الفصل الثانى

مصادر الجدل الهيجلى

١٤ — أما عن العوامل التى كان لها أثرها فى فكر هيجل بصفة عامة ، وعملت بصفة خاصة على تكوين منهجه الجدلى فهى كثيرة ومتشعبة ؛ إذ يمكن أن يقال — بحق — إن هيجل تأثر بالتراث البشرى كله قديمه وحديثه على السواء . فقد شكله . . « العقل الكلى » على حد تعبيره ؛ ولذا نراه يعكس هذه الحقيقة فى حديثه عن تربية الطفل فى كتابه « فلسفة الحق » فيقول : « من المسلم به أن الطفل يجب أن يربى فى عزلة ، ومع ذلك فلا ينبغى أن يظن ظان أن شذا العالم الروحى لن يخترق هذه العزلة ويشيع أريجه فى أرجائها ، أو أن العقل الكلى ليس من القوة بحيث يستطيع الإحاطة بزمام هذه الجوانب البعيدة من الحياة . . »[١] .

وسوف نشير فيما يلى إلى ثلاثة عوامل كان لها أثرها العميق فى تكوين الفكرة العامة لمنهجه الجدلى :

اللاهوت

١٥ — لا شك أن هيجل تأثر بشكل ظاهر بالدراسات اللاهوتية ، فقد كان الدين موضع اهتمامه طوال حياته[٢] . وليس ذلك غريباً على رجل كان يعد نفسه فى مطلع حياته ليكون قسيساً . ولهذا نراه فى عهد الشباب يلتمس فى الدين حلا للمشكلة التى شغلت ذهنه منذ حداثة سنه ، وهى مشكلة التوفيق بين الأضداد ، يدلك على ذلك مجموعة المقالات التى كتبها فى العشرينات من عمره والتى جمعت

---

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

(٢) J. Baillie in : "The Enc. of Roligion & Ethics". p. 570.

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

١٦ — تخرج هيجل من معهد « توبنجن » الدينى ، ولم يبد ميلا إلى ممارسة مهنة القسيس فاشتغل مدرساً خصوصيًّا فى « مدينة بيرن » عاصمة الاتحاد السويسرى . وهناك توافر على قراءة « كانت » بإمعان شديد لا سيما ما كتبه فى الأخلاق والدين ، فوقع أسيراً له وللعقليين من فلاسفة القرن الثامن عشر . وكتب — وهو تحت تأثيرهم — مقالة عن « وضعية الديانة المسيحية » هاجم فيه الكنيسة الكاثوليكية الرومانية مفسراً الأسباب التى حولت الديانة المسيحية إلى ديانة كنسية تثقل ظهرها بالسنن والشرائع والنظم والقواعد — أى بعناصر من الديانة اليهودية التى حاول المسيح أن يحرر منها الدين . ثم يحاول فى مقال آخر عن « حياة يسوع » (عام ١٧٩٥) أن يوفق بين تعاليم المسيح والمبادئ الأخلاقية التى بشر بها « كانت » فترى المسيح فيها يعظ الناس بمبادئ كانت فيقول : « اعمل بحيث يكون عملك وفقاً لقاعدة تريد لها أن تكون قانوناً عامًّا للناس جميعاً . . . هذا هو أساس القانون الخلقى ، وهو كذلك مضمون جميع التشريعات وكل الكتب المقدسة »[1] .

١٧ — وينتقل هيجل من بيرن إلى فرانكفورت مع مطلع عام ١٧٩٧ حيث يتصل اتصالا وثيقاً بصديقه وزميل دراسته الشاعر الرومانتيكى المرهف « هلدرلن » وهو اتصال ظهر أثره واضحاً فى مقاله عن « روح الديانة المسيحية ومصيرها » التى تحرر فيها من سطوة كانت ؛ وهى تعتبر أولى مقالاته الهامة التى يحاول فيها

---

(١) Hegel : "Early Theological Writings" p. 6.

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

« بإبراهيم — الجد الأول لليهود — يبدأ تاريخ هذا الشعب ، فقد كانت روح إبراهيم تمثل عامل الوحدة أو الروح المنظمة لنسله كله ؛ وهى تظهر بصور شتى فى صراعها مع القوى المختلفة ، تنتصر عليها تارة ، وترزح تحت نيرها تارة أخرى ، ولم يبق لنا إلا آثار قليلة مهوشة عن المجرى الذى سار فيه تطور الجنس البشرى قبل إبراهيم ، مع أن هذه الفترة هامة حيث عاشت جماعات قليلة من البشر خاضعة مستسلمة للطبيعة . . »[1] وهيجل يقدم لنا هنا مرحلة أولى من مراحل الروح وهى التى يمكن أن نسميها « بالمرحلة الطبيعية » حيث عاش الإنسان فى استسلام كامل للطبيعة ، وعاشت الروح فى سكينة هادئة : « . . . ثم جاء الطوفان فى عصر نوح . . ولا بد أن يكون الانطباع الذى أحدثه فى قلوب الناس فى ذلك الوقت انطباع ذهول عميق ، وكفر هائل بالطبيعة . وهكذا تحطمت الوحدة الأولى مع الطبيعة وتفككت عرى الصداقة بينهما ، وزالت السكينة التى كان يعيش فيها الإنسان فراح ينظر إلى الطبيعة فى عداء صارم ، فقد أصابت كل شىء بالخراب والدمار . . . وبدأ الإنسان يشعر بضرورة السيطرة عليها . . » ومعنى ذلك أن الانسجام الأول مع الطبيعة قد انهار وبدأت الوحدة تنقسم وتتفكك ؛ غير أن الروح حاولت من جديد إصلاح هذا الانقسام وإعادة الوحدة الأصلية وقد تحقق ذلك حين انتصر الفكر على الطبيعة « . . . بالفكر أعاد نوح بناء عالمه الذاهل ، وتحول مثله الأعلى (وهو الفكر) إلى واقع وإلى وجود ، وكوفئ الإنسان على هذا الانتصار فحرم قتله « سافك دم الإنسان بالإنسان يسفك دمه ، لأن الله على صورته عمل الإنسان » .[2] وأصبح الخروج على هذا التحريم يعنى السقوط من جديد فى قبضة الطبيعة ، فالشخص المارق تسلب حياته ، وكوفىء مرة ثانية فكانت له الغلبة على الحيوانات ، « وبارك الله نوحاً وبنيه ، وقال لهم أثمروا وأكثروا واملأوا

---

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

(٢) سفر التكوين ٩ : ٧ .

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

١٨ — يعرض علينا هيجل هنا ثلاث مراحل سارت فيها الروح فى صراعها مع الطبيعة

المرحلة الأولى : هى الوحدة البسيطة الساذجة مع الطبيعة ؛ حيث عاشت فى استسلام كامل لها . والمرحلة الثانية مرحلة الطوفان أو انهيار هذه الوحدة ويقظة الوعى . والمرحلة الثالثة هى إعادة الوحدة بالفكر أو بانتصار الروح على الطبيعة . ومما تجدر ملاحظته أن هذه المراحل تمثل صراعاً بين الروح والطبيعة أو بين الفكر والوجود ، وهو صراع ينتهى بانتصار الفكر على الوجود وسيطرته عليه ، وهذا الصراع يختلف بالطبع عن فكرته النهائية التى سيصل إليها عن الجدل ، لأنه صراع يشبه إلى حد كبير الصراع الذى قالت به الديانة الزرادشتية بين إله الخير وإله الشر والذى تنتهى فيه المعركة بانتصار إله الخير ؛ مع أن الجدل الهيجلى يرفض الثنائية ويجعل الصراع فى صميم الروح ذاتها فهى تنقسم على نفسها ثم تعود بنشاطها الخاص إلى الوحدة من جديد ، فهو ليس صراعاً بين شيئين وإنما هو تمزق لشىء واحد هو الروح . ومع ذلك فهذا المقال تعبير حى عما كان يعتمل فى نفس هيجل فى عهد الشباب من أفكار فضلا عن أنه يعطينا إرهاصات واضحة ، وبذوراً أولى للمنهج الجدلى الذى سيكتمل بعد ذلك فى المنطق على أساس عقلى خالص .

ولو سرنا قليلا مع هذا المقال لوجدناه يلخص المراحل السابقة فى « فكرة المحبة »، وينتهى إلى أن المحبة هى التى تجمع الأضداد فى وحدة واحدة ؛ فقد تحول اليهود بعد ذلك إلى عبيد لقوانين « موسى » فعاشوا حياة غير سعيدة إذا قارناها بحياة اليونان الأقدمين ، وقنعوا بالرضا المادى لأرض يسيل منها اللبن والعسل . أما المسيح فقد بشر بأمور تختلف عن ذلك أتم الاختلاف ، فالناس ينبغى ألا يكونوا عبيداً للقانون ، وإنما يتحقق القانون بمحبة الله فتتلاشى كل ألوان التوتر حين ينفذ المؤمن إرادة الله بكل قلبه. والمجتمع الذى يتكون من مؤمنين من هذا الطراز هو مملكة الله ، وتلك هى المملكة التى جاء المسيح يبشر بها . وهى تقوم على الإيمان بوحدة ما هو

---

(١) سفر التكوين : ٩ (١ — ٢) .

