

الفصل السابع

المثالية المطلقة فى ألمانيا عند هيغل

رأينا أن كانط فرق بين ملكة الذهن أو الفهم وملكة العقل، الأولى تقف عند حدود عالم التجربة أو عالم الظواهر، والثانية تتجاوز تلك الحدود وتبحث فى عالم الشئ فى ذاته، ولا شك أن ملكة الذهن أو الفهم هى التى تهيم على فلسفة كانط كلها باعتبار أنها فلسفة فى المعرفة الإنسانية.

وكان من الطبيعى أن تبدو هذه الفلسفة قاصرة أمام رجال الفكر الذين جاءوا بعد كانط وفى ألمانيا نفسها، فقد كان ينقص الفلسفة الكانطية وجود مبدأ مطلق يجمع بين هذين العالمين اللذين فصل بينهما كانط، وأدى فصلهما إلى أن أصبحت الحياة الفكرية الغربية حياة جافة خالية من النفحات الرومانسية. وقد تكفل الفلاسفة الذين جاءوا بعد كانط بهذه المهمة، فجاء فشته وصرح بأنه لم يصبح فيلسوفاً إلا بعد أن قرأ كتاب نقد العقل العملى عند كانط وهو الكتاب الذى يبدأ فيه كانط من الإرادة لا من العقل، فاستخلص فشته من هذا أن الإرادة هى الملكة الرئيسية فى الإنسان فالإرادة إذن هى التى تكون جوهر الأنا. لكن الأنا مهما أوتى من إرادة لن يستطيع أن يعرف كل ما يحيط به، وستظل هناك منطقة متسعة أمامه لا يستطيع أن يعرفها، هذه المنطقة هى منطقة اللا أنا، ولكن هل تظل هذه المنطقة سرا غامضا أمام الإنسان؟ هل ستصبح نسخة من منطقة الشئ فى ذاته عند كانط؟ كلا. ويقدم فشته ذلك المبدأ المطلق الذى يصبح عنده المصدر أو النبع الفياض الذى يقدم للإنسان كل ما يعجز عقله أو الأنا فيه عن الوصول إلى معرفته بل إن ما يسمى بالأنا ليس إلا فيضا من هذا المصدر، وينتهى فشته بأن يطلق على هذا المصدر اسم الأنا، لأنه هو الأنا الحق، هو اللامتناهى، هو الله. أما الأنا الإنسانى فهو الأنا المتناهى المحدود، وعن طريق هذا التقابل الدائم بين الأنا اللامتناهى والأنا المتناهى تكتسب الحياة الفكرية كل حرارتها وانطلاقاتها ويحرص فشته على أن يجعل من التقابل الأصيل بين الأنا واللا أنا (الطبيعة) محورا لفلسفته الكونية أيضاً.

وبالمثل حافظ شلنج على هذا التعارض بين المبدأ المطلق وبين الطبيعة، بين الأنا واللا أنا، بين الوحدة والكثرة، وسعى إلى إيجاد وحدة حية وعضوية تكون مشتملة في داخلها على هذه المتناقضات، وهذه الوحدة العضوية هي الله نفسه، هي حياة المطلق أو المبدأ اللامتناهي من الداخل.

وبالمثل كانت نقطة البدء التي بدأ منها هيغل هي ملكة العقل، ومنطقة الشيء في ذاته التي تصورناها كانط منعزلة عن الواقع وتتعداه، فجاء هيغل أعقابه وقال عنها إنها تمثل عمق الواقع أو روحه التي تحركه.

