولذلك فإن هذا المعيار يكون مرتبطاً بالضرورة بمتماض المادة الموجودة في مجملها، والتي تكون بمثابة الجوهر المشترك في كل تلك الظواهر المختلفة. فلو لم تكن هذه الظواهر تعزى إلى تلك المادة المشتركة - التي تنقسم الظواهر بالضرورة عندما تستحوذ عليها - ما كانت هناك حاجة لمثل هذا القانون لكي يحدد مطالبيها. فمن الممكن عندئذ لهذه الظواهر أن ت מלאً معًا ودفعه واحدة مكاناً لأنها عبر زمان لا نهاية. ففقط لأن كل تلك الظواهر المعبرة عن المثل الخالدة تعزى إلى نفس المادة؛ فإنه يلزم أن تكون هناك قاعدة تحكم ظهورها واختفاءها، وإلا فإن الوحدة منها لن تفسح الطريق للأخرى. وهذا فإن قانون العلية يكون مرتبطاً ارتباطاً وثيقاً ببقاء الجوهر المادي، فكلاً منها يستمد أهميته من الآخر. كذلك فإن المكان والزمان يرتبطان بهما على نفس النحو تماماً. لأن الزمان هو مجرد إمكانية لحدوث الحالات المتعارضة في ذات المادة، والمكان هو مجرد إمكانية لحدوث بقاء ذات المادة في كل الحالات المتعارضة. ولذلك فقد اعتبرنا المادة في الكتاب السابق بمثابة الوحدة بين الزمان والمكان، وهذه الوحدة تتجلى بوصفها تقبلاً في الأعراض مع بقاء الجوهر المادي، والإمكانية العامة لتحقق ذلك إنما تتمثل بدقة في مبدأ العلية أو الصيرورة. ولذلك فقد ذكرنا أيضاً أن المادة هي العلية بكل ما في الكلمة من معنى. وقد اعتبرنا الذهن بمثابة النظير

الذاتى الملائم للعلية، وقلنا إن المادة (وبالتالى مجمل العالم من حيث هو تمثل) توجد فقط بالنسبة للذهن؛ فالذهن هو شرطها ودعامتها بوصفه نظيرها الضرورى المتلازم معها. ونحن نذكر كل هذا هنا بشكل عابر لكي نذكر القارئ بما قلناه بإسهاب فى الكتاب الأول. والفهم التام لهذين الكتابين يتطلب منا أن نلاحظ توافقهما الباطنى؛ حيث إن ذلك الذى يكون مرتبطاً فى وحدة واحدة لا تنقسم فى العالم الفعلى كوجهين لهذا العالم - أعني الإرادة والتتمثل - قد تم فصلهما فى هذين الكتابين، كي نتمكن من أن نميز كلاً منها بمفرده فى وضوح.

وربما لا يكون من نافلة القول أن نجعل الأمر أكثر وضوحاً - من خلال مثال - بأن نبين كيف أن قانون العلية لا يكون له معنى إلا من حيث صلته بالزمان والمكان، وبالمادة التى تكمن فى الوحدة بين الاثنين. فهذا القانون يعين الحدود التى يتم على أساسها تصنيف ظواهر القوى الطبيعية عند امتلاكها للمادة. غير أن القوى الطبيعية الأصلية ذاتها باعتبارها تجسداً مباشراً للإرادة - تلك الإرادة التى لا تكون خاضعة لمبدأ العلة الكافية من حيث هي شيء فى ذاته - إنما تقع خارج نطاق تلك الصور. ففى إطار هذه الصور فحسب يكون لأى تفسير إتيولوجي مشروعية ومعنى؛ ولهذا السبب فإنه لا يمكن أبداً أن يهدىنا إلى الحقيقة الباطنية للطبيعة. ولبيان ذلك، دعنا نتصور آلة ما قد ركبت وفقاً لقوانين الآلات. فالانتقال الحديدي تبدأ حركتها بفعل جاذبيتها، والعجلات النحاسية تقاوم من خلال صلابتها، وهى تدفع وتترفع بعضها بعضاً فضلاً عن الروافع بفضل خاصيتها الانفاذية، وهكذا. وهنا نجد أن قوة الجاذبية والصلابة والانفاذية هى قوى أصلية بلا تفسير، فالميكانيكا تطلعنا فحسب على الشروط التى بمقتضاهما - والأسلوب الذى به - تكشف هذه القوى عن ذاتها وتظهر وتحكم صورة محددة من المادة والزمان والمكان. فإذا ما أمكن لمغناطيس قوى أن يؤثر فى حديد الأنقال ويغلب على قوته الجاذبية، فإن حركة الآلة عندها تتوقف، وبصبح الأمر على الفور مسرحاً لمادة مختلفة تماماً من قوى الطبيعة، أعني المغناطيسية التى لا يمكن للتفسير الإتيولوجي أيضاً أن يطلعنا على أى شيء سوى ظهورها. ولنفترض أن الاسطوانات النحاسية قد وضعت على

صفائح من الزنك، ووضع بينهما سائل حمضي. فإن نفس مادة الآلة عندها تخضع على الفور لقوة أصلية أخرى، وهي الجلفنة Galvenismus التي تحكم الآلة الآن وفقاً لقوانينها الخاصة وتكشف عن ذاتها في تلك المادة من خلال ظواهرها. وهنا أيضاً نجد أن الإتيولوجيا لا يمكن أن تطلعنا على شيء سوى على الظروف التي فيها - والقوانين التي بها - تكشف هذه الظواهر عن ذاتها. ولنفترض أننا قمنا الآن بزيادة درجة الحرارة وأضفنا أكسجين نقىًّا، فإن الآلة كلها ستتفرق، وبعبارة أخرى يمكن القول إننا نجد هنا مرة أخرى قوة طبيعية مختلفة تماماً، وهي الطاقة الكيميائية التي تطالب المادة بحقها المشروع فيها في هذا الزمان بعينه، وفي ذلك المكان، وتكشف عن ذاتها في تلك المادة باعتبارها مثلاً، وباعتبارها درجة محددة من درجات تجسد الإرادة. وإذا ما اتحد الآن الأكسيد المعدنى الناتج مع سائل حمضي، ونتج ملحاً كيميائياً، فإن البلور يتشكل. وهذه بمثابة ظواهر لمثال آخر هو ذاته مما لا يسبغ غوره مطلقاً، بينما أن ظهور ظواهره يتوقف على تلك الشروط التي بمقدور الإتيولوجيا أن تقررها. وعندما يتحلل البلور، ويختلط بمواد أخرى، وينبثق عن ذلك قوة توالدية، فإن هذا يكون بمثابة ظاهرة جديدة للإرادة. وهكذا فإن نفس المادة الدائمة يمكن أن تتوالى إلى ما لا نهاية، وبذلك سنرى أن هذه القوة أو تلك كان لها حق عليها حيناً ما، وكان من المحتم أن تستحوذ عليها كى يمكن أن تظهر وتكشف عن طبيعتها الباطنية. إن قانون العلية يقرر الشرط الذى يستند إليه هذا الحق، وهو تلك النقطة من الزمان وذلك الموضع من المكان اللذان يصبح فيما هذا القانون مشروعًا، ولكن التفسير المؤسس على هذا القانون لا يذهب إلى ما هو أبعد من ذلك. أما القوة ذاتها فهي تجلِّ للإرادة، وهي بهذا الاعتبار لا تكون خاضعة لصور مبدأ العلة الكافية، وبعبارة أخرى يمكن القول إنها بلا علة. فهي تقع خارج الزمان بأسره، إنها حاضرة في مكان، وهي تبدو - إن جاز التعبير - كأنها تتحين باستمرار ظهور تلك الظروف التي تمكناها من أن تكشف عن ذاتها وتستحوذ على مادة معينة، لتحل بذلك عنوة محل القوى التي كانت تسيطر على المادة. فالزمان في مجمله إنما يوجد فقط لأجل ظواهر القوة، وليس له أية دلالة بالنسبة للقوة ذاتها. فمنذ آلاف السنين تكمن القوى الكيميائية في المادة في

حالة من السبات، إلى أن تتحك بالعناصر الكاشفة التي تطلق سراحها، وعندئذ تتجلى، ولكن الزمان لا يوجد إلا بالنسبة ل تلك الطواهر أو الظهور الذي من خلاله تتجلى القوة، لا بالنسبة للقوة ذاتها. ومنذ آلاف السنين تكون الجلفة في حالة من السبات في النحاس والزنك اللذين يرقدان في سكينة بجانب الفضة، ولكن لا بد أن يحدث اشتعال بمجرد أن تتحك العناصر الثلاثة بعضها ببعض وفقاً للشروط المطلوبة. وحتى في المملكة العضوية نرى بذرة جافة تحفظ بالقوة الإنباتية النائمة فيها منذ ثلاثة آلاف سنة، وعندما تنتهي في النهاية الظروف المواتية، فإنها تنمو كنبات⁽⁸⁾.

(8) في محاضرة ألقيت في 16 من سبتمبر سنة 1840 عن الآثار المصرية القديمة بمتحف لندن للأداب والعلوم، عرض السيد بيتجرو Pettigrew بعض حبوب القمح التي وجدها السير ج. ويلكسون Sir G. Wilkinson في مقبرة بطيبة من المفترض أن هذه الحبوب مكثت فيها لمدة ثلاثة آلاف سنة. وقد وجدت هذه الحبوب في زهرية محكمة الغلق. وقد عرض السيد بيتجرو لاثنتي عشرة حبة، وحصل منها على نبتة نمت حتى بلغ ارتفاعها خمسة أقدام، وأصبحت بذورها الآن ناضجة تماماً - عن صحيفة التايمز ، عدد 21 سبتمبر، سنة 1840. وعلى نفس النحو، فقد ألقى السيد هاولتون Haulton سنة 1830 بالجمعية النباتية الطبيعية في لندن - جذراً بصيلي وبُعد أحد المومياوات المصرية. وربما وضع هناك بناء على اعتبارات دينية، وكان عمره آنذاك ألفى سنة على الأقل. وقد زرع السيد هاولتون هذا الجنز في آنية للزهور حيث نما وازدهر على الفور. ولقد ورد هذا نقاً عن المجلة الطبيعية لسنة 1830 في مجلة المعهد الملكي لبريطانيا العظمى في أكتوبر سنة 1830، ص. 196. في حديقة السيد جريمستون Grimstone الخاصة بالنباتات العشبية المجففة بمنطقة Highgate بلندن، توجد الآن نبتة بازلاء في كامل خصوبتها أنت من بذرة بازلاء مأخوذة من آنية لحفظ الأعشاب عن طريق السيد بيتجرو وموظفي المتحف البريطاني. وقد وجدت هذه الآنية في تابوت مصرى حيث سكنت فيه لمدة ألفين وثمانمائة وأربعين سنة". نقاً عن صحيفة التايمز، عدد 16 أغسطس سنة 1844. الواقع أن الضفادع الضخمة الحية التي وجدت في الأحجار المتكلسة تؤدى إلى الافتراض بأنه حتى الحياة الحيوانية تكون قادرة على مثل هذا التعليق للحياة لآلاف السنين، إذا ما بدأ خلال فترة البيات الشتوى وتمت المحافظة عليه من خلال شروط خاصة.

وإذا ما تبين لنا الآن بوضوح من خلال هذه المناقشة الفرق بين قوة الطبيعة ومجمل ظواهرها، وإذا ما فهمنا بوضوح أن قوة الطبيعة هي الإرادة ذاتها في درجة معينة من درجات تجسدها، ولكن الكثرة تحدث في ظواهرها فقط من خلال الزمان والمكان، وأن قانون الطبيعة ليس سوى ذلك التحدد في الزمان والمكان لموضع الظواهر الفردية- إذا ما تبين لنا ذلك، فإننا سوف ندرك أيضاً ما هنالك من صدق تام ومعنى عميق في مذهب "مالبرانش" عن العلل المنتشرة بوصفها مناسبات causes occasionnelles (occasional causes) المقارنة بين مذهب مالبرانش على نحو ما يفسره في كتابه بحوث في الحقيقة Recherches de la vérité ، وخاصة في الفصل الثالث من الجزء الثاني من الكتاب السادس، وفي الشروح Éclaircissements على هذا الفصل- والتوصيف الذي أقدمه هنا، وملاحظة الاتفاق التام بين كلا المذهبين، رغم ما هنالك من اختلاف باطن بين مسار الفكر في كل منهما. الواقع أننى لا يسعنى سوى الإعجاب بأن مالبرانش رغم تورطه التام في مذاهب إلحادية فرضت نفسها بقوة طاغية عليه من خلال رجالات عصره، قد استطاع، رغم هذه القيود وهذا العبء، أن يحظى بمصادفة الحقيقة على نحو صائب تماماً، وعرف كيف يوفق بينها وبين تلك المذاهب الإلحادية ذاتها، مستخدماً لغتها على الأقل.

ذلك أن قوة الحقيقة تكون هائلة بشكل لا يصدق، ودائمة بشكل لا يوصف. فنحن نجد آثارها المتواصلة في شتى مذاهب الأزمنة والبلدان- حتى في تلك المذاهب باللغة الغريبة واللامعقولة- وقد اخترطت بها في واقع الأمر بإصرار فى صحبة غريبة، ولكنها مع ذلك يمكن التعرف عليها. وهي عندئذ تبدو أشبه بنبات ينبع تحت ركام من الأحجار الكبيرة، ولكنه يتسلق متوجهاً إلى الضوء، شاقاً طريقه من خلال مسارات منحرفة والتفافات عديدة يتشوّه فيها مظهره ويبيه لونه، ولكنه مع ذلك يسلك سبيله متوجهاً إلى الضوء.

وعلى أية حال، فإن مالبرانش على صواب؛ حيث إن كل علة طبيعية إنما هي علة تعمل بوصفها مناسبة. فهي تقدم فحسب الفرصة أو المناسبة لتجلى تلك الإرادة الواحدة غير القابلة للانقسام التي تكون بمثابة الشيء في ذاته بالنسبة لجميع الأشياء، والتي يكون تجسدها المتردج هو مجمل العالم المرئي. ففعل الظهور فحسب، أي التحقق المرئي، في هذا المكان وذاك الزمان هو ما ينشأ بفعل العلة، وبهذا الاعتبار فإنه يكون معتمداً عليها، ولكن التجلى في مجمله وطبيعته الباطنية لا ينشأ على هذا النحو. فذاك هو الإرادة ذاتها التي لا يسرى عليها مطلقاً مبدأ العلة الكافية؛ والتي لذلك تكون بلا علة. فليس هناك شيء في هذا العالم يمكن أن نجد فيه علة لوجودها في إطلاقه وعمومه، وإنما يمكن أن نجد فيه فحسب علة لوجودها هنا والآن على وجه التحديد. فكون الحجر يكشف حيناً عن الجاذبية، وحياناً عن الصلابة، وحياناً عن الكهربائية، وحياناً عن الخواص الكيميائية، إنما هو أمر يعتمد على العلل، أي على التأثيرات الخارجية، وعلى هذا الأساس يتم تفسيره. ولكن هذه الخواص ذاتها؛ ومن ثم مجمل الوجود الباطني للحجر الذي يقوم عليها، ويكشف وبالتالي عن ذاته في كل الأساليب سالفة الذكر، أي بوجه عام من حيث النحو الذي يكون فيه على ما هو عليه، ومن حيث وجوده عموماً - كل هذا لا علة له ، وإنما هو التحقق المرئي أيضاً للإرادة التي بلا علة. وهكذا فإن كل علة تكون علة من حيث هي مناسبة، ولكن الأمر يكون أيضاً على نفس النحو بدقة عندما تحدد الدوافع - لا العلل أو المثيرات - النقطة التي تظهر عندها الظواهر، أي تظهر في أفعال الحيوانات والموجودات البشرية؛ لأن نفس الإرادة هي ما يظهر في كلتا الحالتين، في درجات من التجلى شديدة التباين، ومتعددة الظواهر، وهي تكون من حيث ظواهرها خاضعة لمبدأ العلة الكافية، ولكنها في ذاتها تكون متحررة منه تماماً. فالدوافع لا تحدد شخصية المرء، وإنما تحدد فحسب تجلٍ أو ظهور تلك الشخصية، أي تحدد الأعمال والأفعال، وبعبارة أخرى، تحدد الشكل الخارجي لمسار حياته، لا دلالتها ومضمونها الباطنيين. فالدلالة والمضمون الباطنيان لحياته إنما ينشأان من الشخصية التي هي بمثابة التجلى المباشر للإرادة؛ ولذلك فإنها تكون

