

الباب الثالث

طريق الجدل

« أحب أن أحذر أولاً من أن طريقته تشبه
مصيدة الفئران إذا دخلها المرء مرة لا يقدر على
الخروج منها : والسلامة في عدم الدخول
لكن مدخلها - لسوء الطالع - مطلى بشتى
الاعتبارات التى تجعلنا ننزلق راغمين إلى الباب
المهلك من غير روية أو تأمل . . . » .

وليم جيمس - لإرادة الاعتقاد

obeikandi.com

الفصل الأول

(١) الكيف

أولاً : الوجود

١ - الوجود الخالص :

١٥٦ - سبق أن ذكرنا أن البداية هي الوجود الخالص ، وهذا الوجود الخالص هو من ناحية فكر خالص ، ومن ناحية أخرى مباشرة بالذات : بسيطة وغير متعينة . هو فكر خالص لأنه لا يحتوى على أى موضوع من موضوعات الفكر ، وإنما هو بالأحرى ليس إلا هذا الفكر المجرد . فتمن حين نبدأ فى التفكير : « لا يكون أمامنا سوى الفكر فى لا تعينه الخالص . . وهذا اللاتعين عبارة عن فكر - وفكر صرف - وهو بما هو كذلك يشكل البداية . . »^(١) . وعلى ذلك فالوجود الخالص « لحظة من لحظات الفكر الخالص ، جردت وأصبحت موضوعاً للتفكير بذاتها . . »^(٢) . وهو مباشرة بالذات لأن البدء الأول لا يمكن أن يتوسط له شئ « فهو لا يرتبط بغيره ولا يشير إلى شئ وراءه . . »^(٣) ومعنى ذلك أنه خلو من كل تحديد أو تعيين لأن أى تحديد سوف يضفى عليه طبيعة جزئية تقوم بإزاء طبيعة جزئية أخرى ، سوف يجعله « س » وليس « لاس »^(٤) . وكل ما نستطيع أن نحدد به الوجود الخالص هو أن نقول إنه الهوية الخالصة أو « الحياضية المطلقة » فهو لا يدل على شئ بالذات له وجود معين . ومن هنا يمكن أن ينعت بأنه تجريد صرف ، إلا أننا لا بد أن نسارع ونقول إنه ليس نتيجة عملية تجريد قمنا بها وإلا لتضمن توسطاً ، وإنما هو « . . انمحاء أصيل للسمات

Hegel : Enc. [86] Z.

(١)

G.R. Mure : "A Study of Hegel's Logic". p. 33.

(٢)

W. Wallace : "Prolegomena To The Study of Hegel's Philosophy and Especially of His Logic". p. 302.

(٣)

M.E. McTaggart : "A Commentary on Hegel's Logic". p. 15.

(٤)

يسبق كل طابع ، وهو أولها جميعاً . . «^(١) . والواقع أن هذا الوجود الخالص أو هذا اللاتعين المباشر هو العدم لا أكثر ولا أقل : «لأن الشيء الذى يخلو تماماً من كل تحديد أو تعين هو بالضبط ما نقصده بالعدم . . «^(٢) .

٢ - العدم :

١٥٧ - الوجود الخالص إذن - هو اللاتعين الخالص أو هو السلب الخالص لأنه خلو من كل تحديد ومن ثم فهو فكر فارغ أو عدم .

والانتقال من الوجود إلى العدم بسيط وواضح للغاية «فما دام الوجود هو اللاتعين فهو ليس على ما هو عليه (أعنى تعين إيجابى) فهو ليس وجوداً» وإنما عدم»^(٣) . ويمكن أن نشرح ذلك بطريقة أخرى فنقول : إن الوجود فى الواقع ليس محمولا حقيقياً ، وإنما هو مجرد رابطة منطقية . . «^(٤) . وهو موضوع فصل فيه كانت القول من قبل فى نقده للدليل الأنطولوجى على وجود الله إن الوجود لا يعرف الحقيقة على أية صورة من الصور ، ولكنه يترك معرفتنا بها ناقصة ، فلو قيل لنا إن الحقيقة «موجودة» لكان من الطبيعى أن نتساءل ما هى . . . ؟ ولا يقدم لنا المحمول أية إجابة حقيقية ، فبدلاً من أن تكون صورة القضية «س هى ب» تكون صورتها «س هى -» أعنى أن المحمول وهو الوجود يعتبر فراغاً أو بياضاً يرادف الصفر وهذا الصفر - وهو كل ما يمثله الوجود - هو العدم ، فالوجود إذن هو العدم وليس ثمة فرق بينهما^(٥) . ويمكن أن نوضح ذلك بأن نقول إن فعل «الإثبات» هو نفسه فعل «الإنكار» من حيث إن كلا منهما نشاط للفكر ، فالاختلاف يكمن فى الحدود التى يربط بينهما الحكم ، أما كل فعل منهما فى ذاته فهو كالأخر فارغ ولا معنى له^(٦) .

Hegel : Enc. [86] Z. (١)

Hegel : Enc. [86] Z. & M.E. McTaggart : "A Comment". p. 15 & R.G. (٢)

Collingwood : "An Essay on Metaphysics" p. 15.

Hegel : Greater Logic Vol. I. p. 111. (٣)

W. Wallace : "Prolegomena"; p. 322. (٤)

W.T. Stace : "The Philosophy of Hegel". [178] (٥)

W. Wallace : "Prolegomena"; p. 322. (٦)

١٥٨ — نحن إذن لا نستطيع أن نفرق بين الوجود والعدم ، لأن كل تفرقة تتضمن شيئين وأن بينهما صفة توجد في الواحد دون الآخر ، ولكن الوجود خلو من كل صفة وكذلك العدم ، فليس ثمة للتفرقة بينهما من سبيل^(١) ، وفضلاً عن ذلك فإننا حين نفرق بين شيئين فلا بد أن نجد ثمة شيئاً مشتركاً يندرجان تحته ، فإذا فرقنا بين نوعين ، فإن هناك شيئاً مشتركاً بينهما هو الجنس^(٢) ، وفي حالة الوجود الخالص والعدم الصرف ليس ثمة شيء مشترك يمكن أن تقوم عليه التفرقة ، فلا محل من هذه الناحية كذلك إلى التفرقة بين الاثنين . وقد يعترض معترض فيقول : إن الوجود والعدم كلاهما أفكار ، ومن ثم يمكن أن يكون الفكر شيئاً مشتركاً بينهما ، غير أن هيجل يرد على هذا الاعتراض قائلاً : « إننا ننسى في هذه الحالة أن الوجود (وكذلك العدم) ليس فكراً جزئياً أو معيناً وإنما هو فكر خالص ومن هنا فلا مجال للتفرقة بينه وبين العدم »^(٣) .

١٥٩ — والقول بأن الوجود والعدم شيء واحد يبدو مربكاً للخيال والفهم ، حتى إنه يؤخذ في بعض الأحيان على سبيل المزاح^(٤) . ولهذا فقد تظهر اعتراضات كثيرة على هذه النتيجة التي انتهينا إليها . .

قد يقال — مثلاً — إنه لو كان الوجود والعدم شيئاً واحداً ، لكان سيان بعد ذلك أن يوجد منزل أو ثروقي أو الهواء الذي أستنشقه أولاً توجد ؛ غير أن مثل هذا الاعتراض الذي يقوم أصلاً على المنفعة ، يرد عليه بأن المنزل والثروة وغيرها أشياء مادية ، أعني وجوداً مادياً أكثر تحديداً وتعييناً ، والمعتراض بذلك يدخل تفرقة مادية يستبدل بها التفرقة الفارغة بين الوجود والعدم ، إن الأشياء المادية هي في الواقع أبعد ما تكون عن هذه المجردات وأضدادها ، ونحن هنا نتحدث عن الوجود والعدم المجردين الخالصين ، ولا نتحدث عن أشياء مادية .

الوجود الذي نتحدث عنه هنا ليس هو « الوجود الفعلي » لأننا حين نقول عن شيء إنه موجود فإننا لانعني بذلك أنه يوجد وجوداً فعلياً لأن صورة الوجود في أية

R.G. Collingwood : op. cit. p. 7. (٢) Hegel : Enc. [87]. (١)

Hegel : Enc. [87]. (٣)

Ibid ; [88] & Wallace : op. cit. 323 & Findlay : op. cit. p. 57. & G.M. Mure (٤)

op. cit. p. 33.

قضية هي « س هي - » أعني أنها قضية ناقصة كما سبق أن ذكرنا لأنها قضية بلا محمول . أما القضية التي نقول فيها إن الشيء موجود وجوداً فعلياً فإنها قضية كاملة لأنها تحتوى على محمول ضمنى هو « علاقته بأشياء أخرى » فهي تعنى أنه جزء من الكون وأن له علاقات متبادلة مع الأشياء الأخرى ، ومن ثم فالوجود الفعلى هو أكثر تعقيداً ، وأكثر غنى ، إنه فكرة عينية متميزة عن الوجود الفارغ ، ولهذا يظهر الوجود الفعلى كمقولة في مرحلة متأخرة من مراحل المنطق . فسوف نصادفه فيما بعد في دائرة الماهية .

١٦٠ - وقد يقال كذلك : إننا لا نستطيع أن نكون فكرة عن وحدة الوجود والعدم . والواقع أن ما يعنيه المعارض بهذا القول هو أنه يريد حالة من حالات الوعي أكثر غنى وأكثر تعقيداً . إنه يريد تصوراً ملموساً يعبر عن الفكرة على أنها حالة من الحالات المألوفة في عمليات الفكر المعتادة .. وطالما أن عدم الفهم هنا لا يعنى سوى إلحاح العادة في عدم القدرة على التفكير المجرد ، أو على إدراك الفكر المجرد محرراً من كل ما يخالطه من عناصر الحس فإن جوابنا على المعارض هو : أن المعرفة الفلسفية تختلف في نوعها أتم الاختلاف عن صور المعرفة المألوفة في الحياة العادية ، كما تختلف كذلك عن المعرفة التي تنشدها العلوم الأخرى .

ومعنى ذلك كله : « أنه ليس عسيراً علينا أن نبرهن على وحدة الوجود والعدم لأنها ممثلة في كل شيء : في الفكر وفي الواقع العيني . . وليس ثمة شيء في الأرض ولا في السماء إلا ويقف شاهداً على اتحادهما . . . » (١)

١٦١ - بقى بعد ذلك أن نشير إلى اعتراض يمكن قبوله إلى حد كبير وهو أن قضايا مثل : « الوجود والعدم شيء واحد » أو « هوية الوجود والعدم » - شأنها شأن جميع القضايا الأخرى التي تعبر عن الهوية أو الاتحاد - لا تعبر تعبيراً دقيقاً عن هذه الهوية لأنها تبرز جانباً واحداً وهو جانب الوحدة وتغفل الاختلاف . فهي تعبر مثلاً عن وحدة الوجود والعدم دون أن نشير إلى شيء أكثر من ذلك ، ويبدو من أمثال هذه القضايا أننا قد أهملنا التباين بين المقولتين . والواقع أنه لا يوجد مبدءاً نظري (أى فلسفى أصيل) يمكن أن نعبر عنه تعبيراً صحيحاً بمثل هذه الصورة (صورة

القضية) ذلك لأن الاتحاد لا بد أن يدرك في الاختلاف ، أو على أنه الهوية في التباين ، ومن ثم كان القول بأن الشيء (يصير) هو التعبير الصحيح عن كونه موجوداً وغير موجود (موسوعة فقرة ٨٨ إضافة).

