

فلسفة هيكل

بقلم
عبد الفتاح الديبى

١٩٧٠

ملتزم الطبع والنشر
مكتبة الأنجلو المصرية
١٦٥ شارع محمد زبير القاهرة

الغرف من تصميم الفنان

حسن عنبر

بالتليفزيون العربي

الفهرس

صفحة	
١	مقدمة
٣	الفصل الأول : حياة هيغل وعصره
١٦	الفصل الثاني : فلسفة هيغل
٣١	الفصل الثالث : أصالة هيغل الفلسفية
٤٧	الفصل الرابع : هيغل الحقيقي
٦٢	الفصل الخامس : الحرية في فلسفة هيغل
٧٢	الفصل السادس : تطور هيغل في حياته
٨٣	الفصل السابع : الجدل المييجلي
١٠٠	الفصل الثامن : المعرفة المطلقة
١٠٨	الفصل التاسع : منطق الفلسفة
١١٩	الفصل العاشر : أقسام الفلسفة النسقية
١٥٥	الفصل الحادى عشر : هيغل وكانط
١٧٦	الفصل الثانى عشر : المنطق والتاريخ
١٩٤	الفصل الثالث عشر : ظاهرية الفكر
٢١٢	الفصل الرابع عشر : دلالات الظاهرية
٢٣٥	الفصل الخامس عشر : أبعاد الظاهرية

صفحة	
٢٤٩	الفصل السادس عشر: اليهود في نظر هيجل
٢٦٠	الفصل السابع عشر: هيجل وهيلدرلين
٢٧٠	الفصل الثامن عشر: هيجل وماركس
٢٨٦	الفصل التاسع عشر: هيجل بين البداية والنهاية
٣٠٠	خاتمة

مقدمة

أود أن أبدأ كتابي هذا بإشارة عابرة إلى مسألة تشغل بال الكثيرين في هذه الأيام . هذه المسألة هي ما إذا كانت العودة إلى هيغل تعنى نجاح للميتافيزيقا وانتصارها على نزعات المدم وأسايب الاعتداء عليها وطرق الانقاص من قدرها .

والواقع أننا لا ننظر إلى المسألة على هذا النحو ولا نقيم المشكلة لحساب مدى الخسارة والكسب في حقل للميتافيزيقا ولا ينبغي أن يرى أحد الباحثين في الارتداد إلى هيغل انتصاراً للميتافيزيقا وإلا فسوف تمد جميع لحظات التاريخ — تاريخ الفلسفة — لحظات انتصار الميتافيزيقا .

قد ظهرت نزعات العدا للميتافيزيقا منذ ظهرت الفلسفة نفسها . ومن الفلاسفة الإغريق من ناصب للميتافيزيقا العدا الصريح . وفي العصور الوسطى للسيحية وفي العصور الوسطى الإسلامية ظهرت كتب تحارب الفلسفة وتهدم أسسها مثل كتاب تهافت الفلاسفة، كما انقسم الفلاسفة إلى واقعيين وتصوريين وأسميين . وحاولت النزعة الأخيرة — أى الاسمية — أن تقيم حداً حاسماً لكل المسائل الفلسفية بحيث تفصل بين ما يليق بالفكر أن ينظر فيه وما لا يليق به أن يتعرض له . وأمتلأت عصور النهضة والعصور الحديثة والفلسفات المعاصرة بأشد ضروب العدا والكراهية للميتافيزيقا . وأخيراً في مصر منذ سنوات أجهت نزعات وقتية عارضة إلى مناصبة الميتافيزيقا العدا على أساس أنها شارفت النهاية في العالم بأسره .

ولم نشأ أن نعلق على هذا الموقف في ذلك الوقت لإيماننا بأن الفلسفة

لم تفرغ قط من مثل هذه التأكيدات ولم تفرغ قط من الاستمرار ومن اتصال
حركتها نحو النمو والأصالة والاكتمال. وليس من قبيل الانتصار أن نعلن اليوم
عودة الهيكلية وأن نشير إلى تجديد الميتافيزيقا في العالم الآن. حسبنا أن يكون
هذا مجرد إحساس منا بالاستمرار في المهمة الخالدة لعلم الميتافيزيقا.

ولكن ما للسر في أن يحظى فيلسوف مثل هيجل هذه الأيام بهذا
الاهتمام الذي لم يبلغه فكر فلسفي من قبل؟ لاشك في أن هذا الاهتمام بهيجل
ذو دلالة كبيرة. ودلالته أن مقاييس الصدق لدى الإنسان لا يمكن أن
تكتفى بالمعزول الجزئي المحدود. ويكفي استمرار تطلع الإنسان إلى آفاق
أوسع للصدق وأبعاد أكثر ارتباطاً بالحقيقة ككل حتى يستمر القلق إزاء
القواعد والمقاييس الجزئية المحدودة. ولا يبقى إطلاقاً تقدير الصدق الجزئي
المرتبط الواقعة محدودة عن التطلع لاستيعاب الصدق الكلي الذي تتعلق به
هذه الواقعة الجزئية وغيرها. فلا يكون التقدير مرتبطاً بمستوى واحد
ولا يقتصر العقل على الرؤية المختصرة.

هذا من جهة. ومن جهة أخرى يمد الارتباط بمشاكل الإنسانية في العصر
الحاضر من أبرز سمات هذا الزمن. فلم يمد الإنسان يقتصر على مشاكل بيته
أو بلده وإنما صار يرى اتصال مشاكله بمشاكل العالم الإنساني بأكمله. ولا يكتفى
الناس هنا أو هناك بما يدور في إطار حياتهم المحدودة المحيطة بهم. ويرجع
ذلك كما هو واضح إلى أن الإنسانية بكاملها صارت مترابطة كما صارت مشاكل العالم
متشابكة تشابكاً لا يسمح بأي تجزئة أو تقطيع. وما يجري هنا يؤثر فيما هناك
وما يقع في جانب من الأرض يتردد صدها في كل جوانب الأرض. ومن باب
أولى أن يحذر الإنسان الاعتماد على نظرة مقفلة ضيقة في القياس والتقدير وفي
رؤية الحقيقة. ولذا تعود الهيكلية لتزف إلى الناس مستويات الحقيقة ومقاييس

الصدق وترفع عين الانسان بعيداً عن الأفق المحيط به في دنياه الصغيرة وفي
عالمه القريب .

ويعد الارتباط بفلسفة هيغل ارتباطاً مصيرياً بالنسبة إلى كل الفلسفات
التي ظهرت في العالم من بعده . فلم يكذب مخلو تيار فلسفي في أواخر القرن الماضي
وفي أوائل القرن الحاضر على وجه الخصوص من موقف محدد من هيغل سواء
بالتأييد أو بالمعارضة . وقد تنبأ هيغل نفسه بذلك حين اعتبر فلسفته آخر
فلسفات هذا العالم . وامل شيوع فلسفته وذيوعها وتأثيرها الظاهر في كل
الاتجاهات هو ما كان يعنيه هيغل بقوله أنها آخر الفلسفات . فلن يأتي في
تاريخ الفلسفة مستقبلاً ما لا يحمل مسحة من هيغل أو نفحة من نفحاته .

وسبق أن أصدرت دار المعارف كتاباً لي عن هيغل في سلسلة نوابغ
الفكر الغربي . ولا أزعج أتني وقت في ذلك الكتاب بصورة نهائية . ولكنني
عرضت تفسيراً جديداً فيه مؤداه أن جوهر هذه الفلسفة الميجالية هو التاريخ
والخبرة . وقت بعرض فلسفته من وجهة النظر هذه واكتفيت بالعرض
للبسط لموضوعاتها لإتاحة الفرصة أمام القارئ المادى من أجل الإلمام بها
والتعرف عليها . ولاشك أن هيغل لا يمتثل أن يصدر عنه كتاب واحد
ولا يمكن أن يعكس فلسفته كتاب مفرد في لغة بأكلها .

لهذا أعود فأتناول فلسفة هيغل في هذا الكتاب حرصاً على تقديم هيغل
بأنسب صورة لقراء العربية لكي يتابعوا أجواء الفكر الفلسفي وموجاته في
العالم بأسره ويعرفوا أحدث المواقف وأدق الأحداث الجارية في الوقت الحاضر .
وليس في عودة العالم إلى هيغل اليوم دليل على انتصار الميتافيزيقا . بل تدل
عودة العالم إلى هيغل اليوم على حاجة هذا العالم اللامسة إلى الأصالة وإلى رحابة
النظر العقلي .

عبد الفتاح الريدى

الفصل الأول

حياة هيجل وعصره

ولد هيجل في ٢٧ أغسطس سنة ١٧٧٠ بمدينة اشوتو تجارت بألمانيا . وأسمه بالكامل هو جورج فيلهلم فريدريش هيجل . وكان والده جيورج لودفيج هيجل موظفا حكوميا كما كانت أمه ماري المجدلية من أسرة تدعى « فروم » .

وفي تلك السنة التي ولد فيها هيجل بالذات كان جوته يقوم بدراسات بجامعة اشتراسبورج وكان يبلغ الواحدة والعشرين من عمره وحصل في السنة التالية علي ليسانس القانون . واعتاد لقاء مجموعة من الأصدقاء ولكن أبرز هذه اللقاءات هي لقاءه للفيلسوف هرذر . وبعد ذلك بعام واحد أي في سنة ١٧٧٢ بدأ جوته يمارس المحاماة وأحب شارلوتة بوف التي تعد بمثابة الصورة الأصلية أو الشخصية الحقيقية للمحبوبة المسماة « لوتة » في قصته الخالدة « آلام فرتر » . أما في سنة ١٧٧٣ فقد أصدر جوته قصته عن « جوتس » . وهي نفس السنة التي دخل فيها هيجل المدرسة الأولية وأشرفت والدته بنفسها على هذه المرحلة الأولية وأكملت ما كانت تزوده به للمدرسة الأولية . ثم ألحق سنة ١٧٧٥ بالمدرسة الرومانية .

وقد دخل هيجل المدرسة الدينية الثانوية بمدينة اشوتو تجارت سنة ١٧٨٠ . وهي المدرسة التي بقي فيها قرابة احد عشر عاما . وفي أثناء هذه السنوات حدثت أحداث خاصة بالنسبة لهيجل شخصيا وأحداث عامة بالنسبة إلى الحضارة والتاريخ .

ومن الأحداث الخاصة التي مرت به وفاة أمه سنة ١٧٨٣ وشروعه في كتابة مذكرات بالألمانية واللاتينية عن « حوار بين أوكتاف وأنطوان وليبيدوس » سنة ١٧٨٥ وآخر عن « الديانة لدى الإغريق والرومان » سنة ١٧٨٧. ونال دبلوم الدراسة الثانوية المسمى « بالأتوروم » *Maturum* سنة ١٧٨٨ وسجل نفسه بالمعهد الأسقفى في توينجين لدراسة البروتستانتية بمنحة حكومية أو بمنحة من الدوق بلغة ذلك العصر . وانجز كذلك في سنة ١٧٨٨ بحثاً عن « بعض الفوارق والاختلافات بين الشعراء القدماء والشعراء المحدثين ». ومما هو جدير بالذكر هنا أن هذا البحث قد نشر مع البحثين السابقين المشار إليهما في الأسطر المتقدمة في كتاب أطلق عليه هو فهايستر Hoffmeister اسم « وثائق خاصة بتطور هيجل » ونشره سنة ١٩٣٦ . وقد حصل هيجل على شهادة التعليم الفلسفى سنة ١٧٩٠ بذلك المعهد الأسقفى . ولكنه يقرر سنة ١٧٩٣ بعد مناقشة بحثه أمام لجنة المعهد التخلي عن عمله كقسيس وممارسة التعليم في مدينة بيرن . وهى السنة التى انتهى فيها من بحثه عن الديانة القومية والمسيحية .

وكانت هذه السنوات بعينها مسرحاً لتحويلات وأحداث هائلة في القرن الثامن عشر . إذ استطاع « وات » العالم المشهور أن يحقق استغلال البخار في الصناعة سنة ١٧٧٥ . واعلنت الولايات المتحدة الأمريكية استقلالها وأصدر آدم سميث كتابه عن « طبيعة وأسباب غنى الأمم » وظهر كتاب جيبون عن « انحلال وسقوط الإمبراطورية الرومانية » سنة ١٧٧٦ . ومات جان جاك روسو سنة ١٧٧٨ كما أصدر كانط كتابه عن نقد العقل الخالص سنة ١٧٨١ . وهى السنة التى ظهرت فيها مسرحية شيلر عن « اللصوص » . وما أن جاءت سنة

١٧٨٣ حتى كان « لافوازييه » قد حقق تحليل الماء وكان صهر الحديد وتشكيله قد تحقق بنجاح .

وأصدر هيردر كتابه عن « أفكار حول فلسفة التاريخ » سنة ١٧٨٤ .
وهيرذر هو مؤسس النزعة الإنسانية الدينية في العصر الحديث . وكان قد ذهب إلى أن التاريخ الإنساني نتيجة مترتبة على طبيعة الإنسان واللؤثرات الطبيعية المحيطة به . والمجتمع في نظره كل عضوى موحد : وبلغ عمره آنذاك أربعين سنة .

وفي سنة ١٧٨٥ ظهر كتاب جا كوبي عن فلسفة اسپينوزا . وكان جا كوبي من أصحاب جوته . وفي نفس السنة أقيم أول مصنع نسيج في العالم اعتمادا على استغلال قوة البخار . وفي سنة ١٧٨٦ مات فريدريك الثانى وخلفه فريدريك فيلهلم الثانى . وفي سنة ١٧٨٧ أعلن دستور الولايات المتحدة الأمريكية . وفي سنة ١٧٨٩ وهى سنة مشهورة أصدر فيها بنفام كتابه عن « مبادئ الأخلاق والشرع » وهبت الثورة الفرنسية واحتل الثوار مبنى سجن الباستيل وتم إعلان حقوق الإنسان والمواطن . وظهر كتاب نقد ملكة الحكم للفيلسوف كانط سنة ١٧٩٠ وتحقق اختراع التلغراف البصرى بعد ذلك بسنة واحدة .
وسنة ١٧٩٢ هى سنة ظهور كتاب فيشته عن « نقد الوحى بكل صورته » وفي السنة التالية ظهر كتابه عن « اسهامات فى الثورة الفرنسية » . وفي هذه السنة اعدم لويس السادس عشر واخترعت آلة حلج الأقطان .

ومما لاشك فيه أن هذه الأحداث الخارجية تشارك مشاركة فعالة فى إبراز العصر الذى نشأ فيه هيجل نشأته الأولى . وهى تظهر كل الروافد التى لم تلبث أن التحمت بشبابه وثقافته وعملت عملها فى تمهيد إطارات فكره وفى تشكيل عقله وروحه وأدت إلى تأسيس الأرضية التى بنيت عليها مبادئ فلسفته

بأكلها . وظل هيجل بعد ذلك مدة ست سنوات يزاول مهنة التعليم الخاص . وكانت هذه السنوات بمثابة المرحلة التي تمحق خلالها نضج فيلسوفنا وتم له فيها الوقت الكافي لتأمل آرائه واستعراضها في بعض كتاباته . وبدأ في تحرير الدراسات التي عرفت فيما بعد باسم كتابات الشباب أو باسم الكتابات اللدنية لهيجل في شبابه^(١) . وقد نشر هذه المقالات هيجل بنفسه في فترات متباعدة ولكن أعيد تجميعها ونشر بعضها على يد نوهل Nohl بمدينة تويينجين سنة ١٩٠٧ . وقد اوردنا حقيقة هذه الكتابات كاملة بكتابنا عن هيجل (ص ٥٣) ثم اعدنا الإشارة إليها عابرين (ص ١١٧) . وقد ورد بعض الخلط بين اسمي هيجل ونوهل في الموضوع الأخير استغله بعض الكتاب للاساءة إلى الكتاب متعاميا عن الحقيقة الواضحة الجلية الواردة بالموضوع الأول . وكان الأولى به أن يصحح الموضوع الأخير على هدى ما جاء من كلامنا في الموضوع الأول ولكن هي شهوة التجريح !

وجاء في كلامنا عن كتابات الشباب عند هيجل في الموضوع الأخير أن هيجل نشر هذه المقالات بنفسه . وهذا صحيح . ولكن استبدل اسم نوهل باسم هيجل بعد ذلك ووردت العبارة كأن هيجل أصدر هذه الكتابات بنفسه سنة ١٩٠٧ . ورغم وضوح هذا الخلط الطبيعي فقد اصر الناقد على ان يستخر مما قلناه وتجاهل ورود الكلام واضحا بهذا الصدد من قبل (ص ٥٣) بدون اى لبس . وقلنا ايضا حينذاك ان كلا من روزنكرانتس وديلتى عاونانا في إصدار ونشر الكثير من هذه الكتابات .

وترجع اهمية تلك الكتابات إلى أن ظهورها سابق على ظهور كتابه عن

(1) Theologische Jugendschriften

ظاهريات الفكر وتمتد بمثابة التجارب أو البروفات الأولى لأرائه هناك .
ويعد ماورد بظاهريات الفكر امتدادا لهذه الكتابات .

والواقع أن هيجل نشر أول هذه الكتابات تحت عنوان « حياة المسيح »
سنة ١٧٩٥ ونشر ثانيها في نفس تلك السنة أيضاً تحت عنوان « وضع الديانة
للمسيحية » . ويهمننا أن نعرف أن هيجل واصل في تلك السنوات علاقات
الصداقة التي كان قد عقد أو اصرها منذ شبابه الأول وبالأخص مع كل من
هيلدرلين وشيلنج . وهيلدرلين هو الشاعر الذي صادق هيجل منذ بدأ دراسته
بالمعهد الأسقفي وقرأ معه معظم الأعمال الأدبية اليونانية واطلع معه جنباً إلى
جنب على مؤلفات أفلاطون . وظهرت أعراض الجسد الهيجلي على أعمال
هيلدرلين الشعرية مما جعلنا نرجح أن هيلدرلين هو صاحب الإيحاء بفكرة
الجدل إلى هيجل بصورتها النهائية في مقالاتنا عن هيلدرلين بكتاب « أدبنا
والإنجازات المالية » . أما شيلنج ففيلسوف الهوية الذي اعتاد هيجل أن
يناقش الأفكار السياسية والثورية في ناديه وصار من أصدقائه الخالص . وقد
قيل ان فلسفة الهوية من الفلسفات التي أثرت تأثيراً كبيراً على هيجل . وهي
الفلسفة التي تجعل من الروح والطبيعة نفس الشيء ممثلاً في المطلق . وهذه
الفلسفة *Identitäts Philosophie* — فلسفة الهوية — لا تميز بين الروح والمادة أو
بين الذات والموضوع . وتنتهي هذه الفلسفة إلى ما يشبه الفلسفة الاسمينوزية .
ولكن من شراح الفلسفة من رفضوا هذا التقارب بين كل من هيجل وشيلنج
ممثلاً في فلسفة الهوية .

ويوجد ضمن أبحاث الكتاب الذي نشره هوفمايستر وأشرنا إليه من
قبل باسم « وثائق خاصة بتطور هيجل » بحث عن « أول برنامج للمثالية
الألمانية » وهو عبارة عن مذكرات كتبت خلال رحلة إلى أعالي البلاد الألمانية

سنة ١٧٩٦ . ولعله مما تحسن الإشارة إليه هنا أن شيلنج اصدر في نفس السنة كتاباً تحت عنوان « خطابات حول النزعة النقدية والنزعة التوكيدية (الدوجماتيقية) » . ونشر فيشته كذلك « أسس القانون الطبيعي » وتبعه كانط سنة ١٧٩٧ بنشر « مبادئ ميتافيزيقا الأخلاق » . ولا يقوتنا أن هيلدرلين الشاعر بدأ في هذه السنة بنشر كتابيه عن « هيريون » .

وفي سنة ١٧٩٨ أصدر ماتوس كتابه المشهور عن السكان كما أصدر فيشته كتابه عن مذهب الأخلاق . وكتب هيجل بحثاً جديداً عن « الوضع الداخلى الجديد في ولاية فورتيمبرج » وهي الولاية التي تضم العناصر الشقائية من الألمان وتقع فيها مدينة اشتوتجارت التي ولد فيها هيجل نفسه . ومن أبحاثه في هذه السنة أيضاً : « روح المسيحية ومصيرها » وهو من الأبحاث التي ضمها نوهل إلى مجموعته من مؤلفات الشباب الصادرة في سنة ١٩٠٧ .

وتوفي والد هيجل سنة ١٧٩٩ . وهي السنة التي كتب فيها بحثه عن « دستور ألمانيا » وتعليقه على « أبحاث حول مبادئ الاقتصاد السياسى » وهو كتاب ألفه استيوارت في إنجلترا سنة ١٧٦٧ ونشرت منه مقطوعات مترجمة إلى الألمانية سنة ميلاد فيلسوفنا (أى سنة ١٧٧٠) .

وفي سنة ١٨٠٠ اخترع قولتا العمود الكهربائى وأصدر شيلنج كتابه عن « نسق المنالية الترنسندنتالية » . وفي السنة التالية (أى في سنة ١٨٠١) أصدر فيشته بحثه عن « الدولة التجارية المقلدة » كما اصدر جاكوبى كتابه « حول مهمة النقد » أما هيجل فقد ناقش دراسته الخاصة عن « مدارات الأفلاك » لتأهيل الأستاذية أو ما نسميه اليوم بدكتوراه الهاميل وتم تعيينه مدرساً في جامعة بينا في تلك السنة . وظهر في منتصف تلك السنة (١٨٠١) تقريراً

بمخه عن « الفرق بين نسق فيشته وشيلنج الفيلسفين » وهو البحث الذى دافع فيه عن شيلنج واستند إليه الكثيرون فى القول بتأثير فلسفة شيلنج على فكره .

وأصدر شيلنج سنة ١٨٠٢ كتابه عن « حوار حول المبدأ الطبيعى والمبدأ الألهى للأشياء » وتعاون شيلنج وهيجل أثناء وجودهما فى بينا على إصدار صحيفتهما الفلسفية النقدية التى امتلأت بالكتابات عن فلسفة الهوية Identitäts philosophie التى اشتهر بها شيلنج . ومن مقالات هيجل للشهورة فى هذه الصحيفة النقدية ما يلى :

- ١ — حول جوهر الفلسفة النقدية .
- ٢ — كيف يستوعب الحس المشترك الفلسفة .
- ٣ — صلة النزعة الشكية بالفلسفة .
- ٤ — الإيمان والمعرفة .
- ٥ — الطرق العلمية لتناول الحق الطبيعى .

ومن أبحاثه خارج إطار الصحيفة فى تلك السنة دراسته عن « نسق الأخلاق الاجتماعية » وبدأ طبع محاضرات بينا فى سنة ١٨٠٣ . وبعد ذلك بسنتين تم تعيينه استاذاً (استثنائياً) فى تلك الجامعة بتوصية من جوته . ومما هو جدير بالذكر هنا أنهما لم يكونا قد التقيا حتى ذلك الوقت . بل لقد تم بينهما لقاء واحد سنة ١٨٢٧ واكتشفا فى ذلك اللقاء مدى الفارق المائل بين تفكير كل منهما . والواقع أن الاختلاف بينهما يكشف عن جوهر الفكر الهيجلى نفسه كما يكشف عن طبيعته . ولعل هذا مما يساعد على ظهور القصور وأوجه النقص فى فلسفة هيجل كما سوف نرى فى الفصل التالى مباشرة عند

الكلام عن نظرية العلم عنده . فقد كان تفكير هيجل معيبا في جانب العلم ولكنها في الواقع عيوب مترتبة على تفكيره الفلسفي وذات دلالة كبيرة في إظهار تأثير الموقف الجدلي على أوجه الفكر المتباينة .

. ووقعت الحرب النابليونية وقصفت مدافمها مدينة يينا سنة ١٨٠٦ . وتهدمت الجامعة في تلك السنة ومرت بهيجل ظروف سيئة عقب تلك الحرب للدمرة . وأرسل جوته معونات مالية إلى هيجل . ولكنه استعاد مكاتمه عقب إشرافه على تحرير صحيفة بامبرج . وقد قبل هذا العمل مضطراً إليه سنة ١٨٠٧ . وهي السنة التي ظهر فيها كتابه المشهور عن « ظاهريات الفكر » . ومما يروى في تلك السنة أنه رزق بابن غير شرعي أسماه لودفيج توفي غرقاً — كما يقال — بالشرق الأقصى في نفس السنة التي نوفي فيها هيجل متأثراً بعدوى الكوليرا وهي سنة ١٨٣١ .

ولا تلبث أن تتوالى الأحداث على مسرح الفكر والحياة بشكل مركز وبصورة قوية . فيتولى هيجل منصب مدرس ثم ناظر مدرسة نورمبرج الثانوية سنة ١٨٠٨ . ويظهر فيشته كتابه بعنوان « خطاب إلى الأمة الألمانية ويطبع جوته كتابه عن « فاوست » بصورته النهائية . وتجرى معارك حربية أوربية مشهورة خلال سنة ١٨٠٩ التي نشر فيها هيجل كتابه عن « للدخل إلى الفلسفة » المعروف باسم البرويديتيك .

وجدير بالذكر هنا أن لامارك نشر في هذه السنة نفسها كتابه عن فلسفة الأنواع الحيوانية Philosophie zoologique . ونشر جوته كتابه في نفس الموضوع تحت عنوان « أوجه التماثل في الانتخاب الطبيعي » . وكان لامارك قد نشر سنة ١٨٠٢ كتابه المشهور عن « الميولوجيا » وهو كتاب يدور حول موضوع التكوين للأحياء لطبقات القشرة الأرضية . واحتوت كتب

لامارك على نظريتي الطفرة البيولوجية والتحولية البيولوجية . وكلاهما من النظريات التي قال بها فيما بعد داروين . ونحن نشير إشارة خاصة إلى هذا الموضوع للتنبيه مقدما إلى ما سوف يراه هيغل في هذا الصدد .

وفي سنة ١٨١١ تزوج هيغل من الأنسة ماريا فون توخر التي أصبحت بعد ذلك أما لولديه كارل وعمانويل . وصار كارل فيما بعد مدرسا للتاريخ بإحدى الجامعات . وبدأ هيغل إصدار كتابه عن علم المنطق ابتداء من سنة ١٨١٢ وأكمل نشره في ثلاثة أجزاء حتى سنة ١٨١٦ . وفي خلال تلك السنوات انتهى حكم نابليون وبدأ سير القطار على يد استيفنسون وتمت إضاءة لندن بالغاز وتمحق التحالف المقدس ، وأصدر لامارك كتابه عن « تالانتس اللافتريات الطبيعي » .

وصار هيغل أستاذا لكرسي الفلسفة في جامعة هايدلبرج سنة ١٨١٦ وظهر كتابه « موجز موسوعة العلوم الفلسفية » سنة ١٨١٧ . وهي نفس السنة التي ظهر فيها كتاب « ريكاردو » عن مبادئ الاقتصاد السياسي وكتاب سان سيمون عن « الصناعة » . وظهرت في نفس الوقت مقالتان لهيغل في مجلة الحوليات الأدبية بمدينة هايدلبرج وهما عبارة عن « عرض للجزء الثالث من مؤلفات جاكوبي » و « حول المناقشات بين ولايات فورتيمبرج سنتي ١٨١٥ و ١٨١٦ » .

وسنة ١٨١٨ هي سنة ظهور كتاب شوبنهاور عن « العالم كإرادة وامثال » ولكنها بالنسبة إلى هيغل تمثل قمة الطموح الذي كان يتطلع إليه في التعليم الجامعي لأنه صار أستاذا كرسى الفلسفة بجامعة برلين الذي خلا بوفاته فيشته سنة ١٨١٤ . وهكذا حقق هيغل طموحه الدائم وتطلعه إلى التعليم الجامعي الذي كان أشبه ما يكون بالشغل له الشاغل طيلة حياته . ولم يلبث سنة ١٨١٩ أن

شرع في إصدار كتابه عن « دروس في تاريخ الفلسفة » الذي بلغ تمامه في ثلاثة أجزاء سنة ١٨٢٨ . ومن سنة ١٨٢٠ حتى سنة ١٨٢٩ أصدر هيجل كتابه عن « دروس في علم الجمال » في ثلاثة أجزاء . وكان قد اختير سنة ١٨٢٠ عضواً بلجنة البحث العلمي في براندبورج . وفي سنة ١٨٢١ ظهرت في العالم أبحاث عديدة عن الكهربية المغناطيسية وكذلك عن الديناميكية الكهربائية بقلم العلامة أمبير . وظهر كتاب جيمس بل عن مبادئ الاقتصاد السياسي في تلك السنة كما أذيعت نتائج أبحاث فارادى العملية . وهذه السنة هي سنة ميلاد كتاب « مبادئ فلسفة القانون » وكتاب « دروس في فلسفة الدين » لهيجل . وقد تم طبع الأول بصورته النهائية سنة ١٨٣١ بينما تم طبع الآخر بعد وفاته بسنة في جزئين (أى سنة ١٨٣٢) .

وقام هيجل سنة ١٨٢٢ برحلة إلى بلجيكا ورحلة أخرى إلى هولندا . وفي تلك السنة بدأ يوالى العمل في كتابه عن « دروس في فلسفة التاريخ » الذي أتمه سنة ١٨٣١ قبل وفاته بقليل ونشر سنة ١٨٣٧ في برلين بعد وفاته . ونشر هيجل في مجلة « حوليات التقدي العلمي » ثمانية مقالات بين سنتي ١٨٢٣ و ١٨٣١ . وقام بزيارة براج وفيينا سنة ١٨٢٤ كما زار باريس سنة ١٨٢٧ والتقى بفكتور كوزان . وكوزان هو أحد أشياع النزعة التلقيفية التي تتطلع إلى انتخاب أفضل مافي كل مذهب وأميز مافي كل رأى وتجمع بينها جميعا في منظور واحد يبدو لمن يراه ممزقا متناقضا مشتتا . وفي تلك السنة أيضاً التقى هيجل بجوته كما أسلفنا القول .

وقد وردت أوصاف وخصائص هيجل الخلقية البارزة ضمن البيانات الخاصة بجواز سفره الفرنسى الصادر سنة ١٨٠٠ . ويصفه الجواز الفرنسى كالآتي : « العمر ثلاثون سنة والقامة خمسة أقدام وبوصتان (أى حوالي ١٦٧

سنتيمترا). الشعر والحواجب غامقة اللون والعيون رمادية والأنف والفم متوسطان والذقن مستديرة والجيبة عادية والوجه ييضاوى باستطالة . وشهد غالبية تلاميذه بأنه لم يكن ذا جاذبية معينة أو مهابة خاصة . وكان وجهه على حد قولهم شاحبا كما كان مبرهل ملامح الوجه وخطوطه . واعتاد أن يهمل ملابسه وهندامه وهو جالس إلى كرسى الفلسفة لإلقاء محاضراته . وبدادائماً كأنه متعب . وكان يطرق برأسه وهو يتكلم في تردد متصل فضلا عن أنه كثيراً ما كان يسعل وسط الكلام . وامتاز بصوت مكتوم مع لهجة شقائية واضحة لا تفارقه . ولم يكن يجب سؤاله في غير موضوع المحاضرة كما كان يفضل صحبة الأثرياء البسطاء الذين اعتاد أن يلعب معهم الكوتشينة . ولكنه كان يقضى الليل ساهراً لإعداد كل ما كان يجب أن يضمه مؤلفاته ومحاضراته على ضوء قنديل صغير .

ومات هيجل بعد إصابته بعدوى الكوليرا سنة ١٨٣١ . وقد تخلل هذه السنة حدثان هامان قبل وفاته . فقد نشر الجزء الأول من مقال له عن «برنامج الإصلاح البريطاني» في صحيفة الدولة البروسية بعد أن حذفت الرقابة بعض أجزاء منه . وكتب هيجل في هذه السنة آخر خطاباته إلى فيكتور كوزان .

وهكذا انتهت هذه الحياة الضخمة من حيث الإنتاج والصبر والعمل الذهني المتصل . ولكن لم تلبث وفاته أن كانت مصدر إجماع والهام بالتفسيرات والشروح ومبدأ إحساس بالرهبة المزوجة بالحب والتوقير لهذه الفلسفة التي لم تلبث أن أخذت تنسلل إلى هنا وهناك فتثير إزاءها موقفا واضحا وتحقق استفراجا شديداً تكاد تبلغ درجة الفتنة لدى البعض ودرجة الكراهية والفتنة لدى الآخرين .

الفصل الثاني

فلسفة هيغل

يحسن أن نبدأ هنا بمعالجة تقسيم فلسفة هيغل الطبيعي الذي درج على النظر فيه كل من اقرب من هذه الفلسفة والذي يصادف كل مقبل لهذه الفلسفة في قراءاته العادية أو المتخصصة . وليس هذا التقسيم بالشىء الخفيف . ولكنه تقسيم عادى يناسب هذه الفلسفة بحكم تكوينها الخاص وبحكم غايتها التي تنزع نحوها .

وأفضل من لفظة «تقسيم» فيما يتعلق بالفلسفة الميغيلية هو لفظ «المنى Thoma» أعنى أن الأفضل والأصوب أن يقال عن فلسفة هيغل أنها تتكون أو تتألف من ثلاثة «معان» رئيسية على حد تعبير الدكتور عبد الرحمن بدوى في كتابه عن شيلنج بصدد الكلام عن فلسفة هيغل . وعندما قال الدكتور بدوى أن فلسفة هيغل تتألف من ثلاثة معان رئيسية كان شديد الدقة في التعبير والفهم لهذه الفلسفة لأنه لم يمزج جوانب هذه الفلسفة في صورة أقسام وإنما جمع بينها في صورة أوجه أو معان .

فذهب هيغل يتألف من ثلاثة معان رئيسية هي :

١ - الفكرة Die Idee

٢ - الطبيعة Die Natur

٣ - الروح Der Geist

وترجع هذه المعاني الثلاثة إلى معنى واحد هو الفكرة بمعنى Begriff (notion) لأن هذه الفكرة هي المطلق ^(١)، والمطلق عند هيجل هو الذات الكلية التي تنتظم كل شيء .

وكل الأشياء ليست إلا تطورا ونموا دياكتيكيا عن الفكرة الأصلية . وهذه الذات الكلية هي عينها « الفكرة » أو « التصور » عند هيجل . والكلمة الألمانية Begriff أو الفكرة تعنى الشمول أو الإدراك الشامل . ومن هنا « فالتصور » لفظة تعنى الشمول والكلمة . وعلى هذا فالتصور الهيجلي هو الكلي الذي ينتظم كل تعييناته ويشملها في تطور دياكتيكي ^(٢) .

وعلى ذلك فالتصور هو العيني عينية مطلقة . وهذا هو أهم عنصر في هذه المسألة . فالفكرة نفسها هي تحقيق كامل للتصور وبالتالي فهي الوحدة المطلقة للتصور والموضوعية . ومن هنا ارتبط معنى المثالية الهيجلية بالموضوعية . فلا يبلغ الوجود معنى الحق إلا عندما تكون الفكرة هي الوحدة بين التصور والواقع . وبهذا يكون الوجود هو الفكرة لا بالمعنى العام فقط للوجود الحقيقي وللوحدة بين التصور والحقيقة الواقعة ولكن بمعنى أدق من ذلك وهو وحدة التصور الذاتي والموضوعية .

والفكرة هي المطلق الذي ينطوي على ثلاث مراحل في ثلاث لحظات هي : الوضع ونفيه ومؤتاف الوضع ونفيه . ويمكن التعبير عن هذه اللحظات كالتالي : موضوع Thesis ونقيض موضوع Antithesis ومركب من الموضوع ونقيضه Thesis والمركب يتحقق عن طريق الرفع Aufheben لسكل من الموضوع ونقيضه .

(١) عبد الرحمن بدوي : شيلنج ص ١٠١ وسوف يرد فيما بعد معنى هذه الفكرة .

(٢) نفس المرجع ص ٩٨ .

وإذا كانت هذه اللحظات بمثابة المراحل في الفكرة فهي كذلك أيضاً في كل من الطبيعة والروح . فالفكرة هي كل هذه المعاني : الفكرة والطبيعة والروح . والجدل الذي يكن في الفكرة يكن في الفكرة وفي الطبيعة وفي الروح . وما يدور في الفكرة يدور في المعاني الثلاثة : الفكرة والطبيعة والروح . وليس هناك أى انتقال من هنا إلى هناك أو من هذه إلى تلك . فكلاهما ثلاثا للفكرة ذاتها . والفكرة هي الفكرة وهي أيضاً الطبيعة والروح .

فالفكرة هي الفكرة الخالصة أولاً وأساس كل وجود طبيعي وروحي وهي التي تخرج عن ذاتها وتتبدى ثانياً كطبيعة في المكان والزمان . وهي تعود فترتد إلى ذاتها ثالثاً بعد خروجها عن ذاتها في هيئة استلاب (أى أن يكون الشيء غير نفسه) لكي تصير روحاً أو عقلاً حقيقياً وفكراً شاعراً بذاته .

ويقابل هذه اللحظات الثلاث أقسام الفلسفة الهيجلية المعروفة : المنطق ، وفلسفة الطبيعة ، وفلسفة الروح أو العقل .

ولا يصح استخدام تعبير الأقسام إلا هنا في مقابل المعاني الثلاثة وفي مقابل لحظات الجدل الثلاث . أما فيقابل هذه الأقسام التي تتكون منها فلسفة هيجل وهي المنطق والطبيعة والروح فمن الخطأ البين استخدام لفظة (أقسام) التي تعبر عن القرقة والاختلاف والفصل ، بل وحتى هنا في هذه الأقسام يصبح المنطق نظام التعمينات الخالصة للفكر بحيث تبدو العلوم الفلسفية الأخرى كالطبيعة وفلسفة العقل على أنها هي أيضاً منطق . فالمنطق هو الروح التي تشيع في هذه الأقسام كأن موضوع المنطق هو بعينه موضوع الطبيعة وموضوع فلسفة العقل . ولكنه العقل محضاً في المنطق والعقل مطبقاً في حالة استبطان في فلسفة الروح .

ولا يحتاج أى دارس لفلسفة هيغل إلى من يذكره بهذه الأوليات .

ويمكن أن يظل الكاتب فى تناوله لفلسفة هيغل فى مستوى الممانى الثلاثة :الفكرة والطبيعة والروح دون أن يتقيد فى التشكيل العام لموضوعات الكتاب بالأقسام للقابلة مقابلة مباشرة لهذه الممانى . أى أن المؤلف يستطيع أن يتناول فلسفة هيغل بالشرح وهو مقيد أصلاً بالممانى الثلاثة دون الانحراف فى سلك التفرقة الموضوعية بين أجزاء الفلسفة وأقسامها الثلاثة عند هيغل : المنطق والطبيعة والروح . فيستبقى الممانى فى ترتيبها العام مع عدم التحدد الكلى بما يقابلها من العلوم الفلسفية حتى يتسنى له التحرر فى عرض الموضوعات وتقريب هذه الفلسفة من الباحثين والدراسين فى غير هذا المجال وتناول مشا كلها تناولاً مخففاً غير مقيد بأهال المختصرات المدرسية . وهذا هو ما فعلته فى كتابى « هيغل » عندما قمت فعلاً بعرض فلسفة هيغل عرضاً منظماً فى النسق للمعنوى العام مع الحرص على تقديمها من زاوية جديدة هى زاوية التاريخ . فلذلك عرضت صلة وارتباط الفكر الهيجلى بموضوع الشمول فى الدين المسيحى وفى منظور هيغل عن التاريخ كتقديم أولى يكشف الصعوبات فى فكر فيلسوفنا من ناحية ويحدد مفهوم التاريخ كمصعب أساسى لهذه الفلسفة وكقوام أصيل مسيطر على كيانها . ثم أتبعته بعد ذلك العرض التقليدى نفسه : المنطق والطبيعة والروح .

وكانت هناك مشكلة أخرى عند عرض موضوعات كتابى السابق حاولت أن أقف منها منذ البداية موقفاً محدداً ينبىء بقيمة التفسير الذى استحدثته فى النظر إلى هيغل . تلك المشكلة هى مشكلة الانتقال من المنطق إلى الطبيعة وإلى الروح بوصف هذين الأخيرين قسامين أو جزئين مختلفين اختلافاً جوهرياً

عن القسم الأول في داخل فلسفة هيغل . ونحن هنا لا نتكلم عن الطبيعة وعن الروح كعنان في فلسفة هيغل ولكن كأقسام أو كفلسفات داخل إطار فلسفته العامة . فالكلام هنا يتعلق بفلسفة الطبيعة وبفلسفة الروح .

والمنطق كقسم أو كفرع في فلسفة هيغل يعني بالأفكار الخالصة أو بالمقولات . ويهدف علم المنطق إلى استنباط هذه الأفكار الخالصة بعضها من البعض الآخر . أما دور فلسفة الطبيعة أو فلسفة الروح عند هيغل فأمره غير مفهوم تماماً ولم يكن قط واضحاً بصورة نهائية . أو هذا هو على الأقل ما يفترضه أصحاب الشروح الفلسفية المدرسية في الغالب ممن يذهبون في تحليل الأفكار مذهب أصحاب الحركة الذهنية المتغلغلة فيما وراء السطور . ولهذا السبب كانت مشكلاتهم الدائمة هي مشكلة الانتقال من المنطق إلى الطبيعة أو إلى الروح . أقصد إلى فلسفة الطبيعة أو إلى فلسفة الروح . وفي تقديرهم أنه لا شك في أن العبور من المنطق إلى فلسفة الطبيعة وإلى فلسفة الروح أمر عسير لأنه عبور من إطار الأفكار الخالصة إلى إطار الأشياء العينية .

وليس من شأن فلسفة الطبيعة أن تهتم أو تبعاً بالمجردات الخالصة مثل الوجود والعلة والجوهر وإنما من شأنها أن تهتم بالأشياء للوجود بالفعل وبالمادة والنبات والحيوان . وتعنى فلسفة الروح من جانبها أيضاً بالأشياء الفعلية الموجودة في العالم وبعقول الناس الأحياء وبكل أحداثهم وأنظمتهم وبتنائج الفن والدين والفلسفة .

ويمثل الانتقال من علم المنطق إلى فلسفة الطبيعة وفلسفة الروح انتقالاً من الأفكار إلى الأشياء في النسق الفلسفي الهيجلي . وهي لحظة حرجة في ذلك النسق . ولما كان هذا الانتقال أشبه ما يكون بالاستنباط المنطقي وأقرب شيء من جملة أو جهه إلى عمليات الاستنباط داخل علم المنطق ذاته فقد قيل أحياناً

إننا نواجه في هذه الحالة وثبة مستحيلة من الأفكار إلى الأشياء . وقيل بهذا الصدد إنه لا يمكن استنباط شيء من الأفكار سوى بعض الأفكار الأخرى ولا يستخلص من الفكرة إلا فكرة . أما افتراض قدرة الإنسان على استنباط أشياء جامدة كالكراسي أو السيارات من نسق الأفكار المجردة فهو أشبه شيء بافتراض القدرة على خلق الأشياء من العدم على حد تعبير بعض المعلقين .

وفي إطار المنطق يمكن استخراج مقولة من مقولة أخرى واستنباط واحدة من القولات من سواها . وهذا صحيح ومشروع مادام الفكر محصوراً في إطاره وما دام يحرص على استخراج الأفكار من أفكار أخرى . أما الزعم بإمكان استنباط موجودات من الأفكار المجردة فهو وهم غير معقول . وهذا هو ما يفترض في هيجل أنه فعله حينما انتقل من علم المنطق إلى فلسفة الطبيعة .

بيد أن الأمر مختلف تماماً عما يقال في هذا الصدد وعما يفترض من الصعوبات . ولا يتطلب الأمر وثبة أو قفزة من الأفكار إلى الأشياء بالمعنى المشار إليه . فلسفة الطبيعة وفلسفة الروح لا تعنيان بالأشياء في جزئيتها الغليظة ولا ينصرفان إلا إلى الاهتمام بالأفكار برغم ما يرد عادة إلى الذهن في مثل هذه الأحوال . وقد بدا هيجل هنا كما لو كان يستخلص الأشياء من الأفكار أو يستنبطها استنباطاً . ولكنه في الواقع لا يستنبط الطبيعة وإنما يستنبط فكرة الطبيعة . أو بعبارة أخرى لا يحاول هيجل بموقفه ذلك استنباط الطبيعة من الفكرة وإنما يهتم باستنباط فكرة الطبيعة وحسب .

ويمكن أن نلاحظ داخل فلسفة الطبيعة عند هيجل أنه يبدو كما لو كان يستنبط الحيوانات من النباتات ، بينما هو في الحقيقة يستنبط فكرة الحيوان

من فكرة النبات لا أكثر ولا أقل . وإذا كان يستنبط المجتمع اللدنى من الأسرة والدولة من المجتمع اللدنى في إطار فلسفة الروح فهو لا يستنبط سوى أفكار هذه الأنظمة . ولا ينبغي أن يفوتنا أبداً أن هيكل هنا وهناك يتعامل بالأفكار وحدها ولا يعنى بغيرها ولا يحرص إطلاقاً إلا على شيء واحد وهو استنباط فكرة من فكرة أخرى .

وينص هيغل صراحة في الفقرة رقم (٢٤٦) من الموسوعة على أن فلسفة الطبيعة مفهوم محيط مستوعب *begreifend* وموضوعها هو نفس العنصر العام الخاص بما يسمى بالفيزياء ولكن في وضعه لذاته *fur sich* أى من حيث هو مظهر حسي أو من حيث هو الجانب المدرك من الشيء أو بصفته مدركاً حسياً . أو بعبارة أخرى فلسفة الطبيعة في نظره تضع في اعتبارها العنصر العام في الفيزياء من حيث هو موضوع لمعرفتنا أو لإدراكنا وتدرسه من حيث ضرورته الباطنة الخالصة وفقاً للتعين الخاص بالفكرة *la Notion (Begriff)* . فالفكرة بهذا المعنى على حد قوله هي التعين المطلق^(١) . ولا بد من اظهار الموضوع وبيانه في الفلسفة من حيث هذا التعين الخاص بالفكرة فالعلم — على حد قول هيغل في نهاية المنطق — يخلص وقد احتوى على فكرته *Begriff* عن نفسه على نحو ما تكون الفكرة ذاتها *Idee* بالنسبة إلى الفكرة الخالصة *Reine Idee* وكان هيغل قد قال عن الفكرة البيجرىف إنها العنصر الحر وان حركتها ليست عبوراً أو ظهوراً في شيء آخر ولكنها تطور ولا يتفق التحول إلا مع الفكرة لأن التغير وحده تطور . ومن الضروري أن نعد الطبيعة نسقاً من الدرجات التي يتسلسل بعضها من بعض

(١) يلاحظ أننا نستخدم لفظة الفكرة استعمالين مختلفين ولا بد أن نلاحظ المعنى المقصود من سياقها في كل مرة لعدم وبرة ألفاظ فلسفية عربية لهذه الاستعمالات المختلفة الدقيقة .
الاستعمال الأول *Idee* والثاني *Begriff*

بالضرورة التي تنشئ أقرب حقيقة إلى الحقيقة التي تنشأ عنها . والفكرة الجدلية التي تمسك بزمام هذه الدرجات النسقية هي مبدؤها الباطن في نفس الوقت . (فقرة ٢٤٩ الموسوعة) .

ومن هنا سمي هيغل الأفكار التي استخلصها واستنبطها في فلسفة الطبيعة وفلسفة الروح افكاراً بمعنى Begriff ويجرى هنا استخدام المنطق الجدلي في أدق صورة . ويجرى هيغل على سبيل استنباط الفكرة من غيرها كأن يستنبط فكرة المجتمع المدني من فكرة الأسرة وفكرة الدولة من فكرة المجتمع المدني . ومعنى ذلك أن هيغل ينزع نحو إثبات أن الفكرة بكل دالاتها في الفكرة الثانية المستنبطة تضم الفكرة في باطنها وتحتوي عليها بكل دالاتها كما وردت في الفكرة الأولى التي أجرى عليها الاستنباط . ويردد في كل مرة تأكيدات مستمرة بأن فلسفات الطبيعة والروح لا تستنبط إلا الكليات ولا تعتمد بحال إلى استنباط هذا «القطار» الجزئي أو حبات الذرة الجزئية . والكليات بدورها تصورات أو أفكار . ولهذا فن الواضح أن استنباط هذا النبات أو ذلك الحيوان أو الأسرة أو الدولة هو استنباط للتصورات الخاصة بهذا كله وحدها . أي أنه استنباط للأفكار ما دامت هذه الألفاظ لا تنطبق على هذه الأشياء التي تشير إليها فقط ولكن إلى كل الأصناف التي تدخل فيها هذه الأشياء . وها هنا في فلسفة الطبيعة وفي فلسفة الروح يكون الوضع كما هو في المنطق وينحصر اهتمامنا في التصورات ونقتصر على استنباط التصورات من غيرها^(١) .

وهنا يطرأ على الذهن اعتراض جلي مؤداه أن هذه الفلسفة إذن فلسفة تجريدات . وهي بحكم بقائها الدائم في إطار التجريدات تعجز تماماً عن المساس بالأشياء وتقتصر دون عالم الواقع ولا تنطبق على ما يحتويه العالم من الموجودات، فهي إذن نسق فارغ من الأفكار الهائجة في الهواء .

(1) Stace (W.T.) : Hegel p. 299

ولكن هذا الاعتراض لا يستمر طويلا . ولا نلبث أن نذكر القارىء بأن هيجل استطاع أن يحقق اكتشافا مذهلا في هذا الصدد . فقد ذهب إلى أن الشيء الواحد يدرك على أنه شيء وعلى أنه واحد في آن معا . ولا شك أنه من المستحيل إدراك « الواحد » القائم بمعزل عن الشيء الواحد . ولا يقول هيجل هنا بوجود الوحدة بمعزل عما هي صفة لوحده . ذلك أن الانفصال هنا منطقي وحسب أى أنه انفصال فكري خالص . ولا شك أن القولة لا تقوم بذاتها ولا يمكن أن تقوم بذاتها . فلا بد أن يكون السكم كمية حديد أو قطن أو زبالة أى شيء . ولا يمكن فصل كمية القطن من القطن فصلا حقيقيا في الواقع : ولكن يمكن تجريد السكم من القطن والحديد والزبالة ومن السهل فصل فكرة القطن من فكرة الكمية لأنهما فكرتان مختلفتان .

وبناء على ذلك كله صار من الواضح أن المقولات — برغم تجريدها — حقيقية ولا توجد بمعزل عن الأشياء الحقيقية . والواقع أن الخطوة التي خطاها هيجل هنا أدت إلى نتائج كبيرة . ذلك أن وجود المقولات صار وجودا موضوعيا حقيقيا . واستحالت المقولات بهذا كله إلى أشياء موضوعية قائمة . بل وصارت حقيقتها تلك مستقلة عن أى عقول وعن أى ذهن جزئى . فالمقولات حقيقية ولكن لا وجود لها . وأى شيء موجود كالمفصلة مثلا ينتهى في نهاية التحليل إلى عدد من الكليات . بل إن وجود أى شيء يخلص في نهاية التحليل إلى عدد من الكليات . فلا يوجد في المفصلة مثلا أى شيء عدا الصلابة والحجم واللون والأبعاد إلى آخره... وكل هذه العناصر التي تتكون منها المفصلة عبارة عن كليات . ومن الواضح إذن أن إنكار هذه الكليات إنكار لموضوعية المفصلة ذاتها . بل والكليات هي أصداق ما في اليقين الحسى في نظر هيجل على حد قوله في ظاهريات الفكر . ومهما تكن الكليات خالية من الوجود المستقل

فهى برغم ذلك حقيقية^(١) .

وكان يمكن أن يقع تشابه ضخم بين كل من أفلاطون وهيغل فى هذا الصدد . فقد اعتمد هيغل فى موضوعية المقولات على نفس الأسباب التى دعت أفلاطون إلى تأكيد موضوعية الكليات بعامه . غير أن هيغل يؤمن بموضوعية الكليات كحقيقة لا كوجود قائم بذاته . ونوع الموضوعية الذى يعزى إلى الكليات هو موضوعية الحقيقة لا موضوعية الوجود .

ولكن علينا أن نلاحظ الفارق بين الموضوعية فى حالة كل من الكليات والمقولات وكليات المحسوس . فالكليات ذات وجود موضوعى بينما المقولات ذات وجود موضوعى مستقل وكنيات المحسوس ذات وجود موضوعى معتمد على سواء وغير قائم بذاته . وهذا هو ما يقترحه ستيس ويحدد معالنه على ضوء ما تخلل كتابات هيغل نفسها بدون أن يواجهها مواجهة مباشرة أو أن يعتمد ذكرها تلخيصاً وإجمالاً^(٢) .

فالمقولات هى الشروط المنطقية لكل تجربة ولكل وعى . وبالتالى فهى الشروط المنطقية لذلك الجانب من الوعى الذى يتألف من كليات المحسوس . وبرغم اعتراف هيغل الأ كيد بأن العالم والتجربة أسبق من الكليات والمقولات وبرغم أن هذه الحقيقة جزء أساسى من المذهب الهيغلى بحكم تسليمه المطلق بأن الأشياء الجزئية تسبق الوعى بالكليات . . . فالنظام المنطقى يستلزم أولوية المقولات . ويترتب على هذا إمكان استنباط كليات المحسوس نفسها من المقولات كأن كليات المحسوس تترتب منطقياً أو تنشأ منطقياً عن تلك المقولات .

(1) Hegel: Phénoménologie de l'esprit-trad. Française Vol, p.84

(2) Stace : Hegel p. 71

ويؤكد استيس أن هذا هو ما كان هيجل يفعله في فلسفة الطبيعة وإن لم يقين هو شخصياً ذلك كله بوضوح تام في ذهنه . وكأنه كان مجرد اسياق طبيعي للفكر المذهبي الهيجلي في تفصيلاته وجزئياته بغير شعور مباشر بالحاجة إلى الإلحاح في بيان ذلك وتأكيد وإبرازه بصفة خاصة . وبني استيس على هذا أن صدق هذا الرأي يؤدي إلى الاعتراف بثلاثة أنواع متباينة من الوجود .

فالتقولات لها وجود مستقل وأولوية منطقية وهذه حقيقة . أما كليات المحسوس فلها وجود غير قائم بذاته . ولم تبلغ هذه الكليات درجة الوجود لأنها كليات لم تتحقق لها الفردية . وهذه هي ما يطلق عليه اسم الدوام أو البقاء . وفي النهاية هناك أشياء فردية وهذه وحدها تتمتع بالوجود^(١) .

وهذه الشروح التي يقدمها استيس صحيحة بغير شك ومتفقة اتفاقاً كاملاً مع كل الفروض التي يستلزمها السياق النسقي الخالص لفلسفة هيجل . غير أن المهم أصلاً في هذه المشكلة هو أن نكتشف كيف كان هيجل يعمل كلياته ويتعامل بها فتؤدي بدورها إلى استلزام الشيئية التي تتمثل فيها وترتبط بها هذه الكليات . وهذه الطريقة الجدلية الهيجلية أصيلة ومرتبطة بجوهر فكره وفلسفته . فهو يعتمد على التعامل بالكليات المرتبطة بالكيان الشيئي لكل الموجودات وبالوعي الذاتي لدى الأفراد والناس ويمجر من وراء هذا كله الكون كله بما فيه .

فهو يستخدم الأفكار في كل منحنى من المنحنى . ولكنه قيد هذه الأفكار بالأشياء التي تجسمها وتعكسها وتوحى بها فكان استنباطه للأفكار من الأفكار بمثابة استنباط للأشياء ذاتها . وسواء في أبواب الطبيعة أو في أبواب

(1) Ibid.

الطبيعية أو في أبواب الروح يستخدم هيجل هذا الاكتشاف وينفذ إلى كل الموجودات عن هذا الطريق هذه الورقة البيضاء التي أسطر عليها هذه الكلمات ليست سوى عدد من الكلمات كالبياض والتريع والامتداد وللمس الخ... ولا يوجد في الصفحة التي أسجل عليها هذه الكلمات سوى بعض تلك الكلمات . والتسليم بوجود أى شيء عدا هذه الكلمات هو تسليم بوجود شيء غير معروف تماما خارج مجال الفكر ومداه . واستنباط كل الكلمات اذن بمثابة استنباط الأشياء الموجودة وجودا فعليا في العالم . وأكد هيجل أن كل ما عدا الكلمات وهم وأن الكلمات التي تتكون منها الأشياء هي كل شيء وسواها مما يفترض وجوده وراءها هو زعم بالملل عار من أى حقيقة .

فليس في النسق الهيجلي شيء آخر عدا استنباط الأفكار من الأفكار . وليس في نسق هيجل أى شيء يوحى باستنباط الأشياء من الأفكار . وكأنه يعنى أن استنباط الأفكار من الأفكار في حد ذاته كاف لاستحداث الأشياء من وراء الأفكار . وليس في الانتقال من أى فكرة إلى فكرة أخرى عبور ما بل ينطوى الانتقال من الأفكار إلى الأفكار على تطور وحسب . فالمنطق يهتم بالأفكار . وذلك أيضا ما تفعله فلسفة الطبيعة وفلسفة الروح . ومن الأمور للشروعة في فلسفة هيجل اعتبار الطبيعة استمرارا ومواصلة للمنطق برغم كونها متعارضين ومتقابلين كقسمين من أقسام هذه الفلسفة .

ولعل هذا كله يفسر موقفي في كتابي عن « هيجل » حين ابتعدت عن المدرسية في عرض الموضوعات وجعلت أقسام الفلاسفة الهيجلية ... علم المنطق وفلسفة الطبيعة وفلسفة الروح ... تتتابع كأرضية عامة للمنظور الهيجلي المتطور من قسم لآخر مع تفسيرنا الجديد ومع التويب غير المقترن بالفواصل الحاسمة بين فرع وآخر . فعرضت أولا منطق هيجل ثم لم ألبث أن عرجت على فلسفة

الطبيعة في الفصل السابع أى بعد كتابة ثلاثة فصول عن المنطق . وبعد هذا تقدمنا نحو فلسفة الروح ابتداء من الفصل التاسع حتى آخر الكتاب . وهكذا وفيما أقسام الفلسفة الهيكلية بدون افتعال وتجديد لتقسيم العلوم الفلسفية عنده .

ولكن المهم هنا أن نعيد تأكيدها مسبقاً أن قررناه من أنه لا يمكن استنباط الأشياء من الأفكار ولا يمكن أن تتولد الأشياء من الأفكار أو تكون الأفكار علة وجود الأشياء . لقد حذرنا من مثل هذا الضرب من ضروب التفسير ونكرر ما لفتنا إليه النظر من قبل من أن الأفكار نفسها تلتحم بالأشياء التحاماً وتتجمع فتجسد بمجموعها الأشياء التي تنطوى عليها وتطويها . فإذا ساقنا الأفكار إلى الأشياء فإنها تسوق إليها ضمناً ولا تقوم مقام العلة للعلاول .

وعلى أكثر تقدير يمكن القول بأن المنطق الهيكلى ينطلق ابتداء من الهوية بين الفكر والشئ موضوع الفكر⁽¹⁾ ولهذا لا ينبغي أن نفهم الانتقال من الفكر (المنطق) إلى الطبيعة أو أن ندرك تجسد الفكر (المنطق) في الطبيعة بمعنى أن الفكر المجرد يستطيع أن يوجد أو أن يقسب في وجود الأشياء بل ينبغي أن نفهمه على أنه تطور للفكر وموضوعه بالصورة التي تظهر كل ما يترتب على هذا التطور . ولا ينبغي النظر إلى الطبيعة بوصفها شيئاً مبتدعاً أو مستحدثاً عن طريق المنطق لأن الفكر هو نفسه موضوعه أى هو نفسه الأشياء الطبيعية التي تعرض له . والطبيعة موجودة وجوداً مضمراً منذ البداية في كتاب هيجل عن موسوعة العلوم الفلسفية . وهو كتاب يحتمل مكانة خاصة بين كتبه لأنه يصور آخر مراحل الفكرية وآخر تطورات نظراته وآرائه .

(1) Hyppolite (Jean): logique et Existence P. 3

ويعد هذا الكتاب من أكثر كتبه طموحا لأنه قرر فيه أن يجعل الفكر يسعى للتعاقد مع شمول الواقع الحقيقي بحيث حرص فيه على إلحاق الطبيعة بالفكرة ووضعها بداخلها .

وجاء الحل النهائي من جانب التفاؤل التاريخي الذي حل عقدة الإنحصار العقلاني في فلسفته . فكان هذا التفاؤل أساساً لما عرف باسم العقولية الكلية للوجود التي تعالج كل شكل من أشكال الوجود كشكل من أشكال العقل . وتحقق الانتقال من علم المنطق إلى فلسفة الطبيعة ومن فلسفة الطبيعة إلى فلسفة الروح على أساس انبثاق قوانين الطبيعة من البناء العقلي للوجود وتواصلها في قوانين العقل .

ولكن لماذا يأتي الحل إذن من جانب التاريخ ؟ سر ذلك بسيط وهو أن التاريخ يمثل الحقيقة في دور التكوين أي يمثل النضال من أجل التوافق مع قوى الإنسان المتطورة . وليس الصدق من جانبه صفة من صفات الفكر أو تقديراً يخضع على القضايا والأحكام فقط . بل هو بالفعل صفة تمزى إلى الحقيقة العملية ذاتها . فالحدث أيضاً يعد صحيحاً إذا كان يوفى بالإمكانات الموضوعية .

والصدق هنا قرين الفكرة بمعنى البيجريف .

فالفكرة (البيجريف) لها استعمال مزدوج . فهي تستوعب الطبيعة أو جوهر المضمون وتمثل أصدق فكرة عنها . ولكنها تشير في نفس الوقت إلى التحقق الفعلي لتلك الطبيعة أو ذلك الجوهر في الوجود العيني .

ولا يعني هيجل أن ثمة علاقة صوفية هوية بين الفكر والحقيقة ولكنه يؤكد أن الفكرة الصحيحة تمثل الحقيقة إذا ارتفعت هذه الحقيقة في تطورها إلى

مرحلة الاتفاق والصدق . ولذلك يدعم هذه الفكرة بالجانب العملي عن طريق التاريخ ممثلا في المقولية الكلية للوجود وهو الجانب المقابل للجانب الأسبق . وتستمد هذه المقولية الكلية للوجود مبادئ الفكر وصوره من مبادئ الحقيقة وصورها بحيث تكون قوانين المنطق مستخرجة من القوانين التي تحكم حركة الحقيقة نفسها . وعلى ذلك فكما تقدمت حركة الحقيقة استكمل العقل كيانه وقوانينه . أو بعبارة أخرى تختم الميجلية فلسفتها بإعلان التاريخ بوصفه المتمم لحقيقة العقل . وهكذا يأتي التاريخ مكملا لحقيقة العقل ويمثل الدرجة الأعلى في فلسفة هيجل .

الفصل الثالث

أصالة هيغل الفلسفية

ينظر المؤرخون عادة إلى اللثاية الألمانية ممثلة في كل من كانط وفيشته وشيلنج وهيغل على أنها نظرية الثورة الفرنسية . ولا يعنى هذا سوى شيئين أولهما أن هؤلاء الفلاسفة رغم اشتاقهم من الإرهاب رحبوا بالثورة الفرنسية ودعوا إلى عهد جديد وتحمسوا لتنظيم الدولة والمجتمع على أساس عقلى من أجل حماية حريات الفرد ومصالحه . وثانيهما أن هيغل يوضع عادة (وهذا بمحض إقراره هو نفسه) بجانب كل من فيشته وشيلنج في مصاف الكانطيين المتأخرين والمتألمين الألمان وأن فكره يتقدم في معظمه إبتداء من فيشته وشيلنج بوصفه ورثتهم ومواصل فكرهم .

ولهذا فلمه يكون ذا فائدة محققة أن نتقدم ابتداء من النقد الكانطى نفسه لتعرف على أقرب الأفكار التى سبقت ظهور النسق الميجلى . لقد انتهى النقد الكانطى إلى ما يشبه النسبية المعرفية Relativisme في باب نظرية المعرفة . والنسبية المعرفية تؤكد أن الوجود لا يعرف إلا في أحواله ومظاهره ولا تعرف الأشياء نفسها بل تعرف العلاقات فيما بينها . وما دمنا لا نملك حدساً ذهنياً فمعارفنا كلها لا يمكن الاعتماد عليها فيما يتعلق بالمطلق لأنها قاصرة على المعتقدات التى نتمسك بها .

وانتهى كانط أيضاً إلى قصر النقد الفلسفى على دراسة طاقات العقل البشرى وقدراته إزاء كل ما يطعم في معرفته . وبهذا الأسلوب النقدى اعتقد

أنه يمكنه أن يمهد للميتافيزيقا الحقيقية كعلم . ولزم بذلك أن ينحى جانباً كل نزعة توكيدية تزعم لنفسها بلوغ الشيء في ذاته أو ما لا تحيط به حواسنا ومدركاتنا عن طريق التوسع والارتفاع بإجراءاتنا ووسائلنا العادية التي نستخدمها في الإحاطة بالظواهر وحدها . ويميب كانط على الفلسفات التوكيدية السابقة أنها خلطت بين مناهج وأساليب التعرف على الحقائق وأستخدمت مناهج وأساليب مجال الحس في المعرفة التي لا تبلغها هذه المناهج والأساليب ولم تنهياً للنفاد إليها وادراكها . ولأول مرة صارت الميتافيزيقا مشكلة حقيقية بناء على هذا النقد الجديد . وأصبح الحرص على تأسيسها من جديد دافعاً ضرورياً ودوراً أصيلاً يتحدان من داخل العقل الإنساني نفسه .

ولهذا فقد عمد الكانطيون للتأخرون إلى تأسيس توكيدية جديدة أكثر أصالة من تلك النزعات التي رفضها كانط . فأنشأوا المذاهب الميتافيزيقية والأنساق الفلسفية الأكثر صلابة بحيث لا تكون عوداً إلى الوراء وبحيث تخطى كل الصعوبات التي وضعتها فلسفة كانط . وتحرص هذه الأنساق الفلسفية على تجاوز الكانطية مع ادخالها ضمن كيائها التكامل والاحتفاظ بكل المكاسب ذات القيمة التي حققتها وتعاشى الوقوع في أخطاء النزعة التوكيدية القديمة البالية المتآكلة التي أصابها التسوس .

.. ونذكر أنفسنا عابرين بالنقاط الأساسية التي ينبغي عليها مذهب كانط . فهو تميز داخل إطار الفكر بين .

١ — أولاً الحساسية التي تتلقى خلال اشكال الزمان والمكان الاحساسات الصادرة عن فعل الحقائق المستقلة على فكرنا . أما الشيء في ذاته أو النومين فلا يمكن أن يعرف في رأيه .

- ٢ — ثانياً الفهم الذي يركب مواد الحدس الحسى باستخدام المقولات (مثل فكرة السببية) المفيدة بمبادئ الفهم الخالص (مثل مبدأ السببية).
- ٣ — ثالثاً العقل وهو ملكة التركيب العالية التي تعتمد على مبادئ الفهم وتقوم عادة ببناء الأفكار الترنسندنتالية. أى أنها تتخطى حدود التجربة لكي تبلغ المطلق (مثل الله السبب الأول أو علة الملل).

ونلاحظ مبدئياً أن هيكل يحتفظ بالتمييز بين الفهم والعقل على هذا النحو ولكن بمعنى مختلف جداً. فكانت يرى أن الفهم إذا لزم عالم الظواهر استطاع أن ينشئ علماً ذا قيمة اعتماداً على قدرته التركيبية. أما العقل فيفضل بالتأكيد فى كل الجهود التي يبذلها لإقامة الميتافيزيقا. أما عند هيكل فكل المعارف التي يحصل عليها الفهم من نوع رخيص منقطع. وتلك هي المعارف التي تتجمع لدى العالم الذي لم يحظ بنصيب كاف من الفلسفة أو لدى أصحاب الأساليب الميتافيزيقية القديمة. أما العقل فعلى العكس من ذلك يوصلنا إلى أعلى المعرفة وأرفعها ويمكننا من بلوغ المطلق. وبطبيعة الحال يتوقف هذا على المعنى الذي يعطيه هيكل للعقل وعلى المعنى الذي يخص به المطلق.

فالطلق عند هيكل نسق من المقولات أو الأفكار. وهو يرى المطلق فكراً. والوجود نفسه ومقولاته الدنيا الخاصة به بالإضافة إلى مقولات المنطق بعامه هي بمثابة تعريفات للمطلق. فالمقولات هي التعريفات الخاصة بالمطلق. ولا فرق بين أن نقول المقولات هي المطلق أو أن نقول المقولات هي تعريفات المطلق^(١).

أما العقل فهو القدرة على التفكير المجرد وعلى التحرك الحريين الأفكار

(1) Stace : Hegel P. 76

(٣٢ — هيكل)

مع استبعاد الصور الحسية وعدم النظر إليها بوصفها أفكاراً مجردة . وإذا كان الفكر يقوم في إطار الفهم بعزل أوجه الأشياء المختلفة ويضع لنفسه مبدأ النظر إما إلى هذا أو إلى ذلك أو إلى ما هو قائم ، فإنه يقوم في إطار العقل ببلوغ الأشياء في شمولها أي من وجهة نظر أرفع تطل على كل الاختلافات التي يتوقف عندها الفهم . فالعقل يلم بما هو حقيقي ويحيط به مع إدراكه بوصفه هذا الشيء وذلك دفعة واحدة . ويضرب هيكل مثلا لذلك بالشيء الذي يتحرك لآلته يكون في وقت هنا وفي وقت آخر هناك ولكن لسبب واحد وهو أنه يكون هنا ولا هنا في نفس اللحظة بعينها أو لأنه يكون في آن واحد في نفس المكانين⁽¹⁾ .

ولا ينبغي أن يخيفنا هنا قياس علمية الشيء أو عدم علميته وفقاً للتقديرات الوضعية أو التجريبية التي تستلزم وقوع الشيء داخل حدود التجربة . فالمعول دائماً في مثل هذه المسائل على طبيعة المضمون نفسه وما توحيه من العلمية أو عدم العلمية مادام تأمل ذلك المضمون هو الذي يفرض ويخلق تعيينه الخاص به هو نفسه⁽²⁾ .

فالفهم يحدد التعينات ويثبتهما . ولكن العقل سلبي وجدلي لأنه يفصل التعينات ويلغيها من الفهم . وهو إيجابي لأنه يخلق العام ويدرك الجزئي بداخله وكما أن الفهم يدرك منفصلاً عن العقل بعامه ، يدرك العقل الجدلي عادة منفصلاً عن العقل الوضعي . غير أن العقل فكرو وفقاً للصدق الخاص به ، والفكر أرفع وأسمى من العقل والفهم على السواء . انه مزيج من الاثنين معاً . فهو السلب أي أنه هو ما ينشئ الكيف الخاص بكل من العقل الجدلي والفهم . وعندما يقوم الفكر بنفي الشيء البسيط يعتمد في نفس الوقت إلى وضع ما يميزه من الفهم .

(1) Serreau (Roné) : Hegel et l'Hegelianisme p15 .

(2) Hegel : Science de la logique P.8 (Trad. français)

وبمجرد حذف هذا الاختلاف المميز له يصبح جدليا . ولا يكتفى بالدور السلبي الخاص بهذه النتيجة ويثبت كيانه أيضاً بطريقة إيجابية باعادة تكوين الشيء البسيط — الذى بدأ بنفيه — بصورة أعم كشيء عيني في ذاته . ولا يبقى الجزئى المعطى ثانويا هنا لأن الجزئى نفسه هو الذى عثر بذلك سلفا على تعيينه خلال تلك الحركة الروحية الجملة هنا وتمثل هذه الحركة التطور الباطن الخاص بالتصور . وهى التى تنشئ منهج المعرفة المطلقة والروح الباطن للمضمون نفسه .

وهذا نفسه فى نظر هيجل هو الطريق إلى جعل الفلسفة علما موضوعيا^(١) وهكذا نرى أن العقل أصيل وذو دور رئيسى فى فلسفة هيجل . والتفكير الفلسفى لا يفترض أى شيء وراءه . والعقل هو ما يشغل التاريخ أو هو ما يعنى به التاريخ . العقل هو الموضوع الأوحد للتاريخ . والتاريخ هو المجال الأوحد الذى تجرى فيه تطورات العقل وخطواته نحو التحقق العيني . فالتاريخ كما قلنا من قبل متمم للعقل وحقائقه .

والفهم يفصل ويخلق التمازض فى كل الشيء . والعقل يوحد بين ما يفصله الفهم ويضع فيه التمازض فى شمول عيني . فن شأن العقل أن يحل الأضداد فى تركيبية أعلى . ومن شأنه أن يرد الاختلافات إلى الهوية . وليست هذه الهوية شيئا مجردا بحال من الأحوال . بل هى الهوية العينية التى تحتوى على الفوارق الداخلية وتضمها وضعا وتنميتها فى ذاتها . وتلك هى ماهية الجدل على نحو ما فهمه هيجل وصوره . فموضوع الفكر الذى نواجهه يوجد هنا بوصفه أحد الأوجه الأكثر مباشرة أولا وقبل كل شيء ثم يظهر بحركة قلب مفاجئة على نحو آخر وبوجه آخر ضد الوجه الأول وفى النهاية يدرك موضوع الفكر كهوية عينية لكل هذه الأوجه المتقابلة . ويقدم كل شيء على ذلك النحو فى

(1) Ibid. p. 9

ولمنا السبب نفسه أسمينا كتاب هيجل ظاهرية الفكر

الأشياء وفي الفكر عن طريق المتناقضات التي تحمل نفسها في كل مرة في مركبات الموضوع وتقيضه حيث تنبثق تناقضات جديدة .

هذه الحركة الجدلية حركة نمو تعبر بالسكان من حالة فقر وتجريد نسبي إلى حالة أكثر غنى وأكثر عينية .

وهكذا يعمل العقل باستمرار على النهوض بالإنسان وعلى تحويله إلى كيان عيني كامل . وتظهر حياة العقل في صورة صراع إنساني متصل من أجل استيعاب كل ما هو موجود ومن أجل الإحاطة به وإحاطته إلى شيء يتفق مع الصدق . ويحدث هذا الاستيعاب والتحقق الأسمى كعملية في العالم الزماني المكاني ويمثل في آخر الأمر تاريخ البشرية بأكملها . والروح لا تعنى سوى شيء واحد هو العقل منظوراً إليه كتاريخ . فالروح تشير إلى العالم التاريخي في علاقته بالتقدم العقلي للإنسانية . وليس التاريخ هنا مجموع الأحداث والوقائع التي تجري على الأرض ولكنه النضال اللانهائي لتهيئة العالم للتوافق والتكيف مع كل الامكانيات والقدرات الإنسانية النامية . ولهذا كان التاريخ هو العنصر الرئيسي في الفكر الميجيلي لأن « التاريخ إذا فهم وأحيط به إحاطة صحيحة حطم كل الميكل للتالي أو الإطار للتالي للفروض على هذه الفلسفة »⁽¹⁾ . وهذا في الواقع هو جوهر هذه للتالية الميجيلية لأنها مثالية موضوعية أو فلسفة حريصة على الارتباط بالواقع الحقيقي . ولا شيء يرد للميجيلية حقيقتها سوى التاريخ لأنه هو نفسه صورة الحركة الشمولية التي يقوم بها الوعي الذاتي لدى الأفراد والجماعات من أجل تحقيق التقدم .

وسبق أن شرحنا في الفصل السابق كيف يكون التاريخ صورة لمبادئ

(1) Marcuse (Herbert) : Reason and Revolution. p. 16

الحقيقة التي تنعكس في شكل مبادئ الفسك وصور خاصة به وفقا لنظرية للمقولية الكلية للوجود . وهذه النظرية على عكس ما يتصوره الكثيرون هي الأساس الذي يهدم كل مثالية هيكلية ويحيلها إلى موضوعية ويحدد طابعها الأولى والنهائي ويكشف عن جوهرها ومكون حقيقتها .

المهم إذن حسب نقطة البداية في هذا الموضوع أن الفهم يفصل بين الأشياء ويخلق بينها التعارض في حين يوحد العقل بينها في شمول عيني . فالعقل يحل التعارض في تركيبية أعلى ويفض التناقضات في صورة مركب موضوع وتقيضه ويخلق الهوية في الاختلافات أو يرد الاختلافات إلى الهوية وليست هذه الهوية مجردة وليست خالية من المضمون ولكنها هوية عينية تحتوي على اختلافاتها ومفارقاتها الداخلية التي تضمها وتنميتها في ذاتها . وهذا هو جوهر الجدل على نحو ما فهمه هيغل .

وفي الجدل تولد كل فكرة نقيها الخاص بها الذي يدفع بها إلى التحول إلى فكرة جديدة تنفي نفسها بنفسها بدورها . فليست الفكرتان — الأولى والثانية — سوى لحظتين أو وجهين من أوجه الفكرة الثالثة التي تحتوي على الفكرتين الأولىين وتعتمد إلى رقبتهما نحو وحدة عليا .

وهكذا يتحقق التقدم الجدلي للقام على عجلة يطلق عليها هيغل اسم النفي . فالنفي هو تقيض الموضوع الذي يليق منه التناقض . ويحذف هذا التناقض بواسطة نفي النفي عندما يتم امتصاصه في شمول أعلى .

ويسير عن هذه الحركة الجدلية عادة بقولنا : للوضوع وتقيض للوضوع ومركب للوضوع وتقيضه .

والواقع أن هذه الألفاظ الثلاثية استخدمها هيغل نفسه نادرا جدا وإن كانت قد وردت كثيرا لدى كانط ولدى فيشته . أما هيغل فيشير إلى هذا التناوب بأفعال ألمانية ذات تعبير قوي عن هذه الحقيقة مثل القلب *umschlagen*

والرفع *aufheben* وهو يدل على الحذف والحفظ والاعلاء أو الرفع في آن معا .
ونشأ عن كل هذه الأساليب الذهنية للمتحدثة في التفكير تعدد وجهة
النظر في هيغل واختلاف الرأى عنه في كل ناحية من النواحي . فالكثيرون
يرون في فلسفته كما فعل فيكتور كوزان « كتلة كثيفة مضغوطة من
التجريدات » . ولكن الواقع بخلاف ذلك لأن فلسفته تعد فلسفة عينية بكل
معانى الكلمة . وعينية هنا لا تشير إلى المعنى العادى الذى يتعلق بالمعنى
المباشر للمعرفة الحسية وإنما تشير إلى المعنى الأصيل الاشتقاقى للكلمة وهو
ما يزيد ويزداد مع نمو مجموع الأجزاء كالنبات النامى . والعينى عند هيغل هو
الشمول اللبنى على الجدل ابتداء من أوجهه ولحظاته . غير أنه من الضرورى
أن تكون هذه اللحظات مجردة أو لا أى متقطعة ومستمدة من المعطيات المباشرة
المهوشة حيث يقوم الفهم بدوره الأولى .

والواقع أن فلسفة هيغل تشق طريقاً من الواقع العينى ولكنها تبدأ بالموقف
المثالى الأصيل الذى يغطى على هذه العينية ويجعل من العسير إدراك جوهر
الميجلية ويعمى عن كل جوانبها الحقيقية ذات الوزن والتأثير على اتجاهاتها .
والخطأ فى متابعة الفكر الميجلى تؤدى إلى عدم إدراك كنه هذه الفلسفة وبيقينا
فى متاهات لا حصر لها .

فهو يبدأ فعلاً بسؤال شغل الفيلسوف كانط من قبله . ذلك السؤال هو :
ما هو التوافق بين العقل والعالم الخارجى ؟ وكيف يفهم الشخص من عداه ؟ .
وأحس هيغل كما أحس كانط من قبل بأنه من الضرورى أن تقوم وحدة
عميقة بين المعارف وموضوع المعرفة وأن المعرفة ذاتها مستحيلة بغير هذه الوحدة .
ورأى هيغل أن هذه الوحدة هى وحدة الأضداد ، ويمكن سر قوة فلسفة
هيغل ومنهجه فى الإلحاح المستمر على أن مثل هذه الأضداد يجب أن يتحد فى
كل خطوة خلال التقدم الإنسانى .

وتأتى الجدة هنا فى الفكر الهيجلى من ثلاثة جوانب أولها أن لفظة الوحدة ومضائفاها : « الهوية » و « الشمول » تأخذ معنى مستحدنا ذا أهمية معينة فى فلسفة هيجل وهو أنها تقييم الطابع الجوهرى الخاص بمفهومات المطلق . وتلك المفهومات هى التى ميزت الفلاسفة الكانطيين المتأخرين تمييزاً أصيلاً من كانط وجعلتهم فى موضع متعارض مع فلسفته .