ولما كانت منطقة الشيء في ذاته هي المنطقة الخاصة بالمطلق فإننا نستطيع أن نقول في مجال المقارنة بين كانط وهيغل إن الأول قدم لنا واقعا منفصلا عن المطلق ومطلقا خارج نطاق المعرفة فجاء الثاني وحقق الالتحام بين الاثنين وجعل المعرفة الإنسانية غير منفصلة عن المطلق وانطلاقاته، وبعبارة أخرى فإن كانط وضع المطلق في قصر مهجور وأقام حوله الأسوار الشائكة ومنعنا من معرفته فجاء هيغل وأطلق المطلق من معتقله وتركه في الواقع، وذلك لأن المطلق عند هيغل ليس «جوهرًا» بل هو «ذات»: ذات عليا كائنة في صميم الواقع مصاحبة له، وإذا كان كانط قد ربط بين الوجود والمعرفة على نحو ما فعل باركلي تماما بحيث أصبح الشيء الذي لا يتسنى لنا إدراكه أو معرفته شيئاً غير موجود أو شيئاً في ذاته لا شأن لنا به، فإن هيغل يرد عليه فيقول: «يتلألأ ريش الطيور المتعدد الألوان حتى ولو لم يره أحد، ويتردد غناؤها ولو لم يسمعه أحد» وبوسعنا أن نضيف إلى هذا أنه إذا كانت فلسفة كانط فلسفة معرفية فإن فلسفة هيغل كانت بحثاً في الوجود الحقيقي ما دامت تريد أن تصل إلى عمق أعماق الواقع وتضع يدها على الروح أو على اللوغس الذي يحركه، وليس هو الفكر الموضوعي أو الواقعي الذي يصبح هو الوجود شيئاً واحداً، وتصيح فيه مقولات علم الفكر وهو المنطق هي مقولات الوجود أو الواقع.

لكن الوصول إلى روح الواقع أمر عسير تطلب من هيغل العبور في مراحل كثيرة جعلت من العقل الإنساني عقلاً ثوريا لا مجرد عقل وظيفته المعرفة فقط، واتخذ هذا العقل الثوري منهجاً خاصاً عرف باسم «الديالكتيك» وهي لفظة تدل على تحريك العقل للفكر والواقع، وانتقالهما من مرحلة إلى أخرى وهذه الحركة تحقق ضرباً من التسامي الذي يرقى بالموجودات إلى مستوى «المطلق» ولما كان هذا العقل يطمع في أن يصل إلى نبض الواقع

أو إلى الروح المحركة لأعماقه، فلا بد أن يكون عقلاً واعياً بقدرته على الانطلاق المشعور به. فنطلق عليه من أجل هذا الاسم المناسب له وهو الوعى أو الشعور. ومن الطبيعي أن يكون هذا الوعى أو الشعور مادام منغمساً فى الواقع وعياً مقاتلاً نستطيع أن نتعرف فوق سيفه على دماء صراعاته، ولهذا كان بالضرورة وعياً اجتماعياً حاملاً للثقافة والتاريخ، وهو فى هذا كله يغير الفهم عند كائنا الذى ينأى بنفسه عن أى صراع ويحتفظ لنفسه بنظافة سيفه لأنه يظل فى مقعد المتفرجين وإذا حدث وتناول الأشخاص الآخرين فإنه لا يتناولهم إلا باعتبار أنهم من التشكيلات الأولية للذات العارفة.

ولعلنا نكون قد لاحظنا فى الوقت نفسه أنه بمجىء هيجل أصبح للوجود معنى آخر يختلف عما كان له فى الماضى، فالوجود منذ اليونان حتى كائنا كان مرتبطاً فى معناها بالطبيعة أو الكون، وكانت مهمة الإنسان وبعبارة أخرى كانت علاقة الإنسان بالعالم محصورة فى تلك المعرفة الكونية وبمجىء هيجل أصبح الوجود مرتبطاً بأبعاد أخرى اجتماعية وثقافية وتاريخية، ولم يعد التأمل النظرى والفهم المعرفى وحدهما هما اللذان يتعاملان مع هذا الوجود، بل أصبحت أفعال الإنسان وأعماله ونشاطه المتعددة الأوجه هو الذى يشكل الوجود.

وتعال معى أيها القارئ بعد هذا لنشهد معاً عند هيجل ملحمة هذا الوعى أو الشعور ونتوقف عند خبراته المختلفة فى رحلته أو مسيرته المقدسة.

