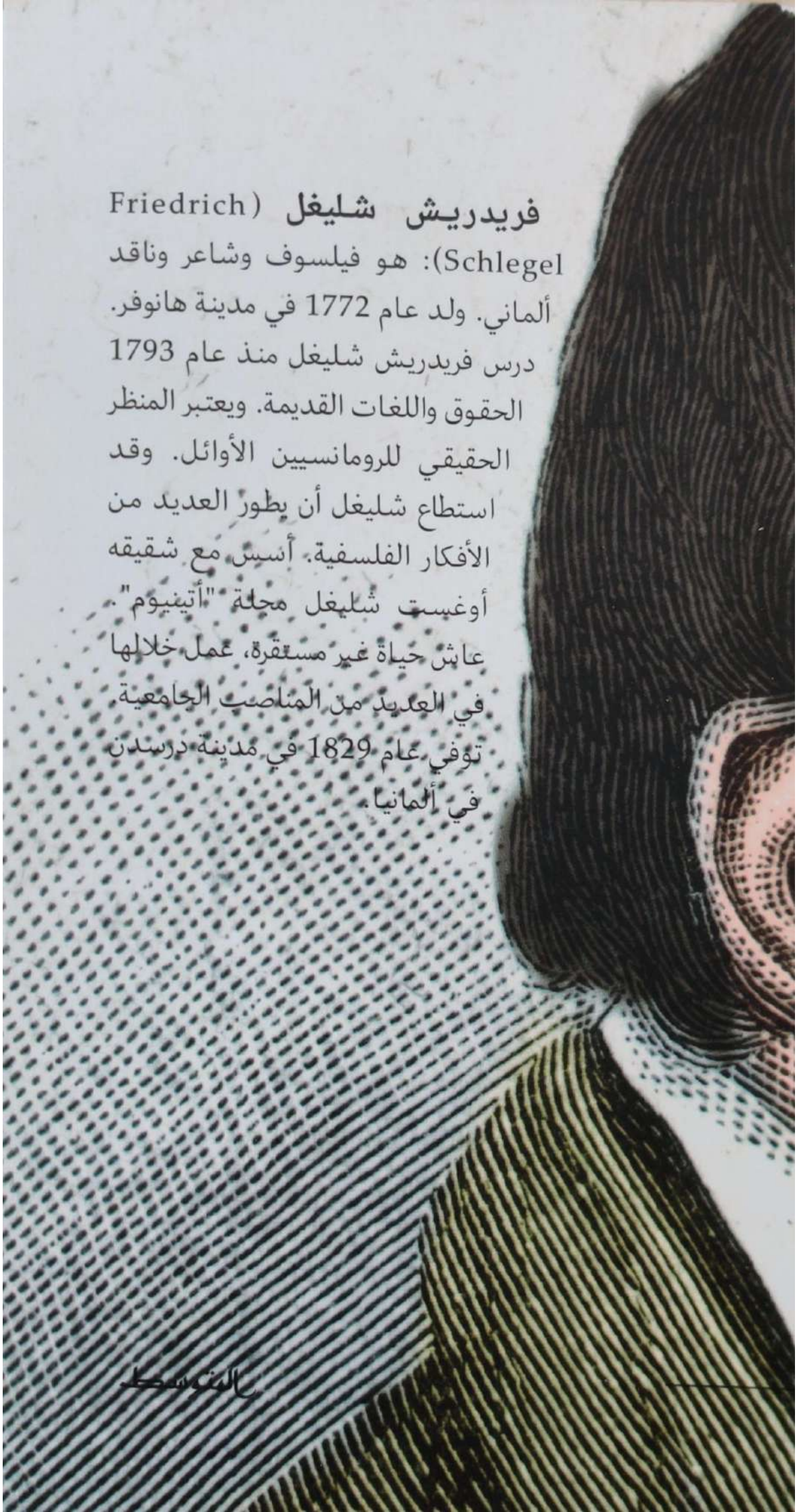
فريدريش شليغل
الفلسفة المتعالية
ترجمه عن الألمانية: يوسف أشلحي
المتوسط



فريدريش شليغل (Friedrich Schlegel): هو فيلسوف وشاعر وناقد ألماني. ولد عام 1772 في مدينة هانوفر. درس فريدريش شليغل منذ عام 1793 الحقوق واللغات القديمة. ويعتبر المنظر الحقيقي للرومانسيين الأوائل. وقد استطاع شليغل أن يطور العديد من الأفكار الفلسفية. أسس مع شقيقه أوغست شليغل مجلة "أتينيوم". عاش حياة غير مستقرة، عمل خلالها في العديد من المناصب الجامعية. توفي عام 1829 في مدينة درسدن في ألمانيا.

من الكتاب:

... «الكلُّ في الواحد، والواحد هو عَيْن الكلِّ

وهذا ما يعبِّر عن مبدأ كلِّ الأفكار، ويعكس فكرة كلِّ المبادئ.

اهتدينا إلى هذه النظرية، بعد أن تجرَّدنا من كلِّ ما يقع على طرف مقابل للمُطلَق. ولذلك اكتفينا بتعيين اللامتناهي على نحو ما هو عليه، وفي الوقت نفسه، نحوز وعياً باللامتناهي؛ ومن هنا تنجم الفلسفة كلُّها.

نحن بحاجة إلى إلقاء نظرة فاحصة على الظاهرة.

إذا نحن تجرَّدنا من المعرفة والإرادة التي تخصُّ الإنسان، وعلينا فعل ذلك، لأننا نبحث أوَّلاً عن معرفة تخصُّه، سنجد شيئاً آخر، يتمثَّل في المشاعر والنوازع. نريد أن نرى، إذا كان بالإمكان هاهنا أن نلفي شيئاً متماثلاً مع الوعي اللامتناهي. ألَا نكون بهذا نعاين في المقام الأوَّل المشاعر؟

لنُفكِّر جمعياً على نحو أبعد في المشاعر الفردية المتنوِّعة كلِّها التي تُسهم في إحداث تغيُّرات في الحياة البشرية. سنجد كلَّ ما تبقَّى من شعور، هو الشعور بالجليل، ولَعَمْري إننا في هذا الأمر لَنَعْثر على المماثلة مع الوعي اللامتناهي.» ...

الفلسفة المتعالية

حقوق نسخ الترجمة © 2023 منشورات المتوسط - إيطاليا.

جميع الحقوق محفوظة. لا يُسمح بنسخ أو استعمال أو إعادة إصدار أي جزء من هذا الكتاب سواء ورقياً أو إلكترونياً أو تخزينه في نطاق استعادة المعلومات أو نقله بأي شكل من الأشكال، دون إذن خطي من الناشر. ويجوز استخدامه لأغراض تعليمية أو لإصدار كتب موجهًة إلى ضعيفي البصر أو فاقديه شريطة إعلام الدار. تستثنى أيضاً الاقتباسات القصيرة المستخدمة في عرض الكتاب.

Transzendentalphilosophie *by* "Friedrich Schlegel"
Copyright © 2023 by Almutawassit Books

المؤلف: فريدريش شليغل / المترجم: يوسف أشلحي / عنوان الكتاب: الفلسفة المتعالية
الطبعة الأولى: 2023 / صورة الغلاف: ستيفانو بيانكيتي Getty Images
تصميم الغلاف والإخراج الفني: الناصري

ISBN: 979-12-5591-001-5

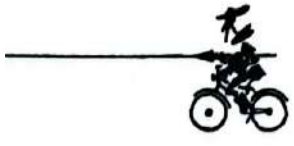
منشورات المتوسط

ميلانو / إيطاليا / العنوان البريدي:
Alzaia Naviglio Pavese. 120/ 20142 Milano / Italia
الإمارات العربية المتحدة / الشارقة / المنطقة الحرة / مدينة الشارقة للنشر
www.almutawassit.it / info@almutawassit.org

فريدريش شليغل

الفلسفة المتعالية

ترجمه عن الألمانية: يوسف أشلحي



المتوسط

تقديم

ليس غرضنا في هذا التقديم للنصِّ الفلسفي الذي خطَّه الفيلسوف الألماني كارل فيلهلم فريدريش شليغل (**Carl Wilhelm Friedrich Schlegel**) في مستهلِّ القرن 19م (1801)، ونتولىَّ نقله، ليكون متاحاً للمشتغل بالفلسفة والمشنغل بها في لغة الضاد بصفة عامَّة، هو أن نطيل الكلام في المسيرة العامَّة، بالنسبة إلى هذا الفيلسوف[1]، أو سيرته الفكرية التي تجاذبها أكثر من شاغل فكري وأدبي[2]، وهو الذي عهدناه بوجه أدبي

---

1) هو فيلسوف وناقد ألماني (1829/1772) ينتمي إلى الحِقْبَة الحديثة، وُلد في 10 مارس 1772 في هانوفر، ينتمي إلى عائلة مثقَّفة، تقلدت عدَّة مناصب. التحق رُفْقَة شقيقه الأكبر أوغست بجامعة غوتغن سنة 91/1790، بعد ذلك التحق بجامعة لايبتزغ لدراسة القانون، وهناك تعرَّف على الشاعر نوفاليس. يعدُّ رُفْقَة أخيه أوغست فلهيلم شليغل، إلى جانب عدد من المفكِّرين الشعراء الآخرين الذي وثَّق معهم الصلة خلال تواجده في ينا (Jena) وبرلين بدءاً 1796، أحد الأسماء التي شكَّلت النواة الأولى للمدرسة الرومانسية، وبالخصوص مع تأسيس مجلَّة الأثناوم (Athänaum) التي صدر عددها الأوَّل في برلين سنة 1798، وكانت بمثابة الديوان الذي لَمْلَمَ أفكار الأدباء والمفكِّرين والشعراء. استهلَّ مشواره النقدي خلال عام 1797 من خلال إصدار المجلَّد الأوَّل والوحيد من مشروع، كان يُفترَض أن يشتمل على عدَّة مجلَّدات معنون بـ "اليونان والرومان" (Die Griechen und Römer). وفي سنة 1798 صدر له كتاب "تاريخ الشِّعْر الإغريقي والروماني" (Geschichte der Poesie der Griechen und Römer). خلال عام 1799 سيلتحق من جديد بينا بعد أن غادرها نحو برلين، وهدفه كان معقوداً على تحصيل الأستاذية. أُسند له منصب في جامعة ينا، وشرع في إلقاء دروس حول الفلسفة المتعالية 01/1800، لكنْ، خانتْهُ العزيمة، فقرَّر الانقطاع عن مواصلة التدريس في ربيع 1801. بعد ذلك عاش متنقِّلاً، سافر إلى باريس، ثمَّ فيينا التي شرع فيها في إلقاء دورات ثلاث في الفلسفة، تلخِّص فلسفته المتأخِّرة؛ محاضرات حول "فلسفة الحياة"، ثمَّ "فلسفة التاريخ" ثمَّ "فلسفة اللغة والكلمات"، وهي المحاضرة التي الأخيرة التي ختم إيقاع حياته عليها في المدينة الألمانية دريسدن سنة 1829 متأثِّراً بجلطة دماغية.

2) حول سيرة العلمية ومسيرته الأدبية والفكرية، انظر:

ونقدي وقامة من القامات التي أزهرت التجربة الرومانسية[1]، أكثر مماً حسبناه ضمن زمرة الفلاسفة احتساباً، فكان الغرض بهذا التقديم، بما يعكس روح مضمون الكتاب المترجم، هو الحديث عن فلسفة هذا الفيلسوف، أو بالأحرى محاولة لمعرفة الوجه الفلسفي الذي تكشف عنه فلسفة فريدريش شليغل. وإن شئنا أن نستبق قارئ حروف هذا الكتاب بشأن روح فلسفته في هذا الكتاب وغيره، فإن الأمر لا يخرج عن غرض معرفة منزلة الفلسفة لدى شليغل، ومحاولة التعرُّف على أوجه التأصيل الفلسفي الذي وقعه في سياق عصر فكري وأدبي زاخر، وفي معقل (مدينة يينا وجامعتها) كان يعجُّ بكوكبة من الأسماء اللامعة[2]، فكان فكره، والزخم على هذا الحال، ثمرة وبذرة، ساهمتا، في الآن نفسه، في الإشعاع الفلسفي والأدبي.

درج الاعتياد في الدرس الفلسفي الذي يُعنَى بالفلسفي الحديثة في جامعاتنا، وبالتحديد فيما يخصُّ إسهام الفلسفة المدرسة الألمانية، والأمر نفسه قد يقال عن إسهامات الفلسفة القارِّيَّة والأنجلوساكسونية بعامَّة[3]، أن نقف مقيِّدين أنظارنا بقامات فكرية بعينها، لا يُنكَر فضلها وقيمة إسهامها، في حين أنه نتغافل، وقلَّما نلتفت، إلى إسهامات عديدة، أثَّثت باحة التفكير في زمانها. ومهما كان من جَدَل بخصوص نصيبها من التفكير، إلَّا أنها كانت عامل قَدْح لحركة التفكير، ونقطة ضوء، أنارت سبيل العقول في مختلف مباحث الفلسفة لاحقاً، بل فضلها كان ملموساً على استواء الأنساق الفلسفية

–Johannes Endres, **Friedrich Schlegel, Handbuch. Leben-Werk-Wirkung**. J. B. Metzler, Stuttgart 2017/ Klaus Peter, **Friedrich Schlegel**, J. B. Metzler, Stuttgart 1987.

1) بخصوص الإسهام الرومنطيقي لفريدريش شليغل، انظر:

-Benno von Weise, **Friedrich Schlegel**, Verlag von Julius Springer, Berlin 1972/ Ernst Behler, German Romantic. Literary Theory, Cambridge University Press, New York 1993.

2) فيشته، شيلر، هولدرلين، نوفاليس، شلينغ، هيجل.

3) وهذا الأمر قد يَصدُق حتَّى على الفكر الذي تُنتجه بقية الشعب في شأن مدى عبوره واستضافته ترجمة وتدريساً.

الفارقة التي نُيمِّم إليه شطر نظرنا حصراً، ونُولِيْها اهتمامنا عادة. ولمَّا كان المقام يخصُّ هنا تحديداً تبيِّن المنزلة الفلسفية التي تنزَّلها هذا الفيلسوف، أو بالأحرى نوعاً من الامتحان لأنفسنا في شأن مدى اقتدارنا على أن ننفلت من عوائد تقييد النظر فيما تقرَّر من نظم فكري، ومن اعتياد، دأب على حصر الإبداع الفلسفي في هذه العلامة أو تلك، فإنه نأمل أن يكون فعل الترجمة نوعاً من تحفيز العقول على أن تتحرَّر من تقييد النظر في قامات فلسفية بعينها، ويجعلها على قناعة أن باحة الفلسفة وأبنية التفكير أعزُّ من أن تُحصَر، إذا أردنا أن نكون على بيِّنة وصورة وافية تكشف انتظام عقد التفكير على تمامه، بأنساقه الصغيرة والكبيرة، وإذا ما كان غرضنا هو تحصيل نظرة موضوعية عن طبيعة التفاعل الذي نجم عن مختلف التصوُّرات والنظريات؛ فرُبَّ نَسَق كبير يُعزَى الفضل في استوائه على نحو ما هو عليه إلى نظر فكري وإشارات فلسفية لم تتنزَّل قَدْرها نظراً وتدريساً وترجمة، ورُبَّ التفات إلى إسهام فكري مهما كان صداه عون كبير على تتبُّع حركة التفكير، ومعرفة فضل هذا عن ذاك، واستفادة وإفادة أحدهما من الآخر، وبه نكون أنقذنا أنفسنا من مأزق التعجيل في الحُكْم على مسائل، لم تُوضَع في سياقها العريض، ويكون تصوُّرنا قاب قوسَيْن أو أدنى من توخِّي المسلك الموضوعي فيما هو موضع استشكال فكري.

وليس هذا الكلام الذي أفضينا به محض ادِّعاء ليس له أيُّ أساس، بل هو يفرضه التساؤل بشأن استضافتنا لنصوص فلسفية، ومعرفتنا بالإسهامات الفلسفية على اختلافها، ولنا في إسهام فريدريش شليغل آية على ذلك: فَمَنْ هو شليغل بالنسبة إلى مَنْ يشتغل بالفلسفة وينشغل بها في لغة الضاد نظراً وقراءة وتدريساً وترجمة؟ قد نعلم أنه ينتمي إلى طَوْر فلسفي بعينه، وهو الطَّوْر الفلسفي الحديث، وقد نعلم أن يمثِّل تجربة فلسفية بعينها، ونعني بذلك تجربة الرومانطيقية والمثالية الألمانية،

لكنْ، ما هو التقدير الذي لدينا حيال بَصْمَتِهِ الفلسفية؟ هل هو في زمرة الرومانسيِّيْن يُحصَر؟ وهل ما تقوَّله من نظر فلسفي هو عَالَة على غيره، ليس في مقام يرقى إلى أرباب الأنساق الفلسفية التي نجترُّها عادة، ونتمسَّك بها حصراً، كأن ما دونها ليس بِندٍّ لها؟! إن تصفَّحْنا ما كُتب بلغة الضاد من مقالات ودراسات عنه، مقارنة مع أقارنه وبعض من متفلسفة زمانه، مثل فريدريش فيلهلم هيغل (**G.W.F. Hegel**) وفيشته (**J.G.Fichte**) وفريدريش جوزيف فلهلم شلينغ (**F.W.J.Schelling**)، الذين كان لهم نصيب من الاهتمام، على تفاوت هذا الالتفات وتواضُعه، سنجد الالتفات نحو آثار فريدريش شليغل سواء فيما سطَّره من أعمال نقدية وأدبية أو ما تعلَّق بالأثر الفلسفي الذي خلَّفه، يكاد يكون في حُكْم العدم[1]. وإن كان لبعض الفلاسفة الألمانيِّيين نصيب من الاعتبار لنصوصهم الفكرية ترجمة، والفضل برجع إلى جهود فردية، كانت أحرص أن تُوطِّن نصوص لفلاسفة الطَّوْر الحديث؛ وبالأخصِّ نصوص لكانط وهيجل وفيورباخ وماركس، ومن الطَّوْر المعاصر من أمثال نيتشه وهوسرل وهايدجر وغادامر وهابرماس وغيرهم، سواء أكان تعريب هذه النصوص تمَّ مباشرة من المنبع أو من خلال توسُّل لغة أخرى وسيطة، فإن نتاج صاحبنا فريدريش شليغل لم يَلتمس له سبيلاً بعدُ إلى الحضور في لغة الضاد، وهو أمر لا ينسحب عليه وحده، بل يَصدُق كذلك على النتاج الفكري لعدد من الفلاسفة، لم تعرف لها الطريق نحو الضيافة اللغوية[2].

---

1) ليس حُكْمنا هذا من باب الحسم، وإنما هو قول يحتكم إلى شواهد في متناول ما نطالعه في مجلَّات متخصِّصة على قِلَّتها، وقد يكون ثمَّة مِن التفات محصور نحو مسألة من مسائله النقدية والأدبية ومشاغله الفلسفية متضمَّن في دوريات، لم تعرف السبيل نحو الانتشار. أمَّا بخصوص الحديث عن تأليف حول الإسهام الفلسفي لهذا الفيلسوف، فإنه أمر يمكن لنا الجزم راهناً بعدم وجوده.

2) مع أن بعض من الفلاسفة الألمان الذي يمثِّلون التجربة الفلسفية الحديثة والمعاصرة حصل تعريب بعض مصادرهم، ولم يُسعِف المقام بعدُ بالنسبة إلى أعمالهم الأخرى (لايبنيتس، كانط،

بما أن هذا العمل الذي نقدِّمه مترجماً، يكشف عن الوجه الفلسفي لهذا الفيلسوف، بل قد نزعم أنه يكشف لنا عن عمق فلسفته، وهو أمر يجعلنا في حِلٍّ من مُشايعَة مَنْ يُوثِر حشر أعمال هذا الفيلسوف في زمرة الحركة النقدية والفلسفة الرومانسية حصراً، فلنا أن نُدليَ بكلام مقتضب حول جدوائية هذه الترجمة (أوَّلاً)، لنقف تالياً عند تبيُّن أهمِّيَّة هذا العمل الفلسفي لشيلغل على وجه التحديد، من حيث هو عمل، يعرض فيه هذا الفيلسوف لِنَسَقِهِ في الفلسفة، وهو ما يقطع الشكَّ باليقين أنه صاحب نَسَق، يحوز من خلال المكان المرموق إلى جانب كبار الفلاسفة النَّسَقيِّيْن الذين جاورهم، وعايش صدى أفكارهم في مدينة يينا (**Jena**) وجامعتها، ونعني بذلك تحديداً فيشته وشلينغ وهيغل (ثانياً).

أوَّلاً: جدوى الترجمة والكشف الفلسفي

لئن حقَّ القول إنه كلَّما أوغلنا في فعل الترجمة نقلاً لَمَا كان في الوسع من آثار فيلسوف بعينه، أعان المشتغل بالفلسفة لدينا في تحصيل تصوُّر أوْفىَ حيال موضوعه، فكيف الحال، إذن، بآثار فيلسوف، لم ينل من الالتفات بعد ترجمة؟ أوَ ليس الإعراض عن فعل الترجمة، إنما هو إسهام في جعل ينبوع فكر وجواهر من معمار عقل في حُكْم المغفول عنها؟ بهذا المعنى يكون مسعى الترجمة تمريناً على الخروج من النسيان، وفعلاً يقاوم ما أمكن، وبوسائل خاصَّة، فقر الإعراض عن ضيافة النصوص الفلسفية، دون أن يدعها تركن في متحف لغتها الخاصَّة من غير أن تعرف لها سبيلاً إلى عقول البشرية بثقافاتها وآدابها ومشاغلها الفكرية الخاصَّة. فالترجمة

هيجل، فيورباخ، ماركس من الطَّوْر الحديث؛ وهوسرل، هايدجر، شميت، غادامر، لوفيث، كاسيرر وغيرهم من الطَّوْر المعاصر)، فإنه ثمَّة العديد من مساهمات الفلاسفة الآخرين يكاد ينعدم وجودها معرَّبة متاحة (كرستيان فولف، ياكوبي، راينهولد، فيشته، شلينغ، دلثاي، شوبنهاور من الطَّوْر الحديث، وماكس شيلر، غيهلن وغيرهما معاصراً).

كيف ما كان نوعها هي ضرب من الجهد الأصيل الذي يكشف عن غِمَار التفلسف، ويُنقِذ الفكرة الفلسفية من ورطة التقوقع في لغة بعينها، بل هي تمكين للفكرة والمفهوم والتصوُّر أن يتكلَّم أكثر من لغة، ويحضُر على أكثر من لسان. وبقدر ما نُبحر في قارَّة النصوص الفكرية ترجمة، ونستكشف ما بذرتْهُ عقول البشرية من نوابت فكرية غضَّة، بفعل تكشُّف النصوص ضيافة، بقدر ما نكشف عن مساحة المجهول في العقل، ونتبيَّن مواطن العُفْل الذي يخصُّنا. وكلَّما أمضينا قُدُماً في غِمَار الترجمة، وجعلنا عقولنا وأنظارنا تحمل رهان استضافة غير مشروطة لفكر الشعوب عامَّة وآدابها وعلومها، ظفرتْ عقولنا بمناعة روحية واعدة، وجعلنا تفكيرنا على اقتدار أن يختبر ويُسهم في التمرين على معاني الكونية. بقدر ما نترجم بغرض معرفة ما تقوَّلتْهُ العقول البشرية، ونقف على فنِّ التفكير ومُكنَة الإبداع على نحو أوسع، بقدر ما نتعرَّف على أنفسنا على نحو أكثر، ونكتشف مساحة المجهول فينا. وبما أن العقول تنطق بلغة بعينها، والتفكير يتكلَّم لسان شعوب بعينها، أو ليس هذا يعني الحاجة القصوى لفعل الترجمة الذي يحرِّر الفكرة من الانقياد لِلِّسان الأوَّل، ويتيح للأفكار أن تهاجر، لتعبرَ الألسن في شكل من القرار الحاسم في استكناه مكنون توقيع عقول البشرية، من غير اعتصام حصري للتعبير الفكري الذي ينجم عن أنفسنا. فالترجمة في الأحوال كلِّها هي الممرُّ الأنسب، بل هي المسلك الذي لا محيد عنه، لكلِّ فكر يسعى جاهداً، لكي ينطق نفسه على لسان الكلِّ. وإن لم يكن للفكر من خيار سوى أن يكشف عن نفسه من خلال لسان معيَّن، فإن اللغة هي أوَّل عقبه تواجه هذا الفكر، حينما تتحوَّل إلى الحاضن الوحيد والشرعي للفكرة، فليس للفكر سوى أن يكون على ولاء مُطلَق لِلُّغة. وعليه يمكن أن نراهن على فعل الترجمة في سبيل تحرير أنفسنا، وتحرير الفكر نفسه من الأُبوَّة اللُّغويَّة، ونتمكَّن بفضل هذا الفعل من توثيق العروة بين جزر اللغة،

ونعبِّر بالفكرة ما أمكن نحو ثقافات شعوب متعدِّدة. فإن كانت اللغة هي إمكان معزول ووحيد للتعبير عن الفكر، فإن الترجمة هي إمكان مفتوح ومتعدِّد للتعبير عن الفكر، ومن ثمَّة، فهي الأداة المُثْلَى لتُجسِّد لسان الكلِّ، وتستوفي منشود الكونية. فالترجمة، عموماً، هي ضياء، يحتاجه العقل على نحو يومي، لكي يتبيَّن قصوره وأخطاءه، ويكون على بال من أحكامه المُسبَّقة وآرائه المهزوزة، عساه يهتدي بنور الترجمة إلى تجاوُز مواطن تعثُّرِه ولُبْسِهِ، ويتدارك نواقصَهُ، ويوسِّع مداركَهُ، ويفتح لنفسه آفاقاً فكرية مثمرة وواعدة.

ومن باب تأكيد أوجه النفع العملي الذي تسديه الترجمة، فلا نعمل ونحن نهمُّ بفعل الترجمة أو قراءة عمل مترجم سوى أننا نمتحن أنفسنا من خلال هذا العمل، ونختبر ثقافتنا ورصيدنا الفكري. والحال هنا يتعلَّق في هذا المقام بنَقْل كتاب الفلسفة الترستندالية لفريدريش شليغل، لنا أن نتساءل عن طبيعة تقديرنا لإسهام هذا الفيلسوف، وهل نزَّلناه المنزلة التي تليق به في مجرى الفلسفة بعامَّة، وضمن سياق تجربة فلسفية خاصَّة؛ وهي تجربة الفلسفة الحديثة والنهج المثالي والنَّسَقي الذي استوت عليه إحداثية التفلسف في عصر شليغل؟ لا يخفى أن حضور إسهامه الفلسفي ضمن الانشغال الفلسفي بعامَّة، وحتَّى مَنْ له اهتمام بإسهامات الفلسفة الحديثة في سياق تجربتنا الفلسفية، يكاد ينعدم. وهذا أمر لا يَصدُق، فقط، على التجربة الفلسفية في أُفُقنا، بل الأمر نفسه يَصدُق، أيضاً، على طبيعة الانشغال الفلسفي في فرنسا والفضاء الأنجلوساكسوني بشأن إسهام المثالية الألمانية؛ بحيث ينصبُّ معظم اهتمامهم على نتاج أصحاب الأنساق الضاربة التي خلَّفها كلٌّ من فيشته وشلينغ وهيجل، بينما يكاد الوجه الفلسفي لفريدريش شليغل يكون خافتاً، ما عدا الوجه الرومانطيقي الذي يميِّزه بجوار أخيه أوغست شليغل وشيلر ونوفاليس وهولدرلين، ومن

حيث إنه يقتدر كقامة نقدية وأدبية. أَوَ ليس تنميط إسهام شليغل على هذا النحو وفي هذه الصورة بالذات، هو ما يفسِّر عدم إيلاء الاهتمام الذي يجب في مسألة نقل آثاره الفلسفية وتبيُّن جوانب التأصيل فيها؟ ومن شأن هذا الكتاب الذي نتولَّى تقديمه في نسخة مُعرَّبة، بوصفه أوَّل كتاب يُنقَل لشليغل إلى لغة الضاد، أن يكشف لنا أن لصاحبنا تصوُّراً فلسفياً يبسط معالمه، ويُجمِّل ركائزه، وأنه صاحب نَسَق، له موضوعاته وأسسه. وفي ضوء ما يكشف عنه كتاب الفلسفة الترستندالية لشليغل، فهل لنا من مُسوّغ أن نشيح النظر عنه بخصوص منزلته الفلسفية، ونجعله ما دون المقام الفلسفي الذي ارتقى له أصحاب الأنساق الكبرى الذين عايشهم في معقل التجربة الفلسفية المثالية والرومانطيقية؟ ورُبَّ ابتدار إلى ترجمة عمله هذا، تنبيه للعقول أن ثمَّة إضافة فلسفية وقامة فكرية يقتضي منَّا أن نُولِيَهَا من الاعتبار ما تستحقُّ، عسانا، ونحن ندير بوصلة تفكيرنا جهة إسهام الفلسفة المثالية برُمَّتها، نكون على إحاطة دقيقة بسياق التصوُّرات التي تبلورت حينئذ، وفي أُفُق أن نحصِّل فَهْماً سديداً بحركة التفكير القائمة، هو ما لا يستقيم إلَّا من خلال إحكام الوصل بين هذه الأنساق الفلسفية جملة دون إغفال لحلقة من حلقات التفكير الذي انضوت ضمن برنامج الفلسفة المثالية مهما صغر حجم إسهامها.

ثانياً- منزلة شليغل الفلسفية

حقَّاً إن كتاب الفلسفة الترستندالية الذي حمل صيغة دروس ألقاها فريدريش شليغل في جامعة يينّا خلال 1800-1801، لم يكن أوَّل عهد لشليغل بالتأليف الفلسفي، وإنما سبق أن وقَّع على مقالات وشذرات فلسفية متباينة خلال الفترة الممتدَّة من سنة 1775 و1800[1]، وهي الفترة

1) مجموع هذه المقالات والشذرات تمَّ تجميعها، وإصدارها في كتاب حمل عنوان كتابات حول الفلسفة النقدية (**Schriften zur kritischen Philosophie**) الذي صدر عن منشورات

التي اشتهر فيها ناقداً وأحد أقطاب الحركة الرومانسية. كما أن مصنَّفه الذي حمل عنوان الفلسفة الترستندالية لم يكن آخر عهده بالفلسفة، بقدر ما نذر السنوات الأخيرة من مسيرته في فيينا ودريسدن (1727-1729) لعرض ملاح فلسفته في موضوع الحياة (فلسفة الحياة) والتاريخ (فلسفة التاريخ)، ثمَّ اللغة (فلسفة اللغة). وعليه، إذا أقمنا خيطاً ناظماً لِمَا عرضه في كتاب الفلسفة الترستندالية مع التصوُّرات الفلسفية التي عرض ملامحها قبيل وفاته في مدينة دريسدن، يمكن لنا أن نقف على تصوُّر فلسفي متكامل الوجوه، يحوز سِمَات البناء الفلسفي كلِّه الذي يعكس جهداً تأصيلياً، ينبغي أن يكون موضع اعتبار والتفات، كما كان الحال مع إرث الفلاسفة المثاليِّيْن الذين زامنهم.

وبما أن كتاب الفلسفة الترستندالية يتوسَّط الانشغالات الفكرية المبكِّرة لفيلسوفنا، والتي لم تعكس حَدْساً فلسفياً على غاية من النضج والقوَّة، والانشغالات المتأخِّرة التي كشف عن مسعاه لتوسيع أُفُق التفلسف وإحداثيَّته، فإنه ليس مِن تزيُّد في القول إذا عَدَدْنا هذا الكتاب يتنزَّل منزلة الأساس في مجمل ما خطَّه من أعمال فلسفية؛ ففيه زبدة تصوُّره الفلسفي، وفي طيَّاته يعرِض لملامح نَسَقه الفلسفي، بشكل يُفصِح بصريح العبارة أننا أمام عزم فلسفي مقبل على بناء نَسَق فلسفي، يجاري به كبريات الأنساق الفلسفية التي سبقتْهُ بقليل (فيشته) أو تزامنت معه (شلينغ) أو أتت بعيده مباشرة (هيجل). فالعصر حينئذ، كما هو معلوم، هو عصر

فليكس ماينر، كانت نُشرت في الأصل ضمن المجلَّة الفلسفية التي أشرف عليها الفيلسوف نيثامر(Niethammer) وفيشته، ومجلَّة الأثيناوم التي أشرف عليها رُفْقَة أخيه أوغيست شليغل. ومن بين المقالات والدراسات الفلسفية التي حواها هذا الكتاب نجد: مقال حول تقدُّم العقل الإنساني، مقال مفهوم الجمهورية من ضوء كتاب السلام الدائم لكانط، مقال حول الفلسفة، مقال شذرات فلسفية 1796، كلام حول الميثولوجيا، حول ماهية النقد، مقال حول العقل الائتلافي، مقال حول فلسفة أفلاطون.

التسابق نحو تشييد أنساق فلسفية، وهي الأنساق التي ذاع صيتها مع فيشته وشلينغ وهيجل:

أ- كان منشود أقطاب الفلسفة المثالية المُطلَقة هو أن تتنزَّل الفلسفة منزلة العلم، وتستوي على شاكلة نَسَق، وأن تكون الفلسفة على هذا المنوال، فليس لها من بُدٍّ أن تتوسَّل بمبدأ أعلى، وتؤوب بلغة فيشته إلى وحدة مُطلَقة (**Die absolute Einheit**)، وعليه فإن مهمَّة الفلسفة تكمن رأساً في ردِّ ما يرد من تنوُّعات واختلافات إلى مبدأ بعينه، يؤمِّن الوحدة المُطلَقة. هذا المسعى يوجِز الشاغل الذي شغل فيشته في مشروعه الفلسفي الذي حمل عنوان نظرية العلم (**Die Wissenschaftslehre**) الذي شرع في عرض ملامحها الأولى في جامعة يينا منذ 1794 (**Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre**)، ومضى فيها تهذيباً وبناء زُهَاء عقدَيْن (1814). ومدلول العلم في تصوُّر فيشته يعبِّر عن نَسَق المعرفة الذي يقوم على مبدأ، مهمَّته تحديد محتوى (**Inhalt**) المعرفة وشكلها (**Form**). فنظرية العلم تفيد علم المعرفة الذي يحدِّد إمكانية كلِّ معرفة، وصلاحيَّتها. وعليه، فإن ثالوث العلم والنَّسَق والمبدأ أركان متلازمة ومتكاملة؛ فمتى قلنا بنظرية في العلم ثمَّة نَسَق، وإذا وُجد نَسَق، فإنه توجد نظرية في العلم، وكذلك مبدأ أوَّليّ مُطلَق ضمن دائرة، لا مفرَّ منها. وبذلك جاز أن تؤول المعرفة الفلسفية إلى معرفة المعرفة أو بصيغة أخرى علم العلم؛ فحينما نجعل المعرفة موضوعاً أساساً للفلسفة، فإننا نُفصح عن نقطة البداية، أي المعرفة الكلِّيَّة، والأمر يتعلَّق تحديداً بالأنا (**Das Ich**)، فهو وعي، وهو مبدأ البداية ونقطتها. وإذا سلَّمنا بوجود مبدأ ضمن كلِّ نظرية علم، فليس هذا الأساس الصلب لكلِّ معرفة سوى اليقين الذاتي الذي يخصُّ كلَّ ذات. وليس هذا الأساس الصلب، الوحدة المُطلَقة سوى الأنا. والأنا معرفة نظرية وعملية: فالأنا لها وجود ملموس، الوجود الأسمى الذي هو الفكر، والفكر بوصفه فعل (**Tätigkeit**). وهذا

الذي يتمثَّل كواحد، وكوجود لذاته هو الأنا. الأنا بوصفها معرفة مجرَّدة، المعرفة على نحو مُطلَق[1].

ب- وما كانت فلسفة فريدريش فلهيلم شلّينغ أن تشذَّ عن مطمع بلوغ الوحدة المُطلَقة، أو بلغته الهُوِيَّة المُطلَقة التي تقيم الوصل بين العقل والطبيعة. رَغْم أن تفكير جوزيف شلّينغ ظلَّ يحوم، في بادئ أمره، في نطاق المثالية النقدية، وأعني بذلك الفلسفة الترستندالية لكانط ونظرية العلم لفيشته، لكنْ، سرعان ما سيلتمس لنفسه سبيلاً خاصَّاً منذ أن شرع في الكشف عن ملامح تصوُّره النَّسَقي في كتابه **نَسَق المثالية الترستندالية** سنة 1801، وفي بعض أعماله الأخرى التي ظهرت في وقت متقارب: مثل كتاب **عرضٌ لِنَسَقِي الفلسفي**، وكتاب **برونو أو في المبدأ الإلهي والطبيعي للأشياء**. فقد كان رهان شليّنغ من خلال نَسَقه الذي يعبِّر عن فلسفة الهُوِيَّة، هو المرور من المثالية النقدية إلى المثالية التأمُّلية. وعليه لم يتردَّد في وصف نَسَقه بأنه نَسَق الهُوِيَّة المُطلَقة الذي يضع العقل على نحو مُطلَق في مقابل الأنساق التفكرية التي تتحرَّك ضمن الأطراف المتقابلة (الذاتي والموضوعي). والهُوِيَّة المُطلَقة لا تُفهَم عنده من حيث هي شأن يتعالى على الموجودات جميعها، بل هي، بالأحرى، محايثة لكلِّ شيء[2].

ولمَّا كان طموح أهمِّ ممثِّلي الفلسفة المثالية الألمانية هو أن تُحاذيَ الفلسفة شاكلة العلم، فقد طَفِق شلينغ يلتمس هذا المنشود لفلسفته الترستندالية (**Transzendentalphilosphie**)، وكذلك الأمر بالنسبة

---

1) Johann Gottlieb Fichte, Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (1794), Felix Meiner Verlag, Hamburg 1997. SS 9-43.

2) F.W.J. Schelling, **System des Transzendentalen Idealismus**, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2000. SS 9-10.

إلى فلسفته في الطبيعة (**Naturphilosphie**). ولاحقاً عَدَّهُما بمثابة فلسفة عامَّة، وشرع في فصل القول في كلٍّ منها في كتابه **نَسَق المثالية الترستندالية**. ولمَّا كان مسعاه الباكر هو أن تبلغ فلسفته في الهُوِيَّة منزلة العلم، فإن هذا الأمر فرض عليه أن يكون منطلقه منطلقاً فيشتياً بالأساس (نسبة إلى فيشته). فكلُّ معرفة تقوم على تطابُق ما هو ذاتي مع ما هو موضوعي؛ أي ثمَّة وحدة المفهوم والواقع، الوحدة المُطلَقة التي لا تدع الإمكانية لقيام الاختلاف بين الوجود والمفهوم. وعليه جاز أن ينعت كلَّ ما سيتحدَّد على شاكلة مُعطَى موضوعي خالص في المعرفة التي تخصُّنا طبيعة، وكلَّ ما سيتحدَّد على شاكلة مُعطَى ذاتي فَهْماً أو عقلاً. وإن حقَّ أن يكون لكلٍّ معرفة وجهان، أحدهما يشترط الآخر، وجب أن يكون ثمَّة عِلْمَان أساسيَّان، يكاد يتعذَّر أن ننطلق من أحدهما دون أن نتوجَّه للآخر، فكان من الضروري أن تنزع الطبيعة نزعاً نحو العقل، في الوقت الذي يسري فيه العقل في الطبيعة.

ج- كان من جميل الصدف أن يتواطأ نظر فريدريش شليغل وفريدريش شلينغ على عرض ملامح نَسَقيها الفلسفي في السنة نفسها (1800-1801)، وبعدهما سيشحذ هيغل عزيمته نحو تَرْك "مثل الشباب" جانباً، ليشرعَ بدوره في صوغ أصول نَسَقه الفلسفي وتعيين أركانه. ومعلوم أن اهتداء هيغل إلى فكرة تأسيس نَسَق فلسفي لم تكن مطروحة قبل حلوله أستاذاً بجامعة يينا 1800، وعليه فقد كان للأنساق التي تقرّرت حينئذ فضل كبير في تشكيل تصوُّره النَّسَقي، وصقله. فكان عليه أوَّل الأمر (1801-1802) أن يشرع في تقويم برامج التفكير الكبرى التي ذاع صيتها من كانط إلى شليّنغ مروراً بفيشته، دون أن يخصَّ إسهام فريدريش شليغل بأيِّ اعتبار يُذكَر، وذلك في مصنَّفَيْه: **الفرق بين نَسَقَي فيشته وشلينغ**

في الفلسفة والإيمان والمعرفة[1]. وخلال الأربعة السنوات الأخيرة (1803-1807) من مجمل الفترة التي قضاها مدرِّساً بجامعة يينا (1800-1807)، اهتدى رويداً رويداً جهة نَحْت ملامح نَسَقه الفلسفي، وبالأخصِّ في مبحثَي فلسفة الروح وفلسفة الطبيعة، كما تشهد بذلك الأجزاء الثلاثة الموسومة **بخطاطات نَسَق يينّا** (**Jenaer Systementwürfe I, II, III**)، ليكون كتاب **فينومينولوجيا الروح** الذي أصدره سنة 1807 بمثابة الصورة المكتملة للنَّسَق على نحو ما يوجز ما خطّه في الخطاطات الثلاثة السابقة، ويُتمِّم بناء اللَّبِنَة الثالثة لنَسَقه التي تتعلَّق بفلسفة المُطلَق. وعليه لم يكن العمل الموسوعي الذي قدَّمه في بداية التحاقه بجامعة برلين (1817) الموسوم **بموسوعة العلوم الفلسفية** التي يستفيض فيها بالقول في المكوِّنات الثلاثة لنَسَقه (الروح الذاتي، الروح الموضوعي، الروح المُطلَق)، سوى تهذيب وتطوير وتعمُّق في الأفكار التي استوت في طَوْر يينا[2].

د- **شليغل وتأصيل النَّسَق الفلسفي**: يكشف فكر فريدريش شليغل في مؤلَّفه **الفلسفة الترستندالية** 1801 عن وجه فلسفي واعد، وهذه المرَّة على غير ما عدونا عليه من الانشغالات النقدية والأدبية وبعض من مقالاته الفلسفية التي كتبها خلال الفترة التي امتدَّت على مدار سنوات 1795-1800. لا يتردَّد في هذا الكتاب بالذات على الكشف عن عزمه في

---

1) Georg. W. F. Hegel, **Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie/Glauben und Wissen**.

فقد كان شاغل هيجل في هذَيْن المصنَّفَيْن هو التقويم النقدي لِمَا أسفرت عليه الفلسفة التفكُّرية (Reflexionsphilosophie) في تمام صيغها لدى ياكوبي وكانط وفيشته وشلينغ، وذلك تمهيداً لصياغة معالم نَسَقه الفلسفي تحت لواء الفلسفة التأمُّلية (Spekulative Philosophie).

2) في بيان هذه الفكرة والتدليل عليها، انظر مؤلَّفنا: الذات والنَّسَق، مساءلة لمنزلة المعقولية في فلسفة هيغل، مؤسَّسة مؤمنون بلاحدود، بيروت 2019، صص 17-45.

صياغة نَسَق فلسفي. فكما أعلن الفيلسوف فريدريش جوزيف شلينغ عن ملامح نَسَقه الفلسفي في السنة نفسها التي سوَّى فيها شليغل الصيغة المبكِّرة لنَسَقه الفلسفي، وذلك في كتابه **نَسَق المثالية الترستندالية** (**System des transscendentalen Idealismus**) سنة 1800، وكتاب **عرض لِنَسَقِي في الفلسفة** (**Darstellung meines Systems der Philosphie**) في سنة 1801، وكما التفت بعدهما هيغل منذ سنة 1803 إلى صياغة الأسس الأولى لنَسَقه الفلسفي في مسوَّدات نَسَق يينا (1803-1806)، فإن شليغل لم يكن أقلَّهما شأناً في بلورة "نَسَق فلسفي يخصُّه" (**Unser System der Philosophie**). يُفصح في كتابه الفلسفة الترستندالية أن نَسَقه لم يكن مجرَّد بناء استوى من عدم، وإنما هو محاولة منه للتوفيق بين تصوُّرَيْن فلسفيَّيْن متباينَيْن، وهما تصوُّر سبينوزا من جهة، وتصوُّر فيشته من جهة أخرى. فإن كان المنظور الفلسفي التأمُّلي (**Spekulazion**) لدى سبينوزا يقوم على عنصر اللامتناهي (**Das Unendliche**)، والمنظور الفلسفي التفكُّري (**Reflexion**) لدى فيشته يقوم على عنصر الوعي (**Das Bewußtsein**)، فهو آثر أن يجعل نَسَقه قائماً على مفهوم الواقع (**Realität**)[1] ويُسمِّيه المعيار (**Kriterium**)؛ وبه يحصُل الرَّبْط بين عناصر اللامتناهي (اللاأنا) وعناصر الوعي (الأنا). وبهذا الدَّوْر الذي أُنيط بمعيار الواقع، يكون قد حاز لنفسه موضعاً سواء في الطبيعة أو في الإنسان؛ أو بلغة شليغل جاز القول بأن "الواقعي إنما هو تعبير عن الحرِّيَّة القائمة في الطبيعة"، كما جاز، أيضاً، القول بأن "الواقعي إنما هو تعبير عن الضرورة التي تميِّز الإنسان"[2]. وبناء على

1) يعود في مستهلِّ الباب الثالث من كتاب الفلسفة الترستندالية إلى التذكير أن نَسَقه في الفلسفة يقوم على مفهوم الواقع، وعليه، فإنه ينعتُ توجُّهه في الفلسفة بأنه توجُّه "مثالي" (Dualismus) غرضه لمُّ الأشتات المتضاربة للنزعة الثنائية (Realismus) والنزعة الواقعية (النسخة الألمانية، ص 91).

2) " Reell ist die Freiheit der Natur ", " Reell ist die Notwendigkeit im Menschen "Friedrich Schlegel, S 32.

هاتَيْن القضيَّتَيْن، مضى شليغل، وبالأخصِّ في الباب الأوَّل والباب الثاني من كتاب الفلسفة الترستندالية، نحو بَسْط ركائز نَسَقه الفلسفي ونظريَّته في الطبيعة (نظرية العالم) ونظريَّته في الإنسان، بينما آثر في الباب الأخير من كتابه، وهو يقتفي روبوّ حركة التفكير تاريخياً، تعيين التصوُّر الفلسفي الذي يناسب الأُفُق الفلسفي في عصره؛ وقد آثر أن يُسمِّيَ هذا التصوُّر بـ "فلسفة الفلسفة" (**Philosophie der Philosophie**).

غير أن ما يلفت النظر فيما أشار إليه شليغل في الباب الثالث الذي عنونه بـ "عودة الفلسفة إلى ذاتها أو فلسفة الفلسفة"[1]، حينما عرض أقسام الفلسفة في مكوِّناتها الثلاثة: الفلسفة النظرية، والفلسفة عندما تخرج عن ذاتها وتسبح في عالم الحياة، وأخيراً حينما تهمُّ بالعودة إلى ذاتها[2]، هو تماثُله الكبير مع الركائز الثلاث التي تشدُّ النَّسَق الذي ابتناه هيغل لاحقاً: ممثّلاً في الروح الذاتي (العقل في ذاته) والروح الموضوعي (العقل عندما يخرج عن ذاته)، والروح المُطلَق (العقل عندما يعود لذاته). ومن شأن هذا التقارب أو التناصّ الفكري الذي قد يطبع تصوُّرَيْن فكريَّيْن أو أكثر، خير دافع للمشتغل بالفلسفة أن يدقِّق النظر في شأن حصر الأصالة في تصوُّر فلسفي بعينه، بقَدْر ما علينا أن نتحرَّى عن أوجُه التفاعُل الفكري وتبيّن فضل هذا التصوُّر على ذاك[3]، وهذا الأمر لا يتحقَّق مراده إن تعوَّد

---

1) Rückkehr der Philosophie in sich selbst , oder Philosophie der Philosophie

2) مهمَّة الفلسفة النظرية في هذا الطَّوْر الأوَّل الذي تهتمُّ فيه بناء ذاتها هي العمل على عرض الوحدة القائمة بين الوعي والوجود، بينما مهمَّة الفلسفة حينما تتحرَّر من ذاتها وتسبح في الحياة هي العمل، بعد أن تقول بالفصل مفاهيم الحياة والدِّيْن والأخلاق عن بعضها، على الجمع بينها، وإضفاء الانسجام بينها في الحياة. وحينما يتسنَّى لها في الطَّوْر الأخير لها من العودة إلى ذاتها، فتحوز لها من الفعالية وقوَّة الأداء، فإنها لا تكون وفقط قد حازت المنهج الذي يناسب موضوعها، وإنما، أيضاً، قد تكون حسمت في شأن كلِّ ما يحول دون الرَّبْط بين النظرية والتجربة، والفنون والعلوم (النسخة الألمانية، ص 91).

3) هذا ما لفتنا إليه نظرنا في كتابنا **الذات والنَّسَق**، ونحن نتحرَّى عن طبيعة الصلة الفكرية

نظرنا على الانتقائية الفكرية، ولم نُولِ لهذا الإسهام الفكري نصيبه من الاعتبار، وداومنا على نسيانه. وكلُّ أملنا من خلال إسهامنا في نقل هذا العمل، هو تحثيث النظر وتحفيز المشتغل بالفلسفة على تنزيل صاحب هذا العمل المنزلة الجديرة به.

حقّاً قد تكون الأنساق الفلسفية الذي سطّرها كلٌّ من فيشته وشلّينغ وهيغل على غاية من التماسك والعمق النظري، وهو يُعزَى إلى حرص هؤلاء على تسديد جهدهم الفكري على نحو متدرِّج جهة تطويع أنساقهم والدفع بها قُدُماً، وهو أمر لم يتأتَّ لفريدريش شليغل أن يمضي على النحو المأمول في تهذيب نَسَقه وصقله وتطويره كما فعل مجايليه، لكن هذا لا ينفي في الأحوال كلِّها حقيقة أننا أمام كتاب يكشف عن ملامح وعناصر نَسَق متكامل، وإن كان في صورة مجملة وهيئة أوَّليَّة، لكنْ، نحن إن أحسننا وَصْله بنتاج شليغل الفلسفي المتأخِّر حول فلسفة الحياة والتاريخ واللغة، قد نكون حيال تصوُّر فلسفي يستحقُّ الاقتدار والالتفات. وعلينا أن نكون دوماً على تنبُّه شديد إلى المساحة الفكرية المغفول عنها، ولحلقات فلسفية على غاية من الأهمِّيَّة، قد يكون في استحضارها عون كبير على إضاءة العديد من المسائل الفكرية المعلَّقة أو المبهَمَة وحتَّى ما كان من أمرها في حُكْم البداهة؛ وعليه ونحن نُطالع كانط وفيشته وشلّينغ وهيغل، علينا ألَّا نتناسى آثار السابقين (ياكوبي، لسينغ، كريستيان فولف، باومغارتن وغيرهم) ولا إفادة المزامنين لهم (راينهولد، فريرديش شللير، فريدريش شليغل، هولدرلين وغيرهم)، إذا كان مبلغنا هو أن ننزِّلَ كلَّ نظر فكري مبلغه ومنزلته.

ثالثاً-بخصوص هذه الكتاب وترجماته

هذا الكتاب كما أسلفنا الذِّكْر كان، في الأصل، محاضرات ألقاها

التي تجمع بين تصوُّر شلينغ وهيجل: المرجع السابق، ص 447-448.

فريدريش شليغل على طلَّابه في جامعة ييِنا خلال الفصل الدراسي 1801/1800، تمَّ توثيقها من قِبَل مستمع مجهول، لتُنشَر أوَّل مرَّة سنة 1935. النسخة الألمانية التي تولَّينا منها تعريب هذا النصِّ الفلسفي، هي النسخة التي صدرت عن منشورات فيليكس ماينر (**Felix Meiner Verlag**)، وهي الطبعة التي صدرت سنة 1991 مرفوقة بتقديم وتعليق ميشائيل إلزِسير (**Michael Elsässer**).

وتجدر الإشارة أن هذا الكتاب الذي نتولَّى نقله إلى اللغة العربية من حيث هو أوَّل مصنَّف يُترجَم لهذا الفيلسوف، وهو مصنَّف، يعرض فيه شليغل لمعالم نَسَقه الفلسفي، لم يلتمس سبيله بعد كذلك إلى النقل لِلُّغة الإنجليزية أسوة ببعض آثاره النقدية والأدبية. كما أن النسخة الفرنسية التي ظهرت لهذا الكتاب، وهي النسخة التي تولَّى الإشراف عليها دنيس ثوارد (**Denis Thouard**) وصدت عن دار فران (**Vrin**) كانت ترجمة منقوصة مبتورة[1]، من غير إشارة لهذا الأمر: فعلى سبيل المثال، المقدِّمة المستفيضة التي دبَّج بها شليغل كتابه وردت في نحو 30 صفحة، لم يُترجَم منها سوى 8 صفحات. وتمَّ الإعراض عن ترجمة فصل تمهيدي في نحو 6 صفحات موسوم بـ "تطوير النَّسَق"، فضلاً عن الاكتفاء بترجمة الفصل الأخير، بينما لم يحظَ الفصلان الأوَّلان للكتاب المعنونان بنظرية العالم ونظرية الإنسان بالترجمة. فربَّ نصٍّ يُعرِب عن نفسه في صورة أصدق لِمَا

---

1) لقد تضمَّن هذا الكتاب الذي تولَّى الإشراف عليه الباحث دنيس ثوارد دراستَيْن مترجمتَيْن؛ إحداهما للمتخصِّص في شليغل إرنست بيهلر (Ernst Behler) والأخرى للباحثة الإيطالية دونالِيتا دي سيزاري (Donaletta Di Cesere) تولَّى ترجمتها الباحث دينس ثوارد، فضلاً عن دراسة قدَّمها الباحث الفرنسي كرستيان بيرنر (Christian Berner). وقد أشرنا إلى أنه تمَّ الاقتصار على ترجمة مجتزأة للمقدِّمة، فضلاً على ترجمة الفصل الأخير من كتاب الفلسفة الترستندالية.

-Symphilosophie. F. Schlegel A IENA, avec la Philosophie Transcendantale (Introduction-Philosophie de la Philosophie), edité par Denis Thouard. Vrin 2002.

عبَّر عنه صاحب النصِّ، إفادة كبيرة لمَنْ غرضه معرفة مكنون فكر بعينه، وكان سعيه على تقدير منزلته ومنزلة الفكر عامَّة تقديراً موضوعياً، وهو ما يقتضي وعياً هادفاً بالترجمة.

مقدِّمة

يعبِّر فعل التفلسف الذي نبديه عن واقعة. ولمَّا كُتب علينا أن نبدأ، فإنه لزم أن نبدأ بشيء ما. الأمر يتعلَّق بالسعي الحثيث نحو تحصيل معرفة من طينة خاصَّة، معرفة تُعنَى بالإنسانية قاطبة. فالأمر لا يقتصر على الجانب العملي الذي يخصُّ الإنسان، لأن العمل يمثِّل أحد أقطاب الإنسان، وليس كلّها، بقدر ما يتعلَّق الأمر، أيضاً، بمعرفة الإنسان؛ ومن ثمَّة وجب أن تكون هذه بمثابة معرفة المعرفة.

