

الفصل الثاني

مصادر الجدل الهيجلي

١٤ - أما عن العوامل التي كان لها أثرها في فكر هيجل بصفة عامة ، وعملت بصفة خاصة على تكوين منهجه الجدلي فهي كثيرة ومتشعبة ؛ إذ يمكن أن يقال - بحق - إن هيجل تأثر بالتراث البشري كله قديمه وحديثه على السواء . فقد شكله . . « العقل الكلي » على حد تعبيره ؛ ولذا نراه يعكس هذه الحقيقة في حديثه عن تربية الطفل. أفى كتابه « فلسفة الحق » فيقول : « من المسلم به أن الطفل يجب أن يربي في عزلة ، ومع ذلك فلا ينبغي أن يظن ظان أن شذا العالم الروحي لن يخرق هذه العزلة ويشيع أريجيه في أرجائها ، أو أن العقل الكلي ليس من القوة بحيث يستطيع الإحاطة بزمام هذه الجوانب البعيدة من الحياة . . » (١) .

وسوف نشير فيما يلي إلى ثلاثة عوامل كان لها أثرها العميق في تكوين الفكرة العامة لمنهجه الجدلي :

اللاهوت

١٥ - لا شك أن هيجل تأثر بشكل ظاهر بالدراسات اللاهوتية ، فقد كان الدين موضع اهتمامه طوال حياته (٢) . وليس ذلك غريباً على رجل كان يعد نفسه في مطلع حياته ليكون قسيساً . ولهذا نراه في عهد الشباب يلتمس في الدين حلاً للمشكلة التي شغلت ذهنه منذ حداثة سنه ، وهي مشكلة التوفيق بين الأضداد ، بذلك على ذلك مجموعة المقالات التي كتبها في العشرينات من عمره والتي جمعت

The Philosophy of Right "p. 261 — Eng. Tran. by T.M. Knox.

(١)

J. Baillie in : "The Enc. of Religion & Ethics". p. 570.

(٢)

في كتاب صدر بعنوان « الكتابات اللاهوتية المبكرة » . فهو في هذه المقالات يجد الحل أحياناً في « فكرة المحبة » وأحياناً أخرى في « فكرة الحياة » . وهو في كلتا الحالتين يستبعد العقل النظري الذي يعتمد على التحليل الصوري ، ويرى أن الدين — لا الفلسفة — هو وحده القادر على كشف الوحدة الكامنة وراء الأضداد — وسوف نعرض في عجالة سريعة لتطوره الروحي في عهد الشباب من خلال مقالتي هامتين الأولى هي : « روح الديانة المسيحية ومصيرها » والثانية هي تلك التي أطلق عليها ناشرها اسم « مجمل المذهب » . ثم نعرض بعد ذلك مثلاً من مذهبه النهائي يحاول فيه تحليل « قصة السقوط » ليتلمس فيها المصدر الأول لانقسام الروح على نفسها .

١٦ — تخرج هيجل من معهد « توبنجن » الديني ، ولم يبده ميلاً إلى ممارسة مهنة القسيس فاشتغل مدرساً خصوصياً في « مدينة بيرن » عاصمة الاتحاد السويسري . وهناك توافر على قراءة « كانت » بإمعان شديد لا سيما ما كتبه في الأخلاق والدين ، فوقع أسيراً له وللعقلين من فلاسفة القرن الثامن عشر . وكتب — وهو تحت تأثيرهم — مقالة عن « وضعية الديانة المسيحية » هاجم فيه الكنيسة الكاثوليكية الرومانية مفسراً الأسباب التي حولت الديانة المسيحية إلى ديانة كنسية تثقل ظهرها بالسنن والشرائع والنظم والقواعد — أي بعناصر من الديانة اليهودية التي حاول المسيح أن يحرر منها الدين . ثم يحاول في مقال آخر عن « حياة يسوع » (عام ١٧٩٥) أن يوفق بين تعاليم المسيح والمبادئ الأخلاقية التي بشر بها « كانت » فترى المسيح فيها يعظ الناس بمبادئ كانت فيقول : « اعمل بحيث يكون عملك وفقاً لقاعدة تريد لها أن تكون قانوناً عاماً للناس جميعاً . . . هذا هو أساس القانون الخلقى ، وهو كذلك مضمون جميع التشريعات وكل الكتب المقدسة » (١) .

١٧ — وينتقل هيجل من بيرن إلى فرانكفورت مع مطلع عام ١٧٩٧ حيث يتصل اتصالاً وثيقاً بصديقه وزميل دراسته الشاعر الرومانتيكي المراهف « هلدريان » وهو اتصال ظهر أثره واضحاً في مقاله عن « روح الديانة المسيحية ومصيرها » التي تحرر فيها من سطوة كانت ؛ وهي تعتبر أولى مقالاته الهامة التي يحاول فيها

العثور على حل لمشكلة الأضداد، ونحن نراه في بداية هذا المقال يتحدث عن تاريخ اليهود متلمساً بذوراً دينية لفكرته عن انقسام الروح وهو هنا يجدها في صراع الروح مع الطبيعة . يقول هيغل :

« إبراهيم - الجد الأول لليهود - يبدأ تاريخ هذا الشعب ، فقد كانت روح إبراهيم تمثل عامل الوحدة أو الروح المنظمة لنسله كله ؛ وهي تظهر بصور شتى في صراعها مع القوى المختلفة ، تنصرف عليها تارة ، وترزح تحت نيرها تارة أخرى ، ولم يبق لنا إلا آثار قليلة مهوشة عن المجرى الذي سار فيه تطور الجنس البشرى قبل إبراهيم ، مع أن هذه الفترة هامة حيث عاشت جماعات قليلة من البشر خاضعة مستسلمة للطبيعة . . . »^(١) وهيغل يقدم لنا هنا مرحلة أولى من مراحل الروح وهي التي يمكن أن نسميها « بالمرحلة الطبيعية » حيث عاش الإنسان في استسلام كامل للطبيعة ، وعاشت الروح في سكون هادئة : « . . . ثم جاء الطوفان في عصر نوح . . . ولا بد أن يكون الانطباع الذي أحدثه في قلوب الناس في ذلك الوقت انطباع ذهول عميق ، وكفر هائل بالطبيعة . وهكذا تحطمت الوحدة الأولى مع الطبيعة وتفككت عرى الصداقة بينهما ، وزالت السكينة التي كان يعيش فيها الإنسان فراح ينظر إلى الطبيعة في عداة صارم ، فقد أصابت كل شيء بالخراب والدمار . . . وبدأ الإنسان يشعر بضرورة السيطرة عليها . . . » ومعنى ذلك أن الانسجام الأول مع الطبيعة قد انهار وبدأت الوحدة تنقسم وتتفكك ؛ غير أن الروح حاولت من جديد لإصلاح هذا الانقسام وإعادة الوحدة الأصلية وقد تحققت ذلك حين انتصر الفكر على الطبيعة « . . . بالفكر أعاد نوح بناء عالمه الذاهل ، وتحول مثله الأعلى (وهو الفكر) إلى واقع وإلى وجود ، وكوفي* الإنسان على هذا الانتصار فحرم قتله « سافك دم الإنسان بالإنسان يسفك دمه ، لأن الله على صورته عمل الإنسان » .^(٢) وأصبح الخروج على هذا التحريم يعني السقوط من جديد في قبضة الطبيعة ، فالشخص المارق تسلب حياته ، وكوفي مرة ثانية فكانت له الغلبة على الحيوانات ، « وبارك الله نوحاً وبنيه ، وقال لهم أنمروا وأكثروا واملاؤا

Hegel : Ibid. p. 182 — Trad. Fran. par J. Martin p. 3.

(١)

(٢) سفر التكوين ٩ : ٧ .

الأرض ، ولتكن خشيتكم ورهبتكم على كل حيوانات الأرض ، وكل طيور السماء «^(١) ولقد حاول نمرود السيطرة على الطبيعة ولكنه فشل ، ذلك لأن نمرود لم يكن سوى جزء من الطبيعة ذاتها «^(٢) .

١٨ — يعرض علينا هيجل هنا ثلاث مراحل سارت فيها الروح في صراعها مع الطبيعة المرحلة الأولى : هي الوحدة البسيطة الساذجة مع الطبيعة ؛ حيث عاشت في استسلام كامل لها . والمرحلة الثانية مرحلة الطوفان أو انهيار هذه الوحدة وبقظة الوعي . والمرحلة الثالثة هي إعادة الوحدة بالفكر أو بانتصار الروح على الطبيعة . وما تجدر ملاحظته أن هذه المراحل تمثل صراعاً بين الروح والطبيعة أو بين الفكر والوجود ، وهو صراع ينتهي بانتصار الفكر على الوجود وسيطرته عليه ، وهذا الصراع يختلف بالطبع عن فكرته النهائية التي سيصل إليها عن الجدل ، لأنه صراع يشبه إلى حد كبير الصراع الذي قالت به الديانة الزرادشتية بين إله الخير وإله الشر والذي تنتهي فيه المعركة بانتصار إله الخير ؛ مع أن الجدل الهيجلي يرفض الثنائية ويجعل الصراع في صميم الروح ذاتها فهي تنقسم على نفسها ثم تعود بنشاطها الخاص إلى الوحدة من جديد ، فهو ليس صراعاً بين شيئين وإنما هو تمزق لشيء واحد هو الروح . ومع ذلك فهذا المقال تعبير حي عما كان يعتمل في نفس هيجل في عهد الشباب من أفكار فضلاً عن أنه يعطينا إرهابات واضحة ، وبدوراً أولى للمنهج الجدلي الذي سيكتمل بعد ذلك في المنطق على أساس عقلي خالص .

ولوسرنا قليلاً مع هذا المقال لوجدناه يلخص المراحل السابقة في « فكرة المحبة » ، وينتهي إلى أن المحبة هي التي تجمع الأضداد في وحدة واحدة ؛ فقد تحول اليهود بعد ذلك إلى عبدة لقوانين « موسى » فعاشوا حياة غير سعيدة إذا قارناها بحياة اليونان الأقدمين ، وقنعوا بالرضا المادى لأرض يسيل منها اللبن والعسل . أما المسيح فقد بشر بأمور تختلف عن ذلك آتم الاختلاف ، فالناس ينبغي ألا يكونوا عبداً للقانون ، وإنما يتحقق القانون بمحبة الله فتلاشى كل ألوان التوتر حين ينفذ المؤمن إرادة الله بكل قلبه . والمجتمع الذي يتكون من مؤمنين من هذا الطراز هو مملكة الله ، وتلك هي المملكة التي جاء المسيح يبشر بها . وهي تقوم على الإيمان بوحدة ما هو

(١) سفر التكوين : ٩ (١ - ٢) .

إلهي وما هو بشري لأن حياة واحدة بعينها تجرى فيهما ولأن الانسان روح ، فهو لهذا فقط يستطيع أن يفهم روح الله (١) .

لقد كان المسيح يعبر عن علاقته بالله بقوله إنه « ابن الله » في الوقت الذي يقول فيه أيضاً إنه « ابن الإنسان » . وعلاقة الابن بأبيه ليست علاقة تصورية ، ولكنها وحدة حية ، فالأب والابن صورتان لحياة واحدة وليسا ماهيتين متعارضتين . ولقد كان العرب يقولون عن زيد من الناس إنه من « أبناء قريش » ويعنون بذلك أنه عضو من أعضاء القبيلة ولكنهم لم يقصدوا بهذا القول أنه جزء من كل ، لأن الكل لا يقع خارجه وإنما هو نفسه هذا الكل ، فهو يحمل في جوفه خصائص القبيلة كلها . وهكذا نجد أن العرب كانوا ينظرون إلى الفرد على أنه جزء وكل في وقت واحد . أما القول بأن الجزء خلاف الكل فهو قول لا يصدق إلا على الأشياء المادية وحدها أما الموجودات الحية فالجزء فيها جزء وكل (٢) .

١٩ - وفكرة المحبة لا تعالج أخطاء اليهود فحسب ، ولكنها تستطيع كذلك أن تزيل الثنائية التي وضعها كانت في فلسفة الأخلاق : بين الواجب والميل ، والقانون الخلقى والدافع الطبيعي ، وبين العقل والهوى . فقد ذهب كانت إلى أن الإنسان ينبغي أن يكون سيد نفسه ، ولأنه ينبغي أن يكون كذلك فهو ليس حرّاً فعلاً إنما هو منقسم على نفسه ، نصفه حر ، ونصفه عبد ، وهو على أحسن الفروض عبد سيده : العقل (٣) .

وهذه الثنائية التي وقع فيها كانت في فلسفة الأخلاق ترتبط بمشكلة المتناقضات التي تركها في « نقد العقل الخالص » بغير حل مكتفياً بالقول بأن العقل إن حاول تخطئ المتناهي (عالم الظاهر) لإدراك اللامتناهي فقد طوح بنفسه في الظلام والمتناقضات . أما رسالة المسيح فقد تجاوزت هذا الانقسام ووحدت بين الإنسان داخلياً من ناحية وبينه وبين الله من ناحية أخرى . وذلك هو المغزى العميق لغفران الخطايا والخلص بالمحبة الإلهية ، فالأخلاق الجديدة التي بشر بها المسيح ليست أخلاقاً عقلية وإنما هي أخلاق محبة . ولقد وجد هيجل في فكرة المحبة هذه حلاً للمتناقضات

T.M. Knox : in Enc. Britanica. vol. XI. p. 380. (art-Hegel) (١)

R. Kroner : op. cit. p. 11. (٣)

Hegel : "Early" p. 311. (٢)

وجمعاً لها في وحدة واحدة^(١). وهي بذلك تعتبر أول محاولة قام بها هيجل للتغلب على المذاهب ذات الجانب الواحد « فالحبة بطبيعتها جدلية على الرغم من أن منهجها ليس جدلياً بعد بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة »^(٢).

٢٠- ويقدم لنا هيجل في مقاله هذا عن « روح الديانة المسيحية » صورة حية للمحبة تحولت بعد ذلك إلى عيد يحتفل به المسيحيون . وهي صورة العشاء الأخير « حيث جلس السيد المسيح مع تلاميذه » « وأخذ خبزاً وشكر وكسر وأعطاهم قائلاً : هذا هو جسدي الذي يبذل عنكم ، وكذلك الكأس أيضاً بعد العشاء قائلاً : هذه الكأس هي العهد الجديد بدمي الذي يسفك عنكم »^(٣) . فهذا العشاء الذي اشترك فيه المسيح مع تلاميذه يعبر عن لون غريب من ألوان الصداقة : إنه إحساس بروح المحبة^(٤) . « غير أن الملاحظ الخارجي الذي لم يسبر أغوار هذه الصداقة ولم يتعمق كلمات المسيح ، لن يجد أمامه سوى منظر مألوف للغاية : مجرد استمتاع بكسرة خبز وجرعة خمر ؛ وكذلك حين يتقاسم الأصدقاء خاتماً ويحطمونه قطعاً صغيرة يوزعونها بينهم ذكرى محبتهم فلن يرى الملاحظ الخارجي هنا أيضاً سوى تحطيم شيء نافع إلى أجزاء صغيرة لا قيمة لها . أما الجانب الروحي الذي يغلف هذا المنظر فلن يستطيع إدراكه ولذلك فلو أننا نظرنا نظرة موضوعية أوجدنا أن الخبز هو مجرد خبز وأن الخمر ليست إلا خمرًا فحسب ، غير أن العشاء الرباني يحمل مضموناً آخر أكثر من ذلك وهذا المضمون لا يرتبط بالأشياء المادية إلا بعبارة « كما أن » : « كما أن كسرات الخبز التي تأكلونها قطعت من رغيف واحد ، وكما أن الخمر الذي تشربون أخذ من كأس بعينها ، فأنتم بالمثل أشخاص متعددون ولكنكم بالحببة تصبحون شيئاً واحداً : شيئاً واحداً في الروح » . فكل ما بينهم من اختلافات وفواصل تتلاشى وتزول ، ومن هنا جاء قوله : « من يأكل جسدي ويشرب دمي يثبت فيّ وأنا فيه »^(٥) . وقوله : « أنا هو الباب »^(٦) .

وحين يتناول العربي كوباً من القهوة مع عابر سبيل فإن ذلك يعني أنهما قد

(١) T.M. Knox : op. cit. p. 379. (٢) R. Kroner : op. cit. p. 12.

(٣) إنجيل لوقا : ٢٢ (١٩ - ٢٠) .

(٤) Hegel : "Early Theological Writings". p. 250.

(٥) إنجيل يوحنا : ٤ - ٥٦ . (٦) إنجيل يوحنا : ١٠ - ٩ .

ارتبطا بأواصر الصداقة ، فهذا العمل يربط بينهما برباط قوى ، وفي أغوار هذه الرابطة تجد العربي ملزماً بألوان شتى من الالتزامات ، كالإخلاص للضيف وتقديم العون له وقت الحاجة ومعنى ذلك أن هذا السلوك قد أدى إلى وحدة تربط بينهما^(١) .

إن تقسيم الإنسان إنما يؤدي إليه العقل الضموري ، أما المحبة فهي تعيد الحياة إلى وحدة الإنسان الجوهرية أولاً ، وتربطه بالله ثانياً وتجمعه ثالثاً مع غيره من الناس . وهي لذلك تذيب الخيوط الصناعية المفتعلة التي وضعها « كانت » لأنها تعبر عن الأصل الإلهي للإنسان ، وفيها تتحد الجوانب المتعارضة في العقل البشري : كالداتية والموضوعية والطبيعة الحيوانية والطبيعة العاقلة ، والفردية والكلية ، والباعث والقانون . . . إلخ كما يتم التقاء المتناهي باللامتناهي ، والجزء بالكل ، والإنسان بالله .

٢١ - أفلا يجوز أن تكون عقيدة التثليث محاولة عقلية لفهم هذه العملية المقدسة التي يمر بها المؤمن حين يتناول من العشاء الرباني . . ؟ . « إن قمة الإيمان وهي العودة إلى الله حيث ولد الإنسان تغلق دائرة تطوره » .^(٢) ، فالطفل يعرف الله قبل أن يتعلم لأنه لا يزال متحداً في مرحلة الطفولة مع مصدر الحياة . . . ثم ينفصل الطفل في تطوره عن هذا الأصل الذي صدر منه ، ولكن الإيمان يعيده أخيراً إلى ذلك الانسجام الأصلي وتلك حلقة ضرورية ، فلا يمكن أن تكون هناك محبة ولا حياة بدون الانفصال والعودة إلى الوحدة ، فالانفصال والوحدة والتجمع والتفوق ترتبط داخلياً . وهذه العلاقة الروحية لا تتحقق فحسب بين الإنسان والله ، ولكنها تتحقق كذلك بين الأب والابن والروح القدس . ويبدو أن الثالوث المقدس هو عملية تنقسم بواسطتها الوحدة الأصلية ثم تعود إلى الاتحاد من جديد . ويمكن أن نتوقع هنا منهج هيغل المقبل في هذه النظرة الثلاثية المبكرة . غير أننا لا نستطيع أن نقطع بأن المثلث الهيجلي مأخوذ بنصه من الثالوث المقدس ، أو نقول مع القائلين بأن التوسط عنده « صورة لما في ذهنه عن توسط السيد المسيح بين الله والناس »^(٣) . فنحن مع اعترافنا بأن اللاهوت كان في فترة الشباب يعبر على الأقل عن الإرهاصات

Hegel : Ibid. p. 273. (٢)

Hegel : Early. p. 248-250. (١)

(٢) بولس سلامة « الصراع في الوجود » ص ٩٥ .

الأولى للمنهج الجدلي ، إلا أننا يجب ألا نغفل العوامل الأخرى التي أثرت في الجدلي الهيجلي ؛ فن الباحثين من يرى أن « كانت » هو الذى أوحى بهذا المنهج ، أو أن الترتيب الثلاثي للمقولات الكانتية كان — على أقل تقدير — أصلاً من أصول المنهج الجدلي عند هيجل^(١) . ومنهم من يرى أنه تطوير لمنهج فشته^(٢) . ومنهم من يرى أن تفكير هيراقليطس في الأضداد وفلسفة أفلاطون في المثل التي يعتبرها مركبات عليا قد مكن هيجل من تخطيط جدله بإيقاعه الثلاثي من القضية إلى التقيض إلى المركب^(٣) إلخ . إلا أن الأقرب إلى الصواب أن نقول إنه مهما كان أثر العوامل الخارجية في تفكير هيجل فإن الاستخدام المنظم للمنهج بالطريقة التي عرضها ترجع إلى إبداعه هو^(٤) .

