الفصل الثانى

نقد وتقدير

« لم أتخيل قط أن هذا المنهج الذى سرت عليه فى المنطق ، أو بالأحرى الذى سار عليه المنطق نفسه ، لا يقبل الكثير من الإصلاح والتنقيح فى تفصيلاته الكثيرة المتعددة . . لكنى على يقين مع ذلك أنه المنهج الوحيد الصحيح . . »

هيجل — المنطق الكبير

١ — المنطق الهيجلى بين أنصاره وخصومه ...

٣٨٩ — اختلف الباحثون اختلافاً واسع المدى فى تقديرهم لمذهب هيجل بصفة عامة ، وللمنطق الهيجلي بصفة خاصة ، حتى إن « ولاس » يشبه اختلافهم باختلاف المفسرين فى شرحهم للكتاب المقدس[١] .

والحق أن الآراء فى هيجل لم تكن تتوخى القصد والاعتدال على الإطلاق ، فمن الباحثين من يرى أنه أسوأ غلطة فى التاريخ البشرى ، ومنهم من يقارب بينه وبين السيد المسيح[٢] ومنهم من يرى أن منطقه يجمع بين ما تحمل الجبال من الفساد ومقدار قليل من المحاسن [٣] ومنهم من يرى الخلاص على يديه « . . فلو اطلعت على السر عند هيجل فسوف تجد علاجاً لأوهام العقل ، ومعياراً تصحح به أخطاء العالم . . »[٤] . بل لقد أدى الحماس الجارف لمنطق هيجل إلى كثير

---

(١) W. Wallace : Prolegomena; p. I.

(٢) Angéle Marietti : "La Pensé De Hegel"; p. 7.

(٣) وليم جيمس . . إرادة الاعتقاد ص ١٤٦ .

(٤) W. Wallace : op. cit. p. 19.

من الآراء المتطرفة حول بقية المذهب . . فذهب مكتجارت مثلا [١] إلى القول بأن «المنطق الهيجلى صحيح بصفة عامة ، لكن تطبيقاته مع مالها من قيمة كبيرة ، فإنها مشكوك فى صحتها ، إذ يبدو أنها غير مقنعة عموماً . . »[٢] وذهب لورد هولدين إلى القول بأن نظرية النسبية عند أينشتين ليست إلا تطبيقاً جزئياً للنظرية العامة عن النسبية التى عرضها هيجل فى دراسته النقدية للمقولات . .[٣].

٣٩٠ — على أن الاختلاف بين المتحمسين للمنطق الهيجلى والمعارضين له وهو فى حد ذاته دليل على خصوبة هذا المنطق وعمقه ، وهو فى الواقع المصدر الحقيقى لقيمته أو هو كما قال « وليم جيمس » ضياء الهيجلية ونورها [٤]. فليس المهم أن يكون هيجل قد عرض فى منطقه المنهج الوحيد الحقيقى للفلسفة . لكن الأهم من ذلك أن يكون قد كشف عن أبعاد جديدة ، وأثار إشعاعات جديدة مختلفة وإيحاءات متنوعة تهدى غيره من الباحثين إلى أفكار ومجالات أوسع وأرحب ، وسيان بعد ذلك أن تكون هذه المجالات الجديدة بما يتفق والنظرة الهيجلية أو لا تكون . إذ لا شك أن تأييد المنطق الهيجلى أو تفنيده هما اتجاهان مختلفان لكنهما يتفقان فى تأثرهما به . والفكرة الخصبة هى التى تؤدى إلى فكرة أخرى مؤيدة للأولى أو معارضة لها على حد سواء ، فخصوبتها لا تعنى أنها « حقيقة نهائية » لكنها تكمن فى أنها توحى بأفكار أخرى كما يقول « جون ديوى » وهو نفسه أحد الفلاسفة الذين تأثروا بالمنطق الهيجلى بشكل مباشر . ويمكن القول بصفة عامة إن المنطق الهيجلى أفاد خصومه وأنصاره على السواء . فقد تأثر به من تحمس له ودافع عنه فى قوة بلغت أحياناً حد التعصب . وخرجت بالجدل الهيجلى إلى آفاق من الشطط لم تكن فى

---

(١) ولهذا السبب لم يقتنع « فيندلى » بشرحه على منطق هيجل ، ورأى أنه يفسره بطريقة تختلف عن الغرض الهيجلى « ولهذا وجد نفسه مضطرا فى نهاية المطاف إلى أن يلقى فى البحر بكل ما تبقى من المذهب باعتباره لوناً من ألوان المغامرة نصف التجريبية التى لا يمكن التسليم بها جدلياً . . »فيندلى هيجل دراسة جديدة ص٧٥ وقارن أيضاً معارضة كوفمان لمكتجارت فى كتابه عن هيجل ص ١٧٥ .

(٢) J.E. Mctaggart : Studies in The Hegelian Dialectic"; p. 235. & "Neo-Hegelianism". p. 416.

(٣) H. Haldar : "Neo-Hegelianism". p. 393.

(٤) وليم جيمس « إرادة الاعتقاد » ص ١٤٦ .

الحسبان كما يقول كروتشه[١] . كما تأثر به أيضاً من ثاروا عليه وهاجموه بعنف واعتبروه مجموعة من الأخطاء المنطقية والاستنتاجات الفاسدة التى يغلب عليها التصنع والافتعال ، وشبهوا ثلاثياته برقصة « الڤالس » التى يرقصها الناس ثلاثاً ثلاثاً ، وأطلقوا على هيجل لقب كاتم أسرار المطلق وحامل أختامه[٢] .

٣٩١ — ولقد جرى التقليد فى عرض الآثار الهيجلية على القول بأن الهيجليين اليمينيين هم الذين تأثروا بالمذهب ، فى حين تأثر الهيجليون اليساريون بالمنهج[٣]. غير أن هذه القسمة ليست إلا قسمة مفتعلة وتصنيفاً جائراً لا يمكن قبوله[٤]. فقد سبق أن رأينا أن المنهج الجدلى لا ينفصل عن بقية المذهب ، فالمنطق هو كما قيل بحق قلب الهيجلية وروحها .

وعلى ذلك فحين نقول إن هذا الجناح أو ذاك قد تأثر بالمذهب الهيجلى ، فيجب ألا يغيب عن ذهننا أن المنطق يشيع فى هذا المذهب شيوع الماء فى الدوحة العظمى يغذيها ويشيع فى جنباتها الحياة والقوة ، ومن هنا فإن من تأثر بالمذهب تأثر لا محالة بالمنطق عن وعى أو بلا وعى ، بل إن كل من تأثر بالمنطق كذلك لم يستطع الإفلات من أثر المذهب ولا أدل على ذلك من أننا نرى كارل ماركس اليسارى يتأثر بفلسفة التاريخ وفلسفة السياسة فى الوقت الذى يتأثر فيه مكتجارت المثالى بالمنطق الهيجلى . كما أننا نرى « كولنجود » الذى يعد أعظم ممثل أخير للتيار الهيجلى فى الفلسفة الإنجليزية لا يستطيع فى دراسته للتاريخ أن يتخلص من الأفكار المنطقية الجدلية ، ويعارض ما يراه كروتشه فى هذا الصدد من وجوب التفرقة بين « التناقض »

---

(١) A. Anderson : "The Place of Hegel in The History of Philos." p. 82.

(٢) H. Aiken : "The Age of Ideology". p. 76-9.

(٣) انقسمت المدرسة الهيجلية بعد وفاة هيجل ثلاثة أقسام جناح اليمين وأبرز «ممثليه جيشل ودوب» جناح اليسار وأبرز ممثليه « لودفيج فيوراخ وديفيد اشتراوس وماركس» ثم هناك أيضاً جناح الوسط وأشهر ممثليه « أردمان » ووز نكرلس وغيرهما . لكن جرت العادة على القول بأن أصحاب اليمين وأصحاب الوسط معاً مكان يغلب عليهم — بصفة عامة تأثرهم بالمذهب بينما يغلب على جناح اليسار تأثره بالمنهج . قارن أيضاً كوفمان فى كتابه هيجل ص ١٧٣ .

(٤) W. Kaufmann : "Hegel : Reinterpretation, Texts; and Commentary", p. 173.

«والتمييز» وأن الثانية لا الأولى هى التى يصح استخدامها فى الدراسات التاريخية[١]. فضلا عن أننا نجد كذلك أن الذين يعرضون لدراسة المذهب الهيجلى ككل أو لهذا الفرع أو ذاك من المذهب لا يستطيعون الإقدام على هذه الدراسة بغير الإشارة تفصيلا أو إيجازاً للمنطق ، وهذا واضح مثلا عند « وولش » فى كتابه عن فلسفة التاريخ وعند « ميورى » فى دراسته للفلسفة السياسية وعند غيرهما من الباحثين[٢].

٣٩٢ — وإذا كان هيجل قد أفاد مما أثمرته العصور السابقة كلها فى شتى ميادين المعرفة . . فى التاريخ ، والسياسة ، والفن ، والدين ، والفلسفة إلخ . . فقد رد الدَّين القديم وأفاد بدوره هذه المجالات جميعاً فأمدها بكثير من الأفكار الخصبة ، ودفع بها خطوات إلى الأمام فظهرت تيارات فكرية متعددة ومدارس فلسفية متباينة لكنها تتفق فيما بينها فى أنها جميعاً تقف على أرض هيجلية ، والحق أن الأثر الهيجلى يصعب حصره فى مجالات بعينها ولذا فإن أفضل وصف لهذا الأثر أن نقول إنه كما أن هيجل تأثر « بالعقل الكلى » على حد تعبيره فقد عاد وأثر فى هذا العقل الكلى من جديد .

فى الفلسفة — مثلا — لا نكاد نجد من الفلسفات التى ظهرت بعده فى أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين — فلسفة لا تبدأ منه سواء مناصرة له أو معارضة : فالماركسية ، والوجودية ، والبرجماتية ، وهى اتجاهات ثلاثة من أهم اتجاهات الفكر المعاصر تبدأ كلها منه وتتأثر به بشكل أو بآخر .

ولقد سبق أن رأينا كيف تأثرت الماركسية بهيجل ، وكيف نقلت الجدل الهيجلى وحاولت تطبيقه تطبيقاً ماديًّا ، يتفق مع البداية التى تبدأ منها هذه الفلسفة .

وإذا كنا قد أفضنا فى الحديث عن الماركسية فلا بد أن نشير إشارة موجزة إلى تيار هيجلى آخر ، تأثر المنطق الهيجلى بطريقة تختلف عن الماركسية . وهذا التيار هو تيار الهيجلية الجديدة .

---

(١) رح . كولنجود « فكرة التاريخ » ص ٢١٨ — ٢١٩ .

(٢) قارن فقرة رقم ١٢ من هذا البحث .

٣٧٣ – بدأت خيوط الهيجلية الجديدة تظهر لأول مرة حين نشر « سترلنج » كتابه « سر هيجل » عام ١٨٦٥ ، حتى اعتبر هذا الكتاب حدثاً مميزاً لفترة من تاريخ الفكر الإنجليزى ، ذلك لأنه دفع كثيراً من المفكرين البريطانيين إلى دراسة المثالية الألمانية لا سيما هيجل ، وأدى ذلك إلى تأسيس مدرسة أطلق عليها اسم « الهيجلية الجديدة » وكان من أبرز ممثليها جيمس هتشسون استرلنج (١٨٢٠ – ١٩٠٩) . وتوماس هل جرين (١٨٣٦ – ١٨٨٢) . وإدوارد كيرد (١٨٢٠ – ١٨٩٨) . وشقيقه جون كيرد (١٨٣٥ – ١٩٠٨) . وبرنارد بوزانكت (١٨٤٨ – ١٩٢٣) . و ف . ه . برادلى (١٨٤٦ – ١٩٢٤) . وجون إليس مكتجارت (١٨٦٦ – ١٩٢٥) . وهولدين (١٨٥٦ – ١٩٢٨) ووليم ولاس (١٨٤٤ – ١٨٩٧) وموريهيد (١٨٥٥ – ١٩٤٠) وغيرهم. وكان أبرز ممثليها فى الولايات المتحدة جوزيا رويس (١٨٥٥ – ١٩١٦) ، الذى قام، بنفس الدور الذى قام به مكتجارت وبرادلى فى إنجلترا . وامتد أثرها إلى إيطاليا فمثلها هناك كروتشه (١٨٦٦ – ١٩٥٢) وجنتيلى (١٨٧٥ – ١٩٤٤) . وإذا كانت الهيجلية قد بدأت « بسترلنج » وهل جرين ، وإذا كان الأخير قد بدأ بكانت واستغل هيجل أساساً فى إصلاح الأخطاء الكانتية . فإن الأثر الهيجلى يبدو بوضوح عند إدوارد كيرد الذى يذهب إلى أن هناك مبدأ روحياً ترد إليه جميع الأشياء ، وهذا المبدأ هو العقل الذى من خصائصه أنه يوحد بين المختلفات ويكشف نفسه عن طريقها [١] . وإذا كان « جرين » قد ذهب من قبل إلى القول بأن العقل الواعى « من طبيعته أن يكون هو نفسه ، وغير نفسه فى وقت واحد » . فإن إدوارد كيرد يزيد هذه الفكرة وضوحاً فيرى أنه لو كان من الممكن أن نرد العالم إلى شروطه الروحية الأولى : « فليس ثمة ما يمنع من اعتبار العالم الموضوعى تجلياً للروح ؛ وليس ثمة ما يمنع أيضاً من مراجعة نتائج العلم على ضوء هذه الفكرة ذاتها بالغاً ما بلغت صعوبة تحقيق مثل هذا البناء المثالى للعالم » [٢].

٣٩٤ – ويسير « جون كيرد » فى نفس التيار فيقول بوجود المطلق ، ويرى أن

---

(١) H. Haldar : "Heo-Hegelianism". p. 78.

(٢) Ibid. p. 138.

وصفه بأنه « تجريد كاذب » يرجع إلى أن صاحب هذا الوصف يفترض أن المطلق لا علاقة له بالفكر ، ثم تراه يتخيل مع ذلك أنه يستطيع تكوين فكرة عن طبيعة المطلق بواسطة الفكر ، غير أن الواقع إذا ما انعزل عن الفكر ، وإذا لم يرتبط به فلن يكون غير أضغاث أحلام ، إن ما يكون حقيقياً حقيقة كاملة لا يكون كذلك إلا من خلال الفكر وحده ، وهو نفسه شيء روحي أو هو فكر . ويرى « كيرد » أن الفكرة والوجود والذات والموضوع ، لا يجوز الفصل بينها إلا بمقدار ما يجوز الفصل بين القطب الشمالي والقطب الجنوبي ، أو بين الجانب المقعر من القوس ، والجانب المحدب منه . إن النظرة الصحيحة إلى المطلق تدلنا على أنه يمكن معرفته فهو ليس كائناً مغلقاً كالشيء في ذاته عند كانت . وهو أيضاً على علاقة وثيقة بالفكر وهو فضلا عن ذلك كله عقل يفض نفسه في نسق الأشياء ، أو هو نسق الأشياء يتركز فيه العقل ، فالأشياء المتناهية في ارتباطها بعضها ببعض تفترض العقل المطلق ، ومضمون العقل المطلق هو أنه نسق مترابط من الأشياء : إن المتناهي واللامتناهي ، والمطلق والنسبي ، لا يكون لها معنى إذا انفصل كل منها عن الآخر .

