

النقد عند هيجل

أ. د. إمام عبد الفتاح إمام *

تمهيد: في النقد بصفة عامة

كلمة «النقد» في اللغة العربية تعني اختبار الجيد والرديء من الدراهم والدنانير «ومنها كلمة النقد نفسها»- ونقد النثر والشعر يعني إظهار ما فيه من عيوب ومحاسن- والناقد الفني هو الكاتب الذي يميّز في العمل الفني بين الجيد والرديء^(١).

أما الكلمة في اللغات الأجنبية «وهي في الإنجليزية Criticism»^(٢)، فهي مأخوذة من الكلمة اليونانية Krino التي تعني «يحكم» Krites، التي تعني «القاضي» أو «المحلّف» واستخدمت كلمة Kritikos التي تعني «قاضي الأدب» في القرن الرابع قبل الميلاد. وفي القرن الثاني الميلادي ظهرت في مدينة الإسكندرية مدرسة Kritikos أي مدرسة النقد، في مقابل Grammatikos أي مدرسة النحو؛ وكان لفظ النقد Criticus أعلى من لفظ Grammaticus في الأدب الكلاسيكي اللاتيني^(٣).

وإذا كان ابن منظور في «لسان العرب» يقول لنا - من بين معاني كلمة النقد- «ناقدت فلانا أي ناقشته في الأمر...»^(٤) وإذا كانت الفلسفة نقاشاً أو حواراً، أو طرحاً للسؤال كما يقول هيدجر^(٥)، كان الفيلسوف ناقداً بطبعه، وكانت الفلسفة، بصفة

* أستاذ في الفلسفة، جمهورية مصر العربية.

أولاً: النقد المبكر في كتابات الشباب «أي مرحلة ما قبل الظاهريات»

يمكن أن نقول أن النقد هنا تناول مجالات ثلاثة هي:

1. المجال الأول: نقده للحياة السياسية في مدينة بيرن.
2. المجال الثاني: نقده للديانة المسيحية والدراسات اللاهوتية في معهد تونجن عموماً.
3. المجال الثالث: ما يسمى «بالمقالات السبع الأول».

1. نقده للحياة السياسية في مدينة بيرن.

تخرج هيجل من معهد تونجن الديني عام 1793، ولم يبد أي ميل في الالتحاق بسلك الكهنوت، فعمل مدرساً خصوصياً ست سنوات ثلاث في بيرن عاصمة الاتحاد السويسري (1793-1796) وثلاث في فرانكفورت (1796-1799) - في المدة الأولى عمل عند «آل شيتجر» وهي من الأسر الكبيرة ذات المناصب والاتصالات السياسية الواسعة - إذ قام بالتدريس لصبي وفتاتين.

كان هيجل قبل وصوله إلى مدينة بيرن قد رتبّ بحثاً قصيراً يعرض فيه المثل الأعلى الذي ينبغي على الإنسان أن يسعى إلى تحقيقه بوصفه موجوداً عاقلاً من ناحية، وكائناً اجتماعياً من ناحية أخرى. كما حاول أن يبرهن فيه على أن هذا المثل الأعلى ليس مجرد حلم يوتوبي. غير أن هيجل تخلى فيما يبدو، عن كتابة هذا البحث عندما رأى مبلغ الفساد والظلم والسوء الذي وصلت إليه حكومة «بيرن» الاستبدادية. لقد هاله هذا الفساد المنتشر في هذه المقاطعة، وهو الشاب المتحمس ابن الثالثة والعشرين ربيعاً، المفعم بالأفكار العقلية التي بذرها عصر التنوير في التربية الألمانية، والثقافة الإنسانية بصفة عامة، المتحمس لمبادئ الثورة الفرنسية التي أعلنت حقوق الإنسان، وعملت على نشرها في القارة الأوروبية.

عامة فاعلية نقدية أو نشاطاً نقدياً، والنقد هنا أيضاً تمييز للزائف من الصحيح في عالم الفكر، وهي تختلف عن النقد الأدبي الذي ينصب على فحص النصوص الأدبية لبيان ما فيها من عيوب ومحاسن، أو النقد الفني الذي يقوم على تمييز العمل الفني جيده من رديئه.

وهكذا يتبين لنا الطابع النقدي للفلسفة و أنها نشاط نقدي قبل أي شئ آخر، ولعل هذا ما جعل أحد الباحثين يقول: «لو كان لي أن أختار لفظاً واحداً أصف به وظيفة الفلسفة و«روحها» لكان هذا اللفظ هو أنها نقدية.. وهي نقدية بمعنى واسع، فهي في هذا المعنى تفحص شيئاً لكي تحدد نقاط قوته وضعفه - وبهذا المعنى تكون الدراسة النقدية متعلقة بمزايا الموضوع الذي تدرسه فضلاً عن عيوبه^(٦). «النقد، إذن، هو الوظيفة الأساسية للفلسفة، منذ أن علمنا سقراط أن الحياة التي لا يتم فحصها» أي نقدها «غير جديرة بأن يحيها الإنسان..»^(٧). فالمعتقدات التي تلقيناها من السلطة «سلطة المجتمع، أو المنزل، أو المدرسة»^(٨)، تحتاج إلى فحص أو نقد للتأكد من صحتها.

غير أن هذا التحليل للنقد بصفة عامة - وللنقد الفلسفي بصفة خاصة- يضعنا أمام مشكلة هي أن الحديث عن «النقد عند هيجل»- كالحديث عن النقد عند كانط أو أي فيلسوف عظيم آخر - لا بد أن يكون موضوعاً موسعاً متشعب الأطراف، بل قد يتناول فلسفته بأسرها.

ومن هنا كان علينا أن نتقي ونختار في هذا البحث بعض الجوانب أو النماذج أو الأمثلة «للنقد عند هيجل»- وحبذا لو كانت ممثلة لمراحل حياته المختلفة- على النحو التالي:

- النقد المبكر في كتابات الشباب «أي مرحلة ما قبل الظاهريات».
- المشروع النقدي أو المأزق الاستمولوجي.
- نقده لتاريخ الفلسفة «التصور والكتابة».
- نقده للكتابات التاريخية.

يزخر بهذا العدد من الجرائم: ألوان الشنق، وأدوات التعذيب التي يمط عليها جسم الإنسان، وقطع الرأس أو ضرب العنق والإحراق بالنار، على نحو ما تجده في مقاطعة بيرن»⁽¹¹⁾.

أما الطريقة الثانية:

التي لجأ إليها هيجل لفضح الأوضاع الفاسدة في بيرن فهي تتمثل في عثور هيجل على كتاب «رسائل حميمة حول العلاقات الدستورية للأراضي المنخفضة بمدينة بيرن بقلم محامي سويسري مغمور هو «جان جاك كارت» كتب بالفرنسية ونشر في باريس عام 1793 وقد عكف هيجل على ترجمة الكتاب من الفرنسية إلى الألمانية حتى يستطيع كل مواطن في ألمانيا أن يطلع عليه مع إضافات وشروح تفصيلية، وقد نُشر الكتاب عُفلاً من اسم المترجم كما جاء على غلافه أنه لمؤلف سويسري متوفى⁽¹²⁾.

وتعود أهمية هذا الكتاب إلى أنه يفضح ما قامت به حكومة بيرن من اعتداءات متكررة على حريات الشعب، وخرق للمواثيق القانونية جاوز كل حد. وهو ينتقد هذه الأوضاع بقسوة موجهة إليها كثيراً من الاتهامات الأساسية منها التفرقة التي يشعر بها المواطنون في الأراضي المنخفضة بينهم وبين المواطنين في مدينة بيرن، وعدم المساواة في فرص العمل ومناصب الدولة. كما يكشف كارت ما في نظام الحكم من محسوبة، فالإجراءات القانونية المختلفة تصاغ بطريقة تجعل الموازين كلها لصالح الحكومة وعملائها..

وأخيراً فإن كارت يتهم الحكومة بأنها تقوم بإجراءات بوليسية فتتعقب المواطنين الشرفاء، خاصة بعد اندلاع الثورة الفرنسية، كما أنها تطرد أبناء البلاد المخلصين، وتضايق أولئك الذي يتعاطفون منهم مع النظام الجديد في فرنسا، وتضطهدهم بمراقبة سلوكهم على الدوام.

ويمكن أن نقول أن الفكرة الأساسية التي يدور حولها كتاب كارت هي الإشادة

فإذا ما قارنا بين هذا الخلفية العقلية، وما أفرزته من مُثُل عليا عقلية سياسية عند هيجل، وبين الواقع الاجتماعي والسياسي الموجود في بيرن، لكانت النتيجة في الحال هي ثورة هيجل، ورفضه الكامل لهذا الواقع المتعفن، ولقد صب غضبه وعبر عن استيائه من هذه الأوضاع بطريقتين:

الأولى: الخطابات التي كان يرسلها من بيرن إلى أصدقائه ولا سيما شلنج. الثانية: ترجمة كتاب كان كنزاً ثميناً نادراً للهدف الذي صم عليه وهو فضح الحكومة الفاسدة وتعريتها أمام الشعب الألماني كله، ثم استخلاص مجموعة من المبادئ السياسية العامة. وكانت هذه أولى المحاولات التي استخدم فيها عقليته النقدية.

نماذج من الطريقة الأولى:

أ. كتب إلى شلنج يوضح له انشغاله بهذه الأوضاع السياسية في مدينة بيرن في ١٦ أبريل عام ١٧٩٥ يقول:

«تأخري في الرد عليك- يا صديقي العزيز- يرجع في جانب منه إلى انشغالي بأشياء كثيرة. وفي جانب آخر للتسلية المذهلة والمحيّرة التي تحدثها الاحتفالات السياسية التي تقام هنا، إذ يتم كل عشر سنوات تجديد «مجلس السيادة» حيث يخرج منه حوالي ٩٠ عضواً^(٩). وكيف يحدث ذلك من الناحية الإنسانية. أن جميع الدسائس. ومحاباة الأقارب، والمحسوبية التي تحدث في بلاط الأمراء في المانيا لا تعتبر شيئاً أمام ما يحدث هنا مما لا أستطيع أن أصفه لك، فالأب يسند المنصب إلى ابنه أو إلى زوج ابنته الذي استطاع أن يحقق أفضل زواج، ولا بد لمن يريد أن يعرف هذا الدستور الأرستقراطي أن يقضي هنا شتاء كهذا «قبل مدّة عيد الفصح عندما يتم تجديد المجلس...»^(١٠).