١٦٢ — ولقد اعتدنا أن ننظر إلى الوجود على أنه الغنى المطلق ، وإلى العدم على أنه الفقر المطلق ، ولكننا لو أمعنا النظر قليلاً فنظرنا إلى العالم ككل ، فإننا لا نستطيع إلا أن نقول عنه إن كل شيء موجود ولا شيء أكثر من ذلك . وفي هذا ترانا نهمل كل تعيين وتحديد، ومعنى هذا في نهاية الأمر أننا ننظر إلى الوجود نفسه كأنه خاو فقير ، أى هو والعدم سواء . وإذا نظرنا من ناحية أخرى إلى العدم فإننا لن نستطيع أن نحدد فيه شيئاً ، وكل ما في وسعنا أن نقوله عنه إنه شيء ، أى هو موجود غير متعين . وخلاصة هذا كله أننا إذا حاولنا الوصول إلى الوجود المطلق لم نصل إلا إلى العدم ، وإذا حاولنا الوصول إلى العدم لم نصل إلا إلى الوجود . « حاول أن تصل إلى الوجود الخالص وسوف تجد نفسك قد وصلت إلى العدم ، إلى العدم الخالص الذى لا نستطيع أن نقول عنه إلا أنه موجود فحسب ، وهذان التجريدان ليس لهما من حقيقة سوى انتقال أحدهما إلى الآخر ، وهذا الانتقال هو : الصيرورة »^(١) .

٣ — الصيرورة^(٢) ..

١٦٣ — كلما حاولنا أن نصل إلى الوجود ، وصلنا إلى العدم ، وكلما حاولنا أن نصل إلى العدم وصلنا إلى الوجود فكل منهما يؤدي إلى الآخر . وهذه الحركة — حركة الانتقال من الوجود إلى العدم ، ومن العدم إلى الوجود — هي الصيرورة .

W. Wallace : "Prologomena"; p. 322.

(١)

(٢) يقول مكتجارت (شرح على منطق هيجل) إن مقولة الصيرورة قد يفهم منها أنها تتضمن فكرة التغير إلا أن ذلك غير صحيح على الإطلاق . وهو يرد ذلك إلى أن كلمة « الصيرورة » إنما تلحق بالوقائع العينية : « واستخدام أسماء الوقائع العينية لتدل على مقولات مجردة ، استخدام محفوف بالخاطر دائماً . . » ص ١٨ ويرى أن « سير الجدل سيكون أكثر وضوحاً لو أننا استغنيا عن لفظ « الصيرورة » وأطلقنا على مركب الوجود والعدم اسم « الانتقال إلى الوجود المتعين » وهذه التسمية تتفق مع سابقة هيجل حين سمى المقولة الأخيرة من مقولات القدر باسم الانتقال إلى الماهية » ص ٢٠ . وراجع في نفس الفكرة ميور « مقدمة هيجل » ص ١٣٢ ورادا كريشنان تاريخ الفلسفة ص ٢٧١ - ٢ من المجلد الثاني .

والصيرورة هي أول فكرة عينية، ومن ثم فهي أول فكرة شاملة بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة . . ويبدو ذلك واضحاً إذا ما قارناه بالوجود والعدم فهي توحد بينهما في هوية واحدة ، وتحفظ في نفس الوقت بما بينهما من اختلاف وتباين . فهي ليست فكرة مجردة كالتصور المألوف الذي يشمل موضوعات الفئة الواحدة ويحذف ما بينهما من اختلاف ، وإنما الصيرورة هي ذلك الاتحاد الذي يعبر عن الهوية والتباين في آن معاً ، أو هو الهوية في التباين . فإذا لم يكن هناك تباين لما أمكن أن يكون هناك انتقال ولا صيرورة ، فإذا قلنا إن « أ » تصير فلا بد أن يكون معنى ذلك أنها تصير إلى « ب » أى إلى شئ آخر مختلف عنها، إذ لا يمكن لـ « أ » أن تصير « أ » لأنه ليس ثمة في هذه الحال انتقال ولا صيرورة . ومعنى ذلك أنه حينما تكون هناك صيرورة فإننا نجد أنفسنا أمام وجود في لحظة عبوره إلى العدم ، أو حالة عدم فيها حالة وجود قد مضى توّاً أو العكس : نرى حالة عدم في لحظة تحولها إلى وجود أو حالة وجود فيها حالة عدم قد مضى توّاً (فيندلى ص ١٥٧ - ٨) .

١٦٤ - ولقد سبق أن أشرنا إلى أن المقولات بصفة عامة لا تخضع للزمان . ونعود الآن ونؤكد ذلك بصفة خاصة في مقولة الصيرورة ، فالوجود والعدم ينتقل الواحد منهما إلى الآخر انتقالاً منطقيّاً ولا ينتقل الواحد منهما إلى الآخر انتقالاً زمنياً . غير أنه قد يعترض على ذلك بأن فكرة الصيرورة تتضمن بالضرورة عنصر الزمان ولا معنى لها بدونها . والجواب هو أن الصيرورة تتضمن الزمان بنفس المعنى الذي يتضمن به الكم المادة أو على الأقل المكان ، ولكننا إذا جعلنا الكم الخالص موضوعاً للتفكير فلا بد لنا من أن نجرده من عنصر المادة والمكان وإذا ما فكرنا في الصيرورة الخالصة فلا بد أن نجردها من عنصر الزمان .

ثانياً : الوجود المتعين

١٦٥ - الصيرورة هي أولاً : انتقال الوجود إلى العدم ، ولكن العدم هو الوجود ، فالصيرورة هي انتقال الوجود إلى الوجود ، لكن ذلك ليس صيرورة ، ومن ثم فقد اختفت الصيرورة . والصيرورة ثانياً : هي انتقال العدم إلى الوجود ولكن الوجود هو العدم ولذا فالصيرورة هي انتقال العدم إلى العدم ، وهذا

الانتقال كذلك ليس صيرورة ، وهكذا تنهار الصيرورة وتتحطم . ولن تكون نتيجة هذا الانهيار أن نصل إلى العدم لأن معنى ذلك أن نرتد إلى إحدى المقولتين ، ولن تكون النتيجة أيضاً وجوداً ، وإنما هي اتحاد متوازن للوجود والعدم هو الوجود المتعين : وهذا الاتحاد المتوازن يصيب كلاهما « بالشلل » على حد تعبير هيجل فتتوقف الحركة أو الصيرورة .

ويمكن أن نقول بعبارة أخرى إن الصيرورة تعني اختفاء الوجود في العدم ، أو تحول الوجود إلى شيء آخر غير نفسه (انتقال ا إلى ب) . وهي كذلك تعني تحول العدم إلى الوجود أى اختفاء العدم ، مع أنها من ناحية أخرى تعتمد أساساً على ما بين الوجود والعدم من تمايز واختلاف ، ومن ثم كان اختفاؤهما يعنى اختفاء الصيرورة : أو قل إنه اختفاء للاختفاء ذاته . . . »^(١) .

١٦٦- وحتى تصورنا الشائع للصيرورة يتضمن أن شيئاً ما يخرج منها ، وأن الصيرورة من ثم لها نتيجة . بيد أن هذا التصور قد يثير تساؤلاً : لماذا لا نظل الصيرورة مجرد صيرورة ؟ ولماذا يكون لها نتيجة . . ؟ والإجابة على هذا السؤال تأتي مما تظهر عليه الصيرورة فعلاً ، إن الصيرورة تحتوى على الوجود والعدم بطريقة تجعل هذين العنصرين ينتقلان دائماً الواحد إلى الآخر ويلغى الواحد منهما الآخر؛ وطالما أن الوجود والعدم يفتيان في الصيرورة (وهذه هي فكرة الصيرورة نفسها) فإن الأخيرة لابد أن تفنى هي الأخرى : « . إن الصيرورة تبدو كما لو كانت النار التي تأكل نفسها بنفسها حين تحرق الأشياء المادية . ونتيجة هذه العملية على أية حال ليس عدماً خالصاً ، ولكنه وجود يتحد مع السلب في هوية واحدة وهو ما نسميه بالوجود المتعين (الوجود هنا أو هناك) وأول معنى له كما هو واضح هو أنه قد صار . . »^(٢) .

١٦٧- وصلنا الآن إلى الوجود المتعين ، أو إلى فكرة الوجود التي لها تعين ولكننا لا نستطيع مع ذلك أن نقول ما هذا التعين لأننا وصلنا إلى فكرة التعين بصفة عامة فقد نعرف أن شيئاً ما له لون دون أن نعرف لونه . ونحن هنا نصل بنفس

الطريقة إلى فكرة عامة عن الوجود حين يكون له بعض التعين ، وهذه الفكرة المجردة الخالصة هي مقولة الوجود المتعين .

ولقد ألف الناس أن ينظروا إلى الموجودات المتعينة على أساس أنها موجبة فحسب ، ومن ثم تراهم يدرجونها تحت مقولة الوجود، بيد أن الوجود الخالص ليس إلا فراغاً كاملاً كما سبق أن رأينا ، ولذلك فإذا كنا نتحدث عن الوجود المتعين فلا بد أن نلاحظ أنه يتضمن السلب كذلك . إنه وجود كذا وليس وجود شيء آخر ، ولو رفع منه هذا السلب لعدنا من جديد إلى الوجود الخالص الفارغ : أو اللاتعين بما هو كذلك .

١٦٨ - وصلنا إلى فكرة التعين بصفة عامة ، والتعين المستنبط على هذا النحو هو الكيف . ويمكن أن يوصف الكيف بأنه « حالة مباشرة في هوية مع الوجود » ، بعكس الكم الذي وإن كان حالة للوجود ، إلا أنه ليس في هوية مباشرة معه ، وإنما هو حالة حياد خارجي بالنسبة إليه . ومعنى أن الكيف في هوية مع الوجود هو أن الشيء موجود على ما هو عليه بفضل كيفه ، فإذا ما فقد هذا الكيف توقف عن أن يكون ما هو .

هـب أن الشيء الذي نتحدث عنه هو الأكسوجين فهو له كيف معين هو المساعدة على الاشتعال ، فإذا هدمنا هذا الكيف فلن يكون بعد أكسوجيناً ، فوجود الأكسوجين نفسه هو كيفه : احذف هذا الكيف فإن الأكسوجين - كأكسوجين - لن يظل موجوداً . من ثم كان كيف الشيء هو تعين متحد مع وجوده في هوية واحدة ، بعكس الكم الذي نزيد فيه أو ننقص من كمية الأكسوجين كما نشاء دون أن يتأثر وجوده كأكسوجين في شيء ، فالكم تعين خارجي لا يؤثر في وجود الشيء ، والكيف يتحد مع الشيء في هوية واحدة .

٩ - شيء ما :

١٦٩ - قد يوحى استخدام كلمة الشيء هنا أننا نعني بمقولة « شيء ما » شيئاً عينياً بين أشياء عينية أخرى، بيد أن ذلك تصور خاطئ من أساسه . ذلك لأن الجدل ينتقل بين مقولات منطقية خالصة ، ولقد سبقت الإشارة إلى أن الأشياء

المادية هي أبعد ما تكون عن هذه المجردات وأضدادها . ولذلك يمكن أن نقول عن « شئ ما » إنه جزء اقتطع من الوجود حين دخله السلب فجعله وجود كذا وليس وجود شئ آخر . ومع ذلك فنحن لا نعرف عن هذا الجزء الذى اقتطع شيئاً سوى أنه جزء فحسب أو أنه شئ ما ، أما إذا تساءلنا عن عدد الأشياء التى يمكن أن تقتطع ... فإننا نستطيع أن نقول من حيث المبدأ إنه سيكون لدينا منها عدد لا حصر له . وسيكون لكل شئ منها وجهان مرتبطان ضرورة الأول وجود فى ذاته : والثانى وجود من أجل الآخر^(١) . وإذا نظرنا إلى مقولة « شئ ما » على الصعيد الابستمولوجي لوجدنا أنها « الفكر الذى يغلف موضوع الوعى الحسى — ومن ثم فهو سابق عليه — أو هي بذرة ذلك التعارض الذى يعيه الإدراك الحسى فى شئ من الغموض حين يفرق بين « هذا » و « ذاك »^(٢) .