ويرى « جون كيرد » أن محاولة الماديين البرهنة على أن العقل قد انبثق من المادة محكوم عليها بالفشل : « فقبل أن تستطيع الوصول إلى الفكر على أنه نتيجة للمادة ، عليك أولا أن تحذفه من معطيات المشكلة التي تبدأ منها ، ولن تستطيع أن تستمر بعد ذلك طويلا . وإلا لكنت كمن يحاول أن يقف على كتفيه ، أو من يغذ السير ليسبق ظله . . » (١)

فالمذهب المادي — في رأي كيرد — يقوم على أساس خادع وتجريد كاذب . فليس العقل نتاجاً للمادة ، بل العكس لا يمكن أن يكون هناك تصور للمادة دون استخدام لمقولات الفكر ، وكلما سرنا في طريق التفكير في المادة ، وجدنا لزاماً علينا أن نستخدم أفكاراً شاملة مثل : الوحدة والكثرة ، والجملة ، والجوهر ، والسبب والنتيجة ، والتحديد المتبادل ، والتفاعل . . . إلخ . وهي كلها صور للفكر .

---

(١) H. Haldar : "Neo-Hegelianism". p. 143.

٣٩٥ — ولقد تأثر لورد « هولدين » بمنطق هيجل وبالفلسفة الهيجلية بصفة عامة تأثراً قوياً على الرغم من أنه رفض البناء الميتافيزيقى الهيجلى فى بداية الأمر ، لكنه لم يستمر طويلا فى رفضه للبناء الهيجلى . ففى كتابه « سبيل إلى الحقيقة » يعود من جديد ليتفق تماماً مع تصور هيجل للمطلق ، ويقول : « إن هيجل هو أعظم أستاذ للفلسفة النظرية عرفه العالم منذ عصر أرسطو حتى الآن » .

ويقول أيضاً « إننى أمتلئ حبوراً حين أقول عن نفسى إننى هيجلى وأريد أن أسمى بهذا الاسم »(١) .

وفى كتابه « مجال النسبية » يقوم هولدين بمراجعة موقفه الأول على ضوء المكتشفات العلمية الجديدة لا سيما نظرية النسبية عند أينشتين الذى يرى كما سبق أن أشرنا أنها تطبيق للنظرية العامة للنسبية التى عرضها هيجل فى دراسته النقدية للمقولات . « ومن ثم فإن أبحاث أنشتين أعادت الأهمية لمبدأ النسبية إلا أن نظريته ليست إلا تطبيقاً خاصاً لمبدأ عام . . . »(٢)

٣٩٦ — ولقد بلغ أثر المنطق الهيجلى ذروته فى فلسفة « جون إليس مكتجارت » الفيلسوف الإنجليزى الذى أراد أن يقوم بإنشاء مذهب ميتافيزيقى كامل بطريقة أولية متتبعاً الخطوات التى سار عليها هيجل فى منطقه « ومن هنا كان المنهج الذى سار عليه فى « طبيعة الوجود » يماثل الجدل الهيجلى ، حتى إن مكتجارت يرى أن القسم الصحيح تماماً من فلسفة هيجل هو هذا المنطق ويشك فى صحة بقية المذهب الذى كانت أهميته وقيمته موضع تسليم عام بين خصومه وأنصاره على السوء »(٣) .

ويرى مكتجارت أن هدف الجدل الهيجلى هو عرض الرابطة المنطقية بين المقولات التى تتضمنها الخبرة . إذ أن هيجل لم ينظر إلى المقولات على أنها يمكن أن تقوم بذاتها ، وإنما ذهب إلى أن كلاً منها يتضمن الآخر بالتبادل وبطريقة تجعل أى محاولة لاستخدام إحداها واستثناء بقية المقولات تؤدى إلى الوقع فى التناقض ، فلو أننا بدأنا بأبسط المقولات أو أكثرها تجريداً لوجدنا أننا لا نستطيع أن نقف عندها ، ولكننا مضطرون إلى السير من مقولة إلى أخرى بطريقة صاعدة

---

(١) Ibid. p. 392.

(٢) Ibid. p. 395.

(٣) Ibid. p. 416.

حتى نصل إلى الفكرة المطلقة التى تعرض لنا الحقيقة كلها فى جميع ظواهر الخبرة ، وفى أنفسنا ذاتها . والسير لا يكون فى طريق مستقيم لكنه يتأرجح من جانب إلى جانب كالسفينة حين تعترضها رياح عكسية ؛ والمقولات الدنيا لا تلغى ، لكنها تتغير نسبيًّا وتحفظ نسبيًّا فى مقولات عليا . . إلى آخر تلك الأفكار الهيجلية التى عرضنا لها فى حينها .

٣٩٧ — وما يقال على تيار الهيجلية الجديدة يقال كذلك على حركة الواقعية الجديدة التى كان أظهر أعلامها جورج مور وبرود ، وراسل ، وغيرهم . فإذا كان جورج مور قد قاد الثورة على نفوذ هيجل بصفة عامة وعلى نفوذ تلميذه[١] مكتجارت بصفة خاصة حين نشر مقاله « تفنيد المثالية » عام ١٩٠٣ وإذا كان « وليم جيمس » فى الولايات المتحدة قد ثار كذلك على النفوذ الهيجلى فى أمريكا الذى مثله « جوزيارويس » وغيره من الفلاسفة المثاليين : فإن نمو هذه التيارات المعارضة — من واقعية وبرجماتية — وازدياد نفوذها وانتشاره هو فى الحقيقة رد فعل للتصور الهيجلى للكون والفلسفة كما عرضه المنطق .

ولهذا كان تصور هيجل للفلسفة من حيث تطورها وارتباط مذاهبها هو الذى يساعد على فهم الفلسفات التى ظهرت تعارضه فى القرن العشرين[٢] .

٣٩٨ — وأثر المنطق الهيجلى بارز فى الفلسفة الوجودية مع أول أعلامها « سيرين كيركجارد » على الرغم من أنه اعتقد أكثر بكثير مما اعتقد ماركس أنه ثائر على هيجل إذ لم يستطع أن يدرك كم هو مدين له ومقدار ما أخذ من الرجل الذى يحاربه . ولهذا قيل بحق إنه لا يمكن فهم كيركجارد — تماماً كما أنه لا يمكن فهم البروتستانية المتحررة [٢] — بدون هيجل .

وإذا كانت الماركسية قد ربطت بين الجدل والمفهوم المادى للطبيعة والتاريخ فقد ارتد كيركجارد بهذا الجدل إلى العالم الداخلى إلى الإنسان ، ورأى أنه يمثل

---

(١) W. Kaufmann : "Hegel"; p. 288.

(٢) تيار لاهوتى ظهر فى إنجلترا فى أواخر القرن التاسع عشر وكان من أبرز ممثليه : بنيامين جوت المعروف بترجماته لمحاورات أفلاطون (١٨١٧ — ١٨٩٣) وكذلك إدروارد كيردوجون كيرد وغيرهم .

تمزقاً فى صميم الفرد ، وأنه يتجلى بأظهر صورة له فى الوجود الحى القلق الذى يتعمق ذاته وهو جدل ملىء بالوثبات جياش بالحركة والحياة . وأصبحت فكرة الوثبة هى الفكرة السائدة فى كل سياق جدلى عند كيركجارد ، وذهب إلى أنها فكرة تعارض تمام المعارضة فكرة الاتصال التى تسود المنطق الهيجلى .

غير أن فكرة الوثبة هذه متضمنة فى منطق هيجل أو هى رد فعل له ، وقد أشار كيركجارد نفسه إلى ذلك حين نقد الهيجلية من حيث إنها تريد أن تبدأ دون افتراضات سابقة ، وقال إنه ليس من الممكن البدء دون افتراضات إلا إذا قمنا بوثبة ، وما يقال على هذه الفكرة يقال كذلك على اهتمام كيركجارد الشديد بالذاتية والشخصية ومعارضته للتصورات المجردة عند هيجل ، فهى كلها رد فعل للأفكار الهيجلية . فقد عارض كيركجارد المحاولات الفلسفية التى ترمى إلى بناء نسق ميتافيزيقى مجرد ، ومن ثم هاجم هيجل بعنف لأنه — فيما رأى — يحاول أن يفسر كل شىء : الكون والإنسان والتاريخ . . . إلخ بالاستدلال العقلى وذهب إلى أن الفلسفة يجب ألا تكون مجردة بل ينبغى أن تقوم على الخبرة الشخصية ، أو على الموقف التاريخى الذى يجد الإنسان نفسه فيه وبذلك يمكن أن تكون الأساس لا فى التفكير النظرى بل فى حياة كل إنسان[١] .

وإذا كان كيركجارد يهاجم هيجل بعنف أحياناً ، فإن ذلك يرجع إلى أنه لم يتعرف عليه عن طريق القراءة الشخصية المباشرة لمؤلفاته ، لكنه استمد أغلب أفكاره عنه ورسم لنفسه صورة لهيجل من المحاضرات التى كان يلقيها شلنج العجوز الذى كان قد امتلأ حقداً بعد أن طبقت شهرة هيجل الآفاق فأفل نجمه[٢].

وإذا كان كيركجارد لا يعترف بالأثر الهيجلى ، فإن « جان بول سارتر » يعترف صراحة بأنه مدين لهيجل بالكثير . . ونحن نصادف فى فلسفة سارتر كثيراً من الأفكار الهيجلية وخصوصاً فى مناقشاته « للعدم » «والسلب» «والوجود فى ذاته» و « الوجود لذاته » و « الوجود للآخر » وفكرة التخارج والانسلاخ « والسمو

---

(١) Paul Roubiczek : "Existentialism : For and Against". p. 57.

(٢) W. Kaufmann : op. cit. p. 288-9.

والتعالى والتجاوز . . . إلخ . بل إن أجزاء كثيرة من كتابه « الوجود والعدم مدينة بوجودها للمنطق الهيجلى » . . .[١].

٣٩٩ — ولم يقتصر الأثر الهيجلى على ميدان الفلسفة وحدها وإنما تعداه إلى غيرها من المجالات الكثيرة ، ففى الأدب يمكن أن نقول إن أدب « اللامعقول » هو نفسه رد فعل قوى للمعقولية التى بلغت ذروتها فى منطق هيجل والتى أحالت الكون إلى مجموعة هائلة من التصورات العقلية الخالصة . كما يظهر أثره كذلك فى فلسفة الرفض « أو فلسفة النفى » وفى الجدل العلمى كما عبرت عنه المدرسة العلمية فى فرنسا التى كان من أبرز ممثليها « بشلار » . كذلك امتد أثر المنطق الهيجلى إلى ميادين أخرى : كالتاريخ والسياسة والدين والفن وتاريخ الفلسفة . . إلخ . وقد كتب « جونتر » . . Gunther عالم اللاهوت الكاثوليكى يقول « . . لبضع سنين ظل التقليد السائد فى ألمانيا ينظر إلى الفلسفة الهيجلية على أنها ممسحة الأرجل التى لابد أن ينظف فيها كل إنسان حذاءه مما علق به من وحل قبل أن يلج محراب السياسة والدين »[٢] . وفضلا عن ذلك فنحن نجد آثاره واضحة فى الطريقة التى يكتب بها تاريخ الفلسفة ، فلم يكتب تاريخ للفلسفة منذ عصره إلا وكان يحمل بين طياته روح المنطق الهيجلى العامة فى الربط بين المذاهب الفلسفية وبيان اتصالها على أنها نمو لكل واحد وأفرع لشجرة واحدة . ومؤرخو الفلسفة من أمثال « إردمان » و « تسلر » و « كونوفيشر » و « فيندلبانت » يسيرون فى نفس الطريق الذى رسمه هيجل وخطط له المنطق تخطيطاً عقلياً خالصاً وغير هؤلاء كثيرون حتى أولئك الذين سخروا منه — مثل برتراند راسل — فى تاريخ الفلسفة الغربية كانوا أيضاً يقتفون آثاره[٣] .

٢ — نقد

٤٠٠ — من أشق الأمور على الباحث فى الجدل الهيجلى أن يقف فى نهاية بحثه ليسأل نفسه : ما هى القيمة الحقيقية لهذا الجدل . . . ؟ وما هى ألوان النقد التى يمكن أن

---

(١) W. Wallace. op. cit. p. 9-10. (٢) Ibid. p. 289.

(٣) W. Kaufmann: op; cit; p. 286 .

توجه إليه ..؟ بل ما هو المعنى المحدد الدقيق لهذا الجدل أصلا . . ؟ وكيف يمكن أن ينظر إليه نظرة تنصفه دون أن تخل فى الوقت ذاته بالأفكار المحددة الواضحة التى وصل إليها الفكر البشرى خلال تاريخه الطويل . . . ؟ أننظر إليه نظرة تقليدية ...؟ لن نراه فى هذه الحالة إلا مجموعة من الحيل والألاعيب الملتوية ، والأخطاء المنطقية والاستنتاجات الفاسدة ، يغلفها الكثير من التصنع والتعسف والافتعال . أننظر إليه نظرة هيجلية « متعاطفة » ؟ وكيف نوفق فى هذه الحالة بين هذه النظرة وبين ما يجب أن تكون عليه أفكارنا من وضوح ودقة وتحديد ؛ إذ لا يمكن أن يقال مثلا إن هيجل استخدم كلمة « التناقض » بمعنى جديد يختلف عن معناها فى المنطق الصورى القديم حين وحد بينها وبين « التضاد » و « الاختلاف » . . . إلخ . لأن ذلك لا يعنى سوى الخلط الذى يعوق تقدم المعرفة البشرية وهو تقدم مرهون بتوضيح الغامض من الأفكار لا بإلقاء ظلال كثيفة من الشك والغموض على الأفكار الواضحة المحددة .

ولقد عبر « فيندلى » عن هذه الحيرة نفسها حين قال إن المعنى الحقيقى للجدل الهيجلى « غير واضح على الإطلاق » ولا يتضح كذلك ما إذا كانت هذه الطريقة فى التفلسف جيدة أم رديئة : « والواقع أن معنى الجدل الهيجلى وقيمته الحقيقية غامض بشكل يثير حنق الباحث وضيقه ، حتى بالنسبة لأولئك الذين قضوا مدة طويلة فى محاولة لدراسته دراسة متعاطفة ، والذين أمعنوا الفكر بطرق شتى فى الشروح المختلفة التى ساقها لمنهجه هذا . وإذا ما بدأ الباحث وهو يظن أن من السهل تحديد الجدل ، فإنه ينتهى فى الغالب بالشك فيما إذا كان منهجاً على الإطلاق ، وفيما إذا كان من الممكن تقديم شرح عام له ، وما إذا كان مجرد اسم يغطى كل الطرق التى يستخدمها هيجل . . »[1].

ويبدو أن النظرة الحقيقية المنصفة التى تبرز ما للجدل الهيجلى من قيمة وما عليه من مآخذ ، لا بد أن تكون نظرة مزدوجة تأخذ بمنظورين مختلفين : المنظور الخارجى ، والمنظور الداخلى . وهذا ما سنحاول القيام به فى هذا القسم ، وفى القسم الذى يليه . لأننا إذا كنا نؤمن مع « ستيس » بأن الجدل الهيجلى هو من

---

(١) J.N. Findlay : "Hegel"; p. 58.

أعظم الأعمال جرأة فى تاريخ الفكر البشرى . ونسلم مع « فيندلى » بأن الجدل كما عرضه هيجل هو منهج فريد فى نوعه . فإننا لابد أن نضيف إلى ذلك أن عظمة المنهج وجرأته شىء وتبريره العقلى شىء آخر . ومن ثم فسوف نعرض فيما يلى لبعض ألوان النقد التى يمكن أن توجه إلى هذا المنهج من وجهة نظر « خارجية » ، ثم نعقب على ذلك بكلمة موجزة عن عظمته وقيمته .

