

معجم مصطلحات هيغل



المشروع القوي للترجمة

186

بقلم : ميخائيل أنوود
ترجمه وقدم له وعلق عليه
إمام عبيد الفستاح إمام



معجم مصطلحات هيغل

بقلم
ميخائيل إنوود

ترجمه وقدم له وعلق عليه
أ. إمام عبد الفتاح إمام
أستاذ الفلسفة بجامعة الكويت

هذه ترجمة لكتاب

١٦٠ A Hegel Dictionary

By : Michael Inwood

Black well

معجم مصطلحات هیجلی

مقدمة بقلم المترجم

إذا كان الأعلام بفلسفة هيجل عملاً ضرورياً لكل مثقف، من حيث إنه فيلسوف شامل كتب في السياسة والتاريخ والجمال والفن.. الخ. كما أنه كان البحيرة العظمى التي انفرعت عنها جداول الفلسفة المعاصرة من: وجودية، وبرجماتية، وماركسية.. الخ. فإن هيجل، كأى فيلسوف عظيم، نحت لنفسه مصطلحات خاصة من ناحية وحوّور في معاني المصطلحات القديمة لتناسب أغراضه الفلسفية من ناحية أخرى. ومن هنا كان لامتنوحة لنا عن الأعلام بمعاني مصطلحاته إلماً جيداً قبل قراءة نصوحه.

ولقد بذل «ميكائيل فنوده» -الفيلسوف الهيجلي، والأستاذ بجامعة أكسفورد- مؤلف هذا المعجم، جهداً كبيراً في إعداده، وشرحه، فهو لم يكتف بترجمة المصطلح وشرحه في أسطر قليلة، بل كتب عن كل مصطلح بحثاً مستقلاً يستعرض فيه تاريخه في الفلسفة الألمانية، وربما ارتد به إلى فلسفة اليونان والرومان قديماً، مما جعل من قراءة كل مصطلح، على حدة، متعة لا تقدر.

مقدمة

لعل أفضل تقديم لهذا المعجم أن أروي للقارئ تجرّبي مع «هيجل» لأنه سوف يستفيد مما تحتوي عليه من أخطاء فيثادها من ناحية، وسوف تبرز له من ناحية أخرى أهمية قراءة - بل دراسة - هذا المعجم جنباً إلى جنب مع النصوص الهيجلية إذا ما شاء أن يفهم هذا الفيلسوف العملاق.

تخرجتُ من آداب القاهرة عام ١٩٥٧، وسجلتُ أطروحتي للماجستير عام ١٩٥٨ تحت عنوان «للمهج الجدلي عند هيجل»، وشُحرتُ عن ساعد الجسد، وشرعتُ في قراءة نصوص هيجل لمدة عامين دون أن أفهم شيئاً^(١). فلجأت إلى التفسيرات والشروح، لكنني لم أتقدم خطوة واحدة! ولم تكن صعوبة الفهم راجعة إلى وعورة النصوص الهيجلية وحدها، ولا إلى اللغات التي كنتُ أقرأ بها فحسب، وإنما كانت تعود أساساً إلى عامل لم أتبينه بوضوح إلا بعد فترة طويلة، وهو أنني أقدمتُ على قراءة هذا الفيلسوف بعقلية أرسطية، بمعنى أنني كنتُ أفهم جميع المصطلحات الفلسفية التي استخدمها هيجل على نحو ما فهمها المعلم الأول. (وترثنا، ومعاجنا الفلسفية مدبنة للفلسفة اليونانية عموماً - ولأرسطو خصوصاً بالشئ الكثير). ولم أدرك وقتها أن هيجل - كأي فيلسوف عظيم - نحت لنفسه مصطلحات جديدة من ناحية، وحوّز في معاني المصطلحات القديمة لتتناسب اغراضه الفلسفية من ناحية أخرى. ولتوقف قليلاً لتضرب بعض الأمثلة :-

خذ مثلاً المصطلحات التي يبدأ بها هذا المعجم «المجرد والعيني» نجد أن التجريد Abstraction يعنى في المنطق الذي تعلمناه : «عملية ذهنية يسير فيها الذهن من الجزئيات والافراد إلى الكليات والأصناف»^(٢).

(١) كان أول كتاب عثرت عليه وطريق الصلفة هو ظاهريات الروح لهيجل - ترجمة سير جيمس بيكر.

(٢) «المعجم الفلسفي» أصدره مجمع اللغة العربية بالقاهرة عام ١٩٧٩ .

وإن «التجريد يقال في مقابل الحقائق المحسوسة». وللمجرد Abstract هو «مأخوذ ذهنياً». وهو يقابل المسمي أو المحسوس Concrete والذهن هو الذي يأخذ الصورة المجردة من المادة ولو احققها وهي الكم والكيف والأين ...»⁽¹⁾.

أما المعنى Concrete فهو المشخص في مقابل المجرد أو الخارج في مقابل الذهني، فهو ما قام بنفسه أو ما يُدرك بأحدى الحواس ولذلك نُسب إلى العين⁽²⁾.

ومصطلحات مثل «التجريد - المجرد - العيني» هي مصطلحات غاية في البساطة، فضلاً عن أنها شائعة جداً في كتب الفلسفة. غير أن ما تذكره لها المعاجم الفلسفية من معنى، يبعد أشد البعد عما فهمه «هيجل» منها، ولو أنك قرأت النصوص الهيجلية، وفي ذلك هذه المعاني فلن تفهم شيئاً مما يقوله هيجل. فليس المجرد عنده هو ما يجرده ذهن الإنسان من الشيء الحسي، وليس العيني هو «ما تراه العين» من أشياء «مشخصة» أو محسوسة. بل الأفكار المجردة هي الأفكار التي عُرِزت من سياقها المناسب. ولهذا كان التفكير خطراً على التفكير الحصب المتسر. كما أن العينية في التفكير جوهرية للحقيقة ولنضرب لذلك مثلاً :

لو أنك تناولت فكرة الوجود وحدها، لكانت فكرة مجردة. لا بسبب أنها جُرِدت من الأشياء الحسية، بل لأنها عُرِزت من سياقها المناسب الذي ينبغي أن توضع فيه وهو اتحادها المستمر مع فكرة «العدم». فلا «وجود» بغير عدم. وقل الشيء نفسه عن فكرة «العدم». فهي وحدها تصبح معزولة بهذا المعنى عن الوجود ولهذا فهي فكرة مجردة.

في حين تكون «الصيغة» هي «الفكرة العينية» لأنها مركب الفكرتين السابقتين. وهكذا نجد أن العينية ليست ما تراه «العين» بل هي الفكرة الشاملة التي تضم في جوفها فكرتين أخرتين، تكون كل منهما - بمفردها - فكرة مجردة.

وفضلاً عن ذلك فكل شيء له - في نظر هيجل - جوانب متعددة، ومن ثم كان التجريد تعبيراً عن وجهة نظر الفهم وحيدة الجانِب : فالإنسان ، مثلاً، ليس عاقلاً فحسب، لكنه كذلك حيوان، واجتماعي، ومدنني، وعاطفي، وفان ... الخ ومن ثم فإن

(1) المرجع السابق ص 171 .

(2) المرجع نفسه ص 130 .

عزل جانب واحد - كأن نقول أن «الإنسان عاقل» أو «متدين» ... الخ هو عملية تجريد...! وما لم نعي ذلك جيداً، فلن نفهم أبداً ما الذي يعنيه هيجل في مقاله : «مَنْ هو الفكر التجريدي ؟». عندما ينتهي إلى أن رجل الشارع هو هذا الفكر التجريدي، لأنه - في تفكيره - يقوم بأعلى ألوان التجريد عندما يلجأ إلى عزل جانب واحد من جوانب الحياة الخاصة ويجعله موضوع الحديث أو التفكير !.

خذ مصطلحاً آخر وليكن «المقولة ... Category» نجد أنها في معاجمتنا «مأبجمل على غيره»، وأحد الأجناس العشر التي تكون مقولات الوجود وهي : الجوهر وأعراضه التسعة^(١). لكن كيف يستقيم هذا التعريف مع قول هيجل أن «المقولة تعريف للمطلق» ؟ وأنها تمثل - في تاريخ الفلسفة - مذهباً فلسفياً معيناً. فالوجود هو مذهب بارمنيدس، والعدم هو جوهر الفلسفة البوذية، والضرورة تمثل فلسفة هيراقليطس... ؟ وفضلاً عن ذلك فنسق المقولات كله يمثل الهيكل العظمى للعالم «فالمقولات هي قلب الأشياء ومركزها ... وهي الشروط الضرورية للعالم ...» وهي من هذه الزاوية اتولوجية. لكنها من ناحية أخرى تمثل درجات مختلفة من المعرفة أي أنها أيضاً «استولوجية» ؟

لقد تعلمنا أن «المنطق Logic» «علم يبحث في قوانين التفكير التي ترمي إلى تمييز الصواب من الخطأ ...» وأنه «مقياس العلم» و «فن التفكير»^(٢). لكن كيف يمكن أن يتحد المنطق - بهذا المعنى - مع الميتافيزيقا ... ؟ يقول هيجل : «ومن هنا يتحد المنطق مع الميتافيزيقا التي هي علم الأشياء مدركة بالفكر، وعلى هيئة أفكار - أفكار قادرة على التعبير عن الحقيقة الجوهرية للأشياء ...»^(٣).

وفي داخل المنطق الصوري نجد أن «الحكم Judgement» قرار ذهني أو إقامة علاقة بين حدين - ومن أخص خصائص الحكم المنطقي احتمال له للصدق والكذب...»^(٤).

أما القياس Syllogism فهو «قول قُدِّم له مقدمات فلزم عنها لذاتها قول آخر، فمأهية

(١) المعجم الفلسفي الذي أصدره مجمع اللغة العربية بالقاهرة عام ١٩٧٩ من ١٧٢.

(٢) المصدر السابق من ١٩٤.

(٣) موسوعة العلوم الفلسفية لهيجل، ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام - مكتبة مدبولي بالقاهرة عام ١٩٩٦ من

١ - ١.

(٤) المعجم الفلسفي من ٧٤ - ٧٥.

القياس في لزوم النتيجة من المقدمتين ...»^(١).

وذلك كله يقوم على أساس واضح هو أن المنطق القديم كان دراسة للتفكير الذاتي، في حين أن الفكر عند هيجل موضوعي أيضاً. يقول: «الفكر هو الجوهر المكون للأشياء الخارجية، وهو كذلك الجوهر الكلي لما هو روعي في كل ادراك حسي بشري يوجد الفكر...»^(٢). ومن هنا فهو يعيب على المنطق الصوري أنه يعنى بصورة الشخصية دون مادتها: «ولهذا تساوت عنده قضايا مثل: "هذه الوردة حمراء"، و"هذه الصورة جميلة" مع أنهما مختلفتان أم الاختلاف». ويقول هيجل أيضاً: «نحن لا نتردد في أن نسب مقدرة ضئيلة جداً للشخص الذي يصدر حكماً مثل "هذا الحسانط أخضر اللون" أو "هذا الموقد ملتهب" ... بينما نعزو مقدرة حقيقية للشخص الذي ينصب حكمه على الأعمال الفنية وروية ما فيها من جمال، وما في الأعمال الإنسانية من خيرية...»^(٣).

ولهذا فإن هيجل لا يجد أي غضاضة في أن يقول أن «القياس» موجود في الطبيعة، بل أن «القياس» هو أساس كل شيء، إذ يمكن أن نقول أن كل شيء في الطبيعة عبارة عن قياس^(٤). ومن هنا يعتقد هيجل أن القياس أسس فهمه - كما أسس فهم الفكرة والحكم من قبل - عندما قيل إنه مجرد صورة من صور تفكيرنا الذاتي^(٥). بل أن القياس كغيره من القولات تعريف للمطلق: فالله ليس هو الكلي المجرد الفارغ وإنما هو الكلي الذي يخرج من ذاته الجزئي في صورة الطبيعة، ثم يعود إلى نفسه من جديد في القرية العينية التي هي الروح^(٦).

ولهذا السبب كان الفكر عند هيجل، بصفة عامة، موضوعياً فهو ينتقل من الفكر الذاتي - وحده دون أية مساعدة من أية مادة أجنبية ليصبح فكراً موضوعياً. اعني أن الفكر، أو العقل، يتموضع ويتحقق في العالم الخارجي، ولهذا يمكن القول إن ما

(١) المرجع نفسه ص ١٤٩.

(٢) موسوعة العلوم الفلسفية لهيجل ص ١٠١ من ترجمتنا العربية.

(٣) المرجع السابق ص ٣٩٨.

(٤) امام عبد الفتاح امام - المنهج الجدلي عند هيجل - مكتبة مدبولي بالقاهرة عام ١٩٩٦ ص ٣٠٧.

(٥) المرجع السابق ص ٣٠٩.

(٦) المرجع السابق ص ٣٠٨.

يتحقق في عالم الواقع عقلي، أي أن العقل واقعي، والواقعي على هذا النحو يكون عقلياً (الشطر الثاني نتيجة مترتبة على الشطر الأول).

وهكذا نستطيع أن نفهم ما يقوله هيجل أحياناً من أن الأشياء الحسية «فكر أصيب بالتحجر» أو أن الحس هو «الفكر وهو جين ...» وغير ذلك من العبارات التي تربك القارئ، إذا لم يضع في ذهنه أن هيجل يستخدم مصطلحات قديمة بمعان جديدة أو أنه «يصب حمراً جديداً» في رفاق عتيقة كما يقول المثل المعروف. بما في ذلك مصطلحات مثل : الفلسفة ذاتها، والجدل والجوهر والمهية والاعتلاق ، وفي ذاته ansich ولسذاته fürsich والشكل والمضمون ... الخ.

غير أن الأمر لا يقتصر على استخدام المصطلحات القديمة بمعان جديدة بل يتعداه إلى نحت مصطلحات جديدة يستخدمها هو بطريقة الخاصة أو ربما استمددها من الأدب أو التاريخ أو غيرهما من مجالات الثقافة في عصره. من ذلك المصطلح العسير الترجمة Begriff الذي يترجمه «شود» في هذا المعجم بالتصور Concept ويترجمه كذلك ت.م. نوكنس T.M. Knox بهذا المصطلح نفسه في ترجمته ل«اصول فلسفة الحق». مع مناقشة لهذه الترجمة. ويترجمه سير جيمس بيلي Sir J. Bailie⁽¹⁾ وكذلك ولاس W.Wallace⁽²⁾ وستيس W.T. Stace⁽³⁾ وغيرهم: بالفكرة Notion. وقد أثرتنا أن نترجمه «بالفكرة الشاملة» ... كما فعلنا في جميع النصوص الهيجلية التي قمنا بترجمتها، وذلك لثلاثة أسباب هي :

- (1) الكلمة مأخوذة من الفعل الألماني Begrifen الذي يعني فهماً شاملاً ، ومن ثم فترجمتها بالفكرة الشاملة أقرب إلى المعنى الأصلي.
- (2) الفكرة الشاملة هي باستمرار «فكرة عينية» بالمعنى الذي شرحناه فيما سبق أعني أنها الفكرة التي تشمل في جوهرها أفكاراً أخرى.
- (3) والسبب الثالث أن التصور في اللغة العربية هو إدراك ذهني متحيز من الجزئيات

(1) راجع ترجمته لكتاب هيجل «ظواهر الروح» ص 20 وما بعدها، وص 3 وما بعدها ... الخ.

(2) راجع ترجمته للمعلق الصغير.

(3) راجع كتابه «فلسفة هيجل».

التي يصدق عليها ^(١)، أو «استحضار صورة في الذهن» ^(٢)... إلى آخر تلك المعاني التي تبعد تماماً عن المعنى الهيجلي.

ومن المصطلحات الهيجلية الجديدة مصطلح aufheben الذي يترجم في الإنجليزية بكلمات كثيرة على نحو ما ستعرف عندما يتحدث عنها المؤلف فهي sublate، و annul، و cancel... إلخ. وللكلمة الألمانية معنيان فهي تعني يمسح ويحفظ في آن معاً. والتعبير الإنجليزي "to put a side" (يضع جانباً) له معنى مزدوج مشابه، فالقول بأنني أضع شيئاً ما جانباً قد يعني أنني أحذفه أو أستبعده، أو أنني أنهيت منه أو أنني أمسحوه. وهو قد يعني أيضاً أنني أضعه جانباً لكي استخدمه في المستقبل، أعني أنني أحفظ به وأبقى عليه. ولقد وجدت أن كلمة «الرفع» العربية تؤدي للمعنيين معاً: إذ فيها الإلغاء والابقاء معاً، والحذف والحفظ في وقت واحد.

وهناك مصطلحات أخرى كثيرة، قد يكون بعضها قريباً في معناه من الآخر مثل: Entäusserung (التخارج)، وكذلك كلمتي «يفعل» و «يعمل»، وكذلك يظهر scheinen ويبدو erscheinen... وعشرات المصطلحات الأخرى، التي قد تحير القارئ لاسيما إذا كان مبتدئاً في قراءة هيجل.

ومن هنا يبدو واضحاً ما بذله «ميخائيل أنوود» الفيلسوف الهيجلي والامستاد بجامعة أكسفورد - مؤلف المعجم - من جهد في اعداده وشرحه لمصطلحاته ^(٣). والواقع أنه لم يكتب بترجمة المصطلح وشرحه في اسطر قليلة، كما يحدث في المعاجم عادة بل كتب عن كل مصطلح بحثاً مستقلاً يستعرض فيه تاريخه في الفلسفة الألمانية وربما ارتد به إلى فلسفة اليونان أو الرومان قديماً مما جعل من قراءة كل مصطلح على حدة متعة لا تُقَدَّر.

(١) رابع المعجم الفلسفي السابق ص ٦ .

(٢) المرجع السابق ص ٤٥ .

(٣) سميت لساقه هذا الفيلسوف في صيف عام ١٩٩٤ عندما كنت في زيارة إلى جامعة أكسفورد . لكنه لسوء الطالع ، كان يقضي الصيف بقره الصيفي في أثينا ! .

أرجو في النهاية أن أكون بترجمتي لهذا المعجم، قد أسهمت بقدر متواضع في توضيح الفلسفة الهيجلية لمن أراد أن يفهمها. كما أود أن أعبر عن شكري العميق للمجلس الأعلى للثقافة في مصر وأمينه العام - الذي كلنى بالقيام بهذا العمل الأكاديمي الهام والممتع معاً.

والله نسأل أن يهدينا جميعاً سبيل الرشاد،

امام عبد الفتاح امام

الهرم في يونيو عام ٢٠٠٠

”ملاحظات حول استخدام هذا المعجم“

بقلم المؤلف

تعالج كل مصطلح في هذا المعجم، عادة ، بأكثر من كلمة إنجليزية واحدة مع مقابلها باللغة الألمانية (وأحيانا باللغتين اليونانية واللاتينية). ولم يكن هناك مبدأ واحد يحكم تجميعي للمصطلحات . فأحيانا أتناول مجموعة من المصطلحات معاً، ويكون السبب هو أن هيجل عالجهما معاً (كما هي الحال في مصطلحات مثل : فعل - عمل - مسئولية) إذ لا يمكن شرح الكلمة الواحدة منها دون الإشارة إلى الكلمات الأخرى، ويعود ذلك، في الأعم الأغلب، إلى أن استخدام هيجل كان يقابل بعضها مع بعض . ويعرفها من منظور بعضها البعض، كما هي الحال مثلاً في مصطلحي العقل والفهم. وأحيانا أعالج تصورات متميزة نسبياً - في مادة واحدة، والسبب أن الكلمة الإنجليزية الواحدة تتداخل مع كلمتين ألمانيتين أو أكثر (كما هي الحال في كلمة «القوة» و «السلطة»).

ولقد حاولت أن أشير إلى الكلمات الإنجليزية التي تعالج مصطلحاً واحداً في عنوان المصطلح ذاته، لكن الفهرس العام في نهاية الكتاب سوف يزود القارئ بمعلومات أوفى عن هذا الموضوع، وسوف يشير فهرس مصطلحات اللغة الأجنبية إلى المناقشات الرئيسية للكلمات الأجنبية (١).

ليس هناك، بالنسبة لكثير من الكلمات الألمانية الهامة استقرار على مرادف إنجليزي معين. ومن هنا فإن كلمة aufheben وحدها قد تُرجمت بعدة كلمات مثل : sublata (ينكر - يمحذف) وأيضاً sublimate (يصعد - يتسامى) وكذلك annul (يبطل - ينسخ).
كما تُرجمت بكلمة cancel (يلغى - يمحذف)، وكلمة merge (يُدمج - يستدمج) و integrate (يوحد - يكامل) ... الخ.

(١) سوف يختلف الفهرس باللغة العربية، بالطبع ، نظراً لأننا سوف نعطف المصطلحات طوال المعجم بالأحرف الأجنبية الأجنبية ، أعني على سائمي عليه ، ثم ترنسها في نهاية المعجم وفقاً للائحة الجمعية العربية (المدارجم).

ولقد كان من المستحيل في معجم من هذا القبيل أن أسجل جميع الترجمات الإنجليزية الممكنة لكل الكلمات الألمانية التي ورد ذكرها فيه. لكنني أشرتُ إلى العديد من الترجمات البديلة الشائعة أكثر من غيرها على النحو التالي : في حالة كلمة cancel أشرت على القارىء أن يرجع إلى مصطلح sublation. كما أن هناك كذلك معلومات إضافية تظهر في الفهرس العام.

وعلى الرغم من أن كل مصطلح يمكن قراءته وفهمه بذاته: فإن الترابط النسقي لفكر هيجل ومفرداته، جنباً إلى جنب مع الحاجة إلى تجنب التكرار الممل، قد اقتضى الانتشار من الاحالة إلى المصطلح السفلائي، ويشار إلى ذلك، عادة، بكلمة نكتب كلها بأحرف استهلاية كبيرة، أو تفرعات للكلمة - بظهور عنوان مصطلح آخر. ومن هنا تورد كلمة SUBLATE بأحرف استهلاية في مقابل لسم Sublate التي نكتب بأحرف صغيرة. وذلك يعني «راجع المصطلح الذي يتضمن في عنوانه كلمة Sublate) أو كما هي الحال هنا الاشتقاقات المختلفة منها مثل كلمة Sublation (حيث لا تكون الكلمة المشار إليها هي الكلمة الأولى في عنوان المصطلح - بل تكون قد سبق مناقشتها ومن ثم لا تظهر في ترتيب الأحرف الأبجدية. وسوف تكشف مراجعة الفهرس العام عن الأماكن الرئيسية لمناقشة هذا المصطلح).

وكلمة «أنا .. I» على خلاف مرادفها الألماني Ich نكتب بحرف استهلاي كبير «I»، كما تظهر أيضاً في عنوان مصطلح «الأنا» ، وللحالة إلى ذلك يشار إليها بوضع نجمة صغيرة بجوار الكلمة على هذا النحو «أنا»(. وقد استخدمتُ هذه النظام في الاحالة الى مقالاتي التمهيديّة.

أما مؤلفات هيجل التي كتبها لتكون كشيء مدرسيّة تصاحب السقا « للمحاضرات من «موسوعة العلوم الفلسفية» و «أصول فلسفة الحق» (١). فقد قُسمت إلى عدد من الفقرات

(١) جرت العادة في ذلك الوقت في الجامعات الألمانية أن يكون هناك «كتاب مدرسي» يعتمد عليه الأستاذ والمحاضر (وكثيراً ما كان كتاب يشكو وينتقد الكتاب المدرسي الذي فرض عليه استخدامه). وأقد صادقت هيجل هذه المشكلة في البداية في جامعة هایدلبرج «فكتب موجزاً للعامة التي سوف يحاضر فيها. وهذا ماخر من العنوان الشفوي «موسوعة العلوم الفلسفية في صورة موجزة بلهجة استخدمتها في المحاضرات» (قارن -

الموجزة ، وظلت أرقام الفقرات واحدة في جميع الطبعات والترجمات. وعندما كنت أشير إلى هذه المؤلفات، فربما استشهدتُ برقم الفقرة المناسبة (بالأرقام الرومانية)، ولم أميز في اشارتي بين الفقرات ذاتها «والإضافات» التي أضافها هيجل إليها. ولكنني كنتُ أشير إلى الملحقَات بأن أقول إن المرجع هو ملحقٌ إلى الفقرة كذا⁽¹⁾. أي ليست من الإضافات التي أضافها هيجل بنفسه إلى المحاضرات، وإنما هي من الناشرين الذين نشروا الكتاب بعد وفاته. ويميزونها بحرف "م" اختصاراً لكلمة ملحق، وقد أضيفتُ إلى رقم الفقرة. أما مؤلفات هيجل الأخرى فقد قُسمت بوضوح إلى أقسام طويلة وفصول ... الخ. ولكن أرقام الصفحات تختلف باختلاف الطبعات والترجمات. ولهذا فإن رجوعي إلى هذه المؤلفات، في العادة غير دقيق وغامض إلى حد ما. ذلك لأنني أشير إلى السياق العام في الكتاب الذي أخذتُ منه الاقتباس ومشيراً إلى علامة الفقرة §، لكنني لا استشهد بأرقام الصفحات في طبعة معينة أو ترجمة خاصة - وهي يمكن في هذه الحالة أن لا تقع في يد القارئ (والواقع أن اقتباساتي كانت تميل إلى التوضيح أكثر من الشمول والمحصص)⁽²⁾.



- ترجمتنا العربية ص ١١ من طبعة مكتبة مدبولي عام ١٩٩٦]. وفي الشيء نفسه بالنسبة لـ «أصول فلسفة الحق» الذي يتولى في تصديره «كان الدفاع الناشر لهذا الجمل هو الحاجة إلى أن أضع بين يدي مستعملي هيجل مرشداً إلى محاضراتي في فلسفة الحق» ص ٩٢ من ترجمتنا العربية - طبعة مكتبة مدبولي بالقاهرة عام ١٩٩٦ [الترجم].

(١) هناك إضافات إلى فقرات «الوسوعة» وكذلك «فلسفة الحق» أضافها هيجل بنفسه. ثم هناك ملحقَات أضافها الناشر من محاضرات هيجل عندما طبعها بعد وفاته. الأولى يشار إليها بكلمة «إضافة» والثانية بكلمة «ملحق» للفقرة كذا... فالن ترجمتنا العربية لهذين الكتابين. وقد سببت الإشارة إليهما [الترجم].

(٢) تستخدم المؤلف في اشارته إلى كتب هيجل المختلفة، وإلى غيره من الفلاسفة، مختصراً معينة - فهو مثلاً يشير إلى ظاهريات الروح بالخرق P.S. وإلى فلسفة الحق بالخرق P.R. وهكذا. ولو أننا سرتنا في هذا الاختصار لأشرنا إلى ظاهريات الروح بـ «ظ. ر». وفلسفة الحق بـ «ف. ح» ... الخ لكنا أثرتنا أن نذكر أسم الكتاب مباشرة حتى يكون السياق دائماً واضحاً أمام القارئ بدلاً من التوقف والعودة المتسرة إلى تصدير الاشارات المختصرة. لا سيما إذا كانت لغز هيجل من الفلاسفة والأدباء والمفكرين الذين لا يألئهم القارئ [الترجم].

“ هيجل و لغته ”

كتب هيجل وحاضر باللغة الألمانية، في نهاية فترة أصبحت فيها اللغة الألمانية على يد جوته ، وشلر ، ولنجر ... الخ. أداة لأدب قوى عظيم، إذا ما قورن بالأدب في فرنسا، والمجترات، وإيطاليا. وهي فترة استُخدمت فيها هذه اللغة على نحو لم يحدث من قبل - وسيلة للتعبير عن الأفكار العلمية ، والثقافية والفلسفية. ولم ينظر هيجل إلى فلسفته على أنها ألمانية بصفة خاصة، بمعنى أنها لا تكون مشروعة إلا للغة الألمانية وحدها، أو أن التعبير عنها لا يكون مناسباً إلا عن طريق اللغة الألمانية، بل ذهب إلى أنه من الأمور الحاسمة لتطور الشعب أن يملك نتاجاً أدبياً وثقافياً بلغته القومية. وأن بنية اللغة الألمانية ومفرداتها، مناسبة تماماً، بصفة خاصة، للتعبير عن بعض الحقائق الهامة «باللغة الألمانية» تلك روحاً نظرية⁽¹⁾. ومن هنا فإنه يستهدف أن يعلم الفلسفة أن تتحدث باللغة الألمانية تماماً مثلماً أن «لوثر» جعل الكتاب المقدس يتحدث باللغة الألمانية، « ولقد فعلت أنت⁽²⁾ الشيء نفسه بالنسبة لهوميروس⁽³⁾ ».

(1) انظر كتاب هيجل معلم للتطور، بتدبير الطبعة الثانية (لؤلؤ).

(2) الخطاب مسوجه إلى يوحنا هنرش فوسس J.H. Voss (1781 - 1826) الذي ترجم الإيلاذة والأوديسة لهوميروس إلى اللغة الألمانية. وكان هيجل قد بعث إليه برسالة من مدينة ينا في 4 مارس عام 1807. يقول له فيها لقد جعل لوثر الكتاب المقدس يتحدث الألمانية. ولقد فعلت أنت الشيء نفسه مع هوميروس. وكان ذلك أعظم هدبة تقدم إلى شعب من الشعوب. لأن الشعب يقل فر حالة من الهمجية ... حتى تُنقل إليه هذه الأعمال القديمة. وإنه أنت تناسب بكرمك هاتين الترجمتين، فأنت استطعت أن تقول أن الجهد الذي أحاول القيام به ينصب على محاولة لعلم الفلسفة أن تتحدث الألمانية ... انظر رسائل هيجل التي ترجمتها إلى الإنجليزية كلارك بلر وكريستا في سيلر من 1-7.

- Hegel : The Letters, Trans. by e. Butler and Christiane Seifer, Indiana University Press, 1984, P. 107. (الترجم).

(3) كان «لوثر» قد ترجم الكتاب المقدس إلى الألمانية. كما ترجم «فوسس» الأوديسة عام 1781 والإيلاذة عام 1782 (لؤلؤ).

وسوف أعرض في هذه المقدمة أولاً : موجزاً لبعض السمات العامة للغة الألمانية التي ينبغي أن يضعها القارئ، في ذهنه وهو يقرأ هيجل، وعند استخدامه لهذا المعجم. وسوف أعرض ثانياً : لبعض الجوانب في تطور اللغة الألمانية بوصفها لغة فلسفية لاسيما في القرن الثامن عشر. وأخيراً سوف أفحص بعض الاستخدامات الخاصة باستخدام هيجل للغة الألمانية والطابع العام لاسهاماته في اللغة الألمانية الفلسفية.

اللغة الألمانية :-

تسمى اللغة الألمانية - مع اللغة الفريزية⁽¹⁾، والهولندية، والانجليزية - إلى مجموعة اللغات الجرمانية الغربية، وهي بذلك ترتبط ارتباطاً وثيقاً باللغة الإنجليزية. لكنها تختلف عنها في جوانب أساسية متعددة. وما تجدر ملاحظته أن اللغة الألمانية لغة تصريف بطريقة عالية؛ فالبنية النحوية للجملة الألمانية تصاحبها نهايات الأسماء والأفعال كما يصاحبها ترتيب الكلمات، فكل اسم (وكل ضمير) له أربع حالات (حالة الرفع، وحالة النصب، وحالة الأضافة أو صيغة الملك، وحالة الجر بالحرف) ويشار إليه عادة في نهاية الكلمة ويصاحبه دور الاسم في الجملة (فالفاعل في الجملة على سبيل المثال يعبر عن حالة الرفع). ومن ناحية أخرى فإن كل اسم في الجملة يصنّف في واحد من أجناس ثلاثة : مذكور ، ومؤنث ، وصحايد. وليس من الضروري أن يتطابق الاسم مع جنس الموضوع الذي يشير إليه. فمثلاً كلمة Mensch (الرجل أو الموجود البشري) اسم مذكور وكلمة Frau (امرأة أو زوجة) اسم مؤنث. لكن كلمة Weib (انثى ، امرأة ، زوجة) وكلمة Fräuln (آنسة، شابة، عذراء) اسم محايد. وكلمة Kunst (مهارة ، فن) اسم مؤنث. وحالة نهايات الأسماء (والصفات ، وأدوات التعريف ، والأسماء الموصولة ... الخ التي تصاحبها أو تصفها) تختلف باختلاف جنس الاسم. هذه التعقيدات الظاهرة لكن الرجل الألماني من تفادي اللبس بسهولة أكثر مما تفعل اللغة الإنجليزية.

جمع الأسماء (ولا يحدث ذلك عادة مع الضمائر)، تبدأ في اللغة الألمانية بحرف استهلاكي كبير. ومن هنا فإن ما جرى عليه العرف الشائع في ترجمة الأسماء ذات المعنى أو الهامة بكلمة تبدأ بحرف استهلاكي كبير (مثل عقل Reason أو فكرة شاملة Notion)

(1) لغة قديمة كانت مستخدمة في شمال هولندا فيما كان يسمى بالجزر الفريزية القديمة. وهي تشكل مع اللغة الانجلوسكسونية فرعاً من اللغة الجرمانية الغربية، وهي جزء من عائلة اللغات الهندو-أوروبية (الترجم).

ليس له ما يبرره في اللغة الألمانية، لأنها لا تميز، بهذه الطريقة، بين اسم واسم آخر.
 للغة الألمانية كاللغة الإنجليزية، أدوات تعريف مثل der (ال) وأدوات نكرة مثل ein -
 تختلف باختلاف الكلمة وحالة الاسم المصاحب، ومن ثم فهي في حالة الرفع تكون der
 Mensch (الرجل) و die Frau (المرأة) و die Kunst (الفن) و das Weib (روجة - أنثى)
 ... وأداة النكرة ein تعني واحداً ، وعلى ذلك فكلمة eine Frau قد تعني امرأة (أي
 امرأة)، وقد تعني «امرأة واحدة».

ويتبنى هيجل أحياناً الممارسة الشائعة في التمييز بين هذه المعاني باستخدام حرف
 استهلاكي كبير لمعنى «الواحد»، فمثلاً eine Frau تعني 'امرأة'. لكن Eine Frau تعني
 'امرأة واحدة'. (وما يحدث أحياناً من نسخ صورة طبق الأصل لهذه العبارة في الترجمة
 الإنجليزية كأن نقول مثلاً «امرأة واحدة» ولغة الألمانية، مثل اللغة الإنجليزية، طرق متنوعة
 في تحويل جزء آخر من الحديث إلى اسم. فالصفة مثل ... schön (جميل - رائع) تظهر في
 العادة (كعتق أو وصف) بين أداة النكرة والاسم (صورة جميلة - الصورة الجميلة). أو قد
 تكون صفة للاسم (الصورة كانت جميلة). والمنقطع الأخير الذي يضاف إلى الكلمة لا
 سيما heit أو keit يقبل الصفة إلى اسم معنى^(١).

ومن هنا فإن die Schönheit تعني «الجمال» (واللغة الألمانية على خلاف اللغة
 الإنجليزية، تقتض، عادة، في هذه الحالة إضافة أداة التعريف). ولكن اللغة الألمانية مثل
 اللغة الإنجليزية، تغلب الصفة إلى اسم بطريقة مباشرة أكثر بساطة، بإضافة أداة للشكل
 المناسب للصفة فمثلاً الصفة einzeln تعني «فرداً» لكن der /ein/ Einzeln تعني 'فرداً ما/
 أو الفرد'. والشائع أكثر أن تكون الأدلة والصفة من جنس للحايد. وهكذا نجد أن das
 Schöne تعني 'الجميل'، و das Allgemeine تعني 'الكلّي'. و das Sinnliche تعني
 'الحسي'. و das Wahre تعني 'الحقيقي'، وهكذا. وأمثال هذه التعبيرات ملتبسة الدلالة
 فمثلاً : das Schöne قد تشير إلى موضوع معين جميل أو إلى الأشياء الجميلة بصفة
 عامة. كقولك : «الجميل» عادة يجلب معه قيمة عالية أو قد تشير إلى الصفة المجردة؛
 للجمال (على نحو ما نقول «يتميز الجميل عن الحقيقي أو الصادق»).

(١) اسم المعنى Abstract Name هو الصفة التي يمكن أن تصف بها الشيء: كالياسم. والاصفر. والحلوة،
 والجمال. والانسانية والعدالة ... الخ. وهو يقابل في مثال اسم الذات Concret Name الذي يطلق على أي
 شيء يمكن أن يصف بصفة أو مجموعة من الصفات مثل : انسان. وشجرة. وارض. منضدة ... الخ.
 (الترجم)

وهناك جزء آخر من الكلام يمكن أن يتحول إلى اسم وهذا الجزء هو الفعل. واللغة الإنجليزية تفعل ذلك في العادة بإضافة مقطع آخر للكلمة هو "ing" إلى أصل الفعل. وهكذا يتحول الفعل «يجرى» run إلى اسم «الجرى» running ... الخ. واللغة الألمانية تضيف كذلك للمقطع "ung" وهكذا يتحول الفعل مثلاً «يشرح» erklären (يعنى يفسر، يعرف) إلى die Erklärung (أي التعريف، أو التفسير) والفعل aufheben (يلغى) يتحول إلى die Aufhebung (بمعنى الإلغاء)، و bestimmen (يحدد) يتحول إلى die Bestimmung (التحديد) ... الخ. وهكذا. كما أن اللغة الإنجليزية تستخدم أيضاً في بعض الأحيان المصدر في الجملة الاسمية كما هي الحال عندما نقول "ان تكون (أو توجد) يعني أن تكون مدركا". أن نسمع - بمعنى الطاعة - ... الخ. واللغة الألمانية - أو على الأقل ألمانية هيجل - تستخدم من هذه الحيلة أكثر من ذلك بكثير، عن طريق إضافة أداة التعريف المحايدة إلى صيغة المصدر das Erklären (عملية التفسير، التفسير كششاط ... الخ) das Aufheben (فعل الإلغاء) die Bestimmung (عملية التحديد)، ويمكن أن تندمج الصفات مع الجمل الظرفية في الاسماء الفعلية. وهكذا نجد أن Bestimmt sein فعل التحديد Bestimmung (كون الشيء - محددًا، أو أن يكون محددًا) تصبح das Bestimmtheit (أن يكون محددًا). وعبارة An und Für sich sein تعني "أن يكون في ذاته ولذاته". وتتحول هذه العبارة عند هيجل لتصبح das Anund Für sichsein رغم أنها قد تعني أيضاً (مايكون في ذاته ولذاته) - وهي ترادف das Anund Fürsich seinde حيث تكون كلمة (e) seind هي اسم الفاعل من sein.

وكما توحي هذه المناقشة فإن في اللغة الألمانية سهولة أعظم من اللغة الإنجليزية (وأعظم بكثير من اللغة الفرنسية) في تركيب الكلمات لتكوين كلمات أشد تعقيداً، وكثيراً ما يكون لها معنى لا يمكن استدلاله منذ البداية من معاني مكوناتها^(١). والدليل الأشد وضوحاً على ذلك هو التنوع الهائل للأفعال المركبة: الأفعال التي تتألف من أصل الفعل ثم يسبقها حرف جر أو ظرف. والأمثلة الإنجليزية هي "يتفوق على" Out do و"يتغلب

(١) فلان هد. هوبل في كتابه «فلسفة العلوم الاستقرائية المؤسسة على تاريخ» (الطبعة الثالثة - لندن - باركر عام ١٨١٧ الجزء الثاني ص ٤٨٦) حيث يقول «بالنسبة للغات الأوروبية الحديثة فإن اللغة الألمانية تلك أعظم سهولة في تركيب الكلمات، ومن هنا فإن المؤلفين العلميين في هذه اللغة قادرين على ابتكار مصطلحات يستحيل تقليدها في اللغات الأوربية الأخرى» (المؤلف).

على over come* . لكن الأشكال الجديدة أكثر من ذلك في اللغة الإنجليزية تبعها عادة ظرف أو حرف جر مثل *يتجنب ، يتخلص من Put off* ، و*يؤجل ، يرجى Put over* ويتحمل ، يصير Put up with* ... الخ. أما في اللغة الألمانية فالفعل البسيط setzen (يضع ، يعين ، يثبت... الخ) ، مثلاً يشكل التركيبات الآتية : festsetzen (يرفع ، يقيم) و entgegensetzen (يعارض ، يعترض) و voraussetzen (يفترض ، مقدماً ، يلم به) وأفعال أخرى كثيرة. أما في الجمل فكثيراً ما يكون أصل الفعل. والمقطع المضاف في البداية. منفصلين الواحد عن الآخر، حيث يوضع المقطع أولاً ثم يعقبه الفعل. وكثيراً ما يكون بينهما مسافة (فيكتب مثلاً voraus . . setzen . . بدلاً من أن يكتب كلمة واحدة voraussetzen). لكن ذلك لا يغير معنى الفعل المركب كما هي الحال في اللغة الإنجليزية (مثلاً يتغلب على over come ، يسبق out ride) في مقابل come over يأتي من بعيد. و (ride out يركب - يمتطي). هذه الأفعال إلى جانب واقعة أن كل مكون للفعل يكون له في العادة معنى خاص به، مكنت هيجل من أن يقوم بعمل ارتباطات بين كلمات لا توأب بسهولة الترجمة الإنجليزية. وهكذا نجد أن كلمة voraus تعني "في المقدمة، مقدماً" ويمكن لهيجل أن يذهب إلى أنه لكي نفترض مقدماً (voraussetzen) شيئاً ما فإن ذلك يعني أن تضعه أو تثبته setzen مقدماً. والأسماء أيضاً كثيراً ما تتركب من كلمات بسيطة. فكلمة (Der) Gegenstand (موضوع "للعنى مثلاً") تتألف من gagen (نحو، ضد) و stand (الوقوف، الوضع... الخ) وهكذا يكون معناها حرفياً "مايقف ضد أو في مقابل كذا). وهناك أمثلة أسهل فكلمة Kunstwerk (عمل فني) Kunstschöne (das) (تعني أيضاً: الجمال الفني أو جمال الفن). وكلمة das Naturschöne (تعني أيضاً: الجمال الطبيعي أو جمال الطبيعة) ... الخ.

ويرتبط بسهولة التركيبات في اللغة الألمانية واقعة (أو واقعة مفترضة) هي أن اللغة الألمانية، كاليونانية القديمة - وعلى خلاف الإنجليزية والفرنسية - لغة أصيلة Ursprüngliche وتعود هذه الفكرة إلى فيكو (Vicoset)^(١) الذي زعم أن الألمانية "لغة

(١) جيوفاني باتستا فيكو (١٧٧٨ - ١٧٤٤) فيلسوف إيطالي يُنظر إليه عادة على أنه مؤسس فلسفة التاريخ الحديثة، وضع نظرية في مسار التاريخ تتألف من أربع دورات : تبدأ من المرحلة الدينية أو الشبهالطبيعية، والمرحلة الاستقرائية أو البيروقراطية. والمرحلة الديمقراطية والعملاً التي تعيد الناس مرة أخرى إلى الحرف مما فوق الطبيعة. (مترجم).

بطولية، حبة* لكنها أصبحت شعبية في ألمانيا بفضل «هردر»، وفتته» بصفة خاصة⁽¹⁾. وفي بدايات الحجة نجد أن اللغة يحكمها «منطق الشعر» (فيكوكو)، وتعتمد على الجاز والخيال المسمى، فالرجل البدائي لا يقول انه غاضب بل أن الدم يغلي في عروقه. وبهذه الطريقة فإن جميع اللغات تكون أصيلة.

لكن في بعضها - مثل اللغة الإنجليزية - نجد فيها أن الجذور البدائية للغة يطمسها التطور اللاحق، وبصفة خاصة استجلاب كلمات اجنبية لا تتضح معانيها الأصلية بالنسبة للمتحدثين بهذه اللغة. فكلمة "الموضوع Object" في اللغة الإنجليزية مثلاً، مشتقة من اسم المفعول Objectum للفعل اللاتيني ob-icere ("يلقى ضد"، ومن ثم فهي تعنى أصلاً "ما يطرح ضد أو في مواجهة". لكن ذلك ليس واضحاً عند من يتحدثون اللغة الإنجليزية، طالما أن كلمة الموضوع object قد أخذت ككل من اللغة اللاتينية، وأن ob-ject و icere ليس لها أي معنى مستقل في اللغة الإنجليزية. واللغة الألمانية، بالمقابل ليس فيها سوى القليل من الكلمات الأجنبية الدخيلة. (خصوصاً وأن الألمان قد خضعوا للغزو الأجنبي أقل من الإنجليز). وبذلك احتفظوا بجذورهم البدائية الأولى. ومن هنا كان من الواضح للرجل الألماني أن كلمة Gegenstand تعنى "ذلك الذي يقف في مواجهة كذا" مادام التقطعان معاً gegen و stand لهما معاني مألوفة في اللغة، ومن ناحية أخرى فإن المعنى الأصلي لكلمة Augenblick (وهي تعنى حرفياً "نظرة عجيبة") واضحة عند الألمان، في حين أن المرادف الإنجليزي لها هو "لحظة Moment" وهي مشتقة من الكلمة

(1) «العلم المسيحي عند فيكوكو» ترجمه من الطبعة الثالثة عام 1711 م. ج. - برجن وم. هـ. فيشر لندن. ونويورك. مطبعة جامعة كورنيل عام 1919 فقرة 115) ويضيف فيكوكو "أن اللغة الألمانية حوت جميع الأسماء من اللغات الأجنبية إلى لغتها الخاصة" فقرة 114 "عنى أن اللغة الأم لأن الأمم الأجنبية لم تدخل أبداً تلك البلاد لتسيطر عليها) فيها أخذور كلها أجنبية التطلع" فقرة 112 وأنها تحتفظ بأصولها البطولية دون أن تمس - ربما إلى حد الباطنة - وهذا هو السبب في أن الكلمات اليونانية التركية، يمكن لحسن الحظ أن ترد إلى اللغة الألمانية لأسيما في الشعر" فقرة رقم 171. والمرحلة النظرية للغة لتسقى - في رأي فيكوكو - المرحلة الدينية مرحلة العلامات "الخاصة". أو الرموز الطبيعية - كالمهر وغيلبسية والأندروجرام (استخدام الصور في الكتابة) - وبها المرحلة الإنسانية التي يسيطر فيها العقل والعرفان. ولقد ناقش هردر Heder «أسئلة اللغات (انظر كتابه «اصل اللغة» عام 1770 لاسيما المجلد الثالث. ويندب فتته في كتابه «خطبات إلى الأمة الألمانية عام 1808 الخطاب الرابع - إلى أن اللغة الألمانية في مقابل اللغة الرومانية هي لغة أصيلة. وانظر أيضاً أ. برلين في كتابه «فيكوكو وهردر - دراسان في تاريخ الأفكار» (لندن عام 1976) (الترجمة).

اللاتينية *morere* التي تعني «بتحرك»، و«برهة» من الفعل اللاتيني *instare* الذي يعنى «يفف على» وهي لا تقبل بسهولة عند من يتحدثون اللغة الإنجليزية.

ورغم ذلك، على نحو ما سنرى في القسم التالي - فإن اللغة الألمانية قد استعارت واحتفظت بكثير من الكلمات الأجنبية لاسيما اللاتينية. فمثلاً بالاضافة إلى كلمة *Gegenstand* - توجد فيها كلمة الموضوع *Object* بصيغتها الأكثر ألمانية *Objekt* - ويدافع بعض أنصار صفاء الأسلوب عن التخلص من الكلمات الأجنبية الدخيلة، على أن محل محلها كلمات قومية مرادفة لها. بينما تصير بعض الشخصيات المرموقة من أمثال «ليبنز» و«هيجل» على ضرورة الاحتفاظ بالكلمات الأجنبية المفيدة⁽¹⁾. التي كثيراً ما تشير إلى معنى يختلف قليلاً عن الكلمات المرادفة لها في لغتهم الأصلية.

الألمان بما فيهم هيجل نفسه، بغض النظر عن الأصالة المفترضة للغتهم - كثيراً ما يسيرون إلى اشتقاقات لغوية غير صحيحة حتى بالنسبة لكلماتهم الألمانية. ولقد حدث ذلك مثلاً في حالة القمع الاستهلاكي *ur* الذي يظهر في كلمات مثل *Urteil* (الحكم) وكلمة *Ursache* (السبب)، ويرجع ذلك أساساً إلى وجوده في كلمة *Ursprung* (أصل) التي أخذت لتعني «أصل، مبدئ، أول ...» ولقد صيغت كلمات كثيرة بناء على هذا الزعم. وكلمة *Urbild* (الصيغة المبكرة في القرن السابع عشر لكلمة «أصل»، والنموذج الأصلي، والطرار الأول». وكلمة *Urpflanze* (die) التي تعني «النبات الأصلي» و«النبات الأساسي» الذي عرجت منه - في رأي جوته - جميع أنواع النبات. وكلمة *Urphänomen* (das) (الظاهرة الأصلية أو الأساسية) - الظاهرة النموذجية أو العامة التي اشتقت منها - في رأي جوته - ظواهر أخرى أكثر تحديداً. والواقع أن المقطع *ur* صيغة من المقطع *er* (كما هي الحال في كلمة *Erscheinung* التي تعني «الظاهر») وكانت قوتها الأصلية تكمن فيما «يخرج من» «فصاعداً»، «من الداخل». والمعنى

(1) عزّر ليبنز عن قراه في مقالين كتبهما باللاتينية الأول: «صيغة للآذان حول تحسين فهمهم ولغتهم. مع إضافة اقتراح حول للجمعية المرمزية الثالث» كتبه عام 1687. 1683. لكنه لم ينشر إلا عام 1816. والثاني الذي هو «تفكار في حينها تتعلق باستخدام اللغة اللاتينية وتحسينها» كتبه عام 1697 لكنه لم ينشر إلا عام 1717. ويأسف فنته في «خطابات إلى الأمة الألمانية» الخطاب الرابع لاستخدام كلمات لاتينية مثل: *Humanität* و *Liberalität* و *Popularität*. ويقول هيجل في تصديره للطبعة الثانية من كتابه «علم المنطق» أنه ينبغي علينا أن ننبئ بعض الكلمات من اللغات الأجنبية التي اكتسبت في الفلسفة بالفعل حقوق المواطنة. «ونظر أيضاً بلاكول عام 1699 - الفصل الأول. (الترجم).

الأصلى لكلمة Ursprung هو 'نبع أو معين أصلي' لاسيما من لئاء. ورغم ذلك فإن الاعتقاد الأكثر شيوعاً هو أن اللغة الألمانية لغة أصلية وأن جذورها الأولى شفاقة عند المتحدث الألماني، لها تأثير ملحوظ على الاستخدام، والتأويل والتطور الألماني في تلك الفترة. وسوف تكون استكشافات هيجل للاشتقاقات اللغوية واستغلالها، الحقيقية والمتخيلة معاً، موضوع حديث دائم في هذا المعجم.

تطور اللغة الألمانية الفلسفية.

يُعلم ليبنتز من شأن فضائل اللغة الألمانية، ويدافع عن تطورها واستخدامها لأغراض أكاديمية، وعلمية، وفلسفية. لكن ليبنتز مثل معظم المفكرين الألمان في نهاية القرن السابع عشر، كتب ونشر الجانب الأكبر من مؤلفاته باللغة الفرنسية أو اللاتينية. ولهذا سقطت اللغة الألمانية في قاع الأهمال كلغة للبحث العلمي.

ورغم ذلك فإننا نجد لصياغة المصطلحات الفلسفية الألمانية تاريخاً طويلاً^(١). وهناك شخصية هامة مبكرة هي شخصية 'نوكر Notker' (٩٥٠ - ١٠٢٢)^(٢). الذي نرجم إلى الألمانية النسخة اللاتينية من كتاب 'المقولات'، وكتاب 'العبارة لأرسطو'^(٣). و'عزاء الفيلسوف' ليوتوس^(٤). وهو الذي اقترح مرادفات ألمانية لكثير من المصطلحات الفلسفية. وقد بقيت بعض هذه المقترحات قائمة، مثل اقتراحه لكلمة (ewig) ترجمة للمصطلح اللاتيني aeternus (أزلي). لكن بعضها الآخر لم يبق مثل اقتراحه أن تكون كلمة mitewist ترجمة لكلمة العَرَض accidens (بالنسبة للجوهر). لكن العامل الأكثر أهمية في نمو اللغة الألمانية الفلسفية طوال حقبة العصور الوسطى (عندما كان الاتجاه السائد في الفلسفة، كما

(١) استُخدمت في هذا الموضوع. وفي أماكن أخرى من هذا المعجم. من هوفستتر (١٩٣٥). ومن لوينر (١٨٧٩) ومن ج. بروسدنكي في كتابه 'معجم أصول الاشتقاقات التعريبية للغة الألمانية' المجلد السابع - الطبعة الثانية - ص١٤١١. فيسفا. نيويورك عام ١٩٨٩. وبالنسبة لتطورات القرن الثامن عشر. استُخدمت من يلاكول (١٩٥٩). (الترجمة).

(٢) باحث ألماني سويسري من البندكت، قام بترجمة الكثير من النصوص الكلاسيكية اللاتينية إلى اللغة الألمانية، مما كان له أثر في تحديد شكل اللغة الألمانية (الترجمة).

(٣) أجزاء من منطق أرسطو الأول يدرس أهم الصفات التي تطلق على الموجود. والتي يبحث في القضية من الناحية العقلية (الترجمة).

(٤) لاهوتي وفيلسوف وأديب في نهاية العصر الروماني كتب هذا الكتاب من خمسة فصول وهو في السجن. توسعها روح رواقية يتعزى بها عن الآلهة وعلايا. (الترجمة).

هي الحال في كل علم آخر، أن تكون الكتابة في العادة، باللغة اللاتينية) - وهو التصوف الألمانى الذى كان مديناً بالشىء الكثير إلى الأفلاطونية المحدثة^(١)، والغنوصية Gnosticism^(٢). بقدر ما كان مديناً إلى المسيحية ذاتها. وكان أول مثل كبير له هو المعلم الدومينيكانى إيكههارت (١٢٥٠ - ١٣٢٧)^(٣). وكان هدف إيكههارت، كغيره من المتصوفة، أن تتحد الروح مع الله، وأن يرى المرء الله في أعماق ذاته. فقبل أن يخلق الله العالم * كان عدماً في عدم*. فقط في الطبيعة التى خلفها genante Natur أن الطبيعة المطبوعة^(٤) أصبح الله واعياً بذاته. وأصبح كل شىء في الله، ومع الله، ثم يختفى كل شىء من جديد في الله. ولقد طور المتصوفة مفردات لغوية للتعبير عن هذه الأفكار، فاستخدموا مصطلحات متنوعة استقرت منذ ذلك الوقت: والكلمات التى تنتهى بالقطع heit مثل anderheit (الأخرية) وكلمة menschheit (الإنسانية) و Wirklichkeit (الوجود بالفعل، أو الواقع)، ولكن كلمة eigenschaft، تعنى «الملكية» و «الخصوصية» وليس معناها الحديث: «الحاصية» و «الملكية الخاصة» (لشىء ما).

ولقد كان *مارتن لوتر* (١٤٨٣ - ١٥٤٦) أثر قوى في نحو المصطلحات اللاهوتية والفلسفية. وهناك شخصية أخرى تأثرت بالصوفية وأثرت هي نفسها في التطور التالى. هي باراسيلسيوس Paracelsus (١٤٩٣ - ١٥٤١) وهو طبيب كتب في موضوعات فلسفية، وحاضر في الطب في ألمانيا وفي بازل عام ١٥٢٦، مستخدماً مصطلح التجربة Erfahrung،

(١) بالنسبة للأفلاطونية المحدثة أتباع أفلاطون المتأخرين (رغم أنهم تأثروا بشدة بأرسطو) انظر خاصة مصطلح مثلث في هذا المعجم، وانظر أيضاً: ليدو "تاريخ الأفلاطونية المحدثة" طبع أكسفورد عام ١٩٩٠، (الترجمة).

(٢) الغنوصية Gnosticism تطلق صوفية عابثها معرفة الله بالحدس لا بالعقل ونسبوا أحياناً "بمذهب العرفان". وهو مذهب نشأ في نطاق الكنيسة المسيحية خلال القرن الأول للتبليغ. وازدهر بصفة خاصة في القرن الثنى. وأكد أصحابه على المعرفة الروحية أكثر مما أكدوا على الإيمان. وحاولوا التوفيق بين تعاليم المسيح والفلسفات الإغريقية والشرقية. والتكروا التفسير الحرفى للكتاب المقدس. ولذلك اتهمهم الكنيسة بالهرطقة. والمصطلح مشتق من (اللفظ اليونانى Gnosis الذى يعنى المعرفة. (الترجمة).

(٣) إيكههارت (جوهانس) الملقب "بالمعلم إيكههارت" صوفى ألمانى انضم إلى الدومينيكان فى سن مبكرة. يعتبر مؤسس التصوف الألمانى. وأحد الذين مهدوا لظهور البيوتنتانية. اتهم بالهرطقة لسؤله بنوع من وحدة الوجود، مثاراً في ذلك الأفلاطونية المحدثة وبعض فلاسفة الإسلام. (الترجمة)

(٤) ويرى اسبنورا أن العقل يتقل من الطبيعة العالمة Natura Naturans إلى الطبيعة المطبوعة Natura Naturata أى من الله في ذاته إلى الخلق، مع التمييز بين الله والخلق. (الترجمة).

يعني به كل ما هو معطى كموضوع للمعرفة ونشاط المعرفة ذاته في آن معاً. كما استخدم مصطلح الفهم Verstand كمرادف للكلمة اللاتينية Intellectus لكنه على خلاف هيجل، جعل الفهم أعلى من العقل Vernunft الذي يعني باللاتينية ratio (ولقد استخدم إيكهارت اشكالا مختلفة من كلمة الفهم Verstand مثل verstandnisse، لكنه لم يستخدم كلمة الفهم ذاتها. والكلمة الصوفية التي تعبر عن أعلى نشاط للروح هي Gemüt أو genuet).

ولقد أثر باراسيلسوس في فكر 'يعقوب بوهمي' (1570 - 1624) الاسكافي التصوف الذي اعتبره هيجل 'أول فيلسوف ألماني' من خلاله 'نشطت الفلسفة في ألمانيا مع طابع خاص بها'. ولقد مال 'بوهمي' الى تحريف الكلمات الدخيلة (كما هي الحال في كلمة qualitas التي تعني الكيف) وذلك عن طريق ربطها بكلمات ألمانية لا ترتبط بها من حيث الاشتقاق اللغوي (مثل كلمة Qual التي تعني 'آلم' و'عذاب'). لكنه طوّر كذلك عدة كلمات وتصورات فلسفية مثل zeweck 'الغرض' وكلمة Auswicklung 'التطور' (التي لم تحل كلمة Entwicklung محلها إلا في القرن الثامن عشر).

وكان ليبنتز يقدر التصوفة من أمثال 'بوهمي' تقديراً عالياً. ويزكهم كمصدر للمصطلحات الفلسفية الألمانية. كما كان الرومانسيون يقدرون 'بوهمي' أيضاً لاسيما 'نوقاليس'، و'ف. شليجل' الذي أكد أنه لا يوجد أحد سواه كان لديه هذا التراث في التصوير الرمزي والمجازي. كما كان له تأثير قوي على 'شليجل' لاسيما في فلسفته عن الطبيعة.

وعلى الرغم من أن ليبنتز لم يكتب إلا قليلاً باللغة الألمانية، فقد قدم بعض الإسهامات في المفردات الفلسفية الألمانية. وأحد هذه الإسهامات الباقية استخدامه لمصطلح Urteil (أي الحكم) بالمعنى المطلق. لكن أحد استخداماته التي لم تستمر هو استخدامه لمصطلح Selbstand (التي تعني حرفياً 'ما يقف بذاته') ترجمة للكلمة اللاتينية Substantia (أي الجوهر). ولم يتفقد 'ليبنتز' أي منصب جامعي، وبالتالي لم يلق أية محاضرات. أما كريستان توماسيوس (1600 - 1728) الذي كان محاضراً في جامعة 'ليزيج'، فقد أحدث ضجة عندما أعلن عن القاء سلسلة من المحاضرات باللغة الألمانية، وقد القاعا بالفعل باللغة الألمانية، مما أدى في النهاية إلى خروجه من جامعة 'ليزيج'، وانتقاله إلى جامعة هاله 'Halle' بسبب اصراره على أن يحاضر وينشر باللغة الألمانية، فقد أثار ذلك معارضة، إذ أعتبر ذلك خروجاً على التقليد المتبع. وقد واصل

توماسيوس - في كتاباته المنشورة - استخدام الكلمات الدخيلة مع الكلمات الألمانية جنباً إلى جنب. واعترض على إحلال الكلمات الألمانية الجديدة المصطنعة محل الكلمات الأجنبية التي استقرت تماماً ⁽¹⁾. ومن هنا فقد استخدم كلاً من *Materie* 'مادة - هيولى' و الكلمة الألمانية *stoff* ، وكلاً من *object* ، والكلمة الألمانية *Gegenstand* في آن معاً.

غير أن المشكلة التي كانت تواجه الفيلسوف الذي يكتب باللغة الألمانية لم تكن في أساسها أن الكلمات الألمانية (والكلمات الأجنبية المقبولة) ليست متساوية، أو شائعة في الاستخدام، بل كانت المشكلة أن هناك مفردات فلسفية مستقرة ومقبولة بصيغة عامة. فقد احتفظ بعض السُّكَّاب بالكلمات اللاتينية، وآخرون بترجمتها إلى اللغة الألمانية. بل لم يكن هناك اتفاق حتى ذلك الحين حول الترجمة. ولم يبذل 'توماسيوس' إلا القليل في علاج هذا الوضع. لأن كتاباته، من ناحية، لا تزال تصرب في الاستعارات اللاتينية، ولأن مصطلحاته المقترحة من ناحية أخرى، تنظر إلى الوضوح، واللغة، والاتساق، التي يتطلبها القول الواسع الانتشار. أما الخطوة ذات الأهمية الكبيرة فقد قام بها الفيلسوف الرئيسي في عصر التنوير الألماني 'كريستيان فولف Christian Wolff' (1694 - 1754)⁽²⁾.

(1) يذهب أربكن في كتابه 'تاريخ المصطلحات الفلسفية وتبعها' ليزج عام 1879 إلى أن كانط كان ينظر إلى الدافع القوي لكي يهتم باللغة الفلسفية، بعد أن رفض الاعتقاد الذي ظهر في عصر التنوير (عند مندلسون مثلاً) والذي يقول إن التواريخ الفلسفية هي في أساسها متازعات لفظية... ورأى أن هناك اختلافات فلسفية حقيقية وجوهريّة وليست لفظية. (المؤلف)، وروالد كريستن أربكن R. Ch. Eukan (1811 - 1876) هو أحد فلاسفة الحياة المعاصرين (مثل برسون). درس الفلسفة وعلم اللغة في جامعة فورتجين، ثم قام بالتدريس في ثانوية فرانكفورت قبل أن يصبح عام 1871 أستاذاً للفلسفة في جامعة بارل وفي جامعة هلمه عام 1874 التي ظل فيها حتى وفاته. وكان أستاذاً لأكس شيلر ونال جائزة نوبل في الأدب عام 1908. (الترجمة).

(2) كريستن فولف (1694 - 1754) أعظم مثال للفلسفة الألمانية في عصر التنوير. كان أستاذاً في جامعة هاله حيث ألقى العديد من المحاضرات في سائر فروع الفلسفة في هذه الجامعة. وكانت ثمره هذه المحاضرات مجموعة من الكتب الهامة باللغة الألمانية. أدت إلى نشر الفلسفة باللغة الألمانية على نطاق واسع في ألمانيا - وتكوين مصطلح فلسفي بالألمانية. بعد أن كانت معظم المؤلفات الفلسفية تكتب عادة باللغة اللاتينية. وفي نهاية حياته أصبح مديراً بجامعة هاله. أكد في مؤلفاته 'دور' العقل في البحث في جميع المسائل. وقد اعترف كانط بغضل فولف على تقدم الفلسفة الألمانية، وذلك في تصديده للطبعة الثانية من كتابه 'نقد العقل الخالص'. وراجع أسئلة 'فولف' إلى طريقة العرض. ومايستار به من دقة ووضوح في النهج وحرص دقيق للبرهان. كما يميز بين المعرفة العقلية والمعرفة التجريبية، وبين المعرفة والإرادة - من أهم كتبه 'الفلسفة العقلية' فرانكفورت عام 1778. و'الفلسفة الأولى أو الأولوجيا' عام 1779. ليزج - و'علم الكونيات' عام 1731. و'الكاهوت الطبيعي' في مجلدين عام 1736. وقد أعيد طبع كتبه مرات كثيرة مما أسهم في نشر شهرته لاسمها في فرنسا وإيطاليا (الترجمة).

كان 'فولف' في الأصل عالم رياضيات، يعتقد أنه ينبغي أن تُعرض الفلسفة بوضوح الرياضيات وصرامتها. وعند ادخال مصطلح ما، لا بد في رأيه، من تعريفه تعريفاً واضحاً، وبالتالي ينبغي أن لا يستخدم في معنى آخر غير الذي وضع له في الأصل. ولا ينبغي استخدام مصطلحين أو أكثر على أنهما مترادفان، أما الترادف الظاهري فلا بد من اعطائه معنى محدداً تحديداً جيداً ومستمراً. وهكذا ميز 'فولف' بين Grund (الأساس - المبرر) وبين Ursache (السبب) فالأساس هو ما يستطيع المرء بواسطته أن يفهم لماذا يوجد شيء ما، أما السبب فهو شيء يحتوى بداخله أساس شيء آخر⁽¹⁾. كما يعيز بين Vermögen (قدرة - سلطة) وبين Kraft (قوة - سلطة) 'ولست القدرة سوى إمكان فعل شيء ما. في حين أنه مادامت القوة هي مصدر التغيرات والتحولات، فلا بد أن تتضمن الجهد لفعل شيء ما'⁽²⁾. ولقد كتب 'فولف' الجانب الأكبر من مؤلفاته باللغة الألمانية، وأمد الألمانية تقريباً بمترادف لكل كلمة لاتينية. ومن النادر أن تكون الكلمة الألمانية من خلقه، لكنه أضفى استقراراً وتعريفاً جيداً لكل استخدام الكلمات، وهو أمر كانت تقتصر إليه الاستخدامات السابقة. فهو مثلاً أضفى على الفكرة الشاملة Begriff معناها الحديث كتصور Concept، وحاول التمييز بينها وبين التمثل Vorstellung فالنصريات هي ثلاث لأجناس الأشياء وأنواعها⁽³⁾. (ويبدو أن فولف قد صاغ أيضاً بعض المصطلحات اللاتينية التي دخلت اللغة الألمانية مثل: (genetische definition, Monist, Monismus, teleologia). ولقد أصبحت كتابات فولف شعبية بدرجة كبيرة نظراً لوضوح أسلوبه وبساطته. ويرجع انتشار استخدام مصطلح Begriff انتشاراً واسعاً إلى توضيحه وترسيخه له. ولم يعاصر هيجل 'فولف' كفيلسوف إلا لفترة قصيرة، لكنه يُسلم في كتابه 'تاريخ الفلسفة' بأن فولف هو أو مَنْ وضع الفكر كفكر في صورته الشائعة*، وهو الذي قدم إسهاماً خالداً لتطور 'الفهم' الألماني Verstand * ... * وجعل من الفلسفة علماً ينتمى إلى الأمة الألمانية⁽⁴⁾.

(1) كريستان فولف "فكار عقلية حول : الله، والعالم، والنفس، وكل شيء، بصفة عامة" ١٧١٩ فقرة ٢٩. (فولف).

(٢) المصدر نفسه فقرة رقم ١١٧ (فولف).

(٣) المصدر السابق فقرة رقم ٢٧٢ (فولف).

(٤) - ولهاذا يلقيه بأنه "معلم الألمان" محاضرات في تاريخ الفلسفة ص ٢٤٩ الجلد الثالث من الترجمة الإنجليزية. (الترجم).

ولقد قدم فلاسفة متعددون - في تراث ليبنتز وفولف - إسهامات جوهرية للغة الألمانية الفلسفية : فقدم لنا 'بو مجارتن' مصطلح الاستاطيقا (علم الجمال). وصاغ 'لاميرت' مصطلح الفينومينولوجيا (الظاهريات). ونقح تينتز Tetens مفردات علم النفس، مفرداً مثلاً ، بين Empfindung (الاحساس) كسخره طيق الأصل من 'الموضوع' ، وبين Gefühl (الشعور) ، بوصفه إدراكاً للتغيرات التي تحدث داخل المرء. ولقد أضفى 'هردر' المفكر الخلاق - غير المنظم - معنى تاريخياً أكثر لمصطلحات مثل : Kultur, Entwicklung, Fortschritt (التقدم) في حين قدم 'ياكوبى' (Jacobi) تقابلاً بين mechainisch (الآلي)، وorgansch (العضوي) ^(١).

ولم يهتم كانط (١٧٢٤-٤-١٨) إهتماماً خاصاً باللغة بما هي كذلك، لكن نظراً لقوة فكره، ووضوحه، وطبيعته السنية، فقد كان له أثر دائم على المسردات الفلسفية الألمانية وأسلوبها. كما أضفى على كثير من الكلمات معنى نموذجياً لا تزال تحفظ به ^(٢). لكنه على خلاف هيجل لم يعترض على استخدامات فولف في الجانب الأعظم منها، بل نقّحها وطوّرها ومدّ نطاقها. وكان أحياناً يقارن نفسه بعالم الكيمياء الذي يحلل العناصر المختلفة ويفصل بينها. وهكذا وضع تمييزاً وفروقاً بين كلمات مثل Schein (الوهم)، و Erscheinung (الظاهر). و Analytisch Symthetisch (التحليلي - التركيبي) ، Apriori (القبلي - البعدي). وكثيراً ما يستخدم الكلمة الأجنبية جنباً إلى جنب مع مقابلها الألماني، لكنه يفرق بين معنيهما، كما هي الحال في Begriff و Notio(n). وكذلك Erscheinung و Phaenomenon. كما كان كانط أيضاً نفسياً تماماً، فعرض تركيباته اللغوية بطريقة منتظمة على نحو ما فعل في قائمة المقولات. ولقد كان المعنى النموذجي للمصطلح الفلسفي في عصر هيجل هو في العادة المعنى الذي استخدم فيه كانط هذا المصطلح.

(١) فرديرش ياكوبى (١٧١٢ - ١٨١٩) فيلسوف ومصنف للذي كان مند صفره يحل إلى قراءة الكتاب المقدس وإلى التأمل الذاتي، والتعبير عن مشاعر القلب الإنسانية. نشر رسائل إلى متدلسون حول فلسفة اسبنوزا. و'عقيد هوم' و'الإيمان' و'رسالة إلى فنته' (١٧٦٠) كان ليكوبى أهمية كبرى في تاريخ المثالية الألمانية، وإليه يعود الفضل في إثارة الاهتمام بالفيلسوف اسبنوزا. (الترجم).

(٢) فقد رفض مثلاً الاقتراح 'فيليب فون تزون' بأن تكون كلمة zeugmutter (وهي تعني حرفياً 'الأم الحلاله') ترجمة للكلمة اللاتينية Natur. كما رفض أن تكون كلمة Unterlag الألمانية (وهي تعني 'ما يوجد تحت' أو 'الاساس' أو الحامل) ترجمة للكلمة اللاتينية Subjectum (الواض).

لغة هيجل :-

يمكن أن نطوّر إلى تطور اللغة الفلسفية الألمانية على يد "فولف" و"كانط" على أنه التناقض لمصطلح "الفهم Verstand" . بوضوح الحداد وصرامته التحليلية في مجال المصطلحات . فقد وضعت التمييزات وتمحدت بوضوح مثلاً بين الأساس المنطقي، والأساس الواقعي، وبين الذاتي والموضوعي ... الخ .
ومثلُ الفلاسفة المثاليون الألمان، بالمعارضة، ردُّ فعل العقل الجدلي ... vernunft .
وعلى حين انهم لم يرغبوا في ان يحل الفهم verstand محل الشعور أو أن يعودوا إلى مرحلة ما قبل "فولف" فانهم عقدوا، أو على الأقل صعبوا، التمييزات التي بدت حتى ذلك الحين واضحة ودقيقة . وأصبحت دلالات الفكر مثل "الفكرة Idee" و"الفكرة الشاملة Begriff" والعقل Vernunft قوى حقيقتية فعالة، متغلغلة في العالم بقدر تغلغلها في فكرنا عن هذا العالم . وتطلعت الاستخدامات الشعبية الشائعة للكلمات، ودخلت عنوة في استخداماتهم الفلسفية .

وكان هناك اهتمام كبير جداً بالوضع أو مكان الشيء أو التصور أو الكلمة بالنسبة لكل الذي تنتمي إليه، واصرار على أن الكلمات، والتصورات لا يمكن أن تُفهم مجزأة ومعزل عن وضعها في المذهب . ويذهب "فشته" إلى أنه من المرغوب فيه ، من الناحية المثالية، أن تكون المفردات الفلسفية محددة وثابتة، لكننا لا يمكن أن نصل إلى ذلك إلا في نهاية المذهب عندما يكون العقل قد أكمل عمله . أما في الوقت الحاضر فإنه يتجنب "المصطلحات المحددة الثابتة" التي هي أسهل طريقة عند أسفار التقيد بالحرف لسرقة روح المذهب وتحويله إلى هيكل عقلي جاف⁽¹⁾ . وهكذا أصبحت المصطلحات أكثر سلاسة وتطوراً في فكره .

ومع ذلك فقد كان لفشته مفرداته التمييزية المعروفة باستخداماتها المتكررة لكلمة "الطلق" وهي إذا استخدمت كصفة فإنها تتميز عن الاستخدام الشائع للكلمة نفسها . فالأنا المطلق، مثلاً، لو أنها ارتبطت بـ أو بك ، أو بفشته تصبح تمييزية . وكلمة Wissenschaftslehre (نظرية العلم أو علم المعرفة) يفضلها فشته كبديل لكلمة الفلسفة Philosophie رغم أنه هو نفسه يعترف فيما بعد أنها لم تعد محيية . ونحن ندين لفشته

(1) ر . ج . فشته : "نظرية العلم" ، أو علم المعرفة" ص 87 (المؤلف).

بتطوير فكرة *Intellektuell Anschauung* (الحدس العقلي)، والاستخدام التكرار المشوش، فيما يبدو، لكلمة *setzen* (يضع) وكذلك التثنت : القضية - النقيض - المركب الذي كثيراً ما نُسب خطأ إلى هيجل .

وقد رفض شلنج بوضوح - مثل هيجل، التناقض الحاد الذي يبدو أن الفلسفة السابقة كانت تتميز به، فهو يذهب إلى أن ما نفتقر إليه الفلسفة الحديثة هو التصورات الوسيطة *Mittleren Begriff* ، وفي حالة غياب هذه التصورات فإننا سنقول : إنه إذا لم يوجد شيء ما فهو إذن عدم. وإذا لم يكن روحياً تماماً فهو إذن مادي صريح، وإذا لم يكن حراً من الناحية الأخلاقية فهو إذن آلي. وإذا لم يكن عقلاً فهو إذن يفتقر إلى الفهم تماماً. وهناك سمة خاصة تميز بها مصطلحات "شلنج" وهي استخدامها لمصطلحات العلوم الطبيعية في اغراض فلسفية أوسع مثل *organismus* (كائن حي) و *organisch* (عضوي)، و *Polarität* (القطبية)، و *Potenz* (قوة - لس في الرياضيات) و *Potenzium* (يرفع إلى قوة أعلى - يمجّد ، يعظم). و *Metamorphose* (يمسخ - يغيّر). والطبيعة - ولاسيما العضوية - هي مصدر أقيسة السماتلة بالنسبة للروحي والميتافيزيقي. (ولقد اتقد هيجل مثل هذا الاتجاه بوصفه يمسيل إلى التثويش والتنعيم، كما يميل إلى أن يمتص الأدنى في الأعلى، وإن كان هو نفسه لم يكن معصوماً تماماً من ذلك).

غير أن هيجل هو، إلى حد بعيد، أعظم مجسد ومؤثر بين الفلاسفة المثاليين، فقد احدث تحولاً جذرياً في اللغة الفلسفية الألمانية. وعلى الرغم من أنها لم تحل محل ترات فولف وكانط، فإنها لاتزال تزتر بقوة في الخطاب الفلسفي، لا في اللغة الألمانية وحدها، بل في اللغات الأوربية الأخرى. وهو لم يفعل ذلك عن طريق ابتكار مصطلحات جديدة، وإنما باستغلال المصادر الموجودة في اللغة الألمانية، سواء في صورها القومية أو الكلمات الدخيلة. فهو يقول في تصديره للطبعة الثانية من كتابه "علم المنطق" : "تتضمن اللغة الألمانية ثراءً في التعبيرات المنطقية، وأشرف الجر ... الخ" التي يمكن استخدامها لأغراض فلسفية (وخير مثال على ذلك هو *an sich* (في ذاته) و *Für sich* (لذاته) و *an und für sich* (في ذاته ولذاته) ^(١).

(١) يتحدث هيجل عن علاقة اللغة بالتفكر في تصديره للطبعة الثانية من كتابه "علم المنطق" وهو الذي يسمى أحياناً "بالمنطق الكبير" ليزال له عن "المنطق الصغير" وهو الجزء الأول من كتابه "موسوعة العلوم الفلسفية". يقول : "إنها ميزة كبرى أن تلك اللغة وفرة من التعبيرات المنطقية. أعني التعبيرات الخاصة بتحديدات"

ولهذا فمن المحتمل أن يكون لأي كلمة يستخدمها هيغل أولاً معنى في الحديث المؤلف بين الناس، وثانياً : استخداماً - أو بالأحرى مدى وتاريخاً من الاستخدامات - عند الفلاسفة السابقين. وكثيراً جداً ما يستخدم هيغل الكلمات بهذه الطرق، فيستخدم في ذاته an sich مثلاً، دون أن يعي هو نفسه ذلك، كما يستخدمها الناس في حياتهم اليومية، أو عندما يناقش فليسوفاً من فلاسفة الماضي فيستخدم الكلمة على نحو ما كان يستخدمها ذلك الفيلسوف. لكنه كثيراً ما يحدد للكلمة معنى جديداً نسياً، يرتبط بمعانيها الفلسفية واليومية السابقة لكنه يتميز عنها قليلاً. وسوف نسوق فيما يلي بعض الخصائص العامة لابتكارات هيغل الجديدة :-

كثيراً ما تكون للكلمات والجمل نفس المعنى تقريباً، فنحن مثلاً لا نجد أن كلمات مثل "في ذاته" و"لذاته"، و"في ذاته ولذاته" تختلف في معناها اختلافاً حاداً أو واضحاً. كما أن كلمة Sittlichkeit (الأخلاق الاجتماعية)، وكلمة Moralität (الأخلاق الضمير) مترادفتان تقريباً، عند كانط وغيره من الفلاسفة. وكلمة Dasein (الوجود - الوجود المتعين) تُستخدم بالتبادل مع كلمة Existenz (الوجود الفعلي) ... وهكذا. وكان هيغل، مثل فولف، لا يحب المترادفات بما هي كذلك، ولهذا قاد حملة لا ترحم ضد المترادف^(١). ومن هنا فقد أخذت كلمتا "Sittlichkeit" و "Moralität" معنيين مختلفين هما "الحياة الأخلاقية أو الأخلاق الاجتماعية" و "الأخلاق الفردية أو أخلاق الضمير" على التوالي. غير أن هيغل يحدد، عموماً، معاني مختلفة لمصطلحات تبدو مترادفة لا من أجل ذاتها، بل من أجل بعض التمييز التصوري المهم الذي يمكنه استتلاف المعاني من اشتقاقها. وهكذا وضع

^١ الفكر ذاتها : أي كثرة من أسرف الجرا، وأدوات التعريب التي تشير إلى علاقات تلتبس على المفكر. ومن هذه الزاوية فإن لفظة الألمانية مبهمة عن اللغات الحديثة ... راجع ، علم المنطق لهيغل - شرحه الحديثة ل. أ. ف. ميلر ص ٣٢.

- Negels : "Science of Logic" Eng. Trans. by A. V. Miller, George Allen & Unwin, London 1976, P. 32 (الترجم)

(١) ... وعطى الفلاسفة المتدينين يكرهون المترادف أيضاً منهم ج. ل. أوستين J. L. Austin في كتابه "الحس والحساسية Sense and Sensibilia" (المنشورة عام ١٩٦٢) حيث يفرق بين الأفعال "ينظر" و"يلو" و"يظهر" عن طريق اشتقاقها اللغوية بطريقة نذكرنا بهيغل (المؤلف). وجون أوستين - هو فيلسوف إنجليزي تحليلي اللغة ولد عام ١٩١١ وأصبح استاذ للفلسفة التحليلية في جامعة أكسفورد منذ عام ١٩٥٢ حتى وفاته عام ١٩٦٠ (الترجم).

تمييزاً بالتفاضل عن طريق الفصل بين : ideal (مثال - مجرد) و Ideell (مثل أعلى). لكنه لم يجد تمييزاً موزائياً بين real و reell فمال إلى استخدامهما بالتبادل. (وحتى عندما يفرق هيجل بين الكلمات فإنه لا يكون دائماً حريصاً أو متسقاً في استخدامه لها، لاسيما في محاضراته، ومع إدراكه لذلك).

والمعنى الذي يحدده "هيجل" لكلمة ماء، لا يرتبط أبداً باستخدامها للمألوف، ولا باستخداماتها الفلسفية السابقة، فكثيراً ما يرى صلة بين الاشتقاق اللغوي للكلمة (الحقيقي أو المفترض) مشيراً إلى استخدامها السابق (الحقيقي أو المفترض) مع المعنى الذي يحدده هو لهذه الكلمة. وهكذا نجد أن كلمة Sittlichkeit قد ارتبطت في الاستخدام المألوف بكلمة "العرف" sitte، وبذلك يمكن الزعم بأنها تعني أصلاً "عرفي أو معتاد" أكثر مما تعني الأخلاق "الفردية". ولقد كان هيجل يميل أكثر إلى استكشاف الاشتقاقات اللغوية في الكلمات القديمة بدلاً من الكلمات الدخيلة، ما دامت كلمة Moralität مشتقة أيضاً من الكلمة اللاتينية التي تعني "العرف" (Mos والجمع Mores) لكنه كان يلجأ إلى الاشتقاقات من الكلمة الأجنبية عندما تأتي مناسبة لذلك. فتراه يؤكد اشتقاق كلمة "الوجود الفعلي" Existenz من الفعل اللاتيني Existere الذي يعني "يخطو، أو يخرج منه"⁽¹⁾.

وعندما تمايز الكلمتان المترادفتان ظاهرياً، على هذا النحو، فمن التارد أن يفترض هيجل أنهما مختلفتان فحسب، فهما، عادة ترتبطان نسقياً على نحو ما ... وهكذا فإننا كثيراً - رغم أن ذلك ليس دائماً - ما نجد أن مصطلحات "في ذاته" و"لذاته" و"في ذاته" ولذاته" تبدو وكأنها تشير إلى ثلاث مراحل في تطور الكائن. وكثيراً ما يبدو مصطلح "أخلاق الضمير" Moralität مثلاً لمرحلة يؤدي عدم كفايتها إلى التطور أو ادخال مصطلح "الأخلاق الاجتماعية"، بينما تبقى طوراً داخل الأخلاق الاجتماعية الحديثة على الأقل⁽²⁾. (فإننا كان ما في ذهن هيجل هو الأخلاق الاجتماعية عند اليونان، فمن المحتمل

(1) الفعل اللاتيني Existere كان يعني أصلاً يبرز Stand out أو أن يبتلع Emerge ويبدو له كان يعطي إيحاء أكثر إيجابية مما هو عليه الآن، فمعنى أن يوجد الشيء. هو أنه يبرز أو ينبثق من خلفية معينة يرصته شيئاً موجوداً هناك وجرداً حقيقياً. ولقد أصبح هذا المعنى الاشتقائي بالغ الأهمية في الفلسفة الوجودية التي تجعل وجود الإنسان سابقاً على ملاحظته بحيث يخرج من وجوده الفعلي ليشكل هذه للعبة التي هي "مشروع" يخطه طوال حياته ولا يتحقق إلا بئوته. (الترجمة).

(2) سوف يناقش المؤلف في شيء من التفصيل لمصطلحات الأخلاق الاجتماعية وتطور المصطلح عند الآخرين، وكذلك مصطلحات "الوجود المتين" والوجود الفعلي ... الخ عندما يتحدث عن هذه المصطلحات في مكانها المناسب في المعجم. (الترجمة).

أن يتعكس الترتيب). وقل مثل ذلك في مصطلحات "الوجود المتعین Dasein". و"الوجود القلبي Existenz" فهما يرتبطان ارتباطاً نسقياً في المنطق. وحتى لو كان بينهما بعض المسافة. والارتباط المتبادل بين التصورات (الأفكار الشاملة) وبالتالي بين الكلمات التي تعبّر عنها في المذهب، هو وظيفة أساسية ومركزية للمنهج الجدلي عند هيجل. كثيراً ما لا تحمل الكلمات - في الاستخدام الشائع المألوف - معنى أو استخداماً واحداً واضحاً، وإنما يكون لها سلسلة من المعاني المرتبطة ارتباطاً فضفاضاً، أو حتى معنيان أو أكثر متميزان تماماً. ومن الأمثلة على ذلك في اللغة الألمانية كلمات Begriff (الفكرة الشاملة أو التصور ... الخ). وكذلك كلمة الانعكاس أو التفكير Reflexion، وكلمة Urteil (الحكم). وكلمة aufheben (يحتفظ، يدمر، يرفع ... الخ). وكلمة Wahr (حقيقي، حكم، صديق). وكلمة Freiheit (الحرية). والقاعدة المألوفة للرد الفلسفي في هذه الحالة - لاسيما عند فولف - هو تحديد معنى واحداً واضحاً للكلمة موضوع الحديث في محاولة لاستبعاد معانيها ودلالاتها الأخرى، واستخدامها من الآن فصاعداً، حصراً في هذا المعنى. لكن هيجل رفض هذه القاعدة المألوفة. ولم يضع مكانها أي إجراء مسعين، وإنما تبني عتظماً مختلفة في الحالات المختلفة. وفي حالة إحدى الكلمات الغامضة المتنبئة الدلالة مثل كلمة aufheben فإن هيجل يستخدمها، بصراحة وبانتظام بمعنيين متعارضين في وقت واحد. 'يحتفظ ويدمر أي يرفع'⁽¹⁾. وعندما يستخدم هيجل الكلمة، بصفة عامة، حتى في الحالة التي يبدو فيها أن أحد معانيها يسيطر - أو حتى يستبعد - المعاني الأخرى، فإن من المحتمل أن تؤثر هذه المعاني أو الاستخدامات الأخرى في استخدام هيجل لهذه الكلمة. ومع ذلك فلم يكن من الشائب أن هيجل كلما استخدم كلمة ما، كانت جميع الاستخدامات والمعاني الشائعة مستخدمة في نطاق متساو. فهو يعالج الكلمات المتنبئة الدلالة في اللغة التي كانت متاحة له بطرق مختلفة. وفي حالة بعض الكلمات المتنبئة مثل Freiheit (الحرية) و Reflexion (التفكير - الانعكاس)، و Urteil (الحكم) ... الخ، فإنه يحاول أن يربط، نسقياً، بين المعاني المختلفة للكلمة، فيذهب مثلاً إلى أن "الحكم" يعني "التقييم" أو "القرار" هو أعلى أنواع الحكم بالمعنى الواسع لهذه الكلمة. وكثيراً ما يفرق بين المعاني المختلفة للكلمة بإضافة صفة فيتحدث مثلاً عن الحرية "الذاتية"، والحرية

(1) 'الرفع' هنا بالمعنى الشكلي الذي يعني 'الإلغاء والابتداء' في أن معاً. (الترجم).

'الموضوعية'، وقل مثل ذلك في كلمة 'الروح' Geist. وأحياناً يرفض بفظاظة، أحد معاني الكلمة، ويفضل، ويطور، معنى آخر من معانيها. فهو يذهب إلى أن الحكم لا يمكن أن يكون 'حقيقياً' بل 'صادقاً' فحسب، ويشبه استخدامه الخاص لكلمة wahr باستخدامها في عبارة 'الصدق الحق'. ويفرق أحياناً بين معنى الكلمة 'الصحيح أو الحق' أو 'الحسن، وبين معناها 'السيء' أو 'الكاذب' كما هي الحال حين يفرق بين 'اللامتناهي الحقيقي'، و'اللامتناهي الزائف'⁽¹⁾.

وتختلف حالات 'الحق أو الصدق' و'اللامتناهي' من حيث أنه على حين أن تعبير 'الحكم الصادق'، و'القضية الصادقة'، لا يقوم في النهاية بدور في خطاب هيجل، فإن 'اللامتناهي الفاسد' أو 'اللامتناهي الزائف' يتكرر مراراً، كما تلعب فكرة 'اللامتناهي الفاسد' دوراً حاسماً في التناقض فكرة 'اللامتناهي الحقيقي'. (رغم أن هناك نسخة أو على الأقل قرابة وثيقة، للتعريف المناظر لخليفة الحكم - تقول بأن الحقيقة هي 'التناقض التصور (الفكرة الشاملة) مع الواقع' - وهي تلعب دوراً في تفسير هيجل للحقيقة).

وهكذا نجد أن هيجل - على عكس المثل الأعلى عند فولف - لم يكن يهتم باستخدام الكلمة بمعنى واحد في كل كتاباته أو حتى في النص الواحد. وهناك تبريرات كثيرة لذلك، أوضحها :

أولاً : إنه مادام يهتم بالتاريخ بصفة مستمرة، ولا سيما بتاريخ الفلسفة، فإن المصطلح ينبغي أن يكون متناجياً لنا بالمعاني التي استخدمها فيه الفلاسفة السابقون فمثلاً مصطلح 'الفكرة' لا بد أن يكون من الممكن تناوله بالمعنى التي استخدمه فيه أفلاطون وكذلك بالمعنى الذي استخدمه هيجل.

ثانياً : إن تحديد معنى الكلمة ليس أمراً سهلاً، وحتى لو كان من السهل تحديد معاني جديدة تماماً للكلمات القديمة، فإن هيجل يعتقد أنه ينبغي على الفيلسوف أن يكون مستغرقاً في موضوع بحثه، فإن حُرْم عليه ذلك، فلا بد له من مراقبة الكلمات وهي تطور

(1) اللامتناهي (الكاتب أو الفاسد أو السيئ) يعتمد على سلب التنافس باستمرار. لكن التنافس لا يثبت أن يثبت من جديد دون أن يكون في الواسع الفناء، عليه أو رفعه أمضى أنه تكرر لا نهاية له. أما اللامتناهي الحقيقي فهو الحد الشرعي والأحر. أو هو التمازج الأخر في الذات بحيث لا يكون آخر وبالتالي سلباً بل جزءاً مكوناً لوجود الذات، وهكذا يكون 'الوجود للذات' مثلاً جيداً للامتناهي الحقيقي وأوضح نموذج لهذا الوجود هو 'الآلة' التي تعبر بدقة عن الواسع الذاتي - راجع في ذلك كتابنا 'المنهج الجدلي عند هيجل' (الترجم).

معانيها الخاصة، بدلاً من أن يُعلن في تعسف أنه ينوي استخدامها بهذه الطريقة أو تلك. وفضلاً عن ذلك فما دامت الفلسفة، في رأي هيغل لا تتطوّر على افتراضات سابقة، فإن ما تكتسبه الكلمة من معنى هو جزء متكامل من الفلسفة. وليس مجرد تمهيد يمكن أن تزعم أنه مكتمل منذ أن بدأ الفلسفة.

ولقد كان هيغل يبدأ، كقاعدة، باستخدام المصطلح بمعنى أو أكثر من معانيه المتألفة والمستخدمه بالفعل، ثم يتطور منه معناه أو معانيه الخاصة. ويتضمن المعنى الجديد للكلمة دائماً، وفي صورة "خفية" المعاني الأولى، مادامت نتيجة - كما يرى هيغل - المسار الزمني المؤقت أو المنطقي تتضمن باستمرار المسار الذي أدى إليها. (وهذا هو أحد الأسباب الذي يجعل الكلمة مهما تعدّلت فإنها تظل جاهزة للاستعمال بالمعاني السابقة).

ثالثاً : ولا يعتمد معنى اللفظ على اللفظ وحده، بل على وضعه في نسق الكلمات لاسيما الكلمات التي تتقابل معه. (وقد سلّم هيغل مبدأ اسوزا 'كل تعين سلب'). وإذا أخذنا مثلاً بسيطاً من اللغة الانجليزية فإن معنى 'الرجل' يختلف حسب المقابل له هل هو (١) 'الوحش' أم 'الحيوان. وربما كان 'الله أو الملاك' أو (٢) 'المرأة' أو (٣) 'الحي' (٤) 'الشرطي' أو (٥) 'القار'.

وهذه كلها تتضمن كلمة 'الوجود'^(١)، وهي أول كلمة يدرسها المنطق بوضوح. ولا يمكن أن نحفظ بدقة معناها الذي تحدّد لها لأول مرة بمجرد أن تدخل مصطلحات أبعاد. ومعنى كلمة الوجود وغيرها من الكلمات يتطور كلما تكشف لنا النسق. وفي النهاية هناك ثلاث نظريات هيغلية نذهب إلى أن الكلمة تغير معناها كلما تقدم فكره :

(١) في قضية مثل 'الله هو الوجود'، 'الله أزلي'، 'الواقعي هو الكلي'. ومصطلح 'الذات' (الله ... الخ) ليس له معنى محدداً ثابتاً مستقلاً. لكنه يتحدد معناه بتحديد المصطلح الذي يصفه ('الوجود' ... الخ). وهكذا يتطور معنى مصطلح الذات كلما وضعنا له محمولات أبعاد، أكثر عمومية، تقول عنه شيئاً أكثر^(٢).

(١) 'الوجود' هو القسم الأول في منطق هيغل وعنوانه 'نظرية الوجود' وهو عنوان الفصل الأول الذي يدرس فيه الوجود بصفة عامة (الوجود الحائض) والوجود الضمين والوجود للذات. وفيه تفصيلات كثيرة عن كل أنواع الوجود - قارن كتابنا 'المنهج الجدلي' عن هيغل مكتبة مدبولي عام ١٩٩٦ ص ١٩١ وما بعدها (الترجم).

(٢) قارن تصديقه لظواهرات الروح - وهو سوعة العلوم الفلسفية لفترة ٣١ (المؤلف). ومن ترجمتنا العربية التي اصدرتها مكتبة مدبولي عام ١٩٩٦ ص ١٢٤ - ١٢٥ (الترجم).

(٢) سير فكر هيجل عادة في مثلثات والمصطلح الثالث هو الذي يستعيد المصطلح الأول في مستوى أعلى. وكثيراً ما يستخدم الكلمة الواحدة إسماً لكل من الضلع الأول والضلع الثالث في آن معاً. بمعنى متميز لكنه يرتبط نسبياً بالمعاني الأخرى ومثال ذلك : المطلق ، والمباشر ... الخ .

(٣) الكلي يتعين من خلال مقولات : الكلي والجزئي ، والفردى ... وهكذا يظهر الكلي على أنه جنس، وعلى أنه نوع هذا الجنس في آن معاً. (ونظر كذلك مصطلح الوجود)^(١).

وإعادة 'هيجل' لتعريف الكلمات و'تركيبها' يتضمن تفاعلاً معقداً بين المعيار والمعنى السارى للكلمة. (سواء في الفلسفة أو في الحديث الشائع المألوف) المعنى الخفي أو الحرفي المزعوم للكلمة التي كثيراً ما تكون في صيغة الزمن الماضي (ينكشف عن طريق الاشتقاقات اللغوية للكلمة الحقيقية أو المفترضة)، كما ينكشف عن طريق الحججة الفلسفية. وهكذا نجد أن كلمة 'اللاتماهي' 'unendlich' تحمل المعنى الأصلي لما ليس له نهاية أو حد Ende, Finis. وهي - كقاعدة - تنطبق على السلسلة اللاتماهية (مثل : ١ ، ٢ ، ٣ ، ... الخ) كما تنطبق على المدى (الكان غير المحدود ... الخ) وعلى الآله اللاتماهي الذي يتميز عن العالم التماهي. غير أن هذه التطبيقات - فيما يرى هيجل - لا تتوافق مع معناها الأصلي. مادام الله الذي يتميز عن المنتهي مقيداً بهذا المنتهي. ونحن لانتطيع أن نتعامل مع سلسلة اللاتماهي أو الامتداد إلا بتقطيعها إلى شرائح (فتكون قطعة ١ ، ٢ ، ٣ ... الخ 'متناهية ومقيدة' بوصفها ١ ، ٢ ، ٣).

وبلاحظ هيجل أيضاً أنه لكي يكون الشيء بلا نهاية أو بغير حد، فإنه لا يحتاج كما نقول أحياناً أن 'يستمر إلى الأبد' فمحيط الدائرة (أو سطح الكرة) ليس له حد ولا يصل إلى نهاية (و ١ ، ٢ ، ٣ ... الخ) غير محددة بالطريقة التي تكون بها (١ ، ٢ ، ٣ ... الخ مختلفة عن ١ ، ٢ ، ٣ ..).

وهكذا نجد أن هيجل لتحديد مصطلح 'اللاتماهي' يستخدم حجة فلسفية ليفصل معنى

(١) نقارن كتابنا 'المنهج الجدلي عند هيجل' مكتبة مدبولي عام ١٩٩٦ (حيث نصل نص المقولات الكلي والجزئي والفردى وتطورها) ص ٢٨٦ وما بعدها. ونقارن أيضاً ما يقرأه هيجل في 'موسوعة العلوم الفلسفية' من أن الفكرة الشاملة تحسوى على لخطات ثلاث هي : الكلية والجزئية والفردية. ص ٢٨٥ من ترجمتنا العربية - مكتبة مدبولي عام ١٩٩٦ (الترجم).

مصطلح اللامحدود unendlich إلى طبيعتين، وليعيد تركيب الكلمة (جنباً إلى جنب مع أصل معناها أو جذوره) في معنى جديد أو بتطبيق جديد. ولقد قام باجراءات مماثلة مع كلمات كثيرة أخرى مثل "في ذاته an sich"، "ولذاته Für sich" وغيرها من المصطلحات.

وكان لاستغلال هيجل للاشتقاقات اللغوية مصادر شتى :

أولاً : القول بأنه - كما سبق أن ذكرنا - ينبغي استخدام الكلمة في معنى دون آخر يفترض مقدماً في العادة، أن للكلمة المقصودة مستويين أو أكثر من المعاني، ويمكن لهذه المعاني أن تصادم الواحدة مع الأخرى، وأن يتضح أنها تتضمن صراعاً بداخلها بل تناقضاً. والجلود المقترضة أو المعنى الأصلي هو أحد طبقات المعنى وهو في صراع بالقوة مع الاستخدامات الشائعة للكلمة؛ ومع ذلك فإن هيجل يعتقد أنها من حيث هي نتيجة فهي تتضمن باستمرار المعنى الشائع للكلمة؛ لكنه لم يؤمن أن المعاني المبكرة أو الأصلية للكلمات هي أعلى من المعاني المتأخرة. ومثل هذا الاعتقاد سوف يصطدم تماماً بقوله أن ماهية الشيء تكمن في حالة تطوره تام أكثر مما تعتمد على حالته البدئية. أعني أن ماهية تعبر عنها شجرة البلوط وليس بذرة البلوط. وهكذا تصور نفسه أنه يعمل على تطوير اللغة وجعلها كاملة أكثر من أن يكون دورة تستعيد بداياتها الأولى. لكن من المطلوب دائماً لكي يحدث ذلك أن نحصي حالاتها الأولى أو المبكرة. وعلى ذلك فعندما يلعب (في الحالتين بطريقة خاطئة) إلى أن كلمة الحكم Urteil تعني "التقسيم الأصلي" (Ur - teil) أو أن كلمة Wahrnehmen (يدرك) "يعتبره حقيقياً"، في "الحقيقة" (Wahr - nehmen) فإنه لم يحاول استعادة المعاني الأصلية لهذه الكلمات. لكنه لفت الأنظار إلى إمكان التطور الأبعد الذي يتطوى عليه ماضيها، ومعانيها الحاضرة أيضاً. أما أنه كثيراً ما كان يتجاهل الاشتقاقات اللغوية كما هي الحال مثلاً في كلمة الأخلاق Moralität فإن ذلك يوحى بأن الاشتقاقات اللغوية لا تعنيه إلا أنه حيث أنها تشير إلى إمكانية ما، في حين أنه يريد أن يطور في اللغة لأسباب فلسفية لا لأسباب اشتقاقية.

كان هيجل، مثل شلنج، يسفر من التعارضات الحادة التي تميزت بها فلسفة فولف، والفهم في عصر التنوير بصفة عامة. ورأى أن المهمة الأساسية للفلسفة هي التغلب على هذه التعارضات التي توجد مثلاً بين "الفهم"، و"الحواس". كما تناول التعارضات المختلفة بطرق مختلفة، إذ توحي إحدى خططه النموذجية بأن

الأضداد عند أطرافها القصوى يتحول الواحد منها إلى الآخر. فلو أن شيئاً ما كان كله 'داخلياً' أو باطنياً (Inner) (أعني كائناً غير منظور). فإنه كله أيضاً يكون 'خارجياً' (أعني لا يعرفه سوى الملاحظ الخارجي) وهو يكره باستمرار أن يقول أن أي شيء له خاصية معينة مستبعدة تماماً ضده أو سلب تلك الخاصية. وهكذا نراه يرفض تلك القسمة الثنائية عند فولف - وكانط مثل 'قبلي - وبعدي' ، و'تحليلي وتركيبى' ... الخ. على الأقل بمقدار ما يتطلب الشيء أن يكون ، إما قبلها أو بعدها. لكن لا يكون الاثنين معاً⁽¹⁾.

وأحد أنواع القسمة الثنائية التي سمي هيجل للتغلب عليها هو القسمة بين 'الذاتي' و'الموضوعي' أو بين 'الفكر' و'الشيء' . وتُميز الفلسفة - من الناحية التقليدية - بين ألفاظ يمكن إنطباقها على الأشياء (مثل لفظ 'الوجود' و'الشيئية' ... الخ) وبين ألفاظ يمكن إنطباقها على أفكارنا أو على الخطاب أو الحديث: مثل 'الصدق' ، و'الجدل' ، و'التناقض' ، و'التصور' ، و'الحكم' ، و'الاستدلال' ... الخ. وأحدى السمات المدعشة في التجديد اللغوي عند هيجل هو تحويلة الشامل للمصطلحات الذاتية إلى نطاق الموضوعية. فالأشياء ، كالتصورات يمكن بالفعل أن تكون أحكاماً. وأن تكون متناقضات. وكان لهذا التحويل مقدمات عند الأفلاطونية الحديثة. وعند 'جاكوب بوهمي Böhm' ، كما هي الحال في أي استخدام لنا لمصطلح عقلي، فهو ينطبق على 'الأفكار' و'الأوضاع' في آن معاً. غير أن هيجل يستخدمه بطريقة أكثر اتساقاً، وأكثر وعياً من أي فيلسوف من الفلاسفة السابقين عليه. ونتيجة لأحد الخيوط المركزية في مذهبه المثالي: هو إيمانه بأن الفكر لا يتميز عن الأشياء، بل هو مططور فيها، ومنشول عن طبيعتها وتطورها.



(1) ناقش هيجل هذه الفكرة بالتفصيل في 'موسوعة العلوم الفلسفية' وهو يشير إلى هذه الأضداد المتعلقة بين 'المباشر' و'المتوسط' بقوله أن هذين المصطلحين أو العاملين رغم أنهما يظهران كما لو كانا متماثلين. فإن احدهما لا يمكن أن يفتقد عن الآخر أو يوجد بدونه. راجع ترجمتنا العربية - مكتبة مدبولي عام 1996 - فقرة رقم ١٢ ص ١٨ - ١٩ (الترجمة).

“ خاتمة ”

تعريفات اللغة الألمانية التي يستخدمها هيجل يصعب على المتحدث بالألمانية حلّ لغاؤها. غير أن هذه الصعوبة تتضاعف عند من يتحدث اللغة الإنجليزية. فالكلمة الألمانية ذات المغزى كثيراً ما يكون لها سلسلة من المعاني والاستخدامات لا تناظرها بدقة كلمة إنجليزية واحدة ؛ وهكذا نجد أن كلمة Bestimmung (التعيين) تشير إلى الحالة الحاضرة والمقيلة للشيء. في أن معاً : أي رسالة الشيء ومصيره، وحتى لو كان لكلمة ألمانية مرادفاً إنجليزياً يمكن قبوله، فإن تاريخه واشتقاقه اللغوي (الحقيقي أو المزعوم) من المحتمل أن يختلف عن مثيلاتها في اللغة الإنجليزية : وليس له ترجمة يمكن أن تخضع ككلمة "قاضي" و "حكم" مثل هذه المناورات* التي خضعت لها كلمات مثل Urteil، و Urteil على يد هيجل. بل وتصبح المسألة أشد تعقيداً - لو كانت الكلمة الألمانية - حتى إذا لم تكن مشتقة مباشرة من اللغة اللاتينية أو اليونانية - قد تأثرت أثناء استخدام هيجل لها في تطورها السابق - بمقابلتها اللاتينية أو اليونانية ؛ فالمرء لا يستطيع أن يفهم، مثلاً : استخدام هيجل لكلمة Schicksal ("القَدَرُ" أو "المصير") دون أن يعرف شيئاً عن سلسلة الكلمات اليونانية التي أثرت في هذا التصور. وهكذا فأنى في هذا المعجم، أنسير مسرراً إلى الكلمات الألمانية التي استخدمها هيجل، وإلى استخدامه لها وأصف بعضاً من استخدامها في الحياة اليومية المألوفة، إلى تطورها التاريخي، وإلى تاريخ استخدامها الفلسفي السابق. واحاول بذلك أن أنقل شيئاً من المستويات المختلفة لعانيها التي زودت هيجل بمادة يطور بها هو المصطلحات. وكثيراً أيضاً ما نظرتُ إلى الاستخدامات التي تناظر المصطلح اليوناني واللاتيني، وهذه المعلومة لا تضمن بالطبع الفهم الكامل لتصوص هيجل، لكنها في العادة شرط ضروري سابق لثقل هذا الفهم^(١).

(١) استغلت من الرجوع إلى كتاب ف. ب. برز: "المصطلحات الفلسفية اليونانية" : معجم تاريخي نيويورك -

« ولقد (مطبعة جامعة نيويورك عام 1976). وكذلك كتاب ب. ج. ر. زيمسون 'القرنات الفلسفية اليونانية' (لندن - دكورت عام 1990) ورجعت أيضاً إلى كتب لا تقدر بثمن مثل كتاب هـ. فـ. اجلتج 'قاموس حديث لاستخدام المتر الألمان' (اكسفورد عام 1976) وكتاب ر. ب. فلورول 'قاموس المترادفات الألمانية' (مطبعة جامعة كيمبردج) وكتاب أ. د. مولنتهور و أ. سيخايل (ناتسرا) ج. ن. فـ. هيجل : مجموعة لأعماله في عشرين مجلداً ' فرانكفورت عام 1979 - 1972 . مع كتاب هـ. ريجكل 'السجل' فرانكفورت عام 1979 (الترجمة).

” تقديم هيجل “

يشعر الكاتب عادة أن تقديم فيلسوف ما يقتضى ذكر شيء عن حياته . غير أن تقديم هيجل على هذا النحو قد لا يكون مناسباً ، لا فقط لأن حياة هيجل غالية نسبياً من الأحداث (مثل كثير من الفلاسفة) أو أنه قضى معظمها فى القراءة والكتابة . بل لأن هيجل نفسه لم يكن يرغب - بسبب المزاج والاقتناع - فى أن يسمح لنفسه أن تتطفل خصوصيات حياته وشخصيته فى فكره الفيلسوفى . أما من ناحية المزاج فقد كان موضوعياً إلى أقصى حد . فقد كرّس نفسه منذ الطفولة لدراسة المفكرين الآخرين ، ودراسة التيارات الثقافية فى عصره^(١) .

ولم يشعر أنه يستطيع أن يقوم بمساهمة حقيقية أصيلة من جانبه إلا بعد أن حصل على تعليم عميق ومكثف . بذلك كان هيجل واحداً من أعظم الفلاسفة المنقذين ، ملماً بمعرفة هائلة فى الفن ، والأدب ، والدين ، والفلسفة ، والحياة السياسية ، والعلوم . سواء أكانت علوم عصره أو علوم العصور السابقة .

غير أن هيجل كان يعتقد أيضاً أنه ينبغي على الفيلسوف حتى بعد أن يسيطر على مهته ، ويكتسب المعرفة اللازمة لممارستها - أن لا يقدم مساهمته الخاصة بدقة . وذلك لأن عمله هو ببساطة مراقبة تطور موضوع بحثه ، ثم يروى للفارى نتائج هذه المراقبة .

ويعتقد هيجل أن الفيلسوف بهذه الطريقة ، يمكن أن يتجنب الوقوع فى الخطأ . لأن موضوع البحث نفسه لا يمكن أن يضل ، وإنما الأفكار الخاصة وحدها هى التى يمكن أن تقود الفيلسوف إلى الخطأ . ومن ثم ينبغي استبعادها كلما كان ذلك ممكناً . ولا يكون هدفه عندما ينقد آراء الآخرين أن يظهر بمظهر المتعصب أو أحادى الجانب ، أو يوازن بين أفكاره وأفكارهم ، وبذلك يشكل جزءاً أو جانباً من الكلى Universal أو النظرة الشاملة التى يزعم

(١) وروى Haym R. الذى مازال يعد حتى الآن واحداً من أفضل من كتب عن هيجل فى كتابه 'هيجل وعصره' برلين عام ١٨٨٧ يؤكد سبب وموضوعية حياة هيجل الطويلة . (المؤلف) .

هيجل أنه يمثلها. وقلة من قراء هيجل هم الذين شاركوه اعتقاده بأن موضوع البحث "يتحرك" أو يتطور بلا عون منه، أو أنه من الممكن تماماً أن نتجنب التحيز أو أن نجعل وجهات النظر كلها في كل مترابط ومتماسك. لكن معظم هؤلاء القراء سوف يوافقون على أنه نجح، بقدر ملحوظ، في استبعاد شخصيته الخاصة في أعماله⁽¹⁾. ولقد كان هيجل، كما قيل عن الله، وعن شكسبير، هو كل واحد ولا واحد⁽²⁾. أما تفصيلات حياته فهي فيما يبدو - وعلى نحو غريب - لا صلة لها بفكره.

ومع ذلك فإن هيجل يصبراً أيضاً على أنه لا أحد يستطيع أن يقفز فوق عصره. وهو كأي فيلسوف آخر، يحمل علامات عصره ويوجد (في المكان) الذي يعيش فيه⁽³⁾. وحتى طموحه في السيطرة على الكل الشامل للمعرفة البشرية، قد وضعه في بداية القرن التاسع عشر بدلاً من القرن العشرين⁽⁴⁾. ولقد تأثر بالوضع السياسي، والثقافي، والعقلي الذي وجد نفسه فيه - كما تأثر كذلك بالمعرفة التي أتاحت له، وطريقة اقتصرابه منها، والأناهة الذي وجه تطورها إليه.

(1) هل استطاع هيجل حقاً أن يختر شخصيته بل عصره؟ ان القارئ الشرقي يصفه خاصة عندما يقرأ تحليل هيجل لعالمنا الشرقي تصدده النظرة الضيقة أحياناً، والعنصرية البغيضة أحياناً أخرى. فإرن تافميل ذلك في المقدمة التي صغرتها بها ترجمة العربية للفلسفة التاريخ لهيجل (العالم الشرقي) دار التنوير بيروت ص 5 - 51 (الترجم).

(2) انظر كتاب ر. سبنكلا "حركة العاصفة والاندفاع الاكاديمية" (مطبعة جامعة مانشستر عام 1953) (الترجم).

(3) يعتقد هيجل أن مهمة الفلسفة لتحصير في دراسة الحاضر أو "ما هو كائن" لأن ما هو كائن ليس إلا العقل نفسه - ثم يستفرد غالباً "إذا نظرنا إلى المسألة من وجهة نظري لربما أن كلاً ما هو بين عصره وريب زمانه. وبالمثل يمكن أيضاً أن نقول عن الفلسفة لها عصرها مشخصاً في الفكر ... وكما أن من الخبز أن تصور إمكان تغطى الفرد زمانه، فإنه من الخبز أيضاً أن تصور إمكان تجلوه الفلسفة لزمانها الخاص" والتي التي كان يقول "هنا روس، هنا نيتشه" يحوره هيجل إلى "هنا وردة، وهنا ينهي عليك أن ترفض". فبدلاً من عملية التفرد ليقوم بعمل المستحيل. جعلها هيجل وردة تغير عن البهجة، وحزرت مثل ليتنايب مع فكرته التي عرضها وهي أن عقيدة الفلسفة هي دراسة الحاضر والاستماع به. راجع "اصول فلسفة الخبز" ص 116 من ترجمة العربية - مكتبة مدبولي عام 1996. (الترجم).

(4) فإرن ما سبق أن ذكرناه في مقدمة "الفتح الجدل عند هيجل": "كان الدعاء التاريخي الذي تحدث عنه فيلسوفنا. قد ليس إلا أن يضع هذا العقل العظيم في فترة من أشد فترات التاريخ الحديث حرجاً وعبثاً وخسوية. فينقسم القرنان الثامن عشر والتاسع عشر حرجاته متناصلة (1770 - 1831) بحيث يعيش في مرحلة انتقال بين هذين القرنين بكل ما يحمله الانتقال من هدم وبناء وتضارب ونقض ... (الترجم).

لم يكن عصر هيجل، عصر اختصار سياسي وثقافي فحسب، بل كان كذلك عصر
الجزء فلسفي هائل ... يتضمن ثلاثة اتجاهات رئيسية :

أولاً : أثناء طفولة هيجل وشبابه كان إيمانويل كانط مصدر أهم أعماله، تلك التي
ألهمت حشداً من شباب الألمان نشر أعمال فلسفية خاصة بهم، يعرضون ويطورون أو
ينتقدون فيها فلسفة كانط. وهكذا توالى المذاهب الفلسفية، ونقد المذاهب الفلسفية الواحد
بعد الآخر في تعاقب سريع.

ثانياً : لقد غرّلت الاتجاهات الفلسفية - أكثر بكثير جداً عما حدث في أي مكان في
أوروبا، مع التطورات الأدبية والثقافية الأخرى. وكانت الظاهرة شديدة الوضوح الدالة على
ذلك حركة العاصفة والاندفاع. وبعد ذلك الحركة الرومانسية. ولقد كانت حركة العاصفة
والاندفاع رد فعل ضد عقلانية عصر التنوير (ضد كانط وآخرين) في الأدب، والاستنطاق
(علم الجمال) والدين، والتاريخ ... الخ. فقد مست الحاجة، على نحو ما فعل هيجل فيما
بعد - لتخلط على القسمة الثنائية الحادة بين العقل والوجدان مثلاً، وبين الفكر
والإحساس. ومعظم شخصياتها الهامة من أمثال: * هامان Hamann⁽¹⁾، وهردر
Herder⁽²⁾، وجوته الشاب وعلى هامشها كان هناك * شيلر⁽³⁾، يباعد بين حدود الفلسفة
والأدب. أما الرومانسيون من أمثال ف. فون شليجل⁽⁴⁾، ونوفاليس⁽⁵⁾ Novalis. فكانوا

(1) يوهان جورج هامان J.G. Hamann (1775 - 1788) فيلسوف ألماني عاش مثقلاً ومضطرباً استغل
بالتدريس والتجارة. ثم محرراً في صحيفة كونيغسبرج وكاتباً ومترجماً - بتوجيه من كانط. كان صديقا
لياكوبس. وذا أثر واضح على هررد. ومن خلاله على جوته وهيجل. والرومانسية الألمانية (الترجم).

(2) يوهان جوفريد هررد (1744 - 1803) فيلسوف وكاتب ألماني يحفل بمكاتب مرموقة في الأدب الألماني نظراً
إلى تيار الأفكار الذي حركه والدفعه إلى الأجيال الجديدة لاسيما جرتة لشباب. تابع دروس كانط وترتبط
بعلاقة صداقة مع هامان (الترجم).

(3) يوهان شيلر (1759 - 1805) شاعر وكاتب مسرحي ومؤرخ وفيلسوف ألماني من أشهر أعماله المسرحية
"ماری ستورن" عام 1801 و "وليم تل" عام 1804 وقد عالج فيها قضايا أخرية والثالية والأخبار البطولي
(الترجم).

(4) فلهم فون شليجل (1767 - 1845) ناقد وشاعر ومترجم ألماني يعتبر أحد مطلق الحركة الرومانسية في ألمانيا
أصدر مع شقيقته فودرش (1772 - 1829) مجلة الشايوم (1798 - 1800) فكانت لسان حال الحركة
الرومانسية الألمانية ترجم الكثير من مسرحيات شكسبير. (الترجم).

(5) نوفاليس Novalis (فودرش) (1774 - 1801) شاعر وفيلسوف ألماني من مطلق الحركة الرومانسية المبكرة
كانت نقطة انطلاقه هي فلسفة فنته فحلوا إكسالها بإدخال صور أخرى من التجربة العقلية مثل الإيمان ، =

من اصدقاؤه فقتله وشلنج. فقد ألهمت الرؤية الفلسفية كتاباتهم كما كانت هذه الكتابات محملة بالمغزى الفلسفي.

لكن هناك كتاباً آخرين كثيرين لا يصنّفون بسهولة في واحدة من هذه المقولات من أمثال: "لسنج"^(١)، وهولدين ... الخ"^(٢). اللذان يمثلان أيضاً اتجاهها للجمع بين الفلسفة والثقافة بصفة عامة.

ثالثاً: كثير من الفلاسفة الأوائل، في هذه الحقبة، أحيوا، أو نشروا أو ترجموا أو أعادوا تقييم أو تشكيل فلسفة: افلاطون^(٣)، وأفلوطين^(٤)، وبيرقلس^(٥)، ويوهيمي والتصوف^(٦)، واسبنوزا^(٧). وهؤلاء الفلاسفة لبسوا سوى الأمثلة الأشد وضوحاً

- والحب، والشعر، والدين. كان تحليله للحيال في مقابل العقل بالغ الأهمية. كما كان يود أن يكون هناك تقابل بين الفكر والشعر. وهناك جانب آخر هام من اهتماماته النظرية هو العلاقة بين العالم المجرى والبرزخ (الداعلى والمخارجى)، وبين الذات والموضوع، وبين الإنسان والطبيعة. (الترجم).

(١) جون هولدا فرام لسنج (١٧٧٩ - ١٧٨١) ناقد وكتّاب مسرحي ألماني. يعتبر أول أحب مسرحي في شأن في الأدب الألماني وواحد من قادة حركة التنوير في ألمانيا. من أشهر أعماله ثلاث الحكيم عام ١٧٧٢ (الترجم).

(٢) هولدين (فردرش) (١٧٧٠ - ١٨١٣) شاعر ألماني رومانس وصيدق حميم لكل من هيجل وشلنج كان زميلاً لهما في معهد توبنجن الديني، وله معها مراسلات كثيرة، رفض نظرية لغات العظيمة أو "الأنا العظمى" عند فشته "ورأى أن الحب هو الحد"، الذي يظهر ويتغلب على الاختلاف واللغة السائدة في كتاباته هي "الشعر وتحقق الذات" كان له تأثير واضح في فكر هيجل ونبشته هيدجر (الترجم).

(٣) حول تأثير افلاطون في هذه الحقبة انظر كتاب ج. ل. فيلارد - بلزون . J.L. Vieillard-Banon : افلاطون والفلسفة الألمانية (١٧٧٠ - ١٨٣٠) - (باريس - بوسستين ١٩٧٩) د.ع. ف. هيجل "خروس حزن افلاطون" (١٨٢٥ - ١٨٢٦) ترجمه وقدم له فيلارد - بلزون (باريس عام ١٩٧٦) (المؤلف).

(٤) صديق هيجل وزميله في جامعة هيدلبرج "الاستاذ كروزير" "Crozter" نشر وترجم وتناقش أجزاء من التوطيخ. وظهرت طبعة كاملة لأعماله عام ١٨٣٥ إلى بعد وفاة هيجل (المؤلف).

(٥) قام كروزير (١٨٢٠ - ١٨٢٥) على نشر مؤلفات بريقلس. وهناك نشرة أخرى قام بها صديق آخر لهيجل أيضاً هو "كوسون Cousin". والمؤلفان تنضمسان لعداين لهيجل وشلنج. ولتنصيلات أكثر انظر كتاب ا. ويند Wind "الصوفية الوثيون في عصر النهضة" (الطبعة الثانية - السكسورد عام ١٩٩٨) وفي الألمانية كتاب الكتاب الزائد هو كتاب د. باير فالتس W. Peter Waltes "الأفلاطونية والثالثة" (فولكنفورت عام ١٩٧٢) (المؤلف).

(٦) عن "يوهيمي، والتصوف" انظر ص. ٩ فيما سيز (المؤلف).

(٧) في مقال عن اسبنوزا في قاموسه "معجم تاريخي ونقدي" (١٦٩٦ - ١٧٠٢) كان بايلي Payle اسبنوزا بأنه "ملحد". غير أن كثيراً من الأثان في هذه الفترة اتخذوا نحو اسبنوزا، وأولئك فلسفته لتتاسب مع المفاهيم ومنهم: جوتنه "ولسنج" و"ملاسون"، و"ف. ه. ساكوير" و"هررد" و"شلنج"، ويسسي توفليس اسبنوزا "بالرجل المشوق بالله". (المؤلف).

فحسب . فقد مرّت ألمانيا في هذه الفترة بتجربة إحياء التعليم الكلاسيكي على نحو يمكن مقارنته بعصر النهضة الإيطالي . وسيطرة هيجل المثارة على اللغتين اليونانية واللاتينية مكّته من أن يستفيد من ذلك كثيراً .

ولد جورج فلهلم فردرش هيجل في شتوتجارت عام 1770 عاصمة دوقية فيرتمبرج ، في منطقة شوابية Swabian في جنوب ألمانيا⁽¹⁾ ، وهي إحدى المقاطعات الصغيرة الكثيرة التي كانت تنقسم إليها ألمانيا في ذلك الوقت . (ولقد احتفظ هيجل طوال حياته بلكنة شوابية قوية وواضحة ، وبسات متعددة من اللهجة الشوابية) .

كان هيجل الابن الأكبر لوظف مدني في ادارة الدوقية ، وتحدر الأسرة في أصولها من اللاجئين من المهاجرين البروتستانت الذين هربوا من النمسا الكاثوليكية ولجأوا إلى دوقية فيرتمبرج اللوثرية⁽²⁾ . ولقد تأثر حب هيجل الشديد لاخته الصغرى كريستيانا Christiane بقراءته لمسرحية "أنتيجونا" لسوفوكليس .

تلقى هيجل تعليمه في مدرسة المدينة (الجيمنازيوم) حيث درس التاريخ واللاهوت والكلاسيكيات . ولقد أظهر في هذه الفترة ولعه بالدراسة ، واهتمامه بالنهج ، كما كشف عن قوة في الذاكرة ، وإن لم ينظر إليه على أنه موهوب بصفة استثنائية .

وفي عام 1788 التحق هيجل بمعهد اللاهوت بمدينة توبنجن بهدف أن يصبح راعياً رسولياً⁽³⁾ . وهنا ارتبط بعلاقة وثيقة مع "هولدرلين" وهو واحد من أعظم الشعراء الألمان

(1) كلمة Swabian وهي تطلق على ثلاث مقاطعات تشتهر بمجموعة من الصفات يتميز بها أهل الجنوب الألماني على نحو ما نلوه الصعابنة في مصر - من هذه الصفات : رقة المشاعر والبساطة ، وشاعرية المزاج ، بينما اشتهر أهل الشمال بالثقافة والفجر والتأمل العفوي . (الترجم) .

(2) ترجع أسرة هيجل إلى أصول نسوية عندما هاجر أحد الصنائع واسمه يوهانس هيجل ، وكان من الذين انتموا للعب لوتر في الإصلاح الديني ، فاضطر إلى مغادرة الميم كارناتا Carinthia في القرن السادس عشر إلى مقاطعة "فورمبرج" . وهنا احتلت الأسرة مراكز مدنية ودينية فكان منهم القساوسة ومنهم من قام بتعميد الشاعر الألماني المعروف فردرش شيلر عام 1759 . وكانت أسرة هيجل صغيرة : الأب والأم - وفيلسوفنا الابن الأكبر لم شفيته كريستيانا وقد بقيت بدون زواج إلى أن التحرت عام 1783 ثم اخ هو لودفيج الذي انخرط في سلك الجيش واشترك في حملة نابليون على روسيا عام 1812 وتوفي أثناء الحملة دون أن يتزوج . (الترجم) .

(3) دخل هيجل معهد توبنجن الديني في التسوير عام 1788 بنسبة من الدوق "كارل يوجين" دوق مقاطعة "فورمبرج" . وكانت المهمة تستلزم عليه أن يعمل بعد تخرجه في سلك الكنيسة ، وقد وقع على تعهد بالزم فيه بالعمل في خدمة الدوقية : إما في المدرسة أو الكنيسة ، لكنه - مثل معظم طلاب المعهد - لم تأثر حياته ولا طموحاته كثيراً بدراسته في هذا المعهد . (الترجم) .

(وأكثرهم فلسفة في شعره) - ومع 'شلنج' الذي كان ذا نضج مبكر عن هيجل. وكان معاصروا هيجل يطلقون عليه اسم 'الرجل السعجوز' نظراً لطريقته الجادة المملة. ولقد أثاره بشدة لا فقط كتب كانط، بل أيضاً اندلاع الثورة الفرنسية عام ١٧٨٩، وانضم إلى زميله 'هولدرلين' و'شلنج' في زراعة 'شجرة الحرية' احتفالاً بالثورة (رغم ما كانت تشعر به سلطات المعهد من قزع ورعب). لكنه سرعان ما فقد حماسه للثورة. لكن رغم انتقاداته لعهد الأراهاب في كتابه 'ظاهريات الروح' - فقد ظل يعتقد طوال حياته أن الثورة كانت مرحلة ضرورية في عو الدولة الحديثة، ولم تظلم عودة الملكية تماماً معالم هذه الضرورة.

كما أنه كان يشارك 'هولدرلين' أيضاً حماسه الشديد للمجتمع اليوناني القديم، وما اشتمل عليه من ثقافة وفلسفة، لكنه على خلاف هولدرلين الذي وقع فريسة الجنون في أوائل القرن التاسع عشر - ١٨٠٠ - وصل فيما بعد إلى تقييم هادئ ورصين لاحتمالات إحياء الحياة الأخلاقية اليونانية في ألمانيا الحديثة^(١). فأكمل دراساته اللاهوتية في المعهد، لكنه رأى أن رسالته الحقيقية تكمن في الفلسفة أكثر منها في الكنيسة^(٢). عندما غادر هيجل معهد توبنجن عام ١٧٩٣ تابع البحث عن وظيفة كانت شائعة هي وظيفة معلم خصوصي، وقد وجد هذه الوظيفة عند عائلة أرستقراطية في مدينة برن السويسرية الألمانية؛ لكنه لم يكن سعيداً في هذه الوظيفة^(٣). كما كان يكن كراهية ونفوراً من الأرستقراطية

(١) بالنسبة للتفسير الكلاسيكي للهلينية الألمانية في هذه الفترة انظر كتاب م. بظن E. M. Butler 'معيان اليونان على ألمانيا: دراسة للأثر الذي حارمه الفن والشعر اليوناني على المؤلفين الألمان العظام خلال القرون الثلاثة: الثامن عشر والتاسع عشر والعشرين' (مطبعة جامعة كمبريدج عام ١٩٣٥) وانظر أيضاً كتاب هـ. هاتيك 'الوثنية الجهادية في الآداب الألماني: من فينكلمان حتى وفاة جون' (مطبعة جامعة هارفارد عام ١٩٦٤). وكان للحنين الرمزي إلى اليونان والرومان أكثر من مغزى علمي أو شعري. فقد نظر النورد في أوروبا وأمريكا إلى أنفسهم على أنهم يحاولون إحياء النظام الجمهوري القديم (الوثني).

(٢) كان استيف المظن والناظر في العهد: عالم مطبخ، ورياضيات من الدرجة الأولى هوج. يتوكه G. Ploucquet الذي عاش حتى عام ١٧٩٠، لكنه تولى عن لقاء للحاضرات ابتداءً من عام ١٧٨٢ بعد أن أصابته أزمة قلبية. وهكذا على الرغم من أن هيجل عرف أصداله فيما بعد (لكنه لم يوافق على حساباته المظنية) ومن الشكوك فيه ما إذا كان هيجل قد تلمذ على يديه. (الوثني).

(٣) غادر هيجل شونجارت إلى برن في ١ أكتوبر عام ١٧٩٣ لكن الاطباغ الذي تركه تولى رسالة كتبها من هناك تدل على أنه لم يجد الرضا المشوهد في الوظيفة الجديدة فقد كان يشكو - يلدب - من أن المرتب بالغ الضالة -

في برن. وقد وقع هيجل على مكتبة جيدة في مدينة 'برن' قرأ فيها 'جيسون' و'كوندرسيه'، و'كانط'، و'هردر'... الخ. كما دوّن بعض الملاحظات، وكتب بعض المقالات⁽¹⁾ عن 'الديانة الشعبية' وعن 'الديانة المسيحية'. وفي عام 1796 حصل على وظيفة مدرس خصوصي في فرانكفورت بمساعدة صديقه 'هولدرلين' الذي كان يقوم بالوظيفة نفسها في هذه المدينة⁽²⁾. وها هنا عمّق هيجل دراسته التي بدأها في 'برن'. وكتب بصفة خاصة مقالاً هاماً عن 'روح الديانة المسيحية ومصيرها' (والذي جانب الكتابات التي ذكرتها في مقالتي عن 'الكتابات اللاهوتية المبكرة' فقد كتب هيجل شروحاً على الاخلاق عند كانط وعن سير جيمس ستوارت* بحث في مبادئ الاقتصاد السياسي عام 1797)⁽³⁾.

وفي عام 1799 توفي والد هيجل تاركاً له ميراثاً ضئيلاً، لكنه أعفاه من مهنة المدرس الخصوصي. وفي نفس السنة أتمه فشته بالإلحاد، وأرغم على ترك بيتا إلى برلين. وخلف شلج 'فته' استاذاً في بيتا. وأصبح من الآن النجم الصاعد في سماء الفلسفة الألمانية؛

(1) لكنه ظل يدرس لدى وفاتين ثلاث سنوات (من 1793 حتى 1796). لكن ما حاله أكثر في هذه المدينة هو الحياة السياسية والاقتصادية ونظام الحكومة في برن. فكتب إلى 'شلج' عن هذه الأوضاع بقول "... إن جميع الدساتير ومحايات الأقارب والحسوية التي تحدث في بلاط الأمراء في ألمانيا ... لا تعتبر شيئاً أمام ما يحدث هنا مما لا أستطيع أن أصفه لك. فألاب يستند المنصب إلى ابنه أو إلى زوج ابنته القوي. استغراب أن يحقق أفضل رواج. ولا بد لمن يريد أن يعرف هذا الدستور الاستراتيجي أن يخلص هنا ساعة كهذا قبل فترة عيد الفصح عندما يتم تجديد المجلس'. راجع دراسة لنا بعنوان 'هيجل والرجعية السياسية في برن' وقد نشرت مستقلة. تم أعيد نشرها مع كتابنا المنهج الجدلي عند هيجل في مجلد واحد - مكتبة مدبولي عام 1996 من 500 وما بعدها (الترجم).

(2) نشر هـ. نول هذه المقالات بعنوان 'الكتابات اللاهوتية المبكرة لهيجل' (تولمنج عام 1907) وترجمه د. م. نوكس T. M. Knox بعينها بنفس الاسم ونشرتها جامعة شيكاغو عام 1918 كما ترجمه فوس P. Foss 'ثلاث مقالات' من (1793 - 1796) ونشرتها جامعة نورثام عام 1941 (الترجم).

(3) كان عقاب هيجل من وطنيته أقل بكثير من عقاب 'هولدرلين' على عام 1798 طرده صاحب التزل الذي كان يعمل فيه - وهو صاحب مصرف بسبب علاقته القرمزية بزوجة الشاب واسمها سوزيت جوتارد التي خلّدها هولدرلين في كتابه باسم 'ديوتينا' وقد توليت عام 1809 وقد سجل قولها بدمعول هولدرلين في مرحلة الجنون (الترجم).

(4) لقد فشلت هذه المخطوطات الآن. ولكنها كانت موجودة واطلع عليها تلميذه وكتب سيرته حياته 'روذرترس' تنظر كتابه 'حياة هيجل عام 1811' (الترجم).

وفي عام ١٨٠١ ساعد هيجل على أن يصبح مدرساً خاصاً في Privado zent في جامعة ينا، وهي وظيفة محاضر بلا مرتب فهو يتقاضى أجره عن يستمعون إلى محاضراته. وحصل على وظيفته بشوة رسالته للدكتوراه وهي الرسالة المعروفة باسم 'رسالة في مدار الكواكب'^(١١) عام ١٨٠١ التي حاول فيها أن يبرهن على أنه لا توجد سوى سبعة كواكب فقط. ونشر في العام نفسه أول كتاب له عنوانه 'الفرق بين مذهبي فشته وشلنج' الذي نال استحسان شلنج بوصفه تفسيراً لفلسته، وبذلك حصل شلنج على مساعدته وعونه لإصدار 'المجلة النقدية للفلسفة'، التي نشر فيها هيجل بعض المقالات والمراجعات ذات المعنى.

كان هيجل حتى ذلك الوقت في رعاية شلنج، كما استخدم الكثير من المفردات نفسها التي يستخدمها، وبذلك نظر إليه شلنج وآخرون على أنه تلميذه ومساعدته^(١٢). لكن سرعان ما أصبح واضحاً أن الأمر ليس كذلك. لاسيما أن محاضرات هيجل في ينا: في المنطق، والحق الطبيعي، وتاريخ الفلسفة ... الخ. كانت تختلف اختلافاً ملحوظاً من حيث الموضوع، والمحتوى، والأسلوب عن كتابات شلنج. بل هي تعرض الخطوط العامة لمذهبه الأخير^(١٣). وتدهورت العلاقات بينهما، وفي عام ١٨٠٣ غادر شلنج ينا ليصبح أستاذاً في 'فيرتيرج Wüzburg'.

(١١) العنوان الكامل هو 'بحث فلسفي في مدار الكواكب' وقد ظهر في طبعة جولوكرتر 'لمجموعة أعمال هيجل الكاملة' (طبع الجويل في شتوتغارت عام ١٩٢٧ - ١٩٣٩). للمجلد الأول. ولقد التبس كروخ في معجمه Wünerbuch ... للمجلد الخامس ص ٥٠٧ مزاعم هيجل بأنه لا توجد كواكب بين المريخ والشتري لم يثبت 'وبعد ذلك بوقت قصير اكتشف العلماء أن هناك أربعة كواكب بين المريخ والشتري'. ولكنها في الواقع كانت نجمات بالأحرى وليست كواكب. فقد اكتشف العلماء أن هناك ما يقرب من ١٥٠٠ جسم يدور حول الشمس بين المريخ والشتري. لكن لا شيء منها ينجليز. ٣٠٠ ميل من حيث النظر. انظر مقال بي. بومونت 'هيجل والكواكب السبعة' مجلة مايند Mind LX III (عام ١٩٥٤) ص ٢٤٦ - ٢٤٨ والمقال يقدم مناقشة هادئة لهذا النزاع (الترجمة).

(١٢) قبل ذلك بسنة أو سنتين كان 'فشته' هيجل إلى النظر إلى 'شلنج' على أنه مساعده مما أدى إلى تصدع عنيده للعلاقة بينهما (الترجمة).

(١٣) كانت محاضرات هيجل في المنطق والميتافيزيقا عام ١٨٠٤ - ١٨٠٥ تضع تقييماً بينهما وهو التميز الذي اعترف في كتابه 'علم المنطق' (الترجمة). فهيجل يقول بصراحة 'المنطق والميتافيزيقا شيء واحد' إلا يتعد المنطق مع الميتافيزيقا التي هي علم الأشياء، مفكرة بالفكر 'موسوعة العلوم الفلسفية' ص ٩٧ من ترجمتنا العربية - مكتبة مدبولي بالقاهرة عام ١٩٩٧ (الترجم).

وفي عام 1805 أصبح هيجل اساتذاً مساعداً في يينا، وظل في جامعتها ليكتب "ظاهريات الروح" الذي أتمه حوالي عام 1806 في نفس الوقت الذي هزم - فيه نابليون بروسيا في يينا. (ولقد طرد هيجل من مسكنه بسبب علاقته الغرامية بزوجة صاحب المنزل). لكنه لم يصادر يينا إلا وقت صدور "ظاهريات الروح" عام 1807، ولقد نظر هيجل - مثل جوته - إلى نابليون على أنه "روح العالم متطلياً صهوة جواد"، فهو المحرر العظيم. وعندما أغلقت جامعة يينا أبوابها نتيجة للاحتلال الفرنسي، ارتحل هيجل إلى "يامبرج" في "بشاريا" وهناك ظل لمدة عام يرأس تحرير صحيفة بامبرج اليومية وهي جريدة مؤيدة لنابليون⁽¹⁾. (لقد ظل هيجل طوال حياته يقرأ الصحف الإنجليزية، والفرنسية، والألمانية، ويكتب العديد من المقالات عن الأوضاع الجارية).

وفي عام 1808 عُيّن هيجل مديراً لمدرسة "نورمبرج" الثابتة، وفي هذه المدرسة ألقى مجموعة من المحاضرات في الفلسفة جُمعت بعد ذلك ونُشرت تحت اسم "المدخل الفيلسفي". وفي عام 1811 تزوج هيجل من خاتمة ارستقراطية، تصفوه بسنتين وعشرين عاماً هي "ماري فون توشر". وكان زواجاً سعيداً أعقب ابنين حصلوا على وظائف ناجحة⁽²⁾. (وفي عام 1817 تبنت الأسرة ابن هيجل غير الشرعي "لودفيج فيشر" الذي توفي عام 1831)⁽³⁾. وفيما بين أعوام 1812 و 1816 نشر هيجل كتابه "علم المنطق" الذي جعله ينال عام 1816 درجة الأستاذية في جامعة "هايدلبرج". وفي هذه المدينة نشر الطبعة الأولى من كتابه "موسوعة العلوم الفلسفية"⁽⁴⁾. ولقد كان اهتمام هيجل

(1) في كتابه "هيجل وعصره" يتخذ "هايم" هيجل بقسوة بسبب عبارته هذه غير الوطنية، لكنه يستدح فيه مهارته الصحفية. (الولف) ويرى بعض الباحثين أن هيجل هنا يستخدم كلمة "نفس" ولم يستخدم كلمة "روح" لكن مهمما كان الاستخدام فهو يستدح الضار الذي يحتل أرضه، وأن كان هيجل يفر إلى المسألة نظراً لتسل وأصغر من ذلك (الترجم)

(2) الأول هو كارل الذي أصبح اساتذاً للتاريخ - وهو الذي كتب تعليق الطبعة الثالثة للنسبة لكتاب هيجل "محاضرات فلسفة التاريخ". أما الثاني فهو ايمانويل الذي غدا واعياً رسولياً (الترجم).

(3) توفي لودفيج في 28 أغسطس، وتوفي والده بالكوليرا في 14 نوفمبر من نفس العام (الترجم).

(4) ليست "موسوعة" بالشيء المتعارف عليه ولكنها موسوعة تعرض الأفكار الأساسية في صلب هيجل نفسه، كما تتناول بالقد المذاهب السابقة: المذهب التجريبي والمذهب المثالي عند فيكارت، والثالية الألمانية لا سيما عند كانت، والمذهب الخدسي عند باكسبي، والمذهب الشك قديماً وحديثاً ... الخ. وعندما ظهرت الموسوعة بدأ أعضاء هيجل في هايدلبرج "يكونون لأنفسهم ذمرة تضم سائر تلاميذ فيليبسوف، وهم الذين اعتقدوا عليهم فيما بعد اسم "الهيجليون القدامى". راجع مقدمة للترجمة العربية - مكتبة مدبولي عام 1996 (الترجم).

بتلاميذه، وبالواجبات الادارية للوظيفة، وكذلك سمعته كفيلسوف، هو الذي أدى إلى أن يُعرض عليه كرسي الفلسفة في جامعة حديثة نسبياً هي جامعة برلين بعد أن أصبح الكرسي شاغراً منذ وفاة فشته عام ١٨١٤ . وفي برلين نشر هيجل "أصول فلسفة الحق" . ونشر طبعة موسّعة من "الموسوعة" عام ١٨٢٧، وطبعة ثالثة عام ١٨٣٠ . لكنه كرّس نفسه أساساً لواجباته الادارية المتزايدة، لاسيما لقاء المحاضرات في المنطق، والحق الطبيعي، وفلسفة الطبيعة. وفلسفة الروح، والفن، والدين والتاريخ، وتاريخ الفلسفة. (كما كان أيضاً يقوم برحلات، ويلعب الورق، ويشاهد المسرحيات والأوبرات).

لم يكن هيجل محاضراً بارعاً أو متألّقاً بل إن لقاءه "الششاهي" كان يتخلله تسليك الحلق، والسعال كلما اتحن على المخطوطات من أوراقه. ولم تكن ممارسته للثريّة - مثل نظريته - سقراطية. فهو لم يكن يدعو مستمعيه إلى السؤال أو التعليق. إذ كان يتوقع منهم، كما يفعل هو نفسه، أن ينغمسوا بأنفسهم في الموضوع. ولم يكن الطالب - إلا في نهاية فترة طويلة من التلمذة القاسية - في وضع يمكنه من أن يسأل أسئلة معقولة لو أن يقدم تعليقات مناسبة. غير أن ذهنه العميق، وعلمه الواسع، وعاطفته الواضحة تحوّر الفلسفة، وإرغمالاته التي كثيراً ما تكون ملهمة - ذلك كله ضمن له عدداً كبيراً من المستمعين كثيراً ما كانوا يأتون من أنحاء متفرقة من ألمانيا^(١).

نشر هيجل مقالات متعددة خلال السنوات التي قضاها في برلين، فضلاً عن هجوم طويل على لائحة الإصلاح الانجليزي لعام ١٨٣١^(٢). ولقد ظهرت هذه المقالات، أساساً، في حوالة النقد العلمى^(٣)، التي أصدرها هيجل بمعاونة مجموعة من الاصدقاء من أمثال: جانس Gans، وماركيشه، وفورستر... وغيرهم من عام ١٨٢٧ فصاعداً. وأتاحت له هذه المجلة الفرصة لكتابة مقالات عن "ف. فون همبولت"^(٤).

(١) خلال السنوات من ١٨٢٠ إلى ١٨٣١ التي كان يعمل فيها توتنهور محاضراً بلا راتب في جامعة برلين. كان يعتمد ترتيب محاضراته لتكون في نفس الوقت الذي يلقي فيه هيجل محاضراته. لكنه لم يجذب أبداً أكثر من ثلاثة من الطلاب (الوفاء).

(٢) "حول لائحة الإصلاح الانجليزي" عام ١٨٣١ ترجمها ت. م. توكس في كتاب بعنوان "الكتابات السياسية لهيجل" عام ١٩٦٤ (الوفاء).

(٣) تذكر أحياناً باسم "مجلة حواريات برلين للنقد" (الترجم).

(٤) كتب هيجل في هذه المجلة عام ١٨٢٧ بحثاً نقدياً عن الدراسة التي نشرها فلهلم فون همبولت عن النظام الدينى عند اليهود كما يظهر أحد أقسام ملهمة اليهودا. (الترجم).

و"زولجر"^(١)، و"هامان"^(٢).

وتوفي هيجل في نهاية عام ١٨٣١ اثر اصابته بالكوليرا التي انتشرت آنذاك في ألمانيا ودفن في برلين بجسوار فشته. وقد مات وهو في ذروة شهرته بعد أن نُظر إليه على أنه أعظم فلاسفة الألمان. وبعد وفاته بأيام قليلة ساعدت أسرته في تشكيل جمعية صداقة للمرحوم من تلاميذه وأتباعه لنشر مؤلفاته بما في ذلك محاضراته التي شعروا أنها ضرورية لاستكمال صورة مذهبه التي سوف تنقلها أعماله. وظهرت مؤلفاته بالفعل في ٢١ مجلداً قام على نشرها ناشرون مختلفون من عام ١٨٣٢ حتى عام ١٨٤٥ .

لقد كان لهيجل نقاده حتى في حياته وقد كثروا بعد وفاته. وأعظمهم أهمية هو شلنج الذي انتقد فكرة هيجل عن "الحركة الذاتية للفكرة الشاملة". كما زعم أنه هو الذي ابتدع المنهج الذي يستخدمه هيجل. وفي عام ١٨٤١ استندت الحكومة الروسية "شلنج" لالقاء محاضرات في جامعة برلين. لعل ذلك أن يقف في وجه الراديكالية اللاهوتية والسياسية للهيغلين الشباب. وكانت محاضرات شلنج تدور حول "فلسفة الوحي" ذهب فيها إلى أن هيجل (مثل شلنج الشاب) قد عرض فلسفة "سلبية" لا تهتم إلا بالإمكان التصوري "عن مادة الأشياء"، ويريد شلنج أن يكمل ذلك بفلسفة "إيجابية" تكشف عن "الوجود" أو عن الـ "هذا الخاصة بالأشياء". وقد اشتمل جمهور المستمعين على شخصيات مثل "الجلز، وهاكوتين، وبركهارت، وسافيني، ورائكه، وكيركجور". غير أن المحاضرات لم تلق نجاحاً وسرعان ما تفرق جمهور المستمعين، تاركين شلنج يعاني من مرارة الشيوخة حتى وفاته عام ١٨٥٤^(٣).

(١) كتب هيجل عام ١٨٢٨ مقالته عن المؤلفات والرسائل التي خلفها زولجر. وفي هذه المقالات ماجم لفكرة الرومانسية بقوة وعظمهم بين التصوف والفلسفة الطرية. كما كتب هيجل أيضاً دراسة عن "هامان" بنامية نشر مؤلفاته في مثنى (لترجم).

(٢) كانت انتقادات لهيبسولت بعنوان "حول منحة الميهران المعروفة باسم (المبهمات جينا)" ١٨٢٦ وقد ظهرت عام ١٨٢٧ (ولم يكشف هيبسولت لهيجل عن اسمائه لهذه الانتقادات). وكانت الانتقادات لزولجر بعنوان "كتابات زولجر غير المنشورة ورسائله عام ١٨٢٦" وقد ظهرت عام ١٨٢٨. وكذلك انتقاده لكتابات هامان (١٨٢١ - ١٨٢٥). ولقد شملت مجلة الخويات أيضاً مقالات وبقد لهيجل عن "جيشو" - و"أوليت"، و"جيرس". وانتقادات له ظهرت أيضاً (كتبها هامان - وشوبارت) وهذه المقالات مثل انتقادات هيجل الأولى لاسمها عام ١٨٢٧ للمجلد الثالث من أعمال ياكوبس لم تترجم بعد (لوالف).

(٣) ظهر أول مجرم لشلنج ضد هيجل في محاضراته المتألفة في "سيونج" عام ١٨٢٧. ثم عاد إلى نفس الموضوع بعد ذلك في الكلمة التي صدر بها الترجمة الألمانية لوثائق كوران Cousin "حول الفلسفة الفرنسية والألمانية" عام ١٨٣٤ (لوالف).

وسرعان ما فقدت الهيجلية مكانتها في الجامعات الألمانية، من ناحية بسبب ازدياد النقد لها، ومن ناحية أخرى بسبب ادعائها الظاهر بالشمول والنهائية الذي بدا أنه تحطم نظراً للنمو السريع للعلوم التجريبية لا سيما العلوم الطبيعية. ومن ناحية ثالثة بسبب الراديكالية المتزايدة وظهرت عنليها الموهبين من أمثال "فويرباخ"، و"ماركس" الذين منعوا من تقلد مناصب في الجامعة لأنهم غير مؤهلين لذلك. أما أتباع هيجل أنفسهم فرعان ما ذب الخلاف بينهم بسبب غموض تراثه والتباسه. فانقسموا إلى الهيجليين التقدمي أو "جناح اليمين" (جيشل... الخ) والوسط (روونكراتش، اردمان... الخ). والهيجليين الشبان أو اليساريين من أمثال (شترأوس، ميشليه، روجه، وفيشر... الخ). ويعتمد التصنيف، من ناحية، على ما إذا كان هيجل يمكن تأويله على أنه من انصار الأرثوذكسية الدينية والسياسة أم لا، ومن ناحية أخرى يعتمد على ما إذا كان الهيجليون أنفسهم من المحافظين الدينين أو اليساريين أم لا، ولقد واصل جناح اليمين نشر "حولية النقد العلمي" التي أسسها هيجل في حين بدأ جناح اليسار في استعادة (حوليات جماعة هاله) التي قام على نشرها "روجه"، و"ايشرماير" عام ١٨٣٨.

وكان ماركس - في أعظم تجديده أدخله أتباع هيجل - قد أحال الهيجلية إلى مادة تاريخية، راعياً أن مذهب هيجل في الفلسفة بما هو كذلك قد وصل إلى نهايته. غير أن تأثير هيجل قد امتد إلى مفكرين آخرين لهم مكانتهم، على الرغم من أن دعاهم ليست هيجلية تماماً، فإنهم مدينون لهيجل بجوانب حساسة من فكرهم. ففي ألمانيا كان هناك "دلشاي"^(١). الباحث الذي وصف بأنه "أعظم مؤرخ للثقافة منذ هيجل" يستغل بقوة فكرة هيجل عن "أرواح الموضوعي" في تفسيره لمنتجات الثقافة، كما شارك في الاعتقاد الهيجلي القائل بأن "الإنسان لا يكتشف وجوده إلا من خلال التاريخ"^(٢). ولقد كان لهيجل أثر قسوي في أوروبا: في إيطاليا أثر هيجل بصفة خاصة في (كروتشه، وجيتيل)، وكذلك في بريطانيا أثر في (برادلي، وبسوننكت، ومكنجارت) وفي الدانمارك (وصل إلى

(١) فلهلم دلشاي (١٨٢٣ - ١٩١١) فيلسوف ألماني كان استاذاً في جامعة بولن بسويسرا كتب عن "تاريخ الهيجليين الشباب"، و"تاريخ هيجل الشاب" وعن "أرواح الألمان" و"تحليل الاستعلاء" يمكن له هيدجر بالولا، صراحة (الترجم).

(٢) كان كتاب دلشاي "تاريخ هيجل الشاب" عام ١٩٠٥ عملاً رائداً في هذا الميدان وكان لدلشاي أيضاً أثر هام في فكر هيدجر (الواقف).

الذروة في فكر كيركجور الذي كان يحمل آثار معاركه مع المذهب الهيجلي). وفي فرنسا (مايرسون، سارتر)، وفي الولايات المتحدة (و.ت. هاريس، ويريس، ورويس) كما أن هيجل ترك بصماته على البرجماتية^(١).

لم يتاصر مذهب هيجل، بقسوة، منذ وفاته سوى قلّة من الفلاسفة، ولم يعد من الممكن الآن أن نقول عن نفسك أنك هيجلي صرف إلا بمقدار ما تستطيع أن تقول من جهة نظر هيجل: "أنتك افلاطوني محض" - غير أن فكر هيجل كانت له - مثل فكر افلاطون - نتائج بالغة العمق، وكثيراً ما تكون مذهلة، على أتباعه وغيرهم من الفلاسفة على حد سواء. وحتى على أصحاب المجالات الأخرى لاسيما في مجال: اللاهوت، والعلوم الاجتماعية والسياسية.

ومع ذلك فإننا نحتاج لتقدير أثر هيجل تقديراً تاماً إلى أن نفهم هيجل نفسه، ولكي نضع ذلك، فإن علينا، من بين أمور أخرى، أن نعرف شيئاً عن تعقيداته اللغوية. ولم أقل في هذا المعجم سوى القليل، نسبياً، عن المفكرين الذين تأثروا بهيجل، أو عن التاريخ المتأخر للمصطلحات التي استخدمها. بل أكثر من ذلك لم أقل شيئاً عن المفكرين (ألمان وغير ألمان) الذين ساهموا في تشكيل لغته ومصطلحاته، واستخدامه الخلاق لما ورثه عن الآخرين. ولقد اقترح هيجل أن تُصَفَّر أعمال افلاطون المتأخرة بالكلمات التي وضعها دانتس على مدخل الجحيم وهي: "أنتم يا من تدخلون هذا المكان، إنفضوا عنكم كل رجاء". ولم يكن هيجل يقصد بذلك أن لا نقرأ هذه الأعمال: فقيمتها الفلسفية في رأيه تتناسب مع صعوبتها؛ وقل مثل ذلك في صعوبة مؤلفات هيجل. غير أن هذا المعجم قد كُتِبَ إيماناً منا بأن القارئ، ليس بحاجة إلى أن ينفذ عن نفسه كل رجاء في فهمها، وأنه يستطيع - مثل دانتس - أن يعود منها وهو أشد ثراءً.

(١) غارون قول ولرم جيمس "أنا أبناء غارون لهيجل" كتابها: "المنهج الهيجلي عند هيجل" ص ٤٠٩ وسابعها طبعة مكتبة مندويل عام ١٩٩٦ بالتأخر (الترجمة).



Absolute

المطلق

الكلمة الألمانية الدالة على المطلق Absolut تكون صفة وظرفاً في آن معاً. وتستخدم تفریباً بنفس الطريقة التي تستخدم بها كلمة "مطلق Absolute" ، و "باطلاق إطلاقاً Absolute by" الإنجليزية. وهي مشتقة من الكلمة اللاتينية Absolutus (التي تعني: مطلق، منفصل، كامل) واسم المفعول من الفعل absolvere (يحرر من، ينفصل عن، كامل). وهو بذلك يعنى "لايعتمد على، وليس مشروطاً به، ولا هو بالنسبة إلى، أو مقيداً بأي شيء آخر، فهو ما يشمل ذاته، السكامل والمكتمل". وهو يظهر في البداية كاسم عند "نيقولا دي كوزا Nicola De Cusa"^(١) الذي استخدم في كتابه الجهل الحكيم "De Docte Ignorantia" عام ١٤٤٠ كلمة "المطلق Absolutum" للإشارة إلى الله، بوصفه الموجود غير المشروط بشيء، ولا المحدود بشيء، ولا يمكن مقارنته بشيء آخر. واستخدم الفلاسفة الألمان بعد كاتنط بانتظام مصطلح das Absolute للإشارة إلى الحقيقة النهائية، غير المشروطة. وقد يكون لهذه الحقيقة السمات التي ترتبط عادة بالله (كالشخصية ... الخ) لكن ذلك ليس ضرورياً. وتفسير "المطلق" الذي اعتم به هيجل أكثر من غيره هو تفسير "شئج". وعلى الرغم من أن شئج دافع عن مشالية "فشته" في فترة مبكرة من حياته، فإنه سرعان ما هجرها لصالح وجهة نظر تقول أن المطلق هو "هوية Identity" محايدة تكمن خلف الذات (الروح)، والموضوع (الطبيعة) في آن معاً. وهي وجهة نظر تدين بالكثير لاسيتورا، كما تدين لكاتنط، وفشته.

(١) نيقولا دي كوزا N. De Cusa (١٤٠١ - ١٤٦٤) لاهوتى لائى حصل على درجة الدكتوراة من جامعة بادوا بإيطاليا. ورسم فسيماً عام ١٤٣٢. كتب باللاتينية كتاب الهام "فر الجهل الحكيم عام ١٤٤٠" ثم كتابه "الغميمات". وهو عبارة عن ترجمة للأفكار الرئيسية التي عرضها في كتابه السابق. قيل عنه له الفيلسوف الوحيد في القرن الخامس عشر (الترجم).

وكانت اجابة هيجل على شلنج وسينوزا، ليس انكاراً لوجود المطلق : فقد اتهم بأنه يسلّم بوجود المطلق سواء عن طريق إيمانه بأنه ليس من الضروري لكل شيء أن يعتمد على شيء آخر، أو عن طريق إيمانه بالله الذي كان "المطلق" - في رأيه هو التعبير الفلسفي عنه، وهو تعبير يخلو من إفتراضات تشبيهية سابقة^(١). والسؤال هو : ماذا يكون المطلق (أو في هذه الحالة : الله) ؟. وما لم نجب عن هذا السؤال فإن الزعم بأن المطلق موجود سوف يكون مجرد ادعاء فارغ. وفي تصديره "لظاهريات الروح" يصف هيجل المطلق عند شلنج بأنه "أشبه بالليل الذي تكون فيه كل الأبقار سوداء". ووجهة نظره الخاصة هي : إن أية نظرية عن المطلق تقترض ثلاثة أنواع من الكائنات: (١) المطلق (٢) عالم الظاهر (الصخور، والأشجار، والحيتوانات... الخ). (٣) المعرفة البشرية برقم (١) ورقم (٢) والعلاقة بينهما. غير أن هذا المخطط يثير انتقادات عدة :

(١) لم يقدّم سينوزا ولا شلنج تفسيراً كالمياً أو مقنعاً لكيف أو لماذا يُوجد المطلق عالم الظاهر (أو يُنشئه)^(٢)، بل انهما يلجآن - بطريقة ضمنية - إلى ملاحظ خارجي يظهر أمامه المطلق بأوجه مختلفة، ملاحظ يعالج، بغير اتساق، المصطلحين على أنهما متساويان عن تجلّي المطلق لذاته، وعلى انه مجرد تجلّي واحد من تجليات المطلق - في آن واحد.

(٢) المطلق وحده (١) لا يمكن أن يكون هو المطلق ما لم يتجل في صورة رقم (٢) - و (٣) - إن تجلّي المطلق هو وحده الذي يجعل منه مطلقاً (أو أنه هو وحده التطور إذا ظلت جميع العوامل والعناصر الأخرى بغير تعديل : فرخ الضفدع لا بد أن يصبح ضفدعاً بالفعل، ذلك يستوجب منا تصنيفها على أنه فرخ الضفدع). وكذلك المطلق (١) يعتمد على تجلياته بقدر ما تعتمد تجلياته عليه. وهكذا فإن (١) وحدها، مادامت تعتمد على (٢) و (٣) ليست هي المطلق. لأن المطلق هو الأخرى (١)، (٢)، (٣) معاً.

(١) الزرعة التشبيهية Anthropomorphism - الكلمة يونانية الأصل وهي مؤلفة من مقطعين Anthropon بشري - انسان. و Morphos شكل هيئة. فهي تعني انشاء الشكل أو الهيئة البشرية على الله أو ظواهر الطبيعة، كأن نقول مثلاً "إن الله يأكل أو يشرب أو يعيش ... الخ" أو أية صفات بشرية أخرى نقولها (الترجم).

(٢) مماثلياً هنا استخدم كلمة "يخلق" فإلم لأنها كلمة دينية إيمانية قد لا يُفهمك بعض الفلاسفة استخدامها (الترجم).

(٣) الاسم الصحيح لكائن ما هو ما يصل إليه هذا الكائن من تطور كامل وليس حالته الجنينية (الضفدعة وليس فرخ الضفدع) ومن هنا فإن المطلق الحق هو : (١) ما يتطور إلى (٢) - و(٣) وليس هو (١) وحدها.

(٤) المطلق بالمعنى رقم (١) ليس هو المطلق أو غير الشروط ابستمولوجيا (معرفياً) فمعرفةنا به ليست مباشرة وغير مشروطة (على نحو ما تقول به نظرية "الحدس العقلي" عند شلنج)، وإنما هي تتضمن عملية طويلة من البحث من جانب الفرد والبشرية ككل في آن واحد. ولا يمكن للمطلق أن يظل ساكناً وبسيطاً، بل لا بد أن يعكس تطور معرفةنا به (٣) مصادرات هذه المعرفة هي (بموجب المعنى رقم ٣ فيما سبق) لا تمايز عن المطلق، وإنما هي أعلى شكل له.

(٥) المطلق بمعناه الأصلي (١) نافلة؛ ففضية مثل "المطلق جوهر أو هو الجوهر" (على خلاف القضية "الطاهر جامع") ليس لها موضوع يمكن فهمه بمعزل عن التصور الذي نستخدمه. وهكذا فإننا يمكن كذلك أن نحذفه تماماً، ونركز فقط على تصورات مثل "الجوهر"، وهي تصورات نطبقها على عالم الظاهر (٢) - وعلى أنفسنا (٣) وعلى ما يشكل ماهية هذه المجالات، طالما أنه لا يمكن لنا ولا لعالم الظاهر أن توجد ما لم يكن من الممكن تطبيق هذه التصورات. وينتهي هيكل إلى أن المطلق ليس شيئاً يكمن خلف عالم الظاهر، لكنه النسق التصوري المطور فيه. وطالما أن هذا النسق التصوري ليس ساكناً، بل متطور ويتجلى في آن معاً : في مستويات عليا من الطبيعة على التوالي، وفي تقدم المعرفة البشرية عبر التاريخ، فإن المطلق ليس ساكناً، بل متطور، وهو يصل إلى مرحلته النهائية في فلسفة هيكل نفسها.

(٦) ما هو مطلق ليس مباشراً ولا غير مشروط على وجه الحصر، بل له شروط، وتوسطات، يحذفها في المباشرة. فالفلسفة - على سبيل المثال - هي الوجه أو الطور الأعلى للمطلق وهي نفسها "معرفة مطلقة" - تعتمد على بيئة ثقافية وطبيعية معينة - لكنها تحرر نفسها من هذه البيئة، بالشك، مثلاً، في وجودها، والتركيز على تصورات خالصة غير تجريبية أو جعل البيئة تصورية. وقل مثل ذلك في الموجودات البشرية بصفة عامة فهي تنكر البيئة الطبيعية التي تعتمد عليها عن طريق أنشطتها المعرفية والعملية (عن طريق الروح). ولهذا السبب، وللسبب آخر أيضاً هو النسق التصوري

لبنية الطبيعة والتاريخ، يشكل محور الروح البشرى، المطلق هو الروح.

ويستخدم هيجل أيضاً كلمة "المطلق" كصفة، فهو يتوج كتاب "ظاهريات الروح"،
"بالمعرفة المطلقة" في مقابل: العقل، والروح، والدين. ويتشبه كتاب "علم المنطق":
"بالفكرة المطلقة"؛ في مقابل الحياة، وفكرة المعرفة، والفكرة التي يصل إليها المذهب كله
في "الموسوعة" والجزء الثالث - هي "الروح المطلق" في مقابل "الروح الذاتى" و"الروح
الموضوعى". ويشير كتابه "علم المنطق" أيضاً إلى "الاختلاف المطلق" في مقابل
"الاختلاف" و"التضاد". كما يشير إلى "الأساس المطلق" في مقابل "الأساس المتعين"
و"الشرط". كما يشير إلى "اللامشروط المطلق" في مقابل "اللامشروط النسبى". وإلى
"العلاقة المطلقة" في مقابل "العلاقة الجوهرية" والمطلق، والوجود بالفعل. كما يشير إلى
"الضرورة المطلقة" في مقابل الضرورة الصورية أو النسبية.

وعادة ما يأتي المصطلح الذى يسم بسمه المطلق في نهاية سلسلة من المصطلحات:
فالروح المطلق يأتي بعد الروح الذاتى والروح الموضوعى، وهو بمعنى ما، أعلى منهما.
لكن ذلك ليس أمراً ثابتاً. ومن هنا فإن الاختلاف المطلق يأتي قبل التفرع والتضاد، ويأتى
الأساس المطلق قبل الأساس المتعين أو المشروط، موحياً أن ما هو "مطلق" هو بمعنى ما
أدنى مما سبقه. وهذا الاختلاف يطابق اختلافاً بين معنيين للمطلق: فيسمى منهما: أن
تكون "مطلقاً" يعنى أن تستبعد التوسط والشروط. والمطلق غير المتعلم هو "مطلق"
بالمعنى الأول، في حين أن الراشد المتعلم الذى يلقى تعليمه ربما عن طريق ابتكار علمى أو
تجديد لغوى، هو مطلق بالمعنى الثانى.

في القرن السادس عشر استعار المفكرون مصطلح Abstrahieren (بجرد) من الفعل اللاتيني Abstrahere الذي يعنى حرفياً : "يحذف" ، "يزيل" (شيئاً من شيء آخر). واسم المفعول من الفعل Abstrahere هو Abstractus، الذي أدى في القرن الثامن عشر إلى ظهور الفعل abstrakt (بجرد) و das Abstrakt (المجرد) كوصف لما ينتج مثل هذا التجريد Abstraktion. وقل مثل ذلك في كلمة العيني konkret، و das konkrete فهي مشتقة من اسم المفعول concretus (الذي يعنى "ينمو معاً"، "مكتف") وهو من الفعل اللاتيني concrecere (ينمو معاً، يكتف).

ونظراً إلى التجرد عادة على أنه : "فكرة"، أو "تصور"، أو "كلى"، تجرد من العيني، أو الواقع الذي يمكننا إدراكه. غير أن كانط في كثير من كتاباته يصرّ على أن الفعل Abstrahieren لابد أن يستخدم كفعل غير متعد، بمعنى أننا لسنا نحن الذين نجرد شيئاً (لاسيما إذا كان تصوراً)، بل أن التصور نفسه هو الذي يفعل ذلك. كما نفعل نحن عندما نستخدم تصوراً مجرداً من شيء ما (أعني عندما نتغاضى عن شيء ما). لا سيما السمات العارضة غير الماهوية للعيني. وهيجل أيضاً كثيراً ما يستخدم فعل abstrahieren كفعل غير متعد فالإنسان تجرد نفسها من رغباتها العينية... الخ^(١).

وهناك استخدام آخر لهيجل لهذين المصطلحين - يتفق مع التباس وغموض الاشتقاق اللغوي لمصطلحي "المجرد" و "العيني"، فالموضوع الحسى أو "شيء الجزئى"، مثله مثل الفكرة أو الكلى - يمكن أن يكون مجرداً (أى مفصلاً عن فكرة ما أو عن موضوعات حسية أخرى). في حين أن الكلى يمكن أن يكون عينيّاً. (مثل ينمو معاً، مع الكليات الأخرى، أو مع العيني الحسى) بقدر ما يكون مجرداً. غير أن هيجل يميل كذلك إلى أن يرى أى موضوع - سواء أكان حسيّاً أم عقليّاً - معزولاً أو مقطوعاً، أى مجرداً عن الأشياء

(١) يقول هيجل في أصول فلسفة الحق "تتضمن الإرادة أولاً عنصر اللاتين المحاصر أو تلك الانعكاس الخاص لأننا في ذاتها الذي يعنى غياب كل قيد وكل مضمون...". فقرة رقم ٥ وانظر ترجمتنا العربية من ٢١ من طبعة مدريد بالقاهرة عام ١٩٩٦ (الترجم).

الأخرى على أنه «كلى» بطريقة مجردة تنظر «ظواهرات الروح - الكتاب الأول - موضوع اليقين الحسى»^(١).

ولقد اعترض الألمان ابتداء من القرن الثامن عشر على التجريد الذي تميز به عصر التنوير. فقد استيق هررد نيشته في كتابه «الفهم والتجربة»، وكذلك هيجل أيضاً في نقل فصل كائنا ما هو قبلي Apriori عما هو بعدى A posteriori، وفصله بين «صورة» المعرفة، «ومادة» المعرفة. وارتباط الجرد بالهزيل والسطحي والمعتمد على غيره والكلى والتصوري، والميت الذي لا حياة فيه. ولقد تم الكشف عن الأذى الكبير للتجريد في ميدان: اللاهوت، والعلم، والتاريخ؛ بقدر اكتشافه في مجال الفلسفة أيضاً. ولقد كان هيجل مستعظماً مع هذا التيسار الذي ظهر في الفكر الألماني، فهو يعيل في «الكتابات اللاهوتية المبكرة» إلى أن يتجنب استخدام مصطلحات «العقل» و«الفهم» و«التصوري» لصالح «عينية الحياة» و«الحية»^(٢)، غير أنه في مؤلفاته المتأخرة لم يرفض المجرّد لأنه منعكس في العيني، بل شق طريقه إلى العيني من خلال المجرّد، «غير أن حياة الروح ليست هي تلك التي تنزع أمام الموت، وتصون نفسها من الدمار، وإنما هي بالأحرى الحياة التي تحمّل الموت وتدعم نفسها من خلاله»^(٣).

وهيجل يسلّم بأن أفكاراً مثل: الوجود، السببية، الكلية، وهي موضوعات المنطق - هي أفكار مجردة في مقابل كل من الكيانات المحسوسة والتمثلات في آن واحد معاً؛ وهي مثل تصور المنزل، والشجرة، والبقرة. غير أنها ليست مشتقة عن طريق التجريد من الكائنات المحسوسة أو التمثلات بالعنى الذي نقول فيه أننا ندرك الأشياء أولاً ثم نشكل

(١) قارن ترجمة بيلى الإنجليزية ص ١٤٩ وما بعدها. والتصوّد أن اليقين الحسى أول مرحلة في المعرفة وأشدها تجريداً وفكراً - يهدف إلى إدراك الجزئيات «هذا المنزل»، و«هذه الشجرة»... فتح أي ما يرد مباشرة أمام الوعي، وهو يقن أنه يدرك هذه البرتقالة الوجودية أمامه وكمالها بتسامها منعزلة عن بقية الأشياء. ثم يكشف له سير الجدال أن كلمة «هذا» وصفراء، و«ناعمة»، و«حلوة اللذيق»، هي كليات تربط البرتقالة بغيرها فهي ليست منعزلة (الترجم).

(٢) في مقال كتبه هيجل عام ١٨٠٠ والمطلّق عليه ناشره اسم «مجمّل القلب» نرى هيجل يجد في الدين حلاً لشكلة الأضداد. لكن هذا الحل لم يمد بتسلسل في «فكرة الحية» على نحو ما كان في مقال سابق، بل في «فكرة الحياة»، وهو يرى التفكير للجرّد يقتل الحياة لأنه بمنزتها إلى الضداد في الوقت الذي تريد فيه أن تفهم الحياة ككل: كوحدة حية تتصارع في جوفها الأضداد... فتح (الترجم).

(٣) هيجل «ظواهرات الروح» مقالة رقم ٣٢ من التصدير ص ١٩ من ترجمة A.V. Miller الكسوف: عام ١٩٧٧ (الترجم).

منها بعد ذلك تصورات من مستوى أدنى. ثم نجرد ثانياً من التصورات (أو من الأشياء مباشرة) خصائصها أو سماتها العامة، وقل مثل ذلك في تشكيلنا للأفكار العامة أو الأفكار الشاملة. وإذا صحَّ ذلك، فلا بد أن يكون المجرد أدنى من العيني، نظراً لأن التصورات (الأفكار الشاملة)^(٢١) التي تتشكل بهذه الطريقة لا بد أن تحتوى فقط (مثل: Merkmale التي تعنى علامات مميزة - معايير) على تلك السمات من الأشياء التي تصادف أن لفتت انتباهنا، ومكتنا من التعرف على الأشياء ذات الطابع المعين عندما نلتقي بها. غير أن الأفكار التي يتعامل معها المنطق هي أولاً تعبير عن ماهية الأشياء، فمثلاً - لا يمكن أن يكون هناك شيء، لا تنطبق عليه مقولة الوجود أو لا تنطبق عليه مقولة الفردية فلا يكون فرداً. وهي ثانياً أساسية جداً حتى أنه لا بد أن تفترضها سلفاً أمة عملية من عمليات التجريد: فلا يستطيع المرء على سبيل المثال، تجريد فكرة السلب دون أن تكون لديه بالفعل فكرة عما ليس سلباً. (ويتشكك هيجل أيضاً فيما إذا كان تصورات مثل "الحصان" قد تشكلت بنفس الطريقة، مادامت، مثلاً، في تجريدنا للتصور لا بد أن نتجاهل، على الأقل، الخيول الشوهة والمعيبة). ومن ثم فعلى حين أنه من الصواب أننا عندما نتعامل مع المنطق ونفكر في الأفكار الخالصة، فإننا نجرد من العيني ومن سماته غير الماهوية. إلا أن هذه الأفكار المجردة لا تتشكل عن طريق التجريد من العيني. ولا هي - مادامت تشكل السمات الماهوية للعيني - بأي معنى واضح أدنى منه.

وهناك معنى آخر للمجرد لا تكون فيه الأفكار مجردة، فإذا ما كانت التصورات (الأفكار الشاملة) تتشكل - وهيجل يوافق أحياناً على أنها تتشكل على هذا النحو - عن طريق التجريد من الأشياء أو التمثلات، فهي عادة تجرد بمعنى أنها تنفصل تماماً وبعده بعضها عن البعض الآخر، دون أن تكون هناك علاقات نسبية بين التصورات (المقولات) التي يكشف عنها في منطقتي. (ويعتقد هيجل مثلاً أن أنواع القياس في منطق أرسطو معروضة "تجريبياً" أو تاريخياً، وهي إلى هذا الحد نتاج "الفهم المجرد Verstand (اعنى لعملية التجريد). في دراسة هيجل - بالمقابل - للأفكار المستمدة بعضها من بعض، فإننا

(٢١) ان مقولات المنطق (أو الأفكار الشاملة - أو التصورات كما يعطى للمؤلف ترجمة Begriffe) هي الهيكل العظمى للفكر، ومن هنا فهي تمثل الماهية بالنسبة لجميع الموجودات: فالوجود، والعدم، والضرورة، والقوفاة، والكثرة... الخ عناصر أساسية وضرورية، فلا يمكن تصور الأشياء بلا وجود أو عدم أي صيرورة. وقل مثل ذلك في السلب والالجاب، والكم والكيف، والقدر... الخ (الترجمة).

تبيّن بالتالى أنها تشكل نفساً عيانياً بدلاً من التجمع المجرد المنفصل. وأحد الأسباب التى جعلته يعتقد أن تصوراتنا لا بد لها أن تتحد على هذا النحو هو أن مثل هذه التصورات (أو الأفكار الشاملة) تشكل محور أو ماهية الروح البشرى التى سوف تستقر إلى الوحدة المناسبة لو أن تصوراتها كانت مجرد تجمع بسيط.

وهكذا عندما نتحدث هيجل عن التصور العينى (أو الفكرة الشاملة العينية) والكلية العينية أو "الشمول العينى"، فإنه فى العادة يكون فى ذهنه أمران: الأول أن التصورات أو الكليات لا تنفصل انفصالاً حاداً عن العينى الذى ندركه حسياً نظراً لأنها تشكل ماهية هذا العينى⁽¹⁾. وهنئذى أنها لا تنفصل انفصالاً تاماً الواحد منها عن الآخر، فتصور الكلية أو الشمول، على سبيل المثال لا يتميز تمييزاً تاماً وقاطعاً عن تصورات أو (مقولات) الجزئية والفردية.

غير أن هيجل يعارض أيضاً الاتجاه الذى ينظر إلى التصورات أو الكليات على أنها على قدم المساواة مع تصور "الاحمرار" مثلاً حيث أن احمرار الشيء لا يؤثر تأثيراً ذا مغزى فى طبيعة الشيء أو علاقته بالاشياء الحمراء الأخرى: فالشيء الأحمر يمكن بسهولة أن يصبح (أو يمكن أن نتخيل أنه يصبح) ذا لون آخر دون أن تتغير كيميائياته الأخرى. كما أن الأشياء الحمراء قد لا يكون لها إلا أقل القليل من السمات المشتركة الأخرى. وعلى العكس من ذلك فإن كليات مثل الحياة تشكل - من ناحية - ماهية الكائنات الحية. وهى التى توجه دورتها الداخلية، وترتبط الاشياء الحية ارتباطاً جوهرياً بعضها ببعض الآخر بفضل حياتها: وتُعَدُّى الأنواع المختلفة، وأحياناً تساعد بعضها بعضاً، وتعيد الأنواع إنتاج ذاتها. وهكذا يكون لدينا علم للحياة، بينما سيكون من الخلف أن نتحدث قيام علم للموضوعات الحمراء (وينظر هيجل بالمثل إلى الله والروح على أنهما

(1) سبق أن ذكر المؤلف منذ قليل أن الأفكار الشاملة أو (المقولات) تشكل ماهية الروح البشرى. وهو هنا يضيف لها "تشكل ماهية العينى". وهذا يعنى أنها ذاتية وموضوعية فى آن معاً، أروى استيعولوجية ونطولوجية فى وقت واحد، فتقوله الوجود مثلاً تعبر عن قدر من المعرفة ولو ضئيل جداً عندما نعرف أن شيئاً موجوداً دون أن نعرف عنه أكثر من ذلك، فلما عرفت أنه يطرأ عليه العدم أعنى أنه يتلو أو يصير فقد عرفت شيئاً أكثر، وعندما نعرف أنه شجرة (مقولة الكيف) وارتفاعها خمسة أمتار (الكم) فقد عرفت معلومات أكثر وأكثر فلذا عرفت قوانين النبات التى تحكم نموها. فقد وصلت إلى معرفة علمية فجزية عنها... الخ - وإلى جانب ذلك كله فهذه المقولات لم يخترعها الروح البشرى ولكنه يكتشفها فحسب. فهى إذن موضوعية أو تطولوجية أو هى تشكل ماهية هذا العينى (الذى هو الشجرة) (الترجم).

عينان). ومن ناحية أخرى فإن هيجل كان ينظر من الفكرة التي تقول أن مثل هذا العيني. والقواهر التي تتطور من الناحية التاريخية مثل العقاب والنظام الملكي، يمكن وضعها في تعريف واحد بسيط.

غير أن ذلك يماثل في صعوبته تعريف كلمة 'المجرد'، وكثيراً من استخدامات هيجل لها لا تكون واضحة إلا في السياق الذي ترد فيه. فهذا هو التفكير على نحو مجرد كما يقول في مقال قصير عنوانه 'مَنْ هو المفكر التجريدي؟' عام 1807* ذلك الذي يرى في القائل أنه قائل فحسب، ولا شيء سوى هذا التجريد، أي أنه يحذف ما بقى فيه من ماهية إنسانية*. والمال هو قيمة مجردة، أو يعبر عن القيمة المجردة للسلع الأخرى. وأول عمل فني هو المعبد المصري أو الاغريقي القديم وهو أول إنتاج فني مجرد، في مقابل الحياة الواعية بذاتها على نحو متزايد. ومن ثم الروحية، كما هي الحال في أعمال الفن الاغريقي المتأخر. والحق المجرد - في مقابل أخلاق الضمير، والأخلاق الاجتماعية يختص بحقوق الأفراد بعضهم في مواجهة البعض الآخر، وهي أساساً حقوق الملكية والتعاقد، والاختراب (نقل الملكية إلى الغير)⁽¹⁾. وعدم إمكان التنازل عن بعضها الآخر وهي سمات تنسب بها للجتمعات الفردية التي وصلت في تفردها إلى أعلى درجة، وعلى نحو مجرد على نحو ما كان الحال في روما الامبراطورية. لكنها أيضاً عنصر جوهري في المجتمع الحديث. غير أن هيجل كان ينظر من التطبيقات الطائشة المتهورة 'لتجريدات' مثل 'الحرية' و'الاخاء' و'المساواة' على الوجود بالفعل العيني، ويعتقد أنها تدمر⁽²⁾.

وهكذا تنتشر أفكار المجرد والعيني في فكر هيجل بأسره، وبصفة عامة فإن وجهة

(1) للاتصال حقوق على جميع الأشياء. يستمدّها من كونه شخصاً، أمراً عاماً ذاتياً لا متاعياً - فهو غاية في ذاته رئيس كيفية الأشياء - وهذا تحليل هيجل خالص. فإن قيل: كيف يمكن أن تكون هناك "حقوق" لو "أحدس هل أن نظير المحتج. هنا لها حقوق نشأ من النظر إلى الوجود بشري نظرة لبريدية خاملة أمرى بوصفه شخصاً وليس بعد مواضاً في ذاته. ولهذا فهي حقوق مجردة ومن هنا فإن هذا التسم هو مرحلة الحق المجرد (فانتر ترجمتنا لكاتب أصول فلسفة الحق ص 181 وما بعدها) الذي يبدأ بحق أن أضع يدي على الأشياء (التي هي وسائل لا غايات في ذاتها) أي أن أملكها. وهذا هو حق الملكية - ثم أن نقلها إلى الغير عن طريق عقد بيني وبينه، ويجعلها ذلك لغزب عنى ... الخ (الترجم).

(2) كان هيجل يعتقد أن هذه الأفكار الاخلاقية، ومحاولة تطبيقها على المجتمع الفرنسي قبل أن تتحول إلى قوانين هو الذي أحال الثورة الفرنسية إلى إرهاب حيث ساد قانون الاستثناء الذي أحال كوف الفرنسيين إلى القلعة (الترجم).

نظرة هي أن المجرد هو عنصر جوهري في المطلق. ونحن نجرد من العيني الحسي. كما أن الأفكار الشاملة تُرى في البداية - وإن لم تكن كذلك في النهاية، متميزة بدلاً من أن تكون كتلة لا تمايز فيها. إننا نجد في تاريخ البشرية: تاريخ الفن، والدين، والفلسفة. أن المجرد والتركيز عليه مرحلة جوهريّة. ونحن نجد في المجتمع الحديث أن الحق المجرد، والبيادي، المجردة، والفرد المجرد هي سمة جوهريّة تسيّر جنباً إلى جنب مع الشراء العيني للشخص وعلاقات الأخلاق والأعراف.

الكائنات غير البشرية، تقوم بالفعل مثل البشر، وترد على فعل بعضها في بعض، وهي نشطة وفعالة بطرق شتى. ويستخدم هيغل كلمتي "نشط"، و"نشاط" بهذا المعنى Tätigkeit و Tätigkeit. والكلمة الألمانية التي تطلق، عادة على الفعل البشري هي Handlung من الفعل handeln الذي يعنى "يفعل" (وهي تعنى حرفياً "يتناول" أو "يمسك بيديه". ويدرس هيغل الفعل، عادة، في سياق الروح الموضوعي، وخصوصاً في موضوع "اخلاق الضمير". فالفعل لاسيما الفعل الأخلاقي ينظر إليه على أنه محاولة يحقق بها الفاعل ذاته عن طريق الإرادة على نحو يتناسب مع "الكلية الجوهرية"⁽¹⁾.

يفترض الفعل سلفاً بيئة خارجية وهي لا تزال مستقلة عن إرادتي، ولا أعرف عنها إلا معلومات ومعارف ناقصة أن قليلاً أو كثيراً. فأفرض، مثلاً، أنني كنت في غابة في منطقة أزيلت منها الأشجار، وأنتي أردت الضوء فأشعلت النار عامداً في كومة من الأعشاب، وانتشرت النيران، فاحترقت الغابة وأحدى القرى المجاورة. لقد كان إشعال العشب هو - في مصطلحات هيغل - المراد Vorsatz أو القصد أو الغرض. أما احتراق الغابة والقرية المجاورة مع ما ينشأ من نتائج أخرى، سواء أريتها أم لا ؟ أنتويتها أم لا؟ فهي ما يسميه بالعمل Tat. لكن إلي أي حد ينسب إلي هذا العمل، وما مدى مسؤوليتي Schuld عنه والنظر إليه على أنه فعلي ...؟ فهل أنا مسئول عن احتراق الغابة والقرية المجاورة أم أنتي مسئول فقط عن إشعال العشب ؟ الخطوة الأولى هي القول بأن "فعلي" يتفق مع تحقق "قصدى" أو ما أردته وهو فقط إشعال العشب للإضاءة. لكن هذا التفسير غير مقنع. فربما أكون قد أردت الحريق الواسع (أو أجزاء منه)، وحتى إذا لم أكن قد أنتويت ذلك، فربما كنتُ (بل ينبغي علي أن أكون) مدركاً للنتائج المحتملة - أن لم تكن

(1) الكلي الجوهرى في الانسان هو العقل. والفعل الاخلاقي هو الذى يتسق مع هذه الكلية الجوهرية (الترجم).

الخشية - لاشعال العشب⁽¹⁾ . ومن ثم فإن الخطوة الثانية هي القول بأنني مسئول عما يشمله فعلى، وعن أعمالى التى تساطر ما قصدته أو ما فى نيتى . وكلمة النية الألمانية Absicht مشتقة من الفعل Jabsehen (وهو يعنى حرفياً حوَكَ نظره، أشاح بوجهه To look away ويقول هيجل تتضمن النية Absicht من حيث الاشتقاق اللغوى، التجريد سواء من حيث شكل الكلمة، أو من حيث استخلاصها وجهاً جزئياً من شيء عيى⁽²⁾ . بمعنى أن تغزو الفعل القصدى إلى فاعل معين ونحن لا نغزو العمل كله بنتائجه المتعددة، وسماته المتنوعة، ولا نغزو إلا الفعل الفردى فحسب المتضمن فى الفعل المراد، وإنما بعض السمات الكلية "الجوهرية" التى كان يقصدها الفاعل : "كالحراق التعمد" أو "أحراق غابة" . وصف لما هو كلى يعنى أنه يمكن أن ينطبق على أفعال كثيرة تم إنجازها، فى مناسبات مختلفة، بطريقة غير محددة، ويعنى أنه يشتمل فى مناسبة معينة على كثرة من الأحداث، وليس فقط لتحقيق ما أراداه الفاعل . وبمقدار ما قصد الفاعل من فعله، فلا بد أن يراه مساهمة فى "خيره" أو خير الآخرين، بما أنه أشباع للم حاجات والاهتمامات والأغراض . ويتظر هيجل الى مثل هذا الأشياء على أنه عنصر جوهرى حتى فى الأفعال التى لم يشرها هذا العضو منذ البداية . (فهو يحسّر المحاولات التى تريد أن تتدح فى الأعمال العظيمة أو فى الرجال العظام بأن تكشف عن دوافعهم الذاتية، أو اهتمامهم بأنفسهم، ومن هنا كان هيجل مفرماً بالمثل القائل : «لا أحد يبدو بطلاً أمام خادمه - لا لأنه ليس بطلاً ، وإنما لأن الخادم خادم»⁽³⁾ .

(1) الفعل عند هيجل هو ما أتوم به مباشرة ويخلق نيتى وقصدى، أما العمل فهو ما ينتج عن هذا الفعل بعد ذلك وهو ما كان يسميه فلاسفة الإسلام "بالأفعال التولدة" عن الفعل الأسمى، والذوال هنا هل أكون مسئولاً عن الفعل وما يتولد عنه من نتائج ؟ أما أن مسئوليتى تنحصر فى حدود فعلى الأول فحسب؟ . (المترجم).

(2) المعنى فيما يبدو أننا عندما نثير "النية" عما حدث، فلأننا نلحد من جواب معينة فى الحوادث المعنى أو نشيح بوجهنا أو نعدل جواب معينة . ومن هنا فقد نتخذ نيتى :

(3) شكل الكلية الفارغة التى لا تتطوى على مضمون محدد مثلما أتوى أشباع جوهرى دون تحديد لا أصله . (ب) تلك الجانب الجزئى من الفعل الذى يعطى قيمة، لأنه يشيعن بطرق نوعية محددة : مثل نيتى فى أن أكل خبزاً . وجميع ترجماتنا العربية لكتاب هيجل "أصول فلسفة الحق" ص 271 - 277 . وحاشية رقم 1 من ص 271 - طبعة مدريد عام 1996 (المترجم).

(4) ذكر هيجل هذه العبارة فى "محاضرات فى فلسفة التاريخ" عندما كان يناقش الطرق المختلفة لكتابة التاريخ ودراسته . فهناك ما يسميه "بالنظر السيكولوجية" التى تفسر جميع الأفعال عند عقلاء، فتاريخ يدعأ إلى =

غير أن التبة والرقابية (الحير - الرخاء) لا تزودنا بمرشد كاف يقودنا إلى إنجاز الأفعال أو تقييمها. فسأى فعل يمكن تبريره بنية الفاعل ورفاهيته، فأحراق الخبابة مثلاً لرغبتي في طهي الطعام أو أن يستأجر المرء أرضاً بقصد التنمية، دون أن يهتم كثيراً برخاء الآخرين ورفاهيتهم حتى لو كان المقصود هم الآخرين جميعاً. *عندما سرق القديس كريسبين St. Crispin الجلد ليصنع أحذية للفقراء⁽¹⁾ كان سلوكه أخلاقياً لكنه خطأ، وبالتالي فلا هو صالح ولا مقبول⁽²⁾... ومن الأخطاء الفاحشة الشائعة في التفكير المجرد أنه ينظر إلى الحقوق الخاصة والرقابية الخاصة على أنها مطلقة في معارضة كلية الدولة...⁽³⁾ وعلى الرغم من أن هيجل تحول من التبة والرقابية إلى تفسير الحير، أعنى إلى الأخلاق الفردية كما صورها كانط وخلفاؤه. فقد شعر أنها لا تزودنا بأى حل لمشكلة الفعل وتقييمه. ذلك لأن النظرة الأخلاقية إلى العالم أيضاً تسمح بتبرير أى فعل طالما أنه يصدر عن النية الطيبة، أو من "القلب الطيب". ويلعب هيجل إلى أننا مشغولون عن كثير من نتائج

= رغبات ثابتة ومصالح ثابتة... وعلى هناك معلم لم يصره على أن الأسكندر الأكبر، ويوليوس قيصر كانا مدفوعين بهذه الرغبات، وأنهما كانا لهذا السبب رجلين لا أخلاقيين... والنتيجة المباشرة بالطبع هي أن هذا المعلم أفضل من لأنه ليس لديه أسئلة هذه الرغبات. والدليل على ذلك أنه هو نفسه لم يتفكر في غير أسيا ولم يهزم تلك داراً... * ويستطرد هيجل "ولكن المعروف يقول" لا أحد يبدو بطلاً في نظر حادسه الخصوصي". ولقد أضمت أنا إلى هذا القتل - ثم كرر جسوته هذه الاضافة بعد ذلك بعشر سنوات - * لا لأن الأول ليس سيئاً بل لأن الثاني خادم" فهو يتطلع لسيدة حذاء ويحبه في الذهاب إلى القرائ - الخ" القرن من 1-2 = 1-1 من ترجمتنا العربية لكتاب هيجل "محاضرات في فلسفة التاريخ" الجزء الأول "العقل في التاريخ" دار بيروت - بيروت (الترجم).

(1) القديس كريسبين St. Crispin راعي صناعة الأحذية يعمل بعيدة في ٢٥ أكتوبر. وفي الحكايات الشعبية أن القديس كريسبين وأخوته ذهبوا مع القديس دنيس St. Denis من روما ليحفظوا الفريسيين في باريس. وكانوا ياكلون عيشهم من صناعة الأحذية ويقول بعض الأساطير أن الثلاثة كانت تدعهم بأخيلود لصناعة الأحذية للفقراء. غير أن هيجل يروي أن هذا القديس كان يسرق الجلد من الأشراف وقتله ليصنع أحذية للفقراء. ويحسد أنه على الرغم أن الغاية نبيلة فإن العمل ذاته لا يزال سرقاً ولهذا فهو خطأ. أمر الإمبراطور مكسيميليان بأعدامه عام ٢٨٧. ويقال أنه لم يكن يقوم بهذا العمل وحده، وإنما كان يساعد أشقاؤه. ولهذا يطلق عليهم الاسم "الأخوة كريسبين". أنظر كتابنا "معجم ديانات وأساطير العالم" مكتبة مديولنا بالقاهرة عام ١٩٩٦ المجلد الأول ص ٢٧٤ (الترجم).

(٢) النص مأخوذ من الملحق الذي أضيف للفقرة رقم ١٢٦ في كتاب "أصول فلسفة الحق" نظر ترجمتنا العربية ص ٣٧ من طبعة مكتبة مديولنا عام ١٩٩٦ (الترجم).

(٣) انظر "أصول فلسفة الحق لهيجل" ص ٢٨٥ من ترجمتنا العربية (الترجم).

أفعالنا. إن لم يكن كلها، حتى تلك التي لم نرها أو نقصدها مادام تعبير *أن تفعل* يعنى أساساً أن تأخذ فرصتك مع حقيقة واقعية خارجية ليست تحت سيطرة المرء تماماً ولا هو يعرفها مقدماً. (وهو يقتبس مثلاً قديماً يقول «حجر ملقى على قساعة الطريق هو حجر الشيطان»^(١)). وهكذا فعلى الرغم من أنه يوافق على أننا لا بد أن نضع في ذهننا اعتباراً لنوايا الشخص - فنحن اليوم لا نعد *أوديب* مسؤولاً عن قتل أبيه ولا عن زنا المحارم (الذي ارتكبه مع أمه) - فإن وجهة نظره العامة هي *أن حقيقة النية هي العمل نفسه*^(٢).

وهناك سمة ملحوظة لفكر هيغل هي ميله إلى تمثيل الفعل والمعرفة، الروح النظرى والروح العملى. فنحن في البداية ندرك الفعل على أنه يختلف عن المعرفة ثم الاختلاف، فعلى حين أن المعرفة تختص بمعرفة ما هي الحالة فإن الفعل يحركه الإيمان بأننى بنغى على - أيا ما كان المبرر أن أدخل تعديلات على الواقع الخارجى الغريب عنى؛ ويسمى هيغل إلى هذه الوجة من النظر عن الفعل، فاليئة التي أعمل فيها قد شكّلها الآخرون بالفعل بصفة عامة: وهي تتضمن تنوعاً من المعايير والمؤسسات التي تقود أفعالى والتي تساعد أفعالى على تدعيمها بدلاً من تغييرها. على نحو ما يدعم استخدامى للغة، بصفة عامة، اللغة، ويعدك فيها شيئاً فشيئاً وعلى نحو خارجى. أما القول بأن الناس الآخرين يشاركون في هذه اليئة، ويعترفون، ويفسرون، ويردون على أفعالى، فذلك هي أيضاً - فى رأى هيغل - سمة جوهرية من سمات الفعل. (فى الفلسفة الألمانية بعد فيما بعد كانت بصفة عامة، وضعت كلمة الناس الآخرين تحت اسم الفلسفة الأخلاقية بدلاً من الفلسفة النظرية). وهكذا ظهرت الفكرة المطلقة على أنها *هوية الأفكار النظرية والعملية* أى أنها هوية الأفكار عن *الحق* (المعرفة)، وعن الخير (أو النشاط الأخلاقى) الذي يسبقه مباشرة فى المنطق.

ولهذا السبب (وأيضاً بسبب أن مذهب هيغل تاريخى وتراجعى) كان كيركسجور يذهب إلى أن مذهب هيغل يستبعد تفسيراً سليماً للفعل، لاسيما تلك الأفعال التي لم

(١) هذا المثل ذكره هيغل فى 'اصول فلسفة الحق' قرن ص ٣٦٨ من ترجمتنا العربية - مكتبة مشيولى بالقاهرة عام ١٩٩٦ (الترجم).

(٢) نص عبارة هيغل "أرادنى مسئولة عن العمل يدر ما أعرف ما أعمله. فلأوديب Oedipus التي قتل أباه دون أن يعرف لا يمكن أن توجه إليه تهمة قتل الوالدين. لكن قانون العقوبات القديم لم يكن يعاقب أعمية كبيرة على الجانب الذى من الفعل ... 'اصول فلسفة الحق ص ٣٦٧ من ترجمتنا السابقة الذكر (الترجم).

تفرضها المعايير ولا الممارسات المقبولة بصفة عامة، بل قد تتعارض معها... *معظم
المطربين يشبهون رجلاً بنى لنفسه قلعة ضخمة ثم عاش في كوخ مجاور* .
وفي استطاعة هيجل أن يوفق بين الخيارات المتضاربة عن شخصيات مثل *انتيجونا* ،
والأعمال الثورية لشخصيات في تاريخ العالم من أمثال *يوليوس قيصر* و*الاسكندر*
و*نابليون* لأنهم يمثلون وجهاً من نسق القيمة الذي ساد عصره. لكنه لم يهتم إلا قليلاً
بالتبني المزاجي غير العقلاني للعقيدة أو لطريقة الحياة التي كان كيركجور يضعها في ذهنه.
والفاعل العقلي - في نظر هيجل سوف يتوافق مع معايير ومؤسسات مجتمعة، تماماً
كالعارف العقلاني الذي يسلم نفسه لموضوع المعرفة.

ترتبط كلمة wirklich (موجود بالفعل) من حيث الاستقلال اللغوي وفي فكر هيجل في أن معاً، بالفعل wirken * أن تكون نشطاً وفعالاً، وبكلمة Wirksam (الفعال المؤثر) وبكلمة Wirkung (أثر - نتيجة) * ما هو موجود بالفعل يمكن أن يكون له أثر أو نتيجة * . واستخداماته تشبه الفعلى و "الواقعى" فالخبر الواقعى أو الوجود بالفعل يقابله الخبر التخيلى أو للختلف أو الممكن فحسب مثل "شربوك هولمز" أو الخبر الجالس الآن بجوارى. وهو يقابل بين الخبر الكاذب أو الزائف، أو نموذج الخير من تامل الشمع، أو الخبر الدجال أو الختال، بالخبر دون المتوسط، والخبر الاخرق، والخبر بالقوة فحسب، والخبر المتبدى الذى لديه الامكان لأن يصبح مخبراً، لكنه لم يحقق بعد هذا الامكان فى عالم الواقع. ونحن فى جميع هذه الحالات نجد الخير بالفعل أو الواقعى يمكن أن يكون له تأثير بطريقة لا يستطيع نظيره غير الواقعى أن يقوم به.

لقد استخدم الفلاسفة من أمثال كانط، عموماً، مصطلح 'الفعلى' أو الواقعى بالطريقة الأولى من هذه الطرق، كمرادف 'لما هو موجود' أو 'ما هو قائم' مع التشديد على الجانب الحسى الذى يمكن ادراكه فى مقابل الممكن، والمظنون، والتخيل، ولقد خرج هيجل على هذا الاستعمال، واتجه إلى إنكار أن يوصف 'بالوجود بالفعل' أو الواقعى - لا فقط الممكن، بل أيضاً الكيانات العارضة أو الحادثة، وكذلك ذات الدرجة المستخفضة من الناحية الانطولوجية، وعلى كيانات دون المستوى أو غير المتطورة بالنظر إلى نوعها كالدول السيئة أو الاستبدادية أو الاطفال الذين لم يحققوا بعد امكانياتهم بحيث يصبحوا

(١) مقولة عسيرة التعريب فى الفرنسية "الواقع La Réalité وهو فى اللغز مركب اللاحقة والظاهر. ومنها العبارة الشهيرة المتر -سرى- فهمها كثيراً فى تاريخ الفلسفة بسبب تشويه الجملز لها عندما قال: "ما هو واقعى عقلى، وما هو عقلى واقعى" وهو ما لم يثقل هيجل لانه بدأ من الشطر الثانى "ما هو عقلى واقعى (أو موجود بالفعل) وما هو واقعى أو موجود بالفعل عقلى" بحيث يصبح الشطر الثانى من العبارة نتيجة مترتبة على الشطر الأول الذى يعنى أن ما هو عقلى ليس من الضعف أو الزهن بحيث يبقى عقلياً فحسب، بل ان ما هو عقلى لايد أن يتحقق ويظهر فى عالم الواقع ولا يكون مجرد ذكر فى رأس الانسان. ومن هنا فقد اقتبسها اغتزل خطأ وأشاعها وأساء تفسيرها بقوله "ما هو عقلى واقعى ... الخ". (الترجم).

موجودات بشرية عاقلة. وهذا هو السبب في قول هيغل "إن مقولة الوجود بالفعل هي وحدة 'الجواني' و'البراني' (أو الماهية والوجود الفعلي 'الظاهر') وهي مقولات تسيق مقولة 'الوجود بالفعل' في المنطق"^(١). فالكائن ذو الدرجة المنخفضة في سلم الوجود مثل 'قوس قزح' مثلاً هو حادث أو عرضي، بمعنى أن وجوده ليس نتاجاً لطبيعته الجوانية الخاصة أو ماهيته، بل هو يعتمد فحسب على كائنات أخرى. والدولة الاستبدادية هي التحرف متعنماهية الدولة. وكذلك الطفل الذي لم يحقق بعد طبيعته الداخلية (وهو إلى هذا الحد أيضاً يعتمد على الآخرين من حيث يقائه الحالي وتطوره في المستقبل)^(٢).

غير أن هناك سمة يميّز بها هيغل وهي أنه لم يكف باستخدامه هو الخاص لمصطلح 'الموجود الفعلي أو الواقعي Actual' بل طوّره من فحصه للاستخدامات الأخرى. ابتداء من الفكرة التي تقول أن الوجود بالفعل ... مقابل الوجود الممكن أو ما يمكن التفكير فيه باتساق، وهو يذهب إلى أن الموجود بالفعل بهذا المعنى هو ما هو عارض أو حادث أعني أنه عرضة لأن يوجد أو لا يوجد، طالما أنه لم يتأسس على ذاته، وإنما على شيء آخر. غير أن الكائنات الحادثة 'أو الموجودات الفعلية المباشرة تشكل الشروط لتطور الوجود بالفعل، والتي هي أيضاً شروط ضرورية، بسبب أن جميع شروط تحققها حاضرة، وسبب أن شروطها مرفوعة أو بمنصّة بداخلها في أن معاً. ومن ثم فهي - بمعنى ما - مستقلة وتحدد ذاتها. فالموجود بالفعل المتطور هو كيان مثل الكائن الحي الذي يمتص الموضوعات المناسبة في بيته، وذلك لكي يغذي نموه الخاص طبقاً لنموذج تشرّحه طبيعته الداخلية. أما الفاعل المعقل فهو الذي يستفيد من كل ما يلتقي به لتحقيق خطته المرسومة أو من المجتمع الذي يحيل جميع المواد الخام والقوى في بيته إلى بني مفيدة. غير أن هيغل كثيراً ما يساوى بين الموجود بالفعل الحقيقي وبين الله. ويذهب إلى أن الله (أو روح العالم) يحرك ويوجه

(١) راجع في هذه المقولات كتابنا "المنهج الجدلي عند هيغل" لاسيما الفصل الثاني من الباب الثالث بعنوان 'الماهية' حيث ينقسم إلى (١) الماهية باعتبارها أساساً للوجود. (ب) الظاهر. (ج) الوجود بالفعل الذي هو مركب التسيق السابقين. (الترجم).

(٢) قد يزول اللبس إذا تذكرنا أن الوجود بالفعل هو مركب الماهية والظاهر. فليست المسألة 'مسألة وجود حسي' بل تحقيق لماهية الشيء: فالدولة البنية لم تحقق ماهية الدولة، وهرجل الفاضل، أو الأخرج أو الأعمى... الخ وكذلك الشاعر الركيك ورجل الدولة المحرف... الخ كلها طواهر لا توجد عند هيغل وجوداً فعلياً أو حقيقياً (ليست واقعية) لأنها لم تحقق مركب 'الماهية والظاهر'. فلا بد للظاهر أن يتم عن الماهية، كما أنه لا بد للماهية أن تظهر. راجع 'موسوعة العلوم الفلسفية لهيغل' ص ٣٥٠ من ترجمتنا العربية - مكتبة مبدولي عام ١٩٩٧ (الترجم).

الحادثات في عالمه نحو تحقيق الخطة الالهية عن طريق "دهاء العقل" ⁽¹⁾ (ولا يختلف ذلك عن "اليد الخفية" عند آدم سميث) ⁽²⁾.

يقول هيجل في تصديره "لاصول فلسفة الحق": "إن ما هو عقلي يتحقق بالفعل، وما هو متحقق بالفعل عقلي" ⁽³⁾. ونحن في العادة نقابل بين ما هو واقعي أو متحقق بالفعل وبين الأفكار والخواطر. ونحن بذلك نستطيع أن نضع "الوجود بالفعل" والأفكار في معارضة كل منها للآخر زاعمين أن شيئاً ما هو مجرد فكرة، وليس واقعياً ولا يمكن أن يتحقق. أو بالتبادل نقول عن "الوجود بالفعل" أنه خطأ طالما أنه يتعارض مع أفكارنا أو مثلنا العليا. ويريد هيجل أن يحطم هذا التعارض، فيذهب إلى أن الأفكار لا يسببها "الفكرة" (بمعناها الهيجلي) ليست أساساً كيانات ذاتية وإنما هي محالية للوجود بالفعل. ولهذه النظرية عدة معان:

(1) المعنى الأنطولوجي (الوجودي): وهو أن الأشياء لا يمكن أن توجد ما لم تكن مبنية طبقاً لأفكار المنطق (مرتببة ترتيباً سببياً، موجودة بالفعل ... الخ).

(2) المعنى اللاهوتي: وهو أن الأشياء تحقق خطة إلهية.

(3) المعنى الأستيمولوجي (المعرفي): وهو أن الأشياء واضحة، ويمكن معرفتها تماماً.

(4) المعنى القيمي: الأشياء معقولة، وهي تتطابق مع المعايير العقلية.

(1) العقل يحكم التاريخ عند هيجل وهو في سبيل تحقيق خطته يستخدم المعاطف والاتصالات والرفعات الالهية ... الخ فهو مثلاً يستخدم كبرياء الاسكندر وغروره وحب الطوبى لكليوبيطرا... الخ في سبيل اللذة بين الغرب والشرق. أو الدفاع القائلين، وهذا هو "دهاء العقلي" في تحقيق خطته. فإذ معاصرات في فلسفة التاريخ "العقل في التاريخ" ص 89 من ترجمتنا العربية دار التنوير بيروت (الترجم).

(2) آدم سميث (1713 - 1790) من كبار علماء الاقتصاد اسكتلندي الأصل كتابه الرئيسي "بحث في طبيعة ثروة الأمم وأسبابها" دعا إلى الحرية الاقتصادية على أساس أن هناك تسعيراً بين سعر الأفراد وراه معاصرتهم تامة ومصلحة المجتمع في إنتاج أقصى قدر ممكن من السلع. أخذ عنه ريكاردو (الترجم).

