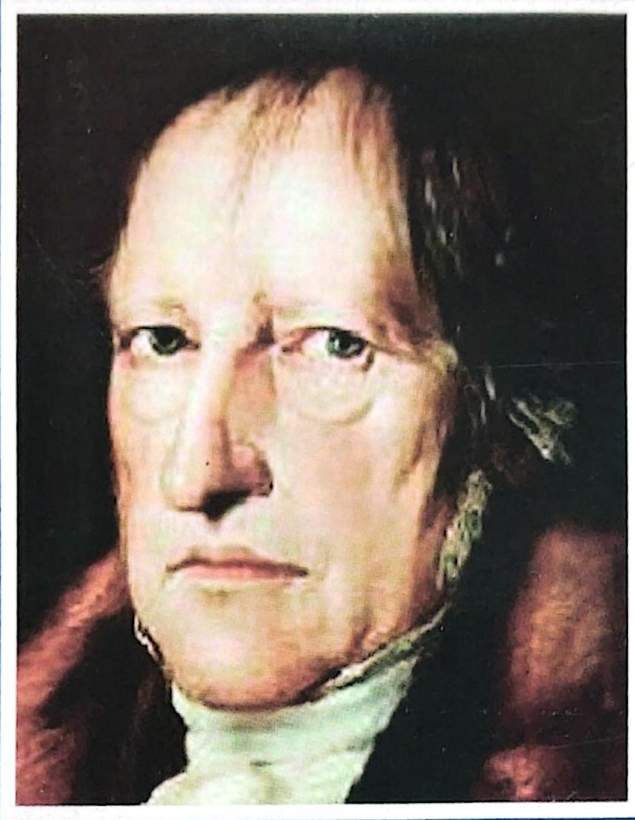


# هيجل



ترجمة وتقديم وتعليق  
د. إمام عبد الفتاح إمام

## موسوعة العلوم الفلسفية

الجزء الثاني

**موسوعة العلوم الفلسفية**  
**الجزء الثاني**

الكتاب: موسوعة العلوم الفلسفية/ الجزء الثاني


المؤلف: هيجل

المترجم: إمام عبد الفتاح إمام

جميع الحقوق محفوظة للمؤلف

الطبعة الأولى / ٢٠١٠

الناشر:

  
للطباعة والنشر والتوزيع

بيروت - لبنان

هاتف: ٠٠٩٦١ ١٤٧١٣٥٧ فاكس: ٠٠٩٦١ ١٤٧٥٩٠٥

Email: dar\_altanweer@hotmail.com

Email: dar\_altanweer@yahoo.com

التنفيذ الطباعي: مؤسسة مصطفى قانصو للتجارة الطباعة بيروت / لبنان

All rights reserved, No part of this publication may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted in any means, electronic, mechanical, photo, copying, recording or otherwise, without the prior permission, in writing of the publisher.

المكتبة الهيكلية

# موسوعة العلوم الفلسفية

الجزء الثاني

ترجمة وتقديم وتعليق  
أ.د. إمام عبد الفتاح إمام



## «كلمة للمترجم»

صدر الجزء الأول من «موسوعة العلوم الفلسفية» عن دار التنوير ببيروت عام 1983 وطبع مرات عديدة- وكان لا بد من إضافة الجزء الثاني الذي انصب أساساً على المنطق حتى أطلق عليه شراح هيغل اسم «المنطق الصغير» تمييزاً له عن كتاب «هيغل الضخم» علم المنطق الذي سمي «بالمنطق الكبير» ولما كنا في الجزء الأول قد قمنا بكتابة مقدمة طويلة اقتربت من خمسين صفحة- حللنا فيها الموسوعة من الخارج أو من حيث ترتيبها بين كتب هيغل التي نشرها في حياته- والموسوعة من الداخل أي من حيث مضمونها، فليس ثمة حاجة إلى تقديم جديد.

بل يكفي أن نترك القارئ الكريم مع هذا الكتاب الممتع.

وعلى وعد بأن نصدر الجزء الثالث من الموسوعة المعنون باسم «فلسفة الروح» قريباً إن شاء الله.

الهرم في ابريل 2009

إمام عبد الفتاح إمام

# الفصل السابع<sup>(1)</sup>

## التقسيم الفرعي الأول للمنطق

---

(1) انتهى المجلد الأول من «موسوعة العلوم الفلسفية» الذي أصدرته دار التنوير في طبعته الأولى عام 1983 عند الفصل السادس وعنوانه «تعريف وتقسيم أبعاد للمنطق». ومن هنا يبدأ المجلد الثاني بالفصل السابع (المترجم).

## «نظرية الوجود»

### The Doctrine of Being

84- ليس الوجود سوى الفكرة الشاملة في ذاتها حين تتسم صورها الخاصة بسمة «الكينونة»، وعندما تتمايز هذه الصور لتكون كل منها آخر، والشكل الذي يتخذه الجدل فيها، أعني تخصيصاته الأبعد- هو الانتقال من واحدة من هذه الصور إلى الأخرى<sup>(1)</sup>، وهذا التعيين الأبعد، أو التخصيص، هو في الوقت نفسه تخارج، وبالتالي فهو بسيط للفكرة الشاملة في ذاتها في الوجود. وهو في الوقت ذاته عود بالوجود إلى ذاته، وغوص إلى أعماق ذاته. ومن ثم فإن تطور الفكرة الشاملة في دائرة الوجود يؤدي إلى أمرين: الأول إبراز شمول الوجود، والثاني: إلغاء مباشرته: أي الوجود بما هو كذلك.

85- يمكن أن يُنظر إلى الوجود ذاته، ومقولاته الفرعية التي تعقبه - شأنها شأن مقولات المنطق بصفة عامة - على أنها تعريفات للمطلق، أو هي تعريفات ميتافيزيقية لله<sup>(2)</sup>. أو يمكن، على الأقل، أن

---

(1) الوجود هنا هو الفكرة الشاملة ضمناً أو بالقوة، لأن الفكرة الشاملة هي القمة التي يصل إليها المنطق. وكل شكل من أشكال الوجود يحمل صفة «الكينونة» أو المحمول «هو» أو «يوجد» وسير الجدل هنا هو أن تنتقل مقولات الوجود الواحدة منها إلى الأخرى (المترجم).

(2) مصطلح «المطلق» قديم قدم الفيلسوف الألماني اللاهوتي «نيقولا

يُنظر هذه النظرة إلى المقولة الأولى والثالثة في كل مثلث، إذا تصاغ المقولة الأولى التي تتخذ صورة الفكر في بساطتها.

أما المقولة الثالثة فهي عود من التمايز إلى الإشارة البسيطة إلى الذات، ذلك لأن التعريف الميتافيزيقي لله هو تعبير عن طبيعة الله في الأفكار بما هي أفكار. ويشمل المنطق جميع الأفكار طالما استمرت في صورة الفكر.

أما المقولة الفرعية الثانية في كل مثلث، حيث يكون الفكر في تمايزه، فهي على العكس، تعريف للمتناهي. والاعتراض على صيغة التعريف هو أنه يتضمن قدراً من الخيال قد ترتبط به هذه المحمولات، وعلى ذلك فنحن نجد أنه حتى المطلق (رغم أنه يزعم التعبير عن الله بطابع الفكرة وأسلوبه) يظل حتى الآن إذا ما قورن بمحموله (الذي يعبر بالفكر على نحو حقيقي، ومتميز عما لا يكونه الموضوع) - حتى المطلق ليس سوى مجرد فكرة مبدئية مزعومة - مجرد موضوع هو في ذاته

---

الكورزاني Nicola Cusanus (1401-1464) فهو أول من عرّف الله بأنه «المطلق»، وربط بينه وبين مصطلح «اللامتناهي» أما استخدام المصطلح استخداماً خاصاً ليُدل على «الله الميتافيزيقي» فهو استخدام حديث أكثر من ذلك. فقد استخدم كانط مصطلح «اللامشروط» ليكون هو المصطلح الميتافيزيقي الذي يرادف التصور الديني لله. وقل مثل ذلك في فلسفة «فشته»، ثم أصبح المصطلح يستخدم على نحو طبيعي في الفلسفة مع شلنج الذي استخدمه بالفعل في مؤلفاته المبكرة عام 1793 حتى عام 1795، ومنه شق طريقه إلى مؤلفات «فشته» عام 1801 الذي قال «المطلق: لا هو المعرفة، ولا هو الوجود، ولا هو الهوية...»، واستخدم اللفظ في اللغة الفلسفية الإنجليزية من خلال الشاعر الرومانسي كوليردج الذي استعاره من التراث الألماني - من تعليقات ولاس ص 410، وانظر أيضاً معجم مصطلحات هيجل ص 59 (المترجم).



غير متعين. ولما كان الفكر، الذي له هنا الأهمية الوحيدة، لا يكون متضمناً إلا في المحمول فحسب، فإن صورة القضية، مثل الموضوع الذي نتحدث عنه - أعني المطلق - تكون مجرد ناقلة لا لزوم لها<sup>(1)</sup>.

### [إضافة]

تبرهن كل دائرة من دوائر الفكرة المنطقية الثلاث على أنها كل نسقي لحدود الفكرة، ووجه للمطلق. وتلك هي الحال مع الوجود الذي يحوي ثلاث درجات: الكيف، والكم، والقدر. والكيف: هو أولاً الطابع الذي يتحد مع الوجود في هوية واحدة، وهو متحد معه بحيث يكف الشيء عن أن يكون ما هو عليه إذا ما فقد كيفه. أما الكم: فهو - على العكس - طابع خارجي للوجود، فهو لا يؤثر في الوجود على الإطلاق. وعلى ذلك يظل المنزل منزلاً كبير حجمه أو صغير، ويظل اللون الأحمر أحمر لضعفه. أما القدر: فهو الدرجة الثالثة من الوجود، وهو وحدة المرتبتين السابقتين، أو هو كم كيفي. وجميع الأشياء لها قدر، أعني حدوداً كمية لوجودها الفعلي، أما أن يكون وجودها على هذا النحو، أو ذاك من الضخامة فهذا شيء لا أهمية له داخل حدود معينة، لكن إذا ما زادت هذه الحدود، إلى درجة معينة، بالإضافة أو النقصان فإن الأشياء تكف عن أن تكون ما هي عليه.

ومن القدر نتقدم نحو التقسيم الفرعي الثاني للفكرة، أعني الماهية. الأشكال الثلاثة من الوجود التي ذكرناها الآن، بما أنها

(1) قارن فقرة (31) فيما سبق، والفصل الخاص بالحكم فيما بعد - انظر المجلد الأول من ترجمتنا العربية للموسوعة طبعة دار التنوير بيروت عام 1983 ص 123-124 وانظر ترجمتنا للمنطق الكبيرة «علم المنطق» الجزء الأول - دار الفارابي بيروت (المترجم).

الأشكال الأولى، فهي لهذا السبب، الأشكال الأكثر فقراً، أعني الأكثر تجريداً، فالوعي الحسي (المباشر) من حيث أنه يشتمل تلقائياً على عنصر عقلي محصور بصفة خاصة في نطاق مقولتي الكيف والكم المجردتين. وينظر إلى الوعي الحسي عادة على أنه الأكثر عينية، ومن ثم على أنه الأكثر غنى، غير أن ذلك لا يصدق إلا بالنظر إلى المواد، بينما هو في الواقع، من حيث الفكر الذي ينطوي عليه الأكثر فقراً، والأكثر تجريداً<sup>(1)</sup>.

[1] الكيف Quality:

(أ) الوجود Being:

86- الوجود الخالص Pure Being يشكل البداية، لأنه من ناحية، فكر خالص، ومن ناحية أخرى، مباشرة بالذات، بسيطة وغير متعينة. والبداية الأولى لا يمكن أن يتوسطها شيء، ولا يمكن أن تتعين بأكثر مما هي عليه.

وسوف تزول جميع الشكوك والاعتراضات التي تثار ضد بدء العلم بالوجود المجرد الفارغ، إذا ما أدركنا ما الذي تعنيه طبيعة البداية. فمن الممكن أن نعرف الوجود بأنه «أنا = أنا» أي «السوية المطلقة» أو الهوية<sup>(2)</sup>. فإذا ما شعرنا بضرورة البدء إما بما هو يقيني على

(1) الوعي الحسي هو أول مرحلة من مراحل الوعي المباشر، فأنا أعني هذه الورقة التي أكتب عليها، والقلم الذي أكتب به، والشجرة التي أمامي... الخ. وأظنها أكثر ألوان الوعي خصوبة، فأمامها الموضوع نفسه بتامه وكماله. لكنها مع تقدم سير الجدل سوف يتضح أنها أكثر ألوان الوعي تجرداً وفقراً، قارن هيجل «ظاهريات الروح» ص 151، وكتابنا المنهج الجدلي عند هيجل ص 106 من طبعة دار التنوير (المترجم).

(2) يرى «ولاس» أن الإشارة إلى شلنج الذي يذهب (في مجموعة مؤلفاته،

نحو مطلق- أعني اليقين بذاته- أو بتعريف الحقيقي المطلقة أو حدسها- فإن هذه الأشكال أو غيرها من نوعها، يمكن أن ينظر إليها كما لو كان لا بد أن تكون هي الأولى.

غير أن كل شكل من هذه الأشكال يتضمن توسطاً، ومن ثم لا يمكن أن يكون هو الأول حقاً، لأن التوسط ينطوي على تقديم نسير فيه من الحد الأول إلى الحد الثاني، ثم نصل إلى شيء مختلف، فلو كانت «أنا=أنا»، أو حتى الحدس العقلي، تؤخذ حقاً لكي لا تعني شيئاً أكثر من الحد الأول، لكانت بذلك مباشرة خالصة تتحد مع الوجود في هوية واحدة. أما إذا كان العكس، وهو أن الوجود الخالص حينها لا يعود مجرداً وإنما يشتمل على توسط، فإنه يكون بذلك فكراً خالصاً، أو حدساً خالصاً.

إذا ما قلنا إن الوجود هو محمول للمطلق، فإنه يكون لدينا أول تعريف للمطلق، وهو: المطلق هو الوجود. وهذا التعريف (في الفكر) هو التعريف المبدئي على نحو مطلق، وهو أكثر التعريفات تجريداً وفقرراً. وهو التعريف الذي قدمته المدرسة الإيلية، لكنه كذلك التعريف المشهور لله بوصفه جماع كل الحقائق. وهذا يعني باختصار أن علينا أن ندع جانباً ذلك التحديد الموجود في كل حقيقة واقعية Reality بحيث يكون الله وحده هو حقيقة جميع الحقائق، أو هي الحقيقة على نحو فائق.

أما إذا ما رفضنا الحقيقة الواقعية بوصفها تنطوي على فكر،

---

ج2، ص372) إلى أن أنا=أنا تعبر عن هوية بين الأنا الذي ينتج، والأنا الناتج، والمركب الأصلي والذي يتخذ مع ذلك صورة قضية هوية الكوجتو= الوجود عند شلنج (المترجم).

فسوف يكون لدينا عبارة مباشرة أكثر، خالية من الفكر للموضوع ذاته، كما هي الحال عندما ذهب ياكوبي Jacobi<sup>(1)</sup> إلى أن الله عند اسبنوزا هو مبدأ Principium الوجود في كل وجود فعلي<sup>(2)</sup>.

## [إضافة]

(1) عندما يبدأ التفكير لا يكون لدينا سوى الفكر في لا تعينه المحض، لأننا لا نستطيع أن نعيّن ما لم يكن هناك شيء آخر. وفي البداية لا يكون هناك آخر بعد. واللامتعين - على نحو ما يكون لدينا هنا - هو الفراغ الذي نبدأ منه، لكنه ليس اللاسمة التي نصل إليها عن طريق التجريد، ولا بإقصاء كل طابع، وإنما هو اللاسمة الأصلية التي تسبق كل طابع مُعيّن، وهذا هو الأول في كل شيء، وهو ما نسميه بالوجود، وهو ما لا نحسه، أو ندركه عن طريق الحواس، أو نتصوره بالخيال: فهو ليس سوى فكر فحسب، وهو بما هو كذلك يشكل البداية. والماهية كذلك غير متعينة لكن بمعنى مختلف: فقد اجتازت عملية التوسط، وانطوت ضمناً على التعين الذي امتصته في جوفها.

(1) فردرش هنرخ ياكوبي (1743-1819) فيلسوف ألماني يميل إلى التصوف، رغم أنه ظل فترة طويلة يدير تجارة أبيه. اهتم باسبنوزا، كانت له مساجلات كثيرة مع فلاسفة العصر. كتب «رسائل» إلى مندلسون حول فلسفة اسبنوزا عام 1785 - كان يعتمد اعتماداً رئيسياً على «القلب»، ويثق فيه، فهو على حد تعبيره «يأخذ كل شيء لكنه يعطي كل شيء» انتقده هيغل كثيراً (المترجم).

(2) هكذا وصف ياكوبي (في مجموعة مؤلفاته، المجلد الرابع ص 6) - الله عند اسبنوزا. أما بالنسبة للبداية فقارن «فشته Fichte»، مجموعة مؤلفاته ج 2، ص 14، الذي يتحدث عن المعرفة المطلقة فيقول: «إنها ليست معرفة شيء ما، ولا هي معرفة العدم.. الخ. من تعليقات ولاس، ص 410-411 (المترجم).

(2) تتخذ المراحل الأولى للفكرة المنطقية في تاريخ الفلسفة شكل المذاهب المتعاقبة، يقدم كل مذهب منها تعريفاً خاصاً للمطلق<sup>(1)</sup>. ولما كانت الفكرة المنطقية تفض نفسها في مسار يبدأ من المجرّد إلى العيني، فكذلك نجد في تاريخ الفلسفة أن المذاهب الأولى هي أعظم المذاهب تجريداً، وهي لذلك - في الوقت نفسه - أعظمها فقراً. كذلك نجد أن العلاقة بين المذاهب الفلسفية السابقة بالمذاهب اللاحقة تشبه كثيراً العلاقة بين المراحل التي تقابلها في الفكرة المنطقية.

وبعبارة أخرى تظل المذاهب اللاحقة تحتفظ في جوفها بالمذاهب السابقة بوصفها عناصر ثانوية تندرج فيها، وهذا هو المعنى الصحيح للظاهرة التي كثيراً ما أسيء فهمها في تاريخ الفلسفة، أعني ظاهرة نقد المذاهب الفلسفية بعضها لبعض، أو رفض مذهب لمذهب آخر، فمعظم النقد الشائع يؤخذ بمعني سلبي خالص، وهو أن المذهب الذي تم نقده قد توقف عن أن يقول شيئاً، أو أن يفسر شيئاً على الإطلاق. ومن ثم فلا بد أن يتوارى تماماً، ولو صحّ ذلك لبدا تاريخ الفلسفة مخزناً لجميع الدارسين، أو مجرد عرض للنقد الذي جلبه

(1) ها هنا يبدأ هيغل في التوفيق بين مقولات المنطق، والمذاهب المتعاقبة في تاريخ الفلسفة. فكل مذهب يمثل، في جوهره، مقولة معينة تجدها في منطق هيغل. وليس ثمة ما يمنع هيغل من ممارسة قدر من التعسف، فهو، مثلاً، يلقي بالطبيين الأول من سفينة الفلسفة، ويجعل تاريخ الفلسفة يبدأ من المدرسة الإيلية وتلخصها مقولة «الوجود» التي يبدأ منها منطق هيغل. ثم هو من ناحية أخرى يهمل عنصر الزمان فيقدم، ويؤخر في تاريخ المذاهب الفلسفية، فالمقولة الثانية «العدم» تلخصها الفلسفة البوذية، والمركب «الصيرورة» مقولة تلخص فلسفة هيراقليطس... وهكذا (المترجم).

الزمن لكل مذهب. والآن، على الرغم من أننا نُسلم بأن كل فلسفة قد تمّ نقدها، وتفنيدها فلا بد أن نسلم بنفس القدر بأنه ليس ثمة فلسفة دحضت، أو يمكن دحضها، وذلك بطريقتين: الأولى: أن كل فلسفة تستحق هذا الاسم تجسد الفكرة على الدوام.

وثانياً: كل مذهب يمثل عاملاً جزئياً واحداً، أو مرحلة خاصة في تطور نمو الفكرة إن دحض فلسفة ما يعني باستمرار أننا قد عبرنا الحواجز التي وضعتها، أما مبدؤها الخاص فهو يريد ليصبح عاملاً مساعداً، أو عصراً مكوناً في الفلسفة التي تليها، ومن ثم فإن تاريخ الفلسفة في معناه الحقيقي لا يتعامل مع الماضي، وإنما مع حاضر أزلي حقيقي ولا تشبه نتائجه متحفاً لانحرافات العقل البشري، بل «بانثيون Pantheon»<sup>(1)</sup> لشخصيات شبه إلهية، وهذه الشخصيات الإلهية هي المراحل المختلفة للفكرة على نحو ما تظهر قدماً واحدة بعد الأخرى في تطور جدلي. وعلى مؤرخ الفلسفة أن يوضح بطريقة أكثر دقة مدى اتفاق هذا التصور التاريخي للفلسفة، أو اختلافه، مع السير الجدلي للفكرة المنطقية الخالصة.

ويكفي أن نقول هنا إن المنطق يبدأ من حيث يبدأ التاريخ الصحيح للفلسفة. فلقد بدأت الفلسفة بالمدرسة الإيلية، وبارمنيدس بصفة خاصة. فقد كان بارمنيدس هو الذي تصور المطلق على أنه الوجود عندما قال: «الوجود وحده هو الوجود، أما العدم فهو غير موجود» وتلك هي البداية الصحيحة للفلسفة التي هي باستمرار معرفة عن طريق الفكر، وهاهنا نجد الفكر الخالص، لأول مرة، يمسك

(1) «مجمع الآلهة» أو الهيكل المخصص لجميع الآلهة، والكلمة مؤلفة من مقطعين هما Pan بمعنى شمول، و Theos بمعنى إله، فهو المعبد المخصص لمجموعة كبيرة من الآلهة (المترجم).

بموضوع، ويجعله موضوعاً لنفسه<sup>(1)</sup>.

صحيح أن الناس تفكر منذ البداية (فهذا وحده هو ما يميزهم عن الحيوانات) لكن آلافاً من السنين كان لا بد أن تنقضي قبل أن يتمكنوا من إدراك الفكر في نقائه الخالص، وليروا فيه الجانب الموضوعي الحقيقي.

لقد اشتهر الإيليون بأنهم مفكرون يتميزون بالجرأة. غير أن هذا الإعجاب اللفظي يصاحبه في الغالب ملحوظة تقول إنهم ساروا أبعد مما ينبغي عندما جعلوا من الوجود، وحده الحقيقة و أنكروا، من ثم، حقيقة أي موضوع آخر من موضوعات الوعي. إذ لا بد لنا أن نسير أبعد من الوجود المحض، وهذا حق، ومع ذلك فمن الخُلف أن نتحدث عن المضامين الأخرى للوعي، كما لو كانت شيئاً يقع خارج الوجود أو بجانبه، أو أن نقول إنه توجد أشياء أخرى مثل الوجود سواء بسواء، فالوجود بما هو وجود ليس شيئاً محددًا أو نهائيًا، إنه يستسلم للجدل ويغوص في ضده الذي هو العدم إذا ما أخذ على نحو مباشر.

والمهم قبل كل شيء أن الوجود هو أول فكرة خالصة. وأياً ما كانت البداية التي تبدأ منها (أنا= أنا، السّوية المطلقة، أو الله نفسه) فأنت تبدأ من تشكيل تصور مادي، وليس نتاجاً للفكر، ومثل هذه البداية- من حيث مضمونها الفكري- هي الوجود المحض.

87- غير أن هذا الوجود المحض من حيث أنه تجريد محض هو السلب على نحو مطلق، وهو من زاوية مباشرة: العدم.

(1) قارن قصيدة بارمنيدس التي ترجمها الدكتور أحمد فؤاد الأهواني في كتابه «فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط»، ص 129 وما بعدها، الطبعة الأولى، دار إحياء الكتب العربية بالقاهرة عام 1954 (الترجم).

(1) وهكذا يظهر التعريف الثاني للمطلق وهو «المطلق هو العدم» والواقع أن هذا التعريف متضمن في قولنا إن الشيء في ذاته هو اللامتعين، بلا شكل، ولا مضمون على الإطلاق، أو قولنا إن الله هو وحده الوجود الأسمى، ولا شيء أكثر من ذلك. فهذا القول يعلن في الواقع أن الله هو السلبية ذاتها التي سبق ذكرها. والعدم الذي جعل منه البوذيون المبدأ الكلي، والغاية النهائية، والهدف الأخير لكل شيء هو هذا التجريد نفسه<sup>(1)</sup>.

(2) عندما يتضح التعارض في الفكر على هذا النحو المباشر كما هي الحال بين الوجود والعدم، فإن المرء يشعر بصدمة عنيفة، حتى أن يسعى إلى تثبيت الوجود بحيث يضمن بقاءه وعدم عبوره إلى ضده، أي إلى العدم. وبهذه النية يلجأ الفكر إلى اكتشاف بعض المحمولات الثابتة للوجود حتى يتميز عن العدم. وهكذا وجدنا الوجود يتحد مع ما يبقى قائماً وسط التغيرات، مع المادة القادرة على اتخاذ أشكال من التعين لا حصر لها، أو حتى في شيء من التهور أو الطيش، مع أي وجود فعلي، أو موضوع جزئي يتصادف حضوره أمام الحواس، أو أمام الذهن. غير أن أية إضافة أو زيادة

(1) يصر المؤرخون المحدثون للبوذية على الطابع الأخلاقي، والديني لتعاليمهم. وعلى العكس من ذلك يذهب كاتب مثل فون هارتمان Von Hartmann (في كتابه فلسفة الدين، ص 320) إلى أن البوذية سارت بالتعاليم البرهمية السرية إلى نتيجة مفادها أن الواحد المجرد هو العدم. ويرى غيره أن بعض المدارس البوذية الميتافيزيقية التي تأسست بعد بوذا بحوالى 400 سنة تذهب إلى أن «الكل خلاء» ولعل هيجل بإشارته إلى أن «العدم» هو الغاية النهائية عند البوذية يعني حالة «الفناء Annihilation» التي يتطلع إليها البوذيون عندما يصلون إلى مرحلة النرفانا Nirvana (المترجم).



لتخصيص أكثر عينية تجعل الوجود يفقد نقاءه، وبساطته التي كانت له في البداية. إذ عن طريق هذا التعميم المحض وحده يكون الوجود هو العدم، أعني يكون شيئاً لا يمكن التعبير عنه، ومن هنا تصبح التفرقة بينه وبين العدم مجرد نية، أو قصد، أو معنى .Meaning...

وذلك كله لا يعني سوى التحقق من أن هذه البدايات (أي الوجود والعدم) ليست سوى تجريدات فارغة، فالوحدة منها فارغة كالأخرى تماماً. إن الدافع يحثنا على وصف الوجود بفحوى ثابت أو وصف الوجود والعدم معاً، هو نفسه الضرورة التي تؤدي إلى حركة الوجود والعدم إلى الأمام وتعطيها مغزى عينياً حقيقياً. وهذا التقدم هو التطور المنطقي أو حركة الفكر كما تعرضها النتيجة. إن الفكر الذي يجد تحديدات أعمق للوجود والعدم، ليس سوى الفكر المنطقي الذي تنمو من خلاله هذه التحديدات (أو هذه المقولات) لا على نحو عرضي، بل بطريقة ضرورية.

ومن ثم فكل مغزى يظهر لهذه التحديدات أو المقولات فيما بعد ليس سوى تخصيص أكثر دقة، وتعريف أكثر صدقاً للمطلق. وعندما يحدث ذلك فإن الوجود والعدم المجردين تحل محلها مقولة عينية يصبحان فيها عناصر تشكل جانباً عضوياً في هذه المقولة الجديدة. والصورة القصوى للعدم في ذاته إذا نظرنا إليه، كمبدأ منفصل، هي الحرية، لكن الحرية هي السلب في هذه المرحلة عندما يتعمق ويمتص ذاته ليصل إلى أقصى كثافة له، وهو نفسه إيجاب، بل هو الإيجاب المطلق.. Absolute Affirmation.

[إضافة]

التفرقة بين الوجود والعدم تكون في البداية ضمنية (أو بالقوة) فحسب، فهي لم تصبح بالفعل بعد. إذ ينبغي، فحسب، التمييز بينهما،

وينطوي التمييز بالطبع على شيئين: أن أحدهما يمتلك صفة لا توجد في الآخر، لكن الوجود هو غياب مطلق لجميع الصفات، ومن ثم فهو عدم. ومن ثم فالتفرقة بينهما (أي الوجود والعدم) ليست سوى نية للتفرقة، فقط، إنها تفرقة لفظية أو اسمية.

وهي لهذا السبب ليست تفرقة حقيقية. وهناك في جميع حالات التفرقة الأخرى نقطة مشتركة تشمل الشيين معاً. إفرض مثلاً أننا نتحدث عن نوعين مختلفين: إذ الجنس يشكل في هذه الحالة أساساً ترتكز عليه، ومن ثم فلا يمكن أن تكون هناك تفرقة. وهكذا تكون المقولتان معاً بغير أساس. قد يقال أن الوجود والعدم هما معاً أفكار، ومن ثم فيمكن اعتبار الفكر هو الأساس المشترك بينهما، غير أن المعارض ينسى أن الوجود ليس مجرد فكرة جزئية معينة، بل هو وجود خالص، وإذا ما كان الوجود بلا تعين، فهو فكرة لا تتميز عن العدم.

ونحن قد اعتدنا أن ننظر إلى الوجود على أنه الغني المطلق، وإلى العدم على أنه الفقر المطلق، ولكننا لو أمعنا النظر، فنظرنا إلى العالم ككل، فإننا لا نملك إلا أن نقول إن كل شيء موجود، ولا شيء أكثر من ذلك، ونحن في هذه الحالة نهمل كل تعين وتحديد. وهكذا نجد أنفسنا أمام فراغ كامل بدلاً من الامتلاء المطلق. وقل مثل ذلك بالنسبة لأولئك الذين يريدون تعريف الله على أنه الوجود المحض، فهو تعريف ليس أسعد حالاً من تعريف البوذيين لله بأنه عدم محض. ومن هذا المبدأ استخلصوا النتيجة التي تقول إن الفناء الذاتي هو الوسيلة التي يصبح بها الإنسان إلهاً<sup>(1)</sup>.

(1) يبدو أن هيجل يشير هنا إلى إحدى مدارس البوذية التي تأسست بعد وفاة بوذا نفسه بحوالي 400 سنة وذهبت إلى أن «الكل خلاء» (المترجم).

88- العدم، إذا كان مباشراً، على هذا النحو ومساوياً لذاته، كان هو كذلك الوجود سواء بسواء، وبالتالي فإن حقيقة الوجود والعدم إنما تكمن في وحدتهما معاً، وهذه الوحدة هي الصيرورة..  
Becoming.

(1) القول بأن الوجود والعدم شيء واحد يبدو منطوياً على مفارقة تربك الخيال والفهم، حتى أنه قد يؤخذ على سبيل المزاح<sup>(1)</sup>. والواقع أنها قضية من أشق القضايا التي يزعم الفكر طرحها، لأن الوجود والعدم يظهران التقابل الأساسي في كل مباشرته- أعني: دون أن يرتدي أي واحد منهما صفة تتضمن دخوله مع الآخر في علاقة، وإن كانت هذه الصفة- كما أشرنا في الفقرة السابقة- ضمنية فيهما فحسب، وهي صفة واحدة فيهما معاً. إلى هذا الحد نكون قد حللنا استنباط وحدتها تحليلاً كاملاً.

والواقع أن تقدم التفلسف كله، في كل حالة، إذا ما كان تطوراً منهجياً- أعني إذا ما كان تطوراً ضرورياً فإنه يجعل علينا صريحاً ما كان ضمنياً أو كامناً في الفكرة الشاملة. لكن من الصواب مع ذلك أن نقول عن الوجود والعدم، إنه بقدر ما نؤكد وحدتهما فإنهما مختلفان أتم

(1) سيكون هذا الإرباك واضحاً إذا ما وضع القارئ في ذهنه الوجود الجزئي والعدم الجزئي، فقد يتساءل إذا صح التوحيد بين الوجود والعدم، أعني ذلك أنني حين أملك منزلاً، فإنني في الواقع لا أملك شيئاً؟ هل سيارتي التي تقف أمام المنزل هي وغيابها سواء؟ وهذا الخلط ينشأ من أن القارئ ينسى أننا في مجال الفكر الخالص، فنحن هنا نتحدث عن الوجود الخالص، الوجود بصفة عامة، الوجود بما هو وجود، أي بلا تعيين، ولا تحديد، ولا تخصيص وهذا الذي يرادف العدم، وأيضاً: العدم الخالص بلا تحديد، ولا تعيين فهو مجرد شيء موجود. (المترجم).

الاختلاف، فالواحد منهما ليس هو ما يكون عليه الآخر. لكن بما أن التفرقة لم تتخذ حتى هذه النقطة شكلاً محددًا (فلا يزال الوجود والعدم مباشرين) فإننا نجد في الطريقة التي اتخذها هذا الشكل، شيئاً لا يمكن التعبير عنه، شيئاً نقصده فحسب.

(2) لا يحتاج الأمر إلى جهد أو ذكاء كبير للسخرية من المبدأ الذي يقول إن الوجود والعدم هما شيء واحد، أو استخراج ضروب العبث، والخلف التي تقرر على نحو خاطئ كنتائج وتوضيحات لهذا المبدأ.

يقول المعارضون إنه لو كان الوجود والعدم شيئاً واحداً، لكان سيان بعد ذلك أن يوجد منزلي، أو ثروتي، أو الهواء الذي أستنشقه، أو هذه المدينة، أو الشمس، أو القانون، أو الروح، أو الله، أو لا توجد. غير أننا نجد في بعض هذه الاعتراضات، أن المعارض يدس خلصة أعراضاً خاصة، ومنافع شخصية، ثم تراه يتساءل بعد ذلك عما إذا كان الأمر سواء أن يوجد هذا الشيء النافع أو لا يوجد. والواقع إن تعلم الفلسفة ودراساتها هو لهذا السبب، ما يحرر الإنسان من هذا الحشد الذي لا حد له من الغايات الشخصية والنوايا المتناهية، وذلك بأن يجعلها بلا أهمية، بحيث يصبح وجودها أو عدم وجودها عنده سواء.

لكن ينبغي علينا ألا ننسى أبداً أن القارئ يذكر شيئاً مادياً، وأنه بذلك يخلق رابطة مع الأشياء الأخرى الموجودة بالفعل، والأغراض الأخرى التي نقول على سبيل الافتراض Ex Hypothesis إنها جديرة بالاعتناء. وبناء على هذا الافتراض يكون الحكم بما إذا كان يتساوى وجود، وعدم وجود هذا الموضوع المتعين. والمعارض بذلك يُدخل - في بعض هذه الحالات - تفرقة مادية يستبدل بها خلصة التفرقة الفارغة بين الوجود والعدم.

وفي بعض الحالات الأخرى التي أشرنا إليها، نجد أن الموجودات المطلقة، والأفكار، والأهداف الحيوية، هي التي حلت محل مقولة الوجود، أو اللاوجود المجردين. لكن هناك ما يمكن أن يقال عن هذه الموضوعات العينية أكثر من أنها موجودة أو غير موجودة فحسب.

إن التجريدات الخاوية كالوجود والعدم، وكذلك المقولات الأولى التي يصعب للغاية أن تجدها في أي مكان - لأنها أولى - ليست كافية أبداً للتعبير عن طبيعة هذه الموضوعات.

إن الحقيقة المادية هي أبعد ما تكون عن هذه المجردات وأضدادها. ولهذا فإننا نجد، وباستمرار، عندما يتخفى الموجود العيني تحت اسم الوجود أو اللاوجود، فإن أصحاب الرؤوس الفارغة يرتكبون الخطأ المعتاد، أعني: الخطأ الحديث عن شيء محدد، خطأ أن تكون في الذهن صورة لشيء آخر يختلف عما نتحدث عنه، ونحن هنا نتحدث عن الوجود والعدم المجردين الفارغين تماماً.

(3) قد يقال كذلك: إننا لا نستطيع أن نكون فكرة عن وحدة الوجود والعدم. وقد سبق أن ناقشنا فكرة الوحدة في الأقسام السابقة<sup>(1)</sup>. وفي ذلك الكفاية فكل ما هو مطلوب الآن أن نعود إلى ما سبق أن ذكرناه ونتفهم تلك الوحدة. والواقع أن ما يعنيه المعارض بعدم قدرته على تكوين فكرة عن الوحدة، يعني أكثر مما تفصح عنه كلماته. إنه يريد حالة من حالات الذهن أكثر غنى، وأكثر تعقيداً، إنه يريد تصوراً ملموساً يعرض المقولة أو الفكرة الشاملة على أنها

(1) قارن مثلاً فقرة رقم (28) فيما سبق من الموسوعة المجلد الأول ص 118 وما بعدها من طبعة دار التنوير عام 1983 (المترجم).

حالة عينية من الحالات المألوفة في عمليات الفكر المعتادة.

وطالما أن عدم الفهم هنا لا يعني سوى إلحاح العادة في عدم القدرة على التفكير المجرد، أو إدراك الفكر المجرد محرراً من كل ما يخالطه من عناصر الحس، فإن جوابنا على المعترض هو: أن المعرفة الفلسفية تختلف في نوعها أتم الاختلاف عن صور المعرفة المألوفة في الحياة العادية، كما تختلف كذلك عن المعرفة التي تنشدها العلوم الأخرى.

وإذا كان عدم القدرة على تكوين فكرة شاملة معينة (أو مقولة) يعني أننا لا نستطيع أن نتمثل بخيالنا هذه الوحدة بين الوجود والعدم، فإن هذا القول هو أبعد ما يكون عن الصواب، لأن كل إنسان بطرق لا حصر لها يتصور هذه الوحدة.

والقول بأنه ليس لدينا مثل هذا التصور لا يعني سوى شيء واحد هو أننا لم نتعرف في أي من هذه الصور على الفكرة الشاملة التي نتحدث عنها، وأننا لا ندرك أن هذه الصور هي أمثلة لها. وأوضح مثال لذلك هو: الصيرورة Becoming فكل إنسان لديه فكرة عقلية عن الصيرورة، سوف يقرر أنها فكرة واحدة، بل إنه سوف يقرر أكثر من ذلك - عندما يحللها - أنها تتضمن صفة الوجود، وكذلك ما هو مضاد للوجود تماماً، أعني العدم: وأن هاتين الصفتين تكمنان غير منقسمتين في الفكرة الواحدة، ومن ثم فالصيرورة هي وحدة الوجود والعدم.

وهناك مثال بسيط آخر يمكن قبوله هو: البداية. ففي البداية لا يكون الشيء موجوداً بعد، لكنه ليس مجرد عدم، لأن وجوده كامن في البداية بالفعل، والبداية نفسها حالة من حالات الصيرورة. والفرق بينهما أن المصطلح الأول (البداية) يستخدم بالنظر إلى تطور بعد. وإذا

كان لنا أن نجعل المنطق يتلاءم مع مناهج العلوم المألوفة أكثر، فيمكننا أن نبدأ من تمثل البداية بوصفها فكراً مجرداً، ومن البداية بما هي كذلك، ثم نقوم بتحليل هذا التمثل. وربما كان الناس على استعداد أكثر للتسليم - نتيجة لهذا التحليل - بأن الوجود والعدم يظهران غير منقسمين في وحدة واحدة.

(4) بقي أن نلاحظ أن عبارة مثل: «الوجود والعدم شيء واحد» أو وحدة الوجود والعدم كغيرها من العبارات التي تدل على الوحدة مثل وحدة الذات والموضوع - وما إلى ذلك - تثير اعتراضاً معقولاً، وهي تسيء عرض الحقائق لأنها تبرز جانباً واحداً مسيطراً، وهو جانب الوحدة، بينما تغفل جانب الاختلاف الكامن فيها (لأن ما تعلنه هو جانب الوحدة بين الوجود والعدم دون أي ذكر للاختلافات الموجودة بينهما).

ويبدو بالتالي كما لو أن هذه الاختلافات قد استبعدت أو أهملت، والواقع أنه لا يوجد مبدأ نظري يمكن التعبير عنه تعبيراً سليماً في مثل هذه الصورة، أعني صورة القضية، ذلك لأن الوحدة لا بد أن تدرك في الاختلاف، أو على أنها الهوية في التباين، فهي ما هو حاضر وصريح دائماً.

ومن هنا كان القول بأن الشيء يصير هو التعبير الصحيح عن كونه موجوداً وغير موجود، أو عن الوحدة بينهما، لكنها ليست وحدة فحسب بل هي كذلك الحركة في ذاتها، أعني أن الوحدة التي ليست مجرد إشارة إلى الذات بلا حركة، فهي الوحدة التي تعاني حرباً بداخلها بسبب الاختلاف بين الوجود والعدم. والوجود المتعين - من ناحية أخرى - هو هذه الوحدة أو الصيرورة في هذا الشكل من أشكال الوحدة.

ولهذا السبب كان الوجود هنا أو هناك (أي الوجود المتعين) أحدي الجانب ومنتاه. ويبدو أن التضاد بين هذين العاملين قد تلاشى، فهو كامن في الوحدة فحسب، أو ضمنى بداخلها فهو لا يوجد فيها على نحو صريح.

(5) مبدأ الصيرورة الذي يقول إن الوجود ينتقل إلى العدم، وإن العدم ينتقل إلى الوجود- يناقض المبدأ الذي تركز عليه نظرية «وحدة الوجود، أو شمول الألوهية Pantheism وهي نظرية تقول بأزلية المادية أو تقول بأنه لا شيء يخرج من لا شيء»، وأن الشيء يمكن فقط أن يخرج من شيء ما<sup>(1)</sup>.

ولقد رأى القدماء بوضوح أن المبدأ القائل بأنه «لا شيء يخرج من لا شيء»، وأن كل شيء يخرج من شيء ما- مبدأ يلغي الصيرورة بالفعل، لأن ما يخرج وما يصير، هما في الواقع شيء واحد. وإذا ما فسرنا القضية على هذا النحو كانت هي مبدأ الهوية المجردة التي يأخذ بها الفهم<sup>(2)</sup>. ومن ثم فلا يمكن أن يبدو غريباً أن نسمع أن

- 
- (1) المبدأ الأساسي في الفلسفة اليونانية أن لا شيء يخرج من لا شيء Ex Nihil Nihil fit بمعنى «لا وجود من عدم» أو كل وجود يخرج من وجود، ولهذا لم يعرف فلاسفة اليونان شيئاً عن فكرة «الخلق» بالمعنى الديني الذي يعني «الخلق من عدم». أما مذهب وحدة الوجود فهو المذهب الذي يوجد بين وجود الله، ووجود العالم، ويزعم أن كل شيء هو الله. وهو مذهب قديم ظهر في الشرق في الهندوسية، ثم في الرواقية، والأفلاطونية الجديدة، والصوفية، ثم ظهر حديثاً عند اسبنوزا (المترجم).
- (2) الفهم عند هيجل هو ملكة عقلية تقوم بالتحديد والتجريد والفصل.. الخ. في مقابل العقل الذي يوحد بين الاختلاف، فهو يقوم بوظيفة الهوية في التباين، ولهذا كان عقلاً جدلياً يضم الفهم، كخطوة أولى من خطواته الثلاث. انظر فيما سبق فقرة (97) من الموسوعة (المترجم).



هذا المبدأ «لا شيء يخرج من لا شيء» أو «كل شيء يخرج من شيء ما» يدرس بهدوء في أيامنا الراهنة دون أن يكون لدى المعلم أي إدراك بأنه يعلم المبدأ الأساسي في مذهب وحدة الوجود Pantheism بل حتى دون أن يعرف أن القدماء قد استنفذوا كل ما يمكن أن يقال عن هذا المبدأ.

### [إضافة]

الضرورة هي أول فكرة عينية، ومن ثم فهي أول فكرة شاملة، بينما كان الوجود والعدم تجريدات خاوية. ومن هنا كانت الفكرة الشاملة للوجود التي نتحدث عنها أحياناً لا بد أن تعني الضرورة، وليس الوجود المحض الذي هو عدم فارغ، بقدر ما يكون العدم هو الوجود الفارغ. ومن ثم ففي الوجود يكون لدينا العدم، وفي العدم يكون لدينا الوجود، غير أن هذا الوجود الذي لا يفقد نفسه في العدم هو الضرورة، وينبغي علينا ألا نحذف الاختلاف بينهما ونحن نؤكد وحدتهما في الضرورة، إذ بدون هذا الاختلاف سوف نعود مرة أخرى إلى الوجود المجرد. إن الضرورة هي التعبير الصريح لما يكون عليه الوجود في حقيقته.

إننا كثيراً ما نسمع أن الفكر يضاد الوجود، وينبغي علينا أن يكون أول سؤال نطرحه في مواجهة هذه العبارات هو: ما الذي نعنيه بالوجود؟ إذا كنا نفهم من الوجود ما يحده التأمل، أو الفكر الانعكاسي Reflection، كل ما نستطيع أن نقوله عنه إنه على ما هو عليه (أي متحد مع نفسه) وإيجابي.

وإذا ما نظرنا بعد ذلك إلى الفكر، لا نستطيع أن نمنع أنفسنا من القول بأن الفكر هو - على أقل تقدير - ما هو عليه في اتحاد مطلق مع ذاته ومن ثم فإن الفكر والوجود في آن واحد لهما نفس الصفة، وهذه

الهوية بين الفكر والوجود لا ينبغي أن تؤخذ بمعنى عيني، كما لو كان من الممكن أن نقول إن قطعة الحجر بما أن لها وجوداً، فهي والإنسان المفكر شيء واحد، ذلك لأن الشيء العيني يختلف - باستمرار - اختلافاً تاماً عن المقولة المجردة بما هي كذلك. ونحن لا نتحدث في حالة الوجود عن شيء عيني، لأن الوجود تجريد محض. إلى هذا الحد إذن، يكون السؤال عن وجود الله - وهو وجود هو في ذاته عيني - سؤالاً ذا قيمة ضئيلة، بما أن الصيرورة هي أول تحديد عيني للفكر، فهو أول أداة كافية لنقل الحقيقة، وأنت تجد نظيراً لهذه المرحلة من الفكر المنطقية في تاريخ الفلسفة في مذهب «هيراقليطس Heraclitus»<sup>(1)</sup>.

فعندما قال قيراقليطس: «كل شيء يتدفق» فإنه جعل من الصيرورة السمة الأساسية لكل وجود فعلي، في حين أن الإيليين - كما أشرنا من قبل - رأوا في الوجود الحقيقة الوحيدة، وهو الوجود الساكن الصلب. ويستمر هيراقليطس فيقول ملمحاً إلى مبدأ الإيليين: «الوجود ليس سوى اللاوجود»، وهو قول يعبر عن الجانب السلبي في الوجود المجرد، وهويته مع اللاوجود على نحو ما يظهر جلياً في الصيرورة، فهما معاً تجريدان خاويان، ويمكن أن ينظر إلى ذلك كمثال للنقد الحقيقي الذي يقوم به مذهب ما لمذهب آخر، ذلك لأن تنفيذ فلسفة ما يعني إبراز الحركة الجدلية في مبدئها، ومن ثم رده ليكون عاملاً مكوناً في صورة عينية أعلى من صورة الفكرة. وحتى الصيرورة

(1) خلاصة مذهب هيراقليطس أن جميع الأشياء دائمة الجريان، ودائمة التحول والتغير، وهناك نصوص كثيرة (هي في الواقع مجموعة من الشذرات) تعرض هذه الفكرة. وقد ترجمها أستاذنا الدكتور أحمد فؤاد الأهواني في كتابه: «فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط»، ص 103 وما بعدها (المترجم).

إذا ما أخذت في ذاتها، أو في طبيعتها الخاصة لكانت حداً فقيراً للغاية، ولكانت بحاجة إلى أن تنمو فتتحقق في معناها العميق وتمازج امتلائها. وهذه القوة العميقة نجدتها، مثلاً، في الحياة.

فالحياة صيرورة، لكن ذلك لا يكفي ليدل على كل ما تعنيه الفكرة الشاملة عن الحياة، فلا تزال هناك صورة أعلى توجد في الروح. وها هنا أيضاً توجد صيرورة، لكنها صيرورة أكثر غنى وكثافة من الصيرورة المنطقية المجردة، فالعناصر التي تتشكل منها الروح ليست هي تجريدات الوجود والعدم الخاوية، وإنما هي نسق الفكر المنطقية والطبيعية.

### (ب) الوجود المتعين Being Determinate:

89- في الصيرورة نجد أن الوجود هو نفسه عدم، وأن العدم هو نفسه وجود، فهما عاملان فانيان، أو أنهما موجودان، وغير موجودين. وهكذا تنهار الصيرورة وتتحطم لما تحملها في جوفها من تناقض، وتتحول إلى وحدة تمتص بداخلها هذين العاملين، والنتيجة هي الوجود المتعين: الوجود هنا أو هناك<sup>(1)</sup>.

هذا المثال الأول لا بد لنا من أن نتذكر - وعلى نحو حاسم - ما سبق أن ذكرناه في الفقرة رقم (82)، والملاحظة التي سقناها هناك، من أن الطريقة الوحيدة لضمان أي نمو أو تقدم للمعرفة هي التمسك

(1) الفكرة موجودة أيضاً عند شلنج الذي يقول «الوجود يعبر عن المطلق، أما الوجود المتعين فهو يعبر عن «المشروط. مجموعة مؤلفاته، ج1، ص 209، نقلاً عن ولاس، ص 412. والمقصود بالوجود المتعين الوجود الجزئي المحدد، هذا المقعد، وتلك الشجرة، وهذا الرجل... الخ. (المترجم).

بالنتائج في حقيقتها، لأننا في أي موضوع، وفي أية فكرة يمكن أن نكشف التناقض، فلن يكون هناك شيء على الإطلاق حيث لا يستطيع المرء - أو لا يجب عليه - أن يشير إلى تناقض أو صفات متعارضة. ومن ثم كان التجريد الذي يقوم به الفهم يعني إصراراً قوياً للتمسك بجانب واحد فقط، وجهداً حقيقياً لإعتام الجانب الآخر الذي يتضمنه، وإزالة كل وعي به. وحيثما اكتشف مثل هذا التناقض في أي موضوع أو أية فكرة، كان الاستنتاج المعتاد هو: إذن، هذا الموضوع هو لا شيء.

وهكذا استنتج زينون الإيلي<sup>(1)</sup> أول من اكتشف التناقض

(1) ذهب زينون الإيلي إلى أثينا عام 450 ق.م وكان في الأربعين من عمره، وألف كتاباً يعرف باسم «المهاجمات» أو «تهافت الفلاسفة» للدفاع عن مذهب أستاذه بارمنيدس، ويقوم منهجه على قياس الخلف وإيقاع الخصم في التناقض. وقد أورد أرسطو في كتاب الطبيعة 239 - أربعة حجج عن زينون في إبطال الحركة، وهي حجة المقلب - أخيل والسلحفاة - السهم - الأجسام الثلاثة. وعلينا أن ننتبه جيداً إلى أن هذه الحجج لا تستهدف نفي الحركة في العالم، بل إبطال حقيقتها، فهو لا يقول إن الحركة غير موجودة، وإنما يذهب إلى أن الحركة، بناء على مبررات عقلية، ليست حقيقية، وبالتالي إذا كانت موجودة فهي وهم. ومن هنا فإن هيجل يتهم «جيوجنس» بالسذاجة عندما نهض واقفاً - هو يستمع إلى حجج زينون في إبطال الحركة - وراح يمشي جيئة وذهاباً في أرض الغرفة دون أن ينبس ببنت شفة يريد هدم الحجج بالحركة إلا أن العقول حين تختلف في نقاشها فإن النقد الوحيد المسموح به، هو النقد الذي يستند إلى العقل، ويستمد منه، لأن الناس لا تشبعهم تقارير الحس وحدها، وإنما لا بد من فهمها أيضاً، ومن هنا كان من الضرورة أن نفكر كما فكر زينون «هيجل محاضرات في تاريخ الفلسفة»، ج1، ص268. Hegel: History Of Philosophy Vol. 1, P.268 فليس المهم أن تمشى كما فعل ديوجنس

الكامن في الحركة، أنه ليس ثمة حركة. كما أن القدماء الذين تعرفوا على الكون والفساد- وهما نوعان من الصيرورة، كمقولتين باطلتين- انتهوا إلى القول بأن الواحد أو المطلق لا يظهر ولا يختفي. ومثل هذا اللون من الجدل لا ينظر إلا إلى الجانب السلبي من النتيجة، ويفشل في ملاحظة ما هو حاضر في الوقت نفسه حضوراً حقيقياً، أي النتيجة المحددة. وفي حالتنا الراهنة فإن العدم الخالص ليس سوى عدم يتضمن في جوفه الوجود، وبنفس الطريقة فإن الوجود يشمل في جوفه العدم. ومن ثم كان الوجود المتعين:

(1) وحدة الوجود والعدم التي نتخلص فيها من مباشرة هاتين المقولتين، ويفني تناقضهما في ارتباطهما المتبادل- وهي وحدة لا يكون الوجود والعدم فيها سوى عناصر مكونة فحسب.

(2) وبما أن النتيجة هي إلغاء التناقض، فإنها تأتي في شكل وحدة بسيطة في ذاتها، أعني أنها كذلك وجود، لكنه وجود دخله السلب أو التعين: إنه الصيرورة عندما توضع صراحة في شكل عنصر من عنصريها، أعني الوجود.

[إضافة]

وحتى تصورنا الشائع للصيرورة يتضمن أن شيئاً ما يخرج منها، وأن الصيرورة، من ثم، لها نتيجة. بيد أن هذا التصور قد يثير تساؤلاً هو: لماذا لا تظل الصيرورة مجرد صيرورة ولماذا لا بد أن يكون لها نتيجة...؟ والإجابة عن هذا السؤال تأتي مما تظهر عليه الصيرورة فعلاً.

إن الصيرورة تحتوي على الوجود والعدم بطريقة تجعل هذين

---

لثبت أن الحركة موجودة، إذ أن المهم أن تثبت أنها حقيقية، وهذا ما يبرهن عليه العقل لا الحس فالسراب موجود لكنه ليس حقيقة (المترجم).

العنصرين ينتقلان دائماً، الواحد إلى الآخر، ويلغي الواحد منهما الآخر.

وهكذا تقف أمامنا الصيرورة في سكون مطبق، عاجزة مع ذلك عن أن تؤكد نفسها في هذا السكون المجرد، إذ طالما أن الوجود والعدم يفنيان في الصيرورة (وهذه في فكرة الصيرورة نفسها) فإن الأخيرة لا بد أن تفني هي الأخرى.

وهكذا تبدو الصيرورة كما لو كانت النار التي تأكل نفسها بنفسها حين تحرق الأشياء المادية. ونتيجة هذه العملية، على كل حال، ليست عدماً خالصاً، وإنما هي وجود يتحد مع السلب في هوية واحدة، وهو ما نسميه بالوجود المتعين (الوجود هنا أو هناك) - وأول معنى له كما هو واضح هو أنه قد صار<sup>(1)</sup>.

90- (أ) الوجود المتعين هو الوجود ذو الطابع المتعين، وهو ببساطة ما هو موجود. ومثل هذا الطابع المباشر غير المتوسط هو: الكيف، وإذا ما انعكس هذا الوجود المتعين على ذاته كان شيئاً ما، أعني شيئاً موجوداً. والمقولات التي تخرج من التحليل الدقيق للوجود المتعين لا تحتاج إلا إلى إشارة موجزة.

[إضافة]

والكيف يمكن أن يوصف بأنه حالة مباشرة متعينة في هوية مع الوجود. بخلاف الكم (الذي سيظهر فيما بعد) الذي وإن كان حالة

(1) الوجود يتحد مع العدم، وهذا هو مفهوم الصيرورة. ولكن الصيرورة إيجاب وسلب، فهو إذن، اتحاد إيجاب مع السلب، لكن السلب إذا دخل على الإيجاب (أو العدم إلى الوجود) قطعة شرائح، وعينه وحدده، وهذا هو الوجود وقد تعين هذا الوجود المعين المحدد الموجود أمامنا الآن. (المترجم).

للوجود، فإنه ليس في هوية مباشرة مع الوجود، وإنما هو حالة محايدة خارجية بالنسبة له. ويوجد الشيء على ما هو عليه بفضل كيفه، وإذا ما فقد كيفه كفَّ عن أن يكون ما هو. وفضلاً عن ذلك فالكيف هو مقولة المتناهي فحسب تماماً.

ولهذا السبب أيضاً كان له مكانه المناسب في الطبيعة، وليس في عالم الروح. ولهذا نجد في الطبيعة، مثلاً، أن ما يحدد أجسام العناصر كالأوكسجين، والنيتروجين.. الخ ينبغي أن ينظر إليه على أنه ما تحمله هذه الأجسام من كفيات. لكن الكيف يظهر في دائرة الروح بطريقة ثانوية فحسب، وليس كما لو كانت الكفيات يمكن أن تستوعب أي جانب نوعي للروح.

فلو أننا مثلاً نظرنا إلى الروح الذاتي الذي يشكل موضوع السيكولوجيا (علم النفس)، فإننا قد نصف ما يسمى بالطابع (الأخلاقي والذهني) على أنه - بلغة المنطق - يتحد مع الكيف في هوية واحدة غير أن ذلك لا يعني أن الطابع هو حال للوجود يتغلغل في النفس، ويتحد معها على نحو مباشر، كما هو الحال في العالم الطبيعي بالنسبة لأجسام العناصر التي سبق ذكرها، ومع ذلك فهناك ظهور متميز، أو تجلي أكثر للكيف بها هو كذلك حتى في عالم الروح على نحو ما يوجد في الحالات المرضية، وحالات النشوة، ولاسيما في حالات الانفعالات الطاغية عندما يصل إلى درجة الخبل أو الجنون. ولهذا فمن الصواب أن توصف الحالة الروحية عند الشخص المخبول أو المجنون - حتى ولو كانت قدراً كبيراً من الغيرة أو الخوف.. الخ - وصفاً سليماً بأنها كيف.. Quality.

91- الكيف، بوصفه تعيناً لما هو موجود، وبوصفه يقبل السلب

الذي ينطوي عليه، لكنه يتميز عن هذا الكيف: هو الواقع Reality<sup>(1)</sup>، لم يعد السلب عدماً مجرداً ولكن، بما أنه وجود متعين وشيء ما، ليس سوى شكل من أشكال هذا الوجود: إنه الآخريّة.. Otherness. وبما أن هذه الآخريّة، رغم أنها تعين للكيف ذاته، فهي متميزة عنه في البداية، فالكيف هو الوجود من أجل الآخر، وذلك امتداد واتساع للوجود المتعين ولمقولة «شيء ما». ووجود الكيف بما هو كذلك، إذا ما قابلنا بينه وبين شيء ما هو الوجود في ذاته.

### [إضافة]

الأساس في كل تعين هو السلب (وكما قال اسبنوزا فإن «كل تعين سلب.. Determinatio est Negatio»)<sup>(2)</sup>. يفترض الملاحظ غير المتأمل أن الأشياء المتعينة هي إيجابية فحسب، وهو من ثم يدرجها في صورة الوجود، مع أن الوجود المحض ليس هو نهاية المطاف: إنه - كما سبق أن رأينا - فراغ كامل، فضلاً عن أنه غير مستقر.

وعندما يختلط هذا الوجود المجرد على هذا النحو بالوجود المتعين، أي الوجود الذي تشكل، فإنه ينطوي على إدراك ما للواقعة التي تقول: «رغم أن عنصر السلب يكمن في الوجود المتعين، فإن هذا العنصر يكون في البداية منتهياً - إن صحت التعبير - ولا يظهر في

(1) الواقع Reality هنا مرادف للإيجاب أيضاً. (المترجم).

(2) يناقش اسبنوزا في إحدى الرسائل (الرسالة الخمسون) فكرة الشكل، ويرى أنها سلب، إذ من الواضح أن من يرى شكلاً فإنه يدرك شيئاً معيناً، والطريقة التي بها يتحدد ويتعين. ومن ثم فالشكل ليس سوى تعين، والتعين سلب ولهذا قيل إن الشكل لا بد أن يكون سلباً

R.Willis: Benedict De Spinoza: His Life, Correspondence and Ethics, P.361, London, Trubmen, 1870.



الصدارة، ولا يكون له جدارته إلا مع الوجود لذاته فحسب «وإذا واصلنا تأمل الوجود المتعين بوصفه تعيناً لما هو موجود، فإننا نصل بهذه الطريقة إلى ما يسمى بالواقع Reality إننا نتحدث مثلاً عن واقع خطة ما، أو غرض ما ونقصد بذلك أنه لم يعد بعد غرضاً داخلياً، أو خطة ذاتية، بل انتقل (من داخل الذات) ليكون وجوداً هنا أو هناك.

وبنفس المعنى يمكن أن نقول عن الجسد إنه واقع النفس، وعن القانون إنه واقع الحرية، وعن العالم بأسره أنه واقع الفكرة الإلهية<sup>(1)</sup>. غير أن كلمة «الواقع» تستخدم باستحسان في معنى آخر لتعني أن شيئاً ما يسلك طبقاً لخصائصه الأساسية (أو الماهوية) أو لفكرته الشاملة. ونحن على سبيل المثال نستخدم التعبير الذي يقول: «هذه مهنة واقعية، وهذا رجل واقعي» واللفظ هنا لا يعني مجرد الوجود الخارجي، أو المباشر، لكنه بالأحرى يعني وجوداً فعلياً يتفق مع فكرته الشاملة. ولا بد أن نضيف أنه بهذا المعنى لا يتميز الجانب الواقعي عن الجانب المثالي الذي سوف نلتقي به لأول مرة في صورة الوجود لذاته.

92- (ب) الوجود، إذا ما ظل متميزاً ومنعزلاً عن صورته المتعينة، كما هي الحال في الوجود بذاته (أو الوجود ضمناً أو بالقوة) فلا بد أن يكون هو التجريد الخاوي للوجود فحسب، فالتعين في الوجود (أي الوجود المتعين هنا أو هناك) يتحد مع الوجود في هوية واحدة<sup>(2)</sup>،

(1) كلمة الواقع هنا تعني التحقق الفعلي، وإن كان هيجل سوف يتحدث عنها أيضاً لتعني حقيقة الشيء، أو الحقيقة الواقعية لهذا الشيء، والتي تعبر عن ماهيته أو فكرته الشاملة. (المترجم).

(2) فكرة التحديد فكرة هامة سبق أن عرض لها هيجل في «الموسوعة» الفقرة رقم 80 (إضافة)، حيث يقول إن تحديد الإنسان لنفسه، ولأهدافه مسألة

لكنه في الوقت ذاته عندما يبرز السلب على نحو واضح يكون: هو الحد أو الحاجز. ومن هنا فإن الآخريّة ليست شيئاً حياً بالنسبة له وخارجياً عنه، وإنما هي الوظيفة المناسبة له. فمقولة شيء ما، عن طريق كيفها هي أولاً: المتناهي، وهي ثانياً: متغيرة، حتى أن التناهي وإمكان التغير يشكّلان جانبيين من وجودها.

### [إضافة]

لا يزال السلب، في الوجود هنا وهناك، متحداً مع الوجود على نحو مباشر، وهذا السلب هو ما نسميه بالحد، والشيء لا يكون على ما هو عليه إلا بفضل حده. ومن ثم فليس في استطاعتنا أن ننظر إلى الحد على أنه شيء خارجي فحسب بالنسبة للوجود المتعين أو الوجود هنا وهناك، بل على أنه - على العكس بتغلغل في أعماق هذا الوجود بأسره. والنظر إلى الحد على أنه خاصية خارجية فحسب لوجود هنا وهناك، تنشأ من الخلط بين الحد الكمي والحد الكيفي.

ونحن هنا نتحدث أساساً عن الحد الكيفي. فإذا ما شاهدنا، مثلاً، قطعة من الأرض مساحتها ثلاثة أفدنة، فإن هذه المساحة تعبر عن حدها الكمي، لكن لو كانت هذه الأرض فضلاً عن ذلك مرجاً (أو أرضاً خضراء) وليست غابة ولا بركة، فذلك هو حدها الكيفي. وإذا ما أراد الإنسان أن يكون موجوداً بالفعل هنا أو هناك فلا بد لتحقيق هذه الغاية أن يضع حدوداً لنفسه. فالناس الذين يصعب إرضاء أذواقهم أمام المتناهي، لن يصلوا أبداً إلى الواقع الفعلي، بل يمكنوا ماثلين في التجريد حتى يخبو نورهم.

حيوية في الحياة العملية أيضاً.. «فمن يأخذ على عاتقه القيام بعمل عظيم عليه - كما يقول جوته Goethe - أن يتعلم كيف يحدد نفسه...» (المترجم).

ولو أننا ألقينا نظرة أكثر تفحصاً على ما ينطوي عليه الحد، لرأينا أنه يتضمن تناقضاً في ذاته، وهو بهذا يكشف عن طبيعته الجدلية. فالحد، من ناحية، يعين حقيقة الشيء، ومن ناحية أخرى الحد سلب لهذا الشيء. لكن الحد كذلك بوصفه سلباً للشيء ليس عدماً مجرداً، وإنما هو عدم موجود، وهو ما نسميه «بالآخر»<sup>(1)</sup>.

فإذا ما ذكرنا شيئاً برز أمامنا «الآخر» في الحال: فنحن نعرف أنه لا يوجد الشيء فحسب، بل والآخر أيضاً. وليس للآخر تلك الطبيعة التي تجعلنا نستطيع أن نفكر في الشيء بدونه، فالشيء هو بالقوة آخر نفسه، والشيء عندما يرى حده يصبح موضوعياً بالنسبة له في الآخر. وإذا ما تساءلنا الآن عن الفرق بين الشيء والآخر بتبين لنا أنهما شيء واحد. حيث يعبر عن هذا الاتحاد في التعبير اللاتيني الذي يطلق على الزوج: آخر- آخر - Aliud- Aliud. فالآخر كمضاد للشيء هو نفسه شيء ما، أعني إنه أيضاً آخر أو شيء آخر.

ومن هنا فإن أول شيء يضاد الآخر يتحدد هو نفسه أنه شيء ما، وبأنه في ذاته آخر. وعندما نقول «شيء آخر» فإن أول انطباع يكون لدينا هو أن شيئاً ما إذا ما أخذ منفصلاً هو شيء ما فحسب، ووصفه بأنه آخر يلحق به من اعتبارات خارجية فحسب. وهكذا نفترض أن القمر بما أنه شيء آخر غير الشمس، يمكن جداً أن يوجد بدون الشمس. لكن الواقع أن القمر بوصفه شيئاً ما، يحمل بالقوة آخره في داخله. يقول أفلاطون: «إن الله صنع العالم من طبيعة «الواحد»، و «الآخر» وعندما أخرج هذين العاملين معاً شكّل منهما

(1) الحد دائماً يكون بين شيئين، فسور حديقتي حد للملكيتي (وهذا جانب الإيجاب فيه)، لكنه في الوقت ذاته يعلن أن ما هو خارج السور ليس ملكاً لي (وهذا هو جانب السلب) وإنما هو ملك لشخص «آخر» (المترجم).

عاملاً ثالثاً له طبيعة «الواحد»، و «الآخر»<sup>(1)</sup>.

بهذه الكلمات تكون لدينا عبارة صيغت بألفاظ عامة عن طبيعة المتناهي، الذي هو بوصفه شيئاً ما لا يواجه طبيعة الآخر، كما لو لم يكن له أية صلة به، وإنما على أنه في ذاته الآخر ضمناً أو بالقوة، وهكذا يحدث التحول إلى الآخر. وهو بذلك يكشف عما ينطوي عليه متناقض يلحق أساساً بالوجود المتعين، ويدفعه ليخرج عن حدوده الخاصة.

إن التصور المادي للوجود يجعل الشيء يحمل الطابع الإيجابي فحسب، بحيث يبقى ساكناً داخل حدوده الخاصة. رغم أننا نعرف كذلك أنه من الصواب أن نقول عن أي شيء متناه (كالوجود الفعلي) إنه يخضع للتغيير، وإمكان التغيير في الوجود الفعلي يظل أمام النظرة السطحية مجرد إمكان، بحيث لا يكون تحققه الفعلي راجعاً إلى طبيعته الخاصة. لكن الواقع أن القابلية للتغيير تكمن في الفكرة الشاملة للوجود الفعلي Existence وليس التغير سوى ظهور ما كان ضمناً بالقوة.

إن الكائن الحي يموت - ببساطة - لأن الحياة تحمل في جوفها جرثومة الموت.

93- يصبح الشيء آخر، وهذا الآخر هو في ذاته شيء ما، من ثم يصبح بدوره آخر.. وهكذا إلى ما لا نهاية.

94- وهذا اللامتناهي هو اللامتناهي السلبي أو الفاسد، فهو

(1) أفلاطون محاوره طيماوس 35- ح «تركيب روح العالم»، و«أخذ الله الماهية الفردية الدائرة على حالها مع الجوهر الذي يقبل القسمة وركب منها نوعاً وسطاً بين الاثنين.... ثم عاد وأخذ هذه الجواهر الثلاثة، وركبها وعمل منها كلها صورة واحدة.. وجعل من الثلاثة واحداً... الخ» قارن محاوره طيماوس Plato: Thmaeus 35-C (المترجم).

ليس إلا سلب المتناهي، ولا يلبث المتناهي أن ينبثق من جديد كما كان، ويستمر على هذا النحو باستمرار دون أن يكون في الوسع القضاء عليه، أو التخلص منه، أو امتصاصه. وبعبارة أخرى هذا اللامتناهي ليس إلا التعبير عما ينبغي أن يكون عليه حذف المتناهي. وهذا التسلسل اللامتناهي لا يتعدى منطقة المتناهي، فهو يعبر عن التناقض الذي ينطوي عليه المتناهي، أعني أنه شيء ما، وشيء آخر على حد سواء، فهو يعرض لنا بتكرار لا نهاية له، التحول المستمر بين هذين الحدين، كل حد منهما يستدعي الآخر.

### [إضافة]

إذا ما تركنا الشيء والآخر بوصفهما عنصرين لتعين الوجود- ينشطران، لكانت النتيجة أن يصبح الشيء آخر، وهذا الآخر هو نفسه شيء ما، يتغير بنفس الطريقة وهكذا إلى ما لا نهاية. وتبدو هذه النتيجة أمام التفكير السطحي شيئاً عظيماً جداً، بل هي أعظم نتيجة ممكنة. غير أن هذا التسلسل إلى ما لا نهاية ليس هو اللامتناهي الحقيقي الذي يعتمد على كونه في بيته، ومع ذاته عندما يكون مع الآخر، أو إذا عبرنا عنها كمسار، قلنا إنه يكون في بيته عندما يكون مع ذاته في آخره.

والمسألة تعتمد على الإدراك السليم للفكرة الشاملة عن اللامتناهي، وعدم الاكتفاء باللامتناهي الفاسد أو الباطل الذي يسير سيراً لا حد له. وعندما نقول على سبيل المثال، عن الزمان والمكان إنها لا متناهيان فإن فكرنا ينصرف إلى هذا التسلسل اللامتناهي ويتعلق به، فنحن نقول عن الزمان: الآن أو هذا الوقت، ثم نواصل السير قدماً إلى الأمام- أو إلى الخلف- فيما وراء هذا الحد. وتلك هي الحال نفسها مع المكان حيث أصبحت فكرة لاتناهي المكان موضوعاً للأحاديث المملة والخطب العقيمة عند علماء الفلك الذين وهبوا ملكة الثقيف والتنوير.

إن تفكيرنا حين يحاول أن يتأمل مثل هذا اللامتناهي، لا بد أن يسقط من الإعياء كما يقال عادة. صحيح أننا لا بد، فعلاً، أن نتخلى عن مثل هذا التأمل الذي لا نهاية له، لكن ليس السبب أنه بالغ السمو، وإنما لأنه عقيم ممل إلى أقصى حد. ومن العبث الإسراف في تأمل هذا التسلسل اللامتناهي، لأن الشيء نفسه يعود إلى الظهور من جديد على الدوام. فنحن نضع حداً ثم نتجاوزه، ثم نضع حداً ثانياً مرة أخرى ونتجاوزه وهكذا إلى الأبد. وهذا كله تغير سطحي، وتبدل فاسد، لا يتعدى منطقة المتناهي، ولا يخلفها وراءه أبداً.

وإذا افترضنا أننا عندما نخطو خطوة بعيدة في مجال هذا اللامتناهي فإننا نحرر أنفسنا من المتناهي، فإن ذلك في الحقيقة ليس إلا نشدان التحرر الذي يأتي عن طريق الفرار. ولكن الإنسان الذي يهرب ليس إنساناً حراً، لأنه في فراره مازال مقيداً بما يريد الإفلات منه. ومن ثم فلو قيل لنا إن اللامتناهي لا يمكن الإمساك به، أو الوصول إليه، فإن ذلك حق، ومرد ذلك إلى أن فكرة اللامتناهي هنا وصلت إلى الوضع الذي أصبحت فيه سلبية فحسب، وليس للفلسفة أن تشغل نفسها بهذا التكرار الخاوي، وإنما الفلسفة الحققة هي تلك التي تشغل نفسها دائماً بشيء عيني حاضر بأسمى معاني الحضور.