وعلى الرغم من أن النظرة الخارجية للمنطق الهيجلى قد تبدو نظرة مجحفة ظالمة ، بل قد تبدو بعيدة كل البعد عن « روح » الهيجلية بصفة عامة ، لكن يبررها أننا لابد أن نصل إلى توضيح لأفكارنا بحيث يكون لها معنى ؛ وقد يبررها كذلك ما **يقوله** هيجل عن سير المنطق وغايته . فلا شك أنه كثيراً ما يتحدث عن « الدقة المنطقية » و « الضرورة التى يمليها العقل فى طريقة السير » وعن حقيقة هذا المنهج ويقينه ، وأنه الطريق الوحيد الذى ينبغى على الفلسفة أن تأخذ به ، لأنه يعبر عن « نسيج العقل نفسه » . ولهذا كله فلا بد أن نعرض لمناقشة سريعة لهذه الأفكار ثم يبقى بعد ذلك أن نتغاضى عما قاله هيجل عن منهجه الجدلى لننظر إلى ما **قام به فعلا** فى هذا المنطق لنرى فيه الكثير من الأفكار الخصبة ، والدلالات العميقة التى ما زالت آثارها باقية حتى اليوم .

٤٠١ — يبدو أن هناك بعض الأخطاء الأساسية التى وقع فيها هذا المنهج وهى فى نهاية التحليل ترتد إلى موقفه الميتافيزيقى بصفة عامة ويمكن أن نعثر على جذورها فى تحليله لنظرية المعرفة بصفة خاصة .

لقد سبق أن أشرنا فى الفقرة رقم ٨٩ من هذا البحث إلى الخيط الأول فى هذا المنهج ، وهو تحليله لفكرة « الكلى » أو « التصور » بصفة عامة . وهى الفكرة التى عرض لها هيجل فى القسم الأول من « ظاهريات الروح » وانتهى من تحليلها إلى القول بأن « التصور » أيا كان نوعه هو عبارة عن فكرة ، والفكرة بطبيعة الحال لابد أن تكون كلية ، والكلى بصفة عامة هو الذى يجمع فى جوفه بين الإيجاب والسلب ، أو هو مثلث صغير جداً يمثل الخلايا الأولى التى يتكون منها الفكر بصفة عامة . وهذا واضح من تحليله لفكرة « الآن » و « هنا » . . . وغيرها . فنحن نحاول إثبات أن « الآن » شىء جزئى فنقول عنها إنها « ليل » فتلك **خطوة**

أولى وهى فى الوقت نفسه (تبعاً للمبادئ العامة للجدل والتى تتضح بصورة عقلية فى المقولات) إيجابية ومباشرة ومستقلة . . . إلخ . لكن سرعان ما يتضح لنا أنها ليست هذا الشيء الجزئى ، فترانا نعود إلى سلب الإثبات الأول فننفى أن تكون « الآن » هذا الشيء الجزئى ، أى ليست « الآن » ليلاً . ثم فى خطوة ثالثة نجمع بين الخطوتين السابقتين فى ناتج واحد وهو الذى يعبر عن حقيقتهما ، وهو فى الواقع ما هيتهما والأساس الحقيقى لهما . وهذه الخطوة الثالثة نتبين فيها أن « الآن » كلية أى أنها فعلا « ليل » ولكنها « ليست ليلاً » فى وقت واحد . وهذا هو « الكلى » .

وهذا التحليل يكشف لنا عن فكرتين أساسيتين نصادفهما فى الجدل الهيجلى كله طوال سيره وهما : ا ــ أن الكلى هو الحقيقى وهو الماهية وهو الذى يحدد الجزئى ، فالمركب دائماً أكثر حقيقة من الضلعين السابقين بل هو الذى يضفى عليهما معناهما . ب ــ أن الكلى يتضمن باستمرار سلب الجزئى لكنه يشمله فى جوفه كعنصر من عناصر تكوينه . وهاتان الفكرتان تمثلان فى الواقع الجذور الأولى لحركة الجدل ، وهما ظاهرتان فى سيره الذى يبدأ من الوجود الخالص وينتهى بالفكرة المطلقة . ومن هنا كان لابد من مناقشتهما لأن انهيارهما يعنى انهيار النسق كله .

٤٠٢ ــ الواقع أن تحليل الكلى بهذا الشكل يكشف عن مغالطة منطقية واضحة لأننا لابد أن نعرف الكلى أولا ، فلا بد أن أعرف « الشجرة الكلية » أولا حتى إذا ما التقيت بعد ذلك بالشجرة الجزئية استطعت أن أقول إن هذه الشجرة الجزئية **ليست** هى الشجرة بمعناها الحقيقى ، أى ليست هى الشجرة الكلية الموجودة فى ذهنى . وقل مثل ذلك فى « الآن الكلية » ، فلابد أن نعرفها أولا قبل أن أتمكن من القول بأن هذه اللحظة الجزئية من لحظات الزمان **ليست هى « الآن »** ، وأن هذا المكان الجزئى **ليس** هو الهنا الكلية . . . وهكذا . وإلا فكيف يمكن القول بأن « الآن ليست ليلاً » إن لم أكن قد عرفت من قبل أن « الآن » كلية أعنى أنها تنطبق على الليل والنهار معاً وتصدق على أى لحظة من لحظات الزمان . . . ؟ . معنى ذلك أن هذه الفكرة التى يقدمها لنا هيجل عن « الكلى » ، تتطلب معرفة الكلى قبل الجزئى : لكنها تزعم مع ذلك أنها تصل إلى معرفة الكلى عن طريق سلب الجزئى . ومن ناحية أخرى فإذا كنت قد عرفت « الكلى » فعلا وإذا

كان مفهوم الكلى يتضمن سلب الجزئى ، فما قيمة معرفتى بالجزئى فى هذه الحالة . . ؟ والحق أن الكلى لا يتكون بالطريقة التى أشار إليها هيجل أعنى عن طريق « سلب الجزئى » ، ثم إثبات له ، لكنه يتكون عن طريق عملية تجريد عادية من الأشياء الجزئية المحسوسة ، ومن هنا فهو لا يتضمن سلباً من أى نوع .

٤٠٣ — وما يقال على هذه التصورات البسيطة أو الخلايا الأولى ، يصدق كذلك على المقولات المنطقية أو التصورات العقلية الخالصة . وهو ينسحب بصفة عامة على محاولة استنباط « العينى » من « المجرد » . ويمكن أن نوضح ذلك بمثل من سير المقولات نفسها ، فلنأخذ مثلا أول مثلث فى الجدل الهيجلى لنرى كيف وصل هيجل إلى فكرة الصيرورة .. المثلث الهيجلى الأول يتكون من الوجود والعدم والصيرورة . والوجود هو الفكرة الأصيلة الأولى فهو أكثر السمات كلها عمومية وشمولا ، فكل شىء يقع فى الخبرة هو بالضرورة موجود بأوسع معنى لكلمة « الوجود » ومن ذلك استنتج هيجل أن مجرد « الوجود » دون أى تحديد أو تعين لابد أن يكون عدماً خالصاً وبذلك انتهى إلى أن الوجود الخالص هو العدم . وكل منهما ينتقل إلى الآخر — وهذا الانتقال هو ما يسميه بالصيرورة ، ولأن هذا المركب الجديد يشمل فى جوفه المقولتين فهو مقولة « عينية » أو هو فكرة شاملة إذا ما قورن بمقولتى الوجود والعدم المجردتين الفارغتين .

غير أن هذا المثلث يكشف عن مغالطة تفسد العملية كلها ، فصحيح أن الوجود مرادف للعدم ، بمعنى أن الوجود بذاته يخلو خلواً تاماً من كل تعين ، فهو ليس هذه الشجرة ولا هذا الحجر ولا هذا المنزل . . إلخ إلا أن ذلك لا ينتج من **التفكير فى مقولة الوجود وحدها** ، لكن لأننا خبرنا هذه الموجودات الجزئية وعرفنا أن لها لوناً من ألوان الوجود ، فإننا نستطيع أن نقول بناء على ذلك إن مجرد الوجود لا يرادف أيا منهما ، أعنى أنه عدم . لكن ذلك ليس إلا نتيجة تحليلية للخبرة العينية ، وليس كما زعم هيجل استنتاجاً تركيبياً من مجرد فكرة الوجود[1] .

فلا شك أن هيجل يستخدم الوجود الخالص بأكثر من معنى « إنه افترض أولا

---

(١) A.R.M. Murray : "An Introduction To Political Philosophy". p. 153-4.

الوجود الخالص ، فلما أخذه باعتبار ذاته وجد أنه لا ينطبق على شيء ، ولما أخذه بلا اعتبار حكم بملازمة هذا الوصف له أيضاً ، ثم عمم فقال كلما أخذناه وجدناه أنه لا ينطبق على شيء ولو حددناه تحديداً كاملا . وهو أشبه ما يكون بقولنا : الرجل من غير ملابس عريان ، فالرجل فحسب عريان أيضاً . والرجل أخيراً مع قبعته وحذائه وكسائه هو العريان أيضاً . . »[1].

٤٠٤ — معنى ذلك أن تحليل مقولة الوجود وحدها لا يكشف عن مقولة العدم وبالتالى لا يؤدى بنا الجدل إلى مقولة الصيرورة . وهذا الخطأ الأساسى ينطبق على أى مثلث من مثلثات الجدل الهيجلى ، حيثما وجدنا هيجل يسير فى الاستنباط من المجرد إلى العينى فإن ما يمكنه من هذا السير هو أنه يعرف من قبل ذلك العينى الذى يصل إليه ، فنحن لا نستطيع أن تستنتج من **مجرد فكرة الوجود** أنها ترادف فكرة العدم ، ما لم نكن قد عرفنا من قبل أن الوجود هو وجود هذا الشيء أو ذاك .

ولقد حاول « ستيس » أن يجد حلاً لهذا الاعتراض ، فذهب إلى أن الكلى العينى هو العينى الذى يشمل فى جوفه الخاصة والنوع ، بحيث يمكن أن نستخرجهما من جوفه عن طريق الاستنباط المنطقى . لكن هذا الحل هو فى الحقيقة افتراض يحتاج إلى البرهنة ، لأن المهم هنا هو كيف يمكن للاستنباط المنطقى أن يستخرج من الكلى ما ليس موجوداً **صراحة** فى جوفه . وعلى ذلك فقد فشل هيجل فى أن يبين لنا أن المقولات العينية يمكن أن تخرج منطقياً من جوف المقولات المجردة[2] .

٤١٥ — يبدو أن من الأخطاء الأساسية الأخرى التى ترتد إلى موقفه الميتافيزيقى القول بأن المعرفة كلها تصورية ، ثم التوحيد بين هذه التصورات وبين الأشياء الجزئية واعتبارها حقيقة هذه الأشياء وماهيتها ، ثم الخروج من ذلك إلى القول بأنه إذا كانت هذه الكليات جدلية فى نسيجها أعنى إذا كان الفكر يحمل السلب فى جوفه ، وإذا كان هذا الفكر هو ماهية الوجود فإن الوجود على ذلك يكون جدلى الطابع أيضاً ، فهو يحمل بدوره نفس هذا السلب . لكن هذه الفكرة تثير إشكالا من نوع آخر ، فلو صح وكانت الكليات هى الماهية الحقيقية للأشياء ، ولو صح

---

(١) وليم جيمس : « إرادة الاعتقاد » ص ١٦١ .

(٢) A. R. Murray: op. cit. P. 156.

وكان من الممكن استنباط هذه الكليات بعضها من بعض، لترتب على ذلك إمكان استنباط الأشياء الجزئية بالتحليل العقلى الخالص وذلك هو فى الواقع جوهر اعتراض « كروج » . حين تحدى هيجل أن يستنبط له قلمه . وليست العصبية والانفعال اللذان قابل بهما هيجل اعتراض « كروج » إلا دليلا على شعوره بجدية الاعتراض وصعوبته . ولا يكفى فى الرد على هذا الاعتراض أن يقول « إن الفلسفة لديها ما يشغلها عن قلم كروج » . . . أو أن يقول فى مكان آخر : « إنى لأتعشم أن تصل الفلسفة إلى حل لجميع مشكلات الكون ، بحيث تجد لديها وقت فراغ لحل مشكلة كروج . . » . (قارن الموسوعة فقرة ٢٥٠) .

فالحقيقة أن هذه العبارات الساخرة ليست إلا هروباً من المشكلة ، لأنه إذا لم يكن هناك شىء غير الفكر فى هذا الحجر ، أو هذه الشجرة ، **لا شىء غير الكليات** لترتب على ذلك أن يكون من الممكن — نظرياً على الأقل — أن نستنبط هذا الحجر ، أو هذه الشجرة ، فإن كان ذلك مستحيلا ، فإن الاستحالة لا تكون إلا لسبب واحد فقط هو أن هذا الحجر يحتوى على عنصر **غير كلى** ، أعنى عنصراً جزئياً يقع خارج نطاق الفكر تماماً ، وما يقع خارج نطاق الفكر تماماً هو ما لا يمكن معرفته : هو الشىء فى ذاته عند كانت . ومعنى ذلك أن الموقف الهيجلى يؤدى من جديد إلى ثنائية بين الكلى والجزئى : إنه يتضمن أن هناك شيئاً موجوداً ويقع خارج نطاق الفكر تماماً ، شيئاً مطلقاً لا يستنبط من شىء آخر على الإطلاق ، وهكذا نصل إلى السطح الخارجى لنفس الثنائية التى ظهرت بوضوح فى مذهب أفلاطون وأرسطو[١] .

ولن يمنعنا من الوصول إلى هذه النتيجة أن نقول مع « ولاس » إن « أولئك الذين يطلبون من الفلسفة أن تستنبط لهم ورقة من أوراق الشجر . أو فعلا من أفعال الإنسان يجب ألا يحزنهم أن نقول لهم إن مطلبهم لا معنى له ، لأن دائرة الفلسفة هى دائرة الكلى ، ومهمتها هى إدراك عالم الفكر فى جميع تكويناته وجميع مظاهره.. »[٢]

أقول إن هذا الرد لا يصلح كحل مقنع للمشكلة ، طالما أن « ولاس » نفسه

---

(١) W.T. Stace : op. cit. [427].

(٢) W. Wallace : "Prolegomena"; p. 19.

يذكر قبل ذلك بقليل أن مهمة الفلسفة هى أن تكشف لنا ما هو العالم ، وأن موضوعها هو الموجود بالفعل ، وما يتحقق باستمرار وهو العالم كما هو الآن وكما كان من قبل . فإذا كانت مهمة الفلسفة أن تكشف لنا حقيقة العالم ، وأن تفسر ما هو موجود على أنه مجموعة من الأفكار الكلية ، فإنه لا يكفى أن تظل فى دائرة الكلى لأن الموجود فعلا هو الأشياء الجزئية ، فإما أن تفسر العالم بحيث يمكن الربط بين هذا الجزئى وبين الكلى الذى هو حقيقته ، أى بحيث صح استنباط الجزئيات من الأفكار الكلية أو أن تكون هذه الفلسفة ثنائية . ويترتب على ذلك القول بأن الكليات أو الأفكار ليست هى الماهية الحقيقية للأشياء . وإذا انهار التوحيد بين التصورات أو الكليات وبين الماهية الحقيقية للأشياء الجزئية انهار معها الربط بين الطابع الجدلى للفكر والطابع الجدلى للوجود وكذلك الطابع السلبى للأشياء الجزئية .