وثانى هذه الجوانب هو تطبيق الجدول نفسه على الحقائق العينية فى الحياة ، فلا ينطبق الجدول على أفكارنا فقط من أجل تيسير درجة أرفع من الفهم وإنما يمتد إلى الحياة نفسها . فكل عملية من عمليات الحياة تستدعى نقيضها وتتقدم الحياة عن طريق أهم خطواتها بواسطة التركيب بين هذين الاثنين لتحقيق صورة أرفع منهما معاً . فالحياة ليست مجرد الوجود كما أن الموت ليس مجرد اللاوجود أو العدم . فالخطوة الأساسية فى التقدم هى التركيبية من الاثنين أى الصيرورة ؛

ويعطى هيجل هنا مثلاً ممتماً متعلقاً بصور النباتات . وهو مثل يوضح موقف هيجل الذى ثبت لأول مرة بصورته هذه فى تاريخ الفكر لأنه نظر إلى التقدم سواء فى تاريخ الإنسان أو فى تطور الحياة كمتتابع متصل لخطوات ثورية أو للحظات من الانبثاق والطفرة والتحول . ويقول هيجل فى هذا المثل أن البرعم يحتفى عند تفتح الزهرة وكان الزهرة قضت على البرعم وأزالته . وكذلك إذا جاءت الثمرة قضت على الزهرة كصورة لوجود النبات لأن الثمرة تظهر بمظهر الطبيعة الحقيقية للنبات فى موضع الزهرة . وليست هذه المراحل مختلفة بعضها عن البعض الآخر وحسب ومتميزة عنها ، بل يقوم كل منها بعزل غيره وإسقاطه كأنها كلها لا يتفق بعضها مع بعض . ولكن النشاط الحيوى الذى لا ينتهى فى طبيعتها الكامنة فيها كلها يجعلها فى نفس الوقت بمثابة أوجه الوحدة العضوية ولحظاتها حيث لا يناقض كل منها الآخر وحسب بل

يكون كل منها بالضرورة كالأخر، وتمتد هذه الضرورة المتعادلة لكل اللحظات من أولها حياة الكل للوحد .

أما الجانب الثالث اللهم المستحدث في فلسفة هيغل فهو التفكير العقلاني . ويضع هيغل هذه العقلانية في أكبر صورة من صور التطرف والأصالة معا وهي فلسفة العقولية الكلية للوجود (Panlogismus) . ومن شأن هذا المذهب أن يجعل من العقل جوهر الوجود . وقد ابتدع هذه اللفظة مؤرخ الفيلسوف الألماني المشهور يوهانس ادوارد اردمان (١٨٠٥ — ١٨٩٢) في كتابه عن « تاريخ الفلسفة الجديدة »^(١) الذي صدر في ثلاثة أجزاء بين سنتي ١٨٣٤ (أي بعد وفاة هيغل بثلاث سنوات) و ١٨٥٣ . وقد اشتهر اردمان بإعطاء أسماء للمذاهب الفلسفية بحيث تمجد أبرز خصائصها وتفصح عن طابعها الأصيل وهو الذي أوجد لفظه النفسانية وأطلقها على المذاهب التي تقم علم النفس في تفسير أولياتها ومبادئها . وقد أطلق اسم العقلانية الكلية للوجود أو « البانلو جيزموس » على هذه النقطة الجوهرية في مذهب هيغل الخاصة بالنظر إلى كل ما هو حقيقي بوصفه ذهنيا بشكل كامل ويمكن إقامته عن طريق العقل وقما لقوانينه . وبطبيعة الحال لم يقل هيغل نفسه هذا الاسم ولكنه تعريف مذهبي لحقيقة موقفه الفلسفي العقلاني . ومن المعروف أن بيرتيلاه R Berthelot قد اعترض على هذه التسمية^(٢) واعترض هايرينج Th. Haering في كتابه عن « هيغل : ما أراه وما أنجزه » (سنة ١٩٢٩) على فكرة العقولية الكلية للوجود وقال أن منشأها عبارة هيغل المشهورة was vernunftig ist das ist wirklich, und was wirklich ist, das ist vernunftig.

(١) الجزء الثالث — القسم الثاني — ص ٨٥٣ حيث يقول ان أنسب اسم لفنجه هو العقلانية الكلية للوجود .

(1) Berthelot (R.) : Evolutionnisme et Platonisme p. 170

عليها اتهامهم لهيجل بهذه العقولية الكلية للوجود . والواقع أن الذين أيدوا هذا المذهب عند هيجل نسوا أنه أخذ نفس هذه الغلطة على بارديلي Bardili . وكانت هذه العبارة ذاتها سبباً في الهجوم على هيجل . ورد هيجل على هذا الهجوم الذى تسميت فيه هذه العبارة مدافعا عن نفسه . وفي رأى هايرينج أن «حقيقى» تعنى هنا «فعالا ومتيناً وثابتاً» . أما للمقول فهو القانون الحيوى العميق الذى تتأكد به كل حقيقة . ولا يبقى ما هو غير حقيقى وإنما يختفى ويذول . ويكون معنى العبارة على أساس هذا التفسير ليس كما يقال : ما هو معقول حقيقى وما هو حقيقى معقول . بل يكون معناها : المعقول ذو فاعلية وذو الفاعلية معقول .

أما فونت Wundt فقد رأى فى مذهب «البانلو جيزموس» أو العقولية الكلية للوجود تقدماً محققاً بالنسبة إلى كل الفلاسفات العقلانية السابقة . فالعقولية الكلية للوجود لا تكتفى بالفكرة التى تحمل نفسها بنفسها فتستلزم بنفسها موضوعها وأساسها الجوهرى وتعمد إلى البحث عن فكرة تحرك نفسها بنفسها أى تصدر عنها كل الأفكار الأخرى بحكم ضرورة النمو الجدلى الكامنة فيها . وتعين هذه الحركة الذاتية للفكرة على تخطى كل ما فى المطلق من علو ، وهو العلو الذى سيطر على كل الأشكال العقلانية السابقة . وليس عالم المظاهر عندهيجل سوى تطور للوجود نفسه بكل الملأ الخاص بمضمونه العيني . وهكذا تؤدى العقولية الكلية للوجود ذات البداية المنهجية الميتافيزيقية إلى مذهب تجريبي بحكم مضمونها الفعلى .

وأعان الجدال الهيجلى هنا على تحطيم هذا التمييز بين العارف وموضوع المعرفة . فأنكر هيجل الوجود فى ذاته أو التومينا الكانطية . وأصبح «لاحقيقة إلا ما نعرفه» . ونوجد نحن أنفسنا بفضل ما نعرفه عن العالم الخارجى كما أن العالم الخارجى موجود فقط بحكم معرفتنا له . فالحقيقى معقول والمعقول حقيقى .

وتوجد الأشياء فقط بحكم معرفة العقل لها تماماً كما أن العقل لا يوجد إلا بالتفكير .

وأدت المعقولية الكلية للوجود إلى اسباغ طابع خاص على كل التصورات الأساسية في فلسفته . فهي لا تعنى إطلاقاً مجرد التصورات على نحو ما هو الحال في المنطق الصورى وإنما تعنى كذلك كل الأشكال والأحوال الخاصة بالوجود الذى يستوعبه ويحيط به الفكر . ولذلك تمثل الفكرة الصحيحة الحقيقية ذاتها إذا بلغت هذه الحقيقة في تطورها مرحلة التوافق مع الصدق . ولهذا فالحقيقة الصادقة أيضاً بمثابة فكرة صحيحة . وتستمد المعقولية الكلية للوجود كل مبادئ الفكر وأشكاله وصوره من مبادئ الحقيقة ذاتها وأشكالها وصورها . ولا يمدو الشكل للنطق « للحكم » أن يكون تمبيراً عن حدث جارٍ في الحقيقة .

ويضرب هيجل هنا مثله المشهور عن الحكم : « هذا الرجل عبد » فهو يرى أن هذا الحكم يعنى أن الرجل (وهو هنا موضوع الحكم) قد استعبد أو صار عبداً (وهو هنا المحمول في الحكم) ، ولكن رغم أنه « عبد » فهو لا يزال إنساناً جوهر وجوده الحرية التى تناقض الوصف المحمول عليه . وبذلك فإن الحكم لا يطلق المحمول على موضوع مستقر ثابت وإنما يشير إلى عملية فعلية خاصة بالموضوع تستحيل إلى غير ما هى عليه أو ما هو منصوص عليه . ولذلك فالوضوع هو العملية التى يصير بها محمولا والتي يتناقض بها معه . ومن هنا تظهر الحقيقة بصورتها الديناميكية الخالية من الجردات البحتة وتحلل عملية الصيرورة في الموضوع إلى العديد من العلاقات المتعارضة . وتتمثل الإشارة إلى الواقعة في انتقال التصورات المنطقية عند هيجل من شكل لآخر ، ذلك أن حركة التصورات المنطقية في انتقالها من شكل لآخر هى صدق لواقعة في الحقيقة

هي واقعة الصيرورة ، ويستحيل تعيين أي شكل جزئي إلا عن طريق الشمول الذي يضم العلاقات المتعارضة التي يوجد فيها ذلك الشكل .

ويؤكد هيجل هذا المعنى مشيراً إلى أن الوعي الذاتي *La conscience de soi* يتلقى مضمونه من الشيء موضوع الرغبة فيتشكل بشكله ويحتوى على وجوده . فإذا تعلقت الرغبة بشيء من الأشياء حمل الوعي الذاتي طابع الوجود الطبيعي واصطنع بالصيغة الشيطانية . ولكن هذا معارض للوعي الذاتي الذي يمثل للنفي بالنسبة إلى الوجود الشيء . ولكي يحافظ الوعي الذاتي على كيانه كان عليه أن يأخذ وضعه كعملية إعدام . وينبغي لذلك أن يؤكد وجوده كغبة في الرغبة أو كفراغ يتطلع إلى ذاته أو كفراغ يرغب ذاته .

والأنا لا تظهر لنفسها أمام نفسها إلا بمقدار ما يحدها الغير . ولذلك تفرض هذه المشكلة نفسها على كل وعي ذاتي على حدة لكي يخرج من عزلته ولكي يعرف نفسه للغير . ويؤدي هذا إلى الصراع بين الإثنين .

الأنا لا تظهر لنفسها إلا بمقدار ما يتحدد وجودها عن طريق الغير . وبالمثل لا يدرك الغير ذاته في الأنا الخاصة به إلا بمقدار ما يستبعدني أنا نفسي في الأنا الخاصة بي . ولا يوجد منذ البداية كثرة فيما يتعلق بالذوات التي يعزلها العدم . ولكن يوجد تعدد حقيقي أي يتعرف كل ما هو « وعي ذاتي » (هيجل يطلق على كل إنسان أسم « الوعي الذاتي » وبالتالي فالناس هم « أواع ذاتية ») أو تتعرف « الأواع الذاتية » المنفصلة على نفسها بوصفها متداخلة فيما بين بعضها البعض بفضل رابطة النفي الباطن الذي يؤسس العلاقات بينها ويوجد روابط بينها . وتفرض مشكلة تجاوز الانعزال نفسها على كل « وعي ذاتي » كما تفرض مشكلة تعريف كل واحد منهم بالآخر نفسها أيضاً على كل منها . ويؤدي هذا إلى خلق نوع من الصراع المميت

بين كل من الوعيين الذاتيين المنفصلين المتقابلين . فن ناحية تسمى الأنا لفرض نفسها على الآخر كوضوع لرغبته بالنسبة إليها . ومن ناحية أخرى سيمسى الآخر نفسه أيضاً بحكم كونه إنساناً إلى فرض نفسه على أول « أنا » كوضوع لرغبته ، وتقف الرغبتان المریدتان لدى كل من القوتين إحداهما في صدام ضد الأخرى . ولا يزول هذا الصدام إلا باختفاء أحداً للخصمين الحاضرين . ولكن موت أحد الخصمين يهدم الوعي الذاتى . فبجرد انعدام أحد الطرفين يصير الآخر معزولاً ويجد نفسه وحيداً لعدم وجود الآخر الذى يتعرف عليه ولأن اليقين الذى يجعله يواصل وجوده كإنسان يصبح ذاتياً محضاً .

ولا سبيل إذن أمام عدم وجود إمكانية غياب أحد الطرفين إلا أن يعترف الآخر فعلاً « بالأنا » بوصفها قيمته . وذلك هو وضع العلاقة بين السيد والعبد التى أشرنا إليها كذلك . والسيد هو الذى نجح من بين الاثنين على فرض قيمته على الآخر . وبالتالي هو الذى نجح فى فرض الاعتراف به كوعى ذاتى . ولكن العبد هو الذى يرتفع إلى مستوى الوجود الإنسانى الحقيقى . فقد استشعر العبد فى الصراع الذى انهزم فيه الخوف من الموت . ودفعه هذا القلق المميت إلى إثبات أن عالم الأشياء الذى لم يشأ أن يرتفع فوق مستواه لا يتصف بالثبات والتوافق المطلق الذى كان يعتقد من قبل . ويكشف له إمكان الموت عن إمكانية اختفاء العالم الطبيعى من حوله . وهكذا يتعرض شمول المعطى للنفى الأساسى متخلياً عن تضامته مع العبد . ولكن من هذا الثقب الصغير الذى ينفث على أثر هذا الرفض يتيسر النفاذ والتصعيد نحو الوجود الإنسانى .

هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى يؤدى العمل الذى يقوم به العبد إلى إيجاد هذه العملية التى تحقق التحرير . فالعمل هو الذى يسمح للإنسان بموضعة الوعي الذى يملكه عن نفسه فى صورة نقي . ويحطم العبد عن طريق العمل

الصورة الطبيعية للأشياء لكي يفرض عليها صورة جديدة تابعة من محض إرادته واختياره هو بنفسه . وعندما يحقق ذلك يحول العالم الطبيعي الخالص إلى عالم إنسانى وضع الإنسان عليه بصمات يده وخلف عليه علاماته . وعندما يشرع العبد فى صياغة وتشكيل الشيء المادى يقوم فعلا فى تحديد شكله هو نفسه شخصياً . وهكذا يتأمل ذاته فى العمل الذى يقوم به ويحققه . ومن هنا يصبح المحرك الحقيقى للتاريخ وللتقدم التاريخى هو العبد نفسه .

ونشير هنا عابرين إلى أن كارل ماركس أشاد بأهمية ومكانة هيجل هنا إشادة بالغة . واستعاد سارتر الميجلية وأعاد تضمينها فلسفته فى نقد العقل الجدلى وجعل خبرة العامل فى أداء صناعته وتحكمه فى الآلة تحرره الحقيقى الذى يستطيع أن يتحكم عن طريقه فى سير الحياة نفسه والتقدم من ورأها .

ونلس من تفكير هيجل فيما تقدم أنه كان يضع التاريخ كموضوع وكعنى أصيل والله فى نظره هو الوجود اللانهاى وهو المطلق وهو الحقيقة الكاملة . الله هو كل ما كان وهو ما يفرض ذاته — التى تضم الطبيعة الموزعة للنتشرة فى المكان والمدنية — فى الزمان التاريخى . وإذا كانت الطبيعة فى امتدادها المكاني هى الله فالتاريخ فى تطوره الزمنى هو الله . وليس وراء الطبيعة والتاريخ شيء . والطبيعة تعجز جذريا عن تحقيق الفكرة بينما التاريخ هو ما يصبح الله به الله . بل كان انشغاله بالتاريخ أكثر ما ظهر فى فلسفته علم الاكتشاف وهو أعظم محول وأعظم باعث على التغيير . والتاريخ هو التبرير الخاص بكل حدث فى الوجود . بل هو التحقق الفيزيائى لروح وعقل كل إنسان . والإنسان هو تاريخ نفسه . وفهم التاريخ هو ما يعيننا على فهم الإنسان . واعتاد هيجل أن يردد بهذا الصدد عبارة شيلر المشهورة أن التاريخ هو محكمة

العالم ، Die Weltgeschichte ist das Weltgericht

وهكذا يظهر بوضوح أن هيغل نصب من وراء هذه العقولية الكلية للوجود إطاراً مثالياً يشتمل على مضمون عملي وموضوعي . وليست المثالية هي فلسفة هيغل شيئاً . وجوداً خارج الحقيقة أو إلى جوارها ، بل لا تعدو فكرة المثالية أن تكون صدق الحقيقة نفسها بنفسها كثنائية وهي بسبيل وضع كيانها من حيث هي في ذاتها .

ولكن الواقع أن تفسير فلسفة هيغل هنا لا يتضح وضوحاً كافياً إلا بالاطلاع على فلسفته في القانون . ولا بد من التعرف على الموقف النهائي جلياً لدى هيغل على ضوء ذلك الجانب القانوني^(١) .

(١) الديدي : هيغل (المعارف) ص ١٩٠ - ١٩١

الفصل الرابع

هيجل الحقيقي

لا يستطيع المرء خلال عرض فلسفة هيجل أن يعتمد كثيراً عن شخصه ،
قد ارتبطت هذه الفلسفة بشخصه وبمصره على نحو لم يسبق له مثيل في تاريخ
الفكر الإنساني .

وكما تقدم القارىء في الإلمام بأطراف هذه الفلسفة أحس بحاجة ماسة إلى
الخطاب المباشر مع هيجل وشعر بأن الأفكار تتضح وتتألق أكثر فأكثر
كلما اقتربت بالأحداث التي عاشها هيجل وبالعلاقات والصدقات التي ارتبط بها
وبالأطوار الفكرية التي تنقل بينها وعبر من أولها إلى آخرها . ولا شك
أن الإحساس بتناول أفكاره بالقرب من شخصه وعلى مقربة من واقع
حياته وتسلسل أحداثها يجعل هذه الأفكار أوقع في النفس وأكثر جلاء
وحيوية ونضارة ، ولا تكاد تتوغل في فهم هذه الفلسفة حتى نعرف أنها الصق
ما تكون بوجودان هيجل وعقله وثقافته ومعرفة وبأمور معاشه العادي .

ولا شك في أن فلسفة هيجل تطورت بتطور حياته ولا شك أيضاً في أنها
اجتازت قترات ومراحل متباينة ولكننا لا نريد أن نعلق أهمية كبيرة على ملامح
فلسفته في شبابه الأول . نحن نسلم بأن هيجل الشاب استطاع أن يثبت وجوده
في قترات متأخرة من حياة هيجل الفيلسوف . وبرغم ما نعتقده من أهمية
أفكار الشاب ومن أنها تعين معاونة جادة في تفسير أفكار هيجل مؤلف
« ظاهرة الفكر » فنحن لا نريد أن نسلم بهيجل للشباب كأنه حقيقة منفصلة
عن الفكر الهيجلي في تطوره وتسلسله ونموه . ولا نقبل المبالغة في تفسير

جزئيات فلسفة هيغل الشاب وأوضاعه وأساليبه الروحية أو في استخراج الأسرار من مكنون تفكيره وتحديد معالته وفقاً لمبالات التصور وزيادة التأكيد والإلحاح على بعض الثنايا والجوانب العابرة ، ولكننا نعدّه طرفاً من التطور الفلسفي عندهيغل بحيث تتابع آراءه شاباً في الأفكار التي عرضها كتاب ظاهرة الفكر . ولا نوافق على النظرة التي تضع « هيغل شاباً » كحقيقة مستقلة قائمة بذاتها .

والنظر في فلسفة هيغل وآرائه على ضوء حياته المعيشية والربط الدقيق بين هذه الفلسفة وحياته من شأنها أن تكشف لنا جانباً هاماً من جوانب الغموض والقلق والتناقض في هذه الفلسفة .

لقد شاء هيغل بصراحة وبوضوح أن يبدأ فلسفته من عقلية العصر الذي عاش فيه . وهذه نقطة جوهرية وأساسية عنده . ولا يؤدي الاغضاء والانصراف عن هذه الواقعة الهامة الا إلى الزينج وعدم الفطنة إلى جوهر الفكر الميغلي . وهذا هو ما نحرص على إثباته وتوكيده هنا تدعيًا لنقاط الالتقاء الحقيقية بفلسفة هيغل وتمهيداً لاتباع أقوم الأساليب في إدراك كنه هذه الفلسفة وللوقوف على أدق شعيراتها وأخص جزئياتها .

والحقيقتان الأوليتان اللتان بنى عليهما هيغل فكره من مبدأ اشتغاله بالفلسفة هما :

أولاً : أن كل فلسفة يجب أن تبدأ — بل هي تبدأ بالفعل — من أعمال الفكر في عقلية الفترة التي يعيش فيها . وذلك في الواقع بحكم أن الفلسفة نفسها رجوع إلى تجربة الإنسانية من أجل إقرارها في موضعها ورد ملاء دلائلها الروحية إليها واسباغ المعنى الفكري الخالص بها على كل أطرافها . وترى

الفلسفة بذلك إلى رفع حالة الغرابة عن الحياة التي يتسلسل فيها الوجود
الإنسانى .

ثانيا : أن كل فلسفة يجب أن تقوم بنفس الدور الذى تقوم به الحياة ،
والحياة فى جوهرها صيرورة ، وهى لذلك نقي لكل شكل من الأشكال المحددة
سلفا . والفلسفة نفسها لا تقوم إلا على هذا التواصل والاستمرار الحركى النابع
من رفض الأشكال المحددة سلفا من أجل إحلال الفكر الجديد محل القديم
ومن أجل تأصيل عالم الثقافة داخل إطار الحياة نفسها وإقراره فى بنائها على
النحو الأنسب .

ولكن ما هو السبيل إلى تحقيق هذين اللبداين الأساسيين اللذين التزم
بهما فى كل خطوات فلسفته وفى كل مراحل العقلية ؟

لم يكن الأمر سهلا ميسرا بالنسبة ليه ، فقد كان عليه أن يضع فلسفته فى
قلب الحياة العقلية التى عاصرها وأن يستوحىها من تلك الحياة العقلية نفسها وأن
يحدث فيها كلها تغييرا ثوريا دون أن يتعرض للأخطار وبدون أن يحرم من
فرص الالتقاء بالشباب فى أروقة الجامعات من أجل نشر أفكاره وبدون أن
يتعرض لسخط رجال الدين أو غضب الحكام أو إهمال الجمهور . ثم انه أراد
أن يكون ثوريا مغاليا بمعنى الكلمة فلا يقدم أفكاره مهما كانت خطورتها
إلا فى الثوب اللائق الذى يحفظ لها مكانها ولا ينال من شخصه فيضمن بذلك
استمرار القوة الثورية الكامنة فى أغوار فكره وفى محيط فلسفته وعدم
الاعتراض عليها بالأساليب الناشئة .

واعتماد هيجل أن يقول إن الفلسفة برغم استقائها من الأوضاع الفكرية
القائمة يجب أن تنبئ فى شكل نسق متكامل وإلا أصبحت هرويا من القيود
والحدود وصارت شكلا من أشكال التأمل العارض الخالى من الأحكام
(٤٣ - هيجل)

والتكامل . بل إن القرار الذي يتخذه المرء للاشتغال بالفلسفة هو في ذاته قرار محدد بعدم الأخذ بفاعلية الواقعة نظريا إلا بعد النقد والتمحيص . فلا يصبح أى شيء برهانا ودليلا ما لم يصبح جزءا مكلا ومتكاملا مع نسق الكلام المقبول بصورة كلية . أو بعبارة أخرى إما أن تنتقل البراهين المثبتة إلى مجالها النسقى للتكامل الذى يجعلها صالحة على نحو كلى أو تظل مجرد أشتات عابرة من التفكير الجزئى العرضى الذى لا يقبل الخطاب ويمجز عن بلوغ مستوى الكلى . والانتقال إلى مجال الكلى أى مستوى النسق الفلسفى لا يتحقق إلا بعد النقد والتمحيص . وعلى الرغم من القيمة العينية التى تعزى إلى الفلسفة فمن الضرورى أن يعنى الفكر الفلسفى حتى يتحقق فى شكل نسقى لأن الغرض الأسمى فى كل فلسفة هو إدراك الأشياء كظواهر للمطلق^(١) .

ويعنى ذلك كله أن هيغل كان يحرص أشد الحرص على أن تحقق الفلسفة دورها فى إطار الفكر الفلسفى نفسه برغم ما تتطلبه الفلسفة من استحياء كل الأوضاع العقلية القائمة بالفعل فى زمانه . ولعل هذا هو السر الذى يكن وراء الرأى الذى رده الكثيرون من أن النطق الهيغلى الذى بانغ فيه هيغل أعلى درجات العقلانية النسقية والذى استطاع أن يستخرج من ورائه كل النتائج المترتبة عليه . . . أقول دفع ذلك بالكثيرين إلى الاعتقاد بأن للنطق الهيغلى هو البؤرة الرئيسية التى أطل هيغل منها على مختلف مجالات الفكر ابتداء من فلسفة الجمال إلى فلسفة السياسة .

وكان يصدق ذلك لو لم يكن الفكر الهيغلى سياسيا فى جوهره ولو لم يكن الأساس الذى تقدم عايه فى عملية استخلاص النسق المذهبي ذاته هو

(١) يمكن العثور على نصوص عديدة بهذا الذى لهيغل فى Sämtliche Werke مجموعة مؤلفاته الألمانية (البيوبليوغرافى أو سجايه) الجزء الأول من ٧١ وكذلك من ٦٠ - ٦١ ، س ١٣٥ Jubiläumsausgabe

الأحداث والزقائم الجارية في عصره . فقد جاء دور المنطق ضرورياً في فلسفة هيجل بحكم الضرورة النسقية للمعرفية ذاتها التي كانت بمثابة الإطار المحتوى لكل فكر فلسفي . أو على الأصح لقد صار للمنطق ضرورياً وأساسياً في فلسفة هيجل لسبب بسيط وهو أن العلاقة بين الفكر النظري والموقف التاريخي علاقة ضرورية . والضرورة التي تنسج بها العلاقة بين الموقف التاريخي والفكر النظري هي التي أضفت على المنطق نفسه كل هذه الأهمية للذهبية في فلسفة هيجل . ولولا المسألة التاريخية التي مرت بها البلاد في عصر هيجل لما انبعثت أشكال الوجود الجديدة ولما ظهرت أشكال الوعي الجديد .

بل إن الفلسفة الهيجلية انبعثت برمتها من سير الأحداث والواقع في مجموع اللحظات التي شهد هيجل من خلالها تاريخ عصره . وكان من السهل أن يتخيل الكثيرون الأولوية للمنطق في فلسفته بحكم الدور المأم الذي يلعبه . غير أنه من الواضح أولاً أن المشاركة في الحياة الإلهية لا تصبح ممكنة إلا إذا تحققت الطائفية البشرية الكبرى بالفعل بين الناس فيما بينهم . والله محبة . وعلى ذلك فالانحداد به يلزم أن يصبح الناس هم أنفسهم هذه المحبة التي هي بمثابة المحبة الإلهية المقدسة . وهو ما لا يمكن أن يتحقق بحال إلا على المستوى التاريخي في تنظيم فعلي لهذا العالم . ومن الواضح ثانياً أن الفرض الأساسي والمحور الرئيسي لفلسفة هيجل هو وصف ما ينبغي أن يحدث (تاريخياً) معرزا بالأسباب (المنطقية) التي تشير إلى استحالة أن يكون الأمر غير ذلك . ولهذا فالمنطق يأتي بعد التاريخ ويكفي أن نتابع عبارات هيجل وهو مدرس خاص في بيرن وفرانكفورت لئلا يراه يقوم : « فلنفكر في الحياة »^(١) .

1— Nohl (Hermann) : Hegels Theologische Jugendschriften
S. 429

ولولا التمسك بأهداب الواقع التاريخي (الذي عاش فيه هيجل كفيلسوف) لأصبح من المستحيل على فلسفة هيجل أن تحقق الهدف الحقيقي لأي فلسفة . فالغرض من كل فلسفة هو فهم الحقيقة وجعلها متعلقة تماما . وليس دور الفلسفة هو إشاحة وجه الإنسان عن العالم الحقيقي وإنما تود الفلسفة الإنسان إلى الاتفاق والتفاهم مع نفسه عند عثوره في العالم على ما هو متجانس مع روحه . وإذا استوعبت الروح العالم بالتعرف على نفسها في هذا العالم أحست بأنها في مأواها الحقيقي وفي صميم بيتها .

وفي نظر هيجل أن العقل لم يقد إلى الثورة الفرنسية وإنما أدت اللحظة الحاسمة التي سجل فيها التاريخ وقوع الثورة الفرنسية إلى التبشير بأن الإنسان قد صار يعتمد على عقله وأنه راح منذ الثورة الفرنسية يخضع الحقيقة الواقعة الجارية من حوله لموازين العقل ومستوياته . والحادث التاريخي المتمثل في الثورة الفرنسية هو الذي أبرز تحمك العقل في الحقيقة . فمبدأ هذه الثورة في رأيه هو الذي أكد أن العقل ملزم بالسيطرة على الحقيقة وبالتحكم فيها . وهذه العبارة بكل ما تضمنته من اللغائي تعبر بنا إلى مركز فلسفة هيجل الرئيسي.^(١)

وكان كوجيف قد اتخذ موقفا محلدا إزاء فلسفة هيجل يفسر لنا اتجاهاتها ودلالاتها الأصيلة . واتضح من كتابه « مقدمة إلى قراءة هيجل » (سنة ١٩٤٧) أنه شرع أولا في فهم « ظاهرة الفكر » لهيجل . وحاول ابتداء من هذا الفهم بالذات أن يتقدم إلى فلسفة هيجل بأكملها . وعدّها كلها مجرد خطاب تأيين لنا بليون بونا برب الذي حقق أروع أعمال الفكر والإدارة ومصير « الفكرة » . وقد ظلت الدولة البورجوازية الثورية النابليونية في

جوهرها وتطورها حتى النهاية النموذج والتدوية في عيني مدرس الفاسفة الذى وضع كتاب « فلسفة القانون » .

وامتلات السنوات التى عاشها هيجل بعدد هائل من الأحداث التاريخية البارزة . ففى فرنسا يقلت الشعب من قيوده ويؤسس الأمة فيقتل ملكه ويقدم بقتله التضحية والقداء وينشئ الجمهورية . وفى إنجلترا أسرعت عجلة الصناعة فى دورانها ولم يعرض من تاريخها سوى بضع عشرات من السنوات ، فقرضت على الإنسان ضربا جديدا من الوجود وجذبتة نحو صورة مختلفة عن الحياة وعن نشاطه فى هذه الحياة . أما ألمانيا وإيطاليا فقد انتهى الحلم فى الوحدة نتيجة المذاب القومى والألم الذى تبادلته الأهالى فى هذه البلاد وأصبحت الوحدة الأوربية مطلبا تؤكد الواقائع وتحفظ له شرعيته .

وأوحى نجاح نابليون فى التنظيم بأن الدولة يجب أن تنهض كسلطة عليا ممثلة إدارتها وشرطتها وأمنها وجيشها وقدراتها على التحكم وعلى المركزية وعلى الإشراف على كل الشؤون والمرافق . واستطاع نجاحه أن يجذب الآخرين نحوه وأن يجعل من تنظيمه قدوة لكل الدول الأوربية ونمطا يقاس عليه ويقارن به . وانطوت الثورة الفرنسية على مفارقة ضخمة خلاصتها أن هذه الثورة التى أرادت تحرير الناس والأفراد ردتهم إلى التنظيم العقلى للوجود . وأصبح التحول من نظام الممالك للممول به إلى نظام الدول نموذجا تتطلع إليه البلاد الأوربية .

وبينما كانت هذه للأسى ندفع بالشعوب ضد الشعوب والجنود ضد كل الثار وكل الكنوز والثروات طرأ على التراث الفكرى تغير حاسم وتعرض لاقبال شديد علونه على تحقيق مطالبه فى الوضوح . وأراد الجميع ابتداء من اسميث إلى شيلنج وبينهما كانط وغيره من المفكرين فضلا عن تلاميذ روسو

وجوته في السياسة وأنصار التنوير .. أرادوا جميعاً ألا يفقدوا أى جانب من جوانب الواقعة والتصور معا .

ولم يشأ هيغل كأحد رجال التنوير من الصف الثانى أن يفرض فيما يقدمه هذا الخليط من الأحداث من الايديولوجيات والأفكار . بل وأصبح — على حد تعبير فرانسوا شاتليه — حافظ الأرشيف العبرى^(١) ولم يتقدم هيغل إلى الصفوف الأولى بحكم الشعور بالعجز المرتبط بوظيفته كأستاذ للفلسفة في ألمانيا واكتفى بدوره الثانوى كجامع للأفكار العقائدية وللأحداث في عصره متتبعا جذورها القديمة للتمددة . وفرض عليه عصره كل الاهتمامات وخلق كل اللهايم التي تحولت إلى بعض حياته أى إلى جزء من حياته .

ولم تكن هذه اللهايم والاهتمامات فردية خاصة بفكره وتقديره وحسب بل امتدت إلى كل ما عسى كيان المملكة (الرايخ) الألمانية . فقد عانى عناء لا مثيل له من هذه الانقسامات النابعة من الأناية المحضنة لدى أبناء هذه المملكة . وتعرض بالتالى لنقد دستور للملكة وأظهر كل ماشهده من العيوب في الروتين والفساد الإدارى . وكان ينال من قلبه كل ما يراه من المزمأتم وضروب اللذلة التي تمر ببلاده . ولم يكن يمكن أن يتحقق السلام والانسجام إلا إذا عثرت للملكة على الأنظمة التي تعبر عن حياتها الخاصة بها . ولم يتعارض الصراع الداخلى الدينى الذى كان يعانى منه « هيغل الشاب » مع هذه المشاغل السياسية ، لأن المشكلتين كما سنرى وجهان لضرب واحد من العناء الشخصى فى قلبه . وأعتقد أنه من المستحيل المشاركة فى العقيدة المقدسة إلا بقدر ما يسمح بذلك مقدار التعاون والمشاركة والشعور بالتضامن لدى الناس فيما بينهم .

والإلتحاف بالله لا يتحقق إلا على المستوى التاريخي في صورة نظام إنسانى فعال في هذا العالم .

ولم يكن هذا هو الوجه الوحيد أو المظهر الأوحى لاهتمام هيجل بالتقدم نحو التفكير المباشر في شئون المملكة أو الرايخ الألماني . بل كانت رغبته تمتد فتشمل المهجوم على الفلسفة العقلانية التي سبقت عصره وبقيت مستمرة إلى أيامه . لقد بقيت هذه العقلانية محصورة في نطاق ضيق هو نطاق الوجود وظل تعاملها مبنيًا على أساس القولات الخاصة بالجواهر والعرض وللكان والزمان والكيف والكم وغيرها مما ينشئ ضروبًا من « المطلق في ذاته » يمدد للقولات نفسها . وتؤدي هذه العقلانية بصورتها تلك إلى تعارض تام وهي فاصلة بين الوعي الإنسانى والحياة الدنيوية . ويستحيل المجموع المضمون البشرى وفقًا لهذه العقلانية إلى مجرد خضم عددي هائل من الوحدات التي لا ترى الحرية إلا لذاتها وفي ذاتها .

ولهذا كله كان الدور الذي قام به هيجل مزدوجًا . فهو من ناحية تخلص من العقلانية التقليدية ليعسط الصلة بين العقل والحياة ويبيح فرص اللقاء . ومن ناحية أخرى جعل العقل نفسه وليد أحداث التاريخ الجارية من حوله ووضع بواعث النظام العقلي ذاته في الحياة المحيطة به .

ولكن هيجل كان بارعا في استيفائه لكل سبل الصدام مع الواقع . فقد آثر الصنف الثاني كما أسلفنا القول وضمن تعليقاته عن الأحداث والوقائع والنظم من حوله بذرتين أحدهما تحريض على التمسك بالوضع الراهن وتمجيد للمملكة الألمانية وثانيتهما هي الثورة العاقلة المستنيرة التي لا تلبث أن تبعث على القلق والسخط والتبرم . واعتبر هيجل أبعد ما يكون عن أن يمثل ما يعرف باسم « فيلسوف الدولة » وهو الاسم الذي أطلق عليه في العديد من الكتب . ولو فرضنا

انه استطاع أن يحصل على بعض التعزيز من جانب البيروقراطية البروسية الممثلة في حركة الإصلاح التي قام بها اشتباين فقد ظل موضع شك قوى وتخوف مستمر من قبل البلاط ومن قبل المحافظين القدماء . إذ لم يشأ هؤلاء أن يبدوا أى رضا عن الفيلسوف هيجل مؤلف فلسفة القانون سنة ١٨٢١ . والواقع أن هيجل حدد موقفه في هذا الكتاب نهائياً بمنهج جدلي صاعد من أسفل إلى أعلى ومن المحدود إلى اللامحدود . أى أن الانسان يجد سبيله إلى الارتفاع إلى اللامحدود والانهائى عن طريق الارتباط بفعل التحدد التاريخى الوضعى . وهذا التحدد التاريخى هو الذى يوضع شرطية الوجود الانسانى لأنه هو نفسه تاريخ الشعوب أو الدول التى يمثل كل منها كليا عينيا . وستصبح فلسفة القانون الطبيعى — أى العقلى — إذن فكر الدولة أو فكر الشمولية التى يتخطى الفرد نفسه فى وسطها من حيث هو جزء منها يحاول أن يجعل من مصيره وجودا فعليا . وإيجابية الأخلاق ذاتها هى حياة الشعب . غير أن فعل السلب ضرورى ويمثل خاصية لازمة للارتباط بالجذور مع تلافى الاستمرار فى قبول الواقع الخارجى ومع رفض الأشكال المحددة سلفا فى الواقع الخارجى .

وقد اتضح من رأى هيجل فى الشمول فى هذا الكتاب أن الانسان يمثل فى فرديته الخالصة حقيقة مجردة فى أساسها . ولا تتكون الأنا العميقة للانسان فى الحقيقة الا ابتداء من لحظة انتمائها إلى المجموعة البشرية والطائفة البشرية الكبرى المتضامنة فيما بينها . وبالتالي فن الفروض ومن غير الجائز تفسير مقولات الحياة الاجتماعية الرئيسية فى روح فردية أو تركيز كل القيم الاجتماعية فى حياة الملكة ابتداء من فرد واحد . وإنما يلزم تفسيرها ابتداء من انتماء الجزء إلى الكل ومن باطنية الجزء فى الكل ، ولهذا كله لا بد من تجاوز الانسان الفرد وتخطيه فى الفلسفة الميخيلية .

ولا ينظر هيجل إلى المشكلة الأخلاقية من حيث هي طاعة لأمر مجرد وإنما من حيث هي توافق مع المصير . وذلك لأن الانسان ملزم بقبول نفسه كمعطى تاريخي أو معطى محدد بالشكل الذي وهبه له التاريخ حتى يشرع في الارتفاع قليلا قليلا وشيئا فشيئا فوق الحتمية التي تضمنه وتكتم أنفاسه . ولهذا فالحرية عند هيجل فعل التحرر الذاتي أي فعل التجاوز والتخطي .

ويتعين أن تكون الأخلاق أخلاق مجتمع بالضرورة . لا بد أن تنزرع الأخلاق في قلب مجموعة من الناس ولا يملها فرد بذاته . القوانين الأخلاقية تعبر عن تبلور العمليات التي تتألف منها حياة المجموعة في عبارات وضعية ، وتقدم الأخلاق وتتموم مع استمرار التحول في البناء العيني المائل للمجموعة البشرية ذاتها . بل وليست تعليمات القوانين الاجتماعية المختلفة سوى تعبير تقديمي عن الوعي الذاتي الموجود بمقدار عدد البشر الموجودين في العالم . ولا يحدث التقدم أو التطور بالصدفة وإنما يحدث وفقا لقوانين الجدول .

ولم تملك الكنيسة اللوثرية ازاء هذا كله الا أن تقوم بالحكم على كتاب فلسفة القانون بأنه كتاب خطر سنة ١٨٢٧ . وأوصدت أكاديمية برلين الباب في وجه المؤلف الفيلسوف .

بقيت مسألة الدين . ومن الواضح أن هيجل رجل متمسك بدينه وكان متوقفا أن يصبح قسيسا لولا فضل مهنة التدريس التي عشقها منذ شبابه . فلاريب في أن موقفه أصيل مرتبط بمقيدة مبنية على دراسة طويلة عميقة . وكان ديلتي Diltbey قد أكد في مقال له أن هيجل لم ينشأ متأثرا بكانط وفيشته وشيلنج ولكن فكره وليد وحدة وجود صوفية . وفي رأيه أن نسقه الفلسفي انبثق بطريق التعقل والتبلور ابتداء من بصيرة بدائية . وأكد جان قال أن فلسفة هيجل نتيجة لأزمة دينية حادة ولتأمل عنيف لشقاء الانسان أمام قواه الطبيعية .

وذهب اشتاينبوшил Steinbuchel في كتابه عن المشكلة الأساسية في فلسفة هيجل إلى أن الفلسفة عند هيجل تنزع في أساسها إلى إعادة تكوين الطاقة الإنسانية الكبرى . ولذلك فمذهبه الفلسفي وليد هذه الحقيقة وناتج عن بحثه المستمر حول الشروط الضرورية من أجل تأسيس هذه الطاقة الإنسانية الكبرى . أما هايرينج Hering فقد ألقى كل الافتراضات التي تؤكد انتماء هيجل إلى الصوفية أو الرومانتيكية . وفي رأيه أن أساس الفكر الهيجلي يكمن أصلا في حاجته إلى العثور الفعلي على الاحتكاك بالحقيقة التاريخية العينية .

غير أننا لا نملك إذا قرأنا مقدمة كتابه عن « ظاهرة الفكر » إلا أن نعلم بأن هيجل كان وسيظل خصما قويا للنقدية الكانطية والحس الرومانتيكي عند شيلنج والثالية بصورتها عند فيشته . وقد تحددت الهجيلية كلها بناء على موقف تاريخي محدد واضح قائم على امتداد تراث تاريخي قديم للميتافيزيقا يضم بين دفتيه العقلانية الأغريقية والأبحاث الدينية التي انتهت عند بطلين أساسيين هما جاليليو وديكارت ثم الفلسفة العقلانية التقليدية . ومنذ لوثر أصبحت ألمانيا مسرحا لصراع بين تصورات عميقة وايدولوجيات متنوعة جرت في النهاية إلى الإشتراك الفعلي في عصر التنوير .

ويبدو أن هيجل لم يستبق أي ذكريات طيبة عن السنوات الخمس التي قضاها في معهد توينجن الديني البروتستانتي . وكتب هيجل عن تلك الفترة يقول إنه لن يكون في العالم قوم أشد تمسكا ووفاء للبروتستانتية من هؤلاء الناس . ويبدو في رأيه آنذاك أنه لن يمكن دفع أي هزة إلى قلب هذه الديانة الرسمية ما دامت وظيفتها جزءا من مهام الدولة . وقد قيل إن هيجل كان مبالغا في احتقاره لرجال الدين في توينجن لأن الكثيرين منهم كانوا شخصيات هامة

ذات قيمة معروفة . فالمدبر المشرف على المهدي في ذلك الوقت كان يسمى اشنورر Schuurer وكان عضوا بالمجمع وعلى معرفة شخصية وثيقة بروسو . ومعظم مدرسي الفلسفة هنالك كانوا من المعجبين بكانط وبروسو . ولكن يبدو أن الموقف الديني الرسمي حينذاك كان يحمل من الفلسفة عدوا للدين .

وهنا أيضا وقف هيغل بالمرصاد للنزعة العقلانية . فلم يشأ أن يقبل الانفصال التقليدي بين العقل والحساسة . واعتقد أن الدين أو الأخلاق إذا اعتمدت على العقل وحده دلت على منتهى الجهل بالحقيقة الإنسانية . وإذا تألفت العقيدة الدينية من مبادئ مذهبية وقواعد عقلية مسلسلة كانت أقرب ما تكون إلى حشو الذاكرة وأضعف ما تكون تأثيرا في الفعل الإنساني . وذلك مثال للديانة الموضوعية التي تنبع من صميم العقلانية الدينية والفلسفية والتي تتعارض تماما مع الديانة الحقيقية وهي الديانة الذاتية ، فالديانة الذاتية لا تدخل في علاقة مجردة مع الذات الإلهية عند تقبلها للحقائق النظرية وإنما تندمج معها اندماجا قليا خالصا وقلما تستعين بالذهن . ولا شك في أن الشقاء البالغ الذي يحيط بالإنسانية في عصره كان وليد الانفصال بين الدين والحياة في رأيه . بل لقد تقطعت كل السبل التي تربط الأرض بالسماء وتحقق الوصل بين الحدود واللا نهائي . والعلاج الحاسم لذلك هو إعادة مد الدين إلى كل أبعاد الحياة . وعلى الدين في النهاية أن يتخطى ويتجاوز المطالب الفردية ليبلغ روح الشعب ويشارك في حياة روح الشعب .

وقد عاب هيغل على المسيحية في عصره احتفاظها بالتصورات اليهودية . وعاب عليها أيضا التركيز على التخويف بالموت والتهديد المستمر بالحياة الآخرة . فهذا يدفع الإنسان إلى التخلي عن الاهتمام الجاد الحقيقي بالحياة الدنيوية . وانتهى هيغل إلى ضرورة إنهاء الملامح التي تجعل من المسيحية

ديانة شخصية أو ديانة خاصة . وأكد الحاجة الماسة إلى استبعاد كل العوامل التي تؤدي إلى الزيغ لانتاحة الفرص والمجالات أمام الازدهار الطبيعي لتلقائية الإنسان .

وحذر هيجل من العودة إلى وضع أشبه بوضع اليهودية فيما سبق . واليهودي من حيث ماهيته وجوهره غريب معزول . وليس لدى اليهودى يقين ذاتى إلا بوجوده الفردى . وكان إبراهيم الخليل هو ذاته الموضوع الأوحد بالنسبة إلى نفسه والشاغل الأكبر لذاته . ولا اعتماد لليهودى على أى صداقات ، وتقوم علاقات اليهودى بمن عداه على أساس الحذر من الآخرين أو الحرص على إخضاع الآخرين . ولا يستطيع اليهودى إلا أن يرى وجهها سلبيا وحيدا لعلاقته بالله . بل وتوجد هوة لا يمكن عبورها بين الله والانسان اليهودى . فليس الاتحاد بينهما حقيقيا كما أن العلاقة بينهما علاقة برانية قانونية أملتها النواميس . وتمثل هذه العلاقة فى قانون مؤداه أن إسرائيل عبد للاله ياهواه وأن ياهواه عبد لإسرائيل . وبما أن اليهودى لا يرى فى العلاقات بين الناس سوى علاقات بين أشياء فهو لا يلجأ أى سبيل لإمكان إقامة علاقات حقيقية مع هؤلاء الناس . واله اليهود عدو لاله كل أمة أخرى سوام بالضرورة . وهو خصم لدود لأى معبود عند أى شعب آخر . بل ان نفس اليهودى نفسها لا تقبل نفسها بحال وتظل دائما منشقة على ذاتها عدوة لروحها^(١) .

والثورة على اليهودية ضرورية لمدم الارتداد نحو المكبثية . ومصير الشعب اليهودى أشبه ما يكون بمصير ماكبث Macbeth — فقد خرج من الطبيعة واعتمد على عنصر غريب عنه ووضع فى خدمته كل قداسات الطبيعة

الانسانية . ولم يلبث في النهاية أن هجره ألكته لأنها كانت مجرد أشياء بالنسبة إليه وبقي هو عبدا لا تنهى عبوديته .

والمقلانية التقليدية تبعدنا عن الوحدة في الفلسفة بنفس الطريقة التي تبعدنا اليهودية بها عن الوحدة في الدين . ولا بد من التحول عن المقلانية الموروثة ورفض اليهودية كصورة من صور الفزع الذي لا يوحى بالشفقة أو بالدلالات المعنوية .

وورثت للمسيحية الرسمية عن اليهودية ذلك الفصل المطلق بين المؤمن والفيلسوف ، ومن الضروري حذف هذا الفصل ورفعها تماما . ولا بد أن يصبح الايمان قابلا لأن يكون موضوعا عقليا للتفكير كما يلزم أن يصبح الذاتي قابلا للتفاهم والاتفاق مع الموضوعي . وأخطر شيء على الدين هو الابتعاد عن التجربة الذاتية .

الواقع أن الهجوم الشديد الذي قام به هيجل ازاء الدين في عصره لم يمنع الكثيرين من الاعتقاد بأن الهيجلية هي مسيحية أخرى جديدة تحت اسم الجدل، وتكلم الكثيرون عن هيجل بوصفه نوعا جديدا فذا من الفلاسفة للمسيحيين .

وباختصار يمكن القول بأن هيجل استطاع أن يوازن بين الثورة والمهادنة في أقواله الاجتماعية والسياسية والدينية . فاحتفظ بطابع يماليء الوضع القائم وبتابع ثوري دفين قادر على النفاذ إلى الأعماق وعلى بلوغ المرحلة التي يدفع فيها الشباب إلى السخط والقلق بدون أن يتعرض لأكثر من لوم عابر من قبل السلطات . وكانت هذه في عصره هي الثورة الوحيدة للمكفة والضرورية أيضا .

الفصل الخامس

الحرية في فلسفة هيغل

يقال عن هيغل إنه زرع شجرة الحرية بمعاونة صديقه الشاب الجامعي شيلنج في مدينة توبينجن بألمانيا احتفالاً بالثورة الفرنسية . وقد تكون هذه الواقعة حقيقية أو غير حقيقية ..ولكن فيلسوفنا لم يكذبها قط ولم ينكرها أو يرفضها . واشتهر هيغل بالحماس للحرية والأخاء في النادي السياسي الذي أنشأه شيلنج في جوتنجن .

والحقيقة أن هيغل ظل مؤمناً بالحرية إلى آخر حياته وبقي يتحرك في إطار ما تلميه عليه هذه الحرية بمفهومها الذي يضمن التقدم ولا يرفض الواقع ويمجى مجرى الثورة الناتجة المشتعلة .

ولم يشأ هيغل أن يبقى في دائرة التحليل التصوري واعتمد على منهج يتفرد في الحقائق العينية . والحرية نفسها لا تظهر إلا مرتبطة بمبدأ ظهور الشيء المعروف . ففي الفعل للمعرف ندرك الشيء في ذاته ولذاته . ويمكن الإثبات للضرر بأن الحقيقة هي الكشف التقدمي المستمر للفكر أمام نفسه في أساس كل الأنساق وكل للواقف العملية على السواء . وانعكاس الفكر على نفسه هو مركب الحرية والضرورة . ويفترض هيغل أن الذات عند رجوعها إلى نفسها سرعان ما تتبين أنها تستمد كل تواقفها وانساقها من هذا الاثبات للضرر للشار إليه وأنها متوقفة عليه . فالحرية ليست معطى خالصاً بريئاً ولكنها تفترض مقدماً أن الحقيقة هي الكشف لتصل للفكر أمام نفسه . وذلك لسبب بسيط وهو أن الحرية نفسها لا توجد إلا عند بدء اكتشاف الأشياء . فالحرية أصلاً

ليست تصوراً مجرداً بل هي حقيقة تتبدى شيئاً فشيئاً مع ظهور الأشياء واستمرار تكشفها . ولذلك فالتحليل الميجلي يعتمد على الحرية أولاً لأنه تحليل مبنى على وضعه في نسق الوجود ويعتمد ثانياً على الضرورة لأن هذه الحرية ذاتها لا تملك اطلاقاً رفض ذاتها أو التكرار لذاتها وبالتالي لا تستطيع أن تخرج على الشروط الخاصة بموضوعيتها .

أو بعبارة أخرى يمر الوعي الإنساني بتجربة خاصة عند اكتشافه للحرية وهو بصدد الانخراط مع الحقيقة . فالوعي الإنساني ملزم أولاً بأن يثبت ذاته كأنه هو نفسه أول مضمون للوعي حتى يحتفظ بالقيمة الموضوعية لنقطة انطلاقه أي أن الوعي يحيل ذاته إلى موضوع لنفسه في أول مروره بالتجربة . فهو يجعل نفسه موضوعاً لنفسه لكي يخطو أول خطوة نحو اكتشاف الحقائق ولكي يضمن الموضوعية . ويحدث نفس الشيء عندما يستوثق الوعي أنه لا يجد ثانياً ما يستند إليه كحقيقة موضوعية معطاة مباشرة سوى نفسه وحدها . ومعنى هذا أن الوعي يتخذ نفسه موضوعاً لنفسه ومضموناً لتجربته في أولها كما أنه لا يجد سوى نفسه كحقيقة موضوعية وكمطابق مباشر يستند إليه . ثم انه ثالثاً لا خيار له في رفض هذا الموقف الأول الذي يمر به كخطوة ضرورية وأساسية للموضوعية .

والحرية عند هيجل هي هي هذه التجربة ، إذ تعني الحرية عنده الوعي بالنفس بدون تقييد أو الوعي المنطلق غير المقيد بالنفس . الحرية عنده هي اختفاء أي شيء يحد من النفس وعدم ظهور أي عنصر معارض للنفس . الحرية هي الوعي بالنفس بغير وجود أيما لا - نفس . وأشار هيجل في علم المنطق إلى أن الحرية تعني أن الشيء موضوع الوعي هو الوعي نفسه أو أن الموضوع الذي تتناوله النفس هو نفس ثانية . ذلك أن الحرية بالضرورة هي الشعور بعدم حضور أي شيء عداها والسجن في المحدودية هو حضور أي شيء سوى ذاتها .

وتستحيل النفس إلى نفس ثانية من خلال فعل المعرفة والإلمام بالأشياء . وهذا الفعل هو الذى يعمرى الشئ من موضوعيته الوهمية ويظهره بأنه بطبيعته أنانى . وتحول النفس إلى نفس ثانية على هذا النحو عن طريق فعل المعرفة هو الخلاص من المحدودية . وبهذا يصبح الوعى بالنفس على أنها خالصة من أى قيود وعيا لا محدودا أو وعيا منطلقا . وهنا تعرف الذات العارفة وحدها مع نفسها فى الكون بلا أى معارضة من أى شئ غريب غير نفسها . وهذا الوعى « بالوجود فى وحدة مع النفس » Bei sich selbst sein وهو على التحديد ما يعنيه هيجل بوعى الحرية .

وهذا الوعى بالحرية هو أول خطوة معرفية أو الأساس المعرفى الضرورى . ومن هنا يبدأ للشروع للمعرفى كرحلة فى الخلاء حيث لا نجدنا شئ من أسفل أو من أعلى ونقوم فى عزله بمفردنا على حد تعبير هيجل .

وعلى هذا القياس يعد تقدم للمعرفة الذاتية للفكر ونموها فى التاريخ قابلا للوصف بأنه تقدم للوعى بالحرية على نفس النوال . وهذه هى العبارة التى اعتاد هيجل تكرارها كلما تعرض لفلسفة التاريخ فى محاضراته . ففى رأيه أن نمو المعرفة الذاتية للفكر فى التاريخ هو نفسه النمو فى الوعى بالحرية . والوجود فى وحدة مع النفس هو تعريف الوعى بالحرية . وأعلى حرية هى التنبه إلى النفس كوجود لا محدود . والمطلق نفسه الذى لا يتاح للناس على المستوى النظرى يعطى ببذخ وبكل ملاء خلال فعل الحرية وأثناء المران عليها . وبمجرد تكوين الفرد لنفسه كإرادة حرة وبمجرد اختياره لمصير انسانى معين وخلاصه من بقية التعمينات الممكنة . . . يصبح هذا الفرد أعلى من الظاهرات . وذلك لأنه بهذا يخرج من حدود نسبية الموقف ويلحق بالتعنين المتكامل . وهذا التعنين المتكامل هو أن يكون الفرد نفسه هو العقل الفاعل . وبمك كونه الإنسان مخلوقا

ميتافيزيقيا في حقيقته فهو لا يتحقق ولا يحقق ذاته إلا في المجال العلمى .
ومن الملاحظات التى نسترجعها هنا أن هيغل كان صديقا شخصيا لكل
من هيلدرلين الشاعر وشيلنج الفيلسوف الرومانتيكى . بل لقد كان هذان —
الشاعر والفيلسوف — رفيقى غرفته بالمعهد البروتستانتي في تويينجن لمدة
خمس سنوات .

ومنها أيضا أن هيغل كان مولعا بمسرحية سوفوكليس عن أنتيجون
وكان يراها أصلح شيء كقائمة لكل دارس للفلسفة ، وقد ترجمها شعرا عن
اليونانية وهو طالب جامعى .

ولم يكن هيغلا متمسقا في انتقاله المفاجيء من الكلام في الموضوعات
السياسية التاريخية إلى الحديث عن موضوع أدبي في الجزء الأخير من ظاهرة
الفكر . ويوجد رباط جدلى بين الطرفين . والواقع أن هيغل قرأ في هذه
المسرحية تصويرا للتحلل الذى أصاب العالم الاغريقى ، وهو تحلل ناشئ
عن انفصال القانون الانسانى عن القانون الالهى . ولم تشأ أنتيجون أن تعترف
بغير الأعباء الأسرية ولم تجد أى واجبات سوى الواجبات الأسرية ، وصارت
قرارات وأوامر كريون بمثابة اندلاع جذوة العنف الانسانى العارض في
عينها . ولم تر أى ضرورات في جانب السياسة أو فيما تمليه ظروف السياسة .
وأحس كريون بأن تمة شرا في تصرف أنتيجون لأنه يعبر عن تمرد اجرامى .
هو — أى كريون — لم يستطع أن يتبين أى فرق بين أوامر الله التى تجسدت
في الأسرة وقوانين المدينة . والواقع أن الصراع نشب بين أنتيجون وكريون
(قريبها الذى أصبح وارثا للعرش بعد وفاة أبيها أوديب وأمها واخوتها
الاثنين المذكور ولم تبق لها سوى أخت واحدة هى إيزمينا) بحكم عدم استمرار
(٥٢ - هيغل)

اتفاق قوانين المدينة أى قوانين العقل الكلى مع قوانين أحد الأماكن
أو أحد العصور المعينة .

وفى رأى هيجل أن عدم التوافق والالتقاء بين قوانين الانسان وقوانين
الله يؤدى إلى هدم إحداها للأخرى كأنها حقائق متعارضة . ويؤدى الطابع
الجدلى للصراع إلى نتيجة مختلفة عن النتيجة التى توقعها الطرفان بل ولعلها
تتعارض تماما مع النتيجة المنتظرة من وراء الصدام .

والنتيجة التى تظهر بعد هدم المأساة ترددها الجوقة وتشير إلى أن شيئاً ما
لا يعلو على القانون وأن القانون هو القيمة العليا .

ويتعرف الفرد على نفسه برغم ذلك بوصفه الحقيقة الوحيدة التى تواجه
المصير . وبرغم انحلال وتهدم العالم الأخرى فقد حقق هذا العالم فى انحلاله
وتهدمه تقدماً معيناً لأنه أفصح المجال أمام الفكر لبلوغ فكرة الذاتية .

وبرغم كل ما يبدو بوصفه الحرك الحقيقى لاهتمام هيجل بمسرحية
أنتيجون فهناك عوامل يلاحظها كل قارئ كامنة فى صميم قلبها وروحها وهى
التضحية الإرادية بالحياة مع الاحتفاظ بالسكينة المؤلة التى تبعث على الفكر
والتأمل . فقد أرادت أنتيجون أن تعارض قرار كرون لأعتقادها فى دنس هذا
القرار . وإذا تحققت إرادتها على هذا النحو وأتخذت هذا الرأى لم يعد من السهل
ولا من الممكن تعديله أو تغييره . ولو أثنى عزمها الملك نفسه ذلك الطاغية
الجبار أو أختها الرقيقة المخلصة ايزمين .

وعلى ضوء هذا الموقف النهائى يتحدد التوسط الذاتى كتحديد ذاتى، والتحدد
الذاتى هو التحرر . الضرورة هى التحديد أو التعيين بواسطة « الغير » .
وعندما ينشئ التعيين أو التحديد بواسطة الغير تلك الضرورة التى لا ترى

النفس سبيلا لسواه يستحيل هذا التعمين نفسه إلى تعيين ذاتي أو تحديد ذاتي أو اختيار ذاتي . وعبر هيجل عن ذلك بقوله : «الحرية هي صدق الضرورة» .
والحرية هي عدم التحدد بواسطة الغير . ولكن كيف يكون الأمر إذا كان هذا الغير هو نفسه الأنظمة القائمة التي هي نفسها تجسيدا للحرية مثل الدولة والمجتمع والأسرة ؟

الواقع أن القوانين هي شروط الحرية . وعندما يمكن القانون أن يكون محكوماً هو كلي . والكلي الذي يمكن هو ما أسقطته بنفسى على هذا العالم . وبالتالي أحكم نفسى بنفسى في ظل القانون وأكون حراً . وصدق القانون هو تجسيد الكلية وهو تجسيد ارادتي ونفسى .

والواجبات الأسرية المفروضة على الشخص بحكم عضويته في الأسرة أو الواجبات المفروضة بحكم عضوية الفرد في المجتمع أو في الدولة لا تعد تحديداً أو تقييدا للحرية وإنما هي تجسيد لهذه الحرية ، ولا تعنى الحرية اختفاء القوانين وزوال تحكم القوانين وعدم وجود أى نوع من أنواع الضغوط وإنما تعنى أن يتعين المرء بنفسه ذاتياً بحكم قوانينه وعلى أساس من قوانينه . وطاعة قوانين الدولة أو الأسرة هي طاعة المرء لنفسه وهي التحقق الفعلي لحرية . والنظر إلى الزواج على أنه حد للحرية يعد من أكذب النظرات لأن الفرد يشعر على حرية وعلى تحرره بالزواج .

ولا ينبغي النظر إلى الحرية في أية صورة من صور التلقائية ولا يجب اعتبارها معطى مباشراً من معطيات الوعي . فالحرية وفقاً لمفهوم هيجل ثمرة جهد طويل وعناء بالغ للنفس ونتيجة صراع ضد الطبيعة . ويفترض علم المنطق أن الفكر يتقدم خلال اللغوات المنوعة التي يستخدمها من أجل القيام بالحركة التي لا غنى عنها لتحقيق الحرية تحقيقاً فعلياً وتصير به واقعا . فالحرية

هنا تقدم عن طريق القولات ولا تنبثق في أى ضرب من ضروب التلقائية .
وهى لذلك عملية من عمليات الخلق الذاتى المتحقق بواسطة التجاوز والتخطى
شيئا فشيئا للاشكال التى تبرغ من خلالها .

وإذا تطلعنا إلى مفهوم الحرية عند هيجل بنفس المنظور الذى سبق أن
أجريناه حول موضوع الدين وموضوع السياسة لوجدناه يتعرض لنقد شديد
يوصفه مفهومارجعيا من ناحية ولنقد لا يقل عنه شدة بوصفه شديد التحرر
والإنطلاق ويوصفه تحريضا مستمرا على الثورة من ناحية أخرى . فهيجل هو
دائما هيجل بكل جوانبه التى تجبذ أقصى الأطراف وتوحى بكل الأضداد
وتتسع بالتالى لأحكام جائرة إذا لم نضع دائما فى اعتبارنا أنه قد وازن دائما
بين المقابلات الفكرية ووازن دائما بين الآراء فى وضما النسقى بالنسبة إلى
مذهبه الفلسفى على أساس أن التاريخ وحده سيلتقط الخطوط الأصيلة فى
مجموع مواقفه ليبلغ بها رسالته التى لولا التعقل والتروى لما أمكن توضيحها
للناس بالشكل المناسب فضلا عن النطق بها فى العهود الملكية البروسية . وقد
لاحظ جان قال شيئا من هذا حين قال عن هيجل أنه عندما وضع فلسفة
الظاهرية كان فى الحقيقة يريد أن يضع فلسفة النومين أو الشيء فى ذاته^(١) .

ولا أريد فى الواقع أن يفهم من ذلك أننى أحاول إبراز التعارض بين
الجوانب الهيجلية . فالعرض الأساسى لهذا الاتجاه الذى أعتمد عليه فى توضيح
أفكار هيجل هو الكشف عن أسلوبه هو نفسه فى محاولته المتصلة فى كل
نقاط فلسفته من أجل استكشاف اللاعقول ولضمه إلى عقل متسع بحيث يبقى

1— Wahl (Jean), Le malheur de la conscience dans
la philosophie de Hegel. p. 93.

الشغل الشاغل لعصره ولكل العصور من بعده . وهذا هو المنظور الذى أطل منه ميرلوبونتي على أفكار هيغل وفلسفته^(١) .

ولكن المهم هنا هو أن ندرك ملامح وخطوات أساسية تمر بها الحرية . فأول ما تبين هيغل الحرية وأدركها كان لا يزال يراها كعنى مرتبط أساساً بالثورة الفرنسية . أو بعبارة أخرى استشف هيغل معنى الحرية من التاريخ نفسه ممثلاً في أحداث الثورة الفرنسية وصعد بها إلى مجالات الثقافة الألمانية الخصبية . وبالتالي أدى تحقق الحرية الصحيحة إلى نقلها من مستوى التاريخ إلى داخل آفاق العقل . ويقول هيغل إن الحرية تدع مجالها الحقيقي الذى تقضى على نفسها بنفسها فيه (أى الفترة التاريخية الخاصة بالثورة الفرنسية) لكي تنتقل إلى أفق جديد وهو أفق العقل الواعى بنفسه .

وقد شرحنا في مطلع هذا الفصل وضع الحرية بالنسبة إلى المعرفة وبالنسبة إلى الوعى الذاتى حين تستقر فيه الحرية شيئاً فشيئاً مع ظهور الوعى بالأشياء التى يتعرف عليها وهو بصدد المعرفة العقلية . وليس موضوع التفكير هو الأنا المجردة فالوعى المفكر وعى ذاتى حر . والواقع أن هيغل حين يتعرض لتعريف التفكير بهذه الصورة يضع أساساً من أسس فلسفته . وهذا يدل على اقتران مفهوم الحرية عنده بصلب جوهر فلسفته عن التفكير العقلى إلى جانب اقترانه بالتاريخ في نفس الوقت . ولا يجعل التفكير من الأنا المجردة موضوعاً كما سبق القول . ولكنه يجعل موضوعه الوعى الذى يعرف أنه جوهر هذا العالم . أو بعبارة أخرى يتألف التفكير من معرفة أن العالم الموضوعى في الحقيقة عالم ذاتى وأنه عبارة عن « موضوعة الذات » . وإذا فكرت الذات حقيقة استوعبت العالم كأنه عالمها . ويصبح لسكك شىء شكك الحقيقي بحسبانها

(١) الديدى : القضايا المعاصرة في الفلسفة ص ١٨٦

شيئاً مستوعباً أى بوصفه جزءاً من تطور الوعي الذاتى الحر .
وفى التفكير يجد المرء نفسه حراً لأنه لا يكون كذلك فيما عداه وإنما يبقى
ببساطة معزولاً مع نفسه . ويبقى الشئ موضوع التفكير فى وحدة غير منقسمة هى
وجود المرء لذاته . ويعد الاجراء الخاص بالاستيعاب والإحاطة بالشئ إجراء
فى محيط نفس المرء .

وينم هذا التقدير الجديد للحرية عن أن هيجل يربط هذا التصور الأساسى
بالمبدأ الخاص بشكل معين من أشكال المجتمع . فالمرء الحر هو ذلك الذى
يظل برغم وجوده مع الآخرين منفرداً بذاته وحيداً مع نفسه ممسكاً بتلابيب
وجوده على نحو ما هو عليه كأنه ملكية خاصة به لا متنازع فيها . ولذلك
فالحرية اكتفاء ذاتى واستقلال عما هو فى الخارج . وإذا لم تكن الحرية
سوى ذلك وكان كل ما هو من الخارج يجد حرية المرء فلا شئ يتحقق فيه
الحرية سوى التفكير والارادة نوع خاص من أنواع التفكير ، والحرية ماهية
الوعي . والانسان بدوره حر لقدرته الدائمة على الانسحاب من حركة الوجود
ومن الحيوية والمعاناة إلى ما هوية الفكر الخالصة .

وبطبيعة الحال كما أظهرنا فى مطلع هذا الفصل لا يلبث هيجل أن يرتد عن
ما هوية الفكر الخالصة ويعود فيقرر أن الحرية فى التفكير تعد الفكر الخالص
صدق . ولكن هذا يحتاج إلى الامتلاء العيني بالحياة . ولذلك فتلك الماهوية
الخالصة للفكر هى فكرة الحرية لا الحرية الحقيقية ذاتها . وفكرة الحرية تلك مرحلة
عابرة انتقالية فى تطور العقل نحو الحرية الحقيقية . ولا يبلغ المرء هذه الحرية الحقيقية
إلا عندما يفارق الحرية المجردة وينفذ إلى العالم بوعيه الكامل بأن هذا العالم
هو عالمه الخاص به وحده . وبهذا تنقلب هذه الأوضاع السلبية الخاصة بالوعي
الذاتى للحقيقة إلى أوضاع إيجابية . ذلك أن الوعي الذاتى لم يمن حتى ذلك
الوقت إلا باستقلاله وحرته بعيداً عن العالم الفعلى الخارجى . ولكن الوعي

الذاتى يكتشف العالم كماله الجديد الخاص به وحده وكماله الحقيقى أيضاً الذى يمثل فى بقائه واستمراره مصلحته وموضع اهتمامه والتفاته . وعندما تدرك الذات العالم كحاضرها وصدقها تتأكد عندئذ من اكتشاف نفسها والعثور على نفسها فى ذلك العالم .

وهذه العملية هى نفسها عملية التاريخ ، فالتاريخ سير نحو الدولة والوعى الذاتى لا يبلغ حرته فى صورة « أنا » ولكن فى صورة « نحن » أى فى صورة مجموعة متحدة متعاونة . وتتحقق الحقيقة التاريخية الخاصة بصورة « نحن » فى حياة الأمة .

الفصل السادس

تطور هيكل في حياته

ليس من السهل أن يتابع المرء تحولات هيكل الفكرية في حياته بدون اللام حقيقى بفلسفته . فهو يقدم من النظريات ومن الآراء ما ينتهى إلى تعديله أو تغييره أو تبديله . وهى كلها تحتاج لقدر معين من معرفة هيكل من أجل تمييزها وإدراكها ومن أجل الألام بالفروق فيما بينها. ولهذا توخينا أن تؤخر الكلام فى هذا الموضوع إلى أن تتضح جملة اللواقف الهيكلية بصورة تيسر الألام بالتطور الذى جرى فى نظرياته وآرائه وروحه خلال سنوات حياته .

ويبدو أن صحته فى شبابه الأول لم تكن تساعده كثيرا على الإنطلاق والحبور البرىء . واعتاد هيلدرلين Hölderlin أن يرى فيه الإنسان الوديع المادى الذى يؤمن بالأمر الواقع . وتمسك طوال حياته بالجدية وروح العمل والنظام وأخذ الأمور بالتدريج وبالترتيب . غير أن هذا كله لم يقتل شغفه بالمطلق وهيامه بالتطلع إلى عالم العقل والروح والكلية . وظل يؤكّد إلى أخريات أيامه أن الشرط الاول لدراسة الفلسفة هو الشجاعة فى الصدق والاعتقاد فى قوة الروح . ولهذا غالباً ما كان يترجم شعوره بالوجد إلى أساس نظرى مبنى على العقل . ولكنه لم يحل إطلاقاً فى أى لحظات حياته من هذا الطموح نحو العالم المسيح اللامتناهى . وكأننا نملكه نزوع نحو أيام العالم القديم عندما كان كل شخص محبوب فى الارض كأنه أله على حد تعبير هيلدرلين أيضاً عنه . وبدأ العالم فى نظره حينذاك كأنه مجرد مظهر أو تعبير لحياة لا نهائية تنبع من أعماق أمماته . وود لو عاش كطقس تمنو عليه أمه الطبيعة أو لو عادت إليه روح

طفل يعيش في اتصال مباشر مع الطبيعة . ولكن تميز هيجل أيضاً إلى جانب هذه الحساسية الشعرية والدينية بذكاء ملاح وضىء .

ولا تلبث هذه النعمة الذاتية أن تظنى على تفكيره في أفرع العلم المختلفة . ونستطيع أن نستشف هذه الإرادة في الشمول الكلى من اللواقف التي بدرت منه ازاء جملة العلوم الفلسفية كما نستطيع أن نستشفها من المامه الكبير بأفرع المعرفة . ولم يقض أوقات شبابه إلا في التحصيل والقراءة والتزود من كل ما امتاز به عصره وعصور السابقين في حقل الفلسفة والتاريخ والنطق والاخلاق . ولم يحط إنسان باليونان وتاريخها وحضارتها وفكرها وأدبها كما أحاط به هيجل . وخصص ساعات طويلة من وقته للقراءة . ولم يحترف الاطلاع على مؤلفات ليستج والتمعن في كتاباته من سحر اليونان بل زاده اندفاعا وشغفا مرة أخرى بالادب والفلسفة اليونانيين .

ولم يكده هيجل يظفر بساعات من المرح والسرور والغبطة إلا بعد أن صار أستاذا للفلسفة واستقر به المقام في المهنة التي كان شغوقا بها طول حياته . وأمكنه حيثذاك فقط أن يتردد على المسارح وعلى الحفلات وأن يقبل على بعض اللهو والرحلات وأن يحضر العزف الموسيقى وأن يزور المتاحف وأن يشارك بعض الشيء في الحياة العامة .

أما في شبابه الاوّل فقد انصرف إلى قراءات طويلة واطلاع وافر في مجالات الادب والفلسفة والتاريخ والشعر . ومن المعروف أن هيجل نظم عددا من القصائد أهدى أهمها إلى صديقه هيلدرلين الذي رغم تعادله معه في السن لم يكف عن التأثير به والاستفادة من خطواته الشعرية والفكرية . على أن اعتمق التأثير في شخصية هيجل جاء من قبل فلسفات التنوير والذغرات الإنسانية

الإغريقية ومن قبل الرومانتيكية الوليدة في أيام شبابه ممثلة في أشعار كلوبشتوك
وڤيلاند .

ولا شك في أن « كتابات الشباب » هي أكبر معبر عن الدلائل الأولى
في التطور الروحي لهيجل أثناء مراحل التعليم وبعدها ^(١) . وقد أوحى هذه
الكتابات الأولى للاستاذ اشتاينبو شيل بأن هيجل بدأ حياته على أساس
منحط رثيى لإعادة تكوين الإنسانية . ونشأ نسقه الفلسفى نتيجة لبحث
الظروف الضرورية لارساء القواعد والاصول للحياة البشرية .

وكان جان قال قد ذهب في كتابه عن « شقاء الوعى في فلسفة هيجل »
إلى ان التجربة الدينية تحتل موضع القيادة في فلسفة هيجل . اى ان التفكير
في التجربة الدينية يوجد على راس الموجهات والمبادئ في فكر هيجل .
ولكن لا يلبث المرء ان يلاحظ ان هيجل برغم احتواء جوانب من فكره
على عناصر دينية ورغم وضعه للدين ضمن لحظات الروح المطلق لم يكف عن
ابداء انكاره لوجود اى عالم علوى إلهى ولم يتوان عن احلال الارتباط
الوجدانى العميق المباشر بالمطلق محل العقيدة الآلهية . وإذا كان هيجل قد
استبعد خلاص الروح الفردية على اساس العقيدة الدينية فذلك لأنه كان يتطلع
تطلعا دائما إلى وحدة الطائفة الإنسانية برمتها . واهتم اهتماما واضحا بآحاد
البشر فيما بينهم .

وقد عاش هيجل في مدينة بيرن ثلاث سنوات من ١٧٩٣ إلى ١٧٩٦
واشتغل مدرسا في أسرة من أسر بعض المنتمين إلى البطريركية . وقضى هيجل

(١) كتابات الشباب نشر نوهل بعضها لأول مرة مجموعة في كتاب واحد سنة ١٩٠٧ .
ولكن هيجل نشر هذه المقالات بنفسه واحدة واحدة في الدوريات والمجلات في مطلع
حياته الفكرية . .

سنواته تلك في تأمل عميق وفي عزلة تكاد تباع النقيض مع اندفاع الشباب وتلقائية الأحلام التي كان عليها من قبل في توينجين . وسيطرت على فكره في هذه الفترة بأكلها فلسفة كانط . وكان عليه هنا ان يحل جملة الاشكالات العقلية التي ظلت معلقة في فكره طول سنوات الدراسة الدينية . ومن اولى الصفحات التي كتبها هيغل في فترة بيرن مقال عن سقراط وعيسى اعيد نشره ضمن « كتابات الشباب الدينية » سنة ١٩٠٧ على يد نوهل . وفي هذا المقال يفضل هيغل سقراط على المسيح ويضعه في مرتبة اعلى من مرتبته . فلم يكن هم سقراط سوى الكشف عن الإنسان امام نفسه ولم يكف عن لقاء الناس والاختلاط بهم . ولم يحرص سقراط على الدعوة لأحد المذاهب بل حرص على شيء واحد هو ازدهار الشخصية ازدهارا حرا . وهذا فضلا عن أن المسيحية ذاتها لا يزال يسيطر على كيانها ضيق الأفق وعدم التسامح الموروثين عن اليهود . ولم تسع المسيحية للتخلص من روح السيطرة والظنانيان .

ونظر هيغل إلى المسيح نظرة خاصة في بحثه عن حياة المسيح ، فقد استبعد تماما كل ما يمت بصلة إلى الرسالة والنبوة والمعجزات . واعتبر المسيح ثوريا ومصالحا عمليا يدعو إلى عالم جديد . واعتقد ديليتي أن هذا الضرب من التفكير ناتج عن تأثير كانط وقراءات هيغل لكتبه . واستند في هذا الرأي إلى قول هيغل في خطابات في تلك الفترة بأنه كان منهمكا في قراءة كانط . ولكن برغم ذلك يمكن تمييز الملامح الكانطية في أقواله من الملامح الأصيلة الخاصة به هو شخصيا .

ويتلو بحثه عن حياة المسيح بحث هام تحت عنوان : « استطراد فلسفي » . وهو بحث يسجل نواة التفكير الفلسفي المييجلي ويسجل نوعا من الانفصال في خط السير العقلي الذي مر به هيغل . أو بعبارة أخرى يمثل هذا البحث تطورا مميذا في الفكر الفلسفي لدى هيغل .

فهو يفرغ في هذا البحث من مشاغله الدينية ويشرع في الالتفات إلى جملة للشاكل الفلسفية التي كانت تختمر في ذهنه وتحتل مكانة ظاهرة في تفكيره. وهنا في هذا البحث لا يورد هيغل شيئاً من فيشته أو من شيلنج إلا للاستناد إلى أقرههما في هجومه على العقلانية التقليدية وللإستعانة بهما كحليقين في التعرض للاشكالات الضخام التي تواجهه وهو بصدده محاربة تلك العقلانية القديمة من أجل تأسيس عقلانية جديدة تكون هي نفسها الهيجلية. وهذا موقف أوضحناه بما فيه الكفاية في غير هذا المكان من هذا الكتاب. وتكلم هيغل في بعض أبحاث الشباب عن الدولة والأخلاق والكنيسة والظروف الاجتماعية التي يعيش فيها الجيل .

وفي نهاية مرحلة بيرن لا نملك إلا أن تشير إلى قصيدة « الويسيس » Eleusis وهو اسم مدينة اشتهرت بخوارق وأسرار الاله « ديمتر » بأقليم اتيكا الإغريقي القديم . والقصيدة من نظم هيغل وهي مهداة إلى صديقه الشاعر هيلدرلين .

ويحدد الدكتور عبد الرحمن بدوي معالم هذه الفترة الأخيرة في مرحلة بيرن من حياة هيغل بقوله :

« لكن شيلنج اتجه خصوصاً إلى فلسفته الطبيعية ، بينما كان هيغل أكثر عناية بفلسفة التاريخ . ومن هنا رأى أن الشيء للوثر قبل كل شيء هو التطور الذي يجرى على مر الزمان . ولهذا رأى أن مهمته في مواجهة سائر الفلاسفة أن يعنى بالظواهر التاريخية ، فنظر إلى مبدأ التاريخ على أنه يؤلف وحدة وأنه يقوم على أساس عقلي مطلق .

« وقد ساعد على توجيه هيغل هذا الاتجاه صديقه هيلدرلين الذي كان

شديد الحماسة لتمجيد الطبيعة « (١) .

وأشار الدكتور بدوى فى نفس الموضوع إلى أن هيجل أفاد بمد ذلك فى فرانكفورت من الاتصال المباشر بصديقه هيلدرلين . وكان لهذا أثر بانغ فى تكوينه الروحى . (٢)

ونعود الآن إلى قصيدة هيجل بعنوان : « الويسيس » فنقول إنها تمثل وثيقة هامة لدلالاتها الكبيرة بالنسبة إلى التطور الروحى لدى هيجل . وفى هذه القصيدة أبيات تعبر عن ضياع الروح فى الوجد وعن غربة العقل بمد تملكه وعن استغرابه واندهاشه فى رعدته إزاء اللانهاية . ولا يلبث الخيال هنا أن يضع الأبد فى متناول الروح وأن مجرد هذا الأبد من كل أشكاله ولكن هيجل لا يلبث أن يشطب هذه الأبيات الصوفية فى قصيدته . وتعبر بقية الأبيات بمد ذلك عن منحنى عقلى واضح فى تفسير العلاقة بالطلق . وفى الأبيات الأخيرة يتجه الفكر الهيجلى اتجاهها ذهنياً متزايداً شيئاً فشيئاً حتى النهاية . والمهم هو أن هيجل يرفض الحب كأداة وحيدة فريدة للاتصال بالطلق . وتأخذ الطبيعة وضعها الظاهر الرموق بين كل العناصر الواردة بالقصيدة .