أول لحظة من لحظات الوعى عند هيجل هى لحظة «اليقين الحسى» فالإنسان يباشر الحياة أول عهده بها وهو يتصور أن حواسه تقدم له كل الحقيقة، وأنه لا حقيقة وراء اليقين الحسى، والإنسان يبدأ بأن يضع كل ثقته فى هذا اليقين الحسى، لكنه سرعان ما يكتشف أن هناك تناقضات لا حصر لها داخل ما توهم أنه اليقين الحسى، فالشئ الذى أمامى واحد. وله اسم واحد، لكن له صفات متعددة: أنه أصفر، طويل، غير متجانس، خشن الملمس.. إلخ، ومعنى هذا الشئ يجمع فى داخله بين الواحد والمتعدد، فهو واحد لأنه «مائدة» مثلاً، وهو متعدد لأنه خشن الملمس، طويل.. إلخ، هذا أول تناقض يطالع الإنسان داخل المنطقة التى أطلق عليها اسم «اليقين الحسى»، ويستطيع الإنسان طبعاً أن يرفع هذا التناقض ويقول إن هذه الصفات المتعددة ليست قائمة فى هذا الشئ الواحد، بل إن تعددها راجع إلى تعدد الصفات التى تدركها أو إلى أدوات الحس المختلفة، وهى

أدوات الذات العارفة مثل العين وأصابع اليد.. إلخ لكن ما عساي أن أقول فى أن التناقض يكون داخل ما تدركه الحاسة الواحدة، فحاسة الإبصار تدرك فى داخل اللون ألواناً كثيرة: الأحمر والأزرق والأصفر.. إلخ، فالتعدد هنا ليس مصدره الذات العارفة واختلاف أدواتها، بل هو تعدد أصيل فى الشيء المدرك نفسه.

ومن الممكن أن نرفع هذا التناقض أيضاً عن طريق الحل الذى قدمه كانط بأن أقول إن الذات العارفة قادرة أن تقدم للإدراك قوالب أو مقولات شكلية وظيفتها أن توحد الأشياء المدركة وتصنفها تحت مقولة واحدة، لكن هذا الحل الذى قدمه كانط لا يرضى عنه هيكل لأنه لا يجعل الوحدة نابعة من الواقع، بل مفروضة عليه أولياً عن طريق الفهم. ما الذى على أن أستخلصه من هذا؟ على أن أستخلص أن حقل الإحساس الصرف لا يقدم لى أى يقين، وأنه يزودنى بمجموعة من اللقطات الحسية التى هى أقرب إلى الوهم لا تسمن ولا تغنى فى باب المعرفة، ولهذا فإبنى لا أستطيع فى آخر الأمر أمام الشيء المحسوس إلا أن أحكم عليه بقولى: هذا هو أو هذا كائن هناك. أو هذا مائل أمامى، ونستطيع أن نطلق على هذه المرحلة مرحلة الهاذية.

ورفض هيكل الوقوف بتطور الوعي عند الإحساس وهذا معناه رفض المعرفة المباشرة أو تفضيل المعرفة غير المباشرة الكلية، وقد يقال إن هذا ليس به شىء جديد، إذ إن الفلاسفة اليونان قالوا نفس الكلام. لكن الجديد عند هيكل أنه عندما رفض المعرفة الجزئية أضاف إلى هذا قوله بأنها معرفة غير واقعية وأن الكلى هو وحده الواقعى، وهذا عكس ما ذهب إليه كل من أفلاطون وأرسطو، وكلام هيكل هنا فى الربط بين الواقعى والكلى قائم على أساس أن الشيء الجزئى معزول عن علاقاته الطبيعية مع سائر الأشياء، والإنسان لا ينظر إلى أى شىء أو إلى أى شخص تلك النظرة إلا إذا قام بضرب من التجريد لا يعنى إلا الابتعاد عن أرض الواقع. أما الحياة الواقعية للشىء فهى حياته مع روابطه وعلاقاته التى تربطه مع سائر الأشياء الأخرى التى تعيش معه.

وعلى هذا النحو نستطيع أن نقول مع هيكل وخلافاً لما يقال عادة إن الجزئى المحسوس هو المجرد، وأن الكلى العلائقى هو الواقعى، وبوسعنا أن نضيف أيضاً إلى هذا أن حياة الجزئى لا يمكن إلا أن تمثل حياة فقيرة مقطعة الأوصال والروابط، أما حياة الكلى فهى الحياة الغنية الخصبة الثرية، ومن أجل هذا فإن حياة الوعي فى هذه المرحلة

المباشرة الجزئية لا يمكن أن تستمر طويلاً إذ سرعان ما يسعى الوعي من تلقاء نفسه إلى البحث عن مجموعات أو فئات أو إطارات كلية توحد بين تلك اللقطات الحسية المتناثرة، ويذهب هيجل - وهو في هذا يضيف إضافة جديدة من إضافاته الكثيرة - إلى أن الوعي عندما يسعى إلى البحث عن إطارات كلية يفعل هذا على أرض الواقع، لا يغادرها أبداً، ونستطيع أن نقول إن الوعي يقوم بتعقيل الواقع وهو مصاحب لهذا الواقع لا يرتفع عنه أبداً لا يعلو عن معطيات حياته الملموسة.