٤٠٦ — ينتج مما سبق نتيجة هامة هى أن الجدل الهيجلى فشل فى مهمته ، فقد كان يبغى الكشف عن حقيقة الوجود ، وتفسيره تفسيراً عقلياً بحيث يبدو كل شىء فى مكانه المناسب وسط هذا الكل الهائل . ولكن رأينا أن التوحيد بين الفكر والوجود توحيد باطل ، وبالتالى فإن السير الجدلى للفكر لا يعنى أنه هو نفسه السير الجدلى للوجود . ومن ناحية أخرى فإن هيجل يذهب إلى القول بأن الجدل لا يتعامل قط مع الأشياء الجزئية ، وتلك بالطبع نتيجة مترتبة على القول بأن الجزئى لا يمكن التعبير عنه ، وإن الإحساس الذى لا يمكن التعبير عنه لا قيمة له . . . إلخ .

ومعنى ذلك أن الجدل الهيجلى ينتقل من كلى إلى كلى آخر « وهى نفس الفكرة الأفلاطونية القديمة عن الجدل » فهل استطاع فى هذه الحالة أن يفسر لنا هذه الأشياء الجزئية . . ؟ علماً بأن هيجل كان يسلم بأن الوجود ملىء بالأشياء الجزئية الحسية لكنه لم يكن يهدف إلا إلى الوصول إلى الكلى القابع خلف هذه الأشياء الجزئية ، فهل استطاع منهجه أن يفسر لنا هذه الموجودات الجزئية وأن يبين حقيقتها . . ؟ الحق أن المحاولة محكوم عليها بالفشل منذ اللحظة التى أعلن فيها أن « الجزئى » لا يمكن التعبير عنه لأن اللغة بطبيعتها كلية . ولست أدرى كيف يمكن لنا أن نصف الأشياء الجزئية بأنها متناهية ومحدودة ، وأنها تحمل السلب فى جوفها ، وأنها تتضمن جرثومة فنائها ، فى الوقت الذى انتهينا فيه إلى أن الجزئى لا يمكن معرفته لأن العلم هو

علم بالكلى كما قال أرسطو قديماً . . ؟ وبديهى أن « الجزئى » الذى يتحدث عنه فى الدائرة الثالثة من المنطق ليس هو « الجزئى » بمعناه الدقيق ، وإنما هو كلى أيضاً **إنه مقولة الجزئى** أو هو « الفكرة الكلية عن الجزئى » .

٤٠٧ — إذا كان هيجل قد انتهى من تحليله للمعرفة إلى ردها إلى مجموعة من الكليات : فقد واصل السير متأثراً بكانت ففرق بين لونين من الكليات : أدناها الكليات المستمدة من الحس وأعلاها الكليات الخالصة ، لينتهى إلى القول بأن العقل يتألف من هذه الكليات العقلية الخالصة وحدها . والحق أن هذه القسمة مفتعلة بشكل ظاهر . إذ ليس هناك كليات حسية وكليات عقلية وإنما الكليات كلها عقلية . وهى بأسرها ليست إلا تجريدات من الأشياء المحسوسة وليس ثمة فارق بين التصورات التى يقال إنها حسية كالمنزل والشجرة وغيرهما وبين الكليات الخالصة التى يطلق عليها اسم المقولات . ويبدو أن أفلاطون كان أكثر اتساقاً من هيجل حين جعل الشجرة والمنزل وغيرهما من الأشياء الحسية مثلا : كالوجود والعدم والصيرورة وغيرها من المقولات العقلية الخالصة .

ولكن هيجل استند فى تفرقته هذه إلى بعض الخصائص العامة التى تميز المقولات عن غيرها من الكليات . ومن هنا لابد أن نسوق كلمة موجزة عن هذه الخصائص :

(ا) ذهب هيجل إلى القول بأن المقولات تتميز عن غيرها من الكليات بأنها عامة وشاملة وأنها تنطبق على **جميع** الأشياء . والواقع أننا لو وضعنا أساس التفرقة عدد الماصدقات التى ينطبق عليها التصور ، لكان من الممكن أن نجد تقسيمات أخرى داخل التصورات الحسية نفسها تبعاً لعدد الماصدقات التى تندرج تحت كل تصور . ومن ناحية أخرى فليس صحيحاً أن يقال إن المقولات الهيجلية عامة وشاملة ، ويمكن أن تنطبق على **جميع** الأشياء . فالحكم — مثلا — لا ينطبق على **جميع** الأشياء ، والقياس لا ينطبق على **جميع** الأشياء[1] . وليست الذاتية

---

(١) تجدر الإشارة إلى أن الحكم فى المنطق الصورى يمكن أن ينطبق على جميع الأشياء ولكن الأمر هنا مختلف . فالمنطق الصورى يرى أن الحكم بأن « أ هى ب » هو صورة عقلية ، أو قالب منطقى فارغ ليس له علاقة بموضوعات الحس . وليس كذلك الحكم عند هيجل فالحكم عنده ليس نشاطاً ذاتياً خالصاً =

والموضوعية مما تنطبق على جميع الأشياء . وقل مثل ذلك فى الآلية والحياة ، والمعرفة . . . إلخ . فهذه كلها لا تنطبق على جميع الأشياء وباختصار ليست جميع المقولات التى ذكرها هيجل مما يمكن أن ينطبق على جميع الأشياء وأغلب الظن أن هيجل شعر فى بعض الأحيان بهذا الاعتراض ، ولا أدل على ذلك من أنه كان كلما أعوزته الحيلة خرج من المأزق بهذا القول : « إن الطبيعة لا تعرض المقولات المنطقية فى صفائها ونقائها . . . » .

(ب) وما يقال على خاصية الشمول التى تميز المقولات من غيرها من الكليات يقال كذلك على الموضوعية : فليست جميع المقولات التى ذكرها هيجل مما يمكن أن يوصف بالموضوعية ، لا بالمعنى الكانتى لكلمة الموضوعية ولا بالمعنى الهيجلى لهذه الكلمة . ولقد أدى هذا التعسف بهيجل إلى القول بأن كل شىء قياس ، وكل شىء حكم ، « وكم من مرة لجأ فيها إلى التعسف والافتعال حتى ينقذ الأحكام المبتسرة التى جاء بها منهجه الجدلى . وكم من مرة حاول أن يقيم مقابلة بين موضوعات لا تقوم بينها رابطة . من ذلك مثلا أنه كثيراً ما كان يقارب بين عملية منطقية كالقياس وعملية فزيائية كالقضيب الممغنط متعللا بحجة خداعة وهى أن القضيب الممغنط يجمع بين قطبين متباعدين بحد أوسط ، وأن القياس يقيم علاقة بين حد أكبر وحد أصغر بفضل حد أوسط . وكم من مرة ذهب فيها إلى أن البراعم فى نمو النبات هى القضية ، والزهرة هى نقيضها والثمرة هى المركب من الإثنين . . » .[1]

(جـ) يمكن أن يقال كذلك إن القول بأن المقولات شروط ضرورية للعالم فيه الكثير من التعسف . فهب أننا سلمنا بأن بعض المقولات : كالوجود والعدم ، والكيف والكم . . . إلخ شروط ضرورية للعالم بمعنى أننا لا يمكن أن نتصور عالماً يخلو منها ، فكيف يمكن أن نسلم بأن الفكرة وما تشملها من عناصر ثلاثة : الكلى والجزئى والفردى وكذلك الحكم والقياس والآلية والكيمائية . . إلخ . هى أيضاً شروط ضرورية للعالم . . ؟ ألا يمكن أن نتصور عالماً يخلو من نظرية الحدود المنطقية

= يجمع بين فكرتين بسيطتين ، إنما هو يعبر عن خصائص الأشياء ذاتها ، فالنبتة بنموها من البذرة تقوم بالحكم على نفسها . فقرة رقم ٢٩٤ من هذا البحث . وبمعنى آخر الشمول هنا يعنى الموضوعية .

(١) André Cresson : "Hegel"; p. 56.

بأسرها..؟ ألا يمكن أن نتصور عالماً يخلو من جميع ألوان القياس الهيجلى والأرسطى معاً .؟ ألا يمكن أن يوجد العالم بغير جميع ضروب الأحكام الكانتية والهيجلية فى وقت واحد . . ؟ .

٤٠٨ — والحق أن هذا التعسف يظهر بوضوح عند أولئك الذين تحمسوا للجدل الهيجلى أكثر من هيجل نفسه ، فأدى بهم هذا الحماس إلى آفاق من الشطط لم تكن فى الحسبان . يقول كروتشه : « من ذا الذى يستطيع أن يخبرنا عن المصير المؤسف الذى وصل إليه الجدل الهيجلى على يد تلامذة هيجل بعد وفاته . . ؟ إن أحدهم جعل من الروح عنصراً مذكراً، ومن الطبيعة عنصراً مؤنثاً ، أما التاريخ فهو وحدة الزواج بينهما . ووجد آخر أن العالم الشرقى يمثل مقولة الوجود ، والعالم الكلاسيكى يمثل الماهية ، أما العالم الحديث فهو دائرة الفكرة الشاملة التى توحد بينهما ؛ فى حين رأى ثالث أن العالم القديم هو مملكة الفن والعالم الحديث هو مملكة الفلسفة ، أما المركب منهما فسوف يكون عالم الأخلاق فى المستقبل . ورأى آخرون أن أثينا فى العالم القديم تقابل الكهرباء الديناميكية ، وأسبرطة تقابل الكهرباء الاستاتيكية ، ومقدونيا تقابل المغناطيسية — الكهربائية »[1] .

٤٠٩ — يمكن القول بأن المنهج الجدلى عند هيجل يعتمد على فكرة السلب اعتماداً أساسيًّا وهى الفكرة التى ألحقها هيجل بالوجود المادى والروحى على السواء ، وذهب إلى أن السلب هو المحرك الرئيسى للأشياء والفكر معاً . وإذا كنا قد انتهينا إلى القول بأن التوحيد بين الفكر والوجود هو توحيد باطل لأنه يقوم على أساس خاطئ ، فإن معنى ذلك أن السلب لا يكمن فى جوف الوجود ولكنه يظل خاصية من خصائص الفكر وحده . ولقد عرضنا فيما سبق إلى القول بأن السلب خاصية من خصائص الوجود وناقشنا هذه الفكرة عند الحديث عن الماركسية فى الفقرة رقم ٣٨٦ . ونعود الآن إلى عرض ثلاثة أفكار :

الأولى : إن السلب والإيجاب من طبيعة واحدة . والثانية : القول بأن كل تعين سلب والثالثة : القول بأن سلب السلب تعين .

---

(١) Anderson : "The Place of Hegel in The History of Philosophy". p. 82.

١ — سبق أن قلنا إن العالم ملىء بوقائع موجبة لا أثر فيها للسلب ، وإنما السلب خاصية لأفكارنا نحن ، السلب سلب فى حكم . فليس فى العالم شىء اسمه « اللامنضدة » أو « اللاشجرة » أو « اللامنزل » . . . إلخ . وإنما هناك : المنضدة والمقعد والشجرة — والمنزل . . . إلخ . كل شىء موجب ، والإيجاب هنا لا يعنى الإيجاب المنطقى ، وإنما هو يعنى مجرد الوجود ، فكل شىء موجود ، بل إنه يمكن حذف هذه الكلمة أيضاً بحيث يكفى جداً أن نقول « منضدة » و « شجرة » لكى يفهم السامع ما نعنيه بهذه الكلمات . . ومن ذلك يمكن القول بأن السلب والإيجاب لا يقفان على قدم المساواة أو أنهما ليسا من طبيعة واحدة . يقول وليم جيمس : « لست أدرى كيف يمكن أن يقال إن السلب والإيجاب يقفان على قدم المساواة ويدخلان تحت طبيعة واحدة . . ؟ يتحدث الإيجاب عن الوجود الفعلى ويتحدث السلب عن ذلك الإيجاب ، ويدعى أنه كاذب ، فليس هناك فى الواقع محمول سلبى أو كاذب . ولا يفترض الوجود فروضاً كاذبة يمكن أن تتناقض فيما بعد . ومن هنا نتبين أن السلب لابد دائماً أن يكون سلباً لشىء عقلى ، لأن المنفى لابد أن يكون دائماً وهماً وخيالاً ، فالحكم بأن « المقعد ليس منضدة » يفترض أن السامع أو (المتكلم) كان يظن أنه هى »[1] .

٢ — من الواضح عند هيجل أنه يأخذ كلمة السلب أولا بمعناها المجرد من كل اعتبار ، ثم يستعملها بعد ذلك لتدل على حالات غير محددة وباعتبارات شتى ، ثم تدل بعد ذلك على نفى الذات نفسها ، وينتهى أخيراً بتلك القاعدة التى ترى أن « كل إيجاب فهو مناقض لنفسه . . »[2].

وفكرة السلب أخذها هيجل عن اسبنوزا (فقرة ٦٤) فقد ذهب الأخير إلى القول « أن كل سلب تعين » أى أن ذكر الصفات الإيجابية لشىء من الأشياء يعنى سلب صفات أخرى . وقد كانت هذه الفكرة هى الأساس الذى ارتكز عليه هيجل فى القسم الثانى من دائرة الوجود — أعنى الوجود المتعين — حين نظر إلى الكيف على أنه تعين واستنبط من هذا التعين مقولة الحد التى أدت بدورها إلى التناهى ، فالآخرية . . . إلخ .

---

(١) وليم جيمس — إرادة الاعتقاد ١٦٨ — ١٦٩ .
(٢) نفس المرجع .

والواقع أن القول بأن « كل تعين سلب » لا يصح إلا باعتبار خاص . فالحكم بأن « الوردة حمراء » يعنى فصلها عن دائرة الألوان الأخرى وهذا حق . لكن الاستدلال من ذلك بأن صفة الاحمرار فى الوردة سلب استدلال خاطئ . لأننا فى الحكم السابق لم نسلب الوردة نفسها وإنما سلبنا عنها ما عداها هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى فالقول بأن التعين أو الوجود فى الذات هو سلب للآخر وأن الآخر بدوره سلب للوجود فى الذات استدلال خاطئ لأنه يقوم على الاعتقاد بأننا حين نحكم على الوردة بأنها حمراء فإننا بذلك نمنعها من **وجود ممكن آخر لها** . وإذا قلنا إن « قطعة الملح ، مكعبة ، بيضاء . . . إلخ » . فإننا بذلك نمنعها من أن . . تكون « قطعة سكر » أى أننا نمنعها من **وجود آخر ممكن لها** . وبالتالى فهذا الوجود الآخر سلب لها أو هو ضدها . والحق أن ذلك كله استدلال فاسد من أساسه ، لأن الوجود الممكن الآخر هنا هو وجود **حكم منطقى آخر** . فنحن حين نقول « الوردة حمراء » فإننا بذلك نمنع صدق حكم آخر هو « الوردة بيضاء » وبالتالى فالتعارض والسلب المشار إليهما فى الاستدلال السابق ، هما تعارض وسلب بين الأحكام المنطقية **وحدها لا** بين الأشياء الموجودة بالفعل . التعارض والسلب لا وجود لهما إلا بين تصوير صحيح للوجود وتصوير خاطئ له . والخطأ فى التصوير الثانى أنه قد حل فى مكان لا يحق له أن يحل فيه . ولكن الموجودات لا يمكن أن تحل إحداها فى المكان المنطقى للآخر . فقطعة السكر لم تزعم لنفسها أنها قطعة ملح ، ولم تحاول قطعة الملح أن تحتل مكان قطعة السكر .

٣ — يبقى بعد ذلك أن نسوق كلمة موجزة عن فكرة « سلب السلب » . ومما سبق يتضح أن سلب السلب إيجاب حقًّا ، لكنه لا يؤدى إلى حركة ولا إلى تقدم . بل هو على العكس يعود بنا القهقرى إلى الإثبات الأصلى الذى بدأنا منه . يقول « هوفدنج » « السلب عملية منطقية خاصة ، ولذا فهو يظل دائماً داخل قدراتنا الخاصة ، ونحن حين نقوم بهذه العملية بقدراتنا الخاصة ، فنقوم أولا بعملية سلب ثم نقوم من جديد بسلب هذا السلب نفسه فإننا لا نتقدم خطوة واحدة ، وإنما نعود إلى القضية الأصلية من جديد . فلو أننى حين أسلب « لا ا » أصل بذلك لا إلى « ا » من جديد ولكن إلى « ب » فإنه يمكن حينئذ ، وحينئذ فقط ، أن يسير

خيط التفكير قبلياً خالصاً إلى ما لا نهاية . . »[١].