وتلى هذه الفترة فترة فرانكفورت وهى فترة دامت أيضاً ثلاث سنوات أخرى من سنة ١٧٩٦ إلى آخر أيام سنة ١٧٩٩ واشتغل فيها هيجل بالتدريس فى فرانكفورت بدعوة من صديقه الشاعر هيلدرلين . وتتميز هذه الفترة بملاقاته الوثيقة جداً بهذا الشاعر العظيم . (٣) وهى الفترة التى سيتنبه فيها هيجل إلى التاريخ فيضعه فى قلب العقل نفسه . وسيلتفت التفاتنا واضحاً إلى أهمية

(١) عبد الرحمن بدوى : شلنج ص ٨١

(٢) نفس المرجع ص ٨٢

(٣) الديبى : أدبنا والآنجازات العالمية ص ١٩٠ — ٢٢٤

العوامل التاريخية بصورة فريدة .^(١)

ويقترن هذا التفكير باهتمام ظاهر بالعلوم السياسية . ولكن تعد هذه الفترة بمثابة أغنى فترات حياته وأكثرها تأثيراً على روحه وفكره لأنه وصل فيها إلى حلول نهائية بالنسبة إلى معضلاته الفلسفية .

ولم يشرع هيجل في وضع أولى ملامح نسقه الفلسفي إلا ابتداء من يناير سنة ١٨٠٠ في مدينة بينا عندما سافر إليها واستقر بها على أثر وفاة والده . وسيتميز فكر هيجل بعدئذ بميله البحت نحو الفلسفة بعيداً عن أى عناصر غريبة على نسقه الفلسفي .

وأصدر هيجل أول ما أصدر في بينا كتابه عن « الاختلافات بين نسقي فيشته وشيلنج » . ويسجل هيجل منذ بداية صفحات هذا الكتاب تلخيصاً لمفهومه الفلسفي . وسيتبين هنا أن المطلق هو الصيرورة . وعن هذا الطريق تضع الفلسفة الوجود داخل اللاوجود . وسيتبين أن المطلق هو الظاهر . وعن هذا الطريق تخاق الفلسفة فاصلاً وانقساماً داخل الوحدة . ولكن المطلق هو أيضاً حياة ، وعلى هذا تضع الفلسفة اللا محدود في صميم المحدود .

وهنا في الواقع تتحد الحقيقة المحايثة الباطنة بالفكر وتتحد المثالية الباطنة بالطبيعة . ولا يتحول هذا للركب من الموضوع وتقيضه فضلاً عن ذلك إلى مجرد إمساك بالعلاقة بين الذات والموضوع بحيث تكون الذات في جانب والموضوع في جانب . بل يصبح هذا للركب من الموضوع وتقيضه انقباضاً وإدراكاً للهوية القائمة فعلا بين العلاقة الموضوعية (النظرية) بين الذات والموضوع والعلاقة الذاتية (العملية) بين الذات والموضوع .

1— Niel (Henri): de la Médiation dans la Philosophie de Hegel, p. 42 - 64

وبمجرد الإنتباه إلى هذا الفعل التركيبي ينهض الفكر مباشرة إلى ما وراء التعارض العقلاني التقليدي الذي توقفت عنده الفلسفة الكانطية بين الذات والموضوع وتفتتح الأبواب والمجالات العقلانية الجديدة . وهكذا تحل كل العقبات ويطرأ التقدم على الفكر الإنساني .

وتظهر هنا فكرة التوسط لتحل محل « الاتحاد الحى » على نحو ما ظهرت فى فلسفة كل من فيشته وشيلنج . وكانا يقصدان بهذا « الاتحاد الحى » توحيد الأضداد . أما عند هيجل فتعنى عند مبدأ ظهورها فى فلسفته الوجود الروحى الباطن لكل الأجزاء بداخل الكل الذى يضمها ويوحد بينها . أما فى « ظاهرة الفكر » بعد ذلك فسيعنى التوسط التعادل الذاتى عند التحرك . ثم يصبح من بعد مجرد العلاقة البهتة خالية من أى حدود . ولهذا كان التأمل الفكرى توطأ خالصاً بعامه . ويأخذ التوسط نفس المعنى تقريباً فى دائرة معارف العلوم الفلسفية . ولا شك أن وضوح معنى التوسط فى فلسفة هيجل أضفى بدوره وضوحاً على كل ما سبق من المصطلحات الفلسفية مثل الرفع والتسام .

وفى سنة ١٨٠٢ اشترك هيجل فى تحرير الصحيفة النقدية مع شيلنج . ولعل أهم منجى فكرى تميز به هيجل ها هنا هو أن الفلسفة كلها شىء واحد رغم تنوع الأنساق والمذاهب . ولكن لا بد من الأحماء من أى عملية تم عن التقطيع والتقسيم لكل الأشياء على طريقة العقلانية التقليدية أو الفلسفة المادية . فيما عدا ذلك لا يكون النقد للأفكار الفلسفية سهلاً ميسراً إلا بعد الإلمام بمفهوم شامل عن العالم نحكم على ضوئه على كل القيم المقترنة بالفلسفات المختلفة .

وفى تلك السنة نفسها كتب هيجل ما أسماه بنسق الأخلاق الذى نشر

فيا بعد ضمن الأبحاث التي نشرها لاسون . وقد تناول هيجل هنا فكرة اللامحدود . ولكن المهم هو أن هيجل حدد في هذا النسق أول محاولة من جانبه لتخطيط نسقه الفلسفي . فتناول أول ما تناول المنطق بمقولاته : الكيف والسكم وبفكرته عن اللامحدود . ثم يتحدث عن الجوهر والقياس والمعرفة . وقد ضرب هيجل هنا مثلاً بأن فعل المعرفة يقدم من جانبه طياً للامحدود في المحدود كما هو الحال فيما يجري بعملية القياس . وهذا هو ما دفننا إلى التمييز هنا بين المحدود واللامحدود والنهائي واللانهائي . فحيثما كان الموضوع مشابهاً لما يجري بعملية القياس خصصناه بلفظي المحدود واللامحدود لأن القياس لا يتعلق بشيء من هذا .

وجاءت الليتافيزيقا عقب كلامه عن المنطق مباشرة بحيث يتمثل العبور من اللامحدود إلى المحدود كبدأ للوجود أيضاً . ولا نكتشف بناء الحقيقة ذاته إلا عن طريق هذا المبدأ ، ويختص الجزء الأول من الكلام عن الليتافيزيقا بشرح المبادئ الأولى . وفي نهاية الليتافيزيقا يتناول تعبيراً جديداً هو الروح المطلق ، وهو يعنى به مقولة جديدة . وهذه المقولة هي التي سينشأ عنها المعرفة المطلقة في « ظاهرة الفكر » وستتولد منها « الفكرة المطلقة » في المنطق والروح المطلقة في دائرة معارف العلوم الفلسفية وتعنى الروح المطلقة أن الروح تفكر في ذاتها كلما أمعنت التفكير في مختلف المقولات التي سبق تحليلها .

ويأتى بعد هذا دور الطبيعة ، ويميب هيجل هنا على العلم الحديث فقده انه لطابع اللامعقولية ونحويله للكون إلى مجموعة من الطاقات المادية والكمية . وبتجاح العلم فقد الانسان الطبيعة بوصفها أداة بين يديه ، والطبيعة والروح تعبيران مختلفان ولكن قيمتهما واحدة وعلى قدم المساواة ويمثلان نفس الحركة الواحدة الأساسية . ويتوقف قدر الفيلسوف على مدى براعته في إحكام الأمساك بهاتين الحركتين في وحدتهما . ولكن المهم هو أن تفكير

هيجل عن الطبيعة عبارة عن « ميتافيزيقا المعرفة الإنسانية حول الطبيعة ». فهو لا يمثل فلسفة طبيعية بالمعنى المفهوم ، ولا ينتهى هذا الفصل عن الطبيعة قبل تناول الزمانية والمكان .

ثم يرد موضوع الأخلاق فيعارض فيه هيجل الفلسفة العملية الكانطية معارضة قوية ، وتعمد الفعل أو التصرف الأخلاقي الميجلي أن يحو كل التعارضات والتناقضات التي استبقاها كانط متداخلة في كل الفضائل . والفعل الأخلاقي عند هيجل هنا هو الفعل الذى أتكامل به داخل الشمول .

ويهم الكثيرون هيجل هنا بتبعية شيلنج ، غير أن الثابت الأكد هنا أن هيجل لم يكن قط تلميذاً بالنسبة إلى فلسفة شيلنج . ويرجع التشابه بينهما هنا على الأرجح إلى أن هيجل لم يكن قد اطلع على الفلسفة العملية الكانطية إلا مؤخراً فضلاً عن زمائه الطويلة لشيلنج .

ولم يلبث هذا البحث أن أخلف بمحوثا ذات نضج روحى ظاهر وذات ملامح عقلية عالية وقدرات فذة . وإذا كان هيجل قد أعاد وضع النسق الأخلاقي مرتين متتاليتين بعد ذلك في ١٨٠٣ - ١٨٠٤ ، وفي ١٨٠٥ - ١٨٠٦ فقد استكمل جوانب أصيلة في فكره كل مرة وأمتاز بتخطيط تطوره تخطيطاً واضحاً . ففي النسق الثانى (١٨٠٣ - ١٨٠٤) سجل النشاط الذاتى بوصفه أدرا ك ذاتياً أى كجوهر . وتمثلت حياة الوعى فى أرفع صورها التعبيرية خلال « روح الشعب » . ففي هذه الروح تحقق العبور الفعلى من اللامحدود إلى المحدود . أما فى نسق (١٨٠٥ - ١٨٠٦) فيرتفع التأمل العقلى من المحدود إلى اللامحدود وقد سجلنا هذا التحول الميجلي بوصفه انتفاضة هائلة فى الفلسفة الميجلية فى كتابنا عن هيجل^(١) .

(١) الديدى : هيجل ص ١٢٦ - ١٣٠ - ١٣٨

فن هذه اللحظة انبثق ذلك المبدأ الجدلي الذي يقوم مقام المنهج والفلسفة
مما في النسق الميجلي الفلسفي . وهو مبدأ — كما نرى — يأتي من قلب الفلسفة
الميجلية ذاتها ولا يفرض عليها من الخارج . وينص هذا المبدأ على الإنطلاق
من أكثر مبادئ الفكر الممكن خواء وأشدّها تجريدا في اتجاه أكثرها
حياة وملاء وعينية . ويكون الانتقال هنا في حركة صاعدة من أسفل إلى أعلى .
فنحن نبدأ عادة بأدنى وأقصر طريقة ممكنة لتمييز الطابع الخاص بالأشياء وننتقل
منها صعودا إلى مواقف فكرية أكثر عينية ومثولا . وليس هذا مجرد
انتقال من أسفل إلى أعلى ولكنه في الوقت نفسه عملية من الجرد إلى العيني
للمائل وحركة من الخارج إلى الداخل ونزوع نحو القوة المحركة ذاتها ... وتمثل
القوة المحركة في الكل الموحد وفي الشمول الذي يضم الأجزاء جميعها ويحيلها
إلى كيان نسقي متصل لهذا العالم كوضوح للمعرفة .

وهذه هي خطوات الفكر من المحدود إلى اللا محدود .

الفصل السابع

الجدل الهيغلي

سبق أن أشرنا إلى الفاصل الحاسم بين الفهم والعقل في نظر هيغل . من شأن الفهم أن يفصل بين الأشياء وأن يخلق بينها التعارض وأن يكشف عن التناقض فيما بينها . أما العقل فيعمد إلى إيجاد الترابط بين المتناقضات داخل شمول عيني وخلق الوحدة بينها داخل ذلك الشمول العيني . فكان العقل يحل الأضداد في تركيبة أعلى ويرد الاختلافات إلى الهوية . وليست هذه هوية مجردة خالية من المضمون . انها هوية عينية تحتمى على الاختلافات الداخلية الخاصة بها وتعرضها وتنميتها .

وذلك هو جوهر الجدل كما فهمه هيغل بشكل عام ، فالكل يتقدم في الأشياء وفي الروح عن طريق المتناقضات التي تنحل كل مرة في صورة تركيب تنبثق منه متناقضات جديدة . وهذه الحركة الجدلية هي مصدر النمو والتطور الذي ينتقل به الوجود من حالة ما فقيرة ومجردة إلى حالة أكثر غنى وأوفر عينية . ولا يعني هيغل بالجدل سوى أنه النمط الذي يتم على شاكلة التطور خلال الصراع الباطن أو آلية النمو وسط النزاع الداخلي . ويبقى الجدل الهيغلي تصورا عن النزاع الداخلي . ولكن الروح عند هيغل هي روح العالم ، وبالتالي فالصراع بين الروح ونفسها أصبح صراعاً في العالم بأسره . ولهذا يعمد هيغل إلى شرح فكرته الجدلية مع تأكيده بأن التناقض هو المبدأ المحرك الحقيقي للعالم .

وكان البعض قد اقترح أن الجدل يقوم مقام المنهج في فلسفة هيغل ،

وأكدنا نحن أنه أكثر من منهج لأنه فلسفة بأسرها في كتابنا عن هيجل^(١). فالجدل تطور العقل من الداخل . ولكن قوته المتحركة تمثل فوق ذلك تضمين الكل بأكمله في كل جزء على حدة كما تمثل استمرار الفسق الخاص بالعالم نفسه كوضوح معرفي .

ونحن نعد الجدل عند هيجل بمثابة العصب الرئيسي في فلسفة هيجل لأننا لا نميل إلى الإكتفاء بالنظر إليه كمنهج . والحق أن الجدل الميجلي لا يتحول إلى منهج إلا ببعض التدخل في تقديره وبعض التعديل في حقيقة وظيفته لليتأقضية . لا بد من إدخال بعض التغيير في حقيقة الجدل من أجل اعداده وتهيئته لأن يكون منهجاً . وتأكيد أن نسبة المنهج إلى الجدل الميجلي لا تحدث إلا بقصد التبسيط في شرح وتوضيح هذه الفلسفة ، وقد ذهب شاتليه إلى القطع بأن كل محاولة من هذا القبيل هي إيذاء لفلسفة هيجل وأن المقصود بها عادة اعتبار الجدل إجراء ذهنياً أو فكرياً وحسب وهو ما لا يتفق بحال مع أى نص من نصوص هيجل الأصلية بهذا الصدد^(٢) .

وقد تولى الكثيرون من الشراح مهمة تفسير الجدل الميجلي على أساس أنه بمثابة الإجراء الفكري أو المنهج . ولكن شاتليه اعتبر هذا خطأً بين الجدل الأفلاطوني والجدل الميجلي . وبصح بغير شك وصف الجدل الأفلاطوني بأنه منهج . ولكن هذا لا يجوز إطلاقاً لدى هيجل^(٣) .

ويستند أصحاب الرأي القائل بأن الجدل ليس منهجاً في فلسفة هيجل إلى نص من كتابه « ظاهرة الفكر » مؤداه أن الصدق هو الحركة من ذاتها وفي ذاتها بينما المنهج هو المعرفة الخارجية بالنسبة إلى الموضوع^(٤) .

(١) الديدي : هيجل ص ١٦٢ — أظن كذلك ص ٢٠ — ٢١ .

2— Châtelet (Francois) : Hegel p. 5

3— Ibid: P. 65

4— Hegel : Phénoménologie de l'Esprit Vol, 1, p. 41

وعلى ذلك فلا يمكن أن يكون الجدل شيئاً مضافاً إلى فلسفة هيغل .
وذلك لأن النهج لا يكون عادة جانباً أصيلاً من الموضوع وإنما هوشىء غريب
عن الموضوع يطبق عليه من خارجه . وإذا نظرنا إلى الجدل هذه النظرة وجدنا
أنفسنا منساقين إلى اعتبار هيغل كواحد من أصحاب الخوارق ومبدعى
الأعاجيب بحكم ابتكاره للعبة التلوث : الموضوع وتقيض الموضوع ومركب
الموضوع وتقيضه . ويمد هذا الموقف إزاء الجدل الميجلي من أخطر ما يؤثر
على فهم فلسفة هيغل بعامة ولعله يؤدي فعلاً إلى إفساد كل تقدير وكل
رأى بشأنها .

ولا مفر أمام هذا كله من استبعاد منهجية الجدل الميجلي حتى نبليح
مرحلة الفهم الحقيقي لهذا الجدل . وإذا كان أفلاطون قد عرف الجدل بأنه
فن معرفة ما يعنيه الكلام وكان أرسطو قد عرف العلم بأنه الاضمار
subsumption المنطقي للواحد وللآخر وللآخر للهوية وللآخر للاختلاف كلا
للآخر فقد عمد هيغل إلى تجميع هذا التعريف المزوج وتوجيهه توجيهاً جديداً .
وفي رأى شاتليه أن كل الجدة والابتكار من جانب هيغل يكمنان في هذا
المتحنى الجديد ، فإذا كانت اللغة هي وجود الإنسان فمن اللازم إدراكها
كموقع تتحقق فيه هوية الوجود والفكر ولا ينبغي اعتبار اللغة وسطاً لا مبالياً
أو موقعا دائم التغير تتحقق فيه هوية الوجود والفكر .. تلك الهوية التي تبدأ من
عندها كل التعمينات المنطوقة في عزم وإلحاق .

وإذا لم تفهم الجدل الميجلي ابتداء من هذه اللحظة في فلسفته ضاع كل
مجهود في التعرف عليها . فها هنا يقرر هيغل العمل وفقاً لهذه التجريبية
المنطقية أو لهذه التجربة المنطوقة في عبارات محددة لاتند عنها شاردة
أو واردة .

ويعد الجدل على هذا الأساس تجربة من صميم الفلسفة الهيجلية بوصفها فلسفة فوق ميتافيزيقية . وهي تجربة يتحقق بواسطتها الاتِّقال من فكرة إلى أخرى . فالفكر في نظر هيجل كما هو واضح هنا يفترض التناقض كما يفترض الهوية أى أن يكون الشيء هو هو . غير أن التناقض أكثر عمقا وأبعد أثرا لأنه في نظره أصل كل حركة ولولاه ما تحققت حركة أى شيء وانبثاقه وحيويته . وليس الجدل نفسه سوى تآلف الأضداد في الأشياء وفي الفكر معا .

ولا يغب عنا أن الجدل حركة من صميم الفلسفة الهيجلية ليستعين بها على استنباط المقولات من المقولة الأولى وهي الوجود . والواقع أن قولنا « يستعين بها » لا تكشف عن جوهر الجدل لأن هذا التعبير مجازى محض . فالجدل دور أساسى من داخل الفلسفة الهيجلية اقتضت وجوده طبيعة هذه الفلسفة ذاتها . أو هو — إذا شئنا — وجه أصيل قائم في كل أركانها وزواياها لاستخلاص واستنباط بقية المقولات من المقولة الحقيقية الأولى وهي مقولة الوجود . وبغير هذا تنفصم عرى هذه الفلسفة تماما .

وينبنى الجدل على أساس أنه يحقق اكتشافا . هذا الاكتشاف الذى يحققه الجدل هو أنه ليس صحيحا أن الكلى يستبعد الاختلاف بصور مطلقة . ويتاخصا اكتشاف هيجل هنا فى أن أى تصور من التصورات يضم نقيضه على سبيل الاضمار وأنه من الممكن استنباط هذا النقيض منه واستصفاؤه .

وهذا هو جوهر الجدل . فالجدل يتكون من لحظات ثلاث هى كما قلنا : الموضوع ونقيض الموضوع ومركب الموضوع ونقيضه . واعتاد هيجل أن يضع هذه اللحظات الثلاث باسم الاثبات والنفي ونفى النفي وإن كان قد اعتاد تكرار ألفاظ نقيض الموضوع ومركب الموضوع ونقيضه كثيرا فى خلال كلامه^(١) .

(١) الديدى : القضايا المعاصرة للفلسفة ص ١٨٨ المحوطة الثانية .

وعلى ذلك فإذا بدأنا بمقولة الوجود استصفينا منه اللاوجود أو العدم وفقاً للاكتشاف الهيجلي المستحدث بأن الكلى لا يستبعد الاختلاف استبعاداً مطلقاً وأن أى تصور يضم نقيضه فيه وبجمله كامناً في ثنياه . فنستصفي اللاوجود من الوجود ثم نستصفي الصيرورة من العلاقة بين الوجود واللاوجود (أو العدم) وهذه هي مقولات المنطق الهيجلي الأولى الثلاث . وتفرض هذه العملية الثالوثية نفسها فرضاً عن طريق الضرورة العقلية ، فالعقل هو المطلق وهو كل موضوعية قائمة بذاتها ومستقلة عنا .

والوجود هو المقولة الأولى بحكم عموميته القصوى . فأكثر الصفات عمومية هو الوجود . أو هو على الأصح أعلى تجريد ممكن وهو أعم ما يطلق على الأشياء للرؤية في الكون . ويمكن أن يحمل كل شيء في الوجود صفة الوجود كأساس ليكون موجوداً . بل هو في الأصل يحمل صفة الوجود . وإذا تخلى عن أى صفة أخرى فلا يمكنه ألا يكون موجوداً . وعلى ذلك فقولة الوجود — مجرد الوجود في حد ذاته — هي أول مقولة . وأعلى تجريد ممكن هو الوجود أى أن يكون الشيء موجوداً أو أن يكون وحسب فيتصرف بالسكينونة . ولا بد كما هو ظاهر من افتراض الوجود كأعلى مقولة لازمة لزوماً مطلقاً قبل أى مقولة أخرى .

ولاستنباط بقية المقولات من هذه المقولة الأولى — مقولة الوجود — اعتمد هيجل على اكتشافه الذى سبقته الإشارة إليه بأن الكلى لا يستبعد الاختلاف بصورة مطلقة . ويحتوى التصور على نقيضه كامناً فيه ومن السهل استخلاص هذا النقيض واستنباطه ليقوم بعمل مختلف كما يحدث عند تحويل الأجسام إلى أنواع .

فمثلاً مقولة الوجود تعد خالية من أى تحديد ومن أى معالم على الإطلاق كما أنها فارغة تماماً أو هي عينها الفراغ الخالص . ولا تحتوى مقولة الوجود على

أى مضمون ينقلها إلى النوعية والتخصيص . وليس هذا الفراغ شيئاً ما ولكنه غياب كل شيء وكل تحدّد أو صفة أو خاصية . وهذا الغياب المطلق لأى شيء هو نفسه اللاشيء... الفراغ والخلو من الشئئية هو عين اللاشيء.. وبهذا يكون الوجود على الاطلاق هو اللاشيء نفسه . وهنا يحتمى التصور المحض للوجود على فكرة اللاشيء .

ولكن مجرد إظهار احتواء مقولة على مقولة أخرى هو استنباط لهذه المقولة الأخرى من المقولة الأولى . إذا نبهنا إلى احتواء مقولة على أخرى كان هذا بمثابة استخلاص للأخرى من الأولى . وعلى هذا النحو استخلصنا مما تقدم مقولة اللاوجود من مقولة الوجود . والفكر المحض الخالى من أى وجود هو عين فكرة اللاوجود . بل إن الوجود هو نفسه اللاوجود أو هو نفسه اللاشيء .

وإذا كان الوجود هو عينه اللاوجود فالوجود يعبر إلى اللاوجود . ولا يمكن العكس . أى من غير الممكن أن يعبر اللاوجود عبوراً ابداعياً إلى اللاوجود لأن فكرة اللاوجود هي فكرة خواء وهو - أى اللاوجود - محض لاوجود . فالوجود يعبر إذن إلى اللاوجود . ولكن إذا كانت كل مقولة تحتفى فيها الأخرى ظهرت بالتالى فكرة ثالثة يتضمنها هذا كله وهي فكرة عبور الوجود إلى اللاوجود . هناك الوجود وهناك اللاوجود وهناك فكرة ثالثة هي العبور من الوجود إلى اللاوجود . وهذه الفكرة الثالثة متضمنة وكامنة فى كل من الوجود واللاوجود . وهي هي مقولة الصيرورة .

وهكذا أقمنا الصورة الأولى من صور الجدل . بدأنا بالوجود واستنبطنا منه اللاوجود أو العدم . ومن الملاحظات بينهما استنبطنا الصيرورة . وهذه هي مقولات للمنطق الهيجلى الثلاث الأولى . والمقولة الأولى مثبتة والثانية نقي لها أو تقيضها . ولا يكون الشيء ولا يكون فى آن معاً إلا فى الصيرورة . أى أن

الشيء لا يكون مثبتاً ومنفياً إلا في صورة صيرورة . فتأتى الصيرورة لتحل التناقض ، أو بعبارة أخرى يتم الاتفاق بين تناقض المقولة الأولى والمقولة الثانية في مقولة ثالثة هي الوحدة بين المقولتين السالفتين . ولا تحتوى المقولة في نفسها على التناقض بين المقولتين السابقتين فقط بل تحتوى أيضاً على الوتام والوحدة والانسجام السائد بينهما فمن الضروري بلوغ الوحدة في الاختلاف من حيث هي قائمة موجودة . والصيرورة هي التعبير الحقيقي عن نتيجة التناقض بين الوجود والعدم بوصفها وحدتهما معاً^(١) .

وهذا هو أول شكل من أشكال الثالوث الجدلي الذي يطلق عليه إسم الموضوع وتقيضه ومركبهما . وتقرض هذه العملية الثالوثية نفسها فرضاً عن طريق الضرورة العقلية . والعقل هو المنطق الموضوعى القائم بذاته مستقلاً عننا^(٢) .

ويهمنا هنا أن ندرك مع هيبوليت في كتابه عن « المنطق والوجود » أن أعلى صورة من صور التجربة الإنسانية (ولا يوجد شيء خارج التجربة الإنسانية) هي ظهور الهوية بين الوجود والمعرفة والنفوذ إلى بناء الوعي الذاتى الكلى حيث يتكلم الوجود إلى نفسه ويعبر عن نفسه مبرزاً الشيء الذى يتعلق به الكلام والأنا الذى يتكلم . وهو إذ يبرز الموضوع الذى يعينه الكلام يقوم بتحديد منطوق الهوية بين الوجود والفكر . وتعد متابعة الحركة الخاصة بالمقولة على هذا النحو وهي تهم بأخذ صور متنوعة من المقولات والحركات وأشكال مستحدثة في عقد جزئية من سلسلة الجدل بمثابة إقامة منطق للفلسفة أعلى الأصح تاريخ للفلسفة بناء على التناظر الكامل بين المنطق والتاريخ وهذا هو الهدف الأعلى لفلسفة هيجل .

(١) هيجل : موسوعة العلوم الفلسفية فقرة ٨٨

(٢) استيس : هيجل ص ١٠٣

ومقولات المنطق هي نفسها مقولات الوجود . ولم يتميز الفكر المنطقي بطابعه الجدلي الا لأن الوجود نفسه جدلي . والجدل المثالي أو الفكر صدى للجدل الحقيقي . وجدل اليقين المحسوس نفسه ليس سوى تاريخ حركة هذا اليقين أو حركة تجربته . بل ومن الواضح على حد تعبير هيجل أن اليقين المحسوس نفسه ليس إلا هذا التاريخ نفسه .

ومن هذا يتأكد أن الجدل من موضوع وتقيضه ومركبهما ليس صورة خالصة من التقابل والتألف مستقلة عن طبيعة الحدود والألفاظ التي يقابل ويؤلف بينها . وليست الحدود والألفاظ مادة لا قيمة لها تخضع لإجراءات المنطق المطردة على نمط واحد . فالصورة والمادة عند هيجل هما نفس الشيء . أو بمعنى أصح الصورة هي المادة في منطق هيجل . وبهذا اختفى التعارض بين الشكل والمضمون وبين الصورة والمادة^(١) . ومن الضروري أن تصبح كل تعيينات المادة أطوارا في الصورة الشاملة لأن هذه الصورة الشاملة هي الهوية المطلقة بين الشيء ونفسه . فالصورة هي هوية الوجود أو هوية نفس الشيء . وهي تركيبية تحليلية معاً . وينبغي الجدل الذي يؤدي إلى الانتقال من مقولة إلى أخرى على أساس قائم في طبيعة كل من المادة والصورة أي في كل من وجهي الفكرة (على نحو ما شرحناها فيما سبق) .

وعلى ذلك فالمنطق علم وجود أو بحث أنطولوجي . والبدأ الأساسي في منطق هيجل هو الوجود . وتلتصق التعيينات بالوجود بالضرورة لأن الوجود نفسه لا يمكن أن يدرك خارج هذه التعيينات . ويستحيل أي وجود بدون تأكيد حقيقة المقولات الأعلى فالأعلى منها حتى يتمثل الجدل . والواقع أن تحقق الجدل في صورة انتقال من الشيء إلى تقيضه هو آخر مرحلة من مراحل الإقسام بين الشكل والمضمون التي إعتاد أن يقيسها الفهم وهو الإشارة النهائية بسقوط كل الفروق والتمييزات التي من شأن الفهم أن يخلقها في العالم خلقاً .

(١) وبين النهج والفلسفة طبعاً .

ولذلك فالجدل مبدأ العقل لا مبدأ الفهم . وهو مبدأ منقضى لجمود الفهم وحرفيته وإن كان يشمل مبادئ الفهم ويستوعبها . ولا انفصال على الإطلاق في نظر المبدأ العقلي بين جدل الفكر وجدل الواقع الحقيقي . وجدل الفكر صدى لحركة الأشياء نفسها . ولا يتصف الفكر بالجدلية إلا على أساس أنه يصف جدل الحقيقة نفسها . وإذا كانت الفكرة تبرز تقيضها فذلك بحكم ما يجرى في الواقع وهو أن الحقيقة التي تمثلها تلك الفكرة تستلزم الحقيقة المناقضة .

ويعد هذا التناقض مصدر الحركة المولدة للعالم لأنه هو نفسه الذي يؤدي إلى إنقسام الروح على نفسها في الموقف المعرفي . وذلك هو نفسه التناقض بين الروح مضمرة في ذاتها اللامحدودة والروح ظاهرة بذاتها المحدودة . وهو التناقض الذي تحله الروح في فعل المعرفة .

ولهذا يعطى هيكل للسلب مكانة خاصة . فالعالم يتحرك بفضل السلب . وبفضل السلب ينفذ إلى العالم كل من العدل والنقاء . والسلب هو الذي يجعل من الفكر المطلق فكراً حقيقياً . ولا يكمل الفكر نفسه ولا تصبح فكرته كاملة إلا بعودة السلب إليه في صورة تفكير في نفسه .

وهو يتحدث عن الجدل بوصفه جدل الحدود لأن الحدود الذي لا يكون هو نفسه يضطر عن طريق الجدل إلى أن يتعدى نطاق وجوده الطبيعي أو المباشر ليصبح تقيض نفسه . فالجدل ديناميكي ومبدأه أن الحدود للتناقض في ذاته أصلاً ينطوي على مصدر إبادة نفسه بنفسه .

ومن أجل ذلك قد يذهب البعض إلى وصف الجدل بأنه الديناميات النفسية الخاصة بالروح في نظر هيكل عند تطلعها لمعرفة ذاتها كطلق ، وهذا مفهوم نفسى خالص .

والواقع أن هيجل يرفض الموافقة على أن جدل المحدود ينطوى على سر اللامحدود أو على أفضل الوسائل والأساليب لإدراك تصور «اللانهاية». ويرى أن اللامحدود الأصلي في جدله هو ضرب من الواحدية الدينامية ، فهو لا يمثل عملية من التقريب اللانهائي لحالة لا يمكن بلوغها من اللامحدود بل هو مجردذبذبة بين المحدودية واللامحدودية على مدى يأخذ في الاتساع شيئاً فشيئاً إلى مالانهاية على هيئة تقدم من خلال سلسلة من حالات اللامحدود القريبة إلى أن يبلغ الواحد الأعلى (أى المعرفة المطلقة) . ويتحقق بلوغ حالة اللامحدود (أو الوجود الذى لا يحد) بواسطة الفعل المعرفى الذى تحطم به الذات الواعية موضوعية أى شيء من الأشياء .

وتتمثل حالة اللاتناهى فى هذا المفهوم كمجرد لامحدودية المحدودية أو نفي المحدودية عن طريق المعرفة . وبالتالي تصبح الصيغة الخاصة باللامحدود الأصلية هى « نفي النفي » . وهذه هى ما يدعو هيجل بالفكرة الأساسية فى مجموع فلسفته . ومعنى هذا أن الشيء الخارجى يقوم مقام « الحدأ أو التحديد » وبالتالي يقوم بالنفي للامحدودية الذاتية الكامنة . وفى نفس الوقت تبقى الذاتية فى حالة محدودية وتمثل نفي ذاتها . وهنا يتحقق الرفع *aufhebung* للشيء فى صورة نفي للنفي . وبالمثل يمكن القول بأن الذات العارفة بدورها قد أزاحت أو حذفت بهذه الطريقة نفسها كموجود محدود . وكأنها بذلك قد نفت نفسها بحكم كونها نفيًا ذاتيًا . ومعنى هذا أن « نفي النفي » هو التخطيط الإجمالى الخاص بالعملية التاريخية التى يحققها نمو الروح نموا ذاتيًا إلى مالانهاية .

ويؤكد هيجل أن « نفي النفي » لا يؤدي إلى الحياد وإنما يحقق الاثبات الفعلى . ويعنى هذا أن عملية الجدل — برغم طابعها الملام بشكل مباشر — هى عملية بناءة فى حصيلتها الأخيرة . فالروح تحقق الاثبات الإيجابى لذاتها (بوصفها لامحدودة) عن طريق أفعالها المتوالية على شكل حذف ذاتى (بوصفها

محدودة). ولا تلبث أن تجرد نفسها على اتفاق وتواؤم كامل مع نفسها في غيرتها (أو في حالة كونها غير نفسها) في العالم الخارجي بعد رفعه .

ويؤكد العالم الخارجي الذات العارفة ويثبتها في طبيعتها الأساسية وفي فكرتها عن نفسها كموجود مطلق على أثر استبعادها لكل عوامل الاغتراب (أو السلوب) اعتمادا على عملية المعرفة المستمرة . وعندئذ فقط تتحقق خطوة أخرى في طريق الذات العارفة بأن ترتفع بنفسها من حياة المحدودة إلى حياة اللامحدود . وأكثر من ذلك أن الذات العارفة عندئذ لا ترجع إلى حالتها المعرفية السابقة وإنما تنبثق بعد ثرائها بما نالته وحققته من المكاسب الذهنية الجديدة التي كانت تنقصها من قبل ، وعلى هذا فنحن النفي ينطق حرفيا باسم « الإثبات » .

وإذا فسرنا هذا كله على أساس اللحظات الجدلية الثلاث كان الموضوع هو شكل العالم كمعطى أى الموضوعة الذاتية الخلاقة . وكان نقيض الموضوع هو العالم المدرك عن طريق الذات العارفة كشيء عدائى غريب . وكان العالم، بعد استعادة تملك الذات له كمضمون ذهني، هو مركب الموضوع ونقيضه .

ومن الواضح أن الجدل هنا يسرى بصورته تلك على مجموع الوعي الذاتي أى الإنسان بعامة حسب تعريفه المؤلف في فلسفة هيغل . فالإنسان في هذه الفلسفة هو العنصر الممثل للروح المتناهية في الوعي الذاتي . وبالتالي تصبح العملية الجدلية ذات بؤرة مركزية أساسية هي الإنسان .

والمفروض أن تواجهنا هنا مشكلة ضخمة للنظر فيما إذا كان هيغل يحصر مجال الجدل في الإنسان وحده أم يمدّه ليشمل الطبيعة بأسرها من ورائه . ولكننا في الواقع تمأشينا الوقوع في هذا الاشكال بما سبق أن قلنا في مدخلنا إلى موضوع الجدل . ولم يمد السؤال : هل الجدل ينطبق على الإنسان

وحده أم يشمل كلا من الإنسان والطبيعة ؟ . . . لم يعد هذا السؤال ذا معنى
بمحال من الأحوال . وقد قيل عن هيجل انه لم يكن متفقاً مع نفسه في هذه
النقطة اتفاقاً نهائياً ولم يستطع أن يثبت عند رأى نهائى .

وبنى الكثيرون اعتقادهم في أن الطبيعة غير جدلية على أساس أن هيجل
أكد أن عملية النمو والتطور في الطبيعة غير جدلية . واستندوا في ذلك إلى
قول هيجل في كتابه عن « علم المنطق » بأن الروحى مختلف عن الطبيعى
ومخاضة عن العالم الحيوانى لأن الروحى لا يماشى أى مجرى للأحداث اعتباطا
وإنما ينمزل في صورة تحقق ذاتى . وهذا يشير إلى أن العملية الجدلية الخاصة
باللاتهاى الذاتى تلقى تعبيرها المناسب في الوعى الذاتى فقط بينما لا يعد النمو
الطبيعى جدليا ويظل مجرى عشويا خالصا للأحداث . ولكن هيجل لا يخل
على « الروح اللاواعية » أى الطبيعة بأنها تبدى شكلا جدليا بدائيا غير مكتمل
في عمليات نموها . ففي الطبيعة يوجد ذلك التناقض الذى لم يستقر بعد على
قرار والذى يفكر فيه اللوجوس .

ولاترد هذه المشكلة بمحال في بالننا بحكم وضوح موضع الجدل من كل
الجوانب حسب تقديرنا السابق وحسب ما انتهينا إليه هنا . إذ لا يوجد عند
هيجل أى انفصال على الإطلاق في نظر المبدأ العقلى بين جدل الفكر وجدل
الواقع الحقيقى وجدل الفكر عنده صدى لحركة الأشياء نفسها . والأشياء هنا
هى الأشياء الإنسانية وأشياء الطبيعة معا . غير أن الفكر يفترض الهوية
والتناقض مقدما ، ولا بد أن يكون الفكر قد ذهب مقدما إلى افتراض الهوية
والتناقض لاشتمال الواقع الحقيقى عليهما .

غير أن خاصية الجدل الرئيسية هى استكمال جميع الأشياء في وحدة . وهذا
هو ما لا تستطيع الأشياء الطبيعية أن تحققه أو تبلغه . فالطبيعة لا تدرك نفسها
وإنما يدركها الفكر . وهى بحكم كونها لا تخضع لادراك نفسها تحتفظ بتلك

الكثافة الخاصة أو البدائية الفظة التي تجعل منها على الدوام تقيض الفكرة وتبقيها دائما في هذا الوضع . ولهذا كله تعجز الطبيعة عن احداث الوحدة وعن خلق التكامل . ولا شيء ينفرد به الجدل مثل هذه الخاصية . . . خاصة خلق التكامل بين جميع الأشياء في وحدة .

ومعنى هذا أن الجدل يحقق نصف الطريق فقط في الطبيعة . فالطبيعة تعجز عن تحقيق الفكرة ولكنها تظل دوما نزوعا طبيعيا نحو الفكر برغم كل برائتها وهي لذلك تظل في مستوى التكرار والاسترجاع ولا تحقق التقدم^(١) .

ولكن من المؤكد كما سبق القول أن الجدل يتحقق في صورة تناقض بدائي في الطبيعة ، وهذه هي نفس الصورة التقليدية القديمة الخاصة بالجدل عند فلاسفة اليونان الأقدمين . وجدل الفكر في أول صورته هو بغير شك صورة لتناقض الأشياء . فهيجل يذهب مذهب هيراقليطس في اقرار الصراع بين الأضداد . ولكنه يستمد من هذا الصراع جدلا عقليا أرفع وأعلى وأكمل لأنه يبلغ التمام ويحقق الوحدة والتكامل والادراك الذاتى أو الوعى العاقل . وذلك هو جدل الفكر .

ويصح أن نقول أن الصراع بين الأضداد في الطبيعة هو مصدر الإيماء بجدل الفكر نفسه . فالصراع بين الأضداد في الطبيعة هو الجرثومة الأولى التي ينمو من جراثيمها كل جدل في الفكر . ولا مفر من أن يبقى هذا الشكل الجدلى المتمثل في الصراع بين الأضداد كما يتمثل دائما في الطبيعة بغير تقدم وبغير إرتفاع إلى مستواه الأعلى لسببين أولهما أنه يلزمه أن يبقى دائما بمثابة تقيض للفكرة وثانيهما أنه لا يستطيع أن يبلغ مرحلة الوعى الذاتى وهي المرحلة الضرورية لسكالم العملية الجدلية .

(١) هنا نلاحظ أن هيجل لا يعترف بالتطور العضوى الذى يحقق تقدما حقيقيا خلافا ، وهو تصور أساء إلى فلسفة هيجل .

فالجدل إذن عملية نمو الروح نمو ذاتيا نحو اللاتناهي من خلال الغزو للعرفى للعالم مرحلة بعد أخرى . وهو بهذا توسع لا حده على المستوى الفكرى وهو أيضاً تجريبى يتعلق بجماع التجربة .

والتاريخ هو أكمل جدل لأنه جدل للموضوعية الصماء (إذا صح هذا التعبير) عندما تبلغ أقصى آماد الوعى الذاتى والتكامل الموحد والتقدم العرفى .

فالتاريخ هو سجل الأحداث التى إستحالت إلى حقائق موضوعية والتى ظلت أمدا طويلا من قبل بغير اجراء فعلى أو تبرير وجودى . وإذا صح أن خصائص الطبيعة وكيفياتها ذات وجود موضوعى حقيقى فهذه الموضوعية الحقيقية لا تسكتم ولا تلبس لباسها الواقعى إلا بدخولها فى التاريخ كتجربة وردت من قبل وباحتسابها بين جملة الحقائق الجارية التى تجرى مجرى الأمور المقررة للروح من خلال ثنايا الزمان والمكان .

فمثلا إذا قيل ان طعم العنب موجود من قبل وجود الإنسان ضمن جملة الصفات والخصائص فى فاكهة العنب كان ذلك بمثابة الحكم الجدلى الناقص معرفيا لسبب بسيط وهو أن طعم العنب لا يكمل ولا يتحقق إلا من خلال ظاهرة عضوية خاصة باللعاب والتذوق الحسى فى فم حيوان واع مدرك لتوارق الطعوم وهو الإنسان . ولهذا لا يجوز أن يكون طعم العنب حقيقة موضوعية مقررة منذ بدء الخليقة ولكنه يصير كذلك لتكرار ظاهرتة فى التاريخ الإنسانى ووجوده كجزء بارز فى سجل الوقائع والخبرات التاريخية . وسبب ذلك هو أن المعرفة لا تبدأ بالمعطى الحسى فى ذاته كحقيقة موضوعية مستقلة ولا بمبادئ العقل العامة والادراك الشخصى ولكن بالموقف للركب الذى يجد الإنسان نفسه فيه منذ فجر الوعى الذاتى .

ولهذا السبب العلمى فى ملاحظة الظواهر ذهب هيكل إلى التفرقة بين

ما هو في ذاته وما هو لذاته . وفي كل شيء من الأشياء جانبان : جانب لا تتعلق به معرفتنا وهي الشيء في ذاته وجانب آخر يكون موضوعاً للمعرفة والادراك وهو الشيء لذاته . وتمثل هذه التفرقة لدى هيغل الصيرورة المستمرة للشيء من حيث تصوره وتعريفه وتحديد خصائصه . فهي تمثل العبور من مرحلة معرفية إلى مرحلة معرفية أخرى بوصفه انتقالاً من الشيء في ذاته إلى الشيء لذاته . ويشبه هذا الانقسام بين المرحلتين تفرقة أرسطو بين الوجود بالقوة والوجود بالفعل . غير أنه انقسام متدرج لدى هيغل وليس حاسماً بصورة الانتقال القاطع من الوجود بالامكان أى بالقوة عند أرسطو إلى الوجود الحقيقي الفعلي .

وتكمن هذه التفرقة بين الشيء في ذاته والشيء لذاته لدى هيغل خلف كل حقيقة من حقائق كتاب « ظاهرة الفكر » ووراء كل لفتة من لفتاته . والشيء في ذاته هو الحالة الأولية التي لم تلتق بعد كالمها في التجربة المعرفية وهو الذي يستحث جدل الفكر على أن يكون بمثابة همزة الوصل بين الوجود الطبيعي في ذاته وبين المعارف العملية القائمة على حقائق موضوعية خارجية مستقلة عن الذات وغير متوقفة على الذات . ويلقى محرك هذا الجدل لدى هيغل إسم المنطق . فالمنطق هو الحركة البهتة أو الصيرورة وهو أيضاً الضرورة التجريبية أو الضرورة الخاصة بالتجربة . وهنا يكمن سر نظرنا الرئيسية إلى علم التاريخ بوصفه أشمل حقيقة في الدسق الفلسفي الميجل . ويخضع المنطق نفسه في رأينا لطابع التفكير التاريخي لدى هيغل . فالمنطق لا يبدو أن يكون عنده سوى تاريخ نقدي للمصطلحات التي يستخدمها الفكر في وصف الحقيقة (والحقيقة هنا هي جماع التجربة ومجموع الوقائع في العالم الخارجي) كما يستخدمها في التعبير عن الحقيقة . فكأن المنطق مجرد النقد الفلسفي للتصورات (٧٢ - ميجل)

أو للعناصر التي تتكون منها المفهومات الخاصة بكل شيء وبكل حقيقة والتي يحقق عن طريق تصويبها وكاملها تعريف الشمول أو اللطاق . وذلك لأنه يصف نشأة وتكوين جملة الحقائق الداخلة في الآفاق الذهنية ويحقق عن طريقها الاتساق والوحدة والنسق العلمى للحقيقة . وبعبارة أخرى اللطاق هو — على ذلك — جهاز الأفكار الذى ينمو نمواً ذاتياً ويتم عن طريقه التفكير فى الأشياء وتصبح هذه الأشياء على ما هى عليه . ولذلك فاللطاق نفسه وعى التاريخ لأنه ثمرة ناضجة لتجارب الإنسانية فى عصورها السالفة مع احتفاظه فى باطنه بمبدأ نموه وتطوره^(١) .

والصيرورة فى فلسفة هيغل هى أول فكرة عينية وأول تصور أو فكرة ماهوية . بل هى أول فكرة عينية وتميينية فى آن معاً . ولما كان التصور للماهوى كلاً عضوياً فليس من الممكن أن توجد أجزاءه قبله . بل تترتب كل حقيقة علمية على ظهوره وإذا كان التطور الجدلى تطوراً فكرياً بحيث لا يوجد الفكر حقيقة إلا كفكرة ، فالطبيعة مجرد نسق من الدرجات التى يتقدم بعضها ابتداء من البعض الآخر بالضرورة وينشئ كل منها حقيقته القادمة . على أنه لا ينبغى أن نفهم ذلك على أساس أن الواحدة من هذه الدرجات تصدر فعلاً عن الأخرى وتنتج عنها وتبرز منها . بل معنى ذلك أن بعض هذه الدرجات يتقدم ابتداء من بعضها الآخر وينشئ حقيقته القادمة فى الفكرة الداخلية التى تقوم كأساس للطبيعة .

وإذا أعدنا ذكر المثل الذى سقناه عن طعم العنب عرفنا أن ظهور هذه الخاصية وهى طعم العنب مرتبط بملسكات واحساسات مهياة تهيئة خاصة للاستلعام والتذوق . ولهذا يحرص هيغل على قرض الموهبة على الشيثية وعلى

1— Wallace : Prolegomena, p. 301

مبدأ الإدراك الحسى . فالشئ إذن ليس صفة بسيطة وإنما هو شمول من نوع معين على علاقة قوية بالاختلافات . ووجود المباشر من هذا الشئ هو مجرد نقطة أولى فى النشاط والحركة الجدلية . أى أنها تعد بمثابة مرحلة أولى دائمة وعلامة على بزوغ الحركة الجدلية . وهو أول خطوة نحو استقلال العضوى الحى فى خدمة اللاعضوى استكمالاً للمعرفة .

الفصل الثامن

المعرفة المطلقة

لم يشأ هيغل كما رأينا أن يعود إلى التوكيدية القديمة المعروفة باسم الدوجماتيقية . بل عمل على مواصلة المنطق المتعالى الترنسندنتالى ومدته لبلوغ مستوى المنطق التأملى . وتحقق ذلك حينما أصبحت المقولات مقولات للمطلق . والوجود لا يتخطى نطاق المعرفة فى هذا المنطق الجديد ، بل هو المعرفة . وهذا يحل الوجود كحياة تأمل محل الميتافيزيقا الدجماتيقية وقد بدت حياة التأمل عنصراً غريباً بالنسبة إلى فلسفات العصور الوسطى فاستعادها هيغل وأعطاه وضعها الباطنى الأصيل فى سياق ذلك التعبير الجدلى عن الوجود .

ويشير تحويل الميتافيزيقا القديمة إلى منطق إلى أننا بصدد وضع جديد يقوم بدور النفى بالنسبة إلى الوجود الأعلى بحيث يمكن أن يعرفه العقل وبحيث يصير عالماً مدركاً أمام العقل . وبهذا يستحيل المطلق إلى « موضوع » وينتهى النظر إليه كجوهر قائم بذاته ، أو بعبارة أخرى يصبح المطلق بمثابة المعرفة التأملية للمنطق .

ولا يصبح الله نفسه موضوعاً نتناوله فى بحثنا إلا عن طريق المعرفة التأملية الخالصة . فهو لا يكون إلا فى هذه المعرفة وحدها وليس هو ذاته سوى هذه المعرفة نفسها على حد تعبيره فى « ظاهرة الفكر »⁽¹⁾ . وكانت علوم الدين وفلسفاته إبان العصور الوسطى قد حتمت المدرك العقلى فيما وراء العقل

وخارج مداه . أما المنطق الميجلي فلا يعترف بالشيء في ذاته ولا يعترف
بالعالم كدرك عقلي علوى .

ولا يخرج التفكير في المطلق عن نطاق عالنا هذا ولا يصبح الفكر
المطلق مادة للتفكير إلا في محيط فكرنا بحيث يقبدي الوجود ويظهر نفسه
كفكر وكعنى في آن معا . ويقوم المنطق الجدلي الميجلي بدور منطق
الفلسفة بوصفه تعبيراً عن مذهب الباطن التكامل .

ومن المؤكد أن هيجل اختار منذ البداية طريق المنطق والميتافيزيقا
لا طريق المعرفة . غير أن هيجل إنما بدأ تلك البداية ليعود فيؤسس المعرفة
تأسيساً مدعماً متداخلاً مع الوجود ذاته . واعتمد هيجل على عبارتين
جوهريتين في تفكيره من أجل الانتقال من الميتافيزيقا إلى المنطق وإلى المعرفة
من ورائه . هاتان العبارتان هما أنه لا يوجد عالم آخر سوى هذا العالم
ولكن برغم ذلك ليس هناك ما يمنع استحالة اللوجوس والحياة
التأملية المطلقة .

وقد أثرت هاتان العبارتان في كل المدارس الفكرية المثالية التي تفرعت
من الميجلية فيما بعد . وتخلقت عنهما آثار واضحة في تعزيز كل اتجاهات
الميتافيزيقا التي تحولت في موضوعها تحولاً ظاهراً والتي تخلصت من كل ما سبق
الميجلية من مدارس وتيارات ، واعتمد هيجل في تأكيد هذا المنحى الجديد
على النقد الذى وجهه خلال صفحات كتابه عن ظاهرة الفكر إلى كل أوجه
الحياة الثانية أو الحياة الأخرى . واستمر هيجل في تيار عصر التنوير واقتلع
كل امتيازات الإيمان على العقل ، وانتهى بالتالى إلى موقف محدد إزاء توزيع
المعرفة ابتداء من التوسط بوصفه العلاقة المثالية التي تربط بين اللحظات في
مجموع كلى . فالفكر إذا شاء أن يعرف نفسه مباشرة كان سبيله إلى ذلك

هو العلم .. أى الفلاسفة ، فالدين يتحقق بوصفه معرفة الفكر لنفسه مباشرة .
أما العلم أو ما هو الفلسفة فى نظره فيتحقق بوصفه معرفة الفكر لنفسه بطريقة
التوسط اللامباشرة ، ومن ثم نبلغ المعرفة المطلقة .

ويتبين لنا موقف هيغل هنا بوضوح وهو أنه يوجه نقدا واضحا للدين
برغم كونه لحظة من لحظات الروح اللطافة وأنه يرفض أى كلام فى العالم العلوى
غير المحسوس^(١) . ولكنه فى الوقت نفسه حريص على الاستمساك
بالوجود كحياة تأملية متميزة من الطبيعة أو الفكر المحدود ومن
المعرفة التجريبية .

ولا يكاد المرء يقرأ نقد نيثشه للعالم العلوى حتى يذكر كل لغات هيغل
الذهنية بهذا الصدد . غير أن نيثشه عدو للدين ولكل تأمل أيضاً ولا يوقف
نقده على جانب الدين وحده . ولكن اللوجوس الهيغلى يؤدى دور ماهية
هذا الوجود المتمثل فى الطبيعة وفى التاريخ وفى المنطق التأملى أى فى المعرفة
المطلقة ، كما أنه فى الوقت نفسه ماهية المعرفة الظاهرة التجريبية . وهذا هو
ما يدعو إلى تمييز الموقف الهيغلى من التأمل تمييزا ملحوظا .

فهيجل من طرف يبدى احتقاره للتأمل الخيالى ومن طرف آخر يظهر
احتقاره للصورية البحثية . وتظل التجربة أو الواقعة أساس كل فكر وكل علم
فى نظره . وتحقق التجربة أول ما تتحقق فى العالم الظاهر المحسوس .
فيلس الفهم الظاهرة ويدركها خالية من التصور . فالفهم لا يعرف طبيعة التصور .
ولكن عند انتقال الفهم إلى العقل وفيتحقق كوعى ذاتى يبدأ فى معرفة طبيعة
التصور . ويبدو التصور بمثابة الماهية بالنسبة إلى المظاهر القائمة ، فيكون
ماهية الطبيعة والفكر المحدود فى اللوجوس ويكون ماهية المعرفة التجريبية

والعالم المظهرى باعتبارهما أى التصور — معرفة مطلقة . وكل معرفة تصورية ..
ولا تملك معرفة أى شيء إلا عن طريق التصورات التى نطبقها على الشيء .
وتقوم كل لفظة فى اللغة مقام التصور ومن المستحيل أن يتحقق أى نوع من
الفكر بغير تصور . وهذا يعنى أن كل شيء فى حد ذاته ليس إلا عددا
من الكليات ، وإذا صدق ذلك فالكليات تتمثل تمثلا موضوعيا فى الأشياء .
ولكن إذا صح أن الكليات الموضوعية هى المقولات فهل هذه الكليات
أوصاف وتعريفات للمطلق ؟ وفى رأى هيغل أن قولنا بأن الكليات هى المطلق
أو بأن التعريفات هى المطلق سبان لا يختلفان ، فالمطلق هو فى نظر هيغل
للمقولات : العملية والجوهر والوجود والكيف ألخ وللطلق يكون هو
نفسه كل مقولة على حدة أو يكون هو نفسه العملية أو الجوهر أو الوجود أو
الكيف ألخ . . . فلا يكون المطلق بذلك مقولة الجوهر مثلا بل يكون
الجوهر ذاته أو الوجود ذاته وهكذا .

وتسكن الأصالة الفكرية لهيغل هنا فى ربطه للتأمل بالمطلق^(١) . فهذه
هى الوسيلة الوحيدة لتخطى أى حوائل تخلفها ثنائية المجالات والميادين . فمن
ناحية نجد أمامنا الماهية ومن ناحية أخرى نجد الوجود . اللوجوس فى جانب
والطبيعة فى العجائب الآخر . وكذلك توجد المعرفة المطلقة فى طرف والمعرفة
التجريبية فى الطرف الآخر . وستخلق هذه الثنائيات للتباعدة استحالة فى تحقيق
المعرفة البنية على علاقة حية . فالعلاقة الحية من شأنها ألا تضع حداً أو طرفاً إلا
وتفكر فى نفس اللحظة فى الحد أو الطرف الآخر . وينفذ هيغل بالمطلق هنا بوصفه
توسطاً أو لا فيزيل أى ثنائية ويمحو كل أثر للانفصال ، وأبسط مستويات

(١) التأمل معناه عند هيغل الفكر الصادق والفكر العقلى . وهو تقيض الحس المشترك
أو العقل التصورى أى الفهم .

التعقل هو الثالث :موضوع وتقييض موضوع ومركبهما . ولكن المركب هنا لا يحو التعارض في وحدة هامة ميتة بمجرد التفكير في الموضوع في إطار تقييضه والتفكير في التقييض في إطار الموضوع الذي يناقضه . ويتفد بالطلق بوصفه تأملاً ثانياً أى بوصفه ظهوراً للموضوع في تقييضه وانقييض الموضوع في موضوعه وبوصفه مباشرة ومساواة لذاته في هذا التأمل اللانهائى . ويظهر بهذا أن أقل مستوى عقلى يحتم وجود الثالث بأ كمله . وفي حين يرفض الفهم التناقض فيفصل بين الحدود ويضع الوجود في جانب والطبيعة في جانب يقوم العقل بافتراض التناقض في قلب المطلق لاعتماده على الهوية العينية .

وهكذا يكون الوجود هو المطلق منكراً ذاته بوصفه طبيعة فيتناقض في ذاته ويحمل في ذاته الغير أى غيره الذى لا وجود له بدونه . وتبدو الطبيعة إذن في الوجود بوصفها غيرية الفكرة المطلقة . ولكن الطبيعة هى ظهور الوجود وصيرورة الفكر فى آن معاً . وتفرض الهوية بينهما نفسها من خلال تناقضهما وهذه الهوية ذاتها التى تفرض نفسها هى الروح المطلق . وهكذا يتبت لدينا أن التمييز بين الوجود والطبيعة على أساس أنها ماهية ووجود لا يعنى اطلاقاً إقامة فاصل بينهما وإنما يعنى شيئاً واحداً فقط وهو أنها كلاهما مطلق يبدو فى الماهية كتوسط ويبدو فى الوجود كتناقض وهوية . فالمطلق توسط أو تأمل باطن وهوية ذاتية بالنسبة إلى ذاته فى تناقضه .

ويفسح هيجل المجال فى « ظاهرة الفكر » لمشكلة العلاقة بين المعرفة التجريبية والمعرفة المطلقة ، وهى نفسها مشكلة التعاصر والتعايش بين نوعين من المعرفة احدهما هى معرفة الوعى الساذج أو الطبيعى وأخرهما هى المعرفة المطلقة والأولى هى معرفة الوعى الساذج أو الطبيعى الذى يلتقى بنفسه من حيث هو وعى فى خارجية التجربة . والثانية هى المعرفة المطلقة التى تعرف حقيقة الهوية بينها وبين الوجود .

والواقع أن الوعي يتجاوز ذاته ويصف الوجود بغير أن يتميز من ذلك الوجود ويعيش التأمل بدون تأمل ذاتي وبدون تأمل للأشياء الخارجية ولكنه رغم ذلك كله يحقق التأمل الخالص أى اللامباشرة . والمعرفة المطلقة هى المعرفة غير المباشرة بالذات كوعى ذاتى كلى فى مقابل المعرفة غير المباشرة التى يمثلها الوعي الطبيعى أو الوعي الحسى . وتتيح المعرفة المطلقة الفرصة لفهم المعرفة الحسية على نحو ما نمين اليقظة على فهم حقيقة النوم . والواقع أن المعرفة الحسية هى امتداد للمعرفة المطلقة . وتضع المعرفة الحسية نفسها كأنها معرفة مطلقة عند كشفها فى صورة « تجربة » (أى فى صورة بعدية) عن القولات التى يقدمها المنطق بالطريقة المناسبة (أى بشكل قبلى) .

وتتعارض المرفتان : المطلقة والحسية على نحو ما يتعارض كل من الوعي الفلسفى (ويطلق عليه هيجل اسم العلم كما أشرنا من قبل) والوعي التجريبي . ولا يمكن أن تفرض المعرفة المطلقة نفسها على المعرفة التجريبية ، فالمعرفة التجريبية هى التجربة بعامة فى تطورها ونموها وهى مظهر المعرفة المطلقة . أو هى المعرفة المطلقة فى ظهورها وعلى نحو ما تظهر ولا تبقى كظاهرة إلا إذا ظلت تجهل أنها هى نفسها التى تظهر لذاتها وأن ظهورها ليس إلا الوعي الذاتى الكلى . وعندما يتابع الوعي الفلسفى الوعي المظهرى فى طريقه ومخططه يعمد الوعي الفلسفى — وهو الذى يمر سلفا بهذا الطريق — إلى إظهار أن المعرفة المطلقة تتجلى فى التجربة وأن التجربة هى المعرفة المطلقة على شرط ألا تبلغها حقيقة إلا إذا أدركت نفسها كمعرفة مطلقة . ولهذا لا حاجة إطلاقا بالمعرفة المطلقة إلى أن تتجاوز هذه التجربة نحو أى شىء مجهول خفى .

وليس السياق الجدلى للمنطق كتعبير عن الوجود سوى المطلق نفسه طالما كان هذا السياق موجودا كعنى كلى وطالما كان مانثلا فى غير خروج على نفسه فى صورة طبيعية أو معرفة تجريبية وطالما كان محتفظا فى نفسه بمفهوم

هذا الخروج كأساس للظهور . فالمنطق تعبير عن الوجود ، والسياق الجدلي للمنطق هو المطلق إذا كان هذا السياق الجدلي موجودا وجودا كلياً عينياً وقائماً بلا خروج على ذاته في أى معارف تجريبية وملما بمفهوم هذا الخروج على الذات باعتباره خطوة ضرورية وأولية للظهور . ولهذا يمكن القول بأن المطلق لا يكون إلا نتيجة نهائية . بمعنى أنه لا يأتي إلا فى النهاية فقط ليكون هو على حقيقته . والمعرفة المطلقة نتيجة تفترض ذاتها مقدما فى الطبيعة والفكر المحدود .

فالوجود هو الإدراك المفكر لكل التعمينات من حيث هى لحظات تصور وحيد . وتستحيل هذه التعمينات إلى لحظات بفضل التأمل الباطن الكلى وعرضه كتوسط ، وهكذا يصبح الكلى حياة — وحياة تأملية على وجه الخصوص — يولد فيها التأمل كل الاحظات بدلا من أن يعارضها . وهذا التأمل الباطن هو الذى يجعل مضمون كل تعيين هو نفسه صورتة التى تستنفده . وهو كذلك الذى يحول دون تمييز النهج الخاص بهذا المنطق من تطور ذلك المنطق .

وهذا هو ما يميز المعرفة المطلقة من أى معرفة أخرى . ففى المعرفة المطلقة لا تمييز على الاطلاق بين النهج والمضمون ومن المستحيل أن يتحقق فصلهما . وبالتالي فليس للمعرفة المطلقة أساس موجود مقدما وهى فضلا عن ذلك دائرية بالضرورة ولا سبيل إلى فصم عرى الترابط بين هذين الطابعين .

والمطلق توسط . ولعل هذا هو السر فى إيجابيه اللحظة الثالثة فى كل جدل . اللحظة الثالثة فى كل جدل هى الاثبات المطلق الأوحد لأنها نقي النقي ولأنها تبلغ الوجود فى العدم وتترك الجزئى وسط كلية المعرفة المطلقة .

ولا يمكن أن تكون المعرفة المطلقة مثل أى معرفة أخرى . فنحن لاننتقل فيها بطريقة متصلة من التأمل الخارجى إلى التأمل الباطن للوجود . ولكنها

بعد جديد للوجود . وكان هيجل قد عرف المعرفة المطلقة في « المنطق » بوصفها سياقاً تعبيرياً للوجود أى بوصفها الوجود من الخاص به . أما في « ظاهرة الفكر » فهو يقدم الوعي الآتى في إطار هذا البعد الجديد للوجود .

وعلى الفلسفة أن تتحاشى البقاء في مجال التجربة الخارجية . على الفلسفة أن تتجاوز الفكر التجريبي . وعليها أيضاً أن تتخطى الترئسند تقاليداً والتعالى فكلاهما يظل غريباً بالنسبة إلى موضوعات الفلسفة . ولكن هذا لا يعنى التمسك بالحدس المباشر للمطلق . فهذا بدوره غموض دامس . ولا يمكن أن يفتح الفلسفة نحو النظرة الحدسية المباشرة للمطلق .

ولعل هذا هو السبب في ظهور المنطق التأملى الذى أراد به هيجل أن يجمع بين الفكر والحدس المطلق وأن يكشف عن امتزاج الوجود بالفكر الذى يخصه ويناسبه . والجدل في هذا المنطق التأملى هو جدل الوجود نفسه . أى أن الجدل يمثل تأمل الوجود لذاته في المنطق التأملى . والوجود المباشر والماهية والتصوير هى اللحظات الثلاث في المنطق التأملى . ولم يتخل هيجل عن اللغة التصورية في الفلسفة ، ولكنه أوجد منطقاً حياً وهو منطق التأمل إذا قيس بالمنطق الصورى التقليدى . وليست الحياة النابضة في فكر هيجل التى يقدمها لنا في منطق كوصف حى لحركة التفكير هى فكر الإنسان على نحو جزئى : إزاء الناس الآخرين للوجودين ، بل هى الفكر المطلق أى تأمل الوجود في ذاته خلال الوعي الإنسانى . ولهذا السبب كانت هذه الحياة ذاتها معرفة مطلقة واستلزمت بالتالى عنصراً لا يتلاءم الفكر التجريبي نفسه معه . وبهذا العنصر استعصت المعرفة المطلقة على الفكر التجريبي . ولكن إذا لم يكن الفكر التجريبي يتوصل إلى فهم الفكر المطلق فمن اليسور للفكر المطلق أن يحيط بالفكر التجريبي وأن يستوعبه بوصفه الغير بالنسبة إليه أو بوصفه الآخر لأن

هذا الفكر التجريبي يحتوى بنفسه على هذه الغيرية ، فالفكر المطلق هو الكلى الذى لا يضم الجزئى وإنما يعبر عنه ويعبر عن ذاته فيه خلال تطوره المتصل وفي سياق التعبيرى . وهذه الغيرية هى التى تأذن للمعرفة المطلقة بأن تدرك حقيقة هامة مؤادها أن الفلسفة ملزمة بالاعتراب وأنه من الممكن أن تشتمل المعرفة المطلقة على علم إنسانى بينما من المستحيل الارتفاع من العلم الإنسانى إلى المعرفة المطلقة بدون أن تقع تصدعات وفواصل .

غير أن هذا لا يمنع أن ظاهرية الفكر هى مجال رواية تاريخ كل ما هو وعى ذاتى من الجوانب الفردية والاجتماعية والدينية عند نزوعها نحو العلم . ومن شأن هذه الأنواع من الجدل الخاصة بالأواعى الذاتية أن تكون مظاهر للمعرفة المطلقة التى تحتوى عليها كلها وتضمها إليها كظواهر . والمصير التاريخى عند هيجل هو مظهر الفعل الذى يتكشف فيه المطلق لنفسه .

الفصل التاسع

منطق الفلسفة

لم يعد ثمة تعارض بين التأمل (وهو الفكر الصادق والفكر العقلي) والمباشر ، ولم يعد هناك ما هو في ذاته ولا يقبل التحول إلى ما هو لذاته . ويترب على هذا أنه لا يمكن أن يكون هناك ما هو لذاته ويظل على الدوام غريباً إزاء ما هو في ذاته . ولا يوجد إطلاقاً ما يستعصى على التأمل ولا يرتد التأمل في الوجود إطلاقاً أمام باب موصد أو في طريق مسدود . فالتأمل في الوجود مفتوح . وإذا كان هذا التأمل يرتد على نفسه وينكص على عقبيه أو على الأصح يجرى بصورة دائرية فذلك ليس لعيب فيه أو لقصور في طبيعته وإنما حرصاً على ألا يقع فريسة لاتناء زائف وعلى أن يظل بمنأى من شبك الاستنزاف الذي لا ينقطع . فيصاب بالدور ويجد نفسه مرة أخرى في طريق مسدود أمام حاجز لا سبيل إلى تخطيه .

وتكشف بوادر هذا التفتح ابتداء من الصفحات الأولى في كتاب المنطق . إذ يفتح الباب بمجرد اكتشاف الهوية بين الوجود والعدم في التوسط ويبقى مفتوحاً إلى الأبد أمام التفكير التأملي . ذلك أنه ينبغي التفكير في المطلق بوصفه توسطاً . ولكن هذا التوسط هو نفسه المباشر ، أعني أن التوسط ليس خطوة نستعين بها على التفكير في المطلق وليس وسيلة للتفكير في المطلق لأن المطلق هو نفسه توسط . وعلى هذا فإذا كان من اللازم التفكير في المطلق بوصفه توسطاً فذلك لا يعني إطلاقاً أن المطلق لا يكون موضوعاً للتفكير المباشر لأن التوسط نفسه هو المباشر . أو بعبارة أخرى يقوم التوسط كوسيلة للتفكير في المطلق ، وهذا

التوسط هو نفسه المباشر . وبالتالي فليس التفكير في المطلق غير مباشر . . بل هو مباشر فعلا . وبهذا يصبح وجود المطلق هو معناه ، كما يصبح معناه عين وجوده . بل ويعبر التفكير التأملى النفس المجربة (أى الإنسان) وينفذ خلالها دون أن يوقفه معترض أو يعوقه عائق ، وذلك لأن الوجود المطلق هنا هو الذى يتأمل ذاته ويفكر فى نفسه . فيقوم الامتثال (أو تمثيل الحقيقة) الذى يتميز به الوعى المجرب بإفساح المجال أمام التصور . وبهذا لا توجد أى حاجة إلى نواة موضوعية أو إلى موضوع .

وينشأ عن ذلك أن أى عبارة يتعلق بها الفكر التأملى (أو باختصار أى قضية تأملية) تكون محمولاتها هى نفسها تمييزات الفكر أى المقولات . محمولات القضية التأملية هى المقولات ذاتها ، وهذه بدورها هى الموضوع . وهى التى تستحيل جدليا إلى وعى ذاتى للمطلق وتعبير عنه .

وهذه نقطة هامة لأنها تدل على تحمول كامل فى دور المقولات ودلالاتها ، فلم تعد المقولات وجهة نظر خاصة بالوعى الإنسانى حول حقيقة غريبة على الدوام يظن أن تكون حقيقة .

ولا يلبث هيجل أن يتناول هذه النقطة بالتفصيل فيشير إلى أن المحمول وحده هو الذى يولد التصور . أو هو الذى من شأنه على الأقل أن يوجد الكلى والماهية . والمحمول هو العنصر الأساسى الذى يجذب الاهتمام فى الحكم أو هو وحده الذى يهتم فى الحكم . وعلى ذلك فهما ورد اسم الله أو الطبيعة أو الروح فى موقع « الموضوع » فى الحكم فليس منها سوى الأسم فقط ولا تشغل أكثر من مجرد الأسم . أما «المحمول» فهو وحده الذى يحيطنا بكل ما يتعلق بطبيعة « الموضوع » وهو وحده يحملنا نلم بهذا « الموضوع » حسب التصور . وعندما نبحث عن « محمول لهذا » الموضوع « يلزم أن ينبئ حكمتنا على تصور .

وانكن لا يمكن العثور على هذا التصور إلا في «محمول الحكم» فمحمول الحكم وحده هو الذى ينقل هذا التصور ويعبر عنه. وينحصر الدور الذى يلعبه الموضوع والوظيفة التى تسند إليه فى الامتثال وحده. بمعنى أن دوره قائم فى اطار الامتثال وحده ولا يجرى إلا على هذا المستوى، فالامتثال هو مصدر التفسير اللفظى بواسطة الاسم أو الينبوع الذى تستقى منه الدلالة اللفظية الخاصة بأى إسم. أما الدلالة الحقيقية أو ما ينبغى أن يفهم حقيقة من هذا الأسم فيتوقف على الظروف والمناسبات أو على الوقائع التاريخية^(١).

وقامت مشكلة أخرى بعد ذلك على أساس أن التصور نفسه يحتاج إلى مضمون حسى ليملاً الفراغ والتجريد اللذين يتميز بهما. ولكن هذه المشكلة لا تشغل بال هيجل فى قليل أو كثير لأنه استطاع أن يهد لها التمهيد الكافى وسبق أن حدد معنى المجرد والمعنى للائل بطريقة مختلفة تمام الاختلاف عما كان سائداً فى الفكر الفلسفى من قبل. فالمحسوس العادى الموزول والمقطع الروابط بما عداها والخالى من الإشارة إلى مجموع أو سياق هو المجرد ولا يصبح عينياً إلا كلما ازدادت تعريفاته وعلاقاته وارتبط بسياق نسقى واضح العالم. فممتدئ فقط يتحول التجريد الحسى الذى يتمثل فى الاختيار الشخصى والتصوير الذاتى الزائف إلى تصور جدلى سليم.

يدخل هيجل إذن تعديلاً لفظياً فى استخدام لفظتى مجرد وعينى. فهو يفتكر عينية العالم الحسى ويعلم أن هذا العالم بوضعه ذاك كعالم محسوس لا يعدو أن يكون كتلة من العناصر الخاصة ذات الأوجه العديدة فضلاً عن كونه من ناحية أخرى سلسلة من التجريدات للأخوذة من تلك الأكوام عن طريق الإدراك. فالعالم الحسى عالم تقصمه الوحدة ومكون من مجزوءات تم الصاقها ببعضها البعض

(١) هيجل : علم المنطق (فرنسى) جزء ثان (ص ٢٠٦)

بصورة غير مكتملة . ولا تنقسم بالتالى بالاستقلال وكما أشارت إلى تفسيرها رجعت إلى مصادرها البعيدة وعلما وينابيعها المنفصلة عنها انفصالا عميقا . وهذا كله هو المجرد فى نظر هيكل . المجرد هو إدراك أى شىء من جانب واحد واستيعابه منفصلا عن كل ارتباطاته الأخرى كما تؤخذ اللفظة أو الجملة بمعزل عن سياقها . ولما كانت كل الأشياء المتناثرة الفريدة التى نزع إدراكها تعتمد فى وجودها على قوانين وعلاقات بعيدة بعدا كبيرا عن الشىء الجزوء المفرد كما تستند إلى ما ليس له وجود هنا والآن ، استحال وجود العينية بالمرّة فى الإدراك البصرى لتوزع الأحساس بين مواقف أولية مضطربة ومواقف مجردة تالية لاسيبل إلى ادخالها فى نسق . ويظهر من ذلك بالتالى أن حقيقة الشىء تتضمن نسقا عاما من العلاقات يحقق لها وجودها ويؤدى بها إلى أن تكون هى نفسها .

وعلى ذلك فالتصورات تكون أكثر تجريدا أو أكثر عينية وفقا للقدر الذى يبلغه الفكر من العلاقات المفترضة سلفا . أى أن التجريد والعينية صفة تلحق بالشىء بقدر ما يشير أولا يشير إلى العلاقات التى توثق بينه وبين ما عداه . ولذلك فالتصور العيني تصور يقوم وسط شموليته الذهنية ويرتبط ارتباطا حيويًا بما عداه ويمثل وحدة العناصر ونقطة التقاء الأضداد . والجدل نفسه لسكى يكون حقيقيا يجب أن يصمد من المجرد إلى العيني بهذا المعنى نفسه أى من النتيجة إلى المبدأ .

وعلى ذلك كله نقبين شيئا هاما وهو أن هيكل تأثر فعلا بأرسطو إلى حد كبير فى هذا الصدد كما تأثر بأفلاطون . وأرسطو نفسه أشار إلى أن المقولة محمول يحمل على ما عداه . ويسرى هذا عند أرسطو بالنسبة إلى كافة المقولات فيما عدا المقولة الخاصة بالجواهر الأول . وتعريف الجواهر الأول يدل على أن هذه المقولة نفسها لا تقبل أن تكون فى وضع المحمول بالنسبة إلى

ما عداها . و « المقولة » فى اللغة اليونانية من الناحية اللفظية يعنى ما يحمل وما يصف شيئاً عداه . وإذا كان هناك تأثير كبير من قبل أرسطو على الفكر النسقى الميجلى فهناك تأثير آخر لا يقل عنه من قبل أفلاطون فى محاوره بارمنيدس ومحاوره السفسطائى على منطق هيجل . وقد اختار هيجل التصور كعنصر رئيسى فى منطقته . وهو لهذا لا يوافق على الاستخدام العادى المطروق لمعنى المجرد والمعنى . وأحل هيجل التصور الجدلى محل التصور الحسى ليليق بدوره الرئيسى ويتناسب مع النسق الفلسفى الذى يؤازره ويسانده ومع المهمة المعرفية التى يتأهب لها .

والواقع أن الفكر كما يفهمه هيجل وعلى النحو الذى يتخطى موقف كانط لا يكتمل بالمحسوس وإنما يعمد إلى الإلتقاء بالمحسوس من حيث ماهيته ، أى أن هيجل يعتمد إتمام اللقاء بين الفكر والمحسوس على أساس ملاقات الفكر للماهية فى هذا المحسوس . أو باختصار لقاء الفكر للمحسوس يتم على أساس لقاء ماهيته . وعنى هيجل عناية فائقة بالإبقاء على الوجود المباشر فى منطقته كجانب أولى وأساسى . فالجزء الأول من المنطق هو الجزء الخاص بالوجود المباشر . ولعله من الأوفق أن يقال ان هيجل احتفظ بهذا المباشر فى منطقته بأكمله . فالفلسفة فى نظره تقدم فكرة تصويرية لكل ما يتمثل بمعنى الكلمة فى الحقيقة التى ينطوى عليها الوجود المحسوس . ولهذا السبب حرص على أن يجمع بين وجهى المقولة عند أرسطو وعند كانط معا . فهو يوحد بين المقولة بوصفها جنس الوجود على حد معناها الأرسطى من ناحية والمقولة بوصفها أداة الفكر الوظيفية بمعناها عند كانط من ناحية أخرى . وأدى هذا التوحيد بين وجهى المقولة إلى وضع جديد بالرة . فأحدث هذا بقاء واستمراراً لا تتصور فى نسقه الأصيل بهذه الفلسفة ودعم دوره الجدلى .

والواقع أن هيجل بهذا يتخطى الصعوبات التى تعرض لها كانط . أى أن

هيجل يدرك الطابع الحسى والطابع المنطقى العقلى فى الفهم عن طريق حقيقة هامة مؤداها أن الفكر المطلق هو الفكر الذى يتحدد ويتمين مع بقائه فكراً مطلقاً. وهذه الحركة الخاصة بالفكر وبكل موجود على السواء هى التى تصيح اللوجوس الفاسفى .

ويضع هيجل المقولات كتعيينات « لكل » الذى يمثل الوجود فى إطار الفكر . فالمقولات هى كل اللحظات والجوانب التى تتسلسل جديلاً مع إرتباط كل جانب وكل لحظة بما عداها من الجوانب واللحظات ومع إشارة كل منها إلى وجهة نظر خاصة حول هذا « الكل » الذى يستلزم تحطيمها وتجاوزها . فالكل الذى يمثل الوجود فى إطار الفكر له تعيينات خاصة به هى المقولات . وهذه تمثل الجوانب المتسلسلة جديلاً وهى جوانب يرتبط كل منها بغيرها بواسطة التفكير فيه كما يبدى كل منها فى نفس الوقت رأياً أو يعطى وجهة نظر بشأن الكل الذى يفرض بدوره تجاوز كل هذه الجوانب أى تجاوز المقولات .

يقول هيجل : « وإذا كانت الماهوية البهجة للأشياء بما بينها من فروق واختلافات تنتمى بهذا إلى العقل فمن الظاهر إذن أننا لا نستطيع بكل معنى الكلمة أن نتحدث بعد ذلك عن الأشياء ذاتها أى عن الحقيقة كما تبدو بالنسبة إلى الوعى فى صورة نقي ذاتى . وذلك لأن المقولات العديدة هى أنواع للمقولة الخالصة (الكل للوحد) . وهذا يعنى أن هذه المقولة لا تزال جنس للمقولات أو ماهيتها ولا تتعارض معها بحال . غير أن هذه المقولات هى فى الأصل أقرب ما تكون إلى شىء غامض مبهم مزدوج المعنى يمثل فى ذاته خلال كثرته وتعدده الوجود الآخر فى مقابل المقولة الخالصة (الكل للوحد) . ولا شك أن هذه المقولات تتعارض فى الواقع عن طريق هذه الكثرة مع للمقولة الخالصة (الكل للوحد) . وعلى الوحدة البهجة فى ذاتها أن تحذف

هذه الكثرة وأن تزيلها بأن تنشئ نفسها كوحدة سلبية إزاء الفروق
والإختلافات » .^(١)

وعلى هذا تظهر المقولة كقولة الكل للوحد أى أنها تبدو كقولة الوجود
ومقولة الوعى الذاتى الكلى . ولهذا فليست المقولات مجرد مقولات للظواهر
أو مجرد سند للعالم المحسوس وللعلوم التجريبية . هى فى الواقع جوانب خاصة
بمنطق الفلسفة .

