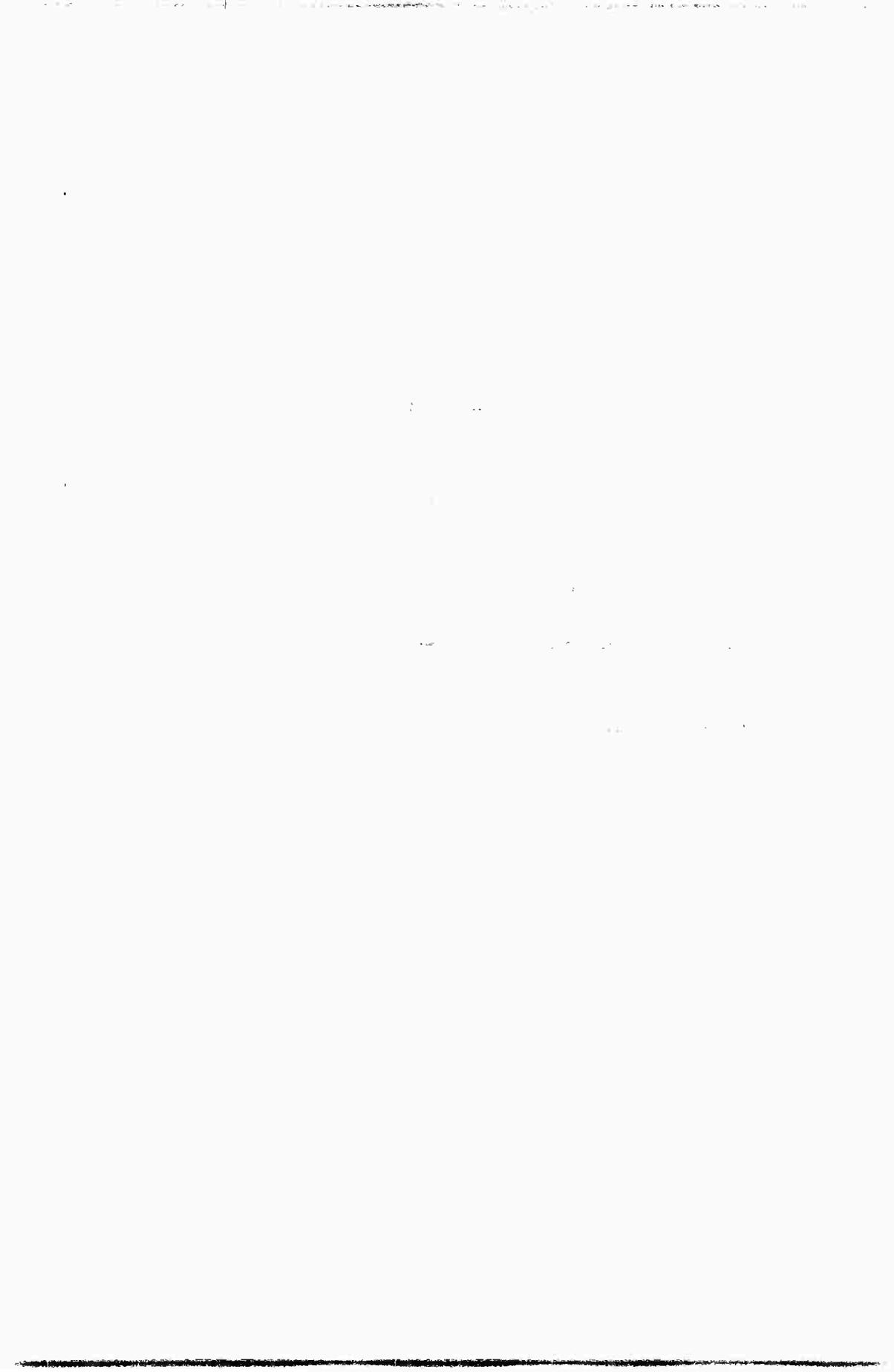


## الباب الثاني

### شعاب الطريق

« ستجد أن مهندساً واحداً بعينه ظل لعدة  
آلاف من السنين يوجه دفة السفينة ، ذلك  
المهندس هو .. العقل الواحد الحي . . . . . »  
هيجل - موسوعة ( ١٣ )



## المنهج الجدلي ونظرية المعرفة

تمهيد :

٨٩ - انتهينا إلى أن المنهج الجدلي عند هيغل يرتبط ارتباطاً وثيقاً بفكرة العقل [١٣] . فهو تعبير عن طبيعة العقل وماهيته أو هو حوار العقل مع نفسه ؛ غير أننا لا بد أن نلاحظ في عناية أن للعقل ألواناً مختلفة من النشاط ، فهو يعبر عن نفسه بصور مختلفة ، ولكن له بعد ذلك موضوعه الخاص ، وهذا الموضوع هو ما يسميه هيغل بالفكرة الشاملة . der Begriff<sup>(١)</sup> . وإذا قلنا : إن الفكرة الشاملة هي

(١) يترجمها « ولاس » و « هولدين » و « جونستون » و « ريرن » و « بيلي » وغيرهم بالفكرة Notion . وترجمها « نوكس » و « ومكرن » و « جان فال » و « هيبوليت » و « نيل » و « عبد الرحمن بدوي بالتصور Concept ( وإن كان الدكتور بدوي قد عاد وترجمها بالفكرة في كتابه الأخير عن شلنج ص ١٠١ ) . أما الآنسة « ج . ساندسون » و م . سيرز فيترجمانها بالفكرة والتصور معاً حسب سياق النص . راجع التصدير الذي كتبه « سيرز » لترجمة كتاب هيغل « محاضرات في فلسفة الدين » ص ١ . وهي في الألمانية تتضمن المعنيين معاً .

أما من حيث استخدام هيغل لهذا المصطلح فقد استخدمه استخدامين متقاربين في مذهبه النهائي . فهو يقول . . « الفكرة الشاملة هي الفكر الذي يتحد مع نفسه في هوية مطلقة . . » موسوعة ( ٨١ ) . وهو هنا يظلمها لترادف الفكر الخالص أو العقل الخالص . ثم هو يطلقها أيضاً على المركب في كل مثلث ، ومن هنا نراه يقول « الصيرورة هي أول فكرة عينية ، وتبعاً لذلك فهي أول فكرة شاملة Begriff تظهر في سير الجدل الذي يبدأ بالوجود ، أما الوجود والعدم فهما تجريدات خاوية . . ومن هنا فإذا تحدثنا عن الوجود « كفكرة شاملة » كنا في هذه الحالة نعي الصيرورة لا مجرد الوجود الذي يرادف العدم الفارغ . . » موسوعة ( ٨٨ ) إضافة ؛ ولقد آثرنا أن نترجم هذا المصطلح « بالفكرة الشاملة » بدلا من التصور . لأن ذلك أقرب إلى فهم هيغل من ناحية وحتى لا تختلط الترجمة من ناحية أخرى - مع التصورات التي يقول عنها هيغل « إنها تعمل بمواد مستمدة من الحس . . » موسوعة ( ٢٠ ) . . كالمنضدة والمنزل والشجرة . . . إلخ فهذه كلها تصورات ولكنها ليست أفكاراً شاملة بالمعنى الهيغلي . أما إذا تحدث هيغل عن أفكار شاملة للأشياء الجزئية فإنه يعني بها في هذه الحالة الطبيعية العقلية لهذه الأشياء ، أو ما ينبغي أن تكون عليه هذه الأشياء . ومن هنا يمكن أن نقول في النهاية إن الفكرة الشاملة عند هيغل إما أن تكون مرادفة =

الموضوع الدقيق للعقل ، فيجب أن نضع في اعتبارنا أن الارتباط وثيق بين العقل وموضوعه ، وإذا نظرنا إلى العقل على أنه الوظيفة العليا للروح ، استطعنا أن نتحدث عن العقل على أنه الفكرة الشاملة في سموها . ومن هنا نجد هيكل كثيراً ما يستخدم تعبيرات واحدة في وصفه لعناية سير هذه الفكرة الشاملة وفي وصفه لوظيفة العقل ، فهو يصفها بأنها « تعي نفسها . . . وتحدد نفسها . . . » « ترحد بين الاختلافات » . . إلخ وهي تعبيرات تخلق متاعب إلا إذا أدركنا أن الفكرة الشاملة هي العقل في قوته الكاملة ولا يمكن التمييز بينها وبين العقل إلا من حيث أنها وظيفة وغاية يمكن تمييزها في عملية سير العقل . وعلى ضوء ذلك نستطيع أن نفهم العبارات السابقة التي وحد فيها هيكل بين المنهج الجدلي وبين الفكرة الشاملة ، فهو حين قال : « إن نمو الفكرة الشاملة أو سيرها هو ما أسميه بالمنهج . . » فإنه كان يعنى بالفكرة هنا العقل في تطوره الكامل ، ومن هنا يخفى كل تعارض بين ما يقوله أحياناً من أن المنهج الجدلي هو تعبير عن طبيعة العقل وماهيته ، وبين ما يقوله أحياناً أخرى من أنه الفكرة الشاملة أو سير هذه الفكرة في مراحلها المختلفة .

٩٠ - غير أنه إذا كانت الفكرة الشاملة هي التعبير الكامل عن العقل ، فإنها صورة عليا لا يصل إليها العقل إلا بعد أن يقطع طريقاً طويلاً ، يكشف فيها عن نفسه في صور كثيرة ومتعددة ، تمثل درجات متفاوتة من المعرفة ؛ فالعقل يكشف عن نفسه من خلال : الإحساس ، والإدراك الحسى ، والفهم . . . إلخ وهذه كلها مراتب من المعرفة ، ودرجات من العقل نفسه ، أو هي أوجه تتوالى لشيء واحد هو العقل : ومن هنا فسوف نجد فيها نفس خصائص العقل التي سترها بعد ذلك حين نصل إلى المراحل العليا للعقل ، أى حين نصل إلى ميدان الفكر الخالص في المنطق . ذلك لأننا حين نصل إلى المنطق سنكون قد وصلنا إلى طبيعة العقل نفسه « وفي هذه الحالة سنجد الأفكار قد أصبحت أفكاراً خالصة وأن العقل بذلك يعود إلى نفسه ومن ثم يجد نفسه حرّاً ، لأن الحرية إنما تعنى أن الشيء الآخر

---

=العقل أو للطبيعة العقلية بصفة عامة ، وإما أن تطلق على المقولات وهي كلها استخدامات متقاربة إن لم تكن واحدة وإذا قلنا إن الموضوع الدقيق للعقل هو الفكرة الشاملة كنا نعنى بذلك أن المقولات أو المنطق بصفة عامة هو الوسط العقلي الخالص أو هو نشاط العقل الخالص .

الذى نتعامل معه هو ذات ثانية ، حتى أنك لا تترك أبداً الأساس الذى تقف عليه « (١) ...

فكيف انتهى هيجل إلى أن الألوان المختلفة من المعرفة ، هى وجهات نظر متعددة لشيء واحد يتشكل فى صور مختلفة . . ؟ وما هى هذه الصور التى يتشكل فيها العقل . . ؟ وكيف يمكن أن تفيدنا فى توضيح الخطوط العامة للمنهج الجدلى عنده . . . ؟

٩١ - وصل هيجل إلى فكرته عن العقل من خلال « كانت » . فقد افترضت الفلسفة اليونانية أن العقل البشرى قادر على معرفة الحقيقة ، ولم يخطر ببال أفلاطون أو أرسطو أن عقولنا لا تستطيع أن تعرف إلا الظاهر وحده . وعلى الرغم من أن هذه المشكلة فرضت نفسها على الفكر البشرى فى بعض العصور (٢) . إلا أن « كانت » كان أول من أثارها من الناحية الصورية فهو الذى تساءل : ما المعرفة . . ؟ وما حدودها . . ؟ وكيف تكون ممكنة . . ؟ وهو يجربنا أن هذه الأسئلة فرضت نفسها عليه عن طريق هيوم . ومن هنا فقد بدأت الفلاسفة النقدية تدعونا إلى التريث قبل أن نبحث فى الله أو فى الوجود الحقيقى للأشياء ، وتطلب منا أولاً وقبل كل شيء أن نفحص مائة المعرفة ؛ وننظر فيما إذا كانت قادرة على القيام بالمعرفة أم لا . إذ ينبغي فيما يقول كانت - أن نفحص الأداة قبل أن نعهد إليها بالعمل ؛ لأنه إذا لم تكن الأداة صالحة فإن مجهودنا كله سوف يضيع أدراج الرياح ، وأقصد صادف هذا الاقتراح قبولاً واستحساناً واسع المدى ، وكان من نتيجته أن ارتدت المعرفة إلى نفسها بدلا من أن تهتم بموضوعاتها وتعكف على دراستها . ولكن هل كان النجاح حليف الفلسفة النقدية فيما رمت إليه . . ؟ إن من اليسير علينا أن نلاحظ أنه فى حالة الأدوات الأخرى ، فإننا نستطيع أن نفحص الأداة وأن نقدها بطرق أخرى غير استخدامها فى المهمة الخاصة التى سنوكلها إليها : غير أن فحص المعرفة لا يمكن

Hegel : Enc. [24]

(١)

(٢) فقد عرض « لوك » و « باركلي » و « هيوم » لتحليل المعرفة إلا أنهم لم يدرسوا هذه المشكلة من الناحية الصورية كما فعل كانت فيما بعد . ولهذا كان « كانت » أول من أثارها وهو يعترف بتأثره بهيوم فهو القائل : « إن هيوم هو الذى أيقظنى من سباتى الدجماطيقى ، ولم أجد فى المبادئ التى يقرها الفهم المشترك ما يجعلنى أطمئن إلى النوم من جديد » .

أن يتم إلا بفعل من أفعال المعرفة : ومعنى ذلك أن فحص ما يسمى بأداة المعرفة هو نفسه معرفة : ومحاولة المعرفة قبل أن نعرف هي أشبه ما يكون بقول القائل : إنني لا أستطيع أن أغامر بالنزول في الماء قبل أن أتعلم السباحة<sup>(١)</sup> .

