

الكتاب الأول
العالم تمثلاً

الوجه الأول
التمثل الخاضع لمبدأ العلة الكافية:
موضوع التجربة والعلم

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

دع عنك الطفولة يا صديقي، واستيقظ !

جان جاك روسو Jean - Jacques Rousseau

“Die Welt ist meine Vorstellung” (The world is "تمثلي")

(my representation): هذه حقيقة تصدق على كل موجود يحيا ويدرك، رغم أن الإنسان وحده هو الذي يستطيع أن يتمثلها من خلال وعيه المجرد التألمي. 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 قبليّة *a priori*، لكانت هي تلك الحقيقة؛ لأنها بمثابة التعبير عن الصورة الأعم لكل تجربة يمكن تصورها: إنها صورة أعم من كل الصور الأخرى، أعم من الزمان والمكان والعلية؛ لأن هذه الصور جميعاً تفترضها مسبقاً. ففي حين أن كل من هذه الصور - التي رأينا أنها مجرد أشكال خاصة عديدة للغاية من مبدأ العلة الكافية - تصدق فحسب على فئة بعينها من التمثيلات، فإن القسمة الثنائية إلى موضوع وذات هي - بالمقابل - بمثابة الصورة العامة لكل تلك الفئات، فهي تلك الصورة التي يمكن أن يندرج تحتها أي تمثيل محتمل وممكن تصوره بوجه عام، أيًا كان نوع هذا التمثيل: مجرداً كان أو حدسياً 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 مُدرك، وفي كلمة واحدة: تمثيل. ومن الطبيعي أن تصدق تلك الحقيقة على الحاضر مثلما تصدق على كل الماضي وكل المستقبل، وعلى القصي والداني؛ لأنها تصدق على الزمان والمكان ذاتيهما اللذين فيهما فحسب تنشأ كل هذه التمييزات. فكل ما ينتمي أو يمكن أن ينتمي بحال ما إلى العالم، يكون مرتبطاً حتماً بذلك الوجود المشروط بالذات، وهو يوجد فقط لأجل الذات. فالعالم يكون تمثلاً.

وهذه الحقيقة ليست جديدة على الإطلاق. فلقد أمكن التماسها من قبل في التأمّلات الشكّية التي بدأ منها ديكارت Descartes. وإن كان بركلي Berkeley هو أول من أعلنها على نحو قطعي؛ وبذلك فإنه أسدى للفلسفة خدمة خالدة، رغم أن بقية مذهبه لا يمكن أن تدوم. ولقد كان خطأ كانط الأول هو إغفاله لهذا المبدأ، كما أوضحنا ذلك في الملحق. وبإله من زمن بعيد ذلك الذي أمكن فيه لحكماء الهند أيضاً أن يتعرفوا على تلك الحقيقة الأساسية، حيث تتبدى تلك الحقيقة باعتبارها المبدأ الأساسي لفلسفة الفيدانتا التي تعزى إلى فياسا Vyasa، وهو الأمر الذي أظهره لنا السير وليام جونز William Jones في آخر مقالاته المعنونة باسم "في فلسفة الآسيويين" (On the Philosophy of the Asiatics; researches, Vol. IV, p. 164) إذ يقول: "إن العقيدة الأساسية لمدرسة الفيدانتا لا تقوم على إنكار وجود المادة، أي إنكار خواص الصلابة وعدم القابلية للنفوذ والشكل الممتد (وهو ما يعني ضرباً من الجنون)، وإنما تقوم على تصحيح الفكرة الشائعة عنها، والتأكيد على أنها ليس لها ماهية مستقلة عن الإدراك الذهني، فهذا الوجود والقابلية للإدراك مصطلحان مترادفان". إن هذه الكلمات لتعبر تماماً عن القابلية للتوافق بين الواقعية التجريبية والمثالية الترانسندنتالية.

وهكذا، فإننا في هذا الكتاب الأول ننظر إلى العالم فقط من الزاوية السابق ذكرها، أي ننظر إليه فقط بقدر ما يكون تمثلاً. حقاً إن الرفض الداخلي، لدى كل أمرئ في تقبل النظر إلى العالم باعتباره مجرد تمثله، هو ما يُشعره 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 فكاً منها. ومع ذلك، فإن أحادية تلك النظرة هي الأمر الذي سوف نستكمّله في الكتاب التالي من خلال حقيقة لا يتبدى اليقين فيها على نحو مباشر كما هو الحال بالنسبة للحقيقة التي ننطلق 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 حتمًا على الأقل يراجع نفسه ويقول، بل يجب أن يقول: "العالم إرادتي" (The world is my will). **"Die Welt ist mein Wille"**

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 موضوعًا للمعرفة؛ وبالتالي ننظر دون تحفظ في كل الموضوعات الموجودة، بل حتى في أجسامنا ذاتها (وهو ما سوف ندرسه باستفاضة فيما بعد) باعتبارها تمثلاً فحسب، ونسميها مجرد تمثّل. أما ذلك الجانب من العالم الذي منه نستخلص صورة مجردة هنا، فهو دائماً ليس سوى الإرادة، وهو ما نأمل أن نظهره لكل امرئ. فهذا 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 آل إليه للأسف حال الشيء في ذاته على يد كانط)، إنما هو أضغاث أحلام، وتصديقه هو نوع من الوهم الكاذب في الفلسفة.

-2-

إن ما يعرف كل الأشياء ولا يُعرَف بإحداها هو الذات (the **das Subjekt** (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 يعرف، 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 خاضعاً لقوانين

الموضوعات، رغم أنه يكون موضوعًا مباشرًا.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 دائمًا العارف ولا تكون أبدًا المعروف- لا تقع في إطار هذه الصور، بل إنها- على العكس من ذلك- تكون دائمًا مفترضة بواسطة هذه الصور نفسها؛ ولذلك فإنه لا الكثرة ولا ضدها، أي الوحدة، تنتمي إلى إليها. ونحن لا نعرفها أبدًا، ولكنها تكون على وجه التحديد ذلك الذي يعرف حيثما يكون هناك ما يُعرف.

ولذلك، فإن العالم بوصفه تمثلاً- وهو الجانب الذي نتأمله بمفرده ها هنا- يتألف من نصفين جوهريين ضروريين ومتلازمين. والنصف الأول هو الموضوع (das Objekt (the object)، وهو ما يكون خاضعًا لصورتي المكان والزمان اللذين تنشأ من خلالهما الكثرة. أما النصف الآخر- وهو الذات- فلا يقع في إطار المكان والزمان؛ لأنه يكون كلاً مجملًا ولا يتجزأ في كل موجود يقوم بفعل التمثل. ولذلك، فإن أي موجود مفرد من هذه الموجودات المدرجة جنبًا إلى جنب مع موضوع الإدراك، يؤلفان معًا على نحو أتم مفهوم العالم بوصفه تمثلاً، بنفس القدر الذي يحدث عندما يكون هذا التمثل صادرًا عن الملايين من الموجودات. ومن ثم فإنه إذا لم يكن هناك ذلك الموجود المفرد الذي يتمثل العالم، فإن العالم بوصفه تمثلاً لا يصبح موجودًا. ولذلك، فإن هذين النصفين متلازمين حتى في الفكر؛ لأن كلاً منهما يكون له معنى ووجود فقط من خلال الآخر وبالنسبة له، فكل منهما يوجد مع الآخر ويتلاشى معه. وكلا منهما يحدد الآخر مباشرة: فمتى بدأ الموضوع توقفت الذات. ويمكننا مشاهدة الطابع العام والتبادلي لهذا التحديد عندما نلاحظ أن الصور الضرورية، ومن ثم الكلية، لكل موضوع من الموضوعات- أعني المكان والزمان والعلية- يمكن التماسها ومعرفتها على أتم نحو من خلال تأمل الذات ابتداءً، ودون أن تكون هناك حتى معرفة بالموضوع ذاته، وهذا يعني- بتعبير كانط- أن هذه

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

الصورة تسكن قلباً في الوعي. واكتشاف هذا الأمر يعد من أفضال كانط 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 نكون 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 مجمل معرفتنا اليقينية القبلية. ولقد بينت بالتفصيل في بحثي عن **لأنك على وجه بطل قتي ب** كيف يكون كل موضوع من الموضوعات الممكنة خاضعاً لهذا المبدأ، أي يكون على علاقة ضرورية بالموضوعات الأخرى، باعتباره مُحدِّداً بها من ناحية، ومُحدِّداً لها من ناحية أخرى. إن هذا المبدأ يمتد لدرجة أن مجمل 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 للفئات التي تصنّف فيها الموضوعات تبعاً لإمكانيتها، كما بينت أيضاً أن التصنيف الصحيح لتلك الفئات يتم التحقق منه بواسطة هذه الصور. وإنني افترض هنا دائماً أن ما قلته في ذلك المقال يعد أمراً معروفاً للقارئ وماثلاً في ذهنه؛ لأنه إذا لم يكن قد قيل من قبل هناك، لكان مكانه الضروري ها هنا.

إن الاختلاف الأساسي بين كل تمثلاتنا هو ذلك الذي يكون بين التمثلات الحدسية **intuitive** والتمثلات المجردة **abstrakte**. وهذه الأخيرة تشكل فئة واحدة فحسب من التمثلات، أعني التصورات، وهذه هي الخاصية المميزة للإنسان وحده. والقدرة على التصورات المجردة التي تميز الإنسان عن سائر الحيوانات، قد سُميت في كل العصور **بالعقل (reason) Vernunft**.^٢ وسوف ندرس فيما بعد هذه التمثلات المجردة في حد ذاتها، ولكننا أولاً وقبل كل شيء سوف نتحدث على وجه الحصر عن التمثل الحدسي **intuitive Vorstellung** (intuitive representation). فهذا النوع من التمثل يستوعب العالم المرئي برمته، أو مجمل عالم التجربة، جنباً إلى جنب مع شروط إمكانه. وإن إحدى أهم اكتشافات كانط - كما ذكرنا - هي أن هذه الشروط ذاتها، هذه الصور الخاصة بالعالم المرئي - أي العنصر الأكثر كلية في إدراك هذا العالم، والخاصية العامة لكل ظواهره، والتي 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 إدراكها بطريقة مباشرة. وهذا الإدراك العياني 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 قبلياً في الإدراك العياني - تسري بوصفها قوانين على كل تجربة ممكنة. فالتجربة أينما كانت يجب أن تأتي وفقاً لهذه القوانين. وعلى هذا، فإنني في مقالي عن مبدأ العلة الكافية قد نظرت إلى الزمان والمكان - طالما كنا ندركهما خالصين ومجردين من المضمون - باعتبارهما فئة قائمة بذاتها من التمثلات. فهذه الخاصية المميزة لهاتين

^٢ إن كانط فحسب هو الذي اختلط عليه هذا التصور لمفهوم العقل، وأنا أحيل القارئ في هذا السياق إلى الملحق، مثلما أحيله إلى مقالي عن "الشكل الأساسي للأخلاق" في كتابي **في أسس الأخلاق**، انظر **Grundprobleme der Ethik**, "Grundlage der Moral," § 6 ، صفحات ١٤٨-١٥٤ من الطبعة الأولى (وصفحات ١٤٦-١٥١ من الطبعة الثانية).

الصورتين الكلّيتين من الحدس والتي اكتشفها كانط - هي إذن خاصية بالغة الأهمية بالتأكيد، أي خاصية كونهما قابلين للإدراك في ذاتهما وبشكل مستقل عن التجربة، وقابلين للمعرفة بمقتضى توافقهما مع القانون الذي تقوم عليه الرياضيات بما تنطوي عليه من يقين لا يحتمل الخطأ. ومع ذلك، فإنه جدير باهتمامنا أيضًا تلك الخاصية الأخرى للزمان والمكان وهي أن مبدأ العلة الكافية الذي يحدد التجربة بوصفه قانونًا للعلة والدافعية، ويحدد الفكر بوصفه قانونًا للأساس الذي يقوم عليه الحكم - هو مبدأ يظهر في الزمان والمكان في صورة خاصة تمامًا، وهي الصورة التي أسميتها بأساس الوجود (*Grund des Seyns* (ground of being)). وهذا ما يبدو في الزمان من خلال توالي لحظاته، وفي المكان من خلال وضع أجزائه بعضها بالنسبة لبعض، وهو ما يحدد كل منهما الآخر بالتبادل إلى ما لا نهاية.

إن كل من تبين له بوضوح من خلال مقالتي التمهيدي الوحدة التامة لمضمون مبدأ العلة الكافية، رغم كل ما هنالك من تنوع في صوره؛ سيكون أيضًا مقتنعًا بأهمية معرفة أبسط صوره تلك، لما تكفله من استبصار 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 التي ولدتها، حتى تبدأ هي ذاتها في أن تتمحي بدورها على وجه السرعة؛ فالماضي والمستقبل - بمنأى عن عواقب مضمونهما - يكونان فارغين وغير واقعيين ربما أكثر من أي حلم، أما الحاضر - الذي هو مجرد الحد الفاصل بين الاثنين - فليس له امتداد أو دوام. وعلى نفس النحو تمامًا، فإننا سوف نتبين نفس حالة الفراغ الماثلة في كل صور مبدأ العلة الكافية، وسوف نرى أن المكان أيضًا مثل الزمان، ومثلها كذلك كل شيء يوجد على نحو متزامن في المكان والزمان؛ ومن ثم كل شيء ينشأ من أسباب ودوافع - يكون له وجود نسبي فحسب، فهو يوجد فقط من خلال غيره وبالنسبة لغيره الذي يشبهه، أعني أنه ليس بأكثر دوامًا من غيره. إن هذه الرؤية في جوهرها قديمة، إذ تبنت مع هيراقليطس Herakleitos في تأسيسه على التغير الدائم في الأشياء، ومع أفلاطون في ازدرائه لها كموضوع يصير إلى الأبد ولكنه لا يكون أبدًا، ومع اسپينوزا Spinoza في وصفه لمثل هذه

الموضوعات على أنها مجرد أعراض للجوهر الفرد الذي وحده يكون ويبقى، وفي وضع كانط لكل ما يقبل المعرفة على أنه مجرد ظاهرة للشيء في ذاته؛ وأخيرًا في الحكمة القديمة للهنود التي تعلن أن "المايا (Maja (Mâyâ، أي حجاب الخداع الذي يطمس أعين الفانين، ويجعلهم يرون عالمًا لا يستطيعون أن يقولوا عنه أنه يكون أو لا يكون؛ لأنه أشبه بحلم، مثل بريق الشمس على الرمال الذي يتبدى للمسافر من بعد على أنه ماء، أو مثل قطعة الحبل على الأرض التي يراها على أنها ثعبان" (وهذه التشبيهات موجودة على نحو متكرر في فقرات لا تحصى من كتب الفيدا وأشعار البورانا Puranas*). ولكن المعنى المقصود من وراء كل هذا، والمراد بكل هذه الأقوال، ليس شيئًا آخر سوى ما نتحدث عنه الآن، أعني العالم بوصفه تمثلاً خاضعاً لمبدأ العلة الكافية.

-4-

من أدرك صورة مبدأ العلة الكافية التي تبدو في الزمان الخالص بذاته، والتي يقوم عليها كل إحصاء وحساب، فإنه يكون بذلك قد أدرك أيضًا ماهية الزمان كلها. فالزمان ليس شيئًا آخر سوى تلك الصورة ذاتها الخاصة بمبدأ العلة الكافية، وليست له صفة أو خاصية أخرى. فالتوالي هو صورة مبدأ العلة الكافية في الزمان، والتوالي هو ماهية أو طبيعة الزمان في مجملها. وإضافة إلى ذلك، فإن من أدرك مبدأ العلة الكافية كما يسري في إطار المكان المدرك في صورة خالصة ومجردة، فإنه يكون بذلك قد أتى على طبيعة المكان في مجملها؛ لأن طبيعة المكان بالقطع ليست شيئًا آخر سوى إمكانية التحديدات المتبادلة لأجزائه بعضها بالنسبة لبعض، وهو ما يسمى بالوضع (position) Lage. والدراسة المفصلة لهذا الأمر، وصياغة النتائج

* الأشعار المكتوبة بالسنسكريتية التي تصور الأساطير الهندية القديمة.

المرتبة عليه في تصورات من أجل تطبيق أكثر ملائمة، 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 قابليتهما 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 أي امرئ على الفور بمجرد أن يتأملها ويفكر فيها. وهكذا فإن وجود صورة العلية يتمثل في فعلها؛ فليس من الممكن أن نتصور لها وجوداً آخر. وهي في ممارستها لفعلها إنما تقوم بملء المكان والزمان؛ فتأثير فعلها على الموضوع المباشر (الذي هو المادة ذاتها) هو بمثابة تحديد لشروط الإدراك العياني الذي توجد فيه وحده. ونتاج تأثير أي موضوع مادي على موضوع مادي آخر، هو أمر نعرفه فقط مادامنا نجد هذا الموضوع الأخير يؤثر في الموضوع المائل أمامنا بطريقة مختلفة عن طريقته في التأثير سابقاً، وهو يقوم على هذا وحده. وهكذا، فإن العلة والمعلول هما مجمل ماهية وطبيعة المادة؛ فوجودهما يكون في الفعل الصادر عنهما (وتفصيل ذلك يمكن التماسه في مقالي **غم الخيال معك، قنفذ ب**، الفصل ٢١، ص. ٧٧). ولذلك، فإن جوهر كل شيء مادي يسمى في الألمانية على نحو سديد **التحقق المادي الفعلي^٣ materielle Wirklichkeit**، وهي كلمة معبرة بقوة أكبر من كلمة **واقع Realität**. كذلك، فإن ما يمارس عليه الفعل هو دائماً المادة، وبذلك فإن مجمل وجودها وماهيتها يقوم فحسب على التغير المنتظم 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 مثلما هو الأمر في حالة الزمان والمكان.

^٣ "إن ملائمة التعبير لأشياء عديدة يعد أمراً مدهشاً، واستخدام اللغة المنحدرة عن القدماء - يعبر عن أشياء عديدة على نحو أكثر فاعلية". Seneca, *Epist.* 81

ولكن الزمان والمكان - كلاً منهما بذاته - يمكن تمثيلهما حدسياً حتى بدون المادة، بينما المادة لا يمكن تمثيلها على نفس النحو بدون الزمان والمكان. فصورة المادة الملازمة لها هي صورة تفترض المكان، والفعل الصادر عنها - الذي يقوم عليه مجمل وجودها - دائماً ما يرتبط بتغير ما؛ ومن ثم بتحدد من الزمان. غير أن الزمان والمكان - كلاً منهما بذاته - 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 وحالات الأشياء التي لا تحصى والتي يمكن لنا تصورها، قد توجد معاً جنباً إلى جنب في المكان اللانهائي دون أن تحدد إحداها الأخرى، أو حتى قد تعقب إحداها الأخرى في الزمان اللانهائي دون أن تتدخل في شأنها. وهكذا، فإن وجود علاقة ضرورية بين ظاهرة وأخرى من هذه الظواهر، ووجود قاعدة تحدد هذه الظواهر وفقاً لهذه العلاقة، لن يصبح عندئذ أمراً مطلوباً أو حتى قابلاً للتطبيق. وبذلك، فإنه في حالة القول بالتجاوز الإجمالي في المكان والتغير الإجمالي في الزمان - طالما أن كلاً من هاتين الصورتين تتخذ مسارها ومدتها بذاتها دون أي ارتباط بالأخرى - لن تكون هناك عليّة على الإطلاق، وبما أن العلية تؤسس الماهية الحقيقية للمادة؛ فلن تكون هناك أيضاً 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 وضعاً أو حالة واحدة يتبعها وضعاً أو حالة أخرى، وفي اللحظة ذاتها من الزمان توجد هنا هذه الحالة وتوجد هناك تلكم. فهذا التحديد التبادلي للزمان والمكان كل منهما للآخر، هو ما يهب المعنى والضرورة للقاعدة التي يحدث التغير وفقاً لها. ولذلك فإن ما يكون محدداً بواسطة قانون العلية ليس هو مجرد تتابع 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 التنوع الذي يحدث وفقاً لقانون العلية، دائماً ما يكون مرتبطاً بجزء محدد من المكان وجزء 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 متحدين 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 منهما: بين المسار المتقلب لحركة الزمان، والثبات الصلب غير القابل للتغير الذي يميز المكان، فمنهما معاً تستمد المادة خاصيتها في القابلية للانقسام إلى ما لا نهاية. وعلى هذا، فإنه من خلال المادة يحدث ابتداءً هذا التواجد التزاملي لكل من الزمان والمكان. وهذا لا يمكن أن يحدث فحسب في الزمان الذي لا يعرف أي تجاور جنباً 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.^٤ 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. ففقط من خلال الربط بين الزمان والمكان تنشأ المادة، وبعبارة أخرى تنشأ إمكانية الوجود التزاملي، ومن ثم الدوام؛ وكذلك من خلال الدوام تنشأ إمكانية ثبات الجوهر مع وجود التغير في الحالات والأوضاع.^٥

^٤ لقد أوضحنا في الملحق أن المادة والجوهر هما شيء واحد.

^٥ يبين لنا هذا أساس تفسير كانط للمادة وهو "أنها ما يكون قابلاً للحركة في المكان؛ لأن الحركة تقوم فقط على وحدة المكان والزمان.

وحيث إن المادة تجد طبيعتها الجوهرية في وحدة الزمان والمكان؛ فإنها تحمل مجمل تفاصيل الطابع المميز لكل منهما. إنها تفصح جزئياً عن تأصيلها في المكان من خلال الصورة التي تكون ملازمة لها، وبوجه خاص من خلال ثباتها (أي من خلال الجوهر)، (حيث إن التنوع 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 مجمله وبرمته من يقين الثبات الذي يميز المكان.^٦ كذلك فإن المادة تفصح عن نشأتها في الزمان من خلال الكيفية (أي الحدث) الذي بدونه لن تظهر المادة أبداً، والذي يتمثل بالقطع دائماً في العلية، أي الفعل الذي يمارس على مادة أخرى، ومن ثم التغير (وذلك مفهوم ينتمي للزمان). ومع ذلك، فإن الخضوع لقانون هذا الفعل يتم دائماً 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. واستفادة هذه التحديدات الأساسية للمادة من صور معرفتنا التي نكون واعين بها قبلياً - هو ما تقوم عليه معرفتنا بطريقة قبلية بالخصائص المؤكدة واليقينية للمادة. وهذه الخصائص هي شغل حيز الفراغ، أي عدم القابلية للنفاد، أي الفاعلية؛ ثم الامتداد، وقابلية الانقسام إلى ما لا نهاية، والثبات، أي عدم القابلية للفناء، وأخيراً القابلية للحركة. وفي مقابل ذلك، فإن خاصية الجاذبية - على الرغم من عموميتها - هي خاصية تعزي إلى المعرفة بطريقة بعدية *a posteriori*، رغم أن كانط في كتابه *نقد العقل الخالص* يؤكد أنها يمكن معرفتها بطريقة قبلية.

ولكن مثلما أن الموضع بوجه عام يوجد فقط بالنسبة للذات باعتبارها مصدر تمثله، كذلك فإن كل فئة خاصة من التمثلات توجد فقط بالنسبة لنزوع خاص بالمثل كامن في الذات، وهو ما يُسمى بملكة المعرفة. والنظير الذاتي التلازمي بالنسبة

^٦ وليس مستمداً - كما يعتقد كانط - من معرفة الزمان، على نحو ما أوضحنا ذلك في الملحق.

للزمان والمكان في ذاتهما- أي كصورتين فارغتين- هو ما سماه كانط "بالحساسية الخالصة"، وهو تعبير اصطلاحي يمكن الإبقاء عليه، باعتبار أن كانط يعد الرائد هنا، رغم أنه تعبير ليس ملائمًا تمامًا؛ 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، وقوته الوحيدة، وإنها لقوة عظيمة تستوعب الكثير، ومتعددة التطبيق، ومع ذلك فإنها لها هويتها الذاتية التي لا تخطئها العين عبر سائر تجلياتها. وعلى العكس من ذلك، فإن كل عِلْيَّة، ومن ثم كل مادة؛ وبالتالي مجمل الواقع، إنما يكون فقط بالنسبة للذهن، ومن خلال الذهن، في الذهن. وأول تجلٍ للذهن وأكثره بساطة وحضورًا على الدوام، إنما هو الإدراك العياني للعالم الفعلي؛ وهذا ما يحدث دائمًا بوصفه معرفة للعلة من خلال المعلول؛ ولذلك فإن كل إدراك عياني يكون عقلاً. إلا أن المرء قد لا يبلغ أبدًا الإدراك العياني إذا كان هناك معلولاً ما غير معروف بطريقة مباشرة، وبذلك فإنه يُستخدَم كنقطة بداية. ولكن هذا هو الفعل أو التأثير الذي يحدث في أجسام الحيوانات. وفي هذا الإطار، فإن هذه الأجسام تكون بمثابة **الموضوعات المباشرة (immediate die unmittelbaren Objekte** (objects بالنسبة للذات، ومن خلالها يحدث الإدراك العياني لسائر الموضوعات الأخرى. فالتغيرات التي تحدث في خبرة كل جسم حيواني تُعرَف بطريقة مباشرة، أي يُشعر بها، وحيث إن هذا المعلول يتم رده على الفور إلى علته؛ فإنه ينشأ عندئذ الإدراك العياني لتلك العلة بوصفها **موضوعًا**. وهذه العلاقة ليست بأية حال بمثابة نتيجة يتم التوصل إليها من خلال تصورات مجردة، فهي لا تحدث من خلال التأمل، وهي ليست اعتباطية، وإنما مباشرة وضرورية وبقينية. إن الأسلوب المعرفي الخاص **بالذهن الخالص (des reinen Verstand (pure understanding** هو المنهج الذي بدونه لن يتم بلوغ الإدراك العياني أبدًا، ولن يبقى هناك سوى وعي أجوف أشبه بوعي النبات بالتغيرات التي تحدث في الموضوع المباشر، والتي تتبع بعضها بعضًا على نحو يخلو تمامًا 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 فإنّ الذهن بفعل واحد من أفعال ملكته البسيطة الوحيدة يحيل الإحساس المتبدل الخلو من المعنى إلى إدراك عياني. فما تَخْبِرُه العين والأذن أو تحسه اليد ليس إدراكًا عيانيًا، فهو مجرد معطيات. وفقط من خلال انتقال الذهن من المعلول إلى العلة، يظهر العالم بوصفه إدراكًا عيانيًا ممتدًا في المكان، ومتنوعًا من حيث الصورة، وثابتًا عبر الزمان من جهة المادة. لأنّ الذهن يربط المكان بالزمان في تمثل المادة، وبعبارة أخرى في تمثل الفاعلية. فهذا العالم بوصفه تمثلاً يوجد فقط من خلال الذهن، ومن أجلّ الذهن. ولقد بينت في الفصل الأول من مقالي عن **شذوذه** **والتعميم** كيف يولّد الذهن الإدراك العياني من المعطيات التي تمدنا بها الحواس، وكيف يتعلم الطفل الإدراك العياني من خلال مقارنة الانطباعات التي تتلقاها الحواس المختلفة من نفس الموضوع، وكيف أن هذا وحده يلقي الضوء على كثرة هائلة من ظواهر الحواس: على الرؤية البصرية الواحدة بكلتا العينين، وعلى الرؤية البصرية المزدوجة في حالة الحَوْل، أو في حالة الرؤية البصرية حينما ننظر على نحو متزامن إلى موضوعات يقع الواحد منها خلف الآخر على مسافات غير متساوية، كما يلقي الضوء على كل وهم ينتج بفعل تغير مفاجئ في أعضاء الحس. ولكنني عالجته هذا الموضوع الهام على نحو أوفى وأتم في الطبعة الثانية من مقالي **عم للخاطيع** **طقتني** ب (الفصل ٢١). وكل ما قيل هناك له ضرورته هنا؛ ولذلك ينبغي حقًا أن يقال ثانية. ولكن حيث إنني غالبًا ما أكره الاقتباس مما كتبت مثلما أكره الاقتباس من الآخرين، وبما إنني غير قادر على بيان الموضوع على نحو أفضل مما بينته هناك، فإنني أحيل القارئ إلى ذلك المقال بدلاً من تكراره هنا، ومن ثمّ فإنني أفترض أنه معروف هنا.

إن عملية تعلم الرؤية لدى الأطفال، ولدى الأشخاص الذين ولدوا عميانًا ثم أجريت لهم عملية جراحية؛ والرؤية البصرية الواحدة بكلتا العينين لأي شيء مدرك؛ والرؤية البصرية المزدوجة والإحساس اللمسي المزدوج، وهو ما يحدث عندما تكون أعضاء الحس مُزاحة عن موضعها المعتاد؛ والمظهر الذي تبدو عليه الموضوعات

في وضع رأسي في حين أن صورتها التي تتبدى للعين تكون مقلوبة معكوسة، وإحالة اللون إلى موضوعات خارجية، وأخيرًا عملية التجسيم البصري التي هي عملية ناتجة عن وظيفة داخلية، أي عن انقسام في نشاط العين خاص بعملية استقطاب الضوء في حين أن ذلك يكون ناتجًا عن عملية باطنية، أي انقسام في نشاط العين في عملية استقطاب موجات الضوء- هذه كلها براهين راسخة لا يمكن دحضها تشهد بأن كل إدراك عياني *Anschauung* * لا يكون مجرد إدراك ناتج من الحواس، وإنما من العقل، أي أنه بعبارة أخرى معرفة خالصة من خلال فهم العلة من المغلول. وبالتالي، فإنه يفترض معرفة قانون العلية، وعلى هذه المعرفة يعتمد كل إدراك حسي، ومن ثم كل تجربة؛ وذلك بفضل أولية هذه المعرفة وإمكانها التام. والعكس- أعني القول إن معرفة قانون العلية تنشأ من التجربة- ليس صحيحًا، فذلك ما قال به مذهب الشك لدى هيوم Hume، وهو أول ما تم دحضه بما ذكرناه هنا. فاستقلال معرفة العلية عن كل تجربة- أي 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- استنادًا إلى أن معرفة العلية تكون متضمنة سلفًا في الإدراك العياني بوجه عام، أي في المجال الذي يمكن أن تتحقق فيه أية تجربة؛ ومن ثم فإن هذه المعرفة توجد برمتها على نحو قبلي بالنسبة إلى التجربة، وهذا يعني أنها لا تفترض التجربة، وإنما تكون بذلك مفترضة بوصفها شرطًا لها. ولكن هذا الأمر لا يمكن البرهنة عليه على النحو الذي ذهب إليه كانط، وهو ما انتقدته في مقالي عن مبدأ العلة الكافية. (الفصل ٢٣).

* يستخدم شوبنهاور كلمة *Anschauung* ليعرف الإدراك العياني المباشر لموضوع ما يكون ماثلاً أمام إدراك الذات الواعية؛ ولذلك فهو ليس مجرد الإدراك الذي يكون من خلال أي من الحواس الخمس *Wahrnehmung*، وإنما هو المعرفة الذهنية المباشرة بالأشياء والموضوعات التي تظهر في عالم الإدراك الحسي، وبالعلاقات التي تنشأ بينها، وينبغي أن نفهم الإدراك العياني عند شوبنهاور بهذا المعنى دائمًا.