ولا شك أن الفلسفة أخذت على عاتقها في بعض الأحيان أن تجد إجابة عن السؤال الآتي: كيف عزم اللامتناهي أن يخرج عن ذاته؟ إن هذا السؤال، على هذا النحو، الذي يقوم على افتراض وجود تعارض حاد بين المتناهي واللامتناهي، يمكن الإجابة عليه بأن نقول إن هذا التعارض زائف، وإن الحقيقة هي أن اللامتناهي يخرج عن ذاته بطريقة أزلية، وهو مع ذلك لا يخرج عن ذاته. ولو قلنا أكثر من ذلك، إن اللامتناهي هو غير متناه، فإننا في الواقع نعبر عن الحقيقة، لأنه بما أن المتناهي نفسه هو السلب الأول، فإن غير المتناهي هو سلب لهذا

السبب، السلب الذي يتحدد مع نفسه في هوية واحدة، ومن ثم فهو في الوقت ذاته إيجاب حقيقي.

إن اللامتناهي الذي ناقشه هنا ليس سوى محاولة لبلوغ اللامتناهي الحقيقي، فلا هو شيء، ولا هو الآخر. وهذه الوجهة من النظر هي - بصفة عامة - التي تأكدت في العصور الحديثة في ألمانيا. فهذه النظرة تخبرنا أن المتناهي ينبغي امتصاصه: فالامتناهي لا ينبغي أن يكون سلبياً فحسب، بل إيجابياً أيضاً. «وما ينبغي أن يكون يكشف عن عدم القدرة على الوصول بالفعل إلى القضية السليمة التي تكون في الوقت ذاته فكرة صحيحة. ولم تتجاوز هذه المرحلة قط مذهب كانط وفشته، فيما يتعلق بالأخلاق. وأقصى ما وصلت إليه هذه الطريقة هو فحسب افتراض الاقتراب من قانون العقل على نحو لا نهاية له أبداً، وهو افتراض تحول إلى برهان على خلود النفس.

95- (ج) الواقع أن ما وصلنا إليه الآن هو أن شيئاً ما يتحول إلى آخر، وأن هذا الآخر يتحول - بصفة عامة - إلى آخر. ومن ثم فهو يرتبط ارتباطاً أساسياً بشيء آخر، فالشيء بالفعل هو آخر في مواجهته، وبما أن ما ينتقل هو نفسه تماماً ما انتقل إليه، وما دام الاثنان يحملان سمة واحدة، وهي أن يتحول إلى آخر، فإنه ينتج من ذلك أن الشيء وهو ينتقل إلى الآخر إنما يلحق بذاته فحسب، وهذا الارتباط بالذات في عملية العبور أو الانتقال إلى الآخر، هو اللامتناهي الحقيقي، أو إذا سقنا الفكرة في جانبها السلبي قلنا: ما تحول هو الآخر. وهكذا يستعاد الوجود مرة أخرى، لكنه الآن في صورة سلب للسلب: إنه الآن الوجود لذاته.

إن المذهب الثنائي Dualism عندما يضع تعارضاً لا يمكن اجتيازه بين المتناهي واللامتناهي، إنما يفشل في ملاحظة شيء بسيط للغاية هو أن اللامتناهي بذلك هو ثاني اثنين، وهو يرتد ليصبح حداً جزئياً، يشكل المتناهي

بالنسبة إليه الحد الجزئي الآخر، ومثل هذا اللامتناهي الذي هو جزئي فحسب، يتحدد بالمتناهي الذي يصبح حداً وحاجزاً له، فهو ليس ما ينبغي أن يكون، أعني لا متناهيًا، بل هو متناهيه فحسب.

وفي مثل هذه الحالة التي يوضع فيها المتناهي في هذا الجانب، بينما يوضع اللامتناهي في الجانب الآخر هذا العالم هو المتناهي والعالم الآخر هو اللامتناهي - تعزى منزلة واحدة، وصفة واحدة من الدوام والاستقلال للمتناهي واللامتناهي على حد سواء. ويتحول وجود المتناهي إلى وجود مطلق. وتصل الثنائية بذلك إلى الاستقلال والاستقرار. وهي لا بد أن تفتى إذا مسها اللامتناهي - إن جاز التعبير - وهي لهذا لا بد ألا تمس من اللامتناهي. لا بد أن تكون هناك هوة سحيقة لا يمكن اجتيازها بين الاثنين، ومن الضروري أن يظل اللامتناهي في هذا الجانب، ويبقى المتناهي في الجانب الآخر.

غير أن أولئك الذين ينسبون للمتناهي هذا الدوام الذي لا يتغير في مقابل اللامتناهي ليسوا بعيدين عن الميتافيزيقا كما يتخيلون، بل هم لا يزالون على مستوى الميتافيزيقا المألوفة للفهم، ذلك لأن نفس الشيء الذي حدث في التسلسل اللامتناهي يتكرر هنا، فيقال أحياناً أن المتناهي له واقع مستقل، ووجود مطلق، ولا جذور له ولا تطور من ذاته، لكنه عابر زائل فحسب، لكنهم في لحظة تاليه يتجاهلون ذلك تماماً، ويصبح المتناهي الوجه المقابل للامتناهي، منفصلاً عنه تماماً مصاناً من الفناء، ومتصوراً على أنه دائم في استقلاله.

وعلى حين أن الفكر بذلك يتخيل نفسه، وقد ارتفع إلى اللامتناهي فإنه يلقي المصير المضاد فيصل إلى لامتناه هو نفسه متناه فحسب، والامتناهي الذي خلفه وراء ظهره، يظهر من جديد على الدوام ويتحول إلى مطلق.



بعد أن فحصنا وبيننا زيف التفرقة التي يقوم بها الفهم بين المتناهي واللامتناهي (وهو موضوع يمكن أن نعقد مقارنة مثمرة بينه وبين محاورة فيلبوس Philebus لأفلاطون). يبدو الآن من السهل أن نصل- في هذه الحالة- إلى تلك الصيغة التي تقول إن المتناهي واللامتناهي هما شيء واحد، وإن ذلك هو المتناهي الأصيل، وإن الحقيقة هي التعبير عن وحدة المتناهي واللامتناهي.

ولا بد أن تكون هذه الصيغة صحيحة إلى حد ما. لكنها عرضه لسوء الفهم والتزييف، تماماً مثل وحدة الوجود التي سبق أن ذكرناها. إذ يمكن بسهولة شديدة أن نتهم بتحويل اللامتناهي إلى متناه وتحويل المتناهي إلى لامتناه، لأن هذه الصيغة تترك المتناهي- فيما يبدو- في مكانه، ولا تعبر صراحة عن امتصاصه. أو لو أننا اعتقدنا أن المتناهي عندما يتحدد مع اللامتناهي في هوية واحدة، لا يمكن، يقيناً أن يبقى على نحو ما كان عليه خارج هذه الوحدة. وأنه سوف يعاني على الأقل من بعض التغير في خصائصه (على نحو ما يحدث للقلوي عندما يتحد مع الحامض فإنه يفقد بعض خواصه)، فلا بد أن نرى أن نفس المصير ينتظر اللامتناهي، فهو بوصفه سلبياً لا بد أن تكون له بالمثل نهاية نحو الآخر.

وهذا ما يحدث بالفعل مع اللامتناهي المجرد الأحادي الجانب الخاص بالفهم. أما اللامتناهي الحقيقي فهو لا يتحد مع وضع الحامض الأحادي الجانب، وهو لهذا لا يفقد ذاته. إن سلب السلب ليس عملية تحييد: فاللامتناهي إيجابي، والمتناهي هو وحده الذي يمتص بداخله.

في مقولة الوجود لذاته تظهر مقولة المثالية Ideality<sup>(1)</sup> أي

(1) مصطلح عسير التعريب، وهو لا يعني هنا المذهب المعروف بهذا الاسم؛

الوجود المتعين وهناك على نحو ما يدرك لأول وهلة، وتضفي على وجوده أو إيجابه، خاصية الواقع (قارن فقرة 91 فيما سبق) ومن ثم فحتى التناهي يوجد للوهلة الأولى، في مقولة الواقع Reality. لكن حقيقة المتناهي تكمن بالأحرى في مثالية، وبالمثل فإن لا متناهي الفهم الذي يتساوى في الرتبة مع المتناهي، هو نفسه واحد من متناهيين اثنين، هو لا متناه زائف أو مثالي. ومثالية المتناهي هذه هي المبدأ الرئيسي في الفلسفة، ولهذا السبب فإن كل فلسفة أصيلة هي فلسفة مثالية.

لكن المهم في الأمر كله ألا تغفل فتضع مكان اللامتناهي شيئاً هو من حيث خصائصه ذاتها جزئي ومتناه في الوقت ذاته، ولهذا السبب كرسنا قدراً كبيراً من الانتباه لهذه المناقشة، إذا تعتمد عليها الفكرة الأساسية في الفلسفة، كما تعتمد عليها فكرة اللامتناهي الحقيقي أو الأصيل. واتضح التفرقة بواسطة أفكار بسيطة قد تبدو بغير أهمية ولكن يصعب تنفيذها، وهي الأفكار التي احتوت عليها الفقرة الأولى من هذا القسم.

### (ج) الوجود للذات Being For Self:

96- (أ) الوجود للذات بوصفه علاقة مع نفسه، فهو مباشر، ولما كان علاقة سلبية بذاته فهو ما يوجد من أجل ذاته، أعني: الواحد. وهذه الوحدة بلا تمايز بداخلها، ذلك لأنها تستبعد الآخر من ذاتها.

---

بل الكيانات التي لا تعتمد في وجودها على ذاتها، وإنما تعتمد على كيان أوسع يستوعبها ويشملها ويقوم بذاته. وهو ليس الروح في هذه المرحلة، بل قد يكون المادة، ولهذا فالماديون، بهذا المعنى، مثاليون، ومثالية الوجود تعني القشرة العابرة الزائلة (المترجم).

## [إضافة]

هذا الوجود للذات أو من أجل الذات- هذا الواحد- هو تمام الكيف، أو الكيف وقد اكتمل. وهو بهذا الاعتبار يتضمن وجوداً مجرداً، ووجوداً تشكل في عناصر غير أساسية، فبوصفه وجوداً بسيطاً، فإن الواحد هو إشارة بسيطة إلى الذات، وبوصفه وجوداً تشكل فهو متعين. لكن التعين ليس في هذه الحالة تعيناً متناهياً، أي شيئاً مختلفاً عن الآخر، بل لا متناهياً، لأنه يشتمل على تمييز قد امتص وفني في ذاته. والنموذج الأوضح لهذا الوجود للذات إنما يوجد في «الأنا» فنحن نعرف أنفسنا كموجودات تتميز في المقام الأول عن غيرها من الموجودات الأخرى.

وترتبط بها بعلاقات معينة، لكننا نعرف أيضاً أن هذا الامتداد للوجود (في هذه العلاقات) يرتد إلى نقطة في صورة بسيطة هي الوجود للذات. ونحن عندما نقول «أنا» فإننا نعبر عن الإشارة إلى الذات، أو الارتباط بالذات، التي هي اللامتناهي، والتي هي في الوقت ذاته سلبية. قد يقال إن الإنسان يتميز عن عالم الحيوان، وبالتالي عن الطبيعة بأسرها بأنه يعرف نفسه على أنه «أنا» التي ترادف القول بأن الموجودات الطبيعية لن تبلغ أبداً مرحلة الوجود للذات الحر، لكنها بما أنها محدودة بحدود الوجود المتعين، الوجود هنا وهناك، فهي دائماً وجود من أجل الآخر فحسب. ويمكن أن يوصف الوجود للذات، من ناحية أخرى بأنه الواقع Reality. لقد قيل إنه إلى جانب الواقع هناك أيضاً المثال Ideality<sup>(1)</sup>.

(1) ربما كانت كلمة «المثال» في مقابل الواقع أفضل من المثالية. وإن كان علينا أن ننتبه جيداً إلى أنها صفة تطلق على القشرة الهشة سريعة الزوال للموجود المتناهي (المترجم).

وهكذا كانت المقولتان متساويتين ومتوازيتين. والحق أن المثال ليس شيئاً يقع خارج الواقع وبجواره فحسب، بل إن الفكرة الشاملة للمثال، تكمن بالضبط، في أنها حقيقة الواقع، وعندما يظهر الواقع على نحو صريح، ويبرز ما ضمنى فيه، فسوف يرى في الحال على أنه المثال. ومن هنا لم يلق المثال تقديره الصحيح عندما نسمح بالقول بأن الواقع ليس هو كل شيء، بل لا بد من التعرف على المثال خارجه.

وهذا المثال الذي هو خارجي بالنسبة للواقع، وربما كان وراءه، لن يكون سوى اسم فارغ. فلا يكون للمثال معنى إلا عندما يكون مثالاً لشيء ما. لكن هذا الشيء لا يكون غير محدد بهذا أو ذاك، بل وجود فعلي يتسم بسمة الواقع التي لو عزلت عنه لا تكون له أية حقيقة.

إن التفرقة بين الطبيعة والروح لم تدرك على النحو الصحيح عندما تريد الأولى لتصبح هي الواقع، ولتصبح المقولة الأساسية للثانية هي المثال. غير أن الطبيعة أبعد ما تكون عن هذا التحديد الثابت، أو الاكتمال بحيث تبقى قائمة بدون الروح، وإنما هي تبلغ هدفها وحقيقتها في الروح. وبالمثل فإن الروح من جانبه ليس عالمياً يقع فيما وراء الطبيعة، ولا شيء غير ذلك. إن الروح تبرهن على حقيقتها ببرهان كامل عندما تبين أنها تشتمل على الطبيعة ممتصة في ذاتها. وعلينا بهذه المناسبة أن نشير إلى المعنى المزدوج للكلمة الألمانية «Aufheben» فنحن نعني بها:

(1) يزيل أو يلغي، وهكذا نتحدث عن إلغاء قانون أو قاعدة ما، وأيضاً (2) يبقى على، أي يحافظ عليه، وهو معنى نستخدمه عندما نقول إن شيئاً ما قد ادخر وهذا الاستخدام المزدوج للغة الذي يعطي لكلمة واحدة معنى سلبياً وآخر إيجابياً في آن واحد - لم يأت عرضاً، ولا يبرر لك أن تلوم اللغة لأنها تسبب الغموض والالتباس، بل ينبغي بالأحرى أن نتعرف فيه على الروح النظرى للغتنا التي ترتفع فوق مبدأ الفهم: مبدأ «إما...أو».

97- (ب) علاقة السلبي بذاته هي علاقة سلبية، وهكذا يتميز واحد عن نفسه، بطرد الواحد، وهذا ما يؤدي إلى كثرة من الأحاد. وهذه الكثرة موجودة فيما يتعلق بالموجودات الذاتية، وطرد كل واحد منها يصح إلى هذا الحد طرد كل الواحد منها للآخر بوصفها وحدات موجودة: وبعبارة أخرى ذلك هو الاستبعاد المتبادل.

### [إضافة]

لقد جرت العادة أن يقفز إلى الذهن «الكثير» كلما تحدثنا عن الواحد، ومن ثم ترانا مضطرين إلى التساؤل: هل يظهر الكثير أيضاً...؟ وهو سؤال لا يمكن للوعي المؤلف أن يجيب عنه، لأنه يتصور الكثرة على أنها معطى أولي ويعالج الواحد على أنه واحد فقط ضمن كثير. بيد أن الفكرة الفلسفية تعلمنا- على العكس- أن الواحد هو الأساس الذي تفترضه الكثرة. وفكرة الواحد نفسها تتضمن أنه يشكل نفسه في الكثرة على نحو صريح، ذلك لأن، الوحدة الموجودة بذاتها، ليست كالوجود الخالص خلواً من كل ارتباط أو علاقة، وإنما تتضمن كالوجود المتعين إشارة أو علاقة، ولكنها ليست إشارة أو علاقة بين شيء وآخر، فما دام الواحد هو اتحاد الشيء والآخر، فإن علاقته لا تكون إلا بذاته فقط، وهذه علاقة سلبية لأنها علاقة بالآخر.

وعلينا أن نلاحظ أن هذا الارتباط ارتباط سلبي، وعلى هذا النحو يبرز الواحد عدم اتفاق كامل مع نفسه فهو طرد ذاتي، وما يجعل نفسه صريحاً هو الكثرة. وفي استطاعتنا أن نشير إلى هذا الطرد يستخدم أصلاً في دراسة المادة، فهو يشير إلى المادة على أنها كثرة من أحاد، وأن كل واحد من هذه الأحاد يسلك كما لو كان يستبعد جميع الأحاد الأخرى وينبغي ألا ينظر إلى عملية الطرد كما لو كان الواحد هو الطارد، والكثير هو المطرود، فالواحد كما أشرنا توأ هو بالضبط الذي يعاند نفسه، ويستبعد ذاته، ويضع نفسه صراحة على هيئة الكثير.

ولكن كل واحد من الكثير هو نفسه واحد، وبفضل واحديته هذه يسلك ولذلك نجد أن هذا الطرد الشامل ينقلب كله دفعة واحدة إلى ضده، أي إلى: الجذب.

98- (ج) غير أن الأحاد الكثيرة كل منها واحدة كالأخرى، فكل منها واحدة أو حتى واحد ضمن كثير. ومن ثم فهي واحد ونفس الشيء. ولو أننا درسنا كل ما يتضمنه الطرد لوجدنا أن الاتجاه السلبي للأحاد الكثيرة، بالنسبة لبعضها هو في الوقت نفسه إشارة إلى علاقتها ببعض البعض الآخر، إنه بالضبط إشارة ترابطية تربط بعضها ببعضها الآخر. وبما أن ما يرتبط به الواحد بفعل الطرد الذي يقوم به أحاد، فإنه لا يكون إلا علاقة بذاته، وبذلك يكون للطرد الحق في أن يسمى كذلك: بالجذب، والواحد المانع، الطارد أو الوجود لذاته، الذي يطمس ذاته. ويبلغ الطابع الكيفي الموجود في الواحد أو الوحدة حده الأقصى لتعينه الذاتي. وهكذا ينتقل ليصبح تعيناً (أعني كيفاً) مرفوعاً، أعني ينتقل إلى الوجود بوصفه كماً.

فلسفة الذريين هي النظرية التي يصاغ فيها المطلق على أنه الوجود لذاته، وعلى أنه الواحد، كما أنه أيضاً أحاد كثيرة<sup>(1)</sup>.. ويظهر الطرد في فكرة الواحد الشامل باعتباره القوة الأساسية لهذه الذرات. لكن بدلاً من الجذب، هناك الصدفة أو اللاعقل المحض، الذي يفترض

(1) الفلسفة الذرية المقصودة هنا هي فلسفة لوقيبوس، وديمقريطس حوالي 460-360 ق.م. التي ذهبت إلى أن العالم يتألف من ذرات وخلاء (أو عدم = لا وجود... الخ). وكانت الذرات منتشرة في الخلاء اللامتناهي منذ البداية، ثم تولدت عوالم لا نهاية لها بواسطة الحركة الدوامة فتجمعت الذرات المتشابهة- وهو ما يسميه هيجل بالجذب- وتكونت العناصر الأربعة، وجميع الموجودات (المترجم).

أنه يقوم بتجميع الذرات معاً. وطالما ثبت الواحد على أنه واحد، فمن المؤكد أنه يستحيل النظر إلى تجمع الأحاد بعضها مع بعض إلا على أنه تجمع خارجي وآلي. أما الخلاء Void الذي يفترض أنه المبدأ المكمل للذرات، فهو الطرد ولا شيء غير ذلك، الطرد وقد ظهر على هيئة العدم القائم بين الذرات.

أما المذهب الذري الحديث - فلا يزال ينظر إلى الفيزيقا على أنها ذرية في أساسها - فقد شطر الذرات ليضع كل ثقته في الجسيمات، وبذلك يقترب العلم أكثر من التصور الحسي - على حساب دقة الفكر<sup>(1)</sup>. عندما نضع القوة الجاذبة إلى جوار القوة الطاردة، كما فعل المحدثون، فسوف يؤدي ذلك يقيناً إلى اكتمال التضاد والتقابل، ولقد كان اكتشاف هذه القوة الطبيعية - كما سميت - مصدراً لكثير من الغرور.

غير أن اللزوم المتبادل بين الثابنين، وهو الجانب الحقيقي والعيني فيهما، لا بد أن يكون قد انتزع من الغموض والالتباس الذين ترك فيهما حتى عند كانط في المبادئ الميتافيزيقية للعلم الطبيعي<sup>(2)</sup>. وتتضح أهمية النظرية في العصر الحديث في السياسة أكثر منها في مجال علم الطبيعة، فلقد أصبحت إرادة الأفراد بما هي كذلك، طبقاً لهذه النظرية، المبدأ الخلاق للدولة، وقوة الجذب أصبحت الحاجات والميول الخاصة للأفراد.

(1) كان جون دالتون John Dalton (1766 - 1844) عالم الفيزياء البريطاني الشهير معاصراً لهيجل، وهو أول عالم حديث يعتبر الذرة أصغر جزء من المادة، أي أنها الوحدة التي تنقسم إليها المادة وثبت غير هذا الآن، فالذرات تتكون من نواة بها جسيمات تحمل شحنات كهربية موجبة تسمى البروتونات ويحيط بالنواة جسيمات أصغر تحمل شحنات سالبة تسمى الإلكترونات. الخ. (المترجم).

(2) الإشارة هنا إلى البحث الذي كتبه كانط عام 1786 تحت عنوان «المبادئ الميتافيزيقية الأولى لعلم الطبيعة» (المترجم)

أما الكلي، أو الدولة ذاتها، فقد ظل الشرط الخارجي للعقد<sup>(1)</sup>.

### [إضافة]

(1) تشكل الفلسفة الذرية مرحلة حيوية في التطور التاريخي للفكرة. ويمكن أن يوصف المبدأ الذي يقوم عليه هذا المذهب بأنه الوجود لذاته على هيئة الكثرة. وفي يومنا الراهن نرى الطلاب الذين يقومون بدراسة الطبيعة، ويرغبون رغبة عارمة في اجتناب الميتافيزيقا يصيخون السمع بشغف إلى المذهب الذري. وليس من الممكن أن نفلت من الميتافيزيقا، ونكف عن دراسة الطبيعة في صور الفكر، بأن نلقي بأنفسنا في أحضان المذهب الذري، ذلك لأن الذرة نفسها ليست سوى فكرة في حقيقة أمرها.

ومن هنا كانت النظرية التي ترى أن المادة تتكون من ذرات هي نظرية ميتافيزيقية في صميمها. ولم يستطع «نيوتن Newton» نفسه أن يلتزم بتحذيره لعلم الطبيعة من الميتافيزيقا لأن الطبيعيين المحض هم الحيوانات وهي وحدها الكائنات التي لا تفكر، أما الإنسان فهو موجود مفكر، وقد ولد ميتافيزيقياً. والسؤال الحقيقي ليس هو التساؤل عما إذا كنا سنستخدم الميتافيزيقا أم لا. بل ما إذا كانت ميتافيزيقانا هي من النوع الصحيح.

وبعبارة أخرى ما إذا كنا قد اخترنا بدلاً من الفكرة المنطقية العينية، صور للفكر أحادية الجانب يحددها الفهم تحديداً صارماً،

---

(1) الإشارة هنا إلى تركيز العصر الحديث على أهمية «الفرد» في مقابل «الدولة» ولقد ناقش هيجل تحول المجتمع إلى ذرات فردية - من الناحية السياسية - في كتابه «أصول فلسفة الحق» تحت عنوان «المجتمع المدني». وقارن أيضاً دراسة لنا بعنوان «هيجل والمجتمع البرجوازي» في كتابنا دراسات سياسية (المترجم)



وجعلنا من هذه الصور الأساس لجهدنا النظري، والعملية على حد سواء. وعلى هذا الأساس يمكن للمرء أن يعترض على الفلسفة الذرية، فلقد نظر الذريون القدامى إلى العالم على أنه كثير، كما يفعل خلفاؤهم ذلك كثيراً في يومنا الراهن، وألقوا على عاتق الصدفة مهمة تجميع الذرات السابحة في الخلاء.

غير أن الرابطة التي تربط بين أفراد الكثير بعضها ببعض ليست على الإطلاق مجرد حدث عارض، كما لاحظنا بالفعل، فإن الرابطة تقوم على أساس طبيعتها نفسها. ونحن مدينون لكانط بالنظرية الكاملة عن المادة بوصفها وحدة الطرد الجذب. والنظرية صحيحة، من حيث أنها تعترف بأن الطرد هو العنصر الآخر من عنصرين تنطوي عليهما الفكرة الشاملة للوجود لذاته، وأنه عنصر لا يقل أهمية عن الطرد في تكوين المادة. وهذا البناء الدينامي للمادة - كما يسمى - لا يزال يعاب عليه أنه يسلم بالجذب والطرْد بدلاً من أن يستنبطهما. فإذا ما تم استنباطها، عندئذ - فحسب - نستطيع أن نرى الإجابة عن «كيف» و «لماذا» بصدد الوحدة التي أثبتناها.

والواقع أن كانط كان حريصاً على أن يطبع في ذهن القارئ أن المادة ينبغي ألا ينظر إليها على أنها وجود فعلي بداته Per Se، وأنها تصادف أن زودت القوتين المذكورتين فيما سبق، بل لا بد من النظر إليها على أنها لا تعتمد إلا على وحدتها. ولقد قبل علماء الطبيعة الألمان لبعض الوقت، هذه الدينامية الخالصة. لكن على الرغم من ذلك فإن الغالبية العظمى من علماء الطبيعة المحدثين، وجدوا أن من المناسب أكثر العودة إلى وجهة النظر الذرية. ورغم تحذيرات واحد منهم وهو «كاستنر Kastner»<sup>(1)</sup> بدأ ينظر إلى المادة على أنها تتألف من جسيمات

(1) إبراهيم جوتلب كاستنر (1719-1800) أديب وعالم رياضيات ألماني ظل أستاذاً لمدة 44 سنة في جوتنغ، وكانت له في النصف الأخير من القرن

لا متناهية الصغر تسمى «ذرات» وترتبط هذه الذرات بعضها ببعض بلعبة القوى المحلقة بها- قوى الجذب أو الطرد- أياً كان نوعها.

وتلك أيضاً نظرية ميتافيزيقية، لكنها ميتافيزيقية، بما تحمله من لا معقولة تامة، تقدم لنا المبرر الكافي لأن نحترس منها.

(2) الانتقال من الكيف إلى الكم الذي أشرنا إليه في الفقرة السابقة لا يوجد في طريقة التفكير الشائعة، التي تعتقد أن كل مقولة من هاتين المقولتين توجد متراصة بجوار الأخرى مستقلة عنها. ولقد اعتدنا القول بأن الأشياء لا تتحدد على نحو كفي فقط، بل على نحو كمي أيضاً. أما السؤال من أين تنشأ هاتان المقولتان؟ وكيف ترتبط إحداها بالأخرى؟ فتلك أسئلة لا تفحص أكثر من ذلك.

والواقع أن الكم لا يعني سوى الكيف الملغى أو الممتص، وعن طريق جدل الكيف الذي فحصناه هنا يتضح هذا الإلغاء. لقد كان لدينا في البداية: الوجود الخالص، ثم ظهرت صورة الصيرورة على أنها حقيقة، وقد شكلت الصيرورة معبراً إلى الوجود المتعين، وحقيقة هذا الوجود المتعين وجدت في الآخريّة. واتضح أن نتيجة الآخريّة هي الوجود للذات متحرراً من الالتزام بالآخر، ومن العبور إلى الآخر. ثم اتضح في النهاية أن الوجود للذات في جانبي مساره- أعني الجذب والطرْد- يلغي نفسه، وهو بذلك يلغي أو ينسخ الكيف في جميع مراحلها. لكن هذا الكيف الملغى أو المنسوخ ليس عدماً مجرداً، كما أنه ليس وجوداً خالصاً بلا سمة، بل هو فحسب وجود لا يتأثر بالتعين أو السمة.

وهذا الجانب من الوجود هو ما نجده أيضاً في تصوراتنا المألوفة على أنه الكم. فنحن نلاحظ الأشياء بادئ ذي بدء مركزين على كيفها، وهو ما

نعتبره خاصية تتحد مع وجود الشيء في هوية واحدة، بيد أننا كلما سرنا ندرس كمها، وصلنا إلى خاصية خارجية لا تؤثر في وجود الشيء الذي يبقى هو هو حتى إذا ما تغير كنهه فأصبح كبيراً أو صغيراً<sup>(1)</sup>.

## [2] الكم Quantity:

### (أ) الكم الخالص A- Pure Quantity:

99- الكم هو الوجود الخالص حيث لم يعد ينظر إلى الخاصية أو الطابع على أنه يتحد مع الوجود ذاته في هوية واحدة، بل يوضح صراحة على أنه ملغى أو محايد.

(1) ويشير لفظ المقدار (أو الحجم) إلى الكم المتعين بصفة خاصة. وهو لهذا السبب اسم لا يناسب الكم بصفة عامة.

(2) فالرياضيات تحدد أو تعرف المقدار عادة بأنه ما يمكن أن يزيد أو ينقص، وهو تعريف معيب، لأنه يتضمن الشيء المراد تعريفه مرة أخرى، لكنه قد يصلح لبيان أن مقولة المقدار تفهم صراحة على أنها ما يقبل التغير، وما هو محايد. ومن هنا فعلى الرغم من تغير وجودها عن طريق زيادة الامتداد أو الكثافة، فإن الشيء كالمنزل مثلاً لا يكف عن أن يكون منزلاً، ولا اللون الأحمر عن أن يكون أحمر.

(1) فنحن نلتقي بهذا الشيء الذي أسميه شجرة، وأعرف أنها خضراء وأنها تثمر البرتقال... الخ- وهذه كلها جوانب كيفية، ويتم ذلك قبل أن أعرف مدى ارتفاعها أو عدد الأفرع أو الأوراق أو الثمار.. الخ وهذه كلها جوانب كمية فالكيف يأتي أولاً، ولهذا يجعله هيجل متحداً مع وجود الشيء، ثم يأتي الكم الذي يجعله خاصية خارجية (أي ليست متحدة مع الوجود) فشجرة البرتقال تظل هي كثر عدد الثمار أو الأوراق أو قلت... الخ (المترجم).

(3) المطلق هو الكم الخالص. وتتفق هذه الوجهة من النظر- بصفة عامة- مع التصور الذي يعرف المطلق بأنه المادة، وهو تعريف نجد فيه أن «الشكل Form» رغم وجوده لا أهمية له. وهكذا يصبح الكم مكوناً للخاصية الأساسية للمطلق، عندما ينظر إلى المطلق على أنه حياد تام، ولا يسمح إلا بالتمييزات الكمية وحدها. ويمكن، فضلاً عن ذلك، أن نأخذ المكان الخالص، والزمان الخالص... الخ على أنهما أمثلة للكم على هذا النحو، إذا ما سمحنا لأنفسنا أن ننظر إلى الواقعي على أنه ما يشغل مكاناً وزماناً بغض النظر عن ارتباطه بأي شيء آخر.

### [إضافة]

التعريف الرياضي للمقدار بأنه ما يقبل الزيادة أو النقصان، يبدو لأول وهلة أنه أفضل وأسهل من عرض الفكرة الشاملة (للمقدار) في القسم الحالي<sup>(1)</sup>. لكننا إذا ما فحصناه بدقة لوجدنا أنه يتضمن تصورات وافتراضات سابقة خفية، أعني أنه يتضمن نفس العناصر التي ظهرت في الفكرة الشاملة للكم التي وصلنا إليها بمنهج التطور المنطقي.

وبعبارة أخرى عندما نقول إن الفكرة الشاملة للمقدار تكمن في القابلية للزيادة أو النقصان، فإننا نقرر أن المقدار (أو بدقة أكثر: الكم) على نحو ما يتميز عن الكيف هو خاصية من ذلك النوع الذي يتسم به الشيء، ولا يتأثر أدنى تأثر بأي تغير يطرأ عليه. وقد يسأل سائل: ما هو العيب، إذن الذي نجده في مثل هذا التعريف؟ والجواب هو أن

(1) المقدار Magnitude مفهوم أساسي في الرياضيات، وهو يستخدم لتحديد العلاقة الكمية بين الأشياء والعمليات في الواقع. وهناك أنواع من المقادير: مقادير خاصة بالميزان (كالطول والمساحة... الخ). ومقادير الكمية الموجهة كذلك يقسم المقدار إلى ثوابت ومتغيرات... الخ (الترجم).

القول بقابليته للزيادة أو النقصان تعني إضفاء سمة على المقدار بطريقة أخرى. ولو كان هذا التعريف هو التفسير المقنع للمقدار، لكان لا بد أن يوصف الكم فقط بأنه كل ما يمكن أن يتغير، إلا أن الكيف لا يقل عن الكم في هذه الخاصية، أعني في قابليته للتغير. والتفرقة التي تقدم هنا بين الكيف والكم نعبر عنها بقولنا الزيادة أو النقصان. والمعنى هو أنه أياً ما كان اتجاه التغير في جانب التعيين في المقدار، فإن الشيء يظل على ما هو عليه.

هناك ملحوظة أخرى: إننا لا نسعى خلال الفلسفة كلها، ولا نبحث عن التعريفات الصحيحة فحسب، ولا التعريفات المقبولة بالأحرى، التي تعتمد صحتها اعتماداً مباشراً على الخيال الشائع المؤلف، وإنما نسعى إلى التعريفات المبرهنة أو الحقيقة التي لا يفترض مضمونها على أنه معطى فحسب، بل على أنه يبرهن على ذاته، عندما يبرهن عليه النحو الذاتي الحر للفكر.

وإذا طبقنا ذلك على حالتنا الراهنة، مهما كانت صحة تعريف الكم، ووضوحه الذاتي وهو التعريف المؤلف عادة في الرياضيات، فإنه لن يشبع رغبتنا في أن نرى إلى أي حد تتأسس هذه الفكرة الجزئية على الفكر الكلي وأنها بذلك ضرورية.

غير أن هذه الصعوبة ليست هي المشكلة الوحيدة، فإننا ما لم نصل إلى الكم من خلال فعل الفكر، وقبلنا - بلا نقد ولا تمحيص - صورة من التعميمات الموجودة عندنا، فإننا نكون عرضه للمبالغة بصدد نطاق مشروعيته، بل ربما قمنا برفعه إلى مرتبة المقولة المطلقة. ومثل هذا الخطر حقيقي. ونستطيع أن نرى ذلك عندما نحصر اسم العلم الدقيق ليقصر على تلك العلوم التي يمكن أن تخضع موضوعاتها للحساب الرياضي. وهنا نجد لدينا أثر آخر من آثار المتيافيزيقا السيئة (التي سبق أن ذكرناه في الفقرة رقم 98 - إضافة) التي تجعل مقولات الفهم

الناقصة الجزئية تحل محل الفكرة العينية. وسوف تصبح معرفتنا في موقف حرج للغاية أياً ما كانت الموضوعات مثل: الحرية، والقانون، والأخلاق، بل حتى معرفتنا بالله نفسه، وهي التي لا يمكن أن تقاس أو تحسب، أو يعبر عنها بصيغة رياضية، سوف تكون معرفتنا في أزمة إذا ما اعتقدنا أن هذه الموضوعات تتجاوز المعرفة الدقيقة، وأن علينا أن نقنع بالصور العامة الغامضة التي نحصلها عنها، تاركين تفصيلاتها وجزئياتها لهوى كل فرد يصنع منها ما يشاء.

والنتائج الخطرة التي تكشف عنها مثل هذه النظرية في مجال التطبيق العملي في غاية الوضوح. فهذه النظرية الرياضية المحضة هي التي توحد بين الفكر وإحدى مراحلها في هوية واحدة، وأعني بها مرحلة الكم وهي ليست سوى المبدأ الذي يقوم عليه المذهب المادي Materialism يشهد بذلك تاريخ الفكر العلمي، ولا سيما في فرنسا منذ منتصف القرن الماضي.

إن المادة، من الناحية التجريدية، هي بالضبط ما يمكن أن يكتسب شكلاً خارجياً ومحيداً رغم أنها تحمل في ذاتها شكلاً خاصاً بها.

لا بد أن يُساء فهم التفسير الراهن تماماً، إذا ما افترض القارئ أن ينتقص من الرياضيات أو يستخف بها. إننا عندما نقول عن الخصائص الكمية إنها خارجية ومحيدة فحسب، فإننا بذلك لا نقدم أي مبرر للكسل أو السطحية، أن نقرر أن الخصائص الكمية يمكن أن تترك لحالها، أو أنها على الأقل لا تتطلب عناية خاصة في تناولها الكم، بالطبع، مرحلة في سير الفكرة، وبها هو كذلك لا بد أن يكون له دوره وقيمه:

أولاً: بوصفه مقولة منطقية.

وثانياً: في عالم الموضوعات الطبيعية والروحية على السواء.

وحتى في هذه الحالة سرعان ما تظهر ألوان مختلفة من الأهمية تلحق بمقولة الكم تبعاً لمجال انتماء موضوعاتها، أي في العالم الطبيعي أو الروحي.

ففي عالم الطبيعة حيث تتخذ صورة الكفرة شيئاً آخر غير ذاتها<sup>(1)</sup>، وفي الوقت ذاته شيئاً خارجاً عن ذاتها، فإنه لهذا السبب نفسه تلحق أهمية أعظم بمقولة الكم عنها في عالم الروح، عالم الجوانية الحرة. ولا شك أننا ننظر حتى إلى الوقائع الروحية من وجهة نظر كمية.

لكن يتضح في الحال أن الحديث عن الله بوصفه ثالثاً: فإن العدد ثلاثة، لا تكون له، على الإطلاق نفس الشهرة التي تكون عندما نتحدث عن أبعاد المكان الثلاثة، أو عن زوايا المثلث الثلاثة الذي تظل سمته الأساسية أنه سطح يحده ثلاثة أضلاع.

وحتى داخل مملكة الطبيعة فإننا نجد نفس التفرقة مع أهمية تكبر أو تصغر للسمات الكمية. فالكم يلعب دوراً في العالم غير العضوي ربما كان أعظم من الدور الذي يلعبه في العالم العضوي. فحتى عندما نميز، في العالم العضوي، بين الوظائف الميكانيكية، وبين ما يسمى بالوظائف الكيميائية، والوظائف الفيزيائية بالمعنى الضيق، نجد نفس الاختلاف. فمن المسلم به أنه الميكانيكا من بين أفرع العلوم كلها لا تستطيع الرياضيات، على الأقل، الاستغناء عنها. بحيث لا نستطيع أن نخطو خطوة واحدة بدونها. وعلى هذا الأساس ينظر إلى الميكانيكا على أنها العلم على الأصالة الذي يأتي بعد الرياضيات، الذي يؤدي بنا إلى

(1) المفروض أن الفكرة في عالم الطبيعة تتخذ صورة أخرى غير ذاتها، هي المادة، فهي الآن «في الآخر» المختلف عن ذاتها، وإن كان علينا أن نتذكر دائماً أن هيجل يتبنى القول بأن «الطبيعة هي الفكر وقد أصيب بالتحجراً» (المترجم).

تكرار الملاحظة التي سقناها حول اتفاق النظرة المادية مع النظرة الرياضية اتفاقاً تاماً.

وبعد كل ما قلناه لا بد أن ننظر إليه في نطاق المعرفة الشاملة والدقيقة- على أنه من أكثر الأحكام المتسرة ضرراً لو بحثنا فيه عن جميع التميزات والتعينات للموضوعات في نطاق الاعتبار الكمية وحدها فمن المؤكد أن الروح أعلى من الطبيعة، والحيوان أعلى من النبات، لكنها لا نعرف إلا النذر اليسير عن هذه الموضوعات، والفروق بينها ما لم نقدم لتفهمها فهماً شاملاً في طابعها الخاص، أعني طابعها الكيفي.

100- لكم- كما رأينا- مصدران: الوحدة المانعة، والتوحيد أو التساوي بين هذه الوحدات. ومن ثم فعندما ننظر إلى علاقته المباشرة مع نفسه أو إلى خصائص الهوية الذاتية التي تصبح علنية عن طريق الجذب فإننا نجد أن الكم هو المقدار المتصل. لكن عندما ننظر إلى الخاصية الأخرى التي يتضمنها الواحد في داخله فإننا نجد أن الكم هو المقدار المنفصل. غير أن الكم المتصل لا يزال له أيضاً صفة الاتصال، واتصاله هو الواحد، أو الوحدة، أعني التشابه الذاتي للأحاد الكثيرة.

(1) لكن المقدار المتصل والمقدار المنفصل لا يعبران عن نوعين من المقدار كما لو كانت خصائص أحدهما لا تنسب إلى الآخر، وإنما التمييز الوحيد بينهما هو أن الكم كله يوضح صراحة في صورة أحدهما مرة، وفي صورة الآخر مرة أخرى.

(2) متناقضة الزمان Antinomy of Time ومتناقضة المكان أو المادة التي تناقش مشكلة القول بأنها تقبل القسمة إلى الأبد، أو أنها تتألف من وحدات لا تنقسم، إنما تعني فحسب أننا ننظر إلى الكم مرة على أنه منفصل، ومرة أخرى على أنه متصل. فإذا وصفنا الزمان أو



المكان أو المادة، صراحة، أنها كم متصل فقط قلنا إنها تقبل القسمة إلى ما لا نهاية. وإذا وصفناها من ناحية أخرى بأنها كم منفصل، فسوف تنقسم بالقوة بينما هي تتألف من وحدات لا تقبل القسمة، وكل نظرية من هاتين النظريتين ناقصة.

### [إضافة]

إن الكم باعتباره النتيجة المباشرة لمقولة الوجود للذات يشمل جانبي العدل في هذه المقولة وهما الطرد والجذب، يشملها على أنهما عنصران مكونان لفكرة الكم ذاتها.

ومن ثم فليس هناك شيء اسمه الكم المتصل فقط، وشيء اسمه الكم المنفصل فحسب، بل الكم متصل ومنفصل على حد سواء. وكل عنصر من هذين العنصرين يشمل الآخر أيضاً. أما إذا تحدثنا عنهما على أنهما نوعان متعارضان من المقدار، فإن ذلك ليس إلا نتيجة لتفكيرنا التجريدي الذي يتأرجح حين ينظر إلى المقادير المحددة، بين هذا العنصر أو ذاك، بينما هما عنصران يكونان اتحاداً لا ينفصم في فكرة واحدة هي: الكم.

وعلى ذلك فيمكن أن يقال إن المكان الذي تشغله هذه الحجرة مقدار متصل، ومائة من الناس يجتمعون فيها يشكلون مقداراً منفصلاً، ومع ذلك فالمكان مقدار متصل ومنفصل في آن واحد. فنحن نتحدث عن نقط المكان، ونقسم المكان باعتباره طولاً معيناً ينقسم إلى عدد كبير من الأقدام والبوصات.. الخ. وهو عمل لا يمكن أن يتم إلا على افتراض أن المكان إلى جانب أنه متصل فهو كذلك منفصل بالقوة. ويمكن أن نقول كذلك إن المقدار المنفصل - وهو المقدار الذي يتألف من مائة رجل - مقدار متصل أيضاً، ويعتمد اتصاله على العنصر المشترك بين الرجال، أي على النوع الإنساني الذي يشمل جميع الأفراد ويوحد بينهم.

## (ب) الكمية (أو تحديد الكم) B- Quantum (How Much)

101- عندما يوضع الكم في طابعه المانع الذي يتضمنه فإنه يصبح: كمية، فالكمية هي الكم المحدد.

[إضافة]

الكمية هي الوجود المتعين في دائرة الكم، فعلى حين أن الكم الخالص يطابق أو يماثل الوجود المجرد، فإن الدرجة- التي سندرسها فيما بعد- تماثل الوجود لذاته. أما تفصيلات السير من الكم الخالص إلى الكمية فهي على النحو التالي: الكم الخالص يكون في البداية تمييز، لأن التمييز هو الاتصال والانفصال، وهو ما لا يكون في البداية إلا ضمناً فحسب، أما في الكمية، فإن هذا التمييز يصبح علنياً صريحاً بالفعل، بحيث يظهر الكم الآن، بصفة عامة على أنه كم مميز أو محدد. وهذه الطريقة تنشطر الكمية، في الوقت نفسه إلى كثرة لا حد لها من الكميات أو المقادير المحددة. كل مقدار محدد منها، باعتباره مميزاً عن المقدار الآخر، يشكل وحدة، في حين أنه، من ناحية أخرى، إذا ما نظر إليه بذاته Per Se لوجدناه كثرة. وعندما يتم ذلك فإن الكمية توصف بأنها: العدد Number.

102- تبلغ الكمية في مقولة العدد تمام تطورها ووضوعها الكامل، فالعدد، كالواحد أو الوسط الذي يوجد فيه، يشتمل على عاملين أو وظيفتين: مقولة الجملة التي تعتمد على عامل الانفصال، ومقولة الاتحاد التي تعتمد على عامل الاتصال<sup>(1)</sup>.

(1) الكمية كقولنا: خمسون حصاناً تتضمن عنصري الاتصال والانفصال فهي من ناحية عبارة عن عدة أحصنة: حصان، وحصان، وحصان... الخ. وهذا هو عنصر الانفصال، ومن هنا يمكن أن نقول عنها إنها مجموعة من

## [إضافة]

ينظر إلى الأنواع المختلفة من عمليات الحساب، عادة على أنها حالات عارضة للتعامل مع الأعداد. وإذا ما أردنا الكشف عن الضرورة والمعنى في هذه العمليات فلا بد أن يتم ذلك عن طريق مبدأ ما. ولا بد أن ينبع هذا المبدأ من العناصر التي تتميز بها الفكرة الشاملة للعدد ذاته. (ولا بد أن نعرض لهذا المبدأ هنا في شيء من الإيجاز) هذه العناصر التي تتميز بها الفكرة الشاملة هي الجملة من ناحية، والاتحاد من ناحية أخرى، وهما معاً يكونان العدد.

غير أن مقولة الاتحاد عندما تنطبق على الأعداد التجريبية فلا تكون سوى علاقة التساوي بين هذه الأعداد. ومن هنا فإن مبدأ العمليات الحسابية يتخذ هيئة التجميع الخارجي. ومن هنا فإننا نجد جميع العمليات الحسابية لا بد أن يعني أن نضع الأعداد في علاقة النسبة بين الاتحاد والجملة، وأن نستخرج التساوي بين هاتين الحالتين.

ويأتي العد في البداية أو ما نسميه بتكوين العدد: أو تجميع وحدات كثيرة كما نشاء. لكن لكي نحصل على أنواع من الحساب فمن الضروري أن يكون ما نعه هو أعداد بالفعل، وليس مجرد وحدات بسيطة.

أولاً: الأعداد على نحو ما ترد، بصفة عامة وعلى نحو طبيعي هي أعداد غير محددة وغامضة تماماً، وهي عموماً غير متساوية وتجميع أو عد هذه الأعداد: هو الجمع.

---

الخيل أو كثرة من الجياد، أو «جملة» خيل. وهي من ناحية ثانية تتضمن عنصر الاتصال، لأن الخيل تتجمع كلها في كمية واحدة، لوجود صفة مشتركة بينها فهي من هذه الناحية تشكل اتصالاً من الخيل أو هي اتحاد من الجياد (المترجم).

ثانياً: النظرة الثانية التي يمكن أن ننظر منها إلى أعداد نقول: إنها متساوية، بحيث تشكل اتحاداً واحداً. وهكذا نجد أمامنا: الجملة. ولا يهم في عملية السير كيف تتوزع الأدوار التي تقوم بها الجملة والاتحاد بين الأعداد، أو عوامل الناتج، فقد يكون جملة، وقد يكون اتحاداً.

ثالثاً: النظرة الثالثة والأخيرة هي تساوي الجملة والاتحاد. فعد الأعداد معاً عندما يتسم بهذه السمة هو الترقية Involution<sup>(1)</sup>. وبالدرجة الأولى رفعها إلى قوة تربيعية. ورفع العدد إلى قوة أعلى يعني - من منظور الشكل - أن تستمر في ضرب العدد في نفسه إلى ما لا حد له من المرات. وبما أن هذا النوع الأخير من الحساب يبرز التساوي الكامل للتمييز الوحيد الموجود في العدد أعني التمييز بين الجملة والاتحاد، فلا يمكن أن يكون هناك سوى هذه الحالات الثلاث من الحساب. ولدينا في مقابل عملية الأعداد عملية تفككها طبقاً للسماة نفسها. وهكذا نجد أن هناك ثلاثة أنواع سلبية من العمليات الحسابية إلى جانب الأنواع الثلاثة التي ذكرناها والتي يمكن - إلى هذا الحد - أن نقول عنها إيجابية.

[إضافة]

العدد، بصفة عامة، هو الكمية في تخصيصها الكامل، ومن هنا فإننا نستخدمه لا فقط لتحديد ما نسميه مقداراً منفصلاً، بل أيضاً ما نسميه مقداراً متصلاً. ولهذا السبب فإنه حتى الهندسة نفسها لا بد أن

(1) أي الرفع إلى القوى، في الجبر والحساب، وهي عملية ضرب الكمية في نفسها عدة مرات أو عملية رفع الكمية إلى قوى، وهي عكس عملية أخذ الجذور Evolution (المترجم)

نطلب العون والمساعدة من العدد عندما نسعى إلى تحديد شكل المكان، ونسبه تحديداً نوعياً خاصاً.

( ب ) الدرجة Degree:

103- يتحد الحد (في الكمية) في هوية واحدة مع كل الكمية ذاتها. ولما كان الحد في ذاته متعددًا، فإنه يكون مقداراً ممتدًا. وبما أنه في ذاته تعين بسيط (بساطة كيفية)- فهو مقدار مكثف أو هو الدرجة.

تختلف التفرقة بين المقدار المتصل والمقدار المنفصل، عن التفرقة بين المقدار الممتد، والمقدار المكثف (أو المدمج)- من حيث إن الأول ينطبق على الكم بصفة عامة في حين أن الثاني ينطبق على حد الكم، أو تعينه بها هو كذلك. وليس المقدار المكثف والممتد نوعين (كما أنهما لم يكونا نوعين في المقدار المنفصل والمتصل) بحيث يمتلك أحدهما خاصية لا يمتلكها الآخر: فما هو مقدار مكثف (أو مدمج) هو كذلك مقدار ممتد تماماً، والعكس صحيح أيضاً.

[إضافة]

يتميز المقدار المكثف أو الدرجة من حيث فكرته الشاملة من المقدار الممتد أو الكمية، ومن ثم فلا يسمح برفض- كما يفعل كثيرون- التعرف على هذا التمييز والتوحيد بين هذين الشكلين من المقدار بغير تردد. وهما متحدان في علم الطبيعة، حتى أننا عندما نريد توضيح الفرق في الثقل النوعي فإننا نقول: إنه عندما يكون الثقل النوعي لجسم ما ضعف الثقل النوعي لجسم آخر، فإنه يشغل حيزاً من المكان- بما يشتمل عليه من أجزاء مادية (أو ذرات)- ضعف ما يشغله الجسم الآخر، وتلك هي الحال نفسها مع الحرارة والضوء، إذ ترانا نفسر الدرجات المختلفة من الحرارة واللمعان بقولنا إن هناك أعداداً كبيرة أو صغيرة من الجسيمات أو جزئيات الحرارة أو الضوء.

ولا شك أن علماء الطبيعة الذين يأخذون بمثل هذا النوع من التفسير يلتمسون لأنفسهم العذر - عادة - عندما يعترض عليهم بأن هذا تفسير ضعيف، ولا يمكن الدفاع عنه، بقولهم إن التفسير لا ضرر منه بالنسبة لتوضيح مثل هذه الظواهر التي نعترف أننا لا نستطيع معرفتها، وهو يستخدم لنفعه الشديد وفائدته الكبرى، والمقصود بهذا النفع الشديد، وتلك الفائدة الكبرى، الإشارة إلى تطبيق أسهل في الحساب، لكن يصعب أن نرى لماذا لا يكون للمقادير المكثفة وهي لها من ذاتها تعبيراً عددياً معيناً، نفس النفع الشديد، الذي للمقادير الممتدة في الحساب.

وإذا كان النفع هو كل المطلوب، لكان استبعاد الحساب والفكر تماماً هو - يقيناً - الأشد نفعاً. وهناك نقطة أخرى ضد الدفاع الذي يقدمه علماء الطبيعة: وهي أن الالتزام بتفسيرات من هذا القبيل هو تجاوز لدائرة الإدراك الحسي والتجربة والبقاء في مملكة الميتافيزيقا وفيما أسموه - في مناسبات أخرى - النظر العقلي العاطل والمحفوف بالمخاطر. إنها يقيناً لواقعة من وقائع التجربة، إذا كان لدينا كيسان من أكياس النقود امتلأ أحدهما بحيث أصبح وزنه ضعف وزن الآخر، فلا بد أن يكون في داخل أحدهما مائتان من الشلنات، مثلاً، في حين الآخر لا يحتوي إلا على مائة فحسب. وفي استطاعتنا أن نرى هذه القطع من النقود ونتحسسها بأيدينا، أما الذرات والجسيمات وما شابه ذلك فهي على العكس تجاوز نطاق الإدراك الحسي. والفكر وحده هو الذي يستطيع أن يقرر ما إذا كانت مقبولة، أو لها معنى، أم لا.

غير أن الفهم المجرد (كما أشارنا في الفقرة رقم 98 - والإضافة) هو الذي يجمد تجميداً نمطياً عامل التكثير (الموجود في الفكرة الشاملة للوجود للذات) على هيئة ذرات ويعتبره مبدأ مطلقاً، وهو نفسه الفهم المجرد، في المثال الحالي، في تغير مكافئ مساوي، بإدراك حسي غير

متميز، وبفكر عيني واقعي، ينظر إلى المقدار المكثف على أنه الصورة الوحيدة للكم. وحيثما توجد المقادير الممتدة لا يتعرف عليها في طابعها الخاص، بل نقوم بمحاولة عينية فنردها إلى المقادير المكثفة، وهي محاولة تستند إلى افتراض لا يمكن الدفاع عنه.

هناك اتهام يتردد أكثر من غيره وسط الاتهامات التي توجه إلى الفلسفة الحديثة يقول إن الفلسفة الحديثة ترد كل شيء إلى الهوية، ومن ثم كان اسم الشهرة الذي أطلق عليها هو: فلسفة الهوية.

غير أن المناقشة الحالية يمكن أن تعلمنا أن الفلسفة، والفلسفة وحدها، التي تصر على التمييز بين ما هو مختلف من الناحية المنطقية، ومن ناحية التجربة. في حين أن المدافعين المحترفين عن التجربة هم أولئك الذين يقيمون هوية مجردة في المبدأ الرئيسي للمعرفة.

إن فلسفتهم هي التي يمكن أن توصف بحق بأنها فلسفة هوية. وفضلاً عن ذلك فمن الصواب تماماً القول إنه لا توجد مقادير امتدادية فحسب، ومقادير مكثفة فحسب. على أن لا يوجد مقادير متصلة فقط ومقادير منفصلة فحسب. وهاتان الخاصيتان للكم ليستا متعارضتين كنوعين مستقلين، كل مقدار مكثف هو مقدار ممتد أيضاً والعكس صحيح كذلك. ومن ثم فدرجة معينة من الحرارة هي مقدار مكثف وهي إحساس بسيط تماماً يقابلها بما هي كذلك ولو أننا نظرنا في الترمومتر Thermometer (ميزان الحرارة) لوجدنا أن هذه الدرجة من الحرارة لها امتداد معين في عمود الزئبق مقابلها. يتغير المقدار الممتد متأنياً مع درجة الحرارة أو المقدار المكثف. والوضع هنا يشبه في عالم الروح: فللطابع المكثف نطاق أوسع مع نتائجه، أكثر من الطابع الممتد.

104- توضح الدرجة على نحو صريح في الفكرة الشاملة

للكمية، فهي المقدار في ذاته بسيط ومحديد، ولكن بتلك الطريقة التي

تجعل الطابع أو الخاصية العينية، كما تقع خارجها تماماً في مقادير أخرى. وفي هذا التناقض، حيث يكون الحد المستقل والمحايد هو تخارج مطلق يبدأ التسلسل الكمي اللامتناهي في الظهور- بوضوح- مباشرة وينقلب في الحال إلى ضده إلى التوسط (الانتقال إلى ما وراء الكمية الموجودة ومجاورتها) والعكس صحيح أيضاً.

العدد فكر، لكنه فكر في تخارج ذاتي كامل، ولأنه فكر فإنه لا ينتمي إلى الإدراك الحسي، وإنما هو الفكر الذي يسم الإدراك الحسي بسمة التخارج. ولهذا السبب فإن الكمية لا فقط أن تزداد أو تنقص بلا حد، بل إن فكرة الكمية نفسها تعني أن تندفع إلى الخارج وتجاوز نفسها. وليس التسلسل الكمي اللامتناهي سوى تكرار لا معنى له لنفس التناقض، الذي يلحق بالكمية، وبصفة عامة عندما توضع على نحو صريح في طابعها الخاص على أنها درجة، ولقد لمس «زينون» الإيلي سطحية التعبير عن هذا التناقض في صورة التسلسل اللامتناهي عندما قال بحق- على نحو ما يروي عنه أرسطو<sup>(1)</sup>: «ليس ثمة فارق بين أن نقول الشيء مرة، وأن نقوله إلى الأبد».

### [إضافة]

(1) لو اتبعنا التعريف المعتاد للرياضيين الذي سقناه في الفقرة

(1) ليس أرسطو، بل هو سيمبليقوس Simplicius في تعليقه على فيزيقا أرسطو ص رقم 306 هو الذي قدم حجة زينون ضد التركيب المزعوم للخطر من سلسلة من النقاط. ما نستطيع ن نقوله عن وحدة حقيقة صغيرة مفترضة نستطيع أن نقوله عن وحدة أصغر فأصغر وهكذا إلى ما لا نهاية «قارن كتاب جون بيرنت فجر الفلسفة اليونانية، ص 329»  
(المترجم)

(المترجم) J. Burnet: Early Greek Philosophy, P.329.



رقم (99) والذي يقول إن المقدار هو ما يمكن أن يزداد أو ينقص، فقد لا يكون هناك شيء يقال ضد صحة الإدراك الحسي المبني على أساسه. لكن يبقى السؤال: كيف يتأتى لنا أن نزع تلك القابلية للزيادة والنقصان. فإذا ما لجأنا إلى التجربة للإجابة عن هذا السؤال فإننا نحاول السير في طريق غير مقنع، لأنه حتى بغض النظر عن واقعة أننا لا بد أن يكون لدينا تصور مادي للمقدار وليس فكرة عنه، فإن المقدار يظهر كإمكانية محضة (للزيادة والنقصان) ولن يكون لدينا مفتاح للضرورة لعرض هذا السلوك. من الواضح - في طريق نمونا المنطقي - أن الكم هو - على العكس - مرحلة في مسار التعيين الذاتي للفكر. ولقد سبق أن بينا أنه يكمن في الفكرة الشاملة للكم نفسها أن تخرج لتجاوز ذاتها. وبهذه الطريقة فإن الزيادة والنقصان (اللتان نسمع عنهما) ليسا ممكنين فحسب، وإنما هما ضروريتان.

(2) التسلسل الكمي اللامتناهي هو ما يثق فيه الفهم التأملي عادة عندما ينخرط في دراسة المسألة العامة للاتناهي. غير أن الشيء نفسه الذي سبق أن ذكرناه بمناسبة التسلسل الكيفي اللامتناهي ينطبق على هذا التسلسل الكمي أيضاً، فهذا التسلسل كما قلنا ليس تعبيراً عن اللامتناهي الحقيقي، وإنما هو يعبر عن اللامتناهي الخاطيء أو الزائف، فهو لا يجاوز أبداً حدود «ما ينبغي أن يكون» ومن هنا يظل باستمرار في نطاق المتناهي. والصورة الكمية لهذا التسلسل اللامتناهي التي سماها «اسبنوزا Spinaza» بحق اللامتناهي المتخيل، أو لا تناهي الخيال *Infinitem Imaginationis* هو صورة كثيراً ما يستخدمها الشعراء من أمثال «هالر Haller»<sup>(1)</sup>، و«كلوبشتوك Klopstock»

(1) ألبرت فون هالر Albert Von Haller (1708-1777). أديب وشاعر ألماني كان يكتب كثيراً من الأفكار الفلسفية في معظم قصائده، ولهذا يذكره

لتصوير اللاتناهي، لا بالنسبة للطبيعة فحسب، بل حتى بالنسبة لله أيضاً. وهكذا نجد «هالر» يقول في وصف شهير للاتناهي الله.

«كومت أعداداً هائلة، وجبالاً من الملايين، ورصصت الزمن فوق الزمن، والعالم فوق العالم، ثم ألقيت نحوك، من فوق تلك القمة المرعبة نظرة، مضابة بالدوار، فوجدت أن قوة العدد مضروبة ومضاعفة ألف مرة وآلاف المرات، ليست بعد قطرة منك يا إلهي»!

وها هنا نلتقي، بالدرجة الأولى، بذلك القذف المتصل. للكم، ولاسيما العدد، الذي يجاوز ذاته، الذي وصفه كانط بأنه مخيف أو مرعب Eery<sup>(1)</sup>. والأمر المخيف الوحيد حقاً، في هذه العملية هو الضجر المرهق لعملية التحديد الدائمة، وفي وقت آخر عدم تحديد الحد دون التقدم خطوة واحدة. غير أن الشاعر نفسه يضيف إلى وصفه للانهائية الزائفة هذا البيت الختامي:

«ذلك كله لا شيء، وبقيت أنت وحدك أمامي».

وذلك يعني أن اللامتناهي الحقيقي هو أكثر من مجرد عالم يجاوز المتناهي، وأنا نحن لكي نكون على وعي به لا بد أن نتخلى عن هذا التسلسل اللامتناهي.

كانط وهيغل وغيرهما من الفلاسفة الألمان. والأبيات التي يذكرها هيغل في هذا السياق مقتبسة من قصيدة هالر عن «الأزل Eternity» التي كتبها عام 1736 (المترجم).

(1) عبارة كانط التي يشير إليها هيغل وردت في كتابه «نقد العقل الخالص» حيث يقول «الأزلية بكل جلالها المرعب كما صورها هالر Haller لا تحدث هذا الانطباع الطاغى على الذهن» ص 513 من ترجمة نورمان كمب سميث الإنجليزية.

I.Kant: Critique of Pure Reason, P. 513 Eng. Trans. Ly N.K Smith, Macmillan, 1963.

(3) لقد فلسف فيثاغورس العدد كما هو معروف، وذهب إلى أنه المبدأ الأول للأشياء جميعاً. وقد تبدو هذه النظرة للعقل الساذج- لأول وهلة- مفارقة كاملة، بل وقد يعتبرها جنوناً خالصاً. فماذا نحن قائلون عنها؟ للإجابة عن هذا السؤال لا بد أن نتذكر، أولاً، أن مشكلة الفلسفة هي رد الأشياء إلى الأفكار وإلى أفكار محددة بصفة خاصة. ولا شك أن العدد فكر، وأنه الفكر القريب من المحسوس، أو هو إذا أردنا تعبيراً أكثر دقة، فكر هذا المحسوس نفسه، لو أخذنا المحسوس على أنه يعني ما هو كثير، وما يستبعد بعضه بعضاً بالتبادل. ولهذا كانت محاولة إدراك الكون على أنه عدد هي أو لخطوة نحو الميتافيزيقا. ونحن نعلم أن فيثاغورس في تاريخ الفلسفة يقف وسطاً بين الأيونيين والإيليين<sup>(1)</sup>. فبينما لم يذهب الأيونيون قط- على ما يروي أرسطو- أبعد من النظر إلى ماهية الأشياء على أنها مادية، فقد تقدم الإيليون نحو الفكر الخالص في صورة الوجود، ولهذا كانت الفلسفة الفيثاغورية تشكل قنطرة ومعبراً من عالم الحس إلى عالم ما فوق الحس.

وننتهي من ذلك كله إلى أن فيثاغورس لم يذهب أبعد مما ينبغي- كما قيل عنه- حين تصور ماهية الأشياء على أنها أعداد. فإذا كان المعارضون يقولون إننا لم نسلم بأن الأشياء يمكن أن تعد، لكنها أكثر من أن تكون مجرد أعداد، لكن من أي زاوية تكون الأشياء أكثر من

(1) يقع فيثاغورس في السياق التاريخي بين أنكسمنس Anaximenes الأيوني، وزينوفان Xenophanes الإيلي- غير أن النظريات الرياضية والميتافيزيقية المنسوبة إلى المدرسة الفيثاغورية لم نعرفها إلا في الصورة التي عرضها علينا أفلاطون وأرسطو، فالأفلاطونيون ينظرون إلى الحقيقة الرياضية على أنها وسط بين العالم الحسي وعالم المثل، وأرسطو نفسه يضع الرياضة كعلم بين الطبيعة والإلهيات أو الميتافيزيقا، قارن ميتافيزيقا أرسطو، وجمهورية أفلاطون ولاسيما الكتاب السادس (المترجم).

مجرد أعداد؟ لن يتردد الوعي الحسي المؤلف أن يجيب - من منظوره الخاص - عن هذا السؤال بأن يقودنا من يدنا إلى ما وراء الإدراك الحسي مشيراً إلى أن الأشياء ليست مجرد أعداد، بل هي أيضاً يمكن أن ترى، وأن تشم، وأن تلمس.... الخ. ويمكن أن يقال بتعبير العصور الحديثة إن غلطة فيثاغورس لا بد أن توصف بأنها إفراط في المثالية.

غير أن الوضع الحقيقي للمشكلة هو العكس تماماً إذا جمعنا ما قيل عن الوضع التاريخي للمدرسة الفيثاغورية، فلنسلم بأن الأشياء هي أكثر من الأعداد.

غير أن معنى هذا التسلم لا بد أن يكون أن فكرة العدد وهماً ليست كافية لتفسير الفكرة الشاملة أو ماهية الأشياء، وعندئذ فبدلاً من أن نقول إن فيثاغورس ذهب أبعد مما ينبغي بفلسفته في العدد، فإن الأدني إلى الصواب أن نقول إنه لم يذهب، بفلسفته في العدد، بعيداً بما فيه الكفاية. والواقع أن الإيليين هم الذين اتخذوا الخطوة الأبعد حين ساروا نحو الفكر الخالص.

وفضلاً عن ذلك فإذا لم تكن هناك أشياء، فهناك حالات للأشياء، وظواهر الطبيعة عموماً، يعتمد طابعها أساساً على أعداد، ونسب معينة. وتلك هي الحال، على وجه الخصوص مع اختلاف النغمات والاتفاق الهرموني الذي قيل - كما هو معروف في التراث<sup>(1)</sup> - إن فيثاغورس كان أول من أشار إليه عندما تصور ماهية الأشياء على أنها أعداد. ورغم أنه لا شك في الأهمية العلمية لرد هذه الظواهر

(1) التراث المشار إليه في هذه الفقرة يقصد به ما قدمه يامبليخوس Iamblichus وهو يشكل جانباً من أسطورة الفيثاغورية الجديدة التي دخلت الأدب في القرن الأول من العهد المسيحي (المترجم).

لأعداد معينة ومحددة تقوم عليها، فإنه من غير المسموح تماماً النظر إلى التخصيص أو التعيين الذي يقوم به الفكر عموماً على أنه تخصيص عددي فحسب.

صحيح أننا قد نجد أنفسنا مدفوعين إلى الربط بين الخصائص العامة للفكر وأول الأعداد فنقول مثلاً أن العدد (1) بسيط ومباشر. والعدد (2) اختلاف وتوسط، أما العدد (3) فهو الاتحاد بينهما.

غير أن هذه الارتباطات خارجية تماماً فليس في الأعداد المحض ما يجعله تعبر عن هذه الأفكار المحددة. ومع كل خطوة في هذا المنهج يبدو الربط بين الأعداد المعينة والأفكار المحددة أكثر تعسفاً. وهكذا قد ننظر إلى العدد (4) على أنه اتحاد العدد (3) والعدد (1) والأفكار المرتبطة بهما. غير أن العدد (4) هو كذلك ضعف العدد (2) وقل مثل ذلك في العدد (9) فهو ليس فحسب مربع العدد (3)، وإنما هو كذلك مجموع العدد (8) والعدد (1) والعدد (7) مع العدد (2)، وهكذا.

إن إلحاق أهمية لجميع الأعداد والأشكال - كما تفعل بعض الجمعيات السرية الحديثة - هو إلى حد ما متعة بريئة، كما أنه كذلك علامة على ضعف المصادر العقلية. فقد قيل إن هذه الأعداد تخفي وراءها معنى عميقاً يوحى بالتفكير فيه. لكن المهم في الفلسفة ليس هو ما قد تفكر فيه، بل ما تفكر فيه بالفعل. وينبغي البحث عن الجو الأصيل للتفكير في الفكر نفسه، لا في مجموعة من الرموز المجموعة بطريقة تعسفية.

105- القول بأن الكمية في طابعها المستقل هي خارجية بالنسبة لذاتها، هو ما يشكل كيفها. فهي تجرد نفسها في هذا التخارج، وتشير إلى علاقتها بذاتها. فهناك في داخلها وحدة بين التخارج أعني ما هو كمي، والاستقلال (أي الوجود لذاته) أو ما هو كيفي. وعندما تضع

الكمية في ذاتها ذلك صراحة تكون هي النسبة الكمية، حال للوجود أو تعين عيني، على حين أنها في جانب الأس Exponent كمية مباشرة، فإنها كذلك توسط، أعني: إشارة من كمية معينة إلى كمية أخرى، تشكل جانبي النسبة. لكن الكميتين لا تحسبان في قيمتها المباشرة، لأن قيمتها هي في هذه العلاقة فحسب.

## [إضافة]

يبدو التسلسل الكمي اللامتناهي - لأول وهلة - قذف متصل للعدد فيما وراء ذاته، غير أننا لو نظرنا أكثر قرباً لتبين لنا أن الكم يعود إلى نفسه في هذا التسلسل لأن معنى هذا التسلسل - على قدر ما يسير الفكر - هو واحد أن العدد يتحدد بواسطة العدد. ويعطينا ذلك النسبة الكمية. خذ مثلاً نسبة 2:4 تجد هنا مقدارين (لا ينظر إلى قيمتها المباشرة المتعددة) فنحن فيها نهتم فقط بعلاقاتها المتبادلة. والعلاقة بين الحدين (التي هي أس النسبة) هي نفسها مقدار متميز عن المقدارين المرتبطين بالآتي: أن تغيره يتبعه تغير في النسبة، في حين أن النسبة لا تتأثر بتغير الجانبين معاً، وتظل هي هي ما دامت بوصفها الأسى لم تتغير. وبالتالي ففي مكان 2:4 نستطيع أن نضع 3:6 دون أن تتغير النسبة، ويظل الأس 2 واحداً في الحالتين.

106- لا يزال جانباً النسبة كميتين مباشرتين: ولا تزال الخصائص الكمية والكيفية خارجية الواحدة بالنسبة إلى الأخرى. لكننا نجد في حقيقتها أن الخصائص الكمية نفسها في تخارجها هي علاقة مع الذات، أو نجد أن الاستقلال والطابع وحياده مرتبطان وهذا هو القدر.. Measure.

## [إضافة]

وهكذا نجد أن الكم عن طريق الحركة الجدلية التي درسناها

حتى الآن في مراحلها المختلفة ينقلب ويتحول إلى الكيف. فأول فكرة شاملة نجدها أمامنا في الكم هي فكرة الكيف الملقى أو الممتص، أعني أن الكم بدأ طابعاً خارجياً لا يتحد مع الوجود في هوية واحدة، وهو لهذا لا مادي تماماً.

وهذه الفكرة الشاملة- كما رأينا- تكمن خلف التعريف الرياضي للمقدار بأنه ما يمكن أن يزيد أو ينقص. وهذا التعريف قد يخلف- للوهلة الأولى- الانطباع بأن الكم هو فقط ما يمكن أن يتغير: الزيادة والنقصان، كذلك يتضمنان تعين المقدار بطريقة أخرى، وقد يتجه إلى الخط بينه وبين الوجود المتعين الذي هو المرحلة الثانية من الكيف الذي يدرك في فكرته الشاملة أيضاً بأنه ما يقبل التغير، لكننا نستطيع أن نكمل التعريف بأن نضيف: أنه في الكم يكون لدينا ما يقبل التغير الذي تظل على ما هو عليه رغم ما يطرأ عليه من تغيرات.

وهكذا فإن الفكرة الشاملة للكم تكشف عن وجود تناقض كامن بداخلها، غير أن نتيجة سير الجدل ليست مجرد عدد إلى الكيف، كما لو أنه هو الفكرة الحقيقية، في حين أن الكم هو الفكرة الزائفة، وإنما هي تقدم نحو وحدتها وحقيقتها، أعني التقدم إلى الكم الكيفي الذي هو القدر.

ومما تجدر الإشارة إليه هنا أن نلاحظ أن حيثما انشغلنا في دراستنا للعالم الموضوعي، بالتعينات الكمية فإن ما يكون في ذهننا في جميع الحالات هو القدر بوصفه هدف عملياتنا. وهذا ما تشير إليه حتى اللغة عندما نطلق على عملية تمييز السمات والعلاقات الكمية اسم عملية القياس.

فنحن نقيس، مثلاً، أطوال أوتار معينة وضعت في حالة ذبذبة واضعين في ذهننا الفروق الكيفية للنغمات التي تحدثها الذبذبة تقابل

هذا الاختلاف في الطول. ونحن نحاول كذلك في الكيمياء أن نميز كم المواد الموضوعة في مركب، لكي تكشف عن المقاييس أو النسب التي تشرطها هذه المركبات، أعني تلك الكميات التي تولد كميات معينة. وفي الإحصاء كذلك الأعداد التي تشغل بها الدراسة لا تكون لها أهمية إلا من حيث النتائج الكيفية المشروطة بها. مجرد تجمع وقائع متعددة، مواصلين بغض النظر عن النهايات التي أشرنا إليها هنا، هو بالضبط ما يسمى ممارسة حب الاستطلاع العاطل الذي ليس له اهتمام نظري، ولا عملي.