وقد وردت كل واحدة من هذه المقولات فى مقام المعنى البسيط أو بمثابة
موضوع المعرفة لدى معظم الفلاسفة الذين توقعوا وترشوا ازاءها وعمدوا إلى
التفكير فى المطاق عن طريقها . ولعل هذا يعيننا إعانة صادقة على إدراك التناظر
المستمر فيما بين كل من المنطق وتاريخ الفلسفة ، ولو أن المنطق ليس تاريخياً
بالمعنى الصحيح فإنه يعمل على تنمية التسلسل والتواصل بين المقولات ويقوم
مقام التكوين المطلق الخاص بالوجود . ويمكن أن نتابع الأشكال التى تسلسل
فيها المنطق منذ أرسطو إلى هيجل فنقول إن منطق الأشياء عند أرسطو قد
صار منطقاً متعالياً أو ترسند تتالياً عند كانط ومنطق تأمل أى منطق علم
وجود (الوجود بمعناه الكلى والشئى فى آن معاً) عند هيجل .

تلعب المقولات إذن دور التعريفات بالنسبة إلى المطلق فضلاً عن قيامها
بهذا الدور فعلاً بالنسبة إلى العالم وبالنسبة إلى الذات المفكرة فى العالم هنا
والآن (Hic et Nunc) وتمعد حقيقة (هنا والآن) من الحقائق الأساسية فى
فلسفة هيجل . وهذه الحقيقة (هنا والآن) تمثل لحظات التماس الفعلى بين
النفس والعالم الخارجى وتكمل عملية الإحتكاك بين الوعى والمحسوس على

(١) هيجل : ظاهريه الفكر جزء أول ص ٢٠٠ (فرنسى) .

أساس تحقيق الالتحام التام بين كل جوانب الموقف العرفي . ولهذا فالمقولات تقوم بدور التعريفات حيال المطلق وحيال العالم وحيال إلتقاء الذات المفكرة بالعالم (هنا والآن) . وهى بهذا تعبر عن حركة المعرفة . وتاريخ المعرفة نفسها ليس سوى مجموع لحظات إلتحام متصلة فى صورة (هنا والآن) على طول التاريخ البشرى منذ يقظة الوعى الإنسانى حتى اليوم .

فالمقولات تعبر عن حركة المعرفة والوجود والماهية والتصور . ولكن لا بد من إدراك هذه المقولات بمنأى عن حركة المعرفة . ينبغى إدراكها — أى المقولات — فى موضع اللوجوس الخالص والتأمل البحت . أو بعبارة أخرى برغم تعبير المقولات عن حركة المعرفة فمن الضرورى إدراك هذه المقولات بعيداً عن حركة المعرفة خلال الوجود والماهية والتصور . ويشير هيجل إلى أن هذه الحركة التى تمثل المعرفة تبدأ بالوجود البحت لىكى تبلغ الماهية بشكل مباشر عن طريق حذفه وتظهر كمنشأ معرفى خارجى على الوجود ومستقل عن طبيعته الخاصة به . ولكن هذا التقدم هو بالمثل تقدم الوجود نفسه فى انطوائه على نفسه وتداخله فى ذاته بسبب طبيعته الخاصة واستحالاته بالتالى إلى ماهية . وهكذا نجد أن المطلق قد بدأ لنا أول الأمر كأنه الوجود ثم صار يبدو فى النهاية كأنه ماهية^(١) .

ومنطق الفلسفة هو أعلى مهمة يواجهها الفيلسوف أو يقوم بها . منطق الفلسفة هو أرفع مهام الفلسفة على الإطلاق .

ولا يتطلع هذا المنطق إلى بلوغ التعميمات الأساسية فى التجربة وحدها لما تعينه عليه هذه التعميمات من التفكير فى التجربة فى عموميتها وتوافقها واتساقها ، بل يتطلع هذا المنطق — منطق الفلسفة — فوق هذا لإدراك الجانب الذى

(١) هيجل : المنطق (فرنسى) جزء ثان ص ٣ .

يمكس — « الكسل » في ذاته في غضون كل واحدة من هذه التعمينات على حدة .

وترجع صعوبة هذا المطلق إلى أنه برغم أنه يعيد التاريخ بشكل أو بآخر فليس هو نفسه تاريخ الفلسفة حيث تتوزع وتنتشر الفكرة المطلقة خلال الزمان، وليس منطق الفلسفة إعادة تجميع رؤى العالم كما تمثلت لدى الفلاسفة وفي مختلف العصور والأزمنة لسبب بسيط وهو أن هذه الرؤى تظل غارقة في الذاتية . أو بعبارة أخرى لا يعد منطق الفلسفة تجميعاً لآراء الفلاسفة ونظراتهم عن العالم ، فهذه الآراء والنظرات ذاتية محضة . وإنما منطق الفلسفة هو التاريخ الأبدي للوجود الذي يبدو مباشراً أول الأمر ثم يفكر كاهية ويدرك نفسه بعد ذلك كتصور ذاتي خالص وكس .

وتكمن الأصالة هنا في إحالة الوجود أو التأمل إلى العنصر المطلق في الحس وفي كل حس . بل ويرتفع الحق المعنى المشروع لكل من الموضوع والأنا التجريبي ليفتح آفاق البعد الوجودي للمفهوم الذي لا يتعارض مع الوجود حتى يثمر كل مفهوم ذي دلالة على مكانه في السياق التمييزي اللانهائي الدائري في إطار الوجود .

ولهذا لا يكتب هيجل بأن ينظر إلى كل ما يشهده منطق الفلسفة من آراء ومذاهب السابقين في الفلسفة على أنها مجرد أنساق تاريخية ماضية في العصور الغابرة . ولكنه يعد إلى تعميقها أيضاً لا بوصفها وجهات نظر شخصية عن العالم أو مجرد فضول ناجم عن احتمالات التاريخ ومصادقاته وظروفه العارضة ، بل بوصفها جوانب ذات تنظيم خاص بها في صميم كيانها وذات مقدرة على كشف النقاب عن المطلق من بعض الأوجه المعينة .

يحرص منطق الفلسفة إذن على أن يعطى تاريخ الفكر الفلسفي قدره

الحقيقي ، فيرى فيه بالتالي أكثر من مجرد أنساق فلسفية محدودة القدر والقيمة ولا يكتفى بأن ينظر إلى اتجاهات الفلسفة وتياراتها السابقة على أنها وسائل وأدوات لتحقيق غرض معين أو لخدمة هدف مقصود من ورأها، فهذه الفلسفات يجب في رأيه أن تمتد ذات قيمة معينة وأن تؤخذ مأخذ الجد وأن يتحقق تناولها وفهمها على النحو المناسب بحيث يتبين فيها الوجود المطلق وهو يعمل الفكر في ذاته .

وإذا خطر لنا أن نقدر هذه الآراء والأفكار التي بدرت عن السابقين في ماضى الفلسفة فلن يقع هذا النقد نفسه خارج مجال الفلسفة ولن يكون غريباً عليها أو منافياً لطبيعتها . فهذا التفنيد لأوجه الفلسفة لا يتألف من موازنات ومقارنات وإنما يقوم بالتعميق الحقيقي لكافة الاتجاهات السابقة ويعين معاونة جادة على معرفة أبعاد الروح الانسانية وأغوار التفكير البشرى إزاء كافة للوضوعات الذهنية والعلمية . وإذا لم يكتب الجدل العقلي بمجرد المنذر والثرثرة وتطلع إلى ما هو أكثر جديده أدى جدل الأنساق الفلسفية إلى نتيجة هامة وهي تجديد جدل الوجود كأنه يشارك في إيجاده على نحو جديد بشكل أو بآخر .

الفصل العاشر

أقسام الفلسفة النسقية

تحدثنا فيما تقدم من الصفحات عن ظاهرة الفكر وعرضنا الآراء التي تضمنها هذا الكتاب كلا في حينها بما يتناسب مع تقديم الفلسفة الميجلية نفسها. وقد ذهب الكثيرون من المحللين لفلسفة هيغل إلى أن « ظاهرة الفكر » يقوم مقام المقدمة الطبيعية من هذه الفلسفة . ولعل ماورد في الصفحات السابقة كاف للتعريف وللتمهيد بما سوف يلي من الأفكار المتصلة بالنسق الأصلي في فلسفة هيغل (1) .

وتتلخص فلسفة هيغل في أنها تحقق مهمته الأصلية التي وضعها نصب عينيه . ومهمة هيغل هي إظهار العقل الكامن فينا وفي الأشياء من حولنا . وهذا العقل هو المبدأ والحرك الباطن في الطبيعة وفي التاريخ وفقاً للتعبير المشهور الذي قدمناه بصدد الكلام عن المعقولة الكلية للوجود : كل ما هو حقيقي عقلي وكل ما هو عقلي حقيقي .

ولا تعنى المثالية الميجلية سوى شيء واحد هو أنها تتمسك بمبدأ أعلى هو الفكرة المطلقة . ولما كانت الميجلية فلسفة محايدة أى تستمد مبادئها من الباطن كان المطلق فيها — وقد سبق تعريفه — هو الذات الكلية التي تستوعب كل شيء وتكون الأشياء كلها بالنسبة إليه مجرد تطور جلدلى أو مجرد نمو جلدلى .

(1) الديدى : هيغل ص ٦٠ (دار المعارف — نوايح الفكر الغربى) .

وهذه الذات الكلية هي الفكرة أو التصور (بيجريف). وتعد لفظة التصور أكثر الألفاظ تعبيراً من الفاحية الاصطلاحية البحتة . وتعنى لفظة تصور الإحاطة والشمول أى الاستيعاب الكلى . أو هو بتعمير آخر الإحاطة الشاملة أو الكلى الذى يضم التعمينات فى تطور جدلى . ولهذا فهو — أى التصور — يعد عينياً بشكل مطلق .

ولما كان الهدف الأساسى هو اكتشاف مدى المعقولة الكلية للوجود فقد أصبح من الضرورى إعادة بناء العالم المزدوج من الطبيعة والروح على نحو مثالى بواسطة عملية نسقية . وصار من اللازم إظهار تطور الفكرة بوصفه مكافئاً للضمون العينى للتجربة من أجل إسقاط أى شبهة بعرضية الواقعة التجريبية (الأمبيريقية) . ولهذا فالفكرة بمعناها المحدود عند هيغل هي التحقق الكافى للتصور والوحدة المطلقة لهذا التصور ولل موضوعية معاً وبالتالي فهمى الصدق فى ذاته ولذاته . ولهذا فالفكرة تكون أول الأمر الحياة والروح تصير فكرة الصدق والخير فى المعرفة والعمل وفى النهاية تصبح المعرفة المطلقة التى يبلغها فكر الفيلسوف . . . هذا الفكر الذى يفكر فى نفسه بنفسه . . . ويصبح الصدق الذى يدرك ذاته .

ومن جانب الفكرة يبدو التصور ك لحظة إضافية ولكنه يظل رغم ذلك مبدأ الفكرة . أو بعبارة أخرى يظهر التصور كأنه لحظة إضافية بالنسبة إلى الفكرة ويظل فى الحقيقة رغم ذلك المظهر المبدأ الأسمى للفكرة .

ويؤدى تقييد الفكرة بالتصور كبدأ إلى إحكام الرابطة بين الفكرة والواقع الخارجى . وإذا نظرنا إلى كل نسق علمى أو فلسفى بوصفه تأسيساً أو بناء جديداً مثالياً للحقيقة فلاشك فى أن الأفكار المجردة المستخدمة فى

هذا البناء الجديد قد تم استخلاصها واشتقاقها بالتحليل من الموضوع نفسه
المعاد بناؤه وتأسيسه .

وفي الغالب الأعم تكون البداية أو الأولوية للفكر في نظر هيغل .
والفكر هنا ليس الفكر لذاتي أو مجرد الرأي الشخصي وإنما هو الفكر
الموضوعي أو الكلي . والفكر الموضوعي هو الكلي كما يدركه الفهم . وسبق
أن فرقنا فيما سبق من الفصول بين العقل والفهم . فالفهم يقوم بالتجزئة
والفصل أى بالتجريد . والفكر الموضوعي كما يدركه الفهم هو الكلي ، أى
أن الفكر الموضوعي يكون كلياً أول الأمر إذا نظر إليه تجريدياً كصورة
فارغة منفصلة عن مضمونها ، وهذا هو ما يجرى عادة في الإدراك عن طريق
الفهم لأن الفهم يفصل عادة بين المضمون والشكل ، وهكذا يبدو الفكر
للموضوعي لأول وهلة كأنه كلي من وجهة نظر الفهم فقط لاستخلاصه له تجريدياً
كصورة خالية من المضمون . أما الكلي الحقيقي فهو الكلي الذى يدركه
العقل . . . وهو هو التصور .

وفي هذا تحليل وتفسير لما سبق قوله عن الفكرة وتوضيح كاف لعلاقة
الفكرة بالحقيقة الخارجية فضلاً عن توضيح الأصالة المثالية في فلسفة هيغل برمتها
فالكلي الحقيقي لا يصبح تصوراً إلا من وجهة نظر العقل لأن الكلي الحقيقي
هو الذى يدركه العقل لا الفهم . الكلي المدرك بواسطة الفهم خاوم المضمون أما
الكلي الحقيقي فهو الكلي الذى يدركه العقل . وهذا الكلي هو التصور أى
هو الفكر الذى يتعين ذاتياً ويصير عينياً من تلقاء نفسه فيتخذ بنفسه مضموناً
لنفسه . وعلى ذلك فالتصور هو الكلي الذى يجعل نفسه جزئياً . ومثل ذلك
« الحيوان » من حيث هو « ثديي » .

والفكرة هى التصور طالما كان متحققاً بالفعل . أى أنها التصور الذى

يمتلىء من تلقاء نفسه . والروح نفسها تصور لأنها تهب نفسها حقيقتها بالجمد أو بالحياة . وانفصال التصور عن الحقيقة هو الموت .

ويمكن أن نتابع من هذا كله إلى أي حد يصر هيغل على النظر إلى الفكرة المجردة كأنها تفترض مقدما شيئاً عينياً تشتق وتستخرج منه . هيغل يرى أن الفكرة المجردة تستمد من العيني الذي تفترضه مقدما . ولا يمكن أن تكون الفكرة شيئاً ما خارج ما هو عيني أو خارج الفكر الذي يفكر فيها . بل ولا يمكنها استبداد أي شيء مما ليس عينياً أو مما هو خارج الفكر . والفكرة أبد ما تكون عن أن تتوالد عنها الطبيعة أو الروح بل وليس لها وجود إلا في الطبيعة وفي الروح .

ولا مفر من أن نفهم ما يعنيه هيغل حقيقة بالفكرة إذا شئنا أن نفهمه لأنه يجعل لهذه الفكرة مكاناً رئيسياً في فلسفته بوصفها مبدأ الحقيقة كلها . فالتصوير هو مبدأ الفكرة والفكرة هي مبدأ الحقيقة . وهي مبدأ باطنى محايث وليست أساساً مسبقاً خارجياً .

ولكن ما معنى ذلك ؟ معناه أن الفكرة مبدأ كل حقيقة بمعنى أن الحقيقة كلها بالضرورة متفقة ومتلائمة مع الفكرة . والعقل من ناحيته يحتوي على كل ما يلزمه من وسائل لفهم هذا العالم كما أن العالم من ناحيته لا بد أن يوفى بكل ما يقتضيه العقل .

ولعل هذا هو كل ما أراد هيغل أن يبوح به وكل ما شاء أن يثبت .

ولكن لكي يضع هيغل « العقل » أمام عينيه كبسداً أعلى للوحدة وكر كز حى للكون الذى تذوب فيه كل الاختلافات وتتفق فيه للتناقضات جميعها لزم أن يدبر له هذه الوحدة ذاتها التى يسبغها بدوره على كل ما عداه أى أن العقل كبسداً أعلى للوحدة يجب أن يملك هذه الوحدة التى يمنحها إلى

بقية الموجودات . ولا بد أن تتسلسل المقولات أو التعميمات الخالصة وأن تنمو في نسق منتظم عضوى هو عبارة عن شمول الفكرة المطلقة أو هو العقل نفسه . وليس هذا كافياً لتوضيح المسألة . ولا بد من الإشارة إلى أن الأعضاء المشتركة في تكوين بنية عضوية معينة نستطيع أن تحقق وجوداً ذاتياً بشكل ما على أفراد . أعنى أن كل عضو من أعضاء البنية الحية قد يمثل وجوداً ما أو يكون على نحو من الأنحاء بغير انثناء إلى تلك البنية الحية أو إذا ابتعد عنها لسبب من الأسباب ، فقد تكف هذه الأعضاء عن وجودها كأعضاء في البنية الحية المشار إليها ولكنها تظل برغم ذلك شيئاً من الأشياء له وجود خاص به بشكل من الأشكال . أما المقولات فلا يبقى لها أى وجود خارج العقل . والفروض أن ننظر إلى المقولات كأوجه أو كراحل لفعل واحد متوحد لا انقسام فيه هو الفكرة المطلقة . وينحصر دور المنطق بأكمله في إقامة هذا الوضع وتوضيحه .

وكان من الضروري تقديم قائمة كاملة من المقولات حرصاً على تحديد العلاقات فيما بينها . وهذا هو ما حاول أرسطو عمله لأول مرة دون أن يفلح فلاحاً محققاً . وأعاد كانط بحث المشكلة ولكن الحل الذى قدمه كان هو الآخر بنفس قيمة الحل الذى اقترحه أرسطو من قبل لأنه احتفظ بالمقولات ومنهج المعرفة العادية بغير تمحيص^(١) .

وكان رأى كانط أنه لا بد من وجود مقولات بقدر ما يوجد من أنواع الاحكام . ولذلك فمن الضروري أولاً تحديد أنواع الأحكام من أجل بلوغ العدد الصحيح للمقولات . ومن هنا تبقى الصعوبة كما هى لأن تحديد أنواع

1— Hegel : Enzyklopädie S 60.

الأحكام لا يقل صعوبة عن محاولة تحديد قوائم المقولات بطريقة مباشرة . ومن المفروغ منه أن الإجراء التحليلي هو أوفق الإجراءات الطبيعية من أجل الحصول على المقولات كلا على انفراد ما دام وجود المقولات مؤكداً في كل ثنايا الفكر وفي كل ما يصدر عنا من أفكار على الاطلاق . غير أن هذا المنهج في اكتشاف المقولات يعد نوعاً من التلمس الذي لا يتطوى على أى منهج . وبالتالي فمن غير الممكن الاكتفاء بهذه الطريقة من أجل تحديد القائمة لكل أشكال الفكر النهائية . فضلاً عن أننا نبدأ هنا من مجموع كل مضطرب مهوش لا يمكن بلوغ اليقين فيما يتعلق بما إذا كان قد استغرق كل حالات الفكر وما إذا كان لا يزال يوجد سواها مما لم نطقن إليه بعد .

ومن هنا ظهر ميل جديد نحو تحديد المقولات لا باعتبارها شروطاً ضرورية للفكر ولا باعتبار الذهن نقطة البداية من أجل اكتشافها أو على أساس وجودها القبلي في الفكر ولكن ابتداء من هذه الفكرة المطلقة . فالمقولات كما قلنا منذ قليل أوجه ومراحل ولحظات خاصة بفعل واحد موحد لا انقسام فيه هو هذه الفكرة المطلقة . والفكرة المطلقة هي أكثر الأفكار تجريداً وأقلها تعيناً . وبسلسلة من التعيينات المتتابعة يمكن العثور على واحدة واحدة من الصور العينية الخاصة بالفكر المحض .

ويمكن القول بأن فيشته هو مكتشف هذا المنهج وواضح مفهومه ولكنه لم يستطع أن يستنفذ منه طاقاته لسبب بسيط وهو اتخاذ « الأنا » — الأنا الخالصة ، الأنا المجردة ، الأنا الخالية من أى مضمون — كنقطة ابتداء .

ومن المعتاد أن يوجه إلى موقف فيشته اعتراض تقليدى مؤداه أن « الأنا » مهما بلغ تجريدها فإنها أكثر تعيناً من أن تصلح نقطة ابتداء . ولهذا يمضى هيجل في نفس الطريق ولكن مع تغيير نقطة الابداء .

والواقع أن تغيير نقطة الابتداء عند هيغل أحدث تغييراً شاملاً في موقف هيغل
الفلسفي وفي تاريخ الفلسفة بأكمله . أعني أن هيغل اختار الوجود كنقطة
ابتداء . والوجود هو أشد المقولات تجريداً وعدم تعين . ولا يمكن أن ننظر
في أى شيء كان قبل أن يكون من المؤكد وجود هذا الشيء . أى أن القول
بوجود الشيء (إنه موجود) سابق على أى تأكيد بشأن هذا الشيء . وكل
تأكيد لأى صفة فيما يتعلق بأى شيء إنما يكون تالياً لوصفنا له بالوجود . وجود
الشيء أولاً ثم يليه أى وصف آخر . فوصف الشيء بالوجود سابق على أى وصف
ومتقدم عليه . ومهما بلغنا في تجريد الشيء فمن المستحيل تجريده من الوجود .
والواقع أننا لا نكاد نصل إلى هذه الحقيقة حتى نتبين أن نقطة البدء
هذه هي جماع المنطق وعلم الوجود وعلم التاريخ في آن معاً .

فالفكرة المطلقة هنا هي الوجود . وبوصفها بداية فهمي تاريخ . أى أن
لها ما « بعد »^(١) وبوصفها مطابقة فهمي علم وجود والمنطق وحده هو نسق تعيين

(١) في نظرنا هذه النقطة أساسية جداً وهي ما لم يلح أحد من قبل في توصيحه بل لم
يسع أحد لاكتشافه . فالبداية تعني أنه يتلوها « بعد » يأتي بعدها . ثم أن التسلسل فيما بعد
قد حدده المنطق مقدماً ولكن على أساس التاريخ أى الخبرة . وعلى أساس أن الحد الأخير
بالنسبة إلى الجدل هو الأول في الحقيقة . فالجدل يصعد من المجرد إلى العيني ، والمجرد هنا هو
العيني والعيني هو المجرد . ولهذا فالجدل يصعد من النتيجة نفسها إلى البدء . ومركب الموضوع
هو الذي يشمل الموضوع . ومركب الموضوع من الوجود والعدم هو الصيرورة . أى أن الصيرورة
كما سنرى بعد قليل هي أول فكرة عينية وهي البدء الحقيقي في جدل الفكرة المطلقة .
والتسلسل هنا مبني ابتداءً من الوجود ولكن على أساس الأسبقية في إطار المنطق ، لاشك
في أن ظهور الزمان والمكان متوقف على ظهور الطبيعة ولا يظهران إلا بظهورها . والزمان
والمكان لا موضع لهما في المنطق . ولكن القبل والبعدها علاقة . والوجود بداية منطقية
ولكن هذه البداية المنطقية هي نفسها الفكرة المطلقة . والفكرة المطلقة لا تنطور — إذا
تطورت — إلا في صورة طبيعة هي بمثابة المسرح للزمان والمكان . فالطبيعة ، والزمان
والمكان بالتالي ، استمرار ومواصلة للمنطق . وما يكون استمراره التاريخ فبدايته أيضاً
سبق تاريخي في صورة علاقة أسبقية منطقية . ثم أن الطبيعة (بالزمان والمكان) موجودة
منذ بداية المنطق وجوداً مضمراً في دائرة معارف العلوم الفلسفية فهي طبيعة ولوجوس في آن
معاً . ونبدو بمثابة الفكر الخفي أو الفكر في مقابل الفكر الذي يعرف عليها .

الفكر الخالي من التعارض التقليدي بين الذاتى والموضوعى . أى أنه هنا هو نفسه علم الوجود . وبالتالي فالمقولات الخاصة بالفكر هى نفسها فى آن واحد مقولات الوجود . فإذا قلنا عن الفكر إنه جدلى فذلك لأن الوجود نفسه جدلى . والجدل المثالى أو الفكرى هو انعكاس الجدل الحقيقى . وعلى رجل المنطق أن يجعل القياد والتوجيه لجدل الحقيقة وأن يتقدم فى تفكيره وبقائه وأن يمضى فى فكره على سنته . وهكذا يظهر المنطق هنا كجال للظلال المنعكسة ولكن هذه الظلال فى الواقع هى المهاييا الخاصة المستخلصة من المواد الحسية استخلاصاً كاملاً .

(أ) علم المنطق

المنطق فى نظر هيجل ليس مجموعة من الصيغ وحسب . انه المنطق الذى يسترجع العلاقات الحقيقية بين المقولات ويعكسها على حقيقتها . وهو مقسم عنده إلى ثلاثة أجزاء ضخمة أولها نظرية الوجود وثانيها نظرية الماهية وثالثها نظرية التصور . وقد أطلق هيجل اسم المنطق للموضوعى على الجزئين الأولين وهما المختصان بنظريتي الوجود والماهية . أما الجزء الثالث الخاص بالتصور فقد أطلق عليه هيجل اسم المنطق الذاتى . وعلينا أن نذكر دائماً دلالة ما يسميه هيجل بالمنطق الموضوعى والمنطق الذاتى لىكى يسهل علينا إدراك جوانبه وفهمها . فهذه التفرقة بين المنطق الموضوعى والمنطق الذاتى لما دلالاتها الكبيرة فى تفسير النسق الفلسفى الهيجلى نفسه . وهو ما ينبغى أن نلاحظه ونلتفت إليه .

فهيجل يبدأ من الوجود المباشر . ولكن لا تتولد الذاتية إلا بعد سلسلة طويلة من التعمينات التى تمر بها فكرة الوجود ويمضى كل شىء منذ البداية وكأن الوجود مكتف بذاته ولا حاجة به إلى أى شىء فيما يتعلق بالفكر .

ونظراً وطويلاً هو مجموع لحظات المنطق الموضوعى فى إطار التجريد الذى يمثل الحياة العادية أو الجو المألوف للذات المفكرة . فالمنطق الموضوعى بمثابة المنطق الذى استبعدت منه فكرة الذاتية بحكم عدم إكمال توالده وتحديد الأفكار المجردة بعد وهى الأفكار التى تمد الذاتية نفسها وحدتها. ويطلق هحيل على المنطق بهذه الصورة اسم المنطق الموضوعى لسبب بسيط وهو أن المقولات فى هذا الجزء من المنطق تتوالد وتنمو وتعيّنا فى نفس الوقت على التفكير فى الأشياء وفى المقولات وتكون هى نفسها موضوعية بكل معانى الكلمة . أى أن المقولات الخاصة بهذا الجزء من المنطق والتى تتوالد وتنمو فيه على انفراد هى نفسها التى تيسر لنا التفكير فى الأشياء أو فى المقولات والتى تمد فى حد ذاتها موضوعية كاملة .

ولكن يلاحظ أن المنطق الموضوعى يخلو من فكرة الشيء حتى هذه اللحظة . وفكرة الشيء هذه تنتمى إلى المنطق الذاتى . ولعلنا لا ننقل أن التضاييف بين الذات والموضوع وبين الوجود والفكر ليس معطى مباشراً . وليس هذا التضاييف موجوداً وجوداً ظاهراً فى مجرد فكرة الوجود . ولا مفر من أن تمر هذه الفكرة — فكرة الوجود — بعدد كبير من التعيينات قبل أن تتولد فكرة الذاتية أو فكرة التعيين الذاتى .

ومن ناحية أخرى تبقى الذات فى المنطق الموضوعى ملتفتة إلى الخارج ومتجهة نحو سواها بدون أن تنعكس على نفسها أو ترتد إلى نفسها . أو بعبارة أخرى تبقى الذات هنا بغير أن تتأمل ذاتها طالما كانت مستنفدة فى تأمل الأشياء . والذات بحكم انحصار تفكيرها فى الأشياء وحدها لا تكاد تعى أنها تفكر فى أشياء ولا تفكر فيها بوصفها أشياء . ذلك أنها هنا مقفلة فى داخل مقولة الموضوعية وبحكم انفعالها داخل مقولة الموضوعية لا تستطيع أن تعيها ولا تشعر

بوجودها . أى أن الذات عندما تكون كاملة الضياع فى الأشياء لا تراها كأشياء ولا تعى مقولة للموضوعية ذاتها التى تعينها على إدراك الأشياء كأشياء . فهذا إذن هو وجه الإختلاف بين المنطق الموضوعى والمنطق الذاتى أو هذا هو سبب الإختلاف بين الاثنين .^(١) فلماذا جعل المنطق الموضوعى قسامين هما علم الوجود وعلم الماهية فى حين خص المنطق الذاتى بقسم واحد هو التصور ؟

سبب هذا التقسيم فى المنطق الموضوعى واضح وهو أن المقولات الموضوعية تقبل التوزيع إلى سلسلتين مختلفتين .

فن الممكن إعتبار الشيء — أى شىء — فى ذاته من حيث كيفه (صفته) ومن حيث كنه (مقداره) . . أى من حيث تعييناته الباطنة التى لا تنفصل عن وجوده . وبمجرد بلوغ هذه النقطة تتجلى نسبة الشيء أو يبدى الشيء نسبيته سلفا . اذ يفترض فى التوفيقا عداه وبخارجه أشياء أخرى ينبغى عليه أن يدخل فى علاقات معها بطريقة عامة لا تميز فيها فقط . وتلك وجهة النظر الخاصة بالإدراك أو بإدراك الشىء . إدراكا بسيطا خاليا من الحكم .

غير أن وجهة النظر هذه لا تلبث أن تنقلنا بالضرورة إلى وجهة نظر أخرى أرفع شأنها وهى وجهة نظر التأمل .

فالتأمل من شأنه أن يحطم وحدة الوجود المباشرة ويهدم تعيينها ويصبح بالتالى ماهية . وعندئذ يأخذ كل شىء مظهر الثنائية . فى تقابل الوجود والماهية

(١) يمكن ملاحظة أن المنطق الموضوعى عند هيجل من حيث مضمونه هو المات الحاص بالمنطق الترنسندتالى عند كانط . وقد لاحظ ذلك جورج نويل G.Noel فى كتابه عن منطق هيجل ص ٢٢ .

تتمو كل التعارضات بين الهوية (الذاتية) والاختلاف وبين الموجب والسالب وبين الباطن والظاهر وبين الشيء وخصائصه وبين الجوهر وأعراضه الخ . . . وسبب ذلك هو أن للاهية في تعارضها مع الوجود المباشر تثنىء مجالاً جديداً هو مجال النسبية الكلية الذى لا يوجد بحسب متضمننا كما لو كان متضمننا في مجال الوجود بل كذلك على نحو ظاهر رصين مبرهن عليه .

وهذا المجال هو أيضاً بكل معانى الكلمة مجال التوسط أى مجال العلاقة بالغير^(١) وهو أيضاً لحظة ابتداء للعرفة . فالحقيقة لا يمكن أن تظهر في إطار مقولات الوجود المجردة كأن مقولات للاهية تؤدي إلى اختفاء البساطة وخارجية الفكر . ولا تلبث أن تظهر الفروق والاختلافات بين ملامح المظهر ولامح اللاهية . ويتبين أيضاً أن المظهر الخارجى للرئى لأى شىء ليس كل حقيقة ذلك الشىء . بل لا بد من الوحدة والاستمرار وراء هذا المظهر العارض . أى لا بد أن توجد للاهية من ورائه .

وهكذا تتحقق في مجال النسبية الكلية — وهو نفسه مجال التوسط — عملية الجدل التى يرتفع بها الوجود ويتقدم نحو التصور، ويرتفع بها المنطق الموضوعى ويتقدم نحو المنطق الذاتى . فلا يمكن أن تكون ثمة حقيقة موضوعية بصفة مطلقة ولا يمكن أن يتحقق الفكر نفسه بغير التوسط .

والمنطق الذاتى هو الذى خصه هيغل بقسم واحد هو التصور . وهو أيضاً منطق فلسفة التأمل كما سبق أن أوضحناه في فصل « منطق الفلسفة » . ووجهة النظر هنا هى وجهة نظر التصور ، وهى تبدأ بشكل من الأشكال حينما انتهت العلوم المحدودة . فالمنطق الذاتى هو منطق الفلسفة أو منطق التأمل الذى يبدأ عند الحد الذى ينتهى عنده العلم المحدود . وهو لم يبدأ هنالك لكى ينفي هذه

1— Hegel . Enzyklopädie S. 114.

(٩٢ - هيغل)

العلوم أو يفكرها أو يعارضها وإنما لسكى يستكملها ويواصل عملها ويرتفع بنتائجها إلى درجة الحقائق التأملية . ويمكن تعريف وجهة نظر المنطق الذاتى بأنها وجهة نظر العقل فى مقابل وجهة نظر الفهم .

١ - الوجود :

علم الوجود هو الجزء الأول من المنطق . ومعاله هو الوجود المباشر وتعييناته المباشرة : السكيف والسكم والقياس . فنظرية الوجود تدرس أكثر المقولات بساطة وأقلها تعيينا وهى مقولات المباشرة أى أن علم الوجود يستخلص مقولاته ويحددها عن طريق الجدل ويسعى لتعيينها تعيينا دقيقا وتعيين تسلسلها الختمى ويثبت هذا العلم عن هذا الطريق أن التعيينات المختلفة للوجود التى تكون فى ظاهرها متجاوزة أو متراكمة فوق بعضها يستدعى بعضها بعضا بالفعل ولا تستكشف حقيقتها إلا باتحادها . وتبدأ هذه النظرية بدراسة فكرة الوجود . فالوجود هو أكثر الأفكار تجريدا وأكثرها كلية وبالتالي أكثرها خلواً من المضمون . ولكن الوجود الذى لا يتعين أى لا يكون هذا أو ذاك لا يكون شيئاً أو يعتبر عدما . فهو والعدم سيات . وينحل هذا التناقض فى الصيرورة أى فى العبور من الوجود إلى العدم ومن العدم إلى الوجود .

والصيرورة هى أول فكرة عينية وبالتالي فهى أول تصور بينما الوجود والعدم تجريدات فارغة . ويتفق هيجل مع هرقليطس فى أن العالم فى حركة دائمة وأن السكون مستحيل . كل شىء فى تغير مستمر والوجود يتحول باستمرار ولا يقف لحظة واحدة عن التغير لأن الوجود دائم السيلان . والمطلق نفسه فى نظر هيجل هو هذه العملية الخاصة بالصيرورة التى لا تنقطع^(١) . وفى كل شىء وجود ولا وجود . وإذا لم تكن الزهرة سوى زهرة فستظل زهرة إلى الأبد .

1- bas Absolute ist Prozess

ولكنها تنفي نفسها ونعترض على ذاتها بنفسها وهي تذبل من أجل إعطاء الثمرة
والبذور الجديدة .

الضرورة أول تصور وتنمو كافة مقولات الوجود ابتداء من الضرورة .
فالضرورة هي المجال غير المحدود الخالص بكل التعيينات الممكنة وهي ما يسميه
هيجل باللاتعيين الصادق . ولجرد كونها قد تم تعيينها بحيث تقبل تقيضها
كفت عن استبعادها للتعيين . أى أن الضرورة تعينت بوصفها اللاتعيين وأصبحت
بالتالى تقبل تقيضها ولم تعد ترفض التعيين فهي اللاتعيين المتعين بوصفه قابلا
للتعيين أى لأن يتعين . وكأنها مادة غير محددة الشكل وفي سيلان دائم بحيث
يمكنها أن تقبل كل الأشكال .

ومن أجل تبسيط الجدل المهيكل يمكن القول على سبيل الاستعارة بأن
الضرورة هي العبور والانتقال من صفة إلى أخرى بحيث تقوم كل صفة
بتعيين وجود تجريبي هو الوجود الحاضر بالفعل Dasein وهو الوجود
الفردي المعنى أو هاك الوجود المائل . والوجود المعين عن طريق تقابله مع
سواه هو وجود لذاته (Für Sich Sein) أى موضوع خاضع للمعرفة . أى
أنا بعبارة أخرى نكون هنا قد حققنا العبور من مرحلة معرفية إلى مرحلة
أخرى على أساس أنه عبور من الشيء في ذاته، أو من الشيء من حيث هو في
ذاته وجود، إلى الشيء لذاته أى الشيء الذى يتحول إلى موضوع معرفي .

وهكذا تسوق الحركة الجدلية من الكيف إلى الكم . . . الكم العددي
وهو القدار التقديرى أو الدرجة . هكذا ننتهى إلى القدار أى الكم الذى
يعتمد عليه الكيف . ومثال ذلك أن الماء يظل سائلا أو يتحول إلى ثلج أو
بخار وفقا لدرجة حرارته .

وبعبارة أخرى لا يبقى للكيف سوى وجود نسبي وهذه النسبية ذاتها

تنشئ كمها . فالكيف يعود للوجود مرة أخرى سلفاً إذا وصفه كيف الكم .
ويذهب بنا جدل العلاقة إلى حد تحديد العلاقة المنطقية الخاصة بهذين التعيينين
وإلى حد التعرف على صدق الكم في الكيف . واكتشاف صدق الكم في
الكيف معناه الارتباط النسبي بين الاثنين بصورة نهائية . ولا يكون الوجود
الحقيقي هو وجود الكيف الخالص أو الكم الخالص وإنما هو الوحدة بينهما
أعني الكيف الكمي أو الكم الكيفي ألا وهو باختصار : المقدار . ولكن
العملية الجدلية لا تنهى عند المقدار . وبمجرد تعيينه بدقة أكبر نكتشف فيه
تناقضات جديدة تستدعي بدورها نفيه ونفي كل مجال الوجود المباشر معه .

٢ - جدل اللامحدود :

ويعد هيجل إلى تنمية جدل اللامحدود وهو يصدد الكلام عن هذه
المقولات . وجدل اللامحدود عنده هو عين مفهومه عن اللامحدود الحقيقي .
فهو لا يريد أن يبقى فهمنا للمحدود واللامحدود على نحو ما اعتدنا من قبل
وعلى نحو ما كان عليه دائماً فهمنا لهما . ولا ينبغي أن نتصور اللامحدود على
أنه امتداد المحدود إلى ما لا نهاية بحيث يزبل كل العوائق ويرفع كل العلامات
وهو بسبيل التقدم حرصاً من جانبه على مجرد زيادة العلامات والعوائق
الجديدة لديه . وهذا التقدم غير المحدود هو اللامحدود الباطل أو الزائف .

ومن الضروري إذن في نظر هيجل أن نأخذ باللامحدود بمعناه الجدلي
على أساس أنه يتحقق في المحدود وبالاعتماد على المحدود حيث يتبدى
هذا اللامحدود فارضاً على نفسه الحدود التي يتغلب عليها بعد ذلك وينفيها
ويقضى عليها عملاً بمبدأ نفي النفي الذي يمثل إثباته لنفسه . أو بعبارة أخرى يعد
اللامحدود الحقيقي لدى هيجل هو المجموع الشامل للحظات ومراحل الوجود الذي
يتعين بنفسه أزاء كل عقبة أو علامة تواجهه من وضع وإعداد المصير الكلي .
من القروغ . منه إذاً أن اللامحدود كما نراه حاضراً أمامنا في أول الأمر

ليس الالمحدود الحقيقي . بل هذا هو مجرد نقيض موضوع « الملمحدود » ونفيه المطلق المباشر . والملمحدود إذا أدركناه على هذا النحو كان يطلوى هو نفسه على نفيه الذاتى وصار يناقض ذاته ودخل فى المالم فى إطار الملمحدود . ويصبح استبعاد أحد الجانبين للآخر متبادلا فيما بينهما . فالملمحدود الذى يستبعد الملمحدود استبعادا مطلقا يصبح هو نفسه مستبعدا استبعادا مطلقا من جانب الملمحدود . وهو بهذا يتعثر فيما يمد من دالم ذاته . وهكذا نلظ أننا نقابل بين الالمحدود والملمحدود فى حين أننا لم نل فعل أكثر من شىء واحد وهو أننا وضعنا مالمحدودين أحدهما مقابل الآخر .

والواقع أن الالمحدود الحقيقي لا يكون تصرفه على هذا النحو إزاء ضده . بل لا بد له أن ينفذ فى هذا الضد وأن يمتصه ويتشربه ويلتهمه . فىكون متضمنا فى هذا الضد ويتضمنه أيضا فى نفس الوقت . ولا يمكن أن يكون فقط مجرد طرف فى « النقيضة » Antinomie . لا يمكن أن يبقى مجرد أحد أطراف النقيضة وإنما لا بد أن يكون كليهما معا ... كلا الطرفين وكلا الملمحدودين . أو باختصار لا بد أن يكون هو نفسه وضده .

وهذا هو الملمحدود الملمجلى وهو الملمحدود الصحيح فى نظره . هناك لا مالمحدود تصورمه على هيئة تقدم مستمر بلا مالمحدود Progressus ad infinitum ولكن هذا هو الالملمحدود الملميز الذى لا تقا مالمحدوديته تنلقى لتمود فتثبت نفسها فى التو وتؤكد مالمحدوديتها من جديد . ومن خلال التناوب الملميز بين الطرفين (الملمحدودين) يمود التناقض بمد نتيجته للؤقتة إلى الظهور فى اللحظة التالية . ولذلك يبدو الملمحل المتمايز على الملمدوام ضروريا ومستحيلا فى آن معا .

ولكن من قلب هذه الالملمحدودية الملميزة تنبثق طبيعة الململمحدودية الحقيقية وتلكشف لنا . ذلك أن التلمقدم غير الملمحدود هو نفسه بشكل من

الأشكال المظهر الخارجى المباشر لهذا الا محدود الصحيح. ومن أجل استخلاص هذا الا محدود الصحيح يكفيننا أن ندرك دلالة الباطنة وأن نرده إلى قاعدته وقانونه . وقانونه بسيط جدا . فكلا الحدين أو الطرفين المتقابلين ينفي نفسه بنفسه ويفرض ضده من أجل القضاء عليه في التو حتى يعيد تأكيد ذاته عن طريق نفي هذا الضد . وبهذه الطريقة يرتفع كل من الطرفين أو الحدين -المحدود والا محدود - نحو الا محدودية الصحيحة . إذ يجب في الا محدود الحقيقي أن تكون المحدودية متفية وفأنة في آن معا . وتكون قائمة بمعنى أنها لا تصبح متعارضة بحال مع التأكيد أو الإثبات الذاتى . ولكن هذا هو ما يجرى بالفعل . فاللا محدود هو الوجود الذى يثبت ذاته في النفي بالنفي . . هذا النفي الذى يفرض الا محدود وينجيه مرة بعد أخرى ويجعله أداة لتحقيقه بالصورة الخاصة به . وهذا الا محدود لا يستبعد للحدود استبعادا مطلقاً . وبالتالي فهو لا يلتقي . بعد ذلك وجهها الوجه كطرف غريب أو كحد متنازع مضاد له يتعثر فيه ويجد فيه نهايته . بل يقوم الا محدود بابتلاعه واحتوائه بداخله ويحيله إلى مرحلة من مراحلها الخاصة به ولحظة من لحظاته هو نفسه . فاللا محدود هو الذى يفرض المحدود ويضعه في ذاته ولذاته . أو على حد تعبير هيجل نفسه يصبح الا محدود في علاقته بضده أحد الطرفين وكل العلاقة بين الطرفين في آن معا .

فاللا محدود الصحيح صيرورة وصيرورة عينية متمينة بزول التعارض بين طرفيها بحيث لا يبقيان وجوداً مجرداً أو عدما مجردا وحسب بل الا محدود نفسه والمحدود . فهى صيرورة باطنة خالصة يخرج الا محدود فيها من تجريده ويتحقق بوضع ضده وحذفه معا .

ولتلخيص جدل الا محدود أى جدل الوجود نقول إن الوجود الخالص الخالى من التعيين ومن النفي هو التناقض المباشر . فالوجود لا يمكن أن يدرك ذاته

إلا في وحدته مع ضده . . أى في الصيرورة . ولا بد أن تكون الصيرورة بدورها صيرورة متميزة . فهي تبدو أول الأمر كتواصل مستمر من الكيفيات المميزة التي لا توجد إلا بناء على علاقاتها المتبادلة فيما بينها ، وهي العلاقات التي تتلامس وتحتك فيما بينها ويحد بعضها بعضا . ولكن إذا خلت الكيفية من الكم أدى الحد منها إلى القضاء عليها وحذفها تماما . فالكيف النخالص تناقض ذاتي . ولكننا قد ننظر إلى النهاية أو الحد كما لو كانت من وضع الكيف نفسه الذي لا يوجد هذا الحد إلا لينفيه ويثبت ذاته ويؤكد لها بابتلاعه والتهامه وطيه في ذاته . وهنا لا يبقى الكيف محدودا من الخارج ويتعين بذاته إطلاقا . وهكذا يصبح بالتالي علاقة خالصة مع ذاته مع انتهاء الآخر تماما . أى أن الكيف يصبح واحداً .

ولكن هذا الواحد لا يلبث أن يتعرض للتوزع فيما هو كثير . فتواصل واستمرار الصيرورة المبدئي الخاص بالكيف تحمل محله كثرة خاصة « بأحاد » كثيرة موزعة . بيد أنه لا يلبث أن يتعارض مع هذه الكثرة وأن يناقضها في علاقته بها غير أن الصدق لا يكون في صف الواحد الأحد أو في صف كثرة « الأحاد » المناقضة له . . بل في الوحدة بينهما . وهذه الوحدة هي الكم . ولكن الكم ذاته لا يتعين إلا بالكيف . وعلى هذا فالحقيقة لا تكون في الكم وحده أو في الكيف وحده بل في الوحدة بين الكم والكيف وهي ما يسمى بالمقدار أو الدرجة .

والوجود بهذا هو إذا الواحد والكثير ، المتصل والمتقطع ، الثابت والتغير ، أو هو بعبارة أخرى الموضوع الدائم الذي تتغير عليه التعديلات العابرة الفرضية . أو قل إن الوجود هو المادة اللامتغيرة أو المادة في ذاتها خلال تنوع الأشكال . بل هو الحقيقة الواحدة التي تعتمدها كثرة للظاهر .

٣ - نظرية الماهية :

تعين فكرة القدار على العبور من الوجود إلى الماهية . لما يختفى وراء أوجه التغير في الوجود التجريبي مثل الثلج والماء السائل وبخار الماء هو ماهية الماء بوصفه هو دائماً على الرغم من كل ما يطرأ عليه من التغيرات الظاهرة. وإذ أصبح هذا كانت الماهية نفيًا للوجود المباشر . وهي بهذا تكون توسطًا مطلقًا أو سلبيًا مطلقًا وهما نفس الشيء . فالوجود المباشر يبدو في علاقته بالماهية كأنه ماضٍ مستبعد ومقام في آن معاً . ولكنه ماضٍ خالٍ من الزمانية .. ماضٍ غير متزامن . والماهية في صميمها هي رجوع هذا المباشر إلى نفسه وانعكاس هذا المباشر على نفسه. ولهذا فالماهية هي نفي المباشر . ذلك أن المباشر عند رجوعه إلى نفسه يكون قد كف عن كونه مباشرًا . أي أنه يكون قد نفى عن نفسه أنه مباشر .

الماهية هي النفي المطلق ، وإذا كان نطاق الوجود في شموله يقيم أول إثبات وهو اللحظة أو المرحلة المباشرة للفكرة فنطاق الماهية يمثل لحظتها أو مرحلتها السلبية . والوجود هو الموضوع .

الماهية هي النفي المطلق وإذا كان نطاق الوجود يقيم في شموله أول إثبات وهو عبارة عن الوجه المباشر للفكرة فنطاق الماهية يمثل وجهها السلبي . فالوجود موضوع والماهية تقيض موضوع . ولا بد من البحث عن نفي النفي (أي مركب الموضوع وتقيضه) في نطاق ثالث يلتهم الوجود والماهية فيه كل منهما الآخر وذلك هو نطاق التصور .

وإذا كانت الماهية نفيًا مباشرًا للوجود فلا بد أنها تملك هي الأخرى أولاً وقبل كل شيء وجوداً مباشرًا . ولكن الماهية ليست الغير بالنسبة إلى الوجود وحسب . فهي بوصفها سلبيًا مطلقًا تكون هي نفسها الغير بالنسبة إلى نفسها ، وبالتالي تنفي صفة المباشرة عن الوجود وعن نفسها . وتصبح هي ما ليس له

وجود مباشر. ويصبح الوجود المباشر من جانبه لا « غير الماهوي » وحسب Das Unwesentliche بل ما يتخلو من الماهية (das Wesenlose) . وهكذا ينتهي الوجود من وجهة نظر الماهية كوجود ويصبح مجرد مظهر Schein . والمظهر هو اللا وجود متميئا ومستديما وهو الوجود وقد انتفى انتفاء خارجيا ظاهراً . ولم يعد الوجود في ذاته أو لذاته بل في غيره ومن أجل ما عداه . وهذا الغير هو ما يقوم هنا كماهية .

وهكذا يبدو الوجود مزدوجاً فيتمثل في صورة وجهين ينعكس أحدهما على الآخر وتتقابل الأطراف (الحدود) فيه زوجاً زوجاً : الهوية والاختلاف ، الأساس والنتيجة ، الشيء والخواص ، الطاقة ومظهر تحققها ، الباطن والظاهر . ويستبعد كل طرف مقابله في هذه الأزواج ويدعوه في وقت واحد . وعلى الرغم من التضاد بين كل مثني منها فإنهما يؤلفان وحدة .

أو بعبارة أخرى لا يكون الوجود وجوداً مباشراً . فالوجود لا يلبث أن يصبح ماهية . وإذا انتقل إلى الماهية صار من المستحيل أن يظل الحقيقي هو المباشر وإنما يصبح الحقيقي هو التوسط . والواقع أن هيجل آثم المباشر بأنه تجريد مطلق والتوسط هو الحقيقة . وتقوم مقولات الماهية بالتوسط الظاهر فيما بين بعضها بعضاً . وتتوسط كل مقولة بمقابلها : الهوية بالاختلاف والثبت بالنتفى والسبب بالسبب ... وهكذا .

والماهية إذاً إما تكون في مقابل ما تقع عايه الحواس أى المظهر . ولكن المهم هنا هو أن التعمينات التي يتميز بها المظهر من الماهية تنتمي هي نفسها إلى الماهية ذاتها . فالماهية بوصفها انعكاساً مطلقاً للنتفى على ذاتها لا مفر أمامها من استعادتها لوجه الباشرة . وبنفها لذاتها تثبت الوجود وتثبت بالتالي كل تعيينات الوجود . ولكن مع ذلك فالوجود مثبتاً على هذا النحو لا يكون هو نفس

الوجود في نطاقه الخاص . الوجود على هذا النحو ليس المباشر الخالص البسيط وإنما هو المباشر الذي ينبعث من التوسط أو هو المباشر غير القائم بذاته *l'immèdiat mèdiatisé* أو بعبارة أخرى الوجود هنا وجه من أوجه الماهية ولحظة من لحظاتها . أو هو المظهر ، وهو المظهر المطلق لأنه لم يعد مظهر الوجود بل مظهر الماهية ذاتها ، فالماهية ذاتها هي التي تتجلى في المظهر .

المظهر إذاً هو تناقض الانعكاس على الذات الذي هو نفسه في عين اللحظة انعكاس على الآخر . وهذه الهوية بين ما هو انعكاس على الذات وما هو انعكاس على الآخر تعطينا نتيجة هامة وهي أن المظهر هو نفسه وجوده الباطن ، أى أن المظهر هو نفسه الماهية . فإذا كان المظهر في هوية مع باطنه كان عبارة عن الماهية ذاتها التي تتجلى في المظهر . والانعكاس على الذات هو الماهية أى الباطن . والانعكاس على الغير هو المظهر أى الظاهر ، وكلاهما شيء واحد ولهذا لا يعد المظهر خواء أو لاحقية أو لا شيء .

والوجه أو اللحظة المباشرة للماهية لم تعد تحجب التوسط أو تحول دونه . فالماهية في علاقتها المباشرة بذاتها تعد هوية . والهوية هي إثبات بمعنى واحد هو إعادة الإثبات أو ارتداد الإثبات إلى نفسه ورجوعه لنفسه من خلال النفي . ولكن الهوية تحتوى على ضدها كجانب محذوف . وهذا الضد هو النفي نفسه أو اللاوجود هو اللاموجود الماهوى أى الاختلاف . وعلى ذلك فوجه الهوية هما الهوية نفسها والاختلاف . أى أن الهوية هي العلاقة بين هذين الوجهين أو هذين الطرفين متجمعين في جانبها المثبت .

ولكن الهوية والاختلاف كوجهي أو كلحظتي انعكاس على الغير تكونان خارجيتين بالنسبة إلى ذاتيهما وبالتالي خارجيتين كاتاهما بالنسبة إلى الأخرى . فالمهوية بهذه الحال لا تكون هوية ذاتها وإنما هوية أطراف متميزة من بعضها

وكذلك الأمر بالنسبة إلى الاختلاف . غير أن التميز لا يلبث أن يسوقنا إلى التعارض والتناقض . بل كل تميز هو تناقض .

وفي الحال تصبح الأطراف المتناقضة مجرد أطراف متميزة استقر فيها التناقض مثل الحار والبارد كإحساسات . وكلا الطرفين يمكن أن يدرك بنفس النظر عن ضده فضلاً عن أن إثبات كل منهما لنفسه يجر ضمنا إلى نقي ضده . ولهذا يمكن أخذ كل منهما على أنه موجب والآخر سالب .

غير أنهما حتى الآن في موضع المقارنة أو الانعكاس الخارجى على الغير فقط . أما إذا كان التناقض ذاته هو مصدر التمييز — ولا وجود للطرف الأول كما لا يمكن إدراكه إلا بواسطة الآخر — فملاقة الثبت والنفى لا تبقى خارجية ويصبح التناقض بين الثبت والنفى تناقضا خاصا بكل منهما في ذاته بحيث ينبغى أن يشتمل كل منهما على الآخر وعلى علاقته السالبة به على نحو ما نقول عال ومنخفض أيمن وأيسر . فهنا يحتوى كل طرف على العلاقة كاملة .

وهكذا يصبح الانعكاس جوانيا حقيقة بحيث يؤخذ كل طرف في ذاته إيجابيا وسلبيا . ثم تنو إلى لدينا الأطراف التالية : عملي وسلبى — عدل وظلم — خير وشر — الصواب والخطأ . وكل طرف من هذه الأطراف يحتوى على الآخر وهو يستبعده أو وهو بصدده استبعاده .

وهكذا تتقابل كل الأطراف أزواجاً أزواجاً في نطاق اللاهية ونجد في النهاية مركب موضوعها وتقيضه في مقولة الحقيقة الواقعية Wirklichkeit التي ينظر فيها إلى الظاهرة على أنها التجلى الشامل المكافئ للماهية .

أما الحقيقة الحقيقية فيكون بمثابة المقابل للإمكان في حد ذاته أو بمثابة المقابل للعرض الاحتمالى الخالص ، ولذلك فهي عبارة عن الوجود الضرورى وهي نفسها الضرورة العقلية .

والحقيقة ليست الوجود وحده أو الماهية وحدها بل الوحدة بين الوجود
والماهية ، وهذه الوحدة هي الأساس .

ومقولات الحقيقة هي مقولات الميتافيزيقا وميتافيزيقا الفهم على وجه
الخصوص ، ومن شأن هذه الميتافيزيقا أن ترتفع سلفا بشكل ما فوق العلم لأنها
تضع المشاكل التي يستلزمها العلم دون أن يجد لها حلا . فالميتافيزيقا تنزع نحو
الصدق المطلق . والواقع أن هذا الصدق المطلق لا يقع تحت طائلة هذه الميتافيزيقا .
ولهذا فهو ينتمى إلى دائرة الفلسفة التأملية . . . أى فلسفة التصور .

٤ — نظرية التصور :

يظهر التصور كحقيقة خاصة بالعلية أو على التحديد كحقيقة خاصة بفعل
التبادل بوصفه آخر مقولة من مقولات الماهية . فتظهر الحرية أو التعيين الذاتى
في مقابل الضرورة . ولهذا المقولة في الفلسفة التأملية مكانة رئيسية . ففي مقولة
التبادل يكون الجوهر ومقابلة في هوية ، ويختفى التمييز بين السبب والسبب
لأن السبب نفسه يستحيل إلى سبب . وهكذا يصبح كلا الجوهرين شيئاً واحداً .
والواقع أننا نخطئ في تقدير هذا الوضع إذا أخضعناه لنماذج تجريبية ،
فالواقع التجريبي يحتوى في العادة إلى جانب الجواهر الفعالة والمنفصلة في صورة
أسباب ومسببات آلاف الجزئيات أو ملايين الجزئيات في طيات الجوهر الواحد
مما يفسد المثل المعطى في هذه الحالة . ولهذا فمن الضروري أن نصعد إلى السبب
الخالص والسبب الخالص . وعلينا أن نقوم بالتجريد من الواقع المادى التجريبي
وأن نفكر في السبب خالصاً تقيماً .

وعندئذ سينحصر فكرنا في السببية ذاتها . أى أننا بمجرد العمل على
التفكير في السبب الخالص نجد أنفسنا نفكر في السببية نفسها . فالذى يحضر
في ذهننا عندئذ هو السببية ذاتها . ولما كان التبادل — كما سبق القول منذ

لحظة - يجعل السبب مسبباً والمسبب سبباً ولا يداخل أيهما شيء مما ليس
منهما أصلاً يصبح كل من السبب والمسبب في هوية تامة . وفي هذه اللحظة
فقط نبلغ فكرة مؤداها أن الوجود عند انتقاله إلى مقابله في الخارج ينتقل إلى
نفسه وحسب ولا يصبح هذا المقابل أى شيء مختلف بل يبقى حتى في حالة
التقابل في هوية تامة مع نفسه . فالوحدة الخاصة بكل جوهر على حدة تظل
قائمة وتبقى محفوظة بغير أن ينالها شيء . وتنشأ هذه الوحدة من الهوية الجارية
في كل من السبب والمسبب والسالب والموجب والثبت والمنفى وهكذا كل
على حدة . ولكن هذه الهوية هي مجرد الهوية ذاتها أى التعمين الذاتى وهو
هو الحرية .

غير أن الوحدة الباقية المحفوظة لا يمكن أن تظل تحمل اسم الجواهر . فالجوهر
هو القوة التى تفرض الأحداث العارضة أو تمحذها فضلاً عن أنه يمثل الضرورة .
وعلى ذلك فلا يمكن أن يصلح للتعبير عن الحرية أو التعمين بالمشيئة الذاتية .

والوحدة الجديدة الجارية هي التصور نفسه . وهى على العكس حرية
ما هوية . وتوجد هذه الوحدة الجديدة بكاملها أى التصور بكامله فى كل واحد
من التعمينات ويظهر فى كل لحظات حضورها . وهذه الوحدة أو هذا التصور
ليس مباشراً أو معطى ولكنه فعل أو حركة خالصة . ويتمثل التصور فى
حركته وحدها . فحركته هى وجوده نفسه ولا تتحقق هذه الحركة من طرف
لآخر كما هى الحال فى صيرورة الوجود أو فى انعكاس الماهية . ولا يتمثل التصور
كعبور إلى خارج نفسه بل يتمثل كمودة ورجوع إلى نفسه . ويبقى التصور فى هذه
الحركة هو نفسه مع استحالته إلى سواه أو مع استحالته أكثر فأكثر إلى نفسه
وارتداده أكثر فأكثر إلى أعماق ذاته مع ظهوره فى نفس الوقت بصورة أكثر ملاءمة
فى الخارج . ولا ينبغى اعتبار هاتين الحركتين كشيئين مختلفين ولا كأنهما مترابطتان

ومتضامنان وإنما كأنهما وجهان للحركة واحدة . ويمكن وصف هذه الحركة بكلمة واحدة لتوضيحها على نحو مبسط وهي كلمة التطور *Entwicklung*، فالتصور يتطور . وهو موجود وجودا حاضرا كونيا مباشرا في كل اللحظات المختلفة على حدة وفيها كلهما معا في وقت واحد . فالتصور بهذا هو حضور الكل وتداخل الكل في الكل بالتبادل والهوية المشمولة الشاملة لذاتها .

وللتصور أوجه ثلاثة :

(أ) تصور ذاتي ويضم ثلاث لحظات : الكلي والجزئي والفردى . فالتصور هو الكلي مدركا لا بوصفه هوية مجردة أو صورة خالصة وإنما بوصفه فكرا يصير عينيا من تلقاء ذاته ويمتص ذاته مضمونا وهو بصدد تعيين ذاته واستحاله إلى جزئي .

(ب) التصور الموضوعي وهو الذي يصير موضوعيا على أنحاء ثلاثة : إما في صورة « آية » وهي التي تكون الأشياء فيها متجاورة وحسب . أو في صورة « كيميائية » وهي التي تجرى عند تجاذب وتداخل الأشياء بالتبادل . أو صورة « غائية » وهي الغائية العضوية التي تسيطر عليها النهاية بحيث تدير وتوجه نشاط الأعضاء .

(ج) والفكرة هي ما تمهد له الغائية وهي ما يرجع فيه التصور إلى نفسه عن طريق اتحاد الذاتية واللوضوعية . والفكرة هي أرفع تعريف للمطلق . ويمكن إدراكها ككبر أو سبب أو كذات وموضوع في آن معا وبوصفها وحدة المثال والحقيقة والحدود واللامحدود والروح والجسد أو كإمكانية تحمل في ذاتها التحقق العملي أو كذلك الذي لا يمكن معرفة طبيعته إلا من حيث هو موجود قائم وحسب .

والفكرة بهذا هي عين الجدل الذي يقوم على انهوام بالفصل والتمييز لما

هو متماثل مما هو مختلف ولما هو ذاتي مما هو موضوعي والمحدود من اللا محدود والروح من الجسد. وتوجد الفكرة فقط من حيث هي مخلوق أبدى ومنميع دائم للحياة والفكر السرمدى.

والفكرة على ثلاثة أنواع :

أولاً: فكرة الحياة وهي الفكرة في صورتها المباشرة التي تمثل الحياة عندما تحقق الروح التصور في البنية العضوية .

ثانياً: فكرة المعرفة والخير حيث نبحث عن التصور الكافي لموضوعه في المعرفة وحيث نجعل من الخير في مجاله التصور الأول الذي يجب تحقيقه كغاية للفعل .

ثالثاً: فكرة العلم والحقيقة ذاتها وفيها يكون التصور الأسمى هو الفكرة المطلقة ووحدة الحياة والمعرفة ويتحقق فيها الكلي الذي يفكر في ذاته ويحقق ذاته بالفعل من خلال تفكيره في ذاته .

والفكرة المطلقة هي الوحدة النهائية لكل التعيينات المتقدمة ، وفيها يزول التعارض بين النظرى والعملى وتكتمل عملية الجدل الذى بدأ بالوجود الخالص أو اللامتعين . فهى بمثابة الخاتمة التى يبلغ عندها الوجود آخر المطاف والتي يحقق عندها أكل تعيين يبلغه وكأنها بذلك الطرف الأخيرة فى الجدل. ولكن المهم هنا هو أن نؤكد أن هذا الطرف الأخيرة يقوم مقام النتيجة التى تعد وحدها فى ذاتها ولذاتها حاوية السبب أو المبرر الخاص بكل الأطراف الأخرى وبالبداية نفسها .

وهذا هو ما جعلنا نعيد لحظة البداية أو نقطة الابتداء بالتاريخ على الرغم من أنها كانت فى إطار المنطق البحث . وكان تقديرنا أن البداية هى النتيجة ذاتها وأن النتيجة هى الأصل الذى يفرض حقيقته وتاريخيته على المبدأ المنطقي المجرد . وفى

هذه اللحظة وحدها تكف كل الأطراف عن نقى بعضها بعضاً واستبعاد بعضها بعضاً ويأخذ كل طرف قيمته الخاصة به .

وإلى هنا ينتهى المنطق الذاتى حسب التقسيم الهيجلى للمنطق الموضوعى والمنطق الذاتى . فالمنطق الموضوعى هو الذى يشمل نظريتى الوجود والماهية . أما نظرية التصور فموضوع المنطق الذاتى وهى ما تكلمنا عنه وانتهينا منه هنا . والمنطق الذاتى — أى نظرية التصور — هو الذى يسمى بمنطق فلسفة التأمل . ومقولاته هى التى تفسر الطبيعة والروح تفسيراً نهائياً . وهذا المنطق الذاتى هو الفلسفة فى لغاتها الصورى ويحتوى ضمناً على أجزاء النسق الأخرى .

ب — الطبيعة

والطبيعة عند هيجل هى الفكرة على شكل غيرية Anderssein أو هى الفكرة التى تخرج على نفسها وتجعل من نفسها تخريباً لى تحقق — وهى بصدد إنتاج الحياة الواعية — المودة إلى ذاتها والكون فى الفكر الإنسانى . ولهذا فصيرورة الطبيعة هى صعود نحو الروح . أى أن الطبيعة هى التى تبنى الروح وتمدها كما أنها هى النطاق الذى تتحقق فيه الفكرة بملائها وبدلالاتها الكاملة والذى تفكر فى نفسها بالفعل عندما تفكر فى العالم الطبيعى وتتعرف على نفسها كأصل وبداية وغاية لسكل موجود .

وليس هنا ما يعنى أن الطبيعة خلقت بواسطة الفكر وليس هنا ما يشير إلى أن الطبيعة استخلصت وتم اشتقاق تصورهما تحليلاً من الفكرة المنطقية الخالصة . كل ما هنالك هو أن الفكرة المطلقة من حيث هى فكرة خالصة تكون تصوريا ناقصاً فى صميمه وسبب ذلك هو أنها كلى بغير جزئى توجد فيه وجوداً مضمراً كما أنها إمكانية لا شىء . فتصور الفكرة المطلقة نلزمه تنمية أو تكمة

ضرورية هي تصور الطبيعة التي تكون أول الأمر تخصيصاً مطلقاً وتوزعا بلا تحدد وبرنامجاً لكل شيء في كل شيء .

وهكذا تتلاحق وتتواصل سلسلة الجدل ، فالطبيعة مواصلة للمنطق . وعندئذ فقط لا يعود عيباً ما هو قائم من عرضية المحسوس ومن اللامنطقية الأساسية ولا يصبح ذلك قصفاً في تفكيرنا . أى أن الطبيعة بوصفها استمراراً ومواصلة للمنطق لا تجدد مجالاً للشك في ذاتها ولا تقع في سلسلة من الوسوس التي تثبط من عزمها . فهذه الطبيعة التي تبدو لأول وهلة غفلاً من العقل الذي يقوم إزاءها كتنفى لها ، يقوم العقل نفسه بإظهار ضرورتها وإضفاء اللزوم والحمية عليها . ووجود الطبيعة في حد ذاته يجعلها تحتوي على تعيين الوجود وكل ما تنطوي عليه ضمناً من التعمينات بمد ذلك . وبالتالي فهي تخضع لكل مقولات المنطق . وإذا كان لا يزال يتحكمها كل من المرضية واللامقولية فذلك لأن مقولات للنطق لا تقوم وحدها بتعيينها ولا تكفي وحدها للاستجابة لكل المتطلبات ، وللإشمال على كل الوقائع ولا تبلغ كل ما يجرى بالفعل . ولا يشك هيجل لحظة في حتمية الظواهر الطبيعية . ولا يختلف هيجل عن كانط في هذه المسألة ويكرر ما بلغه كانط بهذا الصدد من نتائج في فلسفته النقدية في آخر جزء من أجزاء كلامه عن الماهية في المنطق . ولكن لا ينبغي أن يتحدد مجال العلم مقدماً أو قبلياً . فالطبيعة في نظر هيجل لا نستحيل بدقة إلى موضوع علمي بقدر ما تخرج على سيطرة الفكرة . أى أنها تنتهي كموضوع علمي كلما تخلت عن سيادة الفكرة لها وتحكمها فيها .

وينحصر الاختلاف بين المنطق والطبيعة في أن المنطق يتناول المقولات بينما تعنى فلسفة الطبيعة بالكليات . ومقولات المنطق ضرب معين من الكليات الغريبة التي تنطبق على أي شيء لأنها كلية من حيث المنظور . أما كليات (١٠٢ - هيجل)

الطبيعة فن نوع آخر لأنها كلييات وليست مقولات فلا تنطبق إلا على بعض الأشياء فقط دون غيرها .

فإذا قلنا إن كل شيء في الكون له وجود وكميات هو سبب أو مسبب ، وإن الوجود والكميف والسبب والمسبب هي مقولات تقع في إطار المنطق ، فرجع ذلك إلى أنها تنطبق على أي شيء بسبب أنها كلية من حيث المنظور . ولكن بعض الأشياء فقط نباتات وبعض الأشياء فقط حيوانات والبعض فقط مادة غير عضوية . وهنا تمتد كل من « نبات » و « حيوان » و « مادة غير عضوية » بمثابة كلييات ولكن من نوع مختلف تماماً عن المقولات . وهي لذلك تقع خارج المنطق .

ويمكن التعبير عن التمييز بين مقولات المنطق وكلييات الطبيعة على أساس أن المقولات كلييات غير حسية بالرة في حين أن كلييات الطبيعة حسية . ويسبغ عامل الحسية التخصيص والجزئية إلى جانب الكلية . وتكون هنا « هذا » في مقابل « ذاك » . والكلية الحسية تطبق على ما هو « هذا » وعلى ما هو بعض الأشياء وليس كلها .

ولهذا يقترح استيس تفسيراً للانتقال في فلسفة هيغل من المنطق إلى الطبيعة مؤداه أن المنطق يوفر لنا السبب الأول لهذا العالم الذي يتألف من كلييات خالصة . أما في الطبيعة فقد صار السبب الأول تاماً كاملاً لأننا أدركنا مسبباته التي ترتبت عليه وهي العالم نفسه . وكان العبور هنا انتقال فعلي من نطاق الكليات الخالصة العام إلى نطاق الكليات الحسية العام^(١) .

ولا مفر في النهاية من النظر إلى الطبيعة على أنها المقابل العكسي للفكرة . فإذا كانت الفكرة عقلاً فالطبيعة لا معقولة . أي أنها خالية من العقل

1 — Stace : Hegel p. 302.

والمعقولة . ولما كانت المعقولة تعنى الضرورة فلا بد أن تخضع الطبيعة
للاحتمالات العارضة وحدها .

والفكرة تتبدى بغير شك في الطبيعة عن طريق القوانين التي تتحكم
فيها ولكنها لا تتحقق فيها بصورة متكافئة تماماً . ويفرض عجز الطبيعة
عن البقاء في وفاء تام للتصور، قيوداً وعقبات في طريق الفكر الفلسفي عندما
يقصر دون استنباط كل شيء، هنا لاصطدامه بالوقائع المرضية . ولذلك لا بد
من اعتبار الطبيعة نسقا من الدرجات التي تثبتق بالضرورة بعضها من البعض
الآخر . غير أن جدل التصور الذي يحرك هذا التزايد ويوجهه، يستقر بداخل
الفكرة الكامنة في الطبيعة نفسها . وذلك لسبب بسيط وهو أنه لا يمكن
أن يكون ثمة انفصال مطلق بين المعقول واللامعقول . فاللامعقول يجب أن
يكون أيضا في نفس الوقت معقولا .

الطبيعة هي النفي وهي النقيض في الثالوث الجدلي الذي يتمثل في الفكرة
المنطقية والطبيعة والروح . الطبيعة إذاً نقيض الفكرة . وإذا كانت الفكرة
هي الكلي وفقا لمبادئ الجدل فالطبيعة هي الجزئي والروح هي المفرد أي
الفردية العينية .

وعلىنا أن نلاحظ أن الطبيعة هي المجال الحقيقي للنهجية الهيكلية إن صح
هذا التعبير . فالطبيعة نطاق العديد من الأشياء . وهي تبدأ من أسفل أي
من القاع حاملة أكثر الأشياء خواء وتجريداً لتشرع في التطور الجدلي المنطقي
نحو أكثر الأشياء عينية . والمباشر مجرد في نظر هيكل بينما العيني هو القائم
على أساس الفردية والعلاقات .

وتقدم لنا فلسفة الطبيعة في الواقع مذهباً في التطور أي تقدماً ملحوظاً
من أحط الأشكال والصور إلى أرفعها . وأسفل وأحط طرف في الطبيعة هو

المكان . وأرفع طرف هو الروح . والواقع أن فلسفة هيغل تمثل انتقالاً من المضامين إلى دلالاتها الروحية . أى أنه لا يتقدم إلا من المحسوسات المرئية حتى ييسر للروح اللثول في كل مكان .^(١) والروح هي العقل . والروح هي الفكرة راجعة إلى نفسها . وخلال مراحل الطبيعة المتتابعة يعود العقل من جديد إلى اليقظة شيئاً فشيئاً . وفي المرحلة النهائية تباعق البنية العضوية أو الطبيعة مرحلة الوعي وتستعد للعبور إلى الروح أى الروح العاقلة في الإنسان . والطبيعة تبلغ في المكان أخط تقيض للفكرة لأن المكان أقصى التقيض بالنسبة للفكر - إذ أن الفكر هو الجوانية المطلقة والمكان هو البرانية المطلقة . وليست أجزاء الفكر برانية بالنسبة إلى بعضها كما هي الحال في أجزاء المكان . والواقع أنه ليس للفكر أجزاء إلا إذا قصدنا المجاز في التعبير .

فن الواضح أن مذهب التطور موجود في مفهوم الطبيعة عند هيغل ولكن مع خلوّه من الزمان . يوجد في الطبيعة تطور من الأسفل إلى الأعلى بدون عنصر الزمن . ولذلك تخلو الطبيعة من التطور البيولوجي . أو تتلو المراحل بعضها بعضاً لا بالنظام الزمني ولكن بالترتيب المنطقي . وهذا هو مادفع الكثيرين إلى الظن بأن هيغل عدو لنظرية التطور أو منكر للتطور . والواقع أنه عبر تعبيراً جازماً عن إنكاره لنظرية التطور الزمني أو التطور التاريخي . ويقول هيغل إن التطور تغيير في التصور وحده^(٢) ولا يمكن يكفي هيغل أنه تبنى مفهوماً لتبرير الاعتقاد بأن بعض أشكال الطبيعة أرفع من سواها . ولهذا يمكن أن يجد في فلسفة هيغل أساساً أعميلاً لفلسفة التطور .

وتعرض الطبيعة عملية ثلاثية من مراحل ثلاث على التوالي :

1— Alquié (Ferdinand) : La nostalgie de l'être. p. 4.

2— Hegel : Enzyklopädie S. 249.

- ١ - الميكانيكا .
- ٢ - الفيزياء .
- ٣ - العضويات .

والميكانيكا هي أول وجه من أوجه الطبيعة أى هي الطبيعة . وتتحكم فى الطبيعة هنا آلية تمثل عدم الوحدة والذاتية والتصوير والعقل . ولكنها ليست كذلك كلية . إذ يتجلى الحرص والصراع من أجل الوحدة (مبدأ العقل والذاتية) فى صورة الجاذبية . والجاذبية عندما تحرص على جذب هذه الكثرة العمياء نحو النسق والوحدة تمثل تحكم الفكر وهو مبدأ الجوانية .

وفى الفيزياء نرتفع فاسفة الطبيعة من مجال التجريدات فى الميكانيكا إلى مجال إعتبار الأشياء المادية كوحدات فردية ذات طابع وكيفيات . وهذا من شأنه أن يمهّد للدراسة أشكال وأنواع الطبيعة غير العضوية .

وفى العضويات يتحقق الانتقال من اللاعضوى إلى الطبيعة العضوية . ويتحقق هذا الانتقال عن طريق العملية الكيميائية ، والعضوى على أنحاء ثلاثة : جيولوجى ونباتى وحيوانى .

(ج) الروح

الروح هي مركب للوضوع وتقيضه فى الثالث الجدلى . ولهذا فهمى بمنابة الوحدة بين الفكرة والطبيعة . فالإنسان من ناحية جزء من الطبيعة لأنه حيوان . أى أنه موجود خارجى مادى يخضع لسيادة قوانين الطبيعة . ومن ناحية أخرى الإنسان كإنروحي لأنه التجسيد الحى للعقل وللروح الأبدى . وإذا كانت الفكرة هي الجنس المنطقى الجرد فالطبيعة هي الفصل . وعندما يتعين العقل هنا بواسطة الفصل وتصبح الفكرة ملطخة بالطبيعة، تصير هذه

بمثابة النوع أى روح الإنسان . وهكذا تنتقل الفكرة الخالصة فى الطبيعة إلى نقيضها وتصبح فى حالة اغتراب إزاء نفسها فتتحول إلى اللاروح أو اللصورة . فى الروح تعود الفكرة الخالصة إلى نفسها بعد أن تثرى بنقيضها وكانت الفكرة فى الطبيعة سجينه فى اللاروح . أما فى الروح فتحرر الفكرة ذاتها من هذا القيد وتعود إلى الحياة لتصبح روحا حرة .

وكانت فلسفة الطبيعة قد عرضت الخطوات التدريجية لعملية التطور التى تحرر الفكرة نفسها بها من اللاروحية المطلقة . ويمعد هذا التطور من المادة غير العضوية إلى البنية العضوية الحيوانية بمثابة العودة التدريجية للفكرة من تناقضها الذاتى المطلق فى المادة الغليظة الكثيفة إلى نفسها أى إلى العقلانية .

والروح هى اكمال هذه العملية وفى الروح تتمم الفكرة تطورها وتصير عينيه إلى أقصى درجة وتبلغ حقيقتها الفعلية بمعنى الكلمة . وتوجد مراحل تدريجية فى آفاق الروح كما توجد مراحل تدريجية فى آفاق الطبيعة . فيلتقى المطلق بنفسه فى الإنسان عن طريق تطور جدلى شاق طويل المدى . ولا تقوم الروح مقدا بعرض نفسها كروح مطلق . بل تبدأ الروح من مرحلة دنيا من مراحلها ولا تبلغ اكتمالها الذاتى إلا بالتدرج ولا تستوفى تحقها إلا شيئا فشيئا . وشغل فلسفة الروح الشاغل هو متابعة هذا التطور التدريجى مرحلة بعد مرحلة عن طريق الجدل .

وتعد فلسفة الروح بمثابة التتويج للنسق الفلسفى الهيجلى لأن الفكرة تصير فى القمة وفى أعلى وأرفع درجاتها كروح . وهذه المرتبة فى الواقع تعادل أسمى درجة من درجات التعيين لأن الفكرة تحقق فيها عينيتها العليا وتلقى حقيقتها الفعلية على أنسب وضع . وتصبح الروح الدلالة الصادقة إزاء الطبيعة والمفقط بوصفها شرطى تحقها . لذلك فقد وجد هيجل فى الروح أعمق وأعم مظاهر

الفكر . وجعل منها أساساً لفلسفة كاملة في الحضارة الإنسانية وللبادئ علوم الأخلاق الفلسفية .

وتنقسم فلسفة الروح إلى ثلاثة مجالات رئيسية أولها الروح الذاتية وثانيها الروح الموضوعية وثالثها الروح المطلقة .

١ - الروح الذاتية : وهذه هي المرحلة الأولى من مراحل تطور الروح لذاتى . وتتناول هذه المرحلة العقل البشرى منظوراً إليه ذاتياً لا ك مجرد حياة نفسية داخلية وإنما كعقل خاص بالذات الفردية . ويدخل ضمن هذا العقل للخاص بالذات الفردية المراتب المتتابعة التي يمر بها الوعي الفردى مثل الإدراك الحسى والاشتهاء والذهن والعقل والخيال والذاكرة وما إلى ذلك . والروح ينظر إليها هنا كروح ضمنية فى ذاتها . أى أنها تتناول كل الملكات والدرجات والقوى الوظيفية فى العقل البشرى الفردى ابتداء من أحاطها إلى أرفع صورها أى ابتداء من الغريزة والشعور والإحساس إلى العقل والذهن والنشاط العلمى . والذات هى مجموع مراتب العقل أو الروح منظوراً إليها جوائياً كما لو لم تكن قد وضعت نفسها بعد فى معرض الحياة البرانية أو فى الصورة الخارجية ممثلة فى الأنظمة والمهيات والأوضاع العامة .

وتعمد هذه الدراسة إلى استبعاد علم النفس لأنه علم تجريبي ولأن المجال هنا خاص بالدراسة الفلسفية المحضة . وعلى الفلسفة هنا أن تستنبط وقائماً وأن تظهر أوجه الحياة العقلية ومراحلها كضرورة حتمية عن طريق استنباط بعضها من البعض الآخر .

وتعرض الروح الذاتية ثلاث درجات مرحلية :

١ - علم الإنسان - الروح .

٢ - الظاهرية - الوعي

٣ — علم النفس — العقل

ولا نفهم دلالات هذه الموضوعات إلا من خلال الجدل . إذ لا ينبغي أن نخلط بينها وبين العلوم الخاصة بكل منها وإنما لا بد من النظر إليها في إطارها الجدلي . والإطار الجدلي هو الذى يضمها كلها بمختلف مراحلها في حياة واحدة لا اتقسام فيها هي الروح الذاتية .