(3) ولقد شرح هيجل هذه القضية ودافع عنها كذلك في "موسوعة العلوم الفلسفية" وكيف أنها أحدثت موجة من النهضة والعداء على حد تصديره (انظر ترجمتنا العربية للموسوعة ص 88 من طبعة مكتبة مدبولي بالتفاعة عام 1996) وعلمنا أن نلاحظ أمرين:

الأول: أنه لم يقل ما هو موجود عقلي.

الثاني: أنه بدأ بما هو عقلي. لأن الأفكار العقلية من الفسوة بحيث تتحقق بالفعل ولا تكون مجرد أفكار أو خواطر ذاتية، وسبب ذلك أن الخلق هو الذي عكس. ومن ثم شوه. هذه القضية الهيجلية الهامة - انظر مثلاً: 361 Nol. II P. Selected Worksm Nol. II P. Marx Engels. وانظر أيضاً ترجمتنا العربية لاصول "فلسفة الحق لهيجل" ص 113 من طبعة مكتبة مدبولي بالتفاعة عام 1996 (الترجم).

ولقد شدّد الفسوفون المختلفون لهيجل على جوانب مختلفة من هذه النظرية. غير أنه من الواضح أن هذه المعاني كلها كانت في ذهن هيجل. ومضمون النظرية في دراسة السياسة والتاريخ هو أننا ينبغي أن لا نتقد الأوضاع الحاضرة أو الماضية أو نوصي بتغيرات معينة، وإنما علينا أن نحاول فقط أن نفهمها وأن نتميز عقلانيتها أعنى وضوحها وتبريرها النهائي معاً. ولاشك أن أفكارنا "ومشروعاتنا" سطحية إذا ما قورنت بالأفكار المظورة في طبيعة الأشياء. ويظهر هذا الموقف لأول مرة في بحثه عن "دستور ألمانيا"⁽¹⁾. إذا ما رأينا أنه (أو ما هو موجود) هو على ما ينبغي أن يكون عليه، أي أنه ليس عضواً ولا حادثاً، فإننا، عندئذ نراه كذلك على أساس أنه ينبغي أن يكون على ما هو عليه.

ولقد هاجم نقاد هيجل هذه النظرية وفهموا منها أنها تحرمّ النقد أو الإصلاح لآية ممارسة أو مؤسسة أو حاكم. فإذا ما طبقت النظرية على كمثل ما يحدث قسمي أيضاً يُعطل نفسها بنفسها. ما لم يكن هيجل أمسك عن نقد أولئك الذين انتقدوا الوضع القائم، ورفض أن يقترح عليهم أن لا يفعلوا ذلك. ومن هنا فإننا نجد أنه يؤكد في الطبعة الثانية من "موسوعة العلوم الفلسفية" عام ١٨٢٧ أنه لا ينظر إلى كل شيء على أنه "موجود بالفعل" وأن بعض الأشياء الموجودة (كالثشيء العرضي الحادث، والأفكار المباشغة، والخطأ، والشتر، والوجود العابر وللمعاق... الخ) هي مجرد ظاهر أكثر منها وجود بالفعل Actuality⁽²⁾. (وأولئك الذين كرهوا أن ينظروا إلى اللاهوت في مذهب هيجل

في استطاعتهم تفسير قوله إن الله وحده هو الموجود بالفعل حفاً على أنه يعني أن البنية المنطقية للأشياء وحدها هي الموجودة بالفعل). ومن هذه الوجهة من النظر فإن الدولة الاستبدادية أو العقيدة ليست دولة واقعية أو موجودة بالفعل. وهي ليست معفاة من النقد والإصلاح. ولقد كان هيجل فيلسوف واقعياً بالنظر إلى التصورات، وهكذا يؤمن أن لديه

(1) يقع هذا البحث في حوالي مائة صفحة وهو من الكتابات السياسية المبكرة وقد ترجمه إلى الإنجليزية ت.م. تروكس T.M. Knox. ومصدر عن جامعة أكسفورد عام ١٩٦٩ كما ترجمه أيضاً كارل فريدريك في كتابه "فلسفة هيجل" وترجمته عنه بعض صفحات في كتابها "دراسات في الفلسفة السياسية عند هيجل" وقد نشر مع كتابها "النهج الجدلي عند هيجل" في طبعة مكتبة مطبولي عام ١٩٩٦ (الترجمة).

(2) قارن قوله في موسوعة العلوم الفلسفية "نحن في الحياة القاروة نعرف أن أية تروء من نزوات الحسيان. وهي خطأ. أو شتر. بل أي شيء له طبيعة الشتر - أي حسيب عابر أو منقطع عن الوجود - يطلق عليه. بلا تدقيق اسم الواقع المنطقي أو الوجود بالفعل Actuality. ص ٥٩ من ترجمتنا العربية مكتبة مطبولي بالقاهرة عام ١٩٩٦ (الترجمة).

حصانة ضد الاعتراض والقول بأن الدولة غير الواقعية، مثلاً، يمكن رغم ذلك أن تكون واقعية أو استبعاداً بالتعلل. لكنه لم يزودنا بأي معيار واضح للتمييز بين الموجود بالتعلل والظاهر : حتى ولا أفضل الدول تكون بلا أخطاء أو دائمة الوجود.

أما القضية القائلة بأن الواقعي عقلي فهي ليست ببساطة نتيجة للمذهب المحافظ عند هيجل (رغم أنه كان محافظاً بالمعنى الذي يجعله يقبل الأوضاع السائدة إن قليلاً أو كثيراً، لا بالمعنى الذي يجعله يمكن أن يرغب أو يستطلع إلى استعادة نظام العروش القديمة التي أطاحت بها الثورة الفرنسية). لقد كان أيضاً يمثل في فكره نزعة رواقية واسبوزية تؤمن بأنه من الأفضل أن تفهم الأشياء وتأملها بدلاً من أن تثيرها أو تغيرها. وأن الحرية تكمن في فهم الضرورة؛ ذلك الفهم الذي يمكننا من أن نقبل العالم كما هو بدلاً من أن نغيره.

يستخدم هيجل كلمتين لمصطلح "الاغتراب" :

(1) كلمة Entfremdung وهي تائل Entfremden (يجعله غريباً) من Freund (الغريب). وفي أواخر العصور الوسطى في ألمانيا (أعني من القرن الثاني عشر حتى الخامس عشر) تشير هذه الكلمة إلى مَنْ يأخذ أو يسرق أمتعة شخص آخر كما تشير إلى الاغتراب العقلي لا سيما الغيبوبة، أو الذبول لكنها أشارت فيما بعد إلى غربة الأشخاص بعضهم عن بعض.

(2) كلمة Enttäusserung وهي تائل Entausen (يجعله خارجاً أو خارجياً). وتعني "تنازل، استسلام، تحرد" (ويستخدم هيجل كلمة Entläusserung ولا يستخدم كلمة Entfremdung للإشارة إلى الاغتراب، وهي تعني تنازل المرء الأوادي عن "ملكته الخاصة")⁽¹⁾.

وهناك كلمات أخرى في نفس المجال مثل Entzweiung (من zwei "اثنان") التي تعني "تشعب، تفرع"، "انفصال". وكلمة zerrissenheit (من الفعل zerreissen الذي يعنى "يمزق"، "يتمزق"، "يقطع الأوصال"، "يفصل بين شيئين"). وتعني تقطيع الأوصال: "الفصل بين الأشياء"، وكلمة zwispalt (وهي أيضاً من zwei "اثنان") "صراع"، "شفاق"، "اختلاف" Divergenz, Trennung وكذلك "الانفصال" (من الفعل Trennen أي "يفصل").

والاغتراب عند هيجل هو مرحلة "الانفصال" التي تبتق من الوحدة البسيطة ثم تعود من جديد إلى التوافق في وحدة أعلى تمايزة. ومفهوم الاغتراب عنده - رغم أنه أصيل

(1) تحت عنوان "اغتراب الملكية أو نقلها أو التصرف فيها" يقول هيجل: "السبب الذي يجعل في استطاعتنا تحويل الملكية إلى الأخر هو أنها لا تكون ملكي إلا بقدر ما أصبح أجنبي حليتها. ومن ثم فقد الخلق عنها، وكانها شيء. بغير صاحب Res Nullius إذ نقلها إلى راحة شخص آخر، وبالتالي أوجعها في حوزته. بشرط أن يكون هذا باستمراد شيئاً خارجياً بطبيعتها". قارن "أصول فلسفة الحق لهيجل" ص 222 من مترجمتنا العربية - مكتبة مدبولي بالقاهرة عام 1996 (المترجم).

أساساً - فإنه يدين بالكثير للمفكرين السابقين: يدين إلى فكرة روسو التي تقول أن العقد الاجتماعي يتطلب من كل شخص أن يتنازل ويستسلم للجماعة. وإلى فكرة نشته في كتابه "محاولة لنقد كل وحى" القائلة بأن "الله يوصفه مشرعاً من خلال القانون الخلقى بداخلنا، يقوم على أساس Entäusserung (التخارج) لما بداخلنا؛ أي يقوم على ترجمة شئ ذاتي يقع داخلنا إلى وجود يقع خارجنا. وهذا التخارج هو المبدأ الحقيقي للدين. بمقدار ما يستخدم الدين لتحديد الإرادة" (1). وكذلك ما يذهب إليه في كتابه "علم المعرفة" من أن الأنا أو الذات نتج عالم الظاهر عن طريق عملية تخارج أو اغتراب ذاتي. كما أن فكرة هيجل مدينة لحجة "شلر" في كتابه "التربية الجمالية للإنسان" التي يقول فيها أن تقدم الثقافة قد مزق الانسجام الأصلي الذي كان عند اليوناني القديم مع طبيعته الجوهرية الخاصة. ومع غيره من البشر، ومع مجتمعه، ومع طبيعته. وهو انفصال في رأي "شلر" (لكنه ليس كذلك في رأي هيجل) لا يمكن إصلاحه إلا عن طريق الفن. كما أن مصطلح هيجل مدين لديدرو (2) والصورة التي رسمها في روايته "ابن أخ رامو" التي ترجمها جوته عام 1805 عن العبد الكلي الواعي والذي لعب ألف دور تلقياً للسلطة والثروة، وأصبح نموذجاً في "ظاهريات الروح" للوعى المسزق (3)، والسروح المغتراب عن ذاته.

ولم يستخدم هيجل كلمة Entfremdung قبل إصداره "لظاهريات الروح" وإذا كان العديد من كتاباته المبكرة تبشر بلأرائه المتأخرة. ففي سفرة كتبها عن "المحبة" (في الكتابات اللاهوتية المبكرة) و"الحياة" (مثل الروح في "ظاهريات الروح"). تمر بمسار الوحدة غير الناضجة، إلى التعارض، وتنتهي بعودة الوحدة النهائية. والمحبة تستعيد الوحدة بين الأفراد، وبين الفرد والعالم، لكن دون أن يتلاشى الفرد تماماً. وفي مقاله: "روح الديانة المسيحية ومسيرها" ينظر هيجل - مثل شلر - إلى التزاع بداخلنا بين العقل والوجدان، على أنه طور ضروري من أطوار التطور الروحي. لكنه يذهب إلى أن إستعادة الوحدة لا

(1) فلان الاغتراب يعني التخارج عند نشته كتاب الدكتور محسود رجب "الاغتراب: سيرة مصطلح" دار المعارف ط عام 1993 ص 96 وما بعدها (الترجم).

(2) دني ديدرو Denis Diderot (1713 - 1784) أحد اعلام حركة التنوير في فرنسا أصدر مع "دلبير" الموسوعة الفرنسية "أو" العجم العقلاني للعلوم والفنون". وكتب عدة من الروايات والسرديات وبعض الحواظر الفلسفية (الترجم).

(3) فلان "ظاهريات الروح" ص 216 و 213 وما بعدها من ترجمة بيلى الإنجليزية (الترجم).

يمكن أن يتحقق إلا عن طريق الدين. ويتصور هذه الوحدة على أنها اتحاد بين الفكر والحية*. وفي "شجرة المذهب" (ضمن الكتابات اللاهوتية المبكرة). نجد أن الدين يمكن الإنسان من تجاوز حياته المحدودة أو المنتهية، ويوحد نفسه مع الحياة اللامتناهية والروح اللامتناهي المتغلغل في العالم.

أما في كتابه "الفرق بين مذهبي فشنه وشلنج" فإن هيجل يذهب إلى أن الفلسفة بوصفها "الصقل" (في مقابل الفهم) وليس الدين (أو الفن) هي الفادرة على علاج الانفصال الذي يتطوى عليه تطور الثقافة. ومثل هذا "الاتصال" أو انبثاق الوعي من الشمول، وتشعبه في الوجود واللاوجود، وفي الفكرة الشاملة والوجود، وفي التناهي واللاتناهي... هو أحدث افتراضين سابقين للفلسفة أما الافتراض الآخر فهي "المطلق ذاته ... الهدف الذي نسمى إليه، لكنه حاضر أمامنا بالفعل". إن مهمة الفلسفة هي توحيد هذين الافتراضين السابقين؛ ووضع الوجود في قلب اللاوجود - ليصبح صيرورة، وتشعب المطلق - ليصبح هو الظاهر، وهو التناهي في قلب اللاتناهي*. وأحد جوانب التغلب على الاغتراب هو التصالح مع الوجود بالفعل. (وقد ذكر هيجل ذلك في بحثه "دستور ألمانيا").

وتحتوي "ظاهريات الروح" على صورتين مثيرتين للاغتراب الأولى قريبة من تفسير "فوير باخ" "لشقاء الوعي وانقسامه الداخلي" في طور المسيحية المبكرة، وفي مسيحية العصور الوسطى، حيث كان ينظر إلى نفسه على أنه متغير وغير ماهوي، وي طرح جانبه الكلي، الماهوي غير المتغير على وجود متعال يسعى إلى الاتحاد معه⁽¹⁾. أما الصورة الثانية فهي موجودة في "ظاهريات الروح" الكتاب السادس لاسيما B. I حيث نتحدث الحياة الأخلاقية غير المغتربة في اليونان القديمة، أولاً إلى ذرية الأفراد من أصحاب الحقوق في الامبراطورية الرومانية. ثم ثانياً إلى "عالم الروح المغترب عن ذاته". ويشتمل هذا العالم (الذي يتعقبه هيجل منذ سقوط روما حتى الثورة الفرنسية) بالانفصال بين العالم الواقعي الفعلي وعالم الما وراء الذي يمثل "الإيمان" بوصفه ماهية العالم الواقعي الفعلي، بين الفرد الواعي لثقافته والجسور الاجتماعية، وبين قوة الدولة والثروة. فكل عنصر من هذه العناصر هو في أن معاً مغترب عن الآخرين، ومع ذلك فهو معتمد عليهم: ويلعب التفاعل

(1) قارن "ظاهريات الروح" ص ٢١٢ وما بعدها من ترجمة يلى الإنجليزية. وقد وصف هيجل في مروج الديانة المسيحية ومصيرها، ديانة نبي الله ابراهيم بالطاق مائتة. (لترجمة).

بينهما في صورة الثقافة Bildung : شخص يعزل أو يفرّج ذاته الطبيعية ولا يكون له قيمة إلا بمقدار ما يكتبه من نهذيب.

ويذهب شاخت R. Schacht في كتابه عن الاغتراب⁽¹⁾ (1971) (ص 37 وما بعدها) إلى أن هيجل في كتابه "ظواهرات الروح" يستخدم كلمة الاغتراب ليعنيها على ظاهرتين متميزتين :

(1) واقعة أن الجوهر الاجتماعي غريب عن الفرد.

(2) اغتراب الفرد أو تنازله عن ذاته الفردية لتتحد مع الجوهر الكلي.

وكلمة الاغتراب Entfremdung بالمعنى الثاني لا بالمعنى الأول هي التي يذهب "شاخت" إلى أنه يمكن تبادلها مع كلمة Entäusserung (التسخرج). كما يذهب "شاخت" أيضاً إلى أن اغتراب الفرد الثاني عن ذاته بسبب اكتسابه للثقافة هو - في رأى هيجل الحل للاغتراب بالمعنى الأول. لكن ذلك غير صحيح. فالثقافة محتوية على الفرد المغترّب و"الحسيس" (ابن أخ رامو) بقدر ما محتوية على كل فرد آخر؛ فالثقافة هي الوسط الذي ينكشف فيه الاغتراب بالمعنى الأول ولكنها ليست حلاً له. والواقع أن الاغتراب بالمعنى الثاني لا يمكن أن يكون حلاً للاغتراب بالمعنى الأول لسببين :

السبب الأول : الاغتراب بالمعنى الثاني يتضمن نقصاً حقيقياً لاستقامة الفرد واستقلاله، وليس ، بمساعدة ، إستعادة الناحية الكلية للفرد أو ذاته الحققة : الاغتراب بالمعنى الثاني لا يظلم الفرد إلا بسبب الاغتراب بالمعنى الأول. والفرد المغترّب بالمعنى الثاني هو غريب عن نفسه. ويعتقد هيجل أن الثقافة، بصفة عامة، تتطوي على اغتراب ذاتي.. بمعنى قوى ، كالبطرة على لغات غريبة، وليس على لغة المرء القومية.

السبب الثاني : ولا يمثل الجوهر الاجتماعي في هذه المرحلة وضعاً مستقراً مناسباً للمؤسسات أو القيم التي يمكن للفرد أن يوحد نفسه معها : وإذا ما كرّس نفسه للدولة مستبعداً الثروة، فإن سلطة الدولة تنقلب إلى اغتراب بالمعنى الثاني، وتحولها إلى فرد (ملك) وإلى مبدد للثروة. وربما أصبحت سلطة الدولة بالتبادل صالحة أو طالحة اعتماداً على ما يراه المرء في الدولة وهل هي تدعم الصالح العام أو غريبة عنه، وهل هي قسعية، بقدر ما ينظر إلى الثروة على أنها خادمة لتعنه العابرة أو لخير الجميع.

(1) ترجمه إلى العربية الأستاذ كامل يوسف حسين ونشرته مؤسسة الدراسات العربية - بيروت (الترجم).

وعلى ذلك فبينما كان هيجل يأمل في المصالحة النهائية بين الفرد والجوهر الاجتماعى الذى يترك استقامة الفرد دون أن تفسد ، فإنه لم يكن يؤمن بإمكان أن يتحقق ذلك فى المجتمع المترتب الذى أقامه لويس الرابع عشر فى فرنسا، وكان تعاطفه المباشر مع 'رامو' المترتب إلى أقصى حد - 'رامو' الذى رأى من خلال محاكاة لا تحجل ، القديم والمؤسسات المترتبة المترتبة فى مجتمعه. ويذهب هيجل إلى أن حل الاغتراب بالمعنى الأول ليس اتحاداً مباشراً مع الجوهر الأخلاقى، بل تفاهم الاغتراب واستشرائه - فى التنوير والثورة. ويحدث الاغتراب فى سياقات أخرى متعددة. ويتحدث هيجل فى تصدير 'ظاهريات الروح' وفى نهاية الكتاب معاً عن اغتراب الله، وتخراج الروح فى الطبيعة والتغلب على هذا الاغتراب فى التاريخ. وهو ينظر إلى اللغة - فى الكتاب السادس من 'الظاهريات' لاسيما استخدام كلمات كلية مثل 'الأنا' على أنها تشمل الاغتراب وتخرج الأنا الجزئى (فى مقابل الكلية) بدرجة أعظم مما هو موجود فى 'الفعل' أو تعبيرات ملامح الوجه. وهو يرى فى التصدير أن التجربة تقتضى أن يترب الموضوع عن ذاته ثم يعود إلى نفسه من هذا الاغتراب. ونحن على سبيل المثال : لن نستطيع فهم الظواهر إلا باستدعاء تجريدات تبدو فى الأصل بعيدة عن الظواهر ذاتها.

وأكثر تصوير حيوى واضح للاغتراب إنما يوجد فى 'ظاهريات الروح'. ولكن الكلمات والأفكار معاً أصبحت هامة فى مؤلفات هيجل المتأخرة أكثر من أهميتها السابقة، وحتى هذه الأهمية لم يلاحظها الباحثون أثناء دراستهم لـ هيجل إلى أن ظهرت مناقشات ماركس للاغتراب والتخارج (فى المخطوطات الفلسفية لعام ١٨٤٤) وقد نشرت بالألمانية لأول مرة عام ١٩٣٢ ، ثم ترجمت إلى الإنجليزية عام ١٩٥٩ .

Annul, Annulment

يلغى. الإلغاء

انظر : الرفع Sublation

هناك كلمتان في الألمانية تعبران عن مصطلح "الظاهر" Appearance الأولى هي
Schein من الفعل Scheinen والثانية هي كلمة Erscheinung من الفعل Erscheinen :

(1) لكلمة Scheinen معنيان متميزان :

أ - 'يشع' ، و'يشرق' .

ب - 'يتفكر' ، و'يبدو' .

وهناك بالمقابل : Schein وهي تعنى :

أ - 'أشع' ، 'أشرق' .

ب - الظاهر ، المظهر ، الوهم .

(2) ولكلمة Erscheinen و Erscheinung كذلك معنيان : 'يظهر' و'الظاهر' أو
'الظاهرة' . لكن على خلاف Schein و Scheinen يمكن استخدامهما معاً ترجمة
لكلمة 'الظاهر' أو 'نشر' كتاب مثلاً أو جعله يظهر، حيث لا يكون هناك أدنى
احتمال أن تكون الأشياء على خلاف ما تبدو أو تظهر عليه .

وفي فلسفة القرن الثامن عشر اتجه مصطلح Schein إلى أن يكون مرادفاً : إما لكلمة
Tauschung (الخداع - الوهم) أو لكلمة Erscheinung (الظاهر). غير أن كانظ وضع
تمييزاً بينهما، فكلمة Erscheinung هي الظاهرة التي يمكن أدراكها، فما ندركه هو موضوع
يتطابق مع صور الحساسة والفهم، في مقابل النومين Noumenon (أى الشيء في ذاته) أى
الواقع الذى يجاوز الحس أو الموضوع كما هو فى ذاته (على خلاف فئته الذى ذهب إلى
أن الظواهر هي نتاج نشاط 'الأنا' - ذهب كانظ إلى أن الظاهر يتضمن شيئاً يظهر ولا
يكون في ذاته ظاهراً). أما كلمة Schein فهي تعنى بالمقابل 'الوهم' الذى يؤدي إلى
حكم رائف اما عن الظواهر أو عن المسائل التي تعلو على الحس. ولكلمة Schein أيضاً
استخدام في الاستاطيقا (علم الجمال) : فكل من 'هردر' في 'الفنون التشكيلية' وكانظ
في 'نقد ملكة الحكم' يميز بين التصوير (الرسم الزيتي) بوصفه فناً للمظهر الحسى. وبين
فن النحت وفن العمارة بوصفهما فنوناً للحقيقة الحسية. مادام التصوير (الرسم الزيتي) لا

يعطينا سوى وهم الأبعاد الثلاثة. غير أن 'شلمر' نظر إلى Schein (بمعنى المظهر الجمالي لا 'الخداع') - على أنه خاصة تتميز بها كل الفنون (في مقابل الواقع الحقيقي Reality) وهو كذلك سمة لأي موضوع بمقدار ما يُنظر إليه من الناحية الاستطائيقية (الجمالية).

ولقد رفض هيجل تفرقة كانط بين المظهر Schein والمظهر Erscheinung، تماماً مثلما رفض 'الشيء' في ذاته' الذي لا يمكن معرفته. كما رفض هيجل أيضاً ما أسماه بالثالية الذاتية عند كانط وفتشته التي تركز عليها التفرقة التي أقامها كانط (فقد اعتقد هيجل أن المظاهر التي أدركها كانط هي مظهر Schein أكثر منها مظهر Erscheinung) غير أن المصطلحين عند هيجل متمايزان 'فالمظهر Schein' متضاهف مع 'الماهية Wesen':

فالماهية تبدو أو تظهر Schein لكنها هي نفسها نطل مخبئة خلف غلالة من المظهر Schein 'في هذه الحالة فإن 'الوجود - Sein' (أعني وجود ما نعرفه على نحو مباشر) هو المظهر Schein بمعنى أنه يعتمد على شيء آخر كالماهية، وبمعنى أن هذه الماهية تتجلى فيه تماماً. (الوجود Sein والمظهر Schein متشابهان من الناحية الصوتية لكنهما متباعدان من حيث الاشتقاق اللغوي). غير أن كلمتي Schein و Scheinen يظلمان عند هيجل بمعنى 'يشع' و'يشرق'. (وهما يرتبطان ارتباطاً وثيقاً بكلمة منبسة مثلهما وهي الانعكاس Reflection). وهكذا يتحدث هيجل عن الماهية التي تشع من الداخل، أو في ذاتها، كما لو كانت الماهية نفسها وتميزاتها من المظهر Schein قد تكوّنت من عملية مماثلة لتلك العملية التي بواسطتها أظهرت الماهية نفسها في الخارج: أنه فقط عن طريق طرح المظاهر (أي اشعاعها في الخارج) - كما هي الحال في فقاغات السائل الذي يغلي - ثم بعدئذ ينسحب هذا المظاهر (ليشع في الداخل)، وهكذا تكوّن الماهية نفسها كماهية.

ويستخدم هيجل أيضاً هذه الفكرة عن المظهر Schein المزودج مرتبطة بأزواج أخرى من المصطلحات المتضادية. فمثلاً بمقدار ما يشع الكلي في ذاته، فإتة يكون كلياً أو جنساً بالمعنى الدقيق (مثل 'اللون' في علاقته 'بالأحمر' ... الخ)، على حين أنه بمقدار ما يشع خارجياً، فإنه يصبح متخصصاً أو أنواعاً أو هو الجزئي في مقابل 'الأخر' الذي يشع فيه (مثل 'اللون' في علاقته 'بالشكل' والهينة، أو 'الصوت') (هاهنا نجد المظهر Schein يتبادل مكانه مع الانعكاس Reflexion). ويعتقد هيجل مثل 'شلمر' أن الفن يتضمن ظهوراً أو اشعاعاً. وهو يفرق بين 'المظهر' و'الخداع' ويربط بينه وبين المائل له صوتياً (والرئيظ به من حيث الاشتقاق اللغوي، وهو: الجميل Schön).

تختلف كلمة erscheinen, erscheinung في استخدام هيجل عن كلمة schein و scheinen من زوايا متعددة :

(١) كلمة Erscheinung هي الظاهر بالنسبة للماهية، غير أن الماهية تفضي نفسها تماماً في الظاهر ولا تترك شيئاً مختئياً. (القوة الأصلية للمقطع الاستهلاكي Er تعني "من الداخل" وهو الذي أدى إلى فكرة الانتقال أو "الحسالة الناتجة"، ومن ثم إلى فكرة "الموصول إلى" أو "يلوغ كفا" ...).

(٢) كلمة Erscheinung مثل Schein تعني عابر، يعتمد على. لكن ما يعتمد عليه، وما يستسلم له ليس ماهية - على الأقل على نحو مباشر، بل هو ظاهر آخر. ومن ثم فكلمة "الظاهر" في مقابل "المظهر" هي عالم أو كل متنوع من الاعتماد المتبادل، أو هي هو عالم متقلب.

(٣) وكلمة Erscheinung تقابل أساساً - ليس الماهية - بل "التصور" (الفكرة الشاملة) ... أو الوجود بالتفعل^(١)، (أي ما يجسده التصور أو الفكرة الشاملة تماماً، وما هو عرضي وعابر وليس ضرورياً، ولا عقلياً ولا ثابتاً أو مستقراً). فمثلاً علم النفس التجريبي لا ينظر إلا ما ظهر من الذهن Mind في حين أن علم النفس الميتافيزيقي لا يدرس إلا فكرته الشاملة في حين أن المنظور الصحيح، فيما يعتقد هيجل، هو أن ينظر كيف تحقق الفكرة الشاملة للذهن نفسها (أو الروح) في عالم الظاهر.

وعلى حين أن الجريمة هي مجرد مظهر Schein مادامت تتعارض مع الحق، والحق يستعيد نفسه عن طريق سلب (عن طريق العقوبة) هذا المظهر أو نفيه. والتعاقد الجزئي هو ظاهر طالما أنه على حين أنه لا يتعارض مع الحق، فهو ليس سوى تجل عارض له فحسب^(٢). (ويمكن أن يتغير تطبيق "الظاهر" و"المظهر" تبعاً لنظرة هيجل في السياق المعنى، وكذلك البنية العقلية والفكرة الشاملة التي تعارضه).

(١) وذلك يعني أنها ظاهر الماهية، ومعرفتنا للظاهر على أنه ظاهر تعني أننا نعرف الماهية في نفس الوقت لأن الماهية هي التي تظهر. كما أن الظاهر هو الذي ينم عن الماهية - وجميع كلياتنا "المنهج الجدلي عند هيجل" مرجع سابق (الترجم).

(٢) وراجع كيف يؤدي العقد الجزئي إلى الخطأ عندما يجسد الإرادة الجزئية. فيصبح تعسفاً "أعني عرضياً". فيسير نحو الخطأ لكي يصبح ظاهراً في صودرة تعارض بين مبدأ الحق والإرادة الجزئية ... لكن الحق يسترد وجوده عن طريق نفي هذا الشيء ذاته. "فإذا كان الخطأ - بأنواعه نفي للحق، فبذلك الجزء أو العقوبة هي نفي لهذا الشيء وبالتالي استعادة الحق لكانته الأولى ... فلأن أصول فلسفة الحق لهيجل عن ٢٤٤ من ترجمتنا العربية طبعة مكتبة مدبولي بالقاهرة ١٩٩٦ (الترجم).

عالم الظاهر - سواء في "ظاهريات الروح" أو "علم المتقن" - يخلق عالماً آخر، عالماً هو جوهرى أو في ذاته وهو المعارض لعالم الظاهر. وتتفاعل الظاهر بحكمه "Gesetze" (ويربطها هيجل بفكرة أن أي ظاهر يوجد أو يحدث ويتجه ظاهر آخر). وتفسر القوانين التغيرات في عالم الظاهر. لكن طالما أن هذه التغيرات هي أضداد (لما هو حار يصبح بارداً ... الخ) فإن القوانين لا بد أن تخصص ما هو موجود في عالم الظاهر: فالخار، مثلاً، هو من حيث جوهره، أو ذاته بارد ... وهكذا. ويوحى ذلك بعالم هو معارض لعالم الظاهر، فكل شيء كان له في عالمنا كيف معين، سوف يكون له هذا العالم في ذاته: الكيف المضاد.

مغزى هذا العالم المضاد غير واضح: فهل يزعم هيجل أنه لا يمكن التمييز بين هذين العالمين؟ بعض أمثله تدل على أنه لا يمكن التمييز بينهما (مثل الأقطاب المتضادة للمغناطيس، والقطب السالب والموجب في الكهرباء) في حين أن بعضها الآخر لا تدل على ذلك مثل (الأبيض والأسود). فهل علينا أن نعتقد أن الذات بشرية بوصفها تسكن أحد هذين العالمين وبما أنها تعاني من تقابل مضاد أو بالأحرى على أنها تتجاوز العالمين وتمسك بهما معاً في الفكر (بما يدل على الأقل على أن الذات ليس ظاهراً محضاً؟) لكن هناك بعض الأشياء الواضحة: -

أولاً: للفكرة مصادر ومعاني متنوعة عند هيجل: لقد أمرته، مثل شلنج، فكرة فطرية المغناطيس والكهرباء، لكن كان لها أيضاً مغزى أخلاقي وديني، مثلاً في التقابل بين الخير والشر. (انظر الاغتراب في "ظاهريات الروح" الكتاب السادس ب).

ثانياً: أضداد مماثلة في جميع مؤلفاته: فالعالم الاجتماعي المغترب بعد سقوط روما قد خلق بالمثل عالم الإيمان المضاد.

ثالثاً: رغم اهتمام هيجل بالعالم المضاد، وإيمانه بأن عالمنا هو عالم الظاهر، فإنه يرفض الإيمان بعالم الما وراء، والشوق إليه في آن معاً. وهو الإيمان الذي كان عاماً وشائعاً بين معاصريه (كانط، وشلنج، وهردر ... الخ) فالعالمية أو البنية المنطقية (التي لا يتردد هيجل في أن يطلق عليها اسم الله) لعالم الظاهر تتجلى تماماً في تفاعلها وانعكاساتها. (ولقد ربط بعض الباحثين من أمثال "شكلار.. Shklar" في كتابه "الحرية والاستقلال" بين العالم القلوب أو للعكوس، وعالم المثل عند أفلاطون، ولكن عالم المثل عند أفلاطون هو عالم مثالي، وليس عكساً لعالم الظاهر.

كلمة الفن (Die Kunst) (فن ، مهارة، حرفة مأخوذة من Können : يستطيع، قادر*) ليس لها في الأصل أي ارتباط خاص بالجمال schönheit تماماً مثل كلمة Techne اليونانية (فن - صناعة) - كما أنها لا ترتبط ارتباطاً خاصاً بما كان يُعرف في القرن الثامن عشر باسم "الفنون الجميلة" في مقابل :

(١) الفنون الحرة السبعة في العصور الوسطى^(١) بما في ذلك علم الفلك والرياضيات ، والفلسفة.

(٢) حرفة ، مهارة، مهنة. (وكلمة kunst - على خلاف كلمة فن الإنجليزية Art - ليس لها أي ارتباط خاص بفن التصوير (الرسم الزيتي). والفكرة الشاملة عن الفن تشمل فن العمارة، أو النحت، والموسيقى، والتصوير (الرسم الزيتي) والشعر. وهي تترد إلى أفلاطون. وإن كان أفلاطون قد درس الفن والجمال منفصلين (درس الجمال في محاوره "المأدبة"، ودرس الفن في محاوره "الجمهورية"). ودرسهما أرسطو في كتاب "الشعر".

والفن عند أفلاطون وأرسطو عندما لا يكون صنعة بسيطة، يتطوى أساساً على محاكاة الطبيعة والأعمال البشرية. ولقد قارنت الأفلاطونية المحدثة - لاسيما افلوطين - أولاً بين الفنان وخالق الكون (لاسيما الصانع الآلهي الذي أشار إليه أفلاطون في محاوره "طيمائوس" الذي يقوم بتجسيد "المثُل" في المادة). وهكذا نجد أن الفنان لا يحاكي منتجات الطبيعة بل النشاط الخلاق للطبيعة : فهو يحقق في الأعمال الفنية فكرة المادة

(١) الفنون الحرة : مصطلح مدرسي أطلق على مواد الدراسة السبعة في المدارس اللاتينية. وهي : النحو، والبلاغة، والمنطق، ثم الحساب، والهندسة، والفلك، والموسيقى. وسُميت كذلك لأنها تعدّ خلالها للمهن الحرة. (الترجيم).

المدرسة حياً. ولقد كان الفن لا يزال ينظر إليه في القرنين السابع عشر والثامن عشر على نحو واسع، على أنه تقليد ومحاكاة. غير أن هذه النظرة رفضها 'جوته، وهيجل' وخصوصاً 'شelling' الذي وضع ابداع الفنان في مقابل ابداع الطبيعة.

لقد جمع 'أفولطين' مفهوم الفن والجمال معاً (التساعية الخامسة، الكتاب الثامن، فقرة ١)، والاصمال الفنية في رأى هيجل هي أساساً جميلة Schön. وعند مسفكرين مبكرين من أمثال بيرك Burke وكانط (لاسيما في بحثه * ملاحظات حول الشعور بالجمال والجلال* عام ١٧٦٤) أصبح الجليل.. des Erhabene مقولة استاطيقية تنسق مع مقولة الجميل des Schöne (ولقد ظهر مصطلح الجليل لأول مرة في القرن الأول الميلادي في كتاب منسوب إلى لوجينوس. Longinus عنوانه * في الجليل'. غير أن نفور هيجل من الصرامة العقلية، وخصوصاً من اللامتاهي الزائف أو القاسد جعل الجليل يلعب دوراً ضعيفاً في كتاب *محاضرات في الاستاطيقا* (علم الجمال)، وقد انحصر أن قليلاً أو كثيراً في الفن الرمزي فيما قبل الكلاسيكية على نحو غير متقن من الناحية الجمالية. وهو الفن الذي لا يكون فيه الشكل والمضمون في حالة انسجام. غير أن مصطلح Schön هو أوسع من مصطلح 'الجميل' على نحو ما يرد في سياق مثل *قطعة جميلة من العمل*، و*قام بعمل طيب لشيء ما*. والجمال Schönheit عند هيجل يوفق بين المتناقضات ذات المغزى بل حتى القبح.

ومصطلح 'الاستاطيقا' Aesthetics (من الكلمة اليونانية Aisthesis 'الأدراك الحسي' و'بدرك حياً' ومن ثم فهم تعنى حرفياً *دراسة الإدراك الحسي*) - ولقد استخدم المصطلح لأول مرة ليعنى *دراسة الجمال الحسي* (بما في ذلك جمال الطبيعة وجمال الفن في وقت واحد) - استخدمه أحد أتباع 'ليبنتز' هو أ.ج. بومجارتن لاسيما في كتابه 'الاستاطيقا' (١٧٥٠ - ١٧٥٨) ^(١). ولقد اعترض كانط في كتابه 'نقد العقل الخالص' على هذا الاستخدام وعلى آمال بومجارتن في أن... يضع التقييم التقدي

(١) ألكسندر بومجارتن A. Baumgarten (١٧١٤ - ١٧٦٢) فيلسوف الفن درس في جامعة هاله حيث كان من تلامذة فولف استخدم في أطروحة عام ١٧٣٥ بعنوان تاملات فلسفية - لأول مرة كلمة 'استاطيقا' للإشارة إلى علم خاص. ثم ألقى محاضرات في فريديكتوريث في هذا العلم الجديد 'علم الجمال'. ثم أصدر عام ١٧٥٠ الجزء الأول من كتابه 'الاستاطيقا' ثم أصدر الجزء الثاني في عام ١٧٥٨ وكان يعلم بإصدار بشرية الأجزاء لكنه مات في سن مبكرة (لترجم).

للجميل تحت مبادئ عقلية، وأن يرفع قواعده إلى مرتبة العلم ... (A21 B35 f.) واحتفظ للكلمة بمعناها الأصلي، الذي يعنى دراسة شروط الإدراك الحسى. لكنه فى كتابه "نقد ملكة الحكم" استخدم المصطلح بالمعنى الذى استخدمه فيه "باومجارتن"، فى الوقت الذى ظل فيه مصراً على أنه "ليس هناك علم للجميل، بل يوجد نقد للجميل فحسب، وليس هناك علم جميل، بل فن جميل فقط" (فقرة رقم ٤٤). وفى "محاضرات فى الاستاطيقا" نقد هيجل مصطلح Asthetik. لتشديده على "الحسى"، وعلى "الشعور"، لكنه احتفظ به كمنوان لمحاضراته. (كما رفض مصطلحاً مقترحاً آخر هو Kallistik الذى يعنى "دراسة الجمال" من الكلمة اليونانية Kalos, Kallos التى تعنى "الجميل" و"الجمال") نظراً لأنها تشمل الجمال بصفة عامة وليست محصورة فى جمال الفن فحسب.

فى ألمانيا فى عصر هيجل كانت كلمة "الاستاطيقا" سائدة بفضل كتاب كانط "نقد ملكة الحكم" فقد ذهب فى معارضة تفسيرات المتعة، واللذة، والتضيريات العقلية الخالصة) - إلى أن الجميل يؤدى إلى متعة "نزوية" تنشأ من اللعبة الحرة تخيلاتنا، وهى "غير تصورية"، وتتخذ شكل الغرضية، دون أن تعرض للغاية، "وهى موضوع" متعة كلية عامة" وهى تنشأ من ملكة الحكم فى ارتباطها بالشعور. ونحن نلقى بفكرتنا عن الجمال إلى عالم ليس جميلاً من الناحية الذاتية، وننظر إلى الجمال على أنه رمز للخير الأخلاقى.

انتقل مصطلح "الاستاطيقا" - بعد كانط - إلى مركز الفلسفة الألمانية :

أولاً : ذهب شلر خصوصاً فى كتابه "التربية الجمالية للإنسان" (وهو كتاب أعجب به هيجل كثيراً) إلى أن الجمال موضوعى، وأن تأمله سوف يعالج "الاغتراب" الذى أصاب الإنسان الحديث، والتصدع بين الإنسان والطبيعة، والشقاق بين الإنسان والإنسان، والصراع بين العقل والرغبة.

ثانياً : نظرية فشته التى تقول أن عالم الظاهر قد انتجته نشاط "الأنا" (وهو حر ومع ذلك ضرورى) موحياً بوجود توارى بينه وبين نشاط الفنان الإبدعى. ولقد طوّر شلنج، بصفة خاصة، هذا التوازى، وذهب فى كتابه "مذهب المثالية الترنسندنالية" إلى أن حجر الزاوية فى الفلسفة هو فلسفة الفن : فالفن يتوسط بين الروح والطبيعة، طالما أن النشاط الفنى يجمع بين الإبداع الحر الهادف للروح مع ابتداء الطبيعة الضرورى غير الواعى.

وهكذا فسّر الفلاسفة المثاليون الألمان الفن بطرق تختلف عن تفسير كاتنط من زوايا متعددة ومتراصلة على النحو التالي :

(١) الجمال موضوعي انه اكتشاف الروح، والفكرة، والالهى فى عالم الظاهر.

(٢) على حين أن كاتنط لم يكن مهتماً إلا بالحكم الذاتى للذوق، فقد كان هؤلاء الفلاسفة أكثر اهتماماً بالفنان ونتاجه.

(٣) لقد كان كاتنط على استعداد لرؤية الجمال فى الطبيعة كما هو فى الفن، لكن خلفاءه فقلّوا من قيمة الجمال فى الطبيعة. فالطبيعة عند شلنج، مثل الروح، مصبوغة بصبغة الروح، والمثل الاعلى، لكنها من حيث الجمال أدنى من الفن الذى يوحد بين الروح والطبيعة. والروح عند هيجل خرجت من الطبيعة التى هى أدنى من حيث الجمال من منتجات الروح، ولا تُرى على أنها جميلة إلا فى ضوء مثل هذه المنتجات.

(٤) لم يكن كاتنط يهتم بتاريخ الفن (ولا بتاريخ التذوق) لكن المثاليين أفسحوا مكاناً مركزياً لمثل هذا التاريخ.

لقد أثمر تفسير هيجل للفن، من ناحية، برنامجاً شارك فيه فشته وشلنج، فهو فى "ظاهريات الروح" (الكتاب السابع، ب) يدرس الفن تحت عناوين "الدين" و"ليس الروح" - ديانة الفن (اليونان) تظهر بين "الديانة الطبيعية" (الفرس، والهند، ومصر) وديانة الوحي (المسيحية). لكننا فى "موسوعة العلوم الفلسفية" فى الجزء الثالث نجد أن أشكال الفن مع أشكال الدين والفلسفة، أصبحت قسماً من "الروح المطلق"، الروح التى نفترض سلفاً: السيكولوجية الفردية "للروح الذاتى"، والمؤسسات الاجتماعية "للروح الموضوعى" لكنها تتجاوزهما معاً. وللفن، مثل الدين والفلسفة، قيمة عقلية ومعرفية فهو يكشف بالتدرج طبيعة العالم، وطبيعة الإنسان، والعلاقة بينهما، المطلق فى صورة حسية أو صورة الحدس، فى حين أن الدين يفعل ذلك فى صورة تمثل مجازى. وتغلبه الفلسفة فى صورة الفكر أو التصور (الفكرة الشاملة). ولقد جمع هيجل فى "محاضراته فى الاستطيقا" تفسيراً نقيماً للفن مع تفسير لاكتشافه طوال التاريخ. وينقسم الفن أولاً إلى ثلاثة أساليب رئيسية: الأسلوب الرمزي، والكلاسيكى، والرومانسى. ثم ينقسم الفن تالياً إلى أجناس: فن العمارة، فن النحت، فن التصوير، والموسيقى والشعر.

ويقع الفن - من الناحية التاريخية - فى ثلاث فترات رئيسية: الشرق القديم (لاسيما

مصر)، ثم اليونان والرومان القديمة، وأخيراً فئرة الحدائة المسبجة. (هذه الأقسام، والأقسام الفرعية التفصيلية الأخرى تناس من الناحية التصورية لا من الناحية الشجرية، وهى تعتمد اعتماداً تاماً على النسق التصورى الذى عرضه فى المنطق. غير أن هيجل يدعاه بشرة هائلة من المواد الشجرية). جنس الفن - على حين أنه يقع فى جميع الفترات، فإنه يسيطر فى حقبة معينة، ويرتبط بأسلوب جزئى معين مثل فن العمارة فهو صورة الفن الرمزى الذى كان سيطراً فى مصر. ولقد تحول فن العمارة فيما بعد إلى الأسلوب الكلاسيكى أو الأسلوب الرومانسى، لكنه لم يكن هو الجنس المسيطر فى تلك الفترات فلم يقدم للمطلق أعلى تعبير فى يمكن أن يوجد فى هذه الفترات.

لقد عاش هيجل فى عصر الفنانين العظام. وكان بعضهم من أصدقائه (من أمثال جوته وهلدلين) - لكنه أكر على الفن الكائنة السامية التى أعطاهما له شلنج (وكثير غير من المعاصرين).

أولاً : الفن بصفة عامة يعبر عن المطلق بطريقة أقل كفاية مما يفعل الدين والفلسفة، نظراً لأن الحدس وسط أدنى من التصور والفكر. (الفلسفة مثلاً يمكن أن تشمل الفن، لكن الفن لا يمكن أن يتضمن الفلسفة).

ثانياً : لا يستطيع الفن فى العصور الحديثة أن يعبر عن نظرتنا إلى المطلق بطريقة مقنعة على نحو ما عبر عن وجهة النظر فى العصور المبكرة. فقد عبر الفن عند الأريق عن نظرة اليونان إلى العالم برشاقة وبطريقة مناسبة للغاية وربما أكثر مما فعلت الفلسفة اليونانية. وفى استطاعة الفن الرومانسى أن يعبر عن أفكار مثل "التثليث" - وهو حين يفعل ذلك يتجاوز نطاق الفن ويفقد الانسجام وجمال الفن الكلاسيكى. ولقد وافق شلنج على أن الفن عند اليونان لم يتم تجاوزه أو حتى التناوى معه فى العصور الحديثة.

لكنه توقع أن يحدث ذلك فى المستقبل بعد خلق أساطير حديثة يمكن مقارنتها بالأساطير عند "هوميروس". غير أن هيجل اعتقد أن الفن لم يعد باستطاعته أن يجذب نظرتنا المعقدة إلى العالم وليس له مستقبل كأداة للتعبير عن المطلق.

وترتبط نظرية هيجل عن نهاية الفن بنظرته إلى المجتمع الحديث. فشكل من هيجل وشلنج يذهب إلى أن الفن، رغم أنه التاج المباشر للأفراد من أصحاب الموهبة أو العبقرية - فإنه بمعنى أوسع نتاج المجتمع أو الشعب المتحضر الذى يتسمى إليه هؤلاء الأفراد. (وبسبب أن الفن لا يعتمد فقط على الموهبة القومية للفنان فقد كان له تاريخ). ويعتقد شلنج أن المجتمع أو الدولة يمكن - وينبغى عليها - أن تكون عملاً من أعمال الفن.

هيجل ، بالمقابل ، على حين أنه يوافق على أن المجتمع اليوناني كانت لديه خاصية الأنسجام والتماسك في الفن، فإنه لم يعتقد في أعماله الناضجة أن هذا المثل الأعلى الجمالي يمكن استعادته في المجتمع الحديث. فالإنسان الحديث هو أيضاً مفكر وواع لذاته للغاية، ومشتت كذلك جداً في الحياة الاقتصادية المعقدة للمجتمع المدني بحيث لا يستطيع أن يشكل كلاً متماسكاً من الناحية الجمالية، ولا يمكن أن تظهر الأعمال الفنية عند اليونان في هذا المحيط غير الاستطقي.



B

Being, Nothing,

Becoming

الوجود، والعدم.

والصيرورة

صيغة المصدر لفعل الكينونة في اللغة الألمانية هي Sein، وهو كثيره من صيغ الأفعال الألمانية يمكن استخدامه كاسم (das) Sein أي 'الوجود'. وعلى خلاف فعل 'الكينونة' في الإنجليزية، فإن فعل sein الألماني يستخرج منه اسم فاعل متميز seind الذي يستخدم كصفة ('ما يوجد' أو 'الموجود') أو جملة اسمية 'das seind' ذلك الذي يوجد'. وهو حين يستخدم كفعل فإن كلمة sein يمكن أن تكون حملية أو قرآنية أو وجودية في شيء من التكلف. ويشير sein كاسم، إلى الوجود أو الوجود الفعلى Existence لأشياء بصفة عامة في مقابل الوجود المتعين أو طابعها المحدد Dasein.

ولقد ربط هيجل - في تاريخ الفلسفة مقولة الوجود بيارميندس - بصفة خاصة - الذي ذهب إلى أنه مادام الموجود لا يمكن أن يكون غير موجود، فإن الوجود يستبعد السلب أو النفي، والتعين، والصيرورة.

ونفي الوجود هو على وجه الدقة 'اللاوجود' Nichtsein غير أن هيجل رفض هذا المصطلح منضلاً مصطلح 'العدم' Nichts، أو الاسم الذي يصاغ منه (das) Nichts، نظراً لأن مفهوم 'اللاوجود' هو - أو ربما فهم على أنه - متوسط، أعنى أنه مشتق من سلب الوجود Sein بدلاً من أن يكون مباشراً أو بدائياً بالطريقة التي يوجد عليها الوجود. (وكلمة العدم الألمانية ذاتها Nichts هي حالة المضاف لكلمة nicht (عدم) في اللغة الألمانية في طورها المتوسط (وهي من كلمة ni-wiht 'ولا قلامة ظفر') وكلمة nicht 'ليس' هي حالة المفعول به. غير أن هذا المتوسط المعقد ليس واضحاً في اللغة الألمانية الحديثة).

ومصطلح 'السيرورة' Das Werden مصاغ من الفعل Werden بمعنى 'يصير' (وتستخدم السيرورة أيضاً كفعل مساعد في صيغة المستقبل وفي الأفعال البنية للمجهول. وهكذا نجد أن عبارة 'ich werde fahren' تعني 'سوف أقود'، وعبارة 'geliebt werden' تعني 'أن يُحِب' أو 'أن يكون محبوباً'. وعند هيجل ترتبط السيرورة بهيراقليس الذي ذهب إلى أن كل شيء محكوم عليه لا بالوجود، بل بالسيرورة والصراع الدائمين ولقد أقر أفلاطون هذه النظرية بالنسبة لعالم الظاهر، وذهب في محاوره 'طيماسوس' إلى أن كلمة 'الوجود' ينبغي أن تطلق فقط على 'عالم المثل' غير المتغير، في حين لا يطلق لفظ 'السيرورة'، إلا على العالم المتحط عالم الظاهر. ولقد شارك الفيثاغورثيون الآخرون - في الأعم الأغلب - أفلاطون في تفضيله مصطلح الوجود على مصطلح 'السيرورة' بينما اتجه المفكرون الآثان على العكس، إلى تفضيل 'السيرورة' على صرامة الوجود. وطبقوا مفهوم 'السيرورة' على تطور التاريخ والحياة الذي ينفخ نفسه في طريقه وعمر مليء بالصراع. ولقد نظر 'ايكهارت' إلى السيرورة على أنها ماهية الله. وجوته الذي كان شعاره 'عليك أن تصير ما أنت عليه'! 'ردده' 'نيتشه' في كتابه 'هكذا تكلم زرادشت' (1883 - 1884) محدداً ما الذي بصير إليه العقلي (الذي يستمتع بالتطور) وما الذي صار إليه، وما الذي يوجد عليه. بالنسبة للفهم (الذي يريد أن يمسك بكل شيء، بصلابة، حتى يستطيع الافادة منه). وكما كتب نيتشه في كتابه 'العلم المرشح' 1882: 'أنا نحن الألمان هيجلييون حتى إذا لم يوجد بيننا أي هيجل على الإطلاق، من حيث أننا (على عكس اللاتينين جميعاً) نعيّن للسيرورة والتطور معنى أعمق وقيمة أكثر ثراء، مما ننسبه إلى ما هو موجود - ومن الصعب علينا أن نؤمن بتبرير مفهوم 'الوجود'. 11

ولقد رأى هيجل - مثل هيراقليس - أن التضاد والصراع جوهرى للسيرورة. كما رأى العالم ذاته، والأفكار الشاملة أو المقولات التي نضعه فيها أقرب إلى مقولة 'السيرورة' منه إلى مقولة الوجود بمفهومها الساكن. وليس المطلق كائناً ساكناً لا يتغير يكمن خلف محاولتنا فهمه، بل هو تطور هذه المحاولات نفسها. وبالمثل فإن العلم ليس مجموعة من النتائج المستقلة عن المسار الذي سرتنا فيه حتى وصلنا إليها، وإنما هو يتضمن أساساً، هذا المسار. غير أن هيجل لم يهجر مثل نيتشه وهيراقليس (كما فسره هيجل) الوجود تماماً لصالح تدفق لا ينقطع. فالفترات الفاصلة نسبياً للوجود المستقر، عالم الفهم لا عالم

العقل، هي فترات جوهرية للعالم، وللتسق التصوري للمنطق، وحياتنا الاجتماعية والسياسية.

ويظهر التفسير الرئيسي لهيكل : للوجود ، والعدم ، والضرورة في المنطق. فما هنا نجد أن لفظ الوجود يُستخدم بطريقتين رئيسيتين : -

الأولى : يقال الوجود في مقابل "المهية" و "الفكرة الشاملة". وهو يشير إلى أول قسم من أقسام المنطق الرئيسية الثلاثة. (نظرية الوجود) أعنى السمات السطحية "الملائمة" للأشياء⁽¹⁾. سواء الكيفية أو الكمية معاً : في مقابل ماهيتها الداخلية وبينتها الفكرية. ويواصل هيكل سواء في المنطق أو في أى مكان آخر (مثلاً في بحثه عن الأدلة على وجود الله) استخدام لفظ "الوجود" على أنه نقيض "التفكير" ، و "الفكرة الشاملة".

ثانياً : داخل دائرة الوجود هناك الوجود (المخالص) الذى يدل أولاً على مسقولة 'مباشرة' يبدأ بها المنطق. فالوجود هو البداية المناسبة طالما أنه لا يتضمن - على خلاف الوجود المتعين Das Seins أية تعقيدات داخلية كالتي يطل عليها التطور داخل المنطق : تطبيق الوجود على أى شيء ، بمعنى ، ببساطة ، أن نقول أنه موجود دون أن تسبب إليه أى تعين كينفى بعد ذلك. (ويذهب هيكل في "مظاهرات الروح" الكتاب الأول إلى أن اليقين المحس يرادف مثل هذا الوجود "التاريخ"). وطالما أن الوجود غير متعين تماماً فإنه يرادف العدم - أو هو يصبح عدماً. لكن العكس صحيح أيضاً فعدم الوجود هو بدوره غير متعين تماماً فهو الوجود أو يصبح وجوداً⁽²⁾. .. وهكذا نجد أن كل مقولة من مقولات الوجود والعدم تنتقل إلى الأخرى. وعلى هذا النحو تتكون فكرة الضرورة (وتتضمن الضرورة أيضاً الوجود والعدم معاً أو هي وحدهما، ولهذا فإن الصورة إما أن تعنى صار كذا بعد أن

(1) يقع المنطق لهيكل في ثلاث دوائر كبرى من المقولات : (1) مقولات الوجود. (2) مقولات الماهية. (3) مقولات الفكرة الشاملة. ولفظ الوجود يستخدم هنا كأسم لقوله جزئية أعنى الوجود الذى يعارض العدم، وهو أيضاً أسم للدائرة من المقولات لا تكون المقولة السابقة سوى واحدة منها فحسب، وبهذا المعنى الواسع تقسم دائرة الوجود العديد من المقولات، ومن المقولات الفرعية : الكيف والكم والفكر (الترجم).

(2) الوجود هنا هو الوجود المخالص الذى يتخلو من كل تعين فلا هو "س" ولا "ع" ولا هنا ولا ذلك... الخ بل هو اللا تعين المخالص أو هو السلب المخالص لأنه خلو من كل تحديد ومن ثم فهو فكر طرغ أو عدم. وكل الشيء نفسه بالنسبة للعدم فهو ليس انعدام هذا الشيء. لو ذلك وليس سلباً معيناً، بل هو سلب بلا تحديد أو تعين، وكل ما يمكن أن نقوله أنه "عدم" موجود فحسب. وهكذا ينتقل العدم إلى الوجود كما ينتقل الوجود إلى العدم من قبل، وهذا الانتقال من أحدهما إلى الآخر هو الضرورة (الترجم).

لم يكن، أو توقف من أن يكون كذا بعد أن كان). لكن الصيرورة يدورها غير مستقرة طالما أنها تنطوي على مقولتين متناقضتين هما الوجود والعدم، وهكذا تنهار الصيرورة وتصبح الوجود المتعين..⁽¹⁾

ولقد أقلقت هذه الفكرة شراح هيجل ونقادها... ومنهم فويرباخ - منذ ظهورها لأول مرة. فهل فكرة الوجود الخالص فكرة حقيقية أصيلة؟ هل هي فكرة مباشرة، هي هي نفرض سلفاً استباقاً لنهاية المنطق أي الفكرة المطلقة؟ كيف تظهر الأفكار الشاملة أو كيف تنتقل الواحدة منها إلى الأخرى، بدلاً من أن تبقى ساكنة مرتبطة إما بالهوية أو الاختلاف. (أو بعلاقة أكثر تعقيداً هي **علاقة: الهوية في الاختلاف**..؟ ولماذا تكون الصيرورة هي الناتج المناسب وعلى نحو فريد، لعدم استقرار الوجود والعدم..؟ وربما خُفّت بعض هذه الصعوبات، إلى حد ما، إذا ما تذكرنا سياق النزاع اللاهوتي والبيتاغورس الذي كتب فيه هيجل والذي أشار إليه في هذه الفقرة من "كتاب المنطق". لقد مال معاصرو هيجل إلى القول بزعم مثل "الله (أو المطلق) هو وجود خالص" أو القول بأن المطلق هو هوية خالصة أو حياء خالص". (ويعتقد هيجل أن القول بأن "المطلق هوية" أو أي تعبير آخر مماثل يرادف "الوجود" لو أنه غير عن تصور مباشر). غير أن هيجل يذهب إلى أنه إذا لم يكن ثمة شيء صادق (أو يمكن معرفته) عن الله أو عن المطلق سوى أنه موجود، فإن هذه المزاعم لن تختلف عن القول بأن الله أو المطلق ليس شيئاً أو أنه غير موجود. لكن على العكس إذا ما قلنا إن الله ليس موجوداً أو أنه عدم، فهو كذلك غير مستقر، وذلك يساوي قولنا أنه موجود. (وقد يجادل المفكر الملحد في هذه الخطوة، غير أن هيجل يعتقد أن أي زعم تصوري حول الواقع الحقيقي Reality هو زعم عن الله أو المطلق. وهو ينطوي على أقل تقدير، على الحد الأدنى من التأليه Theism). والطريق الوحيد للخروج من هذه

(1) الصيرورة هي انتقال الوجود إلى العدم. لكن العدم هو الوجود، وإذن فالصيرورة هي انتقال الوجود إلى الوجود. لكن تلك ليس صيرورة ومن ثم فقد اختفت الصيرورة. وهكذا تنهار الصيرورة وتتحطم ونتيجة هذا الانهيار أن نصل إلى اتحاد الوجود والعدم يصيب كلا منهما بالشلل بحيث لا يكون أمامنا سوى وجود دخله السلب (أو العدم) فلفظنا إلى شرايح. كل شريحة هي وجود محدد أو متعين. وهكذا نصل إلى الوجود المتعين. وهكذا تبدو الصيرورة كما لو كانت النار التي تأكل نفسها بنفسها حين تحرق الأشياء القابلة، ونتيجة هذه العملية على أية حال ليست عدماً خالصاً. ولكنه وجود يتحد مع السلب في هوية واحدة وهو ما نسميه بالوجود المتعين... للوجود هنا أو هناك... "موسوعة العلوم الفلسفية لهيجل" ص 202 من ترجمةنا العربية مكتبة مدبولي بالقاهرة (الترجم).

الزرعة وعدم الاستقرار هو أن تطور التصورات والأفكار الشاملة التي تطبق على المطلق وتجعلها أكثر ثراء.

ويعتقد هيجل أن تصور الوجود الخالص موجود على نحو ضمنى فى كلمة "هو" أى فى فعل الكينونة الموجود فى الحكم الحملى الذى ناقشه فى دائرة الفكرة الشاملة فى نهاية المنطق^(١). لكنه فى الأقسام الأولى من المنطق لم يكن يميز بين كلمة "هو" الخاصة بالحمل أو الأستاد، وكلمة "هو" الخاصة بالهوية، وكلمة هو الخاصة بالوجود الفعلى. وأحد أسباب ذلك هو ميله إلى - وهو يفسر معنى الحكم - التوحيد بين الحمل والهوية. وهناك سبب آخر - وإن كان مرتبطاً بالسبب الأول - هو أن مثل هذه التميزات لا يمكن أن تتم إلا إذا قدمنا تصورات "أو أفكاراً شاملة"، أكثر عينية من فكرة الوجود : "ثيرا Thera" هى جزيرة وعرة المسالك^(٢). و"ثيرا هى سانتورين Santorini"^(٣) و"ثيرا موجود". لايمكن التمييز بينهما ما لم نصل إلى نشر هذه التصورات على أنها "الفردى" و"الكيف" كما يمثلها "ثيرا" و"عرة المسالك". لكن ذلك ممنوع فى مرحلة الوجود الخالص: إذ لايد من إعادة بناء تصورات (أفكار شاملة) جديدة من الناحية المنطقية وليست مقترضة سلفاً منذ البداية. وقل مثل ذلك فى القسم الذى لثله قضية "الله موجود" والقضية المرادفة لها وهى "الله هو الوجود" (وكذلك قضية "الله ليس شيئاً" الناجمة عن إنكار هيجل لأى مضمون للفظ "الله" بمعزل عما هو متاح فى هذه المرحلة من مراحل المنطق أعنى مرحلة الوجود.

(١) راجع كتابه "المنهج الجدلى عن هيجل" الفصل الثالث من الباب الثالث بعنوان "فكرة الشاملة" (الترجم).

(٢) ثيرا "Thera" أو Thira إحدى جزر سيكلادس فى بحر إيجه، واقع فى الطرف الجنوبى الأخرى من هذه المجموعة ويعتقد أن الفينيقيين والأسبرطيين قد استوطنوها فى وقت مبكر (الترجم).

(٣) الاسم القديم لجزيرة ثيرا هو سانتورين Santorini (الترجم).

يوجد فى اللغة الألمانية، كاللغة الإنجليزية، كلمات متعددة لأنواع ودرجات الاعتقاد. ومن أكثر الكلمات ذات المغزى عند هيجل كلمات Glaube, Meinung, Glauben المشتقة من الفعل glauben بمعنى "يعتقد" - وهو فى الأصل يعنى "يمسك باعتزاز، ويستحسن كذا". ولقد استخدمه الألمان فى مرحلة ما قبل المسيحية ليدل على ثقة المرء فى وجود إله. ثم عبر فيما بعد عن العلاقة المسيحية بالله. ثم ضعف وأصبح يعنى "يعتقد".

ومثل كلمة "الاعتقاد" المشابهة فإن كلمة Glaube تشير إلى :

(١) وثق به ، اطمأن إلى vertrauen شخص أو إلى شيء، أو إلى الله.

(٢) قَبِلَ شيئاً ما على أنه حق .. Fürwahrhalten

(٣) ما يعتضد فيه ، لكن كلمة Glaube أصبغ من كلمة "الاعتقاد"، من حيث أنها تحتوى على اعتقاد أقوى وثقة أقل فى شهادة الحس والعقل - مما يفعل "الاعتقاد". (غير أن الفعل Glaube لا يستبعد الاعتماد على الشهادة). وهكذا فإننا نجد أن "الاعتقاد" يرفى إلى مرتبة "الإيمان" وكثيراً ما يربط هيجل بينه وبين "اليقين المباشر" - أو اليقين الذاتى الذى لا تلزم عنه حقيقة - ويقابل بينه وبين العقل - Reason، والتفكير، والتصور (الفكرة الشاملة). والكلمة الألمانية التى تعنى "الخرافة" Aberglaube وهى مشتقة من كلمة Glaube - تعنى حرفياً "الاعتقاد الفاسد المنحرف". وإن كان المعنى الدقيق للمقطع Aber هو "غير مؤكد". (وربما قلنا أن أقدم تخطيط لمذهب للمثالية الألمانية عند هيجل عام ١٧٩٦ و ١٧٩٧ - كان يستخدم كلمة Aberglaube بدلاً من كلمة Glaube).

ويربط هيجل "الاعتقاد"، لا بالديانة القديمة - فقد كان اليونانيون مستغرقين أكثر مما ينحى فى مجتمعهم ومعتقداتهم الدينية، وممارساتهم، لأن يصلوا إلى الايمان أو "الثقة" ("فستان بين أن يكون المرء وثياً وأن يؤمن بالديانة الوثنية"^(١)) - بل بوسطه بالديانة المسيحية طالما أن كلمة "الاعتقاد Glaube" تنطوى على فصل بين الله أو المطلق والموقف

(١) أصول فلسفة الحق لهيجل ص ٣٩٨ من طبعة مدريد بالتأخرة عام ١٩٩٦ (الترجم).

التسلط تجاهه. ولقد كان هيجل مهتماً بصفة خاصة *بالاعتقاد Glaube في الكتابات اللاهوتية المبكرة. ففي هذه الكتابات لاسيما في مقاله *.. وضعية الديانة المسيحية*، ومقاله *روح الديانة المسيحية ومصيرها* - حاول الاجابة عن السؤال : كيف أصبحت المسيحية ديانة *وضعية* ؟ وهو يشتمل بين أمور أخرى - على *الإيمان الوضعي*، أعنى *على نسق من القضايا الدينية مفترضاً أن فيها حقيقة بالنسبة لنا، لأنها مطلوبة منا عن طريق السلطة التي لا نستطيع أن نرفض أن نخضع لها إيماناً* وهذا التصور للإيمان هو تصور الكنيسة الكاثوليكية : الإيمان هو الفضيلة التي نعملو على الطيعة بواسطتها - وبعون من الفضل الالهسي - نقبل ما أوحى به الله على أنه حق، اعتماداً فقط على سلطة الله. وليس بسبب أننا فطنا إلى حقيقته بنور العقل الطبيعي.

ولقد صادق هيجل، بالمقابل، على تصور اللوثرية الذي يقول إن الإيمان ليس مسألة اعتقاد في وقائع تاريخية معينة بل هو الثقة بالله في تلقى الوعد الالهسي. وهذا التصور للاعتقاد Glaube هو الذي نسبه إلى المسيح وإلى المسبحين الأوائل، الإيمان وليس قبول شيء، ما على أنه حق، لكن بمعناه الأصلي الذي يعنى الثقة فيما هو الهى أو الإلمستان إليه : *الإيمان بما هو الهى لا يكون ممكناً إلا لأنه يوجد داخل المؤمن نفسه عنصر الهى بعيد اكتشاف نفسه، وطبيعته الخاصة، في موضوع إيمانه ... الحالة الوسطية، بين الظلام والابتعاد عما هو الهى، والعبودية للواقع، من ناحية، وبين حياة المرء الخاصة المقدسة تماماً، وثقته بنفسه من ناحية أخرى هي الإيمان بما هو الهى، فالإيمان هو استشعار ما هو الهى ومعرفته والشوق إلى الاتحاد به*.

وبعد ذلك كان هيجل ينظر من تصور الاعتقاد سواء اكان كاثوليكيًا أو بروتستانتيًا، ذلك الذي يجعله مقابلاً للعقل أو للفكر التصورى :-

أولاً : لم يسمح هيجل - تحت تأثير عنصر التنوير - بالقول بأنه لا بد من قبول نظريات معينة بسلطة على أساس السلطة. فالنظريات، إذا أريد لها أن تقبل، فلا بد للشخص أن يختبرها عن طريق *لمتصله* هو الخاص، بحيث لا تقبل على أساس سلطة الكنيسة أو الدولة.

ثانياً : رفض هيجل كل نظرة مزدوجة إلى العالم. تجعل هناك عالماً *علوياً* يفترضه الإيمان بوصفه الملمأ والملاذ من المعالم الأرضى أو الواقع الدنيوى. لقد كان مثله الأعلى

أيام الشباب هو دولة المدينة اليونانية التي يشعر فيها المواطن بأنه في بيته تماماً، في مدينته، ومع آلهته، التي تقيم سمعها داخل المدينة أن صُحَّ التعبير. لكن هيجل سرعان ما هجر هذا المثل الأعلى بعد أن تحقق أن مثل هذا "الشوق والحنين" ليس إلا نسخة أخرى من الإيمان بعالم الما وراء واستعداد نفوره من الثنائية.

ثالثاً : كره هيجل التخفيف الحديث لشراء الإيمان في المسيحية المبكرة في العصر الوسيط إلى إيمان هزيل "بالناعية المطلقة" أو الإيمان بأنه لا يتصور إلا على أنه الوجود الخالص فحسب. فمثل هذا الإيمان عقيم من الناحية العقلية، عاجز عن تزويدنا بأي مركز للإيمان الشعبي، أو منح حياة جديدة للواقع الفئوي على نحو متزايد. فهو يتصوره من منظور الآلية والمنفعة. ويعتقد هيجل أن لهذا الافتقار للإيمان مصادر عديدة. التشديد البروتستانتي على الذاتية، روح الاعتقاد وكثافته. على حساب الموضوعية، مضمون الاعتقاد، المذهب الضردى المرتبط بالمذهب البروتستانتي، التشديد على الاعتقاد الشخصي والعبادة الشخصية على حساب السلطة العامة والعبادة الجماعية. انتهاك علم نيوتن حرمة مناطق كانت في السابق مستعصرة على الإيمان. كفاح عصر التنوير ضد الحرافقة، والقرنية التي تبحث عن ذاتها والمرتبطة بنشأة المجتمع المدني.

ولقد انعكست هذه العمليات على فكرة كانط وأتباعه، لاسيما "ياكوب"، وفشته"، على نحو ما يسجل هيجل في مقاله "الإيمان والمعرفة". فقد زعم كانط: أنه هدم الأدلة النظرية على المعتقدات الدينية في كتابه "نقد العقل الخالص" زاعماً أنه "إنما هدم المعرفة ليفسح مجالاً للإيمان". الإيمان الذي حاول بعد ذلك أن يزوده بأساس من الأخلاق. غير أن هيجل رأى أن النتيجة هي إيمان واهن ضعيف يتفصل تماماً عن عالم المعرفة. وياكوب في نظر هيجل هو عمدة فلسفة الإيمان، هكذا تحدث عنقفزة الإيمان المسيئة Salto Mortale المطلوبة لعبور الهوة بين المعرفة الفلسفية والحقيقة الدينية، ولقد استخدم ياكوب مصطلحات متنوعة للدلالة على هذه القفزة المميتة منها: "الإيمان"، و"المعرفة المباشرة" (المعرفة Wisen في مقابل العلم Erkennen) و"الشعور أو الوجدان"، و"الحدس". ولم ير هيجل إلا فارقاً ضئيلاً بين هذه المصطلحات فمن حيث أنها جميعاً تشترك في الليابسة فهي تصل إلى حد الترادف. غير أن مباشرة الإيمان عند ياكوب تكشف عن عيبه الأساسي. وهو أنه في مقابل الإيمان المسيحي فإن مضمونه يتضامن حتى يصبح

هزيلاً، ويزودنا في الأعم الأغلب بأدنى قاسم مشترك بين الأديان جميعاً. وهناك عامل آخر يسهم في تخفيف الإيمان وإضعافه وهو تطبيقه على المسائل السنيوية : إذ يزعم 'ياكوبى' مثلاً أنني أعرف أن الأشياء المادية موجودة، كما أعرف أن بدنى موجود عن طريق الإيصال. وينعج هيجل في تفسيره لليسقين الحسى أن ثراء المضمون في العالم الخارجي لا يمكن أن تستحوذ عليه المعرفة المباشرة أو الإيمان^(١). فالحالة المعرفية - في رأيه - لا بد أن تكون مركبة ومتوسطة مثل موضوعها.

ويعتقد هيجل أن فلسفة الدين وفلسفة الحق سوف يجدان في التوسطات المركبة التي عرضها في المنطق أفضل تصالّح ممكن للمطالب المتصارعة - في الظاهر - في الإيمان الحديث :-

(١) المحافظة على ثراء مضمون الإيمان المسيحي ونقله.

(٢) اشباع حق الفرد - من الناحية العقلية - في أن يقيم ويصادق على وجهات النظر المطلوب منه احتاقها.

(٣) تجسيد إيمانه في مجتمعاتنا، وفي حياتنا، وتصورنا لعالم بدلاً من تكوين عالماً آخر يجاوزه.

كلمة الاعتقاد Glaube والفعل يعتقد glauben يتمايزان عن كلمة Meinung (الرأى - وجهة النظر) والفعل meinen (يفكر ، يعتقد، يرتئى، يحسّر عن رأيه). ولقد عرّف كانط^(٢) الرأى Meinung على أنه 'قبول على أنه حق، لما يبدو عن وعى أنه غير كاف من الناحيتين الذاتية والموضوعية معاً. فإذا كان ما يُقبل على أنه حق مستقماً من الناحية الذاتية فحسب، لكنه غير متقن من الناحية الموضوعية : فذلك هو الإيصال. وأخيراً فإذا كان القبول على أنه حق مستقماً من الناحيتين الذاتية والموضوعية معاً فنلك هي المعرفة'. أما هيجل فهو يربط بين Meinung (الرأى) والصفة Mein (ملكى) - وهما لا يرتبطان من حيث الاشتقاق اللغوي). وهكذا نجد خاصية للرأى فهو 'تمثل ذاتى، وفكر عشوائي، وخيال. إنه ذلك الذى أشكّله على أى نحو شئت بينما يستطيع أى شخص آخر أن يفعل ذلك بطريقة أخرى : فطالرأى ملكى Meinung is mein، فهو ليس فكراً كلياً من الناحية

(١) ظاهرات الروح الفصل الأول (التولف).

(٢) كتاب 'نقد العقل الخالص' B 850 (التولف).

الداخلية بحيث يكون في ذاته ولذاته. في حين أن الفلسفة هي العلم الموضوعي للحقيقة، أنها علم الضرورة، والمعرفة التصورية وليست رأياً ولا نسيجاً لجموعة من الآراء على الإطلاق...^(١). ويقابل هيجل في "ظاهريات الروح" - وفي أماكن أخرى - بين رأى وبين ما أطلقه وما أقول: فأنا أطلقه رأبي الجزئي، ولا يمكن التعبير عنه في كلمات كلية عامة هي المتاحة في اللغة. (وهيجل باستمرار يُعَلَى من شأن اللغة ويحط من شأن للرأى). وهنا نجد أن الفعل يرتى، والكلمة رأى، يرادفان كلمات "معنى، ويقصد" و"المعنى، والقصد". لكن باستمرار بمعنى ما يقصده الشخص أو يعينه عندما يعبر أو ينطق، أكثر من معنى الكلمة.

وقد ظهر مصطلح Öffentliche Meinung قبل الثورة الفرنسية بقليل وهو يعنى "الرأى العام". ويذهب هيجل إلى أن "الرأى العام" تعبير عن مبدأ حديث للحقيقة الذاتية التي لا يمكن أن تتشكل المعايير العقلية والبنى السياسية طبقاً له. فلا يمكن فرضها بالقوة أو عن طريق العرف والتقاليد أو التراث، بل فقط عن طريق اقتناع المواطنين بجدانها. ومن هنا فإن الرأى العام ينطوى على تجميع فيه مسافة بين العام والعقلانية السلطوية وبين الخاص، والحادث وفساد "الرأى".

"ومن ثم فإن الشرط الضروري الأول لكي تنجز شيئاً عظيماً أو شيئاً عقلياً سواه في العلم أو الحياة هو أن تكون مستقلاً عن الرأى العام، ... إذ يحتوى الرأى العام على كل أنواع الزيف والحقيقة، لكنه يحتاج إلى رجل عظيم ليكشف عما فيه من حق ..."^(٢).



(١) انظر هيجل من مقدمة "تاريخ الفلسفة" - وهو في ترجمتنا العربية "الرأى هو فكرة ذاتية، أو فكرة خنوية، أو هو غير يمكن أن يقع لى على هذا النحو أو ذلك، فمرأى هو ملكى أنا، وهو فكرة كلية مطلقة ... إلخ" انظر ص ١٠ من طبعة مديولر بالقاهرة عام ١٩٩٧ (الترجم).

(٢) "أصول فلسفة الحق لهيجل" ص ٥٨٣ من طبعة مكتبة مديولر بالقاهرة عام ١٩٩٦ - وقارن أيضاً قول هيجل " أن الرأى العام يستحق، على هذا النحو الاحترام والاحترام معاً، الاحترام بسبب تعبيره المعنى ... إلخ " ص ٥٨٢ من نفس المرجع السابق (الترجم).

C

Cancel, Cancellation

يلغى، إلغاء.

أنظر مصطلح 'الرفع Sublation'

Category

المقولة

أنظر

التعيين والتحديد Determinations والفكر والفكر Thinking and Thought

Causality and Reciprocity

السببية والتفاعل

في اللغة الألمانية كلمتان تدلنا على السببية :

(١) الكلمة الأولى هي Kausalität مع الصفة Kausal المشتقة من الكلمة اللاتينية

Causa، ولقد استخدم بعض فلاسفة الألمان أيضاً كلمة Causa بمعنى 'سبب Cause' .

لكن هيجل لم يستخدمها إلا وهو يناقش الفلاسفة الآخرين.

(٢) الكلمة الثانية هي Ursache وهي الكلمة القومية الألمانية التي تعني

'السبب Cause.. وهي مشتقة من المقطع Ura (بمعنى يخرج من.. . أي 'أصل') ..

وكلمة sache (شيء - مادة ، وهي في الأصل 'قضية موضوع نزاع' أو 'قضية

قانونية'). وهي مثل كلمة Cause كانت في الأصل مصطلحاً قانونياً للدلالة على 'الحادثة

الأصلية للفعل القضائي*، ثم عُمِّمت لتعني*السبب*، وتعمل كلمة Ursache على ظهور الصفة ursächlich (سببي) والاسم Ursachlichkeit (السبية) غير أن الفعل verursachen (*يسبب*، *يحدث*، *يتبع*) نادراً ما يرد في تفسير هيجل *للسبية*.

والكلمة المتضاربة مع السبب Ursache هي Wirkung (النتيجة)، من الفعل wirken (*يعمل*، *يسبب*، *يحدث*، *يفعل*، *يؤثر*) غير أن كلمة Wirkung كلمة غامضة ملتبسة بالدلالة: فهي قد تعني أثر، ناتج، أو النتيجة التي نبحث عنها، أو الفاعلية، والفعل. ومن هنا فهو أيضاً، تستخدم في تعبيرات Wirkung و Gegenwirkung (*الفعل ورد الفعل* و wechselwirkung التفاعل أى تفاعل جوهرين أو أكثر. والمصطلح الذي يستخدمه هيجل، عادة لما يحدثه السبب من نتيجة هو setzen *يضع*، لكن استخدامه لهذا المصطلح ليس مقتصراً على السبية.

لم يضع هيجل أية تمييزات بين Ursächlichkeit و kausalität، لكنه ميز كغيره من الفلاسفة بينهما وبين علاقات مشابهة، كالعلاقة بين *الأساس* و*التالي*، والعلاقة بين *الشرط* و*المشروط*، وبين *القوة* و*التعبير عنها*، ولكل من *الأساس* و*الشرط* استخدام فعلي واقعي واستخدام منطقي في آن معاً: فهما معاً يشيران إلى لزوم قضية من قضية أخرى - كما يشيران إلى اعتماد حادثة على حادثة أخرى.

وفضلاً عن ذلك فإن *الأساس* في استخدام ليبنتز يشمل *الفرض* و*السبب* النهائي* لشيء ما. في حين أن كلمة السبب ursache لا تشمل ذلك. (ويستخدم هيجل أحياناً مصطلح Endursache أى السبب النهائي*، لكنه يميز تمييزاً تاماً بين هذا المصطلح وبين *العللة الفعالة* و*العللة الآلية* التي تشكل موضوع تفسيره للسبب). وعلى ذلك فإن لهاتين العلاقتين معاً - في رأى هيجل - تطبيقاً أوسع من السبية. ويتصور مصطلح القوة - على خلاف السبب - على أنه حادثة عامة أكثر من حادثة جزئية. وعلى أنه يكمن خلف أو تحت أكثر من أن تكون القوة علنية صريحة: عندما أضغط باصبعي على المفتاح الكهربائي فقد يتسبب ذلك في أضائة الضوء لكي أعبر الطريق^(١)، في حين أن الكهرباء كانت القوة الكامنة خلف ذلك الحدث، وعبرت عن نفسها في أحداث هذه النتيجة وجعلها ممكنة. لكنها موجودة، كذلك في كثير من الأحداث الأخرى من أنواع مختلفة.

(١) هذا النظام موجود بالخارج حيث يتمكن الناس من إضاءة الضوء الأحمر ليعبروا الطريق (المرجع).

لقد طور هيجل في كتابه المنطق - لاسيما * علم المنطق*⁽¹⁾ تصور السببية من فكرة جوهرية: فالجوهر *الشيء الأصلي أو المادة* يتحول إلى أعراضه، وبذلك يحدث أمر يضمن النتيجة. غير أن السبب والنتيجة متحدان بالقوة أو ضمنا، إذ لاشيء، فيما يقول هيجل موجود في السبب إلا ويظهر في النتيجة، والعكس صحيح أيضاً فلا شيء في النتيجة لم يكن كذلك في السبب. وعلى ذلك فما كان في البداية نتيجة يصبح هو نفسه السبب، ويكون له نتيجة من ذاته. والعكس صحيح أيضاً فما كان في البداية السبب يصبح هو نفسه نتيجة، ويكون له من ذاته سبباً. وهكذا تنتقل من جوهر مفرد ينتج أعراضه إلى سلسلة لا نهاية لها من الأسباب والنتائج. وهناك طريق آخر وصل هيجل من خلاله إلى النتيجة نفسها هو: عندما يحدث السبب نتيجه، فإن السبب يختفي تماماً في النتيجة. وفي هذه الحالة لا تكون النتيجة مجرد نتيجة بسيطة لكنها في ذاتها *المادة الأصلية* أعني السبب الذي أحدث النتيجة. والغموض والالتباس في كلمة Wirkung (النتيجة - الأثر) لا يدل ببساطة على نتيجة سلبية بل يدل على نشاط أو إنتاج. وهو يلعب دوراً هنا أيضاً على نحو ما تفعل الرابطة التي يراها هيجل بين Wirkung (النتيجة الأثر و Wirklichkeit (الواقع أو *الوجود بالفعل*) فما أن تظهر النتيجة حتى تصبح وجوداً فعلياً مستقلاً قادرة على إحداث نتائج من ذاتها.

ولقد شرح هيجل النظرية التي تقول انه لاشيء في السبب ولا في النتيجة لا يتضمنه الآخر - بطريقتين متميزتين: -

(1) استناداً إلى تصورات السبب والنتيجة ذاتها، فإن السبب لا يكون سبباً ما لم تكن له نتيجة. ولا تكون النتيجة نتيجة ما لم تكن نتيجة لسبب ما. وهكذا فإن تصورات السبب والنتيجة لا يمكن أن يفصل أحدهما عن الآخر من الناحية المنطقية.

(2) ليس هناك هوية منطقية - فيما يقول هيجل - ولا هوية واقعية بين السبب والنتيجة. فمثلاً عندما يجعل المطر الأرض مبتلة، فإن ابتلال الأرض لا يتميز عن المطر الذي أحدثه؛ وإنما هو ببساطة المطر في صورة مختلفة. فالسبب والنتيجة هما نفس الأمر Sache أي الرطوبة. أولاً في صورة أصلية، ثم بعد ذلك في صورة *وضع معين*،

(1) يسمى أحياناً *بالمنطق الكبير* يترآه عن المنطق الصغير* وهو الجزء الأول من *موسوعة العلوم الفلسفية* (الترجم).

والواقع أن التفرقة نفسها بين السبب والنتيجة هي من عمل 'الفهم الذاتي' وهي تفرقة نحن الذين نقوم بها في قلب متصل متجانس أساساً. فالقضايا السببية مثل: "المطر يجعل الأشياء مبتلة". ليست قضايا تركيبية كما ظن كانط، وإنما هي قضايا تحليلية أو هي تحليل حاصل. وهذا الاستدلال خاطئ، فليس بما لا يمكن تصوره أن يجعل المطر الأشياء جافة أو أن يتركها جافة. وبفضل مبدأ هيغل الذي يقول أن النتيجة لها نفس المضمون على أنه سببها، فإن الجفاف لا يمكن أن يحسب على أنه نتيجة للمطر. لكن المطر يمكن أن لا يجعل الأشياء مبتلة. ومن ثم فإن ما ينبغي أن نقوله هو أن القضية التحليلية ليست هي القضية التي تقول: "المطر يجعل الأشياء مبتلة". بل هي القضية التي تقول "إذا كان للمطر نتيجة ما، فهي أنه يجعل الأشياء مبتلة". غير أن هذه الدعوى تصادفها صعوبة أو مشكلة هي أن المبدأ القائل بأن السبب والنتيجة لهما نفس المضمون، هو في أحسن الأحوال مبدأ غامض. ويوافق هيغل أن حالات مثل: الحالة التي يرسم فيها شخص ما لوحة على قماش أو حالة دفع شيء متحرك لشيء آخر هي أقل إيجابية بالنسبة للمبدأ مادام الرسام - على خلاف المطر - والشيء المتحرك يتضمنان العديد من السمات التي لا تنتقل إلى النتائج بل أن الرسام والشيء المتحرك هما سببان فقط، فيما يقول هيغل، بالنسبة لتلك السمات التي تعاود الظهور في النتيجة.

المبدأ الذي يقول للسبب والنتيجة مضمون واحد له أثران فيما يتعلق بتفسير هيغل للسبب.

(١) الأثر الأول أنه لم ينظر، كما فعل كانط - إلى الحادثة التي تسبب في وقوع حادثة أخرى على أنها تعتمد على قانون، أو قاعدة السببية. طالما أن السبب والنتيجة لا يتمايزان. لكنهما شيء واحد من حيث الأساس وليس مطلقاً أن يكون هناك قانون أو قاعدة تحكم علاقتهما. وهكذا فإن القوانين تظهر في تفسير هيغل "للظواهر" أكثر مما تظهر في تفسيره للسببية.

(٢) الأثر الثاني أن السببية لا تنطبق على جميع الظواهر، وهي بصفة خاصة لا تنطبق على الكائنات الحية أو الروحية. فالتغذية ليست سبب الدم. ولم يكن طموح قيصر هو السبب في سقوط الجمهورية الرومانية. لأن الكائنات الحية أو الروحية "لا تسمح بوجود كائن أصلي آخر فيما بينها، ولا تترك سبباً يواصل التأثير فيها. لكنها تحطمه وتحور شكله". ويسوق هيغل هنا نقطتين متعزيتين:

أولاً : ما يفعله الكائن الحي وكذلك الروح والمجتمع - نتيجة تأثير المؤثرات الخارجية عليه يختلف في مضمونه إختلافاً كبيراً جداً عن الموضوع الخارجي ذاته إذا حسبناه نتيجة لذلك الموضوع : فاللؤلؤة ليست نتيجة حبة رمل .

ثانياً : أن التأثير الخارجي في حالة العفول (الأرواح) أو المجتمعات، أن لم يكن في حالة، الكائنات الحية بصفة عامة - لا هو ضرورياً ولا شرطاً كافياً لما ينتج عنه ؛ فالشخص أو المجتمع من منظور طبيعته الداخلية الخلقة، يستجيب بطرق مختلفة لآي تأثير، وربما استفاد من الأحداث أو الموضوعات المختلفة لكي يحقق نفس النتيجة. ومن هنا كان التأثير عبارة عن "مناسبة"، أو هو "مشير" خارجي، لكن "الروح الداخلي" للشخص أو المجتمع تحمله إلى مناسبة. ومن هنا فلم يكن طموح قيصر أو انف كليوباترة يسبب في سقوط الجمهورية : بل ان الجمهورية هي التي جعلت من الطموح أو الأنف شخصية أو فرصة للسقوط. مثلما أنها قد تستخدم موضوعات أو أحداث أخرى لإحداث نفس النتيجة*. إذا لم تكن هذه الأحداث متاحة.

السبب أو النتيجة لا يمكن أن يفصل أحدهما عن الآخر. ومن هنا فعند أحداث النتيجة، فإن السبب يجعل من نفسه سبباً، وبذلك يكون بمعنى ما سبباً لنفسه كما يكون أيضاً نتيجة لذاته. وهكذا يعكس السبب والنتيجة أدوارهما، فتكون النتيجة هي السبب، طالما أن حدوثها هو الذي يجعل من السبب سبباً، والعكس يكون السبب هو النتيجة طالما أنها هي التي تجعل هناك سبباً، والعكس يكون السبب هو النتيجة طالما أنها هي التي تجعل هناك سبباً عن طريق النتيجة. غير أن الفهم يحاول، (بطريقة متناقضة) أن يفصل بين السبب والنتيجة ويجعل منهما حدثين متمايزين. وإذا انفصلا على هذا النحو، فإن علاقة التفاعل بين السبب والنتيجة تظهر أو تعبر عن نفسها كترجع لا متناه، وتقدم لا متناه، فأى سبب هو نتيجة، لكن ليس نتيجة الخاصة، بل نتيجة لسبب بعد. وهذا اللامتناهي الزائف أو الفاسد ضعيف وغير مستقر. فالمرء لا يستطيع، مثلاً أن يفسر حادثة تفسيراً تاماً إذا ما ارتدت هذه اللقطات السببية إلى ما لا نهاية - وهي تفسح المجال أمام علاقة التفاعل ورد الفعل، أو يوضح أكثر أمام علاقة التفاعل التي يتفاعل فيها جوهران أو أكثر بطريقة تجعل أحوال الواحد منهما هي في آن معاً السبب والنتيجة لأحوال الآخر. وهكذا يرتبط السبب والنتيجة بعلاقة وثيقة حميمة هي علاقة التفاعل. بحيث تتطلب علاقتهما المنطقية

أو الصورة، علاقة أشد قريباً من دائرة اللاتماهي الحقيقي أكثر من التراجع اللاتماهي الفاسد.

التفوق المنطقي للتضاعل يجعله في نظر هيجل، مناسباً أكثر لفهم طواهر أعلى - اجتماعية وبيولوجية - من السببية ذات الاتجاه الواحد. ومن المحتمل أكثر أن تؤثر أعضاء الحيوان المختلفة، أو الدستور السياسي أو العادات والتقاليد لشعب ما - الواحد منهما في الآخر بالتبادل. أكثر مما يكون الواحد منهما ببساطة نتيجة للآخر. غير أن تفسير 'س' من منظور 'ص' و'ص' من منظور 'س'، رغم أنه صحيح بقدر ما يفسر العلاقة - فإنه لا يستطيع أن يزودنا بتفسير مقنع لـ 'س' أو 'ص'. إذا كان المطلوب مثل هذا التفسير هو كائن ثالث يشمل 'س' و'ص' معاً. ويمكن أن نقول إن تصور هذا الكائن أو فكرته الشاملة تتجلى في الكائن الحي أو المجتمع الذي تكون 'س' و'ص' وجهين له.

المصطلح الألماني للمجتمع المدني هو Bürgerliche Gesellschaft وكلمة المواطن Bürger تعنى في الأصل مَنْ يدافع عن القلعة Burg^(١). ثم استخدمت الكلمة منذ القرن الثاني عشر للدلالة على ساكن المدينة أو رجل المدينة. وهي تعنى أيضاً «المواطن»، لكنها تظل محتفظة بتداعياتها مع الكلمة الفرنسية «برجوازي» Bourgeois. ونوحى بالتقابل مع «النبيل» و«رجل الدين». فكلمة «البرجوازي» جاءت من كلمة بورجbourg قريبة الشبه منها (وهي تعنى مدينة) - أو من borough التي تعنى «بلدة». وهي تتميز عن كلمة Citoyen (المأخوذة من الكلمة اللاتينية Civis التي تعنى المواطن) التي يستخدمها هيجل عندما يريد أن يعين معنى «المواطن» في الدولة. والصفة منها bürgerlich تعنى civil أو civic «مدنى» (كما هو الحال في القانون «المدنى» والحقوق «المدنية». والواجب «المدنى») وكذلك «الطبقة المتوسطة، البرجوازية». ويستخدم المعينان معاً في تعبير «للمجتمع المدني» مع التشديد أكثر على الكلمة الأخيرة.

(٢) كلمة المجتمع Gesellschaft مأخوذة من Geselle وهي تعنى في الأصل شخصاً يشارك شخصاً آخر في مكان السكن. ثم استخدمت بعد ذلك بمعنى «الرفيق أو الصديق ...» وأيضاً «رفيق السفر». وكلمة Gesellschaft (المجتمع) تعنى أى جماعة متألّفة سواء بصورة مؤقتة منذ القرن الخامس عشر للدلالة على «النظام الاجتماعى». (تدل كلمة Gesellschaftswissenschaft الألمانية على علم الاجتماع Soziologie لكن الكلمتين معاً ظهرتا بعد هيجل). ولقد ميز «ف. تونيز Tönnies^(٢) بعد ذلك بين كلمة Gesellschaft

(١) أغلب الظن أن هذه الكلمة مأخوذة من الكلمة العربية «برج» وكانت تطلق على الأبراج التي تقام في التلاع والحصون والقصور الضخمة والاسما في المدن. ومن هنا استخدمتها اللغات الأوربية عندما بدأ الناس يزحفون من القرى لتكوين فلاحية الأرض لطبقة الأثرياء، ومنها جاءت كلمة «البرجوازية» الفرنسية الأصل Bourgeois لأن بحثاً لنا بعنوان «هيجل والمجتمع البرجوازي» وقد نشر مع المنهج الجدلي عند هيجل - مكتبة مطبولى ص ٩٧١ (الترجم).

(٢) فريدرش تونيز F. Tönnies (١٨٥٥ - ١٩٣٦) فيلسوف وعالم اجتماع ألماني كان استأناً في جامعة كيول Kiel من ١٨٨١ حتى عام ١٩٣٣ اهتم اهتماماً كبيراً بالنظرية الاجتماعية عند الفيلسوف الإنجليزي توماس هوبز (الترجم).

(المجتمع) أو الترابط الألى الذى يقوم على المصلحة الشخصية، وبين Gemeinschaft (من gemein التى تعنى "مشارك")، وهى الجماعة العضوية التى تقوم على أساس المشاركة فى القيم والتعاطف ... الخ (قارن Gemeinschaft und Gesellschaft عام 1887 . . . وقارن تفرقة "دوركايم" بين التماسك الألى والتضامن العضوى). ولكن إستخدام هيجل سبق هذه التفرقة : فالمجتمع المدنى ليس "جماعة عضوية Gemeinschaft"، كما أن الجماعة الدينية ليست هى المجتمع بل هى جماعة متألّفة أو متحابّة.

وهيجل يدرك فى فلسفة الحق (فقران 181 - 206) أن المجتمع المدنى هو نطاق متميز من الحياة الأخلاقية فى مقابل الأسيوف والدولة، وهو يتوسط بينهما، وهو يشمل الحياة الاقتصادية للجماعة جنباً إلى جنب مع التنظيمات القانونية والسياسية والاجتماعية التى تضمن قيامه بعمله بسهولة، ولم يسبق هيجل مفكر آخر ميّز بهذا الوضوح بين المجتمع المدنى والدولة، وهناك ثلاثة أسباب لذلك :

(١) الاقتصاد أو العوامل الاقتصادية التى لم تكن قد تميّزت بوضوح عن الأسرة أو تدير المنزل. وكلمة الاقتصاد Economy مشتقة من الكلمة اليونانية Oikonomia (الاتفاق على المنزل من Oikos بمعنى أسرة أو منزل)، التى قسمها أرسطو فى كتابه "السياسة" إلى علاقة السيد والعبد، وعلاقة الزوج بالزوجة، والوالد بالأطفال، مع جمع المال بوصفه فكرة تالية. (والكلمة الألمانية wirtschaft تعنى فى الأصل "تدير المنزل" ولم تكتسب معنى "الاقتصاد" إلا فى فترة متأخرة) الناس ممن لهم أهمية - أعنى المواطنين الذكور الراشدين، عليهم أن يكرسوا وقتهم للشئون العامة بدلاً من تدير المنزل. لقد تعرف أرسطو ضمناً على الاقتصاد الذى يجاوز تدير المنزل، فذهب إلى أنه لا يمكن أن يكون الهدف من الدولة هو تسهيل التجارة، طالما أنه توجد معاهدات تجارية بين الدول المستقلة، مع ضوابط قانونية لمنع الظلم.

ولقد كان على المذهب التصورى المقنع فى هذا المجال أن ينتظر حتى تنمو المجتمعات وتوسع لتصبح أضخم جداً من أن يشارك جميع المواطنين فى الحياة العامة. كما ينتظر النمو ذا المغزى للاقتصاد الذى يجاوز تدير المنزل. وظهور تعبير الاقتصاد السياسى (لا المنزلى). (ولقد ورد تعبير الاقتصاد السياسى فى الكتاب المنسوب إلى أرسطو عن "الاقتصاد" الذى لم تكن له سوى ثمار قليلة فى ذلك الوقت).

(٢) ولم تنفصل صفة "السياسي" بوضوح عن صفة "الاجتماعي" الى أن ظهرت الدول الملكية أو الثورية المركزية التي تميزت بشكل واضح عن الحياة الاجتماعية لرجالها.

(٣) كثير من المنظرين السياسيين لا سيما من أصحاب العقد الاجتماعي ذهبوا (في معارضة أرسطو، وفي معارضة هيجل أيضاً) إلى أن الهدف من الدولة هو ببساطة تسهيل العلاقات الاجتماعية، لا سيما العلاقات التجارية، وذلك عن طريق منع الظلم بين المواطنين.

وأدى ذلك أيضاً إلى اعتماد التفرقة بين الاقتصاد السياسي والاقتصاد الاجتماعي، طالماً أن القوانين التي يمكن فرضها بالقوة أساسية في المعاملات الاقتصادية حتى بين أعضاء الدول المختلفة.

وهكذا نجد أن تعبير أرسطو "الاقتصاد السياسي" وتوابعه: Civitas (المواطنة) و Respublica (الدولة). وتعبير توما الاكويني "المجتمع المدني" أو "السياسي". وعبارة "لوك" "المجتمع السياسي أو المدني". تشير إلى الدولة السياسية ولا تضع تفرقة أو تمييزاً بين كلمتي "السياسي" و"المدني". أما تعبير "المجتمع المدني" الذي يدين بشيوعه في ألمانيا إلى كتاب "فرجسون"^(١). "مقال حول تاريخ المجتمع المدني" (١٧٦٧ - وقد ترجم إلى اللغة الألمانية عام ١٧٦٨) فقد كان له استخدام مماثل في "الكتابات اللاهوتية المبكرة" لهيجل - وفي كتاب "نقد ملكة الحكم" لكانط فقرة ٨٣.

وكان لتخليص هيجل للمجتمع المدني من كل من الاسرة والدولة معاً مصدران :

(١) اكتشافه للاقتصاد من دراسته "لآدم سميث"، و"ستيوارت" و"فرجسون" إبان السنوات التي قضهاها في مدينة فينا - مما ترك أثره - خصوصاً في محاضراته في "فلسفة الروح" في فينا عام ١٨٠٥ - ١٨٠٦ .

(٢) افتتاحه المتزايد بأن للدولة هدفاً أعلى من تنظيم العلاقات بين المواطنين، فإذا كان المجتمع المدني سيشكل Burgen (ساكن المدينة) فإن الدولة تشكل مواطنيها Citizens مواطناً في فرنسا، أو بروسيا، وليس ببساطة تاجرًا يقوم بأعمال تجارية مع الفرنسيين ومع البروسيين سواء بسواء.

وتقع معالجة هيجل للمجتمع المدني في ثلاثة أقسام على النحو التالي:

(١) آدم فرجسون Adam Ferguson (١٧٢٣ - ١٨١٦) كان استاذاً للفلسفة بجامعة ادفرو، وقد اشتهر بكتابه "مقال حول تاريخ المجتمع المدني" الذي نشره عام ١٧٦٧ فكان رائداً في محاولة فهم التاريخ من الناحية الاجتماعية. (الترجم).

١ - نسق الحاجات: وهذا هو الاقتصاد بالمعنى الصحيح الذي يتبادل فيه المواطن السلع والخدمات لإشباع حاجاتهم، وهي حاجات تتضاعف كلما تطور النسق. ويرتبط الأفراد بعضهم ببعض بعلاقة المصلحة الخاصة، وليس بعلاقة الحب والشقة كما هي الحال في الأسرة، غير أن مصالحهم يعتمد بعضها على بعض، ولهذا فهي تؤدي إلى ظهور تقسيم العمل. ومن هنا تظهر الفئات أو الطبقات: طبقة الفلاحين، طبقة رجال الأعمال، والطبقة "الكلية": الموظفين المدنيين ويزدى ذلك إلى اكتساب أعضائها لمكانة معينة: أو وضع معين مثل: حق الاعتراف والأخلاق المهنية.

٢ - تنظيم العدالة: يتجدد الحق للمجرد في القوانين، وهي تشريعات محددة ومعلنة ومعروفة، وهي مخصصة لحماية الأفراد ضد الأذى، ويلعب هيجل إلى أنه في هذا النطاق "يعتبر الإنسان إنساناً بفضل إنسانيته وحدها، لا بسبب أنه يهودي أو كاثوليكي، أو بروتستانتي، أو ألماني أو إيطالي"^(١).

٣ - الشرطة والنقابة: الشرطة (Polizei) (من الكلمة اليونانية Politicia تعني "دستور" من خلال اللغة اللاتينية) هي أوسع من كلمة الشرطة عندنا، فمئذ القرن الخامس عشر حتى القرن الثامن عشر كانت تستخدم على أنها تعني "الحكومة، والإرادة العامة" وكان هيجل لا يزال يعادل بينها وبين "Offentliche Macht" "القوة العامة" أو "السلطة" وهكذا نجد أنها تغطي لا فقط تطبيق القانون بالقوة، بل أيضاً تحدد أسعار الضروريات، والإشراف على جودة السلع، وإنشاء الملاجئ العامة والمستشفيات وإدارة الشؤون... الخ^(٢)، ولم يكن هيجل ضد الجمعيات الخيرية، ولكنه يرى أن ينظر على العكس إلى الأوضاع الاجتماعية العامة على أنها تكون أكثر أو أقل اكتسالياً (بالمقارنة مع ما هو مرتب ترتيباً عاماً)، بقدر ما تترك للفرد أن يصنعها بنفسه وبميله الخاص الذي يوجهه^(٣)، ولقد كان هيجل منزعاً من الرعاع المعدمين الساخطين لاسيما في إنجلترا ومن هنا كان السؤال الهام: كيف يمكن التغلب على الفقر...؟ يمثل واحداً من أكثر المشكلات ازعاجاً للمجتمع الحديث^(٤).

(١) أصول فلسفة الحق لهيجل: ص ٤٥١ من ترجمتنا العربية - مكتبة مدبولي عام ١٩٩٦ (الترجم).

(٢) أصول فلسفة الحق لهيجل: من الترجمة العربية مرجع سابق ص ٤٨- (الترجم).

(٣) المرجع السابق ص ٤٨١ (الترجم).

(٤) المرجع نفسه ص ٦٤٢ (الترجم).

وكلمة Korporation (الغابة) مأخوذة من نقابات الحرفيين في روما القديمة، وهي ليست 'اتحاداً للتجارة' طالما أنها تضم المستخدمين والمستخدمين. وهي في استخدام هيجل تغطي أيضاً الهيئات الدينية، وجمعيات المثقفين، ومجالس المدن، والنقابات - مثل الطبقات - تخفف من التنافس القسري القائم في نسق الحاجات وتعلم أعضائها كيفية الحياة في الدولة.

وينظر هيجل إلى السوق الاقتصادي باعتباره سمة مركزية ضرورية للدولة الحديثة، غير أنه يعتقد أن أعماله تعتمد على درجة ملحوظة في النظام العام والدعم العام، وغرس القيم غير التنافسية، ومن هنا فإننا نراه يُدخل في نطاق المجتمع المدني الكثير مما يخصه غيره من المفكرين للدولة.

التصنيف

Classification

لاهتمام هيجل بالتصنيف جاثبان:

الأول: هناك الإجراءات التي تجمع بواسطتها الأفراد معًا لاسيما من النبات والحيوان لتدخلها في أنواع، وهذه الأنواع بدورها في أجناس أوسع. ولقد بدأ الاهتمام بهذه الإجراءات منذ عصر أفلاطون، ولاسيما أرسطو الذي كان هو نفسه عالم حياة متميز، ومستولاً عن كثير من أفكارنا المتعلقة بالأنواع والأجناس، والتصنيف بصفة عامة.

الثاني: اعتقد فلاسفة الألمان وعلى رأسهم كانط أن فكرهم وكتاباتهم ينبغي أن لا تسير كيفما اتفق من موضوع إلى آخر، بل لابد أن تشكل نسقاً مترابطاً بعناية. ولقد شد هيجل بصفة خاصة على أن الفلسفة لابد أن تكون نسقية (توضع في صورة مذهب) وإحدى نتائج ذلك أن أعماله كانت تبدأ عادة بأن يعرض أولاً تصوراً عاماً لموضوع بحثه. ثم يقسم هذا التصور لثلاثة أقسام، ويقسم هذا الأخير بدوره إلى ثلاثة أقسام فرعية. وهكذا حتى يستنفذ موضوع البحث أقراضه، وكان لمبادئ هذه الأقسام المتتالية، ومبادئ البنية الناتجة أهمية كبيرة عند هيجل، فقد شغلت انتباهه طوال حياته.

والكلمة الألمانية المرادفة لكلمة التصنيف Classification (في مقابل الكلمة Klassifikation أو Klassifizierung المشتقة من اللغة اللاتينية) هي Enteilung (من الفعل enteilen الذي يعنى يقسم: يُصَفِّد)، وقد استخدمها هيجل في ليشير بها إلى الأنواع البيولوجية والأنواع الأخرى من التصنيف والتقسيم التجريبي للفكرة الشاملة في الفلسفة. والتصنيف يشمل ثلاثة أمور:

١- الجنس Gattung: أو التصور الجنس أعنى ما يمكن أن ينقسم مثل جنس الحيوان.

٢- مبدأ التصنيف، مثلاً هل المسكن المعتاد للحيوان هو الأرض أو الماء أو الهواء؟.

٣- مواد أو أعضاء التصنيف: وذلك ينتج عن تطبيق مبدأ التصنيف على الجنس - مثل: الحيوانات التي تعيش على الأرض، ثم الطيور، وأخيراً الأسماك. وهذه الفئات

الفرعية تسمى في العادة * بالأنواع * (Art-en). غير أن * الجنس Ganung، والنوع Art وهما حدود نسبية إذ يُنظر إلى فئة ما على أنها جنس من حيث علاقتها بالأنواع المتدرجة تحتها، ويُنظر إليها على أنها أنواع بالنسبة لفئة أوسع تشكل تقسيماً فرعياً بالنسبة لها جنباً إلى جنب مع أنواع أخرى مساوية لها في المرتبة . (وتزودنا اللغة الألائنية - مثل اللغة الانجليزية - بكلمات مختلفة للفئات والفئات الفرعية لكن كلمة Ganung: الجنس - وكلمة Art: النوع ؛ هما أكثر الكلمات شيوعاً في استخدام هيجل). والسمة التي تفرق بين نوع ونوع آخر من نفس الجنس تسمى *بالفصل النوعي*^(١) لكن كثيراً ما يشار إلى هذه على أنها Merkmal أي علامة مميزة أو صفة خاصة، ويشير تعريف النوع من الناحية التقليدية إلى كل من الجنس الذي ينتمي إليه^(٢)، والفصل النوعي كأن نقول مثلاً: * السمك حيوان مائي *.

ولقد ناقش هيجل هذا التصنيف في أماكن متعددة، لكن أجددها بالذكر موجود في كتابه * علم المنطق * تحت عنوان * الحكم المنفصل * و * المعرفة التركيبية *، والمشكلات التي أربكته وحيرته هي على النحو التالي:

يمكن للتصنيف أن يسير في أحد طريقين: فلفي استطاعتنا أن نسير أولاً بطريقة تجريبية أو بطريقة بعدية Posteriori فاحصين سمات كل فرد بعد الآخر، ثم نستخرج استقرائياً الأنواع التي لاحظناها والتي جمعنا فيها هؤلاء الأفراد . وأخيراً نصكف مجموعات الأنواع معاً في اجناس أعلى . كما أننا نستطيع ثانياً أن نسير قبلياً Apriori في الطريق المضاد: بادئين من الفكرة الشاملة للجنس ثم نقسمها إلى أنواع تبعاً لمبدأ نفترضه للصفة، ثم نضع هؤلاء الأفراد في أماكنها المناسبة من خطة نصنعها. غير أن هيجل رأى صعوبات في الطريقتين معاً . فلو أننا سارنا بطريقة بعدية خالصة فلنأنا سوف نضع وزناً واحداً لملاحظتنا للأفراد المعيبة والمصابة، تماماً مثل الأفراد السليمة، ومن ثم فربما انتهينا إلى أن الحصان ليس من ذوات الأربع، طالما أننا لا نجد لجميع الحسيول أربعة أرجل، (وقل مثل ذلك في الدائرة) فليس كل دائرة تصادفنا تطابق التعريف رقم ١٥ من تعريفات اقليدس: (* سطح مستو يتشكل من خط واحد بحيث أن جميع الخطوط المستقيمة التي

(١) صفة ثابتة تميز نوعاً من بقية الأنواع الأخرى الداخلة تحت جنس واحد . المعجم الفلسفي - مجمع اللغة العربية بالقاهرة عام ١٩٧٩ (لترجيحاً).

(٢) التعريف ذاته للنوع في المنطق الأرسطي وهو يكون جامعاً دائماً إذا تم بالجنس القريب والفصل (لترجيحاً).

تسقط عليه من نقطة معينة بين تلك التي تقع داخل الشكل يساوي الواحدة منها (الأخرى^(١)). أي أننا من ناحية أخرى يمكن أن نلاحظ أن جميع الناس في مقابل الكائنات الأخرى يملكون حلقة أذن. (وهيجل ينسب هذا الزعم إلى (ج. ف. بلنباك (١١). Blumenbach) فما الذي يمتنا من معالجة أمثال هذه السمات السطحية الشافهة على أنها هي الفصل النوعي للموجود البشري بدلاً من بعض الخصائص الأكثر جوهرية مثل قدرته على التفكير ؟

ولو أننا سرنا على العكس مما هو قبلي Apriori فربما اخترنا من ناحية أخرى مبدأ القسمة (حيارة حلقة الأذن) أعنى ما ليس جوهرياً بالنسبة لموضوع بحثنا. وفضلاً عن ذلك فإن الإجراءات سوف تكون تجريبية إلى الحد الذي يصبح فيه مبدأ القسمة الذي اخترناه لا يحدده الجنس الذي نقسّمه: فجنس الحيوان وحده لا يخبئنا ما إذا كان علينا أن نقسّمه إلى حيوان مائي وحيوان غير مائي، أو إلى حيوان من الفقاريات أو من اللاقاريات.

وكانت اجابة هيجل على هذه المشكلات كما يلي : لا يمكن أن يكون منظورنا إلى التصنيف البيولوجي تجريبياً خالصاً، ولا قبلياً apriori خالصاً. ولكني نؤكد ذلك بقدر المستطاع فلا بد أن يطابق تصنيفنا الطبائع الجوهرية في موضوع بحثنا أي لابد أن تقيّمها على أساس الطرق التي يجمع الأفراد أنفسهم فيها إلى أنواع، ويميّزون أنفسهم عن أفراد الأنواع الأخرى ، أعنى الأعضاء الجنسية التي بواسطتها تتناسل الأفراد من نفس النوع، وأسلمتهم في الهجوم والدفاع (كالأسنان والمخالب) ضد الأنواع الأخرى.

والمبدأ العام عند هيجل هنا هو أن الكائنات سواء أكانت أفراداً أو أنواعاً تحدد نفسها عن طريق الصراع مع الكائنات الأخرى. لكنه لم يكن يتبع هذا المبدأ على الدوام: على الرغم من أنه يؤمن أن الدول السياسية الفردية تحدد نفسها عن طريق صراعها مع الدول الأخرى - فإنه لا يذهب إلى أن أنواع الدول (مثل الملكية ، والأرستقراطية، والديمقراطية) تحدد نفسها عن طريق الصراع بعضها مع بعضها الأخرى، فالأنواع المختلفة من الدول كثيراً ما يعقب بعضها بعضاً من الناحية التاريخية، بدلاً من أن تكون متعاصرة، وحتى عندما تكون متعاصرة، فمن المحتمل أن تشن الدولة الحرب على دولة أخرى من

(١) يوحنا فريوش بلنباك (١٧٥٢ - ١٨٤٠) عالم حيوان ألماني، كان أستاذاً في جامعة جوتينجن. ويطلق عليه اسم مؤسس الأثنولوجيا الحديثة، أول من صنف الجنس البشري إلى فولقاري ومنغولي. واليويرو. وأمريكي ... الخ. (لترجم).

نفس نوعها، كما تنشأ على دولة مخالفة لها في النظام على حد سواء. ولهذا كان تصنيف الدول لا بد أن يسير - في رأى هيغل - على نحو تجريبي وقبلى Apriori فسي أن معاً. وتقسيمها إلى دول ديمقراطية أو أرستقراطية أو ملكية - رغم أنه أساس - فإنه ينبغي أن لا يحجب عنا وجود نسخ متدنية من هذه الصور الخالصة (فالأوليغارشية ، مثلاً هي انحراف للديمقراطية) أو الصور التي زالت في فترة مبكرة : الاستبداد الشرقي أو الملكية الإقطاعية التي شاركت الملكية الدستورية الأصلية في السمة المجردة وهي * أن إرادة الفرد تقف على رأس الدولة* ولكنها تختلف عنها في جوانب جوهرية .

والتقسيمات التي تشتمنها مؤلفات هيغل تميل إلى أن تكون بقدر المستطاع - غير تجريبية- سواء بمعنى أن الخطوط العريضة للقسم على أقل تقدير تقوم على أساس الملاحظة التجريبية لموضوع البحث، بل على تقسيمات المنطق القبلي Apriori، أو بمعنى أن الطريق الذي يسير فيه تصور الجنس (أو فكرته الشاملة) يحدده التصور نفسه. وإحدى الطرق التي حاول فيهل هيغل أن يتجزئ ذلك هي قوله أن تصور الكلّي الذي ينبغي أن يقسم هو وتقسيماته الفرعية شيء واحد، أعني أنه الجنس والنوع في آن معاً، وهذه الفكرة مستمدة من أرسطو الذي ذهب إلى أن الأنواع الثلاثة من النفس: النفس في النبات ، والنفس في الحيوان ، والنفس في الإنسان ليست متساوية وإنما تشكل سلسلة، تبدأ من النفس النباتية الكلية التي لا تملك سوى قوى التغذية والتناسل المشتركة مع بقية الأنفس كلها، إلى النفس عند الحيوان التي تخصص أكثر بإضافة القدرة على الإدراك الحسي إليها ، وأخيراً النفس عند إنسان التي يوجد لديها القدرة على التفكير بالإضافة إلى القدرات الأخرى الموجودة في النفس النباتية والحيوانية. وهكذا نجد أن النفس النباتية ليست إلا النفس الكلية التي نحوى على أهم عامل مشترك لكل أنواع النفس، فضلاً عن أنها نوع جزئي معين من النفس.

ولقد عمم هيغل هذه الفكرة بأن ذهب إلى أن تصور الكلّي يحتمل ضمناً على تصور الجزئي والفردى، طالما أن التصور الكلّي هو نوع جزئي من التصور (أو الفكرة الشاملة) فهو يتساوى مع التصور الجزئي والتصور الفردى، وبالتالي فإن الكلّي هو في آن معاً الجنس واحد من ثلاثة أنواع فيه «جزئي» جنس الكلّي نفسه. ويفسر ذلك إلى حد ما السبب في أن تقسيم هيغل كان تقسيماً ثلاثياً بصفة عامة (على خلاف التقسيم الثنائي عند أفلاطون)، والسبب في أن كل واحد في هذا التقسيم أعلى من الحد الذي يسبقه. كما

يفسر السبب في أن كثير ما يكون عنوان التقسيم في كتب هيغل هو أيضاً عنوان أول تقسيم فرعي. (كما هي الحال في الوجود مثلاً)، وهو يأمل أن يبين بهذه الطريقة أن تصور الجنس يتطور أو يجزى نفسه على التوالي دون ادخال مبدأ خارجي للتقسيم. وتطور التصور (الفكرة الشاملة) في المنطق ليس مؤقتاً أو تاريخياً، لكنه كثيراً ما يوضحه بأمثلة مؤقتة رائثة كما هي الحال مثلاً في النبات الذي يتطور من البذرة وتصوره على أنه كلي أو غير متعين. أما في حالة الكائنات التي تتطور في التاريخ، فإن هيغل يعتقد أنها تنمو من صور "كلية" بسيطة إلى صور أكثر نوعية، ولا تصيح الدستاتير السياسية تمايزة ومترابطة ومتسقة إلا في العالم الحديث. فلقد كانت دستاتير اليونان كلية بسيطة⁽¹⁾، وبذلك يكون للتجزئة الذاتية للكلية تطبيق في التاريخ بقدر ما لها من وجود في مذهب هيغل.

(1) فلان قول هيغل: " قد يقال : لكن الدستور العضوي اللسق كان موجوداً حتى في ديمقراطية أثينا الجسيلة . لكننا مع ذلك لا نستطيع أن نمنع أنفسنا من ملاحظة أن اليونان استمدوا قدرتهم النهائية من ملاحظة قواعدهم خارجية تماماً ، مثل تنبؤات العرافين ، وأحشاء الحيرقات المقدسة ، وطيران العيسور ، فقد عاينوا الطبيعة بوصفها قوة تكشف تلك الطرق السابقة. وتوحي عن طريقها بما هو خير الناس. ولم يكن الوعي الذاتي قد تقدم في ذلك الوقت وتجاوز تجربة الذاتية " - أصول فلسفة الحق ص ٦٥٩ - من ترجمةنا العربية . وعلينا أن نلاحظ إن الفكرة الشاملة تبدأ كلية بسيطة ثم تتعين وتتجسد بعد ذلك . وهو ما عرفه هيغل بالتفصيل في نهاية المنطق (الترجم).

التصور (الفكرة الشاملة):

Concept

الفعل *begreifen* مشتق من *greifen* (تعني حرفياً "يمسك" ، "يقبض على") وهو يعني "يفهم فهماً شاملاً" بمعنى "يشمل" ، "يؤلف" ، ويعني "يفهم، يدرك، يتصور" في آن معاً. لكن له تعليق أصيب من الفعل *Versehen* "يفهم" وهو يتضمن جهداً للإدراك أو الإحاطة. (ويستخدم أيضاً اسم المفعول في تعبير *begriffen sein* أن يكون منجزاً، أو متخرطاً في شئ ما) ويستخدم هيجل بين تركيبات أخرى لـ *greifen* الفعل *ubengreifen* (يتداخل مع، يتسهك، يتجاوز، يتخطى، يلتف حول: فالتصور يتجاوز آخره طالما أن تصور ما هو آخر للتصور هو نفسه، موضوع ما، أعني أنه هو نفسه تصور.

أما الاسم *Begriff* فهو يعني: "التصور" و "عملية التصور" في آن معاً. خصوصاً بمعنى القدرة على "التصور" (والتعبير *im Begriff sein* يعني على وشك أن يفعل شيئاً ما أو على أهبة عمل شيء ما). وقد استخدمه "ايكهارت" في صيغته اللاتينية *Notio* أو *Conceptus* واستخدمه "فولف" بمعنى "تمثل شيء ما في الفكر". لكن معناه لم يستقر إلا مع كانتط فالفكرة الشاملة (أو التصور) في مقابل "الحدس" ... هو "التمثل الكلي *Vorstellung*" أو تمثيل ما هو مشترك بين موضوعات كثيرة. وكثيراً ما تُرجمت كلمة *Begriff* عند هيجل بكلمة فكرة *Notion*، ومادامت كلمة *Begriff* عند هيجل لا هي الكلي، ولا التمثل حصراً ولا هي تشير إلى ما هو مشترك بين الموضوعات فحسب⁽¹⁾. بل أن ذلك يجعل ارتباطاتها مع الفعل *begreifen* محتمة، وكذلك مع المعيار لاستخدام كلمة *begriff* هو الاستخدام الذي لم يرفضه هيجل لكنه طوّره أو رفعه.

ويقابل هيجل في كتاباته المبكرة لاسيما مقالته "روح الديانة المسيحية ومصيرها" بين التصور المجرد وبين "الحب" و"الحياة". وينظر إليه على أنه تعبير عن السمات المشتركة بين الأشياء فحسب، لكنه لا يعبر عن ماهيتها الداخلية. لكنه في بنا وصل إلى اقتناع بأن

(1) لاردن يقول هيجل "إن الذهن يكوّن ثلاث ذنوبية عن هذه الموضوعات تسمى - من الوجهة الزمنية - تكونه لأنكول شاملة .. *Begriffe* عنها بوقت طويل. وعن طريق هذه التمثلات الذهنية وحدها، وبمساعدها، يستطيع الذهن التفكير أن يرتفع إلى المعرفة. وإن يفهم بطريقة فكرية "موسوعة العلوم الفلسفية" من 19 - 0 - من ترجمتنا العربية - مكتبة مديولى بالقاهرة عام 1991 (الترجم).

الفلسفة لا بد أن تكون تصورية، لا حتمية ولا عاطفية^(١). وهو يعلن عن هذا الاقتناع في تصديره لكتابه "ظاهريات الروح" ولم يتخل عنه بعد ذلك أبداً. والاقتناع بأن الفكر التصوري ينحى له أن يستولى على ثراء التجربة الدينية، أو العاطفية والتجريبية هو دافع مركزي في تحول وجهة نظره عن التصور (أو الفكرة الشاملة) كمعيار.

وهو يقابل في المنطق بينالتصور (الفكرة الشاملة.. Begriff) ومجالات متعددة من المصطلحات :

(١) فهو يقابل بينه وبين الحدس Intuition أو الحس وبين التمثل. فالتصور (الفكرة الشاملة) ليس كما كان عند فولف وكاتط نوعاً من "التمثل". أو التصور التجريبي (كالأحمرار مثلاً أو المنزل أو حتى الانسان) الذي شكله بتأملنا لهذه الموضوعات، بل أن هذا التمثل يتميز عن التصور (الفكرة الشاملة).

(٢) التصور (الفكرة الشاملة) موضوع البحث في القسم الرئيسي الثالث في المنطق، وهو يقابل للوجود والمهئية، موضوعاً القسم الأول والثاني من المنطق^(٢).

(٣) والفكرة الشاملة Begriff تقابل للموضوع - أو للموضوعية الذي يحققها أو يوجدتها بالفعل، وتقابل الفكرة Idea التي هي وحدة التصور والموضوع.

(٤) والتصور (الفكرة الشاملة) يقابل الحكم الذي ينشعب فيه ويتفرع، ويقابل الاستدلال، الذي يعيد مرة أخرى وحدة التصور مع نفسه.

وكل واحدة من هذه التضابلات تُظهر وجهاً مختلفاً من التصور Begriff (المفكرة الشاملة). لكن السمة المركزية في تفسير هيجل هي النظرة التالية للتصورات وللفكر التصوري : "الأنا" أو الفهم (عند كاتط مملكة التصورات، في مقابل العقل Reason، مملكة الأفكار). يواجه بعالم الموضوعات يمكن الوصول إليه من خلال الحدس، وهو يتعامل مع هذه الموضوعات فإنه يجرد منها (أو من الحدس الحسي) سلسلة من التصورات

(١) وهيجل يشير بذلك إلى المقابيل اللاعقلية التي انتشرت بعد كاتط فالحدس هو وسيلة المعرفة الرومانسية لاسبما عند الأوهين شيلين وعند شليرمانخر ... الخ. كما أن المعرفة المثقلة بالمحاكاة أشارت إلى النهج الصوفي في فلسفة ياكوبى ... الخ. فلان ظاهريات الروح" فقرة رقم ٦ ، ٧ من ترجمة ميللر (الترجم).

(٢) يقول هيجل "المنطق هو علم الفكرة الخالصة، أو هو علم الفكرة الشاملة في وسطها الفكري الخالص... " موسوعة العلوم الفلسفية" ص ٨٣ من ترجمتنا العربية. ويعود للمنطق فينقسم لثلاثة أقسام رئيسية هي :- نظرية الوجود - نظرية للعامة - نظرية الفكرة الشاملة. والقسم الثالث هو مركب القسمين السابقين. وإن كانت هذه الأقسام الثلاثة لا تدرس إلا موضوعاً واحداً هو الفكرة الشاملة.. Begriff في مراحلها المختلفة أو العقل في صورة المتنوعة الذي يسير من العجائب، إلى سلب، إلى تأليف بينهما (الترجم).

يستخدمها في تعاملاته التالية مع الموضوعات. وتتميز التصورات عن "الأنا" الذي يستعرضها، وعن الموضوعات التي تنطبق عليها، وعن بعضها البعض ويصف هيجل كل تميز عن هذه التميزات كما يلي :-

(1) لا تتمايز التصورات تمايزاً حاداً عن "الأنا" : والقول بأن التصورات وسائل يستخدمها الفهم أثناء التفكير، يشبه قولنا : "إن مضغ الطعام وبلعه هما مجرد وسيلة لتناول الطعام، كما لو كان الفهم يقوم بأمور أخرى كثيرة إلى جانب التفكير... (1)". (من رسالة إلى نيتامر في ١٠ أكتوبر عام ١٨١١). فبدون تصورات لا يمكن أن تكون هناك "أنا"، وبدون تصورات لا نستطيع أن أجرد تصورات أو أقوم بإدراك ذهني للمعطيات الحسية. ولهيجل أيضاً مبررات أخرى لتوحيد الأنا مع التصور؛ فالأنا (أو الروح) تشكل وحدة حميدة بوجه خاص، لا يمكن تفسيرها بمقولات آله كاللصيق والغاطلي، وإنما تفسر فقط بطريقة تصورية. وفضلاً عن ذلك فالأنا هي في آن معاً كلية، تماماً أو غير متعينة - إذا ما فكرت في نفس يوصف أنا فيكلمتي بسيط بلا جسد وبلا مضمون تجريبي - وأيضاً جزئية من حيث أنها لا يمكن أن توجد بدون تجسد بدني، ووعي محدد بموضوعات أخرى غير ذاتي. وهكذا فإن بنية الأنا تعكس بنية التصور (أو الفكرة الشاملة) الذي هو كلي وجزئي وفردى في آن واحد. والذي هو مثل الأنا يشمل (أو يفهم فهماً شاملاً) أو يجاوز ويتخطى ما هو آخر غير ذاته. غير أن توحيد الأنا مع التصور (الفكرة الشاملة) لا يستلزم أن يستخدم جميع الناس في كافة العصور نفس التصورات : فعدت هيجل - على خلاف كاتط - أن التصورات العملية المختلفة (القوليات) أصبحت متاحة بالتتابع عبر التاريخ.

(2) لا تتمايز التصورات تمايزاً حاداً عن الموضوعات. ولهيجل عدة حجج على ذلك :

(أ) أن التصورات العامة يُنظر إليها في المنطق على أنها تشكل أكثر من أن تصف الموضوعات التي هي أمثلة لها " فلا يمكن أن يكون هناك موضوع غير متعين تماماً.

(1) كان هيجل في هذه الرسالة إلى صديقه يناقش كتاباً ظهر حديثاً - "فريز Fries" عن المنطق لرسالة إليه أحد العاشرين، وكان - وهو يطالع الكتاب - يشعر بحزن عميق لأن مثل هذا الرجل الطبيعي قد وصل باسم الفلسفة، إلى منصب محترم". ويقول : إن الاكتشاف الرئيسي في الكتاب هو أن المنطق يقوم على أسس تكنولوجية، ويعتمد عليها اعتماداً تاماً - ويصف هيجل هذا القول بأنه ضرب من الهذيان. ويقول إن أول عبارة في الكتاب هي قول فريز "الوسيلة الأولى التي يستخدمها الفهم في عملية التفكير هي التصورات...". ويعلق عليها بقوله إن ذلك يشبه قولنا إن مضغ الطعام وبلعه هما مجرد وسيلة لتناول الطعام... الخ" راجع رسائل هيجل ترجمة كلارك بفلر - جامعة شيكاغو عام ١٩٨٤ ص ٢٥٧ (الترجم).

- ولا يوجد موضوع أعنى شيئاً ما له خواص يفشل في أن يكون شيئاً ذا خواص .
- (ب) التقابل ذاته بين الأشياء والأشياء الخارجية هو نفسه تصور أوبيتا، تصوري: فالتصور يتشعب ويتفرع في تصور للتصور، وفي تصور للموضوع (كما هي الحال في تصور الأنا) مثلما يجزئ الكلي نفسه في : الكلي ، والجزئي ، والفصلي ، فالتصور يتخطى ويجاوز ما هو آخر غير ذاته .
- (ج) ليس للأنا أي اقتراب غير تصوري من الموضوعات : فالحدس ، والادراك المحس ، رغم أنهما متميزان عن الفكر التصوري فهما محملان بعمق بالتصور .
- (د) الوحدات التي تتطور تطوراً ذاتياً، نسبياً، مثل الروح والكائن الحي ، والمجتمع ، تنمو وتتماصك معاً بفضل التصور المتطور فيها (أو بصورة رمزية في البذور) وليس كنتيجة للمؤثرات الخارجية فحسب . فتصورات مثل تصور النبات (أو تصور الوردة) هو نسبياً تصور نوعي وتجريسي، لكنه على خلاف الإدراكات الذهنية التي تشكلها نحن فهو نشط وفعال ومتطور بواسطة عملية ينظر إليها هيجل على أنها حكم (ومن هنا فإنه يرفض وجهة نظر كانط القائلة بأن وجود شيء ما لا يمكن أن يستمد من تصوره) مسادات أجزاء مثل هذا الكائن متحدة اتحاداً وثيقاً . فضلاً عن أن الكائن محصن نسبياً من المؤثرات الموجودة في بيئته ، التي يجاوزها ويستخدمها بدلاً من أن يعانى منها . ويربط هيجل التصور بالشموية . ولا يقابل بينه وبين الضرورة بما هي كذلك ، بل يقابل بينه وبين الضرورة الخارجية المتضمنة في السببية والتفاعل . وطالما أن التصورات لم تشكل عن طريق التجريد من الواقع التجريبي . فلا يحتاج الشيء إلى أن يلائم تصوره تمام الملاءمة . ومن هنا فالتصورات عند هيجل (كما كانت عند أفلاطون) مثل عليا معيارية ، فالخصان المغيب أو المصاب ليس حصاناً على الاصلة ، والطفل أو البقرة هما فقط " في التصور " أعنى أنهما لم يحققا بعد تصورهما تحقّقاً تاماً . (ومن هنا فإن التصور - أو " الفكرة الشاملة " - عند هيجل كبيراً ما يشير إلى المرحلة المبدئية الأولى للكائن في مقابل صورته المتطورة) وفي حالة التصورات الخمالية (أو القولات) فإن الكائن في مرحلة دنيا . كالصخرة مثلاً ، لا يتلام مع تصوره تماماً لكنه يكون شذرة دنيا منه فحسب ، ومثل ذلك تصور الشيء مع خواصه .
- (٣) لا تتمايز التصورات بحدّة بعضها عن بعض ، وإنما هي تشكل نسقاً متضولاً غزواً

جدلياً لا يمكن تحصيله عن طريق التجريد شيئاً فثبتاً. وهكذا لا يكون هناك من حيث الأساس سوى تصور واحد وهو التصور الذي يفيض نفسه في المنطق، ويشكل ماهية كل من العالم والأنا.

وهيجل كثيراً ما يشبه التصور بالله الذي يعبر خلقه للعالم من عدم عن التحقق الذاتي للتصور في الموضوع أعنى في شيء غير ذاته، ومع ذلك يتحد مع ذاته في هوية واحدة. وما يعنيه بذلك هو :

ينطبق التصور على كائنات مستتاهية داخل العالم، لكن لا واحد من هذه الكائنات يتلام تماماً مع التصور حتى تلك الكائنات التي تحدد نفسها، نسيباً، تعتمد كذلك على الزاد الخارجي. غير أن العالم ككل لا يعتمد على شيء آخر غير ذاته فيما يشعق بطبيعته وتطوره : ومن ثم فلا بد له أن يتفق تماماً مع تصوره. فالعالم محدد تحديداً تاماً بواسطة التصور بطريقة تجعل الروح - من بين الكائنات المتناهية - غير من يمثله. وهكذا فإن هيجل يميل إلى الاعتقاد أننا نستج على الأقل، الخطوط العريضة للعالم من تدبر التصور (أو الفكرة الشاملة) لكنه يسلّم بوجود عالم من الغرضية أو الحدوث لم يفسر طبيعته ومداه تماماً.

وهو يفتح مؤلفاته في بعض المجالات الخاصة (مثل "فلسفة الحق" و"علم الجمال"، و"فلسفة الدين") يفتتحها بالحديث عن التصور المناسب (كان يتحدث ، مثلاً عن تصور الحق، أو الجمال، أو الدين). الذي يعتقد أنه يتطور في موضوع البحث بطريقة نوعية خاصة (مثل بنية المجتمع الحديث، الأساليب الفنية وأنواع الفن، وأنواع الدين ... الخ) في استقلال ملحوظ عن إدخال "خارجي" للمضمون التجريبي.

غير أن المدى الذي يتحدد فيه طبيعة العالم، في رأي هيجل، ويمكن اشتقاقه قبلياً من التصور المنطقي (أو الفكرة) هذا المدى موضوع جدال. إذ تشكل التأويلات سلسلة من ألوان الطيف تبدأ من وجهة النظر التي تلعب إلى أن المنطق هو بساطة "إعادة تكوين" وتوضيح للتصورات التي يستخدمها هيجل عندئذ لينظم الموضوع التجريبي ويوضحه (فيما يقول مثلاً : م.ج. بترى M.J. Petry و ك. هارتمان K. Hartmann) إلى وجهة النظر التي تقول انه كان يعتقد أن العالم "يفيض" عن التصور في سرات الأفلاطونية الجديدة. وتعكس هذه الخلافات العموض والتعقيد والانتباس الملازم لفكر هيجل.

كلمة Bewusst مصطلح فني استخدم في الفلسفة وعلم النفس منذ القرن الثامن عشر ليعني 'واع - Conscious' (1). ولقد استُخدمت الكلمة للتمييز بين الحالات والأحداث الذهنية الواعية، والحالات اللاواعية. لكنها تشير في الفلسفة أساساً إلى الوعي القصدى، أو الوعي بموضوع Gegenstand . ومصطلح Bewusstsein (الوعي، أو حرفياً أن تكون واعياً) صاغه فولف Wolf من الكلمة اللاتينية Conscientia وهي تميل إلى أن تحمل محل مصطلح Apperzeption (الإدراك . .) لكن كانت ظل يستخدمها جنباً إلى جنب مع مصطلح 'الوعي . . Bewusstsein' . ولقد استخدم كل من كانت وهيجل مصطلح 'الوعي Das Bewusstsein' للدلالة، لا فقط على وعي الذات، بل أيضاً على الذات الواعية نفسها في مقابل الموضوع الذي تكون الذات على وعي به.

وإضافة الضمير 'الذات Self' يعطينا مصطلح الوعي بالذات أو الوعي الذاتي الذي يشير إلى وعي الإنسان بنفسه أو معرفته لنفسه، أو إدراكه لذاته. ولقد ظهر هذا المصطلح بوضوح لأول مرة في تعبير 'أفلوطين Plotinus' عن 'الإدراك الذاتي' . وكان مصطلح 'الوعي الذاتي' بالمعنى النموذجي له يعني في الفلسفة وعلم النفس في القرن الثامن عشر معرفة المرء بحالاته الشعورية المتغيرة، جنباً إلى جنب مع العمليات التي تحدث داخل المرء، وإدراك المرء إلى أن 'أنا' أو ذاته الخاصة هي الخامل لهذه الحالات والعمليات أي أن المرء يمتلك أو هو نفسه - هذه الأنا، وذلك ما أصر عليه في كل مكان، وباستقلال عن التابع المتنوع لتجارب المرء، وأن 'أنا' المرء تقف في مقابل عالم خارجي من الموضوعات وتميز نفسها عنه بوصفها، 'ذاتنا' تصر على هويتها مع التغيرات التي تحدث للموضوع الذي تعبه. غير أن كانت يذهب إلى أن الوعي الذاتي بهذا المعنى، ليس كما يتضمن هذا الضمير، مستقلاً تماماً عن كل طابع تجريري، وعن تجارب الموضوعات التي أدركها ليفلاندوسي، إذا أريد لها أن تعبر عن تجريري. وإذا أريد لتجارب الموضوعات أن تتميز

(1) يفضل في علم النفس استخدام كلمة الشعور. وهو ادراك المرء لذاته أو لأحواله إدراكاً مباشراً وهو مراتب : منها الثقات ومنها التأمل ... الخ (الترجم).

عني أنا نفسي فلا بد لها أن 'تتألف في مركب' طبقاً لمقولات معينة مثل السببية⁽¹⁾. وهذا المركب تنجزه في نظر كانط الأنا ذاتها.

وهذه النظرية - جنباً إلى جنب مع نظرية الأفلاطونية المحدثة ونظرية بوهيمي - التي تقول ان الذات والعالم يرتبطان بالتبادل، وأن معرفة أحدهما تقدم لنا معرفة بالآخر - أدت بالثلاثين الألمان إلى تصور الذات لا على أنها تمتاز تمايزاً حاداً عن الموضوعات الأخرى بل على أنها نافذة فيها وشاملة لها. وبالمثل: لكي تكون على وعي ذاتي كامل، فإن ذلك لا يعني ببساطة أن تعي نفسك في مقابل الموضوعات، بل أن ترى العالم الخارجي كأنه متج أو مملوك للذات، أو صورة منعكسة لذات المرء الخاصة. ويعتمد استخدام هيغل لمصطلحات 'واع بذاته' و'الوعي الذاتي'، على هذه الاعتبارات، لكنه يعتمد كذلك على المعنى الشعبي الدارج لهذه الكلمات ('على ثقة، واثق من نفسه'... الخ) وهو معنى يختلف أتم الاختلاف عن مقابلاتها الإنجليزية (مرتبك، مركب...).

لهيغل تفسيران رئيسيان للوعي والوعي الذاتي سابقهما في 'ظاهريات الروح' (الكتاب الرابع)⁽²⁾. و'موسوعة العلوم الفلسفية' الجزء الثالث فقرة رقم ٤١٣ وما بعدها. ففي هذين النصين نجد أن الحديث عن الوعي يعقبه حديث عن الوعي الذاتي، وعن العقل Vernunft. ويستخدم الوعي أيضاً بمعنى واسع يغطي معنى الوعي الذاتي والعقل، وكذلك الوعي 'بما هو كذلك'. وفي الموسوعة الجزء الثالث - وليس كذلك في 'ظاهريات الروح' - نجد أن الحديث عن الوعي يسبقه حديث عن النفس Seele التي تدرك في أعلى أطوارها، في حالاتها الحسية، لكن ليست الأشياء المختلفة عن ذاتها. ولما كان الوعي يتضمن أساساً، موضوعاً آخر غير ذاته، فهو إذن 'ظاهر' أو 'ظاهري'. لكنه ليس 'وهما'، بل يظهر في الآخر، وبالتالي يعتمد على هذا الآخر. في مقابل كل من النفس التي لم تحصل لنفسها بعد على موضوع، وفي مقابل العقل أو الروح التي تستبعد آخريه الموضوع. وفي هذه التصور يتخذ الوعي ثلاث صور - أو أشكال على التوالى. اليقين الحسي أو الوعي (المعرفة المباشرة للشيء الحسي) تبدو، عندما يرجع إليها أو يشار إليها على أنها الأفراد⁽³⁾.

(1) فاردن كتاب كانط "نقد العقل الخالص" 144 B، 107 A (الترجم).

(2) في ترجمة "بيلى" للقبضة ص ٢١٥ وينقسم إلى "الوعي في ذاته - الحياء - الأنا والرغبة" (الترجم).

(3) بلين الحسي - أو الوعي بالأفراد هو المرحلة الأولى أو البسيطة من المعرفة عند هيغل وهو المعرفة الحسية التي تهدف أساساً إلى تفرد الجزئيات: هذا القول، وهذه الورقة، وتلك الشجرة... الخ أي يرد دوماً شيئاً أمام الوعي ولهذا فهي الخطوة الأولى في "مرحلة الوعي المباشر". أما كلمة "البلين" فهي وثيقة جاءت من "

أما الإدراك الحسي فهو المعرفة المتوسطة⁽¹⁾ لمواد الحس بوصفها أشياء ذات خواص،
والفهم⁽²⁾ (معرفة الأشياء كتجليات للقوى والقواهر - على نحو ما تحكمها القوانين).

لم يُتهم هيجل قط بأنه يقول أن الموضوعات (أو الأشياء) تنتج الوعي، ولأن الوعي
ينتج الموضوعات (أو الأشياء) - فالصطلحان متضايقان. وهكذا نجد أن الوعي ليس وسطاً
مطرداً يظل على وثيرة واحدة دون أن يتغير بينما تتغير موضوعاته. بل أن طابع الوعي
يختلف باختلاف موضوعاته. فشكل الوعي حتى الآن ليس هو الوعي الذاتي. وإن كان
مدرَكًا لذاته بقدر ادراكه لموضوعاته، إن ادراكه للاختلاف بين ذاته وموضوعه يدفع إلى
التقدم نحو صورة جديدة من صور الوعي، يكون موضوعها هو صورة الوعي السابقة.
فالوعي الحسي مثلاً، يستخدم مصطلحات كلية، مثل مصطلح "هذا" ليشير به إلى
الموضوعات الفردية المزعومة⁽³⁾. وهذه الكليات تصحيح، صراحة، خصوصاً للشئ،
وموضوعاً للإدراك الحسي. لكن لا توجد صورة من صور الوعي تعرف كيف تظهر هذا،
إنما "نحن" الفلاسفة فحسب الذين نعرف ذلك. (ويُفرقُ فشته أيضاً في كتابه "علم
المعرفة" عام 1794 بين معرفتنا ومعرفة الأنا في المرحلة التي نبحثها). ويستهدف فشته -
مثل هيجل - تعقب تطور الأنا إلى أن تتطابق معرفتها مع معرفتنا).

ويحدث التقدم إلى الوعي الذاتي عندما ينشر الوعي بوصفه فيصيحاً مجموعة من
التصورات التي تتطوى على تفرقة أو تمايز لا يكون تمايزاً (مثل الأقطاب المتضادة في
المغناطيس أو الكهرباء) حيث يرى أن الماهية الداخلية للأشياء عندما تصبح تصورية. وترى

= ظن هذه المعرفة أنها وصلت إلى "اليقين" أمام الشئ الجزئي أمامها بنمائه وكسائه. لكن تحليلها يثبت أنها
كأشد التوهم المعرفة عوفاً وفتراً. راجع كتابنا: "النهج الجدلي عند هيجل" ص 122 من طبعة مدبولي عام
1996 (الترجم).

(1) فثلثت المعرفة الحسية المباشرة في ادراك الفرد الجزئي الذي يتحول على بدءها إلى مجموعة من التصورات الكلية
لهذا الشئ، الذي أكتب عليه الآن: "أبيض"، "تامم"، "مستطيل"، "صلب" و"مضيد" يسمى ورقة... الخ
وهي كلها تصورات أو كليات لا يمكن ادراكها على نحو مباشر لهذا كالت "معرفة متوسطة" - وهذه الصلغات
هي خواص لهذا الشئ، الذي يسمى بالورقة - وتلك هي مرحلة الإدراك الحسي - قارن كتابنا السابق ص 115
وما بعدها (الترجم).

(2) الفهم هو المرحلة الثالثة في الوعي المباشر وهو يدرك لا الكليات الحسية السابقة التي خواص للشئ.. بل
الكلّي غير المشروط، ويسميه هيجل "بالقوة" التي تتحكم في الظواهر أو القانون الذي يتجلى في عدد لا
حصر له من الظواهر على نحو ما ينقل قانون الجاذبية وقانون الكهرباء... الخ راجع كتابنا السابق (الترجم).

(3) أي التي يظن أنه يمكن ادراكها إدراكاً مباشراً على أنها أشياء فردية جزئية وذلك مستحيل لأن كلمة "هذا"
و"هنا" و"الآن"... الخ هي تصورات كلية فئائي شريء، وكل شريء، يمكن أن يقال عنه "هذا" الشريء.. وهو
"هنا"... الخ. وهكذا نجد أن أي شريء، فردي أو جزئي هو في حقيقته مجموعة من الكليات التي لا نستطيع
أن ندركها إدراكاً مباشراً أي أننا قد وصلنا إلى عكس الهدف الذي كنا نظن أنه أمامنا (الترجم).

من منظور للتمييز الزائل، فذلك هو نتاجها الخاص، وأن تصور مثل هذا التمييز يمكن تطبيقه على علاقته الخاصة بموضوعه. وبمعنى ذلك في أبسط صورة للوعي الذاتي: الأنا تعني نفسها، أي تعني الأنا - غير أن هذه المرحلة من الوعي الذاتي ناقصة ومعيبة. طالما أنه بمقارنتها بالعالم الخارجي، فإننا نجد أن الأنا الواعي لذاته روائع وواهن بطريقة رائلة. وهكذا يحاول سلسلة من المناورات أن يزيل الأخرى الغريبة للأشياء الخارجية، وأن يكتب لنفسه مضموناً في آن واحد، وهذه المناورات عملية أكثر من أن تكون معرفية: الرغبة (عملية لا حد لها من استهلاك الموضوعات الحسية) الصراع من أجل اعتراف رعي ذاتي آخر به، واستبعاد المنتصر للمتهور. ونجد في "ظاهريات الروح" احتضاراً للعالم الحسي (الرواقية). وانكاراً لوجوده (مذهب الشك) وطرحاً لسمات الجوهرية للعرض، وللعالم في عالم متعالى (الوعي الشقي) لكنه في الموسوعة (الجزء الثالث) يتقدم نحو الوعي الذاتي الكلي، الاعتراف المتبادل للأفراد أصحاب الوعي الذاتي الذي يعيشون معاً في مجتمع أخلاقي.

غير أن تقدم الوعي الذاتي لا يتهى عند هذا الحد. فقد سار هيغل إلى تفسير للعقل، والتوحيد بين الوعي (معرفة موضوع على أنه مختلف عن ذاتي) وبين الوعي الذاتي (معرفة ذاتي على أنها تختلف عن الموضوع): فالعقل ينظر إلى تعين الذات على أنه ينتمى كذلك إلى الموضوع. والواقع أن الوعي الذاتي يتقدم من خلال التلويح، ومن خلال مذهب هيغل في آن معاً، وهو المذهب الذي يمثل من وجهة نظره، القمة التي يصل إليها الوعي الذاتي البشري.

تفسير هيغل للوعي الذاتي ثلاث سمات جديرة بالذكر :-

أولاً : ليس الوعي الذاتي "مسألة الكل أو لا شيء". وإنما هو يتقدم في مراحل تزداد كفايتها.

ثانياً : الوعي الذاتي هو أساساً، علاقة بين أشخاص، تتطلب اعترافاً متبادلاً من الموجودات الواعية بذاتها : فهو "الأنا التي هي نحن. وهو نحن التي هي أنا" "ظاهريات الروح - الكتاب الرابع".

ثالثاً : الوعي الذاتي عملي بقدر ما هو معرفي : يجد نفسه في الآخر. وفي الاستيلاء على الآخر الغريب، الذي يوجد فيه الوعي الذاتي، متطعناً إقامة وعمل مؤسسات اجتماعية، وبحث فلسفي وعلمي على حد سواء.

وتظهر عناصر هذه السمات عند السابقين عليه لاسيما شلنج، غير أن وجهة نظر هيغل ككل هي أصيلة فعلاً.

الفعل widersprechen يعني حرفياً : يتكلم ضد) والاسم Widerspruch هما مرادفان دقيقان للفعل "يناقض". وللتناقض في المنطق معنيان :

(١) معنى ضيق عندما تتناقض قضيتان - أو تصوران - أي تناقض الواحدة منهما الأخرى، إذا - وإذا فقط - كانت احدهما سلباً للأخرى (مثل "أحمر" و"غير أحمر").

(٢) معنى واسع، تكون فيه القضيتان، أو التصوران يناقض الواحدة منهما الأخرى إذا كان لا يمكن اتصافهما منطقياً (مثل "المربع" والدائرة"، أو "الأحمر" و"الأزرق").

وينظر إلى قانون التناقض (كلمة قانون Satz في الألمانية تعني قضية Proposition) منذ أرسطو الذي كان أول من صاغه، على أنه أعلى قانون للفكر. ولقد تمت صياغته بطرق

شتى فقيل : "يستحيل بالنسبة للشيء الواحد أن يتسمى أو لا يتسمى إلى شيء ما في نفس الوقت" (أرسطو). وقيل أيضاً أن "أ" لا يمكن أن تكون لا "أ" (ليبتسز). وأيضاً

"لا يتسمى للمحمول إلى شيء يناقضه" (كانط). ولقد رأى كانط أن التناقض معيار سليم

للحقيقة فليس ثمة قضيتان متناقضتان صادقتين معاً، ولا توجد قضية متناقضة ذاتياً تكون صادقة، وإنما القضيتان معاً اللتان لا تناقض الواحدة منهما الأخرى، أو القضية التي لا يوجد فيها تناقض ذاتي، ومع ذلك فهي يمكن أن تكون كاذبة^(١).

لقد زعم بعض الفلاسفة منذ أقدم العصور أن فكرنا ليس هو وحده الذي يتضمن

أضداداً وتناقضات بل العالم ذاته أيضاً. ولقد كان النموذج عند أرسطو لهذا القول هو "هيراقليطس" الذي وصف العالم - رغم أنه لم يعرف كلمة "التناقض" - بطرق متعارضة ومتناقضة، والعالم فضلاً عن ذلك بحكمة "اللوجس Logos" ("الكلمة" أو "العقل" ..

(١) "التناقض هو التقابل بين الإيجاب والسلب في حيزين أو قضيتين متشبهتين على عنصرين لا يستندان ولا يرتفعان ولا وسط بينهما". للمعجم الفلسفي - مجمع اللغة العربية عام ١٩٧٩ ص ٥٥ - ويبدو أن هيجل استخدم كلمة التناقض بمعنى جديد يختلف عن معناه في المنطق الصوري القديم حين وحد بينهما وبين التضاد و"الاختلاف" ... راجع كتابنا "المنهج الجدلي" عند هيجل" ص ٤١٩ من طبعة مكتبة مدبولي بالقاهرة عام ١٩٩٦ (الترجم).

الخ) حتى أنه لم يضع تفرقة حاسمة بين التناقضات الموجودة في فكره وخطابه، والتناقضات الموجودة في العالم ذاته. وعلى الرغم من أن 'بوهيمي' لم يستخدم كلمة التناقض فقد رأى أن التضاد موجود في العالم. فالشر مثل الخير، موجود في كل شيء. وبدونه ما كان من الممكن أن تكون هناك حياة أو حركة. فجميع الأشياء هي نعم ولا. واللا هي ضد النعم، أو ضد الحقيقة. ولقد كان 'نوفاليس' 'Novalis' مشغولاً إلى حد كبير عن أحياء 'بوهيمي' في هذه الفترة. كتب يقول 'ربما كانت أعلى مهمة لأعلى منطق هي إلغاء قانون التناقض'.

وفي فترة مبكرة من حياته رأى هيغل صراعاً بين قانون التناقض وحقائق الدين فهو يذهب في مقاله 'روح الديانة المسيحية ومصيرها' (مع الإشارة إلى افتتاحية النجيل يوحنا: 'في البدء كان الكلمة، والكلمة كان عند الله، وكان الله الكلمة، فيه كانت الحياة...') إلى أن كل شيء يعبر عما هو الهمي بلغة الفكر النظري فهو بذلك يكون متناقضاً. وينتهي إلى أن 'ما يكون متناقضاً في عالم الموتى ليس هو نفسه متناقضاً في عالم الأحياء'. ومنذ مقالاته المبكرة في 1800 وهو يحاول إبتكار منطق يستطيع أن يوفق بين الدين والحياة، كما يتفق كذلك مع استبصارات المنطق التقليدي. وفكرة التناقض التي انتهت إليها أخيراً هي: أننا نستطيع، مؤقتاً، أن نميز بين التناقضات الذاتية، أعني التناقضات في فكرنا، وبين التناقضات الموضوعية، أعني التناقضات في الأشياء... لقد اعترف المنطق التقليدي بوقوع تناقضات ذاتية. وذهب كانط إلى أننا في عملية الاستدلال عن العالم ككل فإننا نقع لا محالة في تناقضات أو ما يسميه 'بالتناقضات.. Antinomies'. غير أن هيغل ذهب إلى أن هذه التناقضات تنتشر انتشاراً واسعاً ولها مغزى أبعد بكثير مما ظن كانط. فآية فكرة - أو ادراك ذهني - متناهية، إذا ما أخذت بذاتها في عزلة من غيرها فإنها تتضمن تناقضاً (ومثل هذا التناقض يكمن أساساً في التصور مثل تصور السيئة، لكنه يصيب القضايا أيضاً مثل القول بأن 'العالم عبارة عن نظام سيئ'. فالتفكير، أو الفكر ذاته، لديه الدافع للتغلب على هذا التناقض. وهو كثيراً ما يحاول أن يفعل ذلك، في البداية، عن طريق العودة إلى تراجع لا نهاية له (كما هي الحال في الأسباب والنتائج). لكن الحل المناسب هو التقدم إلى تصور جديد أعلى يرتبط ذاتياً بالتصور الأول ويزيل ما فيه من تناقض. ويتضمن التصور الجديد، في العادة، تناقضاً خاصاً به، وهكذا يتقدم الفكر بواسطة الكشف المتتابع عن التناقضات والتغلب عليها، إلى أن يصل إلى اللصكية المطلقة

(اللامتناهية) الخالية من أى نوع من أنواع التناقض الذى يؤدي إلى حركة أبعد. والفكرة المطلقة تناسب مع جعل الكائنات تصورية، كما هو الحال فى الله، كما يجعلها تفلت من تصورات الفهم الجاهلة. فهو - ومزاعمها (مثلاً الله هو فى آن واحد الأساس والنتيجة - أو الأول والآخر - وأنه متوسط لكنه يرفع أو يلقى توسطه فى المباشرة). نطو مناقضة أمام الفهم، لكن السبب هو أن الفهم يعزل جوانب الفكرة المطلقة بطرق تسيب أنها غير مشروعة^(١).

ولقد استبعد المناطق التقليديون - لاسيما كانط - إمكان التناقضات الموضوعية. غير أن هيجل ذهب إلى أن الأشياء المتناهية - مثل الأفكار المتناهية - تتضمن تناقضات. فكما أن الأفكار المتناهية لديها دافع للتغلب على التناقض، ومن ثم تسيير قديماً نحو أفكار أخرى، فكذلك الأشياء المتناهية لديها نفس الدافع الذى يؤدي بها إلى الحركة والتغير. غير أن الأشياء المتناهية - على خلاف الروح - لا تستطيع أن تبقى على التناقضات: ولهذا فهي فى النهاية تنفى. والعالم ككل، بالقابل، لا يفتى طالما أنه يخلو من التناهي المتناقض للكائنات التى يشملها هذا العالم.

ومن هنا فإن قانون التناقض هو "قانون الفكر" لا بمعنى أن التناقضات لا يمكن التفكير فيها (أو أنها غير معقولة) ولا بمعنى أن التناقضات يمكن أن تقع فى العالم. فهيجل لم يقبلها إلا من حيث أنه يذهب إلى أن التناقضات - الذاتية والموضوعية معاً - لا بد من التغلب عليها. وأن الفكر أو الكائن - المتناقض ليس حقيقياً (بالمعنى الهيجلي لكلمة "حقيقى").

لقد رأى هيجل أن التناقضات التى سلم بوجودها فى الفكر وفى الأشياء هى تناقضات بالمعنى التقليدى. لكن لا يزال هناك مجال للتشك فيما إذا كان ذلك صحيحاً. فهو أحياناً يرفض الأفكار بصراحة مثل أفكار "التصور المركب" ويصفها لا بأنها متناقضة بل بأنها أشبه "بالحديد الحشى" (ومن ذلك "الدائرة المربعة" أى تناقض فى الألفاظ).

(١) قارن عناصر الفهم الذى يقطع ويفصل ويعزل بين الأشياء والأفكار والتصورات بطريقة ما ويتخذ من هذا المبدأ الصلب الذى لا يلبس "أما... لو...". فالتزاماً له - فالعالم إما متناه أو غير متناه - وهو لا بد أن يكون أحد هذين التقيضين، أما الفلسفة النظرية التى تأخذ بمبدأ العقل فهي لا تقبل مثل هذه الصيغ المتناقضة - موسوعة العلوم الفلسفية لهيجل ص ١٢٦ وما بعدها من ترجمة العربية، وكنايت "المنهج الجدلي" عند هيجل ص ١٢٥ وما بعدها من طبعة مديروني السابقة (الترجم).

وتفسيره للتناقض في المنطق يسير حسب تفسير "الاختلاف" و"التضاد" موحياً في بعض الأحيان بأن التناقض ليس سوى تضاد مكشوف. ولا يوجد عالم من علماء المنطق الصوري بحاجة لأن ينكر إن العالم يحتوي على أضداد مكشوفة. وفضلاً عن ذلك فإن أمثله، لا سيما عن التناقضات الموضوعية، كثيراً ما تحمل تشابهات ضئيلة مع التناقضات في المنطق الصوري، فالتناقضات الموضوعية، في الجانب الأعظم منها، هي صراعات داخلية يحدثها تشابهات الشيء مع أشياء أخرى. وكثيراً ما تكون التناقضات الذاتية، نتيجة لمحاولة الإبقاء على التصورات للتمييز من أمثال تصورات السبب والنتيجة، وهي التي يعتمد بعضها على بعض من الناحية التصورية. لكن النسق التصوري المتناهي المنضب، أحياناً ما يؤدي إلى ظهور المزيد من التناقضات الهامة. فإذا ما عرضت فقط مصطلحات لصفات معينة تنتمي إلى نظم يطرد أعضاؤه بعضها بعضاً بالتبادل (مثال ذلك: "الأحمر"، و"الأخضر"، و"المطبخ" و"الدائري")، فإني عندئذ أكون واعياً، بالتأني والتالي معاً، لهذه الصفات المتعددة، واستطيع أن أصف نفسي، أو وعي، بمثل هذه الألفاظ المتناقضة (فأقول مثلاً إني أحمر وأخضر معاً، أو إني لست أحمر ولا أخضر) ولكي أتجنب ذلك فلا بد أن أدخل - كما فعل هيجل في المنطق، تصور الوجود للذات الذي يتجاور تعين الوجود المتعين Dasein. ويمكن القول بأن التناقضات الذاتية مستغاة عقلياً أكثر من التناقضات الموضوعية. وإن كان بينهما - عند هيجل - اعتماد متبادل أساسي. ومن ثم فليس هناك تمييز حاسم - بناء على وجهة نظر هيجل - بين الفكر والعالم. فالأفكار والتصورات مطبورة في العالم. ولكن من التصورات التي احتفظ بها المنطق التقليدي، لوصف فكرنا وأحاديثنا مثل "السلب"، و"الصدق"، و"الحكم"، و"الاستدلال"... الخ معنى موضوعي يجعل من الممكن أن تنطبق على الأشياء. ولذلك فإن القول بأن الأشياء المتناهية تجسد التصورات المتناهية وتناقضاتها هو سمة مركزية في مثالية هيجل. (وجهة النظر التقليدية التي تقول إن القضية المتناقضة يلزم عنها أية قضية أيا كانت. والتي كثيراً ما تقدم في نقد هيجل، هي الآن يرفضها "المنطق السليم").

أدى الاحتسار العقلي في نهاية القرن الثامن عشر إلى ظهور دوريات متعددة قامت على نشرها شخصيات متميزة. فقد أصدر 'فشته' و'نيشامر' 'المجلة الفلسفية' (١٧٩٣ - ١٨٠٠). وأصدر 'شلر' مجلة 'الفصول' (١٧٩٥ - ١٧٩٧). كما أصدر الأخوان شليجل مجلة 'أثيناوم Athenäum' (١٧٩٨ - ١٨٠٠)^(١). وكان إصدار مجلة 'نقدية للفلسفة' من أفكار شلنج. وكان يأمل أصلاً في إصدارها مع فشته، لكن عند أدراك فشته الاختلاف بينه وبين شلنج (لاسيما بعد كتابه 'مذهب المثالية الترنسندنالية' عام ١٨٠٠) - رفض الاقتراح، عندئذ جند شلنج هيجل (في أغسطس عام ١٨٠١) ليساعده في نشر المجلة. ولم يكن هيجل الذي وصل إلى بينا في بداية عام ١٨٠١ - معروفاً بالنقل. لكن ظهور أول أعماله 'الفرق بين مذهبي فشته وشلنج' في أغسطس عام ١٨٠١ أدى إلى مناقشات حادة حول الاختلافات بين فشته وشلنج كما نال استحسان شلنج.

والنقد Kritik يعني أصلاً 'الحكم ، التقييم' ، ولكنه لا يتضمن بالضرورة فضح الأخطاء. وكان كانط يقابل بين 'النقد' و'المذهب النقدي' - بمعنى البحث عن شروط ونطاق وحدود قوانين المعرفة - وبين المذهب الدجماطيقي Dogmatismus أو الزعم بأن العقل وحده عن طريق التصور المحض يمكن أن يصل إلى معرفة الواقع. ومن هنا كان من الطبيعي أن يرد إلى ذهن قارئ المجلة النقدية للفلسفة استخدام كانط لمصطلح 'النقد'. غير أن المجلة النقدية لسفلسفة ليست نقدية بالمعنى الكانطي : إنها نقاد، في الأعم الأغلب، لا الملكات العقلية والعملية، وإنما الفلاسفة الآخرين. وهي كثيراً ما تقدمهم بمعنى البحث عن الأخطاء أكثر من عرض فروضهم السابقة وقصورهم. والسبب في ذلك أن هدف هيجل الذي كتب معظم المجلة، وهدف شلنج هو تطهير الأرض من الضايات أو 'ما ليس فلسفة' وتمهيداً للفلسفة الحقيقية الأصيلة. ومن هنا جاء نقد

(١) أصدر فلهايم فون شليجل (١٧٦٧ - ١٨٤٥) أحد أبرز طلاب الحركة الرومانسية في ألمانيا مع شقيقة فودرش شليجل (١٧٧٢، ١٨٢٩) مجلة 'أثيناوم Athenäum' فكانت لسان حال الحركة الرومانسية الألمانية كما أسهمت في نشر أفكارها (الترجم).

الفلسفات (وما ليس بفلسفة، مثل "الحس المشترك" عند كروج Krug، ومذهب الشك عن شولسه. وكانت هذه تقريباً - تطورات للفلسفة النقدية عند كانط.

ظهرت "المجلة النقدية للفلسفة" فيما بين يناير ١٨٠٢ ويونيو ١٨٠٣ في مجلدين. يشمل كل مجلد ثلاثة أعداد، والموضوعات الرئيسية فيها كانت على النحو التالي :

١- "استهلال - في ماهية النقد الفلسفي بصفة عامة، وصلته بالوضع الحالي للفلسفة بصفة خاصة". (بقلم هيجل ومراجعة شلنج في المجلد الأول. العدد الأول يناير ١٨٠٢). والمقال استكشاف لفكرة نقد فيلسوف لفيلسوف آخر، وكان عدداً حساساً من زاوية تكاثر المذاهب الفلسفية في أعقاب فلسفة كانط. (ويقارن هيجل بين هذا التكاثر للمذاهب الفلسفية وتكاثرها في اليونان القديمة، ويفترض النقد مقدماً - كما تدبب الجريدة - وجود معيار وليس ذلك أمراً سهلاً أو بسيطاً بالنسبة للناقد ولا لموضوع النقد. ففي حالة الفلسفة فإن هذا المعيار تزودنا به "فكسة الفلسفة" التي تجسد الفلسفة الجزئية المعينة جانباً جزئياً منها. أما ما ليس فلسفة (مثل الحس المشترك الذي يتنكر في رى الفلسفة) فليس لدى الناقد الفلسفي شيء مشترك يمكن أن يلجأ إليه الاثنان معاً. ومن ثم فإن نقد ما ليس فلسفة هو مسألة سلبية وخلافية. كما هاجم هيجل أيضاً محاولة جعل الفلسفة شعبية "لأن الفلسفة من حيث طبيعتها ذاتها مقصورة على فئة قليلة. . والفلسفة بسبب أنها تعارض الفهم وتعارض أكثر الحس المشترك الساذج (فإنها ترتفع فوق التحديدات الزمنية والحسية عند أفراد البشر).

إن عالم الفلسفة من حيث علاقته بالحس المشترك هو عالم مقلوب تماماً. وكان هيجل في أعماله المتأخرة بعد ذلك، مثل "ظاهريات الروح". لا يزال يشعر بقلق حول مشكلة كيف يمكن للمرء أن يتقد وجهه نظر أخرى دون أن يقع في اللصادة على المطلوب. ويواصل النظر إلى الحس المشترك والفهم نظرة دونية، وإن كان يحاول أن يجد مكاناً للفهم في مذهبه، وكذلك للمعتقدات الشعبية. فهو مثلاً اعتبر نفسه أنه قد برر أعظم الديانات تطوراً : اللوثرية.

(٢) حول مذهب الهوية المطلقة وعلاقته بمعظم المذاهب الثنائية الحديثة* (مقال لرينهولد) (شلنج المجلد الأول العدد الأول يناير ١٨٠٢).

(٣) *كيف ينظر الحس المشترك الساذج إلى الفلسفة، كما يتجلى ذلك في مؤلفات

كروج* (مقال لهيجل - المجلد الأول، العدد الأول : ١٨٠٢) وكان فلهلم تروجت كروج
W.T. Krug فيلسوفاً كانطياً، ذكياً، لكنه قليل الإصالة متأثر إلى أقصى حد. وقد خلف
كانط عام ١٨٠٥ في كرسى الفلسفة في جامعة كوغسبيرج. كما كان لبرالياً مختصاً كتب
عدة منشورات يدعم بها ثورة اليونان عام ١٨٢١ ضد الأتراك. وانتقد في كتبه المشأخنة
عبارة هيجل *كل ما هو واقعي فهو عقلي..* كما تنبأ بأن هيجل ما لم يكتب بعد ذلك
شيئاً أكثر وضوحاً فسوف يتوقف الناس عن قراءته. ويصفه بأنه كروج *ابريق فخار،
ابريق معدني* مما أعطى هيجل الفرصة ليصف ما قاله كروج بأنه *دعابة في حانة بيرة*.

ولقد درس هيجل ثلاثة كتب من مؤلفات كروج هي :

(١) رسائل حول علم العرقة (١٨٠٠) نقد للمثالية قشته.

(٢) رسائل حول المثالية الأخيرة *نقد لكتاب شلنج* مذهب المثالية الترنسدنالية*.

(٣) *موجز لأورجانون جديد للفلسفة أو مقال حول مبادئ المعرفة الفلسفية* عام
١٨٠١ دافع فيه عن مذهب لاهو مثالي حصرأ، يبدأ من الأنا ولا هو واقعي تماماً. يبدأ
من الموضوع، لكنه الاثنان معاً، إذ لا بد لنا أن نبدأ من وقائع الوعي الذي يشمل الذات
والموضوع معاً. وأهم ما قاله هيجل في عرضه ونقده لهذه الكتب هو ما قاله عن الكتاب
الثاني :

(١) لقد تجدى كروج شلنج أن يستنبط القمصر والوردة ... الخ. لو حتى القلم الذي
يكتب به، ورد هيجل على ذلك بأن القمصر يمكن استنباطه في فلسفة الطبيعة في سياق
النظام الشمسي كله. لكنه لم يقدم اجابة شافية لشكلكة القلم. وفي *ظاهريات الروح*
يذهب (في معارضة اليقين الحسي، لكن ربما كان كروج في ذهنه) إلى أن الفلسفة ليست
مهتمة بالكيانات الفردية طالما أنها لا تستطيع الاشارة إليها بطريقة فريدة. (فأى قلم يمكن
الاشارة إليه على أنه *هذا القلم*).

لكن حتى لو كانت هذه الحججة سليمة فسوف يظل السؤال قائماً هل يمكن لهيجل (أو
شلنج) أو بنفى عليه أن يكون قادراً على استنباط الافلام بصفة عامة ؟ وإذا كانت الاجابة
: لا ، فلم لا ؟.

(ب) لا يستطيع *كروج* أن يتصور أن هناك فعلاً أو نشاطاً بغير وجود (Sein) أعني
بغير *حامل* يتضمنه التصور المثالي *للأنا*.

(ج) فشل "كروج" في رؤية أن "الفكر الفلسفي" يتضمن "تعلين" (أو "رفع") والاحتفاظ بالوعي في فعل واحد.

(٣) "العلاقة بين مذهب الشك والفلسفة، عرض لتوابعاته المختلفة، ومقارنة آخر مذهب للشك بالشك القديم". (هيجل المجلد الأول، العدد الثاني: مارس ١٨٠٢)، والمقال عبارة عن عرض نقدي لكتاب "شولتسه": "نقد الفلسفة النظرية" عام ١٨٠١ وكان "شولتسه" قد تبنى اسم أحد الشكاك القدماء في كتابه "أناييد موس". أو حول أسس كتاب ك. ل. وايتهولد "أركان الفلسفة" مع الدفاع عن مذهب الشك ضد مزاعم نقد العقل". (عام ١٧٩٢). (وقد عرضه فشته عرضاً نقدياً).

ولقد واصل "شولتسه" مذهبه في الشك بعناد في كتابه الأخير، الذي قدم عرضاً تاريخياً للمذهب الشك. وتقدأ بارعاً للفلسفة بعد ديكرت، لاسيما مذهب كانط. وكان شكه يخص الفلسفة أكثر مما يتعلق بالأمور اليومية الحسية. ولقد عرض حجة التي واجهت هيجل في بداية حياته الأكاديمية: كيف يمكن أن تختار اختياراً عقلياً فلسفة واحدة بين فلسفات كثيرة متصارعة، تكون كذلك مبررة تبريراً جيداً، ومتناسكة؟. ولقد نقد هيجل (ليس باستعراز تقدأ سليماً) تفسير "شولتسه" للشك القديم، وذهب إلى أنه أعلى من الشك الحديث طالما أنه شك أكثر عمقاً يعتمد إلى "وقائع الوعي" كما يعتقد إلى الفلسفة. وفي عام ١٨١٠ تولى "شولتسه" كرسي الفلسفة في جامعة جوتنجن حيث درّس الفلسفة لشوبنهاور.

(٤) Ruckert and Weiss أو "الفلسفة التي ليست بحاجة إلى فكر ولا معرفة" (شلتنج المجلد الأول: العدد الثاني مارس ١٨٠٢).

(٥) "حول علاقة فلسفة الطبيعة بالفلسفة بصفة عامة" (شلتنج، ربما بمساعدة هيجل، المجلد الأول العدد الثالث، طُبع في ربيع عام ١٨٠٢، لكنه لم يصدر إلا في أكتوبر/نوفمبر من نفس السنة).

(٦) "حول البناء في الفلسفة" (شلتنج المجلد الأول، العدد الثالث).

(٧) "الايمان والمعرفة" أو الفلسفة النظرية للذاتية في تمام صورها كما هي ممثلة في فلسفة كانط، وياكوبس، وفشته". (بقلم هيجل، المجلد الثاني - العدد الأول يوليو ١٨٠٢) وتتعلق هذه المقالة الطويلة بالصراع بين الايمان والعقل في ثقافة العصر الغتريه وانعكاسها في الفلسفة.

ولقد كان هيجل يحترم كانت، ويكسوي، وفشته، أكثر بكثير من احترامه لكروج وشولسه. وكان تفسيره لكانت أكثر دقة وتعاطفاً من تفسيراته المتأخرة.

(٨) في الطرق العلمية لدراسة القانون الطبيعي : مكانه في الفلسفة العملية وعلاقته بالعلوم الوضعية للحق* . (يقلم هيجل المجلد الثاني - العدد الثاني أكتوبر / نوفمبر عام ١٨٠٢ - وتابيع الكتابة في نفس الموضوع في المجلد الثاني - العدد الثالث مايو/ يونيو ١٨٠٣). ويحاضر هيجل في هذه الدراسة الطويلة التصور الليبرالي الفري المساواتي للطبيعة البشرية^(١). وراح يبنى دولة عضوية ثلاثية على غرار جمهورية أفلاطون. إذ تميز الحياة الأخلاقية لأمة من الأمم عن الأخلاق الفردية الخاصة^(٢). يقسول الكل الأخلاقي المطلق ليس شيئاً أكثر ولا أقل من الأمة (أي ليس فرداً)* .

(٩) 'حول دانتى من منظور الفلسفة' (يقلم شلتنج : مايو/ يونيو ١٨٠٣).

وقد توقفت 'المجلة النقدية للفلسفة' عن الصدور نظراً لرحيل شلتنج من بينا في مايو عام ١٨٠٣^(٣). وهناك عوامل أخرى محتملة لتوقف المجلة عن الصدور منها أن الناشرين (هيجل وشلتنج) بدءاً في إدراك اختلافاتهما. ومنها واقعة أن أطول مقالين لهيجل السابع والثامن تجاوزا الهدف الخلافى للمجلة. غير أن 'المجلة النقدية للفلسفة' قد أدت أغراضها في تمكين هيجل من الوصول إلى الأحاطة بالفلسفة المعاصرة. وتطوير بعض الموضوعات والمفاهيم التى سوف تعاود الظهور في كتابه 'ظاهريات الروح'. ولسقد تأثر بالفلاسفة الذين هاجمهم أكثر مما اعترف هو بذلك. لا فقط عن طريق المشكلات التى وضعوها لكن يقوم بحلها (ولقد عاد إلى قلم 'كروج' في موسوعة العلوم الفلسفية المجلد الثالث فقرة ٢٥٠) لكنه تأثر بتظرياتهم الأيجابية على نحو ما نخبده في تفسيره لتطور الوعي في 'ظاهريات الروح' جنباً إلى جنب مع موضوعاته، فنلك يحمل أوجه تشابه مع برنامج 'كروج' الذى عرضه في كتابه 'موجز لأورجانون جديد للفلسفة'.

(١) أى القول بأن كل الناس سود، Egalitarianism في كل شيء، (لا أمام شيء آخر) - وليست هذه هى التسمية الحقيقية Equality (الترجم).

(٢) المقصود بالحرية الأخلاقية لأمة ما 'الحياة الاجتماعية' بصفة عامة. أما 'الأخلاق الفردية الخاصة' فهى أخلاق الضمير أو الأخلاق المتعارف عليها. وهكذا يستخدم هيجل كلمة 'الأخلاق' بعين الأول واسع يشمل الحياة الاجتماعية والثانى ضيق هو المعنى المألوف للأخلاق (الترجم).

(٣) في صيف عام ١٨٠٣ عاد شلتنج بينا للعمل في التعليم العالى بألمين بالأربا. وبدا فلك العمل استناداً في جامعة 'فورنبرج Wurzburg' وبهذا انقطع هيجل عن شلتنج بعد أن بقيا معاً ثلاثة أعوام ونصفاً في مدينة بينا. (الترجم).

هناك كلمتان شائعتان في اللغة الألمانية لكلمتي 'يربي' و'التربية' هما *erziehen* و*Bildung*، والاسم *Erziehung* و*Bildung*. وكلمة *Bilden* تعني أيضاً 'يصوغ'، ويشكل ويشكل، يعنك، يذهب'. ولم تكن كلمة *Bildung* في فترة مبكرة تدل إلا على التكوين الفيزيقي للكائن فحسب. غير أن مورر *J. Moser* في القرن الثامن عشر أعطاها معنى 'التربية، والتثقيف، والثقافة' كعملية ونتيجة في آن معاً. غير أن *bilden* و*bildung* تشدد على نتيجة التربية، في حين أن *erziehen* و*Erziehung* تشدد على العملية أو المسار. وهكذا نجد أن كلمة *Erziehung* على خلاف *Bildung* لا تعني 'الثقافة'.

ولاهتمام هيجل بالثقافة والتربية عدة مصادر على النحو التالي :

(١) كتاب روسو/ ميل أو التربية عام ١٧٦٢ الذي رأى فيه أن التربية السليمة تعني إزالة العوائق أمام النمو الطبيعي للكائنات الطفل، خصوصاً بعزله عن الحياة المدنية المألوفة. فقد كان لذلك أثره الهائل على الفكر الألماني. وقد رفض هيجل وجهة نظر روسو، وذهب إلى أن التربية تعني التغلب على الطبيعة وجعل 'الأخلاق في الفرد طبيعة ثانية' وصادق على نصيحة فيثاغورية عن التربية التي تقول : 'اجعل منه مواطناً في دولة ذات قوانين صالحة' (١).

(٢) هزيمة بروسيا على يد فرنسا عام ١٨٠٦ / ١٨٠٧ أدت إلى حركة من أجل إصلاح التربية. فاقترح 'فشته' في كتابه 'خطابات إلى الأمة الألمانية' خطة واسعة المدى لإصلاح التربية كعلاج للتفكك والذل القومي. واستمد فشته بعض أفكاره - لاسيما عن التربية كقوة دافعة اجتماعياً، من عالم التربية السويسري 'بستا لوتزي' وكما أسهم 'شلتنج' في هذه المناقشات بكتاب 'عن الدراسة في الجامعة' عام ١٨٠٣ .

٣- اهتمام 'هردر' وآخرين باللغة بوصفها وعاء الثقافة القومية متحدة مع حركة

(١) سياق العبارة كما ذكرها هيجل هو : 'عندما سأك أحد الآباء فيلسوفاً فيثاغورياً عن أفضل طريقة لتربية ابنه "تربية أخلاقية" اجابه الفيلسوف الفيثاغوري بقوله : اجعل منه ... فتح'. راجع ترجمة لاصول فلسفة الحقن لهيجل ص ٤٠٤ من طبعة مدريد عام ١٩٩٦ للترجمة).

قديمة العهد لتطوير واستخدام الألمانية كلغة للأدب، والعلم، والبحث. ولم يكن فشته وحده الذي نادى باقصاء الكلمات الأجنبية المدخيلة مثل كلمة Humanität من اللغة الألمانية، حتى تجعل الألمان شعباً متمديناً تماماً. أما هيجل فقد قبل الكلمات الأجنبية المدخيلة التي استقرت، وإن كان قد شارك في الهدف وهو تهذيب الألمان.

4- ولقد أخرجت هذه الحركة أحد أهدائها في خلق أدب - لاسيما على يد "جوته" و"شالر" - يمكن مقارنته بأدب الأمم الأوربية الأخرى. وأحد الأنواع الأدبية الشائعة القصة الثقافية أو التربوية التي يكتسب فيها بطل القصة ضرباً من التربية عن طريق سلسلة من التجارب والمفاهيم. والقصة النموذجية من هذا النوع من الأدب هي قصة جوته "نلمذة فلهلم مايستر" 1759 / 1760⁽¹⁾. وقصة نوفاليس Novalis "هتريش فون لوفترنجن" وإن كانت أقل من قصة جوته. ولقد تأثرت القصة الثقافية - ولا تزال - بالأعمال الفلسفية التي كثيراً ما يكون لها شكل وغرض مماثل. لقد درس 'نوفاليس' كتاب فته "علم المعرفة". وكتاب "ظاهريات الروح" لهيجل الذي يحمل بعض التشابهات مع قصة "فلهلم مايستر" (فالمعلان، مثلاً، يقدمان تفسيراً للفسح الجميلة" والتي هي تاريخ لتطافة الوعي حتى يصل إلى "العلم" (ظاهريات الروح - من التصوير).

5- أدى نمو الوعي التاريخي إلى الاهتمام بالثقافات المختلفة، وكذلك بالفكرة التي تقول أن البشرية ككل قد خضعت (ولا تزال تخضع) لسار للتربية يمكن مقارنته بمسار تربية الفرد. ويذهب "لستج" في كتابه 'تربية الجنس البشري' إلى أن الذين قام بدور حاسم في هذه التربية، وأن 'الوعي كان للجنس البشري ككل، ما كانته التربية للإنسان الفرد' (فقرة رقم 1). وحسد 'شالر' دوراً مماثلاً للفن في كتابه 'في التربية الجمالية للإنسان'. واستيق وجهه نظر هيجل القائلة بأن الثقافة تتضمن "الاغتراب والتضاد". يقول (شالر): "إن الطريقة الوحيدة لنمو الامكانيات المتعددة للإنسان هو أن نطلقها بعضها في معارضة بعض. وهذا التطاحن للقوى هو الأداة العظيمة للثقافة". (التربية الجمالية، الكتاب السادس).

(1) قصة "نلمذة أو سموات تعليم فلهلم مايستر" من نوع الرواية التربوية، وتقدو اصلها في زمن جوته نفسه، في إطار رحلة يقوم بها الشاب "فلهلم مايستر" وهو ابن أحد التجار. تحمله إلى لقاءات ومواقف مختلفة يحس منها الشاب الخبرة ويستخلص منها التربية. ويستعين في ذلك بتواجة النظرية. (الترجم).

كان هيجل مُعلِّماً، وهو من هذه الزاوية كان مسهناً بمسار التربية وثقافتها بطريقة معتدلة لا اسراف فيها. كما كان مؤرخاً رأى تطور الثقافات على أنه تطور تقدمي أساساً. بطريقة غير مباشرة. كما كان فيلسوفاً أدرك الافتراضات الثقافية السابقة للفلسفة. والسياق والمغزى الثقافي لفكره هو . لقد كانت وجهة نظره عن الثقافة والتربية سواء بالنسبة للفرد أو الشعب أو الجنس البشري ككل - تختلف عن وجهة نظر عصر التنوير، ووجهة نظر المذهب الإنساني الكلاسيكي عند "جوته". أما بالنسبة لعصر التنوير فقد كانت التربية عنده سلسلة من الكمال ذات اتجاه واحد للفرد والمجتمع عن طريق الاستشصال التدريجي للإيمان ليحل محله العقل. أما التربية، عند "جوته" فهي بالمثل تشكيل منتظم للفرد نحو مثل أعلى للإنسان الجماعي. ولقد رأى هيجل، في المقابل، التربية (والنمو بصفة عامة) تقدماً من المرحلة البدائية، أو الوحدة الطبيعية، إلى مرحلة الاغتراب والغربة. ثم يعدتد إلى مرحلة التصالح المتناغم. ومقابلة عصر التنوير بين الإيمان والعقل هي نفسها سمة من سمات الاغتراب، التي ينبغي التغلب عليها في مرحلة التصالح.

وهكذا نجد هيجل في خطبته الافتتاحية في "نورمبرج" في ٢٩ سبتمبر عام ١٨٠٩ يذهب إلى أن التربية تتضمن اغتراباً للروح عن "ماهيتها وحالتها الطبيعية". وأن ذلك يتحقق على أفضل نحو عن طريق دراسة العالم القديم ولغاته وهي التي اغتربت على نحو "فصلنا" عن حالتنا الطبيعية لكنها اقتربت، على نحو كاف، من لغتنا وعالمنا على نحو يجعلنا نجد فيها أنفسنا مرة أخرى، بحيث لا نجد أنفسنا بعد ذلك في حالتنا الطبيعية بل "في تطابق مع الماهية الكلية الأصلية للروح". فتصبح متصالحين أيضاً مع لغتنا وعالمنا. ومع ادراك أعمق الآن لينبتها ومغزاها. (ولقد شدد هيجل كذلك على الدول التي تهمل "التحصين الداخلي لروح مواطنيها" وتبحث فقط عن الفائدة والمنفعة. فأمثال هذه الدول معرضة للانهيار والدمار).

وهذا النمط من الاغتراب عن الوحدة الطبيعية، ثم التصالح معها بعد ذلك، يحدث في كل طور من أطوار التربية. فانهماك الطفل في نفسه. قد تمزق عندما يدرك وجود عالم خارجي يكون في البداية بعيداً عنه وغريباً عليه، فيصبح مالوفاً له شيئاً فشيئاً مع استكشافه له. كما تخضع ميوله الطبيعية لمعايير أخلاقية واجتماعية كانت في البداية غريبة وقمعية. ثم تصبح في النهاية طبيعة ثانية. ونجعلنا دراسة المنطق غرباء عن الصور المألوفة في لغتنا القومية. لكننا نعود إليها بفهم أكثر ثراء. ويفقد الشاب رضا الطفل وقناعاته يبشبه

الاجتماعية، ويتمرد عليها، ثم يتصالح معها في النهاية برضا أكثر تاملًا. وكثيراً ما يكون تمزق الوحدة البدائية عنيفاً وصعباً ويتطلب جهداً ونظاماً، لكن النتيجة النهائية هي الانسان المهذب ... رغم أنه امتص ثقافة مجتمعه تماماً ... فقد أصبح لديه استقلال أكثر في الفكر وفي الفعل من الطفل والمراهق نظراً لما اختزنه من "التصورات الكلية".

إن تربية شعب ما، أو الجنس البشري ككل بالمقابل، ليس لها مثل أعلى من الثقافة تنجزه وليس لديها مرب خسارجي ليرفعها نحو مثل هذا المثل الأعلى. ولكنها تعتمد على المعلمين من أمثال "لوثر" الذين يتعمون هم أنفسهم إلى الشعب، وإلى الجنس البشري بقدر ما تعتمد على الجدال الداخلي للفكر، وعلى الوعي الذاتي. لكنها تتبع كذلك نمط : الوحدة البسيطة - الاغتراب - التصالح. لقد كانت ثقافة اليونان، في نظر هيجل، كما كانت في نظر شلنج، ثقافة متجانسة نسبياً. لكن التطور الأخير للثقافة وُلد أنواعاً من الاغتراب والتعارضات بين "الفرد ومجتمعه"، و "بين الثروة والقرّة"، و "بين الإيمان والعقل" ... الخ. وتلح كتبه "الفرق بين مذهبي فشته وشلنج" ومقاله "الإيمان والمعرفة" على أن هذه الألوان من التضاد تحتاج إلى فلسفة هي التي ستحلها، فلسفة حارل هيجل فيما بعد تزويدنا بها.



D

Death and Immortality

الموت والخلود

كان الموت من الموضوعات البالغة الأهمية في ألمانيا في عصر هيجل. فقد رأى بعض الرومانسيين - لاسيما كلايت^(١)، و"توفاليس" أن الموت مغزول مع الحياة بطريقة لا فكناك منها. وموت المرء هو أعلى قمة تصل إليها حياته. أما الأيمان بالخلود فقد انتشر انتشاراً واسعاً بين فلاسفة متزنين من أمثال "متلسون"^(٢)، الذي نَقَّح حجج خلود النفس التي ذكرها أفلاطون في محاوره "ميدون". كما انتشر بين مفكرين أكثر حيوية من أمثال "هردر" الذي أخذ بنظريات الولادة الثانية أو التناسخ والتقمص. أما كنانط فلم يعتبر الخلود نظرية يمكن تدعيمها نظرياً، وإنما هو "مسلمة للعقل العملي الخالص". مادامت إرادتنا لا يمكن أن تصبح سلاشمة تماماً للقانون الخلقى في هذه الحياة، وإنما هي يمكن أن تصبح كذلك عن طريق تقديسها في اتجاه اللاتناهي الذي يتطلب حياة لولية. وبطريقة مشابهة لكنها ليست هي نفسها، ذهب "جوتة" إلى أن العظام من الرجال (مثله هو نفسه، لا يمكن أن يتوقعوا أن يتوقف نشاطهم بالموت : إذ لا بد للطبيعة أن تعمل على تواصله

(١) هنري فون كلايت H. Von Kleist (١٧٧٩ - ١٨١١) فيلسوف وأديب ألماني. تقوم جميع أعماله على التناقض بين العقل والشعور. وتكس أعماله أزمة عصر التنوير في نهاية القرن الثامن عشر. (الترجم).

(٢) موسى متلسون (١٧٢٩ - ١٧٨٦) فيلسوف ألماني يهودي عمل على تطوير اليهودية. وقد تأثر بفلسفة ابن ميمون، ولذاي بضرورة فصل الدين عن الدولة. أشهر أعماله "ميدون" عام ١٧٦٧ وضع فيه عن خلود أرواح ضد الثانية السالفة في عصره (الترجم).

بعد الموت. سمة أخرى لهذه الحسبة نحو الوعي بأن المواقف تجاه الموت قد اختلفت عبر التاريخ. فذهب "لسنج" في بحثه "كيف نظر القدماء إلى الموت" إلى أن اليونانيين كانوا يخشون الموت أقل من الحديثين. فهم لم ينظروا إلى الموت على أنه هيكل عظمي نحيل، بل على أنه روح رقيق "رفيق النوم" . . وفي بحث "هردر" "كيف نظر القدماء إلى الموت" (وكان تسمية لبحث لسنج السابق) أجاب بأن هذه الصورة الرقيقة التي رسمت للموت كانت محاولة من اليونان للتغلب على مشكلة خوفهم من الموت. لكنه دعم وجهة نظر لسنج بشكل واسع، على نحو ما فعل "شتر" في قصيدته "آلهة الأخرين".

وقد ذهب هيجل أيضاً في الكتابات التي كتبها في مدينة "يرن" إلى أن القدماء كانوا أقل خوفاً من الموت، وأن ذلك مستمد من اتحادهم الوثيق بدولة المدينة.

ولقد اتجه هيجل في هذه الكتابات المبكرة إلى المقابلة بعدة بين "الموت" و"الموتى". وبين "الحياة" و"الأحياء" ولاسيما في الخصائص المجازية مثلاً "القانون اليهودي" بوصفه قانوناً "ميتاً" في مقابل قانون الإيمان والمحبة "الحى" الذى دعا إليه المسيح. لكنه بعد ذلك في فترة متأخرة راح ينظر إلى الموت ومواجهة الموت على أنه مقسوم جوهري من مقسومات الحياة ذاتها. فالتوت هو رفيع للحياة. وهذا ظاهر في استخداماته الرمزية "للموت" فهو مثلاً في تصديده لظاهريات الروح يذهب إلى أنه لا بد للفيلسوف أن يضع في اعتباره تجريدات الفهم "الميتة"، لكن عليه أن لا يزدريها ببساطة مادامت "حياة الروح" ليست هي الحياة التي نجبن أمام الموت وتنحاشى الدمار، وإنما هي الحياة التي تعاني الموت وتدعم نفسها من خلاله". وذلك واضح أيضاً من خلال معالجته الواقعية للموت. فهيجل في دراسته للرواقيين لاسيما "سينكا" سواء في مقاله عن "القانون الطبيعي" عام 1802، أو في "الموسوعة" الجزء الثالث - يرى أن قابلية الإنسان للموت تُضفي عليه تحميماً من الاكراه أو القسر، كان يمكن أن يفترق إليه لو لم يكن على هذا النحو. وفي الكتاب الرابع من "ظاهريات الروح" نجد أن المقاتل في الصراع من أجل الاعتراف يحرض ويؤكد وعيه الذاتي، وادراكه الذاتي العارى، فس مقابل عرضية الحياة والوجود بإقداسه على مخاطرة الموت، بينما يستمد العبد المهزوم منفعة مماثلة من خوفه من الموت على يد سيده (1).

(1) المقصود هنا بالصراع هو جدل "السيد والعبد" الذى ينشأ عندما يحاول "الوعى الذاتى" (الإنسان) نزاع الاعتراف من "وعى ذاتى" آخر (من شأن لحرر بله وعى ذاتى). فيخشى أصلهما الموت فيتحول إلى "عبد"، بينما يكمل الآخر الصراع حتى نهايته فيصبح سيداً. (الترجم).

وينظر هيغل إلى الموت والطقوس المرتبطة به في "ظاهرات الروح" و"محاضرات في علم الجمال" و"محاضرات في فلسفة الدين" على أنها تُضفي كلية ذات مغزى على الحياة الفدسيوية لوفاة الفرد. وهناك استثناء واضح لذلك هو "عهود الارهاب" أبان الثورة الفرنسية، الذي كان فيه الموت لا معنى له - الارهاب الحالد لما هو سلبى الذى لا يعوى شيئاً ايجابياً، شيئاً يملؤ الفراغ...". وينظر هيغل إلى الجيلوتين (المقصلة) على أنها الحل الوحيد للصراع الذى ابتليت به فرنسا الشائرة بين "الارادة الحكيمة" و"الأفراد الذين المتعلقين على أنفسهم". وهكذا كان العمل والاحجاز الوحيد الذى أنجزته الحرية الكلية هو الموت، وهو فى الواقع موت، ليس له صمق داخلى ولا امتلاء باطنى. لأن ما قام بسلبه هو النقطة غير المملوءة لذات الحرة على نحو مطلق. وبذلك يكون أكثر ألوان الموت بروداً وابتدالاً، موت بلا معنى أو مغزى وكأنه يقطع رأس كرنية أو يتناول جرعة ماء*. لكن :

أولاً : هذا الموت العارى الصريح الأحمق يتناسب مع الأفراد العزل الذى استسلموا له.

ثانياً : الخوف من هذا الموت: "السيد المطلق" جعل من الممكن فى آن معاً إستعادة النظام المتميز الذى أعقب الثورة فى فرنسا، والعودة إلى الأخلاق الكاتنطية التى البعثت فى ألتانيا. وتم رفع الموت (أو العاؤه) فى الحياة.

لقد كان هيغل مهتماً بصفة خاصة بالموت المأسوى لعظماء الرجال. فلقد افتتن "هولدرلين" بموت "إمپدوقليس.. Empedocles" الذى يُروى عنه أنه ألقى بنفسه فى فوهة بركان إتنا ليعطى للناس الانطباع بأنه رُفع إلى مصاف الآلهة. وهى الرواية التى أبدتها ظهور فرقة حفائه من البركان. إلا أن هيغل كان مهتماً بصفة خاصة بموت سقراط والمسيح (كلمات سقراط الأخيرة المُلغزة: "إنى يا أفریطون مدين بديك لأسكليبيوس Asclepius" (١)). أى أنى مدين بتقديم قربان لاله الشفاء للعلاج الذى أسدته عن طريق الموت للجسد الذى ابتليتا به، ولقد سحرت هيغل هذه الكلمات منذ أيام الدراسة (٢). وعند غير المؤمن هذان ألوان (موت سقراط وموت المسيح) متشابهان: موت

(١) ذكر أملاطون هذه العبارة فى حوارة فيدون ١١٨ (لترجم).

(٢) كتب هيغل فى يومانه تدوين عنوان "ديك سقراط" ذكر فيها أنه فى يوم ٢ يوليو عام ١٧٨٥ أثار الأستاذ فى الفصل مشكلة سقراط عندما تساءل فى درسه الأسيوس عن السبب الذى جعل سقراط يطلب فى نهاية حوارة فيدون، وقبيل وفاته بالسم أن يقدم تلاميذه ديكا للاله اسكليبيوس إله الطب والشفاء... الخ.

الشهيد الذي ابتلى به الرجل الحكيم ظلماً. ولكن هيجل يذهب إلى أن موت المسيح مفزى لاهوتياً وميتافيزيقياً أكثر من موت سقراط. يتمثل في شكل حدسي من التوافق أو التصالح للقسمتين الثنائية بين الله والعالم. فالله - من ناحية - يظهر في صورة متناهية ويعاني موتاً مؤلماً، يكشف عن أن الله نفسه يتضمن التناهي والسلب، ومن ناحية أخرى فإن معاناته للموت تمّ الثقل عليها - الموت الذي يخضع له جميع البشر - يدل على أن روح الإنسان يمكن أن تنصرف على الموت، أما فرديته المتناهية الحادثة، فقد تمّ رفعها عندما تحول شكلها إلى كلية تشبه الآلهة. وذلك يستحق هيجل عبارة نيستشه التي يقول فيها إن "الله قد مات". (وهذه الكلمات أيضاً وردت في ترنيمة لوثرية تقول "يا له من أسفاً وياله من حزن! صادران من القلب".) (والعبارة ليوحنا رست (J. Rist) لكنها تفسيف: "إن بقاء الله بعد الموت يعنى "موت الموت"). والموت هنا يشير في آن معاً إلى الموت بالمعنى الحرفي للكلمة، وإلى مفزاه بالنسبة لحياتنا و إلى "السلب" بصفة عامة. و"موت الموت" يعنى "سلب السلب" الذي يعبر عن الروح. فالروح تتضمن التغلب على، أو سلب، إرادتنا ووعينا الطبيعي والمباشر، وهو تغلب يعنى في وقت واحد الموت المجازي المتأثر. إلى حد ما، بمشهد الموت الفعلي. غير أن الروح الفعلي يتجو من هذا الموت لكن يرتفع إلى الكلية الجوهرية للروح الموضوعي (الحياة الاجتماعية والسياسية) والروح المطلق (الفن والدين والفلسفة) - الذي هو موت الموت.

ويعرض تفسير هيجل لموت المسيح أنه يعتقد في خلود البشر. وهو يعطى مكاناً في كتابه "محاضرات في فلسفة الدين" لخلود النفس في الديانات غير المسيحية، مؤكداً أن وجهة نظرها عن الله والخلود تتفق مع المسيحية. وهو يقول في هذا الكتاب إن الروح Geist خالدة، لكنه يضيف إنها ليست ذات ديمومة لأحد لها، مثل الجبال، وإنما هي أولية. وعبارة أخرى فإن هيجل يذكر الخلود صراحة، وحتى إذا ما كان يؤمن به، فمن الواضح أنه لم يهتم بهذا الموضوع إلا اهتماماً ضئيلاً. ويذهب بعض من أتباعه من أمثال "س.ف. جوشل C.F. Göschel" في كتابه "حول الأدلة على الخلود" عام (١٨٣٥) كما يذهب مكنجات إلى أن الخلود الفردي هو نتيجة لمذهب هيجل. في حين أن آخرين من

* ولعب الأستاذ إلى أن سقراط وكان قد وقت تحت تأثير السم راح يهلى بهذا الكلام غير العفون. . ويقول هيجل "إن لدى سقراط أن سقراط لأن لا كان ذلك ما جرى به العرف فلم يشأ أن يعقل هذه العبارة" ص ١١ من كتابنا "هيجل ... وعصره" من المطبوعة (الترجم).

أمثال 'فويرباخ' في كتابه 'افكار حول الموت والخلود' عام ١٨٣٠، وكذلك 'كوجيف' Kojève^(١). ذهبوا إلى أن ذلك يتعارض مع مذهبه. (وقد قبل كوجيف ربط هيغل بين الله والخلود، وذهب إلى أنه رفضهما معاً. في حين وافق فويرباخ ومكنجارت على أن الله والخلود موضوعان متمايزان، وذهبوا إلى أن الخلود الشخصي يتعارض مع مذهب التأليه Theism عند هيغل).

هناك عدة مبررات للشك في أن الخلود الفردي يتفق مع مذهب هيغل :

(١) هيغل لم يعتقد (كما اعتقد مكنجارت) أن الزمان غير حقيقي، لكنه ذهب إلى أن الأزمنة اللازماني هو - بمعنى ما، اسبق من الزمان، وأن ماهية الأشياء أزلية أكثر منها زمانية. لكن إذا ما نحنا البشر من الموت فإن ما يبقى يُنظر إليه عادة على أنه هو الجوهري فيهم. وسوف يكون ذلك، من وجهة نظر هيغل، أزلياً أكثر منه دوماً لا حداً له. غير أن الخلود الأصلي يتطلب استمراراً في الزمان أكثر مما يتطلب الأزل الذي لا دوام فيه. والخلود بمعنى الأزل الذي دعا إليه هيغل بالنسبة للروح لا يعنى سوى قدرة الإنسان على التجريد من موقعه المكاني - الزماني ودراسة أمثال هذه الموضوعات غير الزمانية على أنها منطوق، كما تعنى المغزى الكلي الروحي وهو أن شخصاً ما قد حقق نفسه بموته.

(٢) الخلود الذي له قيمة ومغزى استبعده هيغل بفوروه من اللامتناهي الفاسد أو الزائف. لا يمكن للحياة أن تكتسب فحوى من الأجزاء غير المحدد لنهايتها، بل فقط من نهاية ذات مغزى. نهاية ترفع الحياة مع كل حدوث فردي لها إلى مستوى الكلية الروحية. ويتضمن ذلك لا الموت نفسه فقط، بل الشعائر الجنائزية والذكريات التي بواسطتها يكرم الأحياء (أنيجون، وأخيل) موتاهم (بولينيس^(٢))، باتروكليس^(٣).

(١) ألكسندر كوجيف (١٩٠٢ - ١٩٦٨) فيلسوف فرنسي من أصل روسي فرّ بعد الثورة وان ظل متعاضداً مع بعض الأفكار الشيوعية. استقر في باريس منذ عام ١٩٣٣ وكتب 'مدخل لقراءة هيغل' تعليقا على 'طغريات الروح' مقدما تفسيراً جديداً لجدل السيد والعبد (الترجم).

(٢) بولينيس أو بولينيس هو شقيق أنيجون الذي كان ينازل في صفوف الأعداء. ومات ويده السلاح الذي استخدمه ضد وطنه. وقد أمر الملك بعدم دفن جسده. وصممت أنيجونا على معارضة هذا الأمر حتى تزدى واجب الأختة التي كانت تعتبره مثلماً. راجع في ذلك د. امام عبد الفتاح امام، 'معجم ديوات وأساطير العالم' مكتبة مدبولي بالقاهرة عام ١٩٩٦ - للمجلد الأول ص ٩٥ (الترجم).

(٣) باتروكليس Patroklos. الحبيب الذي لاخيل. قتله البطل الطروادي هكتور في حرب طروادة. قتله أخيل بدوره، في ثورة انتقام، وغسح بالتي حشر نسلأ طرواديا في جنازة باتروكليس. قارن 'معجم ديانات لاساطير العالم' .. للمجلد الثالث ص ١٠٦ (الترجم).

(٣) الصراع والتضاد، من وجهة نظر هيغل، مطلوب حتى يظل البشر أحياء وفي حالة يقظة : إذ ينشئ الوعي الذاتي في حالة الصراع. والبشر يموتون عندما يصبحون قاتلين وراضين بيئتهم. وغوت الأمم عندما تكره شن الحرب. فالسلام الدائم بين الدول لا بد أن يعنى مسوت الدولة^(١). فإذا كانت هناك حياة بعد الموت عند هيغل. فلا بد أن تتضمن صراحة أكثر مما تتضمنه اللجنة المسيحية التقليدية.

(٤) إن موت شخص ما يرتبط - في نظر هيغل - ارتباطاً عميقاً بمجرى حياته : فالشخص مسئول عن موته، لا فقط إذا مات برضا متكلف مع بيته وما يحيط به. بل حتى إذا مات بمرض عارض أو حادثة واضحة. (وذلك يعتمد إلى حد ما على إيمانه بأن الإصلي لا يمكن أن يكون لها تأثير على الأحياء الأصفاء أو المخلوقات الروحية). وقد ذهب أيضاً إلى أن موت الدول أو المجتمعات هو دائماً نتيجة لإتهيار داخلي أكثر مما يرجع إلى مؤثرات خارجية).

الموت يكمل حياة المرء. فهو لا يقطع الحياة المزدهرة، أو يمنع المرء من أن يفعل شيئاً ما، طالما أن المرء لا يموت إلا إذا لم يعد أمامه ما يفعله، وإذا لم يعد أمامه ما يفعل في الحياة الأخرى أيضاً.

(٥) الحياة الأخرى، أو الحياة بعد الموت عند معظم الأراء عنها، هي استمرار بسيط لهذه الحياة الدنيا. لكنها تخلصنا من الاعتماد على العوامل المادية. وتعطينا مجالاً أكثر حرية لنشاطنا : الفكر - الحب - الاستحسان الأخلاقي ... الخ. ويرفض هيغل هذه المقابلة الحادة بين العالمين المادي والروحي. فالعالم المادي واعتمادنا عليه قد تم رفعه وجعله مثالياً عن طريق عالمي الروح الموضوعي والروح المطلق الذي يتوسط القسمة الثنائية الحادة بين الروح والبدن، أو العقل والرغبة، التي تميزت بها فلسفة أفلاطون وكانط. فالمادة لا تعوق الروح، بل إن الروح تلعب الدور الحر في هذه الحياة وهو دور تتطلبه أنشطتها.

(٦) الخلود الشخصي يفترض سلفاً أن الفرد يتميز تميزاً كالياً عن سبائه الاجتماعي بحيث يستطيع البقاء خارج هذا السياق (وربما خارج سياقات أخرى) الذي يمكن أن نتصوره ويكون له قيمة ومعنى. ولم يكن هيغل من أنصار المذهب الفردي، فمثل هذه

(١) قارن شرح هذه الفكرة في شرح من التفصيل بحثاً لنا بعنوان "الحرب... وصحكمة التاريخ" ص ٦١٨ من كتابنا "الفتح الجليل عند هيغل" طبعة مكتبة مديونر. القاهرة: عام ١٩٩٦ (الترجم).

الحرية الذاتية التي سمح بها لا بد أن تكون مطمودة في الثقافة وتغافلتها الدولة إذا أريد أن يكون لها معنى وقيمة. فإذا ما انفصل المرء عن أي مجتمع فإنه بالكاد يكون بشراً - عاجزاً من أن يفكر ويتكلم ويفعل بطريقة بشرية معترف بها. وهكذا فإن بقاء الموجود البشري محروم من أي أثر أو ذكرى للمجتمع البشري - مسألة غير مرغوب فيها بل أنها حتى ليست معقولة.