ب. ويصور هيجل الوضع السياسي المتردي في مقاطعة بيرن كما شاهده في هذه العبارة البالغة الدلالة:

«لن تجد في أي بلد من بلدان العالم- بقدر ما أعلم- بلداً في مثل هذا الحجم

ذكرته لي عن التيار اللاهوتي الكانطي، وعن فلسفة توبنجن ليس فيه ما يدهش، لو أن هذه الطائفة أمتت بطرف من العقائد المخالفة إذن لتغير حالها، لكن المرء منهم يكتفي بأن يقول لنفسه قبل أن ينام: أجل تلك عقيدتي وهي صادقة، فإذا استيقظ في صبيحة اليوم التالي تناول القهوة ثم انخرط في العمل مع الآخرين وكأن شيئاً لم يكن .. أولئك اللاهوتيون الذي يأخذون المسائل المهلهلة على أنها أمور صلبة يقيمون عليها معابدهم القوطية.. وفي اعتقادي أنه سيكون ممتعاً أن نضع الصعوبات والعراقيل في طريقهم بقدر المستطاع وأن تطاردهم بجلد الشياطين في كل مكان يلجأون إليه، حتى لا يبقى أمامهم سوى الاعتراف بعريهم الفكري في ضوء النهار..»⁽¹⁰⁾.

ولقد كان من الطبيعي أن يراجع هيجل موقفه ليس فقط من أساتذة المعهد بل أيضاً مما درسه فيه، ومن الديانة المسيحية نفسها على ضوء الديانة الشعبية اليونانية التي كان يعشقها هو وصديقه خلدلين أيام الدراسة. فكتب مجموعة من الدراسات هاجم فيها الكنيسة بعنف، ولهذا فإننا نجد «كاوفمان» وغيره من الباحثين⁽¹¹⁾. يرفض تسميتها «بالكتابات اللاهوتية»، لأنها ضد اللاهوت Anti-Theology ما يدعونا إلى مقارنتها بما كتبه فولتير ونيتشه. وما يميز الدراسة النقدية الهيجلية عنهما هو مقارنته المستمرة بين الديانة المسيحية والديانة الشعبية القديمة عند اليونان عندما يفسر لنا الأسباب التي حوّلت الديانة المسيحية إلى ديانة تثقل ظهرها بالسنان الشرائع حتى غدت ديانة حزينة مقبضة إذا ما قورنت بديانة اليونان الأقدمين، ومن هنا فقد راح هيجل يقارن بين الديانة الشعبية الحية المرححة وبين الديانة المسيحية الكئيبة يقول: «لقد كانت الديانة الشعبية عند اليونان صديقة لكل مشاعر الحياة: فالأعياد الشعبية عند اليونان كانت كلها أعياد دينية، وهي تُعقد على شرف أحد الآلهة، أو أحد الأبطال الذين أدوا خدمات جليلة لبلادهم فألهمهم الناس، وكل شيء فيها- حتى الإفراط في الشراب -مقدس عند بعض الآلهة..»⁽¹²⁾

بالنظام الدستوري، وتمجيد حكم القانون، وإدانة الامتيازات الجائرة لسلطات «بيرن» وسلوكها التعسفي، ولقد اعتبر «كارت» هذه المشكلة التي تعاني منها بلاده «قضية» عليه كمحام أن يدافع عنها أمام محكمة الرأي العام العالمي.

ويقول هيجل في النهاية معلقاً على ما جاء في الكتاب:

«إن الأحداث تتحدث عن نفسها بصوت عال بما فيه الكفاية، وكل ما يبقى علينا عمله هو أن نتعلم منها عندما تتحدث أنها تصيح بأعلى صوت فوق ظهر الأرض: تعلموا العدالة، واحذروا احتقار الآلهة.. أما الصم فسوف يكون سقوطهم مديماً...»^(١٣).

٢. نقده للديانة المسيحية والدراسات اللاهوتية

كتب هيجل في السنوات التي عمل فيها مدرساً خصوصياً مجموعة من المقالات والدراسات لم يكن يقصد أن يدفع بها إلى النشر، وإنما هي ضرب من المراجعة النقدية لموقفه من الدراسات اللاهوتية في معهد توبنجن وهي الدراسات التي جمعها نول Nohl ونشرها عام ١٩٠٧ تحت عنوان «الكتابات اللاهوتية المبكرة» ومن هذه الكتابات:

- حياة يسوع.

- وضعية الديانة المسيحية.

- روح الديانة المسيحية ومصيرها .. إلخ.

ولم يكن هيجل، فيما يبدو، يحتفظ بذكريات طيبة للدراسة في معهد توبنجن اللاهوتي، وذلك واضح حتى قيل أن يكتب الدراسات السابقة، فقد كتب إلى شلنج من مدينة بيرن عشية عيد الميلاد عام ١٧٩٤ يقول «طالما أنه لم يشغل كرسي الفلسفة في معهد توبنجن شخص مثل راينهولد أو فشته، فلن يخرج منه شيء طيب، ولن يكون ثمة إخلاص للمذاهب القديمة»^(١٤). وفي رسالة أخرى بعث بها إلى شلنج أيضاً بتاريخ ١٦ أبريل عام ١٧٩٥ كتب ينقد جمود عقلية أساتذة المعهد بشكل أعنف «ما

وعلى ذلك فإن التعاليم التي يبشّر بها المسيح - كما يصوره هيجل في كتابه «حياة يسوع» ليست تعاليم خاصة بيسوع، ولا هي أفكاره ولا هي ملزمة لأنه «رسول»، أو «نبي» يبشّر بديانة منزلة، وإنما هي ملزمة لأنها تعتمد على العقل - يقول على لسان المسيح «أن ما أعلمه للناس لا أقول به لأنه فكري الخاص، أو لأنه شيء ينتمي إليّ، إنني لا أطلب أحداً بقبوله معتمداً على سلطتي لأنني لا أسعى إلى المجد، بل إنني أخضع تعاليمي لحكم العقل الكلي فهو - وحده - الذي يحمل كل فرد على أن يؤمن به أو لا يؤمن به»^(٢١).

فروح الديانة الأصلية والعبادة الحقيقية هي التي يسيطر عليها العقل، ويبعث فيها الحياة، وثمررة العقل هي القانون الخلقي Moral Law وسرعان ما نتبين أننا أمام العقل العملي عند كانط الذي يأمرنا بتأدية الواجب! تأمل عبارة كهذه يقولها يسوع لتلاميذه: «اعمل وفقاً لمبادئك تريد لها أن تصبح قانوناً عاماً للناس جميعاً، بحيث تنطبق عليك كما تنطبق على كل البشر: تلك هي القاعدة الأساسية للأخلاق، وجوهر جميع التشريعات الأخلاقية، والكتب المقدسة عند كافة الشعوب ..»^(٢٢).

وهكذا يتضح الأثر الكانطي القوي في هذا الكتاب، ومعه أثر عصر التنوير بصفة عامة، ولا سيما بعد أن قرأ هيجل مؤلفات كانط في الدين الأخلاق قراءة جيدة ودقيقة.

وهكذا نجد أن «نقد هيجل» للديانة المسيحية في هذه المدّة انصب على ما تعلمه من معتقدات أثناء دراسته في معهد توبنجن اللاهوتي، فهو طوال الدراسة يقلل من أهمية المسيح كنبي، أو كصانع للمعجزات، وهو أحياناً يفسر «المعجزة» على أنها فعل بسيط من أفعال الرحمة - وهكذا أصبحت مهمة المسيح أن يكون معلماً لديانة الأخلاق والحرية والعقل بحيث تصل تعاليمه إلى القلب.

وفي العام نفسه الذي كتب فيه هيجل «حياة يسوع» عام ١٧٩٥ كتب دراسة أخرى طويلة بعنوان «وضع ديانة المسيحية» بين فيها كيف فشلت المسيحية في تحقيق

ويقول أيضاً: «لقد كانت ديانة الشعب تُتمّي المشاعر النبيلة وتسير مع الحرية يداً بيد، أما ديانتنا فهي تُعلم الناس أن يكونوا أبناء السماء، يخلقون دائماً في الأعالي، بحيث تبدو معظم مشاعرنا الإنسانية غريبة عنهم، والواقع أن الفرد في معظم أعيادنا العامة يتقدم للمشاركة في القربان المقدس في ثياب الحداد، ذليلاً مكسور الخاطر، فحتى هنا فيما يفترض أنه احتفالاً بالأبوة الإنسانية، فإننا نخشى أن يصيبنا أحد الأمراض المعدية من الأخ الذي شرب قبلنا من كأس القربان. ولهذا نتزاحم بالمناكب ونخرج من جيوبنا الصدقات، ونقذف بها في الصحن لتحدث رنيناً مسموعاً. كم كان اليونان مختلفين! إنهم يتقدمون إلى مذابح أصدقائهم من الآلهة في ملابس زاهية الألوان بأوجه بشوشة تدعو للصدقة والحب وهي تبتسم في ابتهاج^(١٨).

وعلى الرغم من أن هيجل قد توافر في مرحلة «بيرن» على قراءة كانط، فإنه لم يهتم كثيراً «بالعقل الخالص»، وإنما «بالعقل العملي والأخلاق» ذلك واضح من كتاباته اللاهوتية في هذه المدّة، فهو في «حياة يسوع»^(١٩) يتحدث بلسان الأخلاق الكانطية أو بلسان شخص استوعب «جوهر هذه الأخلاق وهو في موقفه العام كان مفكراً من عصر التنوير: فالمسيح هو أول من وقف وثار ضد مجتمعه وطالب بتحرير الإنسان، وبثّر بعقيدة ذاتية تقوم على الحكمة والحرية، أما الإيمان بأن المسيح هو ابن الله، وأنه مات من أجل خلاص البشرية، وأن الإيمان بهذه المعتقدات هو شرط للخلاص الأبدي.. إلخ، فتلك كلها أقوال لا تتفق مع الحقيقة؛ لأن تعاليم المسيح لم تكن سوى تعاليم أخلاقية، وهي وحدها التي تؤدي إلى الخلاص، ومن هنا فقد حذف هيجل أي حديث عن ميلاد المسيح من عذراء أو قيامته، وكذلك قصص العلاج والشفاء، والمعجزات، فيسوع إنسان بسيط يقوم برسالة بسيطة، وهي أن «الروح» أكثر أهمية من «الحرف» غير أنه فشل في مهمته؛ لأن التراث اليهودي كان أقوى منه^(٢٠).