بلا علة. فكون أن امرءاً يكون شريراً وآخر يكون طيباً إنما هو أمر لا يعتمد على الدوافع والمؤثرات الخارجية كالتعليم والتهذيب، وهو بهذا المعنى يكون شيئاً غير قابل للتفسيـر على الإطلاق. ولكن كون أن امرءاً شريراً يكشف عن شره في أفعال ظالمة تافهة، أو في خدع جبانة، وخسـة وضيـعة، يمارسها في مجال محـيطه الضيق، أو يمارسها كـفـاهر يقمع الأـمـمـ، ويـحـيلـ العـالـمـ إـلـىـ بـؤـسـ وـأـسـىـ، ويـسـفكـ دـمـاءـ المـلـاـيـنـ، فـإـنـ هـذـاـ كـلـهـ هوـ الشـكـلـ الـخـارـجـيـ لـوـجـوـدـ الـظـاهـرـيـ أوـ لـمـظـهـرـهـ، وـهـوـ ماـ يـعـدـ غـيرـ جـوـهـرـيـ بـالـنـسـبـةـ لـشـرـهـ، فـهـوـ يـعـتـمـدـ عـلـىـ الـظـرـوـفـ الـتـىـ وـضـعـهـ فـيـهـاـ الـقـدـرـ، وـعـلـىـ مـحـيـطـهـ الـذـىـ يـوـجـدـ فـيـهـ، أـىـ عـلـىـ التـأـثـيرـاتـ الـخـارـجـيـةـ، عـلـىـ الدـوـافـعـ. وـلـكـنـ الـقـرـارـ الـذـىـ يـتـخـذـ بـنـاءـ عـلـىـ هـذـهـ الدـوـافـعـ لـاـ يـمـكـنـ أـبـدـاـ تـفـسـيـرـهـ مـنـ خـلـلـهـاـ، فـهـوـ يـنـشـأـ مـنـ إـلـرـادـةـ الـتـىـ يـكـونـ تـجـليـهـاـ هـوـ ذـلـكـ الـمـرـءـ نـفـسـهـ. وـسـوـفـ تـنـتـحـثـ عـنـ تـلـكـ الـمـسـأـلـةـ فـيـ الـكـتـابـ الـرـابـعـ. فـالـأـسـلـوبـ الـذـىـ بـهـ تـقـصـحـ الـشـخـصـيـةـ عـنـ خـصـائـصـهـ، يـمـكـنـ مـضـاهـاتـهـ تـنـامـاـ بـالـأـسـلـوبـ الـذـىـ بـهـ يـكـشـفـ كـلـ جـسـمـ فـيـ الطـبـيـعـةـ الـخـالـيـةـ مـنـ الـمـعـرـفـةـ عـنـ خـصـائـصـهـ. فـالـمـاءـ يـبـقـىـ مـاءـ بـفـضـلـ الـخـصـائـصـ الـمـتـأـصـلـةـ فـيـهـ. وـلـكـنـ سـوـاءـ تـجـلـيـ فـيـ شـكـلـ بـحـيرـةـ هـادـئـةـ تـكـشـفـ عـنـ شـوـاطـئـهـ، أـوـ اـنـدـفـعـ مـشـكـلـاـ زـيـدـاـ فـوقـ الصـخـورـ، أـوـ تـدـفـقـ فـيـ شـكـلـ نـافـورـةـ بـوـسـائـلـ اـصـطـنـاعـيـةـ، فـإـنـ هـذـاـ كـلـهـ يـعـتـمـدـ عـلـىـ عـلـلـ خـارـجـيـةـ. فـيـسـتـوـىـ بـالـنـسـبـةـ لـلـمـاءـ أـنـ يـتـجـلـيـ بـطـبـيـعـتـهـ فـيـ تـلـكـ الـصـورـةـ أـوـ فـيـ الـأـخـرـىـ. وـلـكـنـهـ سـوـفـ يـظـهـرـ تـلـكـ الـصـورـةـ أـوـ الـأـخـرـىـ تـبـعـاـ لـلـظـرـوـفـ؛ فـهـوـ يـكـونـ مـهـيـئـاـ لـهـ جـمـيـعاـ، وـمـعـ ذـلـكـ فـإـنـهـ فـيـ كـلـ حـالـةـ يـكـونـ مـخـلـصـاـ لـطـابـعـهـ الـمـمـيـزـ لـهـ، وـيـكـشـفـ دـائـمـاـ عـنـ هـذـاـ الـطـابـعـ وـحـدهـ. كـذـلـكـ فـإـنـ كـلـ شـخـصـيـةـ إـنـسـانـيـةـ تـكـشـفـ أـيـضـاـ عـنـ ذـاتـهـ تـحـتـ كـلـ الـظـرـوـفـ، وـلـكـنـ ظـواـهـرـهـ الـتـىـ تـنـشـأـ مـنـهـاـ سـتـبـدـىـ تـبـعـاـ لـلـظـرـوـفـ.

-27-

إـذـاـ مـاـ تـبـيـنـ لـنـاـ بـوـضـوـحـ، مـنـ الـمـلـاـحظـاتـ السـابـقـةـ عـنـ قـوـىـ الطـبـيـعـةـ وـظـواـهـرـهـ، مـاـ هـوـ الـمـدـىـ الـذـىـ يـمـكـنـ أـنـ يـصـلـ إـلـيـهـ التـفـسـيـرـ مـنـ خـلـلـ الـعـلـلـ، وـمـاـ هـوـ الـحدـ الـذـىـ

يجب أن يتوقف عنده، وإلا انحط إلى مجرد محاولة بلهاء في اختزال مضمون كل الظواهر إلى مجرد صورتها حيث لا نجد في النهاية شيئاً باقينا سوى الصورة - إذا ما تبين لنا ذلك بوضوح، فإننا سنصبح قادرين عندئذ على أن نحدد بوجه عام ما يكون مطلوبًا من الإتيولوجيا بأسرها. إذ ينبغي للإتيولوجيا أن تبحث عن أسباب كل الظواهر في الطبيعة، أي عن الظروف التي تظهر بناءً عليها تلك الظواهر دائمًا. ثم عليها بعد ذلك أن ترجع الظواهر المختلفة العديدة، بصورها المتنوعة التي تحدث في ظروف متنوعة، إلى ما يمارس فعله في كل ظاهرة ويكون حديثه مفترضًا مع حدوث العلة، أي ترجعها إلى قوى الطبيعة الأصلية. ويجب على الإتيولوجيا أن تميز على نحو صائب إذا ما كان اختلاف الظاهرة يرجع إلى اختلاف القوة الطبيعية، أو يرجع فحسب إلى اختلاف في الظروف التي تتجلى فيها القوة ذاتها. ويجب عليها بنفس الحرص أن تحترس من الوقوع في الخطأ بأن تنظر إلى ما يكون مجرد تجلٍ لنفس القوة الواحدة في ظروف مختلفة على أنه ظواهر لقوى مختلفة، وأن تحترس على العكس من ذلك من أن تنظر إلى ما ينتهي في الأصل إلى قوة مختلفة على أنه تجليات لقوة واحدة. وهذا الأمر يتطلب مباشرة ملكة الحكم Urteilskraft؛ ولهذا فإن قلة قليلة من الناس يكونون قادرين على توسيع رؤيتنا في مجال علم الفيزياء، في حين أن كل الناس يكونون قادرين على توسيع خبرتنا في حدود التجربة. فالكسل والجهل يجعلنا مباليين لأن ننجاً على الفور إلى القوة الأصلية. وهذا يتضح بصورة مبالغ فيها على نحو يصل إلى حد السخرية، في الكيانات والجواهر لدى الفلسفه المدرسيين. ولا أتمنى أن تكون معاونتي الحديث عن تلك الكيانات والجواهر قد ميزها بأى شكل من الأشكال. فليس لنا أن ننجاً إلى تجسد الإرادة، بدلاً من طرح تفسير فيزيقي، إلا بقدر ما لنا أن ننجاً إلى قدرة الله الخالقة. ذلك أن الفيزياء تتطلب علاً، لكن الإرادة ليست بعلة على الإطلاق. فلا ريب أن علاقة الإرادة بالظاهرة لا تسير وفقاً لمبدأ العلة الكافية، ولكن ما يعد في ذاته إرادة إنما يوجد من وجه آخر باعتباره تمثلاً، أي باعتباره ظاهرة. وبهذا الاعتبار فإنه يتبع القوانين التي تشكل صورة الظاهرة.

فعلى سبيل المثال: رغم أن كل حركة تكون دائمًا ظاهرة للإرادة؛ فإنها مع ذلك تكون لها علة يمكن من خلالها تفسيرها من حيث ارتباطها بزمان ومكان محددين، أي لا في تفسيرها عموماً وفقاً لطبيعتها الباطنية، وإنما باعتبارها ظاهرة جزئية. وفي حالة الحجر فإن هذه العلة تكون ميكانيكية، وفي حالة حركة الإنسان تكون دافعًا، غير أنها لا يمكن أبدًا أن تكون غائبة في أي حالة من الحالات. ومن وجه آخر، فإن الحقيقة الكلية— وهي الماهية المشتركة في كل الظواهر من نوع محدد— والتي يجب افتراضها مسبقاً كيما يكون التفسير بالرجوع إلى العلة أمرًا مفهومًا وذا معنى، إنما هي القوة العامة للطبيعة، وهي القوة التي يجب أن تظل في الفيزياء خاصية خفية؛ بالضبط لأنها هنا يتوقف التفسير الإتيولوجي ويبعد التفسير الميتافيزيقي. ولكن سلسلة العلل والمعلولات لا يعوق عملها أبداً أية قوة أصلية من القوى التي يكون لزاماً علينا أن نلجم إليها. ومسار حلقاتها لا يرتد في النهاية إلى هذه القوة كما لو كانت بمثابة الحلقة الأولى فيها؛ فأنهى حلقاتها تماماً مثل أبعدها إنما تفترض مسبقاً القوة الأصلية، ولا يمكن تفسير ما دون ذلك على الإطلاق. إن سلسلة ما من العلل والمعلولات يمكن أن تكون تجلياً لأنواع متباعدة للغاية من القوى، والتجلّى المتواصل لمثل هذه القوى في صورة مرئية إنما يجري على أساس من هذه السلسلة، كما بينت ذلك سابقاً من خلال مثال الآلة المعدنية. ولكن الكثرة المتنوعة من هذه القوى الأصلية— التي لا يمكن أن تستمد إحداثها من الأخرى— لا تعوق مطلقاً وحدة سلسلة العلل، والارتباط بين كل حلقاتها. فإتيولوجيا الطبيعة وفلسفة الطبيعة لا تتدخل أية منها أبداً في عمل الأخرى، بل إنها على العكس من ذلك تتعاونان معاً، فتتظران إلى نفس الموضوع من زاويتين مختلفتين. فالإتيولوجيا تبين العلل التي تؤدي بالضرورة إلى حدوث الظاهرة الجزئية المراد تفسيرها. وهي تبين— كأساس يقوم عليه مجل تفسيرها— القوى العامة التي تكون فاعلة في كل تلك العلل والمعلولات. إنها تحدد على وجه الدقة تلك القوى وأعدادها واختلافاتها، ثم تحدد المعلولات التي تظهر فيها كل قوة منها بطريقة مختلفة تبعاً لاختلاف الظروف، ووفقاً لطابعها الخاص المميز لها. وهي تكشف عن

ذلك الطابع الخاص باتباعها قانوناً لا يخطىء يسمى بقانون الطبيعة. وعندما تتجزء الفيزياء تلك المهمة من كل جوانبها، فإنها تكون بذلك قد بلغت كمالها. وبذلك لم يعد هناك وجود في مجال الطبيعة اللاعضوية لأية قوة مجهولة، ولم يعد هناك معلوم لم يتم الكشف عنه باعتباره ظاهرة لإحدى تلك القوى التي تحدث في ظل ظروف محددة وفقاً لقانون الطبيعة. ومع ذلك، فإن قانون الطبيعة يبقى مجرد القاعدة المراعاة التي تجرى الطبيعة وفقاً لها في كل مرة، بمجرد أن تنشأ ظروف محددة معينة. ولذلك فنحن يمكننا بالتأكيد تعريف قانون الطبيعة بوصفه واقعة ما يتم تعميمها *un fait généralisé*. ولذلك فإن البيان الشامل لمجمل قوانين الطبيعة سيكون فحسب مجرد كتالوج شامل للواقع. دراسة الطبيعة في مجلتها هي إذا دراسة تتم من خلال المورفولوجيا التي تقوم بإحصاء ومقارنة وترتيب كل الأشكال الدائمة من الطبيعة العضوية. فليس لديها سوى القليل لتقوله فيما يتعلق بسبب ظهور الموجودات الفردية؛ لأن هذا الظهور في كل الحالات إنما هو التكاثر، والنظرية التي تخص التكاثر هي أمر مستقل بذاته، وتعد في حالات نادرة بمثابة نسل متماثل *generatio aequivoca*. ولكن هذا الجانب الأخير هو ما ينتمي إليه على وجه الدقة الأسلوب الذي تظهر عليه الدرجات الدنيا من التحقق الموضوعي للإرادة، كل على حدة، أي الظواهر الفيزيائية والكميائية، وإن مهمة الإتيولوجيا على وجه التحديد هي بيان الحالات التي تظهر فيها تلك الظواهر. وفي مقابل ذلك، فإن الفلسفة أياً كان مجالها، بما في ذلك مجال الطبيعة أيضاً، إنما تشغله بالكلّيّ وحده. وهنا نجد أن قوى الطبيعة ذاتها هي موضوعها، وهي تتعرف في تلك القوى على الدرجات المختلفة للتجسد الموضوعي للإرادة التي تعد بمثابة الطبيعة الباطنية لهذا العالم ووجوده في ذاته. وعندما تنظر الفلسفة للعالم بمنأى عن الإرادة، فإنها تفسره على أنه مجرد تمثيل للذات. أما إذا ما تخيلت الإتيولوجيا أن هدفها يمكن - بدلاً من أن تقوم بتمهيد الطريق للفلسفة وتدعم مذاهبها بالتطبيق من خلال الأمثلة - يمكن بالأحرى في إنكار كل القوى الأصلية، ربما باستثناء قوة واحدة هي أكثرها عمومية، أعني اللانفاذية، وهي القوة التي تتصور الإتيولوجيا

أنها تفهمها على نحو تام، وأنها يمكن وبالتالي أن تحاول عنوة رد سائر القوى الأخرى إليها - إذا ما تخيلت الإتيولوجيا ذلك، فإنها تكون بذلك قد انحرفت عن أصولها، ولم يعد بمقدورها سوى أن تقدم لنا الخطأ بدلاً من الحقيقة. إن مضمون الطبيعة عندئذ يتم إزاحته وتحبته من أجل الشكل، وكل شيء يُعزى إلى الظروف التي تمارس فعلها من الخارج، ولا يُعزى أى شيء إلى الطبيعة الباطنية للأشياء. وإذا ما أمكننا أن نحرز بالفعل نجاحاً بتلك الطريقة، وكانت عملية حسابية ما - على سبيل المثال - كافية عندئذ لحل لغز العالم، كما ذكرنا ذلك من قبل. ولكن هذا النهج إنما يمكن اتباعه إذا ما كنا نظن - كما ذكرنا من قبل - أن كل المعلومات الفسيولوجية ينبغي ردها إلى الشكل والارتباط البرئاني، وبذلك يمكن ردها إلى الكهربائية، وهذه يمكن ردها بدورها إلى القوة الكيميائية، ورد تلك القوة الكيميائية إلى الميكانيكية. وإن الخطأ الذي وقع فيه ديكارت وكل أصحاب مذهب الذرة - على سبيل المثال - هو من ذلك النوع الأخير. فقد ردوا حركة الأجرام السماوية إلى دفع سائل ما، وردوا الكيفيات إلى ارتباط الذرات وشكلها. وقد سعوا ما وسعهم السعي إلى تفسير كل ظواهر الطبيعة باعتبارها مجرد ظواهر للانفاذية والتماسك. وعلى الرغم من أن هذا النهج قد بطل، فإننا ما زلنا في يومنا هذا نجد الفسيولوجيين الكهربائيين الكيميائيين يسلكون نفس المسلك بأن يحاولوا في عناصر الحياة في مجملها وتفسير كل وظائف الكيان العضوي الحي من خلال "الشكل والتآلف" الخاص بأجزاءه التي يتالف منها. ففي كتاب ميكيل Meckel Archiv für Physiologie, 1820, Band V, S.185، ما زلنا نراه يقرر أن الهدف من التفسير الفسيولوجي هو رد الحياة العضوية إلى القوى الكونية التي تدرسها الفيزياء. كذلك فقد أعلن لامارك Lamarck في كتابه Philosophie zoologique (الجزء الثاني، الفصل الثالث) أن الحياة هي مجرد التأثير الناتج عن الحرارة والكهرباء، بقوله: إن الحرارة والمادة الكهربائية كافيتان تماماً لتهيئة هذا السبب الجوهرى للحياة (ص. 16). وسوف يتربّط على ذلك في حقيقة الأمر أن ننظر إلى الحرارة والكهرباء على أنها الشيء في ذاته، وإلى عالمي الحيوان

والنبات على أنهما ظواهر لتلك الحرارة والكهربائية. وسوف يظهر لنا على نحو ساطع استحالة هذا الرأي في صفحة 306 وما بعدها من هذا العمل^(*). ومن المعروف أن كل تلك الآراء - التي غالباً ما تم تفنيدها - تعود حديثاً الظهور مرة أخرى في ثقة متعددة. وإذا ما نفحصنا الأمر عن قرب، فسنكتشف عندئذ في النهاية أن أساس هذه الآراء يمكن في افتراض أن الكيان العضوي الحي هو مجرد مجموع ظواهر ناجمة عن قوى فيزيائية وكيميائية وميكانيكية، ظواهر قد تجمعت بالصدفة في هذا الكيان العضوي الحي، وأنتجته باعتباره لعبة من لعب الطبيعة دون أن تكون له دلالة أبعد من ذلك. وتبعداً لذلك، فإن الكيان العضوي الحي الخاص بحيوان أو إنسان ما - إذا ما نظرنا إليه من الناحية الفلسفية - لن يعد تجلياً لمثال معين، أي أنه بعبارة أخرى لن يعد في حد ذاته تجلياً موضوعياً ومبشراً للإرادة متمثلاً في درجة معينة أعلى من درجات تجليها؛ وإنما سيبدى لنا في هذا الكيان العضوي الحي تلك المثل التي تجسد الإرادة موضوعياً في الكهربائية والكميات والميكانيكية. ومن ثم فإن الكيان العضوي الحي سيكون مجرد تجمع عارض ناتج عن التقاء تلك القوى، تماماً مثلما تتجمع أشكال البشر والحيوانات في السحب وفي الرواسب الصخرية المتقلبة من أسقف المغارات؛ وبالتالي فإن هذا الكيان لا يصبح له أهمية في حد ذاته. ومع ذلك، فسوف نرى في الحال إلى أي حد يمكن أن يظل هذا التطبيق للمناهج الفيزيائية والكمياتية في تفسير الكيان العضوي الحي - في إطار حدود معينة - يظل جائزًا ونافعًا؛ لأننى سوف أبين أن القوة الحيوية يمكن بالتأكيد أن تستفيد من قوى الطبيعة اللاعضوية وتتنقع منها. غير أن هذه القوى لا تشكل على الإطلاق القوة الحيوية، اللهم إلا بقدر ما تصنع المطرقة والسدان الحداد. ولذلك فإنه حتى أبسط أشكال الحياة النباتية لا يمكن أبداً تفسيرها من خلال هذه القوى، لنقل من خلال الخاصة الشعرية والتآلف الداخلي Endosmose (endosmosis).