ولو سلَّمنا أن ما تقدَّم يشكِّل أمثل تعريف للفلسفة، فإن هذا التعريف لا يمكن أن يُتَّخذ خيطاً هادياً، في أثناء مباشرة فعل التفلسف. ولمَّا عقدنا العزم على أن ننطلق من هذه القضية التي تفيد: أن الفلسفة هي معرفة المعرفة، فإن هذا الأمر يفترض دوماً وجود المعرفة. ولمَّا كانت الفلسفة ضرباً من التجريب، فإنه يجب على كلِّ مَنْ يطمح إلى ممارسة فعل التفلسف، أن يشرع في هذا الفعل مقدَّماً. (ليس الأمر في الفلسفة على نحو ما هو عليه الأمر في بقية العلوم، إذ يكتفي المرء بتقبُّل ما قام به الآخرون في علم من العلوم، ويتولَّى البناء على منواله. ولمَّا كانت الفلسفة ضرباً من الكلِّي القائم بذاته، فلا بدَّ، على كلِّ مَنْ رام أن يتفلسف، أن يشرع في ذلك مقدَّماً).

وإذا كان لا بدَّ في الشروع في هذا الأمر من البداية، فإنه يجب أن تتحدَّد الفلسفة، لا على شاكلة معرفة وحسب، بل يتعيَّن أن تكون بمثابة معرفة

مُطلَقة. لذا علينا أن نسعى جاهدين لإضفاء طابع الضرورة على مضمون، دون الاكتفاء بمجرَّد مضامين فرضية.

تعتمد طريقتنا في البحث على المنهج الطبيعي والمنهج الرياضي، وبالخصوص أن أبحاثنا هاهنا تتَّخذ أبعاداً تجريبية على نحو ما نجد في الفيزياء أو تتَّخذ منحى بنائياً[1] على نحو ما هو سائد في الرياضيات. ولمَّا كانت مناهج هذه العلوم تتَّصف بالاستقلالية، فيلزم إعمالها هاهنا.

يتيح لنا المنطق، بوصفه أورغانونا[2] للحقيقة، مبادئ بديهية من قبيل مبدأ التناقض[3]، ومبدأ العلَّة الكافية[4]. مع أننا لا نظفر بشيء من خلال مادَّة الحقيقة، لكنْ، يجب علينا استثمارها في أثناء الحديث والتعبير عن كلِّ ما يتأتَّى عن سبيل التفلسف. فمصدر الحقيقة أعزُّ من أن ينحصر في هذه المبادئ، حتَّى هذا المبادئ لا تخلو من الشكِّ. وتبقى هذه المبادئ كذلك غير كافية بالنسبة إلى الصورة[5]، لذا يجب علينا أن نتطلَّع إلى ما هو أسمى.

مع أن فيشته[6] (Fichte) لا يتوانى عن استخدام هذه المبادئ في

---

1) Konstruieren

2) (Organon (Maj

3) Der Satz des Wiederspruches

4) Der Satz des zureichenden Grundes

5) Form

6) يوهان غوتليب فيشته (Johann Gottlieb Fichte) فيلسوف ألماني (1762-1814)، يعدُّ أحد أهمِّ أقطاب المدرسة المثالية الألمانية إلى جانب كانط وشلّينغ وهيغل. في سياق إتمام وتعديل المثالية النقدية التي صاغتْها فلسفة كانط، تبلور إسهام فيشته في نظرية المعرفة التي ستأخذ عنوان "نظرية العلم" (Wissenschaftslehre) التي استغرقت من زُهَاء عقدَيْن من الزمن (1794-1814)، بيَّن أصولها وأركانها وعناصرها الأساسية في كتابه "أسس نظرية العلم 1794"، وهي النظرية التي سيهذِّبها وينمِّيها في عدد من المؤلَّفات والمحاضرات اللاحقة (1797، 1801، 1804....).

فلسفته، غير أن هذا الاستخدام يتمُّ وَفْق دَلَالَة معيَّنة، بشكل يشي بأن هذه المبادئ لا وجود لها.

ما فتئ المنطق يمدُّنا بتعريف حول الحقيقة، وهو كونها تفيد: مطابقة ما في الأذهان لِمَا في الأعيان[1]. وما كان هذا ليعني شيئا أكثر، ولا يلزم عنه أن يُفصح عن شيء أكثر ممَّا تُفصح عنه العلامة بشأن مسألة معيَّنة ينبغي أن تسمَّى.

***

المسألة الأولى: تحديد طَبْع الفلسفة.

إن الطَّبْع[2] مختلف عن التعريف تمام الاختلاف. غالباً ما يحيل التعريف[3] على الجنس[4]، وعلى وجود اختلاف نوعي[5]، وليس غرضنا أن نجعل هذا الاختلاف النوعي قائماً في الفلسفة بشكل لا متناهٍ، وحتَّى لو أردنا، فليس بإمكاننا ذلك). فلئن انصرفنا عن تحديد طَبْع الفلسفة، فإن هذا لا يعني أن تحديدها بدقَّة يستتبع القيام بتعريفها، بل إننا نقوم بذلك في حدود ما ينسجم مع أغراضنا.

فصوص حِكَم تخصُّ المسألة الأولى

حكمة أولى: تبدأ الفلسفة بالارتياب، وهذا الوضع يعبِّر عن حالة

---

1) Übereinstimmung der Vorstellung mit dem Gegenstände

2) Charakter

3) باللاتينية ((defenitio

4) باللاتينية (genus)

5) باللاتينية (differentiam specificam)

سلبية تماماً. إذا أردنا إعمال المنهج الرياضي، أو بناء الفلسفة، فإن بحوزتنا عاملاً[1] يتمظهر في صورة سلبية. أمَّا العامل الآخر الذي يتمظهر في صورة إيجابية، فليس شيئا آخر سوى الحماسة[2]. يتمتَّع الارتياب الفلسفي بفرادة خاصَّة، وذلك لكونه ينسحب على الناس جميعهم، بينما يشترط أن يكون للحماسة توجُّه محدَّد نحو المعرفة.

حكمة ثانية: يتَّجه مجرى الفلسفة نحو المُطلَق، لا المُطلَق النسبي، وإنما مُطلَق المُطلَق[3]. وحسب المنهج الرياضي، يمكن لنا تجزيء المُطلَق إلى عاملَيْن. نعثر على العامل السلبي، حينما نأخذ التقابل[4] من الوضع غير المشروط، وهذا ما يعبِّر عن الوضع المشروط. وهذا يتَّصل، بشكل من الأشكال، بسلسلة لا متناهية، يكون كلُّ عنصر أصلي وأوَّلي فيها وكلُّ طرف فيها هو بمثابة شيء مفرد. وفي مقابل الأصيل [5]الذي يمكن وسمه أيضاً بالأوَّليِّ[6] نجد ما هو شامل[7].

المعرفة بما هو أصلي أو أوَّلي تمدُّنا بالمبادئ، بينما تهب لنا المعرفة الكلِّيَّة الأفكار. يعبِّر المبدأ، نتيجة ذلك، عن المعرفة بكلِّ ما هو أصيل، بينما تعبِّر الفكرة عن معرفة بما هو كلِّيّ.

فنحن نقول بالمبادئ بدل القضايا الأساسية، فمن الممكن ألَّا تكون هذه المبادئ قضايا، وإنما هي وقائع؛ ولنا في مبدأ الفلسفة **الفيشتية**

---

1) Faktor

2) Enthusiasmus

3) absolute Absolute

4) Gegensatz

5) Das Ürsprungliche

6) Das Primitive

7) Die Totalität

في عبارة أثيرة، منطوقها: **أنا هي أنا**[1]، خير ما يعبرٌ عن الواقعة، وليس القضية. من الممكن أن يصبح مبدأ الحياة[2] في الفيزياء واقعة، إذا افترضنا أن الحياة في جملتها نشأت من التأثير المتبادل بين الهيدروجين[3] والأكسجين[4]. وبدل المفهوم نقول بالفكرة، لأن المقصود بها أنها لا يمكن أن تدرك من خلال مفهوم من طينة المدلول المألوف، فضلاً عن أنها غير قابلة للتصوُّر، وبالأخصِّ من جهة العبارة ؛ مثلما نجد في المثال الآتي: اللاأنا تُكافِئ الأنا"[5].

حكمة ثالثة: تتشكَّل مادَّة الفلسفة من جملة المبادئ والأفكار. وبهما تشكّل وجود مادَّة الفلسفة. قد يسأل سائل؛ ماذا عن صورة الفلسفة؟ يتعيَّن على الفلسفة أن تُعنَى بالإنسان قاطبة، وتستحيل إلى ضرب من المعرفة التي تحوم حوله. مَنْ يتصرَّف بمقتضى معرفة معيَّنة، فإنه يتصرَّف تَبْعَاً لغاية[6] أو قاعدة[7] وهلمّ جرّا. وهو يختلف بذلك عمَّنْ يتصَّرف من غير علم. مَنْ يتصرف وَفْقاً لغاية أو قاعدة، وجب عليه كذلك أن يعبرٌ[8] أيضاً؛ والعبارة هي بمثابة نتيجة، والنتيجة تفترض تحقُّق الانسجام، وكلاهما يعبرٌان عن الوحدة (Einheit)[9].

---

1) Ich bin Ich

2)- Das Prinzip des Lebens

3)-Wasserstoff

4)-Sauerstoff

5)-Nichtich ist gleich Ich

6)-Zweck

7)-Regel

8) Ausdrücken

9) نتيجة العامل الإيجابي للوَحْدة، وانسجام العامل السلبي.

حكمة رابعة: تمظهُر صورة الفلسفة على شاكلة وحدة مُطلَقة.

لا يوجد ذِكْر هنا لوَحْدة النَّسَق، وذلك لكونها لا تُؤخَذ مأخذ المُطلَق. فحالما يستحيل شيء ما إلى نَسَق، لم يعد بالإمكان أن يصبح مُطلَقاً. فمن شأن الوحدة المُطلَقة أن تصبح فوضى[1] من الأنساق.

المسألة II: البحث عن البؤرة الجامعة للمبادئ والأفكار كلِّها.

يجب أن تنصبَّ هذه البؤرة الجامعة التي نحن بصدد البحث عنها على المبدأ الذي من شأنه أن يستحيل إلى جملة أفكار، والفكرة التي من شأنها أن تستحيل إلى مبادئ.

ومن أجل تحقيق هذا المبتغى، يقتضي الأمر تجرُّداً من كلِّ ما من شأنه ألَّا يستوي على هيئة الكلِّي. غير أنه لا نفعل ذلك ببساطة عن طريق التفكير بعيداً كلّ البُعْد عمَّا هو غير مُطلَق. كلَّا، بل يجب أن نُشكِّل النقيض الذي من المفترَض أن نتجرَّد منه. وعليه يجب علينا تعيين اللامتناهي[2] على حياله.

لكنْ، حينما نتولَّى تعيين اللامتناهي، ومن خلاله الحرص على نسخ[3] كلِّ ما يقع على طرف مقابل له، فإنه يتبقَّى شيء، يتعيَّن معرفته؛ ويتعلَّق الأمر بمَنْ يتولَّى شأن التجريد والتعيين. لا يزال يكمن خارج اللامتناهي ضرب من الوعي اللامتناهي. يمكن القول بأن الوعي ضرب من الظاهرة[4] ضمن رحاب اللامتناهي.

1- Chaos

2) Unendliche

3) Aufheben (Maj)

4) Phänomen

فقد اقتدرنا، إلى حدود الآن، أن نقدِّم العناصر التي يمكن أن تنجم عنها الفلسفة، ويتعلَّق الأمر تحديداً بعنصري الوعي واللامتناهي. إنهما يشكِّلان قطبَي الرَّحَى، والقِبْلة التي عليها مدار كلِّ فلسفة.

تلتمس فلسفة فيشته بدايتها من الوعي، بينما تلتمس فلسفة سبينوزا بدايتها من اللامتناهي[1]. تتَّخذ فلسفة فيشته الصيغة الصورية التالية: أنا = أنا[2]، أو كما يطيب لنا أن نعبرِّ عنها بصيغتنا التي تفيد ما يلي: اللا أنا = أنا[3]. ومثل هذا التعبير أقدر على تأدية معنى العبارة، لأنه على هذا النحو تصبح القضية تعبيراً عن القضية التأليفية التي هي كلِّيَّة تماماً[4].

أمَّا الصيغة الصورية التي تطبع فلسفة **سبينوزا**، فيمكن التعبير عنها كما يلي: قد نفكِّر من خلال الحرف أ[5]، فيما هو قابل للبيان ، ومن خلال الحرف س فيما هو غير قابل للبيان، وعليه، فإن: أ=س (a=x). ومن خلال دمج الصيغتَيْن الصوريَّتَيْن، نحصل على: اللا أنا = س (= Nichtich x)[6]؛ أ = أنا (a = Ich).

والصيغة الأخيرة التي تتَّخذ شاكلة أ= أنا، هي الصيغة التي تعبِّر عن

---

1) يصرِّح فيشته بأن تصوُّره الفلسفي هو محاولة وَصْل بين مفهوم الوعي لدى فيشته ومفهوم اللامتناهي لدى الفيلسوف الهولندي باروخ سبينوزا (Baruch Spinoza). وهو المفهوم الذي عرضه الفيلسوف الهولندي في كتابه الإتيقا، ومعلوم أن هذا الكتاب اكتنز جوهر المذهب الفلسفي لدى سبينوزا في الوجود، وهو التصوُّر الذي سيحضر في جُلِّ تصوُّرات الفلاسفة الألمان وأنساقهم، من لايبنيتز إلى شليغل، مروراً بفولف وياكوبي ولسينغ وكانط وفيشته وشلينغ وهيغل.

2) (Ich=Ich)

3) (Nichtich=Ich)

4) (allersythetischste Satz)

5) Buchstab a

6) اللاأنا = س تعبِّر عن صيغة كلِّ ما هو ليس بفلسفة (NichtPhilosophie).

الفلسفة التي تخصُّنا. تنبسط القضية على نحو غير مباشر، وتراهن على نسخ الخطأ الذي يطبع المتناهي، وذلك حتَّى يفسح المجال للامتناهي، لكي ينبثق من ذاته.

لو جاز لنا أن نعرض للصيغة الخاصَّة بنا من وجهة نظر إيجابية، لَعَنَّ لنا أن نقول: الحَدُّ الأدنى من الأنا يُكافِئ الحَدَّ الأقصى من الطبيعة؛ كما أن الحَدَّ الأدنى من الطبيعة يُكافِئ الحَدَّ الأقصى من الأنا. وهذا إن دلَّ على شيء، فإنما يدلُّ على أن المجال الأصغر للوعي يُكافِئ نظيره الأكبر للطبيعة، والعكس صحيح[1].

ليس الوعي اللامتناهي في الفرد سوى ضرب من الشعور بالجليل[2]، الذي يستكين بكلِّ هدوء وطمأنينة في الفرد[3]. وهذا الشعور بالجليل ليس سوى ضرب من التعبير عن الحماسة، الذي عَدَدْناه سابقاً أحد عوامل الفلسفة. وليس على هذا الشعور بالجليل إلَّا أن يرتقيَ نحو منزلة العلم.

فعناصر الفلسفة التي ليست شيئاً آخر غير الوعي واللامتناهي، هي العناصر نفسها التي تخصُّ الواقع كلَّه. فالواقع هو بمثابة نقطة السواء[4] بين هذَيْن العنصرَيْن. من أجل الوعي وحده أمكن أن يكون لهذا الأخير واقع خارج الوعي. يعبِّر الوعي عن الضرورة[5]، لأنه من خلال تعيين الوضع الممكن، نكون قد عيَّنَّا، أيضاً، القضية الفعلية، وكلَّ ما يمكن أن يكون فعلياً من خلال إمكانيَّته، يصبح ضرورياً. لا يمكن التجرُّد من اللامتناهي

---

1) et contra

2) Das Gefühl des Erhabenen

3) Individuo

4) Indifferenzpunkt

5) notwendig

تماماً، كما لا يمكن أن يقوِّض اللامتناهي إلَّا اللامتناهي. وهذا ما يعني أن: لِلَّامتناهي نصيب من الواقعية بالنسبة إلى الوعي. يمكن للمرء أن يعيِّن اللامتناهي على نحو ما هو. ومثلما أن الموضوع الوحيد للوعي هو اللامتناهي، فإن الوعي يمثِّل المحمول[1] الوحيد للامتناهي. يُعدُّ كلا العنصرَيْن بمثابة دوائر مغلقة في وسطها يقبع الواقع. وضمن الحدود القصوى لكلٍّ من الوعي واللامتناهي يتعيَّن التفكير في شأن التأليف[2]. ولن يتأتَّى تحقيق هذا المراد إلَّا من خلال التجريد، وفي هذا المَيْل نحو التجريد أَمْثَل تعبير عن التأليف.

وهذا ما نعبِّر عنه في تصوُّرنا الفلسفي على النحو التالي:

المبرهنة I.

الكلُّ في الواحد، والواحد هو عَيْن الكلِّ

وهذا ما يعبِّر عن مبدأ كلِّ الأفكار، ويعكس فكرة كلِّ المبادئ.

اهتدينا إلى هذه النظرية، بعد أن تجرَّدنا من كلِّ ما يقع على طرف مقابل للمُطلَق. ولذلك اكتفينا بتعيين اللامتناهي على نحو ما هو عليه، وفي الوقت نفسه، نحوز وعياً باللامتناهي؛ ومن هنا تنجم الفلسفة كلُّها.

نحن بحاجة إلى إلقاء نظرة فاحصة على الظاهرة.

إذا نحن تجرَّدنا من المعرفة والإرادة التي تخصُّ الإنسان، وعلينا فعل ذلك، لأننا نبحث أوَّلاً عن معرفة تخصُّه، سنجد شيئاً آخر، يتمثَّل في

---

1) Prädikat

2) Synthesis

المشاعر والنوازع[1]. نريد أن نرى، إذا كان بالإمكان هاهنا أن نلفي شيئاً متماثِلاً مع الوعي اللامتناهي. ألَا نكون بهذا نعاين في المقام الأوَّل المشاعر؟

لنُفكِّر جمعياً على نحو أبعد في المشاعر الفردية المتنوِّعة كلِّها التي تُسهم في إحداث تغيُّرات في الحياة البشرية. سنجد كلَّ ما تبقَّى من شعور، هو الشعور بالجليل[2]، ولَعَمْري إننا في هذا الأمر لَنَعْثر على المماثلة مع الوعي اللامتناهي.

لو أردنا تفسير هذا الشعور[3]، لَماَ كان بمقدورنا ذلك. لأنه بمثابة الاعتبار الأخير والأصيل الذي لا يمكن تفسيره. إنه يمثِّل معيار اختلاف الإنسان عن الحيوان. قد يكون الموضوع[4] على حسب ما يريد المرء ويشاء. فالشعور يبقى فريداً، ويعبِّر عن الجانب الأصيل في الإنسان. لا يرهَن وجوده بالثقافة. وحتَّى بالنسبة إلى الناس الذين أَلِفُوا أن يعيشوا عيشة البراري والبساطة ستلفي لديهم هذا الشعور حاضراً على شاكلة طاقة قصوى. يتزامن ظهوره عندما تكفُّ المشاعر الفردية أو قلْ المشاعر الصغيرة كلُّها عن الوجود بالمرَّة. وهذا هو الوضع الذي يحكم، أيضاً، التطلُّعات. من بين العديد من التطلُّعات الفردية التي تجعل حياة البشر تشهد تنوُّعاً وتحوُّلاً، هنالك واحدة يمكن لها أن تفرض حضورها من دون غيرها، يتعلَّق الأمر بالنزوع إلى إدراك النموذج الأمثل. غير أن هذا الأمر لا ينجم عن الطبيعة، بقَدْر ما يرتبط، بكلِّ بساطة، بالثقافة. نتطلَّع نحو

---

1) Bestreben

2) (das Gefühl des Erhabenen)-

3) لئن كان الشعور بالجليل غنيّ عن كلّ توضيح، فإن المشاعر الأخرى كلّها يجب أن يطالها التوضيح.

4) Gegenstand

البحث عمَّا هو أسمى، وهو ما نقع عليه حينما نتجرَّد من المعرفة والإرادة، وتحصُل المطابقة مع الوعي باللامتناهي.

بعد أن قُيِّض لنا أن نجد الشعور بالجلال، والنزوع نحو النموذج الأمثل، يجب علينا أن نرنو إلى ما هو أسمى، وأن نرى ما هي الغاية المشتركة التي يمكن أن تنجم عن هذَيْن الأمرَيْن، وتكون بمثابة المُعطَى الوسط بينهما. وهذا هو الشوق[1] (sehnen) والحنين إلى إدراك اللامتناهي. لا وجود لشيء أسمى في الإنسان.

يحصُل الشعور بالجلال على حين غِرَّة. ينبثق دفعة واحدة، ويختفي دفعة واحدة. والأمر على غير هذه الحال، بالنسبة إلى الحنين إلى اللامتناهي[2]. فهو يتَّصف بالسكون والخلود. يتميَّز الحنين عن النموذج الأمثل بطابعه غير المحدَّد[3]. فهو لا يرتبط بالمرَّة مع أيِّ نموذج أمثل، ولا يتوقَّف وجوده على هذا النموذج الأمثل. فالنزوع نحو النموذج الأمثل هو نزوع فردي تماماً. الفكرة[4] تعني الكلِّيِّ موصولًا بالفرد، يفضي نحو النموذج الأمثل. وإن توفَّر لدينا هذا النزوع نحو النموذج الأمثل، وكان هذا النزوع موصولًا مع الحنين نحو اللامتناهي، فإن هذا الإحساس الذي لدينا يعني بذل الحُبِّ صوب النموذج الأمثل في كلِّيَّته. إذا تمَّ وَصْل الحنين إلى اللامتناهي بالشعور بالجلال، فسنرغب دائماً في امتلاك مثل هذا الشعور، ومثل هذا الوضع يمكن وصفه بوضع التكوُّن[5].

---

1) Sehnen

2) Unbestimmte

3) Eine Idee

4) Liebe für alles Ideale

5) Bildung

(ما نفهمه عادة من خلال عبارة التكوين هو الثقافة[1] والكياسة[2]. سيقتصر حديثنا عن التكوين حصراً على الوضع أعلاه).

بعض كتابات أفلاطون، وبالتحديد محاورة فيدون، مُهيَّأة لحصول مثل هذا الحنين نحو اللامتناهي. وهو ما نجده، أيضاً، لدى بعض المحدثين؛ كما هو الحال على سبيل المثال في كتاب **أحاديث حول الدِّيْن**[3] (Reden über die Religion) الذي ظهر بدون ورود اسم كاتبه[4].

ينبغي أن يكون الحنين إلى اللامتناهي دوماً من جنس الحنين. فهو لا يمكن له أن يحدث ضمن أيِّ شكل من أشكال الحَدْس[5] لا يمكن أن يصبح النموذج الأمثل موضع حَدْس. فالنموذج الأمثل ينتج عن النظر التأمُّلي[6].

***

نعود إلى المبرهنة نفسها من جديد، وهي: الكلُّ في الواحد، والواحد هو الكلُّ.

تُعدُّ هذه الأخيرة مبرهنة[7]، لأنها تمثِّل نواة كلِّ نظرية. إنها تعبرٌ أمثل

---

1) Kultur

2) Politur

3) للفيلسوف فرانتز كزافر فون بادر (Franz Xaver von Baadr) الذي وُلد وتُوفيِّ في ميونيخ (1765-1841) كتاب بهذا الاسم.

4) وتجدر الإشارة إلى أنه لمَّا ظهر الكتاب المذكور الذي نُشر سنة 1799، ظهر دون ذِكْر اسم مؤلِّفه، ولم يُعرَف أنه كتاب من تأليف شلايمخر (Schleiermacher) إلَّا لاحقاً.

5) Anschuung

6) die Spekulation

7) -Theorem

تعبير عن النتائج كلِّها التي اهتدينا إليها بفضل التجربة، ومهَّدت لنا السبيل نحو إيجاد حلٍّ للمسألة الثانية.

استنتاجات نابعة من المبرهنة

يترتَّب عن هذه المبرهنة أربع مسلَّمات[1]

المُسلَّمة الأولى: تعبرٌ المبادئ عن الانتقال من الخطأ إلى الحقيقة[2].

الوقائع كلُّها نتاج العناصر المتقابلة. (يمكن أن نزعم بكلِّ ثقة، أن علم الطبيعة، مهما ارتقى، فإنه لن يبلغ النقطة الذّروة التي سيرتبط بها في حلّ من النزعة الثنائية[3]. وهذا الأمر يعبرٌ عن منتهى التضليل وخالصه، وبه جاز القول بمبدأ الشِّعْر).

يعكس التوجُّه الثنائي[4] خاصِّيَّة المبادئ كلِّها التي تُعنَى بالمادَّة؛ وبما أن كلاًّ من العنصرَيْن الأصلَيْن[5] يتشكَّلان بدورهما من عنصَريْن، تتَّخذ، إذن، صورة المبادئ شكلاً تربيعياً[6].

المُسلَّمة الثانية: يوجد الواقع في الفكر فقط.

تعبرٌ الهُوِيَّة عن طَبْع الأفكار. ولهذا السبب فهي بمثابة تعبير أو رمز.

---

1) Axiomata-

2) تتَّجه المبادئ من الظواهر، من المتناهي والمحدَّد.

3) Dualismus-

4) Dualität-

5) UrElemente-

6) Maj) Quadruplicität)-

وصورتها ذات قوام ثلاثي[1]. (يمكن أن نعاين على نحو عَرَضي أنه ينبغي أن يبدأ المنهج بالاختزال. ومن ثمَّة لا يمكن للنَّسَق أن يلتمس بدايته بالروح، وإنما بالحروف).

المُسلَّمة الثالثة: كلُّ معرفة رمزية.

تَنتج هذه المسلمة مباشرة عن الثانية. يمكن التعبير عن هذه الأفكار على نحو رمزي فقط.

المُسلَّمة الرابعة: كلُّ حقيقة نسبية.

وبما أن الحقيقة كلَّها، حسب القول المأثور،[2] تكمن، على وجه التحديد، في الوسط، ما دام أن الواقع برُمَّته يقع في الوسط، فإن الحقيقة هي نتاج صراع مُضلِّل. فهي تنتج جرَّاء نزاع الأخطاء المتجانسة.

اعتراضات

قد يعترض أحدهم بالقول: اللامتناهي ليس في حَدِّ ذاته ضرباً من الافتراء[3]؟ ولا هو يعبِّر عن الخطأ، أو الوَهْم، أو سوء فَهْم؟

أمَّا جوابنا على هذا الاعتراض، فهو كالتالي: لا نُجانب الصواب إن رأينا فيه أمثل تعبير عن الافتراء، غير أن هذا الافتراء هو من جنس ما هو ضروري. إذ لأنفسنا نزوع لكي تكون قاب قوسَيْن أو أدنى من اللامتناهي،

---

1) Triplizität-

2) bekannten Spruch-

3) Erdichung

وبما أن هذه الأنا[1] هي مجرى يتدفَّق طلباً للاقتراب من اللامتناهي، فإنه بإمكاننا أن نُفكِّر حصراً في اللامتناهي.

أمَّا بالنسبة إلى الخطأ، فيقع من تِلقاء نفسه؛ إذ نتَّخذ من ذواتنا المرتكز[2] الذي منه نبدأ وإليه نعود. فكيف أمكن لنا أن نتيه؟ كما إنه لا يمكن أن يكون مجرَّد وَهْم[3]، لأن اللامتناهي هو شأن فريد من نوعه، ليس بمقدور المرء أن يستبدله.

أمَّا بالنسبة إلى سوء الفَهْم، فإنه يتيح هامشاً كبيراً للمناورة. مع أن سوء الفَهْم لا ينفي أصلاً وجود الحقيقة.

لا يُعدُّ الإيمان الأساس الأخير للمعرفة. إذ لا يمكن للإيمان أن يتمَّ إلَّا حيث لا يمكننا أن نعرف، حيث لا يمكن أن يخطر الواقع الذي نفكِّر فيه على الوعي.

في ضوء البديهيات التي تمَّ تقريرها، تبرز القضايا التالية: الفلسفة لا متناهية، سواء من جهة الكثافة أو الامتداد. فالتقسيم الذي يطال الفلسفة يبقى أمراً اعتباطياً.

هكذا تتجزَّأ، على سبيل المثال، فلسفة فيشته إلى أربع أقسام:

نظرية العلم في مقابل

فلسفة الأخلاق؛

فلسفة الدِّيْن و

---

1) Das Ich-

2) المركز الذي يخصُّ وجودنا لا يكمن في الفردية، وإنما في الدائرة القصوى للعقل.

3) Täuschung -

الحقّ الطبيعي، بوصفه مُسلَّمة العقل العملي.

ومن ثمَّ انتهى المطاف بالخطاطة العامَّة لفلسفة فيشته أن تأخذ شكل مربَّع.

أمَّا فلسفة سبينوزا، فتعبِّر في عمقها عن الوحدة. تبدأ باللامتناهي (الله)، وبه تلتمس نهايتها من جديد.

أمَّا الشكل الأنسب الذي تستوي عليه الخطاطة العامَّة لفلسفته، فهو الشكل الدائري.

نجد في الفلسفة اليونانية القديمة نماذج لهذه الوحدة؛ ليست فلسفتهم من طينة الفلسفة المنغلقة، بقدر ما تحيل دوماً على اللامتناهي. هذه التقسيمات كلُّها تجد لها موضعاً في خطاطتنا.

في ضوء القضايا التالية: الفلسفة لا متناهية، وأن أقسامها تنمُّ عن الاعتباطية، يظهر أن النَّسَق الذي بلغ منتهى الكمال والتمام لا يمكن أن يُعدَّ كذلك إلَّا على نحو تقريبي، فالأمر لا يتعلَّق بالنموذج الأمثل للفلسفة بعامَّة، بقَدْر ما يتعلَّق بالنموذج الأمثل الخاصِّ بكلِّ حالة. (وهذا يذكِّرنا بروح النَّسَق وحروفه). فكلُّ نَسَق يبدأ بالاختزال والتحليل. فالاختزال ليس سوى تفتيت لظواهر مركَّبة ضمن ظاهرة مفردة.

وبما أن الفلسفة لا متناهية، فإن المعرفة لا متناهية؛ ومن ثمَّ، فلا وجود سوى لمعرفة واحدة، هي المعرفة الفلسفية[1]. فكلُّ معرفة هي معرفة فلسفية، أو بالأحرى هي كلٌّ غير قابل للتجزُّؤ.

ويترتَّب عن هذه المُسلَّمة أن النزعة الرِّيْبِيَّة، مثلها في ذلك مثل الفلسفة، تُعدُّ من المسائل الخالدة. لكنْ، دون أن نعدَّ النزعة الشَّكِّيَّة

1) تعير الفلسفة اعتبارها للنَّفْس، فهي مركز كلِّ معرفة.

بمثابة نَسَق، بقَدْر ما ينبغي أن نستحضر مدى انتمائها إلى الفلسفة. تجد فكرة الفلسفة سبيلها نحو التحقُّق من خلال الاطِّراد اللامتناهي للأنساق. ويتَّخذ شكلها، عادة، مجرى دائرياً[1].

مَنْ غرضه أن يعرف، كيف يمكن وصف الدائرة من خلال عنصرَيْن متقابلَيْن، فإن غرضه التفكير في المسألة الآتية: يمثِّل مركز الدائرة عاملاً إيجابياً، والشعاع عاملاً سلبياً، أمَّا النقطة الموجودة في محيط الدائرة، فهي بمثابة نقطة السواء[2]. ينزع العامل الإيجابي في نقطة السواء نحو التوحُّد مع العامل الإيجابي في المركز. بيد أن قوَّة[3] العامل السلبي لا يمكن أن تدنو من المركز، بقَدْر ما تحوم حول المركز فقط. تُعبِّر نزعة الحماسة عن المركز، في حين تعبِّر النزعة الرِّيْبِيَّة عن الشعاع[4].

يجب أن يكون الحماس مُطلَقاً، وهذا يعني أنه لا ينبغي أن يتضاءل، مثل ما لا يمكن أن يطاله الاختفاء. ينمو الشعاع في اللامتناهي. وعليه، فإنه كلَّما زادت درجة الوعي والتحمُّس، صار المحيط الخارجي أو الفلسفة كبيرَيْن.

يمكن أن نقول عن الفلسفة، ما أدلى به شاعر إيطالي سابقاً بشأن الإله: الفلسفة هي الدائرة التي يوجد مركزها في كلِّ مكان، بينما محيطها لا يوجد في أيِّ مكان.

وما يسري على الفلسفة عامَّة، يسري، أيضاً، على كلِّ جزء من أجزائها.

***

---

1) Kreislauf

2) Indifferenzpunkt

3) Kraft

4) Der Radius

تباشر الفلسفة فعلها في ضوء علاقتها بالوعي اللامتناهي؛ فإن هي أوْلَت اعتبارها لهذا الوعي المفقود[1] فإنها تنحدر إلى أعماق الأعماق، وإن هي فَعلت ذلك عن وعي، فإنها ترتقي إلى أعلى مستوى، يمكن أن يُدركه عقل إنسان.

تتَّجه الفلسفة نحو المُطلَق. وينتج عن ذلك هذان الضربان من القول الفلسفي.

يجب تطوير الحنين نحو اللامتناهي لدى البشر جميعهم.

يتعينَّ القضاء على الظاهر الذي يخُصُّ المتناهي، وللقيام بذلك، ينبغي أن تُوضَع المعارف كلُّها في وضعية ثورية[2].

فالوعي هو ضرب من التاريخ. إن عودة المحدَّد إلى اللامحدَّد يتضمَّن في طيَّاته عهوداً مختلفة أو إنه يتشكَّل منها.

[مراحل الخطأ]

المرحلة. 1 /

الوعي بالكرامة في أبسط صورها وأدناها.

الوجدان

إذا أراد المرء أن يُجزِّئ الوجدان من حيث هو ظواهر، وذلك حسب عوامله (عناصره)، فإن العامل (أو العنصر) الإيجابي يتمثَّل في الرغبة،

---

1)-Bewußtlos

2)-Einem revoluzionären Zustand

بينما العنصر السلبي يتمثَّل في الغضب[1]، في حين تتمثَّل نقطة السواء في الخوف[2].

ينتج الاطِّراد اللامتناهي عن المركز. الحَدُّ الأدنى يعبِّر عن الحقد، بينما الحَدُّ الأقصى يعبِّر عن الدهشة[3]. فالدهشة هي جذر كلِّ شعور بما هو جليل[4]. يمكن أن يكون شيئاً خاماً جدَّاً، وتافهاً. ويمكن أن ينتج عن الحقد كلُّ نزوع نحو النموذج الأمثل.

غير أن هذه العواطف، والانفعالات، أو الأحاسيس التي تُصادفها في المرحلة الأولى ينتج عنها بطبيعة الحال الخطأ. (لكونها تتَّجه نحو الفرد فقط) ولذلك تُعدُّ هذه المرحلة مرحلة الخطأ. فالخطأ - وهو يمثِّل ميزة هذه المرحلة - هو أن يسيء المرء فَهْم الفرد تماماً. تظهر مقولات العِلَّة، الكيف والكَمّ كأنها مقولات حقيقية.

المرحلة .2 / الحَدْسُ

تُمثِّل هذه المرحلة، أيضاً، مرحلة الخطأ. فالعلامة التي تميِّز ضرب الخطأ الذي يطبع هذه المرحلة، هو قيام المرء بالخَلْط بين مجالات مختلفة.

المرحلة.3 / التمثُّل

وحتَّى هذه المرحلة لا تَسْلَم من الخطأ، حينما يفكِّر المرء على نحو

---

1) Der Zorn

2) Die Furcht

3) Erstaunen

4) Erhabnen

صوري، من دون واقع. غير أن هذه المرحلة تمثِّل الموضع[1] الأنسب للظواهر التي تنتج عن الفَهْم. وهذا الضرب من الخطأ هو من طينة نظرية تماماً.

هذه المرحلة التي تُعدُّ آخر مراحل الخطأ، تتقاطع الآن مع المرحلة (المراحل) الأولى من مراحل الحقيقة التي تتعاقب على النحو التالي.

مراحل الحقيقة

المرحلة الأولى / التعقُّل[2]

تمثِّل هذه المرحلة مرحلة العبور نحو الحقيقة. ولذلك جاز، أيضاً، أن يُطلَق على هذه المرحلة مرحلة المبادئ[3].

من خلال صهر[4] مرحلة التمثُّل ومرحلة التعقُّل تتولَّد النزعة الدوغمائية[5]. تحاول البحث عن الواقع في الفكر الصوري المحض. إنها تبحث عن المبادئ فقط.

ما تزال مرحلة التعقُّل يطبعها قَدْر كبير من الخطأ، لكنها تعبِّر بالفعل عن نقلة فعلية نحو الحقيقة. وبما أن هذه المرحلة ترتكز على مبادئ، فإنها تسعى جاهدة نحو المعرفة. وتتمثَّل ميزة هذه المرحلة في التحديد.

المرحلة الثانية / العقل

---

1) Der Sitz

2) Einsicht

3) Prinzipie

4) Amalgamazion

5) Dogmatismus

إن ما يعبِّر عن المرحلة الثانية من مراحل الحقيقة، يهدف إلى معرفة اللامتناهي[1].

وعليه فإن هذه المرحلة تمثِّل مرحلة الأفكار[2] بامتياز.

أبرز ما يمكن أن نجده في هذه المرحلة، هو الحقيقة الإيجابية. فهي تجسِّد، أيضاً، مرحلة المعرفة.

تغدو المثالية ممكناً هنا. فالخاصِّيَّة التي تطبع هذه المرحلة هي الوضوح (Klarheit). هامش الخطأ يبقى أمراً وارداً في هذه المرحلة، غير أن هذا الخطأ يكون ناجماً عن مجرَّد سوء فَهْم؛ فترانا أشدّ إلحاحاً على تعيين الوجود كلِّيَّة، والتخلُّص من كلِّ ما هو حيوي ؛ أو هي المرحلة التي نرضى فيها بكلِّ ما هو فعلي، ويلقى بكلِّ ما هو جوهري[3] عرض الحائط.

لا يسع تاريخ الوعي مع هذه الحِقْبَة إلَّا أن يكون منغلقاً؛ إذ فيها يدرك الوعي أقصى طور له، وهو بهذا المعنى يمثِّل المرحلة الأخيرة. بيد أن الكلِّي لم يغلق شأنه بعد. يجب على الوعي أن يعود إلى نفسه مرَّة أخرى، وذلك لكي يتسنَّى له أن يحسم الأمور التي تهمُّ نطاقه. ولا تزال هنالك مرحلة أخرى تلوح في الأُفُق، وهي:

المرحلة الثالثة / الفَهْم[4]

تمُثِّل هذه المرحلة عودة المراحل كلِّها. ندرك في هذه المرحلة بالذات

---

1) Erkenntnis des Unendlichen

2) Ideen

3) Substanzielle-

4) فالفَهْم هو الاكتمال الأسمى لمَلَكَة العقل والتفكير، وهو ما سبق أن عبَّر عنه القدماء من خلال عبارة "النوس" (νους). فالفَهْم هو وعي كوني، أو هو كون واعٍ.

العالم في كلِّيَّته، وهو الكلُّ الذي لم يتأتَّ له أن يحدُث في مرحلة العقل. هنا نتولَّى تفسير كلِّ شيء. وعليه، فإن السِّمَة التي تميِّز هذه المرحلة هي الوضوح[1].

فالأمارة الأساسية لهذه المرحلة، هي كونها مرحلة الرموز[2].

***

نقد المثالية

تاريخ الذهن البشري المعطى كلُّه ناجم عن استنباط الوعي. وهذا يعني أن الوعي يمثِّل عودة ما هو محدَّد، لكي يتَّخذ شكلاً غير محدَّد. فالمرحلة الأولى - **الوجدان** - هي المرحلة التي ترتبط بالمرحلة البهيمية[3]. أمَّا **مرحلة** العقل، فتجسِّد أقصى مرحلة. لكن الدائرة تبقى مفتوحة على مصراعَيْها، مع مرحلة الفَهْم يُغلَق قوس الدائرة؛ ومن ثمَّة، فهي تمثِّل المرحلة القصوى.

تومئ كلُّ مرحلة إلى كرامة معيَّنة، يرتكز عليها الوعي في أثناء عودته إلى الشكل غير المحدَّد.

ينبسط الوجدان على نحو فردي. أمَّا الحَدْس، فيستوي على نحو نظري، لذلك فهو يتبدَّى في صورة مجرَّدة. بل أكثر من ذلك، فإن هذا هو الحال بالنسبة إلى التمثُّل أيضاً. وتجدر الإشارة، بشكل عامٍّ، إلى أن: الخطأ تمظهر في مراحله على نحو دائم في شكل نظري، بينما تمظهرت الحقيقة على نحو دائم في شكل عملي.

---

1) Deutlichkeit

2) Symbole

3) Tierheit

تنطلق مرحلة التعقُّل من الظاهر، لتتَّجه نحو تحصيل المعرفة. ولكونها تبدأ من الظاهرة، فإنها تأخذ المقولات المتمثِّلة في العِلِّيَّة، الكيف، الكَمّ، مأخذ الحقيقة، ما دام أن منطلقها يكمن في الحيِّز المتناهي. سرعان ما ستُدرِك في نهاية المطاف أن افتراضها للشيء كان خاطئاً، ومن ثمَّة عليها أن تتولَّى إزالة الخطأ.

يفضي السعي نحو المعرفة، في نهاية المطاف، نحو ثنائية عامَّة. بينما تنزع النزعة الثنائية[1] نحو المعرفة، في حين يكمن مراد الواقعية[2] في تحصيل الحقيقة.

إن تحقُّق النزعة الثنائية مرهون بالتجربة، بينما تحقُّق الواقعية موكول إلى النظرية. ومن ثمَّة، تكون الهُوِيَّة خاصِّيَّة هذه الأخيرة، بينما تكون الازدواجية خاصِّيَّة النزعة الثنائية. تنطوي النزعة الثنائية على فعلَيْن[3] من دون جوهر[4]، بينما لا تنطوي الواقعية سوى على جوهر واحد غير قابل للتجزيء. ويُعدُّ التوجُّه الثنائي والواقعي في الوقت الراهن بمثابة عنصَريْن للنزعة المثالية. يمثِّل التوجُّه الثنائي عنصراً سلبياً بينما يمثِّل التوجُّه الواقعي عنصراً إيجابياً. تعارِض النزعة المثالية[5]، في الواقع،

---

1) Dualismus

2) ليس موضع الحديث هاهنا يخصُّ التوجُّه الواقعي الإمبريقي، إذ إن هذا التوجُّه الواقعي يتمظهر بشكل تامٍّ على نحو متعال. وهو الذي لا يستوي فعله إلَّا من خلال الواحد والكلّ غير القابل للتجزيء، واللامتناهي. فالتوجُّه الواقعي الذي يبدو منعزلاً، لا يمكن أن يكون سوى ضرب من الرِّنْبِيَّة المطلقة. فهو يبقى من دون مضمون أو محتوى، وذلك بما أنه يتبدَّى على نحو إيجابي مطلق، يمكن أن يكون شكله غير مباشر على نحو مطلق، أو يمكن أن يكون سلبياً.

3) zwei Tätigkeiten

4) Substanz

5) دائماً ما يكون التوجُّه المثالي في نزاع مع التوجُّه الدوغمائي، لأن هذا الأخير غالباً ما ينتهي إلى التصادم مع المثالية. من بين الدوغمائيِّينْ الذين يمثِّلون النَّسَق، نجد كلًّا من ياكوبي (Jacobi) وكانط (Kant).

النزعةَ الدوغمائية، فهي تنبثق عندما تكون بداية مرحلة التعقُّل خارج روح الحقيقة. فيأخذ العنصر السلبي مأخذ الحقيقة الفعلية الفريدة، بينما الواقع الحقيقي لا يعار له أدنى اعتبار. يكمن شاغل النزعة الدوغمائية في البحث عن المبادئ. إنها تتعامل مع المقولات، كأنها من جنس الوقائع، وبإمكانها أن تصل، أيضاً، إلى مستوى رفيع جدَّاً.

مع أن النزعة الدوغمائية تجعل المبادئ فوق كلِّ اعتبار، إذ يمكن لها العمل على توحيد هذه المبادئ، وجَعْلها تخضع لمبدأ أعلى وأخير، فإنها، مع ذلك، يمكن لها، وبالقَدْر نفسه، أن تتَّخذ مبادئ عديدة، وتجعلها في منزلة أولى؛ ولذلك نعاين كيف ينتهي المطاف بالدوغمائية إلى تخوم التصوُّف[1]. عادة ما تتجلىَّ المبادئ المتعدِّدة بالنسبة إلى التصوُّف، كما لو أنها مسألة أصيلة. ولذلك من اليسير أن نعاين، كيف أنه من خلال الافتراض المسبَّق الذي يخصُّ المبادئ المتعدِّدة يتمُّ التضحية بالطرائق جميعها[2].

تنحصر عناصر النزعة الدوغمائية في التجربة والأنوية[3]. ترتبط النزعة الثنائية بالتجربة، بينما تستند النزعة الواقعية على النظرية، فيكون تصرُّفهما أشبه بالروح والحرف[4].

عندما نُقدِم على الرَّبْط بين التوجُّه الثنائي والنظرية، حينئذ ينبثق العلم من العناصر لا من الظواهر. وهذا يَصدُق على الرياضيات، التي هي من قبيل الثنائية القبلية.

---

1) Mystizismus

2) alle Methode

3) Egoismus

4) النزعة الثنائية النزعة الواقعية
التجريبية النظرية

يتعيَّن على الرياضيات أن تبدأ من العناصر، ومنها يجب أن تُنتج كلَّ ما تبقَّى. تكمن عناصر الهندسة في النقطة (.) وفي الخطِّ المستقيم (-)، أمَّا عناصر علم الحساب، فتتمثَّل في 1 و0.

لكي يتأتَّى لنا الرَّبْط بين التوجُّه الواقعي والإمبريقي، فإنه يجب أن يكون العلم الذي ينتج عن ذلك، أبعد ما يكون عن الرياضيات؛ ويتعلَّق الأمر بالتاريخ. إنه ضرب من الواقعية الإمبريقية. وبما أن التوجُّه الواقعي يتمظهر هنا على نحو متعال، فإن هذا التاريخ لا يتحقَّق وجوده إلَّا من خلال إمبريقية مُطلَقة. فهو يرتبط بالوجود الواقعي فقط[1].

فالتوجُّه الثنائي ينطلق من العناصر، بينما التوجُّه الواقعي ينطلق من الجوهر. لتكون الازدواجية هي السِّمَة التي تخصُّ التوجُّه الثنائي، بينما تُعدُّ الهُوِيَّة السِّمَة التي تميِّز التوجُّه الواقعي[2].

إذا قمنا بوَصْل العناصر بالهُوِيَّة من جديد، يقتضي أن يكون هذان الفعلان متطابقَيْن، ومتضمَّنَيْن في جسم واحد؛ وبالنتيجة تتولَّد الدائرة[3]. لكن القيام بالرَّبْط بين الجوهر والازدواجية، ينجم عنه الفرد.

يتعلَّق التوجُّه الواقعي بالجوهر أو الساكن[4]، أمَّا التوجُّه الثنائي، فيتعلَّق بالعناصر أو المتحوِّل[5]. أن نتولىَّ الرَّبْط بين مجال الدائرة والثابت، يتولَّد

---

1) باليونانية (όντως όντα)

2) العناصر الجوهر
الازدواجية الهوية

3) Sphäre

4) Beharrlichkeit

5) الدائرة المفرد
المغايرة السكون

ما يمكن أن يُفهَم من خلال الخطاطة. لكن الرَّبْط بين الفرد والمغايرة، يفضي إلى التكوين أو الصيرورة[1]. تُعدُّ الخطاطات نتاج الرياضيات، أمَّا التكوين، فيمثِّل مضمون كلِّ تاريخ، ويتحدَّد شرط التاريخ[2] في النموذج الأمثل الذي يرتبط به التاريخ ارتباطاً وثيقاً.

يتمثَّل شرط الرياضيات في الرمز. (فالعناصر الأربعة كلُّها التي تخصُّ الرياضيات هي رموز).

يجري عَدُّ كلٍّ من الرياضيات والتاريخ، هذه المرَّة من جديد، كأنهما ذانك العنصران اللذَان يشكِّل الفيزياء نقطة التماثل بينهما.

يقع الفيزياء بين الرياضيات والتاريخ، إذ في مجاله تقع البرهنة على ما نجده في الرياضيات والتاريخ.

من السِّمَات التي تميِّز الرياضيات نجد الخطاطات، بينما تتمثَّل شروطها في الرموز. أمَّا ما يمثِّل مجال فعلها، فيتعلَّق الأمر بـ: الدوائر. ومنهجها في ذلك هو البناء.

أمَّا فيما يخصُّ التاريخ

فتتمثَّل خصائصه في: التكوين

والشروط في: المثال

وما يشكِّل موضع فعله: الفرد

والمنهج: التشخيص

---

1) Das Werden

2) Historie

من خلال وصل الخطاطة بالفرد، تتولَّد الظاهرة. أمَّا حينما يتمُّ وصل التكوين بالدائرة، فينتج عنه الطور[1].

علاوة على ذلك، فالرَّبْط بين المثال والبناء، يمكِّن من الحصول على بناء تقريبي أو اختبار تقريبي. أمَّا الحرص على إحكام الرَّبْط بين الرمز والتشخيص، فإن هذا هو عَيْن التأويل[2].

تتوافق هذه المفاهيم جميعها الآن مع الفيزياء. غير أن هذا لا يفيد أن الفيزياء تتنزَّل منزلة أعلى بين العلوم كلِّها، وذلك من حيث تمثُّل نقطة السواء بالنسبة إلى الرياضيات والتاريخ. ومثلها في ذلك مثل النزعة المثالية التي تمثِّل نقطة السواء بالنسبة إلى التوجُّهَيْن الثنائي والواقعي، وكذلك الرياضيات والتاريخ اللذان يستمدَّان وجودهما من التوجُّهَيْن الثنائي والواقعي. وينتج عن الكلام الذي أوردناه سابقاً ما يلي: يُعدُّ الفيزياء أوَّل العلوم، وذلك لأن كلَّ علم هو بالأحرى علمٌ للطبيعة.

إذا ما أردنا تطبيق سُلَّم هذه العلوم[3]، التي تولَّينا استنباطها، على الفنِّ أيضاً، فإنه يمكن لنا أن نأخذ بالسبب: يجب علينا بناء الفلسفة، وهذا الأمر لا يحصل إلَّا من خلال العمل على تطوير الوعي البشري؛ قد أصبح انتماء الفنون الجميلة الآن إلى الوعي مسألة طبيعية.

لكن مثل هذا التطبيق سيكون أحرص على مراعاة المرونة. هكذا

---

1) Periode

2) وعلى هذا الأساس نجد:
الخطاطات التكوين
الدوائر المفرد
الرمز المثال
البناء التشخيص

3) Diese Scala der Wissenschaften-

نعاين كيف يتوافق التوجُّه الثنائي مع الفنون البصرية[1]، والتوجُّه الواقعي مع الموسيقي. وتكمن ثنائية الفنون البصرية في: فنِّ النحت[2] والرسم (Piktur)[3].

***

يمكن من خلال ممَّا سبق أن نعاين طاقة النزعة المثالية. فهي تبقى فوق كلِّ اعتبار، مثل القمَّة القصوى للحقيقة، فهي تمتدُّ إلى كلِّ شيء، وكلُّ شيء يبقى مشروطاً بها.

تُستمَدُّ العلوم من عناصر النزعة المثالية. فيبدو كما لو أن المثالية والفيزياء متزامنان. لكنْ، ماذا عن الفارق؟ ما دام أن الواقع يُعدُّ نتاج الوعي (كصيغة محضة) واللامتناهي؛ وعليه يتمُّ النظر نحو الوعي، بوصفه يمثِّل الجانب السلبي والأدنى للواقع، بينما يتمُّ النظر إلى اللامتناهي، بوصفه يمثِّل الجانب الإيجابي والأقصى للواقع.

يعدُّ الوعي ضرباً من التفكُّر الأصيل في اللامتناهي، غير أنه ضرب من التفكُّر الذي يفتقد للوعي[4].

فإدراك الحَدِّ الأدنى بوصفه الجذر الأصلي للكون (الحَدّ الأقصى) يعبِّر عن الحَدْس العقلي[5].

---

1) Die bildende Kunst-

2) Plastik-

3) إذا قام المرء، على سبيل المثال، بحصر أطوار الخطأ كلِّها ضمن الحساسية، ثمَّ يتولَّى وصلها على نحو تأليفي مع المثالية (أو الكلِّيَّة القصوى للحقيقة)، وعليه يكون مفهوم الشِّعْر في متناول المرء (وهذا الأمر هو ما نجده لدى فيشته).

4) bewußlos

5) Die intellektuelle Anschauung

يكمن الفرق بين المثالية والفيزياء فيما يلي: يتعاطى الفيلسوف (المثالية) مع الحَدِّ الأدنى والأقصى، بينما تتعاطى الفيزياء مع الأطراف المتناهية، وهي التي تقع بين الواقع والعناصر في اطِّراد لا متناهي من النِّسَب[1].

***

لقد انطلقنا من الوعي واللامتناهي، وعطفنا بعد ذلك نحو فحص الشروط الذاتية اللازمة، وذلك بغرض الوصول إلى الوعي اللامتناهي. وهذا الأمر فرض علينا مباشرة مهمَّة البناء، لنجد أنفسنا نتحيَّز ضمن تاريخ الفَهْم البشري. وعلى هذا المنوال، نتج النقد الذي وُجِّه للنزعة المثالية، فلم يتبقَّ لنا في نهاية المطاف سوى أن نتوجَّه جهة موسوعة العلوم.

في المنهج

كيف يختلف المنهج عن النَّسَق؟ فالمنهج يمثِّل الروح، بينما النَّسَق يمثِّل الحرف. يتولَّى النَّسَق تنظيم الفلسفة، بينما المنهج يمثِّل قوَّة الحياة الداخلية.

الفلسفة هي بمثابة رياضيات الوعي، وتاريخ العالم كلّه، وفيزياء الفَهْم (ما يحلو للمرء أن يسمِّيه منطقاً). يرتبط كلٌّ من المنهج والنَّسَق بفيزياء الفَهْم.

كلُّ قول حول النَّسَق لا يعدو أن يكون أكثر من هذا الأمر: إنه "كلٌّ يتَّخذ شاكلة معرفة"[2] مكتف بذاته ومكتمل، وتُعدُّ المادَّة والصورة القوام الذي يرتكز عليه النَّسَق. أمَّا مادَّة الفلسفة فتنحصر في المبادئ والأفكار، وصورتها في الوحدة. ويمثِّل الانسجام عاملها السلبي، والنتيجة عاملها الإيجابي.

---

1) Proportionen

2) Ein wissenschaftliches Ganze

لا يمكن أن ينجم عن الوَصْل بين العامل السلبي للمادَّة (الأفكار) والعامل الإيجابي للصورة (الانسجام) أي ميزة للنَّسَق، وهذا الوضع شبيه بحال مَنْ يقوم بالوَصْل بين العاملَيْن الإيجابيَّيْن؛ وأعني بذلك **المبادئ والنتيجة**. إذ ينتج، على سبيل المثال، عن الرَّبْط بين النتيجة والفكرة، ما يخال المرء أنه **التماثل**[1]. مهمَّة الفكرة أن تقوم بإدراك الكلِّ، بينما تصبو النتيجة نحو الغاية. وينتج عن وَصْل الانسجام بالمبادئ الاستمرارية. وتمثِّل استمرارية مبادئ الأفكار وتماثلها خصائص النَّسَق.

يتعيَّن أن نبحث عن المبدأ الذي يعبِّر عن العلاقة التي تربط الكلَّ بالجزء، والجزء بالكلِّ، في الفنِّ. وهذا هو الفنُّ المعماري[2]. فلا يقع على وجه التحديد بين الفنِّ التصويري (بوصفه يمثِّل عنصراً سلبياً) والموسيقي (بوصفها تمثِّل عنصراً موجباً) شيء آخر أكثر من فنِّ المعمار.

