الفصل الثالث

الفكرة الشاملة

١ ــ الفكر الذاتى

٢ ــ الفكر الموضوعى

٣ ــ الفكرة

obeikandl.com

تمهيد

٢٧١ – بدأ المنهج الجدلى سيره بدائرة الوجود ، ثم بين لنا أن هذه الدائرة لا يمكن أن تقوم بذاتها ، ولكنها لابد أن تسلمنا إلى دائرة أخرى تمثل درجة أعلى فى سلم المعرفة وهذه الدائرة هى الماهية . وها نحن أولاء نصل إلى القسم الثالث والأخير الذى يعتبر أعلى درجات المعرفة . فإذا كانت مقولات الوجود تمثل درجة دنيا من المعرفة « . . وهى المعرفة التى نصادفها حين ندرك العالم بحواسنا »[١]. فإن مقولات الماهية تمثل معرفة الفهم ، فى حين أن مقولات الفكرة الشاملة هى أساس المعرفة العقلية بصفة خاصة . غير أن هذه الدرجات لا بد أن تفهم بمعناها الحقيقى ، فهى ليست ثلاث درجات منفصلة ، كما أن الحس ليس منفصلا عن الفهم أو العقل ، وإنما هى درجات مرتبطة ارتباطاً ضرورياً شأنها شأن الدرجات التى يتكون منها السلم فإنها هى نفسها السلم ، ولا يمكن للإنسان أن يصل إلى المعرفة العقلية بقفزة سريعة يدخل بها دائرة الفكرة الشاملة ، بل لابد له من المرور أولا بالدائرتين السابقتين ، ولعل هذا المعنى يزداد وضوحاً لو أننا قلنا إن هذا القسم الأخير – دائرة الفكر – يشمل القسمين السابقين أو هو وحدة هذين القسمين : « إذ ليس الوجود والماهية إلا لحظتين من لحظات الفكر . . ومعنى ذلك أن الفكر هو حقيقتهما وهو أساسهما لأنه الهوية التى تجمعهما معاً . . ومعناه أيضاً أن الوجود والماهية تضمنتا البذور الأولى للفكرة الشاملة[٢] » . فالمقولات التى ظهرت فى سير الجدل من قبل ، وأعنى بها مقولات الوجود والماهية ليست مجرد أنماط منطقية وإنما هى أفكار هى الأخرى[٣]. والواقع أن فكرة واحدة بعينها هى التى تسود المنطق كله[٤] .

٢٧٢ – إلا أننا يجب أن نلاحظ أن هذا القسم الثالث يختلف عن كل من دائرة الوجود ودائرة الماهية : ذلك لأن السمة الجوهرية للوجود هى المباشرة والمباشرة تعنى الاستقلال : فكل مقولة من مقولات الوجود تدل بذاتها على أنها شىء مستقل ؛

---

(١) G.R. Mure : "A Study"; p. 29.

(٢) Hegel : Greater Logic, Vol. II. p. 211.

(٣) Hegel : Enc., 162.

(٤) Hegel : Enc., 114.

صحيح أن سير الجدل يبين لنا أن هذه المقولات ليس لها إلا استقلال ظاهرى فحسب ، وأن الكيف ليس مستقلا عن الكم بالدرجة التى يبدو عليها ولكنه يتضمن الكيف . . . إلخ إلا أن ذلك يحتاج إلى الفكر لكى يضطر مقولات الوجود إلى الانتقال من عزلتها هذه بحيث تكون على علاقة بالمقولات الأخرى . ولهذا قلنا إن الوجود يتسم بطابع المباشرة . ولكن هذا اللون من الوجود يصبح زائفاً وينتقل إلى الماهية . ويبرهن الانتقال إلى الماهية على أنه لم يعد من الممكن أن ننظر إلى الوجود على أنه مباشر فحسب ، وإنما لابد أن ننظر إليه على أنه متوسط ، فمقولات الماهية تتوسط الواحدة منها الأخرى صراحة — فكل مقولة متوسطة عن طريق ضدها : الهوية عن طريق الاختلاف ، والموجب من خلال السالب . والسبب عن طريق النتيجة . . وهلم جرا ، والنقطة الهامة التى يجب أن ننتبه إليها هنا هى أن كل مقولة متوسطة لا عن طريق نفسها وإنما عن طريق شىء مختلف عنها هو ضدها .

ولقد تحطمت هذه الفكرة أيضاً فى مقولة التفاعل : لأن ضد الوجود أو الجوهر الذى يتوسطه لم يعد ضداً له وإنما أصبح هو نفسه ، وعلى ذلك فقد أصبح ينظر إلى الوجود الآن على أنه متوسط بذاته ، وتلك هى نظرة الفكر ، فالوجود هو المباشرة ، والماهية هى التوسط بالآخر ، والفكر هو التوسط بالذات ، والفكر هو وجود يبقى فى ضده متحداً مع نفسه وهو بذلك يتوسط نفسه . وطالما أن كل توسط من ناحية أخرى قد انصهر فى الهوية الجديدة ، وطالما أن التضاد الذى هو نفسه قد فنى ، فالفكر — من ثم — قد أصبح مباشرة من جديد . ولكن طالما أن الفكر يتوسط نفسه فهو كذلك توسط . ومن هنا كان الفكر عبارة عن اتحاد المباشرة والمتوسط ، إنه مركب الوجود (المباشرة) والماهية (المتوسط) ، وعلى ذلك فهو يحق القسم الثالث فى المنطق الذى يشمل الوجود والماهية .

٢٧٣ — ولكن كيف يصل بنا سير الجدل إلى هذه النتيجة التى انتهينا إليها . . . . . ؟ **الانتقال من الماهية إلى الفكر هو الانتقال من الضرورة إلى** النشاط الواعى الحر . من الجوهر إلى الذات . ذلك لأن الفكر هو مبدأ الحرية أو هو الجوهر الذى يحقق نفسه بنفسه وإذا أردنا تفصيلا لذلك كان علينا أن نعود إلى مقولة الجوهر فى دائرة الماهية . فالجوهر باعتباره قوة مطلقة أو علاقة ذاتية سلبية يضع نفسه فى العرض ، وطالما أن العرض هو نفسه ما يخرجه الجوهر من نفسه فإنه كذلك

جوهر . والعلاقة بينهما هى العلاقة بين جوهرين أحدهما فاعل والثانى منفعل ، وهذه العلاقة هى علاقة السبب والنتيجة ، فالجوهر الأول هو السبب والجوهر الثانى هو النتيجة. ولكن طالما أن النتيجة جوهر فهى لذلك سبب يؤثر فى السبب السابق . ومن هنا كانت لدينا مقولة التفاعل التى يتحد فيها الجوهر مع ضده فى هوية واحدة بحيث يختفى التمييز بين السبب والنتيجة . فيصبح السبب نتيجة وتصبح النتيجة سبباً . ومن هنا يصبح الجوهران جوهراً واحداً . وهذا الجوهر الجديد حين يخرج من ذاته إلى ضده ، فإنه لا ينتقل إلا إلى نفسه فحسب ، بمعنى أن الضد ليس شيئاً مختلفاً وإنما هو نفسه الجوهر ، ومعنى ذلك أن الجوهر يبقى فى التضاد فى هوية واحدة مع نفسه وهذا هو تعريف الفكر(١) .

بقى بعد ذلك أن نعرف معنى قولنا إن الفكر هو مبدأ الحرية. وذلك سيتطلب منا أن نعود مرة ثانية إلى مقولات الماهية ، حيث نجد أن عنصر الضرورة الكامن فى مقولة الجوهر والعرض قد تطور من خلال مقولة السبب والنتيجة إلى تمامه فى مقولة التفاعل التى ينحل فيها التناقض بين السبب والنتيجة بحيث لا يكونان لحظتين ترتبطان ضرورة وإنما تصبحان وجهين لنشاط حر ، وهكذا يتضح لنا أن حقيقة الضرورة هى الحرية ، وعلى هذا النحو ننتقل من دائرة الماهية إلى دائرة الفكرة الشاملة(٢) .

٢٧٤ — وسير الجدل فى دائرة الفكرة الشاملة لم يعد انتقالا — كما كان من قبل — إلى شىء آخر أو انعكاساً فى شىء آخر ، ولكنه أصبح الآن نمواً ، فالانتقال إلى شىء آخر كان طابع الجدل فى دائرة الوجود ، كما كان الانعكاس هو طابع الجدل فى دائرة الماهية ، أما طابع الجدل فى دائرة الفكرة الشاملة فهو النمو ، فبواسطته يظهر ما هو ضمنى ويصبح علنياً صريحاً ، والواقع أننا ندرس الفكر منذ بدأ الجدل سيره حتى الآن إلا أن الفكر فى دائرة الوجود كان ضمناً ، فالوجود هو الفكرة الشاملة بالقوة . أى أن الفكرة الشاملة ظهرت أول ما ظهرت ضمنياً فى صورة الوجود ، ثم تطورت فى صورة الماهية فى سير حثيث ، وهى الآن تظهر على أنها فكر أى أنها تصبح واضحة صريحة(٣) .

---

(١) Greater Logic, Vol. II, p. 211-12.

(٢) G.R. Mure : "A Study", p. 151-2.

(٣) Hegel Greater Logic, Vol. II. p. 235-6.

٢٧٥ – والفكر بهذا الشكل هو النظرة التى تأخذ بها المثالية المطلقة؛ فالفلسفة عبارة عن معرفة من خلال أفكار ، لأنها ترى ما يرى فى مراتب أخرى من مراتب الوعى على أنه وجود مستقل – تراه هى مرحلة مكونة من مراحل الفكرة الشاملة إلا أن منطق الفهم ينظر إلى الفكر على أنه مجرد صورة أو تصور عام ، وبناء على هذه النظرة قيل إن الفكر ليس إلا شيئاً ميتاً فارغاً مجرداً ، والواقع أن العكس تماماً هو الصحيح ، فالفكر هو مبدأ كل حياة ، ومن هنا كان له طابع العينية وهذا ما يظهرنا عليه سير الجدل[1] .

٢٧٦ – وإذا كانت المراحل المختلفة من سير الجدل يمكن أن تعتبر تعريفات للمطلق ، فإن التعريف الذى نصل إليه الآن هو : المطلق هو الفكر . وهذا التعريف يعطى للفكر تقديراً أعلى بكثير مما يعطيه له المنطق الصورى الذى لا يرى فيه إلا مجرد صورة للفكر تخاو من كل مضمون؛ غير أننا طالما كان فى استطاعتنا أن نستنبط مضموناً ما من الفكر ، فإن ذلك يدلنا على أن الفكر ليس خلواً من كل مضمون ، إنه لو كان كذلك – أى لو كان مجرد صورة فحسب – لاستحال أن نستنبط منه شيئاً ما .

٢٧٧ – وجهة النظر العامة لدائرة الفكرة الشاملة هى أن كل الأشياء عبارة عن فكر : ولكن الفكر له جانبان هما : الذات والموضوع . ومن هنا سنجد أن كل جانب من هذين الجانبين يركز عليه بادئ ذى بدء تركيزاً تجريدياً ، فيوصف الكون أولا بأنه ذات ، ثم يوصف – ثانياً – بأنه موضوع ، وفى النهاية يرفع هذا الانفصال ، وتوصف طبيعة الكون بأنها الفكر الذى لا هو ذات فحسب ولا هو موضوع فقط ، وإنما هو الذات والموضوع فى آن معاً . ولن يتضح هذا المعنى الدقيق لهذا القول إلا حين نصل إلى الوجه الأخير للفكرة الشاملة وهو مقولة الفكرة المطلقة .

فحسبنا أن نقول الآن إن الفكر ينقسم ثلاثة أقسام هى :

أولا : الفكر الذاتى

ثانياً : الفكر الموضوعى

ثالثاً : الفكرة

---

(١) Hegel : Enc. 160 Z.

ا ـ الفكر الذاتى

أولا : الفكرة الشاملة بما هى كذلك

١ ـ الكلى والجزئى والفردى

٢٧٨ ـ ترتبط الفكرة عادة فى أذهان الناس بالتعميم المجرد . وهى لهذا غالباً ما توصف بأنها تصور مجرد ، ومن ثم ترانا نتحدث عن فكرة اللون ، وفكرة النبات ، وفكرة الحيوان . . . إلخ ويقال إننا نصل إلى هذه الأفكار عن طريق حذف السمات الجزئية المختلفة بحيث نبقى على العنصر المشترك بينها . وهذه هى النظرة التى ألف الفهم أن ينظر منها إلى الفكرة ؛ إلا أن الكلى الخاص بالفكرة والذى نتحدث عنه الآن ليس تجميعاً للسمات المشتركة بين أشياء مختلفة بحيث يقابله الجزئى الذى يتمتع بوجود مستقل بذاته ، وإنما هو على العكس من ذلك يجعل من نفسه جزئياً ويضع نفسه مع ضده فى مكان واحد . وإنه لمن الأهمية بمكان فى مجال المعرفة وفى مجال السلوك على السواء ـ ألا نخلط بين الكلى الحقيقى وبين ما هو مجرد شىء عام أو شائع مشترك . والواقع أن جميع الاتهامات التى توجه إلى الفكر والفكر الفلسفى بصفة خاصة مصدرها ـ إلى حد كبير ـ الخلط بين هذين اللونين من ألوان الكلى[١] .

فالكلى الذى نتحدث عنه يبدو واضحاً إذا ما قارناه بالكلى الذى هو مجموع الخصائص المشتركة التى جردناها من جزئياتها ، وبناء على هذا التصور الصورى للكلى الذى وجد فى شجرة فرفريوس كما وجد عند كانت نجد أن الكلى كلما قل مفهومه زادت ما صدقاته ، فهو كلى بمقدار ما هو غير متعين ؛ وهو بذلك يقترب لا من الكلى الخاص بالفكرة ، وإنما يقترب من أول مقولة فى المنطق وهى مقولة الوجود الخالص . فهو ليس عينياً ولا يجزء نفسه ـ وإنما هو مجرد[٢] .

فما هو الكلى الذى نقصده هنا . . . ؟

---

(١) Hegel : Enc. 163 Z.

(٢) G.R. Mure : "A Study"; p. 153.

الكلى بمعناه الصحيح الشامل هو الفكر الذى وصلنا إليه حين عرفنا الجوهر بأنه الهوية المتحدة مع نفسها والتى تبقى فى ذاتها أيضاً حين تكون مع ضدها ، أو هى التوسط الذاتى ، أو التحديد الذاتى ومن ثم فهى هوية تحدد نفسها تحديداً مطلقاً ، وهذه العلاقة الذاتية هى الكلى .

٢٧٩ — قد يقال إن الكلى على ذلك هو الهوية التى صادفناها فى بداية دائرة الماهية (فقرة ٢١٥) إلا أن الهوية هناك كانت هوية **مجردة** يقابلها الاختلاف **المجرد** باعتباره ضدها ، أما هنا فالكلى هو هوية تشمل ضدها فى جوفها : فهى لا تتحد مع نفسها فحسب . وإنما تتحد كذلك مع ضدها فى ذاتها ، وهى بهذا الشكل هوية عينية . صحيح أن مقولة الهوية فى دائرة الماهية ظهر أنها تتضمن كذلك الاختلاف ، ولكن المهم هو أن ذلك قد ظهر فهو لم يكن هناك صريحاً ، وأما هنا فالكلى يظهر متحداً مع ضده صراحة[١] . وإن شئت فقل إن الهوية فى دائرة الماهية هى الكلى ضمناً وهو ما قد ظهر صريحاً فى دائرة الفكر ، فإذا كانت مقولات الهوية والاختلاف والأساس فى دائرة الماهية قد أظهر سير الجدل اتحادها ، فإن الكلى والجزئى والفردى فى دائرة الفكر تبدو صراحة شيئاً واحداً ، ولهذا كانت فكرة الكلى بذاتها فكرة بسيطة يصعب تفسيرها[٢] . لأن محاولة التفسير سوف تؤدى إلى الجزئى . وسوف يؤدى الجزئى إلى الفردى الذى يشملها فى جوفه ، فالكلى هو الهوية ولكنها ليست هوية مجردة ، إنها هوية تحدد نفسها بنفسها ، ولهذا كان أيضاً هو الجزئى لأن عنصر التحديد أو السالب هو الاختلاف أو الجزئية ، والكلى الذى هو فى نفس الوقت جزئى هو ما نسميه بالفردى ، وهكذا نجد أن الكلى والجزئى والفردى ليست ثلاث مقولات وإنما هى ثلاث لحظات لمقولة واحدة ، هى مقولة الفكرة فى ذاتها ، وبالتالى فلحظات الفكرة لا تنفصل (موسوعة ١٦٤) .

ولقد أخذت هذه اللحظات الثلاث : الكلى والجزئى والفردى ، مأخذاً مجرداً كما حدث بالنسبة للهوية والاختلاف والأساس ، إلا أننا يجب أن نلاحظ أن الكلى هو الذى فى هوية مع نفسه بهذا الوصف الصريح : وهو أنه يتضمن فى الآن نفسه

---

(١) W.T. Stace : Op. Cit. 319.

(٢) Hegel : Greator Logic, Vol. II p. 236.

كلا من الجزئى والفردى ، وكذلك الجزئى هو المختلف أو الصفة المعينة — مع هذا الوصف — وهو أنه فى ذاته كلى وفردى ، وبالمثل يجب أن يفهم الفردى على أنه موضوع (بالمعنى المنطقى) يشمل الجنس والنوع فى داخل ذاته وله وجود جوهرى وهذا هو الاتحاد الصريح الذى لا ينفصم للحظات الفكرة فى اختلافها ، والذى يمكن أن يسمى وضوح الفكرة الذى لا يكون فيه أى تمييز ولكنه مشف تمام الشفوف (١) .

وأغلب ألوان الهجوم على الفكرة ينصب على اتهامها بأنها مجردة. والفكرة بالطبع مجردة إذا كنا نعنى بذلك أن الوسط الذى توجد فيه الفكرة هو الفكر بصفة عامة وليس الأشياء الحسية فى عينيتها التجريبية . وهى مجردة كذلك إذا ما قورنت بالفكرة المطلقة التى سنصل إليها فيما بعد ، إلا أن هذا التجريد لا يعنى أبداً أن على الفكرة أن تبحث لها عن مضمون آخر غير ذاتها . فهى لها من ذاتها مضموناً وهذا المضمون هو اللحظات الثلاث التى تشملها الفكرة وهى بهذا المعنى عينية (٢) . وبهذا المعنى أيضاً تتميز عما يسمى عادة بالأفكار : كالإنسان والمنزل والحيوان ، وما شابه ذلك لأن هذه ليست إلا تجريدات . وهذه التجريدات لا يوجد فيها من خصائص الفكرة إلا الكلية ، غير أن هذه الكلية ليست إلا كلية مجردة لأنها تستبعد الجزئى والفردى ، وهى بذلك لا تكون أفكاراً بالمعنى الصحيح . . (موسوعة فقرة ١٦٤) .

---

(١) Hegel : Enc. 164. وكذلك الدكتور بدوى فى « الزمان الوجودى » ص ١٢ ط ٢ .

(٢) يمكن أن نقول بعبارة أخرى إن لحظات الفكرة الثلاث ترتبط ارتباطاً وثيقاً مع تميزها ، وهذا ما يضفى عليها صفة العينية والموضوعية ، وهى عينية لأنها تتكون من عناصر ثلاث (فهى ليست مجردة) وهى موضوعية لأننا لم نخلقها فهى ليست من صنعنا أى عكس ما يوصف عادة بأنه ذاتى ، والموضوعية هنا تعنى الضرورة والشمول ، فالفكرة بعناصرها الثلاث ضرورية وشاملة . ونحن حين نقول « زيد إنسان » فإننا نعنى بذلك أن هذا الفرد جزء من الإنسان . وهذه العناصر الثلاثة هى التى تكون طبيعة زيد الحقيقية صحيح أن الكل (الإنسان بما هو إنسان) لا يمكن أن يوجد وجوداً فعلياً « فهو لا يرى ولا يسمع . . وقوانين الأجرام السماوية ليست مكتوبة فى السماء » موسوعة (٢١) إضافة . ولكن الأصح من ذلك أن نقول إن هذا الفرد الموجود لا يمكن فهمه فهماً حقيقياً إلا على أنه جزء من كلى هو النوع أو القانون . . إلخ . وإذا كانت الأشياء الموجودة فعلا هى أفراد تدركها الحواس فإن فكرة هذه الأشياء هى التى يدركها العقل حين يلغى الوجود المباشر للشىء « وهكذا نجد أن الكلى يعارض شيئاً آخر هو المباشر أو الفردى الخارجى . . . » موسوعة (٢١) إضافة .

٢٨٠ – ويجب أن نضيف ملاحظة عن مصدر تكوين الأفكار ، وهو موضوع يتعرض له عادة منطق الفهم فنقول : إننا لسنا نحن الذين نكون الأفكار ، بل إن الفكرة ليست شيئاً يخلق على الإطلاق . ولا شك أن الفكرة ليست مجرد الوجود أو المباشر ، لأنها تتضمن توسطاً فالتوسط يكمن في جوفها ، وبعبارة أخرى الفكرة هي ما يتوسط نفسه بنفسه . وإنه لمن الخطأ أن نعتقد أن الموضوعات التي تتكون منها الأفكار توجد أولا ، ثم نبدأ نحن عن طريق تجميع الخصائص المشتركة في تكوين هذه الأفكار عن هذه الموضوعات ، بل إن الفكرة بالأحرى هي التي توجد أولا والأشياء تكون على نحو ما هي عليه من خلال نشاط الفكرة الكامنة فيها والتي تكشف عن نفسها في هذه الأشياء[1] . والدين يعبر عن ذلك بقوله إن الله خلق العالم من العدم ، أو بعبارة أخرى إن العالم والأشياء المتناهية قد نشأت من الأفكار الإلهية . وهكذا نجد أن الدين قد أدرك الفكرة على أنها صورة لا متناهية أو على أنها النشاط الخلاق الحر الذي يمكنه أن يتحقق دون عون من المادة الموجودة خارجه . (موسوعة ١٦٣ إضافة) .

