محاضرة رقم 13

شوبنهاور ومسألة العالم

قراءة في البديل التراجيدي لفلسفة هيجل

أد. مونيس بخضرة

<< العالم عميق، أعمق من أن يستطيع النهار إدراكه>>

نيتشه: هكذا تكلم زرداشت

تمهيد/ في البدء كان الفعل

التفكير في الفعل هو تفكير في حالات انبثاق صيغ كينونات جديدة تتحد في تفاصيل الأشياء وفي حركات الوعي البشري ومعالمه. فهو علامة إضافية تسجل داخل قوالب الزمن والمكان، وهذا الذي يجعل من الفعل قوة إنشاء وإعلان عن ميلاد شيء ما، حتى وإن بدا ضعيفا أو تافها، وهي أحكام عرضية تخصنا نحن البشر نفرضها على ما يطرأ علينا فجأة التي تعكس بوضوح معضلة الوعي البشري وأزماته مع الوجود. ولعل الفعل كمحفز أنطولوجي يبقى موضوعا ثريا للتأمل والتفلسف والتفكير، والبحث عن الأدوات والطرق التي تساعدنا على توظيفه لصالح بناء العالم وتحسينه، وهي الضرورة المعرفية التي جعلتنا نقف عند أحد أهم الفلاسفة المحدثين الذين اعتنوا بفهم مسألة الفعل وأدوره في بناء العالم بأشيائه، ألا وهو الفيلسوف الأماني أرثر شوبنهاور* Arthur Schopenhauer ، الذي حاول أن يؤصل لآرائه الأساسية عن طريق الفعل الفلسفي، والحرث المنهجي الثقافي الذي يحررنا أكثر من غموض وتعقد وجهات نظره، متسائلين عن إمكاناته المطمورة فيه وعن دلالاته الثقافية والإبداعية وعن أدواره في القلع والتأسيس معا.

---

*أرثر شوبنهاور Arthur Schopenhauer: هو فيلسوف ألماني ولد أثر شوبنهاور في مدينة دانتبج في 22فبراير عام 1788 وكان أوبوه تاجرا ثريا وأمه كانت إمرأة ذات مواهب رفيعة ومتعددة وكاتبة، ألف أول كتابه بعنوان"الأصل الرباعي لمبدأ السبب الكافي"في سنة 1813، وهو عبارة عن رسالة دكتوراه التي نالها من جامعة ييبنا، التي عرض فيها نظرية المعرفة التي بناها على مقولات فلسفة كانط، وخلال إقامته في مدينة درسن بين سنتي(1814 و1818) انفجرت عبقريته كفيلسوف كبير وهو في سن الثلاثين من عمره، وأظهر مذهبه في كتابه العمدة(العالم إرادة وتمثلا) ، وقد عاش شوبنهاور 41 سنة بعد صدور كتابه هذا، فكان كتابه نظرية عامة في الحياة، وفي سنة 1819 تولى شوبنهاور منصبا لتدريس الفلسفة في جامعة برلين، وفي سنة 1821اعتزل التدريس بسبب هيمنة هيجل على تدريس الفلسفة في الجامعة نفسها، ثم اعتكف في فرانكفورت حيث عاش حياة العزلة إلى أن مات سنة 1860، وبعد موته بدأت كتبه تعرف شهرة لا نظيرة لها في الساحة الثقافية الأوربية، خاصة عندما ألف يوليوس فراونشتت كتابها عن فلسفته بعنوان" رسائل عن فلسفة شوبنهاور)، ومن أبرز ما كتب شوبنهاور نجد:" الأصل الرباعي لمبدأ السبب الكافي"،و "في الأبصار والأولوان سنة 1815" و"العالم إرادة وتمثلا سنة 1819" و"الإرادة في الطبيعة سنة 1819"، و" مقالتان أساسيتان في الأخلاق سنة 1841"، و"تكميلات وإضافات سنة 1815".

نخطأ عندما نتوهم أن بداية الوجود كانت خارج حركة الفعل والحدث، بما أنها بداية منافية لقوانين الوجود ذاته ومناقضة لمبادئ العقل البشري المنوط بفهم سننه وحركته ومصيره، وكل تعين وتحيز في مكان ما إلا وهو علامة ظاهرة للفعل، مما يعني أن الفعل وصفة الوجود يشكلان حدثا واحدا متداخلا، وحتى يصير الوجود وجب أن يفعل بفعل ما، وهنا يتساءل المفكر التونسي(عبد العزيز العيادي Abdelaziz Ayadi) في توطئة كتابه"فلسفة الفعل" هل أن الفاعلين يفعلون ولا يشتغلون بالحديث عما يفعلون، والذين لا يفعلون هم الذين تعلوا أصواتهم لتغطي جلبتهم على عطالتهم؟

شكّل سؤال الفعل والنظر حضورا أساسيا في التناول الفلسفي منذ القدم، وعلاقة النظر بالعمل، والفكر بالممارسة موطنا من مواطن التساؤل الفلسفي، لا تزال انعكاساته بارزة حتى اليوم، ليس في خطابات الفلاسفة فحسب وإنما شملت أيضا خطابات الساسة وابستيمولوجيين والإيتقيين والاقتصاديين. فبفلسفة الفعل نكشف عن علاقة الفكر بالفعل وعلاقة الذات بالعالم وبالجماعة، وعلاقة الجسد بالنفس، خاصة وأن تاريخ الفلسفة هو تاريخ جدل الفكر والواقع وتأثير أحدهما في الأخر وما أفرزه من أفكار وتحولات حاسمة، ورغم أنهما ليس متحدين في الأصل إلا إنهما ليس منفصلين، فكما أن الفعل لا يختزل في العمل المنتج كذلك الفكر لا يختزل فيما هو نظري فحسب، بل هو ينحوا إلى الانبساط في النظر بمعية ما هو حسي وتأملي اللذين يظهران في الشيء.

يتساءل العيادي: أليس لنا أن نفعل بالفكر وليس أن نفكر بالفعل؟ وبهذا التساؤل يطرح إمكانية حمل أحدهما للأخر حملا وظيفيا، وهو بسؤاله هذا يطرح صيغة الفكر التي تشمل صيغ الوجود عامة لكيان الإنسان في العالم بقدرتها على التنقل بين الصعيد النظري والعملي[1]، فهي فلسفة عامة تحمل خطابات مفتوحة في الطبيعة وفي صيرورة الحياة تعبر عن مراحل الكينونة وتشكل الأشياء، والفعل بالنسبة للإنسان هو لوزومية تشبه لزومية الحرية بالنسبة للإنسان عند سارتر Sartre ، ولزومية المعنى بالنسبة للإنسان عند ميرلو بونتي، حيث أن الفعل يجعلنا ننخرط في صلب الحياة والتاريخ والبقاء والديمومة، ووجودنا مرهون به، فهو الوجه الثاني للمسؤولية وللإرادة التي تدخلنا إلى صلب العالم.

الفعل في اللسان العربي يحمل دلالتين متمايزتين بينهما صلة، دلالة لغوية ودلالة إحداثية، فالفعل هو ما دلّ على معنى في نفسه مقترن بأحد الأزمنة الثلاثة أي جملة من التحولات والتغيرات التي تطرأ على الكلمة في هيئة تركيبها وتشكيل حروفها وعلى ما يساوق تلك التغيرات في المعنى تبعا للتعريفات الزمنية الثلاثة

[1] عبد العزيز العيادي. **فلسفة الفعل**، دار النهى، صفاقس(تونس) 2007، ص09.

وهي: الماضي والمستقبل والحاضر. أما اصطلاحا فهو ما ينتج عن حركة الإنسان كناية عن كل عمل. فالفعل هو التأثير في ما يقبل التأثير(المنفعل)[1].

يرى العيادي أن مفهوم الفعل مرتبط بمقولات ثلاث متداخلة هي: الصراع كعنف أصلي ، الإنشاء والبراكسيس. الإنشاء بما هو إنتاج موجه نحو تحقيق أثر ما، والبراكسيس بما هو فعل عائد على الذات ويجد غايته في العنف المتولد عن تواصل العلاقات وتزايدها مع كل فعل يشكل روابط جديدة تساهم في تأسيس علاقات تفاهم بين الفاعلين حتى وإن كانت ظرفية.

جدل الإرادة والفعل في الفلسفة بعامة:

يقول نيتشه Nietzsche << وجود معنى ما أفضل من عدم وجود أي معنى على الإطلاق، والإنسان يفضل أن يريد اللاشيء على أن لا يريد شيئا[2]>>. عن الإرادة يعلق كانط Kant أهمية كبيرة على أنها خاضعة بالضرورة من الناحية الظاهرية للقانون الفيزيائي، أي أنها خبرة حرة. ومن جهة أخرى يمكن تصورها على أنها من الأشياء في ذاتها لا تخضع لذلك القانون الفيزيائي وهي بالتالي حرة[3].

ظلت الإرادة المحور الأساسي في الفلسفة الحديثة ومنطلقا هاما للنقاش الفلسفي الدائر آنذاك، بدءا من فلسفات العقد الاجتماعي مرورا بفلسفات النقد والمثالية الألمانية وصولا إلى فلاسفة الإرادة(الإرادة الفردية والعامة)* مع شوبنهاور ونيتشه. ويعد روسو Rousseau أبرز الفلاسفة الذين تناولوا مفهوم الإرادة في سياق أفكاره حينما اعتبره مفهوم أساسي بنيت عليه فلسفته كاملة، تظهر وظائفه الاجتماعية في مجالات عدة، أهمها ربط الفرد بمجتمعه والجزء بالكل. فإرادات

---

[1] المرجع نفسه ص15.

[2] F ,Nietzsche , Contribution a la Généalogie de la morale, trad, Angéle Kremen-mariehi, U G F , paris 1974 3em p295.

[3] مراد وهبة، المذهب عند كانط، ترجمة نظمي لوقا، المكتبة الأنجلو المصرية، مصر 1979، ص28.

*الإرادة العامةvolonté générale : مفهوم رئيس في فلسفة روسو السياسية والحقوقية، ويقصد بها روسو إرادة الكل. فأما الكل فهو الموجود المعنوي الذي يعبر عن روح الشعب ووحدته وإرادته المشتركة، وهو الذي يكون مبتغاه الخير العمومي أو المصلحة المشتركة، وأما إرادة الجميع والمقصود بها المجموع الحسابي للإرادات الفردية، أو جملة الأفراد المتفرقين في عالم الأعيان، حيث الأنانية والمصلحة الخاصة، غير أن التمييز بين إرادة الكل وإرادة الجميع، لا يعني المقابلة والمضادة منهما حتما، بل إن المأمول عند روسو هو أن يتمايها وأن يتماثلا حتى تكون الإرادة العامة تعبير عن إرادة الجميع، لا فقط عن إرادة الأغلبية، ويوجد الكل السيادي توجد دائرة القانون والحق والعدل، وفي دائرة هذا الكل تدخل التناقضات السارية بين الإرادات الجزئية المتعادية بين بعضها البعض، وبالتالي فبما أن توجد الإرادة العامة حتى يكون من واجب كل إرادة جزئية أن تنصاع بها بمقتضى مبدأ انصياع الأقلية للأغلبية، ومن هذه الزاوية فإن الإرادة العامة أو إرادة الكل وهي المأمول التي يجب أن تكون المأمولات، ومن أهم مساهمات روسو في الفلسفة السياسية أن ميز بين الإرادة العامة التي تنزع إلى الخير العمومي والإرادة الجزئية المتمردة دوما عليها والتي تتكلم بلغة الانفعال والهوى. أنظر جان جاك روسو: العقد الاجتماعي أو مبادئ القانون السياسي، ترجمة عبد العزيز لبيب، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2011 ص109.

الأفراد هي مجموع حسابي، والإرادة الأخلاقية هي الإرادة الحرة والميتافيزيقية في ربط الجزئي بالكلي. والسياسية تظهر في علاقة الخاص بالعالم والعمومي، فلم يكن التمييز بين إرادة الجميع والإرادة العامة ذات أهمية تذكر قبل مجيء روسو ، وذلك لأن مفهوم الإرادة العامة أضحت معه قاعدة للعدل والحوار والتواصل. أما ما قبل الإرادة العامة فلا يوجد قانون ولا عدل ولا تواصل، وقد ميز روسو أيضا بين إرادة الجميع والإرادة العامة تمييزا نسبيا ، ذلك أن روسو يرى أن من الأفضل أن تتماثل إرادة الجميع مع الإرادة العامة فتصبحان سيان، حتى يختفي الصراع المتشكل بين إرادة الكل وإرادة الجميع، وبين الإرادة العامة والإرادات الفردية. وروسو هنا يرجع الخطأ المستمر للإرادة الخاصة(الفردية) ويرفعها عن الإرادة العامة التي لا تخطأ أبدا، أي أن الإرادة العامة منسجمة ومستقيمة دائما، بحجة أن لا غرض لها ولا موضوع سوى المصلحة العامة والمشتركة التي تظهر في روح الشعب، إلا أنها تخدع كما يخدع الشعب أحيانا. كما أن الإرادة العامة غير قابلة للفناء، فلطالما اعتبر أناس مجتمعين أنفسهم جسما واحدا امتنع عليهم أن يكون لهم غير إرادة واحدة تتعلق بالبقاء المشترك وبرفاهية العيش العامة، في هذه الحالة تكون الدولة شديدة البأس وبسيطة وتكون قواعدها العلمية واضحة ومضيئة، ولا يكون لها البتة مصالح عشوائية متناقضة، وبفعلها يتجلى الخير المشترك في كل مكان الذي لا يقتضي سوى الحس المشترك لكي تدركه الأعيان، يقول روسو<<وإن الذين هم من البشر أهل استقامة وبساطة فهم الذين صعب مخادعتهم بسبب البساطة التي لهم[1]>>.