يجب على النَّسَق أن يعرض الفلسفة على نحو كلِّيٍّ، بينما يجب أن يكون المنهج هو السبيل نحو تحقيق هذا الكلِّ.

ولغرض تحصيل هذا الكلِّ، فإننا نتوفَّر على أربعة عناصر، تُعين سبيلنا نحو هذا الأمر. تبدأ الفلسفة أوَّل ما تبدأ بالشكِّ والحماسة. أمَّا نزوع الفلسفة على المدى الأبعد، فإنما يكون جهة المُطلَق والواقع. ينبثق منهج الفلسفة، إذنْ، من هذه العناصر الأربعة المتمثِّلة في الشكِّ، الحماسة، المُطلَق، ثمَّ الواقع. من خلال العمل على الوَصْل بين الشكِّ والواقع، فإننا لا نظفر بشيء آخر أكثر ممَّا يعنيه المرء بالكشف التجريبي.

يعبِّر، إذنْ، منهج الفلسفة في المقام الأوَّل عن ضرب من الكشف التجريبي، لكنْ، في أيِّ وجهة بالذات؟ وهو ما يتأتَّى من خلال إحكام الرَّبْط بين العنصَرَيْن الآخرَيْن؛ ونعني الحماسة والمُطلَق. أمَّا إذا أردنا معرفة

---

1) Symmetrie

2) Architektonische

عواقب هذا الأمر، فإن كلمة واحدة لا تكفي للتعبير عنه. وعليه، فإن اتِّجاه المنهج يكون على شاكلة صورة دائرية[1]؛ فهو ينطلق من المركز، ليرتبط من جديد بالمركز.

علاوة على ذلك، نجد من العناصر التي تخصُّ المنهج ما يلي: التحليل، التركيب والتجريد.

بمجرَّد الانتقال من التجريد إلى التحليل، نحصُل على مفهوم الاستدلال[2]. لكنْ، عندما نمضي، على خلاف ذلك، من التحليل نحو التجريد، فإننا نظفر بمفهوم الحَدْس. أمَّا إذا شئنا أن نربط هذَيْن المفهومَيْن (التجريد والتحليل) مع المفهوم الأوسط (الذي هو التركيب)، فسيكون الوضع على النحو التالي: إذ سينتج عن رَبْط مفهوم الاستدلال بمفهوم التحليل النظر التفكُّري[3]، بينما سينتج عن رَبْط مفهوم الحَدْس بمفهوم التحليل النظر التأمُّلي. وإن شاء المرء هذه المرَّة أن يُحكِم الوَصْل من جديد بين النظر التفكُّري والنظر التأمُّلي، فإنه سيظفر بالاستعارة[4].

يُعدُّ النموذج الأمثل مادَّة كلِّ نظر تأمُّلي، أمَّا النظر التفكُّري، فيفترض وجود الظاهرة. وتُعدُّ الاستعارة أساس ظهور كلِّ نموذج أمثل. فأشكال الفكر كلُّها تنحصر في التفكُّر والتأمُّل، ومن خلال التفكير، تنجُم الاستعارة.

أمَّا عندما نتطلَّع إلى الرَّبْط بين الاستدلال والحَدْس، فإننا نتحصَّل على المصطلحات[5]. والمهمَّة التي تقع على عاتقنا هاهنا تتمثَّل في جَعْل

---

1) Kreisförmig

2) raisonnement

3) Reflexion

4) Allegorie

5) Terminilogie

القول الاستدلالي مرئياً أكثر. (إن ما يفكِّر فيه المرء هاهنا من خلال هذه المصطلحات، ليس ما يتبادر إلى ذهنه عادة. يظهر من خلال التعبير عن بعض المفاهيم في هذا الصدد، كونها تنطوي على التضارب؛ على سبيل المثال الحَدْس العقلي، الموقف الترسندنتالي، الاعتباطية الموضوعية).

ولئن أمعنَّا النظر من جديد في شأن التجريد، فسنجد أنه يفضي إلى إنتاج الخاصِّيَّة نفسها. أمَّا مقابله الآخر، فيتمثَّل في البرهان. دعنا ندمج من جديد هذا الأمر مع ما سبق أن تحصَّل لدينا سابقاً (انظر التتمَّة)[1].

---

1) والمقصود بذلك أن هذا الأمر يُعدُّ تتمَّة لِمَا ورد سابقاً (وبالتحديد ص 11)، هي التتمَّة تجد لنفسها موضع اهتمام في هذا المقام: تكملة تخصُّ عناصر الفلسفة، الوعي واللامتناهي.

يمكنا أن نفتِّت من جديد كلًّا من العنصرَيْن المتعلِّقَيْن بالوعي واللامتناهي إلى جملة من العناصر التي تخصُّ كلَّ واحد منهما. يكفي لنا أن نأخذ ما هو متاح لنا، وأعني بذلك أحدها الذي يتعلَّق بالعامل الإيجابي، لنمضي نحو البحث عن العامل المقابل له الذي يكون سلبياً.

إذ لا نعرف شيئاً يُذكَر عن اللامتناهي ماعدا الجانب غير المحدَّد (Das Unbestimmte)، فإن مثل هذا الضرب من العنصر يكون إيجابياً. أمَّا ما يقابله، فيكون محدَّداً أو معرَّفاً (bestimmte)، وعليه نكون أمام ضرب من العنصر السلبي للامتناهي، لتصبح الصيغة الأنسب لتعريف اللامتناهي، كالتالي: **اللامتناهي هو نتاج اللامحدَّد والمحدَّد**. هذا الأمر ليس بحاجة إلى برهان، بقَدْر ما هو في حاجة إلى التوضيح. عندما يتعيَّن أن يكون اللامحدَّد أمراً مفعولاً بادياً على نحو حقيقي، فإنه يجب عليه أن ينطلق من ذاته، ومنها كذلك يكون، أيضاً، التحديد. (وإن أمكن تطبيق هذا، فإن هذا الأمر يعني: أن الألوهية (Die Gottheit) تُقدِم على تشكيل العالم، لكي يتسنَّى له عرض نفسه).

يتكوَّن كذلك العنصر السلبي أو الوعي من هذَيْن العنصَرَيْن: الأنا واللاأنا.

وليس لنا سبيل في هذا المقام أن نقدِّم أيَّ تعريف، ماعدا أن ننتهي إلى الاستنباط التالي: يتحدَّد المحدَّد دائماً على نحو بيِّن، لكي يتسنَّى له تحديد ما هو غير محدَّد؛ وبذلك تبرز الأنا إلى حيِّز الوجود. يمكن للمرء أن يعبِّر عن تحديد الإنسان على النحو التالي: يجب على الإنسان أن يتحدَّد في اللامحدَّد ونحو اللامحدَّد (فتكون المراتب المختلفة للوعي هي نفسها أطوار العودة إلى اللامحدَّد). فيصبح مفهوم الوعي الذي يكمن في الاستنباط شأن موضوعي، أي يجعل من مسألة فَهْمنا للوعي تتمُّ بمعزل عنه.

عندما يسعى المرء نحو رَبْط الحَدِّ الأوسط لهذَيْن العنصرَيْن الأصليَّيْن (Urelemente)؛ أي الواقع مع العناصر المستنبطة، فإنه يتحصَّل على ما يلي: يكون الواقع في الأنا محدَّداً، وفي اللاأنا غير محدَّد. وبعبارة أخرى: يغدو الواقع في الطبيعة حرِّيَّة، وفي الإنسان ضرورة. ويمكن التعبير عمَّا سبق على نحو صوري: الأنا = اللاأنا، و أ = س. والتركيب بينهما: أ = الأنا (س = اللاأنا)، وهذه صيغة كلّ ما ليس بفلسفة (Nichtphilosophie)). لنخلص من خلال هذا

فقد قدَّمنا تعريفاً للامتناهي، واستنباطاً للوعي.

يسهم التوفيق بين الإنتاج والاستنباط في بناء المفهوم الأوسط[1]. (وهذا هو منهج الرياضيات). بينما يترتَّب، في مقابل ذلك، عن دَمْج الاستنباط مع التعريف، تشخيص المفهوم الوسط (وهذا هو منهج التاريخ).

ينحصر منهج الفيزياء في التجريب (إذ ينجم عن التوليف بين الشكِّ والواقع). هكذا نجد أنفسنا من جديد حيث ابتدأنا، أي قُبَالة الهدف. تتمثَّل السِّمَة التي تميِّز المنهج التركيبي في النزوع الحثيث نحو بلوغ نقطة المركز.

يُعدُّ المنهج المثالي عن ضرب من التجربة التوليفية، لا يتَّجه نحو الجَذْب المركزي[2] ولا نحو الطَّرْد المركزي[3] ؛ وهذا يعني أن وجهته تكون نحو المركز، ومن المركز.

(ملاحظة: سيكون من الأجدر لو وَسَمَ المرء الفلسفة بمَيْسم الفلسفة

التركيب إلى ما يلي: تتساوى الحرِّيَّة في الطبيعة مع الضرورة في الإنسان.

عندما نجعل الوعي في منزلة المحمول على اللامتناهي، أو نربط الوعي باللامتناهي، فإنه ينبثق ما نسمِّيه عادة فكراً. أن نقوم عن طريق الفكر برَبْط الواقع، ثمَّ نتولَّى رَبْط هذا الأخير مع الوعي، نتحصَّل في نهاية المطاف على المعرفة (Ein Wissen)، فيصبح الفكر بمعية الوعي فكراً واقعياً. وفي مقابل ذلك، فإن ما يتحصَّل عن طريق رَبْط اللامتناهي مع الوعي، هو المفهوم الخالص للألوهية. وأن يدلف المرء نحو وَصْل هذا الأمر من جديد مع الواقع، فإن في ذلك تمهيد السبيل نحو بروز الطبيعة. هكذا يقف الفكر في مقابل الألوهية، والمعرفة قُبَالة الطبيعة. وعليه نكون أمام القضية التالية: يمكن للمرء أن يفكِّر في الألوهية من دون أن يمتلك معرفة عنها؛ ولا يمكن للمرء أن يكتسب معرفة سوى بالطبيعة. تمثِّل الطبيعة الحَدَّ الأوسط بين الواقع والألوهية. تنحصر مهمَّتها اللامتناهية في تحقيق الألوهية.

1) Der Mittelbegriff

2) Zentripetal

3) Zentrifugal

التجريبية أو الفلسفة المركزية، وذلك إذا أخذنا بعين الاعتبار المنهج في هذا المقام، كما لو أنه تعبير عن الفلسفة الترسندنتالية؛ فنكون بذلك أمام عبارة توتولوجية، أي أن كلَّ فلسفة حقَّة هي فلسفة ترسندنتالية).

***

إن كان المنهج يمثِّل الوجه السلبي للفلسفة، فإن النَّسَق يمثِّل الوجه الإيجابي[1]. وتتحدَّد شروط النَّسَق في الاستمرارية والتماثل. يعبرِّ المنهج عن التجربة، أمَّا الوجهة، فتحدَّد في الجَذْب المركزي والطَّرْد المركزي.

كلُّ عضو أوسط يُؤخذ بعين الاعتبار كما لو أنه ضرب من الاطِّراد اللامتناهي جهة العنصرَيْن. ثمَّة دوما حَدٌّ أدنى وحَدٌّ أقصى. لئن تعيَّن الحَدُّ الأوسط الذي هو التركيب من خلال العنصَرَيْن المتمثِّلَيْن في التحليل والتجريد، فإنه يتعيَّن أن نستقصي عن الحَدِّ الأدنى للتركيب، والذي ليس شيئاً آخر غير الاختزال (عندما يحصل ردُّ ظواهر متعدِّدة إلى واحدة). ولن يتأتَّى لنا السبيل نحو بلوغ الحَدِّ الأدنى إلَّا من خلال المقاربة التقريبية[2]. يُؤخَذ الحَدُّ الأقصى حصراً على نحو تقريبي.

وبين النَّسَق الذي يعبرِّ عن عنصر إيجابي، والمنهج الذي يعبرِّ عن عنصر سلبي، يقع القياس[3].

يعبرِّ القياس، على نحو ما يفهم هاهنا، عن شيء كلِّيٍّ مكتمل بذاته؛ أي

---

1) تتواجد مادَّة الفلسفة في المنهج. أمَّا الصورة، وبالتحديد الوحدة، فتواجدها يحصُل ضمن خصائص النَّسَق، أي في الاستمرارية والتماثل.

2) Die Approximation

3) Syllogismus

عن جملة من وظائف الفَهْم. غير أنه ضرب من الكلِّي الممكن على صِغَره[1]. يعدُّ النَّسَق نفسه ضرباً من الكلِّيِّ، غير أنه يمكن أن ينطويَ على مركَّب كلِّيٍّ[2] من القياس. (يُعدُّ القياس مثل نَسَق أصغر، والنَّسَق مثل قياس أكبر).

وبما أن القياس يتوسَّط النَّسَق والمنهج، فإنه يمثِّل السبيل الذي منه إيجاد الحَدِّ الأدنى والحَدِّ الأقصى. وهذا ما يفضي بنا نحو: 1) الحَدّ الأدنى: عندما نقدم على رَبْط اتِّجاه الفلسفة مع المادَّة عينها، حينئذ نحصُل على المبادئ الفعلية والأفكار المُطلَقة؛ ومن خلالهما يتحقَّق رأساً الموقف الترسندنتالي. وهذا هو الحَدُّ الأدنى، أو الشرط الذي لا غنى عنه[3] للقياس. [2)] أمَّا الحَدُّ الأقصى، فيتحقَّق عندما يتمُّ وَصْل ما به يكون منطلق الفلسفة مع صورتها، ونعني بذلك الشكَّ والحماسة والنتيجة والانسجام. وينتج عن هذا الأمر كلِّه الفَهْم المحض[4]، الذي هو الحَدُّ الأقصى. ليستويَ الوضع في نهاية المطاف على هذه الشاكلة: النَّسَق، القياس، المنهج.

يتمثَّل الحَدُّ الأدنى في الموقف الترسندنتالي، والحَدُّ الأقصى في الفَهْم المحض.

***

ملاحظة عامَّة: في مدى البرهنة على المفاهيم. لا يقع استخدام أيِّ مفهوم، ولو بصفة مؤقَّتة، إلَّا حين التوصُّل إلى الحقائق الفعلية. تُعنَى البرهنة بإثبات الحقيقة الفعلية لمسألة ما. كلُّ برهان هو برهان تاريخي. ومادام أنه لا يمكن أن ينتج عن النقاش العقلي أيّ شيء حقيقي، فليس

---

1) das Kleinstmöglichste Ganze

2) eine Ganze komplexion

3) باللاتينية (conditio sine qua non)

4) reinen Verstand

ثمَّة أيِّ برهان منطقي. مثلما تستلزم المفاهيم الإثبات، فكذلك تتطلَّب القضايا التوضيح، وليس الإثبات. تتكوَّن القضية من مفهومَيْن: المفاهيم وحدها التي تحتاج إلى إثبات، بينما القضية ليست بحاجة أصلاً إلى أيِّ برهان، بِقَدْر ما هي بحاجة إلى توضيح الرَّبْط القائم بين المفهومَيْن. وبما أن السبيل نحو المفهوم متاح بأكثر من طريقة معلومة، فإن السبيل متاح لإثبات هذا المفهوم بأوسع طُرُق ممكنة. (وهذا على خلاف ما يُدلي به المرء: الحقيقة لا تكون إلَّا على نحو فريد)، وكان هذا دأب سبينوزا وفيشته في هذا الصدد. يبدو هذا الأمر طبيعياً جدَّاً، وقد سبق وأن نتج عن مفهوم المنهج التجريبي. من المفتَرض أن يُسفِر اللامتناهي عن العديد من البراهين اللامتناهية.

***

لدينا ثلاث لحظات في الفلسفة

الاعتباطية الموضوعية

الحَدْس العقلي

الموقف الترسندنتالي

يُعدُّ كلٌّ من الاعتباطية الموضوعية والحَدْس العقلي بمثابة عنصرَيْن، بينما يمثِّل الموقف الترسندنتالي نقطة السواء.

تشكِّل الاعتباطية[1] الموضوعية شرطاً ضرورياً[2] للفلسفة. وعن هذا ينشأ الحَدْس العقلي، ومن خلال استمرار وجودهما يتشكَّل الموقف

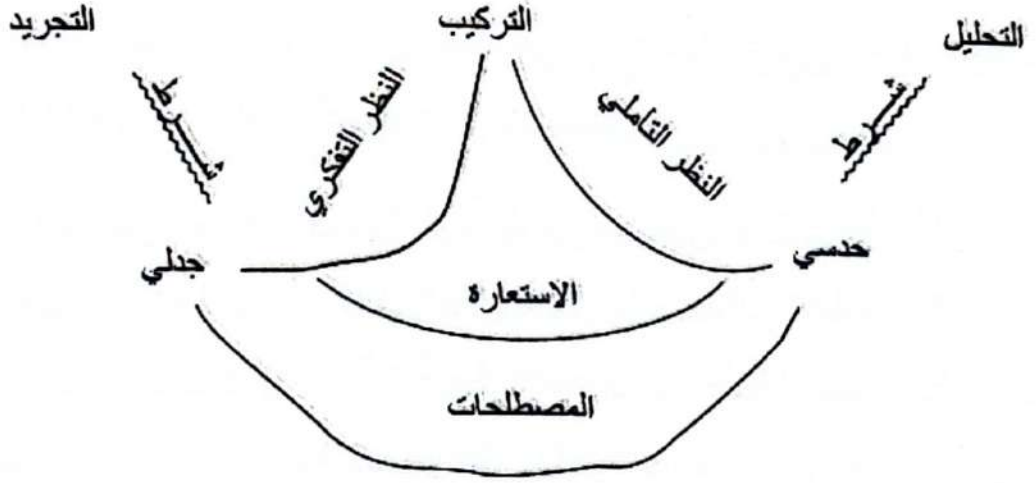
1) تُعدُّ الاعتباطية الموضوعية بمثابة ضرب من المعالجة التي تنصبُّ على التجريد الأصيل.

2)- باللاتينية (conditio sine qua non)

الترسندنتالي. لقد أفلحنا في إيجاد حلٍّ للإشكالية الثانية بفضل تصوُّر تقريبي[1]، وبالتحديد من خلال التصوُّر التجريدي.

يمثِّل التجريد الأصيل مسألة من مسائل النظر الاعتباطي، لكن هذا الضرب من النظر الاعتباطي هو على غاية من الموضوعية، وذلك بحُكْم أنه يتَّجه نحو ما يعدُّ شرط كلِّ ما هو موضوعي. إذ يُلتفَت إليه كوحدة قصوى، في حين يجري استبعاد كلِّ ما هو ذاتي.

من المفترَض أن يتجرَّد من كلِّ شيء لا يمكن أن يكون بمثابة مركز الفلسفة. وبما أن الفلسفة يكون مجال اهتمامها هو المُطلَق والواقع، فإنه



يقتضي أن يتجرَّد وجودها من كلِّ واقع نسبي. وهذا الأمر قابل للحدوث من خلال إرساء الحقائق المُطلَقة. بإرسائنا للحقيقة المُطلَقة، فإننا نحافظ على أنفسنا. إن بإمكاننا أن نتجرَّد من الوعي الفردي، بل من المفترَض أن نقوم بذلك، فإنه ليس بإمكاننا أن نتجرَّد من الصورة الأصيلة للوعي. يبقى بحوزتنا، إذن، خارج اللامتناهي، الوعي الذي يحيط بالوعي كلِّه.

وإن شئنا أن نتحرَّى عن حصيلة التجريد الأصيل: تكمن العناصر المُطلَقة

---

1) Die Approximation

للحقيقة الواقعية في الوعي (لا يدرك على نحو إمبريقي، وإنما الوعي نفسه هو ما يجعل من المسألة الإمبريقية أمراً ممكناً) واللامتناهي. كلَّما كانت العناصر جميعها غير مرئية، كلَّما تعيَّنت المسائل المُطلَقة على نحو أكثر.

ينحصر مجمل الوعي الأصيل على كلِّيَّته، حينما يتعلَّق الأمر بالوعي؛ أي بحَدْس الوعي الأصيل وفَهْمه، في الحَدْس العقلي.

ليس للأطروحة المُطلَقة القائلة بعدم إمكان البرهنة على الفلسفة جملة أيّ اعتبار في هذا المقام، وذلك لكون إثباتها قائم في ذاتها. لهذا السبب بالذات ليس الشأن الأوَّل والأخير للفلسفة الأولى ضرباً من الاعتقاد، كما يفترض المرء عادة، بل هي معرفة في حَدِّ ذاتها، وهي، بطبيعة الحال، معرفة من نوع خاصٍّ، أي معرفة لا متناهية.

ينطوي الاعتقاد كلُّه على نصيب من اللايقين، ويمكن أن يصحَّ كذلك العكس؛ لكن لا يَصدُق هذا الحال بالمرَّة بالنسبة إلى الأطروحة المُطلَقة للفلسفة. لا يستوي باطنها إلَّا على نحو مُطلَق، كما لا يمكن ليقينها أن يكون عُرضة للزيادة أو النقصان. مَنْ عاين الحقيقة ذات مرَّة، لا يمكن أن يفقدها على حين غِرَّة.

لا يمكن للحَدْس الداخلي الذي يخصُّ الحقيقة أن يُعرَض من الخارج، لكنه يمكن أن يُلقَّن على نحو ما هو. لا يمكن للمرء أن يُبرهِن عليه مُطلَقاً، أو على نحو لا متناهٍ. ليس لدى الفيلسوف أيُّ إيمان سوى الإيمان الذي يخصُّ به نفسه. لكن هذا الأمر لا يعبِّر عن أيِّ مُسلَّمة، بقَدْر ما يعني أن إيمان المرء بذاته يعني، ضمن ما يعني، الإيمان بمَثَلِه الأعلى. ومَنْ يبدي إيماناً راسخاً بنفسه، فإنه لا يفعل شيئاً آخر غير بناء النموذج الأمثل لنفسه، ويتَّخذ منه البؤرة التي تحوم حوله حياته.

يتبوَّأ الإيمان منزلة وسطى بين المعرفة وبين ما يقابلها. يتمثَّل الحَدُّ الأدنى للإيمان في التظنُّن[1] ، بينما يتمثَّل الحَدُّ الأقصى في التعرُّف[2]. تُعدُّ المعرفة بمثابة مَطلَب أقصى، فلا يمكن للمرء أن يعرف سوى أمر واحد، والتفكير والمعرفة يفيدان الأمر نفسه. فما يفكِّر فيه المرء، يعلم به كذلك، وما له علم به، فإنه يشكِّل موضع تفكير. يُعدُّ التعرُّف بمثابة الكرامة القصوى للمعرفة والتفكير. يمكن أن يكون الواقع الذي يخصُّ اللامتناهي موضوعاً قابلاً للتعرُّف، وليس للبرهنة.

***

نكاد نقترب عبر التجريد من حَلِّ المسألة الثانية. يُعبِّر فعل التجريد عن الاعتباطية الموضوعية. وهي التي تمثِّل الشرط الذي لا غِنَى عنه، بالنسبة إلى الشكل الصوري والسلبي، بينما يتمثَّل الشكل الموجب والمادِّي في الحَدْس العقلي. إنها ضرب من الوعي بالوعي اللامتناهي. يُدرَج كلٌّ مِن الفَهْم والحَدْس في ثنايا الحَدْس العقلي. يتنزَّل الموقف الترسندنتالي المنزلة الوسطى بينهما. وهذه هي النقطة التي تجعلنا نسمو فوق كلِّ اعتبار فردي. بالإمكان أن ننسلخ عن أنفسنا، حينما يتسنَّى لنا الارتقاء إلى هذه النقطة (ما أنفسنا سوى تعبير عن الظهور المتجدِّد للامتناهي).

استنادا إلى الحَدْس العقلي، تبينَّ لنا أنه لا يمكن التجرُّد من الوعي واللامتناهي. فمن خلال هذَيْن العنصرَيْن أمكن لنا اختبار الموقف الترسندنتالي. يُمكن للمرء أن يُطلِق على التجربة اسم التجربة الترسندنتالية، وبما أنها ممكنة في هذه النقطة بالذات، فإن نزعتها تركيبية تماماً.

---

1) Das Meinen

2) Erkennen

وتتمثَّل العناصر التي نتولَّى من خلالها القيام بالتجربة في: الوعي، الواقع واللامتناهي.

فالوعي شبيه بـ + أ-- أ ... الصفر[1] الصائر والزائل.

يُعدُّ اللامتناهي بمثابة المقدرة الأولى التي لا يحدُّها حَدٌّ معلوم من الجوانب جميعها. عندما تصبح هذه العناصر بدورها عناصر فعلية، فإنه بإمكان المرء أن يَعبُر من عنصر لآخر.

ينشأ الوعي من اللامتناهي، وذلك عندما يصبح اللامتناهي متناهياً على نحو لا متناهٍ. كما ينشأ اللامتناهي حينما يحصُل الوعي بالأنا واللاأنا، وتتحقَّق الوَحْدة بينهما. والمحاولة الأولى التي تهدف إلى الظَّفَر بالمفهوم الجديد عبر هذَيْن المفهومَيْن الأوَّليَّيْن، رهينة بإسناد أحدهما إلى الآخر. حينما نسند المهمَّة إلى اللامتناهي، ونجعل منه طرفاً واعياً، فإنه نتحصَّل على المفهوم الجديد؛ وعلى وجه أخصّ الوعي اللامتناهي أو مفهوم الفكر. بينما عندما نرتقي بالوعي نحو اللامتناهي، ونجعله على هذا النحو، أي ضربٌ من اللامتناهي الواعي[2]، فإننا بذلك نعبرِّ عن مفهوم الأولوهية[3].

بمجرَّد قيامنا بوَصْل هذه المفاهيم الجديدة مع المفهوم الأوسط الأوَّل للواقع، نكون أمام هذا الوضع. 1) حينما نتولَّى رَبْط الفكر بالواقع تحت الشرط الذي يخصُّ العنصر الأصلي للوعي، نحصُل، إذن، على فكر واقعي موصول بالوعي، أو بالمعرفة. 2) أمَّا عندما نقوم بوَصْل الألوهية بالواقع، ونجعل هذا الوَصْل في المركز من خلال اللامتناهي، فإننا نحصُل على ألوهية واقعية موصولة باللامتناهي؛ وليس هذا الأمر شيئاً آخر غير الطبيعة

---

1) Null

2) Ein bewußtes Unendliches

3) Begriff der Gottheit

نفسها[1]. وإذا شئنا أن نصوغ هذا المفهوم في جملة، لقلنا: تتحدَّد المهمَّة اللامتناهية للطبيعة في تحقيق الألوهية.

وينجم عن هذا التوليف أن تفكير المرء لا يسعى طلباً وراء شيء آخر غير الألوهية. لم يعد بالإمكان استنباط أيٍّ مفاهيم من الفكر الذي يحوم حول الألوهية. لو شاء المرء أن يصفه بكلمة، فلن يجد من كلمة لائقة أكثر من كلمة التنبُّؤ[2].

يعاين المرء فضلاً عن ذلك عبر الاشتقاق الناجم عن وَصْل المفاهيم، كون المرء لا يمكن أن يعرف غير الطبيعة. فكلُّ علم هو علم بالطبيعة، وكلُّ علم يبدأ على نحو غير مَرئيٍّ بالتنبُّؤ، وبه ينتهي.

يرتبط مفهوم التنبُّؤ ذاته بمفهومَيْن آخرَيْن. من خلال وَصْلنا الوعي بالطبيعة، وتنزيل المعرفة منزلة المركز، نظفر بمفهوم النظر التفكُّري. وحينما نتولىَّ أيضاً رَبْط المعرفة مع اللامتناهي، وتنزيل الطبيعة منزلة المركز (وهذا يعني حينما تصبح الطبيعة شرطاً، أو ما يصبح من خلالها في حُكْم المتناول)، فإننا نظفر بمفهوم النظر التأمُّلي.

لا يتمظهر النظر التفكُّري والنظر التأمُّلي إلَّا على نحو متقابل، يقع بينهما التنبُّؤ بمثابة المركز، كما يتبوَّأ منزلة مبتدأ علم الطبيعة ومنتهاه.

وحتَّى إذا أردنا أن نشيح النظر عن المركز، وأثرنا التمسُّك حصراً بأحدهما أو بالآخر، فسوف نظفر بالموقف التفكُّري، أو من جهة أخرى بالموقف التأمُّلي، ومن ثمَّة، نكون قد حصلنا على نَسَق فشيته أو نَسَق سبينوزا.

***

1) الطبيعة هي ضرب من الألوهية التي اكتست بُعْداً واقعياً.

2) Divination

عندما نروم تحصيل مفاهيم جديدة، نجد أنفسنا مُلزَمِينْ بالالتفات إلى المنهج. الخطوة المنهجية الأولى تتعلَّق بالتحليل[1]. (تُحلَّل الظاهرة من حيث عناصرها). بحوزتنا، إذن، ظاهرتان؛ ونعني بهما الوعي واللامتناهي، علينا أن نتولىَّ تفكيك عناصرهما.

يتمثَّل العنصر المعروف الذي يخصُّ اللامتناهي في العنصر غير المحدَّد، وعن نقيضه يَنتج العنصر الثاني الذي هو العنصر المحدَّد[2]. لتتمثَّل مكوِّنات اللامتناهي، إذنْ، في غير المحدَّد والمحدَّد. ينبثق غير المحدَّد من ذاته، ثمَّ يتحدَّد. وهذا هو التعريف الذي يخصُّ اللامتناهي[3]. يُوجَب علينا تعريفه، لأنه يُعدُّ موجباً. يتمتَّع التعريف بطابع تكويني[4].

أمَّا الوعي الذي يمثِّل عنصراً سلبياً، فيقتضي منَّا استنباطه. وتتمثَّل عناصر الوعي في الأنا واللاأنا.

الاستنباط[5]: يتحدَّد العنصر المحدَّد دوماً أكثر فأكثر، إلى حين أن يتحدَّد على نحو غير محدَّد أو في غير المحدَّد؛ وبعبارة أخرى نقول إن الوعي ليس سوى ضرب من تاريخ التشكُّل العضوي[6] لحين بلوغ القمَّة القصوى من التعقُّل البشري، وإدراك المرتبة العليا من الفَهْم.

هل يجب علينا أن نُعرِّف الواقع أم نستنبطه؟ ليس بمقدورنا فعل

---

1) Analysis

2) Bestimmte

3) يجري داخل التعريف تضمين **فكرة المبادئ**.

4) genetisch

5) يجري داخل الاستنباط تضمين **مبدأ الأفكار**.

6) Organismus

هذا ولا ذاك، بل يجب علينا أن نبحث عن الوسيط[1]. يمكن لنا أن نعدَّ هذا الوسيط بمثابة معيار. فهو تعريف لِمَا هو ليس فيه، وهو ضرب من الاختزال لِمَا يشتمل عليه، أو إشارة إلى ما يستنتج منه. لغرض حيازة مفهوم واقعي، يتعينَّ الرَّبْط بين عناصر الوعي وعناصر اللامتناهي، أي وَصْل غير المحدد مع اللاأنا، والمحدَّد مع الأنا. وينتج عن هذا أن الواقع هو الحرِّيَّة القائمة في الطبيعة، والضرورة في الإنسان. (وهذا يعني أن ما هو ضروري في الإنسان يعبِّر عن الجانب القارِّ فيه، وما هو حرٌّ في الطبيعة يعبِّر عن الجانب الحيوي فيها). وهذا كلُّه يتنزَّل منزلة مقابلة للنزعة الدوغمائية.

***

تنقسم المعرفة إلى جزء نظري وجزء تجريبي. تقوم النظرية على الأفكار فقط، مع أن المبادئ غائبة هنا، لكنْ، يجب مع ذلك أن تمضي وَفْق المبدأ. تقوم التجربة على المبادئ، وتغيب هنا الأفكار. وبما أنه يجب عليها أن تكون تجربة فعلية، فيجب عليها أن تمضي قُدُماً وَفْق المبدأ.

أمَّا ما ينجم عن ذلك من نتائج نظفر بها عبر التجربة الترسندنتالية مع الأخذ بعين الاعتبار المقتضى النظري، فتتمثَّل فيما يلي: تتمثَّل المفاهيم الأصلية الأولى في الوعي واللامتناهي، وهي مفاهيم[2] قبلية[3]. ومن هذَيْن المفهومَيْن يُفترَض أن تُشتقَّ سائر الأمور. وإن شئنا أن نعبِّر عن الرابط الذي

---

1) Ein Mittleres

2) وهذه هي الأفكار التي ترتبط بالنظرية ارتباطاً وثيقاً. مع أن التجربة تقوم على التوجُّه الثنائي (Dualismus)، غير أن نتيجتها النهائية ليست شيئاً آخر غير الهُوِيَّة.

3) A priori

يصل بين هذَيْن المفهومَيْن في صيغة قضية، لَقُلنا ما يلي: يمثِّل العنصر الإيجابي والعنصر السلبي وجهَيْن لِعُمْلة واحدة. وهذا يعبَّر عنه بمبدأ الهُوِيَّة[1]، وهو ما نعني به الحقيقة الأخيرة.

قد يأتي التعبير عن المبدأ على نحو غير محدَّد، لأنه يحيل على أشياء عديدة. وهذا يفيد أنه لا محيد عن الرَّبْط بين المفهومَيْن (فيصبح بمثابة قاعدة)؛ وحينما يتمُّ الوَصْل بينهما، يغدو كلُّ فصل نسبياً وخادعاً. فليس لهما من خيار سوى الارتباط، ويتحقَّق الوَصْل بينهما على نحو كامل. وهذا هو محتوى المثالية. (تتمثَّل المفاهيم الأولى التي تخصُّ النزعة الدوغمائية في الكَمِّ والكيف، بينما تُعدُّ السببية بمثابة المبدأ الأسمى. والأمر على نقيض ذلك بالنسبة إلى النزعة المثالية التي تتمثَّل مفاهيمها الأولى في الوعي واللامتناهي، بينما يُعدُّ مبدأ الهُوِيَّة بمثابة المبدأ الأسمى).

ينجم من الرابط الأوسط الذي يخصُّ الواقع الحَدُّ الأدنى من التفكُّر (التفاعل الحاصل بين الوعي واللامتناهي). يختلف التفكُّر بشكل جذري عن الوعي؛ إنه وعي حقيقي، في حين أن ذاك ليس سوى وعي صوري.

يُعدُّ الواقع بمثابة الحَدِّ الأقصى للكون، أمَّا اللامتناهي، فلا يُعبِّر سوى عن الشكل. لا ينجم الواقع إلَّا بفَضْل الوعي. إذا تجرَّدْنا من المفاهيم الأربعة، نظفر برابط أوسط جديد؛ وهو الفَهْم (أو النَّوْس[2] على حَدِّ تعبير القدماء). ليس الفَهْم سوى ضرب من الوعي اللامتناهي، من اللامتناهي الواعي، من الكون المتفكِّر، ومن التفكُّر الكوني.

---

1) Der Satz der Identität

2) وردت باليونانية (νους)

***

يمكن أن نعدُّ الفلسفة بأنها ضرب من العلم بحدود المعرفة البشرية. يُعدُّ مبدأ الهُوِيَّة بمثابة الحقيقة الأخيرة، أمَّا اللامتناهي والوعي، فيُعبِّران عن المفاهيم الأولى.

تنتج النظريات كلُّها عن المفاهيم الأولى، ومع الحقيقة الأخيرة تنتهي كلُّ تجربة. تتولىَّ النظرية معالجة الأفكار وعرضها. تتضمَّن مفهومَيْن (يمكن عَدُّهما بمثابة أفكار أوَّليَّة)، ومنهما يُستَمَدُّ كلُّ شيء. يعبِّر المفهومان عن مبدأ الأفكار، بينما تعبِّر الحقيقة الأخيرة عن فكرة المبادئ.

تقوم التجارب كلُّها على المبادئ، وما يُفتَقَد عادة هو الفكرة الهادية[1]. يمكن أن يكون مبدأ الهُوِيَّة مبدأ هادياً، بما أن كلَّ قائم بالتجربة[2] لا يُفصِح سوى عمَّا ستكون عليه نتيجة بحثه. وعن هذا الأمر ينتج، بالنسبة إلى الفلسفة، ما يلي: تصبح الفلسفة تامَّة، عندما تكون المفاهيم كلُّها متعالية، والقضايا كلُّها متطابقة. (مع أن هذا سيظلُّ مجرَّد نموذج أمثل للفلسفة، غير قابل للتحقُّق). لغاية إدراك تلك المفاهيم، بما في ذلك مفهوم المتعالي[3]، فإنه لا يجب أن نلتمس البداية من ذواتنا حصراً، وإنما لنا أن نلتمس، أيضاً، المنطلق من كلِّ تجربة. يُعدُّ مفهوم اللامتناهي مفهوماً متعالياً.

يتكوَّن اللامتناهي من العناصر غير المحدَّدة ومن العناصر المحدَّدة. ينبثق غير المحدَّد من ذاته، ثمَّ يتحدَّد. لديه مَيْل لكي يتحدَّد. يجب على

---

1) Eine leitende Idee

2) Empiriker

3) Transzendent

المحدَّد، وهو يقع على نحو تقابُلي لِمَا من شأنه أن يكون غير محدَّد، أن يكون له مَيْل لِمَا هو غير محدَّد، وبالنتيجة: ينزع المحدَّد نحو العودة إلى اللامحدَّد. يمكن لهذا النزوع أن يتبدَّى خارجياً بفضل قابلية تعيين المحدَّد[1]. يتعينَّ أن تكون هذه القابلية للتعيين غير محدَّدة من جديد، إذا أخذنا بعين الاعتبار نزوع المحدَّد نحو العودة إلى الوضع غير المحدَّد، ومن ثمَّة التعيُّن في اللامحدَّد. فالخاصِّيَّة التي تميِّز كلَّ ما هو معيَّن تتمثَّل في قابلية تعيين ما هو غير محدَّد. بفضل إصرار المحدَّد على أن يكون أكثر تحديداً، ومَيْله للعودة إلى الوضع غير المحدَّد، ينشأ التحديد الذاتي[2]، وماهية الوعي.

***

بمجرَّد إثبات أن الواقع الذي للمتناهي ليس سوى مجرَّد مظهر خدَّاع، ينبثق السؤال عن الشروط الذاتية التي تخصُّ الوضع النقيض. مَنْ ذا الذي ينبغي إزاحته جانباً، وذلك حتَّى يتسنَّى وضْع الإنسان في الوَضْع الأصيل الذي يخصُّه؟

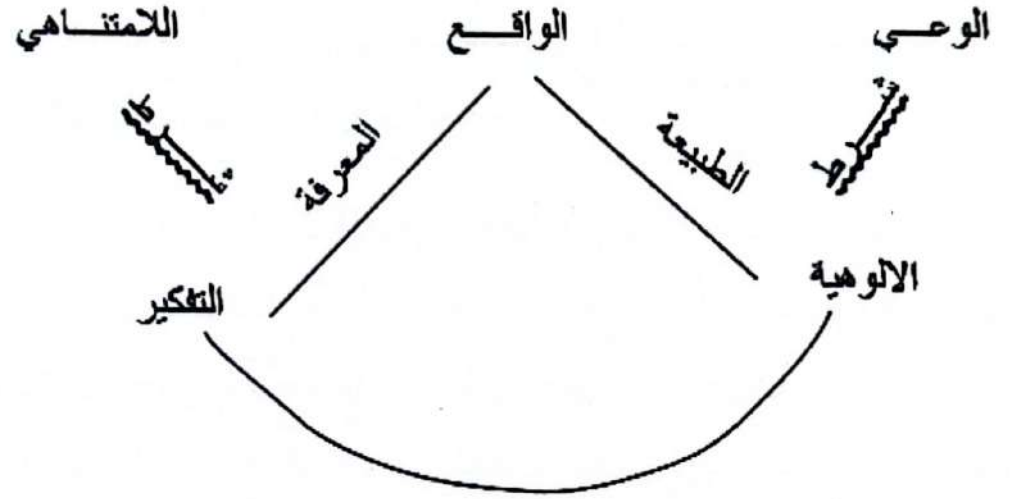
لا يمكن لنا أن نقرَّ بأيِّ فَهْم سليم خارج الفلسفة. يرتبط الفَهْم السليم المعتاد ارتباطاً وثيقاً بالمتناهي، وكذلك بالتضليل، وبالخطأ، وبالحُكْم المسبَّق الذي يخصُّ الأحكام المسبَّقة كلَّها. ومثل هذا الفَهْم لا يعبِّر عن فَهْم سليم، بقَدْر ما يعبِّر عن فَهْم سقيم ومتهافت. ومثل هذا الضرب من الفَهْم لا يتوافق تمام الموافقة مع الفلسفة، فليس بينه وبين الفلسفة أيُّ رابط اتِّصال. ليس المقصود بعبارات الفَهْم السوي على أكثر تقدير سوى التعبير عن المنزلة الوسيطة لروح العصر. وحينما يقارن المرء هذه الروح

---

1) Bestimmbarkeit des Bestimmten

2) Selbstbestimmung

بين مختلف البلدان وفي مختلف الأزمان، سيجد تناقضه بادياً على درجات. كيف يكون هذا الأمر ممكناً إذا كان القول يخصُّ العقل السوي؟ بإمكان المرء أن يثبت أيضاً، مستعيناً بتاريخ الوعي، بأن الفَهْم السليم هو، بحَدِّ ذاته، نتاج الخطأ، ومن ثمَّة، فهو ليس ضرباً من الفَهْم الصحِّي، بقَدْر ما هو فَهْم عليل وفاسد.



وهذا لا يقطع الإمكان أن يكون إحساس الإنسان سليماً. لكن الأمر لا يستقيم وَفْق سبيل الفَهْم، وإنما وَفْق سبيل آخر؛ ألَا وهو سبيل الفنِّ. تكمن قوَّة التعبير عن الإحساس في الفنِّ، والتطابق الحاصل بين المثالية والفنِّ يعبِّر عن ذروة الكمال. لا يمكن أن يظهر أيُّ عمل فنِّيٍّ، إذا لم يتنزَّل هذان المفهومان؛ ويتعلَّق الأمر بالعبور باللامتناهي نحو الوعي أو توطيد الوعي في اللامتناهي، منزلة المبدأ الأخير. (والفنَّان قاصر من وجهة نظر التصوُّر الدوغمائي على إظهار القيمة الحقيقية التي تخصُّه).

***

بهذا نصل إلى إتمام المقدِّمة التي تُعدُّ مقدِّمة كلِّيَّة قائمة بذاتها،

لنمضي الآن نحو إنهاء النظر في النَّسَق نفسه. مع أنه أمكن لنا الوَصْل بين فلسفة النظر التفكُّري وفلسفة النظر التأمُّلي التي تحقَّقت بفضل النَّسَقَيْن الفلسفيَّيْن اللذَيْن تأسَّسا من قِبَل فيشته وسبينوزا، وذلك استناداً إلى الطريقة التي وردت في المقدِّمة، فلا يزال هنالك الكثير ممَّا يمكن قوله بصدد هذَيْن الفيلسوفَيْن. في أثناء مضيِّنا في بحثنا قد نجد أنفسنا أمام وجهة نظر أحدهما، وفي أحايين أخرى، نجد أنفسنا أمام وجهة نظر الآخر. وبما أنه ثمَّة تماثُل[1] وتوازٍ بينهما، فإنه أمكن لنا غالباً الجَمْع بينهما. ويسري التماثُل نفسه على تمظهرهما الخارجي.

مع أنهما يتَّصفان كذلك بالاستقلالية والأصالة، لكنهما يحذوان حذو مَنْ سبقهما؛ هكذا يجد فيشته مرجعه في كانط، وسبينوزا في نَسَق ديكارت. وأمَّا ما يتَّخذ مأخذاً نظرياً بحتاً في نَسَقَيْهما، ونعني بذلك ما هو صالح، وما يكشف عن العقل، فيمكن ترجمته تقريبياً في هذه القضايا التالية:

يتمثَّل روح النَّسَق الفيشتي في: أن الموضوع هو ثمرة المخيِّلة المبدعة، وكلّ شيء في الوعي هو ضرب من النظر التفكُّري الذي يفتقد للوعي على نحو ما يتبدَّى في الكرامات المختلفة.

يكمن روح النَّسَق الإسبينوزي في نظرية اللامتناهي، وفي كلتا دائرَتَي اللامتناهي وخواصِّه أو التعديلات التي تخصُّه؛ وعلى وجه أخصّ الامتداد والفكر.

أمَّا ما يتمظهر ذاتياً في أنساقهم الفردية، ويظهر كذلك على نحو حرفي،

---

1) لا يفيد التماثُل بين هذَيْن الفيلسوفَيْن سوى التماثُل الذي يخصُّ العبقرية، وهذا لا يؤثِّر قطعاً على استقلال أحدهما عن الآخر.

مع أن هذه الحرفية تكون مفعمة بالحيوية، فهو، باختصار، ما لا ينتمي إلى ماهية النَّسَق: مثل وجهة نظر الحُبِّ لدى سبينوزا، أو القيمومة الذاتية[1] لدى فيشته. فكلاهما ينجمان عن روح النَّسَق، وبه يرتبطان أوثق الارتباط. فأيُّ شيء أرفع شأناً في نَسَق ما، حيث تتنزَّل المنزلة القصوى للإنسان منزلة الطمأنينة[2]، من الحُبِّ؟!

هل يوجد مقامٌ أرفعُ أكثرَ من القيمومة الذاتية، وذلك عندما يتبوَّأ الفعل المنزلة الأرفع في النَّسَق؟ تتعيَّن القيمومة الذاتية حسب وجهة نظر فيشته ضمن درجة التحديد الذاتي. فالإنسان إنسان بما يحدِّده لنفسه.

لا يمدُّنا تاريخ الفلسفة سوى بالمعطيات التي تخصُّ أفلاطون وأرسطو قديماً، وسبينوزا وفيشته حديثاً[3]. سعى أفلاطون إلى التوحيد بين هيراقليط وبارمينيدس، أي الجَمْع بين النزعة الثنائية التي أفصح عنها هيراقليط، والنزعة الواقعية التي أفصح عنها بارمينيدس، كما أشار حديثنا إلى هذا النَّسَق سابقاً. مع أن أفلاطون كان أكثر مَيْلاً نحو الواقعية، فإن مسعاه العملي كان أحرص على تحويل النَّسَق السقراطي جهة النَّسَق الفيتاغوري. لا يحول ارتباط فلسفة معيَّنة بأخرى دون أن تكون أصيلة؛ كما كان الحال عليه، بالنسبة إلى أفلاطون.

***

---

1) Selbstständigkeit

2) Ruhe

3) يقع لايبنيتز في الوسط بين اسبينوزا وفيشته، ومن ثمَّة فهو يتعلَّق بكلَيْهما على حَدٍّ سواء. كما نعاين كيف يتشكَّل تاريخ الفلسفة كذلك كما هو الشأن بالنسبة إلى منهجها من خلال التأليف بين الأضداد.

بخصوص مساهمات سبينوزا وفيشته.

كُتِبَ الإتيقا بلغة بيِّنة وواضحة. هذا الكتاب الذي صدر بُعيد وفاته على يد أحد أصدقائه، كان قد أتمَّه خلال بضع سنوات قبيل وفاته. من بين كتاباته الأخرى، يبقى كتاب: **مقال في منهج العقل وإصلاحه**، الكتاب الوحيد الذي لم يُقيَّض له الاكتمال، مع أنه استغرق منه مجهوداً محموداً.

تمَّت الإشارة في الكتاب الأوَّل من الإتيقا للمسائل الجوهرية، بينما تتيح لنا الفصول الأربعة الأخيرة معاينة ضروب تاريخ الوعي. وكان من الطبيعي، تَبْعَاً لنَسَقه، أن تتمَّ البداية من خلال المادَّة، ومن ثمَّة لا تأتي المقدِّمة إلَّا بعد عرض تاريخ الوعي تحديداً. ليس نَسَقه سوى تعبير عن معرفة اللامتناهي. كما تتضمَّن المقدِّمة الجوانب الفردية والذاتية، وبالتحديد محبَّة الربوبية[1].

***

1) Liebe zur Gottheit

تطوير النَّسَق

يجب أن يكون النَّسَق الفلسفي الذي يخصُّنا بمثابة النَّسَق الجامع بين نَسَق سبينوزا ونَسَق فيشته، وعليه جاز أن تنتزَّل منزلة وسطى بينهما.

يتمثَّل عنصرا الفلسفة في الوعي واللامتناهي، وبينهما يتموضع الواقع. يقوم النَّسَق التفكُّري (فيشته) على الوعي، بينما يقوم النَّسَق التأمُّلي (سبينوزا) على اللامتناهي، أمَّا نَسَقنا، فيجب أن يقوم على الوسط، وعلى وجه التحديد على الواقع.

حرصنا في المقدِّمة على تحديد اللامتناهي، أمَّا الوعي، فتولَّينا استنباطه. أمَّا ما يتنزَّل المنزلة الوسطى، وأعني بذلك الواقع، فيمكن لنا تعيينه اعتماداً على طرف وسيط، يقع بين التعريف والاستنباط؛ وهذا هو المعيار[1] -أو تعريف ما ليس كائناً، واستنباط لِماَ يشتمل عليه.

نبدأ من الواقع في نَسَقنا. ولغاية الظَّفَر بالمفاهيم الواقعية، تولَّينا إحكام الوَصْل بين الواقع وبين عناصر اللامتناهي وعناصر الوعي، وعلى نحو أخصّ الرَّبْط بين العنصر الإيجابي الذي يميِّز أحدهما في مقابل العنصر السلبي الذي يميِّز الآخر؛ ومن ثَمَّة، فإن ما هو غير محدَّد يُكافِئ اللاأنا[2]، والمحدَّد يكون مساوياً للأنا، وجاز، بعبارة أخرى، أن نقول: إن ما هو واقعي ليس شيئاً آخر غير الحرِّيَّة التي تخصُّ الطبيعة، والضرورة التي تُلازِم الإنسان.

---

1) Kriterium

2) Nichtich

وارتكازاً على تَيْنِك القضيَّتَيْن، سنلتمس السبيل نحو تهذيب النَّسَق الذي يخصُّنا. وعليه نجد أنفسنا أمام استعراض خطوط القضيَّتَيْن ضمن البابَيْن التاليَيْن: باب يُعنى بالقضية الأولى: في أن الواقع يعبِّر عن حرِّيَّة الطبيعة. وباب يُعنَى بالقضية الثانية: في أن الواقع يعبِّر عن الضرورة التي تُلازِم الإنسان. وعليه نكون أمام:

فصل أوَّل خاصّ بنظرية الطبيعة

فصل ثان خاصّ بنظرية الإنسان

وكلُّ فصل من هذَيْن الفصلَيْن يتكوَّن، بدوره، من ثلاثة أجزاء، وبما أن المنهج الذي نحتكم إليه يُعدُّ منهجا تجريبياً، فليس هنالك بُدٌّ من أن نحرص أشدَّ الحرص على معاينة الأشياء جميعها.

العنصر الإيجابي، العنصر السلبي، والرَّبْط بين هذَيْن العنصرَيْن، أو بين المركز المشترك بينهما.

نلتمس البداية في نظرية الطبيعة من خلال العنصر السلبي، ومنه نندفع نحو طلب العنصر الإيجابي.

وأمَّا في نظرية الطبيعة، فتمثِّل كلٌّ من فلسفة التفكُّر وفلسفة التأمُّل الأرضيةَ التي منها ننطلق؛ وعلى وجه أخصّ النتيجتَيْن الناجمتَيْن عن فلسفة التفكُّر: كلُّ وعي هو ضرب من التفكُّر غير الواعي، وكلُّ موضوع نتاج للمُخيِّلة الخلَّاقة؛ وهو ما يُعيننا على التحرُّر من شبح المادَّة في المعرفة العامَّة.

أمَّا النتيجتان اللتان تخصَّان النظر التأمُّلي، فتتمثَّلان في وجه من الوجوه في كون المتناهي هو ضرب من التعديل اللامتناهي فقط، بينما تتمثَّل في وجه آخر في كون اللامتناهي يشتمل على محمولَيْن، وهما الفكر والامتداد.

وبهما يتحقَّق إظهار الصورة بشكل جديد، ومن شأن ذلك، أيضاً، أن يعطي لها تحديداً رفيعاً؛ وعلى وجه أخصّ أن كلَّ صورة تتمظهر على نحو لا متناهٍ، وكلّ واحدة منها تحتفظ ببَصْمَتِها على اللامتناهي، وتساهم في تكوينه. وهذا كلُّه من شأنه أن يفتح السبيل نحو رؤية متقدِّمة للبنية العضوية التي تخصُّ الطبيعة. يظهر المفهوم الأوسط[1] في صيغة مفهوم الطاقة[2]، لينصهر بعد ذلك ضمن مفهوم الفَهْم، أو في النتيجة التالية: كلُّ الكائنات لها قَدْر كبير من القوَّة، بقَدْر ما لها من المعنى، وأنه ليس هنالك شيء واقعي في العالم أكثر من الوجود الحيوي.

تستمدُّ نظرية الإنسان وجودها من القضية الثانية المتعلِّقة بالواقع، وعلى وجه أخصّ في عَدِّ الواقع طرفاً ضرورياً في الإنسان. لسنا نعني بالإنسان الروح، وذلك لأن النظرية تحيل على الإنسانية قاطبة. لا يقتضي أن تنطلق نظرية الإنسان من العنصر السلبي، كما هو الحال بالنسبة إلى نظرية العالم، بل عليها أن تلتمس منطلقها من العنصر التأليفي. يكمن العنصر الإيجابي ضمن نظرية الإنسان في الأسرة، والسلبي في الجمهورية، والتأليفي في الهَرَمِيَّة[3].

لنظفر في نهاية المطاف بالمفاهيم التي تخصُّ شقَّي الخطاطة التي رسمنا معالمها، وهي المفاهيم التي سنعمل على تطويرها لاحقاً؛ إن في نظرية العالم: المادَّة، الصورة، الطاقة. أو في نظرية الإنسان: الأسرة، الجمهورية، الهَرَمِيَّة.

تشكِّل المقدِّمة الأرضية التي انبنى عليها على شيء. فقد سبق وأن

---

1) وعلى وجه أخصّ المفهوم الأوسط الذي يخصُّ المادَّة والصورة.

2) Energie

3) Hierarchie

اهتدينا إلى تاريخ الفَهْم، إلى جانب حدود العلم والمعرفة. أمَّا النقاط الحدودية[1]، فتتمثَّل في مفهومي الوعي واللامتناهي، إلى جانب مبدأ الهُوِيَّة المُطلَقة[2]. حسب المنهج الذي ارتضيناه سبيلاً، سنتَّجه إلى المقام الأوسط الذي يقع بين عنصَرَيْن اثنَيْن: إنه الواقع الذي يقع بين الوعي واللامتناهي. ولمَّا أقدمنا على هذا الأمر، وجدنا أن الواقع غير محدَّد في اللاأنا ومحدَّد في الأنا، وعن هذا ينتج العالم والإنسان. العالم يدلُّ على كلِّ شيء غير محدَّد خارج ذواتنا، وما هو محدَّد يرمز إلى الإنسان. هكذا نكون قد أدركنا الإنسان في منتهى اكتماله.

ينقسم العالم على نحو طبيعي إلى عنصرَيْن، أحدهما سلبي والآخر إيجابي. تتضمَّن اللاأنا في جملتها عنصرَيْن؛ وهما المادَّة والصورة. عندما نتولَّى توضيح طبيعة المادَّة وطبيعة الصورة، فإنه نتولَّى توضيح طبيعة العالم.