٢٢ — وفي مقال آخر كتبه هيجل عام ١٨٠٠ وأطلق عليه ناشره اسم « مجمل المذهب » نرى هيجل لا يزال يجد في الدين حلاً لمشكلة الأضداد ، ولكن هذا الحل لم يعد يتمثل في فكرة المحبة وإنما في « فكرة الحياة »^(٥) . وهو يرى في هذا المقال أن التفكير الفلسفي « يقتل » الحياة لأنه يمزقها إلى أضداد في الوقت الذي نريد فيه أن نفهم الحياة ككل : كوحدة حية تتصارع في جوفها الأضداد « فإذا نظرنا إلى الحياة كوحدة حية ، لا وحدة ميتة أو تجريد تصوري ، وإنما على أنها الحياة اللامتناهية التي تشمل في جوفها كل شيء ، فسوف نجد أن هذه الحياة هي الله . ويستطيع الإنسان الارتفاع إلى هذه الحياة ، ولكنه لا يكون ارتفاع المتناهي إلى اللامتناهي ، لأن هذه المصطلحات من إنتاج الفكر الفلسفي الذي يفصل بينها فصلاً مطلقاً ، وإنما هو ارتفاع الحياة المتناهية إلى الحياة اللامتناهية ويتم ذلك في الدين . ونستطيع أن نطلق على الحياة اللامتناهية اسم الروح في مقابل التعدد المجرد ،

J. Wahl : The Philosopher's Way. p. 313. — Enc. Brit. p. 382. (١)

H. Hoffding : A Hist. of Modern Philos. vol. 2. p. 182. (٢)

J. Wahl : op. cit. p. 315. (٣)

The Enc. Americana vol. XIV. p. 66. (N.Y.) 1962. (٤)

(٥) مما تجدر ملاحظته أن فكرة الحياة ظلت تؤثر في تفكير هيجل حتى ظهرت في مذهبه النهائي

وسوف تظهر هذه الفكرة فيما بعد كقولة من مقولات المنهج الجدلي في نهاية المنطق . قارن فقرة رقم ٣٤٧ من هذا البحث .

لأن الروح هي الوحدة الحية للعدد . وقد يتخذ التعدد المجرد شكل الروح ولكنه لا يكون وجوداً حياً ، وهو في هذه الحالة يسمى القانون ويكون وجوداً تصورياً خالياً» (١) .

والحياة التي نقول عنها إنها تجمع تقيضها في جوفها لا نصل إليها عن طريق الفهم أو الفكر لأنها ترتفع بذاتها عنهما . إن الفكر يمزق الوجود الحى وهى نظرة يجاوزها الدين حيث نرى الحياة المتناهية ترتفع إلى الحياة اللامتناهية ، وما ذلك إلا لأن الحياة المتناهية هي نفسها حياة ، وبالتالي فهي تتضمن في جوفها إمكان الارتفاع إلى الحياة اللامتناهية . أما الفلسفة فهي لا تستطيع أن تبلغ مستوى الدين لأنها عبارة عن عملية تفكير أى أنها تتضمن التعارض بين العقل المفكر وموضوع تفكيره (٢) .

٢٣ - ومن هنا نستطيع أن نقول إن هيجل لا يزال يجد في هذا المقال ملاذة في الدين ، فهو يرى أن الدين هو الذى يستطيع أن يقدم مفتاحاً لحل الغموض الذى يحيط بمشكلة الأضداد . أما الفلسفة فهي لا تستطيع أن تصل إلى هذا المستوى لأن الروح - لا الفكر - هي الحياة : « فليس الفكر هو الذى يكشف عن حقيقة اللامتناهى سواء أكان ذاتياً أم موضوعياً - إن كل ما يفعله في سبيل الوصول إلى اللامتناهى هو أن يضيف إلى الحد ما يحده ، ثم يجد أن هناك حداً جديداً . . . وهكذا إلى ما لا نهاية (٣) ولذلك فهو لا يستطيع أن يصل إلا إلى اللامتناهى الزائف» (٤) . ومن الجدير بالذكر أن نشير إلى أن ما أطلق عليه هيجل هنا اسم الفكر سوف يسميه بعد ذلك بالفهم الذى تقوم ماهيته على التحليل والتقسيم ووضع الحدود بين الأفكار بحيث تواجه بعضها بعضاً في عناد صارم . أما ما أطلق عليه اسم الحياة فسوف يسميه بعد ذلك بالعقل الذى يرى أن مهمته هي الكشف عن الوحدة الكامنة وراء المختلفات ، وتحطيم الفواصل التي يضعها الفهم ، ولكنه

Ibid. p. 313. (٢)

Hegel : Early. p. 311. (١)

(٣) اللامتناهى الزائف سيظهر في القسم الخاص بالوجود كقولة من مقولات المنطق ، قارن فقرة رقم

١٨٢ من هذا البحث .

Ibid; p. 313. (٤)

سوف يربط بينهما ويعتبرهما جوانب مختلفة لشيء واحد هو العقل ، وسوف نناقش ذلك فيما بعد .

٢٤ - بقی بعد ذلك أن نشير إلى التحليل الذي ساقه في موسوعة العلوم الفلسفية لقصة «سقوط الإنسان» كما جاءت في الكتاب المقدس محاولاً أن يتامس أصلاً دينياً لفكرة انقسام الروح على نفسها. وهو تحليل هام إذ أنه يبين لنا جانباً من جوانب تأثير هيغل باللاهوت ؛ بل إن من الباحثين من يرى أن انتقال الفكرة الشاملة من وسطها العقلي الخالص في المنطق إلى الآخر في الطبيعة هو نفسه «سقوط» أشبه ما يكون بسقوط الإنسان «الفكرة الشاملة تضع نفسها بنفسها في الطبيعة ، وتسليخ ذاتها من وجودها المناسب . . .»^(١) . «ويبدو أن القصة التي ذكرها الكتاب المقدس عن خطيئة الإنسان الأولى كانت عالقة في ذهن هيغل ، فظن أن الفكر لا بد له من سقوط مماثل . . .»^(٢).

٢٥ - يقول هيغل في تحليله لهذه القصة :

لقد تساءلت الأمم منذ فجر التاريخ عن معنى ذلك الانقسام الغريب : انقسام الروح على نفسها ؛ ولقد احتفظت لنا «القصة الموسوية» عن سقوط الإنسان بأصل هذا الانقسام ونتائجه ، فقد جاء بهذه القصة أن آدم وحواء وهما أول الموجودات البشرية - وهما في نفس الوقت النماذج الأولى للإنسان - كانا يعيشان في جنة عدن حيث نمت شجرتان : شجرة الحياة ، وشجرة المعرفة . ولقد جاء في هذه القصة أن الله حرم عليهما الأكل من شجرة المعرفة . أما الشجرة الأخرى فقد لزمّت القصة الصمت بصددها . وتحريم الأكل من شجرة المعرفة يعني أن الإنسان ينبغي ألا ينشد المعرفة ، وإنما عليه أن يظل في حالة البراءة والبساطة الأولى التي كان يعيشها آدم وحواء : حالة الطبيعة الأولى ، حيث عاشا لا يعلمان شيئاً ولا ينجلان من شيء « وكانا كلاهما عريانين آدم وامرأته وهما لا ينجلان »^(٣) . ثم بدأت هذه الحياة الطبيعية البسيطة في التفكك والانحلال . وعلى الرغم من

R. Kroner : op. cit. p. 36. (٢)

Hegel : Enc. [18]. (١)

(٣) سفر التكوين : ٢ - ٢٥ .

أن القصة تجعل من الحية مثيراً خارجياً يدفع الإنسان إلى التخلي عن بساطته الأولى، إلا أن الحقيقة هي أن الوقوع في التناقض - واستيقاظ الوعي ينبع من طبيعة الإنسان ذاتها^(١).

وتخبرنا القصة أن الحية كانت ترى أن معرفة الخير والشر فيها تشبه بالله : « فقالت الحية للمرأة لن تموتا ، بل الله عالم أنه يوم تأكلان منها تفتتح أعينكما ، وتكونان كالله عارفين الخير والشر»^(٢) . ومعنى ذلك أن هذه المعرفة نفسها هي التي يشارك فيها الإنسان الله ويتشبه به وبذلك يحطم تلك الوحدة الساذجة ، وحدة وجوده الطبيعي ولا يكون ذلك إلا حين يأكل من الثمرة المحرمة ، « فأخذت من ثمرها وأكلت وأعطت رجلها أيضاً معها فأكل ، فانفتحت أعينهما وعلما أنهما عريانان ، فخطا أوراق تين وصنعا لأنفسهما مآزر»^(٣) . ومعنى ذلك أن أول تفكير لهما بعد استيقاظ الوعي يجربهما أنهما عراة . وتلك صورة ساذجة وعميقة لأن الإحساس بالخلج بدأ واضحاً حين انفصل الإنسان عن حياته الطبيعية الأولى ، والحيوان لا يصل إلى مثل هذا الانفصال وبالتالي لا يشعر بأى خلج .

٢٦ - ثم جاءت بعد ذلك اللعنة التي لحقت بالإنسان . وما يهمننا في هذه اللعنة أنها تنصب أساساً على المقابلة والتعارض بين الإنسان والطبيعة ، فالرجل لا بد أن يعمل ليأكل بعرق جبينه : « بالتعب تأكل منها كل أيام حياتك ، وشوكاً وحسكاً تنبت لك .. بعرق وجهك تأكل خبزاً حتى تعود إلى الأرض . . . »^(٤) . وإذا كان العمل قد جاء نتيجة لانقسام الروح على نفسها فإنه هو نفسه وسيلة الانتصار على هذا الانقسام والعودة إلى الوحدة من جديد. ذلك لأن الحيوان وهو يبحث عن طعامه لا يقوم إلا بالتقاط المواد التي تشبع حاجاته أينما وجدها. أما الإنسان - فهو على العكس من ذلك - لا يستطيع أن يشبع حاجاته إلا من خلال عمله هو ، ومن خلال إنتاج الوسائل الضرورية التي تمكنه من هذا الإشباع . وهكذا نجد أن الإنسان حتى في تعامله مع الأشياء الخارجية لا يتعامل إلا مع نفسه .

والقصة لا تنتهي بطرد آدم وحواء من الحنة بل هي تستمر لتخبرنا أن الله قال : « هو ذا الإنسان قد صار كواحد منا عارفاً للخير والشر . . . »^(٥) . وهنا

(٢) سفر التكوين : ٣ (٤ - ٥) .

(١) Hegel : Enc. [24] Z.

(٤) سفر التكوين : ٣ (١٧ - ١٩) .

(٣) سفر التكوين : ٣ (٦ - ٧) .

(٥) سفر التكوين : ٣ - ٢٢ .

نجد الآية تتحدث عن المعرفة على أنها إلهية فهي لم تعد كما كانت شيئاً خطأً أو عملاً محرماً . وهذه الآية تدحض الزعم القائل بأن الفلسفة تختص بالعقل المتناهي وحده . أما حين تضيف النصوص إلى ذلك أن الله طرد الإنسان من جنة عدن بعد أن أكل من شجرة المعرفة حتى لا يأكل من شجرة الحياة ، فإن ذلك لا يعنى سوى أن الإنسان في جانبه الطبيعي متناه وفان ، ولكنه في جانب المعرفة خالد ولامتناه (١) .

الفلسفة

٢٧ - الفلسفة عند هيجل كل متصل تدفعه ضرورة داخلية : « فكل فلسفة كانت ولا تزال ضرورية ، وبالتالي فليس منها ما اختفى وزال ، وإنما تجدها عناصر إيجابية في كل واحد . . . وآخر فلسفة هي نتيجة لجميع الفلسفات السابقة . . . » (٢)

والفلسفة في تطورها تشبه الشجرة في نموها . . فنمو الشجرة يعنى اختفاء البذرة فهي تتحول إلى وريقات صغيرة ، ثم يكون نمو الزهرة سلباً لهذه الوريقات ، فهي تعلن أن هذه الوريقات ليست هي الصورة الحقيقية للشجرة ؛ ثم تجيء الثمرة بعدئذ فتعلن بوجودها أن الزهرة صورة زائفة من صور وجود النبات : « ومع ذلك فلم يكن في استطاعة أى منها أن يرى النور ما لم تتقدمه جميع المراحل السابقة » (٣) . فإذا كانت فلسفة هيجل « ثمرة » لتاريخ الفلسفة ، فهي تحمل في جوفها مبادئ الفلسفات السابقة كلها .

أولاً - الفلسفة اليونانية :

٢٨ - أعجب هيجل بحياة اليونان وفلسفتهم وآدابهم وعقائدهم إعجاباً كبيراً ، حتى كاد في شبابه يمسك عن العقيدة المسيحية ويرتد إلى وثنية اليونان . ومع أنه كان في ذلك مسابراً لعصره وما ساد من نزعة رومانتيكية مجدت اليونان

Hegel : Enc. [24] Z.

(١)

Hegel : "The History of philosophy". vol. I. p. 37.

(٢)

Hegel : Ibid; p. 38.

(٣)

وتحمست لهم إلا أنه لم يتخل طول حياته عن تقديره لليونان وإعجابه بهم فهو القائل : « إن اسم اليونان يثير الشوة في قلوب المثقفين من أهل أوروبا ، ولا سيما في قلوبنا نحن الألمان . »^(١) .

أما عن منهجه الجدلى فقد كان يعتبره امتداداً وتطويراً للجدل القديم ، بل إن كلمة « الجدل » (Dialektik)^(٢) نفسها مشتقة من الكلمة اليونانية التي تعنى الحوار أو المناقشة : « ففي المناقشة التي تتم بين شخصين يبحثان عن الحقيقة في موضوع معين تظهر وجهات نظر متعارضة ، غير أن كلا من المتحاورين يحاول تدريجياً أن يفهم رأى زميله ثم ينتهى الاثنان إلى الاتفاق على نبد أفكارهما الجزئية ، وقبول وجهة نظر جديدة أوسع وأرحب ، وهكذا ينتهى التعارض الأول ، إلى التوفيق في مركب أعلى »^(٣) .

ولقد اعتقد هيجل أن الفكر يسير دائماً على هذا المنوال : فهو يبدأ بقضية موجبة يعارضها في الحال نقيضها ثم تظهر فكرة أوسع تجمع بينهما في مركب واحد ، غير أن هذا المركب يثير بدوره نقيضاً جديداً ، وتكرر العملية ذاتها من جديد . . ويرى نوكس « أن هيجل أخذ فكرة الجدل عن كل من فلاسفة اليونان وكانت . . »^(٤) ولهذا فسوف نعرض في الصفحات القادمة لمحة من تاريخ الجدل عند كل من فلاسفة اليونان وفلاسفة العصر الحديث ، لنرى كيف كان الفلاسفة ينظرون إلى الجدل قبل هيجل ، ورأى هيجل في جدلهم هذا ، وإلى أى حد تأثر منهجه بالجدل عند الفلاسفة السابقين .

Hegel : Ibid; p. 149.

(١)

(٢) ينقلها بعض الباحثين كما هي « الديالكتيك » (الدكتور عبد الرحمن بدوي - خريف الفكر ص ١٤٣ - الزمان الوجودى ص ١٦ - شلنج ١٠٤) . ويترجمها آخرون بالصراع « بولس سلامة - الصراع في الوجود ص ٣٣ . ولكنى أثرت ترجمتها بالجدل كما فعل المسلمون حين نقلوا التراث اليونانى - وإن كانوا قد قصروا استخدامها على المعنى الأرسطى . يقول التهانوى : « الجدل بفتح الجيم والدال المهملة في اللغة الخصومة - كما في المنتخب - وعند المنطقيين هو القياس المؤلف من مقدمات مشهورة أو مسلمة ، وصاحب هذا القياس يسمى جدلياً ومجادلاً . . » - كشاف اصطلاحات الفنون . وإلى مثل هذا ذهب الجورجاني في تعريفاته ص ٥١ . وهي في قواميس اللغة بهذا المعنى قارن : المعجم الوسيط ، المجلد الأول - والقاموس المحيط ، الجزء الثالث .

T.M. Knox in : Enc. Britanica vol. XI p. 382. (art-Hegel.)

(٣)

Ibid.

(٤)

١ - زينون الأيلي

٢٩ - يذهب جمهرة مؤرخي الفلسفة اليونانية إلى أن زينون الأيلي هو مخترع الجدل ، مشايعين في ذلك أفلاطون وأرسطو ، ولم يخرج هيجل عن هذا الإجماع ، فهو يرى : « أن أهم ما يميز زينون الأيلي هو الجدل الذي بدأ به تاريخه ، فقد كان زينون أستاذ المدرسة الأيلية التي وصل تفكيرها الخالص عنده إلى حركة الفكرة الشاملة في ذاتها ، وأصبح الروح الخالص للعلم . » (١) ومع ذلك فلا نستطيع أن نقطع بأن زينون استخدم كلمة « الجدل » فعلا وإن كان من المسلم به أنه مارس الطريقة الجدلية ولعل ذلك يرجع إلى أن الآثينين في منتصف القرن الخامس - كما يقول بيرنت - لم يعتادوا تأليف الكتب . . (٢) ومن هنا فقد يجوز القول بأن أفلاطون هو أول من ذكر هذه الكلمة صراحة في محاوراته (٣) . .

٣٠ - لم تكن لزينون الأيلي فلسفة خاصة . (٤) ولكنه كرس جهده للدفاع عن فلسفة أستاذه بارمنيدس التي أثارت عاصفة من السخرية والاستنكار تردد صداها

Hegel : The History of Philos. vol. I. p. 261 — En, Tran. by H.S. Haldane. (١)

J. Burnet : Greek Philosophy p. 134. (٢)

(٣) ورد في شذرات بارمنيدس قوله : « احكم باللوجوس Logos على ما أنطق به من براهين . . » ويقول بيرنت معلقاً على هذه العبارة (حاشية ص ١٧٣ من فجر الفلسفة اليونانية) « إن هذا هو أول استخدام لكلمة (اللوجوس) بمعنى النقاش الجدلي ، وهي الطريقة التي مارسها سقراط وجعلها مألوفاً وقد أخذها عن المدرسة الإيلية . » وترجمها الدكتور أحمد فؤاد الأهواني : « احكم بالجدل على ما أنطق به . . » - فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط ص ١٣٠ . وترجمها كاثلين فريمان « بالمقل Reason » . وتضع بجانبها كلمة « اللوجوس Logos » ; p. 43. "Ancilla"; K. Freeman : وهي عند هيجل : (احكم بالمقل وحده . . .) . تاريخ الفلسفة - المجلد الأول ص ٢٥١ من الترجمة الإنجليزية .

(٤) يقول كورنفورد (في كتابه أفلاطون وبارمنيدس ص ٦٨) إن أفلاطون وأرسطو لم ينظرا إلى زينون الأيلي على أنه فيلسوف أورياضي أصيل . ومن الطريف أن أفلاطون يصفه بأنه : « ذلك الأيلي الخاذق الذي يستطيع أن يجعل الأشياء تبدو لمستعميه متشابهة وغير متشابهة ، وواحدة وكثيرة ، وساكنة ومتحركة في آن معاً . . . » فيدرس ٢٦١ د . ويجعله يعتذر عن رسالة المهاجمات التي فند فيها دعاوى الخصوم فيقول عنها : « إنها رسالة كتبها شاب يميل به ما لطبع الشباب من حب المغالبة » - بارمنيدس ١٢٧ أ . إلا أنه لم ينكر عليه أنه مارس الطريقة الجدلية ، بل إننا نجد بارمنيدس - في محاوره أفلاطون الشهيرة - يوجه سقراط الشاب إلى دراسة الطريقة التي كان يمارسها زينون بشرط ألا يحصر نفسه في الأشياء المرئية - بارمنيدس ١٣٥ د .