٩٢ - وانتهت الفلسفة النقدية من تساؤلها حول طبيعة المعرفة إلى القول بأن المعرفة تتألف من عنصرين هما : « المادة التي يأتي بها الإحساس ثم علاقتها النكالية » . فالإحساس هو ملكة الإدراك التي تقوم بإدراك الجزئيات الموجودة في زمان معين أو مكان محدد أو فيهما معاً . أما فكرة الزمان والمكان فهي ليست مستخلصة من الإدراك الحسي ولكنها تصورات أولية أو صيغ خاصة للإدراك ، والفهم هو الملكة التي تزودنا بالتصورات العقلية . ومعنى ذلك أن كانت يرى أن هناك عنصرين للمعرفة هما : الفكر والإحساس ، أما في حالة الإحساس فنحن متقبلون سلبيون إذ تصل إلينا المعرفة المادية الفجة في صورة إحساسات ترد إلينا من مصدر خارجي . أما في حالة الفكر فنحن إيجابيون لأن الفكر عملية تلقائية للعقل تحول الإحساس المادى الفج إلى معرفة .. ويمكن أن يقال : إن للإحساس مصدرين أحدهما : صورة الإحساس وهي الزمان والمكان وهما نتاج تلقائي للعقل المدرك ، ثم مادة الإحساس التي تأتي إلينا من مصدر خارجي عن طريق ما يسمى « بالشيء في ذاته » الذي هو علة إحساساتنا .

٩٣ - المعرفة عند كانت معرفة عقلية كلها باستثناء ذلك العنصر الذي يرد إلينا من الخارج والذي لا بد له من علة ، وهذه العلة هي « الشيء في ذاته » ، « فالشيء في ذاته » هو علة إحساساتنا التي ترد إلينا من الخارج ، ومعنى ذلك أن « الشيء في ذاته » هو الأساس الذي يركز عليه ذلك العنصر الآخر من عناصر المعرفة ، إلا أننا لو تأملنا قليلاً فكرة « الشيء في ذاته » لوجدنا أنها فكرة تناقض نفسها بنفسها . ولوجدنا أن « كانت » لم يفترض وجودها إلا لأنه كان يرى أنه لا بد أن تكون هناك علة خارجية لإحساساتنا . غير أننا نعلم أن « العلة » مقولة من مقولات العقل ، والمقولات - كما يذهب كانت نفسه - لا تنطبق على « الشيء في ذاته » ومن هنا تؤدي فكرة « الشيء في ذاته » إلى تناقض . وحتى لو قلنا إن « الشيء في ذاته »

ليس علة ، وإنما هو شيء « موجود » فحسب . فإن هذا القول يؤدي كذلك إلى تناقض ، ثم هو من ناحية أخرى لا لزوم له . وهو يؤدي إلى تناقض لأننا في هذه الحالة نطبق على الشيء في ذاته مقولة الوجود . وهو عمل مناقض للموقف الكانتي الذي يرى أن المقولات لا تنطبق على الشيء في ذاته ، ثم هو لا لزوم له لأنه إذا لم يكن علة لإحساساتنا فليس هناك ما يبرر افتراض وجوده . .

وهكذا تنهار فكرة الشيء في ذاته من أساسها . ولا بد أن نلاحظ في عناية أثر هذا الإنهيار ، فصور المعرفة : الزمان والمكان ، وكذلك المقولات هي كلها نتاج للعقل وليست نابعة من شيء خارجي . وقد افترض كانت أن العامل الآخر وهو الإحساس يرجع إلى مصدر خارجي هو « الشيء في ذاته » وهو الفكرة التي بيننا تناقضها ، وعلى ذلك فالنتيجة الوحيدة هي أن هذا العامل الآخر لا يأتي من مصادر خارجي ، وفي هذه الحالة لا بد أن يكون هو الآخر من نتاج العقل . ومن هنا تكون المعرفة كلها عقلية . وهكذا رد هيغل عامل المعرفة — وهو عامل الوجود المباشر والفردية الذي حصره كانت في ملكة الحساسة — إلى الفكر ، وبذلك أنكر هيغل الفصل بين الفكر والمعرفة ، وقدم لنا معنى حقيقياً للنشاط الذي نسبته كانت إلى الفكر — وباختصار فقد اتقى هيغل في ذلك مع كل تلامذة « كانت » العظام<sup>(١)</sup>

٩٤ — انتهينا إلى أن المعرفة كلها عقلية ، فليس ثمة سوى العقل ، أما الإحساس فليس إلا ضرباً من ضروب النشاط العقلي ، فالعقل هو الذي يدرك إدراكاً حسيّاً وهو الذي يتخيل ويتصور ويرغب ويريد .. إلخ . وهو حين يكون حاسساً ، أو مدركاً إدراكاً حسيّاً ، إنما يجد موضوعه في شيء حسي ، وهو حين يتخيل يجد موضوعه في تصوير ذهني ، وهو حين يريد يجد موضوعه في هدف أو غاية .. ولكن في مقابل ذلك كله فهو لا بد أن يشبع حياته الداخلية العليا ، وحياته الداخلية العليا ، هي الفكر<sup>(٢)</sup> . ومن هنا فإن العقل يجعل من الفكر موضوعاً له ، وهو بذلك

G.R. Mure : "An Introduction to Hegel". p. 114.

(١)

(٢) للفكر عند هيغل معان كثيرة ولكن يمكن أن نميز بين معنيين هامين : الفكر بمعناه الواسع . والفكر بمعناه الضيق . والمعنى الأول هو الذي يرادف الوعي تقريباً يقول عنه هيغل : « الفكر هو الشيء يميز الإنسان عن الحيوانات الدنيا ، ومن ثم فإن ما ننته به إنسانى فهو كذلك لسبب واحد فقط وهو أنه يرجع إلى عملية التفكير » .

يعود إلى نفسه ، بأعمق معنى لهذه الكلمة ، لأن الفكر هو مبدأ العقل ، وهو ذاته النقية الصافية»<sup>(١)</sup> . ومعنى ذلك أن ظاهرة الوعي وهي الظاهرة الإنسانية الأصيلة لا تظهر في أول أمرها في صورة الفكر وإنما في صورة إدراك حسي ، أو تصوير ذهني . . وهي صور ينبغي التمييز بينها وبين الفكر بمعناه الدقيق<sup>(٢)</sup> . ومعنى ذلك أن الإحساس ليس غريباً عن الفكر بل إن « الإحساس الذى يعزل عن الفكر هو تجريد لا يمكن تصوره ، فالإحساس دائماً مشحون بالفكر أو قل إن الإحساس هو الفكر وهو جنين»<sup>(٣)</sup> . وفي مثل هذا الموقف تكون المشكلة – كما يقول هاملن – هي كيف يمكن أن نميز بين الإحساس وبين غيره من ضروب النشاط العقلي<sup>(٤)</sup> . ويحجب هيجل على ذلك بقوله: إن المعيار في التمييز بين الألوان المختلفة لنشاط العقل هو « الموضوع » : فإذا كان نشاط العقل ينصب على موضوع حسي سمي النشاط العقلي في هذه الحالة إدراكاً حسيّاً ، وإذا انصب على تصوير ذهني كان تخيلاً . . إلخ ، ومن ثم فإن أعلى ضروب النشاط العقلي هي تلك التي يتخذ فيها العقل من نفسه موضوعاً لنشاطه حيث يصبح هو نفسه الذات والموضوع في آن معاً ، والحوار الذى يدور بين هذه الذات وهذا الموضوع هو ما نسميه بالمنهج الجدلي الهيجلي .

٩٥ – ما هي الصور التي يكشف فيها العقل عن نفسه . . ؟ وكيف يمكن أن تفيدينا في توضيح الخطوط العامة للمنهج الجدلي . . ؟ .

يمكن أن نقول بصفة عامة : إن العقل يمر بمراحل ثلاث هي على التوالي :

= موسوعة ( ٢ ) . أما المعنى الضيق فهو الذى يشكل موضوع الفلسفة : « والفلسفة من ناحية أخرى هي صورة خاصة من الفكر أو هي نمط يتحول فيه التفكير إلى معرفة : معرفة من خلال الأفكار » . موسوعة ( ٢ ) . غير أن هذين المعنيين لا يمثلان ملكتين منفصلتين ، فهيجل يرفض النظرية التي تقسم العقل إلى ملكات ويرى أن العقل واحد وإن كان يكشف عن نفسه في صور متعددة . وأعلى صورة للعقل هي المقولات التي يدرسها المنطق .

( ١ ) Hegel : Enc. [11]; [3]; [20]. ( ٢ ) Hegel : Enc. [2].

( ٣ ) W. Wallace: "Prolegomena to The Study of Hegel's Philosophy. and Especially of His Logic" p. 359 (OXFORD 1931).

( ٤ ) D.W. Hamlyn : "Sensation and Perception : A History of The Philosophy of Perception". p. 141 (International Lib. 1961).

١ - مرحلة الوعي المباشر : وفيها نجد أن الموضوع يبدو مستقلاً عن الذات التي تدركه وفي حياد معها .

٢ - مرحلة الوعي الذاتي : حيث نجد أن الموضوع قد اتضحت حقيقته على أنها الذات وأن الاستقلال الأول قد تحطم وانهار .

٣ - مرحلة العقل : وفيها نجد أن الموضوع متحد مع الذات ومختلف عنها في وقت واحد .

ولو تأملنا قليلاً هذه المراحل الثلاث لوجدنا أنها تمثل سمة رئيسية تطبع بطابعها المنهج الجدلي في جميع خطواته . فأول خطوة يبدأ بها المنهج الجدلي هي دائماً خطوة مباشرة ، وفيها يبدو الموضوع - أي موضوع نبدأ به - كما لو كان مستقلاً عن غيره ولا يرتبط بشيء سواه . إلا أن هذا الاستقلال ظاهري فقط ، إذ سرعان ما ينقلب الموضوع من تلقاء نفسه إلى ضده ، ويصبح هذا الضد نفسه الذي كان يبدو في أول الأمر مستقلاً عنه ، فإذا ما بدأنا - مثلاً - بمرحلة الوعي المباشر ، وهي المرحلة التي يبدأ فيها الوعي في إدراك العالم الخارجي ، فإننا نجد أن العالم الخارجي في هذه المرحلة يكون مستقلاً عن الوعي « فالموضوع موجود ، وهو الحقيقي ، وهو الماهية ، إنه موجود لا يتأثر قط بأن يعرف أو لا يعرف »<sup>(١)</sup> . فهو مستقل تماماً عن الوعي الذي يدركه وعن الطريقة التي يدرك بها « غير أن المنهج الجدلي سرعان ما يبين لنا أن هذا الاستقلال يتحطم وينهار بحيث ننهي إلى أن العالم الخارجي يلتقي مع الوعي على صعيد واحد »<sup>(٢)</sup> . وهكذا نصل إلى مرحلة الوعي الذاتي وهي نقيض المرحلة الأولى ، ثم نتبين أخيراً أنه إذا كان العالم الخارجي يتحد مع الوعي في هوية واحدة ، فإنه يختلف عنه في نفس الوقت . وسوف يتضح ذلك كاه إذا ما درسنا هذه المراحل بشيء من التفصيل :

Hegel : "Phenomenology; "p. 151. (Trad. Fran. Tome I. p. 83). (١)

J.N. Findlay : "Hegel : A-Re-Examination" p. 89-90. (٢)

## أولاً : مرحلة الوعي المباشر

### ١ - الوعي الحسى أو اليقيني الحسى

٩٦ - وأول مرحلة من مراحل الوعي المباشر هي مرحلة الوعي الحسى أو اليقيني الحسى أو مرحلة الإحساس بصفة عامة ، وهي مرحلة تتسم بالمباشرة .<sup>(١)</sup> وذلك يعنى أن الموضوع عبارة عن موضوع مباشر ، وأن العلاقة بين الذات والموضوع علاقة مباشرة ، ومباشرة الموضوع تعنى أنه فرد جزئى ، أو موضوع مفرد ، يقف فى استقلال وعزلة عن الذات إنه « هذا » أو « ذلك » ؛ ومباشرة العلاقة تعنى أن الموضوع يوجد مباشرة أمام الوعي أعنى أنه يدرك إدراكاً مباشراً على أنه « هناك » فليس ثمة حلقة وسطى بين الفكر وموضوعه كما هي الحال حين نستنتج وجود الموضوع : فالوعي هنا لا يستنتج وجود الموضوع وإنما هو حاضر أمامه . ومثل هذا الإدراك المباشر للموضوع هو المعرفة الحسية ؛ فأولى المراحل التى يمر بها العقل هي مرحلة المعرفة المباشرة ، أو معرفة ما هو موجود مباشر . وعلينا أن نتقبل هذه المعرفة كما تبدو دون أن نغير منها شيئاً ، بحيث يظل الإدراك مستقلاً عن كل تصور . وهذه المعرفة هي المعرفة الحسية ، التى يمكن أن نسميها بلغة رسل الاتصال المباشر بموضوع ما ندركه دون أن نحاول فهمه أو وصفه ومضمون هذه المعرفة وفحواها يبدو لأول وهمة كما لو كان أكثر ألوان المعرفة خصوبة ، وكما لو كانت هذه المعرفة غنية غنى لا حد له . ويبدو إلى جانب ذلك أنها أكثر ألوان المعرفة يقيناً وصدقاً ، وأن جميع ألوان المعرفة الأخرى تقوم بها وتعتمد عليها : إنها لم تحذف حتى الآن شيئاً من الموضوع فأمامها الموضوع نفسه بتمامه وكما له . (الظاهريات ص ١٥١ - والموسوعة ٨٥ إضافة) .