(*) تتأثر هذه الإحالة الصفحتين الأخيرتين من الفصل "55" من هذه الترجمة.

دع عنك الحياة الحيوانية. والملحوظات التالية سوف تمهد لنا الطريق لهذه المناقشة الصعبة إلى حد ما.

ويترتب على كل ما قيل، أن العلم الطبيعي يقع في حالة من الارتباك، حينما يحاول أن يرد الدرجات العليا من التحقق الموضوعي للإرادة إلى درجات أدنى. فالإخفاق في إدراك - أو إنكار - قوى الطبيعة الأصلية والموجودة بذاتها، هو أمر خاطئ يشبه تماماً ذلك الافتراض الذي لا أساس له بوجود قوى خاصة حينما يكون ما يحدث هو مجرد نوع خاص من التجلى لما كان معروفاً من قبل. ولذلك فإن كانت على صواب عندما يقول إنه من المحال أن ننتظر ورقة عشب من واحد مثل نيوتن ، أوى من رجل اخترل ورقة العشب إلى ظواهر ناجمة عن قوى فيزيائية وكيميائية، تعد ورقة العشب بالنسبة لها ناتجاً متجمعاً بالصدفة؛ وبذلك تكون مجرد لعبة من لعب الطبيعة، لعبة لن يظهر فيها مثال خاص أو مميز، وهذا يعني بعبارة أخرى أن الإرادة لن تتجلى فيها مباشرة في درجة خاصة عليا من درجات تجلتها، وإنما ستتجلى فيها فقط كما تتجلى في ظواهر الطبيعة اللاعضوية، واتخاذها ذلك الشكل بالصدفة. ولا شك أن الفلسفه المدرسيين - الذين ما كانوا ليسمحوا بوجود مذهب من هذا القبيل - كانوا سيقولون عن حق تماماً إن هذا المذهب سيكون بمثابة إنكار تام للصورة الجوهرية *forma substantialis*، وهبوط بها إلى مستوى الصورة العارضة حسب *forma accidentalis*. والصورة الجوهرية عند أرسطو تشير على وجه الدقة إلى ما أسميه هنا بدرجة تجسد الإرادة في شيء ما. ومن ناحية أخرى، فإننا يجب ألا نغفل عن أنه في كل المثل - أوى في كل القوى اللاعضوية وفي كل أشكال الطبيعة العضوية - تكون الإرادة التي تتجلى واحدة، أعني أنها تدخل في صورة التمثال، أوى تدخل في نطاق التجسد الموضوعي. ولذلك فإن وحدتها يجب أن تعلن عن نفسها أيضاً من خلال صلة باطنية بين كل ظواهرها. وإنن فإن هذه الوحدة تكشف عن نفسها في الدرجات العليا من التحقق الموضوعي للإرادة حيث تكون الظاهرة في مجلها أكثر وضوهاً وتميزاً، وعلى ذلك فإنها تكشف عن نفسها في مملكتي النبات والحيوان من خلال التفاصيل السائدة

بشكل كلٍ بين كل الصور، أعني من خلال النمط الأساسي **Grundtypus** الذي يتكرر في كل الظواهر. ولذلك، فقد أصبح هذا هو المبدأ الهادى لمنظومة علم الحيوان المفضلة التي بدأ الفرنسيون استخدامها في القرن التاسع عشر، والتي تم البرهنة عليها على أكمل نحو في علم التشريح المقارن باعتبارها وحدة التصميم، وجنس العنصر التشريحي. وقد كان اكتشاف هذا النمط الأساسي هو الاهتمام الرئيسي - أو الجهد الذي يستحق التقدير على أية حال بلا شك - لدى الفلاسفة الطبيعيين من أنصار مدرسة شلنجر. ومن هذه الناحية، فإن لهم فضلاً كبيراً، على الرغم من أنهم في حالات عديدة كان اقتاصهم للتماثلات في الطبيعة ينحط بحيث يصبح مجرد هراء. ومع ذلك، فقد أظهروا لنا على نحو صائب الصلة والقرابة العائلية حتى في مثل الطبيعة اللاعضوية، كالقرابة - على سبيل المثال - بين الكهربائية والمغناطيسية، وهي الوحدة التي تم إثباتها فيما بعد؛ والقرابة بين التجاذب الكيميائي والجاذبية، وما شابه ذلك. وقد لفتوا الانتباه بوجه خاص إلى أن القطبية (polarity) - أي فصل قوة ما إلى جهدين مخالفين ومنضادلين كييفياً، يسعيان جاهدين إلى الاتحاد بعضهما ببعض من جديد، وهو فصل يكشف عن نفسه مكانياً باستمرار من خلال الشتت في اتجاهين منضادلين - هذه القطبية هي النمط الأساسي لكل ظواهر الطبيعة تقريباً، بدءاً من المغناطيس والكريستال حتى الإنسان. غير أن هذه المعرفة كانت متداولة في الصين منذ بوакير الزمان في مذهب "اللين واليانج" (*). فحيث إن كل الأشياء الموجودة في العالم هي في حقيقة الأمر بمثابة التحقق الموضوعي لنفس الإرادة الواحدة؛ ومن ثم تكون متماثلة من حيث طبيعتها الباطنية، فإنه يلزم أن يكون بين هذه الأشياء تشابه لا تخطئه العين، وأن يكون بمقدورنا أن نرى في كل

(*) يشير هذان المصطلحان في الأصل (على التوالي) إلى الجانب المظلل والجانب المشمس من الجحيم، ثم أصبحا تدريجياً يعنيان معاً الأسلوب الذي به يلقى أحد طرفى علاقة ما الضوء على الآخر: فالاختلاف والتقابل بين الطرفين يؤدي إلى الاعتماد المتبادل لكل منها على الآخر، ومن هنا أيضاً يشير مصطلح "اللين" إلى الجانب الأنثوى السلبى فى الوجود، بينما يشير "اليانج" إلى الجانب الذكرى.

الأشياء الأقل كمالاً أثراً وملح الشيء الأكثر كمالاً. ففضلاً عن ذلك، فحيث إن كل هذه الصور تنتهي إلى العالم باعتباره تمثلاً، فمن الممكن افتراض أنه في أكثر صور التمثيل عمومية—في ذلك الإطار للعالم الظاهري المتمثل لنا، أي في الزمان والمكان—يمكن أصلاً اكتشاف وإثبات النمط الأساسي والملح المميز والطبيعة الخاصة بكل شيء يملأ هذه الصور. ويبدو أن البصيرة الغامضة بهذا الرؤية هي أصل "الكابala"^(*) والفلسفة الرياضية لدى الفيئاغورثيين، مثلاً هي أصل مذهب الصيرورة لدى الصينيين. كذلك فإننا نجد ضمن الجهود المتنوعة العديدة لدى أصحاب مدرسة شيلنج لتسليط الضوء على التشابه بين كل ظواهر الطبيعة، أنهم قد حاولوا محاولات عديدة — رغم أنها لم يحالها الحظ — لاستخلاص قوانين الطبيعة من مجرد قوانين المكان والزمان. ومع ذلك، فإننا لا يمكن أن نعرف إلى أي حد يمكن لعقل شخص عبقرى ما أن يتحقق يوماً ما كل المسعين.

وإذن فلا ينبغي أن يغيب عن بالينا أبداً الاختلاف بين الظاهرة والشيء في ذاته؛ وبالتالي فإن هوية الإرادة المتجلدة في كل المثل، لا يمكن أبداً (لأن لها درجات محددة لتحقيقها الموضوعي) أن تتحل إلى هوية المثل الجزئية ذاتها التي تظهر فيها الإرادة؛ وبذلك فإن التجاذب الكيميائي أو الكهربائي — على سبيل المثال — لا يمكن اختزاله إلى التجاذب من خلال الجاذبية، رغم أن التشابه الباطنى بينهما معروف، ورغم أن الأول يمكن اعتباره قوة عليا للثانى. تماماً مثلاً أننا نجد في التشابه الباطنى في بنية كل الحيوانات مبرراً ضئيلاً يخول لنا الخلط بين الأنواع وتماهيها، والزعم بأن الأنواع الأكثر كمالاً تعد توصيفاً للأنواع الأقل كمالاً. وأخيراً، فعلى الرغم من أن الوظائف الفسيولوجية بالمثل لا يمكن اختزالها أبداً إلى عمليات كيميائية أو فيزيائية، فإننا يمكننا لتبرير هذا المنهج

(*) يشير هذا المصطلح إلى جسد الكتابات الصوفية اليهودية التي أصبحت مهمة عند نهاية القرن الثاني عشر. وهناك صورتان أساسيتان منها: إحداها تركز على الحصول على معرفة عن الله من خلال اسمه، والأخرى تحاول الاقتراب من الله من خلال تأمل أثره في خلقه.

الإجرائى - فى حدود معينة - أن نفترض الملاحظات التالية باعتبارها محتملة إلى حد كبير :

إذا ما لاحظنا أن ظواهر الإرادة العديدة فى درجات تجسدها الدنيا، أى فى الطبيعة الاعضوية، قد تصارت إحداها مع الأخرى - لأن كلاً منها تزيد انطلاقاً من مبدأ العلية، أن تستحوذ على المادة الموجودة - فإنه ينشأ عن هذا الصراع ظاهرة المثال الأعلى. هذا المثال الأعلى يسود كل الظواهر الأقل كمالاً التى كانت موجودة من قبل، ومع ذلك فإنه يسود على ذلك النحو الذى يسمح معه لماهية هذه الظواهر أن تواصل وجودها باعتبارها وجوداً تابعاً؛ حيث إن هذا المثال يبقى فى باطنها على مشابهة مع هذه الظواهر. وهذه العملية تكون مفهومية فقط من خلال هوية الإرادة المتجلىة فى كل المثل، ومن خلال كفاح الإرادة لتبلغ درجات أعلى فأعلى من التجسد. وهكذا فإننا نرى فى عملية تصلب العظام - على سبيل المثال - تشابهاً لا تخطئه العين مع عملية التبلور التى حكمت فى الأصل التكلس، رغم أن التحجر العظمى لا يمكن أبداً اختزاله إلى عملية التبلور. وهذا التشابه يتبدى على نحو أضعف فى حالة اللحم الذى يصبح متيسراً. وارتباط العصارة فى الجسم الحيوانى بعملية الإفراز، هو أيضاً مشابه للارتباط والانفصال الكيميائى. والحقيقة أن قوانين الكيمياء تواصل فعلها هنا، ولكنها تكون تابعة لمثال أعلى، ومكيفة إلى حد كبير من خلاله، وخاصة له. ومن ثم، فإن مجرد القوى الكيميائية خارج الكيان العضوى الحى لن تنتهى أبداً هذه العصارة، ولكن:

إحكام السيطرة على الطبيعة، هذا ما تسميه الكيمياء،
ولكن الكيمياء بذلك تسخر من نفسها دون أن تدرى !
جوته (فاوست، الجزء الأول)

إن المثال الأكثر كمالاً - الذى ينشأ من مثل هذا الانتصار على مثل أو تجسسات عديدة للإرادة أدنى درجة - يكتسب طابعاً جديداً تماماً، بالضبط لأن يبقى فى باطنها على تشابه قوى مستمد من كل مثال من المثل الخاضعة له. إن الإرادة

عندئذ تتجسد في أسلوب جديد وأكثر وضوحاً. فهي تتبدى في الأصل عبر النسل المتماثل *Generatio aequivoca*، وبعد ذلك من خلال إدماج البذيرة الموجودة، والعصاراة، والنبات، والحيوان، والإنسان. وهكذا نجد أنه من غمار الصراع بين الظواهر الدنيا تنشأ الظاهرة الأعلى التي وإن كانت تتبلع كل هذه الظواهر الدنيا ، إلا أنها تُبقي في باطنها على ميلوها جميعاً. ولذلك فإنه ينطبق هنا أيضاً ذلك القانون الذي يقول لنا "إن الحياة تصبح تبتينا فقط عندما تبتلي الحياة". (*)

وكم كنت أود لو أمكنني من خلال وضوح التفسير أن أبدد الغموض الذي يعلق بمضمون هذه الأفكار. ولكنني أرى في وضوح تام أن فطنة القارئ يجب أن تساعدني إلى حد كبير، إذا ما أريد للأفكارى ألا تظل مبهمة وألا يُسأء فهمها. ووفقاً للرواية التي عرضتها، فإننا سنجده بالتأكيد في الكيان العضوي الحي آثاراً لأساليب خاصة بعمليات كيميائية وفيزيائية، ولكننا لن نسر أبداً الكيان العضوي الحي من خلالها؛ لأنها ليست على الإطلاق ظاهرة حدثت بفعل العمليات المتراقبة لمثل هذه القوى؛ ومن ثم تكون قد حدثت بشكل عارض؛ فالكيان العضوي الحي هو مثال من رتبة أعلى بحيث أخضع هذه الظواهر الدنيا من خلال الاستيعاب الغامر. لأن الإرادة الواحدة، التي تتجسد في كل المثل، تكافح من أجل بلوغ أسمى درجة ممكنة من التجسد، وفي هذه الحالة فإنها تتخلى عن الدرجات الدنيا من تجلّيها بعد صراع، فيما تظهر في درجة أعلى تكون فيها أكثر قوة. فليس هناك انتصار دون كفاح؛ حيث إن المثل الأعلى أو تجسد الإرادة يمكن أن يظهر فقط من خلال إخضاع المثل الدنيا، ومن ثم فإنه يلقى مقاومة من هذه المثل. فعلى الرغم من أن هذه المثل الدنيا قد تم إخضاعها، فإنها ما زالت تكافح باستمرار محاولة أن تبلغ التعبير بشكل مستقل ونام عن طبيعتها الباطنية. فالمغناطيس الذي يلقط قطعة من الحديد يظل في حالة كفاح متواصل مع الجانبية التي - باعتبارها أدنى درجات تجسد الإرادة - يكون لها حق أولى على المادة المتمثلة في تلك القطعة من الحديد. غير أن

(*) التوثيق من وضع E.F.Payne مترجم النص إلى الإنجليزية.

المغناطيس يصبح أكثر قوة أثناء هذا الكفاح المتواصل؛ حيث إن المقاومة التي يلقاها تستثيره، كما لو أنها تحفزه لبذل جهد أكبر. وعلى نفس النحو فإن كل ظاهرة من ظواهر الإرادة - حتى تلك التي تتجلى في الكيان العضوي البشري - متواصل كفاحها ضد العديد من القوى الكيميائية والفيزيائية التي تكون لها حق أولى - باعتبارها مثلاً دنيا - على تلك المادة. وهكذا فإن ذراع المرء التي ألقاها مرفوعة للحظة متغلباً على الجاذبية، سرعان ما تهوى إلى أسفل بفعل الجاذبية. ومن ثم، فإن الشعور المرير بالصحة هو ذلك الذي يعبر عن انتصار المثال الخاص بالكيان العضوي - الوعي بذاته - على القوانين الفيزيائية والكيميائية التي تحكم ابتداءً في العصارات الخاصة بالجسم. ومع ذلك، فإن هذا الشعور المرير كثيراً ما ينقطع، بل إنه في واقع الأمر دائمًا ما يكون مصحوباً بالضيق بدرجة أكبر أو أقل، وهو ما يكون ناتجاً عن المقاومة الصادرة عن تلك القوى، وعلى هذا الأساس فإن الجانب الحيوي من حياتنا يكون مقترباً على الدوام بشيء من الألم. كذلك فإن عملية الهضم تخمد كل الوظائف الحيوانية؛ لأنها تطالب مجلل القوة الحيوية بأن تخضع لقوى الطبيعة الكيميائية من خلال عملية التمثيل الغذائي. ومن ثم يكون أيضاً بوجه عام عبء الحياة الفيزيقية، وضرورة النوم، وضرورة الموت في النهاية؛ لأن تلك القوى الطبيعية الخاضعة، مساعدة بالظروف، تسترد في النهاية من الكيان العضوي - وقد أنهكه الانتصار المتواصل - المادة التي انتزعت منها، وتصل إلى التعبير الطليق عن وجودها. ولذلك يمكن القول إن كل كيان عضوي حتى يعبر عن المثال الذي يكون هذا الكيان صورة أو نسخة منه، فقط بعد استقطاع ذلك الجانب من قوته التي استهلكت في التغلب على المثل الأدنى درجة التي تكافح معها من أجل المادة. ويبدو أن هذا الأمر كان يدور بخلد يعقوب بوهم Jakob Böhme حينما يذهب إلى القول في أحد المواقف بأن كل أجسام الناس والحيوانات، وحتى كل النباتات، تكون في حقيقة الأمر نصف ميتة. ومن ثم، فتبعاً لنجاج الكيان العضوي الحي بصورة أو بأخرى في إخضاع تلك القوى الطبيعية التي تعبّر عن الدرجات الأدنى من التحقق الموضوعي للإرادة، فإن هذا

الكيان يصبح بصورة أو بأخرى تعبيراً تاماً أو غير تام عن مثاله، أي أنه - بعبارة أخرى - يصبح أقرب أو أبعد من النموذج das Ideal الذي ينتمي إليه الجمال المتحقق في أنواعه.