(٧) النزعة التاريخية عند هيجل تتعارض مع الخلود. ففكرته التي تقول أنه لا أحد يستطيع أن يقفز فوق عصره، تمنعنا من الحديث بأي تفصيل عن المستقبل سواء بطريقة تنبؤية أو بطريقة فرضية، وسوف تتسعد أيضاً أي حديث له مغزى عن الحياة بعد الموت. فالشخص غارق بعمق في الموقف التاريخي ويتشكل بواسطته بحيث لا يستطيع أن يتناسخ في موقف تاريخي آخر أو يواصل وجوده خارج التاريخ في مجتمع يتألف من أرواح خالصة. لقد سمح بإمكان التفكير الخالص الذي أجرد فيه نفس من السياق التاريخي والاجتماعي لكي انخرط في المنطق، أو في فكر بلازمان، عن طبيعة الأشياء. لكن حين أفعل ذلك، فإنني أفقد كل معنى لذاتي كفرد متميز بقاءه ممكن ومرغوب فيه. فما يهم هيجل ليس هو بقاء الأفراد، بل البنية المتداخلة للأشخاص، والتي تشكل الروح الموضوعي والروح المطلق، والتي يقوم الأفراد بالإسهام فيها ثم يموتون بعد أن لا يكون لديهم ما يقدمونه بعد ذلك.

التعريف

Definition

كان كانط يشكو من أن 'اللغة الألامية ليس فيها سوى كلمة واحدة مقابل الكلمات اللاتينية : العرض، التفسير، التوضيح، التعريف وهي كلمة Erklarung (نقد العقل الخالص B758). وقد استخدم فولف الكلمة Erklarung (من الفعل erklären 'يوضح ، يفسر ، يعلق') ترجمة للكلمة اللاتينية التعريف. أما هيجل فقد احتفظ باستمرار بكلمة Erklarung لتعني 'التفسير' ، وكلمة Definition لتعني التعريف، وأحياناً Bestimmung (أى التحديد، والتعريف). ولقد ناقش هيجل التعريف بوضوح في سبأقين رئيسيين :

أولاً : ذهب إلى أن التحديدات أو 'المقولات' التي يدرسها في المنطق (أو على الأقل المقولة الأولى والثالثة في كل مثلث) يمكن اعتبارها 'تعريفات للمطلق' أو هي 'تعريفات ميتافيزيقية لله'. فمثلاً يزودنا الوجود بالتعريف الذي يقول 'المطلق (أو الله) هو الوجود'⁽¹⁾. (وهو يرى أن هذه الطريقة في النظر إلى المقولات مفضلة ما دامت مصطلحات 'الله' و'المطلق' أما عقيمة ولا يكون لها معنى إلا عن طريق محمول القضية التعريفية أو أنها تحصل إلى المنطق التمثلات التصويرية التي ترتبط بها في العادة). والتعريف بهذا المعنى ليس تعريفاً لتعبير 'الله' أو 'المطلق' وإنما هو تخصيص له من منظور الفكر.

ثانياً : نظر إلى التعريف في كتابه 'علم المنطق' على أنه المرحلة الأولى للشرط التركيبي (والمرحلتان الأخريتان هما التصنيف والنظرية). فهو هنا ينتظر في تعريف ثلاثة أنواع من الكائنات :

(أ) يمكن تعريف الأعمال الفنية مباشرة من منظور الغرض Zweck الذي توجه إليه والسمات المطلوبة لتحقيق هذا الغرض.

(ب) الكائنات الرياضية هي تحريكات نتجها نحن ويمكن تعريفها من منظور ما نضعه لها. وينظر هيجل إلى التعريف - على خلاف كانط - مثل 'الخط المستقيم هو أقصر مسافة بين نقطتين' على أنه تعريف اشتراطى، ومن ثم على أنه قضية تحليلية.

(1) 'موسوعة العلوم الفلسفية لهيجل' ص ٦٣٨، من ترجمتنا العربية (الترجم).

(ج) الكائنات الطبيعية العينية، والكائنات الروحية، هي أكثر إشكالاً. ويتضمن تعريفها من وجهة نظر المعرفة التي يعرضها هيجل ثلاثة عناصر :

١- الجنس أو عنصر الكلى.

٢- الفصل النوعي أو عنصر الجزئي.

٣- الشيء نفسه أو عنصر الفردية، الذي يقع خارج التعريف. لكنه يشمل الجنس

والفصل النوعي.

ولقد إستبق "تيتز Totens" فجنشستين في الاعتراض (في كتابه "أصل اللغات والكتابة" عام ١٧٧٢، ص ٥٢ - ٥٣) بأن كلمات كثيرة لا تحتمل مثل هذا التعريف طلالاً أنه لا توجد سمة واحدة مشتركة وخاصة مثلاً لكل أنواع الحيوانات «أضى لكل أنواع الحيوانات المختلفة التي تشبه بعضها بعضاً. لكن من جوانب مختلفة. ولا يثير هيجل هذا الاعتراض، لأنه، إلى حد ما، يفكر في محاولة العالم التجريبي في تشكيل تصورات للموضوعات التي يلتقي بها أكثر من تعريف الكلمات التي استقرت. والمشكلة هي - في البداية على الأقل - أننا نستقر إلى معيار لاختيار سمة على أنها خاصة نوعية، سمة جوهرية، سمة تعتمد عليها الخاصية الشاملة للأنواع، ونحن بدلاً من ذلك، نختار علامة مميزة سطحية نسبياً، على اعتبار أنها موجودة في كل أعضاء النوع، أو معظمهم وأن وجودها مستمر طوال حياتهم.

ويتهى هيجل إلى أن مثل هذا التعريف، لاسيما إذا عرفنا أن هناك أفراداً مشوهين أو معاقين يستقرون إلى العلامة المميزة لنوعهم، لا يمكن أن تيسر "ضرورة" المضمون الذي يملكونه.

ويذهب كانط إلى أن التعريفات الفلسفية لا يمكن - مثل التعريفات البيولوجية - أن تبدأ من الجنس والفصل، ولا يمكن مثل التعريفات الرياضية - أن تبنى تصوراً، بل هي تقدم تحليلاً أو عرضاً أو تفسيراً Erklärung، لتصور موجود بالفعل. وينتج عن ذلك - فيما يقول - أن الفلاسفة على خلاف علماء الرياضيات ينهى عليهم أن لا يفعلوا - مثل استورا - فيبدأوا من التعريفات: فالتعريف النهائي يأتي في النهاية لا في البداية (نقد العقل الحاصل 9 - 758 B). ويتفق هيجل مع ما يقوله كانط من بعض الجوانب، لكنه يختلف معه في جوانب أخرى :

- (١) معظم التصورات الفلسفية ليست قابلة للتعريف عن طريق : الجنس والفصل .
 (٢) حتى لو كان مثل هذا التعريف ممكناً، فإنه لا يكشف لنا عن 'ضرورة' التصور أو ضرورة التعريف الذي قدّم له .
 (٣) لا يمكن أن يتضح ذلك إلا عن طريق اشتقاق أو 'استنباط' التصور من تصورات أخرى . كما هي الحال مثلاً في تصور التفاعل المتأخوذة من تصور السببية .
 (٤) غير أن تفسير مثل هذا التصور لا يؤدي إلى تعريف واضح له، طالما أن التصور ينمو طوال معالجة هيغل له، ويتنقل في النهاية إلى تصور مختلف، كما هو الحال عندما تنتقل السببية إلى التفاعل .

إن تعريف تصور ما يعني تفسير مسار تطوره كله، وليس وصف طور واحد من أطواره فحسب . ومن هنا فقد كره هيغل أن يبدأ كتابه في 'المنطق' بتعريف للمنطق، لأنه يعتقد أن مثل هذا التعريف لن يكن إلا عن طريق مسح للتصورات الواردة في المنطق . إن الكشف عما هو المنطق (أو بهذا الصدد عما هي الرياضيات) يتطلب منا أن نتبع مساره . واتساقاً مع ذلك ذهب إلى أن التعريفات (والإيديهييات) التي بدأ بها اسينورا كتابه 'الأخلاق' لن تصيح واضحة إلا عندما نرى من أين جاءت ومم اشتقت .

(٥) إن الفلسفة لا تبني تصوراتها ولا تقوم بتحليل التصورات المعطاة مقدماً، فهي لا تحلل تصوراً موجوداً، ولا تقيّم تفسير الفكرة الشاملة بمطابقتها لمثل هذا التصور، أو للاشتقاقات اللغوية، أو إلى 'وقائع الوعي' (أعني 'الوضوح الذاتي الحدسي' . وكانت هذه العبارة شائعة في ذلك الوقت بفضل ج . ف . فريز^(١) .) إنها تكشف ببساطة عن درجة مطابقة مثل هذه التصورات مع التصورات الشائعة واشتقاقها و'إعادة بنائها' .

ولقد لاحظ هيغل وهو يناقش التعريف في فلسفة الحق أن 'إن قسّمها الرومان كانوا يذكرون هذا التحليل' 'التعريف في القانون المدني دائماً محفوف بالمخاطر'^(٢) . طالما أن

(١) كان ج . ف . فريز J.F. Fries (١٧٧٣ - ١٨١٣) استناداً للفلسفة في جامعة هيدلبرج (١٨٠٥ - ١٨١٦) وقد خلقه هيغل في هذا المنصب ثم استناداً في جامعة ينا بعد ذلك . وقد أقرته الحكومة لأرائه الثورية المتطرفة . ثم سمح له بتدريس الرياضيات والطبيحيات . وقد شن عليه هيغل حملة عنيفة ووصفه بأنه 'وهم هذا الحشد من السطحية، ورائد الفلاسفة الزعميين' . راجع أصول فلسفة الحق' ص ١٠٣ - ١٠٤ من ترجمتنا العربية مكتبة مدبولي عام ١٩٩٦ (الترجم).

(٢) ذكر هيغل هذه العبارة في كتابه 'أصول فلسفة الحق' ص ١٢٣ من ترجمتنا العربية . وهذا التحليل ورد في الأصل في مجموعة أحكام الفقه الروماني السبعة بالديجست - راجع تعليقتنا رقم (١) ص ١٢٣ من ترجمتنا السابقة . (الترجم).

التعريف الواضح للتصور قد يعرض سمات "متناقضة" للمؤسسات القائمة. فتعريف الإنسان، مثلاً، إما "أن يستبعد العيب (على نحو لا يحتمل) من نطاق التصور، أو أن يكشف عن أن العيب - رغم أنهم بشر - يعاملون بطريقة تتنافى مع تصور الإنسان (أو فكرته الشاملة). ويتفق ذلك مع وجهة نظر هيغل في أن التصور، وكذلك التعريف، ليس مجرد تسجيل بسيط للسمات المشتركة لكل ما يندرج تحته. فالأشياء، مثل العبد، كثيراً ما تقصّر في تحقيق التصور (الفكرة الشاملة) - تصور الإنسان أو فكرته الشاملة - الذي ينطبق منذ البداية على العيب. فعلى حين أن الرجل للكامل الرجولة حر لذاته، فإن العبد ليس حراً إلا في ذاته فحسب. وربما أجاب المدافع القديم عن الرق، مثل أرسطو، قائلاً: إن بعض البشر هم "عبيد بالطبيعة"، طالما أنهم لا يفكرون إلا على مستوى منحط، وبذلك لا يحققون مؤهلات الإنسانية تماماً، أعنى التفكير، فالعضو المنحط في نوع ما ليس من حقه أن ينال نفس المعاملة التي يلقاها زملاءه من الأعضاء غير المنحطين. وربما أجاب هيغل على ذلك بما يلي:

(1) من غير المحتمل أن أي نظام موجود للرق، سوف يشمل فقط من وصفهم أرسطو بأنهم عبيد بالطبيعة.

(2) ليس هناك عبيد بالطبيعة، مادامت قدرتنا على التفكير ذاتية وكامنة فينا، وهي تتطور ولا يمكن أن تتجمد عن طريق الطبيعة في مستوى منحط أو متدن.

(3) ولكن طالما أن من المحتمل أن لا يفكر العبيد - نظراً لظروفهم - إلا على مستوى منحط - وكذلك بسبب كراهية هيغل لتقدم الواقع Actuality فإن (1)، (2) لا يستلزمان أن يكون الرق كلماً وجد، وإنما وجد، فإنه ينبغي أن يلغى بجره قلم. فليس من الواضح أن التعريفات وحدها هي المحفوفة بالمخاطر كما اعتقد فقهاء القانون.

ومن المفيد مقارنة وجهة نظر هيغل عن التعريف بملاحظة نيتشه عن العقاب: «جميع التصورات التي يتركز فيها المسار كله، من حيث الرموز اللغوية، تستبعد التعريف».

Determination and

Determinateness

التعین

والتحديد ..

الفعل bestimmen يعنى أصلاً "يسمى، يعين، يصبوت Stimme". ومن هنا 'يحدد، يرتب؛ فهو له معاني مألوفة متنوعة يحدد، يحسم، يعين، يقرر (الشعر مثلاً) يسبب (تسبب الطقس يسبب في المنزل) يحدد (المكان المباح سوف يحدد عدد الضيوف) يقيم (سلطة أو قانوناً) يعرف (تصوراً) يقدّر، يُعدّ (شخصاً لوظيفة). وأصبحت تعنى فى منطق القرن الثامن عشر 'يحدد' بمعنى 'يحدّ'، أو 'يرسم المحدود'، أو يعرف تصوراً بتقديم سماته التي تميزه عن التصورات الأخرى.

وفى كتاب فشته 'علم المعرفة' نجد أن الأنا يضع نفسه، على أنه محدد أو مستعين بواسطة 'اللائنا'، كما أن 'اللائنا' يتعين بواسطة الأنا. ويتأسس الجزء النظرى من 'علم المعرفة' على الشرط الأول من هذه القضية، بينما يقوم الجزء العملى من 'علم المعرفة' على الشرط الثانى.

ويستخدم اسم المفعول أيضاً 'التعنين' كصفة أو ظرف : مستعين، بطريقة مستعينة، معرف، بطريقة معرفة، نوعى، بطريقة نوعية... وهكذا سلسلة من المعاني مترادف تقريباً معنى الفعل. ويؤدى ذلك إلى ظهور الاسم 'التعنين'، و'التحدد'، و'التحديد'. ما يعبر الشئ أو التصور عن الأشياء أو التصورات الأخرى. لكنه يشير بطريقة غامضة إما إلى واقعة أن شيئاً ما متعین (مثلاً واقعة أن الفقاريات متعينة فى مقابل تصور الحيوانات)، أو إلى السمة التي يفضلها قد تعينت (أى أنها تملك عموداً فقرياً).

وكان اسم 'التعنين' (فى القرن السابع عشر) يدل على عملية تعين شئ. ما (بكل ما فى التعنين من معنى) وعلى نتيجة هذه العملية فى آن واحد. (وكثيراً ما يكون من الصعب تمييز التعنين عن التعيين بمعنى 'السمة المتعينة'). غير أن للتعيين إلتباساً آخر، فله معنيان واسمان :

(١) التحديد بمعانٍ مثل :

1- وضع الحد، أو التعريف.

ب- جعل الصور أو أي شيء أكثر تحديداً بإضافة سمات له. أو السمة (أو السمات) التي أضيفت إليه على هذا النحو.

ج- اكتشاف وضع الشيء.

د- (في الجمع) الشروط أو القوائين المشروعة. وإضافة كلمة "ذات" أو "ذاتي" تعطينا "التعين الذاتي"، أو "التحديد الذاتي"، بمعنى التطور المستقل أو المسار التلقائي لشيء ما، كالأدوية في مقابل تَعِينها عن طريق قوى خارجية (والتعِين كغيرها من كلمات التعيين لا تعني أبداً الاستمرار أو ثبات الغرض).

(٢) "الغصد أو التوجه، دعوة، مصير، رسالة". عندما يكون لدى شخص تعين، أو توجه نحو منصب رفيع، فلا يكفي أن يكون في طريقه إلى هذا المنصب الرفيع أو أن يصبو إليه، بل لا بد أيضاً أن يصمم على ذلك، بحيث يهتد بتحقيق الهدف عن طبيعته الحقة. و"تعيين الإنسان" هو بذلك الغرض الأخير لهذا الإنسان، أو مصيره بصفة عامة الذي يضمن على وجوده معنى. وهناك أعمال متعددة في هذه الفترة تحمل هذا العنوان، أشهرها كتاب فنته "رسالة الإنسان" وهو لذلك يحمل مسحة دينية.

ويستخدم هيجل في مؤلفاته كلمات "التعِين" في سياقات ومعاني متعددة. ففي كتاب "علم المنطق" نجد التعيين (الكيف) عنواناً لأول قسم من "نظرية الوجود". والتعِين هنا مصطلح عام يعنى "التعِين الكيفي" في مقابل "الكم". و"القَدْر" وهما عنوانا القسم الثاني والثالث. ويوافق هيجل على دعوى اسبنوزا القائلة: "كل تعين سلب". (اسبنوزا - الرسالة رقم ٥٠). بمعنى أن الشيء أو التصور لا يكون متعياً، إلا بفضل تقابله مع أشياء أو تصورات أخرى تعين بأنها ليست هو. (ويذهب هيجل - في نُقْلة نموذجية - إلى أن لا تعين الوجود الذي يبدأ به القسم الأول من المنطق، هو نفسه نوع من التعيين، طالما أن لا تعين الوجود يقابل تعين للكيف ويميز عنه).

ويميز هيجل في هذا القسم بين مصطلحات (الشرط، والكيف، والتكوين، والطريقة التي يُخلَق بها الشيء أو يُصنَع). ونفاشته هنا معقد، لأنه يحاول، إلى حد ما، أن يربط بين المعاني الرئيسية للتعين في تصور واحد. والربط بين التعين والسلب يسمح له، رغم

ذلك، بالتمييز بين ما يكون عليه الشيء - في ذاته an sich، وما يكون عليه لذاته Für sich، أعنى بين طبيعته الباطنية أو ما هو عليه بالقوة، وبين صفاته الخارجية العلنية هما معاً خواصه أو كيفيةه مع علاقته بالأشياء الأخرى، كاشفاً عن طبيعته الباطنية للأشياء الأخرى، قادراً على التفاعل معها، فالإنسان، مثلاً، في ذاته مفكر أعنى أن له أفكاراً باطنية (أو ربما لديه القدرة على التفكير). فإذا نظرنا إليه في ذاته كان التفكير هو الذي يعين الإنسان، فهو الذي يميزه عن الكائنات الأخرى. لكن إذا ما تصورنا التفكير في ذاته على أنه علني، وأنه ينبغي أن يكون كذلك، أي أن يعبر عن نفسه في الخطاب الفكري وفي السلوك، عندئذ يكون التفكير هو تعين الإنسان، تعين ربما يتحقق أو لا يتحقق (وكلمة erfüllen تستخدم بمعنى ملتبس الدلالة). والتعين المتحقق، أي السلوك العقلي الصريح، هو كذلك تحديد، لكنه لا يكون كذلك إلا بفضل وجوده المتعين، وليس بفضل علاقته بالحالة الباطنية أو الامكان (أي الوجود بالقوة).

وللإنسان سمات أخرى لا تعتمد على طبيعته الباطنية، بل على جوانبه "الطبيعية" و"الحسية" وعلى لقاءاته العارضة مع الأشياء الأخرى. وتلك هي: صفاته أو خواصه، أي سماته السطحية المتغيرة في مقابل طبيعته الباطنية التي لا تتغير، وهي بمعنى عام، تعين أيضاً. لكنها، من حيث الأساس على الأقل، لا تحدده بدقة. غير أن تحقق تعينه يتضمن امتصاصاً لصفاته أو خواصه السطحية في هذا التعين: فالإنسان يمكن أن تصطبغ جوانبه الطبيعية والحسية بصبغة الفكر، وأن يسيطر إلى حد ما على لقاءاته أو مصادماته مع الأشياء الأخرى أو يستفيد منها في اغراضه العقلية الخاصة.

ويربط هيجل أيضاً التمييز بين "التعين" و"التحديد" والتمييز بين كلمة "الواقعي" أو "الواقع"، فالرجل "الواقعي" هو في آن معاً شيء ما في مقابل التمثال، مثلاً، له سماته المحددة أي ما يحدد الإنسان. والإنسان الذي يحقق تعين (الفكرة الشاملة) للإنسان هو الرجل الذي يفكر ويسلك بطريقة عقلية.

وليس البشر وحدهم هم الذين لهم تعين: بل هناك تعين أيضاً للأشياء المنتهية في مقابل الإنسان، وتعيينها هو نهايتها. فتعين الحمض هو أن يتعادل مع القلوي. والمصطلح الذي يستخدمه هيجل، عادة، للتصورات (الأفكار الشاملة) التي يدرسها في النطق هو

تحديدات الفكر^(١). وأول معنى لهذا المصطلح هو أن هذه التحديدات هي طرق يحدد بها الفكر نفسه، بدلاً من أن يقلل بلا تعين أو تحديد. لكن المعنى الثاني الذي يستخدمه هيجل في بعض الأحيان هو أن تحديد الفكر هذا يتجه أو يميل إلى أن يتسقل إلى تحديد آخر للفكر. وكثيراً ما يرادف لفظ "التعين" التصور أو "الفكرة الشاملة". ولو أن شيئاً ما (بما في ذلك تحديدات الفكر) حقق تعينه، فإنه بذلك يحقق فكرته الشاملة أيضاً. غير أن الفكرة الشاملة (أو التصور) كثيراً ما تقابل المحدد، فمثلاً يفتح هيجل كتابه "محاضرات في فلسفة الدين" يتصور الدين (أو فكرته الشاملة) ثم يسير إلى تحديد الدين أعني الحديث عن الديانات التاريخية الخاصة حتى ينتهي إلى الدين الكامل أو قمة الدين أي للمسيحية. والتصور غير مُعَيَّن نسبياً. لكن تعينه يعني أن يحدد نفسه. وفي النهاية يعود إلى كليته الأولى، غنياً بالتعين الذي اكتسبه في هذه الرحلة.

(١) تحديدات الفكر عند هيجل هي المفولات وهي كليات عقلية خاصة، لكنها مع ذلك على لسان الرجل العادي: كالوجود أو العدم والضرورة والكيف والكم... الخ ولهذا كانت شائعة على ألسنة الناس في حياتهم اليومية. يقول " ... هل لمة شيء أكثر شبيهاً من تحديدات الفكر التي نستخدمها باستمرار، والتي تخرج من شفاهنا مع كل حكم نصدرة...؟" (علم التلغ من المقدمة) راجع كتابنا "النهج الهيجلي عند هيجل: ص ١٥٥ وما بعدها من طبعة مندوبولي عام ١٩٩٦ (الترجم).

الكلمة الألمانية المعتادة التي تعني 'التطور' هي Entwicklung وهي مأخوذة من الفعل entwickeln (بمعنى : يحل ، يفض ، يطور نفسه) ، ينمو ، يشرح... الخ). غير أن كلمة Entfaltung (بمعنى ، يكشف) تُستخدم أيضاً. وكانت تطبق ، حتى القرن الثامن عشر ، أساساً ، على النشاط المنطقي لفض أو تحليل التصور للكشف عن مضمونه. وسجاله ، وعلاقته بالتصورات الأخرى ، لكنها كانت تُستخدم أيضاً للتعبير عن تصور الأفلاطونية المحدثة القائل بأن العالم هو التطور الذاتي أو القفض الذاتي لله. ولقد تصور عصر النهضة التطور على أنه نمو ذاتي أو فض للحياة ، الحياة ككل ، وحياة الفرد في آن واحد. ولقد تلاقت هذه الحيوط الثلاثة للفكرة عند هيجل ، وعند مفكرين آخرين من أمثال : هردر ، وجوته ، وشلنج ، فقد تصوروا التطور على أنه :

(١) فض ذاتي للأعلى في العالم.

(٢) التطور الذاتي للحياة ، لا سيما الحياة البشرية نحو الآلهي.

(٣) تطور تصورتنا للمسار الكوني المضمن (١) و (٢).

وتظهر تفسيرات هيجل الأساسية للتطور في مقدمته لكتاب 'فلسفة التاريخ' (١). وكتاب 'محاضرات في تاريخ الفلسفة' (٢). على اعتبار أن التطور يعني تطور شيء ما أو فض إمكاناته الداخلية (ما هو في ذاته) أو ما هو بالقوة ليصبح وجوداً بالفعل صريحاً (أي ما هو لذاته) وهكذا نجد أن نموذج التطور عند هيجل هو نمو النبات من البذرة. والبذرة تحتاج إلى الماء ، والتغذية ، وضوء الشمس حتى تتطور لتصبح وردة على سبيل المثال. لكنها متعينة ، وتتطور ذاتياً ، نسيباً ، في هذه الظروف المناسبة لتصبح وردة ، وأي تغير في هذه الظروف لن يجعلها تصبح بدلاً من ذلك 'فرونوما' أو أسداً (٣). وتختلف إمكانات البذرة عن إمكانات كتلة من المرمر ، التي يمكن أن ينتجها المثال في أشكال مختلفة. ومن

(١) قارن ترجمتنا العربية للجزء الأول بعنوان 'العقل في التاريخ' ص ١١٠ وما بعدها (الترجم)

(٢) قارن الجزء الأول من ترجمة هولدين الإنجليزية ص ٢٠ - ٢٤. ولهذا الجزء الثاني ص ١٥٨ (الترجم)

(٣) Germanium نوع من النبات يسمى أيضاً جرونيا أو عطر الجناين. (الترجم).

هنا كانت البذرة "عينية" ضمناً^(١). غير أن هيغل يرفض نظرية "التكون السابق" التي طورها "ليتز" و"بونيه"^(٢). وصادق عليها "ماليراثش". وبناء على هذه النظرية فإن البذرة أو اليضة تحتوي على كائن حي مكتمل بجميع أجزائه، الموجودة بالفعل لكن لا يمكن رؤيتها (فهى مستورة) بحيث أن تطورها لا يعنى سوى تضخم هذه الأجزاء^(٣). وهذه النظرية تسمى بنظرية "الصندوق داخل الصندوق"^(٤). مادامت تعنى ان أى بذرة أو يضة تحوى بداخلها "جرثومة" جميع الأجيال القليلة بدرجة صغيرة جداً). وأحد اعتراضات هيغل على هذه النظرية هو تفسيره للقدَر، أو هيئة الكائن الحى، والأحجام النسبية لأجزائه، لا يمكن أن تظل بلا تغير بينما يتغير حجمها. وفي رأى هيغل أن البذرة تتطور من حالة الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل، مادامت فى حالة الوجود بالقوة فحسب تتضمن تناقضاً، وهى بذلك تتضمن دافعاً للتطور. وهى تصل إلى المرحلة الأخيرة (أى تصبح فى ذاتها ولذاتها) عندما يعود النبات إلى بساطته الأصلية عن طريق إنتاج بذور جديدة.

الطبيعة ككل لا تتطور، ولا تنمو فى رأى هيغل : تغيراتها دورية وتكرارية، فما ينمو ويتطور سواء ككل أو فى الفرد هو الصريح وهى مثل النبات تفعل ذلك عن طريق الانتقال من الوجود بالقوة البسيط، لكه عيني، (وهيغل يرفض نظرية الأفكار القطرية كما رفض نظرية التكوين السابق) إلى الوجود بالفعل العلى الصريح، ثم تعود بعد ذلك إلى حالتها البسيطة "بالعودة إلى ذاتها". وتصبح فى بيتها مع نفسها، وتلك هى مرحلة **الوعي العلى**، والمحصية. (الفرد - مثل النبات - ينتج ذرية، لكن ذلك ليس سوى مظهر

(١) أى فى ذاتها أو بالقوة (الترجم).

(٢) شارل بونيه Charles Bonnet (١٧٢٠ - ١٧٩٣) فيلسوف وعالم طبيعة سويسرى كتب فى النبات وتطورها وفى البيولوجيا، وتأملات حول الطبيعة ... الخ نادى بنظرية التكوين السابق. (الترجم).

(٣) عارض هيغل هذه النظرية فى كتابه موسوعة العلوم الفلسفية حيث قال: "سوف يكون من الخطأ ان ننظر إلى نمو النبات أو الجنين، والجنين والأوراق وغيرها من أجزاء النبات على أنه يعنى أنها كانت حاضرة فعلاً فى البذور لكن بصورته دقيقة جداً. وذلك ما يسمى عادة بالفرض "الصندوق داخل الصندوق". وهى نظرية تقع فى خطأ الفرض الوجود الفعلى لشيء. لا وجود له أصلاً، إنه لا يوجد منذ البداية إلا كسلسلة متفرقة للفكر ... " قارن ص ٢٨٣ من ترجمتنا العربية طبعه مكتبة مدبولي عام ١٩٩٦ (الترجم).

(٤) تسمى أحياناً "لعبة الصناديق". وهى عبارة عن صندوق كبير أنا فتح كان بداخله صندوق أصغر ويحوى هنا الأخير صندوقاً أصغر ... وهكذا وهى لعبة عينية (الترجم).

ثانوى لمعودة الروح إلى ذاتها). وتطور الروح - على خلاف نمو النبات - يتضمنم للاخترايد، والتضاد، والصراع. وتتطور الروح عندما تصبح لذاتها بعد أن كانت في ذاتها. لكن ذلك يعنى في حالة الروح - على خلاف النبات - أنها تصبح واعية لما هو ذاتها أو ضمنى، فالإنسان مثلاً، حر في ذاته أو ضمناً. لكن كثيراً من الناس في العالم القديم لم يكونوا أحراراً بالفعل، بل عبيداً. وعندما أدرك الناس أنهم أحرار بالقوة أو ضمناً، نشب الصراع بين هذا الإدراك وبين العبودية. وهو الصراع الذى انحل في النهاية بالغناء الرق. وهكذا أصبح الناس أحراراً في ذاتهم ولذاتهم في آن واحد. ونفس هذه العملية الثلاثية تكررت سواء في التاريخ أو في تطور الفرد.

ويعتقد هيجل أن التصورات الفلسفية بتطور بعضها من بعض بطريقة مشابهة. والبنية الصورية لهذا التطور يعرضها المنطق. لكن التطور يحدث أيضاً عبر الزمان وفي تاريخ الفلسفة: فالمفكرة الفلسفية تقض نفسها لتصبح من أجل ذاتها أو واعية، في أى مرحلة معينة لما كان ضمناً أو في ذاته (بالقوة) في المرحلة السابقة، وعستندت ينحل الصراع بين ما هو في ذاتها وإدراكها له. ويعترف هيجل أن هذا النموذج ليس من اسهل دائماً أن نتبته في المنطق والتاريخ، لكن ذلك هو، في الأعم الأغلب، جوابه عن السؤال لماذا تتطور المفكرة الفلسفية.

والاشياء تتطور في رأى هيجل، حتى تستطيع تحقيق تصورهما (أو فكرتها الشاملة)، وهو كثيراً ما يساوى بين "ما هو في ذاته" - في النبات مثلاً - وبين تصوره، الكامن في البذرة التي تكافح لكن تحقق نفسها في النبات. وهكذا نجد أن التطور في المنطق يرتبط بصفة خاصة بالمرحلة الثالثة وهي نظرية **الفكرية الشاملة**. ففي المرحلة الأولى - نظرية الوجود - كانت المسؤلات تنتقل إلى مقولات أخرى. وفي المرحلة الثانية - نظرية **المادية** - فإن المقولات "تنح" أو تظهر بعضها في بعض. أما في المرحلة الثالثة فإن المفكرة الشاملة تتطور بأن تقض فحسب ما هو كامن في داخلها بالفعل⁽¹⁾. ومن هنا فعلى حين أن

(1) يقول هيجل: "لقد كان الانتقال إلى شيء آخر هو طابع الجدل في دائرة الوجود، كما كان الانعكاس هو طابع الجدل في دائرة المادية. أما طابع الجدل في دائرة المفكرة الشاملة فهو التطور أو النمو، وبرأسه يظهر ما هو ضمنى (أو بالقوة). ويصبح علنياً صريحاً. وإقراء العضوية في ملكة النبات هي التي تقابل مرحلة المفكرة الشاملة، كاشيات مثلاً ينمو من البذرة. وتتضمن البذرة بالقوة النبات كله... الخ" موسوعة العلوم الفلسفية من ٢٨٢ من ترجمتنا العربية مكتبة مدبولي عام ١٩٩٦ (المترجم).

الفكرة المنطقية ككل تتطور، فإن علاقة مقولة منطقية معينة بالمقولات الأخرى تعكس طابع الأشياء التي تنطبق عليها المقولة، فمادام الجوهر مثلاً، لا يتطور إلى أعراضه، لكنه يظهر أو يشع منها، فإن مقولة الجوهر لهذا السبب تظهر بالمثل في مقولة العَرَض. لكن التصعيد المنطقي (أي الفكرة الشاملة) يتطور ويضع ما هو كامن فيه، بطريقة تطابق تطور الكائن الذي يجسّد التصور، كما هي الحال في البذرة. وهذا المنظور المزدوج لتطور الفكرة المنطقية يعكس الدور المزدوج الذي يحدده هيجل لها : فالفكرة المنطقية من ناحية هي التصور (الفكرة الشاملة) المطور في العالم، ككل، بقدر ما هي مطمورة في جوانب منه مثل تاريخ الفلسفة : فالفكرة المنطقية بما هي كذلك تتطور ككل (وهو في الموسوعة مثلاً يقول لنا ان الوجود والمادة يتطوران^(١)). والفكرة المنطقية، من ناحية أخرى تتضمن مقولات متناهية مختلفة يمكن أن تنطبق على كائنات متناهية داخل العالم. فمقولات الفكرة الشاملة بما هي كذلك، هي وحدها التي تتطور تصورياً، في حين أن المقولات الأدنى في دائرة الوجود والمادة لا تفعل ذلك.

(١) فاون لفرة ١١٤ من الموسوعة ، ص ٢٢٩ وما بعدها من ترجمتنا العربية (الترجم).

كلمة الجدل الألمانية Dialectik مشتقة من الكلمة اليونانية Dialktike (Techné) وهي مأخوذة من كلمة Dialegethia "يحاور" - وهي أصلاً "فن الحوار"، غير أن أفلاطون استخدمها على أنها المنهج الفلسفي الصحيح. (كان أفلاطون يفضل مناهج مختلفة في أوقات مختلفة، لكنه في العادة ينظر بصفة عامة إلى منهجه المفضل على أنه "الجدل"). وفي الفلسفة القديمة كان يُنظر إلى "زينون الأيلي" على أنه مؤسس الجدل بسبب براهينه غير المباشرة على استحالة الحركة بأن يبين ما في المفترض وجود الحركة من عبث وتناقض. أما جدل سقراط وكما صورده أفلاطون في محاوراته المبكرة فهو يعيل إلى اتخاذ صورة هدامة: حيث يسأل سقراط شخصاً ما عن تعريف بعض المفاهيم التي يستخدمها (كمفهوم الفضيلة مثلاً) ثم يستخرج ما في أجوبته المتناقضة من تناقضات. لكن أفلاطون في محاوراته المتأخرة التي تُنسب إليه أكثر مما تُنسب إلى سقراط، يستخدم الجدل كمنهج إيجابي، يستهدف الوصول إلى معرفة المثلى وما بينها من علاقات. ففي هذه المحاورات يعيل شكل الحوار إلى أن يصبح بلا أهمية نسبياً، ويفقد الجدل اتصاله بالناقش والحوار (بإستثناء أن يُنظر إلى الحوار على أنه حوار المرء مع نفسه). أما عند هيجل فإن الجدل لا يتضمن حواراً لا بين الفكرين؛ ولا بين الفكر وموضوع بحثه، بل يتصوره على أنه نقد ذاتي تلقائي، أو تطور ذاتي لموضوع البحث أي لصورة من صور الموضوع أو الفكرة الشاملة⁽¹⁾.

ولقد اكتسب الجدل أيضاً معنى مضموماً لارتباطه "بالسوفسطائيين" أو ما يسمون "بمعلمي الحكمة" للتحرفين الذي - رغم معارضة سقراط لهم - كثيراً ما استخدموا مناهج قريبة من المنهج السقراطي للشك في المفاهيم والمعتقدات التي يُسلم بها الناس وتكذيبها، فاكسبوا بذلك شهرة عريضة بسبب "السفطة"، والمباحكات اللفظية. واستخدم كانط

(1) إذا كان الجدل هو في جوهره المنهج الذي يقوم على الحوار كما يقول جويلو فلماذا نستطيع أن نقول مع كرونر "...المنهج الجدلي عند هيجل هو حوار العقل مع نفسه ... " أو هو مناقشة الروح لنفسها كما يقول ميور. فافكر يعني الحوار سواء أكان هذا الحوار هو الفكر مع نفسه أو مع شخص آخر ... الخ، راجع كتابنا المنهج الجدلي عند هيجل، ص 16 وما بعدها من طبعة منيولي الثالثة الذكر (الترجم).

كلمة "الجدل" بهذا المعنى الإردائي عندما عرفه بأنه منطلق الوهم، وبصفة خاصة الوهم في محاولة استخراج حقائق تتجاوز التجربة من مفاهيم ومبادئ صورية فحسب. لكنه استخدمه أيضاً بمعنى فيه اطراء عندما قال "إن جدله الترنستدنتالي" الخاص هو "نقد الوهم الجدلي" (راجع "نقد العقل الخالص" B 86). ولقد تأثر هيجل بأحد جوانب الجدل عند كانط وهو استخراج النقيض من إجابتين متعارضتين تماماً لسؤال واحد (مثل: هل للعالم بداية في الزمان أم لا؟) يجاوز تجربتنا. والمسار الثلاثي الخطوات للفضية عند فشته، (الأنا يضع نفسه) - ونقيض القضية (الأنا يضع اللا أنا) والمركب منهما (الأنا يضع في الأنا "اللا أنا" قابل للقسم في معارضة أنا قابل للقسم) - هذا المسار الثلاثي تأثر به جدل هيجل أيضاً. (غير أن هيجل لم يستخدم مصطلحات "القضية" - "النقيض" - "للمركب" إلا في تفسيره لكانط فقط). ويتضمن جدل هيجل، بالمعنى الواسع - خطوات ثلاث:

- (1) يؤخذ أحد التصورات أو المقولات - أو أكثر - على أنه ثابت ومحدد بدقة وتميز عن التصور الآخر أو المقولة الأخرى. وتلك هي مرحلة الفهم.
- (2) عندما تفكر في مثل هذه المقولات يبتثق منها تناقض أو أكثر - وتلك هي مرحلة الجدل بالمعنى الصحيح، أو مرحلة العقل الجدلي أو السلي.
- (3) نتيجة هذا الجدل هي مقولة جديدة أعلى، تشمل المقولتين السابقتين وتحل ما كانت تتضمنها من تناقض وتلك هي مرحلة العقل النظري أو الإيجابي⁽¹⁾. ويرى هيجل أن هذه المقولة الجديدة هي "أحد الضداد"، وهو وصف يتلاءم مع بعض الحالات (مثل: الوجود، العلم، الصيرورة) أكثر مما يتناسب مع بعض الحالات الأخرى. (مثل: الآلية، الكميائية، الغائية)⁽²⁾.

(1) يقول هيجل "للتعلق، من حيث الصورة، ثلاثة جوانب هي: أ - الجانب المجرد أو جانب الفهم. ب - الجانب الجدلي، أو الجانب السلي للعقل. ج - الجانب النظري أو الإيجابي للعقل. وهذه الجوانب الثلاث لا تكون ثلاثة أقسام من المنظر، وإنما هي مسارات أو خطوات لكل فكرة منطقية (أي لكل فكرة شاملة)، ولكل حقيقة أيا كانت ... موسوعة العلوم الفلسفية ص 212 من ترجمتنا العربية (الترجم).

(2) هذا هو التقسيم الثلاثي للموضوعية عند هيجل: فالآلية هي الموضوع المباشر غير التميز، والكيميائية هي مقولة الموضوعية التي لم تتأكد، أما الغائية فهي التركيب منها، ويشير المؤلف إلى ما في هذا التقسيم الثلاثي من تعسف. فلقد في هذا التقسيم موسوعة العلوم الفلسفية لهيجل ص 229 من ترجمتنا العربية. وتعلقتنا رقم (1) في نفس الصفحة، وقد أخذناه عن تروود من معجمه هنا ص 181 وما بعدها (الترجم).

ويذهب هيغل إلى أن الأضداد سواء في حالة الأفكار أو الأشياء، في آن معاً، ينتقل بعضها إلى بعض عندما تقوى وتشد، فالوجود مثلاً الذي تشد قوته بدرجة كبيرة حتى تتلاشى من أمامه أية مساومة، يسقط في الضعف والوهن، طالما أنه لم يعد أمامه خصم يخبره ويكشف عن قوته ويغذيها^(١).

هذا المنهج لم يطبق في المنطق فقط^(٢). وإنما خلال مؤلفات هيغل التي تعرض مذهبه كله "فلسفة الحق"، مثلاً، تسير بطريقة مماثلة من الأسرة إلى المجتمع المدني إلى أن تصل إلى الدولة.

غير أن الجدل ليس فقط سمة للتصورات (الأفكار الشاملة)، بل أيضاً للأشياء والعمليات الواقعية^(٣). فالحمض والقلوي مثلاً :

(١) هما في البداية منفصلان ومتميزان.

(٢) ينحل كل منهما في الآخر، ويفقد خواصه الفردية عندما يجتمعان.

(٣) وتكون النتيجة ملحاً محايداً بخواص جديدة.

وقل مثل ذلك في تربية شخص ما، فهو يقترب عن حالته الطبيعية التي يستعدها في

(١) عبر هيغل عن هذه الفكرة التي تجعل الحد الأقصى خاتمة من الحالات بقلب إلى ضده، بكثير من الأمثلة كالتقول "بأن العدل الظلم ظلم مطلق". و"الشور المطلق ظلام مطلق". و"الغرور يسبق الانهيار"، و"سرعان ما تقل السكن الحادة جداً" و"الفرط في الخداع والحيلة يتلعن نفسه". ونحن نعرف أن الفرجات التصورية للألم والفرح يقلب أحدهما إلى الأخرى: فالقلب الضمير بالفرح يغير عن فرحه بالمسح. وغالباً ما يغير الحزن العميق عن نفسه بالأسامة! راجع موسوعة العلوم الفلسفية ص ٢٢٢ وما بعدها من ترجمتنا السابقة الذكر. وهناك كثير من الأمثلة العربية التي تعبر عن الفكرة نفسها مثل "إذا اشتد الكرب هان، واليسير الأمر أدناه إلى الفرج"، وهذا تم الحيلة إلا على الشاعر، والعنب إن صح فسد، وإن لصد صح، وكما يقول المثل العامي باختصار شديد "الشيء إذا زاد عن حده قلب إلى ضده" راجع كتابنا المنهج الجدلي عند هيغل ص ١٥٢ من طبعة مبني السابقة الذكر (الترجمة).

(٢) في ظني أن هيغل لم يعلق المنهج الجدلي في المنطق. بل عرضه في هذا الكتاب على اعتبار أن الجدل هو حوار العقل مع نفسه حوارة ينضوي فيه مكوناته في سلسلة طويلة من القولات أو التصورات العقلية المتخالفة. ثم طبقة بعد ذلك في جواب لنفسه المختلفة. وقد عرضنا هذه الفكرة بالتفصيل. ورهنا على صحتها في كتابنا "المنهج الجدلي عند هيغل" فليرجع إليه القارئ إذا شاء (الترجمة).

(٣) المؤلف هنا يلخص المرحلة الأخيرة من "فلسفة الحق" وهي الأخلاق الاجتماعية. ذلك لأن فلسفة الحق تنقسم إلى: (أ) مرحلة الحق التجرد أو الصوري. (ب) مرحلة الأخلاق الفردية (أو أخلاق القديم) (ج) مرحلة الأخلاق الاجتماعية (الأسرة - المجتمع المدني - الدولة) فلن الدراسة التي صعدنا بها ترجمتنا العربية لأصول فلسفة الحق، مرجع سابق (الترجمة).

مرحلة متأخرة أو يتصالح معها في مستوى أعلى. ويلعب هيجل إلى أن الروح يستطيع تحمل التناقضات، في حين أن هذه التناقضات تدمر الكائنات الأخرى **المتناهية** تماماً⁽¹⁾. وترتبط هذه الخاصية باختلاف أبعاد بين الروح والطبيعة، فجدل الأشياء والأحداث الطبيعية لا يعكس جدل فكرنا عنها؛ ففكرنا يتقدم من المراحل الدنيا إلى المراحل العليا في الطبيعة (من الطبيعة الآلية إلى الطبيعة العضوية مثلاً) في حين أن تحلل الكائن الطبيعي يؤدي إلى نوع مماثل أو نفس النوع (فهو يؤدي مثلاً إلى بفرة جديدة لنفس النبات)، لكنه لا يؤدي إلى الانتقال إلى مرحلة أعلى في الطبيعة. أما الروح فلها تاريخ تقدمي (فانهيار دولة على سبيل المثال كثيراً ما يؤدي إلى نوع جديد من الدولة، ولا يؤدي ببساطة إلى دولة جديدة من نفس النوع) ومن هنا فكثيراً ما يكون تطورها - رغم أنه ليس ثابتاً - مطابقاً لتطور فكرنا عنها.

ويميز هيجل بين الجدل الباطني والجدل الخارجي. فلا بد أن يكون جدل الأشياء الموضوعية باطنياً فيها، طالما أنها لا تستطيع أن تنمو وأن تغني إلا بفضل التناقضات الموجودة فيها بالفعل. لكن الجدل يمكن أن ينطبق على التصورات بطريقة خارجية. ويعثر فيها على تصدعات لا تنطوي عليها فعلاً. وذلك في رأي هيجل ضرب من السفسطة. أما الجدل الصحيح فهو كامن في باطن التصورات (الأفكار الشاملة) أو المقولات وتطور ما بها من تصدعات ومثالب بطريقة جذرية، وبذلك يجعلها تنقل إلى تصورات أو مقولات أخرى. وكثيراً ما يتحدث هيجل كما لو أن التصورات نفسها، وليس الفكر، هي التي تقوم بهذه العملية، وهي تغير وتتحل آلياً، بنفس الطريقة التي تسلك بها الأشياء، فيما عدا أن حركتها الجدلية لازمانية. (ولقد نقده شلنج وكيركجور لقوله أن للتصورات 'حركة جدلية'). وربما كان يعني ببساطة أن الفكر يشاع البذرة الطبيعية للتصورات في عرضه لتناقضاتها واقتراحه حلولاً لها، لكنه مع ذلك يذهب إلى أن هناك توازياً بين تطور الأفكار

(1) الواقع أن الروح لا تتحمل التناقضات بحسب، بل هي التي تخلقها بقول هيجل 'من طبيعة الروح أن تنقسم على نفسها، لكنها تعود بنشاطها الخاص تنشئ لنفسها طريقاً جديداً لكي تتوافق مرة أخرى. ومن ثم يكون الاتفاق النهائي روحياً. اعني أن مبدأ العودة إما يكون في الفكر - وفي الفكر وحده - فاليد التي أحسنت المرحم هي نفسها التي تداره...'. 'موسوعة العلوم الفلسفية'. مقطورة رقم ٢٤ من ١١٠ - ١١١ من ترجمتنا العربية السابقة الذكر. وانظر أيضاً كتابنا 'الدهج الجدلي عند هيجل' من ٢٥ من طبعة منبولى (الترجم).

والتصورات، وتطور الأشياء، مما يعنى أن الجدل باطنى فى كليهما. والجدل على هذا الاعتبار ليس منهجياً بمعنى أن يكون مساراً يطبقه الباحث على موضوع بحثه. لكنه بنية ذاتية وتطوراً للموضوع نفسه.

والجدل فى رأى هيجل يفسر كل حركة وكل تفسير سواء فى العالم أو فى فكرنا معاً. كما أنه يفسر أيضاً لماذا نتماسك الأشياء بعضها مع بعض بطريقة نسبية بقدر ما نتماسك أفكارنا. غير أن انتقال الأشياء المتناهية وارتفاعها فوق المتناهى الذى يحدته الفكر الجدلى أيضاً له عنده مغزى دينى، وهو يميل إلى امتصاص الجدل فى المعنى السلبى لقوة الله.



E

Early Theological writings

الكتابات اللاهوتية المبكرة

هذا عنوان لمجموعة من المخطوطات المبكرة التي لم ينشرها هيجل، وقد قام على نشرها هـ. نول H. Nohl عام ١٩٠٧، وترجم جانباً منها ت.م. نوks T.M. Knox عام ١٩٤٨. وتختلف هذه الكتابات من حيث أسلوبها ومضمونها معاً، عن كتابات هيجل المتأخرة. لكنها تُلقى الضوء على فكره المتأخر، وبعض أفكاره المركزية التي انبثقت من تشغاله المبكر بالدين.

وتتضمن هذه الكتابات ثلاثة تصورات رئيسية عن الدين :-

(١) "الديانة الشخصية" - وهو تصور يدين كثيراً لـ "هردر"، و"هولدرلين"، ونموذج الديانة الشعبية هو ديانة اليونان القديمة. وفي رأى هيجل أن الديانة اليونانية لم تكن ديانة كلية عالمية مثل الديانة المسيحية، لكنها كانت ترتبط ارتباطاً ذاتياً بشخص معين، دون أن تفرض عقائد، أو معتقدات، أو طقوس وشعائر أو مؤسسات كنيسية يشعر معتقوها أنها غريبة عنهم. لكنها مغزولة مع عادات الشعب وأعياده. وهي لا تلجأ إلى أي ملكة معينة كالعقل مثلاً، بل إلى الشخص ككل : انفعالاته، وخباله بقدر ما تلجأ إلى عقله. ولقد قبل الناس جميعاً هذه الديانة ببساطة وعلى نحو طبيعي، فهي لا تحتاج إلى فعل خاص من أفعال الإيمان أو العقل. ولا يُنظر إلى الآلهة على أنها مفارقة أو متعالية، سرية أو متعطرة، بل على أنها آلهة خيرة وكريمة تسكن المدينة وتحميها. وترتبط هذه الديانة ارتباطاً وثيقاً بطبقة السياسية عند اليونان، وبفضائلهم، وجمال الفن عندهم، وبانسجام حياتهم وجدّيتهم. ولقد كان هيجل في شبابه يتوق

إلى إستعادة هذا المثل الأصلي، لكنه بدأ يرى الاستحالة العملية لذلك إبان سنوات إقامته في مدينة بيرن (١٧٩٣ - ١٧٩٦).

(٢) "الديانة الوضعية" : كل ما هو تاريخي، فهو في رأي هيجل "وضعي" بمعنى أنه ليس "عقلياً" خالصاً. غير أن الدين، بمعنى أضيق يكون وضعياً عندما يضع معتقدات، وطقوساً وقواعد يقبلها الناس، ببساطة، بسبب أن سلطة إلهية أو أرضية أمرت بها، لا بسبب أنها تلتحم بالحياة، وعادات معتقبيها، أو لأنها يمكن تبريرها عقلياً. (وهكذا تصبح "الوضعية" مقابلة بهذا المعنى "للعقلية" لا "للسلبية"). ونموذج الديانة "الوضعية" عند هيجل هو الديانة اليهودية. وهو يربط بدايتها بإيمانها بأنه مفارق، غريب، وغامض، يطلب من الناس عبادة مطلقة، كما يربطه بالقهر السياسي الذي تعرّض له الشعب اليهودي.

(٣) "الديانة العقلية" : لاسيما ديانة الأخلاق التي طورها كانط في كتابه "نقد العقل العملي"، و"الدين في حدود العقل وحده". فمعتقدات الدين لا يمكن تبريرها - في نظر كانط - إلا من حيث ما تحتاج إليها. وتعبّر عنها وتدعمها، أخلاق الأوامر الأخلاقية المطلقة الكلية العقلية التي يفرضها المرء على نفسه. ولقد حاول تأويل الديانة المسيحية من هذا المنظور رافضاً العناصر المعاندة بوصفها عناصر تاريخية فحسب وليست دينية.

ولقد صادق هيجل في البداية على فكرة كانط، لكنه سرعان ما أدرك أنها تشارك في أحد أعطاء اليهودية: فالأخلاق الكاتنطية والدين لا يلجأن إلى الإنسان ككل ولا يشبعانه، بل يلجأن إلى عقله فقط. فهي تقيم تعارضاً بين الواجب والهوى، بين العقل والقلب، بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون. وأصبح هيجل مؤمناً بأن هذه التعارضات لا يمكن علاجها إلا عن طريق ديانة المسيح.

وتتألف الكتابات اللاهوتية المبكرة من المواد الآتية :

(١) شذرات حول الديانة الشعبية والديانة المسيحية (١٧٩٣ - ١٧٩٤) (والعنوان من وضع نول) وهي تمهيد لكتابات أوسع لكنها تنطوي على مناقشات ممتعة للديانة الشعبية بتأثير "هرود" بصفة خاصة.

(ب) "حياة يسوع" (١٧٩٥)^(١) وهو يعرض المسيح على أنه مُعلّم للديانة الأخلاقية عند كاتلر تماماً، دون ذكر للمعجزات أو التجلي (تغير هيئة المسيح على الجبل). ويتعارض ذلك مع وجهة نظر (ا) "السفرات" و (ج) "وضعية المسيحية" التي تقول أن المسيح على خلاف سقراط - أدخل عنصرأً وضعياً في تعاليمه : مثل المطالبة بالتعميد، والإيمان بشخصه. غير أن (ج) يفترض سلفاً وجهة النظر عن المسيح في (ب)، ان لم تفترض تعاليمه أيضاً، أنه كان عقلياً وكائناً أن قليلاً أو كثيراً.

(ج) "وضعية الديانة المسيحية" (١٧٩٥ - ١٧٩٦) مع نسخة منقحة من الأقسام الانتاحية لـ (١٨٠٠). ويتساءل هيجل كيف تحولت الديانة المسيحية (الكاثوليكية بالدرجة الأولى، لكن أيضاً السلوترية) فأصبحت ديانة وضعية، معارضة لوجهة نظر المسيح في الوضعية السلطوية للديانة اليهودية، وكيف حلّت محل الديانة الشعبية القديمة. وكانت إجابته إن المسيح كان عليه أن يتوافق مع اليهودية لجعل رسالته سائغة مقبولة بالإنتحاء إلى إرادة الله وإلى المعجزات، وأن الامبراطورية الرومانية دمرت لمجتمعات اليونانية الحرة، وأن الجمهورية الرومانية حولت مواطنيها إلى أفراد يحثون عن أنفسهم يُحكمون من أعلى، فأصبحوا بذلك مستقبليين للديانة السلطوية: "فوضعية الله هي الكفة المقابلة لفساد الإنسان وعودته".

(د) بعض الشذرات عن الدين والحب: من (١٧٩٧ - ١٧٩٨) بما في ذلك شذرة عن الحب تذهب إلى أن الحب يمكن أن يعالج التعارضات التي تنسم بها عصرية المسيحية ووضعيها.

(هـ) روح الديانة المسيحية ومصيرها (١٧٩٨ - ١٨٠٠): يتقد هيجل هنا ليس وضعية الديانة اليهودية، بل أيضاً الأخلاق الكائنية: الفرق بين اتباع الديانة الوضعية وبين الرجل الأخلاقي الملتزم بالواجب * هو أن أتباع الديانة الوضعية يجعلسون لإلههم خارج أنفسهم، في حين أن الرجل الأخلاقي يجعل إلهه داخل ذاته، ومع ذلك فهو في نفس الوقت عبده*. ويذهب هيجل إلى أن موعظة الجبل * لا تعلم الناس احترام القوانين، لكنها تعرض ما يحق القانونون لكنه يُلغيه كقانونون، ولذلك فهي شيء أعلى من طاعة

(١) ترجمه إلى العربية جرجي يعقوب - العدد ١٢ في سلسلة المكتبة الهجلية دار التوير بيروت عام ١٩٨٤ (الترجم).

القانون، وتجعل القانون من التوافل . . . وهذا الانسجام بين القانون والميل إلى الهوى هو الحياة* . وتقوم الحياة والحب بالدور التوفيقى الذى حدد هيجل فيما بعد أن تقوم به الروح. غير أنه يذهب إلى أن الحب وحده غير كاف لهدية جميع البشر، وأدى ذلك إلى إدخال عنصر الوضعية من جديد: إن مصير المسيحية وقدرها هو أن الكنيسة والدولة، العبادة والحياة، الثقوى والفضيلة، الفعل الروحى والدينوى، لا يمكن أن تُحل فى شيئ واحداً.

(و) شذرة مذهب عام - ١٨٠٠ : (والعنوان من وضع نول). بقيت صفحتان من هذه المخطوطة تعالجان أصدقاء مثل: المتاهى واللامتاهى، الله والإنسان، الذات والموضوع. ويذهب هيجل إلى أن الحل هو الحياة* توحيد الوحدة واللاوحدة* أو* المركب والتقيض* فالله هو الحياة التى يشارك فيها الناس بوصفهم موجودات حية يرتفعون إليها فى الدين. ولكن للفكر النظرى التصورى أن يلعب دوراً تمهيدياً فحسب* لا بد للفلسفة أن تتوقف عندما يبدأ الدين، مادامت نوعاً من التفكير، وتتضمن بذلك تناقضاً بين الفكر والملافر، بين المفكر وما يفكر فيه. أن عليها أن تكشف المتاهى فى كل شيئ متناه، وتطلب إكمال المتاهى عن طريق العقل، وعليها بصفة خاصة أن تتعرف على الأوهام التى تنشأ من تصورها الخاص للامتاهى، وبذلك تفسح اللامتاهى الحلق خارج حدودها.

وفى هذه الكتابات يتقل هيجل من العدا للمسيحية (الكنيسة) إذا ما قورنت بالديانة الشعبية، التى عبرنا عنها فى (أ) و (ب) - ينتقل إلى تعاطف عميق مع المسيحية، وإلى القبول بحتمية وضعية الكنيسة فى (ها) وإلى التوسع فى وحدة وجود حسية وحيوية فى (ج) و (و). ولقد واصل فى مؤلفاته المتأخرة الاهتمام بالتغلب على الاغتراب والتضاد، غير أن الفكر التصورى قام فى هذه المؤلفات بالدور الرئيسى.

Ego

الذات

أنظر الأنا 1

صيغت كلمة «الموسوعة» في النصف الثاني من القرن السادس عشر من الكلمة اليونانية enkyklios (وهي تعني دائري ، سيار ، دورة ، بمعنى معناد - مألوف) ومن الكلمة Paideia التي تعني «التربية» . وبذلك فهي تعني إما «الدائري» الذي يشمل كل شيء أو «التربية المألوفة» . وبطريقة عملية أكثر : فهي تعني مسحاً : إما لجميع الفنون والعلوم أو لمجال خاص في نظام نسقي أو أبجدي . وكانت أفضل الموسوعات في عصر هيجل : «معجم تاريخي ونقدي» لبايل Bayle (1695 - 1797) . و«الموسوعة أو المعجم العقلاني للعلوم والفنون والحرف» تحرير «ديلدو» (1751 - 1780) . غير أن هيجل ربما اختار العنوان متأثراً بالنظم التعليمية في بياريا عام 1808 التي كانت تقضى بتدريس «موسوعة فلسفية» (وهو المقرر الذي قام هيجل بتدريسه بوصفه مديراً لثانوية نورمبرج) . وكذلك الموسوعة التي وصفها ج . إ . شولتسه عام 1814 بعنوان «موسوعة العلوم الفلسفية لاستخدامها في المحاضرات» .

وكانت «موسوعة» هيجل أيضاً يُقصد بها أن تكون كتاباً مدرسياً يصاحب محاضراته . وتظهر التدوينات كعدد من الفقرات التي يشرحها ويتوسع فيها أثناء المحاضرات . ولهذا كثيراً ما جاءت الفقرات الرئيسية موجزة وغامضة إلى أقصى حد . ومن ناحية أخرى مادام الكتاب سوف ينشر لقراءة أوسع . فقد أضاف إليه هيجل فقرات بعنوان «إضافات» كثيراً ما تحسوى على مادة تجريبية لا ترتبط بالفقرة الرئيسية إلا ارتباطاً فضفاضاً . ولقد زيدت الطبعات المتعاقبة لهذا الكتاب من حيث عدد وطول الفقرات في أن معاً ، فالطبعة الثانية كانت تقريباً ضعف الطبعة الأولى . والطبعة الثالثة أطول قليلاً من الطبعة الثانية . والطبعة الرابعة - التي طُبعت بعد وفاته . نشرها تلاميذه وأضافوا إليها العديد من الفقرات بعنوان «ملحقات» ، مأخوذة من تدويناته على المحاضرات .

وكغيرها من الموسوعات فإن مضمون موسوعة هيجل يقدم فقط موجزاً للمعلوم ، وليس تفسيراً كاملاً لها . والارتباطات النسقية بين التدوينات المتعاقبة ، بصفة خاصة ، لم

تُعرض بشكل كامل كما هي الحال في كتب هيكل الأخرى. فالقسم الأول منها الموسوم بـ 'علم المنطق' أقل كثيراً في تفصيلاته من كتابه 'علم المنطق' (لكنه كثيراً ما يكون أشد وضوحاً). وهكذا فإن 'الموسوعة' لا تعرض النسخة النهائية لمذهب هيكل، رغم أنها مصدرنا الرئيسي لأجزاء معينة في هذا المذهب. لاسيما فلسفة الطبيعة عنده. ومن ناحية أخرى فإن 'موسوعة' هيكل تختلف عن الموسوعات الأخرى من حيث أنها لا تعرض 'مجموعة من العلوم' أو 'تجمعاً مختصاً من المعلومات'، بل تعرضها في 'ترابط منطقي'.

وتقع طبعة ١٨٣- من 'الموسوعة' في الأقسام التالية :

(١) ثلاثة تصديرات لثلاث طبعات، ويذهب التصدير الأول إلى أن الكتاب يعرض 'دراسة جديدة للفلسفة طبقاً لمنهج أمل أن يكون هو المنهج الوحيد الصحيح، على اعتباره أنه المنهج الذي يتحد مع مضمونه في هوية واحدة'. وفي التصديرين الثاني والثالث يدافع عن حق الفلسفة في مناقشة الدين، ويذهب إلى أن الفلسفة والدين متحدان في هوية واحدة على نحو مطلق.

(٢) مقدمة تناقش طبيعة الفلسفة، و'الدراسة الفكرية للموضوعات' وللموسوعة.

(٣) تصور تمهيدى يناقش الوضع العام للمنطق وطبيعته، علم التفكير الخالصة أعني 'الفكرة في عنصر التفكير التجريدي'.

(٤) تفسير نقدي لثلاث 'مواقف للفكر تجاه الموضوعية' تصلح - كما هو الحال في 'ظاهريات الروح' - كمقدمة للعلم. الموقف الأول هو موقف العقليين السابقين على كانط الذين أرادوا أن يتبينوا الحقيقة عن الله، والنفس، والصلام عن طريق التفكير. ويرجع فشلهم في رأي هيكل إلى أنهم تجاهلوا الطابع الجدلي المتناقض لطبيعة الفكر. والموقف الثاني هو موقف التجريبيين وكانط الذي ذهب إلى أن طبيعة الأشياء ليست متاحة للفكر وحده أو للمعرفة، في الواقع، بصفة عامة. والموقف الثالث هو موقف 'ف. ه. ياكوبس' الذي ذهب إلى أن طبيعة الأشياء، الآلهة والدينيوية معاً، متاحة لا للتفكير أو المعرفة، وإنما للإيمان أو المعرفة المباشرة^(١).

(١) المقصود بالمعرفة المباشرة المعرفة الحدسية 'لأن معرفة الله. ومعرفة الطبيعة لا بد أن تكون حدسية أو مباشرة' الموسوعة ص ١٨٩ من ترجمتنا العربية السابقة الذكر (المترجم).

(٥) الشرح الموجز لمجواب المنطق الثلاثة : الفهم ، الجانب الجدلي ، والجانب
النظري. مع تقسيم المنطق إلى ثلاثة الوجود ، وثلاثة المعاني ، وثلاثة الفكرة الشاملة.

(٦) المنطق ذاته ، بأقسامه الثلاثة، ويسير مثل "علم المنطق" من الوجود الخالص إلى
الفكرة المطلقة، لكنها تختلف نوعاً ما في المضمون والتنظيم. لكن الفكرة في النهاية "تقرر
أن تترك لحظة الجزئية تخرج منها، أو تترك نعيها الأول إلى الوجود الآخر، الفكرة المباشرة
من حيث هي انعكاس تتخارج بحرية على هيئة الطبيعة" (١).

ويعتقد هيجل أن هذا "القضار" يشير إلى العودة إلى بداية المنطق أضى إلى الوجود،
طالما أن الطبيعة هي "الفكرة وقد أصبح لها وجود".

(٧) والقسم الثاني من الموسوعة هو "فلسفة الطبيعة" ويسير خلال مراحل الطبيعة.
ابتداء من المكان ومتهياً بالكائن الحيواني. وترتبط مراحل الطبيعة، إن قليلاً، أو كثيراً،
بمقولات المنطق، أكثر من ارتباطها بالفكر. فموت الحيوان، انتقال الفرد إلى كلياته جنسه،
تزدنا بالانتقال إلى الموجد.

(٨) والقسم الثالث من الموسوعة هو "فلسفة الروح" ينقسم، كالتقسيم الآخرين،
ثلاثة أقسام فرعية :

(١) الروح الفاني. (٢) الروح الموضوعي. (٣) الروح المطلق.

ولكل قسم من هذه الأقسام الثلاثة، ثلاثة تقسيمات فرعية أبعد، فالروح الفاني
ينقسم إلى :

(أ) الانثروبولوجيا (دراسة الإنسان ليس كما هي الحال الآن :الانثولوجيا (أو علم
الأعراق البشرية). النفس، شرح للنفس الإنسانية البدائية، وليس المستويات النفسية،
وهي لم تظهر في معظمها، في أي مكان من كتب هيجل المنشورة.

(ب) "ظاهريات الروح - الوعي" شرح للوعي القصدي أي أنها عرض موجز
للقسمين (أ) و (ب) من كتابه "ظاهريات الروح".

(ج) "السيكولوجيا - الروح" وهي شرح للكائنات العقلية والعملية. بمعزل عن
الموضوعات التي توجه نحوها. وهذا القسم أيضاً غير موجود في كتب هيجل الأخرى

(١) "موسوعة العلوم الفلسفية لهيجل" ص ٤٧٦ من ترجمتنا العربية السالفة الذكر (الترجم).

المشورة. وكل قسم من هذه الأقسام يعود كذلك إلى الأقسام، ثم ينقسم في العادة إلى أقسام فرعية ثلاثة. وتشكل هذه المراحل أو المستويات من الروح الذاتي. مثل أقسام الطبيعة هيراركية تصاعدية، والانتقالات بينها يشكل المنطق أساسها. لكنها تتطور، على خلاف مراحل الطبيعة - إلى حد ما على الأقل - عبر الزمان. فالمراحل الأستروبولوجية - على سبيل المثال - تحدث وحدها في الأطفال، وهي تسيطر عند الشعوب البدائية أكثر منها عند الشعوب المتقدمة. وهي عند الراشدين المهذبين محكومة بالأطوار العليا، لكنها تؤكد سيطرتها من جديد أثناء النوم، وفي الحالات المرضية.

وتنقسم "الروح الموضوعي" إلى : الحق - أخلاق الضمير - الحياة الاخلاقية، وهي نسخة مصغرة من كتابه "فلسفة الحق" أما الروح المطلق فهو ينقسم إلى : الفن - ديانة الوحي - الفلسفة، وهي تطابق - لكن على نحو تقريبي فحسب - نهاية كتابه "مظاهر الروح" القسمين السابع عن "الدين"، والثامن عن "المعرفة المطلقة".

أما القسمان الثاني والثالث فهما - مثل المنطق، يعودان إلى بدايتهما، غير أن الموسوعة ككل تسلسل على أنها عودة إلى بدايتها مدام المنطق - وفلسفة الطبيعة - وفلسفة الروح هي على التوالي علوم الفكرة في ذاتها ولذاتها - وفي الأخرى، وفي عودتها من هذا الأخر إلى ذاتها. (والطور الأخير للروح - أي الفلسفة - ذاتها يبدأ بالمنطق). وهكذا ترسم "الموسوعة" للفلسفة صورة على أنها "دائرة من الدوائر" وتزدنا بتربية دائرية^(١).

End

غاية - نهاية

انظر "غرض وغرضية" - و"حد" و"تقيّد - حصر، تناه".

(١) يقول ميجل "كل جزء من أجزاء الفلسفة هو بدوره "كل" فلسفي" فهو يشكل دائرة مغلقة على نفسها - مكتومة بذاتها. - ولا كانت كل دائرة مفردة لكل شعوباً حقيقياً فإنها تعظم الحدود التي يبرسها عليها وسطها الخاص لتخلق دائرة أوسع. والفلسفة كلها تشبه بهذه الطريقة دائرة موزقة من عدة دوائر. وتظهر الفكرة في كل دائرة جزئية من هذه الدوائر. لكن الفكرة ككل لا يتكون - في الوقت ذاته - من طريق تسق هذه الأضوار الجزئية، وكل منها هو عضو في التنظيم كله... "موسوعة العلوم الفلسفية" ص ٧٤ من ترجمتنا العربية - مسكتبة مشبولى عام ١٩٩٦ (الترجم).

الماهية

Essence

أصبح الفعل الألماني *wesen* (يكون) في اللغة الألمانية المتوسطة عتقاً مهجوراً في عصر هيجل. لكنه ظل يمدنا بالأزمة الماضية لفعل الكينونة *sein*، لاسيما اسم المفعول *gewesen* والاسم الفعلى *Wesen* (الكائن). وأكثر استخداماته أهمية هي على النحو التالي :

(1) الوجود، الكائن، أو الكيان لاسيما الكائن الحى : 'فأله مثلاً' هو 'الكائن الأعظم'، و'الإنسان كائن متناه'.

(2) الماهية - الطبيعة - أو طابع الكائن القردى، أن يكون كذا وكذا في مقابل وجوده الفعلى، أو الوجود المتعين *Dasein*.

(3) الطبيعة الثابتة الغالبة، لشيء ما، التى تكمن خلف حالاته الخارجية المتغيرة أو الظاهرة.

(4) الطبيعة الفعلية أو الماهوية لشيء ما في مقابل ما يبدو عليه أو ظاهره.

(5) السمات الجوهرية أو الكلية لمجموعة من الكائنات، في تغيراتها الفردية.

(6) في الكلمات المركبة مثل *Postwesen* (مكتب البريد أو نظام البريد) فهى نسق أو مركب. (ويذهب هيجل إلى أن استخدام الكلمة على هذا النحو قريب من استخدامه هو، مادام يعنى أن الأشياء ينبى أن تؤخذ على أنها مركبة، في علاقاتها المختلفة الصريحة⁽¹⁾).

وتؤدى كلمة الماهية *wesen* إلى ظهور الصفة *wesentlich* (الماهوى) في معارضة

(1) يقول هيجل 'كلمة الماهية *wesen*' في الاستخدامات الشائعة في الحياة اليومية تعنى التجمع أو التوكم مثل *Zeitun-wesen* (الصحافة) ومثل *Post-wesen* أى البريد ومثل *Stelae-wesen* (أو الدخل الاجمالي). وكل ما تعنيه هذه الكلمات أنها تستخدم في الحديث عن أشياء لا تؤخذ فرادى - أى في مباشرتها - وإنما تؤخذ على أنها معقدة أو مركبة. وهذا الاستخدام الشائع للكلمة في الحياة اليومية لا يختلف كثيراً في مضمونه عن المعنى الذى تقصده... موسوعة العلوم الفلسفية ص 297 من ترجمتنا سالفة الذكر (الترجم).

investlich (غير الماهوي) وهاتان الصفتان "الماهوي وغير الماهوي" يمكن أن تشكلا جملاً اسمية. كما تؤدي الكلمة أيضاً إلى ظهور أسماء أخرى مثل Wesenheit (الماهوية)، التي هي ما يكون ماهية الشيء. في مقابل Wesentlichk (الماهويات) صفة كونه "ماهوي". ويستخدم هيجل الجمع Wesenheiten كمرادف لكلمة Reflexions bestimmung التي تعني "تعيينات الفكر"، أي تلك التعيينات التي تشكل ماهية الشيء، ويتتبعها الفكر وتكون متاحة أو سهلة المثال بالنسبة له، وتدرسها "نظرية الماهية" القسم الثاني من المنطق.

ويدرس هيجل الماهية في كتابه "ظاهريات الروح" في القسم الثالث الخاص بالروح حيث ترتبط هناك مع الفهم بعلاقة متبادلة. وفي الشرح الكامل للمنطق - لا سيما في كتابه "علم المنطق" - فإن "الماهية" مثل "الوجود" لها استخدام واسع وآخر ضيق: فهي تشمل في أن معاً جميع تصورات الفكر وتعييناته في "دائرة الماهية"، و تشير إلى أول هذه التعينات وأكثرها عمومية. والانتقال من الوجود (في الاستخدام الواسع) إلى الماهية (في الاستخدام الضيق) هو كما يلي: في دائرة الوجود نلتقي بالكيفيات والكليات، والتفاعل المعقد بينها على نحو ما تمثله مقولة القيد^(١). وهذه التعينات وتبدلاتها هي متباعدة، بمعنى أنها لا ترى على أنها تنتمي إلى كيان واحد (أو ماهية واحدة)، أو على أنها يمكن تفسيرها بواسطة ماهية دائمة كاسمة خلفها. ويمبرر هيجل للانتقال إلى الماهية هو أن نكوص اللامتاهي الزائف لتبدلات الكم، وهو ما يؤكد تغيرات الكيف، ويفسح الطريق أمام التحول التبادلي الحقيقي بين الكيف والكم، - تحول أحدهما إلى الآخر - مما يؤدي إلى ظهور حامل لا هو كيفي ولا هو كم، وهناك مسيررات أخرى كاسمة لهذا الاعتقاد.

- (١) الأنا* أو الذات تتطلب موضوعاً متميزاً عن نفسها، ومثل هذه الموضوعية تقتضي حيازة الكائن الثابت - نياً - لكيفيات وكميات معينة.
- (٢) حيازة الكائن لسمات مختلفة ومتغيرة تقتضي بدوره إمكان تفسير هذه السمات ولحماستها بعضها مع بعض من منظور ماهية الكائن.
- (٣) لا بد أن تكون الذات نفسها أكثر من سلسلة من هذه السمات المتغيرة، إذا أريد لها أن تكون واعية سواء بهذه السمات أو بداتها: إذ لا بد أن تكون كياناً ثابتاً مستمراً

(١) مقولة القدر تعني أن لكل شيء - "قديراً" من الكم يتناسب مع كيله فهو لأن وحدة الكم والكيف (الترجم).

خلف حالاتها الثغرة. (أحد الأسباب التي جعلت هيغل يحذف مثل هذه الحجج هو اعتقاده أن الكيف، والكم، والثَدْر تنتقل بذاتها إلى الماهية، وأن الماهية لا يقدمها فكرنا الخارجي* ببساطة لحل المشكلات التي تظهر).

ماهية الشيء. تقابل منذ البداية - بوصفها الجانب الماهوي - تقابل الجانب غير الماهوي، أي سمات السطح المباشرة التي كانت فيما سبق تشكل الوجود Sein. لكن هذين الزوجين من المصطلحات لا يكفيان، بسبب أن الماهوي يعتمد على تقابله مع غير الماهوي، بمقدار ما يعتمد غير الماهوي على الماهوي. وبسبب أن وصف أحد المصطلحين نتيجة لذلك - بأنه ، دون الآخر، ماهوي يتطلب وجود ملاحظ خارجي. (وحجج هيغل هنا، وفي دائرة الماهية بصفة عامة، تشبه حججه عن المطلق).

والماهية، بعد ذلك. تقابل "الظاهر"، فما كان في السابق "وجوداً" - قد أصبح ماهية بسيطة، أو ماهية غير متعينة؛ فالوجود يجمع نفسه ويدخل في باطن الماهية (ويشدد هيغل هنا على ارتباط الماهية بالماضي "الماهية هي الوجود وقد مضى، لكنه الماضي الذي لا زمان له"). لكن ما كان وجوداً في السابق - سمات السطح المباشرة - لا تزال مستمرة على أنها ظاهر، وقد أصبحت السمات الظاهرة تتوسط عن طريق نشاط الماهية. وقد أصبح بين الماهية والظاهر الآن، علاقة أخرى غير علاقة التقابل المحض أو "الأخرية". فالظاهر ينتجه ظهور الماهية. غير أن "الظاهر و"الظهور"، مثل فكرة **الإنعكاس** التي تظهر، التي يقدمها في نهاية القسم - مصطلحان غامضان :

(١) فهما يرتبطان بالظاهر، والمظهر، والوهم. يرتبطان بما يبدو أو ما يظهر للملاحظ. لكن الملاحظ يدرك، لا الظاهر فقط بل الماهية أيضاً: إذ يرتد فكره من الظاهر إلى الماهية في مصدرها. وهكذا تنتقل الماهية من سيادة الظاهر وسيطرته إلى التعادل معه؛ فهي تكتسب تعيناً ضمنياً في مقابيل البساطة التي بدأت منها، وهي نتاج للذهن البشري (عند بعض المثاليين) بقدر ما يكون الظاهر نتاج لهذا ذهن.

(٢) وهما يرتبطان بشعاع الضوء. ففكرة وجود مصدر بسيط ودائم للضوء ينتشر في توهجات، يناسب تماماً فكرة وجود ماهية بسيطة تنتج ثروة من سمات السطح. والظاهر، بناء على هذا النموذج، هو نتاج الماهية ذاتها. وليس نتاجاً بسيطاً للملاحظ الخارجي؛ فالماهية تشع من داخلها. لكنها تشع أيضاً في ذاتها؛ لأن الضوء عندما يخترق السطح فإنه

بتعكس عائناً نحو مصدره^(١). ومن هنا فإن الماهية والظاهر يرتبطان بالتبادل عن طريق الاشعاع، فكل منهما يشع في الآخر. وبهذه الطريقة أيضاً تصبح الماهية مستعينة كالظاهر الذي تنتجه، متضمنة في ذاتها كل التنوع الذي تحتاج إلى تفسيره.

وكل تعينات الفكر الأخرى هي تطور لفكرة الماهية. فالهوية، مثلاً، مستمدة من الهوية الذاتية للماهية. والاختلاف من تمايزها الذاتي مع الظاهر. والتعينات - على خلاف تعينات الوجود - تسيّر أزواجاً (مثل الهوية والاختلاف) فالحدود في دائرة الماهية ترتبط عن طريق ظهور (أو إشعاع) الواحدة منها في الآخر، ويسقابل هيجل بين هذا الاشعاع وانتقال أو عبور خاصة - أو تعين من تعينات الوجود من الواحد إلى الآخر، وبين تطور تعينات الفكرة الشاملة. لكنه يتحدث كذلك عن تطور الماهية (وتطور الوجود) ككل. هذا التطور يسير من الماهية على نحو ما تتصورها كحامل إلى الماهية على نحو ما تتصورها تسجياً منطقياً واضحاً وعلاقات متداخلة بين الظواهر، أعنى من الماهية التي تشع فحسب عن طريق انبثاقها في الظاهر إلى الواقع الفعلي المنظم المترابط باتساق. وليس من الواضح تماماً ما يعنيه هيجل بارتباط الماهية بالزمن الماضي :-

(١) من غير المحتمل أن يشارك هيجل سارتر في وجهة نظره التي عرضها في كتابه عن 'بودوير' عام ١٩٦٧ والتي يقول فيها 'ما أكونه هو ما كنته مادامت حريتي الحالية تطرح الشك دائماً في طبيعتي التي اكتسبتها'. أنني - في رأي هيجل - أتجاوز أو أعلو على - أو ألقى حالات الماضية، لكنني لا أفعل ذلك بواسطة الحرية الذاتية التي كانت في ذهن سارتر، لكنني أتجاوز ماهيتي العامة بوصفي 'أنا' أو موجود مفكر.

(٢) وكثيراً ما تبدو المسألة أن ماهية شيء ما تنبثق (زمانياً وخارج المنطق) من حالته الماضية. ولا تظهر بوضوح منذ البداية 'فالروح بهذا الانعكاس على ذاتها تكمل تحورها من شكل الوجود المحض' (التي كانت عليه النفس الطبيعية*) مستخذة شكل الماهية، وتصبح بذلك أنا*^(٢).

(١) ازدواج الماهوي وغير الماهوي في كل مسئلة من مقولات الماهية يجعلنا نسعى دائرة الماهية بدائرة الانعكاس. وهي كلمة تستخدم أصلاً حين يسلط شعاع ضوئي في عطف مستقيم على سطح المرآة، ثم يرتد عن هذا السطح. ونحن نجد أمامنا في هذه الواقعة أمرين : الأول واقعة مباشرة (الضوء الساقط على سطح المرآة) والثاني جانب يستند وجوده من هذه الواقعة نفسها (وهو ارتداد الضوء) وشيء من هذا القبيل يحدث عندما تفكر في موضوع ما. راجع كتابنا 'المنهج الجدلي عند هيجل' ص ٢٢٢ وما بعدها (الترجمة).

(٢) موسوعة العلوم الفلسفية، الجزء الثالث، ١٦٢ المسألة (لؤلؤ).

(٣) وتبدو النقطة الهامة، أحياناً، هي أن ماهية أى كائن حاضر هي مسار الماضى كله الذى كان هذا الكائن نتيجة له: "لكل ورقة عشب ... ولكل شجرة ... تاريخ ...". ويصدق ذلك أكثر في حالة الروح الفعلية فإنه لا يمكن تصويرها إلا بطريقة شاملة ... بما هي كذلك في مجرى التاريخ). (محاضرات في علم الجمال). وذلك يقترب من وجهة نظر نيتشه في تعريف العقاب).

والتياس مصطلح "الماهية" والكلمات المرتبطة بها. وكذلك العمومية المرتبطة ذاتياً بالمتنطق، يعنى أن هيجل لم يكن مهتماً باستخدام واحد فحسب من استخدامات "الماهية"، بل بنطاق الاستخدامات كله: في اللاهوت، والميتافيزيقا، والعلم التجريبي، والتحديث العامي.

ترجم كلمة *Sittlichkeit* الألمانية عادة في مؤلفات هيجل بالحياة الأخلاقية. لكنها تترجم أحياناً *بالأخلاق الاجتماعية أو أخلاق العرف*. وهي مشتقة من كلمة *Sitte* وهي الكلمة الألمانية القومية التي تعني *العرف* أو العادات. وهي نمط من السلوك تمارسه، في العادة، جماعة اجتماعية معينة كالأمة، مثلاً، أو الأسرة، أو الطبقة، ويُنظر إليه على أنه معيار السلوك المهدّب. (ولا تُستخدم كلمة *Sitte* أبداً على نحو متعمد لتعني عادة فردية كما هي الحال في قولِي *إن من عاداتي أن أفعل كذا...*). ولقد أبدى هيجل في *وضعية الديانة المسيحية* شيئاً من الاحتقار للعادات التي وضعها الكنييسة. كالعادات المتعلقة بالحداد التي يقوم بها أقارب المتوفى. والتي تقضي بإبراز صروب من الحزن أكثر مما يشعر به معظم الناس بالفعل. لكنه يذهب في *القانون الطبيعي* إلى أن العادات التي تتوسط بين الفرد وقوانين مجتمعه أساسية لحياة الشعب. وأن التشريعات الناجحة تفترض سلفاً مجموعة من العادات لا بد أن تتوافق معها. وهو يؤكد في *مظاهرية الروح* أن *الحكمة والفضيلة يعتمدان على الحياة في توافق مع عادات شعب معين* ولم يتخل هيجل قط عن هذه المعتقدات.

أما بالنسبة لاستخدام الفلاسفة الآخرين : فإن جمع كلمة *Sitte* يعيل إلى أن يتساوى مع *الأخلاق الفلسفية Ethics* أو *الأدب العامة Morality* (والكلمتان مشتقتان من الكلمات اليونانية واللاتينية - على التوالي - التي تعني *العرف*). ومن هنا فإن كانظ في *ميتافيزيقا الأخلاق* بعالم الأخلاق الفلسفية بصفة عامة *Ethics* لكنه لا يدرس *العرف*. أما بالنسبة لفشته فإن كلمة *Sittenlehre* (وهي تعني حرفياً *نظرية العادات* أو علم العادات) فهي تترادف *فلسفة الأخلاق*. وتسير الكلمات الأخرى المشتقة من *Sitte* - تسيير في الاتجاه نفسه : فكلمة *Sittengesetz* تعني المعيار الأخلاقي أو القانون الأخلاقي، لا سيما عند كانط، الذي يشهد العقل لا العرف بصحته، وعلى الرغم من أنه مشروع للموجودات العقلية جميعاً. فإنه صحيح للفرد وليس للجماعة. والصفة *Sittlich* تتساوى مع الصفات *أخلاقي* و*أدبي* والاسم للمجرد *Sittlichkeit* مع *الأخلاقيات*.

وكثيراً ما يستخدم هيجل الكلمات المشتقة من Sitté بهذه المعاني عندما يناقش أفكار الكُتّاب الآخرين. لكنه يميّز منذ فترة مبكرة بين كلمتي Moralität و Sittlichkeit فالأخيرة هي الأخلاق الفردية يصل إليها المرء بعقله الخاص أو ضميره أو وجدانه. أما الكلمة الأولى فهي المعايير الأخلاقية المتطورة في عادات المجتمع وتقاليده ومؤسساته. وهذه الأفكار لا تتعارض أو لا تقابل بعضها بعضاً، بل ترتبط ارتباطاً نفسياً: ففي الدولة المثالية على غرار جمهورية أفلاطون التي لخصها هيجل في "القانون الطبيعي" نجد أن Moralität كأخلاق خاصة أو أخلاق برجوازية، مخصصة للطبقة التجارية أو الطبقة التي تنتج الثروة، في حين أن Sittlichkeit تخصص لطبقة الجند والحكام. غير أن هيجل في كتبه المتأخرة لاسيما في "مظاهر الروح" و"فلسفة الحق" والجزء الثالث من "الموسوعة" - يرى أن العلاقة بينهما هي على النحو التالي: في الكتب الثلاثة كلها نجد أن شرح "الأخلاق الاجتماعية" يسبق شرحه للأخلاق الكانطية. لكن ذلك يتطابق مع ترتيبها المنطقي (أو بالنسبة "لمظاهر الروح" تتطابق مع الترتيب الذي يصادفه قارئ "روسو" و"كانط") لا مع ظهورها في التاريخ. إذ من الناحية التاريخية نجد أن الأخلاق الاجتماعية عند اليونان - أخلاق دولة المدينة - تسبق ظهور الأخلاق الفردية. (فلم تكن دولة المدينة اليونانية أول تكوين سياسي في التاريخ: بل سبقتها مجتمعات شرقية متعددة لم تكن أخلاقها فردية. ويذهب هيجل في "محاضرات في علم الجمال" إلى أن الأساطير اليونانية تصور انبثاق الحضارة اليونانية من هذه الأساطير، وترويض القوى الطبيعية التي تمثلها. وتتضمن الأخلاق الاجتماعية عند اليونانيين في رأي هيجل، في البداية على الأقل، انسجاماً تاماً، بين الفرد ومجتمعهم. فالفرد لا يستطيع أن يقول "أفعل كذا وكذا في معارضة - أو انتهاكاً - قيم العرف والتقاليد، وقد يظل سلوكي مع ذلك صحيحاً أخلاقياً" أو "إن هذا الفعل جدير بأن أفعله، طالما كان في مصلحتي الخاصة". (على الرغم من أن تفسير هيجل كاف مثالياً، فإنه ليس مضملاً تماماً، إذ توحي به قصة "القيادس" الأثيني في القرن الخامس الذي تمّ انتفاء سلوكه بشكل واسع لاكتسابه مجموعة سمات من فن التجميع). فالأخلاق الخاصة ليس لها مكان في مثل هذا المجتمع الذي كثيراً ما يصفه هيجل بأنه "جوهر أخلاقي": لأعطائه حرية موضوعية وليست ذاتية. ويقدم هيجل مبررات متنوعة لإنتييار الأخلاق الاجتماعية اليونانية:

(١) فهو في "ظواهريات الروح" يعزو هذا الانهيار إلى صراع لا يمكن حلّه صورّه "سوفكليس" في مسرحية "أنتيجونا" بصفة خصاصة بين قوتين الآلهة أو قوتين العالم السفلى التي تحكم للأصوية وتديرها المرأة، وبين قوتين آلهة الأولب التي تحكم سلطة "الدولة"، وتديرها الرجل. (فالملك كريبون يحرم دفن شقيق أنتيجونا الخائن^(١)). لكنها اضطرت لدفعه). ولم يكن الصراع في البداية بين الفرد والدولة، بل بين جوانب مختلفة من الحياة الأخلاقية. غير أن الصراع اقتضى ظهور الفرد مما أدى في رأى هيجل إلى ظهور المذهب الفردي.

(٢) كثيراً ما يخصص هيجل دوراً رئيسياً في انهيار الأخلاق الاجتماعية اليونانية إلى سقراط وأستلته المشككة في قيم العرف، فهو لا يرى في جمهورية أفلاطون دولة مثالية، بل محاولة، بلا جدوى، لاستعادة الاستجمام في الأخلاق الاجتماعية.

(٣) أدت فتوحات الاسكندر الأكبر، وأباطرة الرومان إلى خلق مجتمعات أوسع، كان لا بد لمواطنيها أن يتعدوا عن حكاهم، وأن يطرحوا خلف ظهورهم مواردهم الخاصة.

الأخلاق الاجتماعية بالمعنى اليوناني لا يمكن استعادتها. لكن بالمعنى الواسع، فأى مجتمع مستقر يحتاج إلى "أخلاق اجتماعية"، أي نظام من معايير العرف يقبلها أعضاؤه. والأخلاق العقلية تفرض سلفاً هذه المعايير. فإذا كان لها أي مضمون محدد، وإذا كانت هذه الأخلاق تعبر عن المصلحة الذاتية وحدها، فإنها لن تعمل على تماسك المجتمع. (فلا يمكن للسلوك السليم اجتماعياً أن تضمنه القوة وحدها، ما لم يكن الذين أربكتهم القوة قد حركتهم على الأقل، وأرشدتهم الأخلاق الاجتماعية). لكن الأخلاق الاجتماعية الحديثة لا بد أن توفق بين الذاتية الأخلاقية والجزئية المرتبطة بالمصلحة الذاتية التي أدى تدخل التاريخ إلى ظهورها. وبالتالي فهي تختلف عن النسخة القديمة من ثلاث روايات :-

الأولى : أنها تشمل، مثل الأخلاق القديمة، الأسرة والدولة. لكنها تضيف اليهما المجتمع المدني الذي هو ميدان البحث الذاتي في نطاق النشاط الاقتصادي الذي تشرف

(١) وهو في الواقع صراع بين الأخلاق والسياسة، الأخلاق الفردية (علاوة الأخ باعته)، وبين قوانين الدولة. الأولى هي اليه وخالفه - في نظر أنتيجونا - وثانية هي التي ينهى تنفيذها في رأى الملك كريبون. والواقع أن موقف كريبون في نظرنا هو الأقل والأكثر صحة - انظر مثلاً أنتيجونا ... تطرح المشكلة " في كتابنا " أفكار ... ومواقف " من ١٥٩ مكتبة مدهولي بالقاهرة (الترجم).

عليه الدولة، لكنه أكثر استقلالاً، إلى حد بعيد، عما كانت عليه الحياة الاقتصادية القديمة.

الثانية : تمتح الفرد حقوقاً معينة، مثل اختيار شريك حياته، ووظيفته. (ولقد استنتج هيجل، خطأ، من قراءته لأفلاطون أن هذه الحقوق لم تكن موجودة عند معظم اليونانيين).

الثالثة : العضو المهذب في الدولة الحديثة، على خلاف اليونان، لا يقبل بغير تفكير معايير مجتمعه ومؤسسته، بل يقبلها لأنه فكر في مبررها العقلي. (ولقد كان من أهداف فلسفة هيجل الرئيسية تقديم مثل هذا المبرر). وهكذا فإن الأخلاق الاقتصادية الحديثة تسمح بمكان للفئات بقدر ما تسمح بمكان للجوهر، وللحرية الذاتية مثل الحرية الموضوعية.

**Expistence, Reality,
and Deteimmate Being**

**الوجود الفعلي. الواقع
الوجود المتعين^(١)**

هناك كلمات متنوعة في اللغة الألمانية في هذا المجال. ولقد حاول هيجل إلى حد كبير أكثر مما فعل معظم الفلاسفة السابقين، أن يميز بعضها عن بعض. وهو يرى أن معظمها، هي بصفة عامة، Sein (وجود) فهي تحمل الحد الأدنى من النظرية الانطولوجية، وتطبق على كل شيء. وكلمة Sein والأداة da (هنا أو هناك) تعطينا كلمة Dasein (أن تكون هناك، أن تكون حاضراً، أن توجد). وفي القرن السابع عشر ظهر الاسم الفعلي Dasein (الوجود هنا أو الحضور هناك، الوجود الفعلي) لاسيما في الزمان والمكان. ولقد استخدم "ليبتز" و"فولف" مصطلح "الوجود المتعين" لتعني الوجود الفعلي Existenzia. أو الوجود الفعلي لشيء ما في مقابل خواصه. والوجود المتعين عند كانت هو عكس "اللا-وجود" وقد استخدمها لتطلق على الوجود الفعلي لأي شيء بما في ذلك وجود الله. (وكثيراً ما يستخدمها هيجل ليطلقها على الوجود الفعلي لله، لكن ذلك إما أن يكون تسليماً بالاستخدام التقليدي أو يعني تقابلاً خاصاً مع الفكرة الشاملة لله). ويظهر ربط هيدجرين "الوجود المتعين" والوجود البشري في الزمان بالمصادفة في هذه الفترة. لكن لم يكن له سوى مغزى ضئيل سواء بالنسبة لهيجل أو لغيره من الفلاسفة.

الكلمة اللاتينية Res (التي تعني الشيء) أدت إلى ظهور كلمة Realis ("واقعي" - ربما لأول مرة عند أيبيلارد^(٢)). وكلمة Realitas "الواقع". وقد كان "دنز سكوت" أول

(١) سوف نترجم كلمة Existence الوجود الفعلي لأنها تعني عند هيجل الوجود المحسوس الذي يوجد بالفعل في مقابل Being أي الوجود بصفة عامة الذي يمكن أن يكون مثولة، كما هو الحال في بداية الشق، ويتحول إلى عدم (للترجيم).

(٢) بطرس ليبيلارد (١٠٧٩-١١٤٢) P. Abelard من أشهر فلاسفة العصور الوسطى في فرنسا كتب في "الوحدة والتثليث الإلهي"، و"اللاهوت المسيحي" و"الدخول إلى اللاهوت"... الخ كانت له قصة غرامية مثيرة مع فتاة تدعى هلويزه - انتهت نهاية مأساوية (للترجيم).

من استخدامها⁽¹⁾. وقد أصبحت في الألمانية Real و Realität و Reell مع اشتقاقها الفرنسية المختلفة. وتعتمد قوة هذه الكلمات - كمرادفاتهما الإنجليزية - على السياق الذي ترد فيه، وهي تعتمد بصفة خاصة على التفسيرات التي تقابلها. والتقابل الرئيس هو كلمة المثالي (Idealität و Ideal) بالمعنى الخالي الشائع (وليس بالمعنى الهيجلي) في الفكر أو الخيال فحسب. لكن تعبير "مثالي" و"مثالية" يرد في الفلسفة ليدل على حضور شيء ما فعلاً في الفكر، وعند هيجل ليدل على ذلك الجانب من "الموضوعية" الذي يقابل الواقع "الخارجي"، ويطلق الفكرة الشاملة. وكلمة Realität كثيراً ما تساوى "الواقع الفعلي Actuality" و"الموضوعية" غير أن هذه الكلمات هي تصورات متميزة عند هيجل. وتعبر Ideal Realität قريب من "الوجود الفعلي"، لكن تعبير "الواقع" يرتبط بالوجود المتعين. ولقد أدت الكلمة اللاتينية الكلاسيكية - Existere (أي يخطو إلى الأمام) إلى ظهور المصطلح اللاتيني في العصور الوسطى Existentia أو وجود شيء ما في مقابل طبيعته.

وقد أصبحت هذه الكلمات في اللغة الألمانية existiere "يوجد" لكن ظلت مضامينها عند هيجل وفلاسفة آخرين - تعني يخطو إلى الأمام أو يبتثق، ومنها الوجود Existenz. ويقول هيجل أن "الوجود المتعين"، هو الوجود مع المتعين، أي تعين مباشر (في مقابل الناهية الكامنة) أو الكيف. والكائن المتعين هو الموجود (وهو اسم صيغ من اسم الفاعل (dasincind) أو شيء ما (Etwas)؛ تسمية من الضمير etwas الذي يعني شيئاً) ولقد ظهرت مقولة "الوجود المتعين" من انهيار الضرورة، انتقال متبادل بين الوجود والعدم، الواحد منهما إلى الآخر. ومن هنا فإن الوجود المتعين يتضمن السلب⁽²⁾. والوجود لا يكون له طابع متعين إلا بفضل تعارضة مع أشياء أخرى لها خصائص مختلفة. وكثيراً ما يوضح هيجل الوجود المتعين بأمثلة من الأشياء التي لها أكثر من كيف واحد، والتي يمكن لكييفياتها أن تتغير دون أن تكف عن الوجود لكن "الموجود" (كبقعة اللون المعروضة على شاشة) هو في هذه المرحلة ذو حدود مشتركة مع كيفه؛ وهو لا يمكن أن

(1) داتز سكوتس Duns Scotus (1265 - 1308) يهوتي اسكتشي ذهب إلى أن الإيمان عمل من أعمال الإرادة (الترجم).

(2) لا بد أن يتضمن "السلب" لأنه الضرورة التي تجمع بين الوجود والعدم. وعليها أن نلاحظ أن ما يسمى "بالعدم" ميتافيزيقياً يسمى "بالسلب" منطقياً، ومن ثم فالضرورة هي وجود دخل عليه السلب فنضعه إلى شرايح كل شريعة هي وجود معين أو محدد هي الوجود المتعين. (الترجم).

يكون له سوى كيف واحد: أو يبقى مع تغير الكيف، ولا ينعنا ذلك من الحديث عن وجود متعين أكثر تعقيداً أو كيانات متغيرة، لكن مثل هذه الكيانات ليست متعددة، ومتغيرة بفعل الوجود المتعين وحده، وذلك يعنى أن هيجل يرفض أن يحدد للوجود المتعين أكثر من دور ثانوى جدياً في تكوين الروح، لأن الموجودات البشرية في رأى هيجل (كما هو في رأى هيدجر وسارتر) ما لم تكن مريضة أو مختلة عقلياً - لا تسيطر عليها صفاتها، ولا تنفذ إليها إنفعالاتها وطبائعها، على نحو ما يحدث في الأشياء. (وتسم الروح على نحو مناسب أكثر بأنها الوجود لذاته)، ولهذا السبب وكذلك لأن الوجود المتعين يتضمن وجوداً لشيء آخر، ولأنه يقابل الوجود - فإن هذا الوجود المتعين لا يمكن أن يُنسب بدقة إلى الله أو إلى المطلق. إلا أن الوجود المتعين كثيراً ما يُستخدم في مقابل التصور (أو الفكرة الشاملة) إذ يقال مثلاً: أن التصور "يخطو نحو" أو "يتيقن" في - الوجود المتعين. وبهذا المعنى (حيث يكون استخدام هيجل ليس استخداماً تقليدياً) يكون الوجود المتعين لله هو العالم الحقيقي الواقعي، والوجود المتعين للروح هو الأنشطة والمنتجات العينية التي تتجلى فيها. غير أن الوجود المتعين في هذه الحالة لا يزال يُنظر إليه على أنه يتضمن أحداثاً عارضة ونقاط بحيث لا يتطابق تطابقاً تاماً مع التصور (أو الفكرة الشاملة على نحو ما يحدث مع الوجود بالفعل.

لواقع عند هيجل معنيان:

الأول: يتطابق مع التقابل للألوف مع المثالي، وهو يرتبط بالوجود المتعين ووثيق الصلة "بالكيف" - يتضمن السلب بطريقة جوهرية ، ويذهب هيجل إلى أننا نستطيع - بهذا المعنى - أن نتحدث عن واقع خطة ما أو التحقق الواقعي لخطة ما أو نية ما، كما نتحدث عن واقعية الجسد وحقيقته بقدر ما نتحدث عن واقعية الروح وحقيقتها، وواقع الحق وواقع الحرية، وواقع العلم، وواقع التصور الإلهي (والواقعية هنا ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالوجود المتعين)^(١).

(١) عرض هيجل لهذه الفكرة في السقرة رقم ٩١ من الموسوعة حيث يقول : «إننا نتحدث مثلاً عن واقع خطة ما، أو غرض ما، ونعتقد بذلك أنه لم يعد بعد غرضاً داخلياً أو خطة ذاتية بل النقل من داخل الذات ليكون وجوداً هنا أو هناك، ونفس المعنى يمكن أن نقول عن الجسد أنه واقع النفس، وعن القانون أنه واقع الحرية. وعن العالم بأسره أنه واقع الفكرة الإلهية... الخ» راجع "موسوعة العلوم الفلسفية" ص ٢٥٤ من ترجمتنا العربية السابقة الذكر (الترجم).

الثاني: للواقع - أو الواقعية - معنى قيمي كما هي الحال في قولنا: "فيلسوف واقعي"، وهو هنا لا ترادف الوجود المتعين. وهي لا تتقابل مع المثل الأعلى أو المثالي: وإنما تشير إلى اتفاق الوجود مع فكرته الشاملة، وترتبط ارتباطاً وثيقاً بالوجود الفعلي.

والوجود الفعلي Existenz في رأي هيغل هو تعين الماهية، وهو يأتي في المنطق بعد مقولة الأصل. وتتطور فكرة الأساس إلى فكرة الشرط (أو الشرط الضروري)، وعندما تتحقق جميع الشروط فإن الشيء (أو الواقعة) يظهر إلى الوجود. والموجود هو شيء Ding له خواص كثيرة. وما يمكنه - على خلاف مقولة "شيء ما" - من أن تكون له خواص كثيرة ومتراصة هو اشتباكه من مقولة الأساس. غير أن الأساس - أو الماهية - ليس محتبياً خلف خواص "الشيء"، بل صفيح تماماً في مقولة الوجود. وكما أن "شيئاً ما" يتسم إلى نسق من الأشياء المختلفة كجفاً، فإن الموجود يتسم إلى نسق من الموجودات كل منها شرط للآخر. ويعتمد ما يملكه الشيء، من خواص، إلى حد ما، على ردود أفعاله المتعارضة مع الأشياء الأخرى.

فكرة الوجود الفعلي Existenz - في مقابل العقل، والتصور، والفكرة - أصبحت فيما بعد دعوة للم شمل شخصيات معارضة لهيغل من أمثال: شلنج، وكيركجور، وراثكه. (واستشهد بها أيضاً "هامان" و"ياكوبس" في معارضة المذاهب العقلية عند كانط وغيره من فلاسفة عصر التنوير). وتتلخص انتقاداتهم أولاً: في أن هيغل يدرس تصور الوجود الفعلي وليس هذا الوجود كما هو بالفعل، وتسيقه العقلي له، لم ينصف تعقيدات ولا جزئية الوجود البشري، ولا الوجود الديني أو التاريخي. لكن لا يمكن تقييم هذه التغيرات من منظور "مقولة الوجود الفعلي Existenz" التي اكتسبت أولوية على يد هيغل لأغراضه الخاصة. والوجود الفعلي - مثل الوجود المتعين - لا يرتبط عند هيغل بالوجود البشري - الذي يتطلب تصوره تصوراً كافياً ومقتعاً مقولات أكثر تقدماً.

انظر : مقولة الفعل.. Action.

يستخدم هيجل كلمة التجربة Experience ذات الأصل اليونانى Empirie، كما يستخدم الصفة "تجريبى" والاسم "المذهب التجريبى Empirismus". لكن الكلمات الألمانية التى ترادف التجربة هى الفعل erfahren، والاسم Erfahrung (ولم تصبح الكلمات الألمانية erleben و Erlehnis "يميش التجربة" أو "التجربة المعاشة" (هامة إلا فى القرن العشرين). وكلمة Erfahrung مشتقة من المقطع or (راجع مصطلح "الظاهر") و Fahren التى تعنى فى الأصل: "يسافر"، "يذهب"، "يرتحل"، ومن ثم فهى تعنى "يصب" - نجاحاً مثلاً - أو يتقدم". وكذلك "يرحل، يتقدم فى مغامرة أو رحلة". وهكذا نجد أن المعنى الأصيل لكلمة erfahren هو "يشعر فى رحلة أو يرتاد، أو يحاول أن يعرف شيئاً". ويشير الاسم Erfahrung إما إلى هذه العملية أو إلى نتيجتها.

وكان "باراسيلسوس" هو أول من استخدم كلمة Erfahrung ترجمة للكلمة اللاتينية Experientia، وهى تقابل ما هو فكر فحسب، وكذلك مع ما يقبل عن طريق السلطة أو التراث. وبذهب كانط فى "نقد العقل الخالص" إلى أن معرفتنا بأسرها تبدأ من "التجربة". لكنها لا تنشأ كلها من التجربة، مادامت التجربة هى أداة الوصل بين الخبيص الحسية وصور الخبيص، (الزمان والمكان)، ومسئولات الفهم التى يسهم بها فى هذه الخبوس. ولا يمكن - فى رأى كانط، أن يكون لدينا علم بما يتجاوز هذه التجربة، أعنى بالأشياء فى ذاتها وبموجودات مثل الله، والنفس، والطبيعة.

ويستخدم هيجل كلمة "التجربة" بأكثر من طريقة، فهى لا ترتبط فى "ظاهريات الروح" بأى صورة جزئية من صور الوعى. لكن الوعى يمر بالتجربة وهو فى طريقة إلى العلم. ويظهر هنا الإبداع "برحلة الاستكشاف"^(١). وفضلاً عن ذلك فإن تجربة الوعى لا توصف بأنها تجريبية على وجه الخصوص، التجربة لا تقابل "الفكر" (رغم أن هيجل يعبّر تجارب الوعى عن المتعلق). بل تشير إلى ما يمر به الوعى ويكتشفه نفسه، فى مقابل ما

(١) هذه هى التسمية التى أطلقها هيجل على ظاهريات الروح (الترجم).

نعرفه نحن الملاحظين عنه. وتختلف التجربة بهذا المعنى عن معناها المألوف، من حيث أن الوعى يكتشف جوانب النقص فى إحدى صوره ويتقدم إلى الصورة التالية، لا بأن يلتقى ببعض الموضوعات الأخرى فى تجربته، بل بأن يخرى عدم التماسك الداخلى بين موضوعه وتصوره لهذا الموضوع، وتحول هذا التصور إلى موضوعه التالى.

والفكرة التى تقول ان التجربة هى أساساً تجربة شخص ما الخاصة، تبقى قائمة فى تفسيرات هيغل المتأخرة للتجربة التجريبية، لا سيما فى الأقسام التمهيدية من كتابه "موسوعة العلوم الفلسفية" ويذهب هيغل إلى أن جذارة المذهب التجريسي - بغض النظر عن دعمه المعرفى لقضايا معينة - تكمن فى اصراره أن الإنسان ينبغي عليه ألا يقبل إلا ما يقع فى تجربته هو. ولقد أدى ذلك يهيغل إلى أن يستوعب المعرفة الباشرة عند "ياكوبى" - أو الإيمان - بوجودات مثل الله، فى تجريبية هيوم، وعلماء الطبيعة. لكن هناك مصدراً آخر لهذا التمثل هو عدم تحديد العلاقة بين التجربة والفكر. ويظهر عدم التحديد هذا، أحياناً، عند كانط، لكنه أكثر وضوحاً عند "هيوم" حيث نجد أن التجربة هى فى أن معاً وعلى نحو ملتبس الدلالة - تجربة الانطباعات التى لا تتطلب عملية تصورية أو خيالية لادراكها، وتجربة الموضوعات ذات البنية التصورية والخيالية (ولقد كان هيوم غامضاً أيضاً فيما إذا كانت التجربة هى تجربة المرء الخاصة أو تجربة الناس جميعاً، اعتماداً على أن "الموتى لا ينهضون من جديد"). وهكذا نجد أن للتجربة عند هيغل ثلاثة معانٍ واسعة:

أولاً: التجربة هى مادة عام للمعنى، لاسيما فى تفسير هيوم - لا تستخدم بواسطة الفكر. (ولقد اعتقد هيغل أنه دحض المذهب التجريسي الذى يعتمد على مثل هذه التجربة فى شرحه لليقين الحسى فى بداية "ظاهريات الروح").

ثانياً: التجربة هى المادة الحسية التى طرأت عليها بعض العمليات التصورية. ورأى هيغل فى العادة، هو أن "التجربة" بهذا المعنى، تتجاوز الإدراك الحسى لأنها تتضمن قوانين تجريبية، لكنها لا ترى ضرورة هذه القوانين.

ثالثاً: كانتات مثل الله هى موضوعات للتجربة بالمعنى الواسع لهذه الكلمة. ولهذا المعنى مصاهر متنوعة: المعنى الموجود "للتجربة" فى "ظاهريات الروح" الذى يجعلها شيئاً تخضع لآى موضوع. ولقد ذهب "جسوته" إلى أنه على الرغم من أن "التجربة" تقابل "النظرية" عادة فإن هناك نوعاً رقيقاً من التجربة التى تتحد اتحاداً وثيقاً مع موضوعها

حتى أنها ترتفع فوق مستوى النظرية. غير أن الحججة الرئيسية لهيجل هي : ان كانط وهيوم يميزان بين العملية التصورية المشروعة للمادة الحسية المنضمة في العلوم الطبيعية، وتطبيق التصورات على كائنات مفارقة مثل الله. إلا أن هذه التفرقة تعسفية، فاللاهوتيون العقائديون هم الذين يمثلون الله كائناً مفارقاً لهم بذلك 'يحضرون هوة بين الله والعالم الدنيوي'. وإذا ما رفضنا هذه النظرية الهشة غير المشمكة، فإن تجربة الله سوف تعنى فحسب تطبيق أفكار وتصورات أكثر على تجربتنا بالعالم، ولقد سعى كانط والتجريبيون إلى فرض حد تعسفي على أفكارنا.

وبغض النظر عن هذا الامتداد لفكرة التجربة، فإن التجربة عند هيجل لا تزال متميزة عن التفكير، لاسيما التفكير الفلسفي المجرد، مادامت التجربة بهذه المعاني الثلاثة كلها، تتضمن التجربة بالمعنى الأول الذي لا يكون الفكر الخاص. فالفكر يفترض سلفاً ما لم تكن فتيرة ومتخلقة كالفلسفة المبكرة. فهي لا تفترض سلفاً منذ البداية، تجربة الفيلسوف الخاصة، بل أعمال العلماء التجريبيين، والمؤرخين، واللاهوتيين ... الخ الذين يدخلون مادة تجريبية في التجربة بالمعنى الثاني وأحياناً بالمعنى الثالث للاتقاء بالفيلسوف في منتصف الطريق وعندئذ يبنى الفيلسوف نتائج العلوم التجريبية، ليبيّن أنها قلبية وضرورية. مثلما تناول علماء الهندسة اليونان نتائج علماء الهندسة التجريبية الأوائل، وأدخلوها في نسق قبلي، وبصفة عامة ما أن يكتشف الشيء بطريقة بديهية - وليس قبل ذلك - حتى يكون في استطاعة الفيلسوف تشييده بطريقة قبلية. ولما كان العلماء التجريبيون يشرون أفكاراً أو مقولات هي من إختصاص المطلق، ففي استطاعة الفيلسوف أن ينقد أيضاً تفسيرهم للتجربة، إذا ما أخطأوا في استنباط المقولات أو تطبيقها. (لقد كان هيجل على وعي بواقعة أن ما يُظن أنه ملاحظة تجريبية، كثيراً ما يكون تطبيقاً لتخطيط تصوري قبلي مسرف في التبسيط على المعطيات التجريبية الحرونة المهمة).

وكثيراً ما نجد أن ما يُنظر إليه عادة على أنه تصوري أو نظم قبلية، ينظر إليه هيجل على أنه تجريبي، إذا ما سار بطريقة عشوائية أو غير نسقية. فالمنطق الشكلي، وعلم الحساب والمنطق الترنسنتالي عند كانط، يقارنها بالعلوم التجريبية. لا بسبب أن موضوع بحثها تجريبي أساساً بل بسبب أنها لم تستمد أو تتطور أو تعرض بطريقة نسقية بل "بطريقة تجريبية" أو "بطريقة تاريخية"، ويستخدم كلمة "تاريخي" في هذا السياق كمرادف ازدرائي للكلمة "تجريبي".

Explicit and Implicit

صريحاً وضمنياً

انظر في "في ذاته"، و"لذاته"، و"في ذاته ولذاته". وأيضاً: "الوضع،
والافتراض السابق".

In, For, And in And For itself.





Family and Woman

الأسرة والمرأة

الكلمة الألمانية.. Familie.. أخذت في القرن السادس عشر من الكلمة اللاتينية Familia وهي مأخوذة من Famulus (التي تعنى "خادم") ومن هنا فهي تعنى أصلاً أسود الفرد "المنزلية"، لكنها أصبحت تشير إلى "أهل البيت" جميعاً: الأحرار منهم والعبيد الذين يخضعون لنفوة رب الأسرة. وكلمة Familie كانت تعنى في عصر هيغل، كما تعنى الآن

(١) جماعة الآباء والأبناء.

(٢) وهناك أيضاً معنى أوسع هو "مجموعة أقارب" ترتبط بصلة الدم. لكن المعنى الأول هو المناسب لهيغل.

ويذهب هيغل إلى أن الأسرة هي مجال المرأة، وأنه ينبغي استبعاد النساء من الأنشطة المرتبطة بالمجتمع المدني، والدولة. وكان يشاركه في هذه الوجهة من النظر معظم الفلاسفة سواء في عصره أو العصور السابقة. والاستثناء الرئيسي هنا هو أفلاطون^(١) الذي ذهب في محاوره "الجمهورية" إلى أنه لا بد من إلغاء الأسرة (على الأقل بالنسبة لطبقتي الجنود، والحكام)، وإلى أنه لا بد للنساء أن تتلقى نفس التربية كالرجال، وأن يرتفعن إلى مستوى الحراس طالما أثبتت جديتهن لذلك. (فقد رأى أنه من المحتمل أن لا يكن مناسبات لذلك

(١) هذا الاستثناء في الواقع ليس له ما يبرره، فبعد إلغاء أفلاطون للأسرة لم يجد ما يفعله بالمرأة فأساحها إلى رجل، لكنه عندما أعاد الأسرة في محاوره "القوانين" عاده الأسرت إلى مكانها "الطبيعي" في البيت! وقد عرضنا ذلك بالتفصيل في كتابنا "أفلاطون... والمرأة" وهو العدد الأول من سلسلة الفيلسوف والمرأة مكتبة مدبولي بالقاهرة (الترجم).

كالرجال). ولقد ناقش هيجل في كتابه 'تاريخ الفلسفة' موضوع إلغاء الأسرة، لكنه أعمل رأى أفلاطون في النساء. ولقد شملت الأفلاطونية المحدثة العديد من النساء كأعضاء وأنصار لها. لا سيما هيبياتيا Hypatia (ابنة ثيون عالمة الرياضيات) التي حاضرت في الفلسفة في مدينة الإسكندرية^(١) وقيل أن غوغاه المسيحية مزقوها لربا^(٢). (وكانت قصتها موضوع رواية كينجزلي 'هيبياتيا...'^(٣))، ولا بدعشنا أن هيجل لم يذكر هيبياتيا، طالما أن شيئاً لم يُعرف عن نظرياتها الخاصة. والمرأة الوحيدة التي يشير إليها في 'محاضرات في علم الجمال' هي الشاعرسة الغناية 'سافو Sappho' على اعتبار أنه كان لها إسهام ثقافي متميز.

ولقد خلقت الثورة الفرنسية اهتماماً بحقوق النساء. فقد كتب المفكر الثائر 'كونترسيه' بحثاً عن 'ادخال النساء في حقوق المواطنة'. لكن الفيلسوف الليبرالي 'كروج' - مثل هيجل - ربط بين النساء والوجدان، والعاطفة، والغريزة، أكثر من العقل والفهم، ومن ثم رأى أن مكاتهن هو المنزل، لتنشئة الأطفال وتربيتهم. فينبغي أن تنال النساء حقوقهن الإنسانية، ولكن ليس حقوق المواطن أو الحقوق المدنية. ويذكر 'كروج' - بغض النظر عن أفلاطون - ثلاث نساء معاصرات منشقات :

(١) ماري ولستون كرافت وكتابتها 'دفاع عن حقوق المرأة' الذي صدر عام ١٧٩٢ وترجم إلى الألمانية ١٧٩٣ - ١٧٩٤ .

(٢) فيسبورون التي ترجمت الكتاب السابق وكتبت 'رسائل حول الاستقلال المدني للنساء' عام ١٨٠٦ .

(٣) فم طلمون 'اتهم من نصف الجنس البشري : النساء، ضد ادعاءات النصف

(١) كان ثيون أساتذة للرياضيات في متحف الإسكندرية. وأثر عالم عظيم من علماته. وقد عظمت حياتها والدعا في هذا المتحف، وكانت تقدم بالقاء محاضراتها فيه - راجع كتابنا 'نساء ... فلاسفة' العدد ٤ من سلسلة الفيلسوف والمرأة' المترجم.

(٢) عرضنا قصتها وقلناها في شيء من التفصيل في كتابنا 'نساء ... فلاسفة' ص ٢٥٩ وما بعدها، كذلك دراستنا 'هيبياتيا ... فيلسوفة الإسكندرية' مجلة عالم الفكر بالكويت، الجلد الثاني والعشرون يونيو ١٩٩٤ (المترجم)

(٣) شارلز كينجزلي (١٨١٩ - ١٨٧٥) رواه نفس الهيلزي كان واحداً من أوائل رجال الكنيسة الذي أبدوا نظرية التطور لداروين. وتكشف رواياته الاجتماعية عن عطف كبير على الفقراء، ومن أشهرها 'هيبياتيا' و'أنتون بوس' (المترجم).

البشرى الآخر : الرجال للاحتفاظ بهم في العبودية السياسية، ومن ثم في العبودية المدنية والمزلية* عام ١٨٢٥ . لكن هيجل لم يذكر واحدة منهم، وهناك كتب أخرى في القائمة التي وضعها كروج - تشمل كتاب كارل روزنكراتس الهيجلي *تحرير المرأة منظوراً إليه من وجهة نظر علم النفس* عام ١٨٣٦ الذي ظهر بعد وفاة هيجل.

ولقد حققت المرأة قدراً كبيراً من التحرر الاجتماعي والجنسي في نهاية القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر لاسيما في الحلقات الرومانسية. ويكشف كتاب ف. شليجل *محاورة عن الشعر* (١٧٩٩ - ١٨٠٠) شيئاً من الدور العقلي للنساء في هذه الحلقات). غير أن الرومانسيين شددوا على الحب أكثر من الحقوق المدنية، ودفعوا إلى أن الزواج يفسد معناه عندما ينتهي الحب. ولقد عبّر عن هذه الوجهة من النظر فردرش شليجل في روايته *لوسنده* عام ١٧٩٩^(١). وكذلك شليمانخر في *رسائل حبيبة عن لوسنده* عام ١٨٠٠^(٢)، كتبها دفاعاً عن شليجل^(٣). ولقد تأثر هيجل بنظرة الرومانسيين إلى الحب في *الكتابات اللاهوتية المبكرة*. أما مؤلفاته المتأخرة فقد أخضعت الحب للعقلانية : فالزواج ينشأ عن الحب، لكن المؤسسة الاجتماعية بما أنها عقلية، ينشأ عليها تجاوزها، وأن تصمد أمام عرضيات الاضغالات الطاغية^(٤).

ولقد درس هيجل النساء والأسرة في سياقين رئيسيين : -

(١) في *ظاهريات الروح* (الكتاب السادس) تحت عنوان : الروح، الحياة الأخلاقية اليونانية على نحو ما تنعكس في التراجيديا، لاسيما مسرحيته المفضلة *أنتيجونا* لسوفوكليس. والمجتمع اليوناني في نظر هيجل، يحكمه نوعان من القوانين :

(١) القوانين غير المكتوبة، قوانين آلهة العالم السفلي. *وهي ليست قوانين اليوم، ولا الأمس القريب، وإنما هي قوانين دائمة، وإن كان أحد لا يعرف من أين

(١) كتب شليجل روايته الشهيرة لوسنده (برلين عام ١٧٩٩) التي أحدثت ضجة، لأنها تهاجم العادات والتقاليد والطقوس المتعلقة بالزواج كما تهاجم الجسد الذي وصلت إليه العائلات الإنسانية... الخ ولهذا وصفت بأنها ضرب من "الآداب المكتوف" - راجع تحليلنا لهذه الرواية في كتابنا "سرون كيركجور: واقع الوجودية" الجزء الثاني - دار الثقافة للنشر والتوزيع بالقاهرة عام ١٩٨٦ ص ٥٢ وما بعدها.

(٢) يذكر هذه الرسائل أيضاً بعنوان "رسائل شخص مجهول" وقد نشرت عام ١٨٠٠. فُقد دافع فيها شليمانخر عن الرواية ضد الاتهام الذي وجه إليها بأنها غير أخلاقية (الترجم).

(٣) قارن أصول فلسفة الحق لهيجل ص ٦١٩ من ترجمتنا العربية (الترجم).

(٤) قارن أصول فلسفة الحق لفترة ٦٤ وما بعدها (الترجم) وفي ترجمتنا العربية ص ٣٨٨ وما بعدها (الترجم).

جاءت^(١). (وتلك هي عبارة أنتيجونا التي كثيراً ما يقتبسها هيجل) ... وذلك هو القانون المقدس للأسرة الذي يربط بين الأحياء والأموات. وهي تأمرنا بالنظرة الروحية إلى الموت وإقامة الشعائر الجنائزية المناسبة. ومراعاة هذا القانون ورعاية الأسرة بصفة عامة، هي أمور مخصصة للمرأة. (والواقع أن تدبير أمور الموتى - في أتيانا في عصر سوفوكليس - لا سيما مستوى الحرب لم يكن أمراً تشغل به الأسرة أو خاصاً بها وحدها).

(ب) القانون البشرى العام أو قانون الدولة، وصدقت عليه آلهة الأولمب. وذلك أمر منوط بالرجال تنفيذاً. ولهذا السبب فإن الحاكم "كريون"، حرمّ دفن "بولينكس" الشقيق المتسرد لـ "أنتيجونا" وليس هناك قانون منهما يظل الآخر ... ومن هنا ينشأ الصراع الأساسى.

ولم ير هيجل ولا المشاهدين اليونانيين لمسرحية "سوفوكليس" هذا الصراع على أنه صراع بين الدولة والفساد. وإنما هو في رأى هيجل صراع بين قوى تمثلها أفراداً ولم ينشأ الملعب الفردى إلا فيما بعد، كنتيجة، إلى حد ما، لمثل هذا الصراع. وتفسير هيجل للمسرحية موضع خلاف، لكن جدارته أنه أخذ بجندية موقف "كريون"، مثلما أخذ موقف أنتيجونا. (لم يكن كريون، ببساطة، طاغية، وإنما كان رجل دولة يحاول أن يستعيد النظام الذى تعتمد عليه حياة المدينة).

(٢) فى "فلسفة الحق" (فقرات ١٥٨ - ١٨١)^(٢)، حيث تُقدس الأسرة على أنها الوجه الأول المباشر للحياة الأخلاقية، التى ترفع البواعث الحسية الحام إلى مؤسسة الزواج وتعدّ الفرد للمشاركة فى المجتمع المدنى، والدولة. والأسرة هي دائرة المرأة "فهو نجد مصيرها الأساس فى الأسرة، ويعبّر التشيع بالولاء للأسرة عن حالتها الزوجية والأخلاقية".

وجهة نظر هيجل عن علاقة الزوج - بالزوجة، ترتبط أحياناً، بتفسيره لعلاقة السيد - والعبد. فهو فى "ظواهريات الروح" (الكتاب الرابع) يبرى فى الزوجة أمة أو خادمة

(١) ربما تلك هي العبارة التى ردت بها، "أنتيجون" على عمالها الملك كريون عندما سألهما: لم لا تطع قوانين للجنة؟ فأجبت أنها تطع قوانين الأخلاق وهي قوانين الآلهة ... (طبع الترجمة).

(٢) "اصول الفلسفة الحق" ص ٤١٤ من ترجمتنا العربية السابقة الذكر (الترجمة).

لزوجها. وربما وجدت، مثل العبد، تحققها وتحررها فيما نعمله من أجله. وهذا الارتباط - مع أية استنتاجات نأخذها منه - غير صحيح، للأسباب التالية:

(١) لقد كانت الخادمة المنزلية متشرة في زمن هيجل، والنساء من طبقة هيجل لم يكن يتوقع منهن العمل في المنزل. *ولم تكن أنتيجونا تقوم بفسل الملابس*^(١).
(٢) نماذج علاقة الزوج - بالزوجة عن علاقة السيد - بالعبد، ترتد إلى أرسطو الذي كان *حكم* الزوج لزوجته تشبه حكم المواطن لأقرانه من المواطنين، وهي بذلك تختلف أتم الاختلاف عن حكم السيد *المستبد* على عبيده. وليس هناك ما يشهد على أن هيجل صادق على الانفصال الجفري من هذا التراث.

(٣) لقد كان هناك عند الألمان - مثل اليونان واللاتين - كلمتان *للرجل* كلمة Mensch التي تنطبق على جميع البشر، وكلمة Mann التي تعني في آن واحد *الزوج* و*الراشد الذكور*. لكن الكلمة الألمانية التي تقابل *السيد، والسيروا الجنتلمان* هي كلمة Herr وهي تعني أيضاً *السيد - المولى*. غير أن واقعة أن *السيد* هيجل هو أيضاً *السيد* في منزله لا يستلزم أن يكون السيد على مدام *هيجل* - (ومالك العزبة أو المزرعة ليس مالكا لزوجته، فوضعه ينعكس عليها لتكون هي أيضاً سيدة العزبة). وكلمة السيد* مثل غيرها من الكلمات الكثيرة تدخل في تقابلات متنوعة. *فالسيد* تقابل *العبد*، و*الخدام*، والسيد يقابل *السيدة* Frau التي تعني أيضاً *امراة* و*زوجة*. وتقابل كلمة *الجنتلمان* بالمثل السيدة المحترمة Lady.

(٤) ولم تكن أنتيجونا - المثل الأعلى للمرأة عند هيجل - أمة ولا خادمة. ولقد عرف هيجل الكثير من السيدات الذكيات النشطات اجتماعياً (بما في ذلك الروائية *كارولين باولس*^(٢))، لكنه ربما كان يستهجن أنتيجونا الحليئة، معشوقاً أن مثل هذا السلوك، (مثل سلوك الذكر بالمقارنة) يتناسب مع العصر البطولي القديم، لكنه لا يتناسب الدولة البرجوازية الحديثة.

ولقد ذهب أ. و. وود ، بطريقة معقولة إلى أن استبعاد النساء (والفلاحين) من الحياة العامة هو عرض من أعراض الصراع بين ثلاثة أفكار اعتنقها هيجل هي :

(١) أن الحياة الاخلاقية تتطلب جوهرأ بقدر ما تتطلب الذاتية والاتعكاس. غير أنه لا يمكن

(١) انظر كتاب حد. ولس *الاصلاح الهيجلية* (الاولد).

أن تتصلح هذه العناصر إلا إذا تعيّن لها بشر مختلفون هم على التوالي النساء والرجال.

(٢) ليس في استطاعة المرء في العالم الحديث أن يحقق طبيعته البشرية تماماً بدون الحرية الذاتية اعنى دون أن يصبح شخصاً وذاتاً في المجتمع المدني.

(٣) جميع أفراد البشر هم أشخاص وذوات^(١).

وينهب 'وود' إلى أنه على حين أن المبدأ الأساسي (الأساس الأخلاقي في المشاعر، واليول، والعلاقات الشخصية*) والسيدا الانعكاس هما معاً جوهريات في نظرية هيجل. ويمكن تعديل رقم (١) حتى يمكن أن يحدث التصالح بينهما* فقط عن طريق تسميتهما لمجموعات مختلفة مثل الجنسين، بل أيضاً - وبطريقة مقبولة أكثر - عن طريق تكاملهما* في كل شخصية بشرية* (ص ٢٤٦). ويمكن أن يكون ذلك صعباً من الناحية العملية كما يذهب 'وود' لكنه ينبغي أن يكون ممكناً من حيث المبدأ، طالما أنه لا يوجد أحد ذاتي تأمل على نحو مطرد. فالفلاسفة ورجال الدولة، لا ينتشون - في رأي هيجل - من الجوهر كالأطفال، ثم يعودون إليه عن طريق الموت، بل هم في العادة يعودون إلى الجوهر في المساء. ولهذا كان من الصعب أن نرى لماذا يحتاج أي فرد إلى أن يكون جوهرياً تماماً.

(١) أ. و. وود 'الفكر الأخلاقي عند هيجل' مطبعة جامعة كمبريدج عام ١٩٩٠ ص ٢٤٥ وما بعدها (توالف).

Fate, Desting

القدر، المصير.

and Providence

والعناية الالهية

في اللغة الألمانية كلمات متعددة *للقدر* أو *المصير* :-

- (١) التحين هو مصير المرء أو *مقصده* بمقدار ما يعتمد ذلك على طبيعته الداخلية.
- (٢) كلمة Geschick (تعني *قدر* وهي الآن تعني *مهارة* أيضاً) مشتقة من كلمة Shicken (وهي في الأصل *يتسبب في حدوث* ، وهي الآن *يرسل*) وهي بدورها قريبة من كلمة (ge)schehen (يحدث). وكلمة Geschick تشير الآن إلى الأحداث ذاتها أكثر مما تشير إلى القوة التي تحدثها.
- (٣) كلمة (das) Schicksal مشتقة أيضاً من Schicken ، وهي تشير في آن معاً إلى الأحداث والقوة التي تحدثها، لكنها لا تستخدم إلا بالإشارة إلى الموجودات البشرية وليس إلى الأشياء. ويمكن استخدامها إما بطريقة بانه أو لتدل على القدر أو مصير شيء ما مثل مصير المسيحية. وهي الكلمة للعنادة التي يستخدمها هيجل لتدل على *القدر* أو *المصير*.

(٤) كلمة Das Fatum وهي مأخوذة من الكلمة اللاتينية Fati التي تعني *يعبر* ، يجعله معروفاً* . وهكذا فهي تعني في الأصل الأمر الالهي. ويحيز لينتز في *الثوديسيا* (عام ١٧١٠) :

- (١) بين القدر في الإسلام الذي هو غامض ولا مفر منه.
- (ب) والقدر الرواقى الذي نستطيع أن نفهمه وبذلك نحقق السلام الداخلي.
- (ج) والقدر المسيحي الذي ينبغي أن نتحمله بفرح طالما أنه مرسل من لدى اله رؤف رحيم.

ويتميز هيجل أحياناً بين Schicksal و Fatum . الأول ضرورة عمياء تماماً، لا يبالى بالعدل أو الظلم. في حين أن الثاني تعرف عليه اليونان (خصوصاً في مسرحيات سوفكليس) على أنه العدل الحق. لكن المصطلحين كثيراً ما يكونا مترادفين ، على نحو ما

روى في ملاحظة "نابليون" "بجوته" من أننا لم يعد لدينا Schicksal يخضع لها الناس وأن القدر القديم قد حلت محله السياسة. (ويطبق هيجل هذه الصيغة في كتابه "محاضرات في فلسفة التاريخ" على روما الأمباطورية أكثر من العالم الحديث).

(٥) وكلمة (Das Verhängnis) مأخوذة من الفعل Verhängen (وهي تعني يتروك شيئاً ما - يعلق - يحدث) كانت تستخدم في عصر الإصلاح الديني لتعني "التدبير الإلهي لشئون العالم"، وفي عصر التنوير لترادف كلمة Schicksal، وهي تعني الآن: "قدر مشوم - هلاك".

ولقد تأثر هيجل أيضاً بتصور الأخرق للقدر، لاسيما moira (الحصة المخصصة لكل إنسان من القدر لاسيما الموت) وأيضاً على نحو ما تشخص في Moirai (ربات القدر)^(١). التي تظهر في الشعر الغنائي والتراجيدي وخصوصاً تحت قناع "الضرورة" وعند الفلاسفة السابقين على سقراط لاسيما هيراقليطس. وكثيراً ما تدبر الآلهة القدر لاسيما كير الآلهة "زيوس"، وأحياناً تعلق عليه، وأحياناً أخرى تخضع له. ويحدد "زيوس" مع القدر، بطريقة ما، سير الأحداث. ومع ذلك فلنأس إرادة حرة: ويستغل القدر شخصية البشر لتدعيم النظام الكوني. وفي القرن الرابع قبل الميلاد حلت كلمة Heimarmenē (وهي تعني "القدر" وأيضاً سلسلة من الأسباب) محل كلمة Moira، وحاول علماء الفلك والمذهب الرواقي حلّ مفارقات الإيمان السابق. فوحد الروائيون بين القدر واللوجوس Logos، "العقل"، و"العناية الآلهية"، وزيوس والقدر اللامعقول والجبرية المعقولة (الضرورة) بتلاقيان في مصطلح Heimarmenē. ولقد أصبح الله في الفلسفة اليونانية المتأخرة أكثر مفارقة ومن هنا فقد انفصل الله وHeimarmenē مرة أخرى. وكثيراً ما يرى هيجل القدر قوة كلية مفردة غير متعينة، فوق تنوع وجزئية الآلهة. وهو في تفسيره "للقدر" في "علم المنطق" يساوي بين Schicksal وبين التمسيس Nemesis^(٢). وهي النعمة الآلهية أو

(١) ربات القدر ثلاث في الأساطير اليونانية: كلوتو، لايسيس، وأثروبوس. وهن بنات الليل: مثل كلوتو خيط الحياة وهي تحمل مغزلاً لتزول به بحيط الحياة. أما لايسيس فهي إلهة الخط. أما أثروبوس فهي قدر لا مفر منه، وليس فيه شفاعة ولا رجاء. وهي تسمى باللاتينية Moerae وقد كتب عنها الشعراء بكثرة. فإرن كتابيا معجم ديانات وأساطير العالم مكتبة مدبولي بالقاهرة ١٩٩٦ (الترجم).

(٢) إلهة الانتقام في الأساطير اليونانية، وهي تجسيد لطعب الآلهة، ابنة زيوس ونوكس... الخ راجع "معجم ديانات وأساطير العالم" للجلد الثالث ص ١٩ مكتبة مدبولي بالقاهرة (الترجم).

القصاص الألهي من الجزاء والوقاحة البشرية عند انتهاك الحدود أو القدر^(١).

ولقد لعبت كلمة Schicksal دوراً في الأساطير الألمانية القومية وفي المعتقدات الشعبية، غير أن هيجل، مثل "هولدرلين وشلنج" استمد اهتمامه بهذه الكلمة من التراجيديا اليونانية. ولقد ربط شلنج في كتابه: "مذهب في المثالية الترتيبانية" - القدر بالقدماء بصفة خاصة فالتاريخ هو تجلي المطلق الذي يفض نفسه، ويقع في ثلاث فترات: الأولى: هي Schicksal أي القوة العمياء تماماً التي تحكم وتسلط، وهي المستولة عن دمار عالم اليونان.

الثانية: وتبدأ هذه الفترة بتوسع روما، حيث أصبحت الطبيعة هي المسيطرة. وأصبح قانون القدر الغامض هو القانون الواضح للطبيعة.

الثالثة: وهي الفترة التي على وشك أن تبدأ وسوف تسيطر عليها العناية الالهية. حيث سيصبح ما قد ظهر في السابق على أنه القدر والطبيعة، بداية التجلي الثاني للعناية الالهية. (الجزء الثالث من كتاب شلنج ص ٦٠٤). ويعرض شلنج في "دراسات جامعية" (الكتاب السابع) الفترات الثلاث بهذا الترتيب: الطبيعة، القدر، العناية الالهية. وكان اليونان على انسجام مع الطبيعة، ثم حدث تصدع بين الحرية والقدر بوصفه ضرورة. (سقوط الإنسان). وأخيراً بدأت المسيحية عهد العناية الالهية. وقد قدم شلنج في محاضراته عن فلسفة الفن (عام ١٨٠١ وعام ١٨٠٤) تفسيراً أكثر دقة عن دور القدر في الاجناس الأدبية المختلفة، والاختلافات بين التصورات القديمة والحديثة للقدر.

ويتضمن القدر أربعة عناصر:

- (١) الأفراد الذين تظهر الأحداث أمامهم.
- (٢) الأحداث التي لم يخطئ لها الأفراد أو يقصدونها، والتي تحدث أمامهم دون أن يكون من السهل عليهم تجنبها.
- (٣) قوة خارجية عن الأفراد وتكون هي المستولة عن هذه الأحداث.
- (٤) العلاقة بين رقم (١) ورقم (٢) هي التي تتج رقم (٢).

(١) يقول هيجل كانت الهة التهمة Nemesis تثل قداة القدر في الشعور اللبني عند اليونان خصوصاً فيما يتعلق بالاعتلاق الاجتماعية. وهذا الشعور يتضمن نظرية عامة تقول: إن جميع شئون البشر من ثروة، وجاه، وشرف، وقوة، وكذلك السور والألم، لها قدر معين لا ما تجاوزه بحيث على نفسها الحرب والدمار ... موسوعة العلوم الفلسفية من ترجمات العربية ص ٢٨٦ (الترجم).

ويمكن دراسة تفسير هيجل للقدر من منظور هذه العناصر الأربعة :

(١) تحدث الأشياء للأفراد غير البشرية نتيجة قوى خارجية، ويسلم هيجل في كتاب "علم المنطق" (تحت عنوان : الألية العمياء) بأن قدر الكائن الحي هو جنسه، أمضى انحلاله في الجنس عن طريق الموت. لكن الكائنات الحية بوصفها موضوعات لا قدر لها، مادامت طبيعتها ذاتها أو فكرتها الشاملة تحد من الخارج. وهكذا نجد أن التحديد الخارجي أو التعيين الخارجي هو بمعنى ما تعيينها للظنفس. لكن في حالة الموجودات البشرية أو المجموعات البشرية وحدها نجد التقابل المناسب بين الفرد الذي يستطيع إلى حد ما تحديد مساره أو "قدره"، وبين الأحداث التي تحدث له وتقع خارج سيطرته. ولكن يكون للفرد قدر لا بد أن يكون وعيلاً ذاتياً أن قليلاً أو كثيراً، قادراً على وضع تقابل بين ذاته بوصفه إنساناً حراً، لها رغباتها وخططها الذاتية، مع قدرة معينة على تحقيقها، وبين الأحداث الخارجية أو القوى الخارجية التي يراها غريبة عنه. لكن ليست جميع الموجودات البشرية واعية بذاتها بنفس الدرجة. لقد كان اليوناني القديم واعياً بذاته بدرجة كافية للتمييز بين ذاته والعالم الخارجي، وهكذا يخضع للقدر. لكن إذا كان قدوة مشتوماً أو غير موات، فإنه لا يحتاج - مثل المسيحي - بأن الأشياء لم تكن كما ينبغي أن تكون ولهذا فهو يحتاج إلى بعض العزاء، بسبب ما يعانيه من احباط، مادام لا يوجد لديه تصور جيد للتقابل بين "ما هو كائن"، و"ما ينبغي أن يكون"؛ فالأشياء - عنده - على نحو ما ينبغي أن تكون أن قليلاً أو كثيراً، وهو ببساطة يقل قدره باستسلام "فهذا ما حدث ...".^(١)

(٢) تُعزى الأحداث إلى القدر أو تُرى على أنها قدر الفرد أو الجماعة. وعلى الرغم من أن اليونان كانوا أكثر اهتماماً بقدر الأفراد، فإن هيجل - من منظور تاريخي أوسع - كان معنياً كذلك بقدر الشعوب والحضارات، لاسيما قدر الحضارة اليونانية ذاتها.

(٣) القوة التي أنتجت الأحداث القدرية لا بد أن تكون في رأي هيجل، غامضة مبهمة، عمياء في عملها؛ فهي لا يمكن أن تعمل بطرق واضحة في تحقيق غرض معروف لنا. (وهو يناقش في مقاله "روح الديانة المسيحية ومصيرها" الاختلافات بين العقاب طباقاً

(١) فلان قول هيجل "لقد صور القدماء الضرورة في عقائدهم في صورة القدر، أما النظرة الحديثة فهي على العكس نظرة عزاء. والعزاء أو السكون يعني فيما يتعلق بأعدائنا واهتماماتنا، أننا لا نفعل هذا السلوك إلا حين نتوقع "التعويض" في حين أن القدر لم يكن يترك مجالاً للفرد" موسوعة العلوم الفلسفية" ص ٣٦٠ و ٣٦١ من ترجمتنا العربية (الترجمة).

للقانون البشرى، والعقاب يوصفه قدراً). ويمكن أن يكون العقاب عدالة قاسية وصارمة كما هي الحال في مسرحية سوفكليس^(١). غير أن تصورهما للعدالة لا بد أن يظل غامضاً مبهماً إن قليلاً أو كثيراً، وبذلك لا يترك أي مجال للشكوى أو التذمر أو طلب العزاء. لكن إلى الحد الذي يخدم فيه القدر غرضاً متميزاً معروفاً. فإنه يصيح عناية الهية.

(٤) ويذهب هيجل في كتابه "علم النطق" إلى أن تعرض المرء للقدر يعنى أن عليه أن ينجز عملاً ما وذلك، "يتحرك جانباً مفتوحاً للاتصال بمعنيته الغريبة"، و"الشعب بلا أعمال، هو شعب بلا مسئولية". ومن هنا فإن الفرد على مستوى ما، يكون مسئولاً باستمرار عن قدره. لكن ذلك يمكن تصوره بطرق شتى: فهو يذهب في "محاضرات في علم الجمال" إلى أن الشخصية في الدراما تخلق قدرها بسعيها بالبحث عن هدف وسط الظروف المعروفة لها. بينما قدرها في الشعر الغنائي يكون مصنوعاً ومعداً لها. مادام الموقف أعظم بكثير من الأفراد". وفي التراجيديا اليونانية ينتق قدر الفرد من أفعاله، بينما في الدراما الرومانسية (مثل: ماكبث) - "هو نحو داخلي وتطور للشخصية". ورأى هيجل الخاص هو أن قدر المرء "هو تطور ونمو لذاته"، ومن ثم فهو مسئولية المرء الخاصة^(٢). الأحداث تقع، لكن الأمر يعود إلينا فيما إذا كنا نستجيب للحسب إلى لأول. وعلى نطاق واسع، فإن ما يحدث لنا توجهه العناية الإلهية لروح العالم أكثر مما يوجهه القدر الأعمى. وجهة نظر هيجل عن القدر هي النتيجة النهائية لحركة ثلاثية:

(١) قبول اليونان للقدر.

(١) يقصد مسرحية "أوديب ملكاً" الذي قتل أبه وترجع أمه. وقد كان "لايوس" والد أوديب ملكاً على طيبة. وقد فر في شبابه عندما انقلب من العرش إلى بلاد الملك "بيلويس" الذي استقبله بظلمة والكرم وفادته. لكن الملك خان صديقه واصطحب معه عند عودته إلى طيبة الغلام كريسبوس "ابن الملك الذي اختلج به "لايوس" وتزوج بجمعة له سوف يعلمه قيادة العربة. ويقال إن الغلام شق نفسه بعد ذلك لتعوره بالحجل من معاشرته لايوس له. وحكمت الآلهة على "لايوس" بأن يتقم من أنه يبقيله أول ابنه. ومن هنا كانت النبوة التي تحسقت. راجع كتابنا "معجم ديانات وأساطير العالم" للطرد الثاني من ٢٩٢ مكتبة مطبولى (الترجم)

(٢) يقول هيجل: "لو أن الإنسان أدرك أن كل ما يحدث له هو محصلة عمله وسلوكه فحسب. وأنه وحده الذي يتحمل تبعه ما يفعل. وما جنت به. فسوف يكون في هذه الحالة حراً. وسوف يشعر في كل ما يقع له أنه لايعنى ظمناً. أما الإنسان الذي يعيش في شقاق مع نفسه ومع نصيبه (قدره) فإنه يتصرف الكثير من الخطأ والفساد". موسوعة العلوم الفلسفة من ٣٦٤ من ترجمتنا العربية - مكتبة مطبولى عام ١٩٩٦ (الترجم).

- (٢) المقاومة الحديثة (بعد اليونان) للقدر، وطلب السلى والعزاء لاسيما فى الحياة الأخرى.
- (٣) التصالح (الهيكلى) المتحضر مع القدر، وهو تصالح يقوم على تصور أعمق للموجود البشرى وعلاقته بعالم الروح.

في اللغة الألمانية كلمتان شائعتان عن "الشعور" :

- (١) Empfindung (بمعنى "الاحساس - الشعور") وهي مأخوذة من الفعل empfinden (يحس - يشعر) وهي تحمل إيحاءً "بما يجده المرء في نفسه" : فهي تحمل حساسية نحو المثير وادراكاً له : وهي ترتبط بأعضاء الحس . كما ترتبط بالألم والتجربة الجمالية .
- (٢) Gefühl وهي مأخوذة من Fühlen وهي بدورها لها سلسلة واسعة من المعاني ، لا تنفك إلا بطريقة جزئية مع معاني الكلمة السابقة . وهي تشير في الأصل إلى حساسة اللبس ، لكنها اكتسبت في عصر هيجل ، معظم معانيها عن "شعورنا" . والاستخدام الألماني لا يضح ، بصفة عامة ، تفرقه مستقرة ومقبولة بين الكلمتين . فهما يختلفان من زاويتين :

الزاوية الأولى : أن كلمة Gefühl تشدد على المشاعر الذاتية ، في حين أن كلمة Empfindung تشدد على الحساسية نحو مثير موضوعي . ومن هنا فإن كانظ يوافق على أن هذه الكلمة الأخيرة يمكن أن تدل في أن معاً على الاحساس بكيف موضوعي مثل اللون الأخضر لمشائش المرج ، والاحساس الذاتي بالثمة التي يستمدها المرء من منظر المرج . وإن كان قد احتفظ بكلمة Gefühl للإحساس الأخير . (نقد ملكة الحكم فقرة ٣) .

والزاوية الثانية : أن كلمة Gefühl مغزولة أكثر مع النفس ككل . في حين أن الكلمة الثانية موضوعية أكثر ، وسريعة الزوال .

ويذهب هيجل إلى أنه طالما أن الاستخدام الشائع يسمح "بالشعور بالحق" ، و"الشعور الذاتي" (أي الإدراك الذاتي الغامض ، وأيضاً التقسيم الذاتي ، لكنه لا يتحدث عن "الاحساس بالحق" ولا عن "الاحساس الذاتي" ، وطالما أنه يربط بين Empfindung ، Empfindsamkeit (الحساسية) فإن Empfindung تشدد على السلبية والنتائج ، بينما تشدد Gefühl على الذات والغاية (موسوعة فقرة رقم ٤٠٢) .

وهكذا نجد في تفسير هيجل الرئيسي للشعور (في الموسوعة فقرة ٣٩٩ - ٤١٢) أن كلمة Empfindung تعني المرحلة الأخيرة "للنفس الطبيعية" ، وتشير إلى الإحساسات

الزائفة المنفصلة، التي رغم أنها شبه واعية، فإنها ليست واعية، بمعنى أنها ليست موجهة نحو موضوعات خارجية، مادامت النفس الطبيعية لم تطور بعد تمييزاً بين نفسها وبين العالم الخارجي.

والطور الثاني هو "النفس الشاعرة"، وهي أيضاً ليس لديها وعى بالعالم الخارجي. وبالتالي ليس لديها وعى بنفسها في مقابل مثل هذا العالم. لكن كلمة Gefühl تشكل جسراً بين النفس الطبيعية التي انغلقت على نفسها تماماً، وبين الوعي الذي لديه وجهة نظر عن العالم ككل ومكانه فيه. وتقوم الاحساسات والمشاعر بدور في الوعي المنظور، لكنه دور ثانوي: فنحن لا نعي بقاءاً واسعة من العالم إلا بأن نسمع أو نقرأ عنها، وليس عن طريق الاتصال الحسي المباشر لها.

للنفس الشاعرة ثلاث مراحل:

(1) النفس الشاعرة في مباشرتها، أو الشعور بالحياة، وهي إدراك غامض بحالة المرء الجسدية بأسرها، الذي يربطه هيجل، أساساً، بالحياة في الرحم.

(2) الشعور الذاتي، وهو إدراك غامض بذات المرء كفرد، في مقابل مشاعره الجزئية رغم أنه ممتص فيها. وهيجل يربط ذلك أساساً بالطفولة (وبالانانية)، أو الامتصاص الذاتي، الذي يختلف أتم الاختلاف عن الإدراك الذاتي المنعكس أو الوعي الذاتي.

(3) العلاقة التي عن طريق التكرار المستمر للاحاساسات والمشاعر تصبح مألوفة وبالتالي أقل تطفلاً. والعادة تخرننا وتبعثنا عن مشاعرنا واحساساتنا. ويعتاد جسد المرء، بصفة خاصة، على تعبيرات عفوية هيئة من المشاعر، حتى يصبح أداة طبيعة لا تقاوم: وبهذه الطريقة تتخارج المشاعر وتفصل عن الذات. ويؤدي ذلك إلى الطور الثالث للنفس وهو "النفس الفعلية" (الموجودة بالفعل) التي يشكل فيها تعود الجسم الشام الانتقال إلى الوعي.

وترتبط مراحل الشعور هذه أساساً بحياتنا المبكرة؛ لكنها توجد، أحياناً بطريقة مرضية، في الراشدين. فالشعور بالحياة مثلاً، يسيطر في الأحلام، وهو يكمن خلف ارتباطاتنا العقلية - لا التامة بل الضئيلة - بأماكن معينة وأناس معينين. وتشكل المستويات العميقة لشخصيتنا وطبعنا. ويفسر ذلك استجاباتنا الجزئية للأحداث الخارجية. وعندما تفكر وتعقل، كما يفسر أساليب البحث والاستدلال التي تقوم بها، ويكون مسيطراً في حالات مرضية مختلفة كما هي الحال في السبات الانتقالي. ولقد حاول هيجل في "الإضافات" التي أضافها إلى الموسوعة (الجزء الثالث) وفي المحاضرات المصاحبة لها أن

يوضح حالات الشعور في مرحلة الطفولة، وبطريق التقابل، طبيعة الوعي الذاتي العقلاني، يفتحص الحالات المرضية التي تصيب بعض الراشدين كالمساوس القهري والتهديان. وذهب إلى أن الجنون (حرفياً : الاراحة أو الخلع) لا يتضمن الفقدان التام للعقل، بل تناقضاً بين الوعي الذاتي العقلي ومستوى أكثر بدائية للتفكير ليس من المناسب أن يُدرج تحتها أو يُرفع.

غير أن الشعور لا يظهر في هذه الهيئة البسيطة، وحدها. بل يمكن أن يزيدنا كثيراً من مراحل الروح الدنيا بشكل للمضمون المستمد من مراحل أعلى، فالراشد - على خلاف الطفل - يستطيع أن يفهم أو يشعر معنى أن السرقة خطأ أو أن الله موجود. ومن هنا فإن بعض الفلاسفة - نذكر منهم "ف. هـ. ياكوبس"، ذهبوا إلى أن حقائق الدين والأخلاق تصل إليها عن طريق الشعور (أو الإيمان) لا الفكر ولا العقل. ولقد نقد هيجل هذه النظرية، لأسباب شتى :

(١) يمكن أن يكون للمشاعر مضمون سيء أو كاذب كما يمكن أن يكون لها مضمون حسن أو صادق. إذ يمكن للمرء أن يشعر أن السرقة حق. ومن هنا فإن الشعور بما هو كذلك لا يمكن أن يجعل مضمون الشعور مشروعاً. (وقدم نفس هذا النقد للاتجاه إلى الضمير).

(٢) مضمون الشعور في هذه الحالات يزوده الفكر والتأمل وليس الشعور نفسه. وهو بذلك متوسط وليس مباشراً أو بسيطاً. ومن ثم فإن التفكير هو الطريق المناسب لتطوير هذا المضمون وجعله مشروعاً. (عالم الرياضة الجدير يشعر كذلك أن $17 \times 13 = 221$ ، غير أن هذه الحقيقة ليست مستمدة في النهاية من هذا الشعور ولا تقوم على أساسه).

(٣) الاتجاه إلى الشعور يعيل إلى إضعاف النظرية الدينية ويجعلها تجريباً أدنى قاسم مشترك لكل اعتقاد ديني. ويقول هيجل في هجومه على زميله في جامعة برلين :
شلماماسر* - أن الحيوانات أيضاً لا بد أن يكون لها دين لو أن الدين يعتمد على شعور بالثبوتية (١) ...

(١) انتهز هيجل فرصة كتابة مقدمة لكتاب الله أحد تلاميذه بعنوان "الدين في صلته الوثيقة بالعلم" عام ١٨٢٢ وراح يسخر من السخرية من نظرية "شلماماسر" في الدين والثبوتية بأن الدين عاطفة وليس عقلاً. هناك قال هيجل "لو كان الأمر كذلك لكان الكلب أكثر السحرة، لأن الكلب أشد الحيوانات عاطفة وعلواً من سببه. ولو كانت المسألة مسألة اخلاص وتعلق بالسيد، لكان الكلب أولى الناس بالفلسفة السحرة" فلم يسخر له "شلماماسر" هذه السخرية الا لسياسة التناسية فرفض في سبيل اعتباره عضواً في أكاديمية العلوم في برلين التي كان يسخر عليها. (المترجم).

ولقد حاول بعض الفلاسفة - نذكر منهم بسكال - أن يقيموا الدين والأخلاق (بل حتى حقائق أخرى مثل الأبعاد الثلاثة، ولا تناهى المكان) على القلب، الذي يُعرف تقليدياً، أنه مستودع المشاعر. ويذهب هيجل في "ظواهريات الروح" (تحت عنوان قانون القلب وجنون الغرور الذاتى) - إلى أن قانون القلب (عند بسكال يؤدي إلى النزعة الذاتية) وإذا كانت الكلية سوف تصبح "قانون كل القلوب" فإن ذلك سوف ينحط بنا إلى قانون يسعى كل فرد في ظله إلى تحقيق فرديته الأنايية. ويتعارض في وقت واحد: مع المثال الأعلى الأصلى لقانون القلب، ومع النظام الاجتماعى المستمر.

المتناهي. التناهي

Finite, Finitude

انظر : الحد ، والتحديد والتناهي Limit ... etc.

القوة والسلطة

Force and Power

يستخدم هيجل ثلاثة مصطلحات رئيسية "للقوة" و"السلطة" :

(١) كلمة Macht تعني أساساً السلطة التي يتولاها شخص بفضل وضع يمكنه من التأثير في الناس والأشياء. والاحداث والسيطرة عليها. وهي يمكن أن تُنسب إلى الأشياء، كالحب، مثلاً، أو الموسيقى أو القدر. والشخص أو الشيء صاحب السلطة يمكن أن يطلق عليه أيضاً اسم "السلطة" فإله ، وألمانيا، مثلاً لهما سلطة، وهما معاً سلطتان.

(٢) كلمة Gewalt السلطة لاجبار الناس بالقوة (بدلاً من التأثير فيهم) على أن يفعلوا ما يريد المراء. وهي كثيراً، لكن ليس دائماً، ما تترادف "العنف" - (أو النشاط العنيف). وهي توحى - أكثر من كلمة Macht بتطبيق القوة أو السلطة. ومن هنا فإننا نجد في كتاب "علم المنطق" أن كلمة Gewalt هي مظهر للقوة، أو هي القوة عندما تكون خارجية. وهي يمكن أن تُنسب أيضاً إلى الموسيقى، والحب، والعواطف ... الخ. إذا كانت قوتها لا تقاوم. غير أن كلمة Gewalt تعني أيضاً السلطة المشروعة، وتشير بذلك إلى أعضاء نوعية خاصة من سلطة - الدولة - أو التي يستخدمها الموظفون الرسميون في الدولة. ومن ثم فإن تقسيم الدستور إلى قوى هو توزيع للوظائف على سلطات متميزة : السلطة التشريعية، السلطة التنفيذية، أو الحكومة، وسلطة الأمير^(١).

(١) يقول هيجل في فلسفة الحق :

"إن الدولة بوصفها كياناً سياسياً، تنقسم على هذا النحو ثلاثة أقسام جوهرية هي :
(١) السلطة التي تُحدد وتقيّم الكل. وتلك هي السلطة التشريعية.

(٣) وكلمة Kraft (قوة - طاقة - نشاط - مقدرة) عندما تنطبق على شخص ما فإنها تعنى قدرته الفردية، والفيزيقية، والعقلية والاخلاقية للتأثير فى الأشياء. فليست Kraft سلطة سياسية أو سلطة مؤسسات، ولا هى أساساً سلطة على شيء ما ولا على شخص ما. والاستخدامات الفلسفية الرئيسة لهذه الكلمة: أنها قوة طبيعية مثل المغناطيسية، والجاذبية، والكهرباء.

وقد اتجه فلاسفة الألمان إلى رفض النظرة التى تقول أن المادة، أو الجوهر لها ببساطة قوى، والقول بدلاً من ذلك انها هى نفسها قوى، بدون حامل مستقل يكمن خلف القوة ذاتها. فقد كانت نظرتهم إلى العالم دينامية؛ فالأشياء هى أنشطة، أو هى على الأقل إمكانات الأنشطة. ولقد رأى "ليبنيتز" أن القوة هى قدرة على الفعل، تتحقق إذا ما توافرت شروط معينة؛ فالجوهر، فى رأيه، هو أساساً قوة.

أما "فولف" فقد نسب قوتين إلى عناصر الطبيعة: قوة القصور الذاتى، والدافع أو قوة دافعة؛ فى مقابل كلمة vermögen (إمكان، قدرة) التى هى إمكان محض للفعل. أو ما يخضع له الشيء من تغيرات. وللقوة بمعنى Kraft أو الميل الذاتى للتعبير عن نفسها، أو تحقيق ذاتها.

ولقد ذهب كانط فى كتابه "الأركان الميتافيزيقية للقانون الطبيعى" (١٧٨٦) إلى أن المادة تتألف من قوة جذب وقوة طرد (ولقد أولى هيغل أهمية خاصة فى المنطق لنظرية كانط هذه، فى القسم الخاص بالوجود للذات). ولقد رأى "هردر" فى كتابه عن "الله: بعض الأحاديث" - أن الله يوصفه قوة عليا، والعالم بأسره هو "تعبير عن قوى حياته الدائمة، وفعله الدائم". وهناك استخدام آخر لكلمة Kraft يدل على قسوى الذهن أو ملكاته. وتستخدم كلمة Vermögen أيضاً فى هذا المعنى.

وتطابق هذه المصطلحات الثلاثة عند هيغل بصفة عمامة الاستخدام التقليدى. إلا أنه كثيراً ما يختلف مع النظريات التى استخدمت للتعبير عنها :-

= (ب) السلطة التى تُدرج الحالات الفردية أو للحالات الجزئية تحت الكلى، وتلك هى السلطة التنفيذية.
 (ج) سلطة ذاتية، يوصفها الأراذلة أى سلطة القرار النهائى - الناتج (أو الملك).
 ويُعد جميع السلطات المتصلة فى سلطة الناتج، أمضى فى وحدة فردية تصحح فى آن معاً هى السببية. والتشاعبه للكلى. وتلك هى الملكية الدستورية" ص ٥٣٣ من ترجمتنا العربية "أصول للفلسفة لـ هيغل" مكتبة مدبولى بالقاهرة عام ١٩٩٦ (الترجم).

(١) فكلمة Macht تُستخدم بالمعنى السياسي، لكن ليس لها عنده أى مغزى سياسى خاص، فهو يتحدث فى المنطق عن قوة Macht الجوهري والفكرة الشاعرية، والكلي. وهي حالات ليس فيها مقاومة يمكن التغلب عليها. وهو فى "محاضراته فى علم الجمال" يناقش "القوى الكلية للفعل" التى هي المؤسسات العامة (كالأسرة، والأمة، والدولة أو الكنيسة) والقوى المحركة (كالشهرة، والصدافة، والشرف والحب) التى تدفع الفرد للفعل والعمل. وتتصادم هذه القوى - فى المواقف التراجيدية - بعضها البعض فى الأفعال المتصارعة للأفراد الذين يمثلونها. وبمقدار ما تنتهي هذه القوى إلى العمل والصراع، فأنها تصبح Gewalten (أى سلطة).

(٢) ولأسباب متعددة يحدد هيجل "القوة" : 'دوراً محدوداً فى الحياة السياسية الداخلية'.

(أ) الشخص ذو الإرادة الحرة لا يمكن إجباره بالقوة على عمل أشياء لا يريد هو أن يعملها : إذ فى استطاعته أن يختار المقاومة، أو أن يتجنب الإجبار، فى نهاية المطاف: بالموت.

(ب) ومن هنا كانت الدولة كلاً عضوياً لا آلياً : فالواطن يشبه العازف فى الأوركسترا، ولكنه لا يشبه كرة البيلياردو.

(د) تُحقق الدولة المنافع التى يريدتها معظم الناس، مثل سلامة الطرق السريعة. وهي ليست مؤسسة قهرية أو قمعية. وربما لعبت القصة دوراً واسعاً فى تأسيس الدولة، ولكن ليس فى أعمالها التالية بعد ذلك. ويفضل هيجل تقسيم السلطات فى الدولة، لكن فقط إذا ما أدى ذلك إلى تنسيق الكيان العضوى للدولة وتعاونته، دون أن يحد أو يقيد بعضها بعضاً - وهو التنظيم الذى يؤدي إلى الدمار السياسى أو إلى القصور الذاتى^(١).

(٣) ويصادق هيجل على النظرة التى ترد أن الأشياء، من حيث الأساس، أنشطة أكثر منها كتل جامدة. لكنه ذهب إلى أن فكرة القوة Kraft ذات استخدام محدد من هذه الزاوية :

(١) للمفصلة الحق فقرة TWT (الوثائق) وراجع ترجمتنا العربية المسألة المذكور ص ٥٣٠ وما بعدها، حيث يهاجم النظرية التى ترى أن كل سلطة من السلطات الثلاث تعارض الأخر وتساخنها العداء مما يؤدي إلى تعكك الدولة ودمارها. (لترجم).

أ - على الرغم من أنه أدخل كلمة Kraft في المنطق لتضفي وحدة على أجزاء الشيء المختلفة، فإن القوة عادة تكون داخلية في حامل لا تكونه هي : فالقوة المغناطيسية تفترض سلفاً قضيباً معدنياً ذا خواص أخرى مثل اللون الذي لا يمكن تفسيره عن طريق القوة.

ب - القوة لا تجبر عن نفسها، ولا تحقق ذاتها بطريقة آلية، بل هذا تحتاج أن "تجتنبها" قوة أخرى. وهكذا يكون لدينا تراجعاً لا متناهياً للقوى، أو تفاعلاً بين قوتين، كل منهما تجتنب الأخرى. وتختلف القوة من هذه الزاوية عن الغرض الذي يحقق نفسه بطريقته الخاصة.

ج - هناك تنوع لا فقط بين القوى الجزئية، بل أيضاً بين أساليب القوة : الجاذبية، المغناطيسية، الكهرباء ... الخ ومحاولة رد هذه القوى إلى قوة واحدة يؤدي إلى تجريد فارغ.

(د) عمل القوة أعمى، ولا يمكن، على خلاف الغرض، تفسيره على أساس طبيعة العالم المنظمة.

ومن هنا كانت 'القوة' مقولة متناهية ذات مضمون مقيد، وتفترض سلفاً كلاً من القوة الأخرى وكائنات من نوع أعلى في وقت واحد إذا أريد لها أن تعمل. ومن هنا كان من غير المناسب أن ترى الله أو العالم ككل بوصفه قوة أو مجموعة قوى. فالقوة ينقصها اللاتناهي المطلوب أو أن تفسر نفسها. وكذلك من الخطأ أن ترى الذهن مجموعة قوى. أو حتى مجموعة أنشطة :

(أ) فالذهن ليس حاملاً صلباً كقضيب من حديد.

(ب) أنه، نسيباً، يحقق ذاته، ويحدد نفسه.

(ج) ملكاتنا، قبل كل شيء، لا تميز بعضها عن بعض بوصفها قوى مختلفة، وإنما هي تشكل هيراركية منظمة، والفكر ينفذ منها جميعاً وسيطر عليها. فالشعور مثلاً، في صورته الحتم البدائية يشكل ارتداداً إلى الخلف عند الراشد العاقل السليم الجسم ويؤودنا الفكر بمضمون للأشياء الأعلى من الشعور.

ويرفض هيجل تلك النظرة التي تجعلنا لا نعرف سوى مظهر القوة، لا القوة نفسها. ويذهب إلى أنه لا يوجد شيء يُعرف أكثر من ذلك في القوة سوى مظاهرها المختلفة. أي اتفاق جاتها اليأس مع الحارح.

توجد كلمتان ألمانيان لكلمة "الشكل" :

(١) كلمة جشطالت Gestalt كلمة ألمانية جاءت أصلاً من (النسى تعنى 'يضع'، 'يقيم'، 'يرتب'، 'يشكل'... الخ). لكن تولد عنها فعل gestalten ('يشكل'، 'يضع على هيئة'). ثم الاسم Gestaltung الذي يدل على عملية التشكيل أو نتيجتها. وكلمة Gestalt ليست هيئة ولا شكلاً مجرداً يمكن أن تشترك فيه أشياء متعددة، بل شكل الفرد أو هيئته. ومن هنا فإنها يمكن أن تشير إلى الفرد نفسه الذي تشكل أو اتخذ هيئة ما. وكلمة 'الجشطالت' على خلاف كلمة 'الشكل' لا تتضمن في العادة، تقابلاً بين 'المادة' و'المضمون'، فالموضوعات التي لها 'جشطالت' (مثل النبات، الأعمال الموسيقية، الثقافات) يُعتقد أنها وحدات عضوية، يمكن أن تنطبق ككل، لا بالتدريج على أجزائها.

(٢) كلمة الشكل Form اللاتينية الأصل، تشير عادة، إلى شكل مجرد يشترك فيه أفراد متعددة، وهي على خلاف كلمة 'جشطالت' تشير إلى شكل 'سوتيه' بصفة عامة^(١)، رغم أنها مثل 'الجشطالت' يمكن أن تشير إلى شكل 'سوتيه' جزئية معينة. وشكل العمل الفني في الاستطابق هو قابلية للادراك الحسي أو مظهره الخارجي، وهو يقابل مضمونه الداخلي. (شكل العمل وليس Gestalt يمكن أن لا يتناسب مع المضمون). وفي التراث الأرسطي بالمقابل نجد أن كلمة الشكل اليونانية Eidos - شكل الشيء بوصفه متميزاً عن مادته - كثيراً ما يُنظر إليها على أنها ما عيشته الداخلية التي تحدد شكله الخارجي. وتظهر فكرة الشكل الداخلي الماهوي عند 'هردر' و 'جوته'، وهيجل (بوصفها الفكرة الشاملة). وتطبق الصفة 'شكلي' على كل ما ينتمي إلى الشكل الذي

(١) السوتية Sonnet نصيحة تألف من ١٤ بيتاً، وهي غير السوناتا Sonata أو الشعر الموسيقي الذي نرزه آلة منفردة كالبيان أو الكمان أو الكنت معاً. (المترجم).

ينحدر من المضمون والمذهب الشكلى هو التركيز المفرط على الشكل على حساب المضمون.

والشكل فى منطق هيغل يقابل 'المادية'، مع التركيز أكثر على 'المادة' و'المضمون' :-

(١) لكلمة 'المادة' استخدامان رئيسيان فى الفلسفة :

(أ) فهى تشير إلى المادة الفيزيقية فى تقابل لا مع الشكل أساساً، بل مع الدهن والروح، ومع المجرى والثالى. والمادة بهذا المعنى تترادف العجينة Stoff. وتستخدم هذه الكلمات أيضاً فى الجمع، وبصفة خاصة عندما يناقش هيغل النظرية التى تذهب إلى أن خواص شىء ما هى مادة أو عجيبة. (فالحسرة مثلاً هى مادة حرارية)، وما له مسام تستطيع أن تنفذ منها المواد بعضها إلى بعض. حتى أن الشىء يمكن أن يكون، مثلاً، حاراً وحلواً فى آن معاً.

لكن يمكن للمادة أن تشير فى الشىء الفرد إلى المادة المحايدة المتجانسة التى يتألف منها كل شىء. تبعاً لفزيقا نيوتن. ولقد نظر هيغل (مثل باركلي) إلى المادة على أنها من النوع الذى يجعلها تجريد فارغ.

(ب) مادة الكائن - فى التراث الأرسطى - تقابل صورته (أو شكله) غير أن المادة بهذا المعنى ملتبسة بالدلالة أيضاً : (١) فهى تشير إلى المادة التى لا شكل لها التى ينبثق عنها الشىء الذى له شكل، مثل كتلة الرخام التى يصنع منها التمثال، (٢) والمادة المشكّلة التى تعاصر الشىء المشكّل مثل شكل الرخام الذى يصنع منه التمثال. وهناك أوجه تعقيدات أبعد :

أولاً : المادة بمعنى (ب) هى أيضاً المادة بمعنى (أ) عادة. لكن كان الأمر يتطلب أن لا تكون. فمادة اللوحة الفنية قد تكون اما مجموعة المواد (الأصباغ - قطعة القماش... الخ) المستخدمة فى رسمها أو الموضوع أو الرسالة التى تعبر عنها اللوحة. (والأكثر شيوعاً أن يستخدم هيغل كلمة Inhalt أى 'المضمون' بدلاً من كلمة 'المادة' فى هذه الحالة الأخيرة).

ثانياً : فى حالة التمثال تستقل المادة و'الشكل' نسبياً. أو هما محايدان. فالرخام أو قطعة الرخام، يمكن أن تُستخدم فى صنع أشياء أخرى غير التمثال.

والتمثال الذي له نفس الشكل يمكن أن يُصنع من مادة مختلفة كالبرنز مثلاً. لكن في حالة الكائنات الحية، فإن المادة والصورة ليسا محايدتين على هذا النحو؛ فاللحم، على خلاف التمثال، لا يمكن أن يوجد قبل الكائنات التي تصنع منه، بل لا بد أن يشكل من الحيوان الجزئي الذي يتألف منه، وبالمقابل فالحيوان لا يمكن إلا أن يكون اللحم الذي يتألف منه.

ثالثاً : الرخام الذي يُصنع منه التمثال والذي تتألف منه، بعد ذلك، أو اللحم الذي يتألف منه حيوان ما، هما نسيباً لا شكل لهما بالنسبة للتمثال أو الحيوان : لكن لهما بدورهما شكل يجعلهما مختلفان عن الحجر الصوان أو الدم مثلاً. ويتألف من عناصر أولية أكثر، لها بدورها شكل ما، وتتألف من مواد أشد بساطة ... وهكذا فهناك إذن بدلان (١) أي مادة يمكن تحليلها إلى شكل ومادة ... إلى ما نهاية. (٢) يتشبه التراجع إلى مادة أولية. مادة بلا شكل، مادة نهائية بسيطة صُنِعَ منها كل شيء آخر. وهذه المادة الأولى ليست مخالفة للمادة الأساسية عند عالم الطبيعة. (ويمكن للمرء أن يقول أيضاً (٣) ان هناك عدة مواد من هذه المادة النهائية التي لا يمكن تحليلها تحليلاً أبعد إلى مادة وشكل وهي : العناصر).

وأخيراً : ذهب الأرسطويون إلى أن سلسلة الكائنات التي تتكون عن طريق إضافة صور عليا متتالية تنتهي إلى الصورة الخالصة أو الصورة التي لا مادة لها وهي : الله.

(٢) هناك كلمتان اللاتينتان لكلمة "المضمون" هما Gestalt و Inhalt وتختلف الثانية عن الأولى من حيث أنها أولاً تعني أن المضمون متحد أكثر مما هو عليه في حالة Inhalt (ومن هنا فقد تُستخدم كلمة "المضمون" لكلمة Gestalt، ونستخدم كلمة "المضامين" لكلمة Inhalt) وهي تعني ثانياً : قيمة المضمون. بقوة أكثر (ولهذا فقد تعني كلمة Gestalt "الصحوى"). ولهذا السبب معاً فإن "جشطلالت" شيء ما مغزولة بشدة مع "شكله". وعلى الرغم من أن هيجل يستخدم الكلمتين معاً، فإنه في العادة يقابل بين الشكل Form والمضمون Inhalt. وتختلف كلمة Inhalt (المضمون) عن كلمة المادة بطريقتين أولاً : بتضايّف المضمون مع الشكل منطقياً، ولا يمكن أن يوجد المضمون قبل الشيء المشكّل. ثانياً: لا يحمل المضمون أي إحياء بالمادية الفيزيقية. وللشيئين معاً فإن مضمون العمل الفني هو موضوعه، وليس المواد التي صُنِعَ منها.

ويستخدم هيجل جميع هذه الكلمات بكل ما لها من مغزى. فهو يستخدم كلمة Gestalt في 'ظواهريات الروح' لتدل على صور الوعي وأشكاله. وعلى صور وأشكال موضوعات طبيعية كالبورات، لكنه يستخدمها بصفة خاصة لتدل على صور وأشكال الأعمال الفنية. وتكرر كلمات الشكل والمضمون (أو المادة) في كل كتبه؛ وهو يشدد خصوصاً على النقاط التالية :

(١) يمكن للشكل والمضمون (أو المادة) أن يدلّا على تقابلات متنوعة ومتميزة؛ المادة التي صُنع منها الكتاب : أعني الورق والجلد ... الخ هي الشكل الخارجي للكتاب في مقابل صورته الأديية الداخلية وفي مقابل مضمونه (بمعنيين متطابقين). أما إلى أي حد يكون الشكل والمضمون محايدين، وأي الزوجين يمكن أن يكون جوهرياً وفعالاً أكثر، فسوف يعتمد ذلك على نوع التقابلي الذي يكون في ذهننا.

(٢) حتى في حالة التقابلي المفرد فإن السؤال: أي الحدين المتقابلين سيكون هو الشكل، والآخر هو المضمون، فذلك يعتمد على وجهة نظرنا، فالافتكار الخالصة، مثلاً، المتضمنة في حدث ما أو بينته المنطقية، (في مقابل مضمونه التجريبي) يمكن أن ننظر إليها إما على أنها صورته أو مضمونه، (أو ليه).

(٣) في الكائنات الحية، والأعمال المثالية للفن يكون الشكل والمضمون مغزوليين بطريقة لا يمكن فصلهما.

(٤) ليس هناك مادة بلا شكل تماماً، ولا مضمون تماماً، طالما أن ما لا شكل له يرتبط بشكل ما، إذ يدخل عليه 'شكل' آخر، فالرخام الذي لا شكل له - له شكل الرخام.

(٥) بالمقابل ليس هناك شكل بلا مضمون تماماً : فالاشكال المنطقية مثلاً لعبارتين يمكن أن تختلف الواحدة منهما عن الأخرى فقط بفضل اختلافهما في المضمونين. وعلى نحو حاسم أكثر؛ ما يكون شكلاً أو فكراً ، أو شكلاً منطقياً في مستوى معين، يمكن أن يكون مضموناً (مادة) لفكرة أعلى، ففكرة الوجود هي جزء من شكل العبارة 'الوردة هي حمراء'، لكنها جزء من مضمون العبارة التي تقول : 'الوجود يصبح عدماً'. ومن ثم فإن الفكر الخالص أو 'الفكرة المنطقية' - رغم أنها بمعنى ما صورة خالصة أو شكل خالص، فهي ليست صورة تماماً، بل لها مضمونها الخاص.

فالصورة الخالصة بلا مضمون، والمادة الخالصة بلا شكل هما في نظر هيجل، شيء واحد؛ أي تجريد غير متعين تماماً.

الكلمتان الألمانيان Freiheit و Frei تطابقان تماما * الحرية * و * حر *، وهما معاً يشيران إلى حرية الإرادة، والحرية بكل معانيها الاجتماعية والسياسية. وهكذا فإن * الحرية * تقابل * العبودية *، و * التبعية *، و * القهر *، و * الضرورة * ... الخ. ويحاول هيجل أن يربط بين هذه المعاني المتنوعة ويسلكها في نظرية واحدة. والفكرة المحورية في الحرية هي الأثر : يكون الشيء، وبصفة خاصة الشخص، حراً إذا، وإذا فقط، كان مستقلاً ومتحداً بذاته، فلا يحدده، ولا يعتمد على، شيء آخر غير ذاته. غير أن هذه الصيغة تطرح ثلاثة تساؤلات :

الأول: أين تقع الحدود بين شيء ما والشيء الأخرى ؟ فمثلاً : (أ) الأنا * ولديها (ب) أفكار معينة، ولديها (ج) قضايا، ولديها جسد وإدراكات حسية ورغبات، وتعيش (د) في بيئة اجتماعية وسياسية معينة. وهي تسكن (هـ) عدداً طبعياً يحيط بها وتتشر في بيتها الاجتماعية وفي صميم ذاتها. فأين تقع الحدود بين ذاتي وبين الأخرى؟ هل هي تقع بين (أ) من ناحية وبين (ب) و(ج) و(د) من ناحية أخرى؟ أم أنها تقع بين (أ) و(ب) و(ج) و(د) من ناحية و(هـ) من ناحية أخرى؟ وما هو التحديد الذاتي بالنسبة لي (بوضعي أنا)، وماذا يعنى أكثر من التحديد بواسطة الأخرى؟ ذلك يختلف باختلاف وجهة النظر التي نأخذ بها.

(٢) كيف تسعين العلاقة بين التحديد والتبعية؟ هل في التحديد السبي، مثلاً، والفسر أو القيد المادي (كالسجن مثلاً) وفي التشديد، والرق (أعنى أن تكون ملكاً لشخص آخر) وفي القبول الإرادي لسلطة شخص آخر السياسية والاجتماعية والأخلاقية والعقلانية ... الخ ؟

(٣) كيف نضمن وجود الحرية...؟ هناك ثلاثة احتمالات :

(أ) تكون العلاقة بين التحديد والتبعية صارمة، رغم استمرار الحدين في العلاقة وفي آخريتهما، فإني في استطاعتي مثلاً أن أكف عن الاهتمام بسجني أو عبودي وأرشد إلي نفسي.

(ب) تكون علاقة التحديد صارمة باستبعاد أحد الحدين، فأحمر مثلأ من الرق أو السجن وأصل، بطريقة تصورية، إلى الحرية يموتى.

(ج) يتوقف الحدان، أو يبدوان كذلك، عن ان يكونا آخر، أو أن يكون كل منهما آخر، لأن هذا أو ذلك، يتجاوز الآخر أو يرفعه، فمثلاً أنا ومن اعتقلنى تقع في الحب حتى أننا نتوقف عن أن نبدو أو نكون غرباء الواحد منا عن الآخر، وأتوقف عن الشعور بأننى أطيع إرادته، وأنها قسر على حريتى.

ولقد هاجمت نظرية هيغل في الحرية الاجابات عن هذه الاسئلة :

(1) الحدود بينى وبين الآخر لا هى ثابتة ولا دائمة، لا فى حياة الفرد ولا عبر التاريخ. كذلك مضمون الذات لا هو ثابت ولا دائم. فما يكون عليه المرء، يعتمد على الوعي الذاتى لهذا المرء. ووجهة النظر التى تنال الاستحسان المبدئى هى أننى عبارة عن أفكارى، وادراكاتى الحسية، ورجباتى وجسدى (أى : أ و ب و جـ فيما سبق)، وأننى أكون حراً بمقدار ما تكون هذه الحدود، وكذلك سعسى إلى تحقيقها، لا يحدده شىء آخر (بمعنى أو أكثر من هذه المعانى). غير أن رجباتنا - فيما يرى هيغل - محدودة من الخارج، لاسيما فى الطفولة، بطريقة تجعلنا لا نسيطر عليها بسهولة. فمن السهل أن يشعر المرء أن رجباته الجسدية، وربما ادراكاته الحسية، غريبة عنه، وأن يضع المرء ذاته الحققة فى الأنا بالمعنى الموجود فيما سبق فى "أ"، أو أفكاره وعقله بالمعنى السابق فى "ب"، عندئذ سوف يفترض المرء كما افترض أفلاطون والرواقية والزهاد الدينيون أن الحرية لا تتوقف على اشباع المرء لرجباته، وإنما على تجاهلها وكنيتها والسيطرة عليها أو استبعادها. واقتربت نسخة من هذا الاتجاه باسم كانط. فنحن نبلغ الحرية أو التحرر من تطلعات الطبيعة بالخضوع للقانون الامتلاقي الذى يقره ويفرضه العقل وحده. وتتضمن هذه النظرية أيضاً التحرر من قيود الطبيعة الخارجية، ومن القيود السياسية والاجتماعية. طالما أن هذه العوامل الخارجية تعدنى علينا وتصطدم بنا، فى العادة، عن طريق ما لدى المرء من رجبات وتفور. (لكن كانط، على خلاف العديد من أنصار هذه النظرية، كان مهتماً بشدة بالحرية السياسية).

ولقد كان هيغل متوافقاً مع هذه النظرية، لكنه كان يشعر أن رجبات المرء، والعالم الخارجى، لا يمكن التخلص منها بهذه السهولة لأن الكيت المطبق لرجبات المرء عن طريق

العقل هو نفسه ضرب من العبودية. كما أن عقل المرء وحده لا يمكن أن يكون مرشداً في الحياة والقضل. فرغبانتا - في رأي هيجل - ليست عند الراشدين المتدينين دوافع فجة، غريبة عنا تماماً، لكنها مصبوغة بالفكر عن طريق الثقافة والحياة الأخلاقية. لكن ذلك يعني أن الحدود تتغير أو تتبدل بين ذات المرء والآخر، لدرجة أن الذات تشمل في داخلها مثلاً أعلى عن البيئة الاجتماعية التي كانت فيما سبق غريبة عنها أو أحر بالنسبة لها. والنموذج في رأي هيجل، لمثل هذا الامتداد للذات حتى تشمل المجتمع (أو العكس امتصاص ذات المرء داخل مجتمعه) هو الحياة الأخلاقية، عند اليونان، مما يحقق الحرية الموضوعية، ويهمل الحرية الذاتية. حرية السعي لتحقيق رغبات المرء، والتفكير، بطريقة عقلية، في الشرائع والنظريات التقليدية.

(٢) ويدرس هيجل أنواعاً متعددة من التحديد عن طريق الآخر، ويرد عليها بطرق مختلفة، فالعبودية مثلاً هي نموذج للحرية الاجتماعية والسياسية، وقد تمّ الغاؤها ببساطة، لأنها تتعارض مع ماهية الإنسان. والتحديد السببي الذي تقوم به الطبيعة - وهو يكون مسيطراً أكثر في مرحلة الطفولة، وعند الشعوب البدائية - يرتد تدريجياً إلى الثقافة. كما يعارض هيجل التحديد السببي بطرق شتى خصوصاً: في كتابه "ظاهريات الروح" الكتاب الخامس - وموسوعة العلوم الفلسفية الجزء الثالث). لكن السيطرة السياسية والاجتماعية لم تُسبَع قط أولاً لأن الدولة الحديثة قد سمحت بالحرية الذاتية أكثر مما سمحت بها الدولة القديمة. وثانياً: لأن الحياة الأخلاقية - ويرى ذلك في الفلسفة - هي تعبير عن العقلانية التي تكمن في مركز ذات المرء، وبالتالي ليست مختلفة تماماً عن هذه الذات.

(٣) الانتقال في المنطق من الضرورة إلى حرية الفكرة الشاملة يحدث عندما تصبح الضرورة التي يحدد بها شيء ما شيئاً آخر شيئاً جدياً حتى أنهما يتوقفا عن التمايز، فالحرية تجعل الضرورة جوانبة بدلاً من أن تحل محلها. ومن ثم فإن هيجل هنا، عادة، يفكر في نوع من الحرية يتخذ المسار التالي: محاولة تمزيق علاقة المرء بالآخر الذي يُقيد ويجبر عن طريق تجاهله (كما هي الحال مثلاً عند الرواقية وغيرها). أو بالغائه (بطرق مختلفة كما هي الحال في مذهب الشك، واليهابية إبان الثورة الفرنسية وغيرهم). هي محاولات فاشلة رغم أنها كانت مشعرة من الناحية التاريخية. فالحرية، بالأحرى، تكمن في هوية الآخر مع

ذات المرء. لكن الهوية تقتضي أن لا تكون هوية مغلقة على نحو ما كانت عليه في دولة المدينة عند اليونان؛ بل هوية متمايزة في الدولة الحديثة تجمع عناصر الحلول المرفوضة أو المرفوعة وتكيف معها : مثل الفكر النقدي، والسعي وراء المصلحة الذاتية.

ويتضمن توحيد الآخر مع الذات في هوية واحدة ثلاثة جوانب متميزة :

(١) أن الإنسان يجعل الآخر أقل تجربة عن طريق أنشطته العملية معه، فيصلح مجتمعه، ويهذب من الطبيعة ... الخ.

(٢) يكتشف أنه ليس آخر تماماً عن طريق أنشطته النظرية :

دراساته التجريبية والفلسفية للطبيعة والمجتمع ... الخ - التي تجعله يكتشف أنها تجسد أفكاراً كلية.

(٣) وهو حين يجعل الآخر أقل غربة عن طريق أنشطته النظرية معه : حتى يكتشف

الأفكار التي يتضمنها مجتمعه ... الخ - فإن ذلك، لا يجعله فقط يكتشف أنه مع بل أيضاً يعززها ويدعمها. وتحدث هذه العمليات عبر التاريخ، وهي عند هيجل تخلق للحرية. مادام الوعي الذاتي أيضاً يعتمد على رؤية الألفة بين الذات والآخر، وبذلك يُرى تصور المرء عن ذاته، وتتقدم الحرية والوعي الذاتي معاً.



G

God and Christianity

الله والمسيحية

زعم هيغل، مثل معظم معاصريه، أنه يؤمن بوجود الله، إلا أن أفكار : الإيمان، والوجود الفعلي، والله هي كلها أفكار خلافية:-

(١) على مستوى الإيمان فإن هيغل يؤمن بالاله الشخصي للكنيسة اللوثرية، إلا أنه لم يقنع بأن عقله يستطيع هذه العقيدة دون محاولة فهمها وتبريرها عقلياً. غير أن الفهم والتبرير العقليين لتبصيرات الإيمان لا تركها كما هي دون أن تتغير؛ فالمعرفة الفلسفية تشكل هذه التصورات وتحيلها إلى أفكار، والفلاسفة حين يفعلون ذلك يغيرون، في العادة، مضمون الإيمان، فيضعون بذلك الاله الشخصي في المسيحية ويحيلونه، مثلاً، إلى "الوجود الضروري"، ولهذا لجأ فلاسفة العصور الوسطى إلى نظرية "الحقيقة المزدوجة": حقيقة الإيمان، وحقيقة العقل. اللتان يمكن لا فقط، أن لا يتفقا، بل أيضاً أن يتصارعا. ولقد كان من أهداف هيغل التغلب على التضاد، كغيره من ألوان التضاد، بين ثراء الإيمان التقليدي، وقرع العقل الفلسفي. ومن هنا اتجهت فلسفته إلى أن يكون لها نفس مضمون المسيحية، وإن كانت تختلف عنها في الصورة.

(٢) وتشير فكرة وجود الله عدة صعوبات، وتكمن إحدى هذه الصعوبات في المصطلحات الشائعة المعروفة مثل مصطلح "الوجود" أو "الوجود الفعلي"، التي تميل إلى جعل الله كائناً متناهياً، بحيث يوجد على نحو ما توجد هذه الكائنات. وصعوبة أخرى هي أننا عندما نتحدث عن وجود شيء ما فإننا في العادة نقابل بينه، ببساطة، وبين فكرته الشاطئة. فالفكرة الشاطئة للأسد شيء. ووجوده شيء آخر. إلا أن هيغل ينبع إلى أن الله

ليس متميزاً عن فكرته الشاملة، على نحو ما تتميز فكرة الأسد عن وجوده، مادام الله موجوداً لامتناهياً، وليس موجوداً متناهياً.

(٣) وهناك صعوبة أخرى عندما تنسب الوجود العقلي إلى الله تمثل فيما يأتي :
يزودنا الإيمان - مثل الإيمان اللوثري - بتصور ثرى عن الله بقدر ما يؤكد وجوده. (وقد يشارك المرء في مثل هذا التصور بينما يشك في وجوده أو ينكروه) ؛ غير أن الفلسفة لا تستطيع أن تزعم مثل هذا التصور أكثر مما تزعم وجوده : فهي تسأل : "ما الله؟"، كما تسأل "هل هو موجود؟"، وهي في الأعم الأغلب تزعم القاسم المشترك الأدنى لآى تصور لله، وهو أنه المطلق، وهو تصور لله مجرد من النزعة الشبيهة، وتنقله إلى صورة الفكر الخالص. وهكذا فإن الله عند هيجل، كثيراً ما يرادف "المطلق". وتطبق حجج مماثلة على التصورين، وتبدو الأدلة التقليدية على وجود الله، على أنها تُضخَم فكرياً عن الله، لا على أنها تقيم، ببساطة، وجود شيء ما لدينا عنه بالفعل فكرة واضحة. (ولقد نظر كانط في كتابه "نقد ملكة الحكم" إلى هذه الأدلة في نفس الضوء).

مادام الله - مثل المطلق - ليس سوى تعبير فارغ، ومادام الجواب من الآن فصاعداً عن السؤال : ما الله؟ (ان غياب "الله هو الماهية") لا يعنى أن يكون الاستعداد لاستخدام التصور بوصفه محمولاً لله (وهو في هذه الحالة "تصور الماهية") فمن الواضح أنه يمكن أن يكون السؤال الحادياً : والسبب أن الاحاد يعنى، ببساطة العجز التام في التفكير (فشوبنهاور الذى رأى أن الحقيقة النهائية هي الارادة، ونيتشه الذى رأى أنها ارادة القوة - نظراً إلى انفسهما على أنهما ملاحدة). لكن لا يزال هناك مجال لتقيضين لاهوتيين على الأقل :

(أ) فالمرء يمكن أن لا يُطبق على الله - أو على الكون - سوى فكرة بدائية نسبياً مثل فكرة الوجود أو الماهية. فلا يصل إلى أفكار أكثر تقدماً، ومناسبة أكثر : مثل الفكرة المطلقة والروح المطلق.

(ب) قد يسلم المرء بعلاقة غير مناسبة بين الله والعالم. وهذا العيب يرتبط بالعيب الأول، من حيث أنه يرى الله من منظور فكر معين يتضمن نوعاً معيناً عن العلاقة بينه وبين العالم. فإذا كان الله، مثلاً، وجوداً متعياً أو وجوداً فعلياً، فلا بد أن يكون عندئذ آخر بالنسبة للعالم ومحدوداً به. فلو كان هو الماهية فلا بد أن يكون العالم هو الظاهر وإذا

ما نُظِر إليه من منظور الفكرة المطلقة أو الروح المطلق، فإنه في هذه الحالة وحدها يرتبط بالعالم بطريقة مناسبة.

ولأول وهلة يمكن أن يرتبط الله بالعالم عن طريق ثلاثة طرق بديلة :

(١) الله متميز عن العالم.

(٢) الله متحد مع العالم في هوية واحدة. لكن تلك الطريقة التي يوجد بها العالم فعلاً، لكن لا يوجد بها الله، وتلك هي صورة مذهب وحدة الوجود التي نسبها بايل Bayle إلى اسبنورا.

(٣) الله متحد مع العالم، لكن تلك الطريقة التي يوجد بها الله وحده وجوداً فعلياً، ولا يوجد بها العالم. وهذه هي صورة مذهب وحدة الوجود التي يسميها هيغل 'اللاكون Acosmism' أي انكار العالم، ويعتقد أنها وجهة نظر اسبنورا الحقيقية.

وعلى الرغم من أن هيغل يُفضل النظرة الثالثة على الأولى والثانية، فإنه يرى أن هذه الوجهات الثلاث من النظر غير كافية :-

النظرة الأولى : معية لأنها تجعل من الله موجوداً متاهياً مثل العالم، ولا تزودنا بأي تفسير نهائي لكليهما.

والنظرة الثانية : معية لأنها لا تترك سوى العالم المتناهي فحسب.

والنظرة الثالثة : معية لأنها لا تزودنا بأي تفسير مقنع لظهور العالم المتناهي لاسيما الذات المتفلسفة نفسها.

أما وجهة نظر هيغل الخاصة عن العلاقة (وهي قسرية الشبه بوجهة نظر التصوفة من أمثال بوهسي) فهي أن الله ثالث يتألف من الأب، والابن، والروح القدس. وعلاقته بالعالم لا هي هوية تامة، ولا اختلاف تام. فعالم الطبيعة وعالم الروح هما بالأحرى طوران أو مخططات لله (فهو بوصفه الأب) يحقق الوعي في الطبيعة (بوصفها الابن) ويرتفع إلى الوعي الثالث في الروح البشرية (الذي هو الروح القدس الذي يشمل على إدراك الله وعبادته في الجماعة الدينية، وفي أماكن أخرى كثيرة إلى جانبها). والأطوار الثلاثة مستتمة في فكرة الروح نفسها، وهذه النظرة معروضة بمصطلحات الدين في كتابه 'محاضرات في فلسفة الدين'. لكنها معروضة بمصطلحات الفكر الفلسفي في مذهب هيغل كله، مادام الله الأب هو الفكرة المنطقية، أو النسق التصوري الذي يعرضه المنطق.

أما فلسفة الطبيعة وفلسفة الروح فهما يعرضان الآين والروح القدس على التوالي. وهذه الوحدة في الاختلاف بين الله والعالم يشير إليها بطريقة رمزية - فيما يقول هيجل - موت المسيح وقيامته. (واين الله ، له عند هيجل ثلاثة معان :

١- يسوع التاريخي

٢- العالم الطبيعي

٣- الآين الأزلي المحايث للآب (الكلمة أو "اللوجوس" الذي تحدث عنه انجيل يوحنا). ويتضمن المعنى الثاني والثالث : الأخرية والتمايز، في حين أن المعنى الأول يمثل عودة الوحدة والتصالح.

وبناء على هذه النظرة فسأن وجود الله لا يحتاج إلى برهان أو دليل بالمعنى التقليدي لهذه الكلمة، مادام الله هو البنية المنطقية للعالم والعالم نفسه. وطالما أن هيجل ينظر إلى البراهين على أنها تسجل "صعود" الإنسان إلى الله، وهو تعبير غامض يوحي في آن معاً أن الإنسان أصبح مدركاً لله وإنه أصبح يشبه الله. والإيحاء بأن الإنسان أصبح الله متضمن في الفقرة التي تقول أن تطور روح الإنسان تعني أن الله أصبح يعي ذاته. ويرفض هيجل النظرة التي تقول أن الإنسان متناه بطريقة لا فكك منها في مقابل لاتناهي الله. وهو بذلك يرفض أيضاً القول بأن الله هو بأية طريقة - لا يمكن معرفته.

ويشير الفكر الديني عند هيجل عدة أسئلة، وأحد هذه الأسئلة هو ما أدى إلى انقسام تلاميذه وهو : هل كان هيجل من الفلاسفة المؤلهة أم من أنصار وحدة الوجود أم كان ملحداً ؟. بعضهم من أمثال "جوشل Göschel" (من الهيجليين اليمينيين) ذهب إلى أنه مؤمن تقليدي، بينما ذهب آخرون من أمثال "شراوس" (من الهيجليين اليساريين) إلى الأخذ بوجهة النظر المضادة، ويتضمن هذا السؤال ثلاثة أسئلة فرعية :

(١) هل كان مذهب هيجل الفلسفي، مهما قلنا أنه يعكس بنية المسيحية (في صورة مختلفة) ترجمة مقنعة لها، بمعنى أن من يقبل المذهب يمكن أن يقال عنه في الحال أنه مسيحي ؟

(٢) هل قامت ترجمة هيجل بتشويه المسيحية أكثر مما بنى (استيعاب الإنسان لله) بحيث لا يجوز أن تكون نسخة من المسيحية ؟

(٣) هل ألغت الاعلانات المتكررة لهيجل بأنه يؤمن بالمسيحية عبوب ترجمته الفلسفية لهذه العبارة ... ؟

إن اعتناق أفكار مثل : "الإيمان" ، و"الوجود الفعلى" ، و"الله" ، و"المسيحية" -
يستبعد الاجابات الحاسمة عن هذه الأسئلة . غير أن إيمان هيجل بأن الأعداد يتحول
الواحد منها إلى الآخر عندما تصل إلى ذروتها، يعنى أنه إذا ما وصل إلى الواحد؛ فإنه لم
يفعل ذلك إلا لأنه مُد نطاق التالية إلى حدوده المنطقية القصوى.

المعنى الجذري للكلمة الألمانية Grund.. هو "الأساس، القاع، المبدأ الأساسي" فضلاً عن أنها تتضمن دعماً لما يتركز عليها. ولقد استغل هيجل ظهور هذه الكلمة في تعبيرات عامية متعددة مثل zu grunde gehen (وهي تعني حرفياً "الذهاب إلى الأساس أو الأعماق") وبالنسبة للسفينة "ان تغرق" أو تفرغ إلى العمق، وكذلك بالنسبة إلى الأشخاص ... الخ - أن يصبح حطاماً، وأن يفتى) وتعبير zu grunde richten (أن يرسل أو "يوجه إلى الأساس" أي يفرق ويغوص ويتحطم، ويتدمر سواء بالنسبة للشئ، أو الشخص) auf den grund gehen (أي الذهاب إلى أعماق شئ ما) im grunde (فسى العمق، بطريقة أساسية، إذا تحدثنا بدقة ...) von grund aus (من الأعماق، تماماً، جذرياً). وكلمة Grund تعني أيضاً (1) ميرر (الفعل أو الإيمان أو الانفعال) أو ميرر سبب حادثه ما. وهي تدخل في تركيبات متعددة (مثل Grundsatz "مبدأ" "بديهية") وتزودنا بفعلين Gründen (auf) يؤسس، يقيم، يقوى، يجسّد، يقدم مبررات لكذا...)، كما يزودنا بالتضاميف بين Grund و Folge (نتيجة، تال، من Folgen "يتبع" "يتلو") das Begründete (المؤسس).

ولقد استخدم المتصوفة من أمثال "إيكهارت" كلمة "الاساس" لتعني أعماق ماهية للروح حيث يتم الاتصال بالله. كما يتحدث إيكهارت أيضاً عن "الهاوية" لله وللروح، وأدخل المتصوفة كلمة "ما لا اساس له" و"الأساس الأصلي". و"الاساس الأصلي" عند "يوهيمى" هو المرحلة الأولى للمسار الألهي، غير المؤسس، الوحدة المغلفة على نفسها، التي تنتج "الاساس" بعدئذ في المرحلة الثانية. ويشير شلنج أيضاً إلى "الهوية المطلقة" التي تسبق جميع الأسس والوجود بوصفها "الاساس الأصلي"، و"ما لا اساس له".

الاستخدامات الفلسفية النموذجية لكلمة "الاساس" هي :

(1) الاساس هو قضية تتضمن قضية أخرى.

- (٢) المبرر للإيمان بشيء ما .
 (٣) السبب عند شخص ما للإيمان بالشئ .
 (٤) حادثة أو حالة تكون مشولة عن حادثة أو حالة أخرى .
 (٥) المبرر لفعل شيء ما (أو عدم فعله) .
 (٦) المبرر والدافع لدى شخص ما لفعل شيء معين .

و "الأساس" في كل حالة من هذه الحالات قد يكون كافيًا (وقد لا يكون). وفي حالة تفسيره تفسيرًا كاملاً فإنه يستلزم أو يؤسس الحادثة، أو القضية ... الخ ويكون هو أساسها. ومن هنا فإن "ليبتز" وضع "مبدأ السبب الكافي" الذي يقول: "لا شيء يحدث ما لم يكن له سبب أو على الأقل، مبرر محدد". ولقد نظر "ليبتز" إلى ذلك - وكذلك أتباعه من أمثال فولف - على أنه ينطبق على القضايا، كما ينطبق على الأحداث والحالات والأوضاع، فلا تكون قضية ما صادقة ما لم يكن هناك سبب كافٍ لذلك، حتى إذا لم يكن السبب الكافي معروفًا لنا. ولقد قدم هيجل لهذا المبدأ تأويلًا جديدًا، وهو أنه ينبغي أن يُنظر إلى كل شيء لا في مباشرته السطحية، بل على أنه وضَعه شيء ما: أي أساسه، (أي أنه نتيجة لهذا الأساس). غير أن النظر إلى الأشياء على أنها يساطة مؤسسة (أي لها أساس) ليس عند هيجل كافيًا على نحو مطلق. فقد رفض المبدأ كمبدأ تفسيري ومبدأ إبستمولوجي في آن واحد. وقد صادق على استخدام ليبتز لهذا المبدأ في التفسيرات الظاهريّة، لكنه ذهب إلى أن ذلك يجاوز فكرة الأساس إلى فكرة التصوّد والفرغ.

وفي هذا التفسير الرئيسي للأساس يستخدم هيجل في كتابه "علم المنطق" كلمة "الأساس" في سلسلة من المعاني الواسعة. فقد ربط أولاً ما هو مؤسس بالشكل. كما ربط الأساس بالماهية، والمادة، والمضمون. وذلك هو الأساس المطلق: الذي يبدأ بأن يكون Grundlage أي طبقة القاع، أو الحامل، أو المبدأ الأساسي، أو الأساس، ولا يحتاج في هذه الحالة، ولا يحدد أي نوع جزئي من الشكل أو البنية الفوقية، لكنه ينتهي بأن يكتسب مضموناً خاصاً به، حتى يستطيع أن يحدد الأساس، أساس نوع جزئي من الظواهر.

وإذا اكتسب الأساس مضموناً، يعكس تماماً مضموناً للظاهرة التي هو أساسها. فهو أساس "صوري"، وهو يفسر الظاهرة، تفسيراً تاماً. غير أن مثل هذا التفسير (وهو أيضاً

"التعريف" هو - في رأى هيجل - "تحصيل حاصل"، لأنه يفسر لماذا يجعل الأفيون الإنسان ينام، بقوله انه عقار مسخر أو له قوة التخدير. اعنى أنه يعيد تفسير الظاهرة بنفسها^(١). ويذهب هيجل في كتابيه "ظاهريات الروح" و"علم المنطق" إلى أن تفسير الظواهر عن طريق قوة الجذب مثلاً، هو تحصيل حاصل، يمثل حديث الوعي مع نفسه. ومثل هذا الأساس لا يؤسس الظواهر فحسب، بل يتأسس عليها أيضاً: فمضمون الأساس برمته أستمد من مضمون الظواهر ويتأسس لستمولوجياً عليها.

وفي المرحلة التالية، وهي مرحلة الأساس الحقيقى، يتميز الأساس فى مضمونه عن الظاهرة. وهيجل هنا يدرس نوعين من هذه الحالة :

أولاً : هناك أسس علمية مثل الثقل (وأسس اللاهوتية مثل : الله) تختلف فى مضمونها عن أى ظاهرة جزئية بفضل التنوع الهائل للظواهر الذى يفترض أن لها أساساً*. لكن مثل هذا الأساس، رغم أنه ليس تحصيل حاصل، يقشل فى تفسير أية ظاهرة جزئية، لأنه يريد تفسير عدد أكثر مما ينبغى فى الظواهر، فلا يستطيع أن يفسر لماذا يكون للظواهر ككل طابع واحد (مثل حركة الكواكب) على خلاف ظواهر أخرى (كالكوكب والجزر مثلاً).

ثانياً : كثيراً ما يُختار أحد جوانب الظاهرة ويُنظر إليه على أنه الجانب الجوهرى، ويفترض أنه هو الذى تأسست عليه الظاهرة ككل بجميع جوانبها الأخرى، فيؤخذ جانب الردع، مثلاً، من العقوبة ويُنظر إليه على أنه أساس العقاب ومبرره، إلا أن اختيار هذا الجانب هو اختيار تعسفى؛ وتظل العلاقة بين هذا الجانب والجوانب الأخرى عرضية وخارجية، ما لم تجاوز مقولة الأساس وندرس الفكرة الشاملة للظاهرة كلها. ويدرس هيجل أيضاً تحت هذا العنوان ما يسمى "بالتدليل على الأسس" (وهى كلمة مضمومة تقال على الحاجة السوفسطائية) اعنى البحث عن المبررات (مع أو ضد) الأفعال والمعتقدات. ومثل هذه المبررات لا تكون أبداً حاسمة فقد تكون السرفة أو القرار من أرض المعركة،

(١) الفكرة ماعودة أصلاً من سخرية الأديب الفرنسى "موليير" (١٦٣١ - ١٦٧٤) من الأطباء فى احدي مسرحياته حيث يقول لثمة المستعنين وهي تسأل طبيباً على وشك التخرج لماذا يؤذي الأفيون إلى النوم - فيجيب :

"تسألونني يا معشر الأطباء الأفاضل : لماذا يؤذي الأفيون بالإنسان إلى النوم ؟ والرد على ذلك هو : أنه يحتوي على مادة منومة." ونحبه اللجنة :

"برافوا ! بالها من إجابة ! كم أنت جدير بالانضمام إلى زمرةنا!" (المترجم).

مبرراً للمحافظة على حياة المرء، إلا أن مبرراً من هذا القبيل ليس سوى مبرر واحد من بين جوانب مبررات كثيرة مع هذا الفعل أو ضده، لكنه لا يمكن أن يبرره.