وعلى الرغم من ذلك فإن هذه المعرفة تعد - فى الواقع - أكثر ألوان الوعي تجرداً وفقراً ، لأن مضمونها كله يمكن أن يلخص فى هذه العبارة « هناك شيء موجود »

(١) لا بد أن نلاحظ هنا أن كل بداية تتسم دائماً بالمباشرة ، وأن المباشرة تعنى الاستقلال الظاهرى أو الحياد وعدم الارتباط بشيء آخر ، والانعزال عن الموضوعات الأخرى ... إلخ ، والواقع أن المباشرة اصطلاح من أهم مصطلحات المنهج الجدلى عند هيجل وسوف نعرض له فى الفصل الخاص بالمقولات - قارن فقرة ١٣٩ من هذا البحث .

أو « هو موجود »<sup>(١)</sup> . وإذا قلت شيئاً أكثر من ذلك فقد تجاوزت هذه الدائرة وحللتها إلى سلسلة من التصورات أو الكليات .

٩٧ — إن المعرفة الحسية تهدف أساساً إلى إدراك الجزئيات : هذا المنزل وهذه الشجرة . . . إلخ ، أى ما يرد وروداً مباشراً أمام الوعي : فهل يمكن أن تصل إلى ما تصبو إليه . . ؟ هل يمكن لها أن تدرك هذا الشيء الجزئى . . ؟ إنها فى محاولتها هذه تقسم المعرفة إلى جانبين : ذات وموضوع ، فلنحاول تحليل هذين الجانبين لنرى هل يمكن لها أن تدرك الجزئيات التى تزعم أنها أساس المعرفة كلها :

يبدو الموضوع كما سبق أن ذكرنا فى استقلال كامل ، فهو الموجود المباشر الذى يرد أمام الوعي وروداً مباشراً ، وتبدو الأنا حالة من حالات المعرفة تعرف «الموضوع» فقط لأنه موجود ، وهو الحقيقى ، وهو الماهية ، إنه موجود لا يتأثر بأن يعرف أو لا يعرف فى حين أن المعرفة لا يمكن أن توجد ما لم يوجد الموضوع . فالموضوع هنا هو الأساس ، وعلينا أن نبحث هذا الموضوع بحيث لا نفكر فيه ونمغن النظر فيما يمكن أن يكون عليه ، بل أن نبحثه كما هو موجود فى اليقين الحسى ولنسأل الآن ما هو « هذا » الموضوع . . ؟ هذا الموضوع الجزئى الذى نشد معرفته فى هذه الحالة . . ؟ يبدو أن المقصود به هو هذا الشيء الجزئى الذى يوجد « هنا » و « الآن » فلنحلل هذه الصورة المزدوجة التى يوجد عليها الموضوع . ولتساءل : ما الان . . ؟ ويمكن أن نجيب « الآن ليل » ولكى نخبر مثل هذا اليقين الذى تأتى به الحواس فإن المطالب القيام بعملية بسيطة جداً : دون هذه الحقيقة التى تأتى بها الحواس : والحقيقة — أياً كانت — لا تفقد شيئاً بتدوينها ولا بحفظها وبقائها ثم انظر مرة أخرى إلى الحقيقة التى قمت بتدوينها ، انظر إليها الآن فى وقت « الظهيرة » ، ستجد أن عليك أن تعترف بأنها مضت ولا وجود لها . ومع ذلك فكلمة « الآن » موجودة وهى لا تتأثر باختفاء الليل أو طلوع النهار ، فهى لا تتأثر بوجود الليل أو النهار أو اختفائهما ، كما أن الليل والنهار لا يعبران عن وجودها

(١) يمكن أن يلخصها الفيلسوف الذى يحلل العملية من خارج ، أما الشخص المدرك فهو لا يستطيع حتى أن يقول مثل هذه العبارة لأنها تتألف من مجموعة من التصورات ، أى هى حزمة من الكليات مع أن ما يهدف إليه اليقين الحسى هو إدراك الجزئيات الحسية التى ترد أمامه مباشرة والتى يزعم أنها أساس المعرفة ، وأنه يستطيع إدراكها وأن يطمئن إلى صدق هذا الإدراك ويقين تلك المعرفة .

فهما في نفس الوقت وجودها ، والشئ الذي ليس هذا ولا ذاك وهو في نفس الوقت هذا وذاك، الشئ من هذا النوع هو ما نسميه بالكلّي: ومن ثم فالكلّي هو في الواقع حقيقة اليقين الحسي وهو المضمون الصحيح للخبرة الحسية . وذلك عكس ما كانت هذه الخبرة تنشئ في بداية الأمر فهي كانت تهدف أساسًا إلى إدراك الجزئي .

٩٨ - وقبل أن تنتقل إلى الحديث عن الصورة الثانية التي يوجد عليها الموضوع ، نشير هنا إلى خيط هام من خيوط المنهج الجدلي عند هيجل ، وهو الذي وصلنا إليه الآن ، وأعني به فكرة « الكلّي » ، فالمنهج الجدلي عند هذا الفيلسوف ينتقل في خطواته الثلاثية بين كليات أي من كلّي إلى كلّي آخر ، يجمع بينهما كلّي ثالث ، أي أنه لا يتعامل قط مع الجزئيات . وسوف يتضح بعد قليل أننا لا نستطيع في الواقع إدراك الجزئي على الإطلاق . والكلّي عبارة عن تصور ، والتصور عبارة عن فكرة ، أو ذرة من ذرات الفكر ، والفكر هو موضوع نشاط العقل ، ونشاط العقل هو المنهج الجدلي عند هيجل . ولهذا فنحن نلاحظ هنا أمرين هامين : الأمر الأول: أن المنهج الجدلي حركة انتقال من كلّي إلى كلّي آخر، أو أنه حركة تنتقل بها ذرات الفكر - أو الكليات - من وضع إلى وضع آخر . وهذه الكليات نفسها على درجات فهناك كليات مستمدة من الحس : كالمنضدة والشجرة والمنزل . . . إلخ . وهناك كليات شبه حسية مثل كليات الرياضة : كالدائرة والمربع . . . إلخ . وهناك كليات خالصة وهي المقولات : كالوجود والعدم . . . إلخ . وبديهي أننا إذا ارتفعنا إلى الكليات الخالصة فسوف نجد الصورة الأساسية للمنهج الجدلي التي تظهر فيها قسامته واضحة متميزة وهذا ما نجده في المنطق .

الأمر الثاني : هو أن الكلّي - أيًا كان نوعه - أشبه ما يكون بالقطرة من ماء البحر فيها ملوحته وجميع خصائصه ، ولهذا نجد أنه هو نفسه عبارة عن حركة ثلاثية : إيجاب وسلب ثم جمع بينهما أي إيجاب دخله السلب . غير أن هذه الخطوات الثلاث لا تمثل ثلاث مراحل ، وإنما هي خطوة واحدة ثلاثية الإيقاع ، أو هي ثلاثة جوانب لشئ واحد . فهي مدمجة في ناتج واحد هو ما نسميه بالكلّي . فنحن نحاول - مثلا - إثبات أن « الآن » شئ جزئي ونقول إنها « ليل » وتلك خطوة أولى ، خطوة إيجابية ، ثم يتضح لنا أنها ليست هذا الشئ الجزئي أي أننا نسلب عن الآن هذا الشئ الجزئي فننفي أن « الآن ليل » ( فالآن ليست مقصورة على

الليل وإنما هي يمكن أن تنطبق على أية لحظة أخرى من لحظات الزمان) . ثم في خطوة ثالثة نجمع هاتين الخطوتين السابقتين في ناتج واحد : هو الذى يعبر عن حقيقتها ، وهو ماهيتهما وهو الأساس فيهما . وهذه الخطوة الثالثة نتبين فيها أن الآن كلية ، أى أنها فعلا « ليل » وأنها فعلا « ليست ليلاً » في وقت واحد . ( وبمعنى آخر هي ليل ونهار في آن معاً ، وهي في نفس الوقت ليست ليلاً ونهاراً ، أى أنها ليست مقصورة على أحدهما دون الآخر . وهذا معنى قول هيجل السابق إن الليل والنهار هما وجودهما وليسا وجودهما في وقت واحد) . وهذه الحركات الثلاث أو هذه الخطوة الواحدة التى تتألف من ثلاث زوايا هي ما نعنيه بالكلية ؛ فالكلية قطرة من قطرات الفكر فيه خصائصه ، وفي قلبه خطواته الثلاثية ، أو هو خيط من الخيوط التى يتألف منها نسيج العقل وماهيته فهو في جوهره ليس شيئاً غريباً عن العقل . جاء في الكتاب المقدس أن الله حين أراد أن يخلق حواء أخذ ضلعاً من آدم وملاً مكانه لحماً « وبني الرب الإله الضلع التى أخذها من آدم امرأة وأحضرها إلى آدم ، فقال آدم هذه الآن عظم من عظامي ولحم من لحمي ، هذه تدعى امرأة لأنها من امرئ أخذت . . . »<sup>(١)</sup> . وكذلك فإن العقل يقول عن الكليات : « هذه عقل من عقلي ، فقد اختفى طابعها الغريب . . . »<sup>(٢)</sup> . فالكلية ذرة من ذرات الفكر تكمن فيه سماته وخصائصه وهو شأنه شأن كل حقيقة أخرى عبارة عن وحدة عضوية من جوانب متعارضة ، فهو أشبه ما يكون بالذرة التى تتألف من شحنة موجبة وشحنة سالبة .

٩٩ — ننتقل بعد ذلك إلى الحديث عن الصورة الثانية التى يوجد عليها الموضوع وهي « الهنا » ، فنجد أن « الهنا » — مثلاً عبارة عن شجرة ، ولكنى إذا ما تلفت حولي اختفت هذه الحقيقة وانقلبت إلى ضدها ، فالهنا ليست شجرة ولكنها منزل . ومع ذلك « فالهنا » نفسها لم تختف ، لأنها موجودة وستظل موجودة مع اختفاء المنزل والشجرة . . . إلخ . وهي لا تتأثر بالمنزل أو الشجرة ومن ثم فهى كلية<sup>(٣)</sup> .

(١) سفر التكوين : ٢ ( ٢٢ - ٢٣ ) .

(٢) Hegel : "The Philosophy of Right" Eng. Tran. by T.M. Knox p. 226.

(٣) Hegel : "Phenomenology"; p. 153-154 (Trad. Fran. Tom. I. p. 84).

معنى ذلك أن الصورة المزدوجة التي يوجد عليها الموضوع صورة كلية ؛ فالآن كلية والها كلية ، وبالتالي فحقيقة الموضوع هي الكلية<sup>(١)</sup> . وإذا ما تأملنا كيف وصلنا إلى هذا الكلي الذي هو حقيقة الموضوع وماهيته . لوجدنا أننا وصلنا إليه عن طريق السلب (سلب الجزئي) . والسلب توسط ، إنه توسط الشيء المسلوب ؛ فحين أقول — مثلاً — إن الآن ليست نهراً فإنني بذلك أنفي ارتباطها بالجزئي . وأعبر صراحة عن كليتها . وكذلك في حالة الها التي ليست شجرة فعن طريق هذا السلب أو التوسط أصل إلى الكلي<sup>(٢)</sup> .

وهنا نلاحظ خطأ آخر من خيوط المنهج الجدلي عند هيجل . فالمباشرة (هنا شجرة ، أو الآن ليل . . . إلخ) . قد أدت بنا إلى السلب (ليست الها شجرة ، وليس الآن ليل) ، أي إلى التوسط ؛ ثم أدى هذا التوسط إلى مباشرة جديدة ، مباشرة دخلها السلب وهي : الآن الكلية ، والها الكلية . وسوف نلاحظ دائماً أن كل مباشرة تؤدي إلى توسط (أو سلب) . وهذا التوسط يسير إلى مباشرة جديدة تحوى في جوفها التوسط السابق .

١٠٠ — تبقى الذات أو الأنا فقد يقال : إن حقيقة اليقين الحسى ترجع إلى أن الأنا ترى الموضوع وتسمعه مباشرة . . . إلخ . ولكن لو حللنا الأنا لوجدنا ما يأتي :

أنا — هذا الأنا — أرى شجرة وأصر على أن الها شجرة ولا شيء غير ذلك . بينما يرى أنا آخر منزلاً ، ويصر على أن الها منزل وليست شجرة ، وكلا القواين تدعمه دعامة واحدة هي مباشرة الرؤية<sup>(٣)</sup> .

ولكن الشيء الذي لا يخفى في جميع هذه الحالات هو الأنا باعتبارها أنا كلية : الأنا التي ليست رؤيتها هذه الشجرة أو هذا المنزل ، ولكنها الرؤية فحسب التي هي متوسطة من خلال سلب هذا المنزل وهذه الشجرة . . . إلخ . وهي بهذا

(١) قارن وصفه للفكر بأنه الكلي وأنه ينشد إدراك الكلي الكامن في الأشياء ، وأن هذا الكلي لا يوجد وجوداً فعلياً للعين المجردة وإنما يدركه العقل وحده . . . إلخ موسوعة (٢١) إضافة .

(٢) معنى ذلك أن الآن كلية والها أصبحت كذلك هي المكان الكلي وعلى ذلك فالزمان والمكان باعتبارهما كليان ليسا مباشرين ، ففى داخلهما يكن السلب أو التوسط — راجع كذلك هيبوليت حاشية رقم ١١ في ترجمته الفرنسية لظاهريات الروح ج ١ ص ٨٥ .

الشكل لا تتأثر بما يرتبط بها كالمنزلة أو الشجرة أو غيرها . ومن هنا كانت الأنا كلية هي الأخرى مثلها في ذلك مثل : الآن ، والها ، وهذا . . . إلخ .

اتضح مما سبق أن الموضوع كلي وأن الأنا كلية ( وكذلك الآن ، وهنا وهذا . . . إلخ ) ولكنى كنت « أقصد » إدراك الجزئى فى اليقين الحسى ، ومن ثم فاليقين الحسى الذى ينشأ إدراك الجزئى لا تكمن ماهيته فى الموضوع ولا فى الذات لأن الموضوع والأنا – كالآن والها – هما كليان ، فأين تكمن ماهية هذا اليقين الحسى إذن ؟ .