ويلاحظ هيجل أن المعرفة الجديرة بالوعي الإنساني لا بد إذن أن تكون معرفة غير مباشرة عن طريق الكلي وهي المعرفة التي يطلق عليها اسم «الإدراك الحسي» وهي مرحلة تجمع بين الجزئي والكلي وكثيراً ما يقوم بها الإنسان في حياته دون أن يشعر. فإذا قلت مثلاً هذه قطعة من الورق، فقد نزن أننا نقصد بهذا شيئاً جزئياً محسوساً لكن عندما نعلم النظر نجد أننا بصدد تعبير كلي. أما المعرفة المباشرة الجزئية الخالصة التي تقوم على الإحساس المباشر في معرفة تولد عند الإنسان شعوراً بالاغتراب أمام الوقائع الجزئية للطبيعة باعتبارها وقائع غريبة عنه وجدها أمامه تمثل إلى حد كبير قيوداً وأغلالاً لحريته، وعلى العكس من ذلك فإن المعرفة القائمة على الإدراك الحسي والتي تجمع بين الجزئي والكلي، فإنها عند الإنسان شعوراً بالألفة والحرية باعتبار أنه أسهم بنصيب في وجودها، على الأقل من ناحية البحث الذي يقوم به للتفتيش عن علاقاتها الكلية.

لكن لعلنا نكون قد لاحظنا أن الوعي عندما ينتقل من الإحساس إلى الإدراك الحسي على درب المعرفة فإن هذا الانتقال لا يعني فقط التحول من الجزئي إلى الكلي، بل يعني أيضاً رفض أو نفى هذا الجزئي، ومعنى هذا أن الخطوة الأولى في المعرفة الإنسانية تقوم على الرفض أو النفي، أي إنها خطوة سلبية وليست إيجابية ولكن السلب هنا يعني الثورة على شتات الواقع الجزئي الخالص. فالوعي الإنساني إذن وعي ثوري بالضرورة، ونستطيع أيضاً أن نقول إنه وعي شك. لكن الشك هنا لا يعني شكاً عاماً، ولا يدل حتى على شك منهجي، بل يعني فقط الشك المحدود تجاه الإحساس أو الشك المحدود تجاه محتوى محدود. إلا أننا ينبغي أن لا ننسى أن هذا الشك أو الرفض المحدود ليس أول الغيث، إذ إن وعي الإنسان سيظل يرفض ويرفض حتى يتأصل الرفض في طبيعته ويصبح - على نحو ما أشرنا إلى هذا سابقاً وعياً مقاتلاً. وصلنا حتى الآن في مسيرة الوعي الإنساني إلى

محطتين، محطة الإحساس ومحطة الإدراك الحسى، أو قل إننا وصلنا إلى محطة واحدة فقط لأن قوام المحطة الثانية فى رفض الأولى، وبطبيعة الحال فإن الإنسان لا يكتفى بالإدراك الحسى فى حياته الواعية، لأن هذه الحياة صيرورة دائمة، ولهذا ما إن يصل الوعى إلى محطة الإدراك الحسى حتى يغادرها ويتقدم منها إلى القانون العلمى الذى يقدم له الأشياء فى إطار كلى يساعده على فهمها، لكن هيجل يقول إن هذا الفهم ليس إلا فهما من الخارج فقط، ولن يتسنى للعلم الوقوف على حياة الشىء من الداخل لأن مهمته محدودة، ولا يمكن لها أن تتوغل إلى روح الشىء، وتصل إلى روح الواقع. العلم يقدم لنا الهيكل الكلى الرمزى أو الرياضى للواقع، ولكنه يعجز عن أن يوقفنا على حياة الواقع من الداخل. وهذه الحياة الداخلية للواقع لا بد أن تتصف بالضرورة بأنها حياة اللامتناهية تعبر عن كل ما يحمله الواقع من توقعات وآمال لا تقف عند حد، هذه الحياة اللامتناهية التى وقفنا على أعتابها فى نهاية هذه الجولة الأولى لمسيرة الوعى والتى اشتملت كما رأينا على الإحساس والإدراك الحسى والعلم تمثل حصيلة هذه الجولة.

