

الفصل الثاني

نقد وتقدير

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

١ - المنطق الهيجلي بين أنصاره وخصومه ...

٣٨٩ - اختلف الباحثون اختلافاً واسع المدى فى تقديرهم للمذهب هيجل بصفة عامة ، وللمنطق الهيجلي بصفة خاصة ، حتى إن « ولاس » يشبه اختلافهم باختلاف المفسرين فى شرحهم للكتاب المقدس^(١) .

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

W. Wallace : Prolegomena; p. I.

(١)

Angèle Marietti : "La Pensé De Hegel"; p. 7.

(٢)

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

W. Wallace : op. cit. p. 19.

(٤)

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

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

(١) ولهذا السبب لم يقتنع «فيندل» بشرحه على منطق هيجل ، ورأى أنه يفسره بطريقة تختلف عن الفرض الهيجلي «ولهذا وجد نفسه مضطراً في نهاية المطاف إلى أن يلقى في البحر بكل ما تبقى من المذهب باعتباره لوثاً من ألوان المغامرة نصف التجريبية التي لا يمكن التسليم بها جدياً . .» «فيندل» دراسة جديدة ص ٧٥ وقارن أيضاً معارضة كوفمان لمكتجارت في كتابه عن هيجل ص ١٧٥ .

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

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

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

الحسبان كما يقول كروتشه^(١) . كما تأثر به أيضاً من ثاروا عليه وهاجموه بعنف واعتبروه مجموعة من الأخطاء المنطقية والاستنتاجات الفاسدة التي يغلب عليها التصنع والافتعال ، وشبهوا ثلاثياته برقصة « الفالاس » التي يرقصها الناس ثلاثاً ثلاثاً ، وأطلقوا على هيغل لقب كاتم أسرار المطاق وحامل أختامه^(٢) .

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

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

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

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

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

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

«والتمييز» وأن الثانية لا الأولى هي التي يصبح استخدامها في الدراسات التاريخية^(١). فضلاً عن أننا نجد كذلك أن الذين يعرضون لدراسة المذهب الهيجلي كككل أو لهذا الفرع أو ذلك من المذهب لا يستطيعون الإقدام على هذه الدراسة بغير الإشارة تفصيلاً أو إيجازاً للمنطق ، وهذا واضح مثلاً عند « وولش » في كتابه عن فلسفة التاريخ وعند « ميورى » في دراسته للفلسفة السياسية وعند غيرهما من الباحثين^(٢).

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

في الفلسفة - مثلاً - لا نكاد نجد من الفلاسفات التي ظهرت بعده في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين - فلسفة لا تبدأ منه سواء مناصرة له أو معارضة : فالماركسية ، والوجودية ، والبرجماتية ، وهي اتجاهات ثلاثة من أهم اتجاهات الفكر المعاصر تبدأ كلها منه وتتأثر به بشكل أو بآخر .

ولقد سبق أن رأينا كيف تأثرت الماركسية بهيجل ، وكيف نقات الجدل الهيجلي وحاولت تطبيقه تطبيقاً مادياً ، يتفق مع البداية التي تبدأ منها هذه الفلسفة . وإذا كنا قد أفضنا في الحديث عن الماركسية فلا بد أن نشير إشارة موجزة إلى تيار هيجلي آخر ، تأثر المنطق الهيجلي بطريقة تختلف عن الماركسية . وهذا التيار هو تيار الهيجلية الجديدة .

(١) رج . كولجود « فكرة التاريخ » ص ٢١٨ - ٢١٩ .

(٢) قارن فقرة رقم ١٢ من هذا البحث .

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

٣٩٤ - ويسير « جون كيرد » فى نفس التيار فىقول بوجود المطلق ، ويرى أن

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

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

فالمنهج المادى - في رأى كيرد - يقوم على أساس خادع وتجريد كاذب . فليس العقل نتاجاً للمادة ، بل العكس لا يمكن أن يكون هناك تصور للإنادة دون استخدام لمقولات الفكر ، وكلما سرنا في طريق التفكير في المادة ، وجدنا لزاماً علينا أن نستخدم أفكاراً شاملة مثل : الوحدة والكثرة ، الجملة ، والجوهر ، والسبب والنتيجة ، والتحديد المتبادل ، والتفاعل . . . إلخ . وهى كلها صور للفكر .

٣٩٥ - ولقد تأثر لورد « هولدين » بمنطق هيغل وبالفلسفة الهيجلية بصفة عامة تأثراً قوياً على الرغم من أنه رفض البناء الميتافيزيقي الهيجلي في بداية الأمر ، لكنه لم يستمر طويلاً في رفضه للبناء الهيجلي . ففي كتابه « سبيل إلى الحقيقة » يعود من جديد ليتفق تماماً مع تصور هيغل للمطلق ، ويقول : « إن هيغل هو أعظم أستاذ للفلسفة النظرية عرفه العالم منذ عصر أرسطو حتى الآن » .

ويقول أيضاً « إنني أمتلي* حبوراً حين أقول عن نفسي إنني هيجلي وأريد أن أسمى بهذا الاسم»^(١) .

وفي كتابه « مجال النسبية » يقوم هولدين بمراجعة موقفه الأول على ضوء المكتشفات العديدة الجديدة لا سيما نظرية النسبية عند أينشتين الذي يرى كما سبق أن أشرنا أنها تطبيق للنظرية العامة للنسبية التي عرضها هيغل في دراسته النقدية للمقولات . « ومن ثم فإن أبحاث أنشتين أعادت الأهمية لمبدأ النسبية إلا أن نظريته ليست إلا تطبيقاً خاصاً لمبدأ عام . . . »^(٢)

٣٩٦ - ولقد بلغ أثر المنطق الهيجلي ذروته في فلسفة « جون إلبس مكتجارت » الفيلسوف الإنجليزي الذي أراد أن يقوم بإنشاء مذهب ميتافيزيقي كامل بطريقة أولية متبعاً الخطوات التي سار عليها هيغل في منطق « ومن هنا كان المنهج الذي سار عليه في « طبيعة الوجود » مماثل للجدل الهيجلي ، حتى إن مكتجارت يرى أن القسم الصحيح تماماً من فلسفة هيغل هو هذا المنطق ويشك في صحة بقية المذهب الذي كانت أهميته وقيمته موضع تسليم عام بين خصومه وأنصاره على السوء »^(٣) .

ويرى مكتجارت أن هدف الجدل الهيجلي هو عرض الرابطة المنطقية بين المقولات التي تتضمنها الخبرة . إذ أن هيغل لم ينظر إلى المقولات على أنها يمكن أن تقوم بذاتها ، وإنما ذهب إلى أن كلاً منها يتضمن الآخر بالتبادل وبطريقة تجعل أي محاولة لاستخدام إحداها واستثناء بتمية المقولات تؤدي إلى الوقوع في التناقض ، فلو أننا بدأنا بأبسط المقولات أو أكثرها تجريداً لوجدنا أننا لا نستطيع أن نقف عندها ، ولكننا مضطرون إلى السير من مقولة إلى أخرى بطريقة صاعدة

Ibid. p. 395.

(٢)

Ibid. p. 392.

(١)

Ibid. p. 416.

(٣)

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

٣٩٧ - وما يقال على تيار الهيجلية الجديدة يقال كذلك على حركة الواقعية الجديدة التي كان أظهر أعلامها جورج مور وبرود ، وراسل ، وغيرهم . فإذا كان جورج مور قد قاد الثورة على نفوذ هيجل بصفة عامة وعلى نفوذ تلاميذه^(١) مكنتجارت بصفة خاصة حين نشر مقاله « تنفيذ المثالية » عام ١٩٠٣ ، وإذا كان « وليم جيمس » في الولايات المتحدة قد تارك كذلك على النفوذ الهيجلي في أمريكا الذي مثله « جوزيارويس » وغيره من الفلاسفة المثاليين : فإن نمو هذه التيارات المعارضة - من واقعية وبرجماتية - وازدياد نفوذها وانتشاره هو في الحقيقة رد فعل للتصور الهيجلي للكون والفلسفة كما عرضه المنطق .