ثانيا : الحكم

٢٨١ – إذا كان الكلي هو لحظة الهوية ، والجزئي هو لحظة الاختلاف أو السلب ، فإن الفردي هو لحظة السلب الثانية ، أو هو سلب للسلب الأول ، ومن هنا فهو مباشر (باعتباره مركب اللحظتين السابقتين) ولأنه مباشر فهو

---

(١) الأسبقية هنا في الواقع هي أسبقية منطقية لا زمنية ، أو هي أسبقية الكل على أجزائه (قارن جود ص ٤١٨ ومابعدها (C.E.M. Joad; Guide to Philos. London (1936)) على اعتبار أن الفكر هو الكل الذي تتحدد به الأشياء الجزئية ولقد أحنقت هذه الفكرة بعض الماركسيين فاتهموا هيجل بأنه كان يعبر عن آراء اجتماعية « رجعية » Dialectical Materialism (ص ٣١) وأن مذهبه يتضمن تناقضاً صريحاً بين مذهبه المثالي ومنهجه الجدلي (ص ٣٠) وهم مع ذلك يوافقون هيجل على أننا لا نخلق الأفكار ، ويختلفون معه في أسبقية الأفكار على الأشياء « فالكلي إنما يوجد في الأشياء الجزئية ، وعقولنا تعكس هذا الكلي ولكنها لا تخلقه ، فليست هناك أنواع من الحيوان أو النبات معزولة عن الحيوانات والنباتات الموجودة ، وبالتالي فإن الكلي لا يمكن أن يكون سابقاً عليها » نفس المرجع ص ١١٨ . مع أن ماركس « لم يفترض برهة واحدة أن أسبقية الفكر على الطبيعة في نظر هيجل تعني أن هيجل قد اعتقد أن الطبيعة من إنتاج العقل » . (ر . ح . كولنجود – فكرة التاريخ ص ٢٢٦) .

مستقل ، لأن المباشرة تعنى الاستقلال . ولكن الفردى عبارة عن جماع الكلى والجزئى فهو يشملها فى جوفه ، والكلى بدوره هو مجموع الفردى والجزئى ، والجزئى كذلك يشمل الكلى والفردى فى داخله ، ومن هنا يكون لدينا ثلاثة مجاميع كل منها يشمل اللحظتين الأخريين فى جوفه ، وهذا الانقسام للفكرة هو الحكم ؛ وبمعنى آخر أن حقيقة الفردى هو أنه يعبر عن ربط بين لحظتين أو فكرتين ، ومن هنا كان من الممكن أن نقول إن هناك علاقة ما بين الفردى وبين هاتين الفكرتين ، وهذا ما يقرره الحكم ، فالمشكلة التى كانت ضمنية فى مقولة الفكرة وهى كيف يمكن أن يرتبط الفردى بالعاملين الآخرين فى الفكرة قد ظهرت الآن صريحة فى مقولة الحكم . (مكتجارت — شرح على منطق هيجل ص ١٩٩) .

٢٨٢ — وأول ما يخطر فى ذهن المرء عن الحكم هو استقلال حديه : أى الموضوع والمحمول ، إذ يؤخذ الموضوع على أنه شىء قائم بذاته ، وينظر إلى المحمول على أنه حد عام يقع خارج الموضوع ويوجد فى مكان ما من رءوسنا ، ثم ترانا نجمع بينهما وبذلك نكون الحكم ، إلا أن مثل هذا التصور للعلاقة بين الموضوع والمحمول تناقض الرابطة المنطقية « هو » التى تشير إلى هوية الموضوع والمحمول . فالفكرة على الرغم من أنها عينية إلا أنها تظل بالضرورة فكرة واحدة ، والعناصر التى تتكون منها ليست أنواعاً مختلفة منها ، ومن هنا كان من الخطأ أن نتحدث عن ارتباط جانبى الحكم ، إذا كنا نعنى بكلمة « ارتباط » عملية مستقلة تربط بين عناصر منفصلة ، إن الفكرة فكرة واحدة وهى التى تفض نفسها وتنقسم إلى الجزئى والفردى [١] . ذلك الانقسام الذى يظهر واضحاً فى الحكم والذى يعبر عنه بصراحة اسم الحكم نفسه [٢] .

---

(١) علينا أن نتذكر دائماً أن الفكرة لا تعبر عن هوية مجردة ، ولكنها تعبر عن الهوية فى التباين أو الاختلاف وذلك ما يتضح صراحة فى الحكم . فلا شك أن الحكم يقرر اختلاف حديه الموضوع والمحمول وإلا لما كان لدينا سوى الحكم التحليلى وحده « القط هو القط » و « الوردة هى الوردة » أعنى الأحكام التى لا تقرر شيئاً . لكن الحكم كما سنرى بعد قليل يعبر عن اختلاف حديه وهويتهما فى آن معاً . فالحكم بأن « هذا القط الأسود » و « هذا المصباح أزرق » يقرر أولا اختلاف الحدين فليس القط هو اللون الأسود ولا المصباح هو اللون الأزرق ، ولكنه فضلا عن ذلك يقرر هويتهما معاً ، وهو ما تعبر عنه الرابطة المنطقية صراحة فالموضوع هو المحمول . وهكذا نجد أن ما كان ضمنياً فى الفكرة ، أعنى اختلاف وهوية عواملها الثلاثة قد أصبح الآن صريحاً فى الحكم .

(٢) يشير هيجل بذلك إلى كلمة الحكم الألمانية Urteil فهذه الكلمة مكونة من Ur بمعنى الأصيل=

٢٨٣ – ومن هنا نستطيع أن نقول إن الحكم يختلف عن القضية فى المنطق الصورى لأن صورة الحكم ليست كما هى الحال فى المنطق الصورى – فى حياد مع المضمون . لأن المنطق الصورى يعنى بصورة القضية دون مادتها . ومن هنا تساوت عنده قضايا مثل « هذه الوردة حمراء » و « هذه الصورة جميلة » مع أنهما مختلفتان تماماً[١] . فليست الأنواع المختلفة من الأحكام على مستوى واحد كلا ولا هى ذات قيمة واحدة ، وإنما تشكل سلسلة من الخطوات يقوم الاختلاف بينهما على الدلالة المنطقية للمحمول . وكون الأحكام مختلفة القيمة واضح فى طريقة تفكيرنا المألوفة ، فنحن لا نتردد فى أن ننسب مقدرة ضئيلة جداً للشخص الذى يصدر حكماً مثل : « هذا الحائط أخضر اللون » أو « هذا الموقد ملتهب » ، بينما نعزو مقدرة حقيقية للشخص الذى ينصب حكمه على الأعمال الفنية ورؤية ما فيها من جمال ، وما فى الأفعال الإنسانية من خيرية ، وفى النوع الأول من الحكم نجد أن المضمون لا يشكل إلا كيفاً مجرداً يمكن معرفته بالإدراك الحسى المباشر ، أما الحكم بأن عملا من الأعمال الفنية جميل ، أو أن فعلا من الأفعال الإنسانية خير فهو يحتاج على العكس إلى مقارنته بالأعمال والأفعال التى ينبغى أن تكون ، أعنى بفكرة هذه الأعمال وتلك الأفعال[٢] .

٢٨٤ – ومن ناحية أخرى فإن الحكم يختلف عن القضية ، أو قل إن الحكم الذى يعبر عن الهوية التامة بين الموضوع والمحمول (وإن كانت هذه الهوية تكون فى بدايتها ضمنية ثم تتضح مع سير الجدل حتى تصل إلى منتهاها فى القياس) يختلف عن الجمل التى قد تحتوى موضوعاً ومحمولا لا يعبران إلا عن حادثة فردية دون أن يكون بينهما علاقة كلية ، وإنما يعبر الموضوع عن فعل مفرد أو حالة خاصة بعينها أو ما شابه ذلك . ومن هنا كانت عبارات مثل : « ولد قيصر فى رومة عام كذا ،

= أو الأصلى و Teil بمعنى جزء أو قسم ومنه الفعل Teiln يقسم أو ينقسم أو يفصل وبذلك يكون معنى الحكم هو الانقسام الأصيل للفكرة . راجع الموسوعة فقرة ا (١٦٦) إضافة . و W.T. Stace « فلسفة هيجل » فقرة (٣٢٣) . والدكتور عبد الرحمن بدوى فى كتابه شلنج ص ١١٨ القاهرة ١٩٦٥ .

(١) قارن أيضاً ما يقوله مكتجارت من أن « المنطق الصورى لا يفرق بين قضايا تافهة فى قيمتها وقضايا هامة مثل « لا واحد من الناس شرير . . » و « لا واحد من الناس ذو شعر أخضر » فهاتان القضيتان من نوع واحد تماماً عند المنطق الصورى .

M.E. Mctaggart : "A Commentary", p. 190.

(٢) Hegel : Enc. 171 Z.

وأشعل نار الحرب فى فرنسا لمدة عشر سنوات، وعبر نهر ريبكون Rubicou ...إلخ». هى قضايا وليست أحكاماً[١] . وإنه لمن العبث من ناحية أخرى أن نقول عن عبارات مثل : «لقد نمت الليلة الماضية نوماً عميقاً » أو « سلم سلاحك ! » « إنها أحكام »[٢].

٢٨٥ — والحكم من ناحية أخرى ليس نشاطاً ذاتيًّا خالصاً يجمع بين فكرتين داخل الفكرة ، فالموضوع ليس له محمول ، وإنما هو المحمول[٣] . ونحن حين نقول « هذه الوردة حمراء » أو « هذه الصورة جميلة » فإننا نعترف أننا لسنا نحن الذين نلحق الجمال من خارج إلى الصورة ، أو الاحمرار إلى الوردة ، وإنما نقول تلك هى الخصائص المناسبة لهذه الأشياء . وينتج من ذلك أن الرابطة لا تعبر فحسب عن هوية الموضوع والمحمول وإنما تعبر عن موضوعية الحدين أيضاً[٤] . ذلك لأن الفكرة تميز نفسها بنفسها ، وانقسام الفكرة هذه إلى عناصرها — وهو الانقسام الذى تحدثه الفكرة من ذاتها — هو الحكم . فالفكرة هى الجزئى ضمناً إلا أن هذا الجزئى لا يظهر صراحة بادئ ذى بدء ، وإنما يظل فى وحدة شفافة مع الكلى ، وهكذا نجد مثلا أن النبات يتضمن الجزئى الخاص به (كالجذر والأفرع والأوراق . . إلخ .) إلا أن هذه التفصيلات لا توجد فى أول الأمر إلا بالقوة ، ولا تتحقق بالفعل إلا حين تفتح البذرة وهذا التفتح هو الحكم فى النبات[٥] . فالنبتة بنموها من البذرة تقوم بالحكم على نفسها ، أعنى أن تصير شيئاً فشيئاً فكرتها بأن تحصل على تمام وجودها ونضجها . وهذا المثال يعيننا على أن نبين كذلك : أنه لا الحكم ولا الفكرة توجد فى رءوسنا فقط أو نقوم نحن بتكوينها ، ذلك لأن الفكرة هى قلب الأشياء ومركزها ، وهى التى تجعل الأشياء على ما هى عليه ومن هنا كان تكوين فكرة عن شىء ما يعنى أن نصبح نحن على وعى بفكرة هذا الشىء

---

(١) قارن كذلك العبارات التى ذكرها فى المنطق الكبير مثل توفى أرسطو عن ثلاثة وسبعين عاماً . إلخ ويعقب هيجل أنها قد تتضمن عنصر الحكم إذا تساءلنا عن زمن وفاة الفيلسوف أو عمره حين توفى . ومثلها عبارات مثل « لقد توفى صديقى فلان » فهى جملة وليست حكماً إلا إذا كانت إجابة عن سؤالنا عما إذا كان فلان هذا قد توفى أم أن ذلك مجرد إشاعة » . المنطق الكبير جـ ٢ ص ٢٦١ .

(٢) Hegel : Enc. [167] (٣) G.R. Mure : "A Study", p. 170.

(٤) G.R. Mure : op. cit., p. 170. (٥) Hegel : Enc. 166. Z.

وحين نتقدم أكثر من ذلك ونحكم على هذا الشيء، فإننا لا نقوم بفعل ذاتي فننسب هذا المحمول أو ذاك إلى الموضوع . بل إننا على العكس نلاحظ الموضوع في طابعه النوعي كما تضعه فكرته . ومن هنا أمكننا أن نقول « إن كل شيء حكم » كما سنقول فيما بعد إن كل شيء عبارة عن قياس : » (موسوعة ١٨١) .

٢٨٦ – وتنقسم الأحكام إلى أربعة أقسام[١] . . هي :

أولاً : الحكم الكيفي — ثانياً : حكم الانعكاس

ثالثاً : حكم الضرورة — رابعاً : حكم الفكرة

---

(١) نلاحظ أن هيجل هنا تخلى عن التقسيم الثلاثي الذي يسير عليه المنهج الجدلي . ويرجع ذلك إلى تأثره بتصنيف كانت للأحكام . ويقول فندلي « إن هيجل هنا يصب خمراً جديدة في زقاق قديمة » . « هيجل دراسته جديدة ص ٢٣٣ . وهو يشير بذلك إلى التصنيف الكانتي المشهور للأحكام . ولا بد من الإشارة هنا إلى تصنيف كانت للأحكام – طالما أن هيجل يتابعه في هذا التصنيف – لأن ذلك سوف يلقي الكثير من الضوء على التصنيف الهيجلي . يقول كانت في نقد العقل الخالص : « لو أننا جردنا كل ما في الحكم من مضمون ، وتأملنا الصورة العقلية وحدها ، لوجدنا أن وظيفة الفكر في الحكم يمكن أن تكون على أربعة أقسام ، يتكون كل قسم منها من لحظات ثلاث على النحو التالي :

(١) أحكام الكم :
أ – كلية
ب – جزئية
ج – شخصية

(٢) أحكام الكيف :
أ – موجبة
ب – سالبة
ج – معدولة

(٣) أحكام النسبة أو الإضافة :
أ – حملية
ب – شرطية متصلة
ج – شرطية منفصلة

(٤) أحكام الجهة :
أ – احتمالية
ب – إخبارية
ج – يقينية

ثم يضيف كانت بعد ذلك بعض الملاحظات منها أن الحكم الشخصي في القياس يمكن أن يعامل معاملة الحكم الكلي .. إلخ . (Critique of Pure Reason, p. 73-4) وما يهمنا هنا هو أن هذا التقسيم للأحكام هو نفسه تقسيم هيجل مع بعض التعديلات ، فهيجل يقسم الأحكام على النحو التالي :

(١) الحكم الكيفي :
أ – موجبة
ب – سالبة
ج – معدولة

(٢) حكم الانعكاس :
أ – فردية
ب – جزئية
ج – كلية

(٣) حكم الضرورة :
أ – حملية

(٤) حكم الفكرة :
أ – إخبارية

=

٦ – الحكم الكيفى

٢٨٧ – انقسمت عوامل الفكرة فى الحكم فهى الآن مستقلة بعضها عن بعض، وهكذا نجد أن الحكم هو خروج الفكرة إلى الآخرية ، وهى فى القياس تعود إلى نفسها وتصم عواملها معاً من جديد فى هوية مطلقة . ومن هنا كانت الأنواع المختلفة من الحكم تؤلف حركة تدريجية تسير بها الفكرة من الاستقلال الكامل لعواملها إلى أن تعود إلى هويتها التى تصل إليها أخيراً فى القياس : وعلى ذلك فأول صورة من صور الحكم هى الصورة التى نجد فيها عاملى الفردية والكلية أو الموضوع والمحاول مستقلين غير مرتبطين . وهذا يعنى أننا نبدأ بالحكم المباشر ، وهو حكم الكيف . وأول صورة من صوره هى :

= ب – شرطية متصلة ب – احتمالية

جـ – شرطية منفصلة جـ – يقينية

ومن هنا نرى أن هيجل يتفق مع كانت فى تقسيمه للأحكام : فالحكم الكيفى عند هيجل هو نفسه أحكام الكيف عند كانت ، وأحكام الانعكاس عنده تقابل أحكام الكم عند كانت ، وأحكام الضرورة تقابل أحكام النسبة ، وأحكام الفكرة تقابل أحكام الجهة ؛ إلا أن هناك مع ذلك اختلافات واسعة . فهيجل قد عدل فى معنى هذه الأحكام وترتيبها حتى تتفق مع فكرته بصفة عامة ، ومع سير الجدل بصفة خاصة . وأهم ما تجدر ملاحظته هو أن الأحكام عند كانت يمكن أن تتداخل فهذا الحكم مثلا « بعض الطيور لاتهاجر » هو حكم سلبى إذا نظرنا إليه من ناحية الكيف ، وهو حكم جزئى إذا نظرنا من ناحية الكم وهو حكم حملى من حيث النسبة ، وهو حكم إخبارى من حيث الجهة ؛ لكن تصنيف هيجل لا تتداخل فيه الأحكام الأربعة على الإطلاق . وكذلك نجد أن التصنيف التقليدى للأحكام يجعلها كلها على مستوى واحد – كما سبق أن رأينا – فليس فيها حكم يعبر عن مرحلة أعلى من غيره . وليست هناك صورة من صور الحكم أتم وأكمل من غيرها . فى حين أن تصنيف هيجل للأحكام من ناحية أخرى يمثل سلسلة صاعدة : فهناك تطور داخل كل فئة ، وتطور من فئة إلى أخرى . وهذه الفروق – بين التصنيف الكانتى والتصنيف الهيجلى – لا بد أن تسير بالضرورة جنباً إلى جنب مع فروق أخرى فى مضمون المستويات المختلفة للحكم . ومن هنا نجد أن هيجل فى مرحلة الكيف يدرس الأحكام التى تعبر عن واقعة جزئية عرضية ، وفى مرحلة الانعكاس (الكم عند كانت) يدرس الأحكام التى تكون لها محمولات تشير إلى علاقة بشىء آخر مثل فان ، نافع مفيد . . إلخ . وفى مرحلة الضرورة (النسبة عند كانت) يدرس الأحكام التى تعبر عن ارتباطات ضرورية وفى مرحلة الفكرة (الجهة عند كانت) يدرس الأحكام التى هى أحكام القيمة مثل : جميل وحسن : . . إلخ راجع فيندلى : « هيجل دراسة جديدة » ص ٢٣١ وما بعدها . . .

● الحكم الموجب

٢٨٨ – وصورة هذا الحكم هى « الفردى هو الكلى » وكل من الحدين مباشر ؛ فالفردى المباشر هو موضوع فرد مثل « هذه الوردة » والكلى المباشر هو الكلى الذى ليس فيه توسط أو الذى لا يحتوى على الجزئى والفردى أى الكلى المجرد[١] . ولأنه كلى معزول ولا يرتبط ارتباطاً حقيقياً بالموضوع فهو بالتالى خاصية معزولة أو كيف للموضوع . ومن هنا نصل إلى هذا الحكم « هذه الوردة حمراء » . فالاحمرار ليس ضرورياً ، ولا يرتبط ارتباطاً ذاتياً بالوردة ، وإنما هو خاصية عارضة فقط لصقت بالوردة صدفة واتفاقاً ولازمتها[٢] . فليس ثمة ضرورة تبين لنا لماذا لابد أن تكون الوردة حمراء إذ أن فكرة الوردة والاحمرار ليس بينهما ارتباط منطقى ، وهنا تظهر مباشرة هذا اللون من الحكم طالما أنه ليس هناك علاقة حقيقية بين الموضوع والمحمول .

● الحكم السالب

٢٨٩ – وإذا كان من الممكن أن ننظر إلى الموضوع على أنه الفردى وإلى المحمول على أنه الكلى ، فإن من الممكن كذلك أن نعكس هذه العلاقة فننظر إلى الموضوع على أنه الكلى وإلى المحمول على أنه الفردى . فيمكن أن ننظر مثلا إلى كلمة « حمراء » على أنها تعنى بعض المعطيات الفردية التى أمامنا ، بينما ننظر من ناحية أخرى إلى « الوردة » على أنها شىء كلى يجمع هذا المعطى الذى أمامنا وغيره من المعطيات . أو بعبارة أخرى إن عدم حقيقة الحكم المباشر تكمن فى التباين بين صورة الحكم ومضمونه . فقولك « هذه الوردة حمراء » يتضمن عن طريق الرابطة المنطقية اتفاق الموضوع والمحمول ، مع أن الوردة باعتبارها شيئاً عينياً فإنهـا لا تكون حمراء فقط ، إذ أن لها كذلك رائحة وشكل خاص وسمات

---

(١) الكلى هنا ليس هو الكلى الخاص بالفكرة والذى يشمل الجزئى والفردى والذى سبق أن تحدثنا عنه كعامل من عوامل الفكرة . وإنما هو يظهر فى أول صورة من صور الحكم على أنه كلى مجرد أو عرضى .

(٢) ولهذا تسمى هذه الفئة من الأحكام أيضاً باسم أحكام الملازمة Inherence ، Inharenz أو أحكام الوجود المتعين Dasein ، لأن الحكم فيه ينصب على الوجود المتعين ويصفه بصفة تصادف أن لازمته مثل : « هذا القط أسود » أو « هذا المصباح أزرق » . . إلخ .

أخرى كثيرة لا يتضمنها المحمول « حمراء » ؛ والمحمول بدوره عبارة عن كلى مجرد لا ينطبق على الوردة وحدها ، فهناك أشياء أخرى حمراء . ومن هنا نجد أن الموضوع والمحمول فى الحكم المباشر يتلامسان فقط فى نقطة بعينها دون أن يغطى كل منهما الآخر تماماً[١] . وهكذا نجد أن الحكم الموجب حكم ناقص ويرجع نقصه إلى تداخل الموضوع والمحمول فى الوقت الذى يهدف فيه الحكم إلى العثور على محمول يستوعب الموضوع تماماً ويوضحه ، الأمر الذى لا نجده أمامنا فى الحكم الموجب[٢] . ذ أننا نجد أن المحمول ينطبق على أشياء لا حصر لها وكذلك الموضوع ، وهكذا إيتناقض الحكم الموجب مع نفسه[٣] . ومن هنا يقودنا إلى صورة يتضح فيها صراحة عدم التكافؤ بين الفردى والكلى أو التفاوت بين الموضوع والمحمول . وهذا ما نجده فى الحكم السلبى « هذه الوردة ليست حمراء » وصورته هى « الفردى ليس هو الكلى » .