١٠١ – ما دام هذا اليقين الحسى يأتى أن يظهر على الإطلاق إذا ما ركزنا انتباهنا على أن تكون ليل ، فسوف نقوم بمحاولة جديدة لعلنا نستطيع إدراك ماهية هذا اليقين الحسى . سوف نذهب إليه وندع أنفسنا تدخل وتشير إلى الآن التى تأكدت ، أى لا بد أن نترك أنفسنا تشير إلى هذه اللحظة وتظهرها ، لأن صدق هذه العلاقة المباشرة هو صدق هذه الذات التى حصرت نفسها فى حدود إحدى الآنات أو إحدى الهنات ، فإذا ما حاولنا فحص الصدق فيما بعد أو أصبحنا بعيدين عنه ، فإن هذا الصدق لن يكون له معنى على الإطلاق ، لأننا بذلك نكون قد ألقينا المباشرة التى هى جزء من ماهيته . ومن ثم فإن علينا أن نترك أنفسنا تتخذ المكان الذى تتخذه كل أنا شبيهة بها : نفس « هذه » عينا التى هى الذات التى تعرف اليقين . ودعنا الآن نرى كيف يتكون هذا الشئ المباشر الذى يظهر أمامنا حين أشير إلى الآن : هذه الآن ، الآن أى فى هذه اللحظة نفسها ، أجد أنها لسوء الطالع انتهت ولم يعد لها وجود ، فالآن الموجودة هى آن أخرى غير تلك التى أشير إليها ولكنى حاولت الوصول إلى هذه الآن التى أشير إليها فعلا ، ولم أتأخر فى ذلك : إنه نفس الوقت الذى كانت موجودة فيه ، غير أنى أجدتها تظهر أمامى على أنها آن «مضت» ، وأن ذلك حقيقتها<sup>(١)</sup> . ومعنى ذلك أنها لا تعبر عن حقيقة الوجود المباشر ولا جدال فى صحة ذلك فهى فعلا مضت ، وما مضى لا يعبر عن الوجود الحاضر

(١) تجدر دائماً ملاحظة العلاقة بين الوجود الماضى وماهية الشئ الحقيقية ، ومعنى ذلك أنه لا يمكن إدراك الشئ وهو فى مباشرته وإنما لا بد من إدراكه على أنه متوسط أعنى من خلال شئ آخر هو المباشر . قارن فقرة ٢٠٨ من هذا البحث .

مع أن مشكلتي هي الوصول إلى هذا الوجود المباشر<sup>(١)</sup> . ومن ثم فحين أشير إلى الآن فإنني أجد أمامي عملية أو حركة تسير على النحو التالي : ( ا ) أشير أولاً إلى الآن وأؤكد أنها حقيقة . ( ب ) ثم أجد أن ما أشير إليه هو شيء مضي أو ألغى ، وأنا بذلك أنسخ أو أتجاوز الحركة الأولى . ( ج ) غير أنني أجد في مرحلة ثالثة أن ما قد مضى موجود وبالتالي فأنا ألغى أو أبطل أنها مضت ، أي أنني المرحلة الثانية وبذلك أنني نفي الآن وأعود بهذا الشكل إلى الموقف الأول وهو أن الآن موجودة . ومن ذلك كله نرى أن الآن والإشارة إليها تتكون بهذه الطريقة بحيث لا تكون واقعة مباشرة بسيطة ، وإنما عملية تحوى في جوفها لحظات متباينة .

والسبب في ذلك أن الآن عبارة عن وقت بسيط من الزمن يحوى في جوفه عدداً كبيراً من الآنات وهو الساعات ؛ والآن من هذا النوع الجديد — أى الساعة — هي كذلك عبارة عن عدد من الدقائق وهذه الآن الجديدة — الدقيقة — هي بنفس الطريقة عبارة عن عدد كبير من الآنات . . . . . وهلم جرا . وعملية إظهار الآن بهذا الشكل هي العملية نفسها التي تعبر عن حقيقة الآن أعني أنها نتيجة أو كثرة من الآنات جمعت وأدمجت في آن واحدة ، وبهذه الطريقة نصل إلى أن الآن كلية .

والهنا التي أشير إليها هي كذلك : هذه الهنا التي هي في الواقع ليست الهنا ولكنها عبارة عن : أمام ، وخلف ، وفوق ، وتحت ، ويمين ، ويسار . . . الخ . والفوق نفسه عبارة عن كثرة كذلك فهو : فوق وتحت ، وخلف . . . الخ . فالهنا التي نريد إظهارها تختفي في غيرها من الهنات الأخرى ، وهذه تختفي بدورها بنفس الطريقة . قد يقال : إن الهنا التي كنت أفصدها هي « النقطة » ولكنها ليست موجودة بل على العكس حين يشير الإنسان إلى النقطة على أنها موجودة ، أعني على أن لها وجوداً فعلياً ، فإن فعل الإشارة هذا يبرهن هو نفسه على أنها ليست معرفة مباشرة ولكنها عملية أو حركة من الهنا المقصودة خلال كثرة من الهنات حتى نصل إلى الهنا الكلية التي هي كثرة من الهنات تماماً كما أن الآن عبارة عن كثرة من الآنات .

١٠٢ — لم نستطع حتى الآن أن نصل إلى الجزئي الذي كنا « نقصده »  
أو « نعينه » .

والواقع أننا لن نصل إليه أبداً ، اللهم إلا إذا حصرنا أنفسنا داخل إهابنا ولم نتفوه بكلمة واحدة . وفي هذه الحالة لا بد أن نسأل أنفسنا : ما قيمة هذا الإحساس الذى لا نستطيع التعبير عنه . . ؟ وسوف تكون الإجابة هى : « إن الإحساس الذى لا يمكن التعبير عنه لا قيمة له ، دع عنك أن يكون حقيقة عليا » (١) .

والسبب فى ذلك أن كل كلمة فى أية لغة - وقد نستثنى من ذلك أسماء الأعلام التى يقال إنها بلا مفهوم - تدل على تصور من التصورات ، وليست هناك تصورات للأشياء المادية وحدها ، بل هناك كذلك تصورات للأفعال والكيفيات والعلاقات : فكلمة « يعطى » عبارة عن تصور لأنها تصف فئة من الأفعال ، وكلمة « هذا » عبارة عن تصور ما دامت لا تقال على شىء واحد مفرد بل على جميع الأشياء ، ولأن كل شىء يمكن أن يقال عنه « هذا » . وكلمة « يكون » عبارة عن تصور ما دامت الأشياء تكون . وكلمة « فى » تصور لأنها تعبر عن فئة من العلاقات . . . وهكذا . فليست هناك كلمة فى أية لغة لا تعنى تصوراً من التصورات » (٢) .

ومن ثم فلو قلت « الفرد » أو « هذا الفرد » أو « هنا » أو « الآن » لوجدت أن هذه الكلمات كلها حدود كلية ، فأى شىء وكل شىء يمكن أن يكون فرداً وهو « هذا الفرد » . وإذا كان شيئاً حسيماً فهو « هنا والآن » . وكذلك حين أقول « أنا » فإننى أعنى بها ذاتى الفردية مستبعداً بذلك ذات الآخرين . إلا أن ما أقوله أى كلمة « أنا » هو بالضبط ما تقوله كل أنا أخرى تستبعد الآخرين بنفس الطريقة ، فكل إنسان يشترك معى هو الآخر فى كونه « أنا » (٣) .

وليس معنى ذلك أن هناك ألواناً من المعرفة التصورية ، بل إن المعرفة كلها تصورية ومن ثم فلا يمكن أن تنتج من الإحساس وحده ، أعنى من الإحساس بما هو كذلك . وما نقوله عن شىء ما هو أنه عبارة عن كذا وكذا من التصورات ؛

Hegel : Enc. [21].

( ١ )

W.T. Stace : The Philos. of Hegel" [6].

( ٢ )

( ٣ ) معنى ذلك أن هيجل يرفض المثالية الذاتية ( كتلك التى عبر عنها باركلي مثلاً ) . فهو هنا يرفضها ويرى أن الأنا الجزئى الذى يصر أن « رأيه » أو « فكرته » عن الأشياء هى وحدها الحقيقة ، يصطدم بأنا غيره من الناس التى تصر بدورها على « رأياها » - قارن تعليق هيبوليت على الترجمة الفرنسية لظواهريات الروح - حاشية ١٤ ص ٨٦ من الجزء الأول . وقارن أيضاً فقرة رقم ١٢٨ من هذا البحث . المنهج الجدلى

لأن ما نقوله ليس إلا كلمة ، وكل كلمة عبارة عن تصور : « إن الذين يتحدثون عن وجود الأشياء الحسية أو الأشياء الخارجية التي يمكن أن نحددها بدقة أكثر فنقول الأشياء الجزئية ، « يقصدون » هذه القطعة من الورق التي أكتب عليها ، ولكنهم لا يقولون لنا ماذا « يقصدون ». لو كانوا حقاً يريدون أن يقولوا لنا إن هذه القطعة من الورق هي « ما يقصدون » فإن ذلك مستحيل .<sup>(١)</sup> لأن « هذه » الحسية وهي المقصودة لا يمكن أن نصل إليها إلا عن طريق اللغة التي تنتمي إلى الفكر أعني إلى ما هو بذاته كلي . . . »<sup>(٢)</sup> .

إنني حين أقول - مثلاً - عن الشيء الذي أُمّى : إنه أبيض ، ناعم ، مستطيل ، صلب ، مفيد . . . يسمى ورقة ، فإنني أجد أن جميع هذه المحمولات عبارة عن تصورات : « ولكن لا شك أنهم « يقصدون » هذه القطعة من الورق الموجودة هنا ، والتي تختلف أتم الاختلاف عن تلك القطعة من الورق ، ولكنهم بذلك يتحدثون عن أشياء موجودة بالفعل أي أشياء خارجية وحسية ، وهي عموماً حقيقية وجزئية . . . إلخ ، أعني أنهم يقولون عنها ما هو في بساطة : كلي . . . ومعنى ذلك أن ما لا يمكن التعبير عنه هو شيء غير نحقي وغير عقلي ، هو شيء « مقصود » فقط . وإذا لم نقل عن شيء ما سوى أنه شيء موجود وخارجي فحسب فإن مثل هذه الأقوال نجعله أكثر الأشياء كلها كلية وعمومية . لأننا إنما نعبر بذلك عن هويته مع الأشياء الأخرى أكثر مما نعبر عن اختلافه عن أي شيء آخر . فحينما أقول « شيء مفرد بذاته » فأنا في هذه الحالة أجعله كلياً تماماً لأن كل شيء يمكن أن نقول عنه « شيء مفرد بذاته » . وبنفس الطريقة نجد أن عبارة « هذا الشيء » تطلق على أي شيء وعلى كل شيء كيفما نشاء . و « هذه القطعة من الورق » كلية بنفس الطريقة . فكل ورقة وأي ورقة هي « هذه القطعة من الورق » . وبالتالي ففي جميع الحالات تراني أعبر عما هو كلي وإذا حاولت تدعيم قولي فأشرت إلى هذه القطعة من الورق فإنني بذلك أصل إلى ما هو حقيقي في اليقين الحسي .

( ١ ) يشير هيغل بذلك إلى « هر كروج Herr Krug » الذي تحدى المثالين - لا سيما هيغل - أن يستنبطوا له القلم الذي يكتب به إستنباطاً أولياً خالصاً . وهو بذلك يريد أن يقول إن الجزئيات لا يمكن إستنباطها منطقياً . وسوف نعود إلى اعتراضه فيما بعد ، قارن فقرة رقم ٤٠٧ من هذا البحث .

( ٢ ) Hegel : "Phenomenology"; p. 159 — Trad. Fran. Tom. I. p. 90 CF. Enc. [20].

ذلك لأنني أشير إليها على أنها « الهنا » التي هي عبارة عن « هنا » تتكون من عدد كبير من الهنات الأخرى أو هي في ذاتها كثرة من الهنات أى أنها كلية .  
فقد نود لكلماتنا أن تعنى شيئاً جزئياً تماماً ، وقد نقصد بها شيئاً جزئياً معيناً ، بيد أن طبيعة اللغة تحبط هذا المقصد وتقلبه رأساً على عقب ، لأن كلماتنا لا بد بالضرورة أن تعنى شيئاً كلياً مجرداً . ومن هنا فإن الجزئيات التي تدركها الحواس لا نستطيع أن نصل إليها عن طريق اللغة على الإطلاق .

## ٢ - الإدراك الحسى

١٠٣ - لقد كان الوعى الحسى يظن في البداية أن معرفته غنية غنى لاحد له ، واضحة وضوحاً كاملاً : « وهو في تقدير الناس أكثر ألوان الوعى عينية ، وهو أكثرها غنى وخصوبة ، ولكن ربما كان ذلك يصدق بالنسبة إلى ما أمامه من مادة ، أما من حيث ما يتضمنه من فكر فهو في الواقع أكثر ألوان الوعى تجرداً وفقراً» (١) .  
ومن هنا فإن عليه الآن أن يعترف بأن معرفته هي : « من أكثر ألوان المعارف غموضاً ، لأنها عبارة عن معرفة « هذا » بصفة عامة ، ومعرفة شيء ما هنا ، والآن ، و«هذا» مجرد «هذا» تعنى أى شيء أو هي لا تعنى شيئاً على الإطلاق . والنتيجة هي أن الموضوعات التي يمكن معرفتها تصبح شيئاً أكثر من مجرد الوقائع الجزئية ، أى أكثر من مجرد « هذا » . . فالموضوعات التي نعرفها تتضمن علاقة بين هذا وذاك ، وبين « الآن » و « بعدئذ » ، وبين « هنا » و « هناك » . . . وهي بالتالى عبارة عن مجموعة هائلة من العلاقات المتداخلة المتنوعة ، ومن ثم فالموضوع يدرك وسط أرضية أو أن الشيء الواحد يدرك على أن له خواص أو كفيات كثيرة . » (٢) .