لعبت أفكار روسو عن الإرادة دورا حاسما في توجه فلسفة كانط بعامة والأخلاقية خاصة، حينا ربط هذا الأخير بين الإرادة والفعل الخلقي والحرية، خاصة عندما تكون الإرادة مستقلة، حيث أن استقلالها في نظر كانط هو الذي يجعل منها قانونا خاص بها، وهو مبدأ يعني أن تختار دائما بحيث تكون مسلمات اختياري متضمنة في الوقت نفسه كقوانين كلية في فعل الإرادة نفسه، وهي قاعدة اعتبرها كانط أمرا أخلاقيا، بمعنى أن كل إرادة كائن عاقل مرتبطة بها ارتباطا ضروريا كشرط لها، وهي حالة لا يمكن البرهنة عليها كما يرى كانط بما أنها قضية مركبة.

ومن هذا الباب يجب أن نتجاوز معرفة الذات حسب الفهم الكانطي إلى نقد الذات وبالتحديد إلى نقد العقل العملي الخالص، إذ أن هذه القضية المركبة ينبغي أن يكون في المستطاع معرفتها بطريقة قبلية خالصة، فعندما تبحث الإرادة العامة

---

[1] جان جاك روسو: العقد الاجتماعي أو مبادئ القانون السياسي، ترجمة عبد العزيز لبيب، المنظمة العربية للترجمة، بيروت ، ص203.

عن القانون الذي من شأنه أن يفيدها في شيء آخر غير صلاحية مسلماتها لوضع تشريع كلي عام يصدر عنها، وعندما تغش مثلا تبقى متجاوزة لذاتها، وهذا يعني أن الإرادة لا تعطي لنفسها القانون بل الموضوع هو الذي يعطيها إياه عن طريق العلاقة التي تربطه بها، سواء أقامت على الميل أو على تصورات العقل لا تسمح إلا بقيام الأوامر الشرطية على أن أفعل هذا الشيء لأنني أريد شيئا آخر.

اشترط كانط شرط الحرية لتفسير الاستقلال الذاتي للإرادة، فالإرادة نوع من العلية تتصف بها الكائنات الحية من حيث هي كائنات عاقلة، وفي المقابل تكون الحرية العلامة البارزة التي تتميز بها هذه العلية فتجعلها قادرة على الفعل، وهي مستقلة عن العلل الأجنبية التي تحددها مثلما أن الضرورة الطبيعية هي الخاصية التي تتميز بها العلل الأجنبية عنها، فماذا عسى أن تكون حرية الإرادة إن لم تكن هي الاستقلال الذاتي يتساءل كانط، فهي الخاصية التي تتميز بها الإرادة في جميع أفعالها التي تظهر في القانون التي تصنعه لنفسها، وهي ليست إلا صيغة أخرى للمبدأ الذي يقول<<إن علينا ألا نفعل فعلا حتى يكون مطابقا للمسلمة التي يمكنها أيضا أن تتخذ من نفسها موضوعا وقانونا كليا شاملا[1]>> هذه هي الصيغة التي تساعد على تحقيق الأمر الأخلاقي المطلق كما هي مبدأ الأخلاقية. وعلى ذلك، فالإرادة الحرة والإرادة الخاضعة لقوانين أخلاقية شيء واحد بالذات، وعلى هذا الأساس جعل كانط الحرية خاصية تتميز بها إرادة الكائنات العاقلة. يقول كانط<<لا يكفي لسبب من الأسباب أن ننسب الحرية إلى إرادتنا، إذ لم يكن لدينا سبب كاف يجعلنا ننسبها كذلك إلى جميع الكائنات العاقلة، إذ أنه لما كانت الأخلاقية لا تصلح قانونا لنا إلا من حيث أننا كائنات عاقلة، فينبغي لها كذلك أن تكون صالحة لجميع الكائنات العاقلة، ولما كان من الواجب أن تستمد من خاصية الحرية وحدها، فإن من الواجب أن تستمد من خاصية وحدها، فإن من الواجب كذلك أن نثبت أن الحرية خاصية تتصف بها إرادة جميع الإرادات العاقلة[2]>> من خلال هذا القول يتبين أن أي فعل صادر من كائن عاقل إلا ويكون تحت تأثير فكر الحرية.

أما هيجل الذي ربط الإرادة بموضوع الحق، فهو يقول في كتابه فلسفة الحق Philosophie du droit ، محددا موضوع هذا العلم قائلا< موضوع هذا العلم الفلسفي، هو فكرة الحق. أعني فكرة الشاملة للحق مع تحققها الفعلي آن واحد[3]>. أي أن موضوع فلسفة الحق هو الفكرة العقلية عن الحق، أو الطبيعة العقلية للحق

---

[1] ايمانويل كانط، أسس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة عبد الغفار مكاوي، منشورات الجمل، ألمانيا،ط1، 2002، ص145.

[2] المصدرنفسه،ص 146.

[3] هيجل. أصول فلسفة الحق، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي مصر 1996 ص30.

مع تحققها في آن معا. لكن ما المقصود بالطبيعة العقلية للحق؟، أو كيف يمكن أن يكون للعقل حقوق؟.

يقسم هيجل في كتابه فينومينولوجيا الروح، الروح إلى ثلاثة أقسام هي: الروح الذاتي، و الروح الموضوعي و أخيرا الروح المطلق.

في فلسفته يرتبط مبدأ الإرادة مع الروح الكل، فالروح الذاتي، يدرس الروح بعد خروجها من الطبيعة المباشرة في صورة نفس والنفس يعرفها هيجل هنا هي < الروح في حالة نعاس[1]>بما أنها ملتصقة التصاقا شديدا بالطبيعة. أما الروح الموضوعي، فهو الروح وقد خرجت من جوانيتها وأوجدت نفسها في العالم الخارجي، عالم الطبيعة. لأن هذا العالم موجود بالفعل، لكن العالم الذي تظهر فيه الروح الموضوعي هو عالم تخلقه والتنظيمات الاجتماعية، كالقانون والأسرة والمجتمع والدولة...اخ. وهو يشمل هذه المؤسسات وحدها، لكنه يشمل كذلك على العرف والتقاليد.

أما الروح المطلق، وهو مركب من القسمين السابقين (الروح الذاتي والروح الموضوعي)، ومعنى ذلك أن بداية فلسفة الحق هو نهاية الروح الذاتي وهذا ما يعبّر عنه هيجل بقوله<إن الفكرة الشاملة عن الحق من حيث بدايتها تقع خارج علم الحق[2]>.

صحيح أن فلسفة الحق لها بداية معينة، لكن هذه البداية هي نتيجة و حقيقة ما قد سبق في الروح الذاتي، هو الذي يشكل عادة ما يسمى ببرهان البداية، و من هنا فإن الروح الموضوعي يقوم على آخر فكرة وصل إليها الروح الذاتي وهي فكرة الإرادة، و لذا نراه يقول في بداية فلسفة الحق< نحن هنا نقدمها كشيء معطى، و نفترض سلفا أنه قد تم استنباطها[3]>، ومعنى ذلك أن فلسفة الحق تستند في أساسها على تحليل العقل، وتلك هي نقطة هامة، لأنها توضح لنا أولا: أن الأفكار الهيجلية يتولد بعضها من بعض على نحو ما يكشف تحليل العقل الخالص في المنطق، وثانيا أن الحقوق الأساسية للفرد وعناصر المجتمع وتكوّين الدولة تعتمد على العقل (العناية العقلية للإنسان هي أن يحيا في دولة ما) وبعبارة بسيطة، هي أن الحق ليس مشتقا تجريبيا، منه يضرب بجذوره العميقة في طبيعة العقل نفسه.

الروح الموضوعي إذن، يقوم على آخر فكرة وصل إليها الروح الذاتي، وهي فكرة الإرادة الحرة، والمؤسسات الاجتماعية، كلها هي شروطا للحرية.

---

[1] المصدر نفسه ص 31.
[2] المصدر نفسه ص 31.
[3] المصدر نفسه ص32.

كثير من القراء من اعتبر أن معالجة هيجل للروح الموضوعي على أنها أفضل جزء في فلسفته. ويتكوّن المثلث الرئيسي هنا من الحق، بمعنى الحق المطلق Le droit absolu (الذي ينظر فيه إلى الأفراد في علاقاتهم الخارجية بعضهم ببعض، وحقوق بعضهم تجاه البعض الآخر)، ومن الأخلاق الشخصية التي فيها يحول الأفراد أفكارهم إلى الداخل ويفحصون ضمائرهم، ومن الأخلاق الاجتماعية التي تتموضع فيها الحقوق الذاتية، والضمير الداخلي في مؤسسات اجتماعية مثل الأسرة و الدولة[1].

إذ يعرف هيجل المبدأ العام للحق المجرد بأنه: (كن شخصا و احترم الآخرين بوصفهم أشخاصا). و يشبه هذا الرأي القاعدة الثانية من قواعد الأمر المطلق عند كانط. ولما كان الإنسان شخصا ووعيا بذاته، ومزودا بقدرات أخلاقية، يختلف بذلك عن الحيوان، فإنه يكون حاملا لحقوق ويكون لديه التزامات مناظرة نحو أقرانه[2]*.

في مرحلة الروح الذاتي ينظر هيجل إلى الإرادة على أنها ضمنّية فحسب، أي في ذاتها، بما أنها لم تتحول إلى تخارج بعد. ومن ثم فهي مجرد أنا = أنا في حالتها البسيطة، وتلك هوية ذاتية خالصة، وبما هي كذلك، فهي تطرد كل آخرية، لأنها لا تشير وتعتمد إلا على نفسها فقط، وبما أنها تستبعد الآخرين جميعا، فهي وحدة مغلقة على نفسها فهي واحدة، وبما أنها واحدة، فهي فرد(ذاتا مفردا). لكن لما كانت تشير إلى نفسها، فإنها بذلك تميز نفسها عن ذاتها، ومن هنا فهي تتخذ من ذاتها موضوعا. فهي ليست وعيا فقط، أو ذاتا عارية، لكنها فضلا عن ذلك تعرف نفسها بوصفها ذاتا.

موضوع المعرفة الأصلية إذن هو فكرة الحق، وهي تسمى كذلك الفكرة النظرية، ما دامت الذات ينظر إليها في المعرفة على أنها منفعلة تتقبل الموضوع[3].

فهي لا تنظر إلى الموضوع على إنه نتاج للذات، وإنما على أنه معطى يوجد بذاته، أعني على أنه معطى يعطى من الخارج وتتقبله الصور الموجودة في الذاتية، وتلك هي على سبيل المثال وجهة نظر كانط. أما القول بأن كانط كان ينظر إلى الصور الموجودة في الذات، أعني إلى المقولات على أنها نشاط تلقائي للذات، لا يغير من هذه الحقيقة شيئا.

---

[1] Ouvrage Collectif, Soys la Direction D'olivier Tinland , Lectures de Hegel, Libraire Genérale Française 2005 édition 01 paris p08.

[2] وليم كلي رايت. تاريخ الفلسفة الحديثة،ترجمة محمود سيد أحمد، المجلس الأعلى للثقافة، 2005، بيروت ص 329.
كانت سلطة الأب في القانون الروماني غير محدودة، يقول هيجل < *في الأزمنة القديمة كان للأب الحق في حرمان أطفاله من الميراث وفي قتلهم.> .أنظر هيجل. فلسفة الحق. مصدر سابق ص36.

[3] ولتر ستيس. هيجل، المنطق وفلسفة الطبيعة، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير، 2007، بيروت، ص 291.

لقد كان طابع المعرفة الأصلية هو تقبل للأشياء تقبلا سلبيا، على نحو ما يردّ إليها من الخارج الذي هو مجرد واقعة محض. وبالتالي لا يمكن أن نجد فيه الضرورة. فنحن هنا نتعاطى أشياء موجودة، ولكن لا يمكن على الإطلاق أن نقول أنه لا بد أن يوجد، ومن ثم فهذه الضرورة لا توجد أمام الذات، وجد خارجيا وإنما هي على العكس نشاط تلقائي للذات*.

ومن هنا فقد خلفنا وراءنا فكرة الذات السلبية التي تتقبل العالم كما هو، وسرنا قدما نحو تصور الذات الإيجابية النشطة التي تعدل العالم حتى يتفق معها هي الإرادة، وهكذا تنتقل من الفكرة النظرية إلى الفكرة العملية. كما أن موضوع المعرفة الأصلية كان الحق، فإن موضوع الإرادة هو الخير bon [1].

الإرادة كمقولة المعرفة السابقة متناهية، ولنفس الأسباب معا، فعلى الرغم من أنها إيجابية وتسعى إلى تغيير العالم، فإنها لا تزال تنظر إليه على أنه معطى من الخارج. وعلى أنه مادة موجودة بالفعل تمارس فيها نشاطها، أعني أن العالم لا يزال موجودا غريبا يواجهها ويحددها، ولما كانت الإرادة متناهية على هذا النحو، ولما كانت تفعل على نحو مطلق بين الذات والموضوع، وبين الوسيلة والغاية، بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون، فإنها لا تزال تنظر إلى الخير، على أنه عمل لم يتحقق في العالم بعد، فما هو موجود هو عمل الوجود، هو الموضوع. وما ينبغي أن يكون هو عامل الفكرة الشاملة أي الذات، فالمعرفة متناهية بما في ذلك الإرادة. فهي لم تصل بعد إلى وجهة نظر التي تربط بين الذات والموضوع في هوية مطلقة، و هي وجهة نظر التي لا تتحقق إلا في مقولة الفكرة المطلقة وحدها.