والتناقض هوة يبين الأساس ونتيجته، تعنى أن الأساس يحتاج إلى شروط معينة. إذا أريد له أن يحدث نتيجة. والشروط هو أصلاً تحفظ مشروع أو proviso، وهو من ثم شرط ضرورى من الناحية المنطقية. كالفرضية التى لا بد أن تكون صادقة إذا ما أريد لفرضية أخرى أن تكون صادقة، كما أنه أيضاً شرط ضرورى من الناحية السببية، فالفعل bedingen يعنى "يشترط، ويحتاج، ويتطلب (مثل شرط النجاح)" و"بسبب و يحدث (كنتيجة لشروط معينة).

ويختلف الشرط عن الأساس : فالجوع، مثلاً، هو الأساس فى تناول الطعام فهو يزودنا فى أن معاً : يمرر لتناول الطعام وينتج نحو النهاية إذا لم يكن هناك عائق. غير أن الجوع وحده لن ينتهى بتناول الطعام ما لم يتحقق الشروط ، مثلاً أن يتاح وجود بعض الفاكهة. والفاكهة على خلاف الجوع. هو كائن مستقل واضح، لا يرتبط ارتباطاً ذاتياً بتناولى للطعام. فهو لا تقدم بذاتها أى مبرر للأكل، ولا أى اتجاه نحو النهاية بتناول الطعام : فالفاكهة ليست شرطاً ذاتياً لتناولى الطعام، لكنها تصبح شرطاً له بسبب جوعى؛ فالفاكهة مشروطة بجوعى لتصبح شرطاً لتناولى للطعام. لكن ما أن تصبح الفاكهة مشروطة ومتكاملة على هذا النحو فى دائرة جوعى، حتى تصبح متكافئة مع جوعى، فالفاكهة بوصفها هدفاً لجوعى، تعطينا المبرر لتناول الطعام وتنتهى بالانتهاء منه. فجوعى والفاكهة التى اشتاق إليها هما شرطان لتناولى للطعام، وكل منهما هو وحده شرط ضرورى فحسب، لكنهما معاً "الشعور الكلى" للشرطين، وبذلك يكفيان لاجداث (الشيء) أى واقعة تناولى للطعام. وكلما أكلت اختفى شرطاً تناول الطعام؛ الفاكهة والجوع. فقد امتصاً أو رُفعا فى عملية تناول الطعام التى تؤسسها أو يتوسطن فيها، والتى تكون بهذا المعنى غير مشروطة. وطالما أن هذه الشروط تُرفع - فإن هيجل بذلك يختلف - مع نظرة شلنج الميكرو فى أن للشيء شروطاً، فقط إذا كان شيئاً.

ويعتقد هيجل أنه فى المصرفة، مثل العالم، يُرفع الأساس والشرط فيما يؤسسانه أو يشترطانه، فاللحعب الفلسفى والدولة السياسة المتطورة يعصان شروطهما المادية الخارجية. ويكون الأساس فيها أو مبدعها الأساسى هو بنتهما المنطقية الواضحة، وليس المبدأ الذى بدأ منه أو المعايير الكامنة.



H

History

التاريخ

في اللغة الألمانية كلمتان * للتاريخ* :

(1) الكلمة اليونانية Historia (البحث - المعرفة - العلم، التفسير المكتوب للبحث - الرواية - تاريخ الأحداث من الكلمة Historein : * يبحث ، يرتاد*) ، وقد دخلت اللغة الألمانية، عن طريق اللغة اللاتينية في القرن الثالث عشر بكلمة Historie. واستخدام وتطور الكلمة منذ القرن الثامن عشر قد فُصح بظهور كلمة Geschichte بينما ازدهرت الصفة historisch *تاريخي* والاسم Historiker (المؤرخ). والمعنى الأصلي لكلمة * التاريخ* قريب من معنى كلمة * التجربة* . ويعمل هيجل إلى إستخدامها لتعني Empirie أكثر من إستخدامها بالمعنى التخصصي الذي يعنى التجربة التاريخية والأحداث. وتحدث هيجل أيضاً بإزدراء عن *التاريخية* في اللاهوت، التبحر التاريخي في الآراء والمؤسسات الدينية على حساب البحث التصوري في الحقائق الدينية.

(2) والكلمة الثانية هي Geschichte (قصة، شأن، عمل، تاريخ) وهي كلمة ألمانية قومية، وهي مشتقة من الفعل geschehen (يعمل - يحدث - يقع) وهي بذلك تعنى أصلاً * حدث ، سلسلة أحداث* . لكنها إبتداء من القرن الخامس عشر تساوت مع كلمة التاريخ Historie وأصبحت تعنى الرواية أو التقرير. ومع نمو البحث التاريخي والمعرفة التاريخية في القرن الثامن عشر أصبحت تعنى - بصفة خاصة عند * هرزر* - *التاريخ* بوصفه بحثاً منظماً للأحداث الماضية. وهي الكلمة التي استخدمها هيجل *للتاريخ* . ولقد تأثر استخدامه للكلمة بقرابته مع Geschick و Schicksal (القدر) وتشابهها مع كلمة Schicht (حامل - طبقة).

وعلى ذلك فللكلمة التاريخ معنيان : سلسلة الأحداث التاريخية وتفسير أو دراسة هذه الأحداث. ومن هنا كان لـ "فلسفة التاريخ" معنيان مناظران : التاريخ النظرى أولاً : مجرى الأحداث التاريخية. وثانياً : طبيعة ومناهج تفسير الأحداث التاريخية. ولقد كانت فلسفة التاريخ قبل هيجل من النوع الأول أكثر منها من النوع الثانى. وكان مؤسس هذه النظرة هو "فيكو.. Vico" الذى ذهب فى كتابه "أصول علم جديد للطبيعة المشتركة بين الشعوب" عام ١٧٢٥ إلى أن الشعوب جميعاً تمر بمراحل ثلاث هى : المرحلة الآلهية، والمرحلة البطولية، والمرحلة البشرية، متطورة، بطريقة تقدمية من الفكر الحسى إلى الفكر المجرد، ومن أخلاق البطولة إلى أخلاق الضمير، ومن الاستبزازات إلى المساواة فى الحقوق. (وهيجل لا يذكر فيكو فى أى مكان). ولقد وصف فولتير - الذى صاغ تعبير "فلسفة التاريخ" - فى بحثه "مقال عن العادات وروح الأمم". عام ١٧٥٦ - وصف التاريخ بأنه صراع الإنسان من اجل الثقافة والتقدم. ويرى "هردر" فى كتابه "أفكار حول فلسفة التاريخ للجنس البشرى" (١٧٨٤ - ١٧٩١) أن التاريخ البشرى هو تطور نحو "الإنسانية"، وهو استمرار لتطور الطبيعة ويسير طبقاً للقوانين نفسها. ويعبر نظام الكون وقانونيته عن قوة وعقل الله. ولقد كتب كسانط مقالين نقديين لكتاب "هردر"، كما كتب عدة بحوث عن التاريخ لاسيما بحثه "أفكار عن التاريخ الكلى بقصد المساواة العالمية" حيث ذهب إلى أن أفعال البشر - رغم حرية الإرادة - تحكمها قوانين كلية، وهى على الأقل فى جانب كبير منها يمكن أن تكشف للمؤرخ عن نمط منتظم. إن هدف التاريخ هو العدالة العقلانية تماماً، التى سوف تضمن الحرية الضرورية للتطور التام للقدرات البشرية. وتظل فى سلام دائم مع الدول الأخرى المنظمة بطريقة ماثلة. وكثيراً ما كان التاريخ يُنظر إليه على أنه محقق للعناية الآلهية - كما هى الحال عند لسنج وفشته - ولحظة الله فى تربية الجنس البشرى التى سوف تحقق اكتمالها فى النهاية.

التفسير الرئيسى للتاريخ يعرضه هيجل فى كتابه "محاضرات فى فلسفة التاريخ" وهو يحمل، فى مقابل تفسير السابقين عليه - سمتين متميزتين :

السمة الأولى : أنه يتشكك فى مزاعم المؤرخين القلاسفة فى تزويدنا بمعلومات عن نهاية التاريخ (أو بدايته) التى فاتت على المؤرخين التجريبيين إدراكها. والتاريخ عند هيجل ينتهى فى الحاضر. مع حين أنه كثيراً ما كان يصف الحاضر من منظور (التحقق الكامل

للحرية (وعدم الذاتى) بحيث يبدو أنه لا يترك سوى القليل ليحدث فى المستقبل؛ فإنه يسمح بأن هناك المزيد من التاريخ سوف يأتى ربما من **أصبيكلا** ... لكن ذلك ليس من اختصاص المؤرخ^(١).

والسمة الثانية: أن هيجل ينظر إلى التاريخ الفلسفى على أنه نظام ثان من البحث يستخدم استخداماً جوهرياً نتائج المؤرخين الآخرين، ولم يكن التسلسل الدلالة فى كلمة *Geschichte* عارضاً أو مصادفة؛ إذ يبتنى التاريخ كرواية للأحداث وفى نفس الوقت كأعمال وأحداث تاريخية بالمعنى الدقيق. والمجتمعات التى لا تكتب التاريخ ليس لها تاريخ؛ فالأعمال والأحداث التاريخية تتطلب وعياً ذاتياً يكشف عن نفسه فى الكتابة التاريخية. (والطبيعية أيضاً - فى نظر هيجل - ليس لها تاريخ وإنما هى تتطور وتتغير فى دورات ويطرق متكررة). وتتخذ الكتابة التاريخية ثلاثة أشكال رئيسية :-

(١) **التاريخ 'الأصلى'**، حيث يقوم المؤرخ الإخبارى بتسجيل أعمال شعب ما فى فترة زمنية يتمنى هو إليها ويشارك فى روحها^(٢).

(٢) **التاريخ النظرى**^(٣)، وهو يسجل أعمال الماضى، لكنه يجسد روح عصر متأخر، ويؤول الماضى من منظور هذا العصر، وللتاريخ النظرى أربعة أنواع هى :

(١) يقول هيجل "أمريكا، افذ، هى أرض المستقبل. فما هنا سوف يتكشف فى العصور القادمة عصر عام من عناصر تاريخ العالم، وربما كان ذلك على شكل نزاع بين أمريكا الشمالية وأمريكا الجنوبية، إنها بلاد الأعلام لكل لؤلؤة التى ملأوا وضججروا من مخزون الأسلحة النارية فى نورسا القديمة ... الخ" ص ١٦٥ من ترجمتنا العربية للجزء الأول من "محاversations فى فلسفة التاريخ" - دار التنوير - بيروت - الطبعة الثالثة عام ١٩٨٢ - وهى تبيّن فورية فيما عدا أن النزاع أصبح بين أمريكا والعالم بأسره! (الترجم).

(٢) للتصود بالتاريخ الأصلى ذلك التاريخ الذى يكتبه المؤرخ وهو يعيش "أصل" الأحداث ومتبعها، فهو يظل ما وراء أماته أو ما سمعه من الآخرين كما هو. وهنا نجد أن روح العصر التى شكلت الأحداث هى نفسها التى شكلت المؤرخ، وتكون الفكرة التى يكتبها المؤرخ عادة فترة قصيرة نسبياً. ويمكن أن نأخذ ما كتبه مؤرخنا الكبير عبد الرحمن الجبريتى مثلاً لهذا اللون من التاريخ، وبما اختصار التاريخ الأصلى الحرب البوسنات والمقاترات السلطانية. (الترجم).

(٣) السمة الأساسية فى التاريخ النظرى هى أن المؤرخ لا يعيش الأحداث التى يرونها، وإنما هو يجاوز العصر الذى يعيش فيه لى يؤرخ لعصر آخر. كما هو الحال مثلاً عندما يكتب مؤرخ معاصر تاريخ مصر الفرعونية. (الترجم).

- (١) "التاريخ الكلى" الذى سجل كل تاريخ شعب ما أو بلد ما أو العالم، على أساس أعمال المؤرخين الأصليين^(١).
- (ب) "التاريخ الموضوعاتى" الذى يحاول أن يشمل الماضى فى الحاضر، ويستمد منه دروساً للحاضر^(٢). ويعتقد هيجل أن التاريخ يتضمن تطوراً وإن أى طور من أطواره يلقى شروط نشأته، وقد ألزمه ذلك أن ينظر إلى العشرات التاريخية الألمانية على أنها ليس لها صلة وثيقة مباشرة بالحاضر. ويستكر هيجل تفسير الأعمال التاريخية فى ضوء بواعث نافهة لا تتميز بها أى فترة تاريخية. ومن ثم فقد رفض التاريخ البرجمائى. كنوع من أنواع التاريخ^(٣).
- (ج) "التاريخ السقوى" وهو عبارة عن نقد للروايات التاريخية الأخرى من حيث مصادرها ومعقوليتها فى "تاريخ التاريخ".

(١) هذا النوع من التاريخ يشترط كثيراً من التاريخ الأصلى خاصة إذا اقتصر غرض النوع على سرد الأحداث التاريخية لبلد ما أو لشعب من الشعوب، أخصر أنه يصبح عرضاً لحوليات كاملة أو رواية لأحداث عثقت بحلولها فيها النوع أن يبرز الماضى فى صورة واضحة كما لو أنه عاش الأحداث التى يروها بالتسلسل. فدون ذلك كله فى المقدمة التى صدرنا بها ترجمتنا لكتاب هيجل "معاشرتنا فى فلسفة التاريخ" ص ٣٦ وما بعدها (الترجم).

(٢) التاريخ البرجمائى أو العملى يهتم أساساً باستخلاص العبر والعظة. والمبادئ والقيم والدروس الأخلاقية من أحداث الماضى. فهو يدرس التاريخ أساساً لا يقصد تفسيره أو فهم أحداثه. وإنما الهدف الرئيس عتاده استخلاص الدروس الماضية التى يمكن الاستفادة منها فى العصر الحاضر. وهذا القصد موجود فى كتاب ابن خلدون "كتاب العبر". وديوان البنداء والحبر فى أيام العرب والعجم والبربر. ومن حاصرهم من ذوى السلطان الأكبر" الذى يخلو فى مستمدته أن فن التاريخ، فن عزيز الشعب جم القوائد شريف العلية إذ هو يوقنا على أصول الماضيين من الأمم فى أخلاقهم... الخ" انظر مقدمتنا السابقة المذكورة ص ٣٨ (الترجم).

(٣) يرفض هيجل الطريقة البرجمائية التى أساست إلى الشخصية العظيمة، عندما حاولت أن تعقب التراث الخفية التى تكمن وراء الوقائع الصريحة للتاريخ. فالنوع يظن نفسه فى هذه الحالة يكتب يعنى أكثر لو أنه استطاع أن يترجم فهلة التى تحيط بين عظمتهم... فىرى الزهو. والطموح. والطبع... بسواعث الخفية المنعاة. ولولا ذلك قلن يكون للشعائر الزعم بين الجوانب أو الباطن (أية العمل). وبين البرائى أو الظاهرى (مضمون العمل) - أى معنى. وعلى ذلك فالجوانب والبرائى لهما مضمون واحد. والنظرة الصحيحة هى عكس ما يخلو به أولئك المتحدثون من العظمة والباحتين... موسوعة العلوم الفلسفية ص ٢٤٧ - ٢٤٨ (ترجمنا العربية السابقة الذكر. وانظر أيضاً ما يقوله هيجل عن "التاريخ البرجمائى" ص ٧٤ وما بعدها من ترجمنا العربية (الترجم).

(د) توليد مجالات خاصة مثل : الفن، والحق، والدين، والفلسفة.
ويرى هيجل فيما ترعنه مثل هذه "النظرة الكلية" ما يشكل انتقالاً من التاريخ
النظري إلى :-

(3) **التاريخ الفلسفي** : يستخدم المؤرخ الفلسفي النتائج التي وصل إليها المؤرخ
الأصلي، والمؤرخون النظريون لكي يقوم بتأويل التاريخ على أنه التطور العقلي للروح في
الزمان، وذلك شيء يفلت من صنّاع التاريخ ومن المؤرخين الآخرين. فروح العالم التي
تجسد المفكرة تحقق عن طريق التفاعلات الأفراد لاسيما الأبطال أو الشخصيات التاريخية من
أمثال : الاسكندر، وقيصر، وناپليون الذين - مع ادراك مبهم فقط لغرضهم التاريخي،
ولكن يتودهم "دهاء العقل" - تسبوا بطريقة قسرية في ظهور حقبة جديدة، تجسد مرحلة
أعلى وجديدة للروح. وبذهب هيجل - على خلاف كانط وفولتير إلى أن هؤلاء الأبطال
لا ينبغي الحكم عليهم على ضوء القواعد الأخلاقية أو الاجتماعية الشائعة.

ولقد اتقى هيجل محاضرات لا عن تاريخ العالم فحسب، بل عن تاريخ الفن،
والدين والفلسفة. غير أن نظريته التاريخية تنجلي بعمق في كل كتبه، وهي ترتبط مع
السمات المتنوعة لفكره :

(1) فالتردد تابع لبني الروح الموضوعية والمطلقة التي تتطور عبر التاريخ بوضوح أكثر
من الأفراد أنفسهم. (وهكذا يحتاج التاريخ البشري إلى أن يلود بالبواعت الشخصية
التأهية).

(2) المراحل الماضية لأي كائن تُرفع في حالته الراهنة أو الحاضرة حتى أن القسم
الكامل للحاضر يتطلب معرفة بالماضي "فما نحن عليه الآن، نحن عليه في الوقت نفسه
تاريخياً" (محاضرات في فلسفة التاريخ).

(3) لكن المرء لا يستطيع أن يفهم شيئاً ما عن طريق معرفته فقط بتاريخه؛ فالفهم
الفلسفي، أو الفهم اللاهوتي، يتضمن أكثر من تسجيل بسيط للمعتقدات الفلسفية أو
الدينية الماضية. فلا بد أن نبيّن كذلك ما في هذه المعتقدات من عقلانية وتطور.

(4) المراحل الماضية للإنسانية تختلف اختلافاً جلياً عن حالتها الراهنة: فالناس في
الماضي يفكرون ويسلكون بطرق تختلف اختلافاً نسبياً.

(5) غير أن صور الفكر والفعل الماضية، ترتبط بصور فكرنا وأفعالنا بطرق يمكن
فهمها فهماً عقلياً، لا بالمنطق التقليدي، بل بمنطق هيجل: منطق الصراع والتطور.

(٦) طالما أن المسار التاريخي عقلي، فإن المصير التاريخ لنظرية ما، أو لطريقة من طرق الحياة، يعكس قيمتها الأخلاقية، العقلية المطلقة^(١). "تاريخ العالم هو محكمة العالم" (أي الحكم النهائي).
وهذه العبارة الأخيرة أخذها هيجل من قصيدة لـ "شالر" عنوانها "الاستسلام".



(١) فارد "فلسفة الحق" فقرة رقم ٣٤٠. و"موسوعة العلوم الفلسفية" الجزء الثالث فقرة رقم ٥٤٨ (نولاند).

I

الأنات

كلمة 'أنا' في اللغة الألمانية المألوفة هي الضمير الشخصي الأول المفرد وهي تقابل 'أنت' و'هو' ... الخ. لكنها يمكن كذلك أن تكون اسماً : (الانا ، أو الذات) وهي تشير عندئذ إلى فريدة شخص ما، أو ذات ما أو أنا معين (في مقابل اللا - أنا).

كما تشير إلى جزء واحد من فريضة مثل 'أفضل ذات له'. وعندئذ لم تعد الأنا تقابل 'أنت' أو 'هو' ... الخ مادام في استطاعتى أن أتحدث عن 'أناك'، و'أنا' يقدر ما أتحدث عن 'أناى'. وهي أيضاً يمكن أن تُجمع فيقول المرء : لكل فرد ذاتان: أناه المألوفة، وأناه الأفضل.

تُنسب الخواص، والحالات، والأششطة إلى الحيوانات، والموضوعات غير الحية، بقدر ما تُنسب إلى الموجودات البشرية. لكن البشر وحدهم وفي سن معينة هم المقادرون على أن ينسبوا إلى أنفسهم خواص معينة باستخدام كلمة 'أنا'، وحتى قدماء اليونان كان في استطاعتهم أن يفعلوا ذلك. لكن الأنا - فيما يقول هيجل - قد أصبحت موضوعاً صريحاً واضحاً في الفلسفة فقط مع عبارة ديكارت : 'أنا أفكر، إذن أنا موجود'. ولا تشمل الأنا - في رأى ديكارت - جميع السمات التي يمكن أن ينسبها المرء لنفسه باستخدامه لكلمة 'أنا'، بل هي تشمل فكر المرء فحسب، بما في ذلك الحالات الذهنية التي يكون المرء على يقين من حدوثها على نحو مباشر، لكن ليس حالاته الجسدية. وهكذا يستج ديكارت أنتى شيء مفكر *Res Cogitans* يمكن أن يُنسب إليه المرء سمات مثل : الفاعلية والخلود. ولقد فشل هيوم في العثور على 'شيء مفكر' عندما نظر إلى داخل نفسه. أو

أى انطباع بانظر "الأنا"، مما أدى به إلى رفضه، لا فقط الشيء الفكري، بل أيضا "الأنا" بما هي كذلك⁽¹⁾، إلا أن كانظ نذهب إلى أنه - على الرغم من أن الأنا ليست كياناً مادياً، فإن الأنا، أو "الأنا أفكر" هي افتراض سابق لكل عمليات التصطن عندنا (بالمعنى الواسع لكلمة التصننات) - ومن ثم فلا بد أن تكون قادرة على مصاحبة جميع هذه التصننات. والأنا - الآن - تستعد جميع الحالات الذهنية، وأيضاً المادية، مادامت فحسب الذات التي تمر بالتصحية فأى شيء أشبه إلى نفسي باستخدام كلمة "أنا" هو في الحال موضوع أو محمول "للأنا" وليس هو "الأنا" نفسه. ويشكل الأنا بهذا المعنى نقطة البداية عند فتنه (وعند شلنج) في "نظرية المعرفة". غير أن "الأنا" - الآن - لم تعد تقابل "أنا" لا أنا الأفراد الآخرين، ولا "الأنا" فهي تسبق التمايز بين الأنا واللا-أنا، وكذلك بين الأفراد المتمايزين، فهي قوة خلاقة تنتج "اللا-أنا"، والتمايز ذاته بين "الأنا" و"اللا-أنا" لكنها تفعل ذلك بفضل الصعوبات المنطقية المتضمنة في الأنا التي تشمل كل شيء، ولا يقابلها شيء. الأنا التي يشير إليها فتنه - وكثيراً ما يشير إليها هيجل - على أنها : **أنا - أنا** بسبب الهوية الذاتية فهي كل ما يمكن أن ينسب إليها وبسبب أنها انعكاس ذاتي أساساً: لهذين السببين معاً : فهي لا توجد إلا بفضل إدراكها لذاتها، وإنتاجها لنفسها فحسب.

ويرفض هيجل وجهة النظر التي تقول أن الفلسفة - والمنطق بصفة خاصة - ينبغي أن تبدأ **بالأنا المطلق**، فإنا - أنا نتجح إلى توسط تمهيدى، أو إذا ما أخذت في مباشرتها فهي مرادفة للوجود الخالص⁽²⁾. وهو ينظر إلى القدرة البشرية الفريدة على التجريد : أن تجرد جميع السمات المتعينة في شيء ما وأن تركز وجود هذا الشيء في نقطة واحدة هي الوجود للذات. وذلك بقولها أنا فهو قول له أهمية قصوى فحصرية الإرادة ووعينا الذاتي يضربان بجذور عميقة في هذه القدرة. غير أن إدراكى للأنا، أى إدراك المرء لهويته الذاتية العاربية هو بداية الوعي الذاتي فقط، **والهويج** : إذ يتطلب الوعي الذاتي الكامل لذات المرء على أنه فرد يعيش بين آخرين في عالم تشكله الذات.

(1) عبارة هومر هي : "من كلما توغلت داخلاً إلى صميم ما أسماه نفسي. وجعلت دائماً أعثر على هذا الإدراك الجرحى أو ذلك ... لكننى لا أستطيع أبداً أن أسك بهذه "الغنى" أو (الأنا) في أى وقت بغير إدراك ما. كما أنى لا أستطيع أبداً أن أرى شيئاً على الإطلاق فيما عدا هذا الإدراك" ... (الترجم).

(2) فإذن الوجود الخالص يشكل البداية لأنه من ناحية فكر خاص، ومن ناحية أخرى مباشرة بالذات بسيطة وغير متعينة، وبداية الأولى لا يمكن أن يتوسطها شيء، ولا يمكن أن تتبين بأكثر مما هي عليه". - موسوعة العلوم الفلسفية ص 237 (الترجم).

وللأنا عند هيجل سمات خاصة متعددة :

(١) الأنا هي أساساً انعكاس ذاتي. فإدراكي للأنا هو في آن معاً ضروري وكساف للمرء لكي يكون 'أنا أو لديه أنا'. ومن ثم فالأنا لا هي شيئاً ما، ولا هي جوهرًا.

(٢) الأنا بما هي كذلك كلية بمعنى أنها غير متعينة تماماً : فإدراكي للأنا، وقولى 'أنا' مجردا من كل سمة متعينة ترد إلى ذهن المرء : كالجسد أو البيئة المادية. وتشارك الأنا في هذه السمة كلمات 'هذا' و'ذاك' التي يعني استخدامها أيضاً تجردها من كل سمة متعينة بشرية أو غير بشرية يمكن الإشارة إليها. (انظر 'ظاهريات الروح' الكتاب الأول : 'الوعي'). غير أن الموضوعات غير البشرية لا تطبق هذه الكلمات على أنفسها، فليس في استطاعتنا أن نتصورها، مثلاً ، محفوظة بغيرتها عبر التغيرات الكيفية العنيفة التي نستطيع، في الخيال، أن نخضع لها أنفسنا والموجودات البشرية الأخرى.

(٣) الأنا كلية بالمعنى المتميز، لكنه مترابط الذي لا ينجح فيه ادراكي للأنا، واستخدامي 'للأنا' بما هي كذلك، إلا في الظن أو 'الرأى'، في تمييز فرد واحد معين بين أفراد آخرين : فكل شخص هو 'أنا' أو 'هذا الفرد الجزئي'. وهذه السمة أيضاً تشترك فيها 'الأنا' مع 'هذا'. وكلية كلمة 'هذا' لها مغزاهها عند هيجل، فهي تكتنه من رفض التجربة الفجة لليقين الحسي، والمطالبة باستبطان وجود الموضوعات الفردية ('ظاهريات الروح' - الكتاب الأول، و 'المجلة النقدية للفلسفة'). غير أن لكلية الأنا معنى إضافياً فأنا أشترك في محسوس الفكر العقلي مع جميع البشر الآخرين. وعندما أركز في ذلك وحده متجرداً من جميع خصائصه الفعنية والمادية: فأنتى أفقد كل معنى لذاتي كفرد جزئي، وحين أفكر تفكيراً منطقياً بصفة خاصة فيأنتى أمتص تماماً داخل موضوع تفكيري.

(٤) غير أن المرء لا يستطيع أن يكون أنا تترك نفسها فحسب؛ فإدراك الأنا يتضمن جدأ من نوع معين. ويستلزم أيضاً وجود الوعي - وهو مرتبط به - بعالم متميز عنه. عالم لا بد للأنا، مع مشاركة الأنا الأخرى - أنا ترفعه ومن ثم تعود إلى نفسها بوصفها روحاً. وتكون الأنا بذلك كلية نشطة تتضمن أساساً الجزئية والفردية فهي كل عيني بأحد معاني هذا التعبير.

ومادامت الأنا كلية على هذا النحو تماماً، فإنها مع ذلك تحتاج إلى آخر تعود إلى نفسها بعد رفعه لها، ويسمى هيجل الأنا في الفكرة الشاملة التي هي أيضاً كلية تماماً ومع ذلك تتطور إلى الجزئية والفردية. غير أن التمثل لا يعتمد فقط على اعتقاد هيجل أن الأنا تمثل الفكرة الشاملة أفضل تمثيل (أفضل، مثلاً، من بذرة النبات)، وإنما يعتمد أيضاً على إيمانه بأن الأنا متحدة - في أساسها - مع الأفكار الكلية أو التصورات التي تنشأها؛ فأنا لا أستطيع أن أبعد نفسي بطريقة متعسكة عن أفكارى، على نحو ما أستطيع أن أبعد عن رغباتى وإدراكات الحسية - بأن أفترض، مثلاً، أنه يمكن أن تكون على خلاف ما هي عليه أو بأن أنظر إليها على أنها قوى غريبة عنى تسيطر على بقوتها، طالما أن إدراك الأنا ذاته، وفعل التباعد بين ذاتى وبين ما أرى أنه 'الأنا' يتضمنان فكرة الأنا وأفكار أخرى مثل فكرة الاختلاف. وهكذا فإن تطور الأنا من الوعي حتى يصل إلى الوعي الذاتى الكامل، رُود هيجل بنموذج لبنية العالم التي صورها في مذهبه: فالفكرة الشاملة أو الفكرة المنطقية توضع في ضدها في الطبيعة، وهي في مستوياتها الدنيا غريبة - نسبياً - عن الفكر. لكنها تتقدم عن طريق المراحل الأعلى لتصل إلى مستوى الروح الإنسانى التي تفهم الطبيعة شيئاً فشيئاً، وتصل في النهاية - في الفلسفة - إلى إدراك الفكرة الشاملة أو الفكرة المنطقية - ويميل هيجل إلى أن يجعل هذه الأنا الكونية وتطورها مساوياً لله.

الفكرة Idea مأخوذة من كلمة الفكرة اليونانية التي تعنى الصورة، والشكل، والهيئة، والوجه، والمظهر (لشيء ما) - فهي كلها ترتبط ارتباطاً وثيقاً "بالفكرة" : ويمكن أن تكون مرادفة "لفكرة ما"، أو "تصور ما"، أو "عملية التصور"، أو "صورة" أو "معتقد" أو "خيال" أو "خطة" (بالمعنى المألوف لهذه الكلمات، وليس بالمعنى الهيجلي) - لكنها اكتسبت أيضاً معاني فلسفية متنوعة خلال تاريخها المعقد.

فالفكرة أو الصورة - أو المثال - عند أفلاطون هي مثل أعلى يقابل الظواهر التي "تحاكيه" أو "تشارك فيه" - وهو موجود تماماً، ثابت لا يتغير، كامل، وكلّي : فمثال الجمال، مثلاً جميل إلى أقصى حد وعلى نحو دائم، وهو المشوّل عن كل جمال عابر أو زائل أو ناقص، موجود في الأشياء الحسوسة. وليس الفكرة (أو المثال) كياناً ذهنياً (أو مادياً) - وإنما ادراكنا اليهم لها يمكننا من التفكير في الأشياء الجزئية، وهدف الفلسفة هو الصعود عن طريق الخطأ إلى تأمل غير تجريبي للعقل. وتشكل المثل نسخاً هيراركيًا (في محاولة الجمهوريّة) يترجع مثال الخير على قمته. و"المثال" بهذا المعنى لا يقابل "الواقع" أو "الواقعي"، مادامت المثل - على خلاف الجزئيات - واقعية تماماً - وعلى الرغم من أن نظرية أرسطو تقول أن الصور أو الكليات محايثة للجزئيات، وليست مقارفة لها، فإن نظرية أفلاطون واصلت وجودها في الأفلاطونية المحدثة. وخلال العصور الوسطى حيث أصبحت "الواقعية" تدل على النظرية التي تقول أن الكليات سابقة على الجزئيات ومنفصلة عنها.

وفي الفلسفة الانجليزية والفرنسية الحديثة المبكرة أصبحت "الفكرة" تدل على كائن ذهنى يعبر عنه "المثل"، إلا أن كياناً استخدمها بمعنى يقترب من معناها عند أفلاطون : فالأفكار تصورات للعقل، وليس ثمة موضوع يناظرها نصل إليه من خلال التجربة، فهي ضرورية وليست تعسفية. والأفكار إما خالصة وترنسندنالية (مثل : فكرة الحرية، والله، والعالم ككل) أو مشتقة وتجريبية نوعاً ما (مثل فكرة الفضيلة، والدولة الكاملة، والفلسفة). ولا يمكن للعقل النظرى أن يستنتج وجود أفكار متعالية مناظرة للأفكار الخالصة

مثل: الطبيعة، والله، والخلود، لا يمكن أن تكون له فعالية إلا عن طريق العقل العملي فيكون لها استخدام عملي جوهري. لكن كلا النوعين من الفكرة رغم أنهما لا يشكلان تجربتنا، مثلما تعمل تصورات الفهم، لهما استخدام ينظم فقههما النظري: ففكرة الله، مثلاً، فنكتنا من النظر إلى العالم على أنه نسق منظم، وفكرة الغرض تقود فهمنا للكائنات الحية.

ولقد رحب خلفاء كائنات باحياته للأفكار الأفلاطونية: فتحدثت 'شلو' عن 'فكرة الإنسانية'، بمعنى تصور العقل الذي ينبغي أن يتحقق تحسلاً كاملاً، ورأى شلنج أنها 'قوى تعلو على الطبيعة' وتحكم الطبيعة والفن، في حين رآها 'شوبنهاور' النموذج الأصلي الذي يحاكيه الفن.

ولاستخدام هيجل 'للفكرة' عدة سمات متميزة :-

(١) فالفكرة ليست ذاتية ولا كائناً ذهنياً: وهي بذلك تفرق عن التمثل ولا تتقابل 'المواقع' أو 'الوجود بالفعل' إلا من حيث أن هذه الأخيرة مشحولات دنياً متضمنة في الفكرة أو مرفوعة فيها. فالفكرة هي التحقق الكامل أو التحقق الفعلي للفكرة الشاملة (التي هي بدورها ليست كياناً ذهنياً). ومن هنا كانت الفكرة حقيقية أو هي الحقيقية.

(٢) ليست الفكرة مفارقة ولا منفصلة عن الجزئيات: وإنما هي تتحقق تحقلاً كاملاً في أنواع معينة من الجزئيات. ويغض النظر عن احترام هيجل لأفلاطون فإنه يرفض النظرة المزدوجة إلى العالم (انظر مصطلح 'الظاهر') ويميل أكثر إلى وجهة نظر أرسطو التي تقول إن الأفكار موجودة في الأشياء.

(٣) ليست الفكرة 'مثلاً أعلى' ينبغي علينا أن نحققه: بل هي موجودة فعلاً في الحاضر. ومن ثم فليست الأفكار عملية بالمعنى الكانطي.

(٤) الأفكار العقلية لكنها لا تنظم، ببساطة، فهمنا للعالم: ففكرة الحياة مثلاً، تتضمن الغرضية تماماً مثلما تتضمن الأنظمة الآلية فكرة السببية.

ولنظرة هيجل القائلة بأن الفكرة تُحقق التصور (أو الفكرة الشاملة) تحسناً كلاً - جلورها عند كائن. وعلى خلاف الموضوع الحسي. فإن الموضوع الذي يتطابق مع الفكرة الخالصة تحدده تماماً فكرته أو تصوره، مادامت المادة الحسية الإضافية مطلوبة لوجوده أو لمعرفة بوجوده. ومثل هذا الموضوع (الله، مثلاً أو العالم ككل) هو بهذا الشكل غير مشروط، فهو لا يعتمد على شيء آخر من أجل وجوده سوى طبيعته الخاصة، وفكرته

الشاملة. ومن ثم فإن الفكرة الأولية عند هيغل هي العالم ككل، وهو على خلاف الكائنات الجزئية الموجودة بداخله، لا يعتمد على شيء خارج ذاته، وهو بذلك يتفق تماماً مع فكرته الشاملة؛ غير أن العالم لا يخلو تماماً من الشروط، والقول بأنه محدد تحديداً تماماً بفكرته الشاملة لا يعنى أنه يبتنى بعنه. فقد عدّد هيغل في فكرة اللا الشروط، فما هو غير مشروط لم يعد هو ما يفتقر إلى الشروط تماماً، وإنما هو الذى يرفع مثل هذه الشروط كما حاز عليها. وهكذا فإن العالم مسار، لكل طور من أطواره شروط، لكنها شروط مرفوعة عن طريق الطور التالى. من هذه الأطوار الرئيسية نجد، مثلاً، أن الفكرة المنطقية شرط للطبيعة، التى هى بدورها شرط للروح، التى تكون عندئذ شرطاً للفكرة المنطقية، وهكذا نجد أن العالم دائرة من الشروط المتتالية المرفوعة.

غير أن هذه الفكرة عن الككل الذى تحدده فكرته الشاملة. وتُرفع بالشروط الخارجية - قد تحولت على يد هيغل إلى موضوعات داخل العالم : فالحياة هى الفكرة الباشرة، والكائن الحى هو الذى يحدد ذاته نسبياً، أعنى هو الذى يتحدد عن طريق الفكرة الشاملة المطورة بداخله، فهو يمتص فى ذاته الشروط الخارجية، ويتفع بها طبقاً لفكرته.

وفكرة "الفكرة" تتطور فى المنطق⁽¹⁾، وفكرة الحياة ليست سوى طورها الأول فحسب. والكائن الحى هو على التناق مباشرة مع بيته لكن فى الطور التالى الذى هو فكرة المعرفة نجد أن هناك صراعاً بين الفكرة الشاملة وبين مجال موضوعى غريب تصارع الفكرة الشاملة لتتغلب عليه. والفكرة الشاملة هنا ليست خطة مختبئة فى بذرة أو جرثومة وإنما هى الأنا* ومصادرها التصورية. وهذه الفكرة تنقسم فرعياً إلى فكرة الصادق أو الحقيقى، أو المعرفة بمعناها الصحيح، وفكرة الخير أو الأخلاق، وتكافح الأنا لكى تفهم بيتنها بطريقة نسبية، وعندئذ تحولها إلى شيء يتفق مع فكرتها عن الخير. والفكرة فى هذه الحالة ليست هى الاتفاق المتحقق بالفعل بين الفكرة الشاملة والموضوعية، بل هى الفكرة بأحد المعانى التى استخدمها فيها كاتنط: مثل أعلى للاتفاق الكامل بين الفكرة الشاملة والموضوعية الذى تصارع من أجل تحقيقه لكنها لا تصل إليه أبداً. (وتقدم 'محاضرات فى علم الجمال' لهيغل فكرة الجمال التى هى أيضاً التل الأعلى الذى يكافح الفن - التصوير الحسى للفكرة المطلقة.)

(1) الفكرة هى آخر قسم فى المنطق. وهو تنقسم إلى : الحياة - العفة بصفة عامة - المعرفة الصحيحة - الإرادة ثم تصل فى النهاية إلى الفكرة المطلقة. قارن 'موسوعة العلوم الفلسفية' ص 447 وما بعدها من ترجمتنا العربية (الترجم).

وعدم كفاية الفكرة بهذا المعنى يؤدي إلى الفكرة المطلقة : الطور الأخير من أطوار المنطق. والفكرة المطلقة هي أو لا وبساطة موضوع المنطق أو هي الفكرة في ذاتها والذاتية. ويشمل ذلك بداخله، القسمة الثنائية التي اكتسفت فكرة المعرفة كما يعمل على رفعها - القسمة مثلاً بين الذاتية والموضوعية. وهي كل يحدد نفسه ويميز ذاته : أنها المنطق وقد تجرد من شروطه البيئية والتاريخية، ويستمد أفكاراً من أفكار أخرى دون أن يلجأ إلى الظواهر التجريبية. وليس هناك صرح بين المنطق وموضوع مادام المنطق هو ببساطة تفكير حول التفكير، أو أفكار عن أفكار، فالفكرة الشاملة هي في اتفاق تام مع موضوعها وهكذا تبلغ الحقيقية.

وعندئذ نعاود الفكرة الظهور في مملكة الطبيعة بوصفها الفكرة في آخرها، لكنها تظهر كذلك في كميانات مختلفة أرفع نسبياً داخل العالم من ذلك مثلاً أنها تظهر في الحياة الأخلاقية والدولة. ويكون في ذهن هيجل في هذه الحالة عدة نقاط :

(١) الدولة إذا ما حققت فكرتها فهي ما ينبغي أن تكون عليه ؛ أي أن الفرد يكون في بيته وهو في هذه الدولة. ولن يكون هناك سوء اتفاق بين مثله العليا وبين العالم الأخلاقي الذي يعيش فيه.

(٢) الدولة هي كل عضوي يحدد ذاته ويميز نسبياً.

(٣) وهي بذلك تشكل وتصوغ الأفراد الذين تتألف منهم، فليس الأفراد مستقلين عنها، بل أنهم إذا ما أصبحوا كذلك، وفقدوا الاحترام لمؤسساتهم السياسية والأخلاقية، فإن الدولة تموت، كالبدن الذي يفقد روحه.

(٤) وتمثل الدولة "أشوعاً" مختلفة من القسمة الثنائية وتتغلب عليها مثل : **الكلي**، **والجزئي**، **والصفي**.

وللفكرة عند هيجل أكثر من تطبيق وأكثر من مغزى مختلف. وذلك يعكس تعقد فكرته عن التصور (أو الفكرة الشاملة) : فالتصور هو خطة مبدئية (في البذرة) قوة باطنية محددة، (وهو بالمعنى الحرفي، وبالمعنى المجازي روح الجسد) وهو مثل أعلى معياري، وهو نسق تصوري، وهو الأنا الذي يعرف. وبالتالي يختلف مغزى الحد المقابل ("الواقع" أو "الموضوعية" ... الخ) وتحقق التصور (أو الفكرة الشاملة). والفكرة عند هيجل (كالمثال عند أفلاطون) هي نتاج محاولة اقالة الانطولوجيا والابستمولوجيا، والتنقيح ... الخ وصهرها في مجموعة واحدة من التصورات.

مثل أعلى - مثالي

ideal

كلمة مثل أعلى، أو "مثالي" في اللغة الألمانية، كما هي الحال في اللغة الإنجليزية، تحمل معنيين معاً: (١) الاسم: "مثل أعلى"، و(٢) الصفة "مثالي". وللصفة اشتقاق فرنسي يكاد يكون مرادفاً هو (٣) Ideal وهو يتجج اسماً آخر (٤) الصيغة المثالية Ideality أي خاصية أن تكون مثالياً و(٥) الفعل "أن نجعله مثالياً".

١- المثل الأعلى في الاستخدام السالوف هو الهدف أو النموذج الذي يسعى الجهد البشري في أي مجال إلى تحقيقه: في مجال الثرية أو السياسة، أو الفن، أو العلم... الخ. وقد يكون هذا المثل الأعلى تصوراً مجرداً مثل العدالة الكاملة، أو الفرد التخيّل (أو الدولة المثالية عند أفلاطون) أو فرداً موجوداً (مثل سقراط) نظر إليه على أنه يجد مثل هذا التصور. ويمكن للمرء أن يسمي، عقلياً، نحو مثل أعلى حتى لو اعتقد أنه لا يستطيع تحقيقه تماماً أو أنه حتى يمكن تحقيقه، طالما أن المرء يعتقد أن سعيه سوف يجعله يقترب من هذا المثل الأعلى. والمثل الأعلى عند كانط هو الفرد المتصوّر على أنه يتطابق تطابقاً تاماً مع الفكرة. وعلى ذلك فهناك مثل عليا خالصة (مثل: الله، والخير الأقصى) ومثل تجريبية (مثل الجمال الكامل، والسعادة التامة). وهذه المثل العليا ليس لها واقع موضوعي، لكنها تُنظّم جهودنا المعرفية والعملية.

ويستخدم هيجل "المثل الأعلى" بمعنى واسع مشابه في كتاباته المبكرة (فالمسيح مثلاً يجسّد المثل الأعلى) وفي مناقشته لأراء الآخرين. لكنه يفضل أن يجعل للممثل الأعلى معنى جمالياً فحسب. وهو معنى لا يتطلب منا فقط الإشارة إلى الفن، بل أيضاً الإشارة إلى جمال الجسد كتعبير عن الروح. لكنه يستخدم هذا المعنى كثيراً في كتابه "محاضرات في علم الجمال"، وسبب هذا الحصر هو ما يأتي: المثل الأعلى عند هيجل - كما هو عند كانط - تجسيد للفكرة في فرد ما. غير أن الأفراد الواقعيين كالدولة، مثلاً، يمكن أن يجسدوا الفكرة دون أن يتضمنوا سره التطابق بين الفكرة والواقع الذي يوحى به المثل الأعلى. لكن هيجل - على خلاف كانط - ينفر من الكائنات المثالية الخيالية التي لم تتحقق وإنما ينبغي عليها أن تتحقق. (فقد رأى أن الدولة عند أفلاطون هي وصف لدولة المدينة

عند اليونان. وليست مثلاً أعلى). لكن العمل الفني كالشمس، مثلاً، (أ) فرد حسي فعلى، ومن هنا فهو ليس مجرد مثل أعلى، (ب) بصور فرداً حسياً كالجسم البشري، مثلاً، فهو مثل أعلى بمقارنته بفرد موجود بهذا الحجم طالما أنه يخلو من النواقص والعيوب التي تكون في أي فرد موجود، (ج) لا يعرض فقط للفكرة المطلقة في شكل حسي، لكنه هو نفسه يمثل الفكرة، طالما أنه كل يحتوى على ذاته نسيباً، ويرفع شروطه المادية التي اتجهت، ويتفق تماماً مع شكله ومضمونه. وهكذا يساوي هيجل بين فكرة الجمال - الفكرة في شكل حسي - وبين المثل الأعلى .

(2) للصفة مثالي (وهي ترتبط بالفكرة والمثل الأعلى) ثلاث معانٍ :

(أ) 'مثالي' ، نموذجي ، نموذج .

(ب) تقابل 'الواقعي' لا المادي ولا الشيء المحسوس .

(ج) تقابل 'الواقعي' بمعنى آخر، بمعنى ما لا يوجد إلا في الفكر أو الخيال .

ويستخدم هيجل كلمة 'المثالي' بالمعنى الثاني وهو يناقش آراء الآخرين . لكن معناها المفضل عنده هو المعنى الأول . ويرتبط حصراً بالجمال لاسيما الفن - كما هي الحال في المثل الأعلى (وهو معنى يرتبط بالمثل الأعلى أو فكرة الجمال) .

(3) وتختلف كلمة 'المثال' الألمانية في الاستخدام الشائع قليلاً عن كلمة 'مثل أعلى' . فيما عدا أنه يحتمل أن يقل استخدامها بالمعنى الأول لكلمة 'المثالي' النموذجي أو النموذجي). وعند هيجل بالمقابل تتميز كلمة 'المثالي' عن 'المثل الأعلى' : فالثاني ترتبط بـ 'الفكرة' أكثر من ارتباطها بـ 'المثل الأعلى' ، وهي بمعانيها الشائعة تصبح قريبة أكثر من المعنى الثاني . سادست كلمة 'المثالي' تقابل - على الأقل في البداية - مع 'الواقعي' . (ولا يقدم هيجل أي تمييز مناظر بين هذه الكلمات فهي لا تعنى ببساطة الفكرة أو أنها تجسد الفكرة . ذلك لأن الفكرة لا تقابل الواقعي، وإنما هي وحدة المثالي والواقعي⁽¹⁾ .

ومن هنا فإننا نجد هيجل في المنطق يقدم المثالي في البداية مرتبطاً - لا مع الفكرة - بل مع الوجود لذاته والاتساعي . والعلاقة بين المثالي والفكرة هي أن الفكرة هي وحدة الفكرة الشاملة مع واقعها . فالفكرة الشاملة (كالبكرة، مثلاً، أو النفس) هي وحدة ذاتية لكنها مع ذلك عينية، تتضمن جوانب مختلفة أو لحظات لم توضع بعد في تميزها الكامل . والواقع (كالنبات، أو الجسم) هو وحدة أو اتحاد بفضل قوته الوحيدة في التصور، لكن جوانبه المختلفة قد تميزت صراحة . وجميع هذه الجوانب مثالية ومتراطة بطرق مختلفة :-

(أ) التصور (أو الفكرة الشاملة) ككل هو مثالي من الناحية الداخلية فسي مقابل ما له من واقع، وهو لا يكون مثالياً عن طريق أى شيء آخر، لكنه مثالي عن طريق اعتماده على نفسه فقط، فالأنا*، مثلاً، مثالية مدامت لا توجد إلا بفضل ادراكها لذاتها فحسب.

(ب) جانب من التصور يكون مثالياً لأنه في آن معاً جانب من التصور، وليس هو كل التصور، ولأنه لم يتحقق بعد: فهو على نحو ما يكون في البذرة والدم فهو مثالي فقط.

(ج) يكون الواقع مثالياً بفضل اعتماده على تصور (أو فكرته الشاملة). فهذا التصور هو الذي يجعله مثالياً. لكنه لا يتوقف بذلك عن أن يكون واقعياً. فواقعيته مرفوعة في مثاليته.

(د) جانب من الواقع يكون مثالياً بفضل اعتماده على التصور، واعتماده على الكل الذي هو جزء منه في آن واحد. (فالعنصر المتبصر لا يمكن أن يظل عضواً حياً).

وكثيراً ما يساوى هيجل بين "المثالي" وما هو مرفوع: فالواقع وأجزاؤه مرفوع بواسطة التصور (أو الفكرة الشاملة) كما أنه يربطه أيضاً باللاشئ: فالأجزاء النهائية من الواقع مرفوعة في كل يشتمل على ذاته ويتغلغل بواسطة التصور. وتنطبق كلمة المثالي على أى شيء يجسد الفكرة: فالعالم ككل. والجوانب الواسعة من العالم مثل الفكرة المنطقية والموضوعات داخل العالم مثل الطبيعة، والسويج، والذئبية. وذلك هو التصور المركزي في مثالية هيجل. (ويستخدم هيجل أحياناً كلمة المثالي بمعنى لا يحمل علاقة واضحة بمعنى التفكير عنده فالزمان والمكان، على سبيل المثال، مثاليان، في مقابل الأجسام، بفضل افتقارهما إلى الصلابة، رغم أنهما ليسا بذلك غير موجودين أو أنهما ذاتيان فحسب).

(٤) و"المثالية" في الفلسفة هي خاصية أن تكون مثالياً، لكن في مقابل "الواقعي" و"الواقع"، لا بمعنى "النموذج" أو "النموذجي". وعند كانط فإن القول بأن وجود

(١١) يقول هيجل: "يمكن أن توصف الفكرة بطرق شتى: فيمكن أن يقال أنها العقل (وهذا هو العنصر الفلسفي السليم لكلمة العقل) أو هي وحدة الذات أو الموضوع، أو وحدة الكل والواقعي. أو النهائي واللاشئ أو النفس والجسم، وعلى أنها الامكان الذي يجد في داخله تحفته الفعلى. فكل هذه الأوصاف تنطبق على الفكرة. لأنها تشمل في جوهرها جميع العلاقات السابقة... موسوعة العلوم الفلسفية ص ٤٥٠ من ترجمتنا العربية - مكتبة مدبولي بالقاهرة، عام ١٩٩٦ (ترجم).

الأشياء الخارجية مشكوك فيه، يعني أنك تنسب إليها صفة 'مثالية'. وذلك يشكل بالنظر إليها أحد أنواع المذهب المثالي. أما عند هيغل 'فالمثالية' هي خاصية أن تكون 'مثالية' - بالمعنى الذي يفضله هيغل عادة - وأن تنسب الصيغة المثالية إلى نوع من الكائنات فذلك يشكل المذهب المثالي Idealism من حيث النظر إليها.

(٥) ويستخدم هيغل أحياناً الفعل 'أن تجعل مثالياً'. وكثيراً ما يطبق مصطلح الصور (الفكرة الشاملة) دون أن يستخدم الكلمة وهي لا تحمل نفس معناها المعتاد عندما ندرس شيئاً ما أو ننظر إليه على أنه 'مثالي' أو نموذجي. بل بمعنى أن تجعل شيئاً مثالياً. والفكرة هي عملية متصلة لإضفاء الصفة المثالية على الأشياء أو جعلها مثالية، بدلاً من أن تكون نتيجة مساكنة. ومن ثم فإن الأنا أو الروح في لقاءاتها العقلية أو العملية مع العالم الموضوعي تجعله مثالياً. وحتى في حالة الكائن الحي فإن النفس أو التصور تكون في حالة عمل مستمر، فهي تجعل الجسم وأجزائه مثالياً أو تحافظ على مثاليته. ويموت الكائن إذا توقف هذا النشاط. ويجسد ذلك إيمان هيغل بأن العالم والموضوعات ذات المغزى الموجودة فيه، كالشعر بصفة خاصة، هي في توتر ونشاط دائمين، وهو إيمان يرتد إلى هيراقليطس، وقد تواصل مع الأفلاطونية المحدثة.

المذهب المثالي هو - بصقة عامة - النظرية التي تنعّب إلى أن الأفكار أو المثل العليا - تسبق انطولوجيا أو إبستمولوجيا، أو هما معاً - الأشياء أو الواقعي. غير أن المذهب المثالي يختلف تبعاً للمعاني (بين أشياء أخرى) التي ينسبها إلى الفكرة والمثل الأعلى. ونوع الأسبقية التي تُعزى إليهما.

ويؤكد المذهب المثالي عند أفلاطون أسبقية المثل، وهي نماذج عقلية مستقلة. ولكن نظراً للمعنى الحديث للفكرة الذي يجعلها مساوية للممثل الذهني، أصبح المذهب المثالي يشير إلى الإيمان بأن الأشياء بما هي كذلك، أو الأشياء على نحو ما نستطيع أن نعرفها هي ببساطة أفكارى، أو أفكارنا، أو تركيبات منها. أو إسقاطات لأفكارى أو لأفكارنا. والمذهب المثالي من هذا النوع الذى القى بظلاله على عصر هيجل هو المذهب المثالي "النقدى" أو "الترنسندنالى" عند كانط - : فهناك أشياء في ذاتها مستقلة عن الذهن، لكننا لا نستطيع أن نعرف سوى مظهرها فقط - أى الأفكار (بمعنى التمثلات) التى هي نتيجة تأثيرها على حواسنا؛ وصور فهمنا (أى المقولات) وصور "الحساسة" (أى الزمان والمكان). ويتضمن المذهب المثالي عند كانط ثنائية أو تعارضاً بين الظواهر والأشياء في ذاتها، وبين التصورات والمادة الحسية. وقد حاول خلفاء كانط حذف هذا التعارض. ومن هنا فقد نظر "فشته" إلى العالم الخارجى ككل على أنه نتاج للأنا المطلق وعارض فشته بين "المثالية" و"الديمجاطيقية". أو الواقعية خصوصاً عند "اسبنوزا". غير أن شلتج، مثل هيجل، رأى أن المذهب المثالي يتضمن أساساً الواقعية، فالعالم الخارجى وعالم الروح هما وجهان لعملة واحدة، أو مظاهر متكاملة لمطلق واحد محايد. (الديمجاطيقية عند هيجل تعنى الجانب الواحد، ومن ثم فإن المثالية وكذلك الواقعية يمكن أن تكون ديمجاطيقية).

للمذهب المثالي عند فشته (وعند كانط ضمناً) ثلاثة جوانب :-

- (1) جانب انطولوجى أو ميتافيزيقى يتمثل في أن الأنا تنتج العالم.
- (2) جانب إبستمولوجى يتمثل في أن : الأنا - على خلاف الموضوعات الخارجية -

يمكن معرفتها مباشرة وعن يقين. وأنا يمكن أن نستبط منها السمات الرئيسية للعالم.

(٣) جانب عملي : لا يجعل المثالية تنكيف مع حرية الإرادة فقط بطريقة لا نستطيع أن نقوم بها الواقعية، بل تحدد مجرى معينا للسلوك.

إن الأنا المتناهية التي تقع في شراك العالم ، تصارع لكي تخلص نفسها وتعود من ثم إلى الأنا اللامتناهي. ومن هنا فإن هذا المذهب المثالي يتضمن مُثلاً علياً أخلاقية كما يتضمن أفكاراً. وينتقد هيجل هذه المثالية بصفة مستمرة. فرأى أن كانط مثلاً فيلسوف مثالي ذاتي، ورفض زعمه بأننا نستطيع أن نعرف الظاهر فحسب. ورفض فكرة "الشيء في ذاته"، التي اكتشفها في "اللا-أنا" عند فشته، على نحو ما هي موجودة عند كانط. كما رفض أي مثل أعلى ينفي علينا أن نسعى لبلوغه. إلا أن المذهب المثالي عند هيجل يتضمن كذلك ثلاثة جوانب : جانب استولوجي، وجانب استولوجي، وجانب عملي.

لم يكن هيجل فيلسوفاً مثالياً ذاتياً فهو لم يؤمن بأن الموضوعات بما هي كذلك، أو كما هي معروفة لنا، تنتجها ثقلاتنا الحسية، أو أنها هي هذه الثقلات. ومثل هذه النظرية لا يمكن أن تصف اعتماد الروح المتناهي على الطبيعة، لكنها قبل كل شيء نظرية فارغة؛ فهي تخبرنا عن الوضع الاستولوجي للأشياء والأفكار، لكنها لا نخبرنا بشيء عن مضمونها. ولهذا فقد كان هيجل بالمقابل فيلسوفاً مثالياً مطلقاً؛ ولذلك جوانب متعددة:

(١) المثالية - بمعناها الأدنى - هي النظرية التي تقول أن الكيانات المتناهية هي مثالية. بمعنى أنها لا تعتمد في وجودها على نفسها بل على كائن أكبر يقوم بذاته ويكمن خلفها أو يشعلها جميعاً. وما تعتمد عليه لا يتطلب، في هذه المرحلة، أن يكون ذهناً أو روحاً. وربما كان الخاف، مثلاً، لدرجة أن الفيلسوف المادي نفسه بهذا المعنى. سوف يكون مثالياً. على الرغم من أن أي كائن متناه هو مثالي طبقاً لهذه النظرية، فإن هناك كائنات متناهية معينة، تكون كذلك بصفة خاصة. مادامت تنتمي نسبياً، إلى كل داخل عالم يتطور ذاتياً: مثل أجزاء الكائن الحي، أو المواطنين في الدولة. أمده هيجل بنموذج منحيز للعالم ككل. والمثالية إلى هذا الحد لا تتضمن إشارة خاصة إلى الذهن أو الروح، ويمكن للمثالية أن تصدق حتى على عالم لا يحسوى على أية عقول أو أذهان.

(٢) يرى الفيلسوف المادي أن المادة "عجينة" مستقلة عن الذهن، إلا أن ذلك غير

صحيح: مادامت المادة غير متعينة، كلية، ومناحة أمام الفكر فقط وليس أمام الإفراد
الخاص، فالمادة عبارة عن فكر وليس شيئاً يقابل الفكر. ولا يعنى ذلك أن المادة تصبح
مقسومة في العالم الحسى بواسطة، (أو بواسطة)، بل يعنى أنها تنضم إلى نسق
شخصى من الأفكار يشكل قلب الذهن والطبيعة معاً. والمذهب المثالى يشير الآن إلى
الذهن، إلا أنه يوحي بأن العالم على غرار الذهن أو يشبهه أكثر من أن يكون مستقلاً
عنه.

(3) والقول بأن الطبيعة مصنوعة على غرار الذهن أو تشبهه يصبح أكثر وضوحاً عندما
نرى أنه لا يمكن تصورها تصوراً مقنعاً من منظور أى شيء مبدئى مثل المادة، فاللادة
بما هي كذلك لا تستطيع أن تفسر تكاثرها الخاص في عالم من الكائنات المتناهية :
بل تفترض سلفاً فاعلاً يفريها أن تفعل ذلك. وعن طريق حجج كهذه يصل هيغل
إلى تسيحة تقول أن العالم لا يمكن تصوره تصوراً مقنعاً إلا من منظور الفكرة
الطلقفة. وذلك يعنى ادخال عناصر روحية أكثر في المذهب المثالى منها : -

(أ) ان الفكرة المطلقة - على خلاف المادة - تزودنا بعملية تصورية مقنعة لكل من
الذهن والمادة على السواء.

(ب) تتضمن لا فقط مثل هذ الأفكار الموضوعية كفكرة المادة، بل أيضاً الأفكار التى
لا ترتبط، في العادة إلا بفكرنا نحن فحسب، ولا ترتبط بالعالم الخارجى، مثل
الفكرة الشاملة، وأشكال الحكيم والاستدلال.

(ج) الأفكار في هذه المرحلة تُرى بوضوح على أنها أفكار، وليس على أنها كائنات
موضوعية على نحو ما ينظر الفيلسوف المادى إلى المادة. وبالتالى تُرى الطبيعة
على أنها تشبه الذهن (أو الروح)، ويرتفع الفكر إلى درجة أعلى عما كان عليه
في المرحلة رقم (2).

(4) لا تكون الطبيعة مشابهة للذهن (أو الروح) فحسب، بل يسيطر عليها الذهن ويقوم
بإفنائها أو دفسحها. ذلك لأن الطبيعة تتطور إلى الذهن البشرى الذى يجعل الطبيعة
مثالية عن طريق أنشطته المعرفية والعملية. والطبيعة في ذاتها مثالية بطريقة مستقلة،
عن النشاط البشرى: فالذهن أو الروح يجعلها مثالية لذاته. والمسار التاريخى الذى
تقوم فيه الموجودات البشرية بذلك بطريقة جماعية وتصل عن طريقه دائماً، بطريقة

متأية، إلى أطوار أعلى من الوعى الذاتى، هو نفسه يشبه الذهن، وفى مرحلة أعلى من الطبيعة يجسد العظمى. ويصبح الناس فى النهاية على وعى بنسق الأفكار الذى بدأنا من أي: الفكرة المنطقية.

(٥) الذهن أو الروح ليس فقط طوراً مبطراً على مسار العالم، بل ان المسار ككل هو الذهن أو الروح - أو الروح المطلق أو ما يشبه ذلك. والأطوار الرئيسية الثلاثة فى مسار العالم **الفكرة المنطقية - الطبيعة - الروح**. تناظر ثلاثة أطوار للروح المتناهي: الأنا - موضوع الوعى - وعودتى من الموضوع إلى الوعى الذاتى. وطالما أن مسار العالم على خلاف الروح المتناهي - يحتوى على ذاته تماماً، ولا يحتاج إلى زاد خارجى. فإنه يكون هناك معنى تكون فيه الطبيعة معتمدة اعتماداً تاماً على الروح. وليست ببساطة مشابهة للروح أو تسيطر عليها الروح، رغم أن الروح التى تعتمد عليها ليست روحاً فردية ولا متناهية.

مثالية هيغل - مثل إيمانه بالله - غامضة ومثلية الدلالة؛ فالقضية رقم ٥ ، مثلاً، يمكن أن تأويلها على أنها تعنى نظرية روحية شاملة، أو على أنها نظرية معتدلة، نسبياً، تتعلق بالبنية التصورية للعالم، والتطور التاريخى للبشرية. (ويمكن أن يكون الجسر بين التاولين، فى نظر هيغل، هو أن جوهر الذات هو نسق التصورات). وعلى الرغم من أن هيغل كثيراً ما يعرض المثالية على أنها تتألف من - أو تتضمن - النظرة التى تقول أن الأشياء المتناهية، طالما أنها نزول، فهى مجرد ظاهري وليست وجوداً فعلياً. ويتفق مذهب هيغل المثالى مع الواقعية، بل أنه يستلزمها، على الأقل، فيما يتعلق بكائنات واقعية مثل الكائنات الحية والدولة. ونفوره من أن يميز - كما فعل كانط - بين معطيات الحس المستقلة عن الروح، وبين العنصر التصورى المعتمد على الروح، أو بين الأشياء على نحو ما هى فى ذاتها، والأشياء على نحو ما هى عليه بالنسبة لنا. لا يعنى أنه وقف فى منتصف الطريق بين المثالية والواقعية، لكنه دفع بالمذهبين إلى نهايتهما حتى أن كلاً منهما غير اتجاهه نحو الآخر. وهناك عدة مشكلات خاصة تكمن فى مثاليته على النحو التالى:

(١) روح العالم الذى هو مسار العالم ككل، قد عدل نموذج الروح المتناهي داخل العالم وجعله طوراً من أطواره. فليست هناك - فيما يرى هيغل - فجوة عميقة أو تامة بين الروح المتناهي وروح العالم. فروح العالم هو ، ببساطة، أعلى تطور للروح البشرى، وهو الفلسفة ذاتها - عندما تصبح واعية بالفكرة المنطقية - تشرع فى تحريك مسار العالم فى

حركة دائرية بادئاً (بمعنى لا زمني) مع الفكرة المنطقية لكنه يؤدي في النهاية إلى انبساطها الذاتي.

(ب) ويُلَمَح هيجل إلى أن المثالية هي الفكرة المطلقة، عندما تكون في واقعة نسبية، فأعضاء الكائن الحي هي أعضاء مثالية، بالنظر إلى الكائن الحي نفسه، والكائن الحي مثالي بالنظر إلى نوعه، والنوع نفسه مثالي بالنظر إلى العالم ككل. وقيل مثل ذلك بالنسبة للمواطنين فهم مثاليون من حيث علاقتهم بدولتهم التي هي نفسها مثالية في علاقتها بمسار العالم. وهكذا نجد أن المنهج المثالي عند هيجل هو باطنياً مذهب متعدد الطبقات، فيما يتعلق بالمستويات المختلفة للواقع داخل العالم، وفيما يتعلق بالعالم ككل في آن واحد.

(ج) وكثيراً ما لا يكون واضحاً ما إذا كان هيجل يؤمن أن الشيء - كالتبيعة مثلاً - هو روح مثالية بطريقة مستقلة (بالمعنى الموجود في (١) فيما سبق). أم أن الروح هي التي تجعله مثالياً (على نحو ما هو موجود في رقم (٤) فيما سبق). فأجزاء الكائنات الحية مثالية بطريقة مستقلة عنا في حين أننا نحن الذين نجعل الطبيعة - في حالة الحفلات - مثالية. وهذا الالتباس يمكن حله بطرق متعددة: فعادامت صفة المثالية نسبية، فالشيء المثالي بطريقة مستقلة من زاوية (ساق الخنزير الحي مثلاً) يمكن أن نجعله نحن مثالياً من زاوية أخرى (عندما يشكل ساق الخنزير جزءاً متكاملأ من وجبة طعام) أم أن ما هو مثالي في ذاته أو بالقوة بطريقة مستقلة (الطبيعة التي يرفعها الفكر) يمكن أن يكون مثالياً لذاته أو واقعياً (كما هي الحال مثلاً في نظرياتنا عنها).

وأخيراً (لكن أقل قبولاً) فإن هيجل قد يشهد بدائرية مسار العالم: فأعضاء الكائن الحي هي في أنفسهم مثالية بطريقة مستقلة، طالما أنها كانت مثالية قبل أن تظهر الروح على المسرح، كما أنها أصبحت مثالية عن طريق الروح، مادامت دائرية المسار تعني أنها أيضاً مثالية، بعد انبثاق الروح وأنها بذلك تعتمد عليها.

الهوية والاختلاف.

Identity, Difference

والأخرية

and Otherness

التعبير الألماني الشائع عن 'نفس الشيء' هو der, die, dasselbe . وهو يشير في أن معاً إلى الهوية العددية (الكمية) والكيفية (وتستخدم اللغة الألمانية - كاللغة الإنجليزية - شبه جمل في التعبير كأن نقول مثلاً 'واحد ونفس الشيء' . للتعبير عن العبارات العددية 'الكمية' (الكيفية) ويقابلها كلمة ander أى 'الأخر' ، التي تستخدم للتعبير عن الاختلاف العددي (الكمي) والكيفي معاً.

وكثيراً ما يستخدم هيجل كلمة derselbe (نفس الشيء) ... الخ . لكنه لا يناقشها في كتابه عن المنطق . وإنما يناقش الأخرية الكيفية تحت عنوان 'الوجود المتعين' حيث يتقابل 'الأخر' مع 'شيء ما' . كما يناقش الأخرية العددية تحت عنوان 'الوجود للذات' حيث يتقابل 'الأخر' مع 'الواحد' ، إلا أن الأخر والأخرية هما فكرتان هامتان طوال المنطق ، وخلال مذهبه ككل ؛ فالوعي الذاتي والحرة مثلاً يعتمدان أساساً على التغلب على الأخرية.

ويرد تفسير هيجل الرئيسي للهوية في 'نظرية الماهية' في المنطق حيث يقدم هيجل 'الهوية' (وهي مأخوذة من الكلمة اللاتينية Idem التي تعني 'نفس الشيء') مع الصفة منها هوئى . وهي تشير أساساً إلى نفس العدد رغم أنها أصبحت على يد هيجل تشير إلى نفس الكيف . مادام التمييز نفسه بين الهوية العددية (الكمية) والهوية الكيفية ، عنده ، اشكالي ورواغ.

وكثيراً ما يفضل هيجل استخدام كلمة Einheit (الوحدة، أو الواحدة من ein التي تعني 'واحد' ؛ ويستخدم أيضاً أداة التكرار a / an) . طالما أنه يميل إلى ربط الهوية بهوية الفهم المجردة . وأول تضال هو بين 'الهوية' و'الاختلاف' بأوسع معنى لهذه الكلمة . وأيضاً بين 'الهوية' و'التمييز' . والكلمة الأخيرة جاءت من Unterschieden (وهي تعني يميز ، يفرز ، يصنف) وهي بدورها مأخوذة من Schieden (يفصل ، يقسم... الخ) . وطالما أن لهذه الكلمة شكلاً انعكاسياً Sich unterschieden (وهي تعني 'يختلف' ولكنها حرفياً

'يتميز أو يمايز نفسه أو أنفسهم) فقد اعتقد هيجل أن unterschied هي نتيجة تمايز ذاتي، ويمكن لهذه الكلمة أن تشير إلى الاختلاف العددي أو الكيفي. ويميّز هيجل بين هذه الكلمة وكلمات مشابهة مثل verschieden (وهي تعني 'مختلف'، 'مستوع'، وهذه الكلمات مشتقة أيضاً من Scheiden غير أن الفعل الناظر لها verscheiden أصبح لا يعنى إلا 'يزول'، 'ينقضى'، 'يتوقف' (كلمة scheiden يفارق، تعنى أيضاً 'يرحل'، 'يغادر الحياة' مثلاً). ومن هنا كانت كلمة verschiedenheit أكثر سلبية في نكهتها من الاختلاف العددي (أو الكمي) البسيط.

ويستخدم هيجل في بعض الأحيان كلمة Differenz المشتقة من اللاتينية. وهي كلمة أكثر إيجابية من الكلمة الألمانية Verschiedenheit مادام يخرج منها الفعل 'يمايز' وهي تقابل أيضاً 'المحايد' أو 'اللامبالي'، والذي يعنى - مثل مقابله الإنجليزي - 'مَنْ لا يلمح أو يبيّن أى اختلاف هام'. وكلمة 'الاختلاف' اللاتينية إذن توحي باختلاف يصنع اختلافاً لفقرات متميزة. والكلمة الألمانية المألوفة 'للمحايد'، سواء في عبارة 'لا فرق فيما إذا كان... ' أو في عبارة 'لنا لا أبالي'... هي gleichgültig (صحيح بغير القدر). والسمة التي تتميز بها كلمة verschiedenheit هي - فيما يذهب هيجل - أن العناصر المختلفة محايدة للاختلاف فيما بينها. ولقد أدى به ذلك إلى أن ينظر إلى كلمة gleich على أنها (مساو - مشابه). ويميّز ذلك أيضاً عن الحياد، (أو اللامبالاة) كما هي الحال في التعبير 'كله سواء (أو نفس الشيء) بالنسبة لي'، لكنها تشير أساساً إلى المساواة أو الهوية الكيفية بين شيئين أو أكثر، أو أنهما على الأقل أكثر من أن يكونا متشابهين تقريباً. وتستخدم كلمات 'التشابه' و'التساوي' أيضاً لتدل على 'المساواة' السياسية بين البشر. وكلمة gleich نتج الفعل gleichen ('يتساوى'، 'يتشابه')، غير أن الفعل vergleichen (يشبه - يقارن) له مغزى أكثر عند هيجل. وإذا كانت الفقرات المختلفة محايدة بالنسبة لتنوعها، عندئذ يقال أنها المشابهة والمخالفة ثم التنوع... الخ عن طريق الملاحظ الخارجي السلي يقارن بينها. غير أن جميع الاختلافات بين الأشياء من هذا النوع: كالأنواع الحيوانية، مثلاً، والديانات والأحزاب السياسية، تمايز نفسها بعضها عن بعض على نحو إيجابي. ولهذا فإن تصنيف الحيوانات لا يقتضى مقارنة خارجية، بل تسجيلاً للطرق التي تميز بها الأنواع نفسها. والاختلافات في هذه الحالات لا هي تالفة (بغير ذات أهمية) ولا هي عظيمة جداً، كالاختلاف مثلاً بين القلم والجمل، وإنما هي اختلافات نوعية مع

أرضية من الهوية المنسية، (هوية الجنس الواحد)، وهذا تمييز متعين أو محدد، بقوى، في النهاية، إلى حد التضاد، كل ضد (كالشمال والجنوب مثلاً) يعتمد أساساً على آخره، وهكذا يعود إلى ضرب من الهوية.

وقد كان في ذهن هيجل، في هذا التفسير، ثلاثة أمور :

(١) "قوانين الفكر" في المنطق الصوري لاسيما قانون الهوية (الذي يقول "كل شيء متشدد مع نفسه في هوية واحدة"، أو $A = A$). وقانون لايستز المسمى "هوية اللامتسايزات" والذي يقول "كل شيء يختلف اختلافاً كيبياً عن كل شيء آخر" أو في صيغة أخرى "لا يوجد شيان متشابهان أمّ التشابه".

(٢) النظريات اللاهوتية، والميتافيزيقية عن الهوية أو وحدة العالم مثل نظرية الأفلاطونية المحدثة التي تقول أن العالم المتنوع فاض عن وحدة أصلية. والفراض "شليخ" وجود هوية محايدة أو غير مكتثرة تكمن خلف الطبيعة والروح، ومذهب وحدة الوجود أو النظرة التي تقول أن الله متحد مع العالم في هوية واحدة.

(٣) التصنيف العلمي للأنواع، والعناصر الكيميائية ... الخ. :-

(١) لقد كان هيجل ينفر من الهوية المجردة في المنطق التقليدي ومن قانون الهوية وبعض اعتراضاته عليه أنه يحصرنا، مثلاً، في عبارات من نوع "الكوكب هو الكوكب". كما أن الهوية التي تتخذ صورة " $A = A$ " أو "ب=ب" تتضمن في الحال نوعين من الكائنات (أي زمان لغويان) تعبر عن سوء فهم.

واعترضات هيجل الرئيسية هي على النحو التالي :

(أ) لقد كان من الصعب عليه أن يرى أن يكون للشيء علاقة بنفسه دون أن يجعل من نفسه بذلك مضاعفاً أو مكرراً، وأحد العوامل هنا هو أن الكلمة الألمانية التي تعني "يرتبط بـ..." تعني "ينعكس على...". (كما تعني "يطبق" أو "يربط نفسه بـ") مع الإيحاء بالارتباط الذاتي الإيجابي والنشط مما لا تعبر عنه اللغة الإنجليزية.

وعامل آخر هو أن النموذج الأول للهوية الذاتية عند هيجل وغيره من المثاليين الألمان هو: هوية الأنا* أي أنا = أنا، مما يبدو أنه ضرب من مضاعفة الذات أو تكرارها.

(ب) ذهب هيجل إلى القول بأن القضية التي تقول أن الشيء يرتبط بنفسه تجريبياً تعني أنه متفلق على نفسه تماماً وأنه لا يتضمن أي تمايز ذاتي باطنى. غير أن الشيء من هذا النوع لا بد أن يكون فارغاً وغير متعين تماماً، فهو عندما يرتبط نفسه بالأشياء الأخرى،

ويتيمز عنهما على نحو إيجابي، ففي عملية تمايزه لنفسه عن ذاته - في هذه الحالة وحدها فإن الكائن يكتسب طبيعة معينة. ونموذجه - مرة أخرى - هو الأنا : أنا = أنا بما هي كذلك فارغة، وهي تكتسب مضموناً يعودتها إلى نفسها من الآخر.

ويحترض هيجل كذلك على قانون "هوية اللاتمايزات" عند لبيتز من حيث أنه يرى التنوع مجرد حياء بين العناصر المتنوعة، لا نتيجة لعملية تمايز ذاتي نشطة وإيجابية.

(٢) النظريات اللاهوتية والماثيزيقية عن الوحدة تتطلب أكثر من الهوية المجردة والاختلاف المجرد الذي يقول بهما الفسهم، فهي تقتضي نوعاً من الهوية أو الوحدة التي تمايز نفسها في الكثرة، أو نوعاً من الهوية يمكننا من أن نقول لا فقط أن الله يتحد اتحاداً صريحاً مع العالم أو أنه متميز عنه بوضوح، وإنما نقول أنه يرتبط به عن طريق تطور ذاتي للهوية في الاختلاف. وما كان في ذهن هيجل لبس الهوية التي تُنسب إلى كائن يوصف وصفاً مختلفاً كان نقول مثلاً شيشرون = تولى^(١)، أو *اكتافوس = أغسطس^(٢)، مثل هوية الكائنات التي تنتمي بوضوح إلى مستويات التطولوجية متميزة مثل "النفس = البدن" أو "الذهن = المخ" فهذا النوع من الهوية يتضمن سلباً، وكثيراً ما يتحدث هيجل عن "الهوية السلبية".

(٣) نظرة هيجل إلى التصنيف سواء في العلوم التجريبية، أو في مذهبه تتضمن هوية أو وحدة تمايز نفسها. ويتيح الاختلاف من هذا التمايز الذاتي. وتفسيره للهوية والاختلاف في المنطق يمثل هو نفسه عملية التصنيف هذه. فالفكرة الشاملة للهوية، مثلاً، تسير جديلاً إلى الفكرة الشاملة للأخرية وهي بذلك لا هي متميزة بوضوح عنها ولا هي متحدة تماماً معها.

(١) اسمه ماركوس توليوس شيشرون (١٠٦ - ١٤٣) وهو فيلسوف وعطيب وسياسي روماني. والقصد أن كلمة

"تولى" أو توليوس هو اسم مرادف لشيشرون (الترجم).

(٢) اكتافوس هو نفسه أغسطس (٦٣ ق.م. - ١٤ م) وهو أول امبراطور روما. فالاسمان مترادفان (الترجم).

في ذاته. ولذاته.

Im, For, and

"وفي ذاته ولذاته"

in an for itself

الضمير الشخصي الانعكاسي الثالث في اللغة الألمانية هو sich (عنه - نفسه) وهو في صيغة المفرد أو الجمع يغطي ثلاثة أجناس فهو يعني *واحد - هو - هي - نفسه، أنفسهم، كل واحد* وهو يمكن أن يكون في صيغة المفعول به، وفي صيغة النصب، لكنه لا يكون في حالة المضاف إليه أو حالة الرفع. وهو يصاحب أفعالاً انعكاسية ألمانية متعددة ويمكن أيضاً أن يسبقه أحرف جر كثيرة. فمثلاً Für sich (وهي تعني حرفياً لذاته، لنفسه) - وهي ترد في سياقات مثل *إنه يحتاج لفرقة لنفسه* *إنها تعيش بنفسها* (بمفردها) ومثل هذه في ذاتها مشكلة* أعني بغض النظر عن ارتباطها بأشياء أخرى. وكلمة *في ذاته* في الاستخدام الشائع كثيراً ما تختلف - في اللغة الألمانية - عن كلمة *لذاته* : فدراسة موضوع في ذاته يعني أيضاً أنك تدرسه بمعزل عن ارتباطاته بأي شيء آخر. وإذا كان شيء ما يقيناً في ذاته، فإن يقينه يكون مطلقاً، ولا يعتمد على شيء آخر. وفي هذه السياقات نجد أن تعبير في ذاته ولذاته* معاً هو ببساطة مرادف قوي لكلمة *في ذاته* - وهناك تعبيرات أخرى من هذا القبيل يستخدمها هيجل مثل (*في داخل*، في ، في ذاته) - وبطريقة أكثر حسماً تعبير bei sich (مع واحد، في بيته ؛ مع ذاته ... الخ) التي ترد في سياقات مثل *كان يحتفظ بها لنفسه* . لكنها أحياناً تقابل (خارجاً، إلى جانب ذاته، مع المصدر ... الخ).

في اللغة الألمانية الشائعة، إذن، نجد أن تعبيراً من هذا النوع لا يُستخدم في العادة، استخداماً محسوداً جيداً بمفرده، بل في سلسلة من التعبيرات المتداخلة مع غيرها. والتعبير الوحيد الذي اكتسب استخداماً فلسفياً مستقراً في عصر هيجل هو an sich (في ذاته) الذي استخدمه *فولف* نقلاً عن أرسطو، وهو يعني الشيء بما هو كذلك، على نحو مطلق، بمعزل عن علاقته بأي شيء آخر، فالحصان يجري بذاته، أما راكبه فهو يجري على نحو مشتق أو ثانوي فحسب، ويستخدم مصطلح *في ذاته* أيضاً لترجمة أحد تعبيرات أفلاطون من الأصل : فمثال الجمال* هو الجمال في ذاته* . أما الشيء في ذاته عند كاتط

فهو شيء بعيد عن الارتباط بمعرفتنا، وعن الطريقة التي يظن بها: "فالأشياء في ذاتها توجد خارجنا لثباتها (أي مستقلة عنا)، وهكذا نجد أن مصطلح 'في ذاته' لا يقابل بهذا المعنى مصطلح 'لذاته' بل يقابل تعبير 'فيها'، أو 'من أجلنا'.

وكثيراً ما يستخدم هيجل تعبيرات sick بمعانيها المألوفة، دون أن يقدم أي تمييز خاص مثلاً بين 'في ذاته' و'لذاته'. لكنه كثيراً ما يستخدمها أيضاً بـمعان خاصة يقابل فيها بين 'في ذاته' و'لذاته' كل منهما الآخر... ويجعلها تقابل أيضاً بتعبير 'في ذاته ولذاته'.

ويظهر إعادة تأويله وإعادة تنظيحه لهذه التعبيرات من الاستخدام الفلسفي لمصطلح 'في ذاته' فالشيء المتأخر له طبيعة معينة فيفضل علاقته بالأشياء الأخرى. وسلب لها، وسلبها له. ولا يصدق ذلك على الموضوعات داخل العالم فحسب، بل أيضاً على مصطلح 'الشيء في ذاته' عند كانط، طالما أنه يتفصل عن معرفتنا ويتميز عنها. ومن هنا فإن الشيء كما هو في ذاته ليس له طابع مستعين واضح: بل له، في الأعم الأغلب، طابع 'بالقوة' سوف يتحقق بالفعل فقط بفضل علاقته بالأشياء الأخرى. فالعقل مثلاً، هو في ذاته عاقل. لكن عقلانيته كاملة فيه بالقوة لا بالفعل، أو 'لأخسر'. ومصطلح 'في ذاته' بهذا المعنى لا يقابل مصطلح 'من أجلنا'. فعقلانية الطفل هي من أجلنا مادامنا نستطيع أن نراها موجودة فيه بالقوة من السمات الفعلية التي يملكها. وعلى ذلك فإن هيجل كثيراً ما يستخدم تعبيرات 'في ذاته ومن أجلنا' ليشير بها إلى أن الشيء هو بالقوة فحسب ومجهول لذاته. ويُعرف لنا نحن الفلاسفة أو الملاحظين الخارجيين فحسب. (والقول بأننا نستطيع أن نعرف ما هو عليه الطفل في ذاته، يعني أنه ليس في ذاته تماماً - كما هي الحال عند كانط في 'الأشياء في ذاتها' - بل له بعض السمات الفعلية التي نستطيع منها أن نستدل على إمكاناته، والسبب أن الطفل ليس متصلاً تماماً عن علاقته بالأشياء الأخرى).

مصطلح 'في ذاته' عند هيجل - على خلاف كانط - لا يرادف 'ما هو لذاته' بل يتقابل معه. غير أن 'الوجود لذاته' فكرة معقدة وليس السبب في ذلك أنها تقابل 'الوجود في ذاته' فحسب، بل لأنها أيضاً تقابل مصطلح 'الوجود للأخسر'. ويربطها هيجل في كتابه 'علم المنطق' بالتعبير الشائع مثل 'مانوع هذا الشيء؟' و'حرفياً: 'ما الذي يكون من أجله هذا الشيء؟' وذلك يعني أنك عندما تسأل عن نوع شيء، ما فإن

ذلك يرادف سؤالك : "ما الذي يكون من أجله هذا الشيء؟". فالوجود لذاته يتضمن عدة أفكار سواء وردت معاً أو في سياقات مختلفة :

(1) فالتشبه، وليكن الشخص الراشد، قد يكون مفكراً أو خبيطاً أو جندياً أو بحاراً... لكن كونه خبيطاً مثلاً، يعتمد على الآخرين بطرق متعددة، فهمة الخبيطة لا يد أن تكون حرفة معترف بها، ولا يد أن تكون هناك حرفة أخرى تقابلها (فإذا كان كل إنسان خبيطاً فلن يكون أحد خبيطاً) : ولا يد من الاعتراف به كخبيط، ومعنى ذلك أن كونه خبيطاً يتضمن أنه وجود من أجل الآخر. لكنه كذلك خبيط في ذاته بمعنى أنه خبيط بالقوة فحسب، أي أنه يحمل مهارات باطنية معينة تناسب حرفته، وأنه يحمل سمات معينة واضحة، هي التي تجعل منه خبيطاً وليس بحاراً مثلاً؛ فكونه خبيطاً يتضمن تفاعلاً بين الوجود في ذاته والوجود من أجل الآخر. لكن الشخص ليس ببساطة من يشغل حرفة ما، فهو إنفرادية أيضاً، وبما هو كذلك، فإنه يستطيع أن يُعبد نفسه عن مهنته، ويفكر في نفسه على أنه أنا*، وهو حين يفعل ذلك فإنه لم يعد، في هذه الحالة، من أجل الآخرين، بل أصبح من أجل نفسه، فهو على الرغم من أن وعيه الذاتي يفترض سلفاً اعتراف الآخرين، فإن الأنا ليست نظاماً لأدوار متضاربة : فكل فرد هو أنا. فليس للأنا، بمعنى ما، طابع محدد، فكونها تعتمد فقط على وجودها من أجل ذاتها، يعني أنها وجود يدرك نفسه أو يعين ذاته ولديه القدرة أن يتسحب من عالم الآخرين وينعزل عنهم. وهيجل في المنطق لا يجعل من الأنا وحدها مثلاً على الوجود لذاته، لكنه يضرب له مثلاً "بالوحدانية" أيضاً، أو بالوحدة أو الذرة التي تختلف عن غيرها من الوحدات أو الذرات، لا يفضل أي كيف محدد، بل فقط بتمييزها العددي أو الكمي، ووجودها للذات المستقل.

(2) الفكرة التي تقول إذا كان شيء ما وجود لذاته فإن ذلك يعني أنه مدرك لذاته - تؤدي إلى فكرة أبعد هي القول أن للكائن في ذاته خصائص معينة ليست من أجل ذاته، فالطفل عاقل في ذاته، لكن ليس من أجل ذاته، طالما أنه ليس مدركاً أنه عاقل - والعبد بوصفه إنساناً فهو عر في نفسه، لكنه قد لا يكون حراً من أجل ذاته.

(3) إذا كان للشخص خاصية أن يكون غير مدرك فكثيراً ما لا تتطور الخاصة تطوراً كاملاً بحيث يتحقق بالفعل. فجهل الطفل بعقلانيته يرجع إلى عدم نضج هذه العقلانية، و جهل العبد بحريته ربما يرجع إلى حالة العبودية. وهكذا تصبح مصطلحات "في ذاته" و"لذاته" تعني "مساعو بالقوة"، و"ما هو بالفعل". ويمكن أن تنطبق مثلاً على تطور

التي حيث لا مجال هنالك للعنى أو للجهل . (وكثيراً ما يقابل 'ماهو بذاته' بهذا العنى مجرد 'الواقع' بدلاً من أن يقابل ما هو من 'أجل ذاته' . والكائن بالفعل المتطور تطوراً كاملاً، من حيث الخصائص، يقابل الطفل أو بذرة البوط فهو لديه من الترابط الداخلى والاستقرار ما يجعله قادراً على أن يوجد 'لذاته' أو 'بذاته'، مستقلاً إلى حد ما عن علاقته بالكائنات الأخرى .

(٤) فى الحسالة رقم ٢ عندما يصبح الشخص الذى كان 'ماهو فى ذاته' من أجل ذاته، فإنه فى العادة يتعرف على ما هو من أجل ذاته كتعبير مقتنع لما كان عليه فى ذاته . (رغم أنه قد يشعر أن وضعه الفعلى فى حالة العبودية أو قواه المحدودة فى الاستدلال - التى هى أيضاً بمعنى ما هي أجل ذاته - لا تتفق مع حريته أو علاقته فى ذاتها) . لكن ليست تلك هى الحال دائماً . فهو قد يصبح من أجل ذاته عن طريق تصوير الآخرين له تصويراً دقيقاً، أو يقوم هو نفسه بعمل يعبر فيه عن شخصيته بأسهاب، لكنه لا يتعرف على نفسه فيه . وأحد الأسباب التى قد تجعله يفشل فى تحقيق ذلك هو أن التصوير أو العمل قد لا يعرض أمامه ما هو فى باطن أعماقه فحسب، بل أيضاً أن يحسق بالفعل الأفكار ، والمشاعر، والملاحظ الموجودة بداخله بالقوة أو على نحو بدائى . فالفنان، مثلاً لا يكون فى ذهنه، عادة، خطة عمل يتفلسفها فى أعماله بالكامل قبل أن يشروع فى العمل، لأن العمل الفنى يتطور بمقدار ما تتسخرج أفكار الفنان ... الخ . ويعمم هيجل هذه الفكرة فالشخص أو مجموعة من الأشخاص) قد يتبع عملاً أو قد يكون لديه موضوع، يجعله من أجل ذاته، لكنه يقتضى نشاطاً أبعد، نشاطاً عملياً ومعرفياً إذا أراد أن يرى نفسه أو ما هو فى ذاته (ما هو فى ذاته أو ماهيته) فى هذا العمل، وعلى نحو يتطوى على مفارقة ففى النظرة السابقة إلى الأنا، فإن الأنا بما هى كذلك كثيراً ما ترى على أنها ما هو فى ذاته فحسب، وهى عندما تكون فى ذاتها تكون غير متطورة ومراوغة : وهى لا تصبح هي أجل ذاتها إلا فى إنتاجها أو فى الموضوع .

وكل فكرة من هذه الأفكار تسبح للجمال لمرحلة ثالثة هى ما هو فى ذاته ولذاته التى

تظهرها معاً :

(١) ارتداد الأنا إلى نفسها يترك العالم الخارجى للتعدد كما هو دون أى تغيير، فالخيال الذى يبعد عن حرقته، ويفكر فى نفسه بوصفه أنا فى استطاعته أن يتخذ خطوة أبعد ليصالح نفسه مع مهته، أو يجد وظيفة أخرى يشعر معها أنه فى بيته *bei sich* .

- (٢) وفي استطاعة العبد أو الطفل أن يحاول أن يجلب حالته الحالية : حالة الرق أو العقلانية الناقصة الى اتفاق وتصالح مع وجوده * في ذاته * أو ماهيته .
- (٣) ميز أرسطو بين درجتين من الشخصية على نحو ما تحقق بالفعل تحقفاً كاملاً :
- (أ) الطفل الذي لم يتعلم اللغة بعد : فهو متحدث بالقوة .
- (ب) الشخص الذي يعرف اللغة، لكنه لا يتكلم الآن، فهو متحدث بالقوة، بمعنى أعلى، والمتحدث الفعلي الذي يقابل (أ) فيما سبق .
- (ج) والشخص الذي يتحدث الآن فهو متحدث بالفعل .
- غير أن ذلك لا يمكن أن ينطبق على النبات مثلاً، وهيجل، في العادة لا يستفيد منه في نموذج الثلث . والتطور عنده يتضمن عودة إلى البداية أو إلى ما هو فيه ذاته . فالنبات، في النهاية ينتج بذوراً من جديد، والشيوخوخة هي عودة من صراع خصائص الشباب إلى نسخة راقية من تألف الطفولة ورضاعها عن العالم .
- (٤) * الوجود في ذاته ولذاته * كثيراً ما يرى على أن المرء في بيته ومع نفسه، أو يعني وصول المرء الى ذاته في الأخير . وذلك شبيه باللاتسيهي ويصفه عامة فيبان استخدامات هيجل لتعابير * ذاته * متنوعة ومرنة أكثر مما يوحي به تفسير مذهبه .

الفعل schliessen يعنى 'يغلق، يختم، ينتهى، يستخرج نتيجة، يستدل' والاسم المشتق منه هو Schluss يعنى 'اغلاق، اقفال، نهاية، نتيجة، استدلال'. وقد استخدمه 'بوهيمى' ترجمة للكلمة اللاتينية conclusio.. كما استخدمه ليبنتز وفولف لعملية الاستدلال. ولقد استمر هيجل هذه الرابطة بين 'يختم' و'يستدل'، وكذلك واقعة أن schliessen يشكل مع المقطع zusammen (معاً) الفعل zusammenschliessen ('يوجد، يربط، يصل').

وكلمة القياس اليونانية Syllogismos وهى مشتقة من الفعل Syllogizesthai 'يستدل' ترتبط هى أيضاً بأفكار 'النتيجة.. وان يضع، و، معاً'، ومن هنا فإن الكلمة المعتادة عند هيجل للإستدلال Schluss. وهو لا يستخدم كلمة القياس إلا أحياناً، وهى كثيراً ما تترجم بكلمة Syllogism ومساوى هذه الطريقة أنه على حين أن القياس يعنى أصلاً 'الاستدلال' فقد أصبحت لاشير إلا إلى 'الاستدلالات' التى يعترف أرسطو بمشروعيتها وصحتها. كما تقال على إستدلالات مماثلة أضافها المناطقة إلى التراث الأرسطى، وعلى حين أن معظم أنواع الاستدلال التى أرساها هيجل فى منطقته تقع - إن قليلاً أو كثيراً - تحت هذا العنوان، فإن بعضها نذكر منها الاستدلال الاستقرائى، لا تقع تحت هذا العنوان (ولقد اعترف أرسطو بالاستقراء لكن ليس بوصفه شكلاً سليماً من أشكال القياس).

ولقد ذهب هيجل مثل كانط - إلى أن المنطق الصورى لم يحرز أى تقدم ملموس منذ أرسطو، والواقع أن المنطق فى القرن الثامن عشر، وأوائل التاسع عشر احتوى على اضافات متعددة روائية من العصر الوسيط اضيفت إلى منطق أرسطو. فمثلاً لم يكن أرسطو يعترف إلا بالاقية التى تتخذ مقدماتها ونتيجتها واحداً من هذه الأشكال الأربعة:

١ - كللى إيجابى * كل أ هو ب *

٢ - كللى سلبى * لا واحد من أ هو ب *

٣ - جزئي إيجابي * بعض أ هو ب *

٤ - جزئي سلبي * بعض أ ليس ب *

لكن المنطق في عصر كانط وهيجل أضاف إلى هذه الأشكال * الحكم الفردي *
الذي يشكل :

٥ - آ هذه (ولكن سقراط) هي ب .

٦ - آ هذه ليست ب .

ويتألف القياس الأرسطي من مقدمتين ونتيجة مثلاً :

١ - كل البشر فانون .

٢ - كل اليونانيون بشر .

٣ - كل اليونانيون فانون .

المقدمة الأولى هي المقدمة الصغرى ، والثانية هي الكبرى ، والثالثة هي النتيجة ،
وهو يتفلسن أيضاً ثلاثة حدود هي : * البشر - اليونانيون - فانون * والحد الذي يظهر في
المقدمتين ويختفي في النتيجة (وهو البشر) هو الحد الأوسط ، وكثيراً ما يطلق عليه هيجل
كلمة * الوسط * فقط أو الوسيلة . والحدان الآخران * طرفان * وهو في المقدمة الكبرى
كلمة * فان * ويسمى بالحد الأكبر . وفي المقدمة الصغرى هو كلمة * اليونانيون * . ويسمى
بالحد الأصغر .

ويقسم أرسطو القياس إلى ثلاثة أشكال (ثم أضيف إليها فيما بعد شكل رابع -
يفترض أن جالينوس هو الذي أضافه) تختلف تبعاً لوضع الحد الأوسط ، والحد الأكبر ،
والحد الأصغر . والقياس الذي سقناه فيما تقدم هو قياس من الشكل الأول مادام وضع
الحدود هو على النحو التالي :

١ - حد أوسط - حد أكبر .

٢ - حد أصغر - حد أوسط .

٣ - حد أصغر - حد أكبر (١) .

(١) يرمز عادة إلى الحد الأكبر بالرمز (ك) . وإلى الحد الأصغر بالرمز (ص) ، والحد الأوسط بالرمز (د) . وأشكال
القياس أربعة تختلف بعضها عن بعض وفقاً لموقع الحد الأوسط في المقدمتين : فهو إما أن يكون موضوعاً في
المقدمتين أو محمولاً فيهما أو موضوعاً في واحدة ومحمولاً في الأخرى أو العكس . وعلى ذلك تكون
الأشكال الأربعة هي على النحو التالي :

ويختلف تركيب الحدود في المقدمات في الشكلين الآخرين (أو الثلاثة، رغم أن النتيجة واحدة لا تغير). ثم ينقسم كل شكل بعد ذلك إلى ضروب Moods متعددة تبعاً لشكل القضية في المقدمتين والنتيجة. ومن هنا فإن القياس السابق هو من الضرب الأول (الشكل الأول) طالما أن المقدمتين والنتيجة هي جميعاً تاليف من قضايا كلية موجبة.

وتفسير هيجل للإستدلال قد عدل - على نحو ملحوظ - في كل من منطق أرسطو، والمنطق الصوري في عصره. لقد اهتم أرسطو بالطرق التي تكون بها القضية مستخرجة على نحو مشروع من قضيتين أخريتين. إلا أن هيجل نظراً لإعادة تأويله للحكم على أنه الانقسام الاصيل للفكرة الشاملة إلى : كلي، وجزئي، وفردى، فقد أعاد هيجل تأويل الاستدلال بطرق أكثر كفاية لاستعادة وحدة الفكرة الشاملة. ومن هنا فقد كان أمراً حاسماً بالنسبة لهيجل أن يتضمن الاستدلال (أو القياس) حدوداً كلية - وجزئية - وفردية. فمثلاً استدلال (قياس) الوجود المتعين^(١) في الشكل الأول هو على النحو التالي :-

١- كل إنسان فان

٢- زيد إنسان

٣- زيد فان

<p>الشكل الأول : ص - و</p> <p style="text-align: center;">—————</p> <p>و - ك</p>	<p>الشكل الثالث : و - ص</p> <p style="text-align: center;">—————</p> <p>ص - ك</p>
<p>الشكل الثاني : ص - و</p> <p style="text-align: center;">—————</p> <p>ك - و</p>	<p>الشكل الرابع : و - ص</p> <p style="text-align: center;">—————</p> <p>ك - و</p>
<p>ص - ك</p>	<p>ص - ك</p>

ونلاحظ هنا ملاحظتين الأولى : أن النتيجة باستمرار واحدة وهي (ص - ك) . والملاحظة الثانية أن الشكل الرابع هو الشكل الأول معكوساً. ولم يذكر أرسطو سوى الأشكال الثلاثة الأولى ويقول ابن رشد أن الطيب جالينوس هو الذي اضاف الشكل الرابع الذي يسمى أحياناً باسمه (الترجم).

(١) هذه هي التسمية الموجودة في "موسوعة العلوم الفلسفية" - وهو ما أطلقنا عليه. كما يذهب هيجل في 'المنطق الكبير' اسم القياس الكيفي راجع كتابنا 'الفتح الجدلي' وهو أول أنواع القياس عند هيجل حيث يكون لدينا طرفان : الفردي والكلّي ويربط بينهما الجزئي مجرد. وهو ما يسميه هيجل بقياس المفهوم الذي من شأنه أن يترك الحدود بغير رابطة ضرورية (الترجم).

فهنا نجد أن الحد الأوسط "إنسان" هو الجزئي، والحد الأكبر "فان" هو الكلي، والحد الأصغر زيد هو الفردي، ويرتبط الفردي بالكلي عن طريق توسط الجزئي وصورته الرمزية هي (ك - ج - ف) (أي كلي - جزئي - فردي). ويختلف الشكل الثاني من استدلال الوجود التبعين عن الشكل الأول من حيث أنه يوحد الكلي بالجزئي عن طريق الفردي وتكون صورته الرمزية هي (ج - ف - ك). أما الشكل الثالث فهو يوحد الفردي مع الجزئي عن طريق الكلي، وتكون صورته الرمزية هي (ف - ك - ج). (أما حدود الشكل الرابع الذي هو أقل أهمية وهو "الاستدلال الرياضي" فهي كلها كلية).

ويرفض هيجل فكرة "الضرور" عند أرسطو بوصفها تعقيدات لا ضرورة لها، ويسير من استدلال الوجود التبعين الذي تكون فيه الحدود "خارجية" بعضها عن بعض، ومترابطة ارتباطاً عارضاً، إلى استدلال الانعكاس (قياس الانعكاس) الذي تكون فيه الحدود مترابطة أكثر من ذلك. وأول شكل من أشكاله هو "قياس الكل" وهو نسخة محسنة من الشكل الأول من القياس الكيفي. والشكل الثاني هو "قياس الاستقراء" الذي يربط بين الجزئي والكلي عن طريق الأفراد. والشكل الثالث هو "قياس المماثلة" الذي يربط الفردي بالجزئي عن طريق الكلي.

وأخيراً "قياس الضرورة" الذي يكون الارتباط فيه بين الحدود أشد وثوقاً. وهو ثلاثة أشكال "القياس الحملّي"، وهو نسخة محسنة أكثر من الشكل الأول من القياس الكيفي وهو يربط بين الفردي وجنسه عن طريق أنواعه، وصورته الرمزية هي (ف - ج - ك). "والقياس الشرطي المتصل" الذي يوحد الأنواع من الجنس عن طريق الفردي وصورته الرمزية هي (ج - ف - ك) فمثلاً إذا كان ركباً كلباً فهو إذن حيوان، ركب كلب فهو إذن حيوان^(١). وأخيراً القياس الشرطي المنفصل "الذي يوحد بين الفردي ونوعه عن

(١) القياس الشرطي المتصل يعبر صراحة عما يتضمنه القياس الحملّي قبل صورة القياس الأخرى :

الذهب معدن

إذا كان الشيء معدناً فهو عنصر

إذن الذهب عنصر

نجد أن هذا القياس يعبر صراحة عما كان غير صريح في القياس الحملّي. ويمكن أن نعبّر عنه بصورة أخرى :

إذا كان الذهب معدناً فهو عنصر

الذهب عنصر

إذن الذهب معدن

طريق الجنس. وصورته (ف - ك - ج) الذى ينقسم فيه الجنس إنقساماً تاماً إلى الأنواع الثابتة فمثلاً *ركس إذا كان حيواناً فهو اما كلب أو قطة أو حصان ... الخ. وهو ليس قطاً ولا حصاناً ... الخ إذن فهو كلب*. وهذا القياس، فيما يرى هيجل - يستعيد تماماً وحدة الفكرة الشاملة، وفي استطاعتنا الآن أن نتحول إلى عالم الموضوعية، القياس - فيما عدا النوع الأخير - يتضمن عيوباً لا يمكن إزالتها إلا بالانتقال إلى النوع الثاني. فمثلاً الشكل الأول من القياس الكيفى يتضمن عيوباً ثلاثة :

(١) فهو عَرَضِيٌّ تماماً عندما ينتقى حدوداً هي *الإنسان* و*فان* و*زيد*. ففى استطاعتنا أن نستنبط *فناه* زيد من مقدمات (مثلاً *كل مزراع فان، وزيد مزراع، فهو إذن فان*) ويزول هنا العيب، فى نظر هيجل، بحمل العلاقة وثيقة أكثر بين الحدود فى الأنواع المتتالية من القياس.

(٢) مقدمات القياس *كل إنسان فان، وزيد إنسان* لم تتم البرهنة عليها بعد. ولا يمكن البرهنة عليها فى الشكل الأول. ويعترض هيجل - مثل جون ستيوارت مل - بأن القياس يتضمن *مصادرة على المطلوب* مادامنا لا نستطيع أن نعرف أن *كل البشر فانون* ما لم نعرف بالفعل النتيجة وهي أن *زيد فان*. ويؤدى ذلك - فى كل نوع رئيسى من القياس، إلى الوصول إلى الشكل الثانى ثم الشكل الثالث (ج - ف - ك) و(ف - ك - ج)، مادامت هذه الأشكال يمكن أن تبرهن على مقدمات الشكل الأول. غير أن ما يطالب به ليس هو التزهق اللامتناهي الذى تتم فيه البرهنة على مقدمات أى قياس عن طريق قياسين أبعد، بل دائرة من الأقيسة يبرهن فيها أى شكلين على مقدمات الشكل الثالث. وما أخذ هيجل بشكل رئيسى على النظرية الأرسطية هو : أن الأقيسة التى تظهر كطريقة لاستدلال قضية من قضيتين ليست سوى *صورة ذاتية* من هذه الأقيسة، وأقيسة الكيف نظراً لِعَرَضِيَّةِ حدودها هي عَرَضِيَّةٌ أكثر لهذه القراءة الذاتية مما تكون عليه الأقيسة من أنواع أعلى، إلا أن جميع الأقيسة لها أيضاً *معنى موضوعي* - التوحيد بين الكلية، والجزئية، والفردية - حيث لا تكون بالضرورة فى صورة قضية. كما أن القياس ليس بالضرورة - كما ظن أرسطو - لابد أن يتخذ شكل تفكيرنا الذاتى، ففى رأى هيجل لأشكال شىء عبارة عن قياس، بل إن كل شىء، بصورة أساسية أكثر - هو فرد من نوع جزئى

- والمجد الأرسط هنا يمر عن الفردى. ولذا كان صورة هذا القياس هي ج - ف - ك

راجع كتاب المنهج الجدلي عند هيجل ص ٣٢٢ من طبعة مكتبة مدبولي (الترجم).

وجنس كلّي . غير أن الشمول الذي يحثوي على ذاته كالنظام الشمسي (الشمس - الكواكب - الأقمار)، والدولة، أو الكون ككل هي أنظمة دائرية تتألف من ثلاثة أقيسة تدعم بعضها بعضاً بالتبادل : مع عنصر الكلّي ، والجزئي ، والفردى، كل منها يخدم في توحيد العنصرين الآخرين . فالدولة، مثلاً تتضمن الشخص الفردى (ف). وحاجاته (ج)، والحكومة (ك). وكل عنصر يوحد العنصرين الآخرين . وقل مثل ذلك في الكون فهو يتضمن : الفكرة المنطقية (ك)، والطبيعة (ج)، والروح (ف). وهيجل يعرضها في مذهبه بهذا الترتيب ك - ج - ف، لكن أى ترتيب سوف يكون مناسباً أيضاً. مادام كل حد يتوسط الحدين الآخرين .

أما أن هيجل جعل القياس موضوعياً فذلك جزء من تغييره النسقى للحدود الذي يرتبط تقليدياً بالتفكير الذاتى (كما هي الحال مثلاً فى العقل، الحكم، الفكرة الشاملة للتسلطص، الحقيقة) الذى ينتقل إلى العالم الموضوعى . مادام العقل، على سبيل المثال، الذى يرتبط تقليدياً بالقياس (الاستدلال) والأشياء، على نحو ما يرتبط بالتفكير، يمكن أن يكون عقلياً وصادقاً، فمن الطبيعى أن نترض أن الأشياء هي أيضاً أقيسة . ومايدفع إلى الانتقال هو : أن المذهب المثالى السام أو الشامل يتطلب أن لا تكون الأشياء انعكاسات ساذجة للفكر، بل لا بد لها أن تجسد عمليات الفكر سواء بسواء . لكن طبقاً لبدأ الأضداد عند هيجل، فإن مذهبه يكون واقعياً إلى أقصى حد . مادامت الأشياء تتطابق تماماً مع أفكارنا وهي صور للفكر .

والاعتراض الطبيعى على هذه النظرية هو أنه حتى إذا ما كانت الدولة تعرض مثل هذه البنية الثلاثية، فإن علاقتها بالقياس ليست سوى ماثلة سطحية أكثر منها قرابة عميقة .

مصطلحات "اللاتاهي" و"اللاتاهي" تقابل "التناهي" و"المتناهي"، وهي تشير إلى غياب النهاية أو الحد. والمرادف اليوناني "الايرون Apeiron (اللامحدود - اللاتناهي) يرد لأول مرة عند "انكسندر" حيث يشير إلى العجينة الأولى التي يتألف منها كل شيء. ومن المحتمل أن يكون لها معنى "اللاتاهي" - واللاتين "أكثر من" "اللاحد" في الزمان أو المكان. ولقد نظر الذريون - "لوقيوس" و"ديمقريطس" - إلى الذرات على أنها لا متناهية من حيث العدد، ووضعوها في مكان لامتناه، وزمان لا متناه. وعموما كان "اللامحدود" يرى على أنه فكرة عتيقة من الناحية العقلية وسبب السمة من حيث التقييم. فقد بدأ الفيثاغوريون قائمة الأضداد التي وضعوها بالمحدود واللامحدود، تناظر الخير والشر. ولا يزال "اللامحدود" هنا يحمل معنى "اللاتين" ، كما يحمل معنى "اللاتاهي". واستمر ذلك عند أفلاطون في محاوره "فيلسوس" حيث نجد "الحد" و"اللاحد" ميدان للوجود، يرأسهما العقل الكوني الذي يمزج بينهما في كل شيء. أما أرسطو الذي كان "الايرون" (اللامحدود) عنده بتحديد أكثر هو "اللاتاهي"، فسقد حاول أن يرى الكون على أنه "متناه" في الزمان والمكان معاً. وعندما كان يبدو أن اللاتاهي لا مفسر منه فقد كان يذهب إلى إلى أنه موجود بالقوة، فحسب، وليس "بالفعل" - فالخط، مثلاً، يمكن أن ينقسم إلى ما لا نهاية، لكنه لا يتألف من نقاط لا متناهية بالفعل. كما أنه لا يمكن أن ينقسم إلى أجزاء لا متناهية فعلاً. وهكذا بدأ الكون المنظم مستبعداً اللاتاهي التام أو القاطع.

(١) وضع الفيثاغوريون قائمة للأضداد مكونة من عشرة أضداد على النحو التالي :

(١) المحدود - واللامحدود	(٢) فرد - والزوج
(٣) الواحد - والكثير	(٤) البعد - والشمال
(٥) الذكر - والأنثى	(٦) السكون - والحركة
(٧) السقيم - والتمتع	(٨) النور - والظلمة
(٩) الخير - والشر	(١٠) الريح - والستيل.

وكانت الأضداد عشرة لأن العدد عشرة هو أكمل الأعداد - قارن كتابنا "نساء - فلاسفة" ص ٥٥ مكتبة مديولي بالقاهرة عام ١٩٩٦ (الترجم).

وهكذا كان آلهة الأغريق موجودات متناهية. غير أن "فيلو السكندى" (الذي مزج بين الأفلاطونية واليهودية) رأى أن الله موجود غير متناه، أي أنه يمتد في الزمان والمكان بلا نهاية، لكنه يحوى كل شيء يمكن أن يحدث في الزمان والمكان في صورة مركزية. وهكذا لم يعد اللا متناهي معيياً، بل كاملاً ومكتسماً. أما فلاسفة المسيحية المبكرة وفي العصور الوسطى، فقد احتفظوا بالفكرة اليونانية التي تقول إن العالم متناه، لكنهم عكسوا تقييمها : فالعالم المتناهي نتاج ناقص لآله غير متناه.

الفكرة التي تقول إن العالم ببساطة، متناه يواجهها التحدي من الجانبين الأول: الصوفية من أمثال "ابكهارت" الذي ذهبوا إلى أنه مادامت الروح البشرية تستمد ماهيتها من الله، وتسعى إلى الاتحاد معه، فهي لا يمكن أن تكون متناهية على نحو قاطع. والاتجاه الثاني: "نقولا دي كورا" (الذي لا يذكره هيجل أبداً على نحو يدعو إلى الدهشة) الذي ذهب إلى أنه مادام العالم يبرز، صراحة، في الزمان والمكان، ما هو مركز في الله ضمناً، فلا بد بدوره أن يكون لا متناهياً زمنياً ومكانياً. ولقد طوّرت هذه الفكرة "كوبربنكس" و"جيوردانو برونو". وكانوا أيضاً جذبتهم فكرة أن القوة اللامتناهية لله يعبر عنها التطور الذي لا حد له لخلقة.

وبعد أن اكتشف "نيوتن" و"لايبنتز" حساب اللامتناهي حاول علماء الرياضة أن يقدموا تفسيراً متماسكاً للامتناهي في الصغر، واللامتناهي في الكبر على حد سواء. وهو موضوع (خصص له هيجل قسماً كبيراً في كتابه "علم المنطق") - لم يكن قد حُسم في عصره، لكن علماء الرياضة مالوا إلى وجهة نظر قريبة من النظرة الأرسطية التي تقول أن اللامتناهي في الصغر هو كذلك بالقوة فحسب، أي أن الخط المستقيم يمكن أن نجعله صغيراً كما نشاء، لكن ليس هناك خط لا متناه في الصغر بالفعل. كما شعروا أن اللامتناهي في الكبر هو أيضاً ينطوي على مفارقة : فهو مساوي في الحجم أو في العدد لأي جزء منه فمثلاً المتوالية الحسابية ٢، ٤، ٦، ٨، .. الخ تحتوى على عدد كبير من الحدود يعادل ما تحتوى عليه المتوالية : ١، ٢، ٣، ٤، .. الخ لكن يبدو أن الزمان والمكان مثل العدد، يتطلبان اتساعاً لا متناهياً يكون بالفعل ولا يكون بالقوة.

ولقد رأى شلنج وهيجل مشكلتين أساسيتين في اللامتناهي :

أولاً : إذا كان اللا متناهي متميزاً عن المتناهي فهو بذلك محدود بواسطة المتناهي، وهكذا يكون متناهياً وليس لا متناهياً. فإذا كان الله مثلاً، متميزاً عن العالم فهو متناه.

ومن ثم فقد ذهب، مثل فشته، إلى أن اللاتماهي ليس متميزاً عن التماهي، لكنه يتضمن التماهي كوجه له، أو "لحظة" من لحظاته.

ثانياً: التراجع اللاتماهي أو التقدم اللاتماهي فاسد، فهو غير متماسك من الناحية العقلية ويقضى على نفسه من الناحية العملية. (ولقد أوضح شلنج اللاتماهي الفاسد بالدين الإنجليزي فالقروض القديمة يعاد دفعها عن طريق قروض جديدة وهكذا إلى ما لانهاية). وهكذا يعترضان على فكرة كانط وفشته، القائلة بأن للشرية هدفاً يبنى عليها أن تكافح من أجله، لكنها لا يمكن أن تبلغه في زمن متناه. ولا يميز شلنج وهيجل+ بصفة عامة، بين السلسلة التي تتجه إلى حد (مثل السلسلة عند كانط $1 + \frac{1}{2} + \frac{1}{4} + \dots$) وبين السلسلة التي لا تضعل ذلك (مثل: $1 + 1 + 1 + \dots$ أو $1 - 1 - 1 - \dots$).

هاتان المشكلتان متمايزتان: فلا تنهي الله لا يعتمد أساساً على التراجع اللاتماهي، حتى إذا ما ذهب اللاهوتيون العقليون إلى أنه قوى بدرجة لا متناهية، إذ يمكن إنجاز استدلالات بامتداد لا متناه. والسلسلة اللاتماهية تتضمن على العكس حدوداً متناهية، ولا يحيز تميزاً حاداً بينها. لكن هيجل شعر في الحالتين أن اللاتماهي ليس متناهياً أصيلاً، فنحن بسيرنا من خلال سلسلة لاتماهية لا نصل إلا إلى شريحة متناهية منها لكننا لا نصل قط إلى اللاتماهي نفسه. (وفي استطاعة المرء أن يقول أيضاً أن الآلهة يتميز عن خلقه، وهو بذلك متناه، ويحتاج إلى إله أبعد لكي يفسر وجوده.. وهكذا إلى ما لانهاية).

ولقد فرق اسبنوزا بين اللاتماهي (بمعنى ما لانهاية له) - وهو لا تنهي الخيال - وبين لاتماهي العقل (المتعلق على نفسه). ويفرق هيجل كذلك بين اللاتماهي الفاسد (لاتماهي للفهم) وبين اللاتماهي الحقيقي (لاتماهي العقل) الذي يتضمن التماهي في جوفه بدلاً من أن يعارضه معه، والذي لايسير إلى الأبد. وشبه اللاتماهي الزائف بخط مستقيم يمتد إلى ما لا نهاية من الطرفين، بينما يشبه اللاتماهي الحقيقي بالدائرة التي يمكن أن تكون متناهية لكنها غير محددة. وهو يطبق هذه الفكرة على أي بنية دائرية أو تبادلية تحتوي شيئاً على ذاتها في مقابل التقدم الذي لا نهاية له من شيء إلى شيء آخر. فمثلاً ثلاثة أقيسة يدعم كل منها الآخر بالتبادل في مقابل سلسلة اللاتماهي الفاسد من الأقيسة. والتضمين التبادل للسبب والنتيجة في مقابل سلسلة لا متناهية من الأسباب والنتائج. والروح. أو الوعي الذاتي، التي لا يحدّها آخر بل تجرد نفسها مع الآخر "في بينها"، والنطق نفسه

الذى يكون فيه الفكر نفسه موضوعاً لذاته غير معتمد على آخر يحده. وكثيراً ما يرتبط اللامتاهى بسلب السلب. فالنتاهى يُسلب، لكنه يُسلب بدوره ليُنتج شيئاً إيجابياً. والتطبيق الرئيسى للامتاهى الحقيقى يتم على الكون ككل : فالله لا يمكن أن يكون متميزاً عن العالم. ماداماً لا بد في هذه الحالة أن يكونا موجودين متناهيين. ولا يمكن للواحد منهما أن يكون مدعوماً بذاته أو مفسراً لذاته، وبالمثل لا يمكن للعلم أن يسير إلى الخلف أو إلى الأمام إلى الأبد، بل لا بد أن يكون له صورة دائرية تحتوى على نفسها. والفكر والوجود عندئذ سيمد كل منهما الآخر، وسيكونان متناهيين. وليس ككيانات مدعومة ذاتياً، ومن ثم فإن الفكر يتحد مع العالم (لكنه يختلف عنه كذلك) وهو أيضاً دائرى. وبذلك تكون الفكرة الشاملة لا متناهية شأنها شأن العالم. وهكذا يفسر اللامتاهى الحقيقى سمات متعددة من مذهب هيغل : فهو يفسر مثلاً، لماذا لا بد أن يكون الله هو الشئ المنطقى للعالم، ولماذا لا بد أن تكون صور الفكر، مثل صورة القياس مضمورة فى العالم.

لقد حاول هيغل أن يستعيد، على مستوى أعلى، العالم المتناهي المتعلق على ذاته عند أرسطو فى مقابل العالم ذى النهاية المفتوحة فى عصر التنوير وفى علم نيوتن الملىء بالأضداد بين الذات والله والعالم وبضروب من اللامتاهى عمرة الهضم. غير أن هذه الضروب من اللامتاهى يصعب استيعادها : إذ يذهب هيغل إلى أن الزمان والمكان هما ضريان من اللامتاهى (الفاسد). ولم يلمح إلى أن المكان دائرى حتى أن الحركة فى عطف مستقيم لا بد فى النهاية أن ترتد بنا إلى نقطة البداية من جديد. كما أنه لم يعمد مثل نيشته إلى إحياء الفكرة الفيثاغورية التى تستغنى العود الذى لا نهاية له للشئ نفسه بالقيبط، ولا حتى الأحداث الممتدة فى هوية واحدة من الناحية الكمبية. ففكرة العصور الأستوى تعارض مع إيمان هيغل أن التاريخ يتقدم نحو هدف ما، لكن أعماله لها جعله يتأرجح بالتساوى بين النظرة التى تقول أن التاريخ يصل (أو أنه وصل) إلى نهاية، وبين النظرة التى تقول أنه يسير نحو لا متناه (فاسد). حتى لو استطعنا أن نعرف كيف سيواصل سيره وأنها لا بد أن نحصر أنفسنا فى اللامتاهى الحقيقى الخاص بالحاضر.

تؤدى أحرف الجر aus (من ، عن ...الخ) و zuser (خارجاً ... الخ) وفى in (فى - داخل) والظرف inne(n) (بداخل) إلى ظهور كلمات متعددة فى هذا النطاق.

(1) الصفات inner lich (داخلى - جوائى) و äusserlich (خارجى - برانى) شائعة الاستخدام للتمييز بين ما هو على السطح وما هو تحته. وفى تعبيرات مثل äusserlich (جرح سطحى) وسلام أو هدوء (خارجى)، فى مقابل 'اضطراب داخلى'. والاسم Inner lichkeit مشتق من تعبيرات المتصوفة الألمان وهو يحمل معنيين رئيسيين (أ) بهاية شيء ما ، (ب) هدوء ذاتى، والشغفة بالنفس. والسحاب المسرى إلى داخل ذاته. أما Äusserlichkeit (الخارجية - الخارج) فقد صيغت فى القرن الثامن عشر لتشير إلى ما هو غير ماهوى فى الشيء أو الشخص.

ويستخدم هيجل الأسماء والصفات معاً فى سياقات مختلفة، وليس دائماً على أنها يقابل بعضها بعضاً. فتخارج قوة ما يعنى تجليانها الخارجة التى تتحد مع جوتيتها. وإذا كان هناك شيان متخارجان كان كل منهما محايد بالنسبة للآخر، وغير مرتبط ذاتياً به، ويمكن أن يتغير مستقلاً عنه، كما هى الحال فى شكل الشيء ولونه؛ فالطبيعة خارجية، وهى آخر بالنسبة للروح، وهى بالنالى آخر وخارجية بالنسبة لغاتها. أعنى أنها تنتشر خارجياً فى الزمان والمكان. وعلى ذلك فالاستخدام الرئيسى للجوانية يتعلق بعالم الروح. فالجوانية (أو الحياة الداخلية) للروح تقابل وجودها المتعين: أعنى بدنها الخارجى. (ظاهريات الروح - الكتاب الرابع - أ). غير أن جوانية الذهن Mind تقابل أيضاً تخليج العالم الخارجى. ويتساوى الجوائى، أحياناً، مع ما هو فى ذاته الذى يحتاج إلى أن يتحقق ويتكشف: فقطمها الرجال يبرزون إلى الوعى ما لدى معاصريهم من جوانية لا يشعرون بها؛ وإن كانت الجوانية عادة وأعية. فقد تكون الحياة الداخلية التى يتسم بها جميع البشر وخصوصاً الجوانية أو الذاتية الواعية بنفسها المرتبطة: بسفراط، والبروتستانية، وديكارت، والرومانسية. والجوانية بهذا المعنى شبيهة بـ "الباطنية" و"الألفة" أو "المودة" التى توحى

بالكثافة أو الشدة الداخلية لاسيما عندما تنطبق على علاقات كالحب أو الصداقة. ويجعلها هيكل سمة خاصة بالشعب الألمانى. ويشير للتخليج فى "كتاب النطق" إلى الشكل المادى الذى يتجسد فيه مثال الجمال، وإلى اليئة المادية للفرد وعرض العمل القنى على الجمهور. (٢) وتستخدم صفات "خارجى" و"داخلى" عادة فى سياقات مثل الداخلى، والخارجى فى شكل رباعى الأضلاع، دائرة العائلة الداخلىة (أو الحميمة)، "المقسمة الداخلىة - أو الذاتية"، و"الظاهر الخارجى" و"الشئون الداخلىة والخارجية". وأسماء الصفات مثل "الداخلى" و"الخارج" شائعة فى اللغة الألمانية المألوفة.

وكثيراً ما يستخدم هيكل "الداخلى" فى الإشارة إلى الماهية الداخلىة لشيء. ما و"الخارج" للإشارة إلى مظهره الخارجى. وكذلك للإشارة إلى الحياة الداخلىة لشخص ما، فى مقابل جسده، وأفعاله وأحاديثه. وتتطور مناقشاته للتصورات فى المنطق من تسييره للقوة وتخرجها. وتسير حجته على النحو التالى :

"الداخلى" و"الخارجى" أضداد متضابفة، ومن ثم فكل منهما يتضمن الآخر من الناحية المطلقة. وهو يرى أن ذلك يعنى أنه فى حالة الأشياء الموجودة بالفعل فإن جانبها الباطنى أو ماهيتها لا بد أن تناظر خارجها أو مظهرها أى أن يكون لها نفس المضمون. لكن للداخلى معنيان مختلفان بخصوص الأشياء الموجودة بالفعل وهما :

(أ) الامكانية غير المتطورة لشيء، ما فالنبات مثلاً هو مجرد "داخلى" فى البذرة، والعقلانية فى الطفل هى مجرد داخلى فحسب. وقل مثل ذلك فى الشخص الناقص أو المعيب كالمجرم مثلاً.

(ب) للحدود الداخلىة أو الماهية لشيء، ما الذى تطور تطوراً تاماً كماهى الطبيعة، أو الأغراض الداخلىة للفاعل مثلاً.

ويتعلق مبدأ هوية الداخلىة والخارجىة على نحو مختلف فى كل حالة من النوعين الآتىين :

(أ) السمات الخارجية للبذرة لا تعكس اسكاناتها الداخلىة. لكن مادامت طبيعتها هى داخلىة فحسب ، فإن البذرة نفسها تكون خارجية فحسب : فقطعة جوفاء، من المادة لم تتميز، إذا ما قورنت بالنبات كانت سلبية وفريسة لهجمات خارجية، وقل مثل ذلك فى جسد الطفل فهو نسبياً غير معيّر ومنسق بطريقة سيئة. فى حين أن جسد الراشد يعبر عن حياته الداخلىة المتطورة. وفضلاً عن ذلك فإن الصور العقلية والأشكال الثقافية التى تولد

طبيعته الداخلية خارجية تماماً بالنسبة له، فهي مطسورة في والديه، وقل مثل ذلك في الأشكال الاجتماعية التي لم يحولها المجرم إلى جانب داخلي فيه بقدر كاف فهي تبدو له أموراً غريبة مفروضة عليه (في صورة العقاب) أكثر مما تعبر عن لرائته الخارجية... والمبدأ هنا هو أن السطح الخارجي للفرد هو مجرد "خارجي" بنفس الدرجة التي يكون فيها جانبه الداخلي مجرد "داخلي"، كما أن "التخارج" الذي يعبر عن الداخل يقع على مسافة من تطابق الفرد مع الأعماق المدفون فيها جانبه الداخلي.

(ب) ويذهب هيجل، مثل جوته، إلى أن الجانب الداخلي لكائن متطور تطوراً كاملاً مثل الطبيعة لا يمكن أن يختلف عن جانبها الخارجي. فقد يقع داخلها على مسافة من سطحها، لكنه من حيث البدء سهل المثال أمام الملاحظة والفكر. فإذا ما افترضنا أن للطبيعة جانباً داخلياً يختلف عن جانبها الخارجي، فسوف نجد عند التفكير المتروى أن جانبها الداخلي المفترض يقع في داخلنا نحن أمتى في الملاحظ الخارجي، وأن الداخلي هو خارجي بالنسبة للطبيعة بالمعنى الموجود في (أ) بدرجة تتطابق مع العمق المفترض داخل الطبيعة.

ويتفرق هيجل بصفة خاصة من وجهة النظر التي تقول أن الجانب الخارجي لشخص ما (أعني أفعاله، وكلماته... الخ) لا يعكس جانبه الداخلي (أعني: نواياه). سواء بمعنى أن أعماله التي نعجب بها قد تكون نتيجة لمواقع خبيثة أو مزيفة (وهو زعم يربطه هيجل بالتاريخ العملي "البرجماني") أو أن الشخص الذي تكون أعماله بلا قيمة أو ضارة، قد يحمل في داخله نوايا طيبة وموهبة عظيمة... الخ - فالإنسان هو ما يفعل⁽¹⁾. والحلوظ

(1) عرض هيجل لهذه الفكرة الهامة في الموسوعة. يقول "علينا أن نلاحظ ما يجب أن يكون عليه موقفنا بزاء من يبرر إعطاءه وأفعاله المستهجة. بترياه الطيبة. وعواطفه الباطنية التي بريننا أن نعشرها بمنازة. ولأنك أن الظروف الخارجية قد تحول في بعض الأحيان دون تحقيق النيات الطيبة... غير أن الوسوسة الجوهرية بين الباطن والخارج هي بصورة عامة ذات قيمة هنا، وهي تتأكد في هذه الحالات بحيث نستطيع أن نقول أن الإنسان يُعرف عن طريق أعماله. وعلينا أن نواجه الزهو الكذاب الذي يدمي الاعتزاز الجسواني بلون الإنجيل ممن ثمارهم تعرفونهم... وحين يزعم مصور عديم الوعة. أو شاعر رديء الشعر "أن في أعماق نفسه. أفكاراً هائلة ومثلاً علياً عظيمة الشأن". فإن مثل هذا الزعم لن يكون سوى حراء ونحس. وقد يتوهم أمثال هؤلاء الأدعياء أن علينا أن نحكم عليهم بحسب نواياهم. لا بحسب أعمالهم. لكن ذلك زعم لا أساس له ولا مطلق لحدته..

المدعة بعناية قد تسير أحياناً سيراً خطأ، والأعمال العظيمة قد تعجب نفاقاً، لكن على المدى البعيد، سوف يظهر للملاحظ المدقق أن الجوانب التي سوف يكشف عن نفسه في البراني⁽¹⁾.

والواقع أن التضافر المنطقي بين "الجوانب" و"البراني" لا يستلزم أن يعكس الخلل دائماً وبدقة الخواص، طالما أن الجوانب والبراني الموجودان بالفعل لا يحتاجان إلى الارتباط الوثيق مثلما تفعل فكلمتنا "الجوانب" و"البراني". وحجج هيجل في الحالة "أ" هي إما تحصيل حاصل (مثلاً إذا كانت طبيعة شيء ما هي الجوانب أي مجرد وجوده بالضرورة، فإن صورته الخارجية هي مجرد خارجي أخص أنها لا تعبر عن الجوانب) - أو أنها تتلاعب - على نحو ماكر وخادع بتكرار الجوانب والبراني. ولا تعتمد النتيجة التي وصل إليها في حالة "ب" إلا قليلاً على منطوق الجوانب والبراني - فهي تعتمد عليه أقل مما تعتمد على الصعوبات الابدستولوجية (المعرفية) المتعلقة بنسبة جانب داخلي للشيء، أو للشخص يتعارض تمام المعارضة مع جانبه الخارجي. كما تعتمد على تفضيله للجانب الخارجي على الجانب الداخلي في تقييمه للأشخاص. إلا أن هيجل يمثل أيضاً حالة (ب) في حالة (أ)

" وما يسمى بالطريقة البرجمانية في التاريخ هي التي أسادت إلى الشخصيات العظيمة فسهرت أفكاره الصحيحة عنهم بتفرقتها الباطنة بين الجوانب والبراني. فبدلاً من أن تكتفي بسرد المآثر الكبرى التي حققها أبطال التاريخ، وإن تسلّم بأن باطنهم كان منسجماً مع مضمون أعمالهم تزي المزج المرجحاتي .. يتعب البواعث الخفية التي تكمن وراء التواتع الصريحة للتاريخ ... فسرى أن الزهو والطمع والطمع ... الخ هي البواعث الحقيقية الفعالة .. والنظرة الصحيحة هي عكس ما يتول به أولئك المتحدقون من العلماء والباحثين كلما ... فلا مندوحة لنا - إلا نحن نعلمنا بوحدة الجوانب والبراني - عن القول بأن الرجال العظام: "أزودوا ما فعلوا، وفعلوا ما أرادوا ...".

"موسوعة العلوم الفلسفية لهيجل" ترجمتها وقدم لها وعلق عليها د. شام عبد الفتاح امام - مكتبة مدبولي بالقاهرة عام ١٩٩٦ ص ٢٤٦ - ٢٤٨ (الترجم).

(١) يقول هيجل: "حين يلجأ أستاذ حقائق علامات النبوغ والوهبة عند طفل صغير، ويقول: إن عبقريته ووقائيل و"موهبة مونتسارت" تكمن في هذا الغلام، فسوف يثبت الاستغراب ما إذا كان الحكم مستند إلى أساس سليم أم لا ...". ص ٢٤٦ - ويقول "ونحن قد نتخذ من الفضل وسيلة لتفوق بها امتصاعنا لأعمال غرنا الشرفة. لكن علينا أن نلاحظ أن الإنسان كثيراً ما يستطيع اعتفاء الكثير من الصعوبات حياته. لكنه لن يستطيع اعتفاء مجرد حياته كلها. إذ لابد أن يتجلى بالفعل في تيار الحياة، إلى حد أننا نستطيع أن نقول من هذه الزاوية أيضاً: ليس الإنسان سوى سلسلة ما يقوم به أعمال" ص ٢٤٧ من "موسوعة العلوم الفلسفية - الترجمة العربية السالفة الذكر (الترجم).

: النوايا الباطنية ... الخ موجودة بالقوة فحسب عند من ينقصهم خاصية التعيين الكامل بغض النظر عن مظهرهم الخارجي الذي يتجلى في سلوكهم. لكن لا يزال من الممكن أن نتصور أن الرجل الذي صنع تاريخاً عظيماً يمكن أن تكون لديه نوايا وضيعة. الخ لا تكشف عن نفسها إلا في حياته الخاصة.

(٣) والفعل äussern ("ينطق"، "يعبر") لا سيما في صورته المتعكسة التي تعني (يفكر، يتجلى، يكشف عن - نفسه مثلاً) قد استخدم ليعني القوة. فكلمة Äusserung هي "تعبير" عن القوة مثلاً. وعلماً أنه ليس ثمة فعل يناظر الفعل innere أو الاسم Innerung فإن هيجل يستخدم، بصفة عامة اسماً مختلفاً (مثل Rückkehr الذي يعنى "عودة"، "رجعة") - أو الفعل Zurückkehren الذي يعنى "يعود" أو "يرجع" ليعبر عن السحاب القوة، مثلاً إلى ذاتها بعد أن تكون قد أحدثت نتيجتها أو أثرها. لكنه كثيراً ما يستخدم الفعل (sich) erinnern الذي يعنى "يستجمع" نفسه) ويقابل بهذا المعنى بينه وبين الفعل (sich) entaussern - (يعنى: يترب عن نفسه). كما يستخدم أيضاً "بضغط" و"يكبس" للتعبير الفنى والجسدى.

(٤) كما يستخدم هيجل أيضاً الظروف 'الواحد مخرج الآخر' لا سيما كاسم 'وجود الواحد مخرج الآخر' للتعبير عن الفكرة التي تقول ان الحس (على خلاف الفكر والتمثل) والطبيعة (على خلاف الروح) يتخارج من ذاته، ويكون خارج نفسه، اعنى أنه يتشر في الزمان والمكان، وليس - ببساطة - خارج الوجود البشرى.

Intuition, Perception,

الحُدىس، والادراك الحسى

Sensation and the Sensory

والإحساس، والحسنى :

معظم الكلمات الجديدة بالذكر في هذا المجال هي : -

(1) كلمة الحسنى Anschauung (الحدىس) هي من حيث أصلها كلمة بصرية فهي مأخوذة من anschauen (يحدىس، ينظر، يشاهد) وكلمة Schauen (يرى ينظر، يشاهد) - وهي كثيراً ما تعنى «يشاهد» أو «يتصور» ومنها Weltanschauung «وجهة النظر عن العالم». وقد دخلت إلى اللغة الفلسفية الألمانية على يد «إيكهارت» من الكلمة اللاتينية Contemplatio بمعنى نتيجة لنشاط أو تأمل شيء ما لا سيما ما هو الهى وما هو أزلئ. وتتضمن كلمة Anschauung معنى «الباشرة»، و«الاتصال غير الانتقالي» أو غير الاستطردى» بموضوع ما، والاستغراق الكامل للذات في هذا الموضوع.

ولقد كان لكلمة Anschauung في الفلسفة المتأخرة - معنيان واسعان : -

الأول التأمل العقلى للمثل الأفلاطونية مثلاً (الكلمة اليونانية - Theoria التي تعنى التأمل والتفكير النظرى). والثاني هو الانطباع الحسى أو الاحساس. ولقد ذهب كانط إلى أن كل حدىس بشرى حسى. فالفكر يبحث في الموضوعات، والموضوعات لا يمكن أن تكون «معطاة» إلا عن طريق «الحدىس». غير أن الفهم بما لديه من تصورات لا يستطيع أن «يفكر» إلا في الحدىس والموضوعات، لا أن يزودنا بها. فهو لا يمكن أن تعطى إلا عن طريق الموضوعات التي تؤثر في حواسنا. وقد وافق كانط على إمكان وجود حدىس عقلى، يستطيع أن يزودنا بموضوع دون مساعدة حسية. غير أن الحدىس الحسى الذى يرقى إلى مرتبة خلق موضوع ما عن طريق التفكير فيه - هو في نظر كانط يقتصر على الله فقط.

ومحاولة كانط حصر الحدىس فيما هو حسى صادفت تحدياً من اتجاهين :

الأول الأولئك النقاد من أمثال «هامان» و «هردر» - الذين هاجموا فصله الحاد بين الحدىس والتصورات. كما تحدث هونو عن «حدىس ذى طبيعة داخلية خلقة» يبلغ درجة «النموذج» أو «النثال» (الحكم الحدىس عام 1817). ومثل هذا الحدىس يدرك الظاهرة ككل مع العلاقات المتداخلة لأجزائها في آن معاً. وهو لا يستغنى عن التصورات، لكنه يتقابل مع الفكر التصورى التحليلي.

الاتجاه الشلنجي: ذهب فشته إلى أن الفيلسوف يصبح متديكاً لأننا الحاصلة عن طريق فعل من أفعال الحدس العقلي. وتبنى «شلنج» هذه الفكرة. وعندما توتق المطلق عنده عن أن يكون أنا أو أصبح الهوية المحايدة، ذهب إلى أن ذلك أيضاً يدرك عن طريق الحدس العقلي.

يتضمن الحدس الحسي عند هيجل تحولاً لما تمّ الاحساس به بحيث يصبح موضوعاً خارجياً^(١). والفن يمثل المطلق في صورة حدس حسي، في مقابل التمثل الذي هو صورة الدين (أو الشكل الذي تتخذه المطلق في الدين) - وفي مقابل الفكر الذي هو الشكل الذي تخذه الفلسفة. ويتاصر هيجل في مؤلفاته المبكرة (لا سيما الفرق بين مذهب فشته وشلنج). فكرة شلنج عن الحدس التمثيلي الذي يوحد بين الأضداد كالطبيعة والروح. لكنه انتقد فيما بعد فكرة الحدس العقلي لأنها مباشرة. وعلى خلاف المعرفة التصورية. لا تكشف البنية والافتراضات المنطقية السابقة للموضوع. والحدس حتى من النوع الموجود عند «جوته». ورغم أنه يمكننا من رؤية الأشياء ككل، بدلاً من أن تراها مجزأة، فإنه يمكن فقط أن يتقدم المعرفة. (راجع مثلاً الموسوعة الجزء الثالث فقرة رقم ٤٤٩ إضافة). ورغم ذلك - فإن منطق هيجل، طالما أنه فكر غير تجريبي يدور حول الأفكار، فإنه يشبه إلى حد ما الحدس العقلي بالمعنى الكانطي. لكن هيجل خلاف كانط. لم يكن لديه أدنى إرتياب حول امتصاص الإنسان في الله.

(٢) - كلمة *Empfindung* (الاحساس أو الشعور) قريبة من الحسي، لكنها أكثر ذاتية في نكهتها، وهي لا تتضمن بالضرورة ادراكاً للموضوع. ومن هنا فإنا نجد لها في الموسوعة (الجزء الثالث) تنتمي إلى «النفس الحاسة أو الشاعرة» في حين أن *Anschauung* تنتمي إلى «الروح النظري».

(٣) - لكلمة *Sinn* سلسلة واسعة من المعاني، تناظر تقريباً، لكن ليس بشكل دقيق، كلمات «الحس» و«الاحساس» (مثلاً الاحساس بالموسيقى، والحس التاريخي، والاحساس بالدعابة). كما تناظر «الحواس الخمس»، و«الذهن» أو «العقل» *Mind* على نحو ما ترد في التعبيرات الآتية «خطرت الفكرة على ذهني» «فقد صوابي» أو «متمالك لعقله»، «نحن على رأي واحد» أو «متفقون في الرأي» وأيضاً «الاحساس» أو «فحوى» أو «معنى» - كلمة، أو ملاحظة، أو عمل فني، أو سلوك، أو حياة - إلخ وهكذا نجد أن كلمة *Sinn*. بهذا المعنى

(١) موسوعة العلوم الفلسفية الجزء. الثالث فقرة ٤٤٨ إضافة (لؤلؤ).

الآخر، أكثر ذاتية من كلمة Bedeutung (أى المعنى): إذ تشير إلى معنى الكلمة في سياق معين، لكنها لا تشير إلى معناها (أو معانيها) على نحو ما يرد في القاموس. والصفة منها Sinnlich (حسى) والأسم المجرى Sinnlichkeit (الحسية) (أدخلهما فولف ترجمة للكلمتين اللاتينيين Sensualites و. Sensibilität وهما لا يطابقان سوى بعض المعاني لكلمة Sinn: فمعناه «حسى» يعنى أن الحواس يمكن أن تتركه، وهو بذلك «حسى» و«محسوس». وإذا ما طبقت هذه الكلمة على شخص ما، أو على جانب منه، كانت تعنى «أنه يستطيع عليه الحسى، أو الرغبات المادية لا سيما الشهوانية». وكثيراً ما يستخدم هيجل كلمات «الحسى» و«المحسوس» في مقابل «التمثل» و«الفكر» ... إلخ. والحسية هي (1) القدرة على استنبال الكثير الحسى من الأشياء، وبهذه الطريقة تصلنا «الحدوس». ومن ثم تصلنا الأشياء في رأى كانط.

(ب) وهي تعنى تجربتنا أو طبيعتنا بمقدار ما تتضمن التجربة الحسية، والمشاعر، والرغبات المادية ... إلخ في مقابل الفكر والعقل ... إلخ.

وطالما أن كلمة Sinnlich (حسى) ومشتقاتها تقابل «الفكر» ويمكن أن يكون الفكر خالصاً أو متضمناً مادة حسية، فلنا نجد أن كلمة «حسى» قد تعنى عند هيجل المادة الحسية الخام. أو المادة الحسية المتصورة. وبالتالى فإن كلمة «ما هو فوق الحسى» قد تعنى ما يتجاوز الحسى تماماً، ويكون في متناول الفكر وحده، أو أن تصبح (كما هي في «ظاهريات الروح») المادة الحسية المتصورة على هذا النحو هي «الظاهرة». (ودعوى هيجل أن ما يتجاوز الحسى هو حقيقة المحسوس، وحقيقة ما يدرك حسيًا. أعنى أن العالم عندما يكون ظاهراً - هذه الدعوى تعتمد أيضاً على قوة المقطع über (فوق أو يجاوز)، وعلى نحو مفرط أكثر من المقاطع «لا» و«غير».

(٤) كلمة Wahrnehmung (الأدراك الحسى) تعنى الوجود الحسى بالموضوعات الخارجية (وعلى نحو اشتقاقى بالحالات والعمليات الداخلية) - وهي تعنى في الاستخدام المألوف أيضاً «للاحقة» - وكذلك «الحماية» أو الرعاية (مصالح الرء، مثلاً) بحمى، يعارس (وظيفة أو مهنة) كما تعنى «يدرك حسيًا». ومن هنا فهي تتضمن أساساً عنصرًا تصوريًا في مقابل كلمات das Sinnlich Empfindung (بمعناها عند كانط)، و Anschauung. كما يأتي: وعند هيجل أنه بينما Sinnlich Gewisheit (اليقين الحسى) ليس ادراكًا تصوريًا، وإما هو Auffassen (إدراك - إستيعاب) للجزئيات الحسية، فإن كلمة

Wahrnehmung تدركها على أنها كلية، أعنى على أنها أنشطة ذات خواص كلية (ظاهريات الروح الكتاب الأول II).

فهو يذهب إلى أن هذه الكلمة تدرك الحقيقة أو أنها تدرك الأشياء على نحو ما هي عليه في الحقيقة. (أعنى في الكلى). وهو يشتق فعل Wahrnehmen يدرك حسيًا) من Whar (حقيقى، و nehmen (بأخذ). وهذا الاشتقاق غير سليم لأن كلمة Whar الموجودة في فعل Wahrnehmen لا ترتبط من حيث الاشتقاق اللغوى بكلمة Whar (حقيقى) بل بالكلمة الإنجليزية «يدرك».

هناك مشكلة مركزية في فكر هيغل هي: هل كان يؤمن - مثل كانط - بأن العالم، ونحريتنا بهذا العالم، يتضمنان عنصراً حسيًا لا يمكن رده إلى الفكر ولا هو مشتق من الفكر. ٩. هناك عدة مبررات نجعلنا نعتقد أنه لم يفعل ذلك:-

- (١) هجومه المستمر على النظرية الثنائية عند كانط.
- (٢) اللاهوت الذي يناظر مذهبه يقول أن الله خلق العالم من عدم، وليس كما يقول الفكر اليوناني واليهودية المبكرة أنه شكَّله من «عساء» أولى وذلك أن الفكر الخالص لا يحتاج إلى إضافة حسية أو مادية.
- (٣) ليس في استطاعتنا أن نفهم عنصراً حسيًا فقطً منحرفاً من أية صيغة تصورية («ظاهريات الروح» الكتاب الأول) - أو عاملاً مادياً خالصاً بغير شكل أو صورة، إلا أن هيغل لا يذهب ببساطة إلى أن الفكر والحس (أو الصورة والمادة) مغزولان بطريقة لا خلاص منها: إذ يحاول المنطق تحرير الفكر (الصورى نسبياً). من الحس (المادى نسبياً). والسؤال كيف يرتبط الفكر الخالص بما هو حسى (أو بالطبيعة) ليس له إجابة شافية. (فواقعة أن العنصر الحسى الخالص لا يمكن فهمه في استقلال عن الفكر لا يستلزم عدم وجود مثل هذا العنصر).

نادراً ما يستخدم هيجل كلمة «التهمك» (أو السخرية) إلا في نقد آراء الآخرين. وهو لم يكن - على خلاف فشته وشلنج - قريباً من حلقات الرومانسية. وإنما ظهر اهتمامه بالتهمك في العديد من مؤلفاته («مظاهر يك الروح» - الكتاب السابع). و«فلسفة الحق فترة ١٤٠ - ١٤١ - و«الموسوعة الجزء الثالث، فترة ٥٧١ - وفي مقدمته لكتاب «علم الجمال» (حديثه عن التهمك الرومانسي) وفي كتابه «تاريخ الفلسفة» (لا سيما حديثه عن التهمك السقراطي). وفي نقده عام ١٨٢٨ لـ «زولجر Zolger» في الكتابات التي ظهرت بعد وفاته ومراسلاته^(١).

ولقد استعيرت كلمة «التهمك» في القرن الثاني عشر من الكلمة اليونانية *eironeia* (من خلال الكلمة اللاتينية *ironia* التي تعني «التظاهر بالجهل - المظهر الحادع). وقد نُظِرَ إليها على أنها غلطة. (والترجمة الإنجليزية المبكرة لكلمة «التهمك» هي «Drie Mock»). وفي محاوراة «الجمهورية» لأفلاطون، نرى «تراسميخوس» متهاماً سقراطاً «بالتهمك المعتاد». فعندما يستخدم أحد محاورى سقراط كلمة «الفضيلة» مثلاً فإن سقراط يعترف على نحو مميز بأنه لا يعرف ماذا تعني هذه الكلمة، ثم يستخرج من خصمه تعريفاً يظهر فيه مشكلات قاتلة^(٢)؛ ويذهب هيجل إلى أن تهكم سقراط لم يكن يعتمد على ادعاء

(١) لم تكن شخصية كارل فلهلم زولجر (١٧٨٠ - ١٨١٩) معروفة لهيجل. فقد التقى بهذا الشاب لأول مرة عندما حضر إلى ينا عام ١٨٠١ ليدرس على شلنج - لم يبق بعد على فنته - وفي النهاية جذبته التصوف. وقد نقد هيجل لكتابات زولجر في مقال فترة عام ١٨٢٨ بعد وفاة زولجر المبكرة بعوالي تسع سنوات. راجع مثلاً «رسائل هيجل» ص ٢٨٢ وما بعدها.

Hegel: The Letters, Eng. Trans. By Clark Butler, Indiana University Press, 1984 P. 383.

[الترجم]

(٢) طرح سقراط هذا السؤال على «مينون» في المحاوراة الشهيرة التي ارتبطت باسمه: «بحق الآلهة. أليس ما الفضيلة؟» ويشرح مينون في سرد تعريفات مختلفة «فضيلة الرجل أن يكون ساهراً في إدارة شؤون الدولة. وفضيلة المرأة أن تكون باعرة في تدبير المنزل... إلخ وهناك فضائل أخرى للعلماء، والشباب، والشيوخ...»

الجهل فحسب ، بل يعتمد أيضاً على قبوله لمزاعم خصمه بقيمتها الظاهرية ثم يتركها تدحض نفسها. والتهكم في هذه الحالة قريب الشبه بالخطف: فالجدل يقدم للأشياء الجدل المناسب لتشتت به نفسها. وهو بذلك يصبح «التهكم الكلي للعالم» (تاريخ الفلسفة الجزء الأول)⁽¹⁾.

ولقد استعار القرن السابع عشر الكلمة الألمانية Romantich من الكلمة الفرنسية Romantique التي كانت تعني أصلاً «بروح قصص الفرسان في العصور الوسطى». إلا أنها اكتسبت في القرن الثامن عشر مثل الكلمة الألمانية Romantik (الرومانسية) جميع مضامين مرادفها الانجليزي، وأصبحت تشير بصفة خاصة إلى أساليب الفن وعصوره، في مقابل كلاسيكية عصر التنوير. وترتبط الكلمة الألمانية . Romantik أيضاً بالرواية). وما دامت كلمة «الكلاسيكية».. ترتبط بكل من اليونان والرومان القدماء. وبالأسلوب الكلاسيكي الجديد عند «لنيج» و «جوته» - فقد استخدم هيجل كلمة «الرومانسية» ليطلقها على كل من فترة العصور الوسطى المبكرة حتى عصره، وعلى رد الفعل الرومانسي ضد كلاسيكية «جوته» في آن معاً، كما يمثل «ف. فون شليجل» وشقيقه «أ. ف. فون شليجل»، ونوفاليس، و«تيك» و«روجر» (وأن كان «جوته» كثيراً ما يمثل الشاعر الكلي إلى أقصى حد، الذي جمع بين الكلاسيكية والرومانسية).

كان الرومانسيون الألمان من أنصار «التهكم» (أو السخرية) وإن كان التهكم عندهم يختلف في معناه من كاتب إلى آخر، بل داخل كتابات كل مؤلف. ولقد ربط ف. شليجل بين «التهكم» الرومانسي وتهكم سقراط.

{تهكم سقراط} يتضمن أو يشير، احساساً بالصراع الذي لا يمكن حله بين المطلق والنسبي، بين ضرورة الاتصال الكامل واستحائه. انه حرية أعلى من جميع الحريات، طالما أنه يسمح للمرء أن يعلى ذاته... ولذلك من الأفضل لو أن الأغنياء المتألفين، لم يعرفوا ماذا يفعلون بهذه المحاكاة الساخرة المستمرة للذات، وإذا ما تأرجحوا بلا نهاية بين الايمان وعدم الايمان، حت يصابوا بالدوار فينظروا إلى الهزل على أنه جد، وإلى الجد على أنه هزل (شذرات الفوفيوم» عام ١٧٩٧ ص ١٠٨).

- الخ. ويقاطعه سقراط بأنه لم يبالغ في عرف هذه الأمور، بل ليعرف التفهيم بصفة عامة. ويجب متون هي أن تحكم الآخرين وأن تسوسهم. . ويضرب سقراط بأن فضيلة الفلمسان والعبيد لا تكمن في الحكم... الخ «قرون» محاضرات في تاريخ الفلسفة لهيجل ص ٢٠٥ من المجلد الأول من الترجمة الإنجليزية (الترجمة).
(١) قرون الترجمة الإنجليزية ص ٣٩٧ وما بعدها من المجلد الأول (الترجمة).

ولقد ذهب هيغل إلى أن هذين الأسلوبين من التهكم مختلفان: فقد اتجه تهكم سقراط نحو الناس، بينما اتجه التهكم الروماني إلى الأفكار والقيم⁽¹⁾.

التهكم الروماني بعيد ومنعزل، تأملى وتقذى فيما يتعلق بالعالم، وبقيمه، وبذات المرء وفن المرء. «يشمل التهكم كل شيء، وهو يرفع نفسه على نحو لا متناه فوق كل ما هو مشروط، حتى فوق فن المرء ذاته، وفوق التفضيلة والعبقرية» (فيما يشول ف. شليجل). ولا يناصر التهكم أيًا من الموقفين المتعارضين بل يتاملهما معاً، ويلهو بكل منهما حسب دوره: «فلو كنتُ مفتوناً بالمطلق ولم تستطع التخلص منه، فالشيء الوحيد الذي ينبغي عليك أن تفعله هو أن تناقض نفسك باستمرار وتربط بين الأضداد...» (ف. شليجل). أنه يتأمل تأمله نفسه: «أنا نكون قريبين من اللحظة عندما نحلم عن الأحلام» (نوفاليس) ولقد استهجن الرومانيون الأعمال الأدبية التي يكون فيها أبطال المؤلف عبارة عن شخصية واحدة تقف في مواجهة بقية الشخصيات، وفضلوا المؤلفين من أمثال شكسبير الذين يعرضون شخصياتهم جميعاً بتعاطف محايد، وأيضاً أولئك المؤلفين من أمثال ديديرو في قصته «جسك المؤمن بالقضاء والقدرة» ونيك في قصته «القطعة ذات الحذاء الطويل»⁽²⁾. التي تلاعب مؤلفوها - عن وعي بشخصياتها، وأثاروا الشك، بادخالهم لانفسهم في العمل الفني على هذا النحو في براعتهم وعاداتهم الفنية. لا بد للتهكم أن يحرر الانتعاش الطاغى «ضرب من الاعتراف، مغزول في الصورة ذاتها، وفي أحاديثها المقررة في الحماس في مسائل الخيال والشعور. بحيث تستعيد التوازن مرة أخرى...» (أ. شليجل) والتهكم أيضاً «هو الاعتراف بأن العالم في جوهره يتطوى على مفارقة، وأن الموقف المتناقض هو وحده الذي يستطيع أن يفهم شموله المتناقض» (ف. شليجل). وكثيراً ما يرى الله على أنه مستهكم «أقصى تهكم يظهر في سلوك الله في خلقه للبشر وللحياة. والتهكم يعنى في الفن الديوى: السلوك المشبه بالله. ويبدأ التهكم الحقيقي من تأمل مصير العالم على نحو واسع» (زولجر). (المقارنة بين الله والمؤلف المسرحي تبدأ من

(1) يقول: «التهكم إهد سقراط» - ليس إلا طريقة في الحديث ضد التأمل نفسه. فالرحلة الجوهري للتفكير فيما عمداً إلا كان موجهاً ضد أشخاص - هي الجدل. ومن هنا فقد كان الفلاسفة يهد ما يكون من معالجة الجدل في ذاته... إلخ «اصول فلسفة الحق» ص 314 من ترجمتنا العربية «الترجم».

(2) لودفيغ نيك L. Tieck (1773 - 1853) شاعر وكاتب مسرحي وروائي ألماني من الفترة الرومانسية. أنتج في حياته الطريقة أشارة كثيرة. وترجم «دون كوتوت»، وأكمل ترجمة «شكسبير» التي بدأها شليجل. ومن مؤلفاته «حكايات شعبية» و«القطعة ذات الحذاء الطويل» التي كتبها عام 1797 (الترجم).

السَّاعِيَةُ الثالثة لأفلوطين حتى شليج في كتابه «مذهب المثالية الترنسندتالية» - الجزء الثالث ٦٠٢ - ٦٠٤ .

أما التيارات الثلاثة الكبرى في عصر هيجل فهي: الثورة الفرنسية، وظهور كتابة فنته «علم المعرفة»، وقصة جوته «فلهم ما يستر» فيما يقول ف شليجبل. ويذهب هيجل في مقدمته لكتاب «علم الجمال» إلى أن التهمك الرومانسي هو إلى حد ما، فلسفة فنته مطبقة على الفن (وهو تطبيق لم يوافق عليه فنته المناصر للفعل البطولي الحاسم). وهناك ثلاث نظريات لفنته مناسبة لهذا الموضوع. وغموض هذه النظريات كان في استخدام الرومانيين لفلسفة فنته :-

فمثلاً: هل الأنا نتج الأشياء أم تتعرف على وجودها، أم تصادق على قيمتها فحسب... ؟

(١) الأنا هي مبدأ كل معرفة، وهي نقل «مجردة وصورية» وبسيطة ذاتياً. ولا تتأثر بالمعرفة التي تنتجها أو تكتسبها.

(٢) كل مضمون متعين متفى أو مسلوب في الأنا، وكل شيء مدمج في الحرية المجردة وفي وحدة الأنا.

(ب) وعلى العكس: كل شيء له قيمة أو مشروع أمام الأنا تضعه الأنا وتعرفه هي ذاتها. لكن ما يظهره الوجود، استطاع بسهولة أن أعدمه.

وينضمّن رقم (١) و (٢) أن لا شيء له قوام أو قيمة إلا بمقدار ما تتسجه ذاتية الأنا. فالأنا هي سيده كل شيء: الحياة الأخلاقية، والعدالة، والدين... إلخ فهي كلها قد وضعت لأول مرة بواسطة الأنا، ويمكن أن تتلاشى بواسطة الأنا. وكل شيء عبارة عن مظهر أو وهم، يعتمد على الأنا وهي حرة في أن تتخلص منه عندما تشاء.

(٣) الأنا هي فرد حتى نشط، وهي لذلك لا بد أن تؤكد فرديتها - سواء لنفسها أو للآخرين بأن تعرف عن نفسها أو تتخارج وتنتق في عالم الظاهر.

بالنسبة للفن والجمال فإن رقم (٣) تعنى أن المرء لا بد أن يعيش كفنان، وأن يشكل حياته بطريقة فنية. لكن بناء على مبدأ شليجبل لا أعيش كفنان إلا إذا كانت جميع أفعالي وتعبيراتي - جنباً إلى جنب مع مضمونها - هي بالنسبة لي مظهر محض ووهم، وإلا إذا كانت هيبتها وشكلها تحت سيطرتي تماماً. وليس في استطاعتي أن آخذ هذا المضمون أو

التعبير عنه مأخذ الجند، لأن الجندية تحتاج إلى اهتمام حقيقى إلى قضية ذات شأن، وحقيقة، وحياء أخلاقية... إلخ أى أن يكون هناك مضمون جوهرى بالنسبة لى، حتى اننى لا يمكن أن أكون مهتماً إلا بنفسى، بمقدار ما أستغرق أنا نفسى فيه وائتطابق معه فى سلوكى ومعرفتى، إلا أن الفن التهكمى لا يمكن أن يوحد نفسه مع أى شيء من هذا القبيل: فهو انه لا ينسب عيوباً ولا قيمة إلا إلى الأنا التى تصنع وتدمر.

الأخرون يمكن أن ينظروا إلى بجدية، وما ذاك إلا لأنهم لا يستطيعون فهم أو بلوغ موقفى العالى. ومن ثم فليس كل امرى حراً مثل حريتى، فالخلق، والحياء الأخلاقية... إلخ عند معظم الناس اجبارية وجوهرية. والفنان الساخر يتصور نفسه عبقرية تشبه الله، غير أن معظم الفنانين ينكرون قدرته على الخلق والهدم، وبما أنه عبقرية منزلة فانه ينظر إلى علاقته بالأخريين بنفس الاستقلال الساخر الذى ينظر به إلى بقية العالم.

التهكم المقدس للعبقرى هو أن تتركز الأنا فى نفسها، وتقطع كل ارتباطاتها بالأخريين بحيث يكون فى استطاعتها أن تعيش فى نعمة الاستمتاع الذاتى. كل شيء عابت إلا الأنا ذاتها. لكن الأنا نفسها عبت (تعى فراغ - زهو) ما دامت لا تستطيع أن تتوحد مع أى مضمون جوهرى. وهكذا لا نجد اشياء فى الاستمتاع الذاتى (ما دام لا يوجد ما تستمتع به إلا نفسها) وهى تأمل فى أن مثل هذا الارتباط سوف يتعلق بشيء موضوعى، لكنها لا تستطيع أن تحقق ذلك، لأنه يحطم حريتها، وهكذا نستسلم لشوق يائس، وتصيح «النفس الجميلة» التى لا تستطيع أن تقوم بعمل معين خوفاً على تشويه نسجها الداخلى وصفاتها^(١). (ولقد آثر ف. شليجل فيما بعد - مثل غيره من الرومانسيين - أن ينحول إلى الكاثوليكية والنزعة للمحافظة).

ولا يحكم التهكم حياة الساخر أو التهكم فحسب، بل يسيطر كذلك على أعماله الفنية التى تستهدف اظهار الإلهى فى صور التهكم أو الساخر. فظهر القيم الموضوعية

(١) تلك نتيجة مترتبة على سلبية تصور الأنا عند فنته. الأنا الذى يبدو له كل شيء باطلاً ما عدا ذاته الحامسة التى تصيح هى نفسها باطلة وغاوية لعدم ارتباطها بأى شيء موضوعى، وتكفى بالاستمتاع بنفسها ثم لا ترضى بعد ذلك حتى بهذا الاستمتاع. وينتج عن ذلك موقف متناقض: فالشاعر تطمح إلى الحقيقة الموضوعية، لكنها تبغى عاجزة عن التزاح نفسها من عزالتها، ويتولد عن ذلك حالة مرضية Meerbid هسي «النفس الجميلة». وهى مرضية لأن «النفس الجميلة» حقاً لتعمل ونحيا فى الواقع، والقصير ناتج من احساس الذات بتوالتها وعجزها عن الافلات من هذا البطلان واعطاء نفسها مفسوماً جوهرياً. راجع محاضرات فى «علم الجمال» من ٦٦ - ٦٧ من ترجمة توكس الإنجليزية المترجم.

والنضاييا ذات القيمة على أنها باطلة ولا قيمة لها، من واقعة أن الأفراد الذين يجسدونها يناقضون أنفسهم ويهدمونها، وهم بذلك يسخرون من أنفسهم. (ويتجه التهكم نحو الكوميديا،^(١) التي تجعل ما هو نافع في جوهره أشد تفاعلاً - وتدعى جواً من الأهمية، في حين أن التهكم يجعل كل شيء تافهاً). والشخصيات الساخرة تخون القيم التي تناصرها. إذ لا يستطيع الساخر أو المتهكم أن يصور إلا الشخصيات الضعيفة، المتقلبة، لا شخصيات قوية مثل «الينجون» و«كاتو»^(٢)، تتركز حياتها كلها في الغرض والقيم التي يمثلها بل يصور شخصيات منافقة غير حاسمة أو شخصيات يعذبها الشوق والمتناقضات التي لا حل لها. وهكذا نصل إلى الفن التهكمي الساخر. ولقد ربط هيجل فيما بعد في كتابه «علم الجمال» مثل هذا التهكم أو السخرية بأعمال «كلايت»، و«هوفمان» أو «تيك» و«ف. شليجل». كما رأى أن هناك انفصلاً ساخراً لا في شخصيات «هومبروس»، بل في الآلهة عنده، التي تشغل نفسها بشئون البشر وتحتيز لهذا الجانب أو ذاك، ثم بعد ذلك تعود إلى العفء والسكون في جبال الألب. وهو يؤكد أن شخصيات شكسبير (على عكس ما يقوله النقاد من أمثال «تيك») - شخصيات حاسمة ومتوترة: حتى «عاملت» لم يكن متشككاً حول ما الذي ينبغي عمله، بل فقط كيف يعمل. لكن في نهاية الشكل الرومانسي للفن مع تكتيف خاصية الذاتية للحداثة، أصبح الفنان كما تصوره الرومانسيون: «صفحة بيضاء» بلا إيمان، ولأولاً يستخدم الفن «كوسيلة حرة» لتصوير أي شيء، وكل شيء.

(١) الكوميديا تبرز القصة الاعلالية بأن تعرض سطحية وتفاعلاً الأتباء التي لا قيمة لها. ونحن نجد أمثالا، عادة، أعد أمرين: -

فاما أن تهدف الشخصية في «التهابة» نحو غاية ليس لها مضمون حقيقي، غاية فارغة وعابثة، وهي تتحطم وتتهار بفضل سطحيها العائنة وتتحول إلى عدم.

وأما أن تهدف الشخصية إلى غاية حقيقية أمثلة، لكن فردية هذا الشخص تبلغ من الضآلة والرضا خاصة سدا يجعلها لا تصلح أن تكون وسيلة للفرغ مثل هذه الغاية حتى إن دعاها لا تصل إلى شيء.

وفي كلا الحالتين تفشل الشخصية الكوميديا. وهي تفشل في الحالة الأولى لأن هدفها بغير قيمة، وهي تفشل في الحالة الثانية لأن وسيلةها غير كائنية. لكن الشخصية الكوميديا الأصلية ينبغي ألا تغلب عليها هذا

التفشل. بل أن تكون صادرة على أن تغلب عليه بعفوية لامتناهية، لا لتفوق طعم المرارة. ولا تحس بسوء الطالع.

من كتاب والتر ستين «فلسفة هيجل» ترجمة د. امام عبد الفتاح امام ص ٦٤٧ مكتبة مبدولي عام ١٩٩٦.

(المترجم).

(٢) كاتو الأصغر (٩٥ - ٤٦ ق.م) هو حفيد كاتو الأكبر وهو خطيب روماني ورجل دولة عارض ليعبر. واتسحر بسيفه بعد الهزيمة العسكرية (المترجم).

واقد وجد هيجل عناصر الجدل في التهكم أو السخرية لا سيما في تشديد «روبلجر» على نشاط «الفكرة» وهي تنفي نفسها بوصفها اللامتناهي والكلّي، بحيث تتحول إلى «المتاهة»، و«الجزئية»، ثم بعد ذلك ترفع هذا السلب من جديد أو تستعيد «الكلّي»، و«اللامتناهي» في المتاهة و«الجزئي». (علم الجمال - من المقدمة). غير أن هذا الفلق والتفكك الجدلي ليس سوى لحظة من لحظات الفكرة وليس - كما ظنّ - «روبلجر» - هو الفكرة كلها. ولقد ذهب هيجل مثل ف. شليجل إلى أننا ينبغي علينا أن نجتمع أطراف التضاد ولا ندافع عن استبعاد الأطراف الأخرى، كما أن «الأنثا» أو الروح تجاوز باستمرار وضعها الراهن، بل ينبغي على الفلسفة نفسها أن تصيح «موضوع الفلسفة» (شليجل). لكن الفيلسوف الهيجلي لا يظل متعزلاً، بل يغمس في موضوعه. وعندما تكون الأنثا أو الذات أو الوعي في الصورة صراحة كما هي الحال في «ظواهريات الروح»، فإنها لا تظل فارغة ولا تصطبغ بموضوعها، وأما تترى بالتدرج عن طريقه. أما عند شليجل فإن العالم العميق والمتنوع على نحو لا متناه، يفت من ادراكنا وليس في استطاعتنا سوى أن نوميّ نحوه عن طريق التناقضات والمفارقات. أما بالنسبة لهيجل فإن للعالم معنى طيباً إذا ما تأملنا ما فيه من مفارقات تأملاً تاماً.

والتهكم الرومانسي يمكن مقارنته بنزعة الشك عند اليساقية إبان الثورة الفرنسية (ظواهريات الروح - الكتاب السادس B) فقد قام في فكر هيجل بدور مرفوع مماثل. ولقد اهتم كيركجور - مثل هيجل - بالتهكم، فكان عنوان رسالته للماجستير⁽¹⁾: «حول مفهوم التهكم مع الإشارة المستمرة إلى سقراط» (عام 1841). وأثر التهكم الرومانسي في تصوره لما هو «جمالي» لا سيما في كتابه «إما... أو» (الجزء الأول عام 1843). فونيتشه كذلك مدين بالشمس الكثير للتهكم، بقدر دين سارتر في تصويره لشخصية «بودلير» في كتابه عنه عام 1947.

(1) عرضنا في شيء من التفصيل لرسالة الماجستير «مفهوم التهكم» التي ناقشها كيركجور في 29 سبتمبر عام 1841، وكان لها عوي كبير حتى وصف صاحبها بأنه «استاذ التهكم». وكان كيركجور يقول: «كما أن الفلسفة تبدأ من الشك، فكذلك الحياة الجسدية بأن بحياتها الإنسان: تبدأ من التهكم» - راجع في ذلك كله الفصل الأول من كتابنا «كيركجور»: «الوجودية الجزء الثاني» (فلسفته) ص 7 وما بعدها دار الثقافة للنشر والتوزيع بالقاهرة عام 1986 [الترجمة].

J

Judgement and Proposition

الحكم والقضية :

هناك كلمتان تحتاجان إلى المناقشة : -

(١) Urteil (الحكم) من الفعل urteilen (يحكم)، حيث أن نجد أن المقطع ur لا يعنى هنا (الأصلى أو البدائى) بل يساوى er (راجع مصطلح «الظاهر») كما هي الحال في erstein (يعطى - يمنح). ومن هنا فإن الفعل urteilen يعنى أصلاً، «يعطى، يوزع». والأسم Urteil هو الشيء المعطى أو الموزع. ثم اتحصرت Urteil فيما بعد في «الحكم، والقرار، والحكم القضائى أو العقوبة نفسها» وظلت كلمة قانونية حتى القرن السابع عشر عندما أعطاها «ليبتز» معنى «الحكم الافتراضى». وعرفها «فولف» بأنها تجميع أو فصل منطقي بين تصورين أو أكثر. ومن هنا أصبحت كلمة Urteil كياناً منطقياً، لا نحوياً، وتميزت من الجملة في النحو، ونحن نجد في اللغة الألمانية الشائعة أن Urteil urteilen وبالمثل beurteilen (يحكم، ينتقد) تحمل نكهة التقييم أو التقدير.

وإدخل «ليبتز» أيضاً في الفلسفة كلمة مصاغة حديثاً هي Urteilskraft (قوة - أو ملكة الحكم). التي عرفها كائناً بأنها (في مقابل الفهم أو ملكة القواعد) ملكة إدراج الأشياء تحت قواعد، أى تقرير ما إذا كانت القاعدة تنطبق عليها أم لا.

فإذا كانت القاعدة موجودة، فقد نعين الحكم أو المحدد. لكن إذا كان الجزئى هو وحده الموجود، وكانت المشكلة هي العشور على قاعدة تطبق عليه، فإن الحكم - يكون لتفكيكياً. ولقد رأى كائناً أن قوة الحكم حاسمة في تقدير الأعمال الفنية والكائنات الحية التي تحتاج على التوالي إلى: حكم جمالى، وحكم غائى.

ولقد صنف المدرسيون، وكانط، الأحكام الافتراضية على النحو التالى : -

(أ) من حيث الحكم - تكون الأحكام كلية مثل «كل الناس حكماء». وخصيصة مثل «بعض الناس حكماء». وقيضية مثل «سقراط حكيم».

(ب) من حيث الكيفية - تكون الأحكام: موجبة، أو سالبة - أو لا متناهية أو معدولة (غير محددة). والحكم اللامتناهي عند كانط هو حكم موجب من حيث الشكل، لكنه سالب من حيث المعنى مثل «الله خالد (بمعنى غير فان)». في مقابل الحكم «الله غير فان». لكن هيغل يقدم تفسيراً مختلفاً، فموضوع الحكم السالب مثل «هذه الوردة ليست حمراء» يعني أن لها كيفاً ما ينتمي إلى نفس السلسلة التي ينكرها الكيف: فالوردة لها لون آخر، كان تكون صفراء مثلاً. أما موضوع الحكم اللامتناهي (المعدول) مثل «الذهن ليس أحمر» فلا كيف له في سلسلة الكيفيات التي ينكرها: لأن الذهن لا لون له. وهنا يقترب هيغل من فكرة «رايل - Ryle» عن المقولة الخطأ.

(ج) من حيث العلاقة ينقسم الحكم إلى حملي مثل «أ هـ ب» وشرطي متصل مثل «إذا كانت أ كذا، كانت ب كذا». والحكم الشرطي المنفصل: «إما أن تكون أ هـ ب أو ج».

(د) من حيث الجهة ينقسم إلى حكم احتمالي مثل «من المحتمل أن تكون: أ هي ب» وحكم تقيري (الخباري) مثل «أ هـ ب». وحكم ضروري مثل «من الضروري أن تكون أ هـ ب».

ولقد استخرج كانط مقولاته من صور الأحكام هذه، (مثلاً مقولة الأساس أو السببية من الحكم الشرطي المتصل) وهو إجراء كثيراً ما انتقده هيغل. كما صُفَّ الأحكام كذلك على أنها تحليلية وتركيبة، إلا أن هيغل لم يهتم كثيراً بهذا التمييز. (لكنه اهتم أكثر بالمنهج التحليلية والتركيبة في المصرفة، غير أن الصلة بين التمييز بين الأحكام، والتمييز بين المنهج التحليلية والتركيبة صلة بعيدة).

(٢) الكلمة الشافية التي تحتاج إلى مناقشة هي Satz (جملة - عبارة) المشتقة من الفعل Setzen (بمعنى: يضع، يجلس، يرتب، ينظم) وهي بذلك تعنى «يعرض، يسط، ينزل» - فهي ذات معاني متنوعة (مثل: الثقل، الترسيب، البقية الباقية). غير أن معناها الشائع - في الفلسفة وفي الاستخدام المألوف هو «الجملة - القضية». فعلى حين أن الحكم يتألف من تصورات، فإن القضية (أو الجملة) تتألف من كلمات: فهي حكم يُعبر عنه في كلمات. لكنها كثيراً ما تكون أقرب إلى «القضية» منها إلى «الجملة». فما نسميه مثلاً بقانون أو مبدأ «عدم التناقض» هو في الألمانية قضية Satz التناقض، إلا أن هيغل يقيم

تفرقة أو تمييزاً بين «القضية» و«الحكم» من حيث المضمون في كليهما، فالحكم له موضوع ومحمول، والموضوع لابد أن يكون إما فرداً (مثل سقراط) أو جزئياً مثل (بعض الاغريق)، وكل الاغريق) فإذا كان «فرداً» فإن المحمول إما أن يكون جزئياً (مثل الاغريق) أو كلياً (مثل إنسان).

أما إذا كان جزئياً، فإن المحمول (يكون كلياً). ويقدم لنا ذلك سبين لفشل القضية في أن تكون حكماً :-

(أ) السيد الأول :- أن المحمول قد يكون من نفس النوع المطلق مثل الموضوع. ويعطينا كتاب «علم المنطق» مثلاً يكون فيه للمحمول - مثل الموضوع - فرداً هو «توفى» أرسطو عن اثنين وسبعين عاماً، في العام الرابع من الأولياد الخامس عشر بعد المائة. طلالاً أنه لا يتضح ما إذا كان المحمول هنا فرداً (فقد يموت آخرون عن اثنين وسبعين عاماً في السنة ذاتها). وهناك مثال أفضل هو الجملة التي تعبر عن «هسيق» مثل «هسيقرون هو تولى»، «الوجود هو العدم» و«الله هو الوجود».

(ب) السيد الثاني :- «الموضوع لا يتميز تمييزاً أصيلاً عن المحمول» مثل المطلق أو هو الوجود، أو هو «لولى». ونحن لا نعرف ما إذا كان الله (أو المطلق) مستقلاً عن المحمول الذي ينطبق عليه. (الموسوعة فقرة رقم ٣١)^(١). ونحن، بالمقابل، نعرف من هو أرسطو دون أن نعرف متى توفى، وربما عرفنا سقراط أيضاً دون أن نعرف من هم الاغريق. (لكن من المؤكد أننا لا نستطيع أن نعرف أنه إنسان).

ويضيف هيجل معياراً ثالثاً يعتمد على أن الحكم يوحى «بالتقييم» :-

(ج) - الحكم - على خلاف القضية - يتضمن بعض الشك أو اللابيقين، وهو شك يزول بالاتجاه إلى الدليل فتقولي: «مات صديقك» لا يكون حكماً إلا إذا كان هناك شك فيما إذا كان قد مات حقاً أم أنه في حالة غيبوية فحسب^(٢). وهذه المعايير ليست متطابقة، كما أن تطبيقها مشكوك فيه.

(١) راجع ترجمتنا العربية، للموسوعة من ١٢٤ وما بعدها بالترجمة.

(٢) ويعقب هيجل «لها» قد تضمن عنصر الحكم إذا تسامنا عن زمن وفاة الفيلسوف أو عن عمره حين توفى. ومثلها عبارات مثل: «لقد توفى صديقي فلان» فهي جملة وليست حكماً، إلا إذا كانت إجابة عن سؤال عما إذا كان فلان حياً قد توفى حقاً أم أن ذلك مجرد إشاعة «لحزن كتابه» علم للطلق الجزء الثاني من ٢٦١ من الترجمة الإنجليزية بالترجمة.

ولقد قِيلَ هيجل وجهة النظر المنتشرة انتشاراً واسعاً والتي تقول أن الاسم «Urteil»،
 والفعل .. urteilen مشتقان من القطع ur (أصلى) و Teilsn (ينقسم)، ومن هنا فإن
 الحكم يعنى «الانقسام الأصيل»^(١). ولقد ذهب «هلدرلين» فى الشئرة التى كتبها عام
 ١٧٩٥ بعنوان «الحكم والوجود» إلى أن «الحكم هو الانفصال الأصيل بين الموضوع
 والمحمول وهما يتحدان اتحاداً عميقاً فى الحدس العقلى ... وعبارة أنا هو أنا» هى أنسب
 مثل لهذا التصور. والحكم عند هيجل هو الانقسام الأصيل للفكرة الشاملة إلى لحظاتها:
 الكلية، والجزئية، والفردية. ولذلك عدة مضامين :-

(أ) يرفض هيجل النظرة التقليدية القائلة بأن الحكم يتضمن جمعاً بين تصورات.

(ب) كما أن التصور لا يعنى ببساطة كائناً منطقياً مجرداً، وإنما هو مطمور فى الذهن
 وفى العالم، فكذاك صور الحكم لها معنى موضوعى، فمثلاً نمو النبات من البذرة هو
 حكم، وجميع الأشياء المتناهية هى حكم نتيجة لعدم اتفاق فكرتها الشاملة مع واقعها.
 (وهنا يكون فى ذهن هيجل حكم الموت الذى تخضع له جميع الأشياء المتناهية).

(ج) أنواع الحكم الأربعة رغم أنها نتيجة لانقسام الفكرة الشاملة فإن تصبح على
 التوالى طرفاً أكثر كفاية لاستعادة وحدة الفكرة الشاملة. ولكل نوع ثلاثة أنواع فرعية:

١ - أحكام الوجود المتعين^(٢) وهى: الحكم الموجب، الحكم السالب الحكم اللامتأهى
 (أو المعدول) وفيها يكون المحمول كيف عارض^(٣).

٢ - أحكام الإنعطال وهى: الحكم الفردى، الحكم الجزئى، الحكم الكلى^(٤).

(١) يقول هيجل: «يؤخذ الحكم على أنه تحديد للشئ نفسه. الاشتقاق اللغوي لكلمة الحكم Urteil (فى اللغة
 الألمانية) يذهب أعمق من ذلك لأنه يعبر عن وحدة الفكرة الشاملة هي وحدة أولية. . ثم إن تميزها عبارة عن
 تجربة أصيلة، أو انقسام أصيل، وهذا هو المعنى الحقيقى للحكم». موسوعة العلوم الفلسفية ص ٣٩٠ - ٣٩١
 من ترجمتنا العربية. [إلترجم].

(٢) وتسمى أيضاً أحكام تكليف راجع كتابنا «المنهج الجدلى عند هيجل» (١٢، ١٣، ١٤، ١٥) فقرة ٢٨٧. (ج
 الترجم).

(٣) الحكم الموجب مثل «هذه الوردة حمراء» ولا كان الأحرار ليس صفة جوهرية للوردة فهو كيف عارض.
 والحكم السالب مثل هذه الوردة ليست حمراء، لما الحكم اللامتأهى فهو «الوردة ليست ليلاً» «العقل ليس
 متضمنة».

(٤) الحكم الفردى مثل «هذا العشب سام». والحكم الجزئى مثل «بعض العشب سام»، والحكم الكلى مثل
 «كل الناس قانون».

٣ - أحكام الضرورية وهي: الحكم الحملى، الحكم الشرطى المتصل، والحكم الشرطى المتفصل. حيث يكون المحمول سمة جوهرية للموضوع^(١).

٤ - أحكام الفكرة الشاملة وهي: الحكم الاختياري، والحكم الاحتمالي، والحكم اليقيني^(٢)، (أو الضروري)، وهو تحكم بأن الموضوع خير أو شر، مطابق أو غير مطابق لفكرته الشاملة. والحكم اليقيني يحدد محمولاً على أساس السبب المتضمن فى الموضوع نفسه، ومن هنا فهو يتجه نحو الاستدلال (أو القياس) الذى سيدرسه هيجل بعد ذلك (الأنواع الثلاثة من القياس وتقسيماتها الفرعية تتطابق مع الأنواع الثلاثة الأولى من الحكم. لكن ليس هناك قياس للفكرة الشاملة ربما لأن هيجل لم يستطع أن يصوغ نموذج القياس المناسب، وربما لأن القياس لا يحتوى على المضمون القيسى للحكم).

د - ويأخذ هيجل فعل الكينونة هو أو هي * سقراط هو الحكيم * على أنه يؤكد هوية الموضوع والمحمول وعلى أنه يتضمن القول بأن *الفردي هو الكلى*، وهذا الزعم فى الواقع أحادى الجانب، وهو بذلك يحتاج إلى حكم سلبى يوازيه هو *الفردي ليس هو الكلى* . ولقد أخطأ هيجل فى الصورة المنطقية للحكم القائل بأن: *الفردي هو الكلى* فظنَّ القضية التى تتضمنه، إلا أن اعتقاده بأن الكينونة هو - هو أيضاً - أحد جذور الهوية فى نظريته القائلة بأن الحكم يحاول أن يستعيد هوية الفكرة الشاملة.

ولقد ذهب هيجل إلى أن * الحكم والقضية * لا يتناسبان مع المتعضدات النظرية لسببين:

الأول: فى القضية التى تقول * الله أزل * نجد أن المحمول يفسر الموضوع تفسيراً تاماً، وهو بذلك نافذة لا لزوم لها.

الثانى: أن القضية أو الحكم * أحادية الجانب * فهو لا يستطيع أن يقول سوى الوجود هو العدم * أو أن * الوجود ليس هو العدم *، لكنها لا تستطيع أن تعبر عن الهوية - فى الاختلاف بين الوجود والعدم. ويفسر ذلك إلى حد ما اعتماد هيجل على المنطق التقليدى الذى لا يستطيع أن يعبر تعبيراً سليماً عن قضاياها (أو عن كثير من الأحاديث الهيجلية فلسفية أو غير فلسفية) لكنه ينبع أيضاً من إيمانه بأن الحكم يتضمن تقاسماً أساسياً يتعارض مع الحقيقة النهائية عن الكون.

(١) الحكم الحملى مثل "ذهب محمد"، والحكم الشرطى المتصل مثل "إن كان هذا الشرع ذهباً فهو معدن"،

والحكم الشرطى المتفصل مثل "اللون إما أن يكون لونا خالصاً أو أن يكون وحدة بين اللون والظلمة".

(٢) الحكم الاختياري مثل "هذه الصورة جميلة"، والحكم الاحتمالي مثل "هذه الصورة قد تكون جميلة"، والحكم اليقيني مثل "هذه الصورة إما أنها مرسومة بهذا الشكل فهى جميلة"، (الترجم).

K

Knowledge, Cognition,

المعرفة . والإدراك .

and Cortainty :

واليقين :

ليس هناك كلمة واحدة في اللغة الألمانية تناظر في معناها كلمة « يعرف » وإنما هناك مجموعة متنوعة من الكلمات المتداخلة معها :

(١) كلمة Wissen الألمانية «يعرف» لا يكون جاهلاً بكذا تقترب من الكلمة الفرنسية Savoir. ويمكن أن يتبع الكلمة الألمانية اسم (مثل: الطريق الصحيح) لـ «Von» أو عن «un» أو «كيف أن» ومعها أداة التحريف «das». ويستخدم الاسم الفعلى (das) Wissen (المعرفة، التعليم) في علة جمل «على قدر معرفتي» يقال على معرفة شيء ما. أو على مجال جزئي معين، أو على المعرفة بصفة عامة. كان يقال مثلاً «المعرفة قوة». ويستخدمها هيجل عن «المعرفة المطلقة» وهي يتبع عنها كلمة Wissenschaft (أي العلم).

(٢) الفعل الألتى Kennen (يشبه الفعل الفرنسى Connaitre) بمعنى «يعرف». يألف كذا: كأن تقول مثلاً: «انتى لا أعرفها، وإنما أعرف معلومات عنها: وكلمة Kennen ترجمة لكلمة «يعرف» الأولى. أما Wissen فهي ترجمة لكلمة «يعرف» الثانية، والاسم Kenntnis «علم - ادراك» لواقعة جزئية معينة. والجمع Kenntnisse يعنى عناصر المعرفة (أما كلمة Wissen، بالمقابل، فليس لها جمع، ولا تشير إلى بنود للمعرفة).

(٣) الفعل الألتى erkennen يعنى (أ) «يعرف من جديد، يتعرف» على شيء سبق أن عرفه من قبل. (ب) «يتعرف، يتحقق، يصل إلى معرفة، يرى»: الحقيقة، مثلاً، أو غلطة المرء، أو يعرف أنه كان مخطئاً.

(ج) «يصدر حكماً أو قراراً» كان «يدبته بأنه ملتبس». أو يحكم عليه بالموت». وأكثر

معاني هيكل أهمية هو (ب). وهو يقابل بين ما هو مجرد *bekannt* («مألوف»، «معروف جيداً»). وبين ما هو *erkannt* (مرتّب نفسياً، مفهوم، معروف) قبل أن يفعله المرء، لغة المرء. وكلماته الجزئية والتراكيب هي *bekannt*. أما بعد ذلك فهي أيضاً *erkannt*. *(Die) Erkenntnis* هي المعرفة الفلسفية أو العلمية. والجمع *Erkenntnisse* يعنى «بنود المعرفة أو المعلومات» وكثيراً ما يميز المترجمون بين «الأدراك»، و«المعرفة»، «الاسم *das Erkennen* (معروف، ومدرك) شائع أيضاً.

(٤) والكلمة الألمانية *Einschén* (يرى من الداخل - ينظر إلى داخل) قريبة أيضاً من *erkennen* بمعنى (ب) السابق (يصل إلى التحقق، يفهم، يعرف شيئاً أو أن شيئاً ما هو كذا). وكثيراً ما يستخدم هيكل الاسم *Einshict* («بصيرة» «استبصار») في ظاهريات الروح وهي تقابل الإيمان *Glaube* ويربطها بعقلانية عصر التنوير. فهي على خلاف «الإيمان» تصورية، وعقلية، وفردية فمعنى أن يكون لديك تبصر أو نفاذ بصيرة عن الأشياء يقابل. أن تتقبلها ببساطة. ومن هنا فإن المرء على الرغم من أنه قد يقبل ديانة معينة لديه بها استبصار، فإن الاستبصار يتجه نحو الصراع مع الدين.

(٥) كلمة *Wissen* (يعرف - يدرك) من أصل واحد مع كلمة *gewiss* (يقين) وكلمة *Gewissheit* (اليقين) بالمعنى الموضوعى (هذا يقينى، أو مؤكداً). والمعنى الذاتى (أنا على يقين من كذا) في آن واحد. والكلمتان لهما في العادة عند هيكل معنى ذاتى. فهو يشدد بصفة مستمرة على أن اليقين لا يضمن الحقيقة سواء بالمعنى المألوف أو بمعناه عند هيكل. فاليقين الحسى يتعارض مع الحقيقة التى يصل إليها الإدراك الحسى. وأحياناً تتحول هذه السمة لكلمة *gewiss* (يقين) إلى كلمة *wissen* (يعرف - يدرك) حتى أن الشخص «يعرف» عن يقين ما هو الزائف (أو الكاذب).

واليقين عند هيكل يحصل أكثر من أن يكون مشفقاً. وهذا هو أحد الأسباب التى تجعل الحقيقة تفلت منه؛ فهي قد تكون مستضمنة في الإيمان الدينى. اليقين الذاتى، والإدراك الذاتى الديكارتي، وأيضاً التأكيد الذاتى عند هيكل هي نسخ بدائية من اليقنى. وكلمة *Gewissen* (الضمير) مشتقة أيضاً من كلمة *wissen* (يعرف - يدرك). والكلمة الأولى تعنى أصلاً «الوعى أو الشعور» (مثل كلمة «الضمير» في كثير من اللغات الأوروبية). إلا أن هيكل يشدد في «ظاهريات الروح» وفي «فلسفة الحق» على الرابطة بين الضمير بيقينه (الذاتى)، وما يترتب عليه من قابلية للخطأ.

كانت كلمة Wissen (يعرف - يدرك) في الأصل تعني في صيغة الزمن الماضي (الدرك)، ومن ثم فهي يمكن أن تكون مباشرة لا تتضمن أي مسار للوصول إلى المعرفة، وهي بذلك تختلف عن كلمة Erkennen (يعرف). ومن هنا فإن هيجل كثيراً ما يقابل بطريقة سلبية بين Wissen و Erkennen بوصفها المعرفة المباشرة الصريحة التي لا تستطيع أن تدرك العلاقات المتداخلة للوعي. (الخطوات التي نصل بواسطتها إلى نتيجة في المعرفة الفلسفية تتضمنها بنية النتيجة) وهو يستشهد في الموسوعة بالقول المأثور «إننا نعرف أن الله موجود لكننا لا نعرف الله» (أي أننا لا نعرف طبيعته العينية الفعلية)^(١). ومن ناحية أخرى فإن نظرية «إياكوتس» التي تقول أننا نعرف وجود الله على نحو مباشر هي ضرب من المعرفة المباشرة، وهي بالمقابل معرفة متوسطة لا محالة^(٢). غير أن كلمة Wissen لا تقارن دائماً بطريقة سلبية مع كلمة Erkennen «المعرفة المطلقة» في «ظاهريات الروح»، مثلاً، هي das absolute wissen. وهناك سببان لذلك: (أن كلمة wissen تنجح نحو كلمة منفصلة دائماً هي wissenschaft (أي العلم). وتبتعد عادة عن كلمة Gewissheit ذات المعنى المزدري.

(٢) ما دامت نتيجة المعرفة ترفع الخطوات التي وصلنا إليها عن طريقها، فإن النتيجة تكون مباشرة بمعنى أعلى، وبذلك تكون wissen يقدر ما هي Erkennen في وقت واحد.

ولقد فحص هيجل في المنطق: Erkennen (وليس wissen) أي المعرفة النهائية للعلوم الطبيعية والرياضية، فهذه المعرفة إما أن تكون تحليلية أو تركيبية. وهذه الأفكار (التي لا ترتبط برابطة وثيقة مع الحكم التحليلي والتركيبية) مستمدة من عالم الرياضيات اليوناني «بابوس»^(٣): فالتحليل (أو المنهج التراجعي) والتركيب (أو المنهج التقدمي) هما منهجان يكمل الواحد منهما الآخر ويستخدمان في الهندسة. فلو كانت لدينا مشكلة براه حلها أو نظرية هندسية قيمتها الحقيقية مجهولة، فإن التحليل يبدأ بافتراض حل للمشكلة أو صدق للنظريات الهندسية، ثم يستخرج ما يشترط على هذا الفرض من نتائج. فنحن مثلاً

(١) موسوعة العلوم الفلسفية الجزء الثالث، ققرة رقم ٤٤٥ اضافية [الولف].

(٢) راجع موسوعة العلوم الفلسفية لهيجل ص ١٨٩ وما بعدها من ترجمتنا العربية السالفة الذكر [الترجمة].

(٣) هو عالم الهندسة الإسكندراني بابوس Pappus الذي ازدهر حوالي عام ٣٢٠ ميلادية. ويُظن إليه على أنه أتعز علماء الرياضة اليونانيين العظام. قام بتسجيل أعمال من سبقوه في كتابه «مجموعة الرياضيات» الذي كتبه في ثمانية أجزاء، ثم بقي منها سوى ستة أجزاء ونصف. كانت عاملاً هاماً في نهضة الهندسة في القرن السابع عشر [الترجمة].

نفترض صحة النظرية (ا) ثم نستخرج النظرية (ب) من (ا)، ثم نستخرج (ج) من (ب) حتى نصل مثلاً إلى النظرية «س» التي تكون قيمتها الحقيقية معروفة بالفعل. فلو كانت «س» كاذبة فإنا الآن نعرف أن (ا) كاذبة. ولو كانت (س) صادقة، فإن التركيب يبدأ عندئذ عائداً من (س) (بطريقة استنتاجية في الرياضية، لكن بطريقة استقرائية في العلوم الطبيعية للبرهنة على صدق (ا)). وبذلك يسير التحليل من المجهول إلى المعلوم. بينما يسير التركيب من المعلوم إلى المجهول (حتى الآن).

ولقد فشل هيجل (على خلاف كانت) في أن يرى كيف يمكن للمعرفة أن تسير من المجهول إلى المعلوم، وهو لذلك ربط بين التحليل والرياضة بصفة عامة، ما دامت تقسم الأشياء إلى كميات يرتبط بعضها ببعض بطريقة خارجية (انظر كتابه «علم المنطق») مستخلصة الكلي في صورة القانون أو القوة أو الجنس من الظواهر العينية مع تحليل الجوهر إلى مكوناته الكيميائية^(١). وهو يعالج التركيب بإفاضة أكثر مع دراسته للتصنيف والتقسيم والنظرية الهندسية.

ويعتقد هيجل أن مساره المعرفي الخاص هو في آن معاً تحليلي وتركيب، وهذا صحيح بمعنى واحد هو أنه لا يقوم ببساطة بعملية تركيب للمفكرة المنطقية أو الحق، مثلاً. في كل واحد، وهو لا يحللها إلى العناصر التي تتكون منها، وإنما يعرضها على أنها كلي متحد متناسق. مسدقتنا. لكنه غير صحيح بالمعنى الذي يقول به «بابوس»: فهو لا يسير أبداً (على الأقل بصورة رسمية) على نحو تراجع من النتيجة التي يقصدها إلى ما هو مطلوب الوصول إليه. لكنه يتقدم باستمرار مام هو معروف بالفعل إلى النتيجة التي لا تزال حتى الآن مجهولة. (ففي «ظواهر الروح» نجد أننا نبحث الفلاسفة تنشغل فعلاً بوجه نظر المعرفة المطلقة، لكننا نلاحظ فحسب، ولا نساعد أو نطور الوعي بهذه الواجهة من التفكير). غير أن دائرة مذهبه تعني أن التقدم هو أيضاً تفهق نحو البداية: فالشروط المفروضة في النتيجة تعاد الاتساق منها في النهاية، وهي لا تفهم فهماً تاماً إلا إذا اكتملت الدائرة. وبذلك يكون هناك معنى آخر تكون فيه المعرفة عند هيجل تحليلية وتركيبية في آن معاً.

(١) فلان ما يسوله هيجل من أن المعرفة المتتالية: «تعتمد في نهاية التحليل على الموضوع العيني العلى عازلة اختلافاتها ومصفية عليها صورة كلية مجردة. أو أنها تترك الشيء العيني بوصفه أساساً. وهي عندما تترك جانباً الجزئيات التي تهدو غير ما هوية فانها تبرز بوضوح وحلا. كليا حياً هو الجنس أو القوة أو القانون. وهذا هو المنهج التحليلي». «موسوعة العلوم الفلسفية» ص ٤٦٠ وما بعدها من الترجمة العربية للمترجم.

ولقد ناقش هيجل ومعاصروه باستفاضة تهديدات المنهج الشككي للمعرفة Erkennen والعلوم Wissen معاً. ولقد ذهب هيجل في معارضة ما ظنّه وجهة نظر كانط، إلى أن المشكلة لا يمكن أن تعالج بفحص المعرفة أولاً، لنرى ما إذا كانت قدراتنا المعرفية جيدة بما فيه الكفاية للقيام بهذا العمل، فإن ذلك يعني أنها قادرة بما فيه الكفاية للانطباق على العالم. أن الاقتراح الذي قال به كانط يشبه محاولة تعلم السباحة دون النزول إلى الماء («ظاهريات الروح»، من المقدمة)⁽¹⁾. إلا أن هيجل لم يزد إلا الاستمولوجيا، لا فقط في «ظاهريات الروح» (التي قامت بفحص صور الوعي وليس فقط فحص العالم). بل إن مذهبه كله قد تشكل إلى حد ما كرد على المذهب الشككي. وهو رد يتضمن إعادة تشكيل، وإعادة تقييم المفاهيم الأخرى المتعددة، إلى جانب مفهوم المعرفة مثل: «اليقين» و«الحقيقة» أو «الصدق» و«البرهان» و«المباشر»... إلخ إلخ.



(1) يقول هيجل «نستطيع أن نفحص الأداة وأن نلقدنا بطرق أخرى غير استخدامها في المهمة الخاصة التي سنوكلمها إليها. إلا أن فحص المعرفة لا يمكن أن يتم إلا بفعل من أفعال المعرفة، ومعنى ذلك أن فحص ما يسمى بأداة المعرفة هو نفسه معرفة: ومحاولة المعرفة قبل أن نعرف هي أشبه ما يكون بقول القائل: مني لا أستطيع أن أفاضر بالنزول في الماء. قبل أن أتعلم السباحة!» «موسوعة العلوم الفلسفية» ص ٦٥ من ترجمتنا العربية السائفة الذكر [الترجم].

L

Language

اللغة

تتلمذ معظم كتب هيجل على شروح اللغة، ونشر كتاباته - قبل كل شيء - وقيل كل شيء فان كتابته تشير إلى وعى ذاتي بلغته القومية الخاصة، وعلاقتها بالكلام المؤلف الذي لا تجده عند كانط. (ولقد انتقد هردر، وهامان، اعمال كانط للغة)، إلا أن اللغة تحتل مساحة ضئيلة، نسبياً، في منهج هيجل، وهناك عدة أسباب لذلك :

(١) اللغة، كما جادل، (الذي لم يعرف هيجل أيضاً مصطلحاً، إلا قدرأ ضئيلاً من الانتباه) تنتمي إلى الفلسفة ككل، ومن ثم فليس من السهل تخصيص جزء خاص بها.
(٢) السؤال الذي شغل اهتمام الكثير من الفلاسفة (من أمثال: روسو، وهردر، وفشته... إلخ) هو: كيف نشأت اللغة. وهو سؤال لا يمكن في نظر هيجل الاجابة عنه، ما دام التاريخ يفترض سلفاً وجود الكتابة التاريخية، وهذه الكتابة تفترض سلفاً وجود اللغة. ان التاريخ يهتم بالنتجات التاريخية للبروح، لا باللغة، والتعبيرات المباشرة عن الروح موجودة في هذه المنتجات جميعاً.

(٣) هناك سؤال آخر كان ذا اهتمام شائع، وهو: ما هي أوجه التقارب والتباعد (أو التشابه والاختلاف) بين اللغات؟ لكنه لم يسيطر على اهتمام هيجل لأن ذلك من ناحية مسألة بحث تجريبي (كما بحث الذي قام به فون همبولت) ولأنه من ناحية أخرى كان موضع اهتمام أكثر بالتقولات المنطقية المطور تماماً وعلى نحو واضح أن قليلاً أو كثيراً، في جميع اللغات.

لقد درس هيجل اللغة في «موسوعة العلوم الفلسفية» (الجزء الثالث الفقرات: رقم ٤٥٨ - ٤٦٤ تحت عنوان: *الخيال والذاتية*): وذهب إلى أن اللغة تنشق (لكن ليس من الضروري أن يكون ذلك في التاريخ) من محاولة *الداخلية أو الجوانبية* «البقعة الظلمة» من العقل، أن يجد تجسداً موضوعياً خارجياً مناسباً لتصوراته أو لتمثلاته الكلية التي لا تتضمن اعتماداً مستمراً على فردية *الحدس الحسي*. أما *الخيال* فهو يتوسط بين التصور والحدس، ويزودنا بالصور التي رغم أنها تُعطى العقل بعض الاستقلال عن الحدس، فإنها ذاتية وسريعة الزوال، كما أنها تتضمن عنصراً حسياً جوهرياً. والخطوة التالية هي أن نمثل تصوراً ما عن طريق الرمز. والكائن الذي نخشاه ليرمز له بتصور ما يظل سمة تجريبية أساسية. نجعله مناسباً أن يستخدم كرمز مثل القوة، قوة جوشر مثلاً، يمكن أن يرمز لها بنسر، ما دام النسر قوياً (أو ينظر إليه على أنه كذلك). لكن لا يرمز له بالحماسة مثلاً. وهناك تحذر أعظم من الحدس بفضيه تبنى «علامة ما» تتفق تماماً مع القواعد المقررة فلا بد أن يكون للعلم، مثلاً يصفى السمات التجريبية، وهي سمات لا يحددها ما يشير إليه. ويضرب هيجل مثلاً للعلامة، أو يرمز لها بالأهرامات التي تنطوي على «روح غريبة» أو «موميا»، لا تحمل معها أي تشابه (الموسوعة - الجزء الثالث - فقرة ٤٥٨). ويمكن مقارنة هذه الروح بمعنى العلامة. والخطوة الأخيرة هي إنتاج الأصوات للدلالة على التصورات، وليس فقط السمات التجريبية للأصوات التي تتفق معانيها تماماً مع العرف، وإنما الأصوات نفسها وقتية وسريعة الزوال، أكثر من أن تكون مكانية وثابتة. ويمثل ذلك درجة أدنى إضافية للحدس الحسي.

والاسم هو حدس أنتجه العقل ويرتبط بمعناه. وفي البداية يكون هذا الارتباط فردياً وعبيراً، ويكون الترابط المناظر «خارجياً». غير أن *الذاتية* تجعل هذا التخارج جوائياً أو أنها تستحجمه. فهي تجعل الترابط الفردي في وحدة واحدة كلية ودائمة. ويكف الاسم عن أن يكون حدساً (أي علامة) ليصبح تصوراً (أي نموذجاً) يكون معناه أيضاً تصوراً والتصوران: تصور الشيء وتصور الاسم يمتزجان معاً.

(١) كان النسر - ذلك الطائر الضخم القوي المشهور بقوته وحده بصرة، هو الطائر المقدس في الميثولوجيا اليونانية عند كبار الآلهة (يوس دوحند جويتز في الأساطير الرومانية) الذي كثيراً ما يتشكل في هيئة نسر ليوم بغيراته الجنسية. فارد كتابنا معجم ديانات وأساطير العالم، للجلد الأول ص ٣٢٣ وما بعدها - مكتبة مدبولي عام ١٩٩٦ (الترجم).

ونحن لا نحتاج إلى صورة أو حدس للتفكير في «الأسد»: «فتحن تفكر في الاسماء ووجدنا» (فقرة رقم ٤٦٢). وهكذا فإن العقل قد أصبح في آن معاً جوتياً (فهو لا يعتمد إلا على منتجه الحواس المجرد الاسم، ويستغنى عن المادة التجريبية) كما أصبح خارجياً تماماً (فهو يقترب مباشرة من الموضوعات بواسطة كائنات سيكولوجية حسية غير متوسطة). (ويتمثل ذلك في جدل الجواني والبراني).

حتى الآن جُمعت الكلمات معاً تبعاً للإحساسات أو التصورات، والأفكار السائدة، أما ثم هي في النهاية ترتب في مذهب صوري، في استغلال عن الإشارة إلى الموضوعات الخارجية. وهكذا تصبح اللغة «خارجية» بالنسبة للعقل الذي أنتجها، وتتحول هي نفسها إلى مجال كلي للأسماء بما هي كذلك. القوة السيطرة على الأسماء المختلفة، والرابطة الفارغة التي تبت سلسلة الأسماء في ذاتها، وتحفظها في نظام محكم. . (الموسوعة، الجزء الثالث، فقرة ٤٦٣).

ويضع هيجل في ذهنه هنا عدة أمور:-

(١) واقعة أن اللغة بالنسبة لأي متحدث هي نسق موضوعي يتغير عليه أن يتعلمه ويعمل وفقاً له.

(٢) عندما تكون الكلمات ومعانيها مألوفة لنا تماماً، تظهر قدرتنا على نشرها باستخفاف لمعانيها، بل حتى مع انتهاك لهذه المعاني.

(٣) مميزات للتعلم بالاستقهار عن طريق الحفظ - التي تجرد الذهن من مضامينه الخاصة، وتعده لاستقبال مواد موضوعية. (التربية تتضمن الأغتراب).

واتفاقاً مع التضائيف بين الجواني والبراني، ينكر هيجل أننا نستطيع أن نفكر بدون كلمات. يقول: «إننا لا نعرف أفكارنا، ولا يكون لها تعين أفكارنا الفعلية إلا عندما نعطيها شكل الموضوعية الذي يميزها عن جوانبنا، وبالتالي نعطيها شكل التخطيط. لكنه التخطيط الذي يحمل في الوقت نفسه سمة الجوانبية العليا». . (الموسوعة - الجزء الثالث فقرة ٤٦٢ - إضافة).

ويناقش هيجل في الموسوعة (الجزء الثالث فقرة ٤٥٩) الكلام والكتابة. ويقول إن الصوت الملفوظ أو المنطوق هو الكلام، ونسق الكلام هو اللغة. وتتضمن اللغة جاتين :-
(١) المادة الصوتية ويمكن أن تكون مستمدة في الأصل من تقليد الأصوات في الطبيعة كالصيرير، وحفيف الشجر، غير أن ذلك لا يتناسب مع تطور اللغة. فماديتها الأولية

تعتمد على «الأيضاعة» التي نحدثها بحركة شفاهنا، وبالحنك، واللسان. وأي معنى أصلي تحمله هذه السمات الصوتية، والأحرف الساكنة والمتحركة يوضع حد لها باستخدامها في الإشارات.