والدرس الثمين الذى نخرج به من هذه الجولة بلحظاتها الثلاث أن صورة الواقع المتناهية أو صورته الجزئية المعزولة التى طالعنا عبر الإحساس والإدراك الحسى، بل وعبر العلم نفسه الذى لا يمثل إلا امتداد لذلك الإدراك الحسى من خلال الفهم مرحلة سطحية أو على الأقل غير كافية لأنها تناولت المظهر لا المخبر، ولهذا فإنها لا بد أن تفسح الطريق إلى مرحلة جديدة أطلق عليها هيجل اسم مرحلة «التصور» وهى المرحلة التى تقدم لى الواقع من الداخل فى حياته اللامتناهية، لا بد إذن للمرحلة السابقة أن تموت، وموتها يعنى حياتها، أى الواقع يموت فى صورته المتناهية ليحيا فى اللامتناهى: موت الواقع إذن هو حياته، الموت إذن حياة، والحياة هى الموت، والموت هنا هو موت الوقفات المتناهية السطحية للوعى وهى تلك الوقفات التى لا تلمس الواقع إلا لمسات جزئية ومن الخارج فقط: من شكلها الخارجى أو من هيكلها العظمى أو إطارها العلمى الخارجى أيضاً، وهذا الموت معناه أن التجريد الميت الذى يقدمه لنا العلم قد عجز عن تفسير الواقع الحى، أما الحياة الحققة فهى حياة هذا الواقع فى اللامتناهى الجديد.

والوعى لا ينتقل من المتناهى بلحظاته الثلاث إلى ذلك اللامتناهى الجديد إلا عندما يكون قد انتقل من كونه وعياً ليحمل اسماً جديداً هو: الوعى بالذات، وهكذا نرى

أن الحركة التي مر بها الوعي حتى الآن في محاولته إدراك الموضوع والتي أظهرتنا على عدة انقسامات أو انشطارات لهذا الموضوع قد انتهت بأن انشطر هذا الوعي على نفسه : فأصبح وعياً بالذات ، وعندما يصل الإنسان إلى هذا الوعي بالذات يكون قد أدرك الحياة في جملتها أو في شمولها اللامتناهي ، ويكون قد عدل من منهجه ومن موضعه كذلك ، فقد رأينا أن المنهج في المرحلة السابقة كان يقوم على الإحساس وعلى ملاحظة الموضوع الخارجى وتأمله ومعرفته معرفة علمية ، وكل هذا لا بد أن ينتهى ليفسح الطريق إلى الرغبة ، والوعي الإنسانى لا يتحرك إلا بالرغبة ، أما الموضوع فلن يكون بعد الآن المادة الخارجية التي أطمع في الإحساس بها أو في إدراكها حسياً أو حتى في معرفتها بالقانون العلمى ، بل سيكون وعياً آخر بالذات ، إنساناً آخر ، وهكذا نرى أن مسيرة الوعي بعد أن كانت متجهة نحو الطبيعة أو الكون قد اكتشفت في طيات هذا الكون عالماً آخر يحيا في داخل عالم البشر الذين أحيا معهم ، وهذا الاكتشاف الذى وصل إليه هيجل جعله يضع يده على حقيقة كبرى تقول إن العلاقات بين الإنسان والطبيعة تمر بالعلاقات بين البشر ، وتقول إن الطبيعة ليست المرآة الوحيدة التي يرى فيها الوعي نفسه لأنه يرى نفسه على نحو أكثر وضوحاً في عيون الناس وفي علاقاته القائمة على العمل وتبادل الخدمات بينه وبينهم. وعندما يضع الإنسان يده على هذا الاكتشاف يصبح ولا مطمع له في الحياة إلا الرغبة في العثور على إنسان آخر أو على وعى آخر بالذات ، يتفاهم معه ويتبادلان لغة مشتركة ، وإذا ما عثر الوعي على هذا الوعي الآخر بالذات نستطيع أن نقول حينئذ إنه قد ارتوى وأطفاً ظمأه وأشبع رغبته ، ذلك لأن الوعي لا يمكن أن يكون وعياً لنفسه إلا بالنسبة إلى وعى آخر: فيه فقط يستطيع أن يؤكد نفسه ويثبت ذاته. ومن الطبيعى أن الوعي عندما يصل إلى ضالته على هذا النحو يسعى أول الأمر إلى امتصاص هذا الوعي الآخر بالذات ، أو إلى احتوائه ، لكن هل يقبل الوعي الآخر الاحتواء؟ كلا. إذ ينبغى أن لا ننسى أن هذا الوعي الآخر هو وعى بالذات هو الآخر ولا بد أن تأتى اللحظة التي يتصارع فيها هذان الوعيان.