٢ — الروح الموضوعية : وتنتقل الروح هنا أى الجوانية للمهوية للروح كذاتية إلى تقيضها وهو الموضوعية الخارجية . ويجرى هذا عموماً على نحو ما تنتقل الفكرة إلى الخارج وتخلق العالم الموضوعى الخارجى وهو الطبيعة . فذاتية الروح تخلق هي أيضاً عالماً موضوعياً خارجياً أو برانياً بالنسبة إليها . ولكن ليس هذا العالم من المادة الكثيفة وإنما هو عالم روحى . إنه عالم الأنظمة الشاملة والأوضاع العامة الروحية ، وتلك الأنظمة الشاملة هي القانون (العدالة) والأخلاق (الخير) والدولة (السياسة) .

وهذه الأنظمة موضوعية لأنها أشبه ما تكون بالأشياء الخارجية للوجود كالنجم والمجر . ولكن هذه الأنظمة برغم موضوعيتها هي نفسها « الأنا » التى تقوم كل هذه الأنظمة بالنسبة إليها مقام الأشياء الخارجية ، والسبب فى ذلك هو أنها كلها مجرد موضوعة للنفس أو موضوعانية للنفس لا بوصفها نفسى أو نفسك بل بوصفها النفس الكلية أو العقل وما هو موضع العموم المشترك لدى الناس جميعاً وهو الروح الكلية فى الإنسان . فالقانون يجسم مثلاً الحياة العاقلة الكلية للطائفة الإنسانية أو لمجموعة الناس المشتركة فى المصالح والأهداف ، كما تتمثل فى الأسرة والمجتمع والدولة . وهكذا تعد هذه الأنظمة موضوعية وخارجية وروحية بوصفها مظاهر العقل والذكاء والغاية . وينشأ عن هذا الجانب من فلسفة هيغل فلسفته الأخلاقية وفلسفته السياسية . وقد خص

هيجل بهذه الدراسة بعض التلخيصات في كتابه عن موسوعة العلوم الفلسفية وكتابه عن دروس في فلسفة التاريخ وكذلك كتابه عن مبادئ فلسفة القانون

وفي مرحلتى الروح الذاتية والروح الكلية لا تزال الروح تضع الطبيعة في مقابل ذاتها وإن كانت تنقلها في ذاتها وتصورها بصورة مثالية . ومن هنا لا تزال تضع الطبيعة حداً كاملاً للروح . وبسبب هذا الحد لا تزال روحها محدودة .

٣ - الروح المطلقة : وهنا نتعرف الروح وحدة وجودها الباطن والحقيقة الموضوعية الروحية فتبلغ بذلك حقيقتها الكاملة في الفن والدين والفلسفة . وقد خص هيجل الروح المطلقة بصفحات كتابه عن موسوعة العلوم الفلسفية الأخيرة الفصلين الأخيرين من كتابه عن ظاهرية الفكر وصفحات كتابيه عن دروس في فلسفة الجمال وفلسفة الدين . أى أن أوجه المطلق هي كل الأحوال التي تكون فيها المخلوقات البشرية واعية للمطلق كما هو الأمر في الفن وفي الدين وفي الفلسفة .

ولكن لا ننسى أن هذا الجانب يضم أيضاً وعلى الأخص فلسفة الفلسفة ذاتها، فالفلسفة في نظر هيجل هي وعى الذات بنفسها . وهنا في هذا الجانب تصبح الروح المطلقة وحدة الروحين الذاتية والموضوعية . وهنا فقط تصبح الروح في نهاية الأمر حرة مطلقاً لا متناهية وعينية عينية كاملة . ففي آخر لحظاتها أى في مجال الفلسفة تصبح الروح مدركة أنها هي نفسها الحقيقة كلها . فالذات هي الموضوع في الفلسفة، والفلسفة بالتالى هي آخر مراحل الوحدة النهائية بين الذات والموضوع . ولهذا كانت الروح المطلقة هي مركب

الموضوع ونقيضه من كلتا الروحين الذاتية والموضوعية ، وتتحقق عودة الفكرة إلى ذاتها تحققاً كاملاً في ميدان الفلسفة .

والفيلسوف هو أعلى مظاهر العقل أى أنه أرفع مظهر من مظاهر الفكرة فى العالم ، والفيلسوف هو الخلق العقلائى الكامل العقلانية والمظهر التام للمطلق .

الفصل الحادى عشر

هيجل وكانط

من المسائل التي استرعت انتباه كل المؤلفين الذين تناولوا فلسفة هيجل بالنقد والتحليل ذلك الأثر الضئيل الظاهر في كتاباته لفلسفتى كانط وفيشته على الرغم مما أبداه عن نفسه من أنه خليفتهما على أرض الفلسفة بعد سنة ١٨٠٢ . أو بعبارة أخرى هناك أثر قليل باق في فلسفة هيجل من فلسفة كل من فيشته وكانط ، بل وتكاد تكون هاتان الفلسفتان ضئيلتي التأثير على كتابات الشباب ذاتها التي ألفها هيجل ونشرها كبحوث صغيرة مستقلة قبل عام ١٨٠٠ . وهذا يبدو أمراً غريباً في الواقع لأن هيجل يعتبر نفسه الفيلسوف الذي يقوم بمواصلة عمل هذين الفيلسوفين كما أنه قد قرأهما قراءة عميقة فاحصة دارسة وإن جاء بعضها متأخراً .

ونعيد تكرار هذه الملاحظة لجلاؤها وتوضيحها فنقول إن هيجل الذي عرف مؤلفات كانط وفيشته معرفة جيدة قد بدا كما لو كان تأثره بهما قليلاً جداً في كتاباته . بل وبدا تأثره ضئيلاً في مؤلفات الشباب ذاتها . وإذا كانت مؤلفات الشباب قد عرفت كبحوث قصيرة في المجلات والدوريات فقد تم نشرها وتأليفها فيما بين سنة ١٧٩٥ وسنة ١٨٠١ ، وهي نفس السنوات التي كانت فلسفة كانط فيها معروفة ذائعة كما كانت فلسفة فيشته الأولى قد اكتملت . وكان قد آتهم بالإلحاد وطرده طرداً من جامعة بينا بسبب نزعته الإنسانية المحايثة (الباطنة) البطولية القائمة على جدله الخاص بالمشاركة في الحرية الخلاقة التي يتميز بها خصوصاً ذلك المجتمع الانسابى .

وكان والد هيجل قد توفى حوالى ذلك الوقت أيضاً فأصاب شيناً من

للمال مكنته من التفكير جدياً في النزول إلى عالم الفلسفة والأدب وكتب في أواخر سنة ١٨٠٠ إلى شيلنج يطلب منه معاونته في الحصول على عمل مناسب وعلى مجال يحقق فيه قدراته ويمجد فيه كفايته .

ولا يعرف حتى اليوم ماذا كان رد شيلنج على هيغل . ومن المعروف أن شيلنج كان رفيق الدراسة ورفيق العرفة السكنية في توينجن . وكان ثالثهما هو الشاعر هيلدرلين . ولكن المحقق هير أن هيغل انتقل إلى بينا واستقر فيها في مطلع عام ١٨٠١ وباشر عمله كحاضر لأول مرة بجامعة بينا في الخريف في تلك السنة . ولعلها أكثر من صدفة أن يشرع هيغل في نشر بحثه عن « الفرق بين نسقى فيشته وشيلنج الفيلسوفين » مدافماً عن شيلنج ضد فيشته .

وسرت اشاعة في ذلك الوقت مؤداها أن ما يشبه التحالف السرى قد انمقد بين هيغل وشيلنج على أن يحمل هيغل قسطاً من العناء والجهد في الهجوم الذي كان شيلنج يشنه حيثذاك ضد التعصب البالغ للفلسفة الترنسندنتالية الذي ملأ نفوس المثقفين والدارسين في كل مكان . فليل إن هيغل وافق على أن يتكفل بنصيبه من هذه الحملة . وامتت هذه الإشاعة ما يشبه التأيد عندما أصدر الصديقان معا صحيفتهما الفلسفية النقدية لمدة سنتين متتاليتين . وظهرت بعض المقالات بما يشبه التعاون المشترك بحيث يعتمد هيغل بأسلوبه الجارى السريع الجميل إلى التعبير عن جملة أفكار من أفكار شيلنج وكأنها بقلم واحد .^(١)

وفي غضون الموازنة التي سبقت الإشارة إليها فيما بين نسقى الفلسفة لدى كل من فيشته وشيلنج ذهب هيغل إلى أن الحرية لدى فيشته ولدى معظم

1— Wallace (W.) : Prolegomena . . . p. 126.

الرومانتيكيين هي الحافز الوحيد لكل عمل ولكل تعرف إنسانى . ولكن الواقع
ولسوء الحظ أن الإنسان في حد ذاته لا يرى سوى الرغبة كحافز لأفعاله . ولهذا
لا يكاد يحدث اتفاق أو التقاء ما بين الانسان العينى الحقيقى والمثل الأعلى الذى
يواجهه . ولا يلبث الإنسان أن يمانى من جراء الإقسام والتمزق بين تطلعاته الى
الحياة الفاضلة والنقاء الأخلاقى وبين وعيه بوجوده الأخلاقى الفعلى أى بحياته
العملية المرتبطة ارتباطاً باطنياً (جوانياً) بالحواس . وكان رأى فيشته أن الإنسان
لن يخرج من هذا الطريق المسدود الا اذا ارتفع الى ما فوق كل الأهداف الأخلاقية
واشتبك بضرورة عليا غير محددة مستبعدا كل اتفاق بين الذات والموضوع
وبغير أدنى تحقيق لهذا الاتفاق . ويؤدى هذا التأزم المستمر الذى ينبغى أن تتمسك
به «الأنا» الى تحويل الأخلاق . ورغم ذلك فلا يمكن أن تمزى الى التاريخ
أى غاية من الغايات التى تسمح بتحقيق التوافق العينى فيما بين الارادات الأخلاقية .
وهذا هو عين ما تؤدى إليه فكرة الرومانتيكية عن الحياة الأخرى . وبالتالي
صارت فلسفة فيشته قاصرة على تأكيد عدم استقلال «الأنا» إزاء العالم
الحقيقى لأنها لا تصبح واقعاً إلا برفض « ما ليس بأنا » أى ما يتعارض معها .
ومن ثم فلا بد لوجود الحرية من وجود « ما ليس بأنا » أو بعبارة أخرى
لا وجود للحرية بغير وجود العالم التجريبيى أى « اللا - أنا » . وهكذا تصبح
علاقات القسر والسيطرة هى كل شىء فى فلسفة فيشته . وهكذا تستحيل الطبيعة
إلى جثة هامدة ؟ ويمكن خطأ هذه الفلسفة فى نظر هيغل فى أنها تستبقى الأزمة
التي تتعرض لها بالضرورة كل حياة أخلاقية . ولو استطاع فيشته - فى نظر
هيغل - أن يتطلع للمعنى الوضعى للا محدود فى الاشتباك بما هو محدود وفى
كل مظهر محدود لأمكنه تخطى هذه العقبة .

وفى نهاية الموازنة بين شيلنج وفيشته أى فى الجزء الأخير من هذه الموازنة
يعترف هيغل بأنه يجد فى نسق شيلنج تعبيراً ذهنياً عن رؤيته للعالم على نحو

يتطلع إليه هو شخصياً . فالهوية بين الذات والموضوع هي المبدأ الذى يخلق التوافق والانسجام بين كل المتناقضات . والمطلق هو وحدة الوجود والضرورة . ويرجع رأى شيلنج في نظريته عن الهوية بين الفكر والطبيعة إلى مفهومه الخاص بالفكر . وبما أن الفكر لا يمكن أن يتموضع على نحو تام كامل على مستوى التصورات المجردة الخالية من المضمون ولا يحصل التصور على مضمونه إلا من خلال الحس ، صارت موضعة الفكر تستلزم إحالة فعلية إلى الوجود الكائنية الزمانية ممثلة في الطبيعة . وعلى الرغم من ذلك يظل الاتفاق بين موقف هيغل وموقف شيلنج غير كامل . وسيؤدى المفهوم التاريخي والحضارى لحياة الفكر وفكرة التركيب بين التأمل والحس عند هيغل إلى ظهور ملامح الشقاق بين فلسفة كل منهما .

ومن السهل متابعة تأثير هيغل أيضاً من جهة أخرى على شيلنج في تلك الآونة من البحث الذى جعل هذا الأخير عنوانه « حول مبدأ الأشياء الطبيعية والإلهى » وجعل عنوانه الأصغر برونو Bruno لأنه جعل هذا الفيلسوف بمثابة الشخصية الرئيسية في هذه المحاور التى وضعا على نخط محاورات أفلاطون وبالذات بما يشبه طيماوس لأفلاطون . وتناول شيلنج فيها موضوع العلاقة بين الفن والفلسفة وموضوع الخلق السرمدى للكون . وظهرت هذه المحاور سنة ١٨٠٢ . وهى تضع الفلاسفة في مكانة أعلى من الفن وتقرر أن الفكرة هى البؤرة التى ينبغى أن تلتقى فيها كل المتناقضات كوحدة اشئ وضده والنقاء الشبيه بما لا يشبهه .

وعلى هذا فالأساس في موقف هيغل هو معارضة الكانطية مع الحرص على عدم وجود أى عناصر مشابهة تجعل من فلسفته تشجيعاً أو تأييداً للترنسندنتالية ومع الحرص على عدم الانحراف في هذا التيار فضلاً عن بدل

مجهود معين من أجل انها كها والقضاء عليها.

ومحدد هيجل بذلك الموقف منذ البداية إن صح هذا الاستنتاج وإذا صحت تلك المقدمات. غير أن هيجل في واقع أمره يتقدم ابتداء من كانط ذاته على وجه الخصوص ، ولا يكاد نسقه الفلسفي يعني في نظر البعض أكثر من تطوير منهجي لتقديته الفلسفية بعد تخليصها من قصوره وشكك^(١) . وعلى ذلك فكيف يمكن فهم العلاقة بين كانط وهيجل على ضوء هذا الموقف الذي يجعل من هيجل عدوا للكانتية ومواصلا لها في آن معاً ؟

ببساطة يمكن أن نراجع الهيجلية والكانتية في مواضع محدودة وأن نتعرف على موقف كل منها حول رأى بالذات أو موضوع بالذات .

فطرق أولاً مسألة التوكيدية أو الدوجماطيقية على نحو ما تعرض لها هيجل في فلسفته . والواقع أن هيجل حرص حرصاً أكيدا منذ البداية على ألا يقتصر تعليم الفلسفة على بث روح التفلسف لدى المتخصصين في هذا الفرع وإنما يمتد أيضاً إلى محاولة تعليم النسق الفلسفي . لا يكفي تعليم الشباب التفلسف بل يجب تعليمهم النسق الفلسفي أيضاً . ولا بد في نظره أن تصبح الفلسفة بناء منتظماً شأن كل بناء هندسي^(١) هذا من ناحية . ومن ناحية أخرى أراد كانط بفلسفته أن يقيم شككاً أصيلاً فيما يتعلق بالفلسفات السابقة . أما هيجل فلا يعد فيلسوفاً ثائراً على الفلسفة شأن ديكرت أو كانط . فهيجل لا يحاول خلق القطيعة بينه وبين الماضي ولا يزعم إيجاد مذهب فلسفي خال من أى استعارات أو استفادات من السابقين . بل على العكس من ذلك يعتقد في أبدية الفلسفة وفي خلودها على طريقة أرسطو وليبنس . ويعمد في فلسفته إلى

1— Noël (Georges) : La Logique de Hegel p. 135.

1— Haym (Rudolph) : Hegel und seine Zeit. S.291 (Leipzig 1927)

تلخيص وإجمال كل الفلسفات السابقة والمذاهب المتقدمة مع الحرص على إكمالها وإنماؤها وزيادتها . ولكن هذا يزيد في الواقع حرصاً على الأصالة بعيداً عن أى تلفيقية ولا ينتص إطلاقاً من جوهرية فكره الجدد المتحرر الأصيل .

ولم يمنعه ذلك من أن يعطى فيشته وكانط قدرهما أيضاً كجزء من تاريخ الفلسفة . فهما في نظره أصحاب جدارة لأنهما استكلا ثورة حقيقية ضد العقلانية التقاليدية وأحلا الأنا أو العقل العملي محل الروح بمة يومها البالي القديم ووضعاً ميتافيزيقياً الذاتية في مكان الميتافيزيقا الموضوعية . وإذا كانا قد فشلوا في تحقيق هذا الهدف فذلك الفشل نفسه كان مفيداً وناهماً .

ويمكن مراجعة الأفكار الخاصة بالفلسفة الكانطية وبفلسفه فيشته في الجزءين الثاني والثالث من كتابه عن محاضرات في تاريخ الفلسفة *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* الذي طبع بين سنتي ١٨٢٣ - ١٨٢٦ بعد وفاة هيجل . وكذلك لم يكن هيجل قد اطلع حتى وصوله إلى بينا إلا على فلسفات كانط عن الدين وعن الأخلاق . أما في كتاباته في بينا فقد بدأ يظهر عليها طابع الإلام بفلسفة كانط في نقد العقل الخالص .

ونعود إلى نقطة البداية وهي النزعة التوكيدية ومفهومها لدى كل من كانط وهيجل فنجد هذا الأخير يعطى مدلولاً للتوكيدية (الدوجماتيقية) معياراً لدلولها عند الأول . فكانط يعرف التوكيدية بأنها ادعاء معرفة الشيء في ذاته . وكان فيشته قد رفض هذا الشيء في ذاته وتبعه في رفضه فيلسوفنا هيجل . والشيء في ذاته في نظر هيجل هو استمرار ومواصلة لهذه التوكيدية (الدوجماتيقية) التي زعم كانط أنه يحرص على تخليص الروح الإنسانية منها

والعالم العالى أو العاوى « Transcendent » الكانطى فى رأى هيجل هو عالم القراغ للطلق . . .

ونظرا أولا فى مشكلة الانقسام داخل « الأنا » فنجد أنه عندما عمد كانط إلى تعميق وعى الإنسان لنفسه كذاتية زاد من الانفصال الذى خلقته البروتستانتيّة بين الجوانب والبرانى أو بين الباطن والخارج . ورأى هيجل أن لجوء هذه الفلسفة الكانطية إلى الإيمان بعد ذلك من أجل إعادة التوافق والتفاهم بين الداخلى والخارج كان نتيجة فشلها فى الاعتماد على العقل من أجل توحيد المحدود واللامحدود . والواقع أن التجاهها إلى الإيمان لتعمييض ذلك النقص ولايجاد هذه الوحدة يمثل تحلفا عن الضرورة الأصلية التى تقوم مقام المبدأ فى كل فلسفة ألا وهى الالتزام بالوحدة . فالكانطية تخلق انفصالا مطلقا بين النشاط العملى والنشاط النظرى ويرجع إيمان أتباعها بهذا الانفصال إلى أسباب إيمانية لا إلى أسباب عقلية فى الواقع . وهم يزعمون لذلك أن الجانب العملى يضم عنصرا لا يقبل التحول إلى مجال المعرفة . والحرية فى جوهرها (فوق كل تعين « حسى » أو « فوق حسى » . وبذلك تستحيل القيمة الخاصة بأى فعل حر إلى قيمة خاصة بالقرار للطلق .

ويرى هيجل أن هذا الموقف يعبر عن عدم وقاء بالنسبة إلى التأكيد المبدئى لدى هؤلاء الفلاسفة والخاص بالفصل بين العملى والنظرى . فهم قد أعادوا المستوى النظرى وأقبحوه فى المجال العملى من جديد بما أوجدوه من مضمون للحرية . إذ أن الفرد يرتفع إلى عالم الغايات عن طريق الإيمان . وهذا من شأنه أن يصور مبدأ عمليا وهو الحرية التى يرتبط بعالم عاوى من الغايات على أثر التمسك بالإيمان ذاته .

أما هيجل فينسعى إلى إيجاد التوافق بين الذاتى وللوضوعى عن طريق

(١١٢ - هيجل)

التوافق العميق بين أهداف الدين وأهداف الفلسفة . ويمكن تطالع تأملي متماثل في كل من وظيفتي الفلسفة والدين . وينحصر دور الفلسفة في ادراك المعنى التأملي الخاص بالقول الرقيق البريء بأن الله قد مات . وهو قول لم يظهر في الحضارة الا بطريق تاريخي وعن هذا الطريق، أعنى عن طريق الاعتراف بهذا الموقف الحضاري ، أصبح التوافق محققا بين الدين والفلسفة .

أما فيما يتعلق بموقف كانط في نقد العقل الخالص فقد وجه هيجل عنابته الى الذهاب الى أقصى أمد في منحنى التناحية . فكان كانط في كتابه عن نقد العقل الخالص يدور حول مشكلة رئيسية هي مشكلة امكان وجود أحكام تركيبية قبلية في آن واحد ، ويتعلق الأمر بدراسة امكان وجود مبدأ يسمح بتحويل أى معطى من المعطيات الى شىء موضوعي . ولا تنشأ موضوعية المعطى في نظر كانط الا بحكم إحالة التنوع والاختلاف التجريبي الى وحدة الاستشعار المتعالي أو ما يسميه البعض بالادراك الذاتى الترנסدنتالى ^(١) *Aperception transcendentale* وترجع عظمة كانط في نظر هيجل الى أن كل فلسفته قد مضت قصدا في سياق موحد ينظمه الحرص على ادراك العلاقة بين التنوع التجريبي والاستشعار المتعالي أو الترנסدنتالى . ويرجع فضله إلى أنه أقر وجود الخيال المتعالي (الترנסدنتالى) كبدأ يتيح فرصة توثيق عرى الترابط بين وحدة الاستشعار الترנסدنتالى والتنوع التجريبي . ويمتثل الخيال الترנסدنتالى في الواقع وسيطا حقيقيا مرنا مرونة لا حد لها لتجميعه في داخله لكثرة المعطى الخارجى من ناحية ووحدة الاستشعار من ناحية أخرى . وأشار

(١) مما لا شك فيه أن ترجمة «الترنسدنتالى» صوتيا تؤدي الى عدم وضوح تفرقة أساسية بين لفظي *Transcendant* - *Transcendental* وفي العادة يشار بالمرية اليهما بنفس الترتيب بلغظي : على — متعالي على أساس أن الأول يشير الى العالم الغيبي المألوف في حين يشير الثانى الى نطاق الوجود العقلي بدون أن تلتنه التجربة بلوغا كاملا محققا ثابتا بالمقاييس الموضوعية . ثم إن ترجمة « الاستشعار » تفيد في أنراغ تسيير الادراك الذاتى لمجالات أخرى مختلفة . انظر المؤلف كتاب الفسافية المنطقية عند جون استوارت مل ص ٩٧ .

دافال الى هذا المعنى في كتابه عن «ميتافيزيقا كانط» الذى خصه بأكمله لموضوع الحياة والرسوم التخطيطية عند كانط . والرسوم التخطيطية هي الاجراء الذى يقوم به الخيال لكي يقوم بتطبيق مقولات الفهم على الكثرة الماثلة في العيانات أو الحدوس الحسية .^(١) فالخيال الذى يختص بالشكل الخالص للزمن يقوم بدور هام وهو ربط الحواس بالفهم . وبما يبسر ذلك أن الخيال يحتوى على عنصر من كل من الحس والفهم مما ويستطيع بالتالى أن يضع التواعد والاجراءات التى من شأنها أن تندرج بها الامثالات الحسية تحت التصورات الخالصة . وقال دافال في هذا المعنى ان الرسوم التخطيطية هي التى كانت بمثابة للمعبرين العقل والفهم وكذلك بين العالم الذهنى الذى يرمقه العامل الأخلاقى وعالم الحس الذى يأخذ على عاتقه مهمة القيام بترجمته ، وهكذا تسمح الرمزية للمحسوس بأن ياحق بالفكرة عن طريق لانهاية الصور .^(٢)

ويذهب هيغل الى أن ذلك كله لم يحقق لفلسفة كانط تجاوز الثنائية . والواقع أنه لايزل ثمة انقسام ضرورى من أجل تحقيق «الأنا» فى داخل العالم الترنسندنتالى وهو الانقسام بين الاستشعار والحس الذاتى .^(٣) ولا تخفل نظرية الرسوم التخطيطية إلا بأن تقرن بكل تصور قاعدة خاصة بانتاج وإقامة الصورة . والرسوم التخطيطية هي الشكل الميكلى فى صورة اطار شبحى لكل ما يمكن امتثاله فى الخاطر وبدلا من خاق نوع من التداعى المستمر بين كل صورة وكل تصور على حدة أقامت هذه النظرية قاعدة دائمة مستمرة لانتاج الصورة وتكون بمثابة قرين دائم لكل تصور . وعلى ذلك فلا يكفى الحصول

(١) يلاحظ أن كلمة الحدس intuition تشير الى معنيين يلفغان أحيانا درجة التناقض فهى تشير الى الحدس الحسى الذى يعنى العيان الحسى لا هو قائم بالمارج وتشير أيضا الى الحدس الصوقى أو البصيرة والعيان الروحى ، وإذا لم يكن من اليسير فهم ذلك من السياق فالغالب دائما تحديدها عند الاستعمال وان كان الاستعمال الثانى هو الأعم .

2 — Daval (Roger) : La Métaphysique de Kant p. 268

3 — Smith : Kantian Studies, p 122

على التصورات وإنما ينبغي أيضا أن تكون نعمة مقدره دأمة على استعمال هذه التصورات . وهذه القدرة كافية وضرورية فيما يتعلق بامتلاك التصورات . ونظرية الرسوم التخطيطية هي الأسلوب التقنى لاستخدام التصورات . وهذا هو الانقسام الذى لا مفر منه بين الاستشعار والحس الذاتى الذى أشرنا إليه .

والاستشعار فى ذاته مبدأ امكانية المقولات التى لا تمثل سوى تركيب اشتات الحدس الحسى لأن هذه الأشتات لا تعثر على وحدتها ولا تكتمل وحدتها الا بهذا الاستشعار . وبهذا يصبح الشعور بالنفس عموما امتثالا ضروريا لأى قاعدة من قواعد الوحدة ولأى شرط من شروط هذه الوحدة مع أن هذا الشعور بالنفس ذاته غير مشروط .^(١)

وقد أمسك هيغل بأطراف مشكلة التوافق بين الواحد والكثير فدفعها دفعة جديدة . اذ تعرف هيغل فى داخل فعل الخيال للتعالى على تعبير خاص ينشاط الفكر التركيبى . وهذا الفعل التركيبى هو نفسه حركة الانتقال من اللامحدود الى المحدود .

لا يمكن أن يفقل المرء عن هذا الاكتشاف الميجلى الكبير الذى كان هيغل قد حققه فى فرانكفورت قبل مجيئه الى بينا . وشرع بعد ذلك يؤاخذ كل الفلاسفة على اعطاء قيمة مطلقة الى المقولات المحدودة وعلى عدم معرفة حقيقة وجود اللامحدود وجودا باطنيا فى المحدود أى على عدم التعرف على اللامحدود الكامن فى المحدود .

ونعود اذن مرة أخرى إلى خارج «الأنا» . الى العالم الخارجى الذى زعم كانظ أنه مكون من ظاهر (فينومين) وباطن (نومين) أى من شىء فى ذاته

1— Kant : Critique de la Raison pure p. 324.

هو النومين الذى لا تمكن معرفته ومظهر خارجى هو الفينومين الذى نلم به وندركه. فالعقل البشرى لا يستطيع أن يدرك شيئا بخلاف ما يجرى بالفعل فى عالم التجربة الممكنة أى التجربة التى يستطيع العقل أن يبلغها ويتناولها. وتلك هى الظواهر Phénomènes التى تبدولنا فى كل الأشياء التى يمكن أن تتحول الى موضوعات معرفية بشكل أو بآخر. أما الشيء الذى نجعله وسيظل الى الأبد غير معروف بالنسبة الينا فهو عالم الشيء فى ذاته La chose en soi.

وهذا هو انقسام تابع للاقسام الذى سبق أن اشرنا اليه بين العالى transcendant والمتعالى transcendental أو بين العاوى والترنسدنتالى. والمتعالى أو الترنسدنتالى هو الذى يمكن أن تتحقق فيه التحارب المعرفية الخاصة بالعقل. أما العالى أو العاوى فلا سبيل اطلاقا الى تناوله أو بلوغه. واذ خاض العقل فيه وقع فى النقااض antinomies.

ولا يمكن بطبيعة الحال أن يقبل هيجل هذا الشيء فى ذاته الذى اعتبره امتدادا للتوكيدية (أو الايقانية أو الدوجماطيقية). فالحقيقة لا يمكن أن تكون مزدوجة فى نظره ولا يمكن بحال أن تكون ذات وجهين: وجه وظهر، جوائى وبرائى، باطن وظاهر وبدون أى اتصال بين الوجه والظهر أو الجوائى والبرائى أو الباطن والظاهر بل وبدون أقل قدر من الاتصال الذى يمكن إدراكه أو تعقله.

الحقيقة فى الواقع أبسط وأعقد من هذا فى آن معا. هى واحدة ومتصلة وهى ذات درجات عديدة أيضا ابتداء من أكثر الأوهام سداجة إلى أبعدا ماد الحقيقة المطلقة التى يشع منها الوجود. ولهذا كله لا يلبث هيجل أن يستبعد النومين أو الشيء فى ذاته كما وضعه كانط ليضع بدلا منه « المطلق » الذى لا يوجد بصورة ذهنية أو على نحو ذهنى ولا يملو على التجربة. وهذا

المطلق الهيجلي هو أساساً فعل ظهور وتجلي ولا ترى له حقيقة أو يتكشف إلا من خلال التاريخ .

والآن ندع هذا الجانب لننتقل إلى نقطة أخرى في معرض الموازنة بين هيجل وكانط .

وكان كانط قد قسم المنطق قسمين . أو أكد كانط أنه^(١) « يمكن أن تواجه علم المنطق من ناحيتين الأولى بوصفه منطقاً للاستعمال العام والأخرى بوصفه منطقاً للاستعمال الخاص بالفهم . ويحتوي المنطق الأول على القواعد الضرورية ضرورة مطلقة للفكر ، وهي التي بدونها لا يمكن استخدام الفهم . وعلى ذلك فهو يتعاق بالفهم بغض النظر عن تنوع الموضوعات التي يمكنه أن يجرى تطبيقه عليها .

« أما المنطق بوصفه منطقاً للاستعمال الخاص بالفهم فيحتوي على القواعد التي يجب اتباعها للتفكير تفكيراً مضبوطاً بشأن نوع معين من الموضوعات . ولهذا يحق لنا — أو يحق لكانط — أن يسمى المنطق الأول منطقاً أولياً وأن يسمى الثاني منهجاً أو آلة (Organon) لهذا العلم أو ذلك .

« ولا يستعبر المنطق الثاني شيئاً من علم النفس ، وبدناً يحرص كانط على إبعاد كل عنصر نفسي من المنطق الترنسندنتالي نجده ، مدركاً لملاقة مقاربة محددة بين المنطق العام وعلم النفس » .

وانعكس هذا التقسيم على منطق كانط فأوجد فيه منطقتين الأول يتعلق بالمنطق العام المعتمد على مبدأ عدم التناقض وهو الذي يجرى استعماله

(١) الديدي : الفسافية المنطقية عند جون استيوارت مل (ص ١٠٦) وهذا النص به خطأ مطبعي يلحظ بمقارنته في السطر الثامن وهو هنا مصحح أو يمكن مضاهاته بالأصل ولعله من الأخطاء المطبعية النادرة التي وردت بذلك الكتاب - وقد اتهمنا هذه المناسبة لتصحيحه .

مجرى المنطق المنهجي . والثاني هو المنطق الترنسندنتالي المتعلق بالفهم وهو الذي ينطوي على قواعد مضبوطة للتفكير الدقيق في مشا كل معينة بالذات . ويقال إن هذا التقسيم لعب دورا هاما فيما جاء بعد ذلك من سنوات . وتكون بناء عليه أو تبعاً له تياران أولهما يحرص على تنمية مبادئ المنطق الترنسندنتالي والثاني يؤيد ويركز مبادئ المنطق القديم .

وترتب على المنطق الترنسندنتالي وجود فلسفة جديدة بالمرّة ، وهذه هي فلسفة فيشته التي بدأت تأخذ على كانط وقوفه في منتصف الطريق . وصارت مقولات كانط في نظر فيشته غير مستنبطة استنباطاً صحيحاً أو حقيقياً . إنها مقولات تم شفها فوق ورف شفاف وتم رسمها حسب نموذج موضوع سلفاً على قائمة الأحكام التي تسلمها كانط كما هي عن سابقه . فهي مقولات منسوخة فوق قائمة من المقولات التي ورثها كانط عن السابقين .

ويجب استنباط هذه المقولات فعلاً من «الأنا» أي من الوعي ومن وحدة الفكر . هكذا قدر فيشته في نفسه واطلق في هذا التفكير الفلسفي الجديد، واتخذ نقطة ابتدائه من المنطق المادي أي المنطق المبني على قانون عدم التناقض وهو المنطق الذي يبدأ بالمبدأ البديهي (أ = أ) . ولاحظ فيشته أن هذا المبدأ لا يمكن أن يقوم إلا داخل الوعي . بل إن هذا المبدأ يفترض «أنا» تفكر فيه .

ومن السهل أن استبدل (أ) بأي كمية أخرى بل ولي الحق في هذا الاستبدال . والحق لي «أنا» أي يخص «الأنا» التي بدونها لا تقام أي علاقة . وعلى هذا النحو أحقق (أنا = أنا) «ich = ich» . ولكن (أ) لم تكن سوى أي كمية ممكنة . أما «أنا» فهو كم مفروض بالضرورة . وبالتالي فلي الحق في أن أقول : «أنا أكون (ich bin)» .

ومن الممكن من هذا كله استخلاص مبدئين : المبدأ الأول هو مبدأ الهوية المنطقي والمبدأ الثانى هو المبدأ الميتافيزيقى أى مقولة الحقيقة .

وهكذا يبتكر فيشته هذا الأسلوب الجديد فى استنباط المقولات واحدة بعد الأخرى وواحدة من الأخرى . وتلخص منهجه فى عملية بسيطة مؤداها وضع تقيضة وحلها عن طريق الإلتصاف الكفى لكل من الحدين أو الطرفين بطريقة تتمشى مع مبدأ عدم التناقض .

أما شيلنج فى فلسفة الهوية فىرى أن الهوية هى الضرورى بصورة مطلقة . ويقع فى مقابلها المستحيل بشكل مطلق . أى أن الهوية تقوم فى الوحدة المطلقة بين الذاتى والموضوعى . ولهذا فهو يقول بثلاثة أوجه للوجود: اللامبالاة والالتصاف والهوية أو الاتفاق والمواصلة .

ويلاحظ أن هذه الأوجه لا تتخرب وتذوب فى صورة كميات . بل يوجد نفاذ فى الأضداد وهوية يقبلها ويؤيدها العقل فى حين لا يمكن الفهم المنطقي أن يضعها جنبا إلى جنب . ولكن كيف يحدث هذا التوافق أو الاتفاق ؟ الواقع أن شيلنج لم يسجل هذا التقدم على نحو منهجى ولكنه أقحم الفعل الحر الخاص بالفكر اللامحدود كل مرة كنهاية سعيدة .

والواقع أن هيجل هو الذى استطاع أن يقيم نسقا لهذا المذهب بمتابعة تقدم الفكرة تقدما منهجيا إن صح هذا التعبير ابتداء من الوجود إلى الروح . ويتحقق هذا التقدم بإيقاع ثلوثى اللحظات أوله وضع التصور وتانيه تطور الحدين أو الطرفين المتناقضين ابتداء من التصور ثم حل التناقض فى وحدة أرفع . وتأخذ هذه الوحدة وضما بدورها وتزدوج ثم تعيد بناءها فى صورة أرفع وهكذا دواليك باستمرار إلى مالا نهاية .

ويعرض هذا النسق مبدأ عدم التناقض للحظر كما هو ظاهر . والواقع أن مؤديات هذا المبدأ - مبدأ عدم التناقض - محدودة جداً في فلسفة هيغل .

وسبق أن شرحنا دور هذه الفلسفة الجدلية في باب سابق ولم يبق إلا أن ننطلق نحو الموضوع الثالث من موضوعات الموازنة بين هيغل وكانط وأعني به موضوع الجدل ذاته .

ومن المؤكد أولاً أن جزءاً كبيراً من جهود كانط انصرفت إلى هدم الميتافيزيقا التوكيدية القديمة . ولكن ما هي الميتافيزيقا التوكيدية التي أراد كانط أن يهدمها ؟ التوكيديون في رأي كانط هم أولئك الذين أسرتهم مبادئ الرياضيات بما تتميز به من خصوبة لاتنفد رغم اقتصارها على مجال التجريدات . وهم يتوهمون أننا نجد في روحنا مبادئ مماثلة لما وقادرة على أن نجعلنا نحيط قبلها بالتجريدات وحدها ولكن بحقيقة الأشياء ذاتها .

وقد تسرع الفلاسفة في تخطيطهم للتجربة اعتماداً على هذا الموقف الذي تمسكوا به واعتقدوا في سلامته . فالتجربة هي نحن أنفسنا وامتثالنا والأشياء على نحو ما تبدو لنا أو باختصار هي عالنا الذاتي . ولكن ينبغي الانتقال من العالم إلى الأشياء كما هي عليه في ذاتها . أو بعبارة أخرى ينبغي أن ننقل مما هو نسبي في طبيعتنا وتكويننا إلى المطلق . وينشأ عن ذلك أن كانط يعرف الميتافيزيقا التوكيدية بأنها تنزع نحو الذهاب من المعروف إلى اللامعروف على ما بينهما من هوة لا يمكن عبورها وتأخذ على عاتقها مهمة الحصول على علم غيبي علوي حقيقي .

وتلك هي الميتافيزيقا التوكيدية التي سوف يعمل « الجدل المتعالي » أو الترنسندنتالي على قلبها ، ويتساءل البعض عما إذا كان اختراع الجدل

الترنسدنتالى مجرد حادث عرضى أم ثورة حقيقية فى تطور تفكير كانط . إذ أنه لم يلبث بعد الانتهاء من باب « التحليل » وبعد عرضه للفوارق والاختلافات بين الظاهر والشئ فى ذاته أن استحدث شيئاً جديداً وهو موضوع الجدل المتعالى ويقول البعض عنه إنه خارج المذهب الكانطى ومجرد تعليق إضافى زائد . ويقول آخرون إنه على العكس من ذلك النواة التى تكون حولها المذهب بأسره أو النسق الفلسفى الكانطى بأكمله . ذلك أن كانط تأثر سنة ١٧٦٩ بظهور النقائض وتحول فجأة كلية نحو اتجاه جديد فى التفكير .

ويتفق معظم المؤرخين على أن اكتشاف النقائض أدى إلى إحداث تغيير جوهرى فى فكر كانط . فالنقائض هى التى حددت مذهب مثالية المكان الكامنة فى أساسه النقدى . والنقدية الكانطية كما هو معروف هى فحص طبيعة العقل والمعرفة وحدودها بطريقة تحول دون التخبط فى التوكيدية وفى نزعات الشك وتمنع من السقوط فى أحابيل الشكوك والايقانات على السواء . وليس أدل على تأثير النقائض التى اكتشفها كانط فى سنة ١٨٦٩ من أن هذه النقدية الكانطية بدأت فى فلسفة كانط بعد ذلك مباشرة أى سنة ١٧٧٠ . والأغلب أن الأمر هنا أمر تطور فكرى طارىء .

والجدل للمتعالى كما هو ظاهر أصل كل الأخطاء المميزة للميتافيزيقا التوكيدية ومنع كل الأوهام الفكرية الايقانية التى أوجد كانط فنسفته النقدية خصيصاً من أجل القضاء عليها . ويتحدث كانط عن « المظاهر الزائفة الجدلية » *dialektischer Schein* فى مواضع كثيرة ويقصد بها الأوهام التى تدفع إليها إساءة التصرف فى استخدام الأفكار المتعالية (الترندنتالية) والتطرف فيها . ويخصها كانط بصفحات كثيرة ويظهر القوة التى تدفع نحو التطرف فى الأفكار المتعالية وإساءة استعمالها وهى القوة الكامنة فى ثنايا الأغاليط البرهانية

Paralogismes وفي طيات التناقض الخاصة بالعقل الخالص . وألح كانط في كشف النقاب عنها وإظهار عيوبها إلى حد أنه بدلا من استبعاد الجدل أصبح الشاغل الأكبر لدى كل من جاءوا بعده وصار كلام كانط عن الجدل خير مشجع لهم على المضي قدما في هذا المجال من أجل اكتشاف أعماقه وأبعاده . وأول الماضين في هذا الطريق هو فيشته والآخر هو فيلسوفنا هيجل .

كان الجدل عند كانط منطق المظاهر الزائفة (Scheine) والآراء الوهمية Trugschlusse . وتقع الأفكار الترنسندنتالية في الجدل بمجرد إساءة استخدامها . ومجال ظهور المظاهر الزائفة هو العقل وليس الفهم . والعقل وأفكاره المتماثلة بمثابة منظمات أو مبادئ تنظيمية تنطلق إلى المهام اللانهائية في كل معرفة مستحيلة حدودها هي الكمال اللامشروط الذي يضم مجموع المظاهر الجزئية المعرفية .^(١) أو بعبارة أخرى تمثل أطراف المعرفة المستحيلة كلا لا مشروطا يحتوي على كل المظاهر المعرفية المقطعة . وتقوم الأفكار الترنسندنتالية في العقل ، والعقل نفسه ، بالتطلع نحو المهام اللانهائية لتلك المعرفة المستحيلة كمنظمات وحسب . ويكفي النظر إلى تلك الأطراف التي لا تقع في متناول الانسان وأوجهها المختلفة على أنها أشياء معرفية لوقوع في التوضحية تلك الاستدلالات الجدلية . وتلك الأطراف النائية البعيدة عن متناول الانسان أو العقل الإنساني هي الروح والجوهر العلي والشموليات الكونية والله نفسه وهي التي لا يمكن أن يبلغها العقل . فالجدل إذن هو كل المزايم الخالية من التنظيم والمليئة بالمبالات في داخل العقل .

ويضرب كانط مثلا لهذا الجدل على النحو التالي :

(١) يعيب هيجل على كانط نظريته إلى تطبيق المقولات على أنها من باب اللامشروط أي الميتافيزيقا . أنظر الفقرة رقم ٤٦ من دائرة معارف العلوم الفلسفية لهيجل .

دعوى (أو موضوع) :

العالم له بداية في الزمان والمكان وتلك هي المحدودية أى أن العالم محدود في الزمان والمكان .

نقيض الدعوى (نقيض الموضوع) :

ليس للعالم بداية ولا نهاية سواء في الزمان وفي المكان وتلك هي اللامحدودية أى أن العالم لا محدد زماناً ومكاناً .

ويضرب مثلاً أيضاً على النحو التالي :

دعوى (أو موضوع) :

ليست السببية القائمة على قوانين الطبيعة هي وحدها التي تفسر الظواهر .
لا غنى عن سببية مبنية على الحرية .

نقيض الدعوى (نقيض الموضوع) :

كل شيء في العالم محكوم جبرياً بقوانين الطبيعة ولا توجد حرية .
فالدعوى (الموضوعات) ومناقضاتها في مسائل تكوين العالم وأصل الكون من شأنها أن تزج بالشمول المطلق اللامشروط وتدفعه للحلول محل الشمول المنظم النسبي للعالم . وهكذا لا نكاد نشعر في الفكر ابتداء من هذه الأفكار حتى تترتب عليها أسوأ النتائج .

وعلى هذا فن الصحيح أن كانط كان أول من تناول الجدل على هذا النحو وأنه استحدث وضعاً جديداً في بابه . ولكن كانط كان دائماً حائراً في استكشاف السبيل إلى إيجاد معبر أو جسر بين عالم الظواهر وعالم الشيء في ذاته وكان يلجأ غالباً إلى فكرة الشمول . ولكنه أدرك الشمول بوصفه مبدأ تنظيمياً أو مبدأ منظماً وحسب ووضعه بمثابة مصادرة أولى . ومعنى هذا أن

كانط كان أسوأ التوكيد بين المذهبيين في هذا المجال على نحو ما عبر هيجل عن موقفه من الشيء في ذاته .

ولعله مما يلفت النظر أن كانط تحدث دائماً عن النهج الجدلي وعرف هذا النهج الجدلي بأنه مظهر إساءة استعمال العقل . ولا يقبل كانط أن يكون الجدل في الحقيقة أو في الشمول التجريبي ذاته .

أما عند هيجل فقد أخذ الجدل مظهرين مختلفين أولهما ذو طابع واقعي وإنساني والآخر عقلائي . وظهر الأول في كتابه عن ظاهرية الفكر كما ظهر الثاني في المنطق . أما في غير هذين الكتابين فقد اتخذ الجدل طابعاً جديداً يمزج بين الطابعين السابقين فصار تحولاً مباشراً للعالم وللإنسانية التاريخية إلى عالم الخلود الحى .

ولكن أهم جدل واقعي إنساني هو جدل ظاهرية الفكر . وهو جدل هابط في مقابل الجدل الثالث في الفقرة السابقة وهو الجدل الصاعد الذى يتحقق في صورة رفع وبقاء . وهذا الجدل الهابط جدل وثيق الصلة بالزمان والزمان عند هيجل — على حد تعبير كوجيف — زمان إنسانى أى زمان اجتماعى وتاريخى بل ان التاريخ وحده — فى نظر كوجيف — هو الذى يمكن فهمه جدلياً والذى ينبغى فى نفس الوقت فهمه جدلياً^(١) .

وتدفعنا هذه الدلالات الجديدة للجدل إلى النظر إلى موقف هيجل على أنه موقف مبنى على مقدمات مختلفة تمام الاختلاف عن المقدمات السابقة عند كانط

1— Kojève (Alexandre) : Introduction à la lecture de Hegel
p. 377

وفضلا عن ذلك يتبين لنا في التوان هيجل يتكلم من منظور جديد قائم بذاته . وهو منظور لا يمكن أن يخطئه القارىء لأول وهلة لأنه مؤسس على تفكير مختلف تمام الاختلاف فيما يتعلق بمبادئ المنطق التقليدى نفسها وهى مبادئ توكيدية^(١) .

والجدل عند هيجل هو التطبيق العلمى للتوافق مع القوانين الكمنة فى طبيعة الفكر . وسير الفكر على هذا النحو وفقا لقوانينه متوافق تماما مع تطور الوجود ذاته بحيث تصبح حركة الجدل هى الطبيعة الحقيقية لتعيينات الفهم والأشياء وبصفة عامة للمحدود^(٢) . ويتألف الجدل من حقيقة جديدة وهى عدم انفصال التناقضات إلى أن تنتهى فى وحدة أعلى طبقا لقانون هذا الاتحاد أو فى مقولة تالية . واللحظة الجدلية هى التناقض ذاته والعبور من حد لآخر فى هذا التناقض .

الجدل عند هيجل بعبارة أخرى تجاوز باطنى تحضر فيه محدودية تعيينات الفهم وانفرادها على نحو ما هما عليه أى كما لو كانا نفيهما نهيهما . ويتسم كل ما هو محدود بقابليته لأن يوضع جانبا أو أن يرفع رفعا بلغة هيجل . والعامل الجدلى بمثابة الروح المحركة للتقدم العلمى . ولعله للبدا الوحيد الذى يمكن عن طريقه نفاذ العمل والضرورة الباطنة إلى صميم المضمون العلمى والذى يعتمد عليه بطريقة عامة الإرتفاع والصمود الحقيقى — لا الخارجى البرائى — إلى ما فوق المحدود .

ويعلن كتاب هيجل عن علم المنطق فى نهاية الأمر نظام الجدل نفسه كما

1. Hegel : Enzyklopädie S. 32

2. Ibid. S. 81.

لو كان واقعة لا سبيل إلى أن يتخطاها الفكر (للقال) أو الوجود كما لا يمكن أن يخرجها عليها أو يشذ عنها لأن الجدل أو نظام الجدل هو الذى يحو الفوارق بين الوجود والفكر .

وإذا صح أن ثمة شبهة « منهجية » فى الجدل الميجلى فإذ الإختلاف بين الوجود والفكر هو كل ما يمكن أن يسمى بهذا الاسم فى الجدل الميجلى .

الفصل الثاني عشر

المنطق والتاريخ

عمد الأستاذ موريور Mure كتابي به عن «مدخل إلى هيجل» An Introduction To Hegel (١٩٤٠) إلى عرض فلسفة هيجل عرضا تاريخيا يظهر في النهاية مدى تغلغل المنطق في هذه الفلسفة ويكشف عن دور المنطق كمفتاح للنسق الفلسفي الهيجلي بأكمله . وجاء كتابه عن « منطق هيجل » (١٩٥٠) بعد ذلك في أعقاب الكتاب الأول كنتيجة مؤيدة لنفس الفكرة وكتدعيم لنفس التفسير الذي يجعل من المنطق أداة أساسية للتعرف على مجموع الفلسفة الهيجلية ويميل هذا المنطق إلى مفتاح يقود إلى الكشف عن كل دقائقها وعن كل غوامضها .

وكان قد ذهب نفس هذا المذهب من قبل في تفسير هيجل جورج نوبل في كتابه عن منطق هيجل سنة ١٩٣٣ . إذ حاول إظهار مكانة المنطق في فلسفة هيجل ولم يكتف بعرض منطق هيجل عرضا عاما وحسب . وأكد أن هذا المنطق لم يهب لفيلسوفنا هيجل قاعدة يبنى عليها بناء الكامل للعلم وحسب ولم يكن مجرد أداة أو منهج يستخدمه في هذا البناء . لم يكن المنطق كذلك وحسب بل كان أيضاً في أساسه الخطة التي ينبغي لهذا البناء أن يحققها والتي ينبغي أن تحدد سلفاً كل نسبه وأبعاده . وعلى ذلك ليس المنطق هو أهم جزء في فلسفة هيجل أو الجزء الأساسي في هذه الفلسفة فحسب بل يحتوي المنطق أيضاً مقدما على النسق الفلسفي الهيجلي بأكمله .

ولا تخلو وجهة النظر تلك من وجهة بل واعاها حقيقة واقعة لا داعي

لنناقشتها أو محاولة معارضتها . وليس من السهل تنفيذها إذا شئنا معارضتها لأنها لا تشير إلا إلى حقيقة واقعة ظاهرة في كل طرف من أطراف الفلسفة الهيجلية . فإنك لا تستطيع أن تمضى خطوة مع هيجل بغير أن تكون قد مهدت لها التمهيد المنطقي الضروري اللأتم لطبيعة هذه الفلسفة . وسبب ذلك هو أن هيجل قد حرص على تحويل الفلسفة بأكملها إلى منطق فأكد في الصفحات الأولى من كتابه عن علم المنطق أن الإنسان يفكر بطبيعته وفقاً للمنطق ، فالمنطق داخل إذن في طبيعة الإنسان الخاصة والعقل نفسه نسق في تقدير هيجل . وأكد هيجل باستمرار أهمية أن تصبح الفلسفة منطقاً .

ومعنى ذلك بعبارة صريحة أن المنطق هو الأول والآخر . فهو المجال المطلق لكل مفهوم ولكل دلالة . وهو إبداع وإحاطة في آن معاً لأنه لا يحيل إلى ما عداه . فليس فيه إحاطة بما عداه أو بشيء ما سواه وإنما هو إحاطة بذاته . ومن حيث هو إحاطة لذاته ولكل الأشياء فإنه يصبح وجوداً ومعنى في وقت واحد . وإذا صح هذا فلا محل إذن للدخول في مناقشة للرأى الذى يؤكده أهمية المنطق ووضعه الأساسى فى فلسفة هيجل .

وقلت من قبل فى كتابى عن « هيجل »^(١) إن المنطق يحتل مكانة رئيسية فى مذهب هيجل الفلسفى . ولكننا لانستطيع على الرغم من ذلك أن نغمض أعيننا عن حقيقتين هامتين أكدتا رأينا وموقفنا الأصلى فى تفسير هيجل^(٢) فى كتابه عن المنطق نفسه .

فذلك الكتاب — أعنى كتاب المنطق — يبرز بوضوح ويأمعان فكرة

(١) اليدى . هيجل ص ٦٦

(٢) نفس المرجع ص ٤٣

العبور الانتقالي من اللامحدود إلى المحدود، هذا من ناحية . ومن ناحية أخرى نجد أن الهدف الأساسي الذي يرمى إليه هيجل في كتاب المنطق هو تحقيق العبور الانتقالي من الصورة إلى المادة أو من الشكل إلى المضمون . وفي كلتا الحالتين نجد أن المنطق يتبع المحور الأكبر الذي تدور حوله كل فلسفة هيجل . فالمنطق من الناحية الأولى ينطوي على مجهود من أجل بلوغ الحركة الداخلية في تجربتنا الروحية عن طريق الفكر العقلي البحت . وتتبادل حركة الفكر العقلي البحت مع تسلسل الماهيات المجردة . (وهذه نقطة سنعود إليها مرة أخرى) وتزول المباشرة عن الموضوع وهو الخطوة الأولى في ثالوث الديالكتيك بمجرد إخفائه والإنتقال إلى تقيضه . أي أنه باختفاء الموضوع يصبح تقيض الموضوع قادرا على إبراز التعيينات التي كانت مباشرة في الموضوع بصورة غير مباشرة وبطريقة عقلية . وبهذا تتحول الذهنية إلى شيء موضوعي في تقيض الموضوع بدلا من تأكيد الجانب الذاتي في الخطوة الأولى .

وهذه نفسها حركة التاريخ مبرا عنها بلغة المنطق .

ومن الناحية الثانية نلاحظ أن العبور الانتقالي من الصورة إلى مادتها الذي يسمى المنطق إلى تحقيقه هو نفسه تعبير عما أراد هيجل أن يؤكد من قبل من أن التاريخ هو إعلان الفكرة . وتظل هذه الفكرة مجردة إلى أن تثبت في غضون التاريخ وهي نفسها ما يضمن الوحدة الداخلية في المنطق .

فالفكرة تظل مجردة إلى أن تجسد مضمونا عينيا تتحقق فيه هو التاريخ . والتاريخ لا يوجد وراءه سوى الفكرة والفكرة مجردة . فالتاريخ هو ما قبل كل شيء إذا اعتبرناه أول مظهر عيني وأول تحقق موضوعي للفكرة .

ومن الممكن بعد هذا كله أن يتأكد لدينا أمر هام ثالث وهو أن مفهوم المنطق تأسس في عقله جنبا إلى جنب ولحظة بلعظة مع مفهوم الظاهرية .

« فظاهرية الفكر » صدر سنة ١٨٠٧ ، وكان هيجل قد أشار سنة ١٨٠١ ، في بحثه عن « الفرق بين نسقي فيشته وشلينج الفيلسوفين » إلى بعض ما يكشف عن مفهوم « الظاهرية » كما أشار متحدثا عن المنطق أيضاً سنة ١٨٠٢ في أول مختصرات نسقه الفلسفي (وقد أشرنا إليه في الفصل السادس عن تطور هيجل في حياته) إلى أن المنهج الحقيقي هو أن تصبح المعرفة مشدودة إلى أعلى أي أن ترد الفلسفة إلى المنطق ويرجع الالمون إلى الشكل .

والظاهرية هي العلم الوحيد الذي يظهر التقدم في غضون التطور أو في غضون التركيب الذاتي ابتداء من الهوية حتى الشمول وحتى المطلق عند تحوله إلى الموضوعية في الشمول المستكمل . والواقع أن مفهوم « الظاهرية » على هذا النحو كعلم لم يظهر فجأة في « ظاهرية الفكر » سنة ١٨٠٧ وإنما بدرت ملامحه من قبل في الفرق بين نسقي فيشته وشلينج الفيلسوفين سنة ١٨٠١ كما قلنا^(١) .

وهكذا يتضح التقارب في المفهوم وفي العناصر الزمنية بين الظاهرية والمنطق^(٢) . بل ولا يمكن بلوغ المفهوم الحقيقي للفلسفة بغير تصور المنطق والظاهرية في آن مما . فالفلسفة من حقها أن تأخذ شكل المنطق وأن تهب نفسها صورة المنطق ذاته لكي تحتل مكانتها بين العلوم وتوضع في مصافها . ولهذا النقطة دلالتها الكبيرة في جوانب الفلسفة الهيجلية . فالفلسفة تأخذ شكل المنطق وتستعيره لتبدو كعلم بين العلوم . وهذا يميظ اللثام عن وضع الفلسفة الهيجلية وعن سر منطقيية هذه الفلسفة بالصورة التي تكلمنا عنها ويدلنا على أن المنطق هو نفسه منهج هذه الفاسفة — لا الجدل — وأن تفشى

1. Hegel: Werke-Differenz des Fichteschen und Schollingschen Systems der Philosophie — S. 269 (1932)

(٢) انظر معالم الفصل التاسع عشر فيما يلي

المنطق وانتشاره وتوزعه في كل دقائق الفلسفة الهيجلية إنما كان بقصد تحويل هذه الفلسفة إلى منطق وبقصد الاستعانة بهذا المنطق على تدعيم الفلسفة تدعياً منهجياً يضعها في مصاف العلوم .

ولكن هذا لا يعنى بحال أن المنطق هو أصل هذه الفلسفة أو النقطة الأساسية الجوهرية التي تدور حولها تلك الفلسفة . ويكفى أن نلاحظ منذ البداية أن المنطقي والزمني لم يفتراقا قط ولم يتميزا قط في أى تجربة إنسانية وأن التجربة Erlebnis من الحس إلى الاستدلال تسقط بانقضاء الزمن . ويمثل التابع في مجموعته بما ينطوى عليه من مراحل استدلالية الانقضاء الزمني أو الانزلاق الزمني . فالاستدلال هو انتقال زمني في نظر هيجل والعبور المنطقي والزمني يتلازمان كطابع مميز للتجربة الاستدلالية . ولا يلبث هذا النظام أن يحصل بذلك على معنى جديد . ولا بد من أن تفترض كل مرحلة من مراحل التابع ما يليها من مراحل كما أن التابع لا يكون موضع تجربة قط كأنه يؤدي تماماً إلى حذف السابق أو بوصفه الغاء تاماً لما سبقه^(١) . ولهذا فليس هذا التابع زمنياً فحسب بل منطقياً أيضاً . ويسمى مبور لذلك زمـانية منطقيـة Logico—Temporal^(٢)

وعندما تبلغ منطقيـة هيجل هذه الدرجة من الزمن وعندما يصبح الفصل عسيراً بين المنطق والتاريخ على أساس أن التاريخ هو تجربة البشر فضلاً عما قلناه سلفاً من تداخل المنطق والفلسفة عنده يكون من الطبيعي جداً أن يتكلم الباحث عن هذا الفيلسوف ولا تفارق سنان قلمه لفظة المنطق .

وقد تعجب يوماً أحد الفضوليين من الذين يطرقون خطأً مجالات الفلسفة

1. Mure (Y.R.G.): Hegel's Logic P. 362
2. Ibid. P. 310.

من أخذنا بتفسير خاص لهيجل من وجهة نظر التاريخ في كتابنا عن هيجل زعمنا بأن أغلب فصول الكتاب تنصب على المنطق والنصوص الملحقه مأخوذة عن آخر أجزاء المنطق . ولا أعتقد الآن أنني في حاجة إلى أى رد على مثل هذا الكلام وإن كنت قد رددت عليه آنذاك بعبارة سريعة مؤداها أن سيطرة المنطق على أبحاث الكتاب — رغم تفسيرنا التاريخي لفلسفة هيجل — مردها إلى أن المنطق نفسه ثمرة خبرة وتجربة قوامها التاريخ. فالمنطق هو التاريخ من حيث انتقاله داخل أحداث الوقائع المتتالية للتطورة في تجربة الإنسان كالحظات عابرة منقضية أو كاستدلالات تنتهى بانتهاء وقتها . وهو الذى يحيل الفلسفة بأكملها إلى علم .

فالأصل إذن في فلسفة هيجل هو التاريخ، وجاء المنطق لتدعيم هذه الفلسفة ولساندها . ولم يكن هيجل يقادر على أن يترك لنفسه العنان فينطلق مع المنطقية الجامدة التى تجسم شبحها الخيف في ظلال الفلسفة الترنسندنتالية . ولم يكن من السهل بالنسبة إليه أن يدع نفسه ينساق وراء فلسفة كانط التى عاداها فيذهب إلى اتباع منطقيتها بعد أن كانت قد تعرضت لانتقادات قوية من جانب هيردر Herder (يوهان جوتفريد هيردر ١٧٤٤ — ١٨٠٣) في هذا الصدد .

وكان هيردر أحد تلاميذ كانط المخلصين ثم تحول إلى خصم من أعنف خصومه . فقد رأى أن نسق كانط الفلسفى قائم على أساس من الشكلية والتجريد للمنطقيين وكأنما حيل بينه وبين الهواء النقى الطبيعى والحياة النامية في غضون التاريخ . وخص هيردر بمد ذلك الإنسان في كل ظروفه وأوضاعه الطبيعية باهتماماته الفلسفية . ومن أهم كتب هيردر بحثه عن أفكار في فلسفة التاريخ الإنسانى *Ideen zur philosophie der Geschichte den Menschheit* (١٧٨٤ — ١٧٩١) وأحدث هذا الكتاب أثراً واضحاً في كل من شيلنج واشليجل وهيجل . وهو الكتاب الذى عارض فيه كانط معارضة قوية

واضحة المعالم . وكان كانط يؤكد دور العقل والذهن في التاريخ نفسه ويضع الدولة للنظمة المعتمدة على الذهن كعلامة على الانتصار الختامي للعقل . أما هيردر فقد جعل الأساس الطبيعي أهم قاعدة أو الحجر الرئسى فى كل تفسير ناسلى^(١) للظواهر الروحية . وبالإضافة إلى ذلك أحل هيردر المدد والعون الالهى الخلاق محل العناصر العقلانية الكامنة فى طبيعة الإنسان . وقد زودت الظروف الكونية والأوضاع الطبيعية والجغرافية الإنسان بقدرات تنظيمية موحدة وبمركبة آلية متناسقة وهيأت له طابعاً مميزاً خاصاً . وأبدى هيردر تحفظاً ازاء نظرية النشوء والتطور بقيت آثاره ومعالمه واضحة فى فكر كل من شيلنج وهيجل .

ولم يكن ذلك هو الأثر الوحيد الذى تركه هيردر فى الفكر الهيجلى لأن أثره كان واضحاً أيضاً فى موقف هيجل من المنطقية الجامدة ممثلة فى الترنسندنتالية الكانطية . وإذا كان كانط قد حصر كل شىء فى ملكات الإنسان وحده وقدراته الفردية الخالصة فقد أبى هيجل هذا الوضع وانطلق بعيداً عن هذا الإطار . ولا شك أن هيجل أراد شكلاً أن يضع الله فى موضع الإنسان . ولكن هذا لا يعنى سوى الخروج عن دائرة القدرات الفردية الذهنية المقفلة التى انحصرت فيها الدوجماطيقية الترنسندنتالية .

ومن للتأكد أن هيجل نظر إلى المطلق بوصفه الوحدة التركيبية الأصيلة التى نبعت منها « الأنا » من ناحية والعالم الخارجى من ناحية أخرى عن طريق

(١) ناسلى هنا تعنى Genetic والواقع أن هذه اللفظة لاتزال أصح ترجمة للمعنى المقصود من الألفاظ الأجنبية لأنها تعبر عن مجموع العمليات المتتابعة فى تطور شىء من الأشياء ولاتشير إلى منبتها : أعنى أن ناسلية أصح لفظاً للتعبير عن العمليات المتطورة فى هيئة تتابع . أما تكوين فتختلط عادة باللفظ الأخرى مثل Formation Composition constitution كاتشير عادة إلى التوزع العرضى لا التتابع الطولى .

التمایز ثم يعودان إليها في شكل وحدة . ولكن المهم هنا أصلا هو معارضة الكانطية والانصراف عن عالم الذات للعقل المحدد بملكات الإنسان المنطقية الشحيحة .

ويتعمد هيجل في هذا الموقف بالذات أن يستبعد كل ما يفصح عن شبهة قبلية *a priori* . ويهدف أصلا في منطقه إلى إسقاط شبهة النفسانية التي تنسب أحيانا إلى فلسفة كانط^(١) والتي تسودها بصورة من صورها البدائية الأولى . فالمنطق عند كانط استخدام صحيح للعقل والفهم عامة وفقا للمبادئ القبلية . وكان كانط قد نظر إلى التصورات المنطقية بوصفها رسوماً تخطيطية أو مجملات ناتجة عن تطبيق ملكة الحكم على الواقع . وأخذ سرس *Serrus* في كتابه عن « الحساسية التماثلية والعلم الحديث » على عاتقه مهمة الكشف عن أبعاد الاتجاه النفساني المنطقي ممثلا في مبادئ كانط المنطقية^(٢) . فتعرض لما جاء على لسان كانط من نقد لفكرة آلية الذهن وميكانيكية العقل البشري . وشرح سرس رأى كانط في مذهب صور العقل القبلية وفي الرسوم التخطيطية بوصفها جنوحا ونزوعا نحو النفسانية المنطقية . وأظهر التعارض بين المنطقية البحتة وبين موقف كانط وتمسكه بمنظوره الخاص فيما يتعلق بنظرية العدد والقياس التقليدي على أساس حرص كانط على استبقاء علم النفس كاملا مساعد على فهم المعرفة والذاتية الانسانية وعلى ادراك أبعاد المبادئ الرياضية والعقلية إدراكا سليما^(٣) .

1. Sarrus (Charles) : L'Esthétique Transcendantale et la Science moderne p. 180 - P. 60

(٢) الهيدى: النفسانية المنطقية عند جون استيوارت مل ص ١٠٤

(٣) راجع كتاب سرس المشار إليه في الصفحات من ٩٦ — ١٠١

فكان هيجل يهدف إلى إسقاط كل الشروط النفسية أو الفردية التي جعلت النقدية الكانطية تفسر العقل كوحدة موازية للأشياء الطبيعية ومناقضة موضوعياً للطبيعة ككل موحد^(١). ودفعه هذا إلى تأكيد دور المنطق بصورة جديدة حتى يضمن عرض العقل ككل في جملة أوضاعه ومظاهره الفعلية بوصفه عالم العقل الذي يتبدى ويتجلى في تكويناته المحققة الخاصة بالمعرفة المعقولة وبالفعل في مجالات الفن والحياة والدين وليس بوصفه إمكانية مجردة أو أرضية ضيقة موقوفة على المستوى الفردى في النماء والتطور. وهكذا نبليح العقل فيما أو في العالم من حولنا وبحكم اختلافه إلى حد معين هنا وهناك يصبح هذا العقل بؤرة لنظامين مختلفين من حيث المظاهر الخاصة بكل مستوى من المستويين. وليس للفلسفة مجال من الأحوال أن تقتصر على العالم الخارجى وحده أو على عالم العقل وحده ولا بد أن تشغل نفسها بكلا المجالين معا. ولكي يمكن استغلال المنطق كنهج أساسى لتحقيق هذا الهدف الفلسفى الكبير كان من الضرورى أن يتعرض المنطق الهيجلى لتغيير حاسم. ويتلخص هذا التغيير فى ضرورة أن يفترض المنطق مقدما عملية كاملة من البداية الشرطية التى تبدو بسيطة بساطة متناهية ومقبولة بصورة كلية حتى المبدأ اللامشروط الذى تنطوى عليه تلك البداية وتمهده أو تقرضه مقدما مهما كان طول مسافة الطريق إليه.

فإذا كان أرسطو قد أكد منذ زمن بعيد أنه لا شيء فى الذهن إلا ما كان مصدره الحواس *Nihil in intellectu quod non prius in sensu* كان الحس والشعور بالتأكد مرتبطين ارتباطاً قاطعاً بالتجربة. أو بعبارة أخرى لا شك فى أن واقعة الحس والشعور هى واقعة التجربة ذاتها. ولهذا ليس للمنطق أن يقتسم العملية أو أن يقتصر على جانب منها دون جانب. لا بد للمنطق فى

I. Wallace (W.) : Prolegomena To Hegel's Philosophy P. 209.

نظر هيجل أن يفترض مقدماً عملية كاملة ذات بداية مؤقتة كلية بسيطة وفرض ختامى منتظر ومتضمن سلفاً في البداية. فواقعة التجربة وحقيقتها هي التي تدعم وتساند الصدق المؤدى في التعبير الخاص بها على نحو غير متكافئ. بالفاظ الحس والإدراك. إذ لا يحدث تطابق بين الواقعة والتعبير عنها بعبارة المحسوس ومع هذا — أى برغم هذا الاختلاف بين المجالين — تقوم الواقعة التجريبية بمساندة ودعم الصدق الوارد في ذلك التعبير بشأنها. وتنطوي مبادئ الاحساس ذاتها على الحكم والفكر والاستدلال، ولا تحتاج إلا إلى كشف النقاب عنها وإقرارها. وتأتى ظاهرية الفكر لتحقيق هذه الاكتشافات والقيام بهذه الجولة الكشفية وكأن المنطق والظاهرية قد بزغا بمفهوميهما للمستحدثين لدى هيجل في آن واحد أو في مواعيد متقاربة على حد ما قلنا من قبل .

فالظاهرية هي الرحلة الكشفية التي يتم بها تحقيق معنى المنطق الميجلى . إذ أنها تعتمد إلى تنميع خط السير وشق الطريق للرسوم وتبرير عملية الانتقال والعبور في هذا الطريق ابتداء من النقاط الضعيفة والمبادئ الناقصة الخاصة بالحس والحواس حتى الفكر الخالص أو الوعي المطلق مع ما بينهما من أحوال العلم والأخلاق والدين المختلفة التي تتعلق بتفسير التجربة والتعبير عن مجموع الحقيقة الذي تشغله وتحققه .

والظاهرية بهذا المعنى ليست بالتأكيد تاريخياً للفكر الفردى أو تسجيلاً تاريخياً للملامح العقل الفردى . وليست أيضاً بحال مجرد تاريخ للعملية الذهنية الخاصة بتطور الجنس البشرى أو بنموه . بل تقوم الظاهرية بمزج كلا الأمرين معاً . أى أن الظاهرية تاريخ للفكر الفردى وللتطور الذهنى للجنس البشرى في آن معاً .

وأراد الكثيرون أن ينيهوا إلى خطورة اعتبار هذه المهمة — مهمة علم

الظاهرية — عملية تاريخية محضة أو دراسة قاصرة على الجانب التاريخي . أهم
الكثيرون باستبعاد هذا الخاطر وحرصوا على تأكيد أن علم الظاهرية ليس
دراسة تاريخية خالصة ولا يمثل مجال دراسة على المستوى التاريخي البحت .
ولكنهم تجنبوا الإشارة إلى الدلالة التاريخية الخاصة بالفكر في تطوره وتجربته
وفي نزوعه وتحوله مع أنها الأصل في المنظور الهيكلى بأ كله . أو بعبارة أخرى
لا يمكن أن يكون التاريخ كتاريخ عنصر الاهتمام الرئيسى لهيكل . ولكن
التاريخ هو معنى التجربة ومجالها وهو مصداق التوافق بين عالم الفكر وعالم
الحقيقة واستمرار معنى العقل في الواقع الفعلى ومحمل المهادا والمبادئ من جيل
إلى جيل . وذلك هو ما تود الظاهرية أن تشير إليه .

وإذا كانت التجربة هى الأصل فى كل شىء فالتاريخ هو حضور التجربة
فى كل وقت . وكل منا يمارس التجربة بنفس الطريقة التى مر بها من سبقونا
من الأفراد . ولذلك فتجربة الآخرين فى الماضى حقيقة تاريخية ذات دلالة وذات
تأثير وفاعلية . والماضى هو سجل كل الدروس التى علينا أن نستوعبها
لتواجه مستقبلنا ونحقق التطور . وليس حسب الماضى أو التاريخ المنصرم
أن يحتوى على سجل التجارب والأحداث الفكرية الهامة وإنما من شأنه
أيضاً أن يبرزها جميعها على نحو ما كانت حية ماثلة فى وضعها التاريخى بحيث
يجعلها حقيقة فعلية ويحيلها إلى شىء حى .

وإذا كان مفهوم المنطق قد اقترن بظهور معنى علم الظاهرية عند هيكل
فذلك لأن الشاغل الأكبر لهيكل فى كل الأحوال كان هو التاريخ نفسه كعنصر
أساسى فى نسقه الفلسفى وكحرك أصيل وموجه أكبر لكل تفصيلات النسق
وجزئياته . وأدى هذا الوضع إلى إيجاد معالم واضحة على صفحات الفكر
الهيكلى وتشكل من التاريخ مقوم فعال أحدث هذه المعالم نفسها وحدد خطوطها

كما صار هو نفسه حركة تجمع بين المنطق والجدل والزمن والتجربة .
فالتاريخ من شأنه أن يحفظ تجارب العقل والعرفة ومن شأنه أن يعكس
كل أوجه التغير التي تفتاب الحقيقة وأن يعيد نفسه ولا يعيدها في آن معاً .
فيكون مجرد تنابع مكرر رتيب ويكون في الوقت نفسه خلقاً جديداً وابتكاراً
ومردية فريدة . فالتاريخ يجرى والأحداث تدرى ولكن التميز والأختلاف
لا يكف عن ملاحظة كل شيء ويتحقق التنوع عندما تعود الوقائع من جديد
ولكن بحدود وأطراف أعلى وأرفع في الدرجة وفي مستوى أشمل وأعم من
المعاني . فكل درجة تتلقى تعبيراً أنسب من سابقتها وكل خطوة تحقق معالم
أرق مما حققته سالفها إلى أن يتم استيفاء النماذج المركبة من الأنماط ذات
الخصائص السامية .

وذلك هو السياق الإيقاعي للأحداث . وهو نفسه حركة الإيقاع التي
أطلق عليها هيجل اسم الديالكتيك أو الجدل . ففي كل حد من حدود الفكر
عناصر ثلاثة: التحدد الأول الأصلي ثم الخصام المنازع النقدي ثم الاتحاد عندما
يجتمع الطرفان الأول والثاني ويعدل أحدهما من الآخر ويتشكلان تشكيلاً
موحداً جديداً .

ولو أعدنا النظر مرة أخرى في فلسفة هيجل لوجدناها قاصرة على تحقيق
مهمة واحدة هي اظهار أن الحقيقة ليست مجرد حشد عارض عابر وأنها ليست
أيضاً توالداً واضمحلالاً لانهايين . مهمة الفلسفة هي أن تبرهن على أن
الحقيقة ليست على هذا النحو أو ذاك وإنما هي على العكس من ذلك كل
موحد منتظم بالضرورة ومكون من عناصر أساسية منظمة هي أوجه
ومراحل لنشاط حيوي فريد مكون لذاته وبلا زمانية هو ما نسميه بالفكر
أو بالنفس (الروح) .

أو بعبارة أخرى لا تعنى الفلسفة اظهار الحقيقة كجرد حشد عارض أو كجرد توالد واضمحلال مستمرين وإنما تعنى اظهار الحقيقة ككل موحد منظم نظاماً ضرورياً ومؤلف من عناصر مرتبة تقوم مقام المراحل بالنسبة إلى نشاط الفكر (النفس - الروح) الحيوى الفريد المكون لذاته بذاته والخالى من من الزمن أو الزمانية .

والتكون الذاتى هو الظهور الذاتى أو التجلى والتجلى بدوره هو الوعى الذاتى وهذا الوعى الذاتى وحده عبارة عن نشاط حيوى كامل . وهذا النشاط الحيوى هو التفكير الجدلى (الديالكتيكي) . والتجلى بمثابة دورة تقديمية تتحدد ذاتياً بما لا حصر له من الموضوع و تقيضه ومركب الموضوع وتقيضه حيث يقوم تقيض الموضوع بدور النقي للتوسط من ناحية والنقى الذى يتولى أمر التمييز من ناحية أخرى فيكون الضد والتقيض معاً بالنسبة إلى الموضوع . وكل مركب موضوع هو لقاء تلك الأضداد المتقابلة فى تعريف كامل .

ولا يصبح هذا الجدل تعريفاً ذاتياً صريحاً ظاهراً إلا فى أعلى أشكاله وأرفع أنماطه عندما يتحقق فى التفكير الفلسفى . أو بعبارة أخرى لا يتوفر لهذا الجدل تحديد ذاتى بصورة صريحة ظاهرة خارجية إلا عندما يصبح فى أعلى مستوياته . ولا يتيسر له تحقيق هذا المستوى فعلاً إلا بالتفكير الفلسفى فالروح تتقدم من خلال الصور الفكرية بأن تعتمد إلى حذفها شيئاً فشيئاً . الروح تنفذ من خلال الصور الفكرية وهى تأخذ شيئاً فشيئاً فى التنكر لهذه الصورة واحدة بعد الأخرى . هذه الصور الفكرية هى عبارة عن :

١ - صور بمثابة تعريفات ذاتية صريحة ظاهرة خاصة بالروح كالمقولات مثلاً .

٢ - صور الطبيعة وهى الصور التى تصبح حقيقية كلما حذفتها وانكارها

بالتدرج من نشاط الروح على الرغم من أن الطبيعة هي تقيض الروح الجدلي والشرط الذي لا غنى عنه لأي ظهور ذاتي أو تجل ذاتي للروح .

٣ — صور الروح ذاتها التي لم تصبح بعد الفكر الفلسفي الصريح الظاهر الذي تتسلق من داخله وتبلغ الأوج الأعلى عن طريقه . وهذه أيضاً تشبه صور الطبيعة في أنها لا تصبح حقيقية إلا إذا تم حذفها داخل الفكر .

ولا يفوتنا أن هذه الصورة العليا لا تنقص شيئاً عن المجموع الشمولي للروح المكون من الصور السفلى التي تقوم بحذفها . فالصورة العليا هي النشاط الحيوي الشامل للروح . وليست الصورة العليا (ذلك التحديد الذاتي الصريح الظاهر في الفكر الفلسفي) هي مجرد الفلسفة بوصفها الأوج الأعلى في الروح العينية أو الفكر الفلسفي الذي يصرح عن نفسه ويشرح نفسه عن طريق المقولات وحدها . بل الصورة العليا هي التوضيح الذاتي الكلي للوحد الخاص بالفلسفة في كافة المقولات وصور الطبيعة وصور الروح العينية وعن طريقها جميعها .

وسبق أن أشرنا إلى أن النفي يلعب الدور الرئيسي في الجدل وإلى أن ثالث الجدل هو أبسط مستوى عقلي *Minimum rationale* يمكن أن يتحقق بالفعل . ومهما قلنا في صيغة الجدل على شكل موضوع وتقيض موضوع ومركب موضوع وتقيضه فسيظل الأمر خالياً من الذهنية ما لم يتمثل في إيجاب ونفي ووحدة من الإيجاب والنفي^(١) ، والنفي هو الأساس وهو الذي يحقق أبسط قدر ممكن من المعقولة في صيغة الجدل وهو هو الزمن . فالنفي هو الزمن على حد تعبير هيجل إذا ما وضع لذاته^(٢) . والزمن فوق هذا هو الصيرورة مدركة

1. Mure : Introduction to Hegel ch xi * 3. 2

2. Hegel ; Enzyklopädie ... * 257

حسباً من خلال الاختلافات الجارية بوصفها اختلافات مؤقتة مرتبطة بكل لحظة من اللحظات التي تجرى فيها^(١).

ولكى نشرح صلة النفي بالزمن نقول إن هيجل يجعل من التناقض في نسقه الفلسفي مقولة للماهية . أى أن التناقض هو مقولة للماهية في النسق الفلسفي المييجلي . فالماهية كما قلنا في الفصل العاشر من هذا الكتاب (فيما سبق) نفى للوجود المباشر . وهى بهذا توسط *Vermittelung* مطلق أو سلب مطلق وهما نفس الشيء . ولهذا يبدو الوجود المباشر في علاقته بالماهية كأنه ماض محذوف وقائم في نفس الوقت ، ولكنه ماض خال من الزمن . ولهذا لا يلبث الوجود من وجهة نظر للماهية أن يصبح مجرد مظهر *Schein* ، أى أن الوجود يصبح مزدوجاً عنى هوية واختلافاً معاً والاختلاف مؤقت مرتبط باللحظات التي تجرى فيها ويوحى بالضرورة المحسوسة أى بالزمن . أما إذا انتقل الوجود إلى الماهية لم يعد الحقيقي هو المباشر بل يصبح الحقيقي هو التوسط . والتوسط هو النفي وهو التعمين^(٢) . والنفي بدوره إذا ما كان وضعه « لذاته » كان هو الزمن كما قلنا منذ قليل .