١٧٠ — التعيين أو الكيف لإيجاب وسلب فى آن معاً ، أو هو وضع ورفع فى وقت واحد ، ويرجع ذلك إلى أنه يشمل الوجود والعدم (أو الإيجاب والسلب) والواقع أن اتحاد الوجود والعدم هو الأساس الذى تقوم عليه بقية المقولات ، فهى كلها أمثلة لهذا الاتحاد^(٣) . فالكيف من ناحية تعين للشئ أى هو ما هو عليه أعنى وجوده ؛ فإذا كان الشئ يتصف بصفات معينة كأن يكون لاذع المذاق أبيض اللون ، على شكل مكعبات ... الخ قلنا إن هذا الشئ هو الملح ، فالكيف من هذه الناحية وجود الشئ نفسه . والكيف من ناحية أخرى جانب سلبي : فالكيفيات التى تجعل الشئ قطعة من الملح ، تجعله أيضاً ليس قطعة من السكر .

ونحن إذا نظرنا إلى الجانب الإيجابي فى الشئ لوجدنا أن هذا الجانب هو وجود الشئ كما هو موجود فى ذاته وبمعزل عن الأشياء الأخرى ، وهذا الجانب — لذلك — يعتبر مقولة فرعية هي الوجود فى ذاته أو « الوجود بالذات » . وإذا نظرنا من ناحية أخرى إلى الجانب السلبي أو إلى الشئ فى جوانبه السلبية ، استطعنا أن نقول إن هذا الجانب ينشئ شيئاً آخر وهو بذلك الوجود الذى له علاقة بأشياء أخرى ، أو ينشئ أشياء أخرى ، وهو من هذه الناحية مقولة فرعية هي الوجود الآخر .

Hegel : Enc. [91] — G.R. Mure : "An Introduction"; p. 135. (١)

Hegel : Greater Logic Vol. I. p. 97. (٢) G.R. Mure : "A Study"; p. 46. (٣)

٢ - الحد

١٧١ - كل تعين سلب كما رأينا ، والكيف تعين للشيء ، فالكيف سلب . وسلب الشيء أو نفيه معناه وضع حد له ، ومن ثم فالكيف حد ، وهكذا نصل إلى مقولة الحد . ولا نستطيع أن ننظر إلى الحد على أنه شيء خارجي بالنسبة للوجود المتعين ، لأن الشيء هو ما هو عليه بفضل هذا الحد وحده^(١) . والنظرة التي تقول إن الحد مجرد صفة خارجية للوجود المتعين إنما جاءت من الخلط بين الحد الكمي والحد الكيفي . . ونحن هنا نتحدث عن الحد الكيفي فقط . فلو أننا شاهدنا قطعة أرض ، وقلنا إن مساحتها ثلاثة أفدنة ، فإننا في هذه الحالة ننظر إلى حدها الكمي . ولكن يمكن إلى جانب ذلك أن نقول إن قطعة الأرض عبارة عن مرج أو روضة وليست غابة أو غديراً ، وهذا هو حدها الكيفي . وإذا نظرنا إلى ما يتضمنه الحد بنظرة فاحصة لوجدنا أنه يتضمن تناقضاً في ذاته وهو بذلك يفصح عن طبيعته الجدلية : فهو من ناحية يعين حقيقة الشيء الموجود ، ما دام هذا الشيء الموجود لا يوجد إلا إذا كان له حد ، وهو من ناحية أخرى سلب لهذا الشيء . ولكن الحد من ناحية أخرى باعتباره سلباً للشيء ليس عدماً مجرداً ، ولكنه عدم موجود هو ما يمكن أن نسميه « بالآخر » .

* التناهي

١٧٢ - ومقولة الحد تتضمن بالضرورة مقولة التناهي ، ذلك لأن التعين معناه التحدد ، والتحدد معناه وجود حد ، ووجود الحد يعني أن الشيء متناه ، فهو في مقابل آخر يقوم بإزائه ، ومن ثم فقولة التناهي تؤدي إلى مقولة الآخرة .

(١) هذا الحد هو الكيف أو السمة أو التعين الخاص الذي يتحد مع وجود الشيء في هوية واحدة بحيث يصبح هو نفسه وجوده بل وتصبح معرفة هذا الشيء - بدونه - أمراً محالاً . قارن قول هيجل : « تستحيل معرفة الشيء استحالة تامة ما لم يكن لهذا الشيء كيف محدد أو سمة معينة ، ومن هنا كان النور المطلق ظلاماً مطلقاً . . » الموسوعة فقرة ٣٦ إضافة .

* الآخريّة

١٧٣ - المتناهي هو ما له حد ، وإذا كان الشيء ذا حد نتج عن ذلك أن يكون وراء هذا الحد شيء آخر ، لأن الحد لا يمكن أن يكون حداً لشيء واحد فقط ، بل لابد بالضرورة أن يكون حداً بين شيئين فكون الشيء محدداً يعني أنه محد بشيء آخر « فالمرج محد بأنه ليس غابة ، ومعنى ذلك أن قولنا « ليس غابة » جانب ، وجانب ما هو لطيبة المرج ، ومن ثم فإن طبيعة المرج إنما تلتبس في طبيعة الغابة » (١) . وبمعنى آخر إن مقولة الكيف في جانبها السلبي تعتبر حداً ، والشيء الذي له كيف بالتالي منفي ، ولكنه لا ينفي نفسه بل ينفي شيئاً آخر . فكيف الضوء ينفي الظلمة ، وباختصار إن فكرة الحد نفسها تعني أنه لا بد أن يكون هناك شيء وراء هذا الحد . وإذا عرفنا أن هناك حداً فقد عرفنا أن هناك شيئاً وراء هذا الحد هو « الآخر » . ونحن بذلك نصل إلى فكرة « الشيء » و « الآخر » . ولكن الآخر هو أيضاً شيء فهناك شيان كل منهما شيء وكل منهما آخر . فلو أن « أ » هي الشيء و « ب » هي الآخر لكانت ب هي أيضاً شيء ، و أ هو أيضاً آخر ، وسيان إذا قلنا عن أحدهما إنه الشيء وعن الثاني إنه الآخر . . وعلى ذلك فالشيء والآخر متحدان وينتقل الواحد منهما إلى الآخر (٢) .

* اللامتناهي الزائف

١٧٤ - الشيء يصبح آخر ، وهذا الآخر بدوره شيء ما ، ومن ثم فهو بالمثل يصبح آخر . . وهكذا إلى ما لا نهاية .

وهذا اللامتناهي هو اللامتناهي الزائف أو السلبي لأنه ليس إلا سلب المتناهي ولا يلبث المتناهي أن ينبثق من جديد كما كان ويستمر على هذا النحو باستمرار دون أن يكون في الوسع القضاء عليه أو رفعه . ونحن بإزاء هذا النوع من اللامتناهي في حالة تكرار فحسب ، تكرار لا نهاية له ، فنحن نضع حداً ثم نتجاوزوه إلى

M.E. McTaggart : "A Commentary"; p. 29-30.

(١)

Hegel : Greater Logic Vol. I. p. 129-130 & W.T. Stace : op. cit. [193].

(٢)

حد آخر وهكذا باستمرار وفي محاولتنا لتأمل هذا اللون من اللامتناهي يقال لنا إن تفكيرنا لا بد أن يسقط من الإعياء ، وصحيح فعلاً أننا لا بد أن نترك هذا التأمل الذي لن نصل فيه إلى نهاية أبداً ، لا لأن هذا العمل على مستوى عالٍ للغاية بل لأنه مطول أكثر مما ينبغي ، فالشيء نفسه يعاد باستمرار . وذلك كله عبارة عن تغيير زائف وتبادل فاسد لا يتعدى منطقة المتناهي ، بل يدور دائماً في دائرة من السلب والنفي المتكرر المفرغ . فإذا افترضنا أننا بسيرنا نحو هذا اللامتناهي نحرر أنفسنا من المتناهي ، فإن ذلك في الحقيقة ليس إلا نشدان التحرر الذي يأتي بالفرار . ولكن الإنسان الذي يهرب ليس إنساناً حراً لأنه في فراره ما زال مقيداً بما يريد الإفلات منه . ومن ثم فلو قيل لنا إن اللامتناهي لا يمكن الإمساك به أو الوصول إليه فإن ذلك حق ، ومرد ذلك إلى أن فكرة اللامتناهي هنا وصلت إلى الوضع الذي أصبحت فيه سلبية فحسب ، وليس للفلسفة أن تشغل نفسها بهذا التكرار الخاوي؛ وإنما الفلسفة الحققة هي تلك التي تشغل نفسها دائماً بشيء عيني حاضر بأسمى معاني الحضور^(١) .

٣ - اللامتناهي الحقيقي

١٧٥ - وصلنا إلى أن الشيء يصبح آخر ، وأن هذا الآخر يعود بدوره ويصبح شيئاً، وهكذا يرتبط الشيء بالآخر ، وما دام الشيء الذي وصلنا إليه هو الشيء الذي تغير أولاً من حيث أن كلا منهما له صفة واحدة هي أن يصبح آخر ، فإن النتيجة هي أن الشيء وهو في طريقه إلى الآخر إنما يلحق بنفسه . وهذا الارتباط بالذات في طريق التغير ثم في الآخر هو اللامتناهي الحقيقي . أو في صيغة سلبية: ما تغير هو الآخر ، وهو يصبح آخر الآخر أي يكون هو هو نفسه ، فيكون لدينا إذن وجود هو نفي النفي قد عاد من جديد وجوداً كلياً مكثفياً بذاته وهو: الوجود للذات^(٢) .

ويمكن أن نقول بعبارة أخرى: الشيء والآخر ضدان . والشيء متناه والآخر في هذه الحالة هو اللامتناهي ، ومن ثم فالامتناهي حين يعبر حده فإنه يجاوز ذاته

Hegel : Enc. [91] Z.

Hegel : Enc. [95]

(١)

(٢)

ويصبح لا متناهيًا ولكن هذا الآخر اللامتناهي هو نفسه شيء ، وعلى ذلك يعود بدوره متناهيًا، وهكذا فإن المتناهي لا يتجاوز حقيقته مطلقاً لأنه بمجرد انتقاله إلى اللامتناهي يعود بدوره ويصبح متناهيًا فقط . ويعتبر المكان مثلاً على ذلك : فنحن نستطيع أن نأخذ أى نقطة فيه ، ونعتبرها حداً وهذا الحد متناه ووراء الحد يوجد المكان اللامتناهي ، ولكن بمجرد انتقالنا إلى ما وراء الحد نجد أن النقطة الأبعد تصبح حداً جديداً ، وهكذا فإن اللامتناهي الذى يكمن خلف المتناهي يعود بدوره ويصبح متناهيًا . وعملية وضع الحد وتجاوزها تسير إلى ما لا نهاية وهذا هو اللامتناهي الزائف . ولكن حين يصبح الشيء آخر فإنه يصبح نفسه فقط أى أنه يحدد نفسه بنفسه ، ومن ثم فاللامتناهي هو اتحاد الشيء والآخر ، ولكن ما دام الشيء هو المتناهي والآخر هو اللامتناهي فإننا نصل إلى هذه النتيجة وهى أن اللامتناهي الحقيقى هو : اتحاد المتناهي واللامتناهي .

إن الثنائية حين تضع تعارضاً حاداً لا يمكن اجتيازه بين المتناهي واللامتناهي وتعتبرهما نقيضين لا يمكن التوفيق بينهما ، وحين تفترض أن المتناهي غير اللامتناهي ، واللامتناهي ليس المتناهي إنما تفشل فى ملاحظة شيء بسيط للغاية هو : أن اللامتناهي بذلك هو ثانى اثنين ، فهو يوضع فى جانب والمتناهي فى الجانب الآخر ، ومثل هذا اللامتناهي محدد بالمتناهي وهو نفسه — من ثم — متناه، وهذا هو اللامتناهي الزائف الذى لا يمكن أن يفلت من قيود المتناهي^(١) .

ثالثاً : الوجود للذات

١٧٦ — الوجود للذات هو الكيف وقد اكتمل . أو هو تمام الكيف لأنه آخر مرحلة من مراحل الكيف ، ومن ثم فهو يحوى فى جوفه جميع المقولات السابقة ، إنه يمثل القمة التى يصل إليها الكيف وينتقل بعدها إلى ضده إلى الكم . ولذلك فقد نجد صعوبة فى متابعة سير الجدل فى هذا القسم الثالث ومصدر هذه الصعوبة أننا بدأنا نطرق أبواب الكم ، لقد بدأنا نقرب من مرحلة انتقال لا نجدها فى الوعى

المألوف . ذلك لأن هذا الوعي قد ألف النظر إلى الكيف والكم على أنهما زوج من المقولات يوجد كل منهما قائم بذاته ومستقل عن الآخر ، وهو لا يسأل بعد ذلك عن العلاقة المتبادلة بينهما . .