ولهذا كان تصور هيجل للفلسفة من حيث تطورها وارتباط مذاهبها هو الذي يساعد على فهم الفلسفات التي ظهرت تعارضه في القرن العشرين^(٢) .

٣٩٨ - وأثر المنطق الهيجلي بارز في الفلسفة الوجودية مع أول أعلامها « سيرين كيركجارد » على الرغم من أنه اعتقد أكثر بكثير مما اعتقد ماركس أنه تائر على هيجل إذ لم يستطع أن يدرك كم هو مدين له ومقدار ما أخذ من الرجل الذي يحاربه . ولهذا قيل بحق إنه لا يمكن فهم كيركجارد - تماماً كما أنه لا يمكن فهم البروتستانية المتحررة^(٢) - بدون هيجل .

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

W. Kaufmann : "Hegel"; p. 288.

(١)

(٢) تيار لاهوق ظهر في إنجلترا في أواخر القرن التاسع عشر وكان من أبرز مثليه : بنيامين جوت المعروف بترجمات لمحاورات أفلاطون (١٨١٧ - ١٨٩٣) وكذلك إدروارد كيردوجون كيرد وغيرهم .

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

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

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

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

Paul Roubiczek : "Existentialism : For and Against". p. 57.

(١)

W. Kaufmann : op. cit. p. 288-9.

(٢)

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

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

٢ - نقد

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

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

(٣) W. Kaufmann: op; cit; p' 286 .

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

ولقد عبر « فيندلى » عن هذه الحيرة نفسها حين قال إن المعنى الحقيقي للجدل الهيكلى « غير واضح على الإطلاق » ولا يتضح كذلك ما إذا كانت هذه الطريقة فى التفلسف جيدة أم رديئة : « والواقع أن معنى الجدل الهيكلى وقيمه الحقيقية غامض بشكل يثير حنق الباحث وضيقه ، حتى بالنسبة لأولئك الذين قضوا مدة طويلة فى محاولة لدراسته دراسة متعاطفة ، والذين أمعنوا الفكر بطرق شتى فى الشروح المختلفة التى ساقها منهجه هذا . وإذا ما بدأ الباحث وهو يظن أن من السهل تحديد الجدل ، فإنه ينتهى فى الغالب بالشك فيما إذا كان منهجاً على الإطلاق ، وفيما إذا كان من الممكن تقديم شرح عام له ، وما إذا كان مجرد اسم يغطى كل الطرق التى يستخدمها هيكل . . . »^(١).

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

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

وعلى الرغم من أن النظرة الخارجية للمنطق الهيجلي قد تبدو نظرة مجحفة ظالمة ، بل قد تبدو بعيدة كل البعد عن « روح » الهيغلية بصفة عامة ، لكن يبرها أننا لا بد أن نصل إلى توضيح لأفكارنا بحيث يكون لها معنى ؛ وقد يبرها كذلك ما يقوله هيجل عن سير المنطق وغايته . فلا شك أنه كثيراً ما يتحدث عن « الدقة المنطقية » و « الضرورة التي يملها العقل في طريقة السير » وعن حقيقة هذا المنهج وقيمه ، وأنه الطريق الوحيد الذي ينبغي على الفلسفة أن تأخذ به ، لأنه يعبر عن « نسيج العقل نفسه » . ولهذا كله فلا بد أن نعرض لمناقشة سريعة لهذه الأفكار ثم يبقى بعد ذلك أن نتغاضى عما قاله هيجل عن منهجه الجدلى لننظر إلى ما قام به فعلاً في هذا المنطق لئرى فيه الكثير من الأفكار الخصبية ، والدلالات العميقة التي ما زالت آثارها باقية حتى اليوم .

٤٠١ - يبدو أن هناك بعض الأخطاء الأساسية التي وقع فيها هذا المنهج وهي في نهاية التحليل ترتد إلى موقفه الميتافيزيقي بصفة عامة ويمكن أن نعثر على جذورها في تحليله لنظرية المعرفة بصفة خاصة .

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

أولى وهي في الوقت نفسه (تبعاً للمبادئ العامة للجدل والتي تتضح بصورة عقلية في المقولات) إيجابية ومباشرة ومستقلة... إلخ. لكن سرعان ما يتضح لنا أنها ليست هذا الشيء الجزئي، فترانا نعود إلى سلب الإثبات الأول فننفي أن تكون «الآن» هذا الشيء الجزئي، أي ليست «الآن» ليلاً. ثم في خطوة ثالثة نجتمع بين الخطوتين السابقتين في ناتج واحد وهو الذي يعبر عن حقيقتهما، وهو في الواقع ما هيتهما والأساس الحقيقي لهما. وهذه الخطوة الثالثة ننتبين فيها أن «الآن» كلية أي أنها فعلاً «ليل» ولكنها «ليست ليلاً» في وقت واحد. وهذا هو «الكلّي».

وهذا التحليل يكشف لنا عن فكرتين أساسيتين تصادفهما في الجدل الهيجلي كله طوال سيره وهما: ١- أن الكلّي هو الحقيقي وهو الماهية وهو الذي يحدد الجزئي، فالمركب دائماً أكثر حقيقة من الضلعين السابقين بل هو الذي يضمن عليهما معناهما. ب- أن الكلّي يتضمن باستمرار سلب الجزئي لكنه يشمل في جوفه كعنصر من عناصر تكوينه. وهاتان الفكرتان تمثلان في الواقع الجذور الأولى لحركة الجدل، وهما ظاهرتان في سيره الذي يبدأ من الوجود الخالص وينتهي بالفكرة المطلقة. ومن هنا كان لا بد من مناقشتها لأن انهيارهما يعني انهيار النسق كله.

٤٠٢- الواقع أن تحليل الكلّي بهذا الشكل يكشف عن مغالطة مطقية واضحة لأننا لا بد أن نعرف الكلّي أولاً، فلا بد أن أعرف «الشجرة الكلية» أولاً حتى إذا ما التقيت بعد ذلك بالشجرة الجزئية استطعت أن أقول إن هذه الشجرة الجزئية ليست هي الشجرة بمعناها الحقيقي، أي ليست هي الشجرة الكلية الموجودة في ذهني. وقل مثل ذلك في «الآن الكلية»، فلا بد أن نعرفها أولاً قبل أن أتمكن من القول بأن هذه اللحظة الجزئية من لحظات الزمان ليست هي «الآن»، وأن هذا المكان الجزئي ليس هو الهنا الكلية... وهكذا. وإلا فكيف يمكن القول بأن «الآن ليست ليلاً» إن لم أكن قد عرفت من قبل أن «الآن» كلية أعني أنها تنطبق على الليل والنهار معاً وتصدق على أي لحظة من لحظات الزمان...؟. معنى ذلك أن هذه الفكرة التي يقدمها لنا هيجل عن «الكلّي»، تتطلب معرفة الكلّي قبل الجزئي: لكنها تزعم مع ذلك أنها تصل إلى معرفة الكلّي عن طريق سلب الجزئي. ومن ناحية أخرى فإذا كنت قد عرفت «الكلّي» فعلاً وإذا

كان مفهوم الكلي يتضمن سلب الجزئي ، كما قيمة معرفتي بالجزئي في هذه الحالة . . ؟ . والحق أن الكلي لا يتكون بالطريقة التي أشار إليها هيجل أعني عن طريق « سلب الجزئي » ، ثم لإثبات له ، لكنه يتكون عن طريق عملية تجريد عادية من الأشياء الجزئية المحسوسة ، ومن هنا فهو لا يتضمن سلباً من أى نوع .

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

غير أن هذا المثلث يكشف عن مغالطة تفسد العملية كلها ، فصحيح أن الوجود مرادف للعدم ، بمعنى أن الوجود بذاته يخلو خلوّاً تاماً من كل تعين ، فهو ليس هذه الشجرة ولا هذا الحجر ولا هذا المنزل . . إلخ إلا أن ذلك لا ينتج من التفكير في مقولة الوجود وحدها ، لكن لأننا خبرنا هذه الموجودات الجزئية وعرفنا أن لها لوناً من ألوان الوجود ، فإننا نستطيع أن نقول بناء على ذلك إن مجرد الوجود لا يرادف أياً منهما ، أعني أنه عدم . لكن ذلك ليس إلا نتيجة تحليلية للخبرة العينية ، وليس كما زعم هيجل استنتاجاً تركيبياً من مجرد فكرة الوجود (١) .