* الحكم المعدول[٤]

٢٩٠ — الواقع أن الحكم السلبى هو نفسه حكم إيجابى ، لأن إنكارك أن الوردة

---

(١) Hegel : Enc. 172 Z.

(٢) وهو ما سوف نصل إليه فى النوع الأخير من الأحكام وهو حكم الفكرة .

(٣) التناقض هنا مزدوج لأن الاحمرار ليس فى هوية مع الوردة ، إذ أن هناك أشياء أخرى حمراء غير الوردة . ومن ناحية أخرى فإن الوردة لا تتحد مع الاحمرار فى هوية واحدة لأن كل فرد له أكثر من كيف واحد ، أى قد توصف الوردة بصفات أخرى غير الاحمرار . قارن مكتجارت ص ٢٠٠ . وهذا ما يسمى فى المنطق الصورى بتداخل الألفاظ .

(٤) الواقع أن ترجمة « "Unendliche Urteil" » بالحكم المعدول قد تكون ترجمة غير دقيقة ، فالقضية المعدولة كما يعرفها الجرجانى هى : « القضية التى يكون حرف السلب جزءاً للشىء سواء كانت موجبة أو سالبة ، أما من الموضوع فتسمى معدولة الموضوع كقولنا « اللاحى جماد » . أو من المحمول فتسمى معدولة المحمول كقولنا « الجماد لا عالم » . التعريفات للجرجانى ص ١٥٠ . وهذا المعنى يختلف عن المعنى الذى يقصده هيجل لأن الحكم المعدول عنده هو الحكم الذى يقرر الانفصال الكامل بين الموضوع والمحمول مثل « العقل ليس فيلا » أو « الأسد ليس مائدة » أو « الفهم ليس أحمر » . . . إلخ . وهو يوضحه بمثال عينى فيقول : « المرض عبارة عن حكم سلبى فقط ، بينما الموت هو حكم معدول ، ذلك لأننا فى المرض نجد أن هذه الوظيفة أو تلك من وظائف الحياة قد تعطلت أو سلبت ، ولكننا نجد فى الموت أن الجسد والروح أعنى الموضوع والمحمول قد انفصلا تماماً » — الموسوعة فقرة ١٧٣ إضافة ولكنى سايرت فى ترجمة هذا المصطلح الترجمة العربية لتصنيف الأحكام عند كانت ، راجع مثلا الأستاذ يوسف كرم فى « تاريخ الفلسفة الحديثة» ص ٢١١ ، والدكتور زكريا إبراهيم فى كتابه « كانت : أو الفلسفة النقدية » ص ٨٩ .

حمراء هو إثبات ضمنى ، بأن لها لوناً ، أى أن لها لوناً آخر غير اللون الأحمر ، وهذا نفسه حكم إيجابى . وبمعنى آخر أن الحكم بأن « هذه الوردة ليست حمراء » يعنى أن « الوردة ليست حمراء ولكن لها لوناً آخر » وهذا يعطينا حكماً موجباً هو « الوردة لها لون ما » وصورته هى « الفردى هو الجزئى » . إلا أننا سبق أن بينا أن الحكم الموجب حكم ناقص . وهكذا نصل إلى القول بأن المحمول غير كاف بالنسبة للمحمول ، ولكنه هنا يصل إلى أعلى صور النقص فى الحكم المعدول ، حيث نجد أن المحمول يتوقف عن أن يقول شيئاً عن الموضوع ، وتصبح صورة الحكم كلها زائفة حيث نلتقى بعدم اتفاق كامل بين الموضوع والمحمول ، فقولك « إن الوردة ليست فيلا » أو « إن العقل ليس منضدة » لا يعنى شيئاً ألبتة . فأنت لا تقول شيئاً واضحاً أو شيئاً حقيقيًّا. وبحثاً عن هذا الشىء الحقيقى لا بد لنا من الانتقال إلى فئة أخرى من الأحكام لا تصف الموضوع بكيفياته العارضة وإنما تصفه من حيث علاقته بغيره أى لا بد أن ننتقل من أحكام الملازمة إلى أحكام الانعكاس .

٢ – حكم الانعكاس .

٢٩١ – انتهينا فى الحكم المعدول إلى تباين كامل بين الموضوع والمحمول أو بين « الفردى والكلى » فالموضوع ليست له علاقة الآن أيًّا كان نوعها بالمحمول ، والمحمول بدوره قد تحرر تماماً من الموضوع وترك الموضوع يقف وحده معزولا مجرد فردى يرتبط بذاته ويحذف المحمول تماماً ، ولكن الحكم لا بد أن يقرر شيئاً عن العلاقة بين الموضوع والمحمول . . وبما أنه ليس ثمة علاقة على الإطلاق كان ذلك حكماً بأنه ليس هناك حكم .

وهذا التناقض الذاتى للحكم المعدول يضطرنا إلى السير إلى دائرة جديدة ، فما دام الموضوع عبارة عن فرد معزول يحذف المحمول ، فإن المحمول يصبح شيئاً آخر غير الموضوع تماماً ؛ إلا أن الحذف نفسه هو أولا وقبل كل شىء علاقة . وهكذا نصل إلى فكرة حكم يعبر فيه المحمول عن علاقة بموضوع هو آخر بالنسبة إليه . وما دامت هذه العلاقة لم تحدد بأى آخر جزئى ، فهى الآخرية بصفة عامة ، أى عالم الأشياء الأخرى ؛ وهذا هو حكم الانعكاس الذى لا يكون فيه المحمول عبارة عن كيف

عارض كالأحمر أو الأخضر أو الملتهب ... إلخ . وإنما يكون صفة مثل: مفيد ، نافع ، ضار ، ثقيل ، خطر ، صحى . . . إلخ . ومثل هذه المحمولات تعبر عن العلاقة بين الموضوع والأشياء الأخرى أو العالم بصفة عامة فلو قلنا « هذا المنزل نافع » فإن ذلك يعبر عن علاقة المنزل بالمطالب البشرية ، ويصدق ذلك على حكم آخر مثل: « هذا الجسم ثقيل » فهو يعبر عن علاقة الجسم بالجاذبية الأرضية . وبما أن مثل هذه الأحكام تعبر عن النسبة أو الإضافة أو الارتباط بالأشياء والتوسط بدلا من مباشرة الحكم الكيفى فهى من ثم تقابل دائرة الماهية وتسمى بأحكام الانعكاس .(ستيس فقرة ٣٣٢) .

٢٩٢ ــ ويختلف حكم الانعكاس عن الحكم الكيفى فى أن محموله ليس كيفاً مباشراً أو مجرداً وإنما هو حكم يكون فيه الموضوع على علاقة بشىء آخر . فلقد كنا نقول مثلا « هذه الوردة حمراء » ونحن فى هذه الحالة ننظر إلى الموضوع فى فرديته المباشرة دون الإشارة إلى شىء آخر ، ولو قلنا من ناحية أخرى « هذا النبات صحى » أو « هذا العشب له فوائد طبية » فإننا فى هذه الحالة ننظر إلى الموضوع وهو النبات أو العشب فى علاقته بشىء آخر (وهو المرض الذى يعالجه) عن طريق محموله (وهو كلمة صحى أو له فوائد طبية) ، وقل مثل ذلك فى أحكام أخرى مثل : « هذا الجسم مرن » أو « هذه الوسيلة نافعة » أو « هذه العقوبة رادعة » . فنحن فى جميع هذه الأمثلة نجد أن المحمول هو مقولة من مقولات الانعكاس وهى كلها تعبر عن تقدم أبعد من الفردية المباشرة التى كانت للموضوع فى الحكم الكيفى ، وإن لم تؤدأى منها إلى الفكرة التامة الكاملة عن الحكم .(موسوعة ١٧٤ إضافة).

● الحكم الفردى . .

٢٩٣ ــ لقد كان المحمول فى الحكم الكيفى هو الذى يتطور . وقد أخذ يتطور حتى اتضح شيئاً فشيئاً أنه لا يناسب الموضوع . أما فى أحكام الانعكاس فالموضوع هو الذى يتطور وسوف يتطور حتى يصبح شيئاً فشيئاً أكثر كفاية للمحمول ، وفى هذه الحالة سوف يتم التطور عن طريق تغيير كم الموضوع .

ونحن نجد أن أول صورة من حكم الانعكاس هى صورة « الفردى هو الكلى »

وهى نفسها أول صورة من صور الحكم الكيفى وهو الحكم الموجب . والفرق بينهما أن الفردية فى المثلث السابق كانت جزءاً من طبيعة الحكم باعتباره حكماً كيفياً[١]. أما هنا فإن الفردية ليست إلا الصورة التى نبدأ منها فحسب والتى نستطيع أن نعد لها إذا اتضح أنها غير مناسبة . وعلى ذلك فأول صورة من صور أحكام الانعكاس هى صورة الحكم الفردى وهى : « الفردى هو الكلى » مثل : « هذا المنزل نافع » أو « هذا العشب سام » . . . إلخ .

● الحكم الجزئى

٢٩٤ — غير أن محمولات مثل : « نافع » و « مفيد» و « صحى » وما شابه ذلك لا تعبر فى الواقع عن حقيقة الموضوع فهى شأنها شأن محمولات الحكم الكيفى عارضة بمعنى أنها لاتكون جزءاً من طبيعته ، ومن ثم فليس هناك ارتباط ضرورى بين الموضوع والمحمول . مع أننا لكى نبلغ الحكم الكامل فلابد أن نجد أن المحمول يقرر الطبيعة الجوهرية الداخلية للموضوع بحيث تكون العلاقة بين الاثنين باطنية وضرورية . وهذا ما لانجده فى الحكم الفردى (الفردى هو الكلى) ومن ثم فليس صحيحاً فى هذه المرحلة أن الفردى هو الكلى أى « ليس الفردى هو الكلى »[٢]. وإنما الصحيح أن الجزئى هو الكلى . وهكذا نصل إلى الحكم الجزئى مثل : « بعض المنازل نافعة » أو « بعض العشب سام » . . . إلخ ٥ فقولك : « هذا النبات صحى » لا يتضمن فحسب أن هذا النبات المعين مفيد للصحة . وإنما يتضمن كذلك أن هناك أنواعاً أخرى متعددة من النبات مفيدة للصحة أيضاً، وبذلك يكون لدينا الحكم الجزئى « بعض النبات مفيد للصحة » و « بعض الناس مخترعون »... إلخ. فعن طريق الجزئية يفقد الفرد المباشر استقلاله ويدخل فى علاقة مع شىء آخر . فهذا الإنسان لا تعنى هذا الإنسان الفرد وحده وإنما تعنى أنه يقف بجانب أناس

---

(١) كانت صورة الأحكام الكيفية كلها هى صورة الفردية مثل : « الفردى هو الكلى » و « الفردى ليس هو الكلى » و « الفردى هو الجزئى » ولهذا يبدأ حكم الانعكاس بنفس صورة الفردى هو الكلى فى محاولة لإصلاح النقص فى الأحكام السابقة . قارن مكتجارت « شرح على منطق هيجل». ص ٢٠٨ .

(٢) قلنا فيما سبق إن التغيير سينصب على الموضوع ومن هنا وقع السلب على الموضوع فقلنا ليس الفردى هو الكلى أو « ما ليس فردى هو الكلى » أى « الجزئى هو الكلى » ويعترض « ستيس » على التغيير الذى ينصب على الموضوع ويرى أنه ليس هناك ما يبر ر منطقياً مثل هذا التغيير — قارن ستيس فلسفة هيجل (٣٢٦) .

آخرين ويصبح واحداً وسط جماعة ، ولهذا السبب بالضبط يندرج تحت الكلى الخاص به . (موسوعة فقرة ١٧٥ إضافة) .

● الحكم الكلى . .

٢٩٥ ــ الحكم الجزئى هو حكم موجب وسالب فى آن معاً ؛ فلو كانت بعض الأجسام مرنة لكان من الواضح أن بعضها الآخر ليس مرناً . ومن هنا يتضح تناقض الحكم الجزئى. ولقد كنا نحاول فيه أن نعبر عن طبيعة الشىء ، إلا أن ذلك لم يتحقق بل اتضح أنه لو كان الحكم الجزئى صادقاً فسوف يكون هناك شىء آخر لابد أن يكون صادقاً بدوره مع أنه غير موجود فى الحكم الجزئى ، فالحكم الجزئى يقرر عن فئة معينة أن بعض أعضائها لهم كلى معين . إلا أن ذلك يترك الباب مفتوحاً لأن يكون بعضها الآخر ليس له هذه الخاصية ، ومن ثم فنحن نقول عن كل فرد من أفراد هذه الفئة إنه قد تكون له هذه الصفة وقد لا تكون ، مع أننا ننشد القول بأن هذا الفرد له هذه الخاصية . ومن هنا فإن حكمنا لا بد أن يشمل كل الأفراد وهكذا نصل إلى الحكم الكلى مثل : « كل الناس فانون » « كل المعادن موصلة للحرارة » . . . إلخ . . .

٣ ــ حكم الضرورة . . .

٢٩٦ ــ وصلنا إلى الحكم الكلى الذى يقرر أن « كل الناس فانون » و « كل المعادن موصلة للحرارة » ، إلا أننا لابد أن نلاحظ أن الكلية هنا لابد أن تكون كلية ضرورية وليست مجرد إحصاء أو كلية عددية ، وبمعنى آخر لابد أن تكون الكلية شاملة لهؤلاء الأفراد بالذات دون أن تشمل غيرهم ، لأنها لو شملت غيرهم فسوف نعود من جديد إلى الحكم الجزئى . ولعلاج هذا النقص لابد من الانتقال من هذه الأحكام التى يكون فيها الموضوع مجرد إحصاء أو كلية عددية إلى أحكام يكون فيها الموضوع **جنساً** . أى أننا بدلا من الحديث عن **كل** الناس أو عن **كل** المعادن ، لا بد أن تكون أحكاماً عن الإنسان بما **هو كذلك** . والمعادن **بما هى كذلك** . وهكذا نرتفع إلى فئة جديدة من الأحكام هى أحكام الضرورة التى يكون فيها الموضوع نوعاً والمحمول جنساً مثل : « الإنسان فان » « الذهب معدن » « الورد نبات » . . . إلخ .

● الحكم الحملى :

٢٩٧ – وأول صورة من صور حكم الضرورة هى الحكم الحملى الذى نربط فيه بين نوع معين كالورد بما هو كذلك ، بالجنس الذى يكون هذا النوع جزءاً منه وهو النبات فى هذه الحالة ، فيكون لدينا حكم مثل : « الورد نبات » أو « الذهب معدن » . . . . إلخ . وهذا هو الحكم المباشر فى أحكام الضرورة ، وهو يقابل مقولة الجوهر فى دائرة الماهية . وجميع الأشياء عبارة عن حكم حملى يعنى أن لها طبيعة جوهرية تشكل جوهرها الثابت غير المتغير ، وحين ندرس الأشياء من حيث أنواعها ، ومن حيث إن النوع هو الذى يحدد طبيعتها بالضرورة نجد أن الحكم الحملى يبدأ فى الظهور . وإنه لمن الخطأ أن نحذو حذو المنطق الشائع فنظن أن حكماً مثل : « الذهب غال » هو نفسه حكم مثل : « الذهب معدن » ذلك لأن كون الذهب غالياً مسألة خارجية عن الذهب ترتبط بحاجتنا وميولنا وطريقة حصولنا عليه وبظروف أخرى كثيرة . مع أن الذهب يظل هو هو بقيت هذه الظروف أو زالت ، وارتفع سعره أو انخفض . أما كونه معدناً فإن ذلك – على العكس – يشكل الطبيعة الجوهرية للذهب ، بغض النظر عن جميع الظروف الأخرى . وقل مثل ذلك فى قولنا « زيد إنسان » فإننا نعنى بذلك أنه مهما كانت الصفات الأخرى الموجودة فى زيد فإنها لن يكون لها معنى أو قيمة إلا إذا اتفقت مع طبيعته الجوهرية أى مع كونه إنساناً[1] .

● الحكم الشرطى المتصل . . .

٢٩٨ – إلا أن الحكم الحملى هو إلى حد ما حكم ناقص ، ذلك لأنه يفسح المجال لعامل الجزئية . صحيح إن الذهب معدن ، إلا أن الفضة ، والنحاس ، والحديد معادن هى الأخرى . ولهذا لابد – أن نسير من الحكم الحملى إلى الحكم الشرطى المتصل الذى يمكن أن يعبر عنه فى هذه الصورة : « إذا وجدت أ وجدت ب » ونفس هذا السير هو السير الذى سرناه من قبل فى تقدمنا من مقولة الجوهر إلى مقولة السبب والنتيجة ، ففى الحكم الشرطى المتصل نجد أن الخاصية النوعية

(١) Hegel : Enc. 177 Z.

للمضمون تظهر على أنها متوسطة ومعتمدة على شيء آخر ، وتلك هى على وجه الدقة العلاقة بين السبب والنتيجة . فما كان ضمنيًّا فى الحكم الحملى يظهر صريحاً فى الحكم الشرطى المتصل مثل : « إذا كان هذا ذهباً فهو معدن » فهذا الحكم يخبرنا بأنه إذا كان هناك شيء ما من نوع معين فإنه لابد أن يكون كذلك جزءاً من نوع أعم منه ، وأساس هذا الحكم سيكون دائماً طبيعة نوعية تتفق مع الجنس[١] .

● الحكم الشرطى المنفصل . . .

٢٩٩ ــ إلا أن هذا الأساس قد لا يكون واضحاً تماماً ، فقد تكون هناك أحكام شرطية متصلة لا تظهر فيها الرابطة الضرورية بين المقدم والتالى لأنها لا تعتمد على هوية واضحة . وهذا النقص يعالجه الحكم الشرطى المنفصل حيث يظهر الجنس نفسه كمحمول وموضوع فى آن واحد فهو يظهر فى كليته مرة ، وفى مجموع أنواعه مرة أخرى . فإذا قلنا إن أ لابد بطبيعتها أن تكون إما ب أو ج فإننا نصل بذلك إلى الهوية ، أى إلى الاتفاق الدقيق بين الموضوع والمحمول ، وهو الاتفاق الذى كانت تسعى إليه كل الأحكام السابقة فى شيء من الغموض .

إلا أننا لابد أن نلاحظ أن الحكم الشرطى المنفصل لابد أن يكون حكماً ضروريًّا لا حكماً تجريبيًّا بمعنى أن الكلى فى الحكم الشرطى المنفصل لابد أن يحتوى على نفسه ضمن عناصره ، وأن العنصر الآخر لابد أن يشمل مجموع أنواعه أو خصائصه . فقولك إن اللون إما أن يكون بنفسجيًّا أو أزرق أو نيليًّا أو أخضر أو برتقاليًّا أو أحمر ، هو قول شبه تجريبى ، أما الصورة الحقيقية لهذا الحكم الشرطى المنفصل فهى : اللون إما أن يكون لوناً خالصاً من ناحية ، أو أن يكون وحدة بين النور والظلمة من ناحية أخرى . فالحدان فى الحكم الشرطى المنفصل متحدان فى هوية واحدة ، فالجنس هو المجموع الكلى لأنواعه والمجموع الكلى للأنواع هو الجنس . وهذه الوحدة بين الكلى والجزئى هى الفكرة ، والفكرة كما رأينا هى التى تكون مضمون الحكم[٢] .

---

(١) J.N. Findlay : "Hegel"; p. 235.

(٢) Hegel : Enc. 177. Z.

٤ – حكم الفكرة . . .

٣٠٠ – انتهينا إلى أن الحكم الشرطى المنفصل يقرر هوية الموضوع والمحمول ، فالموضوع (الجنس) هو نفسه المحمول (مجموع أنواعه) . فالشىء نفسه يوضع مرة فى كليته فى الموضوع ، ومرة أخرى فى جزئيته فى المحمول . إلا أن الحكم الشرطى المنفصل مع أنه يظهر هوية الكلى والجزئى (الجنس ومجموع أنواعه) فإنه يؤخذ عليه أنه يترك الفردى بغير نصيب . فهو يبين لنا أن الكلى إنما يوجد فى أجزائه . ولكن لا يزال علينا أن نرى أن وجوده ينحدر إلى الأفراد . وبعبارة أخرى لا يزال علينا أن نعثر على محمول كلى يتحد اتحاداً مطلقاً مع الموضوع الفرد مثل **هذه** الوردة ، **وهذه** الصورة ، **وهذا** الإنسان . . . إلخ . والحكم الفردى الذى يحقق لنا هذه الغاية هو حكم الفكرة . ولا بد لمثل هذا الحكم أن يكون موضوعه فردياً ومحموله كلياً ، ويتحدان مع ذلك فى هوية واحدة ، فالمحمول لابد أن يكون فى كليته هو نفس الموضوع فى فرديته . وبعبارة أخرى لابد للمحمول أن يكون هو الطبيعة الكلية والجوهرية للموضوع . ولا بد للحكم أن يقرر مدى اتفاق الموضوع أو اختلافه مع الطبيعة الجوهرية الخاصة أى مع تصوره الكلى أو مع ما يجب أن يكون . لابد أن يبين لنا أن الفرد – وهو الموضوع – يتفق أو يختلف عن طبيعته الخاصة ، فالمحمول على ذلك هو المثل الأعلى الذى لابد أن يتفق معه الموضوع إذا كان الموضوع هو ما يدل عليه فعلا .