وهكذا فإننا في كل مكان من الطبيعة نرى الصراع وتناوب الانتصار، وفيما بعد سوف ندرك في هذا الأمر بوضوح أكبر أن هذا التنازع جوهري بالنسبة للإرادة. فكل درجة من درجات تجسد الإرادة تكافح من أجل المادة والمكان والزمان التي تخص درجة أخرى. إن المادة الدائمة يجب أن تغير باستمرار الصورة؛ حيث إن الظواهر الميكانيكية والفيزيائية والكميائية والعضوية - بهدف من قانون العلية - تكافح بحماس من أجل أن تظهر، وأن تنتزع المادة بعضها من بعض؛ لأن كلاً منها ترغب في الكشف عن مثالها الخاص. هذا الصراع يمكن افتقاء أثره في مجمل الطبيعة، بل إن الطبيعة في حقيقة الأمر لا يمكن أن توجد إلا من خلاله؛ لأنه - كما يقول إمبيدوقليس Empedokles إذا لم يُسُد الصراع في الأشياء، وكانت الأشياء كلها تشكل وحدة واحدة 5 (Aristotle, Metaphysik, ii, 5) [4]. غير أن هذا الصراع ذاته إنما هو فحسب تجلٍ لتنازع الإرادة مع ذاتها الذي يعد جوهرياً بالنسبة لها. وهذا الصراع الكوني يشاهد على أوضح نحو في المملكة الحيوانية. فالحيوانات تتخذ المملكة النباتية مصدراً لغذائها، وداخل المملكة الحيوانية ذاتها نجد أيضاً أن كل حيوان يكون فريسة وغذاء لحيوان آخر. وهذا يعني أن المادة التي يتجلى فيها مثال حيواني ما يجب أن تُخلِّي السبيل لتجلِّي مثال آخر؛ إذ إن كل حيوان يمكن أن يؤكد وجوده الخاص فقط من خلال الإزالة المستمرة لوجود آخر. وهكذا فإن إرادة الحياة تفترس ذاتها بوجه عام، وهي بأشكال مختلفة تتغذى على نفسها، حتى إننا لنجد الجنس البشري آخر الأمر - من حيث إنه يُخضع كل الكائنات الأخرى لذاته - يعتبر مجمل الطبيعة مصنوعة لأجل منفعته الخاصة. غير أن هذا الجنس البشري نفسه - كما سنرى ذلك في الكتاب الرابع - يكشف لنا في وضوح مدهش عن ذلك التنازع للإرادة مع ذاتها، ونجد أن الإنسان يكون ذئباً لأخيه الإنسان homo homini lupus . ولذلك فإننا سوف

ندرك أيضًا أن نفس هذا الصراع والإخضاع يحدث بالمثل في الدرجات الأدنى للتجسد الموضوعي للإرادة. فكثير من الحشرات (و خاصة النباب المسمى [ichneumon flies] ^(*) تضع بيضها على جلد - حتى في جسم - يرقات حشرات أخرى؛ لتكون الإبادة البطيئة ل تلك اليرقات هي أول عمل لنسلنفسه. والأفعوان الصغير الذي ينشأ كبرعم يتفرع من الأفعوان الكبير - ويفصل نفسه عنه فيما بعد - يصارع الأفعوان الكبير، وهو ما زال بعد متصلًا به بإحكام، من أجل الفريسة التي تقدم نفسها، حتى إن كلًا منها ينتز عنها Trembley, *Polypod.* Band II, S. 110, und Band III, S. 165).

ولكن نملة البولدوغ الأسترالية تقدم لنا أكثر الأمثلة سطوعاً على هذا النوع من الصراع؛ لأنها حينما يتم قسمتها إلى نصفين تتشبّع عندئذ معركة بين الرأس والذيل. فالرأس يهاجم الذيل بأسنانه، والذيل يدافع عن نفسه بشجاعة بلدغ الرأس. وعادةً ما تستمر هذه المعركة لمدة نصف الساعة، حتى يموت كلاهما أو يجرهما نمل آخر. وهذا الأمر ينكرر حدوثه في كل مرة. (From a letter by Howitt in the W. Journal, reprinted in *Galignani's Messenger*, 17 November 1855).

وأحياناً ما يرى المرء على ضفاف نهر الميسوري شجرة بلوط هائلة بجذعها وسائل فروعها المجدولة المصفدة والمشابكة بقوه بواسطه نبات بري ضخم، حتى إنها لتضمر حتماً كما لو أنها قد ماتت مختنقه. ونفس هذا الصراع يتبدى حتى في الدرجات الأدنى من تجسد الإرادة، عندما يتحول على سبيل المثال الماء والكريبون إلى عصارة النبات أو يتحول النبات والغذاء إلى دم من خلال عملية التمثيل العضوي، وهذا يحدث أيضًا في كل حالة يحدث فيها الإفراز الحياني، وكذا الشأن في حالة كبح القوى الكيميائية في أسلوب من النشاط الثنائي. وهذا الصراع يحدث أيضًا في حالة الطبيعة اللاعضوية - على سبيل المثال - عندما تتلاقي وتعبر وتصادم قطع الكريستال

(*) اسم لعائلة من الحشرات (منتشرة بالولايات المتحدة الأمريكية) تضع بيضها على جلد حشرات أخرى ليتغذى نسلها على يرقات تلك الحشرات.

بعضها ببعض أثناء عملية التشكّل، حتى إنها لا تكون قادرة على إظهار الصورة البلوريّة الخالصة؛ لأن كل تجمع لقطع الكريستال بعد تقريباً نسخة من صراع الإرادة هذا في درجة دنيا من درجات تجسدها. كذلك يحدث هذا الصراع عندما تفرض قطعة المغناطيس مغناطيسيتها على الحديد كيما تعبّر عن المثال الكامن فيها، أو عندما تتغلب الجلفنة على التجاذب الكيميائي، فتعمّل على انحلال التآلفات الوثيقّة، وتحلل وتفسد المركب، وبذلك تُرجئ تماماً قوانين الكيمياء التي تقضي بأن حمض ملح ما - منحل عند القطب السالب - لا بد أن يمر إلى القطب الموجب دون أن يتّألف مع القلوبيات التي يشق طريقه من خلالها، ودون أن يكون قادرًا على تحويل ورقة عباد الشمس التي تلامسها إلى اللون الأحمر. وهذا الصراع يتبدى على نطاق واسع في العلاقة بين جسم مركزي وكوكب ما؛ لأنّه على الرغم من أن الكوكب يكون تابعاً بلا جدال، فإنه دائمًا ما يقاوم، تماماً مثلاً تفعيل القوى الكيميائية في الكيان العضوي الحي. وينشأ عن هذا الصراع ذلك التوتر المتواصل الكائن بين **القوة الجاذبة المركزية Zentripetale Kraft** وال**القوة الطاردة المركزية Zentrifugal Kraft** ذاته تعبيرًا عن هذا الصراع الكوني الذي يكون جوهريًا بالنسبة لظاهرة الإرادة، والذي ندرسه الآن. فكما أن كل جسم يجب اعتباره ظاهرة لإرادة سوف تكشف عن ذاتها بالضرورة بوصفها صراعاً، كذلك فإن الوضع أو الحالة الأصيلة لكل جسم سماوي تشكّل في صورة كروية لا يمكن أن تكون حالة السكون، بل الحركة، السعي الدعوب المتدفع في المكان اللانهائي، دونما راحة ودونما هدف. فلا قانون القصور الذاتي ولا قانون العليمة يخالف ذلك. فوفقاً لقانون القصور الذاتي نجد أن المادة بذاتها لا شأن لها بالسكون ولا بالحركة، وبذلك فإن حالتها الأصيلة يمكن أن تكون حالة حركة مثلاً يمكن أن تكون حالة سكون. ولذلك فإننا إذا وجدنا المادة أولاً في حالة حركة، فإنه يحق لنا بنفس القدر أن نفترض أن حالة من السكون قد سبقت حالة الحركة، ويحق لنا أن نسأل عن سبب ظهور الحركة؛ تماماً مثلاً أننا لو وجدناها في حالة سكون، فإننا ينبغي أن نفترض عندئذ أن هناك حركة قد سبقت

ذلك، وأن نسأل عن سبب زوالها. ومن ثم فإننا لا يمكن أن نبحث عن باعث أول على القوة الطاردة المركزية، ولكن في حالة الكواكب فإن هذا الбаاعث يصبح- وفقاً لافتراض كانط ولابلاس Laplace - بمثابة فائض الحركة الدورانية للجسم المركزي الذي انفصلت عنه الكواكب حينما تقلص. ولكن الحركة بالنسبة لهذا الجسم المركزي ذاته تكون ضرورية، فهو ما زال يدور دوماً حول محوره ويندفع في نفس الوقت في المكان اللانهائي، أو ربما كان يدور حول جسم مركزي أكبر غير منظور بالنسبة لنا. وهذه الرؤية تتفق تماماً مع افتراض علماء الفلك بأن هناك شمساً مركزية، مثلاً تتفق مع الأسبقية الملحوظة لمجمل نظامنا الشمسي، وربما لمجمل مجموعة النجوم التي تنتهي إليها شمسنا. وعلى هذا، فإننا تكون في النهاية ملزمين بالاستدلال على أسبقية عامة لكل النجوم الثابتة جنباً إلى جنب مع شمسنا المركزية. ومن الطبيعي أن يفقد هذا أي معنى في المكان اللانهائي (لأن الحركة في المكان المطلق لا تختلف عن السكون)، ويصبح بذلك من خلال هذا الصراع والانطلاق بلا هدف تعبيراً عن ذلك العدم ، أي عن ذلك الافتقار إلى وجود هدف أو موضوع نهائي، وهو ما سوف نعزوه في نهاية هذا الكتاب إلى صراع الإرادة فيسائر ظواهرها. وهكذا فإن المكان اللانهائي والزمان اللانهائي يجب أن يكونا أكثر الصور العامة والجوهرية المتعلقة بظاهرة الإرادة في مجموعها، والتي توجّد لأجل التعبير عن مجمل وجودها. وفي النهاية نجد أن صراع ظواهر الإرادة بعضها مع بعض الذي ندرسه الآن، هو صراع يمكننا أن ندركه حتى في المادة الخالصة منظوراً إليها في ذاتها، أعني طالما صدقت نظرية كانط طبيعتها الباطنية المتجلية باعتبارها قوة طاردة وجاذبة. وهكذا فإن المادة توجد فقط من خلال عراك بين قوى متعارضة. فإذا ما استبعدنا كل اختلاف كيميائي في المادة أو إذا ما رجعنا إلى التفكير في سلسلة العلل والمعلومات قبل أن توجد الاختلافات الكيميائية؛ فلن يتبق عندئذ سوى المادة الخالصة، العالم وقد استدار في شكل كرة أرضية. وحياة هذه الكرة الأرضية- أعني تجسد الإرادة هنا- يشكّل إذن من خلال الصراع بين قوة الجذب وقوة الطرد. والقوة الأولى باعتبارها جاذبية تضغط من

كل الجوانب باتجاه المركز، والقوة الأخرى باعتبارها عدم قابلية للنفاذ تقاوم القوة الأولى، سواء باعتبارها حالة من الصلابة أو حالة من اللدونة. وهذا الضغط والمقاومة بشكل متواصل يمكن النظر إليه باعتباره التحقق الموضوعي للإرادة في أدنى الدرجات، ومع ذلك فإن الإرادة تعبر عن طبيعتها حتى في هذه الدرجة.

وهنا نرى أن الإرادة في أدنى درجات تجسدها تتجلى بوصفها اندفاعاً أعمى، وقوة دافعة غشيمه غامضة، عارية تماماً عن أيه معرفة مباشرة. فتلك أبسط أساليب تجسدها الموضوعي وأكثرها ضعفاً. ولكنها تتبدى على هذا النحو كرغبة عمياً وقوة دافعة عارية عن المعرفة في مجلل الطبيعة اللاعضوية، أي في كل القوى الأصلية. وإن مهمة الفيزياء والكيمياء هي البحث عن هذه القوى والتعرف على قوانينها. فكل قوة من تلك القوى تتجلى لنا في ملابس الظواهر المتماثلة تماماً والمطردة وفقاً لقوانين، حتى إنها لا تُظهر أي مسحة من طابع فردي، وإنما تتعدد حسب في الزمان والمكان، أعني من خلال مبدأ الفردية، تماماً مثلاً تتعدد صورة ما من خلال الأسطح المرأوية.

وبالانتقال من درجة إلى درجة أعلى تتجسد الإرادة في صورة أكثر وضوحاً، ومع ذلك فإنها تظل عارية تماماً عن المعرفة باعتبارها قوة حافظة عمياً في مملكة النبات. فهنا نجد أن المثيرات - لا العلل على وجه الدقة - هي ما يربط بين ظواهر الإرادة. وأخيراً فإن الإرادة تسلك سبيلها على نفس النحو فيما يتعلق بالتكاثر الحيواني، أي في توالد وتشكل كل حيوان، وفي حفظ طاقاته الباطنية، حيث نجد هنا أن المثير وحده ما زال يحدد دائماً ظاهرة الإرادة. وكلما ارتفعنا إلى درجات أعلى من تجسده الإرادة موضوعياً؛ فإننا نصل في النهاية إلى نقطة لا نجد فيها الفرد المعبّر عن المثال يحصل على تمثيله الغذائي من خلال مجرد الحركة المتوقفة على مثير. فمثل هذا المثير يجب انتظاره، ولكن الغذاء في حالة الحيوان هنا هو من نوع محدد بشكل خالص، وبتاتامي تعددية الظواهر يزداد الاحتياط والإرباك بحيث يكون هناك إزعاج متداول بين الظواهر، فيما يتضاعل دور

الصدفة التي تحرك استجابة الفرد للمثيرات وحدها بحثاً عن غذائه. ولذلك فإن الطعام يجب البحث عنه وانتقامه منذ اللحظة التي يخرج فيها الحيوان من البيضة أو الرحم الذي تغذى فيه دون معرفة. وهكذا فإن الحركة الناتجة عن دوافع، وبالتالي المعرفة، تصبح هنا ضرورية، ومن ثم تأتي هنا كأدأة *μηνύσεων* مطلوبة في هذه المرحلة من تجسس الإرادة من أجل حفظ الفرد وتکاثر النوع. فهذه الحركة تبدو متمثلاً من خلال المخ أو الكثلة العصبية الضخمة، تماماً مثلما أن كل جهد آخر من جهود الإرادة المتجلدة، يكون متمثلاً من خلال عضو ما، أي أنه - بعبارة أخرى - يكون متجللاً للتمثل باعتباره عضواً ما.⁽⁹⁾ ولكن فقط مع هذه المعرفة كأدأة يتبدى الآن العالم كتمثيل بكل صوره دفعه واحدة، وهي: صورة الموضوع في مقابل الذات، والزمان والمكان والكثرة، وصورة العلية. فالعالم الآن يكشف عن جانبه الثاني، فهو إن كان حتى الآن مجرد إرادة، فإنه يكون في نفس الوقت تمثلاً، أي موضوعاً للذات العارفة. فالإرادة التي سلكت سبيلها حتى الآن في الظلم بيقين تام لا يشوبه أدنى خطأ، ولم تتبع ميلاً غريزياً، قد أضاعت لنفسها نوراً في تلك المرحلة. وقد كان هذا المسلك وسيلة للتخلص من العيب الذي ينتج من الطبيعة المحشدة والمعقدة لظواهرها، وسيعود بالنفع على وجه التحديد على أكثر هذه الظواهر اكتتمالاً. ومثل هذا اليقين والاطراد الذي لا يشوبه أدنى خطأ، والذي سلكت وفقاً له الإرادة سبيلها في الطبيعة اللاعضوية والنباتية الخالصة حتى الآن، هو أمر يرجع إلى أن الإرادة وحدها في وجودها الباطني الأصيل كانت نشطة بوصفها قوة دافعة عمياً، باعتبارها إرادة لا تتفق أبداً مع عون - وإن كانت أيضاً لا تتفق أبداً يحوقتها - يأتي من عالم آخر مختلف تماماً، أعني العالم بوصفه تمثلاً. الواقع أن مثل هذا العالم هو مجرد نسخة من الوجود الباطني الخاص بالإرادة، ولكنه يظل مع ذلك مختلفاً في طبيعته عنها، ويقع تسلسل ظواهرها. وبذلك فإن

(9) انظر الفصل 22 من الجزء الثاني، وانظر أيضاً كتابي *Ueber den Willen in der Natur* ، ص. 54 ، وصفحات 79-70 من الطبعة الأولى، أو صفحات 46 وما بعدها، وصفحات 63 - 72 من الطبعة الثانية.