(٢) Hegel : Early Theological. p. 183 — Trad. Fran. p. 4.

إلهى وما هو بشرى لأن حياة واحدة بعينها تجرى فيهما ولأن الانسان روح ، فهو لهذا فقط يستطيع أن يفهم روح الله [١] .

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

١٩ ــ وفكرة المحبة لا تعالج أخطاء اليهود فحسب ، ولكنها تستطيع كذلك أن تزيل الثنائية التى وضعها كانت فى فلسفة الأخلاق : بين الواجب والميل ، والقانون الخلقى والدافع الطبيعى ، وبين العقل والهوى . فقد ذهب كانت إلى أن الإنسان ينبغى أن يكون سيد نفسه ، ولأنه ينبغى أن يكون كذلك فهو ليس حراً فعلا إنما هو منقسم على نفسه ، نصفه حر ، ونصفه عبد ، وهو على أحسن الفروض عبد سيده : العقل [٣] .

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

---

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

(٢) Hegel : "Early" p. 311.

(٣) R. Kroner : op. cit. p. 11.

وجمعاً لها فى وحدة واحدة[١] . وهى بذلك تعتبر أول محاولة قام بها هيجل للتغلب على المذاهب ذات الجانب الواحد « فالمحبة بطبيعتها جدلية على الرغم من أن منهجها ليس جدلياً بعد بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة »[٢] .

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

وحين يتناول العربى كوباً من القهوة مع عابر سبيل فإن ذلك يعنى أنهما قد

---

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

(٣) إنجيل لوقا : ٢٢ (١٩ – ٢٠) .

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

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

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

إن تقسيم الإنسان إنما يؤدى إليه العقل الصورى ، أما المحبة فهى تعيد الحياة إلى وحدة الإنسان الجوهرية أولا ، وتربطه بالله ثانياً وتجمعه ثالثاً مع غيره من الناس . وهى لذلك تذيب الخيوط الصناعية المفتعلة التى وضعها « كانت » لأنها تعبر عن الأصل الإلهى للإنسان ، وفيها تتحد الجوانب المتعارضة فى العقل البشرى : كالذاتية والموضوعية والطبيعة الحيوانية والطبيعة العاقلة ، والفردية والكلية ، والباعث والقانون . . . إلخ كما يتم التقاء المتناهى باللامتناهى ، والجزء بالكل ، والإنسان بالله .

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

---

(١) Hegel : Early. p. 248-250.

(٢) Hegel : Ibid. p. 273.

(٣) بولس سلامة « الصراع فى الوجود » ص ٩٥ .

الأولى للمنهج الجدلى ، إلا أننا يجب ألا نغفل العوامل الأخرى التى أثرت فى الجدل الهيجلى ؛ فمن الباحثين من يرى أن « كانت » هو الذى أوحى بهذا المنهج ، أو أن الترتيب الثلاثى للمقولات الكانتية كان — على أقل تقدير — أصلا من أصول المنهج الجدلى عند هيجل[١] . ومنهم من يرى أنه تطوير لمنهج فشته[٢] . ومنهم من يرى أن تفكير هيراقليطس فى الأضداد وفلسفة أفلاطون فى المثل التى يعتبرها مركبات عليا قد مكن هيجل من تخطيط جدله بإيقاعه الثلاثى من القضية إلى النقيض إلى المركب[٣] . . . . إلخ . إلا أن الأقرب إلى الصواب أن نقول إنه مهما كان أثر العوامل الخارجية فى تفكير هيجل فإن الاستخدام المنظم للمنهج بالطريقة التى عرضها ترجع إلى إبداعه هو[٤] .

٢٢ — وفى مقال آخر كتبه هيجل عام ١٨٠٠ وأطلق عليه ناشره اسم « مجمل المذهب » نرى هيجل لا يزال يجد فى الدين حلاً لمشكلة الأضداد ، ولكن هذا الحل لم يعد يتمثل فى فكرة المحبة وإنما فى « فكرة الحياة »[٥] . وهو يرى فى هذا المقال أن التفكير الفلسفى « يقتل » الحياة لأنه يمزقها إلى أضداد فى الوقت الذى نريد فيه أن نفهم الحياة ككل : كوحدة حية تتصارع فى جوفها الأضداد « فإذا نظرنا إلى الحياة كوحدة حية ، لا وحدة ميتة أو تجريد تصورى ، وإنما على أنها الحياة اللامتناهية التى تشمل فى جوفها كل شىء ، فسوف نجد أن هذه الحياة هى الله . ويستطيع الإنسان الارتفاع إلى هذه الحياة ، ولكنه لا يكون ارتفاع المتناهى إلى اللامتناهى ، لأن هذه المصطلحات من إنتاج الفكر الفلسفى الذى يفصل بينها فصلا مطلقاً ، وإنما هو ارتفاع الحياة المتناهية إلى الحياة اللامتناهية ويتم ذلك فى الدين . ونستطيع أن نطلق على الحياة اللامتناهية اسم الروح فى مقابل التعدد المجرد ،

---

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

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

(٣) J. Wahl : op. cit. p. 315.

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

(٥) مما تجدر ملاحظته أن فكرة الحياة ظلت تؤثر فى تفكير هيجل حتى ظهرت فى مذهبه النهائى وسوف تظهر هذه الفكرة فيما بعد كمقولة من مقولات المنهج الجدلى فى نهاية المنطق . قارن فقرة رقم ٣٤٧ من هذا البحث .

لأن الروح هى الوحدة الحية للتعدد . وقد يتخذ التعدد المجرد شكل الروح ولكنه لا يكون وجوداً حيًّا ، وهو فى هذه الحالة يسمى القانون ويكون وجوداً تصورياً خالياً »[١] .

والحياة التى نقول عنها إنها تجمع نقيضها فى جوفها لا نصل إليها عن طريق الفهم أو الفكر لأنها ترتفع بذاتها عنهما . إن الفكر يمزق الوجود الحى وهى نظرة يجاوزها الدين حيث نرى الحياة المتناهية ترتفع إلى الحياة اللامتناهية ، وما ذلك إلا لأن الحياة المتناهية هى نفسها حياة ، وبالتالى فهى تتضمن فى جوفها إمكان الارتفاع إلى الحياة اللامتناهية . أما الفلسفة فهى لا تستطيع أن تبلغ مستوى الدين لأنها عبارة عن عملية تفكير أى أنها تتضمن التعارض بين العقل المفكر وموضوع تفكيره[٢] .

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

---

(١) Hegel : Early. p. 311. (٢) Ibid. p. 313.

(٣) اللامتناهى الزائف سيظهر فى القسم الخاص بالوجود كمقولة من مقولات المنطق ، قارن فقرة رقم ١٨٢ من هذا البحث .

(٤) Ibid; p. 313.

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

٢٤ — بقى بعد ذلك أن نشير إلى التحليل الذى ساقه فى موسوعة العلوم الفلسفية لقصة « سقوط الإنسان » كما جاءت فى الكتاب المقدس محاولا أن يتلمس أصلا دينيًّا لفكرة انقسام الروح على نفسها. وهو تحليل هام إذ أنه يبين لنا جانباً من جوانب تأثر هيجل باللاهوت ؛ بل إن من الباحثين من يرى أن انتقال الفكرة الشاملة من وسطها العقلى الخالص فى المنطق إلى الآخر فى الطبيعة هو نفسه « سقوط » أشبه ما يكون بسقوط الإنسان « فالفكرة الشاملة تضيع نفسها بنفسها فى الطبيعة ، وتسلخ ذاتها من وجودها المناسب . . »[١] . « ويبدو أن القصة التى ذكرها الكتاب المقدس عن خطيئة الإنسان الأولى كانت عالقة فى ذهن هيجل ، فظن أن الفكر لا بد له من سقوط مماثل . . »[٢].

٢٥ — يقول هيجل فى تحليله لهذه القصة :

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

---

(١) Hegel : Enc. [18].

(٢) R. Kroner : op. cit. p. 36.

(٣) سفر التكوين : ٢ — ٢٥ .

أن القصة تجعل من الحية مثيراً خارجيًّا يدفع الإنسان إلى التخلى عن بساطته الأولى، إلا أن الحقيقة هى أن الوقوع فى التناقض — واستيقاظ الوعى ينبع من طبيعة الإنسان ذاتها[١] .

وتخبرنا القصة أن الحية كانت ترى أن معرفة الخير والشر فيها تشبه بالله : « فقالت الحية للمرأة لن تموتا ، بل الله عالم أنه يوم تأكلان منها تنفتح أعينكما ، وتكونان كالله عارفين الخير والشر»[٢] . ومعنى ذلك أن هذه المعرفة نفسها هى التى يشارك فيها الإنسان الله ويتشبه به وبذلك يحطم تلك الوحدة الساذجة ، وحدة وجوده الطبيعى ولا يكون ذلك إلا حين يأكل من الثمرة المحرمة ، « فأخذت من ثمرها وأكلت وأعطت رجلها أيضاً معها فأكل ، فانفتحت أعينهما وعلما أنهما عريانان ، فخاطا أوراق تين وصنعا لأنفسهما مآزر »[٣] . ومعنى ذلك أن أول تفكير لهما بعد استيقاظ الوعى يخبرهما أنهما عراة . وتلك صورة ساذجة وعميقة لأن الإحساس بالخجل بدا واضحاً حين انفصل الإنسان عن حياته الطبيعية الأولى ، والحيوان لا يصل إلى مثل هذا الانفصال وبالتالى لا يشعر بأى خجل .