في جميع أنحاء اليونان^(١). وتلخص لنا شذرات بارمنيدس فلسفته في قضيتين هامتين (١) الوجود واحد (ب) الوجود ساكن . ومعنى ذلك أن الكثرة والحركة ليستا إلا مظهرين خداعين . ونهض زينون للدفاع عن هاتين القضيتين ضد الخصوم . فألف كتاباً يهدف — على ما يروى أفلاطون — إلى « أن يبين لهم أن القول بوجود الكثرة يؤدي إلى مفارقات ومتناقضات أكثر مما يؤدي إليه القول بوجود الوحدة »^(٢).

ومعنى ذلك أن دفاع زينون لم يتخذ طريق البرهنة المباشرة على قضايا بارمنيدس وإنما كان يهدف إلى تنفيذ آراء الخصوم . ولعل هذا ما قصده أفلاطون حين قال إنه « كان يكيل للساخرين منه بنفس الكيل . . . »^(٣) . ومن هنا كانت إضافات زينون إلى المدرسة الأيلية — بمعنى ما — إضافات سلبية لأن الجديد الذي أتى به لم يكن النتائج التي وصل إليها ، وإنما الأساليب التي دعم بها هذه النتائج^(٤) . فما هي هذه الأساليب وكيف تأثر بها هيغل . . . ؟

٣١ — كانت طريقة زينون في مناقشته لخصومه هي أن يسلم لهم بصحة قضاياهم ، ثم يبين لهم ما يترتب على هذا التسليم من خلف وتناقض . بمعنى أنه كان حين يريد الدفاع عن قضايا بارمنيدس السابقة بأن الوجود واحد وأنه ساكن — يسلم للخصوم بصحة اعتراضهم ، ويفترض معهم أن الوجود مؤلف من كثرة ثم يبين لهم ما يفرض إليه هذا التسليم من تناقض ؛ ثم يسلم لهم كذلك بأن الوجود متحرك ويبين ما يفرض إليه هذا التسليم أيضاً من تناقض ، وما دامت القضيتان المتناقضتان لا تصدقان معاً ولا تكذبان معاً ، وما دامت قضايا الخصوم قد اتضح كذبها فقد صدقت بالتالي قضايا بارمنيدس ؛ أي إذا ظهر أن القول بالكثرة والحركة يحتوي على تناقض فقد صدقت قضايا بارمنيدس بأن الوجود واحد وأنه ساكن أي أنه كان يثبت القضية بتكذيب العكس . ومن هنا انقسمت حجج زينون إلى قسمين : قسم خاص بالكثرة ، وقسم خاص بالحركة .

٣٢ — وأول ما يعجب به هيغل عند زينون هو الفكرة التي تذهب إلى أن كل

T. Gomperz : "Greek Thinkers" vol. I. p. 192. (١)

T. Gomperz : op. cit. p. 192. (٣) Plato : Parmenides 128 B. (٢)

W.T. Stace : "A Critical History of Greek Philosophy" p. 52. (٤)

سلب تعين . وهي فكرة على جانب كبير من الأهمية في المنهج الجدلي عند هيغل . إذ يمكن أن يقال إننا لو جمعنا بينها وبين الفكرة التي سيذهب إليها اسبنوزا فيما بعد وهي أن كل تعين سلب ، وقلنا : « إن كل تعين سلب ، وكل سلب تعين » لكان لدينا سمة رئيسية للمنهج الجدلي ؛ فكل إثبات تعين : وكل تعين سلب ومن ثم يدفعه التعين إلى السير نحو السلب ، ولكننا لا نستطيع الوقوف عند هذا السلب لأن كل سلب تعين . والتعين الجديد يسير نحو سلب جديد . . . وهكذا . يقول هيغل : « إنى لأجد شيئاً مثيراً عند زينون وهو الوعي بأن سلب التعين تعين ، بمعنى أن الإنسان حين ينكر تعيناً ما فإن هذا الإنكار أو هذا السلب هو نفسه تعين جديد » .^(١) فسلب الحركة يعني إثباتاً لتعين جديد هو السكون وسلب الكثرة إثبات للوحدة .

٣٣- والفكرة الثانية التي يعجب بها هيغل عند زينون هي : « أننا نجد المعركة يشتد طيها داخل معسكرات الأعداء ذاتها . . . » على حد تعبيره . فقد كانت البداية التي بدأ منها « زينوفان » و « بارمنيدس » و « مياسس » هي « العدم هو العدم ، فهو لا يوجد قط والوجود هو الوجود وهو وحده الحقيقي ؟ » ، ومعنى ذلك أنهم قابلوا بين فكرتين متناقضتين واستطاعوا أن يهدموا إحداهما من خلال الأخرى : « أى من خلال تقريرى أنا ، من خلال التمييز الذى أضعه فأذهب بناء عليه إلى أن هذا الجانب حق وذاك باطل . فالفكرة لم تسلب نفسها أعنى أنها لم تتضمن تناقضاً داخلياً . . . ولن يفيد فى شيء أن أقرر صحة قضية ما ثم أقول بعد ذلك إن القضية المضادة لها باطلة ، لأن البطلان يجب ألا يتقرر من خلال الآخر فيقال عنه إنه غير حقيقى لأن الضد حقيقى . وإنما لا بد من تقريره من داخل نفسه ، وهذا الإدراك العقلى نجده عند زينون . وفى محاوره بارمنيدس لأفلاطون نجد وصفاً ممتازاً لهذا الجدال حيث يقول سقراط : « لقد أثبت زينون فى كتاباته - من حيث الأساس - ما أثبته بارمنيدس وهو أن الكل واحد ، ولكن يبدو أن زينون يدعى أنه يخبرنا بشيء جديد . لقد أظهر بارمنيدس فى قصيته أن الكل واحد ، أما زينون فقد أظهر على العكس أن الكثرة لا يمكن أن توجد » . ويجيب زينون بأنه : « كتب

ذلك للدفاع عن فلسفة بارميندس ضد أولئك الذين يحاولون النيل منه زاعمين أن القول بوحدة الأشياء يفضي إلى كثير من المفارقات والمتناقضات . ومن هنا فالكتاب يعارض أولئك الذين يؤمنون بفكرة الكثرة . وهدفه أن يبين لهم أن القول بوجود الكثرة يؤدي إلى متناقضات أكثر مما يؤدي إليه القول بوجود الوحدة . . . « وهذا هو الهدف الخاص للجدل الموضوعي الذي لا تجدنا فيه ندعم الفكرة البسيطة ، ولكننا نرى فيه المعركة يشتد هيبها داخل معسكرات الأعداء نفسها . . . » (١)

٣٤ - والفكرة الثالثة التي يعجب بها هيغل عند زينون الأيلي هي أن الجدل عنده انصب على الحركة : « وسبب ذلك أن الجدل هو نفسه حركة ، أو قل إن الحركة ليست شيئاً آخر غير الجدل ، فالشيء لا يتحرك إلا لأنه يحوى جدله في جوفه ذلك لأن الحركة هي الصيرورة إلى الآخر ، أى أن الشيء يصبح غير نفسه فهي إلغاء ذاتي أو نسخ ذاتي . وإذا كان أرسطو يقول إن زينون أنكر الحركة لأنها تتضمن تناقضاً ذاتياً فيجب ألا يفهم ذلك على أنه يعنى أن الحركة غير موجودة على الإطلاق ، فالمشكلة ليست هل هناك حركة أم لا أو هل هذه الظاهرة موجودة أم غير موجودة ، لأن الحركة يؤكدها الحس كما يؤكد وجود الأفعال ؛ فزينون لم يكن يهدف إلى إنكار الحركة بهذا المعنى ، وليس المهم وجودها بل حقيقتها ، ولقد انتهى إلى أن الحركة غير حقيقة لأن فكرتها تحوى في جوفها تناقضاً . وهو يريد بذلك أن يقول: إن الحركة لا يحمل عليها وجود حقيقي ، ومن هنا فإن : « عبارات زينون يجب أن ينظر إليها هذه النظرة وهي : أنها ليست موجهة ضد وجود الحركة كما يبدو ، وإنما هي إشارة إلى الطريقة التي يجب أن تحدد بها الحركة ، وإظهار للمجرى الذي يجب أن تسير فيه . ولقد قدم زينون أربع حجج مختلفة ضد الحركة تقوم على إمكان قسمة الزمان والمكان قسمة لا متناهية . . . » (٢)

وأول برهان هو : « الحركة ليست حقيقية ، لأن ما ينبغي أن نصل إليه أولاً في الحركة هو نصف المكان الذي نريد الوصول إليه قبل أن نصل إلى نهايته » وهو برهان يقوم على افتراض اتصال المكان ، فالذى يتحرك عليه أن يقطع طريقاً

Hegel : History of Philosophy vol. I. p. 264.

(١)

Hegel : Ibid; p. 266-7.

(٢)

هو كل متصل ، ولكي يعبر الكل لا بد له من اجتياز النصف ، غير أن هذا النصف هو كل جديد ولا بد من اجتياز نصفه أولاً والنصف الجديد هو كل جديد . . . وهكذا إلى ما لا نهاية . فالزمان والمكان عبارة عن اتصال مطلق وليس فيهما نقطة يمكن أن تقف عندها القسمة ، ولا بد بالتالي ألا تنتهي الحركة أبداً ، ومن هنا فإن ما لا يمكن أن نصل إليه من الحركة هو نهايتها . ونحن نعرف كيف حاول « ديوجنس » في بساطة دحض هذه الحجج وأنه نهض واقفاً دون أن ينبس بينت شفة وراح يمشی جيئة وذهاباً في أرض الغرفة يريد هدم الحجج بالحركة ، إلا أن العقول حين تختلف في نقاشها حول حقيقة موضوع معين فإن النقد الوحيد المسموح به هو النقد الذي يستند إلى العقل ويستمد منه ، لأن الناس لا تشبعهم تقارير الحواس وحدها وإنما لا بد من فهمها أيضاً ، ومن هنا كان من الضروري أن نفكر كما فكر زينون^(١).

كذلك فقد حاول أرسطو الرد على المتناقضات التي أثارها زينون حول فكري الزمان والمكان ، فذهب إلى القول بأنهما يقبلان القسمة إلى ما لا نهاية بالقوة فقط أما بالفعل فهما لا يقبلان مثل هذه القسمة ، ولكن من الواضح أنهما ما داما يقبلان القسمة بالقوة فلا بد أن ينقسما بالفعل ، وإلا فلا يمكن أن يقبلا القسمة إلى ما لا نهاية ، فالقوة والفعل مرتبطان^(٢).

٣٥ - ذلك هو جدل زينون الذي ناقش فيه فكري الزمان والمكان وأظهر ما فيهما من تناقض . ولم تفعل متناقضات العقل عند كانت شيئاً أكثر مما فعله الجدل عند زينون ، فالنتيجة العامة التي انتهى إليها الجدل عن الأيايين هي : « الحقيقة هي الواحد وكل ما عدا ذلك فهو باطل » تماماً كما انتهى كانت إلى أننا : « نعرف الظاهر وحده » غير أن هناك فارقاً كبيراً بينهما : فزينون والمدرسة الأيلية ذهبوا إلى أن العالم الحسي بصوره المتعددة هو في ذاته ظاهر فحسب وليس له حقيقة ، أما كانت فقد ذهب إلى أن معرفتنا وحدها هي الظاهر أما العالم فهو في ذاته حقيقة مطلقة ومن هنا كان الجدل عند زينون أعظم مما هو عليه عند المحدثين^(٣).

Hegel : "The Histo. of Philosophy." vol. I. p. 268.

(١)

Hegel : Ibid; p. 277.

(٢)

Hegel : Ibid; p. 269.

(٣)

٣٦ - غير أن ما يعاب على الجدل عند زينون هو أنه جدل ذاتي من حيث إنه يعتمد على الذات المفكرة ، فالواحد عنده بدون حركة الجدل هو هوية مجردة . مع أن الجدل الحقيقي يتطلب ألا يكون حركة اذهننا فقط ، وإنما حركة تتبع من طبيعة الأشياء ذاتها ^(١) . أى أنه لا بد من خطوة أخرى تنقل الجدل من الذات المفكرة إلى الأشياء الخارجية ، بحيث يصبح الجدل جوهر هذه الأشياء وحقيقتها ، وذلك يعنى أن تصبح حقيقة الأشياء هي الانتقال والحركة والتغير والضرورة : فلا شيء يابث على حال ولا شيء ساكن ، وإنما الكل في حركة وتغير دائبين ، وتلك هي الخطوة الكبرى التي قام بها هيراقليطس .

٢ - هيراقليطس ..

٣٧ - أما أن للمصحح الجدلي عند هيغل تأثر بفلسفة هيراقليطس ، فذلك ما يعترف به هيغل صراحة فهو يقول : « لن تجد عبارة قالها هيراقليطس إلا واحتضنتها في منطقي » ^(٢) ولعل هذا ما دعا « ول ديورانت » إلى القول بأن « هيراقليطس هو هيغل اليونان » فقد بلغ إعجاب هيغل بهيراقليطس حدًّا جعله يدافع عنه في قوة وحماسة يقول « جمع شيار ماخر الشذرات المتبقية من فلسفة هيراقليطس بطريقة خاصة ، وعنونها باسم « هيراقليطس الأفسوس المظلم ، كما تعرضه علينا شذرات من أعماله وشهادة الأقدمين » . . . ولقد وصف هيراقليطس بأنه رجل غامض ، وذاعت عنه هذه الصفة ، ولقد اعتقد شيشرون أن هيراقليطس يكتب في غموض ، إلا أن ذلك ليس إلا تفكيراً سطحياً ، وأغلب الظن أنها سطحية شيشرون نفسه يعكسها على هيراقليطس . . . فغموض هذه الفلسفة راجع بصفة خاصة إلى أنها تتضمن الفكر النظري العميق ، والفكرة الشاملة غريبة على الفهم وهو لهذا لا يستطيع إدراكها . . . ^(٣) .

Hegel : Ibid; p. 264.

(١)

Hegel : The History of Philosophy vol. I. p. 278.

(٢)

Hegel : op. cit. p. 281.

(٣)

٣٨ - ولو أننا نحينا جانباً المدرسة الأيونية - وهي المدرسة التي لم تتصور المطلق فكراً خالصاً ، وكذلك المدرسة الفيثاغورية التي رأت أنه أعداد - فإننا سنجد أمامنا تصور الأيليين للمطلق على أنه الوجود الخالص ، وسنجد عندهم الجدل الذي ينكر العلاقات المتناهية غير أنه كان جدلاً ذاتياً يعتمد على الذات المفكرة كما قلنا ، ولهذا فإن الخطوة التالية هي تلك الخطوة التي تجعل الجدل بالضرورة موضوعياً ، وهي التي قام بها هيراقليطس . « فالتقدم المطلوب من هيراقليطس هو أن يسير من الوجود باعتباره الفكر المباشر إلى المقولة الثانية وهي الصيرورة ، وهذه أول فكرة عينية ؛ فالمطلق هنا هو وحدة الأضداد ، وبهذا تصل الفكرة الفلسفية عند هيراقليطس إلى صورتها النظرية ، وتصبح استدالات بارونيدس وزينون فهماً مجرداً ، ولهذا قيل عن هيراقليطس إنه فيلسوف عميق ، ولهذا السبب هاجموه ونددوا به » (١)

أما أفلاطون فقد درس هيراقليطس باهتمام خاص إذ نجد كثيراً من عباراته منتشرة في محاوراته: فقد أخذ تربيته الفلسفية الأولى عن هذا المصدر ، ولهذا يمكن أن نقول إن هيراقليطس هو معلم أفلاطون (٢) .

وما بقي لنا من فلسفة هيراقليطس يبدو لأول وهلة أنه متناقض ، ولكن ما إن تبدأ الفكرة في الظهور حتى ينكشف لنا أنه رجل ذو فكر عميق . ولقد عبر زينون عن اللامتناهي ولكن في جانبه السلبي فقط حيث أشار إلى تناقضه ، وإلى أنه غير حقيقي . أما هيراقليطس فنجد عنده تمام المعرفة حيث تظهر الفكرة في كليتها الخالصة كتعبير عن ماهية الفكر . فنجد أن فكرة اللامتناهي موجودة بالقوة وبالفعل كما هي في ذاتها أعني على أنها وحدة الأضداد (٣) .

٣٩ - أما فيما يتعلق بالمبدأ العام فيخبرنا أرسطو أن هذا العقل الجريء أول من قال هذا القول العظيم : « الوجود واللاوجود شيء واحد كل شيء موجود وغير موجود » (٤) فقد ذهب إلى أن طبيعة العالم مركبة من الأضداد ، ولقد ضرب المثل

Ibid. p. 278.

(٤)

Ibid.

(١)

Hegel : Hist. of Philos. vol. I. p. 282. (٢)

Ibid.

(٣)

أمثلة ابتداء من أعلى الكائنات إلى أدناها ، فالله هو النهار والليل ، والشتاء والصيف ، الحرب والسلام ، الشبع والجوع (شذرة ٣٦) والأشياء الباردة تصبح حارة والحارة تصبح باردة . ويجف الرطب ويصبح الجاف رطباً (٣٩) . وما يوجد فينا شيء واحد : حياة وموت ، يقظة ونوم ، صغر وكبر ، وكل من هذه الأضداد تتحول إلى الأخرى (٧٨) . ويجد هيراقليطس الوحدة في الأضداد نفسها فهي كثيرة وواحدة في آن معاً : فالمرض والصحة واحد (٥٧) . . والواحد يتكون من جميع الأشياء ، وتخرج جميع الأشياء من الواحد (٥٩) . ويجهل الناس كيف يكون الشيء متفقاً ومختلفاً في آن واحد (٤٥) (١) . أما عند الأيليين فقد رأينا الفهم المجرد في قوهم الوجود هو الحقيقة .

وهناك قضية تلخص القضايا السابقة في مبدأ كلي واحد ، يقول هيراقليطس : « كل شيء في تدفق دائم فلا شيء يبقى على حال » . ويقول أفلاطون فضلاً عن ذلك إن هيراقليطس « قارن بين الأشياء ويجرى النهر فلا أحد يستطيع أن ينزل النهر نفسه مرتين ، لأن مياهاً جديدة تغمره باستمرار » ويخبرنا أرسطو أن أحد تلاميذه قال : « ولا حتى مرة واحدة » لأن النهر دائم التغير ، وما هو موجود لا يوجد مرة أخرى .

وهذا المبدأ يمكن التعبير عنه بوضوح أكثر من ذلك حين نقول إن هيراقليطس ذهب إلى أن الصيرورة هي حقيقة الوجود . وبما أن كل شيء يكون ولا يكون فقد ذهب هيراقليطس إلى أن كل شيء يصير : « إنه لتقدم ضخم ، وخطوة كبرى تلك التي عبرت من الوجود إلى الصيرورة » .

« ولهذا فإن فلسفة هيراقليطس ليست فلسفة مضت وانتهت لأن مبدأها مبدأ أساسي وجوهري ، وإنك لتجد في بداية منطقي بعد الوجود والعدم مباشرة» (٢) فالتعرف على أن الوجود واللاوجود هما تجريدات خاوية لا حقيقة لها ، وأن أول حقيقة لهما إنما تتمثل في فكرة الصيرورة — يشكل تقدماً ضخماً ، فالفهم ينظر إلى الوجود والعدم ويرى أن لكل منهما حقيقة في ذاته بغض النظر عن الآخر . أما العقل فهو

(١) أرقام الشذرات هو ترقيم بيرنت . والترجمة للدكتور « أحمد فؤاد الأهواني » في كتابه « فجر

الفلسفة اليونانية قبل سقراط » ص ١٢٠ .

(٢) Hegel, Ibid P. 286 (٢)

على العكس يدرك الواحد منهما في الآخر ويرى أن الواحد منهما يشمل الآخر في جوفه .

٤٠ - غير أن ما يعاب على هيراقليطس أنه لم يستمر متفقاً مع التعبير عن هذا المبدأ في إطاره المنطقي الخالص ، فهو بالإضافة إلى هذه الصورة الكلاسيكية التي قدم لنا فيها ذلك المبدأ حاول أن يكسبه صورة طبيعية وهو في ذلك يذكرنا بالأيونيين . ولقد اختلف المؤرخون حول هذه الصورة الطبيعية : فعظمتهم - وعلى رأسهم أرسطو - يذهب إلى أن النار هي هذه الصورة . بينما يرى آخرون - ومنهم سسكتوس أميريكوس - أنها الهواء ويذهب فريق ثالث إلى أنها الماء بل لقد رأى بعضهم أنها الزمان^(١) .