والواقع أن هيجل يفسر التناقض هنا فلسفياً (بوصفه مقولة للماهية) على نحو ما يظهر في المنطق الصورى وفي فلسفة الحس المشترك على السواء وكما يتمثل في العلاقة بين أ ، لا - أ اللذين يستبعد أحدهما الآخر ويوجدان انقساماً يستحيل معه أن يحمل كلاهما معاً على شيء من الأشياء ويكون حملهما برغم ذلك صحيحاً مقطفياً . فالتناقض هو الماهية . ولكن التناقض بالمعنى الأوسع هو التناقض الجدلى بالذات من حيث هو كذلك وهو التناقض الذى يميز بطابعه كل تقابل

1. Ibid. * 258.

(٢) الديبى : هيجل ص ٧٦

بين الموضوع وتقيض الموضوع في النسق الفلسفى الكلى الموحد . وتناقض
للاهمية يكون هو نفسه - منظوراً إليه من داخل النسق الفلسفى الهيجلى -
مركب الموضوع وتقيضه من التنوع والتضاد .

ولا شك أنه من الصعب تقدير هذين للعنيين الخاصين بالتناقض كما وضعهما
هيجل ، فالتناقض فى المعنى الأول هو الطابع المميز لكل تقابل بين الموضوع
وتقيض الموضوع فى النسق الكلى الموحد . وهذا هو التناقض الجدلى .
والتناقض الخاص بالماهية يكون - منظوراً إليه من داخل النسق - هو نفسه
مركب اللوضوع والتقيض من التنوع والتضاد . فكيف يتأيد هذان المعنيان ؟ .

والواقع أن المتناقضين فى مجال « الفهم » هما عبارة عن محمولين يتسايقان
فى تمييز الطابع الخاص بشىء واحد معين محدود لا يمكنهما أن يحمل عليه مما
فى وقت واحد . فالمتناقضان فى مجال « الفهم » من مستوى واحد ولا يؤدي
أحدهما إلى تطوير الآخر وتنميته عن طريق مناقضته .

أما التناقض الجدلى فهو من مجال « العقل » لأنه ينتمى إلى كل ثالث
جدلى يربط التعمينات Bestimmungen الخاصة بالنشاط الحيوى النامى الذى
يعمد إلى التوفيق فيما بينها وهو بصدد إصدارها وإطلاقها . وهنا لا يكون
المحمولان المتناقضان من نفس المستوى . ولذلك لا يلبث النفى أن ينمى
الإيجاب ويطوره عند تعيينه فضلاً عن أن الموضوع يقبل كلاماً من النفى والإثبات
مما لأنهما لا يحترضان على التسابق فيما بينهما على تمييز الطابع الخاص به من
حيث هو كيان قائم . والواقع أنه ليس كياناً قائماً وإنما هو نشاط حيوى .
والتناقض الجدلى نفي يتنوع تعبيره من ثالث جدلى لآخر . أى أن التناقض
الجدلى يبقى كنفى فى ثالث جدلى مهما تنوع وتغير تعبير ذلك النفى .

ويلاحظ أن التناقض الجدلى ليس علاقة بين حالات سكونية متقابلة وإنما

هو سلب أى تناقض نشيط حتى يتحرك نحو مركب الموضوع وتقيضه . ولما كان هذا التناقض النشط الحى هو التعمين الذاتى للروح فهو لا يقصر كلية دون مركب الموضوع وتقيضه ، وعلى هذا فالتناقض والتوافق يتخللان معاً كل مرحلة من مراحل الجدل ويعمان كل وجه من أوجهه .

والزمن هنا هو الاندماج أو الزوال السلبي الخالص للشيء المحدود . أما جدلياً فهو نفي هذا السلب (الزوال) لأنه النفي الذى يتناول الروح كفكر مزود بالتعمين الذاتى تزويداً حراً . أى أنه الأبد نفسه .

وبطبيعة الحال لا يمكن أن يفوتنا هنا ما يقصده هيجل برغم ما فى عباراته من شطحات بعيدة . فالقصد هو اقتباس معنى الأبد لزمانية الجدل المتكرر إلى مالا نهاية . والثابت فى كل مرة مهما تنوع وتغير تعبير ذلك النفي الوارد فيه . ويكاد يستحيل التناقض الجدلى فى داخل الثالوث إلى واقعة دائمة أبدية .

والزمن بهذا المقياس هو السلب التى يشمل المراحل المتدرجة والتناقض الناهى من ذاته لى يلحق بمعنى الأبد .

وإلى هنا يتضح بما فيه الكفاية مدى تغلغل الزمانية والزمانية التاريخية بالذات فى كل وجه من أوجه الفكر الهيجلى . فقد اقتنع هيجل اقتناعاً أساسياً أصيلاً ثابتاً بأن التاريخ وحده هو مجال الفكر . فالفكر لا يكون هو نفسه إلا إذا تخلص من سكون الماضى مع إعادة بنائه وتدبره من أجل التطلع نحو ما يحمل من صفات الأبد فى الدوام والاستمرار والحياة ، ومن قال الزمانية قال التاريخ وقال التطور والتقدم الروحى والتحول العظيم الشامل للوجود فى صيرورته :

ولم يكن هيجل يقدر أن المستقبل سوف يأتى بنظرية داروين فى النشوء والارتقاء وبنظرية الكسيس كاريل فى الزمانية العضوية أو الزمن العضوى .

وانك قد نظر إلى الطبيعة المضموية على أنها بغير تاريخ لأنها مجرد تنكرار
رتيب خالص .

والواقع أن التاريخ في نظر هيغل شيء واحد فقط وهو ما يهدف إلى
استمراره هو نفسه في حد ذاته بحيث يلحق بنهايته ويبلغ غايته من خلال تطوره .
وتلك في الواقع هي هي فلسفة هيغل بأكلها .

الفصل الثالث عشر

ظاهرية الفكر

ليس هناك أصلح من الفصل السابق كقدمة لهذا الفصل . فنحن ندرك من خلال السطور الأخيرة في الفصل الثاني عشر عن « المنطق والتاريخ » حقائق كثيرة وهامة تغني عن الاعداد والتكرار وتمهد لهذا الفصل الجديد عن ظاهرية الفكر . وقد استطعنا فيما تقدم أن نتوغل في مذهبه من أجل استكشاف أبعاد الفكر الميجلي بطريقة تغنيانا عن الحاجة والافتقار وتجعل ما سنقوله هنا أشبه ما يكون بالسلمات .

والسؤال الأول الذي نسأله لأنفسنا هو لماذا نقول « ظاهرية الفكر » ولا نقول « ظاهرية الروح » أو « ظاهرية العقل » ؟ .

وكان الدكتور عبد الرحمن بدوي قد استخدم اسم « ظاهرية الروح » لأول مرة منذ شرع يتكلم عن هيجل في كتابه عن الزمان الوجودي ومنذ صرنا نعي كلامه في كتبه أو نتلقى محاضراته بالجامعة كطلاب بقسم الفلسفة منذ سنة ١٩٤٥ وفي بعض الأحيان أطلق الدكتور بدوي عليه اسم ظاهريات العقل في كتابه عن شلينج سنة ١٩٦٥ (ص ٨٦) وتبعناه في استخدام هذا الأسم بلا أدنى تردد حيث لم يكن هناك موجب للتدقيق في استعمال اسم سواء . ولكن عندما عرضت المشكلة وأنا بصدد تأليف كتاب عن هيجل (صدر سنة ١٩٦٨ عن دار المعارف بالقاهرة) وجدت الأصوب أن يكون اسم « ظاهرية الفكر » هو الترجمة الخاصة بكتاب هيجل المسمى : Die Phänomenologie des Geists واستبعدت بعدها اسم ظاهرية الروح .

ويمنا هنا أن نناقش اختيار الاسم الأنسب بهذا الكتاب لئلا من ارتباط وثيق بوضع فلسفي كامل من صميم النسق الهيجلي ولما له من دلالة تاريخية وفكرية بالنسبة إلى هيجل وعصره وعلوم زمانه . ويكفي فيما أعتقد أن نشر اسم هذا الكتاب - كتاب « ظاهرة الفكر » - لتقف على حقائق هامة وجارية وذات أهمية بالغة .

والواقع أن مناقشة المعنى الخاص ببعض الألفاظ لدى هيجل ليس بدعاً وليس غريباً عن أى كلام متعلق بفلسفته . فكثيراً ما تعرضت هذه الألفاظ للتحايل الطويل وكثيراً ما علق عليها الكتاب والمفسرون لفلسفته . ولوحظ على ألفاظ هيجل ملاحظات عديدة ولأترال مناقشتها مما يؤدي إلى القاء أضواء على جملة آرائه وبما يعكس الكثير من كوامن هذه الفلسفة ويزيل الحجب عن أسرارها . وليس تطرقنا إلى هذا الجانب مما يبدو غريباً أو جديداً بالنسبة إلى الكلام عن هيجل بعامة . ولا يلبث أى باحث ممن يتناولون فلسفة هيجل بالتحليل أن يجد نفسه مسوقاً إلى الدخول في مناقشات خاصة بالألفاظ التي استخدمها هذا الفيلسوف من أجل تجلية بعض الأفكار والآراء المتوقفة على وضوحها .

وترجع للمشكلة في الأصل إلى أن هيجل نفسه لم يحاول أن يشتق ألفاظاً مستحدثة تلائم المعنى المحدد الذي يقصده . واعتاد في الغالب أن يمد يده إلى أقرب لفظ شائع مستعمل قديم فيدمغه بطابع جديد تماماً ويعطيه مسحة طارئة متألفة ويفرض علينا أن نستوعبه بمعناه كاملاً وأحياناً إذا شئنا متابعتة فيما يذهب إليه من رأى . وقد تكرر ذلك فيما يتماق بألفاظ كثيرة متداولة في الفلسفة الهيجلية وفي كتب الشراح والمفسرين مثل لفظة « فكرة » ولفظة « الروح » ولفظة « الامتثال » ولفظة « التجربة » وغيرها . وأدهى من ذلك وأسر أن هذه الألفاظ سرعان ما انتقلت إلى لغات أخرى تطوعت من قبلها

بإسباغ الغموض على غموضها بما أعطتها من مقابلات لفظية عتيقة بنفس الطريقة لمواجهتها في مكنون معناها المتطور في فلسفة هيغل والالتقاء مع دلالتها الفلسفية الجديدة في زيبها التقليدي القديم . وعندما حاول البعض اعطاء هذه الألفاظ كلمات جديدة صارت التعبيرات غريبة وقعدت علاقتها بسياقها الأصلي وصارت كالنبت لأرضاً قطع ولاظهراً أبقى .

واستحدثت الفلاسفة المحدثون طريقة أخرى لتلافى هذه الصعوبات التي خلقها هيغل . فصاروا يشتقون لفظاً جديداً لكل معنى طارىء منها كان الاختلاف بينه وبين ما عده ضئيلاً للغاية . وظهرت هذه العادة الجديدة في التعبير عند هيدجر وعند سارتر . وصارت الفلسفة أمام مشكلة استيعاب هذه الألفاظ الحديثة من أجل استخدامها والاستفادة منها . ولسكنها بقيت غير ذات فاعلية لاقتصارها على فلسفات شخصية بمحتة لم تستطع بعد أن تذوب في لغة الكلام الفلسفي العادي أو لغة التعبيرات الشائعة السائدة في معظم دوائر الفكر .

أما هيغل فكان يحاول دائماً أن يعضى في نفس خط السير التقليدي مع فرض للمعنى الجديد على اللفظ القديم المستهلك . وكانت براعته لا حد لها في اصطلياد الألفاظ لأنه كان يوهم الكثيرين بأنه يقول كلاماً مكرراً معاداً وأنه يعضى على سنة السلف الصالح في حين يقوم بتضمين هذه الألفاظ القديمة معاني جديدة هي الأصل في الثورة الفكرية التي صار يمثلها في عالم الفكر اليوم بعد أن مضى عليها أكثر من قرن ونصف من الثورة الفكرية المتصلة .

واللفظ الألماني Geist يشير الى الجانب الثالث من جوانب الفلسفة الهيجلية فالجانب الأول هو جانب الفكرة idee أو اللطق (أى للمطلق) والجانب الثاني هو الطبيعة Natur أو فلسفة الطبيعية (أى المتخارج في الزمان والسكان) والجانب الثالث هو الروح Geist أو العقل (أى ما يتعمق عن طريق الفكر والنشاط الإنساني)

وتعني Geist الروح . ولكنها تعني أيضاً العقل والذهن والعبادة والخيال
والمبقرية والفكر والزاج والماهية والشبح والنفس (بفتح الفاء) والنيات والقاصد
وروح القدس .

والتقط هيجل هذا اللفظ الفلسفي العتيق فأشار به أحياناً إلى الروح وأحياناً
أخرى إلى الفكر وأحياناً ثالثة إلى العقل . وقد يكون قصده منها الذهن
أحياناً أخرى كثيرة . ولا يمكن أن يقرأ هذا اللفظ في فلسفة هيجل مرة واحدة
وإلى الأبد في كلامه ولا يعقل إطلاقاً أنه يشير إلى معنى موحد في كل المناسبات .
بل يفهم هذا اللفظ حسب السياق في كل مرة بمناسبة التي يدل عليها ويشير
إليها . ومن المعتاد أن يدل هذا اللفظ على الروح إذا كان يعبر عن الشمول
الجماعي للإنسان وعلى العقل بالمعنى الوظيفي العضوي وعلى الفكر بالمعنى
المنطقي الميتافيزيقي العام الذي يقرن بين الفكر والحقيقة . وقد تشعبت فكرة
« الجايست » هذه أكثر فأكثر تحت تأثير المصطلح المسيحي في العهد
الجديد^(١) . وأخطر شيء هو قراءة بعض المؤلفين العرب ، ممن لا يميزون
مناسبة كل لفظ فلسفي عند هيجل فيعممون استخدام لفظ واحد لكل ضروب
الكلام في أي سياق .

وأول ما يقصد إليه هيجل من استخدام لفظة geist هو أن يشير بطبيعة
الحال إلى واحد من المعاني الثلاثة التي تتألف منها فلسفته . ولكن هذه اللفظة تعني
أكثر ما تعني ما ليس ذا طبيعة مادية أو ليس بمادة على نحو ما يرد على ألسنتنا
عادة حين نفرق تفرقة مطلقة بين الروحي والمادي . والروحي هو عالم للعاير والمعاني
والقيم والدين والثقافة والنظم الشاملة والفنون والفلسفات والقانون . والتاريخ

(١) فيما يتعلق بمعنى Geist انظر كتاب هايم (R. Haym) عن هيجل وعصره

قبل هذا وبعد هذا هو التسجيل المعنوي التجريبي لكل هذا العالم الروحي .
فلا تتصف بالتاريخية بالمعنى الصحيح إلا المجموعات البشرية التي تقوم بتأصيل
العلم الخاص بصيرورتها^(١) . ولا يمكن أن تصبح حقيقة للماضي في متناول اليد
إلا إذا ارتفعنا إلى مستوى للطلق أى مستوى الروح . وذلك لسبب بسيط وهو
أن حقيقة الماضي تغيب عنا إذا اعتقدنا في أنفسنا المحدودية والحتمية^(٢) .

ولا يفين عن بالننا هنا أن مذهب هيغل هو في الواقع فلسفة تاريخ . فهو
يأخذ بالنهاية دائماً ويحرص على البقاء في مستوى ما تحقق بالفعل^(٣) . ثم إنه
يسجل التقدم الزاحف عن طريق ما يتوالى ويستجد كلما تنبع الراوى (المؤرخ)
الصيرورة المؤلفة من أكبر عدد من الشخصيات بعيداً عن الأحداث نفسها^(٤) .
فالتاريخ كما قلنا من قبل هو التاريخ الإنساني .

وفي العادة كانت فلسفات التاريخ في الغرب بعامة تنبع من المسيحية ذاتها
وكان معنى التاريخ مأخوذاً من عقيدتها . وتلك ملحوظة تسرى بالذات على
الفكر الهيجلي لأنه كان أشد ارتباطاً بالدين المسيحي من سواء من المفكرين
والفلاسفة . ومن أيسر الأشياء أن نكتشف أصولاً عديدة لفلسفته في الدين
المسيحي . وسواء كان هيغل في النهاية مؤمناً أو مجرد فيلسوف بارع فقد
استطاع أن يستفيد من نتائج الدين بضمها إلى فلسفته كما استطاع أن يضمن
الارتباط بالتاريخ وتأصيل منحناه الروحي للستحدث . وكان هيغل في الغالب
يقرن كل شيء بالله لإعطاء فلسفته طابع الفلسفة المثلى الرسمية ولاسباغ روح
التمسك بالدين على كل جوانب فكره ولتعزيز آرائه وتقويتها ضد كل الاتجاهات

1— Aron (Raymond) : Introduction à La Philosophie de
l'histoire p. 44.

2— Ibid p. 102.

3— Ibid. pp. 285—286

4— Ibid. p. 288.

التوكيدية وفلسفات التنوير والنزعات الطبيعية والمادية التي أراد أن يقف بمنأى عنها ويحفظ مكائمه مستقلة إزاءها ويكون في الوقت نفسه موضع حظوة وتقدير من أصحاب الشأن . ولذلك فمن السهل أن نكتشف مكانة التاريخ بالنسبة إلى تفكيره الفلسفي إذا عرفنا أنه كان يرى في سير التاريخ تعبيراً عن الجهود التي يشد الله به اللا وجود إليه بعد أن منحه الوجود وهو يخلق العالم^(١) .

وكما أن فلسفته قد نبئت كذهب في التاريخ من داخل الدين فقد أسس الفن والدين والفلسفة جميعاً بدورها على الحضارة القومية الألمانية وعلى العقل الفردي . ومن خلال سير التاريخ وارتقائه ينمو ذلك المزيج المستحدث من الأفكار القومية ومن التطلعات والآمال التي على الرغم من ارتباطها بالفردية وبالحياة القومية تؤدي إلى وجود تنظيم اجتماعي وجمالي وديني يكون بمثابة النمط الإنساني في كليته وفي تمامه .

ولهذا السبب يشجع هيجل في دراسة الظاهرية عقب دراسته لعلم الإنسان . فالظاهرية تدرس مرحلة متقدمة من مراحل الروح يسميها هيجل مرحلة « الوعي »^(٢) . وتتميز هذه المرحلة الجديدة بطابع عام يتمثل في واقعة الانتباه إلى وجود الشيء الخارجي بالنسبة إلى الوعي . وهذا الانتباه الواعي الجديد هو موضوع دراسة الظاهريات .

وقد حدد هيجل ثلاثة أوجه للروح الذاتية في مطلع كلامه في الجزء الخاص بالروح في نسقه الفلسفي :

أولاً : الروح الذاتية في ذاتها أو المباشرة وهي الروح بالمعنى المقصود

1— Niel (Henri) . de la médiation dans la philosophie de Hegel. p. 146.

2— Stace (W.T.) : The philosophy of Hegel. p. 338.

من الروح الطبيعية أى النفس البشرية فى الإنسان وتلك من اختصاص علم الإنسان .

ثانياً . الروح الذاتية لذاتها أو غير للباشة . وتلك عبارة عن التأمل للذاتى بالنسبة إلى النفس وإلى شىء آخر عداها : ونلاحظ الفارق بين تعبيرى هيجل (فى ذاته) و (لذاته) كما أشرنا من قبل فى فصول سابقة لأن الأول هو وجود الأشياء والموضوعات كالشجرة والجبل . أما الآخر أى الوجود لذاته فهو الجانب المدرك من الشىء أو الشىء كمدرك حسى^(١) . فالشىء لذاته هو ما يكون موضوعا للمعرفة والإدراك . وهنا فى هذا الباب تكون الروح هى الروح فى علاقتها وتخصيصها أى الوعى . وذلك هو موضوع «ظاهرة الفكر» ولعل مجرد ذكر ما يتعلق به موضوع الدراسة ومادتها هنا كقيل بإظهار حقيقة اسم الكتاب وسبب ترجيح ترجمته على هذا النحو . فالروح لذاتها هى ما يصبح مادة معرفية وموضوعا للإدراك أى ما يتعلق بمعطيات الإدراك الحسى . وأهم ما نشير إليه هنا بصورة عبارة أن الظاهرية موضوع الكتاب هى العلم المختص بذهنية الإنسان « Einsicht » وذكائه وتمييزه فى مقابل الإيمان الدينى . وهذا يحتم أن تكون الظاهرية هنا « ظاهرة الفكر » وقد تعرف هذا الفكر فى الشىء على وجه من أوجه نشاطه الحيوى^(٢) .

ثالثاً : الروح متعمية فى ذاتها كوضوع خاص بذاتها وذلك هو موضوع علم النفس .

ويتلخص ذلك كله على حد تعبير هيجل فى أن الروح كروح هى المجال الذى يستيقظ فيه الوعى الذى يتموضع (يأخذ موقفه) Sich Setzen كعقل .

(١) الدينى : هيجل من ١٥٦ -

(٢) انظر الجزء الثانى من الترجمة الفرنسية بقلم هيوليت لكتاب ظاهرة الفكر من ٥٣ .

ويستيقظ هذا العقل مباشرة كمقل يعرف ذاته ويتحرر بنشاطه الحيوى بعد ذلك من أجل الموضوعية أى من أجل الوعى بفكرته^(١).

ولا شىء يعبر عن اسم «ظاهرة الفكر» مثل قول هيجل «الوعى الذى يتموضع (ياخذ موقفه) كمقل». والواقع أنه يكفيننا أن نعرض موضوع الظاهريات بمخافيرهم لنذكر أبعاد الموقف ودلالته فيما يتعلق باسم الكتاب وبجوهر الفلسفة الميجلية برمتها.

ونلاحظ وفقاً للتقسيم السابق أن علم الإنسان يتولى دراسة الإنسان من حيث هو نفس بشرية. ولا تزال النفس البشرية فى هذه المرحلة أشبه ماتكون بالذرات الروحية أو للونادات. لا تزال موناوية فى فرديتها من حيث احتوائها على عالمها الخاص بها كاملاً بكل إحساساته وانطباعاته ومشاعره على نحو ذاتى خالص. ولا يطرأ هنا أى عامل خارجى أو أية إشارة خارجية. فلا يوجد هنا أى شىء مما ينتمى إلى العالم الخارجى ولا وجود لأى شىء من الخارج بالنسبة إلى النفس.

وتعقب هذه المرحلة مرحلة أخرى تتميز بالوعى بشىء خارجى. ولذلك تتوزع الذاتية الخالصة السابقة بين ذات وموضوع. ووعى الذات بالموضوع هو موضوع دراسة الظاهرية. وأهم ما تتميز به مرحلة الوعى هو تحقق العقل أثناءها من خارجية المضمون الذهبى وانتباه واضح إلى انباء هذا المضمون الذهبى إلى عالم الأشياء الخارجى. فذاك هو معنى الوعى. وتطرأ التغيرات على الأشياء نفسها لا على الوعى.

وبطبيعة الحال لا يراد من إثبات المرحلة الأولى من هذه المراحل الخاصة بالروح الذاتية سوى تمييز الروح كذات عاقلة من الطبيعة. وتوالى بعد ذلك مراحل الروح الذاتية فى صورة وعى أى فى صورة ذهن متمتع بالقدرة على

التفكير ثم في صورة روح متعينة في ذاتها كموضوع خاص بها هي نفسها .
ولاشك في أن أحوال التجربة ممثلة في مجرد الإحساس الذاتى أولاً ثم في صور
الوعى ثانياً وبعد ذلك تنتمى كلها في وظائف العقل إلى الروح الذاتية .
فالروح الذاتية تضم كل الأحوال الخاصة بها التي سبق سردها ولا بد من
الاقتصار على تعريف هذه الأحوال وتسميتها في حدود الذات وألفاظها . أعنى
أنه لا يصح هنا إطلاق أى معان من الخارج أو أية صفات موضوعية خاصة
بالأشياء الخارجية للمادية على هذه الأحوال الخاصة بالروح الذاتية .

ولتوضيح هذا بعبارة أخرى نشير إلى أنه لا يجوز إطلاق أى مسيات
خاصة بالأشياء أو بالموضوعات الطبيعية على أية حالة من أحوال الروح الذاتية
وهي الوعى الذى يختص بدراسة علم الظاهرية أو فلسفة الظاهرية .^(١) ومهما
كانت الاختلافات أو التغيرات التى تطرأ على المضمون الذهني أو الأشياء فهذا
كله لا يتحقق إلا صورياً لأن هذه الأحوال الخاصة بالروح الذاتية — ومنها
الوعى المعرفى غير المباشر — ليست صوراً لمضموناتها على نحو نهائى كامل .
ولا بد من الاقتصار على التعبير عنها كأحوال فقط خاصة بهذه الروح الذاتية .
ولا ينبغى أن نطلق عليها أية تعبيرات إلا بما يطلق عادة على الذات نفسها .
وبالرغم مما يحدث بين هذه الأحوال والعالم الخارجى والأشياء للمادية من تماس
واحتكاك وبالرغم مما يظهر فى داخل الوعى من هذا العالم الخارجى عن طريق
كل من الفهم والعقل فلا ينبغى إطلاقاً أن تفهم التغيرات التى تطرأ على
الأحوال مع تغير المضمين والأشياء على أنها جزء من عالم الطبيعة الخارجية^(٢) .

(١) يلاحظ أن هيجل سمي باب الوعى في الروح الذاتية باسم علم الوعى أو علم الظاهرية
في معظم كتبه وأكتفى في كتاب واحد من كتبه هو « موسوعة العلوم الفلسفية » بإطلاق اسم
فلسفة الظاهرية على هذه الحالة الثانية من أحوال الروح الذاتية وأعنى بها جانب المعرفة غير
المباشرة باعتبار الشيء الخارجى كدرك حسي .

2— Mure (G.R.G.) : A Study of Hegel's Logic p. 2.

ونسوق بهذه المناسبة ملاحظتان أولاهما أن الطبيعة بانعنى الخارجى للنفس لا تشرع فى الظهور فى الروح الذاتية إلا ابتداء من العقل النظرى فى علم النفس أى خلال للرحلة الثالثة من مراحل الروح الذاتية . وأخراهما أن كل هذه التطورات أقرب إلى الحقيقة المنطقية منها إلى الواقعة التاريخية . فليست هناك درجات تاريخية خاصة بتوقيت تلك المراحل فى انتقالها من حالة إلى أخرى ولكنها كلها مجرد تطور منطقى لجوانب الذات^(١) . وإذا كنا نبنى وجود الوعى أو الإدراك غير المباشر على وجود النفس سلفا أو نجعل من وجود الوعى تاليا لوجود الحضارة والذات الفردية فذلك لا يعنى أن المراحل التاريخية ولا يلقى بحال أنها منطقية . ولكن التقدم الحضارى والتاريخى بمجملته ضرورى من أجل صقل بعض مظاهر الوعى الإنسانى ومن أجل تهيئة هذا الوعى من خلال التجربة للتفرس غير المباشر فى المدركات الحسية ولاحتوائه أيضا على كل من الفهم والعقل .

ولاشك فى أن هيجل أصر على النظر إلى الوعى بوصفه علاقة متعينة بين « الأنا » والشىء . ويمكن القول بأن الشىء يتغير ويتنوع ابتداء من الشىء حسب التنوع والتغير الذى يطرأ على الشىء نفسه مضمون الوعى . ومن ناحية أخرى يتعين الشىء نفسه أساسا فى الوقت ذاته وفقا لعلاقته بالوعى . ويترب التغير الذى يطرأ على الشىء على تكوين الوعى فى تقدمه شيئا فشيئا . على أن هذه المبادلة تقع فى النطاق المظهمى الخاص بالوعى دون دخول فى أية تفصيلات فيما يتعلق بالوعى نفسه أو بعلاقته بنفسه .

ولذلك يظل تحديد الوعى مرتبطا بتحديد الشىء الخارجى الذى يصبح موضوعا أو مضمونا بداخله ولكن دون أى اعتبار خارجى أو تجربى خاص بالشىء . موضوع الوعى .

1— Ibid. p. 3.

وهذه نقطة دقيقة تحتاج إلى بعض التأكيد . فالتغيرات التي تطرأ على الوعى يترتب حدوثها على تنوعات الأشياء موضوع الوعى . ولكن هذا لا يعنى إطلاقاً أن الاهتمام بالشىء موضوع الوعى هو من وجهة النظر الهيكلية اهتمام امبيريقى تجريبي يتعلق بالشىء من حيث هو فى الخارج . فالوعى هنا لا يمت بصلة إطلاقاً إلى حقيقة الشىء فى الوضع الحقيقى الذى يخصصه فى الخارج . ولكن هذا لا يمنع أن الوعى ذاته يتحدد بناء على نوعية الشىء الخارجى كوضوع أو كضمون (Inhalt—Gehalt) فى داخل الوعى . ولا تعدو التعمينات التى تتحدد بناء على الشىء الخارجى موضوع الوعى أن تكون سوى لحظات أو أوجه خاصة بالوعى ذاته . ولهذا لا يلبث هذا الوعى أن ينقسم إلى ما يلى :

أولاً — الوعى بشكل عام (الوعى الحسى — الإدراك — الفهم) .

ثانياً — الوعى الذاتى (الرغبة — الوعى الذاتى القادر على التعرف —

الوعى الذاتى العام) .

ثالثاً العقل^(١) Vernunft (الاتحاد الأسمى بين الوعى والوعى الذاتى

أى بين معرفة الشىء ومعرفة الذات) .

ولا يمكن بطبيعة الحال أن نتصور « الجايست » هنا سوى الفكر .

فالروح الإنسانية ذاتها عاقلة Verstand وهى نفسها العقل للوجود والطبيعى^(٢) .

وحق لو افترضنا أن الفكر هنا وضع ينتمى إلى الوعى أو أن « ظاهرية

الفكر » عرض ودراسة لكل أوجه الوعى فلا يمكن أن يكون هذا مبرراً

لإعطاء الظاهريات أسم « ظاهرية الروح » لأن هذا يفسد تصور الكتاب ويجعل

موضوعه غامضاً ولا يتم عنوانه على شىء فيه . ثم أن الوعى ها هنا فى دراسته

1— Hegel : Philosophische Propädeutik — Zweite lehrang —
Phänomenologie des Geistes und Logik—Vorwort * . 9.

2— Stace : Hegel P. 117.

بهذا الكتاب وفي جملة أوجهه وعى عقلاى إن صح هذا التعبير . ولو بقيت الروح روحا فى « ظاهرة الفكر » ما أمكن على الإطلاق أن تعى نفسها لأن الوعى اىخاص بالفكر كفكر لا يتأنى إطلاقا للروح وإنما هو مقصور على الفكر . فالفكر وحده يعى نفسه كفكر . والذات إذا نظرنا إليها بتعيين أدق كانت هى الفكر . وعندما تتأمل ملامح فلسفة هيجل من هذه الناحية نلاحظ فى التوتخصيصا مفكرا بمعنى أن نظريته عن « هذا » و « لى » Dieses und Meinen فى إمكانها أن تبلغ الفكر من حيث هو تعميم . بل نلص هنا بعض الوقائع التى تربط الفكر بالوجود الجزئى ذاته . فىوجد مثلا « هذا » بمثابة ماهية عامة ولا يعد « نفيها » مجرد « نفى » حسى ما حل بل « نفيها » غنيا حاقلا خاصا بالفكر . « فالجايست » هنا حقيقى ^(١) .

وبعبارة موجزة لا يكف الوعى هنا عن النزوع نحو الفكر الذى هو نفسه الوعى .

وفى التلخيص الذى أوردناه من كتاب المدخل التمهيدى الفلسفى أو البرويد يتيك فى الفقرة قبل السابقة رفعا « السيادة والعبودية » فى « ثانيا » ووضعنا محلها « الوعى الذاتى القادر على التعرف » كما وردت فى « موسوعة العلوم الفلسفية » . والواقع أن التصور Begriff يستقر فى مقولة السيد والمبد . وهذه المقولة فى نظر هيجل هى الطابع المميز لكل فكر فى بدايته ^(٢) . وإذا نظرنا إلى النص بعد تعديله من وجهة نظر « الموسوعة » أى باعتبار الوعى الذاتى القادر على التعرف كان تعرف الروح على سواها بمثابة شىء « ما هوى »

1— Wahl (Jean) : Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel. pp. 138—139.

وكان الدكتور عبد الرحمن بدوى قد أطلق اسم « شقاء التصير فى فلسفة هيجل » . على هذا الكتاب ويتضح من كل ما سبق أن الكتاب يتعلق بموضوع الوعى فى فلسفة هيجل . والأول بنا أن نسميه « شقاء الوعى » .

(٢) جان قال : شقاء الوعى فى فلسفة هيجل من ١٣٠ .

لأننا نعتز على هذه العملية نفسها — عملية التعرف — في كل الخطوات .
وهي عملية تتألف في نظر « الظاهرية » من الوحدة في الازدواج وينشأ فيها
تعرف كل من الطرفين على نفسه من تعرف الآخر عليه^(١) .

وفضلا عن ذلك يمكن أن نلاحظ بطريقة عابرة أن العقل تنقى وفكرة
النقى هي ملكة الرفع على نحو ما ظهرت في مؤخر كتاب ظاهرية الفكر . واستطاع
إهرنبرج Ehrenberg أن يرى في كتاب ظاهرية الفكر بكامله مظهرا من
مظاهر كلية الملائقة المتأصلة في الوعي على نحو ما جاء بكتابه « مناظرة » (١٩٢٤)
Disputation^(٢) . ولكن من ناحية أخرى قد نلاحظ أيضا أن كتاب
الظاهرية تقرير لتتابع الظواهر . ولذلك يحرص هيغل على أن يضع فيه تعارضا
ظاهرا بين الفكر والوجود . وتميزت قاعدة تتابع الفلسفات في هذا الكتاب
بطابع عام بحيث كان المنطق على جميع صفحاته كامنا في حالة تخمر إلى جانب
فلسفة التاريخ أو تاريخ الفلسفة . ولذلك لم تلبث كل مرحلة من مراحل
الوعي أن تفتت وعادت وظلت باقية على الرغم من ذلك في المرحلة التالية التي
تولدت عنها^(٣) . ولهذا قال جان فال مرات عديدة عن هيغل إنه أراد في
كتاب « ظاهرية الفكر » أن يفهم الظاهرية وهو يفكر في النوميانية^(٤) .

وما دمنا نشير إلى ما قاله جان فال حول فلسفة هيغل فمن الأفضل أن
نوضح وجهة نظره بأكملها بهذا الصدد فهو يعرض وجهة نظر هيغل ابتداء من
وصف الوعي الشقي التعميس الذي يعتمد فيه هيغل إلى توضيح كيف لا يستطيع
هذا الوعي التعميس أن يرى « الكاوية » بالا كمظهر للثبات Unwandelbarkeit

(١) جان فال : شفاء الوعي في فلسفة هيغل ص ١٤٠ .

(٢) نفس المرجع ص ٩٦ .

(٣) نفس المرجع ص ٧ .

(٤) نفس المرجع ص ٩٣ .

الذى يسعى بكل قواه لبلوغه كعمادة روحية تنزع نحو الموضوعية . وكانت تتخلل آراء هيجل وأفكاره تتخللها نقطتان أساسيتان هما : فكرة التوسط وفكرة السلب . وتعاونت هاتان الفكرتان على الوصول إلى قلب مشاغلنا على أساس مواجهة الأشياء مواجهة تعيننا على الانتقال من التاريخ إلى المنطق أو إلى الميتافيزيقا .

وقد احتل التاريخ أهمية كبيرة في نظر هيجل في بعض الأوقات بحيث أمكن هذا التاريخ أن يتجاوز ذاته ، أى أن يبلغ وحدته التي تقع وراءه ويعود من اتساع الزمان وانفساحه إلى الحاضر الأبدى ، بل وأشار هايم أيضاً في كتابه عن هيجل وعصره إلى أن التاريخ عند هيجل كان ينقطع فجأة فقط كلما عرض لموضوع المسيحية . وهذا الموقف من جانب هيجل كان يعنى أن التمرق والانقسام التاريخي هو وحده فرصة ظهور القداسات الدينية .

ويعنى التوسط عند هيجل ضرورة عدم إدراك الحسى في جانب والتصورى في جانب . فالتصور يتضمن الحسى بداخله وينطوى عليه . وبنفس الطريقة أراد هيجل أن يحول دون بقاء الثبات في المسيحية في صورة ثبات كامل مطلق بلا أدنى تغير .

ويعمد هيجل شيئاً فشيئاً إلى إلغاء كل الثنائيات المترسبة عن الدين وعن التوكيدية وعن الفلسفات القديمة . والواقع أن هذه الحركة من جانبه أدت إلى تغيير جوهرى في كل الفاسفات التي جاءت بعده على حد تعبير كرونر في كتابه المشهور من كانط إلى هيجل (توينجن ١٩٢١ — ١٩٢٤) . والفكر الذى لا نظير له هو الذى ينقسم على نفسه من أجل الاتحاد بنفسه من جديد بطريقة أكثر غنى وثراء . ومن هنا ندرك وحدة الوجود لذاته Für sich Sein ممثلاً في الفكر والتصوير — والوجود أمام الغير . وهنا أيضاً أراد هيجل بنفس الطريقة إزالة كل انفصال بين المنطق والدين عن طريق التوسط .

وكأنما عارض هيجل فلسفات الحكم بفلسفات الاستدلال العقلي^(١).
أو بعبارة أخرى شرع هيجل في كتابه عن ظاهرية الفكر في دراسة كل أوجه
الوعي المختلفة. ففي كل وجه من هذه الأوجه يتمثل النزاع. وكأنما يتمثل
الوعي التعميس في كل وجه من هذه الأوجه. ولا يظهر العقل إلا من وسط
تناقضات النزعات الشككية ومن لاعقلية الوعي التعميس.

والفلسفة في نظر هيجل تستخلص نتائج المقدمات التي وضعها الدين. فهي
تدعم كل مضامين الدين وتوائم نيا بينها، بل وأرفع مهام الفلسفة هي مهمة
تفسير الدين وتحليله.

ويكفي أن نتخذ هذا الموقف ونقر بهذه الحقيقة لكي نفهم أن الدين
ليس مجرد وحي من عالم خارجي ناء وليس شيئاً غريباً عن هذا العالم. فالدين
هو نفس الصدق أو الحقيقة الكاملة الخاصة بالعقل الكامن في تضاعيف الفن
والعامل على تشييد الدولة بكل ما لها من حقوق وما عليها من واجبات. وفي
ظني أن هذا هو معنى أن هيجل يفكر نوميئاليا على نحو ما قال جان قال وهو
أيضاً ما يرجح اسم « ظاهرية الفكر » لكتاب هيجل عن الظاهريات حسب
رأينا بصورة نهائية.

ويقول والاس بعبارة واضحة موجزة: « موضوع وحدة التاريخ —
بالمعنى العميق الخاص بوحدة التاريخ وباتساع آماذ التاريخ — هو موضوع
الفلسفة الهيكلية^(٢) ». وتحرص هذه الفلسفة على متابعة العملية التي ينهض بها
النقل حتى يشمل كل شيء ويقوم بذاته ويصبح الحقيقة الأبدية. ويورد والاس
قول هيجل في مؤخره كتابه عن « ظاهرية الفكر » بأن عملية تحقق العقل

1— Wahl : Le malheur de la conscience dans la philosophie de
Hegel, p. 92.

2— Wallace (W.) : Hegel's Philosophy of Mind, p. 35.

ذاتياً عرض لحركة العقول في تواليها وهي تمضي متباطئة متأنية كأنها دهليز من التصاوير التي توفر لكل منها نماء وثرء عقلي كامل . ولم تقباطاً خطوتها إلا ريثما تنفذ النفس إلى هذه التصاوير وتلتهم ثروتها الخاصة بجوهرها . وكال هذه العملية — عملية تحقق العقل ذاتياً — هو بلوغه واستيفائه درجة المعرفة الكاملة لذاته . وفي تلك اللحظة يدخل العقل في ظلام الوعي الآتي ويفرق بين أطرافه . ولكن يبقى وجوده محفوظاً وهو مغلف بالظلام فيظل في أمان محملاً على الفكرة ويستحيل إلى إطار جديد للوجود أى إلى عالم جديد أو إلى مرحلة جديدة خاصة بالعقل .

وعلى العقل وقد بلغ هذه المرحلة الجديدة أن يبدأ مرة أخرى من نقطة الصفر وأن يواظب على تثقيف نفسه من أجل النضوج اعتماداً على بناييه ومصادره الخاصة به كما لو لم يستغد شيئاً من تجارب العقول السابقة وكما لو لم يتعلم شيئاً منها . ولكن لا يعنى ذلك قصور العقل بل معناه أنه يبدأ مرحلة جديدة وهو قائم على مرتبة عالية وفوق درجة أسمى من كل ماتقدمها وفي صورة أرفع بكثير مما سبق من مراحل من حيث الجوهر ذاته . فهذا الأفق الذهني والروحي القائم بالفعل في المرحلة الجديدة يمثل تتابعا زمنياً أو دورية مراقبة زمنية متلاحقة بحيث يعنى كل عقل سواء من الملاحظة ويتسلم كل عقل مقاليد الحكم في مملكة العالم ممن سبقه . ولا هدف من وراء هذا التتابع سوى كشف الأعماق التي هي نفسها الفهم والإحاطة الكاملة الخاصة بالعقل ، ولا يعنى هذا سلبية « الأنا » وانزواءها بل يعنى أن الأوان قد حان لكي تتعرف على أبعادها وأعماقها كنفس بشرية . وتستلزم معرفة العقل لنفسه كعقل كما يستلزم اليقين الذاتي المطلق أن تستبطن العقول نفسها على نحو ما هي عليه بالفعل وعلى نحو ما تستكمل تنظيم آفاقها ومجرد استمرارها والحفاظ عليها وبقائها هو التاريخ . أما من حيث تنظيمها المفهوم الخاضع للاحاطة فتسمى بعلم الظاهرية العقلية . (١٤٢ — هيجل)

والتاريخ وعلم الظاهرية العقلية ينشآن معا أو يؤسسان معا تجميع العقل للطلق والأوضاع الفعلية القائمة والصدق واليقين الذى يخصه .

ويتضح من هذا أن وظيفة الظاهرية هى الفهم والإحاطة لا الشرح والتفسير ومهمتها هى التجميع فى وحدة ذهنية لا التحليل إلى سلسلة من العناصر . ودلالة ذلك أنها تستجمع قوى النفس والعقل والصدق والأخلاق جميعها حتى لا يقوم عنصر منها قياماً مستقلاً بذاته فى صورة امتياز مجرد مستقل . والواقع أن الفكر كفكر هو الذى يمكن أن يضم هذه العناصر جميعاً بلا أدنى تمييز أو تفرد فيما بينهما .

وقد أثار والاس مشكلة الروح والعقل كترجمة للظاهرية واكتفى بأن يجب على ذلك بقوله أن العقل ليس فى الواقع أميزاً ما يمكن أن نترجم به « الجايست » هنا من التعبيرات . ولكن الروح أيضاً لا تعدم العيوب ولم تخلص من الانتقادات . وقد يقال إن هيجل لم يكن موقفاً فى إطلاق هذا اللفظ على كل هذه المجالات .

ولكن مهما يكن الأمر فلفظة الروح غير موقفة لأنها تحمل إيماءات دينية وتعطى انطباعات لا مبرر لها ولعلها تسيء إلى أذن السامع وتسيء إلى فكرة الكتاب الرئيسية^(١) .

ولم يستطيع والاس أن يؤيد الترجمة بلفظة « العقل » بيهان واحد أو بمعنى فكرى واحد واضطر إلى أن يتقبلها بعد أن أسبغ عليها مسحة شعرية تجعلها أرفع قيمة فى الإنسان^(٢) .

أما فى اللغة العربية فالقوة للفكرة فى الإنسان من شأنها أن تتركب الصور

1— Ibid, p. 37.

2— Ibid. p. 39.

المحسوسة بعضها مع بعض وأن تركيب المعاني على الصور وأن تركيب ما شاءت من التركيبات التي ليست في الواقع للمشاهد بالضرورة . وذلك هو المعنى الأمثل في التعبير عن لفظة « الجايست » هنا بكل ما شاءت من الإبهام أو التحديد . وأقوى من هذه القوة المائلة التي هي أليق ما تكون « بالعقل » لأنها القوة النظرية وهي قوة من شأنها أن تدرك حقائق العقولات المجردة عن المادة والمكان والجهة وهي القضايا الكلية التي يسميها التكلمون أحوالا مرة ووجودا مرة أخرى ويسميها الفلاسفة الكليات المجردة . وهذا كلام أبي حامد الفراء وتصنيفه في تهافت الفلاسفة عند تعرضه لموضوع النفس وقواها .

وهكذا يمكن أن يلبي الفكر (القوة المفكرة) كل احتياجات الأخلاق والمجتمع والمنطق والتاريخ والدين والعلم بوصفه العنصر الوحيد المشترك بينها جميعاً . وإذا طرأ على بالنا كما أكدنا من قبل على لسان جان فال أن هيجل يرد بموقفه في ظاهرية الفكر أن يقيم فلسفات الاستدلال العقلي ويؤسسها ويقوم عودها ليعارض بها الفلسفات السابقة التي تعتمد على الحكم . فالواقع أن الفكر في اللغة العربية هو ترتيب أمور معلومة للوصول إلى مجهول على حد تعبير علي ابن الجرجاني في تعريفاته . ومن هنا كان الفكر في اللغة العربية أنسب لمقابلة كل حاجات التركيز في قلب تعبير « الجايست » الألماني واستيفاء مطلبه الخاص في ظاهرية الفكر .

ولذلك كله رأينا الأفضل والأسلم أن نتحدث عن « ظاهرية الفكر » عند هيجل^(١) .

(١) أنظر أيضا الفصل ١٩ من هذا الكتاب .

الفصل الرابع عشر دلالات الظاهرية

تعرض كتاب «ظاهرية الفكر» لتفسيرات عديدة ، وغالباً ما حظى هذا الكتاب بعدد من التفسيرات المنوعة التي تبلغ أحياناً درجة التناقض . ولم يكن من بين كتب هيغل ما حظى بمثل ما حظى به هذا الكتاب من تفسير وتحليل . ولذلك لا يكاد يقرب القارئ هذا الكتاب حتى يفاجأ بأن ما يستخلصه من قراءاته لا يكاد يتفق معه فيه واحد من الشراح .

ويهمنى هنا أن أبدأ فأعرض مضمون كتاب «ظاهرية الفكر» ومحتوياته من أجل التمهيد للدخول في مناقشة معظم الآراء التي قيلت حوله .

ويمكننا أن نتابع ما جاء ذكره بهذا الكتاب على ضوء حقيقة هامة وهي أن هيغل أراد هنا أن يعارض الرومانتيكية على تأثره بها وأن يتهمها بأنها تجهل لحظة الفكر والتأمل . وهذا من شأنه أن يجعلها أضعف من أن تعلم الإنسان أو أن تحيطه علماً بكل ما يجري بالفعل فضلاً عن أنها تجعل الفكر يقصر دون بلوغ اللطوق ولا يحقق شيئاً مما يخيّل إليه أول الأمر أنه يوشك أن يدركه ويصل إلى غايته من ورائه . أو بعبارة مختصرة يقول هيغل عن الرومانتيكية إنها تنبني على الوجد الصوفي ولا تقوم كالفكر الحقيقي على التصور .

وتأكد هيغل بعد ذلك من أن اكتشافه للطريق غير المباشر أى لطريق التوسط هو ما سيسمح بتجاوز التعارض بين العقلانية والرومانتيكية وبالتوفيق بين العاطفة والفكرة وبين الجوانب والبراني وبين الذاتي والموضوعي .

وأشار هيغل إلى أن « ظاهرة الفكر » هي الجزء الأول من نسق المعرفة . وأشار أيضاً إلى أنه نظر إلى الفكر في هذا الكتاب في أبسط صورته وفي أدنى مظاهره . وانطلق هيغل في ذلك الكتاب على حد قوله من الوعي المباشر حتى يقوم بتطوير حركته الجدلية إلى حيث تبدأ المعرفة الفلسفية ذات الضرورة التي تكشف عنها وتؤكد لها تلك الحركة الجدلية في حد ذاتها .

وينبغي أن ندرك أن نقد الحكم عند كانط ظل غريباً على أية معرفة ممعنة في التدبر والتفكير . وبقية هذه الفكرة غريبة في الواقع إلى أن جاء هيغل في كتاب ظاهرة الفكر فأدمج المعرفة المفكرة في المعرفة الموضوعية . وأثبت أن المعرفة إذا تعلق بالشئ الخارجى ارتدت إلى نفسها . ولهذا لا يلبث للذهب الهيغلي أن يشمل العقل النظرى إلى جانب كل العلاقات التي يمكن أن تقوم بين الوعي والواقع الحقيقى . ولا شك أن النظر في جوانب الفكر العيني كوضوع أدى إلى امتلاء كتاب « ظاهرة الفكر » بأغنى وأرفع الأشكال الفلسفية .

ولا بد أن تؤكد منذ البداية هذا الموقف التأملى الفكرى . فالواقع أن هيغل قد تمحاشى أى تحليل تصورى وأية شبهة استدلال قبلى . وفي نظره أن الإنسان اللزود بالحس والفهم السليمين يعرف الحقيقة الخارجية التي تنشئ لللاء العيني لفرديته بطريقة عاقلة *Verständig* . واعتادت فلسفة الفطرة السليمة ذات النزعة الطبيعية أن تعرف الشئ الحقيقى على أنه الشئ المكافئ للشئ القائم على مرعى السمع والبصر خارج الوعي البشرى . فتكون المعرفة حقيقية إذا كانت عمه هوية بين معرفة الشخص المعين والشئ القائم بخارج وعيه .

ولم يكن لهيغل بعد اكتشافه طريق التوسط أن يقبل هذا التفسير . فهذا التفسير يعنى إحالة الشئ إلى موضوع للإدراك الدائى في حين أنه وجد وظهر

في ذاته أول الأمر . ولو تأملنا كل الأنساق الفلسفية وكل المواقف العملية لوجدنا في صميمها تأكيداً ضمنياً بأن الحقيقى هو استكشاف الفكر لذاته استكشافاً متقدماً خطوة بعد خطوة . ومعنى هذا في نظر هيجل أن انعكاس الوعى على ذاته هو تركيب مؤلف من الحرية والضرورة . فالرجوع إلى المضمون الأول الخاص بالوعى بطريقة مظهرية معناه في رأى هيجل أن الذات تحرص على أن تعبر عن نفسها بهذه البداية أو من خلال هذه البداية ، ولا تلبث الذات أن تتحقق أثناء حركة العودة إلى نفسها من أن هذه الحركة نستمد كل تماسكها وتوافقها وتألفها من الإثبات أو التعبير للتأكد لحقيقتها الذى تبدو معلقة به أو متوقفة عليه . وإذا شاءت الذات أن تحتفظ بالقيمة الموضوعية الخاصة بنقطة البدء التى اتخذتها لنفسها كان عليها أن تؤكد ذاتها بوصفها إثباتاً لهذا المضمون الأول للوعى . وتتأدى نفس هذه الحركة بصدد هذا التحول نحو الموضوعية حتى تتعرف الذات على حقيقة هامة وهى أنها لا تستطيع أن تعتمد أو ترتكن على أية حقيقة موضوعية كمعطى مباشر (Realitat) وإنما تستطيع أن تعتمد على ذاتها وحسب .

وانساق هيجل بذلك إلى تسجيل موقفه كاملاً من عصره الذى عاش فيه . أو بعبارة أخرى أدت فكرة انعكاس الفكر على ذاته إلى اندفاع هيجل نحو نقد الزمن الذى عاش فيه . ولا يلبث القارىء أن يجد نفسه على صفحات هذا الكتاب أمام حشد هائل من الأحداث التاريخية ومن المذاهب المعروضة . فالكتاب مهم أساساً بتحليل كل الظواهر المحيطة به وكل أشكال الحركة والوجود من حوله لى يرفع القناع عن الحقيقة الكامنة وراء كل مظهر من مظاهر الحياة . وكان هيجل يريد فى النهاية إيجاد نوع من التآلف بين الإنسان ومصيره أو كأنه يعتمد إلى التوفيق بين رجل العصر وأحداث الزمن .

وبدا اليقين الحسى دائماً لأول وهلة كأنه أعلى وأرفع أنواع اليقين لأنه

أكثر الأشياء غنى وعينية . ولكن هذا غير صحيح في حقيقة الأمر والواقع لأن اليقين الحسى هو أكثر ضروب المعرفة تجريباً وجذباً . ولا يؤدي الحدس الحسى في « هنا » و « الآن » (Hic et Nunc) إلا إلى بلوغ شيء واحد وهو الحقيقة في فترة بزوغها الأول وهي على وشك الظهور الزماني المكاني ، وبمجرد تفتح اليقين الحسى وتأ كده يفقد كل حقيقته بحكم ارتباطه بمصير غير محدد للالتقاء بموضوعه . والواقع أن الوعي لا يملك الإحاطة بالشيء الذى يلحق به ويصل إليه إلا لأنه يقوم بنفسه ببناء هذا الشيء وإقامته في نشاط حيوى .

ولا شك في أن الشيء موضوع الوعي الحسى يدخل إلى الحقيقة عن طريق الحدس الحسى . . . ومن الضروري النظر إلى الشيء وفقاً لملاقته بالوعي أى أن يتحدد وفقاً لملاقته بالوعي بحكم وجود هذا الشيء وجوداً خارجياً بالنسبة إلى الوعي ودون أن يتحقق له في نفس الوقت كيانه كشيء خارجى في ذاته أو كشيء خارجى إزاء نفسه . ولا يغيب عن بالنا هنا أن الوجود الحسى يصبح - كشيء - شيئاً آخر . فالفكر في شيء في ذاته (أى في الشيء في حد ذاته) يستتبع وجود خصائص كثيرة لهذا الشيء . أما بحكم فردية هذا الشيء فإنه يصير ذا صفات عديدة متنوعة كمدرك مباشر . وبالتالي يتسع نطاق هذا « الفردى الكثير » المحسوس ويصبح كثرة متنوعة من العلاقات ومن التعينات الفكرية ومن التعميمات ، وهنا تنقبه بالضرورة إلى أن هذه التعينات عبارة عن تعيينات منطوقية فرضتها الأنا بوصفها العنصر المفكر . ويتعدل الشيء كوجود مظهرى على هذا الأساس . ويتخطى الوعي الحساسة من أجل الإحاطة بالشيء على حقيقته لا كشيء مباشر فقط ولكن كمدرك غير مباشر خاضع للفكر في ذاته وبشكله المام . فالإدراك Vernehmen بالتالى هو كثرة

تعيينات الفكر - الحسية والمتوسعة بعد التحول - المتعلقة بالشروط والعلاقات العينية . وعند تحقق الإدراك على هذا النحو لا تعود هوية الوعي والشيء هوية مجردة على نحو ما كانت من قبل في اليقين الحسي وتستحيل إلى هوية ذات تعيين أى « معرفة » .

ومن الثابت إذن أن الشيء المدرك يبدو شيئاً جديداً تماماً لسبب بسيط وهو أنه يمثل تصنيف حركة تتجاوز اليقين الحسي تتجاوزاً مميزاً خاصاً . ويصبح موضوع الإدراك ذلك الوسط الذى يحتوى فى حد ذاته على كل الخصائص المتنوعة التى يتصف بها الشيء . وتتميز هذه الخصائص بأنها تجرى كلها « هنا » فى هذا الشيء . أى أن انتماءها إلى هذا الشيء القائم « هنا » هو الطابع المميز المشترك لكل تلك الخواص المجتمعة فيه .

ويمكن أن نأخذ الملح مثلاً لهذه الشيئية^(١) . فهذا الملح قائم « هنا » ولكنه متعدد الخواص فضلاً عن ذلك . والملح أبيض وهو « أيضاً » لاذع الطعم و « أيضاً » مكعب الشكل فى بلوراته وله « أيضاً » وزن معين ومراحل الإدراك هى هذه « الأيضاً » التى تجرى جنباً إلى جنب مع عملية المد للخواص واستبعاد ما عداها . فقد تبدو هذه الخواص لأول وهلة كما لو كانت فى حد ذاتها كليات بسيطة ولا يستكمل الوصل بينها وربطها أحداها إلى الأخرى إلا بفضل « أيضاً » ولكن الواقع أن هذه الخواص لا تترابط كخواص ذات تعيين إلا إذا تعارضت وتقابلت . ويجول تعارضها ذاك دون ادخالها دخولا مضمراً فى الوحدة البسيطة للشيء فى نفس الوقت . فالرابطة فيما بين هذه الخواص المتنوعة هى نفسها الحركة التى تؤدى إلى استبعاد كل خاصية من الخواص الأخرى .

(١) الدينى: هيجل ص ١٦٦ .

وبذلك تكون عملية المد بعض لحظات الإدراك التي ينشأ عنها تفریق الخواص
أى استبعاد كل منها للأخرى على حد ما قلنا . وتترابط هذه الخواص وفقاً
لادراكها في حد ذاتها أو لتعارضها بالنسبة لبعضها البعض إما بوصفها بعض
هذا « الأيض » الناجم عن التعداد أو بعض حركة التفریق بين الخواص .

ولا ينشأ الخطأ أو الوهم إلا من الوعى ذاته . فالشئ يمثل العنصر الجامد
المتين المتفق مع نفسه المتوحد في ذاته . أما الوعى فهو العنصر المتغير اللاماهوى .
وهو متأكد متيقن من أن الخواص الكثيرة التي يتصف بها الشئ كلية ،
وتؤدى هذه الكلية إلى النظر إلى الشئ باعتباره طائفة من الخواص لا باعتباره
شيئاً واحداً . ولا ينشأ التنوع من الشئ بل من أنفسنا . و « الأنا »
مزودة بحواس متنوعة . وهذا هو ما يفسر تنوع أوجه الشئ التي تؤدى إلى
تمييزه مما عداه .

ولكن جدل الإدراك يسوق إلى إدخال الكثرة من جديد في الشئ ذاته .
وهذا يحدف وحدته . فالشئ يتميز فجأة مما عداه بفضل الطابع المميز المتعين
لخواصه . وهذا يدعو إلى النظر إلى الشئ كأنه هو نفسه ومتكافئ مع ذاته
وكأنه في نفس الوقت خواص كثيرة متعينة متعارضة ومتميزة فيما بينهما .
فالشئ في الحقيقة أبيض وهو « أبيضاً » جامد وهو « أبيضاً » مكعب الشكل
أى أنه « أبيضاً » الظاهرة التي تبقى بها الخواص العديدة في عملية المد . ولا يكون
الوعى على صواب إلا إذا أدرك الشئ على ذلك النحو . ولكن الوعى من جهة
أخرى تأمل وفكر . وهو لذلك يتمثل في فعل الإدراك Vernehmen بوصفه
كثرة الشئ كمقابل لعملية التعداد . ويضطر الوعى من أجل الاحتفاظ بالوحدة
إلى أن يأخذ على عاتقه مهمة التوضع في الواحدية ، ولذلك يقحم الوعى تعبير « من
حيث هو » فيقال الشئ من حيث هو أبيض لا يكون مكعباً . ولا يتم التوحيد

بين هذه الخواص المختلفة إلا بواسطة الذات وحدها ، ولهذا ينتقل الشيء إلى مستوى « أيضا »

ويرى الوعى المدرك فى العلاقة بالآخر بين الخواص عرضا من الأعراض التى تهدد وحدة الشيء مع ذاته وتزعجها . والواقع أن الاختلاف قائم بداخل الشيء ذاته فى صميم ذاته .

فكان لدينا أول الأمر أشياء كثيرة متنوعة قائمة فى ذاتها . ولكن تعيين الشيء كطابع مميز له لا يظهر إلا بوجود الشيء (موضوع / هذه الأشياء المتنوعة أو الخواص) فى علاقة بغيره من الأشياء من حيث هو لذاته أى من حيث هو موضوع مدرك . فإذا صار الشيء موجوداً لذاته بحكم وجوده بالقياس إلى الأشياء الأخرى رفع ذاته وحذفها حذفاً كحقيقة مستقلة . . . أى أنه يصبح موضوعاً للدراك لكونه شيئاً لذاته حيال الشيء الآخر ويصبح شيئاً آخر من حيث هو شىء لذاته ، وبهذا تتداخل الوحدة التى تموضعت منفصلة عن الكثرة والكثرة التى تموضعت منفصلة عن الوحدة .

غير أننا هنا نضع أنفسنا فى مستوى الوعى المفكر عندما نرمق الوجهين (الوحدة والكثرة) وقد تداخلا كلا فى الآخر . فيرتفع الوعى صاحب التجربة إلى مستوى أرفع من معرفة الإدراك البسيط من أجل بلوغ المعرفة العقلية Vernunftig .

والواقع ينبغى أن نلتفت هنا إلى أن الفكر قد يبقى فى مرحلة الفطرة السليمة إذا ما تهيأت له معرفة الإدراك البسيط الذى لا ينفذ إلى امتثالات الفكر ليسبغ عليها طابع المطلق ويظل مدركاً للعلاقات منفصلة . وتميز هذه الامتثالات بأنها مجردة ولا يلتفت إليها الإدراك البسيط فى الفطرة السليمة ، ولا يكاد الفكر التأملى يفكر فى هذه الامتثالات بوصفها تجريدات حتى يرتفع

فوراً نحو الامساك امساكاً عينياً بالواقع الحقيقي . ويرتفع التفكير الخاص بذلك الوعي الجديد في المستوى الجديد حول التجربة هنا إلى ما فوق التمييز والاختلاف بحيث يتجاوزهما (برغم أنه هو نفسه أوجدتهما من قبل) ويشرع في التعرف على ذاته وفقاً لما يقتضيه الشيء موضوع الإدراك .

ومن هذا كله يظهر من الناحية الخارجية *Aussereinander* أن خارجية الخواص المنوعة فيما بينها تتعارض مع حقيقة وحدة الشيء ما هويها مع ذاته . ويظهر هذا الشيء نفسه من ناحية أخرى بوصفه وجوداً — لذاته ووجوداً بالنسبة إلى الغير . ولا يلبث الوعي — بعد اسباغه القيمة للطلقة على تلك التقابلات المتعارضة — أن يلجأ إلى فكرة « الطاقة » من أجل التوفيق فيما بينها كأجزاء شيء واحد .

وليكن معلوماً لدينا منذ الآن :

أولاً أن كل مركب موضوع وتقيضه يحذف الاختلافات والفوارق بين الموضوع وتقيضه ويحفظها ويبقى عليها في الوقت نفسه . وهذه هي ما نطلق عليها اسم « الرفع » (*Das aufheben*) . وتجرى عملية الرفع بواسطة مركب الموضوع وتقيضه من أجل إزالة الاختلافات والفوارق والحفاظ عليها برغم ذلك فيما بين كل من الموضوع وتقيضه . فالاختلاف يزال ويحذف أول الأمر ثم يذوب كل من التوسط والتمييز في وحدة . وفي نفس الوقت يظل الاختلاف باقياً محفوظاً في المقولة الجديدة الناشئة ولا يمكن أن يكون اختفاؤه نهائياً . والمقولة الجديدة عبارة عن « هوية في الاختلاف » وليست هوية وحسب . ويحدث هذا بالنسبة إلى جدل الإدراك السابق في شكل واضح . أي أن الرؤية العادية تحقق وجود الشيء على طريقة الفطرة السليمة الساذجة بوصفه شيئاً جامداً موحداً . ثم تداخله الكثرة على طريقة « المد » بواسطة « أيضاً » وتنفذ إلى

قلب الشيء مما يلزم عنه استبعاد الوحدة ولفظها بعيداً . ولكن يظل الشيء معارضا للأشياء الأخرى بفضل طابعه المميز . وبالتالي يرى الشيء بوصفه هو نفسه وبوصفه جملة الخواص الكثيرة التعمينة التي تتعارض فيما بينها . ولكن يتم في الخطوة الثالثة (مركب الموضوع وتقيضه) تداخل كل من الوحدة المنفصلة عن الكثرة والكثرة المنفصلة عن الوحدة كلا في الآخر . وهذه هي خطوة الوعي المفكر وهو بسبيل الانتقال إلى ما فوق المعرفة الخاصة بالإدراك البسيط الخاص بالفطرة السليمة والتحول إلى مستوى أرفع يخص للمعرفة العقلية Vernunftkenntnis . وهذا هو معنى الوحدة في الاختلاف . فالاختلاف يبقى مرفوعاً . وتعني الوحدة في الاختلاف أن الاختلافات تذوب وتضمحل وتختفي ولكنها تعني أيضاً بقاءها سليمة محفوظة . وتتضح دلالة المستوى الفكري هنا من أن الهوية ليست مجرد هوية تؤدي إلى ازاحة كل الاختلافات وحسب أو مجرد تقابل يقوم مقام الاحتفاظ بالفوارق والاختلافات . الأمر هنا أمر هوية بين التقابلات أو بين التعارضات . . فهذه التقابلات والتعارضات قائمة الآن في مركب مؤلف Veroinung كعناصر ذاتية وكموامل متحللة في وحدة عينية . وعلى هذا النحو يتقدم الجدل فلا يضع شيئاً ولا يتخلف شيئاً .

ثانياً : أن هيجل يلجأ إلى فكرة « الطاقة » لكي تكون تعبيراً عن تكامل الأضداد والتقابلات بداخل الوحدة الشئئية . وتتحقق الحركة التي سيطلق عليها بمد ذلك اسم التوسط مع الذات أو اللامباشرة من خلال هذه الطاقة . وتخضع هذه الحركة — حركة اللامباشرة مع الذات — للتفكير من خلال الطاقة وعن طريقها بصورة تقريبية أولية ، وتأتي هذه الفكرة — فكرة الطاقة — عقب اضافة القيمة المطلقة على التقابلات . ويستدعيها الوعي من أجل خلق التوافق بين أجزاء الشيء . ولا يفوتنا هنا أن هيجل لا يقوم

بتحليل فكرة الطاقة في حد ذاتها ولكنها تمثل فعل الوعي الذى يفكر به
الوعي نفسه من خلالها وعن طريقها . ويعمد هيجل إلى اظهار الوعي كأنه
منساق بالضرورة من أجل الحفاظ على الوفاق والتآلف بين حركة « الطاقات »
إلى اعتبار « الطاقة » تعبيراً عن الباطن في تعارضه مع الخارج .

وعلينا أن ندرك أن هذه الطاقة تتوزع في شكلين : فهى تمثل الطاقة التى
يتوحد بها الشيء وتمثل الطاقة التى تبرز مع وجود الآخر الذى تستحيل إليه
لكى تتمكن من تخريب نفسها . ولما كانت طاقة الآخر « طاقة » حقيقية
بالضرورة فإن « الطاقة » الأولى التى يتم فيها الإنطلاق إلى الطاقة الثانية توحى
بوجود طاقتين مستقلتين متقابلتين وكلاهما تعبير عن طاقة موحدة . وقد تبدوا
أحدهما موجبة عملية والأخرى سالبة فكرية ولكن الواقع أن الاختلاف
والتقابل على هذا النحو ليس مطلقاً بتلك الصورة . والحق أن كلا الطاقتين
لا يوجد إلا بواسطة الآخر سواء بقينا في جانب الشكل (الموجب والسالب)
أو في جانب المضمون . ولا تصبح الطاقتان على ما هما عليه إلا بالتماس والاحتكاك
وبوجودهما المشترك . ولا وجود لكل منهما إلا بتوسط الآخر . فهذا التوسط
هو جوهر وجودهما^(١) .

ولا تصبح كلا هاتين الطاقتين حقيقة إلا بعبور كل منهما إلى الآخر
وانتقالها إليها . ولذلك تتوقف حقيقة هذه الطاقة على الوحدة التى تنحل إليها
الطاقتان وهى فكرة الطاقة أو تصور الطاقة من حيث هو تصور .

ويحمل الوعي فى العادة من تصور الطاقة (مدرسة مباشرة) أساساً للحقيقة
الواقعة . ولكن هذا نفسه يخلق فكرة جوانية الشيء التى يدركها الفهم خلال

(١) الجزء الأول ص ١١٧ — ١١٨ فى ظاهرة الفكر ترجمة هيوليت .

حركة الطاقة ، إذ أن اعتبار هذه الطاقات تعبيرات عن جوانية خفية وراءها من شأنه أن يؤدي الى النظر الى هذه الطاقات كظواهر. ولا يحيل هذه الجوانية الى جوانية خاصة بالشيء سوى الوعى الجرب . وهو نفسه الذى يرى المظهر الخارجى لكل جوانية ويصير المحسوس البرانى ها هنا مظهرا لهذه الجوانية . فالمحسوس هو الظاهرة. ولكن هذا الانقسام بين البرانى والجوانى ليس انقساماً مطلقاً لأن كلام من البرانى والجوانى لا يصبحان موضوعاً للتفكير الا فى وحدتهما. والواقع أن الجوانى هو الذى يعبر عن الصيرورة المظهرية ولا يقبل مجال الانفصال عن هذه الصيرورة المظهرية ، وتصبح هذه الجوانية على مستوى الشيء لذاته امتثالا للعالم المحسوس . ويمد ارتباط الجوانية بالمحسوس البرانى أساس التفكير فى الحقيقة بوصفها وحدة بين الجوانى والبرانى التى ينقسم اليها الشيء فى الأصل .^(١)

ولا بد أن ينتهى إثبات الهوية بين الجوانى والبرانى فى صورة وضع وإقرار تصور اللا محدود . بهذا التصور تتحقق فى الواقع الجوانية الكاملة للاختلاف فى الوحدة . ولا يتم إدراك تصور اللا محدود إلا فى صورة المحدود (وهذا هو الجدل الصاعد) . وسبب ذلك أن لحظة الوحدة الخالصة التى تمثل اللا محدود لا يمكن أن تدرك الا على أساس انشاق مسبق . فهذا الانشاق يسهل تجاوز المحدود الذى يخضع للتفكير بوصفه اللا محدود . ولا يملو هذا التجاوز نفسه أن يكون التاريخ الانسانى وقد امتاز بالتنظيم والاتحاد وتحققت فيه الطائفة البشرية على أوسع مدى وفى مستوى النظام الشامل . والتفكير فى اللا محدود الحقيقى هو التفكير فى هذه الطائفة البشرية فى صيرورتها . وهذا اللا محدود هو روح العالم ودمه الكونيان فى نظر هيجل .

وتأخذ حركة العبور من اللا محدود الى المحدود (وهذا هو الجدل المابط) شكلا وحيدا تتحقق فيه تحققا عينيا وهو الوعي الذاتى . أو بمباراة أخرى يمد العبور من اللا محدود الى المحدود فى نظر الوعي للفكر تحقيقا مباشرا لبلوغ الوعي الذاتى . وبمجرد إدراك هذه الحركة لذاتها كشيء تنفبه وتلم بنفسها كعمل مميز للالتمايز له .

ولا حاجة بنا الى الالتجاء فيما يتعلق بأهمية هذا العبور . فهذا الوعي الذاتى هو الكشف عن كرامة الانسان وهو معيار الاختلاف بين الانسان والحيوان . الوعي الذاتى هو ما يميز الانسان مما عداه من مخلوقات الأرض وكائناتها . فالأنا تحس بذاتها بوصفها وعيا ذاتيا ، وعندما تحس الأنا بذاتها على هذا النحو تصبح هى نفسها الفكر الذى يظهر لذاته . ويؤدى مقدم الوعي الذاتى الى اعدام الشيء لأن الذات تدرك ذاتها عندئذ كوجود لذاته . والوعي الذاتى أقرب مثل على حضور اللا محدود . ولا بد من حذف الشيء أيضا لكي يسمح «للأنا» أن تتمكن من إدراك ذاتها «كأنا» : وهكذا يصبح النقي والإيجاب متداخلين أحدهما فى الآخر . ويذهب الوعي الذاتى بعدئذ الى حد تعريف نفسه كهذا وذلك فى آن واحد .

هذا إذا أبصرت «الأنا» ذاتها واستحالت الى فكر يتجلى لذاته .

أما اذا كان الوعي الذاتى بمثابة وضع لموضوعه وضغط عليه فانه يتجلى عندئذ لذاته كربة . فهو موضوع الرغبة يظهر من ناحية بعد وضعه (Gesetztes) كأي موجود قائم (Seiendes) ، ويظهر من ناحية أخرى بوصفه مرغوبا فيه كوجود منعدم ولما كان الوعي الذاتى يتطلع للعثور على نفسه وللالتقاء بنفسه فى صميم موضوعه فقد انحصرت رغبته فى كل ما هو حى . وكلاهما هنا وحدة فى كثرة . وعندما يتحقق الوعي الذاتى من هذه الهوية الأساسية صارت الحياة فى نظره بمثابة شيء

غريب. وسر ذلك أن الحياة ذاتها لا يمكنها أن تصبح موضوعاً بالنسبة إلى الوعي الذاتي إلا إذا بدت في نظره « كغير » أى منسوبة إلى « الغير ». ولهذا لا يلبث تصور الحياة الذي يرى أول الأمر « كباشر خالص » أن يتوزع في صورة عدد منفصل من الفرديات ويستحيل إلى وضع خاص بالعديد من الأفراد المترابطين ترابطاً عاطفياً فيما بينهم .

وأخص خصائص الرغبة منها تجعل الذات مختلفة عن الشيء موضوع الرغبة بل ومعارضة له . والواقع أن الفكر يكشف عن الموضوع لاعتن الذات كما قال هيجل من قبل في كتابات الشباب ضمن بحثه عن « استقلال الوعي الذاتي وعدم استقلاله أو السيادة والعبودية » . وهذا أيضاً مما يؤكده موقف « ظاهرية الفكر » بوصفها اكتشافاً لأعماق الموضوعية والشيئية . فالموضوع أو الشيء — لا الذات — هو ما يظهر لذاته في فعل المعرفة وعن طريقه وبوصفه بالفعل « فعلاً معرفياً » . ولكن لا يعود الوعي الذاتي الفارق في تأمل موضوعه إلى ذاته إلا بفعل الرغبة . فالرغبة هي عامل رد الانسان لذاته كوعي ذاتي، وهي التي تنشئ هذا الكائن الانساني « كأننا » وتكشف عنه بهذه الصورة وهي تدفعه إلى أن يتمم بقوله: « أنا » . ولهذا فهي تذكر الوعي الذاتي دائماً باختلافه عن الشيء الخارجى .

وتنشأ الرغبة أصلاً نتيجة حاجة أو عوز أصيل . فالذات حين ترغب تنفصل من وجودها الحاضر وتموضع كشيء مختلف عنه . وهكذا تنفى « الأنا » وجودها المباشر بحكم وجود مركز الثقل بالخارج . « فالأنا » بأكلها فعل يتجاوز كامل نحو سواء من الغير . ويقع التجاوز هنا من قبل الوعي الذاتى إزاء نفسه ولا بد له من الخروج عن ذاته من أجل نفى ذاته . ويمتزج إدراك « الأنا » لنفسها بإدراك هذه الفاعلية السلبية ، ولما كانت الرغبة مولدة لنفى ذاتها فهي أيضاً بالتالى نفى لموضوع رغبتها . ولا يعنى هذا النفى إلا شيئاً واحداً وهو أن

الشيء يفقد حقيقته الموضوعية للاستحواذ على طريقة الوجود كذات ويكتسب أحوال الذات .

ولما كان الوعي الذاتى يتلقى مضمونه من الشيء المرغوب فيه فإنه يقشرب بوجود هذا الشيء، ولو انصبت الرغبة على شيء صارت تحمل كل خواص الوجود الطبيعى الشئى . ولكن هذه الخواص المرتبطة بالشيء متعارضة مع الوعي الذاتى لأنه فى حد ذاته نقي للموجود الشئى . لى يحتفظ الوعي الذاتى بنفسه لا بد أن يتموضع كعملية إعدام . ولا بد لهذا أيضاً أن يؤكد الوعي الذاتى وجوده كـرغبة فى الرغبة وكفراغ يريد ذاته وينشدها . ومن هنا يتعرض الانسان للالتقاء بانسان آخر يناشده أن يتقبله كوضوع لرغبته . وينبى أن يعرف الآخر على « الأنا » التى تقابله وتلقاه بوصفها قيمته هو نفسه فى هذه المناسبة . ويصبح الانسان انساناً بقدر ما يفرض على نفسه تلك القيمة الخاصة بالغير .

وتلك هى نقطة البداية الحقيقية لموضوع الظاهرية ، « فالأنا » لا تتجلى لذاتها إلا بقدر ما يحدها وجود الغير ، ولا يدرك الغير ذاته فى « أناه » أى فى « الأنا » الخاصة به إلا بقدر ما يدفع « أنا » سواء ويستبعدا ويردها إلى داخلها . والمشكلة التى تواجه العديد من « الوعي الذاتى » (والوعي الذاتى عند هيجل هى الإنسان) المنتشر الموزع للتداخل فيما بين بعضه بعضاً هى مشكلة الخروج من العزلة وتعريف كل منها ما عداه بنفسه . ويؤدى اشتباك كل طرف من أطراف « الوعي الذاتى » بطرف سواء يعارضه إلى الصراع حتى الفناء . فتسمى « الأنا » لفرض نفسها على « الأنا » الأخرى كوضوع لرغبتها، ويسمى الآخر إلى فرض نفسه على « الأنا » الأولى هو أيضاً على طريقته كوضوع لرغبتها بقدر ما هو إنسان وبقدر ما لا يمكن ألا يكون انساناً . وينشأ عن صدام رغبات كل من « الإنسانين » أو « الوعيين الذاتيين » الإرادية اختفاء أحد (١٥٢ - هيجل)

الخصمين من المجال . والأمل الوحيد الباقى هو « تعرف الغير على الأنا »
الأولى كقيمتها الخاصة به فعلا . وهنا تظهر مقولة السيد والعبد .

والسيد هنا هو أحد الخصمين الذى يتجبح فى فرض ذاته على الآخر كقيمة .
ويصير السيد « سيداً » لسبب بسيط وهو أنه يغامر بكل شيء . وتعالى حرية
الإنسان لأول مرة بعد تجاوز المستوى المباشر وهو مستوى الأشياء والممتلكات
والارتفاع إلى ما فوقه . وترتفع عظمة الإنسان بقدر التنخل عن الأشياء
والممتلكات ونفى كل شيء حسب مقدرته ، وأهم شيء هو أن السيد يفرض
نفسه على الغير « كوعى ذاتى » أولاً وقبل كل شيء .

ويعتاد السيد أن ينظر إلى العبد كأحد ممتلكاته أو واحد من الأشياء للمادية
التي تحقق رغباته . وعندما يختفى « الإنسان » فى اعتبار « السيد » لشخص
العبد يفقد هذا « السيد » أسلوب التعرف الحقيقى الذى يقوم مقام الأساس
لظهور « الوعى الذاتى » . أى أن السيد بهذا يهبط إلى ما دون البشرية فى حين
يعاود العبد إلى مستواها . فالعبد يخشى الضياع والموت ويحرص على الحياة .
وهو فضلا عن ذلك يتطلع إلى التحرر عن طريق عمله . فالعمل هو الذى يسمح
للإنسان بأن يجعل من وعيه الذاتى الخالص به موضوعاً كفى . وعندئذ يقطع
العبد صلته بالشكل الطبيعى للأشياء ويفرض عليها شكلاً مستحدثاً مطلوباً
باختياره . فيحقق العبد بذلك تغيير العالم الطبيعى وتحويله إلى عالم إنسانى واضح
للعالم الإنسانية . وبتشكيل الأشياء للمادية بقدراته يحقق العبد تشكيل ذاته هو
نفسه وكأنه يتأمل ذاته فيما يعمل . وبالتالي تتركز قوة التغيير التاريخية فى العبد
ويعتدل هذا العبد بدوره التقدم التاريخى .

وأهم من هذا كله أن « الوعى الذاتى » يتعرف من خلال الوعى للمستعبد
على ذاته كفكر . أو بعبارة أخرى عندما يضع العبد ماهيته فى خدمة العمل

الذى يؤديه يتأكد الوعى المستنزل للاستعباد بالضرورة كوحدة مما لذاته وما فى ذاته فى آن معاً أى من الفكر .

ويصبح الهدف الأكبر « من » ظاهرة الفكر « عرض كل التجارب التى نفذ الوعى من خلالها حتى تعرف على ذاته كفكر » « Geist » . ويأتى هنا وعى الحرية ليلعب دوراً أساسياً فى تحويل الفكر من ذاتية جوائية خالصة إلى وضع الوعيين الذاتيين المتقابلين أو للتعارضين أحدهما يعبر عن عرضية الوجود التجريبي والآخر يعبر عن القيمة الكلية لعملية السلب . وهذا هو ما يخلق التعارض فى داخل الوعى الذاتى ويمجر عليه كل ويلات العناء والشقاء والألم .

وهذا هو منبت الوعى الشقى الذى يؤدي بدوره إلى ظهور العقل عند الانصراف عن التطلع إلى الإيمان . والثالية وحدها هى التى تسمح للعقل بأن يصبح الحقيقة بأكملها . ويدفع هذا الموقف المثالى إلى اعتبار « الجابست » أو الفكر بمثابة تاريخ . وسبب ذلك أن الثالية تلزم بأن يكون لها مضمون . ولا يتوفر لها المضمون إلا إذا كانت هى نفسها مضمونا . ولهذا فالتاريخ يسمح لنا فى الواقع بإدراك كيف يوفر الموقف المثالى لنفسه مضمونا .