١٧٧ - اللامتناهى الحقيقى الذى وصلنا إليه الآن يحدد نفسه بنفسه ولا يحدده شئ آخر لأنه امتص الآخر فى جوفه . ومن هنا يمكن أن يوصف بأنه وجود لذاته ، إنه الوجود الناشئ من اندماج الآخر فى الذات بحيث لا يكون حدًّا وبالتالى سلباً ، بل جزءاً مكوناً لوجود الذات . وهذا يتم بالإمساك بطرفى العملية دون أن ندع أحدهما يفر وحده دون الآخر : وذلك أن الشئ المتغير يتغير إلى نقيضه ولكن هذا النقيض أو الآخر يتغير أيضاً إلى آخر أو نقيضه ، وهو بهذا يعود إلى الأصل ، وبذا يرتفع الحد الذى وضع فى الجانب الأول من العملية . . وهكذا نصل إلى وجود قائم بذاته مستقل عن غيره ، متمركز حول كيانه هو الوجود للذات ^(١) .

١٧٨ - وأوضح نموذج لهذا الوجود هو « الأنا » ^(٢) . فنحن نعرف أنفسنا كائنات موجودة قائمة بذاتها مستقلة عن غيرها من الموجودات الأخرى ، وأن لها علاقات معينة بهذه الموجودات ، ومعنى ذلك أننى لا أعرف الأشياء الخارجية وحدها ، ولكنى أعرف ذاتى أيضاً حين أتخذ منها موضوعاً للتفكير وأنا فى هذه الحالة أصبح وجوداً من أجل ذاتى . فالذات هى الوجود من أجل الذات ، ولذلك قيل إن الإنسان يتميز عن عالم الحيوان بل عن موجودات الطبيعة كلها بأنه يعرف نفسه أنه « أنا » . ومعنى ذلك أن موجودات الطبيعة لا يمكن أن تصل إلى الوجود

(١) الدكتور عبد الرحمن بدوى « الزمان الوجودى » ص ١٠ - ١١ ط ٣ .

(٢) يرى هيجل (منطق كبير ج ١ ص ١٧٢) أن الأنا أو الذات ، وكذلك الروح والله هى أمثلة للامتناهى الحقيقى ومن ثم للوجود للذات ، غير أنها كلها ليست إلا مثلاً واحداً فى حقيقة الأمر هو : الفكر ، طالما أنه ينظر إلى الذات والروح والله على أنها فكر خالص . وعلى ذلك فهذا المثل الذى سقناه يعتبر - فى الواقع - المثل الوحيد للوجود للذات . أما المثل الآخر الذى ساقه عن الذرات (فقرة ١٨٩) باعتبارها مثلاً للوجود للذات والإشارة إلى مذهب ديمقريطس على أنه المذهب الذى تصور المطلق تحت مقولة الوجود للذات فهو أيضاً نفس المثل لأنه يرى أن الذرة عبارة عن فكر - « . . . » والذرة نفسها عبارة عن فكر ومن هنا كانت النظرية التى تذهب إلى أن المادة تتألف من ذرات نظرية ميتافيزيقية . . . » . موسوعة فقرة ٩٨ .

للذات « . . فالحیوان لا يستطيع أن يقول : « أنا » ، وإنما الإنسان وحده هو الذى يستطيع أن يقول ذلك ، وما ذاك إلا لأنه يفكر . ولذلك فهذه الموجودات هى دائماً من أجل الآخر : هذا الحجر ليس من أجل ذاته إنه من أجل أنا فقط أعنى أنه يوجد من أجل الفكر — وهو بالتالى من أجل الآخر ، ومن ثم فهو متناه أما الذات أو الأنا أو الفكر فهى لا متناهية لأنها وجود الذات . وإذا كان هيجل يقول عن موجودات الطبيعة إنها فكر فيجب أن نتذكر أنها فكر غير واع أو أنها عقل أصيب بالتحجر .

١ — الواحد ...

١٧٩ — قلنا إن الوجود للذات هو ذلك الوجود الذى يختفى فيه الآخر بحيث يصبح جزءاً مكوناً لوجود الذات « . . فنحن نقول عن شيء ما إنه موجود من أجل ذاته حين يلغى الآخر الذى يقوم بإزائه بحيث لا يوجد الآخر فيه إلا من حيث أن هذا الآخر قد انطوى تحته ، أو على أنه لحظة مرفوعة فحسب . ويعتمد الوجود للذات على أنه يتخطى هذا الحاجز أو الآخر ، إنه اللامتناهى وقد عاد إلى نفسه .. » (١) . وهذا الوجود للذات . . بوصفه مكيفاً بكيف يكون متعيناً ، ولكن التعيين فى هذه الحالة ليس تعيناً متناهياً أى شيئاً يختلف عن آخر ، بل هو تعين لا متناه لأنه يشتمل على تميز (للآخر) قد فنى فى ذاته .. (٢) .

ومعنى ذلك أننا هنا أمام وجود امتص الآخر فى جوفه ، وتلاشت التفرقة التى كنا نجدها فى الوجود المتعين بين الشيء والآخر لأن ذلك « . . هو على وجه الدقة طبيعة المتناهى ، طبيعة ذلك الوجود الذى لا يصل فقط إلى طبيعته الكاملة ، فهو ليس من أجل ذاته ، وإنما هو محدود دائماً بما وراءه ، أو بما هو خارج عنه .. » (٣) فطبيعة المرجع إنما تلتبس فى طبيعة الغاية كما سبق أن ذكرنا ، ولهذا كان الوجود المتعين هو دائرة المتناهى لأنه دائرة التعين بالآخر ، أما الوجود للذات فقد ألغيت فيه التفرقة حيث فنى الآخر فى الذات ، فلم يبق أمامنا سوى وحدة أو سوى واحد .

Hegel : Greater Logic Vol. I. 171.

Hegel : Enc. [96]

G.R. Mure : "Study"; p. 48.

(١)

(٢)

(٣)

ويتعين علينا في دراستنا للواحد أن نتذكر أمرين: (أ) أننا لم ندخل بعد مجال الكم ، وإنما لا نزال في القسم الأخير من الكيف ، فالوجود للذات « مكيف بكيف » كما ذكرنا الآن أى أنه متعين ، وإن كان تعينه لا متناهياً . (ب) أن الواحد — من ثم — ليس واحداً ضمن كثير ، فلقد جرت العادة أن يقفز إلى ذهننا « الكثير » كلما تحدثنا عن الواحد ومن ثم ترانا مضطرين إلى التساؤل : هل يظهر الكثير أيضاً . . . ؟ وهذا السؤال لا يمكن للوعى المألوف أن يجيب عنه ، به يتصور الكثرة على أنها معطى أولى ، ويعالج الواحد على أنه واحد فقط ضمن كثير ، بيد أن الفكر الفلسفى يظهرنا — على العكس — على أن الواحد هو الأساس الذى تفترضه الكثرة : وفكرة الواحد ذاتها تتضمن أنه يشكل نفسه في الكثرة ، ذلك لأن الوحدة أو الواحد كما نراها الآن ليست كالوجود الخالص خلواً من كل ارتباط أو علاقة ، وإنما تتضمن كالوجود المتعين إشارة أو علاقة ، ولكنها ليست إشارة أو علاقة بين شئ وآخر ؛ فما دام الواحد هو اتحاد الشئ والآخر فإن علاقته لا تكون إلا بذاته فقط ، وهذه علاقة سلبية لأنها علاقة بالآخر وهى التى تظهر لنا الكثير (١) .

١٨٠ — وإذا كنا في دائرة الوجود المتعين نستطيع أن نشبه علاقة الوجود بالآخر — مجازاً — بمرور أشعة الضوء من الوجود إلى الآخر ، فإننا في الوجود للذات يمكن أن نقول إن أشعة الضوء التى كانت تسير إلى الأمام قد عادت الآن إلى الزاء ، عادت القهقرى إلى نفسها ، ومن هذا التشبيه المجازى يمكن أن نسمى الوجود للذات « الانعكاس إلى الذات » . وفكرة الانعكاس إلى الذات هذه ضرورية لفهم مقولة الواحد ، وإلا فقد نتساءل لماذا لم تستنبط الواحد من سير الجدل قبل ذلك ؛ فقد يقال مثلاً إننا يمكن أن نستنبط الواحد من مقولة الصيرورة ما دامت هى وحدة الوجود والعدم . وقد يقال إن الواحد يمكن أن يستنبط من الوجود الخالص ما دام هذا الوجود هو اتحاد خال فارغ . ولكن الواحد ليس مجرد اتحاد ، إنه وجود مطلق وإطلاقه يتضمن تعينه بذاته ، وهذا التعين بالذات لا يظهر إلا في

مقولة الوجود للذات وحدها^(١) .

١٨١ — وإذا كان بارمنيدس قد تصور المطلق على أنه الوجود الخالص ، بينما رأى هيراقليطس أنه الصيرورة فإننا نجد المذهب الذرى قديماً مذهب ديمقريطس ، قد تصور المطلق على أنه الوجود للذات ، حين ذهب إلى أن الذرات وحدات بسيطة لا تقبل القسمة ولا تعتمد على شيء آخر ، إنها وجود لذاتها ، أعنى أنها ليست مركبة من أجزاء ، إنها الواحد الخالص الذى لا يداخله كثرة من أى نوع وليست له علاقة إلا بذاته فحسب^(٢) .

وإذا كنا نرى الطلاب الذين يقومون بدراسة الطبيعة ويرغبون رغبة جامحة فى اجتناب الميتافيزيقا ، يأخذون بالمذهب الذرى ظناً منهم أنهم بذلك قد خرجوا من دائرة الميتافيزيقا، إلا أنهم فى ذلك واهمون لأن الإفلات من الميتافيزيقا ، والكف عن دراسة الطبيعة فى صورة الفكر الخالص ، لا يتم بأن نلقى بأنفسنا فى أحضان المذهب الذرى ، ذلك لأن الذرة نفسها ليست إلا فكراً فى حقيقة أمرها . ومن هنا كانت النظرية التى ترى أن المادة تتكون من ذرات نظرية ميتافيزيقية فى صميمها .. ولم يستطع نيوتن نفسه أن يلتزم بتحذيره لعلم الطبيعة من الميتافيزيقا : لأن الطبيعيين فقط هم الحيوانات وهى كائنات لا تفكر ، أما الإنسان فهو موجود مفكر ، وقد ولد ميتافيزيقياً (موسوعة ٨٨ إضافة) .

٢ — الكثير :

١٨٢ — سبق أن قلنا إن علاقة الواحد لا تكون إلا بذاته فقط ، وهذه العلاقة علاقة سلبية ذلك لأن علاقة الواحد بذاته تقوم على أساس أن له آخر ؛ صحيح أن الوجود للذات يمتص الآخر فى جوفه ، ولكنه لا يزال موجوداً وعلاقته بنفسه هى عبارة عن علاقته بالآخر ، ومع أن هذا الآخر داخلى وموجود فى جوفه ، إلا أنه مع ذلك خارجى عنه أيضاً لأنه آخر طالما أن معنى الآخر أن يكون خارجياً ويمكن أن نقول بعبارة أخرى : إن معنى أن الواحد مرتبط بنفسه أنه مرتبط بالواحد. وذلك يتضمن التفرقة بين الواحد المرتبط والواحد الذى يرتبط به ، فالواحد يميز ذاته من

W.T. Stace : op. cit. [207]

Hegel : Enc. [98] Z. — & Greater Logic Vol. I. p. 178.