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 إحداها الأخرى، وسرعان ما تبدو فيه تلك النزعة الأولى باعتبارها مثالية حياً وواقعية حياً آخر. والواقعية 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 يحتمل الإفراط في التركيز عليه - فإنه لا أحد من هذين الموقفين التوكيديين قد أمكن أبداً إثباته؛ ولذلك أمكن للنزعة الشكية أن تتنازل منهما معاً. وما ينبغي التأكيد عليه الآن هو أنه إذا كان قانون العلية يسبق الإدراك العياني والتجربة بوصفه شرطاً لهما؛ وبالتالي لا يمكن تعلمه منهما (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 الذي ينتهي إليه مقالي عن **النسخة من كتابي قتيبي**: فهو يبين مضمون ذلك المبدأ بوصفه الصورة الجوهرية لكل موضوع، وبعبارة أخرى بوصفه النحو أو الأسلوب العام الذي يتبدى عليه الوجود الموضوعي، وباعتباره شيئاً مما ينتمي 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 الذي يسري عليه مبدأ العلة الكافية. وإن الجدل حول واقعية العالم الخارجي يقوم بالضبط على هذا التوسع الخاطئ في نطاق سريان مبدأ العلة الكافية بحيث يسري على الذات أيضاً، والبدء بسوء الفهم هذا هو ما يجعل هذا الجدل غير قادر أبداً على أن يفهم موضوعه. فمن ناحية، نجد أن النزعة الإيقانية الواقعية تنظر إلى التمثل باعتباره المعلول الناتج عن الموضوع، وتحاول أن تفصل بين هذين الاثنين، أي بين التمثل والموضوع اللذين يعدان شيئاً واحداً، وأن تفترض علة مختلفة تماماً عن التمثل، أي تفترض موضوعاً مستقلاً بذاته عن الذات؛ ومن ثم فإنها تفترض شيئاً لا يمكن تصويره على الإطلاق؛ حيث إن الموضوع باعتباره موضوعاً يفترض الذات، وبذلك فإنه يبقى دائماً كمجرد تمثيل للذات. وعلى الضد من هذا الموقف نجد موقف النزعة الشكية التي تتخذ نفس الافتراض الخاطئ الذي يدعي أننا لا نجد دائماً في التمثل سوى المعلول، ولا نجد أبداً العلة، وهكذا لا يكون هناك أبداً وجود واقعي، ومن ثم فإن ما نعرفه دائماً إنما هو تأثير الموضوعات فينا. ولكن هذا التأثير للموضوعات - فيما يفترض هذا الموقف - قد لا يحمل أية مشابهة كانت بالنسبة لذلك الوجود؛ ومن ثم سيكون من الخطأ التام حقاً 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 والتمثل هما نفس الشيء، وإن الوجود الحقيقي للموضوعات التي نراها في العيان هو تأثيرها **Wirken**، وإن واقعية الشيء تكمن بالضبط في هذا، وإن المطالبة بوجود الموضوع خارج نطاق تمثيل الذات، والمطالبة بوجود واقعي للشيء الفعلي يكون متميزاً عن تأثيره، هي مطالبة بلا أي معنى على الإطلاق وتعد أمراً متناقضاً. ولذلك، فإن معرفة طبيعة التأثير الخاص بموضوع مدرك ما تستنفد الموضوع ذاته من حيث هو موضوع، أي من حيث هو تمثيل، 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 واقعي تماماً، ويكون بالضبط على النحو الذي يتبدى عليه، وهو يبدو كلية وبدون تحفظ بوصفه تمثلاً، ويكون مرتبطاً بهذا التمثل 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 الفعلي، أي 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 نكون واقعيين في تناقض. فعالم الموضوعات بأسره يكون ويبقى تمثلاً؛ ولهذا السبب فإنه يكون بأسره وإلى الأبد مشروطاً بالذات، أي أنه- بعبارة أخرى- له طبيعة مثالية ترانسندنتالية. ولكن هذا التوصيف لا يعني أنه يكون زيفاً أو وهماً؛ 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. فالشك في واقعية هذا العالم هو أمر يمكن أن يحدث فقط بالنسبة لعقل قد أفسدته البراعة المفرطة في السفسطة، ومثل هذا الشك يحدث دائماً من خلال تطبيق خاطئ لمبدأ العلة الكافية. ذلك أن هذا المبدأ يربط كل التمثلات الواحد منها بالآخر، أيًا 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 دائماً. وإذا ما تفحصنا 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 خطأ خاصاً فيما يتعلق بصوره. ذلك أن صورة مبدأ العلة الكافية الخاصة فحسب بالتصورات أو التمثلات المجردة، هي صورة يتم مد نطاقها لتشمل تمثلات

الإدراك العياني، والموضوعات الواقعية، ويصبح أساس المعرفة مقتضياً وجود موضوعات لا يمكن أن يكون لها أساس آخر سوى الصيرورة. ففيما يتعلق بالتمثيلات المجردة- أي التصورات المرتبطة بالأحكام- نجد أن مبدأ العلة الكافية يسري هنا على ذلك النحو الذي 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، أي علاقة الحكم بأساسه المعرفي، فهو الأساس الذي يجب الرجوع إليه دائماً. أما فيما يتعلق بالموضوعات الواقعية، أي بتمثيلات الإدراك العياني، فإن مبدأ العلة الكافية يسري هنا لا باعتباره مبدأً لأساس المعرفة **Erkennens**، وإنما لأساس الصيرورة **Werdens**، أي باعتباره قانون العلية. فكل موضوع من هذه الموضوعات الواقعية قد أوفى بمطلب هذا المبدأ منه بأن صار إلى ما صار إليه، أي- بعبارة أخرى- بأن تبدى باعتباره معلولاً ناتجاً عن علة. ولذلك فإن الحاجة إلى أساس للمعرفة، لا تكون لها أي مشروعية أو معنى هنا، وإنما هي أمر يخص فئة أخرى من الموضوعات. وهكذا فإن عالم الإدراك العياني لا يثير أي 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، أي باعتباره تمثلاً للإدراك العياني ينشأ وفقاً لقانون العلية.

إننا منذ أنعمنا النظر في السؤال عن واقعية العالم الخارجي، وجدنا أن هذا السؤال قد نشأ دائماً عن خلط يبلغ أحياناً حد إساءة فهم وظيفة العقل ذاته؛ ومن ثم فإن السؤال بهذا الاعتبار يمكن الإجابة عنه فقط من خلال إيضاح معناه. وبعدما فحصنا مجمل طبيعة مبدأ العلة الكافية، والعلاقة بين الذات والموضوع، والطبيعة الحقيقية المميزة للإدراك العياني، وجدنا أن السؤال نفسه قد تلاشى، لأنه لم يعد ينطوي على أي معنى. ومع ذلك، فإن لهذا السؤال مصدراً آخر مختلفاً تماماً عن مصدره التأملي الخالص الذي تناولناه حتى الآن، إنه في الحقيقة مصدر تجريبي،

رغم أن السؤال يُطرح دائماً انطلاقاً من وجهة نظر تأملية، وهو في هذا الطرح يكون له معنى أكثر شمولية إلى حد بعيد. بما أننا نحلم؛ أفلا يمكن أن تكون الحياة بأسرها حلماً؟ أو لنصوغ السؤال على نحو أكثر دقة: هل هناك معيار مؤكد للتمييز بين الحلم والواقع، بين الأوهام والموضوعات الواقعية؟ إن الحجة التي تزعم أن ما نحلم به يكون أقل حيوية ووضوحاً من الإدراك العياني الواقعي، هي حجة ينبغي ألا نعتد بها على الإطلاق؛ إذ لم يمكن لأحد أن يبقى على الاثنين معاً ليعقد مقارنة بينهما؛ فتذكر الحلم فقط هو ما يمكن مقارنته بالواقع الحاضر. ولقد أجب كانط عن هذا السؤال على النحو التالي: "إن ارتباط التمثلات بعضها ببعض وفقاً لقانون العلية هو ما يميز الحياة عن الحلم." ولكن حتى في الحلم يكون كل شيء مفرد له ارتباط ما بغيره وفقاً لمبدأ العلة الكافية في كل صورته، فهذا الارتباط ينفصم عراه فقط بين الحياة والحلم، وبين الأحلام كل منها على حدة. ولذلك فإن إجابة كانط لا يمكن صياغتها إلا على النحو التالي: إن الحلم الطويل (الحياة) يكون مرتبطاً في ذاته وفقاً لمبدأ العلة الكافية، وليس للحلم مثل هذا الارتباط في حالة الأحلام القصيرة، على الرغم من أن كلا من هذين النوعين من الحلم له نفس الارتباط، وبذلك 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 عسيراً للغاية، ومستحيلاً في الغالب. لأننا لسنا في وضع يتيح لنا أن نتتبع الارتباطات العلية واحدة تلو الأخرى بين أي حدث وقع في تجربتنا وبين اللحظة الحاضرة، إلا أننا لا يمكن أن نزعم بناءً على هذا أن ذلك الحدث كان حلماً. 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 التجريبي لليقظة، وهو المعيار الذي من خلاله يتم على نحو فعال وملموس تحطيم الارتباط السببي بين الأحداث التي تجري في الحلم وأحداث حياة اليقظة. ولقد قدم لنا هوبز دليلاً ممتازاً على هذا الأمر في ملاحظته الواردة في؛ الفصل الثاني من كتاب *Leviathan*؛ إذ يلاحظ أننا نخلط الأحلام بالواقع

حينما يغلبنا النوم قبل أن نخلع عنا ملابسنا، وبوجه خاص حينما يشغل مشروع أو تخطيط ما كل فكرنا، ويستولي على انتباهنا في أحلامنا مثلما يستولي عليه في لحظات يقظتنا. ففي مثل هذه الحالات قلما نفطن إلى يقظتنا تقريباً بنفس قدر قلة فطنتنا إلى غفوتنا، فيفيض الحلم والواقع أحدهما على الآخر، ويختلطان بعضهما ببعض. وعندئذ لا يتبقى لنا بالطبع إلا تطبيق معيار كانط. وعلى هذا، فإننا إذا لم نتمكن - كما هو الحال غالباً - من أن نتحقق من الارتباط السببي بالحاضر أو من غياب هذا الارتباط، فلن نستطيع حتماً أن نقرر أبداً إذا ما كان حدث ما قد وقع في حلمنا أو أنه قد وقع بالفعل. وهنا تتبدى لنا حقاً في وضوح الصلة الوثيقة بين الحياة والحلم. ولن يعترينا الخجل من الاعتراف بتلك الصلة بعد أن أدركها وعبر عنها العديد من الرجال العظام. إن كتب الفيدا وأشعار البوراناس لا تجد ما هو أفضل من كلمة **الحلم** كتشبيه لمجمل معرفتنا بالعالم الفعلي الذي نسميه **ستار المايا** **das Gewebe der Maja** (the web of Mâya)، وهي تستخدم بصورة متكررة كلمة **اللاشيء**. وكثيراً ما يردد أفلاطون قوله إن الناس يعيشون فقط في الحلم، أما الفيلسوف وحده، فيجاهد ليبقى متيقظاً. فهي هو بيندار يقول (في محاوره فيثاغورث، ص. ١٣٥): الإنسان حلم بطيف، ويقول سوفوكليس Sophokles :

"أرى أننا معشر الأحياء لسنا سوى
صور خادعة وطيف عابر"

Ajax, 125

وهو ما يعضده بجدية قول شكسبير :

"إننا مصنوعون من نفس النسيج
الذي تُصنع منه الأحلام،
وحياتنا الضئيلة
مكتتفة بحلم"

العاصفة - الفصل السادس، المشهد الأول

وأخيرًا، كان كالديرون Calderon متأثرًا بعمق بتلك الرؤية، 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 المتسقة لهذه الأوراق تُسمى 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، وأحيانًا ننتقل إلى صفحة قد قرأناها من قبل، وفي أحيان أخرى إلى صفحة مازالت مجهولة بالنسبة لنا، ولكنها دائمًا صفحة من نفس الكتاب. ولا شك أن مثل هذه الصفحة المنعزلة لا ارتباط لها بالقراءة والدراسة المتسقة للكتاب، ومع ذلك فإنها لا تبدو دونها إلى حد بعيد إذا ما لاحظنا أن مجمل القراءة المتمعنة المتسقة تبدأ وتنتهي أيضًا عفوًا؛ ولذلك يمكن اعتبارها مجرد صفحة مفردة أكبر حجمًا.

وهكذا فإنه على الرغم من أن الأحلام تكون منفصلة عن الحياة الواقعية على أساس كونها لا تتلاءم مع تواصل التجربة الذي يجري دومًا 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 رؤية من خارجهما، فإننا لن نجد اختلافًا دقيقًا في طبيعة كل منهما، وسنكون مضطرين إلى التسليم بقول الشعراء إن الحياة حلم طويل.

ولننتقل الآن من هذا الأصل التجريبي المستقل تمامًا لتلك المسألة الخاصة بواقعية العالم الخارجي، راجعين إلى أصلها التأملي؛ فقد وجدنا أن هذا الأصل التأملي للمسألة يكمن أولاً في التطبيق الخاطئ لمبدأ العلة الكافية، أعني في التطبيق

الخاطئ لهذا المبدأ على العلاقة بين الذات والموضوع، وهو يكمن ثانيًا في الخلط بين صور هذا المبدأ؛ حيث إن صورة مبدأ العلة الكافية الخاصة بالمعرفة قد تم توسيعها لتشمل المجال الذي تسري فيه صورة مبدأ العلة الكافية الخاصة بالضرورة. ومع ذلك، فإن هذه بمسألة لم تكن لتشغل الفلاسفة على الدوام لو كانت تخلو تمامًا من أي مضمون حقيقي، ولو لم تكن هناك بعض من الأفكار والمعاني الأصلية التي تناولتها في عمقها ممثلة بذلك مرجعًا حقيقيًا لها. وبالتالي، فإننا يمكن أن نخلص من هذا إلى أن التأمل حينما تناول تلك المسألة ساعيًا إلى الإفصاح عن حقيقتها، فإنه أصبح متورطًا في تلك الصور والمشكلات المختلطة وغير المفهومة. وذلك هو رأيي بالتأكيد، وأنا أظن أن التعبير الصافي عن المعنى العميق لتلك المسألة، وهو التعبير الذي لم تستطع تلك المسألة أن تبلغه، يمكن صياغته على النحو التالي: ماذا عساه يكون عالم الإدراك العياني هذا، بجانب كونه تمثلي؟ هل ذلك العالم الذي أكون واعيًا به فقط بوصفه تمثلاً، يشبه تمامًا طبيعة جسمي الذي أكون واعيًا به على نحو مزدوج، أي بوصفه تمثلاً من ناحية، وبوصفه إرادةً من ناحية أخرى؟ إن التفسير الأكثر وضوحًا لتلك المسألة، والإجابة المؤكدة عنها، هو ما سيشكل محتوى الكتاب الثاني، أما النتائج المترتبة على ذلك فسوف تشغل الجزء المتبقي من هذا العمل.

- ٦ -

إننا حتى الآن مازلنا في هذا الكتاب الأول ننظر إلى كل شيء باعتباره تمثلاً فحسب، أي باعتباره موضوعاً بالنسبة لذات. ونحن هنا ننظر إلى أجسامنا- التي هي نقطة البدء لكل منا في الإدراك العياني 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 معارضاً أصلاً لتفسير الموضوعات الأخرى على أنها مجرد تمثلات، ومن ثم فإنه يكون أكثر رفضاً حينما يُقال له إن جسمه هو مجرد تمثّل. ذلك أن الشيء في ذاته ربما يكون معروفاً لكل فرد على نحو مباشر

- ٢٣ -

طالما تبدى له باعتباره جسمه الخاص به، في حين أنه يكون معروفًا له على نحو غير مباشر طالما كان متجسدًا في موضوعات الإدراك العياني الأخرى. ولكن مسار بحثنا يكفل المعالجة اللازمة لمثل هذه النظرة التجريدية، لذلك المنهج في النظر أحادي الجانب، لذلك الفصل التعسفي بين شيئين يوجدان معًا بالضرورة. ولذلك يجب علينا في الوقت الحالي إخماد وتسكين هذا الرفض منتظرين أن تصح تأملاتنا التالية تلك النظرة أحادية الجانب بأن تتجاوزها إلى معرفة أتم بطبيعة العالم.

فبناء على تلك النظرة الراهنة يبدو الجسم بالنسبة لنا موضوعًا مباشرًا، أي بعبارة أخرى يبدو على أنه ذلك التمثل الذي يشكل نقطة الانطلاق بالنسبة للذات العارفة؛ حيث إنه هو ذاته بتغييراته المعروفة على نحو مباشر يكون سابقًا 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 أبدًا أن يصل إلى تطبيق إذا لم يكن هناك شيء ما آخر يبدأ منه. وهذا الشيء الآخر هو مجرد الإحساس، أي الوعي المباشر بتغيرات الجسم، والتي بفضلها يكون الجسم موضوعًا مباشرًا. وبالتالي فإن إمكانية معرفة عالم الإدراك العياني 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 عياني، حتى من خلال قابلية الجسم الحيواني للإحساس. وإذا أردنا أن نعبر عن نفس هذه الحالة الأولى بطريقة ذاتية، فيمكن القول هنا إن الذهن أولاً وقبل كل شيء هو ما يجعل الإدراك العياني ممكنًا؛ لأن قانون العلية- أي إمكان العلة والمعلول- ينبثق فقط من الذهن، ويسري أيضًا عليه وحده؛ ومن ثم فإن عالم الإدراك العياني يوجد فقط بالنسبة له ومن خلاله. أما الحالة الثانية لإمكانية معرفة عالم الإدراك العياني فهي قابلية الأجسام الحيوانية للإحساس، أو تلك الخاصية التي تمتلكها أجسام معينة بكونها موضوعات مباشرة لذات. فالتغيرات المجردة التي تكون مدعومة من

الخارج بواسطة الأعضاء الحسية من خلال الانطباعات الملائمة لها، هي تغيرات يمكن أن نسميها تمثلات، طالما أن هذه الانطباعات الحسية لا تثير فينا لذة أو ألمًا، أي أنها- بعبارة أخرى- لا تكون لها أية دلالة مباشرة بالنسبة للإرادة، ومع ذلك فإنها تكون مدركة، أي أنها توجد فقط بالنسبة للمعرفة. ولهذا فإني أقول بهذا الاعتبار إن الجسم يكون معروفًا بطريقة مباشرة، أي يكون موضوعًا مباشرًا. غير أن مفهوم الموضوع لا ينبغي أن نتخذه هنا بمعناه الأتم، لأنه من خلال هذه المعرفة المباشرة بالجسم- التي تسبق العمل التطبيقي للذهن وتكون مجرد إحساس- لا يكون الجسم ذاته موجودًا بوصفه موضوعًا بالمعنى الأتم، وإنما يكون ابتداءً قابلاً لتأثيرات الأجسام الأخرى عليه. ذلك أن كل معرفة بما يكون موضوعًا بالمعنى الأتم- أي بما يكون تمثلاً خاصًا بالإدراك العياني في المكان- إنما توجد من خلال الذهن وبالنسبة له. ولذلك فإن الجسم بوصفه موضوعًا بالمعنى الأتم، أو- بعبارة أخرى- بوصفه تمثلاً خاصًا بالإدراك العياني في المكان، يكون معروفًا ابتداءً بطريقة غير مباشرة- شأن كل الموضوعات الأخرى- من خلال تطبيق قانون العلية على تأثير أحد أجزائه 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 التمثل، أو يمكن القول بعبارة أخرى إنه فقط من خلال الذهن تتبدى أجسامنا لنا ابتداءً بوصفها كيائنًا عضويًا مترابطًا ممتدًا. فالشخص الذي وُلِدَ أعمى، سوف يتلقى هذا التمثل للجسم تدريجيًا فحسب من خلال المعطيات التي تكفلها له حاسة اللمس لديه. أما الإنسان الأعمى الذي فقد ذراعيه فلن يتمكن أبدًا من أن يتعرف على صورته، أو أنه على الأغلب سوف يستدل عليها وينشئها تدريجيًا من خلال الانطباعات التي تحدث بفعل تأثير الأجسام الأخرى عليه. ولذلك، فإننا إذا كنا نسمي الجسم موضوعًا مباشرًا، فإنه ينبغي فهم 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 انطلاق 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 أضيق معانيه. ولقد ناقشت كل هذا بإسهاب في مقالي **عم الخ طبع بطل قنبيد** (الطبعة الثانية، 20 §)، وفي كتابي **عن على لأخلاف** (erste Abhandlung III) وفي كتابي **عن لا شذ والقوم** (i §)؛ ولذلك فإنني 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، أي الانتقال من المعلول إلى العلة ومن العلة إلى المعلول، ولا شيء سوى ذلك. ولكن درجة حدة ذهن واتساع مجال معرفته يتفاوت بصورة هائلة، مع تدريجات متباينة للغاية تتراوح ابتداءً 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 يستشعره 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 تنتمي 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 ومرتبطة، ولكنها لا تجلب أبداً هذا الفهم المباشر ذاته. فكل قوة طبيعية وقانون طبيعي، 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 التأملي بطريقة مجردة **in abstracto**. فاكتشاف هوك Hooke لقانون الجاذبية، وشواهد الكثير جدًا من الظواهر الهامة لهذا القانون، هي أمور كانت وليدة فهم مباشر حدسي، وهذا ما أيدته أيضًا إحصائيات نيوتن Newton. ونفس الشيء يمكن أن يُقال أيضًا عن اكتشاف لافوازيه Lavoisier للأحماض ودورها الهام في الطبيعة، وعن اكتشاف جوته Goethe لأصل الألوان الفيزيائية. فكل هذه الاكتشافات ليست سوى انتقال مباشر سليم من المعلول إلى العلة، وهو ما يعقبه على الفور تعرّف على هوية القوة الطبيعية التي تتجلى في كل العلل التي تكون من نفس النوع. وهذه البصيرة التامة هي تعبير - يختلف فحسب في الدرجة - عن نفس الملكة الواحدة للذهن التي بها يدرك حيوان ما باعتباره موضوعًا في المكان العلة التي تؤثر في جسمه. ولذلك، فإن كل تلك الاكتشافات العظيمة هي - تمامًا مثل الإدراك العياني وكل تجلٍ للذهن - بمثابة بصيرة مباشرة، ومن ثم فإنها تكون من وحي اللحظة، إنها **لمحة خاطفة apperçu**، فكرة فجائية. فهي ليست نتاجًا لسلسلة طويلة من التأمل العقلي 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 تجعلها في وضع يتيح توصيلها وتفسيرها للآخرين. إن هذه الألمعية التي تميز الذهن في فهمه للروابط العلية بين الموضوعات المعروفة بطريقة غير مباشرة، إنما تعبر عن نفسها عمليًا لا فحسب في العلم الطبيعي (الذي ترجع كل اكتشافاته إلى هذه الألمعية)، وإنما أيضًا في الحياة العملية حيث تُسمى عندئذ **بالحس السليم** أو **بالفطنة Klugheit (prudence)**. أما تجلياتها في العلم الطبيعي فمن الأفضل تسميتها بالذكاء والبصيرة 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 دائمًا عملها لدى كل حيوان حينما يدرك عيانًا الموضوعات في المكان.

والحيوان في أكثر أنواعه ذكاءً يتفحص الظواهر الطبيعية ليستدل على العلة المجهولة من المعلول المعلوم؛ وبذلك فإنه يزود ملكة العقل بالمادة التي تتيح له تصور القواعد العامة بوصفها قوانين للطبيعة. كذلك فإنه يبتكر آلات معقدة وبارعة من خلال الملائمة بين العلل المعروفة والمعلولات المرادة. أو أنه- وفقاً لمنطق الدافعية- يدبر ويحبط الخدع والمكائد الحاذقة، أو حتى يرتب على نحو ملائم الدوافع وتأثيرها على كل واحد من الناس، ويحركها بعزم كما تتحرك الآلات بفعل الروافع. إن قصور الذهن يسمى على وجه الدقة **بالغباء (Dummheit (stupidity)**، وهو بالضبط **البلادة في تطبيق قانون العلية**، وعدم القدرة على الإدراك المباشر لتسلسل العلة والمعلول، الدافع والفعل. فالشخص الغبي ليست لديه قدرة على استبصار الارتباط الكائن بين الظواهر الطبيعية، سواء كانت تلك الظواهر تبدو من تلقاء ذاتها أو كانت موجهة قصدًا في عمل الآلات. ولهذا السبب، فإنه يؤمن على الفور بالسحر والمعجزات. والشخص الغبي لا يلحظ أن الأشخاص المختلفين- الذين يبدوون بجلاء مستقلين عن بعضهم- يتواطأون بالاتفاق؛ ولذلك فإنه يسهل تضليله وإرباكه. فهو لا يلحظ الدوافع الخفية للنصيحة المقدمة، والآراء 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 حياتي كان صبيّاً في حوالي الحادية عشر، النقيته في مستشفى للأمراض العقلية. لقد كان لديه بالتأكيد ملكة العقل؛ لأنه كان يتحدث ويفهم، ولكنه فيما يتعلق بالذهن كان أدنى من كثير من الحيوانات. فعندما أتيت إليه أول مرة لاحظ عدسة نظارة كنت أعلقها حول رقبتني، وكانت تنعكس عليها نوافذ الغرفة وقمم الأشجار من خلفها. وفي كل مرة أزوره فيها كان يبدو مندهشاً ومبتهجاً إلى حد كبير بهذا الأمر، ولم يكن يمل أبداً من النظر في دهشة إلى تلك العدسة. وذلك لأنه لم يفهم أن هذا الأمر برمته هو العلية المباشرة للانعكاس.

وكما أن درجة حدة الذهن تتباين إلى حد كبير فيما بين البشر، كذلك فإنها 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 القدر الذي يكفيها للانتقال من المعلول في الموضوع المباشر إلى الموضوع المباشر من حيث هو علة؛ ومن ثم الانتقال إلى الإدراك العياني، إلى فهم موضوع ما. فهذا بالضبط هو ما يجعلها حيوانات؛ لأنه يمنحها إمكانية الحركة الناتجة عن الدوافع، وبذلك يمنحها القدرة على البحث، أو- على الأقل- القدرة على الإدراك والتغذي. وفي مقابل ذلك، فإن 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 والقرود والثعلب، وهي الحيوانات التي قدم لنا بوفون Buffon وصفاً بارعاً لمهارتها. وفي حالة هذه الحيوانات الأكثر ذكاءً يمكننا أن نحدد بدرجة ما من الدقة ما لديها من قدرة ذهنية دون عون من العقل، أي دون عون من المعرفة المجردة المصاغة في تصورات. ونحن يمكننا أن نرى هذا الأمر في أنفسنا؛ لأن الذهن وملكة العقل فينا دائماً ما تدعمان بعضهما بالتبادل. ولذلك فإننا نجد أن تجليات الذهن في الحيوانات تتجاوز أحياناً توقعنا، وتأتي أحياناً أخرى أدنى منها. فنحن- من ناحية- نندهش من ذكاء الفيل الذي نراه- بعد أن عبر جسوراً عديدة أثناء رحلته خلال أوروبا- يرفض أن يعبر جسراً ما رغم رؤيته لبقية المجموعة المصاحبة له من الناس والحياد 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 تدفئ أنفسها بالنار التي وجدتتها مصادفةً، لا تبقى على النار مشتعلة بتزويدها بالخشب، وهو دليل على أن هذا الأمر يتطلب نوعاً من التدبر الذي لا يحدث بدون تصورات مجردة. ومن المؤكد تماماً أن معرفة العلة والمعلول- باعتبارها الصورة العامة للذهن- تكون متأصلة بطريقة قبلية في الحيوانات؛ لأنها بالنسبة للحيوانات كما هي بالنسبة لنا تكون بمثابة الشرط الأولي لكل معرفة بالعالم

الخارجي من خلال الإدراك العياني. وإذا كنا نحتاج إلى دليل إضافي على هذا فلنلاحظ- على سبيل المثال- كيف أن الجرو الصغير لا يجرؤ على القفز من فوق المنضدة مهما كان يرغب في فعل ذلك؛ لأنه يتوقع تأثير وزن جسمه، رغم أنه ليست لديه معرفة بهذه المسألة المحددة من واقع التجربة. ومع ذلك، فإننا عندما نصدر حكمًا على الذهن عند الحيوانات، ينبغي الاحتراس من النظر إلى الذهن باعتباره تجليًا للغريزة؛ فتلك خاصية مختلفة تمامًا عن الذهن مثلما هي مختلفة عن ملكة العقل، إلا أنها غالبًا ما تمارس فعلها على نحو مشابه تمامًا للنشاط المركب من هاتين الملكتين معًا. غير أن مناقشة هذا الأمر لا تخص السياق الذي نحن بصده هنا، وسوف تجد سياقها الملائم في الكتاب الثاني عندما ننظر في أمر انسجام الطبيعة أو ما يُسمى لاهوت الطبيعة. فالسبعة وعشرون فصلًا بالمجلد الملحق مكرسة خصيصًا لهذا الأمر.

لقد سمينا قصور الذهن **بالغباء**؛ أما القصور في تطبيق ملكة العقل في مجال الممارسة العملية فسوف نسميه **الحماقة** (Thorheit (foolishness)، والقصور في ملكة الحكم سوف نسميه **البلاهة** (Einfalt (silliness)، أما القصور في الذاكرة فسوف نسميه **الجنون** (Wahnsinn (madness). ولكننا سندرس كل حالة من هذه الحالات في 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: **عمم للنوع** ~~بطل~~ **بطل**، **فني**، ب، **فقرة ٢٩** وما يليها)، وما يُعرف على النحو الصحيح من خلال **الذهن هو الواقع**، أعني الانتقال الصحيح من المعلول المتمثل في الموضوع المباشر إلى علته. **والخطأ** يكون مضافًا **للحقيقة**، باعتباره خداع **العقل**؛ في حين أن **الوهم** يكون مضافًا **للوواقع**، باعتباره خداع **الذهن**. والمناقشة التفصيلية لكل هذا يمكن التماسها في الفصل الأول من مقالي عن **الأشئ** ~~والوهم~~ **م**. إن **الوهم** (Schein (illusion يحدث عندما يمكن أن يُعزى نفس المعلول إلى علتين مختلفتين تمامًا، تحدث إحداها بشكل متكرر للغاية، بينما تحدث الأخرى بشكل نادر

للغاية. وحيث إن الذهن لا تكون لديه معطيات لتحديد العلة التي تمارس فعلها في حالة جزئية معينة- خاصة أن المعلول يكون متماثلاً- فإنه يفترض دائماً أن العلة المعتادة هي التي تمارس تأثيرها هنا، وحيث إن نشاط الذهن لا يكون تأملياً واستدلالياً، وإنما يكون مباشراً وفورياً؛ فإن مثل هذه العلة الخاطئة تتمثل لنا باعتبارها الموضوع المدرك، في حين أنها ليست سوى وهم خادع. ولقد بينت في مقالي سالف الذكر كيف يحدث على هذا النحو الإبصار المزدوج والإحساس المزدوج عندما تصبح الأعضاء الحسية في وضع غير مألوف؛ وبذلك قدمت برهاناً لا يمكن دحضه على أن الإدراك العياني يوجد فقط من خلال الذهن ولأجل الذهن. ويمكن أن نذكر أمثلة على مثل هذا الخداع الذهني أو الوهمي من قبيل: العصا التي تبدو منكسرة حينما تُغمَر في الماء، والصور المنعكسة في المرايا الكروية والتي 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. وليست 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 حينما يكون في الوضع الأفقي. فالمسألة هنا تخص الذهن الذي يفترض أن علة خفوت بريق ضوء القمر والنجوم حينما تكون في الوضع الأفقي هي أنها تكون على مسافة أبعد، وبذلك فإن الذهن يتعامل معها على أنها موضوعات أرضية يسري عليها المنظور الكروي. ولذلك فإنه يحسب أن القمر عند مستوى الأفق يكون على مسافة أبعد كثيراً مما يكون عند المستوى الرأسي، ويرى قبة السماء في نفس الوقت أيضاً على أنها أكثر اتساعاً؛ ومن ثم أكثر تسطحاً عند مستوى الأفق. إن نفس هذا التقدير الخاطئ في تطبيق المنظور الكروي هو ما يؤدي بنا إلى افتراض أن الجبال شاهقة الارتفاع- التي تبدو لنا قممها مرئية بوضوح فقط في الجو الصافي تماماً- أكثر قرباً مما هي عليه في واقع الأمر، ومن ثم لا تبدو شاهقة الارتفاع مثلما هي في الواقع، وهذا هو ما يحدث عندما نشاهد- على سبيل المثال- جبل مونت بلان Mont

blanc من بلدة سالينشه Salenche. ومثل هذه الأوهام الخادعة في مجملها تتمثل لنا في الإدراك العياني على نحو لا يمكن الحيلولة دون حدوثه من خلال أي برهان للعقل. فمثل هذه البراهين يمكن أن تمنع حدوث الخطأ فحسب، أي أنها تمنع حدوث حكم بدون أساس أو علة كافية من خلال صياغة حكم مضاد يكون صحيحاً، كأن نعرف بطريقة مجردة أن علة الضوء الأكثر خفوتاً للقمر والنجوم في الحالة المذكورة سالفاً- على سبيل المثال- ليست هي المسافة الأكثر بعداً، وإنما هي الطقس الأكثر ضباباً عند مستوى الأفق. ولكن الوهم يبقى على حالة في كل الحالات المذكورة رغمًا عن أي معرفة مجردة؛ لأنّ الذهن يكون مختلفاً كلية عن ملكة العقل، وهي ملكة المعرفة التي أُضيفت للإنسان وحده، والحقيقة أنّ الذهن في حد ذاته يكون لاعتقائياً، حتى في الإنسان. فالعقل يمكنه دائماً أن يعرف فحسب، بينما الإدراك العياني يبقى متحرراً من تأثيره، وينتمي إلى الذهن وحده.