وهكذا ينهار اليقين الحسى باعتباره الأساس الشامخ للمعرفة بأسرها فقد ظهر أنه ليس لإمعرفة ضمنية أو بالقوة فحسب ، أما إذا أردنا معرفة صريحة بالفعل فلا بد لنا من أن نخطو خطوة أخرى نحو الإدراك الحسى ، وفيه سيكشف الموضوع

Hegel : Enc. [85] Z.

(١)

J.M. Baldwin : "Dictionary of Philosophy & Psychology" vol. I. p. 457 (٢)

(art Hegel).

الذى أمامنا أن يكون مجرد « هذا » وإنما سيصبح شيئاً يتسم بعدد من الخصائص أو الكليات المتميزة . فقد يكون - مثلاً - قطعة من الملح تدرك على أنها : بيضاء ، صلبة ، مكعبة الشكل . . . إلخ ، وذلك يوضح لنا أن ثروة الصفات التى تنسب فى العادة إلى اليقين الحسى تنتمى فى الحقيقة إلى عملية الإدراك الحسى .

١٠٤ - يلاحظ مما سبق أن اليقين الحسى يؤدي إلى تناقض ، لأنه كان يهدف فى الأصل إلى معرفة هذا الشيء الجزئى الذى أمامه ، ويرى أن معرفته هى الأساس الذى تقوم عليه كل معرفة أخرى « وأنها غنية غنى لا حد له » . ثم انضح لنا أن هذه المعرفة قد تحولت إلى شيء لامتغى له ، وإلى شيء لا يمكن معرفته ، أو إلى شيء غير موجود على الإطلاق . ولقد كانت هذه المرحلة من مراحل الوعى ترى أن هذا الشيء الجزئى الذى أمامها معزول عن غيره وهو قائم بذاته أمامها مباشرة دون أن يرتبط بشيء آخر . ثم رأينا أن أساس هذا الشيء الجزئى وماهيته هو التصورات أو الكليات بصفة عامة ، وطابع الكلية هذا هو نقيض ما كان يزعمه الوعى الحسى . ومن هنا فإن الوعى الحسى يناقض نفسه ويهدم محاولته هذه . ذلك لأن الحواس لا تستطيع أن تدرك غير الموضوع المغلف بالكلية فهى تدرك « هذا » على ما هى عليه ، أعنى على أنها عضو فى فئة وهى تدرك الشجرة على أنها عضو فى فئة ، أعنى أنها تدركها فى طبيعتها الكلية أو على أنها متوسطة ومرتبطة بغيرها من الموضوعات . وهذا الوعى الذى يصل إلى الطابع الكلى فى الموضوع هو الإدراك الحسى .

١٠٥ - ويمكن أن نوضح العملية السابقة بطريقة أخرى فنقول : إن البحث وراء المباشر بحث لا طائل تحته ، وبالغاً ما بلغ هبوطنا إلى أدنى درجة فى سلم الوعى فإننا لن نجد أبداً هذا الإحساس العارى ، أو تلك المباشرة الخالصة ، ولكننا سنصل دائماً إلى التوسط . وهذه الحقيقة أوضحها « مل » فى قوله : « إن الإنسان حين يقول : « إننى أرى شقيقى » فإن عبارته هذه ليست صحيحة لأن ما يراه ، فعلاً هو « سطح معين له لون » أما الوعى بأن هذا السطح هو شقيقه ، فإن ذلك ليس ملاحظة مباشرة (شياء مباشرة) وإنما هو استدلال (أى توسط) . ولكن لو أننا افترضنا أننا حين نهبط إلى « سطح معين له لون » فإننا نصل إلى المباشرة ، فإننا نكون جد مخطئين . « فاللون » و « السطح » هى كليات ، ومن هنا فإن

الإحساس كلى . والمباشرة الخالصة لا يمكن الوصول إليها مطلقاً ، لأنه حتى أدنى الإحساسات تتضمن توسطاً وكمية ، وأقل وعى حسى يمكن تصوره يوجد فيه توسط ومن ثم فهو إدراك حسى . ولهذا يمكن أن نقول : إن الاستنباط السابق يتألف على النحو التالى : النتيجة ( وهى الإدراك الحسى ) موجودة بالقوة أو ضمناً فى المقدمة ( الرعى الحسى ) وهذا الطابع المنطقى يتسم به الاستنباط المهيجلى كله .

وهنا نصل إلى خيط جديد من خيوط المنهج الجدللى وهو أن سير المنهج لا يؤدي بنا إلى شىء جديد كل الجدة ، وإنما هو يظهر فقط ما كان مستتراً أو خافياً ، أو ما كان بالقوة بحيث يبدو واضحاً وصريحاً وتلك نقطة هامة سوف نعود إليها فيما بعد<sup>(١)</sup> .

١٠٦ - انتهينا إلى أن المرحلة الأولى وهى مرحلة اليقين الحسى مرحلة متناقضة . وها نحن أولاء نصل إلى المرحلة الثانية : مرحلة الإدراك الحسى حيث نجد الموضوع الموجود أمام العوى لم يعد مجرد إحساس فردى وإنما هو شىء له خواص ، أو هو على وجه الدقة « واحد » له كفيات كثيرة ، وهذه الكفيات هى الكليات التى نصف بها الشىء . فهذه المنضدة - مثلاً - لها خواص أو كفيات كثيرة تشترك فيها مع الأشياء الأخرى التى تسمى مناضد أيضاً ، وهى ليس لها كفيات أو خواص المقاعد ، أو المنازل أو الأشجار . . . إلخ . وعلى ذلك فجانب الكلية أو التوسط هو « الخواص » . وجانب الجزئية أو الفردية المنعزلة يكمن فى الشىء ، لأن الشىء بدون خواص هو المباشرة التى لا يمكن الوصول إليها ، والتى لا نستطيع أن نقول عنها شيئاً ، طالما أنه حتى فى قولنا عنها إنها « هذا » فإن ذلك لا بد أن يتضمن توسطاً إذ معناه أن لها صفة أو خاصية « هذا » الكلية .

فالموضوع بما أنه شىء فهو « واحد » . وهو بما أن له « خواص » فهو كثير ولكن كون الشىء واحداً وكثيراً فى آن معاً يعنى أنه متناقض مع نفسه : بل هو بالأحرى « نسيج من المتناقضات » وجميع هذه المتناقضات هى - من حيث الأساس استنباطات فحسب من التناقض الرئيسى - وتطویر له الموجود بين الموضوع باعتباره كلياً وفرداً جزئياً فى وقت واحد فهو باعتباره كلياً له « خواص »

(١) فى الفصل الخاص بالمقولات ، قارن فيما بعد فقرة رقم ١٤٤ .

أو هو له علاقات بغيره من الأشياء الأخرى، أو له وجود من أجل الآخر. وهو بما أنه فرد جزئى « هذا » أو « الشيء » مقطوعاً عن الأشياء الأخرى ومغلقاً على نفسه فهو وجود من أجل ذاته<sup>(١)</sup>. ولهذا السبب فإن كل إدراك حسى يتضمن هذا التناقض بين الكلية والفردية الموجودتين فى الموضوع الواحد .

### ٣ - الفهم

١٠٧ - كان موضوع الوعى الحسى هو الجزئى المباشر غير المتوسط . ولقد رأينا استحالة وجود مثل هذا الموضوع ، فارتفع الوعى إلى الإدراك الحسى ولم يعد يتخذ لنفسه موضوعاً مباشراً وإنما مركباً من الجزئية والكلية. والحقيقة التى أبرزها الإدراك الحسى هى أن الكلية - وليست الجزئية - هى الأساس لأنها تضى معنى على « هذا » الجزئية . غير أن موضوعه باعتباره إدراكاً حسيّاً ليس كلية خالصة وإنما هو كلية مزوجة بالجزئية ، وهو يجد الآن أن ذلك ارتباط متناقض يعطينا موضوعاً متناقضاً . فالحقيقة ليست جزئية عارية ( الوعى الحسى ) ، وليست جزئية ممتزجة بالكلية ( الإدراك الحسى ) وإنما لا بد أن تكون كلية خالصة مع عنصر للجزئية مرفوعاً تماماً . وذلك يعنى تغيراً فى نوع الكلية ، لأن الكلية فى الإدراك الحسى لا تعنى سوى الكليات الحسية مثل : الشجرة ، والمنزل . . . إلخ، أى كليات عبارة عن تصورات لموضوعات الحس أو لكيفيات تدرك إدراكاً حسيّاً ، وهى إن لم تكن كذلك فإن إدراكنا فى هذه الحالة لا يكون إدراكاً حسيّاً . غير أن الوعى فى ارتفاعه من الإدراك الحسى ينتقل بالضرورة إلى كليات لا تدرك إدراكاً حسيّاً أى إلى كليات لا حسية . وهذه الكليات الجديدة عبارة عن كليات غير مشروطة . فهيجل يرى أنه ما دامت كليات الحس كليات مشروطة - أعنى أنها كليات لا تنطبق على الخبرة إلا بشرط أن تكون هناك كليات أخرى تنطبق عليها أيضاً - فإنه لا بد أن تكون هناك كليات غير مشروطة هى موضوع الفهم . وهذا شىء

(١) سوف يتضح ذلك فى المنطق وبصفة خاصة فى الفصل الثانى من الباب الثالث وهو دائرة الماهية حيث نجد أن الوجود فى الذات أو الانعكاس فى الذات لا يمكن أن ينفصل عن الوجود من أجل الآخر أو الانعكاس فى الآخر ، فنحن هنا نجد بذور المنطق وخيوط المنهج الجدلى .

لا يدركه الإدراك الحسى وحده - فالإدراك الحسى خاضع للمتناقضات التى ذكرناها آنفاً بين وحدة الموضوع وتعدد خواصه . ومن هنا فلا مندوحة للإدراك الحسى من مواجهة مشكلة الواحد والكثير .

ويستطيع الفهم حل هذه المشكلة بالرجوع إلى الكلى غير المشروط . ويطلق هيجل على هذا الكلى غير المشروط اسم « القوة » وهى فى الواقع فكرة شبيهة بالقانون ، لأن الارتباطات التى تشبه القانون بين خواص الشيء هى التى تحدد وحدته . ( هاملن - المرجع السابق ص ١٤٤ ) .

فالفهم ينظر إلى الكلى الخالص أو الكلى غير المشروط على أنه « القانون » وإلى عالم ما فوق الحس على أنه « مملكة القوانين » . وهكذا نجد أن قانوناً واحداً مثل قانون الجاذبية يتجلى فى عدد لا حصر له من الظواهر التى تعبر عن الجاذبية الجزئية ، أو نجد من ناحية أخرى أن الكلى - كقانون الكهرباء مثلاً - يظهر فى عالم الحس فى صورة لا نهاية لها من الظواهر الكهربائية الجزئية ، وهذه الظواهر كلها عبارة عن أمثلة لقانون واحد .

وقد يبدو فى بداية الأمر أن القوة عبارة عن حقيقة موجودة ومستقلة عن ظواهرها ، وأن الظواهر التى تتحقق فيها هذه القوة موجودة هى الأخرى ومستقلة عن هذه القوة ، أو أنهما جانبان مستقلان : فالقوة عبارة عن وجود غير متحقق ، وتحققها الخارجى موجود وقائم بذاته والأولى ( القوة ) تفسر الثانية ( مظاهر تحققها ) - غير أن ذلك وهم باطل إذ سرعان ما يتضح لنا هذا أن الاستقلال ما هو إلا افتقار متبادل<sup>(١)</sup> . فالظواهر التى تتحقق فيها القوة لازمة للقوة ، والقوة لازمة كذلك لتجلياتها ، بمعنى أنه من الضرورى للقوة أن توجد حتى تفسر تجلياتها ، وكذلك لا بد للتجليات أن توجد كتعبير عن القوة ، أى أن القوة لا بد أن تعبر عن نفسها فى ألوان من التجليات ، والتجليات هى شرح وبسط لهذه القوة . ( الظاهريات ص ١٨٤ ) .

(١) مما تجدر الإشارة إليه أن جميع هذه الأفكار ستظهر كقوليات فى المنطق لا سيما فى دائرة الماهية التى تمثل وجهة نظر الفهم ، فهناك سنجد : مقولة الشيء وخواصه ، والقوة ومظهر تحققها . . . إلخ ومعنى ذلك أن تحليل العقل من الناحية الابدستولوجية يعطينا نفس الخيوط الهامة التى سيتضح معالمها فى تحليل العقل الخالص فى المنطق .

١٠٨ - وهنا نصل إلى خيط على جانب عظيم من الأهمية بالنسبة للمنهج الجدل عند هيغل وأعنى به مرحلة الفهم التي وصلنا إليها الآن ، ذلك لأنها تمثل دائماً الخطوة الأولى في هذا المنهج ، وهي الخطوة التي سبق أن وصفناها بأنها خطوة مباشرة تبدو مستقلة عن غيرها معزولة ومنفصلة عن كل شيء آخر ؛ وذلك لأن الفهم مرحلة من مراحل الوعي تنشأ الدقة في جميع الأشياء وذلك عامل ضروري في أي منهج من مناهج الفلسفة ، إذ من غير دقة الفكر ، وبدون التعرف على الفروق الواضحة سوف نتوه في غياهب الأفكار الغامضة : وينظر هيغل إلى مرحلة الفهم على أنها تلك المرحلة من مراحل تطور الوعي التي ينظر فيها إلى الأضداد على أنها يعاند بعضها بعضاً ، وأنها لا يمكن أن تجتمع على الإطلاق « والفهم هو مبدأ الفلسفة القطعية التي تضع حداً فاصلاً ومتيناً بين فكرة وفكرة أخرى تعارضها ونستطيع أن نرى ذلك في وضوح في هذا المبدأ الصلب . « إما . . . أو » فالعالم إما متناه أو غير متناه . وهو لا بد أن يكون أحد هذين التقيضين أما الفلسفة النظرية : التي تأخذ بمبدأ العقل فهي لا تقبل مثل هذه الصيغ الناقصة » (١) . وقوانين أرسطو الثلاثة الهوية والتناقض والثالث المرفوع هي قوانين هذه المرحلة . يقول هيغل : « الفكر من حيث هو فهم يركز على التحديدات الثابتة ، ويهتم اهتماماً بالغاً بالفروق والاختلافات الموجودة بين هذه التحديدات ، وهو ينظر إلى كل خاصية على حدة ويعالجها كما لو كانت مستقلة عن غيرها ولها وجود قائم بذاته » (٢) . ونحن في استخدامنا المؤلف لكلمة الفكر لا يكون أمام نظرنا - في الغالب - سوى عملية الفهم هذه . ولا شك أن هذا صحيح بمعنى ما من المعاني ، فالفكر في بدايته هو هذه العملية التي يقوم بها الفهم غير أنه لا يتوقف عندها وإنما يجاوزها ويتخطاها . ويمكن أن يوصف نشاط الفهم بصفة عامة بأنه محاولة لبحث الموضوع الذي يقدم له في صورة الكلية ، إلا أن الكلي الذي يقدمه الفهم كلي مجرد أعنى أنه يعارض الجزئي في شدة وصرامة حتى إنه بذلك ينقلب ويتخذ هو الآخر صورة الجزئي . والفهم باتجاهه المجرد الانفصالي نحو موضوعاته هو عكس الإدراك الحسي المباشر وعكس الإحساس اللذان يمارسان نشاطهما الساذج في دائرة العيني . (موسوعة ٨٠) .