(١)

(٢)

ذاته أو هو « يطرد نفسه بنفسه » ، فالعلاقة السلبية بين الواحد ونفسه يمكن أن نسميها بالطرد ، وهذا الطرد يؤدي بنا إلى آحاد كثيرة ^(١) . ومن ثم فالواحد يعاني الانفصال الذاتي إلى عدد من الآحاد أعني إلى كثرة ، فالواحد يطرد ذاته بذاته وعلى ذلك فالواحد الطارد متميز عن الواحد المطرود . وما دام كل منهما واحداً فهو يعود بدوره وينقسم إلى اثنين من جديد ، وهكذا إلى ما لا نهاية ، وحينئذ نجد لدينا كثرة لا حد لها . . . واستنباط الآحاد الكثيرة من الواحد يجب ألا نعتبره صيرورة ، ذلك لأن الصيرورة هي انتقال الوجود إلى العدم ، بينما الواحد يصبح واحداً فحسب . . كذلك يجب ألا ننظر أن الكثرة هنا تعني ارتباط الواحد « بأشياء أخرى » وإلا لاعتبر كل منها حداً ، ولتضمن ذلك وجوداً من أجل الآخر . وإنما الواحد يرتبط بذاته ارتباطاً سلبياً ولا شيء غير ذلك وهذه العلاقة السلبية هي الآحاد الكثيرة . . .

٣ - الطرد والجذب

١٨٣ - الواحد يطرد نفسه بنفسه ويثبت نفسه واحداً فقط وذلك بأن ينفصل بذاته عن الآحاد الأخرى ، ولكن كلاً من هذه الآحاد أو هذه الكثرة واحد أيضاً ، ومن ثم نجد أن تعدد الآحاد على الرغم من أنه خارجي تماماً ويجعل الواحد يختلف عن الآخر ، إلا أنه كذلك يجعل الواحد متفقاً مع الآخر أو هو نفسه هذا الآخر ، فلو أننا « درسنا كل ما يتضمنه الطرد لوجدنا أن الاتجاه السلبى للآحاد الكثيرة بالنسبة لبعضها هو في الوقت نفسه إشارة إلى علاقتها ببعضها البعض الآخر وبذلك يكود للطرد الحق في أن يسمى كذلك : بالجذب » ^(٢) . فالطرد يعنى أن الآحاد الكثيرة تطرد كل منها الأخرى ، والجذب يعنى أنها في نفس الوقت متحدة : الطرد هو العناد المتبادل بين الآحاد حين تؤكد اختلافها ، والجذب هو التداخل المتبادل حين تؤكد ذاتيتها . ويمكن أن نقول بعبارة أخرى : إن الطرد مستحيل وحده ، لأنه لا يمكن أن يكون هناك شيان بينهما علاقة سلبية فقط ، فإذا كانت « ا » موجودة بفضل « أ » ليست « ب » فسوف يكون وجود « ب » ضرورياً

لوجود « ا » . وستكون العلاقة بينهما إيجابية إلى جانب أنها سلبية سواء بسواء خذ مثلاً : المحارب وعدوه تجد أن العلاقة بينهما سلبية ، ولكنها كذلك علاقة إيجابية ، لأنه إذا لم يكن هناك من يحاربه فلا يمكن أن يكون محارباً ، ومن ثم كانت العلاقة بين الواحد الذى يطرد والواحد المطرود هي علاقة إيجابية كما أنها علاقة سلبية سواء بسواء . . . ، وينبغى ألا ينظر إلى عمالة الطرد كما لو كان الواحد هو الطارد والكثير هو المطرود ، فالواحد — كما أشرنا — هو بالضبط الذى يعاند نفسه ، ويضع نفسه صراحة على هيئة الكثير ، وكل واحد من الكثير هو نفسه واحد . . . ولذلك نجد أن هذا الطرد الشامل ينقلب كله دفعة واحدة إلى ضده : إلى الجذب .

ومعنى ذلك أن الآحاد الكثيرة كل منها واحد ، أو كل منها واحد من الكثير ، فالكثرة بالتالى واحد وهى هى نفسها ومن ثم يتحد بعضها مع البعض الآخر . والطرد هو علاقة الواحد بالواحد الآخر، وبما أن الواحد الأول متحد مع الواحد الآخر ، فإن علاقته بهذا الواحد هى عبارة عن علاقته بنفسه ، وعلاقة الذاتية بين الواحد ونفسه عبارة عن جذب وبالتالى فالطرد والجذب متحدان .

(ب) الكم

١٨٤ — بدأ الجدل سيره بالوجود الخالص ، ثم اتضح لنا أن حقيقة هذا الوجود الخالص هى الصيرورة ، غير أن الصيرورة لم تكن سوى قنطرة ومعبّر إلى الوجود المتعين ؛ وظهرت حقيقة هذا الوجود المتعين فى الآخريّة ؛ ثم اتضح أن نتيجة الآخريّة هى الوجود للذات محرراً من الارتباط بالآخر ومن العبور إلى الآخر . وانتهينا إلى أن الوجود للذات هو الطرد والجذب واتضح أن الطرد والجذب يلغيان نفسيهما (لأن كلا منهما ينتقل إلى الآخر) وبالتالى ينسخان الكيف كله فى جميع مراحلهما (لأنهما يمثلان آخر مقولة فى الكيف وبالتالى يشملان جميع المقولات السابقة فى الكيف) . وهذا الكيف الملغى أو المنسوخ ليس عدماً مجرداً كما أنه ليس وجوداً خالصاً : إنه وجود لا يتأثر بالتعين (أو الكيف) وهذا الوجود الذى لا يتأثر بالكيف هو : الكم . وهذا ما نجده أيضاً فى تصوراتنا المألوفة ، فنحن

نلاحظ الأشياء بادئ ذي بدء مركزين على كيفها ، وهو ما نعتبره خاصية تتحد مع وجود الشيء في هوية واحدة بيد أننا كلما سرنا ندرس كمها ، وصلنا إلى خاصية خارجية لا تؤثر في وجود الشيء الذي يبقى هو هو حتى إذا ما تغير كمه فأصبح كبيراً أو صغيراً .

١٨٥ - وعلى ذلك يمكن أن نقول : « إن الكم طابع خارجي للوجود لا يتحد معه في هوية واحدة ، وإنما هو لا يؤثر فيه على الإطلاق ، فالمنزل يظل هو هو سواء كبر أو صغر ، واللون الأحمر يظل أحمر سواء اشتد لمعانه أو ضعف . . » (١) . فليس يهم إذا تحدثنا عن الكم أن يكون له هذا الكيف أو ذاك أو ذاك فخمسة أحصنة هي خمسة أحصنة سواء كان لونها أبيض أو أسود ، والميل ميل سواء كان طريقاً مرصوفاً أو أسلاكاً للبرق ، إننا إذا ما غيرنا كيف الشيء لما أصبح على ما هو عليه ، واكتنا إذا ما غيرنا الكم ظل الشيء هو هو وهذا معنى قولنا إن الكم خارجي ولا يؤثر في الكيف وأن الكم غير كيني . وتنقسم مقولات الكم ثلاثة أقسام هي : الكم الخالص ، والكمية ، والدرجة . وهي تذكرنا بالأقسام الثلاثة التي انقسم إليها الكيف من قبل : الوجود الخالص ، والوجود المتعين ، والوجود للذات .

أولاً : الكم الخالص

١ - الكم الخالص :

١٨٦ - الكم هو اتحاد الجذب والطرْد أو هو اتحاد الواحد والكثير ، على اعتبار أن الطرد هو لحظة الفصل والاختلاف : وهذا هو مبدأ الكثرة . والجذب هو علاقة الذات بنفسها أو لحظة الهوية ، وهذا هو مبدأ الواحد . والطرْد والجذب أو الواحد والكثير هما المقولتان الأخيرتان في مقولات الكيف ومن ثم لا بد أن تشملاً جميع مقولات الكيف السابقة ، لا بد أن يحتوي على اكتمال الكيف كله . ومن هنا كان رفع الطرد والجذب يعني رفع الكيف كله . ولقد رأينا في سير الجدل أن الجذب والطرْد يلغيان نفسيهما لأن الجذب ينقلب إلى ضده : إلى الطرد . فالجذب

حينئذ عبارة عن « لا جذب » أى أنه يناقض نفسه ويمحو نفسه ، والطرد يحذف نفسه كذلك لأنه ينقلب إلى جذب ، وبالتالي فهو يناقض نفسه كذلك . وما دام الطرد والجذب يرفعان بهذا الشكل ، وطالما أنهما يحتويان على الكيف كله في جوفهما فإنه ينتج من ذلك حذف الكيف نفسه ، وتكون النتيجة التى نصل إليها هى : وجود غير كينى وهذا هو الكم .

١٨٧ — والكم الذى وصلنا إليه الآن هو الكم بصفة عامة ، وهو الكم الخالص الذى لم يقسم بعد إلى أجزاء أعنى إلى كميات معينة محددة ، فيمكن أن نقول إن المكان بصفة عامة كم خالص ، أما حين نقتطع منه جزءاً معيناً وليكن عشرة أمتار فإنه يصبح كمية ، فالكم الخالص هو الكم غير المحدد أو غير المقسم . ولقد وصلنا إلى هذا الكم الخالص على أنه اتحاد الطرد والجذب أو على أنه اتحاد الانفصال والاتصال ، ولما كان من الممكن أن نركز على أحد هذين العنصرين أكثر من الآخر فنحن فى الكم الخالص نركز على مبدأ الاتصال وذلك راجع إلى أنه أكثر تطبعاً بالكم . . لأنه إذا كان لدينا طرد فقط (انفصال) فإننا سنظل داخل نطاق الكيف . ولكن بمجرد ما يضاف إليه الجذب (الاتصال) يتم الانتقال إلى الكم ، وهناك دائماً ميل لأن نركز على آخر مقولة وصلنا إليها . .

٢ — المقدار المنفصل والمتصل

١٨٨ — وإذا كنا فى مقولة الكم الخالص قد ركزنا على عنصر الاتصال ، فبدا الكم على أنه اتصال أكثر منه انفصال ، فإننا فى هذه المقولة نركز على عنصر الانفصال ، غير أننا لا بد أن نسارع ونقول إن ذلك قد يوحى أن لدينا نوعين من الكم ، الكم حين يكون متصلاً والكم حين يكون منفصلاً وذلك غير صحيح على الإطلاق ، وإنما التركيز على الاتصال فى مقولة الكم الخالص لا يعنى سوى أن التفرقة بين الاتصال والانفصال لم تتم صراحة أنها تفرقة ضمنية فحسب .

ولهذا يبدو الكم فى هذه المقولة كما لو كان متصلاً فقط ، فإذا وصلنا إلى مقولة المقدار المتصل والمنفصل وجدنا أن التفرقة قد ظهرت صراحة ، ولهذا ظهر عنصر الانفصال واضحاً ، فإذا نظرنا إلى الكم فى علاقته مع نفسه أو إلى خاصيته

التي يظهرنا عليها الجذب صراحة ، لوجدنا أن الكم من هذه الناحية هو المقدار المتصل . ولكننا لو نظرنا إلى الناحية الأخرى التي يظهرها الطرد لوجدنا أن الكم من هذه الناحية هو المقدار المنفصل ، غير أن الكم المتصل لا يزال له كذلك شيء من الانفصال من حيث إنه ليس إلا اتصال الكثير . والكم المنفصل كذلك هو أيضاً متصل ، ونقطة اتصاله هي الواحد أعني النقطة التي تتشابه عندها الأحاد الكثيرة تشابهاً ذاتياً . فالمصريون كم منفصل من حيث إنهم كثرة من أفراد ، لكنهم مع ذلك كم متصل لأنهم جميعاً مصريون يوحد بينهم خيط مشترك .