-٧-

بالنظر إلى مجمل العرض الذي قدمناه حتى الآن، فإننا يجب مع ذلك أن نلاحظ ما يلي. إننا لم نبدأ من الموضوع ولا من الذات، وإنما من التمثيل الذي يتضمنهما ويفترضهما معاً، ذلك أن التقابل بين موضوع وذات هو الصورة الأولى العامة والجوهرية للتمثل. ولذلك فإننا قد درسنا أولاً هذه الصورة بذاتها، وبعد ذلك (رغم أن إحالاتنا في هذا الصدد كانت لمقالنا التمهيدي*) درسنا الصور الأخرى التابعة لهذه الصورة، أعني صور الزمان والمكان والعلية. فهذه الصور تنتمي إلى الموضوع، ولكن حيث إنها تنتمي إلى الموضوع بذاته، وحيث إن الموضوع بدوره يكون لازماً بالنسبة للذات بذاتها، فإن هذه الصور يمكن أن تُكتشف أيضاً من خلال

* المقصود: مقال عم *لأنّك لا تعرف نفسك*.

الذات، وبعبارة أخرى يمكن أن تُعرّف **بطريقة قبلية**، وعلى هذا يمكن اعتبارها بمثابة حدود مشتركة لكل منهما. ولكن هذه الصور جميعها يمكن الإشارة إليها بصيغة مشتركة واحدة هي مبدأ العلة الكافية، على نحو ما بينت ذلك بإسهاب في مقالي التمهيدي.

إن هذا الإجراء يميز تمامًا وبشكل قاطع منهجنا في النظر الفلسفي 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 وفقًا لمبدأ العلة الكافية **. 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 تتدرج تحت هذا التقابل بين البديلين السالف ذكره، من حيث إنها لا تتخذ نقطة بدايتها الحقيقية من الموضوع ولا من الذات، وإنما من شيء ثالث، أعني المطلق الذي يكون قابلاً للمعرفة من خلال عيانية العقل **Vernunft-Anschauung**، والذي لا يُعد موضوعًا ولا ذاتًا، وإنما الهوية الواحدة المؤلفة منهما **. وحيث إنه لا دراية لي على الإطلاق بكل ما يُعرف بعيانية العقل، فلن أتجرأ على الحديث عن مفهومي الهوية المقدسة والمطلق سالف الذكر. ولكن حيث إن موقفي هنا يتحدد فقط إزاء البيانات الرسمية التي يعلنها أصحاب عيانية العقل- وهى البيانات المتاحة لمعرفة الكافة، بمن في ذلك الأشخاص المدنسين من أمثالي- فإنني أعقب على هذا بالقول إن هذه الفلسفة لا يمكن استثناءها من التقابل بين البديلين الخاطئين سالف الذكر. لأنها لا تتحاشى هذين الخطأين المتقابلين- رغم هوية الذات والموضوع غير القابلة للتصور- وإنما تكون فحسب قابلة للحدس العقلي، أو يمكن الشعور بها عندما نصبح مستغرقين فيها. فهذه الفلسفة-

* المقصود أن هذه المذاهب إما أن تجعل الموضوع ناتجًا عن الذات ومستخلصًا منها أو العكس، وبذلك فإنها تجعل علاقة الذات بالموضوع كعلاقة العلة بالمعلول التي يكون فيها أحدهما ناتجًا عن الآخر.

** المقصود: فلسفة فيشته.

على العكس من ذلك- تربط بين هذين العنصرين معًا في باطنها، حيث إنها ذاتها تنقسم إلى فرعين: والفرع الأول هو المثالية الترانسندنتالية *transzendentaler Idealismus (transcendental idealism)*، وهي مذهب فيشته في الذات، والذي يترتب على تعاليمه أن الموضوع يمكن أن ينتج عن الذات أو يُغزَل منها وفقًا لمبدأ العلة الكافية، والفرع الثاني هو فلسفة الطبيعة *Naturphilosophie (Philosophy of Nature)* التي تتصور على غرار ذلك أن الذات يمكن أن تنشأ تدريجيًا من الموضوع من خلال تطبيق منهج يُسمى التركيب، وهو منهج لا أفهم منه سوى القليل جدًا، رغم أن هذا القليل جدًا كافٍ لأعلم عنه أنه عملية تجرى وفقًا لمبدأ العلة الكافية في صور متنوعة. وأنا أنكر الحكمة العميقة التي ينطوي عليها منهج التركيب هذا، وبما أنني لا أعرف شيئًا على الإطلاق عما يُعرف بـ *العيانية العقل**، فإن كل تلك الشروح التي يفترضها تبدو بالنسبة لي أشبه بكتاب من طلاس مغلق تمامًا على أي فهم. ويبدو أن الأمر يبلغ هذا الحد بالفعل لدرجة أن مذاهب الحكمة العميقة هذه- ويا للعجب- تبدو لي دائمًا كمجرد كلام طنان، بل محض هراء.

إن المذاهب التي تبدأ من الموضوع اتخذت دائمًا مجمل عالم الإدراك العياني ونظامه بوصفه قضية بحثها، إلا أن الموضوع الذي اتخذته كنقطة انطلاق لها لم يكن دومًا هو ذلك العالم الذي يكون موضوعًا للإدراك العياني، ولا حتى مكونه الأساسي، أعني المادة. فعلى العكس من ذلك، يمكن تقسيم هذه المذاهب على أساس من الفئات الأربع للموضوعات الممكنة التي عرضناها في مقالنا التمهيدي. وعلى هذا يمكن القول إن طاليس *Thales*، والمدرسة الأيونية *die Ionier Schule (Ionic School)*، وديمقريطس *Demokritus*، وأبيقور *Epicuros*، وجيوردانو برونو *Giordano Bruno*، والماديين الفرنسيين *die französischen Materialisten*

* من الواضح أن شوبنهاور يسخر من مفهوم العيان أو الحدس العقلاني باعتباره مفهومًا متناقضًا؛ إذ أن الحدس عنده يجري على مستوى الرؤية العيانية أو الإدراك الحسي المباشر، بينما تبقى التصورات المجردة من شأن العقل.

(French Materialists)، قد بدأوا من الفئة الأولى من الموضوعات، أعني من العالم الواقعي. أما اسبينوزا (بسبب تصويره عن الجوهر الذي يعد مجرداً تاماً 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 بدأت من الفئة الثالثة، أعني من الزمان، وبالتالي من الأعداد. وأخيراً، فإن الفلسفة المدرسية إذ تذهب إلى القول بالخلق من العدم بفضل فعل إرادي 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، ومد 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، معتبرة إياه نظاماً أو ترتيباً للأشياء موجوداً بذاته— أي حقيقة أبدية **veritas aeterna**، ومن ثم فإنها لا تعبأ بالذهن الذي فيه وبالنسبة له فقط توجد العلية. إنها تحاول أن تجد أول وأبسط صورة للمادة، لتنتقل منها بعدئذ إلى كل الصور الأخرى للمادة، وذلك على نحو متسلسل يبدأ من الآلية 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 أنتجت العلية. ولو أننا تابعنا مسار النزعة المادية على هذا النحو إلى أن يبلغ أقصى مداه، فإننا عندئذ سنصاب

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

بنوبة فجائية من ضحك آلهة الأولمب الذي لا يمكن إخماده. 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 أننا كنا نفكر في المادة، في حين أننا 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 المصادرة على المطلوب **petitio principii** في أروع صورته 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 المادي أشبه ببارون مونشهاوزن Treiherr von Münchhausen الذي بينما كان يسبح في الماء على ظهر جواد، راح يرفع برجليه جواده لينتصب فوق الماء من مقدمته، ثم يرفع نفسه هو بجذب الجواد من ذيله إلى الأمام. إن العبث الأساسي في النزعة المادية يكمن في أنها تتخذ نقطة بدايتها من الموضوعي **the das Objektiven (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 بعدما تشكل في صورة وأصبح معطى تجريبياً، أي أصبح جوهرًا ماديًا **der Stoff (substance)**، ربما في صورة العناصر الكيميائية جنباً إلى جنب مع مركباتها الأولية. وهي تنظر إلى هذا الشيء الموضوعي على أنه يوجد وجوداً مطلقاً وفي ذاته، كيما تجعل الطبيعة العضوية وفي النهاية الذات العارفة تتبثق منه؛ وبذلك يتم تفسيرها كلية من خلاله، بينما الحقيقة أن كل ما يكون موضوعياً إنما يكون بما هو كذلك مشروطاً في أساليب متنوعة بالذات العارفة مع صورها في المعرفة، وهو يفترض مسبقاً هذه الصورة؛ ومن ثم فإنه يختفي كلية 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 وممتداً ومؤثراً، ومن ثم كل ما يكون ماديًا، تنظر إليه النزعة المادية

باعتباره أساساً راسخاً يقوم عليه تفسيرها الذي يرى أن اختزال كل شيء إلى هذا الأساس المادي 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 ابتداءً حاضراً لنا كشيء ممتد في المكان وفاعل في الزمان. ولكن النزعة المادية تحاول ابتداءً من هذا الشيء الذي يكون حاضراً على نحو غير مباشر أن تفسر حتى ما يكون معطى على نحو مباشر، أي التمثل (الذي به يوجد كل هذا)، وأن تفسر حتى الإرادة التي ينبغي أن تُفسر من خلالها كل تلك القوى الأساسية التي تفصح عن نفسها وفقاً للعلل المحركة لها، ومن ثم وفقاً للقانون. أما الزعم أن كل معرفة هي تحول في المادة، فلنا الحق دائماً في أن نضع في مقابله زعماً مضاداً يرى أن كل مادة هي فحسب تحول في معرفة الذات، من حيث إنها موضوع لتمثل 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 يعضد حقيقة أخرى ستنتج عن تأملاتنا التالية، أعني حقيقة أن كل علم بالمعنى الحقيقي - وأنا أعني بذلك كل معرفة منظمة تهتدي بمبدأ العلة الكافية - لا يمكن أن يبلغ هدفاً نهائياً أو يقدم تفسيراً مرضياً تماماً. فهو لا يبلغ أبداً الطبيعة العميقة للعالم، إذ أنه لا يتجاوز أبداً التمثل، فضلاً عن أنه لا ينبئنا في واقع الأمر بشيء سوى علاقة تمثل بتمثل 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 قضيته، ويتخذ أساس المعرفة بوصفه قانوناً.

والتاريخ يتخذ الأفعال الماضية للناس في مجموعهم بوصفها قضيتها، ويتخذ مبدأ الدافعية بوصفه قانونًا. كذلك فإن العلم الطبيعي يتخذ المادة بوصفها قضيتها، ويتخذ مبدأ العلية بوصفه قانونًا. وبالتالي فإن غايته وهدفه هو أن يعزوا - مهتديًا بمبدأ العلية - كل حالات المادة الممكنة إحداها إلى الأخرى، وفي النهاية إلى حالة مفردة؛ وأن يستمد كذلك هذه الحالات إحداها من الأخرى، وفي النهاية من حالة مفردة. وهكذا فإن العلم الطبيعي توجد فيه حالتان على طرفين متقابلين: 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 الأولي، 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 مئوسًا منه إلى حد ما. فالكيميائيون - بافتراضهم أن الانقسام الكيفي للمادة يكون بلا نهاية على خلاف الانقسام الكمي للمادة - يحاولون دائمًا اختزال عدد عناصرهم الكيميائية التي يوجد منها حتى الآن ستون عنصرًا؛ وحتى إذا نجحوا في النهاية في الوصول إلى عنصرين، فسوف يكونون بحاجة إلى اختزالهما إلى عنصر واحد. ذلك أن قانون التجانس يُقضي إلى افتراض وجود حالة مادية كيميائية أولى تنتمي وحدها إلى طبيعة المادة في ذاتها، وتكون سابقة على كل الحالات الأخرى للمادة التي يُنظر 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 كيميائي، إن لم تكن هناك حالة مادية ثانية تمارس تأثيرها عليها. وبذلك فإن المعضلة التي تتبدى هنا في مجال الكيمياء هي نفس المعضلة التي واجهها أبيقور في مجال الميكانيكا، حينما كان عليه أن يبين كيف انتقلت الذرة الأولى من المسار الأصلي لحركتها. والواقع أن هذا

التناقض- الذي ينشأ برمته ذاتيًا ولا يمكن تحاشيه أو حله- يمكن توصيفه على نحو شديد تمامًا باعتباره **مناقضة Antinomie** كيميائية. وتماثلًا مثلما أن هناك مناقضة يمكن التماسها في أحد طرفي العلوم الطبيعية، كذلك فإن مناقضة أخرى سوف تظهر في الطرف الآخر المقابل. كما أن هناك أملاً ضئيلاً في بلوغ هذا الطرف الآخر في العلوم الطبيعية؛ لأننا أصبحنا نتفهم بوضوح أكبر على الدوام أن ما يكون كيميائيًا لا يمكن أبدًا رده إلى ما يكون ميكانيكيًا، وأن ما يكون عضويًا لا يمكن أبدًا رده إلى ما يكون كيميائيًا أو كهربائيًا. ولكن أولئك الذين في أيامنا هذه يتخذون مجددًا هذا الطريق المضلل، سرعان ما سوف يرتدون على أعقابهم في صمت وخزي، مثلما حدث لكل أسلافهم. وسوف نتناول هذا الأمر بتفصيل أكبر في الكتاب التالي. والواقع أن العضلات التي ذكرناها هنا بشكل عارض، هي ما تواجهه العلوم الطبيعية في عقر دارها. وإذا نظرنا إلى هذه العضلات من جهة الفلسفة، فإنها سوف تتبدى لنا في النزعة المادية، ولكنها كما رأينا نزعة تحمل بذور موتها في باطنها منذ مولدها؛ لأنها تتجاهل الذات وصور المعرفة التي تفترضها أكثر أشكال المادة غفلاً، تمامًا بقدر ما يفترضها الكيان العضوي الحي الذي تود هذه النزعة أن تصل إليه. لأن المبدأ القائل "لا موضوع بدون ذات" هو المبدأ الذي يجعل كل نزعة مادية مستحيلة على الدوام. ولاشك أنه يمكن التفوه بكلمات تتحدث عن شمس وكواكب دون عين تراها وذهن يدركها، ولكن حينما ننظر إلى هذه الموضوعات باعتبارها تمثلاً، فإن مثل هذه الكلمات التي نقولها عنها تصبح لغوًا يشبه قولنا "خشب حديدى" **"Sideroxylon"**. ومن ناحية أخرى، فإن قانون العلية- وما يستتبعه من نظر وبحث في الطبيعة- يُفضي بنا بالضرورة إلى افتراض أن كل حالة مادية أكثر إحكامًا في نظامها، لا بد أنها تلت في الترتيب الزمني حالة أخرى أقل منها صقلًا وتهذيبًا. وهكذا فإن الحيوانات وُجدت قبل البشر، والأسماك قبل الحيوانات البرية، والنباتات قبل الأسماك، والكائنات اللاعضوية قبل الكائنات العضوية؛ وعلى هذا فإن الكتلة الأصلية للمادة كان عليها أن تمر بسلسلة طويلة من التغيرات قبل أن يمكن لأول عين أن تبصر. وبرغم ذلك، فإن وجود هذا العلم برمته يبقى إلى الأبد متوقفًا

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 دعامة يقوم عليها وجوده. وذلك المسار الطويل من الزمان ذاته- الذي يمتلئ بتغيرات لا تحصى، ترتقي خلالها المادة من صورة إلى أخرى حتى أتى إلى الوجود في النهاية الحيوان الأول القادر على المعرفة- ذلك المسار الزماني في مجمله يكون متصوراً فقط من خلال وحدة الوعي. فهذا العالم هو نتاج تمثلات هذا الوعي التي هي صورة معرفته، والتي بدونها يفتقد هذا العالم أي معنى، ولا يكون هناك شيء على الإطلاق. وبذلك فإننا نجد- من ناحية- أن وجود العالم برمته يكون معتمداً على موجود عارف أول أي كان، مهما قل حظه من الارتقاء؛ ولكننا نجد- من ناحية أخرى- أن هذا الموجود العارف الأول يكون في مجمله بالمثل معتمداً بالضرورة على سلسلة طويلة من العلل والمعلولات التي سبقتها، والتي يبدو هو ذاته فيها أشبه بحلقة صغيرة. وهاتان الرؤيتان المتناقضتان- اللتان نجد أنفسنا منقادين إلى كل منهما بدرجة متساوية- هما ما يمكن وصفه بالمناقضة الكائنة في ملكة المعرفة لدينا، وما يمكن إقراره باعتباره النظير المقابل للمناقضة التي نجدها في الطرف الأول من العلوم الطبيعية. ومن ناحية أخرى، فإن المناقضة الرباعية * عند كانط- كما سنبين ذلك في نقدنا لفلسفته الذي ألحقناه 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 كانط- لا تنتمي إلى الشيء في ذاته، وإنما تنتمي فقط إلى مظهره أو وجوده الظاهري

* المناقضة عند كانط هي التنازع بين قوانين العقل الذي يكون متأصلاً في طبيعة المعرفة أو الفهم البشري، وتكون بين مبدئين أو استدلالين قائمين على مقدمات متساوية في صحتها، فينساق العقل إلى كل منها بالضرورة وتقع هذه المناقضات في أربعة أزواج من القضايا يسمى كانط كل منها مناقضة، وفي كل مناقضة توجد قضيتان إحداها دعوى أو وجهة نظر These والأخرى نقيضها Antithese.

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 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 تحقيقاته الموضوعية مباشرة اسم "الإرادة". ولكن العالم بوصفه تمثلاً- وهو العالم الذي نتناوله وحده هنا- يبدأ بالتأكيد بإبصار 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 الصور الأعم لما يكون قابلاً للمعرفة، وهو الذي تتكيف وفقاً له كل الظواهر من خلال رابطة العلية؛ فإن الزمان بكل لانهايته 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 تتمدد إلى ما لانهاية 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 غرار معتمداً على الذات العارفة، وبدونها فإنه يكون معدوماً. ومع ذلك، فإنه مما يحدث على مقتضى الضرورة أن هذا الحاضر الأول لا ينتمي للماضي انتماءه للأمر، 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 فليُنظر في أسطورة ميلاد كرونوس Khronos (Χρόνος) * - أصغر المَرَدَة الجابرة (Titanen (Titans)- كمثال معبر عن اللحظة التي نشير إليها هنا والتي يظهر فيها الزمان الذي لم يبدأ بعد، فهو إذ

* إله الزمان: أصغر أسرة المَرَدَة الجابرة الذين حكموا العالم قبل عصر آلهة الأولمب.

يُخصى أباه مبطلاً فاعليته، يتوقف كل إنتاج غفل في السماء والأرض، وتبدأ سلالة كل من الآلهة والبشر في الظهور على المسرح.

إن هذا التفسير الذي وصلنا إليه من خلال تتبعنا للنزعة المادية- التي تعد أكثر المذاهب الفلسفية التي تبدأ من الموضوع اتساقاً- يساعدنا في نفس الوقت على إيضاح الاعتماد المتلازم والتبادلي لكل من الذات والموضوع بعضهما بالنسبة لبعض، 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 التمثل، وإنما في شيء آخر مختلف تماماً عن التمثل، أي في شيء آخر غير منقل بمثل هذا التضاد الأصيل والجوهري؛ والذي لا يمكن بالتالي حله.

وعلى الضد من المذهب الذي ناقشناه- والذي يبدأ من الموضوع ليُجعل الذات ناتجة عنه- نجد ذلك المذهب الذي يبدأ من الذات ويحاول أن يجعل الموضوع ناتجاً عنها. والمذهب الأول كان متداولاً وشائعاً عبر مجمل تاريخ الفلسفة إلى الآن، أما المذهب الثاني فلا نعرف منه سوى مثال واحد يعد حديثاً للغاية، أعني به فلسفة فيشته الزائفة. ولذلك فإننا يجب أن نتناوله في هذا الصدد، مهما كانت تعاليمه في حد ذاتها ضئيلة الأصاله من حيث قيمتها وفحواها. لقد كانت تعاليمه- إذا نظرنا إليها في مجملها- مجرد فاصل من الدجل، رغم أنها كانت تُلقَى بطابع من الجد العميق، وبنبرة متحفظة وحماس ماضٍ، وكان يتم الدفاع عنها بالجدال البليغ في مواجهة خصوم ضعاف، حتى إنها أمكنها أن تتألق وتبدو على أنها شيء ذو بال. ولكن الجدية الأصيلة التي لا يمكن اكتسابها من خلال المؤثرات الخارجية، والتي تضع الحقيقة نصب عينيها كهدف لها، كانت غائبة تماماً عن فيشته، مثلما كانت غائبة عن كل الفلاسفة الذين كانوا- على غرار- يكيفون أنفسهم تبعاً للظروف. ولا شك أنه لم يكن بمقدوره أن يكون بخلاف ذلك. فالفيلسوف دائماً ما يكون فيلسوفاً بفضل الحيرة التي يجد نفسه فيها ويحاول الخلاص منها. وتلك هي "الدهشة"

θαυμάζειν عند أفلاطون التي يسميها "الانفعال الفلسفي الحقيقي" μάλα φιλοσοφικόν πάθος*. ولكن ما يميز الفيلسوف المزيف عن الفيلسوف الأصيل هو أن تلك الحيرة تنتاب هذا الأخير من جراء تأمله للعالم ذاته، بينما هي تنتاب الأول من جراء تأمله لكتاب ما، أي لمذهب فلسفي وجده أمامه. ولقد كان هذا هو الحال بالنسبة لفيشته؛ لأنه قد أصبح فيلسوفاً على حساب مذهب الشيء في ذاته عند كانط، 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 كانط في نقد العقل الخالص- وهو الكتاب الذي جعله فيلسوفاً- لكان 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 ومشروطة، فهو يكون مشروعة 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 يقودنا إليه هذا المبدأ؛ حيث إن كل ما يقودنا إليه يكون هو ذاته أيضاً مشروطاً ونسبياً دائماً، أي يكون دائماً ظاهرة، لا شيئاً في ذاته. وفضلاً عن ذلك، فإن هذا المبدأ لا ينشغل بالذات، وإنما يكون فحسب صورة للموضوعات التي لهذا السبب عينه 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 نتاجاً للآخر أو علة له. ولكن فيشته لم يأخذ ولو بشيء يسير من مجمل هذه التعاليم. فالشيء الوحيد الذي اهتم به من الأمر كان مبدأ الانطلاق من الذات *Ausgehen vom Subjekt* الذي اتخذه كانط ليبين خطأ المذاهب السابقة التي اتخذت نقطة انطلاقها

* محاورة ثياتيتوس Theaetetus، 155 D.

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 كانط، فسيكون بذلك متجاوزاً له. وهو بسيره في هذا الاتجاه قد كرر الأخطاء التي ارتكبتها النزعة الدوجماتيقية [الإيقانية] السالفة التي سارت في الاتجاه المضاد، والتي كانت مدعاة "لنقد" كانط. وهكذا فإنه بوجه عام لم يحدث أي تغيير يُذكر، والخطأ الأساسي القديم- وهو افتراض وجود علاقة علة أو سبب ونتيجة بين الموضوع والذات- بقي على حاله الذي كان عليه من قبل. ومن ثم فإن مبدأ العلة الكافية قد احتفظ مثلما كان فيما مضى بمشروعية غير مشروطة، والاختلاف الوحيد هو أن الشيء في ذاته قد أصبح الآن في جانب الذات بعدما 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 تُلتَمَسَ فيهما، وإنما خارجهما وخارج كل شيء آخر يوجد وجوداً نسبياً- هي أمر ما زال مجهولاً. هكذا كان مبدأ العلة الكافية بالنسبة لفيشته تماماً مثلما كان بالنسبة لكل الفلاسفة المدرسيين، أعني كان بمثابة حقيقة أبدية. فتماماً مثلما أن القدر الأبدي قد ساد حكمه على آلهة القدماء، كذلك فإن هذه الحقائق الأبدية قد ساد حكمها على إله الفلاسفة 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 فيشته- على أساس من مبدأ العلة الكافية الذي هو بذاته حقيقة أبدية- يذهب إلى أن الأنا هي سبب العالم أو اللأنا، أي الموضوع الذي هو مجرد نتيجة لها أو من خلقها. ولذلك، فإنه قد حرص على ألا يتفحص الأمر أكثر من ذلك، وألا يتمكن من فهم مبدأ العلة الكافية. ولكن إذا ما أردت أن أقرر صورة ذلك المبدأ- على أساس من تعاليم فيشته التي تجعل اللأنا تنتج من الأنا مثلما 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 الأنا وتنشئ من باطنها اللأنا، وهي

المظاهر يحكم فئة التمثلات الخاصة به، حتى إنه يمكن القول - كما بينا فيما سبق - إن معرفة ذلك المظهر أو تلك الصورة تعني أيضاً معرفة طبيعة هذه الفئة من التمثلات في مجملها؛ حيث إنها (باعتبارها تمثلاً) ليس شيئاً آخر سوى هذا المظهر أو تلك الصورة ذاتها. وهكذا، فإن الزمان ذاته ليس شيئاً آخر سوى أساس الوجود المائل فيه، أعني التوالي sukzession؛ والمكان ليس شيئاً آخر سوى مبدأ العلة المائل 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 تدعونا، كما ذكرنا، إلى البحث عن الطبيعة الباطنية للعالم في جانب آخر منه **مختلف تماماً عن جانب التمثل**. والكتاب التالي سوف يبرهن على هذا الأمر باعتباره هو أيضاً حقيقة يقينية يقرها أي امرئ على الفور.

ومع ذلك، فإنه يجب علينا أولاً النظر في فئة التمثلات التي تخص الإنسان وحده. إن مادة هذه التمثلات هي **التصور (Begriff (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^٨.

-8-

^٨ إن الفصول الأربعة الأولى من الكتاب الأول من كتب الملاحق [المجلد الثاني] تخص هذه الفقرات السبع الأولى التي عرضناها.

تمامًا مثلما أنه من ضوء الشمس المباشر يُستمد ضوء القمر المنعكس المستعار، كذلك فإننا ننتقل من تمثيلات الإدراك العياني المباشر- التي تقوم بذاتها وبمقتضى كفالتها الذاتية- إلى التأمل، أي 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 واضحًا وحاسمًا ويقينًا. لأنه لا مجال هنا للاعتراضات ولا للشكوك ولا للأخطاء؛ ونحن لا نرغب 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 للإدراك، فالإدراك العياني يكون كافيًا بذاته؛ ولذلك فإن ما ينبثق منه ويبقى مخلصًا له لا يمكن أبدًا- على غرار العمل الفني الأصيل- أن يكون خاطئًا، ولا يمكن أيضًا دحضه من خلال أي لحظة ماضية من الزمان؛ لأنه لا يقدم لنا رأيًا في شيء ما، وإنما يقدم لنا الشيء في ذاته. أما في حالة المعرفة المجردة، أي ملكة العقل، فإنه يقترب بها حالة من الشك والخطأ على المستوى النظري، وحالة من الهم والندم على المستوى العملي. حقًا إنه في حالة التمثل العياني قد يشوّه الوهم الحقيقة في لحظات معينة، ولكن في حالة التمثل المجرد قد يسود الخطأ لآلاف من السنين، فراضًا قبضته الحديدية على أمم بأكملها، مكبلًا أنبل المحفزات لدى البشرية، وهو من خلال عبيده وضحاياه من المخدوعين يمكن حتى أن يكبل 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 ملكًا للبشرية. ولذلك فإنه من الخير أن نبادر بلفت الانتباه إليه؛ حيث إننا الآن نطأ الأرض التي تشكل مجاله. ومع أنه طالما قيل إننا ينبغي أن نفتقد أثر الحقيقة، حتى عندما لا نرى نفعًا من ورائها؛ حيث إن نفعها قد يكون غير مباشر ويظهر لنا على غير توقع منا- مع هذا، فإنني أرى أنه يجب أن أضيف إلى هذا القول هنا أننا 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 تمامًا، ويظهر لنا يومًا ما على غير توقع منا؛ إذ أن

كل خطأ يحمل سمًا في باطنه. فلو كان العقل، لو كانت المعرفة، هي التي تجعل الإنسان سيد الأرض، لما كان هناك مثل هذا النوع من الخطأ الذي يُنظر إليه على أنه غير ضار، ناهيك عن أن يكون جديرًا بالتوقير والتقدير. ولأجل مواساة أولئك الذين سعوا ما وسعهم السعي لتكريس طاقاتهم وحياتهم لأجل الكفاح النبيل المضني ضد الخطأ، فلا يسعني سوى أن أقول لهم مضيئًا هنا إنه طالما كانت الحقيقة غير موجودة، فإن الخطأ يمارس ألاعيبه، تمامًا مثلما تفعل البوم والخفافيش في الظلام، ولكننا أقرب إلى الظن بأن البوم والخفافيش ربما تحاصر الشمس في مشرقها، من الظن بأن الحقيقة التي ما أن تصبح معروفة ومتجلية في وضوح وبشكل تام يمكن استئصالها ثانية، بحيث يمكن للخطأ القديم أن يحتل مكانها مستقرًا في مملكتها الواسعة. وتلك هي قدرة الحقيقة التي يكون نصرها عزيزًا ومضنيًا، ولكن ما أن يُكتب النصر لها لا يمكن أبدًا انتزاعه منها ثانية.