والاختلاف، وقرر أن الفلسفة في حقيقتها واحدة، وإن كانت تتشكل في مذاهب مختلفة ومتنوعة وهي فكرة سوف ينقحها ويطورها بعد ذلك في «ظاهريات الروح» ثم على نحو أوسع في «محاضرات في تاريخ الفلسفة».

وفي استطاعتنا أن نقول بصفة عامة أن هيغل نشر في مدينة «بينا» ما اسماء بعض الباحثين «المقالات السبع الأولى» من عام 1801 حتى عام 1803 منها:

- «الفرق بين مذهبي فشته وشلنج عام 1801».

- بحث في مدار الكواكب في أغسطس 1801.

- «في طبيعة النقد الفلسفي» عام 1802.

- «في الحس المشترك» عام 1802.

- «العلاقة بين الشك والفلسفة، والإيمان والمعرفة» .. إلخ عام 1802.

وربما كان المقال المهم بالنسبة لنا هو «طبيعة النقد الفلسفي»، ولم يكن مقالاً في الواقع بل مقدمة أو استهلالاً افتتح به هيغل العدد الأول من المجلة أو العنوان الفرعي للاستهلال، وهو كاملاً على النحو التالي «في طبيعة النقد الفلسفي بصفة عامة، وعلاقته بوضع الفلسفة الراهن بصفة خاصة»، وهو يتحدث عن الخطاب الفلسفي الذي أشاعته «الفلسفة النقدية» في بينا، ويمتدح كانط وفشته لأنهما: «أدخلا فكرة العلم، وخصوصاً فكرة الفلسفة بوصفها علماً...»^(٢٥). حيث يصر هيغل على أن الفلسفة لا بد أن تتخذ شكل المذهب، لكنه لا يقدم لنا مذهباً معيناً وسط مذاهب أخرى كثيرة، بل على العكس، فليس في رأيه سوى فلسفة واحدة فحسب، وهذا جانب مما كان يعنيه عندما كان يتحدث عن ارتقاع الفلسفة إلى مستوى العلم^(٢٦).

والفكرة الثانية: في هذا المقال كما سبق أن أشرنا إليها هي فكرة الاقتتال أو الاختلاف أو النظر إلى تاريخ الفلسفة على أنه ميدان قتال يموج بأشلاء القتلى وسوف نعرض لها في شيء من التفصيل فيما بعد.

أما الفكرة الثالثة: والأخيرة فهي هجومه على الطريقة التي تحاول جعل الفلسفة

المعيار المطلق لعصر التنوير ألا وهو الاستقلال الذاتي Autonomy، والثقة في قدرة الإنسان، وحقه في استخدام عقله، فضلاً عن تحويلها إلى سلطة وضعية لا تقييم وزناً لقيمة الإنسان على الإطلاق، ونحن نراه يقارن بين سقراط والمسيح فيقول مفضلاً الفيلسوف الأثيني «بالطبع لم يسمع إنسان قط أن سقراط ألقى عظاته من منصة الخطابة أو من فوق الجبل، وكيف كان يمكن لسقراط أن يُلقي عظات في بلاد اليونان؟ إنه لم يستهدف إلا تنوير الأذهان فحسب، ولهذا لم يكن عدد أصدقائه محدداً: ربما كانوا ثلاثة عشر صديقاً أو أربعة عشر لكنه كان يرحب ببقية الناس كأصدقاء سواء بسواء: فلم يكن رئيساً عليهم يستمدون منه الحكمة كما يستمد أعضاء الجسد من الرأس عصارة الحياة .. ولم يفكر أن يُنظّم جماعة ذات روح واحدة تحمل اسمه إلى الأبد، بل كان كل تلميذ من تلاميذه هو نفسه أستاذاً. وكثيرون منهم أنشأوا مدارس خاصة ينشرون فيها تعاليمهم، وكثيرون غيرهم كانوا قواداً عظاماً وساسة وأبطالاً من كل ضرب، ولم يدع لواحد منهم مبرراً أن يسأل: كيف.. كيف؟ أليس هذا هو ابن سفرونيسكس .. Sphroniscus أتى له كل هذه الحكمة التي يتجرأ ويعلمنا أياها^(٣٣). ولم يحاول قط أن يضايق أحداً أو أن يفاخر بماله من أهمية أو أن يستخدم عبارات رنانة غامضة من ذلك النوع الذي لا يؤثر إلا في الجهلاء والسذج^(٣٤)..

٣. المقالات السبع الأولى

أفلق هيجل عن التدريس في بيوت الأشراف عندما توفى والده فورث عنه مبلغاً من المال جعله يظن أنه أصبح ذا يسار! فسافر إلى عاصمة الآداب والثقافة في ذلك الوقت - مدينة بينا عام ١٨٠١. وبدأ في التعاون مع شلنج في إصدار «المجلة النقدية للفلسفة» التي استمرت في الصدور حتى صيف عام ١٨٠٣. وقد افتتح هيجل العدد الأول باستهلال عن «حقيقة النقد الفلسفي» بصفة عامة وعلاقته بأوضاع الفلسفة في ذلك الوقت. وقد هاجم في ذلك الاستهلال أولئك الذين وصفوا الفلسفة بالافتتال

التقليدي وهو المعنى الذي كان قائماً مع بداية الفلسفة الحديثة عند لوك وهيوم وديكارت وربما أضفنا في الفلسفة المعاصرة رسل وآير وغيرهما:-
يقول هيغل «من الطبيعي أن نفترض أن على الفلسفة - قبل أن تدرس موضوعها الخاص، أعني قبل أن تعرف الواقع الفعلي Reality أن تعرف المعرفة ذاتها، ولا سيما أن هناك ألواناً متعددة من المعرفة قد يكون بعضها أصلح من بعضها الآخر لبلوغ الغاية المنشودة .. وإلا فسوف نكون عرضة لأن تُمسك بسحب الخطأ بدلاً من أن نصل إلى سماء الحقيقة..»^(٢٨).

وهكذا يشير هيغل إلى الطريق الكانطي الذي سوف ينقده بعد ذلك وأعني به ارتداد المعرفة إلى نفسها لكي تدرس ملكاتها وقدراتها على المعرفة، ويمكن أن نقول أنه يعرض هنا برنامج الاستمولوجيا بالمعنى التقليدي الذي يتلخص في الفكرة القائلة: قبل أن نحصل على المعرفة علينا أولاً أن نحدد ما الذي يمكن أن نعده معرفة؟ وما الذي لا نعده كذلك؟ وأن علينا أن نُعيّن الحدود التي لا تستطيع معرفتنا أن تتجاوزها، وأن الاستمولوجيا بهذا المعنى ضرورية كمقدمة للفلسفة.
ويبدو أنه كان في ذهن هيغل، بصفة خاصة: الفكرة الكانطية، وهذا واضح من إشارته إلى فكرة المعرفة بوصفها أداة تفهم بواسطتها الواقع أو بوصفها «وسطاً يصل إلينا من خلاله ضوء الحقيقة..»^(٢٩).

ويذهب هيغل إلى أن هذه الأفكار تؤدي على نحو طبيعي إلى صورة خاصة من المذهب الشكي، فلو كانت المعرفة أداة نطبقها بطريقة إيجابية نشطة على الواقع، فلا بد أنها ستغير ما تنطبق عليه، ومن ثم لا يمكن أن تعطينا الأشياء على نحو ما هي عليه في ذاتها حقاً، وقل مثل ذلك لو أننا قلنا أن المعرفة وسط يُصَفَّى ويُتَقَّى من خلاله بطريقة ما فنحن في هذه الحالة لن نستطيع أن نعرف الحقيقة الواقعة Reality على نحو ما هي في ذاتها: وعلى الرغم من أن هيغل لا يشير بوضوح في «الظاهريات» إلى كانط فمن المعرفة أن المعرفة لا تكون ممكنة إلا بوصفها تجربة تنظم طبقاً

شعبية، وربما- على الأرجح- كان يقصد بعض كُتَب فشته الحديثة يقول في هذا المقال: «الفلسفة بطبيعتها شيء جواني لا يفهمه سوى الخاصة فهي لم توضع للعامة، وليس الدهماء قادرين على فهمها!» وإن كان هيغل في «ظاهريات الروح» قد سار في خط مختلف عن ذلك أتم الاختلاف إذ أصرَّ في هذا الكتاب على أنه قد آن الأوان لكي تصبح الفلسفة علمية، وأن تكون مثل العلم ملكية عامة، في متناول الجميع؛ وهو يشير في هذا السياق إلى المثل العليا الفرنسية: فصورة العلم المعقولة هي طريق العلم المفتوح المتاح لكل فرد على حد سواء»^(٣٧).

وعلينا الآن أن تنتقل إلى موضوع أكثر أهمية من هذه المقالات وأعني به ما يُسمى عادة باسم «المشروع النقدي أو المأزق الاستمولوجي».

ثانياً: المشروع النقدي أو المأزق الاستمولوجي

ربما يتجلى «النقد عند هيغل» حقاً فيما يسميه «بالمشروع النقدي» في كتابه الضخم «ظاهريات الروح»، ويقصد به نقده للاستمولوجيا التقليدية على نحو ما عرضتها المذاهب المعرفية الثلاثة الكبرى في الفلسفة وهي:

١. المذهب العقلي على نحو ما عبّرت عنه فلسفة ديكرت.

٢. المذهب التجريبي على نحو ما يتمثل في فلسفة ديفيد هيوم.

٣. وأخيراً محاولة الجمع بينهما وهي المحاولة التي قام بها كانط.

وقد أدى نقد هيغل للاستمولوجيا التقليدية إلى ما يسمى بالمأزق الاستمولوجي الذي لم يجد له مخرجاً إلا فكرة «الظاهريات» التي عرضها في كتابه الضخم والبالغ الصعوبة «ظاهريات الروح» الذي ظهر عام ١٨٠٧ وهو أول عمل رئيس قدّمه للناس، وكان يستهدف منه أن يكون مقدمة لمذهبه الفلسفي كله.

وهو يبدأ في مقدمة هذا الكتاب بأن يعرض برنامج الاستمولوجيا بمعناها

وهكذا نصل إلى أول صورة من صور المأزق الابدستمولوجي الذي يكشف عنه نقد هيجل للمعرفة عند كانط، وهو مأزق ينسحب في الواقع على مشروع الابدستمولوجيا التقليدية بأسره، وعلينا الآن أن نبين كيف أنه ينطبق على الفلاسفة السابقين على كانط سواء بالنسبة للمذهب العقلي، أو بالنسبة للمذهب التجريبي.