إن الوعي الساذج لا ينفذ من وراء قشرة العالم الخارجية إلى ماهيته، ولكنه يكتفي بتطبيق المقولات الدنيا، أما العقل الفلسفي la raison philosophique فهو يرتفع إلى وجهة نظر مقولة الفكرة المطلقة، وعليه يرى كل شيء بوصفه فكرة مطلقة، ويدرك أن العالم الموجود ليس شيئا سوى الفكرة المطلقة، وأن هذا العالم حين يدرك إدراكا حقيقيا لا يكتشف عن تفرقة بين الوسيلة والغاية. والذات والموضوع، وما هو كائن وما ينبغي أن يكون. فالعقل المتناهي أو الفهم هو وحده الذي يقيم هوة بين الذات والموضوع، وبين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون، ومن ثم ينظر إلى الخير على أنه فكرة مثالية بعيدة المنال توجد في المستقبل[2].

---

* خط التفكير هنا يتفق مع تفكير كانط، أو هو نفسه هذا التفكير، فقد كان كانط يعتقد أن عنصري الضرورة و الشمول الموجودين في الوعي لا يمكن أن يوجدا في التجربة كما بين هيوم بحق، ومن ثم فلا بد أن ينسب إلى نشاط الذات، للمزيد أنظر ولتر ستيس. هيجل" المنطق و فلسفة الطبيعة"، المرجع السابق ص 293.

[1] Ouvrage Collectif, Soys la Direction D'olivier Tinland , Lectures de Hegel p10.

[2] ولتر ستيس. هيجل" المنطق و فلسفة الطبيعة"، المرجع السابق ص 293

ومن هذا التقديم نستخلص أن الروح، تكون في البداية عبارة عن ذكاء، ثم تمر بمجموعة من التعيّنات من الشعور إلى التفكير عن طريق التمثيل، إلى الفكر بمعناه الدقيق، وذلك هو الطريق الذي تقطعه حتى تنتج ذاتها كإرادة. والإرادة بوصفها روحا عملية بصفة عامة، هي حقيقة الذكاء أو المرحلة التالية لها ولذلك فإن الحاجة تتزايد عنده لتطوير هذه المراحل حتى أحصل على ما أمل، في معرفة أكثر عمقا لطبيعة الروح.

تتضمن الإرادة أولا عنصر اللاتعيّن الخاص، أو ذلك الانعكاس الخاص للأنا في ذاتها، الذي يعني غياب كل قيد وكل مضمون، سواء كان حاضرا حضورا مباشرا بالطبيعة، أو بواسطة الحاجات besoins والرغبات والدوافع، أم كان معطى ومحدد عن طريق الوسائل أيا كان نوعها وذلك هو اللاتناهي غير المقيد للتجريد المطلق، أو الكلية أو الفكر الخالص للذات<هناك جانبان للإرادة، جانب الشكل و الصورة، ثم جانب المضمون[1]>.

وهيجل يتحدث هنا عن الجانب الأول الذي تتميز فيه صورة الإرادة عن مضمونها، و تلك هي الإرادة في ذاتها[2]*.

الإرادة عند هيجل، وحدة تجمع بين لحظتين مختلفتين. الأولى: هي قدرة الفرد على التجريد من أي شرط والعودة بعد نفيه إلى التحرر المطلق للأنا الخالص. والثانية: هي الفعل الذي يختار فيه الفرد بحرية وضعا معينا. ويؤكد وجوده بوصفه أنا جزئيا مجددا، ويطلق هيجل على اللحظة الأولى اسم الوجه الكلي للإرادة، لأن الأنا فيها يتجرد من كل وضع معين وسلبه الدائم لكل تحديد.

إن دائرة الحق المجرد هي دائرة الحق المجرد والواجبات، التي تنشأ بوصفها مطالب مشروعة للموجودات البشرية، وليس بوصفهم مواطنين في دولة[3]. فأنا بوصفي موجودا بشريا، لي حقوق بغض النظر تماما عن حقوقي كمواطن، وهذه هي الحقوق التي ندرسها في هذه الدائرة، وقد يعترض معترض، فيقول إن المنظمات والمؤسسات التي استنبطها هيجل تحت هذا العنوان وهي: الملكية والعقد و عقوبة الخطأ هي كلها تفترض دولة اجتماعية موجودة بالفعل، ولا يمكن أن توجد بدون دولة، وهذا حق ولكن ليس له صلة بما نورده هنا. فمن الصواب أيضا أن نقول إن الإحساس لا يمكن لها أن توجد بدون دولة، وهذا حق، ولكن يمكن أن يوجد

---

[1] هيجل . أصول فلسفة الحق المصدر السابق ص141.

هناك جانبان للإرادة: جانب الشكل، و جانب المضمون، و هي تعتمد على الإنسان نفسه بوصفه مستقلا عن الأشياء، و بالتالي

*[2] قادرا على أن

يجرد نفسه من كل شيء بحيث لا يرتبط إلا بذاته فحسب، و هذا هو اللاتناهي الحقيقي الذي يتحرر من كل قيد و لا يرتبط إلا بذاته ارتباطا خالصا. هيجل. فلسفة الحق، مصدر نفسه ص 141.

[3] Ouvrage Collectif, Soys la Direction D'olivier Tinland , Lectures de Hegel p48.

بدون فكر، ومع ذلك قد تم استنباط الإحساس في مرحلة مبكرة جدا في مجال الروح الذاتي، قبل أن يظهر الفكر بوقت طويل، فمنهج هيجل هنا يستنبط بعد ذلك الحالة العينية إلى أن يجد التجريد فيها وحدها وجوده الحقيقي، وقد يكون صحيحا أن الملكية والعقد والعقوبة لا يمكن أن توجد بطريقة محددة واضحة إلا في المجتمع منظم، لكن ذلك لا يغير من الأمر شيئا من حيث أن هذه الحقوق تقوم، لا على أساس وجود الدولة، وإنما على أساس الشخص المفرد. فالحق في حيازة ملكية ما ملازم للشخص* بما هو كذلك، وهو يوجد بفضل شخصيته . أما القول بأنه لا يستطيع من الناحية العملية، أن يمارس هذا الحق ممارسة فعلية، إلا إذا اكتمل تطور الدول.

فإنه لا يغير من الحقيقة شيئا[1]، ويقع الحق المجرد في ثلاث مراحل هي:- الملكية- العقد- الخطأ

الإرادة الذاتية عند هيجل تقابل وتواجه عالما خارجيا، ومهتمة بأن تتواجد في هذا العالم الخارجي، وأن تشكل هذه المادة في صورة تشبهها. وعلى أية حال، فالإرادة الآن هي إرادة شخص ما**، وبالتالي فإن الموضوع الخارجي الذي يقابلها هو شيء ما، وللشخص حق على الشيء وهذا القانون هو الملكية، فلا بد للشخص أن يترجم حريته في مجال خارجي حتى يتسنى له أن يوجد كفكرة<لكي يتم تطور الشخص تطورا كاملا. حتى يكون كائنا مستقلا تماما، فمن الضروري أن يجد أو أن يضع مجالا خارجا لحريته[2]>. فالشخص وجود طبيعي بوصفه فكرة شاملة في مباشرتها، و بالتالي فهو من حيث ماهيته وحدة واحدة.

الشخص هو غاية مطلقة، لا يمكن استخدامه كوسيلة، ولكن الشيء بما أنه ليس شخصا فهو ليس غاية، وإنما يمكن للشخص أن يستحوذ عليه كوسيلة تحقق مطالبه الخاصة، وهذا هو الأساس العقلي لفعل الملكية.

ومفهوم الشيء مثل مفهوم الموضوعي*، يحمل معنيين متعارضين: فلو أننا مثلا قلنا(إن ما نقصده هو الشيء) أو نقول(إن الشيء لا الشخص هو ما نعنيه)، فإن

---

* Personaفي اصطلاح القانون: كل من كان أهلا لإكتساب الحقوق و الإلتزام بالواجب، ولا تكون يراد بالشخص الشخصية كقاعدة عامة إلا الإنسان.هيجل. فلسفة الحق ص185.

[1]ولتر ستيس. هيجل، فلسفة الروح ، المرجع السابق ص69.

** هنا لكي يتم تطور الشخص تطورا كاملا، و حتى يكون كائنا مستقلا، فلا بد عليه أن يجد مجالا خارجيا لحريته(هيجل: فلسفة الحق ص 191.).

[2]هيجل . فلسفة الحق، المصدر السابق ص191.

*في موسوعة العلوم الفلسفية، يقارن هيجل بين ثلاث دلالات لمفهوم الموضوعي: الدلالة الأولى تعني، كل ما له وجود خارجي فى صورته الجزئية كهذا قلم، و هي الدلالة الأكثر شيوعا عن ما هو موضوعي، و الدلالة الثانية تعني الضرورة و الشمول، و هي الدلالة التي أضافها كانط على الشيء في مقابل العنصر الذاتي العرضي للشيء الذي ينتمي لإحساساتنا، والدلالة الثالثة، و تعني الفكر الذي يدرك على أنه ماهية الشيء أو الموجود، و هو يتميز بأنه يضاد ذلك الفكر الذي نقول عنه

الشيء هنا يعني ما هو جوهري. وإذا قابلنا من ناحية أخرى، بين الشيء والشخص بما هو كذلك، فإنها تعني في هذه الحالة ضد ما هو جوهري، أعني أنها تعني ذلك الذي يكمن طابعه المتعين في تخارجه الخالص من وجهة نظر الروح الحر، الذي ينبغي أن يتميز بالطبع عن الوعي المحض، فإن الخارجي يكون خارجيا على نحو مطلق، ولهذا السبب، فإن الطابع المتعيّن الذي تنسبه الفكرة الشاملة للطبيعة هو أن خاصية التخارج ملازمة لها ومباطنة فيها[1]. يقول هيجل< إن للمرء الحق في توجيه إرادته نحو أي موضوع، بوصفه غايته الحقيقية الإيجابية، وعلى هذا النحو يصبح الموضوع ملكا له. ولما لم تكن لهذا الموضوع في ذاته غاية، فإنه يستمد معناه وروحه من إرادة هذا الإنسان. فالإنسان حق مطلق في أن يستحوذ على كل ما هو شيء. إن الفلسفة المزعومة التي تعزو حقيقة واقعية أعني وجودا قائما بذاته، وجودا قائما بذاته، وجودا مستقلا أصيلا مغلقا على ذاته للأشياء الفردية غير المتوسطية، لما هو غير شخصي، مثل هذه الفلسفة تناقض على نحو مباشر موقف الإرادة الحرة من هذه الأشياء[2]>.

يتطور الحق داخل ثلاثية الملكية والعقد والخطأ. فالإنسان بوصفه شخصا له الحق في الملكية، وذلك يمكنه من التعبير عن شخصيته عن طرق تمكنينه الوسيلة المادية التي يستطيع بواسطتها أن يحصل على الأمن لنفسه ولأسرته، وأن يخطط للمستقبل ويصبح بالتالي حرا بطريقة جوهرية. ويتضمن الحق معرفة حقوق الأشخاص الآخرين في ملكيتهم الخاصة ومعالجة هيجل Hegelالعامة للملكية معالجة فردية. بمعنى أن الإنسان يبلغ الشخصية عن طريق اكتساب الملكية و إدارتها بطريقة محمودة أخلاقيا. وأراء هيجل هنا لا تغفّل المظالم الاجتماعية، التي تجعل من المستحيل الآن على معظم الأشخاص أن يمتلكوا ملكية خاصة عن طرق مجهوداتهم الخاصة[3].

ما تناوله هيجل في هذا الموضوع، على أنه ضرورة من ضرورات العقل، ليس هو الملكية بصفة عامة، لكنه تناول الملكية الخاصة. لأن حق الملكية ينشأ من الشخص المفرد ويلازمه، ومن ثم هيجل يعارض مشاريع إلغاء الملكية الخاصة. وهيجل في هذا الموضوع، لا يجب أن يفهم أنه معارض لقيم الاشتراكية، بما أنها لا تقف أمام الملكية الخاصة[4]. وإنما هو يعارض التوزيع الظالم للملكية وما فيه من

إنه فكرنا فحسب، للمزيد أنظر هيجل. الموسوعة الفلسفية ، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام فقرة 24 مكتبة مدبولي القاهرة ص 100.

1 هيجل. الموسوعة الفلسفية، المصدر نفسه ص192

هيجل. فلسفة الحق، المصدر السابق ص[2]195.

وليم كلي رايت. تاريخ الفلسفة الحديثة، المرجع السابق ص[3]330.

[4] Ouvrage Collectif, Soys la Direction D'olivier Tinland , Lectures de Hegel p49.

تفاوت. إذ لو أصبحت الملكية الخاصة من الناحية الاسمية ملكا للدولة، فلا بد في النهاية أن تقسم بين أفراد يمتلكونها ويستهلكونها. فالطعام لا يمكن أن يأكله إلا الأفراد وحدهم، و حين تعتمد الدولة إلى تأميم هذه الحقائق، فإن سلوكها هذا لا يلغي ملكية الأفراد الخاصة لها، و لكنها تقوم فحسب بتوزيعها على جميع الأفراد، بدلا من أن تسمح لهذا الشخص أو ذاك أن يمنع غيره من الأفراد من المشاركة فيها.