وبالإضافة إلى التمثلات التي تناولناها حتى الآن - أعني تلك التمثلات التي يمكن إحالتها من حيث تركيبها إلى الزمان والمكان والمادة - إذا ما نظرنا إليها من جهة الموضوع، أو يمكن إحالتها إلى الحساسة والذهن الخالصين (أي إلى المعرفة الخاصة بالعلية) إذا ما نظرنا إليها من جهة الذات - فإن هناك مع ذلك ملكة أخرى من المعرفة تجلت في الإنسان وحده من بين كل مخلوقات الأرض، إذ نشأ وعي جديد تمامًا يمكن تسميته بكل دقة من حيث دلالاته وملاءمته بالتأمل الانعكاسي (Reflexion) (reflection). لأنه في الحقيقة شيء مستمد من الإدراك العياني ومظهر انعكاسي له، إلا أنه قد اتخذ طبيعة وطابعًا مختلفًا جذريًا. فهو ليس مصحوبًا بصور الإدراك العياني، وحتى مبدأ العلة الكافية - الذي يسيطر على كل موضوع - يكون له صورة مختلفة تمامًا في علاقته به. فهذا النوع من الوعي بما ينطوي عليه من إمكانية عليا، هذا التأمل الانعكاسي المجرد الذي يحيل كل ما يكون عيانيًا إلى التصور العقلي اللاحسي - هو وحده ما يهب الإنسان ملكة الفكر الذي يميز وعيه تمامًا عن وعي الحيوان، والذي به يصبح مجمل سلوكه مختلفًا للغاية عن سلوك بقية رفاقه من المخلوقات غير العاقلة التي تعيش على الأرض. فهو يفوقها إلى حد كبير

في القدرة وفي المعاناة أيضًا. وبينما هي تعيش في الحاضر وحده، فإنه يعيش أيضًا في المستقبل وفي الماضي. فهي تشبع حاجة اللحظة الراهنة، بينما هو يجهز الإعدادات الخلاقة لأجل مستقبله، كلا بل إنه يجهزها لأجل أزمنة لا يمكنه أن يعيش ليراهها. إنها تعتمد تمامًا على انطباع اللحظة الراهنة، أي على تأثير دافع الإدراك العياني، بينما هو يكون محكومًا بالتصورات المجردة المستقلة عن اللحظة الراهنة. ولذلك فإنه ينفذ خططًا مدروسة، أو يتصرف وفقًا لحكم مأثورة، دون أن يتأثر بالأشياء المحيطة به أو بالانطباعات الحسية العارضة للحظة الراهنة. ولذلك فإنه -على سبيل المثال- يدير برياطة جأش الإجراءات البارة التي يعدها لمماته، ويخفي حقيقته إلى حد الإلغاز، ويأخذ سره معه إلى القبر. وهو -بعد كل هذا- لديه اختيار فعلي بين دوافع عديدة؛ لأنه فقط على مستوى التجريد النظري يمكن لهذه الدوافع -المائلة في الوعي 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 يحسم الأمر- هو القرار المتعمد الذي تتخذه الإرادة، وهو ما يعد أمانة مؤكدة على طابعها الخاص. وعلى العكس من ذلك، فإن الحيوان يكون محكومًا 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**، وكلاهما يريد **wollen**. والحيوان يفصح عن مشاعره وأحواله من خلال الإيماءة والصوت، أما الإنسان فيفصح عن أفكاره لإنسان آخر، أو يخفيها عنه من خلال اللغة. والكلام هو النتاج الأول والأداة اللازمة لمملكة العقل لدى الإنسان. ولذلك فإن اليونانية والإيطالية تعبران عن الكلام والعقل بكلمة واحدة، وهي **ὁ λόγος** في اليونانية، وكلمة **il discorso** في الإيطالية. وكلمة **العقل** في الألمانية **Vernunft** آتية من كلمة **vernehmen** التي ليست مرادفة لمعنى السمع، وإنما هي تدل على الوعي بالأفكار التي يتم الإفصاح عنها من خلال الكلمات. ففقط من خلال عون اللغة يمكن للعقل أن يحقق أهم إنجازاته: أعني الفعل

المنسجم والمتسق الذي يضطلع به كثرة من الأفراد، والتعاون التخطيطي الذي يشارك فيه العديد من الآلاف، والحضارة، والدولة؛ وكذلك العلم، والاستفادة من رصيد التجربة السابقة، وتلخيص ما هو عام في مفهوم واحد، وتبليغ 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. وبسبب هذا على وجه الإجمال كان للإنسان فلسفات وأديان، رغم أنه من المشكوك فيه إذا ما كانت تلك السجايا التي نقدرها حقاً في سلوكه ونعجب بها أكثر من غيرها- أعني الاستقامة الإرادية ونبل المشاعر- تعد ثماراً لهذه الفلسفات والأديان. ومن ناحية أخرى، فإننا نجد على هذا الدرب- من ابتداعات معينة تخص هذه الفلسفات والأديان وحدها، ومن نتائج لعمل العقل- أغرب الآراء وأكثرها شذوذاً لفلاسفة من مدارس مختلفة، وأغرب العادات وأكثرها فظاظاً في عادات الكهنة في كل الأديان.

والرأي المتفق عليه بالإجماع في كل الأزمنة وفي كل الأمم أن هذه التجليات- بالغة التنوع وبالغة التأثير- تنبثق من مبدأ عام، أي من تلك القدرة الخاصة للعقل التي يمتلكها الإنسان متميزاً بها عن الحيوان، والتي أطلقت عليها أسماء: Vernunft, reason, ὁ λόγος, το λογιστικον, τὸ λόγιχον, ratio. كذلك فإن الناس جميعاً يعرفون جيداً كيف يميزون تجليات هذه الملكة، وأن يبينوا ما الذي يكون عقلياً وما الذي يكون لاقلياً، وأين يظهر العقل على تضاد مع الملكات والسجايا الأخرى للإنسان، وأخيراً ما الذي لا يمكن توقعه أبداً حتى من أمهر الحيوانات بسبب افتقارها لهذه الملكة. ويمكن القول إن الفلاسفة في كل العصور متفقون إجمالاً على هذه المعرفة العقلية العامة، فضلاً عن أنهم يضيفون 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 متذبذبة ومتأرجحة وغير محددة التعريف ومطنبّة، 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. وفضلاً عن ذلك، فإن كثيراً من الفلاسفة اتخذوا نقطة بدايتهم من التعارض بين العقل والوحي، وهو تعارض دخيل تماماً على الفلسفة، ولا يسهم إلا في زيادة الخلط القائم. ومن الملفت 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 ثانياً في كل هذه المظاهر، ويمكن تفسيرها من خلالها؛ ومن ثم يمكن بالتالي أن تشكل الطبيعة الباطنية الحقيقية للعقل. حقاً إن المبرزّ لوك Locke في كتابه *فيك عمكهم* *Essay on human understanding* (الكتاب الثاني، الفصل الحادي عشر، الفقرتان 10، 11) يقرر على نحو صائب تماماً أن التصورات العامة المجردة هي الطبائع التي تميز الإنسان عن الحيوان، وإن ليبنتس في اتفاق تام معه يكرر هذا القول في كتابه *فيك جينج فيكهم* *Nouveaux essais sur l'entendement humain* (الكتاب الثاني، الفصل الحادي عشر، الفقرتان 10، 11). ولكن لوك حينما يأتي إلى تفسير الطبيعة الحقيقية للعقل (في الكتاب الرابع، الفصل الثامن عشر، الفقرتان 2، 3) تغيب عنه تماماً رؤية هذه الطبائع الأساسية البسيطة، ويستغرق أيضاً في توصيف متذبذب غير محدد وناقص لمظاهر مفتتة وثنائية للعقل. كذلك فإن ليبنتس 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 كانط لطبيعة العقل قد شابه الخلط والتزييف إلى حد كبير. ولكن من سيكبد نفسه مشقة الخوض في هذا الجانب في مجمل الكتابات الفلسفية التي ظهرت منذ كانط، سوف يتبين له أنه تماماً مثلما أن أخطاء الأمراء تكفر عنها مجمل الشعوب، كذلك فإن أخطاء العقول العظيمة يمتد تأثيرها ليشمل مجمل الأجيال، بل يشمل قروناً عديدة؛ إذ تنمو وتنتشر إلى أن تتحل في النهاية إلى فضاء

مريعة. ومرد هذا الأمر أن "قليلاً من الناس هم الذين يفكرون، ومع ذلك فإن الجميع سيكون لديهم آراء" * على حد قول بركلي.

إن الذهن له وظيفة واحدة، أعني المعرفة المباشرة بالعلاقة بين العلة والمعلول؛ ومن الواضح تماماً أن الإدراك العياني للعالم الفعلي، فضلاً عن الحصافة والحس السليم والمواهب الابتكارية أيًا كانت مجالات تطبيقها - ليست سوى تجليات لهذه الوظيفة البسيطة. كذلك فإن العقل له وظيفة واحدة، وهي تشكيل التصورات، ومن خلال هذه الوظيفة بمفردها يمكننا ببساطة وتلقائياً تفسير كل تلك الظواهر التي أشرنا إليها فيما سبق، والتي تميز حياة الإنسان عن حياة الحيوان. وإن كل ما وصف بأنه عقلي أو لا عقلي إنما كان يقصد به دائماً، وأينما كنا، استعمال أو عدم استعمال تلك الوظيفة.^٩

-9-

إن التصورات تشكل فئة خاصة، توجد فقط في عقل الإنسان، وتختلف كلية عن تمثيلات الإدراك العياني التي تناولناها 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

* ثلاث محاورات بين هيلاس Hylas وفيلونوس Philonous، محاوره رقم ٢ (نقلاً عن مترجم النص إلى الإنجليزية E. F. J. Payne)

^٩ قارن تلك الفقرة بالفقرتين ٢٦، ٢٧ من الطبعة الثانية من مقال عم ~~للخاطبة~~ ~~بلك~~ ~~تقني~~ ب.

فقط فهمها عقلياً لا إدراكها عيانياً، والآثار التي يستنتجها الإنسان منها هي فقط ما تعد موضوعات للتجربة حقاً. وتلك الآثار هي اللغة والسلوك التخطيطي والمدرس، 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؟ 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 لتصرفاتها النحوية؟ فيا له من اضطراب إذا ذلك الذي يعتري حالتنا الذهنية حينما نستمع إلى كلام أو نقرأ كتاباً ! ولكن هذا ليس هو ما يحدث على الإطلاق. فمعنى الكلام عادةً ما يتم إدراكه على الفور، وفهمه بدقة ووضوح، دون أن نستعين هنا بعمل الخيال. إنه العقل يتحدث إلى العقل الذي يبقى داخل مجاله الخاص، وما يقوم العقل بتوصيله واستقباله هنا هو تصورات مجردة، أي تمثيلات غير مدركة عياناً، قد تشكلت مرة واحدة إلى الأبد، وتعد قليلة العدد نسبياً، ومع ذلك فإنها تتناول وتشمل وتمثل كل موضوعات العالم الفعلي التي لا يحصى عددها. وهذا وحده يفسر لنا السبب في أن الحيوان لا يمكنه أبداً أن يتحدث أو يفهم، رغم أنه يشاركنا في كونه يمتلك أعضاء الكلام، وفي تمثيلات الإدراك العياني أيضاً. ولكن بالضبط لأن الكلمات تعبر عن هذه الفئة الخاصة من التمثيلات- 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 التمثيلات التي تكون مجردة لا مدركة عياناً، وتكون عامة لا جزئية محددة في الزمان والمكان. ونحن فقط في حالات فردية يمكن أن ننقل من التصورات إلى الإدراك العياني، أو نشكل الصور المتخيلة بوصفها **ممثلات للتصورات** في مجال الإدراك العياني، رغم أنها لا تكون مكافئة أبداً لهذا المجال الأخير. ولقد تناولنا هذه الحالات

على وجه الخصوص في مقالنا عم *للخاطيع بلي قتي*؛ (الفقرة ٢٨)؛ ولذلك لن نكرر هنا ما قلناه بهذا الخصوص. وما قلناه هناك يمكن مقارنته بما قاله هيردر في كتابه *مقالات فلسفية Philosophical Essays* (ص. ٢٤٤)، وبما قاله هيردر Herder في كتابه *Metakritik* *، وهو كتاب سيء على نحو مختلف (الجزء الأول، ص. ٢٧٤). أما المثال الأفلاطوني الذي أصبح ممكنا من خلال اتحاد الخيال والعقل، فهو الموضوع الأساسي للكتاب الثالث من العمل الذي بين أيدينا.

وعلى الرغم من أن التصورات تختلف جذرياً عن تمثيلات الإدراك العياني، فإنها ترتبط بها ارتباطاً ضرورياً، وبدون هذا الارتباط ستكون عدماً. وبالتالي فإن هذا الارتباط يؤسس مجمل طبيعتها ووجودها. والتأمل الانعكاسي هو بالضرورة نسخة أو تكرار لعالم الإدراك العياني المعطى على نحو أصيل، رغم أنه نسخة من نوع خاص معطي في مادة غير متجانسة تماماً. ولذلك، فإن التصورات يمكن تسميتها بدقة تامة **تمثيلات التمثيلات (representations of representations)** وهنا أيضاً نجد لمبدأ العلة الكافية صورة خاصة. لقد رأينا أن الصورة التي بمقتضاها 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 سواها، 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 مبدأ العلة الكافية. وحيث إن هذا الارتباط هو الارتباط بأساس المعرفة، فإن مجمل طبيعة التمثيل المجرد تكمن فحسب وكنيةً في ارتباط هذا التمثيل بتمثيل آخر هو بمثابة أساسه المعرفي. ولا شك أن هذا التمثيل الآخر يمكن أيضاً أن يكون تصوراً أو تمثلاً مجرداً ابتداءً، بل إنه يمكن أن يكون له بدوره مثل

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

هذا الأساس المعرفي المجرد. غير أن هذا لا يمكن أن يحدث إلى ما لا نهاية (Unendliche (ad infinitum) * إذ أن سلسلة أسس المعرفة يجب أن تنتهي آخر الأمر عند تصور يكمن أساسه المعرفي في معرفة الإدراك العياني. ذلك أن مجمل عالم التأمل الانعكاسي يقوم على عالم الإدراك العياني بوصفه أساسه المعرفي. ولذلك فإن فئة التمثلات المجردة تكون متميزة عن غيرها من التمثلات؛ من حيث إن مبدأ العلة الكافية لا يتطلب دائماً في هذه التمثلات الأخرى سوى أن تكون مرتبطة بتمثل آخر من نفس الفئة، أما في حالة التمثلات المجردة فإن مبدأ العلة الكافية يتطلب أن تكون هذه التمثلات في النهاية مرتبطة بتمثل من فئة أخرى.

إن هذه التمثلات- التي أشرنا إليها لتونا- لا ترتبط بمعرفة الإدراك العياني ارتباطاً مباشراً، وإنما ترتبط بها فقط من خلال وسيط تصور آخر أو حتى عدة تصورات أخرى سمينها على سبيل التفضيل بالتصورات **المجردة abstracta** - كما أنها ترتبط من ناحية أخرى بتلك التصورات التي يكمن أساسها مباشرة في عالم الإدراك العياني والتي سمينها على سبيل التفضيل بالتصورات **العيانية concreta**. غير أن هذه التسمية الأخيرة لا تلائم التصورات التي تشير إليها إلا على نحو مجازي؛ لأنه حتى هذه التصورات أيضاً تكون دائماً **مجردة**، ولا تكون أبداً تمثلات للإدراك العياني. فليس الباعث على هاتين التسميتين عندنا سوى وعي غائم بالاختلاف بين مدلوليهما، ومع ذلك فإننا يمكن أن نبقي عليهما 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 الأرضي من صرح التأمل الانعكاسي، في مقابل النوع الأول من التصورات التي تمثل الطابق العلوي منه، لولا أن هذا التشبيه يبدو مبالغاً في أسلوبه المجازي إلى حد ما.

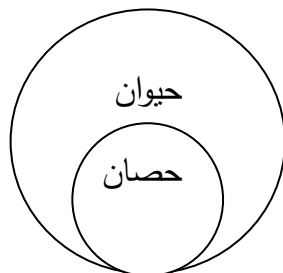
ليس من الخصائص الجوهرية لتصور ما أن يشتمل- كما يُقال عادةً- على الكثير مما يندرج تحته، وهو ما يعني- بعبارة أخرى- أن العديد من تمثلات الإدراك العياني، أو حتى من التمثلات المجردة، تتعلق به بوصفها أساسًا معرفيًا له، أي يكون التفكير فيها من خلاله. فهذه الخاصية للتصور مجرد خاصية اشتقاقية وثانوية فيه، وهي لا توجد دائمًا بالفعل، رغم أنها يجب أن توجد دائمًا بالقوة. ومرد هذه الخاصية أن التصور يكون تمثلاً لتمثل، أي أن مجمل طبيعته- بعبارة أخرى- تكمن في ارتباطه بتمثل آخر. ولكن بما أن التصور ليس بمثابة ذلك التمثل ذاته، فإن هذا التمثل الأخير ينتمي غالبًا إلى فئة من التمثلات مختلفة تمامًا 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 تمثلات عديدة تكون مختلفة في جزئيات غير جوهرية يمكن التفكير فيها من خلال تصور واحد، أي أنها 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 تمثلات مجردة وعامة، ولا تكون بأية حال منتمية لتمثلات الإدراك العياني الجزئية. ومن قبيل ذلك- على سبيل المثال- التصور الذي يكون لدى المرء عن مدينة معينة معروفة لديه من خلال الجغرافيا فحسب. فعلى الرغم من أن هذه المدينة الواحدة يمكن التفكير فيها بمفردها من خلال هذا التصور، إلا أنه من الممكن أن تكون هناك مدن عديدة مختلفة في بعض الجزئيات يصلح هذا التصور لأن ينطبق عليها جميعًا. ومن هذا نرى أن التصور يكون فيه تعميمًا، لا لأنه يكون مستخلصًا بالتجريد من موضوعات عديدة؛ وإنما- على العكس من ذلك- لأن التصميم، أي عدم تحدد الجزئي بتعبير آخر، هو خاصية جوهرية مميزة للتصور بوصفه تمثلاً مجردًا من تمثلات العقل؛ وبحيث يمكن التفكير في أشياء عديدة من خلال نفس التصور.

ويترتب على ما قلناه أنه مادام كل تصور يكون تمثلاً مجرداً وليس تمثلاً من تمثلات الإدراك العياني؛ ومن ثم لا يكون تمثلاً متحدداً بشكل تام- فإن هذا بالضبط هو يجعله ممثلاً 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 نفكر فيه تحت هذا التصور الأول، رغم أنهما إذا كانا يشكلان نوعين مختلفين حقاً من التصورات، فإن كلا منهما- أو على الأقل أحدهما- سيكون منطوياً 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 موفقة للغاية. ولقد كان جوتفريد بلوكويه Gottfried Blouquet هو أول من استخدم الأشكال المستطيلة لأجل هذا الغرض. ومن بعده استخدم لامبرت Lambert خطوطاً بسيطة واضعاً الواحد منها تحت الآخر. أما أويلر Euler فقد كان أول من نفذ الفكرة بتمامها باستخدام الدوائر. وليس بوسعي أن أقرر هنا الأساس الذي يستند إليه التماثل الدقيق في 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 قبلية- من خلال الأشكال الموضحة على النحو التالي:

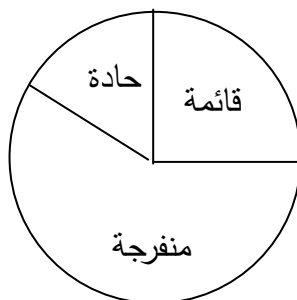
(١) مجالان لتصويرين يكونان متساويين من كل الجوانب، ومثال ذلك: تصور الضرورة وتصور اللزوم عن أساس معطى أو علة، وعلى نفس النحو: تصور الحيوانات المجترّة **Ruminantia** والحيوانات ذات الحوافر **Bisulca**؛ وبالمثل تصور الحيوانات الفقارية والحيوانات من ذوات الدم

الأحمر (رغم أن هذا قد يثير بعض الاعتراض بسبب حالة الحلقيات من الديدان): فمثل هذه التصورات تكون مترادفة. ومن ثم فإنها يمكن تمثيلها باستخدام دائرة واحدة تشير إلى أحد التصويرين أو إلى الآخر.

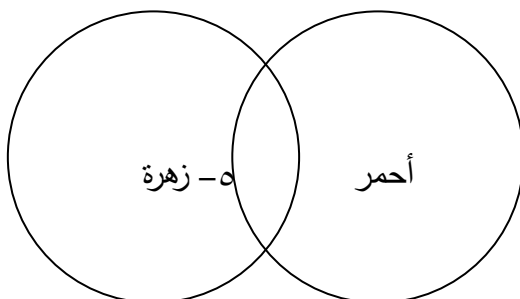
(٢) مجال يشتمل على تصور واحد يستوعب تمامًا تصورًا آخر:



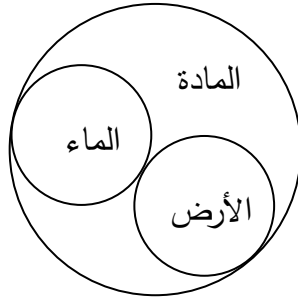
(٣) مجال يشتمل على تصورين أو عدة تصورات يستبعد كل منها الآخر، وتتمل معًا هذا المجال:



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



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



والحالة الأخيرة تنطبق على كل التصورات التي لا يكون بين مجال كل منها شيء مشترك بصورة مباشرة؛ لأن هناك دائماً مجال ثالث - غالباً ما يكون الأكثر اتساعاً - يشتمل على المجالين معاً.

وكل الارتباطات القائمة بين التصورات يمكن ردها لتلك الحالات المشار إليها، ومنها يمكن أن نستمد مجال نظرية الأحكام، سواء فيما يتعلق بنقض الأحكام وعكس نقيضها، وإخلافها وانفصالها (وهو ما يحدث وفقاً للشكل الثالث). ومنها أيضاً تُستمد خواص الأحكام التي أسس عليها كانط مقولاته المزعومة الخاصة بالذهن، مع استثناء الصورة الشرطية التي لا تعد ارتباطاً بين مجرد تصورات، وإنما ارتباط بين أحكام، ومع استثناء مقولة الجهة (Modalität (modality التي سنقدم تقريراً مفصلاً عنها في الملحق، مثلما 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 أيضًا فيما بينها بأساليب عديدة، كأن يرتبط الشكل الرابع- على سبيل المثال- بالشكل الثاني. وفقط في الحالة التي يكون فيها مجال التصور المشتمل جزئيًا أو كليًا على مجال آخر متضمنًا بدوره جزئيًا أو كليًا في مجال ثالث، فإن هذه الارتباطات تمثل القياس في الشكل الأول، أعني ذلك الارتباط بين الأحكام الذي بمقتضاه نعرف أن تصورًا مما يكون متضمنًا في تصور ما آخر يكون أيضًا متضمنًا في تصور ثالث يشتمل بدوره على التصور الأول. وعكس ذلك هو النفي الذي يمكن تمثله تصويريًا بطبيعة الحال باعتباره قائمًا على مجالين فقط لا يقعان داخل إطار مجال ثالث. وإذا ما اجتمعت مجالات عديدة بهذا الأسلوب، فإنه ينشأ عن ذلك سلسلة من الأقيسة. ولا شك أن هذا الرسم البياني للتصورات- الذي تم إيضاحه بشكل جيد تمامًا في العديد من الكتب الدراسية- يمكن استخدامه كأساس لنظرية الأحكام، بل كأساس لنظرية القياس في مجملها؛ وبهذا الأسلوب يصبح تناول 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 إرهاب الذاكرة بعبء حفظ هذه القواعد؛ لأن المنطق لا يمكن أبدًا أن تكون له منفعة عملية، وإنما يمكن فقط أن تكون له فائدة نظرية بالنسبة للفلسفة. فعلى الرغم من أنه قد يُقال إن المنطق مرتبط بالتفكير العقلاني مثلما ترتبط قواعد الهارموني بالموسيقى، ومثلما يرتبط علم الأخلاق بالفضيلة وإن كان بشكل أقل صرامة، ومثلما يرتبط علم الجمال بالفن- على الرغم من ذلك، فإننا يجب أن نضع في اعتبارنا أنه لم يتمكن أحد يومًا ما أن يصبح فنانًا من خلال دراسة علم الجمال، ولم يتشكل الخلق النبيل أبدًا من خلال دراسة علم الأخلاق، وأن رجالات الموسيقى قد ألفوا بأسلوب سليم وجمالي قبل وجود رامبو Rameau بزمان طويل، وأننا لسنا بحاجة لأن نكون أساتذة في قواعد الهارموني كيما نلاحظ النشاط في النغم. فنحن لسنا بحاجة سوى إلى معرفة القليل من المنطق كي نتحاشى الانخداع بنتائج كاذبة. ومع ذلك، فإنه يجب التسليم بأن قواعد الهارموني تكون ذات منفعة كبيرة في ممارسة التأليف الموسيقي، رغم أنها قد تكون غير ضرورية لأجل تلقي 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 نجردهما أيضاً من أية 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 عيانية **in concreto**. ولذلك فإننا كي نقيم برهاناً سليماً لا نحتاج من القواعد المنطقية إلا قدرًا ضئيلاً لا يزيد عما نحتاجه منها كي نحترس من إقرار برهان خاطئ، وحتى أكثر المناطقة علماً ينحي جانباً كل هذه القواعد المنطقية حينما يمارس التفكير فعلياً. وهذا الأمر يمكن إيضاحه على النحو التالي: إن كل علم يتألف من نسق من الحقائق والقوانين والقواعد العامة—ومن ثم المجردة—التي تخص نوعاً معيناً من الموضوعات. وبالتالي فإن الحالة الجزئية التي تندرج تحت هذه القوانين تكون محددة—في كل مرة تحدث فيها—بهذه المعرفة العامة التي يسري حكمها مرة واحدة وإلى الأبد؛ لأن مثل هذا التطبيق للكل على الجزئي يكون على الدوام أيسر من البحث الذي يبدأ من نقطة بداية حدوث كل حالة جزئية على حدة. فما أن يتم اكتساب المعرفة المجردة العامة، حتى تصبح دائماً أقرب إلى متناولنا من البحث التجريبي المتعلق بالشئ الجزئي. ولكن في حالة المنطق يكون الأمر على العكس من ذلك بالضبط. فهو بمثابة المعرفة العامة بالمنهج الإجرائي الذين يتخذ العقل ممثلاً في صورة قواعد. ومثل هذه المعرفة يتم بلوغها بالملاحظة الذاتية لملكة العقل، وبواسطة التجريد من كل مضمون. ولكن هذا المنهج الإجرائي يكون ضرورياً وجوهرياً بالنسبة للعقل، حتى إن العقل—إذا ما ترك وشأنه—لن يتخلى عنه أبداً في أي حال من الأحوال. ولذلك فإنه أيسر وأكثر يقيناً أن ندع العقل يسلك سبيله وفقاً لطبيعته في كل حالة جزئية نلقاها، من أن نضع أمامه معرفة بتلك الحالة التي تم استخلاصها بالتجريد أولاً من خلال هذا الإجراء في صورة قانون دخیل على قوانينه الباطنة فيه. ومسار العقل هنا يكون أيسر؛ لأنه على الرغم من أن القاعدة العامة في كل العلوم الأخرى تكون أقرب إلى متناولنا من البحث في حالة جزئية بذاتها—فإننا على العكس من ذلك نجد أن الإجراءات الضرورية التي يتخذها العقل بطبيعته إزاء حالة معينة، تكون أقرب إلى متناولنا من القاعدة العامة التي تم استخلاصها بالتجريد العقلي من خلال هذه الإجراءات؛ ذلك أن ما نفكر فيه

عندئذ بداخلنا إنما هو في حقيقة الأمر ملكة العقل ذاتها. أما كون المنهج الإجرائي للعقل أكثر يقيناً؛ فذلك لأن حدوث خطأ في مثل هذه المعرفة المجردة أو في تطبيقها يكون أسهل من حدوثه في إجراء عملية من عمليات العقل، وهو ما سيعنى أن العقل يسلك ضد ماهيته أو طبيعته. ومن هنا ينشأ ذلك الأمر العجيب: فبينما 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 المناطق تمرساً أنه في حالة جزئية ما ينتهي إلى نتيجة مخالفة لما تقرره القاعدة المنطقية، فإنه سوف يبحث دائماً 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 القُنْدُس كيف يبني خندقه. ولذلك فإن المنطق بلا منفعة عملية، ومع ذلك ينبغي التمرس فيه؛ لأنه ذو فائدة فلسفية باعتباره معرفة خاصة بنظام ملكة العقل ومسلكتها. فالمنطق يُعتبر بحق فرع من المعرفة منغلِق على ذاته قائم بذاته، ينبغي تناول مسائله علمياً على حدة وحدها وبشكل مستقل عن أي شيء آخر، وينبغي تعلمه أيضاً في الجامعات. ولكن قيمته الحقيقية 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 يحتوي على مجرد قواعد جذباء موضوعة لأجل نقض الأحكام، وأشكال القياس، وما شابه ذلك؛ وإنما ينبغي بالأحرى أن يكون موجهاً نحو معرفتنا لطبيعة ملكة العقل، ولطبيعة التصور، ولنظرنا تفصيلاً في مبدأ العلة الكافية للمعرفة. لأن المنطق هو مجرد إعادة صياغة لهذا المبدأ، وهو في واقع الأمر يعد حقاً مجرد تمثيل لهذا المبدأ في الحالة التي لا يستند فيها صدق

الحكم إلى أساس تجريبي أو ميتافيزيقي، وإنما يستند إلى أساس منطقي أو ما بعد منطقي. ولذلك فإنه بجانب مبدأ العلة الكافية للمعرفة، يجب ذكر القوانين الأساسية الباقية الثلاثة الخاصة بالفكر، أو بأحكام الصدق ما بعد المنطقي المرتبطة بها ارتباطاً وثيقاً، وهي القوانين التي ينشأ منها تدريجياً مجمل الآليات المختصة بملكة العقل. فطبيعة الفكر بالمعنى الدقيق، أي- بعبارة أخرى- طبيعة الأحكام والقياس، يمكن إظهارها من خلال ربط مجالات التصور بالرسومات البيانية على النحو الذي سبق أن أشرنا إليه، ومن هذا يمكن أن نستنبط بالتركيب كل قواعد الحكم والقياس. والمنفعة العملية الوحيدة التي يمكن أن نجنيها من المنطق إنما تكون في البرهان، عندما نكون قادرين على إدانة خصمنا بإظهار استنتاجه الخاطئ 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 العملي 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 أمياً أو يُعد من الجهلاء والدهماء البليدة، يجب أن يكون قد درس الفلسفة التأملية. لأن هذا القرن التاسع عشر هو قرن فلسفي، رغم أننا لا نعني بذلك أنه يمتلك فلسفة أو أن الفلسفة تسوده، وإنما يعني بذلك أنه أصبح متأهلاً للفلسفة؛ ولذلك فإنه يكون في حاجة ماسة لها. وتلك علامة بينه على التحضر، بل هي في واقع الأمر نقطة مركزية في مقياس ثقافة العصور.^{١٠}

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: فبينما تنامت باطراد متعة الجدال العقلي بين الإيليين والميجاريين **Megarikern (Megarics)** والسوفسطائيين **Sophisten (Sophists)**، وأصبحت بالتدريج أقرب إلى الوله، فإن البلبلة التي كان ينتهي إليه كل جدال جعلهم

^{١٠} انظر الفصلين ٩، ١٠ من المجلد الثاني.