١٨٩ - ومعنى ذلك أنه يجب علينا ألا نظن أن المقدار المتصل والمنفصل نوعان من المقدار يتميز أحدهما بخاصية توجد في الواحد دون الآخر ، إن الفرق الوحيد بينهما هو أن الكم كله يوضع في صورة أحدهما مرة وفي صورة الآخر مرة أخرى . ومتناقضة الزمان أو المكان التي أثارها زينون قديماً والتي تناقش مشكلة انقسام أحدهما إلى ما لا نهاية ، أو اشتغال أحدهما على وحدات لا تقبل القسمة إنما تعني فحسب أننا ننظر إلى الكم مرة على أنه منفصل ، ومرة أخرى على أنه متصل ، فإذا وصفنا الزمان أو المكان أو المادة بأنها كم متصل فقط قلنا إنها تقبل القسمة إلى ما لا نهاية ، وإذا وصفناه من ناحية أخرى بأنه كم منفصل فسوف ينقسم بالقوة بينما هو يتألف من وحدات لا تقبل القسمة ، وكل من هاتين النظريتين ناقصة . . إن الكم باعتباره النتيجة المباشرة لمقولة الوجود للذات يشمل جانبي الجدل في هذه المقولة وهما الطرد والجذب : يشملهما على أنهما عنصران مكونان لفكرة الكم ذاتها . وكل عنصر من هذين العنصرين يتضمن كذلك العنصر الآخر . ومن ثم فليس هناك شيء اسمه الكم المتصل فقط وشيء اسمه الكم المنفصل فحسب . أما إذا تحدثنا عنهما على أنهما نوعان متعارضان من المقدار فإن ذلك ليس إلا نتيجة لتفكيرنا التجريدي الذي يتأرجح حين ينظر إلى المقادير المحددة بين هذا العنصر أو ذاك . بينما هما عنصران يكونان اتحاداً لا ينقسم في فكرة واحدة هي الكم . . . وعلى ذلك فيمكن أن يقال إن المكان الذي تشغله هذه الحجرة مقدار متصل ومنفصل في آن معاً . فنحن نتحدث عن نقط المكان ونقسم المكان باعتباره طولاً معيناً إلى عدد كبير من الأقدام والبوصات . إلخ وهو عمل لا يمكن أن يتم إلا على افتراض

أن المكان إلى جانب أنه متصل فهو كذلك منفصل بالقوة . ويمكن أن نقول كذلك إن المقدار المنفصل — وهو المقدار الذى يتألف من مائة رجل ، مقدار متصل أيضاً . ويعتمد اتصاله على العنصر المشترك بين الرجال أى على النوع الإنسانى الذى يشمل جميع الأفراد ويوحد بينهم (موسوعة فقرة ١٠٠) .

٣ — تحديد الكم . . .

١٩٠ — المقدار المنفصل والمتصل إذن يتضمن الواحد منهما الآخر ، ومعنى ذلك أنهما متحدان، غير أن ذلك يعنى فى نفس الوقت أنهما متميزان أو مختلفان . وكل تميز أو اختلاف يتضمن حدًّا . . . فعشر أقدام من المكان هى مكان منفصل عن بقية المكان المتصل إلى ما لا نهاية . والحد عند نهاية كل عشر أقدام يعتمد على تمييز كمية العشر أقدام من الكم المتصل الذى اقتطعت منه ونستطيع حينئذ أن نرى فكرة الحد تظهر هنا بالضرورة ، أنها متضمنة فى التمييز بين الاتصال والانفصال ، وكل المطلوب هو أن نجعل المتضمن يظهر علناً . . .^(١) . ولقد سبق أن قلنا فى مقولة المقدار المتصل والمنفصل إن التركيز يكون على جانب الانفصال . ولكن الانفصال لا يمكن التركيز عليه إلا فى حالة واحدة فقط هى : حين نفصل أو نميز اتصالاً عن اتصال آخر يقيع وراءه . ومن ثم فتركيب المقدار المنفصل والمتصل يمكن أن يسمى «تحديد الكم» لأن فكرة الحد الكمى هى بالضبط تمييز المتصل . . . صحيح أن المقدار المنفصل بما هو كذلك غير محدود ، إلا أن تحديده يأتى عن طريق تمييزه عن المقدار المتصل ، وهو هنا يعتبر سلباً أو حدًّا . . . أى أن المقدار المنفصل إذا أخذ وحده وبمعزل عن غيره فإن الواحد الأخير فيه لن يكون حدًّا لأنه لا يفصل المقدار المنفصل عن أى شىء آخر . ولكننا إذا ما نظرنا إلى المقدار المنفصل من حيث علاقته بالمقدار المتصل لوجدنا أن آخر حلقة فيه تعتبر حدًّا ، فالمقدار المنفصل إذن يشارك المقدار المتصل فى حده ، وهو بذلك على علاقة معينة بالمقدار المتصل ، ومن ثم فهو نفسه « جملة »

معينة أو كمية محددة . . . (١) وهكذا نصل إلى القسم الثاني من مقولات الكم وأعني به : الكمية .

ثانياً : الكمية

١ - الكمية

١٩١ - المقولة السابقة تعطينا الحد ، وحين يدخل الحد على الكم الخالص يصبح كمية . فالكمية هي الكم الخالص وقد دخل عليه الحد الكمي فأصبح كمّاً معيناً أو محدداً . . . وهو يقابل الوجود المتعين في دائرة الكيف بينما كان الكم الخالص يقابل الوجود الخالص ، وتقابل الدرجة التي سوف نناقشها فيما بعد الوجود للذات . . . وعلى ذلك يمكن أن نقول : إن المكان بصفة عامة كم خالص والزمان بصفة عامة كم خالص أعني كمّاً غير محدد أو غير مقسم ، أما عشرون ميلاً وستون دقيقة فهي كم محدد أعني كمية . ولقد سبق أن أشرنا إلى أن الحد الكمي (أو السلب) يدخل على الكم الخالص فيجعله محدداً أعني كمية أو كمّاً معيناً . وهذا الحد لا يأتي من خارج ، وإنما هو المقدار المنفصل نفسه ذلك لأن المقدار المنفصل عبارة عن « . . . استمرار ذاتي للانفصال إلى آحاد كثيرة ، وهو بما هو كذلك عبارة عن سلب أو حد يطبق على الاتصال بصفة عامة . . . » (٢).

٢ - الجملة والاتحاد

١٩٢ - الكمية كقولنا عشرون ميلاً تتضمن عنصرى الاتصال والانفصال فهي من ناحية عبارة عن عدة أميال : ميل وميل ، وميل . . . إلخ . وهذا هو عنصر الانفصال ، ومن هنا يمكن أن نقول عنها إنها مجموعة من الأميال أو كثرة من الأميال أو جملة . وهي من ناحية ثانية تتضمن عنصر الاتصال لأن الأميال تتصل كلها في كمية واحدة ، فهي من هذه الناحية تشكل اتصالاً من الأميال أو هي اتحاد .

١٩٣ - فى مقولة العدد تصل الكمية إلى طورها النهائى أى إلى تمامها ، فالعدد هو الكمية وقد اكتملت ويتضمن العدد مقولة الجملة التى تعتمد على الانفصال ، والاتحاد الذى يعتمد على عامل الاتصال . . . والواقع أننا حين نصل إلى تصور الكم المتعين أو المحدد فإننا نصل بذلك - لأول مرة - إلى إمكانية العد ؛ فالكم الخالص كم مجرد متصل فحسب لا يمكن أن يعد لأنه ليس ثمة حد يعد . والآحاد المنفصلة من ناحية أخرى لا يمكن فى انفصالها أن يكون لها عدد طالما أن كلاً منها عبارة عن واحد فقط ، أما الآن فلدينا كمية معينة تتألف من هذه الآحاد التى توجد بين حدود معينة ومن ثم فهى يمكن أن تعد . . . (موسوعة فقرة ١٠٢) .

١٩٤ - ولا بد أن نشير هنا إلى أن الآحاد التى يتألف منها العدد ترتبط ارتباطاً خارجياً ولا ترتبط ارتباطاً داخلياً ، بمعنى أن الارتباط ليس سوى عملية تجمع خارجى فحسب ، ولهذا السبب نجد أن العمليات الحسابية (كالجمع والطرح والضرب والقسمة . . . إلخ) هى محصلة الأعداد أعنى العد أو بمعنى آخر هى (فى عملية الجمع مثلاً) نتيجة لجمع بعض الأعداد جنباً إلى جنب . فنحن نعرف أن $12 = 7 + 5$ عن طريق الجمع (أعنى عن طريق العد على الأصابع أو بأية طريقة أخرى) جمع خمسة آحاد إلى سبعة ، ثم نحفظ النتيجة بعد ذلك عن ظهر قلب : وليس ثمة شئ داخلى فى هذه العملية . ونحن نعرف كذلك أن $35 = 7 \times 5$ بأن نعد على الأصابع سبعة آحاد ثم تستمر هذه العملية خمس مرات ، وتحفظ النتيجة بعد ذلك عن ظهر قلب . . . وقل مثل ذلك فى جميع العمليات الحسابية الأخرى كالطرح والقسمة وغيرها فهى كلها لا تمثل أى تطور جديد فى سير الفكرة الشاملة وإنما هى نتاج لخطتين منطقتين هما : الجملة والاتحاد ، أى أنها لم تستنبط استنباطاً فلسفياً وإنما يمكن أن تقوم بها آلة حاسبة لا دخل لها فى عملية التفكير ^(١) .

١٩٥ - ولقد فلسف فيثاغورس العدد كما هو معروف ، وذهب إلى أنه المبدأ

الأول الأشياء جميعاً . وقد تبدو هذه النظرة للعقل الساذج — لأول وهلة — لغزاً كاملاً ، بل وقد يعبرها جنوناً خالصاً ؛ إلا أننا لا بد أن نتذكر أن مهمة الفلسفة هي رد الأشياء إلى الأفكار المحددة بصفة خاصة . ولا شك أن العدد فكر . إنه الفكر القريب من المحسوس ، ولهذا كانت محاولة إدراك الكون على أنه عدد هي أول خطوة نحو الميتافيزيقيا ، ونحن نعلم أن فيثاغورس في تاريخ الفلسفة يقف وسطاً بين الأيونيين والإيليين ، فبينما لم يذهب الأيونيون قط أبعد من النظر إلى ماهية الأشياء على أنها مادية ، فقد تقدم الإيليون نحو الفكر الخالص في صورة الوجود . ولهذا كانت الفلسفة الفيثاغورية تشكل نقطة من عالم الحس إلى عالم ما فوق الحس . وننتهي من ذلك إلى أن فيثاغورس لم يذهب أبعد مما ينبغي حين تصور ماهية الأشياء على أنها أعداد ، فإذا كان المعترضون يقولون إن الأشياء ليست مجرد أعداد فحسب ولكنها أكثر من ذلك فإن معنى اعتراضهم هذا أن فكرة العدد وحدها ليست كافية لتفسير الفكر المحدد أو ماهية الأشياء ، وعلى ذلك فبدلاً من القول بأن فيثاغورس ذهب أبعد مما ينبغي بفلسفته في العدد ، فالأدنى إلى الصواب أن نقول إنه لم يذهب بعيداً بما فيه الكفاية ، والواقع أن الإيليين هم الذين اتخذوا الخطوة الأبعد حين ساروا نحو الفكر الخالص (١) .

ثالثاً : الدرجة

١ - الدرجة

١٩٦ - قلنا إن الكمية هي الكم المحدد ، أو الكم الخالص وقد دخل عليه الحد فجعله محددًا . ورأينا أن الآحاد التي تتألف منها الكمية خارجية تماماً بمعنى أن الواحد يقع خارج الآخر ، فعشرة رجال كل منهم منفصل عن الآخر ، والأعداد نفسها كل عدد يقع خارج الأعداد الأخرى . ومن هنا كانت الدرجات الحسابية عبارة عن تجميع خارجي للأعداد . وهذا هو المقدار الممتد أو الامتدادى . ونحن هنا نصل إلى لون من الكمية لا تقع فيه الآحاد خارج بعضها وإنما يضمها

جميعاً حد الكمية فما دامت كل الآحاد متحدة ، فإنها جميعاً متحدة مع الواحد الذى هو حد أو آخر واحد فى الكمية ، وذلك يعطينا لوناً من الكمية نجد فيه الحد قد شمل جميع الآحاد الأخرى ، وامتنعها فى جوفه . ومثل هذا اللون من الكمية هو المقدار المدمج أو الدرجة .