فضرورة الملكية الخاصة بهذا المعنى(بمعنى استهلاك الأفراد فرادى للأشياء) قد يظن أنه استنبط ما هو أكثر من ذلك بكثير، يقول هيجل< ما دامت إرادتي- بوصفها إرادة شخص ما- وبالتالي بوصفها إرادة فردية لشخص بعينه- بما أنها تصبح موضوعية في الملكية، فإن الملكية بذلك تكتسب طابع الملكية الخاصة. إذ من طبيعة الملكية العامة أن يكون من الممكن أن يملكها أشخاص منفصلون، و تكتسب خاصية المشاركة التي يمكن أن تنحل داخليا، و هي مشاركة يمكن أن يعد تنازلي عن نصيبي فيها دليلا على ممارستي لفعل حر[1]>.

إذا فالملكية وفق الحق البدائي droit primitif بتعبير إريك وايلي Eric Wiley: أوّل تعبير موضوعي عن الإرادة، هو التحقيق التجريبي للإرادة التجريبية والطبيعية، إرادة الفرد. إنه حق الفرد كفرد، حقه في الملكية التي تتميز، حسب هيجل، عن الثروة، الملكية التي تحمل وتكفل الاستقلال الاقتصادي للفرد والعائلة والجماعة، إذ أنها تعني تملك شيء طبيعي. في هذا الفعل، يصير الإنسان الطبيعي شخصا: ليست الحاجة في أساس الملكية بل في توكيد الفردية، فعل الإرادة، هذا الفعل الذي يكوّن الشخص إلى درجة القول أن جسدي ليس أنا إلا بقدر ما أملكه(على الرغم من أني دائما جسدي، بالنسبة للآخر). ومن جهة أخرى كل ما يمكن أن نجعله فرديا متميزا لا يشذّ عن قاعدة التملك هذه، ولا يخرج شيء من الحق الذي أملك لاستعماله كما يحلو لي ولا يمكن أن نعين حدودا لحق الملكية على هذا الصعيد من الحق المجرّد، قلنا مجرد بسبب غياب التحدّيد من قبل إيجابية عليا[2].

أما عبد العزيز العيادي في منظمومة الفكر العربي قد اعتمد مفهوم الإرادة في سياقها النتشوي، يرى أن الإرادة تأتي في مواجهة الهمجية والعدمية، فإرادة العدم حتى وإن كانت إرادة تزويرية للإرادة المثلى وإن كانت هيئة ارتكاسية وتحقير للحياة وللحواس وللصيرورة، فإنها لا تتماهى وعدم الإرادة، بل تظل مع إرادة غير معدومة.

---

[1] هيجل. فلسفة الحق المصدر السابق ص 197.

[2] إريك وايلي. هيجل و الدولة، ترجمة نخلة فريفر ، دار التنوير للطباعة و النشر و التوزيع ط03 2007 بيروت ص 42.

الإرادة في منظروه لا تتعلق إلا بالحاضر وبالمستقبل وهي تختلف في معناها عن معنى المشيئة، لأن المشيئة مفتقرة للعزم. أما الإرادة فعزم قاطع على الفعل وعدم الفعل، عزما عائدا للذات الفاعلة التي لا يصح عزمها على فعل غيرها، والإرادة ليست النية، لأن النية متقدمة عن الفعل تقدما زمنيا يباعد بين الإرادة وموضوعها. والإرادة هي غير التوخي، لأن التوخي مأخوذ من الوحي(الطريق القاصد المستقيم) ونقول توخيت بمعنى طرقت الشيء وجعلته طريقي [1].

ويصنف العيادي الأمور التي تضاد الإرادة وتنفيها مثل الانفعال والكراهية المؤلمة وكل ما يشق على النفس، ومما يضاد الإرادة أيضا الاضطرار، وهو الفعل الذي يفعل في الإنسان ويقصد الامتناع منه مثل حركة المرتعش. فالاضطرار هو أن يفعل الإنسان ما لا يمكنه الانصراف عنه، وأيضا نجد الإجبار الذي هو إكراه. ويستند العيادي في تفكيكه لمفهوم الإرادة على ابن فارس الذي رأى أن أصل الإرادة من رود، ودليله قولنا راودته على أن يفعل كذا إذا أردته على فعله، والرود فعل الرائد أي من ينظر ويطلب.

تكون الإرادة على إطلاقها توقا ونزوع كما يقول الفارابي Farabi وإذا انصرفت الإرادة بالتأمل صارت اختيارا. وكثيرا ما تقترن الإرادة بالاستطاعة، والاستطاعة هي ميل الجوارح إلى الفعل وانقيادها له، ولذلك تحمل عليها المسؤولية بالمعنى الإتيقي والحقوقي، وهي تحمل معنى الاقتدار على الفعل. وعليه الإرادة توجد بالفعل متجربة معيشية لنشاط نزوعي مركزي، وبالتعبير الهيجلي<<الإرادة لا تكون إرادة واقعية وفعلية على الإطلاق إلا بمقدار ما تعزم وتصمم، التصميم على الشيء الذي يعني إلقاء حالة اللاتعين التي يكون فيها المضمون مجرد إمكان شأنه شأن أي موضوع آخر[2]>> فإلغاء حالة اللاتعين هو الفعل الذي تصمم به الإرادة وتقرر أنها تعين أهدافا تحملها.

إذا إرادة الاقتدار هي استطاعة المقتدر والقدرة على المقاومة وتصريفه، وهذا يعني أن إرادة الاقتدار بما هي الواقعة الأبسط وبما هي ماهية، ليس ما هو أهم فيها هو أهدافها ومقاصدها بل فعلها وهي فعل ما نريد وليست ملكة أن نريد بالمعني الهوبزي.

اعتبرت الفلسفات المثالية الإرادة لا متناهية وخيرة وعامة لا يمكن فصلها عن الفكر والروح، والقصد من ذلك هو تحرير التجربة البشرية من ما هو محزن وقاصر، وبالتالي ابتلاع كل ما هو فردي وجزئي وشخصي في المغامرة العامة

---

[1] عبد العزيز العيادي، فلسفة الفعل، المرجع السابق، ص84.
[2] هيجل، أصول فلسفة الحق، مصدر سابق ص12.

للكلي وللانهائي أو الشيء في ذاته كما سماها شبنهاور الذي لا يرى في التصور أو التمثل غير مظهر لا قوام له بذاته أو هو مجرد فينومين، ليس بمعنى هذا الذي يطلع أو ينجم ليتبدى وإنما بمعنى المظهر والحجاب، فينومينا يحجب ويغطي الشيء في ذاته الذي جعله شبنهاور مرادفا للإرادة *التي عرفها أنها ماهية كل شيء.[1]

الإرادة كقول للرغبة

ظلت الرغبة كفقدان للإشباع وقوة لإنتاج المستقبل، إذ يعد الجسد قاعدة للفقدان من خلال الرغبة التي قال عنها سبينوزا Spinoza أنها الماهية الجوهرية للإنسان، فمن خلالها يظهر الجسد كحركة دائمة متوترة في مجال فجوة يستدعي ملؤها إذكاء التوتر القائم ودفعه إلى أقصى إمكاناته إلى حد إفنائه. فالرغبة تبتلع ذاتها وهي تخلقها بما أنها في حالة مستمرة باحثة عن الملأ بما أنها راغبة في شيء ما غيرها خارجها، فلا يمكن التفكير في الجسد إلا من خلال هذا التوتر القائم أي هذه الحركة المشحونة بالفراغ الذي يجب ملؤه والذي بقى من دون ذلك خارج الرغبة، أي في الموقع الذي لا يمكنها حيازته ولا ابتلاعه[2].

ما هي إذن هذه الفجوة التي تحد عمل الرغبة وتحكم حركتها الدائمة في اتجاه التجاوز الذاتي؟، إنها حصيلة الفراغ الذي هو كأثر عيني للفقدان، فمن خلال الرغبة يدخل الفقدان الوجود بكامله إلى التجريب داخل حقل الاختبار الذي ينتفي فيه الاكتمال وينفتح فيه على تجاوز التكرار. فعبر الرغبة من حيث هي حركة فقدان الآخر والعمل الدائم على إلقاء هذا الفقدان عن طريق إعادة إنتاجه، يحول الوجود ذاته إلى موضوع تجريبي وبالتحديد إلى مغامرة يتحقق عبرها الوجود، ليس باعتباره الحاصل الذي يمدد نفسه وإنما ما يجب إبداعه، ومن ثم يأخذ طابعا مستقبليا يتأكد فيه فعل الخلق.

لا يحقق الإنسان وجوده ككائن في العالم إلا من خلال إرادته، فالعالم لا يأخذ طابعه ككيان قيد التشكيل إلا انطلاقا من الجسد، تشكيل يتم من خلال الرغبة من حيث هي حركة فقدان. الرغبة هي التي تنتج العالم في أفق تجاوز يائس للفقدان، وهذا الذي جعل من التاريخ كله هو تجلي للرغبة من خلال رغبة الاعتراف كما بينها هيجل في فينومينولوجيا الروح في سياق التوتر الذي يحرك التاريخ أصلا.

الإرادة هي جوهر ونواة كل شيء خاص، كما هي جوهر ونواة الكل وهي التي تتبدى في قوى الطبيعة العمياء كما في شوبنهاور يقوم العالم كتصور في مبدأين: مبدأ التفريد الذي يعني أن الزمان والمكان بما هما صورتان * السلوك، بالنسبة إلى للحساسية، وهما اللذان يفردان الفينومينات.

[1] عبد العزيز العيادي، فلسفة الفعل، المرجع السابق، ص117.

[2] عبد العزيز الهرماسي، عبد الصمد الكباص، حسن أوزال، أفول الحقيقة" الإنسان ينقض نفسه"، إفريقيا الشرق، 2004، المغرب، ص41,

في دروس فلسفة الدين، يقف كانط عند تصور الذي يعتبر الله كائن كل الكائنات، والكائن الكلي للاكتفاء، والرغبة من خلال الإرادة والاستحالة التي تجمعهما، إذ يشير في إحدى فقرات كتابه(الدين في حدود العقل) أن بومغارتن Baumgarten تطرق لسؤال الإرادة الإلهية التي هي كمال عملي كما هي المعرفة كمال نظري، وفي هذا الخصوص يتساءل كانط : هل لله ملكة للرغبة؟ وهل تتعلق بالشيء الذي يملك هذه الرغبات أم أنها تتعلق بشيء خارجي عنها، بمعنى أنها مؤقتة؟

ولأن الرغبة لا تتعلق إلا بما هو ممكن، والله يحوز على كل الكمالات ولم يبق له ما يمكن أن يرغب فيه كإمكان مستقبلي، هذا الاكتفاء الرباني يلغي الرغبة والفقدان، وهي خاصة تفيد المطلق من حيث هو انتفاء الإرادة لأنه كلي الاكتفاء، ليس له ما تتوجه إليه إرادته ألا وهو حال فيه لأنه لا يكون بحكم كماله في حاجة لشيء خارج عنه.[1]

وكانط بأفكاره هذه، حاول أن يعالج الخلل الأنطولوجي الغامض القائم بين الله من جهة والإرادة والرغبة من جهة أخرى، يقول كانط<<بالنسبة لكائن مستقل ومكتف بذاته أساسي الإرادة والرغبة في وجود أشياء خارجية عنه، يوجد في كونه يعرف كذلك الملكة التي حائز عليها والمتمثلة في ملكة جعل هذه الأشياء واقعية>>ويوضح قائلا<<لا يمكن التفكير في علية الله أو ملكته لجعل الأشياء الخارجية عنه واقعية كشيء آخر غير فهمه، فالكائن المكتفي بذاته لا يمكن أن يصير علية أشياء أخرى خارجة عنه إلا من خلال فهمه، وبالضبط فعلية فهمه هذه التي تسمح بجعل موضوعات التمثلات واقعية، هي التي تسمى بالإرادة، فهذه العلية التي للكائن الأسمى بالنسبة للعالم، أي الإرادة التي من خلالها خلق العالم، ترتكز على فهمه الأسمى[2]>>، ويبين كانط من أن هذا التصور للإرادة والرغبة الإلهيتين يبقى ممكن الإدراك طالما لم يفض عليه طابع أنتربولوجي، وهنا يؤكد كانط أن الله ليس بحاجة لأي شيء خارج عنه، وهذا الادخار يناقض تماما حركة الإنفاق والتبديد التي تحايث الرغبة وتستدعي المستقبل، وبذلك يبقى الإنسان كائن مستقبلي طالما لها رغبة (كائن راغب)، وهذا يعني أن المستقبل ليس من صنع الزمان وإنما من فعل الرغبة.