يشعرون بالحاجة الملحة إلى منهج إجرائي بوصفه مرشدًا لهم، وإلى التطلع إلى جدل علمي لأجل تحقيق هذا الهدف. وأول ما كان عليهم مراعاته هو أن الفريقين المتجادلين يجب دائمًا أن يتفقا على قضايا معينة تستند إليها الآراء الواردة في الجدل. وبداية الإجراء المنهجي تقوم على الإقرار صوريًا بتلك القضايا التي يسلم بها الفريقان المتجادلان، ووضعها على رأس البحث. وقد كانت هذه القضايا منصبة في بادئ 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 استنباط مزاعمهم منها، كانوا يتبعون - دون اتفاق مسبق - صورًا وقوانين معينة لم يكن عليها أبدًا أي خلاف عندهم. ولقد تبين لهم من ذلك أنه لا بد أن تكون هذه الصور والقوانين هي المنهج الخاص والمميز لطبيعة العقل ذاته، وهو الإجراء الصوري للبحث. ورغم أن هذا الأمر لم يكن عرضه لأي شك أو خلاف، فإن بعض العقول التي تلتزم بالاتساق النظري إلى حد الحذقة - قد انتقدت بشدة الفكرة التي ترى كم سيكون الأمر إنجازًا جميلًا 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 متوافقًا مع القانون. ذلك أن هذه القضايا المجردة ستوضع عندئذ على رأس البحث باعتبارها قانونًا للجدل الفكري الذي سيكون لازمًا عليه دائمًا أن يلتفت إليها ويرجع لها؛ وبذلك سيكون شأنها شأن تلك القضايا التي تم الاتفاق على التسليم بها والتي تنصب على مادة البحث لا صورته المجردة. وعلى هذا النحو فإن ما كان قبل ذلك يتم اتباعه كما لو كان يجري بموافقة ضمنية أو يُمارس بمقتضى الغريزة، يصبح الآن مدركًا إدراكيًا واعيًا بوصفه قانونًا، ويتخذ الآن طابعًا صوريًا. وتدرجيًا تم اكتشاف صياغات للمبادئ المنطقية متفاوتة الكمال، من قبيل: مبدأ التناقض، والعلة الكافية، والثالث الممتنع، وهو مبدأ "كل شيء ولا شيء" *das dictum de omni et nullo*، ومن بعد ذلك القواعد الخاصة بالاستدلال القياسي، من قبيل القاعدة القائلة إنه "لا شيء ينتج من المقدمات التي تكون فقط جزئية أو سلبية" *Ex meris particularibus aut negativis nihil sequitur* والقاعدة القائلة "لا شيء يمكن استدلاله من مجرد القضايا الجزئية

أو السالبة "ã rationato ad rationem non valet consequentia" وهكذا. وكل هذا قد حدث ببطء وبجهد مضني، 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 لجعلوا مثل هذه القوانين بسيطة ومفهومة (Sextus Empiricus, *Adversus Mathematicos*, 1.8, S. 112 ff.) ولقد جمع أرسطو ورتب وصوب كل ذلك الذي تم اكتشافه من قبل، وجعله في صورة مكتملة لا تضاهي. وهكذا فإننا عندما نتأمل الكيفية التي بها مهد مسار الثقافة اليونانية الطريق لعمل أرسطو وأفضى إليه في النهاية، سوف يتضاءل ميلنا إلى تصديق زعم الكتاب الإيرانيين الذي أفادنا به سير وليام جونز Sir William Jones - المتحيز لهم كثيراً - بأن كاليستينز Kallisthenes قد وجد لدى الهنود مذهباً كاملاً في المنطق بعث به إلى عمه أرسطو (Asiatic researches, vol. IV, p. 163) ومن السهل أن نفهم أن المنطق الأرسطي في العصور الوسطى الموحشة كان مقدراً له أن يلقي ترحيباً حاراً من جانب الروح الجدالية السائدة لدى الفلاسفة المدرسيين، وهي الروح التي احتفت - في ظل غياب معرفة حقيقية - بمجرد صياغات وكلمات. ومن السهل أن نفهم أن هذا المنطق - حتي في صورته العربية المبتورة - سرعان ما كان يتم تبنيه بحماس، ورفعته إلى مصاف مركز المعرفة. رغم أن سلطته قد تقلصت منذ ذلك الحين، إلا أنه قد احتفظ حتى عصرنا هذا بمشروعيته كعلم مغلق على ذاته، له طابع عملي وضرورة قصوى. وحتى في يومنا هذا نجد أن الفلسفة الكانطية - 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 والدقيقة 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 كليةً في مجال آخر يكون بدوره متضمناً في المجال الثالث. ومن ناحية أخرى، فإن فن الإقناع (The **Überredungskunst** 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 ثانٍ مختلف تماماً؛ فإننا نزعم أنه يقع كليةً في المجال الأول أو يقع كليةً في المجال الثاني تبعاً لأغراضنا. فعلى سبيل المثال عندما يكون مجال الحديث هو العاطفة، فإننا يمكن أن ندرجه تحت تصور القوة الأعظم، أقوى فاعلية محفزة في العالم، أو ندرجه تحت تصور اللاعقلانية، 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 متنوعة مع مجالات أخرى عديدة ينطوي كل منها على جزء من دائرة حدود المجال الأول، بينما هو ذاته ينطوي على شيء ما آخر بالإضافة إلى ذلك. ولكننا لا نظهر من بين هذه المجالات الأخيرة إلا ذلك المجال الذي نود إدراج التصور الأول تحته، إذ نترك بقية المجالات بمنأى عن الملاحظة أو نبقىها في الخفاء. وعلى هذه الخدعة تعتمد - حقاً - كل فنون الإقناع وكل حيل السفسطة الأكثر دهاءاً؛ من قبيل: **mentiens** المغالطة، **velatus** والتضليل بالإخفاء، ومعضلة قياس الإحراج **Cornutus**. * وما شابهها، تكون عديمة الحيلة إلى حد بعيد فيما يتعلق بمجال الممارسة الفعلية لا التصورات النظرية. ولا يحضرني إذا ما كان هناك إيما امرئ حتى الآن قد تقصى طبيعة كل سفسطة وإقناع بإرجاعها إلى هذا الأساس البعيد لإمكان وجودها، أي إلى المنهج المعرفي للعقل. وحيث إن تناولنا هنا قد أفضى بي إلى هذا، فسوف أوضح الأمر هنا - على نحو تبسيطي يفي بالفهم - من خلال الرسم التخطيطي في الشكل البياني المرفق. فهذا الشكل يبين لنا كيف تتداخل مجالات التصورات على أنحاء عديدة

* توريط الخصم في المجادلة بإلزامه على اختيار أحد بديلين كلاهما في غير صالحه في النقاش.

بعضها مع بعض، وبذلك فإنها تتيح لنا أن ننتقل على نحو تعسفي من كل تصور إلى التصورات الأخرى في هذا الاتجاه أو ذاك. ولا أود أن ينقاد أي شخص لهذا الشكل بحيث يضيف أهمية على هذا التناول العابر الموجز أكثر مما يستحق. وقد اخترت تصور السفر (Reisen (traveling كمثال توضيحي هنا. فمجال 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 يتخذ 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 السوفسطائي في كلمات يمكن أن يتخذ 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 أمكن 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 ليبنتس وفلسفة فولف Wolff، وعلم الفلك لدى بطليموس، وعلم الكيمياء لدى شتال Stahl، ونظرية نيوتن في الألوان.. الخ^{١١}.

^{١١} انظر الفصل ١١ من المجلد الثاني.

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

إن العقل أنثوي 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 الأربعة التي عزوت إليها صفة الحقيقة ما بعد المنطقية، وهي مبدأ الهوية، والتناقض، والوسط الممتنع، والعلة الكافية للمعرفة. فحتى 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 تعيين مضمون محدد لهذه التصورات، وإنما هو يحدد فحسب أساس وجودها بوجه عام، فإن المنطق على وجه الإجمال يمكن حسابه علماً 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 قبلية بقانون العلية وبارتباط هذا القانون بتلك الحدوس الخالصة أو بالإدراك العياني للمكان والزمان. وفي كل العلوم الأخرى فإن كل ما لا يكون مستمدًا من المصادر التي ذكرناها الآن ينتمي إلى التجربة. فأن تعرف يعني بوجه عام أن العقل يكون قادرًا- ومستعدًا وفقًا لمشيئته- على إعادة إنتاج مثل هذه الأحكام التي

يستند الأساس الكافي للمعرفة فيها إلى شيء ما خارجها، أي باعتبارها أحكامًا تعد **صادقة**. وبذلك فإن المعرفة المجردة وحدها تكون **معرفة عقلية** (rational Wissen (knowledge) ولذلك فإنها تكون مشروطة بملكة العقل؛ ومن ثم لا يمكننا- على وجه التحديد- القول إن الحيوانات **تعرف بطريقة عقلية** أي شيء كان، رغم أنها تكون لديها معرفة الإدراك العياني، مثلما تكون لديها القدرة على استرجاعها، وعلى أساس هذا التوصيف عينه فإن الخيال هو قدرة أخرى إضافية عندها تبرهن عليه أحلامها. ونحن ننسب إلى الحيوانات الوعي، ومع أن كلمة "وعي" (Bewusstsein) مستمدة من كلمة wissen (بمعنى يعرف بطريقة عقلية)، فإن مفهوم الوعي يتوافق مع مفهوم التمثل بوجه عام، أيًا كان نوع هذا التمثل. وعلى هذا فإننا ننسب إلى النبات الحياة، لا الوعي. ولذلك فإن **المعرفة العقلية** تكون وعيًا مجردًا، وعيًا ينتج تصورات عقلية ثابتة لكل ما يكون معروفًا بطريقة أخرى.

-11-

ويمكن القول في هذا الصدد إن **الضد الحقيقي للمعرفة العقلية هو الشعور** (Gefül (Feeling؛ ولذلك فإننا يجب أن نتناوله في هذا السياق. إن التصور الذي تدل عليه كلمة **شعور** له مضمون سلبي فحسب، أعني أن ما يكون ماثلاً في الوعي ليس تصورًا، ليس **معرفة عقلية مجردة**. وباستثناء ذلك، فإن مضمون ذلك الذي يكون ماثلاً في الوعي- أيًا كان- يندرج تحت تصور **الشعور**. وبذلك فإن مجال ذلك التصور يكون متسعًا بلا حدود بحيث يشتمل على الأشياء غير المتجانسة إلى أبعد حد، ونحن لا نفهم كيف اجتمعت هذه الأشياء معًا، طالما أننا لم ندرك أنها تشترك جميعًا في هذا الجانب السلبي الخاص **بعدم كونها تصورات مجردة** nicht abstrakte Begriffe. لأننا نجد هنا أن أكثر الأجواء النفسية تنوعًا- بل أكثرها تخصصًا في واقع 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 بالكراهية، والاحتقار، والرضا، والفخر، والخزي، وبالصواب والخطأ، والشعور بالحقيقة، والشعور الجمالي، والشعور بالقوة، والضعف، والصحة، والصدقة، 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 العياني للعلاقات المكانية، فضلاً عن المعرفة الخاصة بالذهن الخالص؛ وعندما يُقال بوجه عام عن كل حقيقة نكون على وعي بها في البداية بطريقة عيانية – وإن لم نصوغها بعد في تصورات مجردة – إننا نشعر بها. ولكي أوضح هذا الأمر سوف أقتبس بعض الأمثلة من كتب حديثة؛ لأنها تعد براهين ساطعة على تفسيري. أذكر أنني قرأت في مقدمة لترجمة ألمانية لإقليدس Euclid أننا ينبغي أن نجعل المبتدئين في الهندسة يرسمون الأشكال الهندسية أولاً قبل أن يشرعوا في البرهنة عليها؛ لأنهم عندئذ سوف يشعرون بالحقيقة الهندسية قبل أن تجلب لهم البرهنة معرفة تامة بها. وعلى نفس النحو، فإن شليرمacher F. Schleiermacher يتحدث في كتابه *Kritik der Sittenlehre* عن الشعور المنطقي والرياضي (ص. 339)، وأيضاً عن الشعور بالتمائل والاختلاف بين صياغتين. وفضلاً عن ذلك، فإن تينيمان Tennemann في كتابه *Philosophie* (الجزء الأول، ص. ٣٦١) يقول لنا: "لقد كان هناك شعور بأن النتائج الكاذبة لم تكن صحيحة، غير أن مكن الخطأ لم يكن من الممكن اكتشافه". ولكن طالما أننا لا ننظر في تصور الشعور من وجهة النظر الصحيحة، ولا ندرك ذلك الطابع السلبي الوحيد الذي يميزه باعتباره خاصية جوهرية فيه؛ فإن ذلك التصور سوف يفضي دائماً إلى حدوث سوء الفهم والمجادلات بسبب الاتساع المفرط لمجاله، وبسبب مضمونه الذي يكون سلبياً فحسب ومحددًا للغاية، والذي يكون محدداً بطريقة أحادية الجانب تماماً. وبما أننا لدينا في الألمانية كلمة مرادفة تقريباً لكلمة الشعور،

وهي الإحساس (Empfindung (sensation فمن الأفضل استخدام هذه الكلمة للدلالة على المشاعر الجسمانية باعتبارها أنواعًا تحتية من الشعور. ولا شك أن أصل هذا التصور المسمى بالشعور- بمنأى عن نسبته إلى التصورات الأخرى- هو كالتالي: إن كل التصورات- والتصورات وحدها- يُشار إليها بواسطة الكلمات، وهي توجد فحسب بالنسبة لملكة العقل وتباشر عملها بدءًا منها؛ ومن ثم فإننا بهذه التصورات نكون قد اتفقنا على وجه نظر أحادية الجانب. ولكن من خلال هذه الوجهة من النظر نجد أن ما يبدو لنا قريبًا يكون واضحًا متميزًا، ونعده إيجابيًا؛ وما يبدو لنا أكثر بعدًا يكون مختلطًا وسرعان ما نعهده سلبًا 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 انجليزيًا: **القارة الأوروبية والأوربي**؛ والمؤمن ينظر إلى كل الآخرين باعتبارهم **عوام الناس**، وطالب العلم ينظر إلى كل ما دونه على أنهم **سوقة**، وهكذا. بل إن العقل ذاته- وقد يبدو هذا غريبًا- يحكم على نفسه بأنه يكون مدانًا باتخاذ نفسه هذه الوجهة من النظر أحادية الجانب، وربما قلنا في واقع الأمر باتخاذ موقفًا ينطوي على نفس الجهالة الصريحة النابعة من الخلاء؛ إذ أنه يضع تحت تصور **الشعور** وحده كل حالات تحول الشعور التي لا تنتمي مباشرة إلى منهجه الخاص في التمثل، أي ليست **تصورات مجردة**. وقد كان على العقل أن يدفع ثمنًا لهذا حتى الآن كل أشكال سوء الفهم والخلط التي تقع داخل حدود مجاله الخاص؛ لأن منهجه الإجرائي الخاص لم يصبح بعد واضحًا له من خلال معرفته التامة بذاته، فحتى الملكة الخاصة بالشعور قد تم إرساؤها وتأسيس نظريات بشأنها.

لقد قلت أن كل معرفة مجردة أعني كل معرفة تخص العقل هي معرفة عقلية **Wissen** (rational knowledge)، ولقد بينت الآن أن تصور الشعور هو الضد المناقض لهذه المعرفة. ولكن حيث إن العقل دائماً ما يضع ثنائية 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 أكيد واسع المدى لها على الأمور العملية؛ إنما يتوقف على كونها قد أصبحت معرفة عقلية، أي معرفة مجردة. أما المعرفة العيانية فإنها دائماً ما تسرى فقط على الحالة الجزئية، فهي تمتد فقط إلى أقرب الأشياء إلينا وتتوقف عند حدوده؛ لأن الحساسية والذهن يمكنهما فقط أن يفهما موضوعاً واحداً على حدة. ولذلك فإن كل نشاط موصول ومنسق ومدبر 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 نفاذاً من أي شيء يمكن أن نفكر فيه بطريقة مجردة. فالذهن وحده يعرف من خلال الإدراك العياني - بطريقة مباشرة وتامة - أسلوب عمل الرافعة وبكرة الرافعة وحبلها وعجلتها ذات التروس، ودعامة القوس في المعمار، إلخ. ولكن بسبب خاصية المعرفة العيانية التي أشرنا إليها لتونا - أعني كونها تمتد فقط إلى ما يكون ماثلاً أمامنا بطريقة مباشرة - فإن الذهن الخالص لا يكون كافياً هنا لأجل إنشاء آلات أو مبان. وبخلاف ذلك، فإن دور العقل يجب أن يظهر هنا؛ إذ يجب أن يقوم العقل بتوظيف التصورات المجردة بدلاً من الإدراكات العيانية، متخذاً من هذه التصورات مرشداً لمسلكه؛ وإذا كانت هذه التصورات صحيحة، فإن النجاح سيكون حليفه. وعلى نفس النحو فإننا نعرف تماماً في الإدراك العياني الخالص طبيعة وتشكيل القطع الهندسي المتكافئ والقطع الهندسي الزائد والشكل الحلزوني، ولكن هذه المعرفة يجب

أن تصبح معرفة مجردة أولاً كي 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 في حقيقة الأمر معرفتنا بالمنحنيات؛ فهو لا يتضمن أي شيء أكثر مما كان ماثلاً في إدراكنا العياني الخالص لها. ولكنه يبذل نوع المعرفة، فهو يحول المعرفة الحدسية إلى معرفة مجردة تكون بالغة 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 - أي الأعداد - هي التي تكون قابلة لذلك. فالأعداد 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 نحلل إليه العدد "ألف" - وقتما نشاء - على أساس من الإدراك العياني الذي يجري في الزمان، أي يمكن - بعبارة أخرى - أن نحصي عدده. ولكن إذا أردنا أن نقارن بين التصور المجرد "للميل" والتصور المجرد "للقدم" كوحديتي قياس، دون أن يكون لدينا أي تمثيل لهما مستمد من الإدراك العياني، وبدون الاستعانة بالعدد، فلن يكون هناك أي تمييز دقيق على الإطلاق يقيم تناظراً بين هذين المقدارين. فنحن عندئذ نفكر في كلا المقدارين فقط من حيث المقدار المكاني بوجه عام، ولكن إذا أردنا أن نميز بينهما على النحو الصحيح فإنه يكون لازماً علينا إما أن نلجأ إلى الاستفادة من الإدراك العياني لما يكون في المكان؛ ومن ثم نتخلى عن مجال التصورات المجردة، أو نفكر في الاختلاف بينهما من حيث الأعداد. ولذلك فإننا يجب أن نترجمها أولاً 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 أُريد لها أن تصبح علمًا قابلاً للتوصيل، محدّدًا بدقة، وقابلًا للتطبيق في واقع الممارسة. حقًا إن العلاقات المكانية بذاتها يمكن التفكير فيها أيضًا بطريقة مجردة، كأن نقول على سبيل المثال "إن جيب الزاوية * يزداد بازديادها"، ولكن إذا ما أردنا تعيين مقدار هذه العلاقة، فإننا نحتاج إلى العدد. وهذه الحاجة إلى ترجمة المكان بأبعاده الثلاثة إلى الزمان ببعده الواحد - 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 صعبًا 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 المعبر عنها في هذه الجداول. ويا لها من أشكال بالغة التعقيد، وإحصاءات مضنية تلك التي تكون مطلوبة لكي نعبر في صورة مجردة عما نفهمه هنا من خلال الإدراك العياني بشكل تام وبدقة متناهية بنظرة واحدة، أعني لكي نفهم كيف يتضاءل جيب تمام الزاوية ** حينما يزداد جيب الزاوية، وكيف يكون جيب تمام زاوية ما جيبًا لزاوية أخرى، ولكي نفهم العلاقة العكسية للزيادة والنقصان في زاويتين، إلخ ! وربما قلنا كم يكابد الزمان ذاته من عنت - بما له من بعد واحد - كيما ينتج الأبعاد الثلاثة للمكان ! ولكن هذا الأمر كان ضروريًا، ما دما قد أردنا أن تكون لدينا علاقات مكانية معبرًا عنها في صورة مجردة بغرض التطبيق العملي. فلم يكن ممكنًا أن تتخذ هذه العلاقات المكانية هيئة التصورات المجردة بطريقة مباشرة، وإنما أمكن ذلك فقط من خلال وساطة المقدار الزماني الخالص - أي العدد - الذي وحده يكون مرتبطًا بالمعرفة المجردة بطريقة مباشرة. ومع ذلك، فإنه من اللافت للنظر هنا أنه إذا كان المكان مهيبًا تمامًا للإدراك العياني ويمكن الاستحواذ عليه بنظرة واحدة من خلال أبعاده الثلاثة حتى بما تتطوي عليه من علاقات معقدة؛ في حين أنه يكون مستعصيًا على المعرفة المجردة - إذا كان هذا هو شأن المكان، فإن

* جيب الزاوية sine (ورمزه جا) هو الضلع المقابل للزاوية مقسومًا على وتر المثلث.

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

الزمان، في مقابل ذلك، يتقبل بسهولة التصورات المجردة، ولكنه يقدم قدرًا ضئيلاً للغاية للإدراك العياني. إدراكنا العياني للأعداد في مبدئها المميز لها- أعني في الزمان الخالص، 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 العياني. وفي مقابل ذلك، فإننا نربط كل رمز عددي وجبري بتصورات مجردة دقيقة ومحددة.

وعلى ذكر هذا الكلام يمكننا أن نلاحظ هنا أن كثيرًا من العقول تقنع تمامًا بما تعرفه من خلال الإدراك العياني فحسب. فما تتطلع إليه هو علة أو سبب ونتيجة الوجود في المكان الذي يكون ماثلاً أمام الإدراك العياني. فلا يروق لهذه العقول برهانًا إقليديًا أو حلاً رياضيًا لمشكلات تتعلق بالفراغ. وعلى العكس من ذلك، فإن عقولاً أخرى تتطلع إلى التصورات المجردة لتستفيد منها فحسب في تطبيق وتوصيل المعرفة. فهذه العقول لديها قدرة على احتمال وتذكر المبادئ والصياغات والبراهين المجردة التي ترد من خلال سلسلة طويلة من الاستدلال والإحصاءات التي تمثل رموزها أكثر الصور المجردة تعقيدًا. فهذه 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 تثبيتها واسترجاعها، وبذلك وحده تصبح لها قيمتها النفسية في مجال التطبيق العملي. فالمرء يمكن أن يكون لديه معرفة عيانية مباشرة من خلال الذهن الخالص عن الارتباط السببي للتغيرات والحركات الخاصة بالأجسام الطبيعية، وهو يمكن أن يجد قناعته التامة في هذه المعرفة؛ ولكن هذه المعرفة تكون قابلة للتوصيل فقط بعد تثبيتها في تصورات. وحتى النوع الأول من المعرفة يمكن أن يكون كافيًا للتطبيق العملي طالما أن المرء يضع بنفسه هذه المعرفة موضع التنفيذ على الفور، أي في واقع الأمر حينما ينفذ في سلوك عملي في ذات الوقت الذي تكون فيه هذه المعرفة المستمدة 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 بتنفيذه يلزم إجراؤه على فترات مختلفة؛ ومن ثم يحتاج إلى خطة مدبرة. وعلى هذا، فإن الخبير عملياً في لعبة البلياردو- على سبيل المثال- يمكن أن تكون له معرفة تامة بقوانين تأثير الأجسام المطاطية بعضها على بعض، فقط من خلال الذهن، و فقط بفعل الإدراك العياني؛ وعلى هذا الأساس يتصرف بإتقان. وفي مقابل ذلك فإن المرء الضليع في علم الميكانيكا هو وحده الذي تكون لديه معرفة عقلية حقيقية بتلك القوانين، أي تكون لديه معرفة بها في صورة مجردة. كذلك فإنه حتى هذه المعرفة الحدسية الخالصة 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 ملكة 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 يتخذ 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، والمبارزة 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 يشتمل الانتباه ويشوش تركيز الشخص البارع المؤدي 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- بثقة وسرعة لا يمكن أن يبلغها الشخص الأوروبي الذي يستعمل عقله في التأمل؛ بالضبط لأن فعل التدبر العقلي يجعل أداءه متردداً وبطيئاً. فهو- على سبيل المثال- يحاول

أن يصيب نقطة الرمي الصحيحة أو يحدد اللحظة الزمنية الصحيحة من خلال اكتشاف الوسط بين طرفين خاطئين، بينما الشخص البدائي يصيب هدفه مباشرة دون تأمل للمسارات الخاطئة المطروحة أمامه. وعلى نفس النحو فإنني لا أجد نفعاً في أن أكون قادراً على أن أحدد بطريقة مجردة درجة الزاوية الدقيقة التي ينبغي أن استخدم بها موسي الحلاقة، إذا لم أكن أعرف ذلك بطريقة عيانية، وبعبارة أخرى إذا لم أكن أعرف كيف أمسك بموسي الحلاقة. وعلى نحو مشابه، فإن استعمال العقل يكون مزعجاً بالنسبة للشخص الذي يحاول فهم السحنة، 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 الحدسي المباشر الخاص به في التعرف على السحنة **Physiognomik** والطابع الشعوري **Pathognomik**، ومع ذلك فإن شخصاً ما يكون قادراً على أن يتعرف على ذلك الطابع المميز **Signatura rerum** بوضوح أكبر من تعرف شخص آخر. ولكن ليست هناك إمكانية لوجود علم للسحنة * يتم اصطناعه بطريقة مجردة بغرض تعليمه وتعلمه؛ 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 بلوحي ما قد رسمها مصور من أمثال فان در ويرفت **van der Werft** أو دينر **Denner**. فمهما كانت الصورة الفسيفسائية دقيقة، تظل فيها دائماً حواف الأحجار التي صنعت منها، بحيث لا تكون هناك إمكانية لانتقال تدريجي متصل من درجة لونية إلى أخرى. وعلى نفس النحو فإن التصورات بصرامتها وخطوطها الحادة- مهما كانت مهارة تقسيمها من خلال تعريف دقيق- تظل دائماً غير قادرة على بلوغ التحولات الدقيقة التي تحدث في حالة

* علم الفراسة عند العرب، ولكننا أبقينا على كلمة "السحنة" هنا لدلالاتها الدقيقة على قصد شوبنهاور في هذا السياق، وفي سياقات أخرى سترد فيما بعد، وخاصة عندما يتناول الإرادة في الطبيعة البشرية.

الإدراك العياني، وهذا هو بالضبط ما يحدث في حالة المثال الذي اتخذناه، وهو المعرفة بالسحنة^{١٢}.

إن نفس هذه الخاصية التي توجد في التصورات والتي تجعلها شبيهة بأحجار الموزايك- والتي بفضلها يظل الإدراك العياني دائماً بمثابة الأعراض بالنسبة لهذه التصورات- هي أيضاً السبب في أن استخدام هذه التصورات في الفن لا ينتج شيئاً له قيمة. فلو أن المغني أو عازف الكمان أراد أن يؤدي فقرته اللحنية المنفردة بتوجيه من التأمل، فإن أدائه سيبقى بلا إحساس. وهذا يصدق أيضاً علي مؤلف الموسيقى والمصور، وحتى الشاعر. لأن التصورات تبقى دائماً عقيمة في الفن، فهي يمكن فقط أن توجه الجانب المتعلق بالصناعة في الفن، فمجالها هو العلم. وفي الكتاب الثالث سوف نتفحص 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 الفظة من الأنانية والوحشية، حتى إن عمل التصور هنا يصبح مقصوراً على النصح بتهذيب السلوك. فكل ما يمتاز به السلوك من جاذبية ولطافة وتأثير عاطفي، وكل طابع من الحنان والمودة، هي خصال لا يمكن أن تأتي من خلال التصور، وإلا "لشعرنا عندئذ بغرضية السلوك وافتنقنا الانسجام معه". فكل أشكال

^{١٢} ولذلك فإن الرأي عندي أن علم السحنة لا يمكنه أن يذهب في ثقة إلى ما هو أبعد من وضع بضع قواعد عامة تماماً. وذلك من قبيل: أن الصفات العقلية تكون في الجبهة والعين، والصفات الأخلاقية وتجليات الإرادة تقرأ في الفم والنصف الأسفل من الوجه. والجبهة والعين تفسر كل منها الأخرى، فعندما يُنظر إلى كل منهما على حدة يكون فهما منقوصاً. والعينية لا تكون أبداً بدون جبين جميل الانحناء عريض مرتفع، وإن كان هذا الجبين غالباً ما يكون أيضاً لدى أشخاص ليس فهم عبقرية. وكلما أمكننا أن نحكم بيقين أكبر على ذكاء شخص ما من تعبير وجهه الذكي، كان الوجه أكثر قبلاً؛ وكلما أمكننا أن نحكم على غبائه من تعبير وجهه الغبي، كان الوجه أكثر جمالاً؛ ذلك أن الجمال- بوصفه دلالة تقريبية على نمط الشخصية- يفصح بذاته عن الوضوح الذهني، والعكس صحيح فيما يتعلق بالقبح، وهكذا.

الرياء تكون من صنع التأمل الانعكاسي، ولكنها لا يمكن أن تبقى بشكل متواصل دون انقطاع، فلا يمكن لأحد أن يرتدي قناعًا طوال الوقت *nemo potest personam diu ferre fictam*، على حد قول سينيكا Seneka في كتابه *de clementia* لأنه عادةً ما يتم اكتشافه، ويفقده تأثيره. إن العقل يكون ضروريًا في ظل وطأة ضغوط الحياة حينما يكون مطلوبًا اتخاذ قرارات عاجلة، وتصرف جرىء، وفهم أكيد وسريع؛ ولكنه 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 والقدااسة لا تتبعان من التأمل الانعكاسي، وإنما من أعمق أعماق الإرادة وعلاقتها بالمعرفة. ولكن تفسير هذا الأمر يخص جزءًا مختلفًا تمامًا من هذا العمل. وربما أكتفي هنا بالملاحظة التالية، وهي أن المعتقدات المرتبطة بما هو أخلاقي يمكن أن تكون واحدة بالنسبة لملكة العقل لدى كل الأمم، ولكن سلوك كل فرد يكون مختلفًا، والعكس صحيح؛ فالسلوك - كما نقول عادةً - يكون موجهًا بالمشاعر، ولا يكون موجهًا بالتصورات تحديدًا، وإنما بالقيمة والخاصية الأخلاقية. وفي حين أن المعتقدات تهم العقل الخامل، فإن السلوك يشق طريقه في النهاية بشكل مستقل عنها، وهو عادة ما لا يكون موجهًا بحكم مجردة، وإنما بحكم غير منطوقة يكون التعبير عنها هو مجمل الشخص نفسه. ولذلك فإنه مهما اختلفت المعتقدات الدينية لدى الأمم، فإن الفعل الخير عندها جميعًا يكون مصحوبًا برضا يفوق الوصف، والفعل الشرير يكون مصحوبًا برهبة لا تنتهي. ولا يمكن لأية سخرية أن تززع الحالة الشعورية الأولى، كما لا يمكن لأي 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 متسقًا. وفي النهاية، فإن العقل يؤدي نفس الدور في الفن أيضًا، حيث إنه لا يكون قادرًا على فعل أي شيء يتعلق

بجوهر الأمر هنا، وإنما هو يساعد في تنفيذه؛ ذلك لأن العبقريّة لا يكون استدعاؤها في متناول المرء في كل ساعة، ومع هذا فإن العمل الفني ينبغي أن تكتمل كل أجزائه، وأن يتم في مجمله^{١٣}.

-13-

إن كل هذه التأمّلات في مزايا، وكذلك في عيوب، استعمال العقل، ينبغي أن تُظهر لنا بوضوح أن المعرفة العقلية المجردة برغم كونها انعكاسًا للتمثّل المستمد من الإدراك العياني، وبرغم كونها مؤسسة عليه؛ فإنها لا تكون أبدًا متوافقة معه تمامًا بحيث يمكن أن تحل محله في أي سياق كان، بل إنها على العكس من ذلك لا تتناظر أبدًا بشكل تام مع هذا التمثّل. ومن ثم، فإن كثيرًا من الأفعال الإنسانية يتم إجراؤها- كما رأينا- بعون من العقل وأسلوب التدبر، ومع ذلك فإن بعضًا من هذه الأفعال يتم إنجازها على أفضل نحو دون استعمالهما. وهذا اللاتوافق البيّن بين المعرفة المستمدة من الإدراك العياني والمعرفة المجردة- والذي بسببه لا تقارب المعرفة الثانية المعرفة الأولى إلا كما تقارب صورة الموزايك اللوحة- هذا اللاتوافق هو أساس ظاهرة جديدة بالملاحظة. وهذه الظاهرة- شأن العقل- تخص حصريًا الطبيعة البشرية، وكل المحاولات التي بُذلت مرارًا 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 للاتوافق بين تصور ما وموضوعات واقعية كنا نفكر فيها من خلال هذا التصور باعتبارها مرتبطة به بعلاقات معينة، والضحك ذاته هو مجرد

^{١٣} انظر الفصل ٧ من المجلد الثاني.