غير أن هيراقليطس لا يمكن أن يكون قد ذهب إلى أن الصورة الطبيعية لمبدئه هي الماء أو الهواء أو غيرهما من العناصر التي ذهب إليها الأيونيون ، لأن هذه العناصر كلها لا تعبر عن صيرورة . أما النار فهي وحدها التي يمكن أن تعبر عن الحركة والتغير والصيرورة التي تشمل الوجود كله ، ولهذا فالأدنى إلى الصواب أن نقول إنه جعل من النار صورة طبيعية للصورة المنطقية التي عبر عنها في مبدئه الكلي^(٢) .

٤١ - هناك فكرة أخيرة أعجب بها هيجل عند هيراقليطس - وهي موقفه من الوعي البشري : « فإلى جانب أن هيراقليطس عارض الأيبانيين ، وأحل الصيرورة محل الوجود الساكن . فقد كان كذلك أول من تحدث عن الوعي البشري في قوله : « إني أبحث عن نفسي »^(٣) وجعل الوعي يواجه الوجود باعتباره موضوعاً له . ومن هنا أطلق عليه هيجل - بحق - لقب أول فيلسوف نظري » .^(٤) إذ يمكن أن نقول إن هيراقليطس هو أول من بحث في نظرية المعرفة وتساءل كيف يمكن للوعي أن يصل إلى معرفة الكلي الذي يعبر عن حقيقة الأشياء . وهو أول من جمع بين الوعي والمبدأ الكلي والموضوع في وحدة واحدة . ولهذا فنحن نرى ضرورة الموضوعية تظهر هنا لأول مرة : « ولقد بقي لنا شذرات قاياة من هيراقليطس - تعبر عن رأيه في المعرفة .

Ibid.

(٢)

Ibid.

(١)

(٣) شذرة رقم ٨٠ .

Paul Sander : Histoire de la Dialectique p. 12.

(٤)

والمبدأ الذى أخذ به وهو أن كل شىء موجود وغير موجود يدل مباشرة على أنه رأى أن معرفة الحواس غير حقيقية ، لأنها تعبر عن يقين بشىء موجود بينما هو فى الحقيقة غير موجود . فهذا الوجود المباشر ليس هو الوجود الحقيقى وإنما الوجود الحقيقى هو التوسط المطلق أو الوجود حين يكون موضوعاً للفكر أو هو الفكر ذاته . ويقول هيراقليطس فى هذا الصدد عن الإدراك الحسى طبقاً لما يرويه كامنت الكندرى « ما نراه وننحن فى اليقظة موت ، كما أن كل ما نراه فى النوم حلم » . ويروى عنه سكستوس أمبريكوس قوله : « العيون والآذان شهود سيئة للإنسان » : « فالعقل هو الحكم وهو الحقيقة ، والضرورة المطلقة هى على وجه الدقة ما ينشده الوعى . . . » (١) .

٣ - جورجياس ...

٤٢ - وجود المدرسة الأيلية إلى جانب مدرسة هيراقليطس يفسر لنا ظهور السوفسطائية (٢) . فقد كان أثر زينون الأيلي فى السوفسطائيين حاسماً وقويماً . كما أن فلسفة هيراقليطس زعزعت الإيمان بوجود شىء يستقر على حال . ولسنا فى معرض الحديث عن ظهور السوفسطائية وأهدافها ، وإنما حسبنا منها استخداماً للجدل ورأى - هيجل فيه . وأقوى من عبر عن جدلهم - فى رأى هيجل - هو جورجياس : « فقد تفوق فى الجدل الخالص الذى يدرس المقولات العامة كالوجود واللاوجود - وهو جدل لا يشبه كثيراً حديث السوفسطائيين » (٣) .

٤٣ - ولقد تأثر جورجياس بالجدل عند المدرسة الأيلية فلا شك أنه : « عرف الأيبين وشارك فى طريقته ومنهجهم ، حتى أن أرسطو فى كتابه المسمى : « زينوفان وزينون وجورجياس » - درسه معهم . . . » (٤) .

ولقد عرض جورجياس جدله فى كتابه المسمى « فى الطبيعة » وقسمه ثلاثة أقسام على ما يروى سكستوس أمبريكوس :

١ - برهن فى القسم الأول (موضوعياً) أن لا شىء موجود .

Hegel : History of Philos. vol. I. p. 293-4.

(١)

J. Wahl : "Philosopher's Way". p. 312.

(٢)

Ibid; p. 379.

(٤)

Hegel : op. cit. p. 379.

(٣)

٢- وبرهن في القسم الثاني (ذاتياً) أنه على افتراض أن الوجود موجود فلا يمكن معرفته .

٣- وبرهن في القسم الثالث (موضوعياً وذاتياً) أنه ليس ثمة اتصال ممكن بين ما يوجد وما يعرف (١).

٤٤- فهو في القسم الأول يرى أن « الموجود إما أن يوجد بذاته دون بداية ، أو أن تكون له بداية » ثم يبين أنه لا يمكن أن يكون لا هذا ولا ذلك ، لأن كلاهما يؤدي إلى التناقض ، فالوجود « لا يمكن أن يكون أزلياً ، إذ لو كان كذلك فلا أول له ، وما لا أول له فغير محدود وما لا حد له فليس في مكان ، إذ لو كان له مكان لوجب أن يحوى في شيء آخر فلا يصح بذلك محدوداً . . » وكذلك لا يمكن أن يكون الموجود مخلوقاً إذ لو كان كذلك لوجب أن ينشأ من شيء ، إما من موجود أو من لا موجود وكلا الأمرين مستحيل . « وكذلك لا يمكن أن يكون الموجود أزلياً ومخلوقاً في وقت واحد ، لأن الأزلي والمخلوق متضادان فلا يوجد الموجود . . »

وبنفس الطريقة بين جورجياس أن الموجود لا يمكن أن يكون واحداً ، وإلا لكان له حجم وأمكن قسمته إلى ما لا نهاية . كما أنه لا يمكن أن يكون كثيراً ، لأن الكثير - حاصل الجمع بين عدد من الآحاد ، وحيث كان الواحد غير موجود فكذلك الكثير . وكذلك بين جورجياس أنه إذا وجد شيء فلا يمكن إدراكه لأنه « إذا كان الشيء المدرك غير موجود ، فاللاوجود هو موضوع الفكر ، وهذا يساوي قولنا : إن الوجود أو الحقيقة ليس موضوع الفكر ، ولا يمكن أن يدرك » .

ثم نصل أخيراً إلى أساس الجدل عند جورجياس - فيما يرى هيجل - في القسم الثالث : « إذا أمكن إدراك شيء ، فلا يمكن نقله إلى الغير ، الأشياء الموجودة هي المحسوسات ، فموضوعات البصر تدرك بالبصر ، وموضوعات السمع تدرك بالسمع . ولا تبادل بينهما فلا يمكن لهذه الإحساسات أن يتصل بعضها ببعضها الآخر ، ثم إن الكلام هو طريق الاتصال بين الناس وليس الكلام من نوع الأشياء الموجودة

أى المحسوسات ، فنحن ننقل الكلام فقط لا الأشياء الموجودة ، وكما أن المبصرات لا يمكن أن تصبح مسموعات ، فكذلك كلامنا لا يمكن أن يساوى الأشياء الموجودة» (١) . .

٤٥ - وجورجياس فى هذه النصوص يلقى الوجود أولاً والمعرفة ثانياً ثم إمكان الاتصال بينهما ثالثاً . وذلك كله بأسلوب زينون فى الجدل ، وهو إلى جانب ذلك يهدم مذهب الأيبانيين فى أن الوجود واحد ، كما يهدم فى الوقت نفسه حجة القائلين بالكثرة . ومع ذلك فإننا نرى هيجل يعجب بجورجياس لأنه درس الجدل كما هو موجود فى الفكر الخالص ، أى أنه درس المقولات الخالصة ، ثم بين أنها إذا درست فى نقائها الخالص تؤدي إلى السلب ، فالوجود يصل بنا إلى العدم ، والواحد ينتقل إلى الكثير ، وينتقل الكثير إلى الواحد . وهو إن كان قد انتهى إلى إنكار حقيقة هذه المقولات ، إلا أنه وصل مع ذلك إلى مبدأ هام وحقيقى وهو أن هذه المقولات إذا فصل بعضها عن بعض ، وقطع ما بينها من ارتباط ضرورى فإنها لن تكون حقيقية ، وبمعنى آخر أثبت أن تطبيق مبدأ الفهم «أما... أو» على المقولات يفقدها حقيقتها ويظهرها فى عناد متبادل .

وهو يعجب كذلك بدراسته للفكر من الناحية الموضوعية (الوجود) ومن الناحية الذاتية (المعرفة) . ومن الناحية الموضوعية والذاتية معاً (الاتصال بينهما) وبين أن السلب يكمن فى جوف هذه الأقسام الثلاثة . ومن هنا كان جداله أكثر أصالة من جدل بروتاجورس «لأنه يتحرك فى وسط فكرى خالص يفتقر إليه الجدل عند بروتاجورس» نفس المرجع السابق ص ٣٨٤ .

٤ - سقراط :

٤٦ - انتهى جورجياس كما رأينا إلى إنكار المعرفة الحقيقية شأنه فى ذلك شأن غيره من السوفسطائيين ، فأخذ سقراط على عاتقه هدم الطريقة السوفسطائية التى حطمت القيم الإنسانية والخلقية منها بنوع خاص ، وإظهار ما فى هذه الطريقة من

بطلان . ولئن كان السوفسطائيون قد برعوا في الجدل اللفظي وانساقوا إلى الذاتية والنسبية والفردية فإن سقراط كان صاحب منهج جديد هو المنهج السقراطي الذي يجرى على أسلوب الحوار ، وحجر الأساس في هذا المنهج هو البحث عن المبادئ الثابتة وراء الظواهر المتغيرة ، هو البحث عن الكلي وراء جزئياته ، على أساس أن العلم بالمتغيرات ليس من العلم الصحيح في شيء ، فالكفى يكون العلم علماً يجب أن يتصف باليقين الذي لا يزغزعه اختلاف الناس ولا اختلاف العصور ، لأن الحقائق عنده ثابتة لا تتغير ، ولقد عبر عن فكرته هذه أصدق تعبير في قوله « لهيباس » : « لو سألك سائل عن الأمور التي تعرفها كأحرف الهجاء — مثلاً — ما عدد الحروف في كلمة « سقراط » ، هل ستخبره أحياناً بشيء وأحياناً بشيء آخر ؟ أو تقول لمن يسألك من الناس عن الأعداد : هل العشرة ضعف الخمسة ؟ هل ستخبره بإجابات تختلف باختلاف الظروف والأحوال . . ؟^(١) فسقراط يبحث عن العلم اليقيني ، وعن التعريفات الشاملة ، وعن الماهية الحقيقية ، ويخبرنا زينوفون أنه كان دائم البحث عن تعريفات للمفاهيم الأخلاقية الشائعة : كالتقوى والعدالة والخير والشجاعة ، والفضيلة . . إلخ^(٢) .

٤٧ — ويمكن أن نميز في المنهج السقراطي ثلاث خطوات رئيسية :

١ — الخطوة الأولى هي إدراك الإنسان لنفسه ، وهي خطوة يعجب بها هيغل جداً ويعتبرها تقدماً ضخماً في الفلسفة : « فقد ظهرت الذاتية اللامتناهية ، وحرية الوعي الذاتي عند سقراط حين ذهب إلى أن الإنسان يجب أن يبحث في داخل نفسه عن غاية لأفعاله وعن غاية للعالم في وقت واحد . وأنه لا بد له من أن يصل إلى الحقيقة من خلال ذاته . وهكذا أدخل سقراط عنصراً على جانب كبير جداً من الأهمية هو أن يعود الإنسان الفقهري بمحقيقة الموضوع إلى فكر الذات ، وهكذا أصبحنا لانصل إلى الموضوع إلا من خلال الفكر . وبذلك يرتفع الفكر فوق الاهتمامات الجزئية والرغبات الخاصة ويصبح القوة القاهرة لكل شيء آخر »^(٣) .

Xenophon : Memorabilia of Socrates B. IV. ch. 4; 7.

(١)

Ibid.ch. 6.

(٢)

Hegel : Hist. of Philos. vol. I. p. 386.

(٣)

٢ - الخطوة الثانية : وفيها يبدأ سقراط بإلقاء الأسئلة وإدارة الحوار ، والنتيجة التي يصل إليها دائماً هي إثبات جهل الناس بما يظنونهم حقائق واضحة ، وفي محاوره « مينون » مثال لذلك ففيها يدور نقاش طويل بين سقراط ومينون حيث نجد سقراط يقول « بحق الآلهة أخبرني ما الفضيلة . . » ويقدم مينون تعريفات متنوعة لعدد من الفضائل : « فضيلة الرجل أن يكون ماهراً في إدارة شئون الدولة ، ومن ثم أن يكون قادراً على مساعدة الأصدقاء ومحاربة الأعداء ، وفضيلة المرأة أن تعنى برعاية أسرتها وأن تطيع زوجها ؛ وهناك فضائل أخرى للأطفال ، والشبان والشيوخ » غير أن هذه الإجابة لا تمنع سقراط فيخبر محاوره أنه لم يطالب منه ذكر عدد من الفضائل الجزئية . . وإنما هو يبحث عن تعريف شامل للفضيلة يحوى في جوفه جميع الفضائل الأخرى . ويجب مينون أن هذا التعريف هو : « الفضيلة هي أن تحكم الآخرين وتسيطر عليهم » غير أن سقراط يعود إلى الاعتراض على هذا التعريف محتجاً بأن فضيلة الأطفال والعبيد ليست في الحكم ولا في السيطرة . ويظل النقاش سجلاً بينهما حتى يعان مينون في النهاية أنه لا يعرف للفضيلة تعريفاً شاملاً وأن جميع التعريفات التي ذكرها تعريفات خاطئة . وهكذا علم سقراط الذين يلتفون حوله أن يقولوا في تواضع إنهم لا يعرفون شيئاً ولقد سبقهم هو فأعان أنه لا يعرف شيئاً .

ولقد ظهر سقراط في هذه الخطوة متهمكاً ينشد إثبات جهل الآخرين والسخرية منهم . والواقع أنه إذا كان هذا تهكمًا فليس تهكمًا بالمعنى السيئ ، وإنما هو تهكم قصد من ورائه إثارة التفكير في نفوس الآخرين ، وحثهم على البحث في قيمة ما يؤمنون به ، ودفعهم إلى الكشف عن الحقائق على أساس صحيح . وإذا يمكن أن يقال عنه إنه مزاح محبوب لا قدح فيه ولا هجاء^(١) . كما أن سقراط في هذه الخطوة يبدو كذلك شاكاً في كل شيء حتى إنه يصل بالخصم إلى حالة عنيفة من الحيرة الذهنية لا يدرى بعدها كيف يجب على أسئلته ، ولقد عبر « مينون » عن حالة الخصم هذه فقال : « لقد اعتدت أن أسمع عنك كثيراً يا سقراط فقد كانوا يقولون إنك تشك في كل شيء . وأنتك تجعل غيرك يصل إلى هذه النتيجة ، ويبدو لي الآن

أنهم كانوا على حق في قولهم هذا ، فأنت — فيما أعتقد — أشبه ما تكون بسمكة البحر التي يطلقون عليها اسم « سمكة الرعد » والتي يقال إنها تصيب بالرعشة والتخدير كل من يلمسها أو يقرب منها . ولقد فعات ذلك معي فأصبتني بالردة في جسمي وروحي معاً . فلم أعد أدري كيف أحيرك جواباً ، بالرغم من أنني تحدثت آلاف المرات عن الفضيلة مع أشخاص عديدين ، وكنت أظن أن حديثي معهم كان حديثاً طيباً . ولكني لا أدري الآن ماذا أقول ، ولذا فنصيحتي إليك ألا ترحل بين قوم لا يعرفون عن طريقتهك هذه شيئاً ، حتى لا يصدرون حكمهم بإعدامك ظناً منهم أنك تمارس ضرباً من ضروب السحر والشعوذة » (١) .

٣ — الخطوة الثالثة : وهي تقوم على أساس أنه إذا كان الإنسان ليس لديه علم صحيح فإن في جوفه حقائق كامنة يستطيع أن يستخلصها من داخل نفسه ومن نفوس الآخرين ، فهي حقائق كامنة لا يدري بها الإنسان ، وهذا ما يسمى أحياناً بالتوليد . وأوضح عرض — لهذه الخطوة — إنما يوجد في محاوره « مينون » حيث نجد سقراط يلقي مجموعة من الأسئلة على عبد من عبيد مينون لم يتعلم قط ويسير معه خطوة خطوة حتى يجعله يبرهن على إحدى النظريات الهندسية أفينثاغورس « فالمنهج السقراطي يركز على اعتقاد سقراط أن الأطفال يولدون وفي أنفسهم جميع ألوان المعرفة ، ولكنهم يحتاجون إلى قليل من العون حتى يتذكروا هذه المعارف » (٢)

٤٨ — أما رأى هيجل في هذا المنهج فهو يرى أن سقراط عبر عن الجدل في صورته الذاتية بصفة خاصة ، وهي الصورة التي تبدو في التهمك ، فقد اعتاد أن يمارس جدله ضد المفاهيم والتصورات الشائعة أولاً ، ثم ضد السوفسطائية ثانياً . وكان سقراط جريئاً في مناقشاته يلقي الأسئلة التي يريد بها بجدق ومهارة وينتهي بمحاوره إلى عكس البداية التي كان يؤكد صحتها . فلقد زعم السوفسطائيون — مثلاً — أنهم معلمون ولكن سقراط استطاع بسلسلة من الأسئلة أن يجبر أحدهم — وهو « بروتاجوراس » على الاعتراف بأن جميع أنواع التعلم ما هي إلا تذكر ؛ غير أن هذا التهمك السقراطي ليس إلا لوناً خاصاً من ألوان الحديث بين شخص وآخر ،

Plato : Meno; 80.

(١)

D. Runes : Dict. of Philos. p. 295 (art Soc. Meth.) :

(٢)

ولهذا فهو صورة ذاتية من صور الجدل لأن الجدل الحقيقي يعالج الأشياء وعللها^(١) .

أضف إلى ذلك أن هذا المنهج يبدو أنه ينتهي إلى نتائج أكثر مما يمكن أن نصل إليه عن طريق السؤال والجواب ، ذلك لأن الجواب يبدو دائماً أنه يختلف اختلافاً تاماً عما يعنيه السؤال . وقد نجد لذلك تفسيراً في المحاورات المطبوعة ، لأن الإجابات كلها تكون جاهزة في ذهن المؤلف ، أما أن نقول إن حياة الناس اليومية تجرى على هذا المنوال وتقدم إجابات كتلك التي نجدها في المحاورات السقراطية فذلك ما لا يقبله أحد ، اللهم إلا إذا قلنا إن خصوم سقراط كانوا على جانب كبير من الدماثة وكرم الأخلاق لأنهم يجيبون على أسئلة صيغت بحيث تجعل الإجابة هينة يسيرة — بطريقة مباشرة وبشكل يخلو خلواً تاماً من الأوصال^(٢) .

٤٩ — ومع ذلك فالمنهج السقراطي له نتائج هامة ، منها أنه يطور الكلي من حالة عينية معينة ، ويظهر الفكرة الشاملة الكامنة داخل كل فرد . ومنها أنه يحطم المعتقدات الخاطئة والتي يتمسك بها أصحابها ظناً منهم أنها حقائق واضحة ؛ ومنها اهتمامه بالكلي الذي نصل إليه عن طريق الفكر وحده . ولذلك كان هذا المنهج هو نفسه الذي يشكل معرفة كل إنسان بالكلي ، فهو تطوير للوعي الذاتي الذي هو في نفس الوقت تطوير للعقل ، فالطفل والرجل البدائي يعيشان في أفكار جزئية وهي أفكار لا يقنع بها الإنسان المثقف المتطور الذي يعود إلى نفسه فيصبح تفكيره لذلك تفكيراً كلياً .