ويقدم لنا هيجل ديالكتيكه الشهير المسمى ديالكتيك العبد والسيد أو جدل العبد والسيد. وهو جدل أو صراع بشرى من أجل إثبات الذات يقوم به إرادتان ، نجد إحداها ترفض المخاطرة وتقبل الاستكانة ومن ثم تتفانى في إرضاء الإرادة الأخرى وإشباع رغباتها

والانطواء تحت جناحها، بينما الإرادة الأخرى تكون هي إرادة التحدى وتمضى فى هذا الطريق إلى غاية حتى تواجه الموت ولا تبالى لكن هذه المواجهة لتلك الإرادة مع الموت نفسه هى التى تكتب لها الحياة لأن من يطلب الموت توهب له الحياة فهذه الإرادة هى التى تكتب لها الحياة بل تكتب لها السيادة على الإرادة الأولى، ولا عجب بعد هذا أن تكون الإرادة الأولى الخنوعة التى تمسكت بأهداب الحياة هى إرادة العبد وتكون الإرادة الأخرى التى تمثل الصمود والتحدى والمخاطرة حتى الموت هى إرادة السيد، وهذه نتيجة طبيعية وعادلة لأن إرادة السيد كانت تفتش عن وجودها الحق، عن الوجود من أجل ذاته، فى حين أن إرادة العبد قد أقنعها أن تكون فقط وجودًا من أجل الآخر ولهذا ظل صاحبها كما أراد هو بيده لا بيد عمرو مقتنرا إلى السيد معتمدًا عليه، وعلى هذا النحو تتم سيادة السيد على العبد، ويصبح العبد مجرد موضوع للسيد يستخدمه ويستغله، لكن ما يلبث هذا العبد أن يفتن إلى وضعه بالنسبة إلى السيد، ما يلبث أن يدرك أنه أداة فعالة بالنسبة إليه، وأنه لو لم يكن هو ما كان، وأن وجوده ونشاطه وعمله هو الذى يحقق للسيد تسلطه، بل هو الذى يحقق تغيير صفحة الطبيعة نفسها عن طريق نشاطه وعمله الذى يقوم به. وما يلبث السيد أن يقتصر دوره على الاستمتاع بالأشياء التى أعدها له العبد واستهلاكها، وما يلبث أن يفقد السيد على هذا النحو شعوره بالاستقلال والتحرر والكرامة تجاه موضوعات الطبيعة، لأنه يشعر بأنه أصبح أسيرًا، بل يشعر بأنه أصبح مجرد «شىء». إنه كان يسعى أول الأمر إلى أن يحقق لنفسه الاستقلال بإزاء إرادة حرة أخرى بإزاء إرادة تكون نداءً لإرادته هو الحرة، ولكنه يكتشف أن الإرادة التى تمنحه الآن الحرية والاستقلال ليست حرة لأنها إرادة عبيد، بل ويكتشف أنه هو نفسه قد فقد حريته وكرامته بإزاء ما ينتجه العبد له ويهيئه لإشباع حاجاته ومعنى هذا أنه هو الآخر قد أصبح شيئًا كالعبد تمامًا. وبهذا كله يصبح السيد فى وضع لا يحسد عليه. ويكتشف أنه لم يحقق ثمرة كفاحه وصراعه، وفقد علاقته الإنسانية بالطبيعة وتوقف عن إحداث أى تغيير فى الطبيعة، وأصبح فى مأزق خانق، وعلى العكس من ذلك، ينقلب الوضع بالنسبة إلى العبد، وذلك لأن العبد سرعان ما يكتشف أنه أصبح اليد العليا فى حياة السيد وأصبح صاحب الكلمة العليا فى تغيير وجه الكون أو الطبيعة وهذا الشعور المزدوج يؤدى إلى شعوره بالحرية. لقد تحرر العبد إذن نتيجة لعلمه، وهكذا يريد هيجل أن يقول لنا إن العمل هو وسيلتنا الوحيدة للتحرر