أولاً: ديكارت

المعرفة اليقينية التي وصل إليها ديكارت بعد طريق الشك الذي سار فيه طارحاً جميع المعارف التي سبق أن تعلمها سواء من التجربة الحسية أو العقلية أو اللاهوتية.. إلخ.

وبعد طريق الشك - وصل إلى حقيقة لا يمكن في نظره أن يرقى إليها الشك، وهي «أنا أفكر، إذن أنا موجود» أو الكوجيتو Cogito الديكارتية الشهير لكن ما الأساس الذي يجعلنا نقطع أن هذه المعرفة يقينية..؟ يقول ديكارت: «إنه لا شيء في هذه المعرفة الأولى يؤكد حقيقتها أو صدقها فيما عدا الإدراك الواضح المتميز الذي قمتُ به، ولكن هذا الإدراك ما كان يكفي في الحقيقة لكي تطمئن نفسي على أن ما أقول حق، لو اتفق أن شيئاً تصورته بمثل هذا الوضوح والتميز قد استبان زيفه وبطلانه، ولهذا يلوح لي أنني أستطيع منذ الآن أن أقرر كقاعدة عامة أن الأشياء التي أتصورها تصوراً واضحاً جداً ومتميزاً جداً هي صحيحة كلها..»^(٢١).

ونحن نجد ديكارت بدوره يضع كما ومعياراً للحقيقة، أو قاعدة عامة، على حد تعبيره، هي الوضوح والتميز، فهو يفترض سلفاً أن كل ما ندركه بوضوح وتميز فهو حق، أي إنه يعرف معيار الحقيقة قبل المعرفة، أو معنى ذلك أنه يقع في نفس الدور الذي وقع فيه كانط: ذلك لأن معيار الوضوح والتميز هو نفسه ضرب من المعرفة، فكيف يمكن له أن يضع المعيار، «ومن ثم يُعرّف» قبل أن يُعرف..؟ وأن يرتد بهذا المعيار إلى معيار أسبق، وهكذا إلى ما لا نهاية وهو حُلْف محال .. Absurd

لصور الزمان، والمكان، والمقولات، وهذه العناصر هي ما تُسهم به أعني ما تفرضه على الواقع. ومن ثم فإننا لا نستطيع أن نعرف الأشياء إلا من خلال الصور وليس الأشياء في ذاتها.

والواقع أنه لو كان علينا أن نفحص الصور المختلفة المزعومة «لنحدد ما هو صورة المعرفة الأصلية»، وما هي الصور الزائفة، فإننا في هذه الحالة نحتاج إلى معيار للمعرفة الحقة، فإن ما ينقصنا في هذه المعرفة هو المعيار أو المقياس وربما كانت أوضح صياغة لهذا الإشكال هي تلك التي ذكرها هيجل في «موسوعة العلوم الفلسفية» عندما قال:

«لقد كان كانط أول من أثار مشكلة المعرفة من الناحية الصورية، فهو الذي تساءل: ما المعرفة؟ وما حدودها؟ ومن هنا فقد بدأت الفلسفة النقدية، تدعونا إلى التريث قبل أن نبحث في الله أو في الوجود الحقيقي للأشياء، وتطلب منا أولاً وقبل كل شيء أن نفحص ملكة المعرفة، وننظر فيما إذا كانت قادرة على القيام بالمعرفة أولاً. إذ ينبغي علينا - فيما يقول كانط - أن نفحص الأداة قبل أن نعهد إليها بالعمل؛ لأنه إذا لم تكن الأداة صالحة، فإن مجهودنا كله سوف يضيع إدراج الرياح، ولقد صادف هذا الاقتراح قبولاً واستحساناً واسع المدى، وكان من نتيجته أن ارتدت المعرفة إلى نفسها بدلاً من أن تهتم بموضوعاتها، وتعكف على دراستها، وهكذا عادت تدرس نفسها أي عادت على مسألة الصورة، وما لم تخدمنا الكلمات، فإننا نستطيع بسهولة أن ندرك مدى ما نصل إليه، فنحن نستطيع في حالة الأدوات الأخرى أن نفحص الأداة، وأن ننقدها بطريقة أخرى غير استخدامها في المهمة الخاصة التي سنوكلها 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 أنني لا أستطيع أن أغامر بالنزول في الماء قبل أن أتعلم السباحة»^(٢٠).

نقده للوضعية المنطقية عن معيارهم من أنه يستحيل وجود عبارات لها معنى إلى جانب تلك العبارات التي تعبر عن حقائق العلوم الطبيعية، وتلك التي تعبر عن الرياضة، والمنطق - هذا القول نفسه لا هو حقيقة من حقائق العلوم الطبيعية، ولا هو من قضايا الرياضة والمنطق - وإذن فما أشبه بمشكلة الكذاب^(٣٤).

حاولنا أن نبيّن من خلال هذه الأمثلة أن نقد هيجل إنما ينسحب على الاستمولوجيا بأسرها. فأى مبدأ نحدده كمعيار لما نعتقد أنه المعرفة الحقة، ولكي نفرق بينهما وبين التفرقة الزائفة - فهو إما أن يلجأ إلى هذا المعيار نفسه «دور» أو يرتد إلى معايير أخرى «ارتداد» وذلك لأن مثل هذا المبدأ - فيما يقول هيجل - هو نفسه لون من ألوان المعرفة، وتلك هي المشكلة التي أطلقنا عليها اسم: «المأزق الاستمولوجي»، فكيف تغلّب عليها هيجل؟!

يمكن أن نقول أن الطريقة الوحيدة لحل هذا الإشكال هي الاستغناء عن المقدمات التمهيدية للاستمولوجيا، بحيث نذهب مباشرة للبحث عن المعرفة الإيجابية، وهذا ما فعله هيجل منذ البداية في «ظاهريات الروح» فهو يقول: «ينبغي علينا أن لا نشغل أنفسنا بأمثال هذه الأفكار والتعبيرات عديمة الجدوى عن المعرفة كالقول بأنها أداة لإدراك المطلق، أو وسط نلمح الحقيقة من خلاله وما إلى ذلك .. ومن حقنا - على العكس - أن نوفر على أنفسنا الجهد فلا نلقي بالأعلى الإطلاق لهذه الأفكار .. لأنها لا تُقدم سوى مظهر فارغ للمعرفة يختفي بمجرد ظهور العلم ..»^(٣٥).

وكلمة «العلم» هنا لا تعني العلم بمعناه الراهن أي العلم التجريبي. وإنما تعني العلم الفلسفي أو المعرفة الفلسفية النسقية^(٣٦). وفي النص السابق رفض صريح للدراسة الصورية للمعرفة، ومحاولة البحث عن معيار للمعرفة الحقة، وما يترتب على ذلك من حجج خداعة ليست سوى مغالطات.

ومعنى ذلك أن هيجل يرى أن العلم الفلسفي «أو المعرفة الفلسفية» لا بد أن يدافع عن نفسه، لا بأن يجعل من نفسه معياراً ضد معيار آخر، بل من خلال محاولة وصفية

ثانياً: المذهب التجريبي

وينشأ هذا المأزق الاستمولوجي مع المذهب التجريبي سواء في صورته الحديثة «أو حتى المعاصرة!» عندما يضع معياراً للمعرفة اليقينية يقول: إن المعرفة الوحيدة الجوهرية تتألف من قضايا يمكن أن نتحقق منها عن طريق التجربة الحسية غير أن السؤال هو ما الأسس التي نعرف عن طريقها أن هذا المعيار التجريبي نفسه صحيح أو صادق؟! فيلسوف تجريبي كلاسيكي مثل هيوم (١٧١١-١٧٧٦) لا بد أن يزعم أن نظريته في المعرفة تقوم هي نفسها على دراسة تجريبية عن الطبيعة البشرية، وكأنه يقول: إن المعيار التجريبي صادق؛ لأنه مأخوذ من التجربة وبذلك يقع في مغالطة الدور المنطقي^(٣٢).

وعبارة هيوم الشهيرة هي: «إذا تناولت أيدينا كتاباً - كائناً ما كان - في اللاهوت أو في الميتافيزيقا الأسكولائية مثلاً فلنسأل أنفسنا: هل يحتوي هذا الكتاب على أي دليل تجريبي يدور حول الحقائق الواقعية القائمة في الوجود؟ لا. هل يحتوي على أي تدليل مجرد يدور حول الكمية أو العدد؟ لا. إذن فاقذف به في النار لأنه يستحيل أن يكون مشتملاً على شيء غير سفسطة ووهم»^(٣٣).

هذه العبارة الشهيرة نفسها لا هي تدليل رياضي يدور حول الكم والعدد ولا هي تدليل تجريبي حول وقائع الوجود - هل نلقي بها في النار لأنها لا تحتوي إلا على سفسطة ووهم؟.

ولا يكفي للرد على هذا الاعتراض أن نقول أنها «منطق أو تحليل» - لا يكفي هذا الرد لأنها قبل أن تكون كذا وكذا فهي معيار أي معرفة يقينية، فكيف وصل هيوم إلى هذا المعيار المعرفي الذي نحدد به كل معرفة يقينية؟ من أين استقى هذا المعيار: هل من دراسته التجريبية للطبيعة البشرية كما يقول؟.

والنقد الذي يوجه إلى هذا المذهب يُبنى أساساً على فكرة هيجل عن الدور المنطقي الذي يؤدي إلى مأزق استمولوجي مثلما قال كارم بوبر (١٩٠٢-١٩٩٤) في

طريق الظاهريات إذن هو «طريق الشك» الذي يجتازه الوعي البشري، وسلسلة الأشكال المعرفية التي يمر بها الوعي في هذا الطريق هي بمثابة التاريخ التفصيلي لعملية تدريب الوعي وترقيته حتى يصل إلى مستوى العلم. ويحاول هيجل أن يبيّن لنا هنا أن طريقة السير تُخضع جميع أشكال المعرفة للنقد فلهذا الطريق مغزى سلبي أو دلالة سلبية- فسوف نتبيّن أن كل شكل من أشكال المعرفة نصل إليه ليس كافياً، ومن ثم لا يمكن النظر إليه على أنه المعرفة الحقة، وإذا كانت هذه الأشكال ترتبط «بالشك» فإن هيجل يوضح لنا علاقتها بالشك العام المألوف في الحياة اليومية، وكذلك الشك الديكارتي الذي كان أساساً للشك الفلسفي الحديث.