وهناك نتيجة أخرى هامة لهذا المنهج يمكن أن تلمس في دهشة الوعي من أنه لم يتسن له قط إدراك مكنوناته الخاصة ؛ فنحن حين نتمعن الفكر في تصور شائع كالصيرورة — مثلاً — ونجد أن ما يصير هو الموجود واللاموجود في وقت واحد ، ونذكر أن الصيرورة هي هوية الوجود والعدم ، فإنه قد يدهشنا غاية الدهشة أن نجد هذا المضمون الهائل في جوف هذا التصور البسيط (نفس المرجع السابق ص ٤٠١) .

Hegel : Hist. of Philos. vol. I. p. 389.

(١)

(٢) هيجل المرجع السابق : ص ٤٠٢ — وقارن الدكتور زكي نجيب « نحو فلسفة علمية »

ص ١٤٤ وأيضاً رسل « تاريخ الفلسفة الغربية » - ص ١٥٨ (من الترجمة العربية) .

٥ - أفلاطون :

٥٠ - جمع أفلاطون ما في الفلسفات السابقة من عناصر أساسية ثم صاغها في مذهب جديد؛ فن بارمنيدس استمد الإيمان بأن الحقيقة أبدية لاتقع في الزمان، وأن التغيير لا بد - على أسس منطقية - أن يكون وهمًا؛ وأخذ من هيراقليطس الفكرة التي ترى أن العالم المحسوس لا دوام فيه لشيء: «... فإذا جمعت إلى مذهب هيراقليطس، مذهب بارمنيدس انتهيت إلى النتيجة بأن المعرفة لا تستمد من الحواس وإنما يكونها العقل وحده.»^(١) فالعقل هو مصدر الحقيقة أما الإحساس فهو مصدر الخطأ، لأن الإحساس يعطينا الظاهر، والعقل يقدم لنا الحقيقة.

٥١ - وإذا كنا نجد عند سقراط بذور النظرية التصورية في المعرفة، أي النظرية التي تذهب إلى أن المعرفة كلها تصورية، وإذا كنا نجد عنده أيضاً لونا من الجدل يحاول به أن يصل إلى تصور حقيقي للفضائل المختلفة من خلال المناقشة والحوار، فإننا نجد أفلاطون يسير في نفس الطريق ويخطو خطوة أخرى أبعد مما وصل إليه سقراط. وذلك حين بحث في التصورات العقلية لا في علم الأخلاق وحده بل في الوجود كله. وكان بحثه عن هذه الحقائق هو أيضاً بحثاً عن التصورات العقلية الثابتة التي تفسر الموجودات المحسوسة فالتصورات أو الكليات هي الأساس المطلق للأشياء جميعاً، والعالم كله ليس إلا ظلالاً لهذه الكليات: فهناك أفراد كثيرة من الحيوان يمكن أن نطلق على كل منها قولنا: «هذا قط» فإذا نعني بكلمة «قط»...؟ واضح أننا نقصد شيئاً يختلف عن كل قطعة جزئية. فالحيوان يكون قطاً لأنه يشارك في طبيعة عامة مشتركة بين القطط كلها... وهذه الطبيعة المشتركة لا تولد مع ولادة القطعة الجزئية، كلا، ولا هي تفنى حين تموت تلك القطعة الجزئية بل الواقع أنها لا تشغل جزءاً من مكان أو زمان، إنها أبدية...»^(٢).

وهذه الطبيعة الكلية الأبدية هي المثل، وهذه المثل هي الماهية الحقيقية للأشياء ومعرفتها لا تتم إلا عن طريق ما يسميه أفلاطون بالجدل.

(١) رسل: «تاريخ الفلسفة الغربية - الجزء الأول ص ١٧٨ ترجمة الدكتور زكي نجيب محمود.

(٢) نفس المرجع ص ٢٠١.

وإذا كان الجدل هو طريقة لمعرفة المثل أو الماهيات الحقيقية للأشياء كان لا بد من عرض فكرة موجزة عن نظرية المعرفة عند أفلاطون .

٥٢ - في نهاية الكتاب السادس من محاورة الجمهورية يقدم أفلاطون تطبيقاً واضحاً للمعرفة يقوم على أساس تصنيف الموجودات ، فهو يقسم الوجود قسمين : (أ) العالم المحسوس . (ب) العالم المعقول . وكل قسم ينقسم بدوره إلى قسمين :

ويمثل كل قسم درجة من الحقيقة باعتبار قرب الأشياء منها أو بعدها عنها فيكون عندنا أربعة أقسام تمثل درجات الموجودات من جهة ويوازيها أربع مراحل من المعرفة من جهة أخرى . والقسم الخاص بالعالم المحسوس يشمل : « . . الظلال وما انعكس على سطح الماء وغيره من المواد المصقوفة المساء الالامعة ، ثم الأشياء الحقيقية التي تقابل هاتيك الصور ، وأعني بها صنوف الحيوان من حولنا وكافة الأشياء في العالم الطبيعي وعالم المصنوعات . . » أما القسم الثاني الخاص بالعالم المعقول فيشمل « حقائق نجحها مستعينين بأشياء الطبيعة وورها (أى القسم الأول) فهاهنا نبدأ بالفروض ونسير لا في طريقنا إلى المبدأ الأول - بل نسير إلى النتائج التي تتولد عن تلك الفروض ، ثم هو يشمل كذلك : حقائق النفس حين تبدأ من الفروض - لا هابطة إلى النتائج - بل صاعدة إلى المبدأ الأول . . » ودرجات الوجود هذه يوازيها أربع مراحل من المعرفة هي : الوهم - الظن - الفهم - العقل . ويمكن أن نقول : إن العالم المحسوس يقابله معرفة الظن ، والعالم المعقول يقابله معرفة العقل .

٥٣ - ونحن نجد أفلاطون هنا يميز بين عالم العقل وعالم الحس ، ثم يعقب على ذلك بقسمة كل من العقل والإدراك الحسى إلى نوعين ولا يعنيها هاهنا نوعا الإدراك الحسى أما نوعا العقل فيسميهما على التوالي : « العقل الخالص » و « قوة الفهم » ، فأما « العقل الخالص » فهو أعلى النوعين ، وما يعنيه هو الأفكار الخالصة ، وطريقته هي الجدل . أما « قوة الفهم » فهي نوع العقل الذى نستخدمه فى الرياضة ، وهو أقل منزلة من العقل الخالص لكونه يفرض فروضاً لا يستطيع اختبار صدقها ، وعلى ذلك فلو أرادت الرياضة أن تظفر بما هو أكثر من الحقيقة الفرضية فلا بد لها أن تاتمس الدليل على وجود موضوعاتها فى عالم أسمى من العالم المحسوس ، وليس فى

وسع قوة الفهم أن تلمس هذا الدليل والذي يستطيع ذلك في رأى أفلاطون هو العقل الخالص الذى يدلنا على أن هنالك في العالم الأعلى تثبت القضايا الهندسية إثباتاً يقوم على تقرير الواقع العقلي .^(١)

٥٤ - يرى أفلاطون أن للجدل طريقين هما : الجدل الصاعد ، والجدل الهابط فالإنسان يلاحظ الجزئيات ثم يرتفع منها إلى الطبيعة العقلية العامة التي تربط بينهما ، أى أنه يرتفع من خلال الكثرة الحسية إلى الوحدة العقلية التي تشملها وتفسرها ، ومن هذه الوحدة العقلية إلى معقولات أعلى منها مرتبة . وهكذا يستمر ارتفاعه من الأفراد إلى الأنواع إلى الأجناس حتى يصل في النهاية إلى جنس الأجناس ، إلى فكرة هي أعم الأفكار جميعها وأكثرها حقيقة وأعلها مقاماً وهذه الفكرة ليست إلا مثال الخير . « الذى يقوم في العالم المعقول مقام الشمس في العالم المحسوس ، ويضئ على المعقولات هذا الضوء الذى به تكون مرئية ، والحرارة التي تكسيها الحياة . ورؤية الخير هي رؤية مباشرة وحس عقلي ، وبغير حدوث هذه الرؤية والوصول إلى المبدأ الأعلى لكل الموجودات يظل العقل في تشتت ، لأن معرفة الخير هي هدف كل العلوم الجزئية التي تفتقر دائماً إلى النظرة الكلية أو النظرة الفلسفية ؛ ولكن هذه العملية نفسها لا بد أن تكمل بعملية أخرى يهبط فيها الإنسان من الأجناس العالية إلى الأنواع التي تندرج تحتها ثم إلى الأفراد التي يشملها كل نوع : « . . وله أن يسير في هذا المهبوط على منهج التحليل أو باستخدام القسمة الثنائية المستترة بجدس المثل . . »^(٢).

٥٥ - فما هي الأفكار الأفلاطونية التي أثرت في هيجل ، وجعلت ميور يذهب إلى أن الجدل الهيجلي مدين لأفلاطون بأكثر مما هو مدين به لأرسطو . . ؟^(٣) .

(١) رسل : نفس المرجع ص ٢٠٦ - وقارن ما سبق ذكره في الفقرة رقم ٣ من هذا البحث ، حيث نجد هيجل يكاد يتفق مع أفلاطون في أن الرياضة تعتمد على « الفهم » فهي تبدأ من مقدمات مفروضة تفتقر إلى الضرورة التي ينشدها العقل . ومن هنا كانت تفرقة أفلاطون بين العقل والفهم هامة وسوف تزداد هذه التفرقة وضوحاً عند « كانت » وما تجدر الإشارة إليه أن الجدل الهيجلي يعتمد على هذه التفرقة : فالضلع الأول في كل مثلث هو من عمل الفهم ، والضلعان الآخران من عمل العقل وسوف يتضح ذلك فيما بعد .

(٢) أفلاطون : « الجمهورية » - الكتاب السادس ٥٣٧ ب .

(٣) ميور : « مدخل هيجل » ص ١١٧ .

١ - أولى هذه الأفكار هي اهتمام أفلاطون بالكليات واعتباره الكلى أو الفكر هو الأساس الحقيقي وراء هذا العالم : « فلو أننا أمعنا النظر قليلاً في الكثير من المحاورات الأفلاطونية التي تنتهى بلا نتيجة إيجابية ، لوجدنا أن هدف هذه المحاورات هو أن تبين لنا أن الموجود المباشر أى الأشياء الكثيرة التي تظهر لنا - ليست بذاتها حقيقية بالمعنى الموضوعى ، وسبب ذلك أنها تتغير ، وماهيتها تتحدد بعلاقاتها بالأشياء الأخرى ولا تتحدد من خلال ذاتها ومن ثم فإن علينا أن نشد حقيقة هذه الأشياء الجزئية الحسية في الكلى ، أو ما أطلق عليه أفلاطون اسم : المثال . . . »^(١) .

وما تجدر الإشارة إليه أن هذه المثل حقائق موضوعية مستقلة عنا فهي لها وجود مستقل منفصل في عالم فوق الزمان والمكان . وسوف نرى فيما بعد أن هيجل ينظر إلى المقولات على أنها حقائق موضوعية كذلك ، وإن كان يضعها في صميم العالم ويعتبرها : « قلب الأشياء ومركزها » .

٢ - والفكرة الثانية الهامة عند أفلاطون تفرقتها أولاً بين المعرفة الحسية والمعرفة العقلية ثم تقسيمه ثانياً العقل إلى نوعين هما : « قوة الفهم » و « العقل الخالص » . وسوف نرى فيما بعد ظهور هذه القسمة من جديد عند « كانت » بشكل أوضح ثم كيف أخذها هيجل وأعجب بها وصاغها في صورة جديدة تلائم نظريته الفلسفية بصفة عامة ومنهج الجدلى بصفة خاصة .

٣ - لا بد أن نلاحظ أن الجدل في سيره - عند أفلاطون - لا يتعامل قط مع المحسوسات أو الأشياء الجزئية ولكنه ينتقل بين كايات فحسب فهو على حد تعبير أفلاطون : « المنهج الذى به ترتفع النفس من المحسوس إلى المعقول دون أن تستخدم شيئاً محسوساً ، وإنما بالانتقال من فكرة إلى فكرة بواسطة فكرة »^(٢) . فليس الجدل مجرد ارتفاع من المحسوسات إلى المعقولات ولكنه في اصطلاح أفلاطون بالمعنى الدقيق عملية عقلية خاصة بمرحلة المثل فقط ، وهو يكاد يرادف لفظ المنطق تقريباً لأنه يقوم على تقسيم التصورات إلى أجناس وأنواع . فالفيلسوف يبدأ من

(١) هيجل : تاريخ الفلسفة - المجلد الثانى ص ٥٠ .

(٢) أفلاطون - « الجمهورية » ٥١١ ب - قارن الفكرة الهيجلية التي سنعرضها فيما بعد في الفقرة

حيث ينتهى عالم الرياضة ويصعد إلى المبدأ الأول للكون، وهو فى ذلك يرتفع من المثل إلى المثل ويستقر فى عالم المثل ، فالجدل ضرب من المعرفة يسمو فوق الفروض ليبلغ مبدأ الكل حتى إذا تعلق به نزل منه بخطوات متدرجة بغير معونة أى محسوس : من المثل وفى المثل حتى ينتهى بالمثل ، وتلك هى الحال عند هيجل أيضاً فالجدل عنده لايسير إلا بين كليات خالصة ولا يتعق بالجزئيات المحسوسة .

٤ - لقد سبق أن أشرنا إلى أن أفلاطون جمع فى فلسفته العناصر الأساسية فى الفلسفات السابقة ، وتلك خطوة كبرى يعتبرها هيجل مصداقاً على فكرته فى أن المذاهب اللاحقة تشمل فى جوفها المذاهب السابقة ، فأفلاطون فيما يرى هيجل : « يتقدم الآن ليضم الجدل الموضوعى عند هيراقليطس إلى الجدل الأيلى الذى كان محاولة خارجية للذات تحاول فيها إظهار التناقض ، ثم هو فضلاً عن ذلك قد عبر عن الفكر الأخلاقى عند سقراط ، وحواله من فكر ذاتى إلى فكر موضوعى هو المثال الذى يجمع بين الفكر الكلى والموضوعى . ومن هنا نرى فى وضوح أن الفلسفات السابقة على أفلاطون لم تختف بنقد أفلاطون لها إنما نراه يمتصها فى فلسفته . . . »^(١).

٥ - وبالإضافة إلى ذلك فقد درس أفلاطون - خصوصاً فى محاوره بارمنيدس الكثير من المقولات كالوجود واللاوجود ، والواحد والكثير والكل والأجزاء والمتناهى واللامتناهى . . الخ « . . وهى كلها أفكار خالصة درسها أفلاطون من وجهة نظر منطقية شاملة . . وهو يشير إلى هذه النظرة المنطقية فى أكثر من مناسبة فيعتبرها المنهج الحقيقى للفلسفة ، والطريق الصحيح لمعرفة الحقيقة والمقياس الذى يفرق بين الفلاسفة والسرفسطائين»^(٢) . . فهو قد درس هذه المقولات على أنها أزواج من الأضداد ليوقف أولاً على علاقاتها بعضها ببعض ، وليعرف ثانياً كيف تشارك هذه المثل فى الأشياء الجزئية المحسوسة . وهنا نجد شيئاً هاماً هو أن الأشياء « تشارك» فى هذه المثل كلها وبالتالي فالموجود الجزئى سوف يشارك فى مثالين متناقضين : كالوجود واللاوجود أو الواحد والكثير . . . وهكذا . وهذه المشاركة كان لها مغزاهما العميق فى تصور هيجل للجدل^(٣) .

(٢) نفس المرجع فى نفس الصفحة .

(١) هيجل : نفس المرجع السابق ص ٥٤ .

(٣) ميور : «مدخل هيجل» ص ١١٧ .

٦ - ذهب الأيليون إلى القول بأن الوجود وحده هو الموجود ، وهو الذى يمكن أن نفكر فيه . ومعنى ذلك أن الحكم بأن « أ » هو « أ » هو وحده الحكم الصحيح ، أما الحكم بأن « أ هي ب » فهو يحوى تناقضاً وقل مثل ذلك في الحكم السالب « أ ليست ب » فهو يعنى أننا نجعل الوجود محمولاً أى أننا لانحمل شيئاً على الإطلاق وانتهى الأيليون بذلك إلى القول بأن الحكم الموجب والحكم السالب كلاهما مستحيل^(١).

وتولى أفلاطون مهمة الرد عليهم فذهب إلى أن الحكم السالب لا يعنى أن محموله لا شيء أو عدم خالص ، وإنما يعنى أن المحمول هنا هو « الآخريه » وبالتالي فالحمل في هذه الحالة يعبر عن حكم أصيل ، فالحكم بأن « أ ليست ب » يعنى أن « ا » هي شيء آخر غير « ب » أى أن « ب » صفة حقيقية نستثنيها من « أ » ، فبنى ب لا يعنى عدماً وإنما سمة حقيقية تماكها أ من خلال حذفها ل « ب » .

ويترتب على ذلك أن الوجود - بمعنى الآخر - لا بد أن يطبع بطابعه كل ماهو وجود . وبالتالي فكل ما هو موجود غير موجود أيضاً ، بمعنى أنه سيكون شيئاً مختلفاً عن الآخر . وهذا الشيء الآخر يتميز عنه بأنه غيره . ومن هنا فقد قدم أفلاطون كشفاً عظيماً في تاريخ المنطق حين بين أن الصفة المتعينة إنما تتعين عن طريق السلب ، والسلب عند هيجل هو الاسم العام للتعين بما هو كذلك ، فكل شيء متعين هو شيء متناه ولا يمكن أن يكون له طابع ولا سمة على الإطلاق دون أن يكون آخر بمعنى ما من المعانى .

٧ - وأخيراً يعجب هيجل بربط أفلاطون بين الفلسفة والحكم حين يقول على لسان سقراط : « لا بد أن نقول - بالغاً ما بلغت موجة السخط ضدنا - إن المدن لن تخلص من هذه الشرور ولن يخلص منها كذلك الجنس البشرى كله حتى يتلاقى الفلاسفة والملوك أو يكتسب ملوك هذا العالم وأمراؤه روح الفلاسفة وقوتها مع عظمة السياسة وحكمتها ، لن يخلص العالم من شروره إلا إذا وقفت هاتان الطبقتان إحداهما إلى جانب الأخرى ، وعندئذ فقط يمكن لدولتنا هذه أن تعيش وتشهد ضوء النهار . . » ويقول هيجل معلماً على هذه الفقرة : واضح أن أفلاطون هنا يقرر

(١) نفس المرجع في نفس الصفحة .

ضرورة وحدة الفلسفة مع الحكم ، فالفكر في التاريخ باعتباره القوة المطلقة لا بد يقينا أن يتحقق ، وبعبارة أخرى لا بد لله أن يحكم العالم ، فهيجل هنا يرى أن الفلسفة السياسية عند أفلاطون تؤيد فلسفته التي ترى أن الفكر الخالص لا بد أن يتحقق في العالم ويتجلى في التاريخ البشرى .

٦ - أرسطو :

٥٦ - على الرغم من أن « جان فال » يرى : « أن أرسطو كان من خصوم الجدل . . »^(١) .

فإننا نجد هيجل يستخلص من جوف فلسفته أفكاراً بالغة الأهمية لمنهجه الجدل . وسوف نشير فيما يلي إلى أربع أفكار أرسطية كان لها أثرها في الجدل الهيجلي .

٥٧ - أما الفكرة الأرسطية الأولى التي أثرت في الجدل الهيجلي فهي فكرة المادة والصورة فنحن نعلم أن أرسطو يذهب إلى أن الأشياء تتألف من مادة (هيولى) وصورة . والمادة هي الحامل غير المتعين للأشياء ، أما الصورة فهي تقابل المثال عند أفلاطون فهي الكلى الحقيقي . إلا أن أرسطو رفض أن تكون هذه الصور أو المثل أو الكليات وجود خاص في عالم مستقل فذهب إلى أنها توجد في الأشياء وحدها . وعنى ذلك: فليس للمادة أو الصورة وجود مستقل لأن ما يوجد فعلا هو اتحاد المادة والصورة وهو الاتحاد الذى يكون الجزئى . وما يهمننا هنا هو أن الكلى ظل عند أرسطو - كما كان عند أفلاطون - العامل الحقيقي والجانب العقلى للشيء ، فصورة التمثال هي التي تجعله على ما هو عليه ، وهي إلى جانب ذلك مبدأ الوحدة ومبدأ الحياة في الكائنات الحية^(٢) . ولكن هذه الصورة الكلية أو العامل العقلى الحقيقي لا توجد وجوداً فعلياً إذ أن الأشياء الجزئية وحدها هي التي توجد وجوداً

(١) جان فال : « سبيل الفيلسوف » ص ٣١٣ - وقارن أيضاً قول « بول ساندر » : « إن أرسطو باعتباره مؤسس المنطق الصورى كان معارضاً للجدل . . » - « تاريخ الجدل » ص ٣٩ .
(٢) ميور : « مدخل لهيجل » ص ٦ .