### [3] القَدْر Measure:

107- القَدْر: هو الكمية الكيفية، على نحو ما تكون مباشرة في البداية، وهي كمية ينسب إليها وجود متعين أو كيف.

#### [إضافة]

لما كان القَدْر هو وحدة الكيف والكم كان بذلك تمام الوجود، أو هو الوجود وقد اكتمل، فالوجود على نحو ما عرفناه في البداية كان شيئاً مجرداً تماماً خلواً من كل سمة. لكن من ماهية الوجود نفسها أن يضيفي السمة على نفسه، ونحن نصل إلى تخصيصه الكامل في مقولة القَدْر.

والقَدْر كغيره من مقولات الوجود الأخرى، يصلح تعريفاً للمطلق، فالله قد نظر إليه على أنه مقياس الأشياء جميعاً، وتشكل هذه الفكرة أساس كثير من التراثيل العبرية القديمة التي يتجه فيها تمجيد الرب- في الأعم الأغلب- إلى تبيان أنه قد جعل لكل شيء قدراً: للبحر والأرض، والأنهار، والجبال، كذلك لمختلف أنواع النبات



والحيوان<sup>(1)</sup>. وكذلك إلهة النقمة Nemesis<sup>(2)</sup> تمثل قداسة القدر في الشعور الديني عند اليونان، خصوصاً فيما يتعلق بالأخلاق الاجتماعية.

وهذا الشعور يتضمن نظرية عامة تقول: إن جميع شؤون البشر من ثروة، وجاه، وشرف، وقوة، وكذلك السرور والألم، لها قدر معين إذا ما تجاوزته جلبت على نفسها الخراب والدمار. ونحن نجد مقولة القدر أيضاً في عالم الأشياء، فنحن نرى أولاً الموجودات في الطبيعة التي يشكل القدر بنيتها الأساسية. وتلك هي الحال - على سبيل المثال - في النظام الشمسي، الذي يمكن أن يوصف بأنه مملكة الأقدار الحرة. فإذا ما سرنا بعد ذلك لدراسة الطبيعة غير العضوية تراجع القدر إلى الخلف على الأقل عندما نجد في الأعم الأغلب الخصائص الكمية والخصائص الكيفية تبدو حيادية بعضها بالنسبة لبعض. فكيف قطعة الصخر أو كيف النهر، لا يرتبط بمقدار محدد. لكن حتى هذه الموضوعات عندما نتفحصها عن كثب نجد أنها ليس بلا قدر تماماً، فها

(1) التراتيل والتساويح العبرية التي يشير إليها هيجل كثيرة. انظر مثلاً قول داود في مزاميره: «أنت شققت البحر بقوتك، كسرت رؤوس التنانين على المياه.. أنت فجرت عيناً وسيلاً، أنت أبيست أنهاراً دائمة الجريان، لك النهار ولك الليل» «المزمر الرابع والسبعون» 13-17 وأيضاً «المفجر عيوناً في الأودية بين الجبال تجري، تسقي كل حيوان البر. فوقها طيور السماء تسكن، من بين الأغصان تسمع صوتاً صنع القمر للمواقيت والشمس تعرف مغربها تجعل ظلمة فيصير ليل... الخ» «المزمر 104: 10-19» أين كنت حين أسست الأرض، أخبر إن كان عندك فهم من وضع قياسها؟ أن من مد عليها مطاراً؟ على أي شيء قرت قواعدها؟ «أيوب 38: 4-7. وانظر أيضاً في الأمثال «الإصحاح الثامن 24-92.. الخ» (المترجم).

(2) إلهة العدل والانتقام التي تبعث بأرواح المذنبين في الجحيم (المترجم).

النهر، ومكونات قطعة من الصخر عند تحليلها كيميائياً نجد أنها  
كيفيات مشروطة بنسب كمية بين المواد التي تحتويها.

غير أن القدر يظهر مرة أخرى أمام الإدراك الحسي المباشر  
ظهوراً تاماً في الطبيعة العضوية. فالأنواع المختلفة من النبات والحيوان  
في شمولها الكلي أو في أجزائها سواء بسواء لها قدر معين. رغم أنه يجز  
ملاحظة أن كثيراً من الصور الناقصة، وهي على الأقل لا توجد في  
الطبيعة غير العضوية، تتميز من ناحية عن الصور العليا بفضل لا تعين  
أعظم لقدرها. وهكذا نجد بين الحفريات بعض الأصداف المتحجرة لا  
يمكن إدراكها إلا بالمجهر والميكروسكوب وأصداف أخرى كبيرة  
بحكم قطعة النقود، ويظهر نفس غموض القدر في النباتات المتعددة  
التي تقف عند المستويات الدنيا من التطور العضوي كالسرخص  
مثلاً<sup>(1)</sup>.

108- بما أن الكيف والكم يتحدان وحدة مباشرة فحسب في  
مقولة القدر، فإن اختلافهما يتضح - إلى هذا الحد - بطريقة مباشرة  
أيضاً. وإذن، هناك حالتان ممكنتان: إما أن تكون الكمية النوعية أو  
القدر كمية خالصة، والوجود المعين (الوجود هنا وهناك) قابل للزيادة  
أو النقصان بغير قدر (الذي هو إلى هذا الحد قاعدة) فإنه بذلك يرفع  
تماماً، أو أن يكون تغيير الكمية هو أيضاً تغيير في الكيف.

[إضافة]

الهوية بين الكيف والكم الموجودة في القدر إنما تكون في البداية  
ضمنية فحسب، فهي لم تتحقق بعد على نحو صريح. وبعبارة أخرى:  
هاتان المقولتان اللتان تتحدان في القدر تدعي كل منهما سلطة مستقلة.

(1) نبات عديم الزهر. من رتبة السرخص. (المترجم).

فالسّمات الكمية للوجود الفعلي يمكن، من ناحية، أن تتغير بدون أن تؤثر في كيف هذا الوجود، ولهذا الزيادة أو النقصان من ناحية أخرى حد، رغم أنها غير مادية، وإذا تجاوزت الحد طراً على الكيف تغير.

وهكذا نجد أن درجة حرارة الماء هي في البداية نقطة لا تؤثر في سيولته، فمع زيادة درجة الحرارة أو نقصانها يظل الماس سائلاً، ثم تأتي نقطة تعاني فيها هذه الحالة من التغير الكيفي، ويتحول الماء إلى بخار أو إلى ثلج. ومن الواضح أن التغير الكيفي يحدث دون أية دلالة أبعد.

لكن هناك شيئاً يخبئ وراء ذلك التغير البريء لكم، يعمل، فيما يظهر كنوع من الشرك الذي يقع فيه الكيف ونقيضه القدر التي تتضمنها هذه المقولة عبر عنها اليونانيون في صور شتى<sup>(1)</sup>، فقد تساءلوا مثلاً: هل حبة قمح واحدة هل يصبح بعدها أذعر الذيل؟ في البداية لا شك إذا نظرنا إلى طبيعة الكم بوصفه خاصية خارجية ومحايده للوجود، فإننا نميل إلى الإجابة عن هذه الأسئلة بالنفي. ومع ذلك فإن هذه الحياد، كما لا بد أن نسلم، في الزيادة أو النقصان حد أو نقطة إذا وصلنا إليها في النهاية تؤدي فيها إضافة حبة من القمح إلى تكوين كومة. وإذا استمر نزع الشعر من ذيل الحصان فلا بد أن نصل إلى نقطة يصبح الحصان بعدها أذعر الذيل.

(1) نقيضة القدر هي تلك المحيرات المنطقية التي سميت باسم مغالطة القياس المفصول النتائج Sorites (وهو قياس ينسب خطأ إلى أرسطو وأن كان يشير إليه إشارات غامضة. وأول من عرض هذا النوع من القياس عرضاً واضحاً هو الرواقيون، والذي أطلق عليه اسمه هذا هو شيشرون)، أما المغالطة فهي شيء مختلف عن تسلسل القياس كما تعرضه كتب المنطق (المترجم).

وهذه الأمثلة تشبه إلى حد كبير قصة ذلك الفلاح الذي رأى حماره يسير بحمله جذلانا فرحاً فأخذ يضيف إلى حملة مقداراً ضئيلاً، واستمر في هذه العملية حتى غاص الحمار أخيراً في حمل ناء به كاهله.

ولا يصح أن ننظر إلى هذه الأمثلة على أنها حذيقة عابثة، لأنها تثير موضوعات وأفكاراً هامة جداً وتبدو أهميتها واضحة في الحياة العملية، فهناك مدى معين لا تهم فيه الزيادة أو النقصان، لكن عندما تفرض ظروف المرء الخاصة في حالات معينة أن يزداد القدر في هذا الجانب أو ذاك، فإن طبيعة القدر الكيفية تبدأ في الظهور (كما هي الحال في الأمثلة التي ذكرناها فيما سبق عن درجات حرارة الماء المختلفة) إلى أن تأتي لحظة يتحول فيها الإنفاق الذي كان جيداً من قبل إلى إسراف أو تقتير تبعاً لظروف الفرد الخاصة<sup>(1)</sup>.

ويمكن أن يطبق هذا المبدأ نفسه في مجال السياسة عندما ينظر إلى دستور الدولة على أنها مستقبل، بقدر ما هو معتمد، على مساحة أرضها وعدد سكانها، وغيرها من النقاط الكمية المماثلة، فإذا نظرنا مثلاً إلى دولة مساحة أرضها عشرة آلاف ميل مربع وعدد سكانها أربعة ملايين، فلا بد أن نسلم، بلا تردد إننا إذا أضفنا أو حذفنا، بضعة أميال مربعة من الأرض أو عدة آلاف من السكان، فإن ذلك لن يؤثر تأثيراً جوهرياً في الطابع الكيفي لدستور هذه الدولة. لكن ينبغي ألا ننسى

(1) لاحظ أن هذا هو ما أسمته الماركسية «قانون تحول الكم إلى كيف والعكس» - يقول ماركس في كتابه رأس المال: «هنا كما هي الحال في العلوم الطبيعية يثبت صحة القانون الذي اكتشفه هيجل في كتابه المنطق أو القانون الذي يبين أن التغيرات البسيطة في الكم حين تصل إلى درجة معينة تؤدي إلى اختلاف في الكيف» وراجع أيضاً كتابنا «المنهج الجدلي عند هيجل: دراسة المنطق هيجل» ص 309 العدد رقم (7) من المكتبة الهيجلية، دار التنوير بيروت - الطبعة الثالثة، 2007 (المترجم).

من ناحية أخرى أن استمرار الزيادة أو النقصان في الدولة يجعلنا نصل في النهاية إلى نقطة يستلزم فيها هذا التغير الكمي، بغض النظر عن أي اعتبار آخر، تغيراً في كيف الدستور. فدستور المقاطعات السويسرية الصغيرة لا يناسب الممالك الكبيرة، وبالمثال فإن دستور الجمهورية الرومانية لم يكن مناسباً عندما نقل إلى المدن الملكية الصغيرة في ألمانيا.

109- في هذه الحالة الثانية عندما يحدث إفراط في القدر فيجاوز من خلال طبيعته الكمية، طابعه الكيفي، فإننا نلتقي بما يسمى باللاقدر أو ما لا قدر له الذي يعني غياب القدر. لكننا رأينا النسبة الكمية الثانية، إذا ما قورنت بالأولى هي ما لا قدر له هي مع ذلك كيفية، ومعنى ذلك أن ما لا قدر له، له كذلك قدر. وهذان الانتقالان من الكيف إلى الكمية، ومن الكمية مرة أخرى إلى الكيف، يمكن اعتبارهما صورة من التسلسل اللامتناهي بوصفه النسخ الذاتي، أو الإلغاء واستعادة القدر في مقولة ما لا قدر له.

### [إضافة]

ليس الكم كما رأينا قابلاً للتغير فحسب، أعني للزيادة أو النقصان، بل من الطبيعي ومن الضروري أن يتجه إلى تجاوز نفسه. ولقد تأكد هذا الاتجاه في مقولة القدر لكن إذا كان الكم الموجود في القدر يجاوز حداً معيناً، فإن الكيف الذي يقابله يتعطل مؤقتاً. لكن ذلك ليس سلباً للكيف كله، بل هو فحسب سلب لهذا الكيف المعين، الذي يحل محله في الحال كيف آخر، وعملية سير القدر هذه التي تبدو، بالتناوب، على أنها تغير محض في الكم، ثم بعد ذلك كانتقال فجائي من الكم إلى الكيف، يمكن تصورها في شكل خط من العقد<sup>(1)</sup>. ونحن

(1) هذا هو ما يسميه الماركسيون «بالخط العقدي»، وهو منقول بنصه عن هيغل (المترجم)

نجد هذه الخطوط في الطبيعة تحت صور متنوعة. ولقد أشرنا بالفعل إلى حالات لاختلاف الكيف تجمع الما يعرض تحت زيادة درجة الحرارة أو نقصان، ونفس الظاهرة موجودة في الدرجات المختلفة لأكسدة المعادن، بل حتى اختلاف النغمات الموسيقية يمكن أن ينظر إليه على أنه مثال لما يحدث في مسار مقولة القدر- انقلاب ما هو كمي في البداية فحسب إلى تغير كيفي:

110- ما يحدث هنا فعلاً هو إلغاء المباشرة التي لا تزال تنسب إلى القَدْر بما هو كذلك. ففي مقولة القَدْر يكون الكيف والكم، في البداية مباشرين، ويكون القدر اتحادها «النسبي» لكن يتبين لنا أن القَدْر نفسه ألغى وفسخ في مقولة ما لا قدر له. وعلى الرغم من أن ما لا قدر له هو سلب للقدر، فإنه هو نفسه اتحاد بين الكم والكيف. ومعنى ذلك أن القدر ما زال يرى في مقولة ما لا قدر له لكنه لا يلتقي إلا بنفسه.

111- بدلاً من العوام الأكثر تجريداً كالوجود والعدم، والشيء الآخر... الخ نجد أن اللامتناهي الذي هو إثبات في صيغة سلب السلب، يجد عناصره في الكيف والكم وهاتان المقولتان:

أ- تنتقل الواحدة منهما إلى الأخرى: الكيف إلى الكم (فقرة 98) ثم الكم إلى الكيف (فقرة 105)- وهكذا يظهران بوصفهما سلباً.

ب- غير أن وحدتهما إنما تكون في مقولة القَدْر فهما أصلاً متمايزان، الواحد فقط من خلال وسيلة الآخر.

ج- وبعد أن تحولت مباشرة هذه الوحدة لإلغاء نفسها، فإن الوحدة تضع صراحة ما هو ضمني فيها كإشارة بسيطة إلى الذات التي تشمل في داخلها الوجود وجميع صورة على نحو ملغى أو ممتص. فالوجود أو المباشرة التي تبلغى نفسها وتصبح توسطاً مع الذات،

وإشارة إلى الذات وهو بالتالي توسط يلغي نفسه في إشارة إلى الذات أو المباشرة جديدة هو: الماهية Essence.

### [إضافة]

سير القَدْر بدلاً من أن يكون فقط اللامتناهي الخاطيء، أو الزائف لتسلسل لا حد له، في هيئة ارتداد يتكرر دوماً من الكيف إلى الكم، ومن الكم إلى الكيف هو أيضاً اللامتناهي الحقيقي الذي يتطابق مع ذاته في الآخر. في مقولة القدر نجد الكيف والكم يواجه الواحد منهما أساساً كالشيء والآخر. لكن الكيف هو الكم ضمناً، والعكس الكم هو الكيف ضمناً: كل منهما يصبح بالفعل ما هو في ذاته بالقوة.

وهكذا نصل إلى وجود يتوقف ويمتص بما له من خواص مسلوقة متعددة. ومثل هذا الوجود هو الماهية Essence. فالقَدْر هو الماهية ضمناً، ويعتمد مساره على تحقيق ما هو ضمني. يتصور الوعي المؤلف الأشياء على أنها وجود، ويدرسها في مقولات: الكيف، والكم، والقَدْر.

لكن هذه الخصائص المباشرة سرعان ما تكشف عن نفسها على أنها ليست ثابتة، بل عابرة ومؤقتة. والماهية هي نتيجة سيرها الجدلي. وفي دائرة الماهية لا تنقل المقولة إلى مقولة أخرى، وإنما تشير إليها فحسب. وفي دائرة الوجود كانت الإشارة ترجع أصلاً تفكيرنا فيما يحدث لكنها السمات الخاصة والمناسبة للماهية. في دائرة الوجود عندما يصبح الشيء آخر فإن الشيء يختفي، وليس الأمر على هذا النحو في دائرة الماهية: ففيها لا نجد آخر حقيقي، بل اختلاف وتنوع فحسب، إشارة من المقولة إلى آخرها.

ومن ثم كان الانتقال في الماهية هو في الوقت ذاته عدم انتقال، إذ في الانتقال من المختلف إلى المختلف، نجد أن المختلف لا يفنى، بل

تبقى الحدود المختلفة في علاقتها. عندما نتحدث عن الوجود والعدم نجد أن الوجود ليس مستقلاً وكذلك العدم. لكن الوضع مختلف في مقولة الموجب والسالب.

ولا شك أن هذه المقولة تمتلك خصائص الوجود والعدم، لكن الموجب بذاته لا معنى له. إنه يكون كذلك تماماً من خلال إشارته إلى السالب. وقل مثل ذلك مع السالب وفي دائرة الوجود نجد أن إشارة المقولة إلى الأخرى ضمنية فحسب، أما في الماهية فهي على العكس علنية صريحة، وهذا هو ما يميز بصفة عامة مقولات الوجود عن مقولات الماهية. في الوجود كل شيء مباشر أما في الماهية فكل شيء نسبي.



# الفصل الثامن

## التقسيم الفرعي الثاني للمنطق

## «نظرية الماهية»

### «The Doctrine of Essence»

112- تسير الحدود في الماهية أزواجاً متضايقة باستمرار، فهي لم تنعكس بعد انعكاساً مطلقاً في ذاتها، ومن ثم فلم تتحقق في الماهية الوحدة الفعلية للفكرة الشاملة، ولم تصبح الفكرة الشاملة لذاتها بعد، وإنما يفترضها الفكرة فحسب. الماهية- التي هي وجود وصل إلى توسط مع نفسه من خلال سلب ذاته- هي الارتباط بالذات، من حيث علاقتها بالآخر. لكن هذا الآخر يبدو في البداية، لا كشيء موجود، بل كشيء نسلم به افتراضاً. الوجود لم يختلف: وإنما الماهية هي: أولاً: ارتباط بسيط بذاتها فهي: الوجود.

وثانياً: بالنظر إلى خاصية المباشرة أحادية الجانب، فإنها تهبط إلى حالة سلبية بسيطة، إلى مرتبة الظاهر أو النور المنعكس، وبالتالي فالماهية هي الوجود وقد انعكس ضوءه على ذاته.

المطلق هو الماهية. وهو تعريف يشبه التعريف السابق القائل بأن المطلق هو الوجود من حيث أن الوجود هو بالمثل الإشارة البسيطة إلى الذات، لكنه في الوقت ذاته أعلى من ذلك؛ لأن الماهية هي الوجود وقد عاد إلى ذاته، أعني الارتباط البسيط بالذات (في الوجود) يوضح صراحة على أنه سلب للسلب بوصفه التوسط الذاتي الداخلي، ولسوء الطالع، عندما يعرف المطلق بأنه الماهية، فإن السلبية التي يتضمنها تؤخذ في الأعم الأغلب لتعني فحسب تجريد جميع المحمولات المتعينة.

وفعل التجريد السالب هذا يقع خارج الماهية التي تترك في هذه الحالة كمجرد نتيجة- معزولة عن مقدماتها- قمة التجريد الميت Caput Mortuum لكن لما كانت هذه السلبية ليست خارجية بالنسبة للوجود- فهي جدله الخاص- فإن حقيقتها- أعني الماهية- سوف تكون هي الوجود، وقد ارتد داخل ذاته، أو الوجود كما هو في ذاته. وهذا الانعكاس أو ارتداد الضوء إلى ذاته، يشكل التفرقة بين الماهية والوجود المباشر، وهو الخاصية المناسبة للماهية ذاتها.

### [إضافة]

أي ذكر للماهية يتضمن التفرقة بينها وبين الوجود: فالوجود مباشر، وإذا ما قارنا بينه وبين الماهية لبدا كمظهر محض. لكن هذا المظهر ليس انعداماً لكل كيان، أو عدماً تاماً، وإنما هو وجود ملغى وضع جانباً. وجهة نظر الماهية هي بصفة عامة منظور «الانعكاس».

وكلمة الانعكاس تستخدم أصلاً عندما يسقط شعاع ضوئي في خط مستقيم على سطح المرآة ثم يرتد من هذا السطح. ونحن نجد أمامنا في هذه الظاهرة أمرين: الأول واقعة مباشرة (الضوء الساقط على المرآة) والثاني جانب يستمد وجوده من هذه الواقعة نفسها (وهو ارتداد الضوء) وشيء من هذا القبيل يحدث عندما نفكر في موضوع ما، لأننا في هذه الحالة نريد أن نعرف هذا الموضوع، لا في مباشرته، وإنما باعتباره مشتقاً أو متوسطاً.

ومشكلة الفلسفة أو غايتها تتمثل- في الأعم الأغلب- في الوصول إلى ماهيات الأشياء. وهو قول يعني أن الأشياء بدلاً من أن تترك في مباشرتها، لا بد أن نبين أنها مستمدة أو مشتقة من شيء آخر، أو هي تقوم على شيء آخر. ومن هنا فإن الوجود المباشر للأشياء يدرك على شكل غلاف أو قشرة تكمن خلفها الماهية.

ولقد قيل إن لكل شيء ماهية، وهو قول يعني أن حقيقة الأشياء ليست هي ما يظهر لنا منها في مباشرتها، وأن هناك شيئاً آخر وراء هذه المباشرة، ولهذا لا يمكن للفكر أن يقنع بالانتقال من صفة إلى أخرى، أو بالتقدم من الكيف إلى الكم - أي العكس - لأن هناك استمراراً ودواماً للأشياء، وهذا الدوام والاستمرار للأشياء هو ماهيتها بالدرجة الأولى.

ويمكن أن نلاحظ بصدد المعاني والاستخدامات الأخرى لمقولة الماهية، فإننا نجد في اللغة الألمانية أن الماضي التام للفعل المساعد Sein (الذي يعني الوجود) يعبر عنه بكلمة الماهية Wesen، واسم المفعول من هذا الفعل هو Gewesen، وهذا الاستخدام الغريب للغة يتضمن إلى حد ما إدراكاً صحيحاً للعلاقة بين الوجود والماهية.

ويمكن يقيناً أن ننظر إلى الماهية على أنها الوجود الماضي، متذكرين في نفس الوقت أن الماضي - رغم ذلك - لم يبلغ تماماً. وإنما رفع أو وضع جانباً فحسب، وبالتالي فهو باق محفوظ. فحين نقول عبارة مثل «كان قيصر في بلاد الغال Gaul» (فرنسا قديماً)، فإننا لا ننكر سوى مباشرة تلك الحادثة فقط، ولكن لا ننكر إقامة قيصر في بلاد الغال هي مضمون تلك القضية، وفحواها، وهو ما تعبر عنه القضية على أنه شيء انقضى - وزال. وكلمة الماهية Wesen في الاستخدامات الشائعة في الحياة اليومية تعني التجمع أو التكوّن مثل: Zeitungs Wesen (أي الصحافة)، ومثل: Post Wesen - (أي البريد)، ومثل: Steluer Wesen (أي الدخل الإجمالي). وكل ما تعنيه هذه الكلمات أنها تستخدم في الحديث عن أشياء لا تؤخذ فرادى - أي في مباشرتها - وإنما تؤخذ على أنها معقدة أو مركبة، وهذا الاستخدام الشائع لكلمة الحياة المألوفة لا يختلف كثيراً في مضمونه عن المعنى الذي نقصده.

ويتحدث الناس كذلك عن ماهيات متناهية كالإنسان مثلاً. غير

أن مصطلح الماهية ذاته يعني أننا اتخذنا خطوة فيما وراء التناهي، ومن ثم فإن الكلمة عندما تستخدم على الإنسان لا تكون دقيقة. ويضاف إلى ذلك - غالباً - القول بأن هناك ماهية عالية أو سامية (أو وجود)، ويقصد بها الله. ولنا ملاحظتان على هذا القول: الملاحظة الأولى: أن كلمة «هناك» توصي بشيء متناه، كما في قولنا هناك كواكب كثيرة، أو هناك نباتات تتركب على نحو معين، ونباتات أخرى تتركب على نحو آخر، فنحن في هذه الحالة نتحدث عن شيء يوجد بجانبه أشياء أخرى، مع أن باعتباره اللامتناهي المطلق ليس ماهية توجد بجانبها ماهيات أخرى، لأن جميع الأشياء التي تقع خارج الله لو أنها انفصلت عنه فلن يكون لها ماهية، وإنما تصبح في عزلتها مجرد مظهر ليس له سند ولا ماهية بذاتها.

والملاحظة الثانية: فإنها لطريقة عقيمة أن نتحدث عن الله على أنه الماهية العليا فقط، لأننا في هذه الحالة إنما نستخدم مقولة الكم التي تنتمي إلى دائرة اللامتناهي، فحين نقول عن جبل منا: إنه أعلى جبل في العالم، فإننا نضع في اعتبارنا جبلاً آخرى مرتفعة، ونقيس ارتفاعه بها. وقل مثل ذلك حين نتحدث عن زيد - من الناس - ونقول عنه إنه أغنى رجل في بلده، أو إنه أكثر مواطنيه ثقافة وعلماً.

لكن الله أبعد من أن يكون مجرد وجود أو حتى أعلى وجود، إنه: الوجود بذاته. غير أن هذا التعريف، رغم أنه تمثل لله فهو مرحلة هامة وضرورية في نمو الوعي الديني، لا يستوعب على الإطلاق أعماق الفكرة المسيحية الشائعة لله. فلو نظرنا إلى الله على أنه الماهية فحسب، ولا شيء غير ذلك، فإننا لا نعرفه إلا على أنه القوة الكلية التي لا تقاوم، وبعبارة أخرى على أنه السيد Lord، ولا شك أن الخوف من السيد هو بداية الحكمة، لكنه بداية فحسب. والنظر إلى الله من هذه الزاوية على أنه السيد، والسيد فحسب تتسم بها بصفة خاصة الديانة اليهودية والإسلام.

وما يعيب هاتين الديانتين إنما يكمن في هذا التعريف الهزيل للمتناهي<sup>(1)</sup>. كالتعرف على الأشياء الطبيعية على أنها مراحل متناهية للروح، وهي سمة تتسم بها الوثنية وديانات التعدد التي تظل لهذا السبب على حالها.

وهناك قول آخر غير شائع يقول إن الله - بوصفه الوجود الأعلى - لا يمكن معرفته. وتلك هي النظرة التي اعتنقها عصر التنوير الحديث، كما اعتنقها الفهم المجرد الذي يقنع بالقول بأن هناك وجوداً سامياً. والحديث عن الله على هذا النحو، واعتبار الله الوجود الأعلى في العالم الآخر فحسب - يعني أننا ننظر إلى العالم أمامنا في مباشرته على أنه شيء دائم وإيجابي، وننسى أن الوجود الحق هو بالضبط إلغاء لكل ما هو مباشر، ولو كان الله هو الوجود المجرد الذي يعلو على الحس، ويقع خارجه كل اختلاف، وكل طابع نوعي، فلن يكون سوى مجرد اسم، وتجريد ميت محض في ممارسته للفهم.

إن المعرفة الحقيقية لله تبدأ عندما نعرف أن الأشياء في مباشرتها لا حقيقة لها.

ومقولة الماهية عُرضة لاستخدام مجرد آخر بالنسبة لموضوعات أخرى إلى جانب موضوع الله، فنحن عندما ندرس شيئاً ما ننظر إلى ماهيته على أنها الشيء الذي يظل قائماً مستقلاً لا يتأثر بتجسده في ظاهرة معينة. وهكذا نقول عن شعب ما إن الأمر الهام ليس ما يفعله هذا الشعب، ولا كيف يسلكه، لكن هو، من هم؟ وهذا صحيح لو كان

(1) الواقع أن ما يقوله هيجل لا ينطبق على الإسلام، لأن الله - فيه - ليس هو «السيد» فحسب، وإنما هو الرحمن، الرحيم، الغفور، الرزاق، الوهاب... الخ، وهو ما تؤكد بوضوح أسماء الله الحسنى (المترجم).

يقصد به أن سلوك الإنسان ينبغي النظر إليه لا في مباشرته، بل فقط على أنه تفسير لذاته الداخلية وكتجل لهذه الذات.

ويبقى أن نتذكر أن الوسيلة الوحيدة التي يمكن أن تتحقق بواسطتها الماهية أو الذات الداخلية هو ظهورها في واقع خارجي. على حين أن التجاء الناس إلى الحياة الماهوية كشيء يتميز عن الوقائع المادية للسلوك، تدفع إليه عموماً رغبة لتقرير ذاتيتها الخاصة، والإفلات من حكم موضوعي مطلق.

113- العلاقة بالذات في دائرة الماهية هي صورة الهوية أو الانعكاس على الذات محل هنا محل مباشرة الوجود، لكنها معاً تجريد واحد هو العلاقة بالذات.

اللافكر الحسي يحسب كل شيء محدود ومتناه وجوداً، وبذلك ينتقل إلى عناد الفهم الذي يرى المتناهي في هوية مع نفسه، ومتحداً مع ذلك وليس متضمناً في داخله لتناقض ذاتي.

114- هذه الهوية بما أنها آتية من الوجود تظهر في البداية مشحونة بتعينات الوجود، وهي تشير إليه بوصفه وجوداً خارجياً هذا الوجود الخارجي إذا ما أخذ في انفصال عن الوجود الحقيقي (أو الماهية) يسمى: غير الماهوي. لكن ذلك يصبح خطأ، لأن الماهية هي الوجود في ذاته، ومن الضروري لذلك أن تحمل في ذاتها سلبها، أعني الإشارة إلى الآخر أو التوسط. وبالتالي فهي تحمل غير الماهوي على أنه مظهرها الخاص، أو انعكاسها على ذاتها. لكن هذا المظهر أو التوسط يتضمن تمييزاً، وبما أن ما يتميز (بوصفه يتميز من الهوية التي خرج منها، والتي عندما يكون فيها يتخذ صراحة طابع الارتباط بالذات، على حين أنه في الوقت نفسه يضطر إلى تجاوزها. فهناك الوجود، والوجود المنعكس، الوجود الذي يظهر فيه غيره، والذي يظهر هو في

غيره. ومن ثم فهو كذلك الدائرة التي يصبح فيها التناقض الذي كان ضمناً في دائرة الوجود صريحاً علنياً.

لأنه طالما أن فكرة واحدة بعينها هي التي تسود المنطق كله، فسوف يظهر في سير الجدل في دائرة الماهية نفس الخصائص أو الحدود التي ظهرت في سيره في دائرة الوجود، ولكن في صورة منعكسة، فبدلاً من الوجود والعدم نجد عندنا الآن مقولات الموجب والسالب، ويظهر الموجب أولاً في صورة الهوية، وهو يقابل الوجود الخالص. ويظهر السالب في صورة الاختلاف، ويقابل العدم. ونجد لدينا كذلك مقولة الصيرورة كما يمثلها أساس الوجود المتعين الذي هو نفسه عبارة عن الوجود الفعلي إذا أمعنا النظر في مقولة الأساس.

نظرية الماهية هي أصعب فروع المنطق، فهي تشتمل على مقولات الميتافيزيقا، والعلم بصفة عامة. وهذه المقولات هي نتاج الفهم المفكر التي على حين أنها تزعم أو تفترض الاختلافات فإنها تمتلك أساساً من ذاتها، وتؤكد في الوقت نفسه كذلك صراحة نسبتها، كما أنها لا تزال تربط بين الأمرين جنباً إلى جنب وتضعهما واحداً بعد الآخر مستخدمة لفظ «أيضاً» دون أن تعمل على تجميع هذه الأفكار في فكرة واحدة، أو أن تعمل على توحيدها في فكرة شاملة واحدة.

أ- الماهية باعتبارها أساساً للوجود الفعلي.

1- المبادئ الخالصة، أو مقولات الفكر النظري.

(أ) الهوية Identity:

115- الماهية تشع في ذاتها، أو هي الانعكاس المحض. ومن ثم فهي الارتباط بالذات فحسب لا على نحو مباشر، بل منعكس، ورابطة الانعكاس هذه هي الهوية في ذاتها.

هذه الهوية تصبح هوية صورية أو هوية للفهم لو أخذت على نحو



صارم وجامد يبعدها تماماً عن الاختلاف أي أن التجريد- بالأحرى- هو فرض هذه الهوية الصورية، هو تحول شيء ما في ذاته عيني إلى هذه الصورة ذات البساطة الأولية. ويمكن أن يحدث ذلك بطريقتين: إما عن طريق إهمال جانب من السمات المتعددة الموجودة في الشيء العيني (عن طريق ما يسمى بالتحليل)، واختيار واحد منها فحسب، أو إهمال تنوعها، وتركيز الخصائص الكثيرة في خاصية واحدة.

وإذا ربطنا بين الهوية والمطلق، وجعلنا المطلق موضوعاً في قضية، فإننا نصل إلى القضية التي تقول: المطلق هو ما يتحد مع نفسه في هوية مطلقة. وبالغاً ما بلغ صدق مثل هذه القضية، فمن المشكوك فيه أنها يقصد بها حقيقتها: ومن ثم فهي على الأقل ناقصة في التعبير، لأنها تتركنا دون أن نقرر ما إذا كانت تقصد هوية الفهم المجردة، وهي مجردة لأنها تقابل خصائص الماهية الأخرى، أو هي الهوية التي هي في ذاتها عينية. في الحالة الأخيرة- كما سوف نرى- فإن الهوية الحقة لا يمكن اكتشافها إلا إذا وصلنا إلى مقولة الأساس، أعني إلى حقيقة أعلى في الفكرة الشاملة. حتى كلمة المطلق كثيراً ما تستخدم لا لتعني شيئاً سوى «المجرد»: فالمكان المطلق، والزمان المطلق- مثلاً- هما طريقة أخرى للحديث عن المكان المجرد، والزمان المجرد.

عندما تؤخذ مبادئ الماهية لتكون مبادئ الفكر الأساسية فإنها تصبح محمولات لموضوع مفترض مقدماً، ولأن هذه المحمولات (أو المبادئ) أساسية فإن الموضوع يصبح هو «كل شيء»، والقضايا التي تظهر عندئذ تتقرر بوصفها قوانين كلية للفكر<sup>(1)</sup>.

(1) «قوانين الفكر» اسم وتعبير رنان أعطي منذ عصر كانط لقواعد أو مبادئ المنطق الصوري التي وصفها كانط نفسه بأنها: «معايير صورية عامة للحقيقة»، وهي تشمل ما يسمى بمبدأ التناقض وتطوراته: مبدأ الهوية

وهكذا كان أول هذه القوانين هو مبدأ الهوية الذي يقول: إن كل شيء متحد مع نفس في هوية واحدة، وهو في صيغته الرمزية (أ=أ)، وفي صيغته السلبية يقول إن (أ) لا يمكن أن يكون في الوقت نفسه (أ ولا أ).

وهذا المبدأ بدلاً من أن يكون قانوناً صادقاً للفكر، فهو ليس سوى قانون الفهم المجرد. وصيغة القضية نفسها متناقضة، ذلك لأن القضية تفترض باستمرار اختلافاً بين الموضوع والمحمول، في حين أن صيغة القضية الحالية لا تفي بما يتطلبه صورتها.

غير أن القانون يرفع بصفة خاصة بناء على ما يسمى بقوانين الفكرة التالية، تلك التي تستخرج القوانين من أضدادها. لقد قيل إن مبدأ الهوية على الرغم من أنه لا يمكن البرهنة عليه فإنه ينظم عمليات التفكير، وأن التجربة تبين أن هذا المبدأ لا بد وأن يدرك حتى يقبل. ونستطيع أن نعارض هذه التجربة المزعومة في كتب المنطق بتجربة شاملة أيضاً مؤداها أن العقل لا يفكر، ولا يشكل تصورات، ولا يتحدث وفقاً لهذا القانون، كما أن الموجودات من أي نوع لا تتطابق معه أبداً. فقولنا، وفقاً للصورة التقليدية المزعومة لهذا القانون: (الكوكب هو كوكب، والمغناطيس هو مغناطيس، والعقل هو العقل) يمثل عبارات بليدة وعقيمة، ولا شك أن ذلك يمثل تجربة عامة. والمنطق الذي يعرض لمثل هذه القوانين بجديّة، والعالم الاسكولائي الذي

---

ومبدأ الثالث المرفوع، ورغبة في إكمالها أضاف إليها بعض المناطق مبدأ ليبنتز في العلة الكافية. ومن المحتمل أن يكون هيجل قد وضع في ذهنه كروج Krug، وفريز Fries، هو يسوق بعض ملاحظاته. وهذه القوانين الثلاثة يمكن مقارنتها بالمبادئ الثلاثة، والتخصيص، واتصال الصور عند كانط (المترجم)

كانت فيه هو وحده هذه القوانين سليمة قد انتزعت منه الثقة عن طريق الحس المشترك العملي، وعن طريق فلسفة العقل سواء بسواء.

### [إضافة]

الهوية هي، أولاً، تكرار لما كان لدينا في السابق باسم الوجود لكن ما أصبح، من خلال ضغط سمة التعيين فيه، ومن ثم فهو الوجود بوصفه مثالية Ideality. ومن المهم أن نقرب أكثر من فهم المعنى الحقيقي للهوية. ولهذا الغرض لا بد- بصفة خاصة- أن نحذر من أن نفهمه على أنه هوية مجردة تستبعد كل اختلاف، فذلك هو المحك الذي يفرق بين الفلسفة السيئة أو الزائفة، وبين ما يستحق وحده اسم الفلسفة. فالهوية في حقيقتها- باعتبارها مثالية ما هو موجود على نحو مباشر- هي مقولة عليا من مقولات حالات وعينا الديني، مثلما أنها تمثل جميع صور الفكر والنشاط الذهني الآن. فقد قيل إن المعرفة الحققة لله تبدأ حين نعرفه على أنه هوية، أو على أنه هوية مطلقة.

ولكي نعرف كثيراً جداً هو أن نرى أن كل قوة العالم وعظمتها تغوص في هوة العدم في حضرة الله، ولا توجد إلا من حيث هي انعكاس لقوته وعظمته. وبالطريقة نفسها الهوية بوصفها وعياً ذاتياً هي ما يميز الإنسان عن الطبيعة، وهي ما يميزه خصوصاً عن الحيوان، الذي لن يبلغ أبداً مرحلة إدراك ذاته على أنه «أنا»، أعني اتحاداً خالصاً ينطوي على ذاته. وهكذا نجد مرة أخرى أن الأمر المهم في ارتباط الفكر هو ألا نخلط الهوية الحقيقية التي تتضمن الوجود وخصائصه- متحولة على نحو مثالي- بالهوية المجردة، هوية الصورة المحضة. وجميع الاتهام بالضيق، والجمود، وانعدام المعنى، التي يوجهها في الغالب الوجدان، والإدراك الحسي المباشر، إلى الفكر تعتمد على الافتراض المضاد، وهو أن الفكر لا يعمل إلا كملكه للهوية المجردة.

ويؤكد المنطق الصوري نفسه هذا الزعم بأن يضع الهوية الصورية التي ناقشناها فيما سبق على أنها القانون الأسمى للفكرة وإذا لم يكن التفكير سوى هوية مجردة فلن يكون سوى عمل عقيم مجذب لا طائل وراءه. ولا شك أن الفكرة الشاملة Notion والفكرة Idea أيضاً متحدتان مع نفسيهما في هوية واحدة: لكنهما متحدتان فحسب من حيث إنهما تتضمنان تميزاً في الوقت ذاته.

### (ب) الاختلاف Difference:

116- الماهية هي: الهوية المحض، وانعكاسها في ذاتها من حيث أنها سلب يرتبط بذاته، وهي بذلك طرد ذاتي. ومن ثم فهي تنطوي على خصائص الاختلاف أساساً. الوجود الآخر لم يعد هنا كيفياً متخذاً هيئة الخاصية (أو الوجود العيني) أو الحد. إنه يرتبط بذاته في الماهية، ومن هنا كان السلب في نفس الوقت علاقة، إنه باختصار التمييز، والنسبية، والتوسط Distinction, Relativity, Mediation.

### [إضافة]

وإذا سألنا سائل: «كيف تحولت الهوية بهذا الشكل إلى الاختلاف؟»، مفترضاً أن الهوية ليست إلا هوية مجردة، وأنها بما هي كذلك شيء قائم بذاته مستقل عن الاختلاف، وأن الاختلاف كذلك شيء آخر قائم بذاته مستقل عن الهوية. فإن هذا الافتراض سوف يجعل الإجابة عن سؤاله أمراً محالاً؛ لأننا إذا ما نظرنا إلى الهوية على أنها شيء يخالف الاختلاف، فلن يكون لدينا من هذه النظرة سوى الاختلاف. ولن نستطيع البرهنة على سير الجدل من الهوية إلى الاختلاف، لأن الشخص الذي يتساءل عن طريقة السير يتضمن سؤاله أن نقطة البدء عنده هي شيء غير موجود، ومن هنا فإننا لو أمعنا قليلاً في سؤاله لوجدناه بلا معنى، ولوجدنا أننا نستطيع أن

نجيب عن سؤاله بأن نسأله بدورنا: ماذا تعني أنت بالهوية..؟ وسرعان ما ينكشف لنا أنه لم يكن يفكر حين سأل سؤاله، وأن الهوية عنده ليست إلا اسماً فارغاً، فالهوية - كما رأينا - سلبية، ولكنها ليست عدماً خالصاً فارغاً، وإنما هي سلب للوجود وخصائصه، وهي تشبه الوجود في أنها علاقة ذاتية، وتزيد عنه في أنها علاقة ذاتية سلبية، أو بعبارة أخرى في أنها تفرق بينها وبين نفسها.

117- الاختلاف هو أولاً وقبل كل شيء، الاختلاف المباشر، أو هو التنوع. ففي التنوع نجد أن كل شيء من الأشياء المختلفة هو فرد يقوم بذاته، ولا يتأثر بعلاقته بالآخر. ومن ثم كانت هذه العلاقة خارجية بالنسبة لهما. ولما كانت الأشياء المتنوعة محايدة بالنسبة لما بينهما من اختلاف، فإن هذه العلاقة تقع خارجهما في حد ثالث هو الذي يقوم بفعل المقارنة. وهذا الاختلاف الخارجي بوصفه هوية عناصر العلاقة هو المشابهة Likeness وبوصفه انعدام الهوية بينهما هو المخالفة Unlikeness الهوية التي يضعها الفهم ليقسم هذه الخصائص هوية واسعة للغاية، حتى أنه على الرغم من أن للمقارنة أساساً واحداً، كالمشابهة والمخالفة تتمثل في جوانب الاختلاف، ووجهات النظر إليه، فإن المشابهة في ذاتها لا تزال هي أول العناصر - أعني الهوية - كما أن المخالفة في ذاتها هي الاختلاف.

لقد صيغ التنوع - مثل الهوية - في قاعدة تقول: «كل شيء متنوع أو مختلف» أو «لن تجد شيئين يشبه أحدهما الآخر تماماً». وها هنا نجد أن كل شيء يوصف بصفة هي عكس الصفة الأولى، أعني: صفة الهوية التي تنسبها إليه القاعدة الأولى. ومن ثم يوصف بقانون يناقض القانون الأول. بيد أن التفسير هو أنه: «كما أن التنوع لا ينكشف إلا عن طريق المقارنة الخارجية وحدها، فإن أي شيء ينظر إليه بذاته Per se فلا بد أن يكون على الدوام في هوية مع نفسه. ومن ثم فإن هذا

القانون الثاني لا يتعارض مع القانون الأول.

لكن التنوع- في هذه الحالة- لا ينتمي إلى الشيء، أو إلى كل شيء أعني أنه لا يشكل خاصية داخلية أساسية في الموضوع الذي ندرسه. ومن ثم فإن هذه القاعدة الثانية لا يمكن أن تتصور على هذا النحو على الإطلاق. فلو أن الشيء- من ناحية أخرى- كان بذاته مختلفاً أو متنوعاً كما تقول القاعدة، فلا بد له أن يكون كذلك بفضل طابعه الخاص، وسيكون المقصود في هذه الحالة هو الاختلاف النوعي، لا التنوع بما هو كذلك، وهذا هو المعنى المقصود بمبدأ ليبنتز Leibnitz<sup>(1)</sup>.

(1) مبدأ ليبنتز الذي يشير إليه هيغل هو مبدأ التفرد الذي يقول: إنه يستحيل أن يوجد في الطبيعة كائنات متشابهات تشابهاً كاملاً، بحيث يتعذر ألا نعثر فيها على اختلاف يقوم على خاصية باطنية «إذا تشابه قردان تماماً، وتعادلا تماماً، وباختصار إذا لم يكن من الممكن التمييز بينهما فلن يكون هناك أبداً مبدأ للتفرد» (أبحاث جديدة في الفهم البشري، الفصل السابع، فقرة 3) ومعنى ذلك أن الموجودات أفراد متميزة، وأنها لا يمكن أن نجد بينها فردين متشابهين تماماً. ويروي ليبنتز في خطابه الرابع إلى كلارك Clarke أنه كان يتمشى في حديقة «هيرن هاوزن Herren hausen» بصحبة الأميرة «صوفيا Sophia» أميرة هانوفر Hanover وهو يشرح هذه الفكرة وقد سمعها سيد مهذب من أصدقائه، فزعم هذا السيد أن من السهل علينا أن نجد ورقتي شجرة متشابهتين أتم التشابه، ولم تصدقه الأميرة، فراح يبحث عبثاً عن الدليل بين أوراق الشجرة ثم يضيف ليبنتز أن من الممكن أن نميز بين قطرتين من الماء أو البن إذا نظرنا إليهما من خلال الميكروسكوب ولو افترضنا وجود شيئين لا يمكن التمييز بينهما لكان معنى ذلك أننا نفترض نفس الشيء تحت اسمين مختلفين. انظر Leibitz: Philosophical Writings, P.216 Eng. Trans, by Mary Moris. وقارن أيضاً د. عبد الغفار مكاوي «المونادولوجيا»، حاشية رقم 119 وما بعدها (المترجم).

## [إضافة]

عندما يضع الفهم نصب عينيه دراسة الهوية، فإنه يكون قد تجاوزها بالفعل، ودرس الاختلاف في صورة التنوع المحض. ولو تابعنا ما يسمى بقانون الهوية وقلنا: «البحر هو البحر» و«الهواء هو الهواء» و«القمر هو القمر» لوجدنا أن هذه الموضوعات تبدو وكأنها يرتبط الواحد منها بالآخر بعلاقة ما.

ومن ثم فإن ما يكون أمامنا هو الهوية، لا الاختلاف. ولكننا لن نتوقف عند هذه النقطة أو عند النظر إلى الأشياء على أنها متميزة فحسب. بل إننا نقارن الواحد منها بالآخر، ومن ثم نكتشف فيها سمات المشابهة، والمخالفة وتعتمد العلوم الجزئية اعتماداً كبيراً على استخدام هاتين المقولتين. فعبارة «الدراسة العلمية» لا تعني في الأعم الأغلب سوى المنهج الذي يهدف إلى المقارنة بين الموضوعات التي يقوم بدراسةها.

ولقد أدى هذا المنهج-بغير شك- إلى بعض النتائج الهامة، ويمكن أن نذكر بصفة خاصة التقدم العظيم الذي أحرزه في العصور الحديثة علم التشريح المقارن، وعلم اللغة المقارن، إلا أننا ينبغي ألا نبالغ في أهمية هذا المنهج فنقول إنه يمكن أن يطبق بنجاح مماثل على جميع أفرع المعرفة. كما ينبغي علينا أن نؤكد أيضاً أن المقارنة في البحث لا تؤدي إلى إشباع نهائي للبحث العلمي. صحيح أن نتائجها لازمة ولا غنى عنها، لكنها لا تزال مجرد جهود أولية تمهد للمعرفة الفكرية الحقة.

لو كانت مهمة المقارنة رد الاختلاف القائم إلى الهوية، فإن العلم الذي يحقق هذه الغاية بنجاح كامل هو الرياضيات. والسبب في ذلك أن الاختلاف الكمي ليس إلا الاختلاف الخارجي فحسب. ولهذا نجد أن المثلث والمربع، في الهندسة، وهما شكلان يختلفان كيفاً، لهما هذا

الاختلاف الكيفي الذي يسقطه التجريد من حسابه، ويساوي الواحد منهما الآخر في المقدار. وينتج مما سبق أن ذكرناه (في الفقرة رقم 99) أن الهوية المحض الخاصة بالفهم - لا الفلسفة، ولا العلوم التجريبية - بحاجة إلى أن تجسد هذا السمو أو التفوق للرياضيات.

وتروى في تاريخ الفلسفة قصة مفادها أن ليبنتز وهو يشرح قاعدة التنوع تسابق الفرسان وسيدات البلاط - وهم يسرون في حديقة القصر - في بذل الجهد لاكتشاف ورقتين من أوراق الشجر لا يمكن التمييز بينهما حتى يدحضا القاعدة التي وصفها الفيلسوف. ولا شك أن رغبتهم هذه تمثل منهجاً مناسباً للبحث الميتافيزيقي، وهو منهج لم يبطل أو يصبح عتيقاً بعد. كل متشابه مختلف كما يقول مبدأ ليبنتز، وهو مبدأ لا بد أن يفهم على أنه لا يعني وجود تنوع خارجي محايد فحسب، وإنما يعني اختلاف جوهرى أيضاً. ومن هنا فإن طبيعة الأشياء ذاتها تضمن أنها لا بد أن تكون مختلفة.

118- ليست المشابهة سوى هوية تلك الأشياء التي ليست هي نفسها، وليست متحدة بعضها مع بعض في هوية واحدة. أما المخالفة فهي علاقة بين أشياء غير متشابهة ومن ثم فالمقولتان لا تمثلان زوايا أو جهات مختلفة للشيء دون أي رابطة متبادلة بينهما، وإنما الواحدة منهما تلقي الضوء على الأخرى. وهكذا يصبح التنوع اختلافاً منعكساً، أو هي الاختلاف (أو التمييز) ضمناً، أو هي الاختلاف النوعي الجوهري المتعين.

[إضافة]

على حين أن الأشياء المتنوعة - فحسب - تبدو غير متأثرة الواحدة بالأخرى، فإن المشابهة والمخالفة هي على العكس زوج من الخصائص بينهما علاقة متبادلة تماماً. إذ لا يمكن التفكير في إحداها



بدون الأخرى، وهذا التقدم من التنوع البسيط إلى التضاد، يظهر في فكرنا المؤلف عندما نقول إن المقارنة لا يكون لها معنى إلا على افتراض وجود اختلاف بين الأشياء التي نقارن بينها، ونحن من ناحية أخرى لا نستطيع أن نفرق بين شيئين إلا إذا افترضنا وجود تشابه أو مماثلة.

ومن هنا فإذا كنا نبحث عن أوجه الاختلاف بين شيئين، فإننا لا نقول عن فلان من الناس أنه على ذكاء كبير لأنه استطاع أن يميز بين شيئين يبدو الاختلاف بينهما واضحاً ملموساً: كالقلم والجمل مثلاً، وقل مثل ذلك حين تكون الأشياء موضوع المقارنة متشابهة تشابهاً كبيراً: كشجرة الزان وشجرة البلوط، أو المعبد والكنيسة.. الخ. فنحن باختصار نميل إلى رؤية الهوية في حالة الاختلاف، كما نميل إلى البحث عن الاختلاف في حالة الهوية أما داخل نطاق العلوم التجريبية فإن إحدى هاتين المقولتين تميل إلى أن تضع الأخرى خارج النظر والذهن. ولهذا كانت المشكلة العلمية في بعض الأحيان تعني رد الاختلافات الموجودة بين الأشياء إلى هوية واحدة، ونجدها في أحيان أخرى محاولة للكشف عن اختلافات جديدة. ونحن نرى ذلك - بصفة خاصة - في علم الطبيعة، حيث نجده:

أولاً: يبحث بحثاً ذاتياً مستمراً عن عناصر «جديدة» أو قوى جديدة، أو أجناس جديدة أو أنواع جديدة. أو نجده أحياناً، في تجاه آخر، يحاول أن يبين أن الأجسام التي تظن أنها أجسام بسيطة هي أجسام مركبة. ويتسم علماء الطبيعة والكيمياء المحدثون من القدماء الذين قنعوا بالعناصر الأربعة وهي ليست عناصر بسيطة.

وثانياً: الهوية المحض كانت موضوعاً رئيسياً. وهكذا نجد أنه ينظر إلى الكهرباء، والجاذبية الكيميائية، على أنها شيء واحد، وحتى في عمليتي الهضم والتمثل العضويين ينظر إليهما على أنهما عمليتان

كيميائيتان محضتان. ولقد سميت الفلسفة الحديثة على سبيل المزاح باسم فلسفة الهوية. لكن كما أشرنا من قبل (فقرة 103) إلى أنها تكون على وجه الدقة فلسفة- منطق نظري بصفة خاصة- عندما نكشف انعدام الهوية المجردة اللامتميزة، المعرفة للفهم. ورغم أنه- لا شك أيضاً- يحث تلاميذه، ولا يتوقف عند التنوع المحض، بل يميز الوحدة الداخلية لكل ألوان الوجود.

119- الاختلاف في ذاته هو الاختلاف الجوهرى، وهو من هذه الزاوية هو الموجب والسالب. الموجب هو علاقة ذاتية، متحدة مع ذاتها بتلك الطريقة التي لا تكون فقط سالبة، والسالب هو المختلف بذاته بحيث لا يكون فقط موجباً. ومن هنا كان لكل منهما وجود بذاته من حيث أنه ليس هو الآخر. فالواحد منهما يرى من خلال الآخر، ولا يكون على ما هو عليه إلا بفضل الآخر. والاختلاف الماهوي، من ثم، هو التضاد الذي لا يواجه المختلف- بناء عليه- أي آخر وإنما آخره، أعني كلاً من هذين الحدين (الموجب والسالب) يستمد اسمه وخصائصه من اسم الآخر وخصائصه، وهو لا يكون إلا من حيث علاقته بالآخر: والواحد منهما ينعكس على ذاته على نحو ما ينعكس على ذاته على نحو ما ينعكس في الآخر. وقل مثل ذلك مع الحد الآخر. وبهذه الطريقة منهما الآخر آخره.

الاختلاف في ذاته، أو الاختلاف الماهوي يعطينا القاعدة التي تقول: كل شيء متميز ماهوياً، أو كما قيل أحياناً إن المحمولين المتضادين لا يمكن إلا أن يحمل أحدهما فقط على شيء ما، وليس هناك محمول ثالث ممكن. وقاعدة التضاد هذه تعارض صراحة قاعدة الهوية: فالأخيرة تقول إن الشيء لا بد له أن يرتبط بنفسه فحسب، والأولى تذهب إلى أنه لا بد أن يكون له ضد، أعني علاقة بآخره.

إن اللافكر الساذج الخاص بالتجريد خدع نفسه عندما عدّ هاتين

القاعدتين المتعارضتين متجاورتين ووصفهما بأنهما قانونان دون أن يكلف نفسه مشقة المقارنة بينهما أكثر من ذلك. فقاعدة الحد المرفوع هي قاعدة الفهم المتناهي. الذي يحاول عبثاً أن يتجنب الوقوع في التناقض لكنه في محاولته هذه يقع فيه، فهو يقول إن (أ) لا بد أن تكون إما (+أ)، (-أ) وهو بذلك يصرح فعلاً بوجود (أ) ثلاثة لا هي (+ولا-) وهي (أ) نفسها التي يمكن أن تتسم بطابع (+و-)، فإذا ما كانت (+غ) تعني 6 أمثال نحو الغرب و(-غ) تعني ستة أمثال نحو الشرق، فإذا ما ألغينا (+و-) لوجدنا أن الأميال الستة من المكان تظل كما هي بلا تغيير في حالة التعارض أو قبله. بل إن مجرد (+) و(-) لهما ثالث أو لهما وسط هو إذا شئنا الصفر، لكن لسنا في حاجة إلى إنكار المقابلة الفارقة التي يصفها الفهم بين الزائد والناقص، فهي ليست بغير قيمة في تجريدات مثل العدد والاتجاه... الخ.

في نظرية التصورات المتناقضة نجد أن الفكرة الواحدة: ولتكن اللون الأزرق (لأنه حتى في هذه النظرية نجد التصوير الحسي العام للون يسمى فكرة) والآخر ليس أزرق، وهذا الآخر لن يكون عندئذ شيئاً إيجابياً كاللون الأصفر، مثلاً، بل يبقى فحسب كسالب مجرد. والقول بأن السالب هو من طبيعته نفسها موجب أيضاً (انظر الفقرة التالية) متضمن في القول بأن ما هو مضاو لغيره فهو آخره. وفراغ التضاد الموجود بين الأفكار التي تسمى أفكاراً متناقضة يظهر على نحو كامل فيما يمكن أن نسمية بالصيغة الضخمة لقانون عام يقول: إن كل شيء له محمول واحد، وليس غيره من بين جميع المحمولات المتضادة. وبهذه الطريقة إما أن تكون الروح بيضاء أو غير بيضاء، وصفراء أو غير صفراء... الخ. إلى ما لا نهاية.

وينسى أن الهوية والتضاد هما نفسها متضادان، وقاعدة التضاد تؤخذ على أنها قاعدة الهوية في هيئة مبدأ التناقض، وهي فكرة لا تجد

فيها لا أحدهما ولا كلاهما من الإشارتين المتناقضتين بالتبادل، فمثلاً الدائرة المربعة يُنظر إليها على أنها فاسدة منطقياً، والآن على الرغم من أن الدائرة متعددة الزوايا، والقوس ذو الخطوط المستقيمة، لا تقل في تناقضها لهذه القاعدة، فإن علماء الهندسة لا يترددون في دراسة الدائرة على أنها شكل كثير الأضلاع والزوايا. لكن شكلاً مثل الدائرة (أعني مجرد طابعها أو تعريفها البسيط) لا تزال ليست فكرة شاملة. إن المركز والمحيط في الفكرة الشاملة للدائرة، يتساويان في الأهمية منهما معاً تنتمي إليهما، ومع ذلك فالمركز والمحيط يصاد ويناقض كل منهما الآخر.

وتصور «القطبية» السائد في علم الطبيعة يتضمن بالضرورة تحديداً أكثر صحة للتضاد، غير أن علم الطبيعة في نظريته عن قوانين الفكر يلتزم بالمنطق التقليدي. ومن ثم سيكون مربعاً في الحالة التي يعمل فيها بعيداً عن تصور «القطبية»، وعندما يصل إلى الأفكار التي تتضمنها<sup>(1)</sup>.

### [إضافة]

مع مقولة الموجب نعود إلى مقولة الهوية، لكن في حقيقتها الأعلى، بوصفها علاقة متحدة بذاتها، مع ملاحظة أنها في الوقت نفسه ليست السالب، والسالب بذاته Per Se هو نفسه الاختلاف. والمتحد على

(1) كانت فكرة القطبية Polarity أساسية في فلسفة الطبيعة عند شلنج فهو يقول «قانون القطبية هو القانون الكلي في الطبيعة، وأيضا المبدأ الأول في النظرية الفلسفية عن القطبية، يركز على القطبية والثنائية» ويضيف «لقد أن الأوان لتعريف القطبية تعريفاً أكثر دقة» أيضاً «القطبية هي القوة الأولى التي تظهر في العالم والحركة الأصلية هي نتيجة لقطبية أصيلة من تعليقات ولاس» ص 417-418 (المترجم).

هذا النحو هو أساساً لم يتسم بعد بسمات معينة: الموجب من ناحية هو ما يتحد مع ذاته، لكن مع ملاحظة معارضته لآخر. والسالب هو الاختلاف بما هو كذلك الذي لم يتسم به بالهوية. وهذا هو اختلاف الاختلاف داخل ذاته نفسها.

ويبدو أن الموجب والسالب يعبران عن اختلاف مطلق أو تضاد كامل، غير أننا لو نظرنا إليهما بنظرة أعمق لوجدنا أنهما شيء واحد، بل إن اسم أحدهما يمكن أن ينسحب على الآخر، وهكذا نجد مثلاً أن الدين والمال الخاص بوفاء الدين ليسا شيئين مختلفين يقوم كل منهما بذاته، وإنما نجد أن ما هو سالب من وجهة نظر المدين موجب من وجهة نظر الدائن. والطريق إلى الشرق هو نفسه الطريق إلى الغرب. ومن ثم فالموجب والسالب يرتبط كل منهما ارتباطاً كاملاً، ولا يمكن أن ينفصل عن الآخر، فالقطب الشمالي في المغناطيس لا يمكن أن يوجد بدون القطب الجنوبي، والعكس صحيح.

وإذا قسّمنا المغناطيس قسمين فلن يكون لدينا القطب الشمالي في جانب، والقطب الجنوبي في جانب آخر. وقل مثل ذلك في حالة الكهرباء إذ نجد أن الموجب والسالب ليسا تيارين مختلفين يستقل كل منهما عن الآخر، بل هما مرتبطان ارتباطاً كاملاً، فكل منهما يستمد اسمه وخصائصه من اسم الآخر وخصائصه، ففي التضاد نجد أن الشيء لا يواجه أي شيء وإنما هو يعارض شيئاً آخر معيناً، وإذا كنا ننظر عادة إلى الأشياء المختلفة على أنها لا تتأثر الواحدة منها بالأخرى، ولا تؤثر فيها، فإن هدف الفلسفة عكس ذلك، إنها تهدف إلى إظهار الضرورة الكامنة في الأشياء واستبعاد الحياد، وبذلك نجد أن الآخر يواجه آخره ويعارضه.

وهكذا نجد أن الطبيعة غير العضوية - على سبيل المثال - لا ينبغي النظر إليها على أنها مجرد شيء آخر غير الطبيعة العضوية، وإنما هي

نقيضها الضروري. وهما معاً في علاقة جوهرية الواحدة بالأخرى، وإحدهما هي على ما هي عليه فقط من حيث استبعادها للأخرى، وهكذا ترتبط بذاتها. والطبيعة بنفس الطريقة ليست بلا عقل، والعقل بدوره ليس بدون طبيعة. وإنما لتتخذ خطوة هامة عندما نكف عن ترديد عبارات مثل: «بالطبع من الممكن أن يكون هناك شيء آخر». لأننا حين نقول ذلك نفسد حديثنا بالصدفة والحدوث، مع أننا سبق أن قلنا إن كل تفكير سليم لا يمكن إلا أن يكون تفكيراً ضرورياً. ويلاحظ التضاد في علم الطبيعة الحديث - في البداية - في المغناطيسية على أنه القطبية وقد أصبح ينظر إليها على أنها قانون كلي يتغلغل في الطبيعة بأسرها. ولا بد أن تكون هذه الخطوة تقدماً علمياً حقيقياً إذا ما احترسنا في الوقت ذاته ألا ندع التنوع المحض يرتد بلا تفسير - بوصفه مقولة مشروعة - جنباً إلى جنب مع التضاد. وهكذا ينظر أحياناً إلى الألوان كما ينظر إليها في حيادها وإلى الاختلاف الكمي فحسب بين اللون الأحمر، والأصفر، والأخضر.

(2) بدلاً من التحدث بقاعدة الثالث المرفوع (التي هي قاعدة الفهم المجرد) فإننا ينبغي علينا أن نقول على العكس: كل شيء متضاد، فليس ثمة شيء في الأرض ولا في السماء، ولا في عالم الأعيان، ولا في عالم الأذهان، يمكن أن ينطبق عليه مثل هذا القانون المجرد «إما - أو» الذي يزعمه الفهم. وإنما كل موجود هو شيء عيني يكمن في جوفه الاختلاف والتضاد. ومن ثم يكمن تناهي الأشياء في نقص التطابق بين وجودها المباشر، وما هي عليه في جوهرها. وهكذا نجد أن الحامض في الطبيعة غير العضوية، هو ضمناً في الوقت نفسه القاعدة<sup>(1)</sup>. وبعبارة أخرى إنه فحسب ما يكون في علاقة مع آخره.

(1) أي العنصر الأساسي الذي يتفاعل مع حامض ليشكل ملحاً. (المترجم).

وهنا أيضاً نجد أن الحامض ليس شيئاً يبقى قائماً في سكون في التضاد، بل هو يبذل جهداً مستمراً لتحقيق ما يكمن فيه بالقوة. إن التناقض هو نفسه المبدأ المحرك للعالم. ومن السخف أن يقال إن التناقض ليس نهاية المطاف، بل إنه يلغي نفسه، ولكنه حين يلغي نفسه يصل إلى فكرة أعلى هي مقولة الأساس التي تشمل مقولة الهوية ومقولة الاختلاف معاً، تشملها كعناصر مكونة لفكرة أكثر اكتمالاً.

120- للتضاد، إذن، صورتان: الموجب الذي ذكرنا فيما سبق أنه المتنوع (أو المختلف) الذي يُفهم على أنه مستقل، وهو في الوقت ذاته لا يظل محايداً غير متأثر بعلاقته بآخره. والسالب وهو لا يقل عن الموجود، علاقة ذاتية سالبة يقوم بذاته، وهو في الوقت نفسه بوصفه سالباً لا بد في كل نقطة أن تكون له هذه العلاقة بذاته، أعني موجبة فقط في الآخر. ومن ثم فالموجب والسالب يتضمنان تناقضاً واضحاً: فهما بالقوة شيء واحد، وهما كذلك بالفعل شيء واحد، ما دام أحدهما هو إلغاء للآخر ولنفسه. وهكذا يكونان مقولة الأساس. وبعبارة أوضح، فكما أن الاختلاف الجوهرى - بوصفه اختلافاً - هو فحسب الاختلاف لنفسه عن ذاته، وهكذا يحتوي على هوية، وهكذا نجد أن الاختلاف الجوهرى، والاختلاف الفعلي ينتميان إلى الذات وإلى الهوية على حد سواء، والاختلاف بوصفه علاقة بذاته هو بالمثل يكشف صراحة عن أن هوية ذاتية. والضد هو بصفة عامة ما يشمل الواحد والآخر، ذاته وضده. وهكذا تعرف جوانبه الماهية بأنها: مقولة الأساس.

### (ج) الأساس The Ground.

121- الأساس هو وحدة الهوية، والاختلاف، وفي الهوية يتحولان إلى الانعكاس في الذات الذي هو بالمثل انعكاس في الآخر،

والعكس صحيح أيضاً. إنه الماهية على نحو ما توضح صراحة على أنها شمول Totality. ويصاغ قانون الأساس على النحو التالي: «كل شيء له أساسه الكافي»، أعني أن الوصف الحقيقي الماهوي لأي شيء ليس هو وصفه بأنه في هوية مع نفسه، أو بأنه مختلف، أو بأنه موجب فحسب. أو سالب فقط، وإنما بأنه يشتمل في وجوده على آخر هو ماهيته. وبهذا لا تكون الماهية انعكاساً مجرداً في الذات، وإنما انعكاساً في الآخر. والأساس هو الماهية في جوانبها الخاصة: فالماهية من الناحية الداخلية الذاتية عبارة عن أساس، وهي لا تكون أساساً إلا حين تكون أساساً لشيء ما، أعني أساساً لآخر.

### [إضافة]

ويجب علينا أن نكون على حذر حين نقول إن الأساس هو وحدة بين الهوية والاختلاف، فلا يفهم من هذه الوحدة أنها هوية مجردة، وإلا لكننا لم نفعل شيئاً سوى تغيير الاسم، بينما مازلنا نفكر في الهوية المجردة (هوية الفهم) التي رأينا أنها باطلة وزائفة بالفعل، وبالتالي فلننتج هذا الفهم الخاطيء فإننا يمكن أن نقول: إن الأساس، إلى جانب أنه الوحدة بين الهوية والاختلاف، فهو كذلك اختلافهما.

وفي هذه الحالة نجد أنه في مقولة الأساس التي وعدتنا في البداية بإزالة التناقض، ينشأ فيما يبدو تناقض جديد. لكنه تناقض أبعد ما يكون عن الاستمرار ساكناً في ذاته نراه طرداً لذاته من نفسه فلا يكون الأساس أساساً إلا بالقدر الذي يُقدم فيه أساساً: لكن النتيجة التي تظهر من الأساس على هذا النحو هو ذاته فحسب. وفي هذا تكمن شكليته وصوريته Formalism إذ يصبح الأساس وما هو أساس له شيئاً واحداً ولهما مضمون واحد. ويصبح الاختلاف بينهما اختلافاً محضاً في الصورة التي تباعد بين العلاقة الذاتية البسيطة، من ناحية، وبين توسط الآخر أو اشتقاقه من ناحية أخرى، ويتخذ البحث في



أساس الأشياء وجهة النظر التي سبق أن أشرنا إليها (في الفقرة رقم 112) التي يأخذ بها الانعكاس، فنود أن ننظر إلى الأشياء نظرة مزدوجة إن صَحَّ التعبير: بحيث نراها أول الأمر في مباشرتها، ثم نراها ثانياً في أساسها حيث لا تكون حينئذ مباشرة.

وهذا هو المعنى البسيط لقانون الأساس الكافي- كما يسمى- فهو يقرر أن الأشياء لا بد أن ينظر إليها على أنها متوسطة- وأنه لمن العجب أن نرى المنطق الصوري يطلب من العلم الأخرى ألا تقبل موضوعات بحثها في مباشرتها، ثم نراه هو نفسه يضع قوانين للفكر دون أن يستنبطها، أو بعبارة أخرى دون أن يظهر لنا توسطها.

إن نفس المبرر الذي يؤكد به عالم المنطق أن ملكة تفكيرنا قد تكونت على هذا النحو الذي يجعلنا لا بد أن نسأل عن أساس لكل شيء، نجد أن مثله في ذلك مثل عالم الطبيعة حين نسأله لماذا يفرق الإنسان حين يسقط في الماء، فيجيبك «إن أعضاء الإنسان تصادف أن رُتبت على هذا النحو الذي يمنعها من الاستمرار في الحياة تحت سطح الماء»، أو مثل المشرع حين تسأله لماذا يعاقب المجرم؟ فيجيبك بأن المجتمع المدني تصادف أن تكون على هذا النحو الذي يجعله لا يدع المجرم يفلت من العقاب.

وحتى إذا ما أعفينا المنطق من واجب تقديم أساس لقانون الأساس الكافي، فلا بد له على أقل تقدير أن يشرح لنا ما الذي يفهمه من مقولة الأساس. والتفسير الشائع هو الذي يصف الأساس بأنه ما له نتيجة- يبدو لأول وهلة أنه أكثر وضوحاً ومعقولية من التعريف السابق بمصطلحات المنطق.

لكنك لو سألت ما هي النتيجة، ل قيل لك إنها ما له أساس، ويصبح من الواضح أن التفسير معقول فقط لأنه يفترض ما وصلنا إليه في حالتنا

على أنه تحديد لحركة متقدمة من الفكر. وتلك هي المهمة الحقيقية للمنطق: أن نبين أن تلك الأفكار التي تستخدم استخداماً معتاداً تطفو فحسب أمام وعينا دون أن تكون مفهومة، ولا مبرهنة هي بالفعل درجات من التعيين الذاتي للفكر، وهي بذلك تصبح مفهومة ومبرهنة.

غالباً ما تستخدم هذه الصورة المنعكسة سواء في الحياة المألوفة، أو في العلوم المتناهية على حد سواء. كمفتاح يكشف سر الوضع الحقيقي للموضوعات التي نبحثها. فطالما أننا ندرس ما يمكن أن يسمى عتبة حاجات المعرفة، فلا شيء يمكن أن يقال ضد منهج الدراسة هذا.

لكن هذه الصورة لا يمكن أن تقدم إشباعها محدداً في النظرية، ولا في التطبيق، والسبب الذي يجعلها تفشل هو أن الأساس ليس له - بعد - مضمون محدد من ذاته، وبالتالي فالنظر إلى أي شيء على أنه يقوم على أساس يعطينا فقط الاختلاف الصوري للتوسط ليحل محل المباشرة. فنحن نرى مثلاً ظاهرة كهربائية ونتساءل عن أساسها (أو سببها) فيقال إن الكهرباء هي أساس هذه الظاهرة. فما عسى أن تكون هذه الصورة سوى المضمون نفسه الذي كان لدينا من قبل على نحو مباشر وقد تحول فحسب إلى صورة الجوانية؟.

غير أن الأساس ليس هو الهوية البسيطة مع نفسها، لكنه الاختلاف أيضاً. ومن هنا فيمكن أن نذكر أسباباً متنوعة لنفس الواقعة. وهذا التنوع في الأسس (أو الأسباب) عندما يتبع من جديد منطق الاختلاف يبلغ قمته في تضاد الأسس مع وضد. وفي أي فعل كالسرقة مثلاً، هناك واقعة يمكن أن نميز فيها بين عدة جوانب متعددة. فالسرقة انتهاك لحقوق الملكية الخاصة: فهي أعطت وسائل الإشباع لمطالب يحتاجها السارق، ومن الممكن كذلك أن يكون الإنسان الذي سرق قد أساء استخدام ملكيته.

غير أن انتهاك الملكية الخاصة هو بغير شك نقطة حاسمة ينبغي أن تفسح لها الطريق جميع النقاط الأخرى: فالقانون المجرد للأساس لا يمكن أن يحسم هذه المشكلة. والواقع أن القانون يفسر - عادة - على أنه يتحدث عن السبب الكافي أو الأساس الكافي، ولا يتحدث عن أي سبب أو أي أساس، ومن ثم فمن الممكن أن نفترض في فعل السرقة أنه رغم أن هناك جوانب أخرى يمكن النظر إليها على أنها أساس أو أسباب إلى جانب انتهاك الملكية الخاصة فإنها مع ذلك ليست أسباباً كافية.