من الطبيعة، حقاً إنه في أول الأمر يهبط بالذات إلى مرتبة الموضوع أو الشيء لكن الغلبة في آخر الأمر له لأنه هو الذى يحول الموضوع إلى ذات، وهو الذى يحقق الحرية للعبد. والذى يرمى إليه هيجل من وراء تقديمه لهذا الجدل الممتع بين السيد والعبد أن يقول لنا إنه لا بد من الاعتراف المتبادل بين الإرادتين وأن الوعى بالذات لا يحقق وجوده إلا إذا التقى بوعى آخر للذات يكون له ندأً فى الحرية، وأن كلا منهما لا بد أن يقبل الآخر ويتقبله إذا أراد حقاً أن يحدث هو شخصياً ويحدث كل أفراد المجتمع من ورائه تغييرات حقيقية فى الطبيعة، تغييرات تتسم فى الوقت نفسه بأنها ذات طابع إنسانى.

ولا بد أن يكون القارئ قد فطن إلى أن هيجل قاذبنا دون أن نشعر إلى ميدان العقل العملى، مع أنه كان قد بدأ بالعقل النظرى الذى يقوم على الإدراك الحسى المعرفى. ومعنى هذا الفصل القاطع الذى أقامه كانط بين العقل النظرى والعقل العملى لا مبرر له على الإطلاق.

وهذه النتيجة المهمة تمثل الحلقة الأخيرة فى هذا القسم من دياكتيك الروح الذى عرضنا له حتى الآن وهو الذى يسميه هيجل بالروح الذاتى، والذى رأينا أنه اشتمل كذلك على العلاقات البشرية التى امتزجت بعلاقة الإنسان بالطبيعة والتى انتهت بهذا الديالكتيك الرائع بين العبد والسيد، وكل هذه الحلقات ليست إلا حلقات فى سلسلة واحدة فقط من سلسلة دياكتيك الروح عند هيجل وهى التى يسميها جدل الروح الذاتى.

من كل ما سبق يتبين لنا أن معنى الديالكتيك أو الجدل قد ارتبط عند هيجل بقراءة حركة التاريخ، وهذا هو معنى «التصور» عند هيجل. فالتصور عند كانط قد ارتبط فقط بمنطقة «الشيء فى ذاته» التى يودى اقتراب العقل من البحث فيها وطرحه للتساؤلات حولها إلى مجموعة من النقائض أو التناقضات ولهذا أوصانا كانط بالابتعاد عن هذه المنطقة «منطقة التصورات عند البحث النظرى، فى الوقت الذى قرر أن العقل العملى وحده هو الذى يستطيع أن يقترب منها ويسترشد فى سلوكه من مبادئها ومن إجاباتها عن كل تساؤلاته. أما هيجل فقد أراد أن يقضى على هذا الفصل المصطنع بين العقل النظرى والعقل العملى وأراد للإنسان أن ينفذ إلى روح الواقع من خلال قراءة التاريخ البشرى الذى جعل الطبيعة نفسها تحمله بين أعطافها، والإنسان لا يستطيع أن ينفذ إلى روح الطبيعة والتاريخ إلا عن طريق التصور.