فالطبيعة الجوهرية الكلية للإنسان مثلا هى « العقل » . والحكم الذى يقرر ما إذا كان الإنسان عاقلا أو غير عاقل سوف يخبرنا عما إذا كان هذا الإنسان هو ما تتضمنه الفكرة الضرورية أى عما إذا كان هذا الإنسان إنساناً **حقاً** . وكون الإنسان أفطس الأنف فإن ذلك لا يمت بصلة لإنسانيته ، فهو يظل إنساناً سواء كان أفطس الأنف أم لم يكن . ولكن القول بأن هذا الإنسان لا عقل له فإن ذلك يهدم طبيعته ، لأن العقل هو ماهية الإنسان . ومن ثم فقولك هذا الإنسان عاقل يساوى قولك هذا الإنسان إنسان ، لا بمعنى الهوية الفارغة بل بمعنى أنه متطابق مع مثله الأعلى . وفى قولنا هذا الإنسان إنسان فإننا نقول إن هذا الإنسان « الفرد » إنسان

(كلى) . وعلى ذلك يمكن أن نقول إن الموضوع والمحمول هما هنا الفردى والكلى على التوالى. وهما إلى جانب هذا التمييز متحدان اتحاداً مطلقاً ، وعلى ذلك فى الأحكام التى نحكم فيها بأن شيئاً خيراً أو جميلا فإننا نصل إلى الإعلاء الكامل للفرد فى الجزئى والكلى ، وإلى التجسيد الكامل للكلى والجزئى فى الفردى ، وهو ما كانت تتطلع إليه جميع الأحكام السابقة . والأحكام التى تقرر ما إذا كان الشىء أو الفعل حسناً أو سيئاً جميلا أو قبيحاً ، هى تلك الأحكام التى طبقت عليها اللغة اسم الحكم . فنحن لا نقول عن زيد من الناس أنه يصدر حكماً حين يصدر أحكاماً — سواء أكانت موجبة أم سالبة — من نوع « هذه الوردة حمراء » أو « هذه الوردة خضراء » أو « هذا الإطار يعلوه الغبار » . . إلخ .

● الحكم الإخبارى . . .

٣٠١ — ويقرر الحكم الإخبارى الاتفاق أو الاختلاف مع المثل الأعلى مثل : « هذا الفعل خير » أو « هذا السلوك حق » أو « هذا الإنسان عاقل » . . . إلخ . أى أن الموضوع هنا فرد مثل هذا الفعل ، وهذا السلوك ، وهو بما أنه فرد لا يمكن أن يكون بالضرورة خيراً أو حقاً . . . إلخ إذ قد يظهر حكم معارض — وله نفس الحق فى الظهور — ينكر هذا الحكم ويقرر « هذا السلوك ليس خيراً » . . وهكذا نضطر إلى الانتقال إلى الحكم الاحتمالى .

● الحكم الاحتمالى . . .

٣٠٢ — الحكم الإخبارى مثل « هذه الصورة جميلة » أو « هذا الفعل خير » لا يخبرنا لم كانت هذه الصورة جميلة أو لم كان هذا السلوك خيراً أو حقاً ، ومن ثم يواجه مباشرة بحكم مضاد هو « هذه الصورة قبيحة » أو « هذا الفعل سيىء » وهذا الحكم المضاد له نفس الحق فى الظهور وإن كان كلاهما فى الواقع ليس له أى حق — وإنما هما معاً مجرد تقرير أو زعم وكل منهما لذلك موضع شك فى أيهما هو الحكم الصحيح وهذا يعطينا الحكم الاحتمالى مثل : هذه الصورة قد تكون جميلة « وقد لا تكون » وهذا الفعل قد يكون خيراً و « قد لا يكون » .

● الحكم اليقينى . . .

٣٠٣ – موضوع الحكم الاحتمالى شىء عرضى فهو قد يوافق أو لا يوافق المثل الأعلى ومن هنا يصبح واضحاً أنه يوافق أو لا يوافق المثل الأعلى بناء على سبب : أى أنه يشمل فى جوفه سبباً للحكم بأن هذا الموضوع يتفق مع المثل الأعلى أم لا ومن هنا فإننا نصل إلى حكم مثل : « هذا الفعل بما أنه عبارة عن كذا وكذا فهو خير » ؛ و « هذه الصورة بما أنها مرسومة بهذا الشكل فهى جميلة » وبهذا يرتفع الموضوع الآن من العرض إلى الضرورة فالصورة لا بد أن تكون جميلة لأنها رسمت بهذ الشكل أو بمعنى آخر جمال الصورة قائم على طبيعة الصورة نفسها فهى أساس نفسها وإذا كان الشىء أساس نفسه فهو ضرورى ، ومن هنا كان مثل هذا الحكم هو الحكم اليقينى .

والحكم اليقينى يقرر أن الفردى (هذه الصورة) يتحد فى هوية واحدة مع الكلى (جميلة) عن طريق وبواسطة الجزئى (بما أنها مرسومة بالشكل الفلانى) وعلى ذلك فهذا الحكم يشمل عوامل الفكرة الثلاثة متميزة ومع ذلك مندمجة فى هوية مطلقة ، ومن هنا كان هذا الحكم هو الحكم التام وهو حقيقة الحكم بصفة عامة . أضف إلى ذلك أنه يعطينا سبباً لما يقرره وهو من هنا يحمل جذور القياس . وسوف يصبح قياساً كاملا حين يصبح هذا السبب حداً أوسط يربط بين طرفى الحكم ويبرر العلاقة بينهما .

ثالثاً – القياس

٣٠٤ – القياس هو مركب الفكرة والحكم . . فما كان برعماً فى الفكرة وحاضراً وإن كان غير واضح فى الحكم أصبح موجوداً وواضحاً فى القياس[١] . وبعبارة أخرى كانت عوامل الفكرة الثلاثة الفردية والجزئية والكلية فى اتحاد غير متميز فى مقولة الفكرة بما هى فكرة ثم تميزت وانقسمت فى الحكم وهى تعود الآن إلى الوحدة والتميز معاً فهى تظهر كحدود أو أطراف يربط بينها الحد الأوسط ، فالقياس

(١) J.N. Findlay : "Hegel"; p. 238.

فكرة لأنه يعبر عن هوية بسيطة (عن طريق الحد الأوسط) وهو حكم لأنه يوضح فى صورة حدود[١] . وماذا عساه أن يكون إن لم يكن وضعاً صريحاً للفكرة أعنى تحققاً كاملا لها . . ؟ ومن هنا كان القياس هو الأساس فى كل فكرة صحيحة . وإذا كانت السمة التى تميز الحكم هو أنه يركز على الاختلاف والتباين بين لحظات الفكرة ولهذا قيل إنه نتاج للفهم ، فإن القياس من ناحية أخرى يتسم بالتعبير عن هوية الأضداد ، ولهذا فهو صورة العقل ونتاجه[٢] . ومن هنا كان القياس هو أساس كل شيء (لأن العقل هو أساس كل شيء والقياس هو صورته المناسبة) إذ يمكن أن نقول إن كل شيء عبارة عن قياس . . . Alles ist ein Schlus .

والقياس كغيره من المقولات تعريف للمطلق إذ يعرف المطلق الآن — فى هذه المرحلة التى وصلنا إليها — بأنه قياس ، فالله ليس هو الكلى المجرد الفارغ ، وإنما هو الكلى الذى يخرج من ذاته إلى الجزئى فى صورة الطبيعة ثم يعود إلى نفسه من جديد فى الفردية العينية وهى الروح وقل مثل ذلك فى الأشياء الموجودة بالفعل : فكل شيء منها عبارة عن فكرة وجودها يعنى تميز أعضائها ، وهكذا نجد أن الطبيعة الكلية للفكرة تصبح واقعاً خارجياً عن طريق الجزئية ، وهى بذلك تصبح فرداً أو العكس نجد أن الموجود بالفعل عبارة عن فرد يرتفع عن طريق الجزئية إلى الكلية ويتحد معها ، وهكذا ترانا نعارض الوهم الشائع الذى يرى أن الأفكار والمثل العليا ليست إلا أضغاث أحلام ، وأن الفلسفة ليست إلا نسقاً من هذه الأوهام ، أو أن الأفكار والمثل العليا أشياء أسمى بمراحل من أن توجد بالفعل . . أو أنها من الوهن بحيث لا يمكن أن يكون لها وجود بالفعل . فالحرية والحق والواجب وما إليها لا تظل كليات مجردة فارغة ، وإنما تميز نفسها وتظهر من خلال الجزئية على أنها هذه الحرية وهذا الحق وهذا الواجب[٣] . وهى لهذا أقيسة لأن القياس

---

(١) Hegel : Enc. 181.

(٢) المنطق الأرسطى كله — عند هيجل — هو منطق الفهم لأنه يضع أمامنا قائمة لصورة محددة للفكر وهو لذلك عبارة عن تاريخ طبيعى للفكر المتناهى وهو من هذه الزاوية لا يعبر عن العمود الفقرى للتفكير الفلسفى عند أرسطو — راجع الموسوعة (١٨٧) وكذلك ج . ميور « مقدمة هيجل » صفحة ٨٢ .

(٣) الموجود الفعلى هو الفرد « لأن الفردية هى سمة الوجود الفعلى » موسوعة (٢٠) ولكن هذا الموجود الفرد هو جزء من كل : « فحين نتحدث عن حيوان معين نقول عنه إنه حيوان فرد ، لأن الحيوان بما =

يعبر عن فكرة مؤداها أن الحد الأوسط يجمع بين حدين أقصيين والصورة القياسية بهذا الشكل هى صورة عامة للأشياء جميعاً فكل موجود هو جزئى يجمع بين الكلى والفردى ، وإذا كنا لا نستطيع أحياناً أن نرى ذلك بوضوح فما ذلك إلا لأن الطبيعة تعجز عن عرض المقولات المنطقية فى صفائها ونقائها .

٣٠٥ — ولقد أسيء فهم القياس — كما أسيء فهم الفكرة والحكم من قبل — فقيل إنه مجرد صورة من صور تفكيرنا الذاتى أو أنه ليس إلا البرهنة على الحكم؛ ولا شك أن الحكم يؤدى بنا إلى القياس إلا أن الانتقال فى هذه الحالة لا يكون بفعل ذاتى وإنما الحكم نفسه هو الذى يتحول إلى قياس . والنقطة التى ينتقل بعدها الحكم إلى القياس إنما توجد فى الحكم اليقينى ، ففى الحكم اليقينى نجد عندنا فرداً يربط نفسه بالكلى عن طريق خاصية جزئية ، وهنا نجد أن الجزئى قد أصبح وسيلة أو واسطة بين الفردى والكلى ، وذلك يعطينا الصورة الأساسية للقياس (التى تتكون من طرفين يربط بينهما الحد الأوسط) وسوف نجد أن الأنواع المختلفة من القياس تتحدد حين يتخذ الكلى والفردى وصنع الحد الأوسط فالقياس يبين لنا الفردية وهى صاعدة إلى الكلية من خلال الجزئية أو الجزئية والكلية مرتبطان بواسطة الفردية أو الفردية والجزئية بواسطة الكلية ، وبهذا يظهرنا على الاعتماد المتبادل بين اللحظات الثلاث وهو اعتماد يتحقق بفعل اللحظات الثلاث نفسها ولا يقوم به الفكر من خارج . والعلاقات التى تبدو خارجية وعرضية فى الأنواع الأولى من القياس تصبح داخلية وضرورية كلما تقدم سير الجدل نحو الأنواع الأخيرة . وذلك فى فى الوقت نفسه يمهد الطريق أمام الانتقال من الذاتية إلى الموضوعية .

= هو حيوان لا يمكن أن يرى إلا أن هذا الحيوان الفرد من خواصه أن يكون حيواناً وهذا هو النوع الذى هو الكلى فى هذه الحالة والذى يكون ماهيته » . موسوعة (٢٤) إضافة . ومعنى ذلك أن الكلى الذى يتجزأ أو يصبح فرداً هو حقيقة هذا الفرد أو هو ماهيته : « احذف من الكلب حيوانيته تجد أنه يستحيل عليك بعد ذلك أن تقول ما هو » . موسوعة (٢٤) إضافة . ومن هنا نستطيع أن نفهم قوله إن الفكرة فى عواملها الثلاث هى قلب الأشياء ومركزها وأن كل شيء يتحدد بواسطة الفكرة ، ومن هنا أيضاً يتضح تعريف الشيء بأنه حكم أو قياس فهو لا يعنى أكثر من أن الشيء يتكون من عوامل الفكرة الثلاثة . ومن هنا كانت المثل الأفلاطونية فى نظر هيجل تجريدات جوفاء لأنها انفصلت عن الأمثلة الجزئية التى تعبر عنها ومن ثم فهى غير حقيقية كما أنها بغير هذه الأمثلة لا وجود لها .

٣٠٦ – وللقياس ثلاثة أنواع هى[١] .

١ – القياس الكيفى

٢ – قياس الانعكاس

٣ – قياس الضرورة

١ – القياس الكيفى . . . [٢] .

٣٠٧ – وأول أنواع القياس هو القياس المباشر ، وفيه نجد عناصر الفكرة تواجه بعضها بعضاً دون أن ترتبط إلا برباط خارجى . فنحن لدينا بادئ ذى بدء طرفان هما : الفردى والكلى يربط بينهما الجزئى المجرد ، ولهذا يوضع الطرفان فى استقلال دون ارتباط حقيقى بينهما ، أو بينهما وبين الحد الأوسط . ولهذا قيل عنه إنه قياس الفهم الذى من شأنه أن يترك الحدود بغير رابطة ضرورية ، على اعتبار أن قياس العقل هو الذى نجد فيه الموضوع قد ارتبط بنفسه من خلال الحد الأوسط

ولهذا القياس ثلاثة أشكال هى :

---

(١) يرى فيندلى أن هيجل فى معالجة القياس يقوم بنفس العملية التى قام بها فى الحكم فهو هنا أيضاً يصب خمراً جديدة فى زقاق قديمة ص ٢٨٧ على اعتبار أن هيجل يدرس فى القياس الكيفى نفس الأشكال الأرسطية الثلاثة للقياس : الشكل الأول الذى يكون فيه الحد الأوسط موضوعاً فى الكبرى ومحمولا فى الصغرى (كل إنسان فان ، سقراط إنسان ... سقراط فان) والشكل الثانى الذى يكون فيه الحد الأوسط موضوعاً فى المقدمتين (كل إنسان فان وبعض الناس فلاسفة ... بعض الفلاسفة فانون) والشكل الثالث الذى يكون فيه الحد الأوسط محمولا فى المقدمتين (كل إنسان فان ، جبريل ليس فانياً ... جبريل ليس إنساناً) وكذلك فى فهمه للحدود : فالأكبر هو أوسعها فى مجال الماصدقات والأصغر أقلها . . وهكذا راجع ستيس (٣٤٧) . إلا أن هيجل لأغراضه الخاصة يغير فى ترقيم الأشكال التقليدية ، فالشكل الثانى عند هيجل هو الشكل الثالث فى المنطق الصورى ، والشكل الثالث عند هيجل هو الشكل الثانى فى المنطق الصورى ؛ ثم هو إلى جانب ذلك يضيف شكلا رابعاً ليكون نظيراً للشكل الرابع الذى أضافه الطبيب المشهور جالينيوس (والذى يعرف أحيانا باسمه) المنطق الوضعى ص ٢٥٠ إلى الأشكال الأرسطية ، إلا أن الشكل الرابع عند هيجل يختلف عنه تماماً ، وإن كان مثله فى أنه زائد . راجع فيندلى ص ٢٣٨ .

(٢) يسمى هذا القياس كذلك بقياس الوجود المتعين Dasein راجع الموسوعة (١٨٣) .

● الشكل الأول . .

ف — ج — ك E.B.A.

٣١٧ — والفكرة تكون فى هذا القياس فى أعلى درجات الاغتراب عن ذاتها : إذ نجد فيه أن شيئاً مباشراً هو الموضوع الفرد (ف) تلحق به خاصية جزئية عارضة (ج) وعن طريق هذه الخاصية يتحول إلى الكلى (ك) . كما هى الحال حين نقول مثلا : الاحمرار لون ، وهذه الوردة حمراء إذن « هذه الوردة لها لون » وتلك هى صورة القياس الشائعة التى يعالجها المنطق الصورى[1] . وهى الصورة التى نجد فيها الفردى يندرج تحت حد أوسط هو الجزئى ، وهذا الجزئى يندرج بدوره تحت حد أوسع منه هو الكلى ، فنصل إلى النتيجة وهى أن الفردى يتدرج تحت الكلى ويمكن أن نعبر عنه فى هذه الصورة :

ج هى ك
ف هى ج
إذن ف هى ك

إلا أننا نجد أن الحدود فى هذا القياس المباشر — كما حدث فى الحكم الكيفى — فى حالة حياد ، فهى لا ترتبط بعلاقة قوية كما يزعم القياس ، فالشىء هو شىء فرد كهذه الوردة أو هذا المنزل ، والجزئى كيفية منعزلة يحدث أن تلازم هذا الفرد كاحمراره أو رائحته أو شكله . . . إلخ .

والكلى بدوره كيفية منعزلة أيضاً يحدث أن تلحق بالجزئى ، وعلى ذلك نجد فى قياس مثل :

اللون الأخضر محبوب

---

(١) الموسوعة فقرة (١٨٣) إضافة . وهذا الشكل هو الشكل الأول فى المنطق الصورى إلا أن المنطق الصورى لا يهتم إلا بالصورة وحدها ، فى حين أن هيجل يهتم بالمادة أيضاً ومن هنا نراه يعلق أهمية كبيرة على الحدود كما فعل من قبل فى معالجته للأحكام [. . E. B. A تشير هذه الرموز إلى الكلمات الألمانية . . Einzeln; Besonder; Allgemein وهى تعنى على التوالى : الفردى ، الجزئى ، والكلى .

هذه الفاكهة خضراء
هذه الفاكهة محبوبة

أن كون الفاكهة خضراء هو مجرد واقعة ، وليس ثمة ضرورة أو ارتباط منطقى بين اللون والفاكهة ، وكذلك كونها محبوبة مجرد واقعة ، فليس ثمة سبب جوهرى لذلك، فالحدود كلها فى حياد متبادل[١] . ومن هنا أمكن لهذا القياس أن « يبرهن » على نتائج تختلف فيما بينها أشد الاختلاف ، وكل المطلوب هو العثور على حد أوسط نستطيع بواسطته الانتقال إلى النتيجة التى نريدها . وإذا جئنا بحد أوسط جديد فسوف نتمكن من البرهنة على شىء آخر ، وبما أن الشىء العينى له كيفيات متعددة فإننا نستطيع لذلك أن نجد حدوداً وسطى كثيرة ، أما إذا أردنا أن نحدد أيًّا من هذه الكيفيات هى الأكثر جوهرية من غيرها ، فإن ذلك يتطلب منا الانتقال إلى نوع جديد نركز فيه على كيفية واحدة يمكن أن تكشف عن بعض الجوانب الضرورية والهامة[٢] .

● الشكل الثانى

جـ — ف — ك « B. E. A. »

٣٠٨ — الشكل الأول عرضى تماماً : فالحد الأوسط لأنه **جزئى مجرد** ليس إلا خاصية اتفق أن لحقت بالموضوع (الفردى) كاخضرار هذه الفاكهة أو احمرار هذه الوردة ، أو ارتفاع هذا المنزل . . . إلخ .

والموضوع هذه الفاكهة أو هذه الوردة أو هذا المنزل لأنه عينى تجريبى فهو له كيفيات وخواص أخرى غير تلك الخاصية الجزئية . هذا من ناحية مادة الحدود ؛ ويمكن أن نقول إن الشكل الأول عرضى كذلك من حيث العلاقة بين الحدود . فالقياس حسب فكرته يربط بين الشيئين بحد أوسط ويجعلهما فى هوية واحدة . ولكن المقدمتين فى الشكل الأول لا ترتبطان إلا ارتباطاً مباشراً . وبعبارة أخرى لا يوجد بين المقدمتين الحد الأوسط المناسب . هذا إلى جانب أن كل مقدمة تحتاج إلى قياس خاص يبرهن عليها بحيث تكون هى نتيجة له . ومع أن هذا

---

(١) W.T. Stace : op. cit. 352. (٢) Hegel : Enc. 184.

القياس الجديد به مقدمتان مباشرتان فهو كالقياس السابق يحتاج إلى البرهنة على مقدمتيه وهكذا إلى ما لا نهاية . . ونستطيع أن نقول باختصار إن الشكل الأول يقرر علاقة بين حدود لا ترتبط ، فقد كان الأمر مجرد مصادفة أن نختار إحدى الخواص الكثيرة للموضوع لكى تكون حدا أوسط : ومعنى ذلك أن الحد الأوسط وإن كان يدل على أنه جزئى إلا أنه فى الواقع يعالج فى هذا الشكل على أنه خاصة معزولة أو على أنه مباشرة فردية معزولة أى على أنه فردى . ومن ثم فإن حقيقة هذا القياس سوف يعبر عنها تعبيراً أفضل حين نسمح للحد الأوسط أن يكون صراحة على ما هو عليه فى الواقع أى أن يكون فردياً ويعطينا ذلك : الشكل الثانى وهو :

ج — ف — ك .