لكننا نصل هنا إلى مأزق: فلو استخدمنا عبارة «الأساس الكافي» فإما أن تكون التسمية عقيمة لا جدوى منها، أو أن تكون من النوع الذي يقودنا وراء مقولة الأساس المحض وسيكون المحمول عقيماً وتحصيل حاصل، لو كان يقرر فحسب القدرة على تقديم أساس أو مبرر، لأن الأساس لا يكون أساساً إلا من حيث له هذه القدرة. فلو أن جندياً فر من المعركة لكي ينقذ حياته فإن سلوكه لا بد أن يُعدّ انتهاكاً للواجب، لكن لا يمكن أن يقال إن الأساس الذي قاده إلى مثل هذا السلوك غير كاف. وإلا لظل باقياً في موقعه في أرض المعركة.

وإلى جانب ذلك فلا بد أن يقال أيضاً ما يأتي: فمن ناحية أي أساس يكفي، ومن ناحية أخرى لا أساس يكفي كأساس محض، لأنه - كما سبق أن ذكرنا - بلا مضمون محدد تحديداً موضوعياً، وذاتياً، ومن ثم فهو ليس فعلاً، أو نتاجاً ذاتياً ويكون بالتالي مثلاً ذاتياً وسوف يكون من الآن فصاعداً هو الفكرة الشاملة: وتلك هي الفكرة الشاملة التي كان بعضها ليبتز نصف عينيه عندما يتحدث عن السبب الكافي<sup>(1)</sup>. ويبحثنا على دراسة الأشياء من مثل هذا المنظور.

(1) يقول ليبتز في رده على كلارك «إنني أسلم بهذا المبدأ الهام: لا شيء يحدث

وكانت ملاحظاته تتجه أصلاً، ضد مثل هذا المنهج الآلي الميكانيكي في تصوير الأشياء الذي كان شائعاً في عصره كما هو شائع الآن. وهو منهج أعلن ليبنتز بحق، أنه لا يكفي. وفي استطاعتنا أن نرى مثل هذه النظرية في البحث عندما ترد العملية العضوية للدورة الدموية إلى انقباض القلب فقط. أو عندما تفسر بعض نظريات القانون الجنائي بأن الغرض من العقاب كامن في ردع الناس عن الجريمة وجعل المجرم غير مؤذ، أو أسباب أخرى غريبة من هذا النوع.

وليس من الإنصاف بالنسبة لليبننتز أن نفترض أنه كان قانعاً بمثل هذا القانون الصوري العقيم بسبب أن منهج البحث الذي بدأه هو بالعكس تماماً من الصورية Formalism التي تدعن للأسباب المحض، حيث نبحت عن المعرفة العينية الكاملة.

ولقد قادت ليبنتز اعتبارات من هذا القبيل إلى المقارنة بين الأسباب الفاعلة Causae Efficientes، والأسباب الغائبة Causae Finales على أن يصر على أن مكان الأسباب الغائبة بوصفها التصور الذي تقودنا إليه الأسباب الفاعلة. وإذا ما قبلنا هذه التفرقة فإن الضوء، والحرارة، والرطوبة لا بد أن تكون أسباباً فاعلة،

---

بغير سبب كان يجعله على نحو ما هو عليه وليس على نحو آخر» انظر الكتابات الفلسفية التي ترجمتها ماري موريس والتي أشرنا إليها فيما سبق ص 211-212 (المترجم). ويقول في المونادولوجي «كما تقوم (معرفتنا العقلية) على مبدأ السبب الكافي وبه نسلم بأنه لا يمكن التثبت من صدق واقعة أو وجودها، ولا التثبت من صحة عبارة بغير أن يكون ثمة سبب كاف يجعلها على هذا النحو دون غيره وإن تعذر علينا في أغلب الأحوال أن نتعرض لمعرفة هذه الأسباب» من ترجمة د. عبد الغفار مكاوي، ص 134. (المترجم).

وليست أسباباً غائية لنمو النبات، فالسبب الغائي هو الفكرة الشاملة للنبات نفسه.

والوقوف عند الأسباب المحضة، وعدم الذهاب أبعد من ذلك، ولا سيما في مسألة القانون والأخلاق، هو مبدأ السوفسطائيين وموقفهم، فالسوفسطائية على نحو ما نتصورها عادة، هي منهج في البحث يستهدف تشويه ما هو حق وعدل، وعرض الأشياء في ضوء فاسد وزائف.

غير أن ذلك ليس هو الاتجاه الأولي السليم للسوفسطائية التي لم تكن نظرتها سوى نظرة «الاستنتاج العقلي Raisonment» فلقد ظهر السوفسطائيون على المسرح في عصر بدأ يزداد فيه استياء اليونانيين من الاعتماد على السلطة والتراث وحدهما، كما بدأوا يشعرون بالحاجة إلى التبرير العقلي لما يقبلونه على أنه ملزم. ولقد لبي السوفسطائيون هذه الحاجة بتعليم مواطنهم البحث عن وجهات نظر متعددة يمكن النظر منها إلى الأشياء: وهي وجهات نظر هي والأسباب (الأسس) شيء واحد.

غير أن الأساس ليس له كما رأينا مبادئ موضوعية، أو جوهرية من ذاته، وكما يسهل اكتشاف أسباب ما هو خاطئ، وغير أخلاقي يسهل أيضاً اكتشافها لما هو حق وأخلاقي سواء بسواء. ومن ثم فالمسألة يحسمها الملاحظة الذي يقرر ما هي النقاط التي لها وزن أكبر. والقرار في مثل هذه الظروف تستحثه وجهات النظر الفردية، وتساعد. وهكذا نجد أن الأساس الموضوعي لا ينبغي أن يكون عليه الإلزام الجوهري المطلق الذي يقبله الجميع، غير محدد، وبهذا الفعل الهدام استحقت السوفسطائية أن يلحق باسمها ذلك النعت السيء الذي سبق ذكره<sup>(1)</sup>.

(1) يرجع التعارض بين سقراط والسوفسطائيين أساساً إلى الصورة التي

ولقد واجه سقراط - كما نعرف - السوفسطائيين في كل ما قالوه، ولا يعني ذلك أنه أعاد تأكيد السلطة والتراث ضد الالتجاء إلى الحجج العقلية، لكنه أظهر جدلياً كيف أنه لا يمكن الدفاع عن الأساس المحض، والدفاع عن الالتزام بالعدالة والخير، بأن أقام من جديد الإرادة الكلية أو الفكرة الشاملة للإرادة.

ومثل هذا المنهج الذي يلجأ إلى الحاجة العقلية في يومنا الراهن لم يعد غير مألوف تماماً. وليست تلك فحسب في المناقشات في المسائل الدنيوية. بل إنها لتحدث أيضاً في العظات الدينية كتلك التي تعرض لكل أساس ممكن للامتنان والعرفان لله. ولم يكن سقراط وأفلاطون ليرتدداً في إطلاق اسم السوفسطائية عليها، لأن السوفسطائية لا تهتم بما قد تم تعلمه، إذ يمكن جداً أن يكون صحيحاً. وإنما تكمن السوفسطائية في الظروف الصورية لتعليمه على أسس يمكن الدفاع عنها بقدر ما يمكن الهجوم عليها.

في عصر كعصرنا الذي يتضمن غنى لا حد له من التأمل النظري، ويكرس نفسه للاستنتاج العقلي - سوف يكون مخلوقاً فقيراً ذلك الذي لا يستطيع أن يقدم سبباً جيداً لكل شيء، حتى لأكثرها سوءاً وفساداً. فكل شيء فاسد في العالم أصبح يوجد لفساده سبب جيد. والتماس الأسباب يجعل المستمع في البداية يفكر في الانسحاب، لكن التجربة علّمته الحالة الحقيقية لهذه الأمور، فيصم أذنيه في وجهها، ويرفض أن تفرض عليه.

---

رسمتها محاورات أفلاطون أكثر مما يعود إلى شخصية سقراط التاريخية، فتلك هي بالضبط الصورة التي تطورت فيها فلسفة أفلاطون من خلال نقد الآراء والنظريات المعاصرة ولا سيما آراء السوفسطائيين - من تعليقات ولاس، ص 419 (المترجم).

122- السمة الرئيسية للماهية على نحو ما تظهر لأول مرة هي في ذاتها المظهر، وهي الوسط في ذاته. لكنها عندما تكمل دائرة التوسط تتضح وحدتها مع ذاتها علانية بوصفها الإلغاء الذاتي للاختلاف، ومن ثم للتوسط. وهكذا نعود مرة أخرى إلى المباشرة أو الوجود، لكنه وجود قد توسطه إلغاء التوسط، وهذا الوجود هو: الوجود الفعلي Existence.

لم يتحدد الأساس بعد بمبادئ موضوعية من ذاته، كلا، ولا هو غاية ولا سبب غائي، ومن ثم فلا هو نشط ولا منتج. بل ينشأ الوجود العقلي من الأساس فحسب، ومن ثم فالأساس المتعين هو شيء صوري: أعني أن أية نقطة، مادامت توضح صراحة على أنها علاقة بالذات - سوف تكون إيجابية، في ارتباطها بالوجود الفعلي المباشر المعتمد عليها. وبدقة أكثر ما دامت أساساً فلا بد أن تكون أساساً جيداً: لأن لفظ «جيد» عندما يستخدم على نحو مجرد لا يعني سوى الإثبات، وكل تعين أو سمة لا بد أن تكون جيدة ما دام من الممكن اعتبارها بطريقة ما إثباتاً معترفاً به.

وهكذا يصبح من الممكن أن تجد أساساً، وأن تستخرج أساساً لكل شيء: وأساس جيد (باعث جيد للفعل مثلاً) يمكن أن يؤدي أو لا يؤدي إلى نتيجة ما، وقد يكون له أثر، وقد لا يكون. لقد أصبح باعثاً (بالمعنى الدقيق للكلمة) وأصبح يؤثر في شيء ما: مثلاً عندما تستقبله إرادة ما عندئذ - وعندئذ فقط - يصبح فعالاً ويتحول إلى سبب.

### ب- الوجود الفعلي Existence:

123- الوجود الفعلي هو الوحدة المباشرة للانعكاس في الذات، والانعكاس في الآخر، وينتج من ذلك أن الوجود الفعلي هو كثرة غير محددة من الموجودات على نحو ما تنعكس في ذاتها بمقدار ما تلقى

الضوء- في الوقت نفسه- بعضها على بعضها الآخر، وهي باختصار مترابطة، وتشكل عالماً من الاعتماد المتبادل، والارتباط اللامتناهي بين الأسس ونتائجها والأسس هي نفسها موجودات فعلية، والموجودات الفعلية هي بنفس الطريقة وفي اتجاهات كثيرة، أسس بقدر ما هي نتائج على حد سواء.

### [إضافة]

توحي كلمة الوجود الفعلي (وهي مشتقة من Existere) بأنها قد خرجت من شيء ما. فالوجود الفعلي هو الوجود الذي خرج من الأساس، وأقام من جديد عن طريق إلغاء التوسط. والماهية بوصفها الوجود قد- رفعت أو امتصت- تأتي أمامنا في الأصل كشيء يظهر أو يشع في ذاته، ومقولات هذا الانعكاس هي: الهوية، والاختلاف، ولأنها توحد بينها، فإنها في الوقت ذاته تميز نفسها عن نفسها.

لكن ما يميز نفسه على هذا النحو عن الأساس هو اختلاف محض بقدر ما يكون الأساس تشابه مجرد. والأساس يعمل على رفع نفسه، وعندما يرفع تظهر نتيجة سلبية هي: الوجود الفعلي. ولما كان هذا الوجود الفعلي قد خرج من الأساس فإنه ينطوي في داخله على هذه المقولة. ولا يظل الأساس، كما كان، قابلاً خلف الوجود الفعلي، لكنه بطبيعته ذاتها يلغي نفسه، وينتقل إلى الوجود الفعلي.

والأمثلة على ذلك كثيرة وهي توجد حتى في تفكيرنا اليومي المؤلف، فحين ننظر إلى أساس شيء ما، فإننا لا نعتبره مجرد شيء داخلي فحسب، وإنما ننظر إليه على أنه هو نفسه موجود كذلك. خذ مثلاً البرق حين يشعل النار في منزل من المنازل، فنقول إن البرق هو أساس الحريق. أو خذ مثلاً آخر مثل: أساليب الحياة في أمة من الأمم، والظروف التي تعيش فيها، نجد أننا ننظر إليها ونعتبرها أساس



دستورها، وهذا في الواقع هو الجانب المؤلف الذي يبدو فيه العالم الموجود أصلاً أمام الفكر: حشد من الأشياء غير المحددة الموجودة، ينعكس بعضها على بعض ويرتبط ارتباطاً متبادلاً، ارتباط الأساس بنتيجته.

وهذا الخليط من الأشياء الموجودة في العالم التي يمكن أن نسميها بجملة الموجودات، كل شيء منها ليس إلا جانباً نسبياً فهو مقيد بشيء آخر، وهو بدوره يقيد شيئاً آخر، فهو عالم من الاعتماد المتبادل، والعلاقات المتداخلة اللامتناهية بين الأسس والنتائج. والأسس هي نفسها عبارة عن ألوان من الوجود الفعلي، والموجودات هي الأخرى - في آن واحد - عبارة عن أسس ونتائج سواء بسواء. ويجعل الفهم من مهمته تعقب هذه العلاقات وإبرازها بأن يجري وراءها في كل اتجاه.

غير أن التساؤل حول وجود خطة نهائية يترك حتى الآن بلا جواب، وهكذا نجد أن شوق العقل للمعرفة ينتقل مع التطور الأبعد للفكرة المنطقية، فيجاوز هذا الوضع الذي هو سببه المحض.

124- غير أن انعكاس الموجود في الآخر لا ينفصل عن انعكاسه على ذاته والأساس هو وحدتها التي خرج منها الوجود الفعلي. ومن ثم كان الوجود الفعلي يشمل النسبية وله من زاويته علاقاته المتداخلة الكثيرة مع الموجودات الأخرى، فهو انعكاس على ذاته بوصفه أساسها. والموجود إذا ما وصف على هذا النحو كان: الشيء ونحن نجد هنا الأصل الذي نشأت منه فكرة الشيء في ذاته (أو الشيء على نحو مجرد) وهي الفكرة الشهيرة في فلسفة كانط: فهي ليست سوى الانعكاس المجرد في الذات الذي يستبعد الانعكاس في الأشياء الأخرى، كما يستبعد كل صفة للاختلاف بحيث يصبح الشيء في ذاته مجرد حامل فارغ لعلاقاته بالأشياء الأخرى.

## [إضافة]

إذا كانت المعرفة تعني فهم الشيء فهماً شاملاً في طابعه العيني، كان لا بد للشيء في ذاته، يقيناً- وهو لا يعدو أن يكون شيئاً غير متعين، ومجرداً تماماً بصفة عامة- أن يكون، في هذه الحالة، يستحيل معرفته كما يزعمون.

غير أننا سيكون لنا نفس المبرر، عندئذ، أن نتحدث عن كيف في ذاته، وكم في ذاته، أو أية مقولة أخرى. وسوف نرى حينئذ أن هذا التعبير يريد أن يقول إن هذه المقولات أصبحت مقولات مجردة ومباشرة، بغض النظر عن تطورها، وعن طابعها الداخلي. ولن يكون التعبير في هذه الحالة سوى للفهم تنسب صفة «بذاته» أو «في ذاته» إلى الشيء وحده.

غير أن هذه الصفة يمكن أن تطبق أيضاً على وقائع عالم الأذهان، كما ستطبق على العالم الطبيعي سواء بسواء: فيجوز أن نتحدث عن وقائع هذين العالمين ونقول عنها إنها «في ذاتها» فنتحدث مثلاً عن الكهرباء في ذاتها وعن النبات في ذاته، كما نتحدث عن الرجل في ذاته والدولة في ذاتها، ونحن في جميع هذه الحالات لن نفهم هذه الوقائع كما هي في حقيقتها، وإنما سنفهمها في صورتها الناقصة المجردة: فالرجل في ذاته هو الطفل، وعلى الطفل أن يشب عن هذه المرحلة المجردة الناقصة- «مرحلة في ذاته»- لينمو ويصبح من أجل ذاته، ويتحقق ما كان كامناً فيه بالقوة، أو ضمناً وهو أنه موجود عاقل، وقل مثل ذلك في الدولة- «في مرحلة في ذاتها»- فهي في ذاتها ليست إلا الدولة الفجة التي تعتمد على نظام الأبوة، حيث نجد أن الوظائف الأساسية المختلفة الكامنة في فكرة الدولة لم يكتمل لها التكوين المنطقي الكامل الذي يتطلبه منطق المبادئ السياسية. ويمكن أن تقول كذلك عن البذرة إنها النبات في ذاته.

وهذه الأمثلة تظهر لنا خطأ افتراض أن «الشيء في ذاته» ممتنع عن معرفتنا، فالأشياء جميعاً هي أشياء في ذاتها، غير أن ذلك ليس نهايتها أو غايتها؛ فكما أن البذرة باعتبارها النبات في ذاته تعني أنها تنمو وتتطور ذاتياً، فكذلك أي شيء نقول عنه إنه في ذاته، إذ أن هذا الشيء لا بد أن يجاوز هذه المرحلة - «مرحلة في ذاته» - وهي مرحلة الانعكاس المجرد في الذات ليظهر نفسه بوضوح على أنه انعكاس في الأشياء الأخرى. وبهذا المعنى نقول إن للشيء خواصاً.

### ج- الشيء The Thing:

125- الشيء هو شمول Totality - من حيث تطوره في وحدة صريحة - لمقولتي الأساس والوجود الفعلي: فهو في عامل من عوامله - وأعني به الانعكاس في الأشياء الأخرى - يحمل في جوفه الاختلافات، التي تتحدد بفضلها سمات الشيء العيني، وهذه السمات تختلف الواحدة عن الأخرى. وانعكاسها على ذاتها ليس من جانبها الخاص، وإنما من جانب الشيء، فهي خصائص للشيء، ونعبر عن علاقتها بالشيء بكلمة «يملك».

ويحل لفظ «يملك» - كتعبير عن العلاقة - محل لفظ «يكون» صحيح أن شيئاً ما له في ذاته كفيات أيضاً: غير أن هذا الانتقال من دائرة «الملك» إلى دائرة «الوجود» ليس دقيقاً، لأن الخاصية بوصفها كيفاً تتحد مباشرة مع «شيء ما»، بحيث تكف من أن تكون ما هي إذا فقدت كيفها. أما الشيء فهو انعكاس على ذاته: لأنه هوية تتمايز كذلك عن الاختلاف، أعني عن صفاتها، ويستخدم فعل الملكية في كثير من اللغات للدلالة على الزمان الماضي. والسبب أن الماضي هو الوجود المرفوع أو الملغى، والروح انعكاسها على نفسها.

ففي الروح وحده يواصل البقاء والوجود، غير أن الروح وهي

تميز نفسها عن هذا الوجود القائم منها ترفع أو تلغى.

### [إضافة]

في مقولة «الشيء» تعود خصائص الانعكاس إلى الظهور من جديد في صورة الوجود، ومن هنا كان الشيء في جانبه المبدئي بوصفه شيئاً في ذاته، هو التشابه الذاتي أو المتحد مع نفسه في هوية واحدة، لكننا سبق أن برهنا على أن الهوية لا يمكن لها أن توجد بدون الاختلاف. وقل مثل ذلك في الخواص التي يملكها الشيء، فهي الاختلاف أو التنوع، فإننا نجد أن كل عضو مختلف يبدي عدم اكتراث غيره من الأعضاء، وأنه لا توجد علاقة أخرى بعضها ببعض، اللهم إلا العلاقة التي تقدمها المقارنة الخارجية بين بعضها البعض.

لكننا الآن- في مقولة الشيء- نجد رابطة تجمع الخصائص المتنوعة في وحدة واحدة. وفضلاً عن ذلك فيجب علينا ألا نخلط بين الخاصية والكيف، إذ لا ريب أننا نقول إن للشيء كيفاً، غير أننا كثيراً ما نخطئ التعبير، فالفعل «يملك» يشير إلى شيء من الاستقلال، وهو غريب عن مقولة «شيء ما» التي تشير إلى ذلك الذي ما زال يتحد مع كيفه اتحاداً مباشراً في هوية واحدة، «فشيء ما» يصبح هو ما هو عليه بفضل كيفه وحده، وعلى حين أن الشيء على الرغم من أنه لا يوجد وجوداً فعلياً إلا من حيث أن له خواص، فإنه ليس محدداً بهذه الخاصية المعينة أو تلك، ومن ثم أمكن له أن يفقدها دون أن يفقد وجوده معها.

126- (ب) غير أننا نجد أن الانعكاس في شيء آخر- حتى في مقولة الأساس- يمكن أن يتحول- على نحو مباشر- إلى الانعكاس في الذات. ومن هنا نجد أن الخواص لا تختلف بعضها عن بعض فحسب، وإنما هي كذلك متحدة مع نفسها، وهي بذلك تكون مستقلة، ومتحررة من ارتباطها بالشيء، ولا تزال سمات الشيء تتميز بعضها

عن بعض (بوصفها انعكاساً في ذاتها) ولهذا نجد أنها هي نفسها ليست أشياء- لو كنا نعني بالشيء شيئاً عينياً- وإنما هي موجودات تنعكس على نفسها فحسب بوصفها سمات مجردة. وهي في هذه الحالة ما نسميه: بالمواد.

والمواد، مثل المواد المغناطيسية أو الكهربائية ليست مما يقال عنه «أشياء» وإنما هي- إن شئنا الدقة- كصفات، ووجود منعكس، وهي متحدة مع وجودها، أو هي الطابع الذي نصل إليه على نحو مباشر، أي الوجود الفعلي: إنها كيانات Entites.

### [إضافة]

إن الارتفاع بالخواص التي يملكها الشيء إلى مرتبة الوضع المستقل للمواد التي يتألف منها- هو تقدم يعتمد على الفكرة الشاملة «للشيء»: وسبب ذلك يكمن في التجربة، غير أن الفكر والتجربة معاً يحتاجان ضد الاستنتاج من الواقع؛ لأن خصائص عينية لشيء ما كاللون أو الرائحة، يمكن أن تمثل على أنها لون جزئي، أو روائح معينة، حتى أننا نجد أنفسنا في نهاية البحث لا نحتاج إلى شيء للنفاذ إلى الأسرار الحقيقية للأشياء أكثر من انحلالها إلى عناصرها التي تتكون منها.

والانحلال إلى المواد المستقلة محصور في الطبيعة غير العضوية وحدها. ومن ثم يكون الكيميائي على صواب عندما يحلل مثلاً الملح المعروف، أو الجير Gypsum إلى عناصره، ويجد أن الأول يتألف «الصدوا» وحمض المورياتيك Muriatic acid بينما يتألف الثاني من الكالسيوم وحمض الكبريت، وكذلك يكون للجيولوجي الحق في النظر إلى الجرانيت على أنه مكون من المرة Quartz<sup>(1)</sup> والفلسبار

(1) نوع من بلور الصخر وهي ثاني أكسيد السليكون المتبلور (الترجم).

Felspar<sup>(1)</sup> والميكة Mica<sup>(2)</sup>.

وهذه المواد التي يتألف منها الشيء هي نفسها، جزئيات وأشياء. وبذلك يمكن أن ترد مرة أخرى إلى مواد أكثر تجريداً. فحامض الكبريتيك مثلاً، يتكون من الكبريت والأكسجين. وأقل هذه المواد أو الأجسام يمكن في الواقع أن تعرض على أنها تقوم بذاتها. لكننا في الأعم الأغلب نجد خواص أخرى للأشياء تفتقر تماماً لهذا التقوم الذاتي، وينظر إليها كذلك على أنها مواد جزئية. ومن هنا نجد من يتحدث عن مواد حرارية وكهربائية ومغناطيسية، ومثل هذه المواد هي في أحسن الأحوال أشياء يختلقها الفهم.

ونحن نرى هنا السير المؤلف لفكر الفهم المجرد، فهو يتبني مقولات فردية على هواه، وهي مقولات تعتمد قيمتها تماماً على مكانها في النمو التدريجي للفكرة المنطقية، ويستخدمها في منافع مزعومة للتفسير، لكن في مواجهة الوضوح الإدراكي المبسر والتجربة، حتى أنه ليرد إليها كل موضوع يبحث. وليس ذلك هو كل شيء، فالنظرية التي تجعل الأشياء تتألف من مواد مستقلة، غالباً ما تطبق في منطقة حيث لا معنى، ولا قوة لها. فداخل حدود الطبيعة حينما توجد حياة عضوية، نجد - من الواضح - أن هذه المقولة لا تكفي، إذ يمكن أن يقال إن الحيوان يتألف من عظام، وعضلات، وأعصاب... الخ. لكن من الواضح أننا هنا نستخدم لفظ «يتألف من» بمعنى يختلف أتم الاختلاف عن استخدامه عندما نتحدث قطعة من الجرانيت، وتقول إنها تتألف من العناصر السابق ذكرها، ذلك لأن عناصر الجرانيت

(1) حجر متبلور (المترجم).

(2) قشور معدنية رفيعة وشفافة، أو صفائح رقيقة مكونة من سليكات الألومنيوم (المترجم).

محايدة تماماً لتركيبها، ويمكن أن يظل وجودها قائماً كذلك بدون هذه القطعة. أما الأجزاء المختلفة من أعضاء الجسم العضوي فهي على العكس لا توجد إلا في اتحادها، وتكف عن الوجود بما هي كذلك عندما تنفصل الواحدة منها عن الأخرى.

127- المادة، إذن، هي التجريد المحض، أو هي الانعكاس اللامتعين في شيء آخر، أو هي الانعكاس في الذات- في الوقت نفسه- بوصفه تعيناً. وبالتالي فهي «الشيئية» الموجودة هنا وهناك، أو هي قوام الشيء. وبهذه الطريقة نجد أن للشيء في جانب المواد انعكاسه على ذاته (عكس ما ذكرنا في الفقرة رقم 125) فهو لا يقوم بجانبه الذاتي الخاص، بل يتألف من مواد، وهو ليس سوى ارتباط سطحي بينها، وتجمع خارجي لها.

128- (ج) المادة بوصفها الوحدة المباشرة للوجود الفعلي مع نفسه هي كذلك محايدة بالنسبة لطابعها النوعي الخاص. ومن هنا تتجمع المواد المتعددة المتنوعة وتلتحم في مادة واحدة، أو في وجود فعلي تحت سمة الهوية المنعكسة. وفي مقابل هذه المادة الواحدة هذه الخواص المتميزة وعلاقتها الخارجية بعضها بالنسبة لبعض في الشيء تكون ما نسميه بالشكل أو الصورة- المقولة الانعكاسية للاختلاف- لكنه اختلاف موجود وعبرة عن شمول. هذه المادة الواحدة التي لا سمة لها هي كذلك مثلما كان الشيء في ذاته. والفارق الوحيد هو أن الشيء في ذاته مجرد تماماً من الناحية الداخلية، في حين أن المادة الواحدة تتضمن أساساً علاقة بشيء آخر، وعلاقة مع الشكل بالدرجة الأولى.

[إضافة]

المواد المختلفة التي يتألف منها الشيء هي «بالقوة» تشبه الواحدة منها الأخرى، وهكذا نصل إلى مادة واحدة بصفة خاصة، مادة

واحدة يبدو فيها الاختلاف على أنه شيء خارجي أو صورة عامة. وهذه النظرية التي تذهب إلى أن الأشياء من حولنا كلها تتألف من مادة واحدة بعينها وهي هي من حيث الأساس، ولا تختلف إلا اختلافاً خارجياً من ناحية الصورة- هذه النظرية يعرفها الفهم النظري معرفة جيدة وهي لديه.

والمادة في هذه الحالة عبارة عن مادة لا متعينة بطبيعتها، وإن كان يمكن أن تتشكل في أي تعين، على حين أنها تبقى على حالها، وسط جميع التغيرات والتحويلات. وتبدو هذه النظرة التي تجعل من المادة أقل شأناً من الصورة واضحة بالتأكيد في الأشياء المتناهية. فليس يهم قطعة الرخام، مثلاً، أن تتشكل في صورة هذا التمثال أو ذاك، أو حتى في صورة أحد الأعمدة، إلا أننا يجب أن نلاحظ هنا أن المسألة نسبية فحسب، يعني من قطعة الرخام يمكن ألا تكثرث بالصورة نسبياً، بمعنى أن ذلك يحدث من جانب النحات أو صانع التماثيل، إذ لا شك أن قطعة الرخام هذه لا تخلو خلواً تاماً من كل صورة: فالعالم، في علم المعادن من ناحية أخرى، ينظر إلى الرخام الذي يخلو نسبياً من الصورة على أنه شكل معين من الصخر يختلف عن أشكال أخرى من الصخور.

ومن هنا أمكن لنا أن نقول إن تجريد الفهم هو الذي يعزل المادة ويتصورها بلا شكل، وبلا صورة معينة، ذلك لأن فكرة المادة نفسها تتضمن عنصر الصورة، ولا يمكن أن تظهر المادة التي لا تتشكل في التجربة في أي مكان. وتصور المادة على أنها موجود أصيل يسبق التجربة، وعلى أنها لا شكل لها أصلاً، هو أحد التصورات القديمة جداً، فنحن نصادفه في الفلسفة اليونانية، بل ونصادفه قبل ذلك لأول مرة في صورة «العماء Chaos» الذي يقال إنه الحامل الذي لم يتشكل بعد، والذي يحمل العالم.

ولا بد لهذا التصور بالضرورة أن يتجه إلى أن يجعل من الله، لا



خالقاً للعالم، بل مجرد مشكل له أو صانع DEMIURGE إلا أن النظرة العميقة إلى العالم تكشف لنا أن الله خلق العالم من العدم، وهذا القول يعلمنا أمرين: الأول: أن المادة- بما هي كذلك ليس لها وجود قائم بذاته. والثاني: أن الصورة لا تلحق بالمادة من الخارج، وإنما هي تتضمن في جوفها عنصر المادة نفسها. وهذه الصورة الحرة اللامتناهية سوف نصادفها فيما بعد في دائرة الفكرة الشاملة.

129- وهكذا ينقسم الشيء إلى مادة وصورة، وكل واحد منهما هو شمول الشيئية وهو يقوم بذاته. غير أن المادة التي ينبغي أن تكون وجوداً فعلياً إيجابياً وغير متعين تحتوي على وجود فعلي، أو انعكاس في الآخر بقدر ما تحتوي على وجود في ذاته سواء بسواء. وبالتالي فإنه من حيث أنها توحد بين هذه السمات فهي في ذاتها شمول الصورة. لكن بما أن الصورة كل مكتمل من السمات فهي تنطوي في الحال على انعكاس في ذاتها، وبعبارة أخرى فالصورة من حيث أنها ارتباط بالذات فإن لها نفس الوظيفة التي تنسب إلى المادة، فهما معاً شيء واحد من حيث الأساس. فإذا ما أضيفت عليها هذه الوحدة كان لديك علاقة المادة بالصورة التي لا تقل عن ذلك تمايزاً أيضاً.

130- الشيء يعبر عن تناقض ما دام يمثل هذا الشمول، فهو الصورة من ناحية وحدته السلبية التي تكون المادة فيها متعينة، وتنحدر إلى مرتبة الخواص (قارن فقرة رقم 125 فيما سبق). وهو في الوقت ذاته يتألف من مواد تكون مستقلة في انعكاس الشيء على ذاته بمقدار ما تكون في الوقت نفسه مسلوبة. وهكذا نجد أن الشيء هو الوجود الفعلي الماهوي بتلك الطريقة التي يكون فيها وجود فعلي يلغي نفسه أو يرفع ذاته. وبعبارة أخرى يصبح الشيء ظاهراً أو ظاهرة.

وسلب المواد المتعددة التي تصر على أن تكون شيئاً ذا وجود

فعلي مستقل يحدث في الفيزيقا في صورة المسامية Porosity<sup>(1)</sup>، فكل مادة من المواد المتنوعة (مادة خاصة باللون أو الرائحة، وإذا ما صدقنا بعض الناس قلنا حتى مادة صوتية- دع عنك المادة الحرارية والكهربية.. الخ). تنفي أو تسلب كذلك، وفي هذا السلب، وفي هذا المسام أو الثقوب، نجد مواد أخرى كثيرة مستقلة، ولما كانت بدورها كذلك ذات مسام فإنها تتيح الفرصة لوجود غيرها.

وليست المسام وقائع تجريبية، وإنما هي من اختراع الفهم الذي يستخدمها ليرز عنصر السلب في المواد المستقلة. أما التطوير الأبعد من ذلك للمتناقضات فتخفيها كومة مهوشة غامضة تكون فيها جميع المواد مستقلة ويسلب بعضها بعضاً. وإذا ما تحولت القدرات أو الأنشطة بالمثل إلى شيء مادي في الروح، فإن وحدتها الحية تتحول كذلك إلى خليط من الفعل تؤثر الواحدة في الأخرى.

هذا المسام (ونحن نعني بها هنا لا المسام في الجسم العضوي كمسام الخشب أو الجلد، وإنما ما يسمى «بالمواد» مثل مواد اللون والرائحة أو المعادن أو البلورات.. الخ (لا يمكن التحقق منها عن طريق الملاحظة. وبنفس الطريقة فإن المادة نفسها- فضلاً عن أنها الصورة المنفصلة من المادة- سواء أكانت الشيء المؤلف من عناصر (مواد)، أم النظرة التي تغير الشيء يقوم بذاته وليس له سوى خواص، هي كلها نتائج للفهم الانعكاسي، الذي على حين أنه يلاحظ، ويزعم أنه يسجل ما يلاحظه فحسب، فهو بالأحرى يخلق ميتافيزيقا مشحونة بالمتناقضات التي لا يعيها.

(1) الثقوب أو المسام أو المنافذ التي تكون لبعض الموجودات كأوراق الشجر مثلاً (الترجم).

## د- الظاهرة Appearance:

131- لا بد للماهية أن تشع أو تظهر، وظهورها أو انعكاسها هو إلغاء لها، أو تحولها إلى المباشرة التي هي مادة من حيث انعكاسها في ذاتها، أو هي وجود قائم بذاته. أما من حيث هي صورة أو انعكاس في الأخرى فهي وجود يلغي ذاته. والظهور هو الخاصية التي تتميز بها الماهية عن الوجود والتي تكون بها ماهية، وهذا الظهور نفسه حين تطور ويبرز يصبح هو نفسه ظاهراً.

وبناء على ذلك فليست الماهية شيئاً يقبع خلف الظاهر أو وراءه، وإنما الماهية هي نفسها التي توجد وجوداً فعلياً، ومن ثم فإن الوجود الفعلي هو الذي يظهر، أو هو الظاهر Appearance<sup>(1)</sup>.

## [إضافة]

الوجود الفعلي موضوعاً في تناقضه صراحة هو الظاهر. على أن الظاهر ينبغي ألا يختلط بمجرد المظهر، فالمظهر هو الحقيقة القريبة من الوجود أو المباشرة. ونحن نفترض أن الوجود بدلاً من أن يكون مستقلاً قائماً بذاته فهو مجرد مظهر، وهو ما هو كذلك يمكن أنه يندرج تحت بساطة الماهية المحايثة، والماهية هي أولاً المجموع الكلي للمظهر نفسه، ساطعاً ومشعاً في ذاته (من الناحية الداخلية)، لكنه لا يظل قابلاً في هذه الجوانب، بل يصبح أساساً متقدماً للوجود الفعلي، وحين يقوم هذا الوجود الفعلي على أساس لا من ذاته، بل من شيء آخر، يكون

(1) يقول فيندلي في كتابه عن «هيجل: إعادة نظر» ص 204: لاحظ أن مقولة الظاهر أغني من مقولتي الوجود، والوجود الفعلي من حيث أنها تتضمن في جوفها أبعاداً ماهوية عميقة على الرغم من أن هذه الأبعاد تكمن في العلاقات المتداخلة بين الظواهر أكثر مما تكمن في شيء نفترض وجوده تحت السطح (المترجم).

الظاهر تماماً، ولقد اعتدنا أن نربط في خيالنا بين كلمة الظاهر أو الظاهرة وبين تصور مجموعة غير محدودة من الأشياء الموجودة التي نعتبر وجودها نسبياً تماماً، والتي لا تعتمد بالتالي على أساس من ذاتها، وإنما ينظر إليها فحسب على أنها مراحل زائلة.

غير أن هذا التصور نفسه يتضمن كذلك أن الماهية لا تقبع خلف الظاهر أو وراءه، بل إننا على العكس يمكن أن نقول إن رقتها اللامتناهية تسمح لها بالظهور ظهوراً صريحاً في المباشرة، وتكرم فيكون لها وجود فعلي. والظاهر الذي انبثق على هذا النحو لا يقف على أرضه الخاصة، ولا ينبع وجوده من ذاته بل من شيء آخر. فالله الذي هو الماهية حين وهب الوجود الفعلي للمراحل العابرة لمظهره هو الخاص، يمكن أن يوصف بأنه الخيرية التي خلقت العالم، لكنه كذلك القوة التي تعلو عليه، والتي تضع الطابع الظاهري لمضمون هذا العالم كلما حاول أن يبدو موجوداً مستقلاً.

والظاهر، مرحلة بالغة الأهمية من كل وجه في سير الفكرة المنطقية، بل يمكن أن يقال إنها هي التي تفرق بين الفلسفة والوعي المألوف، من حيث إن الفلسفة ترى طابع الظاهري لما يفترض الوعي المألوف أنه وجود قائم بذاته.

غير أننا لا بد أن نفهم جيداً المغزى الذي يشير إليه الظاهر، وإلا وقعنا في كثير من الأخطاء، فنقول عن شيء ما إنه مجرد ظاهر، ونسيء فهم العبارة فنعني بها أن هناك حقيقة كبيرة فيها هو مباشر، وفيما هو موجود إذا ما قورن بما هو ظاهري فحسب. مع أن العكس - في الواقع - هو الصحيح، أعني أن الظاهر أعلى من الوجود المحض، وهو مقولة أكثر غنى، لأنها تجمع بين العاملين معاً: الانعكاس في الذات، والانعكاس في الآخر.

على حين أن الوجود (أو المباشرة) تنعدم فيه كل علاقة، ويعتمد- فيما يبدو- على ذاته وحدها. وفضلاً عن ذلك فإنك حين تقول عن شيء ما إنه ظاهر فحسب فإن ذلك يعبر عن نقص حقيقي يكمن في أن هذا الظاهر لا يزال ينقسم على نفسه، وأنه بغير استقرار داخلي. ويأتي بعد الظاهر المحض، وفوقه، الوجود الواقعي (أو الوجود بالفعل) Actuality وهو المرتبة الثالثة في دائرة الماهية التي سنتحدث عنها فيما بعد.

استحق كانط Kant في تاريخ الفلسفة الحديثة بجدارة أن يقال عنه إنه كان أول مَنْ رَد الاعتبار إلى التفرقة بين ضربين من الفكر هما: الفكر المؤلف الشائع بين الناس، والفكر الفلسفي، إلا أنه وقف في منتصف الطريق حين خلع على الظاهر معنى ذاتياً فحسب، ثم وضع الماهية المجردة بلا حراك خارج هذا الظاهر بوصفها الشيء في ذاته الذي يمتنع علينا معرفته. لأن من طبيعة العالم- عالم الموجودات المباشرة- ألا يكون شيئاً غير ظاهر فحسب، ومعرفتنا له على أنه ظاهر تعني أننا نعرف الماهية في الوقت ذاته، فهي لا تختفي وراء هذا الظاهر، وإنما هي تبرز جوهريتها بأنها تهبط بالعالم إلى مرتبة الظاهر فحسب. ويكاد لا يستطيع المرء أن ينازع أحداً من عامة الناس ممن لا يستطيعون- لرغبتهم في الشمولية- التسليم بالمثالية الذاتية يعني أننا نهتم بالظواهر وحدها فحسب.

غير أن الرجل من عامة الناس- لرغبته في الحفاظ على موضوعية المعرفة- قد يعود من تلقاء نفسه إلى المباشرة المجردة زاعماً أن هذه المباشرة هي الحق، وهي الوجود الواقعي. ولقد درس «فشته Fichte» في كتاب صغير نشره تحت عنوان: «تقرير واضح وضوح النهار، موجه إلى الغالبية العظمى من الناس، عن طبيعة الفلسفة الجديدة: محاولة لإجبار القارئ على الفهم»<sup>(1)</sup> درس فشته في هذا الكتاب التعارض بين

(1) نشره فشته عام 1801 (المترجم).

المثالية الذاتية، والوعي المباشر في صورته الشائعة، ولقد درس هذا التعارض في شكل حوار بين القارئ والمؤلف، وحاول جاهداً أن يبرهن على أن نظرتة المثالية الذاتية نظرة صحيحة. ففي تلك المحاوره يشكو القارئ إلى المؤلف من أنه لا يستطيع أن يضع نفسه مكان الفيلسوف المثالي، ولا عزاء له في الفكرة التي تقول إن الأشياء من حوله ليست أشياء حقيقية، وإنما هي مجرد ظواهر، إلا أن حزن القارئ وغمه لا يكونا موضع لوم، إن هو توقع أن يجد نفسه محاطاً بدائرة منيعة من التصورات الذاتية الخالصة.

وبغض النظر عن هذه النظرة الذاتية للظاهر، فإن لدينا كل الحق في أن نبتهج عندما نجد أن الأشياء من حولنا عبارة عن ظاهر، وليست ضرباً من الوجود الواقعي المستقل القائم بذاته، ما دمنا في هذه الحالة لا بد أن نهلك سريعاً من الجوع: الجسمي والعقلي معاً.

### (أ) عالم الظاهر: The World of Appearance:

132- الظاهرة- أو ما يظهر- توجد على ذلك النحو الذي يجعل قوامها من تلقاء نفسه معلقاً أو مرجأ، كما يجعلها مرحلة واحدة فقط من مراحل الصورة ذاتها، فالصورة تشمل في جوفها، المادة، أو القوام كإحدى سماتها. وفي هذه الحالة تجد الظاهرة أساسها في هذه (الصورة) على أنها ماهيتها، أو على أنها انعكاسها في ذاتها في مقابل مباشرتها، وهي حين تفعل ذلك فإنما تفعله على شكل تعين جديد للصورة. وأساس الظاهرة هذا ليس سوى شيء ظاهري آخر (أي ظاهرة أخرى)، وبناء على ذلك تستمر الظاهرة في السير في توسط من القوام لا نهاية له عن طريق الصورة، وكذلك عن طريق اللاقوام وهذا التواسط اللامتناهي هو- في الوقت نفسه- وحدة للعلاقة بالذات، ويتطور الوجود الفعلي إلى شمول كلي- إلى عالم من الظواهر- إلى عالم التناهي المنعكس.

## (ب) الشكل والمضمون .. Content and Form

133- الظواهر متخارجة بعضها عن بعض على هذا النحو في عالم الظاهر، تشكل شمولاً كلياً Totality، وهي كلها متضامنة في علاقاتها بنفسها... وبهذه الطريقة نجد أن علاقة الظاهرة بنفسها تتخصص تخصصاً نوعياً كاملاً، فهي لها صورة (شكل) في ذاتها ولأنها في مثل هذه الهوية، فهي لها وجود ماهوي. وهكذا يتضح أن الشكل (الصورة) هو المضمون، وأنه في صورته الناضجة هو قانون الظواهر، وعندما لا ينعكس الشكل على نفسه - من ناحية أخرى - فإنه يرادف الجانب السلبي من الظاهرة، أعني الجانب المتغير غير المستقل. أما نوع الشكل فهو الشكل الخارجي أو المحايد External Form.

والنقطة الهامة التي ينبغي أن نضعها في أذهاننا عن تعارض الشكل والمضمون - هي أن المضمون ليس «ليس بلا شكل» وإنما هو له صورة أو شكل في ذاته. بقدر ما يكون الشكل خارجياً عنه. وهكذا يكون لدينا ازدواج للشكل: فهو أحياناً ينعكس على نفسه، وهو في هذه الحالة يتحد في هوية واحدة مع المضمون، وهو أحياناً أخرى لا ينعكس على نفسه، فيكون في هذه الحالة الوجود الخارجي الذي لا يؤثر في المضمون على الإطلاق. ونحن هنا نجد أنفسنا في حضرة الارتباط المطلق، ضمناً أو بالقوة، بين الشكل والمضمون، أعني تحولها المتبادل، بمعنى أن المضمون ليس إلا تحولاً إلى الشكل. وهذا التحول المتبادل يمثل قانوناً من أهم قوانين الفكر لكنه لا يظهر، صراحة، إلا بعد أن نصل إلى بحث العلاقات بين مقولة الجوهر ومقولة السببية Substance & Causality.

[إضافة]

الشكل والمضمون زوج من المصطلحات يستخدمه الفهم النظري

بكثرة، ولقد اعتاد- بصفة خاصة- أن ينظر إلى المضمون على أنه العنصر الماهوي، في حين أن الشكل (أو الصورة) هو- على العكس- العنصر غير الماهوي وما يفتقر إلى شيء آخر. ولا بد أن نشير- في معارضة هذه النظرة- إلى أن كلا العنصرين ماهوي سواء بسواء، وأنه إذا كان المضمون الذي لا شكل له لا وجود له- شأنه شأن المادة التي لا شكل لها- فإن الاثنان (المضمون والمادة) يتميز أحدهما عن الآخر من حيث أن المادة، رغم أنها بالقوة ليست بلا شكل (أو صورة) فإنها تبدي في وجودها عدم اكتراث بالصورة، على حين أننا نجد المضمون- بما هو كذلك- هو ما هو لأن الصورة الناضجة موجودة فيه أو أنه ذو شكل معين.

أما الشكل (أو الصورة) فهو يظهر أماناً أحياناً على أنه محايد وخارجي بالنسبة للمضمون، وهو يفعل ذلك لأن مجال الظاهر كله لا يزال يعاني من التخارج، ففي الكتاب، مثلاً، نجد أن المضمون لا يهيمه بالقطع إن كان مكتوباً بخط اليد أو مطبوعاً في مطبعة، مغلفاً بورق أو بجلد. غير أن ذلك لا يعني أن مضمون الكتاب نفسه لا صورة له ولا شكل بغض النظر عن مثل هذه الصورة الخارجية المحايدة. صحيح أن هناك كتباً يمكن أن تعد بغير صورة حتى بالإشارة إلى مضمونها، لكن النقد الذي يوجه في هذه الحالة إلى الصورة أقرب إلى القول بوجود صورة رديئة، فهو لا يعني سوى غياب للصورة الجديدة، لكنه لا يعني انعدام كل صورة أياً كانت.

وقل مثل ذلك عن الصورة نفسها، فعمل الفنان الذي يحتاج إلى صورة مناسبة ليس لهذا السبب عملاً فنياً صحيحاً أو سليماً، وإنما لطريقة سيئة أن نلتمس العذر للفنان، فنقول إن مضمون أعماله مضمون طيب بل ورائع، على الرغم من أنه يفتقر إلى الصورة المناسبة، لأن الأعمال الفنية الحقيقية هي تلك الأعمال التي يظهر فيها اتحاد



الصورة والمضمون، خلال العمل الفني، في هوية واحدة. فقد يقال إن مضمون الإلياذة هو حرب طروادة، وبصفة خاصة حنق أخيل Achilles وغضبه وبذلك يكون لدينا كل شيء<sup>(1)</sup>.

غير أن هناك - مع ذلك - شيئاً ضئيلاً ينبغي إضافته هو أن الإلياذة أصبحت «إلياذة» بفضل الصورة الشعرية التي تشكل فيها هذا المضمون، وكذلك يمكن أن يقال إن مضمون مسرحية «روميو وجولييت» هو تحطيم قلب عاشقين محبين بسبب العداء بين أسرتهما. غير أن هناك شيئاً أكثر من ذلك لا بد أن يضاف لكي تصبح مسرحية شكسبير مأساة خالدة<sup>(2)</sup>.

أما بالنسبة للعلاقة بين الشكل والمضمون في مجال العلم، فإنه ينبغي علينا أن نتذكر الاختلاف بين الفلسفة وبقية العلوم الأخرى، فالأخيرة متناهية لأن نمط تفكيرها - بوصفه فعلاً صورياً فحسب - يستمد مضمونه من الخارج. ومن ثم فإن مضمونها لا يعرف على أنه يتشكل داخل الأفكار الكامنة في أعماقه، كما أن الشكل والمضمون لا

(1) عندما اضطر أجامنون إلى إعادة الفتاة كريسيس إلى أبيها، استعاض عنها بأخذ برسيس من أخيل؛ ولما تلقى أخيل هذه الإهانة البالغة غضب، ورفض أن يؤدي أية خدمات للمحاربين الإغريق، وكان قد استولى على مدن كثيرة في طروادة. ومن غضب أخيل وحنقه تبدأ إلياذة هوميروس. لكن هناك إلى جانب المضمون توجد «الصورة» التي وضع فيها الشاعر اليوناني هذه القصة - قارن كتابنا «معجم ديانات وأساطير العالم» للمترجم - أصدرته مكتبة مدبولي بالقاهرة عام 1996 (المترجم).

(2) يمكن أن نضيف الكثير من الأمثلة من تراثنا، «فاللص والكلاب» تعالج قصة السفاح الشهير محمود أمين سليمان وخيانة زوجته مع صديقه، لكنها تعالج في الواقع «الخيانة» وأنواعها بصفة عامة. ثم هناك الإطار أو الصورة التي وضع فيها نجيب محفوظ هذا المضمون (المترجم)

ينفذ كل منها إلى الآخر نفاذاً عميقاً.

أما هذا الحاجز فهو يختفي في الفلسفة، ولهذا استحقت أن تسمى بالمعرفة اللامتناهية. ومع ذلك فحتى الفكر الفلسفي نفسه كثيراً ما يؤخذ على أنه فعل صوري فحسب، فيقال إن المنطق الذي يدرس الأفكار بما هي أفكار ليس سوى منطق صوري، وتلك لا مفر منها. وإذا كان المضمون لا يعني إلا ما هو ملموس، وواضح أمام الحواس، فإن الفلسفة بأسرها، والمنطق بصفة خاصة، لا بد أن نسلم بأنها بلا مضمون، أعني بلا مضمون من هذا النوع يظهر أمام الحواس.

غير أن الصور المألوفة للفكر، وكذلك الاستعمال الشائع للغة نفسها لا تقصر اسم المضمون على ما يدركه الحس، أو على ما هو موجود في زمان معين ومكان محدد. ونحن جميعاً نعرف أن الكتاب الذي لا مضمون له، ليس كتاباً يخلو من الأوراق، وإنما هو كتاب يكون المضمون فيه كعدمه. وسوف نجد في النهاية - نتيجة للتحليل الدقيق - أن الذهن المثقف لا يعني بوجود المضمون إلا حضور الفكر وقوته.

غير أن ذلك يعني التسليم بأن الأفكار ليست صوراً فارغة لا يوجد بينها وبين المضمون تعاطف، وأن الحقيقة في الفن، كما هي في مجالات أخرى، وكذلك القيمة الخالصة للمضمون، تعتمد اعتماداً أساسياً على المضمون الذي يتضح أنه يتحد في هوية واحدة مع الصورة أو الشكل.

134- غير أن الوجود الفعلي المباشر هو خاصية لكيان الشيء نفسه بقدر ما هو خاصية للشكل سواء بسواء. وبناء على ذلك فهو خارجي بالنسبة لطابع المضمون، إلا أن هذا التخارج نفسه الذي يحصل عليه المضمون من خلال عامل الكيان - ماهوي بالنسبة إليه بدرجة متساوية. وسوف نجد - حين يتضح ذلك صراحة - أن

الظاهرة تتحول إلى نسبة Relativity أو إضافة Correlation حيث نجد أن الشيء نفسه- وليكن المضمون أو الشكل المتطور- يرى على أنه التخارج ونقيض الوجود الفعلي المستقل، وعلى أنه يرتد إلى علاقة الهوية حيث يظهر فيها وحدها العنصران المتمايزان على نحو ما هما عليه.

### ج- النسبة أو الإضافة Relation or Correlation:

135- العلاقة أو النسبة المباشرة هي تلك التي تكون بين الكل والأجزاء وهنا يكون المضمون هو الكل الذي يتألف من أجزاء (الشكل) التي هي طرفه المقابل. وتختلف الأجزاء بعضها عن بعض من حيث أن لكل منها وجوداً مستقلاً، لكنها لا تكون أجزاء إلا عندما تتحد عن طريق ارتباطها بعضها ببعض، أو حين تتجمع معاً بحيث تشكل كلاً، إلا أن هذا «التجمع» هو الطرف المقابل للأجزاء، أعني سلبها.

[إضافة]

النسبة الماهوية هي المرحلة الكلية الخاصة تماماً التي تظهر فيها الأشياء، فكل شيء موجود يرتبط بعلاقة ما، وهذه العلاقة هي الطبيعة الحقيقية لكل وجود فعلي وعلى ذلك فالوجود الفعلي ليس له وجود من ذاته، وإنما يأتي إليه وجوده من شيء آخر، وهو يكون في هذا الآخر علاقة بذاته، والنسبة أو الإضافة تعني وحدة العلاقة بالذات مع العلاقة بالآخر.

وإلى هذا الحد تكون العلاقة بين الكل والأجزاء علاقة غير حقيقية، أعني أن الفكرة الشاملة للعلاقة وحقيقتها الواقعية لا ينسجمان، والفكرة الشاملة للكل هي أن يحتوي على أجزاء، لكن إذا ما أخذ الكل وأفرغ ما يحتوي عليه فكرته، أعني لو أنه قسم لكف في الحل عن أن يكون كلاً. ولا شك أن الأشياء التي تطابق هذه العلاقة

موجودة، لكنها- لهذا السبب نفسه- أشياء دنيا، وغير حقيقية. لكن علينا أن نتذكر ما تعنيه كلمة «غير حقيقي» فإن كلمة «غير حقيقي» عندما ترد في سياق المناقشات الفلسفية، فإنها لا تعني أن الشيء الذي تشير إليه غير موجود، فالدولة الفاسدة، والجسم المريض، يمكن كذلك أن يوجد، لكنها لا تكون هي الدولة الحقيقية، ولا هو الجسم السليم أو الحقيقي، لأن فكرتها الشاملة لا تنسجم مع واقعها<sup>(1)</sup>.

العلاقة بين الكل والأجزاء، بوصفها علاقة مباشرة، يدركها الفهم النظري بسهولة. ولهذا السبب نجده يرضى كثيراً عندما يتحول الموضوع إلى دراسة روابط أشد عمقاً، إلى الأطراف والأعضاء في الجسم البشري فهي ليست مجرد أجزاء منه فحسب، بل إن كل عضو فيه هو على ما هو عليه عن طريق اتحاد الأعضاء كلها. ولا جدال في أنها تتأثر بهذه الوحدة، كما أنها بدورها تؤثر فيها.

إن هذه الأعضاء أو هذه الأطراف لا تصبح مجرد أجزاء إلا حين تكون أمام عالم التشريح الذي لا بد أن نتذكر أن عمله لا ينضب على الجسم الحي، وإنما على الجثة أو الجسد الميت. ومثل هذا التحليل تحليل مشروع، ونحن لا نقصد سوى أن نقول إن العلاقة الآلية الخارجية بين الكل والأجزاء لا تشبعنا ولا ترضينا، إذا أردنا دراسة الحياة العضوية، فإنها هي حقيقتها ذاتها.

(1) هذا إشارة إلى الفكرة التي كثيراً ما أسيء فهمها، والتي سبق أن ذكرها هيجل في تصدير كتابه «أصول فلسفة الحق» وهي العبارة التي تقول «المعقول واقعي، والواقعي معقول» انظر ترجمتنا العربية لأصول فلسفة الحق، ص 86 من طبعة دار التنوير. وانظر ترجمتنا للمجلد الأول من الموسوعة ص 55، طبعة دار التنوير وتعليقنا على هذه العبارة في الصفحة نفسها. (المترجم).

وإذا كانت تلك هي الحال مع الحياة العضوية فإنها هي نفسها الحال- إلى حد كبير جداً- حين نطبق هذه العلاقة على العقل، وعلى تكوينات العالم الروحي. وربما لا يتحدث علماء النفس، صراحة، عن أجزاء النفس Soul، أو العقل Mind، إلا أن الطريقة التي يعالج بها الفهم التحليلي هذا الموضوع تقوم- إلى حد كبير- على أساس أنه يشبه هذه العلاقة المتناهية. لكن الأمر يكون كذلك على أقل تقدير حين تحصي الصور المختلفة لألوان النشاط العقلي، ثم توصف منعزلة الواحدة منها عن الأخرى، فيما يسمى باسم القوى الخاصة، أو الكلمات الخاصة.

136- (ب) عنصر الإضافة ذاته (وهو العلاقة الذاتية الموجودة فيها) هو على هذا النحو علاقة بالذات سلبية. والإضافة هي- باختصار- العملية التوسيطية التي عن طريقها لا يتأثر الشيء ذاته أولاً بالاختلاف، وهي ثانياً علاقة بالذات سلبية تطرد نفسها إلى الاختلاف بوصفها انعكاساً في الذات، وتخلع على نفسها (بوصفها انعكاساً في شيء آخر) طابع الوجود الفعلي، في حين أنها- على العكس- تعود القهقري بهذا الانعكاس في الآخر إلى علاقة الذات وإلى علاقة الحياد وهذه العملية تعطينا علاقة القوة بمظهر تحققها.

العلاقة بين الكل والأجزاء هي علاقة مباشرة، وهي لذلك علاقة آلية، غير واضحة، أو هي انصراف الهوية الذاتية إلى التنوع المحض. وهكذا ننتقل من الكل إلى الأجزاء، ومن الأجزاء إلى الكل، على نحو نهمل معه ما بينهما من تعارض وتضاد، في حين أن الواحد منهما يؤخذ بذاته على أنه الكل مرة، وعلى أنه الأجزاء مرة أخرى، بحيث يكون له في كل مرة وجوداً مستقلاً. وبعبارة أخرى عندما نعلن أن الأجزاء إنما توجد في الكل، وأن الكل لا يكون إلا بما فيه من أجزاء، فإنه يكون لدينا طرف من طرفي العلاقة في مرات مختلفة مأخوذاً على أنه

وجود ثابت ودائم، بينما ينظر إلى الطرف الآخر على أنه غير ماهوي. وتعتمد العلاقة الآلية في صورتها الصناعية على أن الأجزاء يستقل بعضها عن بعض من ناحية، وعن الكل من ناحية أخرى.

ويمكن السير بهذه العلاقة في سلسلة لا متناهية، على نحو ما تكون عليه الحال في إمكان قسمة المادة، بحيث تصبح تبديلاً آلياً غير مفهوم بين الطرفين، إذ يؤخذ الشيء مرة على أنه الكل، ثم نتقدم لنقسمه إلى أجزاء، على أن هذا التقسيم يهمل، وما كان جزءاً ينظر إليه الآن على أنه الكل، وعندئذ تبدأ من جديد قسمة الأجزاء في الظهور... وهكذا إلى ما لا نهاية. غير أن هذا اللامتناهي إذا ما أخذ على أنه سلبي على نحو ما هو عليه، فسيكون عنصر علاقة الذات السلبية في مقولة الإضافة.

القوة أو الكل المتحد مع نفسه أو الطاقة الكامنة، التي تلغى مع ذلك هذا الكمون وتُعبّر عن نفسها، والعكس صحيح أيضاً: التعبير الذي يتلاشى ويرتد من جديد إلى قوة.

وعلى الرغم من هذا اللاتناهي فإن القوة متناهية أيضاً، ذلك لأن المضمون أو الواحد المتحد مع ذاته والخاص بالقوة ومظهر تحققها لا يكون في البداية - بالنسبة للملاحظ - سوى هذه الهوية: فطري العلاقة لم يصبح بعد - كل بذاته - هوية عينية للواحد وذاته، أي لم يصبح مجموعاً شاملاً بعد. ومن ثم فهما مختلفان بالنسبة لبعضهما، كما أن العلاقة بينهما علاقة متناهية. ولهذا فإن القوة تحتاج إلى مثير خارجي، فهي تعمل عشوائياً، وبسبب نقص الصورة، فإن المضمون محدود وعرضي هو الآخر، لأنه لم يتحد بعد مع الصورة اتحاداً أصيلاً، أي لم يصبح بعد فكرة شاملة وهدف نهائي. وهذا يعني أنه لم يتعين تعيناً داخلياً وفعالياً، وهذه التفرقة بالغة الأهمية وإن كان إدراكها ليس يسيراً، فهي سوف تتخذ صيغة أكثر وضوحاً عندما نصل إلى التدبير

Design. ولو تغاضينا عنها فسوف تؤدي إلى خلط ندرك معه الله على أنه القوة. وهو خلط يعني منه تصور «هردر»<sup>(1)</sup> لله بصفة خاصة.

كثيراً ما يقال إن طبيعة القوة نفسها مجهولة، فلا يعرف منها سوى مظهرها الخارجي. غير أنه يمكن الرد على هذا القول: بأن تحديد مضمون القوة هو في الواقع تحديد للمظهر الخارجي. ومن ثم فإن تفسير أي ظاهرة عن طريق القوة هو، إلى هذا الحد، محض تكرار لفظي. ولهذا فإن ما يفترض أن يظل مجهولاً ليس سوى الصورة الفارغة للانعكاس في الذات التي تتميز بها القوة فقط عن تجلياتها الخارجية.

وهذه الصورة هي الأخرى شيء مألوف لدينا، فهي صورة لا تضيف شيئاً خاصاً إلى المضمون، وإلى القانون، إنها صورة نكتشفها عن طريق الظاهر وحدها. وهناك قول شائع يتردد كثيراً مفاده أن الحديث عن «القوى لا يتضمن أية نظرية عن طبيعتها، وما دام الأمر على هذا النحو فإنه يستحيل علينا أن نعثر على سبب إدخال صورة القوة في مجال العلوم على الإطلاق.

ومن ناحية أخرى فلا شك أن طبيعة القوة لا تزال مجهولة، فلا زلنا نجد ضرورة تربط مضمونها بذاتها، كما أننا لا زلنا لا نجد أية ضرورة في المضمون، فهو بمقدار ما يبدو محدوداً، فإنه يستمد طابعه من شيء آخر خارج ذاته.

[إضافة]

(1) إذا ما قورنت العلاقة المباشرة بين الكل والأجزاء، بالعلاقة

(1) يوحنا جوتفريد هردر J. Gottfred Herder (1744-1803) أديب ألماني متفلسف يحتل مكانة متميزة في الأدب الألماني لما أثاره من أفكار، ولتأثيره في جوته الشاب (المترجم).

بين القوة ومظهر تحققها، فإننا يمكن أن ننظر إلى هذه العلاقة الثانية على أنها لا متناهية- فقد تحققت فيها هوية الطرفين، وهي الهوية التي لا يراها في العلاقة الأولى سوى الملاحظ الخارجي- إذ يكف الكل عن أن يكون كلاً حين ينقسم، رغم أننا نستطيع أن نرى أنه مكون من أجزاء، في حين تظهر القوة بوصفها قوة فسحب، وهي لا تعود إلى نفسها إلا حين تعمل فقط. كما أن الممارسة قوة أيضاً.. ومع ذلك، فإننا نستطيع إذا تعمقنا في الموضوع قليلاً، أن نجد أن هذه العلاقة نفسها يمكن أن تبدو متناهية، وهي متناهية بسبب هذا التوسط، كما أن علاقة الكل بالأجزاء- من ناحية أخرى- متناهية على نحو أوضح وعلى العكس، عن طريق مباشرتها لا توسطها.

وأبسط دليل على ذلك- أي على تناهي علاقة القوة المتوسطة وممارستها- هو أن أي قوة تشرط- بل تتطلب- وجود شيء آخر، غير ذاتها، شيء قائم بذاته، فالحديد، مثلاً، هو الوسيط الخاص للقوة الممغنطة كما نعرف، والخواص الأخرى: مثل خاصية اللون، والوزن النوعي، وعلاقته بالأحماض هي خواص قائمة بذاتها مستقلة عن الارتباط بالمغناطيسية. ويمكن أن نرى الشيء ذاته في جميع القوى الأخرى، فهي أيضاً مشروطة، ومتوسطة بأشياء أخرى غير ذاتها.

وهناك دليل آخر على الطبيعة المتناهية للقوة هو أنها تحتاج إلى مثير حتى تظهر. ولا يثير القوة سوى ممارسة لقوة أخرى لا تستطيع هي نفسها أن تظهر إلا بباعث مماثل، وهذا يؤدي بنا إما إلى تسلسل لا متناه، أو إلى تفاعل بين مثير واستجابة لهذا المثير. وفي الحالتين لا يكون لدينا بداية للحركة، فليست القوة- حتى الآن- كالسبب الغائي الذي يحدد نفسه داخلياً، بل إن المضمون المعطى المتعين بوصفه قوة- حين يتحقق- هو مضمون يسير سيراً عشوائياً. ويتضمن هذا القول التفرقة بين تجلي القوة المجردة، وبين العقل الغائي.



(2) والعبارة الشهيرة التي تقول إن ممارسة القوة- لا القوة ذاتها- هي التي نعرفها ونسلم بها، هي عبارة مرفوضة ولا أساس لها، لأن من طبيعة القوة ذاتها، ومن ماهيتها أن تظهر، وهي لهذا السبب في مجموع تجلياتها ندرك على أنها قانون، ونحن في الوقت ذاته نكتشف القوة نفسها. ومع ذلك فإن هذا القول الذي يذهب إلى أننا لا نستطيع أن نعرف القوة ذاتها يفصح عن هاجس ذي أساس قوي هو أن هذه العلاقة متناهية.

ونحن في البداية نلتقي بتجليات للقوة كثرة كثيرة لا حصر لها، وهي في عزلتها تبدو كما لو أنها تظهر مصادفة أو بطريقة عارضة، ولكن حين نرد هذه الكثرة إلى وحدتها الداخلية التي نسميها بالقوة، يتضح لنا أن العرضية البادية فيها ليست سوى ضرورة، إذا ما عرفنا القانون الذي يحكمها. غير أن القوى المختلفة- من ناحية أخرى- هي نفسها كثرة، وهي تبدو عرضية في تجاورها. ومن هنا ترانا نتحدث في الفيزياء التجريبية عن قوة الجاذبية، والقوة الممغنطة، والكهربائية..... الخ. ونتحدث في علم النفس التجريبي عن قوة الذاكرة، والتخيل، والإرادة، وسائر الملكات الأخرى. وهذه الكثرة تحثنا، من ناحية على معرفة القوى المختلفة وإدراجها في كل واحد.

غير أن هذا الميل لن يهدأ حتى إذا ما أرجعنا هذه القوة المتعددة إلى قوة أولية واحدة تشترك فيها جميعاً، لأن مثل هذه القوة الأولية لن تكون- في الواقع- سوى تجريد فارغ بغير مضمون يذكر شأنها شأن الشيء في ذاته المجرد. وفضلاً عن ذلك فإن العلاقة بين القوة وتجلياتها علاقة متوسطة (وفيها اعتماد متبادل) ومن هنا كان لا بد لها أن تتناقض فكرة القوة إذا نظر إليها كشيء أولى، أو كشيء يعتمد، أو يركن إلى ذاته فحسب.

وتلك هي الحال نفسها مع طبيعة القوة. فعلى الرغم من أننا قد

نركن إلى القوة بأن العالم هو تجلي لقوى إلهية فإننا نرفض أن نقول إن الله هو «قوة» فحسب، ذلك لأن القوة هي أولاً وقبل كل شيء مقولة ثانوية متناهية. ولقد وصمت الكنيسة أبحاث العلماء بوصمة الكفر والإلحاد حين بدأ العلم - فيما يسمى بعصر النهضة - في تعقب ظواهر الطبيعة وردها إلى قوى وراءها. وكانت حجة الكنيسة على النحو التالي:

لو كانت قوى الجاذبية، وقوى النمو في النبات.... الخ، وغيرها من القوى هي التي تحرك الأجرام السماوية، وتجعل النبات ينمو... الخ. فإن ذلك لن يترك مجالاً للعناية الإلهية، بل إن الله في هذه الحالة سوف يهبط إلى مرتبة المتفرج الخامل الذي لا يفعل شيئاً سوى مراقبة أعمال هذه القوى.

إن من يدرسون الطبيعة، وعلى رأسهم جميعاً نيوتن I. Newton حين يستخدمون مقولة القوة النظرية ليفسروا بها ظواهر الطبيعة<sup>(1)</sup> فإنهم يسلمون صراحة بأن منزلة الله كخالق ومهيمن على الكون قد هبطت بهذا الاستخدام، ولا تزال النتيجة المنطقية لهذا التفسير الخاص بوسائل القوى هي أن الفهم الاستدلالي يسير نحو ترسيخ كل قوة من هذه القوة والتأكيد بأنها مطلقة في تنهيتها وفي مواجهة هذا العالم المتسم إلى قوى مستقلة، ومواد قائمة بذاتها، تبقى طريقة واحدة ممكنة هي وصف الله بأنه لا متناه مجرد لوجود سامي لا يمكن لنا معرفته، يقبع في تجريده في عالم آخر بعيد جداً.

وهذا هو على وجه الدقة موقف المذهب المادي، وموقف ما

(1) يتهم ليبتز «نيوتن» بأن وجهة نظره تذهب إلى أن «الله عليه أن ينظر في ساعته من وقت لآخر وإلا لتوقفت عن العمل، ولاحتاجت هذه الآلة إلى التنظيف بعون خارجي» من تعليقات وليم ولاس. (المترجم).

يسمى «بالتفكير الحر» الحديث، الذي يتجاهل اللاهوت عنده من هو الله، ويحصر نفسه في واقعة عارية هي أنه موجود. وفي أمثال هذه المناقشات نجد أن الحق في جانب الكنيسة، والعقل الديني إلى حد ما.

كما نجد أن صور الفهم المتناهية تفضل يقيناً في أن تحقق شروط المعرفة سواء في عالم الطبيعة، أو عالم الروح كما في حقيقتها. ومع ذلك فمن المستحيل - من ناحية أخرى - أن نتغلب على الحق الصوري الذي يؤهل العلوم التجريبية - بالدرجة الأولى - لتضمن حق الفكر في معرفة العالم الموجود بكل ما يزرخ به من مضمون، وصيانة حقه في البحث عن شيء أبعد من القول المؤلف الذي يقول به الإيمان المحض بأن الله خلق العلم، ويسيطر عليه أو يحكمه. وحين نخبرنا وعينا الديني - معتمداً على سلطان الكنيسة - بأن الله خلق العالم بإرادته الحرة، وأنه يهدى النجوم في مسالكها، وأنه وهب الوجود لمخلوقاته كلها، وأنه هو الذي خلق وضعها الطيب، فسوف يبقى السؤال: لماذا فعل الله ذلك كله؟ بغير جواب.

والحق أن الإجابة عن هذا السؤال هي التي تشكل المهمة المشتركة للعلم والفلسفة، وحين يرفض الدين الاعتراف بهذه المشكلة أو الحق في إثارتها، ويلجأ إلى السنن الإلهية التي لا يمكن بحثها، فإنه يتخذ لنفسه الأساس ذاته الذي يقوم عليه مذهب اللاأدرية على نحو ما ظهر في عصر التنوير: تنوير الفهم. ومثل هذا الالتجاء إلى السنن الإلهية التي لا يمكن بحثها لا يكون أسعد حظاً من الدجماتيقية التعسفية، التي تخالف الوصايا الصريحة للمسيحية التي تدعونا إلى معرفة الله بالروح وبالحق، وهو موقف يصل إلى وضاعة ليست مسيحية، وإنما تولد من التعصب الأعمى الذي يفاخر بتعصبه.

137- القوة هي كل يتضمن في جوفه سلباً لذاته، وعلاقته بذاته. والكل بما هو كذلك يظل يدفع نفسه دفعاً مستمراً ليخرج من ذاته

ويظهر. لكن طالما أن هذا الانعكاس في الآخر (يطابق التفرقة بين الكل والأجزاء) هو نفسه كذلك انعكاس في الذات، فإن هذا الظهور هو الطريقة، والوسيلة التي تعود بها القوة إلى نفسها بوصفها قوة. وبالتالي فإن فعل الظهور ذاته يعطل مؤقتاً التمايز والاختلاف الموجود بين طرفي العلاقة. ويعبر صراحة عن الهوية التي تشكل مضمونها. ومن ثم فإن حقيقة القوة هي تلك العلاقة التي يتمايز فيها الجانبان على أنهما: الجواني والبراني<sup>(1)</sup>.

138- (د) الجواني (أو الداخلي) هو الأساس حين يكون محض صورة لأحد طرفي مقولة الظاهر والإضافة Correlation فهو الصورة الفارغة للانعكاس في الذات، ويقف البراني (أو الخارجي) في مقابله- أي الوجود الفعلي- باعتباره صورة الطرف الآخر في العلاقة (الإضافة) بما له من خاصية فارغة، خاصية الانعكاس في الآخر. غير أن الجواني والبراني متحدان، أو هما في هوية واحدة، وتصل هويتها إلى تمامها في المضمون. وهذه الوحدة بين الانعكاس في الذات، والانعكاس في الآخر هي التي يضطرها مسار حركة القوة إلى الظهر، فهما معاً شمول كلي واحد، وهذه الوحدة هي التي تجعل منهما المضمون.