يقين ظواهر الإرادة الذى لا يشوبه أدنى خطأ، يتوقف الآن. فالحيوانات تكون أصلاً عرضة للوهم وللخداع؛ رغم أنها تكون لديها فقط تمثيلات مستمدّة من الإدراك العيانى، فليس لديها تصورات ولا تأمل انعكاسى؛ ولذلك فإنها تكون مقيدة بالحاضر ولا يمكنها أن تضع المستقبل فى حسابها. ويبدو أن هذه المعرفة العاربة عن العقل لم تكن كافية فى كل الحالات للوفاء بهذا الغرض، كما لو كانت تحتاج أحياناً إلى عون ما. لأن هناك ظاهرة جديرة بالاعتبار تطرح نفسها علينا، وهى أن مسلك الإرادة الأعمى وسلكها المستثير بالمعرفة، ينتهى كل منها مجال الآخر بطريقة مدهشة من خلال نوعين من الظواهر. ففى إحدى الحالتين نجد وسط تلك الأفعال الحيوانية المهندية بمعرفة الإدراك العيانى ودوافعها، نجد فعلاً ما يتم تنفيذه بدون هذه الدوافع؛ ومن ثم يتم تنفيذه بمقتضى الضرورة المفروضة بفعل الإرادة الأعمى. وأنا أنوه هنا إلى تلك الغرائز الآلية التى لا تهتم بأى دافع أو معرفة، والتى تتبدى مع ذلك باعتبارها سلوك سببها انطلاقاً من دوافع عقلية مجردة. والحالة الأخرى عكس هذه، ومن ثم فهى تلك الحالة التى - على العكس من ذلك - يتخلل فيها نور المعرفة فعل الإرادة الذى تبدو عمياً، وينير الوظائف النباتية أو اللاوعائية فى الكيان البشرى الحى [وأنا أنوه هنا إلى استشفاف المعرفة] من خلال التقويم المغناطيسى. وأخيراً، فإنه عندما تبلغ الإرادة أعلى درجات تجسدها؛ فإن المعرفة الذهنية^(*) (التي أشرقت على الحيوانات)، والتى تمدها الحواس بالمعطيات، والتى يتبلور منها مجرد إدراك عيانى مرتبطة بالحاضر، هذه المعرفة لم تعد كافية. فذلك الإنسان المعقد ذو الأوجه المتعددة والوجود الطبيعى، الذى يعد فى حالة عوز دائم ومعرضًا لصدمات وأضرار لا تحصى - كان عليه أن يستثير بمعرفة مزدوجة كيما يكون قادرًا على البقاء. وهذا يعني بعبارة أخرى أن قدرة فائقة من معرفة الإدراك العيانى لدى الإنسان، ينبغي أن ينضاف لها قدرة

(*) ينبغي أن نذكر دائمًا أن المعرفة الذهنية عند شوبنهاور هى المعرفة العيانية المقترنة بالإدراك الحسى المباشر.

على التأمل الانعكاسي لهذه المعرفة العيانية، أعني العقل بوصفه ملكرة تشكيل التصورات المجردة. ومع هذه الملكة ينشأ لدى الإنسان التفكير، واستشراف المستقبل واسترجاع الماضي، ومن ثم التبرير، والهم، والقدرة على الفعل المدبر المستقل عن الحاضر، وأخيراً الوعي المتميز تماماً بالقرارات التي تتخذها إرادة المرء بذاتها. ذلك أنه في حالة وجود معرفة الإدراك العيانى وحده تنشأ إمكانية الوهم والخداع؛ حيث تزول هنا حالة اليقين المعصوم من الخطأ التي كانت تميز مسلك الإرادة حينما كانت عارية عن المعرفة. وهكذا فإن الغريزة ودافع المعرفة- باعتبارهما تجليات للإرادة العارية عن المعرفة- يأتيان ليغضداً الإرادة مسترشدين بالمعرفة في خضم التجليات. وإن فمع ظهور العقل، فإن هذا اليقين والعصمة من الخطأ اللذين يميزان تجليات الإرادة (التي تظهر على الطرف المقابل في الطبيعة اللاعضوية بوصفها خصوصاً تاماً للقانون) بغيان تماماً تقريباً. فالغريزة تتوارى كلياً، والتبرير الذي يفترض أن يحل محل كل شيء يخلف التردد واللايقن (كما أوضحنا في الكتاب الأول). فالخطأ يصبح محتملاً، وفي حالات عديدة يعوق التجسد السديد للإرادة من خلال الأفعال. لأنه على الرغم من أن الإرادة تكون قد اتخذت من قبل طابعها المميز من خلال مسارها المحدد الذي لا يتغير، وهو المسار الذي وفقاً له نجد أن المشيئة ذاتها تحدث على نحو ثابت لا يخطئ بينما يصادفها حدوث دوافع- على الرغم من ذلك، فإن الخطأ يمكن مع ذلك أن يزييف تجسدات الإرادة، حيث إن الدوافع الوهمية، التي تشبه الدوافع الحقيقة، تتسلّل وتتحوها⁽¹⁰⁾. وهذا يحدث على سبيل المثال عندما تستولي خرافات على الدوافع التخيلية لإنسان ما التي تجبره على أن يسلك مسلكاً مضاداً للطريقة التي كانت إرادته ستعبر بها عن ذاتها في نفس الظروف الموجودة. لقد ذبح

(10) ولذلك كان المدرسيون على صواب تماماً حينما قالوا: "إن العلة الغائية لا تعمل وقتاً لوجودها الحقيقي، وإنما تعمل فقط وقتاً لوجودها على نحو ما يكون معروفاً". (See Suarez, *Disp.Metaph..disp.*

XXIII, sec. 7 et 8).

أجاممنون Agamemnon ابنته، والبخيل يوزع الصدقات بدافع أثاني خالص؛ على أمل أن يسترد يوماً ما أضعافها مائة مرة، وهلم جرا.

وهكذا فإن المعرفة بوجه عام - وهذا يصدق على المعرفة العقلية مثلاً يصدق على معرفة الإدراك العياني - تتبع في الأصل من الإرادة ذاتها، وتنتهي إلى الوجود الباطني للدرجات العليا من تجسد الإرادة بوصفها أداء $\mu\chi\alpha\nu\tau\eta$ ، فهي وسيلة لحفظ الفرد والنوع، تماماً مثل أي عضو من أعضاء الجسم. ولذلك فإن المعرفة - المقدّر لها في الأصل أن تعمل في خدمة الإرادة - تبقى على الدوام تقريباً خاضعة تماماً للإرادة ولتحقيق أهدافها، وهذا هو الحال مع كل الحيوانات ومع كل الناس تقريباً. ومع ذلك، فسوف نرى في الكتاب الثالث كيف أن المعرفة لدى بعض الناس يمكن أن تتحرر من هذا الخضوع، وأن تبقى خالصة لذاتها - متحررةً من أهداف المشيئة - بوصفها مرآة واضحة للعالم، وهذا أصل الفن. وأخيراً، فإننا في الكتاب الرابع سوف نرى كيف يمكن لهذا النوع من المعرفة - التي تعود ل المؤثر في الإرادة - أن تسبب الانسحاب الذاتي للإرادة، أي إلى استسلامها. وهذا هو غاية المراد، بل إنه في الحقيقة بمثابة الطبيعة العميقه لكل فضيلة وقداسة، وهو أصل الخلاص من هذا العالم.

- 28 -

لقد درسنا الكثرة والتوع الهاطلين في الظواهر التي من خلالها تجسد الإرادة ذاتها موضوعياً، والحقيقة أنها قد رأينا الصراع الذي لا ينتهي ولا يعرف المهاينة لهذه الظواهر بعضها مع بعض. ومع ذلك، فإننا نجد - عند تتبعنا لمجمل عرضنا حتى الآن - أن الإرادة ذاتها، باعتبارها شيئاً في ذاته - لا تكون متضمنة على الإطلاق في تلك الكثرة، في ذلك التغير. فتنوع المثل (الأفلاطونية)، أي درجات التجسد وتعدد الحالات الفردية التي تتجلى الإرادة في كل منها، وصراع الصور

من أجل المادة - كل هذا لا يتعلق بالإرادة ذاتها، وإنما هو فحسب أسلوب تجسدها موضوعياً، فقط من خلال هذا التجسد الموضوعي يكون لكل هذا صلة غير مباشرة بالإرادة، وبفضله تتجلى فيه الطبيعة الباطنية للإرادة كموضوع للتمثيل. ف تماماً مثلاً أن الفانوس السحري يُظهر صوراً مختلفة عديدة، وإن كان نفس اللهب الواحد هو وحده ما يجعل كل هذه الصور مرئية؛ كذلك فإنه في كل الظواهر المختلفة العديدة التي تملأ العالم أو تدفع بعضها بعضاً باعتبارها أحداثاً متتالية، نجد أن الإرادة وحدها فحسب هي ما يظهر، وكل شيء آخر يكون بمثابة صورتها المرئية، أي تجسدها الموضوعي؛ فهي تبقى على حالها في خضم هذا التغير. إنها وحدها الشيء في ذاته، وكل موضوع آخر يكون - إذا استخدمنا مصطلح كانت - ظاهرة، أو لنقل إنه يكون مظهراً. وعلى الرغم من أنه في حالة الإنسان - باعتباره مثلاً (أفلاطونياً) - تكون الإرادة في أوضح تجسد لها وأكثره كمالاً، فإن هذا وحده لا يمكن أن يعبر عن ماهيتها. فلكي يظهر المغزى الكامل للإرادة؛ فإن مثال الإنسان لا ينبغي أن يتجلّى وحده منفصلاً عن غيره، وإنما ينبغي أن يتجلّى مصحوباً بالسلسلة الكاملة من الدرجات الأدنى التي تبدأ من كل صور الحيوانات، مروراً بالمملكة النباتية، إلى أن نصل إلى المملكة اللاعضوية. فهي جمیعاً تكمّل بعضها البعض في عملية التجسيد الكامل للإرادة التي يفترضها مثال الإنسان، مثلاً أن البراعم المتفتحة لشجرة ما تفترض أوراقها وفروعها وجذعها وجذرها. وهذه الدرجات تشكل هرماً يمثل الإنسان أعلى نقطة فيه. وإذا كانا مغرمين بالتشبيهات، يمكننا أيضاً القول إن ظهور أو تجلّى هذه الدرجات يصاحب الدرجة التي يظهر فيها الإنسان، مثلاً أن ضوء النهار الساطع يكون مصحوباً بدرجات الظل الخافت التي من خلالها يتلاشى تدريجياً ضوء النهار في ظلام الليل. أو يمكننا أيضاً أن نصف هذه الدرجات من تجسد الإرادة بأنها أصوات الإنسان، فنقول إن الحيوان والنبات هما السلم الموسيقى الخامس والثالث للإنسان، في حين أن المملكة

اللاعضوية هي "الأوكناف"^(*) الأدنى طبقة، والصدق التام لهذا التشبيه لن يتضح لنا إلا عندما نسبعى - في الكتاب التالي - إلى أن نسبر غور الدلالة العميقة للموسيقى. فسوف نرى هناك أن اللحن المترابط المتواصل في نغمات عالية الطيقة خفيفة سريعة، ينبغي النظر إليه بوصفه معبراً بمعنى ما عن حياة وجهود الإنسان المرتبط بالتأمل. ومن ناحية أخرى، فإن نغمات الباص [ذات الطيقة الأدنى] غير المترابطة بطبيئة الحركة التي منها ينشأ الهاموني ابتناء تحقيق كمال الموسيقى - هذه النغمات هي صورة معبرة عن الطبيعة الحيوانية وعن الطبيعة العارية عن المعرفة. ولكن هذه الطبيعة حينما تكون في وضعها الصحيح تمثل المجال الذي لا تصبح فيه الإرادة منطقية على تناقض ظاهري واضح. ومع ذلك، فإننا أيضاً نجد أن الضرورة الباطنية لتدرج ظواهر الإرادة - التي لا تتفصل عن التحقق الموضوعي الكافي للإرادة - يتم التعبير عنها من خلال ضرورة خارجية في مجمل هذه الظواهر ذاتها. وبسبب هذه الضرورة؛ فإن الإنسان يحتاج إلى الحيوان لأجل عيشه، والحيوانات بدرجاتها المختلفة تحتاج بعضها إلى بعض، وكذلك النباتات تحتاج بدورها إلى التربة والماء والعناصر الكيميائية وتألفاتها، ويحتاج الكوكب إلى الشمس والدوران والحركة حول الشمس، وإلى انبعاج المدار الشمسي، إلخ. وهذا في الواقع الأمر ينشأ في أساسه العميق من أن الإرادة يجب أن تقتات على ذاتها؛ حيث إنه لا يوجد شيء بجانبها، وإنها لإرادة جائعة. ومن هنا ينشأ الفنص والخوف والمعاناة.

إن معرفتنا بوحدة الإرادة بوصفها شيئاً في ذاته - في غمار التنوع اللانهائي وتعدد الظواهر - هو وحده ما يمكن أن يكفل لنا التفسير الصحيح لذلك التمايل المدهش الذي لا تخطئه العين بين مجمل نتجات الطبيعة، لذلك القرابة العائلية التي تمكنا من أن ننظر إلى هذه الظواهر باعتبارها تنويعات على نفس الموضوع غير

(*) الأوكناف هو مجموع نغمات النسل الموسيقى التي تتكرر في الآلة الموسيقية من خلال طبقات صوتية أعلى وأدنى.

المعطى لنا بذاته. وبقياس مشابه يمكن القول إننا من خلال المعرفة المدركة بشكل عميق تام لذك الهارمونى، لذلك الارتباط الجوهرى بين كل أجزاء العالم، لذلك الضرورة فى تدرج هذه الأجزاء التى تتناولناها لتونا - يمكن القول إننا من خلال هذه المعرفة سوف تكتشف لنا رؤية نافذة حقيقية كافية للوجود الباطنى، ولمعنى الملاعمة أو الموعمة التى لا يمكن إنكارها والتى تميز كل النتاجات العضوية فى الطبيعة، وهى النتاجات التى افترضناها مسبقاً بطريقة قبلية حينما درسناها وفحصناها.

وهذه الملاعمة ذات طبيعة مزدوجة: فهى أحياناً تكون باطنية، أى توافقاً لكل أجزاء كيان عضوى فردى يكون بالغ التنظيم، حتى إن حفظ الفرد والنوع إنما ينشأ عن هذا النظام؛ وبذلك فإن الكيان العضوى يتجلى باعتباره غاية هذا الترتيب. وأحياناً أخرى تكون هذه الملاعمة ذات طبيعة خارجية، أعنى علاقة بين طبيعة لاعضوية وطبيعة عضوية بوجه عام، أو بين الأجزاء الفردية للطبيعة العضوية بعضها مع بعض، وهو ما يتبع إمكانية حفظ مجمل الطبيعة العضوية، أو حتى حفظ النوع الحيوانى المفرد؛ وبذلك فإن هذه الطبيعة تمثل لحكمنا باعتبارها وسيلة لبلوغ تلك الغاية.