والحد الأوسط الآن هو الفردى — وكل من الحدين الآخرين أوسع من الحد الأوسط ومن هنا فإن كل مقدمة ستقرر أن الحد الأوسط يندرج تحت الحدين الآخرين وعلى ذلك سيكون الفردى موضوعاً فى المقدمتين وستكون صورة القياس على النحو التالى :

ف هى ك
ف هى ج
∴ ج هى ك

إلا أننا نجد أن هذا القياس لم يغير إلا فى ترتيب الحدود فحسب ، فهذا الفردى هو كما سبق شىء فردى والحدان الآخران هما صفتان عشوائيتان يتصادف ارتباطهما بنفس الموضوع مثل :

هذا الغراب أسود اللون
هذا الغراب مكروه
∴ اللون الأسود مكروه

فالنتيجة التى ينتهى إليها هذا القياس ، وهى أن اللون الأسود مكروه ، قد تكون صادقة فى الواقع ، ولكن صدقها هذا لا يرجع إلى كونها نتيجة فى القياس ، وإنما هى شىء عرضى ، وهذه العرضية فى الربط بين الجنس ونوع واحد من أنواعه هى

ما تعبر عنه نتيجه هذا الشكل : (ج هى ك) تعبيراً واضحاً[١] . وهو ما كان ضمنياً فى الشكل الأول .غير أن ذلك لا يعنى أننا لم نتقدم عن الشكل الأول ، صحيح أن الحدود لا تزال غير مرتبطة إلا أن نتيجة هذا الشكل وهى (ج هى ك) هى المقدمة الكبرى فى الشكل الأول ومن ثم فهذا الشكل يعالج النقص الموجود فى الشكل السابق .

● الشكل الثالث . . .

ف — ك — ج « E. A. B. »

٣٠٩ — كانت صورة القياس فى الشكل الثانى على النحو التالى :

ف هى ك
ف هى ج
إذن ج هى ك

وهنا نلاحظ أن النتيجة أصبحت متوسطة عن طريق الفردى (ج هى ك عن طريق ف) ونلاحظ كذلك أن مقدمته الكبرى ف هى ك متوسطة أيضاً لأنها نتيجة الشكل الأول ، ومعنى ذلك أننا قد سبق أن برهنا عليها (ف هى ك عن طريق ج) تبقى بعد ذلك مقدمته الصغرى وهى (ف هى ج) فهى لا تزال غير متوسطة وواضح أنها لا يمكن أن تكون متوسطة إلا عن طريق ك وحدها . وهذا يعطينا الشكل الثالث : ف — ك — ج ؛ أى أن الفردى والجزئى يرتبطان عن طريق الكلى مثل :

اللون الأخضر محبوب
هذه الفاكهة محبوبة
إذن هذه الفاكهة خضراء اللون[٢].

---

(١) يشير ميور إلى ان ذلك هو السبب فى أن النتيجة فى الشكل الثالث الأرسطى لا بد أن تكون جزئية — دراسة لمنطق هيجل ص ٢١٤ والنتيجة فى الشكل الثانى الهيجلى هى (ج هى ك) وهى تعنى أننا نجمع بين الكلى أو الجنس وهو « مكروه » وبين نوع واحد من أنواعه وهو اللون الأسود .

(٢) هذه النتيجة فى الواقع ليست سليمة لأن إحدى المقدمتين مع النتيجة فى هذا الشكل لا بد أن تكون سالبة حتى نتجنب الحد الأوسط غير المستغرق . وهذا ما يعبر عنه فى المنطق الصورى بالقول بأن النتيجة لا بد أن تكون سالبة ، راجع ميور دراسة ص ٢١٥ وستيس (٣٥٤) وهى تبدو واضحة فى قياس مثل : « كل تمساح يعوم ، كل سمكة تعوم ، إذن كل تمساح سمكة » .

وصورة هذا القياس هى :

ج هى ك
ف هى ك

إذن ف هى ك

ويكمن النقص فى هذا القياس فى أن الكلى — وهو الحد الأوسط — لا يرتبط ارتباطاً لازماً بين الحدين الآخرين . وهذا نقص يؤخذ على القياس الكيفى بأشكاله الثلاثة وسوف يعالج فى ألوان تالية من القياس .

● الشكل الرابع أو القياس الرياضى . . .

ك — ك — ك A .A .A.

٣١٠ — توضع أشكال القياس الأرسطى الثلاثة [١] . عادة بعضها إلى جانب بعض دون أدنى جهد فى إظهار ضرورتها أو بيان فحواها وقيمتها . ولا عجب إذن إذا ما رأينا هذه الأشكال تعالج على أنها صورية بحتة ، مع أن لها فى الواقع مغزى حقيقياً مستمداً من ضرورة أن يكون كل عنصر أو لحظة من لحظات الفكرة هو نفسه الفكرة كلها ، ومعنى ذلك أن يكون هو نفسه حداً أوسط [٢] . ومع أن أرسطو شرح هذه الأشكال الثلاثة من القياس ، إلا أنه كان فى ميتافيزيقاه ، وفى نظرياته عن الطبيعة والإنسان أبعد ما يكون عن أن يتخذ من هذه الصورة القياسية الخاصة بالفهم أساساً يستند إليه . إن نظرياته الميتافيزيقية ما كان لها أن توجد لو أنه سار على قوانين الفهم أو خضع لها ، فالفكرة النظرية هى التى كانت دائماً المبدأ الذى يسيطر على فلسفته . (موسوعة ١٨٧) .

٣١١ — الحدود غيرت أماكنها ، وأصبح كل منها حداً أوسط على التوالى (الجزئى — الفردى — الكلى) إلا أن ذلك يؤدى إلى رفع أو إلغاء ما بينهما من

---

(١) يرى هيجل أن الشكل الرابع زائد وهو إضافة إلى الأشكال الأرسطية الثلاثة موسوعة (١٨٧) ولكنه مع ذلك حاول أن يضع شكلا يناظره ، وهو مثله زائد — راجع فيندلى ص ٢٣٨ .

(٢) Hegel : Enc. 187.

اختلافات نوعية ، ومن هنا لا يكون هناك فرق بين هذه العناصر الثلاثة المكونة للفكرة : فهى كلها متحدة ما دام كل عنصر يمكن أن يحل محل الآخر . ويؤدى بنا ذلك إلى قياس نجد فيه هذه الحيادية الكاملة بين الحدود ، بحيث تصبح حدود القياس مرتبطة بعلاقة التساوى أو الهوية الخارجة هوية الفهم ، وذلك هو القياس الكمى أو الرياضى الذى يقول : الشيئان المساويان لثالث متساويان[1] . وصورته :

أ = ب

ب = جـ

∴ أ = جـ

٢ ــ قياس الانعكاس

٣١٢ ــ القياس الرياضى بخلوه الكامل من المضمون ، ليس إلا لنتيجة السلبية لسير الجدل فى القياس الكيفى . بيد أن هناك إلى جانب هذه النتيجة السلبية نتيجة أخرى إيجابية . لقد كانت الحدود الثلاثة فى القياس الكيفى معزولة غير مرتبطة وتعاند كل منها الأخرى ، فهى لم تكن سوى الفردية المجردة والجزئية المجردة والكلية المجردة . ولقد وضعت كل صورة من هذه الصور الثلاث المجردة بالتناوب ــ كحد أوسط . ولقد أخفقت كلها فى تحقيق وظيفة الحد الأوسط : وهى أن يكون اتحاداً عينياً للطرفين الآخرين ، ولهذا بقى الطرفان فى حياد ، ومن هنا تكون النتيجة الإيجابية لهذه العملية هى أننا لا بد أن نضع الحد الأوسط كما يجب أن يكون فعلا أى اتحاداً عينياً . وبما أن الأطراف هى أولا الفردية والكلية : فإن الحد الأوسط سيكون هو الجزئية التى تجمع فى جوفها بين الفردية والكلية : ومثل هذا القياس سيكون هو قياس الانعكاس ، لأن عوامل الفكرة لن تظل مجرد تجريدات ، وإنما سوف تتوسط كل منها الأخرى توسطاً حقيقياً فى الحد الأوسط . وأول صورة من صور هذا القياس هى :

● قياس الكل

٣١٣ ــ لن يكون الحد الأوسط هنا مجرد طابع جزئى ، بل سيكون هو الجزئية

(١) Hegel : Enc. 188.

التى تتألف من جميع أفراد الموضوع التى لها مثل هذا الطابع[١] . ومن هنا سنقول : كل المعادن ، وكل الناس . . . إلخ . وفى هذا الحد سنجد أن جميع الأفراد يندرجون تحته . ومن هنا فهو يشمل الفردية ، ولأنه من ناحية أخرى يشمل كل الأفراد فهو كلى . ومن هنا سنصل إلى القياس الآتى[٢] :

كل المعادن موصلة للحرارة

الذهب معدن

∴ الذهب موصل للحرارة

وصورته هى :

ج هى ك

ف هى ج

∴ ف هى ك

وهى نفسها صورة الشكل الأول فى القياس الكيفى (ف ــ ج ــ ك) حيث نجد الحد الأوسط يندرج تحت كلى أعلى وهو « موصل للحرارة » ومن ثم فهو جزئى ، إلا أن هذا القياس يعالج فى الواقع ما فى القياس الكيفى من نقص ، ذلك لأن الحد الأوسط كان هناك مجرد تجريد أو طابع جزئى ، أو خاصية لموضوع له خصائص متعددة يمكن أن تكون إحداها حداً أوسط ، ومن هنا كان اختيار الحد الأوسط إنما يكون عرضاً واتفاقاً[٣] » . ولكن الحد الأوسط فى قياس الكل ليس خاصية جزئية وإنما هو جملة من الأشياء العينية مثل : كل المعادن ، وكل الناس ... إلخ .

ومن ثم أمكن لهذا الحد الأوسط أن يربط بين الفردى والكلى .

---

(١) Hegel : Enc. 190.

(٢) هذا القياس فى الواقع هو الشكل الأول فى المنطق الصورى ؛ وهو نفسه الشكل الأول فى القياس الكيفى الذى كان يشبه الشكل الأول الأرسطى فى ترتيب الحدود لكن يعاب عليه أن الحد الأوسط فيه مجرد تجريد أو صفة واحدة لشىء عينى له عدد لا حصر له من الصفات الأخرى ويمكن لأى منها أن تكون حداً أوسط ؛ لكنه تطور فى قياس الكل بحيث أصبح الحد الأوسط جملة من الأشياء العينية « كل الناس » . . « كل إنسان » « كل المعادن » . . إلخ ولهذا فهو أقرب إلى الشكل الأول فى المنطق الصورى .

(٣) J.M.E. Mctaggart : op. cit. p. 222.

● قياس الاستقراء . . .

٣١٤ – إذا كان قياس الكل يعالج ما فى القياس الكيفى من نقص إلا أنه يؤدى إلى ظهور نقص جديد ؛ صحيح أنه لم يجرد خاصية من خصائص الموضوع ويتخذ منها حداً أوسط وإنما هو يجمع كل خصائص الموضوع أو كل أفراده ويجعل منها حداً أوسط ، إلا أنه بذلك يضع مقدمة – يفترضها فرضاً دون أن يبرهن على صحتها . فقولنا « كل المعادن موصلة للحرارة » أو « كل الناس فانون » يفترض صحة النتيجة وهى أن « الذهب موصل للحرارة و « أن سقراط فان » . . . إلخ لأنه إذا لم تكن هذه النتيجة صادقة فلا يمكن القول بأن « كل المعادن وكل الناس » صادقاً .

والعلاج الوحيد لهذا النقص هو أن نحصى الأفراد فرداً فرداً لكى نتبين أن كلاً منهم موصل للحرارة ، أو أن كلاً منهم فان . . . إلخ . وهذا هو قياس الاستقراء (ج – ف – ك) وصورته هى على النحو التالى :

ف

ف

ج ف ك

ف

إلى ما لا نهاية .

وتكون المقدمتان على هذا النحو :

ف

ف

(١) ف ح مقدمة صغرى

ف

إلخ

وهى تعنى أن : الذهب ، والفضة ، والنحاس ، والرصاص . . . إلخ . هى كلها معادن .

ف

(٢) ف ك مقدمة كبرى

ف

ف

إلخ

وهى تعنى أن الذهب موصل للحرارة ، والفضة موصلة للحرارة ، والنحاس موصل للحرارة . . إلخ . وتكون النتيجة هى (جـ — ك) أى كل المعادن موصلة للحرارة .

وتلاحظ أن الفردى هنا هو الحد الأوسط ، وأنه بينما كان قياس الكل من الشكل الأول ، فإن قياس الاستقراء من الشكل الثانى . إلا أن هذا الفردى ليس هو الفردى المجرد الذى كان موجوداً فى الشكل الثانى من القياس الكيفى ، فهو مع أنه فردى إلا أنه كلى فى نفس الوقت لأنه يشمل كل الأفراد ، فالرابطة هنا هى الفردية فى صورة الكلية[١] .

● قياس المماثلة . . .

٣١٥ — كنا نحاول فى قياس الاستقراء القيام بعملية حصر أو إحصاء كامل للأفراد ، إلا أن ذلك فى الواقع محال ، لأننا لا يمكن أن نحصى الأفراد إلى ما لا نهاية . ومن هنا فإن قولنا « كل المعادن » أو « كل الناس » أو « كل النبات » لا يعنى أكثر من أننا نقصد كل الأفراد الذين عرفناهم حتى الآن . وبالتالى فإن أى استقراء لابد أن يكون استقراء ناقصاً . فقد نستطيع أن نقول إننا قمنا بملاحظة هنا أو ملاحظة هناك ، أو إننا قمنا بكثير جداً من الملاحظات ، إلا أننا لا نستطيع أن نقول إننا درسنا جميع الأفراد أو كل الحالات . وهذا العجز يدفعنا إلى لون آخر من القياس هو قياس المماثلة ، وفى قياس المماثلة ترانا نقوم بعملية استنتاجية نقول عنها إنه بما أن بعض أفراد النوع المعين لها هذه الخاصية أو تلك ، فإن هذه الخاصية تصدق على جميع أفراد هذا النوع . وعلى ذلك فلو قلنا إن جميع الكواكب التى اكتشفناها حتى الآن تخضع لقانون الحركة ، وبالتالى فإن أى كوكب نكتشفه بعد ذلك سوف يخضع للقانون نفسه ، فإننا فى هذه الحالة نقوم بقياس مماثلة . ومن هنا

(١) Hegel : 190 Z.

احتلت المماثلة مكاناً مرموقاً فى ميدان العلوم التجريبية وأدت إلى نتائج على جانب كبير من الأهمية . والواقع أن المماثلة هى جزء من طبيعة العقل تجعلنا نتوقع أن هذه الخاصية أو تلك من الخواص التى اكتشفناها لها جذورها العميقة فى الطبيعة الداخلية للنوع . غير أننا لابد أن نحذر من أن المماثلة قد تكون سطحية فتسوقنا إلى لون سيئ جداً من المماثلة كأن نقول مثلا : بما أن زيداً الإنسان عالم ، وبما أن عمر إنسان مثله ، فإن الأرجح أن يكون عمرو عالماً أيضاً . فهذا لون من المماثلة السطحية ذلك لأن ثقافة الإنسان وعلمه ليست نتيجة ضرورية لإنسانيته . وكثيراً ما تصادفنا ألوان كثيرة من المماثلات السطحية كأن يقال مثلا : الأرض كوكب ، والقمر كوكب . ومن ثم فهو مأهول بالسكان شأنه شأن الأرض . وهذا القياس كالقياس الذى ذكرناه الآن توًّا ، يقع فى نفس الخطأ وهو سطحية المماثلة : ذلك لأن الأرض آهلة بالسكان لا بسبب كونها جرماً أو لأن ذلك جزء من طبيعة الكوكب ، وإنما يعتمد ذلك على عوامل أخرى كالجو والماء . . وما إلى ذلك . وتلك على وجه الدقة هى العوامل التى يخلو منها على ما نعلم سطح القمر . وما يسمى العصور الحديثة بفلسفة الطبيعة يعتمد أساساً على مماثلات سطحية طائشة من هذا فى القبيل وإن كانت تزعم مع ذلك أن لها نتائج عميقة ، والنتيجة الطبيعية لأمثال هذه المماثلات هى النفور من الدراسات الفلسفية للطبيعة[1] .

٣ ــ قياس الضرورة

٣١٦ ــ كان الحد الأوسط فى قياس المماثلة هو الكلى ، إلا أن هذا الكلى فشل فى التعبير عن الكلية الحقيقية أو عن الجنس الحقيقى ، فهو ليس إلا لحظة من لحظات الجنس . وهو لهذا يصبح فردى باستمرار . وهذا النقص يمكن أن نعالجه بطريقة واحدة هى أن يتخذ القياس شكل ف ــ ج ــ ك حقًّا ، أى أن يكون الحد الأوسط كليًّا حقيقيًّا ، أى جنساً يربط بين الحدين الآخرين ارتباطاً ضروريًّا ويعتبرهما جانبين من طبيعته الخاصة . ومن هنا يكون الحد الأوسط هو أساس الحدين الآخرين أو هو وجودها نفسه . وهذا هو قياس الضرورة « الذى

---

(١) Hegel : Enc. 190 Z.

يعبر فيه الحد الأوسط عن ماهية الحدين الآخرين ، وبالتالى يتجنب ما وقع فيه قياس الاستقراء وقياس المماثلة من نقص »[١] .

ـ وقياس الضرورة شأنه فى ذلك شأن القياس الكيفى ، وقياس الانعكاس يمر بأشكال قياسية ثلاثة ، وإن كان الحد الأوسط فيه سيظل كليًّا[٢]. وهذه الأشكال الثلاثة هى :

* القياس الحملى

٣١٧ ـ الحد الأوسط هنا هو الجنس الذى يجمع ضرورة بين الحدين الآخرين ، وهو أساس الفردى إذ بدونه لا يكون على ما هو عليه فى قياس مثل :

الذهب معدن

المعدن عنصر

∴ الذهب عنصر

نجد أن المعدن هو الرابطة الضرورية التى تجمع بين الذهب والعنصر ، فالذهب لأنه معدن فهو عنصر ، أى أنه أساس الفردى ، إلا أننا لابد أن نلاحظ أنه إذا كان المعدن أساس الذهب فهو نفسه يندرج تحت حد أوسع هو العنصر ، ومن هنا كان جزئيًّا ، أى أن الحد الأوسط على الرغم من أنه جنس إلا أنه جنس فرعى أو جنس يندرج تحت جنس أعلى ، فهو نوع أو جزء من جنس ، ولهذا كانت صورة القياس الحملى هى ف ـ ج ـ ك وهو الشكل الأول .

* القياس الشرطى المتصل

٣١٨ ـ القياس الشرطى المتصل يعبر صراحة عما يتضمنه القياس الحملى ، فى صورة القياس الآتى :

الذهب معدن

إذا كان الشىء معدناً فهو عنصر

∴ الذهب عنصر

(١) J.N. Findlay : "Hegel"; p. 243. (٢) G.R. Mure : op. cit. p. 212-220.

نجد أنه يعبر صراحة عما كان غير صريح فى القياس الحملى ، ويمكن أن نعبر عنه بصورة أخرى :

إذا كان الذهب معدناً فهو عنصر

الذهب عنصر

∴ الذهب معدن

والحد الأوسط هنا يعبر عن الفردى ، ولهذا فإن صورة هذا القياس هى : جـ ــ ف ــ ك وهو الشكل الثانى :

● القياس الشرطى المنفصل

٣١٩ ــ الحد الأوسط هنا هو الجنس العينى الذى يشمل فى جوفه كلا من الفردى والجزئى . أو بمعنى آخر الحد الأوسط فى القياس الشرطى المنفصل هو الجنس والحدين الآخرين هما أنواعه . وصورته هى (ف ــ ك ــ جـ) وهو الشكل الثالث .

وإذا ضربنا مثلا لذلك كانت لفظة عاقل ــ مثلا ــ هو الجنس (ك) ، والإنسان هو النوع (جـ) ، وسقراط هو الفرد (ف) . وطالما أن الجنس أوسع من النوع فلابد أن نفترض فى هذا المثال وجود كائنات عاقلة أخرى إلى جانب الإنسان وهم ــ مثلا ــ الملائكة ، وعلى ذلك سيكون القياس على النحو التالى[1] .

الكائنات العاقلة إما بشر أو ملائكة

سقراط عاقل وهو ليس ملاكاً

∴ سقراط بشر

أو يكون على النحو التالى :

الكائنات العاقلة إما بشر أو ملائكة

سقراط كائن عاقل وهو بشر

∴ سقراط ليس ملاكاً

(١) W.T. Stace : op. cit. 363.

ب ـ الفكر الموضوعى

٣٢٠ ـ قد يبدو هذا الانتقال من الذات ـ أو الفكر الذاتى بصفة عامة ، والقياس بصفة خاصة ـ إلى الموضوع ، أو الفكر الموضوعى ـ انتقالا غريباً ، لا سيما إذا نظرنا إلى القياس على أنه قياس الفهم وحده ، أو إذا افترضنا أن القياس هو دائماً عمل من أعمال الوعى ليس إلا [١] . ولاشك أنه انتقال شبيه جداً بانتقال آخر مشهور فى الميتافيزيقا وأعنى به الانتقال من فكرة الله إلى وجوده ، وهو مايسمى عادة بالدليل الأنطولوجى على وجود الله[٢] إلا أنه يجب علينا بادئ ذى بدء ألانفترض أننا خلفنا الفكر وراءنا ، وأننا انتقلنا من الفكر الخالص إلى العالم المادى الخارجى بالمعنى الذى سيحدث فى نهاية المنطق حيث يتم الانتقال إلى الطبيعة ، ذلك أننا لا نزال فى دائرة الأفكار المنطقية : الأفكار الخالصة أو المقولات ، فالموضوعية فكر كالذاتية سواء بسواء ، فما ندرسه هنا هو الفكرة الكلية الضرورية عن الموضوعية أو هو فكرة الموضوع [٣] . ولئن كان هدف العقيدة الدينية التخلص من التعارض بين الذاتية والموضوعية[٤] . فإن العلم والفلسفة لا هدف لهما كذلك سوى تجاوز هذا التعارض بواسطة الفكر . إن هدف المعرفة أن تنزع عن العالم الموضوعى الذى يواجهنا ماله من غربة بحيث نجد أنفسنا فى بيتنا : وهو عمل لا يعنى سوى رد العالم الموضوعى إلى الفكر . وذلك يجعلنا نقف على خطأ هام هو النظر إلى التناقض بين الذاتية والموضوعية على أنه شىء دائم . فها نحن أولاء نرى أن المنهج الجدلى يبين لنا أن الاثنين شىء واحد ؛ فقد كان الفكر أولا هو الفكر الذاتى فحسب [٥] . ثم تقدم ـ وحده ـ وبدون أية مساعدة من أية مادة أجنبية

---

(١) Hegel : Enc. 193.