فعليةا وهي ليست كلييات . ومن ناحية أخرى يذهب أرسطو إلى أن الصورة والمادة متلازمتان بمعنى أنه لا يمكن لأحدهما أن يوجد بدون الآخر ، ويرى أرسطو أن الصورة وهي الجانب الكلي من الشيء هي أيضاً غايته أو هدفه ، فالعلة الغائية متحدة مع العلة الصورية^(١) .

٥٨ — والفكرة الأرسطية الثانية هي فكرة القوة والفعل التي يقول عنها هيجل : « إن أروع ما عند أرسطو هو توحيدته بين القوة والفعل . » وقد ظهرت هذه الفكرة من جديد في الجدل الهيجلي تحت اسم الضمني والصريح ، أو « ما هو في ذاته » وما هو « في ذاته والمذاته » . وسوف نعود إلى هذه الفكرة في الفصل الخاص بالمقولات ، ويكفي هنا أن نقول فكرة سريعة عن رأى أرسطو .

يرى أرسطو أن المادة هي القوة أو الإمكان وأن الصورة هي الفعل أو تحقق هذه القوة . والمادة في ذاتها لا شكل لها على الإطلاق فهي منفصلة متقبلة ، إنها الحامل اللامتعين للأشياء . ولكنها يمكن أن تتشكل إلى شيء ما وهي في ذلك تعتمد على الكلي أو على الصورة التي تشكلها ، فإذا جمعنا بين المادة والكليات كان لدينا شيء ما ، ومن ثم فالمادة ليست شيئاً بالفعل ولكنها كل شيء بالقوة ، إنها إمكانية الأشياء جميعاً ، وهي تصبح شيئاً بالفعل إذا ما حصلت على الصورة ، فالصورة هي الفعل والمادة هي القوة .

ويرى أرسطو أنه في حالة الجمع بين الصورة والمادة قد تكون الغلبة للصورة وقد تكون للمادة ؛ ففي بعض الأشياء تكون الغلبة للمادة وفي بعضها الآخر يكون العكس ، ومن هنا كانت هناك مراتب للموجودات أدناها مرتبة المادة التي لا شكل لها ، وأعلىها مرتبة الصورة التي لا مادة لها ولا توجد المرتبة العليا أو الدنيا وجوداً فعلياً لأن الصورة والمادة لا توجدان منفصلتين ولكن المراتب الوسطى هي الموجودة بالفعل وهي التي يتألف منها العالم . ومن المهم أن نلاحظ هنا أمرين : الأول أن الصورة هي الأساس في الأشياء والصورة كلية وهي المثال الأفلاطوني وسوف نرى مثل هذه الفكرة عند هيجل حين يذهب إلى أن « الفكرة الشاملة » هي الطبيعة

العقلية والماهية الحقيقية للأشياء . والأمر الثاني : أن أرسطو قد خطا خطورة واسعة بعد أفلاطون حين أنزل المثال الأفلاطوني من عالمه السماوى ليكون فى صميم الواقع وفى قلب الموجودات ، وهى نفسها فكرة هيكل التى تذهب إلى أن المقولات موجودة فى قلب الأشياء وإنها أماننا مباشرة .

٥٩- والفكرة الأرسطية الثالثة هى فكرة أرسطو عن التطور : فالأشياء تتصارع باستمرار لكى تصل إلى أعلى صورة لها ، ومحاولتها الوصول إلى الهدف هو علة الصيرورة فى العالم وهو علة سير العالم بصفة عامة ، فالعلة الدافعة لسير العالم هى الغاية أو الصورة أو الكلى إذ أن الأشياء تحاول أن تصل إلى غايتها . ومن هنا كانت الصورة هى الطاقة التى تحرك الأشياء وهى موجودة فى جوف الشئ من بدايته ولو لم تكن موجودة فيه لما أمكن أن تكون لها قرة فهى موجودة منذ البداية بالقوة وتصبح موجودة بالفعل حين تتحقق الغاية . وعلى ذلك فإذا كانت ثمرة شجرة البلوط هى البداية، وشجرة البلوط نفسها هى الغاية ، فإن شجرة البلوط لا بد أن تكون موجودة فى ثمرتها بالقوة . وكذلك صورة الرجل فهى موجودة فى جوف الطفل بالقوة وإن لم تتحقق بالفعل إلا فى مرحلة متأخرة من مراحل نموه . وإذا لم يكن ذلك كذلك لأصبح من المستحيل تفسير ظاهرة النمو ، إذ كيف يمكن أن تخرج شجرة البلوط من ثمرتها إن لم تكن كامنة فيها . . ؟ لأنها لو خرجت منها دون أن تكون موجودة فيها لكان معنى ذلك ظهور شئ من لا شئ ، ولو صح ذلك لأصبحت الصيرورة كلها كما قال بارمنيدس مستحيلة ولا يمكن تصورها . ذلك لأن الصيرورة وإن كانت تعنى ظهور شئ جديد فهو ليس بجديداً كل الجدة وإلا لكان أماننا استحالة ظهور شئ إلى الوجود من لا شئ ، ومن هنا فالشئ الجديد ليس بجديداً من كل الوجوه وإنما هو موجود بالقوة فى الشئ الذى ظهر منه .

وهكذا يفسر التطور على أنه ظهور ما هو كامن أو مستتر إلى النور ، فما هو موجود داخلياً هو ما يظهر إلى العلن الصريح ، فثمرة البلوط هى شجرة البلوط فى حالة كمن أو فى حالة جوانية أو « فى ذاتها » ويسمى هيكل ما هو مستتر أو كامن « فى ذاته » وما هو بالفعل « ما هو فى ذاته ولذاته » .

ومن هنا نستطيع أن نقول : إن مذهب هيغل ومذهب أرسطو يتفقان تماماً من حيث إن كلا منهما مذهب من مذاهب التطور . فكل منهما مبنى على تصور واحد لطبيعة التطور هو أن التطور لا يعنى انبثاق شىء جديد كل الجدة بل يرى أرسطو أنه انتقال من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل ويرى هيغل أنه انتقال من الضمنى إلى العلى . وسوف نرى فيما بعد أن هذه الفكرة هى الفكرة الأساسية فى تطور المنهج الجدلى .

٦٠ - والفكرة الأرسطية الأخيرة هى فكرة المطلق أو الله . وأول ما يتصف به الله عند أرسطو أنه صورة خالصة تخلو تماماً من المادة ، لأن احتواءه على مادة يعنى افتقاره إلى صورة وبالتالي وجود بالقوة ينزع إلى الفعل ، فلا بد أن يتصف الله بأنه صورة خالصة وفعل خالص لا يوجد به شىء من القوة ويترتب على ذلك أيضاً ألا ينقسم ولا يتعدد .

ولكن إذا كان الله فعلاً خالصاً فما معنى ذلك . . ؟ إنه لا يعنى الحركة وإنما يعنى نشاطاً عقلياً لا يتطلب مادة فهو ليس سوى تعقل . ولكنه أو تعقل شيئاً لا يفعل بهذا الشئ فأصابه النقص فهو لا يتعقل سوى ذاته لأنه متحد بذاته ، وهو بناء على ذلك عقل وعقل ومعقول فى آن واحد؛ ومعنى ذلك أن المطلق عند أرسطو هو «فكر الفكر» أو صورة الصورة فهو لا يفكر فى المادة وإنما يفكر فى الفكر وحده ، وهو نفسه الفكر وموضوع التفكير هو الفكر ذاته ، فهو إذن يفكر فى نفسه فقط ، فالله هو الوعى الذاتى ، والمطلق عند هيغل هو أيضاً الوعى الذاتى أو فكر الفكر وهو سلسلة المقولات التى تكون الصورة والمضمون فى وقت واحد ومن هنا قال هيغل : إن المنطق لا يعنى بالصور وحدها وإنما هو يدرس كذلك الصور والمضمون فى وقت واحد والصورة هى الفكر ، والمضمون هو الفكر أيضاً أى أنه يدرس الفكر الخالص أو فكر الفكر كما ذهب أرسطو .

٦١ - بقى أن نقول : إنه إذا كان هيغل يرى أن أرسطو هو «مبدع المنطق» وأن «أبحاثه المنطقية ظلت مرجعاً موثوقاً به فى جميع العصور . . .» إلا أنه يرى أن هذه الأبحاث المنطقية فى «الجزء الأكبر منها ليست إلا استنباطات ناقصة وصورية تماماً . . .» و «. . . كما أننا فى التاريخ الطبيعى لا بد أن نصف طبيعة الحيوانات ..

فكذلك فعل أرسطو حين وصف طبيعة تلك الصور التي يشملها الفكر المتناهي . . . ومن هنا فإن منطق هو التاريخ الطبيعي للفكر المتناهي لأنه معرفة ووعي بالنشاط المجرد للفهم الخالص . . .» (١) . ومع ذلك فإننا نجد هذا المنطق الأرسطي يظهر في الدائرة الثالثة من منطق هيجل .

أما الفكرة الأرسطية عن الجدل فلم يكن لها - فيما يبدو - أثر يذكر في تفكير هيجل . ولعل ذلك يرجع إلى أن أرسطو نفسه لم يعط للجدل المكانة التي كانت له عند أفلاطون وإنما اعتبره قياساً مؤلفاً من مقدمات ظنية أو مشهورة . ويبدو أن ذلك يرجع إلى أن سقراط كان يبدأ من التصورات والمفاهيم الشائعة بين الناس . ولهذا نرى أرسطو يفرق بين « التحليلات » و « الجدل » . والتحليلات هي البراهين القائمة على مقدمات يقينية ، بينما الجدل هو البراهين القائمة على مقدمات ظنية فيخصص لدراسة هذا النوع كتاب (الطوبيقا) أى المواضع أو البراهين التي تقوم على الأقوال العامة أو المشهورة . ولعل هذا ما دعا هيجل إلى القول بأن « الفكر النظرى عند أرسطو ينبغى أن يستخلص مما كتبه في الميتافيزيقا لا سيما الفصول الأخيرة من الكتاب الثانى التى تبحث فى الفكر الإلهى . . . » (نفس المرجع ص ١٣٧) .

ثانياً - الفلسفة الحديثة

٦٢ - تعتبر الفلسفة الحديثة المصدر المباشر الذى استقى منه هيجل الكثير من أفكاره ، وسوف نعرض فيما يلى لأربعة فلاسفة كان لهم أثر مباشر فى الجدل الهيجلى وهم : اسبنوزا ، وكانت ، وفشته ، وشلنج

١ - اسبنوزا :

٦٣ - لا شك أن اسبنوزا كان له أثره الحاسم فى المثالية الألمانية بحيث « لانكون مبالغين إذا قلنا : إن المثالية الألمانية هى الأسبنوزية التى مارست نشاطها على أرض النقد الكانتى . فقد أخذ بها فشته وشلنج ، وتأثر بها هيجل ، كما اعتنقها شعراء

« العاصفة والاندفاع » ، غير أنها لم تعد المذهب الذي قال به صاحبه ، وإنما تحولت إلى قوة دافعة لعصر ينكر سيادة العقل ويرفع من شأن الشعور والإيمان . . . » (١)

وفي فلسفة اسبنوزا — بالإضافة إلى اتجاهها العام الذي ينشد الواحدية — فكرتان كان لهما أثر مباشر في المنهج الجدلي الهيجلي .

والفكرة الأولى التي أخذ بها هيجل واعترف صراحة أن اسبنوزا أول من صاغها في مبدأ واضح هي القول بأن « كل تعين سلب » أو أن جميع التحديدات عبارة عن سلب ، وهي فكرة — كما يقول هيجل — بالغة الأهمية . . . (٢) فتعين الشيء معناه وضع حد له ومعنى ذلك إننا نفصله عن الأشياء الأخرى ، فإذا قلنا إن هذا الشيء أحمر كان معنى ذلك أننا نزيله عن دائرة الألوان الأخرى أى أننا نسلب عنه هذه الألوان ، وإذا تعين الشيء بالتثليث انتفى عنه التربيع ، وقولنا عنه إنه خير معناه فصله عن دائرة الشر . . . وهكذا فالإثبات يتضمن النفي .

٦٤ — وهذا المبدأ من المبادئ الأساسية في الجدلي الهيجلي لأن هذا الجدلي يعتمد على القول بأن الحد يعنى السلب ، وإن كان هيجل يضيف إليه مبدأ آخر سبق أن صادفناه عند زينون الآيلي وهو أن سلب التعين تعين ، أى أنه إذا كان كل سلب تعين ، فإن كل تعين سلب أيضاً وهكذا نجد أمامنا حركة تبدأ من إثبات شيء ما وهذا الإثبات يعنى النفي ، إلا أن هذا النفي يعنى تعيناً جديداً ، وهذا التعين الجديد سلب جديد يؤدي إلى تعين جديد . . . وهكذا وعلى ذلك فحيثما صادفنا هيجل يتحدث عن « قوة السلب الهائلة » فلا بد أن نتذكر أن السلب عنده عملية خلق ، لأن الطبيعة الإيجابية لشيء من الأشياء تتوقف على تحديده أو تعييناته فطبيعة الحجر أن يكون ثقيلًا ، صلبًا . . . إلخ وما دامت جميع التحديدات سلباً ، فإنه ينتج من ذلك أن تعتمد الطبيعة الإيجابية للأشياء على السلب ، ومن هنا كان السلب له نفس ماهية الوجود الإيجابي . وقوة السلب الهائلة هي الشرط الضروري لظهور العالم إلى الوجود ، فالأجناس تصبح أنواعاً عن طريق الفصل ، والفصل هو الذي يخرج الفئة الخاصة من الفئة العامة عن طريق حفظ الأنواع الأخرى أو سلبها ،

R. Kroner : op. cit. p. 3.

(١)

Hegel : Enc. [91] Z. & Greater Logic Vol. I. p. 125.

(٢)

والأنواع تصبح بدورها أفراداً بنفس الطريقة أعنى عن طريق حذف الأفراد الأخرى من الذع (١) .

٦٥ - والفكرة الهيجلية عن اللامتناهي مدينة بوجودها لاسبوزا أيضاً ، فكون الشيء لامتناه معناه أنه غير محدود ، ومن ثم فالشيء المتعين هو الشيء المحسوس لأن التعيين تحديد ، وبناء على ذلك فاللامتناهي هو اللامحدود . وما دام الشيء الذي لا حدود له لا صفات له كذلك من أى نوع فاللامحدود على ذلك هو الفراغ الكامل ، والجوهر عند اسبنوزا هو هذا الفراغ اللامتعين . ومع ذلك فهناك جانب آخر يكمن - ربما في غير اتساق - في أعماق فلسفة اسبنوزا فهو يقول : إن الجوهر هو علة ذاته ، وهو من ثم ليس اللامتعين بل هو المحدود بذاته ، فتحدداته ليست نابعة من مصدر خارجي بل من ذاته فقط وعلى ذلك فاللامتناهي ليس هو الذي لا نهاية له أو غير المحدود أو غير المتعين كما هو مأروف في التصور الشائع - بل هو المحدود بذاته ، وتلك هي الفكرة الرئيسية عن اللامتناهي الحقيقي عند هيجل في مقابل اللامتناهي الزائف الذي هو عبارة عن سلب دائم للحد من غير انقطاع (٢) .

٦٦ - ولقد ذهب « مايرز » إلى أن هيجل يتفق مع اسبنوزا في أربع عشرة قضية ، لعل أهمها بالإضافة إلى ما ذكرنا - القضايا الخمس الآتية :

- ١ - التجريد هو الخطر الرئيسي على التفكير .
- ٢ - الأفكار المجردة هي الأفكار التي عزلت من سياقها المناسب .
- ٣ - العينية في التفكير جوهرية للحقيقة .
- ٤ - الفكرة المتسقة هي الفكرة العينية .
- ٥ - الفرق بين الظاهر والحقيقة هو الفرق بين الشيء المعزول ونفس هذا الشيء حين يفهم من خلال سياقه المناسب . . . إلخ (٣) .

W.T. Stace : "The Philosophy of Hegel". [43].

(١)

W.T. Stace : Ibid; [44]

(٢)

H.A. Myers : "Spinoza-Hegel Paradox". (Preface).

(٣)

٢ - كانت :

٦٧ - سبقت الإشارة إلى أن هيغل وقع - في شبابه - أسيراً لكانت وكتب وهو تحت تأثيره رسالته الشهيرة عن « حياة يسوع » . ولعل ذلك في حد ذاته يوضح لنا قوة الأثر الكانتي في فلسفة هيغل منذ بدايتها المبكرة ، غير أننا يجب ألا نبالغ في هذا الأثر فنظن أن كل ما قال هيغل يمكن أن يرد إلى أصوله عند كانت وتلاميذه كما كان يفعل الباحثون إلى عهد قريب جداً^(١) . لأننا بذلك نغفل أثر الفلسفات السابقة من ناحية ، وأثر اللاهوت من ناحية أخرى ، ثم نهمل تيار العصر الذي عاش فيه هيغل من ناحية ثالثة ، ونتجاهل أخيراً عبقريته هو . وإن كان ذلك لا يمنع بالطبع من القول بأن : « من الصعب أن نفهم هيغل دون علاقته بكانت ، الذي أصبح بعد نشر كتابه «نقد العقل الخالص» عام ١٧٨١ م الشخصية الرائدة في الفكر الألماني .. »^(٢) . إذ يظهر اعتماد هيغل على كانت في نفس النقاط التي كان ينقده فيها . ونستطيع أن نقول : إن هيغل أفاد من كانت بصفة عامة في خمسة مواضع هي : نظرية المعرفة - حدود العقل - الفهم - المتناقضات - المقولات .

٦٨ - لقد استطاع كانت أن يبين الدور الرئيسي الذي يقوم به العقل في عالم التصورات وبالتالي في تكوين العالم الواقعي ، فهو وإن قسم المعرفة إلى عالم التجربة من ناحية وعالم العقل من ناحية أخرى - إلا أنه عاد ورد هذه التجربة إلى مبادئ العقل ذاته فقال : إن معطيات التجربة ومعطيات الحس لا تقوم إلا إذا دخلت في إطارات موجودة في صميم العقل وليست موجودة في الواقع نفسه ، فالمقولات الاثنتا عشرة هي التي تعطي لمعطيات الحس ولموضوعات التجربة قوامها الحقيقي ، وبهذه الطريقة رد التجربة إلى العقل بل جعلها من صنع العقل ذاته . وسوف نرى في الفصل الأول من هذا البحث كيف نقصد هيغل من خلال هذه الفكرة الكانتيية إلى فكرته هو عن العقل .

J. Baillie : "Introduction To The Phenomen. of Mind". p. 20.

(١)

The Enc. Americana Vol. XIV. p. 65.

(٢)

وتلك ملاحظة تصدق أيضاً على وظيفة العقل الذى جعل له كانت حدوداً لا يتعداها، فهو يرى أن العقل البشرى كُتِبَ عليه أن يتسم بهذه السمة المميزة له، وهى أنه فى جانب من جوانب علمه مثقل بأسئلة ومحتوم عليه أن يجب عنها، وهو من ناحية أخرى إن حاول الإجابة عنها فقد طوح بنفسه فى الظلام والمتناقضات^(١) غير أن هيجل يضيء هذه الظلمة أمام العقل ويسير به إلى اللامتناهى من خلال جميع الأضداد والمتناقضات التى حذرنا منها كانت. ولعل هذا ما كان يقصده « هولدين » بقوله : « إننا إذا رجعنا إلى الأفكار المنتشرة فى مذهب هيجل لوجدنا أنها ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالأفكار التى ذكرها كانت ، فهى تسلك نفس الطريق ولكنها تسير إلى نهايته »^(٢).