وبمعنى آخر : إن آحاد العدد عبارة عن وحدات خارجية تماماً بعضها عن بعض ، ولكن العدد عن طريق الحد يعتبر جملة أو مجموعاً ، وبالتالي فالحد — الذى هو الجملة فى مقولة العدد — « يتحد فى هوية واحدة مع الكمية بأكملها » . وبعبارة أخرى إن العدد بما هو كذلك أو الكمية حين تكتمل وتصبح مركباً للجملة والاتحاد نجد أنها كمية ممتدة . لأن (أ) وحداته تقع الواحدة خارج الأخرى (ب) هذه الوحدات تقع خارج بعضها لسبب واحد هو أن العدد مركب من الجملة والاتحاد . وهكذا نجد أن الوحدة التى تعتبر حداً للعدد عشرة ترتبط ارتباطاً خارجياً بالوحدات التسع الأخرى . ولكن هذا التخرج يعتمد تماماً على أن الوحدة العاشرة فى العدد ١٠ تعتبر لحظة الجملة أو المجموع ، فالعدد من ثم هو كمية ممتدة . ولكن فكرة العدد على هذا الأساس باعتباره جملة تفصل الاتحاد المتصل الذى سبق أن انبثق على أنه المرحلة الأخيرة من الكمية ، فهو تركز على الانفصال فى معارضة اتصال الكم الخالص الذى لا تميز فيه ، ويظهر المركب حين نجد التخرج المتبادل بين الآحاد — عل الرغم من أنه ضرورى لفكرة العدد — يشير كذلك إلى هوية هذه الآحاد . ومن هنا فإن الواحد الذى يعتبر حداً فى الكمية لا بد أن يحوى الآحاد الأخرى داخل جوفه فلا يمكن أن تظل خارجة عنه . ولكن مثل هذا الواحد الذى هو حد لم يعد مجرد عدد لأنه لم يعد مجرد تعبير عن الجملة بل هو الكمية المدمجة أو الدرجة . والحد فى العدد باعتباره جملة من الآحاد نجده متعدداً فى ذاته لأن الآحاد التى يلخصها خارجية عنه بالتبادل . ولكن الحد باعتباره درجة بسيطة لأن الدرجة العاشرة — ولا كذلك الوحدة العاشرة — تلخص فى جوفها عشر درجات ، فمثلاً شدة الحرارة يدل عليها بـ (١٠٠°) وليست مجرد جملة عددية لمائة وحدة حرارية ، فالدرجة (١٠٠) عبارة عن حدود تحطمت فى مباشرة بسيطة هى الحد المائة .

٢ - التسلسل الكمي اللامتناهي

١٩٧ - حين ينتقل سير الجدل من العدد إلى الدرجة نجد أن الوحدات انتهى ما بينها من تخارج متبادل والتحمت كلها في الوحدة الأخيرة التي هي حد وبذلك أصبحت درجة . ولكن الكم بما هو كذلك تخارج ذاتي أو هو خارجي عن ذاته . والتخارج الذاتي للعدد هو التخارج المتبادل ، أما التخارج الذاتي للدرجة فهو لا يوجد بداخلها وإنما يقع خارجاً عنها . فالدرجة تتضمن - أو هي تصبح صراحة - تسلسلاً لا متناهياً أو تكراراً للدرجات ، وذلك لأن الدرجة عبارة عن كمية ، والكمية هي جزء مقتطع من الكم المتصل ، ولهذا فإن الدرجة مائة هي كم محدد أي هي كمية . إلا أن فكرة الدرجة تعتمد على عامل الاتصال فالآحاد السابقة متحدة مع الواحد الأخير الذي هو الحد ، وعن طريق هذا العامل نفسه : عامل الاتصال بين الآحاد داخل الحد ، نجد أن الآحاد داخل الحد مثل : ١ و ٢ و ٣ ... إلخ حتى الدرجة المائة متحدة مع الآحاد بعد الحد أعني ١٠١ و ١٠٢ و ١٠٣ و ... إلخ ، وهكذا يتحطم الحد ويمكن تجاوزه . ومعنى ذلك أن الكمية تنبسط حدها في الكم غير المحدد بعدها ، ولكن هذا الكم غير المحدد يصبح بالضرورة كمية . ولقد رأينا كيف يسير الجدل بحيث يصبح كل كم غير محدد كمية بالضرورة ، وهذه الكمية الجديدة نتجاوزها من جديد - ونمضي إلى الكم اللامتناهي الذي يصبح بدوره كمية ثالثة . . وهكذا إلى ما لا نهاية ، وهكذا نحصل على سلسلة لا متناهية هي التسلسل الكمي اللامتناهي . . . (ستيس فقرة ٢٢٩) .

وسير الجدل هنا شبيه بسيره في دائرة الكيف حين وصلنا إلى اللامتناهي الزائف ، فهناك نجد أن الشيء ينتقل إلى الآخر . . وهكذا إلى ما لا نهاية . وهنا بالمثل نجد الكمية تنتقل إلى كميات أخرى وهكذا إلى ما لا نهاية ، ولقد وجدنا هناك أن الشيء متناه والآخر لا متناه ، واللامتناهي يصبح بدوره متناهياً ، وهنا كذلك نجد أن الكمية تصبح كمّاً لا متناهياً غير محدد ، ولكن هذا اللامتناهي زائف ، ويصبح بدوره متناهياً من جديد ، لأنه (أ) محدد عن طريق الكمية الأولى ، وبما أن اللامتناهي ضد المتناهي فهو محدد بالمتناهي . (ب) لأنه داخل هذا الكم غير المحدد يظهر حد جديد باستمرار .

٣ - النسبة الكمية

١٩٨ - وصلنا الآن إلى الكمية التي تنتقل من نفسها إلى كميات أخرى وهكذا حتى تتكون سلسلة لا متناهية . ولكن هذا اللامتناهى زائف لأنه سلبى : إنه سلب المتناهى ، وبما أنه كذلك فهو محدود بالمتناهى وهو نفسه - من ثم - متناه . والانتقال إلى اللامتناهى الحقيقى يتم هنا بنفس الطريقة التي تم بها في دائرة الكيف ، فهناك يصبح الشيء آخر إلى ما لا نهاية . ولكن الآخر متحد مع الشيء ومن ثم كان تعيينه بالآخر ليس إلا تعيينه بنفسه ، إنه يعين نفسه بنفسه وهذا هو اللامتناهى الحقيقى . ونجد هنا أن الكمية تنتقل إلى كمية أخرى ، وعن طريق مبدأ الاتصال نجد أن الكمية الثانية متحدة مع الكمية الأولى . وبهذه الطريقة نجد أن الكمية مرتبطة بنفسها فقط - وهكذا نصل إلى النسبة الكمية ، لأن الفكرة التي وصلنا إليها الآن لها جانبان : (١) كميّتان مرتبطتان (ب) كمية ثالثة تشكل باتحاد الكميّتين ، ولكن هذين الجانبين متحدان لأن الجانب الثانى وهو الكمية الثالثة هو نفسه الجانب الأول . والجانبان طالما أنهما مرتبطان في كمية واحدة فهما يؤلفان واحداً وهنا نجد أننا أمام معادلة : شطرى المعادلة كميّتين مرتبطتين في جانب وكمية واحدة في الجانب الآخر ، وذلك يعطينا النسبة الكمية مثل $٦ : ٣ = ٢$. فالدينا هنا كمية (٦) مرتبطة بكمية أخرى (٣) وهذه العلاقة مساوية لكمية ثالثة (٢) . وتلك هي النسبة (١) .

ومعنى ذلك أن النسبة تعطينا علاقة بين كميّتين وتبدو في صورة كمية ثالثة . وهى بذلك تعبر عن اللحظة السلبية التي هى تمييز الكمية من الآخر الذى ظهر فعلا في التسلسل الكمى اللامتناهى ، ولكنها تعبر كذلك عن هويتها فشلا $٢ = \frac{١}{٢}$ نجد أن لدينا ١٠ و ٥ عبارة عن كميّتين وهما بما هما كذلك تقع الواحدة خارج الأخرى ، ولكنهما مرتبطتان عن طريق العدد (٢) . ومن هنا كانت النسبة عبارة عن كمية ترتبط بنفسها فقط ، ذلك لأن الكميّتين المرتبطتين يمكن أن تتغيرا إلى ما لا نهاية دون أن تتغير النسبة ، فيمكن مثلا أن تصبح الكميّتان $\frac{٢}{١}$ و $\frac{٤}{٢}$

و. ٢٠ . . . إلخ بينما تظل النسبة هي العدد ٢ . وهكذا نجد أن طرق المعادلة عبارة عن كميات خالصة بينما النسبة هي في علاقة ذاتية لا متناهية ، وهذا يعني أن النسبة علاقة كمية . وليست علاقة كمية خالصة بين الكميتين . ولقد رأينا أن الكم قد سلب الكيف فيما سبق ومن هنا أصبحت خصائص الوجود هي التخارج الذاتي ، وأن يكون محايداً للكيف وهذه هي خاصية الكم ، ولكن سير الجدل في مقولات الكم أدى إلى ظهور الكيف من جديد ، وهذا معناه أننا بدأنا نترك دائرة الكم وهذا الظهور الجديد للكيف لن يتضح صراحة إلا في القدر .

ح - القدر

١٩٩ - في آخر مقولة من مقولات الكم وهي النسبة الكمية بدأ الكيف يظهر من جديد ، وهذا معناه كما قلنا إننا بدأنا نترك دائرة الكم ، لأننا سبق أن ذكرنا أن الكم لا يؤثر في الكيف ، فقطعة الأرض يمكن أن يزداد حجمها أو ينقص دون أن يتأثر كيفها باعتبارها قطعة أرض ، فكيف ظهر الكيف من جديد في مقولة النسبة الكمية . . . ؟

الكم تحديد يقع خارج الشيء الذي يحدده ، والكيف من ناحية أخرى تحديد داخلي يتحد مع الشيء في هوية واحدة . ومن ثم كان التحديد الذاتي يحمل طابع الكيف لا الكم لأن الحدود بذاته يأتي تحديده من نفسه فهو تحديد داخلي وليس تحديداً خارجياً عن طريق شيء آخر . ومثل هذا التحديد الداخلي هو الكيف .

ومن هنا فإننا نجد في المعادلة الآتية ٦ : ٣ = ٢ أن الجانب الأول ٦ : ٣ هو علاقة خارجة بين كميتين وهي لهذا السبب علاقة كمية ، أما الجانب الثاني ٢ فهو كمية تحدد نفسها بنفسها أو لها علاقة بذاتها لأنها تكونت عن طريق الجمع بين كميتين في كمية واحدة . وهاتان الكميتان مرتبطتان إحداها بالأخرى بعلاقة خارجية ، ولكن حين يجمع بينهما فإن العلاقة تصبح علاقة داخلية لكمية واحدة ، وهي علاقة كمية واحدة بنفسها ، ولأن لها علاقة بنفسها فهي كمية .

ومن هنا كان لدينا في مقولة النسبة ربط بين الكم والكيف . وإذا كان الكيف قد تطور فيما سبق إلى الطرد والجذب ثم انتقل إلى الكم ، وإذا كان الكم بعد ذلك قد تطور إلى مقولة النسبة فعاد من جديد إلى الكيف : فليس معنى ذلك أننا عدنا من جديد إلى الكيف لأن الكم ما زال موجوداً ولكنه كم كيفي ، أو اتحاد بين الكم والكيف وذلك هو القدر . . . فالقدر هو المركب من الكيف والكم . « والقدر باعتباره اتحاداً بين الكيف والكم هو بذلك تمام الوجود أو هو الوجود وقد اكتمل . . . » . (موسوعة فقرة ١٠٧) .