Hegel : Enc. [32] Z. & "Philos. of Relig". vol. 3. p. 20-31 & W. Wallace ( ١ )

Hegel : Enc. [80].

( ٢ )

Prolegomena"; p. 268-269.

١٠٩ - ومع ذلك فإنه ينبغي علينا أن نسلم بدور الفهم ، وبأهميته في المجالين النظري والعمل على السواء ، فالمعرفة في الميدان النظري تبدأ بإدراك الأشياء الموجودة في اختلافاتها المحددة ، فنحن في دراسة الطبيعة مثلاً نفرق بين المواد التي ندرسها وبين القوانين التي نصل إليها ، والفكر هنا يقوم بالتحليل طبقاً لقانون الهوية الذي يعنى إشارة كل خاصية إلى نفسها . ويتم الانتقال من حقيقة إلى أخرى على ضوء هذا القانون نفسه ، وقل مثل ذلك في ألوان أخرى من المعرفة : خذ - مثلاً - ميدان فقه التشريع تجد أن طريق السير في هذا الميدان يحكمه منذ البداية قانون الهوية ، ويتضح ذلك حين نقارن بين قانون وقانون آخر ، أو حين نتقل من قانون سابق إلى قانون لاحق .

والفهم لازم في الميدان العملي كذلك فالخلق ضروري للسلوك الإنساني والرجل صاحب الخلق رجل مفهوم : فهو قد حدد لنفسه أهدافاً واضحة يسعى إلى تحقيقها ؛ ذلك لأن من يأخذ على عاتقه القيام بعمل عظيم عليه - كما يقول جوته - أن يتعلم كيف يحدد نفسه ، أما من يود على العكس أن يفعل كل شيء فإنه لن يفعل شيئاً ، ذلك لأن العالم مليءٌ بكثير جداً من الأمور التي تثير الاهتمام : كالشعر والطب ، والكيمياء ، والموسيقى والسياسة . . . إلخ ، إلا أن المرء الذي يريد تحقيق عمل معين فلا مندوحة له عن أن يلتزم بنقطة محددة حتى لا يوزع جهده في اتجاهات شتى . ونجد كذلك أن من المهم في أية مهنة السير على خطى الفهم ، ومن هنا كان على القاضي - مثلاً - أن يلتزم بالقانون وأن يصدر أحكامه طبقاً له دون أن يمنعه من تطبيقه باعث ما . ولقد كان الفهم كذلك عنصراً من عناصر المراتب والخبرة ، فالرجل المحنك لا يقنع بالانطباعات المبهمة الغامضة وإنما هو يدرك الأشياء في خصائصها المحددة ، بينما تجد الرجل الساذج يتأرجح دون أن يستقر على حال وكثيراً ما يضيق صدره حين يصل إلى فهم محدد للموضوع الذي يناقشه ، أو حين تضع عينيه على نقطة محددة للمشكلة المطروحة أمامه (١) .

١١٠ - وإذا كان هيجل يحاول هنا أن يبرز ما للفهم من أهمية في توضيح الأفكار وتحديدها ، وأن يبين أنه لا غنى عنه في مجال النظر والعمل على السواء ،

فإنه لا يقف عند هذا الحد ولا يكتفى بهذه النتيجة ، لكنه يحاول أن ينفذ إلى غاية أخرى من خلال الفهم وأن يجعل منه وسيلة لهذه الغاية . وذلك لأنه يرى أن الخطوة الأولى في المنهج الجدلي هي تلك التي يقوم بها الفهم ، وهي مرحلة الدقة والتحديد التي تركز بقوة على فكرة بعينها وتظهرها كما لو كانت معزولة عن غيرها قائمة بذاتها ، وتلك هي خطوة الاستقلال الظاهري أو المباشرة التي سبق أن أشرنا إليها والتي سوف نعود إلى الحديث عنها حين نعرض لأضلاع المثلث الهيجلي في الفصل الخاص بالمقولات . ولهذا فإننا نرى هيجل يحرص في مناسبات متعددة على بيان أهمية الدور الذي يلعبه الفهم ظناً منه بأن التسليم بهذا الدور يعنى - منطقياً - التسليم بالخطوة التالية ، وهي الانتقال إلى نقيض الخطوة الأولى . فإذا سلمنا بأن فكرة ما واضحة ومحددة ومستقلة عن غيرها لكان من الطبيعي أن نسلم بأن هذا التحديد ليس مطلقاً ولكنه تحديد نسبي ، وأن الفكرة الواضحة المستقلة هذه ليست إلا فكرة متناهية والمتناهي يلغى نفسه : « . . . ولا يأتي ذلك من الخارج فحسب بل إن طبيعته نفسها هي التي تتسبب في إلغائه ، فهو بنشاطه الخاص ينقلب إلى ضده فنحن نقول - مثلاً - إن الإنسان فان ، ونظن أن سبب فئانه يأتي من الظروف الخارجية وحدها غير أن ذلك خطأ شائع ، إذ لو صحّت هذه النظرة لكان للإنسان خاصيتان منفصلتان هما : خاصية الحياة ، وخاصية الفناء ، أما النظرة الصحيحة فهي تلك التي ترى أن الحياة بما هي كذلك تحمل في طياتها جرثومة الموت وأن المتناهي يناقض نفسه ويتضمن إلغاء ذاته . . . » (١)

وهكذا يتضح أن الفكرة التي كانت تبدو مستقلة عن غيرها ليست كذلك ، ولكنها ترتبط ارتباطاً ضرورياً بفكرة أخرى تناقضها . وذلك لأن التحديد معناه وجود الحد ، والحد لا يكون إلا بين شيئين ، أو كما قال إسبنوزا التحديد تعين ، وكل تعين سلب ، وبالتالي فكل فكرة محددة يكمن السلب في جوفها ، ففكرة الاحمرار تتضمن سلب البياض ، وفكرة التربع تتضمن سلب التثليث . . . وهكذا . وسوف يتضح ذلك بصورة أكثر دقة حين نصل إلى مقولتي : التعين والحد في المنطق .

١١١ - من ذلك نستطيع أن نقول : إن الخطوة الأولى في كل مثلث من مثلثات المنهج الجدلي توصف دائماً بأنها من عمل الفهم . ومن هنا كان الفهم هو أول مرحلة من مراحل المنهج الجدلي الثلاث . ومن هنا أيضاً كان اهتمام هيجل البالغ بمرحلة الفهم هذه وإشادته بالدور الأساسى الذى تقوم به في مجال النظر والعمل وقوله : « إن علينا أن نعترف بلا تردد بحق الفهم وجدارته ، فلو أننا أهملناه فلن نجد التحديد والإيجاب والدقة لا في مجال النظر ولا في مجال العمل . . » (١) . والتحديد والإيجاب والدقة تتبعها مباشرة السلب والتوسط والتحول إلى الضد . ومعنى ذلك أنه من المهم عند هيجل أن نسلم بالفهم في جميع المجالات كخطوة أولى للتسليم بالجدل في نفس هذه المجالات ، فالفهم كما قلنا هو الخطوة الأولى التى تسبق خطوة السلب ، والجمع بينهما يسلمنا إلى الخطوة الثالثة التى يكتمل بها المثلث الجدلي . غير أن ذلك لا يعنى بطبيعة الحال أن المنهج الجدلي لا يبدأ إلا مع مرحلة الفهم هذه التى يصل إليها الوعى بعد تطوره من الإحساس والإدراك الحسى . فلقد سبق أن ذكرنا أن المنهج الجدلي هو التطور الحى للعقل وهو الصورة الخالصة لماهيته ، ولهذا تظهر سماته في جميع صور النشاط العقلى ، فهذه السمات موجودة في مراحل النشاط العقلى الأخرى التى تسبق مرحلة الفهم . أما القول بأن الخطوة الأولى في المنهج الجدلي هى خطوة الفهم ، فإن ذلك لا يعنى سوى أن هذه الخطوة تتسم بخصائص الفهم وهى التحديد والانفصال والتجريد والاستقلال الظاهرى .

## ثانياً : الوعى الذاتى

١١٢ - لا نريد أن نستطرد طويلاً في شرح التفريعات المختلفة للوعى الذاتى ، وإنما حسبنا أن نسوق كلمة موجزة ننتقل بعدها إلى مرحلة العقل التى تعبر عن خيط آخر أكثر أهمية وخطورة من غيره بالنسبة للمنهج الجدلي . ومن هنا فسوف نكتفى بعرض صورة مجملة لهذه المرحلة على اعتبار أن طابع الاستنباط الذى سار عليه

(١) الموسوعة فقرة (٨٠) إضافة - قارن أيضاً فقرة (٢٥) . والفهم عنده هو بصفة عامة : «مبدأ

المتناهيذيقا القديمة التى تتخذ من الهوية المجردة قاعدة لها . . . » موسوعة (٣٦) إضافة .

هيجل هنا هو نفسه طابع الاستنباط الذى ظهر فى المراحل التى تحدثنا عنها فيما سبق .

١١٣- كانت الصور الثلاث السابقة وهى : ( ا ) الوعى الحسى ، ( ب ) الإدراك الحسى . ( ج ) الفهم ، تمثل مرحلة واحدة من مراحل الوعى هى مرحلة الوعى المباشر . وهى مرحلة تتسم بطابع المباشرة والاستقلال الظاهرى ، وهى دائماً خصائص الخطوة الأولى فى المثلث الجدل ، فهى تنظر إلى الموضوع على أنه مستقل عن الذات ، أو على أنه وجود غريب عن الذات . ومن هنا فقد ظهر الموضوع بادئ ذى بدء على أنه وحدة معزولة من وحدات الحس ، ثم على أنه مجموعة من الكليات الحسية ، وأخيراً على أنه الكلى الخالص فى صورة مملكة القوانين ، فالوعى قد أدرك أخيراً أن حقيقة العالم الحسى هى كليات ما فوق الحس ، وهو الآن يتخذ خطوة أبعد ويدرك أن عالم الكليات هذا ليس شيئاً آخر غير نفسه أو ذاته الخاصة ، وأنه فى وعيه للعالم الخارجى لا يعى فى الحقيقة سوى ذاته ، وهذه المرحلة الجديدة هى مرحلة الوعى الذاتى .

١١٤- ويسير الانتقال من الوعى المباشر إلى الوعى الذاتى على النحو التالى :

يجد الفهم أن حقيقة الموضوع هى الكلى الخالص ، والكلى عبارة عن فكر ، ومن ثم فالموضوع فكر وله طبيعة الذات المفكرة . ولكن ذلك ليس كل شىء ، فالفهم ينظر إلى تعدد العالم الحسى على أنه ظاهر ، وإلى وحدة الكلى على أنها حقيقة هذا الظاهر ، وهو بذلك يضع الحقيقة فى « الواحد » ويضع الظاهر فى « الكثير » . ويفصل بينهما ويضعهما فى عالمين مختلفين . غير أن هذا الفصل ليس إلهامياً لأن « الواحد » أو الكلى بما أنه خال هكذا من كل مضمون جزئى فهو مجرد فارغ ، أو على أحسن الفروض صورة فارغة ، وبالتالي فهو ليس كما ظن الفهم الحقيقة الكاملة . ومن ناحية أخرى فإن « كثرة » الحواس إذا انفصلت عن الكلى فلن تكون غير خليط أعمى لا معنى له وذلك ما سبق أن أشار إليه « كانت » بوضوح لا يدع مجالاً لمستزيد . ومن هنا كانت مرحلة الفهم محاولة جديدة لتجنب الوقوع فى التناقض الموجود فى القول بأن الموضوع « كثير فى واحد » غير أن الفهم يحل هذا التناقض بأن يضع الكثرة فى هذا العالم والواحد فى عالم آخر ويعتقد بعد ذلك أنه

ما دام قد أغلق عليهما عالمين منفصلين بهذا الشكل فإنهما لن يتصارعا . ولكن ظهر الآن أن الواحد منهما لا يوجد بدون الآخر . وبالتالي فالموضوع لا بد أن يدرك على أنه واحد يداخله الكثير ، أو هو الكلي الواحدى الذى يتحول من تلقاء نفسه وبجركته الذاتية ينفصل ويتنوع . والواحد الذى يشطر نفسه إلى الجزئية ، أو الواحد الذى يضع نفسه على أنه آخر لنفسه ويظل مع ذلك فى هذا الآخر متحداً مع نفسه ، مثل هذا الكلي هو «الفكرة الشاملة» التى سبق أن قلنا : إنها موضوع العقل . والفكرة الشاملة هنا هى الذاتية ومن هنا فالموضوع الآن هو الذاتية . وبعبارة أخرى الذات ترى أن ما هو حقيقى فى الموضوع هو فى بساطة نفسها ، فهى ترى صورتها خالصة وانعكاسها فى مرآة الموضوع فهى لم تعد تجد الموضوع غريباً عنها وإنما وجودها الخالص نفسه وهذا هو الوعى الذاتى .