تعبير عن هذا اللاتوافق. وهذا اللاتوافق غالباً ما يحدث بين موضوعين واقعيين أو أكثر يكون التفكير فيهما من خلال تصور واحد، وتؤول وحدة التصور إلى هذه الموضوعات، وتنقل هويته إليها. وبعدئذ 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 إدراج هذا الموضوع تحته بشكل صحيح، استناداً إلى وجهة النظر الواحدة. وعلى هذا، فكلما ازدادت صحة إدراج 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 ينبثق من هذا التضاد. ولذلك فإن كل ضحك يكون مصحوباً بعملية إدراج منطقية 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 لأروي نواذر كأمثلة على هذا، بغرض 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 تعزيده وإيضاحه على الفور من خلال بيان النوعين اللذين ينقسم إليهما المضحك، واللذين ينشأان عن هذا التفسير ذاته. فالمضحك أحد أمرين: إما أن نكون قد عرفنا من قبل موضوعين أو أكثر من الموضوعات الواقعية المختلفة تماماً- أي موضوعين من تمثيلات الإدراك العياني أو التي تدرك بالحدس- وجعلناهما بشكل تعسفي متماثلين من خلال وحدة التصور الذي يضمهما معاً؛ وهذا النوع من المضحك يُسمى **الفكاهة (Witz (wit**. على العكس من ذلك، حيث يوجد التصور بادئ ذي بدئ في المعرفة، ومنه ننتقل إلى الواقع وإلى الاشتغال على الواقع، أي إلى الفعل أو التصرف. وهنا نجد أن الموضوعات تكون مختلفة بشكل أساسي 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 البين في الجوانب الأخرى لهذه الموضوعات على نحو يصيبه بالدهشة؛ وهذا النوع من المضحك يُسمى **الحماقة (Nartheit folly)**. 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 تعسفي ومفروض من الخارج. ومن الواضح أن القيام بعكس مسار نقطة البداية، وإخفاء الفكاهة بقناع من الحماقة، إنما هو فن مهرج البلاط و"البليانثو". 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 - تصيبه 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 نحينا جانباً حالة المهرج، فإن الفكاهة يجب دائماً أن تعبر عن نفسها في كلمات، والحماقة عادةً ما تعبر عن نفسها في أفعال، رغم أنها يمكن أن تعبر عن نفسها في كلمات فقط عندما تعبر عن قصد فحسب، لا عن تنفيذ هذا القصد بالفعل، أو عندما تعبر عن نفسها في مجرد أحكام وآراء.

كذلك فإن **الحذقة (Pedanterei (pedantry)** شكل من أشكال الحماقة. فهي تصدر عن شخص لديه قدر ضئيل من الثقة في قدرته الذهنية؛ ولذلك فإنه لا يحب أن يدع الأشياء تجرى على عواهنها، أي أنه لا يطمئن عندئذ إلى قدرته 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، أي أنه - بعبارة أخرى - يريد دائماً أن يبدأ من التصورات والقواعد والحكم العامة، وأن يبقى متشبهاً بها على نحو لصيق في مجالات الحياة والفن، وحتى في مجال السلوك الأخلاقي القويم. ومن هنا يكون ذلك التعلق بالشكل وبالأسلوب، وبالتعبير، وبالكلمة، وهو التعلق الذي

يعد خاصية مميزة للحذقة، والذي يحل محل الطبيعة الواقعية للأمر المطروح. وهنا نجد أن اللاتوافق بين التصور والواقع سرعان ما يفصح عن ذاته؛ حيث إن الأول لا يهبط أبدًا إلى مستوى الحالة الجزئية المعينة، كما أن طابعه الكلي وتحدده الصارم لا يمكن أبدًا تطبيقهما على الواقع بظلال اختلافاته الدقيقة، وبتحولاته التي لا تحصى. ولذلك فإن المتحلق بحكمه العامة غالبًا ما يؤدي مهامه في الحياة على نحو رديء، ويبدو في مسلكه باعتباره شخصًا غيبًا سخيًا وغير ذي نفع. وهو في مجال الفن- الذي يكون التصور فيه عقيمًا- ينتج أساليب متكلفة 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 وفقًا لحكم مجردة؛ إذ أنه في كثير من الحالات نجد أن التمايزات الدقيقة في طبيعة الظروف تتطلب اختيارًا للصواب ينبع من شخصية المرء ذاتها. ذلك أن الاكتفاء بتطبيق الحكم المجردة لمجرد أنها نصف صائبة، يؤدي أحيانًا إلى نتائج خاطئة، فهذه الحكم لا تصلح للتطبيق دائمًا، وهي أحيانًا لا يمكن تنفيذها؛ لأنها تكون دخيلة على الشخصية الفردية المميزة للمرء في سلوكه، وهذا الأمر لا يمكن أبدًا إخفاؤه تمامًا، ومن هنا ينتج عدم الاتساق في السلوك. ولا يمكننا أن نبزئ كَانط تمامًا من توجيه اللوم له؛ لأنه شجع على الحذقة الأخلاقية حينما جعل القيمة الأخلاقية للفعل مشروطة بأن يكون الفعل نابعًا من حكم مجردة عقلية تمامًا، دون أن يصاحبه أي ميل أو هوى. وهذا اللوم هو أيضًا مغزى المقطع الشعري اللادع لشيلر Schiller المسمى "وساوس الضمير" *Gewissenskrupel*. فنحن عندما نتحدث- خاصة في الأمور السياسية- عن المتأسذين والمنظرين والعارفين المبرزين، ومن على شاكلتهم، فإننا نقصد بهم المتحلقين، أي الأشخاص الذين يعرفون تمامًا الأشياء بطريقة مجردة، ولكنهم لا يعرفونها في العيان. فالتجريد يقوم على انصراف التفكير عن الأمور المحددة الأكثر قربًا وتفصيلًا، ولكن الكثير جدًا مما يحدث في مجال الممارسة العملية يقوم على هذه الأمور بعينها.

ولكي نكمل نظريتنا، فإنه يبقى علينا أن نذكر نوعًا مزيّفًا من الفكاهة، وهو التلاعب بالألفاظ، أو التورية Calembourg، ويمكن أن نضيف إلى هذا الموارد

اللفظية l'équivoque التي تُستخدم أساسًا في الكلام البذيء (die Zote (obscene (رواية نوارر الفحش والبذاءة). فتمامًا مثلما أن الفكاهة تقحم موضوعين واقعيين مختلفين أشد الاختلاف تحت تصور واحد، فإن التورية تدرج تصورين مختلفين تحت لفظ واحد على أساس من المصادفة أو على نحو عَرَضِي. فنفس التقابل الذي نجده في الفكاهة يحدث هنا أيضًا، ولكن على نحو أكثر تفاهة وتكلفًا؛ لأنه لا ينبثق 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 تنتمي إليه الكلمات المستخدمة في تسمية الأشياء. وربما ستكون مقارنة فيها بعض الشطط لو قلنا إن التورية ترتبط بالفكاهة مثلما يرتبط القطع الهندسي الزائد من أعلى الشكل المخروطي المقلوب بالقطع الهندسي الزائد من أدناه. ولكن إساءة فهم الكلمة- أو البديل المقابل لها - quid pro quo - هي التورية غير المقصودة، وتلك الحالة تلائم الفكاهة، تمامًا مثلما تلائم حماقة الفكاهة. ومن ثم، فإنه حتى الشخص الذي يكون ثقيل السمع- هو مثل الأحمق- غالبًا ما يُستخدم كمادة للضحك، وغالبًا ما يُستخدم كُتَاب الكوميديا الرديئين الشخص الأول بدلاً من الثاني لجلب الضحك.

لقد تناولت هنا الضحك من الجانب النفسي فحسب، أما من حيث علاقته بالجانب الفيزيقي، فأنا أحيل القارئ إلى مناقشة هذا الموضوع في كتابي *الضحك* (المجلد الثاني، الفصل السادس، فقرة ٩٦، ص. ١٣٤ الطبعة الأولى)، الطبعة الثانية، فقرة ٩٨ .^{١٤}

^{١٤} انظر الفصل الثامن من المجلد الثاني.

إنني آمل من مجمل هذه التأملات العديدة أن أكون قد أظهرت في وضوح تام ما هنالك 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 أيضًا بشكل عارض مسألتني الشعور والضحك، وهي المناقشة التي أفضى إليها حتمًا تأملنا للعلاقة الجديرة بالاعتبار لأحوالنا المعرفية. وأود الآن أن أعود من مجمل هذا إلى مناقشة أبعد مدى للعلم باعتباره يشكل - إلى جانب اللغة والفعل القصدي - المزية الثالثة التي أضفتها ملكة العقل على الإنسان. وتأملنا العام للعلم المنوط بنا هنا سوف ينشغل في بعض منه بصورته، وفي بعض منه بأساس أحكامه، وأخيرًا بمضمونه.

لقد رأينا أن كل معرفة عقلية - باستثناء الأساس المعرفي للمنطق الخالص - لا يكمن مصدرها في العقل ذاته، وإنما هي بالأحرى تُودَع في العقل بعد أن تم تحصيلها أولاً كمعرفة للإدراك العياني؛ لأنها بهذه الطريقة تكون قد انتقلت إلى منهج مختلف تمامًا من المعرفة، أعني المعرفة بطريقة مجردة. وكل معرفة عقلية - وبعبارة أخرى كل معرفة قد ارتفعت إلى مستوى الوعي بطريقة مجردة - ترتبط بالعلم بمعناه الدقيق ارتباط الجزء بالكل. وكل شخص يكتسب معرفة عقلية بأشياء مختلفة عديدة من خلال التجربة، أي من خلال التمعن في الأشياء الفردية التي تتمثل أمامه، ولكن فقط الشخص الذي يكرس نفسه لمهمة تحصيل معرفة تامة مجردة بنوع معين من الموضوعات، هو الشخص الذي يتوق إلى العلم. وهو من خلال التصور وحده يمكنه أن يميز هذا النوع من الموضوعات؛ ولذلك فإن كل علم يتصدره تصور ما من خلاله يكون التفكير في جزء ما من بين مجموع كل الأشياء، وهو تصور يعدنا العلم بتحقيق معرفة تامة به وعلى نحو مجرد. وذلك من قبيل: تصور العلاقات المكانية، أو تأثير الأجسام اللاعضوية إحداها على الأخرى، أو طبيعة النباتات والحيوانات، أو التغيرات المنتالية لسطح الكرة الأرضية، 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 بالتدرج إلى المعرفة بمجموع الأشياء، فلن تكفي أية ذاكرة بشرية لذلك، ولن يكون هناك بلوغ لأي يقين بالاكتمال. ولذلك فإن العلم يوظف تلك الخاصية التي ذكرناها سابقاً عن مجالات التصور باعتبارها مجالات تشتمل 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 محدداً بوجه عام، ويمكن الآن أن يصبح محدداً 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 العادية. ولذلك فإن الصور النسقية هي سمة جوهرية ومميزة للعلم. فالربط بين مجالات التصور الأعم لكل علم، وبعبارة أخرى المعرفة بمبادئه الأساسية، هي الشرط اللازم للضلع فيه. أما مدى الشوط الذي نريد أن نقطعه انطلاقاً من هذه المبادئ الأعم إلى القضايا الأخص، فتلك مسألة اختيارية؛ إذ أنها لا تزيد من إحكام معرفتنا، وإنما توسع 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 المدرسين¹⁵ أنه نظراً لأن القياس يتطلب مقدمتين؛ فلا يمكن لأي علم أن يبدأ من مبدأ أساسي واحد لا يمكن استدلاله أيضاً، بل إنه بخلاف ذلك يجب أن يبدأ من عدة مبادئ، على الأقل من اثنتين منها. وإن العلوم التي تقوم على التصنيف بالمعنى الدقيق مثل

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

علم الحيوان وعلم النبات وأيضًا الفيزياء والكيمياء- طالما أن هذين العلمين الأخيرين يرجعان كل تأثير لعضوي 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 الكلي في التاريخ يقوم فحسب على مسح الفترات الزمنية الرئيسية. ولكننا لا نستطيع أن نستدل من هذه الفترات الأساسية على أحداث جزئية، فهذه الأحداث تكون تابعة لهذه الفترات بمقتضى الزمان، وتكون متناظرة معها بمقتضى التصور. ولذلك فإن التاريخ- بالمعنى الدقيق - هو بالتأكيد معرفة عقلية، ولكنه ليس علمًا. أما في الرياضيات- وفقًا لتناول إقليدس لها- فإن البديهيات **Axiome (axioms)** هي وحدها المبادئ الأولى التي لا يُبرهن عليها، وكل البراهين تكون تابعة لها تحديدًا على أساس تسلسل تدريجي. غير أن هذا المنهج في التناول ليس جوهريًا بالنسبة للرياضيات؛ والواقع أن كل قضية رياضية تقدم مرة أخرى تركيبًا مكانيًا جديدًا. وهذا التركيب المكاني في حد ذاته يكون مستقلًا عن التراكيب السابقة، ويمكن بالفعل معرفته بذاته بشكل مستقل عنها من خلال الإدراك الحدسي الخالص للمكان الذي فيه تتجلى حتى أكثر التراكيب تعقيدًا واضحة بصورة مباشرة شأنها في ذلك شأن البديهيات تمامًا. ولكننا سنناقش هذا الأمر على نحو أكثر تفصيلًا 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 أيضًا عملية جوهريّة 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 المتناظرة. ولذلك فإن الموهبة العلمية بوجه عام هي القدرة على إدراج مجالات التصور وفقًا لتحديداتها المختلفة، لدرجة أن العلم- كما يوصي بذلك أفلاطون مرارًا وتكرارًا- لا يمكن أن يتشكل فحسب من خلال شيء ما كلي وتنوع هائل من الأشياء التي توضع تحته مباشرة جنبًا إلى جنب، وإنما يمكن لتلك المعرفة أن تهبط تدريجيًا من أكثر الأشياء كلية إلى الشيء الجزئي من

خلال التصورات والتقسيمات الوسيطة التي يتم ترتيبها وفقاً للتحديدات الأقرب فالأقرب. وهذا يعني- بتعبير كانط- الامتثال بنفس القدر لقانون التجانس ولقانون التنوع *. ومادام هذا هو ما يؤسس الكمال العلمي الحقيقي، فيترتب على ذلك أن هدف العلم ليس هو تحقيق قدر أكبر من اليقين؛ لأنه حتى الشذرة من المعرفة بمفردها والمنفصلة تماماً عن غيرها، يمكن أن يكون فيها أيضاً كثير من اليقين؛ فهدف العلم بالأحرى هو تسهيل المعرفة العقلية من خلال صورته، وإمكانية تحقيق كمال المعرفة بما تكفله تلك الصورة. ولهذا السبب فإن الرأي السائد- وإن كان فاسداً- أن الطابع العلمي للمعرفة يكمن فيما يكفله من قدر أكبر من اليقين، وهو فساد في الرأي لا يقل عنه فساد القول المترتب عليه الذي يزعم أن الرياضيات والمنطق وحدهما هما ما يعدان علماً بالمعنى الدقيق للعلم؛ حيث إن طبيعة المعرفة القبلية تماماً في كل منهما تجعلهما ينطويان على معرفة يقينية لا يمكن دحضها. وهذه المزية الأخيرة لا يمكن أن ننكرها عليهما، ولكنها لا تسوغ لهما الإدعاء بأحقية خاصة في امتلاك طبيعة العلم. لأن طبيعة العلم هذه تُلتمس لا في اليقين، وإنما في الصورة النسقية للعلم التي تتأسس من خلال الهبوط التدريجي المتسلسل من الكلي إلى الجزئي. وهذا الطريق الذي تنتقل فيه المعرفة من الكلي إلى الجزئي، والذي يخص العلوم، هو الذي يجعل من اللازم في هذه العلوم أن يتأسس كثير من قضاياها عن طريق الاستدلال من قضايا سابقة، أي عن طريق البراهين. ولقد تم إحياء هذا الخطأ القديم القائل إن كل ما يكون مبرهنًا عليه هو فقط ما يكون صحيحًا بشكل تام، وإن كل حقيقة تتطلب برهانًا. 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، مثلما يكون ماء النبع مفضلاً على الماء الذي يتم ضخه عبر قنوات المياه. فالإدراك العياني الذي يعد معرفة قبلية إلى حد ما، من حيث إنه يؤسس الرياضيات- التي تكون تجريبية بعدية إلى حد ما- ومن حيث

* التنوع specifikaion هنا يعني تمييز الأنواع بتحديداتها وتعيينها وفقاً لخصائصها النوعية.

إنه يؤسس كل العلوم الأخرى، إنما يعد بذلك مصدر كل حقيقة وأساس كل العلوم. (ويستثنى من ذلك المنطق وحده الذي لا يكون مؤسساً على معرفة الإدراك العياني، وإنما على المعرفة المباشرة للعقل بقوانينه الذاتية). وإن الأحكام المستمدة 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 ينبثق حقيقةً منها، وبإشراقها تضيء الأحكام الأخرى بدورها. وتأسيس 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 Urteilkraft**. فهذه الملكة تكمن في القدرة على ذلك الإجراء المتقن الدقيق في نقل ما يكون معروفاً من خلال الإدراك العياني إلى الوعي 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 قادراً على أن يستدل قضايا من قضايا، وأن يقوم بالبرهنة عليها، أي يكون قادراً 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 وتنشيطه في تصورات ملائمة لأغراض التأمل الانعكاسي، بحيث يمكن أولاً التفكير فيما يكون مشتركاً في العديد من الموضوعات الواقعية من خلال تصور واحد، وبحيث يمكن ثانياً التفكير فيما يكون بينها من نقاط اختلاف من خلال ما هنالك من تصورات عديدة مناظرة لها، وهو ما يترتب عليه أن ما يكون مختلفاً سيكون موضوعاً للمعرفة والتفكير بوصفه مختلفاً، رغم 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، ويخفق حيناً آخر في التعرف على التماثل فيما يكون مختلفاً نسبياً أو

جزئياً. إضافة إلى ذلك، فإن هذا التفسير لملكة الحكم يوافق تقسيم كانط للحكم إلى حكم تأملي وحكم تضميني *reflektierende subsumierende Urteilkraft* und ، تبعاً لانتقال الحكم من موضوعات الإدراك العياني إلى التصور أو من التصور إلى موضوعات الإدراك العياني، ففي كلتا الحالتين يتوسط الحكم دائماً بين المعرفة الذهنية من خلال الإدراك العياني والمعرفة التأملية الخاصة بالعقل. فلا وجود هناك إذن لأية حقيقة يمكن إظهارها بإطلاق من خلال الأقيسة وحدها، إذ أن الضرورة في تأسيس الحقيقة فقط من خلال الأقيسة هي دائماً ضرورة نسبية، بل ذاتية في واقع الأمر. وحيث إن كل البراهين هي أقيسة؛ فإننا يجب أولاً أن نبحث للحقيقة جديدة لا عن برهان، وإنما عن بداهة مباشرة، وفقط مادمنا نفتقر إلى تلك البداهة، فإننا نلجأ إلى إقامة البرهان. ولا يمكن لأي علم ما أن يكون قادراً على إقامة البرهان بشكل متواصل، اللهم إلا بقدر ما يمكن لأي مبنى ما أن يكون قادراً على البقاء في الهواء بلا أساس يقوم عليه. فكل براهين العلم يجب أن تحيلنا إلى شيء ما مدرك عيانياً، وعندئذ نتوقف قدرة العلم على البرهان؛ لأن مجمل عالم التأمل العقلي إنما يقوم على عالم الإدراك العياني ويكون متأسلاً فيه. وكل بداهة **Evidenz** أولي- أعني بداهة أصلية- هي بداهة الإدراك العياني. ومن ثم، فإنها إما أن تكون تجريبية أو تكون مؤسسة على الإدراك الحسي بطريقة قبلية لشروط التجربة الممكنة. ولذلك فإن البداهة في كلتا الحالتين تكفل لنا معرفة محايدة فقط *immanente*، لا معرفة متعالية *transzendente**. وكل تصور إنما يستمد قيمته ووجوده فقط من خلال الإحالة إلى تمثّل مستمد من الإدراك العياني، رغم أن هذه الإحالة قد تكون

* المعرفة المحايدة هي المعرفة التي تحدث في حدود التجربة وعالم الأشياء (أو عالم الظواهر بتعبير كانط)، أما المعرفة المتعالية فهي المعرفة التي تتعدى نطاق التجربة أو تعلو عليها، وهي عند كانط معرفة غير ممكنة ولا يقين فيها؛ لأنها تتخطى نطاق عالم الظواهر أو ما يظهر لنا في التجربة. ومن الضروري لغير المتخصص في الفلسفة أن يتجنب هنا الخلط بين هذا المصطلح الأخير الذي يعني "المتعالي" *transzendent* على التجربة ومصطلح "الترانسندنتالي" *transzendental* عند كانط الذي يعني به "الأولي"، أي المعرفة الأولية أو القبلية بالشروط التي تعجل التجربة ممكنة.

غير مباشرة تمامًا. 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 وأقيسة—كل حقيقته يتم الوصول إليها عن طرق البراهين والأقيسة. ولا شك أن هذا الأمر يكون بالغ الصعوبة في حالة العديد من القضايا الرياضية المعقدة التي نصل إليها فقط عن طريق سلسلة الأقيسة، وذلك من قبيل: حساب أوتار وامتصاصات كل الأقواس عن طريق أقيسة 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 تتبدى للحدس الخالص بطريقة قبلية، كيما يمكن تأسيس صياغتها المجردة بطريقة مباشرة. ولكن ما يتعلق بأمر البرهنة في الرياضيات سوف نتناوله بالتفصيل بعد قليل.

ويبدو أن الناس غالبًا 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 أبدًا أن نحصل إلا على توضيح وشرح لما يكمن من قبل بتمامه في المقدمات؛ وبذلك فإننا سوف نعرض فقط **بوضوح** ما كان مفهومًا من قبل بطريقة **ضمنية** في تلك المقدمات. ويُقصد بهذه العلوم المبجلة الرياضيات على وجه الخصوص، والفلك على وجه التحديد. ولكن يقين الفلك ينشأ من كونه يتخذ أساسه في الإدراك الحدسي أو الإدراك العياني للمكان، وهو الإدراك الذي يكون معطى **بطريقة قبلية**، ومن ثم يكون غير قابل للخطأ. غير أن كل العلاقات المكانية تنشأ إحداها من الأخرى بمقتضى الضرورة (أساس الوجود) ^{*}Seinsgrund التي تكفل يقينًا قبليًا، ويمكن لإحداها أن تستمد من الأخرى بطريقة مؤكدة. ويُضاف إلى هذه التداير الرياضية قوة طبيعية واحدة فحسب، أعني جاذبية الثقل التي تعمل على وجه

* وفقًا للكتابة الألمانية القديمة، ترد هذه الكلمة في نص شوبنهاور على هذا النحو: Seinsgrund .

التحديد بالتناسب مع الكتل ومربع المسافة؛ ثم لدينا في النهاية قانون القصور الذاتي الذي يكون يقينياً بطريقة قبلية؛ لأنه ينشأ عن قانون العلية، جنباً إلى جنب مع المعطى التجريبي للحركة المنطبع على كل كتلة من هذه الكتل مرة واحدة وإلى الأبد. وهذا هو مجمل مادة الفلك التي تؤدي- 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 الواقعة بينه والقمر التابع له؛ فيمكنني عندئذ أن استدل بيقين على المدة التي يستغرقها 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 قبلية، وكذلك بواسطة تطبيق قانون من قوانين الطبيعة- يمكن أن نصل إلى إدراك كثير من الحقائق عبر الأقيسة؛ حيث إن الأقيسة هنا- إن جاز التعبير- مجرد جسور نتقلنا من إدراك عياني إلى إدراك عياني آخر. ولكن الأمر ليس على هذا النحو فيما يتعلق بالأقيسة الصرفة الخالصة التي تسيّر على الطريق المنطقي الصرف. ومصدر الحقائق الأساسية الأولى للفلك في واقع الأمر هو الاستقراء، أي بعبارة أخرى استخلاص ما يكون معطى لنا من خلال إدراكات عيانية عديدة في حكم واحد مؤسس بطريقة صحيحة ومباشرة. ومن خلال هذا الحكم تُصاغ الفروض فيما بعد، وإثبات هذه الفروض يكون من خلال التجربة، إذ أن الاستقراء الذي يبلغ الكمال يقدم إثباتاً لهذا الحكم. فالحركة الظاهرة للكواكب- على سبيل المثال- تكون معروفة تجريبياً، وبعد العديد من الفروض الخاطئة عن الارتباط المكاني لتلك الحركة (المدار الكوكبي) يتم اكتشاف الفرض الصحيح في النهاية، وبعدئذ تأتي القوانين المترتبة عليه (قوانين كبلر)، وأخيراً علة هذه القوانين (الجاذبية الكونية). والمعرفة التجريبية باتفاق كل الحالات المشاهدة مع مجمل الفروض ونتائجها- ومن ثم المعرفة الاستقرائية- هي ما أضفى عليها يقيناً تاماً. واكتشاف الفرض كان هنا بمثابة مهمة ملكة الحكم

التي فهمت على نحو صحيح الواقعة 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 تجريبي واحد، لو أمكننا أن ننقل بحرية عبر الفضاء الكوني، وكانت لنا عيون تيلسكوبية. وبالتالي، فإن الأقيسة حتى هنا لا تكون المصدر الضروري والوحيد للمعرفة، وإنما هي في واقع الأمر مجرد بديل مؤقت.

وأخيرًا، فإننا كي نقدم مثالاً ثالثاً من مجال مغاير، سوف نلاحظ أنه حتى ما يُسمى بالحقائق الميتافيزيقية، أي الحقائق من قبيل تلك التي أرساها كانط في كتابه **Die Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft** (*Metaphysical Rudiments of Natural Science*) ، لا تدين ببدايتها 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 الفور كحقيقة سالبة أن المادة تدوم، فهي لا يمكن أن تَحْدُث ولا أن تَفْنَى. فإدراكنا العياني الخالص 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 جدي، وهي لم تكن لتبدو على هذا النحو لو كان أساسها المعرفي الوحيد الذي تستند إليه هو برهان كانط بالغ الصعوبة والمفرط في الجدل. ولكنني بجانب هذا قد وجدت برهان كانط خاطئاً (كما بينت ذلك في الملحق)، وقد بينت فيما سبق أن بقاء المادة إنما يُستدل عليه، لا من مساهمة الزمان في إمكان قيام التجربة، وإنما من مساهمة المكان في هذا الإمكان. فالأساس الفعلي لكل الحقائق التي تسمى بهذا المعنى بالحقائق الميتافيزيقية- أي للتعبيرات المجردة عن صور المعرفة الضرورية والكلية- لا يمكن التماسه في المبادئ المجردة، وإنما فقط في الوعي المباشر بصور التمثل التي تعبر

عن نفسها في صياغة قبلية قاطعة لا يزعم يقينها شيء. أما إذا ما كنا بعد ذلك بحاجة أيضًا إلى إقامة برهان على هذه الحقائق، فإن هذا البرهان يمكن أن يقوم فحسب على إظهار أن ما يُراد البرهنة عليه يكون من قبل متضمنًا في حقيقة ما غير مشكوك في صدقها باعتبارها جزءًا أو افتراضًا مسبقًا له. وعلى هذا، فقد بينت - على سبيل المثال - أن كل إدراك عياني تجريبي 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 يتجادلوا. فهؤلاء الآخرون ينكرون بعناد الرؤى التي تكون مؤسسة بطريقة مباشرة. ولكن الحقيقة وحدها يمكن أن تبقى متسقة 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 مقدمًا 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 تقتضيه الصورة العلمية - وأعني بها إدراك كل شيء خاص تحت شيء ما عام، وبعدئذ تحت شيء ما أعم فأعم منه - أن صدق كثير من القضايا يتأسس منطقيًا فحسب، أعني من خلال استنادها إلى قضايا أخرى؛ ومن ثم فإنه يتأسس من خلال الأقيسة التي تبدو في نفس الوقت كبراهين. ولكننا لا ينبغي أن ننسى أبدًا أن هذه العملية برمتها هي وسيلة فحسب لتسهيل المعرفة، وليس لجعلها أكثر يقينًا. فمن الأسهل علينا أن نعرف طبيعة حيوان ما من خلال معرفة النوع الذي إليه ينتمي، صعودًا إلى معرفة جنسه وفصيلته ورتبته وفتته - من أن نفحص الحيوان ذاته في كل مناسبة يُقدّم فيها لنا. ولكن صدق كل القضايا المستنبطة بواسطة الأقيسة يكون دائمًا قائمًا - ومتوافقًا بشكل أساسي - على حقيقة تستند فقط إلى الإدراك العياني أو الحدس، لا إلى الأقيسة. ولو كان هذا الإدراك العياني في متناولنا دائمًا مثلما هو الحال بالنسبة للاستدلال من خلال الأقيسة، لكانت له الأفضلية عندنا من كل الوجوه. إذ أن كل استدلال من تصورات يكون عرضة لأشكال عديدة من

التضليل، من حيث إن كثيرًا من مجالاتها المختلفة- كما أظهرنا ذلك سابقًا- تكون متصلة بعضها ببعض، ومتداخلة فيما بينها، وكذلك لأن مضمونها يكون غالبًا غير متعين في وضوح وغير يقيني. والأمثلة على ذلك هي تلك البراهين العديدة التي نجدها في المذاهب الزائفة والسفسطة في سائر أشكالها. والحقيقة أن الأقيسة تكون يقينية تمامًا من حيث صورتها، ولكنها تكون غير يقينية تمامًا من حيث مادتها، أعني التصورات. لأننا -من ناحية- نجد أن مجالات تلك التصورات لا تكون غالبًا معرّفة بشكل حاسم تمامًا، وهي- من ناحية أخرى- تتقاطع بعضها مع بعض بطرائق مختلفة كثيرة للغاية، حتى إن التصور الواحد منها يكون متضمنًا جزئيًا في تصورات أخرى عديدة، ولذلك فإننا نستطيع أن ننقل بشكل تعسفي منه إلى واحد أو آخر من هذه التصورات، ومن هذا ننقل أيضًا إلى التصورات الأخرى، كما بينا ذلك سابقًا. أو يمكننا القول- بعبارة أخرى- إن الحد الأصغر وكذلك الحد الأوسط (في القياس) يمكن دائمًا إدراجهما تحت تصورات مختلفة نختار من بينها وقتما شئنا الحد الأكبر والحد الأوسط، وبناء على اختيارنا هذا ستختلف النتيجة التي ننتهي إليها. وبالتالي، فإن البداهة المباشرة تكون دائمًا مفضلة كثيرًا على الحقيقة المبرهن عليها، وإن هذه الأخيرة يمكن قبولها فحسب حينما تكون الأولى بعيدة المنال تمامًا، وليس عندما تكون فحسب قريبة منا قرابة هذه الأخيرة إلينا، أو حتى أكثر قريبًا منها إلينا. ولذلك فقد رأينا سابقًا أن ما يحدث لنا بالفعل في حالة المنطق- حينما تكون المعرفة المباشرة في كل حالة جزئية أقرب إلينا من المعرفة العلمية المستتبطة- هو أننا نوجه فكرنا دائمًا تبعًا لمعرفتنا المباشرة بقوانين الفكر فحسب، ولا نلجأ إلى استخدام المنطق.

^{١٦} انظر الفصل الثاني عشر من المجلد الثاني.