(1) «البراني»: الخارجي (نسبة إلى البر على غير قياس)، وهو خلاف الجواني. وفي الحديث «من أصلح جونه أصلح الله برانيه» المعجم الوسيط- المجلد الأول، القاهرة 1960، ص 48. ولا بد من الإشارة إلى أن أستاذنا المرحوم الدكتور عثمان أمين كان أول من أدخل هذين المصطلحين في عالم الفلسفة، وذلك في كتابه الذي يعبر عن مذهبه الفلسفي الموسوم باسم «الجوانية: أصول عقيدة وفلسفة ثورة» دار القلم، القاهرة عام 1964. وإن كان المعنى مختلفاً عما يقول به هيغل (المترجم).

139- وعلى ذلك فإننا نجد منذ البداية أولاً: مضمون الجواني هو نفسه مضمون البراني. فما هو جواني يظهر ويصبح برانياً، والعكس صحيح أيضاً، فالظاهر لا يظهر شيئاً غير موجود في الماهية، وليس في الماهية شيء إلا وقد ظهر.

140- وثانياً: نجد أن الجواني والبراني بوصفهم مصطلحين صوريين فهما كذلك متضادان تضاداً تاماً، فالأول منها تجريد للهوية مع الذات، والآخر محض كثرة، أو تعدد، أو واقع Reality. لكن بما أنهما مراحل لصورة واحدة فهما بالضرورة متحدان. حتى أننا نجد أن كل ما هو موجود يظهر في أحدهما (أحد هذين التجريدين) ثم يوضع صراحة، وبخطوة واحدة، في الآخر. وعلى ذلك فما هو جواني فحسب هو براني كذلك، وما هو براني فحسب هو جواني كذلك، لأنه كان جوانياً من قبل.

### [إضافة]

هناك خطأ شائع في التفكير هو اعتبار الماهية هي الجانب الباطني للأشياء فحسب، وعندما ينظر إليها هذه النظرة، فإنها لا تكون سوى نظرة خارجية خالصة، لأن الماهية في هذه الحالة لن تكون سوى تجريد خارجي فارغ تماماً. لقد قال أحد الشعراء: «لا تستطيع أية روح متناهية أن تتغلغل في باطن الطبيعة، وكم تكون جد سعيدة لو أنها تصل إلى معرفة قشرتها الخارجية»<sup>(1)</sup>.

إلا أنه كان يجب أن يقول أن الروح حين تحدد ماهية الطبيعة بأنها شيء باطني، فإنها حينئذ لا تكون قد عرفت سوى قشرتها الخارجية.

(1) قارن صيحة جوته الساخطة في وجه «العلم الطبيعي»: «... إن الطبيعة لا نواة لها، ولا قشرة، إنها الاثنان معاً في آن واحداً». (المترجم).

ففي الوجود ككل، بل حتى في الإدراك الحسي المحض، لا تكون الفكرة الشاملة إلا مظهراً خارجياً فحسب، وهي لهذا السبب نفسه تكون شيئاً خارجياً بالنسبة للوجود، وتفكيراً ذاتياً، أو وجوداً خالياً من الحقيقة. ولما كانت الفكرة الشاملة أو الغاية والتدبير أو القانون سواء في مجال الطبيعة أو الروح - هي في البداية ليست سوى استعداد داخلي، أي إمكان محض، فإنها تكون في البداية طبيعة خارجية غير عضوية، وهي معرفة شخص ثالث أو قوة غريبة.

والإنسان منظوراً إليه من الخارج، أعني من حيث أفعاله (لا من الناحية البدنية الخارجية وحدها)، يصبح على ما هو عليه من الداخل. فإذا كانت فضائله الخلقية... الخ أموراً داخلية فحسب، أعني إذا ما وجدت هذه الفضائل كنوايا أو عواطف، ولم تكن أفعاله الخارجية متحدة في هوية واحدة مع هذه النوايا والعواطف، أي إذا لم يكن جانبه الخارجي هو نفسه جانبه الداخلي، فإن ذلك يعني أن كلا منهما فارغ وسطي مثله مثل الآخر سواء بسواء.

والعلاقة بين الجواني والبراني تربط بين المقولتين السابقتين وتوحد بينهما، لأن كلا منهما يتضمن الآخر تضميناً كاملاً، ويعتمد على الآخر اعتماداً تاماً، فما هو جواني لا بد بالضرورة أن يصبح برانياً، والعكس. كما أنها تعطل مؤقتاً النسبية المحض والظاهرية بصفة عامة. ومع ذلك فطالما أن الفهم يُبقي على الفصل بين الجواني والبراني ويباعد بينهما، وهما حينئذ سيكونان صورتين فارغتين، بحيث لا يقل أحدهما وهماً عن الآخر.

إنه لعل جانب عظيم من الأهمية أن ندرك أننا في دراستنا للطبيعة وللروح، وهما تعتمدان اعتماداً كبيراً على العلاقة بين الجواني والبراني، يجب أن نتجنب الوقوع في التصور الخاطئ الذي يذهب إلى أن الجواني هو الجانب الجوهرية أو الماهوي الذي يعتمد عليه كل شيء آخر، بينما

البراني ليس سوى الجانب غير الماهوي التافه.. ونحن كذلك نقع في الخطأ ذاته حين نرد الفرق- وكثيراً ما نفعل ذلك- بين الطبيعة والروح إلى الاختلاف المجرد بين الجواني والبراني.

أما بالنسبة لتأويل الطبيعة فمن المؤكد أنها ليست خارجية بالنسبة للروح فحسب، وإنما هي في ذاتها الخارج المجرد. لكننا حين نقول إن الطبيعة هي المثل الجيد للخارج، فلا ينبغي أن يفهم من ذلك أنها تتخرج مجرد، إذ ليس ثم هذا اللون من الخارج، وإنما هو يعني فحسب أن الفكرة الشاملة التي تؤلف المضمون المشترك بين الطبيعة والروح لا توجد في الطبيعة إلا كعنصر خارجي، وهي لهذا السبب نفسه تمثل العنصر الداخلي في الطبيعة أيضاً. وقد يحاول الفهم المجرد بقانونه الشهير «إما... أو» أن يعارض مثل هذا التصور للطبيعة.

غير أننا نجد مثل هذا التصور- على نحو واضح- في أنماط أخرى من وعينا، ولا سيما في الوعي الديني. فالطبيعة في نظر الوعي الديني، هي مثل عالم الروح تماماً، تجل للذات الإلهية، والفرق بين الطبيعة والروح، أن الطبيعة لا تستطيع أن تدرك عن وعي ماهيتها الإلهية، في حين أن مثل هذا الوعي هو الخاصية الواضحة للروح، التي تكون بالنسبة لهذه المسألة لا تزال متناهية.

إن أولئك الذين ينظرون إلى ماهية الطبيعة على أنها محض جوانية- من ثم لا تكون في متناول إدراكنا- يسرون في نفس الطريق الذي سارت فيه المعتقدات القديمة التي كانت ترى أن الله موجود غيور حسود. وهي معتقدات ثار ضدها أفلاطون، وأرسطو منذ زمن بعيد<sup>(1)</sup>، ذلك لأن كل صفات الله الفعلية تظهر، وتتكشف، وهو يفعل

(1) انظر بالنسبة لأفلاطون محاور «فايدروس» 247- أ حيث يقول إنه «لا

ذلك في الطبيعة ومن خلالها.

والواقع أن الشيء يصبح ناقصاً ومعيباً، إذا نظر إليه على أنه جواني فقط، أو إذا نظر إليه على أنه براني فقط، فلا ريب أن الطفل مثلاً من حيث أنه موجود إنساني فهو عاقل. غير أن العقل عند الطفل- بوصفه طفلاً- لا يكون بادئ ذي بدء إلا حالة جوانية فقط، أي مجرد إمكانية واستعداد طبيعة.. الخ. إلا أن هذه الحال الجوانية الخالصة لا بد أن تتخذ في الوقت نفسه صورة الجانب الخارجي الخالص، أعني في صورة إرادة والديه، أو علم مدرسيه، أو بصورة عامة كل ما يحيط به من عالم عقلي.

ومن هنا كانت تربية الطفل عبارة عن محاولة لكي يحقق الطفل ذاته بالعقل، أي يحقق ما كان بادئ ذي بدء بالقوة، أو من أجل الآخرين. فالعقل الذي كان موجوداً عند الطفل كإمكانية، قد تحقق بالفعل بالتربية، والعكس، فإن الطفل الذي لم يكن يرى في الأخلاق والدين والعلم إلا مظاهر لسلطة خارجية، أصبح يدركها الآن على أنها جانب من طبيعته الجوانية الداخلية. وما يصدق على الطفل في هذا الصدد، يصدق كذلك على الإنسان الراشد، فالعقاب الذي يناله

---

مكان للغيرة في صدور الآلهة...» ص 79 عن ترجمة الدكتورة أميرة حلمي مطر دار المعارف بالقاهرة عام 1986. وكذلك محاور «طيماس» 29-د حيث يقول «إن الصانع خير، والخير لا يداخله الحسد من شيء قط..» وهي عبارة سبقه إليها طاليس فيما يروى ديوجنس اللائرتي في كتابه «حياة مشاهير الفلاسفة» المجلد الأول ص 31 من ترجمتنا وإصدار المجلس الأعلى للثقافة عام 2006، وانظر كذلك بالنسبة لأرسطو كتابه «الميتافيزيقا» الكتاب الأول وقد قمنا بترجمته وأصدرته دار نهضة مصر بالقاهرة عام 2009 (المترجم).



المجرم، ينظر إليه هذه المرة على أنه لون من ألوان العنف الخارجي، على حين أنه في الواقع ليس إلا مظهراً لإرادته الإجرامية. لقد دأب الناس على تقديم «الجواني» على «البراني» بحجة أن المهم في الأخلاق إنما هو النيات لا الأعمال.

وعلينا أن نلاحظ مما تقدم ما يجب أن يكون عليه موقفنا بإزاء من يبرر أخطاءه وأفعاله المستهجنة، بنواياه الطيبة، وعواطفه الباطنية التي يريدنا أن نعتبرها ممتازة.

ولا شك أن الظروف الخارجية قد تحول في بعض الأحيان دون تحقيق النيات الطيبة، بل قد تحقق مشاريع ممتازة نتيجة لهذه الظروف. غير أن الوحدة الجوهرية بين الباطن والخارج هي بصورة عامة ذات قيمة هنا أيضاً، وهي تتأكد في هذه الحالات بحيث نستطيع أن نقول إن الإنسان يعرف عن طريق أعماله. وعلينا أن نواجه الزهو الكاذب الذي يدعى الامتياز الجواني بقول الإنجيل (من ثمارهم تعرفونهم)<sup>(1)</sup>.

ويصدق هذا القول العظيم أول ما يصدق على مجالات الدين والأخلاق، لكنه ينسحب كذلك على الإنتاج الفني والعلمي، فحين يلمح أستاذ حاذق علامات النبوغ والموهبة عند طفل صغير فيقول: («إن عبقرية روفائيل» و «موهبة موتسارت» تكمن في هذا الغلام)، فسوف يثبت المستقبل ما إذا كان الحكم يستند إلى أساس سليم أم لا.. لكن حين يزعم مصور عديم الموهبة، أو شاعر رديء الشعر أن في أعماق نفسه «أفكاراً هائلة»، ومثلاً علياً عظيمة الشأن، فإن مثل هذا

(1) عبارة السيد المسيح هي: «احترزوا من الأنبياء الكذبة الذين يأتونكم بشباب الحملان، ولكنهم من الداخل ذئاب خاطفة، من ثمارهم تعرفونهم» إنجيل متى الإصحاح السابع: 15-16 (المترجم).

الزعم لن يكون سوى مجرد عزاء رخيص. وقد يتوهم أمثال هؤلاء الأعداء أن علينا أن نحكم عليهم بحسب نواياهم، لا بحسب أعمالهم.

ولكن من المؤكد أن مثل هذا الوهم لن يكون في نظرنا سوى مجرد زعم واه لا أساس له، ولا طائل تحته. وقد يحدث العكس أيضاً، فكثيراً ما نأخذ بهذه التفرقة الباطلة بين الجواني والبراني، حين نصدر أحكاماً على رجال قدموا لنا أعمالاً ممتازة، فنُدعى أن ذلك لم يكن سوى تعبير خارجي عن حقيقتهم، أما حقيقتهم الداخلية - أي باطن أنفسهم - فهي تختلف عن ذلك أتم الاختلاف، وأن هذه الأعمال لم تكن سوى تغطية، أو ترضية لما في نفوسهم من زهو باطل، وهوى مستنكر. وتلك هي نظرة الحسود الذي لا يستطيع أن يحقق شيئاً عظيماً، فيحاول أن يحط من شأن الآخرين، بحيث يجعل عظمتهم تبدو صغيرة بالنسبة له.

فالأحرى بنا إذن، أن نذكر عبارة جوته Gothe الجميلة: «ليس ثمة علاج لفضائل غيرنا العظيمة سوى الحب» ونحن قد نتخذ من النفاق وسيلة نتذرع بها استصغارنا لأعمال غيرنا المشرفة. لكن علينا أن نلاحظ أن الإنسان كثيراً ما يستطيع إخفاء الكثير من تفاصيل حياته، لكنه لن يستطيع إخفاء مجرى حياته بأسره، إذ لا بد أن يتجلى بالفعل في تيار الحياة Decusus Vitae إلى حد أننا نستطيع أن نقول من هذه الزاوية أيضاً ليس الإنسان سوى سلسلة ما يقوم به من أعمال.

وما يسمى بالطريقة البرجماتية في كتابه التاريخ هي التي أساءت إلى الشخصيات العظيمة<sup>(1)</sup>، فشوهت الفكرة الصحيحة عنهم بتفرقتها

(1) الطريقة البرجماتية «في كتاب التاريخ» هي النوع الثاني من التاريخ النظري، وقد عرضها هيجل بالتفصيل في كتابه «محاضرات في فلسفة التاريخ» - انظر ترجمتنا الجزء الأول من هذه المحاضرات بعنوان «العقل في التاريخ» ص 74 وما بعدها من طبعة دار التنوير (المترجم)

الباطلة بين الجواني والبراني. فبدلاً من أن نكتفي بسرد المآثر الكبرى التي حققها أبطال التاريخ، وأن نسلم بأن باطنهم كان منسجماً مع مضمون أعمالهم، نرى المؤرخ البرجماتي يظن نفسه على حق - وربما كان مضطراً إلى ذلك - حيث يتعقب البواعث الخفية التي تكمن وراء الوقائع الصريحة للتاريخ.

والمؤرخ يظن نفسه في هذه الحالة يكتب بعمق أكثر لو أنه استطاع أن ينزع الهالة التي تحيط بمن عظمناه لتجلى حقيقة هذا الإنسان الذي يرتفع من قدره عن مستوى قلبي الذكاء. ولقد جرت العادة لكي تصبح هذه البحوث البرجماتية في التاريخ أكثر سهولة، أن يطلب من المؤرخ دراسة علم النفس أولاً حتى يستطيع أن يتعرف على البواعث الحقيقية للأفعال البشرية. غير أن علم النفس الذي كان يطلب من المؤرخ الرجوع إليه لم يكن سوى معرفة لا قيمة لها عن الإنسان، لأنه بدلاً من أن يدرس ما هو ثابت، وجوهري في الطبيعة البشرية، نراه ينصب على جانب الرغبات والأهواء السطحية كما تتبدى في الرغبات، والغرائز، والشهوات.

غير أن علم النفس البرجماتي لا بد أن يترك للمؤرخ الذي يبحث عن بواعث الأعمال العظيمة، فرصة يختار فيها بين المصالح الأساسية والجوهرية: كالوطنية والعدالة، والحقيقة الدينية وما شابه ذلك من ناحية، وبين المصالح الذاتية الشكلية من ناحية أخرى: كالزهو، والطموح، والطمع... الخ وبالطبع، فإن هذه المصالح الأخيرة هي البواعث التي لا بد للرجل البرجماتي أن يرى فيها البواعث الحقيقية الفعالة<sup>(1)</sup>. ولولا ذلك

(1) قارن ما يقوله المؤرخ الإنجليزي جيمس فروود 1818-1894 James Froude من أن «طالب التاريخ يسعى إلى تفسير السلوك السياسي ورده إلى عناصر يستطيع فهمها مثل: الزهو، الطموح، الخوف، الجشع؛

فلن يكون للتعارض المزعوم بين الجواني أو الباطني (نية العمل)، وبين البراني أو الظاهري (مضمون العمل) - أي معنى.

وعلى ذلك فالجواني والبراني لهما مضمون واحد. والنظرة الصحيحة هي عكس ما يقول به أولئك المتحذلقون من العلماء والباحثين تماماً، فلو أن أبطال التاريخ لم تدفعهم المصالح الذاتية الشكلية، لما كانوا قد حققوا أبداً ما حققوه. غير أنه لا مندوحة لنا - إذا نحن أخذنا بوحدة الجواني والبراني - عن القول بأن الرجال العظام: أرادوا ما فعلوا، وفعلوا ما أرادوا.

141- إن التجريدات الفارغة التي بواسطتها يستمر المضمون في الحدين المتضايين، ترفع نفسها في الانتقال المباشر للواحد منها إلى الآخر. وليس المضمون نفسه سوى هويتها (فقرة 38). هذه التجريدات هي مظهر الماهية وقد انكشفت على أنها مظهر. وحين تتجلى القوة وتتكشف فإن الجواني يظهر إلى الوجود، غير أن هذا الظهور هو توسط عن طريق التجريدات الفارغة، ثم تختفي العملية التوسيطية ذاتها وتصبح مباشرة، يتحد فيها الجواني والبراني اتحاداً مطلقاً بحيث تصبح التفرقة بينهما شيئاً مفترضاً ومفروضاً عليهما. وهذه الهوية هي الوجود بالفعل<sup>(1)</sup>.

الغيرة، الشهوة... الخ. في كتابه «طلاق كاترين» ص 2- من تعليقات ولیم ولاس (المترجم).

(1) قارن قول جوته: «ما الذي يوجد خارج الطبيعة العضوية سوى الظاهرة الدائمة التنوع لما هو بالداخل؟ هذا الخارج، وهذا السطح هو ما يتكيف مع بنية الداخل بحيث يصبح هو نفسه جوانياً. والجانبان معاً متضايان» من تعليقات ولیم ولاس. (المترجم).

ج- الوجود بالفعل... Actuality<sup>(1)</sup> :

142- الوجود بالفعل هو وحدة الماهية، والوجود الفعلي، أو هوية الجواني والبراني وقد أصبحت مباشرة، وعندما يتجلى الوجود بالفعل ويظهر يصبح موجوداً حقاً، بحيث يبقى في هذا التجلي ماهوياً، وهو لا يكون ماهوياً إلا من حيث هو وجود فعلي خارجي مباشر.

ولقد صادفنا من قبل الوجود، والوجود الفعلي كصور للمباشر. والوجود بصفة عامة، هو المباشرة غير المنعكسة، هو الانتقال إلى الآخر. أما الوجود الفعلي فهو الوحدة المباشرة للوجود مع الانعكاس. ومن ثم كان الظاهر، الذي خرج من مقولة الأساس ثم عاد إلى مقولة الأساس. أما في مقولة الوجود بالفعل، فتوضع هذه الوحدة صراحة ويتحد طرفا العلاقة. وهكذا يتحرر الوجود بالفعل من الانتقال، ويصبح تخارجه هو نشاطه، وهو في هذا النشاط ينعكس على ذاته، ولا يكون وجوده الفعلي سوى تجل لنفسه فحسب، وليس تجلياً لشيء آخر.

## [إضافة]

كثيراً ما يصادفنا ذلك التعارض العبثي بين الوجود بالفعل،

(1) في الترجمة الفرنسية «الواقع La Realite» ص 99. وهي مقولة تجمع بين الماهية والظاهر في مركب واحد، وهي التي كان يقصدها هيغل في عبارته الشهيرة «ما هو عقلي يتحقق بالفعل، وما يتحقق بالفعل هو العقلي» أي أن ما هو عقلي لا بد أن يظهر في عالم الواقع ولا يكون مجرد فكرة في رأس صاحبها، أما تكملة العبارة، فهي نتيجة منطقية لبدايتها. وعلينا أن نلاحظ جيداً أن هيغل لم يبدأ عبارته على نحو ما اقتبسها إنجلز خطأ وأشاعها وأساء تفسيرها بقوله ما هو واقع عقلي، بل على العكس بدأها بقوله ما هو عقلي فهو متحقق بالفعل - والفرق بينهما هائل!. (المترجم).

والفكر (أو الفكرة)، فلکم سمعنا عن أناس يقولون إنه على الرغم من أنه ليس ثمة اعتراض يمكن أن نسوقه ضد صحة فكرة معينة، فإننا لا نجد لمثل هذا اللون من الأفكار وجوداً فعلياً، أي إنه لا يمكن لمثل هذه الفكرة أن تنفذ بالفعل!

غير أن أولئك الذين يستخدمون هذه العبارات يبرهنون على أنهم لا علم لهم - في الواقع - لا بطبيعة الفكر، ولا بطبيعة الوجود بالفعل، ذلك لأن الفكر في مثل هذه الحالة مرادف للتصور الذاتي، كالخطة، أو النية، أو ما شابه ذلك.

كما أن الوجود بالفعل من ناحية أخرى، يكون مرادفاً للوجود الخارجي الذي تدركه الحواس. وهذا جميل جداً في الحياة اليومية المألوفة، حيث يلحق بالمقولات وبأسماؤها تساهل كبير. فقد يحدث أن تكون خطة ما، أو مشروعاً ما (أو ما يسمونه بالفكرة) - ولنقل مثلاً طريقة معينة لجباية الضرائب - قد يحدث أن تكون هذه الطريقة سهلة ومناسبة من الناحية المجردة، غير أنه لا يوجد شيء مثل هذه الطريقة في الوجود بالفعل، أو أنه يمكن تنفيذها تحت ظروف معينة وبشروط خاصة، لكن حين يمسك الفهم المجرد بأمثال هذه المقولات، ويبالغ في وضع الفروق - أي في العالم الفعلي الذي نعيش فيه - والاختلافات بينها، بحيث يجعل بينها تعارضاً حاداً، فإنه يقول لنا إنه في هذه الحالة - أي في العالم الفعلي الذي نعيش فيه - ولا مندوحة لنا عن أن نجتث الأفكار من رؤوسنا.

غير أنه من الضروري، من ناحية أخرى أن نحتج بشدة ضد هذه النظرية باسم العلم، وباسم العقل السليم، ذلك لأن الأفكار ليست محصورة في رؤوسنا فحسب، كما أن الفكرة Idea ليست من الضعف بحيث يكون موضوع تحققها معتمداً على إرادتنا نحن إن الفكرة، هي بالأحرى، العنصر الإيجابي المطلق، كما أنها العنصر الموجود بالفعل

على حد سواء، وليس الوجود بالفعل - من ناحية أخرى - شيئاً لا معقولاً كما يتصور كليلو البصر، أو كليلو الفهم، أو أصحاب العقول المهوشة، بل إن الوجود بالفعل هو أبعد ما يكون عن ذلك، كشيء متميز عن مجود الظاهر. وهو يعرض علينا أول الأمر وحدة الجواني والبراني، ومن ثم فهو معقول، وليس شيئاً يتناقض مع العقل وبالتالي فإن ما يوجد ويكون لا معقولاً ينبغي أن ينظر إليه - لهذا السبب - على أنه غير موجود بالفعل<sup>(1)</sup>.

وهذه الفكرة ذاتها يمكن أن تنسحب على الأحاديث المهذبة التي تتجه نحو وصف الشاعر، أو رجل الدولة الذي لم يفعل شيئاً ذا بال، أنه شاعر حقيقي، أو رجل دولة حق.

هذا التصور الشائع للوجود بالفعل الذي يخطئه ما هو ملموس مباشرة أمام الحواس، لا بد أن نبحت فيه عن أساس للرأي المبتسر الذي ذاع وانتشر عن العلاقة بين فلسفة أفلاطون وأرسطو. وهذا الرأي يذهب إلى أن الفرق بينهما هو كما يلي: بينما يرى أفلاطون أن الفجر - والفكر وحده - هو الحقيقة، فإن أرسطو نبذ الفكر وتمسك بما هو موجود بالفعل، وهو لهذا السبب لا بد أن نعهده المؤسس الأول للمذهب التجريبي.

(1) قد يزول اللبس إذا عرفنا أن «الوجود الفعلي» مركب الماهية والظاهر، فليست المسألة مسألة «وجود حسي»، بل تحقيق ماهية الشيء، فالدولة السيئة لم تحقق ماهية الدولة، والرجل الفاشل أو الأعرج أو الأعمى.. الخ، والشاعر الرديء ورجل الدولة المنحرف... الخ كلها ظواهر عند هيجل لا توجد وجوداً فعلياً أي حقيقياً، لأنها لم تحقق مركب «الماهية والظاهر» فلا بد للظاهر أن ينم عن الماهية، كما أنه لا بد للماهية أن تظهر، فتقول، إن الشيء في هذه الحالة يوجد بالفعل وجوداً حقيقياً (المترجم).

ويمكن أن نلاحظ بصدد هذا الرأي ما يأتي: على الرغم من أن الوجود بالفعل، هو يقيناً المبدأ الذي تعتمد عليه فلسفة أرسطو، إلا أنه ليس هو الوجود بالفعل الشائع الذي نلمسه بأيدينا على نحو مباشر، وإنما هو الفكرة بوصفها هذا الوجود بالفعل. فأين عساه يوجد ذلك الخلاف بين أفلاطون وأرسطو؟ يوجد فيما يأتي: إن أرسطو يسمي الفكرة الأفلاطونية Dunamis ويقول معارضاً أفلاطون إن الفكرة- التي ذهب الاثنان معاً إلى أنها هي وحدها الحقيقة- لا بد أن ننظر إليها على أنها Energeia<sup>(1)</sup>، وبعبارة أخرى، على أنها الجواني الحاضر أتم الحضور، أو على أنها وحدة الجواني والبراني، أو هي الوجود بالفعل بكل ما لهذه الكلمة من معنى.

143- ومقولة عينية مثل مقولة «الوجود بالفعل» تتضمن في جوفها جميع خصائص وصفات واختلافات المقولات السابقة. وهي من ثم تطوير لهذه المقولات، على نحو يفهم منه ببساطة ووضوح، أن هذه الخصائص ما دامت موجودة في هذه المقولة فهي عبارة عن مظهر..  
Schein.

(أ) وإذا نظرنا إلى مقولة الوجود بالفعل على أنها هوية بصفة عامة فهي أولاً وقبل كل شيء إمكاني<sup>(2)</sup>، أو هي الانعكاس في

(1) كلمة Dunamis اليونانية تعني في مصطلحات أفلاطون «القوة»، أو «القدرة»، أو «الإمكانية»، أو ما هو بالقوة. أما كلمة Energeia فهي تعني الطاقة، أو النشاط أو القوة عندما تتحقق بالفعل. وهما يقتربان جداً من القوة والفعل عند أرسطو (المترجم).

(2) الوجود بالفعل يتألف من الجواني والبراني. والجواني وهو جانب الانعكاس في الذات، والبراني هو الانعكاس في الآخر. والانعكاس في الذات هو الإمكان، لأنه ما هو في ذاته، أو ما هو بالقوة، أو ما هو ممكن؛



الذات، في مقابل الوحدة العينية للموجود بالفعل، الذي يصبح جوهرية غير ماهوية مجردة. إن الإمكان هو ما هو جوهرية في عالم الواقع لكن بشرط أن يكون في الوقت ذاته مجرد إمكان فحسب.

ومن المحتمل أن يكون مضمون الإمكان هو الذي جعل كانط Kant ينظر إلى مقولتي الضرورة والوجود بالفعل على أنهما مقولتان من «مقولات الجهة» Modality<sup>(1)</sup>. «مادامت هذه المقولات لا تزيد من الفكرة الشاملة للموضوع، وإنما تعبر فحسب عن علاقتها بملكة المعرفة»<sup>(2)</sup>، ذلك لأن الإمكان، هو في الواقع، التجريد المحض للانعكاس في الذات، وهو ما كنا نسميه فيما سبق «بالجواني» غير أن هذا الجواني قد تحدد الآن بأنه موضوع Pose فقط من ناحية، وأنه جواني من ناحية أخرى، ومن ثم فهو موضوع يقيناً على أنه جهة بسيطة Simple Modalite أو على أنه تجريد غير كاف، وبألفاظ أكثر عينية، ينتمي فقط إلى الفكر الذاتي.

غير أن الأمر مختلف مع الوجود بالفعل، ومع الضرورة، فهما ليسا سوى جهة لشيء آخر، وهما في الواقع عكسه تماماً، فهي لا تضع نفسها على أنها عينية موضوعة فحسب، وإنما عملية مكتملة في ذاتها.

وطالما أن مقولة الإمكان هي أولاً مجرد صورة للهوية مع نفسها (معارضة بذلك العيني الموجود بالفعل) فإن القاعدة التي تسير عليها

---

فالظروف الخارجية هي التي تجعله يظهر فيكون خارجياً (المترجم).  
 (1) تنقسم المقولات من حيث الجهة عند كانط إلى ثلاث مقولات هي: الإمكان، والوجود، والضرورة. والمقولة الثالثة (الضرورة) هي مركب المقولتين السابقتين (الإمكان، والوجود).  
 (2) عبارة كانط وردت في كتابه «نقد العقل الخالص» الطبعة الثانية ص 266. من الترجمة الإنجليزية (المترجم).

هي أن لا شيء يجب ألا يناقض نفسه، وعلى ذلك فكل شيء ممكن، لأن التجريد يستطيع أن يقدم أي مضمون لصورة الهوية. وكل شيء كذلك مستحيل، كما أنه ممكن سواء بسواء. ففي كل مضمون - وهو مضمون عيني، ولا بد أن يكون عينياً - يمكن أن ينظر إلى تحديده على أنه تحديد مضاد، ومن ثم على أنه تحديد متناقض.

وليس ثمة ما يخلو من المعني أشد من حديث عن مثل هذا الإمكان والاستحالة. ففي الفلسفة على وجه الخصوص، ينبغي ألا يكون هناك على الإطلاق عبارات مثل «إن هذا ممكن» أو «لا يزال هناك إمكانات أخرى» أو عبارات مثل «إن هذا الشيء يمكن التفكير فيه». وهذه الملاحظة ذاتها ينبغي أن تنسحب على المؤرخ عندما يستخدم مقولة شرحناها الآن توأً وقلنا إنها باطلة. غير أن دهاء الفهم الفارغ يجد متعة كبرى في احترام الممكّنات أو - على الأقل - في احترام أكبر قدر منها.

### [إضافة]

يميل فكرنا في البداية لأن يرى في مقولة الإمكان مقولة غنية، وأكثر شمولاً، أما مقولة الوجود بالفعل، فهي مقولة فقيرة وأقل شمولاً. ذلك لأن كل شيء كما يقال «ممكن» وغير أن ما هو ممكن لا يوجد وجوداً فعلياً من هذه الزاوية.

والحق أننا لو درسنا هاتين المقولتين كفكرتين، لوجدنا أن الوجود بالفعل أكثر شمولاً، فهو الفكر العيني الذي يشمل الإمكان في جوفه كعنصر مجرد. وهذه المنزلة العليا - منزلة الوجود بالفعل على الإمكان - نعبّر عنها إلى حد ما في طريقة تفكيرنا المألوفة حين نتحدث عن الإمكان كشيء يتميز عن الوجود بالفعل، وأنه ممكن فقط.

وكثيراً ما يقال إن الإمكان موجود في الشيء الذي يمكننا

التفكير فيه، غير أن «التفكير»، في هذا الاستعمال للكلمة، لا يعني سوى تصور أي مضمون على شكل هوية مجردة. والآن فإنه يمكن وضع أي مضمون تحت هذه الصورة طالما أننا لا نريد شيئاً سوى فصله عن علاقته بغيره. وهكذا فإننا يمكن أن ننظر إلى أي مضمون - بالغاً ما بلغ سخفه وعبثه - على أنه ممكن.

ومن هنا نستطيع أن نقول إنه من الممكن أن يهوى القمر ساقطاً على الأرض في الليل، لأن القمر جسم منفصل عن الأرض. فهو إذن، يمكن أن يسقط فوقها كما يسقط الحجر الذي نلقي به في الهواء.. ويمكن أن يتحول «السلطان»<sup>(1)</sup> إلى «بابا Pope» لأنه بما أنه إنسان فإنه يمكن أن يتحول إلى الديانة المسيحية ويصبح قساً كاثوليكياً.. وهلم جرّ.

ومثل هذا الحديث عن الممكنات يرتكز أساساً على قانون السبب الكافي أو العلة الكافية، وهو القانون الذي استخدمناه في شرحنا الذي قدمناه توأماً. فالقول بأن كل شيء ممكن يعني أننا نستطيع أن نقدم سبباً (أو أساساً) لكل شيء، فكلما ضعفت مكانة الإنسان، أو بعبارة أخرى كلما قلت معلوماته عن العلاقات النوعية الخاصة بين الأشياء التي يلاحظها، اتجه أكثر إلى الاعتماد على جميع أنواع الممكنات الفارغة.

ونحن نجد نموذجاً لهذه العادة في المجال السياسي، حالة السياسي السكير وقل مثل ذلك في الحياة العملية، فليس أمر غير مألوف أن نجد صاحب الإرادة الضعيفة أو المراهق، يتوارى خلف

---

(1) المراد بالسلطان هنا الرجل المسلم ويمكن أن نقول العكس أيضاً يمكن للرجل المسيحي أن يكون مسلماً، فليس في ذلك استحالة منطقية أو عقلية (الترجم).

مقولة الإمكان، لكي يهرب من التزامات معينة.

وتنسحب على مثل هذا السلوك الملاحظات نفسها التي سبق أن سقناها بصدد قانون الأساس الكافي، فالشخصيات المعقولة والعملية من البشر تأبى أن يفرض عليها «الممكن»، لسبب بسيط هو أنه ممكن فحسب. ولهذا فإننا نراها تتلمس الموجود بالفعل (وإن كنا لا نعني بهذه الكلمة ما يوجد هنا، وهناك أيضاً كان نوعه). وهنا الكثير من الأمثلة المتداولة في الحياة اليومية المألوفة تعبر عن نفس هذا الاحتقار لما هو ممكن إمكاناً مجرداً كالمثل الذي يقول: «عصفور في اليد، خير من اثنين على الشجرة».

ومهما يكن من شيء فإن هناك مبرراً معقولاً للنظر إلى كل شيء على أنه مستحيل أو على أنه ممكن سواء بسواء، لأن أي مضمون (والمضمون دائماً عيني) لا يشمل خصائص مختلفة فحسب، وإنما هو يشمل خصائص متضادة أيضاً فلا شيء أكثر استحالة من عبارة «أنا موجود» لأن كلمة «أنا» هي في الوقت نفسه علاقة ذاتية بسيطة، وهي بغير شك علاقة تشير إلى شيء آخر. ويمكن أن نرى الشيء ذاته في أية واقعة في العالم المادي أو الروحي على السواء، إذ يمكن أن يقال أن المادة مستحيلة لأنها عبارة عن اتحاد الجذب والطرْد. وقل مثل ذلك في الحياة، والقانون، والحرية، وقبل كل شيء، الله نفسه باعتباره الحق، أي «الله الثالث» وفكرة الله هي التي رفضها الفهم المجرد في عصر التنوير - اتساقاً مع قوانينه - باعتبارها تناقضاً في التفكير.

والفهم الفارغ - بصفة عامة - هو الذي تملؤه هذه الأشكال الفارغة. ومهمة الفلسفة هنا أن تبين خلو هذه الأشكال من المعنى، فالقول بأن الشيء ممكن أو مستحيل، فذلك أمر يعتمد تماماً على موضوعه، أعني أنه يعتمد على المجموع الكلي لعناصره حين يوجد بالفعل، وهي عناصر حين تنكشف، يتضح أنها ضرورية.

144- (ب) غير أن الوجود بالفعل في تمايزه عن الإمكان- الذي هو الانعكاس في الذات- ليس شيئاً آخر سوى العيني الخارجي، أو المباشر غير الماهوي. وبعبارة أخرى: فالإمكان الذي يكون فيه الوجود بالفعل هو البداية (فقرة 142) يكون هو الوحدة المباشرة البسيطة بين الجواني والبراني. فمن الواضح أن يشكل جوانياً غير ماهوي، وهذا هو في الوقت ذاته (فقرة 140) الجواني فحسب، أو هو تجريد للانعكاس في الذات. ومن هنا فإنه هو نفسه يوصف بأنه «ممكن» فحسب، ونحن حين نقيم هذا الإمكان المحض سنجد أن الوجود بالفعل هو العرضي أو الحادث، والعكس، سوف نجد أن الإمكان هو العرضي المحض ذاته أو هو الصدفة.

145- الإمكان والعرضية عاملان للوجود بالفعل، أو هما الجواني والبراني، وقد وضعنا على أنهما مجرد أشكال تؤلف تخارج الوجود بالفعل، فلها انعكاس ذاتي على الواقعة الموجودة بالفعل، أو المضمون بما له من تحديد داخلي يضيفي على الأساس الماهوي خصائصه. ومن ثم كان تناهي الحادث والممكن يعود- على نحو ما نرى الآن- إلى التفرقة بين تحديد الصورة وبين المضمون، وعلى ذلك فقولنا عن شيء ما إنه حادث أو ممكن يرجع إلى المضمون وحده.

### [إضافة]

بما أن الإمكان هو الجانب الداخلي للوجود بالفعل- فإنه لهذا السبب نفسه- فإن الجانب الخارجي للموضوع بالفعل هو الحادث. والحادث هو ما ليس لوجوده أساس من ذاته، بل يستمد من شيء آخر. وهو الوجه الذي يظهر فيه الوجود بالفعل- في البداية- أمام الوعي. وهو الوجه الذي كثيراً ما يخطئ الوعي فيظنه الوجود بالفعل، مع أن الحادث هو جانب واحد فحسب من الوجود بالفعل، وهو جانب الانعكاس في شيء آخر. فهو موجود بالفعل بمعنى أنه شيء

ممکن فحسب، ومن ثم فإننا نتناول الحادث على أنه شيء «قد يكون، وقد لا يكون» أو هو ما قد يكون من وجه أو آخر، وما يكون وجوده، وما قد يكون وجوده على هذا النحو أو ذاك، ولا يعتمد على نفسه بل على شيء آخر. والتغلب على هذا الحادث هو- بصفة عامة- مشكلة العلم من ناحية، كما أنها في مجرى الحياة العملية من ناحية أخرى- غاية السلوك البشري أن يرتفع فوق حدوث أو عرضية الإرادة والميل أو الهوى. وكثيراً ما حدث، ولا سيما في العصور الحديثة، إن ارتفعت منزلة الحادث بلا مبرر، ونسبت إليه قيمة كبيرة سواء في مجال الطبيعة أو الروح.

ولنبداً أولاً من الطبيعة التي نجد فيها غنى وتنوعاً لتركيباتها، وبغض النظر عن إظهار ما تحويه من الفكرة Idea، فإن هذا الغنى لا يشبع اهتمامات العقل العليا. والطبيعة في تنوع تركيباتها الهائل (العضوي وغير العضوي)، لا تقدم لنا سوى ألوان من الحديث تضيع في غياهب الغموض.

وعلى أية حال فإن المنظر الذي تعرضه علينا الأنواع المختلفة من الحيوانات والنباتات والمشروط بالظروف الخارجية- بالتغيرات المعقدة في تشكيل الموجودات، وتجمع السحب وما شابه ذلك- ينبغي ألا يوضع في مرتبة أعلى من الخيالات المماثلة التي ينسجها الذهن من خيوطه. إن التعجب والدهشة التي تقابل بها مثل هذه الظواهر تظل هي مع أكثر نماذج الذهن تجريداً، حتى أن المرء لا بد أن يسير منها إلى نظرة أكثر عمقاً في داخل الانسجام الداخلي، والاطراد بين ظواهر الطبيعة.

أما العرضية والحدوث (في مجال الروح) فيما يتعلق بالإرادة فلها أهمية خاصة تضطرنا إلى أن نقول عنها كلمة موجزة، فحرية الإرادة اصطلاح يعني في الأعم الأغلب «حرية الاختيار» المحض، أو هي الإرادة في صورة حدوث. ولاشك أن حرية الاختيار، أو القدرة على

توجيه للغاية في الإرادة ذاتها (التي هي حرة من حيث فكرتها الشاملة) وهي في بداية أمرها ليست سوى الحرية من ناحية الصورة. أما حرية الإرادة الأصلية التي تشمل حرية الاختيار، كأمر معلق، وتعرف أن هذا المضمون هو في الوقت ذاته مضمونها الخاص.

ومن ناحية أخرى، فإن الإرادة التي تظل باقية في مرتبة حرية الاختيار، حتى لو افترضنا أنها تقرر فعلها لصالح ما هو حق وصواب، فإنها تظن باستمرار أنها تستطيع - إن أرادت - أن تقرر ماذا تفعل وفقاً لما هو عكس ذلك. وحين نتفحص حرية الاختيار بعمق أكثر من ذلك، فسوف نجد أنها متناقضة، من حيث أن صورتها ومضمونها يقفان على طرفي نقيض، فالموضوع المعطى للاختيار يعرف على أنه مضمون يفتقر، لا إلى الإرادة نفسها، بل إلى الظروف الخارجية.

وبالنسبة إلى مثل هذا المضمون المعطى، فإن الحرية لا تكمن إلا في صورة الاختيار الذي يمكن بناء على ذلك - من حيث أن الحرية ليست سوى حرية صورية - أن ينظر إليه على أنه حرية مفترضة فحسب. وسوف يتضح في التحليل النهائي أن الظروف نفسها التي يقوم عليها المضمون الذي تجده الإرادة بين يديها، لا تستطيع أن تفسر سوى الإرادة التي تتخذ قرارها لصالح أحد البديلين دون البديل الآخر.

وعلى الرغم من أن العرضية أو الحدوث - على نحو ما ظهرت عليه - ليست سوى جانب من الوجود بالفعل ككل. ومن هنا يجب ألا نخلط بينها، وبين الوجود بالفعل، إذ يبقى لها أشكال الفكرة التي تجد لها مكاناً في عالم الأشياء.

ويظهر ذلك بادئ ذي بدء في الطبيعة، فالصدفة تلعب على سطح الطبيعة دوراً مطلقاً غير مقيد. وهنا سوف تدرك العرضية والحدوث بوضوح بغير الادعاء الذي ينسب إلى الفلسفة خطأ - وهو أنها تحاول

أن تجد فيه احتمال كذا من دون غيره من الاحتمالات. ولا تقل العرضية والحدوث ظهوراً في عالم الطبيعة عنها في عالم الروح، فالإرادة- كما سبق أن أشرنا- تشمل العرضية على شكل حرية الاختيار، ولكن باعتبارها عنصراً فنياً فحسب، أما في مجال الروح ونشاطها، تماماً كما هي الحال في مجال الطبيعة، فلا بد لنا أن نحذر من أن نخطئ بحسن نية، في محاولة الوصول إلى المعرفة العقلية، بأن نحاول أن نبرز ضرورة الظواهر التي نصفها بالعرضية والحدوث، أو أن نستنبطها بطريقة قبلية *Apriori*. وهكذا نجد أن الصدفة في اللغة (رغم أن اللغة هي وعاء الفكر كما يقال) لا تزال بلا شك تلعب دوراً مرموقاً. وقل مثل ذلك في مجالات: القانون والفن... الخ.

ولا شك أن مشكلة العلم- بل مشكلة الفلسفة بصفة خاصة- تكمن في إظهار الضرورة المختبئة وراء مظهر الحدوث. وليس معنى ذلك أن الحادث أو العرضي ينتمي إلى تصورنا الذاتي وحده، وأنه لا بد له بالتالي أن يترك جانباً إن أردنا بلوغ الحقيقة، وجميع البحوث العلمية التي تتجه نحو هذا الاتجاه خاصة، تجعل نفسها عرضة للاتهام بالشعوذة، وبإجهاد نفسها أكثر من اللازم في البحث عن الدقة أو التعصب.

146- إذا ما درسنا بعمق أكثر ما سبق أن قلناه عن الجانب الخارجي للوجود بالفعل فسوف نجد ما يلي: العرضية أو الحدوث، وهي الوجود بالفعل في مباشرته، وهي التي تتحد مع نفسها في هوية واحدة، وهي لا تكون جوهرية إلا كافتراض لا يلبث بعد أن نفترضه أن نلغيه، ونترك التخارج موجوداً. وعلى هذا النحو يكون الحدث أمراً نفترضه سلفاً، ووجوده المباشر هو في الوقت ذاته الإمكان، ومن الحق أن يكون معلقاً، وأن يكون إمكاناً لشيء آخر. وهذا الإمكان هو ما نسميه بالشروط.



## [إضافة]

العرضي أو الحادث بوصفه الوجود بالفعل المباشر في الوقت ذاته إمكان لشيء آخر، غير أنه لم يعد ذلك الإمكان المجرد الذي صادفناه في البداية، بل هو الإمكان الموجود. أي أن الإمكان الموجود هو ما نسميه بالشرط، وأنا أعني بالشرط وجوداً فعلياً أو شيئاً مباشراً، ثم زعم هذا المباشر بأنه معلق، وأنه يصلح في تحقيق وجود شيء آخر بالفعل.

والوجود بالفعل المباشر لا يكون على هذا النحو - بصفة عامة - ما ينبغي أن يكون، بل هو الوجود بالفعل المتناهي الذي يتضمن خلافاً داخلياً يجعله يفنى. غير أن الجانب الآخر للوجود بالفعل هو جوهريته، وهو أولاً الجانب الداخلي منه، وهو لأنه مجرد إمكان يتجه نحو التعليق أو الإرجاء. والإمكان المعلق على هذا النحو هو نتاج جديد للوجود بالفعل، فلم يكن الوجود بالفعل المباشر بالنسبة له سوى افتراض مسبق.

وها هنا نجد التبادل الذي تتضمنته فكرة الشرط، فيبدو شرط الشيء لأول وهلة أنه لا يتضمن ميلاً نحو أي اتجاه. والواقع أن الوجود بالفعل المباشر من هذا القبيل يشمل في جوفه ندرة شيء آخر، وهذا الشيء الآخر لا يكون في البداية سوى الإمكان، ولكن صورة الإمكان هي أنه معلق وأنه يتحول إلى الوجود بالفعل، وهذا الوجود بالفعل الجديد نشأ عن هذا النحو هو الجانب الداخلي نفسه للوجود المباشر الذي نفى.

وهكذا تظهر إلى الوجود أشكال أخرى من الأشياء، لكنها مع ذلك ليست أشياء أخرى، لأن الوجود بالفعل الأول لا يوضع إلا على نحو ما كانت عليه ماهيته. والشروط التي تمت التضحية بها وانتهت،

ترتبط نفسها بوجود فعل آخر. تلك هي بصفة عامة طبيعة عملية الوجود بالفعل، وليس الوجود بالفعل مجرد حالة من الوجود الخالص المباشر، بل هو ربما أنه وجود جوهرى، فهو تعليق لمباشرته الخاصة، وهو بذلك يتوسط نفسه بنفسه.

147- (ج) حين يتطور هذا التخارج (تخارج الوجود بالفعل) على هذا النحو يصل إلى دائرة من مقولتين هما: الإمكان، والوجود بالفعل المباشر، مبيناً توسط الواحدة منهما عن طريق الأخرى. عندئذ يكون لدينا ما يسمى بالإمكان الحقيقي. وبما أنه يشكل هذه الدائرة فسوف يصبح بعد ذلك «الشمول الكلي»، كما أنه يصبح «المضمون» أو الشيء المحدد بذاته ولذاته، على حين أننا إذا نظرنا، بطريقة مماثلة إلى التمييز، بين التحديد في اتحادهما، لوجدنا أنه يحقق الشمول العيني للصورة، أو الترجمة الذاتية المباشرة لما هو داخلي إلى ما هو خارجي، والعكس، ما هو خارجي إلى ما هو داخلي.

وهذه الحركة الذاتية للصورة هي النشاط الذي يجعل الشيء سبباً حقيقياً معلقاً تعليقاً ذاتياً للوجود بالفعل، كما يظهر الوجود بالفعل العرضي، والشروط، أعني أنه يعبر عن انعكاسها في ذاتها، وتعليقها الذاتي إلى وجود بالفعل آخر أو الوجود بالفعل الخاص بالواقعة العلية، فإذا كانت جميع الشروط تحت أيدينا فإن الواقعة (أو الحادثة) لا بد أن تكون موجودة بالفعل.

والواقعة ذاتها هي واحدة من تلك الشروط لأنها، بسبب أنها في البداية داخلية فحسب، فإنها هي نفسها في أول الأمر تكون مجرد افتراض فحسب والوجود بالفعل المتطور، بوصفه التناوب الضروري بين الداخلي والخارجي، تناوب حركاتها المتضادة، وحين يلتحم في حركة واحدة يصبح هو الضرورة.

ولقد عرفت الضرورة- بحق- بأنها وحدة الإمكان والوجود بالفعل، وإن كان هذا التعبير لا يقدم لنا سوى وصف سطحي، ومن ثم غير واضح لفكرة الضرورة البالغة الصعوبة وهي فكرة صعبة، لأنها الفكرة الشاملة ذاتها، ولا تزال عواملها أو مراحلها، هي الوجود بالفعل الذي يعتبر في الوقت ذاته صوراً فحسب فانية أو عابرة وزائلة. وعلى أية حال فهناك في الفقرتين التاليتين عرضاً للعوامل التي تتألف منها الضرورة بشيء من الإفادة.

## [إضافة]

غير أننا إذا قلنا عن شيء ما إنه «ضروري»، فإن أول سؤال يتبادر إلى الذهن هو: لم كان هذا الشيء ضرورياً...؟! ونحن بذلك نفترض أن الضروري لا بد وأنه نشأ من مقدمات معينة. غير أننا إذا لم نذهب أبعد من مجرد الاشتقاق من مقدمات، فإننا لن نحصل على فكرة كاملة عن معنى الضرورة، لأن ما هو مشتق هو ما هو عليه لا من خلال نفسه، وإنما من خلال شيء آخر، وبذلك يكون حادثاً، بينما الضروري، من ناحية أخرى هو ما يكون على ما هو عليه من خلال نفسه. ومن هنا فعلى الرغم من أنه مشتق إلا أنه لا بد أن يظل يشتمل في جوفه على المقدم الذي اشتق منه كعنصر ثان. ومن هنا ترانا نقول عما هو ضروري إنه علاقة ذاتية بسيطة يزول فيها تماماً أي افتقار إلى شيء آخر.

وكثيراً ما يقال إن الضرورة عمياء، ولو كان هذا القول يعني أن الغاية أو العلة الغائبة لا تكون صريحة في عملية الضرورة، وأنها لا توجد علانية لكان القول سليماً فعملية الضرورة تبدأ بوجود عدد من الظروف المتناثرة التي تبدو كأنها لا رابطة بينها، ولا تتعلق الواحدة بالأخرى. وهذه الظروف هي الوجود بالفعل المباشر الذي ينهار ويظهر من هذا السلب وجود بالفعل جديد.

وهنا يكون لدينا مضمون مزدوج من حيث الشكل: مرة كمضمون لواقعة تتحقق أخيراً، ومرة أخرى كمضمون للظروف المتناثرة التي تظهر كما لو كانت إيجابية، وتجعل نفسها تبدو في أول الأمر على هذا النحو، المضمون الأخير في في ذاته عدم، وبناء على ذلك يندمج مع سلبه، وهكذا يصبح مضموناً لواقعة متحققة بالفعل. وتدل الظروف المباشرة على الشروط، لكنها في الوقت ذاته تبقى كمضمون للواقع النهائي. ومن هذه الشروط يخرج شيء آخر تماماً.

ولهذا السبب نقول عن عملية الضرورة هذه إنها عمياء. ولو أننا - من ناحية أخرى - تأملنا الفعل الغائي فسوف نجد أمامنا - في غاية الفعل مضموناً معرفاً مقدماً. ومن ثم فهذا النشاط ليس أعمى بل له عينان. والقول بأن العالم تحكمه العناية الإلهية Providence يتضمن القول بالتدبير، وهو بما أنه أمر محدد سلفاً، فهو مبدأ للنشاط والعمل، ومن ثم فهو يقابل ما هو معروف سلفاً وما هو مراد مقدماً.

وعلى أية حال فالقول بأن العالم تحكمه الضرورة، والإيمان بعناية إلهية، هما وجهتان من النظر لا تعارض الوحدة منهما الأخرى على الإطلاق، فالمبدأ العقلي الموجود وراء فكر العناية الإلهية سيظهر من الآن فصاعداً على أنه الفكرة الشاملة Notion. غير أن الفكرة الشاملة هي حقيقة الضرورة، التي تتضمنها في تعليقها لذاتها، مثلما أن الضرورة - من ناحية أخرى - هي الفكرة الشاملة ضمناً أو بالقوة. والضرورة ليست عمياء إلا إذا لم تفهم فليس ثمن خطأ أفدح من اتهام فلسفة التاريخ الحقنة تقف إلى جانب الشيوديسية Theodicee<sup>(1)</sup>.

(1) الربوبية أو علم الإلهيات الذي يبحث في وجود الله وصفاته، وعدالته، والتدبير والعناية الإلهية.. الخ غير أن أهم عنصر في الشيوديسية - التي هي في الأساس تبرير أساليب الله وطرقه في الكون - هو محاولة نفي حقيقة

وأولئك الذين يتخيلون أنهم يمجدون العناية الإلهية بحذف الضرورة من التاريخ، هم على العكس يحطون من شأنها في الواقع بهذا الاستبعاد لهذا السير الأعمى والهوى اللامعقول.

وفي اللغة البسيطة للروح الديني الذي يتحدث عن السنن الإلهية الأزلية التي لا تتغير نجد أن هذه اللغة تتضمن اعترافاً صريحاً بأن الضرورة تشكل جانباً من الماهية ويقال إن الإنسان يختلف عن الله برأيه الخاص وإرادته الخاصة، وإنه لهذا السبب يتبع ما يسمى بالهوى والمزاج المتقلب، وهكذا كثيراً ما يجد أن أفعاله تتحول إلى سلوك يختلف أتم الاختلاف عما كان يقصده ويريده. أما الله فهو يعلم ما يريد، إذ تحدده إرادته الأزلية، لا بصورة عرضية، ولا من مصدر خارجي، بل إن ما يريد هو عين ما يفعله.

وتقدم لنا الضرورة نظرة ذات أهمية خاصة فيما يتعلق بعواطفنا وسلوكنا، فنحن حين ننظر إلى الأحداث على أنها ضرورية، فيبدو أن موقفنا يفقد الحرية تماماً للوهلة الأولى. ولقد صور القدماء كما نعرف، الضرورة في عقائدهم في صورة القدر.

أما النظرة الحديثة فهي على العكس نظرة «عزاء». والعزاء، أو السلوان، يعني فيما يتعلق بأهدافنا واهتماماتنا، أننا لا نفعل هذا

---

الشر، التوفيق بين وجود الشر ووجود العناية الإلهية، أو كيف نفهم وجود العدالة الإلهية مع وجود الشر؟ وكان الفيلسوف الألماني ليبنتز (1646-1716) Leibnitz هو أول من استخدم هذا المصطلح في كتاب خصصه لدراسة الشوديسية De Theodicee عام 1710 وللرد على الاعتراضات التي أثارها الفيلسوف الفرنسي بييريل (1647-1706) Pieire Bayle في قاموسه التاريخي والنقدي «ضد العناية الإلهية مستنداً في ذلك إلى وجود الشر في العالم» (المترجم).

السلوك إلا حين نتوقع «التعويض» في حين أن القدر لم يكن يترك مجالاً للعزاء. والواقع أن النظرة الفاحصة العميقة لمشاعر القدماء تجاه «القدر» لن تكشف على الإطلاق - عن أي معنى للعبودية لسلطان القدر، بل إن العكس هو الصحيح. وسوف يتضح ذلك تماماً عندما نتذكر أن الإحساس بالعبودية ينشأ حين نعجز عن التغلب على التناقض. ومن النظر إلى ما هو موجود، وإلى ما يحدث، على أنه يناقض ما ينبغي أن يكون، وما يجب أن يحدث.

ولقد كانت مشاعر العقل القديم على النحو التالي: بما أن هذا الشيء موجود، فهو موجود على نحو ما يجب أن يوجد عليه. وها هنا لا تجد تعارضاً (بين ما هو موجود وما يجب أن يكون موجوداً) ومن ثم فلا إحساس بالعبودية، ولا ألم، ولا حزن. صحيح أن هذه النظرة إلى القدر تخلو من العزاء كما سبق أن ذكرنا. ولكنها كانت لهذا السبب نفسه صورة للعقل الذي لا يحتاج إلى عزاء، ما دامت الذاتية الشخصية لم تصل إلى مغزاها اللامتناهي. وهذه النقطة هي التي ينبغي التركيز عليها عندما نقارن بين مشاعر القدماء، ومشاعر المحدثين، والعالم المسيحي<sup>(1)</sup>.

غير أننا لا نفهم من الذاتية Subjectivity في البداية سوى الذاتية الطبيعية بمضمونها العرض الاتفاقي الخاص بالاهتمامات والميول الشخصية، أو باختصار كل ما يميز الشخص عن الشيء،

(1) يقول شلنج: «ينقسم التاريخ إلى ثلاث حقبة: حقبة الطبيعة، ثم حقبة القدر، وأخيراً حقبة العناية الإلهية. وهذه ثلاثة أفكار تعبر عن هوية واحدة لكن بطرق مختلفة، فالقدر هو العناية الإلهية مدركاً في الواقع. والعناية الإلهية هي القدر منظوراً إليه كمثل أعلى» (مجموعة مؤلفاته المجلد الخامس 290) من تعليقات وليم ولاس (الترجم).

آخذين الشيء بالمعنى الحرفي للكلمة. (وبالمعنى الذي يستخدم فيه تعبير مثل: تلك مسألة تتعلق بالأشياء لا بالأشخاص).

ونحن لا نستطيع أن نمنع أنفسنا من الإعجاب، بهذا المعنى للذاتية، باستسلام القدماء الهادئ للقدر. وأن مشاعرهم كانت أعلى وأكثر قيمة من مشاعر المحدثين ومزاجهم، الذين يسعون وراء غاياتهم الذاتية بعناد وإصرار، وعندما يجدون أنفسهم مكرهين على الإذعان، والكف عن الأمل في الوصول إليها، يعززون أنفسهم بمكافأة مأمولة على نحو آخر.

غير أن مصطلح الذاتية ينبغي ألا ينحصر في النوع السيء المتناهي من الذاتية يقابل الشيء (أو الواقعة)، فالذاتية في حقيقتها محايدة للواقعة، وبما أنها ذاتية فهي لا متناهية ومن ثم فهي تعبر عن حقيقة الواقعة. وهكذا نجد أن نظرية العزاء تنال مغزى جديداً أعلى، وهذا هو المعنى الذي يجب أن ينظر منه إلى الديانة المسيحية على أنها ديانة عزاء، بل حتى ديانة عزاء مطلق.

ونحن نعرف أن المسيحية تعلمنا أن الله أراد خلاص كل البشر. وهذه التعاليم تعلن أن الذاتية قيمة لا متناهية، وأن قوة العزاء في المسيحية تكمن في واقعة أن الله نفسه يعرف في هذه الديانة على أنه الذاتية المطلقة، حتى أن شخصيتنا الفردية الجزئية - بمقدار ما تتضمن الذاتية الفردية والجزئية - تعرف بدورها لا على أنها شيء ينعدم ببساطة، بل على أنها شيء يحفظ ويبقى في الوقت ذاته.

لقد كان يُنظر إلى آلهة العالم القديم على أنهم أشخاص كذلك، غير أن شخصية «زيوس Zeus» أو «أبوللو Apollo» ليست شخصية حقيقية، وإنما هي أشكال وصور في العقل فحسب. وبعبارة أخرى فإن هذه الآلهة هي مجرد تشخيص، وهي بما هي كذلك لا تعرف نفسها،

وإنما يعرفها الآخرون فحسب. والدليل على وجود هذا العيب، وهذا الضعف في الآلهة القديمة إنما تجده في المعتقدات الدينية القديمة. فليس البشر وحدهم - في العقائد القديمة - هم الذين يخضعون للقدر، بل يخضع له الآلهة أيضاً. وهو قدر ينبغي أن يدرك على أنه ضرورة غير مكشوفة، وبالتالي كشيء أعمى وغير مشخص تماماً. ومن ناحية أخرى فإن الإله المسيحي ليس إلهاً يُعرف فحسب، بل هو إله يعرف ذاته أيضاً، فهو شخص وليس مجرد شكل أو صورة في عقولنا، بل هو بالأحرى يوجد وجوداً فعلياً مطلقاً.

لا بد لنا من الإشارة هنا إلى فلسفة الدين بصدد المناقشات التي بحثناها على نطاق واسع، ولكن يمكن أن نشير إلى مقدار الأهمية بالنسبة للإنسان - أعني أهميته أن يفسر كل ما ينزل به - بروح المثل القديم الذي يصف كل إنسان بأنه مهندس مستقبلي ونصيبه. وهذا يعني أن الإنسان هو نفسه الذي يستثمر حياته. والطريق الآخر هو أن تنحو باللائمة على ما تخبره عن غيرك من الناس، وعلى الظروف غير المؤاتية وما شابه ذلك. وهذا مثال حي لانعدام الحرية، وهو في الوقت ذاته مصدر السخط فلو أن الإنسان أدرك من ناحية أن كل ما يحدث له هو محصلة عمله، وسلوكه فحسب، وأنه وحده الذي يتحمل تبعه ما يفعل وما جنت يده، فسوف يكون - في هذه الحالة - حراً، وسوف يشعر في كل ما يقع له أنه نصيبه فإنه يقترب كثيراً من الخطأ والضلال، لا لشيء إلا لأن لديه فكرة باطلة تقول إن الناس يحكمون عليه أحكاماً خاطئة.

ولا ريب أن هناك قدراً كبيراً من الصدفة فيما يقع لنا، لكن جذور الصدفة تكمن في الإنسان «الطبيعي» فطالما أنه كإنسان لديه شعور آخر بأنه حر، فإن انسجام روحه، وسلامة عقله لن تحطمهما ما يقع له من أمور مستهجنة. إن فكرة الناس عن الضرورة التي تكمن في رضاهم



وسخطهم هي - في هذه الحالة - التي تحدد مصيرهم ذاته.

148- في مسار الضرورة تنكشف عناصر ثلاثة هي: الشرط، والواقعة، والوجود بالفعل.

(1) الشرط هو:

أ- ما نفترضه مقدماً، أو ما يتقرر سلفاً، أعني أنه ليس مفترضاً أو مقدرراً فحسب - أي متضائفاً مع الواقعة - بل يسبقها منطقياً، وهو بالتالي مستقل، وعرضي، وظرف خارجي - يوجد دون اعتبار للواقعة، أو الشمول الكلي، هو دائرة مغلقة من الشروط.

ب- أن الشروط سلبية أو متقبلة، وهي تستخدم كمواد أو عناصر للواقعة، تدخل في مضمونها. وهذه العناصر تتفق داخلياً مع هذا المضمون، وهي تشمل فعلاً على خصائصه كلها.

(2) الواقعة هي أيضاً:

أ- شيء مفترض سلفاً، أو مقرر مقدماً، أعني أنها تكون في البداية داخلية وممكنة فحسب، وهي كذلك بما أنها سابقة Prior فهي مضمون مستقبل قائم بذاته.

ب- وهي تتسم بطابع الوجود الفعلي الخارجي، حين تستنفذ الشروط، وتحقق أجزاء مضمونها التي تطابق الشروط بالتبادل، حتى أنها حين تعرض نفسها كواقعة خارجاً عن هذه الشروط، فإنها تتقدم عنها كذلك.

(3) وللنشاط كذلك:

أ- وجود قائم بذاته مستقل (كالإنسان، أو الشخصية) وهو في الوقت ذاته لا يكون ممكناً إلا في حالة وجود الشروط والواقعة.

ب- النشاط هو حركة تحول الشروط إلى واقعة، والواقعة إلى شروط،

أعني إلى جانب من الوجود الفعلي، أو هو بالأحرى حركة تخرج الواقعة من الشروط التي كانت توجد فيها بالقوة، وتخلع عليها صفة الوجود عن طريق إلغاء وجود الشروط.

وتتخذ هذه العملية صورة الضرورة الخارجية، بمقدار ما تتخذ هذه العناصر الثلاثة شكل الوجود المستقل بعضها بالنسبة لبعض. أما مضمون واقعة الضرورة فهو محدد، لأن الواقعة هي هذا الكل في شكل التفرد، ولكن طالما أن هذا الكل من حيث صورته خارجي عن نفسه، فإنه يتخارج بذاته وفي مضمونه، وهذا التخارج الذي يلحق بالواقعة عبارة عن حد لمضمونها.

149- وعلى ذلك فالضرورة في ذاتها (بالقوة) عبارة عن ماهية واحدة هي هي بعينها، ولكنها الآن قد امتلأت بالمضمون، في الضوء المنكس الذي تتخذ فيه تمايزاتها شكل الوقائع المستقلة. وهذه الهوية هي في الوقت ذاته، صورة مطلقة، وهي النشاط الذي يعود إلى الافتقار، ويتوسط المباشرة. وأياً ما كان هو ضروري، فهو كذلك من خلال الآخر، وهو يتحطم إلى أساس متوسط (أي الواقعة والنشاط) ووجود بالفعل مباشرة أو ظروف عارضة هي في الوقت ذاته شرط. وما هو ضروري، بما أنه ضروري عن طريق شيء آخر ليس في ذاته ولذاته: بل هو افتراض، أو هو نتيجة لزعم ما. غير أن هذا المتوسط هو في الوقت ذاته مباشرة لإلغاء نفسه. ويتحول الأساس والشرط العارض إلى مباشرة يصبح الافتقار عن طريقها مرتفعاً إلى مرتبة الوجود بالفعل، وتتعلق الواقعة على نفسها.

والضروري في عودته إلى نفسه يوجد على أنه وجود بالفعل، غير مشروط، والضرورة على هذا النحو متوسط من خلال دائرة الظروف، وهي على هذا النحو، لأن الظروف على هذا النحو، كما أنها- في الوقت ذاته- غير متوسط لأنها موجودة.

## (أ) علاقة الجوهر:

150- الضروري هو في ذاته ارتباط مطلق من العناصر، أي إن المسار الذي تطور (في الفقرات السابقة) وكان الارتباط محروماً فيه هو نفسه من الهوية المطلقة وهذا الارتباط في صورته المباشرة هو ارتباط الجوهر بالعرض. والهوية الذاتية المطلقة لهذا الارتباط هي الجوهر بما هو كذلك الذي يضيفي السلب على هذه الصورة الجوانية بما أنه ضرورة، وهكذا يندمج مع الوجود بالفعل، لكنه يضيفي كذلك السلب على هذا الشيء الخارجي أو البراني. والموجود بالفعل، في هذه السلبية باعتباره مباشرة ليس سوى عرض يتحول عن طريق هذا الإمكان إلى وجود بالفعل جديد، وهذا التحول أو الانتقال هو هوية الجوهر منظوراً إليه على أنه نشاط الصورة (فقرة 148 وفقرة 149).

151- وبناء عليه فالجوهر هو مجموع الأعراض، وهو يكشف عن نفسه في هذه الأعراض على أنها سلبها المطلق (أعني بوصفه قوة مطلقة)، وفي الوقت ذاته على أنه ثراء المضمون كله. غير أن هذا المضمون ليس سوى هذا التجلي ذاته، ما دامت الشخصية (من حيث إنها تنعكس في ذاتها لتشكل مضموناً) ليست سوى مرحلة عابرة من الصورة تختفي في قوة الجوهر. والجوهرية هي نشاط الصورة المطلقة، وهي قوة الضرورة وليس المضمون كله سوى عنصر فاني ينتمي إلى هذه العملية فحسب حيث يوجد فيها تحول مطلق بين الصورة والمضمون كل إلى الآخر.

## [إضافة]

نحن نجد أن مقولة الجوهر في تاريخ الفلسفة هي أساس فلسفة اسبنوزا. ولقد كان هناك حديث طويل، وكثرة من الأخطاء في فهم هذه الفلسفة، التي كثيراً ما امتدحها المفكرون وأعلوا من شأنها وذموها

ونقدوها في وقت واحد منذ عصر اسبنوزا حتى الآن.

ولقد اتهمت هذه الفلسفة بالإلحاد، ثم اتهمت - إلى جانب ذلك - بأنها مذهب في وحدة الوجود أو شمول الألوهية Pantheism ولقد ارتفعت صرخات النقاد لأن اسبنوزا تصور الله على أنه جوهر، ولا شيء غير الجوهر. ولو فكرنا في هذا الاتهام فسوف يكون نابعاً في أساسه، من المكانة التي يحتلها الجوهر في نسق الفكرة المنطقية. فعلى الرغم من أن الجوهر يمثل مرحلة هامة في تطور الفكرة، فإنه ليس الفكرة المطلقة، وإنما هو الفكرة التي لا تزال تحكمها الضرورة. صحيح أن الله هو هذه الضرورة، أو كما يجلو لنا أن نقول أحياناً إنه الشيء المطلق، لكنه كذلك الشخص المطلق أيضاً.

أما أن الله شخص مطلق فتلك هي وجهة النظر التي لم تصل إليها فلسفة اسبنوزا أبداً (وربما يبرر ذلك الاتهام السابق) وهي من هذه الزاوية قد عجزت عن الوصول إلى الفكرة الحقة عن الله، وهي الفكر التي تؤلف مضمون الشعر الديني في المسيحية. ولقد كان اسبنوزا حسب مولده يهودياً، وإنما لطريقة الشرقيين عموماً في النظر إلى الأشياء، وهي نظرة تبدو طبيعة العالم المتناهي بالنسبة لها عابرة وزائلة، وهي التي وجدت تعبيراً عقلياً عن نفسها في فلسفته<sup>(1)</sup>.

وهذه النظرة الشرقية عن وحدة الجوهر تقدم لنا، يقيناً، الأساس

(1) كان هناك إحياء لفلسفة اسبنوزا في عصر هيغل، فقد كتب فردرشر ياكوبي (1743-1819) «رسائل حول اسبنوزا» (واسم الكتاب: «تعاليم اسبنوزا في رسائل لموسى مندلسون» عام 1785) وقد وقع هيغل تحت سحر اسبنوزا وجاذبيته من ناحية، كما اعتنق صديقه الشاعر المرفه «هلدرلين» من ناحية أخرى فكرة «الواحد والكل» التي جعلها لسنج رمزاً للاسبنوزية (المترجم).

لكل تطور حقيقي بعد ذلك. وإن كانت هي نفسها ليست الفكرة وقد بلغت نهايتها، فهي توصف بانعدام مبدأ العالم الغربي، مبدأ الفردية الذي ظهر أول ما ظهر في صورة فلسفة معاصرة لاسبينوزا وفي فلسفة المونادات عند ليبنتز.

ومن هذا المنظور سوف نلقي نظرة على اتهام اسبينوزا بالإلحاد. وسوف نرى أن هذا الاتهام لا أساس له من الصحة، لو أننا تذكرنا أن مذهبه بدلاً من أن ينكر الله، فإنه يعرف الله بأنه وحدة الموجود، كلاً! ولا يمكن أن نزعّم أن الله عند اسبينوزا - رغم أنه يقول عنه إنه وحدة الحق - هو الله الحق. ومن ثم فإن إثباته لوجود الله ليس أفضل من إنكاره.

ولو كان هناك اتهام منصف، فينبغي أن يبرهن فحسب على أن جميع المذاهب الفلسفية الأخرى لم يتجاوز الفكر النظري عندها مراحل ثانوية من سبر الفكرة، وأن اليهودية والإسلام ديانتان تدركان الله على أنه «السيد Lord»، وحتى عدد كبير من المسيحيين لا يمثل الله عندهم فكرة أعلى من ذلك بكثير، فالله عندهم لا يمكن معرفته وهو الوجود المفارق المتعالي، فهم إذن، ملاحظة مثل اسبينوزا سواء بسواء<sup>(1)</sup>.

والواقع أن ما يسمى بإلحاد بأنه خان مبدأ الاختلاف والتناهي المنسوب إليه. والحق أن مذهبه، ما دام يذهب فيه إلى أنه ليس هناك عالم، أو بمعنى آخر أن هذا العالم ليس له وجود إيجابي، فلا بد بالأحرى أن يسمى بالمذهب اللاطبيعي، أو اللاكوني Acosmism.

(1) النظرة الشرقية التي يتحدث عنها هيجل هنا جاءت من اسبينوزا الذي كان يهودياً، والديانة اليهودية ديانة شرقية! مع أن المسيحية هي أيضاً ديانة شرقية، رغم أن هيجل يعتبرها باستمرار ديانة أوروبية! (المترجم).

وسوف تبين لنا هذه الملاحظات ما يجدر بنا قوله فيما يتعلق باتهام مذهب بأنه مذهب في وحدة الوجود أو الشمول الإلوهية Pantheism. فلو كانت وحدة الوجود- كما يقال عادة- تعني تلك العقيدة التي تأخذ الأشياء المتناهية في تناهيها، وفي تركيبها، لتقول إنها الله، فلا بد لنا أن نبرأ مذهب اسبنوزا من «جريمة وحدة الوجود»، لأن الأشياء المتناهية في مذهبه، والعالم في مجموعة ليس له حقيقة، والفلسفة اللاطبيعية أو اللاكونية Acosmism من ناحية أخرى هي قطعاً- لهذا السبب- فلسفة وحدة الوجود<sup>(1)</sup>.