تحتفظ النزعة الثنائية والواقعية بآصرة وطيدة مع العالم. تُعدُّ هذه الأنساق أنساقاً نظرية بحتة، فهي تتجرَّد من كلِّ ما هو عملي، ومن ثمَّة من الإنسان. فَتَبْعَاً للنزعة الثنائية، ليس ثمَّة من شيء واقعي أكثر من العناصر. وتَبْعَاً للنزعة الواقعية، فليس ثمَّة من شيء واقعي أكثر من الجوهر، والوحدة، والسكون.

يكمن طَبْع العناصر في التعدُّد والتغيرُّ، وطَبْع الجوهر في الهُوِيَّة والسكون. يجب أن تلتئم كلتا وجهَتَي النظر في المثالية. لقد أصبحنا نمتلك المفاهيم التي تتيح لنا القيام بالوَصْل. لا يتأتَّى لنا الرَّبْط بين الجوهر والكثرة، والحال أن الجوهر هاهنا يجب أن يكون منفرداً، إلَّا إذا تضمَّن

---

1) Gränzpunkte

2) Der Satz der absoluten Identität

الجوهر في الكثرة الناجمة عن التغيُّر، وهكذا يحافظ الجوهر على بقائه. وعلى هذا النحو نحصل على مفهوم الفرد الذي يُعدُّ من بين المفاهيم التي تكتسي أهمِّيَّة بالغة. أصبح الجوهر والفردية في حوزتنا. ذاك بمثابة عنصر إيجابي وهذا بمثابة عنصر سلبي. وهذه المفاهيم شأن الجوهر والفردية مرادفة لعنصَري اللامتناهي؛ ونعني العنصر المحدَّد وغير المحدَّد.

ومن خلال قيامنا برَبْط هذه المفاهيم من جديد، وعلى نحو أخصّ الجوهر والفردية، فإننا نحصل على الصورة. ومن ثمَّة تُعدُّ الصورة بمثابة المكوِّن الجوهري لدى الأفراد. ومن خلال قيامنا، من جهة ثانية، بوَصْل العناصر مع الهُوِيَّة والسكون، فإننا نظفر بمفهوم، يمكن أن نصطلح عليه مفهوم الكاوس[1]. يعتقد المرء هاهنا أن تحييد العناصر ومَزْجها كفيل بنسخها. من خلال إعادة الوَصْل بين الكاوس والعناصر، ينجم عن ذلك المادَّة. فالمادَّة هي فوضى من العناصر.

بعد أن تولَّينا استنباط عنصَري العالم اللذَيْن يخصَّاننا، ويتعلَّق الأمر بالمادَّة والصورة، يجب علينا طِبْقاً لمبدئنا الأخير الذي مفاده: أن العنصر الإيجابي والسلبي هما شيء واحد، أن نسعى نحو نسخ الفرق الكائن بين المادَّة والصورة، والعمل على إظهار أن الفرق أمر نسبي.

وعليه تنقسم نظريَّتنا حول العالم إلى أطروحة ونقيض الأطروحة والتركيب. تُعنى الأطروحة بالمادَّة، ونقيض الأطروحة بالصورة، أمَّا التأليف، فيُعنى بتأمين الوحدة بينهما. علينا أن نبحث الآن عن مفهوم بإمكانه إظهار الاقتران بين الطرفَيْن. نحن بحاجة إلى رَبْط المادة والصورة بالواقع؛ وهو ما يُتيح لنا أن نحصُل على المادَّة القادرة بذاتها على إفراز الصورة،

---

1) Chaos

والصورة التي بإمكانها خلق المادَّة، وهذا هو المكون العضوي[1]. غير أنه اعتدنا، في بادئ الأمر، أن نقول الطاقة، وذلك لكونها تحيل على القوَّة الباطنية المفعمة بالحيوية، ولأنها تعبِّر عن مبدأ التنظيم. ولَعَمري إن هذا هو المفهوم الأوسط، والمفهوم الذي يتولَّى التأليف بين المادَّة والصورة.

***

ليس هذان الجزءان النَّسَقيان اللذان أقبلنا على معالجتهما توًّا سوى ضرب من تعزيز الأجزاء المهمَّة الواردة في المقدِّمة وتطويرها. ومن الأجزاء التي تكتسي أهمِّيَّة بالغة في المقدِّمة، نجد:

المحاولة التوليفية التي تهمُّ حَلَّ الإشكال الثاني الذي يتعلَّق بتحديد محتوى الفلسفة.

التعبير، أو تعيين حدود المعرفة الإنسانية.

الشروط الذاتية التي تخصُّ الفلسفة، الشعور بالجليل، السعي نحو النموذج الأمثل، والحنين إلى اللامتناهي.

وينتج عن ذلك تشكُّل الفلسفة عينها. وعن هذا ينجم ما يلي

خصائص الوعي.

نقد المثالية.

موسوعة العلوم.

بناء المنهج الفلسفي.

اثنان من هذه التعاليم الثمانية يحتويان على المضمون والصورة التالية؛

---

1) Organismus

كلاهما قادران على المضي قُدُماً إلى ما لا نهاية، إنهما بمثابة البداية والنهاية: ونعني بذلك المحاولة التوليفية، وبناء المنهج.

سنحرص بادئ الأمر على أن نتجرَّد من كلِّ منهج، تفادياً لتضمين أيِّ شيء يكون غير صالح. لقد أردنا أن نحاول فقط، ولن نجد موضعاً أرحب لاختبار الأمر أفضل من هذا الموضع.

لا يُراعَى المنهج ذاته سوى من حيث كونه يعبِّر عن الطرف السلبي للشكل الفلسفي. ولن يتسنَّى لنا التعرُّف على (النَّسَق) الإيجابي والتركيب (القياس) سوى في النتيجة[1].

تتمثَّل مجمل العمليات الفلسفية الثلاث التي أجريناها في: التحليل، التجريد والتركيب. ينتج عن التحليل العمليات الثانوية للفلسفة من قبيل التعريف والاستنباط. هكذا وجدنا أن المفاهيم تمَّ إثباتها، والقضايا تمَّ بيانها. تنجم هذه المفاهيم الأربعة جميعاً؛ أي التعريف، الاستنباط، البرهنة، التفسير عن المنهج. يجب أن يشتمل الفصلان النَّسَقيان اللذان يخصَّاننا على الاختبارات التوليفية وبناء المادَّة. ومساعينا المقبلة كلُّها ستنصبُّ جاهدة حول هذا الأمر.

لن تقوم للحدود التي تخصُّ الجزأيْن النَّسَقيين قائمة، إلَّا حينما نتمكَّن من إيجاد حَلٍّ للأطروحة والمادَّة داخل الوعي، ونتولىَّ، من خلال نقيض الأطروحة، إثبات أن الصورة كلَّها لا متناهية، وأن كلَّ صورة هي بنية عضوية، ولا وجود لِمَا هو غير عضوي. وعندما يتأتَّى من خلال التركيب البرهنة على أن الطاقة كلَّها هي فَهْم، وأن الكائنات كلَّها تمتلك من القوَّة الكثيرة، بقَدْر ما تمتلك من الإحساس.

---

1) Die Folge

على هذا النحو يلتئم الجزءان، وما ينجم عنهما بعدئذ، جاز أن يُدرَج ضمن فصل جديد يمكن عنونته بـ "وجهة نظر"[1]. ويُسفر هذا الوضع تحديداً عن نتيجتَيْن تُعبِّران عن عناصر الدِّيْن، وهما:

لا وجود سوى لعالم واحد. وهو الذي ليس بشيء آخر سوى العودة إلى اللامتناهي.

وحده التكوين حوز الحقيقة، وليس لعبة القوى. ولا وجود للحياة الحقَّة سوى في الموت.

تعبِّر هذه القضايا عن عناصر الدِّيْن، وبإمكان المرء أن يدرك تمام الإدراك أن المفهوم الأوسط يعكس جوهر الدِّيْن في صورته الموجبة. وهذا هو مفهوم **التضحية** بعينه. يُؤمَّل من خلال العودة إلى الوحدة المُطلَقة، ومثل هذا التمدُّد الذي يطبع الحياة، صهر التضاربات كلّها التي تعتريها. وعليه جاز القول إن حدود الجزأيْن اللذَيْن يخصَّان النَّسَق تعبِّر عن النقطتَيْن اللتَيْن تخصَّان الدِّيْن.

---

1) Aussicht

الباب الأوَّل: نظرية العالم

ينجم العالم عمَّا هو غير محدَّد وعن اللاأنا. لا يتطابق مفهوم العالم، بأيِّ حال من الأحوال، على الأشياء التي يخالها المرء تقع خارجنا، فلا وجود لأشياء بمعزل عنَّا. عندما تُجرَّد الأشياء منَّا، فليس ثمَّة عالم موضوعي من دوننا، ولو أن هذا ليس موضع فَصْل القول فيه. عندما نتحدَّث عن عالم موضوعي، بصرف النظر عنَّا، فهذا لا يعني أننا نتنازع مع فلسفة التفكُّر. لا يعود التباين إلى الافتراض[1] نفسه، بقَدْر ما يعود إلى نوع الافتراض. فليس العالم الموضوعي شيئاً آخر غير حاصل ما ينجم عن الكائن الروحي[2].

وبما أن عناصر العالم التي تقع في معزل عنَّا تتحدَّد في المادَّة والصورة، فإننا سننكبُّ على معرفة واقع المادَّة والصورة.

فالصورة هي مبدأ الوحدة، وإن الوحدة تمثِّل طَبْع الصورة. فأين يكمن أساس الوحدة إذن؟

توجد الوحدة الفعلية في الجوهر فقط. ثمَّة جوهر واحد فقط. فالجوهر هو مصدر الصورة. لكنْ، ماذا عن مصدر المادَّة؟ ما يقع على نحو مقابل للجوهر هي العناصر[3]. تتمثَّل صورة الجوهر في الهُوِيَّة (السكون)، وصورة

---

1) Annahme

2) geistige Wesen

3) Elemente

العناصر في الكثرة (التحوُّل)[1]. ومن خلال رَبْطنا الجوهر بالكثرة والتحوُّل، نظفر بالفرد. فالصورة هي المُعطَى الجوهري القائم في الأفراد.

وحينما نتولىَّ رَبْط العناصر بالهُوِيَّة من جهة أخرى، بشكل يجعل كلا العنصرَيْن غير قابلَيْن للنسخ، فإننا نظفر بمفهوم الحياد، وهذا يفضي بنا نحو الفوضى. لنجد التعريف المُعطَى للمادَّة يتمثَّل في كونها فوضى من العناصر.

وبما أن المادَّة سلبية، نجعل منها البداية، وما يعقبها يتَّخذ طَبْعاً إيجابياً. ويترتَّب عن تعرُّف المادَّة المبرهنات التالية:

1. مبرهنة: ليست المادَّة موضوعاً للوعي. وهذه القضية متماهية مع حقيقة كون الموضوع هو نتاج المخيِّلة المبدعة. أحد الخصائص التي تميِّز الفوضى، هو أنه لا يمكن لنا أن نميِّز أيِّ شيء فيها، ولا شيء يمكن أن يَرِدَ في الوعي وهو على تباين من أمره. تخطر الصورة وحدها في الوعي الإمبريقي. إن جُلَّ ما نحتفظ به من المادَّة هي الصورة. يجب أن تكون المادَّة مجرَّدة من الصورة[2].

ولكنْ، هل هذا يعني بأن مفهوم المادَّة فارغ تماماً؟ بما أن المادَّة وحدها تخطر في الوعي؟ كلاَّ، ليس بإمكاننا إتمام الصورة على أكمل وجه، ولا تحويل كلِّ شيء إلى صورة. إذا تحوَّل كلُّ ما نعدُّه مادَّة إلى صورة، فإننا نفترض بذلك وجود مادَّة أصلية. تُعدُّ المادَّة شرط كلِّ صورة، فلا يمكن أن يكون هنالك صورة مُعطاة من دون أن يوجد خليط من العناصر على نحو سابق.

---

1) Veränderlichkeit

2) Formloß

وَفْق تصوُّر فلسفي شائع، فإن المادَّة مُعطاة، بينما الصورة تنشأ في الذهن. غير أن الصواب وَفْق رأينا على عكس ذلك؛ فإن الصورة معطاة، في حين تُنتَج المادَّة في ذواتنا، (انظر القسم الثاني).

إذا أردنا تفسير المادَّة أو فوضى العناصر تفسيراً فيزيائياً، فإننا سنحصل على شيء من هذا القبيل؛ نحن نتعامل مع مادَّة الكون، حينما نجد شيئاً يشبه الفوضى في الكون؟

نُسلِّم في الفيزياء بوجود تفاعل كيميائي بين الشمس والأرض، فأين تكمن النقطة التي ستجعل من عناصر الشمس والأرض ضمن وضع محايد؟ لا يمكن أن تقتصر نقطة السواء على هذا الجسم من العالم من دون ذاك، بل يجب أن يكون موضعها في الوسط بين الاثنَيْن، حيث جعلنا الأثير[1] يقيم. ولهذا أمكن القول بأن الأثير هو روح العالم بعامَّة[2]، وإنه حياة الطبيعة. فالأثير المركزي هو المادَّة عينها. ومن ثمَّة ندرك بأن المادَّة غير قابلة للإدراك.

تُعدُّ هيئات العالم بمثابة ورشات عمل[3] للمادَّة. يشرع التكوُّن في التماس السبيل نحو الوجود. وبما أنه لا مادَّة من دون صورة، وأن الصورة تَرِدُ ضمن هيئة عضوية، وعليه لا وجود لمادَّة غير عضوية[4].

يكمن الطابع الذي يخصُّ المادَّة والصورة في الفعل والمضاعفة، وهو يميل إلى أن يجد نفسه في سكون متطابق. يسعى كلُّ فعل يخصُّ أحدهما

---

1) Äther

2) Allgemeine Weltseele

3) Werkstätte

4) Anorgisch

إلى نسخ فعل الآخر. لا تنحصر النقطة المحايدة في الكون، حيث وضعنا الكاوس، في هيئات العالم، وإنما في القوى الحرَّة[1]، والتي يتعينَّ أن نقرَّ بها، بوصفها مصدراً لها، وليس بمثابة نتيجة.

يوجد الأثير المركزي في كلِّ مكان. فالصورة معطاة ليس كما يتعيَّن على العناصر أن تكون، بل هي معطاة بكلِّ بساطة ضمن الفرد. يُنسخ الفرد، حالما تُخلق الصورة. لذلك فإن ما تمَّ معرفته ليس سوى ضرب من التعديل لِمَا هو معروف.

2. **مبرهنة: كلُّ صورة هي لا متناهية**. البرهان على ذلك حاصل من خلال استنباط الصورة، ومصدرها بالتحديد هو الجوهر. غير أن الجوهر واحد، أَبَدِي ولا متناهٍ. تنجم الصورة حينما يتفرَّد[2] الجوهر. ومن ثمَّة يكون الفرد تعبيراً عن الصورة. يكمن الطابع الفعلي للفرد في التجزُّؤ اللامتناهي لماهيَّته، وهذه هي الصورة. إنها علاقة الأجزاء بالكلِّ. الفرد، بما هو جوهر، هو كلٌّ، والأجزاء تنشأ من خلال فعل المضاعفة. يمكن التفكير في الفرد من خلال مفهوم الطاقة وحده (الفاعلية الباطنية التي ليس لها حدود).

إن السؤال الذي يطرحه المرء في الفلسفة، ويبقى كلُّ شيء رهين الجواب عليه، هو:

لماذا نجم اللامتناهي من صميم ذاته، وجعل نفسه على هذا النحو في نهاية المطاف؟ أو بعبارة أخرى: لماذا استوى على هيئة فردية؟ ولماذا لا تجري لعبة الطبيعة في لحظة بعينها، كأنها لم توجد قطعاً؟ إن الجواب

---

1) die freien Käfte

2) Individulisiert

عن هذا السؤال هو ممكن حينما نقوم بإدراج المفهوم. لدينا مفاهيم مثل الجوهر اللامتناهي والفرد. إذا أردنا تفسير كيف يقع انتقال أحدهما نحو الآخر، فليس لنا سبيل إلى ذلك سوى أن نتولَّى إقحام المفهوم بينهما؛ ألَا وهو مفهوم الصورة[1] والبيان والاستعارة[2]. ومن ثَمَّة، فإن الفرد هو صورة للجوهر اللامتناهي[3]) يمكن للمرء أن يعبرِّ عن هذا بمثل هذا التعبير: خلق الله العالم لكي يُظهِر نفسه).

يتمُّ التفكير في الجوهر اللامتناهي بوصفه مصدر كلِّ صورة؛ ومن ثمَّ يحصل التفكير فيه بوصفه وعياً وفكراً. تغدو الصورة بشكل واضح غير متناهية من خلال مفهوم الاستعارة. وجود الأفراد هاهنا يفيد في بيان الكلِّ. الفرد بدوره لا متناهٍ، بما أنه يتعيَّن عليه أن يتولَّى بيان اللامتناهي.

3. مبرهنة: **الطاقة كلُّها هي فَهْم**. تقع على عاتقنا مهمَّة البحث عن المعطيات نفسها التي تخصُّ الطاقة مثلها في ذلك مثل الصورة والمادَّة. إنها تمتلك فَهْمًا من تِلْقَاء ذاتها[4]، ولا تمتلك أيَّ صورة[5].

يستمدُّ مفهوم الفردية وجوده من الجوهر الواحد اللامتناهي. يمثِّل اللامتناهي، بالنسبة إلى الفلاسفة، آية البساطة، بينما يمثِّل المتناهي اللغز الأعظم[6]. لا وجود لمعبر معقول ومفهوم من المتناهي

---

1) Bild

2)- Allegorie

3) . تُعدُّ الأفكار في المجال الأثيني (Athenäum) بمثابة موجود روحي (Geistlicher) يعيش على نحو غير مَرئي. لتبقى الاستعارة، بالنسبة إليها وحدها، الحقيقة المرئية.

4) selbstverständigung

5) Entformung

6) große Räthsel

نحو اللامتناهي. لكنْ، على العكس، يبدو الأمر ممكناً من خلال إدراج الاستعارة. فالكون عمل فنِّيٌّ[1] - حيوان - نبات.

ويترتَّب عن الاستعارة (إقرار بوجود العالم) أن كلَّ فرد يحوز قَدْراً كبيراً من الواقع، وذلك بقَدْر ما يمتلك من الإحساس والدَّلَالَة والفكر. بينما ينشأ الكاوس، من جهة أخرى، عن العناصر والهُوِيَّة. يمكننا وضع الكاوس حصراً ضمن الأثير. ومن شأن هذا السبيل أن يتيح لنا إضفاء الوجود والوعي على الأثير.

إذا ما أخذنا هذه القضايا في جملتها، وبالتحديد الوعي الذي يقع على نحو متقابل لنا، وأن العالم ليس سوى ضرب من الاستعارة، وأن كلَّ كائن يتَّصف بقَدْر كبير من الواقعية، بقدر ما له من إحساس ودَلَالَة وفكر؛ فإنه ينتج عن ذلك أنه لا وجود لطاقة أخرى، غير طاقة الفَهْم.

وينجم عمَّا سبق المُسلَّمات التالية:

المُسلَّمة: يعبِّر المستوى الأرفع للتكوين عن مقدار القوَّة[2]. ليست الاستعارة شيئاً آخر غير هذا التكوين. رُبَّ امرئ قد يدفع باعتراض مفاده أنه يمكن أن يوجد ما يحول وتكوين الأفراد رَغْم امتلاكهم القوَّة. قبل أن يُحدِّد الفرد نفسه ضمن أرفع منزلة، فإننا لا نمتلك أيَّ يقين بشأن مقدار قوَّته.

المُسلَّمة: لا وجود سوى لعالم واحد. يبقى التضارب الذي يطبع الوعي واللاوعي جملة تضارباً نسبياً، وبالتحديد إذا استحضرنا الاعتبار

---

1) Kunstwerk

2) Maß der Kraft

الكلِّي. يوجد الاختلاف فقط، طالما يفتقد المرء للكلِّيِّ. فالاختلاف وَفْق تصوُّر مشترك هو اختلاف مُطلَق، ومن ثمَّة يوجد، حسب القائلين بهذا التصور، ما هو مرئي وغير مرئي، هذا العالم وذاك.

المُسلَّمة: لا وجود للحياة الحقَّة سوى في الموت. لا سيَّما أن الموت يتولَّد عندما تكون الحياة في وضع محايد، وعندما يُنسخ التقابل. ليست الحياة المشتركة (القائمة على التقابل) هي الحياة الحقَّة التي يتعيَّن أن تُمحَق، إذا استلزم الأمر أن تظهر وتنجلي. هاهنا نكون قد وضعنا النقاط على نظرية جديدة (الدِّيْن). وهذه النقاط هي: يوجد عالم واحد فقط، وأنه لا وجود للحياة الحقَّة سوى في الموت.

***

نظرة مجملة حول نظرية العالم

تنحلُّ نظرية العالم إلى نظرية المادَّة ونظرية الصورة. لقد سبق وأن ألفينا أن المادَّة ليست البتَّة موضوعاً للوعي.

للمادَّة وجود سلبي، لذلك هي أَمْيَل للعودة إلى الوضع الإيجابي. والنتيجة التي تنجم عن ذلك تتمثَّل في مفهوم التماثل[1]، وهذا هو لُبُّ[2] الموجودات الحَيَّة جميعها وروحها.

أمَّا المسألة الثانية التي خلصنا إليها، فتتمثَّل في أن كلَّ صورة تتَّصف بوجود لامتناهٍ. يمكن القول كذلك إن: الصور كلَّها على انسجام، إذ هي سيَّان[3]. والمراد من كون كلِّ صورة لامتناهية: هو أن كلَّ صورة على شيء واحد ومتماثل. فهي في باطنها على انسجام تامٍّ، وليس التباين الذي يغشاها سوى أمر نسبي. لنا أن نزعم أن الروح والجسد يُعَدَّان، في الأصل، أمراً واحداً، وهذا هو الانسجام الأصيل. فإن يقول المرء بالانسجام الأصيل أحسن من القول بالانسجام المثبَّت على نحو سابق[4].

يقع مفهوم الأثير على نحو متقابل لمفهوم الكتلة[5]. يتبدَّى لنا من

---

1) Der Begriff der Assimilazion

2) Der Kern

3) Dasselbe

4) prästabilierte Harmonie

5) Maße

خلال نظرنا إليه، كأنه جملة مركَّبة من الأفراد[1]. كلُّ فرد يحوز في ذاته على خاصِّيَّة الفردية كلّ مرَّة.

أمَّا المفهوم الثالث، فقد تحدَّد في مفهوم الاستعارة، وهو المفهوم الأوسط الذي يقع بين الوحدة والكثرة. تُلحق الكثرة حصراً بواقع العرض[2]. تتوافق الاستعارة تمام الموافقة مع الكيان الحَيِّ والعمل الفنِّيِّ. وليس تاريخ هذه المحاكاة[3] سوى تعبير عن نظرية الدِّيْن[4].

تتمثَّل النتائج المهمَّة التي نجمت عن نظرية المادَّة والصورة في كون أن كلَّ حركة هي غريزة[5]. فما يُسمِّيه المرء بالحركة الخارجية ليست سوى نتيجة للعديد من الحركات الباطنية. لطالما نسيء في المجال الذي يخضع للتغيُّر بجملته تقدير طبيعة الشيء، لأن ما يقدَّم لنا على نحو خام بوصفه فرداً تامَّاً، ليس، في غالب الأمر، سوى طرف منه. وحدها جملة الفرد[6] تتوفَّر على العِلِّيَّة.

حينما يمتلك المرء نظرة عامَّة من جنس الكلِّيِّ، بإمكانه أن يفهم الأشياء.

ليست الحرِّيَّة مُسلَّمة للممارسة، بقدر ما هي نتيجة للنظرية. إنها ضرب من العِلِّيَّة الداخلية، أي أنها تنجم عن التِّلقائية.

---

1) Eine Komplexion von Individuen

2) Darstellung

3) Nachbildung

4) Religionstheorie

5)
- تُعدُّ الغريزة مستودع التعديل الأنسب للفرد، وبفضله يتطلَّع نحو العودة إلى الجوهر المطلق.

6) Das Ganze des Individuums

كما خلصنا إلى استنتاج آخر، نجم عن نظريتنا، هو وجهة نظر مختلفة تماماً تخصُّ المكان والزمان. لنا أن نجزم بأن الجوهر واحد، وأنه لا شيء معطى خارجه أكثر من الوجود الفردي؛ فحيث يوجد التضاعف، ثمَّة وجود للفرد. وعليه يقتضي أن يكون ضرب التفكير في المكان والزمان بوصفهما خواصّ فردية أوَّليَّة، تتولىَّ إنتاج نفسها من خلال الوجود العضوي. يتوافق الزمان مع الوعي، والمكان مع الجوهر. وهذه هي النزعة الثنائية. لنجد أنفسنا، هاهنا، نقف من جديد على تخوم نظرية الدِّيْن. يمثِّل الزمان العنصر السلبي للدِّيْن، والمكان العنصر الإيجابي له. تُعدُّ فلسفة الدِّيْن الزمان بوصفه مبدأ الشِّر[1].

ومن النتائج الأخرى التي توصَّلْنا إليها، نجد: العالم لم يكتمل بعد، وليس العالم سوى تجسيد {لكلّ} ما هو فردي. حينما لا نتمكَّن من الأخذ بالمفهوم المحض للامتناهي، فإننا نحصُل على مفهوم الفرد في منزلة أرفع[2] أو اللامتناهي النسبي.

يُعدُّ الفرد معطى ثابتاً، وطالما أن العالم على حال منفرد، فإنه غير مكتمل. والقول بأن العالم لم يكتمل بعد، لأمر يعود بالنفع على الجميع. لئن قدَّرنا بأن العالم غير مكتمل، فلا ريب أن كلَّ صنيع نأتي به[3] ليس بشيء يُذكَر. بما أننا نعلم حقَّ العلم أن العالم غير مكتمل، فإن هدفنا يكمن في التعاون على إتمامه. ومن شأن هذا أن يعطيَ للتجربة فسحة لامتناهية. إذا حاز العالم على الاكتمال، لن يكون هناك سوى معرفة به، معرفة تفتقر إلى الفعل.

---

1) Das böse Prinzip

2) Begriff des höchsten individuums

3) unser Tun

أمَّا فيما يخصُّ الدِّيْن، فقد تأتَّى لنا أن نظفر إلى حدود الآن بأفضل علاقة كائنة بين البشر والآلهة. فأن يكون العالم مكتملاً، فإمَّا أن الإنسان سيهابه أو سيُقلِّل من شأنه. وبما أن العالم غير مكتمل، فليس للإنسان سوى أن يتقمَّص الدَّوْر المساعد للآلهة[1].

تنجم القضية: العالم غير مكتمل، عن القضية التالية: العالم فردي، وأن المكان والزمان هما أوَّل الأكوان الفردية التي تنتج على نحو عضوي.

***

لقد فتحت فلسفتنا لنزعة الحماسة مجالاً لا حصر له، كما أتاحت للنزعة الرِّيْبيَّة أن تكتسب المزيد من الحقِّ أكثر من أيِّ فلسفة أخرى. الرِّيْبِيَّة بوصفها تمثِّل بداية الفلسفة، وأيضاً الرِّيْبِيَّة بوصفها تقع على نحو متقابل لأنساق التعليم[2] التي يقع على تخوم الدوغمائية.

يعرِض أفلاطون الشكَّ على نحو مثالي. وهو القائل بأنه لا يمكن الحديث عن الصور إلَّا على نحو مجازي. مع ذلك تبقى الصور جميعها فردية.

---

1) Die Gehülfe der Götter

2) Dem systematischen LehrVortrag

مقارنة هذه النظرية مع النزعة الدوغمائية

لقد تأتّى بفضل نظريّتنا التي تخصُّ العالم دحض جوهر النزعة الدوغمائية، وبالتحديد مبدأ العِلِّيَّة. كلُّ حركة هي حركة فردية وديناميـة. كلُّ حركة غريزة، وليست الغريزة سوى ضرب من التعديل الخاصِّ الذي يطال الفرد، وهذا ما يجعلها تتطلَّع نحو العودة إلى الجوهر المُطلَق.

لدينا وجهة نظر مختلفة حول الموضوع تختلف عن تلك التي توجد لدى النزعة الدوغمائية. يمكن فَهْم الأشياء فقط، حينما نمتلك نظرة عامَّة بصدد الكلِّ. وينتج عن استنباط المادَّة والصورة نتائج ليست سوى آراء مختلفة حول النتائج نفسها:

1] لا يوجد سوى عالم واحد؛ فلا ريب أن يكون التصوُّر المألوف حول الروح والجسد نسبياً. فالعالم تجسيد لكلِّ ما هو فردي، طالما أنه يتمُّ التفكير فيه من حيث هو فرد.

2] التكوين الأرفع آية على مقدار القوَّة. فالتكوين كلُّه طاقة.

3] لا وجود لطاقة أخرى غير الفَهْم. تستند القوَّة كلُّها على الإحساس والفكر والدَّلالَة. هذه القضية تسري على الطبيعة، كما على الإنسان، ونقيض ذلك هو الخطأ. لا يكمن للقوَّة الخامة (ظاهراً) أن تكون على مقدار كبير من القوَّة أكثر من الفَهْم.

***

تَبْعَاً لِمَا ورد في الجزء الأوَّل من النَّسَق، يمكن القول إن المادَّة مصنوعة (ذلك أنها من نتاج المخيِّلة المبدعة). بينما الصورة فهي، على النقيض من ذلك، مُعطاة. وبما أن لكلِّ صورة معنى خاصّ، فإن كلَّ صورة معطاة.

يمكن إجمال النتائج المهمَّة التي نجمت عن نظرية المادَّة ونظرية الصورة فيما يلي:

1) يُعدُّ الوجود كلُّه عضوياً، والأمر نفسه يَصدُق على الإنسان، وهو ما يتعارض مع وجهة النظر العادية. وينتج عن ذلك،

2) أنه لا وجود سوى لعالم واحد، و

3) أن العالم لم يكتمل بعد. وتعبِّر هذه القضية الأخيرة على نحو بيِّن على مدى اختلاف رؤيتنا عن بقية وجهات النظر المعتادة.

الباب الثاني: نظرية الإنسان

ترتبط نظرية الإنسان، كما هو الحال بالنسبة إلى نظرية العالم، بمعيار الواقع. هكذا قيل: الواقع هو ما هو غير محدَّد في الطبيعة، وما هو محدَّد في الإنسان. أو الحرّ في اللاأنا والضروري في الإنسان. عندما نتحدَّث عن نظرية الإنسان، فإن ذلك لا يدلُّ على ما يختزله عادة هذا العنوان؛ ونعني بذلك أن كلَّ ما يشرع المرء في التفكير فيه، فهو يرغب في معرفته. تقوم نظريتنا على تحديد الإنسان. وبمقتضاها لا يوجد تحديد عامٌّ للإنسان، لأن كلَّ إنسان يتوفَّر على النموذج الأسمى الذي يخصُّه، ومن المفترَض أن يعينه سعيه نحو إدراك نموذجه الأسمى لبلوغ منزلة الكائن الأخلاقي.

تبقى الكرامة التي تقع على نحو مقابل أو الكرامة العامَّة صورية فقط، ولا تدفع البشرية من الناحية الأخلاقية قُدُمَاً. ينبغي أن يكون تحديد الإنسان مبيِّناً على نحو كليٍّ؛ ونحسب أن هذا الأمر قابل للتحقُّق، بما أن كلَّ فرد يتولَّى، أيضاً، التعبير عن الكلِّ. ينبغي أن يُؤخَذ الإنسان بعين الاعتبار من حيث هو مجتمع بشري، أو بوصفه علاقة إنسان بإنسان. لتكون بذلك الخطاطة العامة لنظرية الإنسان على النحو التالي: يمكن أن يُنسَب كلُّ مجتمع بشري إلى الأسرة والتراتب الهَرَمِيّ[1] والنظام الجمهوري[2].

تذكير أوَّليّ: لا ينبغي أن يذهب ذهن المرء هاهنا إلى نظرية القانون

---

1) Hierarchie

2) Republik

الطبيعي[1] المألوفة. لا يمكن للمرء أن يستنبط مفاهيم الأسرة والنظام الجمهوري من المفاهيم القانونية، فهي تتنزَّل منزلة أعلى من ذلك بكثير. يحتوي مفهوم النظام الجمهوري على شيء يُعدُّ، في حدِّ ذاته، هدفاً، وعلى ما يُبيِّن تحديد الإنسان في استوائه الكامل، وذلك حينما يرتكز تحديد الإنسان على الانسجام الذي يعمُّ الجميع. يستنبط النظام الجمهوري من تحديد الإنسان وعبره؛ إذ لا يتحقَّق تحديد الإنسان إلَّا ضمن المجتمع والجماعة.

نحن نشكُّ على الإطلاق بأن يكون القانون الطبيعي علماً من العلوم[2]. ليس الركن الأوَّل عينه - الذي يخصُّ مفهوم الحقِّ، ومفهوم المساواة بركن علمي، بل إنه قبلي. يمكن استنباطه من مفهوم المجتمع، وهذا الأخير يتمُّ تشكيله عبر مهمَّة تحديد الإنسان. وبهذا السبيل، فإنه لا يمكن أن يُستنبَط أيُّ علم. إذا ما أراد المرء أن يرتقيَ بالقانون الطبيعي إلى مرتبة العلم، يجب على المرء أن يكون عالماً بكون الظروف الفردية التي يمكن أن تحدُث في دنيا الناس. لم يعد يُعامَل القانون الطبيعي فلسفياً كما لو أنه فقه وضعي. لا يمكن أن يحدُث على نحو نَسَقي.

***

كان علينا، ونحن نشرع في بناء المفاهيم الخاصَّة بنا، أن نتجرَّد تماماً من التجربة. وهذا أمر يسري على المفاهيم الثلاثة كلِّها؛ أي على الأسرة والنظام الجمهوري وغيرهما. مع أنه يلزم أن نشرع في بناء المفاهيم، إلَّا أنه ليس غرضنا، من وجه آخر، تأسيس النموذج الأمثل؛ مثل الدولة على

---

1) Naturrechts

2) ينبغي على المرء أن يسمِّيَ الحقّ الطبيعي بأنه قانون عقلي (Vernunftrecht). يكمن أساسه في المساواة.

سبيل المثال. إذا أراد المرء أن يصنع ما شاء من قواعد بما يكفل له الوصول بالدولة إلى نموذج مكتمل، فإنه في هذه الحالة يخطو خطوة نحو مجال الممارسة، غير أنه سرعان ما سيتلاشى هذا الرهان، ويصبح غير قابل للتنزيل.

المجتمع البشري[1] هو المركز المشترك الذي منه تتشكَّل المفاهيم الثلاثة، وهو يرتبط في الأحوال كلِّها بمهمَّة تتمثَّل في تشخيص أوجه تحديد الإنسان؛ إذ لا يتحقَّق هاهنا تحديد الإنسان إلَّا عبر الاجتماع البشري، وهو الشرط الذي يرتبط به الإنسان بوصفه إنساناً، ومنه تنبع الأخلاق، وهو ما منه تتحدَّد الخاصِّيَّة الفعلية والخاصِّيَّة العقلية للإنسان. بيد أن ماهية الإنسان تكمن في تحديده، وفي إمكانية إدراكه.

مَنْ يقدر على إدراك المفاهيم الأساسية للمجتمع البشري، له أن يعرف الإنسان في كلِّيَّته. يتعرَّف عليه من خلال وضعه الخارجي، ومن خلال روابطه. معرفته تصبح موضوعية، ومن ثمَّة، فهي عامَّة.

تظلُّ النظرية الخاصَّة بالقدرة البشرية الباطنية ذاتية فقط؛ إنها أشبه ما تكون بمثابة تعبير عن امتحان لنَسَقها، ولهذا السبب بالذات تُعدُّ ذاتية. إذ تكمن المعرفة الإنسانية الفعلية في المعرفة الصحيحة بالعلاقات الخارجية التي توثِّق صلة البشر فيما بينهم.

تفضي بنا نظرية القدرة الباطنية، من الناحية النظرية، نحو خصائص الوعي. يمكن أن تؤخذ بعين الاعتبار من الناحية العلمية أيضاً، إذا كان غرضها هو بيان التكوين الداخلي والقوَّة الباطنية، وهو الأمر الذي أمكن تحقيقه من خلال خطاطة عامَّة فقط. لكن هذا الأمر يظلُّ مجرَّد شأن ذاتي، ومن ثمَّة، فلا ميزة لأيِّ خطاطة. يكمن الهدف الموضوعي بشكل خالص في

1) menschliche Gesellschaft

حصول ضرب ما من الخطاطة. مع أن تاريخ الوعي هو أمر ضروري، غير أنه لا يعبِّر عن أيِّ معرفة بالإنسان، وذلك لكون القوَّة الأسمى الوحيدة تغدو مفتَّتة. مَنْ أراد أن يعرف الإنسان تمام المعرفة، يجب عليه أن يضعه بعين الاعتبار ضمن المجتمع، لأنه يتصرُّف هاهنا بمكامن قواه كلِّها.

***

علينا أن نلتفت الآن نحو مقولة المجتمع. يكمن في مفهوم المجتمع على نحو مباشر مفهوم الجماعة[1] ومفهوم الحرِّيَّة.

المجتمع هو وحدة قائمة في الكثرة، وكثرة قائمة في الوحدة. إن تعيَّن أن تكون الحرِّيَّة مُطلَقة، فلا يمكن أن توجد أيُّ جماعة، والعكس صحيح. لذا يجب علينا أن نبحث عن مفهوم وسط، يتولَّى الرَّبْط بين المفهومَيْن، وله من القدرة على أن يجعل ذلك ممكناً. يتعلَّق الأمر بمفهوم المساواة[2] الذي يُعدُّ بمثابة حقٍّ ناجم عن العقل[3]. ليس مقام الحديث هاهنا يُعنَى بالمساواة الجسدية[4]، بقدر ما يُعنَى بالمساواة الأخلاقية.

تنجم المفاهيم الثلاثة التي تخصُّنا عن القضية التي تتمثَّل في تحديد الإنسان؛ أي لا يمكن أن يكون الإنسان إنسانا إلَّا حينما يكون وسط الناس.

جدير بأن نتساءل، إذا كانت كلُّ مقولة من مقولات المجتمع: **الجماعة، الحرِّيَّة، المساواة**، تسري على المجتمعات الثلاثة كلِّها، أو أن كلَّ مقولة بعينها تسري على مجتمع بعينه؟

---

1) Gemeinschaft

2) Gleichheit

3) VernunftRechts

4) Die physische Gleichheit

تقتضي الإجابة عن هذا السؤال إلقاء الضوء على أشكال الحكومة وعلاقتها بالمجتمع الأصلي. يبدو التعارض بين الأسرة والتسلسل الهَرَمِيّ واضحاً للعِيَان، حيث تكون الرابطة طبيعية تماماً في أحدهما، بينما على العكس تكون روحية في الآخر. كلُّ ارتباط بشري ليس له هدف معيَّن غير الهدف الروحي، يفترض طابعاً خاصَّاً، يختلف على وجه خاصٍّ مع الطابع الذي يخصُّ الدولة. (تصبح العلاقة بين فيلسوف السياسة والقانون الوضعي تقريباً على النحو التالي: يجب أن يكون الفيلسوف، في نهاية المطاف، هو صانع القانون (Jurisconsult).

يلزم أن تكون الكينسة - تماماً - جماعة روحية. كلُّ مجتمع يتأسَّس على أنقاض جماعة روحية على نحو تامٍّ، لن تكون له قوانين ثابتة ودستور قارّ. إنه يقوم على الحرِّيَّة المُطلَقة، وتراه في اطِّراد لا متناهٍ[1].

يشكِّل بناء المفاهيم الأساسية السياسية الأصيلة الثلاثة، الجواب الفعلي عن السؤال الذي يخصُّ تحديد الإنسان، وفي معرفة هذا، معرفة للإنسان. يتماهى مذهب الخير الأسمى[2] تماماً مع نظرية الإنسان. يلزم أن يكون الخير الأسمى بمثابة غاية الغايات[3]، كما له أن يتولىَّ تحديدها. من الناحية الذاتية قد لا يعين التساؤل عن الخير الأسمى على الإدلاء بإجابة محدَّدة. ما للمرء سوى أن يجيب: يجب أن يكدح الإنسان، لكي يكون هو ما هو. حينما يمتلك كلُّ فرد الخير الأسمى الذي يخصُّه، فإنه يفتقد الموضوعية.

---

1) ونلمح هاهنا إلى ما خطَّه **لسينغ** (Lessing): **أحاديث حول الماسونية**. لقد التمس **لسينغ** السبيل الحقّ نحو الفلسفة، كما برهن على ذلك في كتابه القيِّم **حول تربية الجنس البشري**. من المؤسف أن القَدَرَ لم يُمهله سوى اثنتَي عشرة سنة، لكانت منزلته بلا ريب في الفلسفة تضارع منزلة غوته (Goethe) في الشِّعْر.

2) Das höchste Gut

3)- السياسة هي علم الخير الأسمى.

بخلاف ذلك، يُعدُّ التحديد الموضوعي للسؤال عن الخير الأسمى أمراً ممكناً، عندما نقوم بوَصْله بالمفاهيم الأساسية الثلاثة. يجب ألَّا ينطبق الخير الأسمى على ما يتعدَّى المحسوس[1]. إنه يمثِّل مصدر الانتفاع، والحقّ، ويتوافق مع الأخلاق. لكنَّ ما فوق المحسوس يسمو عن هذا كلِّه.

يتمثَّل الخير الأسمى في الجماعة والحرِّيَّة. كلُّ مَنْ يطلب شرف بلوغ الجماعة والحرِّيَّة، يستحقُّ شرف الانتساب إلى الإنسانية. يجب أن تكون مفاهيمنا منفصلة تمام الانفصال عن كلِّ تجربة. فيما يخصُّ النظام الجمهوري: لا ينبغي أن يفكِّر المرء في دستور الدولة على الإطلاق، كما هو كائن الآن، أو كما كان. يمكن أن تكابد الدول جميعها الثورة، على خلاف ذلك، لم يعد للثورات التي حدثت وجود. تعتمد الدول كلُّها على المال؛ فكما تمَّ خَلْق المال بالصدفة، فإنه يمكن أن يُسلَب مرَّة أخرى، حينئذ تجد الدول نفسها من دون أساس. ستتحوَّل الدول القائمة حالياً كلُّها إلى أكوام.

أمَّا في يخصُّ التراتب الهَرَمِيّ: فإنه يجب عليه أن يتجرَّد من النظام البابوي[2]. حينما يكتسي الناظم الهَرَمِيّ هيئة أرستوقراطية، ويمتلك سلطة دنيوية[3]، فإنه، بذلك، تتعارض بالفعل مع المفهوم الحقيقي. بذلك يكون متجرِّداً من كلِّ تجربة.

هذا الأمر يَصدُق كذلك على الأسرة التي ينبغي أن تكون في مأمن عن التجربة، مع إدراكنا لصعوبة الموقف. لكنْ، حتَّى هذه العلاقة، كما هي معطاة بفضل التجربة، لا تستنفد المفهوم أبداً. لذلك تكون الحاجة إلى واحد جديد. بموجب طبيعة الروابط الأسرية القائمة حالياً، لا يمكن للشكل الجمهوري أن يحدُث على الإطلاق. يمكن أن يطال التغيير العلاقة

---

1) Übersinnliche

2) Pabsttum

3) weltliche Macht

الأسرية تقريباً، حينما يُقبل المشرِّع على مراجعة قوانين الإرث[1]؛ بحيث تَرِثُ الإناث الممتلكات، وتكون الهبَة من نصيب الأولاد. في إطار العلاقات الأسرية القائمة حالياً يقع كَبْت الأخلاق العامَّة، فقط الفردية منها تلتمس لنفسها، تقريباً، السبيل نحو الوجود.

يجب من ثمَّة أن تتجرَّد المفاهيم الثلاثة التي تخصُّنا تمام التجرُّد عن التجربة. يجب التفكير فيها فقط من حيث إنها تعبِّر عن خطاطة المجتمع. من خلال استواء بنائها على نحو قبلي، يكون البحث، بالنسبة إليها، قد وضع نقطة النهاية.

***

1) Erbgesetze

مبادئ الأخلاق

من أجل تأمين الوضوح لِمَا وقع بيانه بأكمله، يجب علينا هنا أن نضع مبادئ الأخلاق ضمن أُفُق اعتبارنا. كلُّ صلة بالحياة قائمة ضمن مفهوم الحياة. تُمثِّل الأخلاق فلسفة الحياة. مع أنه من الممكن ألَّا تشمل فلسفة الحياة كلّها. إذ يوجد حقًّاً في الحياة شيء ما لا يُلقَى له بال. قد تجده على تمام الاختلاف عمَّا هو قائم في مجال الممارسة. تُعنَى الممارسة بالجانب الخارجي للإنسان، بينما هذه تُعنَى بالجانب الباطني للإنسان. حقًّاً يمكننا أن نميِّز بشكل جيِّد الحياة السامية التي تخصُّ باطن الإنسان عن الروابط الخارجية أو الممارسة التي تخصُّ الحياة المشتركة. تكون هذه الأخيرة مشتركة، حينما تُنعَت الأخلاق بفلسفة الحياة. تتمثَّل الفلسفة التي تخصُّ باطن الإنسان في الدِّيْن، أو فلسفة الدِّيْن.

إذا أراد المرء أن يتَّخذ للوَهْلَة الأولى على سبيل الفرضية ما يدلُّ على أن مبادئ فلسفة الحياة أو الأخلاق تنطبق على نحو غير متناهٍ على العديد من الموضوعات، فإنه يجب علينا أن نجد المركز، الذي منه ننطلق نحو نقطة اللانهاية، وإليه نعود من جديد.

وكأن قياس الفلسفة يعرض نفسَهُ هاهنا. تحصَّلنا في أثناء تشكيل الفلسفة على مفهومَيْن أساسيَّيْن، وعلى قضية أخيرة، ومن خلالهم، نتولَّى بناء الفلسفة نفسها. وهو النهج نفسه الذي سنقتفيه، أيضاً، إزاء مسألة تشكُّل مبادئ الأخلاق.

يتمثَّل المفهومان الأساسان في التكوُّن [1]، والشرف[2]. (فيما يخصُّ التكوين، فإن بيت القصيد لا يخصُّ الثقافة الخارجية، بقَدْر ما يهمُّ تطوُّر استقلال الذات[3]). فما تكون القضية الأخيرة، وركن الأخلاقية؟

لا يمكن للصيغ العامَّة الأخلاق (للأخلاق) الاجتماعية[4] أن تساعدنا. يقيم كانط مبدأ الأخلاقية[5] على أساس الكونية. غير أنه يجب على المبدأ الذي يخصُّنا أن يُبدِيَ معارضته لمثل هذه الكونية، بما أن هذا المبدأ ينبثق عن التكوين والشرف. وعليه سيكون بمثابة تعبير عن: الخصوصية، والأصالة. الشرف وحده يمكِّن الإنسان من الأخلاقية[6]، وهو وحده مَنْ يدفع الإنسان نحو مدى أبعد.

ليس للاستمرارية المنطقية أيّ محتوى أو قيمة، سوى حينما يسعى المرء إلى تفنيد الخطأ، ما دام أن الخطأ لا يدحض سوى عبر هذه الطريقة. التي لا تُسعِفُهُ البتَّة على مشاطرة الحقيقة.

---

1) آثرنا أن نستخدم مفردات"التكوُّن أو التكوين أو التنشئة" حسب السياق، كمقابل لكلمة (Bildung) بدل كلمة "ثقافة" (Kultur) التي يستعملها شليغل على نحو متزامن.

2) Analogie

3) Ehre

4) Sittlichekit

5) Moralität

6) تُعدُّ مبادئ ومشاعر الشرف موضوعية.

البيان التكويني الذي يخصُّ الكلّ

نبدأ الفلسفة بادِّعاء مفاده أنها بمثابة علم يُعنَى بالإنسان قاطبة. فكان عليها أن تنجم عن صميم نفسها، ثمَّ منها تنطلق نحو الخارج؛ وبهذا السبيل تنبثق فلسفة الحياة، حيث الأسس والمبادئ الأولى وحدها يمكن أن تصبح في المتناول، مادام أن إمكانية الاستخدام تغدو لا متناهية. وبحُكْم أن فلسفة الحياة لا يمكن أن تكون تامَّة، وأن الاستخدام أصبح لا متناهياً، فإن هذا هو ما يمثِّل حافز الفلسفة، ويتطلَّب منها أن تعود إلى نفسها مرَّة أخرى. (انظر المقطع 5 أسفله).

يجب على نظرية الإنسان أن تلقّن درساً بشأن الواقع الذي يكمن في الإنسان جمعاً لا فرداً. لم يكن المتوقَّع هو نظرية تخصُّ باطن الإنسان، بقَدْر ما يتوقّع الجواب عن السؤال الذي يخصُّ تحديد الإنسان. ومن خلال الجواب يتبيَّن لنا ملامح المجتمع. لقد سبق واهتدينا إلى خطاطة خاصَّة بالمجتمع، حيث تمَّ وضع المفاهيم الأساسية التي تخصُّه وَفْقاً للروابط والفئات القائمة فيه. عندما يتعيَّن أن تكون السياسة علماً، يمكن للمرء أن يُسمِّي المفاهيم الأساسية، أيضاً، بمبادئ السياسة. يمكن أن نجد ضمن هذه المفاهيم الأساسية من المفاهيم الأساسية التي تتيح وحدها استنباط القانون اعتماداً على العقل.

لقد أصبح بالإمكان هاهنا أن تُصنَع السياسة لأوَّل مرَّة، وأصبح بالإمكان تنزيل نظرية القانون[1] واستنباطها، وذلك لكون المفاهيم الأساسية تُسلَك

---

1) Rechslehre

بالطريقة نفسها لا غير. يمكن أن يوجد مجتمع، حتَّى ولو لم يكن هناك قانون، ولا سيَّما لمَنْ يرى نفسه فوق القانون.

وحدها المفاهيم الأساسية والمبادئ الأولى[1] ستُستَنْبط من نظرية القانون، وذلك من خلال المفاهيم السياسية الأساسية. تصبح إمكانية التطبيق حينئذ لا متناهية. ويبدو الوضع في نظرية القانون أكثر ممَّا هو عليه الحال لدى غيره، مثل الأخلاق وغيرها.

ترتبط مبادئ السياسة، والأخلاق، ونظرية الحقِّ، والدِّيْن ارتباطاً مباشراً، ولها تأثير على بعضها البعض. ولكي نجعلها متكاملة، يجب علينا أن نلامسها جميعاً على نحو مستبق.

هنالك مفهومان مطروحان هاهنا، يقتضيان منَّا أن نلتمس سبيلاً نحوهما بشكل خالص تماماً، وذلك إذا أردنا أن نفهم المبادئ فَهْماً واضحاً. يتعلَّق الأمر بمفهومَي حرِّيَّة الإرادة[2]، وقوانين الطبيعة[3]. يبقى السؤال المطروح: هل يتمُّ إدراك هذه المفاهيم على نحو صحيح؟ تُعدُّ هذه النقاط، بلا جدال، منطلق معالجة كلِّ ما يشكِّل موضع التباس. ليس كما لو أن هذه المفاهيم غير مَبنيَّة البتَّة على أساس غير صحيح. حقَّاً، إنها تستند على الحقيقة، لكن الصورة التي يحصل بها إدراك هذه المفاهيم ليست صحيحة، لهذا تجدنا في جدال مستمرٍّ حول هذا الأمر.

تُعدُّ المُسلَّمة بالنسبة إلى الأخلاق مَطلَباً ضرورياً، لكن الخلود يؤمِّن الحاجة كلَّها من أجل ضمان الأخلاق؛ فهو، بحقٍّ، ما تسعى نحوه الأخلاق. لا تُخلِّف حرِّيَّة الإرادة هنا سوى الارتباك. يعكس هذا الالتباس حرِّيَّة الإرادة.

---

1) Die ersten Principia

2) Freiheit des Willens

3) Gesetze der Natur

ومن هنا منشأ التأكيد على قدرة الإنسان على تحديد نفسه. ومن شأن هذا أن يبدِّد روابط العالم، وكذلك الروابط الداخلية التي تخصُّ الإنسان. لا يفصح مفهوم حرِّيَّة الإرادة عن الشيء الكثير بخصوص الحقيقة على الإطلاق، وعمَّا يلزم أن يُفصِح عنه، وعلى عكس ذلك؛ فإن كان من المفترَض أن يحظى الكائن بسببية مُطلَقة وقوَّة عجيبة، بينما على ما تبقَّى دونه أن يخضعوا لمنطق الآلية، فإن الروابط كلَّها تكون عُرضة للتمزُّق في آنٍ واحد. حينما يفكِّر المرء في الطبيعة تفكيراً ميكانيكياً، فلم يتبقَّ، بطبيعة الحال، شيء سوى القدرة المُطلَقة على الانفلات من الطابع الميكانيكي.

يكمن المحتوى الوحيد الذي يخصُّ فلسفتنا في أنه لا يوجد سوى عالم واحد، وأن جملة أنحاء الوجود عضوية. ونتيجة ذلك وقع نسخ القدرة السببية المُطلَقة التي حصل التفكير فيها من خلال حرِّيَّة الإرادة. ما يُعدُّ بمثابة قوانين الطبيعة ليس سوى وقائع؛ حيث تُعدُّ الوقائع التي تتنزَّل منزلة عليا بمثابة مُسلَّمات لمَنْ أقلّ منها منزلة. لا وجود لوقائع عُليا في صورة مزدوجة[1] وهُوِيَّة. هكذا تتهاوى قوانين الطبيعة الأخرى كلُّها. تقوم، عموماً، حرِّيَّة الإرادة وقوانين الطبيعة معاً، وتتهاويان معاً.

ما يجب على المرء أن يرفضه في حرِّيَّة الإرادة هو مفهوم الإسناد[2]، عندما تسند الأفعال الفردية إلى الأخلاق التي تنتمي أصلاً إلى مجال القانون.

الالتفات إلى كانط

ينبغي أن يُفسَّر مبعث الأخلاق الكانطية على نحو فردي جملة

---

1) Dualität

2) Begriff der Zurechnung

وتفصيلاً[1]. لا يفهم المرء الكانطية سوى على نحو تاريخي، فتصوُّره لا يرتبط بنقطة مركزية معيَّنة كما هو الحال بالنسبة إلى فيشته وسبينوزا. تنشد أخلاق كانط إيجاد قانون من أجل عالم أخلاقي، ويقتضي هذا القانون أن يكون ذا طابع كوني، كما هو الحال بالنسبة إلى قانون الجاذبية النيوتونية[2] في العالم الفيزيائي. تتمثَّل النقطة الثانية التي تنجم عنها أخلاقه في النموذج الأخلاقي الفرنسي القائم سلفاً؛ والمتمثِّل في أن الأفعال جميعها تنبثق من الأنا[3]. من هذا ومن فلسفته النظرية تنبع أخلاقه.

بيد أنه يتعذَّر استنتاج الأخلاق العامَّة من الأفعال الفردية. يمكن أن تأذن لنا الأخلاق الفردية بطَرْح الأخلاق الاجتماعية التي تخصُّ الإنسان جانباً، وبالأخصِّ في حالة ما إذا افتقد تصرُّفه للشرف[4]. ولكنْ، يظلُّ هذا مجرَّد حُكْم سلبي. يمكن أن يكون الحُكْم الإيجابي على الأفعال الفردية حال ارتباطه بالتنشئة أكثر واقعية، لكنه غير مكتمل، بحُكْم عدم اكتمال التنشئة.

***

يقوم التفكير الكليُّ على مفهومَيْن؛ وهما حرِّيَّة الإرادة، ومطابقة قانون الطبيعة. يمكن أن نتحدَّث، بمعنى من المعاني، عن مفهوم ثالث، وبالتحديد المبادئ العامَّة للعقل المعمول بها. يجب أن تستند هذه المفاهيم على الحقيقة، كما يتعيَّن أن تكون قادرة على الإدلاء بالإجابة.