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

والقصة لا تنتهى بطرد آدم وحواء من الجنة بل هى تستمر لتخبرنا أن الله قال : « هو ذا الإنسان قد صار كواحد منا عارفاً الخير والشر . . . »[٥] . وهنا

---

(١) Hegel : Enc. [24] Z.
(٢) سفر التكوين : ٣ (٤ — ٥) .
(٣) سفر التكوين : ٣ (٦ — ٧) .
(٤) سفر التكوين : ٣ (١٧ — ١٩) .
(٥) سفر التكوين : ٣ — ٢٢ .

نجد الآية تتحدث عن المعرفة على أنها إلهية فهى لم تعد كما كانت شيئاً خطأ أو عملا محرماً . وهذه الآية تدحض الزعم القائل بأن الفلسفة تختص بالعقل المتناهى وحده . أما حين تضيف النصوص إلى ذلك أن الله طرد الإنسان من جنة عدن بعد أن أكل من شجرة المعرفة حتى لا يأكل من شجرة الحياة، فإن ذلك لا يعنى سوى أن الإنسان فى جانبه الطبيعى متناه وفان ، ولكنه فى جانب المعرفة خالد ولا متناه[١] .

الفلسفة

٢٧ ــ الفلسفة عند هيجل كل متصل تدفعه ضرورة داخلية : « فكل فلسفة كانت ولا تزال ضرورية ، وبالتالى فليس منها ما اختفى وزال ،وإنما تجدها عناصر إيجابية فى كل واحد . . . وآخر فلسفة هى نتيجة لجميع الفلسفات السابقة . . . »[٢]

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

أولا ــ الفلسفة اليونانية :

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

---

(١) Hegel : Enc. [24] Z.

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

(٣) Hegel : Ibid; p. 38.

وتحمست لهم إلا أنه لم يتخل طول حياته عن تقديره لليونان وإعجابه بهم فهو القائل : « إن اسم اليونان يثير النشوة فى قلوب المثقفين من أهل أوربا ، ولا سيما فى قلوبنا نحن الألمان . »[١] .

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

ولقد اعتقد هيجل أن الفكر يسير دائماً على هذا المنوال : فهو يبدأ بقضية موجبة يعارضها فى الحال نقيضها ثم تظهر فكرة أوسع تجمع بينهما فى مركب واحد ، غير أن هذا المركب يثير بدوره نقيضاً جديداً ، وتتكرر العملية ذاتها من جديد . .

ويرى نوكس « أن هيجل أخذ فكرة الجدل عن كل من فلاسفة اليونان وكانت . . »[٤] ولهذا فسوف نعرض فى الصفحات القادمة لمحة من تاريخ الجدل عند كل من فلاسفة اليونان وفلاسفة العصر الحديث ، لنرى كيف كان الفلاسفة ينظرون إلى الجدل قبل هيجل ، ورأى هيجل فى جدلهم هذا ، وإلى أى حد تأثر منهجه بالجدل عند الفلاسفة السابقين .

---

(١) Hegel : Ibid; p. 149.

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

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

(٤) Ibid.

١ — زينون الأيلى

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

٣٠ — لم تكن لزينون الأيلى فلسفة خاصة .[٤] ولكنه كرس جهده للدفاع عن فلسفة أستاذه بارمنيدس التى أثارت عاصفة من السخرية والاستنكار تردد صداها

---

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

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

(٣) ورد فى شذرات بارمينيدس قوله : « احكم باللوجوس Logos على ما أنطق به من براهين . . » ويقول بيرنت معلقاً على هذه العبارة (حاشية ص ١٧٣ من فجر الفلسفة اليونانية) « إن هذا هو أول استخدام لكلمة (اللوجوس) بمعنى النقاش الجدلى ، وهى الطريقة التى مارسها سقراط وجعلها مألوفة وقد أخذها عن المدرسة الإيلية » . ويترجمها الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى : « احكم بالجدل على ما أنطق به .. » — فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط ص ١٣٠ . وتترجمها كاثلين فريمان « بالعقل Reason » . وتضع بجانبها كلمة « اللوجوس Logos وهى عند هيجل : (احكم بالعقل وحده . . .) . تاريخ الفلسفة — المجلد الأول ص ٢٥١ من الترجمة الإنجليزية .

K. Freeman : "Ancilla"; p. 43.

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

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

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

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

٣٢ — وأول ما يعجب به هيجل عند زينون هو الفكرة التى تذهب إلى أن كل

---

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

(٢) Plato : Parmenides 128 B.

(٣) T. Gomperz : op. cit. p. 192.

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

سلب تعين . وهى فكرة على جانب كبير من الأهمية فى المنهج الجدلى عند هيجل . إذ يمكن أن يقال إننا لو جمعنا بينها وبين الفكرة التى سيذهب إليها اسبنوزا فيما بعد وهى أن كل تعين سلب ، وقلنا : « إن كل تعين سلب ، وكل سلب تعين » لكان لدينا سمة رئيسية للمنهج الجدلى ؛ فكل إثبات تعين : وكل تعين سلب ومن ثم يدفعه التعين إلى السير نحو السلب ، ولكنا لا نستطيع الوقوف عند هذا السلب لأن كل سلب تعين . والتعين الجديد يسير نحو سلب جديد . . . وهكذا . يقول هيجل : « إنى لأجد شيئاً مثيراً عند زينون وهو الوعى بأن سلب التعين تعين ، بمعنى أن الإنسان حين ينكر تعيناً ما فإن هذا الإنكار أو هذا السلب هو نفسه تعين جديد » .[1] فسلب الحركة يعنى إثباتاً لتعين جديد هو السكون وسلب الكثرة إثبات للوحدة .

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

---

(١) Hegel : "History of Philosophy" vol. I. p. 261.

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

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

وأول برهان هو : « الحركة ليست حقيقية ، لأن ما ينبغى أن نصل إليه أولا فى الحركة هو نصف المكان الذى نريد الوصول إليه قبل أن نصل إلى نهايته « وهو برهان يقوم على افتراض اتصال المكان ، فالذى يتحرك عليه أن يقطع طريقاً

---

(١) Hegel : History of Philosophy vol. I. p. 264.

(٢) Hegel : Ibid; p. 266-7.

هو كل متصل ، ولكى يعبر الكل لابد له من اجتياز النصف ، غير أن هذا النصف هو كل جديد ولا بد من اجتياز نصفه أولا والنصف الجديد هو كل جديد . . . وهكذا إلى ما لا نهاية . فالزمان والمكان عبارة عن اتصال مطلق وليس فيهما نقطة يمكن أن تقف عندها القسمة ، ولابد بالتالى ألا تنتهى الحركة أبداً ، ومن هنا فإن ما لا يمكن أن نصل إليه من الحركة هو نهايتها . ونحن نعرف كيف حاول « ديوجنس » فى بساطة دحض هذه الحجج وأنه نهض واقفاً دون أن ينبس ببنت شفة وراح يمشى جيئة وذهاباً فى أرض الغرفة يريد هدم الحجج بالحركة ، إلا أن العقول حين تختلف فى نقاشها حول حقيقة موضوع معين فإن النقد الوحيد المسموح به هو النقد الذى يستند إلى العقل ويستمد منه ، لأن الناس لا تشبعهم تقريرات الحواس وحدها وإنما لابد من فهمها أيضاً ، ومن هنا كان من الضرورى أن نفكر كما فكر زينون [١].

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

٣٥ — ذلك هو جدل زينون الذى ناقش فيه فكرتى الزمان والمكان وأظهر ما فيهما من تناقض . ولم تفعل متناقضات العقل عند كانت شيئاً أكثر مما فعله الجدل عند زينون ، فالنتيجة العامة التى انتهى إليها الجدل عن الأيليين هى : « الحقيقة هى الواحد وكل ما عدا ذلك فهو باطل » تماماً كما انتهى كانت إلى أننا : « نعرف الظاهر وحده » غير أن هناك فارقاً كبيراً بينهما : فزينون والمدرسة الأيلية ذهبوا إلى أن العالم الحسى بصوره المتعددة هو فى ذاته ظاهر فحسب وليس له حقيقة ، أما كانت فقد ذهب إلى أن معرفتنا وحدها هى الظاهر أما العالم فهو فى ذاته حقيقة مطلقة ومن هنا كان الجدل عند زينون أعظم مما هو عليه عند المحدثين [٣]

---

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

(٢) Hegel : Ibid; p. 269.

(٣) Hegel : Ibid; p. 277.

٣٦ – غير أن ما يعاب على الجدل عند زينون هو أنه جدل ذاتى من حيث إنه يعتمد على الذات المفكرة ، فالواحد عنده بدون حركة الجدل هو هوية مجردة . مع أن الجدل الحقيقى يتطلب ألا يكون حركة الذهننا فقط ، وإنما حركة تنبع من طبيعة الأشياء ذاتها [١]. أى أنه لابد من خطوة أخرى تنقل الجدل من الذات المفكرة إلى الأشياء الخارجية ، بحيث يصبح الجدل جوهر هذه الأشياء وحقيقتها ، وذلك يعنى أن تصبح حقيقة الأشياء هى الانتقال والحركة والتغير والصيرورة : فلا شىء يابث على حال ولا شىء ساكن ، وإنما الكل فى حركة وتغير دائبين ، وتلك هى الخطوة الكبرى التى قام بها هيراقليطس .