وبسبب الإشباع المستمر للرغبات بالملل المستمر، وكثيرا ما لا يتم إشباع الرغبات ويستمر آلم الرغبة بلا انقطاع حسب قراءة شوبنهاور لمفهوم الرغبة. وشوبنهاور في هذا الشأن يرى أن البؤس البشري يفوق كثيرا السعادة البشرية،

---

[1] عبد العزيز الهرماسي، عبد الصمد الكباص، حسن أوزال، أفول الحقيقة" الإنسان ينقض نفسه"، مرجع سابق، ص43.
نقلا عن عبد العزيز الهرماسي، عبد الصمد الكباص، حسن أوزال، أفول الحقيقة" الإنسان ينقض نفسه"، المرجع نفسه ص44.[2]

وذلك هو أسوأ العوالم الممكنة، وإذا كان الإحباط أكثر تكررا مما هو عليه، ويمكن أن نتخلص من النضال المستمر ومن ألم الرغبة عن طريق التأمل في الجليل والطبيعة والفن، فأثناء تلك الخبرات تنسى ذواتنا الفردية ورغباتنا الخاصة، ونصبح مستغرقين في المثل الأفلاطونية الدائمة، ويتحقق خلاص أعظم عن طريق الأخلاق. ويعتمد شوبنهاور متبعا دافيد هيوم على الأخلاق كأساس التعاطف أو المشاركة الوجدانية. ففي التعاطف توحد أنفس الناس وتنسى رغباتها الأنانية وتفقد الإحساس المؤلم بالفردية، والدين أكثر تأثيرا من الإستطيقا أو المواقف الأخلاقية، أو ربما يفضل البعض أن يقول إنهما البديل عند شوبنهاور للدين الذي يعتبره إنكارا لإرادة الحياة، وهو فعل قد مارسه البوذيون والمسيحيون والمتصوفة، ويكسر ممارسات الزهد مثل الصيام وتعذيب النفس والعزوبية. وإذا تم استئصال إرادة الحياة من ذهن الفرد فإنه يدخل حالة الغبطة أو كما يسميها البوذيون بالنيرفانا(استبعاد سلبي للألم).

سؤال العالم في الفلسفة:

يعد سؤال العالم سؤالا مركزيا في الفلسفة، فقد سبق للإغريقيين وأن حاولوا معرفة العالم وفهمه من منطلق مبادئ فلسفية خاصة، ظهر اهتمامهم بالعالم في ثقافتهم الشعبية وطرق عيشهم، اهتمام اختصرته أسئلة فلاسفة اليونان الأوائل بما فيهم سقراط Socrate وأسئلته المتنوعة عن الكون، بصفته سلسلة منظمة من الجواهر أو المبادئ المتعالية الأزلية المتصورة بوصفها أشكالا وأفكارا وعموميات كونية، ومنطلقات ثابتة وموروثات قديمة مقدسة. وبرغم وجود تيارات معاكسة ذات شأن لهذه الرؤية، بدءا من هوميروس Homère إلى غاية أفلوطين Plotin مرورا بأفلاطون Platon وفيثاغورسPythagore الذين دأبوا جميعا على التعبير برؤية مشتركة تعكس نزوع العقل الإغريقي إلى رؤية الكليات بقصد فهم فوضى الحياة. ويمكن القول أن الكون في التصور الإغريقي هو منظم بفعل الجواهر الثابتة والخالدة الكامنة في صلب الواقع الملموس، وقد اشتملت حقائق هذه الجواهر على أشكال رياضية وعلى النقائض الكونية مثل النور والظلام والذكر والأنثى والكره والحب والوحدة والتعدد والإنسان والكائنات الحية الأخرى، علما أن أشكال الاهتمام بالعالم في الفضاء الإغريقي ما قبل مرحلة الفلسفة، كانت تتخذ أشكالا أسطورية مثل: إيزوريس Osiris وكاوس gauss وأورانوس Uranusوغايا Gaia التي كانت حاضرة جنبا إلى جنب الشخصيات الأسطورية المكتملة مثل: زيوس Zeus وبروميثيوس Prométhée وافروديت Aphrodite ...إلخ، وعلى الرغم من التدفق المستمر للظواهر في كل من العالم الخارجي والتجربة الداخلية، ولأن

أفلاطون كان المنظر الأبرز لفهم العالم، ولفهم رؤيته هذه نتساءل<<ما العلاقة المحددة بين المثل أو الأفكار والعالم التجريبي للواقع اليومي؟>>.

إن ما هو حاسم في أفكار أفلاطون عن العالم هو أن تكون هذه المثل أولية، في حين ليست الأشياء المرئية للواقع المألوف إلا مشتقاتها المباشرة. فالمثل الأفلاطونية هي صور لنماذج الأصلية تشكل العالم وتجاوزه، فهي تتجلى داخل الزمن وخالدة في الوقت نفسه، إنها تؤمن بجواهر الأشياء المحجوبة.[1]

تقول فلسفة أفلاطون أن ما يدرك بوصفه شيئا محددا في العالم يمكن فهمه على أفضل نحو، بوصفه تعبيرا ملموسا يمنح الشيء بنيته وحالته. وأفلاطون في تيماوس حين يطرح تيماوس وجهات نظره حول خلق العالم وبنائه، ويفعل ذلك من منطلقات أسطورية تقريبا، حيث يتكرر الأمر في العديد من مناقشاته لطبيعة الروح ومصيرها.

لقد حاولت منظومة الإيمان المسحية التي تزعمت الثقافة الغربية بامتياز في العصور الوسطى أن تعطي تصورها الخاص لمفهوم العالم، التي تتقاطع في كثير من جزئياتها مع النظرة اليهودية للعالم، والتي ترى أن الرب الواحد المطلق الموجود فوق جميع الكائنات التي خلقها، بوصفه خالقا للعالم ومتحكما في تاريخه، وهما يتصوران أن تاريخهما مستمر عاكسا لبدايات الخلق، حيث أن الرب خلق العالم والإنسان على صورته، ومع العصيان الأول لآدم وحواء وطردهما من جنة عدن، تشكلت مسرحية نفي الإنسان الدرامية ظلت تتكرر مع كل إنسان في التاريخ، مرورا بهابيل وقابيل ونوح والطوفان وبرج بابل إلى أن تمت دعوة إبراهيم إيمانا بإتباع الخطة التي رسمها الرب لشعبه.

أعلنت المسيحية بتصوراتها أن حضور المسيح في العالم هو حضور لمستقبل الرب، فالعالم في نظر المسيحية قد تصالح مع نفسه في شخص المسيح، وهي نظرة تعكس فكرة الانتصار الروحي الكوني، فالإله المسيحي اليهودي يختلف عن أمثاله في الثقافة اليونانية، فهو فيهما صانع الكون وسيد التاريخ وملك الملوك، كلي المعرفة والقدرة، ونظرا لجدارته استحق ولاء الأمم والشعوب له. ذلك الرب قد دخل العالم على نحو حاسم وقال كلمته على ألسن أنبيائه، ودعا البشرية إلى مصيرها السماوي المقدس، وفي هذا السياق نجد أن الثقافة اليونانية-الرومانية مقارنة باليهودية –المسيحية كانت أكثر كونية وشمولية على صعيد ممارسة الحياة. وعلى العموم كانت نظرة المسيحية للعالم داخل حدود تعاليمها، خاصة عندما أعلنت

---

[1] رتشارد تارناس، ألام العقل الغربي، فهم الأفكار التي قامت بصياغة نظرتنا إلى العالم، ترجمة فاضل جنكر، دار الكلمة، السعودية، 2010،ص 26.

أن اللوغوس logosعقل العالم بالذات، كان قد تقمص شكل الإنسان في شخص المسيح التاريخي، وعبر فهمها للمسيح بوصفه لوغوسا متجسدا، قام اللاهوتيون المسيحيون على المزاوجة بين الفلسفة اليونانية القائلة بعقلانية العالم السماوي وبين العقيدة الدينية القائلة بعالم الرب المبدع، فقد سبق لكليمنت الإسكندري Clément d'Alexandrie وأن قال: اللوغوس صار العالم كله الآن أثينا واليونان[1]. فخالق العالم واللوغوس كانا قد اخترقا التاريخ من جديد بقوة الخلق والتجديد، وصار اللوغوس لحما يعيش بيننا.

أما النظرة الحديثة للعالم فهي تختلف عن نظيرتها المسيحية اللاهوتية، فقد ظهرت نتيجة حراك كبير في العصر الحديث، ونتيجة لجملة أحداث وأفكار وشخصيات مؤثرة حملت رؤية صارمة للكون والعالم وللإنسان الذي يعيش فيه. ومع مجيء عصر النهضة صارت حياة الإنسان في هذا العالم منطوية على مغزى ووجودي حل محل المصير الروحي السائد في القرون الوسطى، وعلى غرار ديمقريطس اعتبر ديكارت Descartes العالم المادي كومة لا نهائية من الجسيمات المتراصة ميكانيكيا، إلا أنه رأى بوصفه مسيحيا أن هذه الجسيمات لا تتحرك بطريقة عشوائية، بل هي خاضعة لقوانين مفروضة من الرب لحظة خلقها، وتحدي الإنسان أمامها هو اكتشافها، وعن طريق نظرية الزخم لدى المدرسيين، توصل ديكارت إلى استنتاج أن كل جسم يبقى ساكنا ما لم يتعرض إلى قوة الدفع، وأتى بعده نيوتن newton الذي قدم إنجازات تاريخية على فهم العالم، وجاءت اكتشافاته مركبة بين ميكانيكا ديكارت وقوانين حركة الكواكب عند كبلرKepler ، وميكانيكا غاليلي Galilei من ناحية ثالثة.

مع نيكولاي د يكو Nikolai d Lecco وجيور دانو برونو Giordano Bruno يمكن أن نتحدث عن ظروف انتقال البحث من العالم المغلق إلى الكون اللامتناهي، إذ انطبعت فكرة اللامتناهي في النظرة الجديدة للكون. ففكرة الانتقال من العالم المغلق إلى الكون اللامتنهاي تعود إلى العالم الألكسندر كويريه Alolexandr Kwereh ، التي تعبر عن انفجار الكون في صورة حقائق لا متناهية. إذ كان نيكولا د يكو(1401-1464)كردينلا ألف كتابه" جهل العالم 1440" و"بحث في رؤية الله"، وقد رفض مفهوم المتداول في القرون الوسطى الذي أعطى لمفهوم العالم دون أن يؤكد حقائق تناهيه، وحصر صفة اللاتناهي في الله. أما نيكولا د يكو فقد رأى أن الكون غير محدود ولا نهاية له، فيقول<<ليس للعالم دائرة، لأنه لو كان له دائرة ومركزا لكان له في ذاته بدايته ونهايته، ولو كان منتهيا بذاته بالنسبة لشيء آخر، ولكان خارج العالم شيء آخر ومكان، وكل هذا لا

[1] رتشارد تارناس، ألام العقل الغربي، فهم الأفكار التي قامت بصياغة نظرتنا إلى العالم ، مرجع نفسه،ص 141.

يقدم أية حقيقة. إذ بما أنه من المستحيل أن يكون العالم محصورا بين مركز مادي ودائرة فالعالم مبهم ومركزه ودائرته هما الله، وبما أن عالمنا ليس لا متناهيا إلا أنه لا يمكننا تحديده، لأنه ليس له حدود هو مسجون داخلها[1]>>.

يعتبر نيكولا ديكو الله اللامتناهي المطلق واللامتناهي الكبير وفي الوقت نفسه لا يمكن إدراكه، كونه يتخطى نطاق الإدراك البشري له، وبأفكاره عن اللامتناهي الإلهي والعالم قدم أفكارا جديدة عن ديناميكا الواقع، ومع مطلع القرن السابع عشر بدأت تتحقق يقينيات العلم الوضعي، وبدأت بوادر انتصار بروميثيوس وسيطرته على العالم تلوح في الأفق. برومثيوس(بطل شعبي في بلاد الأتيك) يقال أنه علم البشرية العالم الذي أسس للحضارة الجديدة، وعلمهم أساليب العمل وطرق البناء، وهو يرمز إلى الثورة الإنسانية في إعادتها لبناء الواقع والمادة.

لقد امتازت الحضارة الأوربية البروميثيوسية من فترة نهاية العصور الوسطى إلى مطلع القرن العشرين، بميلها إلى العمل الخلاق والإيمان بإنسانية الإنسان وباعتمادها الكبير على الآلة والتقنية، وبهذا ظل الفكر البرومثيوسي طيلة هذه القرون ميزة نهضة أوربا التي حركها وكون صورتها، وهنا نتساءل: ما هي أوربا؟ هي ليست إلى تحول الفهم عن العالم واستغلاله لصالح الإنسان، وجعل الإنسان سيدا على الطبيعة(ديكارت) انتقلت مفاهيم الثقافة المسيحية إلى صلب الحداثة الغربية بعد نزع عنها صفة القداسة، والتي جعلت حداثة أوربا ممكنة. ولكن سرعان ما انتقلت المعركة إلى ضد الأشياء خاصة مع نيتشه، الذي صار معه العالم الديونيسي متجاوزا للخير والشر ومحى التقاليد. فقد كشف نيتشه عن وجود وبحر من القوى الهائجة أعاد للعالم قوته وكثافته، وبها بدأت تختفي أوهام التعالي، فها هو عالم ديونيسوس Dionysos يخلق ويدمر نفسه، عالم الملذات المزدوجة الذي يتجاوز الخير والشر، عالم دون هدف، إلا إذا كانت السعادة في اكتمال الدورة هي الهدف، دون إرادة، إلا إذا كانت الحلقة معينة الإرادة الطيبة[2].

إن طبيعة نيتشه والإخلاص للأرض والقبول بالصيرورة، لا تشكل السبيل الوحيد التي سلكها تطور الفكر الأوربي، فكرة إنسانية حاملة لقيم معينة حلت محل الإله المسيحي، وبسيطرة الإنسان على طبيعة فقدت طبيعتها، وصارت طبيعة مجردة من كل ماهية إلهية، وظهر بروميثيوس Prométhée غارقا في رغبة لا محدودة مشبعة بالمغالاة والقوة، قيم بدأت تغرق العالم وتدفعه نحو الهاوية، فعل يتزامن مع ميلا مجتمعات ما بعد الحداثة حاملة نعش بروميثيوس إلى مثواه الأخير.