ومن هنا نجد أن الأخطاء التي كانت تنسب إلى المضمون تنقلب في الوقت ذاته لتصبح أخطاء في الصورة. لقد وضع اسبنوزا الجوهر على رأس مذهبه، وعرفه بأنه وحدة الفكر والامتداد، دون أن يبرهن لنا كيف وصل إلى هذا التمييز، أو كيف تعقبه إلى وحدة الجوهر. ومعالجة الموضوع- أكثر من ذلك- تسير تبعاً لما يسمى بالمنهج الرياضي، إذ توضع البديهيات والتعريفات بادئ ذي بدء، ثم يتلوها سلسلة من

(1) يرد هيجل على القائلين بالحداد اسبنوزا في كتابه «محاضرات في تاريخ الفلسفة» فيقول إن فكرة الإلحاد تثبت في أذهانهم من القول بأن هوية الله مع الطبيعة- فيما يسمى بمذهب وحدة الوجود عند اسبنوزا- تؤدي إلى إلغاء فكرة الله. مع أن الأصح في رأي هيجل أن نقول إن هذه الهوية تلغي الطبيعة، ولهذا يقترح بدلاً من تسمية مذهبه بالإلحاد (أي اللاإلهية A-Theism) أن يسمى باللاكونية (أو اللاطبيعية A-Cosmism) بحيث لا يكون للكون وجود في ذاته، لأن كل ما يوجد إنما يوجد في الله. قارن كتابه.

النظريات تبرهن عليها بإرجاعها تحليلاً إلى هذه المسلمات التي لم يبرهن عليها.

وعلى الرغم من أن مذهب اسبنوزا، بل حتى مذاهب أولئك الذين يرفضون مضمونه ونتائجه - يمتدح لما له من دقة في المنهج، فإن هذا المديح للصورة ليس له ما يبرره تماماً، مثل رفض المضمون الذي ليس ثمة ما يبرره أيضاً.

إن العيب الموجود في المضمون هو أن الصورة ليست مباطنة له. ومن هنا فهي تقترب منه اقتراباً خارجياً فحسب، وفي صورة ذاتية، فالجوهر - كما قبله اسبنوزا حدسياً، دون أن يتوسطه الجدول توسطاً سابقاً، أقول الجوهر باعتباره قوة السلب الكلية، وهو بما هو كذلك، هوة مظلمة لا شكل لها تبتلع كل مضمون محدد على أنه عدم في أساسه، ولا يخرج من جوفها شيء ذو وجود إيجابي بذاته.

152- في المرحلة التي يصبح فيها الجوهر قوة ترتبط بذاتها، باعتباره قوة مطلقة (فهو ذاته إمكان داخلي فحسب) - وهي بذلك تحدد نفسها بأنها العرضية التي تتميز عن قوة التخارج التي تخلقها - تكون الضرورة علاقة، كما أنها جوهر في أول صورة من صورة الضرورة، وهذه العلاقة هي: علاقة السببية.

### (ب) علاقة السببية:

153- يكون الجوهر «سبباً» بمقدار ما ينعكس على نفسه معارضاً انتقاله إلى العرضية. وهكذا يقف على أنه واقعة مبدئية. لكنه يعلق هذا الانعكاس (أو الإمكان البسيط) ويضع نفسه على أنه سلب لذاته. وهكذا يخرج لنا الأثر أو النتيجة وجوداً بالفعل، لا يكون بعد موضوعاً Pose، بل يصبح ضرورياً عن طريق عملية التحقق الفعلي.

ويوصف السبب في البداية بأن له وجوداً مستقلاً استقلالاً مطلقاً

في مواجهة الأثر أو النتيجة. غير أننا نرى «السبب» في مقولة الضرورة التي تتألف هويتها من هذه البداية نفسها- ينتقل انتقالاً كاملاً إلى الأثر أو النتيجة. وبمقدار ما نستطيع أن نتحدث عن مضمون محدد، فإننا نستطيع أن نقول إنه ليس هناك في النتيجة مضمون لا يوجد في السبب. وهذه الهوية هي- في الواقع- المضمون المطلق ذاته، لكنها هي أيضاً خاصية الصورة. وأولية السبب تظل معلقة في النتيجة التي يعطيها السبب نفسه وجوداً مستقلاً.

غير أن السبب لا يفنى ويترك النتيجة لتكون وحدها وجوداً فعلياً، لأن هذا الافتقار، بطريقة مماثلة يظل معلقاً، وهو بالأحرى انعكاس السبب على نفسه. وباختصار، نجد أن السبب في النتيجة يصبح أولاً موجوداً بالفعل إلى جانب أنه سبب. وبالتالي فإن السبب في حقيقته الكاملة هو علة ذاته *Causa Sui*. ولقد أصر ياكوبي<sup>(1)</sup> (في رسائل حول اسبنوزا- الطبعة الثانية ص 216)- على تناول «علة ذاته *Causa Sui*» «ونتيجة ذاته *Effectus Sui*»- والمعنى واحد- على أنها محض صورية *Formalism*.

كما لاحظ أيضاً أن الله ينبغي أن يعرف لا على أنه أساس الأشياء وإنما على أنه سببها أو علتها. ولو أننا تأملنا قليلاً في طبيعة السبب لوجدنا أن «ياكوبي» بملاحظته هذه لم يصل إلى ما يصبو إليه. فنحن نستطيع حتى في الأسباب الجزئية وتصوراتها، أن نرى تلك الهوية بين السبب والنتيجة من حيث المضمون. فالمطر (السبب) والبلل (النتيجة)

(1) فردرش ياكوبي (1743-1819) فيلسوف ولاهوتي ألماني، تبادل مع «موسى مندلسون» رسائل كثيرة حول فلسفة اسبنوزا، ثم كتابه «تعاليم اسبنوزا في رسائل لموسى مندلسون» عام 1785، والطبعة الثانية التي يشير إليها هيجل صدرت عام 1789 (المترجم).



هما شيء واحد - هو الماء. أما من حيث الصورة فالسبب (المطر) يتبدد أو يفنى في النتيجة (البلل) لكن في مثل هذه الحالة لم يكن في استطاعتنا أن نصف النتيجة بأنها أثر Effect فهي لا شيء بدون السبب، إذ لن يبقى لدينا سوى البلل الذي لا يرتبط بها.

وفي الفكرة الشائعة عن العلاقة السببية، نجد أن السبب متناه، إلى الحد الذي يكون فيه مضمونه متناه أيضاً (كما هي الحال مع الجوهر المتناهي)، وبمقدار ما نتصور أن النتيجة والسبب موجودان مختلفان ومستقلان. ونحن في دائرة المتناهي لا نتغلب أبداً على اختلاف خصائص الصورة وعلاقاتها. وها هنا ترانا نقلب المسألة ونعرف السبب أيضاً بأنه شيء يفتقر إلى غيره، أو أنه الأسباب والنتائج إلى ما لا نهاية من حيث اتحادها مع السبب، فسوف نعرفها هي نفسها بأنها سبب، ثم بأنها سبب جديد يؤدي إلى نتائج جديدة، وهكذا... إلى ما لا نهاية.

[إضافة]

وثورة «الفهم» ضد فكرة الجوهر لا يعادها سوى سرعة استخدامه لعلاقة السبب والنتيجة، فهو كلما وجد علاقة ضرورية بين مجموعة من الوقائع ردها إلى علاقة السبب والنتيجة. وعلى الرغم من أن هذه العلاقة تنتمي يقيناً إلى الضرورة فإنها لا تشكل سوى جانب واحد من جوانب مسار هذه المقولة. وهو مسار يتطلب أيضاً تعليق المتوسط الذي تتضمنه السببية، ثم عرضه على أنه علاقة ذاتية بسيطة. إن الالتصاق الشديد بالسببية يجعلنا لا نقف على حقيقتها، لأن مثل هذه السببية تكون متناهية، ويكمن تناهيتها في أنها تبقى على التمييز بين السبب والنتيجة دون تمثل.

غير أن هذين المصطلحين لو تمايزا، لظهر اتحادهما أيضاً، لدرجة أننا نستطيع أن نجد هذه الهوية بينهما حتى من خلال الوعي المؤلف

الشائع. فنحن نقول إن السبب لا يكون سبباً إلا عندما تكون والنتيجة معاً شيء واحد ومضمون واحد، وإن التمييز بينهما لم يكن في البداية سوى أن أحدهما يدفع إلى الأمام والآخر مدفوع به.

غير أن هذا الفارق الصوري يعلق نفسه من جديد، لأن السبب ليس سبباً لشيء ما فحسب، وإنما هو أيضاً سبب لنفسه بينما لا تكون النتيجة نتيجة لشيء غيرها فقط، بل هي نتيجة لذاتها أيضاً، وبالتالي فإن تناهي الأشياء يعتمد على ذلك.

فعلى حين أن السبب والنتيجة متحدان في فكرتها الشاملة، فإن الصورتين تعرضان نفسيهما فتكشفان من ناحية السبب في نفس السياق ليس هو النتيجة، ولا النتيجة سبباً في السياق ذاته الذي تبدو فيه نتيجة. ويعطينا ذلك من جديد التقدم اللامتناهي على هيئة سلسلة من الأسباب لا نهاية لها، وهي تعرض نفسها في الوقت ذاته على أنها سلسلة من النتائج لا نهاية لها.

154- تختلف النتيجة عن السبب من حيث إنها بما هي كذلك، وجود يعتمد عليه، غير أن هذا الاعتماد هو بالمثل مباشرة وانعكاس في الذات، وفعل السبب بوصفه يشكل النتيجة هو في الوقت ذاته تكوين سابق على النتيجة، طالما كانت النتيجة منفصلة عن السبب. ومن ثم فهناك في عالم الوجود جوهر آخر تأخذ النتيجة مكانه. وهذا الجوهر بما أنه مباشر ليس سلبية ترتبط بذاتها، وليس إيجابياً بل متقبلاً. ومع ذلك فهو جوهر، وهو إيجابي أيضاً. ومن هنا تراه يعلق المباشرة التي كان قدمها منذ البداية وكذلك النتيجة، وهو يرد، أعني يعلق نشاط الجوهر الأول. غير أن هذا الجوهر الأول بنفس الطريقة يضع مباشرته جانباً، والنتيجة التي أظهرها، وهو كذلك يعلق نشاط الجوهر الأول ويكون له رد فعل. وبهذه الطريقة تنتقل السببية، إلى علاقة الفعل ورد الفعل، أو التفاعل.

على الرغم من أن السببية في التفاعل لم تكتسب بعد خصائصها الحقة، الحركة المستقيمة من الأسباب إلى النتائج، ومن النتائج إلى الأسباب إلا أنها تدور وتعود إلى نفسها، وهكذا يصبح التسلسل اللانهائي بين الأسباب والنتائج معلق حقاً. وهذا المنعطف الذي يحيل التسلسل اللامتناهي إلى علاقة تتضمن ذاتها هو هنا- كما هو دائماً الانعكاس الواضح البسيط الذي كان في التكرار السابق- الذي لا معنى له- شيئاً واحداً، وهو نفسه، أعني سبباً واحداً وآخر، وارتباطهما الواحد بعد بالآخر.

إن التفاعل الذي هو تطور لهذه العلاقة لا يتميز هو نفسه إلا واحداً بعد الآخر (لا الأسباب، بل عوامل السببية التي لا يمكن الفصل بين كل منها) (تبعاً للمبدأ الذي يقول إن السبب يكون سبباً بالنتيجة، والعكس صحيح أيضاً) أما العامل الآخر فهو مفترض أيضاً.

### (ج) التفاعل أو الفعل ورد الفعل:

155- الخصائص التي يتميز بها فعل التفاعل تظل محفوظة ومتميزة وهي:

أ- واحدة بالقوة. فأحد الجانبين سببي، ومبدئي، وإيجابي ومتقبل.. الخ مثله مثل الآخر تماماً. وقل مثل ذلك في الافتراض السابق للجانب الآخر، وفي الفعل الذي يقع عليه، المبدئية المباشرة، والافتقار اللذان يخرجان من التناوب هما شيء واحد، ونفس الشيء من الجانبين معاً، فالسبب الذي يزعم أنه الأول هو- بناء على مباشرته- متقبل، ووجود يفتقر إلى غيره، ونتيجة، وبالتالي فالتمييز بين الأسباب عبارة عن نواء وبعبارة أوضح لا يوجد سوى سبب واحد، بينما يعلق نفسه (بوصفه جوهرأ) في نتيجته، يرتفع أيضاً، في هذه العملية ليصبح وجوداً مستقلاً بوصفه سبباً.

156- غير أن وحدة السبب المزدوج هذه هي أيضاً (ب) موجودة بالفعل. فهذا التناوب كله هو السبب، وهو يعمل لبناء ذاته، ويكمن وجوده خلف هذا البناء. وليس انعدام التمييزات بالقوة فحسب، أو هو تفكيرنا الخاص (فقرة 155) بل إن فعل التفاعل إنما يعني أن كل خاصية تفرضها فإنها تعلق أيضاً، وتنقلب إلى ضدها، وبهذه الطريقة يظهر بوضوح الانعدام الأساسي «للحظات» وتدخل النتيجة في مرحلة المبدئية. وبعبارة أخرى تزول مرحلة المبدئية وتفنى، ويصبح فعل السبب رد فعل.. وهكذا دواليك.

[إضافة]

يحقق فعل التفاعل العلاقة السببية في تمام تطورها. ومن ثم فإن هذه العلاقة هي التي يجد فيها الفكر مأواه عادة عندما ينمو الاعتقاد بأن الأشياء لم يعد من الممكن دراستها دراسة مقنعة من وجهة نظر السببية بناء على اللامتناهي الذي سبق أن تحدثنا عنه. ومن ثم ففي البحوث التاريخية يمكن أن يظهر سؤال في صورته الأولية عما إذا كانت أخلاق الأمة، وعاداتها وتقاليدها هي السبب في دستورها، وقوانينها، أو أنها نتيجة لها<sup>(1)</sup>.

وفي الخطوة الثانية فإن أخلاق الأمة وعاداتها وتقاليدها التي كانت في جانب، ودستورها وقوانينها في جانب آخر تدرك الآن بناء على مبدأ التفاعل. وأما السبب في هذه الحالة - على نحو ما يكون في نفس

(1) يقول هيجل إنه يصعب أن نحكم إلى أي مدى تعتبر القوانين في أمة من الأمم، نتيجة لخلق هذه الأمة أو إلى أي مدى يكون خلق الأمة مصدر قوانينها. وما تبرزه لنا هذه الصعوبة هو أننا نتحرك في دائرة لا تكفي في فهمها مقولة السببية، لأن المقولة التي تفسر لنا ذلك فعلاً هو مقولة التفاعل (المترجم).

السياق- فهو كما أنه سبب إلا أنه في الوقت ذاته نتيجة، والعكس صحيح أيضاً. وقل الشيء نفسه في دراسة الطبيعة ولاسيما الكائنات الحية. فهناك أعضاء متعددة ووظائف مختلفة، وهي ترتبط بعضها ببعض بعلاقة التفاعل.

ومن ثم فالتفاعل هو بلا شك الحقيقة المباشرة القريبة لعلاقة السبب بالنتيجة. وهو يقف- إن صحَّ التعبير- على عتبة الفكرة الشاملة، لكن على نفس الأساس، مفترضين أن غايتنا هي الفكرة الشاملة، والتي تجعلنا لا نقنع بتطبيق مثل هذه العلاقة، فإذا لم نتقدم خطوة بعد دراستنا للمضمون المعطى من وجهة نظر مقولة التفاعل، فإن ذلك يعني أن نتخذ موقفاً يترك المسائل غير مفهومة تماماً. إذ نترك مع واقعة جافة تظل فيها الدعوى إلى التوسط- وهي الدافع الرئيسي من تطبيق مقولة علاقة السببية- بغير استجابة. فإذا نظرنا نظرة ضيقة أكثر إلى السخط الذي يخلفه تطبيق علاقة التفاعل، فسوف نتبين أنه يكمن في الظروف، إن هذه العلاقة بدلاً من أن تعامل على أنها مرادفة للفكرة الشاملة، ينبغي أن تعرف قبل كل شيء في طبيعتها الخاصة.

ولا بد لنا، لكي نفهم علاقة الفعل ورد الفعل، ألا نترك الجانبين يخلدان إلى السكون، فيحولان إلى مجرد وقائع معطاة، بل علينا أن نتعرف عليها على نحو ما ظهر في الفقرتين السابقتين يجرها. فإذا قلنا مثلاً إن عادات وتقاليد الإسبرطيين هي السبب في دستورهم، والعكس فإن دستورهم هو السبب في عاداتهم وتقاليدهم- فلا شك أن هذا القول صواب من زاوية ما. لكن بما أننا لم نفهم لا عادات الأمة ولا دستورها، فإن نتيجة مثل هذه التأملات لا يمكن أبداً أن تكون نهائية أو مقنعة. وسوف نصل إلى النقطة المقنعة عندما نجد أن هذين الجانبين مثل الجوانب الأخرى: كالجوانب الخاصة بالحياة عن الإسبرطيين، والتاريخ الإسبرطي- قد تأسست في الفكرة الشاملة.

157- وهكذا يصبح هذا التفاعل الخالص هو الضرورة وقد تحققت أو تكشفت. ورابطة الضرورة من حيث هي ضرورة هي الهوية. على نحو ما تكون جوانية ومختبئة، لأنها هوية ما كان يظن أنه أشياء فعلية، رغم أن قوامها الذاتي يلزم أن يكون ضرورة، ودورة الجوهر من خلال السببية والتفاعل، وهي وحدها التي تظهر هذا القوام الذاتي صراحة هي العلاقة الذاتية السلبية اللامتناهية- علاقة سلبية، عموماً، لأنه في داخلها يوجد فعل التمايز، ويصبح أشياء فعلية مستقلة الواحدة في معاصرة الأخرى- وعلاقة بالذات لا متناهية، لأن استقلالها لا يكمن إلا في هويتها.

158- ومن ثم فإن حقيقة الضرورة هي الحرية! وحقيقة الجوهر هي الفكرة الشاملة. أما بالنسبة للاستقلال، رغم العناد الذاتي للعناصر المستقلة المتمايزة- فهناك داخل هذا العناد أو الطرد هوية ذاتية، وهي لا تزال في بيتها في مسار التفاعل، وهي لا تتحدث إلا مع نفسها فحسب.

[إضافة]

كثيراً ما يقال إن الضرورة جافة وعسيرة، وهذا قول حق، لو توقفنا عند الضرورة بما هي كذلك، أعني عند الضرورة في شكلها المباشر، فما هنا نجد أولاً وقبل كل شيء حالة، أو بصفة عامة واقعة، لها قوامها المستقل. وتتضمن الضرورة مبدئياً أنه يرتبط بهذه الواقعة شيء آخر يجعلها في مرتبة أولى. وهذا هو الجانب الصعب والمحزن في الضرورة المباشرة والمجردة. وهوية الجانبين التي تمثلها الضرورة كمرتبة بكل طرف آخر، وبالتالي محرومة من استقلالها، تكون في البداية جوانية فحسب، ومن ثم فلا وجود لتلك الأشياء التي تخضع لئير الضرورة. والحرية بدورها مجردة من هذه الواجهة من النظر، ولا نحفظ بها إلا إذا أنكرنا كل ما نحن عليه وما نملكه. لكن كما رأينا

الآن توأ، فإن مسار الضرورة يتجه بها إلى أن تتغلب على التخارج الصلب معها أولاً، ثم يكشف طبيعتها الداخلية بعد ذلك.

وبالتالي تظهر كما لو كانت الحلقات التي ترتبط بعضها ببعض ليست أجنبية الواحدة منها عن الأخرى، وإنما هي فحسب مجرد عناصر في كل واحد، يجد كل عنصر منها في سياقه، ومع غيره من العناصر أنه في بيته. وبهذه الطريقة تتغير الضرورة وتتحول إلى الحرية، ليست الحرية التي تعتمد على السلب المجرد، بل الحرية العينية الإيجابية التي منها يمكن أن تتعلم مبلغ الخطأ في النظر إلى الحرية والضرورة على أنها يستبعد كل منها الآخر بالتبادل.

حقاً إن الضرورة من حيث هي ضرورة هي أبعد ما تكون عن الحرية، ومع ذلك فإن الحرية تفترض الضرورة مقدماً، وهي تتضمنها كعنصر من عناصر تكوينها. فالرجل الصالح على وعي بأن فحوى سلوكه إلزامي وضروري.

غير أن هذا الوعي هو أبعد ما يكون عن إلغاء حرته، أو الانتقاص منها، وأنه بدون الضرورة فإن الحرية الحقيقية والمعقولة لا يمكن أن تتميز عن الاختيار التعسفي - الذي هو حرية ليس لها واقع حقيقي - وإنما هي مجرد إمكان فحسب. وقد ينظر المجرم إلى العقاب الذي وقع عليه على أنه حد من حرته، في حين أن العقوبة ليست في الواقع قيداً أجنبياً يرزح تحته، وإنما هي المظهر الذي يتجلى فيه فعله، ولو أنه عرف هذه الحقيقة، لاعتبر نفسه رجلاً حراً. وباختصار يكون الإنسان أكثر استقلالاً عندما يعرف أنه تحدده الفكرة المطلقة. وهذا الوجه من الروح ومن السلوك الذي أطلق عليه اسبنوزا اسم «الحب العقلي» *Amor Intellectualis Dei*.....

159 - وهكذا نجد أن الفكرة الشاملة هي حقيقة الوجود

والماهية من حيث إن شعاع الانعكاس الذاتي هو نفسه المباشرة المستقلة. وهذا الوجود الذي له واقع مختلف لا يكون مباشراً إلا كإشعاع لذاته.

وتعرض الفكرة الشاملة نفسها بوصفها حقيقة الوجود والماهية، وبوصفها الأساس الذي يؤدي إلى ارتدادها.. والعكس لقد تطورت خارجه من الوجود كأساسه. ويمكن أن ينظر إلى الوجه السابق من التطور على أنه تركيز الوجود على أعماقه، وبذلك تنكشف طبيعته الداخلية، والوجه الأخير كنتاج للأكثر كمالاً من الأقل كمالاً.

وعندما ننظر إلى مثل هذا التطور من الوجه الأخير فحسب فإنه يسيء الحكم على منهج الفلسفة. والمعنى الخاص الذي يكون هنا لهذه الأفكار السطحية عن الأكثر نقصاناً، والأشد كمالاً، يشير إلى التفرقة بين الوجود- كوحدة مباشرة مع نفسه- وبين الفكرة الشاملة كتوسط حر من ذاتها، فما دام قد تبين لنا أن الوجود عنصر من عناصر الفكرة الشاملة، فإن الأخير تبدو على أنها حقيقة الوجود.

وبما أن الفكرة الشاملة انعكاس في ذاتها، وامتصاص واستيعاب للتوسط، فإنها افتراض سابق للمباشر- وهو افتراض سابق يتحد في هوية واحدة مع الارتداد إلى الذات. وفي هذه الهوية تكمن الحرية والفكرة الشاملة. ومن ثم فإذا كان العنصر الجزئي المتحيز يسمى بالعنصر الناقص، فإن الفكرة الشاملة عندئذ، أو العنصر الكامل هي بلا شك تطور من هذا العنصر الناقص، ما دامت طبيعتها ذاتها تقتضي تعليق افتراضها السابق. وفي الوقت ذاته فإن الفكرة الشاملة وحدها هي التي تضع افتراضها المسبق بنفس الفعل الذي تضع فيه نفسها على نحو ما اتضح لنا في مقولة السببية ولا سيما في مقولة التفاعل.

ومن ثم فإن الفكرة الشاملة تعرف- بالإشارة إلى الوجود



والماهية- وبأنها الماهية وقد ارتدت إلى مباشرة الوجود بالبسيطة. وبذلك فإن الإشعاعات الماهية واقعاً فعلياً، وواقعها الفعلي هو في الوقت نفسه إشعاع حر لذاتها. وبهذه الطريقة فإن للفكرة الشاملة وجود بوصفها علاقة ذاتية بسيطة، أو كمباشرة لوحدها المحايثة. أما الوجود فهو- كمباشرة- مقولة فقيرة، ولهذا فهو أقل شيء يمكن أن نجده في الفكرة الشاملة.

الانتقال من الضرورة إلى الحرية، أو من الوجود بالفعل إلى الفكرة الشاملة انتقال غاية في الصعوبة، لأنه يعتزم القول بأن الوجود بالفعل المستقل سوف يستمد قوامه كله من الانتقال، ومن الاتحاد مع وجود فعلي آخر. كذلك الفكرة الشاملة بالغة الصعوبة لأنها هي ذاتها هذه الهوية نفسها.

غير أن الجوهر الموجود بالفعل بما هو كذلك، هو السبب، وهو الذي يقام في خصوصية كل تعد، وانتهاك يخضع بحكم طبيعة نفسها *Ipsa Facto*- للضرورة أو لمصير الانتقال إلى حالة الافتقار. وفي هذا الخضوع تكمن الصعوبة الرئيسية في الضرورة يجعل هذه الصعوبة تذوب، ذلك لأن التفكير يعني أن يعود المرء إلى ذاته وهو يتعامل مع الآخر وذلك يعني التحرر، لكنه لا يعني الفرار من التجريد، يكمن فيه ما يملكه هو نفسه بالفعل (وهو ذاته) لا كشيء آخر بل كوجوده الخاص، أعني في واقع فعلي آخر هو الذي يرتبط معه بقوة الضرورة. وهذا التحرر بما أنه موجود في صورة فردية فإنه يسمى: «أنا»، وبما أنه يتطور إلى شموله الكلي، فإنه يسمى «بالروح الحر»، وبما أنه شعور ووجدان، فإنه يسمى «بالحب» وبما أنه متعة فإنه يسمى بالغبطة.

إن رؤية اسبنوزا العظيمة، للجوهر ليست سوى تحرر بالقوة من خصوصية المتناهي وأنانيته غير أن الفكرة الشاملة ذاتها تحقق لنفسها قوة الضرورة والحرية الفعلية في آن واحد.

## [إضافة]

عندما تسمى الفكرة الشاملة- كما تسمى الآن- بأنه حقيقة الوجود والماهية فلا بد أن تتوقع أن يسأل سائل: لماذا لم نبدأ بالفكرة الشاملة...؟ والجواب هو عندما تكون المعرفة عن طريق الفكر هي هدفنا، فإننا لا نستطيع أن نبدأ بالحقيقة، ذلك لأن الحقيقة حين تشكل البداية فلا بد أن تركز على تقرير محض. في حين أن الحقيقة عندما تكون فكراً فإنها لا بد أن تبرر نفسها أمام الفكر. فلو كانت الفكرة الشاملة قد وضعت على رأس المنطق وعرفنا من زاوية المضمون أنها وحدة الماهية والوجود، فسوف يظهر السؤال التالي: «ما الذي نعنيه بمصطلحات «الوجود» و «الماهية»؟ وبأي معنى تشملها وحدة الفكرة الشاملة؟ ولو أجبنا عن هذه الأسئلة لكانت بدايتنا بالفكرة الشاملة اسمية فحسب. ومن ثم فإن البداية الحققة لا بد أن تكون من الوجود كما فعلنا هنا، مع هذا الفارق وهو أن خصائص الوجود، وكذلك خصائص الماهية، كان لابد، من تقبلها مأخوذة بطريقة غير نقدية من التصور المجازي، بينما لاحظنا أن الوجود والماهية في تطورهما الجدلي، وتعلمنا كيف يفقدان نفسيهما في وحدة الفكرة الشاملة.

# الفصل التاسع

## التقسيم الفرعي الثالث للمنطق

## «دائرة الفكرة الشاملة»

160- الفكرة الشاملة هي مبدأ الحرية، أو هي الجوهر الذي يحقق نفسه. إنها كل نسقي يكون فيه كل عامل من عوامل تكوينه هو الفكرة الشاملة بأسرها، وقد أصبحت معه كلاً واحداً لا ينحل. وهكذا تكون الفكرة الشاملة في هويتها الذاتية قد تعينت تعيناً كاملاً وأصيلاً<sup>(1)</sup>.

[إضافة]

الوضع الذي تتخذه الفكرة الشاملة هو الموقف الذي تتخذه

---

(1) يقول ميور «الانتقال من الماهية إلى الفكرة الشاملة هو الانتقال من الضرورة إلى النشاط الواعي الحي من الجوهر إلى الذات. ففي مقولات الوجود بالفعل نجد أن عنصر الضرورة الكامن في الجوهر والعرض، قد تطور من خلال السبب والنتيجة إلى تمامه في مقولة التفاعل. فقد أصبحت اللحظتان المتمايزتان في الماهية لحظتين جوهريتين تماماً، أي أصبحتا موجودتين بالفعل وجوداً كاملاً. وذلك يعني أن التناقض بينهما قد انحل، فلم يعودا بعد ذلك لحظتين مرتبطتين بالضرورة، وإنما أصبحتا وجهين لنشاط حر. وهكذا يتضح لنا أن حقيقة الضرورة هي الحرية. وعلى هذا النحو ننتقل من دائرة الماهية إلى دائرة الفكرة الشاملة...» أنظر

G.R. Mure: A study of Hegel's Logic, Oxford at the Clarendon press, 1959, P.151-152.

المثالية المطلقة، ذلك لأن الفلسفة هي معرفة من خلال أفكار شاملة، وهي ترى ما يشاهد في مراتب أخرى من مراتب الوعي على أنه وجود مستقل - تراه هي على أنه مرحلة مكونة من مراحل الفكرة الشاملة. وينظر إلى الفكرة الشاملة في منطق الفهم على أنها مجرد صورة من صور الفكر، ومن ثم تدرس على أنها تصور عام. وبناء على هذه النظرة قبل إن الفكرة ليست سوى شيء ميت وفارغ ومجرد. والواقع أن العكس تماماً هو الصحيح، فالفكرة هي مبدأ كل حياة، ومن هنا كان لها طابع العينية. وهذا هو ما يظهرنا عليه سير المنطق، وليس ثمة حاجة للبرهنة عليه هنا.

والتعارض بين الصورة والمضمون الذي يستخدم هنا لنقد الفكرة الشاملة - فيزعمون أنها صورية فحسب - كغيره من التعارضات الأخرى التي يأخذ بها الفكر الانعكاسي - هذا التعارض قد خلفناه وراءنا بالفعل، وتغلب عليه سير الجدل.

إن الفكرة الشاملة هي باختصار ما يشمل في جوفه جميع مقولات الفكر السابقة، وهي يقيناً صورة، لكنها صورة لامتناهية خلاقية، وهي في الوقت ذاته تطلق من داخلها امتلاء المضمون كله. والواقع أن الفكرة الشاملة يمكن - إذا شئنا - أن توصف بأنها مجردة إذا ما قصرنا مصطلح العيني على وقائع الحسي العينية، أو معطيات الإدراك الحسي المباشر.

غير أن الفكرة الشاملة ليست ملموسة للحواس، وعندما تشغل بإدراكها فسوف يخذلنا السمع والبصر، ومع ذلك فكما لاحظنا من قبل فإن الفكرة الشاملة عينية حقاً، بسبب اشتغالها على الوجود والماهية، لما لهاتين الدائرتين من ثراء شامل يندرج في وحدة الفكر.

وإذا كانت المراحل المختلفة من سير الفكرة المنطقية يمكن أن تعتبر تعريفات للمطلق، فإن التعريف الذي نصل إليه الآن هو: المطلق

هو الفكرة الشاملة. ويستلزم ذلك تقديراً عالياً للفكرة أعلى بكثير مما كان يقدمه لها المنطق الصوري الذي كان يعتبر الفكرة مجرد صورة من صور الفكر الذاتي والتي تخلو من أي مضمون أصيل.

غير أنه إذا استطاع المنطق النظري أن يلحق مني لمصطلح الفكرة الشاملة يختلف اختلافاً تاماً عن المعنى الذي يلحق بها عادة، فقد يسأل سائل لماذا ينبغي استخدام كلمة واحدة في استخدامين متعارضين؟ والجواب هو أن المسافة واسعة جداً بين الفكرة الشاملة عند المنطق النظري، والفكرة الشاملة في المنطق الصوري.

ويكشف لنا الفحص المتأن أن المعنى الأعمق ليس بعيداً عن الاستخدامات المألوفة للغة، على نحو ما يبدو للوهلة الأولى. إننا نتحدث عن استنباط المضمون من الفكرة الشاملة للملكية، كما أننا نتحدث أيضاً عن تعقب هذه التفاصيل المادية إلى الفكرة الشاملة. ونحن بهذا الشكل ندرك أن الفكرة الشاملة ليست مجرد صورة بلا مضمون من ذاتها، إذ لو كانت كذلك، فلن يكون هناك في هذه الحالة شيء يستنبط من تلك الصورة، ولكان تعقبنا، في حالة أخرى لواقعة معينة معطاة وردها إلى الصورة الفارغة للفكرة الشاملة لا يعني سوى أن نسلب الواقعة من طابعها النوعي دون أن نجعلها مفهوم.

161- ولم يعد سير الفكرة الشاملة، كما كان من قبل، انتقالاً إلى شيء آخر أو انعكاساً في شيء آخر، وإنما أصبح الآن نمواً وتطوراً، لأن العناصر المتميزة في الفكرة الشاملة قد اتحدت بلا ضجة كبيرة الواحدة منها مع الآخر، ومع الكل، وأصبح الطابع الخاص لكل منها وجوداً حراً للفكرة الشاملة بأسرها.

[إضافة]

لقد كان الانتقال إلى شيء آخر هو طابع الجدل في دائرة الوجود،

كما كان الانعكاس هو طابع الجدل في دائرة الماهية، أما طابع الجدل في دائرة الفكرة الشاملة فهو التطور أو النمو، وبواسطته يظهر ما هو ضمني (أو بالقوة)، ويصبح علنياً صريحاً. والحياة العضوية في مملكة الطبيعة هي التي تطابق مرحلة الفكرة الشاملة، كالنبات مثلاً ينمو من البذرة، والبذرة، بالقوة تتضمن النبات كله، لكنها تفعل ذلك من الناحية المثالية، أعني في الفكر.

ومن ثم فسوف يكون من الخطأ أن ينظر إلى نمو الجذور، أو الجذع، والأوراق، وغيرها من أجزاء النبات على أنه يعني أنها كانت حاضرة فعلاً في البذور لكن بصورة دقيقة جداً. فذلك ما يسمى عادة بافتراض «الصندوق داخل الصندوق»<sup>(1)</sup>. وهي نظرية تقع في خطأ افتراض الوجود الفعلي لشيء لا وجود له أصلاً، إنه لا يوجد منذ البداية إلا كمسلمة مفترضة للفكرة. وتكمن حقيقة الافتراض، من ناحية أخرى، في إدراكه أنه في مسار تطور الفكرة الشاملة فإنها تحتفظ بنفسها ولا تسمح إلا بظهور آخريّة الصورة! أو تحويلها إلى شيء آخر، دون أن تضيف إلى المضمون أية إضافة.

وهذه الطبيعة للفكرة - هذا التجلي لذاتها في مسار تطورها. وهو الذي يكون، أساساً، في أذهان من يقولون بوجود الأفكار الفطرية، أو أولئك الذين يصفون - مثل أفلاطون - كل معرفة بأنها مجرد تذكّر. غير أن ذلك لا يعنى، بالطبع، أن كل ما يوجد في الذهن بعد أن يكون هذا الذهن قد شكله التهذيب، قد كان موجوداً في هذا الذهن من قبل في صورته المحددة والمنبسطة.

(1) تسمى أحياناً لعبة الصناديق. وهي عبارة عن صندوق كبير إذا فتح كان بداخله صندوق أصغر، ثم هذا الأخير بداخله صندوق أصغر وهكذا - وهي لعبة صينية (الترجم)

إن مسار الفكرة الشاملة يكون على النحو التالي: ما تضعه الفكرة على أنه آخر ليس في الحقيقة آخر. أو كما يعبر عن ذلك في تعاليم الديانة المسيحية: إن الله لم يخلق عالماً فحسب ليواجهه على أنه آخر، ولكنه كذلك أخرج منذ الأزل ابناً يرى فيه نفسه.

162- تنقسم دائرة الفكرة الشاملة ثلاثة أقسام هي:

- 1- الأول هو نظرية الفكرة الشاملة الذاتية أو الصورية.
- 2- الثاني هو نظرية الفكرة الشاملة بطابعها المباشر أو الموضوعية.
- 3- الثالث هو نظرية الفكرة Idea، أو نظرية الذات- الموضوع أي وحدة الفكرة الشاملة والموضوعية، أي الحقيقة المطلقة.

ولا يدرس المنطق الشائع إلا الموضوعات التي وردت أمامنا الآن كقسم من الجزء الثالث في النسق كله مع ما يسمى قوانين الفكر التي سبق أن التقينا بها بالفعل، وهو يضيف في المنطق التطبيقي قدراً ضئيلاً من المعرفة، وهي ترتبط بموضوعات سيكولوجية وميتافيزيقية، وجميع أنواع الموضوعات التجريبية. وحين يتم ذلك كله فإن صور الفكر التي قدمت لن تستطيع القيام بكل المطلوب منها. غير أن العلم يفقد وحدة هدفه مع هذه الإضافات. عندئذ يكون هناك أوضاع أبعد ضد المنطق الشائع. وهذه الصور التي هي على أقل تقدير تنتمي إلى الميدان السليم للمنطق، يفترض فيها أنها مقولات للفكر الواعي وحده، وأيضاً للفكر على هيئة الفهم لا العقل.

المقولات التي ظهرت في سير المنطق من قبل- وأعني بها مقولات الوجود، ومقولات الماهية- ليست مجرد أنماط منطقية، وإنما برهنت على أنها أفكار شاملة في انتقالها، أو في عنصرها الجدلي، وفي عودتها إلى ذاتها وفي شمولها. ولكنها في صورتها النمطية أفكار شاملة (راجع فقرة 84 وفقرة 112) فهي أفكار شاملة ابتدائية، أو- والمعنى



واحد- هي أفكار شاملة بالنسبة لنا. والفكرة النقيضة التي تنتقل إليها كل مقولة، أو التي تشع فيها كل مقولة بحيث تنتج تضايقاً لا تتسم بسمة الجزئي.

والقسم الثالث الذي تعود فيه إلى الوحدة، لا يتسم بسمة الذات أو سمة الفرد، وليس هناك تقرير صريح بقول إن المقولة متحدة مع نقيضها، وبعبارة أخرى، إنها متحدة صراحة مع حريتها. وسبب ذلك كله أن المقولة ليست هي الكلية.

إن ما يطلق عليه عادة اسم الفكرة الشاملة هو نمط من أنماط الفهم، أو حتى مجرد تمثل عام، وبالتالي فهو نمط متناه من أنماط الفكر (قارن فقرة 62).

يعالج منطق الفكرة الشاملة عادة على أنه علم الصورة فحسب، ويفهم منه أنه يعالج صورة الفكرة الشاملة، والحكم، والقياس، دون أن يمس بأقل القليل التساؤل عما إذا كان أي شيء صادقاً. والمفروض أن جواب هذا التساؤل يعتمد على المضمون وحده. فلو الصورة المنطقية للفكرة الشاملة كانت ميتة حقاً، وأوعية عاطلة، أو تصورات وأفكار فارغة، بغض النظر عما تحتويه، فإن المعرفة بها لن تكون سوى حب استطلاع عابث يمكن للحقيقة أن تستغني عنها. والعكس هو الصحيح، فهي كصور للفكرة الشاملة فإنها تمثل الروح الحيوي للعالم الفعلي. فما هو صحيح في هذا العالم إنما يكون صحيحاً بفضل هذه الصور، وبواسطتها، ومن خلالها.

غير أن حقيقة هذه الصور لم تدرس قط، ولم تفحص أبداً من حيث طبيعتها، ولا من حيث ارتباطها الضروري.

### أ- الفكرة الشاملة الذاتية:

(1) الفكرة الشاملة من حيث هي فكرة شاملة:

163- تحتوي الفكرة الشاملة بما هي كذلك على ثلاث لحظات

هي:

1- اللحظة الأولى هي الكلية، وهي تعني أنها في تساوي حر مع ذاتها في طابعها النوعي.

2- اللحظة الثانية هي الجزئية، وهي تعني الطابع النوعي الذي تواصل فيه التتابعات الكلية تساويها مع نفسها.

3- اللحظة الثالثة هي الفردية، وهي تعني الانعكاس في الذات لطابعة الكلية والجزئية. حيث تجد وحدة الذات السلبية تعينها الأصل والكامل، دون أن تفقد شيئاً قط من هويتها الذاتية أو كليتها.

الفردية والموجود بالفعل شيء واحد لا يختلفان إلا من حيث أن الفردي ينشأ من الفكرة الشاملة، وهو بذلك - باعتباره كلياً - يقف صراحة على أنه هوى سلبية مع نفسه.

أما الموجود بالفعل فهو لأنه لم يكن في بادئ الأمر سوى وحدة مباشرة أو ممكنة بين الماهية والوجود الفعلي، فإن من الممكن أن تكون له نتيجة، لكن فردية الفكرة الشاملة هي منبع الإتيان بالنتيجة ذاتها. وهذه النتيجة لم تعد مثل السبب - أي ظهور شيء آخر كنتيجة بل هي نتيجة لذاتها. غير أنه ينبغي ألا تفهم الفردية على أنها تعني الفرد المباشر أو الطبيعي، كما هي الحال عندما نتحدث عن أفراد من الناس أو الأشياء، لأن هذا الوجه الخاص من الفردية لن يظهر حتى نصل إلى مقولة الحكم. وكل وظيفة وكل «لحظة» من الفكرة الشاملة هي ذاتها الفكرة الشاملة كلها (فقرة 160)، لكن الفردي أو الذات: هو الفكرة الشاملة على نحو ما تظهر صراحة على أنها شمول كلي Totality.

[إضافة]

ترتبط الفكرة، عادة، في أذهان الناس بالتعميم المجرد، وهي لهذا

غالباً ما توصف بأنها تصور مجرد. ومن ثم ترانا نتحدث عن فكرة اللون، وفكرة النبات، وفكرة الحيوان.. الخ. ويقال إننا نصل إلى هذه الأفكار عن طريق حذف السمات الجزئية المختلفة التي تميز اختلاف الألوان، أو اختلاف النبات أو اختلاف الحيوان كل فرد فيه عن الآخر، ثم نبقى على الخصائص المشتركة بينهما جميعاً. وهذا هو الجانب من الفكرة الشاملة الذي ألفه الفهم، ويشعر أنه على حق حين توصم هذه الأفكار الضحلة الفارغة بأنها مجرد خيالات وأشباح. غير أن العنصر الكلي في الفكرة الشاملة، والذي نتحدث عنه الآن ليس تجميعاً للسمات المشتركة بين أشياء مختلفة، بحيث يقابله الجزئي الذي يتمتع بوجود مستقل بذاته، وإنما هو على العكس من ذلك يجعل من نفسه جزئياً، ويضع نفسه مع ضده في مكان واحد، يشعر فيه أنه في بيته.

وإنه لمن الأهمية بمكان في مجال المعرفة، وفي مجال السلوك على السواء- ألا نخلط بين الكلي الحقيقي، وبين ما هو مجرد شيء عام أو شائع مشترك. والواقع أن جميع الاتهامات التي توجه إلى الفكر، والفكر الفلسفي بصفة خاصة مصدرها- إلى حد كبير- الخلط بين هذين اللونين من ألوان الكلي.

إن الكلي في معناه الحقيقي الشامل هو الفكر الذي وصل إلى الوعي البشري، على ما نعلم بعد آلاف من السنين. فهذا الفكر لم يعرف نفسه معرفة تامة حتى عصر المسيحية، لأن اليونانيين- رغم تقدمهم في جوانب أخرى- لم يدركوا الله، ولا الإنسان، في كليتهما الحقيقية؛ إذ لم تكن آلهة اليونان سوى قوى جزئية من الروح، ولم يعرف اليونانيون الله الكلي، إله جميع الأمم. كما كانوا يعتقدون كذلك أن هناك هوة سحيقة تفصل بينهم وبين البرابرة.

فلم يكن الإنسان كإنسان قد عرفت قيمته اللامتناهية، أو أن له حقوقاً لا متناهية. ولقد أثير سؤال: لماذا انتهى الرق من أوروبا

الحديثة؟ ولقد قدم الجواب تلو الجواب لتفسير هذه الظاهرة، إلا أن السبب الحقيقي لانتهاج العبودية، إنما يوجد في مبدأ الديانة المسيحية ذاتها التي هي ديانة الحرية المطلقة، ففي هذه الديانة وحدها عرف الإنسان كإنسان في لا تناهيه، وفي كليته. فلم يكن هناك اعتراف من قبل أن العبد شخص، وأن مبدأ الشخصية هو الكلية، فقد كان السيد ينظر إلى العبد لا على أنه شخص، بل كشيء لا روح فيه. بل لم يعد العبد ذاته يعتبر نفسه «أنا» لأن «الأنا» الخاصة به هي سيده.

والتفرقة المشار إليها فيما سبق بين ما هو مجرد عام مشترك، وبين ما هو كلي حقيقي، قد عبر عنها روسو تعبيراً مذهباً في كتابه الشهير «العقد الاجتماعي» عندما قال: إن قوانين الدولة لا بد أن تنبع من الإرادة الكلية<sup>(1)</sup>. لكن لا يستلزم ذلك أن تكون هي إرادة الجميع Volonte- de Tous، وكان يمكن أن يسهم روسو مساهمة بارزة في بناء نظرية الدولة، لو أنه وضع في ذهنه باستمرار هذا التمييز: فالإرادة العامة هي الفكرة الشاملة للإرادة، والقوانين هي البنود الخاصة بهذه الإرادة، وهي تقوم على أساس فكرتها الشاملة.

(2) ينبغي علينا أن نضيف ملاحظة عن مصدر تكوين الأفكار الشاملة، وهو موضوع يتعرض له عادة منطق الفهم. إننا لسنا نحن الذين نكون الأفكار الشاملة، بل إن الفكرة الشاملة ليست شيئاً يخلق على الإطلاق. ولا شك أن الفكرة الشاملة ليست مجرد الوجود أو المباشر، فهي تتضمن توسطاً، والتوسط يكمن في جوفها. وبعبارة أخرى الفكرة الشاملة هي ما يتوسط نفسه بنفسه. وإنه لمن الخطأ أن نعتقد أن الموضوعات التي تتكون منها الأفكار الشاملة توجد أولاً، ثم

(1) عبارة روسو هي أن القوانين لا بد أن تصدر عن الإرادة العامة Volonte General (المترجم).

نبدأ نحن عن التجريد، وعن طريق تجميع النقاط المشتركة في تكوين الأفكار المشتركة الشاملة عن هذه الموضوعات، بل إن الفكرة الشاملة- بالأحرى- هي التي توجد أولاً وجوداً أصيلاً، ثم تكون الأشياء على نحو ما هي عليه، من خلال نشاط الفكرة الكامنة فيها، والتي تكشف عن نفسها، في هذه الأشياء.

ونحن نعبر عن ذلك من خلال الدين بقولنا إن الله خلق العالم من العدم. أو بعبارة أخرى إن العالم، أو الأشياء المتناهية، قد نشأت من الأفكار الإلهية. وهكذا نجد أن الدين قد أدرك الفكرة الشاملة على أنها صورة لا متناهية، أو على أنها النشاط الخلاق الحر الذي يستطيع أن يتحقق دون مساعدة من المادة الموجودة خارجة.

164- الفكرة الشاملة عينية من كل وجه، لأن وحدتها السلبية مع ذاتها- بوصفها التخصص الخالص والتام، وهو الفردية- هو بالضبط ما يكون علاقتها بنفسها: وهو كليتها. إن وظائف أو «الحظات» الفكرة الشاملة هي إلى هذا الحد لا يمكن أن تنقسم. وهكذا نتوقع أن تدرك مقولات «الفكر الانعكاسي» عموماً، وأن تقبل منفصلة عن أضدادها. غير أن كل وظيفة من هذه الوظائف، في الفكرة الشاملة حيث يتم التعبير صراحة عن هويتها، لا يمكن أن تدرك على نحو مباشر إلا مع بقية اللحظات، ومن خلالها.

ولقد أخذت مقولات الكلية، والجزئية، والفردية على نحو مجرد كما حدث بالنسبة لمقولات الهوية، والاختلاف، والأساس. غير أن الكلي هو ما يكون في هوية مع ذاته بهذا الوصف الصريح: وهو أنه يتضمن في الآن نفسه كلاً من الجزئي والفردية. وكذلك الجزئي هو المختلف أو الصفة المعينة، مع هذا الوصف، وهو أنه في ذاته كلي وفردية. وبالمثل ينبغي أن يفهم الفردي على أنه ذات أو موضوع (بالمعنى المنطقي) يشمل الجنس والنوع في داخل ذاته، وله وجود

جوهرى. وهذا هو الاتحاد الذي لا ينقسم، الاتحاد الصريح أو المتحقق لوظائف الفكرة الشاملة في أحوال اختلافها (فقرة 160)، وهو ما يمكن أن يسمى «وضوح الفكرة الشاملة» الذي لا يحدث فيه أي تمييز غموضاً أو انقطاعاً، ولكنه مشف تمام الشفوف.

وينصب أغلب الهجوم على الفكرة الشاملة على اتهامها بأنها مجردة، وهي بالطبع مجردة لو كنا نعني بالتجريد أن الوسط الذي توجد فيه الفكرة الشاملة هو الفكرة بصفة عامة. وليس الأشياء الحسية في عينيتها التجريبية. وهي مجرد كذلك لأنها أقل من الفكرة المطلقة. وبهذا الاعتبار فإن الفكرة الذاتية لا تزال فكرة صورية، ولا يعني ذلك -بطبيعة الحال- أنها يجب أن تتقبل مضموناً آخر غير ذاتها، فهي نفسها الصورة المطلقة. فمع أنها مجرد إلا أنها عينية، عينية إلى أقصى حد، أنها الذات بما هي كذلك، والعيني المطلق هو الروح (انظر فقرة 159)

وحين توجد الفكرة الشاملة على أنها فكرة شاملة، فإنها تميز نفسها عن موضوعيتها. وأي شيء عيني آخر بالغاً ما بلغ ثراؤه لا يمكن أن يبلغ هويتها مع ذاتها، ومن ثم فهو ليس عينياً من ذاته، وينطبق ذلك بصفة خاصة على ما نسميه عادة بالعيني، وهو ليس سوى مقولات تتجمع معاً بواسطة التأثير الخارجي.

إن ما يسمى بالأفكار الشاملة، ولاسيما الأفكار الشاملة ذات النوية الخاصة مثل: الإنسان، المنزل، الحيوان.. الخ.. هي ما صدقات أو تمثلات مجردة. وهذه التجريدات لا توجد فيها من خصائص الفكرة الشاملة إلا الكلية، ثم نراها بعد ذلك تستبعد من حسابها الجزئية والفردية دون أن يكون لها أدنى نمو في أي من هذين الاتجاهين، وهي بالتالي ليست أفكاراً شاملة.

165- عنصر الفردية هو الذي يفرد ويمايز، بوضوح، بين

عناصر الفكرة الشاملة. فالفردية هي عنصر الانعكاس السلبي للفكرة الشاملة على نفسها. وهي بذلك تكون أول الأمر، عبارة عن التمييز الحر بوصفه أول سلب يتحقق عن طريق الطابع الخاص للفكرة الشاملة، لكن على هيئة الجزئية. وهذه العناصر ليست سوى لحظات في الفكرة الشاملة ينظر إليها في البداية على أنها عناصر متعددة، ثم تتضح هويته صراحة، وفي اتحاد عناصرها بعد ذلك. فيقال عن أحد هذه العناصر إنه هو نفسه العنصر الآخر. وعندما تتحقق لحظة الجزئية في الفكرة الشاملة نكون قد وصلنا إلى: الحكم.

إن التصنيف المألوف للفكرة الشاملة على أنها أفكار: واضحة، ومتميزة، وأفكار تامة- ليست جزءاً من الفكرة وإنما هي تنتمي إلى علم النفس. فهذه الأفكار الشاملة هي، في الواقع، مرادفات للتمثيلات الذهنية، والفكرة الواضحة هي تمثل مجرد بسيط، ونحن نجد أن الفكرة المتميزة، إلى جانب البساطة تركز على طابع معين «كعلامة» للمعرفة الذاتية، والفكرة التامة، وإن كانت تقترب قليلاً من الفكرة بمعناها الصحيح، بل ربما من الفكرة Idea ذاتها، فإنها في الواقع لا تعبر إلا عن الوجه الصوري الذي يقول إن الفكرة الشاملة إلى فكرة تابعة، وفكرة نظيرة- يعني التمييز الآلي بين الكلي والجزئي- لا يسمح إلا بترابط محض بينهما في مقارنة خارجية.

أما إعداد إحصاء لأنواع مثل: متعارض، متناقض، إيجابي، سلبي.. الخ فهو تقسيم توجهه الصدفة يلتقط الصورة المنطقية التي تدخل في دائرتي: الوجود والماهية (وقد سبق لنا فحصهما بالفعل) ولا علاقة له بالطابع النوعي للفكرة الشاملة بما هي كذلك. أما التميزات الصحيحة للفكرة الشاملة فهي: الكلي، والجزئي، والفردية. ويمكن أن يقال أيضاً أنها أنواع منها عندما تظل منفصلة انفصلاً تاماً الواحدة عن الأخرى بفضل الفكر الخارجي أما التمايز المباطن، والتنويع الخاص

للفكرة الشاملة فنصل إليها في الحكم، ذلك لأن الحكم يعني التنويع الخاص للفكرة الشاملة.

### ب- الحكم:

166- الحكم هو الفكرة الشاملة في لحظتها الجزئية، بوصفه رابطة، وفي الوقت ذاته تمييزاً لعناصرها التي توضع في استقلال بعضها عن بعض، وفي هوية بعضها مع بعض في آن واحد.

إن أول ما يخطر في ذهن المرء بصدد الحكم هو استقلال حدية، أي الموضوع والمحمول، فالموضوع يؤخذ على أنه شيء أو حد بذاته Per se، أما المحمول فيؤخذ على أنه حد عام يقع خارج الموضوع، ويوجد في رؤوسنا. ثم ترانا نجمع بينهما، وبذلك نكون الحكم وتعتبر الرابطة المنطقية «هو» عن محمول الموضوع. وهكذا نجد أن التعميم الذاتي الخارجي يبقى معلقاً<sup>(1)</sup>. ويؤخذ الحكم على أنه تحديد للشيء نفسه. والاشتقاق اللغوي لكلمة «الحكم Urteil» (في اللغة الألمانية) يذهب أعمق من ذلك. لأنه يعبر عن وحدة الفكرة الشاملة، ويعلن أن وحدة عناصر الفكرة الشاملة هي وحدة أولية، ثم إن تمييزها عبارة عن تجزئة أصيلة. وهذا هو المعنى الحقيقي للحكم.

ويمكن التعبير عن الحكم تعبيراً مجرداً في هذه القضية «الفردي هو الكلي» وتلك هي الحدود التي يواجه بها المحمول والموضوع بعضهما لأول مرة، حين تؤخذ عناصر الفكرة في طابعها المباشر أو في

(1) علينا أن نلاحظ أن الرابطة المنطقية مضمرة في اللغة العربية، وإن كانت ظاهرة في اللغات الأجنبية، فنحن عادة لا نقول «الجدار يكون أبيض»، وإنما نقول «الجدار أبيض» على اعتبار أن فعل الكينونة مقدر سلفاً (الترجم).



تجريدها الأول. (وقضايا مثل: «الجزئي هو الكلي» و «الفردى هو الجزئى» تنتمى إلى مجال التخصيص الأبعد للحكم) وهي تكشف عن نقص عجيب في كتاب المنطق، وهو أنك لا تجد كتاباً منها يقرر واقعة أنه في كل كلى هناك تقرير يقال مفاده أن الفردى هو الكلى أو بتحديد أكثر دقة الموضوع هو المحمول (مثل قولنا: «الله هو الروح المطلق»). ولا شك أن هناك أيضاً تمييزاً بين الحدود مثل: الفردى والكلى، والموضوع، والمحمول. وهناك رغم ذلك، واقعة كلية تقول: كل حكم يقرر أن هذه العناصر تتحدد في هوية واحدة.

وتنشأ الرابطة المنطقية «هو» من طبيعة الفكرة الشاملة، التي تتحد مع نفسها في هوية واحدة حتى في حالة انقسامها الذاتى، والفردى والجزئى عنصران في الفكرة الشاملة، ومن ثم فهما خصائص لا يمكن عزلها عنها. ولقد كانت المقولات السابقة في دائرة الانعكاس (الماهية) تشير إلى ارتباط بعضها ببعض. غير أن علاقاتها كانت علاقات «تملك» لا «وجود»، أعني أنها لم تكن «الهوية التي تتحقق كهوية أو كلية. ومن ثم ففي الحكم سنجد- لأول مرة- التجزئة الأصلية للفكرة الشاملة؛ ذلك لأن الفكرة الشاملة هي التخصيص أو التمييز للآخر، دون أن تفقد مع ذلك كليتها.

[إضافة]

لقد نظر إلى الأحكام- بصفة عامة- على أنها ارتباطات بين الأفكار، ثم أضيف إلى ذلك القول بأنها أفكار غير متجانسة. وهذه النظرية عن الحكم صحيحة، من حيث إنها تتضمن أن الفكرة الشاملة هي التي تشكل الافتراض السابق للحكم، وإنها هي التي تظهر في الحكم في صورة الاختلاف. لكنها من ناحية أخرى نظرية كاذبة لكونها تتحدث عن أفكار شاملة تختلف من حيث النوع. فعلى الرغم من أن الفكرة الشاملة عينية، فإنها تظل بالضرورة فكرة واحدة، وليست

العناصر التي تتألف منها أنواعاً مختلفة منها.

ومن الخطأ أيضاً أن نتحدث عن انضمام جانبي الحكم، إذا كنا نفهم من كلمة الانضمام «أنها تعني الوجود المستقل لأعضاء الانضمام بمعزل عن الانضمام نفسه». وتظهر هذه النظرة الخارجية ذاتها عن طبيعة هذه العناصر حين تصف الأحكام بأنها كانت نتيجة، أننا نحمل المحمول على الموضوع، ومثل هذه اللغة تتحدث عن الموضوع على أنه شيء قائم بذاته في الخارج، وأن المحمول موجود في مكان ما من رؤوسنا.

ومثل هذا التصور للعلاقة بين المحمول والموضوع تناقضها الرابطة المنطقية «هو» فنحن نقول «هذه الوردة حمراء» أو «هذه الصورة جميلة» ونحن نعتزف بأننا لسنا نحن الذين نلحق الجمال من الخارج إلى الصورة، أو الاحمرار إلى الوردة، وإنما نقول تلك هي الخصائص المناسبة للأشياء، ويتبع من ذلك أن الرابطة لا تعبر فحسب عن هوية الموضوع والمحمول، وإنما تعبر عن موضوعية الحدين أيضاً.

وهنا خطأ آخر يقع فيه المنطق الصوري في تصوره للحكم، وهو أنه ينظر إلى الحكم كشيء حادث أو عارض فحسب، ولا يقدم لنا أي دليل على سير الفكرة الشاملة إلى الحكم، ذلك لأن الفكرة الشاملة لا تقف ساكنة جامدة على نحو ما يفترض الفهم، بل هي بالأحرى صورة لا متناهية، ونشاط لا حد له كما لو كانت النقطة البارزة Punctum Saliens في كل حيوية ونشاط، وهي من هنا تميز نفسها بنفسها. وتمزق الفكرة الشاملة على هذا النحو إلى اختلاف لحظاتها المكونة، وهو تمزق يفرضه الفعل الأصلي للفكرة الشاملة - هذا التمزق هو الحكم.

ومن ثم فإن الحكم يعني تجزئه الفكرة الشاملة، ولا شك أن الفكرة الشاملة هي الجزء ضمناً (أو بالقوة). لكن في الفكرة الشاملة

بما هي كذلك لا يظهر الجزئي صراحة، بل يظل في وحدة شفافة مع الكلي. وهكذا نجد مثلاً كما لاحظنا من قبل (فقرة 160) أن بذرة النبات تحتوي على الجزئي الخاص بها: كالجذور والجذع، والأفرع، والأوراق... الخ.

غير أنه هذه التفصيلات لا توجد في البداية إلا بالقوة فحسب، وهي لا تتحقق بالفعل إلا حين تفتح البذرة، وهذا التفتح هو الحكم في النبات. وهذا المثال يعيننا كذلك على أن نبين أنه لا الحكم، ولا الفكرة الشاملة، يوجد في رؤوسنا فحسب، أو أننا نحن الذين نشكلها، لأن الفكرة الشاملة هي قلب الأشياء ومركزها.. وهي التي تجعلها على نحو ما هي عليه. ومن هنا كان تشكيل فكرة عن موضوع ما يعني أن تصبح على وعي بفكرة هذا الموضوع الشاملة. وعندما نسير قدماً لنقد هذا الموضوع أو الحكم عليه، فإننا لا نقوم بفعل ذاتي، فنسب هذا المحمول أو ذاك إلى الموضوع، بل إننا على العكس نلاحظ الموضوع في طابعه النوعي كما تفرضه فكرته الشاملة.

167- يؤخذ الحكم، عادة، بمعنى ذاتي على أنه عبارة عن عملية وصورة لا تحدث إلا في فكر الوعي الذاتي. غير أن هذا التمييز لا يعتمد في وجوده على مبادئ منطقية خالصة، تلك المبادئ التي تنظر إلى الحكم على أنه ذو معنى كلي وهو أن جميع الأشياء عبارة عن حكم- أعني أنها أفراد- وهي نفسه كلية، أو هي الكلية أو الطبيعة الداخلية التي تتحقق في الأفراد. غير أن كليتها وفرديتها متمايزتان، إلا أن كلاً منهما متحد مع الآخر في هوية واحدة.

وتفسير الحكم، ذلك التأويل الذي يزعم أن الحكم ذاتي فحسب، كما لو كنا نحن الذين ننسب المحمول إلى الموضوع، مثل هذا التفسير يناقضه، حتماً، التعبير الموضوعي عن الحكم. فالحكم بأن «الوردة هي حمراء» أو «الذهب هو معدن» لا يعني أننا ننسب للوردة أو للذهب محمولها.

غير أن الحكم يتميز عن القضية، لأن القضية تتضمن تقريراً عن الموضوع، لا يرتبط به بأية علاقة كلية، بل يعبر عن فعل مفرد، أو حالة معينة، أو ما شبه ذلك. ومن هنا كانت عبارات مثل: «ولد قيصر في روما عام كذا، وأشعل نار الحرب في فرنسا لمدة عشر سنوات، وعبر نهر روبيكون Rubicon... الخ<sup>(1)</sup>. هي قضايا وليست أحكاماً. وإنه لمن العبث، من ناحية أخرى، أن نقول عن عبارات مثل: «لقد نمت الليلة الماضية نوماً عميقاً» أو «سلم سلاحك» إنها أحكام، أو إنها يمكن أن تتحول إلى صورة حكم. ويمكن لعبارة مثل: «هناك عربة تعبر الطريق» أن تكون حكماً، وحكماً ذاتياً على أفضل الأحوال، لو كان هناك شك في الشيء الذي يعبر الطريق، وهل هو عربة أم لا، أو ما إذا كان موضوع الملاحظة يتحرك أم لا، وباختصار فإن ذلك يحدث فقط إذا رغبتنا في تخصيص نوع لتصور لا يزال لم يبلغ بعد مرحلة التخصص المناسب.

168- الحكم هو تعبير عن المتناهي، والأشياء من هذا المنظور متناهية لأنها أحكام، ولأن وجودها المحدد، وطبيعتها الكلية (جسدها وروحها) رغم اتحادهما بالفعل (وإلا لأصبحت الأشياء عدماً) - فإنها لا تزال عناصر في التكوين الذي هو بالفعل مختلف، ويمكن كذلك فكه في أي حالة.

169- الحدود المجردة للحكم مثل: «الفردى هو الكلى» تجعل الموضوع (بما أنه علاقة ذاتية سلبية) كما لو كان عينياً على نحو مباشر،

(1) روبيكون Roubicon جدول صغير في الجزء الشمالي من إيطاليا، كان يشكل جانباً من الحدود بين منطقة «الغال» الخاضعة لحكم يوليوس قيصر، وبين إيطاليا، اجتازه يوليوس قيصر عام 49 قبل الميلاد، متحدياً أوامر مجلس الشيوخ، وبذلك أشعل نار الحرب الأهلية التي تغلب فيها على بومبي. وطول هذا النهر 24 كيلو متراً (المترجم).

في حين أنها تظهر المحمول على أنه ما هو مجرد، أو ما هو غير متعين، أو بعبارة أخرى على أنه: الكلي، غير أن الحدين مرتبطان بالرابطة المنطقية «هو». وهكذا نجد أن المحمول (في كليته) لا بد أن يكون أيضاً تخصيصاً للموضوع، أو لا بد- بعبارة أخرى- أن يكون جزئياً. وعلى هذا النحو تتحقق الهوية بين الموضوع والمحمول، وهي المضمون الذي لا يتأثر بهذا الاختلاف في الشكل أو الصورة.

إن المحمول هو أولاً الذي يعطينا الموضوع الذي يظل، عندئذ، في ذاته عبارة عن تمثيل عقلي، أو مجرد اسم فارغ، أو طابعه النوعي ومضمونه. ففي حكم مثل «الله هو أكثر الأشياء حقيقة» أو «هو المطلق المتحد مع نفسه في هوية واحدة» نجد أن الله والمطلق عبارة عن مجرد أسماء، لأن ما هما عليه فعلاً لا نعرفه إلا عن طريق المحمول. وما يمكن أن يكون عليه الموضوع من جوانب أخرى، باعتباره شيئاً عينياً، لا دخل له بهذا الحكم. (قارن فقرة رقم 131).

### [إضافة]

إن تعريف الموضوع بأنه ما يقال عنه شيء ما، أو ما يحمل عليه شيء ما، وتعريف المحمول بأنه ما يقال، أو ما يحمل، على الموضوع ليس سوى تعريف تافه ضحل، فهو لا يقدم لنا أية معلومات عن الفرق بين الاثنين. أما نظرة الفكر فهي أن الموضوع هو أولاً الفردي، والمحمول هي الكلي. وحين يخطو الحكم خطوة أبعد، أي يتطور وينمو فإنه يكف عن أن يكون هو الفردي المباشر المحض فحسب، كما أن المحمول سوف يكف عن أن يكون الكلي المباشر المحض فحسب، لأن الأول (الموضوع) سوف يكتسب دلالات إضافية عن الجزئي والكلي، والثاني (المحمول) سوف يكتسب دلالات إضافية عن الجزئي والفردي. وهكذا نجد أنه بينما طبق نفس الأسماء على حدى الحكم، فإن معناها يطرأ عليه سلسلة من التغيرات.

170- سوف نسير الآن فنقترب أكثر من خصوصية الموضوع والمحمول. فالموضوع بوصفه علاقة ذاتية سلبية (فقرات 163-166) فهو الحامل الثابت الذي يستقر عليه وجود المحمول، وحيث يوجد على نحو مثالي. أما المحمول فهو مطبوع في داخل الموضوع. وفضلاً عن ذلك فلما كان الموضوع - بصفة عامة - عينياً على نحو مباشر، فإن المفهوم النوعي للمحمول هو واحد من الخصائص العديدة للموضوع، وهكذا يكون الموضوع أوسع، وأرحب، وأغزر من المحمول.

والعكس صحيح أيضاً، فيما أن المحمول كلي فهو قوام ذاتي، محايد سواء أكان هذا الموضوع أم لا... فالمحمول يلتف حول الموضوع، ويتفوق عليه، ويدرجة تحت لوائه. ومن ثم فهو من جانبه أوسع من الموضوع، فالمضمون النوعي للمحمول (فقرة 162) هو وحده الذي يؤلف هوية الاثنين.

171- أولاً: الموضوع، والمحمول، والمضمون النوعي أو الهوية هي - حتى في علاقتها - لا تزال توضع في الحكم على أنها مختلفة ومتباعدة. على أنه بالتضمنين - أعني في فكرتها الشاملة - فهي أفكار متحدة في هوية واحدة، لأن الموضوع هو شمول عيني، وهذا لا يعني أي تعدد غير معين، بل يعني الفردية وحدها، أي الجزئي والكلي في هوية واحدة. والمحمول أيضاً هو هذا الاتحاد نفسه (فقرة 170) والرابطة من ناحية أخرى، على حين أنها تقرر هوية الموضوع والمحمول، فإنها لا تفعل ذلك في البداية إلا بواسطة رابطة مجردة. ومطابقة لمثل هذه الهوية فإن الموضوع لا بد أن يوضع أيضاً في خصائص المحمول. وأنا أعني بذلك أن الأخير (المحمول) يتلقى أيضاً خصائص الموضوع، لدرجة أن الرابطة تصل إلى قوتها الكاملة، وتماها الكامل. وهذا هو التخصيص المتصل الذي يصل منه الحكم إلى القياس من خلال الرابطة المشحونة بالمضمون. وهذا التخصص التدريجي، كما

عرضنا في مقولة الحكم - يعمل على إضفاء الطابع النوعي للكل، على الكلية الحسية المجردة أصلاً، وأيضاً أن يضيف عليها أنواع الجنس، وأخيراً الكلية المتطورة للفكرة الشاملة.

وبعد أن أصبح على وعي بهذا التخصيص المستمر للحكم نستطيع أن نرى معنى، وأن نرى ارتباطاً فيما نقرره عادة كأنواع من الأحكام، ولا يبدو الإحصاء المؤلف عارضاً وبغير أساس فحسب، بل سطحياً أيضاً، بل ويدعو إلى الدهشة والحيرة فيما يقرره من تميزات فالتمييز بين الحكم الموجب، والحملي<sup>(1)</sup>، والإخباري<sup>(2)</sup>. إما أن يكون مجرد تدخل من الخيال، وإما أن يترك بغير تحديد. فالأحكام المختلفة في النظرية الصحيحة تتبع بالضرورة الواحد من الآخر، وتعرض التخصيص المتصل للفكرة الشاملة، لأن الحكم ذاته ليس سوى الفكرة الشاملة وقد تخصصت.

و حين ننظر إلى الدائرتين السابقتين: دائرة الوجود، ودائرة الماهية، فسوف نجد أن الأفكار النوعية الخاصة بالأحكام ليست إنتاجاً لهاتين الدائرتين. وقد وضعت في صورة بساطة علاقة الفكرة الشاملة.

### [إضافة]

وليست الأنواع المختلفة من الحكم مجرد تجميعات تجريبية، وإنما هي نسق يقوم على مبدأ، ولقد كان من عظمة كانط أنه أول من أكد على ضرورة توضيح هذه النقطة. ولقد اقترح تقسيماً للأحكام - تبعاً لقائمة المقولات عنده - إلى الكيف، الكم، الإضافة، الجهة. لكنه

(1) الحكم الحملي هو الحكم الذي يتم فيه إثبات المحمول للموضوع أو نفيه بإطلاق، بحيث لا يحتوي على شرط أو تردد بين أحد أمرين (المترجم).  
 (2) الحكم الإخباري هو الحكم الذي يعبر عن وجود إثبات أو نفي دون نظر إلى ضرورة أو إمكان (المترجم).

تقسيم لا يمكن أن يكون مقنعاً، من ناحية بسبب التطبيق الصوري لدليل المقولات، ومن ناحية أخرى بسبب المضمون. إلا أنه لا يزال رغم ذلك يركز على إدراك صادق لواقعة أن الأنواع المختلفة من الأحكام تستمد خصائصها من الصور الكلية للفكرة المنطقية ذاتها. ولو أننا اتبعنا هذا الحل فسوف يزودنا بثلاثة أنواع رئيسية عن الأحكام توازي المراحل الثلاثة: الوجود، والماهية، والفكرة الشاملة.

والنوع الثاني منها- وهو دائرة الماهية- هو مرحلة التمايز وهو لا بد أن يكون مزدوجاً. كما أننا نجد الأساس الداخلي لتنسيق الأحكام هذا في الحال التي تفض فيه الفكرة الشاملة نفسها- التي هي هوية الوجود والماهية في فكر شامل- على نحو ما يحدث في الحكم، ولا بد لها أن تعيد إنتاج المرحلتين في تحويل مناسب للفكرة الشاملة. وسوف ترى الفكرة الشاملة حينئذ وهي تشكل المرتبة الأصيلة للحكم.

وليست الأنواع المختلفة من الأحكام على مستوى واحد، كلاً، ولا هي ذات قيمة واحدة، وإنما هي تشكل سلسلة من الخطوات يقوم الاختلاف بينها على الدلالة المنطقية للمحمول. وكون الأحكام مختلفة القيمة أمر واضح في طريقة تفكيرنا المؤلف، فنحن لا نتردد في أن نسب مقدرة ضئيلة جداً للشخص الذي يصد حكماً مثل: «هذا الحائط أخضر اللون» أو «هذا الموقد ملتهب»، بينما نعزو مقدرة حقيقية للشخص الذي ينصب حكمه على الأعمال الفنية ورؤية ما فيها من جمال، وما في الأفعال الإنسانية من خيرية.

ففي النوع الأول من الحكم نجد أن المضمون لا يشكل إلا كيفاً مجرداً يمكن معرفته بالإدراك الحسي المباشر. أما الحكم بأن عملاً من الأعمال الفنية جميل، أو أن فعلاً من الأفعال الإنسانية خير فهو يحتاج على العكس إلى مقارنة بالأعمال والأفعال التي ينبغي أن تكون، أعني بفكرة هذه الأعمال، وتلك الأفعال.



## (أ) الحكم الكيفي:

172- الحكم المباشر، هو حكم الوجود المحدد المتعين حيث نجد فيه الموضوع وقد ارتدى محمولاً كلياً مباشراً، وهو لذلك كيف حسي.

وهذا الحكم يمكن أن يكون:

(1) حكماً إيجابياً مثل الفردي هو الجزئي. غير أن الفردي ليس هو الجزئي - أو بدقة أكثر- إن مثل هذا كيف المفرد لا يتفق مع الطبيعة العينية للموضوع وذلك هو (2) الحكم السلبي.