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

الوجود الخالص ، فلما أخذته باعتبار ذاته وجد أنه لا ينطبق على شيء ، ولما أخذته بلا اعتبار حكم بملازمة هذا الوصف له أيضاً ، ثم عمم فقال كلما أخذناه وجدناه أنه لا ينطبق على شيء ولو حددناه تحديداً كاملاً . وهو أشبه ما يكون بقولنا : الرجل من غير ملابس عريان ، فالرجل فحسب عريان أيضاً . والرجل أخيراً مع قبعته وحدثائه وكسائه هو العريان أيضاً . . . »^(١).

٤٠٤ - معنى ذلك أن تحليل مقولة الوجود وحدها لا يكشف عن مقولة العدم وبالتالي لا يؤدي بنا الجدل إلى مقولة الصيرورة . وهذا الخطأ الأساسي ينطبق على أى مثلث من مثلثات الجدل الهيجلي ، حيثما وجدنا هيجل يسير في الاستنباط من المجرد إلى العيني فإن ما يمكنه من هذا السير هو أنه يعرف من قبل ذلك العيني الذى يصل إليه ، فنحن لا نستطيع أن تستنتج من مجرد فكرة الوجود أنها ترادف فكرة العدم ، ما لم نكن قد عرفنا من قبل أن الوجود هو وجود هذا الشيء أو ذاك . ولقد حاول « ستيس » أن يجد حلاً لهذا الاعتراض ، فذهب إلى أن الكلي العيني هو العيني الذى يشمل في جوفه الخاصة والنوع ، بحيث يمكن أن نستخرجهما من جوفه عن طريق الاستنباط المنطقي . لكن هذا الحل هو في الحقيقة افتراض يحتاج إلى البرهنة ، لأن المهم هنا هو كيف يمكن للاستنباط المنطقي أن يستخرج من الكلي ما ليس موجوداً صراحة في جوفه . وعلى ذلك فقد فشل هيجل في أن يبين لنا أن المقولات العينية يمكن أن تخرج منطقياً من جوف المقولات المجردة^(٢) .

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

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

(٢) A. R. Murray: op. cit. P. 156.

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

فالحقيقة أن هذه العبارات الساخرة ليست إلا هروباً من المشكلة ، لأنه إذا لم يكن هناك شيء غير الفكر في هذا الحجر ، أو هذه الشجرة ، لا شيء غير الكليات لترتب على ذلك أن يكون من الممكن - نظرياً على الأقل - أن نستنبط هذا الحجر ، أو هذه الشجرة ، فإن كان ذلك مستحيلاً ، فإن الاستحالة لا تكون إلا لسبب واحد فقط هو أن هذا الحجر يحتوي على عنصر غير كلي ، أعنى عنصراً جزئياً يقع خارج نطاق الفكر تماماً ، وما يقع خارج نطاق الفكر تماماً هو ما لا يمكن معرفته : هو الشيء في ذاته عند كانت . ومعنى ذلك أن الموقف الهيجلي يؤدي من جديد إلى ثنائية بين الكلي والجزئي : إنه يتضمن أن هناك شيئاً موجوداً ويقع خارج نطاق الفكر تماماً ، شيئاً مطلقاً لا يستنبط من شيء آخر على الإطلاق ، وهكذا نصل إلى السطح الخارجي لنفس الثنائية التي ظهرت بوضوح في مذهب أفلاطون وأرسطو (١) .

ولن يمنعنا من الوصول إلى هذه النتيجة أن نقول مع « ولاس » إن « أولئك الذين يطلبون من الفلسفة أن تستنبط لهم ورقة من أوراق الشجر . أو فعلاً من أفعال الإنسان يجب ألا يحزنهم أن نقول لهم إن مطلبهم لا معنى له ، لأن دائرة الفلسفة هي دائرة الكلي ، ومهمتها هي إدراك عالم الفكر في جميع تكويناته وجميع مظاهره .. » (٢)

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

W.T. Stace : op. cit. [427].

(١)

W. Wallace : "Prolegomena"; p. 19.

(٢)

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

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

ومعنى ذلك أن الجدل الهيجلي ينتقل من كلي إلى كلي آخر « وهي نفس الفكرة الأفلاطونية القديمة عن الجدل » فهل استطاع في هذه الحالة أن يفسر لنا هذه الأشياء الجزئية . . ؟ علماً بأن هيجل كان يسلم بأن الوجود مليء بالأشياء الجزئية الحسية لكنه لم يكن يهدف إلا إلى الوصول إلى الكلي القابع خلف هذه الأشياء الجزئية ، فهل استطاع منهجه أن يفسر لنا هذه الموجودات الجزئية وأن يبين حقيقتها . . ؟ الحق أن المحاولة محكوم عليها بالفشل منذ اللحظة التي أعلن فيها أن « الجزئي » لا يمكن التعبير عنه لأن اللغة بطبيعتها كلية . واست أدري كيف يمكن لنا أن نصف الأشياء الجزئية بأنها متناهية ومحدودة ، وأنها تحمل السلب في جوهرها ، وأنها تتضمن جرثومة فنائها ، في الوقت الذي انتهينا فيه إلى أن الجزئي لا يمكن معرفته لأن العلم هو

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

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

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

(١) ذهب هيجل إلى القول بأن المقولات تتميز عن غيرها من الكليات بأنها عامة وشاملة وأنها تنطبق على جميع الأشياء . والواقع أننا لو وضعنا أساس التفرقة عدد الماصدقات التى ينطبق عليها التصور ، إكان من الممكن أن نجد تقسيمات أخرى داخل التصورات الحسية نفسها تبعاً لعدد الماصدقات التى تندرج تحت كل تصور . ومن ناحية أخرى فليس صحيحاً أن يقال إن المقولات الهيجلية عامة وشاملة ، ويمكن أن تنطبق على جميع الأشياء . فالحكم — مثلاً — لا ينطبق على جميع الأشياء ، والقياس لا ينطبق على جميع الأشياء^(١) . وليست الذاتية

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

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

(ب) وما يقال على خاصية الشمول التي تميز المقولات من غيرها من الكليات
يقال كذلك على الموضوعية : فليست جميع المقولات التي ذكرها هيكل مما يمكن
أن يوصف بالموضوعية ، لا بالمعنى الكانتي لكلمة الموضوعية ولا بالمعنى الهيكلية لهذه
الكلمة . ولقد أدى هذا التعسف بهيكل إلى القول بأن كل شيء قياس ، وكل شيء
حكم ، « وكم من مرة لجأ فيها إلى التعسف والافتعال حتى ينقذ الأحكام المتسرة
التي جاء بها منهجه الجدلي . وكم من مرة حاول أن يقيم مقابلة بين موضوعات
لا تقوم بينها رابطة . من ذلك مثلاً أنه كثيراً ما كان يقارب بين عملية منطقية
كالقياس وعملية فزيائية كالقضب الممغنط متعللاً بحجة خداعة وهي أن القضب
الممغنط يجمع بين قطبين متباعيين بحد أوسط ، وأن القياس يقيم علاقة بين حد
أكبر وحد أصغر بفضل حد أوسط . وكم من مرة ذهب فيها إلى أن البراعم في نمو
النبات هي القضية ، والزهرة هي تقيضها والثمرة هي المركب من الإثنين . . . » (١)

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

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

بأسرها..؟ ألا يمكن أن نتصور عالماً يخلو من جميع ألوان القياس الهيجلي والأرسطي معاً؟ ألا يمكن أن يوجد العالم بغير جميع ضروب الأحكام الكانتية والهيجلية في وقت واحد..؟.