٢ – هيراقليطس ..

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

---

(١) Hegel : Ibid; p. 264.

(٢) Hegel : The History of Philosophy vol. I. p. 278.

(٣) Hegel : op. cit. p. 281.

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

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

وما بقى لنا من فلسفة هيراقليطس يبدو لأول وهلة أنه متناقض ، ولكن ما إن تبدأ الفكرة فى الظهور حتى ينكشف لنا أنه رجل ذو فكر عميق . ولقد عبر زينون عن اللامتناهى ولكن فى جانبه السلبى فقط حيث أشار إلى تناقضه ، وإلى أنه غير حقيقى . أما هيراقليطس فنجد عنده تمام المعرفة حيث تظهر الفكرة فى كليتها الخالصة كتعبير عن ماهية الفكر . فنجد أن فكرة اللامتناهى موجودة بالقوة وبالفعل كما هى فى ذاتها أعنى على أنها وحدة الأضداد[٣] .

٣٩ — أما فيما يتعلق بالمبدأ العام فيخبرنا أرسطو أن هذا العقل الجرىء أول من قال هذا القول العظيم : « الوجود واللاوجود شىء واحد كل شىء موجود وغير موجود »[٤] فقد ذهب إلى أن طبيعة العالم مركبة من الأضداد ، ولقد ضرب لذلك

---

(١) Ibid.

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

(٣) Ibid.

(٤) Ibid. p. 278.

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

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

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

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

(١) أرقام الشذرات هو ترقيم بيرنت . والترجمة للدكتور « أحمد فؤاد الأهوانى» فى كتابه« فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط » ص ١٢٠ .

(٢) Hegel, Ibid P. 286

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

٤٠ — غير أن ما يعاب على هيراقليطس أنه لم يستمر متفقاً مع التعبير عن هذا المبدأ فى إطاره المنطقى الخالص ، فهو بالإضافة إلى هذه الصورة الكلية التى قدم لنا فيها ذلك المبدأ حاول أن يكسبه صورة طبيعية وهو فى ذلك يذكرنا بالأيونيين . ولقد اختلف المؤرخون حول هذه الصورة الطبيعية : فمعظمهم — وعلى رأسهم أرسطو — يذهب إلى أن النار هى هذه الصورة . بينما يرى آخرون — ومنهم سكستوس أميريكوس — أنها الهواء ويذهب فريق ثالث إلى أنها الماء بل لقد رأى بعضهم أنها الزمان[١] .

غير أن هيراقليطس لا يمكن أن يكون قد ذهب إلى أن الصورة الطبيعية لمبدئه هى الماء أو الهواء أو غيرهما من العناصر التى ذهب إليها الأيونيون ، لأن هذه العناصر كلها لا تعبر عن صيرورة . أما النار فهى وحدها التى يمكن أن تعبر عن الحركة والتغير والصيرورة التى تشمل الوجود كله ، ولهذا فالأدنى إلى الصواب أن نقول إنه جعل من النار صورة طبيعية للصورة المنطقية التى عبر عنها فى مبدئه الكلى[٢] .

٤١ — هناك فكرة أخيرة أعجب بها هيجل عند هيراقليطس — وهى موقفه من الوعى البشرى : « فإلى جانب أن هيراقليطس عارض الأيليين ، وأحل الصيرورة محل الوجود الساكن . فقد كان كذلك أول من تحدث عن الوعى البشرى فى قوله : « إنى أبحث عن نفسى »[٣] وجعل الوعى يواجه الوجود باعتباره موضوعاً له . ومن هنا أطلق عليه هيجل — بحق — لقب أول فيلسوف نظرى »[٤] إذ يمكن أن نقول إن هيراقليطس هو أول من بحث فى نظرية المعرفة وتساءل كيف يمكن للوعى أن يصل إلى معرفة الكلى الذى يعبر عن حقيقة الأشياء . وهو أول من جمع بين الوعى والمبدأ الكلى والموضوع فى وحدة واحدة . ولهذا فنحن نرى ضرورة الموضوعية تظهر هنا لأول مرة : « ولقد بقى لنا شذرات قليلة من هيراقليطس — تعبر عن رأيه فى المعرفة .

---

(١) Ibid. (٢) Ibid.

(٣) شذرة رقم ٨٠ .

(٤) Paul Sander : Histoire de la Dialectique p. 12.

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

٣ — جورجياس ...

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

٤٣ — ولقد تأثر جورجياس بالجدل عند المدرسة الأيلية فلا شك أنه : « عرف الأيليين وشارك فى طريقتهم ومنهجهم ، حتى أن أرسطو فى كتابه المسمى : « زينوفان وزينون وجورجياس » — درسه معهم . . »[٤] .

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

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

---

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

(٢) J. Wahl : "Philosopher's Way". p. 312.

(٣) Hegel : op. cit. p. 379.

(٤) Ibid; p. 379.

٢ — وبرهن فى القسم الثانى (ذاتيـًا) أنه على افتراض أن الوجود موجود فلا يمكن معرفته .

٣ — وبرهن فى القسم الثالث (موضوعيـًا وذاتيـًا) أنه ليس ثمة اتصال ممكن بين ما يوجد وما يعرف [١].

٤٤ — فهو فى القسم الأول يرى أن « الموجود إما أن يوجد بذاته دون بداية ، أو أن تكون له بداية » ثم يبين أنه لا يمكن أن يكون لا هذا ولا ذاك ، لأن كلاً منهما يؤدى إلى التناقض ، فالوجود « لا يمكن أن يكون أزليـًا ، إذ لو كان كذلك فلا أول له ، وما لا أول له فغير محدود وما لا حد له فليس فى مكان ، إذ لو كان له مكان لوجب أن يحوى فى شىء آخر فلا يصبح بذلك محدوداً . . » وكذلك لا يمكن أن يكون الموجود مخلوقاً إذ لو كان كذلك لوجب أن ينشأ من شىء ، إما من موجود أو من لا موجود وكلا الأمرين مستحيل . « وكذلك لا يمكن أن يكون الموجود أزليـًا ومخلوقاً فى وقت واحد ، لأن الأزلى والمخلوق متضادان فلا يوجد الموجود . . »

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

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

---

(١) Ibid.

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

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

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

٤ — سقراط :

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

---

(١) Hegel : Hist. of Philos. vol. I. p. 384.

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

٤٧ — ويمكن أن نميز فى المنهج السقراطى ثلاث خطوات رئيسية :

١ — الخطوة الأولى هى إدراك الإنسان لنفسه ، وهى خطوة يعجب بها هيجل جداً ويعتبرها تقدماً ضخماً فى الفلسفة : « فقد ظهرت الذاتية اللامتناهية ، وحرية الوعى الذاتى عند سقراط حين ذهب إلى أن الإنسان يجب أن يبحث فى داخل نفسه عن غاية لأفعاله وعن غاية للعالم فى وقت واحد . وأنه لابد له من أن يصل إلى الحقيقة من خلال ذاته . وهكذا أدخل سقراط عنصراً على جانب كبير جداً من الأهمية هو أن يعود الإنسان القهقرى بحقيقة الموضوع إلى فكر الذات ، وهكذا أصبحنا لا نصل إلى الموضوع إلا من خلال الفكر . وبذلك يرتفع الفكر فوق الاهتمامات الجزئية والرغبات الخاصة ويصبح القوة القاهرة لكل شىء آخر »[٣] .

---

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

(٢) Ibid.ch. 6.

(٣) Hegel : Hist. of Philos. vol. I. p. 386.

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

ولقد ظهر سقراط فى هذه الخطوة متهكماً ينشد إثبات جهل الآخرين والسخرية منهم . والواقع أنه إذا كان هذا تهكماً فليس تهكماً بالمعنى السيئ ، وإنما هو تهكم قصد من ورائه إثارة التفكير فى نفوس الآخرين ، وحثهم على البحث فى قيمة ما يؤمنون به ، ودفعهم إلى الكشف عن الحقائق على أساس صحيح . ولذا يمكن أن يقال عنه إنه مزاح محبوب لا قدح فيه ولا هجاء[1] . كما أن سقراط فى هذه الخطوة يبدو كذلك شاكاً فى كل شىء حتى إنه يصل بالخصم إلى حالة عنيفة من الحيرة الذهنية لا يدرى بعدها كيف يجيب على أسئلته ، ولقد عبر « مينون » عن حالة الخصم هذه فقال : « لقد اعتدت أن أسمع عنك كثيراً يا سقراط فقد كانوا يقولون إنك تشك فى كل شىء . وأنك تجعل غيرك يصل إلى هذه النتيجة ، ويبدو لى الآن

---

(١) Hegel : Ibid. p. 401.