أما الشك اليومي فهو ليس نسقياً، وإنما هو عشوائي يكتفي بمعارضته لهذه الحقيقة المفترضة أو تلك، وتكون النتيجة اختفاء الشك في الوقت المناسب، والعودة إلى الحقيقة السابقة نفسها^(٣٨).

وإلى جانب ذلك هناك الشك الديكارتي، وهو نسقي حقاً «أنه العزم على أن لا تخضع في الفلسفة لسلطة الآخرين الفكرية، بل أن نبحث كل شيء بأنفسنا، ولا ننظر إلى شيء على أنه حق إلا ما يصدر عنا»^(٣٩). فالذات قد عقدت العزم على ألا تعتبر شيئاً صواباً سوى فعلها الخاص^(٤٠) إشارة إلى قول ديكارت في التأمل الأول: «لا بد لي مرة في حياتي من الشروع الجدي في إطلاق نفس من جميع الآراء التي تلقيتها في اعتقادي من قبل..»^(٤١) «فاليوم وقد واثنتي ظروف ملائمة لهذا الغرض، إذ خلّصت فكري من كافة ضروب المشاغل.. سوف أفرغ جدياً وفي حرية لتقويض كافة آرائي القديمة على وجه العموم..»^(٤٢).

غير أن مشكلة «الشك الديكارتي» أنه مخادع، فهو يوحي بأنه يقوم بعملية تطويرية يسير فيها من الشك إلى اليقين فيصل بذلك إلى الحقيقة. لكن الواقع أنه يقرر مقدماً إلى أين يريد أن يذهب، ومن ثم فمثل هذا الشك ليس أصيلاً، فإذا كان

لطابعه بوصفه ظاهرة نوعية خاصة. ومن خلال هذه المحاولة تظهر مشروعيته، وهذا ما يفهمه هيغل من كلمة الظاهريات Phenomenology وهو لهذا يبدأ في مقدمة الكتاب بدراسة حاجتنا إلى تمهيد فينومينولوجي للمعرفة عرضاً للمعرفة كظاهرة، أعني على نحو ما تظهر بالفعل، لا بمقدار ما تتفق أو تتطابق مع معيار نعدّه سلفاً كما تفعل الاستمولوجيا التقليدية سواء عند كانط أو عند التجريبيين أو غيرهم من المدارس التقليدية. فعل الفلسفة، فيما يرى هيغل، أن تجد لنفسها بداية داخل الوعي المألوف .. إذ إنها لا يمكن أن تقف خارج الوعي وتقيّمه بمعيار خارجي لأن نقطة البداية للفلسفة في هذه الحالة ستكون سابقة على البناء النظري.

والظاهريات عند هيغل هي الطريق الذي يجتازه الوعي الطبيعي الذي يندفع إلى الأمام نحو المعرفة الحقة، أو هي بمثابة الطريق الذي تسلكه الروح، وهي تجتاز سلسلة من الصور أو الأشكال التي تتجسد فيها واحدة بعد الأخرى، فكأنها المراحل التي تودها لها طبيعته الخاصة، لعلها بذلك تبلغ وضوح الحياة الروحية، ويصل من خلال الخبرة الكاملة بذاتها إلى معرفة ما هي عليه في ذاتها^(٢٧) ..

وعلينا أن ندرك تماماً أن هذه السير عبر هذه الأشكال المخلفة من الوعي. ليس بحثاً وصفيّاً فحسب، بل هو كذلك «ومشروع نقدي» من حيث الأساس ومن ثم لا يمكن النظر إليه على أنه المعرفة الحقة، وإنما يمكن أن نعتبر هذا الطريق وكأنه طريق للشك أو بعبارة أكثر دقة كأنه «طريق لليأس» لأن ما يصادفنا ليس هو الشك على نحو ما يعرف عدة من هذا اللفظ أعني التردد بين هذه الحقيقة المزعومة أو تلك، ثم اختفاء نسبي للشك يعقبه عودة من جديد إلى الحقيقة السابقة بحيث يصير الأمر في النهاية على نحو ما كان عليه في البداية كما يحدث في الشك الديكارتي وإنما هذا الطريق هو على العكس بصيرة واعية تؤدي إلى الكشف عن الظاهرة.

الجدل التي يكمن السلب في جوفها، فالسلب هو محرك المسار الجدلي؛ فإذا كان المثلث الجدلي يتألف من ثلاثة أضلاع: القضية، والنقيض ثم المركب منهما، فإن هذا المركب يزيل الاختلاف والتناقض الموجود بين الضلع الأول والثاني ويحتفظ بهما في آن واحد، وهذا النشاط المزدوج للضلع للثالث هو ما يعبر عنه هيجل بكلمة «يرفع Aufheben» وهو مصطلح يرى هيجل أنه من أكثر المصطلحات أهمية في الفلسفة وهو يعني (أ) يلغي أو ينفي (ب) يحفظ ويُبقي، وهو يستخدمه بالمعنيين معاً، فالضلع الأول يلغيه النقيض أو الضلع الثاني، ولكن المركب يحتفظ به وبالنقيض معاً.

ولما كان من الصعب أن نطبق هذا المسار الجدلي على «ظاهريات الروح» بأسرها - فضلاً عن أنه يخرج عن موضوعنا - فسوف نكتفي بتطبيقه على نظرية المعرفة عند هيجل لنرى الحل الذي قدمه للخروج من المأزق الاستمولوجي الذي وقع فيه بسبب نقده للاستمولوجيا التقليدية.

المعرفة عند هيجل كما عرضها في «ظاهريات الروح» هي وصف للتطور الضروري للوعي الطبيعي الذي يسير فيه في سلسلة من أشكال الوعي، يظهر فيها كل شكل عن طريق نقد الشكل السابق، وهدف العملية هو المعرفة المطلقة على أن تفهم على أنها تطابق كامل بين التصور والموضوع، أو بين الفكر والوجود.

ويمر الوعي بثلاث مراحل على النحو التالي:

أولاً: مرحلة الوعي المباشر، وفيها نجد أن الموضوع يبدو مستقلاً عن الذات التي تدركه.

ثانياً: مرحلة الوعي الذاتي حيث نجد أن الموضوع قد اتضحت حقيقته على أنه الذات، ومن ثم يتحطم الاستقلال الأول.

ثالثاً: مرحلة العقل، وفيها نجد أن الموضوع يتحدث مع الذات، ويختلف عنها في وقت واحد.

وسوف يتضح ذلك إذا ما درسنا هذه المراحل في شيء من التفصيل:

الفيلسوف الديكارتي يعتقد أن من المناسب الشك في معتقداتنا طالما أنها تستند إلى سلطة ما، فإنه يضع نهاية لهذا الشك بأن يلجأ إلى اعتقاده هو الخاص. لكن عندما يتحول الرأي القائم على السلطة إلى رأي يستند إلى اقتناع شخصي، فإن مضمون الرأي لا يتغير بالضرورة، ولا تحل الحقيقة بذلك محل الخطأ، والفارق الوحيد بينهما هو إضافة الزهو والغرور إلى الرأي الأول^(٤٣).

ويبدو أن النقد الذي يوجه هيغل إلى الشك الديكارتي له ما يبرره؛ ذلك لأن ديكارت بدأ كتاب «التأملات» بالتصميم بالشك في وجود العالم الخارجي، وفي الحقائق الرياضية، ووجود الله.. إلخ لكنه لم يفعل ذلك إلا لأنه قرر مقدماً أن يكون غرضه من الشك أن يجد وسيلة لتبريرها، فالغاية نفسها لم تتأثر قط بالشك، ومن ثم كان شكه غير جاد^(٤٤). أما الشك عند هيغل فأمره، كما يقول، مختلف تماماً من حيث إنه يتطور تطوراً أصيلاً؛ أنه عملية تربية فالشك لا يدخل في المسار بغية إبعاده، وإنما ليشير في الطريق إلى مجموعة جديدة وأكثر كفاية من الأفكار أما الشكوك التي تُطرح على شكل من أشكال المعرفة فهي تؤدي إلى ظهور شكل جديد يحل محل الشكل القديم.

وربما تساءلنا: متى نعرف أننا وصلنا إلى «مستوى العلم».. لكي يجيب هيغل عن هذا السؤال فإنه ينقاد على زعم آخر وهو القول بأن المسار التطوري هو تتابع ضروري، فاكتمال أشكال الوعي المجرد يتم من خلال ضرورة التقدم، وضرورة ربط هذه الصور الواحدة بالأخرى^(٤٥) إلا أن القول بأن كل مرحلة في «الظاهريات» تتبع بالضرورة المرحلة السابقة هو دعوة غامضة ومثيرة للجدال. فما نوع الضرورة التي يتحدث عنها هيغل؟ أي ضرورة منطقية؟ أهو يريد أن يقول أن كل مرحلة تتضمن بمعنى ما - المرحلة التالية؟ أم أنها ضرورة زمانية..؟ وهي بالقطع ليست ضرورة زمانية، بل هي أقرب إلى الضرورة المنطقية عندما يؤدي كل شكل من أشكال الوعي إلى الشكل الذي يليه؛ وفكرة الضرورة ترتبط بفكرة لا تقل عنها أهمية هي فكرة

الكليات، فالموضوع إذن عبارة عن شيء واحد له خواص كثيرة، لكن الشيء حين يكون واحداً وكثيراً في آن معاً، فإن ذلك يعني أنه متناقض مع نفسه، وهذا التناقض يدفعنا إلى الانتقال إلى مرحلة جديدة هي مرحلة الفهم^(٤٦).

٣. مرحلة الفهم:

انتهينا إلى أن الموضوع متناقض مع نفسه فهو «واحد» وهذا عنصر الجزئية أو ما يجعل الشيء جزئياً، وهو أيضاً «كثير» وهذا عنصر الكلية، أو ما يجعل الشيء يشترك مع غيره في خواص كثيرة لكن عنصر الكلية هنا هو الكليات الحسية، مثل بيضاء، صلبة، مكعبة .. إلخ، وهي كليات، كليات مشروطة يعني لا تنطبق على الشيء إلا بشرط وجود أشياء أخرى تنطبق عليه أيضاً، وكليات أخرى تنطبق على هذه الأشياء، ويرى هيجل أنه ما دامت هناك كليات حسية مشروطة بهذا الشكل، فلا بد أن تكون هناك كليات عقلية غير مشروطة كالقوانين- مثلاً- التي تفسر الأشياء، وهذه القوانين تتجلى في عدد لا حصر له من الظواهر، كما هي الحال مثلاً في قانون الجاذبية، وقانون الكهرباء.. إلخ.