ويهمنا أن نلاحظ أن الحياة لا تصبح وحدة (كما هو الشأن فى التاريخ) من الوحدة والكثرة معا إلا إذا صارت فكرا بالنسبة إلى الوعى الذاتى العقلى .

ولا بد أن نلاحظ أيضاً أن هيجل كان قد قسم الجدل إلى جدل صاعد وجدل هابط . ذلك أن هيجل كان قد سمى الجدل فى أصل تكوينه « هابطاً » إذا كان يمثل غضب الله إزاء العالم الذى خلقه فى حالة استلابه فيه . ولا يرفع غضب الله إلا الجدل الصاعد الذى تتطلع فيه الإنسانية والمجتمع والتاريخ نحو الله وتسمو نحوه وتفنى فى أبديته الحية^(١) .

(١) الديدى: هيجل ص ٥٥

ولكننا لا نفهم هذه العبارات حق الفهم إلا إذا أدركناها بعيداً عن مضمونها الدينى . فيكون الجدل « هابطاً » إذا كان انتقالاً من اللا محدود إلى المحدود فال محدود هو عالم الاستلاب والعينية بحكم ظهور الوعى الذاتى فيه وهو الوعى الشقى الذى يميز الإنسان من سواه . وهذا هو عالم اكتشاف الإنسان لذاته .

ولكن لا يتم إدراك اللا محدود إلا فى صورة المحدود بحكم أن الوحدة الخالصة التى تمثل اللا محدود لا تدرك إلا بناء على انقسام مسبق . ويعمد هذا الانقسام نفسه إلى تيسير تجاوز المحدود الذى يخضع للتفكير بوصفه لا محدوداً وهذا التجاوز نفسه هو تاريخ الإنسان والمجتمع ، وهذا هو الجدل « الصاعد » الذى يبعد الإنسان عن نفسه فيه آثار الانعزال والوحشة والانفراد للاشتراك العملى فى المجتمع الإنسانى . وهنا يكتشف الإنسان ذلك الترابط الطائفى جنباً إلى جنب مع الشمول الأخلاقى^(١) .

فالجدل الصاعد معناه الانتقال من النظرى إلى العملى أى من تأمل الفكر إلى ملاء الواقع العينى .

وبهذا يأخذ الجدل خطين رئيسيين أحدهما هابط يذهب من الفكر الظاهر (البرائى) إلى الفكر الباطن (الجوائى) وهو عالم الغربة والاستلاب والشقاق . والآخر صاعد يتمثل فى الانتقال من الفكر الذاتى إلى الفكر الموضوعى أى من النظرى إلى العملى .

وهنا يمكن الاكتشاف الهيجلى الفذ على حد قولنا من قبل^(٢) .

ويتمثل هذا الجدل فى بعض المواقف العينية التى يناظر كل منها موقفاً

(١) الديدى : هيجل ص ١٢٩ .

(٢) نفس المرجع ص ٤٨ — وانظر أيضاً المقارنة بينه وبين سارتر ص ١٢٨ .

تاريخياً عينياً مما شهده هيجل في العالم المحيط به في عصره أو مما أوحى به إليه قراءاته. وإذا كان الوعي الذاتى مدركاً لذاته من قبل كوحدة صورية من الوجود والفكر فهنا يستحيل ذلك اليقين الذاتى إلى حقيقة . فالوعي الذاتى يدرك نفسه كما كان نفسه والحقيقة الموضوعية بأكملها فى آن معا . والروح تعرف نفسها كروح لمجرد تعرفها على ذاتها كوحدة من هذا القبيل بين الوعي الذاتى الخاص بها والحقيقة الموضوعية بأكملها . و « الجايست » هنا روح تقوم مقام الحقيقة « فوق الفردية » كما تتمثل فى قولنا بالعربية روح العصر وروح الزمن وروح الشعب وما إلى ذلك . وهذا هو ما يصعد إليه الجدل الصاعد عندما يحقق عينياً ذلك العقل الأبدى السرمدى فيما يملكه من علم بالأشياء وهو ما يعبر عن الاحاق الموضوعى بالحقائق التى تتألق فى الشمول الكلى للمثل فى الروح المطلق من بعد .

وابتداء من الآن لا يكون الموضوع متعلقاً بالفرد أو الذات الخاصة بالفرد وإنما بالإنسانية جمعاء ، أو بعبارة أخرى ليست الذات هنا هى الذات الفردية . بل الذات هنا شىء جديد هو الجوهر المثل فى الإنسانية جمعاء منظورا إليها كشخص واحد عبر عصور التاريخ . ويتبع الجزء الثانى من كتاب ظاهرية الفكر خط سير التطور الذى يلم بالجواهر حتى يبلغ مرحلة الوعي الذاتى وحتى يستكمل وعيه الذاتى . وهنا يتمثل جانباً الصيرورة الخالية من الزمان وهى صيرورة الأبد والصيرورة التاريخية فى آن واحد وما يكشفان عن كل خطوات التقدم ، وهذا هو مسرح الجدل الصاعد وهو مجال التاريخ الإنسانى حيث يتمثل الجهد الإلهى فى ضم اللاوجود إليه بعد أن وهبه الوجود عندما خلق العالم . والتاريخ ليس سوى السير قدماً نحو دولة الله حيث تتحقق الشمولية الموقفة نتيجة الانتقال الكامل المحقق من المحدود إلى اللامحدود .

ويتابع هيجل أحداث التاريخ ابتداء من العالم اليونانى إلى العالم الرومانى والعالم الحديث . ويستكشف ظروف الجماعات الإنسانية فى تطور أشكالها وأنواعها كأنها وعى شخص واحد وكأنها تنذبذب بين أوضاع وحالات وبين الوعى الرفيع والوعى البورجوازى وبين أشكال الحكم الناقصة والكاملة وبين الأقطاع والعالم الحديث . والمهم هنا أن الروح تبحث فى هذا كله عن أسلوب لوجودها فى الواقع الفعلى على شكل « ما هو لذاته » Fursich أى ما هو مدرك بصورة محسوسة فى العالم الظاهر .

ويتناول هيجل هنا فى هذا المجال كل مظاهر التقدم والمدنية ويتحدث عن أدوات الحضارة الإنسانية كالثقافة واللغة والعقل والدين وعصر التنوير والأخلاق والواجب والضمير والحرية والدين المطلق والمعرفة المطلقة . والحضارة فى نظر هيجل هى التكوين والإعداد والتدريب الذى يتلقاه الوعى على أثر ما يقوم به من عمل وما يؤديه من الواجبات لىكى يتحصل على الوجود فى الواقع الفعلى . ويتحقق هذا العمل فى أى مجال من مجالات السياسة أو الإجماع أو الأدب أو الدين . والواقع أن الحضارة عند هيجل تتحدد فى صورة المضمون الذى يبحث عنه الوعى لإشباع ذاته وحرصا على تحقيق الإمتلاء فى فراغه . ونشأ عن هذا تلك الصورة الجديدة من المدنية التى تتطور على هيئة حضارة . وهو معنى واسع عريض يشمل حركة مزدوجة يحرص الفرد فى الأولى على الخلاص من مباشرته للصعود نحو الكلى كما يتم فى الحركة الثانية تحول الكلى إلى العملى الإيجابى أو الفعالية عن طريق الفرد . فمن ناحية يقبنى الفرد كل القيم الاجتماعية « فوق الفردية » ومن ناحية أخرى تصبح نفس هذه القيم ذات فاعلية بواسطة الفرد . ويتألف مضمون تصور الحضارة من هذه العملية الصورية .

وتمثل اللغة فى نظر هيجل تحقيقا للمضمون عن طريق تجاوز الذاتية الطبيعية

شأنها في ذلك شأن « الأنا » . فهي تتيح للذات فرصة تجاوز عزلتها المباشرة وتحصيل وجود موضوعي . وبغير فقدان الذات لوجودها الخاص بها وفرديتها المباشرة يمكنها عن طريق اللغة أن تصبح كلية وتحصل على حقيقة ذات فاعلية لإزاء الآخرين . وتوجد الذات الفردية المختلفة وجودا مضرا في اللغة كأي لحظات جزئية .

ويعرض هيجل أثناء هذا كله على اكتشاف معنى التاريخ على أنه وعي الروح بذاتها ممثلة في مختلف ضروب الصراع والاختلاف .

ويبدو أنه قصد بهذا الكتاب أن يكون مقدمة لدراسة الفلسفة تستوعب في الوقت نفسه عرضاً وافياً لنسقه الفلسفي ، ولكن جرى تعديل في هذا المخطط الأول . وقد قام هيرينج Haering في مقدمته لطبعة هوفا يستر لكتاب « ظاهرة الفكر » بشرح طبيعة هذا الكتاب فقال إنه كتاب مؤلف بطريقة ارتجالية . فبينما أريد به أن يكون مقدمة للفلسفة تتضمن عرضاً لنسقه الفلسفي تخللته روح منوعة للشارب وتجلت فيه مواقف طارئة . وكان قد تناول أول الأمر وفقاً لمنظوره الأول أقساماً خاصة بالوعي *Bewusstsein* وبالوعي الذاتي *Selbstbewusstsein* وبالعقل *Vernunft* وبعد خمسة أشهر من تأليف هذا الجزء الأول ظهر مشرب جديد للروح التي تبدلت فيه وإذا بنا وجها لوجه أمام فلسفة للتاريخ بدلا من عرض النسق الفلسفي الهيجلي الذي كان يراد في المخطط الأول استكمال الكتاب به . وتظهر ظاهرة الفكر بمظهر الكتاب الذي يعالج مسائل أخروية كما اتضح لنا من جلد الصاعد . ولا يقف التوسط هنا عند حد القيام بدور القيمة الصورية فقط ويذهب إلى أبعد من ذلك فينطوي على مضمون حقيقي .

وقد يكون ظهور أجزاء من النسق الهيجلي مثل الوعي والوعي الذاتي

والعقل فجائياً في الجزء الأول حسب رأى البعض . ولكننا نرجح أن ظهور هذه الأجزاء أقرب إلى النتيجة المنطقية التي توصل إليها هيجل بإعمال فكره في قضايا الظاهرية وبلوغه نتائج محددة في تفسير « ظاهرية الفكر » ولعله تعدد تحقيق هذا الموقف وتحديد معالنه تمديدأ كاملاً منذ البداية حرصاً على الكيان الكامل لفلسفته .

فالجزء الأول من الظاهرية يتألف من المقدمة وأقسام الوعي والوعي الذاتى والعقل والجزء الثانى يتألف من عرض واف للروح الموضوعية والروح المطلقة . والروح هنا هى المظهر الذى ينطوى على عقل كامن فى الأفراد التى تتألف منها الجماعات البشرية . والفكر هو الأساس الذى تتبلور حوله الظاهرية . والروح العامة هى مظهر للفكر .

ولعل هذا هو سر ذهاب البعض إلى وجود نوميئالية كاملة فى ظاهرية الفكر . وقد ذهب إلى هذا رأى جان فال وأ كد أن النوميئالية موجودة فى « ظاهرية الفكر » على الأقل كافتراض . فالواقع أن الذات وهى تخرص على وضع الشئ كانت تفترضه مقدماً^(١) . ولا يمكن أن نتصور الذاتية وهى تتألف داخل « ظاهرية الفكر » بدون أن نلحظ افتراضها المسبق لوجود الشئ . فهذا هو ما دفع بجان فال إلى تقرير هذه الملاحظة .

وكان فويه Alfred Fouillée قد أشار إلى مثل هذا الرأى فى كتابه عن « مستقبل الميتافيزيقا » . وقال إن الإجراء الهيجلى قانون قبلى موجود وجوداً مسبقاً كالثوٲ فى الوحدة التى لا تخلو من تشابه وتناظر مع سر الثالوٲ للسيخى . وما يؤكذ هذه القبلية رفض هذا الإجراء لكل مناهج العلم كالملاحظة

(١) جان فال : شقاء الوعي فى فلسفة هيجل ص ١٢٢ .

والاستقراء والاستدلال والتحليل والتكرار المعدل . وكان هيجل قد اكتشف صيغته الكلية المطلقة التي تشبه عبارة : « افتح باسم » ولا يلبث هيجل أن يفرض مقدماً كل الأشياء^(١) .

ونحن نرى على العكس من ذلك أن معالم هذا الافتراض القبلي المسبق وليدة حرص هيجل على وجود الموضوعية الخارجية ممثلة في الطبيعة منذ البداية وهذه الطبيعة واضحة المعالم في باب المنطق أى في الجزء الخاص بالفكر وهو الجزء الأول في النسق الفلسفي الهيجلي . والشئ الخارجى موجود أيضاً وجود الفرض المسبق كحجة أو كتبرير شكلى محض في « ظاهرة الفكر » . ولا بد من أن يكون تفسير ذلك أكثر من مجرد الزعم بوجود قبلية هيجلية أو نوميئالية رابضة ، فالوجود الخارجى حقيقى منذ مطلع الفكر .

وقد تعرض كتاب « ظاهرة الفكر » لتفسيرات عديدة . ورأى كرونر^(٢) أن هذا الكتاب يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالمشكلة النقدية الأساسية حول إمكان المعرفة على نحو ما وضعها كانط . وأكد هايم في كتابه عن هيجل وعصره (الجزء الثانى ص ٢٤٩) إن هذا الكتاب مقدمة يراد بها الارتقاء بالوعى من المستوى التجريبي إلى المستوى الفكرى التأملى ويقصد منه تلخيص نسقه كاملاً . وهذا هو الرأى الغالب . ولكن جلوكريرى على عكس ذلك أن هذا الكتاب حل لأزمة شخصية محضنة لأن هيجل يتبين فيه طريقه كاملاً بكل أشواطه التي قطعها وغاياته التي يهدف إليها . ويرى هنرى نيل أن هذا الكتاب كتب بقصد البحث عن حل لأزمة فلسفية وأخرى دينية وثالثة سياسية^(٣) .

(١) الفريد فوييه : مستقبل الميتافيزيقا ص ١٣٠ .

(٢) كرونر : من كانط إلى هيجل (جزء ثان) ص ٣٦٢ Von Kant bis Hegel

(٣) نيل : التوسط في فلسفة هيجل .

ولا نملك هنا إلا أن نعرض رأينا^(١). ويتلخص هذا الرأي في أن الكتاب مكتوب بمخفق كامل لتحديد وضعية الإنسان في وجوده المادى ممثلا في حضارته ولغته ودينه وعقله وكيانه الاجتماعى . وهو كتاب يمثل أرفع درجات الفصح لأنه يرى تمخلى مرحلة الحسية كجزء من التجربة التى تعتمد على النظرة العقلية الجامعة والاعتماد على التوسط الإدراكى بوصفه تعقلا وتدبرا وتقديراً .

(١) الديبى : هيجل ص ١٢٣ .

الفصل الخامس عشر

أبعاد الظاهرية

من الأشياء المألوفة في كل عصر أن يتأثر الإنسان بالوسط الذي ينشأ فيه وأن يشتق معظم تصوراته من البيئة الماصرة له في طفولته وشبابه ورجولته . ومن المؤلف أيضاً أن يسمى الإنسان المشتغل بالكتابة إلى تقريب أفكاره إلى الجماهير عن طريق أكثر الأشياء ألفة بالنسبة إليها وعن طريق أقرب المسائل إلى أذهانها وخيالاتها وآمالها .

وعاش هيجل طفولته وشبابه الأول في أوساط دينية خالصة وعرف كل ما كان يمكن أن يجعل منه رجل دين لولا زهد في ذلك وانصرف عنه في آخر لحظة واختار طريق التعليم . ولذلك ينبغي أن تظل تجربته الدينية في اعتبارنا لأنه كان يهتدى بالدروس التي استفاد منها وخرج بها من تلك التجربة . ولا أعنى طبعاً أنه استفاد منها عقيدته في الدين ذاته ولكن أعنى أنه استفاد من نتائج ومؤديات المواقف المختلفة التي تكررت في تاريخ الأديان من قبل والتي لا يزال الاسترشاد بها ممكناً في ظروفنا المعاصرة والفكرية والعملية .

وبدا هيجل في مطلع حياته وفي آخرها أقرب إلى رجال الدين منه إلى الفلاسفة الذين يقصرون فكرهم على مسائل المنطق والاجتماع أو من نسميهم عادة بالفلاسفة الخالص . وقد يكون مصدر ذلك حرصه على أن يكون مألوقاً في كل أوجه فكره وفي كل لمحات خاطره فلا يثفر منه قارئ ولا يعتمد عنه باحث لأن هذه الموضوعات التي كانت تجري على لسانه في كل لحظة مثل الانقسام

Entzweiung والشقاق والخطيئة والألم والوعى الشقى والرب والابن كانت هي نفسها موضوعات العصر الذى عاش فيه . وكانت هذه المسائل مما يدخل فى ثقافة كل إنسان . وإذا شاء الفيلسوف أن يكون قريباً من أذهان الجماهير فلا مفر من أن يطرق هذه الموضوعات وأن يجعل أفكاره الخاصة تنبثق منها وتتبنى على أساس تصوراتها . وهذا وحده هو ما يضمن لها القبول والاستمرار .

والواقع أن أى مفكر كبير لا بد أن يبدأ بأفكار عصره وأن ينطلق منها وأن يتخذ من هذه الأفكار نفسها معياراً للطبيعة أبنائه يبيته من الناحية الذهنية . وبغير هذا يعزل فى أسلوبه وفى تفكيره وينشغل بغير القضايا الحقيقية التى تعد من صميم التكوين الثقافى الخاص بجيله . وقد اتضحت هذه الحقائق وضوحاً كاملاً فى ذهنه لأنه تمسك برأى قاطع مؤداه أن الفلسفة ترتبط ارتباطاً تاماً بالعصر الذى تعيش فيه وتصدر عنه . وكثيراً ما نوه فى نظريته بالعلاقة بين الدين وحالة الحضارة على أنها ارتباط بروح الشعب وتاريخ الدين وبدرجات الحياة السياسية . وتلك فى الواقع واحدة من الأفكار الرئيسية التى ظلت بمثابة الأصل فى مفهوم الظاهرية وفى مفهوم تاريخ الأديان ، أى أنه عبر بوضوح خلال الظاهرية عن مستلزمات العصر وعن روح الجيل . ولا يفوتنا أن الظاهرية حاولت الارتقاء بوعى اليقين الحسى نحو المعرفة الفلسفية استناداً إلى عملية عقلية فى حين أن المنطق لا يشرع فى الظهور إلا إذا تعرف الفكر على ذاته هوياً أى كان هو نفسه .

ويذهب الكثيرون إلى أن المنطق الميجلى لا يعدو أن يكون جهداً متصلاً لتفسير دقائق الضمير الإنسانى ونوازعه وفقاً لما اكتسبه من خبرات دينية ولما استفاده من وجهات نظر تكونت لديه على ضوء تلك الخبرات . ويعد مذهب هيجل فى التصور ونسقه الفلسفى الكامل وليد نفس الإرادة الدينية

ونفس البصيرة الروحية . ويقوم هذا الأصل العياني أو هذا النزوع الصوفي في قلب كل من الصوفية المسيحية عند الشاعر نواليس Novalis والتصوف الوثني عند الشاعر هيلدرلين والمنطق العقلي عند هيغل .

ولكن لا يفوتنا برغم ذلك كله أن هيغل عاش فترة طويلة في شبابه عدواً للدين .

واستطاع في هذه الفترة أن يمشد معظم الاعتراضات التي نبعث في روحه ضد المسيحية وأن يوجه سهاماً نارية بأسلوب هجومى متوار وراء عبارات تتم عن صميم فكره . فهو يتساءل عما استطاعت المسيحية أن تحققه من أجل محاربة الرق ومن أجل رفع العبودية عن البشر . ويتساءل عما أدته المسيحية لمقاومة الحروب ومناهضة الطغاة ؟ وأحس بالتجاوب بينه وبين اشلايرماخر schleiermacher في عداوته للدين كما أحس بالتقارب بينه وبين شيلنج على هذا الأساس أيضاً . ولا يفوتنا هنا أن نشير إلى أن اتفاقه مع هيلدرلين كان كاملاً لأن هذا الأخير كان يكره كل الصور التقليدية الخاصة بالمشاعر الدينية وظل إلى آخر أيام حياته على هذا الوضع . ولعل هيغل ظل كذلك هو الآخر إلى نهاية حياته كارها لصور الشعور الديني التقليدى المبني على غير العقل . ولكن من المؤكد أن البروتستانتية احتلت مكانة كبيرة في نفسه^(١) .

غير أننا لا نباغ إذا قلنا إن هيغل عادى الدين في بعض فترات حياته إلى حد انكار معظم قيمه . ولم يلبث هذا العداء أن تحول إلى تفاهم عقلي بحيث اهتم بالإبقاء على الجانب الأخلاقي من الدين . والواقع أن هذه اللحظة هي التي أدت إلى عودة اللياء إلى مجاريها فيما بين هيغل والدين وهي التي بدأ هيغل من عندها تفهمه الحقيقي لأوجه الضرورة وأوجه الأهمية لرسالة الدين بعامه .

(١) جان فال : شقاء الوعي في فلسفة هيغل ص ٥١ — ٥٢ (رأى روز نسايف)

وزال من نفسه كل بغض للدين في حد ذاته وإن ظل كارهاً لأساليب الشعور التقليدية نحو المسائل الدينية . وذهب هيجل هنا مذهب اشلاير ماخر وأحسن بسرعة احساساً واضحاً بحاجة الطبيعة الإنسانية إلى المعارف الدينية التي تقيد وترتبط بها كل ضروب الإلزام الأخلاقي ولا تفصل عنها مقتضيات الأخلاق . ولا تهبط علينا العقيدة الدينية من كوكب آخر وإنما تنشأ على أرضنا . ولما كانت الأرض التي يعيش الآدميون فوقها بحاجة إلى الدين ستظل أمامنا على الدوام فرصة التعرف ظاهرياً على الدين وسيظل الباب مفتوحاً أمام معرفة الدين معرفة ظاهرية .

وفي رأى هيجل أننا لا نستطيع أن ندرك تجربة الدين أو نقوم بوصفها إلا إذا عشناها ومررنا بها فعلاً على حد تعبيره في الظاهرية . ولما كانت هذه التجربة في حد ذاتها جدلية شأن كل تجربة أخرى وشأن أى حركة من الحركات فلن نكتشف الحقيقة الكاملة إلا في طرفها الأخير أى عند نهايتها . والدليل على ذلك كما ورد في ظاهرية الفكر هو أننا لانعثر خلال تطور الحركة في غضون هذه التجربة سوى على لحظات موحدة مليئة بالتناقض والانشقاق . وقد توزعت مشاعر هيجل في ظل تجرته الدينية العارمة بين دروس البروتستانت الزهاد والبروتستانت العقلانيين وملامح الفكر الإغريقي اللثالي والفكر النابع من عصر التنوير والفلسفة النقدية الكانطية ونظرية وحدة الوجود الأسينوزية ونظرة اشلاير ماخر إلى الحياة بالإضافة إلى فلسفة كل من فيشته وشيلنج . وكان لا بد من بلوغ آخر هذه التناقضات والنوازع من أجل استشفاف الحقيقة فلا يمكن أن يأتى النبأ السعيد إلا في وسط الآلام والأحزان .

وكذلك لا يتم الهناء إلا بعد العناء . وكل شيء مرتبط بميلاد اللحظة الحاضرة في التاريخ . ولهذا يمكن تفسير كل شيء في جانب العلم أو الحقيقة

يخط السير الذي تشقه الفكرة الأخلاقية . ومن هنا يمكن تفسير فلسفة هيجل ابتداء من سنة ١٨٠٢ (سنة واحدة بعد السنة التي نبتت فيها فكرة الظاهرية) بوصفها كانت أخلاقية تاريخية . ويمكن أن يقال إن بحثه عن الحق الطبيعي *Naturrecht* سنة ١٨٠٢ أظهر مدى سيادة الشمولية الأخلاقية للطلق في مستوى الأمة على فكر هيجل . فالنظام السياسي عنده هو نفسه النظام الأخلاقي . ولذلك يوحد هيجل بين الدولة والأمة (أى الشعب) وكل مجتمع في نظره يلبس بالضرورة طابع الشمول العاطفي . ولا تقتصر عضوية الدولة على دافعي الضرائب وإنما تمتد لتشمل الأمة كلها بجامع وحدة اللغة والثقافة والتاريخ وبمحم الوحدة الطائفية البشرية ووحدة الهدف والناية التي تزكيا عبقرية الشعب . ويلبس النمل الأعلى الأخلاقي شكلا سياسيا بالضرورة .

وينتمى تأسيس لحظة الذاتية إلى مضمار الأخلاق . وذلك لأن الأخلاق هى الميدان العملى الذى يفتح عنده الجدل الصاعد المادى إلى تكوين الطائفية التجريبية المثالية فى آن معا والساعى بالإنسان نحوها . أو بعبارة أخرى الجدل الصاعد هو الانتقال من النظرى إلى العملى ومن تأمل الفكر إلى ملاء الواقع العيى . وهذا هو ما يلزم بالذات من أجل تأسيس الذاتية . أعنى أن المهم والضرورى هنا هو أن هذا الجدل الصاعد يقودنا نحو طائفة شاملة ذات طابع تجريبى ومثالى فى آن واحد يتم فيها التجاوز عن كل برانية فيما بين الأفراد بعضهم بعضاً .

وبدافع الرغبة^(١) تتقدم شيئاً فشيئاً نحو فكرة الحرية بوصفها ملكة تتحدد كلكة للفعل والعمل وفقاً للفكرة التى تكونها بنفسها عن نفسها . ولا نلبث أن نجد أنفسنا هنا بصدد موقف جديد مختلف تماماً عن فلسفات

(١) سبق شرح «الرغبة» فى الفصل السابق .

الاراديين بل ومعارض لها لأن مذهبهم قائم على تعريف الحرية بوصفها حرية اختيار .

ويأخذ هيجل على هذا للذهب أنه يضع الامكان في مقابل الحقيقة بشكل قاطع أو يقابل بين الامكان والحقيقة مقابلة حادة . فالفلسفة الإرادية ترى أساس الأشياء لا في تماثلها مع أفكار الذهن ولكن مع الميول اللامعقولة في الإرادة على نحو ما يتجلى في مفهوم شوبنهاور عن إرادة الحياة . ومن شأن أمثال هذه المذاهب أن تقر بوجود الأنا الخالصة من ناحية وسلسلة من ضروب الاختيار في الناحية الأخرى . ولا يمكن إن يقال أن الحرية هي تلك التلقائية المجردة كما ذهب إلى ذلك كانط . فالحرية إذا انحصرت في ذاتية العقل متعارضة في ذلك تماماً مع الضرورة أصبحت شيئاً سالباً بصورة مطلقة .

ولذلك يحرص هيجل على أن يؤكد أن الحرية مركب من الذاتية والضرورة . والذاتية هنا هي الحرية ، وبطبيعة الحال يظهر هنا شيء جديد بالنسبة إلى التفكير المثالي . فالحرية تكون عند هيجل مركباً من الحرية والضرورة على أساس أن الضرورة تأتي من العالم الخارجى في مقابل الذاتية الجوانية . بمعنى أن الضرورة المثلة في العالم الخارجى مفروضة منذ البداية في الفكر الهيجلى . وهذا شيء حرصنا دائماً على تأكيده .

وبزوغ الذاتية في صورة حرية أول الأمر هو الذى أظهر الوجود الضرورى الخارجى بوصفه وجوداً قائماً بذاته ملزماً للوجود الإنسانى منذ مبدأ أمره ومنذ وجوده الأول .

وقد أهمل هذه الحقيقة كثيرون فوقعوا في أخطاء جسيمة عند تفسيرهم لهيجل . وانقسم المفسرون لهيجل من هذه الناحية إلى فئتين :

الأولى تزعم أن هيجل منالى لا يعترف بالوجود الموضوعى الخارجى

ولا يرى له وجوداً إلا من داخل الذاتية . فالمثالية الهيكلية تعنى أنه لا يوجد شيء في الخارج وأنه ليس نمة كيان لوجود برانى وإنما الوجود كله منبثق من داخل الذات .

ولا شك أنه يتضح الآن مدى ما في هذا الزعم من افتراء على مثالية هيغل . وعدم تفسير هيغل ابتداء من حقيقة التاريخ في مذهبه يوقع الكثيرين في مثل هذا الخطأ التقديرى الخاص بهذا المذهب . فالتاريخ وحده يجعلنا ندرك أهمية الفلسفة الأخلاقية عند هيغل ويدفعنا إلى وضعها في الاعتبار الأساسى عند تفسيره إن لم يدفعنا إلى وضعها في الاعتبار الأول . ذلك أن التاريخ هو الذى يكشف لنا عن أبعاد الجدل الصاعد وعن دوره في الانتقال إلى الجانب العملى الواقعى وعن حقيقة الشمولية الموضوعية العينية الكاملة التى تمثل قصة التطور من المحدود إلى اللامحدود .

والتاريخ يبدأ من ظهور الذاتية (وظهورها لا يتكشف كما قلنا إلا في مضمار الأخلاق) في مجال الوعى الذاتى المحدود حتى تصل في تطورها من خلال مظاهر الوجود الإنسانى الجماعى إلى حلقة اللامحدود . وهى حلقة الطائفة الجماعية التى تمثل الروح للطلق اللامحدود وفيها تتجسم روح الشعب وروح الجماعة والروح الأخلاقية وكل صور المعنويات العامة الجماعية التى تسود طائفة متشابهة في اللغة والفكر والعادات والآمال والآلام وأدوات الحضارة وهى ما يسميها هيغل بالأمة . فليست الأمة طائفة من دافعى الضرائب إلى الحكومة وإنما هى مجموع الأفراد المترابطين بكافة المشاعر والطلاب والآراء وأساليب المعيشة والكلام الخاصة بطائفة موحدة .

ويدعونا هذا بطبيعة الحال إلى التعرف على حقيقة التاريخ ودوره . والأخلاق جانب أساسى منه فضلاً عن أن الذاتية لا تظهر إلا في إطار الأخلاق ، ولا يمكن إذن أن يتحقق للذاتية وجود من وجهة النظر الأخلاقية إلا بوجود (١٦٢ - ميغل)

الغير. ووجود العالم الخارجى . والفروض هاهنا فى هذا الإطار أن الإنسان معطى من المعطيات القائمة فى الخارج ذات الوجود المرتبط بموجودات سواء . الإنسان معطى من المعطيات وهذه حقيقة تدفعنا إلى تجديد أى نظرة إلى فلسفة هيغل تفض عينا على هذا الموقف، وتهدينا أيضاً إلى أن وجود العالم المحسوس شرط لوجود الذاتية الإنسانية ولوجود الإنسان. فالذاتية حين تتكشف وتعامل أخلاقياً تشعر فوراً بالضرورة الكامنة فى ثنايا الحرية الأخلاقية لأن هذه الحرية لا تملك ألا تشعر وتريد نفسها ولا تستطيع أن تتوقف عن فرض نفسها (لأن الحرية هى نفسها الذاتية) مع موضعها لوجود العالم المحسوس الخارجى فى نفس الوقت عن طريق فرضها لنفسها . ولا ينشأ كون الحرية فى الضرورة من أى دليل عقلاى على أن الضرورة تابعة فى صميم الحرية عندما تفرض ذاتها بذاتها ولكن من مجرد أن الحرية تفرض نفسها بالضرورة عندما تأخذ وضعها كشيء قائم موجود . ويعبر مركب الموضوع وتقيضه من الحرية والضرورة عن فعل مبدأ يستحوذ بحكم كونه ذاتاً فردية على مضمون أكثر فأكثر كلية . وإذا كان البعض قد حلاله تفسير فلسفة هيغل من وجهة نظر المنطق فالمنطق نفسه مملوء بافتراض الطبيعة الخارجية والوجود الخارجى منذ البداية على نحو ما ظهر ذلك جلياً فى موسوعة العلوم الفلسفية . ولم تظهر فلسفة الطبيعة فى ذلك النسق الهيغلى بموسوعة العلوم الفلسفية إبتداء من الجزء الثانى الخاص بالطبيعة وإنما ظهرت كجانب مضمرة فى الجزء الأول الخاص بالمنطق ذاته . واعتاد هيغل إبتداء من مرحلة بينا سنة ١٨٠١ أن يلخص المنطق وفلسفة الطبيعة معاً فى آن واحد .

ومن هنا ظهرت الفئة الثانية التى تزعم أن ثمة مشرباً معرفياً أو طابعا نوميالياً خاصاً بفلسفة هيغل لا يمكن إنكار وجوده . فالوقف التوميالى الكانطى قد تكرر فى زعم البعض لدى هيغل^(١) . وقد نشأ هذا الشعور بما

(١) جان فيال : شقاء الوعى فى فلسفة هيغل ص ٩٣ .

يشوب فلسفة هيغل من نوميالية من أن وجود العالم الموضوعى الخارجى كان موجوداً وجوداً افتراضياً ضرورياً منذ البداية لأنه متحقق منذ ظهور الذاتية فى الموقف الأخلاقى وهو موقف أولى وضرورى لتتحقق الشمولية النهائية للمجتمع كطائفة ولتحقق الروح المطلق والله نفسه من خلال التاريخ . ولزوم وجود الموضوعية الخارجية بالتالى من لزوم وجود الله نفسه .

وقد شرحنا هذا الاتجاه فى تفسير هيغل فى الفصل السابق بما فيه الكفاية وهو يتم عن أن الإحساس بوجود الموضوعية الخارجية كان حقيقة تؤرق كل فيلسوف يفسر هيغل دون أن يضع فى اعتباره على الدوام هذه الحقيقة الأولية .

ذلك أن هيغل لا يرى مجال وجوداً للحرية إلا بالنفى . لا تظهر الحرية ولا يمكن أن يتحقق لها وجود إلا عن طريق النفى . والشخص وحده بوصفه فرداً قادراً على مواجهة الموت يمكن أن يؤكد ذاته كشخص وكفرد . ويمكن فى قرار مبدأ الحرية الميجلية صراع وعدم اتفاق . وقد تكون الطبيعة فى نظر هيغل تعبيراً عن السقوط فى الخارج بالنسبة إلى العقل كمنشأ نفسى على نحو ما عبرت الظاهرية عن ذلك . ولكن لا مفر مجال من الأحوال من الإحساس بالترابط الكامل لدى هيغل بين العلوم القانونية والميتافيزيقا . وإذا لم يكن للقانون قيمة بغير أساس فالميتافيزيقا هى التى تعد هذا الأساس وهى التى من شأنها أن توضح حقيقة الأمر منذ بدايته وأن تكشف عن الوجود الذى يظهر فيه الإنسان كمعطى أول الأمر بين العديد من المعطيات الخارجية .

وإذا كان هيغل قد أبدى خصاماً مستمراً إزاء الفلسفة الكانطية فمن الملحوظ فى غضون الظاهرية أن هيغل شرح نفسه أو وضع أفكاره جنباً إلى جنب مع عرضه للأخلاق من وجهة النظر الكانطية . ولعل ذلك الموقف

كان أبعد ما يكون عن النقد المتبع عادة في فلسفة هييجل إزاء كانط. فهيجل يشرح هنا موقفه الأخلاقي ونظريته الأخلاقية من خلال عرضه لنظرية الأخلاق الكانطية ولعل هذا هو ما دفع إلى الشعور بما يتم عن « شئ في ذاته » في فلسفة هييجل .

والواقع أن الوعي الأخلاقي ينمحي لو كان هناك وفاق كامل بينه وبين العالم الخارجى المحسوس بل وبمجرد ظهور إنسجام كلى بين الأخلاق والعالم المحسوس بما يرفع التعارض بينهما يزول الوعي الأخلاقى . ويتعرف الوعي الذاتى الأخلاقى فى الواجب على ماهيته ذاتها ولا يستكمل ذاته إلا إذا عاش كفكرة ويلاحظ هييجل فى ظاهرة الفكر أن الحرية التى يتطلع إليها الوعي الذاتى الأخلاقى هى حرية الفكر الخالص . ويؤدى الجهد الذى يقوم به الوعي الأخلاقى من أجل تحقيق وجوده الفعلى بالخارج كوجود فعلى حر . . . يؤدى هذا الجهد إلى موضعة الوعي الأخلاقى لذاته فى إطار عالم الامثال . وكان الحرية بهذا عملية من عمليات التحول أو الشخوص على نحو جديد .

فالأخلاق ذاتية . ولكنها تمثل الغاية التى تتابعها الإرادة أثناء تطورها هى نفسها كأخلاق . ويتميز الفعل الأخلاقى بطابع ما هوى وهو أن التعارض ينفذ فيه ويتخلله . والاختيار الأخلاقى يتم بين ما هو خير وما هو شر . والعالم الخارجى قد يكون مصدر خير وسعادة كما قد يكون مصدر شر وشقاء .

ونلاحظ هنا مبدئياً أن الوعي والضمير يأخذان من حيث الواقع الفكرى والفلسفى لدى فيشته ولدى الفلاسفة الرومانتيكيين كما هو الأمر لدى هييجل نفسه معنى واحداً فيكون الوعي وعيا (gewissen) وضميراً أخلاقياً أو يكون وعياً وإرادة أخلاقية . ولذلك فالوعي (وهى نفس كلمة الضمير فى اللغة الفرنسية Conscience) يحتوى على وجهى الخير والشر . ولذلك فهو يتألف من يقين باطنى خاص بالإرادة التى تتعرف على نفسها كإرادة كلية من خلال أفعالها .

ومن الأوفق أن نذكر هذا جيداً كما تطلعنا إلى فلسفة هيغل وإلا أسأنا فهمها أساءة بالغة . وإذا تقدمت دراستنا للأخلاق على هذه النحو نتيجة للانتباه إلى حقيقة التاريخ في هذه الفلسفة أمكننا أن ندرك في غضون دراستنا الظاهرية للجامد أو الساكن نفسه أن كل الأحداث التي تقع إنما تجرى في الطبيعة . ولا نشعر بأى غرابة في وجود الطبيعة الخارجية على نحو مستقر وبصورة مألوفة في كل خطوات الفلسفة الهيجلية . ذلك أن فكرة الشيء الخارجي موجودة وجوداً دائماً متكرراً في كتابات هيغل الأولى وفي الأحداث التاريخية الواردة بهذه الكتاب فضلاً عما ذكرناه بشأن نظريته في الأخلاق . وقد ورد الكثير من كلامه عن الأشياء الخارجية وعن فكرة الشيء وعن الشيء كدرك مباشر في كتابه عن فلسفة التاريخ ولكنه لم ينشر إلا بعد وفاته .

وقد ظهر منذ البداية في ظاهرية الفكر أن فكرة الشيء الخارجي كانت على اللوام مرتبطة بمقولة السيد والعبد . والعبودية كانت مرتبطة دائماً في تفكير هيغل بالقوانين الموضوعية . وتعتبر هذه الأفكار عن « السيد والعبد » وعن « الشيء » ذات ارتباط وثيق بالفكرة للقبالة لها أى بمسكها تماماً وهي « فكرية » العبد^(١) فكل ما هو موضع سيادة وتملك يكون شيئاً مما يخضع للتفكير . ولم يكن على هيغل سوى أن يعمق هذه الأفكار الخاصة بالوجه للضاد أو المقابل لكي يجد فيها عكس الموقف القادى ألا وهو فكرية هذا العالم نفسه ومثاليته . فليس ثمة إذن موقف سلبى إزاء الطبيعة لأنها كانت منذ البداية — على نحو ما يصورها التاريخ على الأقل — ألى أن تفرقها الفيضانات الصاخبة أو تجمف جفاف الصحارى القاحلة الجدية أو يقال العطب والخراب المساحات الشاسعة منها . . . ويظهر الإنسان إزاء هذا كله وهو حائر

(١) قول أحياناً « فكرية » بدلا من « مثالية » حين يكون المقصود أن تشير اللفظة إلى ما هو « موضوع للتفكير » .

في التجريدات العقيمة أو انفعالات العنف والاستهتار للقيمة .
وهكذا اعتورت الطبيعة الخارجية ظواهر الفيضانات التي أوجدت الانقسام
في العالم ودفعت الإنسان إلى رؤية الطبيعة كقوة خارجية معادية . وتعود
العلاقة بين السيد والعبد إلى الانبثاق من الطبيعة نحو الإنسان ثم من الإنسان
تجاه الحيوان . أي أنها تنبثق من جديد في صورة اجتماعية تحث الإنسان على
التفكير فيما يمتلك من الأشياء وأن كانت هذه الأشياء هي النبيد . فإنه
لا يلبث أن يخضعها لتفكيره ويجعل من الوجود الخارجي حقيقة مؤثرة على
كيانه ووجوده بحكم وجود الحرية وانبثاق الذاتية عن طريقها لدى العبد وهو
يستغل طاقته وقدرته على العمل من أجل الحرية أي من أجل الذاتية .

ومن هنا نستطيع أن نتبين منذ البداية أن « ظاهرة الفكر » تقطع الطريق
أمام كل شكك أو رواق أو متردد . وهي تبرهن دائماً على أن أي موقف من
هذا القبيل يعد موقفاً هداماً لذاته من تلقاء نفسه . أي أن الفكر الذي يتخذ
مظهر التشكك أو الرواقية أو التردد أو السخرية اللاهية أو الظن المتأرجح . .
هذا الفكر يهدم نفسه هدماً ويقضى على نفسه بنفسه . بل هو معول المدم
ذاته الذي يتولى هدم أمره بيده .

فالواقع أن هيكل على نحو ما نرى كان على الدوام عدواً لأي فكر مجرد
أو قائم على أساس اتخاذ موقف القضاء . ولعل هذه السمة ظلت تميز كل من
تشيح للهجلية من بعده ولا يزال الشك وعدم الثقة إزاء الفلسفات القطعية المجردة
محور الفكر الفلسفي الهيجلي الممتد مع الزمن إلى عصرنا وإلى ما سوف يلي
من العصور .

ومن الصحيح أن فلسفة هيكل فلسفة قانون أكثر مما هي فلسفة أخلاق .
ولكن القانون أكثر قدرة على الاستمرار والبقاء فضلاً عن أن أبسط قانون

بالنسبة إلى الأشياء هو العلاقة . وما دامت الأشياء لا تعنى شيئاً إلا إذا تعارض أحدها مع الآخر أو كان أحدها بمثابة المقابل للآخر لزم بالضرورة أن يكون الطرفان بمثابة المعطيين في وقت واحد ولو كان هذان الطرفان هما الإنسان والوجود الخارجى أى الذاتية والموضوعية^(١) .

وهكذا يوجد من بين ما هو غير قائم موجود ما يقبل أن يكون موضوعاً للتفكير . ولذلك نكتشف مع جان فال أن هيجل بهذه الطريقة صاغ الأساس الأولى لفلسفة هيربارت في تناول الرياضى لمسائل علم النفس ولنظرية العلاقات الخارجية على نحو ما أدركها كل من جيمس وراسل . والبداً الذى كان يفتقر من ورائه أن يخلق وحدة الأشياء يصبح هو نفسه مصدر الاقسام والتفرع بغير اعتماد على أى تصورات^(٢) .

ليس هذا وحسب . بل فلسفة هيجل تعارض فلسفة الضرورة والوجوب Sollen لتضع مكانها فلسفة الرفع Aufheben الذى يسمح باكتشاف اللامحدود العيني بعكس المطلقات المجردة السابقة . ويلعب النفى بذلك في فلسفة هيجل دوراً جديداً لم يسبق إليه لأن النفى عنده إيجابى خلاق ، وفكرة النفى هي نفسها الحرية .

ولكن الذاتية هي الحرية كما قلنا من قبل . والإرادة الحرة حقا هي جماع الفكر النظرى والعمل . وإذا ظلت الفكرة مجردة أو قطعية لم تجد لنفسها حياة وبقية معزولة ما لم تسعفها إرادة مباشرة .

ومن هذا يتبين أن تكون الأخلاق بالضرورة أخلاق مجتمع أو أخلاق مجموعة . وتعبّر القوانين الأخلاقية عن تبلور العمليات التى تتألف منها حياة

(١) الديبى : هيجل ص ١٨٥ -

(٢) جان فال : شقاء الوعى في فلسفة هيجل ص ١٥٨ -

المجموعة في عبارات وضعية . وتتقدم الأخلاق وتنمو كلما تحول البناء العيني للمائل للمجموعة نفسها وتشير ظاهريات الفكر إلى أن تعليمات القوانين الاجتماعية المختلفة لا تمدوا أن تكون تعبيراً عن الوعي الذاتي (الإنسان) العديد المنوع الذي تملكه روح العالم عن نفسها .

وفي تقدير هيجل أن تأسيس لحظة الذاتية ينتمي إلى مضمار الأخلاق وليست الأخلاق سوى الذاتية وهي تتفوه بألفاظ موضوعية . أما القانون فيرى للفرد بطريقة عقلية محضة ويعبر القانون أيضاً لهذا السبب عينه عن لحظة الاتجاه إلى الخارج أو عن لحظة السقوط . ولهذا يجد القانون مكانه في حياة الفكر .

الفصل السادس عشر

اليهود في نظر هيجل

يهيئنا أن نلقت النظر في غضون بحثنا إلى موقف هيجل من اليهود لا بمحكم وجودهم كعنصر بشري وإنما بمحكم وجودهم التاريخي .

ومن شأن تحليل موقف هيجل حيال اليهود أن يفسر لنا واقعاً فلسفياً حقيقياً داخل إطار المفهوم الجدلي الميجلي . . . ويمكن شرح هذا الموقف على أساس أن الطبيعة تكون دائماً ما هي عليه بطريقة مباشرة في حين أن الفكر لا يكون ماهو عليه ولا يحقق كيانه كوجود إلا بالعمل والحركة . ولا بد للفكر من أن يتشكل بصورة جزئية معينة لكي يكون موجوداً قائماً على نحو مباشر .

غير أنه — أى الفكر — لا يلبث أن يكشف الفقر والجذب الذي يمثل كواقع فعلى في هذه الصورة الجزئية . ومن هنا يشرع في الالتزام بتعيين يكون أكثر امتلاء وأكثر غنى مرة بعد مرة حتى يتعرف في وجوده على حقيقة هامة وهي أن وجوده نفسه عبارة عن الفعل ذاته الذي ينتقل به من تعيين لآخر . وبمجرد رجوع الفكر وعودته خلال هذه الحركة يدرك ذاته تواكفم لعملية النمو والتطور أى كشمول يتوالد ذاتياً من تلقاء نفسه .

ولا شك في أن هيجل كان يقصد تدعيم الفكر التاريخي والفلسفي بالمنطق حين اكتشف المنهج *Behandlung* العلمى المبتكر الذى أعطاه اسم الجدل كطريقة للفكر الجديد أثناء عرضه للمنطق . فالمنطق بأكمله هو ما يصح أن يسمى بالمنهج الميجلي لا الجدل لأن الجدل صورة تأتي في النهاية كاستجابة لمضمون فكري معين . ومن الجائز ولا شك أن يتوقع المرء استجابة فكرية

معينة تترتب جدلياً على مواقف ومقدمات ملحوظة ، ولكن الجدل يحدث في النهاية بحكم التكوين الخامس بضمون فكري وروحي محدد .

فهذا الجدل يمثل أعمق رؤية للأشياء تمسك بها هيغل فضلاً عن أنه بمثابة المنهج الفلسفي الأصيل المميز عن مناهج العلوم الأخرى والمعبّر عن حركة الفكر الطبيعية الخاصة بإزاء موضوعات التفكير . وهذا من شأنه أن يحفظ الفكر من عيوب الاعتماد على الحدس الباطن (على طريقة برجسون وحدها ، وكان هيغل قد اكتشفها كاملة قبله) أو على الاستدلال المبني على التأمل الخارجي .

ولكن علينا أن نلاحظ هنا في هذه العبارة السابقة التي نص فيها هيغل على أن الجدل يقوم مقام المنهج العلمي للفكر الفلسفي في مقابل المناهج الخاصة بالعلوم الأخرى والتي قد لا تراهم ميدان الفلسفة علينا أن نلاحظ أنه — أي هيغل — لم يسه هنا إلى ذكر لفظة المنهج *Behandlung* إلا على أساس المقارنة بين طبيعة العلم الفلسفي وطبيعة ماعداه من العلوم . وجاءت كلمة المنهج هنا لتحديد الفوارق بين أساليب البحث في حقل الفلسفة وفي سواه . ولا شك في أن هذه اللفظة مطابقة تماماً لطبيعتها الخاصة كأسلوب في البحث وكنهج ذي قواعد وأصول في علوم الرياضة والطبيعة . وإذا قارنا بين الجدل كأسلوب خاص بطبيعة البحث في العلوم الفلسفية والاجتماعية وبين مناهج العلوم الأخرى فقد يدعونا التعبير الفلسفي إلى المقارنة بينها جميعاً كمناهج يجمع الاسم الذي تلتقى عنده وسائل البحث وقواعده وأصوله في العلوم الطبيعية وغيرها .

أما إذا دققنا قليلاً في الاستعمال الفلسفي لأسلوب البحث فلن ينهض بحال بوصفه منهجاً لسبب بسيط وهو أن المضمون نفسه هو الذي يحدده^(١) .

1—Hegel : Sämthlichs Werke (Jubiläumsausgabe) IV, S. 16—17

أو بعبارة أخرى يجب أن نفطن منذ البداية إلى أن هيجل استعمل لفظة النهج هنا وهو يعهد الدعوة إلى تصور عام جديد للعلم في عصره بحكم الضرورة الحتمية التي صارت تستلزم مثل هذا التصور الجديد . وهنا نلاحظ أن هيجل كان يتحدث عما يسميه العلم ويقصد به العلوم العرفية برمتها بما في ذلك الفلسفة وعلوم الطبيعة والرياضيات . فلماذا تحدث عن النهج في كل علم أى في كل فرع من أفرع المعرفة .

وينبغي أن نفطن ثانياً إلى أن الجدل في نظر هيجل يتحدد وفقاً لمجال الفكر والتأمل الذي يستخدم فيه كما يتعين حسب نوعية الفطر العقلي . أو بتعبير آخر لا يجرى اسم الجدل ولا يجوز اقراره إلا ابتداء من التعمين التأملى أى التأمل الذي يقوم بالتعمين .

ولشرح ذلك نقول إن الجدل لا يتحدد إلا وفقاً لطبيعة المضمون الفكرى الذى يتحرك في داخل المعرفة العلمية (هنا أيضاً تعنى العرفية) لسبب بسيط وهو أن الجدل يصبح في هذه اللحظة الفكر ذاته الخالص بالمضمون والذي يفترض تعينه بنفسه ويتعمنه اجتماعاً . ولا يمكن أن يستحيل الجدل إلى منهج مدرسى كوضع تعليمى مادام لا ينتمى إلى مجال العقل المجرد . ولهذا يظل الجدل بعيداً عن النهجية . (راجع ص ٣٤ فيما سبق لتعرف معنى العملية عند هيجل)

فالجدل يقوم في أخص خصائصه بخاق التكامل بين الأشياء في وحدة . ولهذا لا يمكن أن يكون الجدل جدلاً إلا إذا تحقق وفقاً لمضمون من التفكير بطريقة عامة كوحدة من التأمل (من حيث هو مصادرة) والتأمل الخارجى . وبهذا وحده يستطيع التعمين التأملى أن يضم في ذاته وجوده النيرى . فيتألف بالتالى من مصادرة ، ومن نقي : ولكنه يحيل العلاقة الموجهة نحو النير إلى ذاته ليضمها إلى ذاته ويستكمل بها كيانه . بمعنى أن علاقة الكيف بداخل التعمين التأملى تصبح

عبارة عن انتقال إلى الغير . ولا يبدأ تحول التعمين التأملي إلا في هذه العلاقة
أى علاقة الانتقال إلى الغير . وهكذا يكون التعمين التأملي مصادرة وفتحاً مع
القيام بشد العلاقة المتجهة إلى الغير نحو ذاته وادماجها في كيانه . فهو هنا كالنقي
حين يكون معادلاً لذاته ولغيره أى حين يصبح ما هوية . وفي هذه اللحظة
يصبح الفكر تعييناً تأملياً حقيقياً أى يصبح مصادرة وفتحاً ثم بانمكاسه على
نفسه يؤدي إلى حذف المصادرة وإلغائها ويستحيل بالتالي إلى علاقة
لانهائية بذاته .

لا يؤدي التفكير إذن إلى ظهور الجدل إلا إذا تحدد مضمونه بطريقة
معينة هي تلك التي وصفناها في الفقرة السابقة ، لا بد أن يصبح المضمون الفكري
في علاقة لانهائية مع ذاته لكي يؤدي إلى ظهور الجدل وانبثاق حقيقته .
وهو مالا يحدث إلا إذا اجتمعت المصادرة والنقي ونشأ عن انمكاسهما حذف
المصادرة ورفعها وتألفت من هذا كله وحدة كاملة . هذه الوحدة ذاتها هي فعل
الجدل وهي أخص ما يميزه وتظل الحقائق إلى ما قبل بزوغ الجدل في حالة
تفرق وعزلة . ولا تلبث أن تترابط بواسطة كمبدأ يبررها ، لا كمنهج تستقيم
على هديه وإرشاده . فالجدل يأتي كعملية تتويج نهائية لا كعملية إرشاد وتوعية
أولية . وبهذا يتحدد وضع الجدل كمبدأ لا كمنهج . . ولا يستكمل هذا
المبدأ كيانه إلا تحت تأثير طبيعة المضمون الفكري ذاته . ولا بد أن يتوفر
رباط حي بين التلقائية الخلاقة والصور التي تنشأ عنها بحيث تتوثق العلاقة بين
عالم الطبيعة وعالم الحياة . . بين عالم الحياة وعالم الروح . . . بين عالم الروح
والله نفسه ويمجد الأسفل مبرراً لوجوده فيما يملو عليه .

لذلك لا نسلم بأن الجدل منهج . ولذلك أيضاً يتعزم أن يكون الجدل
نفسه ثمرة حركة في المضمون الفكري نفسه كأنه الصورة الخاصة بالفكر.

كأداة بلغة أرسطو . والفلسفة ذاتها لا تتقدم إلا ابتداء من عقلية العصر .
والجدل لا يسمى جدلاً إذن على هذا الأساس إلا عند هيغل . وكل جدل سابق يعد « جدل التأمل أو الفكر الخارجى » لأنه يبقى فى مجال الأشياء التجريبية الخارجية المتفرقة أو يعد جدلاً سفسطائياً وضرباً من السفسطة لأنه يبقى فى مجال التجريدات التى تنبئ على فرض انفصال مطلق بين الوجود ونقيضه .
ويعد جدل أفلاطون من النوع الأول كما تعد النقائض التى عرضها كانط من النوع الثانى .

والخلاصة أن الجدل عند هيغل هو الحركة العقلية العالية التى تتداخل الحدود المنفصلة ظاهرياً بعضها فى البعض الآخر على نحو تلقائى بحكم حقيقتها ، وتؤدى بذلك إلى حذف افتراض انفصالها ، ويفضل الطبيعة الجدلية التى تكمن حينذاك فى تلك الحدود ، بتوحد الوجود ونقيضه ويبرزان حقيقتهما فى الصيرورة^(١) .

ومن هنا نبدأ فى النظر فى أمر اليهود من وجهة نظر هيغل . وبغير هذا المنظور الجدلى لا يتيسر فهم وضع اليهود حقيقة فى فلسفة هيغل كما فعل بعض المؤرخين والعلماء . فاليهود فى نظره هم أول موضوع فى حركة الجدل الخاص بالفكر الخارجى (الذى يبقى فى حدود الأشياء الخارجية المحسوسة) التى تدخل فيها مسيرة الأديان والعقائد . ولذلك فديانتهم تمثل ديانة العبودية لأنها ديانة تضع نقيضين متقابلين من « اللا - أنا » ولأن الفكرة عند الشعب اليهودى الذى يمتنع تلك الديانة هى الاستيلاء على الشئ والاستيلاء هو التفكير . فلا يكون تفكير بلا شئ . ومادام الشئ هو المتحكم فى كل موقف فليس هناك سوى توزع وتشتت وتفرق . وترتبط مقولة « السيد والعبد » بفكرة

1— Hegel : Wissenschaft der Logik (Leipzig 1932) S. 91.

الشيء ارتباطاً وثيقاً . ويسهم اليهودى فى تمثيل هذه المقولة إسهاماً أساسياً .
فاليهود هم الأشياء نفسها وهم العبيد الذين يملكهم سواهم لأنهم يخضعون للشيء
ويخضعون للقوانين للوضعية الخالصة أى التى تتحكم فى وجود الأشياء . ولذلك
فهم يقومون بدور بين تقيضين ممثلين فى شعب اليهود وبقية العالم .

وما - كما قلنا - تقيضان من الأشياء الحقيقية التى تمثل الخواء الخالى من
الضمون وكأن أعضاء هما أموات بلا حياة بل ولعلمهم لم يبلغوا الموت ذاته ..
بل وكأنهم المعدل المطلق أو الشيء الصناعى للفتعل الذى يتحقق فى مجاله أية
معلمة من معالم الحياة أو القانون أو الحب .

ولكن هذا نفسه هو ما يدفع إلى تنقية النفس فى الحركة التالية .
لا يلبث هذا الوجود الخالى من كل معالم الحياة أو القانون أو الحب أن يكون
بمناخ السباح الذى ينجس التربة البشرية بعامة فى حركة الجدل الحقيقى من
أجل بزوغ الذات بالمعنى الصحيح . وستكون الحفارة والندالة والنجاسة
اليهودية تمهيداً للنقاء البشرى على نحو ما تسبب المادية اليهودية فى خلق
الروح المثالية كرد فعل لدى سواهم . وبقدر ما يقف اليهودى هنالك
على حقارته وضعته يتنبه البشر فى تاريخهم إلى معنى النبيل والشرف
كحقيقة روحية .

ولا يتكشف مفهوم الله إلا لئىل هؤلاء الحفراء فى قطيعتهم وعزلتهم
وأنايتهم المرتبطة بالشيء المملوك . وكان العقاد يشرح فكرة هيجل هذه بقوله
إنك تستدل من وجود أطباء عيون كثيرين فى بلدة ما على توطن أمراض
العيون بها . وكان العقاد يستدل من كثرة أنبياء بنى إسرائيل على خسة شعب
إسرائيل الشديدة وحاجته المستمرة إلى من يذكره بالله^(١) . والنبي عند اليهود

(١) لا يفوتنا هنا أن نذكر على سبيل المثال مشابهاً كثيرة هنا بين هيجل والعقاد

هو البطل والقديس والإله لأنه يشير إليهم بوجود عالم آخر سوى عالم الحساب والميزان والكلف بالماديات وثرثراتهم السوقية أى عالم الروح . ولهذا السبب كان للمسيح الله نفسه وقد جاء ليحمل إلى شعب إسرائيل ما لم يطق اليهود سماعه من الأنبياء البشر .

وكان إبراهيم في نظر هيجل غريباً على الأرض . لا شيء سوى نفسه ولا يشغله سوى وجوده . وكان يحرص على إله خاص به وحده . ويفسر هيجل سعى إبراهيم لقتل ولده اسماعيل على أنه محاولة لتخلص من أى وثاق يعوقه عن الانشغال بعالم الربوبية كما تخيله لنفسه . ولا يقبل الحب الأبوى بل ولا يستطيع أن يحب حباً أبوياً مع حرصه على عالمه الربانى الخالص به . وهو يبرر

الأقوال العابرة العادية التى كانت ترد على اسان العقاد .

كان العقاد يردد الكثير من عبارات هيجل بمناسبة اليهود ويفسر مناسبتهم أيضاً في غضون أحاديثه إلى تلاميذه في ندواته . فقد كرر العقاد مثلاً بثقة بالغة وشديدة رؤيته لعالم الالتحام بالطلق والبصيرة الكلية في ثوان معدودة ما لا يزيد عن خمس أو ست مرات في حياته بأكلها . وكان يقول أن الإنسان يرى خلال هذه الثوانى العالم ككل ملتحم مطلق لا أجزاء فيه ولا أبيض . وتأتى له هذه اللحظة كبارقة عابرة سريعة كأنه يرى فيها الوجود من عل ويشرف على الكون ككل مطلق . وهذه هى مايسمياها هيجل لحظة الإلهام *Bogisterung* في قصيدته *Elensis* ويشير إليها بقوله :

« فاذا بي أتخذ إلى ما لا يخضع لحصر أو قياس

وإذا بي فيه

وكأني الكل

وكأني لست سواه » .

وأشار هيجل إلى هذا الموقف نفسه في بحثه عن حياة المسيح ضمن كتابات الشباب عندما تندفع الروح بلا حدود ولا حواجز وتتطلع إلى ينبوع الوجود والحير المحض . (أظن مقدمة العقاد للمطالعات) .

وكان العقاد يقول في مجلسه أيضاً من منكم يحك لي لحظة حاضرة ؟ من ذا يقول : هذا هو الآن . . هذا هو الحاضر ؟ وكان هيجل يسأل نفس السؤال فيقول : الآن الظهر تماماً . ولكن لا استقرار لإطلاقاً لا هو « الآن » . فالآن ليس إدراكاً مباشراً للمستقبل بحيث يبنى عليه اليقين الحسى وإنما يبنى هذا اليقين على العملية الكاملة التى تتداخل فيها كل اللحظات .

خدمته لنفسه ولأنانيته ويحقق أثرته بزعم أنه يخدم ربه . ولا يريد أن يصدر عنه في الواقع أى شيء إلا بحساب وبقدر . فلا يرى أى شيء إلا لرفع يعود عليه ولا يعد بصره مدأ بريثا خاليا من التفكير فيما يعود عليه من ورائه . ولا يستطيع أن يتخلص من نظرتة إلى جسده كشيء ممتد تعود عليه أبسط حركاته أو استثماراته بالنفع والفائدة الجزئية . وإله اليهود على هذا هو أعظم وأضخم شيء ... أو هو الشيء الهائل الكبير الحجم إلى ما لا نهاية . وهو خادم الشعب اليهودى .. كأنه للارد الذى أطلقه إبراهيم من القمقم وصار بذلك خادما له ولشعبه . وشعاره هو تملك الأشياء والسيطرة عليها .

ويتكرر هذا الوضع على طول التاريخ سواء في العصور الدينية القديمة أو في العصر الحديث وفي تاريخ المرأة والرجل اليهوديين . وسيدنا يوسف نموذج فذ لليهودى الذى يستقدم أسر اليهود إلى مصر ليقوموا بخدمة الملك ويخضعهم خضوعا كاملا لإرادته حتى يستحيلوا إلى أشياء وحتى يصبحوا أشياء تحمل الأشياء وتزايد كاشياء . ويمثل موسى خلاص اليهود لأنه يمثل انتقالم بعد طردهم إلى مكان آخر يخضعون فيه لقانون جديد فيحققون علم الألفة والارتباط بالمكان والأرض من ناحية وينزعون نحو الكثرة الهائلة للزيادة بالرؤية والارتحال التى تتمثل لهم كإله كبير ممتد من الذهب . فهم يرون الاستقلال كشعور أصيل بالحاجة إلى الارتكان والاعتماد على ما يخصهم هم أنفسهم ولا يخصهم مع سواهم من الشعوب وإن استأثروا بكل خيرات فرعون مصر . فهم يحتفظون في صميم قلوبهم بروح العبودية والعبيد . ولذلك يبقى معهم إلى الأبد بعد خروجهم من مصر شعورهم بالحنين إلى مصر . ويظل مفهوم العودة أصيلا في نفس كل يهودى لأنه حنين لأن يستعبده من جديد فرعون مصر .

وتنحصر قيمة الجسم في نظر اليهود فيما يعود على صاحبه من فائدة حيوانية

على حساب الآخرين لأنه يقوم مقام الشيء الذى يعار . فهو يرى الوجود خالياً من أى دلالة أكثر من دلالة الشيء وينعدم لديه أى وعى ذاتى . فهو آلية محضة وتكنيك يمتص ويستحلب به الشيء المادى الذى يميزه بالسيطرة ويشعره بالتفوق على غيره من الشعوب .

والارتباط بإله اليهود ارتباط بالمعداء المستمر والبغضاء لغيرهم من الشعوب ولا يحرص اليهود على الانفصال عن عدايم من الشعوب وحسب وعن أبناء شعبهم فقط بل وعن الله أيضاً . فاليهودى مصاب بمجنون الانفصال والافتراق ويسيطر عليه شيطان الكراهية ولقت الذى يهبه وحده القوة والأيد والكيان . فهو يفضل غنى الكثرة ووفرة الأشياء وتعدد كل ما يحيط به عن الوحدة الأصيلة الثابتة^(١) .

وحب الوحدة والتمثل الفردى فى بلد غريب والارتحال من مكان لآخر والاستئثار بالعربة والابتعاد عن قوازين الجماعة وتفضيل الاستفادة كشخص معزول من كل حاجيات سواه . . . كل هذه خصائص تميز بها اليهودى وفرضها على العالم بعد ذلك كحقيقة يريد أن يستنزف بها أكبر قدر من المنافع والمكاسب.

ويسند هيكل إلى اليهود دوراً جديلاً ضرورياً فى اعداد المسيحية والتمهيد لها . فلا يمكن أن يظهر المسيحيون المخلصون مالم يعرفوا التمزق والانشقاق الباطن الذى يميز روح اليهود . ولا يمكن أن يعرف للمسيح معنى التضحية ومعنى التقشف والزهد فى الممتلكات والأشياء والغنى والثروة مالم يكن اليهودى نطقاً خسيساً تقدم عليه وسبقه وتمثل فيه انعدام الوعى الذاتى وانعدام أى قيمة فى الجسم أو فى الولد أو فى القانون إلا بمقدار ما يعود عليه من نفع وفائدة . وهذا

(١) جان فال : شقاء الوعى فى فلسفة هيكل ص ٢٧ .

الدور وحده هو الذى يهب الشعب اليهودى دلالاته وأهميته أيضاً فى التاريخ العالمى لأنه كان تربة فاسدة تصلح لإعداد الشرط الأعلى الضرورى الذى تصل عن طريقه روح البشر إلى الوعى المطلق بذاتها عندما تفكر فى ذاتها بداخلها هى نفسها عن طريق النيرية كإفصال وكالم وكصدر لشقاء الوعى . ولذلك تعالو للمسيحية على اليهودية بتوحيدها بين أوجه الذاتيه والموضوعية وبخلق التوافق بين الله والإنسان وإيجاد روح الوثام بينهما^(١) .

وتمثلت الوحدة فى شخص المسيح كما تمثلت فى شخصه الحرية . فكان الوعى الدينى اليهودى مملوماً بالشعور بالفاصل اللانهاى بينه وبين الله . وأدى هذا الانفصال إلى إدراك الله بوصفه خارجياً أى كشيء من الأشياء . وأحلت المسيحية الإحساس بالوحدة محل الإحساس بالانفصال والفرقة عند اليهود . وأدى الايمان بأبوية الله إلى حذف النيرية . ويرى الإنسان نفسه فى الله ويرى الله فيه . فالمسيح صورة المسيح نفسه وصورة الله ذاته ولم يعد المؤمن للمسيح يرى أية غربة فى شخص الله . والثالوث من الله والابن والروح القدس أو الأقانيم الثلاثة كشف عن مضمون أوجه جدلية مختلفة داخل اطار ايجابية فريدة خارقة . ومع اكتمال العقيدة المسيحية تبرز لحظة العبور الحقيقية أى لحظة الجدل بالمعنى الصورى الأوفق^(٢) .

وعلى هذا فالشعب اليهودى هو التمهيد للإنسان لأنه كان شعبا لا يعرف الإنسان وليس للإنسان فيه وجود . ولذلك يتمثل لديه القانون الدينى — وقد خلا من الروح وانعدم لديه الإنسان — فى وعى هدام وفى فعل يعبر به الكائن اليهودى عن لاإنسانيته وسلبيته . والله عنده هو إله العوز والاحتياج لإله

(١) هيجل : فلسفة التاريخ (الجزء الثانى) ص ١٦٣ (ترجمة جيلان) .

(٢) من أجل الارتباط بالله كان من الضرورى الابتعاد عن الأشياء وعن الحقيقة

الواقعة . وتمثلت هذه الحركة الجدلية لدى المسيح ولدى مجموع الناس الذين شايهوه .

الأرمحية والكرم والجود . ويهرب اليهودى من الحقيقة بانتظار المسيح ... أى
مسيح سوى المسيح . . . أى غريب . والله عنده هو صاحب العرش الذى يحكم
ويستبد . وهو الذى يخدم الشعب المختار *La nation privilégiée* .

ولا يجتمع فى اليهودية وفى الشعب اليهودى عنصر المدم وحسب وإنما
يجتمع فيه عنصر التوجس الأصيل الذى تفبنى عليه كل نزعات الشك . فالرجل
اليهودى يقول تارة : إئتى من لا وجود له ، ويقول تارة : إئتى الوحيد الموجود .
فيكون بذلك أساس كل شك كما هو الأصل فى كل هدم . والمدم والشك
أصيلان فيه .

وأكبر دليل على إرادة النذالة والخسة عند اليهود وأصالتهم فى البقاء
حيثما هم كشعب مختار بهذه الصفات إلى أبد الأبدىين : . . أكبر دليل على
ذلك هو رفضهم الاعتراف بشخص عيسى على أنه المسيح .

فالمسيح عيسى بن مريم هو انتقال إلى حياة الروح وعدم الخضوع للمادة أو
عبادتها . . . ولذلك لم يروا فيه المسيح . . . لأن دينهم وهو عبادة المادة وقد
اكتمل لهم بغير مسيح .

الفصل السابع عشر

هيجل وهيلدرلين

تناولت موضوع العلاقة بين هيجل وهيلدرلين عدة مرات في كتاباتي السابقة وهأنذا أعيد تخصيص فصل جديد لهذا الموضوع المثير . وقد سميت لإثبات هذه العلاقة بصورة تفصل إلى القارىء مدى عمق الصلة بين الفيلسوف هيجل الذى نظم بعض قصائد قليلة جداً من الشعر فى حياته والشاعر هيلدرلين الذى ظل شاعراً هائماً فى سبجات الفكر والفن واضعاً نصب عينيه الموقف العقلى اليونانى الأصيل . وتلقى العلاقة بينهما أضواء كثيرة على فكر كل من الرجلين وعلى فكر فيلسوفنا هيجل بالذات .

وتحدثت عن هيلدرلين فى غضون ثلاثة أبحاث بكتابى عن « أدينا والإنتاجات العالمية » وشرحت وضعه الشعرى وعلاقته بهيجل وبالجدل الميجلى . وكان ميلاده فى نفس السنة التى ولد فيها هيجل أى سنة ١٧٧٠ فى مدينة لاوفين على نهر النيكر بألمانيا . والتقى كل من هيلدرلين وهيجل كطالبيين فى غرفة واحدة بالمعهد الدينى فى مدينة توبينجين بأقصى شمال ألمانيا . وكان ثالثهما شيلنج فى نفس السكن بالمعهد . وتوطدت الصداقة بين هؤلاء بصورة قوية مليئة بشحنات من الحب والأحاساس الصادق وتعاونوا فيما بينهم فى مواقف كثيرة أثناء حياتهم وكان تعاونهم ينم عن محبة وتقدير وعن ارتباط روحى أصيل .

ولا يفوتنا هنا أن نشير إلى أن هيلدرلين كان موضوع كتاب كامل عن

الشعر بقلم فيلسوف الوجودية الأكبر هيدجر . وفي رأى هيدجر أن الشعر والفكر تعبير « أولى » أصيل وهما في حد ذاتها لغة عليا تتأدى بواسطة اللغة ذاتها من خلال الإنسان وعن طريقة . أى أن اللغة ذاتها تعبر عن كيانها من خلال الإنسان عن طريق الشعر والفكر . وفي رأى هيدجر أن الشعر هو شعر هيلدرلين . فهناك الشعر وهناك ما ليس بشعر وأن بدا شعراً . الشعر شعر ولا يوجد نمط ينطبق عليه مدلول الشعر مثل شعر هيلدرلين . والذين ينظمون الشعر لا يعرفون حقيقة هامة وهى أن الشعر شعر ولا يكون إلا شعراً ومن غير المجدى أن يصارع الإنسان من أجل وضع أشعار لا تنتمى إلى الشعر وأن ادعت ذلك وحملت هذا الاسم . والصفة الذى يطلق عليه اسم الشعر يكون بمثابة ماهية الشعر ولا يلتبس بما عداه من الأعمال التى تحمل هذا الاسم . أى أن الشعر ليس مسألة نقد أدبي ولا يخضع لأى احتكام نقدي لأنه هو نفسه الذى يحدد جوهر الشعر ويظهر حقيقته ويقاس إليه ما عداه ويفرض قواعده وموازينه .

وينبغى أن نلاحظ منذ البداية أن فكرة الحركة والصورورة احتلت موضعاً أساسياً ولعبت دوراً رئيسياً لدى كل من هيجل وهيلدرلين . والتغير هو سبيلنا إلى عرض الكمال فى نظر هيلدرلين ضمن قصيدته عن هيريون كما أنه خص بعض قصائده بفكرة صورورة الروح . وفى رأيه أن الحركة ضرورية من أجل اتحاد الأجزاء وانفصالها ومن أجل حصول كل جزء على حدة من القدر اللغوى الكافى من الحياة ونزوعه نحو الكمال أثناء تحدد الكل الموحد فى ذاته .

وأضاف هيلدرلين إلى ذلك وكأنه يحرص على إجمال مفهوم العالم بالصورة التى تظهر مدى تقارب نظرة هيجل من نظراته بطريقة رفيعة مع ما فيها من طابع مضطرب بعض الشيء : وكلما زادت الأجزاء من حيث الضمون زاد الكل

الموحد في جوانيته . . . وكما زادت الأجزاء حياة زاد الكل الموحد في حيويته . . . وكما زادت الأجزاء في تقدمها حساً وشعوراً زاد الكل الموحد في تقدمه تماماً وكالاً.

ويرى هيجل رأياً خلاصته أن حركة الأمتداد والتوسع نحو خارج الذات والنشوة ثم العودة إلى الباطن تؤدي عند الرجوع إلى الذات إلى الفنى والنماء نتيجة لهذا الخروج ذاته نحو العالم البرانى . ويعمد هيجل إلى الإلتقاء مع هيلدرلين التقاء قوياً بأن يهتم بتوحيد هذه الفكرة مع فكرة الصراع الجوانى الذى ينتصر فى النهاية . فالأجزاء تتقابل فى تضادٍ أحدها إزاء الأخرى ويصارع بعضها بعضاً بحيث تنشأ وحدة جديدة تولد من هذا الصراع المضاد المزدوج . وهذا يعنى طبيعاً شيئاً واحداً وهو أن العالم عبارة عن صعود تدريجى يبدأ من أكثر الأشياء بساطة وأصالة حتى يبلغ أعلى الصور والأشكال وأرقمها .

ولا نملك بعد الاطلاع على هذه المشابهات والملاحم الفكرية لدى كل من هيلدرلين وهيجل إلا أن نتساءل عن حقيقة العلاقة بين الرجلين : الشاعر والفيلسوف . ولا يستطيع أحد أن يقطع بشيء على نحو ثابت بهذا الصدد ما لم يقرأ كل الدراسات التى دارت حول هذا الموضوع . وهى دراسات غنية وثمينة فى الواقع ولا شك أن قراءتها قد تفيد عند إعداد بحث أو رسالة كاملة للماجستير أو للدكتوراه فى هذا الصدد . ولعل أحداً يستطيع أن يخصص الوقت والجهد الكافيين لهذا الغرض . ونكتفى هنا بأن نقرر بأن هذه العلاقة تستحق دراسة جادة فى ثلاث أو أربع مئات من الصفحات كبحث لدرجة جامعية .

ولكى أكشف عن مدى السداجة التى يتمتع بها النقاد الذين يزعمون أنهم متخصصون فى هيجل أشير إلى أحدهم وكان قد ادعى الحرص على هيجل

من افتراء آبي وأحكامي القائمة بلا مبررات ومتناقضاتي التي لا تنبئ على
مركب فكتب مقالا^(١) عن كتابي الأول عن هيغل قائلاً ما يلي :

« من الأمور التي تحير القارئ حيرة شديدة في كتاب الأستاذ الاليدى
كثرة الأحكام التي يلقبها المؤلف بلا برهان ولا دليل ولا حتى وقفة قصيرة
للشرح والتحليل ، بل إن في بعضها ما يوحى بالبالغة الشديدة . خذ مثلاً قوله :
« إن الجدل بصورته الميجلية النهائية كان يتمثل بمخاديفه في شعر
هيلدرلين (ص ١٣) » .

ويستمر صاحب المقال فيعلق بمد ذلك على عبارتي بقوله : ولا أحد
ينكر أن هيغل تأثر بهيلدرلين . . . ولكن صياغة الأثر بهذه الصورة فيها
مبالغة شديدة^(١) . وفي أعتقادي أن الأستاذ الاليدى لو أقام البرهان على صحة
هذه العبارة لقدم لنا شيئاً عظيماً للغاية .

ورددت عليه بمقال موجز تحت عنوان : « هذا الشيء العظيم للغاية . . .
أنا فعلته ياسيدى » . وقلت فيه رداً على هذه النقطة التي ذكرها :

« وفعلاً ياسيدى الكاتب . . . هذا الشيء العظيم للغاية أنا فعلته . وقد
أخجلت تواضعي والله . فلو أنك قرأت الفقرة التي اخترت عبارتي عن
هيلدرلين منها لوجدتني أقول في مطلعها . . . أي في أول سطر منها
(ص ١٣) :

و كنت قد أثرت موضوع الصلة بين هيلدرلين وهيغل في مقالات سابقة

(١) هذا الكاتب هو مؤلف كتاب «الجدل عند هيغل» الذي من أهم مراجعه كتاب
قصة الفلسفة الحديثة لـ زكي نجيب محمود عن هيغل ١١
(٢) لا أدري طبعاً أين الاضطراب إذن؟ وكان يمكن سيادته ما دام يسلم بأثر هيلدرلين
على هيغل أن يكتمني — حرصاً على شرف القول — بالعبارة الأخيرة وحدها كتقدّم لوأخذني
على المبالغة . . لا على الأحكام بلا مبررات ولا برهانه ولا دليل و . . الخ .

(وردت بهذه المناسبة في كتابي (هيجل) ملحوظة في أسفل الصفحة تشير إلى ص ٣٠٧ بكتابي : أدبنا والاتجاهات العالمية) وأشارت فيها إلى احتمال أن يكون هيلدرلين مصدر الدفع الشعري وصاحب الإيحاء والاقتراح والتوجيه لفكرة الجدل على نحو ما استخدمها هيجل .

هذا هو كلامي ياسيدى في السطرين السابقين تماماً على العبارة التي اتخذتها (عاراً) لي والعار كله لك حين لاقرأ عبارة سابقة على عبارة تؤاخذني عليها . وكيف تبني آراء وأفكاراً على جملة مقتطعة من فقرة دون أن تقرأ بقية الفكرة ؟ وهل هذه هي عادتك في التفكير ؟ ولو أنك عدت إلى هذه المقالات التي أشارت إليها كرجع هنا لعرفت أنني فعلت الشيء العظيم للغاية الذي أشارت إليه وهو اكتشاف الجدل الميجلي في قصائد ألمانية ترجمتها عن هيلدرلين إلى العربية . . وهذه المقالات التي جمعها عن هيلدرلين ضمن مقالات كتابي أدبنا والاتجاهات العالمية نشرت مرتين . مرة في الكتاب ومرة قبل هذا بمجلة « المجلة » واستوفت بذلك شرط الإعلان والإعلام .