٤١٠ — وما سبق أن قلناه عن فكرة السلب يصدق كذلك على فكرة التناقض ، فالتناقض لا يكون إلا فى الفكر فحسب : « فالإنسان هو وحده الذى يستطيع أن يناقض إنساناً آخر ، أو بتعبير أكثر دقة أن حكماً هو الذى يمكن أن يناقض حكماً آخر فحسب . ولكن وقائع العالم التجريبى اليومية ليس فيها تناقض . فلا يمكن أن تكون هناك واقعة تناقض واقعة أخرى ، مهما قيل عن علاقة اللغة بالعالم . لكن هيجل الذى آمن بوجهة نظر روحية عن العالم ، مال إلى التغاضى عن هذا التمييز الحيوى . . »[٢].

وإذا كان هيجل لم يقصر مجال التناقض على الفكر وحده نظراً لموقفه المثالى . فإنه — فيما يبدو — لم يهتم كثيراً بالفرق بين التناقض والتضاد . فكثيراً ما يستخدم الكلمتين بمعنى واحد ، بل كثيراً ما يوحد بين الكلمتين وكلمة « الآخر » . ويرى وليم جيمس أنه كثيراً ما يتلاعب بكلمة « الآخر » تلاعباً واضحاً لاسيما فى فكرته عن « الآخرية » فهو يرى أن الأشياء تندرج تحت مقولة الآخرية . وبذلك أصبحت الآخرية التى لا يمكن أن تحمل إلا على « ا » فى ذاتها وباعتبارها شيئاً آخر غير « ب » ، جردت وأصبحت توصف بها الأشياء جميعاً . وبالتالى وحدنا بين « ا » الذى كنا نتحدث عنها ونقول إنها شىء آخر ، وبين « ب » المغايرة لها .

وحتى إذا سلمنا بأن الأشياء جميعاً يمكن أن توصف بالآخرية وبالتناقض ، فإن معرفة النقائض لا يمكن أن تدلنا على الصفات الإيجابية لنقائضها ما دامت لم تدخل تحت تجاربنا الفعلية . فهناك إذن هوة بين نفى النقائض والإثبات لصفات نقائضها الإيجابية ، ولا يقدر منطق هيجل ، ولا أى منطق آخر مثله أن يجعلنا نقبل ما ذهب إليه بتلك السهولة التى أشار إليها .

٤١١ — من الواضح أن هيجل كان يعتمد فى كثير من الانتقالات المنطقية على الخصائص العامة لأضلاع المثلث الجدلى فالضلع الأول وهو يمثل البداية

---

(١) Hoffding : op. cit. p. 182.

(٢) B. Russell : "Wisdom of The West". p. 326.

أيا كانت يعبر دائماً عن المباشرة والحياد والاستقلال الظاهرى . . . إلخ . ومن هذه الفكرة يستنبط هيجل المقولة التالية :

وهذا واضح مثلا فى استنباطه مقولة الكمية النوعية . فقد وصل إلى هذه المقولة عن طريق مقولة القدر التى تمثل اتحاد الكم والكيف ، لأن هذا الاتحاد فى بدايته يكون مباشراً فحسب ؛ لكن هيجل لم يبين لنا لماذا لابد أن يكون هذا الاتحاد فى بدايته مباشراً، وإنما اكتفى بالقول بأن معنى المباشرة هو أن الارتباط بين الكم والكيف ارتباط غير حاسم أو هو فضفاض ، وبالتالى فهو يسمح بمجال معين يمكن أن يتغير فيه كل منهما دون أن يؤثر فى الآخر ، وهكذا وصل إلى تصور لكمية معينة محددة تمثل الحد الذى إذا تخطاه الكم حدث تغير فى الكيف ، وهذا الحد هو ما أطلق عليه اسم الكمية النوعية (قارن فقرة ٢٠٢ من هذا البحث) . .

وهذا واضح كذلك فى مقولة الاختلاف التى تنقسم داخلياً إلى التنوع ، والمشابهة والمخالفة والتضاد ، فكيف ظهرت مقولة التنوع . . ؟ ظهرت على أنها الاختلاف المباشر ، فالأشياء المختلفة هى التى تبدو فى ظاهرها مستقلة لا يعتمد كل منهما على الآخر ، وإنما هى ترتبط برباط فضفاض فحسب . . . إلخ . (قارن فقرة ٢٢٤) .

وهذا واضح كذلك فى مقولة الكل والأجزاء باعتبارها الوجه الأول للإضافة ، وبالتالى فهى وجه مباشر ، ولأنها كذلك فالكل والأجزاء فى حالة حياد أو هما متساويان ومستقلان ظاهرياً . . . إلخ . (قارن فقرة ٢٥٥) .

وهذا واضح أيضاً فى الصورة الأولى من الحكم الكيفى وهو الحكم الموجب ، وكذلك فى حالة القياس الكيفى (قارن فقرة ٣٠٧) والآلية وغيرها . . . إلخ .

٤١٢ — يمكن أن نشير أخيراً إلى أن هيجل أسقط من حسابه عنصر الزمان وهو يحلل سير المقولات ، وقد لا يكون ذلك فى حد ذاته خطأ ، إذا كان المقصود هو تحليل مقولات الفكر بصفة عامة أو دراسة العقل الخالص . لكن أن يقال فضلا عن ذلك إن هذا التحليل يقابل التسلسل الذى ظهرت فيه المذاهب الفلسفية فى التاريخ ، وأن كل مذهب يعبر عن مقولة فى المنطق ، فإن هذا القول — على

ما فيه من تعسف — لا يتفق مع إغفال عنصر الزمان لأن المذاهب الفلسفية لا تعمل فى فراغ ، وإنما هى تظهر فى أزمنة معينة وترتبط بالحضارة التى نشأت فيها . ولقد ترتب على ذلك أن أعطى هيجل لنفسه حرية الحركة ، وظهرت مثلا مقولة العدد وهى التى تلخص الفلسفة الفيثاغورية فى مرحلة متأخرة جداً عن مقولة الوجود التى تلخص مذهب الإيليين ، كما ظهرت مذاهب فلسفية متأخرة قبل مذاهب أخرى .

بل لقد اضطرته فكرة الربط بين سير المقولات والتسلسل التاريخى للمذاهب الفلسفية أن يلقى بالطبيعيين الأول خارج سفينة الفلسفة لأنهم عبروا عن مذاهبهم فى صور حسية : كالماء والهواء وغيرهما من العناصر « المادية » التى لا تدخل ضمن نطاق الفكر الخالص وبالتالى فهى ليست مقولات منطقية يمكن أن تظهر فى سير الجدل .

ومع أنه جعل من الفيثاغوريين وسطاً بين الطبيعيين الأول والإيليين ، إلا أنه جعل مقولة العدد تظهر مرحلة متأخرة جداً من سير المنطق فى الوقت الذى ظهرت فيه فلسفة الإيليين على أنها المقولة الأولى والبداية الصحيحة التى يبدأ منها تاريخ الفلسفة والتى يبدأ منها كذلك السير الجدلى للعقل الخالص .

٤١٣ — نستطيع أن نقول فى النهاية إن « المنهج الجدلى عند هيجل» ليس منهجاً بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة . صحيح أننا سبق أن عارضنا «كوجيف» حين ذهب إلى القول بأن المنهج الهيجلى ليس منهجاً جدلياً وإنما هو منهج **وصفى** ، لكننا عرضناه من وجهة نظر هيجل ، وسقنا من النصوص الهيجلية ما نعتقد أنه يوضح هذه الفكرة ، ذلك لأن هيجل كان يرى أن الفلسفة لابد أن يكون لها منهجها الخاص : « وكان يكتب أحياناً كما لو كان لديه مثل هذا المنهج ، لكن الواقع أن ذلك لم يكن صحيحاً . وبدلا من أن يعترف هيجل بأنه ليس لديه منهج ، أخرج لنا ما يسمى عادة بالاستنباطات الجدلية ، وهى وإن كانت تختلف من حالة إلى أخرى ، فإنها تشترك جميعاً فى محاولة الظهور بمظهر الصرامة المنطقية بطريقة أو بأخرى..»[1] .

فهيجل كان يعتقد أنه وصل فعلا إلى المنهج الوحيد الصحيح ، وهذا المنهج

(١) W. Kaufmann : "Hegel"; p. 171.

هو ما يسير عليه المنطق ؛ بل هو المنطق نفسه . لكن الحقيقة أن المنطق الهيجلى ليس منهجاً للمعرفة : « . . . فقد تجد بعض الملاحظات الهامة التى لا تخلو من قيمة ، إلا أنك ستجد كذلك جميع ألوان التصنع والتظاهر ، ولكنك فى النهاية لن تجد أى منهج واضح تستطيع أن تستخدمه إذا أردت . . »[1].

٣ — تقدير . . .

٤١٤ — عرضنا فى القسم السابق لبعض ألوان من النقد يمكن أن توجه إلى الجدل الهيجلى من « وجهة نظر خارجية » ، أعنى من وجهة نظر تتمسك بالمعنى الحرفى لما يقوله هيجل عن منهجه هذا . لكن إنصافاً لهيجل ينبغى أن نقول إن « الصرامة المنطقية » و « الضرورة العقلية » التى كان يتحدث عنها ليست هى كل ما فى هذا المنهج . ولا أدل على ذلك من أنه هو نفسه قد تخلى — عملياً — عن كثير مما يقول ، فهو مثلا لا يهتم كثيراً بأن يسير الاستنباط الجدلى فى سلسلة من المثلثات . وإنما نجد هذا الاستنباط يتحول أحياناً إلى مربع يشمل أربعة أضلاع بدلا من الأضلاع الثلاثة المعتادة ، كما هى الحال فى تصنيفه للأحكام الذى ساير فيه كانت ؛ وكما هى الحال أيضاً فى تقسيمه لضروب القياس التى ساير فيها أرسطو . وأحياناً أخرى يكتفى بضلعين اثنين فقط كما هى الحال مثلا فى استنباط المعرفة والحياة . . . إلخ .

فليس الاستنباط إذاً يسير على هذا النحو من الصرامة المنطقية التى يظهر فيها . وما يقال عن فكرة المثلث يقال كذلك على فكرة « التناقض » . فعلى الرغم من أن هيجل **يقول** دائماً إن التناقض يدخل فى **جميع** أفكارنا وآرائنا وفى الاستخدام الشائع للغة ، وإنه يكمن كذلك فى جوف الأشياء نفسها ، وإنه الروح المحرك للمنهج العلمى . والقوة الدافعة وراء كل تغير ، وإنه يجعل الأفكار المتناهية والأشياء المتناهية « تتحطم » . . . إلخ . فإن هيجل لم يكن يعنى بالتناقض الإلغاء الذاتى أو الملاشاة ؛ أو ما يفهمه الغالبية العظمى من المناطقة من هذا المصطلح . فأيا ما كان قول هيجل عن وجود التناقض فى الفكر والواقع ، فإن المعنى الدقيق لهذا التناقض ينبغى أن نلتمسه فى **استخدامه** لهذه الفكرة لا فيما يقوله عنها . وطالما أنه استخدم كلمة

---

(١) W. Kaufmann : Ibid. & Findlay : op. cit. p. 58.

« التناقض » ليوضح سير الأفكار المألوفة ، وليفسر أشياء العالم ، لا ليلقى الشك على معناها أو وجودها أو حقيقتها ، فإن من الواضح أنه لا يمكن أن يكون استخدامها بمعنى الإلغاء الذاتى الذى يبدو محتملا للوهلة الأولى ، إذ من الواضح أن هيجل يعنى بوجود التناقض فى الفكر والواقع ، وجود **اتجاهات متعارضة** : اتجاهات تعمل **بطرق مختلفة** ، وتهدف كل منها إلى السيطرة على المجال كله وإلغاء معارضها ، وكل منها يحتاج إلى هذا المعارض لكى يكون ما هو عليه ، ولكى يجد شيئاً يعارضه . ومثل هذا « التناقض » موجود فى أية صورة من صور الاستدلال فى الحياة اليومية المألوفة حيث نجد أنماطاً مختلفة ومتعارضة تستخدم معاً كتصورنا المتغير :— مثلا — للجانب « الماهوى » لشىء من الأشياء ، وللجانب « العرضى » فى هذا الشىء فالتناقض هنا يعنى وجود « وجهات نظر مختلفة » تحاول كل منها أن تثبت وجودها . وما يريد هيجل أن يقوله هو أننا لكى نفهم هذه الاتجاهات فلا بد أن ننظر إليها من حيث علاقاتها المتبادلة . بمعنى أنه لابد من تجنب التفكير التجريدى الانعزالى أو تفكير الفهم الذى يحاول أن يقدم لكل اتجاه من هذه الاتجاهات « مملكته المستقلة » .

٤١٥ — ومن هنا فإن المتناقضات التى يشير إليها هيجل ينبغى أن تفهم على أنها إشارة إلى الاتجاهات المختلفة ، وجهات النظر المتعارضة ، وإلا فسوف نجد أمامنا الكثير من الصعاب . فلو كان هيجل على حق مثلا حين ذهب إلى أن هناك تناقضاً فى كل حكم بين الموضوع والمحمول ، طالما أن الموضوع والمحمول ليسا شيئاً واحداً ، لكان معنى ذلك أننا لابد أن نمسك تماماً عن الحديث فى أى موضوع أيا كان ، سواء أكان موضوعاً عادياً أو فلسفياً ، وإذا كان هناك تناقض فى الأفكار الشائعة كفكرة السببية مثلا لكان معنى ذلك أن جميع الأبحاث اليومية والعلمية لابد أن تصبح من الناحية العملية عديمة الجدوى . ولم يكن هيجل فيلسوفاً فوضوياً يهدف إلى إشاعة البلبلة والاضطراب والفوضى فى السياقات المنظمة بإلقاء قنابل الجدل عليها ، وإنما كان يهدف إلى توضيح الغامض وإظهار ما يحاول الفهم أو التفكير التجريدى طمس معالمه .

٤١٦ — ويمكن القول بأن فكرة التناقض كما استخدمها هيجل — على ما فيها

من غموض فى كثير من الجوانب — تتضمن مع ذلك فكرة على جانب كبير من الأهمية . فأيا ما كان رأى الباحث فى التطبيق التفصيلى للجدل ، فإنه يقيناً قد اتضح له أن أفكارنا تحمل فى جوفها ظلالا طبيعية معينة لغيرها من الأفكار ، وأن مضمون أفكارنا يرتبط بعضها ببعض ، وهذه الصلة بين المضمون للأفكار تميل بنا ميلا طبيعياً إلى السير نحو أفكار أخرى ، فتتغير هذه الأفكار وتتطور بطرق معينة قد تعارض كثير منها بعضها بعضاً [١] . أو بمعنى آخر لقد كشف هيجل عن « دينامية العقل » أو نشاط الفكر ولهذا قال برتراند راسل — بحق — إن أول العناصر القيمة فى الجدل الهيجلى هو أنه ألقى ضوءاً قوياً على عمل العقل ونشاطه . إذ كثيراً ما يعمل العقل على هذا المنوال الجدلى . . . « ولا شك أن هيجل ساهم بذلك فى ميدان علم النفس لا سيما فى الدراسات الخاصة بنمو العقل ، فالجدل الهيجلى من هذه الزاوية هو قطعة من الملاحظة الذكية البارعة . . . »[٢] .