---

[1] نقلا عن جاكلين روس، مغامرة الفكر الأوربي، ترجمة أمل ديبو، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، الكلمة، 2001، ص111.

[2] جاكلين روس، مغامرة الفكر الأوربي ، مرجع نفسه، ص360.

شوبنهاور، آخر ورثة كانط

يرى الحداثيون أن ما اعتبره كانط إرادة ليس سوى غريزة الحفاظ على الذات، إذ يعد الصراع من أجل الوجود جوهر الطبيعة والقوة الخفية للعقل، وهي أفكار صارت محل مراجعة وتقييم من طرف شيلينج Schelling وهيجل Hegel وشوبنهاورSchopenhauer.

لم يكن لمؤلف شوبنهاور الرئيسي(العالم كإرادة وتمثل) الذي نشره لأول مرة سنة 1818 أي تأثير يذكر سنة صدوره، حدث هذا رغم دفاع ريتشارد فاغنر Richard Wagner المستميت عن الكتاب، وبعد ظهور كتاب "داروينDarwin " (أصل الأنواع سنة 1859) بتداعياته المدمرة لصورة الإنسان الكلاسيكية، الذي ساعد بشكل أو بشكل أخر على بزوغ كتاب شوبنهاور، ليصبح العمل الفلسفي البارز في القرن التاسع عشر الذي أثر بشكل واضح على فلاسفة كثر على غرار "غوستاف ميلر Gustav Miller " و"توماس مان Thomas Mann " وهو العمل الذي أدخل الطابع التراجيدي على الفلسفة الحديثة.

يعد البديل التراجيدي المتشائم للنظرة المثالية أساس قراءة شوبنهاور لكانط، إذ تطلبت هذه القراءة نظم الفهم والتواصل الفلسفي، وهي أبسط شكل من أشكال النظام الإنساني نوعا من الهويات التي تعد جوهريا بالنسبة إلى المعرفة، خاصة بعدما اعتبر كانط أن المادة الإدراكية الظاهرة في العالم، لا تصير مفهومة إلا من خلال تصنيفها ضمن مقولات وأحكام تتيح التعرف عليها بواسطة مادة أخرى، وشوبنهاور انطلق من فرضية كانط التي تقول باستحالة الوصول إلى العالم في حد ذاته، طارحا إمكانيات الإرادة لتحقيق ذلك وتعويض هذا النقص، بما أن الإرادة عبارة عن جملة من تجارب نملك القليل من السيطرة عليها مثل الجوع والميولات الجنسية والتمثلات هي موضعة للإرادة لا مرئية يعتبرها شوبنهاور أساس العالم، وهي تشبه الإرادة الأخلاقية الكانطية التي لا تخضع لشروط الزمان[1].

يرى شوبنهاور أنه لا توجد أخلاقية في الإرادة، فهي دافع أعمى يعارض نفسه بنفسه باستمرار عن طريق التجلي في صور الأشكال الموضوعية وهدمها، والوصول إلى الإرادة لا يمكن أن يكون معرفيا لأن ما نعرفه هو عالم التمثيل فحسب.

من هذا الطرح يتضح أن الكون هو عبارة عن صور ميتافيزيقية، وهي الصورة التي بها كشف شوبنهاور عن ارتباط البشرية الحديثة بالعالم، وعلى الرغم من الخطأ اختزال الفلسفة في تاريخها فمن الجيد إظهار الأفكار التي تناولت العالم

[1] أندرو بوي، الفلسفة الألمانية، ترجمة محمد عبد الرحمن، مؤسسة الهنداوي للتعليم والثقافة، ط1، 2015، ص70.

وعلاقة الإنسان به، وهو المنحى الذي اتخذه شوبنهاور في إعادة قراءته للفلسفة الحديثة وخصوصا الكانطية منها، ولعل من جملة اقتراحاته النقدية هو اقتراحه إعادة بناء الرؤية الأفلاطونية عن الجواهر المتعالية واللازمانية ومزجها بالتصورات الحديثة الجديدة بما فيها العلمية منها.

إن الوعي بالذات حسب شوبنهاور هو الذي يفصلنا عن الواقع، ومن ثم فينبغي أن يقودنا هذا الوعي إلى البحث عن الوسائل للفرار من التفردية، وهو الحس الذي دفع به لأن يكون من أوائل الفلاسفة الغربيين انفتاحا على الفلسفات غير أوربية خاصة باستعانته بفلسفة النيرفانا البوذية لتشييد طريق الفرار من عالم هو سجين الإرادة، ومن بين طرق الفرار يقترح علينا شوبنهاور طريق التأمل الجمالي الذي يعد المثل الأعلى للفرار من الطبيعة الحقيقية للوجود، والموسيقى هي الفن الذي يتيح هذه الإمكانية، فهي تجسد بصورة دقيقة حركة الإرادة ونموذجه هو ابتعاد اللحن عن القرار الموسيقي وعودته إليه، وهي بهذه الحركة تعكس طريقة تحرك الإرادة من الإشباع إلى السخط، وتستخدم الموسيقى مصدر سخطنا لإعطائنا فترة راحة منه، فهي لا تتحدث عن الأشياء بل عن لا شيء سوى العافية والمحنة اللتان هما حقيقتان الوحيدتان للإرادة، وهذه هي الرؤية الأساسية التي أثرت على فاغنر، الذي رأى أن أعمال أوبيرا تقدم صورة عبثية مطلقة لتطلعات الإنسانية وللحياة الاجتماعية، التي لخصها فاغنر في ملامح الثورة المخلصة القائمة على عامل الحب.

هاجم كثير من الفلاسفة منذ هيجل المشكلات القديمة العالقة في ضوء مستجدات العصر الحديث، فصاروا يتناولون شتى القضايا بخلفية علمية والتغيرات الاجتماعية الجديدة ومن بينهم شوبنهاور. هذا الأخير الذي عرف بنزعة تشاؤمية، تضمنت فلسفته رؤية خاصة لمفهوم الإرادة ونظرية في الفلسفة الكافية، وربطه للإستطيقا بالمثالية الأفلاطونية وإتيقا التعاطف التي تشتمل على نظرية العدالة.

سبق لشوبنهاور وأن أكد ما ذهب إليه باركلي Barkley عندما أنكر – معارضا جون لوك John Locke - أن أي حامل مادي هو العلة الأساسية للأفكار التي ندركها، بحجة أن الفكرة لا يمكن أن تشبه شيئا سوى فكرة أخرى[1]، والعالم هو ذهني في تكونه بصورة خالصة، وهو منطلق نابع من إيمانه بفكرة(موضوع بدون ذات) أي لا يوجد شيء خارجي موضوعي بدون ذات تدركه وتعيه، وهو هنا مثل كانط، حينما أكد على ضرورة تنظيم الإحساسات في موضوعات الإدراك التي ترجع إلى الصور القبلية التي يفرضها الذهن على الإحساسات، ومع ذلك فإن كانط لم يستخرج سوى قائمة متفرقة من تلك الصور القبلية التي تشمل المكان والزمان، ومقولات الفهم الإثنى عشر ولم يشرح بصورة كافية العلاقة بينها ولم يتعقب

[1] وليم كلي رايت، تاريخ الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص349.

اشتقاقها المشترك إلى مبدأ واحد حسب شوبنهاور، وقد حاول فيشته Fichte أن يحدد ذلك المبدأ في (الأنا) غير أنه أخفق في تعويض هذا النقص حسب شوبنهاور. وهو ما نجح في تداركه بمذهبه الجديد كما يعتقد. فالمبدأ المشترك هو مبدأ العلة الكافية الذي يتكون من جذور أربعة وهي(1) العلة والمعلول(من أجل جعل علوم الطبيعة ممكنة). (2)الأساس والنتيجة(الأساس الذي تقوم عليه الأحكام المنطقية. (3)المكان والزمان اللذان يجعلان الرياضيات ممكنة. (4)الدافع والفعل، فكل فعل هو نتيجة دافع معين وهو ما يجعل العلوم الاجتماعية ممكنة، كون أن كل موضوع يظهر وكل حدث إلا ويحدث في التجربة الإنسانية يخضع لقانون العلة الكافية، ويحدد وفقا لقوانين كلية وقبلية[1].

يتبع شوبنهاور ما ذهب إليه كانط بأن عالم التجربة الإنسانية التي تصغه مختلف العلوم ويخضع لقانون المكان والزمان والعلية ليس هو الواقع النهائي، لأنه عالم (الفينومين) أي عالم الظواهر أو عالم المظهر على حد تعبير شوبنهاور، فهو ينشأ من أعماق شيء متعال هو عالم الشيء في ذاته، وقد اعتقد كانط أنه من المستحيل أن نقول أي شيء بالتدقيق عن الشيء في ذاته، فهو يتأمله فحسب معتمدا على المسلمات الأخلاقية ومماثلات استطيقية. وفي هذه الحلقة، يعتقد شوبنهاور أنه يستطيع أن يتجاوز كانط ويكشف عن الطبيعة الحقيقية للشيء في ذاته عن طريق توظيف مبادئ العلة الكافية، القادر على إنتاج عالم المظهر في تجاربنا، وأيضا عن طرق الحدس المباشر الذي يستطيع أن يخترق ستار الظواهر لينفذ إلى الشيء في ذاته، وهذا الشيء في ذاته هو الإرادة، وهذا يعني أن الحقيقة النهائية ليست هي إلا الإرادة.

شوبنهاور وفلسفة إرادة الفعل:

كثيرا ما نقرأ خطئا أن فلسفة شوبنهاور فلسفة موغلة في التشاؤم والسلبية وغيرها من النعوت غير حقيقية، بينما تشاؤمية شوبنهاور لا تحمل الدلالات السلبية التي نفهمها في خطاباتنا العادية، وإنما هي تشاؤمية فلسفية محضة قلبت كثير من حقائق الفلسفة رأسا على عقب، وأيضا مفهوم الإرادة المركزي في فلسفته لا يحمل المعاني نفسها كما يحملها عند غيره، على أنها إرادة واعية يرشدها العقل، وإنما هي إرادة الحياة التي تظهر كاندفاع أعمى نحو الحياة وصيانتها.

الإرادة تعني أن نريد وأن نرغب في شيء ما واندفاع وميول، وهي تمتد فيما وراء الحياة الواعية لتشمل أيضا الحياة اللاواعية والطبيعة اللاعضوية أيضا. فقوى

[1] المرجع نفسه ص349.

الإرادة تتجلى في الطبيعة بعامة، مثلا نجدها في قانون الجاذبية وقوانين المغناطيس والأرض والشمس والكون، وكل خاضع لسلطة الإرادة لا الفنان المبدع الذي يتحرر من الإرادة وقتيا أثناء إبداعاته، التي تصبح معرفة خالصة متحررة من عبودية الإرادة، إلا أن الإرادة التي تتجلى في الإنسان مثلما تتجلى في أنواع أدنى منه، فهي قانون الصراع والجدل وكفاح لا يتوقف إلا بالموت، وما الموت إلا لحظة إنهاء إرادة حية ولا ينهي معاناة وشقاء الإنسان، وإنما ينهي الإرادة كما تتجلى في الفرد، ولذلك تظل الإرادة سر الشقاء والمعاناة في العالم الذي أعطى معنى التشاؤم الميتافيزيقي لفلسفته*.

ولا تشمل الإرادة عند شوبنهاور كل ما هو واعي، وإنما أيضا كل الدوافع الداخلية اللاواعية والموجودة في العقل الباطني والرغبات، لأن جميع أنماط تفكيرنا وأفعالنا هي نتيجة دافع الإرادة، وهذا يعني أن العالم الخارجي كله عند شوبنهاور هو نتاج الذهن والتصورات، وكل ذهن وتصور هو تجلي للإرادة، والإرادة الكلية هي مجموعة إرادات فردية وفي أشياء عالمنا الظاهر وفقا لمبدأ العلة الكافية. إن الإرادة الكلية هي الأساس كل شيء وقبل التفرد تبقى واحدة ومتوحدة وحرة، فلا شيء باستطاعته أن يحدها أو يقيدها، فكل فرد في عالم الإرادة يطابق الآخر ويطابق الطبيعة بأسرها، وبعد ظهور التمثلات مثل(موضوعات الإدراك والأشياء الفردية والأحداث الموجودة في زمان ومكان، تؤكد الإرادة الكلية الأفكار) ويعتقد شوبنهاور متبعا في ذلك خطى أفلاطون، على أن الأفكار والكليات تتضمن كل الأنواع والأجناس وطائفة التصورات والصفات العامة والمبادئ. فالأفراد ليسوا سوى أمثلة من النوع الإنساني، لأن الأفراد بشر يولدون ويموتون، بينما الإنسان نوع يبقى ويدوم[1].

ومما سبق يعني أن الإرادة عند شوبنهاور هي مبدأ الوجود كله، تتجلى في الأفكار وفقا لمبدأ العلة الكافية، وعنها يمكن اعتبار مثالية شوبنهاور مثالية إرادية* وهي في مقابل مفهوم الروح عند هيجل، وتتجلى الإرادة من حيث إنها شيء في ذاته قبل أن تتجلى في كثرة من أشياء فردية، وتجعل الإرادة نفسها فردية في أفكار جزئية(الأفراد، الأشياء).