(٢) في مقابل المادة الصوتية هناك الجانب الصوري، جانب النحو هو نتاج الفهم الذي يدخل مقولاته في اللغة. وتعمل «القدرة المنطقية» منذ البداية ذاتها، ما دام يوجد في لغات الشعوب الأقل تحضراً نحو أكثر تطوراً ينقل التميزات التي تفتقر إليها الشعوب الأكثر تحضراً.

ويشهد هيجل بكتاب همبولت «حول اللغتين» عام ١٨٢٨ ليدعم وجهة نظره (وهي وجهة نظر صحيحة أساساً). (ولقد ذهب «فيكوف»، و«هردر» إلى أن اللغات البدائية بسيطة).

ويذهب هيجل في تفسيره للغة المكتوبة إلى أن الكتابة الأبجدية التي تكون فيها الأحرف علامات لعناصر للعلامات الموسومة في اللغة المنطوقة، هي أعلى من الكتابة الهيروغليفية التي تمثل التصورات على نحو مباشر، وكانت تلك مشكلة ذات اهتمام معاصر، ما دام أن «ليبتز» قد اقترح ضرباً من الكتابة يعرض الأفكار على نحو مباشر والعلاقات بينها تقام على مبادئ هيروغليفية (تأثر ليبتز بالكتابة الصينية أكثر من المصرية)^(١١). وكانت اعتراضات هيجل على مثل هذه الكتابة على النحو التالي :-

(١) اعتقد ليبتز أن مثل هذه اللغة لن تخدم فقط أغراض الوضوح المنطوق، وإنما سوف تسهل الاتصال بين الشعوب وخصوصاً بين الباحثين غير أن التاريخ يقول لنا أن ادخال الكتابة بالحروف الأبجدية كان يسبب أنها تجعل الاتصال اليومي أكثر سهولة.

(٢) إذا كانت علامة التصور سوف تكون تجسيمياً، تحليلاً له، فسوف نحتاج إلى تغيير علامتنا كلما تغير تحيلنا للتصورات، وسوف يحدث ذلك حتى في حالة العناصر

(١١) قضى ليبتز شطراً من حياته في البحث عن نسق من العلامات يفيد العلم ويحقق التقدم. فحين لجده في العشرين من عمره مشغولاً بما سماه «فن التركيب والتأليف» عن طريق التحليل المستمر للمفاهيم والتصورات التي نستخدمها، بحيث يمكن أن نبي لغة أكثر دقة ونفعاً واحكاماً. ثم فصل بعد ذلك إلى فكرته عن «العناصر الكلية» التي أراد بها تحقيق نظام من العلامات يمكن أن يفهمه كل إنسان، كما يمكن أن يحل في العلم محل اللغة الدارجة. وقد كان يعلم أن نضع مكان كل تصور شكلاً جديراً أو رقماً أو علامة رمزية بحيث يمكن رد العلوم كلها إلى عمليات رياضية خالصة والاشياء بذلك على للجداول والحلقات العنقودية بينها. راجع د. عبد الغفار مكاوي في ترجمته للمؤنولوجيا» دار الثقافة للطباعة والنشر بالقاهرة ص ٤١ بالترجمة.

الكيميائية (التي سميت على مبادئ هيروغليفية) لكنه سوف يحدث أكثر في حالة التصورات الروحية، فالأحرف الهيروغليفية لا تناسب إلا مع المجتمعات الساكنة مثل المجتمع الصيني.

(3) الكتابة بالأحرف الأبجدية تؤثر في اللغة المنطوقة وتساعد في تبسيط وتركيب أجزائها. أما الكتابة الهيروغليفية فهي لا يمكن أن يكون لها هذا الأثر. ومن هنا كانت اللغة العينية المنطوقة معقدة على نحو بشع. وتحتوي على الكثير من الجناس المتقارب الذي لا يمكن تمييزه إلا عن طريق اختلافات نبرات الصوت وأنغامه الأسمى الذي يصعب على الأجنبي أن يتيهه.

(4) الكتابة بالأحرف الأبجدية على خلاف الهيروغليفية. تمكنا من التفكير المتأمل للكلمة المنطوقة: ففى استطاعتنا أن نرى عن طريق كتابة مرادفها، كيف تم بناؤها من قليل من العناصر البسيطة. كما ينسب هيغل أيضاً ميزات ثربوية في تعلم النسق العورى مثل نسق الأحرف الأبجدية.

(5) - تحتفظ الكتابة الأبجدية - مثل اللغة المنطوقة بوحدة الكلمة التي تكون في هذه الحالة اسماً، ما دامت تدل على تصور معين ككلمة، وليس بفضل معاني الأجزاء التي تتألف منها. فالكلمة بالنسبة للمتحدث العادى كائن بسيط، وليس مجموعة من كلمات أخرى. وهي بما هي كذلك تشير إلى الأشياء مباشرة في حين أننا نجد في المبادئ الهيروغليفية أن اقترابنا من الأشياء وإشارتنا لها تتوسطه التصورات. ولا بد أن تطبق ملاحظ هيغل على وجهة نظر «جون ستينلورت مل» أيضاً التي تقول: أن كلمة ما مثل «الحصان» تدل على الحيل وحدها. كما تطبق على وجهة نظر «رسل» القائلة أن اسم «هيغل» يدل على هيغل بسبب ارتباطه بوصف معين يطبق عليه اسم هيغل على نحو فريد.

(6) يمكن تحليل معنى أى كلمة، إلا أن سماتها المنطقية، وعلاقتها المتناخلة لا يمكن أن يمثلها على نحو مقنع العلامات المكتانية الخارجية الوجودية في اللغة الهيروغليفية أو النزعة الرمزية المنطقية أو الرياضية. وفي هذا السياق كثيراً ما يهاجم هيغل وجهة النظر الفيثاغورية التي تقول أن الرياضة تزودنا بلغة تناسب الفلسفة. ينتقد «دريندا» في «القبير والهرم» معتقدات هيغل التي تقول أن اللغة جوهرية للفكر، وأن اللغة المنطوقة تسبق اللغة المكتوبة، وأن الكتابة بالأحرف الأبجدية أعلى أو أسوأ من

الكتابة الهيروغليفيه. لقد كان فكر هيجل موجهاً نحو اللغة لا سيما اللغة المنطوقة: فهو يظهر في أفضل أحواله في المحاضرات لا في الكتب. كما أنه لم يقدر التفكير الموسيقي، والموسيقى التي بلامضمون، ويمكن أن تعبر عنها الكلمات. ومع ذلك فهو يحط من قدر المظاهر الحسية الخالصة للغة، ويقول أن الشعر يمكن أن يترجم دون خسارة كبيرة.

يمكن أن يترجم «القانون» بعدة كلمات ألمانية مختلفة: مثلاً *Recht* (تعنى الحق، والقانون بصفة عامة، ولكن ليس بمعنى قانون جزئي معين). و *Bestimmung* (en) (أحكام - تنظيحات - شروط قانونية). لكن الكلمة الأساسية للقانون هي *Gesetz* من الفعل *Setzen* (بمعنى يضع، يخطط... إلخ). وبذلك يكون لدينا شيء مخطط. وتشير كلمة *Gesetz* مثل كلمة «القانون» إلى كل من قوانين المجتمع وقوانين الطبيعة معاً. (وإن كانت اللغة الألمانية تقابل بين قانون الطبيعة. وقانون الحقوق وقانون الشعب، فالقانون الطبيعي بمعنى الشريعة الأخلاقية أو الاجتماعية كامن في طبيعة الإنسان أو في طبيعة الكون، ويسمى «الحق الطبيعي» *Naturrecht* في مقابل الحق الوضعي *positive Recht*. وهذا المفروض قديم العهد فقد ذهب هيراقليطس إلى أن الكون يحكمه القانون الإلهي (أو التاموس *Namos*) بطريقة يمكن مفارقتها بالطريقة التي تحكم بها القوانين البشرية - المجتمعات البشرية. وكانت هذه الفكرة نظرية مركزية في الفلسفة الرواقية. وقد ورد تعبير «قوانين الطبيعة» عند لوكريتيوس^(١) بغير تداعيات لاهوتية أو أخلاقية.

وهناك أيضاً قوانين أخلاقية واجتماعية تُحدد واجباتنا سواء أكانت مطبوعة في قانون الشعب (أو المجتمع) ورأى أن بعضها يمكن أن يقال عنه أنه ملزم بطريقة قبلية *apriori*، في استقلال عن التشريعات الفعلية، (وهي قوانين خارجية لكنها طبيعية). في حين أن بعضها الآخر لا يكون ملزماً إلا بفضل التشريعات الخارجية (أو القوانين الوضعية). وفي عصر كانط كان مصطلح *Denkgesetz* (أي قوانين الفكر) ينطبق على قوانين (أو مبادئ) الهوية، وعدم التناقض، والثالث المرفوع، وأحياناً على قانون السبب الكافي أو الأخص. ولقد رفض هيغل هذه التسمية، ورأى أن من السهل، ومن الشروع معاً، أن نفكر ضد هذه القوانين أو أن ننسجها.

(١) لوكريتيوس Lucretius (٩٤ - ٥٥ ق.م) فيلسوف وشاعر روماني من أتباع أبيقور. ينحصر نتاجه في قصيدة طويلة بعنوان «في طبيعة الأشياء» تهدف إلى تحرير الناس من المفارقات والأوهام المترجم.

أما كلمة Regel (القاعدة بالمعنى النظرى والعملى معاً) فهي تختلف عن القانون من حيث أنها تسمح بالاستثناءات (فنحن نقول: «كقاعدة».. أو قواعد «الأنكيت»... إلخ). ويستخدم هيغل كلمة «القاعدة» أساساً فى سياق الحديث عن «القآر» حيث تكون مقياساً أو معياراً. (حرفياً عفا القياس أو قضيبي القياس) - أى وحدة محددة للقياس مطبورة فى كائن مادي (كالمسطرة مثلاً) يحدد تطبيقها التكرار على كائن آخر حجم هذا الكائن. وفى «محاضرات فى علم الجمال» يفرق هيغل بين «الانتظام» و«الشرعية أو مطابقة القانون». فالقاعدة تتضمن الأطراد غير التمايز ومن ثم فالانتظام الذى يربط ارتباطاً وثيقاً بالتناسق يظهر فى سلسلة المخطوط التنازلية التنازلية الطول، وفى الكريستال الشفاف وفى الدائرة. ويعتمد القانون على الرابطة الضرورية بين السمات المتشابهة. وعلى ذلك فالشرعية أو مطابقة القانون تظهر فى الحركات غير المنتظمة للكواكب. والمخط البيضاوى غير المنتظم، و«التموجات» التى أعلى من شأنها «هو جارت» فى كتابه «تحليل الجمال» عام 1753⁽¹⁾. أما الانتظام فمكانه فى العمارة وفى الموسيقى. فى حين أنه غير مرغوب فى فن النحت، وهو بصفة عامة أدنى من الشرعية أو مطابقة القانون.

وكثيراً ما يتمثل هيغل النوعين الرئيسيين من القانون مشيراً إلى قوانين الطبيعة على أنها Reich (مملكة - عالم) مملكة القوانين، (فى مقابل عالم الظاهر) وهو يقحم التقليد فى مناقشته لقوانين الطبيعة (مظاهرنا للصريح الكتاب الثالث - والموسوعة الجزء الثالث فقرة رقم ٤٢٢ إضافة). لكنه يميزها فى تصديره لفلسفة الحق حيث يقول: - (٢)

(1) ولهم هوجبرت (١٦٩٧ - 17٧٤) رسام إنجليزي نيسر لوحاته من روح النقد الإجماعي للأنح. من أشهر لوحاته «دراج على الوضوء» وهي سلسلة من ست لوحات عام ١٧1٥. و«استلامات هوجبريت المست» و«التعب» وهي سلسلة من أربع لوحات. أصدر عام 1٧٥٢ كتابه تحليل الجمال هاجم فيه التقدير غير النقدي للفنون واقترح أن يكون المخط النحتي المزودج متاحاً للجمال البصري (الترجم).

(2) قرأنا ما يقوله هيغل: «القوانين نوعان: قوانين الطبيعة وقوانين البشر، أما قوانين الطبيعة فهي بسيطة، على ما هي عليه (أى مطلقه) وهي صالحة على هذا النحو، وهي ليست فرعية لأن يتشكها أحد. وإن كان الإنسان، فى بعض الأحيان، يخالفها. ولابد لنا من أن نتعلم كيف نعرف الطبيعة لكي نعرف قوانينها. مادامت قوانين الطبيعة صارمة. ولتكررتنا عنها هي وحدها التي يمكن أن تكون كاذبة جميعاً وهذه القوانين خارجة عنا. أما معرفة قوانين البشر فهي تشبهها من زاوية وتختلفها من زاوية أخرى تحتض القوانين بلورها علينا أن نتعلم كيف نعرفها على نحو ما هي عليه ومعرفة المواطن لها هي من هذا القبيل. ولكن إن يوجد بين ما هو مطلوب على هذا النحو وبين الضمير الداخلي للإنسان إما أم صدام محتم أو اتفاق ضروري. فالإنسان لا يكفي بما هو موجود، ولكنه يزعم أنه يحصل فى ذاته مقياساً لما هو حق... إلخ) أصول لفلسفة الحق لهيغل» من ٢٢٢ من ترجمتنا العربية مكتبة مديولي بالقاهرة عام 1٩٩٦ (الترجم).

أن قوانين الطبيعة ليست قضايا قمنا نحن بصياغتها، وإنما هي وقائع موضوعية يمكن لنا أن نكتشفها، ولكن لا يمكن أن ننتهكها. أما قوانين البشر فهي أيضاً وقائع موضوعية وضعت للمواطن الفرد، الذي يحتاج أيضاً أن يكتشفها، وتطغنا الدراسة الموضوعية للقوانين تفسيراً موضوعياً لها. شبه تفسير العالم لقوانين الطبيعة، إلا أن قوانين البشر قد وضعها الناس، وهي ليست مطلقة ما دامت تختلف من مجتمع إلى مجتمع. ومن هنا فيمكن أن يظهر صدع بين القوانين والضمير الخاص للمواطن، وتحاول فلسفة الحق أن تقوم بدور المصالحة بيننا وبين عقلانية القوانين، بينما لا يحتاج عالم الطبيعة ولا يحاول أن يقوم بدور المصالحة بيننا وبين قوانين الطبيعة. وهو يشير في الموسوعة - الجزء الثالث فقرة رقم ٥٢٩ . وفي فلسفة الحق فقرة رقم ٢١١ - إلى أن الفرق هو - كما قيل - أن النجوم والحيوانات لا تعرف القوانين التي تحكم سلوكها في حين أن البشر يعرفونها. (ولا يقول هيجل أن الأشياء تطابق فعلاً مع قوانين الطبيعة، في حين أنه ينضى على البشر أن يطبقوا قوانين للمجتمع: فالقانون الذي لا يطاع بصفة عامة، هو قانون جامد أو ميت).

وترد الاشارات لكلا النوعين من القوانين خلال مؤلفات هيجل. ووجهة نظره بصدها هي كما يلي :-

(١) في «الكتابات اللاهوتية المبكرة» كثيراً ما يقارن بين القوانين - السياسية والأخلاقية معاً - وبين قوانين الحب، ويصل إلى اقتناع بأنه المجتمع البشري المستقر لا يمكن أن يستغنى عن القوانين. ففي الأطوار الأولى من التاريخ لم تكن تسميز قوانين الدولة عن القوانين الدينية أو الإلهية (وفي ظاهريات الروح الكتاب السادس - A) يدرس الصراع بين القوانين الإلهية والبشرية في المجتمع اليوناني، والدراما اليونانية.

وهو يدرس في «فلسفة الحق» (فقرة ١١، وما بعدها)^(١). وفي «الموسوعة الجزء الثالث» (فقرة ٥٢٩ وما بعدها) يدرس القوانين في المجتمع الحديث. حيث يخصص إدارة القانون للمجتمع المدني، وليس للدولة؛ فالدولة؛ أو سلطتها التشريعية تضع القوانين، لكن أي تفاعل بشري على نطاق واسع يحتاج إلى اطار للقانون ولا يحتاج فحسب إلى نشاط داخل حدود الدولة القومية؛ فالقوانين لا بد أن تكون كليسة من حيث الصورة، مصاغة بوضوح وعلى نحو حاسم، معروفة للمواطنين، تشرعها السلطة وتطبقها الحكومة بقوة وعدالة والانتداز عن طريق معاقبة كل من ينتهكها. ولا بد أن تقوم العادات والتقاليد

(١) في ترجمتنا العربية ص ٤٥٢ وما بعدها [الترجم].

الموجودة سلفاً يستتية هذه القوانين وتوضيحها وتطويرها. ولا ينبغي فرض القوانين التي تنهك هذه العادات والتقاليد بالقوة. فمما دامت القوانين كلية، فإن من تحصيل الحاصل أن يكون المواطنون متساويين أمام القانون بمعنى أن تُطبق القوانين، بغير تمييز، على المواطنين جميعاً. (الموسوعة - الجزء الثالث فقرة ٥٣٩) «أما بخصوص العيني، المواطن... فهم ليسوا متساويين أمام القانون إلا في تلك الجوانب التي هم فيها متساوون بالفعل خارج القانون». وبمقدار ما يكون المواطنون مختلفين، فإن القانون يخصص لهم واجبات والتزامات مختلفة.

قد يكون مضمون القانون غير عقلى. لكن حتى عندما تكون القوانين غير عقلية؛ فكثيراً ما يكون من الضروري لها أن تقرر نقاط التفصيلات بطريقة تعسفية؛ فتحريم السرقه وعقاب السارق ميرر عقلياً، لكن عقوبة السجن عشر سنوات فعلاً بدلاً من تسع سنوات أو إحدى عشرة، ليس لها تبرير عقلى. ومن ثم فعندما نقول أن القوانين «وضعية». فإن ذلك يمكن أن يعنى ثلاثة أشياء (أ) أن القانون الذى يتعارض مع العقل هو قانون سيء. (ب) الناحية العقلية والتبريرية، تجعل من الممكن تبرير الحكم غير العقلى وجعل الحكم ميرر عقلياً، فإن القانون مع ذلك، قد وضعته السلطة. إلا أن القوانين ليست ببساطة فرضاً خارجياً؛ فالطاعة بما هى كذلك مرحلة أساسية فى تكوين شخصية الفرد، فمعنى طاعة القانون هو أن تتفق مع ما هو قائم، بفضل كليته، فهى تعبیر عن عقلانية المرء الخاصة واردة الجوهرية. وهكذا فإن هيجل يُفضل إخضاع الصفة القانونية على نظام العادات والعرف، لا لأن ذلك يُنظم فقط سلوكنا ويجعله أكثر فعالية، بل لأنه يرفعنا إلى مستوى أعلى من الوعي الذاتى.

(٢) عندما درس هيجل الفقه فى كتابه «ظاهريات الروح» (الكتاب الثالث) فقد أدى به ذلك إلى دراسة القوانين، طالما أن اللهوية الداخلية لا بد أن تكون متميزة بالقدر الذى يكفى لتفسير تنوع المظاهر.

فالقانون يربط بين السمات المتميزة للظاهر مثل: المسافة التى يقطعها الجسم الساقط والزمن الذى يستغرقه. لكن القوانين - على خلاف الظاهر - لا تتغير: فعالم القوانين هو صورة ساكنة (أو نسخة) من الظاهر المتقلب. إلا أن ذلك لا يعنى أن القوانين أقل موضوعية من القوى على أى نحو: فهى تحديثات للفهم محايدة للعالم ذاته. (الموسوعة - الجزء الثالث فقرة ٤٢٢ - إضافة). لقد درس هيجل فى البداية قوانين الحركة ووجد فيها

مشكلتين (1) - طالما أن القانون يستهدف توحيد الظواهر، فينبغي أن لا تكون القوانين متميزة بعضها من بعض فحسب. بل يمكن أن ترند في النهاية إلى قانون واحد. غير أن محاولات تقليل عدد القوانين ينتهي (كما هي الحال عند نيوتن) إلى تحصيل حاصل فارغ. على حين أن كل شيء يعتمد على مقدم الشروط التي يطبق عليها القانون. (ب) - القوانين لا تؤسس الظواهر تماماً فهي لا تفسر إلا ما يحدث إذا تحققت ظروف معينة، وليس تحقق هذه الظروف. ولقد أدى به تأمله لهاتين المشكلتين إلى دراسة القوانين التي تتضمن الأقطاب المتضادة: مثل قوانين المغناطيسية والكهرباء. ويوحى ذلك بفكرة أن عالم القوانين هو صورة تعكس عالم الظاهر.

ويتحول هيجل في «مظاهر الروح» (الكتاب الخامس - A) إلى «العقل الملاحظ» فيدرس القوانين المتعلقة بالطبيعة العضوية وكذلك القوانين السيكولوجية والمنطقية، في قوانين جزئية خاصة يفترض أنها تربط السمات السيكولوجية للشخص، بملامح وجهه (علم الفراسة (Physiognomy) (1) أو بشكل الجمجمة Phrenology (2) وهو يسمى أيضاً علم الجسمام Croniology). ويتشكك هيجل في إمكان مثل هذه القوانين: فالكانن الحى متوحد ومحدد لذاته على نحو أكثر بكثير مما نوحى به هذه القوانين التي تحاول الربط بين حالته وحالة بيئته. والروح بالمثل متوحد ولا يمكن قسمتها إلى سمات أو ملكات متميزة تطابق كل منها سمة فزيقية متحيزة. بل إنه أقل قابلية من النباتات والحيوانات لتأثر بالاصطيد الخارجية. بالإضافة إلى أن الشخص يصل إلى معرفة أي قانون مزعوم يحكم فكره أو سلوكه، فانه يستطيع أن يشرع في تجنب أو استثمار هذا السلوك. ومثل هذه القوانين (ليست شرعية داخلية أو قانونية جوالية). ومن ثم فهي تناسب أكثر الأنواع أكثر مما تناسب الأنواع العليا من التنظيمات الحية.

ولم يغيّر هيجل من آرائه في هذه المسائل تغييراً جوهرياً في كتبه المتأخرة.

(1) يدرس علم الفراسة: سحنة الفرد، وسماء، وجهه وطبيعة صوته، وشكل خطه، وغير ذلك من مظاهر تعبيره الحسي، في محاولة لكشف «مظاهر» الفرد من خلال ملاحظة الجنب الظاهر فيه. [الترجم].

(2) علم فراسة الدماغ وهو يقوم على دراسة تشريحية للجسمجة بكل ما فيها من الحساسات وتجاربها. وألياف مخية... إلخ وهيجل يرفض هذا العلم كما يرفض العلم السابق [الترجم].

حاضر هيجل في علم الجمال في جامعة هيدلبرج، وكذلك في جامعة برلين في
 شتاء عام ١٨٢٠/١٨٢١، وفي صيف عام ١٨٢٣، وصيف عام ١٨٢٦، وفي شتاء عام
 ١٨٢٨/١٨٢٩. ونشر هـ. جـ. هوتو محاضراته في ثلاثة مجلدات ضمن الأعمال
 الكاملة التي صدرت عام ١٨٣٥. ثم - مع مراجعات - في عام ١٨٤٢. ولقد تعدت
 محاضرات هيجل عبر السنين. لكن هوتو، وضع ملاحظات هيجل، وإضافات تلاميذه
 جنباً إلى جنب مع محاضرات ١٨٢٣ و ١٨٢٨/١٨٢٩. وكثيراً ما يُعطى لهذه
 المحاضرات عنواناً آخر، أو عنواناً فرعياً هو «محاضرات في الفن الجميل»، وعلى الرغم
 من أنه ليس هو العنوان الذي استخدمه هيجل في محاضراته، فإنه يعكس مضمونها
 بطريقة أكثر دقة.

ولقد رأى هيجل - على خلاف كانط - أن للفن تاريخاً، كما أنه اهتم بمضمون الفن
 وبشكله في آن معاً إلا أنه كان ليحبه في الحاليتين مقدمات. انتقد هردر - في رده على
 كاليغوني Kalligone عام ١٨٠٠ - تركيز كانط على شكل الفن على حساب مضمونه أو
 الروح. وشدد هردر على أن الشعر ينبع من الفنون، واللغة والعبادات والتقاليد. الخ -
 لشعب من الشعوب، وطور التطور التاريخي والنشأ للنقد الأدبي، والفن، كما لأي
 شيء بشري، تاريخ. ومن ثم فليس هناك قواعد لا تاريخية لتقييم الفن، ولجسالة
 «تاريخي» لكنه ليس «مطلقاً». لكن تاريخ الفن بدأ مع «فنكلمان» لا سيما في كتابه
 «تاريخ الفن القديم» عام ١٧٦٤. فمقد ذهب إلى أن الفن يقع في ثلاثة أطوار؛ طور
 الطقوس، وطور النضج، وطور الشيخوخة. وطور النضج هو مرحلة الفن الاغريقي،
 الذي شغل معظم الكتاب. ولقد كان هيجل - مثل هردر - يقدّر «فنكلمان» تقديراً عالياً،
 ويشاركة إعجاباً بالفن الاغريقي، لكنه يرفض المسألة وإعلانه على حساب الفنون
 الأخرى. ولقد ألقى «أ.ف. شيلجل» محاضرات عن الفن (سُرت باسم «محاضرات في
 الأدب والفن الجميل» عام (١٨٠١ - ١٨٠٤).

وقد رجع إليها «شلتنج» في محاضراته عن فلسفة الفن في عام 1802/1803 . في محاولة لإعطاء «بناء تاريخي» لكل من مضمون الفن وأشكاله في آن معاً . وكان شلتنج أقل ثقافة من هيجل . لكن كان تفسيره للفن ومكانته في الفلسفة مشابهاً لتفسير هيجل . (على خلاف هيجل - وضع شلتنج الفن على قمة الفلسفة).

وتبدأ محاضرات هيجل في علم الجمال بمقدمة تدور حول موضوع الجمال ، ويقصد هيجل «الفن الجميل» . الفن باعتباره نتاجاً للروح ، وهو أعلى من الطبيعة ، فالأشياء الطبيعية قد تكون جميلة ، إلا أن جمالها متطفل على الفن : فالروح وحدها هي القدرة على ادراك الحقيقة والجمال . وفضلاً عن ذلك فإن جمال الفن هو وحده الذي يمكن دراسته دراسة علمية . (وكلمة Kunst مثل كلمة «الفن» تقابل كلمة «العلم» . لكن الألمان - على خلاف الإنجليز على استعداد للحديث عن «علم» الفن أو الدراسة النفسية للفن . وأى شيء جميل ، مثل الشمس هو كائن معزول وهو أدنى من الروح ، ولو أننا درستاه دراسة علمية ، من حيث علاقته بالكائنات الأخرى . فانه لا يدرس في ذاته ، ومن ثم لا يدرس على أنه جميل .

ولقد كان هناك اعتراض يقول : أن الفن يبلغ من الثقافة أو التنوع ، والوهم ، حداً لا يؤهله لأن يكون موضوعاً لعلم ، أو أن الدراسة العلمية المجردة ، من ناحية أخرى ، سوف تتجاهل ثراء المضمون الحسي والعاطفي للفن . ويرد هيجل بأن الفن ليس أساساً فن الزخرفة لكنه ، على خلاف الطبيعة ، يعبر عن الطبيعة الإلهية في أعظم اعتمادات البشرية أو أكثر حفاظ الروح شمولاً ، فهو ليس وهمياً ولا خداعاً بل هو «محرراً لمضمون الحقيقي للظاهر من المظهر والقدح في هذا العالم السيء الفسافي ، كما يليق هذا الظاهر واقعية فعلية أعلى متولدة عن الروح» وهكذا كان الفن جديراً بالدراسة العلمية . ولما كان الفن هو أساساً روحياً وليس حسيّاً على سبيل الحصر ، فانه يدعو إلى التأمل الفلسفي . وعصرنا هو عصر التأمل الفكري الذي لم يعد فيه الفن يقدم ذلك الإشباع لحاجاتنا الروحية التي كانت الشعوب واليهود المبكرة تبحث عنه» ومن هنا كان لعلم الفن «حاجة أكثر إلحاحاً في يومنا الراهن» .

هناك منظوران تقليديان نظرا منهنما إلى علم الجمال يبدأ المنظور الأول من الأعمال الفعلية للفن . وذلك لا يشمل في نظر هيجل علم الفن فقط أو سلسلة الأعمال الفنية بأسرها في سياقها التاريخي . بل أيضاً المحاولات (مثل محاولات «هوراس») التي تعتمد

عادة على سلسلة ضئيلة من الأعمال، لكن تصوغ قواعد لتقدير الفن أو قواعد لتقييمه أو قواعد الذوق. ويذهب هيغل إلى أنه لا انتاج الفن ولا تقييمه يتطابق مع القواعد البسيطة، ومن هنا ربح بالتشديد الحديث المصادم القائل بأن الفنان كعبقري لا يعتمد ابداعها على أية قواعد، وهي تحطم أية قواعد توضع لها. ويعتقد هيغل أن ذلك أدى إلى الاستخفاف بقدر المعرفة والمهارة التقنية المطلوبة للفنان، لكنه عمل على توسيع حاسبتنا الجمالية لتشمل الفن الغريب كالفن الهندي مثلاً. والمنظور البشري يمثلته أفلاطون الذي يدرس التصور المجرد للجمال. وفي رأى هيغل أن المنظورين غير متعنين، وأن علينا أن نطور الفكرة الشاملة للجمال، وهي عينية بالقدر الكافي الذي يجعلنا نقرأ الأنواع الجزئية من الفن والانتاج الفني.

وتتبقى الفكرة الشاملة من الناحية المثالية نقيماً من الطور السابق للفلسفة، غير أن هيغل يطور هنا الفكرة الشاملة من أحد التصورات الشائعة من الفن. ويقع ذلك تحت ثلاثة عناوين على النحو التالي :-

(١) الفن كتحتاج للنشاط البشري :- يذهب هيغل إلى أن :-

(أ) الفن ليس نتيجة لتطبيق قواعد، ولا نتيجة للعبقرية والالهام وحدهما.

(ب) بل هو وحى من الله أعلى من الطبيعة. (ج) وهو ينتج من «حاجة الإنسان العقلية ليعلم من عالم الجوانب والبراني إلى مستوى الوعي الروحي لذاته كموضوع يتعرف فيه على ذاته الخاصة».

(٢) الفن مصنوع من أجل الإنسان وهو يأخذ، إن قليلاً، أو كثيراً، من الحس، كما يتجه نحو حس الإنسان. وهو يذهب إلى

(أ) أن الفن لا يعبر بالضرورة عن المشاعر والعواطف ولا يشيرها. فالمشاعر كالشعور بالخوف، مثلاً، يمكن أن يتخذ من أي شيء موضوعاً له، غير متعينة وغير مصقولة بحيث تصلح لآثاره تفصيلات الفن.

(ب) لا يعتمد الفن على أي شعور خاص أو إحساس بالجمال (أو إحساس بالتذوق): فالتذوق لا يتعلق إلا بالتركبة السطحية للفن، ويهمل أعماله الروحية.

(ج) العمل الفني مثل رسم لوحة لسفاهكة، إذا نظرنا إليها نظرة صحيحة، لا يشير الرغبة في الموضوع الذي يصوره.

(د) وهو لا يدعو إلى التحليل النظري أو التصوري للموضوع الذي بصوره: كالمخاض البيولوجية والكيميائية للفكاهة مثلاً. (هـ) وبذلك فإن الفن يعطينا مظهر الحسى وليس حضوره المادى. ومن ثم فهو يلجأ إلى الحواس النظرية^١ للسمع والبصر، لا إلى الحواس الجسدية كالذوق، والشم، واللمس.

(و) وهكذا فإن ذهن الفنان هو الذى يجلب الحسى. أما العمل الفنى فهو يحتمل معنى داخلياً يعبر عنه شكله الخارجى تماماً كما يعبر البدن عن النفس أو الروح. غير أن الفنان لا يتصور المعنى. أولاً فى مصطلحات عادية مبتذلة ثم يجسدها بعفونته فى شكل حسى، لأن الشكل والمضمون مغزولان ذاتياً. ولا يرتبطان ارتباطاً خارجياً. وهكذا فإن الفنان يحتاج إلى خيال فحسب.

(٣) للفن هدف أو غاية. ويذهب هيجل إلى أن :-

(أ) ليس هدف الفن مجرد محاكاة الطبيعة. فمثل هذه المحاكاة سطحية.

(ب) ليس غرضه الأساسى أن يعرض أمامنا كل سلسلة التجارب والحواس البشرية الممكنة، لأن ذلك يعنى أن مضمون الفن هو مادة حيادية تماماً.

(ج) الفن يحررنا من الرغبات والانفعالات الطاغية (الحسى) بأن يعرضها أو يعرض موضوعاتها فى شكل موضوعى، ثم يدعونا إلى تأملها وليس الانغماس فيها، إلاأن هذا المعزى الداخلى يتضمن ما هو أكثر من ذلك.

(د) يمكن للفن أن يظهر انفعالاتنا الطاغية. ويجعلنا أفضل من الناحية الأخلاقية. لكن:

(١) ليس من السهل دائماً أن نرى كيف يتحقق ذلك فاللوحات التى رُسمت

لمريم المجدلية الحساسة الجميلة التى تابت وندمت بعد ذلك، قد أوردت كثيراً من الرجال مورد الخطيئة، لأن الفن جعلها تبدو جميلة ورائعة وهى ثائية. لكن، ليس من الضروري أن يقع المرء فى شرك الخطيئة حتى يمكن أن يتوب^٢،^(١)

(٢) يتغلب الفن أساساً على التعارضات التى تتضمنها الأخلاق بين الحسى والنظرى، بين الرغبة والعقل.

(١) مريم المجدلية امرأة كانت غاطلة اجابت بقرورة طيب ووفقت عند قدبه وابتدأت قبل قدسه بدعوتها. . فقال لها: ايهاك قد غطتلك، انتهى بسلام انجيل لوقا ١٧ : ٣٧ - ٥٠ كان لهذه القصة اسداء واسعة فى فنون العصور الوسطى قاردهمهم دهانات واساطير العالم تأليف: إمام عبد الفتاح إسماعيل الجزء الثانى ص ٣٩١ مكتبة مدبولي بالقاهرة(الترجم).

(٣) لا يمكن أن يكون هدف الفن خدمة غرض بخليج ذاته. وهي خدمة يمكن أن تقوم بها وسائل أخرى. فالعمل الفني هو غاية في ذاته وهدفه هو كشف الخليفة في شكل حسي، وعرض التصالح بين التضاد. (ويمكن التعبير عن معناه بوسائل أخرى كالنشر مثلاً فيما بعد). وهذه الغاية - على خلاف - الوعظ وتحسين الأخلاق، والشهرة أو المال. هي غاية ذاتية ملازمة للفكرة الشاملة للفن).

وتنتهي المقدمة التي كتبها هيجل لعلم الجمال «باستنباط تاريخي للتصور الصحيح للفن» الذي يدرس كانه، ونيكك وفينكلمان، وشلنج والتهكم الرومانسي. يعقب «تقسيم» أو تصنيف لعلم الجمال بلخص محتويات كتاب «محاضرات في علم الجمال». يعتقد هيجل أن هذا التقسيم يتبع من الفكرة الشاملة للفن. فالفن يعرض الفكرة في صور حية وذلك يستلزم ثلاثة متطلبات :

(١) لا بد أن يكون المضمون مناسباً للعرض الفني.

(٢) وذلك يعني أن المضمون لا ينبغي أن يكون مجرداً تماماً. كتصور الله مثلاً على أنه وحدة مجردة، بل كالتصور المسيحي لله على أنه عيني، ويمكن أن يعرض. (وتتضمن عينية المضمون الميل إلى اظهار الاله المسيحي، وبصفة خاصة آلهة اليونان، في شكل يمكن ادراكه حياً).

(٣) الشكل الحسي لهذا المضمون لا بد أن يكون هو نفسه:
(أ) عينياً.

(ب) موجوداً فقط أمام الذهن والروح. لأنه على خلاف الجمال في الطبيعة فإن العمل الفني ليس له هذا الوجود الساذج للتمركز حول ذاته. وإنما هو أساساً سؤال موجه إلى القلب المستجيب: انه نداء للعقول والأرواح.

غير أن بعض مضامين الفكرة وتصوراتها، يمكن التعبير عنها بواسطة الفن بطريقة أكثر اقناعاً من غيرها. فآلهة الاغريق يمكن عرضها عرضاً تاماً في الشكل البشري، بينما الاله المسيحي، بما له من أعماق روحية داخلية، فانه يفتق تماماً من التصوير الحسي المتفتح. ويعتمد امتياز الفن على الألفة والمودة التي تجمع بين الفكرة وشكلها. ويزودنا ذلك بمبدأ التقسيم، إذ أن الفن لا بد له أن يجتاز مراحل مختلفة لكي يحقق الوحدة المقتعة بين الفكرة وشكلها. ويسير التقسيم على النحو التالي :-

(١) قسم كلي يدرس الفكرة الكلية للجمال (المثال) وعلاقتها بالطبيعة، وبالانتزاع

الفني.

(٢) قسم يختص بدرس وجهة النظر الجزئية عن العالم التي يعبر عنها الفن. ويؤدي ذلك إلى نشأة الشكل الرمزي للفن الذي يكون فيه المضمون هزياً ومجرداً للغاية حتى أنه لا يمكن التعبير عنه على نحو متقن. كما يؤدي إلى نشأة الشكل الكلاسيكي الذي يكون فيه التعبير عن المضمون كافياً تماماً. أما الشكل الرومانسي (أو المسيحي) فهو أكثر ثراءً وذاتية لكن يحد تعبيراً كافياً في الفن.

(٣) قسم يدرس الفنون الجزئية، لكنه يرى على أنه فريد، طالما أن الأعمال الفردية في الفن تنبثق في هذه المرحلة. وهي تتميز أساساً باستخدام الوسيط الحسي: فن العمارة، فن النحت، فن التصوير (الرسم الزيتي)، فن الشعرى، فن الموسيقى. ويوافق هيجل على أن البنود في رقم (٢) تتميز عن البنود في رقم (٣)، لكن بما أن المادة الحسية تتضمن الفكرة بالقوة في روحها الداخلية، فإن المواد الحسية الجزئية التي تتألف منها رقم (٣) تحمل ألفة وثيقة واتفاقاً خفياً مع التميزات الروحية وأنواع الفن المعروضة في رقم (٢).

وتقع بقية التقسيمات داخل هذا المخطط، وتعرضها «المحاضرات» على نحو تفصيلي. وكل بند من البنود في رقم (٢) يصبح أكثر تطوراً في المرحلة التالية، وبالمثل كل بند من البنود في رقم (٣) - يصبح أكثر تطوراً في المرحلة التي تعقبه. وتفض فكرة الجمال نفسها في رقم (٢) ورقم (٣) ولا نجد التعبير الكامل عن نفسها إلا في الشهود الكلي الذي يجمع رقم (٢) ورقم (٣). غير أن الشعر هو الفن الكلي الذي يستعيد وحدة الفكر، ما دام يرفع الحسى أو يجعله مثالياً بدرجة أعلى من الفنون الأخرى. ويحتاج ذلك أساساً إلى الخيال الذي يتضمنه كل فن. ومع الشعر فعملو الفن على ذاته، ما دام يهجر وسيط التجسيد المتناغم للروح في الجس، ويستقل من شعر التمثلات إلى نثر التفكير.

حاضر هيجل في تاريخ الفلسفة في جامعة بينا (شتاء ١٨٠٥ - ١٨٠٦)، وفي جامعة هيدلبرج (شتاء ١٨١٦ - ١٨١٧، و ١٨١٧ - ١٨١٨). وفي جامعة برلين (صيف عام ١٨١٩، وشتاء ١٨٢٠ - ١٨٢١، ١٨٢٣ - ١٨٢٤، ١٨٢٦/١٨٢٥، ١٨٢٧/١٨٢٨، و ١٨٢٩ - ١٨٣٠). وقد نشرها «ك.ل. ميشليه» بعد وفاة هيجل ضمن الطبعة الكاملة لمؤلفاته. وقد ظهرت هذه المحاضرات في ثلاثة مجلدات من عام ١٨٣٣ - ١٨٣٦، وقد وضع فيها «ميشليه» مواد من سنوات مختلفة، مستخدماً محاضرات هيجل المكتوبة وملاحظات تلاميذه. وبعض هذه المادة قد فقد الآن. لكن بقيت مخطوطات متعددة، ونسخ خاصة بهيجل من المقدمات لمحاضرات عام ١٨١٦ و ١٨٢٠.

لم يهتم المؤرخون لتاريخ الفلسفة بالفلاسفة القدماء إلا بطريقة ثانوية بمقدار ما يتناسب ذلك مع دحض النظريات المعارضة والحكم عليهم حسب رأى المؤرخ. ولقد ذهب أرسطو (مثل هيجل) إلى أن وجهة النظر الصحيحة لا بد أن تفسر وتحمّد ما هو صحيح في كل وجهات النظر ذات القيمة، ولذلك فهو كثيراً ما يصدر وجهة نظره الخاصة (لا سيما في كتابه «الميتافيزيقا» مقالة الألفا) بتفسير لأراء الفلاسفة السابقين عليه. وفي العهد القديم المتأخر ظهرت أعمال كثيرة تسجل النظريات الرئيسية للفلاسفة وللفرق الفلسفية. وأكثر هذه الأعمال شهرة كتاب «ديوجنس اللايرتي»^(١). ولا تكشف هذه الأعمال - في الأعم الأغلب - إلا عن بصيرة فلسفية وتاريخية ضئيلة. لكنها كثيراً ما تلتبس من الأعمال الأصلية باستضافة فتزودنا بمعلومات مفيدة عن فلاسفة لم تبق أعمالهم في جملتها.

ولقد أخذ تاريخ الفلسفة، والتاريخ بصفة عامة، مأخذ الجهد في ألمانيا في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. على الرغم من أنه لم يكن هناك قبل هيجل

(١) المصدر: «حياة وقراء مشاهير الفلاسفة» وهو عبارة عن مجموعة مختلفة عند الاحتلاط من أصول الفلاسفة، والقتبسات والحكم من حياتهم. لكنه من أقدم ولشهر الكتب التاريخية التي لقت عن أفراد الفلاسفة المترجمًا.

فيلسوف عالِم هذا لتاريخ باستفاضة أو رأى أنه جزء متكامل من الفلسفة ذاتها. وكان الكتاب الرئيسى فى القرن الثامن عشر هو كتاب «بروكير»^(١) «التاريخ النقدي للفلسفة» (١٧٤٢ - ١٧٤٤)، وهو ينتهى بتفسير فلسفة فولف. ولقد اعتنق «بروكير» وجهة نظر فولف التى تقول ان الفلسفة هى أساساً «نسق» بمعنى سلسلة من القضايا المنظمة تنظيمياً معمارياً، ولقد حاول استخلاص مثل هذا النسق من مؤلفات كل فيلسوف. أما هيغل فقد رأى أن النظريات التى نسبها «بروكير» «فلاسفة الماضى مغلفة بعبارات فولف، فهو لا ينسب إلى كل فيلسوف ما قاله فعلاً فحسب، بل جميع النتائج والمقدمات المزعومة لما قال. وهذه الأنساق فى العادة ناقصة فى مذهب فولف ولذا فإنه يعرض حماقات فلاسفة الماضى. ويقول هيغل اتنا لا ينبغي أن ننسب إلى فيلسوف الماضى ما لم يكن على وعى واضح به. فتاريخ الفلسفة يعتمد على إظهار ما كان مجرد شىء ضمنى عند المفكرين السابقين إلى اللوحى.

وفى نهاية القرن الثامن عشر ظهر اهتمام أكثر بأئلة نظرية مثل:

(١) كيف يمكن للمؤرخ أن يقرر ما الذى يمكن أن يُعدّ فلسفة؟

(٢) هل يحتاج قراره إلى مناصرة فلسفة معينة؟

(٣) هل مناصرة المؤرخ لفلسفة جزئية معينة يُضعف أم يقوى عمله كمؤرخ..؟

(٤) هل تاريخ الفلسفة شىء أكثر من مجرد تتابع عشوائى للمعتقدات والنظريات، أم أن هناك وحدة كامنة فى داخله؟

(٥) وإذا كان يوجد فيه وحدة، فهل تعتمد هذه الوحدة على تكرار دائرى لنفس الموضوعات والنظريات أم أنها تعتمد على تطور ينمو؟

وفى عام ١٧٨٠ ذهب «جورجيت وبارديلى» إلى أن التصورات والآراء تتطور عبر الزمان. وأن تاريخ الفلسفة يفترض سلفاً دراسة لتطور المفاهيم اليتافيزيقية، لا فى الفلسفة فحسب، بل فى اللغة العادية المألوفة، وفى الشعر والدين. وذهب «رانبهولد» فى بحثه حول تصور تاريخ الفلسفة عام (١٧٩١) - إلى أن الميل لرؤية تاريخ الفلسفة على أنه

(١) يعقوب بروكر J.Brucker (١٦٩٦ - ١٧٧٠) فيلسوف ألماني كتب أول تاريخ ألماني للفلسفة فى خمسة مجلدات. وكل هذا الكتاب كانط. والنسوخين الصوريين المرجع الموثوق به. وظهر له ترجمة بقلم «وليم تافلده» بعنوان «تاريخ الفلسفة» لندن عام ١٧٩١. وقد ظل مرجعاً هاماً فى إنجلترا طوال ثلاثين سنة على أقل تقدير [الترجم].

«تاريخ الحسب البشرى»، أو أنه مجموعة من «الفرق» تنشأ بسبب نقص في «التصور الشامل» المقنع للفلسفة. حتى أنه إما أن تُفرض صورة فلسفة مفضلة معاصرة على جميع الفلسفات، أو أن يُنظر إلى أي تفكير، بلا تمييز، على أنه فلسفة. ونسخة «راينهولد» من فلسفة كانط زودته بمثل هذا التصور بمعيار لتقسيم فلسفات الماضي، كما زودته بهدف تسعى إليه هذه الفلسفات من خلال تحليل كانط للعقل البشرى. لكن الكانطية فشلت - بصفة عامة - في دعم تاريخ مقنع للفلسفة. بسبب أن تصورهما للفلسفة كان أضيض جداً من أن يشمل جميع الفلسفات التي ظهرت في التاريخ. وبسبب أنها تنظر إلى الملكات البشرية والمفاهيم الأساسية على أنها واحدة في كل زمان ومكان - ومن ثم اتجهت إلى رؤية تاريخ الفلسفة على أنه تكرارى أكثر منه تطورى.

ولقد ظهرت هذه التواريخ الهامة في تسعينات القرن الثامن عشر: -

- كتاب «د. تيدمان»: «روح الفلسفة النظرية» (1791 - 1797). الذى شعر هيجل

أنه لا يُبدى سوى تقدير ضئيل للنظر الفلسفى.

- كتاب «ج. بول» «كتاب مدرسى في تاريخ الفلسفة» (1796 - 1804) وكتابه

«تاريخ الفلسفة الحديثة» (1800 - 1804) الذى يبدأ بعصر النهضة. وكان «بول» كانطياً وأوسع أفقاً من «تيدمان»، وكان هيجل يفضلُه، لكنه وجدته مختصراً أكثر مما ينبغي بالنسبة للفلسفة القديمة.

- كتاب «و.ج. تيمان»: «تاريخ الفلسفة» (1798 - 1799) وكان تيمان من أتباع

«راينهولد»، وقد نظر إلى فلسفات الماضي من منظور كانط - راينهولد. وكان هيجل يفضلُه كثيراً عن كتاب «بروكر»، و«تيدمان»، و«بول»، لكنه نظر إلى قدراته الفلسفية على أنها غير كافية لفهم الفلسفة القديمة! فالمرء يفهم أرسطو على نحو أفضل لو أنه أخذ بعكس ما يقوله تيمان عنه.

ثم هناك «ف. آست» (AST) وهو تلميذ شلايرماخر، ومن أتباع شلنج - كتب موجزاً لتاريخ الفلسفة عام 1807 الذى يقول عنه هيجل أنه: «واحد من أفضل الملخصات، وهو مكتوب بروح جيدة». فقد رأى مثل هيجل أن وحدة الفلسفة، والتاريخ الثقافى بصفة عامة هي نتاج للروح: «فجميع المذاهب، والأفكار، والآراء هي وحى لروح واحدة، وترتبط معاً داخلياً بواسطة هذه الأرواح. ومن ثم كانت وحدتها ليست مفروضة عليها من الخارج بواسطة فكرة ما، وإنما هي وحدة ذاتية

كامنة فيها على نحو مباشر. ويقارن «آست... آست» وحدة الروح وتطورها مع وحدة وتطور الكائن الحي.

وينظر هيجل إلى تاريخ الفلسفة لا على أنه مدخل جيد إلى الفلسفة فحسب، بل على أنه قصة الفلسفة ذاتها، ما دام يحقق أعلى طور من أطوار الروح المطلق في التاريخ. ولقد كان مدركاً عن عمق - على خلاف كانط أو فثه - للمصادر التاريخية لأفكاره، فرأى تاريخ الفلسفة كعملية استرجاع للمرحلة الأساسية في معرفة الإنسان لنفسه.

كانت فلسفة هيجل الخاصة على استعداد لاعطاء الوحدة والتنوع والتطور حقها، في تاريخ الفلسفة، فرأى - مثل آست... آست أنها عبارة عن تطور لروح واحدة، وهي تتقدم بطريقة دائرية نحو الوعي الذاتي الكامل، بانعكاسها المتوالى على حالتها الراهنة، ثم تتحرك لتجاوزها. وتقدم الروح مبنى على مصطلحات المنطق التي تسيير من التصورات البسيطة إلى التصورات المركبة التي ترفع (بمعنى الحلف والابقاء) التصورات السابقة. «تتابع المذاهب الفلسفية في التاريخ هو نفسه مثل تتابع الاشتقاق المنطقي لتعينات - التصور للمفككة». ومن هنا كانت فلسفة بارمنيدس تناظر الفكرة الشاملة للوجود، وفلسفة هيراقليس تناظر الضرورة... إلخ. أما فلسفة هيجل الخاصة فهي تناظر الفكرة المطلقة، التي توفيق جميع الأفكار في المنطق. والفلسفة - مثل المنطق - تتطور من البسيط إلى المركب، ثم تعود في النهاية إلى الوحدة التمايزة في فلسفة هيجل، مما يجعل من الممكن أن تتأمل الفلسفة بماضيها كله في فلسفته.

وبهذه الطريقة لا يحتاج فلاسفة الماضي إلى تأويل يتطوى على مفارقة تاريخية حتى يتناسب فكرهم مع الفلسفة الحديثة ما دامت مكوناً جوهرياً فيها. ولا يُنظر إلى فلسفات الماضي على أنها مراحل بسيطة في طريق الكشف عن حقيقتة تُعرض بطريقة مصطنعة على التخطيط المنطقي المجرد. ذلك لأن:

- (1) الوحدة النهائية التي تصل إليها الأفكار والفلسفات تطلق لها العنان (كالمواطنين في الدولة الحديثة) للتطور في المستقبل.
- (2) كل فلسفة (أو مجموعة من الفلسفات) يُنظر إليها على أنها الحقيقة في العصر الذي ظهرت فيه. فهي تلخص الفكر والممارسة في عصرها، ومن هنا كانت لها قيمة تاريخية بغض النظر عن جذواتها كفلسفة مجردة.

(3) ولم بتقيد هيغل تماماً، من الناحية العملية، بالخطة المنطقية الأساسية على نحو ما توحي به ملاحظاته التمهيدية، بل نجد على العكس أن بنية المنطق قد تأثرت بتاريخ الفلسفة.

(4) لقد قرأ هيغل تاريخ الفلسفة بتوسع شديد. وكان اهتمامه بتاريخ الفلسفة، لا سيما الفلسفة اليونانية، يجاوز نحوى مذهبه الخاص.

ويناقش هيغل في المقدمات طبيعة الفلسفة وتاريخها، والمبادئ المنهجية في بحثه. وبعد شرح موجز للفلسفة الشرقية (الصينية والهندية) يناقش الفلسفة اليونانية منذ بدايتها الأولى فيبدأ «ببطليس» وينتهي بـ «برقلس» (ولقد استغرقت الفلسفة اليونانية أكثر من نصف المحاضرات). ثم يعرض بإيجاز أكثر للفلسفة في العصر الوسيط وعصر النهضة، تعقيباً للفلسفة الحديثة من «بيكون» حتى شلنج. ولم يذكر هيغل شخصيته بالاسم، إلا أن القسم الأخير وعنوانه «نتيجة»⁽¹⁾، يمسح بتاريخ الفلسفة بأسره، لا سيما الفلسفة الألمانية عند «هاكوب»، و«كانط»، و«فشت» و«شلنج» (ولم يبق من الفلاسفة على قيد الحياة سوى شلنج ليقف هذه النظرة).

ما كان يفضلُه هيغل لم يحظ بمشاركة جماعية فهو مثلاً يخصص مكاناً للحديث عن «بوهيمي»، و«هاكوب»، أكثر من «هيوم». ويهمل هررد الواعد المشوش. (وهو لا يذكر في أي مكان كلاً: فيكو، ونقولاً دي كورا) إلا أن منظوره إلى تاريخ الفلسفة كان موضوعياً بصفة عامة (على نحو ما كان في كل شيء آخر)، ومتحرراً من المزاج الشخصي. كما أنه قد تخلى عن النظرة التقليدية التي روج لها أفلاطون وواصلها «تسمان» والتي تقول أن السوفسطائيين اليونان كانوا دجالين مشعوذين لا خلاق لهم، ولا مكان يناسبهم في تاريخ الفلسفة، ورأى أنهم مفكرون حقيقيون طوروا مبدأ الذاتية في مقابل النزعة الموضوعية عند الفلاسفة الأول، وبذلك مهدوا الطريق أمام سقراط. ولقد أثرت هذه النظرة، ومنظور هيغل بصفة عامة، تأثيراً كبيراً في مؤرخي الفلسفة فيما بعد لا سيما: Zeller.

(1) في الترجمة الإنجليزية «نتيجة نهائية» نظراً لجلد الثالث من 150 [ترجم]

محاضرات في فلسفة التاريخ

Lectures on the philosophy of History

حاضر هيجل سنوياً في «فلسفة تاريخ العالم» منذ شتاء عام ١٨٢٢/١٨٢٣ حتى عام ١٨٣٠/١٨٣١. وكان مضمون محاضراته يتغير كلما عشر على مادة جديدة. ويقول ابنه «كارل هيجل» ان سلسلة المحاضرات في عام ١٨٢٢/١٨٢٣ تركزت حول تطور التصور الفلسفي وأظهرت كيف تفرض الفكرة الفلسفية نفسها. وأن هذا البسط هو الجوهر الحقيقي للتاريخ، وهو الروح المحركة لشعوب التاريخ الكلي أو العالمي^(١)

وقد أوضحت ذلك بشرح طويل للهند والصين، امتغرق مساحة أطول من تاريخ اليونان. لكنه عالج تاريخ الرومان بايجاز، وكذلك العصر الوسيط والحديث؛ إلا أن المحاضرات التي ألقاها بعد ذلك أعطت مساحة أقل للشرق، وكذلك للمادة الفلسفية، ومساحة أكبر للعصور الوسطى والحديثة. ويقول «جانز» أن سلسلة المحاضرات التي ألقاها في عام ١٨٣٠/١٨٣١ هي فقط التي قدمت عرضاً كاملاً للتاريخ المتأخر.

ولقد حاول «جانز» في طبعة ١٩٣٧ التي نشرت «فلسفة التاريخ» في مجموعة مؤلفاته، أن يعيد بناء محاضرات عام ١٨٣٠/١٨٣١ من ملاحظات هيجل، وملاحظات طلابه. (ولقد أطلق هيجل على سلسلة محاضراته عام ١٨٣٠/١٨٣١ اسم «فلسفة التاريخ: الجزء الأول» ما دامت المادة الآن قد زادت سلسلة المحاضرة الواحدة. لكن السلسلة قد غطت التاريخ كله، فيما يقول «جانز» و«كارل هيجل»). وفي عام ١٨٤٠ أعاد كارل هيجل نشر المحاضرات بهدف الاهتمام أكثر بسلسلة المحاضرات الأولى لاسيما محاضرات عام ١٨٢٢ - ١٨٢٣ و ١٨٢٤ - ١٨٢٥. التي اعتبرها أسمى من المحاضرات المتأخرة. لكنه لم يميز المادة في السنوات المختلفة أو التي

(١) فلان تعديرو كارل هيجل للغة الألمانية الثانية لمحاضرات والده في فلسفة التاريخ - ترجمة العربية الجزء الأول بعنوان «العقل في التاريخ» دار التنوير للطباعة والنشر بيروت الطبعة الثالث عام ١٩٨٣ ص ٦١ وما بعدها إنترجمها.

تناولتها أيدي مختلفة. وأحدث محاولة هي تلك التي قام بها «هوفميستر» التي كانت طبعته لمقدمة المحاضرات أوسع وأشمل من النسخ المبكرة، فضلاً عن أنه طبع مادة من مخطوطات هيجل التي كتبها بأحرف مائلة. وقد قام «نيسيت» Nisbet بترجمة هذه المقدمة. وحتى الآن لا توجد ترجمة كاملة لمحاضرات هيجل في «فلسفة التاريخ» سوى ترجمة «سيرى» الذي ترجم طبعه كارل هيجل.

وتسير محتويات كتاب «محاضرات في فلسفة التاريخ» على النحو التالي :

المقدمة - وكثيراً ما تتون أو يكون لها عنوان فرعي هو «العقل في التاريخ».

ومحتويات هذه المقدمة في طبعة «هوفميستر» هي :

(أ) مسودة أولى للمقدمة تأخذ عنوان «صنوف الكتابة التاريخية» ألقاها هيجل عام ١٨٢٢

وعام ١٨٢٨، وتدرس «التاريخ الفلسفي» بوصفه قمة سلسلة أنواع الكتابة التاريخية.

وتبدأ من «التاريخ الأصلي». ويشكل ذلك الأساس في نظر «ج. د. أوبريان» في كتابه

«هيجل: العقل والتاريخ» (عام ١٩٧٥) الذي يذهب فيه إلى أن هيجل يستهدف إنتاج

«تاريخ للوعي التاريخي» لا أن يقدم تفسيراً نظرياً عن تاريخ العالم بما هو كذلك.

(ب) مسودة ثانية للمقدمة أطول من الأولى ألقاها هيجل عام ١٨٣٠. ولم يكن فيها

سوى القليل عن «صنوف الكتابة التاريخية»، ومن ثم فليس من السهل تأويلها على

أنها «تاريخ للوعي التاريخي» ويعارض هيجل قليلاً *aprior* الفكر النظري حول أصول

الجنس البشري، لكنه يصرّ على أن الفلسفة تفترض مقدماً أن العقل يحكم العالم،

وأن تاريخ العالم هو بذلك مسار عقلي». ويذهب إلى أن مجرى للتاريخ يحكمه

روح واحدة للعالم، يستخدم المصالح والاتصالات البشرية في تحقيق خطته الإلهية.

ووفقاً لتخطيط هيجل سير الروح متأملتها الراهنه، وبذلك تتقدم وتتجاوزها،

في حين أنها مع ذلك ترفع وتحفظ بأطوارها الأولى. والروح - أعنى الجنس البشري

- تتقدم نحو وعي ذاتي وحرية أعظم.

(ج) «ملحق» يحتوي على ما يأتي:

(١) «البيئة الطبيعية أو الأساس الجغرافي لتاريخ العالم»، وهنا يستبعد هيجل أجزاء

واسعة من العالم - يستبعدها من تاريخ العالم». فأفريقيا هي أرض الطفولة

التي ترقد فيما وراء نهر التاريخ الواصي بذاته، يلفها حجاب الليل الأسود^(١).
أما آسيا فقد ظلت ساكنة بعد البداية الواعدة. ومن هنا كانت أوروبا هي مركز
تاريخ العالم.

(٢) شرح موجز لأطوار تاريخ العالم (وقد أعطاها «سيري» في ترجمته عنواناً هو
«تصنيف المعطيات التاريخية»^(٢)).

(٣) بعض الإضافات من الفصل الدراسي في شتاء عام ١٨٢٦/١٨٢٧.

ثانياً: - «العالم الشرقي» الصين بما فيها من استبداد، والهند بما فيها من نظام الطبقات
المغلقة وهي تنظر إلى الحرية. الامبراطورية الفارسية التي كانت ديانة النور عندما تصارع
الظلام، وذلك بمثل الروح في محاولتها التغلب على الطبيعة، وتلك هي أول مرحلة
أصلية في تاريخ العالم. وفي طبعة «كارل هيجل» - نجد أن هيجل يتابع «هيرودت» في
دراسة لسوريا، ومصر... إلخ، كأجزاء من الامبراطورية الفارسية^(٣).

ثالثاً: للعالم اليوناني: ويرى هيجل أن تاريخ اليونان يبدأ ويتهم بموت مقاتل شاب:
أخيل والاسكندر على التوالي. فتفوحات الاسكندر جعلت الامبراطورية الفارسية «هيلينية»
لعدة قرون. لكن مركز تاريخ العالم انتقل إلى الغرب.

رابعاً: «العالم الروماني» ويستخف هيجل باسهام الرومان في تاريخ العالم إذا
ماقورنوا باليونان. فالعجلاءم الرئيسي هو صياغة الشخصية القانونية. واستبعادهم من
الحكم جعلهم مريعى للتقبل للمسيحية.

خامساً: «العالم الجرمانى» اجتاحت القبائل الجرمانية الامبراطورية الرومانية في
الغرب. وكانت هذه القبائل قد قاومت غزو الامبراطورية وهي تتميز أكثر بعلامة
القلب (انظر العروج) أكثر مما تتميز بالحضارة، واعتنقت مسيحية الشعوب الساذجة.
وراج مبدأ الحرية الكلية الذي أعلنه المسيحية بتحقيق بالستريج في المؤسسات
الاجتماعية. وتقع هذه الفترة في ثلاثة أطوار هي: -

(١) فلان ص ١٧٢ من ترجمتنا العربية للعقل في التاريخ ط ٢ دار التنوير بيروت عام ١٩٨٢ [الترجمة].

(٢) ص ١٨٦ في الترجمة العربية السابقة [الترجمة].

(٣) يعتقد هيجل أن مصر كانت الجسر التي عبرت عليه الروح من الشرق إلى الغرب. وإن تتعلو أي النهول على
لأوب طية بعد أن حلّ أوديب لغزها - هو رمز لانتهاء الحضارة العبرية. وظهور اليونان على مسرح التاريخ.
[الترجمة].

(أ) «أركان العالم المسيحي - الجرمانى» أعنى غزوات البرابرة، وظهور الإسلام والفتوحات العربية وامبراطورية شارلمان.

(ب) «العصور الوسطى» لا سيما عصر الاقطاع، والحروب الصليبية، وظهور الملكية المطلقة، وعصر النهضة فى الفن والعلم.

(ج) «الفترة الحديثة» لا سيما عصر الإصلاح الدينى، ونشأة الدولة الحديثة وعصر التنوير، والثورة الفرنسية.

ويتهى كتابه «محاضرات فى فلسفة التاريخ» باعادة تأكيد النظرة التى تقول أن الفلسفة تكشف فى التاريخ عن تطور الفكرة التى تحقق ذاتها. والواقع أنها تكشف عن فكرة الحرية التى لا توجد إلا على أنها وعي بالحرية.

ورؤية التاريخ على هذا النحو، وعلى أنه «تقدم للروح» يعنى تزويدنا «بالتوديسيا»، و «تبرير لوجود الالهى فى التاريخ» الذى يصلح بين الروح وتاريخ العالم والتحقق الفعلى، ويظهره على أنه «عمل الله».

ويتحدث هيجل أحياناً كما لو أن هذه النظرة إلى التاريخ تمثل لا واقعة موضوعية عن التاريخ، بل نظرة لا بد أن نعتقها ونطرحها على التاريخ، إذا أردنا أن يكون له معنى، وإذا شئنا الالتزام بالكتابة التاريخية المتناسكة: «إذا نظرت إلى التاريخ نظرة عقلية، فسوف ينظر إليك بدوره نظرة عقلية». واعتقاده بأن الشعوب هى وحدها فى التاريخ المكتسوب التى تظهر فى تقدم روح العالم يمكن أن يؤخذ كذلك على أنه معنى ينظرنا إلى التاريخ والأحداث التى يعيد المؤرخون كتابتها أكثر من اعتمادهم بالأحداث التاريخية بما هى كذلك. ولا معنى ذلك أن المؤرخ يفرض على التاريخ غرضاً أو عقلانية، وأنه هو ذاته بلا غرض ولا عقلانية. وإنما يعنى أن ما يصنعه المؤرخ بالأحداث هو الحقيقة، وهو المفز الحقيقي لهذه الأحداث، ونفس الطريقة فإن حقيقة الظواهر الطبيعية تكمن فى فكر العالم عنها، أكثر مما تكمن فى الظواهر الفسجة التى لم تصح تصورات.

غير أن اصراء هيجل على أن تفسير المؤرخ ينبغى أن يكون دقيقاً بالفعل، وعندها للروايات التاريخية الخيالية، يجعل من المحتمل أكثر أنه يؤمن بأن التاريخ هو فى الواقع، وليس فى نظر المؤرخ فحسب، تحقق للمخططة الالهية ... الخ. أن تفسيرات المؤرخين

للأحداث لا سيما تعرفهم في النهاية على الخطة الإلهية ككل، هو جزء جوهرى من هذه الخطة، التى لا يمكن أن تتحقق بدونهم. لكن لا يتبع من ذلك أن هذه الخطة... الخ لا تكمن إلا فى هذه التفسيرات وحدها دون الأحداث نفسها.

ودعوى هيجل بأن الأحداث وحدها المسجلة فى التاريخ المكتوب تنتمى إلى التاريخ الصحيح، لها أكثر من معنى واحد:-

(١) الأحداث التى لم تُسجل فى الزمان لا يمكن أن تظهر فى التاريخ الصحيح لأنها ببساطة لم تُسجل.

(٢) الأحداث التى ليس لها تسجيل معاصر يبقى قائماً. لا يمكن أن تظهر فى التاريخ، ببساطة لأنه لم يمسح لها تسجيل.

(٣) الأحداث التى لم تُسجل فى الزمان لا يمكن أن تظهر فى التاريخ، لا فقط لأنها غير مسجلة بل لأنها لا يمكن أن تكون أحداثاً ذات مغزى خاص.

وأقد دمج هيجل بين هذه المعانى الثلاثة بقوله أن الأحداث ذات المغزى التاريخى هي أحداث تقع داخل حياة الدولة، وأن على الدولة أن تتأكد من أن هذه الأحداث قد تم تسجيلها تسجيلاً سليماً، وأن التسجيلات التاريخية للأحداث ذات المغزى لا تزول. وإليها كان التفسير الدقيق لدعوى هيجل، فإنها سوف تستبعد من التاريخ أحداثاً ومجتمعات (مثل الحضارة المينوية والميكانية القديمة)^(١). إذ على الرغم من أنهما تضمنان درجة عالية من المركزية والتنظيم السياسى، فإننا لم نعرفهما إلا عن طريق بقايا الآثار. وهذه البقايا كانت معروفة فى عصر هيجل، لكنها كانت تخص تاريخ الفن لا تاريخ العالم.

ومع ذلك فإن «فلسفة التاريخ» تشهد بسعة ثقافة هيجل وهى تشكل شروحاً قيماً على الأقسام التاريخية «فى ظاهريات الروح».

(١) حضارة جزيرة كريت (أكبر جزر اليونان) السعيدة. والحضارة المينوية نسبة إلى الملك مينوس الأسطوري) من أقدم حضارة العالم بلغت أوجها حوالى ١٦٠٠ ق. م ثم انتهت فجأة وبصورة غامضة. ورغم أهمية كريت باعتبارها مركزاً تجارياً، فإنها لم تلعب دوراً هاماً فى التاريخ السياسى لليونان. (الترجم).

حاضر هيجل في فلسفة الدين عام ١٨٢١ ، و ١٨٢٤ ، و ١٨٢٧ ، و ١٨٣١ .
وتختلف هذه السلسلة من المحاضرات بعضها عن بعض بشكل واضح أكثر مما
تختلف سلسلة محاضرات هيجل الأخرى . ولقد نشر «ك.ب. ماركهيت» هذه
المحاضرات في مجموعة المؤلفات التي نشرت عام ١٨٢٢ بعد وفاة هيجل بعام
واحد، واحتوت على مواد من محاضرات مختلفة، وإن كانت قد ركزت في
معظمها على سلسلة المحاضرات التي ألقاها هيجل عام ١٨٣١ . وفي عام ١٨٤٠
أصدر «ب. باور» طبعة ثانية استفادت أكثر من المادة الموجودة في سلسلة المحاضرات
الأولى . وبعض هذه المادة قد فقد الآن، وما بقي هو مخطوطات هيجل لسلسلة
محاضرات عام ١٨٢١ . والمخطوطات المختلفة من عام ١٨٢٤ وعام ١٨٢٥ .
وملخصات «د.ف. شتراوس» من سلسلة مخطوطات عام ١٨٣١ . وهذه المادة مع
الطباعات الأقدم استخدامها الآن «و. يابشكه» لإعادة بناء سلسلة المحاضرات المختلفة
لكي يكشف التغيرات التي طرأت على شكل محاضرات هيجل ومضمونها وطبعة
«يابشكه» قد ترجمها ب. س. هودجسون (انظر قائمة المراجع في نهاية المعجم).

تاريخ فلسفة الدين يستهلها «ح. ل. فون موزيم»^(١) بكتابه «المبادئ التاريخية
الكنسية للعهد الجديد» عام (١٧٣٧) الذي يشير إليه هيجل في «وضعية الديانة
السيحية»^(٢) . وطوره تلميذ «هردر» والمستشرق الألماني ح. ف. كلوكسر و
«ف. ل. جراف ستوليرج» الذي كتب «تاريخ ديانة يسوع / المسيح» عام ١٨٠٦ - ١٨١٨ .
ولقد أعطى «بشلايرماخر» دفعة قوية لدراسة الدين عندما قال في كتابه «أحاديث عن الدين

(١) موزيم J.L. Mosheim (١٧٥٥ - ١٧٥١) لاموني الذي ساعد في تأسيس جامعة جونتين راصح أساتذا
بها . كان رائدا في الوعظ الحديث . ومؤسسا للكتابة التاريخية الكنسية البرجمانية في ألمانيا بالترجم.

(٢) «راجع الكتابات اللاهوتية المبكرة» ترجمة ت. م. نوكلسل ص ١٢٠ وص ١٢٢ - جامعة شيكاغو عام ١٩٤٨
بالترجم.

إلى محترفه من المثقفين» (١٧٩٩) . اننا لا بد أن نقلع عن الرغبة العائنة الباطلة التي تقول انه لا بد أن تكون هناك ديانة واحدة فحسب. «وأن ننظر نظرة غير متحيزة بقدر الامكان إلى جميع تلك الديانات التي تطورت بالفعل».

أما هيجل فقد اهتم بالدين منذ شبابه المبكر، غير أن الفرصة المباشرة التي جعلته يقرر أن يحاضر فيه، فرما كانت نشر الجزء الأول من كتاب شليرماخر المتوقع «الايمان المسيحي» عام ١٨٢١ . (وكان هيجل يفضل، بقوة، زميله في جامعة هيدلبرج ف.ف. كروزره الذي كتب - إلى جانب نشره لأقلاطين، وبرقلس - كتاباً بعنوان «الرمزية والأساطير عند الشعوب القديمة لا سيما اليونان» عام ١٨١٠ - ١٨١٢ - يفضله على «شليرماخر» زميله في جامعة برلين، الذي ترجم أفلاطون، وكان له تأثير هام في الفكر البروتستانتي). ولقد ظهر معظم هجومه الصريح على محاولة «شليرماخر» تأسيس الدين على التشعبد فسو محاضراته عام ١٨٢٤ . ويمكن أن تفسر المناجذلات الدينية التي عاصرها فيلسوفنا إلى حد ما، التغييرات التي طرأت على محاضرات هيجل مثلاً من منتصف عشرينات القرن التاسع عشر. فقد اعترض ف.أ.ح. ثولوك وهو مستشرق ومن أتباع مذهب التقوية الجديدة على المكانة المركزية للثالوث في المسيحية، ناظراً إليها على أنها مستمد من اللاهوت اليوناني والشرقي والإسلامي^(١). كما أنه اتهم هيجل بالأخذ بمذهب وحدة الوجود Pantheism .

ولقد عالج هيجل هذه المسائل بتمكن أكثر في محاضرات عام ١٨٢٧ ومحاضرات عام ١٨٣٠ أكثر من المحاضرات السابقة، لكن التفسير في المحاضرات يعكس أيضاً محاولات هيجل لتنظيم مادته طبقاً للأشكال التصورية في المنطق، ليتمثل مصادر جديدة لمعلوماته عن الديانات، وأن يعيد التفكير في المعنى الفلسفي للمعتقدات المسيحية مثل الأفخارستيا Eucharist^(٢).

(١) من الغريب أن يقال ان «الثالوث» مستمد من الديانة الإسلامية! فمن المعروف أن الإسلام يعارض هذه الفكرة بشدة [الترجم].

(٢) كلمة يونانية معناها «القران المقدس». ونسى أيضاً بسر الثالوث وهي تجسيد لذكرى العشاء الأخير «حيث جلس السيد المسيح مع تلاميذه. وأخذ خبزاً وشكر وأعطاهم قائلاً: هذا هو جسدي الذي يبلد حكمكم. . . وكذلك الكأس أيضاً بعد العشاء. قائلاً: هذه الكأس هي العهد الجديد بدمي الذي يسفك حكمكم. . . الخليل لولاه (١٩ - ٢٠) [الترجم].

تتألف كل سلسلة من المحاضرات من أربعة أجزاء، غير أن مضمون كل جزء يختلف من سلسلة إلى أخرى : -

(١) تناقش «المقدمة» طبيعة الدين بصفة عامة، وعلاقتها بالفلسفة وطبيعة فلسفة الدين،

ومدى حاجتنا إليها. ثم تقسم المقدمة موضوع البحث إلى :-

(أ) الفكرة الشاملة عن الدين.

(ب) تطور الفكرة الشاملة أو الدين المتعین.

(ج) القصة التي تصل إليها الفكرة الشاملة أو اكتمالها، أو ديانة الوحي، أو ديانة القصة.

(٢) «الفكرة الشاملة عن الدين» تناقش مثلاً :

(أ) الله أو الدين بصفة عامة.

(ب) العلاقات الدينية.

(ج) العبادة.

ويتناقش هيجل تحت رقم (ب) الصفات المعرفية التي نسبها إلى الله. ودور المشعوذ

والإيمان، والمعركة المباشرة. (عند ف. ه. باكوي). والتضليلات والفكر. وهو يتصور

العلاقة الدينية على أنها شرح بين الله والإنسان، ويشمل ذلك تفسيراً لعلاقة الدين

بالفعل.

(٣) الديانة المتحينة. محاضرات عام ١٨٢١ و ١٨٢٤ و ١٨٢٧ ، تتألف من :

(أ) - ديانة الطبيعة أي الديانة البدائية والديانة الشرقية.

(ب) - ديانة الفردية الروحية أي اليهودية، وديانة الاغريق.

(ج) - ديانة الفرضية أي ديانة الرومان. (ديانة الامبراطورية الرومانية أو هي مثل

الثقافة الرومانية ككل، بتصورها على أنها نغمة في روحها).

أما محاضرات عام ١٨٢١ فهي تتألف من

(أ) الوحدة : أي الديانة البدائية.

(ب) الشعب أعنى الديانة الشرقية بما في ذلك الديانة اليهودية.

(ج) التصالح أعنى ديانة اليونان والرومان.

(٤) - ديانة القصة أو «الدين المطلق» أعنى المسيحية «ويتناقشها» مع تنوع واختلافات بين

سلسلة المحاضرات - الله الأب، والابن، والروح القدس. وهو لا يتصور المسيحية

على أنها دين بين ديانات أخرى، بل على أنها «عودة الفكرة الشاملة إلى ذاتها» خارجة من التطور المتضمن في الديانة التبعية، ومحقة للفكرة الشاملة عن الدين، بطريقة لا تستطيع الديانات الأخرى أن تقوم بها. وهي تعبر عن «تصفية الديانات الأخرى، وترفع ما كان فيها حقاً. تماماً مثلما أن فلسفة هيجل ترفع (بمعنى الخلف والابقاء) الفلسفات الأخرى.

ولقد اهتم هيجل، على خلاف كانط، اهتماماً حقيقياً بتفصيلات الإيمان الديني والممارسة الدينية. لكن تفسيره كان يستهدف بيان الاتفاق بين المسيحية والفلسفة ومن هنا فقد أولت المسيحية (ليس بطريقة غير معقولة) بحيث شدد على تلاقحها في النهاية مع الفلسفة، ولم يعلن دائماً إيمانه باللوثرية التقليدية. وهذا التلاقي - بين الفلسفة والمسيحية - ليس دائماً مغلقاً فالمعزى الديني للمسيح - مثلاً - ابن الله، أو الله - الإنسان، هو توحيد بين الله والإنسان، لكن في مذهب هيجل فإن الابن يمثل الطبيعة كما يمثل للأخرى والاضتراب للفكرة المنطقية.

ثم أضاف «ماركيز» محاضرات حول «الأدلة على وجود الله» التي ألقاها هيجل عام 1829 كتكملة لمحاضراته في المنطق. والذي خطط لإعدادها للنشر في شتاء عام / 1832 . والمخطوطة (وهي الآن مفقودة) كانت ثمانية بالفضل. وكانت هذه المحاضرات أقرب إلى المنطق منها إلى فلسفة الدين: فهي تحاول الدفاع عن الأدلة ضد هجوم كانط عليها عن طريق إعادة تأويلها من منظور منطق هيجل.

الفعل الألماني Lehen يعنى 'يحيا' بمعنىين رئيسيين: -

(أ) أن تكون حياً وليس ميتاً (ب) - أن يحيا المرء بطريقة معينة: مثلاً بمفرده، أو بطريقة خاطئة. وبالمثل فإن (das) Lehen تعنى (أ) 'الحياة البيولوجية، أن تكون حياً (ب) حياة ما أو 'حياتي'. والصفة Lehendig والاسم للمجرد Lebendig Keit بمعنى 'حى' و'حيوى' و'حيوية' جميع هذه المعانى بالمعنى الحرفى والمجازى شائعة عند هيجل.

يُنظر إلى الكائن الحى عادة على أنه ضرب شامس من الوحدة. فقد ذهب أرسطو، مثلاً، إلى أن اليد مثلاً لو بُترت عن البدن، فاتها لا تصبح بعد ذلك يداً بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة. على خلاف الجزء الذى يُفصل من الماكينة. واليد المتورة لا تعيش طويلاً كما أنها لا يمكن أن تُخاط من جديد أو تُزرع (لم يتم مثل هذا الزرع إلا حديثاً) من كائن حى إلى آخر، كما أن الحياة تتضمن النشاط المستمر كذلك. وبعض هذا النشاط لا يذ أن يستمر حتى أثناء النوم ما لم تتوقف الحياة. ولقد ذهب كاتل فى 'نقد ملكة الحكم' إلى معارضة النظرة الآلية إلى الحياة عند كل من ديكارت وعصر التنوير. فأجزاء الآلة يمكن أن يعتمد كل منها على الآخر فى عمله، لكن لا يتج كل منها الآخر أو يشد من أزره كما تفعل أعضاء الكائن الحى؛ فالحياة لا يمكن أن تُفهم إلا من منظور الغائية فكل عضو هو فى آن معاً غاية (أو غرض) ووسيلة من حيث علاقته بالأعضاء الأخرى، والكائن الحى لا يمكن فهمه مجزئاً، أعنى من منظور الأجزاء، وإنما بتصوره ككل.

ولقد رأى 'شلتنج' فى فلسفة الطبيعة أن الحياة صراع مستمر ضد تهديد الموت؛ فالحياة هى عملية انفصال وتجميع لمبادئ متعارضة: والانفصال التام، مثل التجمع التام، هو بداية للموت. ومع تقدم العمر فإن أعضاءنا تصبح متفردة على نحو مطرد ولا يستجيب بعضها لبعض. وذلك يحطم وظائف الحياة ويؤدى فى النهاية

إلى الموت^(١). غير أن الحياة هي أيضاً اتجاه نحو الموت «نشاط الحياة هو أيضاً السبب في انتهائها. فهي تنتهي بمجرد ما تبدأ في الاستقلال عن الطبيعة الخارجية ولا تستجيب للمثير الخارجي. وهكذا فإن الحياة نفسها ليست سوى جسر إلى الموت».

الحياة هي الحالة القصوى لقوى الطبيعة، وهي في تناقض وصراع مستمر مع الطبيعة الخارجية، نفس القوى مع «طاقته» أدنى. وهي في النهاية تستسلم للطبيعة وتخضع لها لا لأنها تغلب عليها، بل لأنها تكسب المعركة ضدها، وتصبح في حالة استجابة غير مرضية لها. وعندئذ تعود القوى التي كانت تغذيها من حالتها القصوى إلى حالة «حياد» (أو لامبالاة) كلى» وحتى عندما تتوقف حالة الحياة فإنها تنطوي على مفارقة». (أول تخطيط لمذهب فلسفة الطبيعة عام ١٧٩٩).

وتكمن نظرة هيجل إلى الحياة (والموت) في هذا التراث غير الآتي، فهو في «الكتابات اللاهوتية المبكرة» يرى أن الحياة تلعب دوراً مشابهاً للدور الذي خصصه للروح فيما بعد: فهناك وحدة حية لا متناهية للأشياء جميعاً، تشارك فيها الحياة البشرية بعد أن تصارع لكي تحقق طبيعتها. وتشعر أن الحياة تفلت من الفكر التصوري. «في حالة الحياة تنهار جميع الأفكار النظرية على نحو مطلق، والحضور الشامل لما هو بسيط في الخارج المتعدد هو بالنسبة للفكر التأملي تناقض مطلق. سر متلق لا يمكن فهمه». (منطق بينا). وفي «ظاهريات الروح» الكتاب الرابع نجد أن التمايز الذاتي المتدفق والانعاء الذاتي للحياة، الذي هو مع ذلك متناسق في أجناس مستقرة، يشكل الانتقال إلى الوعي الذاتي (١) طالما أنه يزودنا بنموذج بدائي للوعي الذاتي. (٢) ولتحتاج أجناسه لوعي خارجي لكي توجد صليحة كأجناس. (٣) الكائن الحي هو موضوع الرغبة التي يؤكد الفرد عن طريقها وعيه الذاتي أساساً. وتعطينا «ظاهريات الروح» (الكتاب الخامس) تفسيراً للحياة يتكرر في عناصره الأساسية في كتاب «علم المنطق» وفي «الموسوعة» (فقرة ٢١٦ - ٢٢٢).

والحياة تقاوم مقولات الفهم المتناهية، لكنها لا تقاوم مقولات العقل. الكائن الحي نفس (هي جانبه الداخلي وجسم (هو جانبه الخارجي). والنفس، نظراً للوحدة الخاصة بالكائن الحي يُنظر إليها على أنها فكرة شاملة، تتحقق في البدن

(١) نظر كتاب شلنج «حول روح العالم» عام ١٧٨٩ إنفولسا.

أن الوحدة البسيطة للنفس أو كليتها التي ترتبط بذاتها هي التي تقوم بتوحيد الكائن. لكن النفس أيضاً تجزئى البدن ما دامت تميزت البدن لا بد أن تتطابق مع التمايزات الضمنية للنفس . ،

والكائن الحى يريد بفضل التفاعل بين نفسه وبدنه: والأعضاء المنفصلة تتطور، لكنها تعود من جديد إلى الوحدة معتمدة على النفس وفي اعتماد متبادل معها. فهذه الأعضاء بالتبادل غايات ووسائل معاً. ولما كان الكائن الحى متناهيأ فان النفس والبدن يمكن فصلهما، وهذا الانفصال يشكل الموت. إلا أن النفس والبدن ليسا عنصرين مكونين للكائن الحى. (اعنى أن فقدان نفس المرء أو حياته هو أشبه بفقدانه تجسده أكثر مما يشبه فقدانه لظفته، ذلك لأن الظلة تظل موجودة بعد أن تُفقد).

وتتضمن الحياة ثلاثة عمليات (وفي المنطق ثلاثة أقسية) :-

أولاً: - للكائن الحى، (الذى يظهر فى المنطق على أنه الذات والفكرة الشاملة)

- من الناحية الداخلية، ثلاث وظائف هي :-

(أ) الحساسة، وهي ليست قدرته على الاحساس، أو ادراك الموضوعات الخارجية، بل أن يحس ويشعر بجسده كله.

(ب) قابلية الاشادة أو التنهيج: وهي الاستجابة للمشير، وهي فى حالة الحيوانات، رد الفعل العضلى.

(ج) التواليد، ولا يعنى ذلك لتطبع كائنات حية أخرى من نفس النوع، بل محافظة الكائن الحى المفراد على ذاته بإعادة تكوين أعضائه وتجديدها من الناحية الفسيولوجية.

وترتبط هذه الوظائف الثلاث على النحو التالى :-

(أ) الكائن الحى متوحد مع نفسه.

(ب) يعزق أو يقطع هذه الوحدة.

(ج) ثم يستعيد وحدته.

لتتبلن بواجه الكائن الحى الطبيعة غير العضوية أمامه (وهذا هو الحكم فى المنطق أو انقسام الفكرة الشاملة). ولما كانت هذه البيئة غير العضوية عنصراً جوهرياً للحياة نفسها، فانها تظهر فى الكائن الحى على شكل نقص أو حاجة. يتغلب الكائن الحى على الطبيعة غير العضوية ويستهلكها ويستهلها فى ذاته ما دامت الطبيعة فى ذاتها هي على ما يكونه

الكائن الحي لذاته. وهكذا يستعيد الكائن الحي وحدته في الآخر. وعندما يموت الكائن الحي، فإن هذه القوى الأولية للموضوعية تبدأ في القيام بدورها... وهي دائماً متحفزة للقيام بعملها في الجسد العضوي. وليست الحياة سوى معركة مستمرة لا تهدأ ضد هذه القوى^(١).

نلاحظ الكائن الحي هو نفسه عضو في نوع أو جنس (وهيكل يفضل هنا النوع والنوع، على خلاف الفن، يرتبط من حيث الاشتقاق اللغوي بالتوالد أو التكاثر (راجع مصطلح التصنيف) ومواجهته لعضو آخر من نفس الجنس Genus - فيما عدا الجنس Sex الآخر المصاد له - يجعله من أجل ذاته، عضواً في الجنس. وللعملية المشابهة جانبان: توالد عضو جديد للجنس، وموت الكائن الحي عن طريق تحلله في الجنس. ويتضمن الكائن الحي بداخله تناقضاً، والتناقض هنا ناتج عن أن الكائن الحي في ذاته جنس، أي كلي، لكنه لا يوجد إلا وجوداً فردياً فحسب. ولذلك فهو عندما يصل إلى قمة الحياة - أي مسار الجنس - يموت. ويذهب هيكل في الموسوعة (الجزء الثاني، فقرة ٣٧٦ - إضافة) إلى أن الحيوانات - مثل البشر - تموت عندما تتحول الحياة إلى «جبهة لا مسار فيها» بحيث تفقد نشاطها وتوترها وتصبح متحجرة.

ونحن نجد في المنطق أن الحياة هي المرحلة الأولى للعكسرة، وتليها الفكرة بوصفها معرفة التي يصبح فيها الجنس ظاهراً صراحة أو من أجل ذاته. ول نجد في التفسير الكامل في الموسوعة (الجزء الثاني فقرة ٣٣٧ - ٣٧٦) أن النبات والحيوان وأيضاً الأرض التي هي كائن حي لكنها ليست في ذاتها حية - (فقرة ٣٣٨ وما بعدها من الموسوعة) يوصف كل منها على حدة. وهنا أيضاً نجد أن موت الحيوان لا يؤدي، ببساطة إلى تراجع لا مئة فاسد لألوان من الميلاد والموت، وإنما ينتقل إلى الروح، حيث الكلية التي يكون فيها الجنس من أجل ذاته.

ويؤكد هيكل أن الروح خالدة، لكن ذلك لا يعني أن البشر لا يموتون، فحياتهم، مثل حياة الحيوان، تتضمن نشاطاً وتوتراً، وهي تموت هي الأخرى عندما تتحول الحياة إلى طبع أو جبهة Habi إلا أن البشر، على خلاف الحيوانات، لا يتبادل تغيير الأعضاء في جنس ما.

(١) موسوعة العلوم الفلسفية لهيكل، ترجمة د. امام عبد الفتاح امام - مكتبة مطبوعي بالقاهرة عام ١٩٩٦ ص ٤٥٥ (الترجم).

(١) الأعضاء في جنس حيواني معين لا تتحول - في رأى هيجل - من جيل إلى الجيل الذي يليه في حين أن للبشر تاريخاً ذا مغزى.

(٢) ليس النوع الحيواني بعيداً عن اختلافات الجنس Sex والعمى، والتناسق والتمايز داخل ذاته: فهو يمايز نفسه عن الأنواع الأخرى عن طريق أسنانه ومخالبه... الخ ويقسم البشر أنفسهم، بالمقابل، إلى جماعات ذات مغزى، وغير بيولوجية، وهكذا، على خلاف معظم الحيوانات، يقاتل بعضهم بعضاً حتى الموت.

(٣) ومن هنا فإن حياة الشخص وموته، على خلاف الفرد في الحيوان، لها مغزى تاريخي واجتماعي فردى (لأمن حيث المنشأ فحسب). وحتى أبسط جماعة وهى الأصيلة، تُضفى على أعضائها ونسلهم مغزى فردياً يجاوز مغزاهم كشاغلين بديل للادوار البيولوجية والجماعات الأوسع - كالتقابات والدولة - تعمل الشى ونفسه بالنسبة لأعضائها الأكثر تميزاً على الأقل. ومن هنا فليست الجماعات البشرية وجماعاتها الفرعية هى وحدها التى تبقى بعد موت الأفراد - مثل جنس الحيوان - بل أن الفرد نفسه يحتفظ بمغزى بعد الموت.

على الرغم من دونيتها بالنسبة للروح، فإن الحياة عند هيجل مجال قوى لتوحيد النشاط للتنوع الوحيدة واختلافاتها التى تنطوى عليها الروح وصورها. والمنطق الجدلى حى فى مقابل منطق الفهم الميت، والدولة هى كائن حى - هى كل ينسق ذاته ويسمح لمواطنيها بمساحة حرة أكبر، لكنها تجعلهم يظلمون وتسحبهم إلى داخلها زمن الحرب. والدولة التى تتجاهل ذلك وتسمح لأعضائها بالسعى وراء مصالحهم الذاتية وحدها هى دولة ميتة.

لم يقل هيجل فى كتابه «علم المنطق» عن الحياة (كما قال عن الكيمائية) انها مقولة عامة يمكن أن تنطبق فى عالم يجاوز تطلق البيولوجيا إلا أن ذلك ربما حدث فى المنطق لا فقط لأنه يجسد الفكرة، وإنما لأن «الحياة» و«النشاط الحى» ينطبقان فى مملكة الروح، كما ينطبقان على الطبيعة، وعلى حياة الدولة، والذهن والحياة فى ألمانيا فى عصر هيجل... الخ ومع ذلك فهناك بعض السمات التى تُنسب إلى الحياة فى كتاب «علم المنطق» (لاسيما مسار المنشأ) تبدو بيولوجية تماماً وبدون أى تماثل روحى واضح.

كل ما له نهاية، أو ما يصل إلى نهاية Ende فهو «متناه» (وذلك يعنى أيضاً «أخيراً»، «نهائياً»، ومنها «الطرف»: في «النهاية» «أخيراً»). وكلمة Endlichkeit تعنى «التناهي - النهائية». والتناهي ما له حدود أو تخوم، وفي الألمانية كلمتان تدلان عليه : -

(١) Grenze: (يعنى حد تُحْم، حافة، نقطة قصوى) ويتولد عنها فعلاَن :-

(a) grenzen (an) (يتأخَم بالمعنى الحرفى وللجائزى معاً).

(ب) begrenzen (يقيد، يحد، يضع حدوداً لكذا): «فأجدر مثلاً يحد من رؤيتنا، والشخص ضيق الأفق التعصب، هو شخص محدود الأفق. ويقال الامكانيات غير محددة.

(٢) Schranke (حاجز لا سيما في الجمع فتكون «حواجز - وحدود». كأن تقول: «يقى داخل حدود معينة». وأيضاً يتولد عنها أفعال مثل (ينحصر، يقيد، «يمنعه من تجاوز حد معين»). ويستخدم هيجل الاسم Beschränkung بمعنى «القيد» مثل القيود على دوافعنا التى يضعها المجتمع أو الدولة. والايماء بالقيد يظهر أكثر في كلمة Schranke عنه في كلمة Grenze.

ولا نجد تمييزاً، في العادة بين Grenze و Schranke في الفلسفة غير الهيجلية. إذ يمكن أن يُستخدم أحدهما لبيان حدود المعرفة البشرية. وإن كانت الكلمة الأولى هي الأكثر شيوعاً. وكلمة Grenzbegriff عند كانط (التصور الحد) تعنى التصور الذى يعين حدوداً بعدها لا يمكن تطبيق التصورات الحقيقية. فتصور «التوهم» أو الشئ» في ذاته هو تصور حد. وهي لا توافق على أية دعوى محددة عما يكمن وراء حدود التجربة البشرية، وهي تصلح أن تكون شعاراً يقول: «ابتعد عن». وتصدر الحد والأنا المطلق الذى يحد ذاته ليصبح أنا متاهياً - هو تصور هام في كتاب فشته «علم المعرفة». والحد في الرياضيات لو القيمة الحدية أو النهاية Grenzwert هي القيمة التى تقترب منها حدوداً متوالية لكنها لا تصل إليها أبداً مثل التسوية: $1, \frac{1}{2}, \frac{1}{4}, \frac{1}{8}$

.. هي ١ - ويناقش هيجل هذه الفكرة وهو يعرض لفكرة اللامتناهي في الصغر في كتابه «علم المنطق».

ويفرق هيجل بين Grenze و Schranke ، ويستخدم المترجمون كلمتين في الإنجليزية هما على التوالي «حد» و«تحدد» (كما يفعل ميلر)، و«حد» و«قيده» و«حاجزه». «كايح». (كما يفعل ولاس). و«تحدد» و«تقيده» (كما يفعل نوكس). والتمييز بينهما هو على النحو التالي :-

(١) الكائن المنتهي له حد Grenze وهو يكون له في العادة، حد كيفي كما يكون له حد كمي، فحقل مساحته فدان واحد له حد كمي من حيث أنه فدان واحد، لكن الحد الكيفي أيضاً هو أنه حقل لا غابة ولا بركة. وكل نوع من أنواع الحد هو سليلي: فهو فدان واحد فحسب يفضل أنه لا يمتد وراء هذه الحدود، وهو حقل يفضل أنه ليس غابة ولا بركة... الخ. إلا أن العلاقة بين الفدان وحدوده تختلف في كل حالة. فالحد الكمي شخصي أو محايد: فلو اتسعت الأرض الزراعية في مداها، فإن ذلك لا يؤثر في جزء الأرض الذي يقع داخل حدودها الأصلية، ولو أنها نقصت في حجمها، فإن ذلك لا يؤثر في الجزء المتبقي من الأرض^(١). أما الحد الكيفي فهو باطني أو داخلي بالنسبة للأرض: فلو أن الأرض امتلأت ماء وأصبحت غزان ماء، فإن ذلك سوف يبدل الأرض تماماً، وذلك بسبب أن الأرض المحددة قابلة للتغير، وهي لها خاصية واحدة معينة يفضل حدها الكيفي، بين سلسلة من الخصائص الممكنة. وهكذا يكون من الممكن منطقياً على الأقل إن اكتسب خاصية أخرى مختلفة. أما من حيث حدها الكمي فإن هناك كميانات لخصي تجاوز هذه الحدود، فيكون لها خصائص مختلفة. (كأن تكون نهراً مثلاً). والواقع أنه لا بد أن تكون لهذه الكميانات خصائص مختلفة، إذا ما أردنا تمييزها عن الحقول المجاورة عن طريق أشياء مثل سياج من الأشجار أو الجدران المائية. وهذه الكميانات الأخرى تتفاعل معها ويفضل مثل هذا التفاعل وحده يظل الحقل فداناً واحداً.

(١) فالأرض الزراعية تقابل أولاً زراعية سواء كانت مساحتها فداناً أو خمسة أفدنة فالتحديد الكمي لا يغير منها شيئاً. لكن لو تم تشييد مبنى سكني فوقها لتغير كيفيها وأصبحت بناء، أو أقيم عليها امتداد رياضي لأصبحت ملعباً... وهكذا فلكم يمكن أن يتغير داخل حدود معينة إذا زاد عليها أثر في الكيفي، وهذه الفكرة هي التي أصبحت في الماركسية «فانرون تحول الكم إلى الكيف» - راجع المجلد اللوكسي في كتابنا الشرح الجدلي عند هيجل «الترجم».

لكنها كذلك يمكن أن تعدى عليه بحيث يحدث في النهاية، تغيراً لخصائصه كأن تُملأء
 بلقاء فتصبح بركة ماء. ومثل هذا التفسير (أن تبدل وتصبح شيئاً آخر) قد يتضمن، وهو
 سوف يتضمن في النهاية، أن يخشى الحقل. وهكذا يكون الحقل، بفضل التماهي الكيفي
 والكمي، متماهياً زمنياً أيضاً، ويصل إلى نهاية^{١٠}. ويتضمن وجود الأشياء المتناهية بذور
 زوالها من حيث وجودها داخل ذاتها، فساعة ميلادها هي ساعة وفاتها. (علم المنطق).

(٢) وحد الشيء ليس من الضروري أن يحصره أو يقيد، فالحقل محايده لحدوده
 وليس لديه ميل لأن يتجاوزها. إلا أن البذرة لديها ميل لانتهاك الحد الذي جعلها بذرة:
 وقد يكون الوجود البشري مدركاً لحدوده على أنها قيد ينفي التغلب عليه. فالشخص قد
 يشعر (وقد لا يشعر) بحدوده العقلية التي تتطلب منه تجاوزها. ومن ثم فالحاد هنا هو
 «قيد». ويربط هيجل بين فكرة القيد وبين فكرة الالتزام (أو ما ينفي) ما دام القيد حداً،
 بمعنى ما، ينفي التغلب عليه، والعكس: أن تقول عن شيء ما أنه ينفي أن يحدث
 يتضمن أن وضع الأشياء الراهن هو قيد عليها. والحالة التي يستهدفها الكائن وميله إلى أن
 يصل إليها هي تحديده أو مصيره.

وقدم هيجل تفسيراً للمتاهي:

(١) يتكون المتاهي عن طريق حدّه.

(ب) لا يحقق المتاهي فكرته الشاملة، فالكائن الحي مثلاً يموت بسبب أنه فرد في
 حين أن جسده هو الكلي (الموسوعة فقرة ٢٢١ إضافة)^(١). والتفسيران مترابطان. فالكائن
 اللامتاهي كالله مثلاً، يمتلك وحده جميع السمات التي تجسدها فكرته الشاملة، ما دام لا
 يوجد شيء خارجه ليقر غياب مثل هذه السمات (إذا غابت) أو حضور سمات إضافية.
 وبالإضافة إلى ذلك فإن الفكرة الشاملة للكائن اللامتاهي هي نفسها فكرة شاملة لا
 متناهية، فهي لا يحدثها، ولا يتقابل معها، أفكار شاملة أخرى، ومن ثم فليس لها
 مضمون محدود، فهي تحتوي على جميع الامكانيات، وحتى لو كان هناك شيء يجعل الله
 يتغير، فليس هناك شيء خارجه يتغير إليه. ومن هنا فإن الله يتحد مع فكرته الشاملة في
 هوية واحدة. ولا ينتج من ذلك أن الله، أو فكرته الشاملة لا ينطويان على حدود أو
 قيود، فهو يضع حدوداً داخلياً ثم يتجاوزها جليلاً. أما الكائن المتاهي فهو بالمقابل يدخل

(١) الكائن الحي عضو في جنس أو نوع. وعلى الرغم من أنه كئلي فهو لا يوجد وجوداً فعلاً إلا كفراد حسب
 ولهذا فهو عندما يصل إلى قمة لا بد أن يموت ويهي الجنس أو الكلي إن ترجم.

في علاقات مع الكائنات الأخرى، ومن ثم فهو ليس محلياً تحديداً تماماً عن طريق فكرته الشاملة، إذ له سمات تجسدها فكرته الشاملة لكن كثيراً ما تنقصه سمات أخرى. وفضلاً عن ذلك فإن فكرته الشاملة هي فكرة شاملة متناهية، محدودة بتقابلها مع الأفكار الشاملة الأخرى، فافكار مثل «الحقل»، و«الحيوان» وأفكار خالصة أيضاً مثل فكرة الشيء، تجدها أفكار شاملة أخرى داخل الفكرية المطلقة. ومثل هذه الأفكار المتناهية هي بهذا الشكل تناسب الأشياء المتناهية. لكنها لا يمكن أبداً أن تتفق تماماً مع فكرتها الشاملة.

حتى الكائنات المتناهية على الأقل من النوع الأعلى تتجاوز بعض حدودها أو قيودها: فالجوع، والعطش، والالام... الخ يشعر بها الحيوان على أنها قيد، يتغلب عليه بالموت. لكن الحيوان لا يمكن أن يدرك جميع الحدود، دع عنك أن يتغلب عليها، التي تجعله على نحو ما هو عليه. إلا أن الإنسان أو الروح هو حالة خاصة، لأن الإنسان يستطيع أن يدرك كل حد يحصره أو يشكله. ولقد ذهب كانط، بصفة خاصة إلى أن هناك حدوداً للمصرفية الإنسانية، وحاول أن يبين هذه الحدود، إلا أن ذلك مستحيل فيما يرى هيغل. فلو كان هناك حد، فلا بد أن يكون هناك شيء وراءه، ولو أنني أدركت هذا الحد (ورفعته إلى مستوى القيد) فلا بد لي أن أدرك الشيء الذي يقع وراءه. وهكذا فإن تخصيص حد لقوى معرفية، يعنى أنني تتجاوز بالفعل هذا الحد. (الموسوعة، الجزء الأول فقرة ٦٠). وفي النهاية فإن الروح ليست متناهية: وليس لها طبيعة نوعية تجسدها طبائع الأشياء الأخرى، بل هي تشمل الكائنات الأخرى وتتجاوزها، وتجسد نفسها معها في بيتها. وتصبح على وعي كامل بذاتها واضحة أمام نفسها. ومن ثم تتطابق تماماً مع فكرتها الشاملة (اللامتناهية). فهي لا تستسلم للموت كما تفعل الكائنات الأخرى.

وتتطوى معالجة هيغل على عيين رئيسيين :-

الأول :- أنه جمع بين التحديد الغزائي والتحديد التصوري: فإذا كان الشيء محلياً في وجوده من الناحية التصويرية على أنه حقل مثلاً، وليس غابة ولا بركة... الخ. فإن ذلك لا يستلزم أن يكون محدوداً فزيقياً، بأنه ليس غابة ولا بركة (فهو لا تشكله ولا حتى تؤثر فيه). فليس من غير الممكن أن تتصور أن سطح الأرض لا بد أن يكون صحراء منتظمة. وعندئذ يمكن أن نقول أنه محدود من الناحية التصويرية. لكنه ليس محدوداً من الناحية الفزيقية (على الأقل ليس محدوداً بأي شيء آخر على سطح الأرض). وقدترتا على وصف الأشياء وجعلها تصويرية يتطلب تحديداً وتنوعاً فزيقياً. غير أن الجيران الفزيقين

لكائن ما، وهو ما يتحدد، فزيقياً بها، ويتفاعل معها ليس من الضروري أن تكون أقرب جيرانه من الناحية التصورية: فالأسود تتفاعل مع الأعشاب، والظفر، والظباء، وليس في العادة مع أقاربها التصويريين المقربين كالتمور مثلاً.

المثال: - النظرية التي تقول أنك عندما تخصص أو تعين أو تدرك حداً، فإنك في هذه الحالة تتجاوزه تتطوى على أربعة أخطأ.

(١) فهي تجمع بين الحسود والتسخوم. فالقول بأن للحقل أو أى موضوع للمعرفة سخوماً (معروفة) يتضمن أن هذا الشيء يتجاوز هذه السخوم. لكن القول بأن هناك حداً، للتقليل المتالي لسخوم الحقل (عن طريق تصيف مساحته مثلاً وشطرها إلى نصفين. أى نقطة غير ممتدة، لا يتضمن بالضرورة وجود أى شيء وراء هذا الحد. (وحتى المضاعفة المتابعة تنتهى فى سطح الأرض كله الذى لا يوجد عليه شيء يتجاوز الحد).

(٢) ادراك الحد لا يستلزم بالضرورة تصور ما يوجد وراء هذا الحد. فنحن نعرف أن الحقل لا يمكن أن يكون أصغر من ذلك عند نقطة معينة، دون أن يكون لدينا أى تصور واضح لما يمكن أن يكون عليه عندما يصبح أصغر من النقطة. فنحن نعرف سرعة الضوء على أنها سرعة الضوء المحددة من والفة أن كتلة الجسم السافر فى سرعة الضوء لا بد أن تكون لا متناهية، لا من تصور واضح للأجسام التى تزيد من سرعة الضوء.

(٣) حتى إذا ما كان فى استطاعتنا أن نتصور ما يقع فيما وراء الحد الذى أدركناه، فإن ذلك لا يستلزم بالضرورة أن نعرف أن هناك شيئاً فيما وراء هذا الحد. فربما كان لا بد لنا أن نتصور أشياء فى ذاتها، لكن ليس من الضرورى بذلك أن نعرف أن هناك أباً منها.

(٤) حتى إذا ما عرفنا أن هناك شيئاً ما يتجاوز الحد. فإننا قد لا نعرف ما هو.

نظرية العلاقات المتبادلة بين الأشياء تعكس العلاقات المتبادلة بين التصورات، والقول بأن ادراك الحد يتطوى على تجاوزه، هى نظرية مركزية فى مثالية هيغل.

Logic, Logical

منطق، ومنطقي

انظر: علم المنطق

M

Matter, Material

مادة ومادى : -

انظر: الشكل، والمادة، والضمون

الآلية، والكيميائية، والغائية، ...

Mechanism, Chemism, and Teleology

كانت الذاتية أو الفكرة الشاملة عن الذاتية، في المنطق تشتمل على ١ - الفكرة الشاملة بما هي كذلك. ٢ - الحكم. ٣ - القياس. ويعقب ذلك عرض للموضوعية أو الموضوع. (وسوف نتحدث الذاتية والموضوعية بعد ذلك في المفكرة Idea). وتشتمل الموضوعية ثلاثة أشكال أعلى على التوالي هي:

١ - الآلية ٢ - الكيميائية ٣ - الغائية (أو الغرضية).

أولاً الآلية Mechanismus (وهي مشتقة من الكلمة اليونانية Mechané بمعنى (الحيلة، الأداة، الآلة، الوسيلة) وهي تعنى : -

(أ) تنظيم الأشياء وتفاعلها على أسس آلية. أعنى على نمط المبادئ التي تعمل عليها الآلة - على الأقل في عصر هيجل.

(ب) النظرية التي تقول أن الكائنات التي تتضح أنها ليست آلية، خصوصاً الكائنات الحية، تعمل على أسس آلية. وعلى الرغم من أن هيجل يستخدم هذا المصطلح (١) فإنه يرفض التفسير الآلي للحياة والروح. وهو يفتح العرض الموجز جداً للآلية في الموسوعة بمناقشة «القوات» أو الموندات عند ليبنتز^(١)، التي تتطابق حالاتها الداخلية بعضها مع بعض عن طريق التناسق الأرتلي الذي قام به «موندات الموندات» وهو الله. (فقرة ١٩٤^(١)).

(١) انظر ص ٤٢٧ من ترجمتنا العربية للموسوعة (المترجم).

وفي رأى هيجل أن ذلك المذهب ليس مذهباً آلياً ما دامت الموندات لا تتفاعل على الإطلاق: انها موضوعية عارية. فالآلية بمعناها الصحيح على ثلاثة أنواع:-

(أ) الآلية التصورية: فالموضوعات أو الأجسام يؤثر بعضها في بعض، ويدفع بعضاً بعضاً عن طريق الضغط والتصادم. وليس هناك جسم واحد مفرد يسيطر على الأجسام الأخرى. ومن ثم فليس لحركة الأجسام بؤرة مركزية. وترتبط هذه الأجسام ارتباطاً خارجياً فحسب: بمعنى أن علاقاتها لا تؤثر في طبيعتها الداخلية الجوهرية. وذلك يطابق الأقسام الأولى من المادة والحركة: الآليات المتناهية («الجزء الثاني من الموسوعة فقرة رقم ٢٦٢ - ٢٦٥»).

(ب) الآلية المضمثلة: - (أي الآلية المتميزة غير المحايدة) حيث يكون جسم واحد هو المركز وتجذب آليه بقية الأجسام. وذلك يناظر «السقوط» في الموسوعة الجزء الثاني فقرة ٢٦٧ - ٢٥٩.

(ج) الآلية المطلقة: الأجسام (كالكواكب مثلاً) ترتبط بجسم مركزي هو الشمس. وتصيح هي نفسها مراكز لأجسام أدنى تدور حولها (كالأقمار مثلاً) - وذلك يناظر «الآلية المطلقة» في الموسوعة الجزء الثاني فقرة رقم ٢٦٩ - ٢٧٢. ويتصور هيجل أن الشمس، والكواكب، والأقمار تشكل نسقاً من القياس كل حد فيه يوحد بدوره بين المحدثين الآخرين.

وتنطبق مقولة الآلية، أساساً، على الطبيعة غير العضوية، وأن كانت الآلية في جوهرها لا تعتمد على علاقات الأجسام المادية أو الفيزيقية، بل على العلاقات الخارجية لموضوعات مستقلة قائمة بذاتها. وهكذا فانا ننظر إلى الذهن نظرة آلية، لا فقط عندما نرى أنه آلية فيزيقية، بل عندما ننظر إليه على أنه مجموعة من القوى أو الملكات الذهنية، أو على أنه مجموعة من الأفكار التي ترتبط بقوانين التماس. وتحكمها قوانين تشبه علاقات الأجسام الفيزيقية، (الموسوعة الجزء الثالث فقرة رقم ٤٥٥). والذهن والحياة عموماً لا يخضعان للآلية. إلا أن المقولة يمكن أن تنطبق على جوانب معينة من الطبيعة العضوية، ومن الذهن، خصوصاً عندما تضعف وظائنها، فعملية الهضم المألوفة لا يمكن أن تفهم فهماً آلياً، فخصر الهضم هو عكس الآلية. كما أن الذاكرة، والقراءة... الخ تحتاج لأن تصيح آلية... الخ. وتتجسد الآلية غير المحايدة لا فقط في الأجسام الساقطة على

الأرض، وإنما تجسدها أيضاً الشهوة والغريزة الاجتماعية^(١). أما الآلية المطلقة فهي تنطبق على الدولة عندما تشكل عناصرها الثلاثة: الفرد - حاجاته - الحكم، نظاماً اجتماعياً تشبه النظام الشمسي. وإمكان تطبيق الآلية المحدود على الظواهر العضوية والروحية يفسر إلى حد ما، دراستها في علم المنطق.

تلياً: - **الكيمائية:** Chemismus (وهي مشتقة من Chemie (أي الكيمياء) وهي في الأصل مأخوذة من كلمة عربية الكيمياء Alchemy^(٢))، وهي تماثل الآلية من حيث أنها:

(أ) تنظيم وتفاعل الأشياء على أسس كيميائية.

(ب) النظرية التي تقول أن العالم ككل يعمل على مبادئ كيميائية. ومرة أخرى فإن هيجل يستخدم هنا المصطلح بالعبء الذي ورد في (أ) فحسب. فالموضوع في النظام الألي يمكن أن يوجد من حيث البداية. ويعتقد هيجل أنه حتى لو انفصل عن النظام. ولم يعد يرتبط بالموضوعات الأخرى، فإن الجواهر والمواد الكيميائية ترتبط بعضها ببعض عن طريق ارتباطها داخلياً بواسطة التضاد والانجذاب. فالحامض يقف في تعارض مع القلوي لكنه لا يبقى منعزلاً، فعندما يتركب الحامض مع القلوي، فإن كلاً منهما يجعل الآخر محايداً لبشكل اللب، ويفقدان خواصهما السابقة. وإن كان المركب يمكن أن يتحطم من جديد بواسطة عوامل خارجية. ولقد اهتم هيجل بصفة خاصة بظاهرة «الانجذاب الانتخائي» التي درسها من قبل في كتابه «علم المنطق» أو المنطق الكبير تحت عنوان القدر. (وكذلك في الموسوعة الجزء الثاني فقرة رقم ٣٣٣). إذ يوجد بين عناصر المركب انجذاب يجمعها معاً بعضها مع بعض، لكنه انجذاب يختلف قوته. ومن هنا فإذا كان المركب يتألف من «س» و «ي» ويصادف الجوهر «ز»، فإن انجذاب «س» و«ز» قد يكون أقوى من انجذاب «س» و«ي». وعندما يتحطم المركب الأصلي مكوناً مركباً جديداً من «س» و«ز» تشارك «ي» حسراً. ولقد طبق «جسوته» هذه الفكرة في روايته «الانجذاب الانتخائي» (٩- ١٨) على العلاقات البشرية حيث يبرهن الحيبان على انجذابهما لشخص ثالث على نحو أقوى من

(١) قارن الموسوعة ص ٤٣٦ من ترجمتنا السابقة الذكر المترجم.

(٢) قارن المرجع السابق ص ٤٣٤ المترجم.

(٣) تسمى أيضاً «المغيباء» وهي علم يرجع تاريخه إلى مطلع القرن الأول قبل الميلاد. عندما أخذ «المغيبون» يقومون بسحق التجارب معتمدين على نظريات قريش من فلاسفة الأفريق. وكانت بداية هذا العلم تحويل المعادن الحسنة إلى ذهب. واكتشاف علاج شامل لجميع الأمراض. والبحث عن وسيلة لاطالة الحياة إلى ما لا نهاية. ثم جاء العرب وعظموا بعلم الكيمياء عظومات واسعة المترجم.

المجذب كل منهما إلى الآخر. وهيجل - مثل جوته - لا يعتقد أن الكيمياء تتجسد فقط في العناصر الكيميائية، بل أيضاً في العلاقات الجنسية بين الكائنات الحية، وفي الحب البشري، وفي الصداقة.

ثالثاً: الضائية Teleology (من Telos اليونانية بمعنى هدف أو غاية)، (ولوجوس

Logos بمعنى كلمة، عقل، نظرية) - فهي تعنى حرفياً «نظرية الغرض» - غير أن هيجل يطبقها أساساً على الطابع الغائي لموضوع ما أو نسق من الموضوعات، وهو يفرق - مثل كانط - بين الغائية الخارجية والغائية الداخلية. ففي الغائية الخارجية : -

(أ) الغرض لكي يتحقق لا يكون معانئاً في الموضوعات التي يتحقق فيها. وإنما يدخل عليهما من الخلق بواسطة فاعل غرضي سواء، أكان فاعلاً بشرياً أم الهياً.

(ب) للموضوعات التي يُفترض أن يتحقق فيها الغرض تفترض لتلك الفاعل سلفاً، وهو يعمل، قبل وبعد تدخله - لا على أساس مبادئ، غائية وإنما على أساس مبادئ آلية كيميائية.

(ج) يحقق الفاعل غرضه في هذه الموضوعات بأن يؤثر في سلوكها طبقاً لهذه المبادئ.

(د) عندما يتحقق الغرض في هذه الموضوعات فإن الغرض الذي تخدeme لا يكون غرضها الخاص بل غرض الفاعل، وهو يكون عادة غرض كائن آخر. ونشاطه، فإله، مثلاً، خلق شجرة القلبن حتى نصنع نحن منها سداة القنبية. (وهذا مثل مسجوب عند هيجل استعارة من جوته) وأنا أصنع منها زورقاً أبحر فيه ... الخ.

أما الغائية الداخلية، بالمقابل فهي:

(أ) الغرض معانئ في الموضوع، أو مياطن له.

(ب) الموضوع الذي يتحقق فيه الغرض لا يفترضه مقدماً فهو يعمل أساساً على مبادئ غائية يحكمها ما يكمن فيها من غرض (لكن حتى النسق الغائي داخلياً يفترض مقدماً بيئة منظمة تنظيمياً آلياً، وكيميائياً).

(ج) لا يوجد تدخل أو تأثير خارجي.

(د) الغرض الذي يخدeme الموضوع هو الموضوع نفسه وهو نشاطه الخاص. وهكذا تتجسد الغائية الداخلية عند كانط وهيجل معاً - في الكائنات الحية ..

ربما كنا نتوقع من هيغل أن يسير في علم المنطق من الكيميائية إلى الغائية الداخلية، على نحو ما فعل في الموسوعة (الجزء الثاني) حيث نجد أن الكيميائية يعقبها الحياة العضوية (فقرة رقم ٣٤٢ وما بعدها) - إلا أن ما وصفه هو في الواقع الغائية الخارجية، ولا سيما الفاعل البشرى الذى يتدخل في الأنظمة الآلية لكن يحقق غرضه (علم المنطق - الموسوعة فقرات ٢٠٤ - ٢١٢). والأسباب هي : -

(أ) الصورة الأيسر للغائية لا بد أن تسبق الصورة الأكثر تعقيداً من الغائية الداخلية.

(ب) التطور المنطقي يسيير على نمط معين: في الآلية، والكيميائية تكون الفكرة الشاملة طائفة تماماً (وهي بذلك خارجية تماماً أيضاً) بالنسبة للموضوعات. وفي الغائية الخارجية (وليس الغائية الداخلية) تنفتح هوة بين الفكرة الشاملة (أى الغرض) والموضوع، وتُعلّق هذه الهوة عن طريق تحقيق الغرض الذى يؤدي إلى الفكرة *Idea* التى تتجسد فيها محايثة الفكرة الشاملة في الموضوع لأول مرة عن طريق الخطة بما لها من غائية داخلية.

وبذهب هيغل في «علم المنطق» إلى أن الآلية، والكيميائية والغائية يمكن أن تطبق كلها في عالمها المناسب. لكنها ليست، ببساطة صحيحة بقدر متساو (مع التلاعب بكلمة «محايدة»). وتمثل الغائية حقيقة الآلية والكيميائية. كما أن الغائية تفترض مقدماً بنية منظمة تنظيمياً آلياً وكيميائياً لكن بمعنى أعلى للآلية والكيميائية يفترض سلفاً وجود الغائية: ما دامت الأنظمة الغائية تُحدد نفسها وتفسر نفسها بطريقة لا تستطيع الأنظمة الآلية والكيميائية أن تقوم بها، فلا بد أن يعمل الكون إلى قسمته في الأنظمة الغائية (العقول - الأرواح) ولا بد أن يشكل هو نفسه نظاماً غائياً على شكل قوس تقوم فيه الآلية والكيميائية بدور ضرورى لكنه ثانوى.

الكلمة الألمانية التي تعني «الوسط» هي «die Mitte» وتتولد عنها الصفة «Mitte» والاسم «das Mitte» أي وسط وتوسط (وكلمة الوسط تعني أصلاً الشيء الذي يوجد في الوسط) لكنها الآن تعني ما يصلح لبلوغ الغرض. وتتولد عنها أيضاً عدة أفعال لا سيما «Mitteln» (بمعنى يساعد شخصاً ما، يستقر، يتوسط في شجار) وقد أصبحت مهملة الآن لكنها خلقت ورامعا «Mittelbar» (بمعنى «متوسط»، «غير مباشر») وكذلك «vermitteln» (بمعنى «يحقن الوحدة») يتوسط، يُظهر... الخ). واسم المفعول منها هو «vermittelt» (يعتني متوسط، غير مباشر) وهو يستخدم في مقابل «unmittelbar» (مباشر). وقد أدى التعللان معاً إلى ظهور «Vermittlung» (التوسط) و «Unmittelbarkeit» (المباشرة).

وكلمة «unmittelbar» (مباشر) - في الفلسفة غير الهيجلية هي مصطلح معرفي أساساً. واليقين المباشر هو اليقين الذي لا يتوسطه دليل أو برهان وربما تطبيق ذلك حتى على الرموز والتصورات. والمثل الرئيسي - في نظر هيجل - لليقين المباشر ليس «دركات»، بل «ياكوب»، الذي يرى أن معرفة حقيقة عالم الظاهر وعالم ما فوق الحس (أو الإيمان به) تتضمن يقيناً بأنهما لا يسمحان، ولا يحتاجان إلى برهان أو دليل. وهذه النظرية عارضها جوته «الحق يشبه الآله في أنه لا يظهر على نحو مباشر، بل لابد لنا نحن أن نتبينه من تجلياته». وهولدرلين «المباشر بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة مستحيل بالنسبة للفاتين والحالدين معاً». كما عارضها هيجل أيضاً.

وللمباشرة أيضاً مغزى ديني: فالله قد يتجلى بطريقة غير مباشرة أي في أعماله في الطبيعة أو على نحو مباشر عن طريق المعجزات أو الوحي المباشر، إلا أن المغزى الديني «للتوسط» هو السائد أكثر: فالإنسان لا يستطيع أن يدنو أو يقترب من الآلهى بدون وسيط سواء أكان هذا الوسيط يمدنا به الكتاب المقدس (جون سكوت أريجتا)، أو عن طريق تحية مطولة (لتنج)، أو عن طريق المسيح نفسه (نيقولا دي كوزا). ونحن نجد أن الوسيط للوعي الشقي (في ظاهريات الروح) هو النفس أو الكاهن (الكتاب الرابع B) لكنه المسيح

في البداية النزلة (بيانة الوحي). (الكتاب السابع C) ويشكل الوسيط الحد الأوسط في الفيصل الذي يوحد بين الله والإنسان. وأي تعرض صارخ بين حدين متباينين يحتاج في رأى هيجل إلى توسط: لا فقط بين الله والإنسان، بل أيضاً بين النفس والجسد، بين الدولة والفرد... الخ.

وهكذا فإن التوسط كثيراً ما يشير عند هيجل إلى توحيد الحدود عن طريق حد ثالث مثل توحيد الكلّي والفردي - في القياس - عن طريق الجزئي. إلا أن المباشرة والتوسط كثيراً ما يستخدمان بمعنى أوسع كثيراً من ذلك. فالمباشر هو ما لا يرتبط بأشياء أخرى وهو بسيط، معطى، ميدني، استهلاكي. أما التوسط فهو بالتقابل يرتبط بغيره من الأشياء، وهو مركب أو معقد، مفسر، منظور، وناتج من كذا. وقد يكون التوسط :

(١) **مترقيلاً**: فمثلاً بذرة البلوط مباشرة في حين أن شجرة البلوط متوسطة عن طريق عملية النمو.

(٢) **مترقيلاً**: فمثلاً معرفتي بوجودي الخاص هي معرفة مباشرة، في حين أن معرفتي بالله متوسطة أو استدالية.

(٣) **منطقياً**: فمثلاً الوجود الخالص مباشر، في حين أن للماهية متوسطة عن طريقة العملية المنطقية.

والتقابل بين التوسط والمباشرة هو نفسه تضاد يحتاج إلى توسط ونتيجة ذلك، فيما يقول هيجل، هو أنه لا شيء مباشر بطريقة خالصة، ولا متوسط بطريقة خالصة: فكل شيء هو الاثنان معاً في وقت واحد. فمثلاً:

(١) بذرة البلوط متوسطة بقدرها هي مباشرة ما دامت هي نفسها نتيجة عملية نمو سابقة. وشجرة البلوط مباشرة بقدرها هي متوسطة ما دام لها طابع معين حاضر يمكن أن نراه وأن نصفه دون الإشارة الواضحة الصريحة إلى علاقته بالأشياء الأخرى، أو إلى العمليات التي أدت إلى هذا الطابع، فالشيء الذي ينتشر تماماً إلى أية مباشرة لابد أن يكون عدماً، فهو لن يكون سوى قطاع عرضي للمسار أو قطاع طولوي لمجموعة العلاقات، بدون طبيعة ذاتية خاصة به. والشيء الذي ينتشر إلى كل توسط، لن يكون شيئاً سوى طبيعة ذاتية، بلا علاقات مع أي شيء آخر، ولن تكون هناك عمليات تؤدي إليه. بل أنه حتى لن يكون ذا طبيعة ذاتية، طالما أن كل تعيين يعتمد على التوسط.

(٢) معرض بوجودي الخاص توسطها عملية تربية هي التي مكنتني من أن أكون وعياً ذاتياً، وتراث فلسفي يحثني أن أتركز حول أتاي الخالصة، وعلاقتي بالأخرين التي مكنتني من أن أميز بين «الأناء» و«الانت» و«الهو»... الخ ومعرفتي بوجود الله أو أية معلومة استدلالية أخرى هي أيضاً مباشرة أعني أنها معرفة، بشرحة معينة من المعلومات. وليس فقط قطعاً عرضياً في عملية استدلال. وهذه المعرفة يمكن بالتالي استرجاعها واستعمالها دون الرجوع المستمر إلى الاستدلال الذي أدى إليها في الأصل.

(٣) الوجود الخالص متوسط، طالما أن تفكيرنا فيه هو قسمة التربية (غير المنطقية) التي وصفناها «ظاهريات الروح» وتفترض مقدماً جهداً خاصاً للتجريد من التفاصيل التجريبية. والعكس: الماهية مباشرة أيضاً، طالما أنها ليست فقط مرحلة معينة في سير الفكرة المنطقية، وإنما هي تتضمن كذلك انسحاباً إلى البساطة الداخلية بعيداً عن التعقيدات الخارجية للكيف والكم والقدر.

على الرغم من أن المباشر والمتوسط معاً ينطبقان على كل شيء، فإن هيجل مع ذلك يضع تمييزاً بين الأشياء التي هي على الأقل مباشرة نسبياً، مثل: البلرة والوجود، وبين الأشياء التي هي متوسطة نسبياً؛ مثل: الشجرة والصيرورة. والشئ يمكن أن يكون مباشراً بإحدى طريقتين: -

(١) فهو يمكن أن يكون مباشراً ببساطة مفتقراً إلى النوع المناسب من التوسط (مثل الوجود، وبذرة البلوط).

(٢) ويمكن أن يكون متوسطاً، لكن توسطه تمّ رفعه في المباشرة^(١): -

(أ) بذرة البلوط التي نتجت عنها الشجرة عن طريق عملية النمو، والتغذية التي غذت هذا النمو قد تمّ رفعها في شجرة البلوط. والفراشة التي انتجت حديثاً من طور اليرقة قد تمّ رفع توسطها.

(ب) لقد تجرد ديكارت من تربيته ورفعها في الإدراك المباشر لوجوده الخاص (واستطاع من هذه النظرة أن يشك في أنه كانت له مثل هذه التربية).

(ج) الماهية ترفع توسطها المنطقي في الهوية الذاتية البسيطة.

(١) على القاري، أن يتذكر باستمرار أن «الرفع» هنا مستخدم بالمعنى الهيجلي الذي يجمع بين السلب والإيجاب، بين الخلف والحفظ، بين الالغاء والبقاء... الخ فالشيء يرفع أي يسلب لكنه يحلّ فإلماً فيما سلبه إلتزجماً.

ورفع التوسط في المباشر يشبه رفع الكائن لشروطه الخاصة فالعليتان متحدتان معاً - في رأى هيجل - في معرفتنا لله . - فالله (فيما يرى ياكوبى) لا هو متوسط ولا هو مشروط، في حين أن معرفتنا به متوسطة ومشروطة، ولهذا فإما أن تكون معرفتنا قاصرة في ادراكه، أو أن تهبط به إلى مستوى الكائن المتوسط. ويجب هيجل أن الحل هو أنه على حين أن الله ومعرفتنا به معاً متوسطان فإنهما ترفعان توسطهما في المباشرة.

ومن هنا فإن صورة التوسط والمباشرة لا تعبر عن تعارض ثنائى. وإنما عن يثلاث: -
(١) المباشرة (الصريحة لكنها لا تزال نسبية). (٢) التوسط.

(٣) المباشرة المتوسطة التى يُرفع فيها توسط الشيء. ويتكرر هذا التصوُّح المباشرة المتوسطة التى تنتهى إلى مثلث واحد هى نفسها مباشرة صريحة تفتح الطريق أمام المثلث التالى. وهذه المثلثات هى بدورها يتداخل بعضها في بعض: فأكثر مثلث: الكون ككل، يشكل دائرة من ثلاثة حدود هى: الفكرة المنطقية - الطبيعة - الموجد.

وكل حد منها بدوره يصلح أن يكون مباشرة صريحة بوصفه يتوسط الحدين الآخرين، وبوصفه مباشرة متوسطة.

ويهاجم هيجل باستمرار النظرية التى تقول أننا تقترب مباشرة من الحقيقة سواء عن طريق المعرفة أو عن طريق الشعور أو الإيمان :

(أ) فكل معرفة، مثل كل شيء آخر، متوسطة، بقدر ما هى مباشرة على الأقل عن طريق التوبة... الخ.

(ب) المعرفة المباشرة، نسيأ، مثل اليقين الحسى (راجع «ظاهريات الروح» الكتاب الأول) أو المعرفة المباشرة عند ياكوبى (راجع الموسوعة الجزء الأول فقرة ٦١ وما بعدها)^(١). ناقصة ومعينة وتؤدى إلى افتقار موضوع المعرفة (لأن التعمين والتعقيد يستلزمان التوسط) وهى ضمتاً تناقض نفسها ما دام اقتربها من موضوعاتها تتوسطه الحدود الكلية مثل عطشك.

(ج) العيوب المزعومة للمعرفة المتوسطة تتبدد وتزول برفع التوسط في المباشرة. وكثيراً ما تكون حجج هيجل غامضة حسب المستويات المختلفة من التوسط والمباشرة التى تظهر على المسرح، فالمباشرة المطلقة وغير المتوسطة تماماً (وهو أمر لن يحدث قط)

(١) وفي ترجمتنا العربية السابقة الذكر ص ١٨٩ وما بعدها (الترجمة).

المباشرة الصريحة نسبياً، المباشرة المتوسطة التي يصبح فيها التوسط جواتيا بفضل الكائن المتوسط، تبدو أيضاً وقد افسدها دمجها لأنواع متمايضة في الظاهر من التوسط والمباشرة: على سبيل المثال: الفيزيقية، أو السببية، والمعرفية، والمنطقية (فالقول بأن معرفتي لوجودي الخاص تفترض مقدماً توصلات بيولوجية وتربوية مختلفة ربما لا يُظن فيه أنه يُضعف وضعها كمعرفة مباشرة). إلا ان اتحاد العمليات الفيزيقية، والمعرفية، والمنطقية هو أمر جوهري بالنسبة لثالثية هيجل: فالمعرفة المطلقة لا بد أن تعكس بدقة بنية الموضوع المعروف.

**Memory, Recollection,
and Imagination...**

**الذاكرة والاسترجاع.
والخيال....**

هناك عدة كلمات في اللغة الألمانية «للذاكرة» و«التذكر». وأكثرها أهمية في فلسفة هيجل كلمة Erinnerung وكلمة Gedächtnis :-

(١) يرتبط الفعل erinnern بحرف الجر «in»، وهو يعني في الأصل «يسمح (لشخص ما) بالدخول، أو أن يصبح مدركاً لـ (شيء ما)». وهي تعني الآن، كما كانت تعني في عصر هيجل، أن تتذكر كذا، أو أن تذكر (شخصاً أو شيئاً) فهي تعني أيضاً أن يتخذ بطريقة معاكسة أو متاوتة. و«أن يُبدى ملاحظة غير مستحبة». والصورة الانعكاسية تعني: «أن يذكر المرء نفسه بكذا، أن يسترجع، أن يتذكر شيئاً». وهي تشبه الكلمة اليونانية التي تعني «يسترجع»، وهي توحى بالنتائج المتسالي أكثر من المسار، أو محاولة الاسترجاع أو إعادة لشيء يعرفه المرء أو سبق له أن تلقى به. والاسم يعني «التذكر» لكنه يعني أيضاً «الذاكرة»، و«الاسترجاع». وكانت نظرية أفلاطون تقول أن كل تعلم هو عبارة عن استرجاع الأشياء التي عرفها المرء قبل لكنه نسيها بعد ذلك، وهي تلقى بظلمها على نظريات المثاليين لكلمة Erinnerung ولقد كتب شلنج يقول: «إن فكرة أفلاطون التي تقول أن كل فلسفة هي تذكر هي نظرية صحيحة بهذا المعنى الأتي: كل فلسفة تعتمد على استرجاع الحالة التي كنا فيها متحمدين مع الطبيعة». (استبساط كل للمسار الدينامي لمقولات علم الطبيعة عام ١٨٠٠).

(٢) الفعل gedenken مرتبط بالفعل denken (يفكر) وهي تعني «يفكر في .. يضع في ذهنه، يتذكر، يسترجع، يذكر ... الخ». وهي أقل نشاطاً وفاعلية من sich erinnern وهي لا توحى بأى محاولة متعمدة للتذكر. والاسم Gedächtnis تعني أصلاً: التفكير في شيء ما، لكنها تعني الآن :-

(١) مثل الكلمة اليونانية mnémé مخزون التجارب كلها... الخ التي يمكن استرجاعها، لكن ليس ثمة حاجة إلى استرجاعها في اللحظة الراهنة.

(ب) القدرة على تذكر المعرفة من جديد أو استرجاعها وكذلك التجارب الماضية، والتعرف عليها على نحو ما التقينا بها من قبل .

(ج) القدرة على التذكر أو جعل الأشياء في الذاكرة، بمعنى اضافتها إلى مخزون ذكريات المرء. بالمعنى الموجود في (1).
هناك أيضاً معنيان للخيال : -

(3) الفعل einbilden من Bild (صورة، تصوير... الخ) والفعل bilden (يشكل يجعل له هيئة، يربى... الخ). يعنى أصلاً يختم، يطبع (شيئاً) في النفس. ويستخدمها هيجل أحياناً لتعني يطبع (شيئاً) في شيء آخر. عندما لا يكون الخيال في الصورة صراحة. (وكثيراً ما يستخدم شلنج الفعل einbilden ليعني «يعطيه شكلاً ويربط الخيال بقدرة الفنان على اعطاء الشكل للواقعي أو الجزئي بالتالي أو الكلي»). لكن كان من المعتاد في عصر هيجل كما هي الحال الآن، أن ترد في الصورة الانعكاسية sich einbilden وهي تعني «يشخيل»، و Einbildung تعني «التخيل - الخيال» و Einbildung Kraft وهي تعني «قوة الخيال». ويفرق كانط بين الخيال «المنتج» والخيال «الموكد»: فالخيال المولد هو الذي يشكل صوراً للموضوعات التي ندركها بالحوس ثم يركبها تبعاً لقوانين التداعي. أما الخيال المنتج فله وظيفتان:

(1) يشكل جسراً بين الحساسة والفهم، ويوحد «كثرة الحدوس» وبذلك يجعل التجربة ممكنة.

(ب) يحول مواد الطبيعة بطريقة خلاقة إلى أعمال فنية.

(4) Phantasie (خيال - تخيل) من الكلمة اليونانية Phantasia (تخيل - القدرة على ادراك الظواهر). وهي الكلمة المألوفة التي تدل على «الخيال الخي». وكثيراً ما يستخدمها الفلاسفة من أمثال (شلر) بالتبادل مع «قوة الخيال»، وإذا أردنا أن نعبر عن تفرقة فان «الفتازيا Phantasia في العادة هي الأعلى أكثر من الملكة الخلاقة. ويرى «جان بول»⁽¹⁾ مثلاً أن «قوة الخيال» هي فقط موكدة وشداعية حتى الحيوان لديه مثل هذه القوة، ما دام يحلم ويخاف من الأشياء. في حين أن الفتازيا Phantasia تجعل الأجزاء كلها في كل واحد... وتضع كل شيء في شمول كلي، وتعمل المطلق ولا تنهى العقل أشد قرباً،

(1) «جان بول» هو الاسم للممثل الألماني جان بول رينجر (1773 - 1840) الذي ألف الكثير من الروايات والقصص كما كتب في التربية والفلسفة والسياسة والرواية المترجم.

وأكثر حيوية أمام البشر الفانين^(١). ويفرق هيجل أيضاً بين التوالد الطبيعي والتداعي الألي (وذلك هو قوة الخيال) وبين «الفتارين» الفنية الخلاقة. ولكنه كثيراً ما يستخدم الكلمتين بالتبادل. وأحياناً يفرق المترجمون بينهما على أنهما «التخيل» و«الخيال»، أو الخيال المنتج والخيال الخلاق.

ويعالج هيجل في «موسوعة العلوم الفلسفية» (الجزء الثالث فقرات ٤٥١ - ٤٦٤):
 «الذاكرة»، و«قوة الخيال»، والاسترجاع» على أنها أطوار متتالية من «التمثل» (أو الصور الذهنية). ولقد استخدمت كلمة التمثل في البداية بمعنى أوسع لتعني «التمثل الباطني» لكنها اكتسبت معنى «التصور كلما زادت أهميتها. وهو يشدد على ما يظنه المعاني الجذرية للكلمات. والجدير بالذكر أنه يأخذ كلمة erinnern لا لتعني «بذكر» أو «بتذكر» بل لتعني أن نجعل الشيء جوتياً (أن يتداخل). وعلى حين أن Sich erinnern أقل من الاسترجاع من جعل الشيء جوتياً أو انسحاب المرء إلى داخل نفسه أو يستجمع ذاته. وكثيراً ما كانت الكلمة تقابل Sich entäussern أي يتخارج عن ذاته. وهي كثيراً ما تستخدم حتى إذا لم تكن «الذاكرة» في الصورة صراحة، لا سيما لتعني رفع الكائن لشروطه أو لتوسطه؛ فالأهمية، مثلاً، تنسحب إلى داخل ذاتها من تعقيدات الكيف... الخ. وتتضمن النزعة الشكية جوتية ذاتية كاملة. والتداخل الذاتي والتخارج الذاتي - طبقاً لوجهة نظر هيجل في الجوتاني والبياني. كثيراً ما يكمل كل منهما الآخر أكثر من أن يعارضه. فالشخص يعمق حياته الداخلية، وأفكاره... الخ. إلى الحد الذي يجعله يتخارج في الكلام، والكتابة... الخ. (كثيراً كما هي الحال بالنسبة للماهية، ما يؤدي إدخال اللذائفة إلى الإشارة إلى الماضي). ويواصل هيجل - على العكس - استخدام كلمة «الذاكرة» لتدق على «الاسترجاع»، لكنه يستخدمها، عادة، مع مسحة من الجوتية. وهو يوافق أفلاطون على أن التعلم يتضمن «الذاكرة» أو «الجوتية الذاتية». لكن لا يتضمن التذكر بمعنى الاسترجاع. (ولتضمن كلمة Anamnésis اليونانية (الاسترجاع) أي (مسحة جوتية مشابهة).

استرجاع الحدث الماضي هو - بمعنى ما - جعل الحدث جوتياً: فالحدث هو - أن صح التعبير - بداخلي، وليس على مسافة ما مني في الزمان والمكان. لكنني أسترجع الحدث، لا بد أن أكون قد جعلته جوتياً في زمن وقوعه، واكتسبت له ذكرى أستطيع بعد

(١) انظر: جان بول رينجر «كتاب التهديدي في علم الجمال» عام ١٨٠٤ - فترة رقم ٦ و ٧ [إرفان].

ذلك أن استرجعها. وهذه الذكرى لا تكون جوانية عن طريق استرجاعي لها كتخارج، مأخوذة من قاع الذاكرة. ومن هنا فإن هيجل يأخذ كلمة . Erinnerung لا لتعني أساساً «الاسترجاع» بل جعل الخدس الحسى جوانياً بوصفه صورة Bild - صورة جُردت من الوضع العيني الزماني - المكانى للخدس، لتأخذ مكاناً في العقل (الذى له مكانه وزماته الذاتى الخارجى). إلا أن الصورة (الثلة وعابرة من الوعى. وهى بذلك تحتاج إلى الخيال لاجياء الصورة وإعادة انتاجها من جديد. وبذلك يكون الخيال على التوالى مولداً ومتنجاً، ومتداعياً وخلّاقاً.

لكن مهما كان الخيال خلّاقاً فإن صورته لا تزال هى صور الموضوعات التى حدثتها. ويتم التحرر من الخدس والصورة عن طريق التذكر. ويربط هيجل التذكر بالفكر، فاسم المقعول من الفعل «يفكر» هو «قد أصبح موضوع تفكير». ومن هنا كان التذكر يحمل نكهة «ما قد كان موضع تفكير». ومن هنا فإن التذكر يسبق التفكير نفسه (الموسوعة الجزء الثالث فقرة ٤٦٥ - ٤٦٨).

فى رأى هيجل، فإن التذكر هو فكر الذاكرة. وما دام التفكير فى رأى هيجل يتضمن اللغّة، كان التذكر عبارة عن ذاكرة لفظية. ومن هنا فإن للذاكرة عند هيجل ثلاثة أطوار:-
(١) ذاكرة الحفظ التى تحفظ الكلمات ومعانيها، وتمكننا من التعرف على الكلمات التى نلتقى بها كما تمكنتنا من فهمها.

(٢) الذاكرة المنتجة التى تمكنتنا من التفوه بالفاظ خاصة بنا.

(٣) الذاكرة الآلية وهى تعنى تذكر الكلمات بغض النظر عن معانيها، وتلك عند هيجل عملية تمهيدية أساسية للتفكير. ففكرة الذاكرة التى تجعل الكلمات ومعانيها جوانية تواصل السير لتسيطر على فكرة «التذكر».

وتلعب الذاكرة دوراً حاسماً فى فكر هيجل لكن دور التذكر أقل منها. وليس من المعتاد، فى أماكن أخرى، التقيد بالذاكرة اللفظية. فالخيال - مثل «الفتازيا» - يقوم بدور هام فى فلسفة الفن عند هيجل، مثلما كان يقوم بنفس الدور فى النظريات الجمالية الأخرى فى ذلك العصر - لا سيما فى فلسفة الفن عند كانط وشلنج. ويتظر هيجل إليه على أنه يقوم بدور أساسى أيضاً فى الفلسفة. وهو فى نقده لـ «شولتسه» فى «المجلة النقدية» يلومه لأنه ذهب إلى أن الفيلسوف يستطيع أن يستغنى عنه.

ليست هناك كلمة ألمانية واحدة تغطي جميع استخدامات كلمة «الذهن Mind»، وإنما هناك مجموعة من الكلمات المتداخلة الجديرة بالذكر منها كلمات: Geist، و Seele، و Gemüt.

(١) كلمة Gemüt تعنى فى الأصل: «الشمول الكلى» لمشاعر المرء، وإحساساته، وأفكاره. ثم هى بعد ذلك تعنى «مستقر مشاعر المرء وإحساساته ... الخ». ولقد استخدم «إبكهارت» و«باراسيلوس» و«بوهيمى» هذه الكلمة لتعنى «الذهن» أو الروح بصفة عامة. وكذلك تعنى الانسحاب إلى الداخل، أو الجوانية الروحية. وكانت كلمة Gemüt تشمل عند لينتز وأتباعه: القدرة على التفكير أو الفهم والإرادة. واستخدمها كانط (وشلر) بمعنى واسع مماثل لتشمل: المشاعر، والأحاساسات والأفكار: وهو يعرّفها بأنها القدرة على الاحساس والتفكير. ويقول أن صورتي المحسوس (الزمان والمكان) تكمن فى Gemüt (الذهن).

وكانت Gemüt تعنى فى هذه المرحلة حداً أوسع من كلمة «الروح العقلى». لكن تحسّت وطأة الروح Geist (وأيضاً بالحاج من الرومانسية) ومفهوم الجوانى، والأعماق العاطفية المتضمنة عند الصوفية - أصبحت استخدامات Gemüt (الذهن) هى المسيطرة وأن كان عصر التنوير قد كتبها. فقد زعم فشته أنه على حين أن الفرنسيين لديهم كلمة الروح Esprit فإن لدى الألمان كلمة Gemüt (النفس، القلب، مستقر العواطف الدافئة على مستوى واسع). أما الرومانسيون من أمثال «نوفاليس Novalis» فقد رأوا أن القلب Gemüt هو مصدر الشعور: «فالشعر هو تصوير القلب بالألفاظ وتصور العالم الداخلى فى شموله». «وإذا كان كل شئ فى النهاية يصبح شعراً» أفلا يصبح العالم فى النهاية قلباً أو روحاً؟» ويستخدم هيجل كلمة Gemüt بالمعنى الضيق الذى يجعلها «مستقرّاً للعواطف» ويربطها بعلم الجمال بصفة خاصة.

(٢) كلمة النفس Seele تناظر فى اليونانية كلمة Psyche وفى اللاتينية كلمة Anima

وفى الإنجليزية كلمة Soul. ويستخدمها هيجل بعدة طرق: -

(أ) فهو أحياناً يشير إلى «نفس العالم»، مشيراً إلى نظرية بدأها الفيثاغوريون، وأفلاطون في محاوره «طبعاًوس» كما اقترت الرواوية استخدامها، وكذلك أفلوطين، وبيرونو، وشلنج). أن الكون ككل كائن عضوي تحييه نفس واحدة، إلا أن هيجل لم يوافق على هذه النظرة على الأقل في كتبه المتأخرة^(١).

(ب) «النفس في الفكر اليوناني لا سيما عند أفلاطون وأرسطو هي مبدأ الحياة. بمعنى أن كل شيء حي: كالحیوانات والبشر (أفلاطون)، وحتى النبات (أرسطو) له نفس. وتغطي كلمة Psyché اليونانية كل أنشطة النفس: التغذية والتناسل (أرسطو)، والادراك الحسي، والانتفاع والعقل (أفلاطون، وأرسطو) وعندما يموت الكائن الحي يفسد هذه النفس. (أما السؤال عما إذا كانت النفس أو جزء منها، تبقى بعد الموت فهو سؤال موضع جدل وتقاش) - وقد أقر هيجل هذا الاستخدام «للنفس» وبذلك نسب إلى النفس ما ينسب عادة لكل ذي حياة: النبات والحيوان، والإنسان. لكن النفس (الألمانية) Seel ليست مثل النفس Psyché (اليونانية) تغطي جميع أنشطة النفس: فقط الأنشطة التي يشارك فيها الإنسان النبات والحيوان: الخصائص الجسمية، والتبدلات، والاحساس، والشعور، والاعتقاد. (موسوعة العلوم الفلسفية - الجزء الثالث فقرات ٣٨٨ - ٤١٢). فهي تقابل مع الوعي والروح Geist، والنفس بهذا المعنى ليست شيئاً، فهي ليست عنصراً مكوناً يمكن فصله عن الكائن الحي. ولم يكن لدى هيجل (مثل أرسطو)، أي ميل لأن ينسب إليها الخلود، فهي الحد الأوسط بين الروح والبدن.

(ج) وكثيراً ما تُستخدم النفس على سبيل المجاز للجانب الحيواني الجوهرى في الكائن الذي ليس حياً بالمعنى الحرفى.

(د) ديكرات (وأفلاطون أحياناً) ينظر إلى النفس على أنها جوهر متميز ترتبط بالبدن ويمكن أن تبقى بعد وفاته. ويميل أفلاطون إلى أن يرى النفس بهذا المعنى المسيطرة من الناحية العقلية والتنصورية. أما عند ديكرات فهي عقلية حصراً، في حين أن الحيوانات آلات بلا أنفس. أما «فولف» وغيره من أتباع «ليبنز» العقليين فقد جعلوا النفس بهذا المعنى موضوعاً لدراسة خاصة يقوم بها علم النفس العقلى. فالنفس هي الذهن وقد تحول

(١) فارت «موسوعة العلوم الفلسفية» - الجزء الثالث فقرة رقم ٣٩١ [أولاً].

(٢) المرجع السابق الجزء الأول - فقرة رقم ٣٤ إضافة [أولاً].

إلى شيء ما. لكن الذهن ليس شيئاً في رأي هيجل: بل هو نشط أساساً أو هو «فعل مطلق»^(١). وهو يستخدم النفس بهذا المعنى فقط عندما يعالج آراء الآخرين^(٢).

(هـ) اتفق هيجل فكرة «النفس الجميلة» (في ظاهريات الروح الكتاب السادس C). وكان حتى الضمير جداً حتى أنه لم يطلع يديه بالفعل على نحو حاسم لكنه التمس لنفسه العذر ليصمم أفعال الآخرين بأنها خطأ ونفاق. فكل فعل يستلزم في رأي هيجل فقدان البراعة لكنها لحظية أعظم الامتناع عن الفعل ووصم الآخرين بدوافع منحطة لاسيما شخصيات تاريخ العالم. ولقد نشأ مفهوم «النفس الجميلة» في القرن السادس عشر على يد المتصوفة الأسبان، ثم ظهر عند «شافسبري» و«ريشاردسون» على أنها «جمال القلب»، وعند «روسو» في «هلويز الجديدة» عام ١٧٦١ على أنها «النفس الجميلة Belle Ame»، ودخلت إلى الثقافة الألمانية على يد «فيلاند» على أنها «النفس الجميلة» أيضاً عام ١٧٧٤. وهي تمثل عند «شتر» الانسجام المثالي بين الجوانب الأخلاقية والجمالية عند شخص ما، وكذلك الانسجام بين الواجب والهوى. والكتاب السادس من قصة جون «تلمعة فلهلم مايستر» يتألف من «اعترافات النفس الجميلة».

(٣) كلمة الروح Geis سلسلة من المعاني (تنظر مصطلح الروح) فهي بمعنى الذهن

Mind تشير أكثر إلى «الجوانب العقلية النشطة الفعالة للذهن. ويفرق هيجل في الجزء

الثالث من الموسوعة بين الروح: الفاني، والروح الموضوعي، والروح المطلق، فالروح

الذاتي هو الروح الصردي، وهو بدوره ينقسم ثلاثة أقسام: (أ) النفس (موضوع

الأنثروبولوجيا). (ب) الوعي (موضوع ظاهريات الروح). (ج) الروح موضوع

السيكولوجيا. وتشير النفس والروح إلى مستويات مختلفة من النشاط النفس في حين أن

«الوعي» و«الروح» يشيران إلى نفس المستويات لكن من وجهة نظر مختلفة: الظاهريات

تدرس الذهن من حيث موضوعاته القصدية، في حين أن السيكولوجيا تدرسه من حيث

(١) وفي ترجمتنا العربية ص ١٢٨ وبعدها [ترجم].

(٢) يقول هيجل: «لقد جاهد العقليون في الوصول إلى الطبيعة الداعية للنفس كما هي في ذاتها. على نحو ما

تكون أمام الفكر. أما الآن فتحن لا تسع في الفلسفة إلا القليل عن النفس. فقد أصبح اللفظ أفضل هو

الروح وهما لفظان متساويان: فالنفس هي الحد الأوسط بين الجسد والروح لو هي الرابطة بين الاثنين. أما

الذهن بوصفه تساهيو غارق في الجسمية والنفس هي المبدأ الذي يشع الحياة في الجسد» ويقول أيضاً: إن

الذهن نشط وفعل بنفس المعنى الذي وصف به فيلسوف الاسكولائي - بلصمد توما الاكويني - الله بأنه فعل مطلق. الموسوعة ص ١٢٩ من ترجمتنا العربية [ترجم].

هو Gemüt وهذا المعنى يغطي النشاط النفسى كله. والمعنى الضيق الموجود فى (د) - فإنه يستبعد «النفس» لكنه لا يزال يغطي مدى واسعاً. وهو يتقسم انقساماً فرعياً إلى الذهن النظرى، (الذى كثيراً ما يسميه هيجل «بالذكاء») والذهن العملى: «الذهن الحر»، أو الإرادة الحرة. وينظر إليه على أنه الحد الثالث (موسوعة الجزء الثالث فقرة ٤٨١ - ٤٨٢) الذى يؤدى إلى الروح الموضوعى. والذهن النظرى يشمل الحدس، والتصور (الاسترجاع، الحسيال، والذاكرة) والتفكير. ويشمل الذهن العملى: (الشعور العملى، والدوافع، والخيال، والذاكرة). والتفكير، وفعل الإرادة والسعادة.

ومن هنا كانت كلمة الروح «هى الكلمة الرئيسية للذهن عند هيجل: وهى تختلف عن «الإنسان» رغم أن أى روح، بهذا المعنى، هى «أنا»، وأى «أنا» هى روح. وهو يتصور «الإنسان» على أنها منسوجة إلى ذاتها لترتبط بنفسها، فى حين أن «الروح» تتخارج فى قدرات وأنشطة متنوعة. وبهاجم هيجل باستمرار النظرة إلى الذهن على أنه يتألف من مجموعة من الملكات، والقوى، والقدرات: -

(١) القدرات المتسوعة لا تنتمى فحسب إلى كائن مفرد، بل تشكل بنية هيراركية (تصاعدية)، كل مرحلة فيها تؤدى إلى المرحلة التالية.

(٢) الذهن أساساً نشاط. ولا يمكن لقدراته أن تخلد إلى الخمول كلها فى وقت واحد. (وهو يدرس النوم والأحلام فى الموسوعة الجزء الثالث فقرة ٣٩٨ إضافة).

(٣) لا تتميز القدرات بعضها عن بعض؛ فالواحدة منها - مثلاً - يتخرب فى نشاط عملى هام بدون تصور نظرى للهدف. والعكس: التفكير ذاته عبارة عن نشاط عملى.

الكلمات الألمانية الثلاث «الأخلاقية» مشتقة من كلمة «العرف». فكلمة Ethik مأخوذة من الكلمة اليونانية Ethos. والكلمة الألمانية Moralität من الكلمة اللاتينية Mos (والجمع Mores). والكلمة الألمانية Sittlichkeit من الكلمة الألمانية Sine. لكن فقط في حالة Sittlichkeit (الأخلاق الاجتماعية) - يشدد هيجل على أصل الكلمة. فكلمة Ethik لم يكن تعنيه كثيراً، لكنه يستخدمها أحياناً لتعطي للجائين معاً: مجال الأخلاق الاجتماعية، وأخلاق الفرد وهو يستخدم بانتظام كلمة Moralität لتعني الأخلاق الفردية خصوصاً كما يتصورها كانط.

ويشارك هيجل كانط إيمانه في أنه لكي تكون أخلاقياً، لا بد أن تكون عقلياً. وأن العقلانية هي المحور المركزي لطبيعة المرء. ولذلك فلكي تكون أخلاقياً فلا بد أن تكون جسدياً. لكنه يعترض على (ما ظنُّ أنه) سمات معينة أخرى في فكرة كانط: وهو أن العقلانية التي تؤسس الأخلاق هي فكر المرء العقلي الخالص. بدلاً من العقلانية المتجسدة في مؤسسات مجتمعه. وأن هناك تعارضاً حاداً بين العقل (أو الواجب) والليل أو الهوى، وأن الأخلاق هي موضوع يبتغي على المرء أن يقوم به، وأنها تتضمن سيراً لا نهاية له نحو الخير الأقصى. فالأخلاق الفردية - عنده - هي طور أعلى في التطور البشري من الأخلاق الاجتماعية عند اليونان، نظراً لأنها تعمل على تدعيم الوعي الذاتي. وفي صورة معدلة: هي سمة جوهرية في الدولة الحديثة. لكنها لا بد أن تكون تابعة للأخلاق الاجتماعية، ومحصورة في الجانب الأكبر منها في القبول النظري لمعايير المجتمع ومؤسساته. (وفي بحثه عن «القانون الطبيعي» ترتبط الأخلاق الفردية بالطبقة الرجوازية). ترتبط الأخلاق الفردية بعدد من الأفكار الأخرى: كالإرادة، والواجب، والخير، في مقابل الشر أو السوء، وبالفضيلة في مقابل الرذيلة. كما ترتبط بالمسئولية، والضمير، وما يبتغي أن يكون. ويعالجها هيجل بطرق مختلفة:-

(1) يبتغي أن يكون مرفوض، نظراً لأنه يرتبط في رأى هيجل بروابط لا تنفصم

مع الأخلاق اليونانية الفردية التي لم تتحور. ومن هنا فليس له مكان في الأخلاق الاجتماعية.

(٢) جانب من أخلاق الاخلاص القلبي مقبول، نظراً لأنه يقوم بدور في الأخلاق الاجتماعية، كما يلعب دوراً في النسخة الحديثة للعقد: فهناك إلى جانب الواجبات الأخلاقية، والواجبات القانونية والاجتماعية - أخلاق تلحق بالأدوار التي يقوم بها المرء في نسيج الحياة الأخلاقية، والفضائل الأخلاقية، مطلوبة لتأجيل الواجبات الأخلاقية والاجتماعية، لا فقط بسبب واجبات الأخلاق الفردية أو أخلاق الضمير.

(٣) لبعضها وضع ضعيف، وإن كان مضموناً، في الأخلاق الاجتماعية الحديثة بفضل عنصر الأخلاق الفردية للوجود فيها. رغم أنها لا تلعب أي دور في الأخلاق الاجتماعية بما هي كذلك. يقول هيجل أن الأخلاق الاجتماعية عند اليونان كانت تخلو من الضمير، فكان الضمير إنما يوجد في الحياة الخاصة بالفرد في الدولة الحديثة. ويربط هيجل بين الضمير واليقين الذاتي، وهو سمة من سمات الحياة الحديثة لا يمكن حذفها^(١). غير أن الضمير الأصيل، فيما يرى هيجل، هو النية في أن تريد ما هو خير بطريقة موضوعية. والنية هي الموقف الأخلاقي الداخلي عند المرء وميله وشعوره. وهو يمكن أيضاً أن يكون موقفاً سياسياً؛ فالشاعر السياسية هي الوطنية^(٢).

وتشدد الأخلاق الفردية [أخلاق الضمير] - على خلاف الأخلاق الاجتماعية - على النية والإرادة الداخلية للفاعل، في مقابل سلوكه الخارجي ونتائجه. وهكذا نجد في الأخلاق الاجتماعية البسيطة عند اليونان، فيما يرى هيجل، أن الذنب والمستولية يُسبان إلى فاعل (مثل أوديب) على ما فعل (قتل والده) بغض النظر عن معرفته أو نواياه. أما في الأخلاق الفردية [أو أخلاق الضمير] في مقابل ذلك. فان الفاعل لا يكون مسئولاً إلا عن نواياه، وعن ذلك الجانب من فعله الذي كان يستهدفه هذا الفعل، وبذلك يعترف هيجل بمبحث المرء في أن يعرف^٣.

(١) عندما يدرس هيجل موضوع الضمير Gewissen، قاله يستفيد من التشابه اللفظي مع الكلمة الأتينية Gewisheit التي تعني اليقين Certainty. وهذا التشابه غير موجود بين الكلمتين لا في اللغة العربية ولا في اللغة الإنجليزية، وإن كان علينا أن نضع هذا الارتباط في ذهننا باستمرار حتى نستطيع فهم فكرته. فلان من ٢٩٥ من ترجمتنا لكتابه «أصول فلسفة الحق». [لترجم].
(٢) فلان «أصول فلسفة الحق» ص ٥١١ من ترجمتنا العربية [لترجم].

لكنه لا يعتقد أن المرء يمكن أن يتبرأ من مسؤوليته عن جميع النتائج التي لم يكن يقصدها أو يتبناها في أعماله.

وبالمثل تختلف أخلاق الضمير عن الأخلاق الاجتماعية في موقفها تجاه الخير. فالصفة «خير» تقابل كلمات متعددة أكثرها أهمية هنا هي «الشرير» و«السيء». وتتداخل معانيها غير أن «الشر» و«الشرير» أكثر استخداماً، في العادة، في حالة الشر الأخلاقي. في حين أن «السيء» تشير إلى ما هو دون المعيار من غير أن يرتكب غلطة خاصة به. ومن هنا فإننا نجد «نيتشه» يريد أن يتجاوز التعارض بين «الخير» و«الشر» ليحل محلها التعارض بين «الخير» و«السيء»، وهو ما كان في رأيه التقابل المركزي في المجتمعات البطولية قبل المسيحية التي كانت تفتقر إلى الترابطات الأخلاقية بين الخير والشر. ولقد استبق هيغل الكثير من فكر نيتشه في هذا الموضوع، لكنه كان يعيل أكثر من «نيتشه» إلى السماح بإمكان للتقابل بين الخير والشر في الأخلاق الاجتماعية الحديثة. وإن كان هيغل قد أحدث ثلاثة تعديلات في وجهة النظر الأخلاقية بين الخير والشر:-

(1) كما أن أخلاق الضمير لا تحدد المسؤولية إلا بناء على النوايا والإرادة، فإن الخير والشر لا يقعان إلا في الإرادة والنية، أو أساساً في النوايا والإرادة. فقد ذهب كانط مثلاً إلى أن الإرادة الحرة: هي وحدها حرة بلا شروط. فيما وضعها هيغل بالتقابل، أساساً في السلوك الواضح الظاهر.

من ناحية لأن التعبير الخارجي هو وحده الذي يكسب الإرادة طابعها المعين، ومن جهة أخرى لأن أي جريمة أو عمل وحش يمكن تبريره بالنية الطيبة أو أي مبرر أو أساس طيب أو خير.

(2) تميل أخلاق الضمير إلى أن ترى الخير على أنه شيء ما ينبغي المجازة والحالة الراهنة سواء أكانت حالة شخص أو مجتمع أو البشرية ككل هي حالة شريرة أن قليلاً أو كثيراً. ويرى هيغل على العكس أن الخير لا بد أن يتحقق في الحالة الراهنة أي فيما هو واقعي.

(3) أحد الأسباب التي جعلته يؤمن بأن الخير متحقق بالفعل هي أنه على حين أن أخلاق الفرد تميل إلى أن تضع تقابلاً حاداً بين الخير والشر وتعتقد أن تحقق الخير، يقتضى حذفاً كاملاً، أو هزيمة تامة للشر. فإن هيغل يعتقد أن الشر موجود بالضرورة في الخير، والمطلوب من الخير إخضاع الشر له أو التخفيف من حدته وليس حذفه تماماً. وتظهر هذه النظرية على مستويات مختلفة من تكبيره:-

(1) من الممكن أن يكون المرء خيراً أخلاقياً فقط وليس يريئاً تماماً، إذا ما اختار الخير بحرية. لكن ذلك يعنى أن المرء حراً أيضاً فى أن يختار الشر، وإذا حُذِف هذا الامكان، فقد المرء إمكان أن يكون خيراً. (ويُفسر هيجل قصة السقوط على أنها تصف صعوداً وليس سقوطاً، نظراً لأنها تنطوى على اكتساب لمعرفة الخير والشر التى هى شرط للخبرة فى مقابل البراءة)⁽¹⁾.

(ب) ميولنا واتصالاتنا الطاغية التى هى فى نظر الأخلاق أصل الشر، لا ينبغى محاربتها، واقتلاعها فى النهاية، بل ترويضها وجعلها تجري فى قنوات الأخلاق الاجتماعية وما فيها من نظم وعادات. بحيث تروّض الشهوة لتصبح حياً بين الزوجين ويتم اشباعها عن طريق الزواج ... الخ.

(ج) الفعل الصادر عن قرار حاسم ينبُ عن الشخصية ككل. بما فيها من مثل بقدر ما فيها من اتصالات طاغية. وعلى نحو ما اعترض هيجل على 'النفس الجميلة' فإنه هنا يذهب إلى أن الفعل لا مندوحة له من الوقوع فى مخاطر الشر. فلا شيء عظيم قد تحقق فى العالم بغير عاطفة أو اتصالات طاغية⁽²⁾.

ويعترض هيجل بصفة خاصة على التقييم الأخلاقى لعظمة التاريخ عن طريق المعايير الأخلاقية المألوفة. فمثل هذا التقييم كثيراً ما لا يكون، فيما يرى هيجل، خاصاً بالأخلاق الفردية (أخلاق الضمير)، فى معارضة الأخلاق الاجتماعية.

صحيح أن الأخلاق الفردية أو أخلاق الضمير - على خلاف الاخلاق الاجتماعية - على الأقل كما يراها كانط - لا تتغير عبر التاريخ، وأنها تقيّم النوايا لا الأعمال. غير أن أعمال عظمة الرجال كثيراً ما تنتهك كلاً من الأخلاق الاجتماعية والأخلاق الكانطية على حد سواء.

وفى حالة عظمة الرجال كان هيجل يتجاوز موقف الأخلاق الفردية والأخلاق الاجتماعية، ويبنى موقف 'تاريخ العالم'. لكنه لا يزودنا بأى معيار واضح لقرر ما إذا كان الشخص ينبغى أن يُحكم عليه من هذا المنظور أو أكثر بمعايير العرف والتقاليد.



(1) راجع تحليل هيجل لقصة السقوط فى موسوعة العلوم الفلسفية ص 111 عن ترجمتنا العربية (للترجم).
(2) هذه العبارة ذكرها هيجل فى 'فلسفة التاريخ' وهو يرد على المؤرخين الذين يسمون إلى تبرير الأعمال العظيمة عن طريق العواطف والاتصالات فلان مثلاً ص 1-3 من ترجمتنا للفظ فى التاريخ (للترجم).

N

Nature and Philosophy of Nature

الطبيعة وفلسفة الطبيعة

لفظ الطبيعة الألماني Natur مأخوذ من الكلمة اللاتينية Nature وهي في النهاية مأخوذة من الفعل nasci (يولد، ينشأ، يظهر) الذي يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالطبيعة. وهو يعنى "ما يظهر، أو ينمو دون مساعدة من الخارج، كما يعنى الخلق أو العالم" وهو يدل، في معناه الثانوي، على الماهية، والطابع ... الخ كما هي الحال في تعبير "الطبيعة البشرية"، والطبيعة - بالمعنيين معاً، كثيراً ما تعارض "الثقافة"، و"ثقافتى" كما تعارض "الفن" أو الصنعة والصناعى. والطبيعة بالمعنى الأولي تعارض "الإنسان"، وكذلك ما هو إنساني بصفة خاصة، كما تعارض "الروح" وما هو "روحي". (وفي نهاية القرن التاسع عشر كان تعبير "العلوم الطبيعية" يعارض ما ترجمه "جون ستيلوارت مل" أصلاً "بالعلوم الأخلاقية أو الأدبية".

ولقد خصص هيجل الجزء الثاني من موسوعة العلوم الفلسفية للفلسفة الطبيعية، أو فلسفة الطبيعة. في مقابل "المنطق" (الذي عرضه في الجزء الأول من الموسوعة) و"فلسفة الروح" (التي عرضت في الجزء الثالث). ولقد ظهر تعبير "فلسفة الطبيعة" لأول مرة عند "سينكا". لكنه كثيره من القدماء لم يضع تفرقة بين "العلم"، و"الفلسفة" (الطبيعة). فضلاً عن متبعين في تعبير "فلسفة الطبيعة" الذي طبقه "نيوتن" وخلقاه من الإنجليز على علمي الطبيعة والكيمياء. لكن في القرن الثامن عشر ميز "فولف" وأتباعه (بما في ذلك كانط) بين الفيزياء النظرية (فلسفة الطبيعة) وبين الفيزياء التجريبية (أو العلم الطبيعي):

قالعلم الطبيعي يقوم على وقائع تجريبية، في حين أن فلسفة الطبيعة تفحص مشكلات عامة تتعلق بالطبيعة والتصورات العامة التي يمكن أن تطبق عليها. ويتناقش هيجل في الموسوعة - الجزء الأول - فقرة ٣٥ وإضافة - موضوع "الكسولوجيا" كأحد أقسام الميتافيزيقا عند "فولف"^(١). وقد درس كانط في كتابه "الأركان الميتافيزيقية للعلم الطبيعي" (عام ١٧٨٦) المبادئ القبليّة Apriori للعلم الطبيعي، والتصورات العامة مثل: المادة والقوة والحركة.

غير أن كانط لم يحرص نفسه في الافتراضات السابقة للعلوم الطبيعية. بل حاول أيضاً أن يقسم قبلياً نظريات علمية مثل النظرية التي تقول أن المادة تتألف من قوى الطرد والجذب.

غير أن شلنج سار أبعد من كانط من هذه الزاوية، فقد ذهب في كتابه "أفكار حول فلسفة الطبيعة" (عام ١٧٩٧) إلى أن "فلسفة الطبيعة" تبدأ من مبادئ ذاتية معينة، ومن ثم تستطيع الاستغناء عن أي قيادة أو إرشاد من عالم الظاهر. كما يرى شلنج أن فلسفة الطبيعة على خلاف العلوم الطبيعية - تعالج الطبيعة على أنها حبة وخلقة، ولكن يعبر عن ذلك فقد اعتنق تصور المصور الوسطى واستبورا لفكرة "الطبيعة الطاعمة" (أو الطبيعة الخالقة). في مقابل "الطبيعة المطبوعة" (أو الطبيعة المخلوقة). وتتألف الطبيعة - مثل مملكة الروح - من مراحل أو مستويات يسميها شلنج "بالقوى" أو "الامكانيات"، لكنها لا تتبع كل منها الأخرى في الزمان. مراحل الطبيعة تفسيرياً، متوازبة مع مراحل الروح، وهو يعتقد أن الطبيعة ليست سوى عقل انقلب إلى وجود صلب، كيميائته هي إحساسات انطقت وتحولت إلى وجود. والأجسام هي ادراكاته الحسية التي قُلت أن صح التعبير.

(انظر كتاب شلنج : "أفكار حول فلسفة الطبيعة").
وكان لفلسفة الطبيعة عند شلنج أثر ملحوظ في فلسفات : أوكن^(٢)، وستيفنز^(٣)، وشوبنهاور، وهيجل.

(١) راجع ترجمتنا العربية للموسوعة ص ١٣٠ ومابعدها (الترجم).
(٢) لورنز أوكن Lorenz Oken (١٧٧٩ - ١٨٤١) عالم طبيعة وفيلسوف ألماني حاول توحيده العلوم الطبيعية في أفكاره النظرية. وكان له دراسات في بنية الخلية عند الكائن الحي (الترجم).
(٣) هنريك ستيفنز Henrik Steffens (١٧٧٣-١٨٤٤) عالم طبيعة وفيلسوف ألماني. كان استاذاً بجامعة : هاله، وبرسلو وبرلين. جمع بين الأفكار العلمية وميتافيزيقا المثالية الألمانية (الترجم).

وكثيراً ما انتقد هيجل فلسفة الطبيعة عن شلنج، لاسيما لاستخدامه الماثلات الخيالية، لكنه أقرّ تماماً دعوى شلنج القائلة بأن الطبيعة عقل أصيب بالتحجر⁽¹⁾. ونسبه معالجته معالجة شلنج من حيث الغرض الشامل وتنفيذه من أن معاً. وتتميز فلسفة الطبيعة عن فلسفة العلم: فموضوعها الأول هو الطبيعة بما هي كذلك، وليس العلوم الطبيعية. لكن لم يزعم شلنج ولا هيجل دراسة الطبيعة في استقلال عن العلوم الطبيعية. فدعواهما باشتقاق الطبيعة - أو الحقائق العامة عنها - بطريقة قبلية *apriori* لا يستلزم القول بأنه كان في استطاعتها القيام بذلك ما لم يمددها علماء الطبيعة بالمادة⁽²⁾.

والعلاقة بين الطبيعة والفكرة المنطقية أو بين المنطق وفلسفة الطبيعة، موضع نقاش وجدل. فالفكرة المنطقية في نهاية كتابه 'علم المنطق' تحمر نفسها وتشرك نفسها تنقل بحرية أي بإتحلال حر لكي تحدد على أنها تخارج أو حدس حسي للفكرة⁽³⁾. وكلمة *Entschluss* (تحويل - تصميم) مأخوذة من الفعل *entschliessen* الذي كان يعنى في الأصل 'ينطلق - يبدو للعيان' ولا يزال المقطع *ent* يعنى في بعض الكلمات التي يرد فيها قوة الانفصال. لكنها كانت في عصر هيجل تعنى 'يضمم - يقرر'، ومن ثم كان استخدامه لهذا المصطلح يحمل نغمة تشبيهية ولاهوتية. والانتقالات التي تتم من المنطق إلى الطبيعة تختلف عن الانتقالات التي كانت تتم داخل مقولات المنطق. (كلمة الانتقال هنا تعنى ، يعبر ، ينتقل، يذهب إلى). ومن هنا فإن الفكرة المنطقية لا تتحول مباشرة إلى 'حياة' - مرحلة الطبيعة. وهي الضد الواضح لأعلى أطوار المنطق، لكنها تعود إلى بدايتها إن صح التعبير - التي بدأت منها وتصبح الوجود المحض للممكن. ثم تمر بالأطوار التسالية :

(1) 'يمكن أن نقول عن الطبيعة أنها نسق من الفكر اللاوعي، أو أن نقول عنها - على حد تعبير شلنج - أنها عقل أصيب بالتحجر، ولذا فيستحسن لتجنب سوء الفهم أن نستخدم صور الفكر بدلاً من التفكير للتبسيح الدلالة' ص ١٠٠ من ترجمة العربية الموسوعة الفلسفية (الترجم).

(2) يقول هيجل 'العلوم التجريبية لا تتوقف عند مجرد ملاحظة السمات القولية لأية ظاهرة ... وإنما هي تمد الفلسفة بمواد تقوم من إعدادها لها في صورة أفراد عام... ومن هنا فإن الفلسفة مدينة في تطورهما للعلوم التجريبية ...' موسوعة العلوم الفلسفية ص ٧٠ - ٧١ من ترجمة العربية. (الترجم).

(3) 'الفكرة وهي تستمتع بحرية مطلقة لا تنتقل إلى الحياة فحسب... بل تقود - في حقيقتها المطلقة - أن تترك الحلقة الجزئية تفرج منها أو تترك تعينها الأول... يتخارج بحرية على هيئة الطبيعة ...' الموسوعة ص ١٧٦ من الترجمة العربية (الترجم).

الميكانيكا (الكان، والزمان، والمادة، والحركة، والآلية المطلقة أعنى نظام الكواكب). ثم الفيزياء (منتقلة من الضوء إلى العمليات الكيميائية). واختبراً الفيزياء العضوية (الأرض بوصفها كائناً حياً، وحياة الكائن الحي). وتنقل كل مرة إلى المرحلة التي تليها بطريقة ماثلة لانتقال كل مقولة من مقولات المنطق إلى الأخرى والطبيعة عند هيغل ليس لها تاريخ: فالملخقات المتحجرة لم تكن قط حية. لكن هيغل - مثل شلنج - ينظر - باستمرار - نظرة روحية إلى ظواهر مثل: الضوء، والمتناطيسية. وهناك ثلاثة أسباب لذلك :

السبب الأول : انه طبقاً لثالته هيغل الشاملة، فإن الطبيعة على الرغم من أنها ليست نتاجاً لدنن متناه، فإنها لا بد أن تحمل دلالات روحية، فهي عقل، لكنه أصيب بالتحجر.

السبب الثاني : أن فلسفة الطبيعة لا تستهدف تزويدنا بمعلومات عن الطبيعة، وإنما هي تطالب باسترادادها من أجل الروح، أو برفعها أو التغلب عليها، أو ازالة اغترابها عن الإنسان (أو اغتراب الإنسان عن الطبيعة).

إن القيام بمكتشفات عن الطبيعة وجعلها تصويرية بطريقة مقنعة ليس إلا احد الطرق لإزالة هذا الاغتراب. وهناك طريقة أخرى أكثر اقناعاً وكفاية هي أن نبيّن ان منتجات الطبيعة وعملياتها، تشبه عمليات الروح أكثر مما تشبه الذرات الجامدة أو التفاعلات الآلية التي نسبها "نيوتن" إلى الطبيعة.

والسبب الثالث : هو أن أحد أهداف فلسفة الطبيعة أن نبيّن لنا كيف أن الروح ، لاسيما الروح الذي يلاحظ الطبيعة، ينبثق من الطبيعة. ولا يمكن أن يحدث ذلك إذا ما كانت الطبيعة لا تحتوى إلا على كائنات وعمليات غريبة تماماً عن الروح. أو إذا ما كنا نصر على وضعها في تصورات أو جعلناها تصويرية بطرق لا يمكن أن تنطبق على الروح ذاتها. ومن هنا فقد كانت فزيقا "نيوتن" تفترض ضمناً وجود هوة لا يمكن اجتيازها بين الطبيعة والروح.

غير أن هدف فلسفة الطبيعة عند هيغل ومضونتها غير واضح من عدة زوايا :-

(1) فهل موضوعها هو ببساطة الطبيعة بما هي كذلك، أو الطبيعة كما يراها علماء

الطبيعة ؟

يوحي برنامج هيغل الشامل بإجابات متضاربة. فالطبيعة التي تنبثق من الفكرة المنطقية والتي تيسق ابتاق الروح لا بد ببساطة أن تكون الطبيعة بما هي كذلك. دون أن يسدها تفكيرنا البشرى فيها.

ومن ناحية أخرى فإن هيجل لم يستطع أن يزعم، وما كان له أن يفعل، أنه إنما يصف الطبيعة بما هي كذلك مستقلة عن الفكر السابق عنها أكثر مما يصف التاريخ بما هو كذلك مستقلاً عن المؤرخين السابقين. (وهذه الحسالات تختلف من حيث أنه لا يمكن أن يكون هناك تاريخ من دون كتابات تاريخية معاصرة، في حين أن وجود الطبيعة لا يفترض سلفاً وجود علم طبيعي ...) فهيجل ينظر إلى نفسه على أنه مكمل لعلماء الطبيعة، فهو ينظم النتائج التي وصلوا إليها ويضعها في نسق موحد. ويتقد أحياناً ما في تصوراتهم من نقص. (وهيجل - على خلاف كانت - لم يكن عالم طبيعة، فهو في العادة يمحصر نفسه في دعم إحدى النظريات السائدة مثل نظرية "كيلر" في حركة الكواكب، أو نظرية "جونته" في الضوء، ضد نظرية أخرى، في الغالب النظرية النيوتونية بصفة عامة).

(٢) إلى أي حد تعارض ظواهر الطبيعة أو الحقائق عنها بالضرورة أو قليلاً الخلفاً أو

العرضي؟

كثيراً ما يوحي هيجل بأن الاجراء الذي يقوم به هو مقارنة الظاهر بالتعين التصوري (انظر مثلاً الجزء الثاني من الموسوعة فقرة رقم ٣٢٣ - إضافة) مما يعني أن هناك مختلطاً ضيقاً وعماداً للطبيعة، لكن تفصيلات تحلقه هي حادثة أو عارضة. لكنه لم يقدم تفسيراً واضحاً: أين (ولماذا) يوضع الخط الفاصل بين المخطط التصوري والتفصيلات التجريبية.

(٣) فلسفة الطبيعة كما سبق أن أشرنا هي جزء من المسار الشامل لرفع الطبيعة أو التغلب عليها. ولقد كان هيجل أقل إفتناناً بالطبيعة عن شلنج، فمال إلى أن يرى الروح في صراع مع الطبيعة، بدلاً من أن يرى فيها تطوراً هادئاً، وهو يتفق مع "هوز" ضد "روسو" في أن حالة الطبيعة هي "حرب الكل ضد الكل" - وهي حالة تحتاج الحضارة إلى التغلب عليها، كما رأى أن هذا المسار تمكسه الأساطير اليونانية في معركة الآلهة ضد التيتان^(١). إلا أن التغلب على الطبيعة يقتضى عدة جدائل لم يميز هيجل بينها بوضوح :-

(١) التيتان Titans أو الترد أو الجبارة هم الذين قاتلهم زيوس كبير الآلهة - في الميثولوجيا اليونانية - ليفرد بعرض الأرباب وقد استمرت الحرب عشر سنوات، إلى أن تمكن زيوس من الانتصار عليهم بواسطة الصواعق، ثم ألقى بهم في "ارتاروس" أو في مناطق العالم السفلى. ثم قسم العالم بينه وبين أمعونه عن طريق القرعة فكانت السماء من نصيبه، والبحر من نصيب بوزيدون، والعالم السفلى من نصيب هادس" راجع كتابنا معجم ديانات و أساطير العالم للجلد الثالث ص ٤٩٣ وما بعدها - مكتبة سيدني، القاهرة عام ١٩٩٦ (الترجم).

(أ) هناك معنى تتخلب فيه الطبيعة على نفسها على الأقل إلى الحد الذي تستطيع فيه من دون مساعدة منها أن ترتفع فوق مستوى المكان الفضي إلى مستوى الحيوان الحى وموته، لتصل إلى حافة الروح ذاتها.

(ب) العلم وفلسفة الطبيعة يكتشفان - على نحو متضارب - أن الطبيعة أقل غربة مما نظن نحن، عندما يكتشفان أنها محتوية على ظواهر تشبه الروح مثل الضوء كما تحتوى على الفترات والزلازل.

(ج) **التفكير** فى شيء ما، فى نظر هيجل ويغيره فى الحال : ومن هنا فإن إكتشافنا للطبيعة وجعلها تصورية، لا يبين فحسب أن الطبيعة ليست غريبة تماماً، بل يجعلها أقل غربة. (ويكشف العلم والفلسفة عن حقيقة الطبيعة فيما يقول هيجل، بالمعنى الذى يقصده هيجل، والمعنى المألوف لهذه الكلمة فى وقت واحد).

(د) الأنشطة العلمية تجعل الطبيعة أقل غربة عن طريق تحويلها مشلاً إلى حدائق ومنزهات، وبإنتاج منتجات صناعية، ومجموعات اجتماعية تعزلنا عن قسوة الطبيعة الفجة.

الضرورة، والاحتمال

Necessity, Possibility

(الامكان) والحدوث

and Contingency ..

كلمة *Notwendig* وكلمة *Notwendigkeit* تعنيان على التوالي "ضروري" ،
و"ضرورة" . وهما يقابلان *möglich* (ممکن أو محتمل) و *möglichkeit* (امكان - احتمال)
من الفعل *Mögen* (يُمكن ، قد ، ربما ، يُحتمل... الخ) . مع *zufall* (فرصة - حادثة) ،
Zülfüg (عرضي ، حادث) ومنها العرضية والحدوث . وترتبط هذه الكلمات في الفلسفة
غير الهيجلية على النحو التالي :

إذا كان شيء ما ممكناً فإنه ربما كان موجوداً بالفعل وربما لا يكون . وإذا لم يكن
موجوداً بالفعل فإنه يكون ممكناً **فحسب** . وإذا كان موجوداً بالفعل ، فربما كان حادثاً (بمعنى
أن يكون من الممكن أن يوجد أو أن لا يوجد) أو ضرورياً (بمعنى أنه ليس من الممكن
بالنسبة له أن لا يكون موجوداً) . لكن ما هو ضروري ليس موجوداً بالفعل علي الدوام ؛
فقد يكون الشيء ضرورياً (أي لا يمكن الاستغناء عنه ، بمعنى أن يكون شرطاً ضرورياً
لشيء ما ، فمثلاً لحقبيبة نظرية هندسية أو أن يكون شرطاً ضرورياً للوجود الفعلي
للأوضاع القائمة ، لكنه لم يتحقق) وفي هذه الحالة فإن ما هو شرط له لا يمكن أن يكون
موجوداً بالفعل أو صادقاً كذلك) . استخدامات هيجل للكلمات متأثراً بأرسطو في المقابلة
بين ما هو موجود بالفعل ، وما هو موجود بالقوة . ولقد فحص هيجل فكرة الضرورة
باستفاضة في كتابه "علم المنطق" . ويبدأ في "موسوعة العلوم الفلسفية" ^(١) فقرة ١٤٣
- ١٤٩ ويشرح على النحو التالي :-

يبدأ هيجل بالامكان الصوري (أو الاحتمال المنطقي) ، فالشيء يكون ممكناً من الناحية
الصورية - تبعاً لمنطق فولف في ذلك الوقت - إذا لم ينطوي على تناقض . وما هو ممكن
يتساوى بانتظام مع ما يمكن التفكير فيه . والأمثلة التي يسوقها هيجل هي : من الممكن أن
يسقط القمر على الأرض هذه الليلة . ومن الممكن أن يتحول السلطان إلى باباً ^(٢) .

(١) راجع ترجمتنا العربية للموسوعة ص ٣٥١ وما بعدها (الترجم) .

(٢) لأنه بما أنه إنسان فإنه يمكن أن يتحول إلى مسيحية ويصبح قساً كاثوليكياً - الرجوع السابق ص ٣٥٣ (الترجم) .

وعلى خلاف المناطقة التقليديين الذي ذهبوا إلى أن عبارة "هذا الشيء مربع ودائرة معاً" عبارة مستحيلة، فإن هيجل يؤكد أن كل شيء ممكن من الناحية الصورية. وهناك ثلاثة أسباب لذلك :

السبب الأول : أن الزعم بأن كل شيء ممكن من الناحية الصورية ينطوي على تحييد كائنٍ ما عن ظروفه الراهنة المحيطة به (مثل تجاهل وقائع عن القمر لا تتفق منطقياً مع سقوطه على الأرض). والشخص الذي يزعم استحالة أن يكون الشيء مربعاً ودائرة معاً لم يتم بعملية التجريد الكافية، فحتى لو كان مربعاً بالفعل، فإن من الممكن له أن يكون دائرة.

السبب الثاني : إن هيجل معنى هنا بإمكان الأحداث أو الحالات الواقعة أكثر من اعتماده بالقضايا.

السبب الثالث : أنه مهمم - كما توحي الأمثلة التي يسوقها - بإمكانات المستقبل، فمن الممكن لهذا الشيء الذي هو الآن مربع أن يصبح دائرة.

ليس فقط أن كل شيء ممكن، بل العكس صحيح، طالما أن أي شيء عيني ينطوي على تعارض وتناقض (فالمادة تنطوي مثلاً على الجذب والطرود معاً)^(١). فشكل شيء مستحيل من الناحية الصورية. وبذلك فإن الاحتمال الصوري - في رأي هيجل - هو فكرة فارغة على نحو فريد.

(٢) المناطقة التقليديون (مثل كسانط) كان لديهم فكرة عن الضرورية الصورية تنسق مع الامكان الصوري : فالضرورية الصورية هي ما لا يمكن أن يكون أو التي يكون سلبها مستحيلاً من الناحية الصورية. غير أن إيمان هيجل بأن كل شيء ممكن من الناحية الصورية حرمة من هذه الفكرة. ومن هنا نراه يواصل السير إلى الوجود بالفعل الصوري، الوجود بالفعل لا بالمعنى الذي يفضله هيجل، بل بمعنى الوجود البسيط أو الكينونة البسيطة في مقابل الوجود الممكن فحسب. والوجود بالفعل من الناحية الصورية هو الحادث أو العرضي الذي يكون من الممكن بالنسبة له أن يوجد وألا يوجد على حد سواء. فوجوده بالفعل في هذه الحالة هو مسألة صدفة. غير أن مفهوم العرضية أو الحدوث هو مفهوم معتد. فهو يقابل الماهوي، والضروري، والمقصود. لكنه يوحى أيضاً بالتبعية، فهو معلق

(١) قارن الموسوعة ص ٣٥٥ من ترجمتنا العربية السابقة (الترجم).

على شيء آخر : فالعرضي أو الحادث بصفة عامة هو ما ليس لوجوده أساس من ذاته، بل يستمد من شيء آخر⁽¹⁾. ويستتج هيجل من ذلك أن العرضي ليس هو الوجود بالفعل المباشر، بل ما يصلح أن يكون مكاناً أو شرطاً لوجود بالفعل جديد (وهنا كما هي الحال في كل مكان آخر فإن هيجل يستثمر فعل 'يفترض سلفاً' لكنه يعني حرقياً : يضع مقدماً 'الوضع الذي يسبق' : فالعرضي وضعه شيء آخر لكنه وضعه مقدماً فهو مفترض سلفاً).

(3) شروط شيء ما وتفاعلها، هي أمور واقعية لا هي شكلية بالنسبة له ولا ممكنة. إنه لا مكان شكلي أن يكون هناك نشال، وأن تصح هذه الكتلة من الرخام التي لا هيئة لها، أو ينبغي أن تصحح ، مثلاً. لكن عندما يشرع النحات في العمل بلأيمه في قطعة الرخام، فإن ذلك هو الإمكان الواقعي أو الحقيقي للنشال. غير أن الإمكان الواقعي الحقيقي لشيء ما هو وجوده الفعلي الحقيقي فإذا ما توافرت جميع الشروط لشيء ما كان لا بد له أن يصبح موجوداً بالفعل* . وهو لا يصبح موجوداً بالفعل فحسب، بل ضرورياً وهذه ضرورة نسبية أو شرطية، ضرورة مرهونة بشروط معينة، لكن لما كان انبثاق الشيء عن شروطه يتلوي على رفع هذه الشروط، ورفع التوسط في المباشرة، فإنها تكون أيضاً ضرورة مطلقة أو غير مشروطة. ولقد أنكر كانط أن يكون هناك إمكان لشيء ضروري علي نحو مطلق في عالم الظاهر، إلا أن هيجل يعيد تأويل فكرة الضرورة غير المشروطة، فهي تتجسد في أي كائن يحتوى نسبياً على ذاته، وبدعم نفسه، حتى أنه يمتص شروط انبثاقه: كالعمل الفني، والكائن الحي، والشخصي، والدولة... الخ.

وينج هيجل إلى تطبيق فكرته لا فقط على انبثاق الكائنات في العالم، بل أيضاً على المعرفة البشرية. فالعالم يعرض أمامنا كتلة من العرصة التجريبية. وهذه العرصة التجريبية تشكل عمل عالم الطبيعة، لكنه لا يقبلها ببساطة على ما هي عليه: وإنما هو مجرد سماتها المشتركة عن طريق الملاحظة والتجربة ليستخرج ما هيئتها ثم يعبر عنها في قوانين كلية لا تحتوي على مستويات متدنية من المواد التجريبية *كالحجر* مثلاً، بل فقط مواد عامة أكثر مثل 'الجسم'، و'الجذب'، و'الطرد'. ويقوم المنطق الهيجلي، على مستوى أعلى، بتجريد هذه الشروط ليعمل على مستوى الفكر الخالص رغم أنه مقيد بالعرضية التجريبية

(1) موسوعة العلوم الفلسفية من 355 من ترجمتنا العربية (الترجم).

بقدر ما هو مقيد بنتائج العلوم الطبيعية وغيرها من العلوم. ويعتقد هيجل أنه على مثل هذا المستوى فإن كثيراً من نتائج العلوم التي وصلنا إليها في الأصل بطرق تجريبية يمكن أن تظهر على أنها ضرورية (الموسوعة، الجزء الأول فقرة ١٢)^(١). (ولا يتضمن المنطق في رأي هيجل أية عرضية: فلاة مقولة وريث فريد لا نظيره).

ومع ذلك فهناك فيما يرى هيجل عنصر العَرَضِيَّة في العالم لا يمكن حذفه: لا في الطبيعة وحدها (حيث يكون عدد البيغاوات، مثلاً، عارض. ولا بد أن نقبله كما هو، بلا تفسير وبلا اشتقاق) بل أيضاً في للتخليخ، وفي الفن، وفي الحظ. وهذه مسألة إشكالية لعدة أسباب:

(١) الفكرة الشاملة - العَرَضِيَّة غير واضحة. فالزعم بأن شيئاً ما عارض أو حادث قد

يعنى:

(أ) أنه شيء يعتمد على الصدفة البحتة. أعني أنه ليس ثمة ما يبرره.

(ب) أن هناك ما يبرره (طالما أن الحادث أو العارض هو قبل كل شيء يستمد أساسه من ... الآخر* غير أن هذا المبرر ليس في متناولنا.

(ج) مبرر هذا العارض متاح أمام العلوم الطبيعية، إلا أن الظاهرة لا يمكن أن تظهر على أنها ضرورية وقبليَّة إلا أمام الفلسفة وحدها.

(٢) وكذلك الفكرة الشاملة لتجاوز* العَرَضِيَّة* ليست واضحة وإذا كان لا يمكن

تجاوز عرضية عدد البيغاوات في العالم، فإن*التجاوز* لا بد أن يعنى*التفسير* إما بمعنى إظهار أن وقائع العدد، عن طريق نظام معين (غير عرضي) لا يمكن أن تزيد أو تنقص عن ١٩٣ مثلاً، أو بمعنى إظهار أن ١٩٣ نوع من البيغاوات يقيد في غرض ما لا يحققه أي عدد آخر. إلا أن*تجاوز العرضية* يعنى آخر مثل التجريد من أنواع البيغاوات وإحلال المنطق بدلاً منها، أو جعلها تخدم غرضاً أعلى بأكملها، مثلاً، أو تحييدها ووضعها في متحف. ويمكن في هذه الحالة التغلب على عرضيتها بسهولة. والتغيرات التي يقدمها هيجل في كتابه*علم المنطق* و*الموسوعة*^(٢) لا تفرق بما فيه الكفاية بين هذه الطرق المختلفة التي يمكن فيها التغلب على العرضية.

(١) في ترجمتنا العربية ص ٦٨ (الترجمة).

(٢) راجع*موسوعة العلوم الفلسفية* ص ٣٥٥ من ترجمتنا العربية (الترجمة).

(٣) يذهب متعلق هيجل إلى أن العرضية - كغيرها من القولات الأخرى - لابد أن تتجسد في العالم. لكنه لا يقدم تفسيراً مقنعاً لذلك (أ) أين يرسم الخط الفاصل بين ما هو عرضي وما هو غير عرضي؟. (ب) لماذا يرسم عند هذه النقطة وليس في نقطة أخرى؟. (ج) كيف يتفق وجود العرضية البحثية مع السمات الأخرى لفكره هو، مع فكرته عن التأليه مثلاً وأنكاره وجود أي مادة أو مضمون بلا شكل أو صورة؟.

الكلمة الألمانية *للسلب* هي *vermeinen* من الفعل *vermeinen* *أن يجيب بالنفي* : لا عن سؤال ما ، أو أن ينكر قراراً أو يناقضه . وعكسها كلمة *Bejahen* (الإيجاب) وهي مأخوذة من الفعل *bejahen* أن يجب عن السؤال بنعم *ja* . للموافقة على قرار ، إلا أن هيجل يفضل في العادة كلمة *Negation* المأخوذة من الفعل اللاتيني *negare* الذي يعني 'ينكر' ومنها الفعل 'يسلب أو ينفي' والصفة 'سلبى' والظرف 'السالب' ، والاسم 'السلبية' ، أو أن يكون سلباً أو عملية السلب أو النفي . وهذه الكلمات تقابل 'الواقعية' ، والإيجاب ، والإيجابي والثبات (التي لا تستخدم كثيراً) وإيجابي وإيجابية (وكلمة إيجابي ، وإيجابية كثيراً ما لا تقابل السلبى والسلبية ، بل 'العقلي' أو 'الطبيعي' وتشير إلى الوجود المحض للشيء ، كالقانون أو الدين مثلاً بغض النظر عن عقلانيته).

ولفكرة السلب ، في الفلسفة غير الهيجلية استخدامات متعددة : فهي تنطبق أساساً على الحكم السالب . أو القضية السالبة مثل 'هذه الوردة ليست حمراء' ثم امتدت لتنتطبق على التصورات والمحمولات : 'غير أحمر' * لا أحمر* ، وهي تستخدم أيضاً في الرياضيات لتطلق على الكميات السالبة (-1) ، و (-6) ، في مقابل (+1) و (+6) . ويُسب السلب أيضاً إلى الأشياء ، فكانظ ، مثلاً ، ينظر إلى أي شيء ، أو كيف لشيء . على أنه يقع في نظام متصل بين الواقع ، والسلب ، بين أكثر الأشياء الحمراء لمعاتاً ، وبين القرنفل الذي يلتقي بظلاله على اللالون . (ولقد استخدم كانط هذه الفكرة لكي يدحض دليل 'مندلسون' على غلود النفس الذي يقول : أنه نظراً لبساطة النفس فإنها ليس معرضة للدمار عن طريق التفكك ، إلا أن كانط يرد على ذلك بقوله أنها تدبّر ونفى في العدم).

وفي تراث ليبنتز - وفولف الذي يدين له كانط هنا : أن أي كائن يمتلكه يتطوى على سلب ، أعنى أنه لا يكون شيء من كلياته أو خواصه حقيقياً إلى أقصى حد ، فالفرد هو وحده الواقعي والحقيقي تماماً ، ودون أن يتضمن سلباً من أي نوع . ولقد رفض هيجل فكرة 'اسبنوزا' القائلة بأن الواقع في أعماقه هو جوهر : غير متعين تماماً ، مادام الجوهر

نفسه يحتوي على سلبية السلوب التي تكون الكائنات لا يمكن أن تظهر إلا من عقل يقع ضمناً أو بالقوة خارج الجواهر أو المطلق. وكذلك ينسب الصوفية، من أمثال بوهمي، السلب - والتناقض - إلى طبيعة الأشياء. "فكل شيء يتألف من نعم ولا".

السلب والسلبية أساسيان في فكر هيغل، إلا أن تأويله لهما جديد من عدة روايات:

(١) إذا كان شيء ما سلباً للآخر، فإن السلب يعين ما ينفيه. وذلك يتعارض في أن معاً مع النظرة الشائعة عن السلب الإشرطي، ومع نظرية كانط التي تقول إن سلب الواقع هو "0" أي صفراً (نقد العقل الخالص A 167, B 209). سلب القضية "التي تقول" الوردة حمراء" هو "الوردة ليست حمراء" أو "ليست الحالة أن الوردة حمراء"، متعينة إلى حد أنها تختلف عن سلب القضية "إساءة ساخن" (وبذلك ليست "0") أي ليست صفراً إلا أنها أقل تعيناً من القضية المثبة بواسطتها: فهي تترك الباب مفتوحاً فيما يتعلق بلون الوردة، بل ما إذا كان لها لون على الإطلاق. وحتى إذا ما كانت هناك وردة أم لا. ومن ناحية أخرى فإن سلب اللون الأحمر، في رأي كانط، هو أقل تعيناً من واقع اللون الأحمر: فهو بوصفه شاحباً عديم اللون لا يختلف عن سلب اللون الأخضر. أو ربما عن سلب المذاق الحلو. ويرد هيغل على ذلك بقوله: إنه مهما كان الشيء الأحمر تاماً وكاملاً، فإنه لا يزال يتطوى على سلب، طالما أنه ليس أخضر، ولا أزرق ... الخ. بل أنه يفضل أنه ليس أخضر، ولا أزرق ... الخ" فهو أحمر. ومن هنا كان الأخضر والأزرق سلباً أو حدّاً للأحمر بقدر ما هو سلب أو حد لهما.

(٢) كان المنطق ذو القيمتين (المنطق الصوري هو وحده الذي كان في تناول هيغل) - يقول إذا ما سلب شيء ما، ثم سلب هذا السلب بدوره، فإننا بذلك نعود من جديد إلى نقطة البداية. "ليست الحالة، أن الحماكة ليست أن الوردة حمراء"، وهي تعني "أن الوردة حمراء". أما عند هيغل فإن سلب السلب ينتهي إلى إيجاب، لكنه إيجاب يختلف عن الإيجاب الأصلي الذي تم سلبه، فالشيء مثل (أ) - الشيء الأحمر قد تم سلبه عن طريق الأخضر، وليكن شيئاً أخضر. لكنه ينفيه أيضاً بدوره، وهو بذلك سلب للسلب. وليس ذلك عودة بسيطة إلى الأصل، إلى الوضع غير المنفي: مرحلة (١) هي الوجود المتعين بصفة عامة. وليست شيئاً متعياً. والمرحلة (٢) تنسحب إلى الشيء والآخر الذي ينفيه. والمرحلة (٣) هي إيجاب الشيء ينفيه للآخر، بطبيعته الذاتية الخاصة. وللواقعة التي تقول أنها أكثر من مساحة بيضاء شاحبة يحددها الآخر.

(٣) ويناقش هيجل الحكم الموجب والحكم السالب، لكنه لا يهتم كثيراً بالسلب كسمة لأحكام. ومثل إنكار: التناقض، والاستدلال (أو القياس)، والحكم ذاته، فإن السلب هو خاصية أساسية للأفكار الشاملة والأشياء. إلا أن "السلب" و"السلبية" يحتفظان بنكهة نشطة لسلب الحكم أو إنكاره. فالأشياء والتصورات ليست سلبية أو مستعدة ببساطة. وإنما هي تنفي بعضها بعضاً بنشاط وفاعلية ويميل هيجل - كما فعل في حالة الحد - إلى دمج أفكار السلب التصوري والسلب الفيزيقي معاً.

السلب، وسلب السلب، يعلمان على مستويات مختلفة، وبطرق مختلفة :

(أ) هناك ماثلة تاريخية بسيطة (وربما مسرقة في التبسيط) لجدل الشيء والآخر هي: قبل ظهور البروتستانتية كانت الكاثوليكية هي وحدها المسيحية (الغربية) بما هي كذلك. ثم تولدت عنها البروتستانتية التي نفيها. ولم تكن البروتستانتية هي مجرد "اللا-كاثوليكية"، بل كانت تميز نفسها عنها على نحو نشط، وهي تحمل علامات الكاثوليكية التي سلبتها. والكاثوليكية بدورها نفت البروتستانتية أو سلبتها، وبذلك توقفت عن أن تكون المسيحية بما هي كذلك، وبذلك حملت علامات تميزها الذاتي النشط عن البروتستانتية.

(ب) الكاثوليكي غير المفكر، والبروتستانت غير المفكر راحا يفكران في إيمانهما الشخصي. (ربما بسبب ادراكهما لصعوبة إقامة الدليل على إيمان كل منهما في معارضة الآخر). ومن ثم فقد ارتدا عن إيمانها أو سلبها. لكن كلا منهما كان لا يزال يحمل علامات الإيمان الذي رفعه أو سلبه. ومن هنا كان الكاثوليكي المرتد مختلفاً عن البروتستانتسي المرتد مادام مثل هذا السلب كان متعباً. ولهذا فإن كلا منهما يتجه لتفكير أبعد يستبعد من جديد الإيمان الذي فقدته: فقام بنفي النفي. لكن أحداً منهما لم يعد إلى الإيمان البسيط، الإيمان بلا تفكير الذي فقدته. فقد أصبح الآن إيماناً يقوم على التفكير، ثرباً من مرحلة العودة التي قام بها (وكثيراً ما يرى هيجل الأطوار الأخيرة من النطق، والتاريخ، والحياة على أنها استرداد لأطوار سابقة على مستوى أعلى).

(ج) تتضمن الحالات الموجودة في (أ) و (ب) تعلق الأفراد بأحد المعتقدات في سلسلة من المعتقدات المتساوية في الأهمية، كل معتقد منها ينفي الآخر. غير أن سلب السلب كثيراً ما يستلزم تجاوز سلسلة من السلوب المتناظرة كلها. ومن هنا فإن سلب السلب يمكن أن يكون :

(١) محاولة لمناصرة التنوع الذي يبدو بغير نهاية للمعتقدات المتنافسة والاستمتاع به)

قارن مصطلح : التهكم أو السخرية).

(٢) انسحاب المرء إلى ذاته بعيداً عن كل المعتقدات والوأن الإيمان المتنافسة.

(٣) اعتناق معتقد يشمل جميع المعتقدات الأخرى ولا ينفيها، وإنما ينفي فحسب

إدعائها حق الانتصار أو سلبها للمعتقدات الأخرى. وهذا النوع من السلب المزدوج هو اللامتناهي. وجواب هيجل هو أن رقم (١) هو - أو يحكمه - اللامتناهي الفاسد، وهو سير لا حد له لكائنات متناهية، ينفي كل منها الكائن الذي سبقه. أما رقم (٢) فهو نوع من اللا متناهي الجيد، مادام ينطوي على عودة دائرية للشيء إلى نفسه. وهو يظهر في المنطق على أنه مقولة الوجود للثبات على نحو ما تتجسد في الأنا الذي يفكر في ذاته، أو يتعكس على نفسه. وهو يتجاوز سلسلة الكيفيات الثبوتية. أما رقم (٣) فهو أيضاً نوع من اللامتناهي الجيد. وهو يظهر بأعظم وضوح له في الفكرة المطلقة التي تشمل جميع تحديدات الفكر (أو المقولات) التي ظهرت في مراحل سابقة من المنطق. وعلى الرغم من أن هيجل ينظر إلى (١) و(٢) على أنهما أطوار تاريخية ضرورية، فإنه كان يفضل رقم (٣) كرد مثلاً، على، تنوع واختلاف الفلسفات المتنافسة ظاهرياً.

نموذج "الإيجاب السسيط - السلب - سلب السلب" يتكرر باستمرار خلال فكر هيجل. وما هو سلب السلب في أحد التطبيقات يعاود الظهور مرة أخرى على أنه إيجاب بسيط لتطبيق آخر. فمثلاً أول أطوار الأداة هو انسحابها إلى داخل نفسها وسلب كل شيء متعين (وتلك نسخة من رقم (٢) السابقة) - وهو ما يتم سلبه من طريق أخذها بخيار معين، وهذا الخيار بدوره يتم سلبه بإرادتها لذاتها.

ويظهر، في المنطق، (في نظرية الماهية) الموجب والسالب على أنهما نموذج للتضاد. الصورة القسوى للسلب التي لم يعد فيها كل حد آخر غير الآخر (على نحو ما يكون الأحمر آخر غير الأخضر والأزرق... الخ)، بل يكون أخره (على نحو ما يكون الشمال هو آخر الجنوب). والسالب الذي يعارض الموجب هنا، يتميز عن السالب المتضمن في السالب الهيجلي؛ الموجب ينفي السالب، بقدر ما ينفي السالب الموجب، ومن ثم يكون سلباً بقدر ما يكون موجباً.

Notion ..