٦٩ - ولقد سبق أن رأينا كيف فرق أفلاطون بين العقل والفهم إلا أن كانت : « كان أول من حدد على وجه الدقة الفرق بين العقل والفهم ، وجعل موضوع العقل - حسب استخدامه لهذه الكلمة - اللامتناهى أو غير المشروط - وموضوع الفهم المتناهى أو المشروط . ولقد قدم كانت للفلسفة خدمة جليلة حين أبرز الطابع المتناهى لمعرفة الفهم التى تقوم على الخبرة وحدها ، وسمّ مضمونها باسم الظاهر ، ولكنه أخطأ حين وقف عند وجهة النظر السلبية وحدها . . »^(٣).

وسوف نرى فى الفصل الأول من الباب الثانى كيف أن هيجل يصف خطوات المنهج الجدلى الثلاث بقوله إن الخطوة الأولى من عمل الفهم ، والثانية من عمل العقل السلبى ، والثالثة من عمل العقل الإيجابى . وسوف يتضح لنا أن هذه الخطوات الثلاث ليست إلا ثلاثة جوانب لشيء واحد هو العقل وأن التسليم بالخطوة الأولى أو خطوة الفهم - وهى خطوة كانتية فى صميمها - يعنى التسليم بالخطوتين التاليتين ، ومن هنا جاءت إشادة هيجل بدور الفهم فى كل من العالم النظرى والعالم العملى على حد سواء ؛ ومن هنا أيضاً جاء إعجابة بفكرة الفهم كما عبر عنها كانت وإشاداته بهذه الفكرة يقول فى الموسوعة : « إن الفلسفة النقدية لها نتيجة واحدة سلبية

I. Kant : "Critique of Pure Reason". p. 8. (Everyman's Library).

(١)

Haldane : "Introduction To Hegel's Science of Logic". p. 7.

(٢)

Hegel : Enc. [45] Z.

(٣)

وعظيمة في آن معا ؛ فهي قد أشاعت الاعتقاد بأن مقولات الفهم مقولات متناهية ، وأن المعرفة إذا حُصرت نفسها في نطاق هذه المقولات فإنها لن تبلغ الحقيقة ؛ غير أن كانت لم يدرك سوى نصف الحقيقة فقط ، لأنه فسر الطبيعة المتناهية للمقولات بأنها تعنى أن هذه المقولات ذاتية ، ويفصل بينها وبين الشيء في ذاته هوة لا يمكن عبورها . . . والواقع أن مقولات الفهم ليست متناهية لأنها ذاتية ، وإنما هي متناهية بطبيعتها نفسها . . . » (١) .

٧٠- ومن الأعمال الهامة التي قامت بها الفلسفة الكانتية إبرازها لفكرة التناقض : « فقد كان الاعتقاد الشائع أن المعرفة إذا انزلت إلى التناقض عدَّ ذلك دليلاً على انحراف عرضي يرجع إلى لون من ألوان الخطأ الذاتي في البرهان أو الاستدلال . . . أما كانت فقد ذهب إلى أن الفكر ينزع نزوعاً طبيعياً إلى الوقوع في التناقض كلما حاول إدراك اللامتناهي . ومن هنا فقد قدم كانت خدمة كبرى للفلسفة حين أشار إلى متناقضات العقل ، ذلك لأن التعرف على هذه المتناقضات قد ساعد إلى حد كبير في التخلص من صرامة الفهم الميتافيزيقي كما ساعد في لفت الأنظار إلى حركة الفهم الجدلية . ومع ذلك فلا بد أن نضيف أن كانت لم يتجاوز قط حدود النتيجة السالبة ، وهي أن الشيء في ذاته لا يمكن معرفته ، دون أن يستشف ما تعنيه المتناقضات من الناحية الإيجابية الحقيقية . وهذه الناحية الإيجابية هي أن كل ما يوجد وجوداً فعلياً يتضمن في جوفه عناصر متناقضة في وقت واحد ، وبالتالي فإن معرفته تعنى إدراكه كوحدة حية من التعينات المتناقضة (٢) . »

٧١- ولكن هيجل يأخذ على كانت أنه حصر التناقض في الذات المفكرة وحدها وذهب إلى أن العالم يخلو من هذه المتناقضات ، وهكذا فشل كانت في دراسة الطبيعة الحقيقية لـ«متناقضات في الوقت الذي كان يمكن فيه أن يتقدم بخطى هائلة في هذا السبيل : . . . » . فبقدر ما كان ظهور الفكرة الكانتية التي تقول : إن دخول التناقض إلى عالم العقل عن طريق مقولات الفهم أمر ضروري ولا مندوحة عنه - يمثل خطوة من أكثر الخطوات أهمية في تقدم الفلسفة الحديثة - أقول بقدر ما كانت أهمية هذا الموضوع (موضوع المتناقضات) بقدر ما كانت تفاهة الحل

الذى ظهر . . إن هذا الحل لم يكن يعتمد إلا على التعاطف مع أشياء العالم ، فليس العالم هو الذى يوصم بالتناقض الذى يشوه ماهيته ، وإنما هو العقل المفكر وحده أو ماهية الروح . . . ومن هنا فقد سرت بين الناس تلك الفكرة المتواضعة التى قالها واحد منهم فى ثقة وسدوء ثم ردها الآخرون : وهى أن الفكر أو العقل — وليس العالم — هو مستقر المتناقضات . . .» (١) .

ولقد كان فشل كانت فى القيام بدراسة وافية «للمتناقضات» هو الذى جعله يقتصر على ذكر أربع منها فحسب . فلقد ركز على هذه المتناقضات الأربع لأنه — فيما يبدو من مناقشاته لما أسماه بالأقيسة الفاسدة للعقل — وضع قائمة المقولات نصب عينيه ، فاستخدم طريقة أصبحت هى الطريقة المفضلة فيما بعد وهى وضع الشيء فى إطار معد من قبل بدل أن يستنبط خصائصه من فكرته ذاتها . ويكفى أن نقول إن المتناقضات ليست مقصورة على الأنواع الأربعة المأخوذة من «الكسولوجيا» بل هى تظهر فى إكافة الموضوعات أيّاماً كان نوعها ، وفى جميع التصورات والأفكار . وإدراك هذه الحقيقة ومعرفة الموضوعات من هذه الزاوية هو جانب حيوى من جوانب الفكر الفلسفى ، لأن الخاصية التى نشير إليها هاهنا هى ما سوف أطلق عليه فى المنطق اسم : اللحظة الجدلية . . .» (٢) .

٧٢ — بقى أن نشير أخيراً إلى الفكرة الكانتية عن المقولات لأهميتها فى النظرية الهيجلية إليها . المقولات عند كانت كليات خالصة ، وهى وإن كان قد نظر إليها على أنها تصورات ذاتية للعقل البشرى ، فإن مذهبه يتضمن تلك اللفتة الخصبية التى كان لها أثرها العميق فى الجدل الهيجلى ، وهى أن المقولات فئة خاصة من الكليات تتميز عن الكليات الأخرى فهى ليست حسية ، وهى أولية بينما جميع الكليات الأخرى كالمنزل والمنضدة . . . إلخ كليات حسية بعدية . وهذه الكليات الحسية نحصل عليها بالتجربة ، أما المقولات فهى سابقة على كل تجربة لأنها الشروط التى تعتمد عليها التجربة . واقتد أخذ هيجل عن كانت فكرة التفرقة بين الكليات الحسية والكليات العقلية ، والأخيرة هى المقولات فهى تصورات خالصة أى أنها لا تحتوى على أى أثر للحس .

ونحن نجد كانت من ناحية أخرى يذهب إلى أن هذه المقولات ضرورية وشاملة، فمن المستحيل أن تكون هناك تجربة بدون هذه الكليات الخالصة، أما الكليات الحسية فهي ليست ضرورية ولا شاملة: « وإنما هي تعتمد على غيرها ولها مظهر ثانوي بينما الأفكار (أو المقولات) فهي مستقلة وتقوم بذاتها. ومن هنا فقد أطلق كانت اسم الموضوعية على العامل العقلي أعنى على الضرورة والشمول. ولقد كان على حق تماماً في عماء هذا... »^(١). وسوف نعود في الفصل الخاص بالمقولات إلى مناقشة الفكرة الكانتية والفكرة الهيكلية عنها.

٣ - فشته :

٧٣ - عني فشته بدراسة اسبنوزا دراسة خاصة تركت أثراً بالغاً في تطوره الفلسفي، كما اهتم اهتماماً شديداً بدراسة كانت بل إن « فلسفته هي الفلسفة الكانتية في تمامها، وهو إن كان قد عرضها بطريقة منطقية فإنه لم يبعد - من حيث الأساس - عن فلسفة كانت »^(٢). ولقد أعلن فشته أنه فهم كانت أفضل مما فهمه أتباعه المباشرون بما فيهم راينهولد نفسه، ورأى أنها في جوهرها مشكلة نظرية المعرفة^(٣). وأن حلها هو في النزعة الواحدية التي وجد لونها منها عند اسبنوزا، ومن هنا فقد ارتفع فشته فوق الثنائية التي وضعها كانت بين الذات والموضوع حتى بلغ الوحدة الأصلية الموجودة في الأنا الخالص، والأنا الخالص عنده هو الحقيقة الأولية الأصيلة التي ينبغي ألا نتجاوزها، ومن هذا الأنا يستنبط سلسلة متصلة من المقولات والقوانين الصورية للواقع، فالمقولات عنده هي أفعال باطنة للأنا. ولهذا « فإن الفضل الأول يرجع إلى فلسفة فشته في أنها لفتت الأنظار إلى الحاجة إلى إظهار الضرورة في هذه المقولات، ولستنباطها استنباطاً أصيلاً، وبذلك فإن فشته لا بد أن يكون قد ترك أثراً واحداً - على الأقل - على منهج المنطق... »^(٤).

Hegel : Enc. [41] Z.

(١)

Hegel : "Hist. of Philos." Vol. 3. p. 479.

(٢)

J.T. Merz : "A History of European Thought in The Nineteenth Century." (٣)

Vol. 3 p. 357-8.

Hegel : Enc. 42.

(٤)

٧٤ - اتجه فشته إذن إلى استنباط المقولات من مبدأ أساسى أول ، وعلى هذا المبدأ الأول تتوقف سائر المبادئ وونه تخرج جميع المقولات . وهذا المبدأ الأساسى هو الأنا المطلق الذى نستنبط منه العالم الخارجى ، فالأنا يضع نفسه ولكنه لا يضع نفسه فحسب بل يضع اللا أنا بوصفه عالم التجربة .

والمبدأ الأول لا يمكن البرهنة عليه ، إنه الأساس لكل تجربة ولكل وعى ، ونحن نصل إليه بالتأمل فى حقيقة الوعى وتجريده من كل ما لا يرتبط به ارتباطاً ضرورياً . يقول فشته فى مسهل « المدخل الأول إلى مذهب العلم » . . .

« تأمل فى نفسك ، واصرف نظرك عن كل ما يحيط بك إلى باطنك ، هذا هو المطلب الأول الذى تقتضيه الفلسفة من مريديها ؛ فالأمر لا يتعلق بشيء خارج عنك ، بل يتعلق بك أنت وحدك . . وأدنى نظرة إلى الذات تكشف عن تمييز رائع بين مختلف التعينات المباشرة للشعور . . . » (١) .

٧٥ - يرى فشته أن المبدأ الأساسى لا يمكن البرهنة عليه وهذا المبدأ يقول الأنا يضع نفسه ، وتلك بديهية لا تحتاج إلى برهنة ، شأنها فى ذلك شأن القضية « أ » هو « أ » ، إلا أن القضية أ هو أ لا تصح إلا بشرط صحة المبدأ الأول . وعلى ذلك فوضع الأنا لنفسه هو نشاط فعال ، وهو موجود بفضل هذا الوضع الخالص لنفسه بنفسه وإذا قلنا إن « أ » هو « أ » فإننا نستطيع أن نقول أيضاً أن « لا » « أ » غير مساو لـ « أ » ثم أستبدل بهذه القضية قولى « اللا أنا غير مساو للأنا » فأحصل بذلك على تقابل بين الأنا واللا أنا . ومن هنا جاء المبدأ الثانى عند فشته وهو الأنا يضع اللاأنا .

الأنا يضع نفسه إذن ويضع مقابله وهو اللا أنا ، ولكن هذا المقابل ليس شيئاً فى ذاته ، وليس شيئاً خارج الأنا ، لأن الأنا مطلقة فلا يمكن تجاوزها ، فما يوضع يوضع بواسطة الأنا وفى داخل الأنا . ومن هنا يمكن صياغة هذا المبدأ الثالث كما يلي : الأنا يضع نفسه ، ويضع مقابله وكلا الوضعين فى داخل الأنا ، ومعنى ذلك أن الأنا يضع نفسه كوحدة لمتقابلين هما الأنا واللا أنا وكل منهما يضع

(١) الدكتور عبد الرحمن بدوى « شلنج » ص ٣١ - وقارن هيجل فى المرجع السابق ص ٤٨٥ .

الحدود للآخر بحيث لا يمكن لأحدهما أن يوجد إلا عن طريق هذه الحدود التي يحده بها . مقابله . فالأنا لا تضع نفسها ولا تشعر بوجودها إلا إذا حددتها اللأنا . واللاأنا لا يكون لها وجود إلا إذا حددتها الأنا — وهذا هو التأليف أو المركب .

٧٦ — والمبادئ الثلاثة السابقة هي الأفعال الضرورية للعقل وهي الوضع والمقابلة ثم التوحيد بين المتقابلين ، ويمكن وصفها بأنها موضوع ونقيض وركب ، ومن هنا جاءت هذه المصطلحات الثلاثة التي كثيراً ما أُلصقت بهيجل والتي نادراً ما استخدمها (١) . وهي في الواقع لا تصلح للتطبيق على الخطوات الثلاثية للجدل الميجلي « لأن المركب عند فشته عبارة عن نتاج : أما المرحلة الثالثة عند هيجل فهي ليست نتاجاً وإنما هي الأساس المطلق أو الحقيقة النهائية للخطوتين السابقتين بحيث تبدو هاتان الخطوتان بالنسبة لهذا الأساس جوانب ناقصة ومجردة . فليست المسألة أن الفكر يفلح في الربط بين الأشياء المختلفة ، وإنما هو بالأحرى يتعقب اختلافاتها ثم يبين أن هذه الاختلافات ليست إلا مظهراً فحسب . » (٢) .

وبعبارة أخرى التأليف عند فشته هو مجرد جمع وتركيب للحددين السابقين أما المركب عند هيجل فهو حقيقة الحددين السابقين ، بمعنى أن الصيرورة — مثلاً — ليست مجرد جمع للوجود والعدم ، وإنما هي حقيقة هاتين المقولتين ، وبدونها يصبح الوجود والعدم مجرد أفكار خاوية لا معنى لها (٣) .

وهناك فارق آخر بين منهج فشته ومنهج هيجل . فالمنهج الذي استخدمه فشته يمكن أن يسمي « منهج التناقض » — على حد تعبير هوفدنج — فهو أولاً يقرر قضية تعبر عن لحظة جوهرية من لحظات الحقيقة ثم يتبعها قضية ثانية تعبر عن لحظة مضادة — (وهي لحظة لا يمكن استنباطها من اللحظة الأولى) ثم يصل أخيراً إلى وحدة اللحظتين السابقتين « . . . وإذا أردنا أن نفهم منهج فشته ونتائجه فلا بد أن نتذكر دائماً أن — المبدأ الثاني لا يمكن مطلقاً استنباطه من المبدأ الأول .

(١) فيندل « هيجل دراسة جديدة » ص ٦٩ - ٧٠ - وقارن أيضاً « الموسوعة الفلسفية المختصرة » . بإشراف الدكتور زكي نجيب محمود ص ٣٩٨ .

(٢) مكرن « منطق العالم والفكرة عند هيجل » ص ١٩ .

(٣) على القارىء أن يتنبه جيداً إلى هذه الفكرة الأساسية ، وسوف تفسر له لمَ جعل هيجل من الفكر أو الروح حقيقة للوجود ، فهي مركب المنطق والطبيعة ومن ثم فهي حقيقتهما .. راجع ما قلناه في المقدمة ص ٧ ، ٨ وفيما بعد فقرة ١٤٢ .

وهنا يفترق منهج التناقض عند فشته عما يسمى بالمنهج الجدلي عند هيغل . . . »^(١) وفارق ثالث بين المنهجين هو أن فشته يقرر مبدأ ، ويرى أنه يشمل جميع المقولات ، ثم يذهب إلى أن هذا المبدأ لا يمكن البرهنة عليه لأنه بديهى بذاته ، أما هيغل فهو لا يقرر مبدأ وإنما يرى أن كل شيء لابد من البرهنة عليه ، وأن الفلسفة إذا أريد لها أن تكون فلسفة علمية فيجب أن تظهر الضرورة التي ينشدها العقل . ومن ناحية أخرى فليس الجدلي الهيجلي « استنباطاً للمقولات » من مبدأ ، وإنما هو تعبير عن تطور العقل الحى الذى يفيض نفسه فى صور متعددة وألوان مختلفة من النشاط .

وفضلاً عن ذلك فإن هيغل يأخذ على فشته إسرافه فى الذاتية ومن هنا كان المبدأ الذى قرره لا يعبر إلا عن جانب واحد فحسب . وهو نقص سوف يحاول شيلنج إصلاحه .

٤ - شلنج :

٧٧ - لقد كان شلنج هو الذى اتخذ الخطوة الهامة بعد فشته فارتفعت فلسفته إلى مستوى أعلى من فلسفة فشته على الرغم من أنها ترتبط بها ارتباطاً وثيقاً . فقد كان فشته لا يزال واقعاً تحت تأثير الفلسفة الكانتية ، أما شلنج فهو الفيلسوف الرومنتيكى الأصيل^(٢) . إذ نجد عنده النبض الرومنتيكى الحى فى محاولته الوصول إلى اللاهنتاهى عن طريق الحدس والرمزية بدلاً من الوصول إليه بالفكر النقدى^(٣) . فقد انتهى فشته إلى أن كل شيء من الذات وإلى الذات ينتسب ولا شيء خارج الذات ، وما نسميه حقيقة خارجية وموضوعات خارجية لا يوجد فى ذاته بهذا الوصف ، بل يوجد بوصفه لحظة من لحظات الأنا ، فالموضوع ما هو إلا الأنا

(١) هوفدنج « تاريخ الفلسفة الحديثة » المجلد الثانى ص ١٥٥ - ١٥٦ .

(٢) تجدر الإشارة إلى أن الرومنتيكية هى التى مهدت للهيجلية فى ألمانيا ، وهى أيضاً التى مهدت للهيجلية حين هاجرت إلى إنجلترا وأمريكا . وقد مهد لها « كولريدج » فى إنجلترا و « أمرسون » فى أمريكا - راجع « مورهد » . . « التراث الأفلاطونى فى الفلسفة الأنجلو سكسونية » ص ١٦١ وما بعدها .

(٣) هوفدنج « تاريخ الفلسفة الحديثة » المجلد الثانى ص ١٦٢ .

حين يضع نفسه في مقابل ذاته ، فهو يفصل في نشاطه شيئاً يسميه الموضوع ويحاول أن ينتصر عليه . وواضح أن العالم الخارجي بالمعنى المألوف قد اختفى وزال وأصبح الإنسان أمام عالم كله ذات خالصة ولا محل فيه لأي موضوع فكل شيء يندرج في داخل هذا الأنا الخالص المطلق ، وعلى هذا فالطبيعة ليس لها وجود حقيقي عند فشته وهو في هذا قريب الشبه بباركلي (١) .

٧٨ - أما عند شلنج فالطبيعة على العكس لها من الوجود الواقعي ما للأنا والعقل من وجود : ولهذا فإن الطبيعة عنده توجد مستقلة عن الموضوعات الإنسانية . وعلى الرغم من أن هذه الطبيعة فيها جانب وأساس روحي تقوم عليه فإن هذا لا يقدر في استقلالها بنفسها . فهو يرى أن الوعي في مروره من خلال الكثرة يصبح طبيعة ، ومن خلال الطبيعة يستيقظ ليصبح روحاً إنسانياً . وإذن فبدأ الأشياء ليس هو الأنا كما هي الحال عند فشته بل الهوية بين الطبيعة والروح المطلق الذي هو الطبيعة والروح معاً .