إن مكمن الخطأ، ومبعث الارتباط، يعود إلى المزج الحاصل بين مبدأيْن

---

1) يمكن أن يختصر المقتضي الموضوعي الكامن في الأخلاق الكانطية التي تخاطب الجميع، ضمن مبدأ الشرف. تُعدُّ مبادئ الشرف ومشاعره موضوعية.

2) Newtonische AttraktionsGesetz

3) Egoismus

4) Ehrlos

هما أصلاً متنافران؛ ويتعلَّق الأمر بالحنين نحو اللامتناهي، والتشبُّث بالمتناهي، والتمسُّك به. (وهذا هو الجوهر الحقيقي للنزعة الدوغمائية).

عندما يفسِّر المرء قوانين الطبيعة بوصفها آلية ضرورية، فليس لنا سوى أن ننازع حيال هذا الشأن مرَّة أخرى. لا يمكن أن يُفكَّر في الكلِّ بوصفه مجرَّد شأن آلية، بل بوصفه واقعة، يمكن إدراكه عبر الحَدْس الباطني.

يمكننا أن نتصوَّر الواقع الأصلي[1] الذي ينبع منه كلُّ شيء، بأنه واقع ازدواجي[2]، بحُكْم امتلاكنا للوعي. والحدث الثاني الأخير الذي ينتهي إليه كلُّ شيء، يدرك أمره ضمن الحَدْس العقلي، وذلك لأننا منخرطون بأنفسنا في هذا الحدث، ولكوننا ذواتٍ متدفِّقة. يُعدُّ الوعي جزءاً منه، وهو لا متناهٍ.

***

1) Urfaktum

2) Faktum der Dualität

مبادئ الدِّيْن

إن تصرُّفنا محكوم هاهنا، كما هو الحال في الفلسفة والأخلاق، بالبحث عن مفهومَيْن أساسيَّيْن، وعن ركن من الأركان. أيسر طريقة للعثور على هذه المفاهيم يكون عبر تبيُّن ما يقابلها في ظاهر الحياة. نحن نبحث حقّاً عن مبادئ فلسفة الحياة الباطنية. فنحن نمضي نحو الحياة الباطنية، وذلك بحُكْم أن الحياة الخارجية واحدة، ولا تصيب في الأحوال كلِّها الرضا في أنفسنا.

ترتبط رفعة حياة الإنسان الباطنية بالكلِّ. وهذا هو معيار الدِّيْن. يتمثَّل المفهوم الأساسي في الطبيعة. إنه موضوعي على الإطلاق. علينا الآن أن نبحث عن مقابله، ونعني بذلك ما هو ذاتي على الإطلاق، ومع ذلك، فهو يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالكلِّ. وهذا هو الحُبُّ[1].

علينا أن نبحث كذلك عن مُسلَّمات الدِّيْن ضمن نقيض الأخلاق، لأننا نسترشد بما هو في حُكْم المقابل للمفاهيم الخاصَّة بنا. يكمن المبدأ الذي يخصُّ الأخلاق في: الخصوصية، المتأصّل، استقلال الذات، الأصالة.

المطلوب هنا هو العكس - أي الكونية. يلزم أن تُنسخ الرؤية الفردية. كلُّ ما ليس له صلة بالكلِّ واللامتناهي، فإنه يتنازع مع تصوُّرنا. لذلك فإنه كلَّما أفلح مفهوم حرِّيَّة الإرادة في أن يخلِّف قدرة خاصَّة في الإنسان خارج كلِّ

---

1) Die Liebe

قدرة أخرى، فإن ذلك يعني بداية مُطلَقة، وسلسة جديدة من السببية. (وهذا هو مفهوم كانط بخصوص حرِّيَّة الإرادة). تصبح إمكانية التوافق مع مفهوم آخر للحرِّيَّة نظير ما هو موجود لدى **ياكوبي** (Jacobi) ضئيلة. تُعدُّ الحرِّيَّة لدى كانط، أيضاً، نقيضة النزعة الآلية، لكن نصيب ياكوبي من النزعة الآلية أكبر بذلك بكثير. الأمر سيَّان عنده أن يتعلَّق الأمر بنزعة آلية، تخصُّ الوجود أو تخصُّ الوعي. (وهو الموضع الذي نتَّفق معه فيه). غير أن عبارة النقيض[1] ليست صائبة.

تُعدُّ النزعة الآلية بمثابة مبدأ الشرِّ في الفلسفة كما في الواقع. (لأنه يتمُّ تعيين المتناهي ضمن النزعة الآلية بشكل مُطلَق). لكنْ، حينما يريد المرء أن يُحدِّد الحرِّيَّة بوصفها مقابلاً لمبدأ الخير، فإن تشخيص ضرب التقابل يكون غير صحيح؛ وبالتحديد عندما تكون الحرِّيَّة نفياً للنزعة الآلية. وغير صحيح كذلك أن تصبح هذه الحرِّيَّة حبيسة الإنسان فقط.

لا يمكن التفكير في سببية الكلِّ بطريقة تختلف عن تلك الطريقة القاتمة التي تخمّن بها، ولكنْ، ليس من خلال النزعة الآلية التي تخصُّ وعينا بما هو وعي بالسببية المُطلَقة. سببية الحُبِّ هي السبيل الوحيد الذي يمكن من خلاله ترسيخ قدرة السببية المُطلَقة في الإنسان. العالم لم يكتمل بعد، لذلك يجب أن تكون ثمَّة، دوماً، بداية، كي يتسنَّى له أن يبلغ مبلغ الاكتمال. مع أنه يُفترَض في السببية أن تعمَّ الكلَّ، غير أنها تحتفظ برباط وثيق مع الكلِّ. وليس هذا الرباط شيئاً آخر غير سببية الحُبِّ. كلُّ شيء بدأ من خلال الحُبِّ، ومن خلاله ستَكتمل هذه الأشياء. مَنْ أمكنه أن يتعرَّف على هذا المبدأ في ذاته، والذي صار له القدرة على الخَلْق، ستكون له القدرة على إدراك الحدث الأصلي. تُعدُّ المحبة بمثابة نقطة السواء، والجوهر الذي يكمن في ذواتنا.

---

1) Gegensatz

تتمثَّل الديانتان الوضعيتان اللتان تكتسيان أهمِّيَّة بالغة في ميثولوجيا اليونان والرومان وفي المسيحية. إذا ما أردنا رَبْطهما بمفاهيمنا حول الدِّيْن، فإن الدِّيْن الميثي[1] الذي ينتمي إلى العهود القديمة يتطابق مع الطبيعة، والمسيحية تتطابق مع المحبَّة.

يتَّضح من خلال مبادئ الفلسفة التي تخصُّنا، أنه يجب أن نتعرَّف على التجسيم[2] في الدِّيْن. مثلما نقول عن الخلود، إننا نعرفه بالفعل حقَّ المعرفة، على عكس الحرِّيَّة المُسلَّم بها، فإننا نعارض بالمثل مزاعم الضرورة الطبيعية كما تتمثَّل في معرفتنا بالوجود الإلهي معرفة مباشرة من خلال الحسِّ الباطني[3] والحَدْس العقلي [4].

يتعيَّن على المرء أن يفكِّر في الواقعة الأصلية التي تخصُّ الازدواجية، والواقعة الأصلية التي تخصُّ الهُوِيَّة ضمن روح الحُبِّ، كما سبق وأن كان الله موضع تفكير. لذلك فنحن نعرف الألوهية معرفة مباشرة، وعلى نحو ما هِيَ، وليس كما نعتقد بخصوصها. يلزم أن يكون الدِّيْن فلسفة، تتعلَّق بباطن الإنسان. فليس لها من ثمَّة أن تقتصر على وَضْع المفاهيم في حسبانها بشكل مجرَّد، بقَدْر ما عليها أن تعمل على تطوير الأوضاع بشكل حيوي في ذواتنا، بما يتوافق مع المفهوم.

يجب أن يكون الدِّيْن، إذا ما أردنا أن نُنتجه في صميم ذواتنا، قيداً ضرورياً؛ إنْ علينا أو على حيواتنا، فليس عليه من ثمَّة سوى أن يكون مجسَّماً على نحو دائم. يُفترَض في الدِّيْن أن يعكس صورتنا، ويكون رمزاً لجميع مَنْ

---

1) Die mythische Religion

2) Anthropomorphismus

3) Innern Sinn

4) Intellektuale Anschauung

هم متماثلون. يكمن جوهر التجسيم في تقابُله مع النزعة الآلية التي لطالما تصدَّينا لها. إن ما يعنيه المرء بالدِّيْن، هو عندما يقع التفكير في الكلِّ من حيث هو نَسَق من العِلَل والآثار المرتبطة ارتباطاً ضرورياً مع الأخلاق. وهنا مَكْمَن الاختلاف؛ لأن جوهر هذا الدِّيْن هو مضادٌّ تماماً للنزعة الآلية.

إن معرفتنا بوجود الألوهية هي معرفة مباشرة، وذلك لأن هذا الوجود يُعدُّ مصدر كلِّ معرفة. إذا أراد المرء ترجمة الواقعة الأصلية، فله أن يقول: يمكن التفكير في الألوهية ضمن الصيرورة[1] لا غير. وفي هذا يكمن، بالضبط، تبرير التجسيم. كما أن التطلُّع إلى اعتبار المآل، ليشيَ بنوع من الحديث المناسب عن الآلهة أكثر من الله. فالكمالات التي تُعزَى عادةً لله غير قابلة للتطبيق، لكنها قابلة للتنزيل على الواقعة الأخيرة. نجد أنفسنا على تواصُل غير مباشر مع الكائن الذي يتَّصف بالكمال، وهو آخر ما تبقَّى من الكلِّ.

يمكن التعبير عن ضرب الآصرة الكائنة بين الآلهة والإنسان، بمثل ما سبق أن عبَّر عنها الشعراء الإغريق قديماً: ينسبون البشر والآلهة إلى أُمٍّ واحدة، ويستنشقون هواء واحداً. إننا نميِّز بين العالم والطبيعة. يقع التفكير في العالم من حيث هو كلٌّ بوصفه نَسَقاً من النزعة الآلية. الطبيعة هي صور الآلهة المُرتَقَبَة. سوف يتمُّ التفكير في الكلِّ من جهة عَدِّه فرداً. يقع مفهوم الطبيعة بالفعل خارج حدود العلم، حينما يُوثَّق رباطه مع الآلية فقط.

يكمن في مفهوم الصيرورة شرط المقاومة. خلاف ذلك، إمَّا على الألوهية أن تكون أو لا تكون. تمثِّل المقاومة مبدأ الشرِّ ضمن الطبيعة. يعرف المرء بوجوده هنا، دون أن يعرف مَنْ هو. وحينما يتأتَّى للمرء أن يدرك ذلك، له حينئذ أن يتعرَّف على الطبيعة. يدرك المرء شيئاً ما، فقط حينما يعرف كيف يميِّز بين الخير والشرِّ.

---

1) werden

للحُبِّ كما هو الحال بالنسبة إلى طبيعة الارتباط بالألوهية. مثلما تُعدُّ الطبيعة بمثابة صورة للألوهية المَرتَقَبَة، فإن الحُبَّ شعور قبلي[1] بألوهية، لم يَقُمْ لها وجود بعد. لذلك فنحن نتَّفق مع الميثولوجيا تمام الاتِّفاق في مسألة تتمثَّل في أن الموجودات جميعها تستمدُّ وجودها من الحُبِّ. (تتعيَّن حدود الفلسفة هاهنا، حينما تُوضَع مفاهيم الدِّيْن والسياسة والأخلاق ضمن خطاطة).

ملاحظة تخصُّ المبدأ المُطلَق للدِّيْن >>الكونية<<

فهو ليس بمصطنع[2] بالمرَّة، إذ يمكن للمرء أن يستشهد بالغريزة التي تُعرِب عن نفسها في كلِّ مكان، حيث أصبح للمرء وجهة نظر جديدة حيال الطبيعة. قوَّة داخلية تُجبره على أن يكون على دراية تامَّة بها.

تظهر بكلِّ سهولة طبيعة الآصرة التي تقوم بين مبادئ الدِّيْن ومبادئ السياسة. ينفصل الدِّيْن عن الأخلاق تمام الانفصال؛ إنهما متقابلان. يجب على هذا التقابُل أن يلتئم شمله من جديد ضمن تأليف أرفع منزلة، إذ إن الحياة من دون شرف ولا حُبٍّ، حقّ أن تكون حياة تافهة.

ترتبط مُسلَّمة الدِّيْن مع النظام الهَرَمِيّ ارتباطاً وثيقاً، مثلما ترتبط مبادئ الأخلاق مع الأسرة. للدِّيْن والأخلاق ارتباط بالسياسة أيضاً، وهو الارتباط الذي يحصُل من خلال جملة من العناصر السلبية. يحيل الحُبُّ على الخير الأسمى، كما يشير كذلك إلى الشرف. (تبدأ سلسلة الشرف تقريباً حينما يمتلك المرء درجة قصوى من الجرأة، وعندما يخجل المرء من قول الكذب. تبدو الرابطة هاهنا واضحة مع المفاهيم السياسية. يمكن أن يكون معيار الشرف فيما إذا كان المرء يخجل من سلوك مشين).

---

1) Vorgefühl

2) Erkünstelt

يقع الاقتران بفعل عنصر واحد فقط. ليس في التنشئة ما يمكن أن يحثَّ الإنسان على الظَّفَر بميزة الإنسانية. وهذا هو سبب الانفصال. يوجد المبدأ الذي يؤمن الرَّبْط ضمن العنصر المتقابل. تنطوي مبادئ الشرف ومشاعره في ذاتهما على الموضوعية، كما تعمل كذلك على توثيق أواصر الإنسان بالإنسانية قاطبة.

بفعل صلة هذا المفهوم، ونعني بذلك الشرف، بالخير الأسمى وبالفنِّ، كما يتراءى ذلك في الحياة على شاكلة تناغُم أسمى، يمكن أن يكتسب طَبْعاً جديداً. سوف يكتسي وَضْعاً إيجابياً، يمكن للمرء أن يصفه بأنه طموح المجد[1]. فهو، بذلك، يختلف تمام الاختلاف عن الشرف. فالشرف، في حَدِّ ذاته، سلبي.

عندما نعاين الأخلاق من الجانب التاريخي، سنجد أن هذَيْن المفهومَيْن جرى العمل بهما دوماً. إن ما يَصدُق على الأخلاق، كما هو الحال، أيضاً، بالنسبة إلى الدِّيْن والسياسة، هو أن الفلسفة لا يمكن لها سوى أن تضع المعالم الأساسية. يجب علينا، أيضاً، أن ندلي بتفسير يتعارض مع الأخلاقيِّيْن الذي يرغبون في بناء الأنساق. لا يمكن البتَّة أن تُوضَع الأخلاق ضمن النَّسَق، لأنه لا يمكن لأحد أن يستعير سوى عدد محدَّد من المفاهيم والأركان[2].

إن الدرس الذي يمكن أن يظفر به المرء في الأحوال كلِّها من الأخلاق، هو أن الرُّوَاقِيَّة تتَّفق بشكل أفضل مع مبادئنا. رُبَّ قائل يقول، بأن الأخلاق

---

1) Ruhmbegierde

2) تمَّ العثور على أفضل الأخلاق ضمن سجلَّات كلٍّ من إسبارتا (Sparta) وروما (Rom). يُعدُّ كلٌّ من تاسيتُس (Tacitus) وثوقيديدس (Thcydides) من كبار الأخلاقيِّيْن؛ عندما يتعلَّق الأمر بالمبادئ ضمن نطاقها المحض، يمكن للمرء أن يتعلَّم منهما الشيء الكثير أكثر من أصحاب الأخلاق التي تتَّخذ شاكلة نَسَق.

المسيحية تُعدُّ أخلاقاً محضة، ولنا أن نجيب، بأن المسيح لم يُعلِّم سوى الحُبِّ. لربمَّا أمكن القول إنه لم يسعَ، قطُّ، نحو وَضْع الأخلاق.

يستخدم مبدأ الشرف في الرُّوَاقِيَّة[1] على نحو أرفع، أمَّا فيما يخصُّ التنشئة الأخلاقية[2] فبوسعنا أن نقول إنه لا يوجد أحد له قَدْر عظيم الشأن مثل سقراط[3] (Sokrates). للمرء أن يقول في حقِّه: أنه استطاع أن يبدع فنَّ التنشئة الأخلاقية. فلم يكن أكثرهم ثقافة وحسب، بل كان على دراية كبيرة بكيفية تكوين الآخرين على قَدْر المستطاع.

مثلما يتولىَّ الشرف نسخ الفصل الموجود بين الأخلاق والسياسة، فكذلك تتولىَّ التنشئة مهمَّة رَبْط ظاهر الإنسان بباطنه، والأخلاق بالدِّيْن.

يمكن التعبير عن هذا الوَصْل من خلال الواقعة[4] وبواسطة قاعدة[5] أخلاقية.

تتمثَّل الواقعة فيما يلي: تبدأ التنشئة الأخلاقية بالحُبِّ. (لا يُؤخَذ

---

1) الرُّوَاقِيَّة (Stoizismus) مذهب فلسفي، تُعزَى نشأته إلى الفيلسوف اليوناني زينون في أثينا خلال القرن بداية القرن الثالث قبل الميلاد، وامتدَّ عطاء هذه المدرسة مع العديد من المفكِّرين الرومان أمثال سنيكا (Sénèque) إبيكتيتوس (Epictète)، وماركوس أوريليوس (Marcus Aurelius). يندرج إسهام هذه المدرسة في الفلسفة الأخلاقية، بحُكْم أن تأمُّلات أعلام هذه المدرسة وأفكارهم كان رهانها الأساسي على تأهيل أخلاق الشخص وإصلاح سلوكه، اقتناعاً أن إصلاح الظاهر يتوقَّف على تحلِّي الأفراد بالقِيَم الأخلاقية الفاضلة التي تؤمِّن لهم السبيل نحو تحقيق السعادة وتأسيس مجتمع فاضل؛ بل عالم فاضل يَسَعُ الجميع.

2) Sittliche Bildung

3) فيلسوف إغريقي (470 ق.م- 399 ق.م)، يُعزى الفضل لتلميذه أفلاطون الذي وثَّق لنا في محاوراته المختلفة فلسفته وأفكاره ومنهجه في الحياة ورؤيته للأشياء ومواقفه ممَّا هو سائد، ولعلَّ استثماره للفلسفة استثماراً عملياً لغرض تغيير السائد من الفكر والسلوك، هو ما دفع أهل الشأن إلى إطفاء نور أفكاره وإخراس لسانه، فكان الحُكْم أن يتجرَّع سُمَّاً.

4) Tatsache

5) Vorschrift

الحُبُّ هاهنا ضمن أقصى هيئة تجريدية، وإنما من حيث هو يعبِّر عن انبثاق ذاتي، ومن حيث إنه يمثِّل خطوة أولى نحو الحُبِّ في بُعْدِهِ الكوني).

تتمثَّل الواقعة التي تكتسي بالغ الأهمِّيَّة فيما يلي: تقتبس القاعدة من الطبيعة، بالشكل الذي يفيد كونها: نتيجة من نتائج الطبيعة. فهي، بالنسبة إلى التنشئة الأخلاقية، بمثابة القاعدة الوحيدة. (ينبغي أن يُفهَم المفهوم الأسمى للطبيعة بوصفه كلاًّ حرًّا وحيوياً، وبوصفه كياناً عضوياً وفردياً). ولذلك تفيد نتيجة الطبيعة ما يلي: **بقَدْر ما أن الطبيعة منظَّمة غاية التنظيم، بقدر ما يجب أن تحرِص على أن تنظِّم نفسك.** أمَّا السؤال عن كيف ينبغي القيام بذلك، فهو أمر يكمن في كلمة؛ على كلِّ واحد أن يتعلَّم ذلك من ذاته.

لا تتمتَّع مبادئ السياسة كذلك بالاستقلالية عن الأخلاق وعن الدِّيْن. سوف يحبِّذ الشخص المثقَّف أن يعزل نفسه، ولكنْ، بطريقة تسمح له بتكوين الأسرة. لا يمكن التفكير في النظام الهَرَمِيّ من دون تفعيل وتكوين القوَّة الباطنية للإنسان، ونعني الدِّيْن. رُبَّ سؤال قد يُثار بشأن إمكان إثبات مبادئ السياسة كما هو الحال بالنسبة إلى مبادئ الأخلاق والدِّيْن؟ لا ريب في ذلك، وبالخصوص أن المفهومَيْن الأساسيَّيْن يتمثَّلان في الأسرة والنظام الهَرَمِيّ، بينما يتمثَّل المبدأ الأساسي في النظام الجمهوري. يمكن أن تُحدَّد المفاهيم الأساسية تحديداً دقيقاً، فهي تُعدُّ مُطلَقة تماماً. لا يوجد حديث فيها عن أيِّ نهج لا نهائي، لا يوجد حديث فيها عن أيِّ نهج غير متناه.

عندما يرتبط المجتمع مع باطن الإنسان، فإنه يبقى في حاجة إلى نموذج مُحدَّد يناسبه، ومن ثمَّة، فهو ليس بالمرَّة ما يتعيَّن أن يكون عليه. بِغَضِّ النظر إذا كان هذا هو بالفعل ما يجب أن يكون عليه أوَّلاً، فإن هذا هو، بالضبط، ما هو عليه الحال فيما يخصُّ الأسرة.

غير أن الحالة المقابلة تطرأ على مستوى المبدأ الأساسي - التوجُّه الجمهوري[1]. تتمُّ المقاربة هاهنا على نحو غير متناهٍ. يمثِّل التوجُّه الجمهوري مبدأ كلِّ مجتمع، ومن ثمَّة، تتمُّ المقاربة بشكل لا متناهٍ. لا تخلو الدول المشتركة ذاتها من نزوع نحو الدُّنُوِّ من الشكل الجمهوري، حتَّى لو كانت الصورة، من حيث الظاهر، على نقيض ذلك. ربمَّا يكمن النزوع الأوَّل لكلِّ دولة من الدولة في بلوغ الشكل الجمهوري[2].

مثلما تتعلَّق مبادئ السياسة بالأخلاق والدِّيْن، فكذلك فإن الأخلاق والدِّيْن من دون سياسة ليسا بشيء يُذكَر. تعمل مبادئ السياسة على وَصْل الكلِّ. بقَدْر ما أصبح من الضروري الفَصْل بين مبادئ الأخلاق والسياسة والدِّيْن، - لربمَّا مَرَدُّ كلِّ التباس قائم سببه انتفاء الفَصْل - بقدر ما بات من الضروري إعادة لَمِّ هذه المفاهيم من جديد.

***

يمكن لامرئ أن يدفع باعتراض مؤسَّس على وجهة نظر، مفادها أننا نأخذ الطبيعة من حيث إنها تقع على تقابُل مع عالم مطبوع بنظام آلي كلِّيٍّ؛ لتكون بذلك هي مَنْ تحوز الحرِّيَّة الفعلية والطابع الحيوي، ويكون الإنسان هو الكائن الحرُّ الوحيد، وذلك بحُكْم أنه يجسِّد رمز الطبيعة، - أخذاً بعين الاعتبار أن تفسير الفرد يجب أن يراعيَ الكلَّ -. وتَبْعَاً لمثل وجه نظر هذا، فإنه سوف ينسخ علم الطبيعة، وتفتح الأبواب والمنافذ بكلِّ حماسة على مصراعَيْها، فكلُّ واقعة كائنة في الطبيعة تُعدُّ رائعة من روائعها.

ينبغي الحسم في ظاهر الاعتراض من جوهره. أمَّا ظاهره، فيتمثَّل في

---

1) Republikanismus

2) Republikanisch

عبارة العجيب[1]. ولنا أن نقوم بذلك على نحو جيِّد، حالما يتأتىَّ لامرئ أن يَسِمَ واقعة الطبيعة بمَيْسَم الجمال. دون أن يعني ذلك نسخ علم الطبيعة. إن القبول بما لا حصر له ممَّا هو في مقام الجميل، لَهُوَ أمر أقلّ ضرراً على العلوم من عدم القبول به بالمرَّة. إن وجهة النظر التي سبق وأن كانت لدينا بخصوص الطبيعة بما هي بنية عضوية وفردية، تفضي بنا إلى ضرب من الشرعية[2] التي ما فتئت تُثبت أنها الشكل الوحيد الممكن، وبالتحديد فيما يخصُّ قوانين التنشئة وقوانين البنية العضوية.

لئن أصبح كلٌّ من الإنسان والعالم في منظور النزعة الدوغمائية منفصلَيْن عن بعضهما بعضاً، من دون إبداء السؤال كيف ولماذا، فإنهما يظلاَّن، من وجهة نظرنا، على ارتباط وثيق، ويتمُّ التفكير فيهما بوصفهما شيئاً واحداً. وعليه فإن الحرِّيَّة ترتبط بالطبيعة، بوصفها كُلاًّ، وبالإنسان بوصفه قانوناً. يتمثَّل المفهوم الذي يجب أن يرتبط به كلُّ شيء، والقائم في أرفع وجهة نظر يمتلكها الإنسان، في مفهوم التكوين. فيما يتعلَّق بالسياسة، يجب أن لا تكون هناك قوانين أخرى غير قوانين التكوين. تلك التي ليس لها وجود بعد، لا تستحقُّ الاسم على الإطلاق. يمثِّل الشكل الجمهوري المَطلَب الأسنى للعلاقات الأساسية، ويجب على القوانين أن ترتبط به، كما تُعدُّ هذه القوانين سارية المفعول، ويمكن للمرء أن يتوقَّع منها نجاحاً باهراً، وذلك بما يتماشى مع المجرى الضروري للبشرية نحو بلوغ الشكل الجمهوري.

وعليه فإن علم الطبيعة لا يُنسخ، بقدر ما يتمُّ عرضه ضمن النقطة التي ينطلق منها وتلك التي ينتهي إليها. سوف ينزاح علم الطبيعة بطبيعة الحال

---

1) Wunder

2) Gesetzmäßigkeit

عن وضعه المعتاد، وحدهم مَنْ يمتلكون نظرة مجملة، لهم أن يصبغوا الثناء على علم الطبيعة. ليس الكلُّ في حرِّيَّتهم العضوية بشيء آخر سوى ضرب من الصورة أو بالأحرى ضرب من تاريخ الألوهية المَرتَقَبَة. لا ينبغي لنا أن نفهم هذا الأمر على نحو رمزي، بل على نحو فعلي. فالطبيعة هي ضرب من الصيرورة والحياة، وهي ما يقع بين الواقعة الأصلية التي تخصُّ الازدواجية وتلك التي تخصُّ الهُوِيَّة.

كلُّ صيرورة تفترض المقاومة، وإلَّا فلا وجود لصيرورة، ماعدا المُطلَق. ليس من شأن لعبة الطبيعة أن تنصرم في لمح من البصر، بقَدْر ما هي صيرورة، لذلك يجب أن توجد مقاومة في صلب الطبيعة. إنها مبدأ الشِّر في الطبيعة.

حينما نميِّز بين وجهة النظر التي تخصُّ الكلَّ من حيث هو توجُّه آلي، حيث ينحصر التفكير في علاقة الكلِّ بالفرد فقط، وبين وجهة النظر التي تخصُّ الكلَّ من حيث هو كلّ؛ وعلى هذا النحو يمكن التمييز في الوعي بين ما هو آلي وما هو مقابل للآلية. تتمثَّل آلية الوعي في **العقل**. فهو يُعدُّ بمثابة مبدأ الآلية في الفكر. هذا هو العنصر السلبي. يُعدُّ العقل سلبياً على نحو تامٍّ[1]. أمَّا العنصر الإيجابي الذي يقع على نحو مقابل للعقل، فيتمثَّل في الحاسَّة والمخيِّلة[2].

عادة ما يعتقد المرء أن المعرفة هي ما ينجم عن العقل، وما يرتبط به. لكن هذا لا يعبِّر عن المعرفة بالمرَّة، فالعقل وحده لا يُنتِج المعرفة، ولكنْ، من خلال العقل والإحساس معاً. عبر هذا السبيل وحده تَنتج المعرفة. تكمن القدرة على المعرفة في الفَهْم، والنتيجة في الحقيقة. (إذا قارن

---

1) عَنَّ للمرء أن يقول إن كلَّ عقل هو عقل مفارق (transcendent).

2) Phantasie

المرء ما خطَّه "ياكوبي لفيشته"[1]، يمكن للمرء أن يقف عند معاني المعرفة والفَهْم. لقد اعتقد ياكوبي[2] (Jacobi) أنه فَهِمَ فيشته حقَّ الفَهْم، وذلك من حيث إن هذا الأخير تمكَّن من عرض نَسَقه، كما لو أنه يعكس ضرباً من البيان التامِّ لآلية الوعي. لكنه لم يفهمه على الإطلاق. يسعى نَسَق **فيشته** إلى أن يُقوِّض كلَّ نظام آلي ذاته بذاته).

كلُّ واقعة هي فعل مباشر لقوَّة الطبيعة؛ بشكل يتيح للمرء الإقرار بالجليل.

تقف ميزة العلوم في جانبنا تماماً، بينما يعدُّ الكلُّ من وجهة نظر أخرى شأناً متقاسمًا. إننا نتصوَّر من خلال مفهوم الطبيعة الكلّ، وعلى وجه أخصّ الوعي والوجود. يبقى علم الطبيعة خاضعاً لقوانين التكوين، والقوانين هي وقائع. تتَّحد كلٌّ من النظرية والتجربة، ويرتبط أحدهما مع الآخر، ولا ينفصلان كما هو الحال عليه ضمن التوجُّه الآلي؛ حيث يختلف هذا الأخير عن التجربة على نحو قبلي. تعمل كلُّ فلسفة على الفصل بين النظرية والتجربة تمام الفصل، بينما تحرِص فلسفتنا على الرَّبْط بينهما، وذلك من خلال عدم إفساح مجال التجربة أمام أيِّ شيء لا ينبثق من الازدواجية أو لا يستند على المبادئ ذاتها. في خضمِّ الارتباط الحميم بين النظرية والتجربة، العقل والإحساس، لا وجود سوى لمعرفة واحدة؛ يوجد الفَهْم والحقيقة[3].

---

1) وهذا النصُّ متضمَّن ضمن الجزء الثاني من النشرة النقدية التي تتضمَّن الأعمال الفلسفية الكاملة

Friedrich Heinrich Jacobi, Jacobi an Fichte (1799). Bd 2. WERKE. GESAMTAUSGABE. Herausgegeben von Klaus Hammacher und Walter Jaeschke Hamburg: Felix Meiner Verlag 2004. SS 191-260.

2) فريدريش هاينرش ياكوبي (Friedrich Heinrich Jacobi)، فيلسوف ألماني (1743-1819)

3) تعبِّر هذه المفاهيم الثلاثة عمَّا هو أسمى (Das Höchste).

حيال تساؤل كانط: كيف تكون الأحكام التركيبية ممكنة قبلياً؟[1] لنا أن نجيب: عبر الحَدْس التركيبي على نحو قبلي. إن ما يقع إدراكه بواسطة هذا الحَدْس الرفيع، هما الواقعة الأصلية التي تخصُّ الازدواجية وتلك التي تخصُّ الهُوِيَّة.

يبتعد مفهوم الإيمان عن الفلسفة تمام الابتعاد، وذلك من حيث يُفتَرض أن يكون على تعارُض مع المعرفة. وحتَّى في الدِّيْن الذي يمثِّل المجال الذي يستمدُّ منه وجوده، لا يجب عَدُّه بمثابة طرف نقيض للمعرفة. يتهاوى مفهوم الإيمان أيضاً، حينما لا يقع الفصل على مستوى الكلِّ، وعندما تنجم المعرفة من رَحِمِ العقل والإحساس.

كلُّ تفكير واقعي يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالوعي، هو معرفة؛ سواء اتَّخذ هذا التفكير مظهراً سلبياً أو إيجابياً، عقلياً أو حسِّيَّاً. يَربِط المرء عادة المعرفة بالعقل وبآلية الفكر حصراً؛ وعليه يلزم أن يكون الإيمان على طرف نقيض من المعرفة، وليس عليه سوى أن يوثِّق آصرته مع المخيِّلة[2] ومع الإحساس. لكنْ، على هذا النحو سيغدو الإيمان أشبه بعبارة لا تليق. يجب أن يفيد تعبير الكلمة عدم التمام والاكتمال، والسبب الذي يحول دون وجود معرفة بخصوصها بعد، هو أنه لم يتسنَّ لنا، بعدُ الظَّفَر، بمعرفة واضحة بصددها، ولكنَّ ما يمكن أن يحدُث وما يجب أن يقع، هو الذي سيتحوَّل بعد ذلك إلى معرفة. هذا ما يجب على كلمة الإيمان أن تظهره، غير أنها لم تحرِص على بيان ذلك، ماعدا إبداء قدرة هائلة على الإقناع. تبدو عبارة النبوءة[3]

---

1) وهو السؤال الذي يبدأ به كانط فلسفته.

2) Einbildungskraft

3) Weissagung

والعقاب[1] أقدر على تأدية المقصد. الإحساس بالنبوءة. لكن دوام هذه الحال من المحال[2]. ومن ثمَّة، فإن المفهوم كلَّه لا لزوم له.

إن من شأن النظر في الإيمان من حيث هو قناعة تامَّة، أن يفضي إلى التفكير فيه من حيث هو نقيض الشكِّ، وليس نقيض المعرفة. لكن مصدر الارتياب يكمن في العقل، وليس في الإحساس. غير أنه تَبْعَاً لمعنى الإيمان نفسه، فإنه يجب إبداء الشكِّ حيال الإحساس على نحو مُسبَّق. فالمعنى الوحيد الذي يمكن أن تنطوي عليه الكلمة، إذا أخذها المرء من حيث هي تُكافِئ مدلول الثقة[3] والاستئمان[4]؛ أي من حيث هي تعبِّر عن المفاهيم الأسمى للعلم والمعرفة والفَهْم.

سوف يؤول الإيمان إلى نوع من الثقة والاستئمان بأن ما أستشعره في الوقت الحاضر من عقاب قاتم، سيصبح يقيناً بالنسبة إليَّ. ومن ثمَّة يصبح الإيمان خاصِّيَّة، نعني بذلك الثقة في النَّفْس وفي الطبيعة، ولذلك تُعدُّ خاصِّيَّة محبوبة[5] ، وذلك لأن الأمل والورع اللذَيْن نجما، لم يكتملا بعد، وهما على ارتباط وثيق. لا وجود بالفعل لأيِّ مادَّة تقتضي أن تكون موضوعاً للإيمان. لكن الإنسان الأخلاقي لا يمكن أن يمضي في الوجود دون استئمان، ومن دون إيمان في نفسه وفي الطبيعة، وقد تأتَّى له أن يدرك ذلك.

ما يُعدُّ موضوعَ الإيمان في الحاضر، يجب أن يصير موضوعاً للمعرفة.

---

1) Ahndung

2) إن إمكان معرفة الإحساس وحده لَهُوَ مسألة لن يتأتَّى من خلالها إدراك التمام، ومن شأن هذا أن يُولِّد سوء الفَهْم.

3) Vertrauen

4) Zutrauen

5) Liebenswürdige

تتمثَّل النتيجة التي من شأنها أن تنجم عن المقارنة بين مبادئ الدِّيْن والأخلاق والسياسة وبين علم الطبيعة في كون الفصل الموجود بين النظرية والتجربة يُنسَخ، ويختفي الإيمان حينما يتَّخذ المعنى المعتاد. أمَّا النتيجة الثانية، فترتبط حصراً بشيء يُنسَب للمستقبل، بنموذج لعلم الطبيعة، لم يُكتَب له أن يُوجَد بعد؛ وعلى وجه أخصّ عندما يُفلح المرء في معرفة مبدأ الشِّر في الطبيعة، أو عندما يقدر على التمييز بين الشرِّ والخير عموماً، فإن له حينئذ أن يحصُل على علم الطبيعة في صيغته المكتملة.

مثل هذا النموذج الأمثل للإدراك، وهذا المعيار للفَهْم والمعرفة والحقيقة، قابل للتنزيل أيضاً على الأخلاق. تمثِّل الفردية الركن الأسمى للأخلاق. يجب على كلِّ واحد أن يسعى جاهداً ليصبح على ما هو عليه. وحتَّى فيما يتَّصل بالتنشئة الأخلاقية للإنسان، فإنها لا تخلو من المقاومة الفعلية، حيث يجب علينا أن نُقِرَّ بوجود مبدأ الشرِّ حتَّى لدى الإنسان الذي له القدرة على التعلُّم، وبالأخصِّ إذا أخذنا بعين الاعتبار شخصيته الفردية. غير أنه لا يسعنا هنا سوى أن نُبيِّن مساس الحاجة إلى تواجُده هاهنا.

مَنْ يفلح في التعرُّف على مبدأ الشِّر في ذاته، على نحو ما يمكن أن يكون عليه الوضع، فإنه يظفر بالمعرفة الذاتية[1].

عندما يفلح الفَهْم في التمييز بين الخير والشرِّ، فإننا بصدد الحديث عن مفهوم الحكمة[2]. وهي تحيل، بالطبع، على المعرفة الذاتية. ولا يمكن أن يُسمَّى حكيماً، إلَّا مَن اقتدر على معرفة نفسه من الداخل والخارج. فلا ينبغي له أن يكتفي بمعرفة نفسه فقط، وإنما عليه أن يمتلك فَهْماً بالكلِّ.

---

1) Selbstkenntniß

2) Weisheit

يفترض أن تكون معرفة الطبيعة قد بلغت الحَدَّ الذي يسمح للمرء بالتمييز بين الشِّر والخير. غير أنه لم يُكتَب للمعرفة إلى حدود الآن أن ترتقي بعد، الشيء الذي أفلحت في فعله المعرفة الذاتية في أكثر من مرَّة.

***

لقد استبعدنا كلمة الإيمان تماماً، وارتأينا أنه من الأنسب، إذا اقتضى الحال التعبير عن وجود الشيء، استخدام كلمة نبوءة أو عقاب. مع العلم أن معرفة الإحساس هي مسألة غير مكتملة. حينما نفكِّر، على سبيل المثال، في موضوع ما، قد يكون ذلك أثراً من آثار الطبيعة أو الفنِّ، ولنا قدرة على فَهْمه في الآن فَهْماً تامَّاً، وحينما نتأمَّل ملياً في اللحظة التي لم يتسنَّ لنا أن نفهمه حقَّ الفَهْم، سنجد أنه قد ولَّد في نفوسنا انطباعاً حَيَّاً، مع أنه لم يتسنَّ لنا أن نحصُل على تصوُّر واضح حيال ذلك إلى حدود الآن. إذا أقبلنا على مقارنة وضعنا القائم، حيث اقتدرنا على فَهْم العمل فَهْماً كاملاً، بالوضع الأوَّل، سنلاحظ أن المادَّة التي ندركها الآن، إنما كانت قائمة بالفعل في اللحظة الأولى، وهو ما لم نقدر على توضيحه بعد.

الإيمان ضرب من الثقة والإيمان في النَّفْس وفي الطبيعة، بأن العقاب سيؤول إلى نوع من اليقين. هذه الثقة هي بالقَدْر نفسه من الأهمِّيَّة الأخلاقية سواء لدى الشخص المتعلِّم أو لدى عالم الطبيعة[1]. حينما تزول الثقة من عالم الفلسفة، سيكون الجدل نفسه غير مفيد. إن المسألة التي تقع قُبَالَتنا، ليست على قَدْر كبير من الأهمِّيَّة، بالنسبة إلينا، سوى حينما يتأتَّى لنا أن نُعاينها على نحو كلِّيٍّ. أمَّا لدى مَنْ يثير الجدل، فحينما يتأتَّى له أن يتغلغل داخل عقل الغريم.

***

1) Naturforscher

نقف على عتبة الفلسفة حينما نضع فلسفة الحياة في مفاهيمها الأساسية الثلاثة ضمن خطاطة؛ وبمعنى الأخلاق والدِّيْن والسياسة. يتموضع الأخلاق والدِّيْن في أقصى الحدود، وتتولَّى السياسة الرَّبْط بينهما.

حسب المادَّة، فليس للشِّعر والفنِّ موضوع آخر غير الدِّيْن والأخلاق. تُعدُّ مادَّة الشِّعْر على مستوى هذا المجال مسألة مفروغة منها. يتَّصل كلُّ حسٍّ فنِّيٍّ[1] بالحُبِّ والطبيعة، ومن ثمَّ الدِّيْن. بينما ما يعرض له الفنُّ من طَبْع وعواطف ومشاعر وغير ذلك، يرتبط بالأخلاق. يمكن أن يُستمدّ كل ما يتعيَّن على نحو مفرد وخاصٍّ من العواطف البشرية، شأنه في ذلك شأن كلِّ ما هو جليل وإلهي من الشرف والحُبِّ. الفنُّ هو الشِّعْر المادِّي الذي يتجسَّد في النغمة واللون والكلمة.

بما أن الفلسفة هي سفر ينطلق من الذات، لتصير، بعدئذ، فلسفة للحياة، فإنها تتوافق مع الشِّعْر تمام التوافق. تمثِّل المادَّة مسألة واحدة، بالنسبة إلى الفنِّ والعلم، أمَّا الصورة، فتختلف. هَمُّ الفيلسوف هو المعرفة، بينما هَمُّ الفنَّان هو البيان. وهذا ما يميِّز الشِّعْر عن الفلسفة؛ فبينما يحرِص ذلك على البيان، فإن هذه تنشد على النقيض المعرفة، فهي تفسّر وتمدّنا بالقواعد التي تخصُّ كيفية القيام بالشيء قياماً فعلياً.

سيتراءى لنا فرق آخر، أعمق في جوهره، وهو الاختلاف الذي يطبع المجالات بشكل فعلي. ونعني بذلك: أن كلاًّ من الحُبِّ، والطبيعة، والأفراد، والشرف والتكوين، تشكِّل جميعها محتوى كلِّ فنٍّ، وكلّ فلسفة عملية. إذا كنَّا تعوَّدنا أن تكون البداية في الفلسفة من خلال مكوِّن وسيط للمفاهيم الأساسية الثلاثة التي تخصُّ الفلسفة العملية؛ ونعني بذلك الأخلاق – السياسة - الدِّيْن، فهل تكون هذه البداية بواسطة المكوِّنات

---

1) Kunst-Sinn

النهائية مسألة ممكنة؟ لقد أظهرنا كيف يحصُل توحيد الأخلاق والدِّيْن في السياسة. يحدُث هذا الأمر في الفلسفة فقط، وليس في الفنِّ. ولا علاقة لهذا بالسياسة، إنها تقع خارج مجالها تماماً. يمكن للفلسفة، بل ينبغي لها أن تعمل على الوَصْل بين مبادئ الحياة العملية وتلك التي تخصُّ باطن الإنسان، أو عليها أن تحرِص على العودة إلى الكلِّ، وذلك بطريقة تُتيح لها الحفاظ على طابعها العملي.

بإمكان الشِّعْر، أيضاً، أن يربط بواسطة مكوِّن وسيط بين مُكوِّنَيْن نهائيَّيْن يتمثَّلان في الأخلاق والدِّيْن، لكنْ، من دون أن يتمثَّل هذا المكوِّن الوسيط في السياسة كما هو الحال عليه في الفلسفة، وإنما في الميثولوجيا[1]. يوجد في الأساطير كلِّها رمزية[2] للطبيعة وللحُبِّ؛ ولا يخفى هذا الأمر على نحو خاصٍّ لدى الفرد والإنسان. تجد الإنسانية بدورها ضالَّتها التعبيرية فيها.

إن كانت الميثولوجيا بمثابة المكوِّن الأوسط للشِّعْر، فمثل ذاك تُعدُّ السياسة بالنسبة إلى الفلسفة. وكلاهما يعملان على الرَّبْط بين الأخلاق والدِّيْن. ليس علينا سوى أن نُعاينَ الآن مدى رجحان عنصر ضمن وَضْع بعينه، ورجحان عنصر آخر في الوَضْع الآخر. يُعدُّ الدِّيْن هو السائد في الميثولوجيا، وفي السياسة نجد الأخلاق. وهذا أمر يظهر على نحو بَيِّن حينما نستحضر الاستبعاد التامَّ للميثولوجيا من الحياة العملية.

إذا كان العنصر السائد في الميثولوجيا هو الدِّيْن، وفي السياسة هو الأخلاق، فإنه يقتضي أن يكون لدينا دوماً مبدأ هادٍ. وعندما تكون الفلسفة بمثابة العلم الإلهي والإنساني كما يَعِنُّ للقدماء القول، فيجب أن تكون السيادة للإنسان، ولكنْ، دون أن يدفعنا ذلك إلى نسيان الجانب الإلهي.

---

1) Mythologie

2) Symbolik

حينما يتأتىَّ للإنسان أن يصل المعرفة الإلهية والإنسانية بمعرفة الذات والطبيعة، يكون المرء قد ظَفَرَ تماماً بالعناصر كلِّها التي تؤمِّن له السبيل نحو الحكمة.

***

حينما تنجم الفلسفة عن ذاتها، وتتحوَّل إلى فلسفة الحياة، فإنها تهتمّ، كما يُعلِّمنا التاريخ كذلك، بالابتعاد عن صرامة المنهج، إنْ بنسبة كبيرة أو قليلة. لكن هذا الوضع لا يستوجب أيَّ قَدْح[1]. ليس في جَعْبَتِهَا الكثير ممَّا يتيسَّر أن نُبدِيَهُ من القول، إذ تولَّينا معالجة الكلِّ، بشكل يُمكِّن أن يفسِّر أحدهما الآخر. لقد حافظنا دوماً على جوهر المنهج، وذلك فضلاً عن التثليث[2] الذي نجم عن الفصل الدقيق بين حدود المفاهيم. ليست المبادئ التي قمنا بوضعها بحاجة على الإطلاق إلى إثبات. وكفى بمسعى المرء نحو امتلاك فلسفة الحياة، ضماناً لكلِّ إثبات.

لقد حرصنا أن نضع بشأن كلِّ مفهوم أساسي مقولَتَيْن، هما عنصراه، إلى جانب ركن مثالي أو ركن أعلى. ليس المطلوب أن نقول جديداً، ولكن كلَّ شيء يعتمد، فقط، على ما إذا كنَّا أحسنَّا اختيار العبارة المناسبة، وإذا ما تمَّ فصل الحدود على نحو مناسب.

لا يوجد، بالنسبة إلى النظرية بعامَّة، غرض آخر، غير أن تجعل التخطيط على وضوح بَيِّن، ويحظى بقبول حسن؛ على المرء أن يأخذه على محمل الجِدِّ، وبإمكان أن يجد التأكيد الفعلي، حينما يهتدي من تِلْقَاء ذاته جهة غرضه.

---

1) Tadeln

2) Triplizität

بعض الملاحظات حول مبادئ الأخلاق والدِّيْن

يجب إعادة الإيمان إلى المجال الذي انتُزِعَ منه. لقد أراد المرء توحيد المجالات، منذ أن حصل تضمين الدِّيْن في الفلسفة. تنبع المعرفة من العقل ومن الحسِّ، والحسُّ هو إيجابي، وهو وحده يَهِبُ ما يمكن للمرء أن يعبِّر عنه من خلال مفردة العقاب. وحتَّى ما ينجم عن العنصر السلبي الذي هو العقل، لَهُوَ أمر يمكن التعبير عنه. فالعقل نظام من الصِّلات التي تجمع الفرد بالكلِّ. من الأمور المعروفة الآن أن القضايا جميعها التي تنطوي على ضرورتها في ذاتها هي قضايا فردية. حقَّاً إن المرء لا يعرف منبعها، ولا مآلها، ولكنه على قناعة تامَّة بشأن ضرورتها. إذا كانت مثل هذه المُسلَّمة تحافظ على طابعها الفردي، فهي لا تزال معرفة عقلية وغير. فالقضية التي تتراءى على نحو فريد قُبَالَتنا، تنطوي على القناعة الضرورية في ذاتها. تُعدُّ كلمة الوحي[1] التعبير الأنسب لمثل هذه المعرفة العقلية المعزولة. يقوم هذا المفهوم على الفصل القائم بين العقل والحسِّ.

يقوم الدِّيْن على مفاهيم عامَّة، بشكل يتيح للمرء أن يُبدِيَ ارتيابه إزاء ما إذا كان المجال الدِّيْني مجالاً ينفرد بخصوصية معيَّنة أم لا. وهذا بحُكْم أنها تحتوي على جوهر الدِّيْن عينه، وليس شكله. وبما أنها تنطوي على ماهية الدِّيْن، فيمكن إثباتها من الزاوية التاريخية. ليست المفاهيم شيئاً آخر غير

---

1) Offenbarung

القدرة على التبيين الرمزي، ومن شأن هذا أن يفضي بنا نحو الميثولوجيا. يقودنا مبدأ الكونية نحو العنصر الإيجابي، وذلك بحُكْم أنه من طينة المفهوم الذي يُستَخْدَم في المجال المشترك. وعليه أمكن الشروع في بناء الدِّيْن اعتماداً على ذلك، فنحن لسنا بحاجة ضرورية إلى مفاهيم مثل الإيمان، الجليل، الوحي وهَلُمَّ جرًّا. ستغدو كلُّها رمزية، وذلك لأن الدِّيْن كلَّه رمزي. قد يُعدُّ نقد مفاهيم الإيمان والجليل والوحي شاغلاً فلسفياً، لكنها لا تفضي البتَّة نحو فلسفة الدِّيْن. خارج دائرة الدِّيْن تبدو غير واضحة تماماً. وحتَّى داخل دائرة الدِّيْن نفسها، تكون هذه المفاهيم في وضعية التبعية. فهي ليست شيئاً آخر غير ضرب من الاستنساخ للمفهوم الأساسي الأوَّل. لهذا لا ينبغي على المرء أن يأخذها من حيث كونها تعبِّر عن جوهر الدِّيْن، بل من حيث كونها تُعبِّر عن مجرَّد ظواهر خارجية[1].

إن الحياد الذي يجب أن نعمل به في الدِّيْن، قد ينكِّد علينا أوَّل الثمار التي قد تنجم عن التفكُّر بصدد مسائل العالم والنَّفْس، وقد يقلب الدِّيْن الذي نشأنا عليه رأساً على عقب. ويمكن للمرء أن يتَّخذ من مظاهر السوء المعروفة التي يتبدَّى عليها شواهد على ذلك. بل قد يقع للشخص الذي يتجرَّد من القيود ألَّا يفهم الشخص الذي يتحدَّث عن جوهر المسألة. وكذلك هو الحال، في غالب الأحيان، بخصوص أحكامنا حول موضوعات الأخلاق.

هنالك، أيضاً، سبب كامن في طَبْع النظر التفكُّري، بما أن الفلسفة تُعدُّ في جوهر وجودها جدلية تماماً. وبما أنها تسعى نحو فَصْل الشَّر عن الخير، يجب عليها أن تُثمِرَ عن المعارضة في أحدهما.

---

1) يقارن المرء هاهنا المصنَّف المعنون بأحاديث حول الدِّيْن (Geschpräche über die Religion)، الذي لم يُذكَر مؤلِّفه.

إشارات عامَّة حول ما قيل إلى حدود الآن

لقد تمثَّلت مهمَّتنا في تشخيص مصير الإنسان. تجدر الإشارة إلى أن إدراك مصير الإنسان يحصُل على نحو كلِّيٍّ، وليس على نحو فردي. لقد تأتَّى لنا أن نجد مفهوم الاجتماع البشري، وهو الذي تولَّينا إنشاءه بناء على مقولَتَيْن ونموذج مثالي. لكنْ، يجب علينا أن نحرص على الاقتراب من هذا النموذج المثالي بانتظام، ومن شأن هذا أن يحوِّل النموذج المثالي إلى مبدأ مُطلَق[1]. ينشأ الكلُّ من خلال الفرد فقط، لذلك لنا أن نسترشد، ونحن نهمُّ ببناء الكلِّ، بمبادئ الدِّيْن والأخلاق. فبهذا السبيل وحده يمكن إدراك الكلِّ، حيث تكمن كينونة الإنسان.

يختلف الشِّعْر والفنُّ بدورهما، تماماً، عن الفلسفة، من جهة أن عناصرها لا تنفصل انفصالاً حادّاً، بقَدْر ما تنساب فيما بينها في شكل أشبه بفوضى[2]. الفلسفة على النقيض من ذلك لا يمكن لها أن تمضي قُدُمَاً على هذا الحال، لأن الفصل فيما بين العناصر ظاهراً وباطناً يُعدُّ مَطلَباً جوهرياً.

---

1) Maxime

2) Choas

صلة المفاهيم الأساسية بالفضائل الأربعة المقبولة

تتمثَّل الفضائل الأربعة التي كانت دوماً مُتداوَلَة سواء لدى القدماء أو لدى المُحدثين في أربعة: العدالة[1]، العفَّة[2]، الشجاعة ، التعقُّل[3] (السعادة).

بات بإمكاننا أن نشرع منذ الآن في تنزيل هذه الفضائل على مفاهيمنا الأساسية بخصوص الدِّيْن والأخلاق. لا وجود لأيِّ عدالة من دون وجود آصرة محدَّدة مع الشرف. لا يسعنا سوى أن ننظر جهة النقيض؛ فلا يمكن التفكير في الجور[4] من دون استحضار الزَّيْف[5]، والفظاظة[6]، ويُفتَرض فيمَنْ هو خاطئ وفظّ أن ينعدم فيه الشرف. وينجم عن الوَصْل بين الشرف والعدالة، الاستقامة والانفتاح.

تتَّصل فضيلة التعقُّل بالتنشئة. تعبِّر التنشئة عن ضرب من المفهوم في غاية العمومية. لا ينبغي أن تُؤخَذ بشكل مختلف، بالنسبة إلى الإنسان عن الطبيعة. لقد باتت التنشئة الآن بمثابة كيان عضوي. يمكن لكلِّ قوَّة

---

1) Gerechtigkeit

2) Mäßigkeit

3) Verständigkeit

4) Ungerichtigkeit

5) Falschheit

6) Rohheit

أن تنظِّم نفسها من خلال ذاتها فقط. تكمن القوَّة الفعلية للإنسان في الوعي، الفَهْم، التبصُّر[1]، وعليه فإن كلَّ تكوين هو تكوين للفَهْم. ومن ثمَّة فإن التعقُّل يتَّصل بالتكوين أيَّما اتِّصال.

مثلما تمثِّل الفضائل جميعها معاً فضيلة واحدة فقط، فما على الإنسان سوى أن يحذو حذو النموذج الأمثل، ومن ثمَّة يتعيَّن عليه أن يصير نحو الصورة التي هو عليها. ليس بالإمكان أن تنفصل العدالة والفطنة[2] على الإطلاق، مع أن الفطنة تعبِّر، دوماً، عن فَهْمٍ ضيِّق الأفق، مع ذلك يجب أن تكون معقولة.

---

1) Besonnenheit

2) Klugheit

مقولات الدِّيْن كما تُعرَض ظاهرياً وتتطوَّر

وقد يزعم قائل إن تلك القوى الإلهية لا تُعرَض سوى على نحو رمزي، فليس لها بالنتيجة سوى أن تظهر حصراً في مظهر رمزي. وهذا يمكن أن يَصدُق، في بادئ الأمر، على العنصر الذاتي، ونعني بذلك الحُبّ. مَنْ يفترض أن يُعدَّ بمثابة الرمز الظاهري للحُبِّ؟ فهو السعادة (Freude)[1]

مَنْ ذا الجدير بأن يصير معياراً للسعادة؟ وبما أن هذه المفاهيم تُنسَب إلى المجال الدِّيْني، فإنه يجب على طَبْع السعادة أن يتَّخذ طبعاً إلهياً. إن أمكن أن نضع معياراً، فسيكون كالتالي: يمكن عَدُّ هذه السعادة علامة من علامات الحُبِّ الذي يزرع في أنفسنا من الجرأة التي تمكِّننا من أن نصبغ عليها الصبغة الإلهية.