الفكرة

راجع مصطلح التصور أو الفكرة الشاملة. Concept





Object and Objectivity

الموضوع والموضوعية

أُخذت الكلمة الألمانية (Das) Objekt (التي تعني الموضوع) من الكلمة اللاتينية Objectum اسم المفعول من الفعل Objicere بمعنى 'يُطرح أمام أو في مواجهة أو ضد' أي أن يُطرح شيء ما أمام أو في مقابل - وهي تقابل كلمة Subject (أي الذات) التي تعني 'يُطرح أو يضع تحت...'. ومنذ أن ظهر هذا التقابل بين «الذات والموضوع» لأول مرة عند «دانز سكوت» حتى القرن الثامن عشر. وهو يأخذ معنى عكس معناه الحديث: فقد كانت كلمة Subject تعني ما يدور حوله الحديث (أي الموضوع). في حين كانت كلمة Object تعني ما يُطرح على أو في مواجهة، أي التصور الفاني، أو المحمول. غير أن «فولف» أعطى للموضوع معنى «الشيء الذي يُطرح أمام أو في مواجهة الذهن» مثل موضوع الوعي، أو التصور، أو المعرفة. ويمكن أيضاً أن يكون موضوع صراع أو رغبة أو فعل. ولا يستلزم ذلك أن يكون موضوعاً مادياً: كالحساب أو وحيد القرن، فالوعي ذاته يمكن أن يكون موضوعاً للوعي أو التفكير. واستخدم كائناً أيضاً هذا المصطلح بمعنى ضيق يُطلقه على أي موضوع نصادفه في التجربة، أي موضوع الوعي. «الموضوع هو ذلك الذي تتجمع في مفهومه كثرة الحدوس المعطاة». (نقد العقل الحائض B 137). واستُخدمت كلمة «الموضوع» كذلك بالمعنى النحوي على أنه المفعول به لفعل ما في الجملة.

ولقد سار المقابل الألماني لكلمة الموضوع Objekt جنباً إلى جنب، منذ القرن السابع عشر وما بعده، مع الكلمة الأسبق منها «Gegenwurf» وهي تعني «شيء يُطرح ضد» - التي كانت قد حلت محلها كلمة Gegenstand التي تعني «(ما يقف في مواجهة)» - على

الرغم من أن هذه الكلمة الأخيرة ظلت تُستخدم في نهاية القرن السابع عشر بالمعنى الديني الذي يشير إلى «الدعم - المقاومة» الروحية ضد الاغرامات والميول أو العواطف.

فهو تعني في اللهجة «الشفافية» عند هيغل «عقبة - عائق». لكنها كانت تعني في الفلسفة الألمانية - مثل كلمة Objekt - (موضوع الوعى أو المعرفة أو الفعل ... الخ). كما تعني الموضوع الحقيقي أو الواقعي. ولقد أقام كانط تفرقة بين Objekt و Gegenstand.

ولقد أدت كلمة Gegenstand إلى ظهور كلمة gegenständlich «موضوعي» وكلمة «الموضوعية» أيضاً، إلا أن هيغل - مثل كانط - كان يفضل في العادة مشتقات كلمة Objekt مثل Objectiv (موضوعي) و Objectivität (موضوعية)، وأحياناً Objectivieren (بموضوع - يجعله موضوعاً) وكذلك كلمة Objectivierung «التوضوع»)، فالدين، مثلاً، بدأ بتوضوع الطبيعة الكلية الجوهرية للأشياء، وتحويلها إلى إله موضوعي. والمعنى العام للمصفة «موضوعي» هو: ما يتسم إلى موضوعي ما. لكن معناها الخاص أكثر هو:

(1) الواقعي - الموجود بالفعل - ما يكون موضوعاً (كما هي الحال في الواقعة الموضوعية).

(2) عدم التحيز - أو توجهه مباشرة نحو الموضوع (كما هي الحال في الموقف الموضوعي تجاه الوقائع).

ولكلمة «الموضوعية» معنيان مناظران:

(1) «الواقعي».

(2) «عدم التحيز».

والموضوعية بمعنى عدم التحيز يمكن أن تكون عملية بقدر ما تكون معرفية: كاتباع قواعد غير شخصية، في مقابل الأهواء الشخصية.

وكلمة الموضوع Objekt عند هيغل تختلف عن كلمة Gegenstand من ثلاث زوايا:

(1) فهو يشدد على الاشتقاق اللغوي لكلمة Gegenstand أكثر من الاشتقاقات اللغوية لكلمة Objekt. ومن هنا كانت الكلمة الأولى هي أساساً، وعلى نحو مباشر، موضوع المعرفة ... الخ. في حين أن الموضوع Objekt يكون على الأقل في البداية مستقلاً⁽¹⁾ فكلمة Gegenstand تعني الموضوع القصدى، في حين أن Objekt هو الموضوع الواقعي.

(1) «الموضوع يُفهم في العادة - علو له شيء - مستقل تماماً بله. عيني مكتمل ... الخ «موسوعة العلوم الفلسفية» ص 424». (الترجم).

(٢) عندما يكون Objekt موضوعاً لشيء ما، فإنه في العادة يكون موضوعاً للذات، في حين يكون Gegenstand موضوعاً للمعرفة، وللوعي، وللاتنا... الخ. (وليس هناك نسخة للثانية يمكن مقارنتها بكلمة Subjekt أو تكون مساوية لها).

(٣) صورة الوعي وموضوعية، يعتمد كل منها على الآخر عند هيغل، ويحملان ثراءً وتعقيداً متساويين. ولهذا فظالمنا أن الموضوع متضاد مع الذات، ولما كانت الذات (في المنطق) تتضمن التصور أو الفكرة الشاملة، والحكم، والاستدلال (القياس). فلا بد أن يكون الموضوع Objekt نسقاً معقداً من الموضوعات (كما هي الحال في النظام الشمسي). يرتبط بصور الاستدلال (أو القياس). أما Gegenstand، فهي بالمقابل، قد تكون موضوعاً بصورة بسيطة من الوعي، كما هي الحال في اليقين الحسي، الذي لم يبلغ بعد مرتبة الذات تماماً. (ولقد كان Gegenstand - في كتاب هيغل «المدخل الفلسفي» موضوعاً عينياً يحمل الكثير من السمات الحسية. لكن لو أن الأنا حُلقت من هذه السمات أو جُرِّدت منها، فإن ما يبقى هو الموضوع المجرد).

ومن هنا فإن هيغل (في مقدمة «ظواهر الروح») عندما فحص صور الوعي القصدية، من أكثرها بدائية إلى المعرفة المطلقة، كان الموضوع هو Gegenstand. لكننا في المنطق، نجد أن الموضوع يعقب «التصور الذاتي»^(١). والموضوعية تعقب الذاتية (المنطق الكبير). وهنا نجد أن الموضوع والموضوعية هما Objectivität و Objekt. الموضوع الذي يمر بأطوار: الألية - الكميائية - الغائية، يعرض «التعيينات التصورية» التي تطور في «التصور الذاتي» (لا سيما بنية القياس) لكنه كان في البداية يُتصور على أنه مستقل عن الذات العارفة أو العملية. وعندما يطرح هيغل مشكلة من مشكلات المعرفة مثل: كيف يمكن لنا نحن اللوات أن نصل إلى الموضوعات...؟ (الموسوعة الجزء الثاني في فقرة رقم ٢٤٦ - ١). فإن الموضوعات تكون في هذه الحالة Objekt، وليست Gegenstände التي ترتبط ذاتياً بالوعي. (وفي مقدمة «ظواهر الروح» نجد أن الموضوع الواقعي والذي يصعب بالتالي الوصول إليه ليس هو Gegenstand بل هو die Sache أي الشيء... الخ). ويذهب هيغل في «المنطق الكبير» إلى أن الموضوعي Objektiv والموضوعية لهما معنيان : -

(١) راجع «موسوعة العلوم الفلسفية» ص ٤٢٧ من ترجمتنا العربية (الترجم)

(1) ما يقف في مواجهة التصور المستقل أو «الأنا»، أعنى أن الموضوع هو «العالم المتكرر في مباشرته» الذي لا بد للتصور أو الأنا أن يتغلب عليه. ويربط هيجل هذه العملية «بأقل معنى مستعين، وهو المعنى الذي يكون فيه الـ Objekt هو الـ Gegenstand «لاى اعتمام أو نشاط للذات».

(ب) «ما هو في ذاته ولذاته» الذي تحرر من القيد ومن التضاد أعنى الذات. ويشمل «الموضوعي» بهذا المعنى المبادئ العقلية والضرورية، النظرية والأخلاقية، التي يتعين على الذات أن تتطابق معها، بدلاً من أن تغيرها أو تتغلب عليها. وهكذا يتحرر الموضوع الذي لا بد للذات أن تعرفه من إضافات التفكير الذاتي». وتتضمن الموضوعية بمعناها في (ب) الآلية والكيماوية. فيما يرى هيجل، في حين أن الغائية التي يفصل فيها الغرض أو التصور نفسه عن الموضوع، وعن محاولات تحديده، تتضمن الموضوعية بالمعنى الموجود في (أ). لكن الواقع أن هناك ثلاث مراحل للموضوعية، وليس الثتان: -

(1) الموضوع المستقل عن الذات، بمعنى أن الذات تُطرح خارج الحسبان تماماً (إلا من حيث أن الذات أو التصور مفترض ضمناً وسلفاً بوصفه بكون الموضوع كموضوع)، أي الآلية، والكيماوية.

(2) الموضوع الذي يقف في مواجهة الذات والذي لا بد للذات أن تتغلب عليه أي الظائفة. لكنه على مستوى التفكير أيضاً، أفكار الصادق (للمعرفة) وأفكار الخير (الأخلاق عند كانط وفشته). (وذلك يعنى الموضوعية بالمعنى الموجود في (أ) فيما سبق. .).

(3) الموضوع الذي بلغ درجة الضرورة والعقلانية، حتى أن الذات لم تعد بحاجة إلى تغييره أو تحديده بل لا بد لها ببساطة، أن تتطابق معه. وينظر ذلك الفكرة المطلقة التي هي - عند هيجل - الذات والموضوع في آن معاً، والتي تتجسد في سلوك المرء للتطقي (حسب منطق هيجل)⁽¹⁾ أو تتطابق مع قوانين الدولة العقلية وممارستها. (الموضوعية بالمعنى الموجود في (ب) فيما سبق).

ويفرق هيجل في «الموسوعة» بين ثلاثة معاني لكلمة الموضوعي: -

(1) المعنى المؤلف للكلمة الذي يدل على ما له وجود خارجي، في مقابل الذاتي الذي يعنى ما تتخيله الذات فحسب أو ما تحلم به ... الخ.

(1) «الفكر الذي ينظر إليه على أنه سماعية الأشياء الجيدة...» راجع ص 150 - 151 من ترجمتنا العربية للموسوعة (لترجم).

(٢) وهي تعني ثانياً الضرورة والشمول، وهو المعنى الذي أضافه إليها كانط، في مقابل العرضية، والجزئية، وذاتية احساساتنا.

(٣) يُفضّل هيجل المعنى القائل بأن الموضوعية هي الأفكار التي ليست مجرد أفكار لطا لكتها بالمثل موجودة بذاتها داخل الأشياء، وفي الموضوعي بصفة عامة. والمعنى الأول يناظر المعنى الموجود في (١) - فيسما سبق - في حين أن المعنى الموجود في (ب) فيسما سبق يشمل المعنيين السابقين والثالث هنا. ويذهب هيجل إلى أن كائنات كان على حق عندما اعتقد أن عرضية الاحساس، لا تكون موضوعية إلا بمعنى متدنٍ. في مقابل الأفكار أو المقولات التي هي شاملة وضرورية بمعنى أنها تنطبق على جميع الأشياء أو الموضوعات، ومعنى أنها لا تختلف من شخص إلى آخر في آن معاً. إلا أن الأفكار عند كانط لا تزال ذاتية بالمعنى الثالث، طالما أنه ينظر إليها على أنها مفروضة على الأشياء بواسطة نحن لا على أنها تُشكّل ماهيتها (كما يعتقد هيجل).

محاولات هيجل للترقية بين المعاني المختلفة للموضوعية تجاهلت التمييز بين المواقف الموضوعية تجاه الأشياء، وبين الأشياء الموضوعية ذاتها. ولقد نشأ هذا التجاهل من نظريتين: -

الأولى: تقول أن الموقف (أو الذات) وموضوعه يتطابقان في أعلى مستوى للموضوعية.

الثانية: تذهب إلى أن المواقف وموضوعاتها - بصفة عامة - موضوعية على نفس المستوى ونفس الدرجة، فلو أنني فكرتُ بطريقة موضوعية (أعني بطريقة عقلية وملا تحيز) - فإني أستطيع أن أتبين الأفكار الموضوعية التي تُشكّل ماهية الأشياء. في حين أنني لو أحسستُ فقط أو أدركتُ حسياً فحسب، فإني لن أستطيع أن أتبين إلا أقل قدر من موضوعية الكيفيات الحسية للأشياء. لكن ليس من الواضح تحقق هذا التطابق، فاحساساتي ربما كانت دائمة أو عابرة وذاتية، إلا أن ذلك لا يستلزم أن تكون الكيفيات الحسية للأشياء هي الأخرى ذاتية (وهي الكيفيات التي تمّ التحقق منها عن طريق مقارنة الاحساسات المختلفة عند ملاحظ معين، بتلك الاحساسات المختلفة عند ملاحظين آخرين). ومن ناحية أخرى ففي حالة الأحكام الأخلاقية والجمالية، فإن الموقف الموضوعي (غير المتحيز) لا يضمن جواباً موضوعياً (صحيحاً)، ولا حتى أنه يمكن العثور على إجابة

موضوعية (صحيحة). ففي حالة الأختلاق لا يوجد موضوع واضح يمكن أن يصل إليه الموقف الموضوعي، غير أن هيجل يميل إلى الاعتقاد أن القوانين (أو الدولة نفسها) هي موضوع مماثل لموضوع المعرفة.

ويربط هيجل في كل من «علم المنطق» أو «الموسوعة» الانتقال من «التصور الذاتي» إلى «الموضوع»، بالدليل الانطولوجي على وجود الله.

صيغت كلمة Gegesatz الألمانية (وهي تعني: ضد تضاد، عكس، نقيض) في القرن الخامس عشر كت ترجمة للكلمة اللاتينية Oppositio (من الفعل Opponere الذي يعنى: يجلس، يضع - في مواجهة) - وكانت في الأصل مصطلحاً قانونياً يعنى «احضار شيء ما لعقد مواجهة في قضية أو دعوى». وقد نشأت عنها الصفة gegensätzlich (ضد - عكس). وجذر الفعل هو Setzen (يضع). وبالإضافة إلى Gegensatz - فإن هيجل كثيراً ما يستخدم اسم المفعول «مضاد - ضد»، والاسم «التضاد». كما يستخدم أيضاً الكلمة التي صيغت في القرن الثامن عشر من جذور يونانية وهي Polarität (القطبية - التضاد التقطبي) وكذلك الكلمة الألمانية Gegenteil (ضد - عكس).

ولقد كان اليونان يميلون إلى النظر إلى العالم على أنه مؤلف من قوى متعارضة. وكيفيات وجواهر متضادة مثل: النار - والماء، والحار - والبارد، الرطب - واليابس. ولقد لعبت هذه الأضداد دوراً هاماً في فكر التكمين، والفيثاغورين، ثم بصفة خاصة في فكر هيراقليطس. فقد اعتقد هيراقليطس في الوحدة الجوهرية للأضداد، وكثيراً ما وجد (مثل هيجل) تأكيداً لهذا الاعتقاد في اللغة. فكلمة القوس Bios تطلق على الحياة أيضاً، مع أن عمل القوس هو الموت.

ولقد حلل أفلاطون وأرسطو التغير على أنه انتقال من ضد إلى آخر، كما مالا أيضاً إلى النظر إلى الأشياء الوسيطة على أنها مزيج من الأضداد، والاكوان كما هي الحال مثلاً في التركيبات المختلفة من اللونين الأبيض والأسود.

والفكرة التي تقول أن الأضداد تتلاقى في اللاصتاهي (الله) دافع عنها فيسقولا دي كوزا نظراً إلى أن الله يجاوز العقل ويعلو عليه: كما أن التناقضات والتعارضات البشرية تنحل في وجوده. وهو يضرب أمثلة توضيحية متعددة من الرياضيات مثل: كلما زاد قطر الدائرة، نقص منحنى سطحها، ومعنى ذلك أنه إذا زاد القطر إلى ما لا نهاية. فسأته يتلاقى مع الخط المستقيم (انظر كتابه «الجهل الحكيم» ص ١٣ وما بعدها). ولقد ذهب فيرونو إلى أن الأضداد والصراعات التي تحدث داخل الكون وفي تجريرتنا تدعمها الوحدة الالهية وتجعلها منسجمة.

ولقد أقرُّ جوتيه والرومانسيون بالفكرة الفائلة بأن العالم يتضمن التضاد والقطبية بصفة أساسية. أما «هامان» فقد أخذ مبدأ تطابق الأضداد وتوافقها ضد القسمة الثنائية عند كانط. واحتل هذا المبدأ مكانة مركزية في فكر «شلنج». فقد نظر شلنج إلى الأضداد «في كتاباته المبكرة» - على نحو ما فعل قشته على أنها تضاد واحد، فالأنا تضع الآخر (أو اللانأ). غير أن الأضداد. (مثل : الذات والموضوع - الروح والطبيعة ... الخ) في فلسفة شلنج عن الهوية تنشأ من انقسام الوحدة الأصلية، وفي كتابه عن «برونو»^(١) شرح دعوى «برونو» الفائلة: «بأن من يرغب في معرفة طبيعة الأسرار العميقة، فإن عليه أن يلاحظ ويتأمل الحد الأدنى والحد الأعلى من القيم، (وهما متشققان في رأي برونو) للأضداد، والمتناقضات. فهناك سحر عميق في أن يكون المرء قادراً على استخراج الضد بعد أن يكون قد وصل إلى نقطة الوحدة». [«عن السبب، والمبدأ، والوحد» الكتاب الخامس عام ١٥٨٤]. ولقد تأثر شلنج - مثل هيجل - بالظواهر القطبية مثل المغناطيسية والكهرباء.

والتضاد أيضاً سمة للتصورات والقضايا: فقد فرّق أرسطو بين القضايا المتضادة مثل «كل أ هي ب» و«بعض أ ليست ب». غير أن كلمة Gegensatz تغطي المعنيين معاً للتناقض. فهي تشمل القضية «هذا الشيء أحمر». والقضية «هذا الشيء ليس أحمر». كما تشمل التضاد بين اللونين «الأبيض» و «الأسود»، ومن هنا فإن التضاد ويشمل في رأي هيجل مناقشة لقانون الثالث المرفوع أو التضاد، بقدر ما يشمل الأعداد الموجبة والسالبة^(٢).

يحتل التضاد القطبي مكانة مركزية في فكر هيجل؛ وسماته الأساسية هي :-

(١) للشيء ضد واحد فقط، فلو كان الشمال يضاد الجنوب، فلا يمكن أن يضاد أي شيء آخر. (هذا المبدأ أعلنه أفلاطون وأقره أرسطو، واستخدمه أرسطو للكشف عن التباس الكلمات. فلو أن كلمة «حاد» تضاد في أن معاً «الفاتر»، و«الظن»، لكان لكلمة «حاد» معنيان).

(٢) لو تعارض شيئان، فإن ذلك يعنى أساساً أن كلا منهما يتضمن الآخر، ولا يمكن أن يتفصل عنه. والمثل الفزيقي على ذلك والذي يتكرر في مؤلفاته هو المغناطيس:

(١) شلنج «برونو أو عن المبادئ الطبيعية والالهية للأشياء». عام ١٨٠٢ (الترجمة).

(٢) رابع موسوعة العلوم الفلسفية من ٣٠٨ وما بعدها (الترجم).

فلا يمكن أن يكون هناك قسب من المعدن يمكن منقطه من طرف واحد فقط. فإذا ما قُطع المغناطيس نصفين من نقطة الحياد، فإن النتيجة لن تكون مغناطيساً مؤلفاً من نصفين لكل واحد منهما قطب مغناطيسي واحد فقط، وإنما سيكون لدينا قطعتان كاملتان من المغناطيس، طالما أن ما كان نقطة حياد قد أصبح الآن قطباً مغناطيسياً، فكل قطب قد أنتج ضده المكمل له.

وكمبدأ عام فإن تلازم الأضداد وعدم امكان الفصل بينها يصبح مقبولاً أكثر لو أننا نظرنا إليه من منظور تصوري لا فزيقي. فمثلاً: لو أن شخصاً وُصف بأنه انطوائي، أو لو أن البجعة وُصفت بأنها بيضاء، فإنه لا يرتب على ذلك أن يكون نفس الشخص ابسطاً أيضاً، أو تكون البجعة نفسها سوداء كذلك. بل أننا على استعداد لتطبيق كلمتي «ابساطي» أو «سوداء» كلما دعت الحاجة إلى ذلك. أو ربما أن هناك أشياء (أخرى) ابساطية وسوداء. إلا أن هيجل يذهب إلى أن الاعتماد المتبادل التصوري بين الأضداد يعني أنه كلما حدث أحد الضدين فانهما معاً يحدثان بنفس الفرجة إلى حد - أن الشخص، أو حالة الشخص الداخلية مثلاً - هي إلى نفس الحد حالته الخارجية أيضاً. ومن الخُلف في رايه أن تأمل في استتصال الشر من العالم (أو حتى من الشخص الفرد). طالما أن الشر هو شرط ضروري لوجود الخير.

(٣) ويذهب هيجل إلى أنه في حالة بعض الأضداد فإن كل ضد لا يحتاج فقط إلى الآخر لو أنه يتضمنه فحسب، بل أن كل ضد - على حد سواء - هو هذا الآخر. أو أنه يصبح هذا الآخر. ويصدق ذلك بصفة خاصة على الموجب والسالب: فإذا ما تصورنا الخطوات التي تُقطع نحو الغرب بأعداد موجبة، والخطوات التي تُقطع نحو الشرق بأعداد سالبة^(١). فإنا نستطيع بذلك أن تصور الخطوات نحو الغرب بأعداد سالبة والخطوات نحو الشرق بأعداد موجبة. كما أننا نستطيع كذلك أن تصور الدائن على أنه سالب والمدين على أنه موجب والعكس، خصوصاً وأن مصطلحات «الدائن» أو «المدين» حدود نسبية. فالشخص قد يكون داتاً، بينما يكون الآخر مديناً. وما ينتج عن ذلك هو أن أي زوج من الأضداد يمكن أن نتصوره على أنه موجب أو سالب، لا أن الواحد من الأضداد هو نفسه مثل الآخر. فمن الممكن وإن كان ذلك - غير طبيعي - أن نصف عيوب شخص ما بأنها

(١) الأعداد فوق الصفر هي الأعداد الموجبة، والأعداد تحت الصفر هي الأعداد السالبة (الترجم).

إيجابية . وأن نصف مميزاته بأنها سلبية. لكن لا ينتج عن ذلك أن عيوبه هي ميزاته، أو أن مميزاته معيبة. ولقد فحص هيجل «في ظاهريات الروح» الكتاب الثالث - الفكرة عن طريق مناقشة: «موعظة الجبل»، و«سرحية أنتيجونا» لسوفوكليس، أن هناك عالمًا فيما وراء «العالم الظاهر»، تنعكس فيه الأضداد، فما هو صواب هنا يصبح خطأ هناك ... الخ. لكنه رفض هذا الفرض لصالح وحدة الأضداد في هيفت العالم (ارتباط هذا «العالم المقلوب» عالم المثل عند أفلاطون. أو عالم الشراء في ذاته عند كانط هو ارتباط خاطيء، ما دام أي منهما لا يتضمن انعكاساً لعالم الظاهر).

(٤) يمكن تمييز بعض الأضداد كل منها عن الآخر، لا تمييزاً داخلياً ثابتاً وإنما عن طريق تضاد الواحد منها للآخر فحسب، فقطبا المغناطيس الشمال والجنوب، لا يمكن التمييز بينهما إلا من واقعة أنهما قطبان يطرد الواحد منهما الآخر. بينما هما على خلاف الأقطاب بتجانبان، فلو أنهما عكسا قطبيهما. وواصلنا، مع ذلك طرد الواحد منهما للآخر وجذبه كما يفعلان الآن. فإنا لن نكتشف هنا التفسير. («وفي ظاهريات الروح» الكتاب الثالث - «والوسوعة» الجزء الثاني فقرة ٣١٤ - يشير إلى قطبي المغناطيس على أنهما «الشيء - بالاسم»، و«للخالف - بالاسم» بدلاً من «الشيء» و«للخالف» نظراً لأنه لا توجد بين القطبين اختلافات ذاتية). غير أن ذلك لا يصدق على جميع الأضداد: فنغير الأشياء السوداء إلى بيضاء، والأشياء البيضاء إلى سوداء لابد أن يكون من الممكن اكتشافه.

(٥) الأضداد ينتقل الواحد منها إلى الآخر عندما يصلا إلى حدهما الأقصى. فالمثل الذي ضربه «نيقولا دي كورا» يمكن أن تعرضه من جديد من منظور اللامتناهي الحقيقي لا الزائف: فالدائرة على سطح كرة (الكرة الأرضية مثلاً) إذا اتسعت بقدر كاف تصبح دائرة عظيمة (يكون مركزها هو مركز الكرة) وأى قوس، أو جزء من الدائرة يكون أقصر مسافة بين طرفيها، وبذلك يكون خطاً مستقيماً أو خطاً جيوديسياً Geodesic^(١)، فإذا ما سرت طويلاً بقدر كاف في اتجاه الشمال، فإنتى في النهاية أبدأ في السير في اتجاه الجنوب. والحركة في اتجاه الشرق لا يمكن على العكس، أن تصبح حركة في اتجاه الغرب (نظراً لأن الشرق والغرب ليسا اتجاهات قطبية) لكنها في النهاية تجملسي اقتراب من نقطة البداية

(١) الخط الجيوديسي هو الخط بين نقطتين على سطح معين (الترجمة).

التي بدأتُ منها بدلاً من أن أتبعدها. (ولم «ظاهريات الروح» الكتاب الرابع أ) - نجد أن السيادة الشاملة على العبد تؤدي إلى تبديل عكس مواقع السيد والعبد: ففرض السيد الاعتراف بالعبد، يجعل العبد شيئاً لا قيمة له حين يعترف بالسيد، ومن ثم يصبح السيد سيداً على لا شيء. في حين أن التزام العبد - على العكس - بالعمل يُضفي عليه طابعاً من الوعي الذاتي يقلت من سيده، ويصبح الانتصار الساحق هزيمة، كما تصبح الهزيمة انتصاراً. ونزوع التصورات التضادة لانتقال الواحد منها إلى الآخر هو إحدى القوى للحركة لجدل هيجل: فالوجود الخالص - مثلاً - يصبح عدماً خالصاً والعكس. وهذه الأضداد تتضمن وحدة سلبية ذاتية للتصورين.

(٦) وهكذا نجد أن الأضداد عند هيجل - على خلاف فشته لا تصبح شيئاً واحداً في داخل (أو تنبثق من)، مطلق محايد أو نقطة محايدة، وإنما كل منها يشكل في الآخر عندما يصل إلى أعلى نقطة له. وتوحدنا النهائي في الفكرة المطلقة ليس حياً فارغاً. بل شعول عيني أو نسق، يرفع التضاد، لكنه لا يحله.

رأى هيجل أسفه فشله في التفرقة بين الأنواع المختلفة من التضاد (الشمال والجنوب، الشرق والغرب، الأحمر وغير الأحمر، الأبيض والأسود، الذكر والأنثى). والطرق المختلفة التي تحتوي بها كل منها على الآخر أو تصبح هي الآخر. ومن هنا كان تفكيره عن التضاد مشتتاً وليس نفسياً.

انظر: الحياة، والكائنات الحية

Ought

ينبغي؛ -

الفعل Sollen فعل مساعد مشروط، وهو يرتبط من حيث الاشتقاق اللغوي بكلمة Schuld (دين، ذنب، مسئولية، لكن في الأصل «التزام») وبالفعل الانجليزي Shall. في مقابل كلمة wollen التي تعبر عن ارادة التفاعل (مثل: أنا على وشك أن أصوم). وتعبّر Sollen عن ارادة شخص ما أو شيء ما (مثل: القدر) مثل «سوف أصوم» و«ينبغي عليك أن لا تقتل». وفي مقابل müssen (لا بد) التي توحي بأن شيئاً ما لا يمكن إلا أن يحدث أو أن يقع، فإن Sollen تفتح الباب أماماً إمكاناً أن لا يحدث أو أن لا يقع. ومن هنا فهي كثيراً ما تناظر «ينبغي» أو «يجب». لكنها كثيراً ما تعني «يقال عن»، و«يفترض أن أو يزعم أن»، كما هي الحال في «يقال أنه مريض» أو «يزعم أنه مريض» أو «يقرر...» أو «يتجه نحوه». مثل من «المقرر (أو المفترض) أن يكون ذلك هو آخر لقاء لنا»... الخ.

كان «الواجب»، أو «ما ينبغي» يمثل مكانة مركزية في فكرة كانط عن الأخلاق. فهو يعبر عن الضرورة الأخلاقية أو العقلية لفعل ما، لا بناء على أسباب طبيعية أو فزيقية. بل بناء على تصور العقل العملي. ومن هنا فهي لا تصدق إلا على الكائنات العاقلة وحدها، وهي التي يتنصّف عليها أن تفعل شيئاً. ومن ناحية أخرى، فهي لا تصدق إلا على الموجودات العاقلة التي هي موجودات طبيعية مستقلة بالرغبات... الخ وليست خاضعة تماماً لسلطة العقل. وهي التي ينبغي عليها أن تقوم بأشياء معينة؛ نظراً لأن الإرادة والسلوك لموجود عاقل تماماً، لا بد أن يحددها العقل تلقائياً. وهو لا يظهر بذاته أمام هذا الموجود على أنه واجب أو التزام.

ولقد رأى كانط أن الواجب يجعلنا نشعر بعمل لا مثاه أعنى بعمل لا يمكن أن يكتمل إلى ما لا نهاية؛ ينبغي على أن أكون خيراً تماماً من الناحية الأخلاقية. لكن أيا ما كان عدد أفعال الواجب التي أنجزها، فأنتي لن تبلغ أبداً تلك الحالة المرغوبة في فترة زمنية متناهية أو محدودة. ولا يستتبع ذلك أنه ينبغي على أن أتخلى عن جهودي طالما أنتي

استطيع أن أصبح أفضل أخلاقياً على الدوام. مثلما أقوم بالعد: $\frac{1}{4}$ ، $\frac{1}{2}$ ، $\frac{3}{4}$ ، ...». يجعلنى أقترِب على الدوام من الصفر. ولما كان من الخُلف من الناحية الأخلاقية أن تتوقف جهودى عن طريق الموت فقد كانت مُسلِّمة من مُسلِّمات العقل العملى؛ أن يكون الناس خالدين وأن يواصلوا جهودهم وكفاحهم الأخلاقى بعد الموت (وهناك مُسلِّمان أُخريان للعقل العملى هما: وجود الله، وحرية الإنسان).

وواصل فشته فكرة كاتظ عن الواجب، وجعلها بمثابة «المركز فى مذهبه». فالأنا الخالص يضع العالم الخارجى أساساً لكى يكون مسرحاً لكفاحى الأخلاقى. إن هدف الأنا المتناهى. وهدف الأنا الذى يواجهه «اللائنا» هو أن يستعيد نفسه ليبلغ وضع الأنا الخالص أو أن يصبح موجوداً عقلاً على نحو خالص تكون إرادته وسلوكه محددة عن طريق العقل والأخلاق وحدهما. غير أن ذلك عمل لا متناه ينبغى أن يكون، لكنه لن يكتمل فى الواقع أبداً. ولقد تخلى شلنج عن هذه السمة فى فكر كاتظ وفشته نظراً لأنه وضع الطبيعة والظن فى مرتبة أعلى من الأخلاق؛ فالطبيعة لا تفترض الأخلاق سلفاً ولا يفترضها كمال العمل الفنى. ذلك لأن دمج الغرضية العقلية والقوة الطبيعية الخام فى عسيرة الفنان، يزودنا بنتيجة ختامية موحدة نسق الفلسفة لا يستطيع النقص الأخلاقى عند البشر أن يقوم به. كما أنه لا يحتاج أن يقوم به.

فكرة كاتظ عن الواجب تنتهك مبدأين أساسيين عند هيجل: -

(أ) فهى تتضمن تعارضاً حاداً بين الوضع الحالى (أو الواقع الفعلى) وما ينبغى أن يكون عليه هذا الوضع.

(ب) كما أنها تتضمن تفهقاً لا متناهياً فاسداً.

(١) يرفض هيجل أى دعوى تزعم أن العالم، أو الوضع الحالى للعالم، أو الوضع الحالى للمجتمع الذى يعيش فيه الفرد، يختلف اختلافاً جليوياً عما ينبغى أن يكون عليه. بغض النظر عما إذا كانت هذه الدعوى ينتج عنها تفهق لا متناه:

(أ) فحتى إذا ما صحَّ هذا الزعم، فليس ثمة شخص يكون فى مركز يسمح له أن يزعمه: إذ ليس هناك معيار يقع خارِج هذا العالم، يمكن أن يقيِّم هذا العالم عن طريقه. فلا بد أن تكون المعايير التى نحكم بها على العالم، أو على مجتمع ما، موجودة بداخله، ومن ثم فلا يمكن أن ندعم الرفض التام له. ويمكن للشخص إذا كان فيلسوفاً أن يكون فى وضع الفضل من غيره لتقييم مجتمعه ككل، نظراً لأنه يقف على مسافة منه، كما أنه

قد تعرف لا فقط على مجتمعات أخرى، وقررات تاريخية أخرى، بل لأنه تعرف على البنية العقلية للأشياء، لكنه يظهر على المسرح والأحداث تدور، ويكون عمله أساساً استعادي للأحداث أو تصالحي فيما يرى هيجل.

(ب) لن يصدق مثل هذا الزعم قط، طالما أنه لا يمكن أن يكون هناك تصدع جذري بين العقل (أو الفكرة) والواقع. ويدمج هيجل بين اللاهوت (القول بأن العالم تحكمه العناية الإلهية) وبين الميكانيزيما (المشعبة بالفكر والمفهومة عقلياً) وبين التقسيم (القول بأنه حسن أو غير). ولم تكن فكرته أبداً أن العالم في أي مرحلة معينة كان خلوّاً من الأخطاء والعيوب، بقدر ما كانت أن العالم يصحح عيوبه الخاصة بحركته المتدفقة إلى الأمام. وهو من ثم لا يحتاج إلى نقد أو تصحيح من ملاحظ خارجي.

(٢) يربط هيجل ما ينفي أن يكون بأفكار: الحد، والقيد، والتناهي: فالقيد هو أساساً، شيء ينفي التغلب عليه. وعلى العكس إذا ما كان الشيء ينفي أن يكون، فإن ذلك يتضمن قيده أو عبة يحتاج إلى أن يتغلب عليها. ومن ثم فإن ما ينفي أن يكون، عند هيجل، ليس فقط ما ينفي أن يكون من الناحية الأخلاقية، وإنما هو سمة للتراجع اللامتناهي: كالتراجع الكمي للأعداد، وللزمان والمكان مثلاً. لكن كثيراً ما يكون ما ينفي هو ما ينفي أخلاقياً متضمناً كفاحاً لا حد له نحو الخير، وهو بما هو كذلك يعترض عليه هيجل اعتراضين أساسيين هما: -

(أ) ما ينفي هو محاولة لحل التناقض بين ذاتي العاقلة وطبيعتي البدنية والحسية. أو بين العقلانية والحالة الفعلية للعالم. غير أن التناقض لا يحل حلاً سليماً بالعودة إلى التفهق السلائمي. فمن الحماقة أن يشرع المرء في عمل لا مستاء، طالما أنه لن يحرز فيه أي تقدم: فما أن يدفع المرء الحجر إلى أعلى الجبل ويصل إلى قمته حتى ينحدر مرة أخرى عائداً إلى السفح^(١).

(ب) لا بد أن يكون العمل لا متناهياً، ما دام النشاط الأخلاقي ينطليد، على نحو ينطوي على تناقض، التغلب على محاولاته لو أرادت الأنط أن تخضع تماماً لطبيعتي

(١) المقصود هو المجد العابت. ويضرب المثال بشخصية مسيزيف، الحثك في الأساطير اليونانية، الذي عاقبه كثير الآلهة «أيوس» بأن حكم عليه أن يقوم بدفع حجر ضخم من أسفل الجبل إلى قمته. وما أن يصل إلى القمة حتى يعود الحجر إلى السفح من جديد. ليقوم مسيزيف بنفس الدورة مرة أخرى، حتى أصبح عمله يرمز إلى المجد العابت الذي لا تنجيه له. قارن كتابنا «معجم ديانات وأساطير العالم» المجلد الثالث ص ٢٥٨ - ٢٥٩ مكتبة مدبولي ١٩٩٧ (الترجم).

الحيوانية، أو أن تجعل العالم كله على نحو ما ينبغي أن يكون، فلا بد أن يتوقف النشاط الأخلاقي تماماً. ولقد حاول كانط وفشته أرجاء هذه النتيجة غير المرضية بوضعها في نشاط لا متناه، لكن التناقض يظل قائماً.

لا واحد من هذين الاعتراضين خطير، فالعمل اللائق يكون عبثاً ولا قيمة له إذا لم يحرز المرء تقدماً، لكن عمل كانط أو فشته لم يكن من هذا النوع - فالمرء يواصل باستمرار لإصلاح نفسه (أو إصلاح عماله) - حتى إذا لم يستطع أن يجعله كاملاً تماماً. ويتجاهل هيجل التفرقة بين التراجعات التي تتلاقى عند حد معين، والتراجعات التي لا تفعل ذلك. ومن ناحية أخرى فليس من غير المعقول أن يسعى المرء لبلوغ هدف. لو قُدِّر أنه وصل إليه، فسوف يجعل هذا النشاط نفسه مستحيلًا. فمن المعقول مثلاً أن يُحسَّن المرء من مهارته في لعب الشطرنج. حتى على الرغم من أن الاهتمام بلعبة الشطرنج يتوقف على التناقض التي يحاول المرء إصلاحها، والتي لا بد أن تختفي إذا ما وصل المرء إلى حد الكمال. وليس هناك عدم تماسك في محاولات التخلص من الفقر، حتى لو نجحت نجاحاً كاملاً (وهو أمر غير مرجح) فلا بد أن ينقطع نشاط المرء، طالما أن المرء لا يرجو من أعماله فشل النتائج، لكي تكون لديه الفرصة للكرم أو السخاء.

ولقد وجد هيجل (مثل أرسطو) أنه من الصعب أن نقبل القول بأن كثيراً من النشاط القيم الذي يتألف من الصراع من أجل تحقيق الأهداف هو أقل قيمة من الكفاح نفسه: فمتساقوا الجبال يستمتعون بكفاحهم من أجل الوصول إلى قمة الجبل أكثر من استمتاعهم بوجودهم على قمة. ونحن نستمتع بالبحث والكشف أكثر من الاستمتاع بتأمل النتائج... الخ. إلا أن هيجل يعتقد أن الأشباع الأكبر هو في المشاركة في النظام الاجتماعي القائم أكثر من محاولة المرء المستمرة لجعل العالم أفضل. فالمشاركة في المجتمع أو في مجموعة قائمة من المعارف ليست ساكنة تماماً، بل إن لها جوانب من جاذبية الكفاح، فبسبب النتيجة (الفكرة المطلقة مثلاً، ترفع وتحفظ بالصراع والتضاد الذي أدى إليها، وبسبب الوضع القائم أو العالم على ما هو عليه الآن، كثيراً ما يشمل حركات تجاوزه، كما هي الحال في معارك «قيصر» و«نابليون». (وينظر إلى «قيصر» و«نابليون» وأتباعهما لا على أنهم نقاد خارجيون يحاولون أن يجعلوا العالم على ما ينبغي أن يكون عليه، بل على أنهم فاعلون يعملون على تقدم مسيرة روح العالم). ومع ذلك فإن الموت ينتج من السخاء المتكلف مع العالم.



P

People and Nation

الشعب والأمة...

كلمة Volk الألمانية تعني الشعب، بمعنى الناس العاديين في مقابل القادة، ويعني الجماعة التي توحدتها العادات والتقاليد، والمشاعر، والسلعة في آن معاً. وهي في الأصل تعني «الحشد»، ولا سيما الجيش العامل. لكنها اكتسبت - مع ظهور القومية - معنى الشعب المرتبط بالعادات والتقاليد، واللغة، والثقافة، والتاريخ الذي قد يتوحد - لكن ذلك ليس ضرورياً - في حدود واحدة. واللفظ لا يتميز تمييزاً تاماً عن معنى الأمة التي أخذها الألمان من الكلمة اللاتينية natio للأخوة بدورها من كلمة nasci (التي تعني «يولد»)، وهي بذلك تشير إلى مجموعة من الناس تسكن منطقة معينة وترتبط معاً بحكم المولد. إلا أن كلمة «الأمة» اكتسبت منذ القرن الثامن عشر معاني إضافية، وأصبحت تشير إلى جماعة تدرك أنها تشارك في تراث سياسي وثقافي وتستهدف تشكيل دولة حتى إذا لم تكن قد فعلت ذلك حتى الآن.

ولقد تأثرت مفاهيم «الشعب»، و«الأمة» بالتطورات التي حدثت في فرنسا لا سيما على يد «مونتسكيو» الذي درس في كتابه «روح القوانين» عام 1748 - مضامين الاختلافات القومية بالنسبة للقوانين والدمستور، وقد ظهر تعبير «روح الأمة» لأول مرة عند مونتسكيو. (وقد أشار إليه هيجل باستحسان في الكتابات اللاهوتية المبكرة، كما أشار إليه في كتاباته الأخيرة): فهو نتيجة لتأثير الأحداث التاريخية والبيئة الطبيعية على شخصية شعب من الشعوب.

لاهتمام الألمان «بالشعب» و«الأمة» مصادر شتى: منها انقسام الشعب الألماني إلى دول مستعدة، ومنها إذلالهم على يد الفرنسيين الذي أدى إلى التشديد على أهمية

«الشعب» أو «الأمة» وعلى الرغبة في وحدتهم السياسية. وقد أصرّ فشته في كتابه «خطابات الأمة الألمانية»، و«شيلرماخر»، «وف. شليجل» جميعاً على أهمية دولة - الأمة. والأهتمامات التاريخية عند «هردر»، وعند فقهاء القانون بين أمثال «سافيني» أدى إلى ظهور فكرة «روح الشعب» التي كانت تقابل «روح الأمة» عند مونتكيو - وهي فكرة نشطة ايجابية، خلّاقة، لكنها قوة غير واعية تشكل روح الشعب ومصيره.

وظهر بهذا المعنى مفهوم «عبقرية الشعب» عند «هردر»، و«روح الشعب» في «الكتابات اللاهوتية المبكرة» عند هيجل. ولقد شدد «هردر» والرومانسيون على «الفردية»، وعلى الاختلافات، لا فقط بين الناس فرادى، بل بين الشعوب الفردية. في مقابل العقلانية المفرطة التي أعلى من شأنها عصر التنوير. فقد نظر الرومانسيون إلى ما هو خاص بالشعب على أنه مسألة وجدان وشعور لا مسألة عقلي. (لكن هيجل في موسوعة العلوم الفلسفية الجزء الثالث فقرة ٣٩٤ وإضافة) - درس اختلاقات الطابع القومي تحت عنوان «النفس الطبيعية» بدلاً من «النفس الشاعرة».

وهكذا فإن فكرة «الشعب» تضم أفكاراً خصوصية القومية وأفكاراً البدائية والأصلية. ولقد كان «هردر» مهتماً بصفة خاصة «بالشعر الشعبي». وهو الشعر الذي ينبثق من الطاقة الحيوية للشعب ويعبر عنها، في مقابل الشعر الذي يقوم على نماذج أجنبية: ولقد نظر إلى أعمال متنوعة على أنها نماذج للشعر الشعبي مثل: الكتاب المقدس، وأشعار هوميروس، وشكسبير، والأغاني الشعبية (وفي كتابه «علم الجمال» ذهب هيجل إلى أن «هردر» كان له الفضل في لفت الأنظار إلى الأغنية الشعبية، ولقد ذهب «هردر» إلى أن إعادة اكتشاف الأغاني القديمة، وحكايات الشعب الألماني، سوف تُسهّم في الأدب الألماني مقارنة بأدب الشعوب الأوروبية الأخرى، نظراً لأن «الشعر الشعبي» تغذيه هذه المادة العُقل. ولقد كان لأرائه أثر ملحوظ على الأخوين جريم^(١).

ولقد وردت كلمة «الشعب» والكلمات المركبة منها في مؤلفات هيجل: ومن هذه الكلمات المركبة: «روح الشعب» و «الديانة الشعبية» أو الإيمان الشعبي، و«الشعر الشعبي

(١) جاكوب كار (١٧٨٥ - ١٨١٣) ووليم كارل (١٧٨٦ - ١٨٥٩) جمعاً مجموعة ضخمة من الحكايات الخرافية والشعبية، وأصدرها في كتاب بعنوان «حكايات الأطفال الشعبية» - وكثيراً ما تم حكايات جريم الشعبية. وصدر الكتاب (١٨١٢ - ١٨٢٢). انظر معجم ديانات وأساطير العالم» مكتبة مدبولي للجلد الثاني ص ٥٩ (المترجم).

أو «القوانين الشعبية»... الخ. (وبعضها مثل Völkerrecht التي تعني «قانون الأمم»، أو «القانون الدولي»، لا يتضمن أية إشارة إلى «روح الشعب») وهو يعتقد - بصفة عامة أن للشعب - شخصية مميزة أو روحاً، وهي إلى حد ما نتاج ظروفه التاريخية وبيئته الطبيعية، وهي كذلك تُضفي نكهة عامة على لغته، وعاداته وتقاليد... الخ وأيضاً على قوانينه، ودستوره السياسي، وليس للتدقيق سوى انشاق متتابع لمثل هذا الروح الشعبي على مسرح التاريخ: «فحقق فيه روح كل شعب إلى أقصى حد، ثم نظراً لأنها ليست سوى شذرة جزئية محدودة من روح العالم، نصح الطريق لمن يخلقها.

غير أن هيجل لم يشارك في جميع الآراء التي كثيراً ما ارتبطت بالتشديد على أهمية «الشعب» و«روح الشعب». فقد ذهب «سافيني»، مثلاً إلى أن القوانين لا تبدأ مع التشريع الرسمي، وإنما مع العادات والتقاليد القومية للشعب ما، فالقوانين، مثل اللغة، هي نتيجة للتطور العضوي للشعب من الشعوب. واستنتج من ذلك أن من الخطأ بالنسبة للمشرع أن يحاول فرض مجموعة قوانين شاملة على شعب من الشعوب. بل لا بد له، على الأكثر، أن يرتب ويصنّف العادات والتقاليد الموجودة.

ويوافق هيجل على أن عادات وتقاليد الشعب الموجودة من قبل هي شرط للتشريع وسن القوانين فضلاً عن أنها هي التي تضع الحدود له. لكن من الجوهري لتطور شعب من الشعوب أن تصدر له قوانين كلية وعقلية تتجاوز ما هو متضمن في عاداته وتقاليد. ويمكن للقانون أن يظهر بطريقة تاريخية معقولة من عادات الشعب ومع ذلك يظل غير عقلى ولا مبرر له⁽¹⁾. هناك إذن فارق بين الشعب الساذج غير المفكر، وغير المتلف وبين الشعب المفكر المتطور بما له من مجموعة قوانين عقلية. وتطور الشعب من مرحلة النوع الأول إلى مرحلة النوع الثاني لا يسير - في رأى هيجل - رُحَاءاً أو بطريقة عضوية، بل يتطلب اغتراباً عن الممارسات التقليدية التي تتضمنها الثقافة أساساً. فقد كانت مرحلة حاسمة، مثلاً في نمو الشعب الألماني أن تصدر أعمال العلماء والباحثين منهم باللغة الفرنسية أو اللاتينية. وأن يترجم الكتاب المقدس إلى اللغة الألمانية (ترجمه مارتن لوتر) في القرن السادس عشر، وأن يتعلم الشعب اللغات القديمة.

(1) يقول هيجل: «يمكن أن نتبين أن قانوناً جزئياً معيناً يعتمد على الظروف والمؤسسات القائمة المشروعة ويتفق معها، لكنه مع ذلك خاطئ.. وغير معقول في طابعه الأساسي. كما هي الحال مثلاً في مجموعة قواعد القانون الروماني للأحوال الشخصية التي صدرت صدوراً مطلقاً عن المؤسسات القائمة مثل: حق الزوج على زوجته، وحل الأب على أبنائه في القانون الروماني... الخ». أصول فلسفة الحق ص 139 من ترجمتنا العربية (الترجم).

وموقف هيجل من «الشعب» و«روح الشعب» يجسد هذا النموذج في مجالات أخرى: فالدولة تفترض مقدماً شعباً أو أمة مع المعتقدات والمؤسسات التي شكلتها روح الشعب. غير أن الدولة الحديثة تستطيع أن تتكيف وتتوافق مع القوى المدنية للأقليات التي لا تقبل هذه المعتقدات والمؤسسات (من أمثال الكويكرز^(١) والقاتلين بتجديد العماد^(٢)، واليهود) وعلى الدولة أن تفعل ذلك بيساطة لأنهم بشر^(٣). وربما افترض الفن سلفاً وجود الفن الشعبي لكن من غير المناسب للشاعر الحديث (من أمثال كلوبشوك^(٤)) أن يحاول أن يفعل للألمان ما فعله «هومبروس» لليونان بأن يجعل الآلهة والأبطال الجرمان تتصارع مع أنه لا صلة لهم بالحياة الحاضرة. وينتشر حماس هيجل للديانة الشعبية عند اليونان في «كتابات اللاهوتية المبكرة»، في مقابل وضعية الديانة المسيحية أو الديانة (العقلية) وهو حماس أخذ يتضائل في سنواته المتأخرة. فهو لم يكن يميل إلى أي اعتقاد أو ممارسة مجرد أنه من التراث أو يتفق مع العادات والتقاليد بغض النظر عن مضمونه العقلي؛ وهو في كتابه «محاضرات في فلسفة التاريخ» يدين المحاولات التي قام بها شلنر، وف. شليجل، لوضع حكمة عميقة عند شعب يُفترض أنه بدائي، لا تحفظ ذاكرته إلا للأساطير والحكايات الخرافية، في حين أن الحكايات الخرافية لا غناء فيها بالنسبة للتاريخ.

وبصفة عامة يصبح «الشعب» و«روح الشعب» أقل أهمية في مغزاهما كلما صعدنا إلى درجات أعلى من الثقافة. أما خصائص الشعب المعين فثيرها بصفة خاصة أشكال

(١) فرقة پروتستانتية أسسها جورج فوكس في إنجلترا في القرن السابع عشر. وكانت إحدى الفرق التي ظهرت احتجاجاً على سلط الدولة على الكنيسة، وعلى بعض المعتقدات والطقوس. وقد اضطهدت هذه الفرقة بشدة فرحل كثير من أتباعها إلى الولايات المتحدة وهم يعارضون الحرب والاشتراك فيها. ويعرف الكويكرز أحياناً باسم «المبشرين». لقول فوكس «إنهمقوا أمام كلمة الله» وهم يهززون في الشغال صوفي أثناء تادية الطقوس (الترجم).

(٢) فرقة پروتستانتية نشأت في أوروبا في القرن السادس عشر، وضعت شروطاً قاسية لعصوية الكنيسة منها إصرارها على إعادة تعيد البالغين ورفض تعيد الأطفال (الترجم).

(٣) يقول هيجل: «إن على الدولة أن تناسر التسامح الديني بالنسبة الدقيق لهذه الكلمة لئلا هذه الفرق والتحل، وإنما كانوا يؤدون واجبهم تجاه الدولة بطريقة سلبية عندما يرفضون صراحة واحدة من أهم واجباتهم. وهو الدفاع عن الدولة، فبممكن أن يقبل رفضهم بشرط أن يجزوا خدمات بديلة» قارن أصول فلسفة الحق» ص ٥١٩ من ترجمتنا العربية (الترجم).

(٤) فردر شوليب كلوبشوك (١٧٢٤ - ١٨٠٣) شاعر إنائي حلق نجاحاً باصداً أعظم آثاره وهي ملحمة «الصبح المنتظر» لثقل أول إنتاج عظيم لشاعر إنائي ملهم في الأدب الألماني الحديث: إلا أن حبيرقته كانت معصورة على الشعر العائلي (الترجم).

معينة من الفن مثل الشعر الغنائي، والأوبرا الإيطالية. وهما - «الشعب»، و«روح الشعب» يصبحان أقل أهمية في حالة الدين، ويختفيان عملياً عندما نصل إلى الفلسفة: أعلى صورة للروح المطلق. وربما كان للغة الألمانية - مثلاً - سمات معينة يمكن استغلالها لأغراض المطلق. إلا أن المنطق كثيراً ما يستخدم كلمات اللاتينية بمعاني جديدة. ويمكن أن يجد كلمات وتعبيرات مماثلة يستمرها في لغات أخرى. وتمثل الفلسفة والمنطق نسقاً كلياً واحداً للعقل الذي، لا يهضم نفسه في «روح شعب» جزئي معين.

جاءت كلمة «الظاهريات» من الكلمة اليونانية Logos (التي تعنى: الكلمة - العقل - النظرية - المعتمد... الخ) وكلمة Phainomenon (أى «الظاهر») التي دخلت اللغة الألمانية في القرن السابع عشر. وكلمة Phainomenon والفعل Phainesthai (مثل كلمة «ظاهر» ويظهر) ملتبسة الدلالة: -

(١) «الظاهر» ويظهر» في مقابل الحالة الراهنة.

(٢) «ما يتضح للفرؤية»، «يكون»، يصبح واضحاً للفرؤية» بالمعنى الحرفي والمجازي معاً. ومن ثم «فالظاهريات» هي دراسة «للظاهر» بأحد هذين المعنيين.

ولقد ظهرت الكلمة لأول مرة عند «ج. هـ. لامبرت»^(١). وينقسم كتابه لربعة أقسام هي: - (١) نظرية في قوانين التفكير. (٢) نظرية في الحقيقة من حيث أنها ضد الخطأ.

(٣) نظرية في دلالة الأفكار والأشياء. (٤) الظاهريات أو نظرية عن الظاهر. وهدف «الظاهريات» هو «تجنب الظاهر، أو الوهم والفضلال من أجل النفاذ إلى الحقيقة. إلا أن «الظاهر» ليس زيفاً واضحاً؛ وإنما هو وسط بين الحقيقة والزيف. ومن هنا فإن علم البصريات يكتشف قوانين المنظور الذي يمكننا من تحديد الطبيعة الحقيقية للشيء من ظاهره المرئي. والعكس: يمكننا أن نحدد من طبيعة الشيء ما الذي سيكون ظاهره من منظور معين. والاجراءات التي يقول بها علم البصريات يمكن تعميمها لتغطي نطاق الظاهر كله: الحسى، والسيكولوجى، والأخلاقي، والاحتمالي (حرفياً: ما يشبه الحقيقة). وعلى ذلك تصبح الظاهريات هي «علم البصريات التسالي»: فهو يكتشف «المنظور التسالي» الذي بواسطته يرتبط كل نوع من أنواع الظاهر بالحقيقة، وبذلك يمكننا من التمييز بين الحقيقة وبين الظاهر. ولن تكون نتيجة هذه العملية معلومات مجردة، بل نسق كامل من المعرفة العلمية.

وامتدح «هردر» «ظاهريات» لامبيرت وتباً بظهور «ظاهريات للاستطبيق» (علم

(١) في كتابه «الدرجاتون جديد أو لتكر حول البحث». ودلالة الحقيقة وتميزها عن الخطأ والفضلال» عام ١٧٦٤ (المؤلف).

الجمال)، طالما أن الجمال المرئي ليس شيئاً سوى الظاهر، وهناك أيضاً علم كامل وعظيم لهذا الظاهر هو: «الظواهرات الجمالية وهو في انتظار لأميرت آخر. («عماساتل نقدية»، الكتاب الرابع عام ١٧٦٩) ولم ينشر هذا العمل حتى عام ١٨٤٦ لكن وردت الإشارة إلى «ظواهرات الجميل» في أماكن أخرى من كتاباته وتفسيراته الظاهراتية: للبصر، والسمع، واللمس في علاقاتها بالتصوير (الرسم الزئبي) والموسيقى، والنحت تُلقى بظلالها على محاضرات هيجل في «علم الجمال»، لكنها ذات أثر ضئيل في كتابه «ظواهرات الروح».

ويتألف كتاب كانط «الأركان الميتافيزيقية للعلم الطبيعي» (عام ١٧٨٦) من أربعة أجزاء هي قوانين الحركة، وعلم الديناميكا، وعلم الميكانيكا، والظواهرات. وتدرس الظواهرات «الحركة والسكون فقط من حيث علاقتها بالجهة Modality، ومن ثم بوصفها ظاهراً للمحواس الخارجية». والظواهرات بهذا المعنى أضيق جداً من مجالها عند لاميرت أو هيجل؛ إلا أن رسائل كانط إلى لاميرت تظهرنا على أنه كان في الأصل يخطط لعمل عن الظواهرات بمعناها عند «لاميرت». يقول: «يبدو أن الميتافيزيقا لا بد أن يسبقها علم متميز تماماً وإن كان سلبياً فحسب هو (الظواهرات العامة) - وهو علم سوف يحدد مشروعية مبادئ الحساسة وحدودها، حتى لا تختلط مع الأحكام حول موضوعات العقل الخالص». (رسالة بتاريخ ٢ سبتمبر عام ١٧٧٠). وكما أن كانط طرح في رسالة إلى هرتس Hertz اسم كتاب بعنوان «حدود الحساسة والعقل» كان القسم الأول منه بعنوان «الظواهرات بصفة عامة» (رسالة بتاريخ ٢١ فبراير عام ١٧٧٢). لكن الكتاب لم ير النور، وإن كان كتابه «نقد العقل الخالص» احتوى على عناصر لمشروع فينومينولوجي في القسم الخاص «بالاستاتيكا الترنسندنتالية» (عن الظاهر الحسي) وفي القسم الخاص «بالجدل الترنسندنتالي» (عن الوهم الترنسندنتالي). ويذهب هيجل في الموسوعة - الجزء الثالث فقرة ٤١٥ إلى أن كانط عرض ظاهرات الروح بدلاً من فلسفة الروح، لكن لسبب مختلف تماماً هو أن كانط درس الأثنا من حيث علاقتها بالشيء في ذاته المستقل.

ويذهب فشته أيضاً في «نظرية المعرفة أو علم المعرفة» عام ١٨٠٤ إلى أن «الظواهرات: أو نظرية الظاهر والوهم» مطلوبة لاكمال «علم المعرفة». ويظهرنا «علم المعرفة» على أن الوعي هو «الواقعة الأصلية» وهي مصدر كل ما هو واقعي، والظواهرات، على العكس، سوف تستمد الواقعي (ما يظهر بطريقة وهمية) على أنه شيء آخر غير الوعي - سوف يستمد من الوعي.

ولم يذكر هيجل «لامبيرت» إلا لكي يستهجن إسهاماته في المنطق الرمزي (مع أنها في الواقع إسهامات هامة). لكنه كان بغير شك على وعي بكتاب لامبيرت «الأورجانون الجديد» ومراسلات كانت معه التي نُشرت عام ١٧٨٦. ويربط هيجل «الظاهريات» بالظاهر بدلاً من أن يربطها «بالوهم»، و«بالروح». «الظاهريات الروح» تترادف «نظرية ظواهر الروح» لكن هذا التعبير له أكثر من معنى:-

(١) تبدو للروح (أو تظهر) بمقدار ما تكون وعياً بموضوع ما غير ذاتها. والظاهريات بهذا المعنى تقابل «علم الأنثروبولوجيا» الذي هو دراسة للنفس المتغلقة على ذاتها، ولم تصبح بعد واعية بالموضوعات الخارجية. كما تقابل «السيكولوجيا» التي هي دراسة للروح كما هي في ذاتها ولذاتها، بغض النظر عن علاقتها بالموضوعات.

(٢) غير أن الروح بوصفها وعياً أو على نحو ما تظهر ليست - بساطة طوراً واحداً من أطوار الروح، أو طريقة واحدة يمكن أن يُنظر منها إلى الروح. وإنما هي أيضاً تتضمن وهماً من حيث أن الروح تطرح على الموضوعات ما هو في الواقع عملها الخاص. والأنواع المتميزة من الموضوعات التي تلتقي بها أو ارتفاعها من نوع معين إلى النوع الذي يليه. تعود إلى السمات الأساسية للروح ذاتها لكنها تراها كسمات للموضوعات. ومن هنا فإن الوعي بالموضوعات ليس فقط أعلى طريقة للنظر إلى الروح، وهو ليس فقط أعلى أطوار الروح، لكنه طور لا بد من نسخه وإبطاله (إحدى طرق النظر إلى الروح، كما هي الحال في السيكولوجيا هي نفسها طور من أطوار الروح: فالروح نفسها لا بد أن تتقدم لو أنها أرادت أن تنظر إلى نفسها بطريقة أكثر تقدماً).

(٣) غير أن كتاب هيجل «ظاهريات الروح» لا يهتم فحسب بالوهم العام الذي يتضمنه الوعي بما هو كذلك، بل بإمكان أن تكون أي «صورة من صور الوعي» وهماً، فالموضوعات التي يقصد إليها أو تصوره لهذه الموضوعات قد لا يتطابق مع الموضوعات الفعلية. واقترح هيجل لحل هذه المشكلة، ليس كما فعل لامبيرت، دراسة العلاقة بين الظاهر والموضوع الفعلي، «وإنما عن طريق فحص داخلي لكل صورة من صور الوعي. وللطريقة التي تتحول بها تفاصيل الصورة الذاتية إلى صورة مختلفة من صور الوعي. ويشارك هيجل لامبيرت هدف الوصول إلى الحقيقة عن طريق الظاهر. لكن على حين أن حقيقة الظاهر أو ريقه عند لامبيرت، تكمن في علاقته بموضوع متميز عنه، فإنها تكمن عند هيجل داخل الظاهر نفسه. ويمكن بلوغ الحقيقة بفحص التحلل كل ظاهر في الظاهر

الذي يليه (وفحص حقيقته النظرية) حتى تصل إلى المعرفة المطلقة التي تُرفع فيها كل ألوان الظاهر وتقاتمه.

(٤) وهكذا نجد أن ظاهر الروح ليس هو ببساطة وعيها بموضوع ما في مرحلة معينة، بل ظاهراً على المسرح أو ابتناقه من بداياته المتواضعة في اليقين المحض. وللروح عدة معاني: فهي تشمل بالمعنى الواسع: الصور الأولية للوعي مثل اليقين المحض، وبهذا المعنى فإن «الروح» هي موضوع كتاب «ظاهريات الروح» منذ بدايته. وبالمعنى الضيق فإن الروح لا تظهر على المسرح إلا مع الحياة الأخلاقية المتبادلة بين الأشخاص (ظاهريات الروح - الكتاب السادس) ولا تزال الروح - بالمعنى الضيق لا تتحقق محققاً تاماً إلا عندما تصل إلى «المعرفة المطلقة» (ظاهريات الروح - الكتاب الثامن).

ومن هنا فإن ما نسميه بالروح بالمعنى الواسع ليس سوى مرحلة في ظهور أو ابتناق الروح (بالمعنى الضيق).

وهيجل يدرس ظاهريات الروح لا فقط في كتابه «ظاهريات الروح»، وإنما يدرسها كذلك في «موسوعة العلوم الفلسفية - الجزء الثالث» حيث تشغل مكاناً أصيب كثيراً من كتاب «ظاهريات الروح» لا يغطي سوى «الوعي»، و«الوعي الذاتي» (مع قسم قصير عن العقل). وتستبعد الروح الموضوعي والروح المطلق (كما تستبعد الأنتروبولوجيا والسيكولوجيا) اللذان يظهران معاً (في صورة مختلفة في ظاهريات الروح). ولقد حصرت محاضرات هيجل في نور مسرح (المدخل الفلسفي) الظاهريات أيضاً في نطاق الوعي، وميزته عن السيكولوجيا والسياسة... الخ.

العنوان الكامل للكتاب هو «مذهب العلم: الجزء الأول: ظاهريات الروح». وكان هيجل يتصوره في الأصل: الجزء التمهيدي للمذهب الذي كان في ذهنه في كتاباته ومحاضراته في ينا. وبعد مجموعة من البدايات الزائفة، بدأ في شتاء عام ١٨٠٥ - ١٨٠٦ يكتب مقدمة مذهبه التي كان قد خطط لها أن تشغل - مع الملتق - المجلد الأول. عدا أن المقدمة اتسعت وأصبحت تشكل في صيف عام ١٨٠٦ جزءاً منفصلاً.

وكان ينوي في الأصل أن يجعل العنوان الفرعي: «الجزء الأول: علم تجربة الوعي» وقد ظهر ذلك في بعض الطبعات، ولا يزال يظهر في بعض الطبعات الحديثة (مثل طبعة هوفميستر) بين التصدير والمقدمة. ولقد ظهرت كلمة «الظاهريات» على لسان هيجل لأول مرة في محاضراته في شتاء عام ١٨٠٦/١٨٠٧، عندما أعلن أن المنطق والميتافيزيقا أو الفلسفة النظرية، تسبق ظاهريات الروح، طبقاً لكتابه الذي هو على وشك الصدور: مذهب العلم... ومن ثم فإن العنوان الفرعي الأصلي، قد حلّ محلّه «علم ظاهريات الروح» الذي ظهر بين التصدير والمقدمة في بعض نسخ الطبعة الأولى.

ولقد أعلن هيجل في «حاشية» موجزة في كتابه: أنه سوف يعقبه المجلد الثاني، محتوياً على «مذهب المنطق بوصفه الفلسفة النظرية وعلى الجزئين الآخرين من الفلسفة، علوم الطبيعة، وعلوم الروح» (٢٨ أكتوبر ١٨٠٧). وفي تصديره للطبعة الأولى من كتابه علم المنطق (في ٢٨ مارس ١٨١٢) يؤكد هيجل أن هذه كانت خطته الأصلية، لكنه يضيف أنه نظراً إلى أن المنطق قد اتسع ليشمل مجلداً منفصلاً، فسوف يعقبه فيما بعد شرح للعلمين «الحقيقيين»، ثم أضاف حاشية في مراجعته «علم المنطق» (عام ١٨٣١) يقول فيها أن الطبعة الثانية من كتاب «ظاهريات الروح» سوف تصدر في عيد الفصح القادم (عام ١٨٣٢)، وأنه سوف يحذف العنوان «مذهب العلم» نظراً لأن الخطة الأصلية قد نسختها «موسوعة العلوم الفلسفية». ولقد بدأ هيجل مراجعة كتاب «ظاهريات الروح» في ربيع عام ١٨٣١، لكنه لم يراجع أكثر من نصف التصدير. ولقد ضم «ج. شولتسه» هذه المراجعات في طبعة عام ١٨٣٢ لمجموعة مؤلفات هيجل التي ظهرت بعد وفاته.

وفتح هيجل كتاب «ظاهريات الروح» بتصدير طويل (كتبه بعد أن انتهى من تأليف

الكتاب) يقدم فيه مسحاَ عاماً لمذهب هيغل المقترح وعلاقته بثقافة عصره. وهو يقول في «حاشية» أن التصدير هو لعرض رأيه في مدى «الحاجة إلى الفلسفة من وضعها الحالي وفي «الجرة أو الوقاحة وكارثة الصيغ الفلسفية التي انحطت بالفلسفة في الوقت الراهن». هذه الملاحظة وغيرها مثل نقد المطلق الفارغ - قد استهدفت شلنج وآخريين. وكانت «ظاهريات الروح» أول تصريح علني لاختلافات هيغل مع شلنج (وإن كان هيغل قد تأثر ببعض أفكار شلنج الأخرى لا سيما فكرته عن التاريخ والوعي الذاتي التي عرضها شلنج في كتابه «مذهب المثالية الترنسندنالية».

والتصدير يعقبه مقدمة قصيرة شرح فيها هيغل مشكلة المصرفة التي تعجب عنها «ظاهريات الروح» إلى حد ما، فلو كان موضوع المعرفة متميزاً عن المعرفة ذاتها، فكيف يمكن لنا أن نكون على يقين أنهما يتطابقان؟. ومن هنا رفض هيغل وجهة النظر التي تنظر إلى المعرفة على أنها وسيلة (وهي وجهة نظر كانت). وتري أن علينا أن نقوم بفحصها قبل أن نعهد إليها بالعمل ومعرفة الموضوعات. كما رفض وجهة النظر التي تنظر إلى المعرفة على أنها وسيط⁽¹⁾ (وجهة نظر لاميرت) ونحن نستطيع أن نكتشف قانون الانكسار الذي يتحكم في انحراف «الشعاع» عن الموضوع⁽²⁾. فهاتان النظرتان ترعمان أ - أن المعرفة يمكن ، على الأقل، أن تزودنا بمعلومات عن نفسها موثوق بها. وتقول «حاشية» هيغل أن «ظاهريات الروح» تصور نشأة المعرفة وهيروورها. وتتساءل التفسيرات السيكولوجية، وكذلك البحوث الأكثر تجريداً عن تأسيس المعرفة.

وهذه «الحاشية» تلخص الجسم الرئيسي للكتاب على النحو التالي :

«الظاهريات تصور الأشكال المختلفة للروح كمحطات في طريقها إلى ذاتها، كما تصور الطريق الذي تصبح الروح بواسطته معرفة خالصة أو معرفة مطلقة. وكذلك الأقسام

(1) فحص المعرفة قبل أن نعهد إليها بالعمل هو نفسه ضرب من المعرفة. وهو عُكف يشبه قول القائل : «التي لن أخاصم بالزول في الله. قول أن نعلم السباحة». وهذه وجهة نظر كانت. أو وجهة نظر لاميرت فيقول عنها هيغل : «فلذا لم تكن المعرفة، من ناحية أخرى أداة، بل وسيطاً يصل إلينا من خلاله نور الحقيقة. فلذا مرة أخرى لا نصل إلى الحقيقة كما في ذاتها، وإنما على نحو ما توجد في هذا الوسيط ومن خلاله. ونحن في الحالتين نستخدم وسيلة تأتي في الحال إلى عكس الضاية المرجوة منها. أو قل إن ما هو عُكف حقا هو القول بلما ينبغي أن نستخدم وسيلة أيا كانت». «ظاهريات الروح» فقرة ٧٣ من ترجمة ميللر الإنجليزية (الترجم).

(2) ليس انكسار الشعاع نفسه هو المعرفة بل هي الشعاع نفسه الذي تصل إليها الحقيقة عن طريقه أي المعرفة. «ظاهريات الروح» فقرة ٧٣ (الترجم).

الرئيسية للعلم. والتي تنقسم بدورها إلى أقسام فرعية، ومن ثم فهي تدرس: الوعى، والوعى الذاتى، والعقل الملاحظ النشط (أو التعال)، كذلك الروح ذاتها بوصفها روحاً اجتماعية وأخلاقية رفيعة. كما تدرس فى النهاية الروح الدينى فى أشكاله المختلفة. أن ثراء ظاهريات الروح التى كانت تبدو فى البداية عماءً (أو غليظاً مهوشاً) تُعرض فى ضرورتها، وتحلل الظاهرات الناقصة، وتنقل إلى ظاهرات أعلى، ذات حقيقة تقريبية. ثم تصل هذه الظاهرات إلى الحقيقة فى الدين أولاً، ثم بعد ذلك فى العلم الذى هو نتيجة للمسار كله.

كان العنوان الفرعى الأصلى «الظاهريات الروح» مع المقدمة يدلان على أن الكتاب - مثل قسم الفينومينولوجيا فى الموسوعة (الجزء الثالث) سوف يهتم فقط بالوعى بالموضوعات إلا أن موضوعه قد اتسع فجازر بكثير موضوع الوعى بما هو كذلك إلى صدور الروح التاريخية والاجتماعية المتبادلة بين الأشخاص التى شغلت النصف الثانى من «الظاهريات» (الكتاب السادس وما بعده). ومن هنا فإن الانتقال من صورة من صور الروح إلى الصورة التالية لا تعمل سوى علاقة ضئيلة بالتخطيط الذى لخصته المقدمة. ويعتقد هيجل أن «المعرفة» لا تتميز تميزاً تاماً عن أنشطتنا مواقفنا العملية. وهى ليست إنجازاً فردياً فحسب، بل تتضمن علاقات متنوعة ومتبادلة بين الأشخاص. وهى ليست متحدة فى هوية واحدة من مرحلة تاريخية معينة إلى المرحلة التى تليها - أو هذا هو ما نعرفه. فما نعرفه فى أى حبة تاريخية يعتمد على ما حدث فى المراحل السابقة من زاوية المعرفة، ومن الزوايا الأخرى معاً. وهكذا فما كان فى الأصل يستهدف تزويدنا بمقدمة للعلم، تجاوز هدفه التربوى ليصبح، أن قليلاً أو كثيراً، مسحاً كاملاً وشاملاً للشقافة البشرية، ولتاريخ العالم.

غير أن «ظاهريات الروح» لا تعرض التاريخ بطريقة دقيقة واضحة المعالم، «فالوعى»، مثلاً، (الكتاب الأول III) لا يوضع فى حبة تاريخية معينة. و«الوعى الذاتى» (الكتاب الرابع) يسير من فترة ما قبل التاريخ (الصراع من أجل الاعتراف) إلى اليونان والرومان (الرواقية، ومذهب الشك) والمسيحية فى العصر الوسيط (الوعى الشقى). والعقل (الكتاب الخامس) يدرس العلم الحديث والأخلاق. ثم «الروح» (الكتاب السادس). وهى تعود إلى الحياة الأخلاقية المبكرة عند اليونان، ثم تسير حاملة إلى الثورة الفرنسية، وأخلاق ما بعد الثورة. ثم «الدين» (الكتاب السابع) وهو يتعقب الدين من

الديانة الإسرائيلية القديمة وديانة الفرس حتى المسيحية. وبذلك تعالج الفترات التاريخية على أنها نماذج لأطوار الفكر والثقافة، كما أنها كثيراً - وليس دائماً - ما تعالج على أنها نظام منطقي أو نسقي لهذه الأطوار يتطابق مع نظام ارتباطها في التاريخ.

وكتيراً ما كان يُنظر إلى التاريخ - في عصر هيجل - على أنه نتيجة لايقاق وسيطرة الملكات السيكولوجية العليا على التوالى. أنواع العقل أو أطوار التطور الدينى. وكتيراً ما يُنظر إلى تطور الفرد على أنه يسير خلال المراحل ذاتها التي يسير فيها تاريخ الجنس البشرى. وقد غرّك هيجل التاريخ، والسيكولوجيا، والايستيمولوجيا على نحو يقرب من شلر :-

«هذه اللحظات الثلاث: إدراك الحقيقة لسطرة الطبيعة على الإنسان، والمرحلة الجسدية الاستيطانية مرحلة تأمل الإنسان للطبيعة. والمرحلة الأخلاقية، مرحلة سيادة الإنسان على الطبيعة». هي بصفة عامة ثلاث فترات في تطور كل من البشرية ككل، وتطور الإنسان الفرد كله. لكننا نستطيع كذلك أن نسيئها في كل ادراك حسي فردى للموضوع، وهي، باختصار، الشروط الضرورية لكل معرفة نحصلها عن طريق حواسنا^(١).

«المعرفة المطلقة» التي ينتهي بها كتاب «ظاهريات الروح» هي إلى حد ما، المعرفة التي عرضها هيجل نفسه وهو يكتب «ظاهريات الروح». فهي تتضمن استنباطاً للأشكال المختلفة للروح، وعلاقاتها المتبادلة التي لا تكون لأى شكل سابق من أشكال الروح. كما تتضمن قدرة على إعادة بناء المنطق، الذي كان إلى حد ما تطور الروح كما صورته كتاب «الظاهريات». فالمعرفة المطلقة قد مهد لها تطور الروح عبر التاريخ. وتقديم الفازى الفرد لها، إنما يتم عن طريق دراسته لكتاب «ظاهريات الروح».

ولقد عبّر هيجل بعد ذلك عن شيء من عدم الرضا عن تصوره وتنفيذه لكتاب «الظاهريات». فما هو الدور الذي قام به هذا الكتاب في مذهبه الناضج؟ أنه لا مندوحة عنه كمقدمة تربوية لأنه على الرغم من أن هيجل اعتبر وجود مقدمة بيا أمراً ضرورياً، فقد زدنا بمقدمة بديلة، وعرض لمواقف المفكر تجاه الموضوعية (ليبنتز، وفولف، وكانط، وهاكوبس) في «موسوعة العلوم الفلسفية»^(٢). ولما كان المذهب يشكل دائرة (الموسوعة الجزء

(١) فلان كتاب ف. شلر «حول التربية الجمالية للإنسان» في سلسلة من الرسائل، عام ١٧٩٥ (لؤلؤ).

(٢) راجع ترجمتنا العربية للموسوعة من ١١٧ وما بعدها (لترجم).

الثالث) فإنه يمكن أيضاً أن يصلح كمقدمة للموسوعة (الجزء الأول). فهو كعرض للمسار التاريخي الذي وصلت البشرية عن طريقه إلى المعرفة المطلقة، لا متدوحة عنه أيضاً، نظراً لأنه على الرغم من أن هيجل اعتقد أن مثل هذا العرض مطلوب، فإن هذه الحاجة يليها الجزء الثالث من الموسوعة (التي هي كتسجيل لتطور الروح فهي أيضاً تاريخية) وبواسطة المحاضرات التاريخية التي تصاحبها. ورغم أن «ظاهريات الروح» عمل ثرى - ولو أنه مشوش - يتضمن مادة (عن اليقين الحسى، وعلم الفراسة، وفراسة الدماغ... الخ). لم تظهر في أى مكان آخر عند هيجل.

الكلمة اليونانية Philosophos (الفلسفة) مشتقة من Philos، أو Philein (بمعنى «صديق»، «محب») وSophos، Sophia («حكيم»، «حكمة») ومن ثم فهي تعني «محب الحكمة». ويقال أن فيثاغورس كان أول من استخدمها. وكانت تصطبغ في البداية بصيغة دينية وأخلاقية قوية: (وهي صيغة وأصلت الظهور في معاورة «فيثون» لأفلاطون). غير أن الفلسفة أصبحت عند أرسطو مرادفة للمعرفة (أي المعرفة العقلية). وكانت «الفلسفة» عند أفلاطون تقابل «السفسطة» التي كانت في الأصل تشير إلى أي شخص يقوم بالمحاربات علمية عالية، لكنها أصبحت تشير فيما بعد إلى المعلمين المحترفين في عصر التنوير اليوناني، الذين احتقرهم سقراط وأفلاطون، وهكذا اكتسبت الكلمة نكهة «السفسطة» أو «الفلسفة الزائفة». غير أن كلمة «الفلسفة» لم تكن تقابل في هذه المرحلة أقرع المعرفة الأخرى. وقد قسمها أرسطو ثلاثة أقسام: الفلسفة العملية (وتشمل الأخلاق والسياسة). والشعر (أي الإبداع لا سيما في القصائد) والسم النظري. وتنقسم الفلسفة النظرية بدورها إلى «الفلسفة الأولى، أو «اللاهوت»، وهي تدرس في آن معاً الجوهر الالهي، والسمات العامة لجميع الموجودات بما هي كذلك). والفيزياء (أو الطبيعيات) وهي تشمل الكيمياء والبيولوجيا، والرياضيات.

ولقد قسم الرواقيون الفلسفة إلى: الفيزياء (الطبيعيات) والأخلاق، والمنطق. ولقد قسم المدرسيون في العصر الوسيط الفلسفة بتأثير أفلاطون وأرسطو، والرواقية - إلى: الميتافيزيقا، وهي تشمل الأنطولوجيا، واللاهوت (الطبيعي، وليس الديانة المنزلة) والفيزياء (وهي تشمل الكيمياء والبيولوجيا). والأخلاق (وهي تشمل السياسة). مع إضافات مثل: نظرية (أو نقد) المعرفة والاستطيقا (باومجلانز). وقد استمرت هذه القسمة في ألمانيا خلال القرن الثامن عشر. إلا أن نمو العلوم الطبيعية، وغيرها من العلوم، جعل الحاجة ماسة لتمييز الفلسفة عن هذه العلوم. ومن هنا فقد حلَّ علم الطبيعة محل «فلسفة الطبيعة» في عصر هيغل، وحلَّت البيولوجيا (علم النفس) محل فلسفة الذهن، أو فلسفة الروح. أما عند هيغل فتتضم الفلسفة ثلاثة أقسام رئيسية هي: المنطق، وفلسفة

الطبيعة، وفلسفة الروح. (الموسوعة: الجزء الأول، والثاني، والثالث). وتشمل فلسفة الروح فلسفات أخرى مختلفة مثل: فلسفة الحق، وفلسفة التاريخ، والاستطيقا، أو فلسفة الفن، وفلسفة الدين.

والكلمات الألمانية الرئيسة التي تدل على الفلسفة مشتقة من اليونانية عبر اللغة اللاتينية Philosoph (الفيلسوف) و Philosophie (الفلسفة) وقد دخلت إلى اللغة الألمانية في نهاية القرن الخامس عشر، كما دخلت كلمتا «فلسفي» و«فيلسوف» في القرن السادس عشر. والصيغات الألمانية الجديدة للكلمات لم تكن موفقة، نسبياً، فقد استخدم «باراسيلوس» كلمات حكمة العالم أو «الحكمة الدنيوية» لتدل على «الفلسفة» في مقابل «التيوصوقيا» أو «الحكمة الآلهية، والحكمة المقدسة»، أو «الإلاهوت». ولقد كانت هذه الكلمة شائعة في القرن الثامن عشر كمصطلح يدل على «الفلسفة»، وقد أحياه «ف. شليجل» بهدف تجريد الفلسفة من حقيقتها في مناقشة الدين، مثلاً، ويوافق هيجل في كتابه «محاضرات في تاريخ الفلسفة» على أن للكلمة أهميتها بمقدار ما تعبر عن اهتمام الفلسفة بالمتاهي، والأمور الدنيوية، في مقابل ديانة العالم الآخر، لكنه يقول أنه ما دامت الفلسفة تُعنى أيضاً بالفكرة الآلهية، ولها نفس الغرض الذي يسعى إليه الدين، فإن المصطلح يصبح غير مناسب. ولقد حاول قسسته إحلال الكلمة القسومية «نظرية العلم، أو نظرية المعرفة» محل كلمة الفلسفة، وأن كان يعترف أن الكلمة ليس لها جذور. أما هيجل فهو كالكثيرين من معاصريه يشير إلى الفلسفة على أنها «علم» ويشير إلى أقسامها على أنه «علوم فلسفية». وكان المقصود أن يغطي ذلك الطابع النسقي للفلسفة، لا إحلالها محل كلمة الفلسفة.

التعريف الموجز الذي قدمه هيجل للفلسفة على أنها «الدراسة الفكرية للأشياء»⁽¹⁾. هو كما يعترف هو نفسه «وصف أوسع بكثير مما ينهيه»⁽²⁾. ويعتمد معنى الفلسفة إلى حد ما، على تنوع البحوث التي تقابلها: -

(1) تتميز الفلسفة عن التجريدية والبحوث التجريبية. ولقد طُبقت كلمة الفلسفة - في انجلترا بصفة خاصة - على العلوم التجريبية. فقد نُظِر إلى علم الطبيعة عند «نيوتن» على

(1) موسوعة العلوم الفلسفية ص ٥٠ من ترجمتنا العربية (الترجم).

(2) المرجع نفسه ص ١ (الترجم).

أنه «الفلسفة الطبيعية»، كما نُظر إلى «نيوتن» نفسه على أنه «فيلسوف». وكانت الأجهزة العلمية تسمى «الأدوات الفلسفية»⁽¹⁾. وقد تحدث رجال الدولة (من أمثال كاننج Canning) عن تطبيق القواعد الفلسفية على إدارة الدولة⁽²⁾. ولقد التحش هيجل من إعلان (عن كتاب صدر حديثاً - في إحدى الصحف الإنجليزية) يقول: «فن المحافظة على الشعر وفقاً لمبادئه فلسفية مطبوع على ورق من قُطع الثمن وثمانه سبعة شلنات»⁽³⁾. وبعض هذه الأمور لا تخص الفلسفة بمعناها عند هيجل، بل تقررهما التجربة. أما أمور أخرى مثل قوانين نيوتن أو نظرية «جروثيوس» في «القانون الدولي»⁽⁴⁾ فهي أمور تجريبية أكثر بكثير من أن توصف بأنها فلسفة، وإن كانت أموراً مشروعة لتدرسها الفلسفة. فالفيلسوف يفكر على مستوى أعلى وأكثر نسبية، عن التصورات (الأفكار الشاملة) التي تضعها هذه الموضوعات، وكذلك افتراضاتها السابقة، وتبديراتها ... الخ. ويتلاعب هيجل بالكلمات في قوله أن الفلسفة تفكر مباشرة في موضوعات الأنظمة الأخرى (في تفكير الطبيعة مثلاً). لكنها تفكر فيها بطريقة أخرى، وقوله أن الفلسفة تفكر في التفكير الذي تتضمنه الأنظمة الأخرى. (تفكر في علم الطبيعة مثلاً).

(٢) للفلسفة نفس «مضمون» الفن ومضمون الدين بصفة خاصة، وإن اختلف عنهما في «الأصوارة». فالفلسفة - مثل الدين - معنية بوجود الله، وخلقه للعالم ... الخ لكنها: (أ) تصل إلى نتائجها عن طريق الفكر العقلي التصوري، وليس عن طريق الإحاطة أو السلطة أو الوحي.

(ب) وهي تعرض نتائجها في صورة أفكار أو تصورات لا في تمثيلات. وهو أحياناً

(1) المصباح الأمان مثل الترموستو (ميزان الحرارة) والبارومتر (مقياس الضغط الجوي - تسمى باسم الأدوات الفلسفية). موسوعة العلوم الفلسفية ص ٦٢ من ترجمتنا العربية (الترجم).

(2) يقول هيجل: «في اجتماعه مستوى لأصحاب السنن - برئاسة رئيس الوزراء «لورد ليمبول» ويعتونه كاننج وزير الدولة، وسير تشارلز لونج مدير الخزانة العسكرية قال كاننج: رداً على الشعب الذي شُرب على شرفه: «لقد بدأت نورا حقة أصبح لدي الزوراء فيها القدرة على أن يستخدموا في إرادتهم لهذا البلد قواعد صحيحة للفلسفة عميقة...» وأنه لشيء - مفرح أن نرى اسم الفلسفة يستخدم باحترام على لسان الحكومة الإنجليزية موسوعة العلوم الفلسفية حاشية ص ٦٩ - ٦٣ من ترجمتنا العربية (الترجم).

(3) المرجع السابق حاشية ص ٦٢ (الترجم).

(4) هوجو جروثيوس (١٥٨٣ - ١٦٤٥) تقيه هولندي أُلّف في قانون الحرب والسلام عام ١٦٢٥ - ١٦٢٥ وأعدده إلى الملك لويس الثالث عشر - يعتبر كتابه بصفة عامة لأول نص في القانون الدولي (الترجم).

يشدد على الطابع النظري للفلسفة إلى أقصى حد، فالفلسفة تفكر في الدين، (لكن الدين لا يستطيع أن يفكر في الفلسفة. أو أن يقوم بصياغة ثلثات عن الفلسفة. وهو في كتابه «محاضرات في تاريخ الفلسفة» يذهب إلى أن الفلسفة تجمع بين التفكير الحر عن الأنظمة التجريبية وبين موضوع الدين. «فهو تجمع الجانبين معاً»: يوم الأحد في حياة المرء الذي يضحى فيه بنفسه في ذلة وخشوع، وبقية أيام الأسبوع التي يقف فيها منتصب القامة، ويكون هو السيد الذي يعمل لتحقيق مصالحه الخاصة».

ولقد أفلقت هيغل مشكلة نتجت عن مذهب الشك عن «شولته»: الفرض أن هناك فلسفات كثيرة متنافسة لكنها متحدة داخلياً فكيف يمكن للمرء أن يقرر أيها يعتنق؟ إحدى الاجابات أن الإحجام عن الفلسفة لهذا السبب هو أشبه بمن يرفض أن يتناول التفاح والكريز... الخ بحجة أنها ليست هي الفاكهة بما هي كذلك⁽¹⁾ غير أن الأنواع المختلفة من الفلسفة ليست أنواعاً واحدة متساوية في الرتبة مثل أنواع الفاكهة، إذ من الواضح أن الفلسفات المتمايزة يكمل بعضها بعضاً، وهي تعرض عدم تماسك داخلي لا ينحل إلا بالانتقال إلى فلسفة أخرى. والفلسفات الأعلى (وهي عادة الفلسفات التي تظهر متأخرة في التاريخ، تُفجع (بمعنى الحذف والاحتفاظ، الفلسفات الدنيا، مجسدة المبادئ، التي كانت تنعدم في عزلة. وفلسفة هيغل الخاصة هي الفلسفة الكلية التي تحوى في جوفها جميع العناصر الصحيحة في الفلسفات السابقة. وإحدى العلامات التي تدل على أن فلسفة ما أعلى من فلسفة أخرى هي قدرتها على أن تضع الفلسفة الأخرى موضع التفكير بطريقة لا تستطيع أن تقوم بها هذه الفلسفة. ومن هنا فإن فلسفة هيغل لا تستطيع أن تفكر في نفسها فقط، بل في جميع الفلسفات الأخرى، ومن ثم فهي الفلسفة العليا وسط هذه الفلسفات. ولا معنى ذلك أن الدارس المبتدى، يمكن أن يعتنق فلسفة هيغل في الحال: لكن لو أنه أخذ بإحدى الفلسفات الدنيا، وفكر فيها باذلاً شيئاً من الجهد (وبارشاد من هيغل) فإنه سوف يصل إلى مذهب هيغل الخاص».

(1) «موسوعة العلوم الفلسفية» ص ٧٢ من ترجمتنا العربية (الترجم).

العنوان كاملاً هو «أصول فلسفة الحق أو الحق الطبيعي والعلم السياسي - باهجار». ولقد كان الهدف من هذا الكتاب - مثل الموسوعة - أن يكون كتاباً مدرسياً يصاحب محاضرات هيجل، ومن هنا فقد احتوى على فقرات مرقمة، كثيراً ما تكون مختصرة وغامضة^(١). إلا أن هيجل أضاف مجموعة من «الملاحظات» التي تحمل قدراً أكبر من التروى، وقد وضعها للقارىء العام؛ وفي طبعة الكتاب عام ١٨٣٣ التي قام على نشرها «جانز» اردانت بمجموعة من «الاضافات» التي جمعها جانز من تدوينات هيجل على محاضراته. ثم ظهرت هذه الاضافات مرة أخرى في معظم الطباعات والترجمات التالية. وقد كتب هيجل تدوينات اضافية على الجزء الأول من فلسفة الحق في نسخته الخاصة من هذا الكتاب. وهي تدوينات نشرها «الاسون» عام ١٩٣٠ وأعاد «هوفمستر» طبعتها في عام ١٩٥٥.

كلمة الحق الألمانية Recht لها معنى أوسع من أية كلمة إنجليزية فالكتاب لا يغطي فقه التشريع فحسب، بل أيضاً فلسفة الأخلاق، والنظرية السياسية. ومحتوياته هي على النحو التالي:

(١) **التلخيص:** الذي يقول فيه هيجل أن الكتاب يجسد النهج النظرى للمعرفة الذى شرحه ويرره فى «علم المنطق». وهو يؤكد (فى معارضة اليوتوبيا الأخلاقية الشخصية التى قال بها - فريز Fries) أن ما هو عقلى واقعى (أو موجود بالفعل) وما هو واقعى عقلى وأن علينا أن نتعرف على العقل كوردة فى صليب الحاضر، كما يذهب إلى أن الفلسفة لا تستطيع أن تصف أو تتنبأ بأحداث المستقبل يقول: «حين ترسم الفلسفة لوحتها الرمادية، فتضع لونا رمادياً فوق لون رمادى، فأن ذلك يكون ايذاناً بأن صورة من صور الحياة قد شاعت (أو أن شكلاً من أشكال الحياة قد أصبح عتيقاً). لكن ما تصفه الفلسفة من لون رمادى فوق لون رمادى، لا يمكن أن يحدد شباب الحياة، ولكنه يفهمها فحسب، أن بومة

(١) يقول هيجل: «لقد كان النافع لنشر هذا للجميل هو الحاجة إلى أن أتبع بين يدي مستمعي خطباً مرشداً إلى محاضراتي في فلسفة الحق التي ألقيتها طبقاً لوظائفي الرسمية. أصول فلسفة الحق من ٩٣ من ترجمتنا العربية (الترجم).

منيرقا^(١) لا تبدأ في الطيران إلا بعد أن يرخي الليل سدولة^(٢).

(٢) مقطعة: تشرح أن الكتاب سوف يقوم بتطوير فكرة الحق، من «الفكرة الشاملة» للحق. ذلك أن فكرة الحق، هي الفكرة الشاملة عن الحق مع التحقق العيني لهذه الفكرة في آن معاً. ومن هنا فإن «فلسفة الحق» ليست معنية بالتفصيلات المعارضة أو الوضعية المتعلقة بالنظم السياسية والاجتماعية، بل بينتها العقلية الجوهرية. والفكرة الشاملة للحق في رأى هيغل هي الإرادة الحرة. وتصف المقدمة ثلاثة أطوار للإرادة، كأفكار متتابعة أكثر كفاية عن الحرية.

وبنية الإرادة أعنى الفكرة الشاملة عن الحق تزودنا باطار أو خلفية لقسمه التحقق الفعلي للتصور أو تصنيفه.

(أ) الإرادة المباشرة وهي تناظر: الحق المجرد.

(ب) الإرادة عندما تنعكس على ذاتها وتلك هي أخلاق الضمير.

(ج) وحدة (أ) و(ب) وهي تناظر الأخلاق الاجتماعية.

هذه الأطوار الثلاثة هي أطوار متتالية تزداد كفاية واقناعاً عن التحقق الفعلي لتصورا لحق (أو فكرته الشاملة). ومن هنا كانت (أ) تصوراً مجرداً للحق يماثل البذرة وقد انغلقت بداخلها على التصور. في حين أن (ج) (أو الطور الأخير وهو الدولة) هو التحقق الكامل للتصور، والفكرة تماثل السنو الشام للنبات. لكن على الرغم من أن بعض أطوار الحق ترتبط ارتباطاً خاصاً بفترات تاريخية معينة. (إذ يرتبط الحق المجرد، مثلاً، بالامبراطورية الرومانية) فإنها ليست متتالية على مدار التاريخ وإنما هي كلها عناصر جوهرية أو لحظات في الدولة الحديثة، التي ترفع وتشمل العناصر الأساسية للتشكيلات السياسية السابقة.

(٣) الحق المحصور: الإرادة معطورة في موضوع خارجي وتلك هي (الملكية). وهي

بذلك «شخص ما». ويشمل هذا القسم ثلاثة أقسام فرعية هي:

(١) الملكية. (٢) العقد. (٣) الخطأ.

والقسم الثالث يتضمن رأى هيغل الأساسي في العقاب.

(٤) أخلاق الضمير وهو يشمل تفسير «الفعل» مشتملاً على ثلاثة أقسام فرعية هي:

(١) الإلهة منيرقا هي الالهة الحكمة عند الرومان. ولقد أتخذ التسعيا. من البوسة رمزاً للحكمة لأنها تيل إلى الصمت والهدوء. والقصود بضمير هيمنة منيرقا الفلسفة (الترجم).
(٢) أصول فلسفة الحق ص ١٢٠ من ترجمتنا العربية (الترجم).

(١) الغرض والمسئولية. (٢) النية والرفاهية (السعادة). (٣) الخير والضمير.
(٥) الأعتاق الاجتماعيّة. وهذا القسم يشغل أكثر من نصف الكتاب. وينقسم إلى ثلاثة أقسام فرعية هي :-

(أ) الأصفى. وهي بدورها تنقسم ثلاثة أقسام هي :-
١ - الزواج. ٢ - ثروة الأسرة. ٣ - تربية الأطفال وتفكك الأسرة. (أي انحلال الأسرة الجزئية بموت الوالدين، ورحيل الأطفال، ولا يعنى ذلك تفكك الأسرة بما هي كذلك).

(ب) المجتمع المدني وينقسم بدوره ثلاثة أقسام فرعية هي :

(١) نظام الحاجات (أي النظام الاقتصادي).

(٢) ممارسة العدالة (أو الهيئة القضائية).

(٣) الشرطة والنقابة.

(ج) الدولة وهي تنقسم ثلاثة أقسام فرعية :-

(١) القانون الدستوري الداخلى (وأول قسم فيه يعالج السلطات الرئيسية أو أعضاء الدولة: سلطة الأمير (أو الناج) سلطة الحكومة (أو السلطة التنفيذية)، ثم السلطة التشريعية، وقسم موجز يدرس السيادة فى مواجهة الدول الأجنبية، ويذهب إلى أن الحرب بين الدول ضرورية ولا مندوحة عنها.

(د) تدريخ العالم. عرض موجز لوجهة نظر هيجل عن التاريخ.

ويستخدم كتاب «فلسفة الحق» الكثير من التصورات المستمدة من المنطق والمشروحة فيه، والثلاث المبينة والمقصودة فى العادة لتجسيد نموذج منطقي أو أكثر لها - تصور، واقع، فكرة.

(٢) كلى - جزئى - فردى (٣) فى ذاته، لذاته، فى ذاته ولذاته. فالأصيرة، على سبيل المثال، هي الكلى، وهي ما هو فى ذاته. والمجتمع المدني هو الجزئى وهو ما هو لذاته، والدولة هي الفردى وهي: ما هو فى ذاته ولذاته معاً. غير أن بنية الكتاب تكمل لا تناظر، بطريقة نسفية، بنية المنطق.

لفلسفة الحق نطاق أوسع وتفصيلات أكثر من معظم الكتب التي يمكن مقارنتها به، نذكر منها كتاب كاتط «ميتافيزيقا الأخلاق». وكتاب قشته «أسس القانون الطبيعي». فمن بين سماته المميزة: أنه يحاول أن يجمع فى نظرية متكاملة كلاً من حرية الإرادة والحرية

السياسية والاجتماعية. ومنها أنه يحاول أن يرفع الأخلاق النظرية الفردية إلى الأخلاق الاجتماعية أو الحياة الأخلاقية. ومنها رفضه للقسم الثنائية الحادة بين الفرد والدولة، ومنها عرضه للمؤسسات الوسيطة المختلفة التي تعدّ الفرد لأن يكون مواطناً. ومنها تفرقة بين المجتمع المدني والدولة. وشرحه لدور الاقتصاد في المجتمع بالإضافة إلى تقدير حاجة هذا المجتمع للتنظيم وللقانون. وتقديره لدور الرفاهية في حياة الدولة. ولواقعة أن الدولة هي أساساً عضواً في نظام من الدول.

والسمة الأساسية في كتاب «فلسفة الحق» التي جذبت معظم الانتباه هي النظرية التي تقول: «كل ما هو واقعي عقلي»، ولقد حاول هيجل أن يتصالح مع معاصريه في دولة حديثة ليبرالية نسبياً، وغير ديمقراطية وهيراركية نسبياً. ولقد أدت هذه المسألة - مثل موضوع الدين ووجود الله - إلى انقسام أتباعه إلى «اليسار» الهيجلي و«اليمين» الهيجلي، ولقد كتب كارل ماركس نقداً نافذاً للأجزاء الأخيرة من «فلسفة الحق» بعنوان «نقد فلسفة الحق لهيجل». ويتطوّر هذا الموضوع على عدة أسئلة متميزة: -

(١) كيف يمكن الاعتراض على الدولة التي رسمها هيجل؟

(٢) هل كان تصويره لهذه الدولة يعنى الموافقة أو المصادقة على الدولة البروسية القائمة، التي جعلها النموذج على نحو فضفاض؟ (يذهب أ. و. وود في كتابه «فكر هيجل الأخلاقي» ص ١٣ إلى أن دولة هيجل العقلية «تحمّل تشابهاً مذهلاً» - في اقتراحها مثلاً أن تكون هناك ملكية دستورية لا ملكية مطلقة - لا للدولة البروسية الفعلية، بل تشابهاً لحفظ هوبتس وأ. هاردينج من أجل دستور جديد تمّ وضع مسودته عام ١٨١٩ لكنه لم يتحقق أبداً.

(٣) هل كان مذهب هيجل لا سيما الحفظ عنده يستلزم المصادقة أو التصالح مع الوضع القائم أم أنه يتعارض معه كما اعتقد ماركس؟

(٤) هل المصادقة على الدولة الحديثة أو تساوى العقلانية مع الواقع (أو الوجود بالفعل) يستهدف استبعاد التحولات السياسية في المستقبل أم أنه يستبعد فقط مذهب اليوتوبيا الأخلاقية؟

Picture Thinking

– الفكر بارتسام الصور..

انظر التمثل والتصور

Positing and Presupposition

الوضع والفرض السابق...

الفعل الألماني Setzen يعني «يجعله يجلس». والفعل الأثعكاسي Sich setzen «يجلس» - كثيراً ما يرادف فعلاً آخر مشتقاً منه لغوياً هو «يضع». وهي أفعال ترد في كثير من العبارات مثل «يضع/ يكتب اسمه في الاستمارة» حيث نجد أن كلمة «يضع» ليست هي الكلمة المناسبة. واسم الفعول... bestetzt يستخدم ليعني «يزعم، يفترض أن». أو دعنا نزعم، دعنا نفترض أن».

والاستخدامات الفلسفية للفعل setzen تناظر الكلمات اليونانية Tithenuti (1) - يضع. ٢ - يؤكد، يضع، يزعم) لكن الترجمة الشائعة لها وهي «يضع» جاءت من اسم الفعول Postius من الكلمة اللاتينية Ponere (يضع) وهي تعني أساساً : -
(١) افتراض أو زعم «قضية ما» Satz. (٢) تقرير أو تأكيد قضية ما، في مقابل إنكارها.
(٣) تأكيد أو افتراض وجود كائن ما، وكثيراً جداً ما استخدم فشته (وشلنج تحت تأثيره) كلمة Setzen بمعنى تجميع الأفكار لتقرير القضايا وتأكيد أو وضع الكائنات. وبالتالي للموافقة العقلية والتأكيد الإرادي، أو التقرير الذاتي. فما هو موضوع لا يتأكد يساطة أنه والحق أو أنه بذلك أصبح واقعياً. فالأنا المطلق توجد بفضل وضعها لنفسها أو تقريرها لذاتها، أو تأكيدها لنفسها. وتصبح اللا أنا واقعية عن طريق وضع الأنا لها. وفي استخدام فشته فإن الروح وحدها هي التي تضع، وهي تفعل ذلك بطريقة لا زمانية.
وترد كلمة «موضوع» و«موضوعة» بكثرة عند هيجل لكنها لا ترد عادة، بمعناها عند فشته (ما لم يكن يناقش فشته). فالقول بأن شيئاً ما «موضوع» له معنيان يمكن لأي منهما أن يسيطر في نص معين : -

(١) ما هو «موضوع» واضح أو ظاهر وليس ضمناً أو في ذاته. فما هو ضمنى في القدرة «موضوع» على في النبات. والمكان الفارغ المتجانس «هو امكان فقط، وليس موضوعاً في تجاور، أو تخارج ذاتي» (الموسوعة الجزء الثاني فقرة ٢٥٤).

(٢) ما هو موضوع أنتجه أو وصفه - أو هو يعتمد على - شيء آخر فظهور الماهية «موضوع» في حين أن الوجود المستعين ليس كذلك. وكلمة «وضع» و«موضوع» بالمتى الثاني كثيراً ما ترادف «متوسط»، و«بتوسط». ومثل هذا «الوضع» إما أن يكون فزيقياً أو تصورياً: فالسبب يضع النتيجة (بطريقة فزيقية، إلا أن النتيجة تضع السبب بطريقة تصورية. ويمكن لتشيء أن يضع نفسه في سلسلة من مراحل الطبيعة فالفكرة، مثلاً، تضع نفسها على نحو ما هي عليه في ذاتها» (الموسوعة - الجزء الثاني فقرة ٢٥١).

ويتشكل من كلمة Setzen كثير من التركيبات اللغوية، واحد من أهمها عند هيغل هو Voraussetzen «يفترض سلفاً، يتطلب، تزعم (شيئاً أو قضية) لكنها تعنى حرفياً: يفترض سلفاً، يتطلب، تزعم (شيئاً أو قضية) لكنها تعنى حرفياً: يفترض مقدماً أو سلفاً. ويستخدم هيغل عدة كلمات لتدل على «يفترض مقدماً»، و«الافتراض السابق»، و«القبول، والزرع»، و«الحكم السابق، والمبتسر». لكن كلمته المفضلة: «الافتراض المقدم، أو الزرع السابق» والشرط السابق، و«المتطلب السابق»، وحرفياً الوضع، أو ما هو موضوع، مقدماً. (والمقابلات اليونانية «الذاتي» أو «الافتراض السابق»).

ويناقش هيغل باستفاضة مشكلة أن الفلسفة - على خلاف العلوم الأخرى - ليست مضطرة لوضع مزاعم أو افتراضات سابقة، ومع ذلك يبدو أنه لا مندوحة لها أن تفترض قضايا أو تصورات معينة ومنهجاً للبحث ... الخ^(١). وهذه المشكلة، إلى حد ما، هي إحدى مشكلات مذهب الشك: فلو كان في استطاعتني أن أزرع شيئاً ما بلا برهان، فإن ذلك يعني أن في استطاعة شخص آخر - بنفس القدر من المشروعية - أن يزعم ضده أو أن ينفيه. لكن حتى في الحالات التي لا يكون فيها مذهب الشك مصدر تهديد واضح، في حالة مثلاً الافتراضات التي تبدو واضحة بذاتها مثل «الأنا أفكر» عند ديكارت أو «أنا هو أنا» عند فشته، لا يكون مطلوباً مزاعم أبعد فحسب (عن منهج للبحث مثلاً) - إذا ما كنا نريد تجاوز البداية، إلا أن قدرة ديكارت وفشته على القول بمثل هذه المزاعم، وقدرتنا على فهمها، يتضمنان افتراضات سابقة متنوعة تاريخية وثقافية. ولقد اعتم هيغل لا فقط بأعطاه

(١) يقول هيغل: «افتقر الفلسفة إلى ميزة تتمتع بها العلوم الأخرى، فهي لا تستطيع - كنهية العلوم - أن تقيم وجود موضوعاتها على ما يسلم به الوعي تسليماً طبيعياً كما أنها لا تستطيع أن تزعم أن منهجاً في المعرفة - سواء في نقطة البداية - أو طول سيره - منهج مقبول سلفاً» موسوعة العلوم الفلسفية - ص ١٩ من ترجمتنا العربية. (لترجم).

تفسير لعالم متبع ومحصن ضد الشك، بل تفسير كامل، أعنى تفسيراً يشمل تفسير الافتراضات السابقة لاثباتها ومعقوليتها.

ولهيجل عدة أجوبة عن هذه المشكلة:-

(١) حيثما حاول أن يتجنب وضع افتراضات أو عندما رفض مثلاً أن يفترض وجود قوانين للفكر مثل قانون التناقض. فإن أمثال هذه الافتراضات التي افترضها: الفكرة الشاملة عن الوجود الخالص في المنطق أو اليقين الحسي في «مظاهر الروح» فإنه نظر إليها على أنها فارغة فعلاً.

(٢) كثيراً ما يذهب (كما هي الحال في «مظاهر الروح»، و«علم المنطق») إلى أنه ليس هو - أي هيجل - الذي يقوم بتطوير موضوع البحث (أو الشيء) بل الموضوع هو الذي يتطور نفسه، ويقوم هو وقراءه بملاحظته. ولا ينتج من ذلك أن الموضوع ليست له افتراضات سابقة، بل يعني أنه ليس هو - أي هيجل - الذي يقوم بوضع هذه الافتراضات السابقة. هذا الموقف الموضوعي هو أحد الأسباب التي جعلت هيجل يتجاهل التفرقة بين الافتراضات السابقة للمعرفية، وبين الأنواع الأخرى من الافتراضات السابقة.

(٣) يرى هيجل أن نتيجة مسار التطور يتضمن أو يرفع الخطوات التي أدت إلى تلك النتيجة؛ ومن هنا فإن الفكرة المطلقة التي هي نتيجة المنطق ليست مجرد آخر مقولة في سلسلة مقولات متميزة، بل تشمل الوجود... الخ. كما تشمل تفسيراً لمنهج المنطق من داخل ذاته. ولما كانت الافتراضات السابقة للنتيجة ليست سوى عناصر فيها، فإنها في الواقع قد وضعت بواسطة النتيجة؛ لكنها وضعت مقدماً.

(٤) يذهب هيجل إلى أن مذهبه، وكل جزء فيه، يشكل دائرة. ويقدم ذلك مادة أكثر للفكرة القائلة بأن الافتراضات السابقة للمذهب، أو أي جزء منه، قد وضعها هو نفسه مقدماً؛ فالوجود الخالص، على سبيل المثال، الذي يبدأ منه المنطق، قد وضعته نهاية المنطق: أي الفكرة المطلقة. وكذلك نهاية فلسفة الروح التي هي الفلسفة أي المنطق. ويذهب هيجل أيضاً إلى أن العالم ككل يشكل دائرة: الروح التي هي من زاوية النهاية أو النتيجة: تضع مقدماً افتراضاتها السابقة الخاصة مثل: الفكرة المنطقية، والطبيعة.

والوضع، مقدماً، شية يرفع الشروط، وتوسط التوسط في المباشرة. ويقدم هيجل في كتاب «علم المنطق» العديد من التأويلات لتصور الافتراض السابق.

(١) فالجوهر - في مقولة التفاعل :-

(٢) له نتيجة وضعها فيه - ويفترض مقدماً - نشاط جوهر آخر.

(ب) غير أن نشاط الوضع في (ب) هو نفسه نتيجة للنشاط السابق لـ (ا) على (ب). وهكذا يكون نشاط (ب) قد وضعته (ا) مقدماً.

(٢) (ا) الافتراضات السابقة لنشاط ما كتناول الفاكهة، مثلاً، من فوق الشجرة ليست هي نفسها الافتراضات السابقة للنشاط، وإنما هي تقوم على أساس افتراضات سابقة لغرض الفاعل. (قارن الحادثة التي توضع في السبب بواسطة النتيجة).

(ب) وليس واحداً منهما ضرورياً بالمعنى الدقيق للنشاط. ففي استطاعة الفاعل أن يستخدم أشياء أخرى إذا لم تكن هذه الفاكهة متاحة أو في تناول يده. (وبالمقابل فإن الطريق يمكن أن يكون ممبلاً، لسبب آخر حتى إذا لم تلمطر السماء، لكن ذلك غير محتمل).

(ج) الفاكهة لن تجعل النشاط باقياً. بل يستهلكها الفاعل، وتصبح جزءاً منه (قارن السبب الذي يستغذ في النتيجة).

(٣) روح العالم، عبر التاريخ (وربما الأفراد في تاريخ العالم) ترتبط بافتراضاتها السابقة على نحو ما يرتبط من يأكل بالفاكهة:-

أ - فهي تصنع الأوضاع، والشعب المعين، الذي ليس افتراضات سابقة لنشاطها من الناحية الداخلية، في الافتراضات السابقة.

ب - فهي تستطيع أن تستخدم أوضاعاً أخرى، أو أفراداً آخرين، داخل حدود معينة للغرض نفسه.

ج - الافتراضات السابقة استهلكت، ودمرت ورُفعت، في النشاط ونتيجته.

(٤) حتى إذا لم يكن الناس بالمعنى الحرفي يتجسسون أو يضعون، الافتراضات سابقة طبيعية وتاريخية لنشاطهم، فإنهم يمارسون ضيقاً عقلياً وعملياً عليها عن طريق فهمها وجعلها تصورية - وفي حالة الطبيعة بتغيير شكلها. وهم كذلك يرفعونها (بمعنى الخذف والابقاء) بمعنى أنهم يستطيعون الارتضاع فوق ظروفها التاريخية والطبيعية. ويصنعون جوهره المثلوي، حتى وإن كان ذلك - في رأي هيجل - ليس إلى الحد الذي يجعل المرء يستطيع أن يلفظ فوق عصره، أو أن يكف عن أن يكون «ابن عصره وريب زمانه»^(١).

وهكذا يقدم هيجل تأويلات متنوعة للفكرة القائلة بأن الافتراضات السابقة توضع

(١) الإشارة واضحة إلى عبارة هيجل الشهيرة في فلسفة الحق من الحق أن تصور إمكان تخطي الفرد لزمانه «ولو تأملنا المسألة من وجهة نظر الفرد لرأينا كلاً ما هو ابن عصره وريب زمانه... الخ» ص ١١ من ترجمتنا العربية (الترجم).

مقدماً . وهي ليست كلها قابلة للتطبيق على الافتراضات السابقة في مذهب هيغل . فهو لم يقم مثلاً بأية محاولة جادة يقول فيها أنّ المنطق يمكن أن يبدأ بشيء مختلف تماماً عن الوجود الخالص . مستخدماً أي تصور يجده في متناول يده . ولم تنجح أي محاولة من محاولاته ، على نحو واضح ، لتجنب الافتراضات السابقة في فكره أو اضعافها . وكان انجازه هو الافتراض والبحث عن حلول جديدة للمشكلة ، واثارة أسئلة مثل : ما هي الافتراضات السابقة التي تُغرى بمحاولة تجنب الافتراضات السابقة؟ .



البرهان (الدليل)

Proof

كلمة Weisen (يجعله يدرك أو يعي) - تعني 'ينقل المعرفة أو التهذيب عن طريق العرض، يوجه، يهذب، يندب، يطرد... الخ). وفي القرن الخامس عشر ظهر الفعل beweisen (وهو يعني يعرض على أنه حق أو صحيح، يبرهن)، والاسم Beweis (دليل، أو برهان). وقد بدأ علماء الرياضيات منذ القرن السابع عشر في استخدام هذه الكلمات كمرادف للكلمات اللاتينية Demonstratio و Demonstrare والكلمات اليونانية Apodeixis و Apodeiknumai التي تعني (ببساطة، يبرهن) بمعنى استخراج قضية من قضية، أو من قضايا أخرى قد ثبتت صدقها، عن طريق إجراء يضمن صدق القضية المستخرجة. والبراهين المألوفة أكثر عند هيجل هي كما يأتي :

(١) براهين الهندسة الإقليدية.

(٢) البراهين التقليدية على وجود الله. وهي البراهين التي تقلصت في عصر هيجل - عن طريق كاستنط إلى ثلاثة: البرهان الكسمولوجي، والبرهان الفسائي - والبرهان الأنطولوجي. وكثيراً ما يذكر هيجل برهاناً رابعاً هو برهان 'اجتماع الأمم'^(١). لكنه لم يبرهن كاستنط الأخلاقي سوى اهتمام ضئيل، وذلك لأنه رفض النظرة الأخلاقية التي يقوم عليها الدليل.

لقد أثار هيجل عدة انتقادات عن البراهين أو الأدلة على نحو ما كانت شائعة. وذلك في تصديده 'مظاهر الروح' وفي محاضراته عن 'الأدلة على وجود الله التي كان يعتد بها للنشر عندما توفي عام ١٨٣١ - نلاحظها على النحو التالي :

(١) المقدمات مفترضة سلفاً على نحو مباشر وليست مبرهنة.

(٢) تظل المقدمات صادقة حتى بعد استخراج النتيجة.

(١) دليل اجتماع الاسم Consensus Gentium يلجأ إليه عند كثير من الفلاسفة واللاهوتيين للبرهنة على وجود الله مما يُسمى بالقول العام للجنس البشري، أو اجتماع الأمم على القول بوجوده الله: أيكون تاريخ الإنسان لغواً، واجتماع الناس على وجود الله وهذا وبإطلاقاً. ويحترف هيجل بأن للدليل اجتماع الأمم سلطان عظيم الشأن، إلا أنه يرى استعانة عامة الأيمان بوجوده الله على مثل هذه الحجج، لأن التجربة تظهرنا على أن هناك لغواً وأما ليس لديها مثل هذا الأيمان (الترجمة).

(٣) الخطوة المعنية في البرهان ليست محددة تحديداً كاملاً من طريق الخطوة التي سبقتها، بل تؤخذ فقط على أنها تبرهن على النتيجة، فمثلاً برهنة القليدس على نظرية فيثاغورس تتضمن رسم خطوط لا يصح الهدف منها واضحاً إلا عندما نصل إلى نهاية البرهان فنرى كيف تساعد في اثبات النظرية، وأي قضية تستلزم عدداً لا نهاية له من القضايا الأخرى. أما ما هي القضية التي نختارها لاستخرج منها النتيجة، فذلك يعتمد على هدفنا المقترح، وليس على القضية التي بدأنا منها.

(٤) مقدمات البرهان وخطواته لا تتضمنها النتيجة. ومعنى النظرية مستقل عن البرهنة عليها. ومن هنا فإن النظرية الواحدة تسمح بعدد من البراهين المختلفة.

(٥) الخطوات التي تحدث في البرهان لا يقوم بها موضوع البرهان نفسه. وهذه الخطوات هي هنا للثبات التي يهتم بها البرهان. ومن هنا كان البرهان تفكيراً خارجياً عن الموضوع.

ولم يكن هيجل يعتقد أن الهندسة يمكن دراستها بصفة أساسية بهذه الطريقة ما دامت تهتم بتخليج المكان. غير أنه لا بد من دراسة الأدلة على وجود الله. وهي موضوع الفلسفة، إذا ما كان لنا أن نقبلها:ـ

(١) لا تستطيع الفلسفة أن تفترض سلفاً حقائق مثل عَرَضِيَّة العالم وحدوثه - (وهي المطلوبة للدليل الكسولوجي).

(٢) لا يمكن لمقدمات البرهان أن تظل صادقة جنباً إلى جنب مع النتيجة بعد أن نصل إليها، بل لا بد أن تُرْفَع (بمعنى الحذف والابقاء) فالزعم مثلاً بأن عَرَضِيَّة العالم نظل صادقة جنباً إلى جنب مع ضرورة وجود الله، يعني أن الله هو أحد الكائنات الموجودة مع العالم، وأنه يعتمد على عَرَضِيَّة العالم ومشروط بها تماماً مثلما أن معرفتنا بالله مشروطة بوجود العالم. ومن ثم فإن توسط معرفتنا بالله لا بد أن تُرْفَع في المباشرة.

(٣) لا يستطيع البرهان الفلسفي - على خلاف البرهان الهندسي - أن يفترض سلفاً أننا نعرف - مقدماً - معنى النظرية المطلوب البرهنة عليها كما نعرف حدودها. ومن ثم فلا بد للبرهان أن يُضْفِي المعنى على المنظرية، ومن ثم فلا يمكن لهذه النظرية أن تقوده. وهكذا لا بد لكل خطوة من خطوات البرهان أن تحدد الخطوة التي تليها على نحو فريد.

(٤) لا بد أن تكون مقدمات البرهان وخطواته متضمنة في النتيجة، ما دامت:

(١) هي التي تحدد معناها.

(ب) لا يمكن أن نظل موجودة جنباً إلى جنب مع الله، بل لابد أن تُرفع فيه.

(ج) لارتفاعها إلى معرفة الله هو طور من أطوار الله نفسه.

(د) لما كان الله لا متناهياً (ويشمل كل شيء)، فإن معرفتنا به لا تتمايز من الله، وإنما

هي طور من أطواره، فهي فرعية بذاته.

وهكذا فإن الله نفسه هو الذي يصنع الخطوات التي تقوم بها في البرهان، ومن هنا فقد شعر هيجل بأنه ليس ثمة حاجة للتمييز بين (٢) مثلاً فيما سبق) الشروط الأنطولوجية لوجود الله أو المطلق، وبين الشروط الأبيستمولوجية لمعرفةنا به. ذلك لأن الأنطولوجيا والأبيستمولوجيا متحدتان في النهاية.

ولقد استبق كاتط في كتابه «نقد ملكة الحكم» بعض الآراء التي ذكرها هيجل في شرحه لحدالة على وجود الله لا كبراهين بديلة لنفس النتيجة، بل للبرهنة على جوانب مختلفة من النتيجة المطلوبة، وكضرب من ملء الفراغ لصورتنا عن الله: فالبرهان الكسولوجي مثلاً يقول أن الله موجود ضروري، لكنه لا يقرر أنه فاعل غائي أو يستهدف غرضاً ما.

فالدليل الغائي هو الذي يقول أنه فاعل غائي أو غرضي، لكنه لا يقرر أنه فاعل أخلاقي، فذلك ما يقول به الدليل الأخلاقي وحده. وكثيراً ما يؤول هيجل الأدلة التقليدية بهذه الطريقة. ويتخذ دليل الأمم لا على أساس أن مقدماته كاذبة، أو أن البرهان غير صحيح، وإنما لأنه ينتهي إلى تصور هزيل لله هو العامل المشترك الأعظم بين جميع المعشقات الدينية، وهو يذهب إلى أن هذه الأدلة التقليدية تعمل على استقرار الإيمان وهو ليس بحاجة إليها، غير أن مثل هذا التفكير في الإيمان هو طور حتمي في تطور الروح. والحل هو المزيد من التفكير لا الوقوع في الإيمان الساذج الذي يخلو من التفكير.

ويعترض، عادة، أن كاتط هدم الأدلة على وجود الله في كتابه «نقد العقل الخالص»، دون أن يُفسح المجال إلا للبرهان الأخلاقي وحده. ثم حاول هيجل إحياء هذه الأدلة. لكنه فعل ذلك عن طريق إعادة تأويل جذري لهذه البراهين ولفكرة الله. فقدّم عدة انتقادات لمحاولة كاتط دحض البراهين منها، مثلاً، مرواغته فيما إذا كان الدليل الأنطولوجي يستهدف البرهنة على الوجود الخالص لله، أو الوجود الفعلي، أو الموضوعية. وهذه الانتقادات تتناسب أكثر مع محاولة هيجل إعادة تأويل الأدلة أكثر من أن تكون صالحة لمناقشة دحض كاتط للصورت التقليدية من الأدلة.

لما كان الله لا متناهياً فهو ليس متميزاً عن العالم، بل هو موجود في البنية المنطقية

للعالم، وفي العالم نفسه (أي الطبيعة)، وفي معرفة الإنسان بالعالم (بما في ذلك الدين)، ومن هنا كان الدليل الأنطولوجي، في رأي هيغل، لا يقيم وجوباً لكائن مضارع أو متعال، يناظر تصورنا لله، وإنما يقيم الدليل على تحقق التصور (أعني للبنية المنطقية التي بصورها المنطق) في العالم.

ولما كانت البنية المنطقية للعالم تشير مقدماً إلى علاقته الخاصة بالعالم، فإن الدليل بدوره يقع داخل إطار المنطق، في الانتقال من التصور (أو الفكرة الشاملة) إلى الموضوع الذي يؤذن بحركة الانتقال من المنطق إلى الطبيعة. وبالمثل فإن الأدلة الأخرى تناظر كلاً من: الانتقالات التي تحدث داخل المنطق من العَرَضِيَّة إلى الضرورية - (الدليل الكسولوجي). والمزاعم التي تقال حول العالم مثل أن الاعراض فيه مغلقة ببنية ضرورية. وهكذا فإن هيغل لم يقبل في ثلاثة أدلة على وجود الله بل كل انتقال من انتقالات المنطق أو على الأقل انتقال كل مثلث فيه هو في حقيقة الأمر دليل على وجود الله، وهو أيضاً خطوة في صعودنا إلى الله بمجرد أن نظهر الروح على المسرح وتعيد تعقب خطوات المنطق بطرق شتى. وهكذا نجد أن الأدلة في النهاية تسير عن «ارتقاء الروح إلى الله» وهي عبارة ملتبسة الدلالة، فهي قد تعني: (أ) ارتقاء الروح إلى معرفة الله. (ب) ارتقاء الروح إلى مكانة الله.

ولقد انتقد هيغل أيضاً في «المدخل الفلسفي»، وفي كتابه «علم المنطق»، براهين كانت على التناقض⁽¹⁾. مثل برهانه على تنامي العالم وعدم تناهيه في الزمان والمكان في

(1) هناك أربع تناقضات للعقل عند كانت يمكن أن نضع في الجدول التالي:
جدول تناقضات العقل الخالص

أ - للعالم بداية في الزمان وهو محدود في المكان.	- ليس للعالم بداية ولا حد. وإنما هو مشتبه في الزمان والمكان.
ب - كل جوهو مركب هو مركب من أجزاء بسيطة، فلا يوجد في العالم إلا ما هو بسيط ومركب من أجزاء بسيطة.	- لا شيء مركب في العالم يتألف من أجزاء بسيطة. ولا يوجد في العالم شيء بسيط.
ج - العلية الطبيعية ليست هي العلية الوحيدة التي ترجع إليها جميع الظواهر بل من الضروري أيضاً التسليم بعلية حرية تفسير الظواهر.	- ليس هناك حسرية. ولكن كل شيء في العالم يحدث بموجب قوانين طبيعية.
د - العالم الحسوس يتصلق بوجوده ضروري سواء أكان جزءاً منه أو لأن علته مفارقة له.	- لا يوجد موجود ضروري. سواء في العالم أو خارج العالم يكون علته له.

هذه هي التناقض الشهيرة عند كانت التي يمكن فيها البرهنة على القضية ونقيضها. وهي لتذكرونا بحجج زينون الأيلي ضد الحركة والكثرة (الترجم).

أن واحد. غير أن هيجل، قَبِلَ التناقض من حيث الأساس لكنه ذهب إلى أن :-

(١) هناك أكثر كثيراً من التناقض الأربع التي عرضها كانط.

(٢) أن التناقض مفروسة في تصورات التناهي واللاتناهي ... الخ. وليس في تطبيقها

على العالم أو الأشياء في ذاتها. ويعتقد هيجل أن هذه الأدلة - مثل الأدلة على وجود الله

تتعلق بالتصورات أو تحديثات الفكر أكثر مما تتعلق بالقضايا. وبذلك كان حلّه لمشكلة

التناقض هو أن التصورات المتناقضة مثل التناهي واللاتناهي، يتضمن الواحد منها الآخر

أساساً، وهما معاً يُرفعان في التصور اللاتناهي وهو تصور الفكرة المنطقية. غير أن هيجل

- مثل كانط - لايزودنا بجواب شاف عن سؤالنا: هل العالم متناه أم غير متناه في الزمان

والمكان؟.

**Property, Possession,
and Person**

هناك فعل أصبح الآن ميثاً يرتبط بالفعل «يملك» وهو يعني «يملك» بحوزه أدى إلى ظهور الصيغة eigen (التي تعني أصلاً «ملوك»، «موضع حيازة» وأصبحت الآن يملك يخص مثل «في منزلي الخاص») ومنها جاءت كلمة Eigenschaft التي كانت تعني ذات يوم ملكية «خاصة»، و«مقتنيات» أو «حيازات». يكن «إيكهارت» استخدمها لتعني «الصفة الخاصة». (وكلمة Eigenheit ترادف الكلمة اللاتينية Proprietas). واستخدمها فولف بمعنى «صفة، صفة، ملكية من الكلمة اللاتينية attributum. لكن هيجل لا يستخدمها إلا لتعني «ملكية شيء ما».

الملكية الخاصة هي Eigentum (استخدمها «إيكهارت» أيضاً كترجمة للكلمة اللاتينية Proprietas)، وهي تعني أي شيء يملكه شخص ما بما قد يشمل - أو لا يشمل - جسده. (ويعتقد هيجل أنه عن طريق تهذيب ذهن المرء وجسده، يصبح المرء مالكا لنفسه كما يصبح ملكية خاصة لذاته)⁽¹⁾. وحيازتي هي أيضاً أملاكي الخاصة، غير أن الملكية تتميز عن الحيازة، وملكيته أو أملاكه يتميز عما أحوزه أو ما يقع في حوزتي: فنقد لا تكون الملكية الخاصة في حيازة مالكها الشرعي. وهكذا يكون للمرء الحق أو الشرعية في هذه الملكية الخاصة، وليس من الضروري أن يكون له الحق فيما يقع في حوزته. والفعل الألماني «يحوز» هو besitzen الذي كان يعني في الأصل «يجلس على شيء ما»، والأسم منه هو Besitz الذي يعني «الحيازة» بالمعنيين معاً بمعنى: «ما يحوزه المرء»، و«الشيء الذي يقع في حيازته» في آن واحد. أن حيازة شيء ما (عند هيجل) لم يملكه أحد آخر بعد هي Besitznahme (وهي تعني «الاستيلاء» - الامتلاك بوضع اليد) لكنها توحى بالاستيلاء البدني أو القبض على شيء ما. وهي في نظر هيجل ليست إلا إحدى الطرق لحيازة الشيء أو امتلاكه، جنباً إلى جنب مع تشكيله وجعله ملكية خاصة⁽²⁾.

(1) يقول هيجل: «من خلال تطور جسده وروحه، وأساساً من خلال وعيه الذاتي الذي يدرك نفسه على أنه حر، من خلال ذلك يمتلك ذاته، ويصبح ملكاً خاصاً لنفسه، وليس ملكاً لشخص آخر. وفعل حيازة المرء لنفسه على هذا النحو... هو الانتقال إلى الحقوق الفعلية لما هو عليه وفقاً لفكرته الشاملة. أصول فلسفة الحق من 211 من ترجمتنا العربية (للترجيم).

(2) يقول هيجل: «بم فعل حيازة شيء»:

ونكشف كلمتا Besitz و besitzen عن نفس الغموض والالتباس الموجود في كلمتي «يحوز» و«الحيازة». ومن هنا فإن كنانة يميز بين «حسي» أو «تجريبي» Besitz أي الحيازة البدئية، وبين شرعي ومعقول Besitz أي الملكية المشروعة^(١). وعند هيجل أن حيازة شيء لا مالك له هو أول طور من أطوار الملكية. فما أحوز عليه يصبح ملكي، وما ذلك إلا لأنني بذلك اكتسب الحق في الشيء وهو حق يعترف به الآخرون.

من يملك ملكية خاصة هو في نظر هيجل شخص ما. فالملكية لا يمكن أن يملكها سوى شخص ما. وكلمة الشخص Person مأخوذة من الكلمة اللاتينية Persona وكانت في الأصل تعني الفناع الذي يضعه الممثل على وجهه ومن ثم فهي تدل على الشخصية التي تلعب دوراً في مسرحية. والشخص في الاستخدام العادي تعني

(١) الشخص في مقابل الشيء. (٢) الوجه، أو الفذ أو الشخصية. (٣) شخصية في مسرحية. (٤) تعني بمعنى مضموم - بصفة خاصة امرأة من طبقة منحلة. ويظهر هذا المعنى الأخير من أن الشخصية هي أدنى قاسم مشترك بين البشر. ومن هنا فإن كلمة «الشخص» قد تطلق على أي فرد ليس له أي مكانة. ويفسر ذلك السبب في قول هيجل أن الشخص قد تكون «تعبيراً محققاً» (ظاهريات الروح الكتاب السادس ٢-٨ وكذلك فلسفة الحق فقرة رقم ٣٥ ملحق^(٢)).

وقد أدت كلمة «الشخص» إلى ظهور الصفة «شخصي» والاسم «الشخصية». واستخدامات هيجل لهذه الكلمات تتطابق بصفة عامة مع استخدامه لكلمة الشخص، مستبعداً معاني مثل شخصية «عظيمة وغريبة... الخ». من حيث أن جميع الشخصيات متساوية^(٣) للشخص استخدامان رئيسيان بصفة خاصة حاول هيجل أن يربط بينهما: - (١) الشخص في الفلسفة هو موجود عاقل مفكر. وقد ميز كانط بين ثلاثة معاني

للشخص في استخدامه لهذه الكلمة :-

- (١) بالاستيلاء المباشر على شيء بديناً. (ب) وتشكيله.
- (ج) أو بابلو ما يدل على أنه ملكنا فحسب «أصول فلسفة الحق» - ص ٢٠٨ من ترجمتنا العربية (الترجم).
- (١) انظر كتاب كانط «تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق» الكتاب الأول فقرات ١ - ١٧ (الترجم).
- (٢) يقول هيجل: «الشخصية هي الجليل والشفقة معاً أو الرفيع والوضع في وقت واحد لأنها تتضمن وحدة اللاتماهي والتماهي الخالص». - أصول فلسفة الحق، ص ٢٤٢ من ترجمتنا العربية (الترجم).
- (٣) يقول هيجل: «إن الأشخاص متساوون من حيث شخصياتهم، لكن ذلك ليس سوى تحصيل حاصل فرغ. ذلك لأن الشخص بوصفه شيئاً مجرداً هو بالضبط ذلك الذي لم يتجزأ بعد، أو يوضع كشيء متميز بطريقة نوعية خاصة». - أصول فلسفة الحق، ص ٢٠٢ من ترجمتنا العربية (الترجم).

(أ) الذات المتطقية أو الأنا، الواجبة بهويتها الدائمة وسط تغيرات حالاتها.
 (ب) الذات الحقيقية (الواقعية) أي الجوهر الدائم الواجبي. بهويته الدائمة (ويذهب كانط إلى أنني لا أستطيع أن أعرف أنني شخص بهذا المعنى).
 (ج) الذات العاقلة التي تضح اغراضاً مستقلة عن الطبيعة وهي مسئولة عن أفعالها، وهي بذلك غرض أو غاية في ذاتها.
 (٢) الشخص في فقه التشريع هو مَنْ له حقوق وواجبات مشروعة أو قانونية. وذلك يشمل الأشخاص بالمعنى الأول لا سيما. (ج) بل أيضاً «الشخصيات القانونية»، والمنظمات التي تتضمن أشخاصاً - وإن كانت هي نفسها ليست أشخاصاً - بالمعنى الموجود في رقم (١) (إن الأشخاص الطبيعيين). (وتختص «فلسفة الحق» أساساً بالأشخاص القانونيين الذين هم أيضاً أشخاص طبيعيون وإن كانت الفقرة رقم ٤٦ من فلسفة الحق تدرس الأشخاص الزائفين^(١)) وقرة رقم ١٦٩ من فلسفة الحق تنظر إلى الأسرة على أنها شخص^(٢).

(٣) وتشير كلمة «شخص» أيضاً إلى شخصيات الثالوث، وهيجل ينظر - على مستوى الدين - إلى الله على أنه شخصي، وكذلك على أنه الثالوث المقدس. لكنه لم يحدد على أن الأعضاء الثلاثة في الثالوث هم أنفسهم أشخاص.
 ويميز هيجل - على خلاف كانط - بين الشخص والذات، لكنه يفضل ذلك بطريقتين تمييزيتين تناظران ما في «الذات» من غموض والتباس. فأى شيء هو - بمعنى ما - «ذات» لكنه ليس شخصاً^(٣). والشخص بما هو كذلك - بمعنى آخر - ليس ذاتاً وهو لا يصبح ذاتاً إلا عن طريق انعكاس الإرادة على نفسها وهي السمة التي تتميز بها الأخلاق (الأخلاق الذاتية، أو أخلاق الضمير)^(٤).

وتتميز «الشخصية» أيضاً عن الوصي الذاتي، لكن أيضاً، بطرق مختلفة، ففي

(١) قارن ص ١٩٨ من ترجمتنا العربية (الترجم).

(٢) يقول هيجل: «شخص يختلف اختلافاً جوهرياً عن «الذات»، ما دامت الذات ليست سوى إمكانية الشخصية. فكل كان حين من أي نوع هو ذات. أما الشخص فهو الذات التي تعي أنها ذات. مادامت هي الشخصية لا تكون ذاتياً إلا بدائي وحدها» فلسفة الحق ص ٣١٢ من ترجمتنا العربية (الترجم).

(٣) يقول هيجل «وجهة نظر الأخلاق الذاتية هي وجهة نظر الإرادة اللامتناهية... والانعكاس الإرادة على نفسها، ووعياً الصريح بهويتها، ينفصل من الشخص إلى الذات، فلسفة الحق ص ٢١٢ من ترجمتنا العربية (الترجم).

«ظاهريات الروح» (الكتاب الرابع. A) نجد أن الفرد الذي لا يخاطر بحياته. قد يتم الاعتراف به على أنه شخص. لكن لا يُعترف به على أنه وعي ذاتي مستقل، لكنك لكي تكون شخصاً في فلسفة الحق فقرة رقم ٣٥ فذلك يعني أن تكون أكثر من الوعي الذاتي^(١)، أو واعياً بذاتك، ما دامت الشخصية تتضمن ادراك المرء لنفسه على أنه «أنا» في الوقت الذي يعني فيه الوعي الذاتي ادراك المرء لنفسه على أنه موجود متعین وعيني. وهكذا نجد أن العلاقة بين «الشخص»، و«الذات»، و«الوعي الذاتي» غير مستقرة. غير أن الشخص عند هيجل - على خلاف كانت - خاصة مجردة وهزيلة نسبياً للموجود البشري، مع الإيحاء بأنها شخصية قانونية فحسب.

ويربط هيجل بين الشخص - لا سيما في روما الامبراطورية - التي ارتد المواطنون فيها إلى ذوات تحمل حقوق الملكية، وتنتقل إلى العمق الداخلي للذات الأخلاقية، والحياة الأخلاقية الجوهرية عند اليونان والجمهورية الرومانية. والشخصية سمة جوهرية في الدولة الحديثة غير أن مواطنيها هم أكثر من مجرد أشخاص فحسب.

أن تكون شخصاً لا يعني، ببساطة، أن يكون لك مكان معين وحاجات. ورغبات خاصة ... الخ، بل أن تكون قادراً على التصحيد من كل شيء. يتعلق بك وأن تفكر في ذاتك على أنك «أنا» فقط (فلسفة الحق فقرة ٣٥)^(٢). وهذا هو الشخص بالمعنى الكانطي (قارن (١) في رقم (١) فيما سبق). وأن تكون شخصاً بهذا المعنى فإن ذلك لا يعني أنك أصبحت ذاتاً أخلاقية أو شخصاً. بمعنى «جاء» في رقم (١) فيما سبق. لكنه يتضمن أهلية المرء للحقوق والواجبات وفي أن يُحترم كشخص^(٣). والحقوق في هذه المرحلة ليست سوى حقوق صورية وسلبية: الحق في عدم انتهاك الشخصية وما ينتج عنها^(٤).

(١) يقول هيجل: «الاشياء الشخصية مع الذات التي تكون مجردة وعي عام بذاتها فحسب بوصفها «أنا» مخلقة تحديداً عينياً بهذه الطريقة أو تلك. لكنها تبدأ هنا مع هذا الوعي الذي يعي ذاته بوصفها «أنا» مجردة تجريداً تاماً أو ذاتاً تنفي عن نفسها كل تحديد. وكل تقييد عيني» فلسفة الحق ص ١٨٣ من ترجمتنا العربية.

(٢) راجع ترجمتنا العربية ص ١٨٢ وما بعدها (الترجم).

(٣) يقول هيجل: «تتضمن الشخصية أساساً الأهلية لممارسة الحقوق. وتشكل مفهومها أساساً (هو نفسه مجرد) لسبق الحق الجرد. وبالتالي أساس الحق الصوري. ومن ثم فإن أمر الحق هو «كن شخصاً». واحترم الآخرين بوصفهم أشخاصاً فلسفة الحق ص ١٨٥ من ترجمتنا العربية. (الترجم).

(٤) وصيغته هي: «لا تنتهك حرمة الشخصية وما ينتج عنها». ولن تكون النتيجة سوى مجسومة من الزواج والوعي. فلسفة الحق ص ١٨٦ (الترجم).

أن الحق المركزي للشخص - في رأي هيغل - هو حق الملكية . وغاية الملكية لا أن تُسبغ الحاجات المادية بل أن تكون تطويراً أو تحقيقاً لشخصية المرء . فالشخصية بما هي كذلك - في مقابل عالم الطبيعة الذي يواجهها ، ذاتية تماماً : وهي بحاجة إلى تحقيق ذاتها في العالم الخارجي ، عن طريق الزعم أن شريعة منها هي ملكها الخاص . وهكذا يكون من حقها أن تفعل ذلك . وعلى أي نحو يجعلها تستحوذ عليها . ورأى هيغل في اكتساب الملكية هو بهذا الشكل قريب الشبه من تفسيره للوعي الذاتي : الأنا العادية تواجه عالماً موضوعياً غريباً عنها عليها أن تستولي عليه ، سواء حرفياً أو مجازاً ، حتى تبلغ الوجود البشري تماماً .

لماذا لا بد للشخص أن يجسد إرادته في العالم الخارجي؟ ولماذا يتخذ فعله أو إرادته وهي تتحقق ذلك شكل الاستيلاء على هذا العالم؟ لماذا يكون على الشخص بالمعنى الموجود (في 1) من (1) فيما سبق أن يكون - أو أن يصبح - أيضاً شخصاً بالمعنى الموجود في رقم (2)؟ . اجابيات هيغل العلنية مجردة وجافة بطريقة غير مقنعة ولا مرضية ، وهي على النحو التالي : -

(1) لما كان الشخص ، من الناحية الداخلية ، كلياً ولا متناهياً . فإن تقييده وحصره في الذاتية المحض هو تناقض وعدم . فلا بد أن يُرفع هذا التقييد بطريقة نشطة وإيجابية ويُضفي على نفسه حقيقة واقعية أو أن يجعل الطبيعة الخارجية ملكاً له⁽¹⁾ .

(2) الشخص بوصفه تصوراً محضاً لا بد أن يعطي لنفسه مجالاً خارجياً تتحقق فيه حريته ، حتى توجد بوصفها فكرة⁽²⁾ . وهيغل لا يقدم فكرة الاعتراض - اعترف الأشخاص الآخرين به ، إلا في مرحلة متأخرة⁽³⁾ . وعلى الرغم من إرادتي الداخلية وحدها لن تكفي

(1) يقول هيغل : «إن شخصية الإرادة تفعل في سيطرة هذا العالم بوصفها شيئاً ذاتياً . غير أن هذا التحديد للشخصية بأنها ليست سوى ذاتية ، في حين أن الشخصية في ذاتها لا متناهية وكلية . هو تحديد يسير من تناقض كامل وعن بطلان تام . فالشخصية هي ذلك النشاط الذي يكفلح لسكي يرتفع فوق هذا الجدل ويُلغي هذا التناقض (يُهب نفسه الوضعية . أو بعبارة أخرى لكي يبدو هذا العالم الخارجي وكأنه عالمه الخاص» فلسفة الحق ص 186 من ترجمتنا العربية (المترجم).

(2) يقول هيغل : «لا بد للشخص أن يترجم حريته في مجال خارجي ، حتى يتسنى له أن يوجد كتفكر . لأن الشخصية هي التعيين الأول . . للارادة المطلقة اللاتناحية ، فلسفة الحق ص 191 من ترجمتنا العربية (المترجم).

(3) مما دامت الملكية هي تجسيد للشخصية . فإن فكري الباطنية ورفيقي الداخليتان بأن يكون شي ، ما ملكي لا تكفي لكي أعملني أمليته . ولكي تضمن تحقق هذه الغاية ، فإن الطلوب هو الاعتلال ووضع اليد . والتجسيد الذي به تبلغ إرادتي على هذا النحو . مطلبها يتضمن في داخله إمكان تعرف الآخرين عليه» . فلسفة الحق ص 205 من ترجمتنا العربية (المترجم).

لاكتساب الملكية في حالة العقد، نظراً لأن تجسد إرادتي يتطلب إمكان اعتراف الآخرين به^(١).

وهناك جدائل عينية أخرى في فكر هيجل :-

(١) حين تكون الأنا شخصية عارية (كما هي الحال في (أ) من (١) فإنتي أجرد من كل شيء، متناه حولي - بما في ذلك جسدي - حتى أن العالم - بما في ذلك جسدي أنا - يواجني كما لو كان غريباً عني تماماً، غير متمايز بمعنى أنه لا توجد شريحة تكون ملكاً خاصاً بي. فلا أكون في مكان معين، لكنني في كل مكان في هذا العالم، فلا مكان فيه لأشخاص تتساوى معي يمكن أن تعترف بي، وأن أعترف بهم. ولن أستطيع أن أحقق علاقة عقلية مرضية بهذا العالم إلا إذا اقتطعت منه شريحة وجعلتها ملكي، وأضفت مضموناً على ذاتي الهزيلة، وتبوات مكاني كشخص بين آخرين. وهذا الخط من التفكير (التقريب من عطف تفكير فشته) - من الواضح أنه يجعل اكتسابي للملكية مشروعاً، بلسدي، وللأشياء من الاستخدام اليومي أكثر من الممتلكات الأوسع.

(٢) تتضمن الشخصية تجريد «أناي» العارية من مكاني وريغاتي ... الخ بحيث تتفاعل مع الموضوعات الخارجية بفضل رغباتي ... الخ غير أن أضفاء مضمون على فكرة أنني «أنا» أي شخص وليس مجرد تجميع يسيطر للرغبات والأنشطة ... الخ، فذلك يحتاج إلى استخراج مقابل موضوعي لأنا العادية أعني موضوعاً يرتبط بي بحيث يصبح ملكي أنا، لا لأنه يشبع رغبة من رغباتي العابرة. وهذا الخط من التفكير يجعل اكتساب موضوع لا يرتبط برغباتي وحاجاتي مشروعاً. لكن يقل عن ذلك وضوحاً لكن أقل وضوحاً أن يجعل من المشروع أن اكتسب المزيد أكثر من مثل هذا الموضوع.

ويدرس هيجل الملكية في كتابه «فلسفة الحق» في أطوارها الثلاثة وهي :-

(١) فعل الحياة. (٢) استخدام الشيء. (٣) الاغتراب أو نقل الملكية.

وهي تتضمن على التوالي: الأيمان، والسلب، والحكم اللامتناهي (المسدول) ثم العقد، ودور الملكية في المجتمع المدني. وهو يؤمن بضرورة الملكية الشخصية (الخاصة)

(١) يقول هيجل: «يفترض العقد سلفاً أن الأطراف المتعاقدة يعرف كل منها الآخر كاشخاص وملاك. إنها علاقة على مستوى الروح الموضوعي. وهي بالتالي تشمل وتفترض سلفاً منذ البداية لحظة المعركة فلسفة الحق من ٢٣٠ - ٢٣١ من ترجمتنا العربية (لترجم).

أكثر مما يؤمن بالملكية الجماعية. لكنه يذهب إلى أن الدولة. والدولة وحدها - هي القادرة على إلغاء الملكية الخاصة في حالات استثنائية⁽¹⁾ وشرحه للملكية الخاصة وأنواعها المختلفة بحسب قدرها من نفاذ البصيرة، وإن كان القرار للملكية يذهب أبعد مما تعبر عنه حججه الملتزمة.

(1) قانون أصول فلسفة الحق ص 97 وما بعدها من الترجمة العربية (المترجم).

كان هيجل على علم بالعديد من المحاولات التي تبسّر العقاب، فلقد عرض أفلاطون وحده عدة نظريات مثل: نظرية بروتاجوراس (في محاورة «بروتاجوراس») التي تقول أن الناس يعاقبون من وجهة نظر المستقبل، لا من وجهة نظر الماضي، أي لردع المجرم وغيره من الناس عن ارتكاب جرائم في المستقبل. ومثل: نظرية سقراط (في محاورة «الجمهورية») التي تقول أن عقاب المخطئ لصالحه، لأنه يعمل على اصلاح نفسه وتحسينها ... الخ. ولقد كان هيجل مهتماً بالعقاب منذ «الكتابات اللاهوتية المبكرة» حيث ناقش في مقاله «روح الديانة المسيحية ومصيرها» العلاقة بين الدولة والعقاب، وحيثه تنوع التبريرات الممكنة لهذا العقاب. وهو يشير في مقاله عن «القانون الطبيعي» إلى أن للعقاب سمات متنوعة: فهو قصاص عادل للذرية، وهو رادع، وكثيراً ما يعمل على اصلاح المجرم. وأن الإجراءات التجريبية وحدها لا يمكن أن تعمل على اختيار سمة معينة من هذه السمات بوصفها الغاية من العقاب أو الغرض منه. وهو يشير كذلك في كتابه «علم النطق» إلى أن العشوائية هي التي يتم بها اختيار إحدى السمات العينية لظاهرة العقاب بوصفها أصلية فيما يُنظر إلى السمات الأخرى على أنها أعراض مصاحبة.

ولقد أدت ملاحظات مماثلة بالفيلسوف «نتشه» في كتابه «أصل نشأة الأخلاق» عام ١٨٨٧. إلى النتيجة التي تقول: «أن من المستحيل أن نقول اليوم على نحو قاطع ما الذي يجعلنا نزل العقاب بالناس: فجميع المفاهيم التي تتركز فيها عملية المسار كله المتعلق بالأعراض نقلت من التعريف، فالمفاهيم التي ليس لها تاريخ هي وحدها التي يمكن تعريفها». لكن هيجل يعتقد أننا نستطيع تقديم تبرير واحد للعقاب، وذلك لأن العقاب ليس ظاهرة تاريخية عينية، لكنه كذلك جزء من نظام الطق، ومكانه في هذا النظام يُضفي عليه مغزى متميزاً. وما ذاك إلا لأن هناك اعتراضات قوية ضد نظريات معينة عن العقاب لا سيما نظريات الردع^(١).

تحت عنوان «الحق المجردة» يدرس هيجل الملكية، والعقد ويؤدي ذلك إلى دراسة الخطأ. ويتخذ الخطأ ثلاثة أشكال :-

(١) فون «أصول فلسفة الحق» ص ٢٤٢ وما بعدها من ترجمتنا العربية (الترجم).

(١) الخطأ غير المتعمد، والخطيء هنا يحترم الحق أو القانون، لكنه يخطيء في تطبيقه على حالة جزئية معينة كما هي الحال في النزاع على ملكية متلاً، ومثل هذا النوع من الخطأ يؤدي إلى ظهور فعل مدني يعيد الوضع إلى حالته السابقة، لكنه لا يؤدي إلى ظهور العقاب^(١).

(٢) للتصديد، والخطيء هنا لا يحترم الحق، لكنه على الأقل يحترم ظاهر الحق أو مظهره. وعلى الرغم من أن العقاب لا يظهر إلا بعد ذلك، فأن هيجل يذهب إلى أن العقاب أمر مناسب للتصيب^(٢).

(٣) الأكراد والحريمية: وهنا لا نجد احتراماً للحق ولا لمظهره، ولهذا كان العقاب لازماً، وكلمة Verbrechen (اتراف الاثم) مأخوذة من الفعل Verbrechen (يرتكب جرماً) وهي في الأصل صيغة تأكيد من brechen (يحطم) وهي تعني «يكسر، يدمر، يبطل» ومن هنا فهي تعني كسر (أو انتهاك) القانون أو السلام، (والخسب) بالقسم، وهي تعني الآن يرتكب الأثم، ومن هنا فقد ربط هيجل، في الحال، بين الجريمة والضرر أو الدمار. لماذا ينبغي معاقبة الجرائم؟ يرفض هيجل عدة اجابات: -

أولاً: وجهة نظر بيكاريا Beccaria التي عرضها في كتابه (عن الجريمة والعقاب عام ١٧٦٤ - الجزء الثاني)^(٣) وذهب فيها إلى أن الحق في العقاب مستمد من عقد اجتماعي

(١) الخطأ غير المتعمد لا يحمل سوء طوية وهو موجود في حياتنا اليومية في صورة النزاعات المألوفة حول ملكية عقار متلاً، ولا أحد من المتنازعين ينكر الحق بصفة عامة، لكنه ينكر حق خصمه فقط «قلو أن أحداً من الناس لم يخ تعافده معي. فأن بذلك لا ينكر حتى بصفة عامة، ولا هو ينكر ملكتي ككل لكنه ينكر نصيب أن يكون لي الحق في أن ادخل هذه الملكية موضوع النزاع ضمن الأشياء التي أطلق عليها كلمة «ملكي». ومن ثم فإن الحكم الذي يصدر عقاباً عقدي هو فعلاً الشيء ليس ملكك على الرغم من أنني أسلم بذلك تلك الأشياء أخرى». ومن هنا فإن هذا اللون من الخطأ لا يكمن فيه سوء النية أو تعدد الخطأ. ولهذا فإن المعالم وحدها هي التي تختص بالتفصيل بين المضمون للنزاع حول هذه الحقوق لتسبب الامور إلى تصديدها. تارن «أمور فلسفة الحق» ص ٢٤٣ من ترجمة العربية. وكذلك المقدمة التي صدرنا بها الترجمة ص ٥٧ (الترجمة).

(٢) التصيب أو الاحتيال: الفرد هنا يوسخ للأخرين أو يوهمهم أنه يعمل وفقاً لقانون الحق، إلا أنه يعلم تام العلم أنه يعمل بسوءه. ولهذا فإن الحق في هذه الحالة يكون في نظره مظهرأً فقط. ولهذا فإنه يستحق العقاب بسبب انتهاكه للحق. تارن «فلسفة الحق» ص ٢٤٥ من ترجمة العربية (الترجم).

(٣) سيولاييكاريا (١٧٣٨ - ١٧٩٤) مشرّع وعالم اقتصاد ايطالي، كان اسناد القانون والاقتصاد في ميلانو عام ١٧٨٦. معاهم في اصلاح قانون العشويات والتشريعات الجنائية. وعارض مصداقة التملكات. وعسوية الاحدام، والتصليب، وكان أحد المدافعين عن منع الجريمة عن طريق القرية (الترجم).

أصلي ثم فيه الموافقة على القوانين والجزامات على انتهاكها. ويعتقد هيجل أن هذه نظرة خاطئة، نظراً لأن الدولة لم تتأسس على التعاقد.

تلخيصاً: - ليس الهدف من العقاب الإصلاح الأخلاقي للجاني، نظراً لأن الهدف: -

(١) يتطلب اجابة عن سؤال أسبق هو: «لماذا يكون العقاب عدلاً؟». ما دام ليس من الواضح أن من العدل انزال الألم بشخص ما دون رضاه لاصلاحه الأخلاقي. (فترة ٩٩ من «فلسفة الحق»^(١)).

(٢) لا يمكن أن نتحقق طالما كان من المستحيل أن نكره شخصاً على تغيير معتقداته الاخلاقية^(٢). فالارادة الحرة بماهي كذلك لا يمكن - في رأي هيجل - أن تكون مكروهة. وهو يفرق في «محاضرات في فلسفة الدين» بين الكثرة الكنسية التي تستهدف الإصلاح والهداية، وبين العقاب المدني الذي لا يفعل ذلك.

تلخيصاً: يربط هيجل بين نظرية الردع عند «ب. ج. فويرباخ» الذي ذهب في كتابه «كتاب مدرسي في قانون العقوبات العام» عام ١٨٠١^(٣). إلى أن التهديد بالعقاب يحث على الامتناع عن ارتكاب الجريمة عن طريق «الإكراه النفسي» أو الاجبار السيكولوجي. وانزال العقاب - بغض النظر عن التهديد - يشدّد على جدية التهديد ويجعله فعالاً أكثر في المستقبل، إلا أن هيجل يعترض على ذلك:

(١) أننا في حاجة مرة أخرى لأن نتساءل: «ما الذي يلزمنا بممارسة التهديد. وأكثر من ذلك بمعاينة شخص ما حتى نزيد من فعاليته؟»

(١) أن تهديد شخص ما معناه أننا نتجاهل أنه حر وأنه قادر على أن يسلك سلوكاً

(١) في ترجمتنا العربية ص ٢٥١ وما بعدها (الترجم).

(٢) يقول هيجل: «يوجد الخير في قراري أن أحقق الخير بالمثل. ولكن هذا التصيد داخلي على نحو خاص، ومن ثم فلا يمكن أن يكره القانون البشر على ذلك. لأنه فيما يتعلق بمعتقدات الفرد الاخلاقية، فإنه لا يمكن أن يوجد إلا من أجل ذاته وحدها. ولن يكون للتعف معنى في هذه الحالة «أصول لفلسفة الحق» ص ٢٥٨ - ٢٥٩ من ترجمتنا العربية (الترجم).

(٣) هو يول جون فويرباخ (١٧٧٥ - ١٨٤٣) فقيه ومشرع ألماني وعالم في علم الجريمة. و«قانون العقوبات». أنشأ نظرية جديدة في الاجبار السيكولوجي أو الإكراه النفسي عن طريق التشويق في «الترتيب في قانون الجريمة». وهي النظرية التي رفضها هيجل لأنها «قطعة» من كرامة الإنسان. و«فويرباخ» نفسه والمشرع هذا هو والد «لودفيج فويرباخ» الفيلسوف الهيجلي المعروف الذي كان تلميذاً لهيجل في برلين. ثم أسست من المثالية واعتنق المثالية. فلان ترجمتنا لفلسفة الحق ص ٣٦٠ (الترجم).

معيناً بالرغم من التهديد. «إن القاسم العقاب على الشهيد يشبه فعل الإنسان الذي يرفع عصاه في وجه الكلب. انتك تعامل الإنسان كما تعامل الكلب، بدلاً من أن توليه الاحترام بوصفه إنساناً»^(١).

وهكذا فإن اعتبارات الردع قد تقوم بدور في تقرير العقوبة على نوع معين من الجرائم لكنها لا تبرر العقاب بصفة عامة^(٢).

النظريات رقم (٢) ورقم (٣) (وضمننا رقم (١)) تنظر إلى الجريمة أساساً على أنها شر اعتاد ليس بالضرورة شراً أخلاقياً، بل على أنها «شيء سيء» و«قذو، بغض أو كراهة»، في استقلال عن واقعة أنها انتهاك للحق. فالحق، أو القانون، عند هذه النظرة، تفسره رغبتنا في تجنب أو تقليل مثل هذه الشرور. كما تنظر إلى «العقاب» على أنه شر آخر، ولا يكون هناك مبرر لتوقيعه سوى الميل إلى تقليل النوع الأول من الشر^(٣). ويسير هيجل في الطريق المضاد: الحق للمجرد لا يبرره، ميلنا إلى تقليل نوع معين من الشر السابق، بل أنه يحل الموجودات البشرية إلى قسطنطين، لا يتعرضون لشر الجريمة إلا لكونهم أشخاصاً. ومن هنا لا يكون الخطأ في الجريمة أنها ضارة أو مؤذية لأصحابها فحسب، وإنما لأنها «الاحق» أي انتهاك للحق بما هو كذلك، ويحدث ذلك في العادة في صورة الاعتداء على شخص معين أو على ممتلكاته. وبالمثل: فعلى الرغم من أن العقوبة ضارة أو مؤذية بالنسبة للمخطئ، فإن خصائصها المركزية هي أنها استعادة للحق، أو سلب للسلب أو رفع له. أي أنها سلب لسلب الحق الذي منتهكته الجريمة. وهكذا لا يكون السؤال الذي يُسأل عن العقاب كيف يمكن تبرير هذا الشر (الثاني)؟ بل أهو عادل؟ والجواب عن هذا السؤال هو في الحال: «نعم».

غير أن هيجل لا يذهب إلى أن انتهاك الحق أو القانون يبرر في الحال وجود العقاب، لأنه يتفق مع «بيكاريا» على أن المجرم لا يبد أن يوافق على عقابه، إذا ما لو أردنا تبرير

(١) «اصول فلسفة الحق» ص ٣٦١ من ترجمة العربية (الترجم).

(٢) «اصول فلسفة الحق» ص ٩٩ ملحق (الوثائق) ص ٣٦١ من ترجمة العربية (الترجم).

(٣) هذا هو الوجه السطحي من العقاب الذي يفتي عليه صفة الشر، وهو ما تعبّر عنه النظريات المختلفة للعقاب. والافتراض السابق الأساسي لهذه النظريات التي تنظر إليه على أنه: وقائي، رادع، تهديد، اصلاح... الخ هو ما نقتضيه له ينتج من العتاب، ويوصف بسطحية مماثلة على أنه محير... مع أن النقطة الهامة في الموضوع هو الخطأ وتصحيحه... فلسفة الحق ص ٢٥٢ من ترجمة العربية (الترجم).

العقاب⁽¹⁾. غير أن موافقة المجرم قد تمت لا بمصادفته على العقد الاجتماعي، وإنما عن طريق فعل الجريمة نفسه. وينتهي هيجل في بحثه «مذهب في الحياة الأخلاقية» عام ١٨٠٢ - ١٨٠٣، إلى أن الضمير السيء للمجرم يمدنا بتعارض مثالي أو انعكاس تجريته التي تدعو لأن نكتسب عن طريق «إنتقام عادل» من الخارج. لكنه يشدد في فلسفة الحق على الضامين الكلية لإرادة المجرم العقلية أكثر من ضميره السيء. فهو بوصفه موجوداً عاقلاً، عندما يستولى على ملكية شخص آخر. فإنه لا يريد فحسب أن تنضم إليه ملكية هذا الشخص الآخر، بل يريد - على نحو كلي - أن ملكية أي شخص ينسج أن تؤخذ منه. وبالتالي أن ملكيته هو الخاصة لا بد أن تؤخذ منه⁽²⁾.

وهاهنا تكمن ميسرة لا فقط لتبشير عقاب المجرم، بل للجزء الذي يتناسب مع الجريمة⁽³⁾. لأن المجرم يارتكابه للجريمة أراد أن يرتكب ضده عملاً مائلاً أو متساوياً على الأقل.

لهذا السبب كانت الجريمة من الناحية الداخلية «عدم» أو «تناقض»⁽⁴⁾. فالجرم يريد تلك الملكية التي سرقها، لكنه يريد أكثر من ذلك: أن تؤخذ منه.

ومن هذه الزاوية فمأن له حقاً في أن يعاقب: فصعاقبته تعني أنك تعامله على أنه شخص عاقل حر⁽⁵⁾. والعقاب يلغي الجريمة صراحة، التي كانت بالفعل لا شيء ضمناً.

العقاب قصاص (يرد مرة أخرى) ومن هنا فهو قريب الشبه بالانتقام. ولقد ذهب

(1) يقول هيجل: «مطلب بيكاريا الذي يقول أن الناس لا بد لهم أن يدلو بمواقفهم على أن يعاقبوا هو مطلب سليم تماماً، غير أن المجرم قد أدلى فعلاً بمواقفه عن طريق الفعل الذي ارتكبه ذاته: أن طبيعة البشرية تنتهي - وهي في ذلك - لا تقل عن الإرادة الخاصة للمجرم. تنتهي الغاء الضرر الذي أسببه الجرم...»
فلسفة الحق ص ٣٦١ من ترجمة العربية (الترجم).

(2) يقول هيجل: «السبب في ذلك أن فعله (فعل المجرم) هو فعل كان عاقل. وهذا يتضمن أنه شيء كلي. وإن المجرم يارتكابه الجرم. يكون قد من قترناً بتصرف عليه بوضوح في فعله. وبالتالي لا بد أن يخضع له كما لو كان يخضع لحقه...»
فلسفة الحق ص ٢٥٣ من ترجمة العربية (الترجم).

(3) قارن ص ٢٤٩، وص ٢٥٤ من ترجمة العربية لفلسفة الحق (الترجم).

(4) «عن طريق الجريمة بتغيير شيء ما، ويكون للشيء وجوده من خلال هذا التغيير. ومع ذلك فإن هذا الوجود متناقض. وإلى هذا الحد فهو من الناحية الداخلية لسفوف باطل...»
فلسفة الحق ص ٣٥٩ من ترجمة العربية (الترجم).

(5) يقول هيجل: «ليس الضرر أو الجزاء الذي يقع على المجرم عادلاً فحسب، فمن حيث أنه عادل فهو كذلك وجود إرادة للمجرم في ثاتها، أي تجسيد لحرته ولخصه...»
فلسفة الحق ص ٢٥٢ من ترجمة العربية (الترجم).

هيجل في محاضراته في بينا عن «فلسفة الروح» عام ١٨٠٥ - ١٨٠٦ . إلى أن العقاب «انتقام»، لكنه انتقام عادل، إلا أن العقاب - على خلاف الانتقام - هو رد يتناسب مع الأمانة المعترف بها التي وُجّهت إلى الحق. ويشدد هيجل على أن سلطة محايد معترف بها - لا الشخص المضار ولا أقرابه - هي التي تنفذ العقاب. ذلك لأن الانتقام - على خلاف العقاب - يمكن أن يؤدي إلى سلسلة لا نهاية لها من الأخذ بالتأثر. (وكان هيجل متأثراً بقرائة «أورستيا»^(١) للشاعر اليوناني أسخيلوس التي كان الانتقام هو موضوعها الرئيسي. ولقد ساعده استقرار محاكم القانون فسهي الحل والعزاء). فالمطلب الذي يقضي بوجود سلطة محايدة وبوجود إرادة ذاتية جزئية (هي إرادة القاضي) تريد تطبيق الكلي بما هو كذلك. «لا تكون إرادة طرف واحد من أطراف النزاع، هي التي تزودنا بعملية الانتقال من الحق المجرد إلى الأخلاق»^(٢).

كثيراً ما رُحِبَّ معارضو النظريات التعمية ونظريات الردع في العقاب - بنظرية هيجل - لكنها كانت أيضاً عرضة لكثير من الانتقادات :-

(١) أنك إذا رفعت العصا في وجه شخص ما فربما تعامله كما تعامل الكلب. غير أن التهديد الخفي غير المباشر المتضمن في القانون - من وجهة نظر فويرباخ - يمكن أن يؤثر في الأشخاص وهدمهم لا في الكلاب.

(٢) من الواضح أنه لا يمكن قبول: استبعاد الاعتبارات التعمية من تسير العقاب، ويذهب هيجل إلى أن نظام العقاب القائم على نظريته، سوف يكون كذلك رادعاً للمجرمين. لكن إذا تبين لنا أن هذا الافتراض خاطيء، فإنه يكون قد ارتكب خطأ هو أنه يُخضَّل وجود مجتمع مليء بالجرائم تمت معاقبتها كلها أو معظمها، على المجتمع قليل الجرائم بقلتها معظمها من العقاب. وهنا التفضيل لا يتضح بذاته أنه صحيح.

(١) أورستيا Orestea كتبها أسخيلوس في ثلاث مسرحيات هي «أيجامون»، و«حاملات القرابين» و«ريبات» - فرحة أو «الزواجيات الحيرة». تصور الأولى حياة زوجته وقتلها له مع عشيقها، وفي الثانية نجد أورست يقتل أمه انتقاماً لأبيه وفي الثالثة يتضرع أورست إلى الإلهة أثينا أن تحميه من ربات الانتقام... الخ. قارن كتبنا مجموع ديانات وأساطير العالم، المجلد الثالث ص ٦٨ (الترجم).

(٢) يقول هيجل: «إن مطلب حل التناقض... هو مطلب تحريراً عدالة من الفصلية الذاتية. ومن الصورة الذاتية. ومن عرضية القوة: هو مطلب ألا تكون العدالة نظاماً، بل عقاباً. وهذا المطلب يتضمن أساساً إرادة - رقم أنها جزئية وذاتية، فإنها تريد مع ذلك الكلي بما هو كذلك وتلك هي الفكرة الشاملة للأخلاق...». فلسفة الحق ص ٢٥٧ - ٢٥٨ من ترجمتنا العربية (الترجم).

(٣) أن تأويل نظريته ومشروعيتها ليس مؤكداً. كيف يمكن لنا أن نتعامل مع شخص سرق أو قتل على أساس تفرقه الحقيقي أو التخيل على الآخرين. وبالتالي لا يمكن أن يُرى على أنه يريد أن يُعامل كما يعامل هو الآخرين؟.

(٤) اعتقاد هيجل بأن المجرم له الحق في أن يُعاقب، وأن نظريته بذلك تفسر السبب الذي يجعلنا نضطر لعاقبه (أكثر من أن نكون ملتزمين فقط)، ليس عليه دليل واضح. فهو ربما دمج.

(أ) «أن يُترك المجرم بغير عقاب هو انتهاك لحقوقه» مع:

(ب) انزال الألم بالمجرم - فقط لردع الآخرين - أو تركه بدون عقاب على أساس

الاعتقاد بأنه ليس مسئولاً عن أفعاله هو: انتهاك لحقوقه. غير أن (ب) لا تتلزم (أ).

الغرض والغرضية...

Purpose and Purposiveness..

كلمة الغرض الألمانية Zweck كانت تعني في الأصل حلقة صغيرة في مركز الدائرة التي يتعلم عليها المرء الرماية ومن ثم فهو شيء تستهدفه أو هي «هدف» Ziel وهي تناظر «الغرض» أو الغاية أو الهدف أو الكلمة اليونانية Telos والصفة منها Zweckmässig . لا تعني بالضرورة شيئاً مخصصاً لغرض ما، بل تعني فقط «غرضاً» أو شيئاً «مفيداً» أو نافعاً... الخ».

لكن عند كانط في كتابه «نقد ملكة المحكم» يكون الكائن «غرضياً» إذا - وإذا فقط - كان وجوده وطبيعته لا يمكن تفسيرهما إلا عن طريق «السببية طبقاً للتصورات». وهذه السمة للكائن هي «نفعه أو فائدته، الغرض منه - غرضه - غايته». ومن هنا فإن الشيء يكون غرضياً. لا لأنه يخدم غاية، لكن إذا كان من الممكن أن نراه فقط على أنه نتاج لغرض ما، ما دام الغرض هو تصور الكائن من حيث أنه يحتوي على أخصيص الواقع الفعلي للكائن.

فلو أنني شكلتُ تصوراً لفعل ما، أو لموضوع، أو لوضع من الأوضاع، ثم حسفته على أساس هذا التصور فإن التصور في هذه الحالة يصبح «غرضاً»، كما يصبح الفعل أو الكائن الذي نتج عنه، وطبقاً له. «غرضياً». غير أن الكائن يمكن أن يكون - في رأي كانط - غرضياً حتى لو لم ينتج غرض ولا تصور: فقد يكون الكائن شيئاً لا نستطيع تفسيره إلا من منظور تصوره أو غرضه، ومع ذلك لا يكون نتاجاً لغرض ما. ويذهب كانط إلى أن الكائنات الحية هي من هذا القبيل: فهي تعرض أمامنا غرضية بلا غرض. وهذه الغرضية في هذه الحالة فلتية، بدرجة أعلى من العلاقات السببية، مثلاً، بين الأشياء والعلاقات السببية المطلوبة لأي تجربة موضوعية، في حين أن الغرضية المطلوبة من أجلنا فحسب، لتفسير وجود وطبيعة موضوعات معينة داخل تجربتنا.

ويتفق هيجل مع كانط على أن الغرض هو تصور ما (أو فكرة شاملة) لكن نظراً لأنه كان يعتقد أن التصور مطمور في الأشياء، فلا يشككه ذهن (متهاء)، فقد رفض نظرة كانط التي تقول أن غرضية الكائنات الحية ظاهرة بغير غرض، ومن ثم تنقصها الموضوعية الكاملة. ويذهب هيجل (مثل أرسطو وعلى خلاف أفلاطون) إلى أن غرض أو غاية Telos

شيء ما محابطة فيه، ولا تحتاج إلى ذهن أو عقل Nous خارجي عنها يشكل الغرض أو يكون هو الغرض (ولقد سلم كل من هيجل وأرسطو بوجود روح كوني أو نوس Nous، لا يفرض أغراضه على الأشياء من الخارج).

بالتلك هي الغاية أو الغرضية الداخلية (أو الباطنية). غير أن القسم الخاص «بالغاية» في «علم المنطق»، وفي الجزء الأول من الموسوعة، يعالج أساساً الغاية الخارجية، أعني تحقيق الفاعل لأغراضه في العالم الموضوعي. ويذهب هيجل إلى أن ذلك ضرب من «القياس» توجد فيه (١) غرضية ذاتية متحدة مع (٢) العالم الموضوعي بواسطة (٣) نشاط الفاعل والوسائل التي يستخدمها (كلمة الوسيلة تعني الوسط، والوسيط، والمركزي). ويتطابق ذلك مع تصورات هيجل عن القياس (أو البرهان)، طالما أن انجاز القياس ينفي حدوده: فما إن يتحقق الغرض حتى لا يكون بعد ذلك ذاتياً، ولا يكون العالم الموضوعي بعد ذلك موضوعياً فحسب، بل شكّله الغرض، والنشاط المتوسط (وكثيراً ما تكون الوسيلة المستخدمة) لا يبقى على تحقق الغرض^(١).

كل حد من هذه الحدود نفسها يتضمن ثلاث لحظات التي تشكل بدورها قياساً هو نسخة من القياس الرئيسي في صورة جزئية : -

(١) ويكون ذلك مفجعاً جداً في حالة الغرض الذاتي، منذ أن عرضه أرسطو بطريقة معتدلة ظاهرياً (في كتاب «الأخلاق النيقوماخية» على أنه ضرب من القياس العملي يتألف من مقدمة كلية «كذا وكذا مطلوب»، أو «شيء من هذا النوع هو الغاية وهو الأفضل»). ومقدمة جزئية «هذا الشيء هذا وكذا»، «شيء من هذا النوع» ثم النتيجة: هذا فعمل أو هذا قرار بأن أفعل كذا. وكان هيجل يضع فكرة أرسطو في ذهنه، إلا أن الحدود الثلاثة في القياس عنده هي (كالعتاد) ليست افتراضية : -

(أ) التصور الكلي بما هو كذلك.

(ب) تجرئة هذا الكلي إلى مضمون معين.

(ج) قرار فردي للفعل أو Entschluss (كانت تعني في الأصل مفتوح، غير مغلق

وهي الآن تعني «يقرر، يصل إلى قرار»).

ويلعب هيجل قليلاً بالألفاظ في استخدامه لكلمة Schliessen (التي تعني يخلق،

(١) موسوعة العلوم الفلسفية ص ٤٢٨ وما بعدها من ترجمتنا العربية (الترجم).

يختتم، يستدل) وكلمة Shluss (التي تعني ختام، نتيجة، ومركباتهما: ففي القرار يرتبط الكلمي بنفسه عن طريق الجزئي، وذلك يعني «خلق» الباب أمام - أو استبعاد - إمكانات أخرى، كما يعني أن يفتح المرء على الموضوعية. والتقابل بين الغرض الذاتي والموضوعية، والجمع بين الاثنين، يؤذن به الغرض الذاتي نفسه ويتمثل ذلك في :

(أ) الغرض الذاتي نفسه.

(ب) الوضع الموضوعي للأشياء التي تستهدف الوصول إليه.

(ج) التوحيد المرغوب بين الاثنين.

والتباين الملاحظ بين (أ) و (ب) يؤدي إلى الانفراج في (ج) .

(٢) عناصر الحد الأوسط : -

(أ) موضوع خارج يندرج تحت سيطرة الذات وتستخدمه كوسيلة.

(ب) نشاط الفاعل في ردّ (أ) إلى وسيلة لتحقيق غرضه.

(ج) نشاط الفاعل في توجيه (أ) في معارضة الموضوعات الأخرى، واستخدام قواعده

الآلية والكيميائية لتشكيلها لتحقيق غرضه.

(٣) نتيجة ذلك، أي الغرض المتحقق، هي: (أ) موضوعية خارجية، لكنها (ب)

موضوعية أو متوسطة أكثر من أن تكون مباشرة. و(ج) لها نفس المضمون مثل الغرض

الذاتي، الذي يبقى قائماً على - خلاف السبب - فيما تنتج.

للغرضية الخارجية عدة عيوب أو تقائص: فالغرض الذاتي والمتحقق معاً ليس لهما

سوى مضمون متناه: فالفاعل يستهدف هذا الغرض. وليس لذلك (الغرض)، وتحقيقه لهذا

(الغرض) يستبعد تحقيق ذلك (الغرض) لكن المادة المستخدمة يمكن استخدامها لتحقيق ذلك

(الغرض) بدلاً من هذا (الغرض) ما دام الغرض مفروضاً على المادة بطريقة خارجية

والغرض المتحقق ليس عادة غرضاً نهائياً أو أخيراً، لكنه يمكن بدوره أن يُستخدم كوسيلة

لتحقيق غاية أبعد، ويشير ذلك مشهد سلسلة لا متناهية من الغايات كل منها وسيلة لغاية

أبعد. ولقد حلّ كانه هذه المشكلة بأن وضع غاية نهائية هي الخير الأقصى، في مستقبل لا

يمكن بلوغه، بوصفها غاية ينطوي أن تكون. لكنها لن تتحقق أبداً. أما حل هيجل فهو

الغرضية الداخلية أو الغاية الباطنية، التي لا تتشعب فيها الأغراض إلى سلسلة لا نهاية

لها، لكنها تعود لتشكل دائرة أو كل جزء من الكل، الكائن الحي، مثلاً، هو في آن معاً

الغاية والوسيلة لكل جزء آخر. وفضلاً عن ذلك فالغايات ليست مفروضة على المادة التي

يتألف منها الكائن الحي بطريقة خارجية، لكنها محايدة فيه. ولا يمكن أن تُستخدم المادة في

أي غرض آخر، ومن هنا فإن غرضها ليس غرضاً منهاهياً.

وبفضل هيكل الغرضية الداخلية على الغرضية الخارجية، لكن ذلك لا يستتبع أنه يُضفي على الكائنات الحية قيمة أعلى من الفاعل العاقل. ذلك لأن الحياة ليست سوى أبسط أشكال الغرض الداخلي والفكرة. وهناك شكل أعلى هو الحياة الأخلاقية، والمعايير والمؤسسات في المجتمع. والغراض هذا المجتمع محيطة فيه وليست مفروضة عليه من الخارج. وبفضل هيكل أن يرى الفاعل العاقل على أنه جزء عضوي في مثل هذا المجتمع، فهو نفسه وأفعاله تصلح غاية ووسيلة في آن معاً، للأفراد الآخرين والمؤسسات الأخرى. بدلاً من أن ينظر إليه على أنه فاعل أخلاقي خاسر، يبرز أغراضه لتحمل على مادة غريبة تغاومها، فأفعالنا تدعم الحياة الجارية في بيتنا أكثر من أن نغيرها. وهو يذهب إلى وجهة نظر مشابهة عن العالم ككل: فالله ليس فاعلاً يفرض أغراضه على العالم. وبوجهه نحو غاية نهائية، بل الله (أو التصور) محيطة في العالم والخير متحقق فيه بالفعل. لكن لما كان الخطأ تمهيداً للحقيقة وهو نفسه أحد عناصرهما، فإن تحقق الخير يتضمن الوهم بأن الخير لم يتحقق بعد. كما يتضمن رفع قناع الوهم هذا في النهاية⁽¹⁾.

ما دام الفكر الأصيل يعكس موضوعه، فإن فكر هيكل أيضاً فكر غائي: المذهب ككل وأجزائه، كثيراً ما تُصوّر على أنها تحقق للفكرة الشاملة أو هي تطورها. لكن لديه نموذجين متميزين لذلك:

(1) نمو الكائن الحي من البذرة.

(2) حياة الكائن الحي المتطورة.

لكن لا يتضمن أي نموذج منهما القول بأن غاية هيكل تعني أن كل خطوة في العلم (مثل خطوات اليرهان الهندسي) لا تتحدد ولا يمكن تفسيرها إلا بنتيجة العلم. فالكائن الحي المتطور لا نتيجة له سوى الغرضية المتبادلة. ومرحلة نمو النبات يحددها التصور المتطور في البذرة وليس حالته النهائية، إلا من حيث أن ذلك كائن في تصوره. والنموذج رقم (1) يتناسب مع كل جزء من أجزاء المذهب على نحو ما نقرأه كله، ما دام لكل جزء نتيجة (الفكرة المطلقة في المطلق مثلاً) ولكل مرحلة هي حقيقة المرحلة التي سبقتها. أما النموذج رقم (2) فيتناسب مع المذهب ككل الذي يشكل دائرة (مولفه من دوائر) بلا بداية ولا نهاية (نتيجة) وإحدى مشكلاته الرئيسية هي تصالح النموذج رقم (2) مع الخطوط المستقيمة الظاهرة في التاريخ.

(1) رابع ص 440 وما بعدها من ترجمتنا لموسوعة العلوم الفلسفية لهيجل (لترجم).



Quality, Quantity and Measure

الكيف، والكم، والقَدْر :

ينقسم أو لقسم رئيسي من المنطق وهو نظرية الوجود، ثلاثة أقسام نوعية هي: الكيف، والكم، والقَدْر.

أولاً: الكلمة الألمانية Qualität استعارها القرن السادس عشر من الكلمة اللاتينية Qualitas التي جاءت بدورها من Qualis التي تعني «من أي نوع؟» وهي تعني في الاستخدام المألوف: -

(أ) درجة الامتياز (والكيف الجيد أو الرديء).

(ب) الامتياز الشامل (فتحن نلق على الكيف لا الكم). وهي في الفلسفة تعني

«الصفة أو النسبة» ويساويها هيجل «بالتميز»، و«التحديد»، و«التحدد».

وكيف الحكم أن يكون موجباً أو سالباً أو معدولاً. (ويحيل هيجل إلى دمج ذلك

بالحكم الذي ينسب كيفاً إلى شيء ما). ويربط «يوهيمس» كلمة Qualität بكلمة Qual

(الم، عذاب، كرب) ثم يصوغ كلمات Qualierung و Inqualierung ليشير بها إلى

الصراع الذي ينتج به الكيف نفسه ويدعمه. وليس لهذا الارتباط أساس من الاشتقاق

اللغوي.

والكيف، في المنطق، يقع تحت عنوانين عامين في أن واحد: تشمل: الوجود،

والوجود المتضمن، والوجود لفاته، وطور من أطوار الوجود المتضمن. ويختلف الكيف عن

الخاصية من حيث أن:

(أ) الخاصية هي أيضاً قوة تؤثر في الأشياء الأخرى «فالقهوة مثلاً لها خاصية أن تجعل

الماء يقطأ» - في حين أن الكيف أكثر سلبية (ب) الخاصية تنتمي إلى الشيء، وفي

استطاعتها مواصلة الوجود خلال تغيرات خواصه. في حين أن وجود الكائن يعتمد على كيفه - في رأي هيجل - ولا يمكن أن يظل قائماً بعد أن يفقده. والكيف، بصفة عامة، ينتقل إلى الكم عن طريق أن يكون وجوداً لذاته. من حيث أنه لا يرتبط إلا بنفسه. ولا يرتبط بأي شيء آخر، فينتوقف عن أن يكون له كيف معين ويصبح ذرة أو وحدة، تنتج بدورها ذرات أو وحدات أخرى جنباً إلى جنب معها.

ثانياً: الكلمة الألمانية Quantität استعارها القرن السادس عشر من الكلمة اللاتينية Quantitas التي جاءت من الكلمة Quantus التي تعني «كم عدده؟ كم حجمه، كم.. بقدر ما؟» (١) والمحايد من كلمة Quantus هو Quantum وقد أمد اللغة الألمانية (في القرن السابع عشر) بتخصيص كم نوعي أو موضوع ما له كم نوعي. والكلمة الألمانية Grösse (حجم، اتساع - كم) مأخوذة من الكلمة gross («عظيم، واسع، كبير») تتأرجح بين Quantität و Quantum (أي بين الكم والكمية ويساوي هيجل بينهما، عادة، وبين «الكمية». وكم الحكم هو، يكون كلياً. أو جزئياً، أو فردياً.

وينظر إلى الكم، تقليدياً، على أنه (أ) إما منفصل أو متصل.

(ب) وإما متداوي أو كائني.

(١) الأعداد الطبيعية (١، ٢، ٣، ٤...) هي كم منفصل وإذا ما حصرنا أنفسنا في هذه السلسلة، فلن يكون هناك عدد بين حدين متجاورين في السلسلة (لن يكون هناك عدد مشأً بين ٣ و ٤). والأعداد الطبيعية تناسب العد: كالنقط على الورقة، أو الأبقار، في الحظيرة: صحيح أن كل بقرة يمكن قسمتها إلى أجزاء، لكن ذلك لا يفيد في شيء، إذا ما أراد المرء عد أبقاره فحسب. وإذا ما أردنا إضافة الكسور والأعداد الصماء (مثل في ٧) فإن السلسلة تصبح متصلة وصالحة للقياس، فنستطيع أن نقيس طول البقرة، مثلاً. وينظر هيجل إلى أي كم أو كمية على أنه منفصل ومتصل معاً. والنظر إلى الكم على أنه متصل أو منفصل يتوقف على وجهة نظرنا أو اهتماماتنا فهناك ست بقرات (وذلك كم منفصل، لكنها لو رصت الواحدة بجوار الأخرى لامتدت إلى عشرة أمتار (وذلك كم متصل)، والقسمه الأبعد إلى كسور الترت، لكنها كذلك كم منفصل، كالعشرة ممثلة في الأمتار، مثل الأبقار الست التي تنقل ست بقرات منفصلة حتى لو أنها رصت بقرة إلى جانب الأخرى. ولقد رأى هيجل في ذلك حلاً للمتناقض الثانية عند كانط وهي إمكان أن تكون المادة.

مؤلفة من أجزاء بسيطة ويمكن قسمتها إلى ما لا نهاية في آن معاً: فللذرة - في رأي هيغل - يمكن النظر إليها على أنها منفصلة، أعني أنها مؤلفة من عدد معين من الأجزاء ذات الحجم الخاص، أو على أنها متصلة، ويمكن أن تنقسم إلى ما لا نهاية إلى أجزاء أصغر وأصغر، ومن هنا فهي منفصلة ومتصلة في وقت واحد (وذلك مجرد خطوات جانبية في مشكلة كانت التي تدور حول ما إذا كانت المادة متصلة بمعنى أنها يمكن - من حيث المبدأ - قسمتها إلى ما لا نهاية، أو منفصلة بمعنى أن ذلك غير ممكن).

(٢) يمكن للكلم أن يكون ممثلاً (كعدد الأبخصار في الحظيرة، امتداد الشئ، في المكان، أو ديمومته في الزمان) أو أن يكون مكتشفاً (مقدار قوة شئ، ما أو وزنه، أو درجة حرارته).^(١) ويسلك الكم المكثف أحياناً مثل الكم الممتد: فوزن ٢ كيلو جرام هو ضعف وزن الكيلو الواحد، أي ما كان نظام القياس الذي نأخذ به، والجمع بينهما يعطينا وزن ٣ كيلو جرامات. لكن أحياناً لا يحدث ذلك: فالبانت Pine^(١) من الماء درجة حرارته ٩٠ لا يساوي ضعف حرارة «بانت» من الماء درجة حرارته ٤٥، ما دامت نسبة القسم العديدة لدرجة حرارتها سوف تختلف باختلاف أنظمة القياس. فلو أن ميكالين من الماء كل ميكال منهما درجة حرارته ٤٥ امتزجاً معاً، فإن درجة حرارتهما نظل ٤٥ وليس ٩٠. وبهذه هيغل إلى أن أي كم لا بد أن يكون ممثلاً ومكتشفاً معاً، ما دام أنه لا بد أن يكون للكائن لا حجم وديمومة فحسب، بل أيضاً بعض الكيف المتميز، ومن ثم درجة معينة من ذلك الكيف. ولا يمكن قياس الكم. الكثف إلا بتضاضفه مع كم تمتد: مثلاً الحرارة مع وزن الزيت في أنبوب ما.

ويعالج هيغل في كتابه «علم المنطق» بإفادته اللامتناهي الحسابي والرياضي. وينظر إلى اللامتناهي الحسابي على أنه علم الفهم، وهو لا يصلح للتطبيق على موضوعات الفلسفة. ويتقد شلنج لتطبيقه الاعتبارات الكمية على المطلق، جاعلاً تفرعاته في الطبيعة والروح تعتمد على السيادة الكمية للموضوعي على الذاتي أو العكس، ومستخدماً الفكرة الرياضية عن «القوة» كمرحلة من مراحل الوجود أو التطور. ومع ذلك فقد حاول أن يستخرج كل منهما من الآخر، وأن ينسق العمليات الحسابية المختلفة. واقترض هيغل أن الرياضيات تتعامل مع الكم حصراً، نظراً لأنه لم يكن يعرف شيئاً عن الرياضة اللاكمية أو

(١) البانت Pini وحدة وزن تساوي ٨/١ جالون أو ميكال يساوي رطلاً من السؤل (الترجم).

نظام الطوبولوجيا..Topology⁽¹⁾. رغم أن عناصره متضمنة في تفسيره لمقولة القدر.
والكمية تتضمن - كالشيء ذي الكيف - حداً، لا متنهاياً كماً يعتمد على رفع الحد
إلى ما لا نهاية. وحد الكمية - على خلاف حد الشيء - محايد؛ فالشيء أو الكيف
محدود بشيء مختلف عنه. (فاللون الأحمر مثلاً يختلف عن اللون الأخضر، والشيء
الأحمر يعقب الشيء الأخضر) غير أن الكمية بوصفها كما: مثل مساحة من الأرض، أو
مكان خال، محدود بمكان خال آخر حتى أنه يصبح أمراً لا أهمية أن تسأل: أين تنتهي
حدوده. أما الخصائص الكيفية فهي مطلوبة للحدود غير التعسفية بين الأشياء.

ويتهى عرض الكم بالحديث عن النسبة أو التناسب، أو العلاقة بين التغيرات مثل
س: ٢ - ويمكن زيادة قيم المتغيرات إلى ما لا نهاية مثل: ٤:٢، ٦:٣، ٨:٤ ... الخ
لكن النسبة بينها تظل واحدة. وذلك يعنى عند هيجل انبثاق الكيف من جديد، السمة
الدائمة للكانن - داخل مجال الكم - الذى تقسم بخاصية هي أنه يمكن أن يزيد أو ينقص
إلى ما لا نهاية. وهكذا يتحد الكيف والكم في مقولة القدر.

تِلْئُلًا: ترتبط الكلمة الألمانية (Das) Mass (أى القدر) بكلمة Messen (وكانت في
الأصل تعنى: «يرسم خطأ»، «يعلم حدود شيء بأوانده» وهي تعنى الآن: «يفيس»). وإلهذه
الكلمة تاريخ معقد اكتسبت فيه عدة طبقات من المعنى كثيراً ما تتضمن معانى مختلفة
للفيلاس ومشتقاته.

- (١) القدر المخصص لشخص ما. يصبح كما معيناً، ترسيم الحدود لقطعة أرض.
- (٢) الطريق أو النموذج لفعل ما.
- (٣) مايناسب أو يلائم.
- (٤) المتوسط، القيد.

وهي تعنى الآن «القدر أو القياس، والنسبة، والبعد، والدرجة والمتوسط (في الثقل أو
الوزن، والقياس - فهي تعنى في صورته المؤنثة (e) die) Mass - (i) - مقداراً، أو لثراً
(من الماء مثلاً) (ب) (معتدل لياقة - ذوق). وهي الآن تعنى بصفة خاصة في بعض

(١) فرع من الرياضيات - أو الهندسة اللاكمية - يعنى بدراسة موقع الشيء بالنسبة إلى الأشياء الأخرى. لكن لا
يعنى بالسلطة أو الحجم. كما هي الحال في التشريح الرضوي لمرقة مكان الجنين مثلاً. إذ وصف التركيب
البنوي لائحة معينة من الجسم أو دراسة إقليم ... الخ (الترجم).

التعابير: «بافراط، يتجاوز جميع الحدود» وهي ترد في تركيبات متعددة مثل *Massregel*، (التي تعني قاعدة القياس، أو القاعدة المرشدة، خطوة، أو مقدار تقطعه) ومثل *Tasstab* (التي تعني عصا القياس، أو حبل القياس، ميزاناً، معياراً، مقياساً). وتزودنا كلمة *Messen* أيضاً بكلمة *Durchmesser* (التي تعني أداة لقياس الأرض في علم المساحة). وتظهر معظم هذه المعاني والأرباطات في شرح هيجل لقوله: القدر، مثل الكلمة اللاتينية *Modus* (التي تعني المقياس الصحيح، القاعدة الطريقة، الحال، لا سيما مصطلح «الحال»، أو حيازة الصفة أو النسبة، عند اسنوزا بصفة خاصة) والفكرة اليونانية عن الاعتدال، أو الحدود التي إذا انتهكها المرء فإنه يستدعي ربات الانتقام *Nemesis*. غير أن الفكرة المركزية عند هيجل هي على النحو التالي :-

كيف الكائن وكمه يكونان، فسي البداية، مستقلين الواحد منهما عن الآخر، فالحقل قد يكون كبيراً أو صغيراً لكنه يظل حقلاً. وقد يكون الماء ساخناً أو بارداً، لكنه يظل ماءً. لكن هناك حدوداً للسكم من حيث الامتداد والكثافة معاً، إذا ما تجاوزها فإن التغييرات الكمية تؤدي إلى تغيرات كيفية⁽¹⁾. فالكائنات الحية لا تستطيع - كما هي الحال في «حكايات العفاريت الخرافية» - أن تغير حجمها وتظل مع ذلك محتفظة بشكلها وهبتها: فالعملاق الذي يكون له نفس هيئة الإنسان، لكنه عشرة أضعاف حجمه، سوف يحطم ساقيه ما لم تزداد من حيث القوة والعرض بنسبة وزنه. فإذا أمكن لكل شيء أن يضاعف حجمه، فسوف نلاحظ الوزن الزائد الذي علينا أن نحمله، فإذا ما ازداد حجم الطفل فسوف تكون رأسه أصغر كثيراً من حيث علاقتها ببدنه.

ويركز هيجل على حالات التغيرات الكيفية مثل المقدس قس قطعة من الخبز التي لا تحدث باستمرار إلا في مجرى التغير الكمي المتصل⁽²⁾. فإذا ما تم تسخين الماء بالقدر الكافي فإنه يتحول إلى بخار، وإذا ما تم تبريده بالقدر الكافي، فإنه يتحول إلى ثلج، وما بطراً عليه من تغيرات كيفية من هذا القبيل ضروري وجوهري إذا ما أردنا قياس درجة

(1) ومع ذلك فإن لهذا الحيد - بين الكم والكيف - أو استئصال أحدهما عن الآخر حداً أو نقطة إذا وصلنا إليها تؤدي فيها التناقضات من التمتع إلى تكوين كومة. وإذا استمر نزع الشعر من ذيل الحصان، فلانذ أن يصل إلى نقطة يصبح الحصان بعداً أذرع القبل. وهذه الأسئلة تشبه إلى حد كبير قصة ذلك الفلاح الذي رأى حملاً يسير بحمله جلدان فرحاً، فاندب يرفف إلى حملة مقدراً ضئيلاً، واستمر في هذه العملية حتى غاص الحمار أخيراً في حملة ناء، به كامله فحارن موسوعة العلوم الفلسفية من 288 من ترجمتنا العربية (الترجم).

(2) هذا هو ما يسميه الأرسطو «بالخط العنقي» وهو منقول بنصه عن هيجل (الترجم).

حرارته. وذلك يعرض أمامنا مشهداً لزيادة وتقصان لا حدٍّ لهما في درجة الحرارة، مع فترات «عقدية»، يقوم بها لا تنهى التغيرات الكمية^(١). إلا أن هيجل يرى في تحول الكيف والكم كل منهما إلى الآخر، إشارة إلى الماهية الكامنة خلفهما.



(١) عملية مسار القدر تبدو على أنها تغير محض في الكم، ثم بعد ذلك كاتسفال فيجائي من الكم إلى الكيف، ويمكن تصورها في شكل تنط من العُقد، ونحن نجد هذه المخطوط في الطبيعة تحت صور متوعدة كزيادة درجات الحرارة أو تقصصها في الماء، ونفس الظواهر موجودة في التغيرات المختلفة لأكسدة العادن. بل حتى اختلاف النغمات الموسيقية يمكن أن يُنظر إليه على أنه مثال لا يحدث في مسار مسقولة التدرج. أي لتلاصق ما هو كمي فحسب في البداية إلى تفسير كيفي! موسوعة العلوم الفلسفية ص ٢٨٩ - ٢٩٠ من ترجمتنا العربية (التبريم).

R

Rational, Rationality

عقلى. وعقلانية..

انظر:

Reason and Understanding عقل وفهم

Real, Reality

واقعى. واقع

انظر:

Actuality and Existence الوجود بالفعل، والوجود الفعلى

Reason and Understanding

العقل. والفهم

كلمة العقل Vernunft الألمانية (أو مَلَكة العقل) جاءت من الفعل Vernahmen.. (الذى تعنى: «يدرك»، «يسمع»، «يفحص»، «يستجوب»، لكنها فقدت ارتباطها بالفعل، وأدت إلى ظهور الصفة Vernünftig («عقلى»، و«معقول» بالمعنيين معاً: الذاتى والموضوعى). والاسم vernünftigkeit الذى يعنى «عقلانية» و«معقولة». وقد استخدمها «إيكهارت»، و«مارتن لوتر» وغيرهما فى ترجمة للكلمة اللاتينية Ratio (التي تعنى العقل أو مَلَكة العقل، وليس بمعنى الأساس). وتتميز كلمة Vernunft الألمانية عن نظيرتها الفرنسية Raisonement «الاستدلال»، و«المحااجة». وكلمة Raisonnere (التي تعنى «يعقل»، «يحاجج») التي كثيراً ما تكون مذمومة وهى دائماً عند هيجل مذمومة، وتعنى «الحجة الزائفة، أو السوفسطائية من حيث الأسس أو المبررات». وكلمة Vernunft تتميز

أيضاً عند هيغل عن اشتقاقاتها، ومرادفها اللاتيني Rationell, Rational, Ratio . فهذه الكلمات ترتبط عادة بالإنهيد العقلي في عصر التنوير، وهي لهذا تشارك في خيوط كثيرة مع Verstand (الفهم) أكثر من Vernunft (العقل).

Verstand (الفهم - أو ملكة الفهم) تحتفظ بارتباطها بالتعلل المصدر وهو Verstehen (وهو يعنى «يفهم») المشتق من كلمة stehen ومعناها «يقف». ومن هنا فقط ربطها هيغل «بالنبات» والأستواء أكثر من «السيولة» والتدفق. وقد أدت إلى ظهور كلمة Verständig (التي تعنى «ذكى»، و«فاهم») وتعنى التفكير في مقابل «الفكر». وقد دخلت في تركيب كلمة Menschenverstand التي تعنى حرفياً: «الفهم البشرى»، ومن ثم «الحس المشترك». وكثيراً ما تعنى gemeiner (مشترك، مألوف) أو gesunder (صحي). وينظر هيغل باستمرار لا سيما في «المجلة النقدية للفلسفة» - إلى «الحس المشترك» على أنه حكم ميسر ضيق لا يعلم شيئاً.

وتُستخدم الكلمة الألمانية verstand ترجمة للكلمة اللاتينية intelligertus غير أن اشتقاقات هيغل من هذه الكلمة (على خلاف كلمة الفهم) هي Intellektualität (العقلانية) و«العالم العقلي» أى المعقول أو الواضح الذى يرتبط بالعالم المعقول عند أفلاطون، وعند الأفلاطونية المحدثة، وليستز، في مقابل عالم الظاهر. والاستثناء هو كلمة Intelligenz التي تشير إلى الذهن الفاهم بصفة عامة بما في ذلك الذاكرة والخيال لكنها كثيراً ما تسبغ الإرادة.

ويسلم الفلاسفة، في العادة، بوجود ملكتين عقليتين فعند أفلاطون نجد Dianoia (العقل الاستطردى - أو الفهم) الذى يقع بين الإدراك الحسى والنوس (الذهن - العقل)، فالعقل الاستطردى (الفهم) يعالج الرياضيات، أما النوس (أو العقل الحدسى) فهو يعالج الفلسفة. وعند خلفاء أفلاطون أصبحت كلمة «النوس» الملكة العليا في مقابل الفهم (الحساب، أو التبدليل العقلي عند أفلوطين مثلاً) - والعقل التفعلى في مقابل العقل الفعالى عند أرسطو. والملكة العليا كثيراً ما تُنسب إلى الله أو إلى الآلهة، وهى القس الإلهى فى الإنسان فى حين أن الملكة الأدنى تخص البشر، وأحياناً يشاركون فيها بعض الحيوانات الأخرى. ويصل بنا «النوس» إلى الاتصال بالنظام العقلى، والنوس الكونى، أو العالم المعقول. وفى مقابل الملكة الأدنى نجد أن النوس كثيراً ما يفكر لا فقط فى الملكات الدنيا وموضوعاتها بل يفكر أيضاً فى نفسه بحيث يصبح «فكراً» فى فكر» ويتحد مع

موضوعه في هوية واحدة (أرسطو، وأفلاطون).

ودخلت هذه التفرقة فكر العصر الوسيط عن طريق «بوتوس» الذي ميز بين العقل الحدسي أو الذكاء، وبين العقل الاستطراي أو التديلي. والعقل أو Mens في فكر العصر الوسيط هو الملكة العليا، والفهم هو الملكة الأدنى. وعندما تترجم إيكهارت وغيره من المتصوفة هذه التفرقة إلى اللغة الألمانية جعل «الفهم» الملكة العليا، و«العقل» الملكة الدنيا، ذلك لأن العقل يحيل المادة الحسية إلى تصورات، بينما يقدم لنا الفهم معرفة غير حسية عن الله. لكن الموقف تبدل على يد مفكرى عصر التنوير من أمثال «فولف» الذي لم يكن عنده مكان لما فوق الحس، أو المعرفة الحدسية للفهم. لكن لا يزال الفهم أكثر حدساً من العقل، إلا أنه الآن يرتبط بالتصورات، وتطبيقها على المادة الحسية، فهو «ملكة تمثل الممكن على نحو متميز». وظل العقل مرتبطاً بالاستدلال، والقياس والحجة، فهو «ملكة الرؤية التي تربط بين الحقائق».

وقد أخذ كانط بهذه التفرقة: فأصبح الفهم عنده ملكة التصورات، والأحكام. (رغم أن ذلك كثيراً ما يخص لها ملكة الحكم» أما العقل فهو ملكة الاستدلال. غير أن للعقل أيضاً دوراً أعلى: فهو ملكة الأفكار، ومصدر التصورات الميتافيزيقية. وهو يتفكر في المعرفة التي اكتسبها الفهم، ويحاول أن يجعلها كلاً متغلقاً على ذاته. وهي محاولة أدت إلى انتهاك حدود التجزية التي يفرضها العقل نفسه على الفهم.

ولقد ساهم «جوت» أيضاً في تشكيل هذه التفرقة: فالفهم يعمل على حل مشكلات محدودة صغيرة الحجم، في حين أن العقل يدرس الأضداد ويوفق بينهما. وفي معارضة المفكرين القدماء، والمفكرين في العصر الوسيط، الذين ربطوا في العادة الملكة العليا بالوجود أو ما هو موجود والملكة الدنيا بالضرورة، فأنا نجد «جوت» يخصص العقل لما بصير، والفهم لما هو موجود أو ما قد صار؛ العقل يختص بالتطور، والفهم بالمحافظة على الأشياء على نحو ما هي عليه، وذلك لأغراض عملية. وأصبح «العقل» عند «باتوي» مرة أخرى «الاحساس بما هو فوق الحس»، وهو في البداية يقابل بين «العقل» و«الفهم»، وبين ملكات عليا هي الايمان والوجدان. لكنه ساوى فيما بعد بين «العقل» و«الايمان»، وافترض أنه في مقابل الفهم الاستدلالي - يعطينا وجهة نظر تامة ومباشرة عن الحقيقة. فبسر أن وجهة نظر «شلر» كانت قريبة من وجهة نظر هيجل «الطبيعية (الحس)

مستحده في كل مكان، والفهم يفصل ويفرق في كل مكان، إلا أن العقل يوحد من جديد». (شالر: «التربية الجمالية للإنسان» XIX).

أما تصور هيجل - (وتصور شلنج) للفهم والعقل فهو يتطوى على عناصر من كل هذه الوجوه من النظر. يقول شلنج: أن ماهية الفهم الوضوح بلا عمق. أنه يثبت التصورات، ويعزلها بعضها عن بعض مثل: التام واللاتام، وهو يقوم بتحليلات واضحة، ويدلل بطريقة استبطائية، وهو بذلك يرتبط بالتصورات بالمعنى التقليدي، ولا يرتبط بالتصور الهيجلي الذي يجعله ينساب في التصورات الأخرى ويستخرج منها أمثلتها الخاصة. لكن لا مندوحة عن الخطوة الأولى في المنطق وفي العلم بصفة عامة: فنحن لا نستطيع على نحو ما افترض «ياكوب»، و«شلنج» أحياناً أن نسير مباشرة من حقائق العقل، دون خطوة التجريد التمهيدية التي يقوم بها الفهم للموضوع⁽¹⁾.

والخطوة التالية هي خطوة العقل السلي أو الجدل، وهي تعرض المتناقضات التي تطوى عليها تجريدات الفهم، ويميل الأضداد المحددة محدداً تاماً إلى أن تنقلب الواحدة منها إلى الأخرى⁽²⁾ وأخيراً العقل الإيجالي أو النظري الذي يستمد نتيجة إيجابية من انهيار تجريدات الفهم، فجدل الوجود والعدم ينتهي بالاستقرار التسي في مقولة الوجود المتعين.

ويعرض هيجل للفهم، وبصفة خاصة أكثر للعقل، لا على أنهما عمليتان يقوم بهما الملاحظ الخارجي للتصورات، بل على أنها عملية مباطئة للتصورات أو لموضوع البحث نفسه. وبالمثل نراه ينظر إلى الفهم وإلى العقل كمسات داخلية للكائنات لا على أنهما تصورات تشكلها نحن عن هذه الكائنات. غير أن الفهم والعقل متضمنان في الأشياء بطريقتين متميزتين: -

الأولى: في التطور الزمني. فأى كائن موجود (الامبراطورية الرومانية مثلاً) هو نتاج للفهم، والسيارة (وكثيراً) ما يكون نتيجة للفصل الحاد أو الانعزال التام بين المواطنين والمؤسسات، وتلك سمة من سمات الفهم). هو عمل من أعمال العقل السلي، وإقامة

(1) يقول هيجل: «الفكر من حيث هو فهم يثبت بتوسيع الخصائص وتعميدها والتزعم بعضها عن بعض، وهو يعالج كل تجريد على حده كما لو كان مستقلاً ويقوم وجوده بذلك... غير أن الفهم لازم في مجال العمل كما هو لازم في مجال النظر سواء بسواء... موسوعة العلوم الفلسفية ص 214 وما بعدها من ترجمتنا العربية (الترجم).