### ثالثاً : مرحلة العقل

١١٥ - وصلنا إلى أن الموضوع هو الذات ، ومن هنا فإن الذات حين تتأمل موضوعها فإنها فى الحقيقة تتأمل نفسها . فالفكر حين يفكر فى فكرة ما فإنه يلغى نفسه كفكر ، أو بمعنى آخر إن الذات حين تجعل من نفسها موضوعاً لنشاطها فإنها تلغى أو تنفى نفسها كذات لأنها ليست الآن ذاتاً بل موضوع ، موضوع لنشاطها الخاص ، إلا أن هذا الموضوع ليس آخر أى ليس غريباً عنها : إنه الذات . وبالتالي فالذات هى : الذات والموضوع فى آن معاً .

ونستطيع أن نبين هنا عاملين : ( أ ) العامل الأول هو الموضوع وهو عبارة عن آخر مستقل . ( ب ) الموضوع وهو نفسه الذات ، أعنى أنه ليس آخر ولا مستقلاً . فالذات تسلم بتمييز نفسها من موضوعها ولكنها مع ذلك تقرر أن هذا التمييز ليس تمييزاً ، أو أن التمييز يوجد بداخلها . فالذات تجد أن الموضوع يقف أمامها ، ولكنها مع ذلك تتخطاه وتتجاوزته وتحتفظ به فى جوفها . وتلك هى وجهة نظر «العقل Vernunft» . لأن العقل هو المبدأ الذى يسلم بالتمييز والاختلاف ولكنه يرى فى الوقت نفسه الهوية الكامنة وراء هذا الاختلاف فهو يأخذ بمبدأ هوية الأضداد ؛ فالموضوع الآن متميز عن الذات ولكنه متحد معها فى وقت واحد .

ولا بد أن نلاحظ أن العقل باعتباره العضو الثالث في المثلث الذى يشمل :  
 (أ) الوعى المباشر ، (ب) الوعى الذاتى ، (ج) العقل . هو عبارة عن وحدة  
 العضوين الآخرين فإذا كان الوعى المباشر يرى أن الموضوع يوجد وجوداً مباشراً  
 أمام الذات وأنه مستقل عنها؛ فإن الوعى الذاتى يرى أن الموضوع متحد مع الذات  
 فى هوية واحدة أو أنه هو نفسه الذات؛ بينما نجد العقل يجمع بين هذين الموقفين  
 المجردين فى مركب واحد ، فالموضوع الآن متميز عن الذات ومتحد معها فى وقت  
 واحد : إن العقل هو هوية التباين .

١١٦ — العقل هو الصورة العليا لنشاط الروح ولحركة الوعى . وهذه الصورة  
 لا تظهر بشكل على صريح إلا فى هذه المرحلة التى وصلنا إليها . غير أنها توجد  
 ضمناً أو بالقوة فى جميع الصور الدنيا لنشاط الوعى : « فالعقل الذى يعى نفسه ،  
 يكشف عن نفسه بطرق شتى ، فهو يكشف عن نفسه من خلال الإحساس .  
 ومن خلال الإدراك الحسى ، كما يكشف عن نفسه من خلال الأفكار<sup>(١)</sup> .  
 ولقد سبق أن اقتبسنا عبارة هيجل التى يقول فيها : إن العقل هو الذى يدرك إدراكاً  
 حسيّاً ، وهو الذى يتخيل ويريد . . . إلخ . وهى تعنى أن الصورة العليا للروح  
 موجودة حتى فى المراحل الدنيا من نشاطها .

هذه الصورة — صورة العقل — تكمن ماهيتها فى مبدأ التوحيد بين الاختلافات  
 وهو مبدأ أساسى للمنهج الجدلى : « فالعقل مرحلة ضرورية لإدراك العملية الجدلية  
 وإدراك الوحدة بين المختلفات ، ووظيفة العقل هى الكشف عن الوحدة الكامنة  
 وراء الاختلاف . . . »<sup>(٢)</sup> .

١١٧ — إذا كنا قد ذكرنا أن الفهم يؤكد الفروق والاختلافات ، ويضع  
 القواصل والحدود بين الأفكار ويصر بعد ذلك على أنه يخبرنا بالحقيقة ، كما  
 حدث حين فصل بين الواحد والكثير ووضع كلاً منهما فى عالم مستقل . فإننا  
 نقول الآن: إن العقل يكشف عن الوحدة الكامنة وراء هذه الاختلافات ، ويزيل  
 القواصل والحدود التى يضعها الفهم . . . بل إن المعركة التى يناضل من أجلها

J. Baillie : op. cit. p. 31.

(١)

W. Durant : "The Story of Philosophy". p. 296.

(٢)

العقل هي تحطيم الصلابة التي رد إليها الفهم كل شيء . . . » (١) ومن هنا كانت الخطوة التالية بعد خطوة الفهم من اختصاص العقل وحده . ومع ذلك فلا بد أن نشير إلى حقيقة هامة يجب ألا تغيب عن ذهننا وهي أننا ينبغي ألا ننظر أن الفهم يؤكد الفروق والاختلافات وحدها ، وأن العقل يؤكد التوحيد وحده . إذ لو صح ذلك لكان العقل جانباً من جوانب الفهم ، ولكن الصحيح هو أن الفهم يؤكد التوحيد والاختلاف ولكنهما منفصلان تماماً وكل منهما مستقل عن الآخر ، وهو يرى أن المتحد متحد ، والمختلف مختلف ، وهما لا يلتقيان . أما العقل فهو يوحد بينهما ، وبديهي أنه في هذا التوحيد يعترف بما بينهما من اختلاف ، إذ لو لم يكن بينهما اختلاف لما كان هناك توحيد ، فالهوية تتضمن الاختلاف ، والاختلاف يفترض الهوية كما سوف نرى في الفصل الثاني من المنطق ( فقرة ٢٢٠ ) . ومن هنا فإننا نجد أن « أ و ب » عند الفهم إما أن يكونا متحدين أو مختلفين . أما عند العقل فهما متحدان ومختلفان في آن واحد . فقانون العقل هو : « الهوية في الاختلاف » : أما الفهم فقوانينه هي : ( أ ) المتحد متحد أو الذاتي هو الذاتي « أ هو أ » وهذا هو قانون الذاتية أو الهوية ( ب ) المختلف مختلف « أ ليست لا أ » وهذا هو قانون التناقض . أما قانون العقل فهو المختلف هو أيضاً متحد وأن « أ هي أيضاً لا أ » . ولهذا كان للعقل جانبان جانب سلبي حين يحطم موقف الفهم ، ثم جانب إيجابي حين يقوم بعملية التوحيد ويكشف عن الهوية الكامنة وراء الاختلاف . وهما — بالطبع — جانبان لشيء واحد . ولو أننا أضفنا هذين الجانبين اللذين يمثلان ماهية العقل ، إلى ماهية الفهم التي سبق أن ذكرناها لا اكتملت أمامنا الخطوات الثلاث التي يتكون منها المثلث الجدلي وبالتالي المنهج الجدلي كله . فالحد الأول في كل مثلث هو من عمل الفهم ، والحد الثاني من عمل العقل السلبي . والحد الثالث من عمل العقل الإيجابي . يقول هيجل في معرض حديثه عن المنطق : « للمنطق ثلاثة جوانب : ( أ ) الجانب المجرد أو جانب الفهم ، ( ب ) الجانب الجدلي أو الجانب السلبي للعقل ، ( ج ) الجانب النظري أو الإيجابي للعقل . وهذه الجوانب الثلاثة ليست ثلاثة أقسام للمنطق ، ولكنها مراحل أو لحظات لكل فكرة

منطقية ولكل حقيقة أيًا كانت . . .» (١) . وهو هنا يصف الحدود الثلاثة في أي مثلث : فالحد الأول هو من عمل الفهم لأنه يثبت نفسه بنفسه في استقلال كامل عن غيره ، ولا يعنى ذلك سوى قانون الهوية (أ هي أ) فهو مبدأ الفهم . والحد الثاني خاص بالعقل السلبي الذي يحطم الاستقلال الظاهري للحد الأول ويقبله إلى ضده : « فالعقل يستخدم جميع مقولات الفهم ، غير أن العقل لا يستخدمها فحسب ، ولكنه يحطمها أيضاً . وتلك عملية تضايق الفهم لأنه يظن أن العقل ما دام يستخدم هذه المقولات فإنها تكتسب بذلك حقاً في الوجود . . .» (٢) .

غير أن ذلك ليس إلا وهماً من الفهم تكشف عنه الخطوة الثانية : خطوة العقل السلبي . أما الحد الثالث أو الخطوة الثالثة فهي التي يقوم بها العقل الإيجابي ، وهو إيجابي لأنه ليس مجرد سلب كالحد الثاني وإنما هو عود إلى الإثبات من جديد ، وهو إثبات يمكن أن يكون حدًا جديدًا في مثلث جديد . وكلمة « الجدلي » وإن كانت تطلق عادة على العملية كلها إلا أن هيجل يستخدمها هنا بمعنى انتقال الشيء إلى ضده أي أنه يطلقها على لحظة السلب حين تتحطم الفروق التي يؤكدتها الفهم . وهو يطلق عليها باستمرار اسم « اللحظة الجدلية » أو « لحظة السلب » ويقصد بها الحد الثاني في كل مثلث ، وهي بالطبع اللحظة الأساسية لأنها همزة الوصل بين اللحظتين الأولى والثالثة وبدونها لا يكون هناك مثلث . ولهذا نراه يطلق اسم الحركة الجدلية على حركة الحدود الثلاثة ، واسم المنهج الجدلي على سلسلة المثلاث التي تنتجها هذه الحركة . . .

### نتائج

١١٨ – لو أننا ألقينا الآن نظرة على المراحل التي اجتازها الوعي حتى وصل إلى مرحلة العقل ، لوجدنا أن هذه المراحل تتكون من عدد من المثلاث ، فهي في مجموعها – أو في صورتها الإجمالية – تكون مثلثاً كبيراً هو :

١ – مرحلة الوعي المباشر : وهي الحد الأول في المثلث ، وفيها نجد أن

Hegel : Enc. [79].

(١)

Hegel : "The Philosophy of Religion" vol. 3. p. 22-3.

(٢)

الموضوع يبدو بصفة عامة مستقلاً عن الذات ، فهو يثبت نفسه على أنه موجود ، وهو الحقيقي ولا شئ غير ذلك « أ هي أ » وتلك هي مرحلة الفهم .

٢ - مرحلة الوعي الذاتي : وهي الحد الثاني في المثلث ، وفيها نجد أن الموضوع قد تحول إلى ضده وأصبح هو الذات ، وهي مرحلة العقل السلبي الذي يحطم الاستقلال الأول

٣ - مرحلة العقل : وفيها نجد أن الموضوع متحد مع الذات ومختلف عنها في وقت واحد وهذا هو الحد الثالث أو المركب الذي يجمع بين الحدين السابقين .  
وفي داخل هذا المثلث الكبير توجد مثلثات صغيرة ؛ فنجد - مثلاً - أن المرحلة الأولى تتكون من مثلث هو : ( أ ) اليقين الحسي وهو الحد الأول الذي يرى أن موضوعه هو الجزئي المباشر القائم بذاته المستقل عن غيره ( مرحلة الفهم ) ، ( ب ) الإدراك الحسي الذي يثبت أن حقيقة الموضوع مجموعة من الكليات (والكلي بالطبع غير مباشر) وهي نقيض المرحلة الأولى . ( مرحلة العقل السلبي ) .  
( > ) الفهم وهو الحد الثالث الذي يجمع بينهما حين يرى أن حقيقة الموضوع هي الكليات الخالصة مع عنصر للجزئية مرفوعاً تماماً ( العقل الإيجابي ) .

وقد يبدو أن هناك شيئاً من الخلط في المثلث الأخير : فقد يقال مثلاً كيف يمكن أن يوجد الفهم في مرحلة اليقين الحسي ، أو أن يوجد العقل السلبي في مرحلة الإدراك الحسي... إلخ، غير أننا لا بد أن نتذكر أن كل مثلث يعبر عن خصائص العقل من ناحية ، وأن جميع المراحل من ناحية أخرى ليست إلا شريطاً طويلاً لشيء واحد : هو العقل ☺

١١٩ - ولو أننا هبطنا إلى الخلايا الأولى التي يتكون منها العقل وهي الكليات لوجدنا أنها عبارة عن مجموعة من المثلثات الصغيرة . فقد سبق أن ذكرنا في الفقرة (٩٨) أن الكلي عبارة عن ذرة من ذرات الفكر ، أو هو أشبه بالقطرة من ماء البحر فيها ملوحته وجميع خصائصه ولهذا نجده هو نفسه عبارة عن مثلث . وحدود هذا المثلث لها نفس الخصائص السابقة : خذ مثلاً كلمة « الآن » تجد أنها عبارة عن مثلث صغير جداً فهي تتكون على النحو التالي :

( أ ) الآن شيء جزئى ( ليل ) وتلك خطوة إيجابية تثبت نفسها فحسب ، فالآن ليل ولا شيء غير ذلك : وتلك هى مرحلة الفهم . ( ب ) ثم يتضح لنا أن الآن ليست هذا الشيء الجزئى أى أننا نسلب الخطوة الأولى : وتلك هى مرحلة العقل السلبى . ( ج ) وفى الخطوة الثالثة نجمع بين الحدين السابقين فى مركب واحد وهو الذى يعبر عن حقيقتها ، وهذه الخطوة الثالثة نتبين فيها أن الآن كلىة ، أى أنها فعلاً ليل وليست ليلافى وقت واحد : وتلك هى مرحلة العقل الإيجابى أو الحد الثالث الذى هو الآن الكلىة . وقل مثل ذلك فى « الهنا » و « هذا » . . . وغيرها من التصورات . فكل تصور عبارة عن حركة ثلاثية أو هو مثلث صغير ، والفكر عبارة عن سلسلة من التصورات ، أو سلسلة طويلة من المثلثات . إلا أننا لا بد أن نضع فى اعتبارنا أن هناك لونين من الفكر : الفكر بالمعنى الواسع وهو الذى يشمل التصورات أيماً كان نوعها ، ثم هناك الفكر بمعناه الضيق ، أو الفكر الخاص بالفلسفة ، وهو الذى يتكون من التصورات العقلية الخالصة أو المقولات . وهذا اللون الأخير من التصورات هو الذى يعبر عن ماهية العقل ، ومن هنا كانت الصورة الأساسية للمنهج الجدلى هى استنباط المقولات أو نمو العقل الخالص نمواً باطنياً ذاتياً ؛ فعلى الرغم من أن الجدول موجود فى كل تصور وفى كل فكرة ، وفى كل جانب من جوانب فلسفة هيغل إلا أن : « العرض المنظم لهذا المنهج إنما يوجد المنطق ، بل هو المنطق نفسه .. » . كما يقول هيغل فى ظاهريات الروح .