٢٠٠ - والقدر كغيره من المقولات تعريف للمطلق ، فالله كما قيل - قد قدر لكل شيء قدره فكل شيء عنده بمقدار ، وهذه الفكرة تعتبر الأساس الأول لكثير من التراثين العبرية القديمة التي يتجه فيها تمجيد الرب - في الأعم الأغلب - إلى تبيان أنه قد جعل لكل شيء قدراً : للبحر والأرض والأنهار والجبال ، وكذلك لمختلف أنواع النبات والحيوان . وكانت إلهة النقمة Nemesis تمثل قداسة القدر في الشعور الديني عند اليونان ، وخصوصاً فيما يتعلق بالأخلاق الاجتماعية . وهذا الشعور يتضمن نظرية عامة تقول : إن جميع شئون البشر من ثروة وجاه وشرف وقوة وكذلك السرور والألم لها قدر معين إذا ما تجاوزته جلبت على نفسها الخراب والدمار (١) .

٢٠١ - وتنقسم دائرة القدر ثلاثة أقسام هي :

١ - الكمية النوعية .

٢ - ما لا قدر له .

٣ - اللامتناهي الحقيقي في دائرة القدر (٢) . . .

(٢) هذه المقولة الأخيرة لم يطلق عليها هيجل اسماً معيناً في المنطق الصغير الذي نسير على تقسيمه ويسميا في المنطق الكبير « الانتقال إلى الماهية » ويسميا « ستيس » لانهاية القدر بينما يسميا مكتجارت « ظهور الماهية » ويطلق عليها « ميور » هذه التسمية التي فضلناها على اعتبار أن المقولة السابقة تمثل اللامتناهي الزائف في دائرة القدر .

١ - الكمية النوعية

٢٠٢ - انتهينا إلى أن القدر هو اتحاد الكم والكيف . ولكن هذا الاتحاد اتحاد مباشر فقط . ومعنى المباشرة هنا أن الارتباط بينهما غير كامل ، لأن الوحدة الكامنة إنما تعنى أن أى تغير فى الكم لابد أن يعقبه تغير فى الكيف أيضاً . وفى هذه الحالة تصبح الوحدة كاملة والارتباط كاملاً ووثيقاً : أما الاتحاد الحالى المباشر فهو يعنى أنه على الرغم من أن الكيف يعتمد على الكم إلى حد ما فإن الكم يمكن أن يتغير داخل حدود معينة دون أن يؤثر ذلك فى الكيف ، وعلى ذلك فالارتباط بينهما فضفاض بدلا من أن يكون دقيقاً وحاسماً . وهكذا نصل إلى تصور كمية معينة محددة تمثل الحد الذى إذا تخطاه الكم حدث تغير فى الكيف وهذه هى الكمية النوعية .

٢٠٣ - وهذه المقولة هامة للغاية لأننا سوف نصادفها عند الماركسيين فيما بعد على أنها القانون الأول من قوانين الجدل التى لخصها « أنجلز » ، فضلاً عن أنها - وتلك نقطة هامة جداً - تلخص دائرة الوجود كلها ، ومن ثم كان التسليم بها يعنى - على الأقل من وجهة النظر الميجلية - التسليم بالقسم الأول من منطق هيجل كله .

وأبسط مثل لهذه المقولة أن ننظر كيف يبنى السد ليتحكم فى مياه الفيضان ، إنهم يبدأون بإلقاء مجموعة من الحجارة الضخمة فى النهر ، غير أن إلقاء بضعة أحجار لا يكون سداً ، أما إذا استمرت هذه العملية فسوف نصل إلى لحظة معينة تبدأ فيها المجموعة الملقاة من الحجارة فى التأثير فى فيضان النهر وهكذا يبدأ السد فى الظهور ؛ فإذا تأملنا هذه العملية لوجدنا أن التغيرات الكمية إذا لم تصل إلى حد معين أو نقطة معينة محددة فإنها لا تؤثر فى كيف الشيء أى لا تعطينا كيفاً جديداً (وهو السد فى المثال السابق) ولكن ما إن تصل إلى اللحظة الحرجة أو إلى نقطة التقاطع حتى تبدأ التغيرات الكمية - فى التأثير على الكيف .

والمثل الذى يذكر عادة لهذه المقولة هو تغير الماء إلى ثلج أو بخار ، فهناك كمية نوعية محددة للحرارة هى مائة درجة إذا تجاوزناها اختفى كيف السيولة ،

وكمية الدرجة يمكن أن تتغير إذا شئنا حتى تصل إلى ١٠٠ درجة دون أن يحدث تغير . ولكن ما إن تجاوز هذا الحد حتى يختفي كيف السيولة ويتحول الماء إلى بخار ، وتحول الماء إلى بخار يعنى تحوله إلى كيف جديد ، فالخصائص التي تميز الماء غير تلك التي تميز البخار ، فالمالح ، والسكر - على سبيل المثال - لا يذوبان في البخار في حين أنهما يذوبان في الماء . وكذلك قل في تغير الزيتق من سائل إلى صلب إلى غاز : فدرجة حرارة الزيتق في حالة السيولة تبدأ من « ٣٩ - » درجة حتى « ٣٥٧ + » . ففي درجة « ٣٩ - » يتجمد الزيتق . أما إذا ارتفعت درجة حرارته حتى وصلت إلى « ٣٥٧ + » فيبدأ في الغليان ثم يتبخر ، والنقطة التي تبدأ التغيرات الكمية عندها في التأثير في كيف هي ما يسميه هيجل « بالعقدة » ويسمى مجموعة النقاط بالخط العقدي ؛ وهو ما يمكن أن نسميه بنقطة التقاطع وخط التماس .

٢٠٤ - والواقع أن القدماء قد عبروا عن هذه المقولة في صور شتى حين تساءلوا مثلاً : كم يلزم من الحبوب لتكوين كومة قمح . . ؟ فالحبة الواحدة ليست كومة ولا الحبثان ولا الثلاث ، فتي يصبح أن يقال « كومة » مع العلم بأنه مهما يكن العدد المختار فإن الكومة تبدأ بزيادة حبة واحدة . وقل مثل ذلك في تعريف الأصبع : كم شعرة يلزم أن تسقط من رأس الرجل ليقل إنه أصبع . . ؟ . وهو نفس القول السابق ولكن من جهة الطرح لا من جهة الجمع ، ويجب علينا أن نسلم بأن الزيادة والنقصان في الكم لا يكون لها أثر في حدود معينة فقط ولكنها إذا تجاوزت هذه الحدود فإنها تؤدي إلى تغيرات في كيف ، فلا بد أن تصل (في حالة زيادة الكم) إلى حالة تؤدي فيها لإضافة حبة من القمح إلى تكوين كومة ، و (في حالة النقصان) إذا استمر نزع الشعر من ذيل الحصان لا بد أن نصل إلى نقطة يصبح الحصان بعدها أذعر الذيل . وهذه الأمثلة تشبه إلى حد كبير قصة ذلك الفلاح الذي رأى حمارة يسير بحمله جلدان فرحاً فأخذ يضيف إلى حملة مقداراً ضئيلاً ، واستمر في هذه العملية حتى غاص الحمار أخيراً في حمل ناء به كاهلة . ولا يصح أن ننظر إلى هذه الأمثلة على أنها حذقة عابثة لأنها تثير موضوعات هامة وتبدو أهميتها واضحة في الحياة العملية : ففي موضوع الإنفاق

تجد مدى معيناً لا تهم فيه الزيادة أو النقصان غير أن تجاوز هذا المدى — تبعاً لظروف الفرد الخاصة — زيادة. أو نقصاناً يحول الإنفاق إلى إسراف أو تقتير . (موسوعة ١٠٨ إضافة) .

٢ — مالا قدر له

٢٠٥ — وصلنا في مقولة الكمية النوعية إلى تصور لكيف معين كالماء يعتمد على حد كمي معين (١٠٠ درجة) لا يمكن تجاوزه . ولكن طالما أنه ليس ثمة ما يمنع الخط العقدي من الامتداد فإننا نتجاوز هذا الحد . وهكذا يختلف الكيف (السيولة) بمجرد تجاوزنا للحد الكمي (١٠٠ درجة) وهكذا نجد أنفسنا أمام كم خالص قائم بذاته دون أن يخالطه كيف ما ، ذلك لأن الدرجة ١٠١ أو ١٠٢ لا تعبر عن كيف جديد بعد ، ولكنها مجرد كم لا يرتبط بأى لون من ألوان الكيف : وهذا ما يسميه هيجل بمقولة ما لا قدر له . وهو لا قدر له لأن الدرجة ١٠١ ليست كيفاً معيناً . . . وبالتالي ليست قدرّاً ، لأن القدر هو وحدة الجوانب الكمية والكيفية في الشيء وتناسبها . فإذا فقد الشيء الجوانب الكيفية ولم يكن أمامنا سوى كم فقط استطعنا أن نقول إننا أمام اختفاء للقدر . وواضح أن الدرجات سوف تتكرر في سلسلة لا نهاية لها عن طريق تجاوز الحد باستمرار . ولهذا يمكن القول بأن هذه المقولة تعبر عن اللامتناهي الزائف وقد عاد في صورة جديدة على أنه اللامتناهي الزائف في دائرة القدر ^(١) .

٣ — اللامتناهي الحقيقي في دائرة القدر

٢٠٦ — وهذا المركب شبيه بظهور اللامتناهي الحقيقي في كل من دائرتي الكم والكيف ، فهو يظهر حين نتبين أن المقادير التي لا حد لها هي أولاً وقبل كل شيء متحدة مع بعضها في هوية واحدة ^(٢) . وذلك على النحو التالي :

لقد وصلنا في المقولة السابقة إلى كم خالص ، غير أن الكم لا يمكن أن يتحرر من الكيف بهذه الصورة لأن عدم ارتباط الكم والكيف ليس إلا تجريداً

Hegel : Enc, 103 Z. & G. R. Mure : "A Study;" P. 77.

(١)

G. R. Mure : Ibid. p. 77.

(٢)

فحسب ، فالكم يدور دورته ويعود إلى الارتباط بالكيف من جديد . ومن ثم فهذا الكيف الطليق كما يظهر في مقولة ما لا قدر له لا بد أن يعود ويصبح كيفاً ، وارتباطه بالكيف هو قدر جديد ، وعلى هذا يصبح ما لا قدر له قدراً . ويتضح ذلك في عالم الطبيعة في حالة ظهور كيف جديد حينما تزداد الكمية النوعية ، فحين تصل درجة حرارة الماء إلى مائة درجة تختفي سيولته وبذلك يظهر ما لا قدر له أى يختفي القدر القديم وهو الماء مادامت درجة الحرارة قد تجاوزت مائة درجة بمراحل ، أما القول بأن ما لا قدر له يصبح من جديد قدراً فيمكن ملاحظته حين يظهر كيف جديد هو الغازية فهي تعتمد على درجة الحرارة التي لا تقل عن مائة ، وهكذا يصبح لدينا قدر جديد ، غير أن هذا القدر الجديد باعتباره قدراً يعود فيتحول إلى لا قدر . . وهكذا باستمرار . وهنا نجد لدينا سلسلة لا متناهية زائفة تماثل بالضبط اللامتناهي الزائف في مجالي الكم والكيف ؛ ففي الكيف نجد الشيء المتناهي يصبح شيئاً آخر لا متناهياً ، ويصبح اللامتناهي من جديد متناهياً ، وهكذا باستمرار . وفي القدر يتحول ما لا قدر له إلى قدر . . وهكذا باستمرار .

وفي الكم والكيف نصل إلى اللامتناهي الحقيقي عن طريق تبيان أن الانتقال إلى شيء آخر أو من كمية إلى أخرى هو عبارة عن الانتقال من الشيء إلى نفسه ، ومن ثم نجد لدينا في عودته إلى ذاته — أو في هذا الارتباط بالذات — تحديداً ذاتياً هو اللامتناهي الحقيقي ، وهنا أيضاً نجد أن القدر في انتقاله إلى ما لا قدر له ينتقل إلى نفسه فحسب ، لأن ما لا قدر له يتحول إلى قدر جديد أى أنه يعود مرة أخرى إلى نفسه إلى قدر ، وهذا اللامتناهي أو هذا الوجود للذات يمكن أن ينظر إليه على أنه اللامتناهي الحقيقي في دائرة القدر .