الفصل السابع

المثالية المطلقة فى ألمانيا عند هيجل

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

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

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

وبالمثل كانت نقطة البدء التى بدأ منها هيجل هى ملكة العقل، ومنطقة الشىء فى ذاته التى تصورها كانط منعزلة عن الواقع وتتعداه، فجاء هيجل أعقابه وقال عنها إنها تمثل عمق الواقع أو روحه التى تحركه.

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

لكن الوصول إلى روح الواقع أمر عسير تطلب من هيجل العبور فى مراحل كثيرة جعلت من العقل الإنسانى عقلا ثوريا لا مجرد عقل وظيفته المعرفة فقط، واتخذ هذا العقل الثورى منهجًا خاصًا عرف باسم «الديالكيتك» وهى لفظة تدل على تحريك العقل للفكر والواقع، وانتقالهما من مرحلة إلى أخرى وهذه الحركة تحقق ضربًا من التسامى الذى يرقى بالموجودات إلى مستوى «المطلق» ولما كان هذا العقل يطمع فى أن يصل إلى نبض الواقع

أو إلى الروح المحركة لأعماقه، فلابد أن يكون عقلًا واعيًا بقدرته على الانطلاق المشعور به. فنطلق عليه من أجل هذا الاسم المناسب له وهو الوعى أو الشعور. ومن الطبيعى أن يكون هذا الوعى أو الشعور مادام منغمسًا فى الواقع وعيًا مقاتلًا نستطيع أن نتعرف فوق سيفه على دماء صراعاته، ولهذا كان بالضرورة وعيًا اجتماعيًا حاملا للثقافة وللتاريخ، وهو فى هذا كله يغاير الفهم عند كانط الذى ينأى بنفسه عن أى صراع ويحتفظ لنفسه بنظافة سيفه لأنه يظل فى مقعد المتفرجين وإذا حدث وتناول الأشخاص الآخرين فإنه لا يتناولهم إلا باعتبار أنهم من التشكيلات الأولية للذات العارفة.

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

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

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

أدوات الذات العارفة مثل العين وأصابع اليد.. إلخ لكن ما عساى أن أقول فى أن التناقض يكـون داخل ما تدركه الحاسـة الواحدة، فحاسـة الإبصار تدرك فى داخـل اللون ألوانًا كثيـرة: الأحمر والأزرق والأصفر.. إلخ، فالتعدد هنا ليس مصدره الذات العارفة واختلاف أدواتها، بل هو تعدد أصيل فى الشىء المدرك نفسه.

ومن الممكن أن نرفع هذا التناقض أيضا عن طريق الحل الذى قدمه كانط بأن أقول إن الذات العارفة قادرة أن تقدم للإدراك قوالب أو مقولات شـكلية وظيفتها أن توحد الأشـياء المدركة وتصنفها تحت مقولة واحدة، لكن هذا الحل الذى قدمه كانط لا يرضى عنه هيجل لأنـه لا يجعل الوحـدة نابعة من الواقع، بل مفروضة عليه أوليا عن طريق الفهم. ما الذى علىَّ أن أسـتخلصه من هذا؟ على أن أستخلص أن حقل الإحساس الصرف لا يقدم لى أى يقين، وأنه يزودنى بمجموعة من اللقطات الحسية التى هى أقرب إلى الوهم لا تسمن ولا تغنى فى باب المعرفة، ولهذا فإنى لا أسـتطيع فى آخر الأمر أمام الشـىء المحسوس إلا أن أحكم عليه بقولى: هذا هو أو هذا كائن هناك. أو هذا ماثل أمامى، ونستطيع أن نطلق على هذه المرحلة مرحلة الهاذية.

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

وعلـى هـذا النحو نسـتطيع أن نقول مع هيجـل وخلافًا لما يقال عـادة إن الجزئى المحسـوس هو المجرد، وأن الكلى العلائقى هو الواقعى، وبوسـعنا أن نضيف أيضًا إلى هـذا أن حياة الجزئى لا يمكن إلا أن تمثل حياة فقيرة مقطعة الأوصال والروابط، أما حياة الكلى فهى الحياة الغنية الخصبة الثرية، ومن أجل هذا فإن حياة الوعى فى هذه المرحلة

المباشـرة الجزئية لا يمكن أن تسـتمر طويلا إذ سرعان ما يسعى الوعى من تلقاء نفسه إلى البحث عن مجموعات أو فئات أو إطارات كلية توحد بين تلك اللقطات الحسية المتناثرة، ويذهـب هيجـل – وهو فى هذا يضيف إضافة جديدة من إضافاته الكثيرة – إلى أن الوعى عندما يسـعى إلى البحث عن إطارات كلية يفعل هذا على أرض الواقع، لا يغادرها أبدا، ونسـتطيع أن نقول إن الوعى يقوم بتعقيل الواقع وهو مصاحب لهذا الواقع لا يرتفع عنه أبدا لا يعلو عن معطيات حياته الملموسة.