١٢٠ - رأينا فى التحليل السابق لحركة الوعى أن معرفة الجزئيات مستحيلة<sup>(١)</sup> . ذلك لأن ماهية هذه الجزئيات مجموعة من التصورات ، ومن المهم أن نشير إلى أن هذه التصورات ليست تصورات ذاتية ، لأنها ليست تصورات هذا الشخص أو ذاك ، ولا حتى تصورات هيغل نفسه ، وإنما هى تعبر عن طبيعة الشيء ذاته ،

( ١ ) الإحساس الداخلى بالجزئى موجود إلا أن التعبير عنه مستحيل لأن التعبير يتم عن طريق اللغة « واللغة تنتمى إلى الفكر أى إلى الكلى » موسوعة ( ٢٠ ) . ومن ناحية أخرى فالإحساس الذى لا يمكن التعبير عنه لا قيمة له . والواقع أن جذور هذه النظرة التى تقول إنه لا يمكن أن تكون هناك معرفة مباشرة بالجزئيات ترجع إلى النظرة الأرسطية التى تذهب إلى أن المعرفة هى معرفة الكلى وإلى النظرة الكانطية التى تقول إن المعرفة هى وضع الشيء تحت تصور فى حكم - قارن « هاملن » فى كتابه : « الإحساس والإدراك الحسى » ص ١٤٧ .

وهذه الطبيعة هي الفكر : « فالفكر في تحديداته الجوانية والطبيعة الحقيقية للأشياء شىء واحد ومضمون واحد»<sup>(١)</sup> . بل إن معنى « الطبيعة » تشير إلى هوية الشىء والتصور ، أو هوية المضمون والصورة داخل التصور فطبيعة الشىء هي شىء نفكر فيه أو هي شىء نجعله موضوعاً للتفكير أى فكر ، أو هي بعبارة أخرى ما كان يعنيه أفلاطون بالمثل . . فما هو حقيقة ليس هو الأشياء في مباشرتها ولكنه الأشياء حين تؤخذ في صورة الفكر على أنها تصورات أو أفكار .

وما تجدر الإشارة إليه أن هيجل يعلق أهمية كبرى على اللغة : « فاللغة هي وسيلة الفكر » وهي : « المستودع الرئيسى لأنماط الفكر » . وهو يرى أن عملية التفكير ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالإطار اللغوى : « خذ مثلاً كلمة الأسد ، تجد أننا لا نحتاج إلى الرؤية الفعلية لهذا الحيوان ، كما أننا لا نحتاج إلى تصويره تصويراً ذهنياً : إن الاسم وحده كاف – إذا ما فهمناه – فنحن لا نفكر إلا في الكلمات والأسماء وحدها . . »<sup>(٢)</sup>

فاللغة عمل من أعمال الفكر . والفكر عبارة عن مجموعة من التصورات أو الكليات وهذه الكليات هي الماهية الحقيقية لجميع الأشياء الجزئية<sup>(٣)</sup> . والمعرفة إنما تنشأ الكلى لأنه : « الوجود الماهوى والوجود الحقيقى والوجود الموضوعى للأشياء ، فلكى تكشف عن حقيقة الأشياء لا يكفى النظر إليها ، وإنما علينا أن نستجمع قدراتنا ونحول ما هو مباشر أمامنا ( إلى شىء متوسط أى إلى كلى ) . وقد يبدو لأول وهلة أننا بذلك نقرب نظام الأشياء ونهدم الهدف الذى تنشده المعرفة ، غير أن هذا المنهج ليس على هذا النحو من اللامعقولية التى يبدو عليها فجميع العصور السابقة كانت على اقتناع بأن الطريقة الوحيدة لبلوغ الجوهر الدائم فى الأشياء ، هو تحويل الظاهرة الموجودة أمامنا عن طريق الفكر . . »<sup>(٤)</sup> ، إلى شىء كلى أى تحويل المباشر إلى متوسط ، أو باختصار تحويل الأشياء المادية إلى فكر ، لأن

Hegel : Greater Logic vol. I. p. 55.

( ١ )

Hegel : Enc. [462].

( ٢ )

( ٣ ) يشير هيجل كذلك إلى الارتباط اللغوى بين كلمة الشىء Ding وكلمة الفكر Denken ونفس

هذا الارتباط موجود أيضاً فى اللغة الإنجليزية بين كلمتى Thing و Think – المنطق الكبير ج ١ ص ٥٥

Hegel : Enc. [22] Z.

( ٤ )

من الترجمة الإنجليزية .

الفكر هو جوهر هذه الأشياء وهو حقيقةها . ولا يصدق ذلك على الأشياء المادية وحدها ، وإنما ينسحب كذلك على جميع الموجودات : « فن خواص كل حيوان جزئى أن يكون حيواناً ، وهذا قانون النوع الذى هو الكلى فى هذه الحالة وهو ما يكون ماهية هذا الحيوان الجزئى : احذف من الكلب حيوانيته تجد أنه يستحيل عليك بعد ذلك أن تقول ما هو . . . » (١) . وإذا كان الفكر هو الجوهر الذى تتألف منه الأشياء الخارجية فإنه كذلك الجوهر الكلى الذى تتألف منه الموجودات الروحية ، فى كل نشاط عقلى يوجد الفكر . « والذات تشمل فى جوفها محتويات كثيرة متنوعة ومختلفة آتية من الداخل ومن الخارج : ونستطيع أن نصف حالتنا تبعاً لطبيعة هذه المحتويات فنقول : إنها إداك حسى أو تصور . . . إلخ إلا أن الفكر ميثوث فى جميع هذه الحالات » ( موسوعة فقرة ٢٤ ) .

ومن هنا فإننا نقول : إن الإنسان دائم التفكير حتى فى إدراكاته الحسية ، فإذا ما لاحظ شيئاً فإنه يلاحظه دائماً على أنه كلى ويركز على نقطة بعينها ويرزها ، وهكذا ينصرف انتباهه عن النقاط الأخرى ، ويأخذ هذه النقطة على أنها الكلى المحرد . . . وطالما أننا موجود فى نفس الوقت فى جميع إحساساتى وتصوراتى وحالات وعيى المختلفة ، فإن الفكر هو الآخر موجود فى جميع هذه الحالات . وحين نفهم الفكر على أنه الجوهر الحقيقى لكل ما يوجد فى الطبيعة وما يوجد فى العقل فإن الفكر بذلك يمتد ويشمل مجالات واسعة ويصبح أساساً لكل شئ (٢) .

١٢١ - ويرتب على ذلك نتيجة هامة جداً هى أنه إذا كان الفكر هو جوهر الأشياء وماهيتها، وإذا كان الفكر جدلى الطابع ، ترتب على ذلك بالضرورة أن تكون الأشياء هى الأخرى جدلية ومن هنا يمكن أن نقول : « إن الجدل (٣) بصفة عامة هو مبدأ كل حركة وكل حياة وكل ما يتم عمله فى العالم ، بل إنه أيضاً روح

Hegel : Ibid. [24]

(٢)

Hegel : Enc. [24]. (١)

(٣) أشرنا إلى أن هيجل يطلق كلمة الجدل لتعنى السلب أو الحد الثانى فى كل مثلث وهو يستخدمها

هنا بهذا المعنى ، وهى فى هذه الحالة لا تنسحب على المنهج الجدلى ككل ، كما أنه قد يطلق على الحد الثالث

كلمة النظرى - قارن ميور « مدخل لهيجل » ص ١٣٦ .

كل معرفة علمية حقة» (١). فنحن نجد آثاره في جميع المجالات الجزئية في العالم الطبيعي والعالم الروحي على السواء : نخذ مثلاً حركة الأجرام السماوية ، نجد أن أحد الكواكب في هذه اللحظة في مكان ما ، ولكنه بالقوة ( ضمناً ) يمكن أن يوجد في مكان آخر ، وإمكانية الوجود هذه يحققها الكوكب بالفعل إذا ما تحرك (٢) . وبالمثل فإن العناصر الفيزيائية تبرهن على أن طبيعتها جدلية وعملية التغيرات الجوية تبرهن على ما بها من جدل وهي في وجودها تدفع الطبيعة إلى الخروج عن ذاتها .

ولكى نوضح الجدل في العالم الروحي لا سيما في مجال القانون والأخلاق ، فإنه يكفي أن نتذكر فحسب كيف تبرهن لنا التجربة العامة على أن الحد الأقصى لحالة من الحالات أو لفعل من الأفعال ينقلب فجأة إلى ضده . وهذا اللون من الجدل وجد بطرق شتى في كثير من الأمثال : فهناك مثل يقول : « العدل المطلق ظلم مطلق » . وهو يعنى أنك إذا طبقت حقاً من الحقوق المجردة إلى حده الأقصى فإنك تقوم بعمل خاطئ . ونحن جميعاً نعرف أن الحد الأقصى للفوضى – في الحياة السياسية – والحد الأقصى للاستبداد يؤدي عادة كل منهما إلى الآخر . ونحن نجد الجدل في مجال الأخلاق في هذه الأقوال المعروفة جيداً ، : « الغرور يسبق الانهيار » و « سرعان ما تغل السكين الحادة » و « المفرط في الخداع والحيلة يخدع نفسه » (٣) . ومن هنا نتبين أن كل شيء في الحياة سواء أكان من الأمور الوجدانية أو الجسمية أو العقلية يكمن الجدل ( أى السلب ) في طبيعته لأن طبيعته هي الفكر والفكر جدلي الطابع كما سبق أن أشرنا – ونحن نعرف أن الدرجات القصوى للألم والفرح ينقلب إحداها إلى الأخرى فالقلب المفعم بالفرح يعبر عن فرحه بالدموع وغالباً ما يعبر الحزن العميق عن نفسه بابتسامة (٤) . .

(١) Hegel : Enc. [81] Z. & Greater Logic Vol. I. p. 65.

(٢) الوجود بالفعل والإمكان مقلتان ترتبطان ارتباطاً ضرورياً عند هيجل فهما وجهان لشيء واحد وسوف يظهر ذلك في نهاية دائرة الماهية أى في الفصل الثاني من المنطق .

(٣) هناك كثير من الأمثلة العربية التي تعبر عن نفس فكرة التناقض التي شرحها هيجل فهناك مثل يقول : « إذا اشتد الكرب هان » أو « أضيقت الأمر أدناه إلى الفرج » و « ما تم الحيلة إلا على الشاطر » و « العنب إن صح فسد وإن فسد صح » . . إلخ . وهناك كثير من الأمثلة العامة التي تظهر فيها هذه الفكرة واضحة مثل : « كثر السلام يقل المعرفة » و « كثر الشد يرخي » و « كثر العتاب يفرق الأحياب » و « الشيء إذا زاد عن حده انقلب لضده » . إلخ . انظر : « الأمثلة العامة » للأستاذ أحمد تيمور (القاهرة ١٩٥٦ م ط ٢) .

- ١٢٢ - يمكن أن نلخص ما وصلنا إليه حتى الآن بإيجاز شديد في النقاط التالية :
- ١ - طبيعة المنهج الجدلي إنما توجد إذا ما حللنا طبيعة العقل ، وطبيعة العقل هي الفكر .
- ٢ - الفكر عبارة عن مجموعة من التصورات ، والتصورات هي الخلايا الأولى التي يتكون منها الفكر .
- ٣ - التصورات على أنواع : أدها التصورات الحسية أو المستمدة من الحس ، وأعلىها التصورات العقلية الخالصة أو المقولات .
- ٤ - التصور - أيًا كان نوعه - عبارة عن حركة ثلاثية ( إيجاب وسلب وجمع بينهما ) .
- ٥ - الفكر كله يتكون من هذه الحركة الثلاثية ، وهي حركة باطنية بمعنى أن عناصرها ليست إلا تفصيلات ذاتية أو لحظات داخلية .
- ٦ - توسم هذه الحركة الثلاثية بسماهات خاصة بمكونات العقل :
- ( أ ) فالجانب الأول فيها هو جانب الفهم .
- ( ب ) والجانب الثاني هو جانب العقل السلبي .
- ( ج ) والجانب الثالث هو جانب العقل الإيجابي .
- ٧ - توصف هذه الجوانب أيضاً بالمباشرة والتوسط والمباشرة التي دخلها السلب - على التوالي .
- ٨ - تلك هي السمة الرئيسية للفكر ، وهي تظهر في جميع مستوياته وألوان نشاطه المختلفة .
- ٩ - ليس الفكر ذاتياً وإنما هو فكر موضوعي .
- ١٠ - الفكر هو جوهر الموجودات كلها ، وبالتالي فجميع الموجودات يكمن السلب في جوفها والسلب هو القنطرة التي تصل بين الحركة الأولى والثالثة .
- ١١ - إذا خلصنا الفكر من انغماسه في المحسوسات ودرسناه في طبيعته الخالصة كنا أمام المنهج الجدلي في صرامته المنطقية الكاملة .
- ١٢ - هذه الصورة الخالصة هي استنباط المقولات أو تولدها توالداً ذاتياً بعضها من بعض .