أنهم كانوا على حق فى قولهم هذا ، فأنت — فيما أعتقد — أشبه ما تكون بسمكة البحر التى يطلقون عليها اسم « سمكة الرعد » والتى يقال إنها تصيب بالرعشة والتخدير كل من يلمسها أو يقترب منها . ولقد فعلت ذلك معى فأصبتنى بالرعدة فى جسمى وروحى معاً . فلم أعد أدرى كيف أحيرك جواباً ، بالرغم من أننى تحدثت آلاف المرات عن الفضيلة مع أشخاص عديدين ، وكنت أظن أن حديثى معهم كان حديثاً طيباً . ولكنى لا أدرى الآن ماذا أقول ، ولذا فنصيحتى إليك ألا ترحل بين قوم لا يعرفون عن طريقتك هذه شيئاً ، حتى لا يصدرون حكمهم بإعدامك ظنًّا منهم أنك تمارس ضرباً من ضروب السحر والشعوذة »[١] .

٣ — الخطوة الثالثة : وهى تقوم على أساس أنه إذا كان الإنسان ليس لديه علم صحيح فإن فى جوفه حقائق كامنة يستطيع أن يستخلصها من داخل نفسه ومن نفوس الآخرين ، فهى حقائق كامنة لا يدرى بها الإنسان ، وهذا ما يسمى أحياناً بالتوليد . وأوضح عرض — لهذه الخطوة — إنما يوجد فى محاورة « مينون » حيث نجد سقراط يلقى مجموعة من الأسئلة على عبد من عبيد مينون لم يتعلم قط ويسير معه خطوة خطوة حتى يجعله يبرهن على إحدى النظريات الهندسية لفيثاغورس « فالمنهج السقراطى يرتكز على اعتقاد سقراط أن الأطفال يولدون وفى أنفسهم جميع ألوان المعرفة ، ولكنهم يحتاجون إلى قليل من العون حتى يتذكروا هذه المعارف »[٢] .

٤٨ — أما رأى هيجل فى هذا المنهج فهو يرى أن سقراط عبر عن الجدل فى صورته الذاتية بصفة خاصة ، وهى الصورة التى تبدو فى التهكم ، فقد اعتاد أن يمارس جدله ضد المفاهيم والتصورات الشائعة أولا ، ثم ضد السوفسطائية ثانياً . وكان سقراط جريئاً فى مناقشاته يلقى الأسئلة التى يريدها بحذق ومهارة وينتهى بمحاوره إلى عكس البداية التى كان يؤكد صحتها . فلقد زعم السوفسطائيون — مثلا — أنهم معلمون ولكن سقراط استطاع بسلسلة من الأسئلة أن يجبر أحدهم — وهو « بروتاجوراس » على الاعتراف بأن جميع أنواع التعلم ما هى إلا تذكر ؛ غير أن هذا التهكم السقراطى ليس إلا لوناً خاصاً من ألوان الحديث بين شخص وآخر ،

---

(١) Plato : Meno; 80.

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

ولهذا فهو صورة ذاتية من صور الجدل لأن الجدل الحقيقى يعالج الأشياء وعللها[١] .

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

٤٩ — ومع ذلك فالمنهج السقراطى له نتائج هامة ، منها أنه يطور الكلى من حالة عينية معينة ، ويظهر الفكرة الشاملة الكامنة داخل كل فرد . ومنها أنه يحطم المعتقدات الخاطئة والتى يتمسك بها أصحابها ظنًّا منهم أنها حقائق واضحة ؛ ومنها اهتمامه بالكلى الذى نصل إليه عن طريق الفكر وحده . ولذلك كان هذا المنهج هو نفسه الذى يشكل معرفة كل إنسان بالكلى ، فهو تطوير للوعى الذاتى الذى هو فى نفس الوقت تطوير للعقل ، فالطفل والرجل البدائى يعيشان فى أفكار جزئية وهى أفكار لا يقنع بها الإنسان المثقف المتطور الذى يعود إلى نفسه فيصبح تفكيره لذلك تفكيراً كليًّا .

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

---

(١) Hegel : Hist. of Philos. vol. I. p. 389.

(٢) هيجل المرجع السابق : ص ٤٠٢ — وقارن الدكتور زكى نجيب « نحو فلسفة علمية » ص ١٤٤ وأيضاً رسل « تاريخ الفلسفة الغربية » حـ ١ ص ١٥٨ (من الترجمة العربية) .

٥ ــ أفلاطون :

٥٠ ــ جمع أفلاطون ما فى الفلسفات السابقة من عناصر أساسية ثم صاغها فى مذهب جديد ؛ فمن بارمنيدس استمد الإيمان بأن الحقيقة أبدية لاتقع فى الزمان ، وأن التغير لا بد ــ على أسس منطقية ــ أن يكون وهماً ؛ وأخذ من هيراقليطس الفكرة التى ترى أن العالم المحسوس لا دوام فيه لشئ : « . . فإذا جمعت إلى مذهب هيراقليطس ، مذهب بارمنيدس انتهيت إلى النتيجة بأن المعرفة لا تستمد من الحواس وإنما يكونها العقل وحده . »[١] فالعقل هو مصدر الحقيقة أما الإحساس فهو مصدر الخطأ ، لأن الإحساس يعطينا الظاهر ، والعقل يقدم لنا الحقيقة .

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

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

---

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

(٢) نفس المرجع ص ٢٠١ .

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

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

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

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

وسع قوة الفهم أن تلتمس هذا الدليل والذى يستطيع ذلك فى رأى أفلاطون هو العقل الخالص الذى يدلنا على أن هنالك فى العالم الأعلى تثبت القضايا الهندسية إثباتاً يقوم على تقرير الواقع العقلى .(١)

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

٥٥ ــ فما هى الأفكار الأفلاطونية التى أثرت فى هيجل ، وجعلت ميور يذهب إلى أن الجدل الهيجلى مدين لأفلاطون بأكثر مما هو مدين به لأرسطو . . ؟(٣) .

---

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

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

(٣) ميور : « مدخل الهيجل » ص ١١٧ .

١ ــ أولى هذه الأفكار هى اهتمام أفلاطون بالكليات واعتباره الكلى أو الفكر هو الأساس الحقيقى وراء هذا العالم : « فلو أننا أمعنا النظر قليلا فى الكثير من المحاورات الأفلاطونية التى تنتهى بلا نتيجة إيجابية ، لوجدنا أن هدف هذه المحاورات هو أن تبين لنا أن الموجود المباشر أى الأشياء الكثيرة التى تظهر لنا ــ ليست بذاتها حقيقية بالمعنى الموضوعى ، وسبب ذلك أنها تتغير ، وماهيتها تتحدد بعلاقاتها بالأشياء الأخرى ولا تتحدد من خلال ذاتها ومن ثم فإن علينا أن ننشد حقيقة هذه الأشياء الجزئية الحسية فى الكلى ، أو ما أطلق عليه أفلاطون اسم : المثال . . »[١].

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

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

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

---

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

(٢) أفلاطون ــ : « الجمهورية » ٥١١ ب ــ قارن الفكرة الهيجلية التى سنعرضها فيما بعد فى الفقرة رقم ٩٨ من هذا البحث .

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

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

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

---

(١) هيجل : نفس المرجع السابق ص ٥٤ .
(٢) نفس المرجع فى نفس الصفحة .
(٣) ميور : « مدخل هيجل » ص ١١٧ .

٦ – ذهب الأيليون إلى القول بأن الوجود وحده هو الموجود ، وهو الذى يمكن أن نفكر فيه . ومعنى ذلك أن الحكم بأن « أ » هو « أ » هو وحده الحكم الصحيح ، أما الحكم بأن « أ هى ب » فهو يحوى تناقضاً وقل مثل ذلك فى الحكم السالب « أ ليست ب » فهو يعنى أننا نجعل اللاوجود محمولا أى أننا لانحمل شيئاً على الإطلاق وانتهى الأيليون بذلك إلى القول بأن الحكم الموجب* والحكم السالب كلاهما مستحيل[1].

وتولى أفلاطون مهمة الرد عليهم فذهب إلى أن الحكم السالب لايعنى أن محموله لا شىء أو عدم خالص ، وإنما يعنى أن المحمول هنا هو « الآخرية » وبالتالى فالحمل فى هذه الحالة يعبر عن حكم أصيل ، فالحكم بأن « أ ليست ب » يعنى أن « ا » هى شىء آخر غير « ب » أى أن « ب » صفة حقيقية نستثنيها من « أ » ، فنفى ب لا يعنى عدماً وإنما سمة حقيقية تمتاكها أ من خلال حذفها لـ « ب » .

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

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

---

(١) نفس المرجع فى نفس الصفحة .

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

٦ – أرسطو :

٥٦ – على الرغم من أن « جان ڤال » يرى : « أن أرسطو كان من خصوم الجدل . . »[١] .

فإننا نجد هيجل يستخلص من جوف فلسفته أفكاراً بالغة الأهمية لمنهجه الجدلى . وسوف نشير فيما يلى إلى أربع أفكار أرسطية كان لها أثرها فى الجدل الهيجلى .