٤٠٨ - والحق أن هذا التعسف يظهر بوضوح عند أولئك الذين تحمسوا للجدل الهيجلي أكثر من هيجل نفسه ، فأدى بهم هذا الحماس إلى آفاق من الشطط لم تكن في الحسبان . يقول كروتشه : « من ذا الذي يستطيع أن يخبرنا عن المصير المؤسف الذي وصل إليه الجدل الهيجلي على يد تلامذة هيجل بعد وفاته . . ؟ إن أحدهم جعل من الروح عنصراً مذكراً ، ومن الطبيعة عنصراً مؤثراً ، أما التاريخ فهو وحدة الزواج بينهما . ووجد آخر أن العالم الشرقي يمثل مقولة الوجود ، والعالم الكلاسيكي يمثل الماهية ، أما العالم الحديث فهو دائرة الفكرة الشاملة التي توحد بينهما ؛ في حين رأى ثالث أن العالم القديم هو مملكة الفن والعالم الحديث هو مملكة الفلسفة ، أما المركب منهما فسوف يكون عالم الأخلاق في المستقبل . ورأى آخرون أن أثينا في العالم القديم تقابل الكهرباء الديناميكية ، وأسبرطة تقابل الكهرباء الاستاتيكية ، ومقدونيا تقابل المغناطيسية - الكهربائية » (١) .

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

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

١ - سبق أن قلنا إن العالم مليء بوقائع موجبة لا أثر فيها للسلب ، وإنما السلب خاصية لأفكارنا نحن ، السلب سلب في حكم . فليس في العالم شيء اسمه « اللامنضدة » أو « اللاشجرة » أو « اللامنزل » . . . إلخ . وإنما هناك المنضدة والمقعد والشجرة - والمنزل . . . إلخ . كل شيء موجب ، والإيجاب هنا لا يعنى الإيجاب المنطقي ، وإنما هو يعنى مجرد الوجود ، فكل شيء موجود ، بل إنه يمكن حذف هذه الكلمة أيضاً بحيث يكفي جداً أن نقول « منضدة » و « شجرة » لكي يفهم السامع ما نعنيه بهذه الكلمات . . . ومن ذلك يمكن القول بأن السلب والإيجاب لا يقفان على قدم المساواة أو أنهما ليسا من طبيعة واحدة . يقول وليم جيمس : « لست أدري كيف يمكن أن يقال إن السلب والإيجاب يقفان على قدم المساواة ويدخلان تحت طبيعة واحدة . . ؟ يتحدث الإيجاب عن الوجود الفعلي ويتحدث السلب عن ذلك الإيجاب ، ويدعى أنه كاذب ، فليس هناك في الواقع محمول سلبي أو كاذب . ولا يفترض الوجود فرضاً كاذباً يمكن أن تتناقض فيما بعد . ومن هنا نتبين أن السلب لا بد دائماً أن يكون سلباً لشيء عقلي ، لأن المنفي لا بد أن يكون دائماً وهماً وخيالاً ، فالحكم بأن « المقعد ليس منضدة » يفترض أن السامع أو (المتكلم) كان يظن أنه هي » (١) .

٢ - من الواضح عند هيجل أنه يأخذ كلمة السلب أولاً بمعناها المجرد من كل اعتبار ، ثم يستعملها بعد ذلك لتدل على حالات غير محددة وباعتبارات شتى ، ثم تدل بعد ذلك على نفي الذات نفسها ، وينتهي أخيراً بتلك القاعدة التي ترى أن « كل إيجاب فهو مناقض لنفسه . . » (٢) .

وفكرة السلب أخذها هيجل عن اسبنوزا (فقرة ٦٤) فقد ذهب الأخير إلى القول « أن كل سلب تعين » أي أن ذكر الصفات الإيجابية لشيء من الأشياء يعنى سلب صفات أخرى . وقد كانت هذه الفكرة هي الأساس الذي ارتكز عليه هيجل في القسم الثاني من دائرة الوجود - أعنى الوجود المتعين - حين نظر إلى الكيف على أنه تعين واستنبط من هذا التعين مقولة الخلد التي أدت بدورها إلى التناهي ، فالآخيرية . . . إلخ .

(١) وليم جيمس - إرادة الاعتقاد ١٦٨ - ١٦٩ .

(٢) نفس المرجع .

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

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

خيطة التفكير قبلياً خالصاً إلى ما لا نهاية . . .» (١).

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

وإذا كان هيجل لم يقصر مجال التناقض على الفكر وحده نظراً لموقفه المثالى . فإنه - فيما يبدو - لم يهتم كثيراً بالفرق بين التناقض والتضاد . فكثيراً ما يستخدم الكلمتين بمعنى واحد ، بل كثيراً ما يوحد بين الكلمتين وكلمة « الآخر » . ويرى وليم جيمس أنه كثيراً ما يتلاعب بكلمة « الآخر » تلاعباً واضحاً لاسيما في فكرته عن « الآخريّة » فهو يرى أن الأشياء تندرج تحت مقولة الآخريّة . وبذلك أصبحت الآخريّة التى لا يمكن أن تحمل إلا على « ا » فى ذاتها وباعتبارها شيئاً آخر غير « ب » ، جردت وأصبحت توصف بها الأشياء جميعاً . وبالتالي وحدنا بين « ا » الذى كنا نتحدث عنها ونقول إنها شيء آخر ، وبين « ب » المغايرة لها . وحتى إذا سلمنا بأن الأشياء جميعاً يمكن أن توصف بالآخريّة وبالتناقض ، فإن معرفة التناقض لا يمكن أن تدلنا على الصفات الإيجابية لتناقضها ما دامت لم تدخل تحت تجاربنا الفعلية . فهناك إذن هوة بين نفي التناقض والإثبات لصفات نقائضها الإيجابية ، ولا يقدر منطق هيجل ، ولا أى منطق آخر مثله أن يجعلنا نقبل ما ذهب إليه بتلك السهولة التى أشار إليها .

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

Hoffding : op. cit. p. 182.

B. Russell : "Wisdom of The West". p. 326.

(١)

(٢)

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

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

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

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

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

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

ما فيه من تعسف - لا يتفق مع إغفال عنصر الزمان لأن المذاهب الفلسفية لا تعمل في فراغ ، وإنما هي تظهر في أزمنة معينة وترتبط بالحضارة التي نشأت فيها . ولقد ترتب على ذلك أن أعطى هيغل لنفسه حرية الحركة ، وظهرت مثلاً مقولة العدد وهي التي تلخص الفلسفة الفيثاغورية في مرحلة متأخرة جداً عن مقولة الوجود التي تلخص مذهب الإيليين ، كما ظهرت مذاهب فلسفية متأخرة قبل مذاهب أخرى .

بل لقد اضطرت فكرة الربط بين سير المقولات والتسلسل التاريخي للمذاهب الفلسفية أن يلتقي بالطبيين الأول خارج سفينة الفلسفة لأنهم عبروا عن مذاهبهم في صور حسية : كالماء والهواء وغيرهما من العناصر « المادية » التي لا تدخل ضمن نطاق الفكر الخالص وبالتالي فهي ليست مقولات منطقية يمكن أن تظهر في سير الجدل .

ومع أنه جعل من الفيثاغورين وسطاً بين الطبيعيين الأول والإيليين ، إلا أنه جعل مقولة العدد تظهر مرحلة متأخرة جداً من سير المنطق في الوقت الذي ظهرت فيه فلسفة الإيليين على أنها المقولة الأولى والبداية الصحيحة التي يبدأ منها تاريخ الفلسفة والتي يبدأ منها كذلك السير الجدلي للعقل الخالص .

٤١٣ - نستطيع أن نقول في النهاية إن « المنهج الجدلي عند هيغل » ليس منهجاً بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة . صحيح أننا سبق أن عارضنا « كوجيف » حين ذهب إلى القول بأن المنهج الهيجلي ليس منهجاً جدلياً وإنما هو منهج وصفي ، لكننا عرضناه من وجهة نظر هيغل ، وسقنا من النصوص الهيجلية ما نعتقد أنه يوضح هذه الفكرة ، ذلك لأن هيغل كان يرى أن الفلسفة لا بد أن يكون لها منهجها الخاص : « وكان يكتب أحياناً كما لو كان لديه مثل هذا المنهج ، لكن الواقع أن ذلك لم يكن صحيحاً . وبدلاً من أن يعترف هيغل بأنه ليس لديه منهج ، أخرج لنا ما يسمى عادة بالاستنباطات الجدلية ، وهي وإن كانت تختلف من حالة إلى أخرى ، فإنها تشترك جميعاً في محاولة الظهور بمظهر الصرامة المنطقية بطريقة أو بأخرى... » (١) .