ويلاحـظ هيجل أن المعرفة الجديرة بالوعى الإنسـانى لابـد إذن أن تكون معرفة غير مباشرة عن طريق الكلى وهى المعرفة التى يطلق عليها اسم «الإدراك الحسى» وهى مرحلة تجمع بين الجزئى والكلى وكثيرًا ما يقوم بها الإنسان فى حياته دون أن يشعر. فإذا قلت مثلا هذه قطعة من الورق، فقد نظن أننا نقصد بهذا شيئًا جزئيًا محسوسًا لكن عندما ننعم النظـر نجد أننا بصدد تعبير كلى. أما المعرفة المباشـرة الجزئية الخالصة التى تقوم على الإحسـاس المباشـر فى معرفة تولد عند الإنسان شـعورًا بالاغتراب أمام الوقائع الجزئية للطبيعة باعتبارها وقائع غريبة عنه وجدها أمامه تمثل إلى حد كبير قيودًا وأغلالاً لحريته، وعلى العكس من ذلك فإن المعرفة القائمة على الإدراك الحسـى والتى تجمع بين الجزئى والكلى، فإنها عند الإنسان شعورٌ بالألفة والحرية باعتبار أنه أسهم بنصيب فى وجودها، على الأقل من ناحية البحث الذى يقوم به للتفتيش عن علاقاتها الكلية.

لكن لعلنا نكون قد لاحظنا أن الوعى عندما ينتقل من الإحسـاس إلى الإدراك الحسـى على درب المعرفة فإن هذا الانتقال لا يعنى فقط التحول من الجزئى إلى الكلى، بل يعنى أيضا رفض أو نفى هذا الجزئى، ومعنى هذا أن الخطوة الأولى فى المعرفة الإنسانية تقوم على الرفض أو النفى، أى إنها خطوة سلبية وليست إيجابية ولكن السلب هنا يعنى الثورة على شتات الواقع الجزئى الخالص. فالوعى الإنسانى إذن وعى ثورى بالضرورة، ونستطيع أيضًا أن نقول إنه وعى شـاك. لكن الشـك هنا لا يعنى شكًا عامًا، ولا يدل حتى على شك منهجى، بل يعنى فقط الشـك المحدود تجاه الإحسـاس أو الشك المحدود تجاه محتوى محدود. إلا أننا ينبغى أن لا ننسـى أن هذا الشـك أو الرفض المحدود ليس أول الغيث، إذ إن وعى الإنسان سيظل يرفض ويرفض حتى يتأصل الرفض فى طبيعته ويصبح – على نحو ما أشرنا إلى هذا سابقًا وعيًا مقاتلاً. وصلنا حتى الآن فى مسيرة الوعى الإنسانى إلى

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

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

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

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

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

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

من الطبيعة، حقًّا إنه فى أول الأمر يهبط بالذات إلى مرتبة الموضوع أو الشىء لكن الغلبة فى آخر الأمر له لأنه هو الذى يحول الموضوع إلى ذات، وهو الذى يحقق الحرية للعبد.

والذى يرمى إليه هيجل من وراء تقديمه لهذا الجدل الممتع بين السيد والعبد أن يقول لنا إنه لابد من الاعتراف المتبادل بين الإرادتين وأن الوعى بالذات لا يحقق وجوده إلا إذا التقى بوعى آخر للذات يكون له ندًّا فى الحرية، وأن كلا منهما لابد أن يقبل الآخر ويتقبله إذا أراد حقًّا أن يحدث هو شخصيًّا ويحدث كل أفراد المجتمع من ورائه تغييرات حقيقية فى الطبيعة، تغييرات تتسم فى الوقت نفسه بأنها ذات طابع إنسانى.

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

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

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

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

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

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

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

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

* * *