٥٧ – أما الفكرة الأرسطية الأولى التى أثرت فى الجدل الهيجلى فهى فكرة المادة والصورة فنحن نعلم أن أرسطو يذهب إلى أن الأشياء تتألف من مادة (هيولى) وصورة . والمادة هى الحامل غير المتعين للأشياء ، أما الصورة فهى تقابل المثال عند أفلاطون فهى الكلى الحقيقى . إلا أن أرسطو رفض أن تكون لهذه الصور أو المثل أو الكليات وجود خاص فى عالم مستقل فذهب إلى أنها توجد فى الأشياء وحدها . وعلى ذلك فليس للمادة أو الصورة وجود مستقل لأن ما يوجد فعلا هو اتحاد المادة والصورة وهو الاتحاد الذى يكون الجزئى . وما يهمنا هنا هو أن الكلى ظل عند أرسطو – كما كان عند أفلاطون – العامل الحقيقى والجانب العقلى للشىء ، فصورة التمثال هى التى تجعله على ما هو عليه ، وهى إلى جانب ذلك مبدأ الوحدة ومبدأ الحياة فى الكائنات الحية[٢] . ولكن هذه الصورة الكلية أو العامل العقلى الحقيقى لا توجد وجوداً فعلياً إذ أن الأشياء الجزئية وحدها هى التى توجد وجوداً

---

(١) جان ڤال : « سبيل الفيلسوف » ص ٣١٣ – وقارن أيضاً قول « بول ساندر » : « إن أرسطو باعتباره مؤسس المنطق الصورى كان معارضاً للجدل . . » – « تاريخ الجدل » ص ٣٩ .

(٢) ميور : « مدخل لهيجل » ص ٦ .

فعليا وهى ليست كليات . ومن ناحية أخرى يذهب أرسطو إلى أن الصورة والمادة متلازمتان بمعنى أنه لا يمكن لأحدهما أن يوجد بدون الآخر ، ويرى أرسطو أن الصورة وهى الجانب الكلى من الشئ هى أيضاً غايته أو هدفه ، فالعلة الغائية متحدة مع العلة الصورية[١] .

٥٨ — والفكرة الأرسطية الثانية هى فكرة القوة والفعل التى يقول عنها هيجل : « إن أروع ما عند أرسطو هو توحيده بين القوة والفعل . » وقد ظهرت هذه الفكرة من جديد فى الجدل الهيجلى تحت اسم الضمنى والصريح ، أو « ما هو فى ذاته » وما هو « فى ذاته ولذاته » . وسوف نعود إلى هذه الفكرة فى الفصل الخاص بالمقولات ، ويكفى هنا أن نقول فكرة سريعة عن رأى أرسطو .

يرى أرسطو أن المادة هى القوة أو الإمكان وأن الصورة هى الفعل أو تحقق هذه القوة . والمادة فى ذاتها لا شكل لها على الإطلاق فهى منفعلة متقبلة ، إنها الحامل اللامتعين للأشياء . ولكنها يمكن أن تتشكل إلى شىء ما وهى فى ذلك تعتمد على الكلى أو على الصورة التى تشكلها ، فإذا جمعنا بين المادة والكليات كان لدينا شىء ما ، ومن ثم فالمادة ليست شيئاً بالفعل ولكنها كل شىء بالقوة ، إنها إمكانية الأشياء جميعاً ، وهى تصبح شيئاً بالفعل إذا ما حصلت على الصورة ، فالصورة هى الفعل والمادة هى القوة .

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

---

(١) نفس المرجع ص ٨ .

العقلية والماهية الحقيقة للأشياء . والأمر الثانى : أن أرسطو قد خطا خطوة واسعة بعد أفلاطون حين أنزل المثال الأفلاطونى من عالمه السماوى ليكون فى صميم الواقع وفى قلب الموجودات ، وهى نفسها فكرة هيجل التى تذهب إلى أن المقولات موجودة فى قلب الأشياء وإنها أمامنا مباشرة .

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

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

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

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

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

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

فكذلك فعل أرسطو حين وصف طبيعة تلك الصور التى يشملها الفكر المتناهى . . ومن هنا فإن منطقه هو التاريخ الطبيعى للفكر المتناهى لأنه معرفة ووعى بالنشاط المجرد للفهم الخالص . . »[1] . ومع ذلك فإننا نجد هذا المنطق الأرسطى يظهر فى الدائرة الثالثة من منطق هيجل .

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

ثانياً — الفلسفة الحديثة

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

١ — اسبنوزا :

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

---

(١) Hegel : "History of Philosophy". vol. 2. p. 211.

« العاصفة والاندفاع » ، غير أنها لم تعد المذهب الذى قال به صاحبه ، وإنما تحولت إلى قوة دافعة لعصر ينكر سيادة العقل ويرفع من شأن الشعر والإيمان . . »[١]

وفى فلسفة اسبنوزا — بالإضافة إلى اتجاهها العام الذى ينشد الواحدية — فكرتان كان لهما أثر مباشر فى المنهج الجدلى الهيجلى .

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

٦٤ — وهذا المبدأ من المبادئ الأساسية فى الجدل الهيجلى لأن هذا الجدل يعتمد على القول بأن الحد يعنى السلب ، وإن كان هيجل يضيف إليه مبدأ آخر سبق أن صادفناه عند زينون الآيلى وهو أن سلب التعين تعين ، أى أنه إذا كان كل سلب تعين ، فإن كل تعين سلب أيضاً وهكذا نجد أمامنا حركة تبدأ من إثبات شىء ما وهذا الإثبات يعنى النفى ، إلا أن هذا النفى يعنى تعيناً جديداً ، وهذا التعين الجديد سلب جديد يؤدى إلى تعين جديد . . .وهكذا وعلى ذلك فحيثما صادفنا هيجل يتحدث عن « قوة السلب الهائلة » فلابد أن نتذكر أن السلب عنده عملية خلق ، لأن الطبيعة الإيجابية لشىء من الأشياء تتوقف على تحديداته أو تعيناته فطبيعة الحجر أن يكون ثقيلا ، صلباً . . إلخ وما دامت جميع التحديدات سلباً ، فإنه ينتج من ذلك أن تعتمد الطبيعة الإيجابية للأشياء على السلب ، ومن هنا كان السلب له نفس ماهية الوجود الإيجابى . وقوة السالب الهائلة هى الشرط الضرورى لظهور العالم إلى الوجود ، فالأجناس تصبح أنواعاً عن طريق الفصل ، والفصل هو الذى يخرج الفئة الخاصة من الفئة العامة عن طريق حفظ الأنواع الأخرى أو سلبها ،

---

(١) R. Kroner : op. cit. p. 3.

(٢) Hegel : Enc. [91] Z. & Greator Logic Vol. I. p. 125.

والأنواع تصبح بدورها أفراداً بنفس الطريقة أعنى عن طريق حذف الأفراد الأخرى من النوع [١] .

٦٥ – والفكرة الهيجلية عن اللامتناهى مدينة بوجودها لاسبنوزا أيضاً ، فكون الشيء لامتناه معناه أنه غير محدود ، ومن ثم فالشيء المتعين هو الشيء المحدود لأن التعين تحديد، وبناء على ذلك فاللامتناهى هو اللامحدود . وما دام الشيء الذى لا حدود له لا صفات له كذلك من أى نوع فاللامحدود على ذلك هو الفراغ الكامل ، والجوهر عند اسبنوزا هو هذا الفراغ اللامتعين . ومع ذلك فهناك جانب آخر يكمن – ربما فى غير اتساق – فى أعماق فلسفة اسبنوزا فهو يقول : إن الجوهر هو علة ذاته ، وهو من ثم ليس اللامتعين بل هو المحدود بذاته ، فتحديداته ليست نابعة من مصدر خارجى بل من ذاته فقط وعلى ذلك فاللامتناهى ليس هو الذى لا نهاية له أو غير المحدود أو غير المتعين كما هو مألوف فى التصور الشائع – بل هو المحدود بذاته ، وتلك هى الفكرة الرئيسية عن اللامتناهى الحقيقى عند هيجل فى مقابل اللامتناهى الزائف الذى هو عبارة عن سلب دائم للحد من غير انقطاع [٢] .

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

١ – التجريد هو الخطر الرئيسى على التفكير .

٢ – الأفكار المجردة هى الأفكار التى عزلت من سياقها المناسب .

٣ – العينية فى التفكير جوهرية للحقيقة .

٤ – الفكرة المتسقة هى الفكرة العينية .

٥ – الفرق بين الظاهر والحقيقة هو الفرق بين الشيء المعزول ونفس هذا الشيء حين يفهم من خلال سياقه المناسب . . . إلخ . [٣]

---

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

(٢) W.T. Stace : Ibid; [44]

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

٢ – كانت :

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

٦٨ – لقد استطاع كانت أن يبين الدور الرئيسى الذى يقوم به العقل فى عالم التصورات وبالتالى فى تكوين العالم الواقعى ، فهو وإن قسم المعرفة إلى عالم التجربة من ناحية وعالم العقل من ناحية أخرى – إلا أنه عاد ورد هذه التجربة إلى مبادئ العقل ذاته فقال : إن معطيات التجربة ومعطيات الحس لا تقوم إلا إذا دخلت فى إطارات موجودة فى صميم العقل وليست موجودة فى الواقع نفسه ، فالمقولات الاثنتا عشرة هى التى تعطى لمعطيات الحس ولموضوعات التجربة قوامها الحقيقى ، وبهذه الطريقة رد التجربة إلى العقل بل جعلها من صنع العقل ذاته . وسوف نرى فى الفصل الأول من هذا البحث كيف نَفَذَ هيجل من خلال هذه الفكرة الكانتية إلى فكرته هو عن العقل .