وهذا الروح المطلق يظهر أولاً على هيئة روح ثم على هيئة الطبيعة ومن هنا نجد شلنج يتجه اتجاهها واقعياً ومثاليًا معاً فهو واقعي لأنه يعترف بوجود الطبيعة ، وهو مثالي لأنه يجعلها شيئاً مثاليًا بمعنى أنها شيء خارج العقل البشري . وكانت هذه النزعة إلى الطبيعة الواقعية بمثابة اتجاه جديد ظهر في الفلسفة الألمانية في السنوات العشر الأخيرة من القرن الثامن عشر والرابع الأول من القرن التاسع عشر ، فبدأت النزعة الطبيعية بفضل الحركة الرومنتيكية تحتل مكانتها في مقابل المثالية الكانتية والفشتية التي حاولت إدراج الطبيعة في الروح وإعطاء العقل مكان الصدارة .

واتجه هيجل في نفس الاتجاه واتفق مع شلنج في الاعتراف بالطبيعة ، وأخذ على فشته نزعته الذاتية المطلقة التي تجعل كل حقيقة واقعية من خلق الذات وهنسوبة إليها . وكان هيجل معنيًا بدراسة التاريخ وشؤون السياسة والاجتماع ، ولهذا اهتم بما هو عيني وبما هو واقعي .

٧٩ - غير أن شلنج فشل في التعرف على المنهج الوحيد الذي يمكنه من التوفيق

(١) الدكتور عبد الرحمن بدوي « شلنج » ص ٩٤ - ٩٥ .

بين المتناقضات ، فقد ذهب إلى أن منطق الفكر النظري لا يستطيع أن يجاوز دائرة الفروق والاختلافات وأن مصير العقل هو الاشتباك في متناقضات لا يمكن حلها . ولم يجد شلنج مخرجاً من هذه الصعاب إلا بأن يلقى بنفسه في أحضان الحدس . ولكي يبرر منهجه هذا أطلق عليه اسم « الحدس العقلي » .

ولقد رأى هيجل أن هذا الحدس العقلي ليس إلا عدواناً على العقل نفسه وأن منهج شلنج ليس أفضل من التجاء « ياكوبى » إلى التجربة الباطنية المباشرة التي جعلته يؤكد وجود إله دون أدنى برهان . إنه نفس القرار من التزامات البرهان الفلسفى أو هو حرب فى ميدان يبعد كثيراً عن ميدان الفلسفة ، وبمعنى آخر هو خضوع الفيلسوف واستسلامه للشاعر . فقد كان شلنج يرى أن الفيلسوف - كالشاعر - إنسان وهبته الطبيعة حاسة يكشف بها عن الجمال الكونى .

ومن هنا فقد أطفأ شلنج الأضداد بدلا من أن يوفق بينها . مع أن المشكلة هى التوحيد بين هذه الأضداد ، فالحياة تعنى الحرب والسلام فى آن واحد ، والثورة والسكينة ، والهدم والبناء ، وإذا كانت الهوية المطلقة حية فلا بد أن تشمل جميع الأضداد . وإلى هذا الحد يكون فشته على حق فى تأكيده للتعارض والتضاد والإيجاب والنفى كعناصر توجد داخل الذات وحدها إلا أنه أهمل الطبيعة فى الوقت الذى رفع فيه شلنج من شأن الطبيعة وأهمل المنهج . ومن هنا فقد تقدم هيجل ليجمع بينهما فى مركب واحد ، وليجعل التناقض والتعارض فى صحيح الطبيعة ذاتها وفى قلب الوجود نفسه ، ثم ليضع منهجاً واحداً يسير عليه العقل والطبيعة ، وتفاعل العقل مع الطبيعة يعنى الحياة الروحية للإنسان كما تتجلى فى التاريخ .

(ج) تيار العصر

٨٠- نشأ هيغل في عصر يزخر بحركات عظيمة ويموج بتيارات عنيفة تضطرم بها جوانب الحياة الإنسانية؛ وكانت حياته (١٧٧٠-١٨٣١) تقع في فترة من أكثر الفترات خصوبة في التاريخ الحديث؛ إذ يمكن أن يقال: إن هيغل عاصر ثلاث ثورات كبرى: في الفلسفة والسياسة والأدب.

٨١- أما الثورة الفلسفية وهي التي تلخص لخصائص العامة لعصر التنوير وأعنى بها الإيمان بقدرة العقل المطلق في الحكم على الأشياء وجعل مرد الحكم في كل شيء إليه - فهي تلك التي قام بها كانت وأطلق عليها اسم « الثورة الكوبرنيقية » وجعل محورهما المقابلة بين الإنسان والعالم الخارجي. وانتهى منها إلى أن الإنسان هو المركز، وأن العقل هو الأساس في جميع معارفنا « فالفلاسفة قد دأبوا حتى يومنا هذا على القول بأن جميع معارفنا لا بد أن تنتظم وترتب وفقاً للموضوعات، فلنبحث مرة عسى أن نكون أكثر توفيقاً منهم، فنفترض بالعكس أن الموضوعات هي التي لا بد لها أن تنتظم وترتب وفقاً للعقل»؛ أي أننا لا ينبغي أن نلتمس في الأشياء تفسيراً لقوانين الذهن، بل ينبغي أن نلتمس في الذهن نفسه تفسيراً لقوانين الأشياء^(١).

٨٢- وأما الثورة السياسية فقد قامت في فرنسا (١٧٨٩) تنادى هي الأخرى بتمجيد الإنسان فأثارت الحماس بين الشباب المثقف، حتى إن هيغل - ونفراً من زملائه - أنشأ نادياً يعمل لبث مبادئ الثورة الفرنسية بين الطلاب. ويقال إنه ذهب مع شلينج في يوم من أيام الآحاد (في ربيع ١٧٩١) ليزرعاً شجرة الحرية في ضاحية من ضواحي مدينة « توبنجن »^(٢) بل إن « ماركيزوز » يرى أن « المثالية الألمانية يمكن أن تسمى نظرية الثورة الفرنسية »^(٣). ومهما يكن من شيء

(١) الدكتور عثمان أمين: « نقد العقل الخالص لكانت » تراث الإنسانية المجلد الأول العدد ١٢

(ديسمبر ١٩٦٣).

A. Cresson: "Hegel"; p. 2.

(٢)

H. Marcuse: "Reason & Revolution". p. 12.

(٣)

فإن الثورة الفرنسية التي مجدت الإنسان ورفعت منزلته قد ارتبطت بثورة أخرى هي : الثورة الرومنتيكية في الأدب .

٨٣- ولقد بدأ الأثر الرومنتيكي يعدل في فكر هيغل منذ شبابه ، واقد سبقت الإشارة إلى صلته بصديقه وزميل دراسته الشاعر الرومنتيكي « هيدلرلين » مما كان له أثر في مؤلفات الشباب التي تحمل - كما يقول هوفدنج - طابعاً رومنتيكياً بارزاً^(١). ولقد كتب هيغل إلى شيانج في ٢ نوفمبر ١٨٠٠ رسالة يقول فيها . . « في تطوري العامي الذي بدأ بالحاجات الثانوية للإنسان اضطرت إلى السير قدهاً نحو العلم (أي الفلسفة) ، وفي الوقت نفسه فإن المثل الأعلى الذي كان عندي أيام الشباب ، لا بد أن يتحول إلى تفكير نظري أي إلى مذهب »^(٢) . . . وهذا المثل الأعلى هو التوفيق بين الأضداد : بين الحياة والفكر ، بين الإيمان والعقل ، بين الروح والمادة . وهو الهدف الذي كان الرومنتيكيون - ينشدون تحقيقه .

٨٤- غير أن الأثر الرومنتيكي لم يقتصر على مؤلفات هيغل المبكرة أو على فترة حياته الأولى وإنما نراه يزداد في فترة بينا . فلقد وصل هيغل إلى بينا عام ١٨٠١ في الوقت الذي كانت فيه هذه المدينة العاصمة العقلية للآداب والفنون . فيجد فشته يلتقي محاضراته عن المبادئ الأولى في كل فلسفة ، ويشعل الشباب حماسة بعقائه الأمر ومثاليته الخلقية ، ويكون في جامعة بينا حركة كاتنية سجات نصر الثورة الفرنسية . ويجد في بينا رواد الرومنتيكية الأول من أمثال فردريك وفلهلم شلجل (الأخوين شلجل) ونوفاليس وتيك ، وغيرهم يكتبون روائعهم ويبشرون بعالم جديد ، ويجد الشاعر الألماني شيللر يدرس التاريخ وجوته يؤلف بعض قصائده ، وشيلنج يحاضر في فلسفة الطبيعة .

صحيح أن هيغل حين وصل إلى بينا كان عصرها الذهبي على وشك الأفول فقد تبعثر المفكرون والشعراء : رحل عن بينا الأخوان « شليجل » وتوفى نوفاليس عام ١٨٠٠ وارتحل شيللر ليقضى البقية الباقية من حياته في « قمار » وعين فشته

H. Höffding : "History of Modern Philosophy". vol. 2. p. 175.

(١)

R. Kroner : op. cit. p. 19.

(٢)

أستاذاً للفلسفة في جامعة برلين ، وبدأ نجم بينا في الأفول وانتهت «موجة الآداب» كما سماها هيجل . وحتى شيانج نفسه عما قايل سوف يغادر بينا إلى برلين . ولكن تلك على وجه الدقة ساعة هيجل لكي يصعد السلم إنه الوريث الشرعي للرومنتيكيين جميعاً ؛ وللحركة العقلية المتمثلة في التيار الكانتي ؛ ولقد احتفظ هيجل بالكثير من الأفكار التي بذرها هؤلاء المفكرون على أرض بينا وتعهدها بالتنمية والتطوير .

٨٥- فما هي الأفكار الرومانتيكية التي أثرت في الجدل الهيجلي . . ؟
أهم هذه الأفكار تطاعهم إلى الرعدة بين الأشياء ، ونظرتهم إلى الكون على أنه كل مترابط ، وفكرتهم الغائية عن التطور ، وتمجيدهم للحرية واهتمامهم البالغ بدراسة التاريخ ؛ وهي كلها أفكار أبرزها الجدل الهيجلي في صورة عقاية خالصة .

نقد نظر الرومانتيكيون بازدياد إلى الحدود التي تفصل بين الحياة والفكر وحاولوا أن يمزجوا الشعر بالفلسفة ، والاثنين بالنبوة ، والخيال بالحقيقة ، وما هو إلهي بما هو بشري والمثالي بالواقعي ، والحياة بالحلم . واعتقد الرومنتيكيون أن هناك وحدة كائنة وراء جميع الانفصالات والانقسامات ، فقتلعوا إلى علم كلي شامل يوفق بين هذه المجالات جميعاً ، بل حاول بعض الرومنتيكيين لإنجاز هذه الغاية عن طريق تفسير الطبيعة تفسيراً شعرياً؛ ولم تكن الطبيعة في نظرهم عملية آلية ميتة تدفع فيها الذرات الميتة بعضها بعضاً، ولكنها قوة حية نامية ، قوة إلهية خلاقية . . إنها مجرى الحياة الذي ينظم نفسه ويشيع الحياة في الأشياء جميعاً . وتبدو نظرية «هيدر» العامة في الطبيعة غائية بشكل صريح فهو يرى أن كل مرحلة من مراحل التطور قد أعدتها الطبيعة لتمهد للمرحلة الأخرى التي تليها، ولا توجد مرحلة غاية في حد ذاتها ولكن عملية التطور تبلغ مداها في الإنسان .

فالكون كله وحدة حية مترابطة ومتطورة ، ولقد عبر أحدهم عن هذه الوحدة بقوله « أيتها الزهرة لو فهمت لك لعامت ما الله وما الإنسان »^(١) . والغاية من المعرفة عندهم هي « نظم الأشياء في كل أوسع » .

وإذا كان الترابط والوحدة هما سمة الطبيعة المادية فهما أخص خصائص الطبيعة

(١) هرمان راندل : « تكوين العقل الحديث » ج ٢ ص ٥٣ (من الترجمة العربية) .

البشرية فهناك روابط لا نهائية تربط الناس بعضهم ببعض ، والمجتمع البشرى كل حى مترابط . ومن هنا فقد أصبح للتاريخ البشرى عندهم أهمية بالغة فلكى نفهم عقيدة أو فكرة من الأفكار لابد أن ندرس نموها التدريجى أو تاريخها .

٨٦ - وعلى ذلك فقد اهتم الرومنتيكيون اهتماماً بالغاً بدراسة التاريخ وكان « هردر » - أبو الرومنتيكية الألمانية - سباقاً فى هذا الميدان فهو أول من أحرز تقدماً جوهرياً فى ميدان الدراسات التاريخية المتسمة بروح العقل تجاه العصور الحالية التى عرض لها عصر التنوير ، وكذلك كان أول من تمكن من هذه الفكرة التى تذهب إلى أن الطبيعة الإنسانية كيان « متناسق غير قابل للتغيير »^(١) .

ثم تبعه « شيللر » الذى كان يرى ضرورة توفر نزعة فلسفية نحو دراسة التاريخ ، نزعة تختلف عن مجرد البحث العامى ، وهذه النزعة الفلسفية لا تختلف فى شىء عن النزعة الرومنتيكية التى لابد وأن تدخل فيها العاطفة كعنصر أساسى فى المعرفة التاريخية وهو العنصر الذى يمكن المؤرخ من أن يتفد إلى أعماق الحقائق التى يعرض لدراستها .

ثم جاء « كلنج » الذى ركز تفكيره فى مبدأين . . أولهما: الفكرة القائلة بأن كل موجود بالكون المادى يمكن معرفته أى أن هذه الموجودات المادية هى الصورة (الموضوعية) للعقل أو هى على حد تعبيره مظهر « للمطلق » . وثانيهما: فكرة وجود علاقة بين الحدود المنطقية المتناقضة ، فبالرغم من التناقض بينها فإنها فى حالة التناقض هذه تعبر أيضاً عن المطلق . ذلك أن هذا المطلق نفسه صورة واحدة ، أو حقيقة واحدة يخفى معها هذا التناقض^(٢) .

ولقد كان من المستحيل على إنسان مرهف الحس - مثل هيغل - يهتم بالمثل العليا للبشرية أن يظل جامداً فلا يتأثر بهذا الجوى الروحى المفعم بالتيارات . لقد كان هيغل ابن عصره فاتصل اتصالاً وثيقاً وعميقاً بهذه القوى التى غيرت مظاهر الحضارة الحديثة وخلقت عوالم جديدة ، وساهم فيها بتفكيره النظرى فى المثل العليا التى سيطرت على هذا الجوى ثم حاول أن يضعها فى مكانها المناسب من دراما التاريخ

(١) ج . كولنجود فكرة التاريخ صفحة ١٦٥ .

(٢) نفس المرجع ص ٢٠٧ .

البشرى وأن يصحح جانبها الواحد ، وأن يبين أنها وجه من أوجه الحياة العامة للروح البشرية . وهنا ساعدته دراسته للتاريخ ومكنته معرفته بالأفكار الفلسفية الماضية من إدراك الجانب الباطنى فى أفكار معاصريه بطريقة تستحيل على أولئك الذين يخضعون خضوعاً كاملاً للتيارات المباشرة^(١) .

٨٧ - خلاصة القول أن الرومنتيكيين - ومعهم عصر التنوير - بذروا الكثير من البذور - الخصبه للجدل الهيجلى ، إلا أن هيجل كان عليه أن يرتفع فوق الآفاق الرومنتيكية حتى يوفق بين رسالتهم الثورية وبين أفكار عصر التنوير الهادئة الرزينة . وليحول أخلاهم وروايم إلى تصورات واقعية . فقد نودى من ضمير الغيب ليجعل الرومنتيكية عقلية ، وليجعل عصر التنوير روحياً ، وليجمع فى مركب واحد بين الفكر الألماني كله : من ليبنتز ، وليسنج ، ومندلسون ، إلى هرردو ياكوبى وبستالوتزى وهامان . فقد جمع على حد تعبير « ولش » : « بين العاطفة وقوة الخيال اللتين أعجب بهما هرردو والدقة العقلية التى يطلبها كانت . . . »^(٢) . ويمكن أن نقول : إنه كان رومنتيكياً فى تطلعه إلى الوحدة بين الأضداد ولكنه كان معارضاً للرومنتيكية فى الطريقة التى حقق بها هذه الوحدة . ذلك لأنه كان يرى أن التوفيق بين الأضداد لا بد أن يتحقق بطريقة عقلية لا بطريقة رومنتيكية . فبينما كان الرومنتيكيون قانعين بإنكار الانفصال الكامل بين الأشياء ، منغمسين فى تصورات شعرية يحاولون بها دعم موقفهم ، حاول هيجل أن يبرهن على أن الخلافات والفواصل والفروق بين الأشياء تتحطم وتنهار أمام « محكمة المنطق » . ولقد كان مقتنعاً بأننا كما تعمقنا فى التفكير ، اتضح لنا استحالة وضع حدود معينة بين تصوراتنا ، والوحدة الحققة كما يراها ليست موضوعاً لحدس صوفى أو شعرى ، وإنما هى حقيقة يكشف عنها المنطق ، فالعقل لا الخيال هو وحده الذى يشهد على صحة الفكرة الرومنتيكية . ومن هنا فقد سخر فى صفحات طويلة فى تصديره « لظاهريات الروح » من نهج الحدس

J. Baillie : "Hegel" in Enc. of Ethics & Religion. p. 570.

(١)

(٢) و . ه . ولش : « مدخل لفلسفة التاريخ » - ص ١٨٥ ترجمة الأستاذ أحمد حمدى محمود ،

وراجع أيضاً فالتركوتمان « هيجل » ص ٣٥ .

الصوفي واضحاً في ذهنه آراء « ياكوبي » والرومانيكيين من أمثال شليجل وشليبر ماخر وغيرهم ، قال هيجل : « إن الصورة الصحيحة التي توجد فيها الحقيقة لا يمكن أن تكون إلا المذهب العلمي (أي الفلسفي) وإني لأعلم أن هذا الرأي قد يبدو مناقضاً لفكرة منتشرة في عصرنا الحاضر انتشاراً واسع المدى . . . ويؤكدها أصحابها بكل قوة . إذ يطالبون الفلسفة أن تتخذ في عرضها صورة مضادة لصورة التصورات العقلية ، لأنهم لا يريدون منا أن ندرك المطلق إدراكاً تصورياً عقلياً بل أن نحس به ، وأن نتلقفه مباشرة عن طريق الوجدان ، ويريدون أن نجعل في المقام الأول الشعور به لا تصوره . . . » (١)

فالتزعات الرومانيكية والصوفية تحول عبثاً إدراك المطلق ، والتعرف على الوحدة بين الأشياء بطريقة شعرية حاملة ، مع أن الطريقة لا بد أن تكون عقلية خالصة تضم المطلق في سلسلة من التصورات المنطقية الواضحة .

٨٨ - وهجومه هذا على الطريقة الرومانيكية والصوفية تقدم لنا كلمة الختام في مصادر الجدل الهيجلي ، فهي تدلنا على أنه لم يخضع قط لتيار من التيارات التي تأثر بها . وإنما استطاع في براعة عجيبة أن يمارس إحدى أفكار المنهج الجدلي وهي فكرة « الاغتراب الذاتي » . فكان يلقي بنفسه في تيار العصر ليتشرب أهم اتجاهاته ، وينفذ إلى أعماق الحياة يسبر أغوارها السحيقة . ويغدو ويروح في عصور التاريخ المختلفة ، ويعيش في عوالم عقلية متباينة . ولكنه مع ذلك كان قادراً على « الانسلاخ » من هذا كله دون أن يسمح لأى منها أن تقتلعه من جذوره . ولهذا فلم يستطع تيار من التيارات بالغاً ما بلغت قوته أن يسيطر عليه ويطويه تحت جناحه ، وإنما كانت لديه قوة فائقة في أن يعود من جولاته ويظل دائماً هو نفسه هيجل .

ومن هنا فلا بد أن نقول - أخيراً - إنه مهما كان أثر اللاهوت أو الفلسفة أو العصر الذي عاش فيه فإننا ينبغي ألا نغفل عبقريته الخلاقة التي استطاعت أن تمتص رحيق هذه المجالات ثم تقدمه في صورة جديدة : « فالمنهج الجدلي كما عرضه هيجل يرجع في النهاية إلى إبداعه هو . . . » (٢)

Hegel : "The Phenomen. of Mind". p. 71-2.

(١)

The Enc. Americana vol. XIV. p. 66.

(٢)