والملاءمة الباطنية *Innere Zweckmäßigkeit* تدخل فى سياق تأملنا على النحو التالى ببيانه: إذا كان - بناءً على كل ما قلناه للآن - كل تنوع الصور الموجودة فى الطبيعة وكل كثرة الأفراد هو أمر ينتمى لا للإرادة، وإنما إلى تحفتها الموضوعى وإلى الصورة التى تنشأ عن ذلك؛ فإنه يتربى على ذلك بالضرورة أن الإرادة لا تقبل الانقسام وأنها تكون حاضرة بكليتها فى كل ظاهرة، على الرغم من أن درجات تجسدها - وهى (المثل الأفلاطونية) - تكون مختلفة تماماً. ولأجل فهم أبسط، فإننا يمكننا النظر إلى هذه المثل باعتبارها أفعالاً للإرادة فردية وبسيطة فى حد ذاتها، فيها تعبر الإرادة فى وجودها الباطنى عن ذاتها بصورة أو بأخرى. ولكن الأفراد بدورهم يكونون ظواهر للمثل؛ ومن ثم يكونون ظواهر لذك الأفعال

التي تكون في الزمان والمكان والكثرة، وإن فلن مثل هذا الفعل (أو المثال) في أدنى درجات التحقق الموضوعي يحتفظ بوحنته حتى في الظاهرة؛ بينما يتطلب هذا الفعل في الدرجات الأعلى سلسلة كاملة من الحالات والتطورات في الزمان التي تعبر –إذا ما أخذت مجتمعة فقط– عن وجودها الحقيقي. وهكذا فإن المثال الذي يكشف عن ذاته –على سبيل المثال– في قوة عامة ما من قوى الطبيعة يتجلّى فحسب من خلال تعبير بسيط، رغم أن هذا المثال يتجلّى على نحو مختلف تبعاً لعلاقاته الخارجية، فإن هوبيته لن تتأسس على الإطلاق؛ لأن هذا يحدث ببساطة من خلال استخلاص التنوع الذي ينشأ من العلاقات الخارجية فحسب. وعلى نفس النحو فإن البلور لا يتجلّى في الوجود إلا على نحو واحد، أعني تشكيله الذي يفصح عن نفسه فيما بعد على نحو كافٍ وشامل تماماً في الصورة المتحجرة، أي في جسم تلك اللحظة من الوجود. غير أن النبات كظاهرة لا يعبر مطلقاً عن مثاله من خلال تجلٍّ مباشر وبسيط، وإنما من خلال تطورات متتابعة في الزمان لأعضائه. كذلك فإن الحيوان لا يتطور فحسب كيانه العضوي على نفس النحو من خلال تتابع من الصور التي غالباً ما تكون مختلفة إلى حد بعيد (تحولات الشكل بحسب الأطوار)، ولكن هذه الصورة [الحيوانية] ذاتها –رغم أنها تحقق موضوعي للإرادة في هذه الدرجة– لا تبلغ التعبير التام عن مثالها. بل إن هذا التعبير –على العكس من ذلك– يكتمل ابتداءً من خلال أفعال الحيوان التي يعبر فيها عن طابعه التجربى المتماثل في مجمل النوع ويصبح تجلّياً تاماً للمثال، وهذا يفترض مسبقاً الكيان العضوي المحدد باعتباره شرطه الأساسي. أما في حالة الإنسان، فإن الطابع التجربى يكون خاصاً بكل فرد (بل إنه في حقيقة الأمر– كما سنرى في الكتاب الرابع– يصل إلى حد الاستبعدان التام لطابع النوع، أعني من الاستبعدان الذاتى للإرادة في مجملها). إن ذلك الذى يُعرف باعتباره الطابع التجربى– من خلال التطور الضروري في الزمان والانقسام إلى أفعال منفصلة مشروطة بالزمان– إنما هو، عندما نجرده من تلك الصورة الزمانية للظاهرة، الطابع الذهنى وفقاً لتعبير كانط. ومن خلال إرساء هذا التمييز *der intelligible charakter*

ووصف العلاقة بين الحرية والضرورة - أي في حقيقة الأمر بين الإرادة بوصفها شيئاً في ذاته وظاهرتها - يكشف لنا كانتن بالمعنى عن فضله الحال⁽¹¹⁾. وهذا فإن الطابع الذهني يتواافق مع المثال، أو على الأصح مع انفع الأصلي للإرادة الذي يكشف عن ذاته في المثال. وإلى هذا الحد إذن، فإنه ليس فحسب الطابع التجربى لكل شخص، وإنما أيضاً لكل نوع حيوانى، كلاً. بل لكل نوع نباتى، وحتى لكل قوة أصلية من قوى الطبيعة اللاعضوية - بمعنى النظر إليه باعتباره ظاهرة أو تجليناً طابع ذهنى، وبعبارة أخرى تجلياً لفعل الإرادة الذى لا يقبل الانقسام. وبالمناسبة؛ فإننى أود هنا أن ألفت الانتباه إلى السذاجة التى يعبر بها كل نبات ويفصح عن طابعه فى مجمله من خلال صورته فحسب، ويكشف عن مجمل وجوده ومشيئته. وهذا هو السبب فى أن السمات المتنوعة للنباتات تكون مشوقة للغاية. ومن ناحية أخرى، فإنه لمعرفة حيوان ما وفقاً لمثاله، يجب علينا أن نلاحظ فعله وسلوكه، ولكلى نعرف إنساناً ما فإننا يجب أن نفحصه ونختبره تماماً؛ لأن ملكة العقل لديه تجعله قادرًا على المداراة بدرجة كبيرة. والحيوان يكون أكثر سذاجة من الإنسان بنفس القدر الذى به يكون النبات أكثر سذاجة من الحيوان. فتحن نرى إرادة الحياة فى الحيوان تبدو كما لو كانت أكثر عريًّا مما هي فى الإنسان؛ حيث تتدثر فى حالة الإنسان بقدر كبير من المعرفة، فضلاً عن أنها تحجب إلى حد كبير بفضل قدرة الإنسان على المداراة، لدرجة أن طبيعتها الحقيقية لا تكتشف غالباً إلا بالصدفة وفى حالات فردية. فإن إرادة الحياة تكشف عن نفسها فى النبات عارية تماماً، وإن كانت أيضاً تكشف عن نفسها هنا على نحو أضعف للغاية، باعتبارها مجرد اندفاع أعمى يوجد بدون غاية أو هدف؛ لأن النبات يكشف عن مجمل وجوده منذ الوهلة الأولى،

(11) انظر نقد العقل الخالص "حل الأفكار الكونية الخاصة بمجمل استدلال حوادث العالم"، صفحات 560-586 من الطبعة الخامسة، وصفحات 532 وما بعدها من الطبعة الأولى، وانظر الطبعة الرابعة من نقد العقل العملى، صفحات 169-179، وطبعة روزنكرانتس صفحات 224 وما بعدها، وانظر أيضاً مقالى "عن مبدأ العلة الكافية"، فقرة 43 .

وببراءة تامة. وهذه البراءة لا تتأثر بكون النبات يحمل أعضاءه التناصيلية معروضة للناظرين على سطحه العلوى، رغم أن هذه الأعضاء فى سائر الحيوانات قد خُصص لها الموضع الأكثر تحفياً. فإن هذه البراءة التى تميز النبات ترجع إلى افتقاره للمعرفة؛ ذلك أن الإثم لا يلتمس فى المشيئة، وإنما فى المشيئة التى تصحبها معرفة. فكل نبات ينبعاً ابتدأ بموطنه الأصلى، وبالمناخ الموجود فى هذا الوطن، وبطبيعة التربة التى أنبته. ولذلك فإنه حتى الشخص الذى يكون قليل الخبرة يستطيع أن يعرف بسهولة إذا ما كان نبات دخيل ما ينتمى إلى إقليم استوانى أم إلى إقليم معتدل، وسواء كان ينمو فى الماء والمستنقعات، أم فوق الجبال، أم فوق المروج. وفضلاً عن ذلك، فإن كل نبات يعبر عن الإرادة الخاصة بنوعه، ويصبح عن شيء ما لا يمكن التعبير عنه بأية لغة أخرى. ولكن دعنا نطبق الآن ما قلناه على النظرة الغائية للكيانات العضوية الحية، طالما كانت هذه النظرة تتعلق بملاءمتها الباطنية. إن المثال فى الطبيعة اللاعضوية- الذى ينبغي النظر إليه دائمًا باعتباره فعلاً مفرداً من أفعال الإرادة- يكشف أيضاً عن ذاته فقط من خلال تجليٍّ متماثل دائمًا؛ وبذلك يمكن القول إن الطابع التجريبى هنا يتم مباشرة عن الطابع الذهنى. إنه يتوافق معه، لدرجة أنه- بعبارة أخرى- لا يمكن لملاءمة باطنية أخرى أن تتبدى هنا. ومن ناحية أخرى، فإن كل الكيانات العضوية الحية تعبر عن مثالها من خلال نظورات متتابعة الواحد منها فى إثر الآخر، وتكون مشروطة بكثرة من أجزاء مختلفة. ومن ثم، فإن مجلٌّ تجليات طابعها التجريبى يكون ابتداء بمثابة التعبير الجماعى عن الطابع الذهنى. وإن فإن هذا التزام الضروري للأجزاء وللتتابع مراحل النطور لا يستبعد وحدة المثال الذى يتبدى، أى لا يستبعد فعل التجلى الذاتى للإرادة. وعلى العكس من ذلك، فإن هذه الوحدة تعبّر عن ذاتها الآن فى الصلة الضرورية والترابط الوثيق لتلك الأجزاء والتطورات بعضها مع بعض، وفقاً لقانون العلية. ذلك أنه إذا كانت الإرادة الواحدة التى لا تقبل الانقسام تعد - لهذا السبب- على وفاق تام مع ذاتها، وتكشف عن ذاتها فى مجلٌّ المثال مثلاً تكشف عن ذاتها فى فعل ما- فإن ظاهرة الإرادة، وإن

انقسمت إلى أجزاء وأحوال متنوعة، يجب مع ذلك أن تُظهر مرة أخرى تلك الوحدة من خلال انسجام تمام لتلك الأجزاء والحالات. وهذا يحدث من خلال علاقة ضرورية واعتماد متبدل بين كل الأجزاء بعضها وبعض؛ وبذلك فإن وحدة المثال يتم إعادة إرسائها أيضًا في الظاهره. ووفقًا لذلك، فإننا نتعرف عنده على تلك الأجزاء والوظائف المختلفة للكيان العضوي الحي على نحو تبادلي باعتبار أن الواحد منها يكون وسيلة وغاية للآخر؛ ويكون الكيان العضوي الحي ذاته بمثابة الغاية القصوى للكل. وعلى هذا، فإنه لا انحلال المثال - الذي يعد بذاته بسيطًا - إلى كثرة من أجزاء وأحوال تخص الكيان العضوي الحي من ناحية، ولا إعادة إرساء وحدة المثال من خلال الارتباط الضروري لتلك الأجزاء والوظائف الذي ينشأ باعتباره ارتباطًا بين علة ومعلول، من ناحية أخرى - أقول لا هذا ولا ذاك بأمر يخص ظهور الإرادة ذاتها، أى الشيء في ذاته، أو يعد جوهريًا بالنسبة له، وإنما يخص فحسب ظاهرتها المتجليّة من خلال المكان والزمان والعلية (وهي أحوال لمبدأ العلة الكافية، أى صورة الظاهرة). فالمكان والزمان والعلية تنتهي إلى العالم باعتبار تمثلاً، لا إلى العالم باعتبار إرادة، فهي تنتهي إلى الكيفية التي تصبح بها الإرادة موضوعًا، أى إلى التمثيل عند هذه الدرجة المعينة من تجسدها الموضوعي. وإن من استطاع أن ينفذ إلى معنى هذه المناقشة العسيرة نوعًا ما، سيكون قادرًا الآن على أن يفهم بدقة مذهب كانت في أن كلاً من ملامعه ما هو عضوي والتوافق مع القانون اللاعضوي، بما أمران يحدثان في الطبيعة ابتداءً من خلال الذهن؛ ومن ثم فإن كليهما ينتميان إلى الظاهرة لا إلى الشيء في ذاته. إن الإعجاب السالف بيابنه الذي يسبّبه الاطراد الذي لا يخطئ فيما يتعلق بالتوافق مع القانون في مجال الطبيعة اللاعضوية، إنما يماثل في جوهره ذلك الإعجاب الذي تثيره الملامع في مجال الطبيعة العضوية. لأن ما يدهشنا في كلتا الحالتين إنما هو فحسب رؤية الوحدة الأصلية للمثال التي اتخذت لأجل تجليلها الظاهري صورة الكثرة والتنوع.⁽¹²⁾

(12) انظر نهاية القسم الخاص بعلم التشريح المقارن من كتابنا "عن الإرادة في الطبيعة".

اما فيما يتعلق بالنوع الثاني من الملاعمة - اعني الملاعمة الخارجية - فإنه يتجلّى، لا في التدبير الداخلى للكيانات العضوية الحية، وإنما في الدعم والعون الذى تلقاه من الخارج، سواء من الطبيعة اللاعضوية أو من بعضها البعض. وهذا النوع الثانى من الملاعمة يمكن إيضاً بوجه عام من خلال المناقشة التى قدمناها للتو؛ حيث إن العالم فى محمله بكل ظواهره إنما هو التحقق الموضوعى للإرادة الواحدة التى لا تقبل الانقسام، أى هو المثال الذى يكون مرتبطاً بسائر المثل الأخرى مثلاً يرتبط الهامونى بالأصوات المفردة. ولذلك، فإن وحدة الإرادة تلك، يجب أيضاً أن تكشف عن ذاتها فى توافق سائر ظواهرها بعضها مع بعض. وبمقدورنا أن نجعل هذه الرؤية فى درجة أشد وضوحاً إلى حد كبير، إذا ما افترينا أكثر من الظواهر الخاصة بتلك الملاعمة الخارجية والتوافق بين الأجزاء المختلفة للطبيعة إداتها مع الأخرى، وهو التوضيح الذى سيلىقى فى نفس الوقت ضوءاً على الملاحظات السابقة. غير أننا سوف نبلغ هذه الغاية على أفضل نحو من خلال دراسة التمثال التالى بيانه.

إن الطابع المميز لكل فرد - من حيث يكون طابعاً فردياً تماماً، ولا يكون منطويًا برمته فى الطابع المميز للنوع - يمكن النظر إليه باعتباره مثلاً خاصاً، يناظر فعلاً محدوداً من التحقق الموضوعى للإرادة. وهذا الفعل ذاته سيكون إذن بمثابة طابعه الذهنى، فى حين أن ظاهرته ستمثل طابعه التجريبى. إن الطابع التجريبى يكون محدوداً تماماً بالطابع الذهنى الذى يكون بلا سبب، أى أنه يمثل الإرادة من حيث هى شيء فى ذاته، لا يخضع لمبدأ العلة الكافية (الذى هو صورة الظاهرة). ولا بد للطابع التجريبى أن يشكل تبعاً لمسار الحياة نسخة من الطابع الذهنى، ولا يكون بمقدوره أن ينفصل بديه من المطالب التى تتضمنها الطبيعة الباطنية لهذا الأخير. ولكن هذا الميل الطبيعي لا يمتد إلا إلى ما هو جوهري، وليس إلى ما يكون غير جوهري فيما يظهر أثناء مسار الحياة. وما ينتمى إلى هذا الجانب غير الجوهري، تلك التحديدات التفصيلية للأحداث والأفعال التى تعد بمثابة المادة التى يتبدى فيها الطابع التجريبى. فهذه الأحداث والأفعال تكون محددة

بظروف خارجية تشكل الدوافع التي على أساسها يكون رد فعل طابعه التجربى تبعاً لطبيعته الخاصة به. وحيث إن هذه الأحداث والأفعال يمكن أن تتبادر إلى حد كبير؛ فإن الشكل الخارجى للطابع التجربى الخاص بالوجود الظاهرى - ومن ثم الشكل الفعلى المحدد أو التاريخي الخاص بمسار الحياة - سيكون عليه أن يكيف نفسه بناءً على تأثيرها. ومن المحتمل أن يتباين هذا الشكل الخارجى إلى حد كبير، رغم أن جوهر هذا الوجود الظاهرى - من حيث هو مضمونه - سيبقى واحداً. وبذلك فإنه ليس بالأمر الجوهرى - على سبيل المثال - أن يلعب شخص ما من أجل الفوز بثمرة من البندق أو الفوز بناج البطولة، ولكن ما يكون جوهرياً هو إذا ما كان شخص ما محتالاً أم شريفاً في ممارسته لهذا اللعب. فهذا المسلك الجوهرى الأخير يكون محدداً بالطابع الذهنى، بينما المسلك الأول غير الجوهرى يكون محدداً بفعل تأثير خارجى. وحيث إن الموضوع الواحد يمكن عرضه من خلال مائة من الأساليب المختلفة، كذلك فإن الطابع المميز للمرء يمكن التعبير عنه من خلال مائة من الأساليب المختلفة، وكذلك نفس الطابع في مائة مسار مختلف للحياة. ولكن مهما كان من تباين التأثير الخارجى، فإن الطابع التجربى - الذي يعبر عن ذاته على مر الحياة - يجب مع ذلك، مهما كان الشكل الذي يتخذه، أن يجسد بدقة الطابع الذهنى؛ حيث إنه يكيف تجسده الموضوعى على مادة الظروف الفعلية الموجودة من قبل. وينبغي علينا الآن أن نت忤ذ شيئاً ما مشابهاً لذلك التأثير للظروف الخارجية على مسار الحياة الذي يكون محدداً في جوهره بالطابع المميز، إذا ما أردنا أن نفهم كيف تحدد الإرادة - في الفعل الأصلى لتجسدها الموضوعى - المثل المختلفة التي فيها تجسد الإرادة ذاتها موضوعياً، أي تحدد الصور المختلفة من الوجود الطبيعي لكل نوع. فالإرادة تقسم تجسدها الموضوعى فيما بين هذه الصور؛ ولذلك فإن هذه الصور يجب بالضرورة أن ترتبط إحداثها بالأخرى في مجال الوجود الظاهرى للإرادة الواحدة. ويجب أن نفترض أنه يحدث هناك - فيما بين كل تلك الظواهر التي تتتمى للإرادة الواحدة - تكيفاً شاملًا ومتبدلاً، وتوافقاً بين بعضها وبعض. ولكن ينبغي هنا - كما سنرى بوضوح بعد قليل - استبعاد أي تحدد

زمانى؛ لأن المثال يقع خارج الزمان. وبناءً على ذلك، فإن كل ظاهرة كان عليها أن تكيف نفسها مع المحيط الذى وجدت فيه، وإن كان هذا المحيط أيضاً ينبع عليه أن يكيف نفسه مع الظاهرة، حتى الذى يشغل موضعًا من الزمان متأخرًا كثيراً؛ وهذا التوافق الإجماعى الطبيعي *consensus naturae* نراه في كل مكان. ولذلك، فإن كل نبات يكون متكيلاً تماماً مع تربته ومناخه، وكل حيوان مع مجاله الخاص ومع الفريسة التي تلائم غذاءه، وتلك الفريسة أيضاً تكون مزودة بحماية إلى حد ما ضد مطارديها الطبيعيين. والعين تكون متكيلاً تماماً مع الضوء وقابليته للانكسار، والرئتان والدم مع الهواء، وزعانف الأسماك مع الماء، وعين الفقمة مع التغير في الوسط الذي توجد فيه، والخلايا التي تحتفظ بالماء الموجودة في معدة الجمل مع جفاف الصحراء الأفريقية، وشراع الملاح مع الرياح التي ستوجه زورقه الصغير، وهكذا يمكن أن نواصل أمثلتنا حتى نصل إلى أكثر حالات الملامعة الخارجية تميزاً وغرابة⁽¹³⁾. ولكننا يجب أن نتجدد هنا من كل العلاقات الزمانية؛ حيث إن هذه العلاقات لها شأن بالوجود الظاهري للمثال، لا بالمثال ذاته. وبناءً على ذلك، فإن هذا النوع من التفسير ينبغي استخدامه أيضاً بالتبادل، فلا ينبغي فحسب أن نفترض أن كل نوع يكيف نفسه مع الظروف التي وجدها حاضرة مسبقاً، بل ينبغي أيضاً أن نفترض أن هذه الظروف نفسها - السابقة على وجودها في الزمان - تتبع في حساباتها على نفس النحو تلك الموجودات المتوقع ظهورها في لحظة ما من لحظات المستقبل. ذلك أن الإرادة التي تجسد نفسها موضوعياً في العالم بأسره إنما هي في الحقيقة نفس الإرادة الواحدة، إنها لا تعرف زماناً؛ لأن تلك الصورة من صور مبدأ العلة الكافية لا تنتهي إليها أو لموضوعيتها الأصلية أعني المثل - وإنما تنتهي فحسب إلى الأسلوب الذي به عُرف المثل من خلال حالات جزئية مضت، أي حالات تنتهي لظواهر المثل. ولذلك فإنه مما يتعلق بمناقشتنا الحالية أن توالي الزمان ليست له أية دلالة على الإطلاق بالنسبة لأسلوب

(13) انظر القسم الخاص "علم التشريح المقارن" من كتابنا عن الإرادة في الطبيعة.