---

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

(٢) The Enc. Americana Vol. XIV. p. 65.

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

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

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

---

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

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

(٣) Hegel: Enc. [45] Z.

وعظيمة فى آن معا ؛ فهى قد أشاعت الاعتقاد بأن مقولات الفهم مقولات متناهية ، وأن المعرفة إذا حصرت نفسها فى نطاق هذه المقولات فإنها لن تبلغ الحقيقة ؛ غير أن كانت لم يدرك سوى نصف الحقيقة فقط ، لأنه فسر الطبيعة المتناهية للمقولات بأنها تعنى أن هذه المقولات ذاتية ، ويفصل بينها وبين الشىء فى ذاته هوةلا يمكن عبورها . . . والواقع أن مقولات الفهم ليست متناهية لأنها ذاتية ، وإنما هى متناهية بطبيعتها نفسها . . . »[١] .

٧٠ــ ومن الأعمال الهامة التى قامت بها الفلسفة الكانتية إبرازها لفكرة التناقض : « فقد كان الاعتقاد الشائع أن المعرفة إذا انزلقت إلى التناقض عُدَّ ذلك دليلا على انحراف عرضى يرجع إلى لون من ألوان الخطأ الذاتى فى البرهان أو الاستدلال . . . أما كانت فقد ذهب إلى أن الفكر ينزع نزوعاً طبيعيًّا إلى الوقوع فى التناقض كلما حاول إدراك اللامتناهى . ومن هنا فقد قدم كانت خدمة كبرى للفلسفة حين أشار إلى متناقضات العقل ، ذلك لأن التعرف على هذه المتناقضات قد ساعد إلى حد كبير فى التخلص من صرامة الفهم الميتافيزيقى كما ساعد فى لفت الأنظار إلى حركة الفهم الجدلية . ومع ذلك فلا بد أن نضيف أن كانت لم يتجاوز قط حدود النتيجة السلبية ، وهى أن الشىء فى ذاته لا يمكن معرفته ، دون أن يستشف ما تعنيه المتناقضات من الناحية الإيجابية الحقيقية . وهذه الناحية الإيجابية هى أن كل ما يوجد وجوداً فعليًّا يتضمن فى جوفه عناصر متناقضة فى وقت واحد ، وبالتالى فإن معرفته تعنى إدراكه كوحدة حية من التعينات المتناقضة[٢] . »

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

---

(١) Hegel : Enc. [60] Z.

(٢) Hegel : Enc. [48] Z.

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

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

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

---

(١) Hegel : Enc. [48].

(٢) Hegel : Enc. [48].

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

٣ — فشته :

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

---

(١) Hegel : Enc. [41] Z.

(٢) Hegel : "Hist. of Philos." Vol. 3. p. 479.

(٣) J.T. Merz : "A History of European Thought in The Nineteenth Century." Vol. 3 p. 357-8.

(٤) Hegel : Enc. 42.

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

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

« تأمل فى نفسك ، واصرف نظرك عن كل ما يحيط بك إلى باطنك ، هذا هو المطلب الأول الذى تقتضيه الفلسفة من مريديها ؛ فالأمر لا يتعلق بشىء خارج عنك ، بل يتعلق بك أنت وحدك . . وأدنى نظرة إلى الذات تكشف عن تمييز رائع بين مختلف التعينات المباشرة للشعور . . »[1] .

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

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

---

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

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

٧٦ — والمبادئ الثلاثة السابقة هى الأفعال الضرورية للعقل وهى الوضع والمقابلة ثم التوحيد بين المتقابلين ، ويمكن وصفها بأنها موضوع ونقيض ومركب ، ومن هنا جاءت هذه المصطلحات الثلاثة التى كثيراً ما ألصقت بهيجل والتى نادراً ما استخدمها [١]. وهى فى الواقع لا تصلح للتطبيق على الخطوات الثلاثية للجدل الهيجلى « لأن المركب عند فشته عبارة عن نتاج ؛ أما المرحلة الثالثة عند هيجل فهى ليست نتاجاً وإنما هى الأساس المطلق أو الحقيقة النهائية للخطوتين السابقتين بحيث تبدو هاتان الخطوتان بالنسبة لهذا الأساس جوانب ناقصة ومجردة . فليست المسألة أن الفكر يفلح فى الربط بين الأشياء المختلفة ، وإنما هو بالأحرى يتعقب اختلافاتها ثم يبين أن هذه الاختلافات ليست إلا مظهراً فحسب . »[٢].

وبعبارة أخرى التأليف عند فشته هو مجرد جمع وتركيب للحدين السابقين أما المركب عند هيجل فهو حقيقة الحدين السابقين ، بمعنى أن الصيرورة — مثلا — ليست مجرد جمع للوجود والعدم ، وإنما هى حقيقة هاتين المقولتين ، وبدونها يصبح الوجود والعدم مجرد أفكار خاوية لا معنى لها[٣] .

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

---

(١) فيندلى « هيجل دراسة جديدة » ص ٦٩ — ٧٠ — وقارن أيضاً « الموسوعة الفلسفية المختصرة » . بإشراف الدكتور زكى نجيب محمود ص ٣٩٨ .

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

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

وهنا يفترق منهج التناقض عند فشته عما يسمى بالمنهج الجدلى عند هيجل . . . »[١]

وفارق ثالث بين المنهجين هو أن فشته يقرر مبدأ ، ويرى أنه يشمل جميع المقولات ، ثم يذهب إلى أن هذا المبدأ لا يمكن البرهنة عليه لأنه بديهى بذاته ، أما هيجل فهو لا يقرر مبدأ وإنما يرى أن كل شيء لابد من البرهنة عليه ، وأن الفلسفة إذا أريد لها أن تكون فلسفة علمية فيجب أن تظهر الضرورة التى ينشدها العقل . ومن ناحية أخرى فليس الجدل الهيجلى « استنباطاً للمقولات» من مبدأ ، وإنما هو تعبير عن تطور العقل الحى الذى يفض نفسه فى صور متعددة وألوان مختلفة من النشاط .

وفضلا عن ذلك فإن هيجل يأخذ على فشته إسرافه فى الذاتية ومن هنا كان المبدأ الذى قرره لايعبر إلا عن جانب واحد فحسب . وهو نقص سوف يحاول شيلنج إصلاحه .

٤ — شلنج :

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

---

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

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

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

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

٧٨ — أما عند شلنج فالطبيعة على العكس لها من الوجود الواقعى ما للأنا والعقل من وجود ؛ ولهذا فإن الطبيعة عنده توجد مستقلة عن الموضوعات الإنسانية . وعلى الرغم من أن هذه الطبيعة فيها جانب وأساس روحى تقوم عليه فإن هذا لا يقدح فى استقلالها بنفسها . فهو يرى أن الوعى فى مروره من خلال الكثرة يصبح طبيعة ، ومن خلال الطبيعة يستيقظ ليصبح روحاً إنسانياً . وإذن فمبدأ الأشياء ليس هو الأنا كما هى الحال عند فشته بل الهوية بين الطبيعة والروح المطلق الذى هو الطبيعة والروح معاً .

وهذا الروح المطلق يظهر أولا على هيئة روح ثم على هيئة الطبيعة ومن هنا نجد شلنج يتجه اتجاهاً واقعياً ومثالياً معاً فهو واقعى لأنه يعترف بوجود الطبيعة ، وهو مثالى لأنه يجعلها شيئاً مثالياً بمعنى أنها شىء خارج العقل البشرى. وكانت هذه النزعة إلى الطبيعة الواقعية بمثابة اتجاه جديد ظهر فى الفلسفة الألمانية فى السنوات العشر الأخيرة من القرن الثامن عشر والربع الأول من القرن التاسع عشر ، فبدأت النزعة الطبيعية بفضل الحركة الرومنتيكية تحتل مكانتها فى مقابل المثالية الكانتية والفشتية التى حاولت إدراج الطبيعة فى الروح وإعطاء العقل مكان الصدارة .

واتجه هيجل فى نفس الاتجاه واتفق مع شلنج فى الاعتراف بالطبيعة ، وأخذ على فشته نزعته الذاتية المطلقة التى تجعل كل حقيقة واقعية من خلق الذات ومنسوبة إليها . وكان هيجل معنياً بدراسة التاريخ وشئون السياسة والاجتماع ، ولهذا اهتم بما هو عينى وبما هو واقعى .

٧٩ — غير أن شلنج فشل فى التعرف على المنهج الوحيد الذى يمكنه من التوفيق

---

(١) الدكتور عبد الرحمن بدوى « شلنج » ص ٩٤ — ٩٥ .

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

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

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

(ج) تيار العصر

٨٠ ــ نشأ هيجل فى عصر يزخر بحركات عظيمة ويموج بتيارات عنيفة تضطرم بها جوانب الحياة الإنسانية ؛ وكانت حياته (١٧٧٠ــ١٨٣١) تقع فى فترة من أكثر الفترات خصوبة فى التاريخ الحديث ؛ إذ يمكن أن يقال : إن هيجل عاصر ثلاث ثورات كبرى : فى الفلسفة والسياسة والأدب .