التشاؤم الميتافيزيقي: هو حالة من التشاؤم اللطيف تشبه الجنون اللطيف المصاحبة التي تحدث عنها هوراس، فهي حالة وللوجود في مجمله، رغم استمتاعنا بما يحتويه هذا العالم من ملذات، ولذلك الأديان كلها تسودها هذه * مرتبطة برؤيتنا للعالم الروح التشاؤمية كما يرى شوبنهاور. آرثر شوبنهاور، العالم إرادة وتمثلا، ترجمة سعيد توفيق، المشروع القومي للترجمة، المجلد الأول، ط1 2006، العدد 1075، ص12.

[1] وليم كلي رايت، تاريخ الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص351.

مثالية إرادة شوبنهاور تختصر تاريخ الإرادة في الفلسفة الحديثة، فقد نسمي فلسفة ليبنتز مذهبا تفاؤليا عن المثالية الإرادية، إرادية، كما يوجد فلاسفة ليسوا مثاليين أكدوا على أهمية حضور الإرادة أكثر من العق، ومن ثم فهم * ومثالية فيشته تفاؤلية إراديون، كما دعوا إلى العمل إلى جعل العالم أفضل.

طور شوبنهاور مذهبه في الإرادة في كتابه" العالم إرادة وتمثل) من حيث أنها متموضعة في الطبيعة، فعن طريق التمثلات يعي الإنسان جسمه من حيث هو موضوع طبيعي في عالم تلك الموضوعات وخاضعا لقوانين العالم، وعن طريق الحدس المباشر يعي إرادته، وحتى جسده هو نتاج الإرادة وأداتها، وعلى الرغم من أن الفرد لا يمكن أن يصبح واعيا عن طريق حدس مباشر إلا بإرادته الخاصة، فإنه يمكن أن يستدل بالمثل على أن كل جسد آخر هو مثل جسده، فالتموضع الخارجي للإرادة يعيها كل إنسان آخر مثله بصورة حدسية، وإذا عدنا إلى ذواتنا فإننا ندرك أجسادنا من حيث أنها موضوعات تخضع لنفس القوانين العلمية مثل باقي الموضوعات، وكل فعل من أفعالنا لا يكون إلا فعل لإرادة متموضعة فينا يتحول إلى إدراكات، فعندما أمشي مثلا تكون حركاتي هي إرادتي مدركة في الخارج، ومن ثم فإن كل حركة من حركات جسدي من حيث أنها مدركة، يمكن أن توصف بصورة علية، فليست هناك حركات ليس لها سبب وما يصدق على ذواتنا التي يمكن أن نستدل عليها استدلالا عقليا يصدق على كل ما هو موجود في الطبيعة.

يقول شوبنهاور<<إنها سكننا، لا تسكن العالم السفلي أو السماء المرصعة بالنجوم، فالروح التي تحيا تصنع كل هذا[1]>>الذي يسكننا هو الإرادة التي اعتبرها شوبنهاور أساس العالم في مجمله باعتباره تمثلا، وهي نفسها معرفة تحدث من خلال وساطة الجسد، وهي سر تغير الظاهرة، فكل فعل هو فعل إرادة حيث لا يمكن لأي فرد كان أن يريد إلا بفعل وهو واعيا به. إذا فالجسد في مجمله ليس شيئا آخر سوى الإرادة مجسدة وهو الذي يسميه شوبنهاور ب: التحقق الموضوعي للإرادة.

إن الإرادة حسب شوبنهاور هي معرفة الجسم بطريقة قبلية، وأن الجسم هو معرفة الإرادة بطريقة بعدية، وقرارات الإرادة هي في ما يتعلق بالمستقبل إنما هي مجرد تدابير العقل لما سنريده، والتنفيذ الفعلي هو فحسب ما يؤكد القرار، وإلى حين التنفيذ تبقى تلك القرارات مجرد قصد يمكن تبديله، فهو يوجد في العقل.

الإرادة والفعل لا يختلفان إلا على مستوى التأمل الانعكاسي، أما على مستوى الواقع فهما شيء واحد، فكل فعل حقيقي أصيل من أفعال الإرادة يكون أيضا في الوقت ذاته فعلا مرئيا من أفعال الجسم، أما وحدة الجسم فهي تجلي للحركات الجسم الهائجة.[2]

إن حركات الجسم ليست شيئا آخر سوى المظهر المرئي للأفعال الفردية للإرادة، فهذه الحركات تظهر مباشرة وعلى نحو متزامن مع أفعال الإرادة هذه، وغالبا ما

---

[1] آرثر شبنهاور، العالم إرادة وتمثلا، ترجمة سعيد توفيق، المشروع القومي للترجمة، المجلد الأول، ط1 2006، العدد 1075، ص187.

[2] آرثر شبنهاور، العالم إرادة وتمثلا، مصدر سابق، ص201.

يكون لها أساس وفي الدوافع التي توجهها، ومع ذلك فإن هذه الدوافع لا احدد أبدا سوى ما أريده في هذا الزمان وفي ذلك المكان وفي تلك الظروف وما نريده عموما.

إن ظاهرة الإرادة تتحقق في مظهر مرئي(التجسد) الموضوعي للإرادة، وهي أيضا الإرادة الباطنية لوجودنا الظاهر، والذي كشف(الجسد) عن ذاته كموضوع للتمثل سواء من خلال أفعاله، فإرادة الجسم هي أكثر ما يتمثل في الوعي بصورة مباشرة، ولكنها في ذاتها لا تكون قد اندرجت بكليتها في صورة التمثل الذي يقف فيه كل من الموضوع والذات أحدهما في مواجهة الآخر، وهذا يعني أن الإرادة تصبح مفتاحا لمعرفة الماهية الباطنية العميقة لوجود الطبيعة في مجملها، لأنه ينتقل إلى مشاهدة الإرادة في كل تلك الظواهر التي لا تبدى له على نحو ما يتبدى له وجوده الظاهري من خلال معرفة مباشرة وغير مباشرة، وإنما تتبدى له فقط من خلال المعرفة المباشرة وحدها، وحيثما تجلت هذه القوى في أوضح صورة فإنها تسمى إرادة وهي تقودنا إلى الشيء في ذاته das-ding an sich. فكل ما يكون تمثلا أيا كان نوع هذا التمثل وكل ما يكون موضوعا إنما يعد وجودا ظاهريا، والإرادة وحدها تكون شيئا في ذاته، فهي في ذاتها ليست تمثلا على الإطلاق، وإنما تكون مختلفة اختلافا نوعيا، أما عن هذا التمثل فهو الجوهر الأكثر عمقا بالنسبة لكل شيء جزئي مثلما هو بالنسبة للكل. والإرادة تظهر في كل قوة عمياء من قوى الطبيعة مثلما تظهر في كل فعل مدروس من أفعال الإنسان وليس الاختلاف الكبير بين هذين الأمرين سوى اختلاف في درجة التجلي، لا اختلاف في الماهية الباطنية لما يتجلى، فإذا كان الشيء في ذاته بتعبير كانط الذي يجب أن تستمد اسمه ومفهومه من موضوع ما، فينبغي ألا يكون شيئا أخر سوى أكمل أشكال ظواهره أي أكثر وضوحا وقابلية للمعرفة المباشرة الذي يتجلى بشكل واضح في إرادة الإنسان des menschen wille.

أراد شوبنهاور بإرادة الفعل الكشف عن الماهية العميقة لكل شيء في الطبيعة ، وكل قوة في الطبيعة بوصفها إرادة، وهو تصور عبارة عن تجريد مستخلص من المجال الذي تسوده علاقة العلة بالمعلول، أي من تمثل الإدراك العياني وهو يشير إلى الطبيعة السببية للعلة عند النقطة التي لم تعد فيها هذه الطبيعة قابلة للتغيير على الإطلاق، وتصور الإرادة من بين كل التصورات الممكنة هو التصور الوحيد الذي يكون متأصلا في الظاهرة و في مجرد التمثل الخاص بالإدراك العياني، وإنما ينشأ وينبع من الوعي المباشر كما لدى كل منا، فمن خلال هذا الوعي يعرف كل فرد ويتمثل له في الوقت نفسه على نحو مباشر وجوده ذاته في فرديته الخاصة من حيث ماهيته وبدون أي صورة.

إن الإرادة بوصفها شيئا في ذاته تختلف تماما عن الظاهرة التي تمثلها وتكون متحررة من كل صور الظاهرة التي تتحول إليها حينما تتجلى، ولذلك فإن هذه الصور تتعلق فحسب بتحققها الموضوعي وتعد دخيلة على الإرادة ذاتها وحتى صورة التمثل الأكثر عمومية، ذلك أن كلمة إرادة تشير إلى ما يكون وجودا في ذاته(الطبيعة الباطنية) بالنسبة لكل شيء في العالم واللب الوحيد لكل ظاهرة.[1]

العالم بوصفه إرادة

يفتتح شوبنهاور كتابه(العالم إرادة وتمثل) بقوله أن العالم هو تمثيلي، كون أن العالم الموجود أمام الإنسان لا يوجد إلا من حيث أنه تمثل بالنسبة لذهنه، ويصدق ذلك على جسد الإنسان ولجميع مواضيع العالم الخارجي، لأن جسده لا يوجد إلا من حيث علاقته به، أي بالذات التي تدركه، فهو يوجد منظما في صورة المكان والزمان والعلية، وهي الصور التي ينتجها ذهنه، والمادة بأسرها ليست سوى تمثل الذات التي نعرفها، فلا وجود لها من حيث هي كذلك.

إن العالم الموضوعي من حيث هو تمثل، فهو حسب الجانب الخارجي من حيث العالم الواقعي الذي تكون الإرادة من حيث إنها شيء في ذاته، وقد ظن الفلاسفة الماديون أن العالم الخارجي هو العالم الحقيقي وهم يتخيلون بصورة زائفة أن الذات التي تعرف والإرادة هما نتاج للمادة، بدلا من أن يفهم بصورة صحيحة أن العالم الخارجي ليس سوى تمثل بالنسبة لذات تدين بأصلها للإرادة أيضا. وإذا فحصنا بصورة نقدية مكونات العالم الخارجي سنجد أن كل ما يقع في العالم الخارجي يحدث في الزمان والمكان. أما الزمان فهو لا شيء سوى تكرار تعاقب مستمر، أما المكان فهو أيضا لا شيء سوى تحديد متبادل للأجزاء بعضها البعض في مواضعها الخاصة، ويمكن تصور المكان والزمان بغض النظر عن المادة، بينما لا يمكننا تصور الزمان والمكان بغض النظر عن المادة، بينما لا يمكن تصور إعادة النظر فيهما، فهما صورتان اللتان يقدمها الذهن بصورة قبلية لكل مضامين الإدراك التي تؤلف العالم الخارجي.

إن المادة ليست شيئا آخر سوى العلية، فمعناها الحقيقي هي فعلها، لأنها نشطة تملأ المكان والزمان، ولا يمكن تمييز نتيجة تأثير أي موضوع مادي على أي موضوع آخر إلا عن طريق الاختلاف في الطريقة التي يؤثر بها الآن عن الطريقة التي كان يؤثر بها من قبل، فالعلية توحد المكان والزمان وتعتمد عليهما ولا يمكن أن تحدث بدونهما.[2]

[1] آرثر شبنهاور، العالم إرادة وتمثلا، مصدر سابق، ص221.
[2] وليم كلي رايت، تاريخ الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص355.

العالم هو كثرة مشروطة بالزمان والمكان، كثرة تكون متصورة من خلالهما فحسب، ويقصد شوبنهاور بمفهوم مثال كل درجة محددة وثابتة من درجات تجسد الإرادة من حيث إنها تكون شيئا في ذاته وبالتالي تكون بمنأى عن الكثرة.[1]

وفي شرحه لهذا المعنى يستند إلى أقاويل ديوجين اللايرسي Diogène Allaersi حول فلسفة أفلاطون عندما قال: يعلمنا أفلاطون أن المثل توجد في الطبيعة بوصفها نماذج قياسية أو أصلية إن جاز التعبير، وأن بقية الأشياء تشبهها فحسب، وتوجد باعتبارها نسخا منها.[2]

الإرادة الواحدة في نظر شوبنهاور التي تتجسد في كل المثل تكافح من أجل بلوغ أسمى درجة ممكنة من التجسد، وفي هذه الحالة فإنها تتخلى عن الدرجات الدنيا من تجليها لتظهر في درجة أعلى تكون فيها أكثر قوة، حيث إن المثل الأعلى أو تجسد الإرادة يمكن أن يظهر فقط من خلال إخضاع المثل الدنيا، ومن ثم فإنه يلقى مقاومة من هذا المثل، فعلى الرغم من أن المثل الدنيا قد تم إخضاعها، فإنها ما زالت تكافح باستمرار لأن تبلغ التعبير بشكل مستقل وتام عن طبيعتها الباطنية.