ولنا أن نستحضر معياراً آخر، مفاده: يكمن قانون المشاعر في الجمال. ومن شأن هذا أن يمدَّنا بموقف، يكفل لنا أن نُقيِّم الاعتدال[2]. إذا كانت المعايير صحيحة، فليس هنالك حاجة لكي توضع حدود للمشاعر جميعها. إذا كانت السعادة ذات مصدر إلهي، فلن يحصُل أيُّ اعتدال.

لا تنطوي كلمة الاعتدال على طابع خيِّر، كما كان الحال عليها لدى الإغريق، حيث تعبِّر هاهنا عن الطابع الصحِّي للمشاعر وجمالها. يعبِّر

1) تنقسم السعادة إلى ضربَيْن، ضرب أوَّل يُعنَى بالمتعة الحيوانية (Tierische Lust)، وضرب ثان يُعنَى بالبهجة الإلهية (göttliche Freude).

2) لا يكمن الاعتدال في التحكُّم في الأحاسيس الشهوانية فقط.

الاعتدال عن جمال المشاعر وعلى التناغم الباطني. ومن ثمَّة، فإن مصدر الاعتدال هو الحُبُّ.

مثلما وجدنا السعادة على ضربَيْن، فإن الشجاعة كذلك على ضربَيْن. لا يخلو الحيوان أيضاً من نصيبه من الشجاعة، كما يمكن أن تصبح الجرأة كذلك من نصيب الإنسان غير الأخلاقي. لهذا سيكون من الأفضل العودة إلى المصدر الذي تستمدُّ منه الشجاعة. لا يمكن أن تكون الشجاعة الجسدية فضيلة وحدها، ما دام أنها توجد لدى الحيوان أيضاً. يجب أن نربط الشجاعة الحقَّة بدواخل الإنسان، حيث سيتأتَّى لها أن تحلّل ضمن قوَّة الروح[1]، أمَّا مصدرها، فيتعينَّ علينا أن نستقصي عنه ضمن ثنايا مفهوم الطبيعة، مثلما بحثنا عن مفهوم الاعتدال في الحُبِّ. يتمثَّل الجانب الأصيل في الإنسان في قوَّته الباطنية، وهذه القوَّة الفعلية لا تُفهَم إلَّا من خلال مفهوم الوعي ومفهوم الذهن. يمثِّل المصدر قوَّة لا متناهية، يمكن لأيِّ أحد أن يكشف عنها متى كانت له الشجاعة لفعل ذلك. يكمن مصدر كلِّ قوَّة في الحماسة، وبدورها يكمن مصدرها في مفهوم الطبيعة. وهكذا فإن فضيلة الشجاعة تتبدَّد ضمن الحماسة، بمجرَّد أن نتولىَّ رَبْطها بالطبيعة، كما يتبدَّد الاعتدال ضمن التناغُم.

لقد حرصنا على توثيق آصرة الفضائل الأربعة مع مفاهيمنا الأساسية بخصوص الأخلاق والدِّيْن. تجدر الإشارة إلى أنه لا يمكن أن تَرِدَ الفضائل على نحو منفصل. يجب عليها أن تُكافئ حصراً الكلَّ على نحو دائم، وذلك لأنه في الأساس لا يمكن أن يكون هنالك سوى فضيلة واحدة، عملاً بمبدأ الفردية. يجب على كلِّ إنسان أن يسعى جاهداً نحو مَثَلِهِ الأعلى.

***

1)- Geistes Stärke

يُعدُّ الحُبُّ بمنزلة نواة المشاعر وجوهرها. سوف يكون التعبير عن فعله مشدوداً بالرغبة، والنتيجة هي السعادة. وتفسير السعادة يكون على ضربَيْن: بهيمي[1] ، وإلهي. والسعادة الإلهية هي رمز للحُبِّ. والسعادة الإلهية تتماهى مع الجميل.

التناغم موجود حيث تتواجد المشاعر والغرائز كلّها بالفعل. وإذا كانت المشاعر والغرائز موجودة سلفاً، فإنها تُعدُّ، بلا ريب، أخلاقية. تتمثَّل الأخلاقية في مشاكلة الإنسان لنفسه. لا تتمظهر المقاومة الأخلاقية من حيث هي تستهدف مناهضة مبدأ الشِّر في الإنسان على نحو حسِّيٍّ، بقَدْر ما تتمظهر على نحو فردي تماماً، فلكلِّ فرد مبدأ الشرِّ الذي يخصُّه، والذي يعارض الانسجام، وتجاوُز هذا الوضع يتحقَّق عبر السبيل الأخلاقي والفضيلة.

---

1) Tierisch

مقارنة مختلف الأنساق الأخلاقية لدى القدماء مع مبادئنا

يكمن مبدأ أبيقور[1] (Epikur) في نَيْل السعادة الإلهية القصوى. لقد مزج بين الأخلاق والدِّيْن تمام المَزْج. أخلاقه دِيْن عرضي. ولذلك ينبغي لنا أن ندع نَسَقه بوصفه نَسَقاً أخلاقياً جانباً. يمكن أن يستطاب فقط، إذا ورد ضمن حلَّة شِعْرِيَّة. حينما عمد **لوكريس**[2] (Lucrez) إلى تشخيص رغبة آلهة الجمال، وقَفَلَ يتغنَّى بها، كما لو أنها أُمُّ السعادة والفرح، فليس يصلح أن يكون هذا سوى مثل جيِّد عن الشِّعْر. لكنْ، ما فتئ يختفي كلُّ تفكير في الأخلاق. إذا كان لا بدَّ من تشييد نَسَق أخلاقي، فإنه يجب على كلِّ حسٍّ سليم[3] أن يثور في وجه هذا. لأن خطى أبيقور خطوة نحو الأمام، فإن تلك الخطوة ستفضي به نحو الشِّعْر. لكنه بذلك ينفي الخيال كل ه[4]، ليُفسِح المجال للحسِّ فقط.

يتمثَّل أقدم نَسَق أخلاقي آخر، نعدُّه أنه يحوز نوعاً من الصلاحية

---

1) فيلسوف إغريقي (341 ق.م/270 ق.م)، مؤسِّس المدرسة الأبيقورية سنة 306 ق.م. تبنَّى تصوُّر ديموقريطس في الطبيعيات القائل بأن كلَّ ما يوجد يتكوَّن من ذرَّات غير مرئية، وله مبدأ معروف في الطبيعيات، مفاده "لا شيء وُجِدَ من لا شيء". أمَّا فلسفته الأخلاقية، فتُسلِّم بأن السبيل الذي يجنِّب المرء الألم، ويضمن سيادة الخير رهين بتحقيق اللذَّة والطمأنينة (Ataraxie).

2) فيلسوف وشاعر لاتيني (98 ق.م55- ق.م) مؤلِّف الكتاب المشهور في الطبيعيات (في طبيعة الأشياء) الذي كتبه نظمًا، وهو قول في العالم وَفْقاً لمبدأ أبيقور.

3) Gesunde Sinn

4) Phantasie

المشروطة، في الكلبية[1] (Zynismus). لقد حظي عنصر أو مبدأ الفرد في مضمار هذه الأخلاق بمنزلة عالية، لدرجة أنه يسري على الفضائل جميعها. لكن الفريد في الأمر هو أن المرء كان منفصلاً تماماً عن المجتمع البشري، وينأى بنفسه عن آرائه وأحكامه المُسبَّقة.

تتضمَّن الأخلاق مكوِّناً جوهرياً يخصُّها، ويتعلَّق الأمر بالاعتماد على الذات، فإن التنشئة لطالما كانت خارج دائرة التفكير، حيث لا سبيل لبناء الإنسان إلَّا داخل المجتمع. وليس يُرجَى مع هذه الأخلاق أيّ إمكان للسياسة. بينما الأمر يختلف تماماً مع الرُّوَاقِيَّة. يمكن للمرء أن يجد جوهر هذا النَّسَق في المفاهيم الأكثر جدارة للتعبير عن ألوهية الإنسان، وفي النزوع القوي للتعبير عن الفعالية الخارجية. ليست السياسة، تَبْعَاً لهذا النَّسَق، ممكنة فقط، بل تُعدُّ مَطلَباً في حَدِّ ذاتها. لذا نحن نقبل هذا النَّسَق دون قيد أو شرط، لأنه يتَّفق مع المبادئ الأخلاقية التي تخصُّنا. وهو لا يختلف بذلك اختلافاً جوهرياً عن الأفلاطونية.

تنبع الأخلاق من قوَّة الإنسان. يقتضي أن يتفرَّد وحده بهذه القوَّة. ليس عليه سوى أن يحرِص على تطوير فرديَّته. يجب أن تكون النقطة الأولى، التي تمُثِّل منطلق تطوُّر القوَّة، إنسانية على نحو خالص. وما يتفرَّد به الإنسان، ويتميَّز، يتمثَّل في الوعي والفَهْم. ومن ثمَّة يقتضي أن تكون كلُّ قوَّة تعبيراً عن قوَّة الفَهْم. وإن الحماسة هي ما يجعل القوَّة تتَّخذ موضعاً عملياً. وتغدو القوى والقدرات جميعها ممكنة فقط بفضلها، وعنها تنجمان أصلاً. وكلُّ حماسة حقَّة من شأنها أن تفضي نحو إبداع قوى العقل. لكن الحماسة التي يجب أن تعبِّر عن نفسها من خلال العمل وعبر القوَّة، لا

---

1) هو مذهب فلسفي قديم، ووجد له صدى حديثاً. أسَّسه الفيلسوف اليوناني أنتيستينس وديوجين في القرن الرابع ق.م. وتقوم تعاليم هذا المذهب على الاتِّصاف بأخلاق الكفاف والعفاف ومجاراة الطبيعة، والتحلُّل من القيود الأخلاقية كلِّها وممَّا هو سائد من آداب المجتمع وأعرافه.

تحيل بالمرَّة على الراحة والانسجام والجمال، بقَدْر ما تعبِّر في جوهرها عن نوع من السكون المضطرب[1] ؛ ومن ثمَّة، فإن مصدرها يكمن في الطبيعة والكيان العضوي.

ومن المعايير التي تترتَّب عن ذلك: نجد معيار الشجاعة الذي يتمثَّل في معرفة ما إذا كان المصدر الأوَّل للحماسة هو نفسه الذي كان. وكم تراهم، وهم كثر، يدَّعون الحماسة، وهي منهم براء. وليس لنا من ثمَّة سوى أن نبحث عن معيار للحماسة، ألَا وهو: أن الحماسة الصحيحة والحقَّة، هي التي تُثبت وجودها من خلال القوَّة.

***

الأخلاق الفاضلة كلُّها التي أبدعها القدماء، ساهمت في تأسيس الحياة الخاصَّة، وفي إضفاء التحوُّل عليها. وهذا على نقيض ما هو عليه الحال بالنسبة إلى أنساق دعاة الأخلاق المحدثين، لنأخذ هلفيتيوس[2] (Helvetius) مثالاً على ذلك، وهو الذي أقام نَسَقه الأخلاقي على حُبِّ الذات[3]، أو لدى دعاة الأخلاق الإنجليزيِّينْ الذين استمدُّوا الأخلاق من المشاعر العاطفية؛ إذ سرعان ما توارت هذه الأنساق عن الأنظار بعدما تعرَّضت للدَّحْض. وهذا خلاف ما كان عليه الوضع لدى القدماء، حيث كان لكلِّ نَسَق أخلاقي طاقة باطنية، داومت على الحضور لعدَّة قرون. ويعلم المرء الآن حقَّ العلم ما يستحقُّ التفكير فيه لدى المنتسب إلى الأبيقورية أو الرُّوَاقِيَّة.

---

1) gestörte Ruhe

2) كلود أدريان هلفيتيوس (Claude-Adrein Helvetius) فيلسوف فرنسي (1715-1771م). كان من أنصار التيَّار المادِّي، ساهم في تطوير الحسِّيَّة المادِّيَّة، وبالنسبة إليه كلُّ نشاط، بما في ذلك ذلك الصادر عن العقل والروح مصدره الإحساس.

3) Eigenliebe

إن ما يلفت النظر في التوجُّه الكلبي، أن إيثار المرء النأي بنفسه عن أساس الأخلاقية - استقلال الذات - من خلال تفكُّره في حاله؛ وسبيله في أن يكون مستقلاً، اقتضى منه أن ينفصل تمام الانفصال عن المجتمع البشري. لا إمكان لقيمومة الذات، إلَّا داخل المجتمع ومن خلال قيام الروابط؛ حينما تكون أحرص على الوفاء لطبيعتها ومبادئها، فإنها لا تفعل سوى التعبير عن قيمومة الذات نفسها. يمكن للمرء أن يقول: لا وجود لفنٍّ قائم بذاته، حينما لا يزجُّ المرء بنفسه ضمن المعترك، ولا يتعامل مع خصومه.

يمكن للمرء أن يعزو المُسلَّمة الأخلاقية بشكل عامٍّ إلى القضايا التالية:

اعرفْ نفسكَ، وهذا يعني أنه عليكَ أن تبحث عن مَثَلِكَ الأعلى وعن حائلكَ الفردي الذي يعارض كلَّ نزوع نحو ما هو مثالي.

الحُبُّ وَفْقاً للطبيعة أو بوصفه آثراً من آثار الطبيعة، لا يعني بالمرَّة، إذا قُدِّر للمرء أن يفهم ذلك حقَّ فَهْمٍ، إنه يدلُّ على ما يفيد الإعراض عن الفنّ[1]. بل، كلاَّ، فالفنُّ مطابق للطبيعة.

علاوة على هذه المبادئ المُطلَقة، توجد معايير لها أهمِّيَّة كبيرة، وهي المعايير المنصوص عليها في المبادئ المعمول بها. إنها تتيح الانتقال من المبادئ إلى الاستخدام، وستكون الفرصة سانحة للتأكيد عليها أيضاً.

وهي المعايير نفسها التي كانت موجودة: 1) بالنسبة إلى الشرف - إذا أخذ المرء الحياء من كلِّ سلوك فظٍّ، فإن الشرف الحقّ هو الشرف الأخلاقي؛ 2) بالنسبة إلى المشاعر والغرائز؛ إذا حقَّ وجودها بالفعل، فإنه من المُفترَض أن تكون على ارتباط وثيق بالانسجام، وفي ضوئه تفسِّر وتوضِّح.

---

1) Fliehe die Kunst

يجب أن تكون الفضائل جميعها التي تستند على المشاعر والغرائز؛ من ذلك مثلاً الإحسان[1]، التواضع[2]، الندم[3] مرتبطة بالحُبِّ. يكمن شرط قيمتها في الجمال. فالتوبة الجميلة، والتواضع الجميل يستحقَّان الثناء كلَّه؛ وبذلك نلتمس مَكمَن الفرق بين التواضع والنذالة[4].

***

يجب على الفيلسوف أن يعمل على تعيين حدود الدِّيْن والأخلاق بشكل مُحكَم، لكنْ، من دون أن يستطيع تجنُّب الالتباس دوماً. ولنا في الحُبِّ والشرف أمثل شواهد على ذلك. ولعلَّ من الأمثلة الضاربة التي نسوقها في هذا الصدد: لقد قيل إن المسيح علَّم الأخلاق. قد كانت أخلاقه تنشد في الواقع العفاف بشكل يفوق نظيرتها لدى الرُّوَاقِيِّيْن، وذلك على نحو ما تشي به قولته المعهودة: يجب أن يغمر حُبُّ المرء حتَّى عدوَّه. بينما، على النقيض من ذلك يُعلِّمنا الفلاسفة السقراطيون، أنه يجب أن يعامِل أصدقاءَه، ما أمكن ذلك، على نحو جيِّد، وبالمِثْل عليه أن يُسِيء معاملة أعدائه، ما أمكن ذلك، إساءة شديدة. يمكن للمرء أن يقبل بكلَيْهما على حَدٍّ السواء، لكنْ، فقط كلٌّ في مجاله، كما يمكن الجمع بينهما.

لا ينبغي للمرء أن يستنكر الأخلاق السقراطية والرُّوَاقِيَّة حينما سايرتْ مسعى الإنسان في إيقاع الضرر بعدوِّه وغيره، إذا فُهِم هذا الأمر فَهْماً يعكس مَسعَى القدماء في فَهْم الأمور. يجدر بنا أن نفهم: أن المرء يحبُّ، على وجه التحديد، أن يختار له عملاً يستطيبه، لكنْ، في سبيله هذا قد

---

1) Wohltätigkeit

2) Dumith

3) Reue

4) Niederträchtigkeit

يصادف خصوماً وأعداء، ولكن هذا الموقف يقتضي استدعاء العقل، وليس إبداء الكراهية[1]. إن الهدف الذي أودُّ تحقيقه، والعمل الذي أعتزم القيام به، يتوافق مع القانون توافقاً تامَّاً، بما أنه يقتضي أن يوجد في مُطلَق الأحوال. وهذا المبدأ يسري في صحَّته كذلك على الأصدقاء؛ وهذا يعني أنه يتعيَّن عليَّ معاملة أولئك الذين هم على توافُق تامٍّ معي بشأن الدفع بهدفي قُدُمَاً على نحو جيِّد، بينما يقتضي المقام إساءة التصرُّف، ما أمكن ذلك سبيلاً، مع الأعداء الذي يعارضون كلَّ عمل قانوني أقوم به، وعلى وجه أخصّ في مشاغلهم التي تستهدفني، وتقع حجرة عثرة في وجه أهدافي. في الواقعة السياسية على سبيل المثال، لا تكون المسألة موضوعاً للبَتِّ والفَصْل. قد يقع أن يريد حزب[2] معينَّ نظاماً ملكياً، والآخر نظاماً جمهورياً؛ وفي هذه الحال، يمكن من الناحية الأخلاقية أن يسيء أحدهما التصرُّف مع عدوِّه. لكنْ، في هذه الحال يلزم على المرء ألَّا يُبدي بالطبع كرهاً ما تجاه خصمه، بالنظر إلى أنه إنسان، وليس مجرَّد درجة تكمن في نوعية الخصم.

كيف لنا أن نتوحَّد مع قولة المسيح المأثورة: أَحِبُّوا أعداءَكُم؟ يجب على المرء أن يضع بعين الاعتبار أن المجالات تختلف هنا تمام الاختلاف. لطالما حصل تفسير القول المأثور ليسوع تفسيراً عملياً. ولكن هذا الأمر غير ممكن. علَّم يسوعُ الحُبَّ لا غير، الحُبّ من دون تأويل. لا يمكن أن يُعطَى الحُبُّ ويُمنَح، فهو ليس ضرباً من العطاء، بل بالأحرى نوعاً من النداء[3]! ومعه ستنسخ كلّ المبادئ وكلّ نباهة، لتشتعل في موقد الحماسة.

---

1) Antipathie

2) Partei

3) Aufruf

وقد ينجم عن هذه الوحدة إمكان المرء أن يسيء إلى أعدائه في المجال العملي والأخلاقي، وله أن يعيش في المجال الدِّيْني وَفْقاً لذلك النداء. بالنسبة إلى الإنسان المتديِّن[1]، فكلُّ إنسان هو وحي جديد، ورمز للطبيعة، ومعبد للحُبِّ[2]. إنه يعاين الطبيعة في كلِّ إنسان وهي تعرض وتنمو على نحو مختلف. سوف يُبدي له حُبّاً، حينما يحاول الإساءة إليه في مجال الممارسة. يجب أن تختفي الممارسة، من وجهة نظر الكلِّ، من الميدان الدِّيْني تماماً.

***

من بين المعايير الموضوعة التي وقفنا عليها، نجد المعيار المتعلِّق بالشجاعة. وجب على كلِّ شجاعة حقَّة أن تستبعد كلَّ نزوع بهيمي. وجب عليها أن تُحايِث الإنسان، أوليس جزء منه ينتسب للألوهية. أمَّا مقتضى المعيار، فنبسطه على النحو التالي: القوَّة هي الفضيلة التي يكمن مصدرها الأوَّل في الحماسة أو يمكن أن يكون هو الحماسة، لأنه لا سبيل لنا إلى حيازة معرفة بالأمر. والحماس [الحقيقي] هو الذي له القدرة على إثبات نفسه من خلال القوَّة.

تُعدُّ الحماسة بمثابة المبدأ الفعلي، كما أنها تعكس روح الدِّيْن القديم وفكره، **وحياة القدماء** بعامَّة؛ وإنها بذلك تختلف بفضل قوَّة غير عادية عن تلك القائمة في الوقت الحاضر. وتُعدُّ وجهة النظر هذه التي تخصُّ الطبيعة من حيث كونها تجسِّد وحدة عضوية بلا ريب المصدر الذي منه تتدفَّق هذه القوَّة.

تَرِدُ الألوهية في الوعي ضمن هيئَتَيْن فقط: 1) على نحو ذاتي تماماً في الحُبِّ. 2) وعلى نحو موضوعي تماماً في الطبيعة، بوصفها كياناً عضوياً.

---

1) Der relegiösen Menschen

2) Eine Heiligtum der Liebe

إن شئنا القول بمعيار يُثبت وجود الحُبِّ، لنا أن نقول: يجب أن تُعبِّر المشاعر والغرائز جميعها، ومعها الفضائل العاطفية كلّها، حينما تكون جميلة، عن الحُبِّ. لكنْ، كيف يمكن للمرء أن يتبصَّر بشأن ما إذا كان يمكن للمرء أن ينسُبَ الحُبَّ لنفسه أو للآخر، أم لا سبيل له إلى ذلك؟ ومن ثمَّة إذا ما كان المرء قادراً على الصداقة.

يرتبط كلٌّ من الأخلاق والدِّيْن بالحُبِّ. يوجد الحُبُّ بالتحديد، حيث يلتحم الدِّيْن بالسياسة بواسطة رباط وثيق. يجب أن يكون الحُبُّ قابلاً للتنزيل على المفاهيم السياسية الثلاثة. وهذا هو واقع الحال؛ فلا يمكن تصوُّر الجمهورية من دون حُبِّ الأوطان[1]، والأسرة تدرك من تِلقاء نفسها أن الحُبَّ يجب أن يقع، وليس للنظام الهَرَمِيّ من مادَّة أخرى غير الحُبِّ.

فيما يخصُّ الفضائل العاطفية[2]، والتي ترتبط جميعها بالحُبِّ ارتباطاً وثيقاً، ومن ثمَّة، فهي ليست فضائل إلزامية، لكونها تنطوي في ذاتها على نوع ما من الحرِّيَّة وشيء ما غير محدَّد، بالمقارنة مع تلك المتعلِّقة بالشرف، فقد سبق وأن تمَّ حسم مسألة المعيار الذي يناسبها، وبمعنى أنها أخلاقية حينما تكون جميلة. مثلما تأتَّى لنا أن نجد معياراً يخصُّ الحماسة، فستكون هذه هي الحال أيضاً فيما يخصُّ الحُبَّ. يجب أن يُثبِت الحُبُّ الحقيقي ذاته من خلال الأفعال؛ ولذلك يمكن القول إن وجود معيار الحُبِّ الحقيقي يرتبط بمدى قدرة المرء على الصداقة. لا يمكن أن يظهر مبدأ الحُبِّ في أيِّ موضع على نحو خالص، كما هو الشأن في الصداقة.

***

1) Vaterlandsliebe

2) تَرِدُ هذه الفضائل بشكل هائل لدى الأخلاقيِّين الجدد.

ما علينا الآن سوى أن نولي شطر نظرنا جهة مناقشة بعض المفاهيم التي تقع على تخوم القانون. وهي التي تتمثَّل في: الإرادة الخيِّرة[1]، الضمير الخالص[2]، استيفاء واجب الاحترام.

فيما يخصُّ الإرادة الخيِّرة، فإنها تصلح للحالة المزاجية التي يكون فيها الحُبُّ هو السائد. وليس استيفاء الواجب، من جهة أخرى، سوى إشارة إلى الحالة المزاجية عينها التي يتولَّى تتيح للإنسان المجال لربط كلِّ شيء بالشرف. (يعبِّر هذا الأمر عن مجرَّد لعبة اعتباطية، لا تستدعي، بشكل عامٍّ، أيّ ملامة. والشخص الذي يقرن كلَّ شيء بالشرف، فإنه يعدُّ كلَّ شيء بمثابة واجب في حَدِّ ذاته، وأن عجزه عن الوفاء بأصغر قانون يصدره عنه، كفيل بأن يجعله يخجل عاراً. ولكنْ، يمكن أن يتحوَّل هذا، بكلِّ سهولة، إلى مجرَّد توجُّس، حينئذ يمكن أن يضيع منه هذا الهدف بسهولة).

فيما يخصُّ المفهوم الثاني، ونعني بذلك **صفاء الضمير**؛ فإنه وعي الشخص الذي يعي بأنه يؤدِّي واجبه، ويمتلك إرادة خيِّرة. لقد قيل الشيء الكثير بخصوص هذه المفاهيم في الأخلاق الكانطية، لكنها ظلَّت مرتبطة بالدِّيْن. راهن كانط على الفصل بين التجربة والعقل. استناداً على هذا يمكن استنباط الأجزاء الأساسية لفلسفته النظرية والعملية. وبما أن هذا الفصل الذي أعمله حصل على نحو غير طبيعي، فقد خلص إلى أن: العقل صوري فقط، كما هو في المنطق. وحينما يطمح أن يكون مادِّياً، ليس له سوى أن يكون فارغاً وغير مكتفٍ بذاته، مثله في ذلك مثل الأدلَّة المعتمدة للبرهان على وجود الله. فكانت دعوى كانط أن ما يتعذَّر إدراكه نظرياً من خلال العقل الخالص، وجب إدراكه من خلال العقل العملي.

---

1) gute Wille

2) Eine reines Gewissen

مثلما فعل نيوتن بالنسبة إلى قوَّة الجاذبية[1]، أراد كانط أن يقيم العالم الأخلاقي على أساس قانون كلِّيٍّ. ولمَّا كان مسعاه أن يقيم الأشياء على أساس موضوعي، فقد أصبحت الأخلاق عنده قاعدةً قانونية قائمة في داخل الإنسان.

ثمَّة دافع ذاتي يمكن الإشارة إليه، وهو لماذا تحتفظ المصطلحات التي أشرنا إليها سلفاً بأهمِّيَّة خاصَّة لدى كانط، وهو الذي كان من أحرص الناس على أن تحظى آراءه بشعبية[2]. لقد أفلح في القيام بالمهمَّة غاية الفلاح في كتابه **أسس ميتافيزيقا الأخلاق**[3]. الصياغة الأولى لنظريَّته في الأخلاق أودعَها في هذا الكتاب، وليس كتاب العقل العملي الذي ألَّفه بعده سوى صياغة جديده للكتاب نفسه. وبما أن السبيل الذي تناول به فلسفته كان سبيلاً عامَّاً، فإنه سعى لاحقاً إلى أن يجعلها أكثر نَسَقية.

***

وإن كنَّا أفصحنا عن اعتراضنا على المفهوم المألوف لحرِّيَّة الإرادة فيما أبديناه من كلام، فإن هذا لا يعني أنه يتعيَّن نسخ المفهوم بتاتاً. ومَنْ يتعقَّب ما يستكين في الداخل، وهو الحقُّ[4]، فإنه لا محالة ينال من الرضا التامِّ، بأضعاف مضاعفة ممَّا يمكن أن يتأتَّى من أيِّ نَسَق مقابل. وأنسب مفهوم يُعين على البحث، هو مفهوم عِلِّيَّة الفَهْم، أو العِلِّيَّة المُطلَقة والتخلُّص من كلِّ نزعة ميكانيكية وقَدَرية.

---

1) Die Schwere

2) Popularität

3) مؤلَّف لكانط، كَتبه سنة 1785، يُعدُّ هذا العمل الصيغة الأوَّليَّة التي عرض فيه فلسفته في الأخلاق، وهو التصوُّر الذي توسَّع فيه في الجزء الثاني من ثلاثيته النقدية؛ ونعني بذلك كتاب نقد العقل العملي (Kritik der praktischen Vernunft) سنة 1788.

4) Die Wahre

عندما وقفنا موقف المعترض على المفهوم المألوف للحرِّيَّة، فإنه ما كان في خَلَدنا أن نتحدَّث عن النزعة الميكانيكية، وإنما الإجهاز عليها بالكامل. والسبب الذي يجعلنا نُبدِي اعتراضنا على الحرِّيَّة، هو أن وحدة العالم باتت عُرضة للتمزيق. وإذا حصل التفكير في العالم على نحو ميكانيكي، وفي الإنسان بوصفه عِلِّيَّة مُطلَقة، فلا عجب أن نجد العالم ممزَّقاً، ومعه العقل أيضاً. والصدع الذي ينشأ عنه يستعصي عن كلِّ شفاء، وما من مصادرة عملية يمكن أن تسدَّ الفجوة.

أمَّا ما يتعلَّق بالعِلِّيَّة المُطلَقة التي تمثِّل مَطلَباً من مطالب الحرِّيَّة، فإن نظريَّتنا لا تقرُّ بوجود أيِّ نزعة ميكانيكية. لا يوجد سوى الحرِّيَّة، فالكلُّ حرٌّ على الإطلاق. والإنسان حرٌّ، ما دام أنه التعبير الأسمى عن الطبيعة. فهو حرٌّ، بقَدْر ما تكون الطبيعة حرَّة أيضاً. تكون الطبيعة حرَّة بالضرورة فقط، بينما يكون الإنسان مشروطاً، بقَدْر ما تكون الطبيعة حرَّة. لقد عَنَّ للمرء أن يقول أيضاً إن شخصاً ما على قَدْر كبير من الحرِّيَّة أكثر من غيره، حينما تكون طبيعته على قَدْر كبير من الحرِّيَّة.

ثمَّة أمر آخر، وهو أن النظرية الميكانيكية غير قادرة على تلبية حاجة الإنسان، ولا أن تدفع عنه القَدَر. فإن نظرنا إلى العالم بوصفه سلسلة من القوانين الضرورية، فإن القَدَر لا يمكن رفعه. والأمر يختلف تماماً إذا قاربناه وفْق نظريَّتنا التي تنظر إلى العالم من حيث هو كيان عضوي، ومن حيث هو طبيعة. أملنا كلُّه أن يحالف أعمالنا النجاح والتوفيق، لعلَّها تُسفر عن شيء ما في نهاية المطاف، ولا ضير إن لم تبلغ التمام، ولَعَمري إن هذا ليس هو الحال مع النظام الميكانيكي. فتصوُّرنا كفيل بأن يُظهِر فرادة اللحظة والراهن على الإطلاق.

***

الهُوَّة بين المتناهي واللامتناهي أمر واضح وضوح الشمس في كبد السماء، ومَنْ لم يقرِّر فرض أحدهما على نحو ما هو، لن يتسنَّى له أن يجد منفذاً من أحدهما نحو الآخر. الهُوَّة نفسها تعاين الآن بين المثالية والنزعة الدوغمائية؛ لا سيَّما أن المثالية تعبِّر عن فلسفة اللامتناهي، والنزعة الدوغمائية عن فلسفة المتناهي.

وعليه، فإنه لا سبيل للمثالية، لكي تنازع الدوغمائية في كلِّ اعتبار جوهري[1]. سيستمرُّ النزاع مع الدوغمائية إلى ما لا نهاية، وسيصبح مع مرور الوقت أكثر اكتمالاً، كلَّما اتَّسع مدى المتناهي من قِبَل الدوغمائية التي هي أحرص على التمسُّك بالحروف. كُتِب على الحروف كلِّها أن تكون غير مكتملة على نحو دائم، والنزعة الدوغمائية من بين ما يتمثَّل على شاكلة حرف.

السبيل الوحيد الذي يتيح الإمكانية للمثالية لكي تُلامِس عن قُرب الدوغمائية، كما يمكن لها أن تلتمس من خلاله دَحْضها، هو السبيل التاريخي[2]، أو سبيل العرض والبيان. فالمبادئ، حسب التوجُّه الدوغمائي، غير قابلة للدحض. وإذا حصل لها الاكتمال في جانب من الجوانب، فليس ثمَّة إمكانية لأيِّ نزاع معها. فالسبيل الجدلي المتَّبع في المماحكة لا يُسعِف ولا يفيد على الإطلاق، ربَّما هي طريقة مفيدة حينما تقتصر على المماحكة التي تنشب بين الأصدقاء. وحيث يكون المرء على توافُق مع المسائل الجوهرية في ذهنه، ويكون جداله مقتصراً على الحروف فقط، فإن السبيل الجدلي للمماحكة يكون في محلِّه تماماً.

---

1) حسب القول المأثور: لا جدال مع مَنْ يُنكر المبادئ (contra principia negantem non est disputandum)

2) Historisch

كما يقال، إذا أراد المرء أن يدحض الدوغمائية بالمرَّة، فما عليه سوى أن ينهج نهجاً تاريخياً في عمله، أو عبر اتِّباع سبيل متاح، وهو سبيل البيان، حيث أمكن للمرء أن يعرض النَّسَق الدوغمائي على أوسع نطاق، مستثمراً في ذلك عمل أبرز الدوغمائيِّيْن، بما يتيح إظهار الكلِّ في أكمل صورة ممَّا عُهِد عند هؤلاء، ثمَّ على المرء توحيدهم قاطبة، ويترك حرِّيَّة الاختيار لكلِّ واحد بين أن يعتنق هذه الفلسفة أو تلك التي تقابلها.

الدافع الوحيد الذي يحرِّك سجال المثالية، هو السعي إلى فَصْل نفسها تماماً عن الدوغمائية، والرغبة في الدفع بالحروف، لكي تلتمس طريقها نحو الاكتمال أكثر فأكثر، وإيلاء النهوض بالفلسفة لدى الأفراد ما يستحقُّه من عناية.

***

يتمثَّل الاتِّجاه العامُّ لحرِّيَّة الإرادة في 1) عِلِّيَّة المفهوم، أو الفَهْم، 2) العِلِّيَّة المُطلَقة.

لنا أن نعبِّر عن مثل هذا الأمر تعبيراً حاسماً: نحن مطالبون بالعمل بكلِّ جرأة وعزم[1] وهمَّة[2]، لن يكون لعملنا نصيب موفور من النجاح، ما دام لم يكتب للأشياء كلِّها أن تلتمس سبيلها نحو الحسم بعد. وقد آن الأوان لهذا أن يستوفي حقَّه من النظر. استناداً إلى نظريَّتنا، فإن الفَهْم هو أسمى قوَّة (Kraft) للوعي، وذلك من حيث حيازة الفَهْم للعلية. كلُّ قوَّة هي قوَّة الفَهْم، ولا وجود لمقدرة غير مقدّرة العقل. لطالما عُدَّ الانتقال من الوعي إلى الوجود أمراً في غاية الصعوبة. مع أن هذه الصعوبة لا مبرِّر

---

1) Entshlossenheit

2) Eifer

لها من وجهة نظرنا. يتراءى الوعي والوجود هاهنا كأنهما عنصران مترابطان ضمن وحدة كلِّيَّة.

أمَّا فيما يتعلَّق بالأمر الثاني، الذي هو كذلك مَطلَب من مطالب الإرادة الحرَّة، ويتعلَّق الأمر بالعِلِّيَّة المُطلَقة، فإن وجهة نظرنا فيه: أمَّا الكلُّ فغير مشروط، مُطلَق حرّ، أمَّا الأجزاء، فحرِّيَّتها مشروطة[1]. اللحظة هي التي تكتسي أهمِّيَّة فائقة هنا، فهي صنيع الماضي والمستقبل. ترمز اللحظة هنا إلى القدرة المُطلَقة[2]، وهذه القدرة نفسها يمكن أن تُنسَب إلى الإنسان، ولكنَّ نسبتها إليه تكون مشروطة لا مُطلَقة، وهذا يعني أن يجعل قوَّته وعقله على أُهْبَة الاستعداد لكلِّ شيء.

بدل مفهوم حرِّيَّة الإرادة نضع هذه القضية: للفضيلة قُدرة مُطلَقة! والقوَّة المُطلَقة تعني الفعل الذي يستهدف تشكيل الطبيعة كلِّيَّة. والفضيلة هي حال من الأحوال[3] حيث يُقرّر الإنسان، بكلِّ ما جُبل عليه كيانه من قوَّة، خيراً ما للجميع.

***

إن الزعم بأن مفهوم وجود الله ومفهوم الخلود قد مثَّلا نقطة تحوُّل في كلِّ فلسفة زَعْمٌ في غير محلِّه؛ فالقول بهذا لا يضيف أيَّ جديد عمَّا تقرَّر لدى السكولائيِّيْن (Scholastikern). فما أرادوا إلَّا إظهار هذه المفاهيم، وما كان سعيهم إلَّا مزيداً من الحرص على مسايرة المعتقدات الكنسية. لم يُثر أيّ نزاع أو شكّ حول هذه المفاهيم في الفلسفة قبلهم مثل ما عُهد

---

1) Bedingt frei

2) Allmächtig

3) Beschaffenheit

عندهم، وحتَّى لو كان، فإنه أخفُّ شأناً ممَّا أصبح الأمر عليه عندهم؛ وما كان ديكارت[1] (Descartes)في هذه المسائل بِدعاً مماَّ تقرَّر لدى السكولائيِّيْن. إن توجُّس ديكارت من البرهان على وجود الله هو ميزة لافتة في فلسفة هذا الأخير. أعقبه فيما بعد سبينوزا (Spinoza)الذي سلك مسلكاً صائباً، وهو الذي أضفى على هذه المفاهيم شكلاً جديداً. لقد أحرز تقدُّماً ملحوظاً في تفكيك هذه المفاهيم، وجعل إمكان حسم القول بصددها كلِّيَّة أمراً ممكناً، إذا اقتدر المرء أن يفهمها حقَّ الفَهْم. قام على سبيل المثال بصَهْر مفهوم الحرِّيَّة في مفهوم ألوهية الإنسان ضمن العقل الخالص. ولم يقتصر النظر في المسألة على سبينوزا وحده، بل امتدَّت فيما بعد مع لايبنيتز[2] (Leibniz) وكانط. صمدت وجهات النظر حول هذه المفاهيم إلى حدود فيشته الذي صهر هذه المفاهيم من جديد ضمن مفاهيم أكثر تقدُّماً.

وسبب النزاع ومبعثه هو إذا ما كانت تلك المفاهيم الحقيقية يتمُّ

---

1) فيلسوف فرنسي (1560-1650م) يُعدُّ تفكيره منعطفاً فاصلاً بين الطَّوْر الوسيط والحديث، ولهذا يُعدُّ مؤسِّس الفلسفة الحديثة والتيَّار العقلاني. وفضلاً عن إسهامه في مجال الفلسفة كما تشي بذلك أعماله "تأمُّلات في الفلسفة الأولى" و"خطاب في المنهج"، فقد كان له إسهام في مجال الطبيعيات والرياضيات والهندسة.

2) تشي الأعمال الفكرية التي خلَّفها الفيلسوف الألماني غوتفريد فلهيلم لايبنيتز (1646-1716م)، عن تعدُّد انشغالاته المعرفية التي همَّت إلى جانب الفلسفة، المنطق والرياضيات والفيزياء واللاهوت الطبيعي والقانون. ولعلَّ استحضار نصوصه التي تضمَّنها الجزء الأوَّل والثاني (نشرة ماينر)، والموسومة بـ "مبادئ الفلسفة"، ليكشف عن هذا الانشغال المتعدِّد الذي هو قضايا الميتودلوجيا، الأخلاق وفلسفة الحقّ، المنطق، الرياضيات، الديناميكا والبيولوجيا. كما بسَّط نظريَّته في المعرفة على نحو يعارِض فيه تصوُّر لوك في كتابه "مطارحات جديدة حول الفاهمة البشرية"، وفي مجال اللاهوت وفلسفة الدِّيْن، نجد كتابه المعنون بـ "الثيوديسا" الذي عرضه فيه لقضايا الطبيعة الخيرِّة لله، وحرِّيَّة الإنسان وأصل الشَّر. أمَّا إسهاماته المنطقية، فإلى جانب النصوص التي تضمنها كتاب مبادئ الفلسفة في جزئه الأوَّل، فقد عرض ثمارها في كتابه "القياس المنطقي"، ثمَّ كتاب "أسس الحساب المنطقي". ارتبط اسم لايبنيتز فلسفياً بمفهوم أساسي، سوَّى على أساسه مذهبه الفلسفي، ويتعلَّق الأمر بمفهوم المونادة أو الجوهر، وقد عرض لمذهبه في الفلسفة في كتاب "المونودولوجيا".

التعبير بها بطريقة تقوم على الفصل بين الكلِّ والعالم والعقل، أو إذا ما كان يتمُّ التعبير بها بطريقة تقوم على التوحيد بين الكلِّ والطبيعة والعقل، وتربط بينهم. فهذه المفاهيم، على النحو الذي يتمُّ تصوُّرها عادة، تفصل بين الكلِّ والطبيعة، والعقل كذلك. ليست الحرِّيَّة في حضرة المفهوم المألوف عن الله سوى كلمة فارغة.

إذا نظرنا إلى الحقِّ القائم في مفاهيم وجود الله والخلود، من حيث هو نظر نذهب من خلاله أن للكلِّ طبيعة واحدة، نقول إنه بدل السبيل الاستدلالي[1] المتَّبع: فإن كلَّ ما هو فعلي هو إلهي، وكلّ ما هو خيرٌ هو خالد.

إن الطريقة التي درج التفكير عليها حالياً في المفاهيم الثلاثة حول وجود الله والخلود والحرِّيَّة، تقوم على الفَصْل بين العقل والإيمان من حيث كونهما يُعبِّران عن معرفة خاصَّة. لا يُبدِي العقل النظري أيَّ بيان[2] حول هذه المفاهيم، لذا يجد المرء ضالَّته في الإيمان الأخلاقي. وبما أنه لا سبيل للمرء أن يكتسب معرفة بهذه المفاهيم تَبْعَاً للتصوُّرات المألوفة، لم يجد بُدَّاً من الإيمان بها. حان الوقت لكي تخضع هذه المفاهيم لنقد صارم، بما أن النزاع حولها ما زال قائماً، والفصل بين العقل والإيمان لم يتمّ تجاوُزه بعد.

سبينوزا وفيشته، مفكِّران كان لهما من الجرأة على تفكيك هذه المفاهيم وصَهْرها على نحو متقدِّم. قام سبينوزا، على سبيل المثال، بصَهْر مفهوم الحرِّيَّة ضمن مفهوم ألوهية الإنسان متوسِّلاً بالفَهْم، كما تولَّى فيشته من جهته صَهْر مفهوم وجود الله على نحو متقدِّم. ارتأينا، عوض هذه

---

1) Demonstrazionen

2) Aufschluß

المفاهيم، وضع القضايا التي تعبِّر، بشكل أفضل وكامل، عن الأشياء الحقَّة التي تُطلب في المفاهيم. نستعيض عن الحرِّيَّة بهذه القضية: الفضيلة هي القدرة المُطلَقة. يجب أن ينصبَّ التعبير هنا على تحديد؛ لماذا تُعدُّ الحرِّيَّة مفهوماً حقيقياً، وإلى أيِّ مدى تُعدُّ كذلك؟ لفضيلة الإنسان القدرة على النفاذ نحو الكلِّ، وتفعل فعلها فيهم، وتسهم بعملها في تشكيلهم. ولكنْ، أنَّى للإنسان من سبيل أن يزجَّ بنفسه في الكلِّ؟ ينفذ فَهْمه نحو الكلِّ، وقدرته هي قدرة الفَهْم، لذلك فكلُّ أملنا أن يكون ما نقوم به في أنفسنا وعبرها على صلة بالكلِّ. وهذا الأمل يفضي بنا الآن نحو المفهوم الثاني الذي هو الخلود.

لا يخلو هذا المفهوم، حاله كحال المفاهيم الأخرى، من بعض الارتباك الذي يعود منشؤه الى إيمان الكنيسة[1]. كان يُفتَرض فيه أن يكون بمثابة كلِّ شيء بالنسبة إلى الجميع، وأملاً في سَدِّ الحاجة التي استشعرها الناس من الناحية الأخلاقية والدِّيْنية. حصل تحديد هذه المفاهيم، وهو الأمر الذي خلَّف نوعاً من الالتباس بشأن ما هو صحيح وما هو خطأ.

المُنية الأكثر شيوعاً، والتي تكمن في مَطلَب الخلود، هو الاستمرار غير المحدَّد في الوجود التجريبي. ومثل هذه المُنية لا تستحقُّ منَّا أيَّ اعتبار على الإطلاق. على نقيض هذه المُنية المحضة ينتصب النظر التأمُّلي الذي غرضه بيان الخلود اعتماداً على طبيعة الروح. وحتَّى لو افترضنا أننا أفلحنا بالقيام بذلك على النحو المطلوب، فإن هذا لا يلبِّي مطامح الناس؛ لأنه لم يُؤتِ بثماره بالشكل الذي يضمن دوام الشخصية، وهو الأمر الذي يجعل المرء يعاود الكرة كلّ مرَّة.

وَفْقاً لفلسفتنا، فإن وجهة نظرنا فيما يخصُّ مسألة دوام الشخصية هي

---

1) KirchenGlaube

أن: الدوام لا هو يسمح به بالضرورة، ولا هو يرفض بالمُطلَق. رُبَّ رهان على دوام الشخصية واستمرارها قد ينقلب إلى عوز، فَمَنْ ذا الذي من شأنه أن ينتشلنا من دوَّامة استمرار حياة تعيسة بئيسة؟

يجب علينا أن نبحث عن معيار يمكِّننا من الوقوف على المقصود بدوام الشخصية. الأمر متوقِّف على ما إذا كان دوام الشخصية يُطلَب بشكل مشروط ونسبي أم بشكل مُطلَق، ومن غير قيْد. وهذا الاعتبار الأخير يُعبِّر عن مَطلَب من مطالب اللادِيْن المُطلَق[1]. لئن أبقينا على شخصيَّتنا على ما هي عليه إلى الأبد، فستجعل الدِّيْن كلَّه في حُكْم المحال، لأن وجود الدِّيْن يتمثَّل في الاتِّحاد مع الكلِّ، وبلوغ الألوهية أو الهُوِيَّة المُطلَقة هي غايته الأخيرة، حيث يزول أثر كلِّ شخصية، ويتوارى من الوجود[2]. فالدِّيْن هو أشبه بنوع من الحنين إلى الموت. غير أن الوضع مختلف تماماً، إذا كان دوام الشخصية دواماً مشروطاً أو نسبياً. إن وجودها في هذا المقام هو وجود أخلاقي محض، وتنشأ بفعل الإقبال الذي يوليه الناس لتكوينهم؛ لأنه كيف يمكن للإنسان أن يتطلَّع نحو بلوغ منزلة مثالية، إن هو اعتقد أن وجوده لا محالة آيل للزوال دفعة واحدة. إن سعي الإنسان نحو إدراك مَثَلِه الأعلى، يمنحه أملاً في أن يمضي، مستعيناً بقوَّته وتكوين شخصيَّته، قُدُمَاً مُضِيّاً مشروطاً؛ أي من حيث هو شخص من الأشخاص. تتوافق فلسفتنا، تماماً، مع هذه الرغبة. بينما يذهب التصوُّر المقابل نقيض هذه الرغبة.

ولذلك ترانا نعبرِّ عن مفهوم الخلود في القضية التالية، من حيث يكشف هذا التعبير عن حقيقته كشفاً مؤكَّداً: كلُّ ما هو خيِّر هو خالد. وما هو أجدر أن يُعدَّ شيئاً حقيقياً من الناحية النظرية في واقع الأمر، هو

---

1) Absoluter Irreligion

2) لا يمكن أن يكون للدِّيْن هنا وجود، إلَّا حينما يفقد الإنسان فرديَّته، ويترفَّع عنه نفسه.

أن: الواقعي هو أمر واقع. والمعنى الذي يتَّخذه الواقعي في الدائرة الأخلاقية هاهنا هو الخير. مع أن هذا يَصدُق في الفلسفة فقط، حيث إن الكلَّ هو أمر واقع، وأن الفرد هو جزء من الكلِّ.

وبما أنه من المؤكَّد أن كلَّ شيء أصبح في حُكْم الواحد، وأن هذا الواحد قُدِّر أن يكون له وجود حرٌّ وحَيٌّ، فلا ريب أنه أصبح بإمكان كلِّ إنسان أن يأمل ويعلم أن ما هو واقعي وحقيقي قائم فيه، هو أمر غير قابل للزوال أبد الدهر.

تَبْعَاً للمفهوم المألوف، فإن دوام الشخص رهين بما تجود به السماء من حظٍّ، كأن تصُّرف الإنسان وسلوكه محكوم بالانفعال[1]. أمَّا رأينا، على خلاف ذلك، أي أنه يجب أن يجعل الإنسان من نفسه إنساناً خالداً. فَمِن خلال قدرته وعمله يصبح دوام أمره لاريب فيه، فإنه ليس بعطاء يتلقَّاه من أحد.

وعليه، يجب أن تقتصر الرغبة على دوام المَثَل الأعلى، على ما هو واقعي؛ ولكنْ، بما أن هذا موضعه كامن في الكلِّ، وفيما هو خاصٌّ بالإنسان، فإن الأمل معقود على بقاء ما هو جميل وخيِّر وحق ودوامهم، لكنْ، بشرط أن يكون لهذا صلة بالكلِّ.

الحال نفسه يَصدُق، أيضاً، على المفهوم الثالث المتعلِّق بوجود الله. لنا أن نعبِّر عن حقيقية هذا المفهوم مرَّة أخرى في القضية التالية: كلُّ شيء فعلي هو إلهي. في الطبيعة فقط يكون كلُّ شيء واحداً، وهذا الواحد والكلُّ، هو حرٌّ وحيوي وعضوي. المتناهي لا وجود له على الإطلاق إلَّا من حيث صلته بالكلِّ. وهذا الكلُّ متماهٍ مع العقل المُطلَق[2]، أو مع أفكار الربوبية[3].

---

1) Passiv

2) Die absolute Intelligenz

3) Gedanken der Gottheit

يُستحسَن أن نتحدَّث عن الطبيعة الإلهية بدل الله، وذلك بما أن الطبيعة الإلهية تُعرَض على نحو رمزي، وهذا هو السبب الذي يجعل، أيضاً، التجسيم ضرورة من الضرورات، أي كونه وسيلة ضرورية للدِّيْن. لا يمكن أن نتحدَّث ضمن حدود الفلسفة سوى عن الطبيعة الإلهية، فالله لا يظهر إلَّا من حيث هو رمز محدَّد. ليس على النقد الذي ينصبُّ على البيان الرمزي سوى أن يقرِّر إذا ما كان على المرء أن يتحدَّث عن الله بصيغة الفرد أو الجَمْع.

كلُّ ما هو فعلي له صلة بالكلِّ، وكلُّ ما له صلة بالكلِّ لَهُوَ ذو طبيعة إلهية. قد يذهب بالمرء ظنُّه بالطبيعة الإلهية على خلاف ما هي عليها، وعلى غير ما هي عليها بالفعل. ولن يكون التصوُّر الذي ينجم عنها شيء آخر غير علاقة الحقائق بالقَدَر (لأن التفكير فيها لم يتَّخذ شكلاً ميكانيكياً، وإنما شكلاً محدَّداً تحديداً اعتباطياً). يمكن للمرء أن يشرئبَّ نحو مقصد أسمى غير محدَّد في الحياة، وقد يرتئي أن يربط القَدَر برموز محدَّدة، فهو منسجم مع الرموز جميعها، كما أنه قادر على الوجود حتَّى من دونها.

للحقائق صلة بالقَدَر الذي ينسب الأشياء كلَّها إلى ما هو غير محدَّد وما هو من طبيعة إلهية، وإن عَنَّ للمرء أن يصبغ عليها صبغة القَدَرية، فأن يكون على توافق تامٍّ مع الحرِّيَّة والقدرة المُطلَقة. ربمَّا هذا هو الحال مع الرُّوَاقِيِّيْن (لا يوجد ذِكْر للقَدَريَّة من وجهة نظر ميكانيكية). بمقدور المرء أن يُبصِر الماضي دِينياً، أي أن كلَّ ما كان فعلياً، فقد كان من طينة إلهية. بيد أن المزاج الدِّيني الذي انبثق منه سيكون من جانب واحد، إلَّا إذا كان الرجاء في المستقبل ماثلاً، وكانت صلة ما يتعيَّن أن تحدُث مع ما هو من طينة إلهية موثوقة.

يحذونا أمل كبير بأن راية الخير سترفرف دوماً. فالقول بأن مبدأ الخير

سيسود العالم، لَهُوَ بمثابة ما تُجمله القضية التالية: كلُّ ما هو فعلي من طينة إلهية.

***

تنقسم الفلسفة إلى ثلاث مراحل. في المرحلة الأولى تهتمُّ الفلسفة بتشكيل نفسها. يجب عليها في هده المرحلة أن تشقَّ سبيلها قُدُمَاً متوسِّلة بمنهجها توسُّلاً صارماً، كما يجب أن يكون تصوُّر الخطاطة[1] تصوُّراً في محلِّه، وينبغي تمييز الحروف تمييزاً دقيقاً. سيكون لكلِّ فيلسوف حقيقي دائماً بَصْمَته الفريدة، مهما عظمت أو صغرت، في تشكُّل الفلسفة.

أمَّا المرحلة الثانية، فهي المرحلة التي تخرج فيها الفلسفة عن نفسها، وتصبح فلسفة الحياة[2]. تتخلىَّ في هذا الطَّوْر عن صرامتها المنهجية، وفي هذا المقام، تلامس، أيضاً، المثالية والدوغمائية، والرابط الأوسط الذي يجمع بينهما يتمثَّل في طريقة التفكير المشتركة. يجب أن يتَّخذ الحديث هنا مظهراً حيوياً[3]، من خلال تحفيز القدرة، وحلحلة الآراء الموروثة كلّها سلفاً. إذا حصل وأن تمَّ النظر إلى الفلسفة في الحِقْبَة الأولى على نحو ما هي عليها، غير أن هاهنا الحسم والقرار يكون بيد الحياة، يجب أن يكون للحياة نَبْرَة حاسمة هنا.

أمَّا المرحلة الثالثة، فتتمثَّل في أَوْبَة الفلسفة إلى ذاتها. ومثل هذا التصنيف تجده دائماً معمولاً به في الفلسفة.

لقد كان اهتمامنا إلى حدود الآن مُنصبَّاً على المرحلة الثانية، أو قل

---

1)- Schema

2)- إن فلسفة الحياة هي نتاج فلسفة الفيلسوف، وثمرة حياته.

3) Lebendig

فلسفة الحياة. عسى أن نستدرك، في نهاية المطاف، صواب مفاهيم الحرِّيَّة، الألوهية، والخلود. ومفهوم الخلود هو مفهوم أخلاقي محض، وهو أبعد من أن يكون مفهوماً دِينياً، والدِّيْن نفسه سيتداعى بنيانه إن لم يُكن مقيَّداً من قِبَلِه.

في ضوء التحديد الذي قمنا به للمفاهيم، فإن مَطلَب الفعالية الأكثر قوَّة يكمن في الداخل، بينما ليس من شأن التصوُّر المألوف سوى أن يفضي إلى الجمود. تُعرِب الفضيلة عن أن المرء لا يمكن أن يستكين للاعتباطية ويطمئنَّ لها. في القضية التي مفادها: كلُّ ما هو فعلي هو من طينة إلهية، يكون مَطلَب الفعالية قد استوفى صورته القصوى؛ بمعنى أنه بإمكاننا إظهار الشرط الذي يمكن أن ينشأ بموجبه الدِّيْن، عن طريق تمييز ما هو فعلي وما هو من طينة إلهية عمَّا هو غير فعلي، ومن خلال تجريد المرء من فردانيَّته، وإزاحة نفسه إزاحة روحية؛ فليس ثمَّة من قدرة أسمى يمكن أن يلتمسها الإنسان لنفسه، أكثر من قدرة التجرُّد من نفسه ومن كلِّ شيء حوله.