٨١ ــ أما الثورة الفلسفية وهى التى تلخص الخصائص العامة لعصر التنوير وأعنى بها الإيمان بقدرة العقل المطلق فى الحكم على الأشياء وجعل مرد الحكم فى كل شىء إليه ــ فهى تلك التى قام بها كانت وأطلق عليها اسم « الثورة الكوبرنيقية » وجعل محورها المقابلة بين الإنسان والعالم الخارجى . وانتهى منها إلى أن الإنسان هو المركز ، وأن العقل هو الأساس فى جميع معارفنا « فالفلاسفة قد دأبوا حتى يومنا هذا على القول بأن جميع معارفنا لابد أن تنتظم وترتب وفقاً للموضوعات ، فلنبحث مرة عسى أن نكون أكثر توفيقاً منهم ، فنفترض بالعكس أن الموضوعات هى التى لابد لها أن تنتظم وترتب وفقاً للعقل» ؛ أى أننا لا ينبغى أن نلتمس فى الأشياء تفسيراً لقوانين الذهن ، بل ينبغى أن نلتمس فى الذهن نفسه تفسيراً لقوانين الأشياء [١].

٨٢ ــ وأما الثورة السياسية فقد قامت فى فرنسا (١٧٨٩) تنادى هى الأخرى بتمجيد الإنسان فأثارت الحماس بين الشباب المثقف ، حتى إن هيجل ــ ونفراً من زملائه ــ أنشأ نادياً يعمل لبث مبادئ الثورة الفرنسية بين الطلاب . ويقال إنه ذهب مع شلينج فى يوم من أيام الآحاد (فى ربيع ١٧٩١) ليزرعا شجرة الحرية فى ضاحية من ضواحى مدينة « توبنجن »[٢] بل إن « ماركيوز » يرى أن « المثالية الألمانية يمكن أن تسمى نظرية الثورة الفرنسية »[٣]. ومهما يكن من شىء

---

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

(٢) A. Cresson : "Hegel"; p. 2.

(٣) H. Marcuse : "Reason & Revolution". p. 12.

فإن الثورة الفرنسية التى مجدت الإنسان ورفعت منزلته قد ارتبطت بثورة أخرى هى : الثورة الرومنتيكية فى الأدب .

٨٣ — ولقد بدأ الأثر الرومانتيكى يعمل فى فكر هيجل منذ شبابه ، ولقد سبقت الإشارة إلى صلته بصديقه وزميل دراسته الشاعر الرومنتيكى « هيلدرلين» مما كان له أثر فى مؤلفات الشباب التى تحمل — كما يقول هوفدنج — طابعاً رومنتيكياً بارزاً[١]. ولقد كتب هيجل إلى شيلنج فى ٢ نوفمبر ١٨٠٠ رسالة يقول فيها . . « فى تطورى العلمى الذى بدأ بالحاجات الثانوية للإنسان اضطررت إلى السير قدماً نحو العلم (أى الفلسفة) ، وفى الوقت نفسه فإن المثل الأعلى الذى كان عندى أيام الشباب ، لابد أن يتحول إلى تفكير نظرى أى إلى مذهب »[٢] . . . وهذا المثل الأعلى هو التوفيق بين الأضداد : بين الحياة والفكر ، بين الإيمان والعقل ، بين الروح والمادة . وهو الهدف الذى كان الرومنتيكيون — ينشدون تحقيقه .

٨٤ — غير أن الأثر الرومنتيكى لم يقتصر على مؤلفات هيجل المبكرة أو على فترة حياته الأولى وإنما نراه يزداد فى فترة يينا . فلقد وصل هيجل إلى يينا عام ١٨٠١ فى الوقت الذى كانت فيه هذه المدينة العاصمة العقلية للآداب والفنون . فيجد فشته يلقى محاضراته عن المبادئ الأولى فى كل فلسفة ، ويشعل الشباب حماسة بعقله الآمر ومثاليته الخلقية، ويكوّن فى جامعة يينا حركة كانتية سجلت نصر الثورة الفرنسية . ويجد فى يينا رواد الرومنتكية الأول من أمثال فردريك وفلهلم شلجل (الأخوين شلجل) ونوفاليس وتيك ، وغيرهم يكتبون روائعهم ويبشرون بعالم جديد، ويجد الشاعر الألمانى شيللر يدرس التاريخ وجوته يؤلف بعض قصائده ، وشيلنج يحاضر فى فلسفة الطبيعة .

صحيح أن هيجل حين وصل إلى يينا كان عصرها الذهبى على وشك الأفول فقد تبعثر المفكرون والشعراء : رحل عن يينا الأخوان « شليجل » وتوفى نوفاليس عام ١٨٠٠ وارتحل شيللر ليقضى البقية الباقية من حياته فى « ڤيمار » وعين فشته

---

(١) H. Hôffding : "History of Modern Philosophy". vol. 2. p. 175.

(٢) R. Kroner : op. cit. p. 19.

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

٨٥ ـ فما هى الأفكار الرومانتيكية التى أثرت فى الجدل الهيجلى . . ؟ أهم هذه الأفكار تطلعهم إلى الوحدة بين الأشياء ، ونظرتهم إلى الكون على أنه كل مترابط ، وفكرتهم الغائية عن التطور ، وتمجيدهم للحرية واهتمامهم البالغ بدراسة التاريخ ؛ وهى كلها أفكار أبرزها الجدل الهيجلى فى صورة عقلية خالصة .

فقد نظر الرومانتيكيون بازدراء إلى الحدود التى تفصل بين الحياة والفكر وحاولوا أن يمزجوا الشعر بالفلسفة ، والاثنين بالنبوة ، والخيال بالحقيقة ، وما هو إلهى بما هو بشرى والمثالى بالواقعى ، والحياة بالحلم . واعتقد الرومنتيكيون أن هناك وحدة كامنة وراء جميع الانفصالات والانقسامات ، فتطلعوا إلى علم كلى شامل يوفق بين هذه المجالات جميعاً ، بل حاول بعض الرومنتيكيين إنجاز هذه الغاية عن طريق تفسير الطبيعة تفسيراً شعرياً ؛ ولم تكن الطبيعة فى نظرهم عملية آلية ميتة تدفع فيها الذرات الميتة بعضها بعضاً ، ولكنها قوة حية نامية ، قوة إلهية خلاقة . . إنها مجرى الحياة الذى ينظم نفسه ويشيع الحياة فى الأشياء جميعاً . وتبدو نظرية «هردر» العامة فى الطبيعة غائية بشكل صريح فهو يرى أن كل مرحلة من مراحل التطور قد أعدتها الطبيعة لتمهد للمرحلة الأخرى التى تليها ، ولا توجد مرحلة غاية فى حد ذاتها ولكن عملية التطور تبلغ مداها فى الإنسان .

فالكون كله وحدة حية مترابطة ومتطورة ، ولقد عبر أحدهم عن هذه الوحدة بقوله « أيتها الزهرة لو فهمتك لعلمت ما الله وما الإنسان »[1] . والغاية من المعرفة عندهم هى « نظم الأشياء فى كل أوسع » .

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

---

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

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

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

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

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

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

---

(١) ج . كولنجوود فكرة التاريخ صفحة ١٦٥ .

(٢) نفس المرجع ص ٢٠٧ .

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

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

---

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

(٢) و . ه . ولش : « مدخل لفلسفة التاريخ » — ص ١٨٥ ترجمة الأستاذ أحمد حمدى محمود ، وراجع أيضاً فالتركوفمان « هيجل » ص ٣٥ .

الصوفى واضعاً فى ذهنه آراء « ياكوبى » والرومنتيكيين من أمثال شليجل وشلير ماخر وغيرهم ، قال هيجل : « إن الصورة الصحيحة التى توجد فيها الحقيقة لا يمكن أن تكون إلا المذهب العلمى (أى الفلسفى) وإنى لأعلم أن هذا الرأى قد يبدو مناقضاً لفكرة منتشرة فى عصرنا الحاضر انتشاراً واسع المدى . . . ويؤكدها أصحابها بكل قوة . .إذ يطالبون الفلسفة أن تتخذ فى عرضها صورة مضادة لصورة التصورات العقلية ، إنهم لا يريدون منا أن ندرك المطلق إدراكاً تصورياً عقلياً بل أن نحس به ، وأن نتلقفه مباشرة عن طريق الوجدان ، ويريدون أن نجعل فى المقام الأول الشعور به لا تصوره . . »[١]

فالنزعات الرومنتيكية والصوفية تحاول عبثاً إدراك المطلق ، والتعرف على الوحدة بين الأشياء بطريقة شعرية حالمة ، مع أن الطريقة لابد أن تكون عقلية خالصة تضم المطلق فى سلسلة من التصورات المنطقية الواضحة .

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

ومن هنا فلا بد أن نقول — أخيراً — إنه مهما كان أثر اللاهوت أو الفلسفة أو العصر الذى عاش فيه فإننا ينبغى ألا نغفل عبقريته الخلاقة التى استطاعت أن تمتص رحيق هذه المجلات ثم تقدمه فى صورة جديدة : « فالمنهج الجدلى كما عرضه هيجل يرجع فى النهاية إلى إبداعه هو . . »[٢]

---

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

(٢) The Enc. Americana vol. XIV. p. 66.