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

هو ما يسير عليه المنطق ؛ بل هو المنطق نفسه . لكن الحقيقة أن المنطق الهيجلي ليس منهجاً للمعرفة : « . . . فقد تجد بعض الملاحظات الهامة التي لا تخلو من قيمة ، إلا أنك ستجد كذلك جميع ألوان التصنع والتظاهر ، ولكنك في النهاية لن تجد أى منهج واضح تستطيع أن تستخدمه إذا أردت . . . » (١) .

٣ - تقدير . . .

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

فليس الاستنباط إذاً يسير على هذا النحو من الصرامة المنطقية التي يظهر فيها . وما يقال عن فكرة المثلث يقال كذلك على فكرة « التناقض » . فعلى الرغم من أن هيجل يقول دائماً إن التناقض يدخل في جميع أفكارنا وآرائنا وفي الاستخدام الشائع للغة ، وإنه يكمن كذلك في جوف الأشياء نفسها ، وإنه الروح المحرك للمنهج العلمي . والقوة الدافعة وراء كل تغير ، وإنه يجعل الأفكار المتناهية والأشياء المتناهية « تتحطم » . . . إلخ . فإن هيجل لم يكن يعنى بالتناقض الإلغاء الذاتي أو الملائمة ، أو ما يفهمه الغالبية العظمى من المناطق من هذا المصطلح . فأياً ما كان قول هيجل عن وجود التناقض في الفكر والواقع ، فإن المعنى الدقيق لهذا التناقض ينبغي أن ننشده في استخدامه لهذه الفكرة لافياً بقوله عنها . وطالما أنه استخدم كلمة

« التناقض » ليوضح سير الأفكار المألوفة ، وليفسر أشياء العالم ، لا ليلقى الشك على معناها أو وجودها أو حقيقتها ، فإن من الواضح أنه لا يمكن أن يكون استخدامها بمعنى الإلغاء الذاتي الذي يبدو محتملاً للوهلة الأولى ، إذ من الواضح أن هيكل يعنى بوجود التناقض في الفكر والواقع ، وجود اتجاهات متعارضة : اتجاهات تعمل بطرق مختلفة ، وتهدف كل منها إلى السيطرة على المجال كله وإلغاء معارضها ، وكل منها يحتاج إلى هذا المعارض لكي يكون ما هو عليه ، واكفى يجد شيئاً يعارضه . ومثل هذا « التناقض » موجود في أية صورة من صور الاستدلال في الحياة اليومية المألوفة حيث نجد أنماطاً مختلفة ومتعارضة تستخدم معاً كتصورنا المتغير : - مثلاً - للجانب « الماهوي » لشيء من الأشياء ، وللجانب « العرضي » في هذا الشيء فالتناقض هنا يعنى وجود « وجهات نظر مختلفة » تحاول كل منها أن تثبت وجودها . وما يريد هيكل أن يقوله هو أننا لكي نفهم هذه الاتجاهات فلا بد أن ننظر إليها من حيث علاقاتها المتبادلة . بمعنى أنه لا بد من تجنب التفكير التجريدي الانعزالي أو تفكير الفهم الذي يحاول أن يقدم لكل اتجاه من هذه الاتجاهات « مملكته المستقلة » .

٤١٥ - ومن هنا فإن المتناقضات التي يشير إليها هيكل ينبغي أن تفهم على أنها إشارة إلى الاتجاهات المختلفة ، وجهات النظر المتعارضة ، وإلا فسوف نجد أماننا الكثير من الصعاب . فلو كان هيكل على حق مثلاً حين ذهب إلى أن هناك تناقضاً في كل حكم بين الموضوع والمحبول ، طالما أن الموضوع والمحمول ليسا شيئاً واحداً ، لكان معنى ذلك أننا لا بد أن نملك تماماً عن الحديث في أى موضوع أياً كان ، سواء أكان موضوعاً عادياً أو فلسفياً ، وإذا كان هناك تناقض في الأفكار الشائعة كفكرة السببية مثلاً لكان معنى ذلك أن جميع الأبحاث اليومية والعلمية لا بد أن تصبح من الناحية العملية عديمة الجدوى . ولم يكن هيكل فيلسوفاً فوضوياً يهدف إلى إشاعة البلبلة والاضطراب والفوضى في السياقات المنظمة بإلقاء قنابل الجدل عليها ، وإنما كان يهدف إلى توضيح الغامض وإظهار ما يحاول ان يفهم أو التفكير التجريدي طمس معاملة .

٤١٦ - ويمكن القول بأن فكرة التناقض كما استخدمها هيكل - على ما فيها

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

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

(١) فينل : « هيجل : دراسة جديدة » . ص ٧٦ - ٧ .

(٢) راسل : « حكمة الغرب » ، ص ٣٢٧ .

بالذهب ، فإن الذهب في هذه الحالة لن يكون له قيمة ، وقد يؤدي هذا المركب الحديد إلى إثارة قضية معارضة جديدة يجمع بينهما مركب جديد وهكذا^(١) .

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

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

B. Russell : "The Wisdom of The West". p. 326.

(١)

W. Kaufmann : "Hegel"; p. 173.

(٢)

تدعمها ، وما يمكن أن يقال ضدها ، والنظر في البدائل الممكنة وما هو أكثر احتمالاً من غيره في هذه البدائل « (١) .

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

٤١٨ - ويمكن أخيراً أن نشير إلى بعض العناصر القيمة والأفكار الخصبية التي كشف عنها الجدل الهيجلي :

أولاً : أظهر المنطق الهيجلي أنه لا يمكن قبول فكرة من الأفكار أو حوادث من الحوادث كما تبدو ، لأننا إذا أردنا أن نعرفها معرفة حقيقية فلا بد أن نذهب إلى ما هو أبعد منها أعني أن نربط بينها وبين الأفكار والحوادث الأخرى ، وأن ننظر إليها من حيث علاقاتها المتعددة غيرها . وفضلاً عن ذلك كله فإن علينا أن ننقد طابعها الجزئي الذي يبدو مستقلاً بذاته ونعزله عن غيره ، فلا سبيل إلى فهم أى جزء من أجزاء النبات أو الحيوان - مثلاً - ما لم ننظر إليه من حيث ارتباطه بالأجزاء الأخرى . ومن ثم « فالوجود في الذات » و « الانعكاس في الذات » إذا انفصلا

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

لن يكون كلٌّ منهما إلا تحديداً أجوف لا وجود له في الواقع ، فليس هناك « شىء في ذاته » مستقل عن غيره ، ولا انعكاس في ذاته قائم بذاته ، وإنما الشىء هو ما هو من حيث علاقته بغيره .

ثانياً : معنى ذلك أنه لا بد من تفادى عملية التجريد ، أو ما أطلق عليه هيغل اسم التفكير الميتافيزيقي أو وجهة نظر الفهم وحيدة الجانب ، لأن الشىء له جوانب متعددة وأبعاد مختلفة وزوايا متنوعة ، وبالتالي فهو لا يحمل عليه محمول واحد ولا يتصف بصفة واحدة .

فالإنسان مثلاً ليس عاقلاً فحسب لكنه كذلك : حيوان ، واجتماعي ، وفان . . . إلخ . (قارن فقرة ١٤٩ من هذا البحث) .

وهكذا يلفت النظر بقوة إلى ما في الحياة من خصوبة وما في الأشياء من جوانب مختلفة ، وما في الأفكار من جوانب متعددة واتجاهات متنوعة . ولهذا فإننا نجد هيغل يركز باستمرار على فكرة « الكل العيني » أى الذى يشمل عناصر متعددة ، وبناء على هذه الفكرة فإننا نستطيع أن نقول إن الفكر الخالص هو نفسه مجرد تجريد لجانب واحد من جوانب الخبرة : فالخبرة هى الحقيقة العينية ، بينما نجد أن مادة الإحساس هى الأخرى مجرد تجريد من جانب واحد من هذه الحقيقة العينية ، وكل منهما إذا ما نظر إليه فى ذاته يصبح خاطئاً وكاذباً^(١) . . .