ثانياً: مرحلة الوعي الذاتي

كانت الصور الثلاث السابقة «وهي: الوعي الحسي- الإدراك الحسي- الفهم» تمثل المرحلة الأولى من مراحل المعرفة الهيجلية، وهي مرحلة الوعي المباشر أو الوعي الذي يلتقي بالأشياء التقاءً مباشراً، ويتم الانتقال من هذه المرحلة إلى مرحلة الوعي الذاتي على النحو التالي:

وصلنا في مرحلة الفهم إلى أن حقيقة الشيء هي الكليات العقلية أو الكليات غير المشروطة، وواضح أن هذه الكليات عقلية أو هي مكونات العقل، أعني أنها مجموعة من الأفكار العقلية التي ليست شيئاً آخر في الواقع سوى الذات، وماذا عسى أن تكون الذات سوى الفكر؟ وإذا كان الموضوع فكراً، فإن ذلك يعني أن الذات حين تكشف عن

أولاً: مرحلة الوعي المباشر

١. الوعي الحسي، أو اليقين الحسي أو الإحساس Sensation

تلك أولى مراحل المعرفة وأدناها وهي مرحلة الإحساس التي يلتقي فيها الوعي الطبيعي بموضوعه لقاءً مباشراً فيظن أن معرفته غنية غنى لا حدَّ له، فأنا أجد نفسي وجهاً لوجه أمام هذه الشجرة، أو هذه الورقة، أو هذه البرتقالة .. إلخ فاعتقد أنني أستطيع عن طريق الإحساس أن أصل إلى حقيقتها كاملة. لكن الواقع أن هذه المرحلة من أكثر ألوان المعارف فقراً وضحالة؛ ذلك لأنها تهدف إلى إدراك جزئيات هذه الشجرة، أو الورقة، أو المنزل .. إلخ لكنك لو حللت الموضوع الذي تدركه لوجدته مجموعة من التصورات والتصور فكرة فهو إذن مجموعة من الأفكار. والفكرة كلية، فحقيقة هذا الشيء إذن مجموعة من الكليات التي لا يمكن أن يصل إليها الإحساس الذي يستهدف إدراك الجزئي.

٢. الإدراك الحسي Perception

لقد كان الوعي الحسي يظن أن معرفته غنية غنى لا حدَّ له، لكن اتضح لنا أنها أكثر ألوان المعارف تجريداً وفقراً، ولهذا إذا أردنا أن نعرف الأشياء الجزئية، فإن علينا أن نخطو خطوة أخرى نحو ما يسميه هيجل بالإدراك الحسي، وسوف نرى أن الموضوع قد اتضح أنه مجموع من الخصائص الكلية أو التصورات العقلية، فقطعة الملح بيضاء، صُلْبَة، على شكل مكعبات، إلخ. وهذه كلها عبارة عن مجموعة من التصورات؛ ومن المهم أن نلاحظ أن المرحلة السابقة قد تناقضت مع نفسها فانهارت؛ لأنها كانت تسعى إلى إدراك الجزئي، ثم اتضح أن حقيقته كليات، ومن ناحية أخرى كانت ترى أن هذا الشيء معزول عن غيره ثم اتضح أنه مرتبط بأشياء أخرى كثيرة، فقطعة الملح التي وصفناها بأنها بيضاء، صُلْبَة، مكعبة الشكل، إلخ. عبارة عن مجموعة من التصورات التي تنطبق على أشياء كثيرة غير قطعة الملح، والواقع أننا ندرك باستمرار الموضوع المغلّف بالكلية، أو الموضوع وسط مجموعة من

ثالثاً: نقده لتاريخ الفلسفة

يتجلى النقد عند هيجل أيضاً في مناقشته للأفكار السطحية الكثيرة التي ذكرها مؤرخو الفلسفة عن تاريخها، فضلاً عن بعض الفلاسفة على نحو ما سنعرف في المناقشة التالية:

أ. عقم المعرفة الفلسفية

علينا الآن أن نناقش إحدى الأفكار السطحية، وأعني بها تلك الفكرة التي كثيراً ما روجها مؤرخو الفلسفة عندما ذهبوا إلى القول بأن تاريخ الفلسفة زاخر بالمذاهب والأفكار والنظريات المتعددة، حتى إن المرء ليصاب بالدوار إن هو أراد أن يختار بينهما! أو هو، على أقل تقدير، يصاب بالحيرة والارتباك عندما يحاول أن يفصل رأياً على رأي آخر، أو ينتقي لنفسه مذهباً من بين تلك المذاهب المتراكمة، إذ لا بد له أن يتساءل في اضطراب: أي المذاهب ينبغي عليّ أن أقبل وأيها أرفض؟ أي النظريات ينبغي أن أترك وينبغي أن أعتنق؟! ماذا عساي أن أفعل وتاريخ الفلسفة زاخر بكل ألوان النظريات، والمذاهب، والآراء المتضاربة التي يُقَدِّم بعضها بعضاً..؟ بل كثيراً ما يقال أنه بالغا ما بلغ من سخف الفكرة التي قد تطرأ على ذهنك، فإنك لا بد واجد من الفلاسفة مَنْ يدافع عنها!.

ويستمر أصحاب هذه الفكرة فيقولون: صحيح أن هناك عقولاً عظيمة كثيرة ظهرت في تاريخ الفلسفة لكنها، فيما يبدو، قد ضلّت الطريق، وتاهت عن السبل المؤدية إلى الحقيقة، ودليلنا على ذلك أنها ما تقفأ تضرب بعضها بعضاً بعنف وقوة يريد كل منهما أن يُجهز على غيره! وهي في أضعف الحالات يتناقض كل مذهب مع غيره من المذاهب الأخرى، وإذا كان يحدث لعقول بالغة القوة والعمق والنضج ولمفكرين على مثل هذا القدر من العبقرية والذكاء أن تختلف على هذا النحو بحيث

حقيقة الموضوع، فإنها لا تجد ببساطة سوى نفسها، وحين «تعي» الأشياء فإنها لا تمارس سوى وعياً ذاتياً فحسب. وعلينا أن نلاحظ أن كل إنسان منا هو وعي ذاتي، وهو يحتاج إلى مَنْ يعترف بأنه كذلك. ومن هذه الحاجة يظهر جدل السيد والعبد الذي فسّر به هيغل نشأة الرق في التاريخ^(٤٧).

ثالثاً: مرحلة العقل:

معنى ذلك أن الذات والموضوع متحدان؛ لأن الذات لا ترى إلا نفسها في الموضوع، لكن هل يعني ذلك أنني في إدراكي للشجرة، أو البرتقالة، أو أشياء العالم الخارجي لا أدرك في الحقيقة سوى ذاتي؟ وهل يعني ذلك أن هذه الأشياء ذات أخرى؟ كلا! إن كل ما يعنيه هيغل هو أن هناك جسراً مشتركاً بيني وبين هذه الأشياء هو الفكر، وهذا هو جانب الوحدة بين الذات والموضوع، لكنهما مع ذلك متميزان، فأنا شيء وهذه الشجرة شيء آخر، وهذا هو عامل الانفصال، فعلى الرغم من وجود الفكر كهمزة وصل بيني وبين الأشياء، فإن كلاً منها يتميز مع ذلك عن الآخر، وهذا ما تكشف عنه مرحلة العقل، فالموضوع متميز عن الذات لكنه مع ذلك متحد معها في وقت واحد «بمعنى أنه لو كان الانفصال بيني وبين الأشياء انفصلاً مطلقاً لاستحال عليّ معرفتها، ولعدنا من جديد على هوة الشيء في ذاته عند كانط». وهكذا يكون العقل هو مركب المرحلتين السابقتين، أعني مرحلة الوعي المباشر التي تُبرز الاستقلال أو الانفصال بين الذات والموضوع، ومرحلة الوعي الذاتي التي تُبرز الوحدة أو الاتحاد بينهما، وها هنا يتضح لنا أن المراحل السابقة كانت شريطةً لشيء واحد هو العقل الذي ظهر في نهايتها حين اكتملت المعرفة.

علينا الآن أن ننتقل إلى لون آخر من ألوان النقد الهيجلي به «نقده لتاريخ الفلسفة» من حيث تصورها وكتابتها.

أليس كل رأي جديد سوف يتحول بدوره ليصبح رأياً قديماً؟ أليس الأجدى، إذن، أن يتوقف المرء عن معتقداته الخاصة؟ إذاً آمن بمذهب أن يبقى عليه ولا يغيره؟ وهكذا تحول تاريخ الفلسفة عند أصحاب هذه النظرة السطحية إلى ميدان قتال يموج بأشلاء الضحايا، وتفوح منه رائحة الجثث! فقد قتل كل مذهب أخاه، وقام بدفنه، بل لقد رغب بعضها عن عملية الدفن هذه، فتركت الجثث تنهشها بُعاث الطير! أما إذا ظهرت فلسفة جديدة تباهي بشبابها، مفتونة بقوتها، مغرورة بجديتها فإن الناس يواجهونها بكلمات بطرس الرسول لزوجة حنانيا: (٥٠) «هو ذا أرجل الذين دفنوا رجلك على الباب، وسيحملونك خارجاً» (٥١). أي ليس ثمة ما يدعو إلى كل هذا الغرور فسرعان ما تقضي نحبك على يد فلسفة جيدة آتية لا ريب فيها، إن الفلسفة التي سوف تدحضك وتأخذ مكانك لن تتأخر طويلاً (٥٢).