(٢) H.S. Macran : "Hegel's Logic of World and Idea". p. 29.

(٣) Stace : op. cit. 365.

(٤) سوف يتضح ذلك فيما بعد فقرة (٣٢٣) .

(٥) الفكر الذاتى هو القسم الأول من الفكر ، وهو الذى يدرس موضوعات المنطق الصورى والواقع أن كلمة المنطق بمعناها المألوف لا تصدق إلا على هذا القسم أما بقية « المنطق » الهيجلى فهى موضوعات ميتافيزيقية أكثر منها منطقية .

وبنشاطه الخاص ليصبح فكراً موضوعيًّا . وهذا الفكر الموضوعى ليس صلباً ولا ساكناً وإنما يسير هو الآخر إلى الفكرة المنطقية المطلقة . وهكذا نرى أن كل من حاول أن يبقى على التعارض بين الذاتية والموضوعية، وأن يمسك بهما فى تجريدهما سوف يجد أن هذه المقولات تنساب بين أصابعه دون أن يدرى ، ثم تراه هو نفسه يقول عكس ما كان يريد أن يقوله[١] .

٣٢١ – والواقع أن غرابة الانتقال من الفكر الذاتى إلى الفكر الموضوعى – أو من الذات إلى الموضوع – سببها نظرة الفهم الذى يفصل بين الفكر والوجود . وهى النظرة التى كانت سبباً فى إثارة موجة عنيفة من الاعتراضات ضد الدليل الأنطولوجى على وجود الله.ومن هنا فإن الوقفة السريعة عند هذا الدليل قد تلقى الضوء على فكرة الموضوعية التى ننشد توضيحها[٢] .

والدليل كما وضعه القديس « أنسلم » هو على النحو التالى :

« الله هو الموجود الذى لا يتصور أعظم منه ، ولكن ما لا يتصور أعظم منه لا يمكن أن يوجد فى العقل فقط ، لأن باستطاعتنا أن نتصور موجوداً مثله متحققًا فى الواقع أيضاً . ومن ثم أعظم منه ، وتكون النتيجة أن ما لا يتصور أعظم منه يمكن أن يتصور أعظم منه ، وهذا خلف . وإذن يوجد من غير شك فى العقل والواقع موجودهو بحيث لا يتصور أعظم منه »[٣] . ولقد عبر عن هذه الفكرة نفسها ديكارت واسبنوزا وغيرهما من الفلاسفة . ولقد تعرض هذا الدليل لهجمات عنيفة لعل أخطرها ما ذكره كانت فى « نقد العقل الخالص »[٤] .

يرى كانت أن الوجود ليس محمولا يمكن أن يضاف إلى الماهية فيوسع مفهومها المنطقى . . فالوجود ليس « كمالا » من الكمالات يزيد الموجود إن حصل عليه وينقص شيئاً إذا غاب عنه ، إذ ليس الوجود إلا نفس وضع الشىء أو إثباته

---

(١) Hegel : Enc. 194.

(٢) ج . ميور : « دراسة لمنطق هيجل » ص ٢٣٢ .

(٣) هيجل الموسوعة فقرة ١٩٣ وقارن الأستاذ / يوسف كرم فى كتابه « تاريخ الفلسفة الأوربية فى العصر الوسيط » ص ٨٥ .

(٤) راجع المقدمة التى كتبها ميكرن لترجمته للجزء الأخير من منطق هيجل .

خارج الذهن . وبم يكون الكائن كاملا . . ؟ بما يملك من صفات : كالفهم والقوة والجمال وما إليها . ولكن الوجود ليس صفة من تلك الصفات ، فمن حيث الكمال ليس الوجود شيئاً ، وإذا وجد كائن لا يملك من الكمالات إلا الوجود استطعنا أن نقول إن ذلك الكائن خال من أى كمال ، وبعبارة أخرى الواقع لا يحتوى على شيء أكثر مما فى الممكن المحض : « ومائه من التاليرات الموجودة (فى الواقع) لا تحوى شيئاً أكثر مما تحويه مائة من التاليرات الممكنة . . » وكذلك ليست فكرتى عن الله « موجوداً » بأغنى ولا أوفر معنى من فكرتى عنه غير موجود ، بل إن مضمون فكرتى عن الله واحد ، سواء تصورناه موجوداً أو غير موجود[١] .

وخلاصة هذا النقد أن الدليل الأنطولوجى فى نظر كانت يتضمن خلطاً بين مرتبة الفكر ومرتبة الوجود : « إن ذلك الدليل الذى امتدحه الناس كثيراً ، والذى يزعم أن يثبت بواسطة تصورات وجود كائن متعال ، ليس إلا مضيعة للوقت والجهد ، ولن يصبح الإنسان أوفر معرفة بمجرد معان ، كما أن التاجر لن يصبح أكثر مالا إذا خطر له أن يزيد فى إيراده ، فأضاف إلى دفتر الحساب : بضعة أصفار ! . .[٢] .

وقد يبدو هذا الاعتراض قاطعاً أمام الفهم المألوف إلا أننا لو أمعنا فيه النظر قليلا لرأينا أنه ينطوى على عدة أخطاء :

١ — فكانت ينظر إلى مقولة الإمكان على أنها يمكن أن تنفصل تماماً عن مقولة الواقع أو الوجود بالفعل وهو بذلك يستخدمها فى تجريد من جانب واحد ومن هنا « فقد تحولت التاليرت عند كانت إلى تجريد ميت . لأنه يفترض أن الإمكان يمكن أن نفكر فيه بمعزل عن أى لون من ألوان الوجود بالفعل ، وهى وجهة نظر تدحضها مقولات الماهية . . .»[٣] .

---

(١) الدكتور عثمان أمين « ديكارت » ص ١٤٢ ط ٣ (القاهرة ١٩٥٣) .

(٢) I. Kant : Critique of Pure Reason. p. 352.
وكذلك الدكتور عثمان أمين — المرجع السابق — ص ١٤٣ : والدكتور زكريا إبراهيم « كانت أو الفلسفة النقدية » ص ١٤٩ .

(٣) G. Mure : op. cit. p. 233.

٢ — ويبدو من ناحية أخرى أنه أخطأ فهم الدليل الأنطولوجى كله ، ذلك لأننا لا يمكن أن نقول إن الدليل كان يسعى إلى إثبات وجود حسى متناه لله ، وهو الوجود الذى تفتقر إليه أحلام المتفائلين مثلا ، إنه لمن العبث أن نفترض أن الربط بين الوجود وتصورنا للأشياء المتناهية . هو نفسه الربط بين الوجود وفكرة الله . إننا لو قلنا ذلك لتجاهلنا أن الأشياء المتناهية متغيرة زائلة أعنى أن الوجود لا يرتبط بها إلا فترة قصيرة من الزمن ، فالارتباط ليس أزليًّا ولا دائماً . . وحين نقول عن شىء ما إنه متناه ، فإننا نعنى بذلك أن وجوده الموضوعى ليس فى اتساق مع فكرته أو مع صفته الكلية أو نوعه أو غايته . . وبالتالى فإن « انسلم » كان على حق تماماً حين صرح بأن الموجود إذا كان كاملا فإنه لا يكون ذاتيًّا فحسب ، وإنما لابد أن يكون موضوعيًّا »[١] . فالوجود الذى يكون لفكرة الله هو الموضوعية أو وجود الخير الأسمى .

٣ — والواقع أن اعتراض كانت ليس إلا تكراراً للقول بأن الحقيقة والواقع ، أو الفكر والوجود ليسا فقط متميزان — وهما كذلك حقًّا — بل إنه لا يمكن التوفيق بينهما[٢] . إلا أن الفلسفة يجب عليها أن تكشف عن وجود شىء من الاتصال بين هاتين الدائرتين — اللتان تبدوان فى ظاهرهما لا يمكن التوفيق بينهما . إذ لابد من وجود حد أوسط يجمع بينهما . ولقد وجد القديس « أنسلم » هذ الحد الأوسط فى فكرة الله[٣] . والخطأ الذى وقع فيه أنسلم — وهو خطأ يشترك فيه ديكارت واسبنوزا كذلك — هو أنه نظر إلى هذه الوحدة نظرة مجردة فى ظاهرها ولهذا اعترضه الاختلاف بينهما ، وذلك هو الاعتراض الذى وجه إلى « أنسلم » منذ وقت طويل مضى . ذلك لأن المتناهى له هو الآخر موضوعية ، ولكنها موضوعية لا تتفق — كما سبق أن رأينا — مع غاية الشىء أو فكرته . ولهذا قيل إن تصور المتناهى من هذه الناحية تصور ذاتى وهو لهذا لا يتضمن وجوداً ، غير أن هذا الاعتراض يرد عليه حين نبين أن المتناهى غير حقيقى وأن هاتين المقولتين — الذاتية والموضوعية —

---

(١) Hegel : Enc. 193. (٢) G.R. Mure : op. cit. p. 233

(٣) وفى هذه الحالة لا يكون الدليل دليلا بمعنى الكلمة ، بل مجرد تفسير لفكرة الله أو لاسم الله راجع ميكرن : « ليس الدليل دليلا فى الواقع وإنما هو ترديد للقول بأن الحقيقة والواقع أو الفكر والوجود يمكن أن يتحدا ولا بد أن يحدث ذلك» . المرجع السابق ص١٥ — ويوسف كرم « تاريخ الفلسفة الأوربية فى العصر الوسيط » ص ٨٩ القاهرة (١٩٤٦) .

لا حقيقة لهما فى انفصالهـــما . ومن هنا تبدو وحدتهما تلقائية وفيها يتم اتفاقهما[١].

معنى ذلك كله أن القديس « أنسلم » لم يكن يهدف إلى البرهنة على وجود الله من فكرته أو من تصوره كما نستدل من لفظة ما موجوداً يقابلها فى دائرة أخرى : إن هذه النظرة تجعل الدليل كله خلفاً محالا ، لأنها هى نفسها تفترض بل وتؤكد الفصل المطلق بين الفكر والوجود ، ومن هنا تجعل استدلال أحدهما من الآخر أمراً محالا ، أضف إلى ذلك أنها تجعل الدليل بغير معنى ؛ فأنسلم كان يعنى — يقيناً — شيئاً آخر أكثر من تلك المغالطة البلهاء . فهو يرى أن الله باعتباره لا متناهياً فهو لا متناه حقيقة ، ومن ثم فهو يتضمن دائرة قد تبدو غريبة هى الوجود فالله هو الفكر اللامتناهى الذى يتضمن كل ألوان الوجود الفعلى على أنها تجلياته[٢] .

والواقع أن ذلك كله ليس إلا الأشكال المعروف الذى يقول إننا حين نقرر صدق قضية ، فاننا نقرر ذلك بصرف النظر عن رأينا الخاص فى حقيقتها ، ومن ثم فهذه الصورة الصادقة للنشاط الحر للذات هى نفسها صورة لموضوعها[٣] . والموضوعية هنا تعنى ذلك الذى لابد أن يكون موضوعاً للفكر إذا كان هذا الفكر كلياً وشاملا ، وإذا كان ينظر إلى الأفراد على أنهم أنواع من الكليات[٤] . وأن مشكلة العثور على الوجود فى الفكر بصفة عامة ، و بالتالى فى فكر الله تصبح يقيناً مشكلة لا يمكن حلها إذا كنا نعنى بالوجود ما يقع لنا فى خبرتنا الحسية مثل « مائة من التاليرات» أو ما شابه ذلك مما تلمسه أيدينا لا ما تدركه عقولنا ، أعنى شيئاً تراه العين الخارجية لا العين الباطنية ؛ وما لم تستطع الفلسفة الارتفاع من مرتبة الحس وهى تتأمل الوجود فإنها لن تستطيع التخلص من الفكر المجرد الذى يعارض هذا الموضوع[٥] .

إن التعود على النظر إلى الفكر من جانب واحد على أنه فكر مجرد ، هذه العادة سوف تتردد فى النظر إلى الانتقال من فكرة الله إلى وجوده على أنه تطبيق لتموضع

---

(١) Hegel : Enc. 193.

(٢) H.S. Macran : op. cit. p. 13-14.

(٣) G.R. Mure : op. cit. p. 230.

(٤) J.N. Findlay : op. cit. p. 244.

(٥) Hegel : Greater Logic Vol. 2 p. 345 — H.S. Macran op. cit. p. 31-32.

الفكر . غير أننا إذا ما سلمنا بأن العنصر المنطقى بما أنه عنصر صورى فهو يكون صورة المعرفة فى كل مضمون محدد ، فإن العلاقة السابقة على الأقل لابد من التسليم بها . والواقع أن الموضوع ليس شيئاً آخر غير تحقق الفكر (١) .

٣٢٢ — لقد تطور الفكر الذاتى مباشرة عن الماهية . ومن هنا كان الحقيقة العليا القريبة من الماهية ، والفكر الذاتى يحمل بذور نفسه كموضوع ، إذ بفضل هذه البذور تطور من خلال : الفكرة بما هى فكرة ، والحكم ، والقياس ، وصورة الفكر هذه بما أنها ذاتية فإنها تحمل كذلك ضمناً صورة الموضوع ، وإذا لم يكن ذلك كذلك فإن الكلى لن يكون شيئاً على الإطلاق ، وسوف تكون جميع أحكامنا واستدلالاتنا عبارة عن ألعاب بهلوانية لا معنى لها . ولكن لو أنها كانت كذلك ضمناً صوراً للموضوع ، فإن هذا الموضوع لابد حينئذ أن يطور نفسه حتى يظهر صريحاً أى لابد أن يصبح موضوعاً أمام الذات ، وفضلا عن ذلك — وتلك نقطة حيوية — فإن الموضوع الذى بد أن يطور نفسه لا بد أن يكون هو نفسه فكراً ، غير أنه لا يكون مقولة من مقولات الماهية كالجوهر والسبب . . . إلخ . لأنه لو كان إحدى هذه المقولات لكان معنى ذلك أن الجدل لا يتطور ولا يتقدم . كذلك فإن الموضوع لا يعنى الشىء إنه لا يعنى شيئاً على الإطلاق سوى موضوع الفكر (٢) . ويبدو ذلك واضحاً لو أننا وضعنا فى أذهاننا أن الموضوع ينبثق من سير الجدل فى آخر مقولة من مقولات القياس وهى مقولة القياس الشرطى المنفصل ففى القياس الآتى

أ إما أن تكون ب أو ج أو د

ولكن أ هى ب

∴ أ ليست ج أو د

نجد أن « ا » هى الموضوع فى كل من المقدمتين والنتيجة ، فهى فى المقدمة الكبرى الكلى أو الجنس وهى متحدة مع مجموع أجزائها . وفى المقدمة الصغرى

---

(١) H. Niel : "De La Mediation Dans La Philosophie de Hegel". p. 209.

(٢) G.R. Mure : "A Study"; p. 231.

هى الجزئى أو النوع ، وفى النتيجة لأنها الفرد « أ » الذى يطرد « ج و د » فهى فردى . وعلى ذلك فهذا القياس يعرض «أ» الموضوع على أنها مجموع الفكرة . وهكذا يذوب التوسط وهو الطابع الجوهرى للقياس ، ويحل محله وجود مباشر مستقل ، وتلك هى مقولة الموضوع . فما هو موجود هو : موجود **مباشر** يواجه الفكر على أنه وجود **مستقل** ، وهذا هو ما يسمى بالموضوع . وهكذا ننتقل من الذاتية إلى الموضوعية[١] . ولئن كان الموضوع يفترض الذات فذلك لأنه جدلياً يأتى بعدها « فالفكر لا يوصف بالذاتية قبل التعارض التالى مع الموضوعية »[٢]. والموضوع لكى يوجد كموضوع لا بد له من علاقة مع ذات يفترضها[٣] .

٣٢٣ — وتعريف المطلق أو الله بأنه الموضوع ولا شى غير ذلك هو وجهة النظر التى تأخذ بها الخرافات ، فلا شك أن الله هو الموضوع ، أو هو فى الواقع الموضوع من كل وجه تقابله آراؤنا الجزئية الذاتية ورغباتنا ، ولكن الله باعتباره الموضوع المطلق لا يتخذ وضع القوة المظلمة المعادية للذاتية ، وإنما هو بالأحرى يحوى فى جوفه الذاتية كعنصر حيوى بالنسبة له وذلك أيضاً هو معنى ما تقول به العقيدة المسيحية من أن الله أراد للبشر جميعاً الخلاص والنعمة . والخلاص والنعمة التى يريدها للبشر يحصلون عليها حين يشعرون أنهم قد أصبحوا مع الله شيئاً واحداً .

وهكذا لا يكون الله مجرد موضوع بالنسبة لهم ، كما كان من قبل موضع رعب وخوف فى الوعى الدينى عند الرومان ، وإنما يصبح الله فى الديانة المسيحية محبة ، لأنه عن طريق أبنه الذى يتحد معه فى نفس الوقت — قد كشف عن نفسه للناس كبشر مثلهم وبذلك أفتداهم وخلصهم . وهو قول يعنى بعبارة أخرى أن التناقض بين الذاتية والموضوعية قد زال ، وأن علينا أن نتخلص من ذاتيتنا المباشرة (أى نتخلص من آدم القديم) وأن نتعلم كيف نعرف الله على أنه ذاتنا الضرورية الحقة[٤] .

وتشمل الموضوعية ثلاث صور هى : الآلية ، والكيمائية ، والغائية . والموضوع الذى له الطابع الآلى هو الموضوع المباشر غير المتميز ، ولا شك أنه

---

(١) W.T. Stace : op. cit. 364.
(٢) Hegel : Enc. 193.
(٣) H. Niel : op. cit., p. 209.
(٤) Hegel : Enc. 194. Z.

يتضمن اختلافاً إلا أن الأجزاء المختلفة تميل بعضها إلى بعض ، ومن هنا تكون علاقاتها خارجية . وفى الكيمائية نجد أن الموضوع — على العكس — يبرز ميلا أساسيًّا يجعل الموضوعات على ما هى عليه بالقياس إلى بعضها . والنمط الثالث من أنماط الموضوعية هو العلاقة الغائية وهى وحدة الآلية والكيمائية[١] .

١ — الآلية . . .

٣٢٤ — وأول وجه للفكر الموضوعى هو الموضوعية المباشرة ، وهذا يعنى أن كل موضوع هو موجود قائم بذاته لا يؤثر ولا يتأثر بغيره على الإطلاق . ومن ثم فوجوده لا يتأثر قط بغيره من الموضوعات . وبالتالى فالعلاقات الوحيدة بين هذه الموضوعات هى العلاقات الخارجية الخالصة . وهى ليست جزءاً حقيقيًّا من الموضوعات ذاتها ، وإنما مجرد علاقات تلحق بها من الخارج فحسب ، أو كما نقول عادة تلحق بها آليًّا . وحين ينظر إلى الكون بهذه النظرة على أنه مجرد تجمعات أو كومة من الموضوعات التى لا يؤثر بعضها فى بعض ولا يتأثر بعضها ببعض ولا ترتبط بعلاقة داخلية ، وإنما تجمع بعضها إلى جانب بعض تجميعاً خارجيًّا فحسب ، فإننا نكون قد وصلنا بذلك إلى مقولة الآلية ، التى لابد أن يجاوزها الفكر لأنها ليست إلا لوناً من ألوان الملاحظة السطحية التى لا تستطيع أن تقيم علاقة بيننا وبين الطبيعة دع عنك أن تربطنا بعالم الروح[٢] .

٣٢٥ — والآلية هى إحدى المقولات التى يكشف عنها سير الجدل ، وهى لهذا تنطبق على موضوعات عالم الطبيعة وعالم الروح على حد سواء ، إلا أن دورها فى عالم الروح — يكون تافهاً لا قيمة له ، كما أننا يجب ألا نبالغ فى الدور الذى تقوم به فى عالم الطبيعة حتى نتجنب ما وقع فيه علم الطبيعة الحديث من أخطاء حين طبق قوانين الآلية فى ميادين تتطلب مقولة أعلى من مقولة الآلية . وهو بذلك يوصد الباب أمام معرفة أتم وأكمل للطبيعة . ويمكن أن نقول إن العلاقات المجردة بين المادة فى كتلها الجامدة هى وحدها التى تخضع للقوانين الآلية . (موسوعة ١٩٥ إضافة) .

---

(١) يرى « تيلور » أن الآلية والكيمائية التى تلعب دوراً فى منطق هيجل تعتمد أساساً على بعض المفاهيم العلمية التى كانت سائدة فى عصره .

(٢) A.E. Taylor : "Elements of Metaphysics". p. 41.
Hegel : Enc. 195 Z.

ومن هنا نجد ظواهر كثيرة فى عالم الطبيعة كظاهرة الضوء والحرارة — والمغناطيسية والكهرباء . . . إلخ . لا يمكن تفسيرها بعمليات آلية بحتة كالضغط والإزاحة وما شابه ذلك ، دع عنك أن تنطبق هذه العمليات على الطبيعة العضوية على الأقل فيما إذا أردنا أن نفهم ظواهر خاصة : كالنمو والتغذية فى النبات والإحساس عند الحيوان .