٤١٧ — من ذلك نتبين أن المنطق الهيجلى — بغض النظر عما فيه من صرامة منطقية — هو محاولة لإبراز نشاط الفكر وحيويته حين ينتقل من فكرة إلى فكرة أخرى تعارضها فى محاولة للتوفيق بينهما عن طريق حذف الجوانب الكاذبة فى كل من الفكرتين ، وما يسمح بعملية التوفيق هو إمكان كذب الفكرتين المتضادتين معاً بحيث يكون وجود حد أوسط ممكناً — وهذا ما يحدث فعلا فى الحياة اليومية حين نلتقى بمشكلة نحاول حلها ، فنستعرض الحلول المختلفة الممكنة لننتهى إلى حل يجمع ما فى هذه الحلول من جوانب صحيحة ويحذف ما فيها من جوانب كاذبة . وهذا ما يحدث فى النقاش والحوار العادى بين الناس . فقد يقول قائل مثلا « إن الذهب له قيمة » ويعارضه شخص آخر فيقول إن « الذهب لا قيمة له » ، ويمكن أن يصل الاثنان إلى اتفاق وتوفيق بين الفكرتين فى مركب جديد على هذا النحو : إن قيمة الذهب تعتمد على الظروف ، فإذا كنت فى مدينة تتعامل بالذهب فإننى أستطيع أن أستبدل به ما أشاء مما أحتاج إليه ، وهنا يكون للذهب قيمة ، أما إذا ضل مسافر طريقه فى صحراء قاحلة واحتاج إلى الماء وكان يحمل حقيبة مليئة

---

(١) فيندلى : « هيجل : دراسة جديدة » . ص ٧٦ — ٧ .

(٢) راسل : « حكمة الغرب » ، ص ٣٢٧ .

بالذهب ، فإن الذهب فى هذه الحالة لن يكون له قيمة ، وقد يؤدى هذا المركب الجديد إلى إثارة قضية معارضة جديدة يجمع بينهما مركب جديد وهكذا[١] .

وهذا هو فى الواقع ما يريد المنطق الهيجلى إبرازه بطريقة عقلية خالصة : أى إبراز وجود اتجاهات متعارضة فى عملية التفكير ، وأن التطور العقلى غالباً ما يسير على هذا المنوال . وبهذه الطريقة يرتد الجدل إلى الأسئلة والأجوبة كما كان فى محاورات أفلاطون ، بل كما كان طوال تاريخه ، فقد ارتبط دائماً بالعقل أو الفكر أو الوعى الذى لا يكون للجدل معنى بدونه ، سواء أكان هذا العقل هو العقل الكلى الشامل كما هى الحال عند هيراقليطس وهيجل ، أو هو العقل البشرى المفكر كما هى الحال عند زينون الإيلى وسقراط وغيرهما . كما ارتبط الجدل كذلك بالحوار سواء أكان حوار المفكر مع نفسه أو مع شخص آخر . وهاتان الفكرتان — ارتباط الجدل بالعقل وبالحوار — ملازمتان لكلمة الجدل طوال تاريخه الطويل ، فعلى الرغم من هذه الكلمة اختلف مدلولها باختلاف المذاهب الفلسفية : . . إلا أنها كانت تفترض **الوعى** ثم تفترض ثانياً **الحوار** وهما افتراضان يجمعهما معاً نشاط الفكر وديناميته بصفة عامة . هكذا كان الجدل عند زينون الإيلى فن النقاش أو دحض آراء الخصوم لمناقشتها وإثبات كذبها . وهو كذلك عند سقراط مناقشة الأفكار الشائعة بين الناس ومحاولة لتحديد المفهوم الكلى العام لهذه الأفكار . وهكذا كان الجدل عند أرسطو ، ولو أنه جعله فى مرتبة أقل من المنطق على خلاف الرواقيين والمدرسين الذين رأوا أن الجدل والمنطق مترادفان[٢] .

وهكذا كان معنى الجدل أيضاً عند كانت : مناقشة لما أسماه بالأقيسة الفاسدة عن الروح وتناقضات العالم ، والأدلة التقليدية على وجود الله . وهذا معناه — أخيراً — عند هيجل حوار العقل مع نفسه ، وفض ما هو كامن فى جوفه ومناقشته وترتيبه : « ولهذا فإننا نستطيع أن نقول إن الجدل هو مواجهة القضايا والآراء والأفكار ومناقشتها ، والتساؤل عن معناها الدقيق ، والبحث عن الأدلة والاعتبارات التى

---

(١) B. Russell : "The Wisdom of The West". p. 326.

(٢) W. Kaufmann : "Hegel"; p. 173.

تدعمها ، وما يمكن أن يقال ضدها ، والنظر فى البدائل الممكنة وما هو أكثر احتمالا من غيره فى هذه البدائل » (١) .

وهذا بالضبط ما يفعله العقل حين يواجه مشكلة من المشكلات أوحين توضع أمامه مشكلة لفحصها فقد تظهر لها اعتراضات وحلول مختلفة ، وعن طريق المناقشة — سواء مناقشة الفكر لنفسه أو لشخص آخر — إما أن يصل إلى اتفاق بين هذه الحلول المتعارضة ، عن طريق العثور على حل أكثر تنقيحاً وتهذيباً ، وإما أن يهجر المشكلة كلها إذا ظهر أمام العقل أنه لابد من قبول إحدى هذه الجوانب المتعارضة . ومن هنا نستطيع أن نقول إن التوفيق ممكن بين الأفكار المتعارضة : وهى الأفكار التى كثيراً ما نظن أنها أفكار متناقضة لا يمكن التوفيق بينها فحين ذهب هيراقليطس مثلا إلى أن « كل شىء يتحرك » ورد عليه بارمنيدس بقوله « لا شىء يتحرك » فإنهما لم يقررا حكمين متناقضين ، بل حكمين **متعارضين** فحسب . لأن الحكم المناقض لعبارة هيراقليطس هو القول بأن « **بعض الأشياء** لا يتحرك » فهنا فقط تصبح القضيتان — متناقضتين . أما عبارة بارمنيدس فهى **تعارض** فقط عبارة هيراقليطس ، ولهذا يمكن التوفيق بينهما لو قلنا مثلا : «إن بعض الأشياء تتحرك وبعضها الآخر لا يتحرك . . . » (٢)

٤١٨ — ويمكن أخيراً أن نشير إلى بعض العناصر القيمة والأفكار الخصبة التى كشف عنها الجدل الهيجلى :

أولا : أظهر المنطق الهيجلى أنه لا يمكن قبول فكرة من الأفكار أوحادثة من الحوادث كما تبدو ، لأننا إذا أردنا أن نعرفها معرفة حقيقية فلابد أن نذهب إلى ما هو أبعد منها أعنى أن نربط بينها وبين الأفكار والحوادث الأخرى ، وأن ننظر إليها من حيث علاقاتها المتعددة بغيرها . وفضلا عن ذلك كله فإن علينا أن ننقد طابعها الجزئى الذى يبدو مستقلا بذاته ومنعزلا عن غيره ، فلاسبيل إلى فهم أى جزء من أجزاء النبات أو الحيوان — مثلا — مالم ننظر إليه من حيث ارتباطه بالأجزاء الأخرى . ومن ثم « فالوجود فى الذات » و « الانعكاس فى الذات » إذا انفصلا

---

(١) ف . كاوفمان : فى كتابه السالف الذكر . ص ١٧٣ .

(٢) B. Russell : op. cit. p. 326.

لن يكون كلٌّ منهما إلا تحديداً أجوف لا وجود له فى الواقع ، فليس هناك « شيء فى ذاته » مستقل عن غيره ، ولا انعكاس فى ذاته قائم بذاته ، وإنما الشيء هو ما هو من حيث علاقاته بغيره .

ثانياً : معنى ذلك أنه لابد من تفادى عملية التجريد ، أو ما أطلق عليه هيجل اسم التفكير الميتافيزيقى أو وجهة نظر الفهم وحيدة الجانب ، لأن الشيء له جوانب متعددة وأبعاد مختلفة وزوايا متنوعة ، وبالتالى فهو لا يحمل عليه محمول واحد ولا يتصف بصفة واحدة .

فالإنسان مثلا ليس عاقلا فحسب لكنه كذلك : حيوان ، واجتماعى ، وفان . . . إلخ . (قارن فقرة ١٤٩ من هذا البحث) .

وهكذا يلفت النظر بقوة إلى ما فى الحياة من خصوبة وما فى الأشياء من جوانب مختلفة ، وما فى الأفكار من جوانب متعددة واتجاهات متنوعة . ولهذا فإننا نجد هيجل يركز باستمرار على فكرة « الكل العينى » أى الذى يشمل عناصر متعددة ، وبناء على هذه الفكرة فإننا نستطيع أن نقبول إن الفكر الخالص هو نفسه مجرد تجريد لجانب واحد من جوانب الخبرة : فالخبرة هى الحقيقة العينية ، بينما نجد أن مادة الإحساس هى الأخرى مجرد تجريد من جانب واحد من هذه الحقيقة العينية ، وكل منهما إذا ما نظر إليه فى ذاته يصبح خاطئاً وكاذباً [1] . . .

ولهذا السبب فإننا نجد هيجل طوال عرضه للمنطق يشير باستمرار إلى الخبرة لأن الفكر الخالص لا معنى له بمعزل عن معطيات الحس . وصحة العملية الجدلية لا تعتمد بالطبع على الخبرة ، لكنها فى نفس الوقت لا يمكن أن تنفصل عنها . وما يفعله الجدل هو أن يبين لنا الرابطة المنطقية بين المقولات التى تمثل العناصر الضرورية فى الواقع ولا تنفصل عما هو مباشر وجزئى . كما أنه يحاول أن يرتفع فوق المقولات المتعارضة حتى يستطيع التوفيق بينها ، والتوفيق بين المقولات المتعارضة لا يكون بقبول إما هذه المقولة أو تلك ، بل بالنظر إليهما على أنهما وجهان متكاملان

---

(١) مكتجارت : « دراسات فى الجدل الهيجلى » ص ١٨ .

لحقيقة أكثر شمولا منهما : « فالحقيقة لا تتألف من متناقضات ، ولكنها تتألف من لحظات لو انفصلت لتناقضت » (١).

ثالثاً : كشف المنطق الهيجلى فى وضوح الحقيقة القائلة بأن الأفكار الكلية الخالصة ليست إلا تجريدات لا تقوم بذاتها، وأنها حين تنفصل عن العالم الخارجى تفقد معناها . ولقد أشار هيجل إلى فكرة بالغة العمق حين تحدث عن الارتباط بين الكلى والجزئى والفردى ، فليس هناك شىء اسمه الإنسان ، لكن هناك **زيد** الفرد العينى الذى هو **جزء** من **كل** . وبالتالى فليس هناك ما يمكن تسميته بالطبيعة الإنسانية بصفة عامة أو الطبيعة الإنسانية المجردة الخالصة، لكن هناك طبيعة إنسانية فى هذا الموقف الفردى ، وهى جزء من الطبيعة العامة للإنسان ، وليس هناك ما يسمى « باللون بصفة عامة » لكن هناك هذا اللون أو ذاك وهو جزء من اللون بصفة عامة . . . وهكذا .

رابعاً : لقد أشار منطق هيجل أيضاً إشارات متعددة لفكرة عميقة كان لها أثرها فيما بعد، وأعنى بها الفكرة التى تذهب إلى إلغاء « ما هو باطن » فى الشىء خلاف الظاهر منه ، فقد أشار هيجل فى أكثر من صورة إلى أن «الجوانى هو نفسه البرانى » ، وأن « الماهية هى ما يظهر منها » ، ويعبر الجوهر عن نفسه فى أعراضه . . . إلخ . ولقد كان لهذه الفكرة أثرها الواضح فى الفلسفات المعاصرة من برجماتية وتحليلية ، فالفكرة هى ما تشير إليه فعلا وليس هناك حقيقة كامنة وراءها ، وإنما حقيقة الفكرة هى نتائجها وآثارها وما يظهر منها . بل إننا نجد هذه الفكرة نفسها شائعة اليوم فى ميدان العلوم التجريبية : فالكهرباء هى ما يظهر منها ، أى هى التيار الكهربائى نفسه وليست شيئاً آخر يكمن خلف هذا التيار . والجاذبية هى آثارها فعلا وليست « حقيقة كامنة » وراء هذه الآثار ، إن ما هيتها هى ما يظهر فعلا . ولقد سبق أن التقينا بهذه الفكرة نفسها فى الفلسفة الماركسية فى قولها إن **ما يظهر** من متناقضات فى النظام الرأسمالى هو **ماهية** هذا النظام نفسه .

---

(١) نفس المرجع ، فى نفس الصفحة.

خامساً : لا شك أن المنطق الهيجلى يقوم أساساً على فكرة التطور والحركة ، وهى الفكرة التى لا تكاد تخلو منها فلسفة من الفلسفات المعاصرة فهى كلها تذهب إلى أن الشيء هو عملية سيره ، أو مجموعة من اللحظات المتحركة المتغيرة ، وليس ثمة شيء جامد أو ساكن ، وإنما الكون كله دائم الحركة والتطور فلا شيء يستقر على حال ، وبالتالى فدراستنا الكاملة لشيء من الأشياء لا بد أن تكون فى صميمها دراسة « تاريخية » تتبعية تنظر إلى هذا الشيء كما هو الآن وكما كان فى الماضى ، أى أن النظرة الحقيقية إلى شيء ما هى النظر إليه على أنه شيء متحرك ومتطور .

سادساً : أشار المنطق الهيجلى إلى نسبية المعارف البشرية ، فبما أن دراستنا تنصب على الأشياء الجزئية فإن معلوماتنا عنها لابد أن تكون صحيحة صحة جزئية ، بمعنى أنه لابد من المراجعة المستمرة لهذه المعلومات ، فالحقيقة عملية نمو ، والكل هو وحده الصادق صدقاً مطلقاً . وطالما أننا فى دراستنا لن نصل إلى هذا الكل لأنه لامتناه ، فإننا بذلك لن نصل إلى اليقين المطلق : والنتيجة أن المعرفة لا متناهية ويجب ألا تقف عند حد .