تقسيم التجسد الموضوعى للإرادة فيما بين المثل. وبذلك فإن المثل التى تكون ظواهرها قد خضعت فى فترة أسبق لقانون العلية، ليست لها أية أفضلية على تلك المثل التى تدرج ظواهرها فى الزمان فيما بعد. بل على العكس من ذلك، فإن هذه الأخيرة تكون على وجه الدقة بمثابة التجسد الموضوعى الأتم للإرادة، وهو التجسد الذى يكون على الظواهر الأسبق أن تكيف معه، تماماً مثلما أن هذه الظواهر الأخيرة كان عليها أن تكيف نفسها مع الظواهر السابقة عليها. وهكذا فإن مسار الكواكب، وانبعاج المدار الشمسي، ودوران الأرض حول محورها، وانقسام اليابسة والبحر، والمناخ، والضوء، والحرارة، وكل الظواهر المشابهة التى تقوم فى الطبيعة مقام صوت الباس الصاسى فى الهاونى - هي ظواهر قد كيفت نفسها بكل دقة توقعًا للأنواع القادمة من المخلوقات الحية التى من أجلها تصبح هذه الظواهر دعماً وسندًا. وعلى نفس النحو، فإن التربة قد كيفت نفسها لتلائم تغذية النباتات، والنباتات كيفت نفسها لتلائم تغذية الحيوانات، والحيوانات لتلائم تغذية الحيوانات الأخرى؛ تماماً مثلما أن هذه الموجودات بدورها قد كيفت نفسها لتلائم التربة. فكل أجزاء الطبيعة تكيف نفسها بعضها مع بعض؛ حيث إن نفس الإرادة الواحدة هي التى تظهر فيها جمیعاً، بينما يكون توالى الزمان دخيلاً تماماً على موضوعاتها الكافية الأصلية والمطابقة، أعنى أنه يكون دخيلاً على المثل (وهذا التعبير سيتم إيضاحه من خلال الكتاب التالى). وحتى عندما يكون على الأنواع أن يقتصر دورها على البقاء وليس النشأة، نجد هنا وهناك تلك البصيرة للطبيعة التى تمتد إلى المستقبل، والتى تستخلص من توالى الزمان - إن جاز التعبير - تكييفاً ذاتياً من جانب ما هو موجود مع ذلك الذى يتوقع وجوده. وهكذا، فإن الطير يبني عشه من أجل الفراخ الذين لا يعرفهم بعد، والقندس يبني سداً دون أن يعرف الغرض منه، والنمل واليربوع والنحل تقوم بتخزين مؤنها لأجل الشتاء الذى تجهله، والعنكبوت ويرقة عذارى النمل ينصبان شراكاً - كما لو كان بمكر متعمد - لأجل الفريسة المتوقعة المجهولة بالنسبة لهما، والحشرات تتضع بيضها حيث يمكن للنسل المنتظر أن يجد تغذيته فى المستقبل. وفي موسم التزهير، نجد أن الزهرة الأنثوية

من زهور الفاليسنيريا *Vallisneria* مزدوجة الجنس، نفك الالتفاف الحلزوني لساها الذى كان يبقيها فى قاع الماء، وبتلك الوسيلة تتمكن الزهرة من أن ترتفع فوق سطح الماء. وعندئذ فقط فإن الزهرة الذكورية - التى تنمو على جذع صغير فى قاع الماء - تشق طريقها من هناك مضحية بذلك بحياتها كيما تبلغ السطح، حيث تسبح بحثاً عن الزهرة الأنثوية. وبعد التخصيب ترتد الزهرة الأنثوية إلى القاع مرة أخرى بواسطة انقباض الالتفافات الحلزونية للساق، وهناك تنمو الثمرة.⁽¹⁴⁾ وهنا يجب أن أنوه مرة أخرى إلى يرقة ذكر الحنطب التى تفرض الخشب محدثة تجويفاً فيه استعداداً للتحول الذى سيطرأ عليها، بحيث يكون حجم هذا التجويف ضعف حجم التجويف الذى تحدثه الأنثى؛ وذلك كى تكون هناك مساحة تتسع لقرونها التى ستنمو فى المستقبل عند تحولها. ولذلك فإن غريزة الحيوانات بوجه عام تقدم لنا أفضل إيضاح لسائر غائية الطبيعة. فحيث إن الغريزة هي فعل، يشبه ذلك النوع الذى يكون موجهاً بتصور لغاية ما، مع أنه يكون برمته بدون هذا التصور؛ كذلك فإن كل تشكل ونمو في الطبيعة يشبه ذلك الذى يكون وفقاً لتصور غرض ما، ومع ذلك فإنه يكون برمته بدون هذا التصور. وفي غائية الطبيعة الخارجية مثلاً هو الحال في غائيتها الباطنية، فإن ما يجب أن نفكر فيه بوصفه وسيلة وغاية إنما هو فحسب وفي كل مكان الوجود الظاهري لوحدة الإرادة الواحدة المتفقة مع ذاتها إلى حد بعيد، والتى انقسمت إلى صور متكررة في المكان والزمان لكنى توافق أسلوبينا في المعرفة.

ومع ذلك، فإن التكيف والتواافق التبادلى للظواهر التى تنشأ من هذه الوحدة، لا يمكن أن يستأصل العداء الباطنى الذى وصفناه فيما سبق، والذى يظهر في الصراع الشامل في الطبيعة، ويمثل خاصية جوهرية بالنسبة للإرادة. فانسجام الظواهر إنما يحدث فقط بالقدر الذى يجعل من الممكن استمرارية العالم وجوداته؛ وبدون ذلك

(14) Chatin, "Sur la Valisneria," in the *Comptes Rendus de l'Académie des Sciences*, No. 13, 1855.

لكان العالم قد فنى منذ عهد بعيد. ولذلك، فإن هذا الانسجام يشمل فحسب استمرارية الأنواع والشروط العامة للحياة، ولكنه لا يشمل استمرارية الأفراد. وبناءً على ذلك، فكما أنه يفضل هذا الانسجام والتكيف يمكن للألوان في الطبيعة العضوية، والقوى الطبيعية العامة في الطبيعة الاعضوية، أن تواصل وجودها جنباً إلى جنب، وحتى بالتعاون المتبادل، كي تدعم بعضها بعضاً - كذلك، فإننا نجد من ناحية أخرى أن العداء المتأصل في طبيعة الإرادة - المتجسد موضوعياً من خلال كل تلك المثل - يعبر عن نفسه في حرب الإبادة التي لا تنتهي لأفراد تلك الأنواع، وفي الصراع المتواصل لظواهر تلك القوى الطبيعية بعضها مع بعض، كما ذكرنا فيما سبق. إن مسرح أحداث هذا الصراع الدائر موضوعه هو المادة التي تجاهد كل ظاهرة من هذه الظواهر كي تنتزعها من الأخرى، وهو أيضاً المكان والزمان اللذان تنشأ المادة حفأً عن وحدتها من خلال صورة العلية، على نحو ما أوضحنا ذلك في الكتاب الأول.⁽¹⁵⁾

-29-

إنى هنا أختتم الجزء الرئيسي الثاني من عرضى آملاً أن أكون قد نجحت - بقدر ما يكون النجاح ممكناً في حالة التوصيل الأول بالذات لفكرة لم يكن لها أبداً وجود من قبل، ومن ثم لا يمكن أن تكون متحركة تماماً من آثار الفردية - في توصيل اليقين التام للقارئ بأن هذا العالم الذى نحيا فيه ونوجد، إنما يكون فى محمل طبيعته إرادة بكل ما فى الكلمة من معنى، ويكون فى نفس الوقت تمثلاً بكل ما فى الكلمة من معنى. وهذا التمثيل بذاته يفترض مسبقاً صورة يتخذها، أعني يفترض موضوعاً وذاتاً، ومن ثم يكون نسبياً؛ وإذا ما تساءلنا عما يبقى بعد

(15) انظر الفصل 26 و 27 من المجلد الثاني.

استبعاد تلك الصورة وكل الصور الأخرى التابعة لها التي يعبر عنها مبدأ العلة الكافية، فإن الإجابة هي أن ذلك الذي يبقى باعتباره شيئاً ما مختلفاً اختلافاً نوعياً تماماً عن التمثيل - لا يمكن أن يكون شيئاً آخر سوى الإرادة، ومن ثم يكون الشيء في ذاته بالمعنى الحقيقي. إن كل فرد يرى نفسه بوصفه هذه الإرادة التي تقوم عليها الطبيعة الباطنية للعالم، وهو أيضاً يرى نفسه باعتباره ذاتاً عارفة يكون العالم بأسره هو تمثيلاً، وهذا العالم لا يكون له وجود إلا من حيث نسبته إلى وعي ذات عارفة يكون بمثابة الدعامة الضرورية التي يستند إليها هذا العالم. وهكذا، فإن كل فرد بهذه الاعتبارين المزدوجين يكون بمثابة العالم ذاته بأسره، إنه العالم الأصغر (*der Mikrokosmos*) (the microcosm)، فهو يجد في نفسه هذين الجانبين من العالم بكمالهما وتمامهما. وبذلك فإن ما يتعرف عليه باعتباره وجوده الباطني، إنما يستند أيضاً الوجود الباطني للعالم بأسره، للعالم الأكبر *der Makrokosmos* (the macrocosm). وهكذا، فإن العالم بأسره، شأن الإنسان نفسه، يكون إرادة بكل معنى الكلمة، وتمثل بكل معنى الكلمة، ووراء ذلك لا يوجد شيء. وبذلك، فإننا نرى هنا أن فلسفة طاليس Thales المهمة بالعالم الأكبر، وأن فلسفة سocrates المهمة بالعالم الأصغر، تتصالحان معاً؛ حيث إن موضوع كل منهما يبرهن على أنه له طبيعة متماثلة. غير أن المعرفة التي أفصحت عنها في الكتابين الأول والثاني سوف تبلغ كمالاً أعظم، ومن ثم يقيناً أكبر، من خلال الكتابين التاليين. وإننا لنرجو أن نجد في هذين الكتابين الأخيرين الإجابة الشافية عن التساؤلات العديدة التي أثيرت بوضوح أو بعدم وضوح أثناء مناقشتنا حتى الآن.

وفي غضون ذلك، فإن هناك سؤالاً واحداً من هذا القبيل يمكن أن نوجه له عنايتها بوجه خاص، من حيث إنه - على وجه الدقة - يمكن أن يثار فقط طالما أننا لم ننفذ بعد تماماً إلى مغزى المناقشة السابقة، وبهذا الاعتبار فإنه يمكن أن يعمل على إيضاح تلك المناقشة. إن كل إرادة هي إرادة موجهة نحو شيء ما؛ إذ لها موضوع، هدف لمشيئتها؛ فما الذي تريده إذن في النهاية، أو ما تلك الإرادة التي

تبدي لنا باعتبارها وجوداً في ذاته لهذا العالم الذي يقوم على الصراع؟ إن هذا السؤال، مثل العديد من الأسئلة الأخرى، يقوم على خلط بين الشيء في ذاته والظاهر. فمبدأ العلة الكافية الذي يكون قانون الدافعية أيضاً صورة له، ليس هو الشيء في ذاته. ففي كل مكان يمكننا تقديم سبب للظاهرة فحسب بما هي ظاهرة، أي للأشياء الفردية، ولكن لا يمكننا أبداً تقديم سبب للإرادة ذاتها، أو للمثال الذي تجسد ذاتها فيه على نحو سديد. وهكذا، فإننا يمكننا البحث عن سبب لكل حركة جزئية، أو لكل تغير في الطبيعة بوجه عام، أي عن شرط أو حالة أنتجت بالضرورة الظاهرة، ولكننا لا يمكننا أبداً أن نبحث عن سبب لقوة الطبيعية ذاتها التي تتجلى في تلك الظاهرة وفي الظواهر المتشابهة التي لا تتحصى. ولذلك؛ فإنه لمن سوء الفهم حقاً - الناجم عن الافتقار إلى الفطنة - أن نسأل عن سبب الجاذبية أو الكهربائية، وما إلى ذلك. ففقط إذا ما تبين بشكل ما أن الجاذبية والكهرباء لم تكن بقوى طبيعية أصلية، وإنما هي فحسب مظهر لقوة طبيعية شاملة معروفة من قبل - فقط عندئذ يمكن للمرء أن يسأل عن السبب الذي يجعل هذه القوة الطبيعية تنتاج ظاهرة الجاذبية أو الكهربائية في حالة معينة؟. لقد ناقشنا كل هذا بالتفصيل من قبل. وعلى نفس النحو، فإن كل فعل جزئي للإرادة يحدث من جانب فرد عارف ما (الذي يعد هو ذاته مجرد ظاهرة للإرادة بوصفها شيئاً في ذاته) يكون له دافع بالضرورة، وهو الدافع الذي بدونه لا يمكن أبداً حدوث الفعل. ولكن تماماً مثلما أن العلة المادية تتخطى على مجرد تحديد بأنه في ذلك الزمان بعينه، وفي ذلك المكان، وفي تلك المادة، يجب أن يحدث تجلٍ لهذه أو تلك القوة من قوى الطبيعة - كذلك فإن الدافع يحدد فعل الإرادة التي تخص موجوداً بشرياً عارفاً معيناً في ذلك الزمان بعينه، وفي ذلك المكان، وفي تلك الظروف الفلانية، باعتبار أن هذا الفعل بعد شيئاً ما فردياً تماماً، فهو ليس ما يحدد على الإطلاق كيف يريد هذا الموجود البشري بوجه عام أو على هذا النحو المعين. فذاك هو التعبير عن الطابع العقلاني الذي يكون - كإرادة ذاتها - شيئاً في ذاته بلا سبب، لأنه يقع خارج نطاق مبدأ العلة الكافية. ولذلك، فإن كل شخص له أغراض ودوافع متعددة يوجه بها سلوكه،

وهو دائمًا ما يكون قادرًا على تقديم تبرير لأفعاله الجزئية. ولكن إذا ما سُئل ذلك الشخص لماذا يريد بوجه عام؟، أو لماذا بوجه عام يريد أن يوجد؟، فلن تكون لديه أية إجابة، والحقيقة أن السؤال سيبدو بالنسبة له سؤالاً عبيطاً. وهذا الأمر في الحقيقة سيكون بمثابة التعبير عن وعيه بأنه هو ذاته ليس سوى إرادة، وبأن الميزة التي تميز عموماً هذه الإرادة هي لذلك أمر طبيعي، وتحتاج إلى تحديد جزئي من خلال الدوافع فقط في أفعالها الفردية في لحظة من الزمان.