٣٢٦ — وما قلناه عن سوء استخدام هذه المقولة فى عالم الطبيعة. يبدو واضحاً فى عالم العقل والروح ، فلا شك أن الآلية تجد لنها مكاناً فى عالم الروح : فنحن نكون على حق حين نتحدث عن الذاكرة الآلية ، وعن جميع العمليات الآلية كالقراءة والكتابة والعزف على الآلات الموسيقية ... إلخ . ولقد قيل أيضاً إن معرفتنا تكون آلية حين تكون عن ظهر قلب أو حين لا يكون للكلمات معنى عند قائلها إذا ما ارتبط بعضها ببعض بعلاقات خارجية بحيث تشكل سياقاً متتابعاً لا معنى له ، وكذلك عن خلق الإنسان وتدينه . . . إلخ ، إنهما آليان بنفس المعنى السابق ، حين يتحدد خلقه وسلوكه من خارج أى من قبل القوانين الرسمية أو أحد الوعاظ . . . إلخ . وباختصار حين لا يكون لعقله أو إرادته أى دخل فى أفعاله التى تصبح فى هذه الحالة غريبة عنه[1] .

٣٢٧ — إلا أننا يجب ألا نبالغ فى الدور الذى تلعبه الآلية فى عالم الروح ، فإذا كانت الآلية تلعب دوراً هاماً فى الذاكرة فلا يصح أن نوسع هذا الدور ونفسر طبيعة الذاكرة بالآلية. ونطبق القوانين الآلية على الروح ، إن كل مظهر الآلية فى الذاكرة يكمن فى أن بعض العلاقات والرموز . . . إلخ . تدرك فى ترابطها الخارجى الخالص ، ثم تسترجع بهذا الترابط وحده دون الالتفات إلى معناها أو ترابطها الداخلى . فالآلية مقولة غير كافية تماماً للإدراك الشامل للعالم العضوى أو لعالم الروح . ولقد ازدهرت آراء كثيرة بتطبيقها لمقولة الآلية فى غير مجالها ، أى حيث لا تكون صالحة إطلاقاً لمثل هذا التطبيق — مثل تقسيم الروح إلى ملكات أو مجموعة من القوى المستقلة التى توجد جنباً إلى جنب أو القول بأن الإنسان يتألف من جسد وروح ، وأن كلاً منهما موضوع مستقل عن الآخر إذ ليس بينهما من حيث طبيعتهما الداخلية علاقة ، وإنما هما يرتبطان ارتباطاً آلياً فحسب . وهو قول يعنى

(١) Hegel : Enc. : 195.

أن هذا الموضوع المستقل – الروح – هو ما هو عليه وسوف يكون كذلك بمعزل عن الجسد تماماً ، وعلى ذلك فسواء ارتبطت الروح بالجسد أو لم ترتبط فإن ذلك لا يؤثر فى طبيعتها الداخلية ، فهى هى فى كلتا الحالتين وهى هى من حيث طبيعتها الخاصة ذاتها . والجسد كذلك موضوع مستقل لا يؤثر ولا يتأثر بعلاقة الروح .

تلك هى الآلية التى تحطم نفسها وتدحض نفسها لأنه من المحال عليها أن تبقى على الانفصال المطلق بين الطبيعة الداخلية للموضوع وبين علاقاته الخارجية .

٢ – الكيمائية . . .

٣٢٨ – قلنا إن الموضوعات تبدو فى مقولة الآلية مستقلة ، فهى لا تؤثر ولا تتأثر بعضها ببعض ، فكل منها هو أشبه ما يكون « بالموناد » فى فلسفة « لينبتز » الذى يمثل ضمناً مجموع العالم ، « فلا شىء يدخل الموناد من خارج : إنه كل الفكرة فى ذاتها ، فهو يتميز بما له من تطور خاص قل أو عظم . . »[1] . فالموضوع لا يكترث بالموضوعات الخارجية التى لا تؤثر فيه ولا تغيره – وهو بذلك نهب للقوى الخارجية ، إنه يقف موقفاً سلبيًّا فيسمح لنفسه أن يحدد تماماً من الخارج وهو نفسه لا يكون له دور قط – إلا أننا إذا قلنا إنه واقع تحت ضغط الموضوعات الأخرى وإنه يسمح لنفسه أن يحدده غيره تحديداً كاملا ، فإن هذا القول نفسه يعنى أننا نصف طبيعة الداخلية . وتلك هى فعلا طبيعته الداخلية . . ومن ثم فإن الموضوعات الخارجية لا تستطيع أن تحدده على هذا النحو إلا بناء على طبيعته الداخلية ، وطالما أن التحديد الخارجى بهذا الشكل يعود إليه نفسه ، فإن هذا التحديد الخارجى هو فى الواقع تحديد داخلى أو ذاتى ؛ ومن ثم فالموضوع يشكل مركزاً يحدد نفسه عن طريق أنه يحد الموضوعات الأخرى لكى تحدده ؛ ومن هنا فالموضوع لا يرتبط بالموضوعات الأخرى ارتباطاً خارجيًّا فقط وليست طبيعته الداخلية فى حالة حياد مع هذه الموضوعات ، وإنما هو يرتبط معها عن طريق طبيعته الداخلية وعلى ذلك فالطبيعة الداخلية للموضوع لم تعد فى حياد مع العلاقات الخارجية ولكنها تبدى ميلا نحو الموضوعات الأخرى . وهذا الميل هو الطبيعة الداخلية للموضوعات ، فإذا كانت حركة الأجرام السماوية تبدو كما لو كانت هذه الأجرام لا ترتبط

(١) Hegel : Enc.: 194.

إلا برباط خارجى فحسب ، وإنما تكون على ما هى عليه بغض النظر عن هذه العلاقات المتبادلة بينها ، فإن الأمر يختلف فى حالة الكيمائية فالموضوعات التى ترتبط كيمائيًّا هى ما هى عن طريق هذا الميل وحده . (موسوعة ١٩٤) .

٣٢٩ ــ لقد كانت الطبيعة الداخلية للموضوعات فى مقولة الآلية تتسم بالحياد، فكل موضوع هو ما هو عليه من ذاته وفى استقلال كامل عن الموضوعات الأخرى: شأنه فى ذلك شأن غيره ؛ وبالتالى فوجود الموضوعين له سمة واحدة، فكل منهما له هذه السمة المميزة وهى أنه لا يؤثر فى الموضوع الآخر ، وبما أن هذه السمة يتمتع بها الموضوعان ، فإنهما يكونان موضوعاً واحداً . ومن هنا يندمج الموضوعان ويصبحان شيئاً واحداً .

وفى هذا الاندماج تختفى الطبائع الداخلية المنفصلة ، وتتلاشى الخواص النوعية والكيفيات الخاصة للموضوعين ــ وهذا التطور الذى يكشف عنه سير الجدل هو **الكيمائية**

٣ ــ الغائية . . .

٣٣٠ ــ الخاصية الرئيسية للفكر فى مقولة الآلية هى التخارج ، وهذا يعنى أن الفكر حين انتقل إلى الموضوعية فقد أخص خصائصه ؛ ذلك لأن السمة المميزة للفكر هى وحدة الأضداد ؛ أو هى التداخل الذى يعنى التوحيد بين العوامل المتميزة بحيث تبدو متحدة اتحاداً مطلقاً ومتميزة تميزاً مطلقاً فى وقت واحد، إلا أن سير الجدل فى مقولة الكيميائية قد كشف عن اعتماد متبادل بين الموضوعات ، ومن هنا فقد عادت وحدة الأضداد إلى الظهور من جديد .

وتلك أول علامة من علامات العودة إلى الذاتية أو عودة الفكر إلى نفسه . فلا شك أن الفكر موجود فى مقولتى الآلية والكيمائية ، ولكنه وجود ضمنى ، ومن هنا كانت هاتان المقولتان تمهدان لمقولة الغائية التى يظهر فيها الفكر صريحاً ويوجد وجوداً حقيقيًّا[1] . وذلك حين يتحرر من الموضوع وما فيه من تخارج ويعود إلى نفسه أو إلى وجوده الخاص . ويكون مثله فى هذه الحالة مثل الروح التى هربت من

---

(١) Ibid; 200 Z.

سجنها الطويل حين تتحرر من الجسد . وطالما أن الفكر قد تحرر الآن فهو يعارض الموضوع ، كما أن الموضوع يقابله ويعارضه ، ولا تكون علاقته بالفكر إلا كعلاقته بمثل أعلى ينبغى أن يهدف إليه أو غاية يسعى إليها وتلك هى الغائية .

٣٣١ — وقد تكون هذه الغاية موضوعاً آخر متميز عن الموضوع الأول . وتلك هى الغاية الخارجية المحددة أو المتناهية ، كما هى الحال حين نستخدم المال كوسيلة للحصول على غاية هى الطعام ، فالمال والطعام موضوعان متميزان تماماً ، ويمكن لكل منهما أن يوجد بدون الآخر ؛ والقمر بالمثل ينظر إليه أحياناً على أنه يضىء للإنسان طريقه فى الليل ، ولكن الإنسان والقمر موضوعان متميزان لا يوجد الواحد منها بفضل الآخر ، ولا يعتمد كل منهما على الآخر .

وقد تكون الغاية من ناحية أخرى داخلية ، وتلك هى الصورة الحقيقية للغائية حين توجد الوسيلة والغاية كل منهما بالآخر وعن طريقه ، وبحيث لا يكون لأحدهما وجود بدون الآخر . ويمكن أن نفهم هذه الفكرة جيداً إذا أشرنا إلى تصور أرسطو للحياة فالحياة أو الروح هى فى نظر أرسطو « صورة » للجسم ، والصورة عبارة عن وظيفة وغاية وتنظيم ، فالكائن الحى ليس له غاية خارج نفسه إنه غاية ذاته . وباعتباره غاية فهو الصورة والمبدأ المنظم أو الاتحاد . وباعتباره وسيلة فهو المادة التى تتشكل فيها هذه الصورة ، ومن ثم كانت الصورة أو الكلى أو الفكر هو عالم الاتحاد وهو الغاية والمادة التى هى عامل التعدد هى الموضوع وهى الوسائل .

وعلى ذلك فالكائن الحى يقدم لنا أفضل الأمثلة عن الغاية الداخلية أو الغائية الحقيقية ، فهو يتألف من شيئين منفصلين ويواجه كل منهما الآخر كوسيلة وغاية ،

ولكن الوسيلة والغاية عبارة عن وجهين لشىء واحد هو الكائن نفسه ، فجميع الأعضاء — والأشياء المنفصلة تعمل فى تناسق من أجل الغرض الذى يرمى إليه الكل وهذا الغرض الذى يستهدفه الكل هو فى بساطة حياة الكل ذاتها . فهو ليس شيئاً خارجاً عن الكائن فالكائن يوجد لذاته ، والأجزاء وجدت لتخدم الكل ، ومن ثم كانت الأجزاء هى الوسيلة ، وكان الكل هو الغاية ، بيد أن الكل والأجزاء شىء واحد ينظر إليه تارة على أنه متعدد وتارة أخرى على أنه وحدة ، وعلى ذلك فالوسيلة

والغاية شيء واحد ، فالكائن إذا ما نظر إليه على أنه تعدد كان وسيلة ، وإذا نظرنا إليه على أنه وحدة كان غاية ، فالوسيلة والغاية وجهان لشيء واحد . وقل مثل ذلك فى الدولة التى يمكن أن ينظر إليها على أنها غاية الأفراد ، ولكن الدولة فى نفس الوقت هى الأفراد[١] .

حـ ـ الفكرة

٣٣٢ ـ الفكرة هى الفكر وقد اكتمل أو هى الحقيقة الموضوعية ، أو هى الحقيقة بما هى كذلك . وكل ما هو حقيقى يكون كذلك بالقياس إلى فكرته ، أو يمكن أن نقول إن الشيء لا يكون حقيقيًّا ما لم يكن هو نفسه فكرة . وكثيراً ما استخدمت كلمة الفكرة فى الفلسفة وفى الحياة العامة بمعنى التصور وبمعنى مجرد التمثل ، كما هى الحال حين أقول مثلا « ليس عندى فكرة عن هذا القانون ، أو عن هذا المبنى ، أو عن هؤلاء الجيران » . فالفكرة هنا تعنى التمثل « Vorstellung » ولا شيء غير ذلك بل هى تعنى التمثلات المستمدة من الإدراكات الحسية على وجه التحديد . وقل مثل ذلك فى عملية الفهم حين تكون تمثلا للمضمون الحسى : فحين تصف الطريق لعابر سبيل وتقول له إن عليه أن يسير حتى نهاية الطريق ثم يدور على اليمين ، ويجيبك بأنه « فهم قولك » فإن المقصود بالفهم هنا هو إدراك الأمر فى صورة تمثل . . ومن هنا كان علينا أن نميز دائماً بين الفكرة التى هى حقيقية موضوعية وبين التمثلات وما إلى ذلك .

وفضلا عن ذلك فإن علينا أن نرفض ما يقوله الناس من أن الفكرة لا توجد بالفعل ، أو أنها ليست حقيقة واقعة ، وأنها عبارة عن مجرد أفكار ، لأن معنى ذلك أن الفكرة ذاتية فحسب ؛ ولو صح وكانت الفكرة ذاتية وعارضة فحسب ، فإنها لن تكون لها قيمة أبعد من ذلك[٢] . غير أن الفكرة كما يبين لنا سير الجدل هى وحدة الذاتية والموضوعية[٣] . فقد انتهينا فى مقولة الغائية إلى أن الوسيلة والغاية

---

(١) W. Stace : op. cit. 377.

(٢) H.S. Macran : op. cit. p. 95-6.

(٣) Hegel : Enc. 213.

قد انصهرتا فى وحدة واحدة . ورأينا أن الأعضاء المنفصلة فى الكائن الحى هى وسيلة حياة الكل ، بينما تجد أن الغاية هى الاتحاد المنظم أو هى الكل نفسه منظوراً إليه من زاوية أخرى ، فالوسيلة والغاية بهذا الشكل متحدتان فى هوية واحدة ، فالوسيلة هى الكائن الحى منظوراً إليه على أنه كثرة أو تعدد. والغاية هى الشىء نفسه منظوراً إليه على أنه وحدة أو اتحاداً . ونجد كذلك أن عامل التعدد أو الوسيلة هو جانب الموضوعية . وعامل الاتحاد أو الوحدة أو الغاية هو جانب الذاتية ، وعلى ذلك فحين تنصهر الوسيلة والغاية فى اتحاد واحد : فإن ذلك يعنى أن الذات والموضوع قد انصهرتا فى هوية واحدة . ومن هنا فقد وصلنا إلى مقولة يتحد فيها الموضوع والذات فى هوية واحدة ، وهذه المقولة هى الفكرة[١] .

٣٣٣ — وإذا سأل سائل : وما البرهان على أن الفكرة هى الحقيقة الموضوعية ؟ لكان الجواب هو : أن البرهان على ذلك إنما يتمثل فى الاستنباط كله ، وفى تطور الفكر منذ بداية سيره إلى هذه النقطة التى وصلنا إليها ؛ ذلك لأن الفكرة هى نتيجة سير الجدل كله منذ أن بدأنا بالوجود الخالص حتى الآن : ومن هنا فالمراحل التى درسناها حتى الآن وهى الوجود والماهية والفكر الذاتى والموضوعى ليست مراحل دائمة أو تقوم بذاتها ، ولكن الجدل يكشف لنا عن تطورها ، وأنها ليست إلا عناصر حية فى تكوين الفكرة[٢] . ولذلك يمكن أن توصف الفكرة بطرق شتى : فيمكن أن يقال إنها العقل (بالمعنى الفلسفى لهذه الكلمة) أو هى وحدة الذات والموضوع ، أو وحدة المثالى والواقعى أو المتناهى واللامتناهى ، أو النفس والجسم ، وعلى أنها الإمكان الذى يجد فى داخله تحققه الفعلى ، فكل هذه الأوصاف تنطبق على الفكرة لأنها تشمل فى جوفها جميع العلاقات السابقة . (موسوعة ٢١٤) .

٣٣٤ — ومن اليسير على الفهم أن يبين أن كل ما يقال عن الفكرة إنما يناقض نفسه . ويمكن أن يرد على الفهم فى هذا الزعم ، وهذا الرد يتم فعلا فى مقولة الفكرة ، إلا أن هذا العمل ليس سهلا كعمل الفهم ، فالفهم يستطيع البرهنة على أن الفكرة تناقض نفسها ، لأن ما هو ذاتى ذاتى فقط وسيظل دائماً أبداً يعارض الوضوعى .

---

(١) W.T. Stace : op. cit. 383. (٢) Hegel : Enc. 213-4 Z.

والمتناهى ليس إلا متناهياً فحسب ، وسيظل دائماً نقيضاً للامتناهى ، إذ لا يمكن له أن يتحد مع اللامتناهى ، وقل مثل ذلك فى جميع الحدود التى ذكرناها آنفاً . أما نظرية المنطق كما يكشف عنها سير الجدل فهى تقول عكس ذلك تماماً ، فالمنطق هو الذى يفند ذلك كله وبين أن الذاتى الذى يظل ذاتيًّا فحسب ليس حقيقيًّا . وكذلك الحال مع الموضوعى ؛ والمتناهى ، واللامتناهى . . . إلخ . وإنما كل منهما ليس إلا حدًّا متناهياً ينقلب إلى ضده وفى هذا الانتقال تكمن حقيقته حيث يصبح عاملا فى وحدة واحدة مع نقيضه .

إن الفهم الذى يقحم نفسه فى دراسة الفكرة إنما يقترف خطأين : الأول هو أنه يتناول أطراف الفكرة لا كما تفهم فى وحدتها العينية : وإنما تراه يبقى على هذه الأطراف فى تجريدها ، و يبدو خطؤه واضحاً حين يعبر عن العلاقات بين هذه الأطراف . والخطأ الثانى : هو اعتقاده أن اشتمال الفكرة على السلب أو التناقض ليس أمراً داخليًّا يحدث فى جوف الفكرة وإنما هو شىء خارجى : . . والواقع أن الفكرة من ناحية أخرى هى المنهج الجدلى الذى يتناول بالدرس حدود الفهم وما يضعه من اختلاف بين هذه الحدود ، ويقوم برد التباين إلى الوحدة . وهذه العملية لا تحدث فى الزمان ، ولا تحدث بأية طريقة أخرى[١] .

٣٣٥ — وإذا كنا قد انتهينا إلى أن الفكرة هى وحدة الذاتية والموضوعية أو أنها الحقيقة فى ذاتها ولذاتها ، فمعنى ذلك أن كل شىء يتحدد بالقياس إليها ، ولكن لا ينبغى أن نظن أنها ليست إلا **هدفاً** أو غاية ينبغى علينا أن ننشد الوصول إليها بينما تظل هى دائماً تمثل عالماً وراء هذا العالم ، بل يجب بالأحرى أن نعرف أن كل ما هو موجود هو كذلك بقدر ما يعبر عن الفكرة ، فالفكرة ليست شيئاً ينبغى على العالم الذاتى والعالم الموضوعى أن يتفق معه ، وإنما هذان العالمان نفسهما هما الاتفاق بين الواقع والفكرة[٢] .

وهناك تصور خاطئ محتمل كذلك لابد من اجتنابه بعناية ، فالتوحيد بين الذات والموضوع فى هوية واحدة ، وهو الذى وصلنا إليه الآن ليس هوية فارغة ،

---

(١) Hegel : Enc. 214.

(٢) Hegel : Greater Logic Vol. 2. p. 396 — Macran; op. cit. p. 97.

فالوحدة ليست وحدة متجانسة تخلو من كل تمييز ويمحى ما فيها من اختلاف وتباين . وإنما الاختلاف والتباين باق داخل الوحدة وهى لهذا وحدة عينية ، فالجانبان يظلان متميزان داخل اتحادهما فى هوية واحدة وهذه الهوية من ناحية أخرى ليست مجرد نقطة محايدة بين الاثنين ، فلايصح أن نقول إن هذه الوحدة لا هى بالذات ولا هى بالموضوع ، وإنما هى شىء محايد يخلو من كل تحديد وبالتالى من كل طابع أو سمة ، لأنها فى هذه الحالة ستكون أشبه ما يكون « بالليل الذى تبدو فيه كل الأبقار سوداء » .

٣٣٦ — وتقع الفكرة فى ثلاث مراحل : فأول صورة من صور الفكرة هى الحياة أو الفكرة فى صورتها المباشرة ، والصورة الثانية هى صورة التمييز وهى الفكرة فى صورة المعرفة . أما الصورة الثالثة والأخيرة فهى الفكرة المطلقة وهى آخر مراحل الفكرة الشاملة ، وهى تضع نفسها على أنها فى نفس الوقت المرحلة الأولى التى لها وجود من ذاتها .

١ — الحياة

٣٣٧ — تلحق فكرة الحياة بموضوعات عينية تجريبية ، حتى إنه ليبدو أننا بهذه الفكرة قد تجاوزنا دائرة المنطق وفقاً للفكرة الشائعة عما يدرسه المنطق من موضوعات . ولا شك أن المنطق إذا ما اقتصر على دراسة صور الفكر الفارغة الميتة ، فلا يمكن أن يعرض لمثل هذه المقولة . لكن إذا كان المنطق يدرس الحقيقة المطلقة ، وإذا كانت الحقيقة المطلقة بما هى كذلك تكمن فى عملية المعرفة ، فإن المعرفة على ذلك لابد أن تكون هى نفسها — على الأقل — موضوعاً لدراسة المنطق . . ولكن قبل دراسة المعرفة يجب أن ندرس ما تقوم عليه هذه المعرفة ، أعنى أن ندرس أولا الفكرة فى مباشرتها . والفكرة فى مباشرتها هى : الحياة[1] .

٣٣٨ — ولكن ماذا نعنى بفكرة الحياة . ؟ . وكيف يؤدى بنا سير الجدل إلى هذه الفكرة . . ؟ لقد انتهينا إلى أن الوسيلة هى التعدد ، وأن الغاية هى الوحدة التى

---

(١) Hegel : Greater Logic Vol. 2. p. 401 — H.S. Macran op. cit. p. 103.