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

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

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

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

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

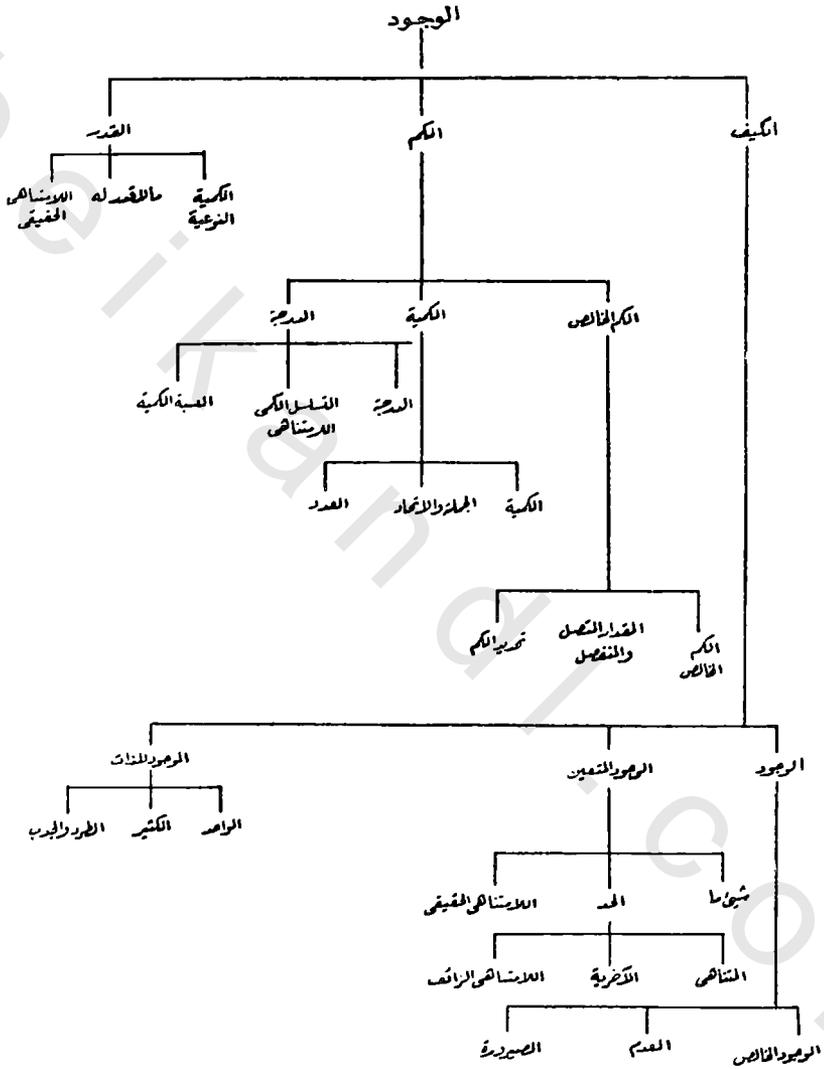
خامساً : لا شك أن المنطق الهيجلي يقوم أساساً على فكرة التطور والحركة ، وهي الفكرة التي لا تكاد تخلو منها فلسفة من الفلسفات المعاصرة فهي كلها تذهب إلى أن الشيء هو عملية سيره ، أو مجموعة من اللحظات المتحركة المتغيرة ، وليس ثمة شيء جامد أو ساكن ، وإنما الكون كله دائم الحركة والتطور فلا شيء يستقر على حال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

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

سابعاً : ويرتبط بالفكرة السابقة فكرة أخرى ، وأعني بها فكرة « النسق الكلي الواحد » - للمعرفة ، فعلى الرغم من أن هذه الفكرة - بمعناها المثالي - لا يمكن قبولها أو الدفاع عنها ، إلا أن من الخطأ رفضها جملة وتفصيلاً دون أن نحاول فهم ما تهدف إليه ، حتى ولو كانت إشارتها إلى هذا الهدف غامضة في كثير من الأحيان . إن فكرة النسق الكلي الواحد ترسم مثلاً أعلى يتطلع العلم إلى تحقيقه ، فلا شك أن خطة العلوم هي السير دائماً إلى الأمام في محاولة لتوسيع آفاق المعرفة البشرية ، وذلك بإلقاء الضوء على الجوانب الغامضة في العالمين المادى والروحي على السواء ، بحيث تتألف هذه الجوانب في النهاية وتتكامل بشكل ما في نسق واحد ، ومن هنا قيل إنه ليس ثمة نهاية لتطور العلم في سبيل تحقيق هذا الهدف ، ولهذا قال راسل بحق : « إن النسق الكلي للمعرفة يبقى أمام العلم مثلاً أعلى يتطلع إلى تحقيقه ، لكن من الخطأ أن نقول إن هذا النسق محدد سلفاً » (١) .

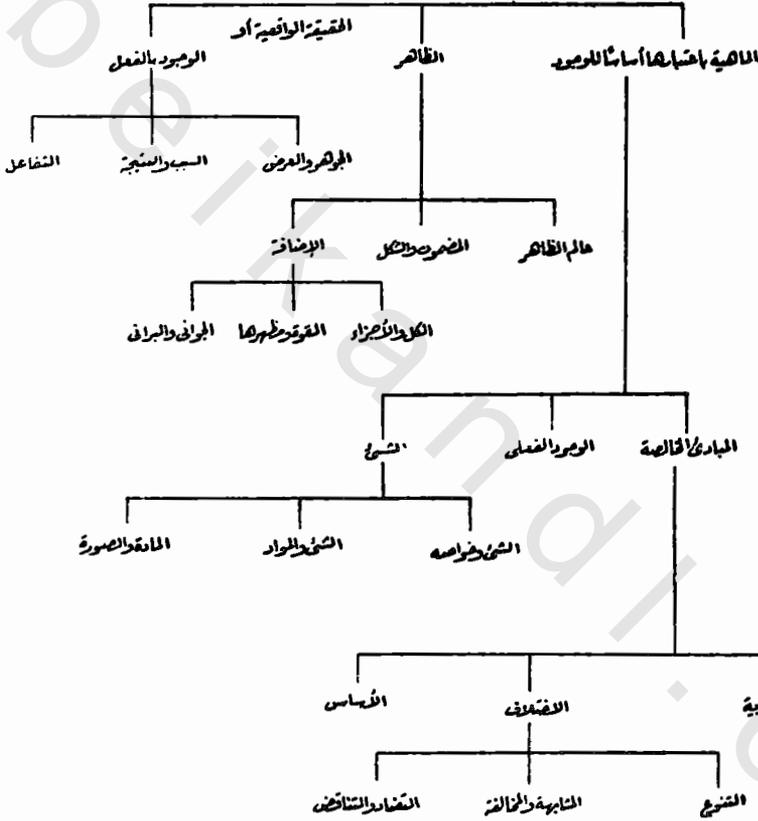
ثامناً : هناك الكثير من الأفكار الأخرى الهامة التي أشار إليها المنطق الهيجلي ومنها ما سبقت الإشارة إليه كترابط المذاهب الفلسفية التي كان يظن أنها تشبه ميدان قتال يموج بأشلاء الضحايا . (قارن فقرة رقم ١٣٧ من هذا البحث) .
ومنها لقاء الضوء على العلاقة بين الفكر واللغة واعتبار اللغة الوعاء الذي يصب فيه التفكير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

تلخيص لمقولات الفصل الأول من المنطق « الوجود »