نظام جديد (أوروبا في العصر الوسيط مثلاً) على أساس النظام القديم هو عمل من أعمال العقل الإيجابي أو النظري. وهذا النظام الجديد عندما يتطور ويصل إلى مرحلة النضج، يصبح هو نفسه مرحلة من مراحل الفهم، ويصلح أن يكون بداية لعملية جديدة من الانحلال والتفكك ثم استعادة التكوين من جديد.

ثانياً: في الهيراركية اللازمية، فإن الكائن الموجود (كالأشخاص الذين لهم حقوق الملكية المجردة مثلاً) يبدو على أنه متصدع داخلياً (وذلك هو العقل السلي) حتى يتدرج أو يُرْفَع في كل شامل أعلى منه: هو الحياة الأخلاقية أو الدولة (وهذا هو العقل الإيجابي). التطورات الزمانية والهيراركية اللازمية لا يتحدان في الطبيعة، نظراً لأن الأحداث الطبيعية (بغض النظر عن الأحداث ذات الحجم الضئيل كتنو البيرة في السبات) هي أحداث تكرارية ودائرية. ولا تعقب المستويات المساعدة في الطبيعة بعضها بعضاً في الزمان. لكنهما تتحد في مملكة الروح، نظر لأن للروح تاريخاً تطورياً؛ لكنهما كثيراً ما لا يتفقان، طالما أنه لم يحدث قط أن كان هناك أشخاص خارج الدولة.

توضع العقل والفهم مسألة جوهرية وأساسية في مثالية هيغل: فالعمليات، والهيراركية الأنطولوجية في الطبيعة والروح، يقال أنه يحكمها عقل وفهم محايدان، أعنى أنهما ممانتان - في تطورهما - لتطور فهم وعقل الروح البشري. وتعتمد العقلانية الأصيلة في خضوع وتطابق عقلنا مع الأشياء: فعلى في المعرفة أن تتبع الجدول المأثور للتصورات أو الموضوعات، والمسارات. وعلى في حياتنا العملية أن تتوافق مع العقلانية الداخلية لمجتمعنا، مع الواقع الصعلى. والسماة اللاعقلانية الظاهرة في العالمين الطبيعي والاجتماعي هي في الواقع عناصر أساسية في عقلانية تتجاوز ذلك كله؛ تماماً مثلما أن الخطأ ليس فقط خطوة جوهرية في الطريق إلى الحقيقة، بل هو عنصر أساسي من مكوناتها.

الكلمتان الألمانيان *anerkennen* ، و *Anerkennung* متناظرتان في معنيهما فهما «الاعتراف»، و«يعترف»، و«التعريف» و«يعترف». لكن كل زوج منهما لا يتحدان. فالكلمة الأولى صيغت في القرن السادس عشر على غرار الكلمة اللاتينية *agnoscere* «يتبين، يعترف، يُسلم بكذا» وقد تأسست في القرن الثالث عشر على المعنى القانوني لـ *erkennen* «يحكم، يجد، (أن شخصاً ما مذنباً مثلاً) أكثر من معناه القديم «يعرف، ويتعرف»، وهي بهذا الشكل توحي بالتعريف العملي الصريح أكثر من التعرف العقلي للمحض.

لكلمة «يعترف» خمسة معاني واسعة في اللغة الإنجليزية: -

(١) تميز شيء أو شخص على أنه فرد جزئي (على أنه سقراط مثلاً) أو على نوع معين (على أنه الأسد مثلاً). وقد يتعرف المرء على فرد ما بفضل خبراته الماضية معه، وقد يتعرف عليه ويدون هذه الخبرة، بفضل معرفة المرء لسمه مميزة له. وبالمثل فإن المرء قد يتعرف على مثال لنوع ما بفضل لغائه السابقة بحالات أخرى لنفس النوع، أو بسبب معرفة المرء لبعض السمات المميزة للنوع. والتعريف بهذا المعنى لا يمكن أن تستبدل به الاعتراف أو التسليم. فقد يتعرف المرء على شخص ما دون أن يعترف به. وفي اللغة الألمانية *erkennen* (يتعرف ثانية) لو كان هناك تشديد على التجارب الماضية. لكن من النادر أن يكون *anerkennen* (ويقدم كزوج في «قاموسه» كلمة *wiedererkennung* (الاقتراف - الاعتراف - التسليم) على أنها أحد معاني كلمة *nerkennung* أي «الاعتراف النظري». وإن كان يركز أساساً على «الاعتراف العملي».

(٢) أن يتحقق المرء من خطأ ما أو حقيقة ما أو أن شيئاً هو كذا وكذا. وبتقدير ما يكون «الاعتراف شخصياً» فإن «الاقتراف» لا يستخدم، فقد يتعرف المرء، على خطئه لكنه لا يقر به، وهذا «تعريف» أكثر منه اعتراف.

(٣) أن يوافق أو يسلم أو يعترف أو يقر بأن شيئاً ما أو شخصاً ما هو كذا. وهذا «اعتراف».

(٤) أن «بصادق على»، أو «بقره»، «بصدق على»، و«يرهن» أو «يثبت». أو يتعرف على شيء ما أو أن يلاحظه أو تكون له معرفة بشيء أو شخص فذلك هو «الاعتراف».

(٥) أن يلاحظ شخصاً ما بطريقة خاصة أو أن يجلّه على نحو ما تقول العبارة: «لقد نال في النهاية ما يستحقه من اعتراف» فهذا أيضاً «اعتراف».

والاعتراف لا يعني فحسب التعرف العقلي على شيء ما أو شخص ما. (على الرغم من أنه يفترض سلفاً مثل هذا التعرف العقلي) بل وحقه في أن تكون له قيمة ايجابية، والتعبير الصريح عن هذا الحق. وهكذا نجد أن هيجل في الكتاب الرابع من «ظواهر الروح» عندما ناقش الصراع من أجل الاعتراف، فإنه لم يكن يتعامل في مشكلة «العقول الأخرى» أو حق المرء الأستمولوجي في النظر إلى الآخرين على أنهم أشخاص (وحق الآخرين في النظر إلى المرء على أنه شخص، لكنه كان يعالج مشكلة كيف يصبح المرء شخصاً مكتملاً عن طريق ضمان اعتراف الآخرين به. ومن الصعب أن نظهر المشكلة الأستمولوجية «للعقول الأخرى» كمشكلة قائمة بذاتها قبل «جون ستيوارت مل» فقد كانت مشكلة الأشخاص الآخرين - قبل ذلك - عند كانط، وفشته، وشلنج، هي أساساً مشكلة عملية وأخلاقية. فالتناس الأخرى يظهر على المسرح، لا في الفلسفة النظرية، بل في الفلسفة العملية، حيث يُنظر إليهم على أنهم مخلوقات متناظرة لذاتي التي تتفاعل معهم، وهم الذين أمين لهم بواجبات معينة، والذين هم مدينون لى بواجبات معينة. وتعرفى العقلي عليهم بوصفهم أشخاصاً هو كمشكلة أقل من مشكلة كيف ينبغي على أن أسلك نحوهم. ولقد ذهب فشته إلى أن ميرر وجود الناس الآخرين، وتبرير ايمان المرء بهم، هو أساساً تبرير أخلاقي: فالآخرون يوجدون لوضع ضوابط أخلاقية على سلوك «الأناء». ولا فساح المجال لجهودها الأخلاقية. وذهب شلنج إلى أن اعترافى بالآخرين هو ضرورى لايمسأى بالعالم الموضوعى، أى بعالم يدركه الآخرون، كما أدركه أنا نفسى. ومن ثم لا يحتاج إلى حضورى أو ادراكى له كى يوجد. والتجديد الذى أضافه هيجل (رغم أنه يدين بالكثير لهوبز، وروسو، وشرلر، وشلنج... الخ) هو النظر إلى العلاقات بين الأشخاص لا على أنها علاقات أخلاقية أساساً، والنظر إلى الاعتراف المتبادل على أنه أكثر من أن يكون مطلباً أخلاقياً.

في ظاهريات الروح (الكتاب الرابع A) وفي موسوعة العلوم الفلسفية (الجزء الثالث

فقرات ٤٣٠ - ٤٣٥). يربط هيغل بين الاعتراف وبين الوعي الذاتي. لكنه يربطه في أماكن أخرى بالشخصية.

والكتاب الرابع (A) في "ظواهر الروح" صعب لعدة أسباب:-

١ - أنه يحاول الإجابة لا فقط على سؤال: ما المطلوب للوعي الذاتي؟ بل أيضاً: "كيف تنشأ العلاقات الاجتماعية؟"، ومن هنا يُسَلَّم بشئٍ قريب من الصراع الذي تحدث عنه "هوبز" من أجل الاعتراف.

وفي كتاب "موسوعة العلوم الفلسفية" (الجزء الثالث فقرة ٤٣٢ - إضافة) يسلّم هيغل بأن هذا الصراع ينتمى إلى حالة الطبيعة. لكن الاعتراف في الدولة الحديثة يتحقق بوسائل أخرى.

٢ - يجمع في رواية واحدة عدة عوامل متميِّزة. فللقائل لكي يميز نفسه عن حالة الطبيعة لا بد أن يخاطر بحياته ليصل إلى حافة الموت. لكن المرء يستطيع أن يفامر، عن علم، بحياته ليصل إلى حافة الموت في وجود الآخرين أو بدونهم، وبعترافهم بمخاطرته أو بدونها.

٣ - وتُستخدم كلمة الاعتراف بأكثر من معنى: فما هو مطلوب للوعي الذاتي وللشخصية هو اعتراف بالمعنى المذكور في رقم (٤) فيما سبق. الاعتراف بالشخص، كشخص واحد بين أشخاص آخرين. غير أن ما يسعى إليه المقاتل هو الاعتراف بالمعنى المذكور في رقم (٥). اعتراف خاص بقيمته وجدوانته في مقابل قيمة الآخرين وجدوانتهم، ويُنظَّل هذا الهدف لو أن الاعتراف كان متبادلاً. لكنه يُلغى كذلك لو كان من طرف واحد فحسب، نظراً لأن الاعتراف لا يكون ذا قيمة إلا بمقدار ما يكون للمعترف من قيمة، فإذا لم يكن معترفاً به ممن يستقبل الاعتراف فإن اعترافه سيكون بغير قيمة.

ونظراً لما تحمله كلمة "الاعتراف" من مراوغة وغموض، فقد أدمج هيغل ثلاثة أسئلة متميزة:

(أ) لماذا يتطلب الوعي الذاتي أن اعترف أنا بالأشخاص الآخرين، وأن يعترفوا بي بالمعنى المذكور في (١ ، ٢) .. ؟

(ب) لماذا يحتاج الأمر إلى أن اعترف أنا بالآخرين، وأن يعترفوا بي بالمعنى المذكور في رقم (٤) .. ؟

(ج) لماذا يحتاج الأمر أن يعترف الآخرون بي أنا بصفة خاصة، بالمعنى المذكور في رقم (٥). ؟

غير أن إجاباته لم تعتمد فقط على غموض كلمة الاعتراف والتباسها:
(١) لكي أكون وعياً ذاتياً أو شخصاً، فلا بد أن أكون مدرجاً لذاتي، في مقابل بدني وحالتي السيكولوجية. وذلك يعني 'انعكاس المرء على ذاته' لا أن أوجد فحسب بوصفي كثرة لا حد لها من الرغبات. (فأول محاولة للوعي الذاتي لأن يقسم ذاته هي أن يشبع رغباته بأن يستهلك موضوعاً أثر الآخر). غير أن انعكاس المرء على ذاته يقتضي أن يعكس المرء عائداً من شيء لا يراه موضوعاً للاستهلاك، بل ذاتاً أخرى مناقرة لذاته هو الخاصة. فاستخدم الأنا يتقابل مع ، ومن ثم يحتاج إلى، استخدام الآخر لانه، كما استخدمها.

(ب) من الواضح أن الشخصية القانونية تتطوى على الاعتراف: اعتراف مناسب بشئ ما على أنه شخص وهو في أن معاً ضروري وكاف من أجل أن يكون شخصاً (تماماً مثلما تبين كالجوالات لحصانة فضلاً كان ضرورياً وكافياً من أجله ليكون فضلاً)^(١) على الرغم من أن المعايير المعتادة للشخصية الطبيعية، ينبغي أن يوافق عليها كائن مُنح هذا الاعتراف. لكن لماذا يكون الاعتراف بالمعنى الموجود في رقم (١) مطلوباً من أجل الشخصية الطبيعية أو من أجل الوعي الذاتي... ؟. ولماذا يكون انعكاسي على ذاتي عائداً من شخص آخر، يقتضي منه أن يعترف بي كشخص، ولا يكفي أن أنظر أنا إليه على أنه شخص فحسب؟
هناك عدة اجابات محتملة :

(١) الوعي الذاتي يعني أيضاً 'الثقة بالنفس' أو 'الاحترام الذاتي'، والاحترام الذاتي يقتضي موافقة الآخرين وتصديقهم: فالناس الذين يقلل الآخرون من قدرهم باستمرار يحاولون إلى الخط من قدر أنفسهم.

(٢) ما لم يعترف الأشخاص بعضهم ببعض بالمعنى المذكور في رقم (٤) فيما سبق، فإنهم يستقرون إلى السلب لاعتراض الواحد منهم بالآخر بالمعنى الموجودة في رقم (١) و(٢): فلكي يكون المرء وعياً ذاتياً فلا بد أن يعترف المرء بالآخرين بالمعنى الموجود في رقم

(١) كاليغولا Caligula (١٢ - ٤١م) امبراطور روما من ٣٧ - ٤١م. استهل عهده بانتهاج سياسة سخط. لكنه سرعان ما أصيب بالاضطراب العقلي، فاستحال إلى طائفة من طراو وحشي. ويقال أنه طلب من الناس أن يعبدوه كاله. (وإذا أن يعين حسانه فضلاً، تأثر عليه بعض الشيوخ البلاه وقتلوه (الترجم).

(١) و(٢). لكن لا أحد يملك الدليل على أن المرء يفعل ذلك ما لم يعترف المرء أيضاً بالآخرين بالمعنى الموجود في رقم (١) و (٢). لكن لا أحد يملك الدليل على أن المرء يفعل ذلك ما لم يعترف المرء أيضاً بالآخرين بالمعنى الموجود في رقم (٤).

(٣) أن الأنا لكي يعترف بالآخرين بالمعنى رقم (١) و (٢)، لا بد أن يكون قادراً على التفكير، وبالتالي - في رأي هيجل - أن يتحدث بلغة ما. لكن «الأنا» لا يستطيع أن يكتسب لغة ما ما لم يتحدث إلى الآخرين، والحديث مع الآخرين يعنى الاعتراف بهم بالمعنى رقم (٤) - «فالأنا» تقابل «الأنت» وتحتاج إليه.

(ب) لإيمان هيجل بأن الوعي الذاتي يتضمن اعترافاً (خاصاً) بالمعنى رقم (٥) - مصادر لربة هي : -

(١) إيمانه (المعقول) بأن معظم سلوكنا «واضح» لا تحركه قياً ذاتية خاصة بنا إلا قليلاً بقدر ما تحركه الرغبة في أن يرى أنه يسلك بطريقة معينة، ومن ثم أن يكتسب الاعتراف من طرف واحد (رقم ٥).

(٢) «توكيد الذات» أحد معاني «الوعي الذاتي».

(٣) دمج للوعي الذاتي مع حالة الطبيعة عند هوبز.

(٤) إيمانه (المعقول) بأن تجاوز ذات المرء الطبيعة والعلو عليها، (اعنى رغبات المرء... الخ) - وانعكاس المرء على ذاته بوصفه «أنا» خالصاً، فإن المرء في هذه الحالة يحتاج إلى أن يخضع لفاعل خارجي، وأن ينظم نفسه بواسطته، وكلمة Sucht الألمانية مأخوذة من Ziehen بمعنى: يسحب، يجذب... الخ - تعنى في آن معاً «التربية»، و«التهديب أو التنقيف»... الخ. و«تدريب، تنظيم» مع إرتباطها بالعقاب». ومن ثم الاعتراف (رقم ٥) بالآخر يعزز من طرف واحد الوعي الذاتي عند كل من العبد (ظاهريات الروح - الكتاب الرابع A) وعند الطفل في الدولة الحديثة.

الكلمات اللاتينية Reflectere و Reflexio تعنى «يلوى إلى الخلف» و«الانواء إلى الخلف». وتعبر Animum Reflectere بمعنى حرفياً «توجيه الذهن إلى الوراء»، وهي تعنى فى الأصل نشئت أو يعد ذهن المرء، أو ذهن شخص آخر، أو يشته عن عزمه على سلوك معين. ثم أصبحت بعد ذلك تعنى «يوجه فكر شخص نحو شيء أو يجعله يفكر فيه». ولقد أدت هذه الكلمات فى القرنين السادس عشر والسابع عشر إلى ظهور الكلمات الألمانية Reflektieren (يعكس - يفكر) والاسم منها Reflexion (الانعكاس - التفكير) - ولهذه الكلمات ثلاثة معانى اكتسبتها من أصولها اللاتينية فى العصر الوسيط :

(١) أن يلوى أو يثنى إلى الخلف أو يعكس الصوت مثلاً أو الحرارة ولا سيما الضوء؛ ومن ثم أن يعكس شيئاً كما تفعل المرآة عندما تعكس أشعة الضوء أو موجات الضوء، الساقطة عليها. والانعكاس هو فى آن معاً: مسار الانعكاس ونتيجته: الصورة للتعكس.

(٢) يفكر أو يتدبر أمراً ما، وهناك مترادفات قريبة من هذا المعنى مثل nachdenken (التفكير المتزوى - يقبّل النظر - يفكر) وكذلك überlegen و überlegung (يتدبر - التدبر).

(٣) أن يستعيد المرء أفكاره، أو انتباهه أو يردّها من الموضوعات إلى ذات المرء مرة أخرى لكي يفكر فى ذاته. والتفكير عند «لوك» و«ليبتز» هو ادراك المرء لنفسه أو انتباهه لما هو «بداخلنا».

(كثيراً ما يستخدم هيجل كلمة «الانعكاس» فى سياق حديثه عن العلاقة. كماهى الحال فى «الهوية الذاتية» التى هى ارتباط بالذات فحسب، لا على نحو مباشر. بل على نحو منعكس^(١) غير أنه لم تكن لديه كلمة بل تصور مبشئ فحسب للعلاقة «المنعكسة» فكلمة riflessivita هى تعبير كان 'ج. فايلاتي G. Vailati* هو أول من استخدمه عام ١٨٩١.

(١) يقول هيجل: «اللغة تنع فى نفسها، أو هي الانعكاس المحض. ومن ثم فهى الارتباط بالذات فحسب. لا على نحو مباشر. بل على نحو منعكس. ورابطة الانعكاس هذه هي الهوية فى ذاتها موسوعة العلوم الفلسفية، ص ٣٠٠ من ترجمة العريفة (الترجمة).

ويُفرق كانط في كتابه «نقد العقل الخالص» (A - ٢٦ وما بعدها. وB ٣١٦ وما بعدها) بين التفكير الترنسندنتالي والتفكير المنطقي. فالتفكير المنطقي هو مشاركة بين التصورات تُرى ما إذا كانت هي نفسها أو مختلفة؛ متقفة أو متصارعة، يمكن تحديدها (أي مادة) أم أنها محددة (صورة). وما إذا كان هناك شيء ما داخلي (من الناحية التحليلية متضمن في أو خارجي (من الناحية التأليفية مضاف إلي). ويسأل التفكير الترنسندنتالي الأسئلة نفسها، لكن وعينه على مصدر التصورات في معرفتنا. ويذهب كانط إلى أن ليستز قد أعمل التفكير الترنسندنتالي في الشروط الحسية لتطبيق التصورات، ولهذا وقع في «غموض والتباس» تصورات التفكير. فذهب «ليستز»، مثلاً، إلى أنه لو كان هناك تصوران متشابهان تماماً، فإنه يمكن أن يجسدها كائن واحد فحسب (هوية اللاشمايزات). ويتضمن ذلك تحولاً غير مشروع لتصورات المشابه والمخالفة من تطبيقها على التصورات إلى تطبيقها على الظواهر الحسية. فتصورات المشابهة والمخالفة والاتفاق والصراع، الداخلي والخارجي، والمادة والصورة. هي تصورات يمكن تطبيقها على تصورات أخرى من زاوية مصادرهما العقلية، وهي أفكار منعكسة. ولقد أثر ذلك في القسم الرئيسي الثاني من منطق هيجل الخاص بالماهية وتحديدات الفكر المشتقة منها التي تشمل: الهوية، والاختلاف، والناقض، والداخلي والخارجي، والصورة والمادة.

وفي كتابه «نقد ملكة الحكم» أدخل كانط «الحكم الانعكاسي» الذي يبحث عن الكلبي ليطبقه على الجزئي، في حين يسمى «الحكم المتعين» للبحث عن الجزئي ليدركه في قاعدة معينة أو في كلي. ويلعب الانعكاس أيضاً دوراً في فلسفة «فشتة»، «فالأتا» لها دافعان يفترضان سلفاً كل منهما الآخر وينافسه: الدافع العملي «الملاءم للاستاهي»، والدافع الثاني: «لكن يتعكس على ذاته». وكل دافع من هذين الدافعين يحدُّ الآخر.

ويخلق تبادل الصراع بينهما الشعور بالضرورة والقسر الذي يصاحب تمثلات العالم الخارجي المزعوم في مقابل تخيلاتنا. ولقد رأى فشتة انعكاس المرء على نفسه من منظور انعكاس الضوء: «الدليل المتعكس يتعكس عائداً إلى النقطة التي تحدد بها الدافع العملي». ولقد اهتم هيجل كثيراً في كتاباته المبكرة لا سيما «الفرق بين فلسفتي فشتة وشلنج»، و«الايمان والمعرفة» - بموضوع الانعكاس كمنهج للفلسفة، وبفلسفة الانعكاس التي وصلت إلى قممتها - في رأيه - في فكر: كانط، وياكوب، وفشتة. وخصائص الانعكاس هي: -

(١) ألا تغيب ماهو معطى ببساطة، ولا الطرق غير المنعكسة في النظر إليه. بل تضعه موضع التفكير.

(٢) يجرد منها الأزواج المتقابلة من التصورات العامة أو الأضداد، التي يحاول الاحتفاظ بها منفصلة مثل: الايمان والعقل، التناهي واللامتناهي، والثبات والموضوع.

(٣) وهو بذلك يتصور نفسه كذات منعكسة ومفكرة متميزة عن الموضوع وخارجية عنه - أعنى عن الموضوع أو الموضوعات التي تفكر فيها. والانعكاس بهذا المعنى شديد الارتباط بالفهم، وهو يقابل مثلاً، الحدس، والايمان، والفكر النظري. وهو لا يستطيع أن يفهم المطلق فهماً سليماً، نظراً لأنه يحصر نفسه في الصور المتناهية للمعرفة: فهو يضع قيوداً على المطلق بأن يذهب مثلاً إلى أنه لا منتهى وليس متناهيًا. وكثيراً ما يشير إلى هيجل إلى هذا النوع من الفكر الانعكاسي على أنه تفكير خارجي. غير أن الانعكاس في نظر هيجل، ليس شرًا خالصاً :-

(١) فالتفكير الانعكاسي غير الفلسفي هو سمة ضرورية في التقدم البشري. فالتفكير في مشاعري، مثلاً يجعلني أبتعد عنها، حتى أنتى أجرد ذاتي أو «ثأني» من حالاتي الجسدية والنفسية وأصبح وعياً ذاتياً.

وعن طريق التفكير في رغباتي فأنتى أتحكم فيها، وأفصل نفسي عن بعضها. وأصدر قرارات عقلية أكثر من أن تكون مجرد استجابة لمدافع مباشر. ومن حيث الخصائص: فالتفكير الانعكاسي يتضمن الفجاء أبعد من الموضوع الذي يفكر فيه المرء بل ويتجاوزه لا بالمعنى البسيط الذي يجعلني أنتقل من رغبة إلى أخرى. بل أنتى أنسحب، أو انعكس (مثل الضوء) على نفسي، وأرى موقفي عندئذ من منظور أعلى أو أفضل. (ويعتقد هيجل أن أساس ذلك يوضع في مرحلة الطفولة عندما تحبط وتكبت رغبات الطفل حتى أنه يضطر إلى الانعكاس على ذاته والتفكير فيها).

(٢) فلسفة الانعكاس لا تُرفض ببساطة لصالح العودة إلى الحدس أو الايمان المباشر، فهي مرحلة لا مندوحة عنها في كل من تاريخ الثقافة وفي الفكر الفلسفي معاً.

(٣) الفكر الانعكاسي ليس فقط نشاطاً خارجياً تقوم بتطبيقه على الأشياء والتصورات: كما يفعل الفهم، لكنه نشاط محايت للأشياء والتصورات نفسها. وفكرنا الانعكاسي يصبح أكثر كفاية إلى الحد الذي يتطابق فيه مع الفكر الانعكاسي لموضوعنا. لكن حتى الفكر الانعكاسي الخارجي، هو طور للفكر الانعكاسي المحايت للموضوعات،

لأننا نحن أنفسنا وأنشطتنا طور من أطوار المطلق.

ويحاول هيغل في المنطق - لا سيما «المنطق الكبير» أن يتتبع رقم (٣) من منظور الارتباط بين انعكاس الضوء، والانعكاس الذهني على موضوع ما. فعندما ترتطم أشعة الضوء بسطح ما فإنها في هذه الحالة لم تعد مباشرة، بل منعكسة. وبالمثل فعندما نفكر في موضوع ما، فإننا لا نتركه على ما هو عليه، أو أننا نسير فحسب خلال كيميائياته وكميات المختلفة: بل أننا ننظر إليه **كظواهر** أو مظهر تكمن خلفه **الماهية**^(١). وهكذا يرتبط الانعكاس بالماهية ويظهرها، مع توازن غامض وملتبس الدلالة لما يفعله الانعكاس (١) «يشع، يلمع، يضيء، يتوهج». (د) - «ظاهر، مظهر، وهم، يبدو...». ومن هنا فإننا نجد للانعكاس في كتاب علم المنطق ثلاثة أطوار هي: -

(١) الانعكاس المنتج الذي بواسطته تنبع الماهية، وبذلك تنتج الظاهر أو تضعه. وتقوم الماهية بذلك لأنها تفترض سلفاً ما تنتجه وما تضعه: فهي لا تكون ماهية إلا بفضل أنها تضع الظاهر، ومثل هذا الظاهر لا يكون ظاهراً إلا لأن الماهية قد وضعت. ومن هنا فإن الماهية تنعكس على نفسها بواسطة مسار الانعكاس، مثلما أنها تنعكس خارجها في **الظواهر**، ومعنى ذلك أن الانعكاس هو حركة العدم إلى العدم، حينما يصل السلب إلى ذاته، فهو يكون المحدود التي يربط بينها. وتعتمد هذه النظرية في رأي هيغل، على الضوء الذي يتجلى كضوء (وهي مستمدة من «نظرية الألوان» عند جوتة عام ١٨١٠). وبذلك يصبح ضوءاً بالمعنى الدقيق للكلمة، فقط عندما يرتطم بحد ما: وهو «اللاضوء، أو السطح المظلم الذي يتعكس عليه». (الموسوعة الجزء الثاني، فقرة ٢٧٥ - إضافة).

(٢) الانعكاس الخارجي على موضوع ما. ويذهب هيغل - في معارضة كانتف - إلى أن مثل هذا الانعكاس - يعكس كالمراة - الفكر المحايث في الموضوع. إننا بحثنا عن كلى

(١) يقول هيغل: «كلمة الانعكاس تستخدم أصلاً عندما يسقط شعاع ضوئي في عطف مستقيم على سطح المرآة ثم يرتد عن هذا السطح. ونحن نجد أمثالا في هذه الظاهرة أسريين: الأول واقعة مباشرة (الضوء - السطح على سطح المرآة) والثاني جلياً يستمد وجوده من هذه الواقعة نفسها (وهو ارتداد الضوء). وشي من هذا القبيل يحدث عندما نفكر في موضوع ما، لأننا في هذه الحالة نريد أن نعرف هذا الموضوع - لا فني مباشرة - وإنما باعتباره مشتقاً أو مترسفاً. ومشكلة الفلسفة أو غايتها تستحل - في الأهم الأغلب - في الوصول إلى ماهيات الأشياء. وهو قول يعني أن الأشياء بدلاً من أن تترك في مباشرتها، لابد أن تبين أنها مستمدة أو مستنتجة من شيء آخر، أو هي تقوم على شيء آخر. ومن هنا فإن الوجود المباشر للأشياء يُدرك على شكل خلاف أو قشرة تكمن خلفها الماهية. «موسوعة العلوم الفلسفية» ص ٢٩٦ من ترجمتنا العربية (الترجم).

لكي تطبق على كائن ما. فإنا لا نترك الكائن على ما هو عليه في ميثاقه، فالكائن لا يصبح جزئياً إلا بفضل إدراجه على هذا النحو (وهكذا يكون الكلي كلياً). وبالمثل فإن الماهية الكلية تضع كائناً ما وبذلك تجعله جزئياً وهي نفسها كلية، وهكذا دون اعتبار للتقابل الذي وضعه كانتف بين الحكم الانعكاسي والحكم التمين. وينتهي هيجل إلى أن :- (٣) الفكر للتمين وحده رقم (١) و (٢) - فكر الذات في موضوع ما يعكس الفكر للحيث للموضوع. وهكذا فإن تفكير الذات في موضوع ما هو محايث للذات، ما دامت الذات هي نفسها ماهية تشع في تفاعلها الانعكاسي مع الموضوع. وتنعكس الذات على نفسها (الأنانيات) فتعكس انعكاس الموضوع في ذاته (الماهية) ويكمن ظاهرهما في السطح البيني المشترك بينهما. (في الموسوعة الجزء الثاني قسرة رقم ٢٧٥ - إضافة - يقارن هيجل بين تجلّي الضوء وظهوره عندما يرتطم بحده، وبين بلوغ «الأناني» مرحلة الوعي الذاتي من خلال وعيها بموضوع غريب عنها).

والفكر التمين «يتضمن عينات الفكر» أو الماهويات، أزواجاً من التصورات (مرتبة ابتداءً من الهوية والاختلاف حتى التفاعل بين جوهرين) التي يمكن أن تنطبق على الماهية وتجلياتها. (أو مظهر تحقّقها). وهذه الأزواج تشع - مثل الذات والموضوع في رقم (٣) أو هي تنعكس، الواحدة منها في الأخرى، ثم تعود إلى ذاتها: الأضداد مثل: الموجب والسالب، مثل قطبي المغناطيس، يشكل الواحد منهما الآخر. غير أن الفكر الخارجي يحاول أن يفصل بينهما (لا سيما فيما يسمى «بقوانين الفكر»). ومن الجوهرى لطبيعتهما أن يكون من الممكن دراستها بهذه الطريقة.

الفكر الخارجي رغم تكامله بوصفه طوراً من أطوار الفكر الانعكاسي يواصل الظهور على أنه :-

- (أ) مستول عن مثل هذه الانتصالات غير المشروعة.
- (ب) وبوصفه خارجياً عن موضوعه، فإنه يستطيع أن يقوم بخطوات على نحو لا يستطيعه موضوعه. وذلك مثل البراهين في الهندسة، أو مقارنته كانتف الخارجية للتصورات، أو شرحه لصورة من صور الوعي من منظور لا يتاح لهذا الوعي.

في اللغة الألمانية عدة كلمات تعبر عن العلاقة : -

(١) الفعل beziehen مثل الفعل الأصلي الذي اشتق منه Ziehen (يسحب، يجذب، يفقد... الخ) له سلسلة عريضة من المعاني (يحصل على، يشغل كذا... الخ). وهو يعنى أيضاً «يطبق، يربط شيئاً بشئ» آخر (كما تربط مثلاً قضية بقضية أخرى). ومنذ القرن السابع عشر استخدمت النسبة الذاتية أو الانعكاسية «لتعنى الانجاء إلى القضاء»، ثم «يشير إلى كذا... بوصفه دليلاً» ومن ثم أن «ترتبط بكذا». أو «نتجه نحو كذا...». واشتق منها الاسم Beziehung. في القرن السابع عشر الذي يعنى النسبة أو العلاقة، وهى من أكثر الكلمات العامة التى تعنى العلاقة، أو الرابطة بين الأشياء أو الأشخاص. والعلاقات بين الأشخاص كما تشير إليها كلمة Beziehung هى أكثر برودة وأقل دفئاً، وأكثر خارجية مما تدل عليه كلمة Verhältnis (الارتباط) بينهم. علاقة الدم أو الزواج هى ارتباط أو «قربى» من «قريب»، «نسب» لكنها تستخدم أيضاً كلمات من أصل واحد على سبيل للمجاز، «كالثقة» الكيميائية، ويستخدم كإنط فى كتابه «نقد العقل الخالص» كلمات العلاقة أو النسبة فى الحديث عن علاقة الكيان المهنى - لاسيما الجنس والتصور - بموضوع ما أكثر منها للحديث عن العلاقة بين الأشياء. ومن هنا كانت قريبة من «يشير» و«إشارة». لكن العلاقة، عند فلاسفة آخرين فس عصره (مثل كروج) لم تكن تتميز عن الارتباط، وكانت تستخدم للإشارة إلى أى علاقة بين الأشياء.

(٢) الفعل الألماني Verhalten من halte (بمعنى يمسك، يبقى... الخ) تعنى «يحفظ» - «يقبض على، يضغط، لكن الارتباط الذاتى يعنى، يسلط، يتصرف». مع الاسم Verhalten «السلوك، التصرف» - غير أن كلمة Verhältnis فى القرن السابع عشر كانت تعنى (١) النسبة أو التناسب بين الأعداد مثلاً أو المتغيرات. (ب) تضايق بين شيئين يتصلان اتصالاً لا يكون فضاءياً، بل بنسبة معينة الواحد منهما للآخر. كالعلاقة، مثلاً بين الجنس والنفس أو السبب والنتيجة (ج) علاقة حميمة بين شخصين (د) وهى فى صيغة الجمع تعنى، عادة «الشروط»، «الظروف»، «الأوضاع». ليس بمعنى (أ) أو (ب) أو (ج). ولقد استخدم كإنط كلمة Verhältnis لتدل على : -

(١) العلاقة بين الكليات الذهنية والمنطقية، كالعلاقات التي تعبر عنها «تصورات الفكر».

(٢) العلاقات بين الأشياء أو الأحداث كالعلاقة بين السبب ونتيجته مثلاً.

(٣) كلمة Zusammenhang (التي تعني «التماسك» الارتباط (الداخلي)، الترابط (الداخلي)، «السياق»). وهي نفس الكلمة الألمانية التي تعني (يعلق أو يشق معاً) وهي تشير إلى الترابط الداخلي بين الأفكار أو الخواطر. والعلاقات الداخلية الوثيقة بين الأشياء، لكن ليس العلاقات بين الأشخاص. وهي على خلاف (١) و (٢) و (٣). ليست مصطلحاً فنياً في المنطق يدل على العلاقة. وإنما يمكن استخدامها للعلاقة بين النفس والبدن.

(٤) يستخدم هيجل كلمات أخرى كثيرة لتدل على الترابط بصفة عامة وعلى العلاقات النوعية الخاصة، لا سيما Zusammenschlüssen (بمعنى «يصل بأحكام») ويربطها ب Schluss و Schliessen أي «استدلال، ويستدل»، وبكلمة Einheit أي «الوحدة» لا سيما في التعبير «الوحدة السلبية»، حيث تتألف الوحدة بين شيئين من واقعة أن كلياً منهما يعتمد على أنه ليس هو الآخر.

ويستخدم هيجل هذه الكلمات على النحو التالي :-

(١) كلمة Beziehung، Sich Beziehung أكثر كلماته شيوعاً لكلمة «العلاقة» و«يرتبط ب». وكل Verhältnis هي Beziehung، لكن العكس غير صحيح. وكلمة Beziehung على خلاف كلمة Verhältnis لا تتطلب حدين متميزين: فالكانن يمكن أن يرتبط بنفسه. لكن هيجل وجد أن العلاقات الانعكاسية (كالهوية الذاتية، أو الوعي الذاتي) اشكالية. فإذا ما تصورناها تصوراً سليماً بأنها تتضمن لظهوراً عن الكائن. وهي بذلك تخرج من ذاتها إلى شيء آخر، ثم تعود إلى نفسها، فهي تربط نفسها بنفسها بطريقة نشطة. ومن هنا فإن تعبير Sich beziehen auf يستخدم لا ليعني فحسب أن يكون مرتبطاً ب «ذاته مثلاً» - بل ليعني «يربط أو يصل ذاته ب «ذاته مثلاً»...»، ويقدر ما يرتبط الشيء بنفسه، فإنه يكون نسياً مستقلاً عن الأشياء الأخرى غير مرتبط بها. (لكن حتى الترابط عند هيجل هو نفسه ضروب من العلاقة). كما أن مشكلة علاقات «الحياة» و«الحايدة» قد أزعجته أيضاً، لأنها لا تبالي بالحدود المترابطة، مثل «المشابهة» والمخالفة (مثل أن يكون لى نفس الطول الذي لشخص آخر لم أزه قط). ومثل هذه العلاقة تحتاج

إلى مقارنة خارجية أو تفكير يقوم به شخص ثالث. والحدود في العلاقات الأصلية تربط نفسها كل حد بالآخر بطريقة ايجابية. لكن العلاقة، أو الارتباط يمكن أن يكون سلبياً. (مثل طرد الوحدات أو الذرات كل منهما للآخر. كما تكون ايجابية مثل علاقة الجذب).

(2) ويستخدم هيجل كلمة Verhältnis بسلسلة معانيها كاملة. وكثيراً ما يستخدم Sich verhalten ليعني «يربط ذاته» أو «يرتبط بكذا». وهو يناقش في كتابه «علم المنطق» تحت عنوان «الكم» العلاقات الكمية «كالنسبة، والتناسب». وأطوارها الثلاثة هي: النسبة المباشرة - النسبة العكسية - والنسبة بين القوي (مثل س = 2). وهي كعلاقة تضاد لها باستمرار حدان مستقلان - إلى حد ما - كل منهما عن الآخر. ويفرق في «المنطق الكبير» أيضاً بين «العلاقة الماهوية»، و«العلاقة المطلقة». فالحدان في العلاقة الماهوية - رغم أنهما مرتبطان، فانهما أيضاً مستقلان نسبياً. ومن ثم فإن أول علاقة ماهوية هي العلاقة بين الكل والأجزاء حيث يتصور الكل على أنه تجمع كلى من أجزاء لها حياة خاصة بها. وعلاقة القوة والتعبير عنها أو تخارجها هي أكثر احكاماً وأشد دينامية، نظراً لأن كل حد يتجه نحو التغيير إلى الحد الآخر. أما تضاديف الداخلي والخارجي فلا يزال أشد هذه العلاقات احكاماً. ففي التضاديف المطلق (الذي يسبق الضرورة المطلقة مباشرة ومن ثم فهو يتضمنها) نجد أن الحدين يعتمد كل منهما على الآخر اعتماداً متبادلاً ووثيقاً حتى أنه يُنظر إليهما على أنهما تفريعات لكائن واحد ويحتاجان إلى فكر خارجي من طرف ثالث ليفرق بينهما. ومن هنا فإن العلاقة بين الجوهر وأعراضه هي فعلاً علاقة هوية كل حد في العلاقة هو «شمول كلى» أعنى أنه كل العلاقة: كل حد «يشع» أو يظهر، بتلك الطريقة التي تجعل كل حد - مثل الضوء - لا يكون شيئاً سوى اشعاعه. دون أن يبقى شيء ما أو حامل يكمن خلفهما. (وفي تفسير هيجل للمطلق في كتابه «علم المنطق» الذي هو قريب الشبه جداً من الجوهر - يتحدث عن «انتشار المطلق» (أو امتثاده، أو تفسيره، أو عرضه لذاته). والسببية والتفاعل هما أيضاً علاقات مطلقة. والعلاقة المطلقة هي تقريباً، وثيقة للغاية لأن تكون علاقة على الاطلاق.

وتستخدم كلمة Verhältnis في أماكن أخرى لتدل على التضاديف للحكم أو الوثيق. مثلاً العلاقة الدينية بين الروح المتناهي وبين الله (في كتابه محاضرات في فلسفة الدين) فهو يتصورها على أنها نتيجة تفريع أصيل لله (إلى شعبتين) ثم يعود هذا الشعب إلى الالتئام في النهاية عن طريق الدين أو العبادة وهكذا نجد أن حدى العلاقة، والعلاقة ذاتها هي

أطوار الله. وهي تُستخدم أيضاً في الحديث عن علاقة الدين بالدولة، أو علاقة الفن بالدين أو الفلسفة. أو عن العلاقات السطحية، نسيباً، مثل علاقة «النفخ» إذا ما نُظر إلى الدين على أنه «نافع» أو «مفيد» في الاستقرار السياسي.

(٣) يتحدث هيجل في «المدخل الفلسفي» عن علاقة الأحكام، وعن استدلال العلاقة، لكن المصطلح غير شائع في أي مكان آخر. وفي كتاب «علم المنطق» يتحدث بدلاً من ذلك عن أحكام الضرورة، وقياس «الضرورة».

(٤) كلمة Zusammenhang هي العلاقة بين موضوعين أو أكثر لا سيما بوصفها علاقة «داخلية» والعلاقة الداخلية هي أشد وثوقاً واحكاماً من Verhältnis إذا نظرنا إلى الفن أو الدين مثلاً على أنه ارتباط محض «بالنفع» أو المنفعة للحياة السياسية مثلاً، فأنا نجد ههما من علاقتهما الداخلية أو الماهوية، أو الجوهرية، بالظواهر الروحية الأخرى.

غير أن كلمة Verhältnis يمكن أن تُستخدم أيضاً لتعني ما هو «جوهرى» وهو في هذه الحالة تصبح قريبة من كلمة Zusammenhang. وتستخدم هذه الكلمة الأخيرة أحياناً كمصطلح عام لأنواع مختلفة من العلاقة بين تعينين في المنطق. أو لعلاقات مثل الاشتراط أو السببية... الخ. وفي هذه الحالة فلن تكون كلمة Verhältnis مناسبة.

ثلاث نقاط هامة تستحق التنويه : -

(١) يختار هيجل مصطلحاته بعناية: ويكون هناك في العادة فرق في الكلمة التي يستخدمها لتدل على «العلاقة» - غير أن الكلمات كثيراً ما تختلف في قوتها في السياقات المختلفة وتقاوم أي ترجمة إنجليزية مفردة.

(٢) كل شيء في نظر هيجل، متضمن في العلاقات، وتعتمد طبيعته الداخلية على هذه العلاقات، (حتى إذا ما كانت العلاقات (لا سيما في حالة الحديث عن الله) محيية في الموضوع ذاته. وتنشأ التناقضات، إلى حد ما، من فصل التصورات والأشياء عن علاقاتها.

(٣) من الأهمية الأساسية للذهبه المثالي أن تُدمج العلاقات بين الأشياء مع العلاقات بين التصورات التي تطبق على الأشياء (لكنها في نظره محيية لها). ومن ثم فالعلاقة بين السبب ونتيجته لا تعاليم تمييزاً حاداً عن العلاقة بين تصور السبب وتصور النتيجة.

الدين، وفلسفة الدين.... Religion, and Philosophy of Religion..

كان عصر هيغل هو عصر الايمان الديني العميق، فلا بد لأى فيلسوف أن يعالج موضوع الدين، وأن يخصص له مساحة في فكره «فهيردر» مثلاً رأى الدين على انه ذروة «الإنسانية»، وقمة النمو المتناغم للقوى البشرية. وفي مجالات أخرى (كاللغة والأدب) دافع عن تطور الثقافة القومية بصفة خاصة. لكنه رأى أن مسيحية الأناجيل هي الصورة العليا للدين، ومن ثم للإنسانية. ومع ذلك فالمسيحية - على الرغم من ان شعوباً مختلفة تعطيها أشكالاً مختلفة - هي ديانة عالمية كان فرضها على الألمان مشوّلاً عن الضياع المؤسف للديانة الشعبية عندهم، وعاداته وأساطيره التي صاحبتهم... الخ (وهو كذلك بأسف لفشل «لورث» في إقامة ديانة ألمانية منفردة. ولقد شارك هيغل في كل من مسيحية هيردر وحينته إلى الديانة الشعبية، لكن إلى الديانة الشعبية عند اليونان. أكثر من الديانة الشعبية عند الألمان.

وتمييز «اللاهوت» عن «الدين» وكلمة اللاهوت Theology مشتقة من الكلمة اليونانية Theos التي تعنى «إله» وكلمة Logos (التي تعنى «الكلمة، العقل»... الخ). فالكلمة تعنى دراسة الله أو الموضوعات الالهية، واعتبرها هيغل تفكيراً متروياً في الحقائق التي يجسدها الدين. لكنه لم يكن راضياً عن اللاهوت في عصره. فقد كانت هناك، على الأقل، أربعة أنواع من اللاهوت قابلها باستهجان :-

النوع الأول هو اللاهوت العقلي الذي عبر عنه مفكرو عصر التنوير من أمثال «فولف» الذي حاول البرهنة على وجود الله، وحقائق دينية أخرى. وذلك يستغرق أكثر مما ينبغي، وأقل مما ينبغي، من الدين: فهو يفترض سلفاً تشكلات دينية (لا سيما الله)، بدلاً من اشتقاقها على نحو سليم، ومع ذلك فهو يعمل على افتقار مضمون الدين. أنه ينظر إلى الله، وحده، على أنه موضوع، ولا يضع اعتباراً لوحدتنا معه (ووحده معنا) في الدين.

النوع الثاني: رد كائظ الدين إلى الأخلاق لا سيما في كتابه «الدين في حدود العقل

وحده».

النوع الثالث: نظرة «شليير ماخر»، و«ياكوب» التي تقول أن الدين يقوم على الشعور

أو الوجدان أو المعرفة المباشرة. وهذه النظرة تجعل الدين - فيما يرى هيجل يضع خطوطاً فاصلة في مكان فارغ.

النوع السابع: اللاهوت التاريخي الذي يكتب بسرد النظريات الدينية دون أن يعرض لحقيقتها أو عقلانيتها. ومثل هذا اللاهوت لا يهتم إلا بالدين وليس بالله.

لقد كان هيجل خصماً عصبياً للكاثوليكية، لكنه وضع لاهوت العصر الوسيط في مرتبة أعلى كثيراً من اللاهوت الحديث: فقد أنصف الدين وتأويلاته وتبريراته الفلسفية في آن معاً.

كان هيجل يعتقد - بمعنى واسع - أن مذهبه كله (والفلسفة بصفة عامة) هي ضرب من اللاهوت. ما دام - مثل الدين - يهتم بالله، أو المطلق. لكن طالما أن الدين أيضاً نوع من الأنواع اللازمة للاقتراب من الله، رغم أنه لا هو النوع الوحيد ولا أعلى الأنواع، فهناك مجال في مذهبه لدراسة خاصة، ليست عن الله بما هو كذلك بالقياس، بل عن الدين - أعني لفلسفة الدين. وتختلف فلسفة الدين عن اللاهوت من النوع الأول والثاني والثالث، من حيث أنها تهتم بالدين بما هو كذلك. كطريق لتمثل الله ... الخ ويوصفها هي نفسها طوراً في تطور الله، وطالما أن وعينا الديني وعبادتنا هي نفسها مرحلة في الوعي اللدائي لله. وهي كذلك تتضمن العقل والتصور (أو الفكرة الشاملة) لا الفهم فحسب. وهي تختلف عن النوع الرابع من اللاهوت من حيث أنها تهتم بحقيقة وعقلانية الأديان.

كان هيجل على وعي خلال مجرى حياته بالصراع بين ذاته بوصفه موجوداً لا متناهياً قادراً على الصعود بفكره أو بخياله إلى نظرة عن المطلق أو الكون ككل - بل حتى إلى الاقتراب من التوحد معه - وبين ذاته بوصفه موجوداً متناهياً مقيداً بما كان جزئياً معين من العالم، وبنظرة جزئية عنه. ولم يكن هيجل واحداً من هذين الموجودين كما أنه كان هذين الموجودين معاً. فهو في «الكتابات اللاهوتية المبكرة» كان يميل إلى حصر الفلسفة في مجال التنهي وجعل اللامتاهي من اختصاص الدين، لكنه سرعان ما عدل عن هذه النظرة ورأى أن الفن، والدين، والفلسفة ثلاث طرق تزداد كفايتها على نحو تقدمي. في تجاور مجالات الحياة اليومية الضيقة للصعود إلى المطلق (وظهر ذلك بوضوح أكثر في محاضراته بين عام 1806/1805 عن «فلسفة الروح»، أكثر منه، في «ظاهريات الروح»، حيث لم يظهر الفن إلا كطور من أطوار الدين، في «ديانة الفن» عند اليونان. والفلسفة لا تختتم السلسلة فحسب، بل إنها تقدم كذلك عرضاً وشرحاً للسلسلة كلها،

وليس فقط للفن، والدين، والفلسفة ذاتها، بل أيضاً للحياة السياسية والاجتماعية التي تسبق الفن مباشرة في ترتيب هيغل. وهكذا فإن الفلسفة - أكثر من الدين - تعمل على تكامل المتأخر واللاتأخر، وتخصص لكل منهما، ولأطوارهما المختلفة، مكاناً مناسباً في الكلي العقلي.

في تفسيرات هيغل المختلفة لمذهبه (في ظاهريات الروح - والجزء الثالث من الموسوعة ... الخ). نجد أن الدين يسبق الفلسفة، فالدين يسبق الفلسفة من الناحية الزمنية في حقيقته معنية (فال يونانيون مثلاً طوروا ديانتهم قبل أن يتجوا فلسفة ذات معنى). وفي حياة الفرد نجد يشرب الإيمان الديني قبيل أن ينخرط في التفكير الفلسفي، غير أن الدين لا يسبق الفلسفة في التاريخ: بل أنه يتطور تاريخياً على نحو مماثل، ومعاصر أن قليلاً أو كثيراً، لتاريخ الفلسفة، أننا نجد أن الديانات المتأخرة هي عادة أكثر تطوراً من الديانات المبكرة، وهي ترفضها. والديانة المطلقة (وهي المسيحية) ترتبط مع الديانات المبكرة بعلاقة مماثلة (علاقة شمول الكل)، كعلاقة فلسفة هيغل بالفلسفات السابقة.

وفي بعض الفقرات (كما هي الحال في العصر الوسيط) نجد الفلسفة والدين يُغزلان غزلاً وثيقاً، وفي فقرات أخرى (مثل عصر التنوير) ينفصلان بل ويصبحان أعداء. غير أن هيغل يعتقد أن الدين والفلسفة - بصفة عامة - لهما مضمون واحد، لكنهما يعرضانه في صورة مختلفة (في صورة Form وليس جشطات) فمثلاً ما عرضه هيغل في أعلى وأوضح صورة للفكر بوصفه اتبناً للفكرة المطلقة في الطبيعة، أو التغلب على دوافعنا الطبيعية ... الخ - قد عرضه المسيحية - في صورة تصور على أنه خلق الله للعالم أو على أنه موت المسيح. وكثيراً ما لا يضح أن للدين والفلسفة نفس المضمون، على نحو ما يكون، مثلاً، للتمثال واللوحة الزيتية نفس الموضوع، باختلاف الصورة يجعل موضوعهما ومضمونها يبدو مختلفاً. وهذا هو السبب في نشأة الصراع بين الفلسفة والدين، والسبب في حاجتنا إلى الفلسفة لترجمة تصورات (أو مجازات) الدين إلى فكر تصوري. ونظراً لأن الفلسفة تنطوي على الفكر التصوري، فاتها تستطيع أن تجعل من الدين موضوعاً لفكرها وتأويلها. في حين أن الدين لا يستطيع أن يجعل من الفلسفة موضوعاً لتفكيره وتأويله، ولا من الفن كذلك.

ويطرح هذا التفسير سؤالين :

السؤال الأول: هل الدعوى القائلة بأن للفلسفة والدين (أو الفلسفة عند هيغل،

والدين عند هيجل) مضموناً واحداً وصورة مختلفة صحيحة أو معقولة؟ ليس من غير المعقول، لو أن المرء قبل في أن معاً فلسفة معينة وديانة محددة، أن يبحث عن علاقة معقولة بينهما. وأحد الدلائل هو أن نفترض أن الدين والفلسفة هما من حيث الأساس شيء واحد. وتعود ترجمة الأفكار الدينية إلى أفكار فلسفية - على الأقل - إلى «هيراقليطس». و«أفلاطون» الذي عرض الكثير من آرائه كتابيات للأساطير. ولقد أولت الأفلاطونية المحدثة ديانة اليونان من منظور فكرها الحساس. وقدم القديس أوغسطين بجرأة، تأويل الأفلاطونية المحدثة لسفر التكوين: «عندما سمعتُ قوماً يقولون أن موسى كان يقصد هذا، أو يقصد ذلك، فقد اعتقدتُ أن من الدين الحقيقي أكثر أن نقول: لماذا لم يكن في ذهنه المعين معاً لو كان المعين صادقين؟» (الاعترافات - الكتاب الثالث عشر 31). ولقد طور الاسكولوايون نظرية «الحقيقة المزدوجة»: حقيقة الايمان وحقيقة العقل. فعند القديس توما الأكويني أن الحقيقتين تكمل الواحدة منهما الأخرى. وعند ابن رشد، ودانز سكوت، ووليم أوكام فهما يمكن أن يتصارعا. وهما عند هيجل متضانتان قليلاً أو كثيراً. غير أن فكرته العامة عن النظرية وتطبيقه لها هما معاً، ناقصتان أو معيتتان - :

(أ) تحديد الصور التي يقوم فيها الفن، والدين، والفلسفة بعرض المضمون هو تحديد غير متقنع. فهيجل يسلم أن الشعور يتطوى على تصور كما يتطوى على حدس، وتحتاج الفلسفة أيضاً إلى تصورات مثل تصور المغناطيس. وفكرته عن التصور رؤاغة وغامضة إلى حد كبير بحيث لا تصلح لغرضه (بعض الأفكار مثل: الروح تقوم بدور واحد في كل من التصورات الدينية والفكر الفلسفي في أن معاً).

(ب) ترجمة هيجل للتصورات الدينية إلى فكر فلسفي كثيراً ما يكون اختياراً عشوائياً تصفياً من ترجمات كثيرة متساوية في معقوليتها، دون أن يكون هناك إجراء عقلي لحسم هذا الاختيار.

(ج) هذه المعقولة التي كثيراً ما تكون عابثاً - الترجمات تعتمد على التأويلات المزدوجة للديانات بمصطلحاتها الخاصة مثل الاستبعاد بالفعل للخلود في المسيحية.

السؤال الثاني: لو كان للدين نفس مضمون الفلسفة لكن في صورة أدنى، فلماذا نحتاج إلى الدين؟ لهيجل اجابات متعددة - :

(١) كان الدين في فترات معينة - مثل المسيحية المبكرة يعرض حقيقة ما مثل الحرية الأساسية، والمساواة بين البشر. بطريقة أكثر كفاية واتقاعاً من الفلسفة المعاصرة له.

(٢) حتى عندما لحقت الفلسفة بالدين وعرضت الحفيظة نفسها بمصطلحات فلسفية، فإن ما فعلته كان يفترض سلفاً ما أنجزه الدين. والتقدم الفلسفي في فترة من الفترات - بصفة عامة - أو عند الفرد يفترض سلفاً التقدم الديني.

(٣) لا يمكن الاستغناء عن الدين حتى لو لحقت به الفلسفة: فالفلسفة مقصورة أساساً على فئة قليلة من الناس كما أنها لا هي جذابة ولا معقولة عند معظم الناس في صورتها المجردة. أما الدين - فهو على العكس - يجذب خيال الجماهير ويفتنها ويعرض لهم حقائق عميقة عن الكون ومكانهم فيه في صورة جذابة. حتى أن الفيلسوف ليس بحاجة إلى أن يعتبر المحاضرات والمؤتمرات بديل كاف عن العبادة العامة.

(٤) يخدم الدين أغراض النظام الأخلاقي والسياسي، غير أن الدين والتكوين السياسي لا بد أن يكونا في تناغم والتسجام، ما دام ما يصوره الإنسان من قوانين ليس له سوى تأثير ضئيل على الضمير الديني. إنها لحماقة حديثة تلك التي تحاول أن تغير نظام أخلاقي فاسد، أو أن تغير الدستور والتشريعات دون أن تغير دينه، أو أن يكون لدى الشعب ثورة دون أن يكون لديه إصلاح ديني! (الموسوعة الجزء الثالث قوة ٥٥٢). غير أن ضرورة الدين لا تكمن في أنه يزودنا بفرض ما مفترض مسبقاً: ذلك لأن الدين يحدد ما هو هام بالنسبة لنا، وما هي أغراضنا، ولا ينبغي أن يحكم عليه بفرض خارجي عنه.

ولقد أدت فلسفة الدين عند هيجل إلى كثير من الخلافات بعد وفاته. ومعظم الاسهامات الهامة قام بها الهيجليون اليساريون: ديفيد شتراوس في كتابه «حياة يسوع» ١٨٣٥، فولدفيج فويرباخ في كتابه «جوهر المسيحية» عام ١٨٤١، وكارل ماركس.

التمثل والتصور (أو الإدراك)... Representation and Conception...

الفعل الألماني *Vorstellen* يعنى حرفياً «يضع إلى الأمام، في مواجهة كذا» وهو يستخدم لتقديم أو عرض شيء ما، وعادة ما يعنى تقديم شخص إلى شخص آخر، وعرض شيء عن طريق الفن (في العادة أقل مما تدل عليه كلمة *darstellen* التي تعنى أيضاً «يعرض، يمثل»...)، وهي تعنى في صورتها الانعكاسية *Sich vorstellen* «أن يعيد عرض شيء لنفسه، أن يتخيل، أن يتصور، أن يأخذ صورة لنفسه». ونتيجة هذا النشاط هي الفكرة، أو التصور أو الصورة الذهنية، أو التمثل *Vorstellung*. (ويدل التمثل عند هيجل في العادة على حيازة الإدراكات أو استخدامها، والمصطلح المعتاد لذلك هو المصدر الأسمى *das vorstellen*). وتشدد الكلمة على الحالة الذاتية الذهنية للذات أكثر مما تشدد على طبيعة الموضوع المُمثل. فالمرء يتحدث عن مثله لله. لكنه يتحدث عن التصور عن الله.

وللتمثل، في الفلسفة، معنيان:

(١) فهو يرادف بالمعنى الواسع الفكرة عند «لوك» (لكن ليس باستخدام هيجل لهذه الكلمة). ويغطي التصورات، والأفكار، والحدوس، والاحساسات، والإدراكات الحسية. وكلمة *Vorstellung* «التمثل» بهذا المعنى لا يحتاج إلى أن يكون: لا كلياً ولا تصورياً. وفي ترجمات كاتط الذي استخدم الكلمة بهذا المعنى، كثيراً ما تعنى «التمثل».

(٢) كلمة *Vorstellung* بالمعنى الضيق تقابل مع :

(أ) الإدراك الحسي، والاحساس، والحس. والكلمة بذلك لا تحتاج إلى أن تنطوي على حضور الموضوع المُمثل، أو أن تشير إلى فرد معين.
(ب) الفكر، والتصور، والفكرة، بمعنى أنها تنطوي على تصوير أو عنصر تصويري. وهي بهذا المعنى تترجم أحياناً على أنها تصور أو فكرة.

ويستخدم هيجل «التمثل» باتساق بالمعنى الضيق. وذلك من ناحية، لأنه يحتاج إلى مصطلح يتقابل مع «التصور» أو الفكرة الشاملة، ويغطي تلك الحالات الذهنية التي أنكر التسمية التقليدية لها وهي «التصور». ومن ناحية أخرى لأنه لم يجد ثمة حاجة إلى مصطلح عام ليستولى على ما هو مشترك بين الاحساسات، والإدراكات، والتصورات،

عندما تتمايز هذه المصطلحات، في رأيه، ومع ذلك تُرتب ترتيباً جديداً وتضاعفياً. وهو يعرض تفسيره الرئيسي للتمثل في الجزء الثالث من الموسوعة فقرات رقم ٤٥١ - ٤٦٤، فالتمثل هو المرحلة المتوسطة التي تقع بين الإدراك الحسي للموضوعات الفردية الخارجية وبين الفكر التصوري. وهي تتضمن ثلاثة أطوار رئيسية هي: الاسترجاع والخيال والتفكير -

(١) كلمة Erinnerung تعنى بطريقة قياسية «الاسترجاع» أو «التذكر» إلا أن هيجل يشدد على معناها الجذري الذي يعنى «أن تجعل الشيء جوانباً»: فعندما يسترجع المرء شيئاً ما، فإنه يجعله جوانباً، أو يجعله ملكاً خاصاً له، ونظراً لأن الفعل الناظر هو الفعل الاعمكاسي «أن يتذكر، أو يسترجع المرء، أو ينسحب إلى ذاته. فإن ذلك يحدث بواسطة تصوير أو صورة Bild للموضوع، وهو على خلاف الحدس بالموضوع، قد تجرد من تخارج الزمان والمكان وتلفته كلية الأثناء. (فقرة رقم ٤٥٢ من الموسوعة). والتصوير ذاته ليس كلياً في هذه المرحلة، بل أنه ليس محمداً تحديداً تاماً مثل الحدس. فالنصوير ليس واعياً باستمرار: فهو في ذاته، أو ضمنى في «خلفية الذهن الظلمة». ونحن لانصبح على وعى به في البداية إلا في حضور الموضوع الذي حدسناه، فصورته عن شخص ما، تمكنت، مثلاً، من أن أتعرف عليه عندما لقاها، لكن بعد تكرار اللقاءات، فأننى أستطيع أن أسترجع صورته حتى في حالة غيابه. وهذا هو «التمثل» قس أبسط أطواره: حيازة صورة تكون علكي بطريقة لا تكونها الموضوعات الخارجية ولا الحدوس.

(٢) ويختلف الخيال المنتج قليلاً عن الاسترجاع: فهو يستمد بساطة صورة لموضوع سبق حدسه. لكنه، على خلاف الاسترجاع، يستطيع أن يفعل ذلك بطريقة إرادة في غياب الموضوع الذي حدسناه والخيال المتعاضى، بالمقابل يفكر في الصور ويربط بينهما بطرق تختلف عن تلك الطرق التي ترتبط بها الموضوعات والحدوس المناظرة. فالخيال يُشكل أساساً من الصور ادراكات كلية مثل إدراك احمرار النبات، وتلك هي التتمثلات بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة. ولا يحدث تجريد هذه الادراكات ببساطة من خلال تداعى الأفكار أو من خلال تكرارها المستمر لحدوس وصور مماثلة. لكن يضبطها النشاط العقلى للأنا أو الذات، وترتبط هذه الادراكات بالصور تقريباً بنفس الطريقة التي ترتبط بها الصور بالحدوس: فعلى الرغم من أن الصور كلية وداخلية في علاقتها بالحدوس، فإنها منفصلة، وفردية، وخارجية في علاقتها بالادراكات والادراكات على هذا النحو هي دراكاتى أنا

ملكه، داخلية بالنسبة لي، بمعنى أقوى مما تكونه الصور.

والنوع الثالث من الخيال هو الافتازيا المتحة التي تربط الإدراك الكلي بعلامة ما هي أساساً، لكن ليس حصراً، علامة لغوية والكلمة ذاتها حدس ما، وهي في البداية تكون صوتاً ثم بعد ذلك تكون حدساً بصرياً، لكنها على خلاف الحدوس المألوفة. (وبدرجة أقل تكون بصراً) فإن ارتباطها بالإدراك لا يدين بشيء لنشابه المضمون، لكنها تعسفية وإرادية على نحو خالص. فالأنا تؤكد سيطرتها على الحدوس عن طريق اختيار الحدوس التي تربطها بالإدراكات، وهي في العادة تنتجها بنفسها.

(٣) **الذاكرة:** أخيراً تنجز مع هذه العلامات الحدسية عملية مشابهة لتلك التي أنجزتها عن طريق استرجاع الحدوس، وما أنجزه الخيال مع الصور: بأن نجعلنا نألف استخدام علامة معينة لإدراك معين، فهي تخلق حدس العلامة إلى مثل كل شيء إلى نوع من الكلمات، في مقابل العلامة العسكرة. ويصبح الإدراكات: الإدراك وتوابع الكلمة، إدراكاً واحداً، ومن هنا فإن الإدراك لا يحتاج إلى حدس غير لفظي، اتنا مع اسم الأسد لا نحتاج إلى حدس بهذا الحيوان، ولا حتى إلى صورته، بل أن الاسم، إذا ما فهمناه جيداً هو الوسيط بلا صورة. فنحن نفكر في الأسماء وحدها؛ (الموسوعة الجزء الثالث فقرة رقم ٤٦٢). وعلى هذا النحو تكتمل جوانب «التمثل»، فهو ملكي تماماً.

ثم ينتقل هيجل بعد ذلك إلى التفكير والأفكار (الموسوعة فقرات ٤٦٣ - ٤٦٨) التي تتميز عن التمثل والإدراك، رغم ارتباطها نفسياً بها. والاختلافات هي كما يلي :-

(١) الإدراك ملكي أنا في أطواره المبكرة، وهو ذاتي، في حين أن التفكير والأفكار موضوعية، وغير شخصية. غير أن الإدراك يقترب من هذه الموضوعية في طوره الأخير. عندما تتضمن جوانبه الإدراك الكاملة تفكك تصوراتي الذاتية والشخصية. وعندما يصبح الإدراك ملكي تماماً فإنه يصبح آخر غيري - أي فكرة.

(٢) تتضمن الإدراكات فكراً، لكنها تختلف عن الأفكار الخالصة، مثل فكرة الكيف، من حيث أنها تجريبية أو تصويرية، حتى إذا لم تكن بحاجة إلى أي تصوير ذهني. وهي ترتبط بالأفكار الخالصة بطريقتين متميزتين فهي أولاً تعديلات تجريبية للفكر الخالص، كما هي الحال مثلاً في ادراك الأحمر فهو تحديد وتخصيص لفكرة الكيف. وهي **ثانية:** «مجازات» للأفكار الخالصة كإدراكنا لوجود الله فهو مجاز لفكرة المطلق^(١).

(١) فاردن موسوعة العلوم الفلسفية ص ٢٦٤ من ترجمتنا العربية (الترجم).

ويعرض للمعنى بصفة عامة المطلق في صورة «تمثل». وهو المطلق الذي يعرضه الفين في صورة حدس، أما الفلسفة فهي تعرضه في صورة فكر تصوري.

(٣) مضمون ادراك ما معزول عن مضمون الادراكات الأخرى، وهو معطى ومباشر (موسوعة فقرة ٢٠ وفترة ٤٥٥). ويرتبط الفكر، بالمقابل، بالافتكار الأخرى ويشق منها. وبهذا المعيار فإن مقولة غير تجريبية من مقولات الفهم، مثل مقولة السببية، سوف تكون مضموناً لادراك ما أكثر مما تكون فكرة، لو أننا اكتسبناها وطبقناها بمعزل عن المقولات الأخرى، وربما ذهب هيجل إلى أن المقولة إذا ما عزلت عن المقولات الأخرى. فإن من المحتمل أن تكون ارتباطاتها أوثق، من حيث أصلها ومضمونها في آن معاً، بالحدس والتصوير الحسي. أكثر منها إذا ما كانت فكرة. ومن هنا فإن ادراك السببية سوف يختلف عن فكرة السببية من حيث (٢) و (٣) معاً.

لكن من غير المحتمل أن تكون هذه الاختلافات الثلاثة متحدة ومتوافقة على الدوام، فليست الحدود بين الأفكار والادراكات محددة بوضوح.

للفلسفة Recht معظم معاني كلمة «الحق» القريبة منها. وهي تعنى في الأصل «مستقيم»، ثم «صحيح» وبالتالي «قانوني» و«عدل» وهي تعنى من الناحية الأخلاقية «خير». (وهناك تعبير «اليد اليمنى» Right التي يشعر مَنْ يستخدمها أنها اليد الصحيحة. وأصبح المصرد المحايد من Recht اسماً هو الحق (das) Recht. وهي بمعنى (١) حق، دعوى، استحقاق أو حق شرعي. (٢) عدل (كما هي الحال في قولنا: «يقيم العدل»، أو «العدل في جانب فلان» لكنه لا يعنى العدل كفضيلة. (٣) «القانون»، كبدأ أو القوانين مجتمعة. (كما هي الحال في قولنا: «القانون الروماني»، أو «القانون الدولي» - لا القوانين الجزية. وكلمة الحق الألمانية Recht تناظر الكلمة اللاتينية Ius، والكلمة الفرنسية Droit، والاطالية Diritto في مقابل Lex, Lio, Legge (أي القانون Gestez). لكن لا توجد كلمة انجليزية مفردة تحقق هذه الوظيفة. وتدخل كلمة «الحق» Recht في تركيبات لغوية عديدة منها Staatsrecht (أي القانون الدستوري) وكلمة Naturrecht (أي القانون الطبيعي).

واستخدمت كلمة الحق -Recht- في الفلسفة (مثلاً عند كانط وفشته) لتعنى بصفة عامة المؤسسات والمعايير المشروعة، في مقابل كلمتي «الأخلاق الفردية»، و«الأخلاق الاجتماعية». ولقد طور «فريز ... Fries» الفكرة التي تقول أن الحق لا يهتم إلا بالسلوك الخارجي، في حين أن الأخلاق تهتم باستعدادات المرء الداخلية. وكثيراً ما يستخدم هيجل كلمة الحق بهذا المعنى الضيق سواء في «المدخل الفلسفي» الذي سبق كتاب «فلسفة الحق»، وفي «الموسوعة» الجزء الثالث فقرات ٤٤٨ وما بعدها التي أعقبته. غير أن «الحق» يُستخدم في «فلسفة الحق» بالمعنى الواسع الذي يشمل «الأخلاق الفردية» (أخلاق الضمير) والأخلاق الاجتماعية جنباً إلى جنب مع تاريخ العالم، كما يستخدمها بالمعنى الضيق الذي يناظر «الحق المجرد». (فقرات ٣٤ - ١٠٤): الملكية، والعقد، والحظ، بما في ذلك الجريمة والعقاب^(١). وهناك عدة أسباب لذلك :-

(١) عند كانط وفشته «الأخلاق الاجتماعية» تترادف «الأخلاق الفردية» ومن ثم فمن المناسب أن نقابل «الحق». (إلا أن هيجل أعاد تعريف الأخلاق الاجتماعية لتعني كثيراً ما

(١) قارن ترجمتنا العربية لكتاب هيجل «أصول فلسفة الحق» من ص ١٨١ إلى ص ٢٥٤ (المترجم).

كان يقع في السابق تحت عنوان «الحق» كالقوانين بصفة عامة، والقانون الدستوري (حتى في الموسوعة فإن إقامة العدالة تقع تحت عنوان «الأخلاق الاجتماعية» بدلاً من «الحق» بما هو كذلك، فقرة ٥٢٩ وما بعدها). ومن ثم فلم تعد «الأخلاق الاجتماعية تقابل «الحق» ببساطة. وأصبحت الأخلاق الفردية تقع في الوسط بين «الحق المجرد» أو «الأخلاق الاجتماعية»: الحق المجرد الذي يجسد الحرية في الموضوع الخارجي، يمثل الجانب الموضوعي من الحق، في حين أن الأخلاق الفردية تمثل الجانب الذاتي، وتجمع «الأخلاق الاجتماعية» بين الذاتية والموضوعية. ومن هنا كان من الطبيعي أن تقع الأخلاق الفردية تحت عنوان «الحق». وفي الجزء الثالث من الموسوعة (فقرة ٤٣٣ وما بعدها) نجد أن تعبير «الروح الموضوعي» يغطي نفس الميدان الذي يشمل «الحق» في كتابه «أصول فلسفة الحق». غير أن ذلك طبيعي أكثر عندما تقابل «الروح الموضوعي» (كما هي الحال في الجزء الثالث من الموسوعة)، وليس في «فلسفة الحق» مع «الروح الذاتي»، و«الروح المطلق».

(٢) لقد كان هيجل على وعي مستمر بأن كلمة Recht، تعني «الحق» كما تعني «القانون»، غير أن الأخلاق الفردية أيضاً تُضفي حقاً معينة على الفرد: كحقه، مثلاً، في أن لا يكون مستولاً - لا أخلاقياً ولا قانونياً - عن الأفعال التي يقوم بها بلا علم أو معرفة. ويعود إدخال تاريخ العالم في فلسفة الحق إلى حد ما، إلى واقعه أنه في تاريخ العالم توجد «محكمة العالم». كما تسمى «روح العالم» و«الحق الأعلى للكل» على العقول القومية المتناهية. (قوة: ٣٤).^(١)

(٣) التقابل بين الأخلاق الفردية والحق، يعتمد، إلى حد ما، على الإيمان بأنهما يمكن أن يصطدم الواحد منهما بالآخر: فما هو مسموح به قانوناً أو حتى مطلوب: قد يكون غير أخلاقي. غير أن الأخلاق الفردية والحق، في رأي هيجل، لا يمكن أن يصطدما على نحو مطلق: فالنقد الأخلاقي للتنظيمات الاجتماعية والقانونية القائمة، من النادر أن يكون من الممكن الدفاع عنه أو الاحتفاظ به من الناحية العقلية، وقد يشتمل الحق في أن يكون منتصفاً أمام الضمير الأخلاقي للمواطنين، وقد يكون معيباً وناقصاً من

(١) يقول هيجل: «بإيدي» روح كل شعب قاصرة عليه تماماً على اعتبار جزئيتها. لأنها تستمد من هذه الجزئية. بما هي أفراد لهم وجود متعين تمثلتها الموضوعي، وروحها بذاتها. وبغضاً عن ذلك فإن أعمالهم ومنازلهم في علاقاتهم للعبادة بعضهم ببعض هو جدل هذه الأرواح بوصفها تنافساً، وتمت يظهر الروح الكئي. أي روح العالم، مستطراً من كل لبيد، متجسداً ذاته كشيء يمارس حقه - وحده هو أعلى الاطلاق - على هذه العقول المتناهية في تاريخ العالم الذي هو محكمة العالم «فلسفة الحق من ٥٩٩ من ترجمتنا العربية (الترجم).

جوانب أخرى. غير أن هذه العيوب تتضح وتسميز لا عن طريق الضمير الأخلاقي للفرد، وإنما عن طريق فحص العقلانية الكامنة في الحق ذاته. ومن هنا فإن «فلسفة الحق» تستهدف وضع حد لمزاعم الأخلاق الفردية، وأن تجعلها تتكامل مع نسق الحق.

(٤) الحق المجرد - في مقابل الأخلاق الفردية - هو موضوعي نسبياً. لكنه كذلك يطور الفرد ليصبح شخصاً واهياً بنفسه. والحق، والأخلاق الاجتماعية. كالأخلاق الفردية، لا تنظم، ببساطة، السلوك الخارجي للأفراد الذين تشكلوا، بالفعل، تشكلاً تاماً كموجودات بشرية. ومن ثم فقد كان فشله مخطئاً عندما ذهب في كتابه «أسس الحق الطبيعي» إلى أن الحق يتضمن الإكراه، في حين أن «الأخلاق» لا تستلزم ذلك. فالحق - مثل الأخلاق - يتطلب إذعان الفرد وحماسه بأن شكله في أغراضه. ومن هنا كان «الحق» و«الأخلاق الفردية» والأخلاق الاجتماعية هي أطوار في مشروع واحد.

مصطلح «الحق الطبيعي» (أدخله ليبنتز ترجمة للمصطلح اللاتيني *Ius naturale* - في مقابل الحق الوضعي) وهو يُرد في عنوان «فلسفة الحق» وفي بحثه عن «القانون الطبيعي»، غير أن هيجل يرفض النظرة التي ترتبط عادة بالمصطلح، أعنى أن للناس حقوقاً معينة، وأنه ينبغي أن يحكموا طبقاً لقوانين معينة، تستقل استقلالاً تاماً عن الحقوق التي ثلاثهم - ويمكن أن تكون في تضاريس تام مع هذه الحقوق. والطرق التي تحكم بها المجتمعات الموجودة بالفعل. وكان يتعاطف أكثر مع وجهة النظر التي انحدرت من أرسطو وتقول أن هناك مبادئ عامة معينة يمكن أن نستمدّها من فحصنا للإنسان بوصفه موجوداً اجتماعياً، وأنه وعلى الرغم من أن هذه المبادئ في الجانب الأعظم منها تكمن خلف التنظيمات السياسية والاجتماعية القائمة، فإنه يمكن استخدامها للتقييم والإصلاح المدافع للمجتمع. لكنه يسرق بين هذه النظرة وبين «الحق الطبيعي» بما هو كذلك. وهو يذهب في الجزء الثالث من الموسوعة (فقرات ٢-٥) إلى أن الحق الطبيعي يشير بطريقة غامضة إلى وجهتين من النظر تتضمنان معنيين متميزين عن «الطبيعة».

(١) إذا كانت «الطبيعة» تستخدم في مقابل «الروحي»، و«الاجتماعي»، فإن «الحق الطبيعي» هو الحق الذي نصل إليه في «حالة الطبيعة». وعندئذ فإن المجتمع المدني والدولة يقتضيان تقييد حريتنا وحقوقنا الطبيعية.

غير أن هيجل يذهب إلى أن «الحق» و«الحقوق» لا نصل إليهما إلا في المجتمع، لأن «حالة الطبيعة» هي حالة العنف وارتكاب الخطأ.

(٢) إذا استخدمت كلمة «الطبيعة» على أنها جوهر الحق ومعانيه، فإن الحق الطبيعي يكون في هذه الحالة هو الحق على نحو ما تحدده الفكرة الشاملة عن الحق. والحق الطبيعي في هذه الحالة لن يكون طبيعياً بالمعنى الموجود في رقم (١)، بل سيكون حقاً اجتماعياً يقوم على أساس «الشخصية الحرة». والنظرية الثانية هي نظرية هيغل الخاصة. لكن حتى لو كان الحق هو حق الشخصية الحرة، فإنه نتيجاً تاريخياً للإمبراطورية الرومانية وهو لم يتحقق في كل زمان ومكان، لم يتحقق في اليونان القديمة مثلاً. ومن هنا فإن هيغل يرفض النظرية الأولى لا فقط بسبب ارتباطها بحالة الطبيعة المختلفة بل أيضاً بسبب المبالغة في تقديرها للإرادة الجزئية للفرد. فالحرية لا تعتمد فقط على أن تكون حراً في أن تفعل ما تشاء، بل في أن تكون موجوداً بشرياً متطوراً تطوراً كاملاً.

للأفراد في الدولة الحديثة حقوق معينة «مجردة» أو «صورية» لا يمكن أن تغترب ولا تنتزع أو تنتهك فهي حقوق تكون شخصيتي مثل حق في أن لا أكون عبداً أو أستعبد، وأن تكون لي ملكية خاصة^(١). . . فمثل هذه الحقوق لا ينبغي أن ينتهكها الأشخاص الآخرون. لكن لما كان الحق المجرد هو أدنى أطوار الحق الثلاثة، فإن الحقوق المجردة ليست محصنة ضد تدخل المجالات الأعلى مثل: الأخلاق الفردية، والأخلاق الاجتماعية. فالشخص الذي تكون حياته في خطر مباشر له الحق في ملكية الشخص الآخر، وإذا ما سرقها فسوف يكون من الخطأ أن تعالج فعله على أنه سرقة عادية^(٢) ويتشرك هيغل المسألة غير واضحة فيما إذا كان حق السارق هو حق أخلاقي فحسب أم أنه (أو ينبغي أن يكون) حق مشروع بالقوة. لكن للمدين حقاً مشروعاً (في رأي هيغل - وهذا صحيح) كما أن له حقاً أخلاقياً - أن يحتفظ بممتلكات الدائن ما دام بحاجة لأن يعيش عليها^(٣).

(١) يقول هيغل: «إن الحق الخاص بشيء لا يقبل - من حيث معانيه - التنازل أو الاعتراض، فهو لا يسقط بالتنازل، ما دام الفعل الذي أنتكح بواسطته شخصيتي ومعنيته الجوهرية... الخ». فلسفة الحق ص ٢٢٢ من ترجمتنا العربية (لترجم).

(٢) «للحياة بوصفها المجموع الكلي للذاتيات حق ضد الحق المجرد. فلو كانت سرقة الخبز مثلاً، تدل على أن هناك مجاعة، فإني من الصواب بالطبع أن أقول عن هذا الفعل أنه اعتداء على ملكية شخص ما، لكن سوف يكون من الخطأ أن تعالج هذا السلوك على أنه سرقة عادية. إن رفض السماح لرجل يهدق الخطر بحياته أن يتخذ مثل هذه الخطوات للمحافظة على ذاته، لا بد أن يعني أننا نصفه بأنه يثير حقوق، فإني حينئذٍ سأعده حراً من حياته فإن حريته سوف تلغي تماماً... الخ». فلسفة الحق ص ٢٧٠ - ٢٧١ من ترجمتنا العربية (لترجم).

(٣) «يسمح للمدين الاحتفاظ بأدواته والآلات حرة، وملاصقه، وباحتصاص يسمح له بالاحتفاظ بثروته. أممي ملكية الدائن مقدار ما ينظر إليها على أنها لازمة وضرورية لكي يواصل حياته. وأممي بالطبع ليواصل معيشته في مستواه الاجتماعي الخاص» فلسفة الحق ص ٢٨٦ من ترجمتنا العربية (لترجم).

وللدولة في حالة الحرب أن تطلب عن مواطنيها التضحية بأرواحهم وممتلكاتهم^(١). وليس المبرر هو أن التضحية بحقوق بعض الأفراد مطلوبة للمحافظة على حقوق أفراد آخرين. لأن الغرض الرئيسي للدولة لا يكمن في رأى هيجل في المحافظة على الحقوق المجردة لمواطنيها (كالملكية مثلاً). لكن ما دام المواطنون في الدولة لابد أن يكونوا هم أنفسهم أشخاصاً أيضاً (وما دام الإنسان حراً أساساً)، فإن هناك قيوداً على حق الدولة في انتهاك أو إزالة الحقوق المجردة. فلا ينبغي لها أن تستعبد - أو تسمح باستعباد مواطنيها (أو أي موجود بشري آخر)^(٢).

في دائرة الحق المجرد لا تستلزم حيازة الحقوق أية واجبات، إلا واجب احترام حقوق الآخرين، في حين أنه لا يكون للمرء في الحياة الأخلاقية حقوق إلا بمقدار ما يكون له من واجبات، والعكس صحيح أيضاً .



(١) نقل هيجل هذا الموضوع في الفقرة رقم ٢٢١ من فلسفة الحق وهو يرى أن التضحية بالأفراد بحياتهم وممتلكاتهم في حالة الحرب هو لحظة إيجابية تؤدي إلى استتلال الدولة وسيادتها بتقليل الخطورة والتضحية، وفضلاً عن ذلك فإن الحرب تتألف من تقاضة المحرمات الزمنية والآباء العابد ... الخ فإذن ترجمتنا العربية ص ٥٨٨ - ٥٨٩ (الترجم).

(٢) يقول هيجل : ففي هذه الهوية بين الإرادة الكلية، والإرادة الجزئية يلتحم الحق والواجب. والإنسان في دائرة النظام الأخلاقي له حقوق بمقدار ما عليه من واجبات. وعليه واجبات بمقدار ما له من حقوق ... الخ «فلسفة الحق» ص ٤٠٥ من ترجمتنا العربية (الترجم).

S

Scepticism and

Stoicism

مذهب الشك.

والمذهب الرواقى..

الرواقية، والأبيقورية، ومذهب الشك هي في رأى هيغل التيارات الفلسفية الرئيسية الثلاثة في اليونان في الفترة فيما بين أرسطو وأفلاطون المحدثين. وهو يدرس الأبيقورية في كتابه "محاضرات في تاريخ الفلسفة" لكنه ينظر إليها على أنها نظرية حية شهوانية غير فلسفية. أدنى من الرواقية ومذهب الشك ولهذا السبب فإنها لا تظهر في كتابه "ظاهريات الروح" (الكشاش الرابع B) حيث نجد الرواقية ومذهب الشك يعقبان الفرع الشقى (مسيحية العصر الوسيط). (ولقد حاول كارل ماركس أن يتصف أبيقور من ظلم هيغل في رسالة الدكتوراه التي أعدها بعنوان "الاختلافات بين الفلاسفات الطبيعية عند ديمقراطس وأبيقور" عام (١٨٤١).

ولقد تأسست الرواقية أو أهل الرواق Stoa على يد "زينون الكتيوسى" (في قبرص) عام ٣٠٠ قبل الميلاد^(١) وجاء اسمها من كلمة الرواق Stoa نسبة إلى "الرواق المنقوش"^(٢) في أثينا حيث كان زينون يلقى محاضراته. واستمرت هذه المدرسة عدة قرون،

(١) "الرواقية" لفظ يطلق على المدرسة الفلسفية الكبيرة التي أسسها زينون الكتيوسى بمدينة أثينا في أوائل القرن الثالث قبل الميلاد. . . إلخ" د. عثمان أمين الرواقية ص٦ طبعه عام ١٩٥٩. (الترجم).

(٢) كانت أعمدته مزودة بنقوش من ريشة الرسام "بروليسنوط" وهو رسام يونانى عاش قبل الميلاد. ونقش رسوماً كثيرة في أثينا ونسخها من المدن اليونانية" د. عثمان أمين "الفلسفة الرواقية" مكتبة النهضة المصرية. الطبعة الثانية عام ١٩٥٩ ص ٧ (الترجم).

ويقع تاريخها في ثلاثة عصور: الرواقية القديمة (لاسيما رواقية زينون، وكليانس، وكروسيوس)^(١) - الرواقية الوسطى (لاسيما عند بانيوس وبوزيديوس)^(٢) - والرواقية المتأخرة (أو الحديثة) (لاسيما عند سينكا، وايكينوس، ومارتن أورليوس)^(٣). وكان هيجل على علم أكثر بالرواقية المتأخرة. نظراً لأن كمية كبيرة من مؤلفاتها قد بقيت، في حين أنه لم يعرف رواقية العصور المبكرة إلا من خلال الرواة والشفرات المقتبسة. وقد كان معجباً إعجاباً كبيراً من أن أحد الرواقيين وهو ايكينوس كان عبداً محموراً (اعتى عبداً معتقاً) في حين أن شخصية رواقية أخرى هي ماركوس أورليوس كان امبراطوراً (أى سيداً).

وكان الرواقيون يؤمنون أن العالم يحكمه اللوجوس Logos أو العقل المتفعل في على نحو شامل. ووجدوا بين "اللوجوس" وبين نار بالغة النقاء موجودة في كل شيء ولكن في صورة أشد وضاعة. (ولقد اعتقد معظم الرواقيين في الاحتراف العام للعالم، ثم بنشأ بعد ذلك عالم جديد).

والنفس العاقلة عند الإنسان هي قيس من اللوجوس الإلهي، وهي لذلك تستطيع أن تتعرف على الغرض الإلهي وتتوافق معه. وتكمن الفضيلة والسعادة، فقط في مثل هذا التوافق. (وكل شيء آخر كالصحة والثروة... السخ) لا أهمية لها "وهي محايدة" ليست خيراً ولا شراً. وهدف الحياة هو بلوغ تلك الحالة الذهنية المسماة "الأپاثيا... Apathia"^(٤) (وهي التحرر من الانفعالات، والهدوء ورباطة الجأش) وبذلك يعيش "على وفاق مع الطبيعة". (غير أن هذه الپائدئ لم تمنح الرواقيين من تقلد أعلى المناصب. وكثيراً ما تخيلوا

(١) اعتدت من سنة ٢٢٢ إلى سنة ٤-٦ قبل الميلاد - المرجع السابق ص٣٣. (المترجم).

(٢) ومنتها القرنان الثاني والأول قبل الميلاد - المرجع السابق في نفس الصفحة. (المترجم).

(٣) تند من القرن الأول قبل الميلاد، وتظل قائمة حتى الوقت الذي انحلت فيه المدارس الهيرتاتية عام ٥٢٩ بعد الميلاد - المرجع السابق ص٣٤. (المترجم).

(٤) الأپاثيا Apathia هي حالة من اللامبالاة، والجمود أو القيات الروسى (التبلد) لا تتدخل فيها الاحاسيس في نشاط اللعن، وقد وصف استانسنا الدكتور عثمان أمين الحكيم الرواقى وصفاً جامعاً بقوله : انه شخص لا سلطان للأهواء والانفعالات على نفسه ... لا يحس ألماً، ولا يستشعر شجناً، ولا يعرف همّاً، ولا يساور قلبه وجل ولا أسف ولا رجاء. هو القني من غير مال، ولذلك من غير مملكة. يعيش بالأجمال في أكمل معادة ... فهو غنى، حر ، جميل، في وقت واحد* الفلسفة الرواقية ص ٢١٢ (المترجم).

أنفسهم ممثلين يقفون على مسافة من الدور الذى لم يكن لهم فيه نتائج مؤثرة). وعلى الرغم من أن هدف الرواوية اليونانية كان هدفاً أخلاقياً أساساً، فاتهم أقاموا الأخلاق على أساس الميتافيزيقيا، والمنطق، والفيزياء، والايستمولوجيا. (فكرة «معيار» الحقيقة مستمدة من المذهب الرواقى). غير أن هذه المجالات أعملت في عصر الامبراطورية عندما أصبحت الرواوية ديانة بقدر ما هي فلسفة.

ويظهرنا هيجل في كتابه «محاضرات في تاريخ الفلسفة» على معرفة واسعة بالجوانب العقلية في الفلسفة الرواقية، لكنه يركز في «ظواهرات الروح» على محاولة الرواقية التعامل مع العالم الخارجى على أساس الانسحاب البساطنى. ولقد أثرت الاخلاق الرواقية تأثيراً متصلاً في المفكرين المتأخرين، بما في ذلك هيجل نفسه (رغم انتقاداته لهم). ففكرته - مثلاً - التى تقول أن الواقعى عقلى مدينة بالكثير للرواقية أكثر مما هي مدينة للمذهب المحافظ الساذج. غير أن المعتقدات التى عبّر عنها في «محاضرات في فلسفة التاريخ» التى تقول أن التاريخ هو مشهد من الانفعالات الطاغية *ولنه لا شىء، عظيم قد تمّ انجازه في العالم بدون انفعالات طاغية* - تتضمن نقفاً لنظرية «الآليات».

أما مذهب الشك Scepticism عند اليونان (وقد جاءت من كلمة Skepsis التى تعنى 'يبحث، يتحرى' وليس 'يشك أو لا يؤمن') - فله أيضاً تاريخ طويل معاصر، تقريباً. لتاريخ الرواقية. وتستمد حركة الشك أصولها من 'بيرون الأيلسى Pyrrho of Elis' فى القرن الرابع قبل الميلاد، المصدر الرئيسى لهذا المذهب هو مؤلفات سكتستوس امبريكوس Sextus Empiricus. وهو حكيم يونانى وشاك من القرن الثالث بعد الميلاد. وقد دافع الشكك عن البحث غير الدجماطيقى .. Skepsis، وعن 'تعليق الحكم Epoché (الابوخيا) في معارضة دجماطيقية الأفلاطونية والرواقية. إذ تؤدى 'الابوخيا' - فى رأيهم - إلى الهدوء والسكينة^(١). (كان مذهب الشك في عصر هيجل لا يزال يتقابل بالتعارض مع الدجماطيقية، لكن كثيراً ما كان مذهب النقد لا سيما فى الكانتية يظهر كبديل ثالث). وفى القرن الثالث قبل الميلاد تحولت الأكاديمية التى أسسها أفلاطون - تحت رئاسة

(١) يقال في تفسير 'الابوخيا' أننا نحس مثلاً بالعسل حلو القاق ولكننا نتجت عن الحكم على العسل بأنه حلو اللسان، أو أننا نحس بالشار ساذجة، ولكننا لا نتحكم على النار بأنها ساذجة. ومن هنا تنهى 'الابوخيا' الى الصمت اللغنى Aphasia راجع د. شمرة مطر 'الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها'. دار المعارف بمصر عام ١٩٨٨ ص ٣٨٧ (لترجمة).

أركسبيلوس - إلى اعتناق مذهب الشك ودافعت عنه لمدة قرنين من الزمان، وأنتجت شكاكاً لامعين من أمثال: كارنيادس^(١)، وأناستاموس - الذي ثار ضد ما اعتقد أنه بقايا دجسالميقية في الأكاديمية. ولقد كانت هناك محاولات في العالم القديم حول علاقة الشك في "البيرونية" والشك في الأكاديمية (ولقد عالج هيغل في كتابه "تاريخ الفلسفة" الأكاديمية الجديدة، ومذهب الشك منفصلين، لكن على التمثالي). ولقد ظهر مذهب الشك القديم إلى النور من جديد في القرن السادس عشر، وكان له تأثير كبير على "موتشي"، و"بسكال" و"بايل" *... الخ.

ويقال إن : "أناسيداموس" هو الذي صاغ الحجج العشر للشك التي تستغل التباين

بين الظواهر، وهي تعتمد على :

(١) أنواع الحيوان.

(٢) الفرد البشري.

(٣) الحس أو أعضاء الحس (البصر أو اللمس مثلاً،^(٢)).

(٤) الظروف (السكر والعريضة، أو الرزاة والاعتدال)^(٣).

(٥) وضع الشيء (داخل الماء أو خارجه)^(٤).

(٦) امتزاج الموضوع (تشويه الموضوع من خلال الوسط الذي تدركه فيه، كالهواء

البارد أو الساخن الذي يوجد فيه)^(٥).

(١) من طرف ما يروي عن كارنيادس (١٢٨، ١١٣ ق. م.) أنه خطب ذات مرة وعرض مذهبه في خطبتين قدم في الأولى حججاً مؤيدة للأخلاق ثم فند في الثانية ما سبق أن أورده في الأولى. فلقى من الجمهور اصدياً عظيماً فطلب "كانو" - الذي كان رقيباً على الثقافة الرومانية - بإبعاده بحرقاً على العقائد والأخلاق ! "قرن د. أميرة مطر" الفلسفة اليونانية ص ٣٩١ (الترجم).

(٢) الخواص تتعارض بإزاء الشيء الواحد: فالبصر يدرك بروزاً في الصورة، واللمس يدركها مسطحة ... وماذا نظر مغيب للعين ضار للذة ... وهكذا تروا نترك ظواهر متباينة لا حقل (الترجم).

(٣) الحجج الأربعة إن ادرك الحس الواحد يختلف باختلاف الظروف من سن وصحة وعرض : فالعسل يبدو مرأ في حالة الحمى. وتبدو الأشياء صفراء للمصاب باليرقان ... الخ (الترجم).

(٤) تعتمد الحجج الخامسة على الأوضاع والمسافات للأشياء المدركة، فالشئ البعيد تبدو صغيرة وثابتة. وضوء الصباح يبدو هزلاً في الشمس ساطعاً في الضوء: فكيف نعرف الأشياء بنفس النظر عن المكان الذي تشغله والمسافات التي تفصلنا عنه ؟ (الترجم).

(٥) تعتمد الحجج السادسة على أن الأشياء تبدو لنا مختلفة حسب ما نتوخ به أو نتد به من هواء أو حرارة أو ضوء، أو يرد أو حركة فلون الوجه يختلف في الحروف والبرد، ويختلف الصوت في الهواء الضعيف أو الكثيف (الترجم).

(٧) كمية الشيء، (فقابل من زيادة القضة تبدو سوداء في حين أن الكثير منها يبدو أبيض)^(١).

(٨) النسبية (فالليل الوليد يبدو صغيراً بالنسبة الأفيال الكبيرة، لكنه يبدو كبيراً بالنسبة للحوانات الأخرى)^(٢).

(٩) تكرار لفادات المرء بالشيء (فمثلاً عندما يشعر المرء بالزلزال لأول مرة يجده مخيفاً ورهيباً أكثر من اعتاد عليه)^(٣).

(١٠) أسلوب الحياة التي يعيشها المرء، والعادات والقوانين، ومعتقداته الأسطورية والديناميكية^(٤). وحجة الشكك في جميع الحالات هي من النوع التالي:

(١) يبدو الشيء أحمر بالنسبة لشخص ما في مجموعة من الظروف، لكن يكون أخضر في ظروف أخرى.

(٢) الشيء لا يمكن أن يكون أحمر وأخضر في آن معاً.

(٣) ليس هناك مبرر لتفضيل مظهر على مظهر آخر. (وذلك هو التكافؤ أو التعادل في قوة التأثير).

(٤) أننا لا نستطيع أن نؤكد أن الشيء أحمر أو أخضر، ولهذا فإن علينا تعليق الحكم.

ثم أضاف "أجربياً" بعد ذلك خمس حجج:

(١) في كل من الفلسفة والحياة المألوفة منازعات، وليس ثمة ما يبرر تفضيل رأي على آخر.

(٢) البرهان الذي يقدم لرأي ما يحتاج هو نفسه إلى برهان آخر، وهكذا نعود الفهقري إلى ما لا نهاية.

(١) تبدو لنا الأشياء مختلفة حسب الكمية فحبة الرمل تبدو عشنة بينما كومة الرمل تبدو رخوة، والبيد بقربنا إذا ما تعاطيناها بالتدليل - وبضعفنا إذا أسرفنا في تناولها (الترجم).

(٢) كل شيء نسبي بالإضافة إلى الأشياء المدركة، وإلى الشخص المدرك فالشيء ليس إلى البعير أو البساط - إلى أعلى أو إلى أسفل بنفسه. بل بالنسبة إلى شيء آخر. وكذلك الكبير والصغير، والاب والابن (الترجم).

(٣) تبدو لنا الأشياء مختلفة على حسب التألف والتأثر. فالنجم اللذب يدهشنا لتدركه. ولولا أننا نرى الشمس كل يوم لكأنت تبدو مخيفة (الترجم).

(٤) اختلاف العادات والقوانين والأراء: فالصربون يحفظون الوثائق - والرومان يحرقونهاهم. وبعض الشعوب تلقبهم في المستنقعات، ويجيز القرس زواج الأبناء من أسهاتهم. ويجيز الصربون زواج الأخوة من أخواتهم. ويحظر القنون اليوناني كل ذلك (الترجم).

(٣) يظهر الشيء وفي علاقته بالذات، وفي ظروف أخرى يكون علينا أن نعلق الحكم عما هو هذا الشيء في ذاته.

(٤) يتجنب الدجماطيقيون التفهيم اللامتناهي بالمتراضهم لغرض ما (أو عن طريق المتراض سابق).

(٥) كثيراً ما يتطوى إستدلّاهم على حلقة مفرغة، عندما تتطلب النظرية البرهان على الأخرى (الحجة المتبادلة).

وتلخص الحجة الأولى والثالثة، الحجج العشر الأصلية. أما الحجج الثانية والرابعة والخامسة فهي موجهة ضد الدجماطيقية الفلسفية؛ ضد نظرية أرسطو التي تقول أن هناك بديهيات مباشرة لا تحتاج إلى برهان.

ولقد درس هيغل مذهب الشك اليوناني بعناية لاسيما في نقده لـ "شولتسه" لاسيما في المجلة النقدية للفلسفة. وهو في هذا المقال - ثم بعد ذلك - ينظر إلى الشك القديم على أنه أعلى من الشك الحديث (شك هيوم ، وشولتسه مثلاً) بسبب أنه أساساً ، شك أكثر. فالشكك الحديثون قد شكوا في الفلسفة بصفة خاصة، وفي تطبيق الأفكار على الظواهر الحسية، وكذلك في معتقدات الحس المشترك. ولقد نظر هيغل إليهم على أنهم حلقاء له في هجومه على فلاسفة الحس المشترك من أمثال "كروجر" الذي كان يلجأ إلى "وقائع الوعي". ومن هنا فإن هيغل يفضل الحجج العشر على حجج "أجرينا" الخمس، وذلك لأن الحجج العشر كانت تستهدف "الحس المشترك"، في حين أن الحجج الخمس كانت تستهدف الهجوم على الفلسفة. (كانت هناك محاولات ملحوظة حول مجال الشك القديم، وما إذا كان - أو بعض الفرق فيه - يستهدف الهجوم على المعتقدات الفلسفية وحدها، أو أنه يهاجم أيضاً المعتقدات التي تتطلبها الحياة اليومية).

ولقد تأثر هيغل بمذهب الشك على مستويات مختلفة :

(١) تفسيره لموضوعات جزئية (كالسياسة، والشعر، ومعيار الحقيقة ... الخ) كثيراً ما

تدين بوجودها لسكتوس امبريكوس بقدر ما تدين للفلاسفة المحدثين.

(٢) مذهب الشك هو صورة من صور الوعي في "ظواهرات الروح" التي أدرك فيها

هيغل الهدف العملي - أكثر من الهدف النظري الخالص - لمذهب الشك القديم الذي وصل إلى الهدوء والسكينة عن طريق "الأبوخيا" (أو تعليق الحكم) واعتراضاته على

مذهب الشك في 'ظاهريات الروح' ليست مفروضة بالقوة. فالشكاك - مثل الروافيين - كان لديهم خصماتة عام للتفكير في اجابات على الاعتراضات التي وجهت اليهم.

(٣) كان هيجل ينظر إلى سير فكره الخاص على أنه شكى فيما يتعلق بأشكال الوعي (بما في ذلك التعيين الحسي)، وتحديد الفكر (بما في ذلك الفلسفات الأخرى) في آن معاً. غير أن شكه يتطوى على تعليق الحكم فيما يتعلق بالوضع. إلا أن سلبه، سلب يؤدي إلى اثبات جديد للوضع، ومسار فكر هيجل معقد من واقعة أن شكه (مثل شك بعض اليونانيين القدماء) يمتد إلى قوانين المنطق في حين أن رفضه للوضع يعتمد، في العادة، على ما يتطوى عليه هذا الوضع من تناقض.

(٤) لقد حاول هيجل أيضاً أن يعزز مذهبه ضد الهجمات الشكية، على أساس حجج أجرياً الخمس بصفة خاصة، وكان دفاعه يتضمن ما يأتي :

(أ) ان فلسفته لا تتنازع مع فلسفات أخرى متميزة عنها ومتعارضة معها، وإنما هي ترفع - ومن ثم تشمل - الفلسفات الأخرى. وردد على أية محاولة معارضة وجهة نظر أخرى لفكرته الخاص هو 'لقد سبق أن قلت ذلك بالفعل' . (ضد الحججة رقم ١١٠).

(ب) لقد كان هيجل يراقب 'الشيء ذاته فحسب'، أعنى أشكال الوعي، وصور الفكر... الخ. تطور نفسها، وتنفذ نفسها، دون أي تدخل منه . (ضد الحججة رقم ١٢٠).

(ج) وهكذا نعر على معيار الحقيقة (الذي هو عند الفيلسوف الشاك موضع خلاف ونزاع شأن كل شيء آخر) وينطبق على نفسه بواسطة أشكال الوعي... الخ، لا بواسطة هيجل نفسه.

(د) توضح الافتراضات السابقة لكنها تُرفع في حركة دائرية للمذهب، والمذهب لا يستدل في دائرة عن عالم ساكن متميز عن ذاته، ولكنه يتبع الحركة الدائرية للعالم ذاته. ومن ثم فهو يتطوى في آن معاً على الافتراض والدائرية، لكنه لا يشغمن التفهسر اللامتاهي (ضد ٢٢ و ٣١ و ٤٤).

ويفرق هيجل بين مذهب الشك (لاسيما الشك الديكارتي) وبين الريبة Zweifel المأخوذة من كلمة Zewi (اثان)، وتتضمن ارتباطاً متواصلًا بالمعتقدات التي يرتاب فيها المرء ويأمل أن يستعيد ثقته بها. والارتياب الشكي هو بالأحرى يأس وقنوط وتخلي عن الوضع الذي ترتاب فيه.

الكلمة الألمانية Wissenschaft مأخوذة من كلمة Wissen (التي تعنى "المعرفة"). لكنها استخدمت منذ القرنين السادس عشر والسابع عشر لتعنى الكلمة اللاتينية Scientia التي تدل على (1) "العلم"، و"المعرفة المنظمة المترابطة"، و"نشاط اكتساب المعرفة". وهي تنطبق على العلوم الطبيعية. لكنها ترتبط باحكام أقل مما ترتبط كلمة "العلم" بالعلوم الطبيعية ومناهجها، ومن هنا فإن كلمة Wissenschaft تنطبق الآن بطريقة فضفاضة أكثر من كلمة "العلم" على الدراسة النسقية: للفن، والدين، والتاريخ، والأخلاق... الخ (أما كلمة Geisteswissenschaft فقد ظهرت بعد هيجل ترجمة لمصطلح "العلم الأخلاقي" عند جون ستيوارت مل⁽¹⁾). ومن ثم كان من الطبيعي النظر إلى الفلسفة بما أنها نسقية، على أنها Wissenschaft.

أما كلمة النسق System (أو المذهب) فقد جاءت من الكلمة اليونانية Systemà (التي تعنى كلاً متناسقاً مؤلفاً من أجزاء متعددة) التي جاءت بدورها من كلمة Symistanai (التي تعنى يضع معاً، يؤلف ... من Sun "مع، معاً"، و histanai - يضع، يرض) ويعرفها فولف بأنها: "مجموعة من الحقائق التي يرتبط بعضها ببعض، كما ترتبط بمبادئها". ونظر كائط إلى "النسق" بطريقة أكثر أصالة فربطه باحكام بكلمة Wissenschaft (أي فن مثل علم الكيمياء يمكن أيضاً في رأى كائط، أن يكون نسقياً، وإن كان عملياً في حين أن كلمة Wissenschaft نظرية). والنسق عند كائط هو "وحدة المعارف المتعددة التي تندرج تحت فكرة ما.

والفكرة هي تصور عقلى لصورة الكل، بمقدار ما يحدد التصور بطريقة قبائية Apriori كلاً من مجال الكل ومكانة الأجزاء من حيث علاقتها بعضها ببعض ("نقد العقل الخالص" B860, B832)، والنسق يحكمه غرض متضمن في تصوره، وهو كل متناسق، وليس تجميعاً لأجزاء ترتبط ارتباطاً خارجياً، ولا يمكن للأجزاء أن تُضاف أو تُحذف دون أن تفسد النسق، لكنها يمكن أن تنمو عضواً. على نحو ما ينمو الكائن الحي.

(1) وهو تعنى أيضاً "العلوم الإنسانية" بصفة عامة أو المعرفة الروحية في مقابل معرفة الطبيعة (الترجم).

ويشارك هيغل في هذه الفكرة عن النسق وارتباطه بكلمة Wissenschaft. ومنذ سنوات 'ينتا' وهو يؤمن أن الفلسفة لا بد أن تكون نسقية وعلمية رغم انتقاداته للشكالية Formalismus: أي تطبيق مخططات مجردة مصطنعة وغير مناسبة على المادة التجريبية ('ظاهريات الروح' التصديين)، والمذاهب المعارضة مثل مذهب امبنوزا الذي يسير من افتراضات سابقة ويبدأ بالتعريفات والديهيات. وهو يقدم لنا في الموسوعة سببين لماذا تكون الفلسفة التي بدون نسق غير علمية تماماً:

السبب الأول: أن موضوع الفلسفة، الفكرة أو المطلق - بشكل هو نفسه نسقاً: * لأن الحقيقة ذاتها عينية، بمعنى أنها في الوقت الذي تقدم لنا فيه مبدأ الوحدة ورباطها، فإنها كذلك تحتوي بداخلها على مصدر التطور...^(١). والنظرة السليمة للفلسفة لا بد أن تجعلها تعكس بنيتها. (ليس النسق عند هيغل، كما يوحي اشتقاق الكلمة: أن يضع معاً 'بواسطة الفيلسوف: بل يكشف ما في داخله من ارتباطات ذاتية متبادلة. وهو 'لا يضع معاً' إلا ما كان منفصلاً عن طريق المفكرين السابقين أو عن طريق الثقافة).

السبب الثاني: أن النسق العلمي يضمن أن ما يختاره المرء لكي يدرسه وما يزعمه عنه تعبير عن أمور أكثر من المزاج الشخصي: * أن حقائق الفلسفة لن يكون لها قيمة إذا ما صرفنا النظر عن الاعتماد المتبادل والوحدة العضوية في النسق، ولا بد في هذه الحالة أن نعالج بوصفها افتراضات سابقة لا أساس لها، أو أنها مجموعة من الاكتناعات الشخصية^(٢). ومن هنا فقد رفض هيغل وجهة نظر 'فشته' يقول: * أن نوع الفلسفة الذي يختاره المرء يتوقف على نوع الشخص الذي يختار. ذلك لأن النسق (أو المذهب) الفلسفي ليس قطعة مينة من الأثاث يمكن أن نقبلها أو نرفضها كما نشاء. بل إن روح الشخص الذي يعتنق هذا المذهب هي التي تبعث فيه الحياة* (انظر المقدمة الأولى لكتاب فشته 'علم المعرفة' عام ١٧٩٤). غير أن النسق أو العلم - في رأي هيغل - يستبعدان هذه العوامل الشخصية.

الحقائق الشخصية في اختيار النسق (أو المذهب الفلسفي) يستبعدها أيضاً - في رأي هيغل - واقعة أن نسق الفلسفة ليس نسقاً أو مذهباً بين عدة مذاهب بديلة، وإن كلمة النسق لا تشير إلى الفلسفة ذات المبدأ الضيق المتميز عن غيره، بل على العكس: أن

(١) 'موسوعة العلوم الفلسفية' ص ٧٣ من ترجمة العربية (الترجم).

(٢) 'موسوعة العلوم الفلسفية' ص ٧٣ من ترجمة العربية (الترجم).

الفلسفة الأصلية الحققة هي التي تجعل من النسق مبدأ يشمل جميع المبادئ الجزئية الأخرى^(١). (هناك عصور ظهرت فيها فلسفات متعددة ومتميزة جسدت مبادئ متميزة مثل: الرواقية والأبيقورية، ومنعبد الشك - في الحقبة اليونانية التي أعقبت أرسطو - غير أن مثل هذا الوضع غير مقنع فلسفياً، وهو ينحل في فلسفة تشمل جميع هذه المبادئ).

كثيراً ما يتحدث هيجل عن الفلسفة - لاسيما فلسفته هو - على أنها "العلم" عما يبدو معه أنه يعني أنه لا يوجد سوى علم واحد فقط. والسبب هو هذا: لما كانت فلسفة هيجل تشمل على جميع المبادئ الفلسفية الجزئية، فهي الفلسفة بما هي كإفلاذ، وليست مجرد فلسفة بيا (أي إحدى الفلصات). لكن الفلسفة تضم كذلك علوماً أخرى بمقدار ما تكون علوماً أصيلة وليست كومة من المعلومات (علم فقه اللغة مثلاً) تنأسس على الإرادة التعسفية (مثل علم الرنوك)^(٢). أو على أسس وضعية^(٣) - في مقابل الآسس الفعلية - بالنسبة للموضوع الذي ينسخته (مثل نظام الضرائب) - أو من حيث الشكل (مثل معظم العلوم التجريبية في ذلك الوقت)، أو من حيث نوع المعرفة (مثل: الاتجاه إلى الوجدان أو الشعور أو السلطة... الخ). وذلك لأن العلم الأصيل يستخدم تحدييدات الفكر، التي تتجاوزها ضمناً - بما أنها متناهية - دائرة العلم الذي نتحدث عنه وننتقل إلى دائرة أعلى، أعنى إلى علم آخر^(٤). وهكذا فعندما يظهر علم الطبيعة التجريسي، وعلم التاريخ

(١) واضح أن هيجل يقصد بنسق الفلسفة هنا ملحقه هو الحاضر، كما يدل على ذلك بوضوح سياق الحديث - فإذن موسوعة العلوم الفلسفية " من ٧٣ وما بعدها من ترجمتنا العربية. (الترجم).

(٢) "الرنوك" شعاعاً للوك والأمراء، والأثراك والسلايك في مصر. ومنه جاءت تسمية العلم "علم الرنوك Heraldry" وهي العلامات الشجرا التي تظهر على الأختام أو الفروع، أو ملابس الجند أو على الأعلام؛ كالصقر، أو النسر، أو الأسد، أو السيف، أو الهلال والصلب والزهرة - الخ، وهو من العلوم المساعدة التي يشتغل على المؤرخ دراستها لتساعده على فهم الحقبة التي يورخ لها (الترجم).

(٣) كلمة وقسمي هنا Positive تعني موضوعية ... Posited أي مؤسسة تعسفاً على نحو ما نتحدث مثلاً عن "القانون الوضعي" كشيء متميز عن القانون الطبيعي. والتقصود بالعنصر "الوضعي" والسماط الوضعية لهذه العلوم - الخ علوها من الضرورة العقلية. وخصوها في كثير من جوانبها لآثرات عرضية ثقافية (الترجم).

(٤) يقول هيجل: تستمد موسوعة العلوم الفلسفية ثلاثة أنواع من العلم الجزئي:

(٥) فهي تستبعد في البداية الخشدة الحرف للعلوم المتأثرة وفقه اللغة Philology في جانبها المتأسس بنسج إلى هذه اللغة.

(ب) وتستبعد ثانياً أشياء العلوم التي تلوم على الإرادة التعسفية وحدها ومثلاً علم الرنوك Heraldry. فهذه الفئة من العلوم وضعية Positive من بنائها إلى نهايتها.

(ج) وهناك فئة تالمة من العلوم، وضعية كذلك، وإن كان لها أساس عقلي، وبداية عقلية، وتلك عناصر تدعها الفلسفة لنفسها، إلا أن السماط الوضعية Positive لهذه العلوم تنقل خاصيتها الأساسية " موسوعة العلوم الفلسفية من ٧٥ من ترجمتنا العربية (الترجم).

تصوراتها على نحو متع، يصبحان "مرآة للتصور (أو الفكرة الشاملة)". ويجدان مكانها كأجزاء من علم واحد. أما أشباه العلوم أو تلك الجوانب من العلوم الوضعية التي لا يمكن علاجها، فسوف تظل خارج دائرة العلم. والسبب أنها ليست علمية بطريقة أصيلة: فالعلم الأصلي لا يمكن أن يكون متميزاً عن العلوم الأخرى^(١).

هذا العلم الواحد، في نظر هيغل، يشكل دائرة، وكل علم من العلوم الجزئية التي يحتوى عليها يشكل أيضاً دائرة، فمادام "شمولاً كلياً - Totality" فإنه يحطم الحدود التي فرضها عليه وسطه الخاص ليخلق دائرة أوسع، وهكذا يشكل العلم "دائرة من مجموعة من الدوائر"^(٢). والدوائر الرئيسية هي: المنطق - وفلسفة الطبيعة - وفلسفة الروح (ولا تعرض "الموسوعة" العلوم الجزئية بالتفصيل، وإنما تعرض فحسب، نشاط البداية، وتصوراتها الأساسية). والبنية الدائرية للعالم، في مقابل العلوم الجزئية وغيرها من المذاهب الفلسفية المبكرة، وهي لا تواجه أية مشكلة حول: من أين تبدأ فصاره يستطيع أن يبدأ، من حيث المبدأ، من أية نقطة، بمجرد أن يقرر المرء أن يبدأ التفلسف، ورغم أنه ربما كانت هناك نقاط تناسب المبتدئ أكثر من غيرها.

هناك مبررات كثيرة تكمن خلف اندفاع هيغل نحو النسق (أو المذهب)، منها أن العالم ككل يشكل نسقاً واحداً ومعقولاً، وأن مهمتنا أن نبينه وأن نفكر فيه. ومنها أن بنود المعرفة وموضوعاتها، طالما أنها تشارك في الآثار العقلية العام، لابد أن ترتبط ارتباطاً معقولاً. ومنها أن شذرات المذهب لا تكون كلها واضحة ومعقولة إذا ما عزلت الواحدة منها عن الأخرى ("فالحقيقة هي الكل" كما يقول هيغل في تصديره لظاهريات الروح). ومنها أن المذهب أو النسق هو وحده - في تخطيطه - الذي يمكن أن يكون محكماً من الناحية الأستمولوجية.

(١) قارن موسوعة العلوم الفلسفية من ٧٥ وما بعدها من ترجمتنا السابقة الذكر.

(٢) يقول هيغل "كل جزء من أجزاء الفلسفة هو بدوره كل فلسفي". فهو يشكل دائرة مغلقة على نفسها. مكتملة بذاتها. ومع ذلك فهي كل جزء من هذه الأجزاء تجسد الفكرة الفلسفية في صورة جزئية عناسمة أو في وسط خاص، ولما كانت كل دائرة مفردة مثل شمولاً حقيقياً، فإنها تحطم الحدود التي فرضها عليها وسطها الخاص لتتخلق دائرة أوسع. والفلسفة كلها تشبه بهذه الطريقة دائرة مولدة من عدة دوائر وتظهر الفكرة في كل دائرة جزئية من هذه الدوائر. لكن الفكرة ككل، في الوقت ذاته، تتكون عن طريق نسق هذه الأجزاء الجزئية. وكل منها هو عضو ضروري في التنظيم كله". موسوعة العلوم الفلسفية من ٧٤ من ترجمتنا العربية (الترجم).

كان عصر هيغل هو عصر الفلسفة، ومن ثم فلم يكن متصفاً لها في سؤاله: لماذا لا بد أن تكون الفلسفة نسقية أو علمية.؟ فهو يعرف مفكرين عرضوا أفكارهم بطريقة غير نسقية، وقد كان معجباً ببعضهم من أمثال 'ديدرو'، و 'ليشتيرج'، و 'بنقاد للمذهب (أو النسق) من الرومانسيين من أمثال: 'ف. شلجل' الذي كان يقول: 'من المؤلم للذهن أن يكون له مذهب، ومن المؤلم له بنفس القدر أن لا يكون له مذهب، ومن ثم فإن عليه أن يقرر ببساطة أن يجمع بين الإثنين'. لكنه جعل 'تاريخ الفلسفة' يدور أساساً حول أولئك الفلاسفة الذين كان لهم مذهب من أمثال أرسطو، أو من يبدو أن لهم مذهباً من أمثال أفلاطون. وهناك فيلسوفان من أعظم نقاد هيغل - هما 'نيتشه' و 'كيركجور' - كانوا أيضاً من نقاد المذهب والعلم (فكيركجور يشير إلى الهيجلية باستمرار على أنها 'المذهب' وهو يعلن في كتابه 'الشفوات الفلسفية' وأيضاً في كتابه 'حاشية ختامية غير علمية' مساعداته للهيجلية من عنوان الكاتبين). ويمكن أن نلخص اعتراضاتهما - واعتراضات آخرين - على النحو التالي:

- (١) العالم بالغ التعقيد، ومعرفتنا عنه حتى الآن هائلة للغاية، حتى أنها لا يمكن أن توضع في مذهب أو توافق معه.
- (٢) المذهب محدود وضيق: وهو يفلت ذهن الإنسان عن البدائل وعن المكتشفات الجديدة التي لا يمكن أن تتكيف مع المذهب (فيما يقول كارل بوبر).
- (٣) المذهب معرفي واستعدادي (للأحداث الماضية) أكثر منه مستقبلي (أو متطلع إلى المستقبل): فهو لا يمكن أن يفيدنا في شيء بالنسبة للاختيارات البشرية في الحياة وفي الفعل. (فيما يرى كيركجور).
- (٤) المذهب لا أساس له - في نهاية التحليل - وهو يعبر أساساً عن شخصية صاحبه (نيتشه).

(٥) لا يمكن للمذهب أن يتكيف مع التفكير الأقصى للذهن البشري. أما أسئلة مثل: "لماذا يكون لي مذهب؟" فهي بالضرورة تقع خارج أي مذهب. ويمكن لهيغل أن يسلم برقم (١) رغم أنه لا يستلزم أن يكون المذهب أما مستحيلاً، أو غير مرغوب فيه من حيث المبدأ. لكن من الواضح أنه يرفض رقم (٢) على نحو ما فعل في موسوعة العلوم الفلسفية^(١). ولا بد أن يؤدي اهتمامه بالحقيقة والموضوعية إلى

(١) ص ٧٢ من الترجمة العربية (الترجم).

رقم (٣) - أن لم يكن قد عالج بالفعل حالة كيركجور في تفسيره 'للوعى الشقى' في ظاهريات الروح. لقد حاول أن يحذف السمات الشخصية المشار إليها في رقم (٤). وليس من الواضح أن ردوده على مشكلات المعرفة أقل من اجابات نيته. ان فكر هيجل وبناء مذهبه يسيرون بطريقة التفكير المتتالي في الحالة الراهنة. وليس من الواضح انه لا يستطيع أن يتكيف مع الأسئلة التي ظهرت في رقم (٥) أن لم يكن قد فعل ذلك صراحة. والواقع أن أفكاره عن الحقيقة لا نقل في ابداعها عن أفكار نيته.

ولقد استخدم هيجل أيضاً كلمة (النسق) المذهب بمعنى غير اصطلاحي عندما أطلقها على 'نظام الضرائب' مثلاً، وعلى نسق الحاجات في المجتمع اللدني (راجع كتابه 'فلسفة الحق' فقرة ١٨٩ وما بعدها، والموسوعة الجزء الثالث فقرة ٥٢٤ وما بعدها).

علم المنطق:

Science of Logic

يتبع كتاب علم المنطق في مجلدين يدور المجلد الأول عن 'المنطق الموضوعي' وهو يحتوي على كتابين 'نظرية الوجود' وقد نُشر عام ١٨١٢، و'نظرية الماهية' وقد نُشر عام ١٨١٣، أما المجلد الثاني فهو 'المنطق الذاتي'، وهو يحتوي على 'نظرية التصور (أو الفكرة الشاملة)'. وقد نشر عام ١٨١٦، وفي عام ١٨٣١ أكمل هيجل مراجعة نسخة موسعة ومنقحة من 'نظرية الوجود'. لكن لم يسعفه الأجل لمراجعة بقية الكتاب. فتصدير الطبعة الثانية مؤرخ في ٧ نوفمبر عام ١٨٣١ أي قبل وفاته (بأسبوع واحد) في ١٤ نوفمبر من نفس العام. وقد ظهرت هذه الطبعة عام ١٨٣٢، ثم ظهرت مرة أخرى في مجموعة المؤلفات التي نشرت بعد وفاته فيما بين ١٨٣٤ - ١٨٣٥. والطبعة الثانية من 'علم المنطق' هي وحدها التي ترجمت إلى اللغة الإنجليزية.

لا يناظر كتاب 'علم المنطق' أي نظام تقليدي معين وإنما هو محاولة للتأليف بين موضوعات سابقة متنوعة ومتميزة في كل واحد. والمقدمات الرئيسية في علم المنطق هي:

(١) لقد حاول أرسطو أن يضع قائمة لقضائيه، وأن يحدد الأنواع الأكثر عمومية للمحمولات التي يمكن أن تنطبق على كائن ما: الطوهر، الكم، الكيف، النسبة... الخ ولقد حاول أفلاطون أن يقوم بعمل مماثل لاسيما في محاوره 'السوفسطائي' محاوره هيجل المفضلة من بين محاورات أفلاطون.

٢ - ولقد درس أرسطو في كتاب 'العبارة' بنية القضية والحكم ومكوناتهما. ومرة أخرى فقد حاول أفلاطون أن يرتاد هذا الميدان في محاورته 'تيتياتوس'. و 'السوفسطائي'.

٣ - تعالج التحليلات الأولى لأرسطو طبيعة الاستدلال أو القياس، وتدرس التحليلات الثانية لأرسطو البرهان والبرهنة أو علم البرهان. وكانت كلمة 'أناطوطيقا' أرسطو تستخدم للدلالة على المنطق Logic. أما عبارة (Techné) Logiké أو 'فن المنطق' من كلمة Logos أي الكلمة أو العقل... الخ، فقد كان الرواقيون هم أول من استخدمها.

سميت هذه الأعمال - وأعمال منطقية أخرى لأرسطو - باسم 'الأورجانون Organon'، أى 'الوسيلة' أو 'الأداة' للتفكير السليم. أما الأعمال التي سميت باسم 'الأورجانون الجديد' عند 'بيكون' أو 'لاميرت' مثلًا فهي محاولات لتجديد أورجان أرسطو.

٤ - لقد حاول أرسطو في كتاب 'الميتافيزيقا' أن يبرر التفاضل، والثالث المرفوع. (وقد حدد 'الميتافيزيقا' أو 'الفلسفة الأولى' مناقشة هذين القانونين، ما دامنا ينطبقان على جميع الأشياء. وكانت قواين الفكر في عصر هيجل تشمل قاتون الهوية، (ومنذ عصر ليبنتز) مبدأ السبب الكافي أو الأساس الكافي.

لخصتُ في رقم (٢، ٣، ٤) موضوع 'المنطق الصوري' أو 'الكلاسيكي' أو 'التقليدي' في عصر هيجل. ولقد ذهب هيجل مثل كانط إلى أن هذا المنطق لم يحرر أي تقدم منذ عصر أرسطو.

وهيجل يبخر من قدر المساهمات الرواقية، أو إسهامات العصر الوسيط في مجال المنطق، وكذلك إسهامات المنطق الرياضي الذي بدأ مع 'الحاصية الكلية' عند ليبنتز والتي كان يحقرها هيجل بشدة.

٥ - يقول هيجل أيضًا أن 'علم المنطق' يجسد مادة الميتافيزيقا القديمة. المستمدة من أرسطو (وأفلاطون). والتي تشمل أيضًا: ليبنتز، واسينورا، وفولف، فكشير من التصورات التي درسها في كتابه 'علم المنطق' لاسيما في 'نظرية الماهية' قد استخدمها الميتافيزيقيون.

٦ - في القسم الرئيسي الأول من كتاب 'نقد العقل الخالص' وعنوانه 'النظرية الترنسنتيالية للعناصر' يعرف كانط 'المنطق الترنسنتيالي' بأنه العلم الذي - في مقابل المنطق الصوري - يحدد أصل المعارف القبلية Apriori ونطاقها ومشروعيتها الموضوعية. (نقد العقل الخالص ٨٥٧ و ٥٥٨)، ويقع المنطق الترنسنتيالي. (وب) منطق الوهم (الجدل الترنسنتيالي)، وهو يحاول في القسم الأول أن ينسق المقولات ويبررها (كمقولة السببية مثلًا) التي يفترضها سلفًا الأحكام الموضوعية والتجريبية، وهو يحاول في القسم الثاني أن يكبح جماح الاستخدام النظري للعقل، محتجًا بأنه يقودنا إلى المتناقضات والنقصان وكثرة كثيرة من التصورات التي درسها كانط في (أ، ب) عاودت الظهور من

جديد في كتاب هيجل *علم المنطق*، إلا أن هيجل يجمع بين التحليل والجدل في كل مرحلة في *المنطق*، وهو يذهب إلى أن كل تصور (فيما عدا الفكرة المطلقة) يؤدي إلى متناقضات ونقائص. والقسم الرئيسي الثاني من *نقد العقل الخالص* وعنوانه *النظرية الترسندنائية للمنهج* يحدد الشروط الصورية لنسق كامل للعقل الخالص (A 70 - A و B73) يتناسب أيضاً مع موضوع هيجل لاسيما اعتماده بالنسق، ولقد كانت معرفة هيجل بكتاب كانط عظيمة ودينه له أيضاً. إلا أن المدى الذي تكون فيه دوافعه الأساسية وإجراءاته كانتوية لا يزال موضوع جدال ونزاع.

٧ - *علم المنطق* أيضاً يرتاد مجال تصورات مثل: القوة، والسقطية، والتضاد، واللاتتامى، التي لا تشكل فقط في الميتافيزيقا أو اللاهوت، بل أيضاً في العلم الطبيعي ورياضيات ذلك العصر.

المحتويات الرئيسية لكتاب *علم المنطق* هي على النحو التالي:

(١) *المنطق الموضوعي* يفتتحه بتصدير للطبعة الأولى. وهو يلخص الطابع العام لعلم المنطق، والسياق الفلسفي والثقافي الذي كُتِب فيه، وعلاقته بفلسفة الروح.

(٢) تصدير الطبعة الثانية وهو يدرس العلاقة بين تحديدات الفكر وبين اللغة، و*الأنا*، و*الأشياء*، وهو يفسر بعض الإجراءات في *علم المنطق*، ويدافع عنها ضد التصورات المغلوطة.

(٣) المقدمة وهي تلخص *التصور العام* للمنطق، وعلاقته بفلسفة الروح، وباللغة، وبالمنطق الصوري، وبالفلسفات السابقة، لاسيما فلسفة كانط. ثم بشرح قسمة المنطق إلى: منطق الوجود، ومنطق ماهية، ومنطق التصور (الفكرة الشاملة).

(٤) الكتاب الأول: وهو *نظرية الوجود* يفتتح بقسم عنوانه *ما هي البداية التي لا بد أن يبدأ بها علم المنطق؟* وهو يدرس صعوبة البداية في المنطق، وفي الفلسفة بصفة عامة؛ لاسيما أن الفلسفة ينبغي أن لا تحسوى على اعتراضات سابقة، كما أنها تشكل دائرة. ويسين لنا هيجل لماذا لم يبدأ من الأنا الخالص (كما فعل قشبه، وشلنج في البداية) وإنما بدأ من الوجود الخالص (مادامت تفترض سلفاً مقدمة فلسفية وثقافية سابقة). ويزعم هيجل أن *علم المنطق* هو عرض لله على نحو ما هو عليه في ماهيته الأزلية قبل أن يخلق الطبيعة والروح المتناهي (علم المنطق من المقدمة)، ويؤدي ذلك إلى ارباك القارئ

ما دام المنطق يشكل بداية المذهب، في حين أن المذهب يشكل دائرة فهو كذلك النهاية (والوسط أيضاً).

(٥) *علم المنطق* مثل مذهب هيغل كله - يتألف من مثلثات داخل مثلثات. وكثيراً ما يحمل المثلث كله نفس العنوان الذي يحمله أول حد في المثلث. بسبب أن هيغل يعتقد أن الكلي يشعير في كلي (خاص) وجزئي، وفردى. وتقع "نظرية الوجود" نفسها في ثلاثة أقسام:

القسم الأول: *تعين الكيف* وهو يدرس:

(أ) الوجود (الوجود - العدم - الصيرورة).

(ب) الوجود المتعين (الوجود المتعين - التناهي - اللاتناهي).

(ج) الوجود للذات (الوجود للذات - الواحد والكثير - الفرد والجذب).

القسم الثاني: *الحجم أو الكم* وهو يشمل:

(أ) الكم (الكم الخالص - الكم المنفصل والمتصل - تحديد الكم).

(ب) الكمية (العدد - الحجم الامتدادى والحجم الكثافى - اللامتناهي الكم).

(ج) العلاقة الكمية أو النسبة.

القسم الثالث: *القدر* ويشمل:

(أ) الكم النوعى.

(ب) القدر الحقيقى.

(ج) التحول إلى الماهية.

(٦) الكتاب الثانى *نظرية الماهية* وتقع كذلك في ثلاثة أقسام هي:

القسم الأول: الماهية على نحو ما تنعكس داخل ذاتها ويشمل:

(أ) الوهم أو المظهر (الماهوى وغير الماهوى - الوهم - الانعكاس).

(ب) الماهويات أو تحديدهات الفكر (الهوية - الاختلاف - التناقض).

(ج) الأساس (الأساس المطلق - الأساس المتعين - الشرط).

القسم الثانى: *الظاهر* ويشمل:

(أ) الوجود الفعلى (الشئ وخواصه - تكوين الشئ من المواد - تفكك الشئ

وانحلاله).

(ب) الظاهر (قانون الظاهر - عالم الظاهر والعالم في ذاته - تفكك الظاهر وانحلاله).

(ج) العلاقة الماهوية (الكل والأجزاء - القوة ومظهر تحققها - الجوانب والبرانس).

القسم الثالث: "الوجود بالفعل" ويشمل:

(أ) المطلق (التعبير عن المطلق - الخاصية المطلقة - حال المطلق).

(ب) الوجود بالفعل (العرضية - الضرورة النسبية - الضرورة المطلقة).

(ج) العلاقة المطلقة (الجوهر - السببية - التفاعل).

(٧) المطلق الذاتي أو نظرية التصور (الفكرة الشاملة) ويقع في ثلاثة أقسام:

القسم الأول: "الذاتية" وهي تدرس:

(أ) التصور (الفكرة الشاملة): التصور الكلي - التصور الجزئي - الفردي.

(ب) أنواع الحكم.

(ج) أنواع الاستدلال (القياس).

القسم الثاني: "الموضوعية" وتشمل:

(أ) الآلية.

(ب) الكيمائية.

(ج) الغائية أو الغرض.

القسم الثالث: "الفكرة" وهو يدرس:

(أ) الحياة.

(ب) فكرة المعرفة (فكرة الصدق - وفكرة الخير).

(ج) الفكرة المطلقة.

وهناك الكثير من الملاحظات و"الحواشي" تتخلل الجسد الرئيسي لعلم المنطق. ويعالج معظمها الدور الذي يقوم به تحديد الفكر في الفلسفات الأخرى أو في العلم والرياضيات، وهذه الملاحظات في العادة أقل صعوبة من النص الرئيسي، وتلقى عليه كثيراً من الضوء.

ويختلف منطق هيجل عن سابقه من عدة زوايا:

١ - له من الناحية المثالية، بنية واحدة ضرورية وكاملة تترك عالم المنطق بلا اختيار إرادي أو عشوائي حول كيف يبدأ أو كيف يسير لاسيما وأن عالم المنطق هو (من الناحية

المثالية) مستغرق تماماً في موضوعاته، في حين تتطور تحديثات الفكر وتنفذ نفسها (وذلك لا ندحطه اختلاف التخصيلات بين كتاب 'علم المنطق' و'الموسوعة' الجزء الأول، لأن هناك منطقاً واحداً سليماً لا يستلزم أن يكون أى كتاب من مؤلفات هيجل هو العرض الحاسم له.

٢ - المنطق هو 'فكر حول الفكر' فالأفكار من المنظور الذى تفكر منه فى الأفكار لا بد أن تشكل ضمن الأفكار التى تفكر فيها. ومن هنا فإن أحد المعانى للفكرة المطلقة هى أنه فى نهاية 'علم المنطق' جميع الأفكار المطلوب التفكير فيها تكون قد تطورت داخل المنطق نفسه. ومنطق هيجل بهذا المعنى على خلاف منطق أرسطو أو منطق كانط - منطق لامتناه، ويحتوى على ذاته.

٣ - امتزج المنطق الموضوعى، والمنطق الذاتى (أو الصورى) بضمته إلى حد ما إيمان هيجل بأن صور المنطق الذاتى (التصور - الكم - القياس وكذلك الحقيقة، والجدل) تشكل بنية الأشياء، بقدر ما تشكل بنية الفكر عن الأشياء؛ وهذا جانب جوهرى فى المثالية عنده.

٤ - يشتق هيجل تحديثات الفكر ويعيد بناؤها من جديد، لكنه يذهب أيضاً إلى أنها تشكل البنية المنطقية الجوهرية لكل من الذهن أو الروح والعالم. وهكذا فإن 'علم المنطق' - على خلاف المنطق الصورى - يمدنا بالإطار المنطقى الضرورى للطبيعة، والروح، والعلاقة بينهما. وليس شيئاً عارضاً أن يكشف العالم عن بنية منطقية لم تحل ألغازها فى 'علم المنطق'، وهكذا يحاول هيجل بدرجات متفاوتة من الكمال والتجاسع أن يبنى مؤلفاته الأخرى طبقاً للمنطق.

منطق هيجل من حيث التعميم - منطق قبلى كله، لا يحتاج إلى أن يلبس إلى التجربة، ولا يعنى ذلك أنه كان يمكن أن يتطور فى أية حقبة سابقة طالما أن له شروطاً تقابلية يرفعها هو. والأفكار الموجودة فى علم المنطق موجودة بالقوة أو ضمناً فى العقل البشرى فى أى حقبة. لكن هيجل (على خلاف كانط) لم يؤمن أنها موجودة صراحة فى أى زمان (أو مكان)، فالأفكار تنحل ألغازها عبر التاريخ.

I انظر الأنا

التأمل. والتأملي

Speculation, The Speculative
and Metaphysics

والميتافيزيقا ..

الكلمات الألمانية Spekulation, Spekulativ, Spekulieren جاءت من الكلمة اللاتينية Speculatio (التي تعني 'الاستطلاع الاستكشاف، التأمل') وكلمة Speculari ('يشجس' 'يراقب'، 'يتطلع') التي أتحدت بدورها من . . Spere ('يسرى - ينظر'). - والكلمة اللاتينية التي تعنى مرآة هي Speculum التي أتت إلى ظهور الكلمة الألمانية Spiegel أي 'المرآة'، وقد طورت كلمة Spekulieren معاني أخرى منها 'بحسب، يثق في، ويعتمد على، يخسمن، يظن'، وظهرت في القرن الثامن عشر معاني مثل 'يدخل في مغامرات تجارية'.

وكلمة Speculatio استخدمها 'بؤنيوس' ترجمة للكلمة اليونانية . . Theoria (التي تعني 'التأمل'). وربط القديس أوغسطين، والاسكولاستيون (من أمثال القديس توما الأكويني) والمتصوفة من أمثال سوز^(١٢)، ونيقولا دي كوزا - ربط هؤلاء جميعاً بين هذه الكلمة، وبين كلمة 'المرآة Speculum' متابعين القديس بولس الذي كان يذهب إلى أننا لا نستطيع أن نرى الله أو أن نعرفه مباشرة، بل نراه فقط في أعماله وفي آثاره كما في المرآة^(١١). وهكذا نجد أن التأمل يجاوز التجربة الحسية إلى ما هو فوق الطبيعة وإلى ما هو إلهي.

(١١) هنرش سوسز H. Suse (٢١٢٩٥ - ١٣٦٦) مشعوف اللاتي دومينيكاني - درس على المعلم الكهات في كولون، كتب بحثاً صغيراً عن الحكمة الأزلية حفظ نجاحاً شعبياً هائلاً بسبب دفاعه عن الكهات بما أتى إلى فصله من عمله وإدانة الباب له عام ١٣٢٩ (الترجم).

(١٢) عبارة القديس بولس هي 'لنا نظر الآن في مرآة، في لغز. لكن حينئذ وجهها لوجه. الآن أعرف بعض العرعة. لكن حينئذ سأعرف كما عرفت فرسالة بولس الأولى إلى أهل كورنثوس الأصحاح الثالث عشر: ١٢ (الترجم).

ولقد اكتسب التأمل نكهة مدمومة من هجوم «لوثر» على الفلسفة المدرسية. وكذلك من معارضة «هيردر»، و«جوته» لعصر التنوير. أما عند كانط «المعرفة النظرية تأملية، إذا ما استهدفت موضوعاً ما أو التصورات عن موضوع ما: التي لا يستطيع المرء أن يصل إليها عن طريق التجربة. وهي تقابل المعرفة الطبيعية (وهي المعرفة السببية أساساً) التي لا تستهدف إلا الأشياء، ومحمولاتها التي يمكن أن تكون معطاة في تجربة ممكنة». «نقد العقل الخالص» ١٧٤ A وما بعدها. و ١٧٢ B وما بعدها). وهو يربطها بالعقل النظري المشلول عن إقامة الأدلة على وجود الله.

ولقد نظر «فشته»، و«شلنج»، وهيجل إلى فكرهم على أنه تأمل (أو نظري) - لا لأنه يتجاوز حدود التجربة الممكنة بالمعنى الكانطي، وإنما لأن البدائل التي عرضها كانط وهي: التأمل المتصالي، والمعرفة الطبيعية ليست شاملة بل تترك الباب مفتوحاً أمام بديل ثالث هو: التفكير في طبيعة التجربة، وفي التصورات التي تنطوي عليها. ولقد ظل شلنج لبعض الوقت ينتظر - مثل المنصوفة - إلى التأمل على أنه يتضمن رؤية موحدة أو حدساً، إلا أن هيجل رآه عملية تصورية.

لم يربط هيجل بين التأمل (أو الفكر النظري) وبين المرآة. وكان ينفر من الفكرة التي تقول أن الله (أو أي شيء آخر) لا يتاح للمعرفة المباشرة ويمكن أن تتبين فقط كصورة: وهو يقابل بين الفلسفة التأملية وفلسفة الانعكاس. وعلى الرغم من أن انعكاس الأضداد، وغيرها من تعديلات الفكر - يتعكس كل منها في الآخر متضمن في التأمل، فإن مثل هذا الانعكاس ليس إلا طوراً واحداً من أطوار المنطق النظري (التأمل). ولسم يقيم سوى محاولات غشيلة لربط المعنى الفلسفي للتأمل بالمعنى الشائع كالتفكير في الزواج، أو المضاربة التجارية (في البورصة) مثل التأمل الفلسفي تتضمن (١) الذهاب إلى ما وراء ما هو حاضر مباشرة. (٢) أن تجعل الشيء الذي كان في البداية ذاتياً - تجعله موضوعياً. لكنه لا يتضمن المخاطرة أو اللابسين الذي يتضمنه التأمل الفلسفي عند هيجل.

السمة الرئيسية للتأمل في استخدام هيجل أنه يوحد بين ما يبدو متعارضاً ومتمايزاً من الأفكار (أو الأشياء). ولذلك فهو - في مقابل الفهم التحليلي - قريب الشبه من الخيال الشعري، ومن التصوف، لكنه يختلف عنهما من حيث أنه تصوري ويفترض سلفاً أعمال الفهم، وهو في نزاع مع دجماطيقية الميتافيزيقا قبل كانط. التي كانت تصر على تطبيق محمول واحد فقط من المحمولين المتعارضين على الموضوع، فتصر مثلاً على أن العالم إما

متناه أو غير متناه، ولا يمكن أن يكون الاثنان معاً. أما الفكر التأملي فهو على العكس يوحد التصورين معاً، ومن ثم ينظر إلى العالم على أنه متناه وغير متناه في آن واحد^(١). أن التأمل (أو النظرى أو العقلى على نحو إيجاسي) هو فقط الطور الثالث في فكر هيغل - على عكس الفهم الذى يضع تميزات وفروقات حادة، والعقل السلى أو الجدلى الذى يحطم هذه التمييزات من جديد^(٢). لكن طالما أنه الطور الأخير والأكثر تميزاً في فكره (وطالما إن للتأمل «أو الفكر النظرى» معنى واسعاً) فإنه كثيراً ما يشير إلى فلسفته، وإلى المنطق... الخ على أنهما تأمليان أو نظريان. ويصر هيغل على أن التأمل (أو الفكر النظرى) ليس ذاتياً فحسب: بل يرفع التعارض بين الذاتية والموضوعية مع غيره من التعارضات. وهو يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالمذهب المثالى. ولهذا السبب نفسه فإنه لا يهتم (كما زعم كانط) بما هو فوق الحس في مقابل التجربة.

وفي بعض الاستخدامات (ومنها استخدام كانط) يرتبط «التأمل» بالميتافيزيقا. فكتاب أرسطو الذى يعالج «الفلسفة الأولى»، و«اللاهوت» عُرف باسم «الميتافيزيقا» (أو ما بعد الطبيعة في الترتيب)^(٣).

ثم أخذت على أنها تعنى «الأشياء التى تجاوز الحسنى»، وأدت إلى ظهور كلمة الميتافيزيقا اللاتينية Metaphysica فى العصر الوسيط. وهى تشمل موضوعات درسها

(١) «الذهب القلبي للديجايطي Dogmatism» بالحق الضيق لهذا اللفظ يطلق على التثبيت بوضع سطح فاصل ثابت بين حدود معينة وحدود أخرى تعارضها. وفي استطاعتنا أن نرى ذلك بوضوح في هذا البدا الضيق الصلب: «ما... أو» فالعالم إما متناه أو لا متناه. إذ لا بد أن يكون أحد هذين القطبين. وعكس هذه الصلاية هو ما نسم به الحقيقة النظرية (التأملية) كلها. فليس ثمة صياغات ناقصة على هذا النحو... بل إن الحقيقة النظرية تأخذ هذه الصياغات في وحدة بوصفها شمولاً Totality في الوقت الذى يقضي عليها المذهب القطعي في عزلها صفة الثبات والحقيقة موسوعة العلوم الفلسفية ص ١٦٦ من ترجمتنا العربية (الترجم).

(٢) قارن ص ٢١٣ وما بعدها من «الموسوعة» الترجمة العربية (الترجم).

(٣) ظهرت كلمة «الميتافيزيقا» عرضاً، فلم يستخدمها واحد من فلاسفة اليونان، وإنما ظهرت في العصر الهلنستي عندما كان «أندرونيكوس الرودى» (حوالى ٦٠ ق. م) الرئيس الحادى عشر للدرسة المشائين يقوم بترتيب مؤلفات أرسطو مهيباً لنشرها، فوجد مجموعة من البحوث لم يطلق عليها العلم الأول اسماً محدداً، وقد جاءت بعد مؤلفات أرسطو الطبيعية فأطلق عليها هو اسم «ما بعد الطبيعة» أي البحوث التى تلي كتب الطبيعة أو الفيزيقا في ترتيب المؤلفات الأرسطية، فسماه الاسم في البداية عرضاً كما قلنا ثم اعتبر صحيحاً في وصف طبيعة الموضوعات التى يدرسها هذا العلم (الترجم).

أرسطو في كتابه منها: (١) السمات العامة لجميع الأشياء بما هي كذلك - (الأنطولوجيا).
 (٢) الموجودات الأزلية التي لا تتغير وتتفصل عن عالم التغير (اللاهوت). ثم أصناف
 مفكرون متأخرون لا سيما فولف وأتباعه، موضوعات أخرى في مجال الميتافيزيقا مثل
 الكسولوجيا (الكوتيات) والسبولوجيا العقلية (علم النفس العقلي) وهي موضوعات كان
 أرسطو قد درسها على أنها أفرع من الفيزيقا نظراً لأنه لم يقم بوضع تفرقة حادة بين العلم
 التجريبي وبين الفلسفة.

واعتقد كانط أنه تخلّص من الميتافيزيقا بمعناها عند فولف. فاستبدل «بالأنطولوجيا»
 «المنطق الترنسندنتالي» الذي هو «تحليل» لا للموجودات، بل للفهم الخالص («نقد العقل
 الخالص» A ٢٤٧ و B ٣٠٢). أما المجالات الأخرى للميتافيزيقا التي تتحدث عن
 موضوعات مثل:

الله - والنفس - والعالم، والتي تجاوز كل تجربة ممكنة - فقد رفضها (أو جعلها، على
 الأقل، موضوعاً للايمان الأخلاقي)، طالما أن الحجج على هذه القضايا لا يبد أن تكون
 راقية. وتؤدي في بعض الحالات إلى متناقضات يغير حل. والميتافيزيقا من هذا النوع هي
 نتاج «التأمل»، والاستخدام التأملي للعقل. إلا أن كانط لم يرفض كل ما يندرج - في
 رأيه - تحت اسم «الميتافيزيقا» فهو في «نقد العقل الخالص» A ٨٤١، و B ٨٧٩ - ٨٦٩
 يقدم بياناً مفصلاً بالمعاني الشائعة للكلمة، واعتبر نفسه ميتافيزيقاً من بعض هذه المعاني.
 ولهذا ظهرت كلمة «الميتافيزيقياً» في عناوين بعض مؤلفاته مثل «تأسيس ميتافيزيقا
 الأخلاق»، و«الأركان الميتافيزيقية للعلم الطبيعي» - وهي تعني أن الدراسة أساسية ونسبية
 ومجردة وليست تجريبية. (ولقد نقد كروج في «قاموسه» استخدام كانط الأخلاقي لكلمة
 «الميتافيزيقا» - ويساوي «كروج» بين الميتافيزيقا و«النظرية الفلسفية للمعرفة».)

مخطوطات «ينا» عام ١٨٠٤ - ١٨٠٥ وهي التي تسمى الآن بـ «منطق ينا»
 والميتافيزيقا و«فلسفة الطبيعة». نجد أنها تنقسم ثلاثة أجزاء: «المنطق» و«الميتافيزيقا»
 و«فلسفة الطبيعة». وفي مؤلفات هيجل المتأخرة ليس هناك تخصيص لقسم منفصل
 «للميتافيزيقا» لكنه يدمج مادة الميتافيزيقا في أقسام أخرى لا سيما المنطق. «فالمنطق يتحد
 مع الميتافيزيقا التي هي علم الأشياء مدركة عن طريق الفكر»^(١). و«المنطق يواصل

(١) موسوعة العلوم الفلسفية - ص ١٠٠ من ترجمة العربية للترجمي.

الميتافيزيقا الصحيحة أو الفلسفة النظرية الخالصة» (علم المنطق من مقدمة الطبعة الأولى). وفي تصديره لكتاب «علم المنطق» عام 1812 يلاحظ أن الفلسفة الألمانية قد تعاونت مع الحس المشترك جنباً إلى جنب في هدم الميتافيزيقا فقدمت لنا بذلك مشهداً غريباً هو: شعب متحضر بلا ميتافيزيقا - وهو مشهد أشبه ما يكون بمنظر العبد الفخم الذي زينت جميع جوانبه بزينات فخمة: لكنه فقدَ قُدس أقدسه. وكثيراً ما انتقد الميتافيزيقا القديمة - السابقة عليه (ميتافيزيقا فولف) ليس، دائماً لأسباب كانطية، وإنما لاجتماعيقيتها أو لأنها أحادية الجانب، وتقدم تمييزات صارمة بناء على مبدأ: أما... أو، تفصل بين التصورات المرتبطة من الناحية النظرية والجدلية⁽¹⁾. ولقد تميزت الميتافيزيقا السابقة على كانط بالتعارضات الحادة بين عالمي الحس وما فوق الحس. وكانت عند كانط نفسه تعارضات من هذا القبيل تحتاج إلى التغلب عليها، ومن هنا فإن هيجل، على خلاف كانط. يعزو مثل هذا النوع من الميتافيزيقا إلى الفهم وليس إلى العقل. وتصوراته معروضة في المنطق، وقد خضعت هناك لإعادة نظر تأملية. وكانت الميتافيزيقا القديمة محبة إلى نفسه أكثر لاسيما ميتافيزيقا الأفلاطونية المحدثة هي التي يفضلها على ميتافيزيقا فولف، وهو يحاول أن يخلصها مما امتلأت به من حشو وفنتازيا عاطفية غير معقولة. وكلمة «يخشو - يعجب به» Schwärmen كانت تقال في الأصل على جماعة النحل، ثم أطلقت بعد ذلك على الفسوق الدينية في عصر الإصلاح الديني وهي بذلك قريبة من كلمة «الحماس - تعصب ديني» Emtusiasm كما استخدمها لوك).

أما الميتافيزيقا الآن فهي غير محددة المعنى تماماً بالنسبة لنا حتى نستطيع أن نقدم إجابة واضحة لا ليس فيها للسؤال «هل كان هيجل فيلسوفاً ميتافيزيقياً...؟» حقاً لقد رأى هيجل نفسه فيلسوفاً ميتافيزيقياً بمعنى ما من المعاش. لكن ذلك لا يستلزم أن يكون قد لوتد - أو حاول أن يرتد - إلى الميتافيزيقيا السابقة على كانط. فالعودة الباشرة إلى الماضي ليست ممكنة على الإطلاق في رأي هيجل، فذلك ضرب من الإيحاء الساذج (لأن الفكر هو وسيلتنا لبلوغ الحقيقة)⁽²⁾ الذي إهتر وترنح عن طريق الشك، ولا يمكن استعادته إلا في مستوى أعلى وأكثر تقدماً، وليس في ساذجة الأصلية. وكانت تحفظات هيجل ضد الفهم

(1) قارن «موسوعة العلوم الفلسفية» - ص 119 وما بعدها من ترجمتنا العربية (الترجم).

(2) قارن «موسوعة العلوم الفلسفية» - ص 119 وما بعدها من ترجمتنا العربية (الترجم).

تعنى أنه لا يستطيع أن يتقدم بناء على مبدأ واحد وعلى حساب المبادئ الأخرى، بل لابد أن يتخصص مكاناً لجميع القولات ذات الغزى، ومن ثم فهو لا يستطيع أن يُسلم بعالم ما فوق الحس، عالم «الملاوراء» الذى يتميز تميزاً حاداً عن عالم الحس أو العالم الذى نعيش فيه. ومن هنا فإن الإجابة المثلثة - على الأقل - هي أنه كان فيلسوفاً ميتافيزيقياً وغير ميتافيزيقى فى آن معاً. «فأعلى نضج، وأعلى مرحلة يمكن أن يبلغها أى شىء، هي تلك التى يبدأ فيها سقوطه وانهاره».

كلمة الروح الألمانية Geist ترتبط من حيث اشتقاقها اللغوي بكلمة الشبح Ghost غير أن سلسلة معانيها تناظر باحكام معاني كلمة «الروح». فهي تعني في الأصل «العاطفة، والإثارة» لكنها طورت معاني «الروح»، و«النفس» و«الذهن» ووجود ما فوق الحس، و«الشبح». ولقد تأثرت العصور المسيحية بالكلمة اللاتينية Spiritus والكلمة اليونانية Pneuma (التي تعني: «الهواء» «النفس»، و«الروح») وبكلمة النوس Nous (التي تعني: «الذهن - العقل») - ثم اندرجت بعد ذلك تحت تأثير الكلمة الفرنسية Esprit واكتسبت مضمون «الحيوية» و«الذكاء، والفطنة» و«العبقرية». إلى جانب إحياءات اللاتينية خاصة بالانواع والعمق.

وبذلك يكون لكلمة «الروح» سلسلة من المعاني على النحو التالي: -

- (١) الروح القدس: الشخص الثالث في الثالوث المقدس.
- (٢) الجانب الروحي أو اللامادي في الإنسان في مقابل اللحم أو الجسد.
- (٣) الروح بمعنى الروح الخالص - الشيطان - العفريت.
- (٤) الحيوية، الهمة، النشاط.
- (٥) في الجمع «الأرواح» كما نقول «الأرواح العليا» استرداد المرء لأرواحه ... الخ.
- (٦) الروح في الكيمياء تعني الماهية على نحو ما نقول «روح الكافور» و«روح الكحول»، وهنا تكون الروح هي «الكحول». ويفسر ذلك إلى حد ما ما يقوله هيجل أحياناً من أن الحقيقتة تتضمن «النشوة - أو السكر» وبذلك لا يكون الحق سوى نشوة باخوسية، يصبح فيها جميع الأعضاء سكارى^(١) (الظاهرية من التصدير).
- (٧) «الذهن، العقل، بمعناه العام والفردى معاً». وفي هذه الحالة تكون كلمة «الذهن»

(١) نشوة باخوسية نسبة إلى الإله باخوس Bacchus إله الخمر عند اليونان الذي كانت طقوسه الدينية واسعة الانتشار عندهم. وتقول الأسطورة أن التيتان أو الجبابرة قبضوا عليه ومزجوا جسده أسلاء. فكانت النساء اليونانيات يصعدن إلى التلال في فصل الربيع حين تزهر الكروم ليقتالن الإله ويقضن يومين كاملين في احتساء الخمر بلا حساب حتى يتفقدن عقلهن من الشراب (الترجم).

مناسبة أكثر من كلمة «العقل». وإن كانت الصفة تكون في العادة «روحي» أكثر من «ذهني».

(٨) الموقف العقلي، الروح، العيسقية، طابع العصر، وروح الشعب، وروح المسيحية... الخ.

(٩) روح الانتقام. التناقض... الخ.

(١٠) المعنى الباطن، أو روح الكافور مثلاً، في مقابل المعنى الحرفي.

لم تكن كلمة «الروح» مصطلحاً مركزياً عند كانط لكنه طبعاً للمعنى في رقم (٤) ورقم (٧) فيما سبق كان يراها المبدأ النشط في إحياء الذهن (كتابه «الأنتروبولوجيا» فقرة ٥٧ - «نقد ملكة الحكم» فقرة رقم ٤٩). وهي أيضاً ما يعث الحياة في العمل الفني، ويصونها، وهي بهذا المعنى تتميز عن الذكاء والقطنة أو الروح. وفي الاستطيقا (علم الجمال) القدرة على عرض الفكرة الجمالية، والإمسك بالدور السريع العابر الذي يقوم به الخيال» ووصله بالقدرات الأخرى (نقد ملكة الحكم فقرة رقم ٤٩).

استخدم هيجل مصطلح «الروح» بطرق عظيمة التنوع، ولقد حاول في كتبه المتأخرة أن ينسق بين معانيها : -

(١) تشير الروح بمعناها العام إلى الروح البشري وما يتجه في مقابل الطبيعة، كما تشير أيضاً إلى الفكرة المطلقة - وهكذا فإن الجزء الثالث من الموسوعة ككل يحتوي على فلسفة «الروح».

(٢) الروح بالمعنى الضيق هي «الروح الذاتي» التي تشمل حياة الفرد السيكولوجية مرتبة: من «النفس الطبيعية»، إلى «الشيشية» إلى الإرادة (الجزء الثالث من الموسوعة فقرات ٣٨٧ - ٤٨٢).

(٣) وبالمعنى الضيق أيضاً فإن «الروح» تشمل جوانب عقلية أكثر «للنفس» مرتبة: من الخلد، إلى التفكير، إلى الإرادة ومستبعدة - بل معارضة - النفس - والشعور... الخ. (الموسوعة الجزء الثالث فقرات ٤٤٠ - ٤٨٣). وهي في ظاهريات «الروح» (الجزء الثالث من الموسوعة فقرات ٤١٣ - ٤٣٩) تغطي المساحة نفسها لكن من منظور وعي الروح بموضوعاتها. وهي في ظاهريات الروح تشمل أيضاً الروح الموضوعي والروح المطلق.

(٤) الروح الموضوعي وهي الروح المشترك (بالمعنى رقم ٨ فيما سبق) بين الجماعة

الاجتماعية على نحو ما تجسد في عاداتها وتقاليدها، وقوانينها ومؤسساتها (الحق). وتتغلغل في شخصية الأفراد ووعيهم الذين يعيشون في جماعة ما. وينظر إليها على أنها نموذج للروح الذاتي. (الجزء الثالث من الموسوعة فقرات ٤٨٣ - ٥٥٢).

(٥) الروح المطلق وهو يشمل: الفن، والدين، والفلسفة (الجزء الثالث من الموسوعة فقرات ٥٥٣ - ٥٧٧) وهي لا متناهية - على خلاف المعنى في رقم (٢)، ورقم (٤) طالما أن «الروح» في هذا المعنى هي «موضوع» للروح ذاتها. لكن أيضاً بسبب انعكاسها على ما هو آخر بالنسبة لها، ومن ثم تصبح روحاً محددة أو مقيدة. (الجزء الثالث من الموسوعة فقرة رقم ٣٨٦ - إضافة، ورقم ٥٦٣ وما بعدها) ويرى هيجل أن المعاني في رقم (٢) و(٤)، و(٥) هي على التوالي الفكرة الشاملة للروح وحقيقتها الواقعية، ووحدة الفكرة الشاملة مع الواقع الحقيقي Reality (الجزء الثالث من الموسوعة فقرة ٣٨٥) والمصطلح «الروح المطلق» نكهة لاهوتية أكثر من مما هو موجود في المعنى رقم (٢) وحتى رقم (٤) فالروح التي هي لذاتها كروح هي الله، وهي بذلك «الروح المطلق» هو «الوعي الذاتي لله». والروح هي أيضاً «مطلق» بمعنى أنها تنفصل - نسبياً - عن الحياة الاجتماعية في مجتمع جزئي معين (المعنى رقم ٤).

(٦) كان تمييز «روح العالم» يعني في القرن السابع عشر «الروح الذنوبي» في مقابل «الروح الإلهي». ثم أصبحت عند «توماسيوس»^(١) مثلاً للروح الكوني المتغلغل في الطبيعة بأسرها، مثل «نفس العالم».

وأخيراً عند «هيردر» وهيجل أصبحت الروح تتجلى في التاريخ. وأصبح التاريخ تطوراً عقلياً متماسكاً بسبب أن نشأة الأمم وانهايارها يحكمه روح واحدة. وهكذا أصبح «روح العالم» مصطلحاً يُدرس - في العادة - تحت عنوان «الحق» أو «الروح الموضوعي» (فلسفة الحق فقرات ٣٤١ - ٣٦٠. والموسوعة الجزء الثالث فقرة ٥٤٩) لكن مسئول كذلك عن تطور الفن، والدين، والفلسفة، وبالتالي عن تطور «الروح المطلق».

(٧) روح الشعب (روح الشعب - روح شعب ما) يشبه المعنى في رقم (٤) لكنه يشمل دستور الشعب (رقم ٥) أو على الأقل تلك الجوانب منه التي هي خاصة بشعب جزئي معين. خصوصاً عندما يُنظر إليها (على خلاف رقم ٤ لا ترد في صيغة الجمع) على

(١) كريستيان توماسيوس Ch.Thomsius (١٦٥٥ - ١٧٢٨) فيلسوف وفقه ألماني. درس في جامعة هاله وأكسها شهرة هريفة. عمل على الابتعاد عن مناهج التعليم الاسكولانية، كما نسعى إلى استقلال الفلسفة عن اللاهوت (الترجم).

أنها من الناحية التاريخية نسبة ومؤقتة. وتتحقق «روح العالم» في شعب معين (كاليونان مثلاً) ويطور روحه إلى أقصى حد، وعندئذ ينسحب منه ويتحول إلى شعب آخر (الرومان مثلاً)، ويحتفظ روح الشعب بالانسحاب من مركز المسرح: مسرح العالم، إلا أنه يبقى ساكناً نسبياً، ولا يستطيع بعد ذلك أبداً أن يسهم مساهمة حاسمة في تاريخ العالم.

(٨) يتحدث هيجل، عن «روح العصر»^(١) بدلاً من Zeitgeist ويقصد بها عقلية عصر معين، وحياته الاجتماعية، ومنتجاته الثقافية. لا سيما داخل شعب معين يشارك في الروح العام. ويكون الفرد مغموساً في هذه الروح ولا يستطيع أن «يقفز فوق عصره»، وهكذا فإن «روح العصر» هي طور من أطوار «روح العالم». ولقد بين لنا «جون سيوارت مل» في مقاله «روح العصر» عام ١٨٣١ أن هذا المفهوم له تداعيات لجوار حدود المثالية الألمانية).

(٩) في الدين «الروح هي الله». لكن «الروح القدس» التي تتدفق من الله وتلمه الإنسان وتظهره هي الشخص الثالث في الثالوث المقدس. ويعتقد هيجل في كتابه «محاضرات في فلسفة الدين» أنها محايدة للجماعة المسيحية، وهكذا تصورها على أنها الوعي الذاتي لله، وهي التفسير الديني لدائرة الروح ككل، في مقابل الفكرة المنطقية والطبيعية. ولم يعط هيجل أية أسبقية للجماعة المسيحية الأصلية. والروح بهذا المعنى تتطور على نحو ما تتطور بالمعاني الأصلية، وأطولها المتأخرة أعلى من الأطوار الأولى، فهي مشألاً لا تتطلب الحضور الحسى للمسيح من أجل الإيمان به.

ولا ينظر هيجل إلى هذه المعاني للروح على أنها متميزة. بل على أنها أطوار مترابطة نسبياً في تطور روح واحدة. وذلك يكون ممكناً عن طريق ثلاث سمات خاصة للروح:

(أ) لا تتضمن شيئاً كاسماً خلقها أو حاملاً، وإنما هي نشاط خالص.

(ب) تتطور في مراحل، وفي أشكال أعلى متتالية، بانعكاسها في البداية على حالتها الراهنة. ثم:

(ج) تغلب على ما هو أخسر غير ذاتها - من الناحيتين العرفية والعملية معاً - سواء أكان الطبيعة أم المراحل الدنيا من الروح، وتتحقق فيها. ويتصور تطور الروح أحياناً على أنه تطور منطقي لا زماني (في الموسوعة - الجزء الثالث) وأحياناً أخرى على أنه تطور تاريخي (في محاضراته).

(١) إشارة إلى عبارة هيجل «كل منا هو ابن عصره وريب زمانه». (الترجم).

وعلى الرغم من أننا نتحدث عن «الروح اليوناني»، وعن وجود «روح واحدة» بقدر ما نتحدث عن «روح الجماعة» أو «روح الفريق» - فإن كلمة عقل Mind أفضل من كلمة روح Spirit - لأن ذلك يوحي بوجود مركز واحد للوعي. ومن هنا فإنا قد نعتقد أن الروح الموضوعي والروح المطلق تقصهما الوحدة الخاصة بالروح الذاتي أو العقل الذاتي. وأن «روح العالم» هو تماسك عقلي للتاريخ وليس عقلاً Mind يقصر تطوره التماسك ما في التاريخ من ترابط وتماسك. غير أن مفهوم «العقل» لا يمكن استيعابه تماماً من أي استخدام من الاستخدامات الرئيسية للروح» عند هيجل. وذلك لثلاثة أسباب هي :-

السبب الأول: ترابط استخدامات الروح ترابطاً نفسياً، وهي بذلك تدين لنشاط الروح نفسها. غير أن الروح النشطة - من الناحية النموذجية - هي «الروح الذاتي» أعني «العقل» أو الذهن Mind بقدر ما هو روح.

السبب الثاني: توحى الخلفية اللاهوتية للروح عند هيجل أنها عقل أو ذهن Mind بقدر ما هي روح.

السبب الثالث: كثيراً ما يجسد روح العالم تجسداً شخصياً: «فطوال هذه الآلاف من السنين، ظل مهندس واحد يعينه يوجه دفعة السفينة، ذلك المهندس هو العقل الواحد المحي الذي من طبيعته أن يفكر. وأن يرفع ما هو موجود إلى مرتبة الوعي الذاتي، ويصبح هذا الوعي نفسه موضوعاً يرفع في الوقت ذاته فوقه ليلبغ مرحلة أعلى من مراحل وجوده...» (١).

ومع ذلك فعما دامت (الروح) نشاطاً وليست شيئاً، وطالما أنها تعبر عن اللامتاهي الحقيقي فهي لا تتميز تميزاً حاداً عن المنتاهي، فالروح لا تستطيع أن تتجاوز، ببساطة ظواهر العالم، ومن الصعب أن تتميز عن البنية المنطقية لهذه الظواهر. وزعم هيجل أن الروح هي المطلق لا يعني أن كل شيء ذهني أو نتاج خاص المهن المرء، بل يعني :-

(أ) أن النسق المتحد من الأفكار والبنى العقلية التي تشكل محور الروح (الذاتي) هي بني محايطة للطبيعة ولتطور الروح ذاتها.

(ب) الروح (الذهن) تنقلب على ما هو، آخر غير الروح وتجعله مثالياً عن طريق أنشطتها المعرفية والعملية.

(١) موسوعة العلوم الفلسفية ص ٧١ من ترجمتنا العربية (الترجمة).

الكلمة الألمانية عن الدولة (das Staat) صيغت في القرن الخامس عشر من الكلمة اللاتينية Status (التي تعني «حالة»، و«وضع» شرط ... الخ) وهي مأخوذة من كلمة State («يقف» ..) وهي تعني في الأصل: «الوقوف»، و«الوضع»، و«الشرط»، وطريقة للحياة، و«كرامة».

وفي القرن السابع عشر تطورَ المعنى السائد الآن للدولة أو الوضع السياسي، بتأثير الكلمة الفرنسية État (المنحدرة أيضاً من status) واحتفظت بمعنى أقدم هو: «الأيمة»، والملابس المبهرجة، والاتفاق بينخ لا سيما ما كان ينفقه الأمير على حاشيته»، لكنها فقدت الآن معانيها الأخرى، ومن ثم فكلمة State بمعنى الوضع لا تعني الدولة، بل حالة لا سيما «حالة الطبيعة»، والحالة بمعنى «المرتبة» أو الطبقة Stand أو Rung وهما كلمتان مأخوذتان من Stehen أي «يقف».

لكن حتى كلمة Staat بمعناها السياسي، مثل الكلمة الإنجليزية State تحمل سلسلة من المعاني. فهي تتضمن عادة ثلاثة عناصر: -

(1) الشعب وهو جماعة من الناس متجانسة - قليلاً أو كثيراً - من الناحيتين الثقافية واللغوية.

(2) مساحة من الأرض يشغلها الناس أو يسكنها الشعب وهي مساحة موحدة جغرافياً، قليلاً أو كثيراً، ولكنها ليست بالضرورة متجانسة).

(3) تنظيم سياسي مع سلطة مركزية تمارس نفوذاً وسيادة على مساحة الأرض.

وقد تشير الدولة إلى أحد هذه العناصر أو إلى العناصر الثلاثة مجتمعة. فإذا كان هناك شيء لصالح الدولة فهو لصالح القومي، أو لمصلحة الأمة؛ أي بالمعنى الموجود في (1) و(2) و(3) معاً: شعب منظم تنظيمياً سياسياً يشغل مساحة من الأرض: فلو حدث شيء في «الدولة» الألمانية، فإنه يحدث في مساحة الأرض. ومن يعمل في خدمة الدولة، فإنه يعمل في خدمة الحكومة أو في فرع من أفرع الدولة بالمعنى الموجود في رقم (3). وأي قرار يتخذ فإنه يتخذ على المستوى الحكومي، أي داخل المعنى الأعلى الموجود في رقم (3). ويخلق المعنى الموجود في رقم (3) إنباسات أبعد:

لأولاد النفوذ الذي تمارسه السلطة المركزية يمكن أن يختلف من حيث الدرجة: فهو مقيد نسبياً في الدولة الاتقراطية. وفي المقاطعات (أو الولايات) التي تتألف منها. وكذلك مساحة الأرض التي تشغلها الدولة يمكن أن تحدد بطريقة سيئة).

ثانياً: يشمل المعنى الموجود في رقم (3) عادة، سلسلة واسعة من المؤسسات، كثيراً ما تُنظَّم تنظيمًا تصاعدياً، وربما تشمل «الدولة» نطاقاً واسعاً أو ضيقاً من هذه السلسلة. فهي يمكن أن تستبعد - أو تشمل - قوات الشرطة أو الجامعات ... الخ. (وعندما كان هيجل أستاذاً في جامعة برلين فقد كان موظفاً في الدولة البروسية). والدولة تشمل الحكومة عادة، كمؤسسة، لكنها يمكن أن تتعارض مع حكومة جزئية معينة: فقد لا يكون ما هو في صالح الحكومة هو نفسه في صالح الدولة بالضرورة. وكثيراً ما تعتمد قوة الدولة - كما هي الحال في الكلمات الأخرى - على ما يتقابل مع: الفرد، والكنيسة والاقتصاد... الخ.

ويستخدم هيجل كلمة الدولة يعينين هما : -

المعنى الأول: الدولة في مقابل الدول الأخرى الموجودة في رقم (1) و(2) و(3). فهو مثلاً يستخدم كلمة «الدولة» في مقابل الكلمة اليونانية Polis التي لم تكن - في رأيه - منسقة ترتيباً داخلياً، ومتميزة مثل الدولة الحديثة. (وكلمة Polis اليونانية تعني: (أ) مدينة في مقابل الريف أو القرية. (ب) دولة - المدينة التي تشمل ما حولها من مناطق ريفية وقرى. والمعنى الثاني هو فقط الذي يعنى «الدولة». Staat، أما المعنى الأول فهو يعنى Stadt... أى «مدينة».

المعنى الثاني: الذي يستخدم فيه هيجل كلمة الدولة، فهو الدولة في مقابل الجوانب الأخرى من المجتمع لا سيما: الأسرة، والمجتمع المدني.

وهذان العنصران مرتبطان من حيث أن كياناً ما يكون «دولة» بالمعنى الأول، إذا - وإذا فقط - كان دولة بالمعنى الثاني، أو شيئاً قريباً منها كما هي الحال في كلمة مدينة Polis اليونانية.

وتعتمد بعض السمات المركزية للدولة بالمعنى الثاني على تقابلاتها مع : -

(1) الحق للحصود: فالدولة تحمي حقوق الأشخاص. لكن ليس ذلك كما افترض «لوك» هو الهدف الرئيسي الوحيد للدولة.

(٢) الأخلاق الفسيفسائية: لا يجوز تقسيم الدولة وأفعالها بناء على معايير الأخلاق الفردية.

(٣) الإسرة: للدولة، في مقابل المجتمع المدني، وحدة يمكن أن تضارن بوحدة العائلة. لكنها لا تقوم كما تقوم الأسرة على الحب والشعور. «في الدولة تختفى هذه العاطفة [الحب]، فنحن فيها نكون على وعى بوحدة القانون، فهناك إني الدولة لا بد أن يكون المضمون عقلياً ومعروفاً لنا.»^(١).

ومن هنا فإن الدولة - في مقابل الأسرة والمجتمع المدني - ترتبط بالوعى الذاتي. فالدولة تتماصك ويرتبط أعضاؤها - لا عن طريق القوة، بل عن طريق الاحساس بالنظام - وتلك هي الوطنية الأصلية^(٢).

(٤) للمجتمع المدني: لا تقوم الدولة - كالمعاملات التجارية في المجتمع المدني - على التعاقد. فهي لم تشكل عن طريق عقد أصلاً. وهي ليست - كما رجم فنتشه - مؤسسة تقوم على الإرادة، يمكن للمرء أن ينسحب منها إذا أراد. كلا! ولا ينبغي تقسيمها طبقاً لتحقيقها لهذا العقد المزعوم مع المواطنين^(٣)، فقد كان الناس في «حالة الطبيعة» بلا حقوق وبغير «حق». لكن أياً ما كان عليه وضمهم في «حالة الطبيعة» فإنه لم يكن يحمل سمة من سمات «الطبيعة»، ولا من ماهية الإنسان، فماهية أي كائن تتألف من وضعه المتطور تطوراً كاملاً، لا من البدايات التي بدأ منها. وليست الدولة وسيلة اخترعتها لإشباع حاجاتنا ورغباتنا السابقة: بل هي التي تجعلنا موجودات عقلية كاملة «فالغاية العقلية للإنسان هي الحياة في دولة»^(٤). فنحن بحاجة إلى الدولة لنعيد إلى الأفراد وحدتهم بعد نشأت المصالح الخاصة التي كان ينميها المجتمع المدني. ولقد رأى هيجل - مثل دى توكفيل - أن النزعة الفردية التي تجعل الفرد يسعى إلى مصلحته كخطر مستمر على الجماعة بعد انهيار النظام القديم الذي كان قائماً قبل الثورة، ويذهب إلى أنه لا النظام الاستبدادي، ولا العودة إلى النظام القديم، يمكن أن يواجه التهديد، وإنما البنية السياسية والعقلية وحدها

(١) أصول فلسفة الحق ص ٦١٦ من ترجمتنا العربية (الترجم).

(٢) المرجع السابق ص ٤١٣ وأيضاً ص ٦٥ - (الترجم).

(٣) المرجع نفسه ص ٢٢٢، وص ٤٩٧ وما بعدها (الترجم).

(٤) المرجع نفسه ص ٢٥٤ (الترجم).

التي يمكن للأفراد أن يتحدوا معها، والتي تسمح بدور حر لتزعة المجتمع المدني الفردية.
ويدرس هيجل الدولة في فلسفة الحق (فقرات ٢٥٧ - ٣٦٠)، وفي الجزء الثالث من
الموسوعة (فقرات ٥٣٥ - ٥٥٢) تحت ثلاثة عناوين :-

(١) القانون الدستوري.

(٢) القانون الدولي.

(٣) تاريخ العالم.

(١) يتضمن دستور الدولة العقلية ثلاثة عناصر أو ثلاث سلطات :-

(أ) العنصر القروي أو الملك. وهو منصب وراثي حتى تتجنب الهوى، والعنصر
التعاقدى التضمن في الانتخاب. وله القرار الأخير في تعيين السلطة التنفيذية، وأعمال
الدولة مثل إعلان الحرب، وإن كانت قراراته يوجهها نصائح الخبراء. وهو ليس حاكماً
مطلقاً، بل ملك دستوري «أن المظهر الموضوعي في النظام الملكي المنظم تنظيمياً جيداً ينتمى
إلى القانون وحده، أي أن دور الملك لا يبدو أن يكون مجرد منح القانون الصفة الذاتية:
أبداً»^(١).

(ب) السلطة التنفيذية أو الحكومة هي الجزئي بمعنى أن مهمة إدراج الجزئي تحت
الكلّي متضمنة في السلطة التنفيذية^(٢). أن تضع قوانين الملك وقراراته موضع التنفيذ.
وهي تشمل الخدمة المدنية، والقضاء والشرطة. ولا بد أن تكون الوظائف متاحة أمام كل
صاحب موهبة.

(ج) العنصر الكلّي هو التشريع «فلسفة الحق» فقرات ٢٩٨ - ٣٢٠ (والجزء الثالث
من الموسوعة فقرات ٥٤٤). والشعب ككل (وليس العمال والفلاحون) يمثلون في هذا
الفرع من أفرع الدولة لا بصفتهم الشخصية كأفراد بل كأعضاء في «فئات متباينة»
والفئات المتباينة هي جماعات مهنية أكثر منها طبقات اجتماعية أو اقتصادية. وكان هيجل -
مثل دوركايم - يرى أنها مؤسسات تتوسط بين الأفراد الفرديين والحكومة، ويُعدّون الناس
للحياة في الدولة. وهناك، في رأيه - ثلاث فئات (١) طبقة عليا من ملاك الأرض بالوراثة
الذين يجلسون كأفراد في «مجلس أعلى».

(١) أصول فلسفة الحق ص ٦٦٠ من ترجمتنا العربية (الترجم).

(٢) كانت هذه الأسماء تطلق على المجالس التباينية في الهيئات فالقلمن الأعلى هو مجلس اللوردات والمجلس

الأدنى هو «مجلس العموم» (الترجم).

(٢) طبقة أصحاب الأعمال. (٣) الطبقة الكلية من الموظفين المدنيين. (بما في ذلك المعلمين وغيرهم) الذين يختارون تمثيلهم من خلال «نقاباتهم» لكي يجلسوا في «المجلس الأدنى». (والمجالس تسمى أيضاً Stände).

(٢) لا تكون الدولة دولة إلا إذا تعارضت وارتبطت بغيرها من الدول.

وتحتاج الدولة إلى اعتراف غيرها من الدول. تماماً مثلما يحتاج الأشخاص إلى اعتراف الأشخاص الآخرين بهم^(١). وكلمة «الدولة» هنا مستخدمة أساساً بالمعنى الأول، وإن كان المعنى الثاني موجوداً أيضاً، ما دامت الدولة في علاقتها بالدول الأخرى لا بد أن تكون فقطً فسيحية ممثلة في الملك الذي يأمر القوات المسلحة، ويدير الشؤون الخارجية، من خلال السفراء، ويقوم بإعلان الحرب وإقرار السلام، والتصديق على المعاهدات^(٢).

ويتخذ الحق بين الدول شكل المعاهدات. والقانون الدولي الذي يقوم على العرف - أكثر مما يقوم على سلطة مركزية - ويقصد به التخفيف من ويلات الحرب وإمكان استعادة السلام.

(٣) وأي دولة يمسحها، في النهاية، تاريخ العالم. وحكم «محكمة العالم» هو الحكم الأخير. (فلسفة الحق فقرة ٣٤٠ - والجزء الثالث من الموسوعة ٥٤٨).

ويضع هيجل قيمة عالية للدولة، حتى أنه يصورها بأنها «مسيرة الله على الأرض»^(٣). وهذه الملاحظة ينبغي أن تُقرأ على ضوء الاعتبارات التالية :-

(أ) أن هيجل يضيف إلى ذلك قوله أنها ليست عملاً من أعمال الفن، وإنما هي توجد على الأرض اعنى في دائرة الصدفة، والهوى، والخطأ^(٤).

(ب) القول بأن الدولة هي «مسيرة الله على الأرض»، لا يعنى أنها هي الله بمعنى أنها

(١) أصول فلسفة الحق ص ٥٩٤ من ترجمتنا العربية (الترجم).

(٢) «عقل الدولة إلى الأبد» نسو النظر خارج حدودها من حيث أنها ذات فردية. ومن ثم فصلاتها بغيرها من الدول تلغ تحت سلطان الساج. ومن هنا يؤزل إلى الملك واليه وحده. أمرة القوات المسلحة وتدير الشؤون الخارجية من خلال السفراء... الخ. وإعلان الحرب وإقرار السلام. والتصديق على جميع أنواع المعاهدات. أصول فلسفة الحق ص ٥٩٤ من ترجمتنا العربية (الترجم).

(٣) «أن مسيرة الله في العالم هي ما يشكل ماعية الدولة، ذلك لأن أساس الدولة هي قوة العقل الذي يحقق نفسه بوجهه إرادة». فلسفة الحق ص ٦٤٤ من ترجمتنا العربية (الترجم).

(٤) المرجع السابق. في نفس الصفحة (الترجم).

قمة الكمال أو أن أية دولة جزئية معينة هي دولة أزيلية. فالروح المطلق، فيما يرى هيجل، هو أعلى، من الروح الموضوعي، بما في ذلك الدولة، والدولة الفردية تستسلم للتاريخ. (ج) يرفض هيجل التقابل الخاد بين الدولة والفرد؛ فالعلاقة بين الدولة والفرد يتوسطها أنواع مختلفة من المؤسسات: كالأسرة... الخ وأي من هذه المؤسسات لا يترك الفرد سليماً، وإنما يقوم بتشكيله في فرد من نوع معين؛ فالدولة تجعله مواطناً (أي Citizen وليس مجرد ابناً من أبناء البلد.. Bürger) - مواطناً يفكر ويسلك والدولة في ذهنه. وهكذا يكون الفرد الحديث موجوداً متعدد الطبقات شكّلته المؤسسات التي ينتمي إليها. والاصرار على أن القيمة الأولى هي حرية الفرد في أن يفعل ما يشاء، يعني في رأي هيجل المبالغة في تقدير طبقة دنيا من طبقات الفرد ترتبط بالحق المجرد وبالمجتمع المدني. (وهيجل لا ينظر إلى الدولة على أنها التهديد الرئيسي للحرية حتى من هذا النوع).

(د) لقد تأثر هيجل بأفلاطون وأرسطو في نظريتهما العضوية إلى الدولة. وهو لا يستطيع أن يتصور وجود حياة بشرية كاملة خارج الدولة، أو حتى خارج الدولة الجزئية التي وُلد فيها الفرد. (وهو كثيراً ما يشير إلى النظريات السياسية عند أفلاطون وأرسطو، طالما أنه كان يعتقد (وهو اعتقاد غير صحيح) أن أفلاطون يمثل وصفاً لدولة المدينة اليونانية الفعلية - أكثر مما يصور دولة مثالية فإن آراءه الخاصة كانت أقرب إلى أرسطو). غير أنه سمح بمساحة من الحرية الذاتية أكثر مما كان قائماً - في رأيه - في دولة المدينة. ولقد ذهب إلى أن الدولة العقلية الحديثة لا بد أن تحتوي على جميع القيم ذات المعنى التي جسدتها الدول في الماضي، وبذلك لا تكون على نحو ما كانت هذه الدول في كثير من الأحيان - وأحادية الجانب.

استعيرت الكلمة الألمانية Subjekt (das)^(١) (الذات) في القرن السادس عشر من الكلمة اللاتينية Subjectum (اسم المفعول Subicere بمعنى «يطرح تحت») - لتعني «ذات أو موضوع» الجملة. غير أن استخداماتها الفلسفية تأثرت أيضاً باستخدامات أرسطو لكلمة hypokeimenon «بذلك الذي يكمن تحت» وهي تعني (١) المادة التي يتألف منها شيء ما، أو التي صُنعت منها. (٢) الجوهر أو الحامل للصفات. (٣) الذات المنطقية للمحمولات (بمعنى الموضوع الذي تكون له محمولات في المنطق). وليس الذات الشيرية على وجه الخصوص. وكانت تشير حتى القرن الثامن عشر إلى ما يمكن أن يوجد أمام معرفتنا على نحو مستقل. أعتى: الموضوع. وليس للكلمة الألمانية Subjekt سوى بعض المعاني التي تحملها الكلمة الإنجليزية Subject: فهي ترد فقط كاسم: وهي لا تعني «يعتمد على» أو تابع أو نظام أو مجال». وهي قليلاً ما تستخدم «كموضوع» لتدل على موضوع الحديث أو موضوع اللوحة الفنية، أو الرواية، أو القطعة الموسيقية... الخ. فحينما نستخدم نحن إلى الإنجليزية كلمة «ذات» (بمعنى موضوع) النقد أو السخرية يستخدم الألمان كلمة Gegenstand (أي الموضوع) بدلاً من كلمة الذات Subjekt. وهي أيضاً تُستخدم ككلمة مذمومة، «الزئيل، أو الشخصية» (تقارن مصطلح الشخص Person). واستخداماتها الفلسفية الرئيسية هي :-

- (١) الذات، الحامل، حامل الحالات أو الأنشطة. وهي بهذا المعنى لا تتميز تميزاً واضحاً عن الجوهر.
- (٢) الذات في النحو هي ذات الجملة، وفي المنطق، القضية أو الحكم أو حامل للمحمولات. (يعني الموضوع).
- (٣) الذات أو الحامل للحالات السيكولوجية وللخصائص النفسية، وهي الذات البشرية أو الإنسية.

(١) هذه الكلمة تعني الذات - لا سيما الذات البشرية - لكنها تعني أيضاً «الموضوع» (الترجم).

(٤) الذات المعرفية، في مقابل موضوع المعرفة.

(٥) الذات الفاعلة التي تقوم، بأفعال وأنشطة وهي عند هيجل الذات الأخلاقية.

وتولدت عن كلمة الذات في القرن الثامن عشر الصفة «ذاتي»، والاسم «الذاتية». والصفة في اللاتينية Subjectiv.. مثل الصفة في اللغة الإنجليزية تُستخدم أحياناً بمعنى «فعلي، أو جوهري». أي ما يخص الذات بالمعنى الأول غير أن استخدامها كان يرتبط في عصر هيجل، بكلمة «الذات» بالمعنى الموجود في (٣)، و(٤)، و(٥)، وكانت تعني: -
(أ) ما يخص الذات البشرية بصفة عامة.

(ب) ما يتسم إلى الذات البشرية الفردية بوجه خاص، ومن هنا كانت تعني

«شخصي».

(ج) «متحيز»، أحادي الجانب، منحاز».

وكانت استخدامات الاسم «الذاتية» تناظر استخدامات الصفة «ذاتي».

أما استخدام «الذات» بالمعنى الموجود في رقم (٣) - إلى رقم (٥) قلم يبدأ إلا في نهاية القرن السابع عشر تحت تأثير «ديكارت». و«هوبز» في كتابه «عن الجسد» (٢٥، ٣) وهو يستخدمها لتعني «الذات التي تحمل الأحاساس». أما «يومجارتن» في كتابه «الميتافيزيقا» (عام ١٧٣٩)، وكتابه «الاستطيقا» (عام ١٧٥٠ - ١٧٥٨) فقد استخدم Subjectum كمرادف لكلمة Objectum أي الذات، بمعنى موضوع عمل شخصي ما، وأحياناً بمعنى الذات الفاعلة والحسية. لكن من المرجح أنه هو المسئول عن المعنى الحديث للصفة «ذاتي»، التي استقرت تماماً عند كانط (الذي أقام محاضراته على أساس «ميتافيزيقا» يومجارتن).

دخلت جميع المعاني الحديثة «للذات» في استخدام هيجل لهذا المصطلح لكن لما كانت كلمة «الأنا» تعبر أكثر في العادة، عن الجوهري، فقد أصبحت الذات أو الموضوع تقابل مع كلمة المحمول (بالمعنى رقم (٢))، وكلمة «الجوهر». (بالمعنى رقم ٣ - ٥) ومع كلمة «الموضوع» (بالمعنى رقم ٤). وهي تختلف عن كلمة «الروح». فالروح تشمل بل وتتجاوز «موضوعها»، ولا تقابله. وهي يماثل تنطور، وتشمل تجلياتها (الأنكار، والمشاعر... الخ). وتنطور إلى البنى الذاتية المتبادلة، إلى «الأنا التي تصيح نحن، والنحن التي تصيح أنا». (ظاهريات الروح - الكتاب الرابع). وتتصور الذات - بالمقابل - على أنها أكثر تسحاباً إلى ذاتها، على أنها لا يمكن تحت - وبالتالي تقابل - الموضوع حالات الذات

وأنشطتها، وغيرها من الذوات الأخرى. والتميز ليس حاداً، وتتطور الذات إلى «الروح». ومن ثم فعلى حين أن الروح ترتبط بالفكرة - التي هي اتحاد الذاتية والموضوعية - فإن الذات ترتبط بالتصور (أو الفكرة الشاملة)، ومن ثم «بالأنا».

ولقد رأى هيغل أن هناك صلة بين معنى اللغات الذي تقابل فيه المحمول (بالمعنى رقم ٢) ومعنى الذات البشرية. وليست حلقة الوصل - في رأيه - هي أن الذات البشرية تكمن خلف حالاتها وأنشطتها بنفس الطريقة التي يكمن فيها الموضوع في المنطق أو في النحو - خلف المحمول. فالذات بالعنين معاً - يشكلها التصور (أو الفكرة الشاملة). وترتبط الذات البشرية أو «الأنا» بالتصور بسبب أن الأنا من ناحية غير متعينة تماماً، ويسبب أنها من ناحية أخرى يشكلها الفكر التصوري. فموضوع الجملة يرتبط بالتصور، أو بتصورها. طالعاً أنه في حكم مثل «الوردة حمراء» نجد أن الموضوع - وهو الوردة تميزه عن طريق التصور (أي تصور الوردة) - وهو في رأي هيغل يشكله هذا التصور، في حين أن المحمول - على الأقل في الأشكال الدنيا للحكم ينسب إليه صفة عارضة لم يعينها تصوره. غير أن النوعين من الموضوع، والنوعين من التصور ليسا متماثلين، فهيجل يرى نتائج الأحكام على أنه نتيجة للتعين الذاتي النشط، والتخصيص الذاتي للذات البشرية أو التصور (الفكرة الشاملة).

وتختلف الفكرة الشاملة عند هيغل. في معناها، عن «الذات». لكن هناك ثلاث سمات تساعد في تفسير استخدامه للذات هي :-

(١) الفكرة الشاملة هي وحدة أولية غير مشتقة، وأياً ما كانت وحدة الشيء فهي مدينة بوجودها لفكرته الشاملة.

(٢) الفكرة الشاملة نشطة أساساً فهي تميز نفسها بنشاط وإيجابية إلى ذات وموضوع، وإلى موضوع ومحمولاته (أو إلى كلي، وجزئي، وفردتي) - وإلى تنوع من التصورات الخاصة.

(٣) تسعى الفكرة الشاملة بنشاط إلى استعادة وحدتها، فالذات البشرية ترفع الموضوع معرفياً وعملياً في أن معاً. وتحدد أشكال الحكم للذات محمولاتها التي تكون، على التوالي، أكثر كفاية لفكرتها الشاملة وتجمع تنوع التصورات (أو الأفكار الشاملة) معاً في نسق.

وهذه السمات للتصور (أو الفكرة الشاملة) وللذات - كانت سائدة في ذهن هيغل

عندما قابل بين الذات و الجوهر (مثلاً في زعمه في تصدير «ظاهريات الروح» ان المطلق هو الذات بقدر ما هو الجوهر) كما كانت مسيطرة على ذهن هيجل بقدر سيطرة أفكار الوعي البشري (أو الإلهي) والفاعلية. ويتضمن المطلق - بوصفه ذاتاً - تطوراً من الوحدة البسيطة إلى السلاوحدة أو التفكك، وعودة إلى الوحدة المتمايزة. ويتطلب ذلك - أو على الأقل في مرحلته الثالثة - وجود النشاط المعرفي والعملية للذات البشرية.

ولقد كان هيجل على وعي بالالتباس والغموض في كلمات: الذات، والذاتي والذاتية - لا سيما عند تطبيقها على الذات البشرية. والمصدر الأساسي للالتباس - في رأيه - هو أن الذات ربما لا تشير إلا إلى الأنا الحاصل المنعكس على ذاته، لكنها يمكن أن تشمل كذلك على الحالات، والأنشطة، والحاجات ... الخ التي للأنا. وهذه الحالات للأنشطة ... الخ للأنا تختلف من شخص إلى شخص. وهي من ثم عارضة وذاتية بالمعنى المذموم لهذه الكلمة. وبهذا المعنى فإن اللوحة الرديئة، والحكم الفاسد، وعزم الإرادة ... الخ قد تكون ذاتية بمعنى أنها لا تعبر إلا عن آراء شخصية خاصة تصاحبها فحسب. والأنا، بما هي كذلك، بالتقابل، لا تختلف من شخص إلى شخص، وهي بذلك لا هي عرضية ولا هي تعسفية. وتؤدي الذات بهذا المعنى إلى ظهور كلمتي «ذاتي» و«ذاتية» بالمعنى الذي تكون فيه مقولات كانط ذاتية^(١). حيث نجد أن الذاتية فيها تتضمن مطلب أن المرء ينبغي عليه أن يكون قادراً أن يصادق فكراً على قبول ما يعرض أسامه من الناحيتين المعرفية والعملية^(٢).

ويشير هيجل إلى هذين النوعين من الذاتية على أنهما - على التوالي - «ذاتية فاسدة أو رديئة، ومتناهية»، و«ذاتية لا متناهية». ويربط «الذاتية اللامتناهية بالمسيحية، نظراً لأنها تنسب هذه الذاتية إلى الله، ومن ثم تعزو قيمة لا متناهية للذاتية البشرية»^(٣). ولقد تبنى كيركسجور تعبير «الذاتية اللامتناهية»، وذهب في كتابه «حاشية غشامية غير علمية» في

(١) «موسوعة العلوم الفلسفية» ص ١٤٩ من ترجمتنا العربية (الترجم).

(٢) يقول هيجل: «نحن نطلق على غاية ما صفة «الذاتية» حين تكون هذه الغاية غاية لذات فردية نوعية خاصة فحسب. وبهذا المعنى يكون العمل الفكري الرديء، السيء الذي لا يعمل إلى هدفه. هو عمل ذاتي خالص. ويمكن أن نطلق الكلمة أيضاً على مضمون الإرادة، وهي تروافق هنا - في العادة - المشوابة أو العنقوية. فمضمون «الذاتي» هو ذلك الذي ينتمي إلى الذات وحدها ... الخ» أصول فلسفة الحق ٢٢٧ - ٢٢٨ من ترجمتنا العربية (الترجم).

(٣) «موسوعة العلوم الفلسفية» ص ٣٦٠ من ترجمتنا العربية (الترجم).

معارضة هيجل إلى أن «هذه هي الذاتية التي تهتم بها المسيحية، وهي وحدها الذاتية الموجودة حقيقة، لو كان من الممكن أن توجد على الإطلاق. وليس للمسيحية أن توجد من الناحية الموضوعية على الإطلاق». غير أن تعارض الذاتية مع «الموضوعية» المشابهة لها في الغموض والالتباس هي غريبة عن هيجل. فهناك، في رأيه، ثلاثة أطوار واسعة (وليس اثنان) للذاتية :-

(١) انسحاب الذات إلى نفسها لتصبح «الأنا الحالص». وذلك يتضمن أيضاً الموضوعية (بالمعنى الحسن) نظراً لارتباطها بالتصور (أو الفكرة الشاملة).

(٢) تجلي الذات في حالات وأنشطة متنوعة سيكولوجياً (في الآراء والرغبات... الخ) وفزيقياً (الأفعال والسلوك والرسم). وذلك يتضمن الموضوعية إلا أن ذلك كثيراً ما يكون بالمعنى السيء، نظراً لأن الموضوعات لا تعبر عن نفسها إلا في الأهواء الذاتية للذات.

(٣) إصلاح الذات العاقلة لמושوعاتها الخارجية كتجلياتها مثلاً في - وتصديقها على - الدولة العقلانية. وها هنا نتحد، من جديد، الذاتية والموضوعية (بالمعنى الحسن).

- ولابد أن هيجل كان سيذهب إلى أن إيمان كيركجور الذاتي يقع في الطور رقم (٢).

يرتبط الفعل الألماني heben بالفعل «heave» (يطرح) الذي يعني أصلاً يمسك، يقيض لكنه يعني الآن «يرفع، يصعد، يزيل» (لا سيما إزاحة الخصم بعيداً من فوق الحصان) ليحل محله، يزيل (مشكلة أو تناقضاً). ثم دخلت في تركيبات لغوية كثيرة أهمها عند هيجل aufheben (يرفع - بمعنى الحذف والابقاء) وهي لها ثلاثة معاني رئيسية هي :

(١) «يرفع، يمسك، يصعد».

(٢) «يزيل، يبعث، يدمر، يلغي، يعلق».

(٣) «يحفظ، يحافظ، يبقى».

وللفعل الانعكاسي sich aufheben الآن قوة متبادلة، عندما تلغي أرقام أو بنود في الحساب، أو يوازن بعضها بعضاً. وكانت تستخدم بمعنى أكثر اتساعاً في عصر هيجل لتطلق على شخص «يقوم من مقامه»، وقد استخدمها هيجل لتطلق على الشيء الذي يرفع نفسه. والأسم Aufhebung يعني بالمثل (١) الرفع. (٢) الإلغاء. (٣) الاحتفاظ. ويرد المصدر الأسمي Aufheben في تعبير Aufheben machen أي «يحدث جلية لا داعي لها». ولا يستخدم كلمة aufheben في العادة إلا في واحدة فقط من هذه المعاني في مناسبة معينة. ولقد استخدمها «شلر» - تقريباً - بالمعنى رقم (٢)، لكنه اقترب في كتابه عن «التربية الجمالية للإنسان» XVIII من الجمع بين المعاني الثلاثة، عندما ذهب إلى أن الجمال يؤلف بين حالتين متعارضتين (هما: الوجدان والتفكير) وهكذا «يرفع التعارض». إلا أن رقم (٢) هو المعنى السائد، نظراً لأنه يضيف: «إن الحالتين معاً تخفيان تماماً في حالة ثالثة بحيث لا يبقى أي أثر للانقسام في الكل الذي يشكلانه». (قارن مصطلح «الرفع» في كتابه «التربية الجمالية» XXIV). ويستخدم هيجل بانتظام مصطلح «الرفع» متأثراً باستخدام «شلر» له. وهكذا فإن «شلر» يستبق وجهة نظر هيجل في فكرة رفع الطبيعة يقول: «إن الإنسان لا يتوقف عند حدود الطبيعة التي خلق منها، فله القدرة على أن يتغني بالمصطلح أثر الخطوات التي قطعها لصالحه، وأن يحول أعمال الفهر إلى أعمال خاصة باختياره الحر، وأن يرفع الضرورة الفيزيائية لتصبح ضرورة أخلاقية» (التربية الجمالية III).

ويقع التباس مماثل في الكلمة اللاتينية Tollere التي تعني: (١) يرفع. (٢) «بأخذ» من مكانه، أعني يدمره، يزيله». ومن هنا فعندما قال شيشرون إن اكستافيروس Tollendus أي «يرفع» فإنه كان يعني المعين معاً أنه «الرتفع»، وثم التخلص منه». واسم المقبول من الفعل Tollere هو Sublatus، وقد أدى ذلك إلى ظهور الفعل الإنجليزي «يرفع» To sublata الذي يعني أصلاً «يزيل»، بقصص لكنه أصبح الآن مهجوراً بهذا المعنى. وقد استخدمه «سيروليم هاملتون» ليعني «يتكرر» يعارض، ينقض «قضية مثلاً». وليقابل «يقع». ثم بعد ذلك استخدمه «سترنلنج» في كتابه «سر هيجل» (عام ١٨٦٥) بمعنى «الإنهاء والابقاء معاً». وليعني مصطلح aufheben عند هيجل. وعبوب كلمة «يرفع» كترجمة لمصطلح aufheben هي أن كلمة Tollere - كما يشير هيجل - ليس لها المعنى رقم (٣) «يحفظ» يبقى على... الخ». كما أن الكلمة الإنجليزية ليست سالوفة. ومن هنا فقد استخدم المترجمون أيضاً كلمات «يُظَلِّع» أو «يحذف»، و«يستبعد» و«يلغي» (كما فعل كاروفمان) وأقرب مقابل لها في الإنجليزية «يركل من أعلى السلم»، وهي كلمة غامضة للغاية ويصعب أن نجد مقبولاً عاماً.

ولا يشير هيجل في شروحه الواضحة على مصطلح aufheben، إلا إلى المعينين (٢) و (٣) فقط، نظراً لأنهم من وجهة نظره - على جانب عظيم من الأهمية للفكر «النظري»، حيث أن مصطلح aufheben معنيين متعارضين. وهما معاً - فيما يذهب هيجل - متضمان في المعنى رقم (٣). وذلك لأن الاحتفاظ بشيء ما يعني إلغاء «مستشعده»، وتعرضه للمؤثرات الخارجية. ويقول أن هناك كلمات كثيرة من هذا القبيل في اللغة الألمانية، ولا يذكر في شروحه على مصطلح aufheben (الموسوعة فقرة ٩٦ - إضافة^(١)). أنه كان في ذهنه كلمات مثل «الشخص»، و«الموضوعية»، و«الفكرة الشاملة». التي ترتبط في آن معاً ببداية الشيء وبلوغه القمة. وهناك كلمات وجمل إنجليزية كثيرة تحمل معاني متعارضة مثل «أصول المرء» يستعني (عن). «و» ويهبط إلى سفح الجبل. و«صورة المرء». غير أن هذه الكلمات ليس لها أي مغزى فلسفي».

وعندما تكون للكلمة معنيين أو أكثر فإن هيجل لا يقيم باستمرار وزناً متساوياً لكل معنى من هذه المعاني في جميع (أو معظم) المناسبات التي يستخدمه فيها. وربما كان مصطلح «يرفع» مثمراً في هذه المعالجة، أكثر من معظم الكلمات الأخرى. لكن :-

(١) انظر ترجمة العربية للموسوعة ص ٢٦٢ وما بعدها. (الترجم).

(١) حتى عندما يكون أحد المعاني مسيطراً في استخدام هيغل، فإن المعاني الأخرى تكون موجودة لكنها «مرفوعة» وإن كانت غير ملغاة تماماً.

(٢) يميل إلى الربط - نسقياً - بين المعاني كما حدث في حالة «الانعكاس» و«الحكم».

ويربط هيغل بين كلمة «الرفع» وغيرها من الكلمات الأخرى. ومن ثم فعندما يكون شيء ما «مرفوعاً»، فإنه يكون «مثالياً»، و«متوسطاً»، في مقابل: «المباشر»، و«خلفة من الكل» التي تحتوي أيضاً على نقيضها. «الرفع» يشبه «السلب المتعين» من حيث أن له نتيجة إيجابية. فما ينتج من رفع شيء ما، أي الكل الذي يشملته وضده في آن معاً، يبقى كالحققات، وهو باستمرار أعلى، وأكثر حقيقة من العناصر المرفوعة. ومن ثم فيغض النظر عن الموضوع، فمن المعقول أن ترى المعنى رقم (١) أي «الارتفاع» كمعنى مكونٍ في المعنى الهيجلي.

و«الرفع» كغيره من المصطلحات الهيجلية يتطوّر على كل من التصورات (الأفكار الشاملة) والأشياء في وقت واحد؛ فتصورات الوجود، والعدم، تُرفع في مقولة «الوجود المتعين»، والتعيينات الدنيا، في المنطق بصفة عامة، تُرفع في تعيينات أعلى. والمراحل الأولى هي عمليات تطورية مؤقتة، وهي تُرفع في المراحل المتأخرة. فالفلسفات السابقة مثلاً يتم هدمها والمحافظة عليها في نفس الوقت في فلسفة هيغل. (وربما قلنا أن معتقدات المرء المبكرة ترفع في معتقداته المتأخرة. فالمسودات الأولى تُرفع في المسودات النهائية) ورفع تصور ما - في المنطق - ويمكن مقارنته بإمكان انطباقه على الأنواع الدنيا من الكائنات: فالآلية «تُرفع» في الغاية، لكنها تظل يمكن تطبيقها على النظام الشمسي. غير أن أطوار الرفع في العمليات المؤقتة هي في العادة، يمكن استرجاعها بطريقة ماثلة.

وكثيراً ما يدمج هيغل الرفع المنطقي لتصور ما مع الرفع الفيزيقي للشيء. فالقوت - مثلاً - هو رفع للفرد، ومن ثم «إشفاق للجنس أو الروح». (الموسوعة - الجزء الثاني في فقرة ٣٧٦ - إضافة). فالقوت - يرفع من الناحية الفيزيكية الفرد الحيواني إلا أن نتيجة ذلك ليست المرحلة التالية في العملية الفيزيكية أعني: الجنة، بل المرحلة التالية في العملية المنطقية: وهي الجنس، وبطريقة غير مباشرة: الروح. ومبررات مثل هذا الدمج هي: -

(١) يسير الرفع من الأدنى إلى الأعلى، وليس من حيوان ما إلى جنته.

(٢) يرى هيغل وجود صلة عميقة بين تطور التصورات، وتطور الأشياء، وهي عملية جوهرية في مذهبه المثالي.

دخلت كلمة الجوهر Substanz اللغة الألمانية في العصور الوسطى، من الكلمة اللاتينية Substantia التي جاءت بدورها من Substare (يقف تحت)، «يكون تحت»، «يكون حاضراً». ومن ثم فجذور معناها تشبه جذور معنى كلمة «الذات Subject»، وإن كانت ترتبط بالكلمة اليونانية Ousia («الوجود»، «الجوهر ... الخ من كلمة einai «يوجد») أكثر مما ترتبط بكلمة hypokeimenon to. وتقترب معانيها من الكلمات الإنجليزية : -

- (١) جوهر، عجيبة Stuff، مادة، نوع من العجيبة.
- (٢) شيء دائم وثابت أو مستقل، في مقابل «الأعراض» التي تعتمد على غيرها.
- والصفات، والأحوال ... إلخ.
- (٣) للماهية الدائمة للشيء.
- (٤) المضمون الماهوي للكتاب مثلاً في مقابل شكله والتعبير عنه.
- (٥) الملكية، الحيازة.