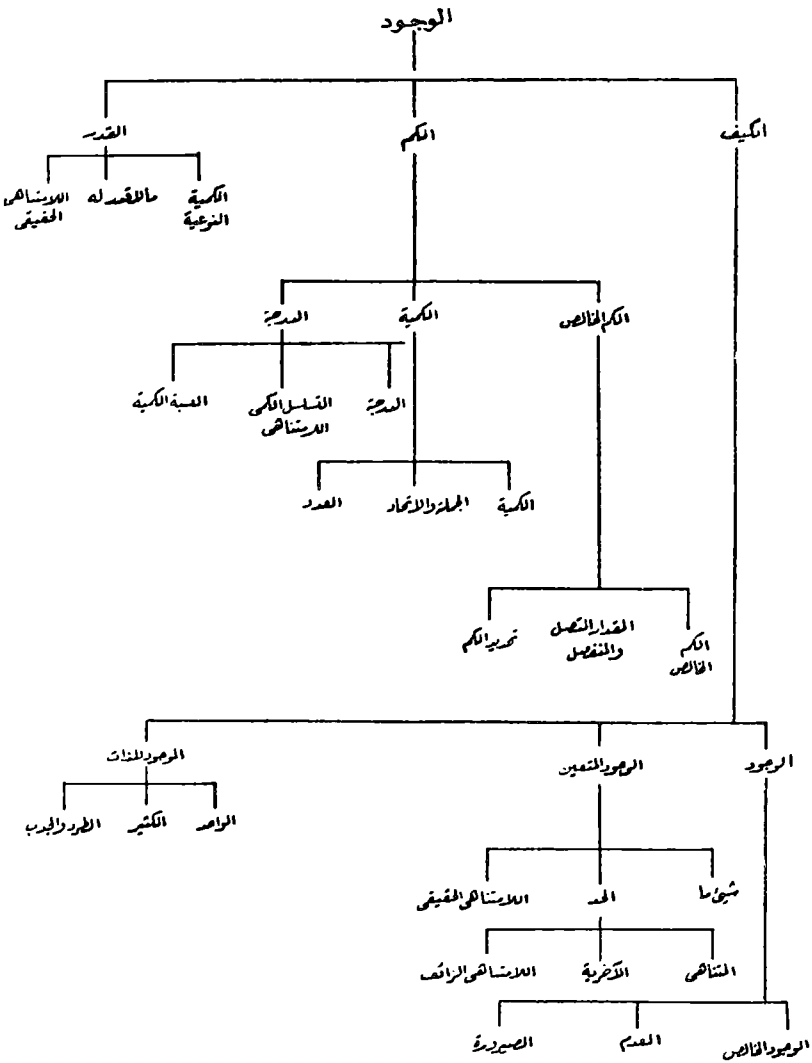
سابعاً : ويرتبط بالفكرة السابقة فكرة أخرى ، وأعنى بها فكرة « النسق الكلى الواحد » — للمعرفة ، فعلى الرغم من أن هذه الفكرة — بمعناها المثالى — لا يمكن قبولها أو الدفاع عنها ، إلا أني من الخطأ رفضها جملة وتفصيلا دون أن نحاول فهم ما تهدف إليه ، حتى ولو كانت إشارتها إلى هذا الهدف غامضة فى كثير من الأحيان . إن فكرة النسق الكلى الواحد ترسم مثلا أعلى يتطلع العلم إلى تحقيقه ، فلا شك أن خطة العلوم هى السير دائماً إلى الأمام فى محاولة لتوسيع آفاق المعرفة البشرية ، وذلك بإلقاء الضوء على الجوانب الغامضة فى العالمين المادى والروحى على السواء ، بحيث تتآلف هذه الجوانب فى النهاية وتتكامل بشكل ما فى نسق واحد ، ومن هنا قيل إنه ليس ثمة نهاية لتطور العلم فى سبيل تحقيق هذا الهدف ، ولهذا قال راسل بحق : « إن النسق الكلى للمعرفة يبقى أمام العلم مثلا أعلى يتطلع إلى تحقيقه ، لكن من الخطأ أن نقول إن هذا النسق محدد سلفاً »[1] .

---

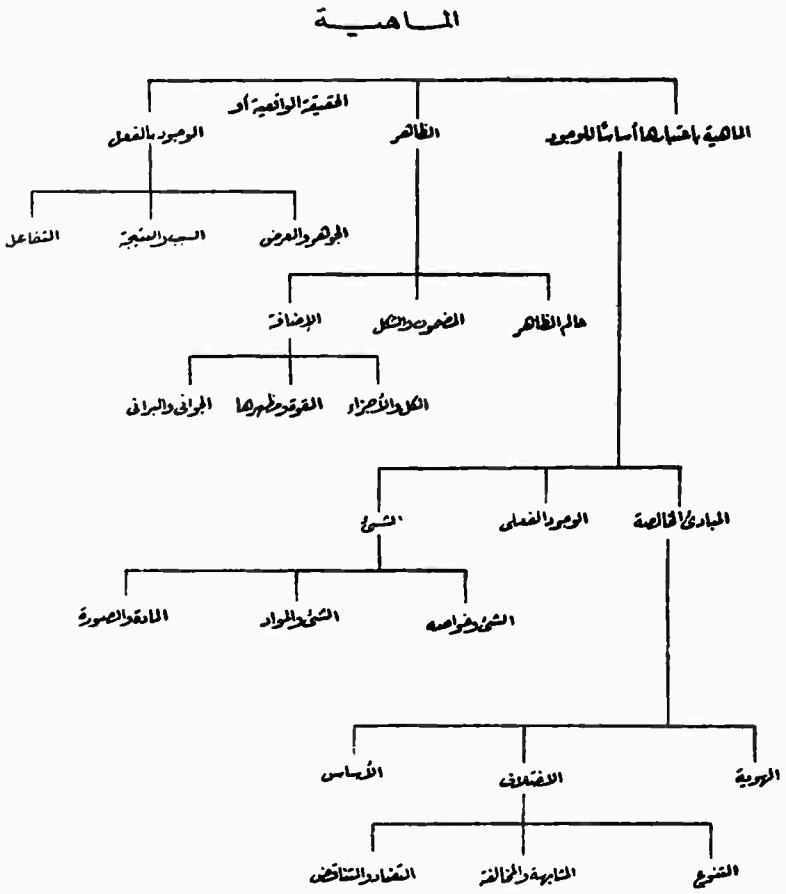
(١) راسل : « حكمة الغرب » ص ٣٢٩ .

ثامناً : هناك الكثير من الأفكار الأخرى الهامة التى أشار إليها المنطق الهيجلى ومنها ما سبقت الإشارة إليه كترابط المذاهب الفلسفية التى كان يظن أنها تشبه ميدان قتال يموج بأشلاء الضحايا . (قارن فقرة رقم ١٣٧ من هذا البحث) . ومنها إلقاء الضوء على العلاقة بين الفكر واللغة واعتبار اللغة الوعاء الذى يصب فيه التفكير ، أو هى « مشروع الأفكار » على حد تعبير هيجل نفسه . ومنها أيضاً فكرة استقلال العالم عن الذات ، وهى الفكرة التى تعتمد عليها الواقعية الآن ، فلا شك أن هيجل مهد لها حين أنكر الزعم بأن الأشياء المحسوسة لا توجد إلا فى عالم الشعور أو الإحساس أو الوعى ، وركز على موضوعية العالم واستقلاله عن الذات فهو القائل : « إن ريش الطيور المتعدد الألوان يرف حتى ولو لم يره أحد ، وغناء الطير يتردد حتى ولو لم يسمعه أحد ، وشجرة كاراثوس التى لا تزدهر إلا ليلة واحدة ، والغابات الاستوائية التى تشتبك فيها النباتات الجميلة الغنية ، فتنبعث منها عطور فاغمة ، كل هذا يفنى ويسقط دون أن يستمتع به أحد . . » .

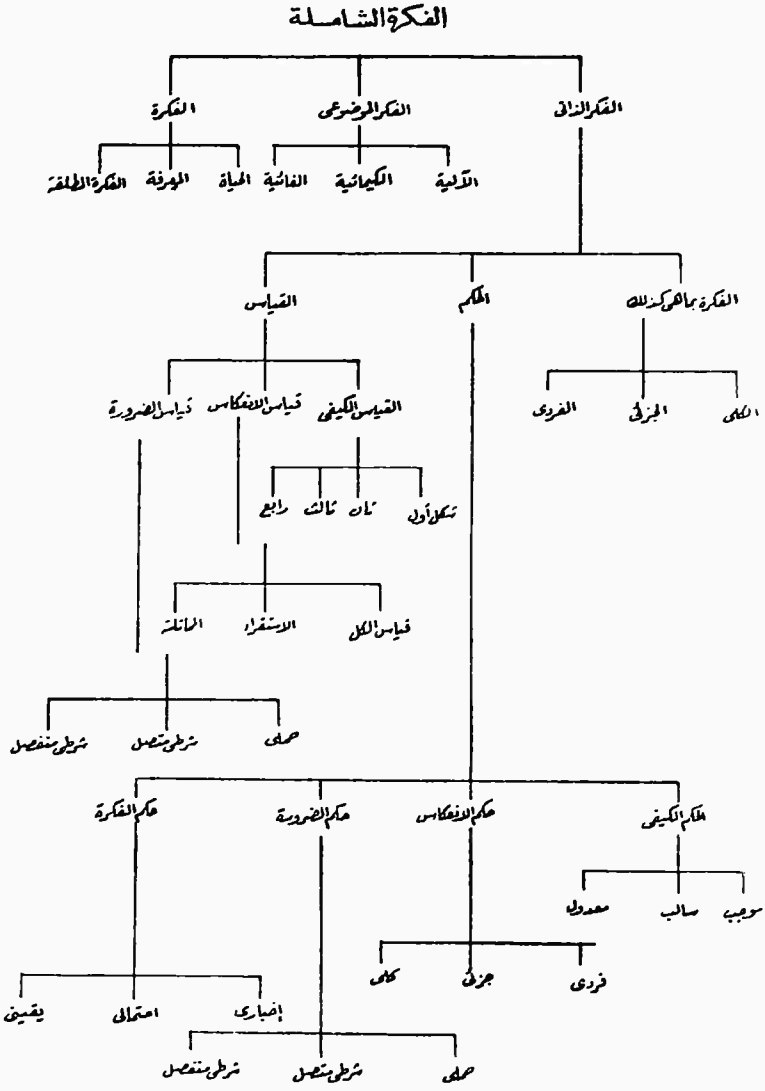
تلخيص لمقولات الفصل الأول من المنطق « الوجود »



تلخيص لمقولات الفصل الثانى من المنطق « الماهية »



تلخيص لمقولات الفصل الثالث من المنطق « الفكرة الشاملة »



المراجع

أولا : المراجع العربية

١ — إبراهيم (دكتور زكريا) : « كانت أو الفلسفة النقدية » مكتبة مصر ، عام ١٩٦٣ .

٢ — إبراهيم (دكتورزكريا): «الظاهر والباطن فى فلسفة هيجل » العدد ١٠٠ ، أبريل ١٩٦٥.

٣ — إبراهيم (دكتور زكريا) : « المنهج الجدلى عند الفيلسوف هيجل » مجلة العربى العدد ١٨ مايو ١٩٦٥ .

٤ — إبراهيم (دكتور زكريا) : « فنسفة الفن عند هيجل » المجلة العدد رقم ١٠٧ نوفمبر سنة ١٩٦٥ .

٥ — إبراهيم (دكتور زكريا) : فلسفة التاريخ عند هيجل » مجلة العربى العدد ٨٢ سبتمبر سنة ١٩٦٥ .

٦ — إبراهيم (دكتور زكريا) : « فلسفة السياسة عند هيجل » مجلة العربى العدد ٨٦ يناير سنة ١٩٦٦ .

٧ — أدهم (الأستاذ على) : « فلسفة التاريخ لهيجل » العدد الثانى من المجلد الخامس من سلسلة تراث الإنسانية القاهرة فبراير ١٩٦٧ .

٨ — الأهوانى (الدكتورأحمد فؤاد) : « فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط » دار إحياء الكتب العربية ، عيسى البابى الحلبى وشركاه القاهرة ١٩٥٤ .

٩ — الأهوانى (الدكتور أحمد فؤاد) « أفلاطون » العدد الخامس من سلسلة نوابغ الفكر الغربى — دار المعارف — القاهرة .

١٠ — التهانوى : « كشاف اصطلاحات الفنون » طبعة كلكتا ١٨٩٢ م .

١١ — الجرجانى : « التعريفات » القاهرة ١٣٢١ هـ .

١٢ — الزمخشرى : « أساس البلاغة » — القاهرة ، دار الكتب والوثائق القومية ١٩٣٣ .

١٣ — الشنيطى (دكتور محمد فتحى) : « ظاهريات الفكر لهيجل » سلسلة تراث الإنسانية العدد التاسع من المجلد الثانى — القاهرة سبتمبر ١٩٦٤ .

١٤ — الشوباشى (محمد مفيد) : « الفلسفة السياسية » دار الكشاف ببيروت سنة ١٩٥٥ ،

١٥ — الفيروزبادى : القاموس المحيط — الجزء الثالث ، القاهرة ، المكتبة التجارية الكبرى سنة ١٩١٣ .

١٦ — إشفيتزر (ألبرت) : « فلسفة الحضارة » ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوى — المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة مطبعة مصر مارس ١٩٦٣ .

١٧ — أمين (الدكتور عثمان) : « ديكارت» ط ٣ . مكتبة النهضة المصرية القاهرة ١٩٥٣ .

١٨ — أمين (الدكتور عثمان) : « نقد العقل الخالص لكانت » سلسلة تراث الإنسانية العدد ١٢ من المجلد الأول ديسمبر ١٩٦٣ .

١٩ — أمين (الدكتور عثمان) : « الفلسفة الرواقية » ط ٢ مكتبة النهضة المصرية القاهرة ١٩٥٩ .

٢٠ — بدوى (دكتور عبد الرحمن) : « شلنج » دار النهضة العربية القاهرة ١٩٦٥ .

٢١ — بدوى (دكتور عبد الرحمن) الزمان الوجودى » الطبعة الثانية ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة عام ١٩٥٥ .

٢٢ — بدوى (دكتور عبد الرحمن) : « شوبنهور » الطبعة الثانية مكتبة النهضة المصرية القاهرة ١٩٤٥ .

٢٣ — بدوى (دكتور عبد الرحمن) : « ربيع الفكر اليونانى » مكتبة النهضة المصرية بالقاهرة .

٢٤ — بدوى (الدكتور عبد الرحمن) : « خريف الفكر اليونانى » مكتبة النهضة المصرية الطبعة الثانية القاهرة ١٩٤٦ .

٢٥ — برلين (ايسيا) : « كارل ماركس » ترجمة الأستاذ عبد الكريم أحمد. القاهرة — دار القلم .

٢٦ — جيمس (وليم) : « العقل والدين : الجزء الثانى من إرادة الاعتقاد ترجمة الدكتور محمود حب الله . دار إحياء الكتب العربية — عيسى البابى الحلبى — القاهرة ١٩٤٩ .

٢٧ — راندل (جون هرمان) : « تكوين العقل الحديث » ترتوجمة الدكر جورج طعمه (فى مجلدين) : « دار الثقافة ببيروت » مطبعة دار الكتب سنة ١٩٥٨ .

٢٨ — رسل (برتراند) : « تاريخ الفلسفة العربية » ترجمة الدكتور زكى نجيب محمود الجزء الأول لجنة التأليف والترجمة والنشر القاهرة ١٩٥٤ .

٢٩ — رسل (برتراند) : « مشاكل الفلسفة » (ترجمة دكتور محمد عماد الدين إسماعيل ودكتور عطية محمود هنا ، القاهرة مطبعة دار الشرق ١٩٤٧ .

٣٠ — زكريا (الدكتور فؤاد) : « اسبنوزا » دار النهضة العربية القاهرة ١٩٦٢ .

٣١ — سارتر (جون بول) : « الوجود والعدم » ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوى — دار الآداب بيروت — أغسطس ١٩٦٦ .

٣٢ — سارتر (جان بول) : « المادية والثورة » ترجمة الأستاذ عبد الفتاح الديدى دار الآداب ببيروت ١٩٦١ .

٣٣ — سلامه (بولس) : « الصراع فى الوجود » دار المعارف — القاهرة ١٩٥٣ .

٣٤ – شبل (الأستاذ فؤاد) : « رأس المال لكارل ماركس » سلسلة تراث الإنسانية العدد الأول من المجلد الخامس . يناير ١٩٦٧ .

٣٥ – كاوفمان (فلتر) : « هيجل » فى الموسوعة الفلسفية المختصرة – الترجمة العربية بإشراف الدكتور زكى نجيب محمود – مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٦٣ .

٣٦ – كرم (يوسف) : « تاريخ الفلسفة اليونانية – القاهرة . لجنة التأليف والترجمة والنشر – الطبعة الثالثة – القاهرة ١٩٥٣ .