والواقع أن آراء هذا الفريق، وإن كانت خاطئة، إلا أنها تستند في جانب منها على ما يحدث بالفعل في تاريخ الفلسفة، فكثيراً ما تشق فلسفة جديدة طريقها إلى الوجود مؤكدة أنها وحدها الحقيقية، وأن الفلسفات الأخرى التي سبقتها تخلو تماماً من كل قيمة، بل كثيراً ما تزعم أن هذه الفلسفات السابقة كانت تهذي ولا تقول إلا لغواً؛ ومن ثم تظهر كل فلسفة تبرز ظهورها ووجودها بما تكشف عنه من نقائص وعيوب في الفلسفات الأخرى التي سبقتها إلى الوجود، وما أصاب المذاهب قبلها من جمود وقصور عن مواجهة المشكلات الجديدة، وما طرأ على هذه الفلسفات السابقة من ضمور واضمحلال، ومن ثم قد أخذت هذه الفلسفة الجديدة على عاتقها هدم هذا الضلال، وسد الثغرات والمثالب، وبعث القوة والنشاط في تيار الفكر الخامد! ومن ثم تمّ في اللحظة التي ظهرت فيها هذه الفلسفة الجديدة، وعند هذه اللحظة فحسب، اكتشاف الفلسفة الحقّة!.

وإذا كان التاريخ قد شهد طوال أحقابه مذاهب متعددة وفلسفات متنوعة فإنه لا يمكن أن تكون كلها فلسفات حقيقية؛ إذ لا شك أن الحقيقة لا بد أن تكون واحدة لا

تصبح المسافة بينها واسعة وبعيدة بعد ما بين القطبين، فكيف يمكن لي أنا القارئ المتواضع، أن أفضل بينهما، وأن أحكم عليها؟ كيف يمكن أن أجرؤ فأقول: أصاب أفلاطون وأخطأ أرسطو، أو العكس، في الوقت الذي يُلقَّب فيه أولهما «بالمفكر الإلهي»، وثانيهما «بالمعلم الأول»؟ أي يمكن لي أن أكون قاضياً وحكماً فيما اشتجر بين أفلاطون وأرسطو من خلاف؟! وإذا فعلتُ فمن ذا الذي يستمع إلى حكمي أو يعتد برأيي؟! (٤٨).

والنتيجة التي ينتهي إليها هذا الفريق هي أن المعرفة الفلسفية التي نحصلها من تاريخ الفلسفة عقيمة مجدبة ولا قيمة لها على الإطلاق! ولا بد أن تتخذ من هذا العقم مبرراً لإهمال الفلسفة! بل وللبرهنة على عجزها عن بلوغ المعرفة الحقيقية .. فالإنسان في رأيهم لم يصل عن طريقها إلى معرفة يقينية!.

والواقع أن البرهان على أن الجهد الفلسفي عقيم مجذب إنما استمده أصحابه من نظرة سطحية إلى تاريخ الفلسفة، وما يستتبع هذه النظرة من نتائج: فتاريخ الفلسفة يبدو أمامها مسرحاً لأشد الآراء تبايناً، وأكثر المذاهب اختلافاً وتضارباً! فقد ظهرت فيه - بغير شك - فلسفات بالغة التنوع: جاءت كل فلسفة لتعارض الأخرى وتناقضها. وهكذا بدت هذه المذاهب متفرقة: كل منها يقوم بذاته مستقلاً عن غيره لا يرتبط بالمذهب السابق ولا يمهد للمذهب اللاحق، وكيف يمكن لهذه المذاهب أن ترتبط، وكل منها يعارض الآخر ويناقضه؟ حتى لقد أصبح شعار كل مذهب قول السيد المسيح: «اتبعني ودع الموتى يدفنون موتاهم» (٤٩) وهي العبارة التي ذكرها عندما استأذنه أحد تلاميذه أن يمضي إلى بيته ليدفن أباه أولاً ثم يعود فيتبعه. وهم يقصدون بهذه العبارة أن كل مذهب يجعل شعاره «أنا أولاً» أو «أنا ثم الطوفان». أما المذاهب الأخرى فيجب وأدها! لكن بدلاً من عبارة السيد المسيح «اتبعني» لا بد أن يقال هنا لكل إنسان: «اتبع نفسك» أعني تمسك بأفكارك واقتناعك الخاصة، وابق ثابتاً متماسكاً برأيك الخاص، ولماذا تعتنق رأياً جديداً؟

خولت لنا أن نطلق عليها كلمة واحدة هي الفلسفة أو نصفها جميعاً بأنها «فلسفة»! ويمكن أن نشرح ذلك بما يقوله وليم ولاس W.Wallace عن فلسفة هيغل نفسه، يقول: «إن ما يريد هيغل أن يقوله ليس جديداً، ولا هو مذهباً خاصاً، وإنما هو فلسفة كلية عامة Universal تداولتها الأجيال من عصر إلى عصر تارة بشكل واسع، وتارة بشكل ضيق، ولكن جوهرها ظل هو هو لم يتغير، وقد ظلت على وعي بدوام بقائها، فخورة باتحاديها مع فلسفة أفلاطون وأرسطو⁽⁵⁶⁾».

فهناك، في رأي هيغل، تيار فلسفي متصل ومتدفق يعبر عما يمكن أن نسميه بالفلسفة الكلية العامة، وليست المذاهب الفلسفية المعروفة سوى صور منها: «والباحث الذي يرفض القول بوجود صورة كلية، هي الفلسفة بصفة عامة تتحقق في المذاهب الفلسفية الجزئية ويصرّ على معالجة هذه المذاهب الجزئية فرادى، يشبه ذلك المريض الذي ينصح الأطباء بالإكثار من تناول الفاكهة، لكنه يرفض أن يأكل ما قدّم إليه من كمثرى، وعنب، وبرقوق، زاعماً أنها ليست فاكهة وإنما بعض كمثرى، وبعضها الآخر عنب وبرقوق!»⁽⁵⁷⁾.

إننا ينبغي أن يكون لدينا نظرة أعمق إلى الدلالات التي يحملها هذا التنوع للمذاهب الفلسفية بحيث يظهر في ضوء مختلف عن ذلك الضوء المعروف: ضوء التعارض بين الحقيقة والخطأ، إن تفسير مثل هذا التنوع سوف يكشف لنا عن مغزى تاريخ الفلسفة بأسره، وهو لن ينفي فحسب أضرار هذا التنوع، أو الأفكار الخاطئة عن إمكان وجود الفلسفة، لكنه سوف يبيّن لنا كذلك أن مثل هذا النوع كان، ولا يزال، ضرورة مطلقة بالنسبة لوجود الفلسفة ذاتها. فضلاً عن ذلك فإن تفسير مثل هذا التنوع سوف يمكّننا من أن ندرك في سهولة ويسر هدف الفلسفة الذي ليس شيئاً آخر سوى إدراك الحقيقة المطلقة، فضلاً عن ذلك فإننا سوف نجد أنفسنا، ونحن ندرس تاريخ الفلسفة، إنما ندرس الفلسفة ذاتها، فالمذاهب التي ظهرت طوال التاريخ الفلسفي ليست مغامرات فردية، ولا هي مجرد تجمع لأحداث عفوية، أو

متعددة، ولا متنوعة، ولا متضاربة، ولا متعارضة! فلا يمكن أن تكون هناك حقيقتان متضاربتين أو متناقضتين؛ لأن الحقيقة تتفق بالضرورة مع غيرها من الحقائق الأخرى، ومن ثم فليس هناك سوى حقيقة واحدة، والعقل يؤكد هذه القضية تأكيداً مطلقاً، والنتيجة بالطبع هي أنه لا بد أن تكون هناك «فلسفة واحدة» فحسب هي التي يمكن أن نقول عنها إنها صادقة، ولما كانت الفلسفات متعددة ومتنوعة ومختلفة، كما سبق أن ذكرنا، فإننا لا بد أن ننتهي إلى القول بأن جميع الفلسفات الأخرى هي بالضرورة خاطئة أو كاذبة، ومن هنا حرصت كل فلسفة تظهر على مدار التاريخ - أن تسارع وتقدم للناس كافة الضمانات والبراهين والأدلة على أنها: «الفلسفة الوحيدة الصحيحة»! أو أنها الفلسفة الحقّة دون سواها^(٥٢)..

ب. فلسفة واحدة

كيف يمكن لنا أن نرد على هذا الفريق..؟! صحيح أنه كانت هناك، ولا تزال، مذاهب فلسفية، وفلسفات متنوعة ومختلفة طوال عصور التاريخ، لكن الأمر الذي نسيه أصحاب هذا الرأي، فيما يذكرنا هيجل، هو أن الحقيقة واحدة مع هذا التنوع، وأن العقل يؤكد ذلك أيضاً تأكيداً مطلقاً، ومن ثم فلا بد أن تكون هناك فلسفة واحدة فحسب هي التي يمكن أن تكون صادقة وحقيقية بحيث تكون غيرها من الفلسفات المختلفة، بالنسبة لها، مذاهب خاطئة، ولقد رأينا أن كل مذهب يزعم، بقوة وثقة، أنه هو هذه الفلسفة الوحيدة الصحيحة^(٥٣)..

ها هنا يعرض علينا هيجل نظريته في هذا التضارب، أو التناقض بين المذاهب الفلسفية فيقول: الواقع أن هناك صورة كلية هي الفلسفة بصفة عامة، وهي تتشكل في تلك المذاهب المعروفة: مذهب أفلاطون، وأرسطو، وديكارت، وليبنتز، وكانط.. إلخ. تماماً كالصورة الكلية للإنسان التي تتحقق في أفراد البشر، وبالغاً ما بلغ اختلاف هذه المذاهب وتضاربها فإن هناك رابطة مشتركة تجمع بينها، وهي التي

والواقع أننا نستطيع أن ندمج هاتين الفكرتين في فكرة واحدة هي فكرة التطور: فمن جوهر الفكر ذاته أن يتطور: وهو من خلال تطوره يصل إلى إدراك لذاته، أو يصبح على ما هو عليه بالفعل. فتاريخ المذاهب الفلسفية هو فضُّ متدرج للحقيقة، ويقول هيجل في عبارة اعتبرها «كاوفمان» أجمل وأمتع ما كتب هيجل على الإطلاق: «إن كُمَّ الزهرة يختفي إذا تفتحت الزهرة، ويُخَيَّل إليك أن بين الكُمِّ والزهرة شيئاً من التضاد أو أن الأخيرة تدحض الأولى، ثم تجيء الثمرة بعدئذ لتعلن بوجودها أن الزهرة ليست سوى صورة زائفة من صورة النبات، وهكذا تحل حقيقة كل منها محل الأخرى وليست هذه الصور متميّز بعضها عن بعض فحسب، بل إن الواحدة منها تتنافر مع الأخرى باعتبارها مضادة لها. ومع ذلك تسري طبيعتها فيها كلها لتجعل منها لحظات من وحدة عضوية»^(٥٨)..