أحد الفروض الأساسية في المنطق القطعي أن الأحكام الكيفية مثل «الوردة حمراء»، «الوردة ليست حمراء» يمكن أن تتضمن الحقيقة. وإنما هي تكون صحيحة داخل الدائرة المحدودة للإدراك الحسي، وداخل الفكر والتصوير المتناهي: ويعتمد ذلك على المضمون الذي هو متناه كذلك، كما يعتمد على مميزاته وعدم حقيقته. غير أن الحقيقة كشيء يضاد الصحة- تعتمد على الصورة وحدها، أعني على الفكرة الشاملة على نحو ما توضع وما يطابقها من واقع، إلا أن الحقيقة من هذا القبيل لا توجد في الحكم الكيفي.

[إضافة]

كثيراً ما نعمل مصطلحي «الحقيقة» و «الصواب»، في حياتنا اليومية المألوفة على أنهما مترادفان، فنحدث عن حقيقة مضمون ما، في الوقت الذي يكون حديثنا فيه منصّباً على صحته. والصحة تعني- بصفة عامة- الاتفاق الصوري بين تصورنا له ومضمونه، أي ما كانت مكونات هذا المضمون. أما الحقيقة فهي- على العكس- تكمن في اتفاق الموضوع مع نفسه، أعني مع فكرته الشاملة. فالقول بأن فلاناً من الناس مريض، أو أن زيدا سرق، قد يكون قولاً صحيحاً، إلا أن

مضمونه غير حقيقي. فالجسم المريض لا يكون في حالة انسجام مع الفكرة الشاملة عن الجسم، وكذلك هناك خلل في التطابق بين السرقة والفكرة الشاملة عن السلوك البشري. وهذه الأمثلة يمكن أن تبين أن الحكم المباشر الذي يحمل فيه كيف مجرد على شيء فردي حملاً مباشراً، مهما يكن صحيحاً، لا يمكن أن يحتوي على الحقيقة. والموضوع والمحمول، في هذه الحالة، لا يرتبط كل منهما بالآخر برابط العلاقة بين الواقع والحقيقي، والفكرة الشاملة.

وربما أضفنا أن عدم حقيقة الحكم المباشر تكمن في عدم المطابقة بين صورته ومضمونه. فقولك «هذه الوردة حمراء»، يتضمن عن طريق الرابط المنطقية - «هي أو هو» - اتفاق الموضوع والمحمول. مع أن الوردة باعتبارها شيئاً عينياً فهي ليست حمراء فحسب: إذ أن لها كذلك رائحة، وشكل خاص، وسمات أخرى كثيرة لا يتضمنها المحمول، وهي كلمة «حمراء». والمحمول بدوره عبارة عن كلي مجرد، ومن ثم فهو لا ينطبق على الوردة وحدها، لأن هناك أشياء أخرى «حمراء» أيضاً.

وهكذا نجد أن الموضوع والمحمول في الحكم المباشر يتلامسان فقط في نقطة واحدة، لكن لا يغطي كل منهما الآخر. وليست تلك هي الحال في حكم الفكرة الشاملة، فحين نحكم على فعل من الأفعال بأنه خير، فإننا في هذه الحالة نطلق حكماً من أحكام الفكرة الشاملة. وهنا نجد - على ما ندرك في الحال - أن هناك علاقة وثيقة أكثر مما هو موجود في الحكم المباشر ذلك، لأن العلاقة في الحكم المباشر تعني أن كيفاً ما مجرداً، يمكن أو لا يمكن، أن ينطبق على هذا الموضوع. أما في حكم الفكرة الشاملة فنجد أن المحمول هو روح الموضوع، به يكون الموضوع - كالجسم من الروح - قد تحدد تحديداً كاملاً.

173- إن سلب الكيف الجزئي - الذي هو السلب الأول - لا

يزال يترك الصلة بين الموضوع والمحمول قائمة. والمحمول في هذه

الحالة عبارة عن كلى نسبي، ثم سلب جانب واحد منه فحسب (فقولك هذه الوردية ليست حمراء يتضمن أنه لا يزال لها لون لكنه ليس اللون الأحمر، فهي لها لون آخر غير اللون الأحمر، وهو ما يظهر أكثر في الحكم الموجب) غير أن الفردي ليس هو الكلي.

(3) ومن هنا فإن الحكم يعاني من التمزق إلى إحدى صورتين،

فهو إما:

أ- حكم الهوية، وهو عبارة عن علاقة هوية فارغة تذهب إلى أن الفردي هو الفردي، أو.

ب- أن يصبح ما يسمى «بالحكم المعدول»<sup>(1)</sup> الذي نكون فيه أمام عدم اتفاق كامل بين الموضوع والمحمول.

والأمثلة على الحكم المعدول كثيرة منها «العقل ليس فيلاً» و «الأسد ليس مائدة» وهي قضايا قد تكون صحيحة لكنها عابثة Aburd مثلها مثل قضايا الهوية «الأسد هو الأسد» و «العقل هو العقل». ولا شك أن مثل هذه القضايا تشكل حقيقة الحكم المباشر، أو

(1) الحكم المعدول (وهو حرفياً: الحكم اللامتناهي Infinite Judogment) ليس هو الحكم الذي يكون فيه حرف السلب جزءاً من الحد مثل «اللاخرجاء» فهذا المعنى يختلف عن المعنى الذي يقصده هيجل، لأن الحكم المعدول عنده هو الحكم الذي يقرر الانفصال الكامل بين الموضوع والمحمول مثل: «العقل ليس فيلاً» أو «الأسد ليس مائدة» أو «الفهم ليس أحمر»... الخ. وسوف يوضحه بعد قليل بمثل عيني آخر فيقول: المرض عبارة عن حكم سلبي فقط، بينما الموت هو حكم معدول ذلك لأننا نجد في المرض أن هذه الوظيفة أو تلك من وظائف الحياة قد تعطلت أو سلبت. ولكننا نجد في الموت أن الجسد والروح انفصلاً انفصلاً تاماً. ولا بد أن نضع في ذهننا باستمرار هذا الفارق بين الحكم المعدول في المنطق الصوري، والحكم المعدول في المنطق الجدلي عند هيجل (المترجم).

كما يسمى حكم الكيف، إلا أنها ليست أحكاماً على الإطلاق، ولا يمكن أن تقع إلا في حالة الفكر الذاتي، حيث نجد أن أساسها قد يكون تجريداً غير حقيقي. وهذه الأحكام الأخيرة في جانبها الموضوعي، إنما تعبر عن طبيعة ما هو موجود، أو غير طبيعة الأشياء المحسوسة التي تعاني من التمزق إلى هوية فارغة من ناحية، وصلة مشحونة بالعلاقة تماماً من ناحية أخرى، وهذه العلاقة ليست سوى التطاحن الكيفي للأشياء المترابطة، أو عدم تطابقها الشامل.

### [إضافة]

الأحكام المعدولة السالبة، التي لا نجد فيها علاقة بين الموضوع والمحمول، وجدت في المنطق الصوري على أنها حب استطلاع أجوف. إلا أن الحكم المعدول ليس - في الواقع - مجرد صورة يقوم الفكر الذاتي بتشكيلها، وإنما هو يغير من النتيجة القريبة للمسار الجدلي مع الأحكام المباشرة السابقة (الأحكام الموجبة والأحكام السالبة البسيطة) ويكشف بوضوح وتميز عن تناهياها وعدم حقيقتها.

ويمكن أن نسوق الجريمة كمثال موضوعي للحكم المعدول السالب، فالشخص الذي يقترف جريمة كالسرقة، مثلاً، فإنه بحكم الحقوق المدنية، لا ينكر فحسب الحق الجزئي لشخص آخر في امتلاك شيء معين، وإنما ينكر حق ذلك الشخص بصفة عامة. ومن ثم فلا ينبغي إجباره فحسب على رد ما سرق، بل ومعاقبته إلى جانب ذلك، لأنه انتهك القانون كقانون، أعني القانون بصفة عامة. فالقانون المدني هو على العكس مثال على الحكم السالب الخالص والبسيط الذي ينتهك فيه قانوناً جزئياً، في حين أنه يعترف بالقانون بصفة عامة. ومثل هذه المنازعات توازي على وجه الدقة حكم السالب مثل: «هذه الزهرة ليست حمراء» الذي ننكر فيه فحسب لوناً جزئياً معيناً للزهرة، لكننا لا ننكر اللون بصفة عامة الذي قد يكون أصفر أو أبيض أو أي لون آخر.

وقل مثل ذلك في الموت كحكم معدول سلبي فهو يفترق عن حكم المرض السلبي، ففي المرض نجد أن هذه الوظيفة أو تلك من وظائف الحياة، تحتاج إلى مراجعة، أو هي مسلوبة، أما الموت فهو - كما نقول عادة- انفصال الروح عن البدن، أعني انفصال الموضوع والمحمول، وتنافرهما تماماً.

### (ب) حكم الانعكاس:

174- يكون للفرد محمول حتى يوضح كفرد (أعني كانعكاس في الذات) في حكم، ويكون الموضوع إذا ما قورن به - من حيث هو علاقة ذاتية- لا يزال علاقة بشيء آخر، ويكف الموضوع في الوجود الفعلي عن أن يكون كئيفياً على نحو مباشر. فهو في علاقة تضاييف، وارتباط متبادل مع شيء آخر، أعني مع العالم الخارجي. ومن هنا فإن كلمة المحمول سوف تعني هذه النسبية (أي النافع، الخطر، الثقيل، الحموضة، أو من ناحية أخرى: الغريزة. فهذه كلها أمثلة لهذه المحمولات النسبية).

### [إضافة]

يتميز حكم الانعكاس عن الحكم الكيفي بأن محموله ليس كئيفياً مجرداً أو مباشراً، وإنما هو من نوع الحكم الذي يعرض الموضوع كعلاقة بشيء آخر. فعندما نقول، مثلاً، «هذه الوردة حمراء»، فإننا ننظر إلى الموضوع في فرديته المباشرة، ودون الإشارة إلى أي شيء آخر. لكن لو أننا قلنا - من ناحية أخرى - «هذا النبات صحي»، أو «هذا النبات فوائد طبية»، فإننا في هذه الحالة ننظر إلى الموضوع - وهو النبات في علاقته بشيء آخر - وهو الصحة أو المرض الذي يعالجه النبات، عن طريق محموله (وهو الفائدة الطبية)، وقل مثل ذلك في أحكام أخرى مثل «هذا الجسم مرن» أو «هذه الوسيلة، نافعة أو

مفيدة»، أو «هذه العقوبة رادعة». فنحن نجد أن المحمول في جميع هذه الأمثلة هو مقولة من مقولات الانعكاس، وهي كلها تعبر عن تقدم أبعد من الفردية المباشرة للموضوع.

غير أن أياً منها لم يؤد بنا إلى الفكرة الشاملة الكافية عنها. والاستدلالات المألوفة في الحياة اليومية ترتع في هذا النمط من الأحكام. وكلما عظمت صحة الموضوع الذي نتحدث عنه، زادت وجهات النظر التي يقدمها للفكر الانعكاسي، وهي رغم ذلك لا تستنفذ طبيعتها أو فكرتها بمعناها الصحيح.

175- (1) وإذن فالموضوع أولاً: الفرد كفرد (في الحكم الفردي) هو الكلي. لكنه.

(2) ثانياً: يرتفع في هذه العلاقة فوق مستوى الفردية. وهذا التوسع خارجي وهو يرجع إلى الفكر الانعكاسي الذاتي، وهو في البداية عدد غير عين من الجزئيات. (ويتضح ذلك في الحكم الجزئي الذي هو إيجابي بمقدار ما هو سلبي على حد سواء: فالفردية ينقسم على نفسه، فهو من ناحية يرتبط بذاته، وهو من ناحية أخرى يرتبط بشيء آخر).

(3) ثالثاً: بعض الموضوعات كلية. وهكذا تكون الجزئية قد اتسعت لتشمل. أو أن الكلية قد تعدلت من خلال فردية الموضوع، وظهرت ككل مجموع، وتلك هي كلية الفكر الانعكاسي المألوفة.

[إضافة]

الموضوع الذي يتلقى - كحكم فردي - محمولاً كلياً يسير فيتجاوز الذات الفردية المحضة. فقولك «هذا النبات صحي» لا يعني فحسب أن هذا النبات الجزئي صحي، بل يعني أن بعض النباتات - أو العديد منها - صحية أيضاً. وهكذا نصل إلى الحكم الجزئي مثل «بعض

النبات صحي»، و «بعض الناس محترمون». وعن طريق الجزئية يفقد الفردي المباشر استقلاله، ويدخل في علاقة مع شيء آخر، فالإنسان بوصفه هذا الإنسان، ليس هو هذا الإنسان الفرد وحده، لأنه يقف إلى جانب أناس آخرين، ويصبح واحداً وسط الحشد، وهو لهذا السبب ذاته يرتفع وينتمي إلى الكلي الخاص به. والحكم الجزئي هو حكم موجب بقدر ما هو حكم سالب على حد سواء، فلو كانت «بعض الأجسام مرنة» لكان من الواضح أن بعضها الآخر ليس مرناً.

ويعتمد السير إلى الصورة الثالثة حكماً الانعكاس على هذه الواقعة، وأعني بها حكم الكل Allness مثل «كل الناس فانون»، «كل المعادن موصلة للحرارة» وهو من حيث أنه «كل» فإن الكلي عموماً يلتقي - في المقام الأول - بالفكر الانعكاسي، ويشكل الأفراد أساس هذا الفكر، ويقوم فعلنا الذاتي بتجميع هذه الأفراد، ووصفها باعتبارها «كلاً».

وإلى هذا الحد فإن للكلي جانب الرباط الخارجي، فهو يربط عدداً من الأفراد المستقلة التي لم تكن لها به أية صلة. رغم أن مظهر الحياد هذا غير حقيقي، ذلك لأن الكلي هو أساس، وقاعدة، وجذور، وجوهر الفردي، فلو أنك أخذت مجموعة من الناس: زيداً، وعمرواً، وخالداً إلى آخر سكان مدينة ما، أو منطقة ما - لوجدت أنهم بشر لا شيء يشتركون فيه جميعاً، وإنما بسبب «الكلي» أو النوع الذي بدونه لا وجود لهم على الإطلاق.

وهذا النوع يختلف أتم الاختلاف عن التعميمات الزائفة التي تلحق بالإنسان من الخارج، والتي يقال إن الأفراد يشتركون فيها. فلقد قيل في معرض التمييز بالمقابلة بين الإنسان والحيوانات الدنيا، إن أفراد البشر جميعاً لهم حلماة أذن تضاف إلى الأذن. غير أنه من الواضح أن غياب حلمة الأذن عند فلان من الناس لا يؤثر في وجوده كإنسان، ولا في أخلاقه، ولا في قدراته وملكاته بينما سيكون من الهراء الفارغ أن

نفترض أن زيدا كان يمكن أن يكون مثقفاً، أو شجاعاً، أو متعلماً... الخ دون أن يكون إنساناً، فالإنسان الفرد هو ما هو عليه بسبب أنه أولاً وقبل كل شيء إنسان بما هو إنسان بصفة عامة.

وهذه العمومية ليست شيئاً خارجياً، أو صفة تلحق بالإنسان من الخارج، أعني شيئاً يضاف إلى مجموعة الصفات، ويكتشفها الفكر الانعكاسي، وإنما هي ما يتغلغل في كل شيء جزئي، ويشتمل على كل شيء جزئي.

176- لقد تحدد الموضوع الآن بالمثل على أنه الكلي، وهناك اتحاد صريح للموضوع والمحمول تجعل خصوصية صورة الحكم- في الوقت ذاته- تفقد كل أهمية. ووحدة المضمون هذه (المضمون هو الكلية التي تتحد في هوية واحدة من الانعكاس السلبي للموضوع في ذاته) تجعل الرابطة في الحكم ضرورية.

[إضافة]

إن السير من حكم الانعكاس «حكم الكل» إلى حكم الضرورة إنما يوجد في أنماط فكرنا المؤلف، وذلك حين نقول: أي ما ينسب إلى «الكل»، فإنه يعزى إلى الأنواع، وهو من ثم ضروري. فقولك كل نبات، وكل إنسان، يساوي قولك النبات أو الإنسان (بألف ولام التعريف).

(ج) حكم الضرورة

177- حكم الضرورة، أي هوية المضمون في الاختلاف:

1- يشمل، في المحمول، من ناحية جوهر أو طبيعة الموضوع، أي الكلي العيني أو الجنس. ومن ناحية أخرى، حين يرى أن الكلي يشمل أيضاً خاصية نوعية كسلب، فإن المحمول يعرض الخاصية الماهوية المستبعدة وهي النوع.



2- إذا كان الحدان متفقان مع جوهرهما تلقياً مظهر الوجود الفعلي المستقل. ولا تكون هويتها عندئذ إلا داخلية فقط، وهكذا يكون الوجود الفعلي لأحدهما ليس خاصاً به، وإنما هو في الوقت ذاته وجود الآخر. وهذا هو الحكم الشرطي.

3- في هذا الاستسلام الذاتي، والاعتراب الذاتي للفكرة الشاملة إذا كانت هويتها الداخلية قد وضعت في الوقت ذاته صراحة، فسوف يكون الكلي هو الجنس المتحد مع ذاته في فردياته التي يستبعد بعضها بعضاً. وهذا الحكم الذي يكون الكلي فيه هو الحدين معاً فهو في لحظة كلي، وفي اللحظة الأخرى مجال تجزئته المستبعد ذاتياً الذي يكون فيه «إما...أو» مثل «سواء سواء» هما الجنس، وهذا هو الحكم الشرطي المنفصل. الكلية في البداية كجنس، والآن أيضاً كمحيط لأنواعه- توصف وتوضح صراحة كشمول كلي.

### [إضافة]

وأول صورة من صور حكم الضرورة- وهي الصورة المباشرة- هي الحكم الحملي الذي نربط فيه بين نوع معين، كالورد بما هو كذلك، بالجنس الذي يكون هذا النوع جزءاً منه، وهو النبات في هذه الحالة، فيكون لدينا حكم مثل «الورد نبات» أو «الذهب معدن»... الخ. وهذا هو الحكم المباشر في أحكام الضرورة، وهو يقابل مقولة الجوهر في دائرة الماهية. وجميع الأشياء هي حكم حملي، أو بعبارة أخرى، لها طبيعة جوهرية تشكل جوهرها الثابت غير المتغير.

وحين ندرس الأشياء من حيث أنواعها، ومن حيث أن النوع هو الذي يحدد طبيعتها بالضرورة، نجد أن الحكم الحملي يبدأ في الظهور، وأنه لمن الخطأ أن نحذو حذو المنطق الشائع فنظن أن حكماً مثل «الذهب غال» هو نفسه حكم مثل «الذهب معدن»، ذلك لأن كون

الذهب غالباً مسألة خارجية عن الذهب ترتبط بحاجتنا وميولنا، وطريقة حصولنا عليه، وبظروف أخرى كثيرة، مع أن الذهب يظل هو هو، بقيت هذه الظروف أو زالت، وارتفع سعره أو انخفض. أما كونه معدناً، فإن ذلك - على العكس - يشكل الطبيعة الجوهرية للذهب، بغض النظر عن جميع الظروف الأخرى.

وقل مثل ذلك في قولنا «زيد إنسان» فإننا نعني بذلك أنه مهما كانت الظروف الأخرى الموجودة في زيد، فإنها لن يكون لها معنى أو قيمة إلا إذا اتفقت مع الطبيعة الجوهرية، أي كونه إنساناً.

إلا أن الحكم الحملي هو إلى حد ما حكم ناقص، ذلك لأنه يفشل في إفساح المجال لعامل الجزئية. صحيح أن الذهب معدن، إلا أن الفضة، والنحاس، والحديد معادن هي الأخرى. وطبيعة المعدن بما هي كذلك لا تضيء أية انعطافات على أي نوع من أنواعه الجزئية. ولهذا فلا بد أن نسير من الحكم الحملي إلى الحكم الشرطي المتصل، الذي يمكن التعبير عنه في هذه الصورة: «إذا وجدت أ وجدت ب».

ونفس هذا السير هو الذي سرناه من قبل في تقدمنا من مقولة الجوهر إلى مقولة السبب والنتيجة. ففي الحكم الشرطي المتصل نجد أن الخاصية النوعية للمضمون تظهر على أنها متوسطة ومعتمدة على شيء آخر. وتلك هي على وجه الدقة العلاقة بين السبب والنتيجة. فإذا أردنا أن نشرح الحكم الشرطي المتصل شرحاً عاماً، قلنا إنه يتحقق الكلي صراحة في جزئيته.

ويصل بنا ذلك إلى الصورة الثالثة من صور الضرورة، وهي صورة الحكم الشرطي المنفصل وصورته هي: «أ إما أن تكون ب أو ج أو د». فالعمل الفني في الشعر إما أن يكون شعراً ملحمياً أو غنائياً أو درامياً، واللون إما أن يكون أصفر أو أزرق أو أحمر. والحدان في الحكم الشرطي المنفصل يتحدان في هوية واحدة. فالجنس هو المجموع

الكلي لأنواعه، كما أن المجموع الكلي للأنواع هو الجنس. هذه الوحدة بين الكلي والجزئي هي الفكرة الشاملة، والفكرة الشاملة - كما رأينا - هي التي تشكل مضمون الحكم.

(د) حكم الفكرة الشاملة:

178- مضمون حكم الفكرة الشاملة هو الفكرة الشاملة ذاتها، أو هو الشمول في صورة مبسطة، أو الكلي في خصوصيته الكاملة. والموضوع هو: (1) أولاً فردي، ومحموله هو انعكاس الوجود الجزئي في كليته. أو قل إن الحكم يقرر اتفاق أو عدم اتفاق، هذين الوجهين. ومن هنا كان المحمول عبارة عن حدود مثل: حسن، صحيح، حقيقي، وذلك هو الحكم الإخباري.

فالأحكام التي تقرر ما إذا كان الشيء أو الفعل... الخ حسناً أو شيئاً جميلاً.. الخ هي تلك الأحكام التي طبقت عليها اللغة المألوفة في البداية اسم الحكم. فنحن لا نقول عن زيد من الناس إنه يصدر حكماً حين يصدر أحكاماً - سواء أكانت موجبة أم سالبة - من نوع «هذه الوردة حمراء» أو «هذه الوردة خضراء» أو «هذا الإطار يعلوه الغبار».... الخ.

وعلى الرغم من أن المجتمع يرفض الحكم الإخباري على أساس أنه لا مكان له عندما يدعي لنفسه سلطة فيما يراه، فإنه يمثل الصورة الجوهرية والمفردة للمذهب، حتى في المذاهب الفلسفية عن طريق تأثير مبدأ المعرفة المباشرة والإيمان. ونستطيع أن نقرأ فيما يسمى بالمؤلفات الفلسفية التي تصر على هذا المبدأ - مئات ومئات من المزاعم حول: العقل، والمعرفة، والفكر... الخ، ولما كانت هذه السلطة لا يعتد بها الآن، فإنها تسعى إلى تصديق نفسها عن طريق أقوال معادة لا حصر لها لنفس الأطروحة.

179- الحكم الإخباري من حيث موضوعه المباشر في البداية لا

يتضمن العلاقة بين الكلي والجزئي التي يعبر عنها المحمول. وبالتالي فمثل هذا الحكم هو جزئية ذاتية محضة، ويواجهه حكم إخباري آخر له نفس الحق في الظهور، وإن كان كلاهما في الواقع ليس له أي حق، وإنما هما معاً مجرد تقرير أو زعم، وكل منهما لذلك موضع شك في أيهما هو الحكم الصحيح. ولهذا فهو يتحول في الحال إلى (2) الحكم الاحتمالي. ولكننا حين نلحق الجزئية الموضوعية للموضوع، صراحة، وتجعل جزئيته سمة مكونة لوجوده فإن الموضوع عندئذ (3) يعبر عن الصلة بين تلك الجزئية الموضوعية وبين تكوينه، أعني جنسه. وهكذا يعبر عما يشكل مضمون المحمول (انظر فقرة 178). (هذا «الفرد المباشر» المنزل «الجنس» على هذا النحو الفلاني «الجزئية» جميل أو قبيح). وهذا هو الحكم اليقيني. إن كل الأشياء عبارة عن جنس<sup>(1)</sup> (أعني لها معنى ولها غرض) في وجود فردي لتكوين جزئي، وهي متناهية، لأن الجزئي فيما قد يطابق، وقد لا يطابق، الكلي.

180- وبهذه الطريقة نجد أن كلاً من الموضوع والمحمول يؤلف الحكم كله. ويعرض التكوين المباشر للموضوع- في البداية- بوصفه الأساس المتوسط، حيث تلتقي فردية الشيء الموجود بالفعل مع كليته، وهو بذلك يكون أساس الحكم. وما قد ظهر واضحاً- في الواقع- هو واحدية الموضوع والمحمول، بوصفها الفكرة الشاملة ذاتها، التي تسد فراغ الرابطة المنطقية «هو» وعلى حين أن عناصره المكونة هي في الوقت ذاته متميزة بوصفها موضوعاً ومحمولاً، فإن الفكرة الشاملة توضع على أنها وحدتها، كصلة تصلح للتوسط بينهما)، باختصار توضع كقياس.

(1) تلك هي مقولات الفردي، والكلي، والجزئي هذا الفرد (الفردي) أي المنزل (الكلي) جميل (الجزئي) (الترجم).

## (هـ) القياس Syllogism

181- القياس هو مركب الفكرة الشاملة والحكم: فهو فكرة شاملة، لأنه عبارة عن هوية بسيطة تستعاد فيها تميزات الصورة الموجودة في الحكم. وهو من ناحية أخرى: حكم، لأنه يوضع في الواقع في حدود متميزة. والقياس معقول، لأن كل شيء معقول، بل حتى النظريات المألوفة تمثل القياس على أنه صورة من المعقولة، وإن كانت تعتبره صورة ذاتية فحسب. ولم تكن هناك أية محاولة للربط بينه وبين مضمونات معقولة أخرى مثل: مبدأ معقول، أو مبدأ معقول، أو فعل معقول، أو فكرة معقولة... الخ.

وكثيراً ما نسمع اسم العقل، والالتجاء إليه. غير أن أحداً لم يفكر في بحث خصائصه النوعية أو أن يسأل: ما هو هذا العقل؟! دع عنك أن يبحث في صلته بالقياس. غير أن القياس الصوري يعرض - في الواقع - ما هو معقول بتلك الطريقة غير المعقولة التي لا علاقة لها بأية أمور معقولة. لكن لما كانت المسألة التي يناقشها لا تكون عقلية إلا بفضل الكيف نفسه الذي كان به الفكر عقلاً، فهل يمكن أن يكون كذلك بواسطة الصورة وحدها - وهذه الصورة هي القياس - وماذا عساه أن يكون القياس إن لم يكن وضعاً صريحاً، وتحققاً للفكرة الشاملة على هيئة صورة (في البداية) كما سبق أن ذكرناه؟ وبناء عليه يكون القياس هو الأساس الجوهرى، لكل ما هو حقيقي.

وفي المرحلة الراهنة نجد أن تعريف المطلق هو أنه قياس، أو أن نقرر هذا المبدأ في صورة قضية فنقول كل شيء عبارة عن قياس وكل شيء هو فكرة شاملة، وجوده يعني تمايز أعضائه، أو تمايز وظائفه. حتى أن الطبيعة الكلية للفكرة الشاملة تصبح واقعاً حقيقياً بواسطة الجزئية، وبذلك تجعل من نفسها فردية بوصفها انعكاساً سلبياً في الذات. أو العكس: الشيء الموجود هو فرد يرتفع عن طريق الجزئية

إلى الكلية، ويتحد معها. والموجود واحد، لكنه كذلك عبارة عن تباعد للعناصر المكونة للفكرة بعضها عن بعض. والقياس هو محور توسط هذه العناصر، التي يحقق عن طريقها وحدته.

### [إضافة]

والقياس، شأنه شأن الفكرة الشاملة والحكم، عادة ما يوصف بأنه مجرد صورة من صور تفكيرنا الذاتي، أو أنه ليس إلا البرهنة على الحكم. ولا شك أن الحكم يؤدي بنا إلى القياس إلا أن الانتقال في هذه الحالة لا يكون بفعل ذاتي، وإنما الحكم نفسه هو الذي يتحول إلى قياس، ويعود في النتيجة إلى وحدة الفكرة الشاملة. والنقطة الدقيقة التي تجعلنا ننتقل إلى القياس إنما توجد في الحكم اليقيني. فنحن في الحكم اليقيني نجد عندنا فرداً يربط نفسه بالكلي، أو بالفكرة الشاملة عن طريق كفياته وخواصه. وهنا نجد الجزئي وقد أصبح وسيلة التوسط بين الفردي والكلي. ويعطينا ذلك الصورة الأساسية للقياس، والتخصيص التدريجي الذي يعتمد - إذا نظر إليه صورياً - على واقعة أن الكلي والفردي يشغلان أيضاً مكان التوسط هذا. وذلك في الواقع نفسه يمهد الطريق أمام الانتقال من الذاتية إلى الموضوعية.

182- الجوانب المتعددة في الفكرة الشاملة تواجه بعضه بعضاً على نحو مجرد في القياس «المباشر»، ولا ترتبط إلا برابطة خارجية. فلدينا أولاً حدين أقصيين هما: الفردية، والكلية، ثم الفكرة الشاملة وحد أوسط يغلق على الحدين معاً، ويربط بينهما الجزئية المجردة. وبهذه الطريقة يوضع الطرفان القصيان (الفردي والكلي) في استقلال، وبلا صلة، وساء فيما بينهما، أو مع الحد الأوسط. ومثل هذا القياس يتضمن العقل، لكن في صورة تخلو تماماً من الفكرة الشاملة، وهو القياس الصوري للفهم، ففيه يرتبط الموضوع بطابع آخر، أو أن الكلي يفترض بهذا التوسط موضوعاً خارجاً عنه، أما القياس العقلي فنجد فيه - على

العكس - الموضوع وقد ارتبط بنفسه من خلال الحد الأوسط.

ولقد قيل في معرض شرح قياس الفهم إنه يعبر في صورته الذاتية عن الصورة التي تشكل فيها نحن القياس، ومن ثم فهو ليس سوى قياس ذاتي. غير أن لمثل هذا القياس معنى موضوعياً أيضاً، فهو يعبر عن الأشياء المتناهية، وإن كان يعبر عن ذلك في النموذج الخاص الذي وصلت إليه الصورة الآن. أما في حالة الأشياء المتناهية، فإننا نجد ذاتيتها - وهي هنا «الشيئية Thinghood» - يمكن فصلها عن خواصها، أو عن جزئيتها، لكنها يمكن أن تنفصل كذلك عن كليتها، وليس فقط عندما تصبح الكلية كيفاً عارياً عن الشيء، وارتباطات خارجية مع غيره من الأشياء، بل أيضاً عندما تصبح هي الجنس، والفكرة الشاملة.

### [إضافة]

يعرف العقل في النظرية التي أسلفنا ذكرها عن القياس التي هي الصورة العقلية على الأصالة - يعرف العقل بأنه ملكة القياس، بينما يعرف الفهم بأنه ملكة تكوين الأفكار الشاملة. وفي استطاعتنا أن نعترض على التصور الذي بني عليه مثل هذا التقسيم، والذي يجعل العقل عبارة عن مجموعة من القوى أو الملكات التي توجد جنباً إلى جنب. ولكننا يمكن أن نلاحظ - بغض النظر عن هذا الاعتراض - بخصوص توازي الفهم مع الفكرة الشاملة وتوازي العقل مع القياس، يمكن أن نلاحظ أن الفكرة بذلك مجرد مقولة من مقولات الفهم، وأنه يمكن تعريف القياس بأنه عقلي بغير تحفظ، لأن:

أولاً: ما يدرسه المنطق الصوري، عادة، في نظريته من القياس ليس سوى قياس الفهم فحسب، وهو لا يدعي شرف الصورة العقلية، دع عنك أن يكون تجسيداً للعقل.

وثانياً: الفكرة الشاملة بما أنها صورة للفهم، فهي تهبط مكانتها تماماً إلى مجرد نمط من أنماط الفكر.

وليس من غير المألوف أن نضع مثل هذا التمييز بين الفكرة الشاملة للفهم، والفكرة الشاملة للعقل. غير أن هذه التفرقة لا تعني أن هناك نوعين من الأفكار الشاملة، ولكنها تعني أن فعلنا الخاص كثيراً ما يتوقف عند الصورة السلبية والمجردة للفكرة الشاملة، في الوقت الذي يكون فيه علينا أن نتقدم لفهم هذه الفكرة في طبيعتها الحقيقية على أنها- في الوقت ذاته- موجبة وعينية. فالفهم المحض، مثلاً، هو الذي يعتقد أن الحرية ينبغي أن تتجرد من الضرورة، بينما الفكرة الفعلية التامة عن الحرية تقتضي وجود عنصر الضرورة داخل الحرية. وقل مثل ذلك في تعريف الله الذي يقول به ما يسمون بالطبيعيين المؤلهة Deism<sup>(1)</sup>. تجد أنه لا يعدو أن يكون مجرد نمط من الأنماط التي يفكر بها الفهم في الله، بينما نجد أن الديانة المسيحية التي تذهب إلى أن الله ثالث، تتضمن الفكرة العقلية الشاملة عن الله

### (أ) القياس الكيفي:

أول أنواع القياس هو قياس الوجود المتعين، وهو القياس الكيفي وصورته (1) ف، ج، ك I.P.U<sup>(2)</sup>، أعني أن الموضوع باعتباره فرداً

(1) أحد المذاهب الدينية، وقد ظهر في القرن السابع عشر في إنجلترا على يد هربرت تشربري Herbert Cherbury (1583-1648) ويسمى «أبو الطبيعيين» ويؤمن هذا المذهب بوجود الله اعتماداً على آثاره الكونية. لكنه يرفض الوحي والرسول ويعتقد أن «نور العقل الطبيعي» قادر على أن يقودنا إلى الله بغير وحي أو نقل. ومن أنصاره في فرنسا «فولتير»، و«روسو» وفي إنجلترا «نيوتن»، و«جون لوك» و«شافتسبري» وغيرهم (المترجم).

(2) ف اختصار للفرد، ج اختصار للجزئي، ك تعني الكلي (المترجم).



يرتبط بخاصية كلية عن طريق الجزئي (أو كيفية جزئية).

وللموضوع بالطبع - وهو الحد الأصغر Terminus Minor - خصائص إلى جانب الفردية تماماً، كما أن للحد الآخر - وهو محمول النتيجة أو الحد الأكبر Terminus Major خصائص أخرى غير الكلية المحضة. لكن هنا يتجه الاهتمام فحسب إلى خصائص الحدود التي يتألف منها القياس.

### [إضافة]

وقياس الوجود الفعلي هو قياس الفهم فحسب، على الأقل من حيث أنه يترك الفردي، والجزئي، والكلّي يواجه كل منهما الآخر بشكل مجرد تماماً. وتكون الفكرة الشاملة في هذا القياس في أعلى درجات الاغتراب عن ذاتها. إذ أننا نجد فيها شيئاً مباشراً هو الموضوع الفرد (ف) تلحق به خاصية جزئية عارضة (ج)، وعرض طريق هذه الخاصية يتحول إلى الكلّي (ك). كما هي الحال حين نقول الاحمرار لون، وهذه الوردية حمراء، إذن «هذه الوردية لها لون» وتلك هي صورة القياس الشائعة التي تعالجها المنطق الصوري.

ولقد أتى وقت نظر فيه إلى القياس على أنه القاعدة المطلقة لكل معرفة، بحيث لا تكون العبارة العلمية صحيحة، ما لم يكن من الممكن إظهارها كنتيجة في قياس. أما في الوقت الراهن، فالعكس هو الصحيح، فإنّ لا تلتقي بصورة القياس في أي مكان، اللهم إلا في كتب المنطق، بل إن معرفتها ينظر إليها على أنها ضرب من العلمانية المتحدقة ليست لها فائدة: لا في الحياة العملية، ولا في العلم. والحق أنه لا جدوى فعلاً من استعراض أجزاء القياس الصوري في كل مناسبة.

ومع ذلك فإن الصور المختلفة للقياس تفرض نفسها باستمرار على معارفنا. فلو أن شخصاً استيقظ في يوم من أيام فصل الشتاء

وسمع صرير العربات في الشارع، ثم استنتج من ذلك أن الجليد كان يكسو الشارع في المساء، فإنه بذلك يقوم بعملية قياسية، وهي عملية تتكرر كل يوم في ظروف مختلفة. ومن ثم فينبغي ألا يقل الاهتمام بالقياس نتيجة لوعينا الواضح بهذه الأفعال الخاصة بالتفكير التي تقوم بها ذواتنا في حياتنا اليومية. ولا أن نقول إن هذه العمليات تنتمي دراستها إلى مجال دراسته لوظائف الحياة العضوية مثل عمليات الهضم، والتمثيل، والتنفس أو حتى عمليات، وتركيبات الطبيعة من حولنا. ونحن لا ننكر لحظة واحدة أن دراسة المنطق ليست ضرورية الدراسات السابقة لعلم التشريح، وعلم وظائف الأعضاء حتى نستطيع أن نقوم بعمليتي الهضم والتنفس.

كان أرسطو هو أول من لاحظ ووصف الصور المختلفة، أو كما تسمى عادة أشكال القياس المختلفة في معناها الذاتي، قد أتم كتابه، وهو على ثقة من أنه ليس ثمة ما يبدو إلى أية إضافات أخرى. غير أننا ينبغي ألا ننسى، في غمرة تقديرنا له، أن أشكال قياس الفهم، والفكر المتناهي بصفة عامة، ليست هي الأشكال التي استعان بها أرسطو في بحوثه الفلسفية الخاصة (قارن فقرة رقم 189 فيما بعد).

184- هذا القياس عرضي تماماً: (أ) من حيث مواد حدوده. فالحد الأوسط، لأنه جزئي مجرد، فهو ليس سوى أي كيف يمكن أن يلحق بالموضوع، غير أن الموضوع بما أنه مباشر، ومن ثم عيني تجريبية، فهو له كيفيات أخرى غير هذا الكيف الجزئي، كما أنه يرتبط بكليات أخرى إلى جانب هذا الكيف. وقل مثل ذلك في الجزئية فقد تكون لها خصائص مختلفة في ذاتها، وبالتالي فإن الحد الأوسط *Medius Terminus* يمكن أن يصلح للربط بين الموضوع وكليات متنوعة ومختلفة.

إن هذه الطريقة الاعباطية، وليس الإحساس بعدم صحتها، هي التي أدت إلى إهمال مراسم القياس، ونحن هنا، وكذلك الفقرة التالية،

نشير إلى عدم جدوى مثل هذا القياس في الوصول إلى الحقيقة.

ووجهة النظر التي أشرنا إليها في هذه الفقرة تبين لنا كيف أن أسلوب القياس يمكن أن «يبرهن» على اختلافات كبيرة في النتائج وكل ما هو مطلوب هو أن نجد الحد الأوسط Medius Terminus الذي يمكن عن طريقه الانتقال إلى القضية التي نسعى إليها. وسوف يمكننا «حد أوسط» آخر من البرهنة على شيء آخر، بل إنه ليتمكن أيضاً البرهنة على عكس هذه النتيجة الأخيرة. وكلما كان الموضوع عينياً كثرت الجوانب فيه التي يمكن اتخاذها كحد أوسط. وتحديد أي هذه الجوانب أكثر جوهرية من غيرها، فإن ذلك يتطلب من جديد قياساً أبعد من هذا النوع، يركز على كيف واحد يمكن أن تكتشف فيه بسهولة جوانب معينة، أو بعض الاعتبارات التي يمكن أن تؤيد مزاعمة في النظر إليه على أنه هام وضروري.

### [إضافة]

إننا نعتقد- في العادة- أن الدور الذي يقوم به قياس الفهم في شؤون الحياة اليومية دور ضئيل للغاية، ولكنه مع ذلك لا يكف عن الوجود، ففي الحياة المدنية- على سبيل المثال- نجد أن واجب المحامي في قضايا الحقوق هو إضفاء القوة على الحجج القانونية التي تكون في صف موكله، وهذه الحجج، في لغة المنطق، ليست إلا الحد الأوسط. وتقدم لنا المعاملات الدبلوماسية مثلاً من هذا القبيل حين تتنازع دول مختلفة على قطعة أرض بعينها، إذ إننا نجد في مثل هذه الحالة أن قوانين الوراثة، والوضع الجغرافي للدولة، وأصل السكان ولغتهم، أو أي أساس آخر، يركز عليه باعتباره الحد الأوسط Medius Terminus.

185- ب- إذا كان هذا القياس عرضياً من حيث حدوده، فهو

عرضي كذلك من حيث صورة العلاقة التي توجد فيها هذه الحدود فالقياس - حسب فكرته الشاملة- يربط بين شيئين متميزين بحد أوسط يجعلها شيئاً واحداً. غير أن المقدمات التي يرتبط فيها الحد الأوسط لا ترتبط إلا ارتباطاً مباشراً. وبعبارة أخرى لا يوجد بين المقدمتين الحد الأوسط المناسب.

ويظهرنا هذا التناقض في القياس على حالة جديدة من السير أو التسلسل اللامتناهي. إذ من الواضح أن كل مقدمة من المقدمتين تحتاج إلى قياس جديد، لكي يبرهن عليها، وبما أن هذا القياس الجديد يتألف من مقدمتين مباشرتين، فإنه كالقياس السابق، يحتاج إلى البرهنة على مقدمتيه، وهكذا إلى ما لا نهاية.

186- وهناك عيب في هذا القياس، وهو عيب يتعلق بأهميته للتجربة، وهو الذي تنسب إليه هذه الصورة من الصحة المطلقة. غير أن هذا العيب لا بد أن يزول في أنواع تالية من القياس، لأننا هنا في دائرة الفكرة الشاملة. ومن ثم فهنا- على نحو ما كانت الحال في الحكم- لا يظهر الطابع المضاد على هيئة إمكان (أو بالقوة) فحسب، لكنه يظهر صريحاً علنياً، ومن هنا فلو أننا سرنا مع الأنواع التدريجية للقياس فلن نحتاج إلا إلى الاعتراف، وقبول ما يتحقق في كل خطوة عن طريق القياس نفسه.

يصبح الفردي متوسطاً في القياس المباشر (ف- ج- ك. I.P.U) من خلال الجزئي، وتكون النتيجة أن يوضع الفردي على أنه كلي، أي إنه ينتج من ذلك أن الموضوع الذي يصبح هو نفسه كلياً، ويصلح أن يربط الحدين الآخرين، ويكون هو الأساس الربط، والتوسط بينهما، ويعطينا ذلك الشكل الثاني للقياس، (2) وهو ك- ف- د، وهو يعبر عن حقيقة الشكل الأول، أو هو بعبارة أخرى يبين توسط الفردي، ويظهرنا بذلك على أنه شيء عرضي.

187- الكلي الذي كان يتجزأ في الفردي، في الشكل الأول، انتقل إلى الشكل الثاني، وأصبح موضوعاً مباشراً. والشكل الثاني ينتج الجزئي، وبهذه النتيجة يوضع الكلي صراحة على أنه جزئي. وهكذا نراه يتوسط الحدين الآخرين (الجزئي - والفردي) ويعطينا ذلك الشكل الثالث وهو (3) ج- ك- ف P.V.I.

وما يسمى بأشكال القياس (وعددتها ثلاثة حيث إن الشكل الرابع<sup>(1)</sup> زائد، وهو إضافة عابثة من المتأخرين أضافوه إلى الأشكال الأرسطية الثلاثة) يوضع بعضها إلى جانب بعض دون أن يبذل أي جهد في إظهار ضرورتها، أو بيان فحواها وقيمتها، ولا عجب، إذن، حين نرى هذه الأشكال تعالج على أنها صورية خالصة، مع أن لها- في الواقع- معنى حقيقياً مستمداً من ضرورة أن تصبح كل وظيفة، أو لحظة من لحظات الفكرة الشاملة هي الكل

(1) لم يذكر أرسطو ثلاثة أشكال للقياس، غير أن الطبيب اليوناني المشهور جالينوس Galen (129-199) هو الذي أضاف الشكل الرابع، ولهذا فكثيراً ما يسمى باسمه فيقال إنه قياس جالينوس يكون فيه الحد الأوسط محمولاً للمقدمة الكبرى، وموضوعاً للمقدمة الصغرى وصورته الرمزية هي: ك- و- و- ص= ص- ك ولقد لقي هذا الشكل الرابع في المناطق كثيرة من الهجوم، فهو لا يكاد يظهر في كتب المنطق قبل بداية القرن الثامن عشر، ولا يزال يتنكر له كثير من علماء المنطق المحدثين. يقول بون Bown: «إن ما يسمى بالشكل الرابع إن هو إلا الشكل الأول، عكس حداً نتيجته، أي إننا لا نستدل النتيجة الحقيقية من الشكل الرابع، بل نستدلها من الشكل الأول، ثم إذا دعت الحال عمدنا إلى عكس نتيجة هذا الشكل الأول. ويفيض جوزيف Joseph في هجومه على الشكل الرابع، ويرى أن نظرية القياس أصابها الكثير من الفساد بإضافة الشكل الرابع. الخ انظر في ذلك كله د. زكي نجيب محمود «المنطق الوضعي» الجزء الأول، مكتبة الأنجلو المصرية- الطبعة الخامسة عام 1973 ص 281-282. (المترجم).

ذاته، ومعنى ذلك أن تصبح هي أساس التوسط غير أن اكتشاف «ضروب» القضايا (وما إذا كانت كلية أو سالبة.. الخ) لتمكنا من استخراج النتيجة الصحيحة في الأشكال المختلفة، عبارة عن عملية آلية، ذات طبيعة آلية خالصة، وعبث ذاتي.

ولهذا فإن علينا أن ندفع بها إلى عالم النسيان. وسوف يكون أرسطو آخر من يوافق أولئك الذين يرغبون في إلحاق أهمية لمثل هذه البحوث، أو إلى قياس الفهم بصفة عامة، صحيح أنه وصف هذه الأشكال، وصف أعداداً كبيرة من أشكال الروح والطبيعة، فضلاً عن أنه فحص وشرح خصائصها. لكنه في نظرياته الميتافيزيقية، وكذلك في نظرياته عن الطبيعة والروح - كان أبعد ما يكون عن أن يتخذ من هذه الأشكال القياسية الخاصة بالفهم، أساساً أو معياراً يستنير به، بل إن نظرياته الميتافيزيقية ما كان لها أن توجد لو أنه سار على قوانين الفهم، أو خضع لها، إذ مع كل ما لأرسطو من قدرة وصفية ومملكة تحليلية فإن المبدأ المسيطر عليه كان هو: الفكرة الشاملة النظرية، وأن قياس الفهم الذي أعطاه في البداية مثل هذا التعبير المحدد لم يسمح له أبداً أن يتطفل في المناطق العليا من الفلسفة.

[إضافة]

الأشكال الثلاثة للقياس، بمعناها الموضوعي، تعلن أن كل شيء عقلي، ويتجلى على شكل قياس ثلاثي، يمضي كل عضو من أعضاء القياس يأخذ دوره في أن يكون أحد الطرفين القصيين، ومرة على شكل الحد الأوسط الذي يوفق بين الطرفين، وتلك هي الحال - على سبيل المثال - في أفرع الفلسفة الثلاثة: الفكرة المنطقية، والطبيعية، والروح<sup>(1)</sup>.

(1) هذه هي الأقسام الرئيسية لفلسفة هيغل نفسه: المنطق، ثم فلسفة

ونحن نجدها أولاً على النحو التالي: الطبيعة هي الحد الأوسط الذي يجمع بين الطرفين الآخرين. والطبيعة هي الشمول القائم أمامنا مباشرة، الذي يفض نفسه في الحدين القصيين الآخرين، أي الفكرة المنطقية والروح. غير أن الروح لا تكون روحاً إلا بمقدار ما تكون متوسطة من خلال الطبيعة.

ثم إن الروح - ثانياً - التي تعرف أنها مبدأ الفردية، وعندما يتحقق هذا المبدأ بالفعل يكون هو الحد الأوسط. في حين تكون الطبيعة والفكرة المنطقية حدين قصيين. إن الروح هي التي تتعرف على الفكرة المنطقية في الطبيعة، وبذلك ترفع الطبيعة إلى ماهيتها.

ونجد ثالثاً أن الفكرة المنطقية نفسها تصبح هي الحد الأوسط: فهي الجوهر المطلق للطبيعة والروح في آن واحد، وهي المبدأ الكلي الذي يتغلغل في كل شيء. وتلك هي أعضاء القياس المطلق.

188- ولما كانت الحدود تغير مكانها، ويصبح كل منها حداً أوسطاً، على التوالي، فإن ذلك يرفع ما بينها من اختلافات نوعية، أو يلغيها، ويضعها جانباً. وفي هذه الصورة التي لا يكون فيها تمييزات بين العناصر الثلاثة المكونة للفكرة، فإن حدود القياس تصبح مرتبطة بعلاقة التساوي أو الهوية الخارجية للفهم. وهذا هو القياس الكمي، أو القياس الرياضي الذي يقول: «الشيئان المتساويان لثالث متساويان».

### [إضافة]

كل إنسان يعرف أن هذا القياس الكمي يظهر كبديهية رياضية، يقال عنها، كما يقال عن بقية البديهيات في الرياضيات، إنها مبدأ، لكنها

---

الطبيعة، وأخيراً فلسفة الروح - راجع كتابنا «المنهج الجدلي عند هيجل» (المترجم).

ليست نتيجة للبرهان<sup>(1)</sup>، ذلك لأنها واضحة بذاتها ولا تحتاج إلى مثل هذا البرهان. غير أن مثل هذه البديهيات الرياضية ليست في الواقع سوى قضايا منطقية من حيث أنها تعبر عن أفكار جزئية معينة، وهي يمكن استنباطها من الفكر الكلي الذي يعين ذاته، واستنباطها يعني البرهنة عليها. ويصدق ذلك على القياس الكمي الذي تضعه الرياضة في مرتبة البديهية، فهو في الواقع النتيجة القريبة من القياس الكيفي، أو القياس المباشر. وأخيراً فإن القياس الكمي هو القياس الذي يخلو تماماً من كل صورة. فقد تم رفع - أو إلغاء - الاختلاف بين الحدود الذي كانت تتطلبه الفكرة الشاملة. والظروف الخارجية وحدها هي التي يمكن أن تقرر، أي القضايا ستكون مقدمات هنا. ومن ثم فإننا في تطبيقنا لهذا القياس، فإننا نفترض سلفاً ما قدمت البرهنة عليه في مكان سابق، وأصبح مقررراً.

189- ننتهي إلى نتيجتين بصدد الصورة، الأولى: أن كل عنصر من العناصر المكونة للفكرة قد اتخذ مكانه، وقام بدور الحد الأوسط، ومن ثم بدور الكل وهكذا يفقد ضمناً (أو بالقوة) طابعه الجزئي المجرد (فقرة 182 وفقرة 184) والثانية: أن التوسط قد اكتمل (فقرة

(1) لهذا السبب يعارض الدكتور عبد الحميد صبرة ترجمة لفظ Axiom بالبديهية «لأن هذه الكلمة العربية تشير إلى قوة عقلية، وسيكولوجية هي البديهية»، وهو لهذا يفضل ترجمتها بالمسلّمات أو اللامبرهنات. راجع ترجمته لكتاب: ياب لو كاشيفتش (نظرية القياس الأرسطية من وجهة نظر المنطق الصوري الحديث) ص 76-77 منشأة المعارف بالإسكندرية عام 1961. أما أستاذنا الدكتور زكي نجيب محمود فهو يترجمها بالبديهية، ويرى أنها فكرة أحاط بها خلط كثير عند الفلاسفة وعند المنطق الوضعي - الجزء الثاني ص 96-97 من الطبعة الرابعة الأنجلو المصرية عام 1966 (المترجم).



(185) رغم أن اكتماله أيضاً ضمنني فحسب، أعني أنه ليس سوى دائرة من التوسطات التي تفترض بدورها- سلفاً- كل واحدة منها الأخرى. ففي الشكل الأول وصورته الرمزية: ف- ج- ك I.P.U. نجد أن المقدمتين ف- ج- I.P.، ج- ك P.U. ليس لهما توسط بعد، ونجد أن المقدمة الأولى (ف- ج) متوسطة (أي تصبح نتيجة) في الشكل الثالث. والمقدمة الثانية ج- ك P.U. متوسطة وهي تصبح نتيجة في الشكل الثاني. غير أن كل شيء من هذين الشكلين بسبب توسط مقدمتيه يفترض مقدماً الشكلين الآخرين.

ونتيجة لذلك فإننا نجد أن الوحدة المتوسطة للفكرة الشاملة ينبغي ألا توضع أكثر من ذلك على هيئة الجزئية المجردة، بل كوحدة متطورة من الفردي والكلي، وفي المقام الأول كوحدة منعكسة لهذين العنصرين، أي أن تتخذ الفردية في الوقت ذاته طابع الكلية. وذلك يطعينا قياس الانعكاس.

### (ب) قياس الانعكاس:

190- إذا كان الحد الأوسط- في المقام الأول- لن يكون فقط الطابع الجزئي المجرد للموضوع، لكن في الوقت ذاته، جميع الموضوعات العينية الفردية التي تملك هذا الطابع، وهي تملكه مع الموضوعات الأخرى:

1- فإننا بهذا يكون لدينا قياس الكل Allness. غير أن المقدمة الكبرى التي يكون موضوعها هو الطابع الجزئي، والحد الأوسط Medius Terminus هو الكل، تفترض سلفاً النتيجة ذاتها التي ينبغي بالأحرى افتراضها مقدماً. ومن ثم فهي.

2- تعتمد على الاستقرار، حيث يكون الحد الأوسط، قائمة كاملة من الأفراد مثل: أ، ب، ج، د.... الخ. غير أنه نظراً للتفاوت بين

الكلية والفردية التجريبية المباشرة فإن القائمة لا يمكن أن تكتمل، وعلى ذلك فإن الاستقرار يعتمد على.

3- المماثلة Analogy. والحد الأوسط في المماثلة، فرد ينظر إليه على أنه يرادف كليته الجوهرية، أي جنسه، أو طابعه الجوهرية. وهكذا ينقلنا القياس الأول بسبب توسطه إلى القياس الثاني، ثم ينقلنا القياس الثاني إلى الثالث. غير أن القياس الثالث يقتضي كذلك كلية متعينة داخلياً، أو فردية لها طابع الجنس، بعد دورة أشكال الارتباطات الخارجية بين الفردية والكلية قد سارت من خلال أشكال قياس الانعكاس.

عن طريق قياس الكل يتم علاقة النقص أو العيب الذي ظهر في أول شكل من أشكال قياس الفهم الذي لاحظناه من قبل (فقرة 184)، لكنه يعالج النقص القديم ويظهر نقصاً جديداً.

ويتجلى هذا النقص الجديد في أن المقدمة الكبرى نفسها تفترض مقدماً، ما ينبغي أن يكون نتيجة في الواقع، وهي تفترضه مقدماً على أنه قضية «مباشرة» ومن ثم فإن القول بأن «كل الناس فانون، ومن ثم فزيد فان» وكل المعادن موصلة للكهرباء، فإن النحاس موصل للكهرباء... الخ. يعني أننا لكي نجعل من هذه القضايا مقدمات كبرى، لأنها عندما تقول «كل» فإنها تعني الأفراد «المباشرين»، وتتجه نحو القضايا التجريبية، مع أن المطلوب القضايا عن الإنسان الفرد «زيد»، أو المعدن الفرد «النحاس» ولا بد أن يكون قد تأكد صدقها من قبل. وكل إنسان لا يشعر في قياس كهذا بالتحذلق فحسب، بل بالصورية التي لا معنى لها، وعدم جدوى أمثال هذه الأقيسة «كل إنسان فان وزيد إنسان، إذن زيد فان».

## [إضافة]

يسلمنا قياس الكل إلى قياس الاستقرار الذي نجد الأفراد فيه يشكلون الحد الأوسط «جميع المعادن موصلة للحرارة» قد استمدت من تجارب أجريت على كل معدن من المعادن الفردية، وهكذا نصل إلى قياس الاستقرار في الصورة التالية:

ف

ج- ف- ك

ف

0

0

0

إلى ما لا نهاية

الذهب معدن، الفضة معدن، النحاس معدن، الرصاص معدن.. الخ. تلك هي المقدمة الكبرى، ثم تأتي المقدمة الصغرى وهي «كل هذه الأجسام موصلة للكهرباء»، ومن ثم نصل إلى النتيجة وهي أن كل المعادن موصلة للكهرباء. والنقطة التي تظهر كرابطة أو كتجميع هنا، هي الفردية على هيئة «الكل».

غير أن هذا القياس يسلمنا بدوره إلى قياس آخر يكون فيه الحد الأوسط قائمة كاملة للأفراد، ولما كانت الموضوعات هنا هي الأفراد، فإننا لا نقع من جديد في قبضة التسلسل اللامتناهي. ولكننا لا نستطيع أن نضع قائمة كاملة للأفراد، أو أن نقوم بعمل إحصاء للأفراد جميعاً. فنحن نقول «كل المعادن»، و «كل النبات»، ولكننا لا نعني بذلك شيئاً سوى الأفراد الذين عرفناهم حتى الآن، ومن ثم فإن كل استقراء، هو في الواقع استقراء ناقص.

فقد نستطيع أن نقول إننا قمنا بملاحظة هنا، وملاحظة هناك، أو عدة ملاحظات، إلا أن جميع الحالات، أو جميع الأفراد، فإنها لم تبحث بعد. وبسبب هذا النقص فإننا نسير إلى قياس المماثلة. وفي قياس المماثلة نستنتج من أن لبعض الأفراد في نوع معين خاصية معينة- أن هذه الخاصية تنسحب على جميع أفراد النوع، فلو قلنا مثلاً إن جميع، أو كل الكواكب التي اكتشفناها حتى الآن تسير وفقاً لقانون الحركة، وبالتالي فإن أي كوكب جديد نكتشفه سوف يسير وفقاً لهذا القانون نفسه، فنحن في هذه الحالة نقوم بقياس مماثلة، ومن هنا احتلت المماثلة مكاناً مرموقاً بين العلوم التجريبية، وأدت إلى نتائج على جانب كبير من الأهمية، والمماثلة هي غريزة العقل، وهي تخلق توقعاً أو تنبؤاً بأن هذه الخاصية أو تلك التي اكتشفناها تضرب بجذور عميقة في الطبيعة الداخلية للنوع.

ولا بد أن نضيف إلى ذلك أن المماثلة قد تكون سطحية، وقد تكون دقيقة. وسوف تكون مماثلة سيئة للغاية أن نقول إنه طالما أن زيدا الإنسان عالم، وأن عمرو إنسان أيضاً، فإن من الأرجح أن يكون عمرو عالماً أيضاً، وهي مماثلة زائفة، لأن ثقافة الإنسان ليست نتيجة ضرورية لإنسانيته. ونحن كثيراً ما نصادف المماثلات السطحية من هذا القبيل، فكثيراً ما يقال الأرض جرم سماوي والقمر كذلك، ومن ثم فهو مأهول بالسكان شأنه في ذلك شأن الأرض. وهذا القياس كالقياس السابق الذي ذكرناه الآن توأ، فالأرض أهلة بالسكان، لا لأن ذلك يعتمد على أنها كوكب أو جرم سماوي، وإنما يعتمد على عوامل أخرى: كالجو، والماء، وما إلى ذلك، وتلك هي على وجه الدقة العوامل التي يخلو منها القمر على ما نعلم. وما يسمى في العصور الحديثة بفلسفة الطبيعة اعتمد أساساً على مماثلات سطحية خارجية طائشة، وإن كانت تزعم لنفسها مع ذلك نتائج عميقة. والنتيجة الطبيعية

لأمثال هذه الماثلات هي النفور من الدراسات الفلسفية للطبيعة.

### (ج) قياس الضرورة:

191- قياس الضرورة، لو نظرنا إليه من حيث حدوده لوجدنا أن الحد الأوسط هو الكلي، بنفس الطريقة التي اتخذ فيها قياس الانعكاس من الفردي حداً أوسط، وكان الأخير في الشكل الثاني، والأول في الشكل الثالث (فقرة 187)، فالكلي يوضع على نحو ما تعبر عنه طبيعته الحقة:

1- أولاً على أنه الجزئي، ونقصد بذلك الجنس النوعي، أو النوع. وهو الحد الذي يتوسط الحدين الآخرين، كما يحدث في القياس الحملي.

2- نفس الوظيفة يحققها الفردي، ونقصد بذلك الوجود المباشر، فهو يتوسط بمقدار ما هو متوسط، على نحو ما يحدث في القياس الشرطي المتصل.

3- نجد عندنا أيضاً الكلي المتوسط، كما يضع نفسه صراحة في مجموعة أجزائه، وكجزئي واحد على نحو ما يحدث في القياس الشرطي المنفصل، إنه كلي واحد، وهو نفس الكلي، ذلك الذي يوجد في هذه الحدود الثلاثة التي يتألف منها القياس الشرطي المنفصل، ولكنها صورة مختلفة من التعبير عنه.

192- درسنا القياس من حيث تطابقه مع التمييزات التي يحتوي عليها، وكانت النتيجة العامة لسيره هي إظهار أن التمييزات، والاختلافات الموجودة داخله تعمل على إلغاء نفسها، وتدمير تخارج الفكرة الشاملة من نفسها. ولقد رأينا:

1- أن كل عنصر من العناصر الدينامية قد أثبت بنفسه الكل الفلسفي لجميع العناصر. باختصار أثبت أنه قياس كامل، وكانت العناصر بالتالي متحدة ضمناً أو بالقوة.

2- سلب عناصر الفكرة الشاملة، وتميزاتها، وتوسطها كل عنصر من خلال الآخر ليؤلف استقلالاً، بحيث نجد أن كلياً واحداً هو نفسه الموجود في جميع هذه الصور، وهو يضع هوية هذه العناصر صراحة. أما عناصره الدينامية- من حيث المثال- فربما وصفت العملية القياسية بأنها تتضمن أساساً سلب الخصائص التي تسير من خلالها- كعملية متوسطة من خلال تعليق التوسط- على أنه يصل الموضوع لا بشيء آخر، بل بآخر معلق، أو بعبارة أخرى، بنفسه.

### [إضافة]

نظرية القياس في المنطق الشائع يفترض فيها أنها تحقق الجزء الأول أو ما يسمى بالنظرية «المبدئية». ثم يتبعه الجزء الثاني المسمى بنظرية المنهج التي تظهرنا على الكيفية التي يخلق بها جسد المعرفة العلمية بتطبيق صور الفكر التي ناقشناها في الجزء الأول على موضوعات موجودة.

ومن هنا فإن هذه الموضوعات، وما يتضمنه فكر الموضوعية بصفة عامة، هي أسئلة لم يتعطف منطق الفهم ويجب عليها. ويعتقد أن الفكر نشاطي ذاتي أو صوري محض، وأن للواقعة الموضوعية التي تواجه الفكر وجوداً منفصلاً ودائماً. غير أن هذه الثنائية هي نصف الحقيقة، وهناك نقص في الذكاء في الإجراءات التي تقبل في الحال، مقولتي الذاتية والموضوعية، دون بحث في أصولهما لكنهما معاً- الذاتية والموضوعية- أفكار يقيناً حتى لو كانت أفكاراً نوعية، لا بد أن تظهر على أنها مؤسسة على الفكر الكلي الذي يحدد نفسه بنفسه.

ولقد تحقق ذلك هنا، على الأقل بالنسبة للذاتية، ولقد تعرفنا عليها، أو الفكرة الشاملة الذاتية (التي تشمل الفكرة بما هي كذلك، والحكم والقياس) كنتيجة جدلية للمرحلتين الأساسيتين الأولين من

الفكرة المنطقية، الوجود، الماهية.

والقول بأن الفكرة الشاملة ذاتية، وذاتية فقط، هو قول صحيح تماماً حتى الآن، ذلك لأن الفكرة الشاملة هي بالقطع الذاتية نفسها. ولا تقل الأحكام والقياس في ذاتيتها عن الفكرة الشاملة. وإذا أخذت هذه الصور معاً إلى جانب ما يسمى بقوانين الفكر (قوانين الهوية، والاختلاف، والأساس الكافي) فإنها تشكل ما يسمى بمضمون «عناصر» المنطق الشائع، لكن في استطاعتنا أن نسير خطوة أبعد. فهذه الذاتية بوظائفها في الفكرة الشاملة: الحكم، والقياس - لا تشبه مجموعة من الحجرات المنفصلة الخالية التي تملأ من الخارج بواسطة موضوعات موجودة وجوداً منفصلاً ولعل من الأصوب أن نقول إنها نفسها ذاتية تحطم حدودها باعتبارها جدلية، وتفتح على الموضوعية عن طريق القياس.

193- وهذا «التحقق» للفكرة الشاملة- وهو التحقق الذي يكون فيه الكلي عبارة عن شمول واحد- يعود إلى ذاته (وتكون فيه الأعضاء المختلفة هي الكل أيضاً) ويضيف على نفسه طابع الوحدة «المباشرة» يدمج التوسط، وهذا التحقق للفكرة الشاملة هو الموضوع.

وقد يبدو هذا الانتقال من الذات، أو الفكرة بصفة عامة، والقياس بصفة خاصة إلى الموضوع انتقالاً غريباً، ولا سيما إذا نظرنا إلى قياس الفهم وحده، وافترضنا أن القياس هو دائماً ليس سوى عمل من أعمال الوعي. لكن هذه الغرابة لا تفرض علينا أي التزام للسعي لجعل هذا الانتقال يتخذ مظهر المعقولة أمام التصور المستحب.

المشكلة الوحيدة التي يمكن أن نتناولها هي ما إذا كان تصورنا المؤلف لما يسمى «بالموضوع» يطابق تقريباً الموضوع على نحو ما تصفه هنا؟ يفهم من «الموضوع»، في العادة، لا موجوداً مجرداً، أو شيئاً

موجوداً فحسب، أو أنه لون من الوجود العقلي، بل يفهم شيئاً مستقلاً تماماً بذاته، عينياً، مكتملاً بذاته، وهذا الاكتمال هو شمول الفكرة. أما أن الموضوع Objekt هو أيضاً موضوع بالنسبة لنا Gegenstand، وأنه خارجي بالنسبة لشيء آخر، فسوف نراه بشيء من الدقة حين يضع نفسه في مقابل الذاتي.

أما الآن فيما أن الفكرة قد انتقلت من توسطها، فهو ليس سوى موضوع مباشر، ولا شيء أكثر من ذلك، تماماً كما أن الفكرة الشاملة لا يمكن وصفها بأنها ذاتية قبل تعارضها التالي مع الموضوعية.

وفضلاً عن ذلك فإن الموضوع بصفة عامة هو شمول واحد، ولا يزال في ذاته غير منوع وهو العالم الموضوعي ككل، الله، والموضوع المطلق. غير أن للموضوع أيضاً اختلافاً يلحق به: فهو ينقسم إلى أجزاء غير معينة في كثرتها (هي التي يتكون منها العالم الموضوعي، وكل جزء من هذه الأجزاء المفردة هو أيضاً موضوعي عيني مكتمل، أو وجود مستقل.

ولقد تمت مقارنة الموضوعية بالوجود العام، وبالوجود الفعلي، وبالوجود بالفعل<sup>(1)</sup>. وكذلك تمت مقارنة الانتقال إلى الوجود الفعلي والوجود بالفعل (وليس بالوجود العام Being، لأنه المباشرة الأولى المجردة تماماً) بالانتقال إلى الموضوعية، والأساس الذي يسير منه الوجود الفعلي، والارتباط المنعكس الذي يندمج في الوجود بالفعل ليس سوى الفكرة الشاملة التي لم تتحقق بعد إلا على شكل ناقص، فهي ليست سوى جوانب مجردة لها، وبما أن الأساس هو وحدتها التي انسلت ماهية. وليس التضاييف سوى الارتباط بجوانب الواقع التي

Being, Existence, Actuality. (1)



يفترض أن لها وجوداً منعكساً على ذاته فحسب. والفكرة الشاملة هي وحدة الاثنين، وليس الموضوع شيئاً يشبه الماهية، وإنما هو وحدة كلية داخلية لا تتضمن فقط تميزات حقيقية، بل تحتوي عليها كشمولات في ذاتها.

من الواضح أنه في جميع هذه الانتقالات هناك في غرض أبعد من مجرد إظهار الرابطة التي لا تنفصم بين الفكرة الشاملة، أو الفكرة والوجود. لقد سبق أن لاحظنا أكثر من مرة أن الوجود ليس شيئاً سوى علاقة ذاتية بسيطة، وهذه المقولة الهزيلة متضمنة - بالقطع - في الفكرة الشاملة، بل حتى في الفكرة ذاته.

غير أن معنى هذه الانتقالات ليس أن نقبل خصائص أو مقولات على أنها متضمنة فحسب - وهي غلطة أفسدت الدليل الانطولوجي على وجود الله - عندما ذهب إلى أن الوجود واقع واحد بين كثيرين. وما يفعله مثل هذا الانتقال هو أن يأخذ الفكرة الشاملة - مع هذا التجريد البعيد للوجود، أو مرحلة ما قبل الموضوعية، الذي لا دور له حتى الآن - وينظر إلى طابعها النوعي بوصفه طابعاً فكرياً فحسب، ليرى متى، وما إذا كانت تتجاوزته إلى صورة تختلف عن الطابع الذي ينتمي إلى الفكرة الشاملة، ويظهر فيها.

وإذا ما أريد لهذا الموضوع، أو نتاج هذا الانتقال أن يوضع في علاقة مع الفكرة الشاملة، بمقدار ما نتحدث عنها الآن كصورة خاصة - فإنه يفني فيها. ويمكن أن نعبر عن هذه النتيجة تعبيراً سلبياً بقولنا إن الفكرة الشاملة (أو من الأفضل أن نقول الذاتية) والموضوع هما معاً شيء واحد ضمناً (أو بالقوة).

لكن من الصواب كذلك أن نقول إنها مختلفان. وباختصار يمكن القول بأن هذين النمطين من التعبير صحيحان، وغير صحيحين في

وقت واحد، فالوضع الصحيح لهذه الحالة لا يمكن إبرازه في تعبير من هذا القبيل، «فالضمني» هو تجريد، بل - أكثر من ذلك - هو متحيز وناقص بالنسبة للفكرة الشاملة ذاتها، التي يكون فيها هذا النقص معلقاً ككل، بتعليقها لنفسها للموضوع مع نقصه المضاد.

وهكذا نجد أن هذه الضمنية لا بد كذلك، عن طريق السلب، أن تضي على نفسها طابع العن. والهوية النظرية - كما هي الحال دائماً - ليست هي الهوية التافهة المذكورة فيما سبق على أنها الهوية الضمنية بين الذات والموضوع، ولقد كررنا ذكر ذلك كثيراً بما يكفى. إذ كان المقصود حقاً أن نضع حداً للتصور السيء المتبدل الخاص بهذه الهوية التي لا يمكن أن نأمل في مبرر معقول لها.

وإذا ما نظرنا إلى هذه الوحدة بنظرة عامة تماماً، دون أن نثير أي اعتراض على الصورة أحادية الجانب، لوجدناها كالاقتراض السابق الذي يركز عليه الدليل الوجودي على وجود الله. فهي هنا تظهر في صورتها الكاملة. ولقد وجد هذا الدليل لأول مرة - على نحو واضح ومعرفة - عند القديس أنسلم St. Anselm<sup>(1)</sup> الذي حصر نفسه في مشكلة ما إذا كان هناك مضمون معين فكرتنا عن الله. وهاك ما قاله بإيجاز: «لا شك أن الموجود الذي لا نتصور أعظم منه لا يمكن أن يوجد في العقل فقط، لأن في استطاعتنا أن نتصور موجوداً مثله متحققاً في الواقع أيضاً، ومن ثم أعظم منه. غير أن ذلك مستحيل.

(1) القديس أنسلم (1033-1109) فيلسوف ولاهوتي إيطالي الأصل أكبر اسم في القرن الحادي عشر، عينه وليم الثاني أسقفاً لكانتربري في إنجلترا عام 1093 فشغل هذا المنصب حتى وفاته. وقد اشتهر أنسلم بالدليل الأنطولوجي على وجود الله الذي عرضه في كتابه Proslogion (أي المقال، أو العظة) الذي يستمد فيه وجود الله من فكرتنا عنه (المترجم)

ويمكن أن نجد صيغة أكثر موضوعية لهذه الوحدة ذاتها عند ديكارت، وإسبنوزا، وآخرين. وعلى حين أن نظرية اليقين المباشر أو الإيمان تعرض - على العكس - الوجه الذاتي الذي يعرضه أنسلم. ويؤمن هؤلاء الحدسيون أن صفة الوجود في وعينا ترتبط ارتباطاً لا ينفصم بتصورنا لله.

والواقع أن مبدأ هذا الاعتقاد يجلب معه تصور الأشياء الخارجية المتناهية تحت نفس الرابطة التي لا تنفصم بين الوعي ووجود هذه الأشياء، على أساس أن الإدراك الحسي لها يتمثلها متحدة مع صفة الوجود، ولا شك أن هذا القول صحيح، غير أنه سوف يكون من العبث التام أن نفترض أن الارتباط في الوعي بين الوجود وتصورنا للأشياء المتناهية هو نفسه كالارتباط بين الوجود وتصورنا لله.