على الطبيعة أن تكتسي طبيعة إلهية[1]. وَفْق هذا التصوُّر، يبرز المجتمع الذي نقف فيه رُفْقَة الإله على حَدٍّ سواء؛ أمَّا إذا درج النظر إلى الألوهية من جهة الوجود، كما يحدث عادة، فإن كلَّ صلة بها يشوبها التضليل. يجب على المثالية أن تُفصِح عن نقيض ما يعبِّر عنه المفهوم العادي الذي من شأنه أن يفصل بين الطبيعة والعقل.

والواقعتَيْن الأصيلَتَيْن المتمثِّلتَيْن في الازدواجية والهُوِيَّة، ليستا شيئاً آخر غير الله عينه. لا يتوسَّل تفكير المرء بصددهما السبيل النظري المحض، بقَدْر ما يتوسَّل بالخيال والحُبِّ، وبضَرْب من التفكير، يكون وثيق الصلة

---

1) Die werdende Gottheit

بالحياة، كأن تفكيره بذلك مُنصبٌّ على الله. وقد سعت الشعوب جميعها أن تعرِض لهذا الأمر من خلال الدِّيْن الذي كانت تتديَّن به. في أشكال التمثُّلات كلِّها التي انصبَّت على الطبيعة الإلهية، ثمَّة عنصران اثنان. فنزوع المسيحية نحو الهُوِيَّة هو أمر بادٍ للعيان. وعليه أمكن القول؛ بأن الدِّيْن السالف[1] هو دِيْن الماضي، أمَّا المسيحية، فتُمثِّل دِيْن المستقبل. يعدُّ المرء أن الوجود الإلهي يتحقَّق تحقُّقاً فعلياً، ويصير حقيقة من الحقائق الفعلية. إذا لم يتمّ النظر إلى الماضي من حيث هو نتاج من الإنتاجات الميكانيكية، بل هو عطاء من عطاءات السماء، فإنه سيظلُّ القَدَر والأمل من المفاهيم المحضة والموضوعية في الدِّيْن، لأنهما بحاجة إلى أقلّ قَدْر ممكن من الرمزية. ومن هذا يمكن استنباط أحوال المُتديِّنين الأكثر طبيعية، وبالتحديد الانقياد[2] والأمل.

---

1) Die alte Religion

2) Ergebung

البيان النَّسَقي للكلِّ، مع إيلاء الاهتمام الفائق لمبادئ نظرية الحقِّ

من بين النقاط الأساسية التي تخصُّ فلسفة الدِّيْن، يمكن الإشارة إلى تعاقُب ضربَيْن من الشعور الدِّيْني، مع ما بينهما من تبايُن، يمكن الوقوف عليه؛ وهما: 1) الانقياد، وهو ضرب من العلاقة مع القَدَر الذي يتوافق مع الأمل. 2) الأمل.

فيما يخصُّ هاتين الخاصِّيَّتَيْن أو الشعورَيْن أو الفكرتَيْن (كما شاء المرء أن يُسمِّيَهُما) اللتَيْن تحدُثان في المجال الدِّيْني، فإنه علينا أن نقوم بتفتيت هاتَيْن الفضيلتَيْن اللتَيْن تنتميان إلى المجال الدِّيْني، وهما فضيلة الاعتدال[1] والشجاعة. إن جاز وصف الاعتدال الحقيقي بوَصْف أفضل يمكن القول إنه ضرب من الانقياد، فالاعتدال الحقيقي، يعني انقياد المرء لمصيره. مثلما على الشجاعة الحقيقية أن تنصهر في الأمل.

قد يساورنا قلق بشأن هامش المناورة المتاح للخيال والحماسة من قِبَل هذه الفلسفة، ممَّا يدع الباب مواراباً أمام غُلَوَاء النَّفْس واندفاعها[2]. تجدر الإشارة هنا: أنه لخطوة محفوفة الخطر، أن تجد أحداً استطاب العيش مجرَّداً ضمن تصوُّر متناهٍ، فتجده على حين غِرَّة ذا وعي من طينة الوعي

---

1) Mäßigkeit

2) Schwärmerei

تتولى المسلمات ملأ الروابط الوسطي اللامتناهية. ممارسة. كال عزيمة وثبات. رد من وى، - لا يوجد بهذا المعنى أيُّ حَدٍّ.

الذي يُحلِّق في الأعالي واللامتناهي. بيد أن هذا الخطر الذي نناطحه ليس على قَدْر جليل من الجسامة فقط، وإنما هو، أيضاً، دافع مُطلَق. فالاندفاع الذي يُعدُّ مَبعَث توجُّس، لا ينحصر في هَتْك حدود الذات وتخطِّيها[1]، وإنما هو سبب في تداخُل المبادئ والتباسٍ يَعمُّ المجالات. ما إن يفلح المرء في الفصل بين الأخلاق والدِّيْن على النحو الذي يجب، فإنه سيكون في مأمن من الوقوع في خطر اندفاع النَّفْس وغُلَوَائِهَا. وإنه من خلال الفصل بين هذَيْن المجالَيْن يكمن المعيار الذي من شأنه أن يدفع حَمِيَّة النَّفْس واندفاعها. كيف يمكن تحقيق هذا الفصل من خلال قوَّة تُعيد الموازين إلى نصابها؟

تتمثَّل الأفكار التي تكتسي أهمِّيَّة فائقة بالنسبة إلى الدِّيْن في الماضي والمستقبل، وتضطلع الأخلاق الآن بهمزة الوصل بينهما. مَنْ يحصر شاغله في استخدام الحاضر استخداماً أخلاقياً، والتفكير في الماضي والمستقبل تفكيراً دِيْنياً، فلا ريب أنه ليس بشخص مُغالٍ ومندفع.

تجد الحماسة فُسْحَة أكبر لها في السياسة أكثر ممَّا تجدها في الأخلاق، وهي منزوية على نفسها. ثمَّة خطر قائم من كلِّ أولئك الذين يتحمَّسون لفكرة قابعة في أذهانهم، يريدون الدَّفْع بها قُدُمَاً بحماس منقطع النظير، وقد يُفلِحون في نهاية المطاف في إتمام الفكرة بحماس نابع من جانب واحد، وهذا ما يتضارب مع الأفكار الموضوعية للسياسة.

يجب أن يرتقي الحماس السياسي إلى منزلة المبدأ المُطلَق، وعلى كلِّ مَنْ يُقدِم على فعل شيء أن يكون فِعلُه وَفْقاً لمعيار المساواة أمام القانون[2]. هذا المعيار على غاية من البساطة وظاهرٌ أمره للعقول كافَّة،

---

1) Gestzesgleichheit

2) Konsequenz

ومع أنه من المحتمل أن يكون غير ما مرَّة عُرْضة للانتهاك، فيجب، مع ذلك، أن لا يكون لهذا العارض تأثير على المبادئ. لا تزال المبادئ الدِّيْنية مستبعَدَة تماماً من المجال الأخلاقي.

حصل الإقرار في نظرية الحرِّيَّة بسببية المفهوم من حيث كونها تعبِّر عن خصيصة ملازمة للإنسان. فهي أصلاً مُستمَدَّة من جوهر الإنسان الموجود في الوعي. فمِن شأن هذه السببية أن تُفضي بنا، عموماً، إلى مجال الممارسة (لا بدَّ من التجرُّد من كلِّ ما هو أخلاقي وغير أخلاقي، لأن مبادئ الممارسة بعامَّة تنطبق على كلَيْهما).

تحيل مبادئ الممارسة كذلك على ما يمكن أن يُدعَى بالممارسة الدِّيْنية، لمَنْ أراد أن يتبنَّى هذه الممارسة الدِّيْنية سبيلاً له. يسري مفعول مبادئ الممارسة، إذنْ، متى تعلَّقت الممارسة بالكلِّ، ومتى تعلَّقت كذلك هذه الممارسة بالفرد.

مفهوم النتيجة[1] هو، في الأصل، مفهوم عملي، وهو متأصِّل في الممارسة العملية. هي الوحدة التي تضع الهدف نصب عينَيْها، وتسعى إلى الظَّفَر به بكلِّ عزيمة وثبات. وعليه، فإن مفهوم النتيجة يثوي في طيَّاته من الدوام ومن الثبات، كما ينطوي على فكرة غير محدَّدة، تتمثَّل في الوحدة.

الباعث أو الدافع، هو التعبير المناسب عن الغاية الفاعلة. وقد كان لهذا المفهوم نصيب من الاهتمام، لأنه عُدَّ كذلك من المفاهيم غير المحدَّدة. القاعدة التي يحاول المرء على هَدْيِها تحقيق غايته، يمُدُّنا

---

1) - يُمثِّل الباعث الحَدَّ الأدنى (Das Minimum) من الممارسة، والمثَل الأعلى هو الحَدّ الأقصى (Das Maximum) من الممارسة. بينما تتولَّى المُسلَّمات ملء الروابط الوسطى اللامتناهية.

بمفهوم أساسي آخر له صلة بالممارسة، وهو: المبدأ المُطلَق. فغاية الغايات أو ما يتعلَّق به كلُّ شيء، هو النموذج الأمثل، وبه يُسدَل ستار الكلِّ أيضاً.

أصبح بحوزتنا من بين المفاهيم الخمسة، مفاهيم أساسية تُعنَى بالممارسة.

وبما أن الدافع يُعدُّ أساس كلِّ ممارسة، جاز عَدُّه، بوجه من الوجوه، أنه ما يزال خارج الممارسة، بما أن الممارسة نفسها به تلتمس بدايتها. كما بحوزتنا من جهة ثانية مفهوم يقع بدوره خارج مجال الممارسة الفعلية، ونعني، بالضبط، مفهوم النموذج[1]. وهو الذي به تضع كلُّ ممارسة نقطة نهايتها.

بالنسبة إلى المفاهيم الثلاثة الأخرى، يمكن العثور عليها في كلِّ ممارسة فعلية. حينما تتوارى المصلحة تتوارى معها الممارسة. وحيث لا محلّ للنتيجة هنا من وجود، فكذلك لا وجود، أيضاً، للممارسة. فالنتيجة غير ممكنة إلَّا من خلال المبدأ. يجب أن يكون الفيلسوف الذي يسير على نهج ثابت قادراً على إيجاد المبدأ. للمبدأ، أيضاً، حضور، حيث يوجد اهتمام ومصلحة، وهذا ما يجعل العمل على غاية من الأهمِّيَّة. وتَبْعَاً لسبيلنا هذا، يمكننا أن نعدَّ المبدأ بمثابة المفهوم المركزي، بينما يمكن عَدُّ المصلحة والنتيجة بمثابة مفهومَيْن نهائيَّيْن. تُعدُّ المصلحة عنصراً إيجابياً، لأنها موغلة في الذاتية، بينما تُعدُّ النتيجة عنصراً سلبياً، لأنها تُعدُّ بمثابة شرط. فالمصلحة هي مادَّة الممارسة بينما النتيجة هي صورتها. تتميَّز النتيجة بطابعها الموضوعي؛ هي على ما عليها دائماً، وتبقى على الحال نفسها. ولن تجد في كلِّ ممارسة غير هذه العناصر؛ وحيث لا توجد، فإنه

---

1) Eigennutz

لا وجود، أيضاً، لأيِّ ممارسة حقيقية. يمكن للمرء أن يكون على قناعة بأن هذه المبادئ لا تتعلَّق بالممارسة الأخلاقية وحدها، بل يمكن أن تنطبق حتَّى على الممارسة غير الأخلاقية. وإنه من اليسير أن نعثر، استناداً على المفاهيم التي لدينا، على معيار يمكِّننا من معرفة إذا ما كانت الممارسة جيِّدة أو أخلاقية أو غير ذلك. يقع المعيار على تخوم مفهومَي الممارسة، وهما الدافع والنموذج المُحتَذَى.

وهذا إن دلَّ على شيء فإنما يدلُّ على أن 1) مَنْ كان يصبو نحو غاية وضيعة، فليس له نموذج يسعى نحو الظَّفَر به، ومن ثمَّة كانت هذه الغاية غاية وضيعة، تفتقد لأيِّ أساس واقعي. والممارسة الوضيعة التي تفتقد إلى أيِّ نموذج، ليست لها أيُّ صلة بالكلِّ، وإنما بالفرد.

2) ومَنْ كانت غايته وضيعة، إمَّا تراه يسعى ما في جهده من أجل إخفاء دافعه، وإمَّا تراه يُعرِب عنه على نحو خاطئ، وهو ما يَنتُج عنه، بالضرورة، تنافُر في الممارسة.

في مبادئ الممارسة يكمن الشكل الأمثل الذي يكفل التعامل مع مبادئ الأخلاق والدِّيْن.

***

يكمن شاغل الفلسفة العملية في بناء النموذج المثالي للحياة. وليس على مَنْ يريد أن يحقِّق ويدرك الفلسفة العلمية والنموذج الأمثل للحياة في ذاته، فما عليه إلَّا أن يحيط بمبادئها إحاطة صحيحة، وفصلها فصلاً صائباً، ثمَّ ربطها من جديد من خلال رابط أوسط. لكنْ، كيف يمكن تحقيق هذا النموذج الأمثل أو هذا البناء؟ وهذا السؤال يفترض سؤالاً أعمَّ: كيف تصبح الممارسة ممكنة بعامَّة؟ يُفترَض وجود نشاط ومفهوم من حيث هما ينجمان عن الممارسة.

لقد قدَّمنا المقولات التي تتعلَّق بالممارسات جميعها. وتجدر الإشارة إلى أن المقولات قابلة لأن تسري على الممارسات جميعها. وتَبْعَاً للسبيل الذي اقتفيناه، ينجم، أيضاً، عنصران ومفهوم أوسط في الممارسة، هذا فضلاً عن حَدٍّ أدنى وحَدٍّ أقصى. فالسِّمَة الموضوعية هي السِّمَة المميّزة للنتيجة. أمَّا المقابل الذي يتنزَّل منزلة ذاتية، فيتمثَّل في المصلحة. وستجد مَنْ يتنزَّل مقاماً أعلى ومقاماً أدنى؛ فأمَّا المقام الأعلى، فيتمثَّل في الحُبِّ الخالص، وأمَّا المقام الأدنى، فيتمثَّل في الأنانية[1].

من المفترَض أن يكون الانشغال بالممارسة وَفْقاً لمفهوم سابق. الالتزام الثابت بالمبدأ المُطلَق هو النتيجة، وكلّ ما يتوافق مع نجاح هذا المفهوم هو المبدأ المُطلَق. ليس الغرض هو تقييم المبدأ المُطلَق في حَدِّ ذاته، ولكنْ، يطلب من جهةٍ ما يمكن أن يُحقِّقه. هذا هو النموذج الأمثل، والدافع هو أوَّل ما تُلتَمَس منه البداية.

تنجم الممارسة البعيدة كلّ البُعد عن الصواب عن الدافع والنموذج الأمثل. مَنْ ظَفَرَ بممارسة حقِّه، لن يجد في نفسه حَرَجَاً من أن يتَّخذ له مَثَلاً أعلى، حتَّى لو لم يتمكَّن من أن يُعرِب عن دافعه بشكل دقيق، فإن ذلك يمكن أن يمثِّل علامة جيِّدة في غالب الأمر. بالنسبة إلى الممارسة البعيدة عن جادَّة الصواب ليس لها سبيل نحو النموذج الأمثل، فعندما يصبح النموذج الأمثل بمثابة المفهوم الأوسط بين الفرد والكلِّ؛ ونعني بذلك كيف يكتمل الفرد في صلته بالكلِّ، وكيف يعرض الكلّ عن طريق الفرد.

مَنْ يعتمد في ممارسته على علاقاته واعتباراته، فإن حياته لا تستند على أساس حقيقي. فالمعيار الذي يخصُّ الممارسة الأصيلة هو على بساطة بما كان. بإمكان المرء أن يوجِّه نظره التأمُّلي نحو الممارسة التي

---

1) Gemeinschaft

يطمح لها، وسيجد أنه قابل للتطبيق؛ وحتَّى ما يظهر أنه يقع خارج حدود الممارسة مثل ما هو حال الدِّيْن، فإنه ينقاد بمجرَّد الحديث عن الممارسة. فمُسلَّمة الدِّيْن التي تتمثَّل في الكونية هي، قبل كل شيء، شأن عملي. عندما يتاح لها الخروج من النطاق المتناهي، تصبح عملية، وتكون مقولات قابلة للتنزيل. وَفْقاً للمقولات التي تُعنَى بالربط بين العناصر المتقابلة، والأفعال الأخلاقية والحماس الدِّيْني، فإن مسألة الربط تظلُّ مسألة عملية. وهذا الإشكال بالجملة هو إشكال شخصي؛ وهذا يعني أنه بإمكان كلِّ فرد أن يكتشف هذه الشروط في ذاته، وأن يجد له مخرجاً في داخله. وليس للفيلسوف أن يضع سوى المقولات العامَّة التي يمكن السَّيْر على هديها ما أمكن.

لقد جرى إدراج هذه المقولات ضمن المقولات التي تخصُّ المجتمع، لأنها تسري على المجتمعات كلِّها من دون استثناء. تنبثق فلسفتنا من رَحِم النموذج الأمثل للمجتمع، لأنها تطمح إلى بناء النموذج الأمثل للحياة.

عادة ما يُنظَر إلى نظرية القانون نظرة إيجابية، بينما كانت السياسة في منزلة المرؤوس. والأمر عندنا على نقيض ذلك؛ فالسياسة (من حيث هي علم يُعنَى بالمُجتمع) تتنزَّل عندنا منزلة إيجابية، بينما تصبح نظرية الحقِّ في حُكْم المرؤوس. تتمثَّل مقولات المجتمع في الحرِّيَّة، المساواة، والرابطة الاجتماعية[1]. لتجنُّب أيّ سوء فَهْم قد يحدث، لنا أن نستعيض عن هذه العبارات بأخرى ذات دلالة محدَّدة.

تلتمس الفلسفة العملية بدايتها بالسؤال عن مصير الإنسان. لكن سعيها لا يمكن أن يُطلَب في أيِّ مكان ما عدا في جوهر الإنسان. فجوهر الإنسان يتكوَّن من الفَهْم والخيال. ونعني الفَهْم من حيث هو القوَّة

---

1) Gesetzlichkeit

القصوى للوعي موصولة بالسِّمَة المميِّزة للشرعية القانونية[1] في كلِّ ما يهمُّ علاقة الكلِّ بالفرد. العكس هو ما يدفع المتناهي نحو اللامتناهي، فيتوقَّف كلُّ شيء يوافق القانون. إنه الخيال. ولعلَّ هذا التفسير سوف يعبِّر عمَّا يحسُّ به كلُّ إنسان.

يمكن القول: إن الفَهْم والخيال هما مكوِّنان من مكوِّنات صورة الإنسان. وما يزال يتعيَّن علينا أن نستقصي عن المادَّة، أو ما يجب أن يكون مشتركاً بينهما. مع أنه يمكن أن تكون قابلة للمعاينة لدى كلِّ إنسان، إلَّا أنها لن تكون قابلة للتحديد لدى الجميع، مثل ما هو الحال بالنسبة إلى الفَهْم والخيال. وهذه هي الحرِّيَّة، لا يتعلَّق الأمر بحرِّيَّة الإرادة أو الحرِّيَّة الأخلاقية، بل بالحرِّيَّة المُطلَقة، وهو ما نسمِّيه بالقدرة الكلِّيَّة. فالحرِّيَّة هي الشرط الأوَّل للخيال، والغاية الأخيرة للفَهْم الخالص. الفَهْم هو تأثير ما هو أعلى فيما هو أدنى أو في المتناهي، والغاية هي مَحْقُ الظاهر أو المتناهي. وأمَّا كيف يتحقَّق هذا الغرض، فإن هذا أمر يقودنا إلى الحرِّيَّة.

والمجتمع الذي يقوم على مفهوم الحرِّيَّة سيكون مجتمعاً فوضوياً، يمكن أن يُسمَّى ملكوت الله، أو العصر الذهبي. فَمَنْ يتنزَّل منزلة أساسية ستُلازِمه الفوضى على نحو دائم.

تعكس هذه الحرِّيَّة الوضع الطبيعي للإنسان، إنها بمثابة الغاية النهائية بالنسبة إلى الجميع، كما إنها بمثابة الخير الأسمى. لكنها تبقى، مع ذلك، النموذج الأمثل الذي لا سبيل إلى إيجاده إلَّا بشكل تقريبي. فما علينا، والحال على هذا الأمر، إلَّا أن نستقصي عن شروط التقارب. وهذه الشروط تجدها قائمة في النقيض؛ ليس في النقيض المُطلَق،

---

1) Autonomie

وإنما في النقيض النِّسبي. فالحرِّيَّة هي النموذج الأمثل الذي نكون أقرب إليه من خلال تمثُّل القوانين.

فالنزاع غير وارد بشأن الحرِّيَّة؟ يجد هذا التناقض مخرجاً له حينما يُناط أمر تحديد الشرعية بالحرِّيَّة، وهو ما ينجم عنه ضرب من الحرِّيَّة النِّسبية؛ فَمَنْ يهبُ القوانين من تِلقاء نفسه، فهو حرٌّ نسبياً. وهذا هو شرط الدُّنُوِّ من الحرِّيَّة المُطلَقة.

لقد تولَّينا إلى حدود الآن إعادة بناء الفلسفة العملية على شاكلة متوالية منتظمة. فالانشغال بمسألة ترابُط المفاهيم العلمية، هو الذي دفعنا إلى العودة إلى بداية الفلسفة العملية. تتمثَّل مقولات الوَصْل في الاستقلال[1]، المساواة[2]، والانسجام[3].

تصبح الفلسفة العملية ممكنة، بحُكْم أن الفلسفة تنبثق من نفسها. من الجائز، في أثناء قيام الفلسفة ببناء نموذجها، أن نسأل عن معاني الفَهْم المشترك، فهو يظلُّ هنا محتفظاً باستقلاليته على نحو كامل، بينما الأمر مختلف تمام الاختلاف في الفلسفة العملية. لا يمكن أن يكون الاستفسار هاهنا عن الفَهْم المشترك في الفلسفة موضع استهجان، فليس بغريب أن يكون إشكال الفلسفة العملية، هو الإشكال نفسه الذي يعترض سبيل الفلسفة بعامَّة؛ ونعني بذلك السؤال عن مصير الإنسان. وعليه نشرع، في بادئ الأمر، بالإشكال الأوَّل غير المحدَّد، ويتعلَّق الأمر بإيجاد تحديد للإنسان. يجب أن يُفهَم هذا السؤال في ضوء المثالية، بالطريقة التي

---

1) Isonomie

2) Harmonie

3) Identisch

تجعله يتماهى[1] مع الطبيعة، ومع ماهية الإنسان. وليس للمثالية سبيل آخر للفَهْم من غير هذا الفَهْم. يُعدُّ الكائن بمثابة المركز الذي منه يتحدَّد كلُّ شيء (ولكنْ، ليس على نحو ميكانيكي)، والوعي يعبِّر عن جوهر الإنسان. طموحنا هو أن نعبِّر عن هذا بعبارات مستقاة من الحياة. أمَّا سبيلنا نحو إيجاد هذه العبارات، فنعبِّر عنه من خلال السؤال التالي: ماذا يتعيَّن أن نطلب من الشخص الذي نعترف به من حيث هو إنسان؟ يجب أن يكون له ضمير وصاحب تحكُّم. الضمير هو الإحساس والقدرة على التمييز بين الخير والشِّر. إنه ليس مَلَكَة[2] خاصَّة، وإنما الإنسان الضمير كلّه. إنه يحيل على عصر الوعي الذي ينتعش ويتطوَّر. إنه الوعي الذي يكون على صلة بالتمييز بين الخير والشرِّ.

التحكُّم هو المكان الذي تُنسَب فيه القوَّة اللامتناهية إلى اللحظة، عادة ما يُفهَم على أنه الخيار المتاح بين موضوعَيْن. ولكن هذا الأمر على غير صواب، لأن هذا يمكن أن يقع حتَّى بالنسبة إلى الأفراد الذين لا يمكن أن يُعهَد إليهم بالقدرة التي تمكِّنهم من حسم الأمور. يمكن أن تكون مجرَّد حالة يعتريها التذبذب، دون وجود ما يدلُّ على تحقُّق العزيمة المُطلَقة.

التحكُّم هو ضرب من الاختيار المُطلَق، وهو ينبسط كخيار مُطلَق، ينصبُّ على تحديد شيء ما من بين العديد من الخيارات اللامتناهية. يجب أن يكون هذا الخيار مسبوقاً بتمييز مُطلَق بين الخير والشرِّ. بات الفَهْم أحد عناصر الإنسان العملي، والعنصر الآخر المقابل له هو الخيال. والوسيط هي الحرِّيَّة المُطلَقة التي تكون في حِلٍّ من القوانين والغايات. وهذه هي العناصر المكوِّنة للإنسان، فهي تعبِّر عن الصورة نفسها. مثلما

---

1) Vermögen

2) Absolute Darstellung

ثمَّة تقابُل بين الفَهْم والخيال، يوجد، أيضاً، تقابل بين الدِّيْن والأخلاق. فالدِّيْن لا ينفصل عن الخيال، والعقل هو المشرِّع الوحيد للأخلاق.

سوف يضطلع وسط الفلسفة والممارسة بتشكيل محتوى كلِّ ما يفعل الإنسان بوصفه إنسانا. إنها الحرِّيَّة، فالغاية الموضوعية للفَهْم هي إزالة القيود. فالممارسة الخامة لا تعكس سوى الظاهر. تُجسِّد الحرِّيَّة مادَّة الإنسان، وهي تعبِّر عن الخير الأسمى. من المفروض أن تكون غايتها هي غاية الغايات. علينا أن نسعى إلى تحديد أكثر دقَّة للحرِّيَّة المُطلَقة من أجل معرفة كيفية بناء الخير الأسمى. وهو الخير الذي يتعيَّن أن يكون مُتضمَّناً في الحرِّيَّة.

المأمول أن يُسعِفَنا هذا التحديد الدقيق على تحديد كلِّ ما يقع على نحو مقابل للحرِّيَّة، لكنْ، ليس على الإطلاق. بمقتضى الاستقلالية، نجد أنفسنا أمام حرِّيَّة نسبية، يمكن القول عنها إنها حرِّيَّة نسبية، أوَّل مراتب الاقتراب من الحرِّيَّة المُطلَقة. ولذلك فهي تمثِّل المَطلَب الذي ينشده الجميع، وشرطها يتوقَّف على المساواة. والانسجام يعبِّر عن المفهوم الأوسط. تفترض الاستقلالية مفهوم المجتمع في صورته الأوَّليَّة. أمَّا نقيض ذلك، هو عندما يفلح في تشكيل الكلِّ من خلال ضمان استقلالية كلِّ واحد، وتحقُّق المساواة بين الجميع. بإمكان تفسير الخير الأسمى بوصفه يعبِّر عن الانسجام. أمَّا سبيل بنائه، فهو مشروط بالاستقلالية والمساواة.

وينجم عن ذلك، أن السؤال عن مصير الإنسان يقتضي الإدلاء بجواب كلِّيٍّ. هكذا يجد الإشكال الأوَّل حلَّه في الثاني، ويتعلَّق الأمر ببناء النموذج الأمثل للمجتمع.

***

مراد الفلسفة هو أن تبلغ الكونية، أي الوحدة. الفلسفة كلُّها تنشد الوحدة. بيد أن طَبْع الوحدة مختلف، فوحدة الفلسفة التي تخصُّنا تتمثَّل في الانسجام، أو الوحدة في علاقة الواحد بالكلِّ. تستند هذه الفلسفة على مفهوم الوحدة العضوية للطبيعة. وهذا المفهوم نفسه يخترق الفلسفة العملية. فالسؤال عن مصير الإنسان كان بمثابة الإشكال الأوَّل الذي طُرح علينا في هذا المقام. وقد مكَّننا هذا السبيل الذي نهجناه أيضاً من بناء المفاهيم. والسعي وراء تحديد الإنسان مرهون حصراً بالعودة إلى جوهره، وبذلك نجد أنفسنا أمام مفاهيم الخيال، الفَهْم، الحرِّيَّة. الحرِّيَّة هي الشيء الحقيقي الوحيد القائم في رغباتنا، وفي كلِّ الإرادة والأحاسيس والنزوعات التي لدينا. إن لم يكن الخير الأسمى هو الحرِّيَّة نفسها، فعلى الأقلِّ أن يكون مُتضمَّناً فيها. لكي يتمكَّن المرء من اختبار غايته، فإنه يتطلَّع نحو غاية أسمى. مفهوم الحرِّيَّة غير قادر على البيان المُطلَق[1]. والحياة ليست سوى محاولة للتقرُّب منها. فالغاية العملية، تقتضي إيلاء الأهمِّيَّة لكلِّ سبيل دقيق، يُعِين على مجاورتها، أكثر من الاهتمام بالمفهوم الخالص. وشرط الدُّنُوِّ هو ضرب من الحرِّيَّة النسبية. التقيُّد بالشرعية القانونية كان هو السبيل الذي أوجد مثل هذا الضرب من الحرِّيَّة الذي يقع على نحو مقابل للحرِّيَّة المُطلَقة، لذلك تمَّ الاهتداء إلى الاستقلالية من حيث هي تمثِّل أوَّل مراتب الدُّنُوِّ والاقتراب. فالاستقلالية على اتِّساق شديد مع المساواة؛ وهذا يعني أنه يتعيَّن أن تكون هذه الاستقلالية عامَّة، فتكون صلة موثوقة مع الكلِّ، وليس مع الفرد، وإلَّا ستُجهِز على نفسها بنفسها. أمَّا الناتج عنها، فهو الانسجام الذي يتحدَّد على شاكلة علاقة الفرد بالكلِّ. الاستنتاج الأوَّل الذي نتحصَّل عليه: لا يمكن أن نعامِل الناس جملة معاملة الفرد. وعليه، فإن السؤال الذي ينصبُّ على تحديد الإنسان ليس على صلة وثيقة بالفرد، وإنما بالإنسانية قاطبة. علينا أن

---

1) konstitutive Gewalt

نحرص على أن يكون بناؤنا لها كما لو أننا بصدد بناء كيان عضوي كلِّيٍّ. ومن ثَمَّة وجب على الفلسفة العملية ألَّا تراهن على بناء النموذج الأمثل للإنسان في صورته الفردية، وإنما عليها أن تتطلَّع نحو النموذج الأمثل للكلِّ والمجتمع.

أمَّا المَطلَب الثاني الذي يكتسي بدوره أهمِّيَّة بالغة، مفاده أن هذه المفاهيم لها القابلية للتطبيق على الانسجام الداخلي للإنسان من حيث هو فرد، وعلى تكوينه وسُنَنه الأخلاقية. فالانسجام هو الإشكال الفريد والرفيع الذي يواجه الإنسان الأخلاقي. عادة ما اقتصر استعمال مقولَتَي الاستقلالية والمساواة على كلِّ ما له صلة بالدولة، لكنهما قابلتان للتطبيق، أيضاً، على دواخل الإنسان. كما يمكن أن نجد لهذه المفاهيم ارتباطاً عضوياً وثيقاً بالفنون والعلوم جملة. ليس لها قاعدة استثنائية تخصُّها كما هو الحال بالنسبة إلى الاستقلالية والمساواة.

***

مهمَّتنا المتمثِّلة في تحديد الإنسان تجد حلاًّ لها في مهمَّة بناء الإنسان، فالسبيل الوحيد للظَّفَر بالمهمَّة رهين ببناء الحقيقة الكاملة. إذا اكتمل بناء الكلِّ، فقد آن الأوان للالتفات جهة الفرد؛ ومثل هذا السبيل يفضي بنا نحو الإقرار بالفصل بين الأخلاق والدِّيْن. يجب على كلِّ واحد أن يفصل بين هذَيْن المفهومَيْن، لكنْ، عليه أن يعيد الجمع بينهما من جديد؛ وهذا أمر في متناول الفرد إن هو استثمر قوَّته الخاصَّة. ثمَّة تساؤل وجيه عمَّا إذا لم يكن هنالك خطاطة يمكن الاستعانة بها في أثناء مباشرة عملية التوحيد، مع أنها لا تستهدف استبدال سلطة كلِّ واحد، بقَدْر ما يكون غرضها هو تسهيل عملية التنزيل، أو يمكن استخدامها كمعيار؟ تَرِدُ هذه الخطاطة ضمن قضايا، تولَّينا صياغتها من مفاهيم الخلود، والحرِّيَّة، والألوهية.

***

تتوسَّط السياسة الأخلاق والدِّيْن، وبنيانها يستوي من مكوِّنات الأسرة والتسلسل الهَرَمِيّ والتوجُّه الجمهوري. جرى تكوين الأسرة وَفْق نموذج يحاكي الطبيعة. بقي التسلُّل الهَرَمِيّ الذي يقع على نحو متقابل للأسرة من دون تحديد كامل. تستند الأسرة على القيود المُطلَقة، بينما الأخرى على التمدُّد المُطلَق، لكنْ، لا هذا ولا ذاك بالنسبة إلى الجمهورية. فإن كانت الأسرة تحيط حصراً بالحاضر، فإن التسلسل الهَرَمِيّ يلزم أن يستوعب حتَّى الماضي والمستقبل؛ فهذا التمدُّد يعكس الحقيقة الكلِّيَّة للإنسانية. الجمهورية هي المفهوم الأسمى. يتعيَّن على مجتمع أن يكون جمهورياً، لأنه من الضرورة أن يقوم على مقولات الاستقلالية، والمساواة، والانسجام.

إذا عزمنا على أن نشكِّل صورة المجتمع، وجب علينا الالتفات إلى الوجه الفعلي للمجتمع. لا يكتمل الوجه الفعلي إلَّا من خلال المجتمع، وعبر ترابُط الأجزاء مع الكلِّ، رمز القوَّة، والقوَّة السياسية. يجب أن تتمظهر هذه القوَّة بالطريقة التي توحي بِصِلَتها الوثيقة بالوعي، وعبره يمكن تبيُّن هذه القوَّة. يجب أن نسعى وراء المفهوم الذي يعبِّر عن قدرة العزم المُطلَق. هذه هي السلطة التأسيسية[1] من حيث هي جزء لا يُجتَزَأ من القوَّة السياسية التي تتضمَّن تحديدات على تحديدات مُطلَقة. فمبادئ السياسة، هي، في الوقت نفسه، المبادئ التي تُمكِّن من إعادة توحيد الدِّيْن والأخلاق.

تحتوي السياسة كلُّها على الشكل الذي من خلاله يمكن للناس أن يصبحوا شأناً واحداً. أيُّ استخدام آخر لا يمكن أن يقدِّم شيئاً جديداً، ما عدا جَعْل المفهوم الأوسط من خلال بناءات جديدة أكثر وضوحاً. يُعدُّ التوجُّه الجمهوري بمثابة المفهوم المركزي للمجتمع.

---

1) Die politische Macht

من أشكال الدولة نجد الديمقراطية، والأرستقراطية، والمَلَكِيَّة. ومن أجل جَعْل هذه الأشكال مثمرة، سيكون علينا أوَّلاً أن نشرع في صياغة المادَّة ضمن أشكال، ويتعيَّن على مفاهيم الأشكال أن تقتفي هذا السبيل، بطريقة يجعلها في متناول الفَهْم. من شأن سؤالنا عن السلطة السياسية[1]، أن يحدِّد مادَّة السياسة.

لا يمكن التفكير في السلطة التنفيذية دون السلطة التأسيسية التي لديها الحقُّ في البَتِّ واتِّخاذ القرار المُطلَق. لكنْ، من الممكن أن نفكِّر في هذه من دون تلك. يمكن أن نفكِّر تحديداً في السلطة التأسيسية من حيث هي أيضاً سلطة ممارسة، لكنْ، فقط من وجه سلبي. كلُّ ما يحدُث، يحدُث بمباركتها حصراً.

يمكن أن نعاين الآن السلطة التأسيسية معاينة مُطلَقة من حيث هي عنصر سلبي للسلطة السياسية. فالعنصر الإيجابي ينبغي أن يكون على صلة وثيقة بالكلِّ، وهو ما يمكن التعبير عنه بالسلطة التمثيلية[2]. بإمكان المرء أن يميِّز هنا تمييزاً دقيقاً بين ما يُسمَّى عادة الممثِّلين[3] الذين لا يمكن عَدُّهم سوى مجرَّد نوَّاب[4]، وهم لا يمثِّلون الكلَّ، بقَدْر ما هم يمارسون النيابة عن الكلِّ. يمكن أن تكون السلطة تمثيلية، وهي تمثِّل الكلَّ، وتبرز بوجه إيجابي؛ فالوجه الإيجابي يعكس علاقة الكلِّ بالفرد.

في دول عديدة، كما نعلم ذلك من التاريخ، كان المبدأ الذي يحكم

---

1) Die repräsentative Gewalt

2) Repräsentanten

3) Deputierte

4) Magistrat

النظام المَلَكِي هو تسليم زمام الأمور كلِّها بيد قاضٍ[1]، لم يكن الأمر يتعلَّق بوحدة الشخص، بقَدْر ما كان الأمر أقلّ من ذلك، فالوضع مَورُوث.

بالنسبة إلى السلطة التأسيسية أو العنصر السلبي، فالحالة العكسية هي ما يجب أن يحدُث. وهنا تغدو الديمقراطية مسألة جوهرية. من المفتَرض أن يعبِّر هذا الضرب من السلطة السياسية عن نفسه من خلال القرار المُطلَق. يجب على هذه السلطة أن تحكم الربط بين مجموع سائر الأفراد.

يجب أن يحيل المفهوم الثالث، الذي يظهر كحلقة وسطى بين المفهومَيْن السابقَيْن، على السلطة التنفيذية. وهذا الأمر يمكن معاينته في الأنحاء جميعها. إنه يجسِّد جوهر الأرستقراطية.

وينجم عن ذلك، 1) أن كلَّ توجُّه جمهوري هو أرستقراطي، لأنه ينبثق عن مفهومَيْن. تنشأ الأرستقراطية عن التقابُل الحاصل بين عنصرَي المَلَكِيَّة والديمقراطية.

2) يستند جوهر بناء السلطة السياسية على السلطة في مظهرها الإيجابي والسلبي. ليس لهذه الأخير أيُّ اعتبار يُذكَر، إذا لم يحرِص المرء على ربط الوجه الإيجابي للسلطة مع الكلِّ. خلاف ذلك، يعني أن السلطة التشريعية[2] ستذهب أدراج الرياح. لا يمكن أن تكون هذه السلطات الثلاث شيئاً آخر غير سُلَط تشريعية.

ليست الدولة وحدها ما يجب إبداء الحُكْم بصددها تَبْعَاً لهذه الخطاطة، بل كلُّ مجتمع وكلُّ وصل.

---

1) Die legislative Gewalt

2) Indifferenz

ليس الانفصال قائماً خارج الإنسان فقط، وإنما، أيضاً، في داخله، فقد أصبح مَطلَب إعادة التوحيد بمثابة إشكال. هذه المفاهيم كلُّها هي قابلة الآن للتطبيق بشكل كامل على دواخل الإنسان، لأنها مفاهيم مَبنيَّة على الاستقلالية والمساواة الكامنتَيْن في أعماق الإنسان.

باكتمال البناء، يُسدَل الستار على مبادئ السياسة. الفصل بين الدِّيْن والأخلاق كان أمراً ضرورياً لا مفرَّ منه، ومهمَّة إعادة التوحيد هي من نصيب السياسة.

الباب الثالث:
عودة الفلسفة إلى ذاتها أو فلسفة الفلسفة

كلُّ فلسفة هي فلسفة كونية. تُعنَى فلسفتنا بالواقع الذي يقع في الوسط بين العنصَرِيْن المتقابلَيْن. فهي تعبِّر عن المثالية، وبما أنها كذلك، فهي تمثِّل الحلقة الوسطى التي تعمل على توحيد العناصر المتقابلة لكلٍّ من النزعة الثنائية والنزعة الواقعية.

من بين المفاهيم الثانوية التي تحصَّلنا عليها نجد مفهومَي الكيان العضوي والاستعارة. كما تُعدُّ النزعة الثنائية والنزعة الواقعية في الفلسفة العملية بمثابة عنصرَيْن، والمثالية بمثابة الواسط بينهما.

يمكن للفلسفة أن تبدأ على نحو ذاتي في اللحظة التي يتأتَّى فيها أن تُقحِم نفسها في الحياة، أو من خلال الاعتبار الثاني الذي تكون فيه الفلسفة ضرباً من المعرفة التي تُعنَى بالإنسان قاطبة، وعنه تنجم. غالباً ما يكون للحركة الأولى للفلسفة طابع عملي أكثر من الطابع النظري. ولا ينشأ عن هذا الأمر فارق جوهري. حركات الفلسفة ونبضاتها كلُّها تحيل على الانسجام. تتَّجه، أيضاً، الفلسفة النظرية نحو الانسجام، بما أنها تتَّجه نحو الكون.

تنقسم الفلسفة إلى ثلاثة أجزاء:

الجزء الأوَّل: الفلسفة النظرية التي تتولَّى عرض الوجود والوعي على أنهما الشيء نفسه. أو الفلسفة تبني نفسها بنفسها.

الجزء الثاني: الفلسفة حينما تتَّجه من ذاتها نحو الخارج، وتتوجَّه رأساً نحو الحياة. إذ تقوم بفصل مفاهيم الحياة والدِّيْن والأخلاق تمام الفصل بعضهما عن بعض، ثمَّ تعمل بعدئذ على توحيدها، وهكذا يُخلَق الانسجام ضمن الحياة. يمكن للمرء في الانفصال وحده أن يبيِّن نفسه بوصفه كلاًّ.

الجزء الثالث: الفلسفة تؤوب إلى نفسها من جديد، تُقدَّم بوصفها فعلاً. لقد أصبحت، وهي على هذه الحال، فلسفة الفلسفة. لا تنشغل الفلسفة هاهنا بمسألة ربط نظرية المنهج بالموضوع فقط، بقَدْر ما يكون ترابُط النظرية والتجربة شاغلها أيضاً، وكذلك الأمر يسري على ترابُط الفنون والعلوم كلِّها.

***

يزكِّي التاريخ هذا التقسيم. تبدأ الفلسفة اليونانية بالفيزياء الترسندنتالية. ومهما كان حجم النقد الذي حظي به هذا الموقف، لكنه لا يسعنا أن نجد حقيقة أخرى غير هذه.

كما يمكن إثبات الشاغل الفلسفي الثاني ضمن تاريخ تلك الأمم؛ إذ يقال إنه في عهد سقراط وتلامذته المميَّزين جُلِبَت الحكمة من قلب السماء.

ليس بالإمكان إثبات الشاغل الثالث للفلسفة عموماً في التاريخ. وهذا ما يفيد أن تاريخ الفلسفة لم يبلغ في هذا الصدد بعد هذه المنزلة. عندما تصبح فلسفة الفلسفة ممكنة فقط من خلال معرفة العلوم التي لها صلة وثيقة مع الكلِّ واللامتناهي، فإنه من الواضح أن هذا الشاغل مفقود في تاريخ الفلسفة، وذلك لأن معظم الفلاسفة يفتقرون لهذه المعرفة.

سينصبُّ اهتمامنا الآن على الشاغل الثالث للفلسفة. سنلتمس في

هذا الجزء، كما فعلنا ذلك في الجزأيْن السابقَيْن، سبيلنا من خلال إشكال، مع أن التماس مخرج له لن يكون، كما هو الحال لسلفهما، سهل المنال. تتهاوى المقاربة التي تلتمس لها السهل الشائع من الحلول. ما علينا إلَّا أن نتولَّى بناء مفهوم فلسفة الفلسفة. مَنْ يتفلسف بفضل العبقرية والفنِّ، سيجد فيهما باليقين فلسفة الفلسفة.

فالقضية الأولى التي سنتولَّى النظر فيها في هذا المقام، هي نفسها التي تعيَّنت ضمن الجزء الأوَّل من فلسفتنا، ونعني بذلك: كون الحقيقة نسبية.

ثمَّة تفسير شائع للحقيقة: وهو كونها تطابق الذات والموضوع، وليس اتِّحادهما. فالقضية تنجم عن المثالية، والمثالية لها علاقة بالواقع الذي لا يمكن أن يعني الذات ولا الموضوع. مع أننا قد نُسلِّم أن التعريف المعروف للحقيقة صحيح تمام الصحَّة، فإنه لا يفسِّر مع ذلك أيَّ شيء. على نقيض ما هو عليه الحال في المثالية، حيث تُنزِّل الواقع منزلة الوسط، ومن ثمَّة تصبح الحقيقة في وضع متكافئ[1] بين زَلَلَيْنْ متقابلَيْنْ. ويُعلِّمنا مثل هذا التعريف كيف تنشأ الحقيقة وتُصنَع، كما يمكن له أن يرشدنا إلى الطريقة التي يمكن أن نصنع من خلالها الحقيقة، وبالخصوص حينما نكافح ضدَّ الزَّلَل.

وينجم عن القضية القائلة بأن كلَّ حقيقة هي نسبية، لأنه من خلال كلِّ توليفة[2] يمكن أن نجد ما هو أعلى، وهكذا يستمرُّ الحال إلى ما لانهاية، القضية المباشرة التالية: كلُّ فلسفة هي لا متناهية.

وبما أن الواقع هو حَدْس عقلي مُطلَق، وإنه لا وجود لشيء واقعي

---

1) Kombination

2) Polemische Methode

خارجه، فإن التفكير في هذا الواقع بواسطة الوعي عينه (بما هو معرفة) لا يمكن أن يُبيَّن سوى بشكل رمزي؛ لنتحصَّل بموجب ذلك على القضية التالية: كلُّ معرفة هي رمزية، وهي القضية التي تحيل على شكل الفلسفة، لتكون النتيجة التي تنجم عن ذلك: هو أن شكل الفلسفة لامُتناهٍ.

***

تنشأ الحقيقة حينما تكون الأخطاء المتقابلة في وضع محايد. لا يمكن أن تكون الحقيقة المُطلَقة معطاة، وفي ذلك الشهادة على حرِّيَّة الفكر والعقل. فإن حصل أن وُجدت الحقيقة، فإن عمل العقل سيكون مُنجَزاً، وسيجب عليه أن يكفَّ عن الوجود، والحال أنه يوجد من خلال الفعل وحده.

حينما تكون كلُّ حقيقة نسبية، فإنه يمكن لنا أن ندع بكلِّ جرأة وأمل كلَّ نظر تأمُّلي جانباً؛ فكلُّ سلسلة من الاختبارات التي تقوم على أساس واقعي تفضي نحو الحقيقة. لا يمكن أن يقال أكثر من هذا؛ بمجرَّد أن نقوم بمَحْو الخطأ، تنشأ الحقيقة من تِلقاء نفسها.

تفضي القضايا الثلاث المتمثِّلة في: كلُّ حقيقة نسبية، كلُّ معرفة رمزية، وكلُّ فلسفة لامتناهية، بشكل مباشر نحو استنباط الطريقة السجالية[1] الخاصَّة بالفلسفة. وإن بَحَثْنا عن ضرورة ذلك وسببه، نجده يكمن في وجوب استئصال كلِّ زَلَل. لقد أفضت نحو أبعد من ذلك، وبالضبط إلى تبرير التجربة[2] والتاريخ، بشكل لم يعد يلبِّي - إلى حدود الآن - الحاجة. إذا تعيَّن أن تكون كلُّ حقيقة نسبية، فلن يُتاح للنظرية أن تأخذ، بعد الآن، التجربة المحضة من التاريخ، حينما تُنصِّب الكلِّيَّة هدفاً أخيراً لها. فالنظرية

---

1) - Empirie

2) Lehrsatz

لا تعرف أيَّ هدف آخر من دون هذا الهدف. ليتهاوى، بموجب ذلك، الفصل القائم بين النظرية والتجربة تماماً، وهو الأمر الذي يتعيَّن أن يكون، وذلك إذا تمَّ الكفُّ عن تدمير العقل. يمكن أن نعزو نتائج فلسفة الفلسفة إلى ما يلي: 1) ينبغي أن تكون هذه الفلسفة بلا ريب تاريخية، بحيث يصبح التاريخ بمثابة المفهوم الأوسط الذي يتيح توحيد النظرية والتجربة. ليست فلسفتنا سوى التاريخ عينه. إنها تتعامل مع التاريخ. ليست الطبيعة سوى واقعة، والتاريخ ينجم بالفعل عن الوقائع. 2) تتَّجه الفلسفة بالضرورة نحو الاشتغال بشكل سجالي. يعبِّر التاريخ والفلسفة عن أمر واحد. تبدأ الفلسفة حينما ترتقي إلى مفهوم الكلِّ، وتتجرَّد من الجزء. وهذا مَطلَب ضروري. يجب على الفلسفة أن تبيِّن الكليَّ، وسبيلها نحو ذلك يكون بشكل غير مباشر. إنها تسوق العقل البشري نحو طريق مُتناهٍ، وتُنازع في هذا الأمر. يمكن أن تُفسَّر هذه الضرورة بأن الفلسفة عموماً تكشف عن مَيْل نحو الإعلاء من شأن الحقيقة على نحو غير مباشر، وذلك من خلال استنباط المبادئ والقواعد العليا لكلِّ مَنْ هو في طَوْر الغريزة.

أصبح لدينا من المبرهنة[1] التي تخصُّ فلسفة الفلسفة ما يلي: الفلسفة لا متناهية. لا وجود لأيِّ فلسفة يمكن أن تُعدَّ بمثابة حقيقة (وبالأخصِّ المُطلَق منها). وحرصاً على ألَّا تُحرَم هذه الحقيقة من سند الفلسفة، ولكي يُفسَح المجال في الوقت نفسه لتشكيل مهمَّة فلسفة الفلسفة، أصبحت الحاجة ملحَّة لتحديد طابع الفلسفة بطريقة مغايرة لتلك التي تخصُّ الجزء النظري الأوَّل من الفلسفة. وسنمضي في هذا الغرض، كما كان عليه الأمر من قبل، وَفْق المنهج الذي ارتضيناه مسلكاً لنا.

تتمثَّل المسألة الأولى التي تخصُّ القسم الثالث للفلسفة، أو فلسفة

---

1) Dogmatiker

الفلسفة، في مهمَّة بناء البنية العضوية للعلوم والفنون كلِّها. لتصبح بذلك الفلسفة هاهنا جزءاً من الكلِّ، وهو ما يُيسِّر مهمَّة تحديد الفلسفة بشكل أدقّ. السبيل الأنسب لفَهْم الأمور في كلِّها متاح من خلال الكلِّ وفي الكلِّ؛ وليس هذا الأمر سوى ضرب من التعبير بصِيَغ أخرى عن القضية التي مفادها أن: كلّ حقيقة نسبية.

***

تتضمَّن فلسفة الفلسفة ثلاثة أجزاء:

1) تبرير الجدل.

2) فلسفة التاريخ، أو توحيد التاريخ والفلسفة.

3) نَسَق الخطاطة التي تخصُّ البنية العضوية للفنون والعلوم جميعها، أو موسوعة الفنون والعلوم جميعها.

نُدرك البنية العضوية للفنون والعلوم جميعها، حينما يتسنَّى لنا أن نفصل بعضها عن بعض، وأن نعيد الوصل بينها بواسطة روابط وسيطة ضمن وحدة كلِّيَّة. وليست هذه الكلِّيَّة سوى الطبيعة نفسها. يجب أن يكون للفنون والعلوم الطبيعية جميعها موضوعاً يخصُّها، يجعلها تتميَّز عن الأعمال ذات الصبغة الميكانيكية جميعها.

تنطوي هذه النقاط الثلاثة على ما يُعدُّ منطقاً ضمن النزعة الدوغمائية. وبناء على المختصر المحض للأجزاء المستنبطة، نخلص إلى عقد المقارنة بين المنطق وفلسفة الفلسفة التي تخصُّنا. يبدأ الدوغمائي[1] فلسفته بواسطة المنطق، بينما نحن نختم به الفلسفة. يمكن عبر سبيل مغاير

---

1) Paladium

استنباط جزء كبير من السِّمَات التي تميِّز النزعة الدوغمائية. يجب على فلسفة الفلسفة، حينما تفرغ من حسم الكلِّ، أن تكون أكثر قوَّة وخصوبة ممَّا كان عليه فِعْلها في بادئ الأمر؛ حيث لا يمكن أن تكون الحصيلة هاهنا سوى صورية، على نحو ما يزكيِّ المنطق ذلك.

***

يمكن أن تفضي القضية التي تُقِرُّ بنسبية الحقيقة بكلِّ سهولة إلى رِيْبِيَّة كلِّيَّة. عندما تكون، على سبيل المثال، كلُّ قضية نسبية، تصبح القضية بدورها نسبية، أي كلُّ حقيقة نسبية. حينما يتأتَّى فَهْم الكلِّ على نحو صائب، يمكن أن يحظى بقبول حسن. ما من شيء قد يُكتَسَب منه؛ فلا يمكن للمرء أن يُسلِّم بهذه القضية فقط، من دون أن يُسلِّم بأن النَّسَق الكلِّي للفلسفة يظلُّ نسبياً.

كلُّ ما يجعله المرء ضمن القضية والاستنتاجات المنطقية، ليس سوى مجرَّد حرف من الحروف، سرعان ما سيتلاشى، ويجب أن يتلاشى، ولا يبقى سوى الروح. ومن شأن هذا أن يمنحنا اليقين أن شيئاً ما يصدر عن تفكيرنا وفعلنا، وأن شيئاً سيصبح ذا شأن فعَّال. وهذا هو مَعْدِن[1] الابتكار. لا وجود لحقيقة مُطلَقة، وهذا يُحفِّز الروح، ويدفعها إلى العمل.

ترتبط القضية التي تفيد الحقيقة كلّها نسبية مع هذه القضية: لا يوجد في الواقع أيُّ خطأ على الإطلاق.

حسب نَسَقنا، فإن الحقيقة هي الواقع، بقَدْر ما يحصل التفكير فيه بوعي واقتدار. يكمن التفسير المألوف في: تطابُق الذات والموضوع. والخير

---

1) يتعلَّق الأمر بالفيلسوف سالومون ميمون (Salomon Maimon/1753-1800) الذي أخذ على كانط في ضمن عمله الموسوم بـ "مقال في الفلسفة المتعالية" الفصل الذي أعمله بين الفَهْم والإحساس.

هو تطابُق الصورة والمادَّة، يتطابقان مع بعضهما بعضاً، وهذا ما يُسمَّى الجمال. وهذا هو التعبير الأنسب على ذلك.

التفكير في الجمال بمَعِيَّة الوعي والواقع، يعني الحقيقة. ومن ثمَّة، فإن الحقيقة والجمال هما أمر واحد، والقطائع كلُّها تظلُّ نسبية (وهذا هو جوهر المثالية).

***

من بين المسائل التي تعاين لدى الفلسفة العصر الحديث بشأن كلِّ ما له صلة بالحقيقة، نجد ما يلي:

اعتنى ميمون[1] (Maimon) بالفصل الذي أعمله كانط بين التجربة والعقل. إنه على دراية بوجود معرفة للعقل، غير أنها تبقى معرفة غير قابلة للاستعمال؛ سواء في المجال النظري أو في المجال العملي.