وإذا كنا الآن بما لدينا من قناعة بأن الإدراك العياني هو المصدر الأول لكل بداهة، وبأن الرجوع المباشر أو غير المباشر لهذا الأمر وحده هو الصدق المطلق، وبأن أقصر الطرق إلى هذا هو دائماً أكثرها أماناً، من حيث إن كل توسيط للتصورات هنا يعرضنا لأشكال عديدة من التضليل – أقول إذا ما توجهنا الآن 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 نطالب برد كل برهان منطقي إلى برهان الإدراك العياني. ولكن الرياضيات – على العكس من ذلك – لا تألو جهداً في رفض بداهة الإدراك العياني التي تخصصها وتكون في متناولها، لكي تستعيض عنها بالبداهة المنطقية. إن هذا المسلك يجب أن يبدو لناظرينا أشبه بمسلك رجل يبتتر رجله كي يمشي على عكازين، أو بمسلك الأمير في رواية "هذه شئذ ~~الطبيعية~~ *Triumph der Empfindsamkeit* الذي يفر من الواقع الجميل للطبيعة كي يستمتع بديكور مشهد مسرحي يحاكيه. ويجب هنا أن استدعي إلى الأذهان ما قلته في الفصل السادس من مقالي "عم ~~لنخاطب بك، قتيبي~~" وهو ما أفترضه تذكراً ماثلاً ومتألفاً تماماً في ذهن القارئ. وإذن فإنني هنا أربط ملاحظاتي بما سبق أن قلته، دون أن أتناول ثانية طبيعة الاختلاف بين مجرد أساس المعرفة بحقيقة رياضية، وهو ما يمكن تقديمه بطريقة منطقية، وأساس الوجود الذي هو الارتباط المباشر لأجزاء المكان والزمان، والذي يمكن معرفته فقط من خلال الإدراك العياني. إن استبصار أساس الوجود هو وحده ما يمنحنا إشباعاً حقيقياً ومعرفة تامة. وفي مقابل ذلك، فإن مجرد أساس المعرفة دائماً ما يبقى على السطح، وهو يمكن أن يقدم لنا معرفة عقلية **بكون شيء ما على ما هو عليه**، ولكنه لا يفسر لنا **علة** كونه على هذا النحو. ولقد اختار إقليدس هذا الطريق الأخير ملحقاً ضرراً واضحاً بالعلم. فعلى سبيل المثال، كان ينبغي على إقليدس منذ البداية أن يبين لنا بشكل نهائي كيف تحدد الزوايا والاضطلاع بعضها بعضاً 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 مثلما في أي مكان آخر- في أن شيئاً ما يكون على النحو الذي هو عليه، لأن شيئاً ما آخر مختلف عنه تماماً يكون على هذا النحو الذي هو عليه. وهكذا فإنه بدلاً من أن يقدم لنا استبصاراً تاماً لطبيعة المثلث، فإنه يضع قليلاً من القضايا المنفصلة والمنقاة عشوائياً عن المثلث، ويقدم أساساً معرفياً منطقياً لها من خلال برهان منطقي منتقى بعناية يُصاغ وفقاً لمبدأ التناقض. وبذلك فإننا بدلاً من أن نحصل على معرفة تامة بهذه العلاقات المكانية، لا نحصل إلا على بضعة نتائج عنها مرتبطة ارتباطاً تعسفياً، وسيكون موقفنا أشبه بموقف الشخص الذي تتبدى له النتائج المختلفة لعمل آلة بارعة، في حين أن الارتباط الداخلي لأجزائها وأسلوب عملها الميكانيكي يبقى ممتنعاً عليه. ونحن مضطرين بمقتضى 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 الخلفى؛ حيث إنها تنتج بالصدفة **per accidens** من حدث عابر. وبرهان الخلف *** (apagogischer Beweis (apagogic proof** غالباً ما يغلق كل الأبواب واحداً تلو الأخرى، ويترك باباً واحداً فحسب مفتوحاً لندخل منه؛ ولهذا السبب غالباً ما نجد الخطوط في النظرية الفيثاغورية ترسم دون أن نعرف لماذا. ويظهر لنا فيما بعد أنها كانت مصائد قد أوصدت مغاليقها فجأة، وراحت تعتقل تصديق الدارس عليها، حيث

* وهو ما يسمى أيضاً برهان الاستدلال بالمُحال **reductio ad absurdum**، ومفاده أن ما يُفرض إلى محال هو نفسه مُحال لا محالة. فإثبات (س) افترض (ليس س)، ثم اثبت أن هذا الافتراض يؤدي إلى تناقض، وبذلك يتم إثبات (س): فلو أردنا إثبات بطلان قول شخص ما على سبيل المثال، أي إثبات أن (س) كاذب، فيمكن أن نفترض عكس ذلك، أي أن (س) صادق، ثم نثبت أن هذا الافتراض الأخير يؤدي إلى مناقضات أي إلى محال.

إنه الآن في غمار دهشته يجد نفسه ملزماً بالتسليم بكل ما يبقى بالنسبة له غير مفهوم في مجمله من حيث ارتباطه الباطني. وكثيراً ما يبلغ حدوث هذا الأمر حدّاً يصبح فيه الدارس قادراً على دراسة مجمل نظريات إقليدس من أولها إلى آخرها، دون أن يصل إلى استبصار حقيقي لقوانين العلاقة المكانية؛ وإنما يتعلم بدلاً من ذلك أن يحفظ عن ظهر قلب بضع من نتائج هذه القوانين. وهذه المعرفة التجريبية وغير 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 والبداهة الذي يخص نوعاً واحداً من المعرفة، ونقحم بدلاً منه منهجاً دخيلاً على طبيعته. ومع ذلك يمكن القول من نواحٍ أخرى أن 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 أقلعوا 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 العناد فحسب. فعندما يتم اتباع خطأ جسيم يتعلق بالحياة أو العلم عن عمد وبطريقة منهجية، وعندما يَلْقَى هذا الخطأ قبولاً عاماً؛ فمن الممكن دائماً أن نكشف عن علة هذا الأمر في فلسفة العصر السائدة. لقد اكتشف الإيلليون أولاً التناقض بين العياني φαivόμεvον والمتصور νοούμεvον^{١٧}، واستخدموا ذلك في تقولاتهم الفلسفية Philosophemen، وفي مجادلاتهم المتسفسطة Sophismen أيضاً. ولقد تلا هؤلاء الميجاريون والشكاك الجدليون Dialektiker والسوفسطائيون Sophisten والأكاديميون الجد Neu Akademiker، والشكاك Skeptiker، ولقد لفت هؤلاء الانتباه إلى الوهم، أي إلى خداع الحواس، أو بالأحرى إلى خداع الذهن الذي يحول معطيات الحواس إلى

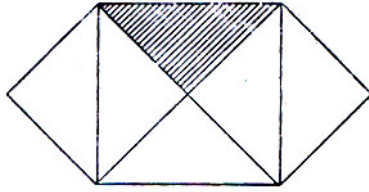
^{١٧} ويجب أن ننأى بأذهاننا هنا عن سوء استخدام كانط لهذين المصطلحين اليونانيين الذي أدنته في الملحق.

إدراك عياني، ويجعلنا نرى أشياء يصير العقل على إنكار وجودها الواقعي، وذلك من قبيل: العصا المنكسرة في الماء، إلخ. فلقد أصبح من المتعارف عليه إذ ذاك أن الإدراك العياني من خلال الحواس لا ينبغي الوثوق به دون قيد أو شرط، وسرعان ما أفضى ذلك إلى استخلاص أن التفكير المنطقي العقلاني وحده هو ما يمكن أن يؤسس الحقيقة، رغم أن أفلاطون (في محاوره بارمنيدس Parmenides) والميجاريين وفرون Pyrrhon والأكاديميين الجدد قد بينوا من خلال الأمثلة (وهو المنحى الذي تبناه فيما بعد سكستوس إمبريقوس) كيف أن الأقيسة والتصورات تكون أيضًا مضللة، وكيف أنها تنتج أغاليط وأشكال من السفسطة تنشأ بسهولة أكبر بكثير في إلغاز 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 وفقًا لها. ولذلك فإنه قد اضطر حتمًا لأن يؤسس البداهة على البديهيات Axiome وحدها، بينما أسس بقية بناء الرياضيات على الأقيسة. ولقد بقي منهجه هو المنهج السائد عبر كل القرون، وكان مقدّرًا 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 ترجمها كبلر إلى اللاتينية في كتابه في "تمهيد على *de harmonia mundi*". ولكن بروكلوس لم يقدر أهمية تلك المسألة حق قدرها، وقدمها في صورة منعزلة تمامًا، فبقيت غير ملحوظة، ولم تحقق هدفًا أبعد منها. ولذلك، فقد انقضى على هذا الحال ألفي عام إلى أن قُدِّر لتعاليم كانط أن تحدث تلك التغيرات الكبرى في شتى أشكال المعرفة والفكر والسلوك لدى الأمم الأوروبية، وقد أحدث هذا أيضًا ذلك التغير في الرياضيات. لأننا فقط بعد أن تعلمنا من هذا العقل الكبير أن الحدوس أو الإدراكات العيانية للمكان والزمان مستقلة تمامًا عن الإدراك العياني التجريبي، ومستقلة تمامًا عن أي انطباع يرد على الحواس؛ إذ أنها تكون شرطًا له ولا تكون مشروطة به، أعني أنها تكون قبلية؛ 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، عكاز لرجلين سليميتين. ونحن نرى المنهج أشبه بموقف رجل يري في الليل طريقاً صلباً لامعاً فيحسبه ماءً، فيتحاشى أن يمشي فيه ويسير على الأرض الوعرة المحاذية له، قانعاً بأن يبتعد في كل خطوة يخطوها عن حد الماء المتهم. ونحن الآن فقط يمكننا أن نؤكد في يقين أن ما يقدم لنا ذاته باعتباره ضرورياً 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 نكون على وعي بها بطريقة قبلية. وهذا هو ما نسميه دائماً مبدأ العلة الكافية، المتخذ هنا صورة الإدراك العياني، أعني المكان؛ إنه المبدأ الذي يقوم عليه أساس الوجود، غير أن بدايته لهما نفس القدر وصحته من السطوع والمباشرة الذي يكون للمبدأ الخاص بأساس المعرفة، أعني اليقين المنطقي. وعلى هذا، فإنه لا مدعاة لدينا ولا ينبغي علينا أن نترك المجال الخاص بالرياضيات كيما نعهد بنقنتنا إلى اليقين المنطقي وحده، وأن نثبت صدق الرياضيات في مجال دخيل تماماً عليها، أعني في مجال التصورات. أما إذا التزمنا بالبقاء على الأرض الخاصة بالرياضيات، فإننا سنحصل على ميزة كبرى وهي أننا سنجد فيها أن المعرفة العقلية بأن شيئاً ما يكون على ذلك النحو المعين، تكون متلازمة مع المعرفة العقلية بـ **لماذا** يكون على ذلك النحو المعين. وفي مقابل ذلك، فإن منهج إقليدس يفصل تماماً بين الأمرين، ولا يتيح لنا أن نعرف سوى الأمر الأول فحسب، لا الثاني. يقول أرسطو على نحو بديع في كتابه **الطائفة الأولى في المنطق** " *Posterior Analytics* * (I, 27): "إن المعرفة الأدق والأفضل من مجرد المعرفة، هي المعرفة التي لا نقول لنا فسحب أن شيئاً ما يكون على هذا النحو؛ وإنما نقول لنا أيضاً لماذا يكون على هذا النحو؛

* **الطائفة الأولى في المنطق** هو كتاب أرسطو الذي عرف بكتاب البرهان، ويتناول فيه شروط المعرفة العلمية والبرهانية؛ وهو متمم لكتابه في **الطائفة الأولى في المنطق** الذي عرف بكتاب القياس، ويتناول فيه تحليل الأقيسة المنطقية.

وليس تلك المعرفة التي تعلمنا "ما يكون" و"لماذا يكون" على نحو منفصلين". فنحن في مجال الفيزياء لا نقنع إلا عندما تكون المعرفة بأن شيئاً ما يكون على هذا النحو **warum es so sei** مرتبطة بمعرفة لماذا يكون على هذا النحو **sei**. فلا فائدة في أن نعرف أن الزئبق في الأنبوب التروشيلي يقف عند ارتفاع ثمان وعشرين بوصة، ما لم نكن نضف أيضاً أنه يتوقف عند هذا الارتفاع بفعل وزن الضغط المقابل من الهواء.* ولكن هل يمكن أن نقنع في الرياضيات بوجود خاصية خفية *qualitas occulta* في طبيعة الدائرة تجعل المقاطع الدائرية الناجمة عن تقاطع وترين تشكل دائماً مثلثات 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 مؤكد. وعلى نفس النحو، فإن نظرية فيثاغورث تعلمنا خاصية خفية عن طبيعة المثلث القائم الزاوية، وبرهان إقليدس الذي يمشي على عكازين- وإن كان مأكراً في واقع الأمر- يتخلى عنا عند السؤال لماذا، في حين أن الأشكال البسيطة المصاحبة للبرهان- والتي تكون معروفة لنا من قبل- تكفل لنا لأول وهلة استبصاراً أبعد نفاذاً لتلك المسألة، واقتناعاً أكثر رسوخاً بضرورتها وباعتماد تلك الخاصية على الزاوية القائمة، مما يكون أن يكفله لنا البرهان.



وحتى في الحالة التي تحتوي فيها الأضلاع غير المتساوية على زاوية قائمة كما هو الحال بوجه عام في كل حقيقة هندسية ممكنة- فمن الممكن تماماً أن نصل إلى

* اكتشف تروشيلي Torricelli منذ بضعة قرون أن ضغط الزئبق يعادل ضغط الهواء، من خلال تجربة تقوم على غمس أنبوب مملئ بالزئبق في وعاء به زئبق ومفتوح على الهواء الخارجي. وكان هذا هو الأصل الذي يقوم عليه اختراع جهاز الباروميتر لقياس الضغط الجوي.

هذا الاقتناع استناداً إلى الإدراك العياني؛ لأن اكتشاف تلك الحقائق الهندسية يبدأ دائماً من تلك الضرورة المدركة عياناً، 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 خلال الإدراك العياني. ويوجه عام يمكن القول إن المنهج التحليلي هو ما ابتغيه لأجل شرح نظريات الرياضيات، بدلاً من المنهج التركيبي الذي استخدمه إقليدس. ولكن في حالة الحقائق الرياضية المعقدة سيؤدي ذلك بالطبع إلى صعوبات كبيرة للغاية، رغم أنها ليست بالصعوبات التي لا يمكن تذليلها. إذ نجد هنا وهناك في ألمانيا رجالاً يشرعون في تبديل أسلوب شرح نظريات الرياضيات، واتباع أسلوب أكثر اعتماداً على التحليل. وأكثر الأعمال التي تتوجه هذه الوجهة هو من وضع السيد كوزاك Herr Kosack، مدرس الرياضيات والفيزياء في مدرسة نورد هاوزن الثانوية Nordhausen Gymnasium، الذي أضاف إلى برنامج امتحان المدرسة في ٦ أبريل سنة ١٨٥٢ محاولة مسهبة في معالجة الهندسة وفقاً لمبادئ الأساسية.

إن تحسين منهج الرياضيات يقتضي بوجه خاص التخلي 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 التي تنطوي على بدهية مباشرة، والتي ينتمي إليها أيضاً الإدراك العياني الخالص للمكان.

غير أن ما يكون أكثر يقيناً، وإن كان مستعصياً على التفسير في كل مجال، هو مضمون مبدأ العلة الكافية؛ لأن هذا المبدأ في مجالاته المختلفة يعبر عن الصورة العامة لكل تمثالتنا ومعرفتنا. فكل تفسير يرجع مصدره إلى هذا المبدأ، وكل برهنة على ارتباط التمثالت في حالة جزئية ما، إنما يتم التعبير عنها من خلاله. ولذلك فإنه مبدأ كل تفسير؛ ولا يكون في حاجة إلى شيء منه؛ لأن كل تفسير يفترضه مسبقاً؛ ومن خلاله فحسب يكتسب التفسير معنى. فليست 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 بالمعلول أو السبب بالتالي هو ارتباط ضروري في كل صورة من صور هذا المبدأ، بل إنه في حقيقة الأمر يعد بوجه عام أصل هذا المبدأ، بل إنه في حقيقة الأمر يعد 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 تالٍ. 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 للتالي 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 مثلما تكون إحدى البديهيات الاثنتي عشرة تعبيراً جيداً عنها. فهذه العلاقة هنا هي حقيقة ميتافيزيقية، وهي بهذا الاعتبار يكون فيها من اليقين المباشر قدر ما في مبدأ التناقض ذاته، وتكون بمثابة حقيقة ميتا منطقيّة (metalogical) metalogisch*، وبمثابة الأساس العام لكل برهنة منطقية. وإن من ينكر ضرورة العلاقة المكانية المعبر عنها في أية قضية- والتي تكون مطروحة أمام الإدراك العياني- يمكن بالمثل أن ينكر البديهيات، وترتب النتائج على المقدمات، أو حتى مبدأ التناقض ذاته؛ لأن كل هذه العلاقات تكون متساوية من حيث كونها لا مبرهنات، واضحة بذاتها، ويمكن معرفتها بطريقة قبلية. ولذلك، فإذا أراد أيما امرؤ أن يستمد ضرورة العلاقات المكانية- المعروفة من خلال الحدس أو الإدراك العياني-

* المعنى الحرفي الذي يُترجم به هذا المصطلح عادة هو "ما بعد منطقية"، ولكن مثل هذه الترجمة لا تفيد القارئ في بلوغ المعنى المراد هنا، وربما كان أجدى أن نقول "فائقة للمنطق"، أو بمعنى أدق "سابقة على ما هو منطقي" أي "منطقية قبلية"، وهو عكس المعنى في الترجمة الحرفية. ومثل هذا يمكن أن يُقال فيما يتعلق بمصطلح "الميتافيزيقا" الذي ربما يكون من الأجدى أن يترجم إلى "ما قبل الطبيعة" بدلاً من "ما بعد الطبيعة".

من مبدأ التناقض بواسطة البرهنة المنطقية، سيكون موقفه أشبه تمامًا بموقف شخص غريب أراد أن يستثمر عقارًا بأن يؤجره غصبًا لملكه الفعلي المباشر. ولكن هذا هو ما فعله إقليدس. فبديهياته فقط هي ما اضطر إلى أن يدعها قائمة على الوضوح المباشر، أما سائر الحقائق الهندسية التي تترتب عليها، فيتم إثباتها منطقيًا - أعني استنادًا 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 أية 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، لكي نحكم على صدقها وفقًا لتوافقها واتساقها. 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 متسقة 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 متسقة أينما كانت؛ ومن ثم يجب أن تكون متسقة في المكان، أي في صورتها الأساسية. فبما أن أجزاء المكان يرتبط أحدها بالآخر بعلاقة العلة أو السبب بالتالي؛ 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 وملتبس، يُفضّل المعرفة غير المباشرة على المعرفة المباشرة التي تكون يقينية تمامًا، ويفضل - إضافةً إلى ذلك - المعرفة بما **warum es ist** يكون **daß etwas ist** عليه شيء ما عن المعرفة بلماذا يكون **warum es ist** على هذا النحو، وهو في النهاية يمنع تمامًا الدارس المبتدئ من استبصار قوانين

المكان، بل يجعله في حقيقة الأمر غير معتاد على البحث الصحيح في سبب الأشياء وارتباطها بالباطني. 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 مآثر 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 يحتفظ بكل تلك المعطيات التي ينبغي مقارنتها من حيث توافقها واتساقها.

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 - يُسمح 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 تمثله من خلال صورة تخطيطية حسية من قبيل الشكل الهندسي؛ فإن الشك في أن الإدراك العياني يكون تجريبيّاً، ومن ثم يكون عُرضةً 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. فنحن - على سبيل المثال - لا نبرهن على أن $\frac{(7+9) \times 8 - 2}{3} = 42$ ، 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 لاخترال 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 تصورًا مجردًا للعدد- مصاغًا 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 الهامة المبتكرة لمنظومة الترقيم- التي تتيح دائماً تمثل الأعداد الأكبر من خلال نفس الأعداد الصغيرة- يصبح من الممكن وجود بداهة 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 أيضاً 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 رمزياً فحسب، وذلك من قبيل $\sqrt{r-b}$.

ويحق لنا بالمثل وبنفس اليقين أن نمكّن الحقيقة في علم الهندسة- على منوال علم الحساب- من أن تتأسس فقط من خلال الإدراك العياني الخالص بطريقة قبلية. والواقع أن هذه الضرورة- التي نعرفها من خلال الإدراك العياني وفقاً لمبدأ سبب أو علة الوجود- هي دائماً ما يهب الهندسة بداهتها الشديدة، وهي ما يستند إليه يقين قضائياها في وعي كل فرد منا. إنها اليقين، لا البرهان المنطقي الذي يسير على عكازين والذي يكون دائماً دخيلاً على الأمر هنا، وسرعان ما يتم نسيانه بوجه عام دون أن ينال من اقتناعنا، بل يمكن الاستغناء عنه تماماً دون أن ينقص ذلك شيئاً من بداهة علم الهندسة. لأن علم الهندسة مستقل تماماً عن ذلك البرهان الذي يثبت فقط- من خلال نوع آخر من المعرفة- ما كنا من قبل على اقتناع تام به. وبهذا الاعتبار فإن وضع البرهان من علم الهندسة أشبه ما يكون بوضع الجندي الجبان الذي يسدد طعنة أخرى إلى عدو أجهز عليه شخص ما آخر، ليتباهى بعد ذلك بأنه هو نفسه الذي أجهز عليه.^{١٨}

^{١٨} إن سبينوزا Spinoza الذي يتباهى دائماً بأنه أنجز ~~هذا العمل العظيم~~ أكمل إنجاز *more geometrico*، قد أنجز بالفعل ما يزيد كثيراً على ما كان قد عرفه هو نفسه من قبل. لأن ما كان

وعلى هذا كله، فإننا نأمل ألا يصبح هناك أي شك في أن بداهة علم الحساب- التي أصبحت نموذج ورمز كل بداهة- لا تستند أساساً إلى البراهين، وإنما إلى إدراك عياني مباشر، وهو هنا بمثابة الأساس الأخير، ومنبع كل بداهة. غير أن الإدراك العياني الذي يشكل أساس علم الحساب له أفضلية كبرى على أي إدراك عياني آخر، ومن ثم على الإدراك العياني التجريبي. فحيث إن الإدراك العياني هنا يكون قبلياً- وبالتالي يكون مستقلاً عن التجربة التي تكون معطاة دائماً على نحو جزئي وتتابعي- فإن كل شيء يكون متساوياً في القرب منه؛ إذ يمكننا أن نبدأ كما يحلو لنا إما من العلة والسبب أو التالي المترتب عليه. وهذا ما يمنح الإدراك العياني هنا يقيناً تاماً وعصمة من الخطأ؛ إذ أن فيه يكون التالي معروفاً من خلال السبب أو العلة، وهذا النوع من المعرفة وحده هو ما يتميز بطابع الضرورة. فمعرفتنا بتساوي الأضلاع- على سبيل المثال- تكون مؤسسة على معرفتنا بتساوي الزوايا. وفي مقابل ذلك، فإن كل إدراك عياني تجريبي يسير فحسب بطريقة عكسية من التالي إلى السبب، وهذا النوع من المعرفة ليس معصوماً من الخطأ؛ لأن الضرورة تخص التالي وحده طالما كان السبب معطى مقدماً، ولكنها لا تخص معرفة السبب من خلال التالي، إذ أن نفس التالي قد ينشأ عن أسباب مختلفة. وهذا النوع الأخير من المعرفة دائماً 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 معاً أماناً، فإن الحقيقة هنا لا يمكن أن تكون يقينية بإطلاق. ومع ذلك فإن كل معرفة تحدث من خلال الإدراك العياني التجريبي، والقدر الأعظم من التجربة، يكون فيهما

بالنسبة له يقيناً وراسخاً من خلال إدراك حسي 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)، وبأن أباح لنفسه أثناء البرهنة مطلق الحرية في الاختيار كفرصة مواتية تمنحها طبيعة مجالات التصورات الواسعة. ولذلك فإن ما يعد حقيقياً و متميزاً في حالة مذهبه - مثلما هو الأمر في حالة علم الهندسة - يكون مستقلاً تماماً عن البراهين التي صاغها (انظر الفصل الثالث عشر من المجلد الثاني).

هذا النوع من الحقيقة. فالتأثير الذي ينطبع في حاسة من الحواس يغري ذهن بأن يستدل على العلة من المعلول، ولكن بما أن النتيجة التي نصل إليها بالانتقال مما يكون قائماً بالفعل (وهو التالي) إلى السبب الذي أوجده، لا تكون يقينية أبداً؛ فإن الوهم- الذي هو خداع الحواس- يكون محتملاً، وغالباً ما يكون فعلياً، على نحو ما بينا فيما سبق. ولا تتضاءل احتمالية هذا الوهم إلا عندما تتلقى 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 ملكة الحس في مجملها، كما هو الحال في العملة المزيفة على سبيل المثال. فكل معرفة تجريبية؛ وبالتالي مجمل العلم الطبيعي يكون في نفس الوضع، باستثناء الجانب الخالص منه (أو ما يسميه كانط بالجانب الميتافيزيقي). إذ نجد هنا أيضاً أن العلة تُعرف من خلال المعلولات؛ 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. وفقط 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 لأي فرع من العلم الطبيعي- كالفيزياء والفلك 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 بديلاً لليقين في مجال الإجراء العملي. وهو يُعتبر غير ضار بالفروض- التي هي مصدره- اللهم إلا بقدر ما يكون لاتكافؤ الخط المستقيم والخط المنحني ضاراً بتطبيق الهندسة، وبقدر ما تكون الدقة التامة للوغاريتم- التي لا يمكن بلوغها- ضارة بعلم الحساب. فتماماً مثلما أن تربيع الدائرة واللوغاريتم يتم تقريبها إلى الصواب إلى ما لا نهاية من خلال الكسور العددية اللانهائية، كذلك فإنه من خلال حشد من التجارب يصبح الاستقراء- أعني معرفة

السبب من خلال النتائج المترتبة- أقرب إلى البداهة الرياضية، أعني إلى معرفة التالي من خلال السبب، وإن كان هذا الاقتراب لا يبلغ في واقع الأمر حد التمام، وإنما يتحقق بأكبر قدر ممكن يجعل احتمالية الخداع تتضاءل بحيث يمكن ألا نعتد بها أو حتى نتجاهلها. ولكن الاحتمالية ما زالت قائمة، فعلى سبيل المثال نجد أن النتيجة التي تنتقل مما لا يحصى من الحالات لتسري على كل الحالات- أعني تنتقل في حقيقة الأمر إلى السبب غير المعروف الذي تقوم عليه كل الحالات- هي نتيجة مستخلصة عن طريق الاستقراء. وأي 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 ومتفردة 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 أنواع من المعرفة القبلية- تتميز عليهما بأفضلية ما، فإن هذه الأفضلية تستند فقط إلى أن العنصر الصوري في المعرفة- الذي تتأسس عليه كل معرفة قبلية- يكون معطى ككل ودفعة واحدة. ولذلك يمكننا دائماً في هذه العلوم أن نسير من السبب إلى التالي، ولكننا في النوع الآخر من المعرفة غالباً ما نسير فحسب من التالي إلى السبب. ومن نواح أخرى، فإن مبدأ العلية- أو مبدأ العلة الكافية الخاص بالضرورة، الذي يوجه المعرفة التجريبية- يعد في حد ذاته يقينياً شأنه في ذلك شأن تلك الصور الأخرى لمبدأ العلة الكافية التي تتبعها العلوم القبلية سالف الذكر. والواقع أن البراهين المنطقية من خلال التصورات أو الأقيسة لها ميزة السير من السبب إلى التالي 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 تتدرج فحسب تحت المبادئ الأساسية للعلم. غير أن هذه المبادئ ذاتها هي ما ينطوي على مجمل 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 سألقة الذكر يكون إدراكًا عيانيًا خالصًا، أما في غير ذلك من العلوم فإنه يكون دائمًا تجريبيًا، 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 بالحمامة 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. ٢٩٤ من الطبعة الأولى، ص. ٣٥٠ 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. وإني أجد هذه الاحتمالية مشابهة تمامًا لاحتمالية الوهم أو خداع الذهن الذي فسرناه من قبل. والرأي عندي- وهو رأي 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، وإلا فإن الاستنتاج لن يكون صحيحًا. فالشخص الذي يرتكب خطأ، إما أنه يعزو إلى التالي سببًا 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 يعزو- كما هو الحال غالبًا- إلى التالي سببًا يكون 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 ذلك 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 (لعلاقة 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 متسريعة 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 التالي إلى السبب، والوهم ينتج دائماً على أساس من قانون العلية، من خلال الذهن وحده، وبذلك فإنه يحدث بطريقة مباشرة وفي الإدراك العياني ذاته؛ أما الخطأ فإنه ينتج دائماً 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 أنماطاً أو نماذج لأنواع الخطأ الثلاثة: (١) وهم الحواس (خداع الذهن) يسبب الخطأ (خداع العقل)، فعلى سبيل المثال إذا ظننا لوحة ما نقشاً بارزاً وتصورناها بهذا الاعتبار، فإن هذا الظن الخاطئ ينشأ من استنتاج من مقدمة كبرى على النحو التالي: "إذا كان اللون الرمادي الداكن هنا وهناك ينتقل تدريجياً عبر الظلال إلى اللون الأبيض، فإن سبب ذلك دائماً هو أن الضوء ينير بدرجات متفاوتة النتوءات والتجاويف، إذن... (٢) "إذا فقد مال من خزانتي، فإن سبب ذلك دائماً هو أن خادمي قد اصطنع مفتاحاً لها، إذن... (٣) "إذا كانت حزمة الأشعة الشمسية المنكسرة عبر منشور - أعني الموجهة إلى أعلى أو إلى أسفل - تبدو عندئذ مستطيلة وملونة بعدما كانت تبدو من قبل مستديرة وبيضاء، فإن سبب ذلك دائماً هو أن هناك في الضوء حزم من الأشعة الضوئية المتجانسة 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 تعطي طيفاً ممتداً ومختلفاً ألوانه *، إذن فلننحش على حافة النهر ergo-bibamus!". ولا شك أنه يمكننا رد كل خطأ إلى مثل هذا الاستنتاج الذي يكون مستمداً من مقدمة كبرى غالباً ما تكون مجرد نتاج لتعميم خاطئ، واشترائية، فضلاً عن أن هذا الاستنتاج يكون مؤسساً على افتراض سبب ما لتالٍ ما. أما في حالة الإحصاء فيمكننا أن نتوقع بعض الأخطاء التي ليست بأخطاء حقيقية، وإنما مجرد أغلاط. إذ أن عملية وضع تصورات للأعداد لا تكون عندئذ 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 دائماً في واقع الأمر في علاقة ظواهر العالم بعضها ببعض وفقاً لمبدأ العلة الكافية، وعلى أساس من التوجه في البحث عن السؤال "لماذا" **Warum** الذي تكون له مشروعية ومعني 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 بعضهما ببعض في علاقة تخص تلك الصورة من صور مبدأ العلة الكافية التي تحكم فئة التمثيلات التي ينتمي إليها هذان التمثلان. 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 تساوي زوايا المثلث تساوي أضلاعه، أو لماذا تكون أي علة معطاة متبوعة بمعلولها، أو لماذا يكون صدق نتيجة ما مترتباً بالبداية على صدق مقدماتها. وكل تفسير لا يرتد لمثل تلك العلاقة التي لا نحتاج معها بعدئذ لأن نسأل السؤال "لماذا" - هو تفسير يتوقف عند خاصية خفية يتم التسليم بها؛ ولكن هذا هو أيضاً الطابع المميز لكل قوة أصيلة

* المقصود هنا الأطياف اللونية السبعة المعروفة التي تحدث عند مرور الشعاع الشمسي الأبيض من خلال منشور، وهي الأحمر فالبرتقالي فالأصفر فالأخضر فالأزرق فالنيلي فالبنفسجي.