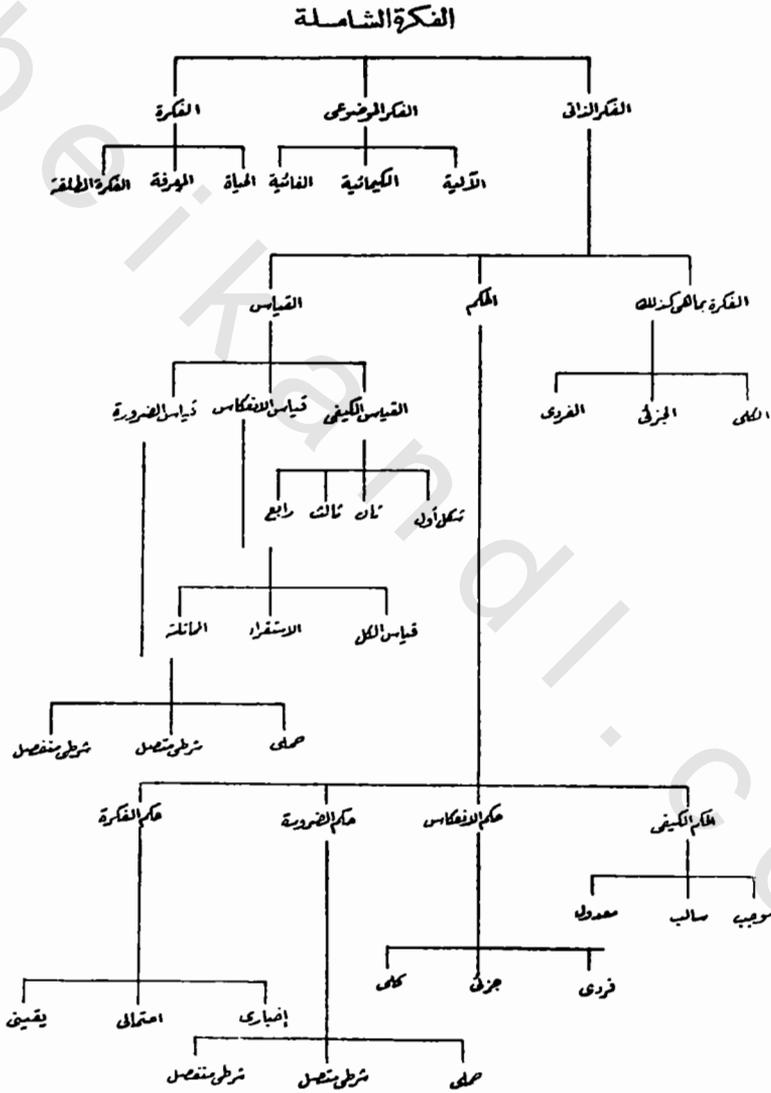


تلخيص لمقولات الفصل الثاني من المنطق « الماهية »

الماهية



تلخيص لمقولات الفصل الثالث من المنطق « الفكرة الشاملة »



obeikandi.com

المراجع

أولا : المراجع العربية

- ١ - إبراهيم (دكتور زكريا) : « كانت أو الفلسفة النقدية » مكتبة مصر ، عام ١٩٦٣ .
- ٢ - إبراهيم (دكتور زكريا) : « الظاهر والباطن في فلسفة هيغل » العدد ١٠٠ ، أبريل ١٩٦٥ .
- ٣ - إبراهيم (دكتور زكريا) : « المنهج الجدلي عند الفيلسوف هيغل » مجلة العربي العدد ١٨ مايو ١٩٦٥ .
- ٤ - إبراهيم (دكتور زكريا) : « فلسفة الفن عند هيغل » المجلة العدد رقم ١٠٧ نوفمبر سنة ١٩٦٥ .
- ٥ - إبراهيم (دكتور زكريا) : « فلسفة التاريخ عند هيغل » مجلة العربي العدد ٨٢ سبتمبر سنة ١٩٦٥ .
- ٦ - إبراهيم (دكتور زكريا) : « فلسفة السياسة عند هيغل » مجلة العربي العدد ٨٦ يناير سنة ١٩٦٦ .
- ٧ - أدهم (الأستاذ على) : « فلسفة التاريخ لهيغل » العدد الثاني من المجلد الخامس من سلسلة تراث الإنسانية القاهرة فبراير ١٩٦٧ .
- ٨ - الأهواني (الدكتور أحمد فؤاد) : « فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط » دار إحياء الكتب العربية ، عيسى البابي الحلبي وشركاه القاهرة ١٩٥٤ .
- ٩ - الأهواني (الدكتور أحمد فؤاد) « أفلاطون » العدد الخامس من سلسلة نواحي الفكر الغربي - دار المعارف - القاهرة .
- ١٠ - الهانوي : « كشاف اصطلاحات الفنون » طبعة كلكتا ١٨٩٢ م .
- ١١ - الجرجاني : « التعريفات » القاهرة ١٣٢١ هـ .
- ١٢ - الزمخشري : « أساس البلاغة » - القاهرة ، دار الكتب والوثائق القومية ١٩٣٣ .
- ١٣ - الشنيطي (دكتور محمد فتحى) : « ظاهريات الفكر لهيغل » سلسلة تراث الإنسانية العدد التاسع من المجلد الثاني - القاهرة سبتمبر ١٩٦٤ .
- ١٤ - الشوباشي (محمد مفيد) : « الفلسفة السياسية » دار الكشاف بيروت سنة ١٩٥٥ ،
- ١٥ - الفيروزبادي : القاموس المحيط - الجزء الثالث ، القاهرة ، المكتبة التجارية الكبرى سنة ١٩١٣ .

- ١٦ - إشفيتزر (ألبرت) : « فلسفة الحضارة » ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوى - المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة مطبعة مصر مارس ١٩٦٣ .
- ١٧ - أمين (الدكتور عثمان) : « ديكارت » ط ٣ . مكتبة النهضة المصرية القاهرة ١٩٥٣ .
- ١٨ - أمين (الدكتور عثمان) : « نقد العقل الخالص لكانت » سلسلة تراث الإنسانية العدد ١٢ من المجلد الأول ديسمبر ١٩٦٣ .
- ١٩ - أمين (الدكتور عثمان) : « الفلسفة الرواقية » ط ٢ مكتبة النهضة المصرية القاهرة ١٩٥٩ .
- ٢٠ - بدوى (دكتور عبد الرحمن) : « شلنج » دار النهضة العربية القاهرة ١٩٦٥ .
- ٢١ - بدوى (دكتور عبد الرحمن) الزمان الوجودى « الطبعة الثانية ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة عام ١٩٥٥ .
- ٢٢ - بدوى (دكتور عبد الرحمن) : « شوبهور » الطبعة الثانية مكتبة النهضة المصرية القاهرة ١٩٤٥ .
- ٢٣ - بدوى (دكتور عبد الرحمن) : « ربيع الفكر اليونانى » مكتبة النهضة المصرية بالقاهرة .
- ٢٤ - بدوى (الدكتور عبد الرحمن) : « خريف الفكر اليونانى » مكتبة النهضة المصرية الطبعة الثانية القاهرة ١٩٤٦ .
- ٢٥ - برلين (ايسيا) : « كارل ماركس » ترجمة الأستاذ عبد الكريم أحمد . القاهرة - دار القلم .
- ٢٦ - جيمس (ولیم) : « العقل والدين : الجزء الثانى من إرادة الاعتقاد ترجمة الدكتور محمود حب الله . دار إحياء الكتب العربية - عيسى انباني الحلبي - القاهرة ١٩٤٩ .
- ٢٧ - راندل (جون هرمان) : « تكوين العقل الحديث » تترجمة الدكتور جورج طعمه (فى مجلدين) : « دار الثقافة بيروت » مطبعة دار الكتب سنة ١٩٥٨ .
- ٢٨ - رسل (برتراند) : « تاريخ الفلسفة العربية » ترجمة الدكتور زكى نجيب محمود الجزء الأول لجنة التأليف والترجمة والنشر القاهرة ١٩٥٤ .
- ٢٩ - رسل (برتراند) : « مشاكل الفلسفة » (ترجمة دكتور محمد عماد الدين إسماعيل ودكتور عطية محمود هنا ، القاهرة مطبعة دار الشرق ١٩٤٧ .
- ٣٠ - زكريا (الدكتور فؤاد) : « اسبنوزا » دار النهضة العربية القاهرة ١٩٦٢ .
- ٣١ - ساتر (جون بول) : « الوجود والعدم » ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوى - دار الآداب بيروت - أغسطس ١٩٦٦ .
- ٣٢ - ساتر (جان بول) : « المادية والثورة » ترجمة الأستاذ عبد الفتاح الديدى دار الآداب بيروت ١٩٦١ .
- ٣٣ - سلامه (بولس) : « الصراع فى الوجود » دار المعارف - القاهرة ١٩٥٣ .