في هذا السياق يقول(يعقوب بوهمة Jacob Boehme) بأن أحد المواضيع (الأجساد، الحيوانات، النباتات...)تكون في حقيقة الأمر نصف ميتة، ومن ثم فتبعا لنجاح الكيان العضوي الحي بصورة أو بصورة أخرى في إخضاع تلك القوى الطبيعية التي تعبر عن الدرجات الأولى من التحقق الموضوعي للإرادة، فإن هذا الكيان يصبح بصورة أو بأخرى تعبيرا عن مثاله، أي أنه يصبح أقرب من النموذج الذي ينتمي إليه الجمال المتحقق في أنواعه، وهكذا فإن إرادة الحياة تفترس ذاتها بوجه عام. وهنا نرى أن الإرادة في أدنى درجات تجسدها تتجلى بوصفها اندفاعا أعمى وقوة دافعة غشيمة غامضة عارية تماما عن أية معرفة مباشرة، فتلك أبسط أساليب تجسدها الموضوعي، وهنا تتبدى على هذا النحو كرغبة عمياء وقوة دافعة عارية من المعرفة في مجمل الطبيعة اللاعضوية. وبالانتقال من درجة إلى درجة أعلى تتجلى الإرادة في صورة أكثر وضوحا، مع ذلك تظل عارية عن المعرفة باعتبارها قوة عمياء في مملكة النبات. وأخيرا فإن الإرادة تسلك سبيلها على النحو نفسه فيما يتعلق بالتكاثر الحيواني، أي في قواعد وتشكل كل حيوان وفي حفظ طاقاته الباطنية، حيث نجد هنا أن ما هو مثير وحده ما زال يحدد دائما ظاهرة الإرادة، وكلما ارتفعنا إلى درجات أعلى تتجسد الإرادة موضوعيا، فإننا نصل في

---

[1] آرثر شبنهاور، العالم إرادة وتمثلا، مصدر سابق، ص237.
[2] المصدر نفسه ص237.

النهاية إلى نقطة لا نجد فيها الفرد المعبر عن المثال يحصل على تمثيله الذاتي من خلال مجرد الحركة المتوقفة على مثير.[1]

مع هذه المعرفة كأداة يظهر لنا العالم كتمثل دفعة واحدة، وهي صورة الموضوع في مقابل الذات، والزمان والمكان والكثرة، وصورة في العلية. فالعالم في هذه الحالة يكشف عن جانبه الثاني، فهو إن كان حتى الآن مجرد إرادة، فإنه يكون في الوقت نفسه تمثلا أي موضوع للذات العارفة، والواقع أن مثل هذا العالم هو مجرد نسخة من الوجود الباطني الخاص بالإرادة.

إن العالم في مجمله وبمختلف مكوناته إنما هو التحقق الموضوعي للإرادة الواحدة التي لا تقبل الانقسام، أي هو المثال الذي يكون مرتبطا بسائر المثل الأخرى. هذا العالم الذي نحيا فيه إنما يكون في مجمل طبيعته إرادة بكل ما في الكلمة من معنى، ويكون أيضا تمثلا، هذا التمثل بذاته يفترض مسبقا صورة يتخذها كموضوع للذات العارفة حسب شوبنهاور.

إن كل فرد يرى نفسه بوصفه إرادة التي تقوم عليها الطبيعة الباطنية للعالم، وهو أيضا يرى نفسه باعتباره ذاتا عارفة يكون للعالم هو تمثلها، وهذا العالم لا يكون له وجود إلا من حيث نسبته إلى وعي ذات عارفة، ويكون بمثابة الدعامة الضرورية التي يستند عليها العالم.

العالم تمثلا: الإنسان الكائن الوحيد الذي يملك قدرة تمثل صور العالم عن طريق وعيه المجرد التأملي وبحواسه التي يدرك بها الأشياء، أما العالم الذي يحيط به فهو قائم أمامه بوصفه تمثلا فحسب، أي هو قائم للذي يتمثله، وهو الإنسان. والصور التي يتحدد بها العالم هي مجرد شكل من أشكال خاصة عديدة للغاية من مبدأ العلة الكافية وفق ثنائية الموضوع والذات، وهما بمثابة الصورة العامة لكل الفئات، ثنائية تندرج تحتها كل تمثل محتمل وممكن تصوره بوجه عام أي كان نوع هذا التمثل، فكل ما ينتمي إلى العالم يكون مرتبطا بالوجود المشروط بالذات. ويؤصل شوبنهاور لهذه الثنائية بالعودة إلى تأملات ديكارت وبالتحديد إلى باركلي، الذي اعتبره أنه أول من أعلنها على نحو قطعي وصريح، كما أنه اعتبر حكماء الهنود القدماء أنهم قد أدركوا حقيقة تمثل العالم في جوهره، حينما اعتمدوه كمبدأ أساسي لفلسفة الفيدانتا التي تعزى إلى (فياسا vyasa) وهو الأمر الذي أظهره الفيلسوف(وليام جونز William Jones) في بحثه بعنوان: في فلسفة الأسيويين، فيقول<<إن العقيدة الأساسية لمدرسة الفيدانتا لا تقوم على إنكار الوجود المادي، أي إنكار الصلابة وعدم القابلية للنفاذ والشكل الممتد(وهو ما يعني ضربا من الجنون) وإنما تقوم على

[1] ا آرثر شبنهاور، العالم إرادة وتمثلا ، مصدر سابق، ص266.

تصحيح الفكرة الشائعة عنها، والتأكيد على أنها ليس لها ماهية مستقلة عن الإدراك الذهني، فهذا الوجود والقابلية للإدراك مصطلحان مترادفان[1]>>، وهو تعبير يعكس قابلية التوافق بين الواقعية التجريبية والمثالية الترنسندنتالية.

يتكون العالم في نظر شوبنهاور من بعدين: بعد باعتباره موضوعا للمعرفة الذي يتمظهر في مواضيع الأجسام باعتبارها تمثلا، وبعد ثاني مجرد يتلخص في الإرادة، لأن العالم يكون في أحد جوانبه تمثلا بإطلاق، مثلما أنه يكون في جانب آخر إرادة بإطلاق، أما افتراض واقع لا ينتمي إلى أي من هذين الجانبين من العالم أمر غير وارد.

إن الذي يعرف كل الأشياء ولا يعرف بإحداها هو الذات، ومن ثم فالذات هي دعامة العالم، أي الشرط الضروري لكل ما يظهر من الموضوعات، وكل ما يوجد هو يوجد بالنسبة للذات. فالجسم شأن كل موضوعات الإدراك العياني يقع في إطار الصور الخاصة بكل معرفة، أي في إطار الزمان والمكان اللذين من خلالهما تكون الكثرة في الأشياء. ولكن الذات التي تكون دائما العارف ولا تكون أبدا المعروف لا تقع في إطار هذه الصور، بل إنها على العكس من ذلك تكون دائما مفترضة بواسطة هذه الصور نفسها ولذلك فإنه لا كثرة لها.

يعتبر شوبنهاور أن العالم كتمثل يتألف من جوهرين متلازمين:

الجوهر الأول: الموضوع الذي هو خاضع لصورتي المكان والزمان اللذين تنشأ من خلالهما الكثرة. أما الجوهر الثاني: وهو(الذات) وهو لا يقع في إطار المكان والزمان ولا يتجزأ في كل موجود يقوم بفعل التمثل، ولذلك أي موجود مفرد من هذه الموجودات المدرجة جنبا إلى جنب مع موضوع الإرادة يؤلفان على نحو أتم مفهوم العالم بوصفه تمثلا، وبنفس القدر الذي يحدث عندما يكون هذا التمثل صادرا عن الموجودات، ومن ثم فإنه إذا لم يكن هناك ذلك الموجود المفرد الذي يمثل العالم، فإن العالم بوصفه تمثلا لا يصبح موجودا.

أما عالم المظهر فهو كله تجربة التي تتأتى وفق قوانين الزمان والمكان، وفي نظرية العلة الكافية نظر شوبنهاور إلى الزمان والمكان على أنهما مجردين وفق فهم كانط، ومبدأ العلة الكافية الذي صاغه شوبنهاور يستطيع أن يحدد التجربة بوصفه قانونا للعلية، ويحدد الفكر بوصفه قانونا الذي يقوم عليه الحكم، وهو مبدأ يظهر أيضا في الزمان والمكان في صورة خاصة، وهي الصورة التي أطلق عليها شوبنهاور اسم(أساس الوجود grund des seyns) وهذا ما يبدو في الزمان من خلال توالي لحظاته وفي المكان من خلال وضع أجزائه بعضها بالنسبة لبعض،

[1] نقلا عن آرثر شبنهاور، العالم إرادة وتمثلا، مصدر سابق، ص56.

وهو ما يحرر كل منهما الآخر بالتبادل إلى ما لا نهاية، فالتوالي هو صورة مبدأ العلة الكافية في الزمان، والتوالي هو ماهية أو طبيعة الزمان في مجملها وهو ما يسميه شوبنهاور بالوضع(positim)الذي يشكل موضوع علم الهندسة، وعلى هذا النحو يكون إدراك تلك الصورة لمبدأ العلة الكافية التي تحكم محتوى هاتين الصورتين(الزمان والمكان) أي من حيث قابليتهما للإدراك العياني(المادة)، ومن ثم قانون العلية الذي يحكمها، فإنه يكون بذلك قد أدرك مجمل ماهية المادة في ذاتها، لأن المادة ليست بالقطع شيئا ما سوى العلية، وهكذا فإن العلة والمعلول هما مجمل ماهية المادة، ووجودهما يكون في الفعل الصادر عنهما، إلا أن الزمان والمكان-كل منهما بذاته- يمكن تمثلهما حدسيا حتى بغياب المادة، بينما المادة لا يمكن تمثلها على النحو نفسه بدون الزمان والمكان.[1] فصورة المادة ملازمة لها هي صورة تفترض المكان والفعل الصادر عنها الذي يقوم عليه مجمل وجودها.

إن كل الظواهر والأشياء التي يمكن تصورها قد توجد معا جنبا إلى جنب في المكان اللانهائي دون أن تحدد إحداها الأخرى، أو حتى قد تعقب إحداها الأخرى في الزمان اللانهائي. وهكذا فإن وجود علاقة ضرورية بين ظاهرة وباقي الظواهر، هو العلة تؤسس الماهية الحقيقية للمادة، فلن تكون هناك أية مادة، ولكن قانون العلة يستمد معناه وضرورته فقط من كون أن ماهية التغير لا تقوم على أساس أنه عين المكان ذاته، وهذا يعني أن العلية توحد بين المكان والزمان، وأن مجمل ماهية المادة تكمن في الفعل ومن ثم في العلية، وبالتالي فإن المكان والزمان يجب أن يكونا متحدين في المادة، فهي تحمل داخل ذاتها كيفيات المتعلقة بالزمان والمكان وهو الذي يشكل ماهية الواقع، وحيث إن المادة تجد طبيعتها الجوهرية في وحدة الزمان والمكان تحمل مجمل تفاصيل الطابع المميز لكل منهما، إنها تفصح جزئيا عن تأصلها في المكان من خلال الصورة التي تكون ملازمة لها (من خلال الجوهر).

معرفة العلية هي الملكة الفريدة للذهن، وقوتها الوحيدة تكمن في استيعاب الكثرة والمتعدد وهذا ما يشير إلى أن كل علية ومن ثم كل مادة والواقع كله إنما هو صور ذهنية فحسب، وهو الذي يدرك العالم الفعلي.

وفي خاتمة هذا البحث يمكن القول أنه من الصعب استيعاب الصورة الميتافيزيقية المعقدة التي رسمها شبنهاور للعالم ولمبدأ الإرادة، وهي الصعوبة التي قصد بها إظهار نزاهة فلسفته الأنطولوجية والأخلاقية، التي تمكن بها وبدرجة كبيرة التعمق في طبائع البشر وفي علل الأشياء، فأثبت في مؤلفاته نقاء العالم سواء في مرئيته(الظواهر) أو في باطنيته(الإرادة) الذي هو نتاج فعل مشترك قائم بينهما يختصر في مقومات الزمان والمكان، ونجم عن ذلك أن أظهرت فلسفته طابعا

[1] آرثر شبنهاور، العالم إرادة وتمثلا، مصدر سابق، ص63.

شخصيا لتوجهاته الفكرية، التي تجعلنا نشعر بالرابطة القوية بين الفكر والمفكر. أما اللامعقولية التي ظهر بها عالمه فهي من أجل بناء طريق الخلاص، وهذا الطريق له مرحلتان: مرحلة مؤقتة ومرحلة نهائية، وهما عبارة عن محاولة لتخليص العالم من آفة الشر والفوضى عن طرق فعل الإرادة.

المرحلة المؤقتة هي مرحلة الفن الذي فيها يمارس الإنسان نشاطا خالصا، لا يؤثر فيه نزوع الإرادة أو طموحها ويتحرر من كل الأغراض والأطماع وكل ما يميز فعل إرادة، إذ أنها تكشف عن إرادة العالم ذاتها في عالم الإيقاع والأنغام الذي تفتح آفاقه لنا، فهي فن الصورة الخالصة، لا الصورة المكانية أو العينية الجزئية، وهي لا تكشف عن إرادة العالم ذاتها في عالم الإيقاع، وهي لا تكشف لنا عن هذه العاطفة أو تلك وإنما عن العاطفة بما هي كذلك. فالعالم كما يقول شوبنهاور موسيقى متجسدة مثلما أنه إرادة متجسدة[1].

أما المرحلة النهائية للخلاص من قبضة الإرادة، فهي مرحلة الأخلاق ويتم فيها الخلاص الكامل. في مجال الأخلاق يدرك الإنسان أن الموجودات كلها تكون وجودا واحدا بالقضاء على فكرة الكثرة أو الفردية ، لأن الكثرة ليست إلا خداعا وحين ينكشف للفرد ويرفع عنه وهم الكثرة يصل إلى الخلاص الحقيقي، إذ يدرك الوحدة الكامنة خلف الكثرة الظاهرة ويسود العطف والشفقة، وهي موضوعات مشبعة بالخلاص الكامل الخالية من إرادة الحياة، وهي الحالة التي تمحو فيها معالم الفردية تماما، حالة الوحدة الكاملة مع الوجود.

[1] فؤاد زكريا، آفاق الفلسفة، دار التنوير للطباعة والنشر، المركز الثقافي العربي للطباعة والنشر، ط1، 1988، ص200.