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 مثلما 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 - يعد **خاصية خفية**؛ وهكذا يمكن التغاضي عنه؛ ومن ثم فإنه لا ينشأ عن صورة المعرفة باعتباره شيئاً ما ضرورياً. وكذلك الأمر في حالة قانون القصور الذاتي الذي يلزم عن قانون العلية؛ ومن ثم يمكن تفسيره على نحو سديد وتام من خلال الرجوع إلى قانون العلية. وهناك أمران غير قابلين للتفسير على الإطلاق، وبعبارة أخرى لا يمكن إرجاعهما إلى العلاقة المعبر عنها من خلال مبدأ العلة الكافية. وأول هذين الأمرين هو مبدأ كل تفسير، فلا يكون لأي 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) الذي لا تخضع معرفته بأية حال لمبدأ العلة الكافية *. ولكننا يجب ألا نتطلع هنا مؤقتاً إلى فهم ذلك الشيء في ذاته، حيث إنه لا يمكن فهمه إلا من خلال الكتاب التالي الذي سنتابع فيه أيضاً مرة أخرى تناولنا 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 لتلك الأشياء - بل أيضاً المبدأ الذي يقوم عليه هذا التفسير - لا يمكن أن يتجاوز هذه النقطة. وهذه النقطة هي النقطة الحقيقية التي تشرع فيها الفلسفة في متابعة البحث في الأشياء وتناولها وفقاً لمنهجها الخاص الذي يكون مختلفاً تماماً عن منهج العلوم. ولقد بينت في مقالي "**عن مبدأ العلة الكافية**" (فقرة ٥١) كيف تكون صورة أو أخرى

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

من صور هذا المبدأ بمثابة الدليل الأساسي الذي يُهتَدَى به في مختلف العلوم، بل واقع الأمر أن أكثر تصنيفات العلوم ملائمة ربما أمكن تحديدها وفقًا لذلك المبدأ. ولكن كل تفسير معطى وفقًا لهذا الدليل الهادي يكون - كما سبق أن قلنا - مجرد تفسير نسبي. فهو يفسر الأشياء بإرجاع أحدها إلى الآخر، ولكنه يترك دائمًا شيئًا ما يفترضه بلا تفسير. وهذا الشيء المتروك بلا تفسير في الرياضيات - على سبيل المثال - هو المكان والزمان؛ وفي الميكانيكا والفيزياء والكيمياء هو المادة والخواص والقوى الأصلية وقوانين الطبيعة؛ وفي علمي 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 مسبقًا على الإطلاق شيئًا ما باعتباره معروفًا؛ فكل شيء بالنسبة لها يكون غريبًا ويمثل مشكلة على حد سواء، ولا يتعلق هذا بنظرتها للعلاقات بين الظواهر فحسب، وإنما أيضًا بنظرتها لتلك الظواهر ذاتها، بل في واقع الأمر لمبدأ العلة الكافية ذاته الذي تكتفي 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 تمامًا مثلما تبدو الحلقة الأخرى شيئًا ما دخليًا وغريبًا. 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 أيضًا تظل تمثل مشكلة بعد تفسير الارتباط، على النحو المشار إليه، بنفس القدر الذي كانت عليه قبل تفسير الارتباط. ذلك أن ما تفترضه مسبقًا العلوم وتطرحه بوصفه الأساس الذي يقوم عليه تفسيرها والحد الذي ينتهي عنده، إنما هو بالضبط - كما أسلفنا - المشكلة الحقيقية للفلسفة، وهي بالتالي المشكلة التي تبدأ حينما يتوقف عمل العلوم. فلا يمكن للفلسفة أن تتأسس على البراهين؛ لأن هذه البراهين تستتبط مبادئ مجهولة من مبادئ أخرى معروفة، بينما يكون كل شيء بالنسبة للفلسفة مجهولاً وغريباً على حد سواء. وليس هناك في الفلسفة مبدأ ترتب عليه ابتداءً وجود العالم بكل ظواهره؛

ولذلك فليس من الممكن - كما ودَّ اسبينوزا - استنباط فلسفة تبرهن على مبادئ راسخة **ex firmis principiis**. والفلسفة أيضًا هي المعرفة العقلية الأكثر كلية؛ وبالتالي لا يمكن لمبادئها الأساسية أن تكون استنباطًا من مبادئ أخرى توصف أيضًا بأنها أكثر كلية. فمبدأ عدم التناقض يقر فحسب توافق التصورات، ولكنه لا يقدم بذاته تصورات، ومبدأ العلة الكافية يفسر التداخلات والارتباطات بين الظواهر، ولكنه لا يفسر الظواهر ذاتها. ولذلك فإن الفلسفة لا يمكن أن تبدأ من هذه المبادئ بحثًا 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 غاية **wozu** يوجد العالم، وإنما تسعى فحسب إلى معرفة ماذا **was** يكون العالم. ولكن البحث عن "لماذا" **Warum** هنا يكون تابعًا 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 ومشروعية على هذا الأساس فحسب. ويمكن القول في واقع الأمر أن كل امرئ يعرف من تلقاء نفسه ماذا يكون العالم؛ لأنه هو نفسه يكون الذات العارفة التي يكون العالم بالنسبة لها تمثلاً، 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 مهمة الفلسفة هي بالتأكيد التعبير في صورة مجردة عن طبيعة العالم في مجمله، وبالمثل التعبير عن كل الأجزاء التي يتألف منها هذا العالم. غير أن الفلسفة كي لا تنتوه في كثرة لا نهائية من الأحكام الجزئية، تستخدم التجريد؛ وتفكر في كل شيء فردي بطريقة كلية، وتفكر في اختلافاته عن غيره بطريقة كلية أيضاً. ولذلك فإنها في جانب منها ينبغي أن تفصل، وفي جانب آخر ينبغي أن تربط، كي تقدم للمعرفة العقلية مجمل التنوع في العالم في صورة

عامة، وقد جعلته يبدو- وفقاً لما تقتضيه طبيعتها- مكثفاً وموجزاً في قليل من التصورات المجردة. ومع ذلك، فإنه من خلال هذه التصورات- التي تعبر بها الفلسفة عن طبيعة العالم في صورة ثابتة- يجب أن يصبح الفردي في مجمله معروفاً تماماً مثلما يكون الكلي؛ ومن ثم فإن المعرفة بكل منهما يجب أن تكون مرتبطة ارتباطاً وثيقاً في أدق التفاصيل. ولذلك فإن أهلية المرء للفلسفة 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 كلية للغاية، تتخذ أساسها المعرفي بصورة مباشرة في العالم ذاته بتمامه، دون استثناء أي شيء، ومن ثم في كل شيء يتمثل للوعي البشري. إنها تصبح ملخصاً تاماً للعالم إن جاز التعبير، أي 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 بيكون Bacon من قبل هذه المهمة للفلسفة 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" (1. *De Augmentis Scientiarum*, c.13, 2). 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 لبعض- من حيث كونها تنتمي 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 واقع الأمر بالتبادل. غير أن هذا يقتضي علاوة على ذلك أن تكون هذه الأحكام قد وُجدت 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 يقيناً من تلك

التي تكون غير مباشرة. وانسجام هذه الأحكام أحدها مع الآخر - الذي يفضلته سوف تتجمع في وحدة فكر واحد، والذي ينشأ من انسجام ووحدة عالم الإدراك العياني ذاته الذي يمثل أساسها المعرفي المشترك - هذا الانسجام للأحكام لا ينبغي بالتالي أن يوظف ابتداءً لإرساء هذه الأحكام، بل ينبغي أن يُضاف إليها فحسب بوصفه تعضيدياً لصدقها. وهذه المشكلة ذاتها لا يمكن أن تصبح واضحة بشكل تام إلا من خلال حلها^{١٩}.

-16-

وبعد هذه الدراسة الوافية للعقل بوصفه ملكة من المعرفة تخص الإنسان وحده، ولإنجازات هذا العقل وظواهره التي تخص الطبيعة البشرية، فإنه يبقى لي أن أتحدث عن العقل باعتباره موجهاً لأفعال الإنسان، وهو بهذا الاعتبار يمكن تسميته بالعقل **العملي**. ولقد وضعنا الكثير مما يمكن قوله هنا في ملحق هذا العمل، وهو الموضوع الذي اقتضى أن أجادل في وجود ما يُسمى **بالعقل العملي praktischen Vernunft** (practical reason) عند كانط. ولقد صور كانط هذا المفهوم (بلياقة تامة بالتأكيد) على أنه المصدر المباشر لكل فضيلة، وعرش الأمر المطلق **absolutes Soll** (absolute imperative) (أعني هابطاً من السماء الغلا). أما التنفيذ المفصل والتام لهذا المبدأ الكانطي في الأخلاق، فقد وضعته لاحقاً في كتابي عن "المشكلات الأساسية في علم الأخلاق" *Grundprobleme der Ethik*. ولذلك لا يتبقى لي هنا سوى القليل الذي يمكن أن أقوله عن التأثير الفعلي للعقل - بالمعنى الحقيقي لهذه الكلمة - على السلوك. لقد ذكرنا في مستهل تناولنا للعقل

^{١٩} انظر الفصل ١٧ من المجلد الثاني.

ملاحظات عامة تتعلق باختلاف فعل الإنسان وسلوكه عن فعل الحيوان وسلوكه، وتبين لنا أن هذا الاختلاف يرجع فحسب إلى مثل التصورات المجردة في الوعي. فتأثير هذه التصورات المجردة على مجمل وجودنا هو تأثير حاسم ودال إلى الحد الذي يجعل نسبتنا إلى الحيوان تماثل إلى حد ما نسبة الحيوانات التي ترى إلى الحيوانات التي بلا عيون (كـبعض اليرقات والديدان والرخويات). إن الحيوانات التي بلا عيون تعرف فقط باللمس ما يكون ماثلاً أمامها في المكان، أي ما يتصادف أن يحتك بها. 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 العياني للموضوعات الواقعية. وفي مقابل ذلك، فإننا - بفضل ما لدينا من قدرة على المعرفة بطريقة مجردة - نفهم لا فحسب ما يكون قريباً منا وحاضراً لنا بالفعل، وإنما أيضاً نفهم مجمل الماضي والمستقبل معاً، إضافةً إلى المجال الواسع من الممكن. فنحن نعين الحياة بحرية من كل اتجاهاتها، لنذهب بعيداً فيما وراء ما يكون حاضراً لنا وماثلاً 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 تُلتمس فحسب في أنها تحيلنا إلى معرفة الإدراك العياني. وكذلك، فإن الإنسان السوي العادي يضيف دائماً قيمة على ما يكون معروفاً بطريقة مباشرة ومن خلال الإدراك العياني تفوق إلى حد بعيد قيمة التصورات المجردة، أي 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 الفعلي، والذين بما هم عليه من انحطاط فكري جسيم أصبحوا متحذلقين وعاشقين للفظ فحسب. ومن هذا وحده يمكن أن نفهم السبب في أن ليبنتس Leibnitz وولف Wolff وكل خلفائهم قد ضلوا

سبيلهم تمامًا حينما صرحوا- على منوال دنس سكوت Duns Scotus- بأن معرفة الإدراك الحسي هي مجرد معرفة مجردة مشوشة ! غير أنني يجب أن أذكر هنا إكرامًا لاسبينوزا أن حسه الأكثر صدقًا قد أفضى به إلى التصريح- على خلاف هذا الرأي 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 المسلك المنحرف في التفكير المذكور سالفًا أن البداهة التي تخص الرياضيات كانت تُنبذ 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 الكانطية بأن الإرادة الخيرة الخالصة تؤكد ذاتها على أساس من المعرفة بشرط الفعل، وتهدينا إلى السلوك الخير القائم على الإحسان باعتباره شعورًا وانفعالاً خالصين؛ وبذلك فقد جعلته بلا قيمة وبلا فضل. فمثل هذه الأخلاق لا تمنح قيمة أخلاقية إلا للأفعال التي تنشأ عن حكم مجردة.

إن المعاينة الشاملة للحياة بكل أبعادها- وهي القدرة التي يمتاز بها الإنسان على الحيوان من خلال ما حُبِّي به من ملكة العقل- لهي أيضًا أشبه برسم بياني هندسي لمساره في الحياة، رسم مختزل ومجرد وحيادي. ولذلك فإن نسبته إلى الحيوان تكون كنسبة الملاح- الذي يعرف في أية لحظة مساره وموضعه في البحر بواسطة الخارطة البحرية والبوصلة وآلة قياس الزاوية البحرية- إلى أفراد طاقم الملاحه غير المتعلمين الذين لا يرون إلا الأمواج والسماء. ولذلك فإنه مما يستحق الملاحظة- بل ويعد مثيرًا للدهشة- أن نرى كيف يكون للإنسان دائمًا بجانب حياته التي يحيها بطريقة عيانية، حياة أخرى يحيها بطريقة مجردة. فهو في مستوى حياته الأولى [العيانية] يكون متروكًا في مواجهة كل عواصف الواقع، ويعاني، ويموت مثلما يموت الحيوان. ولكنه في حياته التي يحيها على مستوى التجريد- وهي الحياة التي تمتثل أمام وعيه العقلاني- يسود التأمل الهادئ لحياته التي يحيها على مستوى العيانية، وللعالم الذي يحيها فيه؛ فحياته هنا هي بدقة بمثابة ذلك الرسم البياني أو الخارطة الخارجية اللذين أشرنا إليهما سابقًا. ففي هذا المجال الذي يسوده جو التروي الهادئ

يجد الإنسان أن ما كان من قبل يستحوذ على شعوره تمامًا ويحركه بعنف يبدو له الآن فائزًا وحياديًا، بل يبدو بشكل مؤقت دخيلاً وغريباً عليه، فهو الآن مجرد مشاهد وملاحظ. وهو بانسحابه هذا إلى مجال التأمل الانعكاسي يبدو موقفه شبيهًا 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 أيما كان يجري من أحداث، رغم أن ما يجري ربما كان إعدادًا لموته (في المسرحية)؛ ولكنه بعدئذ يعتلى مرة أخرى خشبة المسرح ليؤدي دوره ويعاني الأحداث وفقًا لما هو مرسوم له. وهذه الحياة المزدوجة هي الأصل الذي ينشأ عنه رباطة الجأش في سلوك الإنسان التي تختلف إلى حد بعيد تمامًا عن الطيش الذي يميز سلوك الحيوان. فعلى أساس من تأمل انعكاسي سابق وإعمال فكر أو إدراك لضرورة ما، نجد الإنسان متحليًا برباطة الجأش هذه يعاني وينفذ بدم بارد ما يمثل بالنسبة له حدثًا جلاً وغالبًا ما يكون مروّعًا للغاية، وذلك من قبيل: الانتحار، وتنفيذ حكم الإعدام، والمبارزة، وشتى أنواع المغامرات التي تنطوي على خطر يهدد الحياة، وبوجه عام كل تلك الأشياء التي تتمرد عليها طبيعته الحيوانية بكل كيانه. ومن هذا نرى إلى أي حد أصبح العقل سيدًا على الطبيعة الحيوانية، ونحن نصيح في وجه الشخص القوي ذي البأس: "إن لك حقًا قلبًا من حديد!" **ferreum (certl tibi cor!)** [الإلياذة. xxiv, 521]. وربما أمكن حقًا القول هنا إن ملكة العقل تتجلى بطريقة عملية- ومن ثم يتجلى العقل العملي- متى كان السلوك موجّهًا بالعقل، ومتى كانت الدوافع مجردة، ومتى كان سلوكنا ليس محكومًا بتمثلات جزئية من الإدراك العياني، أو الانطباع الحسي اللحظي الذي يوجه سلوك الحيوان. غير أنني في ملحق هذا العمل قد شرحت باستفاضة، وبينت بالأمثلة أن هذا الأمر مختلف ومستقل تمامًا عن القيمة الأخلاقية للسلوك؛ وأن السلوك العقلاني والسلوك الفاضل هما شيان مختلفان تمامًا؛ وأن العقل قد نجده مقترنًا بالشر المستطير مثلما نجده مقترنًا بالفضل العظيم، ويعون منه يمكنه تدعيم تأثير أحدهما تمامًا مثلما يمكنه تدعيم تأثير الآخر؛ وأن العقل يكون مستعدًا وجاهزًا لأن ينفذ بطريقة منهجية متسقة

المقصد النبيل مثلما ينفذ المقصد الشرير، وأن ينفذ المآثر المنطوي على حكمة مثلما ينفذ المآثر المنطوي على حماقة. وكل هذا ينشأ حتمًا عن طبيعة العقل التي تكون مؤنثة، متلقية، استرجاعية، وغير مبدعة بذاتها. ولعل ما أقوله في الملحق كان يمكن أن يجد موضوعه اللائق هنا، ولكن مجادلتي في تصور كانط المسمى بالعقل العملي قد اقتضت أن أرجأ ذلك الكلام إلى الملحق؛ ولذلك فإني أحيل القارئ إليه.

إن المثل الأعلى الذي تصوره 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 الرواقية 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 اتفاقًا فحسب، باعتباره وسيلة لا غاية. ولذلك فإن الأخلاق الرواقية في مجمل طبيعتها ورؤيتها تكون مختلفة جذريًا عن المذاهب الأخلاقية التي تشدد في صورة مباشرة على الفضيلة، من قبيل: المذهب الأخلاقي في كتب **ألفارو** ز، وعند أفلاطون، وفي المسيحية، ولدى كانط. إن غاية الأخلاق الرواقية هي السعادة: فكل الفضلاء يسعون إلى بلوغ السعادة *virtutes omnes finem habere beatitudinem*، كما تقول لنا التعاليم الرواقية فيما يخبرنا ستوبايس (Stobaeus, Ecl. 1.II, c. 7, S. 114,) (und ebenfalls S. 138). غير أن الأخلاق الرواقية تعلمنا أن السعادة إنما تُلتَمَس بلا ريب في الهدوء الباطني وفي راحة البال *ἀταραξία*؛ وتلك 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 حقًا رؤية الغاية تدريجيًا باستغراقنا في الوسائل، وصُوِّرت لنا الفضيلة كأسلوب ينم عن اهتمام مختلف كلية عن اهتمام المرء بسعادته الخاصة باعتبارها تتعارض بوضوح تام مع هذه السعادة؛ فإن هذا سيمثل أحد طرائق عدم الاتساق التي نراها في كل مذهب حينما نتبين أن الحقيقة المعروفة لنا بطريقة مباشرة—أو كما يُقال الحقيقة المحسوسة—هي التي تعود بنا إلى الطريق

الصحيح، غير عابئة بالاستدلال القياسي. ونحن نرى ذلك بوضوح في مذهب اسينوزا الأخلاقي على سبيل المثال، الذي يستتب مذهبًا خالصًا في الفضيلة على أساس من الأناثية المتمثلة في بحث المرء عن منفعة الخاصة *suum utile quaerere*، باستخدام طرائق السفسطة الصريحة. وبناءً على هذا، فإن مصدر الأخلاق الرواقية- كما أفهمها في روحها العامة- يكمن في التساؤل عما إذا كان العقل، الذي هو المزية العظيمة التي منحت للإنسان بالطبيعة، والذي يمكنه من خلال تدبر السلوك ونتائجه أن يخفف إلى حد كبير بطريقة غير مباشرة من أعباء الحياة- إذا ما كان هذا العقل بمقدوره أيضًا أن ينتشل الإنسان على الفور وبطريقة مباشرة- أعني عن طريق المعرفة الخالصة سواء كانت تامة أم شبه تامة- من شتى أشكال الشقاء التي تملأ الحياة. فلقد ارتأى الرواقيون أنه لا يمكن للإنسان حينما يكون على وفاق مع مزية العقل التي حُبي بها، والتي بها يفهم ويعاين ما لا نهاية له من الأشياء- لا يمكن للإنسان عندئذ أن يكون عُرضَةً لمثل هذه الأحوال من الألم العميق، والقلق المتزايد، والمعاناة الشديدة، التي تنشأ عن تيار عاصف من الرغبة والبغض، عبر اللحظة والأحداث الآتية التي قد تنطوي عليها السنوات القليلة من حياة قصيرة وعابرة ولا يقين فيها إلى حد كبير. ومن ثم، فقد ارتأوا أن الاستعمال السليم للعقل لابد أن يعلو بالإنسان فوق هذه الأحوال، ويمكنه من أن يصبح منيعًا على أذاها. ولذلك ذهب انتيستينس Antisthenes إلى القول: إما أن نسعى إلى بلوغ الفهم أو إلى حبل المشنقة *aut mentem parandam, aut laqueum* (Plutarch, *de Stoicorum Repugnantia*, c. 14)، وبعبارة أخرى يمكن القول إن الحياة مليئة بالمتاعب والمكدرات التي يجب أن نعلو عليها بواسطة الأفكار الصائبة، ونتجاوزها أو لنفارقها. ولقد لوحظ أن الحاجة والمعاناة لا تنشأان بشكل مباشر وبالضرورة عن عدم الامتلاك، وإنما عن الرغبة في الامتلاك وبقاء الشعور بالعوز؛ وأن هذه الرغبة في الامتلاك هي بذلك الشرط الضروري الذي وحده يجعل عدم الامتلاك حرمانًا ويولد الألم. ويقول إبيكتيتوس Epictetus في شذرة رقم ٢٥ من شذراته: "ليس الفقر هو الذي يؤلم، وإنما الرغبة القوية" *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 ويغذيها. ولذلك فإن ما يزعجنا ويكدرنا ليس هو الشرور الكثيرة التي لا يمكن تفاديها والتي تسري على كل الناس، ولا هو الخيرات التي لا تُدرك، وإنما هو الشعور إلى حد ما بتفاهة ما زاد وما نقص فيما يُدرك أو يُدرك. والواقع أن ما لا يُدرك أو يُدرك بإطلاق فحسب، وإنما أيضًا ما لا يُدرك أو يُدرك نسبيًا، يجعلنا في حالة هدوء تام؛ ومن ثم فإننا ننظر عندئذ بعدم اكتراث إلى الشرور التي أصابتنا يومًا 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 مزيدًا من الألم، إذا لم يغذيها الأمل. ويترتب على كل هذا أن كل سعادة تتوقف على التناسب بين مطالبنا وما نحصل عليه. ولا يهم إن كبر أو صغر المقداران المتناسبان، كما أن هذا التناسب يمكن أن يتأسس على التقليل من المقدار الأول تمامًا مثلما يمكن أن يتأسس على زيادة المقدار الثاني. وعلى نفس النحو، فإنه يترتب على ذلك أن كل معاناة تنشأ حقًا عن الافتقار إلى التناسب بين ما نطلبه وننتظره وما يأتينا. غير أن الافتقار إلى التناسب إنما يكمن في المعرفة فحسب *، ومن ثم يمكن التغلب عليه تمامًا من خلال بصيرة أكثر عمقًا. ولذلك فقد ذهب كريسيبوس Chrysippos إلى القول: "إننا يجب أن نحيا وفقًا لخبرتنا بما يحدث عادةً 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 يفقد ضبط النفس، أو يصيبه الهلع بفعل خطب ألم به، أو يشتت غضبًا، أو تمتلئ روحه باليأس، إنما يكشف بمسلكه هذا عن أنه وجد الأشياء بخلاف ما كان يتوقعه؛ وأنه بالتالي كان يسعى في طريق خاطئ، وأنه لم يعرف العالم والحياة، ولم يعرف أن إرادة المرء في كل خطوة تُلَقَى عرقلة وإعاقة بفعل مصادفات الطبيعة الغفل، والأهداف والنوايا

* من الأقوال المأثورة لإبكتيتوس في هذا الصدد: "ليست الأشياء هي ما يزعجنا، وإنما تصوراتنا عنها".

• هذا القول يجسد شعار الفلسفة الرواقية عمومًا وهو: "عش وفقًا للطبيعة"، والعقل السليم عندهم هو الملتزم بحكمة وقوانين الطبيعة.

المضادة، وحتى بفعل مكر الآخرين. فإما أنه بذلك لم يستعمل عقله ليصل إلى معرفة عامة بالطبيعة الخاصة بالحياة، أو أنه يفتقد القدرة على الحكم، عندما لا يتعرف في الخاص على ما سبق أن عرفه في العام؛ وعندما يُفاجأ لذلك به، ويفقد قدرته على ضبط النفس. ** وبذلك فإن كل متعة متوقدة تعد ضللاً ووهماً؛ لأنه لا يمكن لرغبة متحققة أن تكفل إشباعاً دائماً؛ فضلاً عن أن كل حالة من الشعور بالامتلاك وبالسعادة إنما هي قرض مالي يمنح لنا صدفةً لوقت غير معلوم؛ ولذلك يمكن المطالبة باسترداده في الساعة التالية لمنحه. وفي مقابل ذلك، فإن كل ألم يقوم على الشعور بتلاشي وهم السعادة هذه؛ وبذلك فإن كلاهما ينشأ عن معرفة منقوصة. ولذلك، فإن الحكيم دائماً ما ينأى بنفسه عن البهجة المفرطة وعن الأسى، ولا يمكن لأي حدث أن يكدر حالة الأتراكسيا [أو راحة البال التي ينعم بها] *ἀταραξία*.

واتساقاً مع هذه الروح المميزة للتعاليم الرواقية ومع الهدف منها، فقد رأى إبيكتيتوس 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 نعتد 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 طرَح السؤال فيما بعد عما إذا كان ينبغي علينا أن نستخدم كلمتي **الخير والشر** *bonum et malum* لوصف الحالتين الأوليين أم الحالتين الأخريين. وقد كان هذا حقاً أمراً اعتباطياً ومسألة اختيارية، ولم يترتب عليه أي تغيير في لب الموضوع. إلا أن الرواقيين قد واصلوا الجدل حول هذا الأمر مع المشائيين **Peripatetikern**

** يقول إبيكتيتوس أيضاً 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) [اقتبس E.F. Payne مترجم النص إلى الإنجليزية].

(Peripatetics) والأبيقوريين (Epicureans) **Epikurräern**، وتسلاوا بمقارنة غير مقبولة بين قدرين لا يقبلان القياس على الإطلاق، وبالأحكام المتضادة والمتناقضة ظاهرياً التي تنشأ عن ذلك، والتي يقرعون بعضها ببعض. وكتاب **الفلسفة** *Paradoxa* الذي ألفه شيشرون 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). كذلك فإن "الفضيلة تقوم على توافق النفس مع ذاتها خلال الحياة في مجملها" 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 الحكيمة التي توجه سلوكنا، وليس النتائج المترتبة عليه والظروف المحيطة بنا؛ فإننا يجب أن نجعل هدفنا هو المبادئ الحكيمة وحدها، لا النتائج والظروف، وهكذا يتم طرح مذهب في الفضيلة مجدداً.

ولكن المبدأ الأخلاقي 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 ستوبايوس (في نفس الموضوع السالف) - قد أضافه كلينتنس Kleanthes أول الأمر، والذي عمل على توسيع دائرة المسألة إلى حد كبير من خلال مجال واسع من التصورات وغموض التعبير. ذلك أن كلينتنس كان يعني هنا مجمل الطبيعة بوجه

عام، أما كريسيبوس Chrysippos فكان يعني الطبيعة البشرية بوجه خاص (Diogenes Laërtius, vii, 89). وقد افترض أن ما يوافق تلك الطبيعة البشرية إنما هو وحده الفضيلة، تمامًا 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 الرواقيين كانوا يتطلعون دائمًا إلى وحدة المبدأ؛ إذا لم يكن الله والعالم منفصلين عندهما.

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

"كما تكون قادرًا على أن تمضي حياتك في هدوء، لا
تدع رغبة ملحة تزعجك وتكدر صفوك، ولا
خوف أو رجاء يتعلق بأشياء تافهة".

**"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 متحليًا بأسمى درجات الكرامة التي تليق به بوصفه موجودًا بشريًا متميزًا عن الحيوان بالعقل. ولا شك أننا يمكننا أن نتحدث عن الكرامة بهذا المعنى وحده دون غيره. ومما يترتب على رؤيتي للأخلاق الرواقية أن ذكرها هنا ينبغي أن يتساق مع وصفي لطبيعة ملكة العقل، وما يمكن أن تحققه. 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 حقًا أولئك الأشخاص العقلانيون بشكل خالص الذين يسمون عادة بالفلاسفة العمليين- وهم كذلك حقًا؛ لأنه تمامًا مثلما أن الفيلسوف الحقيقي، أعني النظري،

يترجم الحياة إلى تصور، كذلك فإن هؤلاء العقلايين يترجمون التصور إلى الحياة- على الرغم من ذلك كله، فما زلنا بعيدين تمامًا عن امتلاك القدرة على بلوغ كمال ما بتلك الطريقة، عن إمكانية تحررنا بالفعل من كل أعباء ومآسي الحياة، وبلوغنا حالة النعيم من خلال الاستعمال الصحيح لعقولنا. فنحن- على العكس من ذلك- نجد تناقضًا تامًا في رغبتنا في أن نحيا في غبطة، وهو نفس التناقض الذي يكون بالتالي متضمنًا في عبارة "حياة سعيدة" (seliges Leben (blessed life) التي نستخدمها كثيرًا [عند تمنى النعيم بفضل الله]. ومن المؤكد أن هذا الأمر سوف يتضح بالنسبة للشخص الذي سيدرك تمامًا مناقشتي التالية. فهذا التناقض يكشف عن ذاته في هذه الأخلاق الخاصة بالعقل الخالص ذاته، حيث إن الفيلسوف الرواقي قد اضطر إلى أن يدرج في مذهبه توصية لنا بالانتحار في الوقت الذي يدلنا على الحياة السعيدة (التي من أجلها تقوم الأخلاق عنده). وإن هذا ليبدو أشبه بوجود قارورة سم غالية الثمن بين مظاهر الزينة والأبهة الرائعة للأباطرة الشرقيين، تحسبًا ليوم تصيب فيه البدن آلام جسام عضال لا سبيل إلى مداواتها فلسفيًا 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 ها هنا يُنظر إليه بعدم اكتراث، باعتباره دواءً يجب تعاطيه كغيره من الأدوية. وهنا نجد تضادًا ملحوظًا بين الأخلاق الرواقية وكل تلك المذاهب الأخلاقية الأخرى السابق ذكرها. فهذه المذاهب الأخلاقية تتخذ من الفضيلة مباشرة وفي ذاتها هدفًا وموضوعًا لها، وهي لا تسمح لإنسان ما- حتى في أشد أشكال المعاناة إيلا- بأن ينهي حياته كيما يهرب من المعاناة. ولكن لا أحد من هذه المذاهب قد عرف السبب الحقيقي لرفض الانتحار، وإنما بذلت جميعها جهدًا في جمع براهين زائفة من كل صوب وحذب. 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 الأساسي بين التعاليم الرواقية- التي هي في حقيقة الأمر مجرد صورة خاصة من مذهب السعادة (Eudämonismus (eudaemonism- والمذاهب الأخلاقية التي ذكرناها للتو، رغم أن كلا منهما غالبًا ما يتفقان في نتائجهما، ويرتبطان بوضوح. أما التناقض

الذاتي المذكور سابقاً- وهو التناقض الذي أضر بالأخلاق الرواقية حتى من حيث فكرتها الأساسية- فهو يكشف عن ذاته بوضوح أكبر في أن مثلها الأعلى- وهو الحكيم الرواقي كما يصوره هذا المذهب الأخلاقي- لا حياة فيه ولا حقيقة شاعرة، وإنما يظل أشبه بدمية خشبية جامدة لا نعرف ماذا نفعل بها. بل إن هذا الحكيم الرواقي ذاته لا يعرف إلى أين يتجه بحكمته، وهدوئه التام، وقناعته، ونعيمه المقيم، وهي الخصال التي تتعارض مباشرة مع الطبيعة البشرية؛ ولا يمكننا بذلك من أن نصل إلى أي تمثل له في صورة محسوسة. وكم يبدو الاختلاف بيننا عندما نقارن هذا الحكيم الرواقي بأولئك الذين قهروا العالم ومارسوا عن طواعية حياة النسك، الذين أظهرتهم- بل أنتجتهم- لنا حكمة الهند؛ وكم يبدو الاختلاف أيضاً عندما نقارنه حتى بالمخلص (der Heiland (the saviour) في المسيحية، تلك الشخصية الرائعة المفعمة بعمق الحياة، وبأكبر درجة من الصدق الشعري، وبأسمى دلالة، تلك التي يتمثل لنا فيها المخلص في صورة تامة من الفضيلة والجلال والسمو ، ومع ذلك في أسمى حالة من المعاناة.^{٢٠}

^{٢٠} انظر الفصل السادس عشر من المجلد الثاني.