- ٣٤ - شبل (الأستاذ فؤاد) : « رأس المال لكارل ماركس » سلسلة تراث الإنسانية العدد الأول من المجلد الخامس . يناير ١٩٦٧ .
- ٣٥ - كاوفان (فلتر) : « هيجل » في الموسوعة الفلسفية المختصرة - الترجمة العربية بإشراف الدكتور زكى نجيب محمود - مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٦٣ .
- ٣٦ - كرم (يوسف) : « تاريخ الفلسفة اليونانية - القاهرة . لجنة التأليف والترجمة والنشر - الطبعة الثالثة - القاهرة ١٩٥٣ .
- ٣٧ - كرم (يوسف) : « تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط » - القاهرة دار الكاتب المصرى ١٩٤٦ .
- ٣٨ - كرم (يوسف) : « تاريخ الفلسفة الحديثة » القاهرة - دار المعارف بمصر ١٩٤٩ .
- ٣٩ - كولنجوود (ر . ج .) « فكرة التاريخ » ترجمة الأستاذ محمد بكير خليل لجنة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة ١٩٦١ .
- ٤٠ - لويس (جون) : « مدخل إلى الفلسفة » ترجمة الأستاذ أنور عبد الملك الدار المصرية للكتب - القاهرة ١٩٥٧ .
- ٤١ - ماركيز (هربارت) : « حقيقة الجدل » مجلة ديوجين - نوفمبر ١٩٦٠ القاهرة دارالقلم .
- ٤٢ - ماركيز (هربارت) : « الماركسية السوفياتية » ترجمة الأستاذ جورج طرابيشي دار الطليعة - بيروت - الطبعة الأولى ١٩٦٥ .
- ٤٣ - مجمع اللغة العربية : « المعجم الوسيط » الجزء الأول القاهرة - مطبعة مصر ١٩٦٠ - ١٩٦٢ .
- ٤٤ - محمود (دكتور زكى نجيب) « المنطق الوضعى » الطبعة الأولى مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٥١ .
- ٤٥ - محمود (دكتور زكى نجيب) : « نحو فلسفة علمية » مكتبة الأنجلو المصرية سنة ١٩٥٨ .
- ٤٦ - محمود (دكتور زكى نجيب) : « قصة الفلسفة اليونانية » لجنة التأليف والترجمة والنشر القاهرة .
- ٤٧ - محمود (دكتور زكى نجيب) : « قصة الفلسفة الحديثة » لجنة التأليف والترجمة والنشر القاهرة ١٩٤٩ .
- ٤٨ - وولش (و . ه .) : « مدخل لفلسفة التاريخ » ترجمة الأستاذ أحمد حمدي محمود . مؤسسة سجل العرب - القاهرة ١٩٦٢ .
- ٤٩ - يوسف موسى (الأستاذ حسين) وعبد الفتاح الصعيدى : الإفصاح في فقه اللغة - القاهرة ١٩٢٩ .
- ٥٠ - الكتاب المقدس .

ثانياً : المراجع الأجنبية

١ - مؤلفات هيغل

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

13. G.W.F. Hegel : "Les Preuves de l'Existence de Dieu". Trad. par Henri Niel — Aubier.
14. G.W.F. Hegel : "Lectures on The History of Philosophy". Tran. by E.S. Haldane & Frances H. Simson 3 Vols. Routledge & Kegan Paul LTD Second Impression London 1955.
15. G.W.F. Hegel : "Doctrine of Formal Logic." Eng. Tran. By Herry S. Macran; Clarendon Press; London.
16. G.W.F. Hegel : "Logic of World and Idea." Eng. Tran. By H.S. Macran; Clarendon Press London; 1929.

ب - مراجع عن هيغل

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

18. Marcuse (Herbart) : "Reason And Revolution : Hegel And The Rise of Social Theory." Routledge & Kegan Paul L.T.D., London, 1940.
19. Hyppolite (Jean) : "Logique Et Existence : Essai Sur La Logique De Hegel." Paris, 1953.
20. Archambault (Paul) : "Hegel : Choix De Textes Et Etude Du Système Philosophique." Paris, Louis Michaud. (Les Grands Philosophes Francais Et Etrangers).
21. Adams (George, P.) : "The Mystical Element in Hegel's Early Theological Writings." Berkeley 1910.
22. Wahl (Jean) : "Le Malheur De La Conscience Dans La Philosophie De Hegel." Deuxième Edition; Presses Universitaires De France Paris 1951.
23. Kroner (R.) : "Hegel's Philosophical Development in Early Theological Writing." Chicago 1949.
24. Foster (M.B.) : "The Political Philosophies of Plato and Hegel". 1935.
25. T.M. Knox : "Hegel" in The Encyclopaedia Britanica Vol. XI. 1966.
26. James Baillie : "Hegel" in Encyclopaedia of Reliogn & Ethics.
27. Karl R; Popper : "The Open Society And its Enemy." Vol. 2 London, George. Routledge & Sonss L.T.D. 1945.
28. Eric Weil : "Hegel Et L'Etat." Libraire Philosophique, Paris 1950.
29. J. Royce : "Lecture on Modern Idealism." Newhaven 1919.
30. V.I. Lenin : "Philosophical Notebooks." Collected Works, Volume 38; Foreign Languages Publishing House Moscow 1963.
31. R. Garaudy : "Contradiction Et Totalité Dans La Logique De Hegel." (Revue Philosophique. Janvier-Mars 1964).

- مراجع عامة

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

17. A.E. Taylor : "Elements of Metaphysics." Methuen London, Thirteenth Edition, 1952.
18. Will Durant : "The Story of Philosophy." Pocket Book N.Y. 1953.
19. Goston Formmel : "Etudes De Theologie Moderne." Paris 1909.
20. Jules De Gaultier : "From Kant To Nietzsche." Tran. By Gerald H. Spring; Peter Owen; London, 1960.
21. Runes; D.D.: "Twentieth Century Philosophy." New York Philos. Library; 1947.
22. E.W.E. Tomlin : "The Great Philosophers." Skeffington & Son London.
23. Aiken (H.D.) : "The Age of Ideology." A Mentor Book K.Y. 1955.
24. C.C. Webb : "A History of Philosophy." Oxford Univer. Press. (The Home University Libray.).
25. Muirhead (J.A.). "The Platonic Tradition of Idealism in anglo-Saxon Philosophy : Studies in The History of Idealism in England and America." G. Allen & Unwin London; 1931.
26. W. Windelband : "A history of Philosophy." Eng. Trans. By J.H. Tufts N.Y. Macmillan C. 1901 Second Edition.
27. Theodore Gomperz : "The Greek Thinkers : A Study of Ancient Philosophy." Eng. Tran. By Laurie Magnus London; 1949.
28. W.T. Sace : "A Critical History of Greek Philosophy." London; 1941.
29. Edward Zeller : "Outlines of The History of Greek Philosophy." Tran; By L.R. Palmer Thirteenth Edition London. A Meridian Book N.Y. 1955.
30. J. Burnet : "Early Greek Philosophy." Fourth Edition London 1948.
31. J. Burnet : "Greek Philosophy." Macmillan and Co. Limited, London 1943.
32. K. Freeman : "Ancilla To The Pre-Socratic Philosophers." Oxford London 1948.
33. Plato : The Republic. En. Tran. By Lindsay J.M. Dent & Sons L.T.D. London 1926.
34. Plato : Dialogues; Everyman's Library N. 456.
35. Xenophon : "Memorabilia of Socrates." Everyman; N. 457.
36. M.E. Taylor : "Greek Philosophy". London Oxfor Univer. Press 1945.
37. Paul Roubiczek : "Existentialism : For and Against." Cambridge University Press; London; 1964.

د - مراجع عن الماركسية

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

ه - قواميس ودوائر معارف

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