هذا هو بعض ما جاء بردي على كلام ذلك الناقد الحصيف الذي كان قد انتهى من رسالته للماجستير عن الجدل عند هيجل وذكر من بين مراجعها كتاب جان فال عن شقاء الوعي في فلسفة هيجل (كما هو واضح من الرسالة المطبوعة) عندما كتب نقده ذاك . ولو كان قد تصفح ذلك الكتاب تصفحاً عابراً لشهد بعيني رأسه اسم هيلدرلين أكثر من مرتين وثلاثة في كل صفحة من مطلع الكتاب إلى نهايته وأحياناً أكثر من ست وسبع مرات كان الكتاب كله لا يعدو أن يكون موازنة بين هيلدرلين وهيجل ولإطلاع على بعض المشابهات بين فكر كل من الرجلين بما لا يجعله في موضع المفاجأة حياله على هذا النحو وبما لا يقع منه موقع الاستغراب كما لو كان إزاء أحداث عظام على طريقة مفارقات أهل الريف حين يهبطون إلى أماكن الحضرة ١١

وقد ذكر جان فال الكثير عن هيلدرلين وفلسفته وأقواله بهذا الكتاب بما لا يدع مجالاً للتك في التقارب المطلق في ملامح التفكير بين الرجلين . فهيلدرلين اعتقد اعتقاداً جازماً بضرورة وجود الأشكال المتنافرة . وأورد بهذا الصدد كلام هرقليطس عن (الواحد) المختلف عن نفسه في كتابه تحت عنوان هيريون Hyperion وعبر في بعض مجزواته الفلسفية عن الدلالة المتعارضة مع ذاتها . « فالفكر يوجد بين ما هو متعارض ويوجد المتعارض في داخل ما هو موحد . . أما في الدلالة فتمة ارتباط بما هو متعارض بمقتضى الابقاع . ويجرى الاتحاد بفضل المتعارض ذاته وعن طريق التماس والاحتكاك الناشء بين الأطراف كأنه موازنة بين المتعارضات في صميم تعارضها وتقابلها ذاته . واهم هيلدرلين كثيراً بإظهار كيف تهتم الحياة ذاتها بالتوحيد بين التقابلات في حالة أقصى تقابل بينها . ويحرص هيلدرلين على تمييز اتحاد الحياة الشعرية الخالصة بمقابلها بمقتضى الابقاع من اتحاد الحياة الشعرية من حيث اتخاذها لصور خاصة جزئية مع مقابلها المباشر . ويقول هيلدرلين أيضاً عن أنباز وقلبيس إنه الرجل الذي تتحد فيه كل التقابلات والتعارضات بطريقة عاطفية وجدانية .

ويقول جان فال بهذا الصدد إن ما يدهش ويذهل حقيقة هنا ليس مجرد التشابه بين النصوص لدى كل من هيجل وهيلدرلين . اللدهش والمذهل هنا ليس هذا فقط وإنما تلك الطريقة الخاصة في الحشد الفكري للمثل لدى هيجل في عنصر ديني ولدى هيلدرلين في عنصر شاعري . وعن هذين الطريقتين يبلغ كل منهما عن طريقه الخاص ما يسميه هيلدرلين بالتقارب بين ما هو غريب . والصراع عند هيجل صراع بين الأفكار في داخل روح الفلاسفة للتوالين المتتابعين على مر الزمن وفي داخل الروح الخاصة بكل فيلسوف على حدة . أما عند هيلدرلين فالصراع بداخل روح الشاعر نفسه حيث يجري بين الباطن

والحاجة إلى التخريج أو بين المضمون الروحي الذي يمثل القرابة جميع الأجزاء والشكل الروحي الذي يمثل تغير الأجزاء . فهو عند هيلدرلين صراع بين سياق كلام ضد سياق كلام آخر على نحو ما هو الحال في التراجيديا الاغريقية من أجل تغلب أحدهما على الآخر^(١) .

وقد تبين هيلدرلين بمشاعره على الأقل معنى « الكلى العيني » فأسماء بالحياة الشعرية بقدر ما تعبر عن نفسها في صور وأشكال شعرية عديدة ممكنة وهذا هو ما يناظر الكلى العيني الهيجلي بالفعل لدى هيلدرلين . إذ لا يمكن أن تتوقف الروح الشعرية عند حياة متقابلة إيقاعياً أو متضادة إيقاعياً كما لا يمكنها أن تتوقف عند الامساك بهذه الحياة عن طريق التعارض للسرف الذي يمضي بلا حدود . ولا بد أن توفر الروح الشعرية لنفسها في وحدتها وتقدمها الإيقاعي وجهة نظر لا نهائية حيث يتحرك كل شيء في حركات تقدم ونكوص خلال تقدم وتغير إيقاعي فها هنا تتوفر وحدة لا نهائية تتواصل فيها اللحظات وتتداخل وتتأني ويحضر كل منها في الآخر . والشعور إزاء هذه المدة الزمنية وإزاء هذا الاستمرار في الحضور هو علامة الفردية الشعرية .

وعند هيجل توجد الحركة التي تتقدم ابتداء من الوحدة البدائية الساذجة وحتى تبلغ الوحدة الأخيرة . وقد تخيل هيلدرلين هذه الحركة وتصورها على أنها نمو دائري . وفعل هيجل نفس الشيء حين حاول تشبيه الجدل من أجل تقريبه إلى الأذهان فصوره على نحو دائري . ولم يحاول الكثيرون من المعلقين الإلحاح على فكرة دائرية الحركة الجدلية على أساس أنه تشبيه تقريبي للفكرة . وفي رأي هيلدرلين أنه بمجرد تبادل الذات والموضوع والعام والجزئي

(١) جان فال : شقاء الوعي في فلسفة هيجل ص ١٨٨ — الملحوظة الثانية .

للطبائع الخاصة بكل والدور الوظيفي الخاص بكل انتهت مشكلة المصير وصادفت الحل اللازم لها . ومن شأن التوضيح أن توحد بين الفردى والكلى . ويحرص هيجل عند عرضه لكثرة المصير على أن يقدم النموذج الموضوعى من الحياة والتاريخ شأنه فى كل كلام عن أى تصور من التصورات . والواقع أن فائدة المحادثات التى دارت وكانت تدور عادة بينه وبين هيلدرلين فى أروقة الدرس أو فى مسكنهما بالمعهد أو فى النزاهات الخارجية البسيطة أثناء فترة الشباب وأثناء مرحلة فرانكفورت الواقع أن فائدة هذه المحادثات كانت تبدو واضحة فى فكر هيجل عندما يضرب الأمثال الواقعية من الحياة والتاريخ لتقريب التصورات إلى أذهان القراء . أى أنه كان يستفيد من حوارهِ مع هيلدرلين حول موضوعات التراجم الإغريقية وأسرار العقيدة المسيحية وحياة المسيح^(١) .

فالحياة شأنها شأن الوجود فى نظر كل من هيلدرلين وهيجل لا تكاد تنفصل وتفترق إلا لى تتحد من جديد . والدين فى نظر كل منهما هو تسامى الإنسان إلى الحياة اللانهائية وإلى الروح فيما فوق الطبيعة والحياة التى تتجلى فى الطبيعة . واجتمع هيجل وهيلدرلين على صوفية ديونيزوسية ذات انبثاق وجدانية فنية وذات انتفاضة ديناميكية إرادية . وكان الوحي الدينى المسيحى تعميقاً للوحي الدينى الوثنى لدى هيجل وهيلدرلين وكأنه ضرب من الوثام والملازمة بين اللانهائى والنهائى . وأراد هيجل أن يضم الصفاء وهدوء الفكر الخاص بالحضارة اليونانية إلى المعاناة اللانهائية فى المسيحية . وتكلم هيلدرلين عن الدين الجديد والملكة الجديدة التى ستمثل العهد التاريخى الجديد . واتفق كلا الرجلين على الاستفادة من الأديب المسرحى والفيلسوف الشاعر، فريدريش فون شيلر Schiller (١٧٥٩—١٨٠٥) ومن كتاباته المتقدمة بروح الثورة ومن

(١) جان فال : شقاء الوعى فى فلسفة هيجل ص ١٧١ .

إيمانه بالحب والثالية والإيثار . وتعلما منه الكثير بالفعل وبمخاصة في ميدان الفكر الاجتماعي والأخلاقي^(١) . واعتاد هيجل أن يتمسك بمعنى الوحدة الحية التي تجمع بداخلها الجزئي والعام بعيداً عن أى تصورات . وتقنوع هذه الوحدة إلى مالا نهاية في كل لحظة . واعتاد هيلدرلين بدوره أن يرى في فكرة الحياة بعامة وسيلة لخلق الوحدة بين الحالات المتعاقبة والمتعارضة^(٢) .

وهكذا تخلق الروح الوثام بيننا وبين كل شيء في النهاية على حد تعبير هيلدرلين وكأنه يصوغ أفكار هيجل . فلا تكاد نفترق حتى يعود الشمل إلى الإلتئام من جديد على نحو أكثر عاطفة وقوة في سلام إلهي فيما بيننا وبين الجميع وفيما بيننا وبين أنفسنا . ونموت لنعيش من جديد . ويشبه هيلدرلين أوضاع العالم المتنافرة بخصام المشاق والأحبة . إذ ينبث الوثام وينفوس في قلب الصراع ويسود كل ما كان منفصلاً إلى اللقاء من جديد . فبلا موت لا تكون حياة .

والواقع أن الانفصال يأخذ معنى عميقاً لدى هيلدرلين لا يشبهه إلا معنى الوعي الشقي أو انقسام الوعي وانشقاقه لدى هيجل . وآمن هيلدرلين بالوثام السحري الذي سيجمع بينه وبين معشوقته بشكل من الأشكال ويخلق الأتحد بينهما . وكان الانفصال والمعاناة والألم ضرورياً لدى هيلدرلين . وكتب هيجل صفحات تحمل نفس هذا المعنى وتشبه إلى حد كبير عبارات الشاعر هيلدرلين شاعر الشقاء والنخلود .

وسبق أن ترجمنا قصائد من أشعار هيلدرلين للكشف عن مقومات الجدل وعناصره لدى هيلدرلين في أعماله الشعرية . وتنبدى صورة الجدل في ثنايا قصائده على نحو ظاهر ويمتد جدله امتداداً لا نهائياً نحو فراغ مخيف أشبه ما يكون بالعدم . فكان الجدل في تقديره يؤدي إلى عين الفراغ المائل في عبادة

(١) نفس المرجع ص ١٥٦ .

ايزيس عند قدماء المصريين الذين اعتادوا عبادة الفراغ والخواء .

فكان هيغل يبدو واضحاً في أفكار هيلدرلين الفلسفية ممثلة في جذورها اليونانية القديمة كما كان هيلدرلين ماثلاً في فكر هيغل كأفق بعيد وكخاطر سريع معتاد في قوله وتعبيره . واستطاع هيلدرلين أن يفرض حب اليونان وحب أفلاطون وحب الجمال والفن والوثنية في قلب زميل دراسته وأن يعاونه أحياناً على اكتشاف طريقه . واستطاع هيغل من جانبه أن يزرع النبات الأخضر المزهر الذي لم تكن تكفي يراعات الشاعر لخلقها والحذب عليه وتمهده بالرعاية من أجل النمو والاشراق .

الفصل الثامن عشر

هيجل وماركس

شرحنا من قبل موضوع الجدل الهيجلي في هذا الكتاب نفسه مرة وفي كتابنا عن هيجل مرة أخرى وفي كتاب القضايا المعاصرة في الفلسفة مرة ثالثة^(١). وانتهينا في الصفحات السابقة عن الجدل الهيجلي إلى أنه من صميم فلسفة هيجل وأنه لا يصلح لكي يقوم مقام التهج في هذه الفلسفة الهيجلية لأن التهج في العادة يأتي من خارج الفكرة لا من صميم كيانها ويعد بمثابة الأداة التي توأم بين الفكرة والواقع.

وكان من السهل بعد ذلك على الفلاسفة النابعة من الهيجلية إما أن تستغنى عن الجدل نهائياً وتستكمل منظورها الفلسفي على أساس مفهوم التناقض في حد ذاته كما هو الحال في فلسفة برادلي في إنجلترا مثلاً أو أن تقتطعه من كيانه الفلسفي لتستغله كبداً وكنهج مستقل عن بقية مضمون فلسفة هيجل على نحو ما جرى عند ماركس.

ومن المبالغة بغير شك أن تقول إنه — أي ماركس — استغنى عن بقية فلسفة هيجل ولكننا قصدنا بهذا التعبير مجرد الإشارة إلى أن ماركس استخلص الجدل كنهج مستقل عن بقية الأفكار الفلسفية التي وصمها بالصوفية عند هيجل. والواقع أن ماركس تأثر شكلاً وموضوعاً بفلسفة هيجل. ونقول شكلاً وموضوعاً لأننا نحذر استخدام كلتي مذهب و منهج في كلامنا عن فلسفة

(١) كتبنا كذلك عن هيجل والجدل في خاتمة كتابنا عن «التقد والجمال عند العقاد» في موضوع الجمال وتعرضنا له أيضاً في «العقاد هيجلياً» بكتابنا عن «الفلسفة الاجتماعية عند العقاد». أنظر كذلك مقالاتنا عن «هيلدرلين» بكتابنا «أدبنا والإنجازات العالمية».

هيجل لأنه هو نفسه كما أشرنا من قبل أفاد بأن النهج لا يمكن أن يكون مختلفاً عن موضوعه ومضمونه .

وكان ماركس قد وصف فلسفة هيجل بأنها تعبير تأملي عن العقيدة المسيحية الألمانية . وجاء هذا الوصف في دراسة له تحت عنوان العائلة للقدسة واعتبر ماركس مذهب هيجل ضرباً من الخلق والابداع الباطني أو الجواني . ورأى أن مذهبه هو تطور أو تنمية للأفكار في نظام ضروري وحتى مؤلف من عبارات وألفاظ منطقية بعيدة تماماً عن الحياة الزمنية . ولا يمكن أن تنقل الخلاف الأصيل بين التفكير الأخلاقى الثورى وبين هذه اللثالية للموضوعية كما صاغها هيجل عاقداً عن طريقها هوية كاملة بين الحقيقى والعلى .

وإذا مضينا مع نفس هذا المنطق في اللوازنة بين ماركس وهيجل وجدنا تعارضاً أصيلاً آخر في مجال السياسة بين الروح الثورية عند ماركس وسياسة التأقلم والمعاشة عند هيجل وهى سياسة التوفيق والمهادنة كما يسمونها في العادة . والواقع أن الأمر هنا يصور موقف ماركس نفسه حيال الأحداث ويمثل طريقته فى الوعى بهذه الأحداث والوقائع فى غضون شبابه ومن خلال رؤيته الشخصية . وميتافيزيقا هيجل فى نظره هى التعبير الميتافيزيقى عن الرجعية وعن الفلسفات القديمة وضرب من الوجدان المتجدد . ولذلك تأتى فلسفة هيجل السياسية فى تلاؤم واتفاق مع ميتافيزيقاه . وسبق أن أشرنا بوضوح إلى مذهبه فى المعقولة الكلية للوجود على أساس أنه مذهب هيجل ذو أهمية قصوى بالنسبة إلى سياق فلسفته . وتعنى المعقولة الكلية للوجود الاستناد إلى تعبير هيجل المشهور : « كل ما هو حقيقى عقلى وكل ما هو عقلى حقيقى » وكان هيجل يعنى بذلك تقديم عبارة تمصيل حاصل مؤداها أن كل ما هو حقيقى عقلى ثم اشتق منها عبارة عابثة هى أن كل ما هو قائم موجود «عقلى» . ويقال إن هيجل لم يكن يفرق بين

الحقيقة والوجود حتى تاريخ نشر الطبعة الثالثة من موسوعة العلوم الفلسفية سنة ١٨٣٠ .

وقد آثم الناس هيجل في حياته بأنه كان يحاول التقرب إلى النظام البروسي تحت حكم فردريك وليام الثالث . وقيل إن عباراته المشهورة : « كل ما هو حقيقى عقلى وكل ما هو عقلى حقيقى » إنما قيلت لتنسب العقل إلى الواقع المائل وإلى الحكم القائم . فهذه العبارة هي التي أوحى بمذهبه الذى أطلق عليه اسم المعقولية الكلية للوجود . وقد ظهرت لأول مرة فى غضون مقدمة كتابه عن فلسفة القانون فى طبعته الأولى سنة ١٨١٩ (Rechtsphilosophie) واعتاد أعداء هيجل أن يصوروه كأحد المؤيدين للحاكم بناء على منطوق هذه العبارة .

وقد انبرى هيجل لهماجميه ورد عليهم رداً يدفع به عن نفسه أى ضرب من ضروب المسألة أو الانهزامية . وقال إن العبارة لا يقصد بها دفع الناس إلى الركون إلى الاستسلام والمهدود كما يزعمون لأنه لا يرى أن الوجود لا يكون حقيقياً بمجرد كونه وجوداً . ولا يكون كل وجود مهما كان حقيقياً وليس الوجود فى حد ذاته حقيقياً بصورة مطلقة . فالوجود الحقيقى بصدق وحق هو الوجود الأقرب إلى الكمال وإلى الوجود المثالى والكمال المنطقى فى آن معا . فهو أشبه ما يكون بالمعيار ويمكن أن نجد بعض دلالات هذه الفكرة لدى الناس فى كلامهم المادى كما يحدث عندما يقول بعضهم هذا رجل حقيقى أو هذه اتى حقيقية . ولهذا فليس الوجود حقيقياً بمجرد أنه وجود وإنما يصبح الوجود حقيقياً إذا تميز بالاقتراب من الكمال المنطقى . وعلى نفس هذه الوتيرة نقول إن الحالة السياسية القائمة لا تكون معقوله إلا فى حالة واحدة وهى عندما تكون حقيقية أى عندما تبلغ درجة الكمال المنطقى .

وتساءل هيجل بعد ذلك إلى أى حد يمكن أن نعد الحالة السياسية القائمة حقيقية ؟

هذا هو السؤال . ثم يأتى سؤال آخر وهو ما هو المعيار الذى يمكن على أساسه تقدير حقيقة السياسة القائمة فى الدولة البروسية فى ظل فردريك وليام الثالث ؟

والأرجح والأقرب إلى العقل أن يقال لا توجد دولة حقيقية بصورة مطلقة أو غير حقيقية بصورة مطلقة . أو بعبارة أخرى لا توجد دولة حقيقية على النحو الأمثل كما لا توجد دولة غير حقيقية تماماً . ومن هنا يظهر لنا أن الحقيقة ليست تقيض الوجود القائم ولكنها معياره . وكلما زادت درجة الحقيقة فى شىء من الأشياء كان وجوده أمثل وصار يعد أقرب إلى المعقول . فليس هناك ما هو حقيقى مائة فى المائة كما ليس هناك ما هو معدوم الحقيقة تماماً .

وقد يكون هذا التفكير الليتافيزيقي بعيداً عن الثورية فى نظر البعض ولكنه فى الواقع يدفع كل من يفكر إلى الحرص على تمييز الواقع القائم وتقديره مع النظر فى عيوبه ومدى بعده عن الكمال . وهذا فى حد ذاته من أقوى دوافع الثورة ومن اللبائىء الأساسية الراسخة التى يؤدى مفعولها وتأثيرها المستمر إلى إحداث واقع ثورى وتدعيم روح النقد لدى الناس وخلق روح التمرد والسخط بصورة إيجابية واضحة وعلى نحو قد لا يبلمه تأثير المعارضة الثورية المباشرة . ولهذا يلزم أن تفكر تفكيراً إيجابياً بعض الشىء فيما يتعلق بالأزمة التى قامت بين ماركس وهيجل . فلولا هيجل ما كان يمكن أن يكون ماركس . وإذا كان ماركس قد تحول إلى نسط فكرى متطرف الدعوة إلى الثورة فنشأ سياق تفكيره من هيجل ومعارضته لهيجل جزء متطور من الفاعلية (م ١٨ — هيجل) .

التي كان هيجل نفسه يتصور وجودها يوماً ما كرد فعل ضروري لبذور الثورة العقلية التي وضعها على صفحات كتبه .

ولهذا رسم هيجل كل ملامح المجتمع والدولة بطريقة تهيء لها التأثير في كل من يقرأها وفي كل من يحاول أن يقيس الحقائق بالنسبة إليها . الدولة عند هيجل هي تجسيم المبادئ الأخلاقية وتحقيق الحرية بصورة عينية كما جاء في كتابه عن فلسفة القانون في الفقرة (٢٥٧) وما بعدها . ولهذا كانت الدولة ذات أولية منطقية بالنسبة للمجتمع وكانت كذلك شرطاً أساسياً للحياة الاجتماعية بأي شكل ومن أي نوع .

وقد اعترض ماركس على هذا التصور واشترط أن تكون الدولة نفسها نتيجة للحياة الاجتماعية . ولم يتصور مجال أنها شرط وجود الحياة الاجتماعية فالدولة هي النمو التاريخي للمجتمع في نظر ماركس . ودليل كارل ماركس على ذلك هو أن بعض المجتمعات ليست متمتعة بصفة الدولة وليس لها كيان الدولة . وعلى ذلك فمن الضروري أن يسبق المجتمع الدولة منطقياً وتاريخياً في آن معا .

ومن الواضح هنا أن التفاهم والاتفاق بين النظريتين من أصعب الأمور وأبعد ما يكونان عن التحقق فهيجل يرى الدولة كالمو كانت تمثل المبدأ المطلق للعقل وينظر إليها كأنها القوة الروحية التي تهب الانسان كل قيمته . فالدولة هي التي تعين على تجاوز الأنانية العقلانية المتفشية في المجتمع البرجوازي . أما في نظر ماركس فالدولة هي التعبير عن النزاع الطبقي الناشئ عن الأنانية وهي الدليل أيضاً على هذا النزاع . وعلى هذا فالدولة بالنسبة إلى هيجل كانت ذات طابع مستقل قائم على صنع الأخلاق والمنطق . ثم أصبحت بالنسبة إلى ماركس تستمد جذورها من الانقسام الطبقي في المجتمع الموجود بالفعل . وقد

صعد هيجل فكرته عن الدولة تصعيداً روحياً ظاهراً عندما جعلها تسامياً نظامياً لكل الاختلافات الاجتماعية . وأدى به ذلك إلى رؤية ما من شأنه أن يشترك فيه الناس جميعاً نظرياً وإلى تجاهل كل ما يثير الانقسام والانفصال في صفوفهم من الناحية العملية . ولهذا كانت فلسفة هيجل السياسية جانباً من فلسفته الدينية .

ولكن الواقع أن الاختلاف قليل بين كل من هيجل وماركس على الرغم من التناقض الظاهر بين موقفيهما^(١) . ورأى هيجل في هذه النقطة يلتقي في صميمه بموقف ماركس وإن تعددت السبل . وقد يبدو الخلاف عميقاً بين كل من الرجلين في المنظور الأصلي الذي يطلان منه على هذه الحقائق . غير أن العارف بهيجل معرفة عميقة يمكنه أن يبين نقاط الالتقاء الحقيقية بين الرجلين على الرغم من الاختلاف الظاهر بينهما من ناحية أسلوب التناول على أقل تقدير .

وبما لا شك فيه أن مرجع هذا الاختلاف إلى أمرين أولهما : أن الموقف الحاسم المحدد إنما يجيء من جانب ماركس بوصفه أميل إلى علم الاجتماع منه إلى علم الفلسفة وبوصفه أحرص على اتخاذ رأي قاطع فيما يتعلق بالجدل الصاعد . وقد يكون في موقف هيجل ما يدعو إلى القول بالرأيين معاً واتخاذ كلا الموقفين . فمن المعروف أنه يوجد عند هيجل إلى جانب التفسير السابق للدولة في نظره جدل أساسي في كل فلسفته هو عبارة عن تحديد مبدئي لعملية الترابط

(١) حاول جورفيتش Gurvich في كتابه عن علم الاجتماع عند كارل ماركس أن يقلل بقدر المستطاع من شأن التراث الهيجلي في التأثير على فكر ماركس . وسنشير إلى ذلك في الفصل القادم .

الحدثى فى إطار وقائع الفكر والوجود معاً جنباً إلى جنب على ضوء الحركة الوحيدة من أسفل إلى أعلى . ولا شك فى أن هيجل قد أقدم على الكلام فى موضوعات السياسة وفى ذهنه فكرة واضحة عن تطبيق هذا المخطط . والتفكير الهيجلى سياسى فى جوهره . وهذا يدعونا إلى التساؤل عما إذا لم يكن الصعود من المحدود إلى اللامحدود فى تفكيره الاجتماعى ومحاولة الارتفاع بالإنسان إلى مستوى الطائفية الكبيرة نوعاً من الحرص على أن يكون المجتمع كوجود مقترناً بالدولة كفكر وأن يكون الصعود من هذا إلى تلك متضمناً فى تركيب الجدل ذاته ، والجدل الهيجلى يقيم عملية الارتفاع من المحدود إلى اللامحدود على قبول إرادى أو على اتفاق ورضا إراديين . وفضلاً عن ذلك فالناس يرتفعون إلى ما وراء حالة الاستلاب والاعتراب الكامنة فيهم عن طريق الفعل الذى يقبلون به تمديهم فى إطار الحقائق التاريخية المرضية التى تقيد الوجود الإنسانى بشروط وقيود وأوضاع معينة ، فالإنسان سبيله إلى الارتفاع إلى اللامحدود والانهائى عن طريق الارتباط بفعل التحدد التاريخى الوضعى . وهذا التحدد التاريخى هو الذى يضع شرطية الوجود الإنسانى لأنه هو نفسه تاريخ الشعوب أو الدول التى تمثل كل منها كليا عينياً . وستصبح فلسفة القانون الطبيعى أى العقلى فكر الدولة أو فكر الشمولية التى يتخطى الفرد نفسه فى وسطها من حيث هو جزء يحاول أن يجعل من مصيره وجوداً فعلياً . وإيجابية الأخلاق ذاتها هى حياة الشعب . ولهذا قلنا من قبل إن فلسفة هيجل السياسية تمثل ارتباطاً بالجذور وتعقيداً للاس وتمسكاً بالأصول الأولى .

فالفكر فى السياسة وفى الطبيعة هو كمال عملية التطور . . فى السياسة الفكر هو كمال عملية التطور التى تتخلص بها الفكرة من الاستلاب والغربة ، وفى الطبيعة الفكر هو كمال العملية التى تتخلص بها الفكرة من اللاعقل المطلق

ولهذا لا يمكن أن يكون موقف ماركس جديداً بالرة أو مناقضاً تام المناقضة لموقف هيغل .

ولكن هذا لا يمنع أن يكون ماركس قد رأى في نفسه موقفاً مناقضاً من حيث للنظور العام الخالص بموقفه ورأيه ازاء موقف هيغل ورأيه . وهما يمثلان بغير شك قطبين على طرفي تقيض في مفهومهما عن طبيعة الفلسفة ووظيفتها . وقد كانت الفلسفة في نظر هيغل مجرد اعتبار الأشياء وتأملها عن طريق الفكر^(١) . وهي في عمومها ايمان للنظر وتأمل ومن أخص أنشطة العقل القائمة بذاتها والمستقلة بمهتها . وموضوع الفلسفة عند هيغل ما جرى بالفعل وهدفها توضيح ما سوف يجرى أى تفسيره بلغة الضرورة المنطقية . ولا بد من ملاءمة الحدث مع كل موحد متطور بحيث لا يصلح أن يكون سوى ماهو عليه . وهكذا تتكشف دلالات الحدث كما يتبين معناه وتتكشف بالتالي مهمة الفلسفة كضرب من تعقيل الوجود .

وكان هيغل ينصرف بعد ذلك إلى تدليل صعوباته الفكرية بطريقة لاهوتية ليضيف مسائل ليست من صميم العمل الفكرى ذاته . فهو يحاول تفسير المعنوية التي يشتقها من دلالة الاحداث والأشياء على أساس أن معنى الأشياء هو الله نفسه وأن البحث عن معنى الأشياء من المهام المقدسة . وكل تفسير في نطاق الأشياء هو تبرير كما أن كل تاريخ هو تاريخ الربوبية ذاتها .

أما ماركس فقد كان يرى الممارسة في الحياة أصل كل نظرة وكل فكرة النظرية هي مجرد مرشد إلى الممارسة (Praxis) . وليس موضوع الفلسفة سوى مشاكل الإنسان والتاريخ والحضارة . وتتميز الإجابة على أى سؤال في هذه الفروع بالاصالة إذا أدت إلى الارتقاء بشيء عيى . وتعد الإجابة صحيحة

كما أدت إلى وضع الأمور في نصابها وإلى حل الصعوبات العينية التي نشأت عنها المشكلات ذاتها . والوجود العيني المائل في متناول الفكر عند ماركس ولكن الفكر لا يخلق الوجود . والنشاط الحيوى الإيجابى جزء مكمل لعملية التفكير . وليس سؤالنا عما إذا كان فى إمكان الفكر أن يبلغ الصدق الموضوعى من المسائل النظرية ولكنه مسألة عملية من قبيل الممارسة . ولا بد من تطبيق الصدق فى الواقع العملى . ولهذا تميزت الفلسفة فى نظر ماركس بأنها ليست استعادة لتأمل الماضى ولكنها استباق للمستقبل . ومحرص فوق هذا على دراسة الحاضر دراسة تدلل امكانية التغيير لكل معاله . ومن هنا أصبحت الفلسفة فى تعريف ماركس أداة للتحرير الاجتماعى .

وإذا كان المفهوم الحديث للفلسفة قدأحالمها إلى تحليل المقولات الاساسية مثل مقولة الزمان والمكان والعملية فقد حرص ماركس على نقل كل هذه المقولات إلى مجال منطق العلوم كأنسب موضع لدراسة هذه المقولات وكأقرب تخصص لتحقيق هذه التحليلات . وعلى ذلك يكفى أن نزمج كل مواد المنطق والرياضيات والعلوم الطبيعية بعيداً عن نطاق الفلسفة لكى تنحصر فى نطاق واحد بعد ذلك وهو نطاق التأمل النقدى للقيم . ولا شك فى أن القيم كانت مزروعة بطريقة موضوعية فى طبيعة الأشياء ذاتها عند هيجل . غير أن ماركس ألغى الفلسفة كبحث فى القيم وجعل منها إحالة مستمرة إلى مسائل الأخلاق والاجتماع والسياسة . ومن هنا أصبح كلام ماركس عن النقد يشير إلى أن النقد فى حقيقته منهج فلسفى على نحو ما جاء فى تعليقه على فلسفة القانون عند هيجل .

ولا يزال موقف هيجل فى نظرنا قريباً جداً إلى كل الاتجاهات التى تطلع إليها ورسم أبعادها ماركس . ولا شك فى أن بعض التهوريمات الدينية فى فلسفة

هيجل لا تعيب موقفه ولا تفسد حقيقة رأيه مادام من الواضح الجلي أنه لم يكن يقصد إلى ذلك إلا بأسلوب يتلاءم مع تقريب الحقائق ومع عقلية العصر .

غير أن الاختلافات العميقة ترجع إلى مسائل أخرى حادت بطريق ماركس عن طريق هيجل تماماً وإن كنا سنلمس دائماً أن هيجل هو صاحب الأيماء الأكبر وصاحب التأثير الأعم على مواقف ماركس وفلسفته وعلى كل معارضاته التي جاء بها في غضون فلسفته إزاء الهيجلية الأصلية .

وقد أشرنا من قبل إلى أن المنهجية الجدلية كانت أبعد ما تكون عن روح الجدل الهيجلي والفلسفة الهيجلية بعامه . فالجدل جزء أصيل في فلسفة هيجل وهو نفسه هذه الفلسفة وينبع من صميم ماهيتها وكيانها . ولا يمكن أن تنبع المنهجية إلا كأداة غريبة عن صميم الكيان الفلسفي الهيجلي . وكان من أيسر الأمور على الماركسية فيما بعد أن تجعل المادية منهجية علمية . فالمنهجية للمادية هي وحدها المنهجية العلمية . وأدى هذا التعارض إلى تحديد قاطع للمادية في مقابل المثالية وإن كان من الصعب أن نحكم بالتعارض المطلق بين فلسفتي هيجل وماركس . ومن المقطوع به أن ماركس تتلمذ وقتاً طويلاً على هيجل وبخاصة على كتابه عن ظاهرة الفكر . وقد وقع هذا الكتاب في نفس ماركس بصورة قوية وأحدث في نفسه تأثيراً كبيراً بكل ما جاء فيه من تأكيد لفاعلية العقل خلال عملية المعرفة . وما هو معروف لدى الناس ليس معطى سهلاً ميسراً وحسب ولكنه كذلك موضوع لفاعلية . فالمعرفة الإنسانية نتاج تطور الوعي تطوراً إيجابياً إزاء الأشياء الموجودة قبل ظهور الوعي ذاته . واتفق هيجل وماركس منذ البداية على أن الوعي يلعب دوراً إيجابياً فعالاً في معرفة الأشياء ولكنهما اختلفا بعد ذلك فيما يتعلق بطبيعة الوعي ودرجة الفاعلية . ولهذا لن نعدم على الإطلاق أصولاً هيجلية واضحة في كل مواقف ماركس وأن تعدت

لديه نطاق الفلسفة البحتة . وكان يكفي أن يعتمد ماركس على النهجية النقدية والتاريخية النقدية وبخاصة في مجال العلوم الاجتماعية والحضارة من أجل الانفصال انفصالا كلياً عن هيجل وعن الفلسفة من ورائه كعلم نظري بعيد عن الفاعلية المباشرة .

ولا نسى على الرغم من التشهير الذي اعتاد اللاديون أن يوجهوه إلى هيجل وإلى مثاليته (كماعان من قبلهم في الدعوة لماديتهم وتسخيف ما عداها) أن هيجل وضع كل الأسس التي تقدمت وعبرت فوقها للمادية بكل صورها الحديثة البعيدة عن آليات القرن الثامن عشر الجامدة . وقد استطعنا أن نثبت الكثير من ذلك في كتاب « هيجل » في سلسلة نوايخ الفكر العربي وفي غضون هذا الكتاب الجديد عن « فلسفة هيجل » عندما جملنا التاريخ عصب الفكر الهيجلي وصرمام التجربة الإنسانية وموضوع الفلسفة الأكبر ونظرنا إليه كأنه قلب الهيجلية . واستطعنا بهذا التفسير الجديد أن نبرز فلسفة هيجل على حقيقتها وأن نمضي بها في وجهتها الطبيعية ونجعلها محورا صحيحاً لكل أنواع الهيجليات التي انشقت عليها عند ماركس واليسار الهيجلي وعند كروتشه واليمين الهيجلي وعندما بين اليسار واليمين من أمثال برادلي في إنجلترا وديوى في أمريكا وجيوفاني جنتيله في إيطاليا وميرولوبونتي وسارتر وهيوليت في فرنسا والعقاد في مصر .

ويشعر للراء من استعراض موقف ماركس من هيجل أنه كان يعترض أساساً على أن فلسفة التاريخ عند هيجل ذات علاقة ما بالتاريخ من حيث هي فلسفة لأنه - أي التاريخ - موضوع اعتبار وتأمل متأخر بينما يرفض التاريخ الفعلي الحاضر فلسفته ويتعارض معها . ولم يمنع ذلك ماركس من الاهتمام بتأكيد أن التاريخ هو أم جانب في فلسفة هيجل غير أنه لم يكن ليسهل عليه أن يقبل ما في نظرة هيجل التاريخية من تجريد ظاهر في رأيه .

واعتقد هيجل أنه آتى بفلسفة جديدة فعلا في باب التاريخ عندما قام بتجسيم وتجميع كل فضائل السابقين عليه بما في ذلك الوجدان وقوة الخيال كما جاء بها هيردر ودقة العقل وفطنته كما تمثنت عند كانط . ولكن استقاء عناصر سابقة لا تعنى بالنسبة إلى هيجل انفصال فلسفته التاريخية عن بقية النسق الهيجلي بحال من الأحوال . وإذا كان من البراعة في الاستهلال أن ينوه المرء بأهمية التاريخ وعمق دلالاته عند هيجل في بداية الحديث عنه ، فمن أصعب الأمور على الباحث أن يقدم هذه الفلسفة التاريخية منفصلة أو مسبقة على شرح مجموع الفلسفة الهيجلية بكاملها . ولا سبيل إلى إدراك كنه فلسفة هيجل التاريخية بغير اللام كاف بفلسفته كلها .

وكان من السهل أن يستخلص الباحث من كل هذا أن فلسفة التاريخ بحاجة ماسة إلى شرح المنطق والاستناد إليه من أجل بيان فكرة الجدل وتقديمها بصورة مناسبة . وقد ينجح إلى المرء أن يبناء التاريخ بناء جدليا يقتضى شرح الجدل وبالتالي كل للنطق الهيجلي من ورائه . ويشير هذا كله من ناحية أخرى إلى أن المنطق هو الأصل في فلسفة التاريخ . وقد أوضحنا من قبل سبب اعتقادنا في أن الأمر على خلاف ذلك وأن فلسفة التاريخ وموضوع التاريخ عند هيجل رئيسي ومسبق على كل جوانب فلسفته وإن أزم تفسير التاريخ وفهمه وضوح بعض أوليات تقنية وفنية من صميم الاستعمال المادى للترميزات والمصطلحات والأدوات . فالأمر إذن على عكس ما قد يظن لأول وهلة ويبدل كل ما جرى في حياة هيجل أثناء تطوره الروحي على أن المشا كل التي شغلت ذهنه كانت من صميم الموضوعات الحيوية والمسائل الجارية ومشكلة تفسير الطبيعة وتاريخ الأديان على وجه الخصوص أكثر مما كانت تسيطر على ذهنه موضوعات المنطق والميتافيزيقا . ولو كان المنطق هو الأصل في تفكيره التاريخي لا العكس لظننا أنه يوفد مادة منهجية غريبة على التاريخ من أجل إقحامها في صلبه . والأقرب إلى المعقول أن

المنطق الهيجلي نفسه من شأنه أن يتابع الجدل حتى نهايته لا أن يفرض هذا الجدل فرضاً عقلياً . وبالتالي فالجدل — أى المنطق — هو الذى يتبع سير التاريخ لاستكشاف مساره الطبيعي . وليس هناك أيسر من أن يكون مركز النقل فى كل هذا لتاريخ كل يوم أى للتاريخ التجريبي إذا وضعنا هذا التاريخ فى مقابل التاريخ الفلسفى المجرد . وحتى لو افترضنا أن عملية التاريخ نوع من استعراض العمل العقلى على مر التاريخ فنلستحيل أن نتحقق مهمة الفيلسوف إزاء هذا الموقف من أجل فهمه وإدراكه ما لم يعتمد على نتائج التاريخ التجريبي القائم كمعطيات وما لم يقطن إلى الطريقة التى تعينه على الارتفاع بالمضامين التجريبية إلى مرتبة الصدق الضرورى .

وقبل هذا كله أو بعد هذا كله الحرية هى مفتاح التاريخ عند هيجل . والتاريخ فى نظر هيجل هو سير الروح نحو الحرية . ولا تتوفر الحرية إلا فى الوعى الذاتى . ولو كان التاريخ قائماً على المنطق أو كان المنطق هو الأصل فى التاريخ لما صح ذلك بحال من الأحوال . أو بعبارة أخرى يوجد معنى موضوعى فى صميم كيان التاريخ . ويمكن متابعة هذا المعنى للموضوعى فى تطور فكرة الحرية ذاتها . ويتابع المنطق جدل هذا التطور ويجرى فى أثره من أجل سيادة العقل على العالم فضلاً عن تأسيس حكم العقل وتثبيتته فى مجرى التوقيت التاريخى للتجربة الإنسانية . ولكن الأصل كما هو مشاهد للتاريخ وللحرية . ويأتى بعد ذلك الفهم والتأمل .

وكان ماركس من مواليد سنة ١٨١٨ ولم يدخل الجامعة إلا فى سنة ١٨٣٦ عندما كان الخلاف على أشده حول فلسفة هيجل وبعد وفاة هيجل بخمس سنوات . ومهما قيل عن اختلاف ماركس عن هيجل فهناك مبادئ وأفكار هيجلية أمسكت بتلابيب ذهن ماركس وفكره بشدة غير معهودة

ولم تفارقه على الإطلاق حتى آخر لحظات حياته. ومن للاستجيل أحياناً أن يفهم
ماركس بدون إشارة إلى هيجل^(١).

وقد اعترض ماركس على هيجل كالمادة ونقد موقفه من فلسفة التاريخ
على أساس أنه يفرض طابعد العقل الليتافيزيقي على هذه الفلسفة ويجعل من
الكون كله تعبيراً ذاتياً عن الروح. والواقع أن المادة هي التي تسبق الروح
ولا تتقدم الروح المادة إطلاقاً. وعلى الرغم من ذلك فقد احتفظ
ماركس بالجدل الهيجلي وتقدم برأى جديد في أن الحقيقة ليست تعبيراً ذاتياً عن
الروح وإن كانت علاقات النمط الجدلي ظاهرة المعالم في كل الوقائع.

ومهما قيل هنا فمن السهل أن نتابع فيما تقدم بعض الامحاح التي تبرر
أن هيجل، على الرغم من ذلك، لم يكن ليفرض أكثر من الواقع التاريخي
كضمون تجريبي يستشف منه خط سير الجدول ذاته ومعالم التطور الروحي المتمثل
في كل أرجاء الحياة.

ولا شك في أن ماركس قد استقل استقلالاً مطلقاً في منظوره عندما اعترض
على افتراض هيجل بأن الاحتكاك الذي يجرى داخل المجتمع بين العوامل
الإقتصادية والسياسية والثقافية ناشئ عن الروح القومية، ورده مباشرة إلى
عوامل الإقتصاد التي تسيطر على كل تطور وعلى كل تدافع بين أوجه الحياة
العامة. بل من المفروغ منه أن هذه النقطة كانت بمثابة تفكير جديدة ناصع
خال من أى شوائب هيجلية، وتصور ماركس التاريخ على أنه عملية جدلية
مستمرة متطورة نحو هدف أخلاقي هو وجود المجتمع الحر الخالي من الطبقات.

1— Walsh (W.H.): An Introduction to philosophy of History
p. 154.

ولكن هنا أيضا، على الرغم من التعارض الشديد بين موقفه وموقف هيجل،
نجد أنه يندفع متأثراً بهيجل في محاولة إيجاد معنى للتاريخ واقتراس أن يكون معناه
هو بلوغ المجتمع الاشتراكي الخالص . والحرص على انتهاء التاريخ نهاية
معينة هادفة وواضح في فلسفة كل من ماركس وهيجل على السواء، وفضلا عن
ذلك تقاسم الرجلان الاعتقاد بأن نظام الأحداث التاريخية لا يمكن أن يكون
مجرد تسجيل مهوش للوقائع الجارية بطريق المصادفة وأنه بالتأكيد أكثر من
ذلك بكثير^(١).

ومن هذا كله يتبين أن هيجل أصعب من أن يستبعد فكره استبعاداً مطلقاً
من الروافد التي تفرعت من مجراه الفكري الأصيل . وأبسط العناصر الفكرية
توجد بصورة أو بأخرى في فلسفات الميجليين المتأخرين بأشكال مختلفة .
غير أن هيجل لم يكن صاحب الإيماء الأكبر بالنسبة إلى هؤلاء المتابعين
القريبين وحدهم . وإنما امتد أثره ومفعوله بلامح شتى جديدة إلى كثيرين من
المعاصرين الذين عادوا مرة أخرى إلى هيجل يعرضون آراءه ويتمسكون بمواقفه
ويستعيدون نقاوة الفلسفة على نحو ما تشكلت في قلب هذه الفلسفة وفي
مكون جوهرها . ويضيق اللقاه هنا عن استعراض المدارس الفلسفية المعاصرة
التي حملت على عاتقها مواصلة الميجلية . ولهذا نكتفي بالإشارة إلى كتابنا عن
« القضايا المعاصرة في الفلسفة » الذي عالجت فيه مشا كل التحولات الميجلية
المعاصرة ونحيل إليه ليكون تكلمة لبعض المسائل التي ليس هنا مجال اثارتها .
ولكننا نحرص على أن نلفت النظر إلى الأهمية البالغة التي صارت تتمتع بها
الميجلية في العصر الحديث وفي العصر الحاضر على وجه الخصوص . ولا يفوتنا

1— Hook (Sidney) : From Hegel to Marx p 38.

أن تنوء بالمكانة الكبيرة التي احتلها هيجل في أذهان المعاصرين إيدانا بما يجري اليوم على أعتاب الفكر من مظاهر العودة إلى ذلك الفيلسوف الضخم الذي حرك وأثار وأوحى أكثر مما كانت المرات من كل ما سجله من آراء وما خطه من الكلمات .

الفصل التاسع عشر

هيجل بين البداية والنهاية

لا أميل في العادة إلى الكتب التي تتناول هيجل بطريق الصدفة كمجرد موضوع يريد أن يجرب فيه أحد المؤلفين ذكاه أو يريد بمضمون أن يتابع لديه فكرة جانبية بقصد البسط والتبسيط . ولا ألبث أن أترك مثل هذه الكتب جانبا لأن هيجل لا يقدم بعض جوانبه مادة للتناول والكتابة بغير أن تكون جميع جوانبه واضحة جلية لدى المؤلف الذي يقترب منه . وأسهل شيء بعد ذلك هو أن يخطيء المؤلف خطأ فاحشا إذا لم يلم الإلمام الكافي بجميع أفرع فلسفته . ولذلك أحاول دائما أن أقرب هيجل من ذهن القارئ بصورة مرتبطة الحلقات لأن هيجل علمني من طول مصاحبته قارئنا وباحثنا أنه إما هيجل ككل أو لا شيء على الإطلاق .

ومن الأمور التي كثيرا ما استوقفتني واستلفتت نظري قدرة هيجل الفائقة على توضيح أفكاره عن طريق ملاحظات وأوضاع متقاربة غاية في البساطة داخل إطار كتبه ومصنفاته . وقد توقفت أحيانا طويلا أمام بعض الإشكالات في صميم هذه الفلسفة . ولكنني كنت أجد حلها ببساطة في بعض ملاحظات هيجلية أو في طريقة هيجل نفسها في وضع المسائل .

وقد شغلت نفسي مرات كثيرة على نحو ما مر من قبل بحقيقة موضوع ظاهرية الفكر . ولكنني كنت أجد اليقين الكامل كلما عدت إلى صفحات

أساسية من كتابات هيغل التي تحدد مواقفه تحديداً قاطعاً . وهو ماجرى أيضاً بالضبط عندما عدت إلى كتابه عن « المدخل إلى الفلسفة » في موضوع ظاهرة الفكر . إذ لا يلبث هيغل أن يقدم الفكرة ناصعة جلية بهذا الصدد وأن يقرن بطريقة ملحة فيما بين ظاهرة الفكر والنطق في محاضرة واضحة هي المحاضرة الثانية من هذا الكتاب . وكان هيغل قد اعتاد أن يضع « ظاهرة الفكر » كوضوع ضمن فقرات الروح الذاتية في باب فلسفة الروح وهو الباب الثالث والأخير في تقسيمه التقليدي لمعاني الفلسفة . والمعنيان الأوليان هما الفكر والطبيعة .

عاد هيغل إذن بعد تأليفه كتاب « ظاهرة الفكر » سنة ١٨٠٧ فوضع كتابه « المدخل إلى الفلسفة » أو « المدخل الفلسفي » سنة ١٨٠٨ وهو في سن الثامنة والثلاثين وجعله بمقام الدروس الفلسفية الأولية الضرورية لطلبة فصول الثانوية الأولى والثانية والثالثة حتى ييلموا الرشد الفلسفي قبل ذهابهم إلى الجامعة . ولا نعلمي أن هيغل كان في ذلك الوقت ناظر مدرسة نورمبرج Nuremberg الثانوية وكان يحرص على تدريس الفلسفة إلى طلاب مدرسته بنفسه إلى جانب مشاغله الإدارية الكثيرة حتى يتأهبوا بطريقة صائبة للدراسة الجامعية . وكتابه « المدخل الفلسفي » هو مجموع الدروس التي كان يلقيها في الباب الأول منها للسنة الأولى والباب الثاني منها للسنة الثانية والباب الثالث منها للسنة الثالثة أي لثانوية العامة . وقد خص الدروس الأولى باسم فلسفة القانون والواجبات الأخلاقية والدين بعد مقدمة مسببة في موضوع صلة التعليم بالفكر الفلسفي وفي وضعية الإنسان الفلسفية ، وخص الدروس الوسطى أو دروس المرحلة المتوسطة باسم ظاهرة الفكر والنطق وجعل اسم الدروس الأخيرة والنهائية باسم مذهب التصور والموسوعة الفلسفية .

وهكذا حرص هيغل بنفسه (وقد وجدت ملاحظاته على المخطوط بخط يده) على أن يدعنا نتأمل حقيقة فكره في ملخص صغير يتم عن مكنون رأيه في كثير من موضوعات فلسفته . أهم شيء هنا هو هذا الاقتران الكامل بين مادتي ظاهرية الفكر والمنطق . وإذا عرفنا أن ظاهرية الفكر هي عين موضوع « علم الوعى » في نظر هيغل وأن فلسفة هيغل بأكملها هي تطلم نحو الوعى الإنسانى الحقيقى وأن نظرتة الثاقبة إلى تاريخ الفلسفة جعلته يربط هذا التاريخ ربطاً بحركة التاريخ العام لأن التاريخ بوصفه صيدرة الإنسان ليس سوى مجموع مظاهر التطور الجدلى للفكرة التى تستقر فى حاضر سرمدى... إذا عرفنا ذلك أدركنا أن الظاهرية هي علم ظاهرية الفكر . فاذا اقترن المنطق بالظاهرية فضلا عن ذلك كله كان ذلك دليلا واضحا على أن الظاهرية هي ظاهرية الفكر .

وإذ نساء لنا هنا : ولكن أى فكر هو إذن ؟ .

جاءت الإجابة واضحة من أول ققرة فى كلامه عن المنطق ومؤداها أنه ينبغى ولاشك التفرقة بين الفكر الخالص والحقيقة . ولكن حينما قصدنا بالحقيقة الوجود الواقعى الصحيح كان الفكر هو أيضا بدوره حقيقة وحينما قصدنا بالحقيقة المحسوس الحاضر الخارجى كان الفكر حقيقة أرفع من ذلك بعض الشيء^(١) .

ومعنى هذا أن الفكر له مضمون من الحقيقة الواقعة فى وعى الإنسان الذاتى المتطور النامى بكل ما يحيط به من أشياء ووقائع . ولهذا كانت ظاهرية الفكر هي المقدمة الضرورية لمنطق هيغل نفسه . وظاهرية الفكر هي تاريخ الوعى الإنسانى لأنها تسجيل لتطور الوعى نحو العقل حيث يسهل عليه

(١) أنظر المدخل الفلسفى لهيغل -- ققرة رقم (١) - فى فصل المنطق .

التفكير للنطقى . ومن هنا كانت مرحلة العقل النهائية في ظاهرية الفكر
بداية المنطق .

وقد حاول هيجل بكل طاقاته أن يجعل من فلسفته جماع كل مراحل التاريخ
الفلسفى مع تفسير الحقيقة على نحو دينامى متفاعل . وإذا صح افتراض أن هيجل
قد تأثر تأثراً كبيراً بالحركة الرومانتيكية كما تأثر بها زميلاه شيلنج وهيلدرلين
وكل الآداب والفنون والفلسفات ابتداء من أوائل القرن الثامن عشر حتى
عصر قريب ... إذا صح هذا كان من الطبيعى أن نجد موضوع التاريخ
موضوعاً أساسياً وحلقة وسطى في كل رحاب الفكر الهيجلى . فأبرز للسائل
التي اهتمت بها الحركة الرومانتيكية هي موضوع التاريخ . بل وكان إزدهار الشعر
والكلف به في مرتبة تالية بالنسبة إلى موضوع التاريخ أى أن موضوع التاريخ كان يسبق
الشعر في درجة الأهمية لدى كل المتأثرين بالحركة الرومانتيكية . وهو أمر نجده
واضحاً في أبحاث سافيني Savigny في القانون وهو يعد من مؤسسى علم القانون
بألمانيا ومن أعظم مشرعها . وتتكرر نفس الظاهرة في روايات اسكوت
Scott التاريخية وفي ملامح علم الإنسان على نحو ما بدأت تتكشف في كتابات
هيردر وفي محاولة فينكلمان لتسجيل تاريخ الفن الإغريقى . ودفع ذلك بريمان
إلى أن يقول عبارة خالدة مؤداها أن التاريخ هو الفاسفة الحقيقية للقرن
التاسع عشر .

ولهذا كله دلالة كبيرة بغير شك ومن شأنه أن يلقي ضوءاً باهراً على
حقيقة الموقف . فهيردر أولاً على أن يظهر التاريخ في شكل الطبيعة أى في
شكل مجموعة نماذج متفاوتة حول النمط الرئيسى الكامل الذى تصاغ على
هيئته كل تلك النماذج في داخل تنظيم يريد أن يحقق ذاته أو يبلغ درجة أعلى
من درجة وجوده الحالى . ولم يكن المجتمع الإنسانى في نظر هيردر والمدنية
(١٩٢ - هيجل)

الأوربية بمخاصة سوى أعلى صور ودرجات الإزدهار للطاقة للبدعة الخلاقة التي تتطلع الطبيعة عن طريقها إلى التحقق كما شاء الله لما أن تكون .

وجاء هيجل فأسبغ على مفهومه من هذه الناحية أعلى صورة من صور النسق الفكري للذهبي . وحاول بالتالي في مطلع كتابه عن فلسفة التاريخ الذي لم ينشر إلا سنة ١٨٣٧ أى بعد وفاته بخمس سنوات أن يميز بين ثلاث طرق في كتابة التاريخ . أولا التاريخ الأصلي وهو التاريخ كما رواه شهود العيان على نحو ما فعل هيرودوت وتيكوديد . وثانياً التاريخ كوضع تدبر وتأمل عندما يتطلع نحو وجهات نظر جامعة أو نحو تطبيقات عملية إذا اعتمد على النهج النقدي أو إذا انحصر في جانب من الجوانب الجزئية مثل تاريخ الفن أو تاريخ القانون أو تاريخ الدين . وثالثاً التاريخ الفلسفي وهو الذي يحتل مكاناً وسطاً بين الأبد والسكلى العام لأن التاريخ وهو المصير البشرى يمثل مجموع المظاهر الخاصة بتطور الفكرة تطوراً جديلاً أثناء استقرارها في الحاضر الأبدى . فالفكرة هي حقيقة ما يقتاد الشعوب والعالم . وهي في نفس الوقت التحقق الأخير النهائي للتدرج لكل صفوف الصراع بين الشعوب . والدولة هي حلول الروح السكلى حولاً أرضياً ، وعظاء التاريخ هم الذين يضعون الفكرة موضع التنفيذ وإن لم يلحظوا ذلك كما أنهم يرشدون الآخرين ويكشفون لهم عن باطنهم اللاواعى . والتاريخ العام تاريخ عقلى والعالم الحقيقي القائم هو العالم على نحو ما ينبغي أن يكون .

ويبلغ هيجل حقيقة هامة عندما يؤكد أن ظروف وأوضاع كل عصر وكل فترة تخصها هي وحدها ولا يمكن أن تنقرر إلا في إطارها ولا تحدث إلا فيها وتنشئ إلى خاصة كيانها .

وعلى ذلك فلا يمكن أن تضم علوم التاريخ قوانين عامة شاملة تنطبق

على كل المراحل والفترات. القانون الوحيد الذى يسيطر على التاريخ هو الجدل .
وأهم ملامح التاريخ هي روز الوعى الذاتى الإنسانى من خلال حقب التاريخ
فى صورة جدلية متسقة . ولا شك أن أهم نقطة أو عنصر فى فلسفة هيغل
بأ كملها هو بلوغ الشخص نفسه بصدق أى أن يصبح هو نفسه حقاً عن طريق
التغلب على الظروف والأحوال التى قد تبدو فى صورة سلوب بالنسبة إلى
شخصيته فى أول الأمر، ثم تتجلى فيما بعد كضرورات أساسية بالنسبة إلى تطوره.
وعاد هيغل فعكس هذا المنظور على الوعى الذاتى التاريخى عند الإنسان بناء على
تأمل طويل لمعنى التجربة مستتيراً بهذه الفكرة .

ولعل هذا هو أصل فكرة كتاب ظاهرية الفكر عندما عمد هيغل إلى
النظر إلى المطلق عند شيلنج بوصفه تمثيلاً صورياً وإيماء خاوياً مجرداً للوحدة
القائمة فوق مزيج من الفكر والأشياء . والواقع أن فيشته وشيلنج لم يستطيعا
أن يجربا أو يحسا بإيقاع مشترك بين العقل والحقيقة مدة كافية ولعلهما لم يجرباه
إطلاقاً . فالإيقاع المشترك بين العقل والحقيقة هو أساس الإمتلاء العيى
بواسطة التقدم فى صورة هوية وفى صورة قيمة خلاقة مبدعة خاصة بفعل
« النفى » . وتكمن عبقرية هيغل فى هذا النفى (الإبتفاء) الذى يمثل كل
أنواع الصبر والجهد والعناء الذى تولد حقيقة الأشياء على أثره وتصدر
عنه كل معانى الصدق . وتقوم ولادة الحقيقة مقام للفامرة أو مقام
تجربة الروح . ويمعد مذهب هيغل بأ كمله وعياً واكتمالاً لهذه
الملحمة الفريدة .

وقد تصور الكثيرون أن هيغل ليس أكثر من ممثل ناجح لنزعة مثالية
اجتاحت القرن التاسع عشر أملت عليه تفكيراً رمزياً من حيث الكتابة
والأسلوب وأخضعتة لشروط التعبير اللغوى المحض . وقال جويت Jowett
فى مقارنته بين الجدل المييجلى والجدل الأفلاطونى فى مقدمة محاورات أفلاطون

التي ترجمها إلى الإنجليزية إن هيجل — وهذا هو أشنع عيوبه — ليس إلا نظرية سليمة في اللغة .

ودفع ذلك بالكثيرين إلى النظر إلى الجدل الهيجلي بوصفه تجريداً فارغاً وبخاصة على أثر نقد شوبنهاور لفلسفة التاريخ الهيجلية من حيث هي تطور تدريجي ومن حيث يقتصر التاريخ على تمثيل تقدم فكرة كلية واحدة . ومن المعروف أن شوبنهاور تحمس للتاريخ كأحداث جارية وفقاً لمبدأ العلة الكافية الذي كان يدفعه إلى تأمل الأسباب التي تدفع إلى وقوع الحوادث إلى جانب اهتمامه بحقيقة رواية هذه الأحداث .

وأبدى مفسرو الجدل الهيجلي على أساس أنه تجريد فارغ ، استغرابهم الشديد من اهتمامه بالتاريخ . وكان الأولى بهم أن ينتبهوا إلى أن هيجل رغم استخدامه للتكرار للفظ « التجريد » Abstraktion لم يقصد بالتجريد ذلك الجانب السلبي من ذلك التعبير بحال من الأحوال . كان ينبغي عليهم (وهذا هو مافات بعض الكتاب العرب في كلامهم عن هيجل وأفسد نظرهم إلى المنهج الجدلي) أن ينظروا إلى التجريد على أنه ذو طابع إيجابي حقيقي في نظر هيجل . وقال هيجل عن التفكير المجرد أو التجريدي إنه بالأحرى ذلك الرفع (أو الحذف) والاقتراب النابع من الأساس الماهوي الذي لا يتجلى إلا في التصور .

واستطاع هيجل بفضل إيجابية هذا التفكير التجريدي Abstrahierende Denken أن يتغلب على وجود الأضداد: الصواب والخطأ — الحب والكراهية — الجمال والقبح وما إلى ذلك كله . إذ لم يشأ هيجل أن ينكر وجود الأضداد وإنما حرص على أن يرى فيها حقيقة الوجود ذاته وجوهر كيانه . وليس لنا أن ندع هذه الأضداد في وجود معزول منفصل وإنما لا بد أن تقابل بين كل

زوجين منها وأن نقرع بعضها بالبعض الآخر حتى نشاهد ما ينشأ عنها ويصدر من خلالها . ورأى هيجل أن التعارض المجرد بين الأضداد لا وجود له في الواقع الحيوى بين المتناقضات عندما يعمد كل منها إلى تحطيم الآخر أو إزالته والتغلب عليه لأن أزواج الأضداد إنما تنهى في وحدة واتفاق . وبالتالي فلا يتعارض الضدان بحال من الأحوال مع الوحدة الناجمة عن تضادها أو تعارضهما . ووجود الأضداد في مقابل بعضها بعضاً يمثل أوضاعاً متناقرة حتى إذا أحكم وضعها في الصراع ، أحدها ضد الآخر ، تولدت عنها حركة وتغير ديناميكي متطور .

وعلى ذلك فجوهر الوجود هو التعارض والتقابل . ومن باب أولى لا تكون المعرفة ممكنة مباشرة وإنما لا بد من تدخل الضد من أجل الإدراك والتمييز والمعرفة والفكر لا يدرك ذاته مباشرة . ونحن أنفسنا لا ندرك أنفسنا على ما نحن عليه إلا إذا استطاعت الظروف المتقدمة في حياتنا أن تقوم بتسمية طابعنا وخصالتنا والكشف عنها . وعلى هذا المنوال لا يسيطر الفكر على نفسه ولا يملك ذاته إلا بواسطة هذا الانعكاس وعن طريق تلك التجربة التي تردنا إليه طبيعة خارجية لا مفر من أن يظهر ويتجلى برانياً من خلالها .

ولا بد للفكر بشكل من الأشكال أن يبدأ بانكار ذاته ونقي ذاته وان يشرع في الخروج من نفسه والاعتراب بالنسبة إلى روحه والظهور في الخارج بالتالى مولداً كل صور الحقيقة واشكالها في هيئة تتابعات متسلسلة مثل اصول الفكر ومثل الطبيعة ومثل التاريخ . ولا يلبث بعدئذ أن يرتد إلى ذاته حتى يبلغ بذلك للمعرفة الحقيقية أى فلسفة الروح المطلق .

فإنكرة إذن تنفكر لنفسها وتخرج على نفسها من أجل أن تعود إلى نفسها مرة أخرى وتقتصر على ما يحدها ويحول دون تعرفها على ذاتها . فهي تثبت وجودها بالنفي الذى تجريبه على كل الانتفاءات المتتابعة .

وهكذا لا يمكن أن تتحقق المعرفة مباشرة أبداً . ولا يمكن بلوغ المعرفة إلا من خلال النمو والزيادة المطردة في الحقيقة . وليست الأشياء ذاتها سوى وسائل وأدوات الفكر من أجل التحقق الذاتي ومن أجل بلوغ الوعي الذاتي عن طريقها . ولا تعدو جميع أجزاء الفلسفة المييجلية إذن أن تكون تلك الخطوات الخاصة بالتطور الخاص بالحقيقة وبالعقل متعاصرين خطوة بخطوة في شكل صيرورة دائمة متصلة . ودور ظاهرية الفكر هو اظهار كيفية صعود الوعي وتدرجه شيئاً فشيئاً ابتداء من الأشكال الأولية للاحساس حتى يبلغ العلم أو عقلانية العقيدة الدينية والحكمة المعرفية الصحيحة المثلة في العقل البشري .

واعتماد الفلاسفة والتورخون أن يجدوا في تفكير هييجل خطوة من الخطوات الأساسية التي أدت بتأثيرها على ماركس إلى بعث اللادية الجدلية واللاادية التاريخية على السواء . وهذا يعني بشكل من الأشكال أن الجدل المييجلي أبعد من أن يكون تجريداً خالصاً أو تحليلاً خالياً من المضمون . فهناك معترك حقيقي للجدل . وأدل شيء على ذلك هو أن هييجل أبي أن ينظر إلى جمهورية أفلاطون نفسها بوصفها نوعاً من التفكير الطوبوي أو اليوتوبيا . رفض هييجل أن يعد جمهورية أفلاطون ضرباً من الحلم الفلسفي وأصر على أنها تأمل حقيقي فعلى في الفكر السياسي وفي الممارسة العملية في عصره . وقد ذكر كولينجـوود Collingwood هذه الحقيقة وأصر على اعتبارها ذات دلالة قوية على التزام الفيلسوف الميتافيزيقي على الدوام وفي كل مكان . والواقع أن كولينجـوود فطن كذلك بنفس هذا للنطق إلى أن كتاب ظاهرية الفكر الذي ألفه هييجل يمثل مقدمة لكل فلسفته كما يمكن أن يعد وثيقة للدلالة على كل ما كان يجري في عصره^(١) .

ولاشك في أن القرب أو البعد فيما بين هيغل وماركس يترتب في الغالب على التفسير الذي ينسب عادة إلى فلسفة هيغل . فهذا التفسير هو الذى يقرب ماركس من هيغل أو يباعده بينهما .

وقد أمسك بطرفي التفسير الماركسي لهيغل وإنكاره عدد من اللشغلين بالفلسفة المييجلية . فهناك كوجيف الذى أعطى تفسيراً ماركسياً واضحاً لهيغل في كتابه مقدمة إلى قراءة هيغل . وهناك لو كاش الذى تكلم في كتابه عن هيغل الشاب بإفاضة فائقة حول هذه النقطة بالذات . وقد تقدم هيوليت بتحليل وعرض وافيين لهذا الكتاب في مؤلفه عن « دراسات عن ماركس وهيغل » وأوضح كيف استنتج لو كاش في قراءاته لهيغل أنه — أى هيغل — استطاع أن يتنبه إلى كل المتناقضات الأساسية في الرأسمالية القائمة حوله وإن لم يبلغ درجة التفكير الجاد في تقديم حلول لهذه المتناقضات .

أما جورفيتش فقد أراد في كتابه عن علم الاجتماع عند كارل ماركس أن يتذكر تماماً لتأثير هيغل على ماركس . واهتم جورفيتش بإظهار تأثير سان سيمون وعناصر فلسفته على فكر ماركس . ولم يأخذ ماركس عن هيغل أى شيء سوى الألفاظ والمصطلحات الخاصة باليسار المييجلي الذى كان هو نفسه متأثراً بالسانسيمونية . وقد تأثر برودون مثلاً بهذه الأفكار السانسيمونية . وحاول ليفيغر Lefebvre أن ينسب إلى هيغل الأثر الظاهر في مدعى القدرية التي اصطنع بها تفكير ماركس عن الحرية خلال مقاله الرابع عن فويرباخ لأن هيغل في نظر ليفيغر هو الفيلسوف القدرى بكل معانى الكلمة .

وهكذا نجد أن الصبغة التي اعتاد القسرون أن يصيغوا بها فلسفة هيغل كانت دائماً مصدر التقريب أو المباعده بين كل من الرجلين . ولكن الحقيقة هي أن جوهر فلسفة ماركس هو طابع التناقض الظاهر في المجتمع الصناعى

الأسالي . ولا يوجد شيء من هذا القبيل في صميم فلسفة سان سيمون الاشتراكية ولا تعرف هذه الفلسفة أى شبهة تناقضات جوانية في صميم النظام الأسالي . ولم يفكر سان سيمون أو أوجست كونت في أى تفكير من قبيل النظر إلى أنواع الصراع الاجتماعى كأساس لكل الحركات التاريخية . ولم ير أحدهما مجال أن المجتمع الذى عاش كل منهما فيه كان ممزقا بفعل التناقضات الباطنة التى لا تقبل الحل .

ولهذا السبب عينه سيظل ماركس وثيق الصلة بالفكر الميجلى الأصيل ذاته . ولا يمكن تجاهل عدد كبير من المانى والموضوعات الميجلية الأخرى الكامنة في أعماق الفكر الماركسى سواء في أعمال الشباب الأولى التى كان يتلصق فيها هيجل قدراته ويخطط آراءه في مسودات أولية أو في الأعمال الكبيرة الناضجة النعمة بالوعى والأصالة .

ويكفى أن تتأمل موقف ماركس في كتاب رأس المال قليلا لتدرك أمرا واضحا لا لبس فيه وهو أن ماركس كان يرى أن كل الفلسفات التقليدية قد بلغت نهايتها عند هيجل . ولم يكن من اليسور أن يذهب أحد بعد هيجل إلى أبعد مما ذهب إليه هيجل نفسه لأنه قدح فكره في أمر التاريخ كله وفي أمر الإنسانية بكاملها . وهنا ختمت الفلسفة مهمتها . هنا عند هيجل انتهت الفلسفة من غايتها في الصعود إلى مستوى الوعى الظاهر ظهورا صريحا في تجارب الإنسانية كلها . وقد تجلى هذا الوعى الذاتى بتجارب الإنسانية في صياغة أخيرة خلال صفحات كتاب ظاهرة الفكر وفي موسوعة العلوم الفلسفية .

ويحرص ماركس على الإفصاح عن إحساسه بأن أية خطوة بعد هذه الفلسفة غير ممكنة على نحو ما قال في البحث الحادى عشر والأخير من جملة

محوته عن فورباخ . فقد يباح بأن الفلسفات قد قامت بتفسير العالم على أنحاء شتى ولم يبق الآن سوى العمل على تغيير هذا العالم . ومعنى ذلك أنه لم يعد هناك ما يضاف إلى هذه الفلسفة ، فالفلسفة تصبح شاملة كاملة كوعى ذاتى . ولكن التصور صار فى جانب العالم نفسه الذى لم يعد يتناسب مع هذا الوعى الذاتى . تمت الفلسفة وتقدمت على العالم بما آلت إليه . وصار العالم نفسه معييا لتصوره عن التناسب والاتفاق مع الفلسفة كوعى ذاتى . وصار من الضرورى عمل إجراء معين وهو تغيير العالم ليصبح مناسباً للوعى الذاتى الفكرى فى حقل الفلسفة .

ويكفى إلقاء نظرة عابرة من أجل معرفة أن هذا الموقف رد فعل واستمرار فى آن معاً لحقيقة الوضع الميجلى . تفكير ماركس مواصلة لحل مشكلة الفلسفة على نفس خط السير الميجلى . ويتبين التراث الميجلى فى موقف ماركس من مجرد تمسك الأخير بالدلالة الفلسفية للصيرورة التاريخية . وأية خطوة جديدة نحو نظام اقتصادى واجتماعى لن يكون مصادفة بحتة وإنما مساهمة جادة فى مصير الإنسانية .

ويمكن أن نلاحظ فضلاً عن ذلك كله أن فكرة الاغتراب التى لعبت دوراً أساسياً عند هيجل، ومعناها أن يصبح الشيء غريباً بالنسبة إلى ذاته أى أن يجد فى نفسه بعض غيره ويجد بعداً فيما بينه وبين نفسه على هيئة استلاب ... هذه الألفاظ بمعانيها واستخدامها موجودة فى فكر ماركس الشاب تعبيراً عن عملية اجتماعية ينشئ بها الناس أو المجتمعات تنظيمات جماعية ينوبون فيها. فالاستلاب والاعتراب عند هيجل *Entausserung— Verausserung — Entfremdung* يجرى بنفس الألفاظ عند ماركس وإن كان هيجل قد تميز بأنه أعمل فكره عن طريقها على المستوى الفلسفى أو الليتافيزيقي . فالفكر

Der Geist يغترب إزاء نفسه في إنتاجه وأعماله وبنشئ أبنية ذهنية واجتماعية ويسقط نفسه خارج نفسه . وتاريخ الفكر هو تاريخ الإنسانية وهو أيضاً تاريخ حركات الإغتراب المتتالية الذي يمد الفكر نفسه في غاية الأمر مالكا لمجموع إنتاجه وأعماله ولكل ماضيه التاريخي، وواعياً ووعياً حقيقياً لهذا الامتلاك الخاصة هذا المجموع .

يبد أنه لا يفوتنا أن الاغتراب عند هيجل لحظة جدلية أو أوجه الاختلاف الجدلي . الاغتراب عند هيجل هو لحظة الانقسام بين الذات والجوهر . فالاغتراب (ويسمى أيضاً الاستلاب) عملية تثمر وبنشأ عنها نمو وغنى حقيقيان . وعلى الوعي أن يمر بالعديد من السلوب لكي يغني من حيث التعمينات التي ستمد الوعي في النهاية بدورها وتجمعه متواصلاً على هيئة شمول . وتلك هي حركة الوعي ومن خلال حركته يصبح الوعي الشمول الخاص بلحظاته وأوجهه المختلفة^(١) .

ويكمن الخلاف بين هيجل وماركس في أن هذا الأخير يضع الشمول بمعنى من المعاني كمعطى منذ البداية الأولى . وفي رأى ماركس أن هيجل قد خلط بين اللويزة (أي إخراج الإنسان في الطبيعة وفي العالم الاجتماعي) والاغتراب . ليس الاغتراب عند ماركس موضعة من هذا القبيل . فالويزة طبيعية وليست طريقة يصبح الوعي بها غريباً إزاء نفسه ولكنها طريقة يمكن أن يعبر بها الوعي على نحو طبيعي . فالويزة من قبيل ظواهر الطبيعة في حين أن الاغتراب حقيقة اجتماعية خالصة^(٢) .

وينبث هذا الاختلاف بين فكرة الاغتراب لدى ماركس ولدى هيجل

(١) راجع الترجمة الفرنسية لظاهرية الفكر - جزء ثان - ص ٢٩٤ .

(٢) راجع مخطوطات سنة ١٨٤٤ لماركس ص ١٣٦ .

من أن مفهومها عند الأخير اكتشاف ابعث الذاتية الخالصة الذي هو العدم في حين أن مفهومها عند الأول يبنى على أساس أن الإنسان منذ البداية موجود طبيعي أى على أساس إيجابية ليست في ذاتها نفيًا . هذا بينما في بداية جدل التاريخ عند هيجل توجد رغبة لا حد لها في التعرف ، أى رغبة في الميل إلى الآخر وهي طاقة وإمكانية لا أول لها لأنها لا تنشأ عن أية إيجابية أولية .

وليس هذا وحسب . فالنقد الخاص بالحقيقة الاقتصادية لنظام رأس المال عند ماركس يوجد كأصل لكل مذهبه وفكره . وقد كان هذا النقد نفسه قائمًا في أصل تفكيره كنقد فلسفي وأخلاقي على طريقة هيجل قبل أن يستحيل عنده إلى تحليل اقتصادي واجتماعي صارم . أى أن ماركس استخدم هذا النقد الذي كان موجودا كنقد فلسفي وأخلاقي عند هيجل بوصفه طريقة مستحدثة في تحليل الظواهر الاقتصادية والاجتماعية . وقد كسى ماركس هذا النقد قالبًا جديدًا لإستخدامه في موضوع عملي وإن كان لا يزال يظهر كاستمرار ومواصلة لعدة أساليب فكرية من صميم النسق الهيجلي .

وهكذا يلزم على الدوام أن يكون هيجل حاضرًا برمته أولاً في أى تفكير في أحد أفرع فلسفته بطريقة شاملة إذا كان من الضروري تناول إحدى جزئياته . من الضروري الجمع بين أطراف فلسفة هيجل حتى يحظى الإنسان في النهاية بمنظور واضح يضي منه الصحة والدقة على ملاحظاته في أى جانب من جوانب هيجل ، ويستوحى منه روح الفطنة والإنصاف لكل نقطة من نقاط فلسفته . وهذا هو ما ينبغي أن يظل دائماً رائد كل دارس لهذه الفلسفة الدقيقة ذات الطابع الكلي إذا شاء أن يكون لدراسته أى معنى .

خاتمة

لا يستطيع الباحث أن يغفل فلسفة الجمال عند الكلام عن هيجل لما لهذه الفلسفة من أهمية بالغة في فكره وتكوينه الفلسفي العام . غير أنني كنت قد تناولت هذه الفلسفة بتفصيل كبير في كتابي عن النقد والجمال عند العقاد وفي كتابي عن هيجل (سلسلة نوايغ الفكر الغربي - دار المعارف) وأحسست بعدم الحاجة إلى معاودة تناول هذه الفلسفة مرة أخرى في هذا الكتاب .

ولكن يكفي هنا في الخاتمة أن نشير إلى أهمية هذه الفلسفة الجمالية لتابعها في مظانها واستكمال الإلمام بهيجل عن طريق بعض الكتابات الأخرى الضرورية . والواقع أن الجمال عند هيجل هو المظهر الحسي للفكرة في حين أن الفن هو يقظة الإحساسات المناسبة الأليفة بواسطة الأشكال المعبرة عن الحياة . وكان هذا للوقف الهيجلي شيئاً مغايراً بالمرّة لكل ما سبق من قبل في هذا الصدد . بمعنى أن موقف هيجل أصيل هنا تماماً وخال من أي تقليد أو محاكاة لمواقف الآخرين .

وقد أشار الأستاذ الدكتور زكريا إبراهيم في كتابه الهام عن فلسفة الفن في الفكر للعاصر إلى أن الفهم الأفلاطوني للجمال في محاورة هيياس هو بعينه فهم هيجل لمهمة علم الجمال . واستشهد على ذلك بأن هيجل قرر ضرورة الانطلاق في النظر إلى الجمال بوصفه فكرة أو حقيقة كلية . ولا مانع في الواقع من أن يكون ثمة تشابه بين اللوقفين وإن كان من الصعب التقريب بشكل قاطع بين الفلسفتين .

وليس هنا مجال المقارنة بين هيغل وأفلاطون في نظرية كل منهما عن الجمال . ولكن الحق يقال إن هيغل كان مخلصاً لمنطق فلسفته بأكملها في موقفه الجمالي وكان أحرص ما يكون على تخليص الفن من اللامحدود عند شيلنج .

ومن هنا عاد الدكتور زكريا إبراهيم فقرر أن الفن عند هيغل شأنه شأن الفكر في أنه ينشد الحقيقة . وإذا كان العالم الحسى ينجح عادة في إخفاء الباطن عنا وفي إبراز الظاهر أمام عيوننا ، فالعالم الفنى - هكذا يقول الدكتور زكريا إبراهيم - حريص دائماً على أن يجعل الخارج شبيهاً بهذا « الداخلى » ويرد الحقيقة الحسية إلى الحقيقة الروحية حتى تصبح « المادة » بمثابة مجلى أو مظهر للروح . وهذا التكافؤ بين الظاهر والباطن أو بين الطبيعة والروح هو المثل الأعلى للفن لأنه من شأنه أن يرفع التناقض بين الحياة المادية والحقيقة الروحية . ويخلص هيغل من ذلك كله إلى القول بأن الفن أداة فعالة لتحقيق التوافق بين الحس والعقل أو بين الرغبة والواجب أو ما هو كائن وما ينبغي أن يكون . ومهمة الفن الأصيلة هى التأليف بين الحرية والضرورة أو بين الباطن والظاهر أو بين المضمون والشكل .

وقد كان كتاب هيغل عن علم الجمال أول كتاب من نوعه في الغرب يجمع بين كل ضروب النشاط الفنى في الحقب التاريخية المختلفة التى عاش فيها الإنسان . ويقدم الكتاب تعريفاً لتصور الجمال على أساس أنه المظهر الحسى للفكرة . وهو تعريف جامع لكل مظاهر الجمال المختلفة . كما أن الكتاب يمثل فى مجموعه تاريخاً عاماً للفن .

(١) زكريا إبراهيم : فلسفة الفن عند هيغل - بحث نشر فى مجلة المجلة عدد ١٠٧

والفن ذاته هو أول أوجه الروح وأولى لحظاتها وإن كان في الواقع الفعلي يتطلب إصلاحا دينيا ظاهرا . فالفن لا يحتمل مكانته من الروح إلا إذا حقق الدين ماهيته الفعلية وحصل على جوهر وجوده .

والغاية من الفن هي الجمال . والجمال لا يكون إلا جمالا فنيا لأن الجمال الطبيعي هو مجرد انعكاس الروح ولا يكون جميلا إلا بانتمائه ومشاركته في عالم الروح . ولما كان الجمال غاية الفن فقد أصبح بالتالي مقولة من مقولات الوجود كحقيقة محسوسة لكل من الشيء في ذاته والشيء لذاته . وتلك في الواقع مهمة ذات تخصيص كبير .

ويتحقق الجمال وينبعث من الفنون الجميلة من تصوير ونحت وموسيقى وشعر . ويتنقل الجمال بين مراحل التاريخ في خطوات ثلاث أولاها هي الرمزية والثانية هي الكلاسيكية والثالثة هي الرومانتيكية . ويحدث التزاوج والائتلاف بين هذه الفنون ومراحل التطور من الرمزية إلى الكلاسيكية إلى الرومانتيكية عن طريق علم الجمال الذي يعبر تعبيراً دقيقاً ذكياً عن هذا التزاوج وهذا الائتلاف .

ويهمنا أن يكون هذا الكتاب صورة نموذجية لدراسة هيكل الطريقة المدرسية التفصيلية حتى يؤسس أرضية واقعية وثابتة في التعرف على جزئيات فلسفته . ولا أحسب أن النجاح المطلق كفيل بأن يتحقق بعد محاولة أو محاولتين ولا مفر من محاولات جديدة مرة بعد أخرى إلى أن يصير الفكر الهيجلي في متناول الطلاب والمتخصصين على السواء وينجح في بلوغ حقيقته كوضوح وكفكر يثير الطريق في أشد الأزمان حلكة .

وحسبه أنه جاع فلسفة العالم ونقطة التقاء الخصوم والأنصار للميتافيزيقا .

تصويبات ضرورية

الصواب	الخطأ	سطر	صفحة
أن يعبر اللاوجود عبورا خلفيا إلى الوجود .	أن يعبر اللاوجود عبورا إبداعيا إلى اللاوجود .	١٢	٨٨
«لا يكون الشيء ولا يكون»	«لا يكون الشيء ولا يكون»	٢٢	٨٨
في آن معا	في آن معا		
الكلام	الكلام	١٤	٨٩
وهو الشيء في ذاته	وهي الشيء في ذاته	٢	٩٧

رقم الايصال بدار الكتب ١٩٧٠/٢٥٤٧

المطبعة الفنية الحديثة
٢٠ شارع الميمنية بالقاهرة - ١١٥١١١



مكتبة الإنجلو المصرية

To: www.al-mostafa.com