المعنى السائد لكلمة «الجوهر» في الفلسفة قبل هيجل هو المعنى رقم (٢). فديكارت يعرف الجوهر بأنه «شيء ما يوجد بتلك الطريقة التي تجعله لا يحتاج إلى شيء آخر في وجوده»، ولقد ميز ديكارت بين التفكير والجوهر الممتد (الفكر - الامتداد)، وهما معاً خلقهما الجوهر المطلق الذي هو الله. ويعرفه اسبنوزا بأنه «ذلك الذي يوجد في ذاته، ويتصور من خلال ذاته أعني ما لا يحتاج تصوره إلى تصور شيء آخر لكي يتشكل منه». وعندما رأى اسبنوزا أن هناك كثرة من الجواهر لا تتفق مع هذا التعريف، ولا مع تعريف ديكارت، فقد ذهب إلى أنه لا يوجد سوى جوهر واحد، له صفات لا متناهية. لكننا لا نعرف منها سوى اثنين فقط هما: الفكر والامتداد. فالأشياء المتناهية، بما في ذلك البشر، هي «أحوال» لهذه الصفات، وهي تحت صفة الفكر تكون أفكاراً. وفي حالة صفة الامتداد تكون أجساماً.

ولقد حدث إحياء لاسبنوزا في نهاية القرن الثامن عشر، فقد نظر كل من «جونته» و«هيردر» إلى جوهره على أنه «كل عضوي» أو شمول كلي من القوى الحية.

أما هيغل فقد رأى - بالمقابل - أن الاسبنوزية هي اللاكوتية . . Akosmismus أي أنها «انكار للعالم» فهي تذهب إلى أن الله وحده - أو الجوهر - هو الحقيقي على نحو تام، في حين أن الأشياء الموجودة في العالم ليست سوى مظهر أو ظاهر قهسب. وكان اسبنوزا في ذهن هيغل باستمرار عندما كان يستخدم مصطلح «الجوهر» بالمعنى الفلسفي.

ولقد لعب مصطلح «الجوهر» دوراً أكثر خالّة من ذلك في فلسفة كانط حيث كانت معانيه الرئيسة على النحو التالي :-

(١) موضوع منطقي ثبات فيه محمولاته ولا يكون هو محمولاً لأي شيء آخر.
(وتكون «الانا» بهذا المعنى جوهرًا).

(٢) شيء مستقل نسبياً يظل قائماً خلال تغيرات أعراضه. (بهذا المعنى فإن «الانا» أو الذات لا تكون جوهرًا).

(٣) ذلك الذي يظل قائماً خلال «جميع تفسيرات المظاهر» والذي لا تزيد كميته في الطبيعة ولا تنقص (نقد العقل الخالص ١٨٢-٨٠٠، B٢٢٤). (وبهذا المعنى لا يكون هناك سوى جوهر واحد هو: المسافة). ولم تتأثر وجهة نظر هيغل عن «الجوهر» كثيراً بفكره كانط. لكنه تابع كانط في دراسة هذا للمصطلح في المنطق بوصفه الحد الأول في مثلث: الجوهر - السببية - التفاعل.

في المنطق يتحدث هيغل كما لو كان هناك جوهر واحد فقط، وهناك عدة أسباب لذلك :-

- (١) كما هي الحال في شرحه للمطلق، كان في ذهنه مذهب اسبنوزا.
- (٢) إذا ما تضاضينا عن تنوع وتغير الأعراض في الشيء، وركزنا النظر في الجوهر الكامن تحت هذه الأعراض، فإن اختلاف الجواهر المتميزة يصبح إشكالاً.
- (٣) ما دام الجوهر يخلق أعراضه فهو، على أية حال، مستقل نسبياً عن الجواهر الأخرى، وهي لا تدخل في التفسير المبدي له. والتفاعل بين جوهرين أو أكثر لا يُدرس تحت عنوان الجوهر، بل التفاعل.

الجوهر، بالمقابل، نشاط وفاعلية فهو يخلق أعراضه ويحلها. ويظهر الجوهر أو

«يشع» في أعراضه، وهي مظهر له - غير أن هذا الإشعاع لا ينتج الأعراض فحسب بل الجوهر نفسه: فالجوهر لا يكون ج، هراً إلا بفضل إنتاج الأعراض وحلّها، ومن هنا كانت الأعراض هي (أو تشمل) الجوهر، بمقدار ما يشمل الجوهر أعراضه.

ويقابل هيجل بانتظام بين الجوهر والذات (بالدرجة الأولى - وليس حصراً - الذات البشرية) - والتصور، والروح. ويذهب إلى أن المطلق ذات، بقدر ما هو جوهر. وأن الجوهر لا بد أن يصبح ذاتاً، (قارن مثلاً تصديره لظواهرات الروح). وكان في ذهنه عدة نقاط هي على النحو التالي: -

(1) جوهر اسبنوزا - على خلاف الله في المسيحية - ليس شخصاً ولا ذاتاً، وبذلك تنقصه الوحدة التي تتسم بها الذات⁽¹⁾.

(2) ليس هناك تفسير مقنع يُقدّم لانتاج الجوهر لأعراضه أو لتشعب صفاته (إلى صفتين). ولقد أساء هيجل فهم تعريف «اسبنوزا للصفة، التي يقول عنها أنها: «ذلك الذي يعرفه العقل عن الجوهر على أنه يكون ماهيته». - لتعني أن للجوهر صفات فحسب بمقدار ما تظهر أمام العقل إلا أن هذا العقل ليس هو نفسه حالاً من أحوال الجوهر. وبذلك يفترض سلفاً تشعب الصفات إلى شعبتين. ولا هو يقع خارج الجوهر، بطريقة متافرة.

(3) أعراض الجوهر (أو أحواله) ليست هي نفسها الذوات المستقلة بطريقة أصيلة، فالموجودات البشرية ليست أكثر من تنويعات للجوهر.

(4) أن الأسباب التي تجعل الأحوال ليست ذوات مستقلة هو أن ذلك لا بد أن يعني - داخل إطار فلسفة اسبنوزا - تعارضها مع امتثالها لجوهر واحد مفرد، طالما أن اسبنوزا لا يقدم لنا آلية مقنعة لعودة الكائنات المستقلة إلى الجوهر: فهو في الواقع يزعم ببساطة أن كل شيء (بما في ذلك هو نفسه) واحد في المطلق.

ويعتقد هيجل، بالقياس، أن الله (على مستوى الدين) شخص، وعلى المستوى الفلسفي تصور (أو فكرة شاملة). وذلك يقصر انبثاق الذوات المستقلة، (التي ترتفع إلى

(1) يقول هيجل: «أما أن الله شخص مطلق، فنلك هي وجهة النظر التي لم تصل إليها فلسفة اسبنوزا أبداً... وهي من هذه الزاوية قد صغرت عن الوصول إلى الفكرة الخفية عن الله. وهي الفكرة التي تولدت مضمون الشعور الديني في المسيحية». موسوعة العلوم الفلسفية ص 317 وما بعدها حيث يناقش هيجل مذهب اسبنوزا في شيء من التعميل والانهامات التي وجهت إليه: الأخلاق ووحدة الوجود ... الخ (لترجم).

مستوى الوعي الذاتي لله) ويجعلها - مع غيرها من الكائنات، عائدة إلى الوحدة. (ويمكن أن يقال أن اسبنوزا استيق هيجل في كثير من هذه الأفكار أكثر مما يعترف به هيجل نفسه (في نظريته مثلاً عن حب الروح العقلي لله الذي هو جزء من الحب اللامتناهي الذي يحب به الله ذاته. ولقد ناقش هيجل هذه الفكرة في سياقات أخرى، في الجزء الأول من الموسوعة، مثلاً، فقرة 104 - إضافة⁽¹⁾). لكن ليس في سياق مناقشته للجوهر.

وتلعب فكرة هيجل عن الجوهر دوراً هاماً في تفسيره «للحق»، وللحياة الأخلاقية. فلا يمكن للجماعة السياسية أو الاجتماعية - كما نذهب نظريات العقد الاجتماعي - أن تتألف من ذوات فقط، أو أفراد يفكرون باستمرار في حاجاتهم وأفكارهم؛ بل نفترض سلفاً أنشطة وعلاقات سريعة، لا يكون فيها الناس ذوات فردية. (وبمثل فان الخطاب الفلسفي أو الأدبي المنطوي يفترض سلفاً خلفية من الخطاب اليومي غير المنطوي). وهذه الخلفية هي «الجوهر الأخلاقي» الذي يكمن خلف هذا الخطاب. لقد كانت دولة - المدينة عند اليونان أساساً دولة الجوهر أو «دولة جوهرية» لا تظهر فيها الذوات، إلا بطريقة غير متميزة. أما الدولة الحديثة فهي تشمل على ثلاثة عناصر هي :

(1) خلفية جوهرية تماماً يتحد فيها الأفراد عن طريق روابط فكرية مثل الوجدان والشعور والعاطفة كما هي الحال في الأسرة، وفي أوضاع الفلاحين - على مستوى الدولة.

(2) ظهور الذوات المفكرة التي تبحث عن ذاتها في المجتمع المدني، وكذلك الذوات الأخلاقية المفكرة.

(3) عودة الاتحاد إلى الذوات المستقلة في الدولة التي هي نفسها (على خلاف المجتمع المدني) ذات مفردة يمثلها الملك، وهي تحتاج (على خلاف الأسرة) إلى التصديق العقلي من أعضائها.

أن الوحدة القوية للدولة هي التي تسمح - في رأي هيجل - أكثر كثيراً مما كان قائماً في دولة - المدينة اليونانية - بظهور الذوات المستقلة. وبدون مثل هذه الدولة سوف يتفكك المجتمع إلى تجمع من الأفراد.

وهكذا نجد أن الجوهر الأخلاقي - عند هيجل - في صورة الدولة الحديثة يعكس الكون ككل. نظرية اسبنوزا تعكس دولة - المدينة اليونانية وهي من وجهة نظر هيجل -

(1) راجع ص 370 وما بعدها من ترجمتنا العربية لموسوعة العلوم الفلسفية (التريجم).

تكشف عن رغبة وعدم استقرار مماثل.

Supersede, Superssion

يبطل. الأبطال....

Sublation

انظر مصطلح: -

الرفع...

T

Thing and Subject - Matter

الشيء وموضوع البحث..

(١) كلمة الشيء في اللغة الألمانية Ding كانت في الأصل مصطلحاً قانونياً يعني «قاعة المحكمة»، و«القضية القانونية والفعل»، ثم أصبحت تعني «الشيء» بصفة عامة. وتشمل كلمة الشيء في الفلسفة تقليدياً، كل شيء يمكن سواء أكان موجوداً بالفعل أم لا (فيما يقول فولف). والشيء الممكن لكنه غير موجود فعلاً هو «شيء نفكر فيه»، وأحياناً يشار إلى اللاشئ على أنه «شيء موضوع للتفكير»، وأحياناً أخرى على أنه ما هو غير ممكن (كالدائرة المربعة مثلاً). وأي شيء له خواص وقد ميز فولف بين الشيء الذي يبقى قائماً مستقلاً، أو لذاته، أي الجوهر، والشيء الذي يبقى قائماً من خلال شيء آخر. الأول، كالفنس مثلاً، التي يكمن مصدر تغيراتها في ذاتها كقوة داخلية. والثاني ليس سوى «تحدد لما يبقى قائماً لذاته».

الشيء في ذاته هو على وجه الدقة الشيء، في استقلاله عن علاقاته بالأشياء الأخرى. أما عند كانط (كما هي الحال عند لوك، ولامبيرت... الخ). فهو الشيء مستقلاً عن عمليات الإدراك.. أعني عن الذات. فالظاهر وحده هو الذي نستطيع أن نعرفه وليس الأشياء في ذاتها. ويميل كانط إلى «الاستخدام السلبى» فحسب لفكرة الشيء في ذاته، فهي تصلح فقط «كفكرة حدية». أما «الاستخدام الإيجابي» فيعني النظر إليها على أنها موضوع لحس عقلي، ووجود هذا الحس العقلي وطبيعته موضع إشكال مثل اشكالات الشيء في ذاته تماماً («نقد العقل الخالص» 307 B). إلا أن كانط كثيراً ما يقوم بأكثر من استخدام سلبى لهذه الفكرة، زاعماً أن الظواهر لا بد أن تكون ظواهر للأشياء في ذاتها التي

هي أساس هذه الظواهر. أما الفكرة التي تقول أن الأشياء في ذاتها لا يمكن لنا معرفتها فقد رفضها «ياكوبي»، و«فتت» و«شلنج» كما رفضها هيجل.

(٢) كلمة Sache الألمانية كانت في الأصل أيضاً مصطلحاً قانونياً يعني «قضية»، دعوى قضائية»، ثم عُممت لتعني «الشيء»، والأمر، والمهمة، والمادة». وكثيراً ما ترادف «النفطة» أو «الموضوع» كما هي الحال في قولنا «على هامش الموضوع»، أو في «قلب الموضوع»، وتوحي كلمة Sache بأنها أقوى من كلمة Ding، في معارضة كلمة الشخص، ولهذا فقد ساوى كانط بين Sache وبين «الشيء المادي»، ثم عرفها بأنها «الشيء» الذي لا يمكن أن يكون مستولاً عما يفعل طالما يقتصر إلى الأبدان الحسية. ويتابع كانط التفرد في القانون الروماني بين: (أ) الحق في شيء ما، الذي يجعل للمرء الحق في استخدام هذا الشيء، واستبعاد الآخرين من استخدامه. (ب) الحق لشخص ما الذي يؤهله لأن يأمر شخصاً آخر أن يفعل كذا أو ألا يفعله؛ بطريقة معينة. (وقد انتقد هيجل هذه التفرد في «فلسفة الحق» فقرة ٤٠).^(١)

ويستخدم هيجل كلمتي Ding و Sache بطرق مختلفة أتم الاختلاف :-

(١) لكلمة Ding استخدامات شتى :-

(أ) أحياناً تُستخدم بمعنى عام لتعني الأشياء الدنيوية المعارضة، بما في ذلك الروح المتاهي، في مقابل الله والضرورة المطلقة (قارن محاضرات في الأدلة على وجود الله (XVI).

(ب) يرتبط بذلك استخدام «الشيء» الذي يتقابل مع «التفكير» و«الفكر». غير أن التقابل سطحي فحسب. فالفكر يشكل ماهية الأشياء ويرى هيجل أن هذه الرابطة موجودة في تشابه الكلمات «فالتفكير Denken هو الشبئية Dingheit» (ظاهريات الروح VI.B. 116).

والواقع أنه لا توجد قرابة لغوية بين Ding(الشيء) و Denken (يفكر) ..

(ج) وتظهر كلمة الشيء Ding بالمعنى الضيق كمتوسع للدراك الحسي في «ظاهريات الروح»، وكعين للفكر في المطلق (الموسوعة ١٢٥ وما بعدها)^(٢). فالنظر إلى شيء ما على أنه شيء Ding بهذا المعنى، ليس سوى إحدى الطرق المتوعة في النظر إليه: فقد ينظر إليه المرء، بدلاً من ذلك، على أنه حسوة تتجلى أو تُظهر نفسها؛ وللشيء

(١) قارن «موسول فلسفة الحق» ص ١٨٦ وما بعدها من ترجمتنا العربية (الترجم).

(٢) «موسوعة العلوم الفلسفية» - ص ٣٢٢ وما بعدها من ترجمتنا العربية (الترجم).

بالضرورة خواصاً وهي تشايف (في ظاهريات الروح) مع أعضائها الحسية المختلفة. ويمكن للشئ أن تتغير خواصه دون أن يكف عن الوجود وذلك على خلاف «شيء ما» وكيفه. ومن هنا فإن له خواص أكثر مما يكون هو هذه الخواص. ومشكلة تفسير وحدة الشيء من منظور خواصه المختلفة تؤدي إلى المفكرة التي تقول أن الخواص عبارة عن صيوك مستقلة (فالحرارة، مثلاً، هي السيل الحراري) تنفذ بطريقة متبادلة في مسام بعضها بعضاً. ويرفض هيجل هذه النظرية لأسباب تجريبية وتصورية في أن معاً «موسوعة العلوم الفلسفية» الجزء الأول فقرة ١٣٠. والجزء الثاني فقرة ٣٠٥ - (إضافة وفترة ٣٣٤).

(د) كثيراً ما يربط هيجل الشيء في ذاته عند كانط بالشيء Ding بالمعنى الموجود في (ج) حامل الخواص، ويذهب إلى أننا لا يمكن لنا معرفته فقط إذا ما جردناه من جميع خواصه (وعلاقاته) مع الشيء. فلا يبقى لدينا بعد ذلك ما يُعرف. غير أنه كثيراً ما يربطه بمعنى الشيء الموجود في (ب) (بطريقة تطابق مع نوابا كانط) ويذهب إلى أن الأشياء بالمعنى الذي تتعارض فيه مع الفكر هي في الواقع نتاج للفكر، ومن ثم فالفكر هو ماهيتها، أو «في ذاتها»، ونحسب جميع هيجل المعقدة ضد الشيء في ذاته الذي لا يمكن معرفته ليست - من ثم - القول بأن الفلسفة النظرية تساعدنا في الاقتراب من الكائنات التي استبعدنا كانط والسابقون عليه. وإنما هي القول بأن ماهية الأشياء هي بينتها المنطقية القابلة للبحث التجريبي والبحث التصوري.

ويرتبط الشيء Ding لقباً بكلمتي bedingen و Bedingung («يشترط»، و«الشرط»). وذهب «شلنج» ذات مرة إلى أنه إذا ما نُظر إلى «الأنا» على أنها مشروطة أو أن لها شروطاً فإنها عندئذ ينظر إليها (خطأ) على أنها «شيء». وفي رأي هيجل أن كلاً من «شلنج»، و«كانط» كان على حق في رفضه لوجهة نظر ديكاوت الفائلة بأن «الأنا» (أو النفس) هي شيء ما^(١) لكن لا يتج عن ذلك أنها لابد أن تكون غير مشروطة، طالما أن

(١) يقول هيجل: «لقد كانت التجريبية السابقة على كانط تنظر إلى النفس على أنها شيء ما. وكلمة «الشيء» لفظ متيسر الدلالة تماماً. فمن تعني بالشيء - أولاً أوجوداً فعلياً مباشراً، أعني شيئاً تمثله في صورة حية - وبهذا المعنى استخدمت الكلمة عن النفس، ومن هنا ظهر التساؤل حول منظر النفس. إذ لا بد بالطبع أن يكون للنفس منظر، وإن توجد في مكان ما، ما دعنا نتصورها تصوراً حياً، وكذلك إذا ما نظرنا إلى النفس على أنها شيء ما فسوف نتساءل هل النفس مركبة أم بسيطة؟. وكان لهذا التساؤل أهمية كبيرة لأنه على مسألة حلود النفس التي قبل أنها تعتمد على غياب التركيب - الخ». موسوعة العلوم الفلسفية ص ١٦٩ من ترجمتنا العربية (الترجم).

الشروط مرفوعة في داخل ما تشترطه (وهو في نظر هيجل Sache أكثر منه Ding).
 (٢) لكلمة Sache عند هيجل - في مقابل كلمة Ding - نكهة «الشيء الذي بهم» أو
 «النقطة الحقة» كالصور العابرة المؤقتة مثلاً التي تظهر فيها، أو التأويلات التي يقولها الناس
 عنها. وكثيراً ما يشار إليها على أنها die Sache selbst أي «Sache ذاتها» (والضمير Selbst
 لا يعني أن Sache هي فايند أو Selbst).

وهكذا نجد في كتاب «ظاهريات الروح» (V.C.a) «المملكة الحيوانية الروحية والحداد،
 أو المادة تحت السيطرة» ذاتها، فالشيء Sache ذاته هو العمل الذي يتجه الفرد طبقاً لطبيعته
 وأهدافه والذي يضع فيه قيمته وفحواه. غير أن العمل ذاته أي فحوى عمله لا يحتاج إلى
 أن يتعد مع - ولا يعتمد أساساً علي - غاية الفاعل أو نيته. وهكذا نجد أن «العمل ذاته»
 هو «كونان دويل» مبتكر شخصية شرلوك هولمز وليس «كونان دويل» الروائي التاريخي أو
 اكتشاف «كولبوس» لأمريكا، وليس الطريق إلى الهند. لكن «العمل ذاته» لا يحتاج إلا أن
 يوضع فقط في عمل الفرد. أما في الحياة الأخلاقية اليونانية، فهو الجوهر الأخلاقي في
 حين أنه الذات نفسها من وجهة نظر الضمير، فما بهم الرجل الحساس صاحب الضمير
 ليس هو الفعل الخارجي أو النتيجة، بل الروح التي تتخذ القرار (ظاهريات الروح. VI
 C.c). ويظهر «العمل ذاته» في سياقات متنوعة في المنطق، ففي مقولة القدر مثلاً العمل
 نفسه أو الموضوع ذاته هو الجوهر المادي الدائم الذي يكمن خلف التغييرات الكمية والكيفية
 فمثلاً «ذوتان من الأيدروجين» ذرة أكسوجين» في مقابل صلابته، حالات الصلابة
 والسيولة. وهو أيضاً «الشيء» أو «الواقعة» التي تبتق من أساسها أو شروطها (كما هي
 الحال مثلاً: الموسوعة فقرة ١٤٨) والشيء بمعنى السبب (الشيء الأصلي) الذي ينتقل إلى
 نتيجته. (الموسوعة فقرة ١٥٣)، كما أن الجواني والبراني هما صورتان مختلفتان من شيء
 واحد^(١).

ويتميز الاستخدام المركزي - عند هيجل - للشيء نفسه» أو «الموضوع ذاته» منهجه في
 المعرفة عن المعرفة التي هي خارجية للموضوع نفسه» أو موضوع البحث. إذ يُمنع المسار
 نفسه في «موضوع البحث» ليتبع حركته المحايثة أو تطوره، دون أن يفرض عليه أفكاره
 الخاصة الخارجية. (قارن تصدير «ظاهريات الروح»، والتصدير والمقدمة لكتاب «علم
 المنطق»، والموسوعة فقرة ٢٣).

(١) - قارن ص ٣٦٩ وما بعدها من «موسوعة العلوم الفلسفية» - لترجمة العربية (الترجم).

فهنا نجد أن مفهوم «الشيء الرئيسي» وتناوبه مع الشخص يظهر على المسرح. وهكذا يبدو هيجل في «ظواهرات الروح» وكأنه يراقب التنويم - الذاتي وتطور الوعي. وفي علم المنطق وكأنه يجري مسحاً للجدل المباطن للتصورات (أو الأفكار الشاملة) وهذا واحد من دفاعاته الرئيسية ضد مذهب الشك وضد إمكان الخطأ. والشعار الذي رفعه «هوسرل»: «العودة إلى الأشياء ذاتها!» يحاول أن يتخذ موقفاً مماثلاً.

ولقد وردت كلمة Sachte أيضاً بمعنى «واقعة» عندما دخلت في القرن الثامن عشر ترجمة لعبارة «الأمر الواقع» وقد استخدم هيجل هذا التعبير بمعنى محقر مردول ليسخر من التجاء «كروج» إلى «وقائع الوعي».

«يفكر» في اللغة الألمانية هي denken . والتفكير - أو نشاط الفكر - يدل عليه المصدر الاسمي .. das Denken. وليست كلمة Gedanke هي الفكر عادة بل هي النشاط لكن (١) الفكر بوصفه نتاجاً للتفكير أو مضموناً له . فكلمة Gedanke إما أن تعني الكائن السيكلوجي (الفكر مختلطة) كما تقول «أثارتني فكرة وصوله» أو تعني المثال، الكائن المنطقي . (وهي تطابق فكرة ما هو الواقعي عقلي) واسم المفعول من denken هو gedacht . ولهذا فإن هيجل يربطها باشتقاقها اللغوي Gedächtnis (التذكر لا سيما تذكر الكلمات) . ولقد دخلت كلمة Denkan في تركيبات متعددة لا سيما تركيبات هامة عند هيجل مثل nachdenken (حرفياً «ما بعد - التفكير» ومن ثم «انعكس»، «يتروى») وكلمة das Nachdenden (الفكر اللاحق «ما بعد التفكير»، «الفكر الانعكاسي»). وإن كانت تتميز عن Reflexion و Reflektieren (التفكير الانعكاسي) من حيث أن المفهوم المفضل «إعمال الفكر، الفكر التروي حول» ما نلتقي به المرء لأول مرة مثل الإدراك الحسي أو التمثل، وإنتاج الأفكار عنه^(١).

يشمل «التفكير» في الفلسفة، كما هي الحال في الأحاديث اليومية - مدى واسعاً من النشاط الذهني . ولقد نظر «ليبنز» وأتباعه إلى النشاط السيكلوجي كله على أنه «تفكير» لا يختلف إلا في درجة الوضوح والتمييز . غير أن «بارميندس» و«أفلاطون» ... الخ ميزا بحدّة بين التفكير وبين الأنشطة والملكات الأخرى لا سيما «الرأي» - أو «الظن» . و«الإدراك الحسي» . ولقد ميز «كانط» - في معارضة مدرسة «ليبنز» بين الفكر والحدس تمييزاً حاداً^(٢) . وعلى ذلك فعلى حين أننا نستطيع التفكير في الأشياء في ذاتها، فأننا لا نستطيع أن نعرفها نظراً لأنها لا تزود تصوراتنا بأية حدوس، ويذهب كانط (مثل كروج) إلى أن المرء يستطيع

(١) قارن موسوعة العلوم الفلسفية ص ٥١ وما بعدها كذلك حاشية رقم (١)، (٢) ص ٥٢ من ترجمتنا العربية (لترجم).

(٢) لاحظ أن كلمة الحدس هنا تعني الإدراك الحسي، أو الاحساسات بصفة عامة (لترجم).

أن يفكر في أي شيء يريد طالما أنه لا يتناقض نفسه، وهكذا كان لغاتون التناقض وضع خاص بين قوتين الفكر: فالفكر المتناقض ليس فكراً على الإطلاق. ولقد رفض هيجل هذه النظرية، وقوتين الفكر بصفة عامة. نظراً لأنه كان يعتقد أن الفكر - مثل العقل - لا يمكن أن يُقبل من الخارج، ولا أن يُعَيَّن لنشاطه حدوداً لا يستطيع أن يتجاوزها أو يفكر فيما وراءها. ولقد لعب اكتشاف التناقضات في تفكيرنا والتغلب عليها دوراً جوهرياً في تقدم فكرنا.

وعندما نحلل التصورات أو المقولات بالحدوس فإنا نصبح - في نظر كانط - صوراً للفكر. لكن هناك تعبيراً شائعاً أكثر بين خلفائه (من أمثال شليرماخسر، وراينهولد) هو (صورة «الكلية» كل ١ هـ ب) الذي يصبح باضالفة مضمون فكري مناسب «كل البشر» قانوناً ويجعلها هيجل ساوية لموضوع المطلق الذي يشمل كلاً من مقولات كانط وأشكال المطلق الصوري، فصورة فكرة السببية متضمنة في الفكرة العينية التي تقول أن قطعة الحجر قد هضمت الزجاج. وكثيراً ما يستخدم «تحددات الفكر»، وأحياناً «تحددات - التفكير» كمرادف قريب منها. لكن مع احياءات اضافية لكلمة Bestimmung (التحديد - التعيين). وهو كثيراً ما يساوي بين شكل الفكر أو تعينه بالفكر ذاته. نظراً (١) لأن شكل الفكر أو صورته ليس ببساطة شكل فكرة ما، بل يمكن أيضاً أن يكون المضمون لفكرة ما. (٢) الفكر العيني، فكرة عن حصان أو قطعة الحجر التي هضمت الزجاج هي «مثل» وليست، على وجه الدقة، فكرة ما.

وأحياناً يساوي هيجل بين الفكرة أو شكل الفكر وبين التصور (أو الفكرة الشاملة). كما أنه يميز أكثر كثيراً بينهما ذلك لأن التصور بالمعنى الدقيق لا يستمي إلا إلى الطور الأخير من أطوار المطلق. غير أن الفكر والتفكير مثل «التصور» متضمن في مجموعة من التقابلات التي يحاول هيجل وصفها. فهي تتقابل مع (١) - «الأنا» التي تفكر أو التي تكون لها أفكار. (٢) الأنشطة السيكلوجية الأخرى للأنا مثل: الإدراك الحسي، والتخيل... الخ. (٣) ومع الموضوع الذي أفكر فيه.

(١) ربط الفلاسفة من افلاطون وأرسطو حتى كانط بين «الأنا» وهويتها وبين الفكر، أكثر مما ربطوا بينها وبين الإدراك الحسي، أو الرغبة، أو الفعل، وأصر هيجل بدوره على

أن الأنا ليست لها أفكار، ولا صور للفكر، وإنما هي تتحد في هوية واحدة مع - أو تتشكل من - هذه الأفكار^(١). وينض النظر عن الاعتبارات المعروضة في رقم (٢) فيما يلي، فقد كان له حجتان على ذلك هما:

(١) أن تكون «أنا» يعني أن تدرك ذاتك على أنك «أنا». وإدراك المرء لذاته على أنه «أنا» يتضمن الفكر ما دامت «الأنا» لا تكون متاحة إلا بواسطة التفكير المحالض: «فالأنا» بما هي كذلك لا تزودنا بأية مادة جسية لتلاذك الحسي أو التمثل.

(ب) «أنا» لا أستطيع، باتساق، أن أبعد نفسي عن أفكاري مقترضاً أن هناك أداة أو وسيلة استخدمها (كالمطرقة)، أو إنني يمكن أن أفترق إليها (كما أفترق إلى الرغبة)، نظراً لأن تفكيري في طرق أفكاري هذه وعلاقتي بها تتضمن الأفكار نفسها التي أحاول أن أبعد نفسي عنها.

(٢) قبل هيجل نظرية أرسطو التي تقول أن ما يميز الإنسان عن جميع المخلوقات الأخرى هو قدرته على التفكير. ويستدل من ذلك (بطريقة غير صحيحة) «أن كل ما هو إنساني، فهو إنساني بسبب أنه نتيجة للتفكير ولهذا السبب وحده»^(٢). ومن هنا لا يكون التفكير مجرد نشاط بين أنشطة أخرى نستطيع أن نمارسها: -

أولاً: أنشطتي الأخرى تتضمن التفكير، فإدراكي الحسي للحصان كحصان، وتصوري للحصان، وشعوري بحضرة الله... الخ تتضمن الفكر أو صور الفكر (ومقولاته) كمشقولة: الشيء أو الحياة، والمطلق. ويذهب هيجل إلى أن الحيوان يفترق إلى الأخلاق بقدر ما يفترق إلى الدين. والسبب هو أنه حتى لو كانت الأخلاق والدين تظهر في صورة شعور، فإنها بالضرورة تتضمن فكراً. إن مشاعري مغموسة في الفكر منذ الميلاد، لكن تطوري إلى الوجود البشري المكتمل، وقسدي على الزعم أن مشاعري... (جسدي)

(١) يقول هيجل: «الفكر يعاند الذاتي الشائع هو شرب من ضروب النشاط أو اللذات المتعددة للروح يتسارى في الرتبة مع ضروب أخرى من النشاط مثل الأحاسيس، والإدراك الحسي، والتحلل، والرغبة، والإرادة وما شابه ذلك. وما ينتج هذا النشاط أي صورة الفكر هو الكلي أو هو مجرد بصفة عامة... ولما كان عمله وما ينتج هو الكلي، فإنا نستطيع أن نقول عنه من ناحية أخرى أنه الكلي الذي يحقق ذاته. وعندهما ننظر إلى الفكر على أنه ذات فهو مفكر، ونحن نشير إلى الذات الوجودية بوصفها مفكراً، بكلمة: «أنا». موسوعة العلوم الفلسفية ص ٨٩ من الترجمة العربية (الترجم).

(٢) لارن موسوعة العلوم الفلسفية ص ٥١ وما بعدها - الترجمة العربية (الترجم).

بوصفه جسدي الحاص، تحتاج إلى أن تمتزج بالفكر. ويعتقد هيجل أن ذلك يتعارض مع نظرية كانط التي تقول أن الأخلاق تتضمن أساساً الصراع بين العقل واليول.

ثُمَّ لِنَسْتَبْرِهِنَ أَشْطَقِي الأَعْرَى: ادْرَاكِي الحَسِي، رَغْبَاتِي... الخ هي موضوعات لتفكيري بطريقة لا يكون تفكيري - على العكس - موضوعاً لها. فالأنا تستطيع أن تفكر في أنني أدرك حسيّاً، وأن موضوعات ادراكي الحسي هي أفراد، في حين أنني لا أستطيع أن أدرك حسيّاً أنني أفكر، أو أن التفكير يكون في كَلِيَاتِهِ. ويقدم لنا مثلاً على ذلك مبدأ عام: يتغلب التفكير على ما هو آخر غير التفكير. والتفكير من هذا القبيل لا سيما: استخلاص الأفكار الخاصة الموجودة ضمناً في المشاعر... الخ يشكل التفكير الفلسفي، في مقابل التفكير الموجود في أنشطة الحياة اليومية.

(٣) التفكير لا يقابل موضوعاته فحسب: -

أولاً: المبدأ الذي يقول أن الفكر يتغلب على ما هو آخر غير الفكر، يتطبق هنا أيضاً. فإذا كان الشيء فرداً (في مقابل كلية الأفكار) أو حتى غريباً تماماً عن الفكر أو لا يمكن التفكير فيه، فإني لا أستطيع - رغم ذلك - أن أعرف ذلك إلا عن طريق التفكير: فكلمة «غريب عن الفكر»، ولا يمكن التفكير فيه، تعبر عن أفكار ولا تعبر عن ادراكات حسيّة.

ثُمَّ لِنَسْتَبْرِهِنَ أننا ننسب ماهية الأشياء عن طريق الفكر لا من طريق الإدراك الحسي وهي تتشكل عن طريق الأفكار، وليس بمعانيها الحسية الخارجية التي تلغى بها أولاً. ويصدق ذلك على مستوى العلوم الطبيعية (فالكهرباء، التي اكتشفها «التفكير المتسروي» هي ماهية البرق)، وعلى المستوى الفلسفي (فالفكرة الشاملة هي ماهية الأنا) ومن هنا كانت الأفكار موضوعية بقدر ما هي ذاتية.

حتى الآن فإن نظرة هيجل للعلاقة بين الفكر وموضوعاته تشبه نظرة كانط. ذلك لأن كانط أيضاً يعتقد أن الأفكار التي نطبقها على الحدوس تُشكل ماهية الأشياء الناتجة، إلا أن هيجل يختلف عن كانط من حيث أنه يرفض وجهة النظر التي تقول أننا نفرض الأفكار على الحدوس المتحررة من الفكر ذاتياً. فالأفكار عنده مطبورة في الأشياء. في استقلال عن تفكيرنا فيها. إن تفكيرنا «في كوكبة الدب الأكبر» هو وحده الذي يجعلها «حقيقية» أما

الخصان فهو وحدة تعين ذاتها. وهو ليس متحداً فقط عن طريق تفكيرنا فيه. (وهذه فيما يبدو نظرية حميدة غير ضارة تلعب دوراً في المذهب المثالي عند هيجل، وفي اعتقاده أن المطلق هو الروح).

يختلف هيجل عن كانط أيضاً من حيث تشديده على أننا نستطيع لا فقط أن نفكر فيما هو آخر غير الفكر - بل أننا نستطيع أن نفكر في الفكر نفسه. ونحن بصفة خاصة نستطيع أن نفكر (في المنطق) في الفكر أو في صور الفكر. ولا يحتاج مثل هذا التفكير الخالص أية حدوس خارجية، ومع ذلك فهو ليس، فيما يرى هيجل، عشوائياً أو تعسفياً، بل هو يشكل المعرفة. وهو يرتبط مثل هذا التفكير (بتكر الفكر) الذي نسب أرسطو إلى الله، كما نسب أفلاطون إلى «النوس أو العقل الحق».

وعندما يقول هيجل أن الفكر أو التفكير لا متناه فأنه يعني عدة أمور :-

(١) الفكر (أو صور الفكر) لا يتميز تميزاً حاداً بعبءه عن بعض. بل يرتبط بعبءه ببعض. فهي معزولة بعضها في بعض عن طريق العقل والجدل.

(٢) يتغلب الفكر على ما هو آخر غير الفكر.

(٣) في استطاعة الفكر أن يفكر في نفسه.

(٤) الفكر ككل لا حدود له. والأفكار المتناهية - بالمقابل - هي شذرات من الفكر (أ)

تعالج على أنها متميزة عن الأفكار الأخرى. (ب) وعلى أنها متميزة عن الأشياء. (ج) تعجز عن أن تطبق على نفسها، أو أن ينظر إليها على أنها كذلك. (د) يمكن أن تطبق على أشياء متناهية، أو على أفكار عن أشياء متناهية.

وجهة نظر هيغل عن الزمان والمكان والأزل مدينة لفلاسفة اليونان القدماء بقدر ما هي مدينة للفلاسفة الحديثين. فسأفلاطون في محاوره «طيماسوس» يرى المكان على أنه «وعاء» يتم فيه نشوء (أو صيرورة) الأشياء المادية (في مقابل الصور أو المثل التي تكونت على غرارها). أما أرسطو فهو يركز في «كتاب الطبيعة» على المكان Topos الذي يشغله جسم ما: فهو لا يتحد في هوية واحدة مع الجسم، نظراً لأن الجسم يستطيع أن يغير مكانه. «فهو الحد غير المتحرك المباشر للجسم المحوي». ويتحدث أفلاطون في «محاوره الجمهورية» عن رحلة النفس الصاعدة إلى مكان معقول. وفي الأفلاطونية المتأخرة أصبح ذلك «هو مكان المثل»، ويتساوى أحساباً مع ذهن الله، وهو مثل المكان المنطقي عند فنجنتيين، بمثابة مكانية «للأزل».

والفرقة بين الزمان والأزل ضمنية عند «بارميندس» الذي أنكر حدوث «الصيرورة»، ومن ثم أصبح الماضي والمستقبل، وكل شيء، متساوي في الحاضر. والزمان في محاوره «طيماسوس» لأفلاطون، وعند الأفلاطونية الحديثة بصفة عامة - هو «الصورة المتحركة للأزل». والأزل يسم المثل بخصائصه فهي لا زمانية، ويستبعد استعمال الأفعال في صيغة الماضي والمستقبل فالزمان يتحد مع الدورة المنتظمة للأجرام السماوية التي أنشأها الإله الصانع. ويشير أفلاطون في محاوره «بارميندس» إلى محيرات الزمان مثلاً وضع «الآن»، اللحظة الدقيقة أو الماضي. ولقد أثرت هذه المحاور في معالجة هيغل للزمان بقدر ما أثر فيها أرسطو.

ولقد ناقشت «طبيعات» أرسطو حقيقة الزمان وواقعيته، نظراً لأن الحاضر واهن ويتلاشى، والماضي والمستقبل غير موجودين «الآن». وهو يرفض التوحيد بين الزمان والحركة. وإن كان يربطه ربطاً وثيقاً بالحركة، لا سيما الحركة المنتظمة، والحركة الدائرية: فالزمان هو «مقدار التغير بالنسبة للمتقدم والمتأخر». وطالما أن أرسطو لم يعترف بأية صور متعالية (كالمثل مثلاً)، فإنه يتجاهل الفرقة بين الزمان والأزل، حتى عندما تطبق على الله الذي هو ديمومة دائمة، وليس أزلاً بلا زمان. إلا أن الفرقة استمرت عبر فكر الأفلاطونية الحديثة، وفكر العصر الوسيط، حتى وصلت إلى العصور الحديثة.

كان الزمان والمكان في عصر هيجل يعالجان في العادة، معاً، وكانت هناك أربعة تصورات تغطي مساحة واسعة هي على النحو التالي :

(١) الزمان والمكان، كل منهما شيء يحتوي على أشياء أخرى، وترتبط هذه النظرة بـ «نيوتن».

(٢) الزمان والمكان صفتان للأشياء، وهي وجهة نظر قريبة من نظرة أرسطو.

(٣) الزمان والمكان علاقستان بين الأشياء، وتلك وجهة نظر قال بها «ليبنز» لأول

مرة.

(٤) الزمان والمكان صورتان للحساسية ومن ثم فهما مشاليتان «من الناحية الترنسندنتالية»، ونحن نفرضهما على الحدوس. والظواهر وحدها - وليس الأشياء في ذاتها - هي التي توجد في الزمان والمكان - وتلك وجهة نظر كانط.

ولقد اعتقد كانط أن تصوره يجيب عن الأسئلة (أو يحل التناقض) مثل التساؤل عما إذا كان العالم متناهياً أو غير متناه في الزمان والمكان: فإذا كان الزمان والمكان مشاليتين فحسب فإن الجواب هو: لا هذا ولا ذلك. وهذه النظرة التي تقول أن الحقيقة الواقعية Reality أزلية على نحو لا زماني وأن الزمان هو صورة نفرضها عليها قد تحداها «شليجر» في بحثه الذي كتبه عن «المصور التي مرَّ بها العالم»، عام ١٨١١، والذي لم ينشر إلا بعد وفاته. وذهب فيه إلى أن الزمان ليس وسطاً متجانساً وإنما هو داخلي بالنسبة للأشياء والأحداث ومتناسق معها: «لكل شيء زمانه». . . وليس الزمان مبدأ خارجياً برهياً غير عضوي، وإنما هو مبدأ داخلي فيما هو كبير وفيما هو صغير، وهو باستمرار كل وعضوي». (ويمكن أن نشرح هذه العبارة بقولنا: بواسطة مبدأ القدر، فإن طبيعة الشيء أو كيفة، لا يتعين حجمه فحسب، بل أيضاً كم استمر، كما يحدد دجومة أطواره المختلفة). وهو يذهب إلى أن الأزول الحقيقي، ليس هو الأزول الذي يتبعه الزمان كله وإنما الأزول يحتوي الزمان ذاته (الزمان الأزلي) ويخضع لذاته. فالأزول الحقيقي هو الذي يتغلب على الزمان. ولقد ذهب في هذه الفترة إلى وجهة نظر مماثلة معارضة لنظرة «نيوتن» ونظرة كانط عن المكان.

وينظر هيجل إلى الزمان والمكان لا على أنهما من اختصاص المنطق، بل فلسفة الطبيعة، وهو يناقشهما في «محاضرات ميتافيزيقية» عن فلسفة الطبيعة، لا سيما في الجزء الثاني

من الموسوعة (فقرات ٢٥٤ - ٢٦٦). ويختلف تفسيره لهما أتم الاختلاف عن تفسير كانط الذي انتقده في كتابه «محاضرات في تاريخ الفلسفة» فهو على خلاف كانط ينظر إلى الزمان والمكان، لا على أنهما صورتان للحساسة يتميزان عن تصورات الفهم، بل على أنهما أعظم تجلٍ أساسي للتصور (الفكرة الشاملة) في الطبيعة، وأن سماتهما الرئيسية هي الأبعاد الثلاثة للمكان والزمان (الحاضر، والماضي، والمستقبل). غير أن اشتقاقه القبلي - على خلاف اشتقاق كانط - لا يحصر نفسه في الزمان والمكان: بل يستمر ليشتق مكان الجسم تصورياً، والأجسام ذاتها، والحركة. وطللاً أنه يذهب إلى أن الزمان والمكان يتضمن كل منهما الآخر فإنه أحياناً يبتق وجهه «هـ. ج. ويلز H.G.Wells»^(١) و«مينكوفسكي Minkowski»^(٢). القائلة بأن الزمان هو البعد الرابع، إلا أن نظرة هيجل تعتمد على وقائع مألوفة كالقول بقياس الزمن وإدراكنا الحسي لمروره بتطلبان الحركة في المكان، لا سيما حركة الأجرام السماوية.

ولقد ذهب هيدجر في كتابه «الوجود والزمان» (عام ١٩٢٧) إلى أن هيجل استعاد العناصر الجوهرية في تصور أرسطو للزمان. وأنه رأى الزمان متصلاً متجانساً بشكله تدفق «الآن»، وأنه ركز على الزمان في العلوم الطبيعية ونهاهله زمان التجربة البشرية. وذهب كل من «كوجيف Kojève» و«كوريه Koryé» إلى أنه عندما قال هيجل أن الزمان هو وجود الفكرة الشاملة نفسها (تصدير ظاهريات الروح) فإنه ربط الفكرة الشاملة بالذات البشرية واستبق نظرية «هيدجر» في أن الزمان هو أساساً زمان القرار والفعل، وأن المستقبل هو بذلك سابق على الماضي والحاضر. لكن ما يعنيه هيجل بذلك في الواقع هو أن الأشياء المتعاقبة بفضل بينها التصورية (أعني فكرتها الشاملة) والتناقضات التي تتضمنها - تتطور هذه الأشياء وتفسر، وتغني، وتؤدي إلى نشأ أشياء أخرى. ومثل هذه التغييرات تستلزم الزمان، وبدونها لا يكون هناك زمان. ومن ثم كان الزمان هو «التصور الموجود» أو وجود الفكرة الشاملة». (قارن الموسوعة - الجزء الثاني فقرة ٢٥٨ - إضافة). وهذه النظرة قريبة من وجهة نظر «شليح».

- (١) هيربرت جورج ويلز (١٨٦٦ - ١٩٤٦) ووالي الجمليزي محاضر أحد أبرز كتّاب الرواية العلمية. وهو صاحب الرواية الشهيرة «آلة الزمان» (الترجم).
- (٢) هيرمان مينكوفسكي (١٨٦٤ - ١٩٠٩) عالم رياضيات ألماني. كان اشتغافاً في كولمبسبرج و«فيورخ» و«جوتنجن» قام بكثير من الدراسات في مجال الحساب وأسس النظرية النسبية (الترجم).

وهكذا نجد أن الزمان داخلي أو ذاتي في الأشياء المتناهية، وليس صورة مفروضة عليها من الخارج، إلا أن هيجل ينظر أيضاً إلى الأزل اللازماني على أنه اسبق من الزمان. فالنصوير (الفكرة الشاملة) والروح التي تصعد إلى التصور أزليان، وليسا مؤقتين، أو عابرين. (الموسوعة - الجزء الثاني - فقرة ٢٥٨ - إضافة). وهذا هو السبب في أن هيجل (مثل فشته، وكانط، في «نهاية كل شيء» - لكن على خلاف شلنج) - لا يستطيع أن يعزو إلى الروح خطوطاً أصيلاً.

ويعالج الجزء الثاني من الموسوعة أساساً الزمان الموجود في العلوم الطبيعية. أما الجزء الثالث (من الموسوعة) فهو يحتوي على شروحات حول سيكولوجيا الإدراك الحسي في الزمان (قارن فقرة ٤٤٨ - إضافة على سبيل المثال). ويستخدم هيجل في كتابه «محاضرات في فلسفة التاريخ» فكرة الزمان التاريخي. وفي كتابه «محاضرات في علم الجمال» (فكرة زمان القطعة الموسيقية) التي ليست متجانسة، بل تتناغم في أطوار أو فترات؛ فتاريخ العالم هو «عرضي أو فض للروح في الزمان». لكنه لم يحدد أية أسبقية للمستقبل. فالفلسفة تراجعية أساساً تمحص نفسها في فهم الماضي والحاضر، وليس في استطاعتنا أن نتنبأ بالمستقبل أو نتوقعه، ومن ثم فعلينا أن نتصالح مع الحاضر، وهو يوافق «أبيقور» على أن المستقبل لا يعنيننا. ولقد رفض كيركجور هذه النظرة وأصرّ على أنه «على حين أن الحياة تُفهم بطرق تراجعية، فأنا لا بد أن أعيشها بطريقة مستقبلية» لكنها تتفق مع نظرة هيجل في أن الفعل لا يتضمن اختيارات بين بدائل ممكنة بالتساوي، بل تتطابق مع معايير «الحياة الأخلاقية».

ولقد انتقد «دريدا»^(١) تفسير هيدجر لأرسطو، وذهب إلى أن تصور أرسطو للزمان وتأثيره في الفلسفات اللاحقة، هو أكثر تنوعاً وأشد تعقيداً مما زعم هيدجر. ويصدق الشيء نفسه على تصور هيجل للزمان.

(١) جاك دريد J. Derrida (١٩٢٠ -) فيلسوف فرنسي جزائري الولد، كتب عام ١٩٦٧ «الكلام والظواهر» هاجم فيه نظرية المعنى عند هوسرل وحاول البحث عن معنى للكلمات خارج اللغة، مما أدى إلى نظريته السمة بالتحكيكية (الترجم).

كثيراً ما تتخذ التصورات الفلسفية شكل التضاد: الفعن - والجسم، الروح - والمادة، الشيء في ذاته - والظواهر، الخير - والشر، والعقل - والرغبة، الذات - الموضوع، الفكر - والوجود... الخ. وهناك نظرة إلى الأضداد هي الثنائية Dualism أي القسول بأن هناك نوعين أو أنواعاً من الكائنات (وهي نظرية أفلاطون، وديكارت... الخ). وهناك نظرية أخرى هي السواحدية Monism التي تزعم أنه يمكن رد أحد الضدين إلى الأخر. أي إلى كائن ثالث يكمن بينهما. ولقد ذهب هيغل - مثل نقولادي كوزا، وبوهيمي، وشلنج إلى أن مهمة الفلسفة هي التغلب على مثل هذا التضاد. غير أن الأضداد - في رأيه - لا تتحل ببساطة في وحدة فارغة؛ وإنما التضاد عامل جوهري في الحياة، ولا بد أن يكون قائماً ومحفوظاً بصرفه في شمول كلي.. Totality. ينتج منه. وهكذا فإن هيغل لا هو واحد ولا ثنائي. وإذا كان هناك عدد يُنسب إليه فهو العدد 3 .

كان لهيغل اعتراضات خاصة ضد السواحدية والثنائية. فالكائن الواحد الذي تتعرضه السواحدية لا بد أن يكون غير مستعين تماماً، طالما أن التوحد يتضمن السلب. أما المذهب الثنائي فهو غير متماسك من الناحية العقلية، ومزعزع من الناحية الاستمولوجية. طالما أن الفيلسوف لا بد أن يقترب معرفياً من النوعين معاً من الكائنات: إما أن يتغلب كائن من الكائنين على الآخر وبذلك لا يتناسق معه أو أن يكون الفيلسوف هو نفسه النوع الثالث من الكائنات إلى جانب النوعين الآخرين. (ولقد وجد هيغل هذه النقيضة في فكرة المطلق أو الجوهر عند اسبنوزا. لكنها تنبثق أيضاً من ثنائية أفلاطون بين المثل والظواهر، طالما أن النفس التي تعرف العالمين معاً لا تنتمي إلى أي منهما. وهي مشكلة آثارها أفلاطون نفسه في محاورتي «السوفسطائي» و«بارميندس»).

للبنية الثلاثية تاريخ طويل، فقد كان الحد الثالث في المثلث عند فلاسفة اليونان الأول هو، في العادة، نقطة التوسط بين ضدين. ولقد نظر الفيثاغوريون إلى الأشياء على أنها توازن بين الأضداد. ورأى أفلاطون في مسحاورة «فيليبوس» أنها نسج من الحد واللامتناهي. أما أرسطو فقد نظر إلى الفضيلة على أنها وسط بين رذيلتين متعارضتين. إلا

أن المثلث كان خاصية أكثر من خواص الأفلاطونية المحدثة، فقد سَلَّم أفلوطين بأن هناك ثلاثة «أفانيم» (أو جواهر) هي: الواحد - العقل - العالم. وللعقل بدوره ثلاثة أطوار هي: الوجود - الحياة - الفكر. كما سَلَّم «بروقلس»^(١) أيضاً بطريقة أكثر اتساقاً بمثلث: الوجود - الحياة - العقل إلى جانب مثلثات أخرى كثيرة. وقد بررها عن طريق مبدأ يقول: كل سبب يتقدم نتيجته عن طريق حد أوسط. ولقد كان الاستمرار يتطلب التوسط عند بروقلس، كما هي الحال عند هيجل، أي غياب التصدع الحاد.

والمثلث بالمعنى الدقيق عند بروقلس هو: الوحدة - الصدور - العودة. فقد واجه فلاسفة الأفلاطونية المحدثة سؤال يعود إلى بارمينس وهو: كيف ينشأ التعدد والاختلاف من الوحدة الأصلية؟ وأجاب «بروقلس» بأن كل ما هو «مكتمل» يميل إلى اتساج ذاته، وتوليد شبيه لذاته، وإن كان أدنى منه، على نحو لا زمني. وبذلك لا ينقص الواحد، بل يظل كما كان، تماماً مثلما أن مصدر النور لا ينقص نتيجة لما يشعه من نور. لقد سمح «أفلوطين» بعودة الواحد (فوصف نفسه بأنه «يبقى وحيداً مع الوحيد») - لكنه لم يصرح بفكرة الانعكاس لهذا الغرض. أما «بروقلس» فقد رأى أن المصدر أو الاتساق أو القيص هو تولد سلسلة أعداد من الواحد أو الوحدة. وهذا النموذج يكتف فكرة العودة أو الارتداد مع «البدائية» أو «المبدأ»؛ فكل مولود كامل يتج نتيجة تشبهه، تظل موجودة في المصدر (طالما أن السبب لا ينقص) - الذي يسير منه، ثم يعود إلى المصدر (مما دام يرغب في العودة إلى الاتحاد مع المصدر الذي يشبهه لكن على مستوى أعلى). ويتكرر هذا المثلث على مستويات متتالية؛ فالعالم هو سلسلة متصلة من الموجودات الصاعدة إلى الواحد والشبيهة به بدرجات مختلفة. فهي كل عضوي متحد، والأرواح تصعد - أخلاقياً ومعرفياً - عائدة إلى الواحد. وبذلك تكتمل حركتها الدائرية.

كان لهذه النظريات تأثير هائل على لاهوت العصر الوسيط - لا سيما من خلال

(١) كان بروقلس (Proclus) (٤١٠ - ٤٨٥) آخر وأشهر عقل للأفلاطونية الجديدة، ولد بالقسطنطينية. تلقى الفلسفة في الاسكندرية، ثم في أثينا حتى صار زعيم المدرسة. ويقوم مذهبه على فكرة الثلاث فالبدأ الأول الذي يفيض يشبه ما ينتج عنه بموجب التشابه المشترك بينهما، وفي الوقت نفسه يختلف عنه لأنه أصل والأخر فرع. لكن الفرع لا يلبث أن يعود مرة أخرى إلى الأصل ويحاول محاكاته على مستوى أدنى. وهكذا نجد أن هناك ثلاث خطوات أو مراحل من الوجود: الوحدة - الصدور - ثم العودة إلى الوحدة مرة أخرى (الترجم).

«الاسماء الالهية» المنحولة المنسوبة إلى شخص يسمى «ديونيسيوس الأريوساغيتس»^(١) المسيحي كما آثرت في عصر النهضة وفي الفكر الحديث لا سيما «سكوت اريجينيا، وايكهارت، ويوهيمي و«نيقولا دي كورا»، و«ليبتز»، و«شلنج». فقد ذهب اريجينيا - مثلاً - إلى أن جميع الأشياء تسير من الله عن طريق الخلق الأزلي، وتظل تحمل الطبيعة الالهية، ثم تعود عوداً لزيلاً إلى الله. ثم أضفى على النظرية فيما بعد تأويلاً تاريخياً، فالتاريخ - عند شلنج وهيجل - هو انكشاف أو تجلي الله أو الروح ذاته. ولقد درس هيجل «أفلوطين» و«برقلس» دراسة عميقة، وأعجب بهما معاً وإن كان يفضل «برقلس» على أفلوطين، لكنه اختلف عنهما في نظريته إلى مصدر الحركة الثلاثية (الوجود، مثلاً) بوصفه عرِفوعياً أكثر منه محفوظاً في نفاذه الخالص؛ وإن كان يستعاد على مستوى أعلى في نهاية الثلث، وهو «العودة». ومن هنا فإن المثلث الهيجلي - مثل المثلث في الأفلاطونية الحديثة - يعبر عن رحلة العودة، إذ يعاد التخطيط الثلاثي الظهور - كما هي الحال عند برقلس - على مستويات متتالية. ويذهب أ. ر. دودز E.R.Dodds في طبعته الثانية من كتاب برقس «أركان اللاهوت» (اكسفورد - مطبعة كلارندن، عام ١٩٦٣) إلى أن الغلطة الأساسية عند «برقلس» هي أنه زعم أن بنية الكون تتج من جديد - على وجه الدقة - بنية منطلق اليونان - في صورة ميتافيزيقا الوجود وتحميد «الأركان» ما هو في جوهره نظرية للمقولات؛ وليس السبب سوى انعكاس «السبب» والأداة الأرسطية: الجنس - النوع - الفصل^(٢) إلى مراتب للكائنات أو «التصور» تتصورها موضوعياً (P.XXV). مع قليل من التحفظ حدث التغير نفسه - لا سيما عند شلنج - ضد هيجل.

وهناك مصدر أكثر مباشرة للمثلث عند هيجل، هو الفكرة التي تقول أن الحد الثالث هو مركب الضدين. ولم تكن هذه الفكرة واضحة في الأفلاطونية الحديثة. ولكن هذه الفكرة كانت بارزة عند كانط، وأكثر عند فشته بصفتها خاصة، فالمقولات تظهر في كتابه «نقد العقل الخالص» في أربع مجموعات كل منها ثلاث مقولات (اثان منهما فقط -

(١) مؤلف مجهول (٥٠٠ م) ربما يكون سوري الأصل. يقول عن نفسه أنه تلميذ للقدس بولس كتب أربعة مؤلفات هي: «الاسماء الالهية». «المراتب التسوية أو الثلاثية». و«اللاهوت الصوفي». و«الرب الكنسية» إلى جانب بعض الرسائل. وكان لإفاداته تأثير قوي على لاهوت العصر الوسيط (الترجم).

(٢) هذه أدوات التعريف عند أرسطو (الترجم).

المقولة الأولى والثانية - في كل مثلث يمكن النظر إليهما على أنهما ضدان مثل: الوحدة - والكثرة، والايجاب والسلب) والمقولة الثالثة في كل مثلث تظهر بوصفها جمعاً بين المقولة الأولى والثانية). (قارن «نقد العقل الخالص» B111). وكل نقيضة من التناقض الأربع تتضمن القضية ونقيضها «نقد العقل الخالص» A426، وما بعدها، وB 454 وما بعدها) إلا أن كانت لم تعرض الحل الذي يقدمه على أنه للمركب (فالركب عند كانت بشر في العادة إلى مركب من الكثرة الحسية وهو يقابل التحليل وليس القضية أو نقيضها). وكثيراً ما يتوسط الحد الثالث بين الحدين الآخرين: وهما حدان متصلاان: فالحيال يتلقى مادته من الحساسة. لكنه مثل الفهم، تلقائي ومن ثم يتوسط بين الاثنين، أو يجمع بينهما، أما الحدود: القضية - النقيض - المركب. والحركة الثلاثية المناظرة لها فهي متغلغلة في كتاب فشته «علم المعرفة». المثلث المبدئي هو (1) الأنا تضع نفسها. (2) الوضع المضاد وهو اللاأنا. (3) وضع اللاأنا الذي يقبل الانقسام مع الأنا القابل للتقسمة. وكان «شلاج» أيضاً يفضل الثلاثيات، فالطلق يتجلى في «القوى. والامكانات» تلك التي تستغلغل في «الطبيعة» الواقعية، وفيما هو مثالي (أي الروح)، لكنه هو نفسه محايد بين ما هو واقعي وما هو مثالي. ويتكرر هذا النموذج مع الحدود الناتجة. وتتضمن الطبيعة قوة واقعية (المادة)، وقوة مثالية (النور) وقوة محايدة (الكائن العضوي)، وكذلك تفعل الروح: المعرفة، والفعل، والفن. وكل مصطلح من هذه المصطلحات الثلاثة يعود فينقسم بدوره ثلاثة أقسام، ثم ينقسم انقساماً فرعياً ثلاثياً علي أساس المبدأ نفسه.

غير أن هيجل لم يستخدم «القضية»، و«النقيض» و«المركب»: فهو لا يستخدمها معاً إلا في تفسيره للمثلثات عند كانت. لكنه يدين بالكثير للمسار الثلاثي عند فشته. وكثيراً ما يصف اشار عنده بأنه تغلب على الأضداد عن طريق «العقل الخليلي، والعقل النظري. ويتناسب ذلك مع القسم الأول من المنطق أكثر من القسم الثاني، حيث تسيير الحركة عن طريق «اللاينكس»، أو القسم الثالث حيث تسيير الحركة على أساس التطور لا سيما من الكلي إلى الجزئي والفردى، مما يذكرنا بالأفلاطونية الجديدة.

البنى الثلاثية في مملكتي الطبيعة والروح (كالارادة مثلاً) كثيراً ما تُرى من منظور المثلثات من القسم الثالث في المنطق لا سيما: الكلي، والجزئي، والفردى، والاستدلالات المرتبطة بها أي: التصور - الحكم - القياس. والتصور - الواقع - الفكرة. والمثلث السائد

عند هيجل هو مثلث الروح نفسها الذي هو (١) الأنا المتغلقة على نفسها. (٢) لها موضوع يعارضها.

(٣) تتغلب على موضوعها وترفعه. كالنور الذي يتجلى ويظهر نفسه والشيء الآخر أيضاً (الموسوعة الجزء الثالث فقرة ٤١٣). والروح تتغلب وتوحد بينما تحتفظ بالأضداد. واذن فهيجل لا هو واحد ولا ثاني ولا هو بالمعنى الدقيق «متالي» بالمعنى الذي يعارض «الواقعي» ولا هو نصير أي «مذهب» آخر يقابل ضده.

الصفة الألمانية Wahr (حقيقي - صادق) تشترك في أصلها اللغوي مع الكلمة اللاتينية Verus (حقيقي - صادق) وهي تعني في الأصل «يمكن الثقة به أو الاعتماد عليه» وتشترك الكلمة الإنجليزية True في أصلها اللغوي مع الكلمة الألمانية Treu «يوثق به، مخلص، يعتمد عليه»، «يوثق به»، ومنها جاء الاسم (die) Wahrheit - (الحقيقة - الصدق) واسم الصفة das Wahre (الحقيقة - ما هو حقيقي) وكلمة Falsch الألمانية مثل كلمة False الإنجليزية - مشتقة في أصلها اللغوي من الكلمة اللاتينية Falus. وهي تعني في الأصل «لا ثقة فيه، زائف، خادع». ولقد أدت إلى نشأة (die) Falshheit «الكذب - التزيف»، و«الكاذب». وكلمة Wahr قريبة من eichtig التي ترتبط بكلمة Rechts (أي الحق) وبالكلمة اللاتينية Rectus (الستقيم، الصحيح) - وهي تعني في الأصل «الستقيم». وهي الآن تعني «صحيح»، ولكنها تتداخل مع «الواقعي» و«الناس» كما هي الحال في قولنا «نجاح تام» وأحق تماماً.

«الحق»، و«الحقيقة» لا ينطبقان فقط على المعتقدات، والعبارات ... إلخ وإنما على الأشياء أيضاً. كما هي الحال في قولنا «فنان حق»، و«صديق حق» ... الخ. ولهذا الاستخدام أصل قديم: فقد طُبِّقَ أفلاطون كلمات «الصادق، غير الخادع»، والاسم «الصدق (الحقيقة - اللادعاء» على الأشياء لا سيما الأشياء التي يمكن أن نعرفها أكثر من الأشياء التي نؤمن بها فحسب، فذهب في محاورته «الجمهوريّة» إلى أن المثال الأعلى - وهو مثال الخير - يزودنا بحقيقة ما يُعرف. تماماً كما تضيء الشمس الموضوعات الأرضية. إلا أن أرسطو استبعد الحقيقة من عالم الأشياء وحصرها في عالم الأحكام: فالحكم يكون صادقاً إذا ما ذكر ما هو موجود أو قال عما هو غير موجود أنه غير موجود. أما سيرميونوس⁽¹⁾ فقد أصرّ على أنه: «لا شيء يمكن أن يكون صادقاً أو كاذباً سوى الإثبات والنفي». ولقد انتقل تعريف أرسطو إلى الاسكولائيين في العصور الوسطى الغائل بأن الحقيقة هي: «اتفاق الأشياء مع العقل». إلا أن الفكرة التي تقول أن الأشياء -

(1) سيرميونوس السكندري، من فلاسفة الاسكندرية في القرن الخامس الميلادي (الترجم).

كالأحكام - يمكن أن تكون صادقة أو كاذبة (حقيقية أو زائفة) - واصلت وجودها عند القديس أوغسطين في مناقجته، وعند كسأب متأخرين، جنباً إلى جنب مع الفكرة التي تقول أن الله هو الحقيقة القصوى، وهو الذي يُضفي على الأشياء الأخرى حقيقتها. وارتبطت الحقيقة (أو الصدق) في القرن الثامن عشر ارتباطاً وثيقاً بقوانين الفكر، فالقضية الصادقة لا بد أن تتطابق مع هذه القوانين، لا سيما قانون التناقض. ويقول كانط في كتابه «نقد العقل الخالص» 294 A - و 350 B «أن العنصر الصوري في كل حقيقة يعتمد على اتفاقه مع قوانين الفهم».

أما هيجل فهو يستخدم كلمتي «الحق»، و«الحقيقة» بطرق غير مألوفة، فهو يرفض استخدام أرسطو، وينظر إلى حكم مثل «هذه الوردة حمراء» على أنه يمكن أن يكون صحيحاً لكنه ليس حقيقة. ذلك لأنه يطبق كلمات «حق»، و«حقيقة» أساساً على التصورات وعلى الأشياء. وهو يميل إلى الاعتقاد بأن الله وحده - أو المطلق - هو الحق بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة؛ وهو مستقل الخيوط الموجودة في الاستخدامات السابقة ويطورها على النحو التالي: -

(١) يربط هيجل استخدامه للصفة «حقيقي» بتعبيرات مثل «صديق حقيقي» و«عمل فني حقيقي». (الموسوعة الجزء الأول فقرة ٢٤ - إضافة. وقرة ١٧٢ - إضافة. وقرة ٢١٤ - إضافة)^(١). وهو يذهب إلى أن الصديق الحقيقي هو الذي يتفق مع تصور الصديق، والعمل الفني الحقيقي هو الذي يتفق مع تصور العمل الفني. لكن لا يوجد كائن متناه يتفق اتفاقاً تاماً مع تصوره. فهو ينخرط في علاقات مع أشياء أخرى تضفي عليه سمات لم يحددها تصوره. ومن ثم فليس هناك شيء يمكن أن يكون حقيقياً بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة سوى الكل؛ الذي ليست له علاقات خارجية، وبذلك يتفق اتفاقاً تاماً مع تصوره. وهذا الكل يمثله في المنطق: الفكرة المطلقة التي يتفق تصورها مع واقعها تمام الاتفاق.

(٢) ويقبل هيجل النظرة التي تقول أن الشيء لا يكون حقيقياً إلا إذا خلا من التناقض الذاتي. لكن ليست الأحكام والعقائد وحدها هي التي يمكن أن تتناقض،

(١) قارن ترجمتنا العربية للموسوعة ص ١٠٤ وما بعدها، ص ٣٩٨ وما بعدها، ص ٤٥٠ وما بعدها (الترجم).

فحتى «ليستز» و«كانط» يتفقان على أن التصور يمكن أن يناقض نفسه وبالتالي يمكن بمعيارهما أن يكون كاذباً أو زائفاً. والصديق الزائف، أو العمل الفني الردي، يمكن أيضاً أن يناقضا، من حيث أنهما معاً لا يحققان تصورهما أو يناقضان تصورهما؛ وأنه (أو على الأقل كثيراً) ما يتنافرا داخلياً. لكن الواقع أن أي كائن متناه سواء أكان شيئاً أم تصوراً يناقض نفسه، على الأقل إذا ما تمَّ تجريدُه من علاقاته بالأشياء - أو التصورات - الأخرى. وهكذا نجد أن الكل - مرة أخرى - هو وحده الحقيقي بالمعنى الدقيق ولما كان غير متناه، فإنه يرفع التناقضات الموجودة بين أجزائه.

(٣) ويقبل هيجل أيضاً تعريف الحقيقة بأنها «اتفاق الأشياء مع العقل» لكنه أعاد تفسير هذا التعريف على أنه يعني «هوية الفكر والوجود»، أو أنه «اتفاق الذاتي والموضوعي». غير أن الاتفاق الكامل بين الفكر والوجود لا يوجد في حكم مثل: «هذه الوردة حمراء». ففكرتي عن الوردة لم تستطع أن تستولى على الحقيقة كلها عن الوردة، ما فيها من رقة وغيرها من الصفات. دع عنك الحقيقة كلها عن الوجود بصفة عامة. ويمكن للوردة أن تموت، وبالتالي لا تكون كافية لتصوير الوردة الذي طبقت عليها. لكن حتى لو أنها كانت نضرة، وتطورت تطوراً جيداً كما تفعل الورد، فلا بد أن تكون - بوصفها كانتا متناهياً، قاصرة عن بلوغ التصورات التي أطبقها عليها. والأحكام من هذا القبيل نقتض سلفاً أنني وتفكيري متميزان عن موضوعات أحكامي، وبذلك فهما يمكن تفكيري سليماً، فإنه لا يتفق تماماً مع موضوعه. ولقد رأى هيجل أن مثل هذا الاتفاق أو الاتحاد بين الفكر والوجود، وبين الذاتي والموضوعي، لا يكون إلا في الفكرة المطلقة. أعني أساساً في الكون ككل وتصوره. وأيضاً في التفكير المنطقي الخالص، تفكيرنا في الفكر ذاته.

(٤) لم يدافع هيجل عن توقعنا عن إصدار الأحكام عن الورد مثلاً بل ذهب إلى أن الحكم أو القضية ليس هو الصورة المناسبة للتفكير فيما هو حقيقي تماماً أعني: الله، المطلق، الفكرة، الروح ... الخ. وأحد الأسباب أن صورة الحكم تتضمن أن الموضوع في الحكم هو شيء ما أي حامل يحمل صفات أو خواص لا ترتبط ارتباطاً ذاتياً بعضها ببعض لكن حتى إذا ما كانت الوردة شيئاً ما من هذا القبيل فإن: المطلق، والروح ... الخ ليس كذلك. إن تمديدات الفكر التي تشكل ماهيتها ليست محايثة لحامل ما لكنها ترتبط فيما بينها ارتباطاً جدياً.

(٥) المطلق، والفكرة... الخ هي وحدها الحقيقي بالمعنى الدقيق إلا أن هيجل كثيراً ما يشير إلى التصور، إلى إحدى صور الوعي وأحد مستويات الطبيعة ومرحلة تاريخية معينة، على أنها حقيقة واحدة أو أكثر من السابقين عليها في المراتب التصورية أو المسار التاريخي حتى إذا لم تكن هي المرحلة النهائية أعني إذا لم تكن «الحقيقة المطلقة». وهكذا نجد أن الإدراك الحسي هو حقيقة اليقين الحسي، والضرورة هي حقيقة الوجود والعدم. والغاية هي حقيقة الآلية والكيميائية. وهذا الاستخدام يتضمن ثلاثة أفكار:-

(أ) إذا كان شيء ما هو حقيقة ما سبقه، فإنه عندئذ يحل أو يسحرو، من حقيقة التناقضات الفاسدة التي كان يتضمنها سابقه - على الرغم من أن هذا الشيء نفسه يحمل بداخله متناقضات سوف تنبثق في مرحلة تالية.

(ب) وهو يجسد التصور أو أنه هو نفسه التصور ويكافح الشيء الذي سبقه لكي يحققه لكنه لا يستطيع أن يحققه على نحو كاف دون أن يتغير إلى شيء آخر. ويمكن للمرء كذلك أن يكتب مرسلة مقالة، لكنه لا يستطيع أن يحقق نواياه، أو ما كان في ذهنه دون أن يوسعها إلى بحث. (لكن لا ينتج من ذلك أن البحث عندما يكتمل، فإنه يكون حاسماً أو نهائياً ولن يحتاج إلى أية تعديلات في طبعة ثانية).

(ج) حقيقة الشيء السابق لا تقتلعه ببساطة، بل تتضمن أو ترفع ما هو حقيقي فيه. (فالبحث يتضمن ما هو حقيقي في المسودة).

(٦) حقيقة التفسير تتسق مع القول بأن الحقيقة لا تعارض ببساطة مع الخطأ أو الكذب. فالخطأ أو الكذب يتطور في الحقيقة ويكون مرفوعاً فيها. وبالمثل فإن الكائنات المتناهية أو «الزائفة» داخل الكون لا تعارض، ببساطة، مع الحقيقي أو اللامتناهي بل تكون مرفوعة فيه. ولقد ذهب «هولدرلين» إلى الأخذ بوجهة نظر مماثلة «عندما قال: ذلك وحده هو حقيقة الحقائق الذي يصبح فيه الخطأ حقيقة أيضاً، لأن الحقيقة في نسخها الشامل تضعه في زمانه ومكانه». ولذلك فعندما كان هيجل يتقد فيلسوفاً آخر مثل «سبنوزا» أو «ياكوبي»، فإنه كان يميل إلى القول لا بأن نظرتهم كاذبة أو زائفة، وإنما إلى أنها تطورت في مذهبه هو.

ويتسق تصور هيجل للحقيقة مع عدة جوانب أخرى من فكرة:-

(١) حقيقة الشيء، سواء أكان فكرة ما أو شيئاً ما، لا تتميز تميزاً حاداً مع مغزاه أو قيمته؛ فالعمل الفني الحقيقي هو في الحال العمل الفني الجيد. والعكس فإن هيجل بأنفسه

- من التسليم بأن العبارة التافهة (أو التي تقال عن شيء ناهه) يمكن أن تكون عبارة صحيحة.
- (٢) الحقيقة المقطعة أو المجزأة، أعني التي توضع في إطار نسق تصوري غير مناسب، أو نظرية علمية غير سلائمة لا يمكن أن تكون صحيحة أو حقيقة بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة. ومن ثم فإن الوضع الأول للحقيقة والكذب هو النسق التصوري أو النظرية التصورية التي يصاغ الحكم بداخلها أكثر من الحكم نفسه.
- (٣) يشكل العالم نسقاً من الترابط المتبادل لا يصلح معه الفكر التدريجي ولا الحكم التدريجي كما أنه لا يكون صادقاً بالنسبة له.
- (٤) هناك توازي عميق وتلاقي نهائي بين العالم وفكرتنا عنه. ومن ثم فلا بد أن يكون صادقاً (أو كاذباً) معاً (راجع مصطلح المذهب المثالي Idealism).
- (٥) حقيقة فلسفة ما، وخصائصها ضد مذهب الشك، يعتمد لا على تطابقها مع الوقائع، بل على تماسكها الداخلي وشمولها.



U

Universal, Particular, and Individual

الكلية، الجزئية، الفردية...

في اللغة الألمانية كلمة قومية لكل كلمة من هذه الكلمات الثلاث، وكلمة أخرى مشتقة من اللغة اللاتينية.

(١) هناك (أ) الكلمة الألمانية Allgemein («عام»، «كلى») هي تعنى حرفياً «ما هو شائع أو مشترك بين الجميع». وكلمة Allgemeinheit وتعنى «الكلية». (ب) في القرن السادس عشر كانت هناك كلمة كلى Universal، وفي القرن الثامن عشر كلمة Universell (من خلال الكلمة الفرنسية Universel) - وهي كلمات مشتقة من اللاتينية المتأخرة Universalis التي جاءت من Universus (حرفياً يتحول إلى واحد) ومن ثم فهي تعنى «الكلية، الشامل، الكلى... الخ».

والمصطلح المألوف عند هيجل لكلمة كلى هو allgemein فهو لا يستخدم كلمة Universell إلا في بعض المناسبات لا سيما عندما يتحدث عن «الحكم الكلى» في كتابه «علم المنطق». (وهو يستخدم Universum بمعنى «الكون، الشمول، العالم ككل».

(٢) هناك (أ) - الكلمة الألمانية besonder التي ترتبط في أصلها الاشتقاقى بالكلمة الإنجليزية Sumder (يفصل - يشطر - يفصل) وهي تعنى في الأصل (مفصل - مميز - خاص) وقد تولد عنها das Besondere (الجزئى). و«الجزئية: وجزئى» و«التجزئة»، و«التخصيص». وظل الترابط بينها وبين «يفصل» ويشطر» قائماً في استخدام هيجل للكلمة. (ب) كلمة Partikular التي جاءت من الكلمة اللاتينية Pars التي تعنى «الجزء»، الشريحة، «القسم». ويستخدم هيجل كلمة besonder أكثر من كلمة Partikular لكنه يستخدم الكلمة الأخيرة لتدل على «الحكم الجزئى»، وعلى الجزئى في حالة المصالح الجزئية مثلاً.

(٣) وهناك (١) الكلمة الألمانية Einzelin (الفردى المفرد - الفرد، المعزول ... الخ) والتي جاءت من ein بمعنى «واحد» و«مفرد». وتولد عنها das Einzelne (الشىء الفردى) وder Einzelnen (الإنسان أو الشخص الفرد) و«الفردية» ... الخ. وكذلك القطعة المعينة، والتفصيل. والأفعال «يفرد، ويعزل، ويتفرد» ... الخ). و(ب) الكلمة اللاتينية Individuum (ما لا يتقسم وهي ترجمة للكلمة اليونانية atomon) أدت في القرن السادس عشر إلى ظهور الكلمة الألمانية (das) Individuum «أى الفرد»، وإلى «الفرد»، و«الفردية» عبر اللغة الفرنسية في القرن الثامن عشر. وتحمل هذه الكلمات أحياء قوياً «الفردية البشرية»، و«الانزعة الفردية»، أكثر من كلمة einzeln ... الخ. وإذا كان التعبير الشائع لكلمة «الفرد» بمعنى «الشخص» يُعبر عنه كلمة Einzelne أكثر من كلمة Individuum.

ويستخدم هيجل عادة كلمة Einzelin لتقابل كلمة allgemein وكلمة Besandor. لكنه كثيراً ما يستخدم الفرد Individuum والفردية لا سيما في حديثه عن الفرد والفردية البشرية كما هي الحال عندما يتحدث عن «الفرد في تاريخ العالم». وأحياناً يستخدم الكلمة اللاتينية singular عن الفردى أو الحكم الفردى.

ولهذه المصطلحات استخدامان رئيسيان في المنطق في عصر هيجل :-

(١) التفرقة بين «الكلى» و«الجزئى» تناظر، إلى حد ما، التفرقة بين عام، شامل generic (أو ما يمكن تحديده)، والخاص (أو المحدد أو المتعين). وكلمة الكلى التصور ... الخ). هي تصور ينطبق على، أو يخصص، ما هو كسامن في جميع الكائنات أو جميع الكائنات في نوع معين: كالشئ الملون مثلاً. أما الجزئى فهو ينطبق على بعض الكائنات فقط كالأشياء الحمراء مثلاً. والكلى والجزئى هنا هما حدان تبيان فقط: فما هو جزئى - من وجهة نظر معينة - هو تخصيص للكلى من وجهة نظر أخرى فالكلى لفظ عام يمكن ان يتنوع في الجزئيات). أما الفردى فهو كائن مفرد مثل: سقراط.

(٢) هذه المصطلحات تنطبق أيضاً على نوع معين من الحكم: فالحكم الكلى يُطلق على جميع الكائنات من نوع معين مثل: «كل البشر حكماء» (وكثيراً ما يشير هيجل إلى مثل هذا النوع من الكلية على أنه «الجميع tallness»). والحكم الجزئى يطلق على بعض الكائنات دون بعض من نوع معين مثل «بعض البشر حكماء». أما الحكم الفردى فهو يطلق على الفرد مثل «سقراط حكيم». ولقد عرف كانط «الحكم الفردى»، وأشار إليه (في «نقد العقل الخالص» B96 و A71) كما عرفه مناطق آخرون على أنه شبيه «بالحكم الكلى»

على اعتبار أن المحمول ينطبق على جميع أفراد الموضوع كما هي الحال في كلمة «مقراط»، وليس مجرد جزء منه، كما هي الحال في «الحكم الجزئي». (وذلك، إلى جانب القول بأن الفردية تمثل الوحدة، في مقابل «التقطيع» الذي تثلثه الجزئية، يفسر إلى حد ما وجهة نظر هيغل القائلة بأن الفردية هي استعادة الكلية على مستوى أعلى).

أما في المنطق التقليدي فلا شيء يمكن أن يكون كلياً وفردياً في آن معاً. غير أن الفرد في الاستخدام الصوري الأقل من ذلك، يمكن أن يُستَظَر إليه على أنه كلي. وقد ذهب «كروج» إلى أن الشعب جزئي، في مقابل الشعوب الأخرى، لكنه إذا ما نُظِر إليه كتكل في مقابل الأفراد الذين يتألف منهم فإنه يبدو كلياً. ولقد استخدم هيغل كلمة *allegemein* بطريقة عائلية. ففي كتابه «ظواهريات الروح» نجد أن «الأنا»، و«الهُنا»، و«الآن»، كليات. لا فقط لأن الكلمات تنطبق على أي مكان وزمان، وإنما لأن ساحة المكان المشار إليها بكلمة «هنا» تحوى على مساحات أصغر يمكن أيضاً أن يشار إليها بكلمة «هنا». وأي مدة زمنية يمكن أن تكون «الآن» وهي تحوى على مدد أقصر يمكن أن يشار إليها أيضاً على أنها «الآن». و«الأنا» كلية لا فقط لأن كل شخص هو «أنا»^(١) وإنما لأنها الرعاء لكل تصورات المرء^(٢). وكلمة «الكلي» على هذا النحو كثيراً ما تقترب من كلمة «الكل» (الشامل - أو الذي يشمل كل شيء). وهناك سبب آخر لكلية «الأنا» هو أنها «فارغة» أو «غير متعينة». ومن هنا يربط هيغل أيضاً بين الكلية والبساطة، واللاتمين، والافتقار إلى التخصص. فهو يرى الكلية (كالتصور) على أنها متطورة من البساطة اللامتحينة إلى الشتمال غنى تحد فيه مع الفردية. (قارن الإنسان الكلي (أو عصر النهضة) الإنسان ذو المواهب والاهتمامات الشاملة، لكنه يتميز أيضاً بالفردية).

وكثيراً ما يُنظَر إلى الأفراد من الناحية المنطقية، والايستولوجية، والأنطولوجية على أنهم أدنى من الكليات لا سيما أنصار النظرية الأفلاطونية التي تقول أن «الصور»، أو «الثلث» كليات وهي سابقة على الأفراد. ويتلقى الأفراد المزيد من الاحترام المنطقي من التسليم بوجود الصور الفردية - إلى جانب الصور الكلية (أفولطين)، والماهيات الفردية (دانز سكوت «الهلية»)، وأن تصور الفرد يختلف عن تصور أي فرد آخر (ليبتز). ويرفض هيغل هذه المحاولات التي تعطي للفرد مكانة مساوية - ومتناسقة - مع تصور

(١) موسوعة العلوم الفلسفية - ص ٨٩ وما بعدها من ترجمة العربية (الترجم).

(٢) المرجع نفسه ص ١٠٤ وما بعدها (الترجم).

الكلى. فعدده أن الفكر واللغة يهتمان بالكليات، ولا يمكن أن يمشيا إلى الأفراد الوحيدة طالما أن كلمات مثل «الإناء»، و«هذا»، و«هذا الفرد» هي كلمات كلية^(١) فالأفراد تستمد مكانتها من الكلية المتضمنة فيها. ولم ينظر إلى الأفراد - كما فعل أرسطو - على أنها مجرد أعراض للجوهر.

ولقد رأى عصر التنوير أن أفراد البشر عقليون على نحو متماثل وإن اختلافاتهم الفردية هي مجرد أمور ثانوية، غير أن «هيردر» والرومانسيين شددوا على الطابع الفريد لأفراد البشر، وللأعمال الفنية. ويعترف هيجل بالاختلافات الجزئية بين البشر، لكنه أخضعها لما يشترك فيه البشر جميعاً. فقيما يتعلق بالملكة العليا عندهم وهي العقل، فإن الناس لا تختلف اختلافات جوهرية: إن العقل هو الطريق السريع الذي يمكن لأي فرد أن يسافر فيه، حيث لا يكون أحد منافياً للذوق السليم^(٢). ودائرة الجزئية في المجتمع هي دائرة للمجتمع المدني، وهي تخضع لفردية الدولة حيث تستعيد الحاجات والاهتمامات تكاملها، وترفع في كلية أكثر شمولاً وأشد قابلية من الكلية البسيطة في الأسرة.

الكلية، والجزئية، والفردية لحظات ثلاث للفكرة الشاملة. ويرفض هيجل وجهة النظر التي تقول أن الكليات، والجزئيات، والأفراد متمايزة بعضها عن بعض منطقياً، و«إيمولوجياً»، وأنطولوجياً. فالكلية عيني وليس مجرداً، ويتطور إلى الجزئي والفردى ويدعم نفسه فيها. وهو يذهب إلى أن ذلك يحدث على مستويات مختلفة: -

(١) تصور الكلية يتطور إلى الجزئية، والفردية^(٣). وهو لا يكون كلياً إلا بفضل تعارضه معها، فالكلية تجزئ نفسها إلى: كلية - جزئية - فردية. والكلية بهذا الشكل هي في آن معاً: الجنس الكلى، والنوع الجزئي لهذا الجنس، يتناسق مع الجزئية والفردية. (ويمكن لهذه العملية أن تتكرر: فالكلية الجزئية يمكن من جديد أن تجزئ نفسه إلى أنواع فرعية من: الكلية، والجزئية، والفردية). وكثيراً ما يستشر هيجل الفكرة التي تقول أن الجنس الكلى يمكن أن يكون طريفاً واسعاً أو طريفاً ضيقاً. وهي قريبة من الفكرة التي تقول أن الفكر يتغلب على ما هو آخر غير الفكر.

(٢) الفكر الكلى في المطلق بصفة عامة يجزئ نفسه إلى أفكار نوعية خاصة، ثم

(١) فلان «موسوعة العلوم الفلسفية» ص ٨٩ وما بعدها من ترجمتنا العربية (لترجم).

(٢) أصول فلسفة الحق ص ٣٣٥ من ترجمتنا العربية (لترجم).

(٣) موسوعة العلوم الفلسفية» ص ٣٨٥ وما بعدها من ترجمتنا العربية (لترجم).

يعود في النهاية إلى وحدة الفكرة المطلقة.

(٣) تتغلب الكلية على الجزئيات والأفراد؛ فالأفراد لا يمكن أن يوصفوا أو يُشار إليهم إلا بألفاظ كلية، بما في ذلك عبارة «هذا الفرد». فالكليات مطبورة في الجزئيات، والكليات هي التي تشكل ماهيتها.

(٤) ما دامت الكليات مطبورة في الأشياء، فإن الأشياء تنطوي على تمييز ذاتي إلى جزئيات ثم بعد ذلك تعود إلى الاتحاد في الأفراد. وربما كانت هذه العملية زمانية أو غير زمانية، فالبذرة الكلية غير المتعينة تجزئ، نفسها في نبات متميز. ثم تعود فتسحب إلى الفردية عندما تنتج بذرة جديدة. غير أن الحيوان في أي وقت معين يكون: حياة كلية، غير متعينة، ثم يمايز نفسه في أعضاء جزئية، لكنه يحافظ عليها في وحدة هي فرد واحد.

إننا نجد الأفكار والأشياء معاً، طوال مؤلفات هيجل، تمثل النموذج الثلاثي التطوري: الكلي - الجزئي - الفردي. الأنا الكلي يجزئ نفسه إلى وعي بالموضوعات، ثم يستعيد فرديته في الوعي الذاتي. وكلية الفكرة المنطقية تجزئ نفسها إلى: الطبيعة، ثم تتحول إلى فرد في الوجود. والفرد الذي ينتج هو كلي بمقدار ما هو فردي. وهو كلي لا بمعنى «اللاتعنين البسيط»، وإنما بالمعنى «الشامل» الذي يحتوي الكل، فالفلسفات الجزئية المختلفة، مثلاً، التي انبثقت من البساطة البدائية أو كلية الفكر موجودة مبرهجة في فلسفة هيجل التي تشمل عليها التي هي على هذا النحو كلي على مستوى أعلى^(١).

انظر مصطلحات

التصنيف، والتعريف، والسلب..

Classification, Definition, Negation

(١) يقول هيجل: «التأهب الفلسفية المختلفة التي يعرضها علينا تاريخ الفلسفة لا يصعب اتفاقها في هوية واحدة. ويمكن إذا شئت أن نقول أنها فلسفة واحدة في مراحل مختلفة من التفتح أو أن نقول أن لبدا الجزئي الذي يقوم عليه كل منذهب ليس إلا فرعاً من كل واحد هو الفكر. فالتأهب الشاعر في الفلسفة هي نتيجة جميع الفلسفات السابقة. ولابد لها أن تشمل ميادي جميع هذه التأهب السابقة. وإذا ما كان تأمرذهب فلسفي يستحق اسم للذهب الفلسفي، فانه يتعين عليه أن يكون أكثرها اكتمالاً، وأشدّها كفاية، ولوسعها شمولاً». موسوعة العلوم الفلسفية، ص ٧١ وما بعدها من ترجمة العربية (الترجم).



لم يقاتل هيجل في حرب أبداً؛ لكنه عاصر في جزء كبير من حياته حروب الدول الأوروبية بعضها مع بعض. ولقد نظر بعض الفلاسفة إلى الحرب على أنها أمر مرغوب فيه؛ فهيراقليطس يؤكد أن "الحرب" (ربما بالمعنى المجازي أكثر من المعنى الحرفي) هي أب كل شيء. ورأى ميكافلي أنها ضرورية، لا فقط لبقاء الدولة، بل أيضاً "لقوة" المواطنين وفعاليتهم؛ في حين نظر إليها فلاسفة آخرون على أنها شيء بغيض ومؤسف. ولكن لا مندوحة عنه؛ ومن هنا فقد ظهرت في القرن الثامن عشر عدة خطط تقترح "سلاماً دائماً" سواء بين الدول الأوروبية أو بين دول العالم كله. وكان أول مشروع للأب "دي سان بير" - بعنوان "مشروع للسلام الدائم" كتبه عام 1715، ثم طبعه "روسو" طبعة شعبية مع بحثه "حكم على السلام الدائم" عام 1756. غير أن "ليبنيتز" (الذي كان يحلم ذات مرة بإحياء "جمهورية العالم المسيحي"، لكنه قُبِلَ بعد ذلك وجود دول مستقلة) استقد مع روسو الخطة، وأن كانت شكوكهما حول امكان تحقق السلام أكثر من رغبتهما فيه.

وأكثر الكتب شهرة حول هذا الموضوع هو كتاب كانط "مشروع للسلام الدائم" الذي ظهر عام 1795⁽¹⁾ ذهب فيه إلى أن السلام الدائم (في مقابل الهدنة التي تنتهي بها، في العادة، العداءات بين الدول) هي مطلب من مطالب العقل العملي. وهو مشروع يتحقق بالتدرج بتكوين "عصبة الأمم" وتطويرها التي سوف يُقسَم أعضاؤها بمعادة الحرب بين بعضهم البعض. لكن حتى إذا لم يكن من الممكن تحقيق السلام الدائم تماماً أبداً فإن من واجبتنا، فيما يرى كانط، العمل من أجله إلى ما لا نهاية. ولقد أقر "فشته" المثل الأعلى

(1) ترجمة إلى العربية الدكتور عثمان أمين. وأصدرته مكتبة الأنجلو المصرية بالقاهرة عام 1952 (المترجم).

الذي نادى به كانط واقترح خطة مماثلة في كتابه "أسس الحق الطبيعي" عام 1796. أما كروج فقد وجه استقادات قاسية "للسلام الدائم" ولشروع كانط. كما أن "امير" كتب "لوثان عصرنا الفلسفي": "لوثان الأول السلام الدائم (عام 1779)" و"دحض مشروع السلام الدائم". (عام 1797). إلا أن معظم الفلاسفة رحبوا بفكرة السلام الدائم، حتى لو تشككوا في احتمال تحقيق مشروع كانط أو أي خطة أخرى.

ولقد تشكك هيجل أيضاً في إمكان تحقيق خطة كانط من الناحية العملية. فاجتماع الآراء الخاصة ذات السيادة يظل موسموماً بالعرضية والاتفاق⁽¹⁾. "ومن هنا فحتى لو انضم عدد من الدول ليشكلوا فيما بينهم أسرة، فإن هذه الجماعة بوصفها فرداً. لا بد أن تنتج ضدها وتخلق عدواً"⁽²⁾. غير أن اعتراض هيجل الرئيسي على السلام الدائم لم يكن "أنه يستحيل تحقيقه، بل أنه أمر غير مرغوب فيه. ومعظم النقاد الذين انتقدوا الحرب كانت نظرتهم إليها على النحو التالي:

لما كانت العناية من الدولة هي سيطرة تنظيم سلوك الناس، نحو بعضهم البعض، فمن الممكن - من حيث المبدأ - أن يكونوا جميعاً دولة واحدة فحسب. ومن ثم فليس هناك فرصة للحرب بين الدول. غير أن عدة دول، كما حدث، قد نشأت دون مشروع مباشر لأن مجتمع في دولة واحدة. فمن الممكن - من حيث المبدأ - أن لا تدخل هذه الدول أبداً في حرب. غير أن الدول من الناحية العملية تميل إلى انتهاك حقوق بعضها بعضاً؛ والطريقة الوحيدة أمام الدولة للدفاع عن نفسها. وعن مواطنيها ضد أمثال هذه الانتهاكات، هي الاستعداد للحرب أو اللجوء إليها إذا استدعى الأمر.

ويعترض هيجل على هذه النظرة من ثلاث زوايا :-

الأولى: أن الدولة هي أكثر من أن تكون مجرد وسيلة لتنظيم سلوك مواطنيها، وإنما هي تجعلهم موجودات بشرية تامة، وتتغلغل في طبيعتهم.

الثاني: كما أنه لا يمكن أن يكون هناك فرد واحد حرراً بل لا بد أن يكون عدد والمر من المواطنين احراراً كل فرد يعترف بالأفراد الآخرين. كذلك لا يمكن أن تكون هناك دولة واحدة بمفردها، فالدولة فرد، والفردية تتضمن السلب بطريقة جوهرية*...⁽³⁾ فالدولة هي

(1) أصول فلسفة الحق ص 96 من ترجمتنا العربية (الترجم).

(2) المرجع السابق ص 67 (الترجم).

(3) أصول فلسفة الحق ص 67 من الترجمة العربية (الترجم).

أساساً عضو في منظومة من الدول كل منها لا بد أن يعترف بالدول الأخرى.

الثالث: الحرب ليست، ببساطة، رداً على أضرار خارجية، أكثر مما يكون تناول الطعام استجابة من الحيوان المحصور العرّض للطعام. إن الحرب سمة أساسية للدولة، فقد تأسست الدول بالحرب، وحافظت على وجودها بالحرب؛ والانتهاكات الخارجية هي مجرد مناسبات للحرب. أما كيف ترد الدولة عليها فذلك أمر يعتمد على ظروفها الداخلية، وليس على الطبيعة الداخلية، للانتهاك: فمن المحتمل أكثر أن تسعى الدولة التي ظلت في حالة سلام فترة طويلة إلى فرص الحرب أكثر من الدولة لم تنعم بهذه الحالة^(١). والجنم الذي ليسر له أعداء في الخارج - كالولايات المتحدة - يهدونه لا يمكن أن يصبح دولة بالمعنى الصحيح.

فالدولة بالمعنى الصحيح لا ينبغي فقط أن تريد، وإن تكون قادرة على شن الحرب، بل لا بد لها أن تشن الحرب فعلاً، إذا ما واثتها الفرصة. (ويعتقد هيجل أنه من غير المحتمل أن تظل الدولة جاهزة لشن الحرب إذا لم يكن هناك تهديد خارجي - دون أن تشن الحرب بالفعل أبداً). ومن ثم فقد ذهب هيجل - على خلاف كانط وفتشه - إلى أنه من المحتمل أن ينشأ موت الدولة بسبب ميولها السلمية أكثر مما يكون نتيجة للحرب.

ولقد ظهرت هذه الوجهة من النظر في بحثه عن "القانون الطبيعي" فسبى الحرب على الصحة الأخلاقية للشعب في عدم ميالاتهم بالمؤسسات الخاصة ... تماماً مثلما أن هبوب الرياح يحفظ مياه البحر من التلوث الذي ينشأ نتيجة لفترة طويلة من الركود، كذلك فإن فساد الأمة قد يكون نتيجة لقسرة طويلة من السلام، فع عنك السلام الداخلي^(٢). وحيثه الرئيسية هي كما يلي : المواطنين في حالة السلام تمتصهم مصالحهم وشؤونهم الخاصة، ويتوقفون عن التوحد مع الدولة. وعندئذ تكف الدولة ذاتها عن أن تكون فرداً. ما لم تعيدهم من جديد إلى الوحدة عن طريق الحرب، التي تتطلب من المواطنين أن يكونوا على استعداد للتضحية بحياتهم وممتلكاتهم من أجل الدولة. ويرى هيجل أن هذه التضحية هي حالة جزئية خاصة أو مثال على الطابع الزائل للمتنامي :

«إننا نستمع إلى كثير من المواظ التي يلفيها الوعاظ والمبشرون عن اللا أمان، وعدم الاستقرار، وفناء الأشياء الزممانية العابرة ... فإذا ما جاءت هذه الزعزعة، أو هذا اللا

(١) المرجع السابق ص ٥٩٧ (ترجم).

(٢) "أصول فلسفة الحق" ص ٥٩٠، وأيضاً ص ٥٨٦ وما بعدها (ترجم).

أمان، الآن، وظهرت على المسرح في صورة فرسان تلمع سيوفهم بحيث يحققون بالفعل ويجدية، ما يقوله الوعاظ، عندئذ تنقلب جميع الخطب المؤثرة والمنفعة التي تنبأت بجمع هذه الأحداث إلى لعنات تنصب على الغزاة...⁽¹⁾ كما أنه يلجأ أيضاً إلى شهادة تجريبية : فالدول تغلب على صراعاتها الداخلية عن طريق الحروب الخارجية⁽²⁾.

ولم يكن لدى فشته أى اهتمام - على خلاف هيجل - ببقاء أكثر من دولة واحدة، ومن هنا ذهب إلى أن الدول في حالة الحرب تكف عن الاعتراف بعضها ببعض، وتستهدف كل منها تدمير الأخرى أو ضمها إليها. ولا يستتبع ذلك أن الدولة تستطيع معاملة السكان الأعداء كما تشاء: بل لابد من احترام المدنيين في الأراضي المحتلة وكذلك سجناء الحرب طالما أنهم أصبحوا الآن رعايا في الدولة التي هزمتهم. ويرد هيجل - على العكس - أن الدول تواصل الاعتراف بعضها ببعض حتى في حالة الحرب، وهي لا تستهدف تدمير كل منها الأخرى. ومن ثم فلا ينبغي أن تدار الحرب بتلك الطريقة التي تجعل استعادة السلام أمراً مستحيلاً⁽³⁾.

لم يكن هيجل يظلم متطرفاً بمسجد العنف، بل كان لديه الحق في أن يشدد على دور الصراع في تطور كل من الفرد والانسانية معاً... والجذور العميقة للحرب في تنظيماتنا الاجتماعية، ومشكلة المصالحة أو التوفيق بين النزعة الفردية والحياة الجماعية. غير أن نظريته عن الحرب التي تقول انها : في آن معاً ضرورية ومرغوبة يمكن أن تجد معارضة بطرق شتى :

(١) في استطاعة المرء أن يقول أن التطور البشري حتى الآن كان يعتمد على الدول بأكثر من الدور التنظيمي، لكن لا هو ضروري ولا هو مرغوب فيه أن تواصل القيام بهذا الدور، ولا ينبغي أن يكون تبديد جهود الأفراد في مساعي خاصة أمراً سيئاً. ويهاجم هيجل هذه النظرة طوال كتابه.

(١) أصول فلسفة الحق ص ٦٧٠ (الترجم).

(٢) نفس المرجع السابق في نفس الصفحة (الترجم).

(٣) يقول هيجل "واقعة أن الدول تعترف كل منها بالأخرى بالتبادل على أنها دول، فهي - حتى في حالة الحرب التي هي وضع يختفي فيه الحق وتسلط القوة والمصادفة - رابطة تعبر فيها كل دولة بالنسبة للأخرى شيئاً مطلقاً، ومن هنا فإن الحرب ذاتها تسم بأنها شيء ينبغي أن يزول ... وبصفة عامة ينبغي أن لا نشن الحرب ضد المؤسسات الداخلية، أو ضد سلامة الأسرة والحياة الخاصة أو ضد الأشخاص وفقراتهم" أصول فلسفة الحق ص ٥٩٨ (الترجم).

(٢) في استطاعة المرء أن يقول أنه ليس مطلوباً أكثر من وجود الدولة المنظمة بين الدول الأخرى. وأنه يمكن أن يكون هناك دولة عمالية واحدة تحقق الشروط التي وضعها هيجل لنظام الدولة، فيما عدا ما يتعلق بالعلاقات الخارجية. وهذه النظرة تخالف النظرية التي تقول 'ان الفردية تتضمن السلب'. ولا تحتاج إلى أن نفسر كيف نفسن ولاء المواطنين لمثل هذه الدولة.

(٣) في استطاعة المرء أن يقول أن نظاماً أكثر من الدول المنظمة لا يتطلب الحرب:

(أ) إذا كان نظام الأفراد داخل الدولة لم يعد يتطلب الصراع الفردي بينهم: فلم لا بد أن يتطلب نظام الدول وجود الحرب بين هذه الدول؟ ولماذا يحتاج السلب إلى أن يطوى على صراع فريقي؟ ويمكن أن يعترض هيجل على هذا التوازي بقوله: ان المواطنين الأفراد في استطاعتهم الاستغناء عن الصراع ماداموا قد انتظموا عن طريق الشريعة والمجتمع للفوضى والدولة. لكن الدول لا يمكن أن تكون أعضاء في دولة أعلى، وبدون ذلك فإن المؤسسات الدولية المنظمة تفتقر إلى السلطة الحقيقية فوقها.

(ب) الحروب بين الدول المتقدمة تكنولوجيا هي الآن أقرب إلى القيام بعملية التدمير بدلاً من عمليات النقوية والتنشيط للدولة. في حين أن الحروب بين الدول المتقدمة تكنولوجيا، وبين الدول الأقل تقدماً، هي أيضاً غير متساوية في تنشيط الدول المتقدمة على النحو الذي كان يقصده هيجل. ان الطابع الزائل للنشء المتأخر لا يلزم عنه تجنيد الدمار المتبادل أو المذبحة أحادية الجانب: وهو ربما يقول أن الوظيفة القديمة للحرب يمكن أن تتحقق بطرق بديلة.

(٤) بعض الدول لا تقوم بشن الحرب سواء أكان لديها استعداد لان تفعل ذلك أم لا (مثل سويسرا في القرن العشرين). والدول التي تشن الحرب تفعل ذلك إلى أمداء مختلفة، وبطرق متنوعة من الوحشية. وليس هناك دليل على أن المواطنين في الدول المولعة أكثر بالحرب هم أقل سعياً وراء مصالحهم، وأنهم يكرسون أنفسهم أكثر للقضايا العامة. ولقد حاول هيجل أن يخلص هذه الحجة باصراره على أن الفلسفة هي أساساً تراجعية ولا شأن لها بتتظير كيف يتضح أن تكون الأمور، إلا أن تفسيره للحرب ليس تراجعياً، فحسب. والقول بأن الحرب سوف تواصل الوجود إلى ما لا نهاية في صورتها التقليدية ليس أقل واقعية من مشروع السلام الدائم.

الكل والأجزاء -

Whole and Parts -

الشمول واللمحظات -

Totality and Moments

الصفة الألمانية ganz تعني 'كلا - بأسره' ، وقد ظهر الاسم من هذه الصفة ganz (das) 'الكل' . وكثيراً ما تشابها كلمة 'الكل' مع الأجزاء (die) Teile المفرد 'نصيب، حصة' الذي يرتبط مع Teilen 'يُقَسَّم - يوزع' وبذلك توحي الكلمة أن الكل يمكن أن ينقسم إلى أجزاء.

ويستخدم هيجل كلمة 'الكل' بمعنىين :

المعنى الأول : في المنطق، تضاف الكتل مع الأجزاء، هو أول مقولة من مقولات العلاقة (أو النسبة) ^(١). فالكل يحتوى على الأجزاء بطريقة جوهرية. وإلى هذا الحد تكون العلاقة بين الكل والأجزاء علاقة غير حقيقية. أعني أن الفكرة الشاملة وحقيقتها الواقعية لا يسجمان ، فالفكرة الشاملة للكل هي أن يحتوى على أجزاء. لكن إذا ما أخذ الكل وأُفْرغ ما تحتوى عليه فكرته، أعني لو قُسم لكف في الحال عن أن يكون كلاً... ^(٢). ومن هنا فإن الكل والأجزاء يرتبط الواحد منهما بالآخر ارتباطاً جوهرياً، كصلا مستقل الواحد منهما عن الآخر وينظر هيجل في كتابه 'علم المنطق' إلى هذا التناقض على أنه مصدر النقيضة الثانية من تناقض كانط، وهي أننا يمكن أن نبرهن على أن العالم يمكن أن ينقسم إلى ما لا نهاية وأنه مؤلف من أجزاء لا تقبل القسمة، إلا أن هيجل يحاول حل هذه التناقض، وحل نقيضة كانط، بالانتقال إلى تصور القوة ومظهر تحققها (أو تخارجها).

ولا يستيع ذلك - فيما يرى هيجل - أنه ليس هناك ألوان من الكل في العالم تتألف من أجزاء، فالأشياء يمكن أن تكون - مثل المقولات - غير حقيقية، 'فلا شك أن الأشياء التي تطابق هذه العلاقة موجودة، لكنها - لهذا السبب نفسه - أشياء دنيا وغير

(١) موسوعة العلوم الفلسفية ص ٣٣٥ من ترجمتنا العربية (لترجمي).

(٢) المرجع السابق ص ٣٣٦ (لترجمي).

حقيقية...^(١). فهي لا تشمل الكائنات العليا مثل : الكائنات الحية، والعقول، والمذاهب الفلسفية. وهو كثيراً ما يشير إلى كل ما يتألف من أجزاء على أنه *تجمع* تاليف - جمع معاً، فأجزاء مثل هذا الكل سابقة على الكل نفسه، ولا يفهم هذا الكل فهماً جيداً إلا إذا فهمنا كل جزء من أجزائه.

المعنى الثلثي : نستخدم كلمة *Ganze* أيضاً لفضال على الكل من نوع الذهن، والكائن الحي، والمذهب، الذي تكون أجزاؤه لا يمكن لزلتها على الإطلاق أو أنها يمكن أن تزول فقط عن طريق تغييرها إلى جزء أزيل وإلى الأجزاء الثبسية. (بعض أنواع الكل يمكن أن تحل محل الأجزاء التي أزيلت على نحو ما ينمو *للسحلية* ذئب جديد). ومثل هذا الكل لا يتشكل عن طريق التاليف، بل بتطوره إلى فكرته الشاملة. الكل سابق على أجزائه، والأجزاء لا يمكن فهمها إلا عن طريق الكل. وكل جزء يخدم غرض الكل. ولقد كان هذا النوع من الكل في ذهن هيجل، عندما قال *الحقيقي هو الكل، إلا أن الكل هو فقط الماهية (أو الكائن) التي تكمل نفسها من خلال تطورها* (تصدير مظاهر الروح). وهو كثيراً ما يتحدث عن *أجزاء* هذا الكل لكنه كثيراً ما يفضل كلمة أخرى مثل *Glieder* ('الأطراف'، و'الأعضاء')، والأعضاء (مثل أعضاء البدن) و'اللحظات'، وهي الأجزاء التي توحي بأنها لا يمكن أن تفصل.

ويظهر التصور (الفكرة الشاملة) عن الكل عند أرسطو والتصوفة من أمثال 'بوهيمي'، وعند كانت لا سيما في كتابه *نقد ملكة الحكم*، والفرقة بين المعنى الأول والثاني تشبه الفرقة التي قدمها أفلاطون في محاورته *طيمائوس*، وأرسطو في كتاب *الميتافيزيقا* بين *جميع - شمول* الأجزاء والكل. والكل عند أرسطو ليس هو *مجموع* أجزائه فحسب، حتى عندما تكون في وضع، لكن لها سبب داخلي للوحدة أعني : الصورة.

والكلمة اللاتينية *Totus* ترادف الكلمة الألمانية *Ganz*. وقد أدى ذلك إلى ظهور كلمة *شامل* و*شمول* في لاتينية العصر الوسيط. وأصبحت هاتان الكلمتان في ألامية القرن السادس عشر *Totalität* و *Total* وكلمة *Totalität* تعني *الشمول*، وهما معاً بمعنى *الاكتمال، والتمام، والعيقة الكلية*، ومعنى *شمول* و*كل* . وهي تختلف عن *Granzheit* (العيقة الكلية) و *das Ganz* من زاويتين :-

(١) الرجوع السابق في نفس الصفحة (لترجمها).

الزوايا الأولى : ليس ثمة ما يدعو أن توحى بالتناسق الداخلى الذى يتسم به الكل (على الأقل بالمعنى الثانى فيما سبق)، بل يمكن أن ترادف فحسب كلمة *Allheit*. ومن هنا فإن كنانط يتحدث عن الشمول المطلق لشروط الكيانات المشروطة، التى تكمن - فى رأيه - خلف الأفكار الترنسندنتيالية والاستخدام النظرى للعقل (نقد العقل الحاصل B433FF, A403). وهنا نجد التشديد على 'الاكتمال' (الذى لا يمكن بلوغه) على جميع الشروط، وليس على علاقاتها النسقية المتبادلة.

الزاوية الثانية : كثيراً ما تشدد كلمة 'الشمول' *Totalität* بتأكيد أكثر من كلمة *das Ganze* على اكتمال الكل. وعلى واقعة أن لا شيء قد تُرك. فالكل لا بد أن يحتوى نسيباً، على نفسه مستقلاً عن بيئته. لكن ليس من الصعب أن نفترض أن الكل (كالإنسان مثلاً) هو جزء من كل أوسع (الدولة مثلاً). لكن من الصعوبة أكثر أن نفترض أن 'الشمول'، بالمعنى المألوف، هو جزء من شمول أوسع. فالتراجيديا (للمأساة) والقصيدة من الشعر الغنائى هي 'كل ما'. لكنها - فيما يذهب هيغل فى 'مخاضات علم الجمال' - ليست شمولاً، طالما أنه لا تعرض علينا سوى شذوذة من العالم اليونانى. أما الملحمة فهي بالمقابل 'شمول يتحد اتحاداً كاملاً'، مادامت تعرض علينا عالم 'هوميروس' بتمامه وكماله، بقدر ما تعرض علينا الأفعال الجزئية التى وقعت فى هذه الخلفية. لكنه كان على استعداد فى أماكن أخرى - أن يطلق اسم 'الشمول' على أى عمل فى لاسيما اسم 'الشمول فى ذاته'.

ويستخدم هيغل كلمة 'الشمول' استخدامات متنوعة. أحياناً تكون أكثر قليلاً من 'التجمع': 'شمول ردود الأفعال (فعل عنصر كيميائى فى عناصر كيميائية). لا يعرض سوى مجموعة شاملة، لا على أنها تعود إلى نفسها بطريقة لا متناهية' (الموسوعة الجزء الثانى فقرة ٣٣٦ إضافة) غير أن الشمول كثيراً ما يكون 'الكل يشتمل على كل شيء'. وهذه الشمولات هي كيانات وهي بذواتها تنتمى إلى العقل، أعنى إلى مجال الفكر المتطور نسقياً وعضوياً، غير أن الميتافيزيقين عاجلوا هذه الشمولات : الله، والنفس^(١). والبسنا الذى يقوم عليه الشمول بمعنا من أن نطبقه على كائن ينطوى على محمولين متعارين، واستبعاد الآخر^(٢).

(١) 'موسوعة العلوم الفلسفية'. ص ١٢٤ من ترجمتنا العربية (لترجم).

(٢) لرفع السابق ص ١٢٦ (لترجم).

كل جزء من هذا الشمول هو بدوره 'كل' ، فكل شخص في الأولوية^(١) هو نفسه ضمناً الآله كله، وكل جزء في مذهب هيغل هو ضمناً المذهب كله^(٢). والشمول البسيط لذلك هو 'الغناطيس' الذي إذا شطر نصفين يصبح قطعتين كاملتين من الغناطيس، كل قطب فيه ينتج ضده (الموسوعة الجزء الثاني فقرة ٣١٢ - إضافة). والشمول يتضمن في العادة 'ثلاث لحظات' هي : لحظة الكلية، ولحظة الجزئية، ولحظة الفردية. كما هي الحال مثلاً في سلطة التاج في فلسفة الحق^(٣). ونجد ميل كل جزء إلى أن يصبح 'كلاً' من منظور العلاقات المنطقية المتبادلة للكلية والجزئية، والفردية. طالما أن كل جزء في الشمول هو نفسه شمولاً، يتألف من شمولات متعددة (ثلاثة بصفة خاصة) - (كما هي الحال في الأجزاء الثلاثة من مذهب هيغل) وكثيراً ما تشكل شمولاً واحداً مفرداً. ويتفق ذلك مع فكرة هيغل القائلة بأن الكلي هو الجنس الذي تكون أنواعه هي : الكلي، والجزئي، والفردى : شمول مثل الفكرة المنطقية التي تشكل أجزائها الثلاثة على التوالي : الكلي، والجزئي، والفردى. ويمكن أن نراها في التخصيص الجزئي لكلي أعلى (الذي هو نفسه هذا الكلي لكن في صورة مختلفة) وعندئذ يكون هو الكلي بما هو كذلك جنباً إلى جنب مع الجزئي (الطبيعة) والفردى (الروح).

عندما يشدد هيغل على ما يستتبعه التبادل وعدم إمكان انفصال أجزاء الكل أو الشمول. وهو كثيراً ما يسميها باللحظات أو الجوانب أو العناصر. ولقد استعيرت كلمة 'اللحظة' في القرن السابع عشر من الكلمة اللاتينية Momentum التي جاءت من الفعل Movere (يعنى 'يتحرك') وهي تعنى 'القوة للحركة' أو 'الدافع'. ثم أصبحت تعنى :-
(١) 'لحظة، برهة (من الزمن)' - واللحظة بهذا المعنى لفظ مذكور (في اللغة

(١) يقصد كل شخص من الأقسام الثلاثة التي تشكل مفهوم الأولوية في الشبكية (الترجم).

(٢) يقول هيغل ' كل جزء من أجزاء الفلسفة هو بدوره كل فلسفي فهو يشكل دائرة مغلقة على نفسها. مكتفية بذاتها، ومع ذلك هي كل جزء من هذه الأجزاء تجد الفكرة الفلسفية في صورة جزئية أو في لفظ خاص 'موسوعة العلوم الفلسفية' ص ٧٤ (الترجم).

(٣) 'سلطة التاج تتضمن اللحظات' الثلاث للفكرة الشاملة' ككل وهي :

(أ) لحظة الكلية ، وهي خط الدستور والقوانين.

(ب) المشورة وهي اللقط التي ترد الجزئي إلى الكلي.

(ج) لحظة القرار النهائي بوصفه تعبيراً للذات التي يعود إليها كل شيء، وينبع منها كل شيء - آخر من

البدية حتى التحقق الفعلي 'أصول فلسفة الحق' ص ٥٢٩ من ترجمتنا العربية (الترجم).

الألمانية). غير أن هيجل لا يستخدم الكلمة بهذا المعنى. ويفضل عليها كلمة Augenblick (التي تعنى حرفياً: "طرفة عين") أو كلمة das Jetzt ("الآن").

(٢) "القوة المحركة"، "العامل الحاسم"، "الظروف الجوهرية". واللحظة بهذا المعنى

اسم محايد في اللغة الألمانية. ويستخدم هيجل كلمة اللحظة المشتقة من هذا المعنى.

عندما ذهب هيجل في كتابه "علم المنطق" إلى أن الوجود والعدم هما لحظتان في الوجود المتعين، فقد ربط استخدامه للحظة بالرافعة: "في حالة الرافعة، والوزن والمسافة من نقطة معينة، فأنها تسمى لحظاتها الآلية نظراً لتوحيدها مع نتيجتها - رغم القول بأنها تكون في حالات أخرى مختلفة أتم الاختلاف، طالما أن أحدها كالوزن مثلاً يكون واقعياً في حين يكون الآخر تعيناً مكانياً محضاً إذ يكون الخط مثالياً". (قارن: الموسوعة الجزء الثاني فقرات ٢٦١ و ٢٦٥ - إضافة) فاللحظة هي ما يكون "مرفوعاً" أو "منهالاً". والكلية، والجزئية، والفردية هي لحظات في كل واحد أو شمول. غير أن اللحظة - بصفة عامة أكثر - هي سمة أو جانب جوهرى من كل تنصوره على أنه نسق ساكن، وطور جوهرى في كل تنصوره على أنه مسار جدلى أو حركة جدلية.

الكلمة الألمانية *Wollen* تعني "يرغب، يريد، يقصد، يصمم على" ... الخ. ولقد أدت هذه الكلمة إلى ظهور كلمة الإرادة *Wille* التي ارتبطت في أصلها اللغوي مع كلمات *Wahl* "اختيار" و"يختار". وهناك فعل - أصبح الآن قديماً - هو *kiesen* يراجع - يفحص - يختار (بعد المراجعة) أدى إلى ظهور كلمة *Kür* (أي الاختيار). ولا ترد هذه الكلمة الآن إلا بمعنى تمرينات اختيارية أو حرة (في الرياضة) وهذا اختصار لكلمة *Kürnung* أي "التدريب الاختياري" وترتبط كلمة *will* بكلمة *kür* لتعطينا كلمة *willkür* التي تعني أصلاً: "القرار أو تصميم الإرادة".

ثم تطورت إلى معنى سرزول "النزوة أو الهوى، ان يفعل المرء ما يشاء دون اعتبار للآخرين" ثم أصبح ذلك هو معناها السائد في الاستخدام الشائع في نهاية القرن الثامن عشر. وهي الآن تعني "التعسف" والصفة منها *willkürlich* تعني "تعسفي، استبدادي، تحكمي". وإن كان سلبها يعني "لا إرادي، تلقائي".

كانت كلمة *Willkür* (حرة الاختيار) في الفلسفات السابقة على هيجل تعني في العادة معنى مردولاً، ولا تتميز تمييزاً واضحاً عن كلمة "الإرادة". فالإرادة ترتبط، عادة، بالكلمة اللاتينية *voluntas* ويتصورها الناس على أنها تعني القدرة على إحداث نتائج طبقاً لأفكارنا وأغراضنا. وهي تتميز عن "الدافع" أو "الرغبة"، مادام المرء قد لا يريد أن يفعل أو يحقق الدافع أو الرغبة فيما يفعله. وقد يفعل المرء فعلاً بغير دافع أو رغبة في فعله. وقد استخدمها "شوتليوس" *Schottelius*⁽¹⁾ في كتابه "الأخلاق" عام ١٦٦٩، ترجمة للكلمة اللاتينية *vis electiva* (أي "قوة الاختيار"). كما استخدمها فولف ترجمة للكلمة اللاتينية *arbitrium* (حرة الاختيار)، وهي بذلك تصحح "الإرادة" بمقدار ما تكون هي الاختيار بين بدائل.

لقد عزى كاتز *Willkür* (وليس الإرادة) إلى الحيوانات وقسمها إلى نوعين (نقد العقل الخالص B562, A534) هما :-

(١) شوتليوس (جورج) مفكر ألماني (١٦١٢ - ١٦٧٦). - (الترجم).

(١) الاختيار الحيوالي وهو لا يتأثر متأثراً مرضياً بالدوافع والرغبات الحسية وحدها، بل أيضاً بضرورتها المرضية. فلا مندوحة للحيوان من أن يسلك بناء على أقوى الرغبات السائدة ما لم يمنعه عائق خارجي عن أن يفعل ذلك.

(٢) الاختيار الحر هو أيضاً اختيار حسي من حيث أنه يتأثر متأثراً مرضياً بالدوافع، لكن المرء ليس مرعياً بالضرورة عليها؛ وفي استطاعته أن يسلك ضدّها سواء بسبب سعادة طويلة الأجل (أعنى بسبب أفضل اشباع تام لرغباته المحتملة في المستقبل، واشباع رغباته الفعلية أيضاً) أو على أساس مبادئ عقلية مستقلة تماماً عن الرغبات والدوافع.

ومادم هذان النوعان من willkür (حرية الاختيار) حسنين Sinnlich، فقد ذهب كانط إلى أن هناك حرية اختيار غير حسية لا تتأثر تماماً بالدوافع الحسية (كالإرادة الإلهية أو المقدسة) أو أنها إذا تأثرت بها، فإنها تتجاهلها لصالح المبادئ العقلية. لكنه في العادة، يشير إليها بكلمة Wille (الإرادة) لا بكلمة willkür (حرية الاختيار) وهو يحفظ بحرية الاختيار ليجعلها مرادفة للقدرة على الانتقاء أي الاختيار لواحد من الدوافع السائدة، أو السيطرة عليها بأحد المصالح طويل الأجل.

والإرادة بهذا المعنى هي "إرادة تجريبية" تعمل بناء على مبادئ عقلية، وتقوم على طبيعة المرء الحسية وتستهدف السعادة التامة للمرء. وهي بهذا الشكل قريبة الشبه من حرية الاختيار بالمعنى الثاني. والإرادة الخالصة الحرة - على نحو مطلق - تخضع لسفواتين عقلية مستقلة عن رغبات المرء وسعادته.

ولقد استخدم "شلر" "الإرادة"، "وحرية الاختيار" بنفس الطريقة. غير أن الاتجاه كان بارزاً لجعل حرية الاختيار تعني "التزود التصفية"، "أن يفعل المرء ما يشاء". وكان "شلر" ... مثل كانط - يقدر "الحرية الأخلاقية"، أي القدرة على تجاوز رغبات المرء وظروفه الفيزيقية، وأن يعمل على أنه موجود عاقل تماماً. لكن أزعجه - أكثر من كانط - الشرخ الحاد بين العقل والرغبة. وكان يأمل أن يقوم الفن والجسمال بتطوير لون من الحرية يتألف من طبائع حسية وعقلية متجانسة ومتعاونة. وإذا ما استبعدنا الدور المخصص للفن وجدنا أن هذه النظرة قريبة الشبه بوجهة نظر هيغل عن الحرية.

ولقد وردت الشروح الرئيسية لهيغل عن "الإرادة" أو "حرية الاختيار". في الجزء الثالث من الموسوعة (فقرات ٤٧٣ - ٤٨٢). وفي فلسفة الحق (لاسيما فقرات ٢٨٤-٢٨٤).

وهو يرى أن الإرادة أساساً حرة، لكنها تختوى على أطوار ثلاثة رئيسية تتضمن كل منها طوراً مختلفاً من الحرية. الأطوار الثلاثة هي :

(١) **الإرادة الكلية** : وهي قدرتنا على التجرد من رغباتنا، ودوافعنا ... الخ كلها، وعدم إشباع أى منها. وهذا النوع من الحرية سلبى تماماً، وهو لا يظهر فى صورة خالصة، إلا فى مشروعات غير مقنعة مثل : الانتحار، والتصوف الشرقى، والدمار الذى مارسه عهد الأرهاب ابان الثورة الفرنسية. إلا أن قدرة المرء على التجرد من رغباته هو مكوّن جوهرى فى الأنواع العليا من الحرية.

(٢) **الإرادة الجزئية** : التى تتأمل رغباتها ودوافعها لترى أياً سوف تفضل لكى تحدد نفساً فى مجرى جزئى معين من الفعل. وطالما أنها تستطيع أن تتجرد من جميع رغباتها، فهى ليست مقيدة - كالحيوان - أن تسلك بناء على واحدة منها، حتى ولو كانت أقوى، ومن ثم فهى حرة فى عملية الانتقاء والاختيار بينها. وتلك هى حرية الإرادة فى الاختيار وهى الإرادة "الطبيعية" و"المباشرة"، وهى - فيما يرى هيجل، ما يقصدونه عادة بـ"بحرية الإرادة"، لكنها ليست مقنعة :

(أ) لأن الإرادة تعتمد فى مضمونها على سلسلة من الخيارات **المعطاة** لها - فأنا حر فى اختيار أى الرغبات تتحقق - لكننى لا أختار ما عندى من رغبات.

(ب) لا واحد من هذه الخيارات يتناسب مع موضوع الإرادة طالما أنه : على حين أن الإرادة الكلية، فإن كل موضوع من موضوعاتها الممكنة هو جزئى فحسب: وإذا أبقت الإرادة على أى منها كمضمون لها، فإنها لن تحقق فكرتها الشاملة (ولوجهة نظر هيجل عن الحقيقة دور هنا : "فالأواقع" أو الموضوع الحقيقى، هو حر حقاً : ومن ثم فلا بد أن تتلامم الإرادة مع الفكرة الشاملة للإرادة أو تصورها). وحتى لو استهدفت الإرادة - لا إلى إشباع الرغبة السائدة - وإنما إلى سعادتها طويلة الأجل، فإن مضمون السعادة سوف يعتمد على مضمون الرغبات الجزئية المعطى بيساطة.

(٣) **الإرادة القصدية** : وهى تتغلب على هذه المشكلات بأن تريد نفسها، أو تريد الحرية بما هى كذلك. ومن ثم تتخلق موضوعاً من مصادرها الخاصة يكون مثلها كلباً. وهو يتصور الإرادة القصدية على أنها تؤلف بين الإرادتين الكلية والجزئية. وتستعيد الكلية من الجزئية. ومادامت الإرادة قد أصبحت الآن هى نفسها موضوعاً لذاتها، فقد أصبحت تختوى على نفسها منذ أصبحت حرة تماماً (وأيضاً لامتناهية).

ما يعنيه هيجل "بالإرادة التي تريد نفسها" ليس هو - كما هي الحال في الأخلاق عند كانط - الإرادة التي تضع قواعد لسلوكها بوسائل عقلية خالصة - وإنما هي الإرادة - مثل الأنا المفكر - (التي لا تتميز عنه تمايزاً حاداً) العقلية بطريقة جوهرية. والمقابل المناسب لهذه العقلانية إنما يوجد - لا في الدوافع الخام التي تظهر وتختفى كما تشاء، بلا أى خطة عقلية، وإنما هي بنية الحياة الأخلاقية التي تجسد فيما يرى هيجل، نسق العقلانية الذي يشكل محور الأنا. وتتغلب مؤسسات الحياة الأخلاقية على التصدع القائم بين العقل والرغبة الذي سلّم به كانط. فالدوافع الخام تتحول إلى حقوق وواجبات تلحق بالأدوار الاجتماعية وبهذا الشكل تنغمس في العقلانية. فتتجه الدوافع الجنسية نحو قناة الزواج، ويُشعّج الجسوع عن طريق الوجبات العضوية المنتظمة... الخ، ونحن نتحرر من دوافعنا لا باحتقارها، وإنما عن طريق إشباعها في صورة متحضرة. ونحن في هذه الحالة لا نحقق نزواتنا الفسيقة للحدودة، وإنما نعمل على المحافظة على الككل الأوسع وهو السبيلية ومؤسساتها الفرعية. وهكذا لا يعزف كل منا لحنه الخاص، بل يقوم بدوره في الأوركسترا. وهكذا تشكل الإرادة وحريتها - جسراً بين المجتمع والفرد، فالإرادة هي التصور (أو الفكرة الشاملة) للحق التي تشكل جنباً إلى جنب مع "واقع" الحق - ففكرة الحق. والأقسام الرئيسية الثلاثة في "فلسفة الحق" (وهي الحق للحدود السلوكية، والشخصي، وأخلاق الضمير، والحياة الأخلاقية) تتناظر ثلاثة أطوار للإرادة وهي مراحل للتحقق التعلّي للإرادة الحرة. ترتبط حرية الإرادة، والحرية الاجتماعية والسياسية، بهذا الشكل ارتباطاً عميقاً.



- مراجع -

أولاً : ترجمات كتب هيجل -

(معظم الترجمات تحتوي على مقدمات مفيدة)

Hegel : Selections, edited by M.J. Inwood (London and New York: Mcmillan, 1989) contains excerpts from a wide range of Hegel's works.

Three Essays, 1793-1795, translated by P.Fuss and J. Dobbins (South Bend, IN: Notre Dame University Press, 1984). This contains the "Tübingen Essay" on religion, the Bern fragments and the "Lige of Jesus".

Early Theological Writings, translated by T.M. Knox (Universty of Chicago Press, 1948).

The difference Between Fichte's and Schelling's System of Philosophy, translated bu H.S. harris and W. Cerf (Albany: State university of New York Press, 1977). This was Hegel's first book, published in 1801. is is also translated by J.P. Subrber, as *Difference between the Fichtean and Schellingian Systems of philosophy* (Atascadero, CA: Ridgeview Press, 1978).

Between Kant and Hegel : Texts in the Development of Post-Kantian Idealism, by G. di Giovanni and H. S. Harris (Albany: State University of New York Press, 1085), translateds many of Hegel's pieces in CJP, including the 'Relation of Scepticism to Philosophy'. It also translates excerpts from other philosophers of the time: Beck, maimon, Schulze, Reinhold, Fichte and Schelling.

Faith and knowledge, translated by W. Cerf and HS. Harris (Albany: state University of New York Press, 1977).

Natural Law, translated by T.M. Knox, with an introduction by H.B. Acton (Philadelphia : University of pennsylvania Press, 1977).

System of Ethical life and First Philosophy of Spirit, translated by H.S. Harris and T.M. Knox (Albany: State University of New York Press, 1979). This is a translation of two manuscripts. The *System der sittlichkeit* (the title was given to it by Rosenkranz in 1844) is closely connected in subject-matter with NL and was probably written in 1802-3. The *First Philosophy of spirit* is usually assigned to 1803-4. Both manuscripts shed light on the development of Hegel's thought on RIGHT and OBJECTIVE SPIRIT.

Hegel still uses much Schellingian vocabulary (e.g. *Potenz*, 'power, potency') that he later abandoned, to express fairly non-Schellingian thoughts.

The Jena System, 1804-5 : Logic and metaphysics, translated by J. Burbidge and G. di Giovanni (Montreal/Kingston: McGill-Queen's University Press, 1986). This a partial translation (excluding the section on philosophy of nature of later manuscript from the Jena period. The assignment of logic and metaphysics to different sections is a distinctive feature of this work. later, metaphysics is assimilated to logic, and the material here dealt with in the metaphysics section is consigned in part to Logic, in part to the philosophy of spirit.

Hegel and the Human Spirit: A Translation of the Jena lectures of the Philosophy of Spirit (1805-6) with Commentary, by L. Rauch (Detroit: Wayne State University Press, excluding the section on the philosophy of nature. Like the other Jena manuscripts it sheds valuable light on the development of Hegel's thought.

Hegel's Political Writings, translated by T.M. Knox, with an introduction by Z.A. Pelczynski (Oxford: Clarendon, 1964). This contains most of Hegel's political essays from 1798 to 1831.

PS is translated in full by J.B. Baillie as *Phenomenology of Mind* (2nd edn, London: Allen & Unwin, 1931) and by A.V. Miller as *Phenomenology of Spirit* (Oxford: Clarendon, 1977). Other translations of parts of *PS* appear in *Hegel: Preface and Introduction to the Phenomenology of Mind*, translated by L.S. Stepelecich (New York and London: Macmillan, 1990) and in *Hegel: Selections* above, which contains translations of the Preface, by W. Kaufmann, and of the Introduction, etc., by J. L. H. Thomas.

Philosophical Propaedeutic, translated by A.V. Miller, with an introduction by M. George and A. Vincent (Oxford: Basil Blackwell, 1986). This is a translation of Hegel's Notes to his Lectures to Schoolboys from 1808 to 1811.

The Science of Logic is translated in full by W. J. Johnston and L. G. Struthers (London: Allen & Unwin, 1929) and by A.V. Miller (London: Allen & Unwin, 1929). The 'Subjective Logic' is translated by H. S. Macran in *Hegel's Doctrine of Formal Logic* (Oxford: Clarendon, 1912) and *Hegel's Logic and Idea* (Oxford: Clarendon, 1929).

The Philosophy of Right is translated in full by S.W. Dyde (London: Bell, 1896) and (superbly) by T.M. Knox (Oxford: Clarendon, 1942).

The 1830 edition of Enc. I. along with the posthumous Additions, is translated by W. Wallace as *The Logic of Hegel* (Oxford: Clarendon, 1873,

1892). it is reprinted, with an introduction by J.N. Findlay, as Hegel's Logic (Oxford: Clarendon, 1975).

The 1830 edition of Enc. II, with the Additions, is translated as the Philosophy of Nature by M. J. Petry (London: Allen & Unwin, 1970) and by A. V. Miller (Oxford: Clarendon, 1970).

The 1830 edition of Enc. III, with the Additions, is translated in full, as the Philosophy of Mind, by W. Wallace (Oxford: Clarendon, 1894) and A.V. Miller (Oxford: Clarendon, 1971), and in Part by M.J. Petry, as the Philosophy of Subjective Spirit (Dordrecht: Reidel, 1978) and The Berlin Phenomenology (Dordrecht: Reidel, 1981).

LPH is translated in full by J. Sibree as Lectures on the Philosophy of History (London: Bohn, 1858, but frequently reprinted). The Introduction to *LPH* is translated by R. S. Hartman as Reason in History (Indianapolis and New York: Bobbs-Merrill, 1953), by H.B. Nisbet as Lectures on the Philosophy of World History: Introduction: Reason in History, with an introduction by D. Forbes (Cambridge University Press, 1975), and by L. Rauch as Introduction to the Philosophy of History (Indianapolis: Hackett, 1988). Sibree, Harmand and Rauch translate Karl Hegel's 1840 edition. Nisbet translates the Lasson edition of 1917-20, which attempts to distinguish between material from different lecture courses, and between manuscripts in Hegel's own hand and those written by his pupils.

LA is translated in full by F. P. B. Osmonson as The Philosophy of Fine Art (London: Bell, 1920) and by T.M. Knox as Hegel's Aesthetics: Lectures on Fine Art (Oxford: Clarendon, 1975). The Introduction to *LA* is published separately as Hegel's Introduction to Aesthetics, translated by T. M. Knox, with an introduction by C. Karelis (Oxford: Clarendon, 1979). The Introduction to *LA* was also translated into Lectures on Aesthetics, translated by B. Bosanquet, with Introduction and Commentary by M. J. Inwood. (Harmondsworth: Penguin, 1993).

LPR is translated, together with *LPEG*, by E. B. Speirs and J.B. Sanderson as Philosophy of Religion (London: Kegan Paul, 1895). P. C. Hodgson has attempted to distinguish material from different courses, which varied considerably. The results of this attempt are:

Christian Religion, translated by P.C. Hodgson (Missoula, MT : Scholars, 1979).

Lectures on the Philosophy of Religion : Vol. I Introduction and the Concept of Religion (Berkeley: University of California Press, 1984); Vol. II Determinate Religion (Berkeley: University of California Press, 1987); Vol. III The Consummate Religion Berkeley: University of California Press, 1985). Translated by P.C. Hodgson, R.F. Brown and J. M. Stewart.

Lectures on the Philosophy of Religion: One Volume Edition: The Lectures of 1827, edited by P.C. Hodgson (Berkeley: University of California Press, 1988).

LHP is translated in full as *Lectures on the History of Philosophy*, by E. S. Haldane and F. Simson (London: Kegan Paul, 1892). The Introduction is translated by Q. Lauer in *Hegel's Idea of Philosophy* (New York: Fordham University Press, 1971) and by T.M. Knox and A. V. Miller as Introduction to the *Lectures on the History of Philosophy* (Oxford: Clarendon, 1985).

Hegel: The Letters, translated by C. Burler and C. Seiler (Bloomington: Indiana University Press, 1984). This translates all of Hegel's surviving letters. It often summarizes, with excerpts, letters to Hegel - to which his own letters are often replies-but (unfortunately) does not translate them in full. It contains a wealth of biographical and bibliographical material.

ثانياً ، ترجمات لمؤلفات بعض الفلاسفة الآخرين

لقد حاولتُ في هذا المعجم أن أهتم بالفلاسفة الذين أثروا في مفردات هيجل وتصويراته. وسوف أسوق فيما يلي قائمة لبعض الترجمات لكتب هؤلاء الفلاسفة التي ربما كانت غير مألوفة للقارئ الإنجليزي لكنها سهلة نسبياً.

J. G. FICHTE

Attempt at a critique of all Revelation, translated by G. Green (Cambridge University Press, 1978). This was Fichte's first book. It won him fame, since, on its first publication in 1792, Fichte's name was omitted from the title-page and it was widely assumed to be the work of Kant.

Most of Fichte's shorter early works appear in Early Philosophical Writings, translated by D. Breazeale (Ithaca, NY and London: Cornell University Press, 1988).

Science of Knowledge (Wissenschaftslehre), translated by P. Heath and J. Lachs (New York: Appleton-Century-Crofts, 1970).

The Science of Rights, translated by A. E. Kroeger (London: Trübner, 1889).

The Vocation of Man, translated W. Smith and R. M. Chisholm (Indianapolis and New York: Bobbs-Merrill, 1956).

Addresses to the German Nation, translated by R. F. Jones, G. H. Turnbull and G. A. Kelly (New York and Evanston: Harper & Row, 1968).

J. G. HERDER

Herder on Social and Political Culture, translated by F. M. Barnard

(Cambridge University Press, 1969). Contains a selection from Herder's voluminous writings on history, language, etc., including oL.

God: Some Conversations, translated by G. H. Burkhardt (Indianapolis: Bobbs-merrill, 1940), conveys the flavour of the nineteenth-century Spinoza revival.

F. HÖLDERLIN

Essays and Letters on Theory, translated by T. Pfau (Albany: State University of New York Press, 1988), contains most of Hölderlin's writings on philosophy and aesthetics.

LESSING

Lessing's Theological Writings, translated by H. Chadwick (London: Black, 1956), contains EHR.

F. W. J. VON SCHELLING

The Unconditional in Human Knowledge: Four Early Essays (1794-1796), translated by F. Marti (Lewisburg: Bucknell University Press, 1980), contains four short pieces from Schelling's Fichtean Period.

Ideas for a Philosophy of Nature (1797), translated by E.E. Harris and P. Heath, with an introduction by R. Stren (Cambridge University Press, 1988), was Schelling's first publication on Naturphilosophie.

System of Transcendental Idealism (1800) translated by P. Heath, with an introduction by M. Vater (Charlottesville: University of Virginia Press, 1978).

Bruno or On the Natural and the Divine Principle of Things (1802), translated by M. Vater (Albany: State University of New York Press, 1984).

The Philosophy of Art, translated by D.W. Stott, with a foreword by D. Simpson (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989). This contains Schelling's lectures of 1802-3 and 1804-5, which were published by his son in 1859.

On University Studies, translated by E. S. Morgan, with an introduction by N. Guterman (Athens: Ohio University Press, 1966), contains the *Lectures on the Method of University Studies* (1803).

Of Human Freedom, translated by J. Gutman (Chicago: Open Court, 1936). This contains the *Philosophical Inquiries into Nature of Human Freedom* published in 1809. M. Heidegger. *Schelling's Treatise on the Essence of Human Freedom* (Athens: Ohio University Press, 1985), is a good commentary on the work, shedding light on Hegel as well as on Schelling.

The Ages of the World, translated by F. de W. Bolman (New York: AMS Press, 1967), was written (but not published) in 1811. It contains some of Schelling's thoughts on TIME.

F. SCHILLER

On the Aesthetic Education of Man in a Series of Letters, translated by E.M. Wilkinson and L.A. Willoughby (Oxford: Clarendon, 1967), supplies both a text and a translation, together with an introduction and commentary. (I have frequently consulted its invaluable Glossary of Schiller's word-usage).

Naive and Sentimental Poetry and *On the Sublime*, translated by J. A. Elias (New York: Ungar, 1966), contains two seminal aesthetic essays by Schiller.

F. VON SCHLEGEL

Dialogue on Poetry and Literary Aphorisms, translated by B. Behler and R. Struc (University Park and London: Pennsylvania State University Press, 1966), contains many of Schlegel's fragments.

Friedrich Schegel's Lucinde and the Fragments, translated by P. Firchow (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1971), supplies a fuller collection of fragments, including many by A. W. Schlegel, Novalis and Scheiermacher.

German Aesthetic and Literary Criticism : The Romantic Ironists and Goethe, edited by K. Wheeler (Cambridge University Press, 1984), Contains short pieces by Schlegels, Novalis, Tieck, Solger, Richter and Goethe.

C.F. WOLFF

FEW OF C. F. Wolff's numerous works are translated. The flavour of his writing is adequately represented by his *Preliminary Discourse on Philosophy in General* (1728), translated by R. J. Blackwell (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1963).

ثالثاً : مراجع عن هيجل ولغته

(١) تطور اللغة الألمانية الفلسفية .

E.A. Blackall, *The Development of German as a Literary Language, 1700-1775* (Cambridge University Press, 1959), stops short of Hegel, but gives a superbly lucid and learned account of the writers, including

philosophers, who helped to shape his linguistic inheritance.

- R. Eucken, *Geschichte der philosophischen Terminologie im Umriss* (Leipzig: Veit, 1879), is one of the few general works on the history of philosophical terminology. It covers Greek and Latin terminology, as well as German. It is more useful on Hegel's predecessors than on Hegel himself.
- J. Hoffmeister, *Wörterbuch der philosophischen Begriffe* (2nd edn, Hamburg: Meiner, 1955), is an invaluable work by a renowned Hegel scholar.
- W. T. Krug, *Allgemeines Handwörterbuch der philosophischen Wissenschaften nebst ihrer Literatur und Geschichte* (2nd edn, Leipzig: Brockhaus, 1832-8), supplies useful information on the standard, non-Hegelian (especially Kantian) uses of words in this period, but is wholly unsympathetic to Hegel and his vocabulary.

(٢) استخدام هيجل للغة

معظم المراجع عن هيجل تقول شيئاً عن استخدامه للغة، وبعضها تضع قاموساً مقيماً. لكن هناك عدداً قليلاً نسبياً يحنوي على دراسة نسبية أكثر وضوحاً لهذا الموضوع منها :

- A. Koyré, 'Note sur la langue et la terminologie hégéliennes', in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, CXII (1931), pp. 406-39, and in A. Koyré, *Études d'histoire et de la pensée philosophique* (2nd den, Paris: Gallimard, 1971), pp. 191-224. (This also contains 'Hegel à léna', pp. 147-89, in which Koyré attributes to Hegel a Heideggerian conception of TIME).
- J. Royce, 'Hegel's terminology', in *Dictionary of Philosophy and psychology*, ed. J. M. Baldwin (New York: Macmillan, 1990), vol. I, pp. 454-64, gives a systematic account of much of Hegel's logical terminology.

(٢) نظرة هيجل إلى اللغة

- T. Bodammer, *Hegels Deutung der Sprache: Interpretationen zu Hegels Äusserungen über die Sprache* (Hamburg: Meiner, 1969), is one of several German works on this theme. It conveniently summarizes previous works on the subject, covers the whole range of Hegel's works, and is admirably lucid. (Only an elementary knowledge of German is required to make use of it).
- D.J. Cook, *Language in the Philosophy of Hegel* (The Hague: Mouton, 1973) is the only work in English on the subject. Though briefer than Bodammer, it too covers the whole range of Hegel's works and is extremely useful.

J. Derrida, 'The pit and the pyramid: introduction to Hegel's semiology', in J. Derrida, *margins of Philosophy* (Brighton: Harvester Press, 1982), pp. 69-108, is an interesting critique of Hegel's account of LANGUAGE in *Enc. III*

رابعاً : مراجع عامة عن هيجل:

- E. Caird, *Hegel* (Edinburgh and London: Blackwood, 1883) is a good biographical work.
- J.M.E. McTaggart, *Studies in Hegelian Cosmology* (2nd edn, Cambridge University Press, 1918), is an exploration by a first-rate philosopher of Hegel's thought on a variety of social, political and religious themes.
- W.T. Stace, *The Philosophy of Hegel: A Systematic Exposition* (London and New York: Macmillan, 1924), is a sober examination of the argument of *Enc. I* and *Enc. III*.
- H. Marcuse, *Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory* (2nd edn, London: Routledge & Kegan Paul, 1955), is a classic marxist study of Hegel. Marcuse's earlier work, translated as *Hegel's Ontology and the Theory of Historicity* (Cambridge, MA: MIT Press, 1987), is a Heideggerian reading of Hegel.
- J. N. Findlay, *Hegel: A Re-examination* (London: Allen & Unwin, 1958), is a classic work by an analytical philosopher.
- F. Copleston, *Fichte to Hegel* (New York: Doubleday, 1965), is vol. VII, Part 1, of Copleston's massively learned and superbly lucid *History of Philosophy*.
- G. R. G. Mure, *The Philosophy of Hegel* (Oxford: Clarendon, 1965), is an insightful survey of the whole of Hegel's writings.
- W. Kaufmann, *Hegel: Reinterpretation, Texts and Commentary* (New York: Doubleday, 1965), is extremely useful both on Hegel's thought and on its background. It contains several excellent translations.
- I. Soli, *An Introduction to Hegel's metaphysics* (University of Chicago Press, 1969), explores Hegel's relationship to Kant with exemplary brevity and lucidity.
- A. C. MacIntyre (ed.) *Hegel: A Collection of Critical Essays* (New York: Doubleday, 1972), contains some important articles on Hegel.
- C. Taylor, *Hegel* (Cambridge University Press, 1975), is a classic work, which provides detailed commentary on Hegel's main writings, a clear, if controversial, view of this thought and of his place in modern philosophy.
- M. Rosen, *Hegel's Dialectic and its criticism* (Cambridge University Press,

- 1982), is rigorously critical, especially of Hegel's 'Neoplatonism', and immensely stimulating.
- M. J. Inwood, *Hegel* (London: Routledge & Kegan Paul, 1983), attempts to combine criticism with sympathy. It stresses the systematic interconnectedness and the ineradicable ambiguity of Hegel's thought.
- P. Singer, *Hegel* (Oxford: Clarendon, 1983), is a lucid, compact account, especially of Hegel's social and political thought.
- R. Plant, *Hegel: An Introduction* (2nd edn, Oxford: Basil Blackwell, 1983), relates Hegel's political thought to its intellectual background.
- M.J. Inwood (ed.), *Hegel* (Oxford University Press, 1985), contains recent articles on the whole range of Hegel's thought.
- T. Rockmore, *Hegel's Circular Epistemology* (Bloomington: Indiana University Press, 1986), explores one of Hegel's epistemological stratagems, viz. his insistence that knowledge forms a circle, not a straight line.
- D. Lamb (ed.), *Hegel and modern Philosophy* (London: Croom Helm, 1987), is a good collection, mainly, but not exclusively, on social and political matters.
- T. Pinkard, *Hegel's Dialectic: The Explanation of Possibility* (Philadelphia: Temple University Press, 1988), reads SL as an attempt to explain the possibility of our basic categories, and applies this interpretation to Hegel's ethical and political views.
- R. Pippin, *Hegel's Idealism: The Satisfactions of Self-Consciousness* (Cambridge University Press, 1989), interprets Hegel as an idealist in the Kantian tradition.
- R. Stern, *Hegel, Kant and the Structure of the Object* (London: Routledge & Kegan Paul, 1990), argues that Hegel, especially in SL and *Enc. II*, tries to show that the unity of objects is immanent in them, and is not, as Kant believed, imposed by us on the 'sensory manifold'. It is a lucid, but closely argued book with implications for the whole of Hegel's thought.
- F. C. Beiser (ed.), *The Cambridge Companion to Hegel* (Cambridge University Press, 1993), contains useful essays and an extensive bibliography.

خامساً : الكتابات المبكرة لهيجل

- G. Lukács, *The Young Hegel: Studies in the Relations Between Dialectics and Economics* (London: Merlin, 1975), is a controversial and illuminating work.

- W. H. Walsh, *Metaphysics* (London: Hutchinson, 1963), ch. 9, reprinted in Inwood (ed.), Hegel, above, gives an excellent brief account of ETW.
- H.S. Harris, *Hegel's Development: Toward the Sunlight* (Oxford: Clarendon, 1972) and *night Thoughts (Jena 1801-1806)* (Oxford: Clarendon, 1983), give a scholarly account of Hegel's intellectual development up to the composition of PS.
- I. Dickey, *Hegel: Religion, Economics and the politics of Spirit, 1770-1807* (Cambridge University press, 1987), discusses Hegel's early writings against the background of his native Württemberg.

سادساً : ظاهريات الروح

- A. Kojève, *Introduction to the Reading of Hegel* (New York: Basic Books, 1969) - an abridgement of the French original (1947) - is a classic study that has influenced many subsequent reading of Hegel. It displays the influence of both Marx and Heidegger.
- J. Hyppolite, *Genesis and Structure of Hegel's 'Phenomenology of Spirit'* (Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1974) is a learned, thorough commentary.
- R. Norman, *Hegel's Phenomenology: A Philosophical Introduction* (London: Sussex University Press, 1976), is an excellent, brief introduction to PS.
- H. P. Kainz, *Hegel's phenomenology, Part 1: Analysis and Commentary* (University of Alabama Press, 1976) and *Part II : The Evolution of Ethical and Religious Consciousness to the Absolute standpoint* (Athens: Ohio University Press, 1983), is an illuminating commentary.
- J.N. Shklar, *Freedom and Independence: A Study the Political Ideas of Hegel's 'Phenomenology of Mind'* (Cambridge University Press, 1976), stresses Hegel's nostalgia for Greece.
- J. Robinson, *Duty and Hypocrisy in Hegel's 'phenomenology of Mind'* (University of Toronto Press, 1977), is a close, analytical examination of one chapter (VI.C) of PS.
- M. Westphal, *History and Truth in Hegel's Phenomenology* (New Jersey: Humanities Press, 1979), argues that, on Hegel's account, transcendental SUBJECTIVITY in the sense of Kant and Fichte presupposes a social history.
- D. Lamb, *Language and Perception in Hegel and Wittgenstein* (London: MacMillan, 1979), and *Hegel - From Foundation to system* (The Hague: martinus Nijhoff, 1980), both focus on PS.
- C. V. Duceck, *Hegel's Phenomenology of Mind; Analysis and Commentary* (Washington, DC: University Press of America, 1981), is clear and brief.

- m. Westphal (ed.), *Method and Speculation in Hegel's Phenomenology* (New Jersey: Humanities Press, 1982), is an interesting collection of papers on PS.
- R. C. Solomon, *In the Spirit of Hegel* (New York: Oxford University Press, 1983), is a clear, insightful account of PS and its background. It includes a discussion of ETW and a useful glossary.
- J. C. Flay, *Hegel's Quest for Certainty* (Albany: State University of New York Press, 1984), is useful for its discussion of earlier literature on PS.
- D. P. Verene, *Hegel's Recollection: A Study of Images in the 'Phenomenology of Spirit'* (Albany: State University of New York Press, 1985), interprets PS in terms of RECOLLECTION (*Erinnerung*).
- E. Tugendhat, *Self-consciousness and Self-determination* (1986), provides a clear, analytical account of the concepts of SELF-CONSCIOUSNESS and SELF-DETERMINATION in Fichte, Schelling, Hegel, Heidegger, etc.
- L. Trilling, *Sincerity and Authenticity* (2nd edn, London: Oxford University Press, 1974), discusses Hegel's account of CULTURE and ALIENATION against its literary background.
- J. H. Smith, *The spirit and its Letter : Trances of Rhetoric in Hegel's Philosophy of Bildung* (Ithaca, NY and London: Cornell University Press, 1988), examines the concept of CULTURE, which is crucial in PS, as well in Hegel's other writings.
- M. N. Forster, *Hegel's Idea of a Phenomenology of Spirit* (Cambridge, M.A.: Harvard University Press) gives an excellent analytical account of the aims of PS.

سابعاً : المنطق :

- J. M. E. McTaggart, *Studies in the Hegelian Dialectic* (Cambridge University Press, 1896) and *A Commentary on Hegel's Logic* (Cambridge University Press, 1910) combine good philosophy with illuminating, if occasionally eccentric, interpretation.
- G. R. G. Mure, *A Study of Hegel's Logic* (Oxford: Clarendon, 1950), is a reliable commentary, mainly on *Enc. 1*.
- M. Clark, *Logic and System: A Study of the Transition from 'Vorstellung' to thought in the Philosophy of Hegel* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1971), is a useful book on an important topic.
- W. E. Steinkraus and K. L. Schmitz (eds), *Art and Logic in Hegel's Philosophy* (New Jersey: Humanities Press, 1980), contains illuminating essays and a full bibliography.

E. E. Harris, *An interpretation of the Logic of Hegel* (Ithaca: University Press of America, 1983), is a useful commentary.

ثامناً : فلسفة الطبيعة

M. J. Petry's translation of *Enc. II (Philosophy of Nature)*, London : Allen & Unwin, 1970) includes a valuable commentary.

R. S. Cohen and M. W. Wartofsky (eds), *Hegel and the Sciences* (Dordrecht: Reidel, 1983), is an excellent collection of articles.

R. P. Horstmann and M. J. Petry (eds), *Hegels Philosophie der Natur : Beziehungen zwischen empirischer und spekulativer Naturerkenntnis* (Stuttgart: Klett-Cotta, 1986), includes some articles in English.

تاسعاً : فلسفة الروح الذاتي : الذهن والفعل

G. Von Wright, *Explanation and Understanding* (London: Routledge & Kegan Paul, 1971), applies the SL account of TELEOLOGY to the theory of action and practical reasoning.

R. J. Bernstein, *Praxis and Action* (London: Duckworth, 1972), examines Hegel's theory of action alongside other accounts.

M. Greene, *Hegel on the Soul : A Speculative Anthropology* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1972) is a useful exploration of the earlier part of *Enc. III*

C. Elder, *Appropriating Hegel* (Aberdeen University Press 1980), looks for a solutions to the mind-body problem in Hegel's Logic.

P.G. Stillman (ed.), *Hegel's Philosophy of Spirit* (Albany: State University of New York Press, 1987), is a collection of papers on various aspects of SPIRIT in *Enc. III*

W. A. de Vries, *Hegel's Theory of Mental Activity: An Introduction to Theoretical Spirit* (Ithaca, NY and London: Cornell University Press, 1988), stresses Hegel's debt to Aristotle.

عاشراً : فلسفة الروح الموضوعي : الأخلاق والسياسة.

H. A. Reyburn, *The Ethical Theory of Hegel: A Study of the Philosophy of Right* (Oxford: Clarendon, 1921), is a good introductory study.

M. B. Foster, *The Political Philosophies of Plato and Hegel* (Oxford: Clarendon, 1935), is an illuminating work.

J. Plamenatz, *Man and Society* (London: Longman, 1963), vol. II, pp. 129-268, analytically examines Hegel's political and historical thought.

G. A. Kelly, *Idealism, Politics and History: Sources of Hegelian Thought* (Cambridge University Press, 1969), gives a good account of the

background to Hegel's thought.

- W. H. Walsh, *Hegelian Ethics* (London: Macmillan, 1969), Examines Hegel's ethical views in relation to Kant's.
- S. Avineri, *Hegel's Theory of the Modern State* (Cambridge University Press, 1972), is a classic work on the subject.
- B. Cullen, *Hegel's Social and Political Thought* (Dublin: Gill and macmillan, 1979), is a useful book.
- C. Taylor, *Hegel and modern Society* (Cambridge University Press, 1979), is an abridgement of Taylor's major work on Hegel.
- M. Riedel, *Between Tradition and Revolution: The Hegelian Transformation of Political Philosophy* (Cambridge University Press, 1984), is extremely useful on the background to Hegel's thought.
- Z.A. Pelcznski has edited two valuable collections. *Hegel's Political Philosophy* (Cambridge University Press, 1971) covers the whole of Hegel's ethical, political and historical thought, while *The State and Civil Society* (Cambridge University Press, 1984) focuses on the STATE and CIVIL SOCIETY.
- D. P. Verene (ed.), *Hegel's Social and Political Thought: The Philosophy of Objective spirit* (Brighton: Harvester Press, 1980), is a good collection.
- L. S. Stepelevich and D. Lamb (eds), *Hegel's Philosophy of Action* (New Jersey: Humanities Press, 1983), covers the whole of Hegel's ethical and social thought.
- A. W. Wood, *Hegel's Ethical Thought* (Cambridge University Press, 1990), is a thorough, analytical treatment of Hegel's ethical theory and covers the whole range of his ethical and political thought. It is extremely useful on the background to Hegel.
- K. Marx's detailed and pungent commentary on the later sections of *PH* is translated as *Critique of Hegel's 'Philosophy of Right'* (Cambridge University Press 1970).

حادى عشر : فلسفة التاريخ

- W. H. Walsh, *An Introduction to the Philosophy of History* (3rd edn, London: Hutchinson, 1967), ch. VII, is an excellent introduction of Hegel's view of history.
- B. T. Wilkins, *Hegel's Philosophy of History* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1974), makes judicious use of SL to illuminate the philosophy of history.
- G. D. O'Brien, *Hegel on Reason and History* (University of Chicago Press, 1975), argues that Hegel presents a history of 'historical consciousness',

rather than of historical events.

- R. L. Perkins (ed.), *History and System: Hegel's Philosophy of History* (Albany: State University of New York Press, 1984), is a good collection of essays.
- F. Nietzsche's early essay, translated as 'On the Uses and Disadvantages of History for Life', in his *Untimely Meditations* (Cambridge University Press, 1983), can be usefully compared with *LPH*.

ثاني عشر : فلسفة الفن

- A. and H. Paolucci (eds), *Hegel on Tragedy* (New York; Doubleday, 1962) and H. Paolucci (ed.), *Hegel: On the Arts* (New York: Ungar, 1978), are useful collections of translations from Hegel, with informative introductions. The former also contains.
- A. C. Bradley's 'Hegel's Theory of Tragedy', which first appeared in the *Hibbert Journal*, II (1903-4), but is still worth reading.
- D. Simpson (ed.), *German Aesthetic and Literary Criticism: Kant, Fichte, Schelling, Schopenhauer, Hegel* (Cambridge University Press, 1984), contains excerpts from these philosophers, with a useful introduction and notes.
- I. Knox, *The Aesthetic Theories of Kant, Hegel and Schopenhauer* (New York: Columbia University Press, 1936), is a good introduction to the subject.
- Two general histories of aesthetics, B. Bosanquet, *A History of Aesthetic* (2nd edn, London: Macmillan, 1904) and K. E. Gilbert and H. Kuhn, *A History of Esthetics* (2nd edn, London : Thames & Hudson, 1956), contain interesting chapters on Hegel, as well as on his predecessors.
- J. Kaminsky, *Hegel on Art* (Albany: State University of New York Press, 1982), provides a useful account of Hegel's logic and of his relationship to Kant, as well as a good, critical survey of LA.
- W. E. Steinkraus and K. L. Schmitz (eds), *Art and Logic in Hegel's Philosophy* (New Jersey: Humanities Press, 1980), contains interesting essays and an extensive bibliography.
- S. Bungay, *Beauty and Truth : A Study of Hegel's Aesthetics* (Oxford: Clarendon, 1984), surveys LA in relation to the Logic.
- W. Desmond, *Art and the Absolute: A Study of Hegel's Aesthetics* (Albany: State University of New York Press, 1986), does not survey LA, but relates Hegel's aesthetics to the rest of his system and stresses the aesthetic character of his whole philosophy. It compares his views with those of Aquinas, Nietzsche, etc.

ثالث عشر : فلسفة الدين

- E.L. Fackenheim, *The Religious Dimension in Hegel's Thought* (Bloomington: Indiana University Press, 1967), is a learned and interesting work.
- D.E. Christensen (ed.) *Hegel and the Philosophy of Religion* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1970), is a good collection of papers.
- B.M. G. Reardon, *Hegel's Philosophy of Religion* (London: Macmillan, 1977), is a good, brief survey of LPR.
- Q. Lauer, *Hegel's Concept of God* (Albany: State University of New York Press, 1982), considers the subject in relation to the Lovic. It endorses Hegel's claim to theological orthodoxy.
- W. Jaeschke, *Reason in Religion: The Foundations of Hegel's Philosophy of Religion* (Berkeley: University of California Press, 1990), is a thorough examination both of the background and of the development of Hegel's philosophy of religion. It explores the variations between the different lecture courses of LPR., and also the divergence of Hegel's followers into 'left', 'Right' and 'Centre'.

رابع عشر : تاريخ الفلسفة :

(١) مراجع عامة :

- W. H. Walsh, 'Hegel on the History of Philosophy', in *History and Theory*, Beiheft 5 (1965), is a sober account of Hegel's approach to the history of philosophy.
- J. O'Malley et al. (es), *Hegel and the History of Philosophy* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1974), contains essays on Hegel's relationships with other philosophers from Plato on, and extensive bibliography.

(٢) الفلسفة القديمة :

- J. G. Gray, *Hegel and Greek Thought* (2nd edn, New York: Harper & Row, 1969), is the only book in English on the subject.
- G. R. G. Mure *An Introduction to Hegel* (Oxford: Clarendon, 1940), examines Hegel's relationship to Aristotle.
- M. N. Forster, *Hegel and Scepticism* (Cambridge, M. A: Harvard University Press, 1989) is fully abreast of recent work on the Greek sceptics and explores Hegel's relationship to them.

(٣) الفلسفة الحديثة قبل هيجل :

No book has yet appeared in English on Hegel's relationship to Spinoza, but two useful articles are:

- F. Copleston, 'Pantheism in Spinoza and the German Idealists', in *Philosophy* (1946); and G. H. R. Parkinson, 'Hegel, Panthesim and Spinoza', in the *Journal of the History of Ideas* (1977).
- L. P. Hinchman, *Hegel's Critique of the Enlightenment* (Gainesville : University Presses of Florida, 1984), is a useful book.
- W. H. Walsh, *Reason and experience* (Oxford: Clarendon, 1947), is mainly about Kant, but explores Hegel's criticisms of him.
- S. Priest (ed.), *Hegel's Critique of Kant* (Oxford: Clarendon, 1987), contains essays on Hegel's response to every aspect of Kant's thought.
- J. Royce, *The Spirit of Modern Philosophy* (Boston and New York: Houghton Mifflin, 1892) and *Lectures on Modern Idealism* (Yale University Press, 1919) are useful guides on the route from Kant to Hegel.

(٤) الفلسفة الحديثة بعد هيجل :

L.S. Stepelevich (ed.), *The Young Hegelians: An Anthology* (Cambridge University Press, 1983) is a useful collection.

J. E. Toews, *Hegelianism: The Path toward Dialectical Humanism, 1805-1841* (Cambridge University Press, 1980), is a rich study of the Hegelian movement both before and after Hegel's death.

W. Desmond (ed.), *Hegel and his Critics : Philosophy in the Aftermath of Hegel* (Albany: State University of New York Press, 1989), is a good collection of essays on Hegel's relationship to later thinkers. (Especially noteworthy is G. L. kline, 'The Use and Abuse of Hegel by Nietzsche and Marx', p.p. 1-34.)

K. Löwith, *From Hegel to Nietzsche* (New York: Holt, Rinehart & Winston, 1964) is a classic work by a distinguished German philosopher.

S. Crites, in *The Twilight of Christendom : Hegel vs. Kierkegaard on Faith and History* (Chambersburg: American Academy of Teligion, 1972), and shed some light on Hegel's relationship to his Danish opponent.

Marx's 1844 manuscripts, which discuss, e.g., ALIENATION, were first translated into English by M. Milligan as *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844* (Moscow: Foreign Languages Publishing House: 1959), and then by T. B. Bottomore in *Karl Marx, Early Writings* (London: Watts, 1963).

S. Houlgate, *Hegel, Nietzsche and the Criticism of Metaphysics* (Cambridge University Press, 1086), argues that Hegel has potent replies to Nietzsche's criticisms of him.

Another of Hegel's opponents, Heidegger, wrote about him at some length in Hegel's *concept of Experience* (New York: Happer & Row, 1970) - Which considers the Introduction to PS. Heidegger's lectures on PS - which do not get beyond the chapter on SELF-CONCIOUSNESS - are translated as Hegel's *'Phenomenology of Spirit'* (Bloomington: Indiana University Press, 1988).

J.-P. Sartre, *Being and Nothingness* (New York: Philosophical Library, 1956) was influenced by Hegel - as well as by Heidegger - and often illuminates his thought. As does J.-P. Sartre, *Baudelaire* (New York: New Directions, 1950).

In *Being and Time* (Oxford: Basil Blackwell, 1962), Heidegger criticizes Hegel's account of time in Enc. II and the Jena lectures, arguing that it is fundamentally the same as the account originated by Aristotle. (Heideggerian interpreters of Hegel, e.g. Kojève and Koyré, often - and wrongly - attempt to find Heidegger's own future-directed concept of time in Hegel.) 'Ousia and Grammè: Noe on a Note from *Being and Time*', in J. Derrida, *Margins of Philosophy* (Brighton: Harvester Press, 1982), finds more diversity in Aristotle's and later accounts of time, including Hegel's, than Heidegger allows, (On Aristotle, see M. J. Inwood, 'Aristotle on the Reality of Time', in R. L. Judson (ed.), *Aristotle's physics: A Collection of Essays* (Oxford: Clarendon, 1991).

A. Kojève's lectures on Hegel (*Introduction to the Reading of Hegel*, New York: Basic Books, 1969) provoked a piece by G. Bataille, translated as 'Hegel, Death and Sacrifice' in A. Stoekl (ed.), *On Bataille*, Yale French Studies no. 78 (1990), pp. 9-28. This in turn provoked 'From Restricted to General Economy: A Hegelianism Without Reserve', in J. Derrida, *Writing and Difference* (London: Routledge & Kegan Paul, 1978), pp. 251-77.

قائمة بالمصطلحات مرتبة وفقاً للأبجدية العربية *

رقم الصفحة	المقابل الأجنبي	المصطلح باللغة العربية
- أ -		
361	Morality	الاخلاقية (أخلاق الضمير) ...
79	Alienation	الاغتراب
458	Recognition	الاعتراف (والتعرف)
193	Family	الاسرة (والنساء)
226	Ground	الاساس (الشروط والتفسير)
263	Inference	الاستدلال (والقياس)
221	God	الله (والمسيحية)
343	Mechanism	الآلية (والكيميائية والغائية)
237	I (Ego)	الانا
463	Reflection	الانعكاس
100	Belief	الايمان
- ب -		
424	Proof	البرهان (الدليل)
- ت -		
282	Irony	التهكم (السخرية والرومانسية)
348	Mediation	التوسط (والمباشر)

* بالمصطلحات أسفنا الف لام التعريف من المصطلح بحيث نجد 'المطلق' مثلاً، وكذلك 'المادية' في حرم الميم، والجدل في حرف الجيم ... وهكذا (المترجم).

387	Opposition	التضاد
447	Representation	التمثل (التصور والادراك)
116	Classification	التصنيف
121	Concept	التصور (الفكرة الشاملة)
130	Contradiction	التناقض
150	Definition	التعريف
154	Determination	التحديد (التعين)
158	Development	التطور
188	Experience	التجربة (والتجريبي)
231	History	التاريخ
- ث -		
139	Culture	ثقافة
- ج -		
162	Dialectic	الجدل
- ح -		
278	Intuition	الحدس (الادراك الحسى)
289	Judgement	الحكم (والقضيه)
337	Limit	الحد (القيد والتناهي)
217	Freedom	الحرية
481	Right	الحق
332	Life	الحياة (والكائن الحى)
180	Ethical Life	الحياة الاخلاقية

		- د -	
472	Religion		الدين (وفلسفة الدين)
273	Internal & External		الداخلي والخارجي
		- ذ -	
353	Memory		الذاكرة (والاسترجاع والخيال)
357	Mind		الذهن (والنفس)
		- ز -	
547	Time		الزمان (والمكان)
		- س -	
105	Causality		السببية
376	Negation		السلب (والسلبية)
		- ش -	
397	People		الشعب (والأمة)
205	Feeling		الشعور (والاحساس)
		- ص -	
213	Form		الصورة (المادة والمضمون)
		- ص -	
371	Necessity		الضرورة (الاحتمال والحدوث)
		- ص -	
365	Nature		الطبيعة (وفلسفة الطبيعة)
		- ظ -	
402	Renomenology		الظاهريات
406	- of Spirit		ظاهريات الروح

84	Appearance	الظاهر
- ع -		
436	Punishment	العقاب (والجريمة)
453	Rational	عقلي (وعقلانية)
453	Reason	العقل (والفهم)
468	Relation	العلاقة (النسبة)
191	Explicit	علني (وضمني)
- غ -		
443	Purpose	الغرض (والغرضية)
- ف -		
411	Philosophy	الفلسفة
415	- of Right	فلسفة الحق
69	Action	فعل
88	Art	فن
258	In itself	في ذاته (ولذاته)
241	Idea	الفكرة
- ق -		
307	Law	القانون (والقاعدة)
199	Fate	القدر (والمصير والعناية الالهية)
209	Force	القوة
- ك -		
392	Organism	الكائن الحي (والعضوي)
447	Quality	الكيف (والكم والقدر)

167	Early Theo	الكتابات اللاهوتية المبكرة
- ج -		
301	Language	اللغة
269	Infinity	اللاتناهي
- م -		
295	Knowledge	المعرفة
312	Lec. on Aesthetics	محاضرات في عالم الجمال
318	- on Hist. of Philos	محاضرات في تاريخ الفلسفة
323	- - of Hisory	محاضرات في فلسفة التاريخ
341	Logic	المنطق
343	Matler	مادة (ومادى)
381	Object	الموضوع (والموضوعية)
429	Property	الملكية (والحيازة، والشخص)
59	Absolute	المطلق
63	Abstract	المجرد
111	Civil Society	المجتمع المدني
209	Finite	المتناهي (والتناهي)
143	Death	الموت (والخلود)
171	Ency. of Philes.	موسوعة العلوم الفلسفية
175	Essence	الماهية
245	Ideal	المثل الأعلى
249	Idealism	المثالية

- 9 -

419	Positing	الوضع (والفرض السابق)
453	Real	واقعي (واقع)
95	Being	وجود
74	Actuality	وجود بالفعل
126	Consciousness	الوعي
184	Existence	الوجود الفعلي (والوجود المتعين)

- ه -

254	Identity	الهوية (والاختلاف، والأخرية)
-----	----------	------------------------------

- ي -

392	Ought	ينبغي
-----	-------	-------

الفهرس

الصفحة	الموضوع	الصفحة	الموضوع
139	الثقافة والتربية	7	مقدمة
143	مدخل A	15	ملاحظات حول استخدام المعجم
143	الموت والخلود	19	هيجل ولغته
150	التحريب	20	اللغة الألمانية
154	التعين والتحديد	26	تطور اللغة الألمانية الفلسفية
158	التطور	34	لغة هيجل
162	الجنس	43	خاتمة
167	مدخل E	45	تقديم هيجل
167	الكتابات اللاهوتية المبكرة	59	مدخل A
170	الفئات (الأنا)	59	المطلق
171	موسوعة العلوم الفلسفية	63	المجرد والمعنى
174	غاية - نهاية	69	العقل
175	المادية	74	الوجود بالفعل
180	الحياة الأخلاقية والعرف	79	الاغتراب والغربة
184	الوجود الفعلي والمتعين	84	الظاهر
188	التجربة والتجريب	88	الفن والجمال
191	صريحاً وضمنياً	95	مدخل B
193	مدخل F	95	الوجود وعدم
193	الأسرة والمرأة	100	الإعتقاد
199	القدر والمصير	105	مدخل C
205	الشعور والاحساس	105	السببية
209	المتناهي	111	المجتمع المدني
209	القوة والسلطة	116	التصنيف
213	الشكل والمضمون	121	التصور
217	الحربة	126	الوعي
221	مدخل G	130	التناقض
221	الله والمسيحية	134	المجلة النقدية الفلسفية

343	مادة ومادى	226	الاساس والشرط
348	التوسط والمباشرة	231	مدخل H
353	الذاكرة والاسترجاع	231	التاريخ
357	الفن	237	مدخل I
361	الأخلاقية	237	الآنا
365	مدخل N	241	الفكرة
365	الطبيعة	245	مثل أعلى
371	الضرورة	249	المذهب المثالي
376	السلب والسلبية	254	الهوية والاختلاف
381	مدخل O	258	في ذاته
381	الموضوع	263	الاستدلال
387	التضاد	269	الملائمة
392	الكائن	273	الجوانب والبراني
392	ويينغ	278	الحس
397	مدخل P	282	التهميم والسخرية
397	الشعب والأمة	289	مدخل J
402	الظاهريات	289	الحكم والقضية
406	ظاهريات الروح	295	مدخل K
411	الفلسفة	295	المعرفة
415	فلسفة الحق	301	مدخل L
419	الفكر	301	اللغة
419	الوضع	307	القانون والقاعدة
424	البرهان	312	محاضرات في علم الجمال
429	الملكية	318	محاضرات في تاريخ الفلسفة
436	العقاب	323	محاضرات في فلسفة التاريخ
443	الفرض	328	محاضرات في فلسفة الدين
447	مدخل Q	332	الحياة والكائن الحي
447	الكيف والمكم	337	الحد والقيود
453	مدخل R	341	المتنقن والمتلقى
453	عقلاني	343	مدخل M
453	والقي	343	الآلية (الكيمائية والغائية)

535	يظل / الإطال	453	العقل والفهم
535	الرفع	485	الاعتراف
537	مدخل T	463	الانعكاس
537	الشئ وموضوع البحث	468	العلاقة
542	التفكير والتفكر	472	الدين
547	الزمان والمكان	477	التمثل
551	العشقات	481	الحق
556	الحقيقة والكذب	487	مدخل S
561	مدخل U	487	مذهب الشك
561	الكلى والجزئى	494	العلم والنق
567	مدخل W	500	علم المنطق
567	الحرب والسلام	506	الذات
572	الكلى والأجزاء	506	التأمل
577	الأدلة والتصميم	512	الروح
581	المراجع	517	الدولة
599	قائمة المصطلحات	523	الذات والذاتية
605	الفهرس	528	الرفع
		531	الجوهر

مؤلفات الأستاذ الدكتور:

«إمام عبد الفتاح إمام»

أولاً، التأليف:

- ١ - "المنهج الجدلي عند هيغل" طبعة أولى دار المعارف بمصر عام ١٩٦٩ - طبعة ثانية وثالثة دار التنوير ببيروت ١٩٩٣ (العدد الثاني من المكتبة الهيجلية) طبعة خامسة مكتبة مذبولى عام ١٩٩٦.
- ٢ - "مدخل إلى الفلسفة" طبعة أولى دار الثقافة بالقاهرة عام ١٩٧٢ - طبعة خامسة ١٩٨٢ - طبعة سادسة مؤسسة دار الكتب بالكويت عام ١٩٩٣.
- ٣ - "كيركجور: رائد الوجودية" للجلد الأول (حياته وأعماله) طبعة أولى دار الثقافة ١٩٨٢ - طبعة ثانية دار التنوير ببيروت ١٩٨٢ (العدد الثاني من سلسلة الفكر المعاصر).
- ٤ - "دراسات هيجلية" طبعة أولى دار الثقافة للنشر والتوزيع عام ١٩٨٤ - طبعة ثانية دار التنوير ببيروت عام ١٩٩٣ (سلسلة المكتبة الهيجلية).
- ٥ - "توماس هوبز: فيلسوف العقلانية" طبعة أولى دار الثقافة للنشر والتوزيع عام ١٩٨٤ - طبعة ثانية دار التنوير ببيروت عام ١٩٨٥ - طبعة ثالثة عام ١٩٩٣.
- ٦ - "تطور الجدل بعد هيغل" المجلد الأول "جدل الفكر" دار التنوير عام ١٩٨٥ - طبعة ثانية عام ١٩٩٣ (العدد ٨ من سلسلة المكتبة الهيجلية) - طبعة ثالثة مكتبة مذبولى عام ١٩٩٦.
- ٧ - "تطور الجدل بعد هيغل" المجلد الثاني "جدل الطبيعة" دار التنوير ببيروت عام ١٩٨٥ - طبعة ثانية عام ١٩٩٣ (العدد ٩ من سلسلة المكتبة الهيجلية) - طبعة ثالثة مكتبة مذبولى ١٩٩٦.
- ٨ - "تطور الجدل بعد هيغل" المجلد الثاني "جدل الطبيعة" دار التنوير ببيروت عام ١٩٨٥ -

طبعة ثانية عام ١٩٩٣ (العدد ١٠ من سلسلة المكتبة الهجولية) - طبعة ثالثة مكتبة
مدبولى ١٩٩٦.

٩ - "دراسات فى الفلسفة السياسية عند هيجل" طبعة أولى دار الثقافة بالقاهرة - طبعة ثانية
دار التنوير بيروت عام ١٩٩٣ . مكتبة مدبولى عام ١٩٩٦ .

١٠ - "كيركجور : رائد الوجودية" للجلد الثانى "فلسفته" طبعة أولى دار الثقافة بالقاهرة
عام ١٩٨٦ - طبعة ثانية دار التنوير بيروت عام ١٩٩٣ .

١١ - "أفلاطون .. والمرأة" طبعة أولى حوليات كلية الآداب جامعة الكويت عام ١٩٩٢ -
طبعة ثانية مكتبة مدبولى ١٩٩٦ (سلسلة الفيلسوف والمرأة).

١٢ - "رحلة فى فكر زكى نجيب محمود" مكتبة مدبولى ١٩٩٨ .

١٣ - "الطاغية : دراسة فلسفية لصور من الاستبداد السياسى" سلسلة عالم المعرفة فبراير
عام ١٩٩٤ . طبعة ثالثة مكتبة مدبولى عام ١٩٩٦ .

١٤ - "معجم ديانات وأساطير العالم" (أربع مجلدات) مكتبة مدبولى بالقاهرة.

١٥ - "مدخل إلى الميتافيزيقا" مكتبة مدبولى عام ١٩٩٩ .

١٦ - "توماس هوبز : فيلسوف العقلانية" مكتبة مدبولى عام ١٩٩٩ .

ثانياً: بحوث ودراسات:

١ - "المفولات بين أرسطو وكانط وهيجل" .. دراسة بحوليات كلية التربية بجامعة الفتح
بليبيا عام ١٩٧٦ .

٢ - "مفهوم التهكم عند كيركجور" دراسة بحوليات كلية الآداب - جامعة الكويت عدد
رقم ١٩ عام ١٩٨٣ .

٣ - "الهجولية" .. دراسة للموسوعة الفلسفية (المجلد الثانى) معهد الإنماء العربى بيروت .

٤ - "الهجولية الجديدة" .. دراسة للموسوعة الفلسفية (المجلد الثانى) معهد الإنماء العربى
بيروت .

٥ - "الفلسفة الثنائية عند زكى نجيب محمود" عالم الفكر بالكويت (مجلد عشرون) العدد
الرابع يناير عام ١٩٩٠ .

٦ - "مسيرة الديمقراطية : رؤية فلسفية" مجلة عالم الفكر بالكويت يناير عام ١٩٩٤ :

- ٧ - "هياشيا: فيلسوفة الإسكندرية" مجلة عالم الفكر بالكويت.
٨ - "زكى نجيب محمود فى جامعة الكويت" مجلة عالم الفكر بالكويت، يناير عام ١٩٩٩.

ثالثاً، الترجمة،

- ١ - "الجبر الذاتى" رسالة كتبها بالإنجليزية الدكتور زكى نجيب محمود - الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر عام ١٩٧٢ - مكتبة مديولى بالقاهرة عام ١٩٩٨.
٢ - "العقل فى التاريخ" طبعة أولى دار الثقافة بالقاهرة عام ١٩٧٣ - طبعة ثانية دار التنوير بيروت عام ١٩٨٠ - وطبعة رابعة ١٩٩٣ (العدد الأول فى سلسلة المكتبة الهيكلية) طبعة ثالثة مكتبة مديولى بالقاهرة عام ١٩٩٩.
٣ - "روح الفلسفة المسيحية فى العصر الوسيط" آتين جلسون - دار الثقافة عام ١٩٧٢ - طبعة ثالثة مكتبة مديولى بالقاهرة عام ١٩٩٦.
٤ - "فلسفة هيكل" تأليف ولتر ستيس المجلد الأول "المنطق وفلسفة الطبيعة" دار التنوير عام ١٩٨٣ - وطبعة رابعة مكتبة مديولى عام ١٩٩٦ (العدد الثالث من المكتبة الهيكلية).
٥ - "فلسفة هيكل" تأليف ولتر ستيس المجلد الثانى "فلسفة الروح" الطبعة الثالثة عام ١٩٨٣ - والرابعة عام ١٩٩٣ (العدد الرابع من المكتبة الهيكلية).
٦ - أصول فلسفة الحق "لهيكل المجلد الأول طبعة أولى دار الثقافة عام ١٩٨١ - طبعة ثانية دار التنوير بيروت عام ١٩٨٣ - طبعة رابعة مكتبة مديولى عام ١٩٩٦ (العدد الخامس من المكتبة الهيكلية).
٧ - "موسوعة العلوم الفلسفية لهيكل" طبعة أولى عام ١٩٨٣ دار التنوير بيروت - طبعة ثانية عام ١٩٩٣ (العدد الثالث من سلسلة المكتبة الهيكلية) - مكتبة مديولى بالقاهرة عام ١٩٩٦.
٨ - "العالم الشرقى" المجلد الثانى من محاضرات فى فلسفة التاريخ لهيكل (العدد التاسع من سلسلة المكتبة الهيكلية) طبعة أولى عام ١٩٨٥ - طبعة ثانية عام ١٩٩٣ - مكتبة مديولى عام ١٩٩٩.
٩ - "الوجودية" تأليف جون ماكورى سلسلة عالم المعرفة بالكويت عدد ٥٨ أكتوبر عام ١٩٨٢ - طبعة ثانية دار الثقافة بالقاهرة عام ١٩٨٧.

- ١٠ - 'أصول فلسفة الحق لهيجل' للجلد الثاني دار التنوير بيروت عام ١٩٩٣ (سلسلة المكتبة الهيجلية) مكتبة مديولى بالقاهرة عام ١٩٩٦.
- ١١ - 'هيجل .. والديمقراطية' تأليف ميشيل متباس - دار الحدائق بيروت عام ١٩٩٠ - مكتبة مديولى بالقاهرة عام ١٩٩٦.
- ١٢ - 'المعتقدات الدينية بين الشعوب' تأليف جوفرى بارنر - سلسلة عالم المعرفة بالكويت عدد ١٧٣ مايو ١٩٩٣ - مكتبة مديولى بالقاهرة عام ١٩٩٦.
- ١٣ - 'الدين والعقل الحديث' تأليف و. ستيس - مكتبة مديولى عام ١٩٩٨.
- ١٤ - 'التصوف .. والفلسفة' تأليف و. ستيس - مكتبة مديولى عام ١٩٩٨.
- ١٥ - 'جون ستيوارت مل' أسس الليبرالية السياسية (بالاشتراك) مكتبة مديولى عام ١٩٩٦.

رابعاً، مراجعة:

- ١ - 'الموت فى الفكر الغربى' تأليف جاك شورون - ترجمة كامل يوسف حسين (سلسلة عالم المعرفة بالكويت عدد ٧٦ أبريل عام ١٩٨٤).
- ٢ - 'الفلاسفة الأغرقيق: من طاليس إلى أرسطو' تأليف و. جوترى - ترجمة رأفت حلليم سيف - دار الطليعة بالكويت عام ١٩٨٥.
- ٣ - 'الفلسفات الشرقية' تأليف جون كولر - ترجمة يوسف حسين (سلسلة عالم المعرفة بالكويت).

خامساً، التأليف بالاشتراك:

- ١ - 'المنطق ومناهج البحث العلمى' للصف الثالث الثانوى - بتكليف من وزارة التربية والتعليم بالجمهورية العربية الليبية عام ١٩٧٧.
- ٢ - 'دراسات فلسفية' للمستوى الرفيع - بتكليف من وزارة التربية والتعليم بجمهورية مصر العربية عام ١٩٩٢.
- ٣ - 'مبادئ التفكير الفلسفى' للثانوية العامة - بتكليف من وزارة التربية والتعليم بدولة الكويت عام ١٩٩٨.



المشروع القومي للترجمة

- ١- اللغة العليا (طبعة ثانية)
٢- الوثنية والإسلام
٣- التراث المسروق
٤- كيف تتم كتابة السيناريو
٥- ثريا في نيويورك
٦- اتجاهات البحث البشري
٧- العلوم الإنسانية والفلسفة
٨- مشاعر العراقيين
٩- الثغرات البيئية
١٠- خطاب المكافئة
١١- مختارات
١٢- طريق الحرير
١٣- ديانة الساميين
١٤- التحول النفسي والأب
١٥- المركات الفنية
١٦- آثية السوداء
١٧- مختارات
١٨- الشعر الصليبي في أمريكا اللاتينية
١٩- الأعمال الشعرية الكاملة
٢٠- قصة العلم
٢١- خوخة وألف خوخة
٢٢- مذكرات رحالة عن المصريين
٢٣- تجلي الجميل
٢٤- ظلال المستقبل
٢٥- مثوى
٢٦- بين عصر العام
٢٧- التنوع البشري الفئاق
٢٨- رسالة في التسامح
٢٩- الموت والوجود
٣٠- الوثنية والإسلام (٢٤)
٣١- معاصر دراسة التاريخ الإسلامي
٣٢- الانقراض
٣٣- التاريخ الاقتصادي لإفريقيا الغربية
٣٤- الرواية العربية
٣٥- الأسطورة والعدالة
٣٦- نظريات السرد الحديث
٣٧- واحة سيوة وموسيقاها
٣٨- نقد العمارة
٣٩- الإخترق والقصص
- جون كوين
ك. مادغو بانينكار
جورج جيمس
انجا كارينتكوف
إسماعيل فصيح
ميلكا إلميتش
لوسيان فولمان
ماكس فريش
أنتوني س. جودي
جيرارد جينيت
فيسوافا شيمبورسكا
ديفيد براونستون وأيرين فراك
روبرتسن سميت
جان بيلمان تويل
إدوارد لويس سميت
مارتن برنال
فيليب لاركين
مختارات
جورج سفيريس
ج. ج. كراوتر
صمد بهرجسي
جون أنتيس
هانز جيورج جادامر
باتريك بارنتر
مولانا جلال الدين الرومي
محمد حسين فيكل
مقالات
جون لوك
جيمس بي. كارس
ك. مادغو بانينكار
جان سولفاجيه - كود كين
ديفيد روس
أ. ج. هينكلز
روجر ألن
بول ب. ديكسون
واليس مارتن
بريجيت شيفر
ألن تورين
بيتر والكوت
- ت : أحمد درويش
ت : أحمد فؤاد بلبح
ت : شوقي جلال
ت : أحمد الحضري
ت : محمد علاء الدين منصور
ت : سعد مخلوح / وفاء كامل فاهد
ت : يوسف الأطلسي
ت : مصطفى ماهر
ت : محمود محمد عاشور
ت : أحمد مضمون عبد الجليل الكزي وسحر
ت : هناء عبد الفتاح
ت : أحمد محمود
ت : عبد الوهاب طوب
ت : حسن الموزن
ت : أشرف رفيق عطيفي
ت : دياترفاد أحمد عثمان
ت : محمد مصطفى باوي
ت : طلعت شاهين
ت : تميم عطية
ت : يمني طريف التولي / بوي عبد الفتاح
ت : ماجدة الطائي
ت : أسد أحمد علي التامري
ت : سعيد توفيق
ت : بكر عباس
ت : إبراهيم السوقي شتا
ت : أحمد محمد صديق هيكال
ت : نسيئة
ت : منى أبو سنه
ت : بدر القديب
ت : أحمد فؤاد بلبح
ت : عبد الستار الطنجي / عبد الوهاب طوب
ت : مصطفى إبراهيم فهمي
ت : أحمد فؤاد بلبح
ت : حصة إبراهيم التليف
ت : خليل كلفت
ت : حياة جاسم محمد
ت : جمال عبد الرحيم
ت : أنور مهنين
ت : منيرة كروان

- ٤٠- قصائد حب
٤١- ما بعد المركزية الأخرى
٤٢- عالم ماك
٤٣- اللهب المزوج
٤٤- بعد عدة أصناف
٤٥- التراث الشعري
٤٦- عشرون قصيدة حب
٤٧- تاريخ النقد الأدبي الحديث (١)
٤٨- حشارة مصر الفرعونية
٤٩- الإسلام في اليابان
٥٠- ألف ليلة وأيلة أو القول الأخير
٥١- مسار الرواية الإسماعيلية الأمريكية
٥٢- العلاج النفسي التدميسي
٥٣- التراما والتعليم
٥٤- المفهوم الإغريقي للمسرح
٥٥- ما وراء الظم
٥٦- الأعمال الشعرية الكاملة (١)
٥٧- الأعمال الشعرية الكاملة (٢)
٥٨- مسرحيات
٥٩- الشعرية
٦٠- التضمين والشكل
٦١- موسوعة علم الإنسان
٦٢- لغة النص
٦٣- تاريخ النقد الأدبي الحديث (٢)
٦٤- برتراند راسل (سيرة حياته)
٦٥- في مدح التنس ومفاتيح أخرى
٦٦- خمس مسرحيات فلسفية
٦٧- مختارات
٦٨- نلشا العجوز وقصص أخرى
٦٩- العلم الإنساني في أول القرن العشرين
٧٠- ثقافة وحضارة أمريكا اللاتينية
٧١- السيدة لا تصالح إلا للرمي
٧٢- السياسي العجوز
٧٣- نقد استعمارية القارئ
٧٤- صلاح الدين والعاقد في مصر
٧٥- فن التراجيم والسير الذاتية
٧٦- جاه لانكن وإخوانه العاطل القيسى
٧٧- تاريخ النقد الأدبي الحديث ج ٢
٧٨- العيون: النظرية الجمالية النقدية الحديثة
٧٩- شعرية التليف
- ١٠- سكسون
١١- بين جران
١٢- بنجامين باربر
١٣- لوكتيفور بات
١٤- القوس مكسلي
١٥- روبرت ج نلشا - جون ف آ فابن
١٦- بلجو نيرودا
١٧- رينيه ويليك
١٨- فرانسوا دوما
١٩- هـ . ت . نوريس
٢٠- جمال الدين بن الشيخ
٢١- داريو بوانويرا وج . م بينيايستي
٢٢- بيتر . ن . نوفاليس وبستييفن . ج .
٢٣- دوجسيفيتز وروجر بيل
٢٤- أ . ف . النجلتون
٢٥- ج . ماينكل والتون
٢٦- جون بولكنجهوم
٢٧- فيديريكو غرسيه لوركا
٢٨- فيديريكو غرسيه لوركا
٢٩- فيديريكو غرسيه لوركا
٣٠- كارلوس مونتيث
٣١- جوهانز ايتني
٣٢- شارلوت ميچور - سميت
٣٣- رولان بارت
٣٤- رينيه ويليك
٣٥- آلان وود
٣٦- برتراند راسل
٣٧- أنطونيو جالا
٣٨- فرناندو ييسوا
٣٩- فالنتين راسونين
٤٠- عبد الرشيد إبراهيم
٤١- لوخينيو تشانج روبرجوت
٤٢- داريو غو
٤٣- ت . س . إليوت
٤٤- جين . ب . تومكينز
٤٥- ل . ا . سيمينولا
٤٦- أندريه مورا
٤٧- مجموعة من الكتاب
٤٨- رينيه ويليك
٤٩- رولاند بونوايسون
٥٠- يوريس أوسينسكي
- ٥٠- محمد عبد إبراهيم
٥١- طه حسين / إبراهيم مشي / محمود مبد
٥٢- أحمد محمود
٥٣- المهدي الخريف
٥٤- مازين تافريس
٥٥- أحمد محمود
٥٦- محمود السيد علي
٥٧- مجاهد عبد النعم مجاهد
٥٨- ماهر جويجاني
٥٩- عبد الوهاب طرب
٦٠- محمد يران وشافق اللود يوسف الشكلي
٦١- محمد أبو الصفا
٦٢- لطفي فطيم وعادل دمرداش
٦٣- مرسى سعد الدين
٦٤- محسن مصباحي
٦٥- علي يوسف علي
٦٦- محمود علي مكي
٦٧- محمود السيد - ماهر البطولي
٦٨- محمد أبو الصفا
٦٩- السيد السيد سهيم
٧٠- صبري محمد عبد الفتى
٧١- فريدة وإشرف - محمد البوهري
٧٢- محمد خير البقاعي
٧٣- مجاهد عبد النعم مجاهد
٧٤- رمسيس عوش
٧٥- رمسيس عوش
٧٦- عبد الطيف عبد الطيم
٧٧- المهدي الخريف
٧٨- أشرف الصياغ
٧٩- أحمد فؤاد متولي وهودا محمد فهمي
٨٠- عبد الصمد غلاب وأحمد حشاد
٨١- حسين محمود
٨٢- فؤاد مجلي
٨٣- حسن ناظم وطى حاكم
٨٤- حسن بيومي
٨٥- أحمد درويش
٨٦- عبد القصود عبد الكريم
٨٧- مجاهد عبد النعم مجاهد
٨٨- أحمد محمود ونورا أمين
٨٩- سعيد القاسمي وناسر حكيم

- 80- بوشكين عند مغفرة الحوجه
81- الهجاءات اللغوية
82- مسرح ميخيل
83- مخازرات
84- موسوعة الأدب والفن
85- منصور العلاج (مسرحية)
86- طول الليل
87- تون والقلم
88- الابتلاء والتغرب
89- الطريق الثالث
90- موسم الصيف
91- المسرح والتغرب بين القفوية والتطبيق
92- أساليب ومسلمات المسرح
93- الإيبينيان أمريكي المعاصر
94- محادثات العولة
95- الحب الأول والصحة
96- مخازرات من المسرح الإسباني
97- ثلاث زبقات بوردة
98- هوية فرنسا مع 1
99- الهم الإنساني والابتزاز الصهيوني
100- تاريخ السينما العالمية
101- مسافة العولة
102- النص الروائي (تقنيات ومتاهج)
103- السياسة والتسلح
104- قبر ابن عربي بابو آباء
105- أوروبا ما هو جنس
106- منطلق إلى النص الجامع
107- الأدب الأندلسي
108- صورة الفنان في الشعر الأمريكي المعاصر
109- ثلاث دراسات من الشعر الأندلسي
110- حروب المياه
111- النساء في العالم الثامن
112- المرأة والجريمة
113- الاحتجاج الهائلي
114- راية التمرد
115- مسرحيات حصان كوكبي وسكان المستنق
116- عرقلة نفس الفرد وحده
117- امرأة مظلمة (درية شفيق)
118- المرأة والجنسية في الإسلام
119- النهضة النسائية في مصر
120- النساء والأسرة وقوانين الطلاق
- الكسندر بوشكين
بشكتك أترسمن
ميخيل دي لوبامونو
غونفريد ين
مجموعة من الكتاب
صلاح زكي لقطاي
جمال مير صافقي
جلال آل أحمد
جلال آل أحمد
أنطوني جينز
ميخيل دي ثولتس
باربر لاسوسنكا
كارلوس ميغل
مايك فيلرستون وسكوت لاش
صمويل بيكين
أنطونيو بوزيرو بايخو
فصص مخازرة
فرتان برودل
شماخ وسقالات
ديفيد رويامون
بول هيرست وجرهام تومسون
بيرنار غاليط
عبد التكرم القطيبي
عبد الوهاب اللؤب
برتولت بريشت
چيرل جينيت
د. ماريا خيسوس روبييرامتي
نخبة
مجموعة من الفنان
جون بولوك وعادل ترويش
حسنة بيجوم
فرانسيس فينسون
أرلين طوي ملكيود
سادي پلاتن
وول شوونكا
فرجينيا وولف
سينثيا تلمون
لويي أحمد
بث بلزون
أميرة الأزهرى سنبل
- ت : مكارم الفري
ت : محمد طارق الشرفوي
ت : محمود السيد علي
ت : خالد المعالي
ت : عبد الحميد شيعة
ت : عبد الرزاق بركات
ت : أحمد قنحي يوسف شتا
ت : ماجدة العناني
ت : إبراهيم الصوفلي شتا
ت : أحمد زايد ومحمد محيي الدين
ت : محمد إبراهيم ميروك
ت : محمد هتاء عبد الفتاح
ت : نادية جمال الدين
ت : عبد الوهاب طوب
ت : فوزية العثماني
ت : سري محمد محمد عبد الطيف
ت : إينوار القراط
ت : بشير السباعي
ت : أشرف الصباغ
ت : إبراهيم قنديل
ت : إبراهيم قنحي
ت : رشيد بنحو
ت : عز الدين اللقاني الإبرسي
ت : محمد بنيس
ت : عبد الغفار مكلوي
ت : عبد العزيز شبل
ت : د. أشرف علي مطور
ت : محمد عبد الله الجعدي
ت : محمود علي مكي
ت : هشام أحمد محمد
ت : منى قطان
ت : رهام حسين إبراهيم
ت : إكرام يوسف
ت : أحمد حسنان
ت : نسيم مجلي
ت : سمية رمضان
ت : نهاد أحمد سالم
ت : منى إبراهيم . وهالة كمال
ت : لميس النقاش
ت : ياشرف / رؤوف عباس

- ١٢٠- الحركة النسائية والتطور في الشرق الأوسط
 ليلي أبو لاد
- ١٢١- القليل الصغير في كتابة المرأة العربية
 فاطمة موسى
- ١٢٢- نظام العبودية القديم ونموذج الإنسان
 جوزيف فوجت
- ١٢٣- الإمبراطورية العثمانية وعلاقتها الدولية
 نيل الكسندر وفانداينا
- ١٢٤- القمر الكتاب
 جون جرائ
- ١٢٥- التحليل الوهمي
 سيدريك ثورب ديفلي
- ١٢٦- فعل القراءة
 فولكلنج إيسر
- ١٢٧- إرهاب
 صفاء فتحي
- ١٢٨- الأدب المقارن
 سوزان باسنيت
- ١٢٩- الرواية اللبنانية المعاصرة
 ماريانا دولورس أميس جايرون
- ١٣٠- الشرق بسعد ثالثة
 أندريه جوتنر فرانك
- ١٣١- مصر القديمة (التاريخ الاجتماعي)
 مجموعة من المؤلفين
- ١٣٢- ثقافة العولمة
 مايك فيلرستون
- ١٣٣- الخوف من الرابا
 طارق طي
- ١٣٤- تنوع حضارة
 باري ج. كيمب
- ١٣٥- المختار من نقد ت. س. إليوت
 ت. س. إليوت
- ١٣٦- قلاهو الهاشا
 كينيث كوتو
- ١٣٧- مذكرات ضابط في العملة الفرنسية
 جوزيف ماري مواريه
- ١٣٨- عالم التلغرافيين بين الجمال والعنف
 إيلينا تارونتي
- ١٣٩- النظرية الشعرية عند إليوت وأبونيس
 هانف فصول
- ١٤٠- حيث تلقى الأنهار
 هيربرت ميسن
- ١٤١- اثنتا عشرة مسرحية يونانية
 مجموعة من المؤلفين
- ١٤٢- الإسكندرية: تاريخ وليل
 أ. ج. فورستر
- ١٤٣- قضايا التطوير في البحث الاجتماعي
 ديريك لايدار
- ١٤٤- مساعدة الفوكاراة
 كارلو جولونوني
- ١٤٥- موت أرتيمير كروث
 كارلوس غويتيس
- ١٤٦- الورقة الحمراء
 ميغيل دي ليريس
- ١٤٧- خطبة الإدانة الطويلة
 تانكريد تورمت
- ١٤٨- القصة القصيرة (النظرية والتقنية)
 إنريكي أنترسون إمبرت
- ١٤٩- النظرية الشعرية عند إليوت وأبونيس
 عطلف فصول
- ١٥٠- التجربة الإنجليزية
 روبرت ج. ليمان
- ١٥١- هوية فرنسا مع ج ٢
 فرنان برودل
- ١٥٢- عائلة الهنود وقصص أخرى
 نخبة من الكتاب
- ١٥٣- غرام القراءة
 فيولان فلويك
- ١٥٤- مدرسة فرانكفورت
 هيل سلبير
- ١٥٥- الشعر الأمريكي المعاصر
 نخبة من الشعراء
- ١٥٦- الدارس الجمالية الكبرى
 جي أنبال وآلان وأويدت فيرمو
- ١٥٧- خسرو وشيرين
 الطغاسي الكتريجي
- ١٥٨- هوية فرنسا مع ج ٢
 فرنان برودل
- ١٥٩- الإيديولوجية
 نيدود هوكس
- ١٦٠- آلة الطبيعة
 بول إيريش
- ت: نخبة من المترجمين
- ت: محمد الجندي ، وإيزابيل كمال
- ت: منيرة كروان
- ت: أنور محمد إبراهيم
- ت: أحمد فؤاد يبيع
- ت: سمحة النوالي
- ت: عبد الوهاب علوب
- ت: بشير السباعي
- ت: أميرة حسن نورية
- ت: محمد أبو العطا وأخرون
- ت: شوقي جلال
- ت: لويس بلفر
- ت: عبد الوهاب علوب
- ت: طلعت الشايب
- ت: أحمد محمود
- ت: ماهر شفيق فريد
- ت: سحر توفيق
- ت: كاتيليا صبيسي
- ت: وجيه سمعان عبد المسيح
- ت: أسامة إيسر
- ت: أمل الجبوري
- ت: تصح عطية
- ت: حسن بيومي
- ت: علي الصعري
- ت: سلامة محمد سليمان
- ت: أحمد حسان
- ت: علي عبدالرزاق الهبسي
- ت: عبدالغفار مكارم
- ت: علي إبراهيم علي موهي
- ت: أسامة إيسر
- ت: منيرة كروان
- ت: بشير السباعي
- ت: محمد محمد الشطابي
- ت: فاطمة عبدالله محمود
- ت: هليل كلفت
- ت: أحمد مرسى
- ت: مي القمصاني
- ت: عبدالعزیز بقوش
- ت: بشير السباعي
- ت: إبراهيم فتحي
- ت: حسين بيومي

- ١٦١- من المسرح الإنساني
١٦٢- تاريخ الكنيسة
١٦٣- موسوعة علم الاجتماع
١٦٤- شامبوليون (حياة من نور)
١٦٥- حكايات الشعب
١٦٦- العلاقات بين الدين والعلم في إسرائيل
١٦٧- في عالم طاغور
١٦٨- دراسات في الأدب والثقافة
١٦٩- إبداعات أدبية
١٧٠- الطريق
١٧١- وضع حد
١٧٢- حجر الشمس
١٧٣- معنى الجمال
١٧٤- صناعة الثقافة السوداء
١٧٥- التليفزيون في الحياة اليومية
١٧٦- نحو مفهوم للاقتصاديات البيئية
١٧٧- أنطون تشيخوف
١٧٨- مختارات من الشعر اليوناني الحديث
١٧٩- حكايات أيسوب
١٨٠- قصة جاويد
١٨١- النقد الأدبي الأمريكي
١٨٢- العلف والنوبة
١٨٣- جان كوكو على شاشة السينما
١٨٤- القاهرة... حائلة لا تنام
١٨٥- أسرار العهد القديم
١٨٦- معجم مصطلحات هيجل
- البيخاترو كاسونا وأنطونيو جالا
يوحنا الأسيوي
جوردن مارشال
جان لاكوتير
أ. ن. ألتانا سيفا
بشاهو إبراهيم
راينبراندت طاغور
مجموعة من المؤلفين
مجموعة من المدعوين
ميخيل دلفيس
فراكه بوجو
مختارات
ولتر ت. ستيس
أيليس كاشمور
لورينزو فيلشس
توم تيننبرج
هنري ثورباي
نخبة من الشعراء
أيسوب
إسماعيل فصيح
فانسنت ب. ليتش
وب. بينس
رينيه جيلسون
هانز إينزورفر
توماس تومسن
ميخائيل أنورود
- ت: زيمان عبدالعليم زيمان
ت: صلاح عبدالعزيز محبوب
ت: مجموعة من المترجمين
ت: نوبيل سعد
ت: سهير المصانفة
ت: محمد محمود أبو غدير
ت: شكوى محمد عباد
ت: شكوى محمد عباد
ت: شكوى محمد عباد
ت: بسام ياسين رشيد
ت: هدى حسين
ت: محمد محمد التطلبي
ت: إمام عبد الفتاح إمام
ت: أحمد محمود
ت: وجيه سمعان عبد المسيح
ت: جلال البنا
ت: حصة إبراهيم المنيف
ت: محمد حمدي إبراهيم
ت: إمام عبد الفتاح إمام
ت: سليم عبد الأمير حمدان
ت: محمد يحيى
ت: ياسين طه حافظ
ت: فتحى العشرى
ت: دسوقي سعيد
ت: عبد الوهاب طرب
ت: إمام عبد الفتاح إمام



A HEGEL DICTIONARY

By : MICHAEL INWOOD

إذا كان الإلمام بفلسفة هيغل عملاً ضرورياً لكل مثقف، من حيث إنه فيلسوف شامل كتب في السياسة والتاريخ والجمال والفن.. الخ. كما أنه كان البحيرة العظمى التي نضرت عنها جداول الفلسفة المعاصرة من : وجودية، وبرجماتية، وماركسية.. الخ - فإن هيغل، كأى فيلسوف عظيم، نحت لنفسه مصطلحات خاصة من ناحية وحور في معاني المصطلحات القديمة لتناسب أغراضه الفلسفية من ناحية أخرى. ومن هنا كان لا مندوحة لنا عن الإلمام بمعاني مصطلحاته إماماً جيداً قبل قراءة نصوصه.

ولقد بذل «ميكائيل أنوود» - الفيلسوف الهيجلي، والأستاذ بجامعة أكسفورد - مؤلف هذا المعجم، جهداً كبيراً في إعداده، وشرحه؛ فهو لم يكتف بترجمة المصطلح وشرحه في أسطر قليلة، بل كتب عن كل مصطلح بحثاً مستقلاً يستعرض فيه تاريخه في الفلسفة الألمانية، وربما ارتد به إلى فلسفة اليونان والرومان قديماً؛ مما جعل من قراءة كل مصطلح، على حدة، متعة لا تقدر.

تصحيح النقاد

Al-Fayrouz Al-Arabia



0270859