٣٧ – كرم (يوسف) : « تاريخ الفلسفة الأوربية فى العصر الوسيط » – القاهرة دار الكاتب المصرى ١٩٤٦ .

٣٨ – كرم (يوسف) : « تاريخ الفلسفة الحديثة » القاهرة – دار المعارف بمصر ١٩٤٩ .

٣٩ – كولنجوود (ر . ج .) « فكرة التاريخ » ترجمة الأستاذ محمد بكير خليل لجنة التأليف والترجمة والنشر – القاهرة ١٩٦١ .

٤٠ – لويس (جون) : « مدخل إلى الفلسفة » ترجمة الأستاذ أنور عبد الملك الدار المصرية للكتب – القاهرة ١٩٥٧ .

٤١ – ماركيوز (هربارت) : « حقيقة الجدل » مجلة ديوجين – نوفمبر ١٩٦٠ القاهرة دار القلم .

٤٢ – ماركيوز (هربارت) : « الماركسية السوفياتية » ترجمة الأستاذ جورج طرابيشى دار الطليعة – بيروت – الطبعة الأولى ١٩٦٥ .

٤٣ – مجمع اللغة العربية : « المعجم الوسيط » الجزء الأول القاهرة – مطبعة مصر ١٩٦٠ – ١٩٦٢ .

٤٤ – محمود (دكتور زكى نجيب) « المنطق الوضعى » الطبعة الأولى مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٥١ .

٤٥ – محمود (دكتور زكى نجيب) : « نحو فلسفة علمية » مكتبة الأنجلو المصرية سنة ١٩٥٨ .

٤٦ – محمود (دكتور زكى نجيب) : « قصة الفلسفة اليونانية » لجنة التأليف والترجمة والنشر القاهرة .

٤٧ – محمود (دكتور زكى نجيب) : « قصة الفلسفة الحديثة » لجنة التأليف والترجمة والنشر القاهرة ١٩٤٩ .

٤٨ – وولش (و . ه) : . « مدخل لفلسفة التاريخ » ترجمة الأستاذ أحمد حمدى محمود . مؤسسة سجل العرب – القاهرة ١٩٦٢ .

٤٩ – يوسف موسى (الأستاذ حسين) وعبد الفتاح الصعيدى : الإفصاح فى فقه اللغة – القاهرة ١٩٢٩ .

٥٠ – الكتاب المقدس .

ثانياً : المراجع الأجنبية

ا ــ مؤلفات هيجل

1. G.W.F. Hegel : "Encyclopadie der Philosophischen Wissenschaften in Granedrisse." Neu Herausgegeben von G. Lasson. F. Meiner Leipzig; 1930.
2. G.W.F. Hegel : "Science of logic" Tran. by W.H. Johnston & L.G. Struthers. Two Velumes. George Allen & Unwin Second Impression London 1951.
3. G.W.F. Hegel : Encyclopaedia : "The Logic of Hegel" Translated From The Encyclopaedia of Philosophical Sciences; By William Wallace Oxford University Press Second Edition London 1959.
4. G.W.F. Hegel : "Science de La Logique" Trad. Integrale par S. Jankélévitch 2 Vols. Aubier.
5. G.W.F. Hegel : "Précis de l'Encyclopedic des Sciences Philosophiques" Traduit de L'Allemand par J. (Gibelin. Libraire Philosophique Paris 1952).
6. G.W.F. Hegel : "The Philosophy of Right" Tran. by T.M. Knox. Oxford At the Clarendon Press 1952.
7. G.W.F. Hegel : "La Philosophic de la Droit" Traduit de L'Allemand par André Kaan Gallimard 1940.
8. G.W.F. Hegel : "Early Theological Writings". Translated by T.M. Knox & Richard Kroner. The University of Chicago Press (Chicago 1948).
9. G.W.F. Hegel : "L'Esprit Du Christianisme et Son Destin" Traduction par Jacques Martin. Libraire Philosophique; Paris 1948.
10. G.W.F. Hegel : "The Phenomenology of Mind". Translated by Sir James Baillie. George Allen & Unwin LTD London Fifth Impression 1961.
11. G.W.F. Hegel : "La Phenomenologie de la Esprit". Traduction par Jean Hypolite 2 Vols. Aubier Paris.
12. G.W.F. Hegel : "Lectures on The Philosophy of Religion". Routledge & Kegan Paul; Second Edition. Translated by E.B. Spiers & B. Sanderson 3 Volumes London 1962.

13. G.W.F. Hegel : "Les Preuves de l'Existence de Dieu". Trad. par Henri Niel — Aubier.

14. G.W.F. Hegel : "Lectures on The History of Philosophy". Tran. by E.S. Haldane & Frances H. Simson 3 Vols. Routledge & Kegan Paul LTD Second Impression London 1955.

15. G.W.F. Hegel : "Doctrine of Formal Logic." Eng. Tran. By Henry S. Macran; Clarendon Press; London.

16. G.W.F. Hegel : "Logic of World and Idea." Eng. Tran. By H.S. Macran; Clarendon Press London; 1929.

ب – مراجع عن هيجل

1. Wallace (W.) : "Prolegomena To The Study of Hegel's Philosophy And Especially of His Logic." Oxford, Clarendon Press, London, 1931.
2. Mctaggart (J.M.E.) : "Studies in The Hegelian Dialectic." Cambridge University Press; London, 1922.
3. Mure (G.R.F.) : "A Study of Hegel'a Logic." Oxford Clarendon Press, London, 1959.
4. Mctaggart (J.M.E.) : "A Commentary on Hegel's Logic." Oxford, Clarondon Press, London, 1959.
5. Mure (G.R.G.) : "Introduction To Hegel." Oxford, Clarondon Press, London, 1959.
6. Stace (W.T.) : "The Philosophy of Hegel : A Synthetic Exposition." Macmillan, London, 1924.
7. Findlay (J.N.) : "Hegel : A Re-Examination." George Allen & Unwin L.T.D. London, 1958.
8. Kaufmann (W.) : "Hegel : Reinterprtation, Texts, And Commentary." Boubloday & Company, N.Y. 1965.
9. Niel (H.) : "De La Médation Dans La Philosophie De Hegel." Aubier, Editions Montaigne, Paris.
10. Reyburn (H.A.): "The Ethical Theory of Hegel." Oxford Clarendon Press, London, 1921.
11. Anderson (J.) : "The Place of Hegel in The History of Philosophy." Sydney Univer. Reprints, Series XII, 1939.
12. Marietti (Angéle) : "La Pensé De Hegel." Bordas, 1957.
13. Cresson (André) : "Hegel : Sa Vie Et Son Oeuvre." Paris, 1949.
14. Orynski (Wanda) : "Hegel : An Annotated Selection." Peter Owen, London, 1960.
15. Friedrick (Karl; J.) : "The Philosophy of Hegel." The Modern Library, New, York, 1953.
16. Kojéve (Alexandre) : "Introduction A La Lecture De Hegel." Gallimard, Paris, 1947.
17. Meyers (H.A.) : "Spinoza-Hegel Paradox." Cornell University Press, 1944.

18. Marcuse (Herbart) : "Reason And Revolution : Hegel And The Rise of Social Theory." Routledge & Kegan Paul L.T.D., London, 1940.

19. Hyppolite (Jean) : "Logique Et Existence : Essai Sur La Logique De Hegel." Paris, 1953.

20. Archambault (Paul) : "Hegel : Choix De Textes Et Etude Du Systéme Philosophique." Paris, Louis Michaud. (Les Grands Philosophes Francais Et Etrangers).

21. Adams (George, P.) : "The Mystical Element in Hegel's Early Theological Writings." Berkeley 1910.

22. Wahl (Jean) : "Le Malheur De La Conscience Dans La Philosophie De Hegel." Deuxiéme Edition; Presses Universitaires De France Paris 1951.

23. Kroner (R.) : "Hegel's Philosophical Development in Early Theological Writing." Chicago 1949.

24. Foster (M.B.) : "The Political Philosophies of Plato and Hegel". 1935.

25. T.M. Knox : "Hegel" in The Encyclopaedia Britanica Vol. XI. 1966.

26. James Baillie : "Hegel" in Encyclopaedia of Reliogn & Ethics.

27. Karl R; Popper : "The Open Society And its Enemy." Vol. 2 London, George. Routledge & Sonss L.T.D. 1945.

28. Eric Weil : "Hegel Et L'Etat." Libraire Philosophique, Paris 1950.

29. J. Royce : "Lecture on Modern Idealism." Newhaven 1919.

30. V.I. Lenin : "Philosophical Notebooks." Collected Works, Volume 38; Foreign Languages Publishing House Moscow 1963.

31. R. Garaudy : "Contradiction Et Totalité Dans La Logique De Hegel." (Revue Philosophique. Janvier-Mars 1964).

حـ – مراجع عامة

1. Murray (A.R.M.) : "An Introduction To Political Philosophy." Chen & West L.T.D. London, 1953.
2. Radhakrishnan : "History of The Philosophy Eastern And Western." London, Allen & Unwin, 1957. Vol. 2.
3. Paul Sandor : "Histoire De La Dialectique." Paris, 1924.
4. Otto Pfleiderer : "The Development of Theology in Germany Since Kant." Eng. Tran. By J. Frederick Smith. (George Allen & unwin L.T.D. Dondon 1923.
5. D.W. Hamyln : "Sensation And Perception : A History of The Philosophy of Perception." International Library, London 1961.
6. Harold Hoffding : "A History of Modern Philosophy." En; Tran. By B.E. Meyer Vol. 2 N.Y. 1950. The Humanities Press.
7. A.C. Ewing : "Idealism : A Critical Survey." Methuen Third Edition, London, 1961.
8. Jean Wahl : "The Philosopher's Way." Oxford University Press New York, 1948.
9. Robert Adamson : "A Short History of Logic." William Blackwood & Sons, London, 1911.
10. Merz (J.T.) : "A History of European Thought in The Nineteenth Century." William Blackwood & Sons; London, 1912. (4 Vols.).
11. Russell (B.). : "History of Western, Philosophy." London, Allen & Unwin, Fourthimpression, 1954.
12. Russell; B. : "Wisdom of The West : A Historical Survey of Western Philosophy in its Soial and Political Setting." Edited By Dr. Paul Foulkers Afawcett Premier Book, New York, 1960.
13. J.E. Turner : "A Theory of Direct Realism and The Relation of Realism To Idealism." G. Allen & Unwin L.T.D. London, 1925.
14. Gorden H. Clark : "Thales To Dewey : A History of Philosophy." Houghton Mifflin Comp. Boston, 1957.
15. R.G. Collingwood : "An Essay on Metaphysics." Clarendon Press, London, 1962.
16. J. Bronowski & Bruce Mazlich : "The Western Intellectual Tradition From Leonarde To Hegel." Harper & Brothers, New York, 1960.

17. A.E. Taylor : "Elements of Metaphysics." Methuen London, Thirteenth Edition, 1952.

18. Will Durant : "The Story of Philosophy." Pocket Book N.Y. 1953.

19. Goston Formmel : "Etudes De Theologie Moderne." Paris 1909.

20. Jules De Gaultier : "From Kant To Nietzahe." Tran. By Gerald H. Spring; Peter Owen; London, 1960.

21. Runes; D.D.: "Twentieth Century Philosophy." New York Philos. Library; 1947.

22. E.W.E. Tomlin : "The Great Philosophers." Skeffington & Son London.

23. Aiken (H.D.) : "The Age of Ideology." A Mentor Book K.Y. 1955.

24.. C.C. Webb : "A History of Philosophy." Oxford Univer. Press. (The Home University Libray.).

25. Muirhead (J.A.). "The Platonic Tradition of Idealism in anglo-Saxon Philosophy : Studies in The History of Idealism in England and America." G. Allen & Unwin London; 1931.

26. W. Windelband : "A history of Philosophy." Eng. Trans. By J.H. Tufts N.Y. Macmillan C. 1901 Second Edition.

27. Theodore Gomperz : "The Greek Thinkers : A Study of Ancient Philosophy." Eng. Tran. By Laurie Magnus London; 1949.

28. W.T. Sace : "A Critical History of Greek Philosophy." London; 1941.

29. Edward Zeller : "Outlines of The History of Greek Philosophy." Tran; By L.R. Palmer Thirteenth Edition London. A Meridian Book N.Y. 1955.

30. J. Burnet : "Early Greek Philosophy." Fourth Edition London 1948.

31. J. Burnèt : "Greek Philosophy." Macmillan and Co. Limited, London 1943.

32. K. Freeman : "Ancilla To The Pre-Socratic Philosophers." Oxford London 1948.

33. Plato : The Republic. En. Tran. By Lindsay J.M. Dent & Sons L.T.D. London 1926.

34. Plato : Dialogues; Everyman's Library N. 456.

35. Xenophon : "Memorabilia of Socrates." Everyman; N. 457.

36. M.E. Taylor : "Greek Philosophy". London Oxfor Univer. Press 1945.

37. Paul Roubiczek : "Existentialism : For and Against." Cambridge University Press; London; 1964.

د – مراجع عن الماركسية

1. Karl Marx : "Capital" Vol. I; Progress Publishers Moscow 1965.
2. Karl Marx : "The Poverty of Philosophy." Foreign Languages Publishing House; Moscow; 1962.
3. K. Marx & F. Engels : "The Holy Family or The Critique of Critical Critique." F.L.P.H.; Moscow. 1956.
4. K. Marx & F. Engels : "The German Ideology." Progress Publishers; Moscow 1964.
5. K. Marx & F. Engels : Selected Correspondence Progress Publishers. Moscow. 1964.
6. K. Marx & F. Engels : Selected Works. 2 Vols. Foreign Lang. Publish. House, Moscow, 1962.
7. F. Engels : "Dialectics of Nature." F.L.P.H. Moscow, 1954.
8. F. Engels : "Anti-Duhring : Herr Eugen Duhring's Revolution In Science". F.L.P.H. Moscow, 1962.
9. V.I. Lenin : Selected Works. 3 Vols. F.L.P.H. Moscow 1960.
10. V.I. Lenin : Collected Works Vol. 38. F.L.P.H. Moscow, 1963.
11. V.I. Lenin : "Materialism & Empirio-Criticism." F.L.P.H. Moscow, 1957.
12. V.I. Lenin : "Marx, Engels, Marxism." Progress Publishers, Second, Edition, Moscow, 1965.
13. V. Afanasyev : "Marxist Philosophy." Progress Publishers, Second Edition, Moscow. 1965.
14. "Fundamentals of Marxism-Leninism." Edited By Clemens Dutt. Progress Publishers; Moscow, 1964.
15. O. Yakhot : "What is Dialectical Materialism." Progress Pub. Moscow. 1965.
16. G. Politzer, Guy Besse, & Maurice Caveing : "Principes Fondamentaux De Philosophie." Editions Socciales, Paris, 1954.
17. "Man, Science, And Society," By G. Shakhnazarov and Others. Progress Publishers, Moscow, 1965.
18. J. Stalin : "Dialectical and Historical Materialism". Lawrence & Wishart L.T.D. London, 1934.

هـ – قواميس ودوائر معارف

1. D.D. Runes : "The Dictionary of Philosophy."
2. Mark Baldwin : "Dictionary of Philosophy & Psychology." Vol. I.
3. Edmond Goblot : "Le Vocabulaire Philosophique." Paris, 1908.
4. Encyclopaedia of Religion & Ethics.
5. Encyclopaedia Britanica : Vol. XI. 1960.
6. The Columbia Encyclopaedia. (Second Edition).
7. The Encyclopaedia Americana. Vol. XIV. N.Y. 1962.
8. André Laland : "Vocabulaire Technique Et Critique De La Philosophie." Presses Universitaire De France, Paris, 1951.