راينهولد[2] (Reinhold): يكشف التغيرُّ الذي طال فلسفته، إنه لم يكن أبداً على الطريق الصحيح الذي يفضي للحقيقة. فهو مثل سَلَفه، متشكِّك بشأن مقاصد الحقيقة. وهذا يَصدُق، أيضاً، على بلاتنر[3] (Platner) . هذا الذي يعزو شكوكه إلى الفلسفة عينها. وهذا ما يجعل الفلسفة ساكنة ثابتة على حالها، وتحول دون أن تلتمس لها أُفُقاً مطَّرداً.

يُعدُّ ميمون من بين أبرز هؤلاء المشكِّكين. تقف هذه الرِّيْبِيَّة في وضع

---

1) يتعلَّق الأمر بالفيلسوف كارل ليونهارد راينهولد (Karl Leonhard Reinhold) الذي كان مَولده بفيينا سنة 1757، وتُوفيِّ بكييل بألمانيا سنة 1823.

2) إرنست بلاتنر (Ernst Platner) فيلسوف وأثروبولوجي وفيزيائي ألماني (1744-1818).

3) بحُكْم تماثل دَلالة الكلمتَيْن: (Alle/Ganze)، آثرنا أن نميِّز بينهما، بحيث جعلنا كلمة (Alle) تُرادِف الجمع، بينما جعل كلمة (Ganze) تُرادِف الكلَّ.

مقابل للمثالية. بينما يتوقَّف الأمر، بالنسبة إلينا، على ما يلي: المعرفة كلُّها هي علم الطبيعة. يحيل الجمع على الكلِّ[1]، والكلُّ يفيد الواقعة. تصير المعرفة تجربة ونظرية، بينما المقابل يظلُّ نسبياً. أمَّا نسخها، فيحصُل بفضل الحَدِّ الأوسط الذي هو التاريخ (بالمعنى الصارم).

يمكن عَدُّ فلسفتنا، على نقيض الفلسفة النقدية، بأنها فلسفة تاريخية[2]. وبما أنه يجب كذلك على الفلسفة التاريخية أن تكون نقدية، فإنها لن تصير تاريخية بحُكْم أنها تقع على طرف نقيض من الفلسفة النقدية، بل لأنها تتنزَّل مقاماً أعلى، يتيح لها أن تحيط بها.

يمكن للمرء أن يَسِمَ الفلسفة بمَيْسَم النقد، وذلك من حيث إنها تتولَّى وَضْع حدودها على وجه الدقَّة، وتعطي من لقاء نفسها التقدير الذي يتلاءم وطريقتها. يخصُّ التحديد الدقيق للحدود المفهوم المتأصِّل للفلسفة النقدية، وغير المتأصِّل. تتحدَّد الفلسفة ضمن المفهوم المألوف، وتتأوَّل بوصفها فلسفة نقدية، وذلك من حيث كونها تبدأ بتحديد الحدود، ومن حيث إنها تَزِن قواها قبل أن تستخدمَها، ومن حيث إنها تبدأ بتحديد حدود العقل. لكن الأمر بهذا الحال يشوبه خَلَل في شكله، وذلك لأن هذا الإقرار يعتمد على اختبار القوَّة أوَّلًا قبل استخدامها تالياً. وهذا عين الخطأ؛ لأن المرء يكتسب القدرة عبر التطوُّر، وأمَّا السبب الآخر الذي يجعل من هذا الأمر على غير صواب، وهو أنه لا يمكن أن نضع حدوداً للعقل. وإنه لفي إنكار حدود العقل، يكمن جوهر المثالية.

يمكن لنا أن نضع هذا المبدأ الذي يمكن أن يكون بمثابة المعيار الأنسب الذي يخدم الفلسفة كلَّها: الفلسفة التي لا تبدأ بالكليِّ، ستجد

---

1) Historische Philosophie

2) Genetisch

صعوبة في الارتقاء نحوه. (لا تُفهَم البدايات على نحو كرنولوجي، وإنما على نحو تكويني[1]).

تصير الفلسفة نقدية، ويمكن أن تُسمَّى بأنها نقدية، حالما تشُذُّ عن تلك التي تُعدُّ أكثر تحديداً من الفلسفات التي تقع على نحو مقابل، وبفضل ذلك تصبح المثالية جدالية. أمَّا ثانياً، فستكون الفلسفة نقدية، حينما تتوجَّه نحو الخارج، وتُعرَف من تلقاء ذاتها ضمن الكلِّ، مع أنها تُعدُّ مجرَّد عضو ضمنه، وبالخصوص ضمن البنية العضوية الكلِّيَّة التي تخصُّ العلوم والفنون. يصبح بإمكاننا هاهنا أن نعيِّن حدود الفلسفة.

***

يتمثَّل العنصر الجوهري في المثالية في افتراض عقل مُطلَق، يتولَّى بنفسه توحيد الواقع، ولا سبيل لنا للتعرُّف عليه إلَّا على نحو رمزي.

نجد مثل هذا الأمر بعض الأحيان لدى أصحاب الحكمة الإلهية[2]. (يعني المرء بهذا الاسم كلَّ أولئك الذين يُفوِّضون، بكلِّ بساطة، أمرهم لمُخيِّلاتهم، من دون أيِّ اعتبار لأنفسهم. الذين لم يلتمسوا بعد سبيل النقد. قد نجد، في واقع الأمر، من بينهم مَنْ وجد السبيل نحو المثالية من خلال العبقرية والمُخيِّلة، غير أننا نرتئي ألَّا نعير لهم اهتماماً ضمن شواغلنا، لأنهم يفتقدون لصورة الفلسفة، وهي العنصر الجوهري الذي منه تتشكَّل الفلسفة في الأزمان كلِّها).

***

أمَّا فيما يخصُّ مادَّة المعرفة، فيجب على الفلسفة أن تنحلَّ ضمن

---

1) Theosophen

2) Denkende Kraft

الفيزياء والتاريخ. لا يمكن أن يطال الأخلاق وغيره الاستبعاد. يبدأ الوعي مع الغلط، ونعني بذلك مع المتناهي. حينما يوجد علم واحد فقط، وهو علم الطبيعة، تنشأ مهمَّة إزالة الغلط، وهذا ما يُسهم في بناء الفلسفة. ومن ثمَّة سيتمثَّل التمرين المنهجي للفَهْم والقوَّة المفكِّرة[1] في مَحْو المتناهي.

تُعدُّ الفلسفة، بالمعنى الضيِّق، جدلية. عليها أن تُولي اهتمامها بتأهيل الفاهمة فقط، كما يتعيَّن عليها أن تتولَّى دَحْض الأخطاء. وهذه هي سِمَة تعيين حَدَّ الفلسفة بالمعنى الضيِّق. يُعدُّ جدلياً كلّ ما يحيل على فنِّ التكوين المشترك للفَهْم ونفي الخطأ. وبسبب هذا التشكيل المشترك، تُعدُّ الفلسفة جدلية، وليست منطقية. الفلسفة، بالمعنى الأوسع لا تُحدُّ على الإطلاق بحَدٍّ[2]. فهي الكلُّ، وتحيط بكلِّ ما له صلة بالكلِّ. يجب على كلِّ مَنِ احترف الفنون والعلوم أن يكون فيلسوفاً بالمعنى العقلي، وليس الجدلي؛ وهذا هو الفيلسوف بالمعنى الضيِّق.

لقد تيسَّر لنا أن نجد من خلال معرفة الكلِّ السبيل الذي يؤمِّن الوصل بين النظرية والتجربة. يكفي تحديد المفهوم الأوسط فقط. يتمثَّل الحَدُّ الأوسط العامُّ في التاريخ، وهو الذي يؤمِّن الجمع بين النظرية والتجربة. يتعيَّن علينا الآن أن نبيِّن الطريقة التي يمكن من خلالها إثبات التحوُّلات[3]. ما ينجم عن الظاهرة هو التجربة. لكنْ، يجب أن تُعالج هذه الظاهرة على نحو علمي وبطريقة فنِّيَّة. يجب أن تكون التجربة معرفة.

آن الأوان لاستنباط مقولات التجربة. كلُّ ظاهرة هي شيء مفرد. وحدهما العناصر والعلاقة أنفسهما يعبِّران عن الوجه الواقعي للأفراد. تبدأ كلُّ تجربة

---

1) unbegranzt

2) Übergänge

3) Einheimisch

بالظاهرة، وتتجلّى في العودة بالظاهرة إلى العناصر. من بين مقولات التجربة نجد التحليل. تُعدُّ كلُّ تجربة تحليلية. إنها توجد في موضعها[1] وليس في مجال النظرية. إنها تجسِّد فصل التجربة عن النظرية. ما يكتمل مع التجربة هي الوقائع، طالما لم يحصل تجاوُز مفهوم التجربة.

بماذا تتميَّز الوقائع عن الظواهر؟ يفهم المرء من خلال الظاهرة الشيء نفسه الذي يكمن في مفهوم الواقع، غير أن الظاهرة تُعدُّ مجرَّد حَدْس خام، حيث ما تزال الحقيقة والخطأ مترابطَيْن. أمَّا الوقائع، فيجب أن تكون نتائج، كما يجب أن تُصنَع، وأن تُحسَم الحقيقة.

***

تُرجَع نتائج الفلسفة جميعها إلى واحدة بعينها: وهو أن النظرية والتجربة هما الشيء نفسه، فلا يمكن لهما أن ينفصلا على الإطلاق. يتمثَّل الحَدُّ الأوسط في التاريخ، لذلك يُعدُّ هذا الأخير مادَّة الفلسفة. يتعيَّن أن يكون منهج الفلسفة تاريخياً؛ وبالأخصِّ أن الفلسفة تُعنَى هاهنا بالطبيعة، ونعني بذلك الفلسفة في معناها الواسع.

***

حالما تبدأ التجربة في الظاهرة يكون الواقع لم يحسم شأنه بعد، غير أنه حينما تكتمل في نهاية المطاف في الواقع الفعلي، يتشكَّل حينئذ الواقع. يمكن أن يكون هذا هو الوضع ضمن الحالات الفردية. إن ما يُعدُّ واقعياً ضمن الفرد، هو تناسُب العناصر الذي يفضي تفاعلها إلى نشأة الظاهرة. تنجم عن ذلك مهمَّة إرجاع الظاهرة إلى عناصرها. وهذا هو التحليل. (تمَّ إعمالها في النظرية والاستدلال العقلي على نحو غير صحيح).

---

1) Schein

يتعينَّ أن يستهدف الانشغال الكليُّ للتجربة إعادة الظاهرة إلى الواقع. يُعدُّ التحليل كذلك أحد عناصر التجربة، وعلينا أن نجد الآخر الذي يقع على مقابل له. يُفسِح التحليل، بالفعل، السبيلَ صوب الظاهرة، غير أنه لا يتضمَّن أيَّ مبدأ يمكِّن من رصد الظاهرة. تُشخّص الظاهرة المفرد، حيث يفترض المرء شيئاً واقعياً، لم يتمّ الحسم فيه بعد، وهو ما يحفِّز المرء، ويجعله يسعى نحو تطويره.

أمَّا العنصر الثاني الذي يقع على نحو مقابل للتحليل، فيتمثَّل في القياس. فهو لا غنى عنه في سبيل إتمام المسار الذي يمتدُّ من الظاهرة نحو الواقعة. يعبِّر القياس عن معرفة بما هو كلِّيّ، مع أنها لم يُكتَب لها الاكتمال بعد.

ليست الظاهرة والواقعة سوى مكوَّنَيْن خارجيَّيْن للتجربة. تقبع الخبرة في الوسط، حيث تجدها تتنقَّل من مسألة نحو أخرى. عندما يتعلَّق الأمر بإشكال ما، تجد التحليل قد سبق أن وضع حدَّاً معيَّناً، والحال يختلف عندما يتعلَّق الأمر بالظاهرة. تتحوَّل الإشكاليات إلى إشكاليات جديدة إلى حين أن يستقرَّ بها المطاف في الواقعة. القياس هو مَنْ يتولَّى الربط بين هذه المسألة أو تلك، وهو يتقرَّر حالما تحضُر الواقعة. يمكن أن نُسمِّي الوقائع بالمبادئ، أو بالعناصر الأولى مع وجود تناسب فيما بينها. ومن ثمَّ جاز القول بأن الوقائع كلَّها هي مبادئ، والمبادئ كلَّها هي وقائع. فيما يخصُّ الفصل بين النظرية والتجربة، وهو يَرِدُ كاعتراض على نظريَّتنا، يمكن أن نقول: قد يكون الأمر في الأصل كذلك، غير أنه في العقل الإنساني المحدَّد تجد لدى أحدهما استعداداً أكثر نحو التجربة، ولدى الآخر استعداداً أكثر نحو النظرية.

يجب علينا أن نتصدَّى لأساس هذا الاعتراض. يُفتَرض في التجربة من

القدرة والقوَّة التامَّتَينْ بما يمكِّن من التجرُّد من الظاهر[1]؛ أي الرجوع إلى النظرية. هذا هو شرط الفلسفة. تُمثِّل هذه القدرة شرط كلِّ نظرية. إنها تصوُّر ترسندنتالي. ومن النتائج التي تترتَّب عن ذلك:

- تتوقَّف التجربة حينما تبدأ النظرية. التجربة ليست ممكنة من دون القدرة على إبداء تصوُّر ترسندنتالي.

- التجربة هي العودة العلمية بالظاهرة نحو الواقعة. يصبح هذا الارتداد ممكناً من خلال القياس. من هنا تنبثق الفرضيات.

- يضع القائم بالتجربة الفرضيات كلَّها جانباً، وهذا أمر مرفوض، لأنه من الواضح أن الطريق من الظاهرة نحو الواقعة يُؤمَّن من قِبَل القياس. كما أن الفيلسوف الوثوقي[2] غير مصيب، إذا ما أراد أن يفرض بدوره الفرضيات. إذا كان التصوُّر يقتضي أن تكون الفرضيات ثابتة ضمن النَّسَق، فإنه يجب، بالطبع، رفضها. يجب أن تُوجَّه الفرضيات حصراً بطريقة علمية.

***

الكثير ممَّا يُعدُّ واقعة ليس سوى ظاهرة، مثل ما هو الحال بالنسبة إلى التاريخ الكلِّي. يعتقد المؤرِّخ أنه كان أحرص الناس على ترسيخ الوقائع، عندما وصل في استقصاءاته إلى نقطة النهاية. تُعدُّ هذه الوقائع من الزاوية الفلسفية مجرَّد ظواهر، بقَدْر ما هي تعكس تطوُّر البشرية. بقدر ما تظهر وقائع التاريخ[3] مرَّة أخرى بوصفها ظواهر، ينشأ علم جديد - التاريخ

---

1) Der dogmatische Philosoph

2) Die Fakta der Historie

3) Die eigentliche Geschichte

الفعلي[1] (يقتضي أن يكون منهج التاريخ الأسمى تجريبياً). ترتبط النظرية والتجربة من خلال الواقعة. هاهنا تصبح الوقائع مبادئ.

وضع عناصر النظرية

يتعلَّق بالمبادئ كلُّ ما يمكن أن يقال عنه إنه تصوُّر ترسندنتالي: أي القدرة على التجرُّد من الظاهر.

لغاية تعيين عناصر النظرية، علينا أن نبحث عن المفاهيم الأساسية للتجربة، والتي تكشف من جهتها عن العلاقات المحدِّدة للفكر. ولمَّا كان الأمر على خلاف ذلك في التحليل الذي ينطبق على الفرد، فإنه علينا البحث عن مفهوم يستهدف الكلَّ. وهذا هو النظر التأمُّلي، وهو يتقابل مع النظر التفكُّري الذي يتولَّى مهمَّة التمييز بين الموضوع والذات من حيث القوَّة الكامنة فيهما[2].

يحصُل التفكير في الموضوع ضمن النظر التأمُّلي من خلال مقولَتَي الصورة والمادَّة. تنتفي الذات، ويصبح الموضوع لا متناهياً، فردياً، عضوياً، ومن ثمَّة يكفُّ على أن يكون على طرف مقابل للذات. يتمثَّل الشرط الأوَّل المشترك بينهما في التجريد.

لا يخلو النظر التأمُّلي من التجرُّد ممَّا هو ذاتي. أمَّا النظر التفكُّري، فهو على خلاف ذلك، يصبح مجرَّداً من الصورة والمادَّة. التجريد هو المفهوم الأوسط الذي يملأ المسار من المستوى الأدنى إلى المستوى الأعلى.

تتعلَّق النظرية بالمبادئ، وذلك لغرض التقصِّي عنها، والعمل على

---

1) Potenzen

2) Intellektuelle Anschauung

إرسائها. المبادئ على نقيض ذلك، كيف ذلك؟ يجب أن تكون المبادئ على ارتباط بما هو فردي؛ حيث إن نسبة معيَّنة من العناصر المحدَّدة تستحقُّ أن تُعدَّ مبدأ.

النَّسَق هو المفهوم الذي يقع على طرف مقابل مع المبادئ. ينبغي أن يرتبط مفهوم الحَدْس العقلي[1] بالنَّسَق. يجد الواقع ذاته ضمن التناغم الذي يطبع الكلِّي. يجب أن تنجم الحقائق كلُّها عن الحَدْس الروحي الذي يخصُّ الكلِّيَّ.

لا يتمُّ احتواء الواقع سوى ضمن الكلِّي، وعليه يجب أن تكون حقيقة الكلِّيِّ مرئية في لحظة ما، حتَّى لو اقتضى الحال أن نبلغ الكلَّ عبر لَمْلَمَة الأجزاء.

لا تتوقَّف بداية النظرية على الزمان، لأنها من المفروض أن تنبثق من الكلِّ، لتتَّجه بعد ذلك نحو الفردي. يمكن أن يكون كلُّ ما من طينة الكلِّي العضوي[2] نَسَقاً، فَمِن الكلِّ يكون الحَدْس العقلي ممكناً. وبهذا تُعنَى النظرية، وتنشغل.

***

ما يزال اهتمامنا بالضرب الثالث من الانشغال الفلسفي، أو فلسفة الفلسفة قائماً. يكاد يكون هذا الفعل مغيِّباً في تاريخ الفلسفة تماماً، لأن الفنون والعلوم العضوية كلَّها باتت معزولة عن طبيعتها. استطعنا أن نظفر بأشياء مميَّزة إلى حدود الآن، وما علينا سوى أن نُمعِن النظر فيها أكثر من وصفها مجرَّد نتاج الغريزة والفنِّ. ليست فلسفة الفلسفة ممكنة

---

1) organische Ganze

2) Analogirien

سوى حينما تصبح الفلسفة جزءاً لا يُجتَزَأ ضمن الكلِّ الهائل الذي يخصُّ الفنون والعلوم (والواقع اللامتناهي).

وهذا على خلاف ما هو عليه الأمر بالنسبة إلى النزعة الدوغمائية التي تبدأ بفلسفة الفلسفة. ليصبح هاهنا الفرق بين النزعة الدوغمائية والمثالية لافتاً للنَّظَر. فالسبب الحقيقي الباطني الذي يجعل النزعة الدوغمائية تبدأ بصورة الفلسفة، من دون أن تمتلك المادَّة بعد، هو أنها تُدرِك الواقع دوماً بوَهَن، لكنه وَهَن مُغطًّى ومُحجَّب.

في سبيل بناء فلسفة الفلسفة، أو منطق مادِّي واقعي، يجب علينا الإشارة إلى نتائج المعرفة والعلم والحقيقة. كما يجب علينا، أيضاً، أن نستعين بالتجربة. تتطلَّب المفاهيم الأساسية للتجربة مَلَكَة الاستخدام السديد للقياسات التمثيلية[1]، وهي ضرب محدَّد من العبقرية. وتُعرَض هذه المعرفة غير المكتملة للكلِّ بواسطة هذا الحَدِّ الأوسط (العبقرية) كما لو أنها معرفة لا يعتريها أيُّ نقصان. تُعدُّ هذه الكلِّيَّات جميعها في جوهرها شيئاً واحداً، ومن ثمَّة يصبح ممكناً أن نجعل من أحدهما نتيجة للأخرى. وهذا من شأنه أن يؤكِّد، أيضاً، أن القياس هو معرفة غير مكتملة. لا يمكن أن تكتمل معرفة الأفراد. يُعدُّ كلُّ فرد بمثابة كلمة جديدة للكون.

عندما تكون الفلسفة لا متناهية، يجب أن تُنتج كلَّ شيء داخلها. كلُّ فلسفة ليست بجديدة، ليست صادقة، أيضاً، بالمرَّة. لهذا يُعدُّ الابتداع[2] أحد المستلزمات الأولى للفلسفة، وكذلك الأمر نفسه بالنسبة إلى الفنون والعلوم كلِّها. لا يتعلَّق الأمر هنا بالحديث عن الإبداع بالمعنى المألوف، وذلك في صِلَتِهِ بالمعرفة والعلم والممارسة وما إلى ذلك؛ فما يظهر

---

1) Erfindung

2) Handwerk

للفيلسوف على أنه باطل، هو ما يحيل على المتناهي، وليس على الواقع. مَرَدُّ الفرق بين الإبداع الذي يخصُّنا وبين ذاك يعود إلى اختلاف طريقة التفكير، وهذه تستند، بدورها، إلى الاختلاف الموجود بين اللامتناهي والمتناهي. الكثير ممَّنْ لا يستندون على وجهة نظر واقعية، تجد طموحهم نحو الإبداع يكتنفه العُجب. وهؤلاء لا يعرفون حقَّ المعرفة إلى أيِّ مدى ستصل مساعيهم، أو إذا ما كانت تتعلَّق بشيء فردي، ومن ثمَّة تكون بمثابة تعبير عن صنيع يدوي[1].

أصبح من الممكن الإقرار بوجود عدد كبير من الإبداعات اللامتناهية ضمن المجال الذي يخصُّنا، وكلُّ مَنْ له القدرة على أن يبدع كثيراً، وبشكل لا متناه، ويكتشف، يمكن أن يُسمَّى مُبدِعاً. ينبغي على كلِّ مسعى أن يرتبط بالعقل التوحيدي[2]، كما يجب عليه، أيضاً، أن يعكس روح صاحب التجربة، وذلك لغاية معالجة القياسات التمثيلية كلِّها.

والمفهوم الذي يتعارض بشكل مباشر مع الابتداع هو الإخبار[3]. إنهما يختلفان بعضهما عن بعض؛ مثل اختلاف الخارج والداخل، والذات والموضوع.

الفَهْم المُطلَق من وجهة نظرنا غير ممكن. هذا ما تنصُّ عليه النزعة الدوغمائية. فإن كان هنالك من حقيقة مُطلَقة، فإن هنالك، أيضاً، قابلية الفَهْم مُطلَقة. تتضمَّن قابلية الفَهْم أمرَيْن: 1) المفهوم الخاطئ الذي يخصُّ قابلية الفَهْم المُطلَق[4]. 2) المطالبة بأن يحصُل الترابط بطريقة معيَّنة، تُماثِل الحال التي يكون عليها مفهوم قابلية الفَهْم.

---

1) combinatorische Geist

2) Mitteilung

3) absolute Verständlickeit

4) Der Idealist

إذ لا وجود لوسط آخر أكثر من البيان. فمن خلال البيان يجب أن يكون ما يعتمل فينا هو نفس ما يعتمل في الآخر، بذلك يكون قد استوفى غرضه من الإخبار. لا ينبغي أن يشتمل الإخبار دوماً على بيان النتائج، بقَدْر ما ينبغي أن يشتمل على النمط والطريقة التي يتأتَّى بهما حصول هذه النتائج؛ ومن ثمَّة يقتضي أن يكون البيان تكوينياً. ليكون المنهج الحقُّ للبيان منهجاً تكوينياً أو تاريخياً.

***

تعترف المثالية بواقع لا يقبل أن يصير أطرافاً. النزعة الدوغمائية، على نقيض ذلك، تُقِرُّ بعالَمَيْن منعزلَيْن؛ شأن التجربة والنظرية. وكأن هذَيْن الضربَيْن من المعرفة يفتقدان إلى الترابط العضوي. وبما أنه لا يوجد سوى واقع واحد، فإنه لا يوجد سوى معرفة واحدة.

يرتبط العقل التوحيدي الذي حلَّ محلَّ الابتداع بالسبيل التجريبي. يتمثَّل مبدأ فلسفتنا في الإقرار بواقع واحد. تكمن حقيقة التماثل في القياس. ومَلَكَة إدراك مثل هذه التماثُلات تعبِّر عن العقل التوحيدي. أمَّا مجال العقل التوحيدي، فهو غير محدَّد على الإطلاق. لكنْ، لا بدَّ من وجود منهج يقتدي به، وهذا المنهج ليس سوى المنهج التجريبي. ومَنْ يجعل هذا المسلك منهجاً له، يُجيز لنفسه تحمُّل اختبارات على غاية من الجرأة، وبكلِّ تأكيد سيكون على أُهْبَة الاستعداد لمجابهة الواقع.

فأن يعامل التفكير من منطلق التجريب، فهذا يفيد تعيين العقل التوحيدي. لم نكن بحاجة إلى ذلك، لأن سبيلنا الكليَّ في التفلسف عَهِد مثل هذا الأمر قبلاً. ينبغي على المرء أن يفكِّر في أمر القياس الذي يخصُّنا فقط، في مقابل القياس الذي يدَّعيه صاحب النزعة الدوغمائية.

يفترض أن يكون عند هذا الأخير بمثابة فعل حَدٍّ واستظهار، وعندنا بمثابة فعل بناء واستنباط. ولا نعتدُّ بهذه النقطة الأخيرة إلَّا من حيث كونها تعبِّر عن وظيفة الفَهْم التي تكشف عن الهُوِيَّة المُطلَقة لكلتا الفكرتَيْن.

إن من شأن الفَهْم المُطلَق أن يُجحَد في الفلسفة التي تجحد الحقيقة المُطلَقة. يجب على مَنْ ينهج نهجاً مثالياً[1]، وهو الذي يفهم الشيء المتماثل على نحو متماثل أن يأخذ حذره حينما يباشر التواصُل. يجب عليه أن يرى إذا كان الأشخاص الذي يودُّ أن يتواصل معهم، يحوزون المفهوم نفسه الذي يحوزه هو. إذا عرف كلاهما الواقع، فإنهما سيرغبان في الشيء نفسه، مهما كان الفارق في الكلمات كبيراً. ومَنْ تراه يُبدِي زُهْداً يُغنيه عن معرفة الآخر معرفة تامَّة، فمن غير الممكن أن يُيسِّر مهمَّة فَهْم أحدهما الآخر على الإطلاق.

يجب أن يكون الإخبار بياناً، لا وجود لوسيط آخر بين عقل وآخر. من المفترَض أن يكون التمثُّل الذي يحصل من خلاله إنتاج الآخر، يعبِّر عن نفس ما يخالج الشخص الذي يقوم بالتمثُّل. وهذا أمر ممكن، عندما يكون المنهج تكوينياً.

هذا هو المعيار الذي يُقيَّمُ على أساسه منهجنا؛ فهو تكويني وتوليفي.

علينا أن نبحث، أيضاً، عن مفهوم أوسط، يقع بين الإبداع والإخبار، يتعلَّق الأمر بمفهوم التطوُّر[2]. وهذا هو المفهوم الرئيس للمنهج. إنه ينتج عن القضية التالية: فالحقيقة لا متناهية، وإنه من الواجب على العقل البشري أن يلتمس من الخطأ منطلقاً له. يُعدُّ مفهوم التطوُّر مفهوماً مشتركاً

---

1) Entwicklung

2) besonnenes Denken

بين كلٍّ من الإبداع والإخبار. كلُّ ابتداع ليس أكثر من مجرَّد تطوُّر إضافي لحقيقة، لم يُكتَب لها أن تكتمل. على أساس الحاجة إلى التطوُّر، تكون الفلسفة المحضة جدلية. فَمَنْ لم يستوِ على نحو جدلي بعد، ليس بفلسفة محضة بعد. إذ سرعان ما يتيه ضمن أشياء أخرى.

كانت الفلسفة في عصر سقراط جدلية. يمكن أن يكون هذا مثالاً يُحتذَى بالنسبة إلينا، ونستطيع أن نقول لسبب وجيه بأنه يتعيَّن أن يكون منهج الفلسفة سقراطياً. وهذا لا يعني أنها يجب أن ترهن نفسها بشكل محدَّد، بقَدْر ما نراهن على التذكير فقط بأن روح الفلسفة الحقَّة لا يمكن أن تُزهِر مرَّة أخرى، إلَّا حينما يحصل إبداع فنٍّ إجراء المحادثة العلمية من جديد، ويتمُّ وضعها ضمن نشاط هائل.

يقترن المنهج التركيبي مع المنهج التوليفي والتكويني. الحقُّ أن استخدامها اقتصر إلى حدود الآن على الحالات الفردية. إنها تتوافق مع ما يؤكِّد أن الفلسفة لا يجب أن تكون جدلية بشكل محض، بل عليها أن تنصهر في التاريخ. يُعدُّ كلٌّ من المنهج التوليفي والتكويني منهجَيْن تاريخيَّيْن.

يجب أن يكون كلُّ ما يتعلَّق بالتاريخ معرفة بالصيرروة. ما لا يمكن أن يرتبط بصلة بالواقع، لا يمكن أن يكون معرفة البتَّة. ليست المعرفة سوى ضرب من التفكير الحصيف[1] في الواقع. إن اقتضى الحال أن يحكي التاريخ الأشياء الجديرة بالمعرفة، فيجب أن تكون أشياء واقعية. تتوقَّف المصلحة على الواقع.

كلُّ ما له صلة بالكفاح الباطني بين الخير والشرِّ، أو ما يفضي نحو الألوهية يُعدُّ في غاية الأهمِّيَّة. كلُّ فرد يمكن أن يكون، بل هو قابل لكي يكون، ضرباً من التاريخ.

---

1) Klassischen

علينا أن نبحث عن المفهوم الذي بإمكانه أن يعبِّر عمَّا هو في غاية الأهمِّيَّة في الفرد. إنه مفهوم الكلاسيكية[1]. مع أن المرء ظلَّ، دوماً، يشير بهذا المفهوم، بشكل خاطئ، إلى الفنِّ.

يدلُّ مفهوم الكلاسيكي لدى القدماء على اكتمال الفرد وَفْقاً للنموذج الذي يخصُّه، وكذلك هو الحال تَبْعَاً لجنسه[2]، ليصبح الجنس، بدوره، مثالياً.

نُنهي استقصاءاتنا الفلسفية بهذه الرؤية الاستشرافيَّة [3]: نحن لا نسعى أن نبلغ بالفلسفة منزلة الكمال، وليس لنا قبيل بهذا الأمر البتَّة. لقد تراءى التصوُّر ذات مرَّة حينما تمَّ عَدُّ العالم طبيعة، وكذلك عندما تمَّ تعيين حدود الفلسفة ضمن الكلِّيَّة العضوية التي تخصُّ الفنون والعلوم.

تبدو الصلة الحميمية للتاريخ مع الموسوعة[4] والجدل على وضوح بينٍّ بفضل مفهوم الجدير[5] ومفهوم الكلاسيكي. المثير للاهتمام هو حيث لم يتقرَّر الخير بعد، وحيث ترتبط المصلحة الموضوعية بالواقع. الجدير، هو ما يحيل على صراع الخير والشِّر الذي لم يُحسَم بعد في الطبيعة، وعلى انتصار الآلهة وأفولها. أمَّا مفهوم الكلاسيكي، فيشير إلى ما هو واقعي في الفرد بوصفه فرداً. هكذا يُنتشَل هذا المفهوم من مجال الفنِّ، ليُرتَقَى به إلى منزلة أسمى. إنه يكشف عن جانب الواقع في الفرد، وعن النقطة الأرفع والقصوى التي تكون المثال المنشود بالنسبة إليه، الواقع الأسمى في الفرد.

---

1) Gattung

2) Aussicht

3) Enzyklopädie

4) Begriffe interssant

5) Dichtet

إنه من اليسير أن ندرك أن هذا المفهوم، أي الكلاسيكي، ينطبق، أيضاً، على تاريخ الطبيعة. يُعدُّ مفهوم الكلاسيكي المفهوم المركزي للموسوعة. يقتضي أن يُظهِر الوحدة العضوية ضمن التنوُّع الذي يَسِمُ الفنون والعلوم.

يرتبط مفهوم الجدير بالجدل. فهو لا يرتكز على خلفية الإخبار الكلِّي، بل يرتكز على عدم الاكتمال الذي يخصُّ الطبيعة، وعلى الصراع غير المحسوم بين الخير والشرِّ.

لا يزال يتعيَّن علينا البحث عن المفهوم الأوسط الذي يقع بين الجدير والكلاسيكي. سيكون على هذا المفهوم تعيين صورة ومادَّة التاريخ أو التاريخ الأسمى في الوقت نفسه. لطالما عُدَّ تطابق الفرد مع مثاله نعمة من نِعَم الطبيعة. وهذه هي أيضاً خاصِّيَّة العبقرية.

العبقرية هي المفهوم الأوسط. إنها تدلُّ على القوَّة الروحية لأسمى قُدرة. لا يلزم أن تكون عامَّة فقط، بقَدْر ما عليها أن تكون فردية كذلك. ومن ثمَّة يُعدُّ الواقع كلاسيكياً.

إذا لزم أن تكون قوَّة روحية، إن ما تنتجه يمكن أن يكون واقعاً دائماً، ليس في الفرد فقط، وإنما في الكلِّ أيضاً.

غدت مادَّة التاريخ الآن قاب قوسَيْن أو أدنى من أن تُحدَّد على نحو عبقري، أو من خلال الجدير والكلاسيكي. بدوره يصبح مفهوم العبقرية أقرب للتحديد، وذلك بما أنه لا يمكن التفكير في العبقرية على نحو معزول. إنها تحيا ضمن التناغُم الكلِّي فقط.

وبما أننا لا نقرُّ بأيِّ واقع آخر غير الواقع الروحي، فإن كلَّ ما هو واقعي هو عبقري. تَعدُّ المثاليةُ الطبيعةَ كما لو أنها أثر فنِّيٌّ، أو كما لو أنها شَعْر.

فالإنسان، إن جاز التعبير، يُبدي شِعْراً[1] بخصوص العالم، مع أنه لا يعرف ذلك حقَّ المعرفة في الحال.

يظلُّ هذا التصوُّر الاستشرافي للفلسفة قائماً بالفعل ضمن الموسوعة والجدل، مع أنه ما تزال هنالك بعض المسائل التي ينبغي الالتفات لها.

يجب أن تصير كلاًّ

يجب أن يتوقَّف الفَصْل

لا يوجد سوى واقع واحد. الفنون والعلوم كلُّها تعبِّر عن جوهره.

لزم على الفلسفة أن تباشر في القيام بالإصلاح. غرض الكلّ العضوي الذي يخصُّ كلاًّ من الفنون والعلوم هو أن يغدو كلُّ فرد كلاًّ. العلم الذي يعمل على وَصْل الدِّيْن والأخلاق علاوة على السياسة، ورَبْط الفنون والعلوم كلِّها ضمن شكل واحد، هو الذي يصبح بمثابة فنِّ إنتاج ما هو من طينة الألوهية، وهو الذي لا يمكن أن يشار إليه بأيِّ اسم آخر من غير اسم السِّحْر.

تمَّ في 24 مارس 1801

---

1) Magie

فهرس عامّ

ا

أبيقور 140
إرنست بلاتنر 190
استقلال الذات 107, 113, 143
أفكار 28, 67, 158, 209
أفلاطون 34, 71, 93, 119
الإحساس 33, 69, 79, 88, 94, 125, 126, 128, 142, 172
الإرادة 109, 110, 111, 113, 148, 149, 152, 153, 170, 174, 213
الارتياب 26, 126
الازدواجية 45, 47, 115, 123, 124, 125, 161
الاستدلال 53, 54
الاستعارة 54, 87, 88, 91, 212
الاستنباط 54, 55, 64, 79
الأصالة 113
الأصيل 26, 32, 50, 59, 60, 68, 90, 138
الاعتباطية 38, 54, 58, 59, 61
الألوهية 54, 55, 63, 115, 116, 123, 146, 157, 161, 203, 206
الإمبريقية 47, 60
الأنا 27, 30, 37, 54, 55, 64, 65, 76, 111, 210
الإنسان 23, 31, 32, 33, 54, 55, 65, 68, 69, 74, 75, 76, 93, 94, 95, 97, 99, 100, 101, 102, 103, 106, 107, 108, 110, 111, 113, 114, 115, 118, 119, 120, 121, 122, 126, 127, 130, 134, 136, 138, 139, 141, 144, 146, 149, 150, 153, 154, 155, 157, 158, 161, 165, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 179
الإيمان 37, 60, 61, 125, 126, 128, 132, 133, 155
البيان 108, 124, 129, 152, 159, 163, 174, 201, 209
التاريخ 40, 47, 48, 55, 131, 177, 184, 186, 188, 191, 193, 194, 196, 203, 205
التجربة 35, 46, 55, 56, 62, 65, 66, 100, 104, 105, 124, 148, 186, 190, 193, 194, 195, 196, 200, 201
التجرّد 30, 61, 105, 161, 165, 196, 197
التحليل 53, 56, 79, 194, 195, 212
الترستندالي 54, 57, 58, 59, 61, 62
الترسندنتالي 54
التركيب 53, 55, 56, 79, 210
التعقل 42, 45, 46, 65, 135
التفسير 79, 170, 189
التفلسف 23, 201
التكوين 34, 48, 49, 80, 88, 94, 101, 107, 122, 124, 193
التنشئة 107, 111, 118, 119, 122, 135, 141
الثقافة 34, 107
الجليل 133, 210
الجماعة 102, 104, 213
الجمال 122, 137, 140, 144, 190, 214
الجمهورية 75, 147, 176
الجوهر 47, 76, 77, 83, 86, 87, 91, 92, 94, 112, 154
الحب 33, 71, 113, 114, 115, 117, 119, 120, 129, 137, 138, 139, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 168, 213
الحدس 34, 41, 44, 51, 53, 54, 58, 59, 60, 61, 112, 125, 198, 211, 215
الحرية 55, 65, 74, 91, 102, 103, 114, 115, 121, 122, 147, 150, 154, 155, 159,

161, 165, 169, 170, 171, 172, 173,
175 ,174
الحس 115, 132, 213
الحقيقة 24, 25, 35, 36, 37, 42, 43, 44, 45, 46,
58, 60, 66, 67, 80, 87, 107, 109, 110,
111, 123, 175, 176, 185, 186, 187,
189, 190, 194, 202
الحماسة 26, 30, 39, 52, 53, 93, 138, 141, 142,
145, 146, 147, 164, 209
الحنين 33, 34, 40, 157
الخطأ 30, 35, 36, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 50, 69,
94, 107, 111, 186, 191, 193, 202
الخطاطة 38, 48, 49, 75, 99, 102, 160, 175,
178, 188
الخلود 109, 115, 153, 156, 157, 161, 175
الدائرة 37, 39, 44, 47, 48, 158
الدولة 100, 103, 104, 121, 177, 178
الذات 129, 131, 141, 142, 143, 164, 185, 189,
197
الرياضيات 24, 47, 48, 49, 55, 154
الساكن 47
السعادة 119, 135, 137, 138, 139, 140
السكولائيين 153
السكون 83, 142
السلطة 176, 177, 178, 214
السياسة 108, 109, 120, 121, 129, 130, 164, 176,
177, 179, 206
الشر 92, 114, 116, 123, 127, 128, 133, 139,
154, 213
الشرف 107, 111, 117, 118, 119, 129, 135, 143
الشعر 35, 50, 103, 129, 130, 134, 140
الشعور 30, 32, 33, 78, 163, 210
الصداقة 147
الضرورة 24, 30, 55, 74, 115, 176, 187
الضمير 148, 172, 214
الطاقة 75, 78, 79, 86, 87, 212
الطبيعة 30, 32, 35, 55, 63, 65, 74, 75, 85, 86,
94, 99, 109, 110, 111, 112, 113, 115,
116, 117, 120, 121, 122, 123, 124,
126, 127, 128, 129, 135, 138, 141,
142, 143, 146, 150, 153, 154, 158,
159, 161, 162, 172, 176, 187, 188,
191, 193, 204, 205, 213
الظاهر 40, 45, 119, 121, 170, 173, 196, 197
العالم 44, 51, 54, 75, 76, 77, 81, 83, 85, 86, 87,
88, 89, 90, 92, 93, 94, 95, 99, 110,
111, 114, 116, 133, 140, 149, 150,
160, 204, 206
العامل 26, 27, 39, 40, 52, 54
العبقرية 70, 185, 192, 199, 205
العلم 24, 30, 37, 46, 47, 67, 76, 92, 100, 116,
128, 130, 142, 206
العواطف 41, 129
الفكر 35, 42, 54, 55, 62, 63, 75, 119, 123,
125, 186
الفلسفة الترسندنتالية 56
الفن 49, 52, 69, 128, 129, 130, 143, 204
الفهم 37, 42, 43, 44, 51, 57, 61, 65, 67, 68, 69,
75, 76, 88, 94, 123, 124, 126, 127,
128, 136, 141, 149, 152, 154, 156,
169, 170, 171, 172, 174, 177, 189,
200, 202, 212
الفهم السليم 68
الفيزياء 24, 27, 48, 49, 51, 55, 85, 193
القانون الطبيعي 100, 213
القضية 23, 27, 29, 30, 55, 58, 75, 84, 93, 94,
95, 102, 107, 153, 156, 157, 158,
160, 161, 185, 186, 188, 189, 202
القضية التأليفية 29
القياس 57, 79, 154, 195, 196, 199, 201
الكتلة 90
الكثرة 77, 84, 91, 102
الكلبية 141
الكلي 23, 28, 33, 43, 57, 89, 91, 111, 187, 189,
195, 196, 198, 201, 205, 209
الكلية 26, 29, 50, 170, 176, 186, 188, 192, 204
اللاأنا 27, 29, 55, 65, 73, 76, 83, 99, 210
اللامتناهي 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 36, 37, 38,
39, 40, 41, 43, 50, 51, 54, 55, 56, 58,
60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 70,

71, 72, 73, 74, 77, 78, 80, 86, 87, 92,
112, 151, 170, 199, 200, 210
اللامحدد 40, 54, 55, 68
المبادئ 24, 26, 27, 28, 31, 35, 42, 46, 52, 57,
64, 65, 67, 109, 111, 124, 131, 141,
143, 145, 151, 164, 165, 167, 176,
187, 195, 198
المبرهنة 31, 34, 35, 187
المتناهي 30, 35, 40, 45, 74, 87, 114, 151, 158,
169, 170, 193, 200, 210
المثالية 24, 43, 44, 45, 49, 50, 51, 66, 69, 76, 78,
151, 152, 160, 161, 171, 183, 185,
190, 191, 192, 201, 205
المجتمع البشري 101, 141, 143
المحدد 33, 40, 44, 54, 64, 65, 68, 77, 156,
171, 195
المساواة 100, 102, 164, 169, 171, 173, 174,
176, 213
المسيحية 115, 119, 162
المشروط 26
المطلق 26, 28, 40, 52, 59, 91, 94, 117, 123,
157, 158, 164, 166, 168, 170, 172,
174, 176, 177, 178, 187, 200, 202,
209
المعرفة 23, 24, 26, 27, 31, 33, 38, 42, 43, 45,
55, 61, 63, 65, 67, 74, 78, 101, 102,
115, 123, 125, 126, 127, 129, 131,
132, 154, 183, 184, 191, 192, 199,
200, 201, 203, 206
المعيار 73, 127, 146, 147, 164, 167, 191, 202
المفهوم الأوسط 53, 55, 62, 75, 78, 80, 91, 168,
173, 176, 187, 193, 197, 205
المقولات 45, 46, 168, 169
المنطق 24, 25, 148, 154, 188
المنهج 26, 36, 51, 52, 53, 55, 56, 57, 58, 64, 74,
76, 78, 79, 131, 154, 184, 187, 201,
202, 203
المنهج الطبيعي 24
الموسوعة 204, 206
الموضوع 31, 32, 70, 84, 94, 185, 197, 210
الميثولوجيا 117, 130, 133
النزعة الثنائية 35, 45, 46, 71, 76, 92, 183
النزعة الدوغمائية 42, 46, 66, 94, 122, 188, 199,
200, 201, 211
النزعة الريبية 38, 39
النسق 28, 38, 45, 51, 52, 56, 57, 70, 71, 73,
74, 79, 80, 95, 118, 141, 152, 189,
196, 198
النظر التأملي 34, 53, 63, 70, 74, 156, 197, 211
النظر التفكّري 63
النظرية 24, 31, 45, 46, 65, 67, 75, 94, 101, 111,
124, 127, 148, 150, 157, 183, 184,
187, 193, 194, 195, 196, 197, 198
النقيض 28, 68, 95, 114, 129, 134, 135, 144, 170
النموذج الأمثل 32, 33, 34, 41, 48, 53, 61, 78,
100, 127, 136, 166, 167, 168, 169,
170, 173, 175
الهرمية 75, 212
الهوية 35, 45, 47, 66, 67, 76, 77, 83, 115, 123,
125, 157, 162, 202, 212
الواحد 31, 34, 45, 87, 158, 174
الواقع 30, 35, 36, 37, 42, 45, 50, 51, 53, 55, 61,
62, 65, 66, 68, 73, 74, 75, 76, 88, 99,
108, 112, 114, 144, 185, 189, 192,
194, 195, 198, 199, 200, 201, 202,
203, 204, 205
الوجدان 40, 44
الوجود 29, 32, 43, 54, 75, 85, 88, 92, 95, 105,
110, 114, 116, 126, 152, 156, 157,
159, 161, 162, 183, 186
الوحدة 27, 28, 38, 52, 56, 62, 77, 80, 83, 91,
102, 146, 165, 174, 205
الوضوح 43, 44, 106, 211
الوعي 28, 29, 30, 32, 33, 37, 39, 40, 43, 44, 50,
51, 54, 55, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65,
66, 68, 69, 70, 72, 73, 76, 78, 79, 84,
88, 92, 101, 112, 114, 123, 124, 136,
138, 141, 146, 152, 163, 165, 172,
186, 190, 193
الوهم 36

أنا 27, 29
أورغانونا 24

ب

بارمينيدس 71

ح

حرية الإرادة 109, 110, 114
حكمة 25, 26, 27, 28

د

ديكارت 70, 154

ر

راينهولد 190
روح 46, 70, 71, 85, 115, 146, 200, 203

س

سالومون ميمون 189
سبينوزا 29, 38, 58, 64, 71, 72, 73, 154, 155
سقراط 119, 184, 203

ص

صورة 26, 27, 28, 35, 44, 53, 75, 79, 83, 84, 85, 86, 87, 90, 95, 110, 117, 152, 170, 176, 205, 209

ف

فضيلة 135, 136, 138, 163
فلسفة الدين 37, 92, 106, 133, 163
فلسفة ترستندالية 56
فيشته 24, 29, 37, 38, 50, 70, 71, 73, 124, 154, 155

ق

قاعدة 27, 66, 119, 149, 175, 210, 214
قضايا 26, 132, 154, 175
قوة 39, 51, 69, 117, 135, 138, 141, 146, 152, 153, 161, 164, 189, 205, 211, 214
قياس 57, 106, 215

ك

كانط 24, 70, 107, 110, 111, 114, 125, 148, 149, 189, 190

ل

لوكريس 140

م

مادة 24, 27, 52, 53, 56, 84, 85, 126, 129, 147, 166, 173, 177, 192, 194, 205
مبدأ 24, 26, 31, 64, 66, 67, 76, 78, 83, 92, 94, 107, 111, 114, 116, 119, 121, 123, 127, 130, 133, 134, 139, 140, 141, 147, 159, 195, 198, 201, 209, 210, 212, 214
مسلمة 35, 36, 38, 60, 91, 117, 211, 214
ملكة 172, 199, 214

ن

نظرية الإنسان 75, 99, 103
نيوتن 149

ه

هلفيتيوس 142
هيراقليط 71

و

والمنهج الرياضي 24

ي

ياكوبي 45, 114, 124

مسرد المصطلحات الواردة في الكتاب

العربية	الألمانية
معرفة	Wissen
أورغانون	Organon
مبدأ/قضية	Satz
صورة/ شكل	Form
التمثُّل/البيان	Vorstellung
العرض	Darstellung
طَبْع	Charakter
عامل	Faktor
الحماسة	Enthusiamus
المطلَق	Absoslute
مقابل/نقيض	Gegensatz
أصيل	Ürspruglich
أوَّليّ	Primitiv
الكلِّي	Ganze
الشمولية	Totalität
أفكار	Ideen
وقائع	Fakta
واقعة	Faktum

Prinzip	مبدأ
Leben	الحياة
Wasserstoff	الهدروجين
Sauerstoff	الأوكسجين
Ausdrück	العبارة
Zweck	غاية
Regel	قاعدة
Einheit	وحدة
Endliche	المتناهي
Unendliche	اللامتناهي
aufheben	النسخ
Phänomen	الظاهرة
Ich	الأنا
Nichtich	اللاأنا
Erhabnen	الجليل
Gefühl	الشعور
Indifferenzpunkt	نقطة السواء
Prädikat	المحمول
Synthesis	التأليف/التركيب
Gegenstand	الموضوع
Besterben	نَزْع/تطلُّع
Bestimmte	محدَّد
Unbestimmte	غير محدَّد
Sehnen	شوق

Ideale	نموذج أمثل/ مثالي
Bildung	تكوين/تنشئة
Kultur	ثقافة
Anschauung	الحَدْس
Spekulation	النظر التأمُّلي
Reflexion	النظر التفكُّري
Theorem	مبرهنة
Axiomta	مُسلَّمة
Dualismus	نزعة ثنائية
Buchstabe	حرف
Elemente	عناصر
Erdichung	افتراء
Täuschung	وَهْم
Kraft	قوَّة
Radius	شعاع
Erstauen	الدهشة
Dogmatismus	النزعة الدوغمائية
Deutlichkeit	الوضوح
Symbol	رمز
Substanz	جوهر
Tätigkeit	فعل/ نشاط
Egoismus	الأنوية
Beharrlichkeit	ثابت/ساكن
Werden	صيرورة/ مآل

Veränderlichkeit	التحوّل/التغيُّر
Bildende Kunst	فنون بصرية
Plastik	فنُّ النحت
Piktur	فنُّ الرسم
Symmetrie	التماثُل
Allegorie	الاستعارة
rein	محض/خالص
Verstand	الفَهْم
Meinen	التظنُّن
Erkennen	التعرُّف
Divination	التنبُّؤ
Gottheit	الأولوهية
Analysis	التحليل
genetisch	تكويني
A priori	القبلي
Satz der Identität	مبدأ الُهوِيَّة
Selbstbestimmung	تحديد/قيد ذاتي
Selbständigkeit	استقلال/قيمومة ذاتية
kriterium	معيار
Hierarchie	التراتبية/الهَرَميَّة
Energie	الطاقة
Duplitzität	المضاعفة/التعدُّد
Chaos	الكاوس/الفوضى
Folge	النتيجة

Äther	الأثير
Kunstwerk	عمل فنّيّ
Kern	لُبّ/جوهر
Harmonie	الانسجام
Nachbildung	المحاكاة
Individuum	الفرد
Instinkt	غريزة
Böse	الشُّر
Republik	النظام الجمهوري
Naturrecht	الحقُّ/القانون الطبيعي
Gemeinschaft	الجماعة
Gleichheit	المساواة
Höchste Gut	الخير الأسمى
Erbgesetze	قوانين الإرث
Sittlichkeit	الأعراف/الأخلاق الاجتماعية
Moralität	الأخلاقية
Freiheit des Willens	حرِّيَّة الإرادة
Gesetze der Natur	قوانين الطبيعة
Zurechnung	الإسناد
Liebe	الحُبُّ
Sinn	الحسُّ/المعنى
Phantasie	المُخيِّلة
Weisheit	الحكمة
Offenbarung	الوحي

Maxime	مُسلَّمة/قاعدة/ مبدأ مُطلَق
Gerechtigkeit	العدالة
Schönenheit	الجمال
Zynismus	الكلبي
Stoizismus	الرُّوَاقِيَّة
Wohltätigkeit	الإحسان
Gewissen	الضمير
Daseins Gottes	وجود الله
Schwere	قوَّة الجاذبية
Wahre	الحقّ
Postulat	مصادرة
Entschossenheit	عزم
KirchenGlaube	اعتقاد الكنيسة
Ergebung	الانقياد
Identisch	مُتماهِ
Willkür	اعتباط/ تحكُّم
Vermögen	مَلَكَة/قُدرة
Wahl	اختيار
Konstitutive Gewalt	السلطة التأسيسية
Politische Macht	السلطة السياسية
Repräsentative Gewalt	السلطة التمثيلية
Deputierte	نوَّاب
Magistrat	قاض
Legeslative Gewalt	السلطة التشريعية

Kombination	تولیف/ترکیب
Empirie	تجربة
Analogie	قیاس/تماثُل/تناسُب
Schein	ظاهر
Intellektuelle Anschauung	الحَدْس العقلي
Erfindung	ابتداع/إیجاد
Mitteilung	إخبار
Entwicklung	تطوُّر
Gattung	جنس
Passiv	انفعال

فهرس الكتاب

تقديم 5

مقدِّمة 23

تطوير النَّسَق 73

الباب الأوَّل: نظرية العالم 81

نظرة مجملة حول نظرية العالم 90

مقارنة هذه النظرية مع النزعة الدوغمائية 94

الباب الثاني: نظرية الإنسان 97

مبادئ الأخلاق 106

البيان التكويني الذي يخصُّ الكلّ 108

مبادئ الدِّيْن 113

بعض الملاحظات حول مبادئ الأخلاق والدِّيْن 132

إشارات عامَّة حول ما قيل إلى حدود الآن 134

صلة المفاهيم الأساسية بالفضائل الأربعة المقبولة 135

مقولات الدِّيْن كما تُعرَض ظاهرياً وتتطوَّر..... 137

مقارنة مختلف الأنساق الأخلاقية لدى القدماء مع مبادئنا 140

البيان النَّسَقي للكلِّ، مع الاهتمام لمبادئ نظرية الحقِّ 163

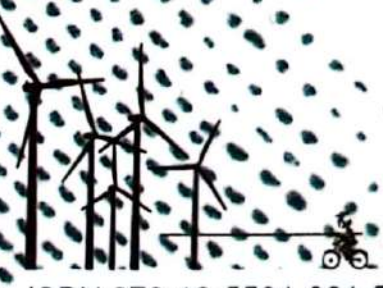
الباب الثالث: عودة الفلسفة إلى ذاتها
أو فلسفة الفلسفة.....181

فهرس عامّ 207

مسرد المصطلحات الواردة في الكتاب 211

ليس من المبالغة القول إن كتاب الفلسفة المتعالية (الترستندالية) هذا، والذي حمل صيغة دروس ألقاها فريدريش شليغل في جامعة يينّا خلال 1801-1800، يتنزَّل منزلة الأساس في مجمل ما خطَّه شليغل من أعمال فلسفية؛ ففيه زبدة تصوُّره الفلسفي، وفي طيَّاته يعرِض لملامح نَسَقه الفلسفي، بشكل يُفصِح بصريح العبارة أننا أمام عزم فلسفي مقبل على بناء نَسَق فلسفي، يجاري به كبريات الأنساق الفلسفية التي سبقتْهُ بقليل (فيشته) أو تزامنت معه (شلينغ) أو أتت بعده مباشرة (هيجل). فالعصر حينئذ، كما هو معلوم، هو عصر التسابق نحو تشييد أنساق فلسفية، وهي الأنساق التي ذاع صيتها مع فيشته وشلينغ وهيجل.

وتجدر الإشارة أن هذا الكتاب الذي نقدمه إلى القارئ العربي، والذي يعرض فيه شليغل لمعالم نَسَقه الفلسفي هو أوَّل مصنَّف يُترجَم لهذا الفيلسوف إلى اللغة العربية.



ISBN 979-12-5591-001-5

9 791255 910015

المتوسط