تجمع التعدد فى اتحاد واحد . ولقد قلنا إن الوسيلة أو التعدد لا توجد إلا فى الغاية وعن طريقها ، والاتحاد لا يوجد إلا فى التعدد وعن طريقه : فلا يمكن لأحدهما أن يوجد بذاته ، فكل منهما هو ما هو عن طريق الآخر ، وفضلا عن ذلك فهما ليسا لونين من الوجود وإنما هما وجهان لوجود واحد . وهذا التصور الوحدة التى تكمن طبيعتها كلها فى التعدد ، والتعدد الذى تكمن طبيعته كلها فى تكوينه لهذه الوحدة — هذا التصور يؤلف ما نسميه مقولة الحياة[١] . ولا شك أن الحياة العضوية هى مثل لهذا التعدد فى الوحدة ، فالكائن الحى مؤلف من أجزاء أو أعضاء وهى ما هى عليه عن طريق علاقتها بغيرها من الأعضاء ، وهى جميعاً فى خدمة الحياة ككل فاليد المبتورة كما لاحظ أرسطو ليست يداً إلا بالاسم فقط[٢] . ومعنى ذلك أن الطبيعة الجوهرية لهذا العضو تتوقف على علاقته بالكل الذى هو جزء منه ، فإذا هدمت هذه العلاقة فإنك بذلك تهدم طبيعته الجوهرية . . . ومن ثم فأجزاء الجسم الحى هى تعدد تكمن طبيعته كلها فى ارتباطها فى وحدة الكائن الحى ، والعكس وحدة الكائن الحى ليس لها معنى ولا حتى وجود إلا فى كثرة أعضائه[٣].

٣٣٩ — وأول وجه من أوجه الحياة هو الوجه المباشر أعنى **هذه** الحياة أو الكائن الحى الفرد أو الفرد الحى ، وفيه نجد التعدد والوحدة فى اتحاد مباشر ومع ذلك فهما متميزان . فمن حيث اتحادهما فى هوية واحدة تكون العلاقة بينهما هى علاقة الذات بنفسها ، وبما أنهما متمايزان فإن العلاقة بينهما هى علاقة الذات بالآخر الذى يقف فى مقابلها ويواجهها على أنه اللاذات ، إلا أن الكائن الحى يجاهد للتغلب على هذا العنصر الآخر ، وهذا الصراع الذى يقوم به الكائن الحى لكى يتغلب على ضده هو الوجه الثانى للحياة وهو عملية الحياة . وحين يمتص الكائن الحى العنصر الآخر فى جوفه لا يعود فرداً كما كان وإنما يصبح جنساً أو نوعاً وهذا هو الوجه الثالث والأخير من أوجه الحياة[٤] .

---

(١) عنصر التعدد يسميه هيجل بالجسم ، وعنصر الوحدة أو الاتحاد يطلق عليه اسم النفس "Seele" Hegel : Enc. 216 Z.

(٢)

(٣) يرى « ستيس » أن إطلاق هيجل اسم الحياة على هذه المقولة راجع إلى أنها تمثل فى وضوح هذه الواقعة التجريبية إلا أننا ينبغى ألا نظن أن هيجل قد استنبط هنا كل ما لهذه الواقعة من مضمون . راجع « فلسفة هيجل » فقرة ٣٨٩ وفقرة ٣٩٠ .

(٤) أوجزنا هذه المراحل الثلاث لأنها لا تمثل فى الحقيقة استنباطاً منطقياً أولياً « وإنما تعتمد إعتماداً =

٢ – المعرفة

٣٤٠ – الكائن الحى الآن لا يرتبط بغيره وإنما يرتبط بنفسه فحسب ؛ لأنه لا يوجد شيء يرتبط به ، لا شيء سوى نفسه ؛ ومع ذلك فهو يميز نفسه من نفسه داخل هذه العلاقة الذاتية فهو يخرج من ذاته عنصراً يواجهه ، وهذا العنصر الذى يخرج منه هو العالم الخارجى . وعلى ذلك فلدينا هنا نتيجتين هما : ١ – الكائن الحى يواجه العالم الخارجى . ٢ – العالم الخارجى ليس خارجاً عنه فحسب وإنما هو كذلك داخل فيه ، لأنه على الرغم من أن العالم الخارجى هو آخر إلا أن هذا الآخر قد خرج من الكائن الحى وما يظهر من الكائن الحى ليس إلا الكائن الحى نفسه وهو لذلك يظل داخل الكائن الحى ؛ ومعنى ذلك أن هناك عالماً خارجياً عنى ، ولكن هذا العالم يظهر فى صورة تمثل داخل وعيى أو شعورى أو داخل ذاتى وتلك هى المعرفة .

ويمكن أن ننظر إلى المعرفة من زاويتين : فالذات من ناحية يمكن أن تكون سلبية أو منفعلة أى أنها تتقبل العالم الخارجى كما هو . وهذه هى المعرفة المناسبة أو البسيطة فالموضوع هنا هو الذى يشكل الوعى وليس الوعى هو الذى يشكل الموضوع ، إذ أن هدف المعرفة المناسبة أن تعرف العالم كما هو . فهى لا تهدف إلى تغييره وإنما تتقبله تقبلا سلبياً . ويمكن من ناحية أخرى أن ينظر إلى الذات على أنها إيجابية نشطة تنشد تشكيل العالم حتى يتسنى لها أن تظهره فى اتساق مع نفسها وهذه هى الإرادة وهى مبدأ العمل الذى لا يتقبل العالم تقبلا سلبياً وإنما هو ينشد تغيير العالم ليجعله متفقاً مع أهدافه الخاصة[1] . ومن هنا فإن المعرفة تنقسم قسمين :

(ا) المعرفة المناسبة . (ب) الإرادة[2] .

٣٤١ – والمعرفة المناسبة هى بالضرورة معرفة متناهية ، ذلك لأنها لا تستطيع

= تاماً على عناصر جمعت بطريقة تجريبية » ستيس المرجع السابق فترة ٢٩٣ « كما أنها يبدو فيها الكثير من الخلط والغموض » ستيس ٣٩١ وميور « دراسة لمنطق هيجل » ص ٢٦٤ – ٢٦٥ .

(١) W.T. Stace : op. cit. 395-7.

(٢) نلاحظ أن هيجل قد تخلى هنا عن التقسيم الثلاثى الذى يسير عليه دون أن يفسر سبب ذلك .

أن تصل إلا إلى الحقائق المتناهية فحسب ، ويرجع تناهى هذه المعرفة إلى أنها لا تمثل الحقيقة بأكملها ، فنحن نجدها تنظر إلى العالم على أنه شيء معطى ، شيء خارجي يقابلها ويحدها . ومن هنا فإن هذا اللون من المعرفة يركز على وجهة النظر التى تفصل بين الذات والموضوع وتفشل فى إدراك وحدتهما . وهذه بصفة عامة هى المعرفة التى تؤكد التباين والاختلاف وتتجاهل الهوية . ولهذا فهى معرفة الفهم . فإذا ما تساءلنا لماذا يتخذ الوعى هذه الصورة فسوف نجد الإجابة هنا فى هذه المرحلة التى وصلنا إليها ، فمعرفة الفهم هنا قد تم **استنباطها** وعلى ذلك فهى تعرض نفسها فى هذه المرحلة من مراحل سير الجدل باعتبارها مرحلة **ضرورية** فى التطور الذاتى للعقل الخالص .

وتعتبر هذه المعرفة المتناهية فى جانب من جوانبها معرفة تحليلية ، وفى جانب آخر معرفة تأليفية أو تركيبية .ولقد اعتاد الناس أن ينظروا إلى هذين المنهجين — المنهج التحليلى والمنهج التركيبى على أنهما يعتمدان اعتماداً كلياً على رغباتهم الخاصة وأن اختيار أحدهما دون الآخر يتوقف على مشيئتهم غير أن ذلك وهم خاطئ . إن اختيار أحدهما دون الآخر وسيلة للبحث يعتمد أساساً على موضوعات البحث نفسها ، فهى وحدها التى تحدد المنهج الذى تسير عليه . وأول ما يظهر من هذين المنهجين هو المنهج التحليلى الذى يقوم بدراسة الموضوعات الفردية ويردها إلى الكليات ، أى إلى الجنس أو القانون أو ما شابه ذلك . والفكر هنا لا يكون أكثر من نشاط يقوم بعملية تجريدية ، وهذا هو معنى الفكر كما فهمه « جون لوك » والفلاسفة التجريبيون بصفة عامة ، فالمعرفة — على ما يقولون — ليست إلا تحليل الموضوعات العينية وردها إلى عناصرها المجردة ثم دراسة هذه العناصر فى عزلتها عن الموضوعات . وهذه المعرفة تهدف إلى دراسة الموضوعات كما هى فى حقيقتها وهى لهذا تقع فى تناقض حين تحلل الموضوعات إلى كليات مجردة ؛ فعالم الكيمياء — مثلا — الذى يضع قطعة من اللحم الحى فى أنبوبة اختبار ثم يقوم بتحليلها بطرق شتى ويخبرنا فى النهاية أنها تتكون من نتروجين ، وكربون ، وأيدروجين . . . إلخ . يمكن أن تكون معلوماته صحيحة غير أن هذه المواد المجردة لم تعد لحماً حياً . ونفس هذا الخطأ يقع فيه عالم النفس التجريبى حين يقوم بتحليل السلوك إلى مظاهره

المختلفة ثم يبقى على هذه المظاهر فى عزلة وانفصال ؛ فالموضوع الذى يخضع للتحليل يدرسه كما لو كان نوعاً من البصل تنزع قشرته واحدة بعد الأخرى[١] . أما المنهج الثانى فهو المنهج التأليفى وهو يسير عكس المنهج التحليلى ، فإذا كان هذا الأخير يبدأ من الموضوعات الجزئية ثم يمضى صعداً إلى الكليات ، فإن المنهج التأليفى يبدأ من الكليات ثم يهبط منها سفلا إلى الجزئيات ؛ وإذا كان المنهج التحليلى هو المنهج الذى يأخذ به العلم والفلاسفة التجريبيون بصفة عامة ، فإن المنهج التأليفى هو المنهج الذى تأخذ به الرياضة ومن حاول من الفلاسفة تطبيق المنهج الرياضى فى مجال الفلسفة ، فالرياضيات تبدأ من الكليات وهى هنا التعريفات والبديهيات وما شابه ذلك ثم تهبط منها إلى ما يلزم عنها من نظريات جزئية . ولقد حاول الفلاسفة التجريبيون تطبيق المنهج التحليلى فى مجال الفلسفة كما فعل لوك وغيره ، كما أنك تجد من الفلاسفة من سمح لنفسه بالانزلاق إلى تطبيق المنهج التأليفى فى الفلسفة كما فعل اسبنوزا حين بدأ بالتعريفات وذهب مثلا إلى أن الجوهر علة ذاته ؛ وعلى الرغم من أن تعريفاته حقائق إلا أنها حقائق من جانب واحد فقط وهو ما يكشف عنه سير الجدل .

وهذان المنهجان لازمان وقد حققا نجاحاً فى مجاليهما ، إلا أنهما لا يصلحان للمعرفة الفلسفية لأنهما يبدأن من فروض ، ثم يسيران على مبدأ الفهم ويخضعان لقانون الهوية الصورى . أما المنهج الفلسفى فهو منهج تحليلى وتأليفى فى آن معاً ، وليس معنى ذلك أنه مجرد جمع لهذين المنهجين المتناهيين وإنما هو يمزج بينهما ويدمجهما فى ذاته بحيث ترى التحليل والتأليف فى كل خطوة من خطوات سيره . وهذا المنهج الفلسفى هو المنهج الجدلى الذى يسمى كذلك بالمنهج المطلق لأنه يخلو من كل افتراض وتحكمه الضرورة فى جميع خطواته ، وهو عبارة عن مركب المنهجين السابقين ، فهو حين يتقدم من الكلى المجرد عن طريق التخصيص شيئاً فشيئاً إلى الفردى العينى فهو تأليفى ، وهو لأنه يبدأ من المباشرة ويتقدم خلال التوسط إلى الكلى العينى الذى يحوى المباشرة السابقة داخل جوفه فهو لذلك تحليلى[٢].

٣٤٢ — وإذا كانت المعرفة تأخذ العالم كما هو ، فإن الإرادة تحاول تشكيله

---

(١) Hegel : Enc. 227-8 Z.

(٢) W.T. Stace op. cit. 401.

بحيث يصبح كما ينبغى أن يكون[١] . ولكن الإرادة متناهية أيضاً شأنها شأن المعرفة ولنفس السبب فعلى الرغم من أنها تحاول تشكيل العالم إلا أنها تنظر إليه على أنه معطى من خارج ، أو أنه مادة موجودة فعلا تمارس فيها نشاطها ، ومن هنا كان العالم لايزال غريباً يواجه الإرادة ويحدها. ولأن الإرادة متناهية بهذا الشكل ولأنها لا تزال تفصل فصلا مطلقاً بين الذات والموضوع ، بين الوسيلة والغاية ، بين ما هو كائن وما ينبغى أن يكون — لهذا السبب فإنها لا تزال تنظر إلى الخير على أنه عمل لم يتحقق بعد فى العالم ، فما هو موجود هو الموضوع وما ينبغى أن يكون هو الذات ولهذا فهى لم تصل بعد إلى ربط الذات والموضوع فى هوية واحدة ، وهو أمر لن يتحقق إلا فى مقولة الفكرة المطلقة وحدها . ومن ثم فما هو كائن وما ينبغى أن يكون يظهران على أنهما شيئان مختلفان أتم الاختلاف ؛ ويتخذ عمل الإرادة صورة سلسلة لا متناهية من المحاولات نحو الخير الذى لن يتحقق أبداً لأنه لو تحقق وأصبح العالم كما ينبغى أن يكون فسوف ينتهى نشاط الإرادة ومن ثم فإن الإرادة نفسها تسعى إلى عدم تحقيق غايتها . وهذا هو معنى قولنا إن الإرادة متناهية ، إلا أن هذا التناهى ليس مطلقاً وإنما تسير الإرادة نحو إلغائه ونحو حل ما فيها من تناقض ؛ ويتم ذلك حين نصل إلى الفكرة المطلقة التى هى وحدة الفكرة النظرية والعملية والتى تمثل الموقف السليم للمعرفة العقلية .

٣ — الفكرة المطلقة . . .

٣٤٣ — الفكرة المطلقة هى وحدة الفكرة النظرية والعملية وذلك يعنى أنها تجمع فى جوفها فكرة الحياة وفكرة المعرفة . ولهذا يمكن القول إن للفكرة المطلقة دوراً جدلياً مزدوجاً فهى من ناحية مركب الحياة والمعرفة ، وهى من ناحية أخرى مركب المعرفة المناسبة والإرادة ، وفضلا عن ذلك فليس لها تقسيمات فرعية ، وذلك لأن الحركة الجدلية التى كانت تميز الفكر قد أصبحت فى الفكرة المطلقة نشاطاً خالصاً[٢]. وطالما أنه لم يعد هناك انتقال ولا مقولات فرعية ، فإنه لم يعد أمامنا سوى الفكرة المطلقة بنقائها الخالص وهى لذلك الصورة الخالصة للفكر وللعقل الخالص ،

---

(١) Hegel : Enc. 234. Z.

(٢) G.R. Mure : "A Study"; p. 290.

وهى حين تتأمل مضمونها فإنها لا تتأمل فى الوقت نفسه إلا ذاتها فحسب . وهذا المضمون هو فى الواقع نسق المنطق كله ، وجميع المراحل التى مر بها هذا المضمون وخلفناها وراءنا هى منهج هذا المضمون[1] .

٣٤٤ — ولكى نفهم كيف يمكن أن تكون الفكرة المطلقة وحدة الفكرة النظرية والعملية ، علينا أن نعود إلى مقولة الإرادة ، حيث نجد أن الإرادة متناهية — كالمعرفة سواء بسواء — لأنها تنظر إلى الموضوع أو العالم الخارجى على أنه يعارضها أو على أنه غريب عنها — ومن هنا نجد فى الإرادة ذلك التناقض الذى أشرنا إليه ، فهى تضع أمامها غرضاً أو هدفاً أو غاية تسعى إلى تحقيقها . وهذه الغاية هى الخير . ومن هنا تنظر إلى هذا الخير على أنه الحقيقة الوحيدة أو على أنه ماهية العالم الحقة كما ينبغى أن تكون ، فى الوقت الذى تنظر فيه إلى الموضوع على أنه مجرد ظاهر أو غير حقيقى ، إلا أنه يمكن النظر إلى الخير من ناحية أخرى على أنه غير حقيقى طالما أنه لم يتحقق بعد أو لأنه يكمن فى ضمير الغيب فهو لا يملك وجوداً موضوعياً بعد . وهذا التناقض يبدو صريحاً فى تلك المحاولات التى لا آخر لها والتى يبذلها العالم لكى يكون أفضل مما هو عليه أعنى فى سبيل الوصول إلى الخير الذى لن يبلغه مطلقاً . وهذا التناقض هو النقص فى مقولة الإرادة ، وهو نقص يدفعنا إلى السير نحو الفكرة المطلقة . وتكمن جذور هذا النقص فى القول بأن الذات والموضوع لا يزال كل منهما يواجهه الآخر ويضاده ، وأن الموضوع ليس إلا مادة غريبة تأتى إلى الإرادة من الخارج ؛ ومن هنا فإن التناقض يمكن أن يزول بطريقة واحدة فقط : عن طريق مقولة لا يكون فيها الموضوع غريباً عن الذات التى تريد وإنما متحداً معها فى هوية واحدة ، وصراع الفكر فى سبيل هذا التوفيق يبدو نشاطاً وعملا ، فالإرادة تنشأ الخير ، ولكن الخير لم يتحقق فى العالم الخارجى فهو من ثم ليس موضوعياً ، وإنما مجرد مثل أعلى ذاتى ، والإرادة مع ذلك تعمل وتنشد إرغام الموضوعية لكى تتفق مع الذاتية ، إنها تكافح لكى تتحد الموضوعية والذاتية فى هوية واحدة وبالتالى لكى تتغلب على تناهيها إذا جعلت الموضوع مألوفاً وغير غريب عنها ، والإرادة حين تعمل تعرف تماماً عدم كفايتها ، وهكذا تتحول الإرادة إلى مقولة

---

(١) Hegel : Enc. 237.

المعرفة حين تعرف أن الحق لا يمكن أن يكون عبارة عن مجرد هذا التأمل لخير هو نفسه ذاتى فحسب .

٣٤٥ — وحين نتحدث عن الفكرة المطلقة فقد نظن أننا وصلنا فى نهاية الأمر إلى الحق الصراح وإلى خلاصة الحقيقة كلها فننغمس فى حماس هائل للفكرة المنطقية ؛ غير أن علينا أن نعرف أن المضمون الحقيقى لها هو **النسق كله** الذى وصلنا هنا إلى آخر مراحله . وقد يقال كذلك إن الفكرة المطلقة هى الكلى إلا أن هذا الكلى يجب أن يفهم بالمعنى الحقيقى ، بمعنى أن الجزئى ليس عنصراً غريباً عنه وإنما هو جزء منه ، فلا يفهم الكلى بالمعنى المجرد ، وإنما على أنه الصورة المطلقة التى تحتفظ فى جوفها بجميع المقولات السابقة . ويمكن أن نقارن الفكرة المطلقة — من هذه الزاوية — برجل عجوز يؤمن بعقيدة يؤمن بها طفل صغير ، وسوف نجد أن عقيده الرجل العجوز مشحونة بمعان كثيرة اكتسبها خلال حياته الطويلة . وحتى إذا ما فهم الطفل حقائق الدين فإنه لن يستطيع أن يتخيلها إلا كشىء يقع خارج الحياة بأسرها وبعيداً عن العالم كله . وقل مثل ذلك فى الحياة البشرية ككل وما تمتلئ به من أحداث . فكل الأعمال فيها تتجه نحو غاية أو هدف ، وحين تتحقق تجد الناس يدهشون من أنهم لا يجدون شيئاً آخر غير ما كانوا يرغبون فيه . وحين يتعقب إنسان ما خطوات حياته فقد تبدوله النهاية محدودة وضئيلة جداً : مع أن هذه النهاية تشمل سياق حياته كلها . وكذلك مضمون الفكرة المطلقة فهو يمثل الأرض الفسيحة التى سرنا عليها حتى وصلنا إلى اللحظة الراهنة . فقد وصلنا أخيراً إلى اكتشاف أن التطور — كله — هو الذى يشكل المضمون أعنى مضمون الفكرة الشاملة ومضمون العقل الخالص وهذه الحركة التى سار فيها التطور هى المنهج الجدلى . إن ميزة الفيلسوف فى الواقع هى أنه يرى كل شىء ضيق محدود إذا ما عزل عن غيره من الأشياء . وهو يعلم أكثر من غيره أن ما يضفى على الشىء قيمته الحقيقية هو علاقته بالكل الذى يشكل فيه عنصراً عضوياً وهذا ما وصلنا إليه الآن. فما وصلنا إليه هو التعرف على أن المضمون لا ينفصل عن التطور الحى للفكرة الشاملة ، وكل مرحلة من المراحل التى درسناها ليست إلا تصويراً للمطلق وتحديداً للعقل الخالص

فى صورة محدودة ولهذا كان لابد من السير نحو الكل : وتطور هذا الكل هو ما نسميه **بالمنهج**[١] .

٣٤٦ — وحين نصل إلى الفكرة المطلقة فإننا نكون قد عدنا من جديد إلى النقطة التى بدأنا منها ، لكن هذا العود هو فى الحقيقة تقدم أيضاً : فقد بدأنا بالوجود ، أو الوجود الخالص على وجه التحديد ، وها نحن أولاء ننتهى إلى الفكرة المطلقة التى هى نفسها وجود ، ولكن هذه الفكرة التى لها وجود هى **الآن** : **الطبيعية** . وهكذا يكتمل عرض المنهج الجدلى حين ننتهى من تحليل العقل الخالص ، أو بمعنى أكثر دقة حين ينتهى حوار العقل الخالص مع نفسه ، ذلك الحوار الذى يفضّ فيه مكنوناته ويبين علاقتها بعضها ببعض .

---

(١) Hegel : Enc. 237 Z.

obeikandl.com