رابعاً: نقد هيجل لكتابة التاريخ

علينا في نهاية هذا البحث أن نسوق كلمة سريعة عند لؤن آخر من ألوان النقد وجهه هيجل للطرق المختلفة التي يُكتب بها التاريخ: بدأ هيجل كتابه «محاضرات في فلسفة التاريخ»^(٥٩) بنقد مناهج البحث التاريخية أو الطرق التي يمكن أن يُكتب بها التاريخ، وهذا هو النشاط النقدي للفلسفة أو الوظيفية التحليلية التي يقوم فيها الفيلسوف أعني نقد أو تحليل مناهج البحث في علم من العلوم والتي تسمى بفلسفة العلم. وقد انتهى هيجل من نقده وتحليله لمناهج الكتابة التاريخية بأن حصرها في ثلاث طرق:

١. التاريخ الأصلي:

وهو ذلك اللون من الكتابة التاريخية الذي يقوم به مؤرخ يعيش «أصل الأحداث» بحيث ينقل ما يجده أمامه أو يروي له الآخرون في عصره، وأصدق مثل لهذا التاريخ

لمجموعة من الفرسان يذهب كل واحد منهم إلى أرض القتال بغير هدف واضح في ذهنه، وبلا غرض معين ومحدد، ومن ثم ينتهي القتال دون أن يترك أدنى أثر يدل على وجود الفارس! بل سوف نكتشف على العكس، أن هناك رابطة حقيقية في نشاط الروح المفكر، وأن ما يحدث في التاريخ هو شيء عقلي، وبهذا الإيمان بروح العالم علينا أن نلج محراب التاريخ بصفة عامة، وتاريخ الفلسفة بصفة خاصة، بحيث نضع في ذهننا باستمرار أن الفلسفة في تطورها ليست سوى «فكرة واحدة في شمولها» في جميع أجزائها الفردية، مثلها مثل الحياة الواحدة في الكائن الحي: نبض واحد يخفق في جميع الأعضاء، وتكون جميع الأعضاء ممثلة فيه، وإيقاعاتها تصدر عن فكرة واحدة وجميع هذه الجزئيات ليست إلا مرایا ونسخاً لهذه الحياة الواحدة التي لا يكون لها وجود فعلي إلا في هذه الوحدة، وكيفياتها، واختلافاتها هي التعبير الوحيد عن الفكرة وعن الصورة التي تشملها، وعلى هذا النحو تكون الفكرة هي المركز، وهي أيضاً المحيط أو السطح الخارجي، مصدر الضوء الذي لا يأتي انتشاره من خارج ذاته، لكنه يكون خاضعاً ومحايثاً داخل ذاته، ومن هنا فهي في آن واحد: نسق الضرورة الخاصة التي تعبر في الوقت ذاته عن حريتها^(٥٧)..

ح. تعريف تاريخ الفلسفة عند هيغل

إذا قلنا إن الحقيقة واحدة، وهي تتكشف طوال تاريخ الفلسفة، فقد يبدو أن هذا القول لا يزال شكلياً مجرداً أو يحتاج إلى توضيح أكثر وتحديق أدق، وها هنا يعرض علينا هيغل نظريته في تطور تاريخ الفلسفة حيث يقول: «إن هذه الفلسفة هي بصفة عامة معرفة هذه الحقيقة الواحدة ليست صلبة. وليست فكراً فارغاً، وإنما هي حقيقة متطورة ونامية، وهي في تطورها ونموها إنما تعين وتتحد من داخل ذاتها، ومن ثم فإن علينا أن نفهم فكرتين مهمتين:

الأولى: هي فكرة التطور.

والثانية: هي فكرة العينية.

المراجع والمصادر

أولاً: مؤلفات هيجل:

- Hegel's Phenomenology of Mind Eng. Trans, by Sir Janes Baillie, George Allen 1961.
- Hegel's Phenomenology of Sprit Eng. trans by A. Miller, Oxford, Clarendon Press, 1977.
- Hegel's Early Theological Writings Eng. Trans by T. M. Knox, University of Pennsylvania Press, 1948.
- Hegel: The Letters, Eng. Trans, by Clarck Butler Indiana University 1984.
- Hegel's Political Writings, Eng, Trans, by T. M. Knox, Clarendon Press 1960.
- Hegel's Logic Eng. Trans, by W. Wallace, Oxford University Press, 1904.
- Hegel: Three Essays, 1793 ñ 1795, Eng. Trans. By Peter Fuss, University of Notre Dame, Indiana, press 1984.
- Hegel's Anthology in The Philosophy of Hegel Ed. and Trans, by Carl J. Friedrech, the Modern Library New York, 1953.
- Hegel's Lectures on the History of Philosophy Eng Trans, by E. S. Haldane and Frances H. Simson, London Routledge and Kegan Paul, 1892.
- Hegel's Lectures on the Philosophy of History Eng Trans, J. Sibree, London, George Bell end songs, goo.

ثانياً: المراجع العربية

- هيجل: ((حياة يسوع)) ترجمة جرير يعقوب دار التنوير بيروت، المكتبة الهجيلة عدد رقم عام ١٩٨٤م.
- هيجل: ((موسوعة العلوم الفلسفية)) ترجمة د. إمام عبدالفتاح إمام مكتبة مدبولي بالقاهرة عام ١٩٩٦.
- هيجل: أصول فلسفة الحق: ترجمة د. إمام عبدالفتاح إمام مكتبة مدبولي بالقاهرة عام ١٩٩٦.
- هيجل: ((ظواهريات الروح)): ترجمة د. إمام عبدالفتاح إمام دار قباء بالقاهرة عام ٢٠٠٣.
- هيجل: ((محاضرات في فلسفة التاريخ)): ترجمة د. إمام عبدالفتاح إمام دار التنوير بيروت ط٣ عام ١٩٨٣.
- مارتين هيدجر: ((ما الفلسفة؟)) ترجمة د. محمود رجب، وفؤاد كامل دار الثقافة عام ١٩٧٤.
- ((الفلسفة)) تأليف د. إمام عبدالفتاح إمام، هيئة قصور الثقافة بالقاهرة عام ٢٠٠٣.
- جيروم ستولنيتز ((النقد الفني)) ترجمة فؤاد زكريا الهيئة المصرية للكتابة عام ١٩٨١.
- ديكارت «التأملات في الفلسفة الأولى»: ترجمة د. عثمان مكتبة الأنجلو عام ١٩٦٩م.
- د. زكي نجيب محمود «خرافة الميتافيزيقا» مكتبة النهضة ١٩٥٣ ومكتبة الشروق عام ١٩٨٠.
- هيجل تأليف ليود سينسر ترجمة إمام عبدالفتاح إمام المجلس الأعلى للثقافة عام ٢٠٠٢.

هو ما كتبه مؤرخنا الكبير عبد الرحمن الجبرتي في كتابه «عجائب الآثار في التراجم والأخبار» وما كتبه قيصر في المذكرات التي سجل فيها ذكرياته في ميادين القتال.

٢. التاريخ النظري

والسمة الأساسية التي تميّزه هي أن المؤرخ لا يعيش الأحداث التي يرويها، وإنما هو يجاوز العصر الذي يعيش فيه «وينظر من بعيد»، لكي يؤرخ لعصر آخر كما هي الحال حين يكتب مؤرخ معاصر تاريخ مصر في العصور الوسطى مثلاً. ويتفرغ هذه الطريقة أربعة أنواع أساسية تتسم كلها بسمة واحدة هي الكتابة عن عصر لم يعيش المؤرخ أحداثه.

٣. التاريخ الفلسفي

ونحن مع هذا اللون من الكتابة التاريخية نصل إلى النشاط التركيبي للفلسفة؛ إذ يقدم لنا هيجل صورة تركيبية عن مسار التاريخ البشري بحيث يدرس التاريخ ككل لا تاريخ فرع معين من أفرع الحضارة، ولا تاريخ أمة من الأمم وإنما تاريخ «الإنسان بما هو إنسان» ويمكن أن نلخص هذه الدراسة في ثلاثة عناصر رئيسة هي:

أ. العقل يحكم التاريخ، أو مسار التاريخ هو المسار الذي يتحقق فيه العقل، ومن ثم فإن العنصر الأول الذي يدرسه هيجل هو: ماهية العقل..

ب. إذا كان العقل يتحقق طوال التاريخ فما الأساليب أو الطرق التي يستخدمها العقل لكي يتحقق؟ كيف يمارس ما يسمّى «بدهاء العقل»؟..

ج. العنصر الثالث والأخير هو الشكل الذي يتحقق فيه العقل، وهو الدولة في نظر هيجل.

فكأن هيجل يبدأ في دراسته لعلم التاريخ بالنشاط النقدي أو الوظيفة التحليلية للفلسفة فيحلل مناهج هذا العلم، ثم ينتهي إلى الوظيفة التركيبية أعني وضع نظرية شاملة لمسار التاريخ كما يتصوره هذا الفيلسوف^(١٠).

- المنهج الجدلي عند هيجل تأليف د. إمام عبد الفتاح إمام دار المعارف بمصر.
- مبادئ فلسفة هيجل د. يوسف الشيني جامعة قاريونس عام ١٩٩٤.

ثالثاً: مراجع مختارة

- Richard Norman: Hegal's Phenomenology, New Jersey L9.
- Richard Schacht: Hegel and After. University of Pittsburgh Press, 1975.
- Robert Solomon: ((In the Sprit of Hegel)) Oxford University press, 1983.
- W. Kaufmann: ((Hegel: A Reinterpretaion)), University of Notie Dame, Indiana, 1978.
- H.S. Harris: From Shakespeare To Existentialsim, Anchor Books, 1960.
- B. T. Wilkins: Hegel's Philosophy of History Cornell University press, 1974.
- R. Plant: Hegel unwin, 1978.

رابعاً: قواميس ودوائر معارف:

- ((The Cambridge Companion To Hegel)) edited by Frederick C. Beiser, 1993.
- Dictionary of The History of Ideas, ed. by Philp P. Wiener, Charles Scribner's Sons, 1973 (4 VOLS).
- The Encyclopedia of philosophy, ed, by Paul Edwards, Macmillan, 1967. (8 VOLS)

وبالعربية:

- لسان العرب لابن منظور، دار المعارف بمصر.
- المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية بالقاهرة.
- معجم مصطلحات هيجل، ميخائيل أنوود ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة عام ٢٠٠٠.