ونتقل بعد هذا إلى الروح الموضوعى الذى يمثل النوع الثانى لديالكتيك الروح عند هيجل. وفيه يعرض لنا هيجل فلسفته فى التاريخ أو مراحل تطور التاريخ البشرى كما يراها وهى مراحل تناظر تماما لحظات تطور الروح الذاتى، واللحظة الأولى من لحظات تطور الروح الموضوعى كانت لحظة الوحدة المباشرة التى تحققت فى المدينة الإغريقية وجسدت ذلك الانسجام الأخلاقى الجميل بين المواطن الأثينى والمجتمع. لكن هذه الوحدة لا تستمر طويلا، فقد اختفت واختفت المرحلة التى كانت تمثلها وأعقبها اللحظة أو المرحلة الثانية وهى لحظة ظهور الإمبراطورية الرومانية التى ساد فيها القانون ووجد الإنسان نفسه معتربا مع نفسه ومع المجتمع الذى هيمن عليه القانون، فى هذه المرحلة استحال الفرد فى نظر الدولة أو الحاكم إلى شخصية قانونية وفقد شخصيته الحية وفقد أيضا حريته وأصبح مستلبا أمام سلطة الدولة، لكن هذا الاستلاب للفرد ولحريته استمر طويلا حتى وصل إلى مداه، وكان لابد حينذاك أن ينتهى بالبشرية إلى الثورة المطلقة (الثورة الفرنسية) التى يمثل قيامها اللحظة أو المرحلة الثالثة من مراحل تطور الروح الموضوعى وسلطة الدولة بدورها لم تعد تمثل مجتمعا عضويا مترابطا، بل أصبحت سلطة يجسدها شخص واحد هو شخص الإمبراطور الرومانى، وفى هذا الجو كـن لابد أن يفقد الفرد شخصيته كمواطن بالرغم من إلحاح الدولة على كيانه القانونى الذى يقنع فقط بهيكلة الشكلى، وترتب على هذا فى الوقت نفسه أن اتجه كل فرد إلى مصالحه الذاتية وحدها بهدف الحصول عليها وتنميتها بدلا من النظر إلى نفسه كعضو فى مجتمع عضوى متماسك، وكانت النتيجة الحتمية لاستلاب الفرد ولضياع حريته الفردية واقتصار الدولة على أن تنظر إليه فقط من ناحية كيانه الشكلى فى الوقت الذى بادلها هو من ناحيته أيضا بأن انكفا على مصالحه الشخصية وتوقف عن كونه مواطنا فى مجتمع عضوى وازداد بهذا اغترابه عن نفسه - كانت النتيجة الحتمية لهذا كله أن أقامت الثورة، وهيجل يقصد هنا بالثورة الثورة الفرنسية على وجه التحديد، وقيامها كان حتميا لأن الأوضاع التى سبقتها بالنسبة للفرد وبالنسبة للمجتمع لم يكن من الممكن أن تستمر طويلا، وقيام الثورة يمثل المرحلة الثالثة من مراحل تطور الروح الموضوعى عند هيجل.

لكن ليس معنى هذا أن هيجل ضد القانون على طول الخط. فالقانون هو الدولة. وبقدر ما تكون الدولة محققة لحرية الأفراد وبقدر ما تكون قوانينها مجسدة لقيم الحق والخير

بقدر ما يسعى المواطن من تلقاء نفسه للتوحيد بين إرادته وإرادة الدولة. وهذا هو ما يقوم به أو من المفروض أن يقوم به الدستور الذى يمثل روح الأمة ويحقق الوحدة بين الكلى والفردى أو بين سيادة الدولة ومصالح الأفراد وحررياتهم.

ولابد لنا من كلمة أخيرة عن النوع الثالث لتطور الروح عند هيجل وهو الروح المطلق. ذلك أننا قد رأينا حتى الآن دورتين لتطور الروح، الدورة الأولى كانت لتطور الروح الفردى، وقد رأينا أن موضوعها هو علاقات الروح مع الطبيعة.

وفى نهاية مسيرة هذه الدورة لاحظنا أن الوعى ذو طابع اجتماعى وأن علاقات الإنسان مع الطبيعة لا بد أن تمر بالعلاقات بين البشر، والدورة الثانية للروح كانت لتطور الروح الموضوعى وموضوعها الوعى التاريخى وعلاقات الروح مع المجتمع. وقد رأينا فى نهاية هذا التطور أن الوعى يكتشف أنه لا شىء يوجد خارجه، ولهذا يعمل على أن يسترد كل استلاباته وألوان اغترابه من خلال الثورة، أما الدورة الثالثة فهى لتطور الروح المطلق، وموضوعها علاقات الروح مع نفسها. وذلك لأن الوعى فى الدورتين السابقتين يكون قد تعرف على نفسه فى الطبيعة وفى التاريخ، ولا يبقى أمام الروح بعد هذا شىء لها فى الخارج لتتعرف عليه. ولهذا نجد الروح تتجه إلى نفسها لتتعرف على ذاتها أكثر وأكثر، عن طريق تطورات الروح فى الفن والدين والفلسفة.