والحقيقة إن غياب كل هدف والانطلاق بلا حدود، إنما هو أمر ينتمي إلى الطبيعة الجوهرية للإرادة ذاتها التي هي كفاح لا ينتهي. ولقد لمسنا ذلك فيما سبق حينما ذكرنا قوة الطرد المركبة. كما أن هذه الطبيعة قد كشفت عن ذاتها في أبسط صور الدرجات الدنيا من التجسد الموضوعي للإرادة، أعني الجاذبية، تلك الصورة من الكفاح المتواصل التي نراها، رغم أنه من الواضح استحالة أن يكون لها هدف نهائي نصب أعينها. فإنه إذا كانت كل مادة - وفقاً لإرادتها - موحدة في كتلة واحدة، فإن الكفاح المتواصل المنتجه نحو المركز الذي يحدث داخل هذه الكتلة من الجاذبية، سيظل دائمًا كفاحاً ضد عدم القابلية للنفاذ كالصلابة أو الليونة. ولذلك؛ فإن كفاح المادة يمكن إعاقةه فحسب، ولكن لا يمكن أبداً استيفاؤه أو إشباعه. ولكن هذا بالضبط هو الحال الذي يميز كفاح كل ظواهر الإرادة. فكل هدف يتم بلوغه يكون في نفس الوقت بداية مسار جديد، وهذا إلى ما لا نهاية ad infinitum. فالنبات يزدوج منبثقاً من الجذور عبر الساق والأوراق ليزهر ويشرم، تلك الثمار التي تكون بدورها مجرد بداية لبذور جديدة، وهذا يحدث إلى ما لا نهاية. كذلك يكون مسار حياة الحيوان؛ فالتناسل هو منتهى هذا المسار، وعندما يتم بلوغه، فإن الفرد الأول يذوي بسرعة أو ببطء، بينما تولد حياة جديدة تكفل للطبيعة حفظ النوع وتكرر نفس الظاهرة. والحقيقة أن التجدد المتواصل في مادة كل كيان عضوي هي، يمكن أيضاً النظر إليه على أنه مجرد تجلٍ لهذا الدفع والتبدل المتواصل، ولقد كف الفسيولوجيون الآن عن النظر إلى هذا التجدد على أنه تعويض ضروري عن المادة المستهلكة في الحركة. فالاستهلاك المحتمل للألة

لا يمكن اعتباره بأية حال مساوياً للصيغورة المتوصلة من خلال التغذية. فالصيغورة الأبدية، ذلك السيلان الذي لا يكفر، هو أمر ينتمي إلى تجلٍّ الطبيعية الجوهرية للإرادة. وأخيراً، فإن نفس الشيء يشاهد في المساعي والرغبات البشرية التي ترفع من روحنا المعنوية من خلال الأمل الواهم بأن تتحققها هو دائماً الهدف النهائي للمشيئة. ولكن بمجرد بلوغ هذه المساعي والرغبات، فإنها لا تصبح بادية على نفس النحو الذي كانت عليه، وبذلك فإنها سرعان ما تتولى إلى النسيان وتصبح متقدمة، وفي حقيقة الأمر - مع أن هذا لا يُصرّح به - يتم دائماً التخلٍ عنها باعتبارها أوهاماً زائدة. ومن حسن الحظ تماماً أن يتبقى لنا مع ذلك شيء ما نرحب فيه ونكافح من أجله، كي يمكن الإبقاء على لعنة الانتقال المستمر من الرغبة إلى الإشباع، ومن الإشباع إلى رغبة جديدة، وهو الانتقال الذي إذا ما سار بسرعة سميناه سعادة، وإذا ما سار ببطء سميناه حزناً، وكى يمكن لهذه اللعبة إلا تتوقف، وأن تتبدى بوصفها ساماً مرعباً مدمرًا للحياة، واشتياقاً مملاً بلا موضوع محدد، كلاماً محبطاً. وبناءً على كل هذا، فإن الإرادة تعرف دائماً - عندما تستثير بالمعرفة - ما تريده هنا والآن، ولكنها لا تعرف أبداً ما تريده على وجه العموم. فكل فعل فردي يكون له غرض أو غاية، ولكن المشيئة في مجملها ليست لها غاية مرتينية. وعلى نفس النحو، فإن كل ظاهرة فردية من ظواهر الطبيعة تكون محددة بعلة كافية فيما يتعلق بظاهرها الذي تكون عليه في هذا المكان وذاك الزمان المعينين، ولكن قوة التجلي ذاتها الكامنة في تلك الظاهرة ليست لها علة في عمومها؛ لأن مثل هذه القوة هي مرحلة من تجلٍّ الشيء في ذاته، من تجلٍّ الإرادة التي بلا سبب. فالمعرفـة الذاتية الوحيدة بالإرادة في مجملها هي التمثيل في مجمله، أي مجمل عالم الإدراك العيانـي. إنه التحقق الموضوعي، التكـشف، مرآة العالم. وما تعبـر عنه الإرادة في هذا العالم سيكون موضوع تأملاتـنا التالية.

المؤلف في سطور
آرتور شوبنهاور

- فيلسوف كبير متفرد في طبيعة شخصيته وكتابته، ولد في "دانتسش" Dantzig ، وتلقى تعليمه المبكر في فرنسا وإنجلترا حيث درس العلوم والمعارف الأولية، وأنفق تماماً العديد من اللغات الأوروبية الحديثة، فضلاً عن اليونانية واللاتينية. التحق بجامعة "جِتِجن" Göttingen كطالب يدرس الطب، ولكنه انتقل لجامعة برلين Berlin لأجل دراسة الفلسفة. أُنجز رسالته للدكتوراه "عن الجذر الرباعي لمبدأ العلة الكافية" سنة 1813 ، ونشر عمله الخالد "العالم إراده وتمثلاً" سنة 1818 ، و "عن الإرادة في الطبيعة" سنة 1836 ، و "أساس الأخلاق" سنة 1841 ، و "الحواشي والبواقي" سنة 1851 .

- بعد حصوله على الدكتوراه، خاض تجربة فاشلة في التدريس الجامعي؛ إذ اختار لمحاضراته نفس التوقيت الذي كان يدرس فيه هيجل على اتساع شهرته الطاغية، فوجد نفسه يتحدث لمقاعد خاوية ، وعلى إثر ذلك قرر اعتزال الناس والتفرغ للدرس والتأليف معتمداً في تدبير معيشته على ميراثه عن أبيه، ولم يكن يقطع خلوته إلا الأسفار العديدة التي كان يقوم بها من حين لآخر؛ لإيمانه بأن الفلسفة توجد في الحياة أكثر مما توجد في الكتب، وهو الإيمان الذي جعل فلسفته "فلسفة حياة" في المقام الأول.

- عُرف بأنه فيلسوف متشائم، حتى شاعت عنه أوصاف من قبيل: "أمير التشاؤم" و "رسول الشقاء" ، وهي أوصاف تعكس فهماً سطحياً إذا اكتفينا بالوقوف عندها: ذلك أن فلسفته تحاول أن تبصّرنا بحقيقة الشقاء المتأصل في هذا العالم، دون خداع أو مواربة، كما أنها تحاول أن تجد لنا مخرجاً من هذا الشقاء، وأن تجد لنا فيهـــ أعني في غمارهـــ شيئاً من السلوى والعزاء، بل شيئاً من المتع الحقيقة.

- اشتهر بسخريته ونقده اللاذع، حتى إنه قد اعتبر هيجل وفيشته وشلير ماخر مجرد ثالث زكائب منفوخة، في الوقت الذي كان يجل أفلاطون و كانط (على الرغم من نقده المسبب لهذا الأخير)، فإنه عمل على علاج وجه القصور في مذهبيهما من خلال مركب يجمع بينهما ويتجاوزهما.
- يظل هو فيلسوف الإرادة الأكبر، وفيلسوف الحياة الأول بالمعنى الدقيق؛ لأن الإرادة عنده هي إرادة الحياة، وهي مبدأ الوجود بأسره وأصل حقيقته الباطنية.
- كانت وفاته عام 1860 بعد أن أدرك في نهاية حياته شهرته التي ظل يتوق إليها طويلاً.

المترجم فى سطور

سعيد توفيق

- ولد بالقاهرة عام ١٩٥٤ .

- حصل على الدكتوراه فى الفلسفة، عام ١٩٨٧ ، من كلية الآداب- جامعة القاهرة.

- أستاذ الفلسفة وعلم الجمال بآداب القاهرة.

- حصل على جائزة الدولة للتفوق عام ٢٠٠٧

- عضو عامل باتحاد كتاب مصر - عضو بلجنة الفلسفة بالمجلس الأعلى للثقافة -
عضو بالجمعية الأمريكية للفينومينولوجيا والفنون الجميلة وعلم الجمال، التابعة
للمعهد الدولى للدراسات الفينومينولوجية العليا .

وهو من المشتغلين بالفکر الفلسفى الفينومينولوجي (الظاهراتى) وامتداداته فى
التأويل الفلسفى بمفهومه المعاصر، وهو توجه فكري تشيع روحه فى كتاباته
الفلسفية النظرية بالعربية والإنجليزية، فضلاً عن كتاباته العديدة والانتقادية فى
مجال النقد الأدبى النطبيقى، بل تشيع روحه حتى فى عمله الأخير الذى يدخل فى
إطار الإبداع الأدبى ذاته. وبذلك، فإن المترجم يسعى حيثاً إلى ترسیخ هذا التوجه
الفكري فى واقع الثقافة العربية.

من أعماله:

- ميافيزيا الفن عند شوبنهاور (بيروت : دار التدوير ، الطبعة الأولى سنة ١٩٨٣)
- الخبرة الجمالية : دراسة في فلسفة الجمال الظاهراتية (بيروت : المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر ، سنة ١٩٩٢)
- تهافت مفهوم علم الجمال الإسلامي (القاهرة: دار قباء، سنة ١٩٩٧)
- جدل حول علميّة علم الجمال : دراسات على حدود مناهج البحث العلمي (القاهرة : دار الثقافة للنشر والتوزيع ، سنة ١٩٩٤).
- هانس - جيورج جادامر ، تجلی الجميل ومقالات أخرى ، ترجمة ودراسة وشرح (القاهرة : المجلس الأعلى للثقافة ، المشروع القومي للترجمة ، ١٩٩٧)
- الفن تمثيلاً (القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، سنة ١٩٩٨)
- ماهية الشعر : قراءات في شعر حسن طلب (القاهرة : الهيئة العامة لقصور الثقافة ، سنة ١٩٩٩).
- هويتنا في عالم متغير (سلطنة عمان : وزارة التعليم العالي ، سنة ٢٠٠١)
- في ماهية اللغة وفلسفة التأويل (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر ، سنة ٢٠٠٢)
- نشيج على خليج: حكايات وآند على بلاد النفط (القاهرة : دار ميريت ، سنة ٢٠٠٧) .

- أزمه الإبداع في ثقافتنا المعاصرة (بيروت : المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر ، سنة ٢٠٠٧).

فضلا عن عشرات الدراسات المنشورة في مجلات علمية محكمة وأخرى ثقافية عامة ، وخاصة في مجال الفلسفة والنقد الأدبي .

المراجع في سطور
فاطمة مسعود

- حصلت على الدكتوراه في الأدب الألماني عام ١٩٨٠ من جامعة ماربورج / لان بألمانيا الغربية .
 - أستاذ الأدب الألماني الحديث والمعاصر بقسم اللغة الألمانية وآدابها - آداب القاهرة .
 - عضو عامل بالجمعية العمالية لدارسي الجرمانيات IVG - عضو عامل بالجمعية المصرية للنقد الأدبي - عضو بجمعية الأدب المقارن المحليّة والعالمية - مؤسسة مشاركة لجمعية اللغة الألمانية (فرع القاهرة) GFDS - عضو مؤسس لرابطة خريجي الجامعات الألمانية .
- تتحمّل الأعمال البحثية للمراجعة حول قضيتين :
- أولاً : إشكالية اللغة من منظور فلسفى في الأدب الألماني الحديث والمعاصر ، ولها أبحاث منشورة في هذا المجال منها :
- باللغة الألمانية :
- حدود اللغة والتجربة الصوفية ، رمز النور في « مشكاة الأنور » للغزالى وفي المواقع الدينية الألمانية لإيكهارت المعلم (القاهرة ١٩٩١) KGS .
 - قصص أطفال أو قصص عن لغة تعانى الوحدة (القاهرة ١٩٩٣) KGS .
 - الوعى بالفناء والشك في اللغة عبر اجتياز الحدود وإشكالية التصوير في شعر أنجبورج باخمان (القاهرة ١٩٩٦) KGS .
 - الموت بصفته افتراضية، الكيان اللغوي والشعري في أعمال أرنست مايستر الأخيرة (آخر بألمانيا ١٩٩٦ Rimbaud) .

- الموقف الحديث ، فى مسرحية راينماريا ريلكه ... الآن وفى ساعة احتضارنا
«(١٩٧٠) ١٨٩٦)» وفى مسرحية توماس برنهارد « حفل على شرف بوريس (١٩٧٠) »
القاهرة (KGS 2004) .

باللغة العربية :

- الأنـا - الآخـر : أـفريقيـا فـى مـرأـة رـحلـة أـلمـانـى « أـلـفـ . مـجلـة الـبـلـاغـة المـقارـنـة ،
الـعـدـد ١٧ (الأـلـبـ وـالـأـنـثـرـوـبـولـوـجـيـا) القـاهـرة ١٩٩٧ ، صـ ٩٩ - ١٢٣ .

- كـافـكا : حينـما تـحدـث الذـات عنـ ذاتـها إـلـى ذاتـها . أـلـفـ . مـجلـة الـبـلـاغـة المـقارـنـة ،
الـعـدـد ٢٢ (لـغـة الذـات : السـير الذـاتـيـة وـالـشـهـادـات) القـاهـرة ٢٠٠٢ ، صـ ١١٤
- ١٣٩ .

- الأـسـطـورـة بـيـن الأـلـبـ وـالـفـلـسـفـة فـى قـصـائـد أـلـمـانـيـة مـخـتـارـة « أـورـاقـ كـلاـسيـكـيـة .
الـعـدـد الخـامـس (أـعـمـال مؤـتمرـ الـكـلاـسيـكـيـة وـالـدـرـاسـاتـ الـبـيـنـيـة ، القـاهـرة ٢٠٠٤ ،
صـ ٩٧ - ١١٧ .

ثـانـيـا : أـبـحـاثـ حولـ تـفـاعـلـ الثـقـافـاتـ وـالـحـضـارـاتـ بـالـلـغـةـ الـأـلـمـانـيـةـ :

- حولـ جـلـيـةـ الصـورـةـ المـرـآوـيـةـ فـى روـاـيـةـ ستـانـ نـادـولـنـىـ « سـلـيمـ أـبـوـ هـبـةـ الـكـلامـ »
الـتـبـاـيـنـ وـالـتـقـارـبـ بـيـنـ التـقـافـاتـ (١٩٩٠) ، (القـاهـرة ١٩٩٨ KGS 1998) .

- تـبـاـيـنـ الـحـضـارـاتـ وـاسـتـيـعـابـهاـ : هلـ يـمـثـلـ تحـديـاـ لـلـدـرـاسـاتـ الـجـرـمـانـيـةـ ؟ (بـونـ
DAAD STUDIEN أـلـمـانـيـاـ ٢٠٠٣ـ) .

- تحـاـولـ المـرـاجـعـةـ منـ خـلـالـ هـذـهـ الأـبـحـاثـ إـبرـازـ صـوتـ الآـخـرـ فـىـ تـقاـولـ قـضاـياـ
الـأـلـبـ الـأـلـمـانـيـ بـماـ يـسـمـحـ بـالـنـدـيـةـ فـىـ فعلـ التـواـصـلـ .

التصحيح اللغوى : ياسر مكى
الإشراف الفنى : حسن كامل

عمل شوبنهاور الخالد في تاريخ الفلسفة، يعبر عن فلسفته في الإرادة باعتبارها جوهر الحياة والوجود: فالعالم في ظاهره هو ما يвидو كتمثل لنا، أي كموضوع لمعرفتنا؛ وحتى جسمنا يвидو من جهة ما، موضوعاً من بين موضوعات هذا العالم. ولكننا نعرف أيضاً أننا شيء ما آخر بخلاف ذلك: فنحن نعرف أنفسنا في حقيقتها باعتبارها إرادة، أي نعرف أننا موجودات بشرية ت يريد وترغب وتكره وتحب، وتعنى دوماً إلى تأكيد وجودها وأسلوبها في الحياة. بل إننا حينما نتأمل كنه الأشياء والموجودات من حولنا سنكتشف أيضاً أنها تجسّد بدرجات متفاوتة الإرادة العميماء التي تسرى في الوجود، ليعبّر من خلالها كل موجود عن حقيقته وطبيعته الباطنية؛ فالإرادة هي أصل الحياة والوجود نفسه.

غير أن هذا الكتاب ليس مجرد كتاب في "فلسفة الإرادة" وإنما هو أيضاً تطبيق لهذه الفلسفة، وتوسيع لنطاقها في مجال الفن والأخلاق، بهدف تفسير سائر ظواهرهما. ومن ثم، فإنه كتاب جامع يشمل كثرة متنوعة من مجالات المعرفة أهمها: نظرية المعرفة والعلم (التمثيل) والميافيزيقا (أو مبحث حقيقة الوجود) ونظرية الفن في سائر ظواهره (أو علم الجمال) ونظرية الأخلاق (المفسرة للمشكلات الأساسية في علم الأخلاق على المستويين: النظري والعملي)، والمدهش في هذا الكتاب أنه جمع كل هذه المجالات المعرفية معاً في وحدة واحدة.