وإذا فعلنا ذلك فإننا ننسى أن الأشياء المتناهية متغيرة وعابرة، أعني أن الوجود الذي يلحق بها لهذا السبب لا هو ارتباط أزلي، ولا هو مما يستحيل فصله، وإذا تحدثنا بلغة المقولات الموجودة أمامنا لقلنا إن وصف الشيء بأنه متناه، يعني أن وجوده الموضوعي لا ينسجم مع فكرته، أي مع صفتها الكلية، أي نوعها وغايتها. وبالتالي فإن «أنسلم» - متجاهلاً أي اتحاد يقع بين الأشياء المتناهية - أعلن السبب وجيه أن الكامل هو وحده الذي يوجد لا فقط وجوداً ذاتياً، بل أيضاً وجوداً موضوعياً، ولن يجدي شيئاً أن نعارض ما يسمى بالدليل الأنطولوجي، أو أن نعارض «أنسلم» في تعريفه للكامل. فهذه الحجة كامنة في كل ذهن ساذج، وهي تعاود الظهور في كل فلسفة حتى بدون إرادة أو بلا وعي - كما أننا نستطيع أن نجد لها في نظرية الإيمان المباشرة.

والغلطة الحقيقية في تدليل «أنسلم»، ظهرت بعد ذلك عند كل من «ديكارت» و «إسبنوزا»، على نحو ما تظهر في نظرية المعرفة

المباشرة، وهي أن هذه الوحدة التي قيل إنها الكمال الأقصى، أو يمكن أن يقال عنها- من الناحية الذاتية- إنها المعرفة الحقة، هي وحدة مفترضة مقدماً، أعني أنها لا توجد إلا بالقوة فحسب. وهذه الهوية المجردة، على نحو ما تظهر، بين المقولتين، يمكن أن يقابلها في الحال ويعارضها اختلافهما.

وهذا هو الجواب الذي قيل رداً على «أنسلم» منذ زمن بعيد مضى. وباختصار فإن تصور المتناهي يوضعان في تعارض حاد مع اللامتناهي، لأن للمتناهي- كما لاحظنا من قبل- موضوعية تتعارض في الحال مع فكرته الشاملة وماهيته، وتختلف عنهما من حيث الهدف والغاية، أو أن المتناهي هو تصور، وهو بذلك ذاتي، ومن ثم لا يتضمن وجوداً، ولا يمكن التغلب على هذا الاعتراض، وهذا التناقض إلا بإظهار المتناهي غير حقيقي، وأن هذه المقولات، إذا ما انفصلت فهي عبث، وغير كافية. وهكذا نجد أن وحدتها هي وحدة سرعان ما يهملها تلقائياً وفيها يتصالحان.

#### (د) الموضوع:

194- الموضوع هو الوجود المباشر، لأنه لا يتأثر بالاختلاف الذي يوجد فيه كشيء مرفوع (لكنه يظل قائماً بداخله) وهو في ذاته شمول كلي Totality (شأنه في ذلك شأن الهوية التي كانت هوية ضمنية من حيث تطور عناصرها). ولكن الموضوع في الوقت ذاته لا يتأثر كذلك بوحدته المباشرة، وهكذا يتحطم إلى أجزاء متميزة، كل منها هو في الوقت نفسه شمول كلي. ومن هنا كان الموضوع هو التناقض المطلق بين الاستقلال الكامل للكثرة، والاعتماد الكامل على الأجزاء المختلفة.

والتعرف الذي يقول: «المطلق هو الموضوع» نجده متضمناً

بالقطع في فلسفة الموناد عند ليبنتز<sup>(1)</sup>. لكل موناد هو موضوع، ولكنه «يمثل» ضمناً مجموع تمثلات العالم. إذ نجد أن الاختلاف في الوحدة البسيطة للموناد هو مجرد اختلاف مثالي<sup>(2)</sup>، فلا هو مستقل، ولا هو واقعي. ولا شيء يدخل إلى الموناد من الخارج، إنه الفكرة الشاملة ككل في ذاتها، وهو لا يتميز إلا بما له من تطور قل أو عظم.

ورغم ذلك فهذه الوحدة البسيطة تنقسم إلى اختلافات متعددة مطلقة، يصبح كل جزء منها موناداً بسيطاً مستقلاً، وفي موناد المونادات<sup>(3)</sup> المثالية Ideality، والافتقار أو عدم قيامها بذاتها. ومن هنا كانت فلسفة ليبنتز تمثل تناقضاً في تطورها الكامل.

### [إضافة]

وكما أصر فشته - بصفة خاصة - في العصور الحديثة - وله الحق

(1) الموناد كلمة يونانية الأصل Mondas ومعناها الوحدة، أطلقه ليبنتز Leibniz (1646-1716) على الجواهر البسيطة التي تتألف منها الأشياء، وهي ظواهر روحية أقرب إلى الذرات التي تتحرك بذاتها، وهو يعرفها بقوله: «الموناد ليس شيئاً آخر سوى جوهر بسيط يدخل في المركبات، ونعني بالبسيط ما لا أجزاء له...» وهذه المونادات هي الذرات الحقيقية في الطبيعة». راجع المعجم الفلسفي للدكتور جميل صليبا دار الكتاب اللبناني بيروت المجلد الثاني ص 451 وما بعدها. (المترجم).

(2) لم نستطع أن نجد ترجمة لهذا المصطلح الهيجلي العسير التعريب Idealitat Ideality سوى كلمة «مثالية» رغم عدم دقتها. والواقع أن هذا المصطلح يحمل عند هيجل معانٍ مختلفة أتم الاختلاف لكنه يعني هنا ما يضاد «الواقعي» أو ما يوجد في الفكر والخيال فحسب. انظر معجم مصطلحات هيجل لميشيل إنوود. M.Inwood: A Hegel Dictionary, Balckwell, Oxford 1991, P.126. وص 245 من ترجمتنا العربية (المترجم).

(3) موناد المونادات عند ليبنتز هو الله (المترجم).

في ذلك- على أن النظرية التي تنظر إلى المطلق- أو إلى الله- على أنه الموضوع، وتقف عند هذا الحد، تعبر عن وجهة النظر التي تأخذ بها الخرافات، كما تعبر عن خوف العبودية.

ولا شك أن الله هو الموضوع، أو هو في الواقع، الموضوع من كل وجه في مواجهة آرائنا الجزئية، والذاتية التي لا هي حقيقة، ولا هي صحيحة. ولكن الله باعتباره الموضوع المطلق فإنه لا يتخذ وضع القوة المظلمة المعادية للذاتية، وإنما هو بالأحرى يحوي الذاتية في جوفه كعنصر حيوي بالنسبة له. وذلك أيضاً هو معنى العقيدة المسيحية التي ترى أن الله قد أراد للبشر جميعاً الخلاص، وأن تعمهم النعمة. والخلاص والنعمة التي يريد لها للبشر يحصلون عليها حين يشعرون أنهم قد أصبحوا مع الله شيئاً واحداً.

وهكذا، من ناحية أخرى، يتوقف الله عن أن يكون مجرد موضوع بالنسبة لهم، كما كان من قبل موضوع رعب وخوف، كما كانت الحالة في الوعي الديني عند الرومان. وإنما يصبح الله في الديانة المسيحية محبة، لأنه عن طريق ابنه- الذي يتحد معه في الوقت ذاته- كشف عن نفسه للناس كبشر بينهم، وبذلك افتداهم، وخلصهم. وذلك يعني بطريقة أخرى، أن التناقض بين الذاتية والموضوعية قد زال، وأن علينا أن نتخلص من ذاتيتنا المباشرة (أى نتخلص من آدم القديم) وأن نتعلم أن نعرف الله على أنه ذاتنا الضرورية الحقة.

وكما أن الدين- والعقيدة الدينية في العبادة- يتألف من التخلص من التناقض أو التعارض بين الذاتية والموضوعية، فإن العلم، والفلسفة أيضاً لا عمل لهما سوى تجاوز هذا التعارض بواسطة الفكر. إن هدف المعرفة أن تنزع من العالم الموضوعي الذي يواجهنا ماله من غربة بحيث نجد أنفسنا في بيتنا، وهو عمل لا يعني سوى رد العالم الموضوعي إلى الفكرة الشاملة، أي إلى ذاتيتنا الأعمق.

وقد نتعلم من المناقشة الحالية خطأ النظر إلى التناقض بين الذاتية والموضوعية على أنه شيء مجرد ودائم، فالاثنان شيء واحد كما يبين سير الجدل. فالفكرة الشاملة هي في البداية الذاتي فحسب، لكنها تتقدم بلا أدنى مساعدة من المادة الأجنبية، وهي في ذلك تطبيع فعلها الخاص، وتتقدم لكي تموضع نفسها. وكذلك الموضوع ليس جامداً ساكناً إن حركته هي أن يبين ما هو في الوقت نفسه ذاتي، ويشكل ذلك خطوة إلى الإمام تجاه الفكرة. وأي إنسان يحاول - نظراً لأنه ألف النظر إلى مقولات الذاتية والموضوعية - أن يمسك بهما في تجريدهما، سوف يجد أن المقولات المعزولة تناسب بين أصابعه دون أن يدري، ثم تراه هو نفسه يقول عكس ما كان يريد أن يقول.

وتشمل الموضوعية ثلاث صور هي: الآلية Mechanismus، والكيميائية Chemismus، والغائية Teleology<sup>(1)</sup>، والموضوع الذي

(1) كانت فكرة الذاتية تشمل على: 1- الفكرة الشاملة ما هي كذلك. 2- الحكم. 3- القياس.

ونحن هنا نجد أن الموضوعية (أو الموضوع) تشتمل على: 1- الآلية. 2- الكيميائية. 3- الغائية.

أ- أما الآلية Mechanismus (وهي مشتقة من الكلمة اليونانية Mechane (بمعنى الآلة، أو الوسيلة) فهي تعني تفاعل الموضوعات على أسس آلية، أعني على نمط المبادئ التي تعمل عليها الآلة - على الأقل في عصر هيجل - وعلى الرغم من أن هيجل يستخدم هذا المصطلح فإنه يرفض التفسير الآلي للحياة والذهن. والآلية على أنواع ثلاثة.

1- الآلية الصورية: فالأجسام تؤثر وتدفع بعضها بعضاً عن طريق الضغط والتصادم. وليس هناك جسم مفرد يسيطر على الأجسام الأخرى، ومن ثم فليس لحركة الأجسام الأخرى، ومن ثم فليس لحركة الأجسام بؤرة مركزية وهذه الأجسام هي التخارج، بمعنى أن علاقاتها لا تؤثر في طبيعتها الداخلية.

=

2- الآلية المختلفة: (أي غير المحايدة) حيث يكون جسم واحد هو لا مركز وتنجذب إليه بقية الأجسام.

3- الآلية المطلقة: الأجسام (كالكوكب مثلاً) ترتبط جسم مركزي (هو الشمس) وهي نفسها مراكز لأجسام أدنى تدور حولها (كالأقمار مثلاً).

وتنطبق مقولة الآلية أساساً على الطبيعة غير العضوية. وإن كانت الآلية في جوهرها ليست تعبيراً عن علاقات الأجسام المادية أو الفيزيقية، بل يكمن جوهرها في العلاقة الخارجية لموضوعات مستقلة قائمة بذاتها. أما الذهن فنحن ننظر إليه نظرة آلية، لا فقط عندما نراه بمنظور الآلية الفيزيقية، بل عندما ننظر إليه على أنه مجموعة من القوى، أو الملكات الذهنية، أو على أنه مجموعة من الأفكار التي ترتبط بقوانين التداعي، وتحكمها قوانين تشبه علاقات الأجسام الفيزيقية. والذهن والحياة عموماً لا يخضعان للآلية. وتنطبق الآلية المطلقة على الدولة عندما تشكل عناصرها الثلاثة: الفرد- حاجاته- الحكم، نظاماً اجتماعياً يشبه النظام الشمسي. (قارن فيما بعد فقرة 198) وإمكان تطبيق الآلية المحدود على الظواهر العضوية والروحية يفسر إلى حد ما دخولها في عالم المنطق.

ب- أما الكيمائية Chemismus (مشتقة من Chemie أي الكيمياء) فهي تعني تفاعل الأجسام على أساس كيميائية، أو النظر إلى العالم ككل بواسطة أنه يعمل على مبادئ كيميائية، والجواهر الكيميائية ترتبط بعضها ببعض عن طريق ارتباطها داخلياً بواسطة التضاد، والانجذاب فالحامض يقف في تعارض مع القلوي، لكن عندما يتركب الحامض مع القلوي فإن كلاً منها يجعل الآخر محايداً ليشكلا الملح، ويفقدان خواصهما السابقة، وإن كان المركب يمكن أن يتحطم من جديد بواسطة عوامل خارجية. ولقد اهتم هيجل بصفة خاصة بظاهرة «الانجذاب الانتخابي» التي درسها من قبل في كتاب «علم المنطق» أو المنطق الكبير تحت عنوان «القدر» وكذلك في الموسوعة فقرة 333، عندما يكون بين عناصر المركب انجذاب يربط بعضها ببعض، لكنه انجذاب يختلف في قوته. ولقد طبق جوته هذه الفكرة في



له الطابع الآلي هو الموضوع المباشر غير المتميز. ولا شك أنه يتضمن اختلافاً، إلا أن الأجزاء المختلفة تقف بلا إلفة بين بعضها وبعض، ومن هنا كانت علاقاتها خارجية. وفي الكيمائية أيضاً نجد - على العكس - أن الموضوع يبرز الميل الأساسي إلى التميز، بطريقة تجعل الموضوعات تكون على ما هي عليه فقط بالقياس إلى علاقاتها بعضها ببعض. وهذا الميل إلى التمييز يبرز طابعها وكيفها. أما النوع الثالث عن الموضوعية

روايته «الانجذاب الانتخابي» (1809) على العلاقات البشرية حيث يبرهن الحبيبان على انجذابهما لشخص ثالث على نحو أقوى من انجذاب كل منهما إلى الآخر. وهيجل، مثل جوته، لا يعتقد أن الكيمائية تتجسد فقط في العناصر الكيمائية، بل أيضاً في العلاقات الجنسية بين الكائنات الحية، وفي الحب البشري، وفي الصداقة.

ج- الغائية لـ The teleology من Teleos اليونانية بمعنى هدف أو غاية - فهي تعني حرفياً نظرية الغرض أو الغرضية، غير أن هيجل يطبقها أساساً على الطابع الغائي لموضوع ما، أو لنسق من الموضوعات. وهو، مثل كانط، يفرق بين الغائية الخارجية والغائية الداخلية. فالغرض لكي يتحقق في الغائية الخارجية لا يكون محايثاً في الموضوعات، وإنما يدخل عليها من الخارج بواسطة فاعل بشري أو إلهي. أما الغائية الداخلية فيكون الغرض مباطناً فيها. ويعمل أساساً وفق مبادئ غائية تسيطر على الغرض.

وكنا نتوقع أن يسير هيجل إلى المنطق من الكيمائية إلى الغائية الداخلية. لكن ما وصفه في الواقع هو الغائية الخارجية، ولا سيما التفاعل البشري الذي يتدخل في الأنظمة الآلية، والكيمائية ليحقق غرضه، ولعل السبب هو أن الصورة الأبسط للغائية لا بد أن تسبق الصورة المعقدة للغائية الداخلية، قارن في ذلك كله M.Inwood: A Hegel Dictionary, P.181. وانظر أيضاً ترجمتنا العربية التي أصدرها المجلس الأعلى، للثقافة بالقاهرة ص 343-347 (الترجم).

فهو العلاقة الغائية، وهي وحدة الآلية والكيميائية. فالخطة، أو التدبير والتصميم - شأنها شأن الموضوع الآلي - هي شمول كلي يحوي ذاته، يثريه من التمايز، وينمو به ليصل إلى الكيميائية، وهو بذلك إلى الموضوع الذي يقف ضده. وأخيراً فإننا نجد أن تحقق «الخطة» هو الذي يشكل الانتقال إلى الفكرة Idea.

### (أ) الآلية:

195- الموضوع (1) في مباشرته في الفكرة الشاملة بالقوة فحسب، والفكرة الشاملة عندما تكون ذاتية فإنها تقع خارجه، وجميع الخصائص تفرض عليه من الخارج. وبما أنها وحدة المختلفات، فهي مركب أو تجمع، وتكون قدرتها على التأثير في أي شيء آخر علاقة خارجية. وتلك هي الآلية الصورية. وعلى الرغم من ذلك فإننا نجد أن الموضوعات في هذه العلاقة، تظل مستقلة وخارجية بعضها بالنسبة لبعض.

والضغط والتصادم والكبس هي أمثلة لهذه العلاقات الخارجية. ولقد قيل إن معرفتنا تكون آلية حين تكون عن ظهر قلب، أو حين لا يكون للكلمات معنى عند قائلها إذا ما ارتبط بعضها ببعض بعلاقات خارجية، بحيث يكون اتصالها خارجياً بالإحساس، والتصوير، والفكر. وهي حين تكون في علاقات خارجية بعضها مع بعض فإنها تشكل سياقاً متتابعاً لا معنى له. وقل مثل ذلك في السلوك الأخلاقي، وفي التدين... الخ فهما آليان بنفس المعنى السابق، حين يكون سلوك الإنسان محددًا، ومقررًا من قبل القوانين الرسمية، أو من قبل أحد الوعاظ... الخ وباختصار حين لا يكون لعقله أو إرادته هو أي دخل في أفعاله وسلوكه بحيث تكون في هذه الحالة غريبة عنه.

## [إضافة]

الآلية هي أول صورة من الموضوعية، وهي كذلك أول مقولة ترد إلى الفكر حين يفحص العالم الموضوعي، وهي كذلك المقولة التي يجاوزها الفكر، فهي ليست سوى لون من ألوان الملاحظة السطحية، والتي لا تستطيع أن تكون علاقة بيننا وبين الطبيعة، دع عنك أن تربطنا بعالم الروح، ففي عالم الطبيعة نجد أن العلاقات المجردة بين المادة في كتلتها الجامدة هي وحدها التي تخضع لقوانين الآلية. وعلى العكس من ذلك فإننا نجد أن ميدان العمليات والظواهر التي يطلق عليها لفظ «العالم الفيزيقي» بالمعنى الضيق لهذه الكلمة: كظاهرة الضوء، والحرارة، والمغناطيسية، والكهرباء، فإنها لا يمكن تفسيرها بعمليات آلية فحسب: كالضغط، والكبس، والتصادم والإزاحة، وما، شابه ذلك.

دع عنك أن تنطبق هذه العمليات على الطبيعة العضوية، على الأقل إذا ما كنا نريد أن نفهم المظاهر النوعية في هذا الميدان: كالنمو، والتغذية في النبات، أو الإحساس عند الحيوان. ومن أعمق الأخطاء - وربما كان الخطأ الرئيسي - عند الباحثين المحدثين في الطبيعة تمسكهم بتطبيق القوانين الآلية في ميادين تحتاج إلى مقولات أعلى من مقولة الآلية المحضة. وهم بذلك يعارضون شهادة الإدراك الحسي غير المتحيز، ويوصدون الباب أمام معرفة أتم وأكمل للطبيعة.

أما في عالم الذهن والروح، فإننا نجد أن النظرية الآلية يتردد صداها حاملة سلطاناً ليس من حقها. خذ مثلاً تلك الملاحظة التي تقول إن الإنسان يتكون من جسد وروح. إننا نجد في هذه الملاحظة حدين يقف كل منهما في مواجهة الآخر، ويقوم مستقلاً بذاته أمامه، ولا يرتبط به إلا برباط خارجي. وقل مثل ذلك في النفس التي نجدها تتكون من مجموعة من القوى والملكات المستقلة التي توجد جنباً إلى جنب.

وعلى ذلك فإننا لا بد أن نرفض الطريقة الآلية في البحث حين تجاوز حدودها إلى المعرفة العقلية بصفة عامة، وحين تحاول أن تجعل من الآلية مقولة مطلقة، إلا أننا يجب ألا نغفل مع ذلك الدفاع عن الآلية على اعتبار أنها إحدى المقولات المنطقية.

ومن هنا كان من الخطأ أن نحصرها في نطاق العمليات الفيزيائية التي استمدت منها اسمها. فلا بأس مثلاً من أن نلفت النظر إلى أفعال آلية، مثل أفعال الثقة، والرفع.... الخ. ورغم ذلك فلا بد أن نتذكر أن قوانين الآلية في هذه المجالات ليست قاطعة ولا نهائية، وهي تتلشى في أوضاع تالية. وربما أضفنا أنه في الطبيعة عندما تضبط، أو تضطرب الوظائف العضوية، أو الوظائف العليا، من حيث فاعليتها المألوفة، فإن مقولة الآلية الثانوية يكون لها في الحال اليد العليا.

ومن هنا فإن من يعاني من الهضم يشعر بضغط في المعدة بعد تناوله لأنواع معينة من الطعام حتى بمقادير قليلة، في حين أن أولئك الذين تعمل أعضاء الهضم عندهم بطريقة سليمة، فإنهم يتحررون من هذا الشعور، رغم أنهم قد يتناولون من الطعام كميات أكبر، وتحدث نفس هذه الظاهرة مع الأطراف أو الأوصال (الذراع، الساق.. الخ) في الشعور العام بالثقل، وهو شعور نخبره في حالات التوعك الجسدي، بل إن الآلية نجد لها مكاناً حتى في عالم الذهن: فنحن نكون على حق حين نتحدث عن الذاكرة الآلية، وعن جميع العمليات الآلية كالقراءة، والكتابة، والعزف على الآلات الموسيقية.... الخ.

وعلى الرغم من أن الآلية تلعب دوراً هاماً في الذاكرة، فإنها لطريقة سيئة من علم النفس أن يفسر طبيعة الذاكرة بأنها آلية، وأن يطبق على عالم الروح قوانين الآلية. إن كل مظهر من مظاهر الآلية في الذاكرة يكمن في أن بعض الوقوف على شروط الذاكرة الآلية لدراسة أبعد من دراسة الآليات، كما أن هذه الدراسات لن تدفع على الإطلاق

إلى تقدم البحوث الخاصة في علم النفس.

196- الافتقار إلى الغير، الذي يسمح للموضوع أن يعاني من العنف، يمتلكه الموضوع (انظر الفقرة السابقة) من حيث إنه يمتلك استقلالاً معيناً. ولما كان الموضوع يتضمن بالقوة طابع الفكرة الشاملة، ولا تندمج إحدى هذه الخصائص بالأخرى. غير أن الموضوع من خلال سلب نفسه (أي افتقار إلى الاستقلال) يقترب أكثر من ذاته، وبذلك فقط يصل إلى الاستقلال، ويكون وحدة سلبية مع نفسه. وهكذا نجد أنه عن طريق تمايزه عن الخارج، ونفي هذا الخارج في استقلاله، فإن هذا الاستقلال يشكل وحدة سالبة مع ذاته، هي التمرکز (الذاتية). وإذا تصورنا الموضوع على هذا النحو، فإنه يتجه، ويشير إلى الخارجي. غير أن هذا الموضوع الخارجي هو بالمثل متمركز حول ذاته. وهو بذلك يشير إلى المركز الآخر. وتلك هي (2) الآلية مع الانجذاب (مع الميل أو الاختلاف) ويمكن أن نوضحها بالجابضية، والشهوة، والغريزة الاجتماعية.... الخ.

197- وهذه العلاقة عندما تسير إلى أقصاها تشكل القياس، وفي القياس نجد السلبية المحايثة بوصفها الفردية المركزية للموضوع (المركز المجرد) يرتبط بموضوعات غير مستقلة عنه، مكونة الآخر الأقصى عن طريق واسطة تربط المركزية بعدم استقلال الموضوعات (مركز نسبي). وتلك هي (3) الآلية المطلقة.

198- القياس الذي نشير إليه على هذا النحو (ف- ج- ك) هو مثلث الأقيسة، والفردية الزائفة للموضوعات غير المستقلة. التي تجد الآلية الصورية نفسها معها فيما بينها هي بسبب عدم استقلالها هذا، وهي كذلك كلية خارجية، ومن ثم فهذه الموضوعات تشكل كذلك الحد الأوسط بين المركز المطلق، والمركز النسبي (صورة القياس هي ك- ف- ج). وبسبب هذا الافتقار إلى الاستقلال يبقى هذان الحدان

منفصلان، ويشكلان حدين أقصيين، كما يرتبط أحدهما بالآخر. وقل مثل ذلك في المركزية المطلقة بوصفها الجوهر الكلي الدائم (ويوضحها الجاذبية التي تظل في هوية) التي بوصفها تشمل في جوفها الفردية بوصفها سلب، فهي ما يتوسط بين المركز النسبي، والموضوعات غير المستقلة (صورة القياس هي ج-ك-ف). وهي كذلك تظل جوهرية، بوصفها قوة تفكيك، في طابعها الفردي المحايد، أكثر من كونها كلية، وهي تعمل كرابطة هوية ووجود في ذاته.

ومثل النظام الشمسي هناك، كذلك في المجال العملي للدولة نظام لثلاثة أقيسة:

- 1- الفرد أو الشخص. من خلال جزئيته، أو حاجاته الفيزيقية، والحاجات الذهنية (وهي عندما تتطور تطوراً كاملاً تعطينا المجتمع المدني) مقترنة بالكلي، أعني: المجتمع، والقانون، والحكم.
- 2- الإرادة، أو نشاط الأفراد وسلوكهم، هي الحد الأوسط الذي يشعب الحاجات الاجتماعية، في المجتمع، والقانون.....الخ. وهي التي تعطي للمجتمع، والقانون.....الخ تحققها الكامل، ودافعها.
- 3- غير أن الكلي، أعني الدولة، والحكم، القانون، هو الحد الأوسط الجوهري الذي يجد في الأفراد- وإشباع هؤلاء الأفراد- تحققهم الكامل، وتوسطهم ودوامهم. كل وظيفة من وظائف الفكرة الشاملة، على نحو ما يدمجها التوسط بالحد الأقصى الآخر، تصل إلى الوحدة مع نفسها، وتنتج ذاتها: وهذا النتاج هو المحافظة على الذات. وعن طريق هذا الاقتران الثلاثي فحسب، بواسطة مثلث الأقيسة لنفس الحدود Termini نستطيع أن نفهم الكل فهماً شاملاً في عضويته.

199- صفة مباشرة الوجود، وهي صفة الموضوعات في الآلية

المطلقة، ينفىها ضمناً (أو بالقوة) واقعة أن استقلالها مشتق من، ويرجع إلى، ارتباط بعضها ببعض. ومن ثم فهو يرجع إلى افتقارها. وهكذا لا بد أن يظهر الموضوع علانية على نحو ما هو عليه في وجوده منجذباً (أو منحازاً) نحو آخره - على أنه محايد.

### (ب) الكيمياءية Chemismus:

200- للموضوع غير المحايد (أو المنجذب) نمط محايت يشكل طبيعته (أو تعين عيني محايد)<sup>(1)</sup> يوجد فيه. لكن بما أنه يحمل طابع الفكرة الشاملة، فإن هناك تناقضاً بين شموله والنمط الخاص لوجوده. وبالتالي فهو محاولة مستمرة لإلغاء هذا التناقض، ولجعل وجوده المعين مساوياً للفكرة الشاملة.

### [إضافة]

الكيمياءية هو مقولة الموضوعية التي لم تتأكد، كقاعدة، والتي لا توضع بصفة عامة تحت عنوان الآلية. وينطبق الاسم الشائع للعلاقة الآلية عليها معاً كتمييز مضاد عن العلاقة الغائية، وهناك مبرر لذلك في السمة المشتركة بين الآلية والكيمياءية، وفيها معاً توجد الفكرة الشاملة، لكن على نحو ضمني وكامن فحسب. وهكذا ينفصلان معاً عن الغائية بخط واضح، حيث يكون للفكرة الشاملة وجود حقيقي مستقل، وهذا صحيح. ومع ذلك فالآلية والكيمياءية متمايزان تماماً، فالموضوع تحت مقولة الآلية هو أساساً إشارة إلى محايدة للذات، في حين أن الموضوع تحت مقولة الكيمياءية ينظر إليه على أنه يشير تماماً إلى شيء آخر. ولاشك أن ينبثق في الآلية - عندما تطور نفسها - إشارات إلى شيء آخر.

(1) هكذا في الترجمة الفرنسية ص 123 (المترجم).

غير أن الرابطة بين الموضوعات الآلية بعضها مع بعض لا تكون في البداية سوى رابطة خارجية فحسب، حتى أن الموضوعات التي يرتبط بعضها ببعض لا تزال تحمل سمة الاستقلال. ففي الطبيعة، على سبيل المثال، نجد أن الأجرام السماوية المختلفة التي يتشكل منها النظام الشمسي تؤلف نظاماً حركياً نشطاً، وهي تظهرنا بذلك على ارتباط بعضها ببعض.

غير أن الحركة بوصفها وحدة الزمان والمكان، هي ارتباط مجرد، وخارجي تماماً، ومن ثم يبدو كما لو كانت الأجرام السماوية التي ترتبط على هذا النحو ارتباطاً خارجياً لا بد أن تواصل الوجود على نحو ما هي عليه، حتى بغض النظر عن هذا الارتباط المتبادل. والموضوعات التي يميل بعضها إلى بعض كيميائياً، تكون على نحو ما هي عليه عن طريق هذا الميل وحده، ومن ثم فهي الدافع المطلق نحو تكامل بعضها ببعض.

201 - وبالتالي فإن نتاج العملية الكيميائية هو الموضوع محايداً وكامناً في الحدين الأقصىين، فكل منهما في حالة تحفز. الفكرة الشاملة، أو الكلي العيني، تصل إلى الوحدة بفضل اختلاف الموضوعات (الجزئية) التي تندمج في الفردية (على هيئة النتاج)، وبذلك وحده تتحد مع نفسها. والأقيسة الأخرى متضمنة كذلك في هذه العملية. ومكانة الحد الأوسط تقوم بها في آن واحد الفردية كنشاط، والكلية العينية، ماهية الحدود القصوى، وهي ماهية تصل إلى وجودها المتعين في النتاج.

202 - الكيميائية من حيث هي ارتباط منعكس للموضوعية، تفترض مقدماً، ليس فقط الطبيعة غير المحايدة للموضوعات، بل أيضاً استقلالها المباشر. ويعتمد مسار الكيميائية على الانتقال جيئة، وذهاباً من صورة إلى أخرى، وهي صورة تبقى هي الأخرى خارجية الواجدة



عن الأخرى كما كانت من قبل. وتندمج في النتاج المحايد للخواص النوعية التي تحملها الحدود القصوى تجاه بعضها، لكن على الرغم من أن النتاج يطابق الفكرة الشاملة، فإن المبدأ الذي يستلهمه التمايز النشط لا يوجد فيه، فقد سقط من جديد في المباشرة. ومن ثم فالجسم المحايد إلى حدود قصوى مختلفة. والذي يعطي للموضوع المحايد- بصفة عامة- انجذابه وحيويته تجاه الآخر، هذا المبدأ، والعملية كإفصال مكثف، يقعان خارج العملية الأولى.

[إضافة]

ولا ترتفع العملية الكيميائية فوق عملية متناهية مشروطة. والفكرة الشاملة كفكرة شاملة ليست سوى قلب العملية وروحها، ولا تصل في هذه المرحلة إلى وجود خاص بها. وتكون العملية في النتاج المحايد هامة، ويقع السبب الموجود خارجها.

203- كل عملية من هاتين العمليتين: رد المنجذب (أو غير المحايد) إلى المحايد، وتمايز المحايد، تشق طريقها دون اعتراض من الآخر. غير أن احتياجها إلى رابطة داخلية يظهرنا على أنها متناهية بانتقالها إلى الناتج الذي تدمج معه وتذوب فيه. والعكس فإن العملية تعرض علينا لا كيان المباشرة المفترضة مقدماً للموضوعات غير المحايدة. وعن طريق هذا السلب للمباشرة والتخارج الذي ضاعت فيه الفكرة الشاملة بوصفها موضوعاً، فإنها تتحرر، وتكتسب صفة الوجود المستقل في مواجهة تلك المباشرة وهذا التخارج. وفي هذه الظروف تظهر الغاية (العلة الغائية).

[إضافة]

الانتقال من الكيميائية إلى العلاقة الغائية متضمن في الإلغاء المتبادل لصور العملية الكيميائية. والنتيجة التي نصل إليها على هذا

النحو هي تحرر الفكرة الشاملة التي لم تكن موجودة في الكيميائية والآلية إلا كبذرة فحسب لم تنمو بعد. وهكذا تظهر الفكرة الشاملة على هيئة هدف، أو غاية إلى الوجود المستقل.

### (ج) الغائية:

204- تدخل الفكرة الشاملة من الغاية إلى مرحلة الوجود الحر، حيث يكون لها وجود خاص بها، بواسطة سلب الموضوعية المباشرة. إنها تتصف بالذاتية ما دام هذا السلب يكون البداية مجرداً، ومن هنا فإن العلاقة بينها وبين الموضوعية ستكون في البداية علاقة مواجهة وتضاد. غير أن طابع الذاتية هذا، إذا ما قورن بشمول الفكرة الشاملة، فهو أحادي الجانب بالنسبة للغاية ذاتها، التي توضع فيها جميع الخصائص النوعية على نحو مدمج وثنائوي، لأن ليس لها عندئذ- حتى الموضوع الذي تفترضه مقدماً- سوى واقع افتراضي (أو مثالي) لا قيمة له في ذاته. وباختصار، الغاية عبارة عن تناقض هويتها الذاتية ضد السلب القائم فيها، أعني تناقضها مع الموضوعية، وهي بذلك تحتوي على النشاط المستبعد أو الهادم الذي يلغي هذا التناقض ويعيدها إلى هويتها مع نفسها. وهذا هو تحقق الغاية، الذي تحيل فيها نفسها إلى الآخر- آخر ذاتيتها- وتتموضع ملغية بذلك التمييز بين الاثنين، وتنغلق فقط على نفسها عائدة إلى ذاتها.

إن الفكرة الشاملة للغاية التي تسمى من ناحية بالفائض، أو الزائد عن الحاجة، فإنها توصف بحق- من ناحية أخرى- بأنها الفكرة الشاملة العقلية، التي تواجه الكلي المجرد للفهم والآخر يصنف الجزئي فحسب، وبذلك يربطه بنفسه، لكنه لا يدخله في طبيعته الخاصة. وللتمييز بين الغاية أو العلة الغائية، والعلة الفاعلة (التي تطلق على السبب بمعناه المؤلف) أهمية بالغة.

وتنتمي الأسباب بمعناها الدقيق إلى مجال الضرورة العمياء التي لم تنكشف بعد. ومن ثم فإن السبب يظهر كانتقال إلى المتضاييف معه، ويفقد أوليته (أو طابعه الأولى) بأن يغوص في الافتقار، ولا يكون السبب سبباً لأول مرة إلا في ذاته أو بالنسبة لنا، وهناك يعود إلى ذاته. أما الغاية، فهي على العكس تقدم صراحة محتوية على طابعها النوعي الخاص: النتيجة. فهو في علاقة السببية الخالصة لا يتحرر أبداً من الآخريّة. ومن ثم فإن الغاية في فاعليتها لا تنقل إلى آخر، بل تظل هي ذاتها، أعني أنها لا تحمل في النتيجة سوى ذاتها فحسب، وتكون في النهاية ما كانته في البداية أو في حالتها الأولى. وتقضي الغاية تصوراً نظرياً كالفكرة الشاملة التي تكون هي ذاتها في الوحدة المناسبة، ومثالية خصائصها وتحوي الحكم أو السلب - التناقض بين الذاتي والموضوعي، وتعلق - إلى حد مماثل - ذلك التناقض.

وبالنسبة للغاية لا ينبغي علينا الظن في الحال، أو أبداً، أن الصورة الموجودة في الوعي هي نموذج التمثل الذهني المحض. وبفضل الفكرة الشاملة للغائية الداخلية أعاد كانط الحياة للفكرة Idea بصفة عامة، وفكرة الحياة بصفة خاصة. ويتضمن تعريف أرسطو للغائية غاية داخلية، وهي بذلك فكرة عن الغائية أكثر تقدماً من الغائية الحديثة التي لا ترى سوى الغائية المتناهية الحديثة.

حاجات الحيوان وشهواته هي الأمثلة السريعة للغائية، وهي التناقض الذي يشعر به الموجود بداخل الكائن الحي، ويتحول إلى نشاط ينفي هذا السلب الذي لا يزال هو الذاتية المحضة. وإشباع الحاجة أو الشهوة يستعيد السلام بين الذات والموضوع. والشيء الموضوعي الذي يبقى ما بقي التناقض قائماً - أي طالما بقيت الحاجة - يقف على الجانب الآخر، يفقد هذا الاستقلال الزائف باتحاده مع الذات. إن أولئك الذين يتحدثون عن دوام المتناهي وعدم تغيره، مثله

مثل الذاتي والموضوعي قد يكون أمثلة على عكس ذلك في كل ميل وشهوة. فالشهوة- إن صح التعبير- هي الاقتناع بأن الذاتي هو نصف الحقيقة فقط، وليس كافياً أكثر من الموضوعي. غير أن الشهوة من ناحية أخرى تحمل هذا الاقتناع، فهي تفسخ هذه المتناهيات، فهي تلغي التناقض بين الموضوعي الذي يبقى ويظل موضوعياً، وبين الذاتي الذي يبقى ويظل ذاتياً بنفس الطريقة.

أما فيما يتعلق بنشاط الغاية، فربما لفتنا النظر إلى ما يسمى بواقعة أنه في القياس الذي يمثل هذا النشاط، وبين الغاية المغلقة على نفسها عن طريق التحقق الذي هو الحد الأوسط، فإن السمة الجذرية هي سلب هذه الحدود Termini، وهذا السلب الذي هو الحد الذي ذكرناه توأً للذاتية المباشرة التي تظهر في الغاية بما هي كذلك، وللموضوعية المباشرة على نحو ما ترى في الحد الأوسط، وفي الموضوعات المفترضة مقدماً في آن واحد. وهو نفس السلب الذي يظهر في مسار الروح عندما تترك أشياء العالم الحادثة، وذاتيتها الخاصة كذلك لكي تصعد إلى الله. إنه «اللحظة» أو العامل (على نحو ما ذكرناه في المقدمة، وفي الفقرة رقم 192) الذي كنا أهملناه وتغاضينا عنه في الصورة التحليلية للأقيسة التي تعرض فيها ما يسمى بالأدلة على وجود الله لهذا الصعود.

205- العلاقة الغائية في جانبها الأولى المباشر هي غائية خارجية، وتواجه الفكرة الشاملة موضوعاً مفترضاً مقدماً. ومن ثم فالغاية هنا متناهية، سواء من حيث مضمونها من ناحية، أو من حيث الظروف، من ناحية أخرى، التي هي شرط خارجي للموضوع الذي يوجد بوصفه مادة لتحقيقها. ومن هنا فإن تعيينها الذاتي هو إلى هذا الحد تعين من حيث الصورة هي ذاتية الغاية- تنعكس على نفسها، وبالتالي تختلف وتتمايز عن شمول الصورة، وعن الذاتية بصفة عامة، وعن الفكرة الشاملة. ويشكل هذا الاختلاف تناهي الغاية داخل طبيعتها

الخاصة. وبهذه الطريقة فإن مضمون الغاية محدود، وعارض، ومعطى تماماً مثل الموضوع الذي هو شيء جزئي، ويوجد هنا وهناك.

### [إضافة]

والسبب الغائي بصفة عامة لا يعني شيئاً أكثر من الغاية الخارجية. واتفاقاً يفترض أن الأشياء لا تقوم هي نفسها بدورها المرسوم، لكنها تصبح وسائلاً فحسب تستخدم في تحقيق غرض ما يكمن خارجها. وربما قيل إن تلك هي النظرة التي تأخذ بها المنفعة التي لعبت يوماً ما دوراً عظيماً حتى في العلوم، ثم نالت بعد ذلك سمة سيئة تستحقها، فبدأ الناس يعتقدون أنها فشلت في تقديم بصيرة أصيلة في طبيعة الأشياء. والواقع أن الأشياء المتناهية بوصفها متناهية ينبغي - بحق - النظر إليها على أنها ليست نهائية ولا مطلقة، وعلى أنها تشير إلى ما وراءها. غير أن سلبية الأشياء المتناهية هذه هي جدوها الخاص، ولكي نتحقق من ذلك فإننا لا بد أن نلفت الانتباه إلى مضمونها الإيجابي.

كثيراً ما تسير المشاهدات الغائية الأشياء من رغبة حسنة النية إلى إبراز حكمة الله على نحو ما تنكشف في الطبيعة بصفة خاصة. وفي مثل هذه المحاولة فإن اكتشاف الأسباب الغائية التي تصلح الأشياء أن تكون وسائل لها، فلا بد أن نتذكر أننا نقف عند حدود المتناهي، وأنا عرضة للسقوط في تأملات سطحية تافهة، كما هي الحال لو أننا مثلاً لم نكتف بدراسة العنب لما له من فوائد معروفة للإنسان، بل سرنا لدراسة شجرة البلوط من حيث علاقتها بالفلين الذي يستخرج من لحائها كغطاء لزجاجات النبيذ.

ولقد اعتدنا أن تكتب جميع الكتب بهذه الروح، ومن السهل أن نرى أنها لا تشجع المصلحة في الدين أو في العلم. وتقف الغاية

الخارجية في الحال في مواجهة الفكرة، لكن ما يقف عند البداية أو على حدود العتبة كثيراً ما يكون أقل كفاية لهذا السبب.

206- العلاقة الغائية هي قياس تندمج فيه الغاية الذاتية مع الموضوعية الخارجية عنها عن طريق الحد الأوسط الذي هو وحدة الاثنين معاً. وهذه الوحدة هي من ناحية نشاط غرضي أو غائي، وهي من ناحية أخرى وسائل هذا النشاط- أي الموضوعية وقد أصبحت مفيدة لتحقيق الغرض.

### [إضافة]

مسار التطور من الغاية إلى الفكرة Idea يتبع ثلاث مراحل: المرحلة الأولى: هي الغاية الذاتية، والمرحلة الثانية: الغاية في دور الاكتمال، والمرحلة الثالثة: الغاية وقد اكتملت. فلدينا أولاً وقبل كل شيء الغاية الذاتية، وهي تعني شمول الوظائف الأولية للفكرة الشاملة عندما تكون وجوداً مستقلاً. وأولى هذه الوظائف هي وظيفة الكلية المتحدة مع ذاتها، كما لو كان الماء المحايد في البدء الذي يدخل في جوفه كل شيء لكن لم يتميز عنه شيء بعد. وثاني هذه الوظائف تجزئة هذا الكلي، وهي تجزئة يكتسب بواسطتها مضموناً خاصاً. ولما كان هذا المضمون الخاص يتحقق بدوره بواسطة فاعلية الكلي، فإن الأخير يعود بواسطة القهقري إلى ذاته ويندمج معها.

ومن هنا فإننا حين نضع أمامنا غاية معينة ترانا نقول إننا ننوي أن «ننهي» شيئاً ما، وهي عبارة تعني أننا عقدنا النية- إن صح التعبير- للقيام بعمل ما، ونحن في خطوة أبعد نتحدث عن الرجل الذي «يعزم» أن يقوم بعمل ما، قاصدين أن الفاعل يخطو من باطنية الذاتية ليدخل في أمور موضوعية مع البيئة المحيطة. ويمدنا ذلك بالخطوة التي تسير من الغاية الذاتية إلى السلوك الغائي الذي يتجه نحو الخارج.

207- القياس الأول للسبب الغائي يمثل الغاية الذاتية. وتصل الفكرة الشاملة الكلية إلى الاتحاد مع الفردية بواسطة الجزئية، حتى أن الفردي يصبح تحديداً ذاتياً يشكل حكماً، أعني أنه لا يجزء فقط الكلي الذي لا يزال غير متعين أو يجعله مضموناً متعيناً، بل يضع أيضاً تناقضاً بين الذاتية والموضوعية، وهو- في الوقت نفسه- يعود إلى ذاته، لأنه يختم الذاتية بطابع الفكرة الشاملة، ففرض مقدماً مواجهة الموضوعية، حاملاً علامة ضعف بالمقارنة مع الشمول التام المغلق على ذاته، وهو بذلك يتجه نحو الخارج.

208 - (2) وهذا النشاط الذي يتجه نحو الخارج هو الفردية، التي تتحد في الغاية الذاتية مع الجزئية التي تشمل أيضاً الموضوعية الخارجية مع المضمون. وهو يتجه في البداية- مباشرة- نحو الموضوعية، ويلائم نفسه كوسيلة. والفكرة الشاملة هي هذه القوة المباشرة، ذلك لأن الفكرة الشاملة هي السلبية المتحدة مع ذاتها التي يتحدد وجود الموضوع فيها ككل، وكمثال. وإذن، فالوسيلة كلها هي هذه القوة الباطنية للفكرة الشاملة على هيئة فاعلة، يكون فيها الموضوع كوسيلة متحدة «مباشرة» وتابعا لها.

وتنقسم الوسيلة في الغائية المتناهية إلى عنصرين. كل منهما خارجي بالنسبة للآخر: (أ) النشاط (ب) الموضوع الذي يصلح وسيلة. وعلاقة السبب الغائي بوصفه قوة لهذا الموضوع، وإلحاق الموضوع به هو المقدمة الأولى في القياس، إلى الحد الذي يوضع فيه الموضوع، في الفكرة الشاملة الغائية، كمثالية موجودة على أنه بالقوة، بغير واقع، وتصبح هذه العلاقة ذاتها هي الوسيلة، على نحو ما تعرضها المقدمة الأولى، التي تشتمل في الوقت ذاته على القياس، وتقرن الغاية بالموضوعية من خلال هذه العلاقة التي يكون فيها نشاط الغاية متضمناً، ومسيطرأ.

## [إضافة]

تنفيذ الغاية هو النمط المتوسط لتحقيقها، غير أن حاجتنا للتحقق المباشر لا تقل عن ذلك... والغاية تمسك بالموضوع على نحو مباشر، لأنها القوة التي تسيطر على الموضوع، لأن الجزئية تكمن في الغاية، وفي الجزئية تكمن الموضوعية كذلك. للكائن الحي جسد، تستحوذ عليه النفس، وتضع نفسها فيه بلا توسط، وعلى النفس البشرية الشيء الكثير الذي تقوم به قبل أن تميل طبيعتها الجسدية إلى وسيلة، ولا بد للإنسان أن يستحوذ على جسده حتى يكون أداة النفس.

209- (3) لا يزال النشاط الغائي يتجه مع وسيلته نحو الخارج، ذلك لأن الغاية ليست متحدة مع الموضوع، وبالتالي لا بد لها أن تتحد أولاً مع الموضوع عن طريق المتوسط. ويقف الحد الأوسط- في هذه المقدمة الثانية- بوصفه موضوعاً، في علاقة مباشرة مع الحد الأقصى- الآخر للقياس، وأعني به المادة أو الموضوعية المفترضة مقدماً. وهذه العلاقة هي مجال الكيمياء، والآلية وقد أصبحت الآن في خدمة السبب الغائي، حيث تكمن حقيقتها وفكرتها الحرة. وهكذا فإن الغاية الذاتية التي هي القوة التي تحكم هذه العملية، حيث تنهك الأشياء الموضوعية نفسها، وتستخدم بعضها بعضاً، وتحتال لكي تبقى، وتحتفظ بنفسها، وهي حين تفعل ذلك تظهر بوصفها دهاء للعقل.

## [إضافة]

كما أن للعقل دهاء له قوة. ويمكن أن نقول إن الدهاء يكمن في النشاط المتوسط المتبادل الذي يسمح للموضوعات أن تتبع ميولها الخاصة، ويظل في الوقت ذاته، يؤثر فيها حتى تفقد نفسها، ولا تدخل مباشرة في المسار، ورغم ذلك فهو لا يحقق سوى أهدافه الخاصة. وبهذا التفسير يمكن أن يقال إن العناية الإلهية ترتبط بالعالم ومساره



بقوة الدهاء المطلق. إذ يترك الله الناس ليفعلوا ما يحلو لهم بأهوائهم الخاصة، ومصالحهم الجزئية، غير أن النتيجة لا تكون تحقيق أهدافهم وخططهم الخاصة، بل أهدافه وخططه هو، وهي تختلف تماماً عن الغايات التي كانوا يسعون لتحقيقها في البداية.

210- وعلى ذلك، فالغاية المتحققة هي الوحدة الصريحة للذاتي والموضوعي، وهذه الوحدة هي أساساً متعيناً بخصائص الذاتي والموضوعي، وهي لا تكون محايدة ولا تلغى إلا من زاوية جانبها الأحادي، في حين يقهر الموضوعي، ويصبح متفقاً مع الغاية بوصفها فكرة حرة، وبذلك يتفق مع القوة التي تسيطر عليه. وتدعم الغاية نفسها في مواجهة الموضوعي، فهي ليست الجزئي أو الذاتي أحادي الجانب فحسب، وإنما هي أيضاً الكلي العيني، والهوية الضمنية لكليهما. وهذا الكلي - على نحو ما ينعكس في ذاته، هو المضمون الذي يبقى لا تغيير، في الحدود الثلاثة للقياس، وفي حركتها.

211- يكون للغاية التي تتحقق، في الغائية، نفس الانشقاق الذي كان للوسيلة، وللغاية في بدايتها. ومن ثم لا يكون لدينا سوى صورة انطبعت من الخارج على مادة موجودة سلفاً، وهذه المادة بسبب مضمون الغاية المحدود، تتسم كذلك بخاصية التعيين العارض أو الحادث. وبالتالي فالغاية التي يتم إنجازها ليست سوى موضوع يصبح بدوره وسيلة أو مادة لغايات أخرى، وهكذا إلى الأبد.

212- غير أن ما يحدث في تحقق الغاية هو أن الذاتية أحادية الجانب، ومظهر الاستقلال الموضوعي الذي يوجهها يتم إلغائها معاً، وعندما تمسك الفكرة الشاملة بالوسيلة فإنها تجعل من نفسها الماهية الضمنية للموضوع. لقد كان استقلال الموضوع قد تبدد ضمناً في العمليات الآلية والكيميائية، وفي مجرى حركتها تحت سيطرة الغاية، يتم التخلص من مظهر الاستقلال، وهو الجانب السلبي الذي يواجه

الفكرة الشاملة. غير أن ما تنجزه الغاية لا يتسم إلا بسمية الوسيلة والمادة، هذا الموضوع، أعني الموضوع الغائي، موجود، ومن ثم لا يوضع إلا على أنه لا شيء، أو أنه «مثالي» فحسب، ولما كان الأمر كذلك فإن التعارض بين الصورة والمضمون يتلاشى أيضاً، وبينما تتحد مع نفسها توضع لهذا السبب كمضمون، حتى أن الفكرة الشاملة التي هي نشاط الصورة لا توجد إلا في المضمون. على ذلك يظهر بوضوح الفكرة الشاملة للغاية، أعني أن الوحدة الضمنية للذاتي والموضوعي قد تحققت الآن. وتلك هي الفكرة Idea.

### [إضافة]

يعتمد هذا التناهي للغاية على الظروف، أعني على مسار تحققها، والمادة التي تستخدمها كوسيلة، لا تندرج تحتها، ولا تنسجم معها إلا خارجياً فحسب. غير أن الموضوع في الواقع هو الفكرة الشاملة ضمناً. وعلى ذلك فعندما تتحقق الفكرة الشاملة في الموضوع على هيئة غاية، لا يكون لدينا سوى تجلي للطبيعة الداخلية للموضوع نفسه، وبذلك لا تكون الموضوعية سوى غطاء تختفي وراءه الفكرة الشاملة. وليس في استطاعتنا أبداً أن نرى أو نخبر - في دائرة المتناهي - أن الغاية قد أصبحت مضمونة حقاً. وعلى ذلك فإن اكتمال الغاية اللامتناهية يعتمد فحسب على إزالة الوهم الذي يجعلها تبدو غير متحققة. فالخير، والخير على نحو مطلق يتحقق في العالم على نحو أزلي، والنتيجة هي أنه لا يحتاج أن ينتظرنا، لكنه يتحقق بالتضمين وبالفعل سواء بسواء. هذا هو الوهم الذي نعيش فيه، وهو وحده الذي يزودنا في الوقت ذاته بالقوة العقلية التي تسكن إليها مصلحة العالم.

وتخلق الفكرة في مسارها هذا الوهم بأن تضع تعارضاً تواجهه، وبنشاطها تتخلص من الوهم الذي خلقتة، ولا تنشأ الحقيقة إلا من هذا الخطأ. وفي هذه الواقعة تكمن المصالحة مع الخطأ ومع التناهي،

والخطأ أو الوجود الآخر، عندما يرفع يظل عنصراً دينامياً ضرورياً للحقيقة، لأن الحقيقة لا يمكن أن توجد إلا إذا جعلت من نفسها نتيجتها الخاصة.

**القسم الثالث**  
**The Idea...الفكرة**

213- الفكرة<sup>(1)</sup> هي الحقيقة في ذاتها ولذاتها، أو هي الاتحاد المطلق للفكرة الذاتي والموضوعي، وليس مضمونها «المثالي» شيئاً

(1) للفكرة Idea عند هيكل معاني مختلفة منها.

1- ليست الفكرة كياناً ذاتياً، أو ذهنياً، وهي بذلك تختلف عن التمثيل أو الصورة الذهنية الذاتية، غير أن الفكرة لا تعارض «الواقع» أو الوجود بالفعل، «اللهم إلا من حيث أن هاتين المقولتين تشكلان مرحلة دنيا تشمل الفكرة في ذاتها وتسلبها. إن الفكرة هي التحقق الفعلي الكامل للفكرة الشاملة (التي هي بدورها ليست كياناً ذهنياً ذاتياً) ومن هنا كانت الفكرة هي الحقيقة.

2- الفكرة لا تتجاوز الجزئيات، ولا تنفصل عنها، بل إنها تتحقق تحققاً تاماً في نوع معين من الجزئي. وعلى الرغم من احترام هيغل لأفلاطون، فإنه يرفض نظريته المزدوجة إلى العالم، ويميل أكثر إلى نظرة أرسطو التي تجعل الأفكار في الأشياء.

3- وليست الفكرة مثلاً أعلى ينبغي علينا أن نحققه، فهي متحققة في الحاضر فعلاً، ومن ثم فليست الأفكار عملية بالمعنى الذي كانت عليه عند كانط.

4- الأفكار عقلية، لكن ذلك لا يعني أنها تنظم ببساطة - فهمنا للعالم، ففكرة الحياة على سبيل المثال، تشمل الغائية والغرضية تماماً، مثلما أن الأنظمة الآلية تشمل السببية. انظر ميشل إنوود «معجم مصطلحات هيغل ص 124» وفي ترجمتنا العربية ص 241 (المترجم).

Micheal Inwood: A Hegel Dictionary Blackwell, Oxford, 1992.

سوى الفكرة الشاملة في حدودها المفصلة (أي تعيناتها)، ومضمونها «الواقعي» ليس سوى العرض الذي تعطيه الفكرة الشاملة لنفسها في صورة الوجود الخارجي، وإذا انغلقت هذه الصورة في مثالية الفكرة الشاملة، فإنها تظل محتفظة بقوتها، وبذلك تحتفظ بها في ذاتها.

وتعريف المطلق بأنه الفكرة Idea هو نفسه تعريف مطلق، فجميع أنواع التعريفات السابقة ترد إليه، والفكرة هي الحقيقة، لأن الحقيقة هي تطابق الموضوعية مع الفكرة، لكن ذلك لا يعني، بالطبع، تطابق الأشياء الخارجية مع تصوراتي، ذلك لأن هذه التصورات ليست سوى تصورات صحيحة أعتنقها «أنا» هذا الشخص الفردي.

لكننا في مجال الفكرة لا علاقة لنا بالفرد، ولا بالتصورات المجازية أو الأشياء الخارجية، ومع ذلك فكل ما هو موجود بالفعل بما أنه حقيقي فهو فكرة، ويستمد حقيقته من الفكرة وحدها. وكل موجود فرد هو من أحد جوانبه فكرة، وهو من ثم يحتاجه الموجودات الأخرى، التي تظهر بدورها على أن لها قواماً ذاتياً خاصاً، ولا تتحقق الفكرة الشاملة إلا عن طريقها جميعاً، ومن خلال علاقاتها. والفرد بذاته لا يتطابق مع فكرته الشاملة. وهذا التصور في وجوده هو الذي يشكل تناهي الفرد ودماره.

لا ينبغي النظر إلى الفكرة على أنها فكرة عن شيء ما، كما أنه لا ينبغي النظر إلى الفكرة الشاملة على أنها فكرة شاملة خاصة، ومتعينة. والمطلق هو الفكرة الكلية، وهو فكرة واحدة تجزئ نفسها، عن طريق «الحكم» إلى نسق من الأفكار النوعية الخاصة المتعينة، التي تضطر بحكم طبيعتها إلى العودة إلى الفكرة الواحدة حيث تكمن حقيقتها. وليست الفكرة التي نشأت من هذا الحكم، في البداية، سوى الجوهر الكلي الواحد، غير أن وجودها المتطور والأصيل، هو أن تكون ذاتاً، وبهذه الطريقة تكون روحاً.

ولما لم يكن للفكرة في البداية وجود، ولا نقطة ارتكاز، فإنها كثيراً

ما تعامل على أنها محض صورة منطقية. ولا بد أن تقلع عن هذه النظرة تلك النظريات التي تعزو ما يسمى بالواقع والوجود بالفعل الأصيل للشيء الموجود، ولجميع المقولات الأخرى التي لم تفهم بعد كما فهمت الفكرة. ولا يقل عن ذلك خطأ أن نتصور أن الفكرة تجريد محض، وهي، بالقطع، مجردة من حيث إن كل ما هو غير حقيقي مستهلك فيها، لكنها في ذاتها عينية أساسية، لأنها الفكرة الشاملة الحرة التي تضيف على نفسها طابعاً خاصاً، وهذا الطابع هو الواقع Reality، وهي لا تكون مجردة إلا إذا فهم مبدؤها، أعني الفكرة الشاملة، على أنه وحدة مجردة، وليس كعودة سالبة إلى ذاتها، بل بوصفه ذاتية موجودة بالفعل.

### [إضافة]

تؤخذ الحقيقة في البداية على أنها تعني أنني أعرف كيف يوجد شيء ما، غير أنها لا تكون حقيقة إلا بالإشارة إلى الوعي، فهي حقيقة صورية أو هي الصحة العاربية. أما الحقيقة في معناها العميق فهي تعتمد على الهوية من بين الموضوعية، والفكرة الشاملة. والحقيقة بهذا المعنى العميق هي ما نقصده حين نتحدث عن الدولة الحققة، أو العمل الفني الحق. فهي موضوعات تكون حقه لو أنها كانت على نحو ما ينبغي أن تكون، أعني أن يتطابق واقعها مع فكرتها الشاملة. وإذا نظرنا إليها هذه النظرة فسوف يعني وصفها بأنها غير حقيقية أنها أيضاً سيئة. والإنسان السيء ليس إنساناً حقيقياً، وإنما هو الذي لا يسلك كما تقتضي فكرته الشاملة، أو كما تتطلب رسالته في الحياة.

فلا شيء يبقى أمامنا لو كان هذا الشيء يخلو تماماً من الهوية بين الفكرة الشاملة والواقع، لكن حتى الأشياء السيئة، وغير الحقيقية موجودة، طالما كان واقعها لا يزال يتطابق - على نحو ما - مع فكرتها الشاملة. أما الشيء الذي يكون سيئاً تماماً، أو مضاداً لفكرته الشاملة فهو - لهذا السبب - في طريقه إلى الدمار، فالأشياء التي يزخر بها العالم

تبقى بفضل فكرتها الشاملة. أو- كما يعبرون عن ذلك بلغة التصور الديني- الأشياء تكون على نحو ما تكون بفضل العقل الإلهي وحده فهو الفكر الخلاق الكامن فيها.

عندما نسمع حديثاً عن الفكرة، فلا ينبغي أن نتخيل أنها شيء يجاوز هذا العالم الفاني، إذ الفكرة- بالأحرى- هي ما هو حاضر تماماً، لكنها توجد مخلطة ومهوشة في مرحلة دنيا، داخل كل وعي. فنحن نصور العالم لأنفسنا على أنه شمول عظيم خلقه الله، ولما كان مخلوقاً على هذا النحو فإن ذلك يعني أن الله يظهر فيه نفسه.

كما أننا ننظر إلى العالم على أساس أنه تحكمه العناية الإلهية، مما يعني أن أجزاء العالم المبعثرة والمنقسمة تواصل العودة إلى الورا، لتطابق الوحدة التي نشأت منها. ولقد كان هدف الفلسفة باستمرار التحقق العقلي من وجود الفكرة. ولقد كان كل بحث جدير باسم الفلسفة يقوم دائماً على الوعي بالوحدة المطلقة، حيث لا يرى الفهم، ولا يقبل سوى الانفصال. ويكون السؤال قد أتى متأخراً جداً لو سألنا الآن عن البرهان على أن الفكرة هي الحقيقة، فالبرهان على ذلك متضمن في استنباط الفكر وتطوره كله حتى في هذه النقطة، فالفكرة هي نتيجة سير الجدل كله.

ولا يجب أن نقول إن الفكرة كانت متوسطة فقط، أعني متوسط من خلال شيء آخر مختلف عنها، بل هي بالأحرى نتيجة ذاتها، وبما أنها كذلك فهي لا تقل مباشرة عن المتوسط. ومن هنا فالمرحلة التي درسناها الآن وهي الوجود والماهية، والفكر الذاتي والموضوعي، ليست- عندما تتمايز على هذا النحو- مراحل دائمة أو تقوم بذاتها، ولكن الجدل يكشف لنا عن تطورها، وأنها ليست إلا عناصر حية في تكوين الفكرة.

214- ولذلك يمكن أن توصف الفكرة بطرق شتى، فيمكن أن



يقال إنها العقل (وهذا هو المعنى الفلسفي السليم لكلمة العقل) أو هي وحدة الذات والموضوع، أو وحدة المثالي والواقعي، أو المتناهي واللامتناهي، أو النفس والجسم، وعلى أنها الإمكان الذي يجد في داخله تحققه الفعلي. فكل هذه الأوصاف تنطبق على الفكرة، لأنها تشمل في جوفها جميع العلاقات السابقة، علاقات الفهم، لكنها تشملها في هويتها الذاتية وعودتها اللامتناهية إلى نفسها.

ومن اليسير على الفهم أن يبين كل ما يقال عن الفكرة إنما يناقض نفسه. ويمكن أن يرد على الفهم في هذا الزعم، وهذا الرد يتم فعلاً في مقولة الفكرة، إلا أن هذا العمل ليس سهلاً كعمل الفهم، فالفهم يستطيع البرهنة على أن الفكرة تناقض نفسها، لأن ما هو ذاتي، ذاتي فقط، وسيظل دائماً أبداً يعارض الموضوعي، لأنه مختلف عن الفكرة الشاملة، ومن ثم فلا يمكن له أن يميزها، ولأن المتناهي ليس إلا متناهيًا فحسب، وسيظل دائماً نقيضاً للامتناهي، إذ لا يمكن له أن يتحد مع المتناهي. وقل مثل ذلك في جميع الحدود التي ذكرناها آنفاً. أما نظرية المنطق (الجدلي) فهي تقول عكس ذلك تماماً.

فالمنطق هو الذي يبين أن الذاتي الذي يظل ذاتياً فحسب ليس حقيقياً، وتلك هي الحال نفسها مع الموضوعي، والمتناهي واللامتناهي... الخ. فكل منها ليس إلا حداً متناهيًا ينقلب إلى ضده، وفي هذا الانتقال تكمن حقيقته حيث يصبح عاملاً وحدة واحدة مع نقيضه.

إن الفهم الذي يقحم نفسه في دراسة الفكرة إنما يقترف خطأين: الأول: هو أنه يتناول الأطراف القصوى للفكرة، لا كما تفهم في وحدتها العينية، وإنما تراه يبقى على هذه الأطراف في تجريدتها، ويبدو خطأه واضحاً حين يعبر عن العلاقات بين هذه الأطراف. والخطأ الثاني: هو اعتقاده أن اشتغال الفكرة على السلب أو التناقض ليس أمراً داخلياً يحدث في جوف الفكرة، وإنما هو شيء خارجي.

والواقع أن الفكرة نفسها هي الجدل الذي يقسم، ويميز دائماً الهوية الذاتية ويفصلها عما هو مختلف، كما يميز الذاتي عن الموضوعي، والمتناهي عن اللامتناهي، والنفس عن البدن. ففي هذه الحدود يكون هناك خلق أزلي، وحيوية أزلية، وروح أزلي. وعلى حين أنها تنتقل، على هذا النحو، أو بالأحرى تنقل نفسها، إلى الفهم المجرد، فإنها تظل مع ذلك هي العقل.

والفكرة من ناحية أخرى هي الجدل الذي يجعل كتلة الفهم والاختلاف تعي طبيعتها المتناهية، كما تعي الاستقلال الزائف لما ينتجه، ويرد الاختلاف من جديد إلى الوحدة. وما دامت هذه الحركة المزدوجة لا تنفصل، ولا تتمايز في الزمان، ولا تحدث بأية طريقة أخرى - وإلا فإنها لن تكون سوى تكرار للفهم المجرد - فإن الفكرة هي الرؤية الأزلية لذاتها في الآخر، أو الفكرة الشاملة التي لا تبرز ذاتها في موضوعيتها، الموضوع الذي هو غاية باطنية، أو الذاتية الجوهرية.

والأنماط المختلفة لفهم الفكرة بوصفها وحدة المثال والواقع، والمتناهي واللامتناهي، والهوية والاختلاف..... الخ، هي - تقريباً - صورية، فهي تعين مرحلة واحدة من مراحل تخصيص الفكرة الشاملة.

غير أن الفكرة الشاملة ذاتها هي الكلي الحر الأصيل، ومن ثم ففي الفكرة Idea نجد أن الطابع النوعي الخاص للفكرة الشاملة ليس سوى الفكرة الشاملة ذاتها - الموضوعية - أعني أنه بداخلها، بما أنها كلي، فهي تواصل ذاتها، بحيث لا يوجد بداخلها سوى طابعها الخاص، الطابع الشامل. والفكرة هي الحكم اللامتناهي (أو الحكم المعدول) الذي تنفصل فيه الحدود انفصلاً تاماً، وعندما ينمو إلى أقصى ما تسمح به طبيعته، فإنه بذلك ينتقل إلى الآخر. ولا تعرض إحدى تخصيصات الفكرة الشاملة هذا الشمول الكامل للطرفين معاً، كما تفعل الفكرة الشاملة ذاتها والموضوعية.

215- الفكرة هي أساساً مساراً، لأن هويتها ليست هي الهوية المطلقة للفكرة الشاملة، إلا أنها من حيث أنها سلبية مطلقة، ولهذا السبب فهي جدلية. فهي الحركة الدائرية التي تضيفي فيها الفكرة الشاملة- بقوة الكلية التي هي أيضاً فردية- طابع الموضوعية والتضاد. وهذا التخارج الذي يجعل من الفكرة الشاملة جوهره، يشق طريقه عائداً إلى الذاتية من خلال جدله المحايث.

ولما كانت الفكرة مساراً فإنه ينتج عن ذلك:

أ- أن تعريف المطلق بأنه وحدة الفكر والوجود، والمتناهي واللامتناهي... الخ هو تعريف زائف، لأن الوحدة لا تعبر إلا عن هوية مجردة ساكنة، وبما أن الفكرة هي الذاتية.

ب- فإنه ينتج من ذلك، فإن هذا التعبير زائف من ناحية أخرى أيضاً، ذلك لأن هذه الوحدة التي نتحدث عنها ليست سوى مظهر تكمن تحته الوحدة الأصلية. وهكذا لا بد أن يبدو اللامتناهي محايداً عن طريق المتناهي.

غير أنه في الوحدة السلبية للفكرة، نجد أن اللامتناهي يتخطى ويشمل المتناهي، والفكر يتخطى الوجود، كما تتخطى الذاتية الموضوعية، فوحدة الفكرة هي الفكر، نجد أن اللامتناهي يتخطى ويشمل المتناهي، والفكر يتخطى الوجود، كما تتخطى الذاتية الموضوعية، فوحدة الفكر هي الفكر، واللامتناهي، والذاتية، وهي بالتالي تتميز أساساً عن الفكرة بوصفها جوهرراً. كما لا بد من تمييز هذا التخطي للذاتية، وللغير، ولللامتناهي عن الذاتية أحادية الجانب، والفكر أحادي الجانب، التي تهبط إليها في الحكم، وفي التعريف.

[إضافة]

تتبع الفكرة بوصفها مساراً ثلاث مراحل في تطورها. فالصورة

الأولى للفكرة هي الحياة، أعني الفكرة في صورة المباشرة. والصورة الثانية هي التوسط أو التمايز، وهذه هي الفكرة في صورة المعرفة التي تظهر بوجه مزدوج في الفكرة النظرية والعملية.

وينتهي مسار الفكرة باسترداد الوحدة التي أثمرتها الاختلافات. ويعطينا ذلك الصورة الثالثة للفكرة، وأعني بها: الفكرة المطلقة. وتبرهن المرحلة الأخيرة من الفكرة المنطقية على أنها كانت- في الوقت ذاته- المرحلة الأولى للحقة، ويكون لها وجود لا يعود إلا إلى ذاته فحسب.

### (أ) الحياة:

216- الفكرة المباشرة هي الحياة<sup>(1)</sup>. وتحقق الفكرة الشاملة،

(1) يستخدم هيجل مصطلح «الحياة» بمعاني مختلفة، فهو أحياناً يجعلها تلعب دوراً شبيهاً بالروح. فهناك وحدة حية لا متناهية لكل شيء تكافح فيه الحياة البشرية لتحقيق طبيعتها. والحياة تقاوم مقولات الفهم المتناهية، وليس مقولات العقل، «وللكائن الحي نفس هي (الجانب الداخلي)، وبدن (هو الجانب الخارج). ونظراً لما للكائن الحي من وحدة خاصة فإن النفس ترى كفكرة شاملة تتحقق في البدن. والوحدة البسيطة للنفس أو الكلية المرتبطة بنفسها هي التي توحد الكائن الحي. غير أن النفس كذلك تجزئ البدن طالما أن تمايزات البدن لا بد أن تطابق التمايز الضمني للنفس. ويكون الكائن الحي فرداً بفضل تفاعل النفس والبدن: وتتطور الأعضاء والأطراف المنفصلة لكنها تعود من جديد إلى الوحدة، إلى الافتقار والاستقلال عن النفس، فهي بالتبادل وسائل وغايات. وما دام الكائن الحي متناهيًا فإنه يمكن فصل النفس عن البدن، وهذا الفصل يعني الموت. غير أن النفس والبدن ليسا عنصرين مكونين للكائن الحي ففقدان النفس لا يشبه أن يفقد المرء مظلمته، لأن المظلة تظل موجودة بعد أن تفقد، وليس الأمر كذلك في حالة النفس» قارن ميشيل إنوود«معجم مصطلحات هيجل» ص 322 وما بعدها من الترجمة العربية (المترجم).

بوصفها نفساً، في البدن، والنفس هي الكلية المباشرة لتخارج الجسد، وهي بذلك ترتبط بذاتها. ولكن النفس هي أيضاً التجزئية، حتى أن الجسد لا يعبر عن تميزات أخرى غير تلك التي تظهر من فكرته الشاملة. وهي أخيراً فردية البدن بوصفها السلبية اللامتناهية. وجدل تلك الموضوعية الجسدية بأجزائها يقع خارج بعضها البعض، ويحملها بعيداً عن مظهر الاستقلال عائد إلى الذاتية، بحيث تصبح جميع الأعضاء بالتبادل وسائل مؤقتة، وغايات مؤقتة على حد سواء. وكما أن الحياة هي تجزئة أولية، فإنها كذلك تنتهي إلى وحدة سلبية تؤكد ذاتها، وهي لا تتحد إلا مع نفسها في تجسدها من حيث أنها جدل.

والحياة على هذا النحو، هي أساساً شيء حي، وهي كذلك من حيث مباشرتها هذا الشيء الفردي الحي. وهي في هذه الدائرة تتسم بالتناهي، بسبب مباشرة الفكرة، والنفس والجسد يمكن فصلهما، وهذا هو ما يشكل فناء الموجود الحي. غير أنه عندما يموت الموجود الحي، يصبح طرفا الفكرة عنصرين مكونين مختلفين.

[إضافة]

لا تكون الأعضاء المفردة للجسد على نحو ما هي عليه إلا من حيث علاقتها بوحدتها. فاليد التي بترت عن جسدها لا تكون - كما لاحظ أرسطو - يداً إلا بالاسم فقط، وليس في الواقع<sup>(1)</sup>. ويتحدث الناس عن الحياة من وجهة نظر الفهم، عادة، على أنها سر غامض، وبصفة عامة، كشيء ملغز لا يمكن فهمه.

غير أن الفهم حين يضيف على الحياة هذه الصفة لا يعترف إلا بتناهيه ويبطلانه هو نفسه فحسب. فالحياة حتى الآن لا يمكن فهمها،

(1) قارن مثلاً فقرة رقم (28) فيما سبق من الموسوعة (المترجم).

وتكون الفكرة الشاملة ذاتها حاضرة أمامنا، أو بالأحرى فإن الفكرة Idea المباشرة توجد على أنها الفكرة الشاملة. وإذا قلنا ذلك فإننا نشير إلى نقص الحياة إذ لا يتطابق واقعها مع فكرتها الشاملة تطابقاً تاماً، ذلك لأن الفكرة الشاملة للحياة هي النفس، ويكون الجسد بالنسبة لهذه الفكرة الشاملة هو واقعها. وتذوب النفس - إن صح التعبير - في جسديتها، ولذلك لا تكون في البداية سوى حاسة فقط، فهي ليست بعد وعياً ذاتياً حراً. ويعتمد مسار الحياة على استخلاص أفضل ما في المباشرة التي لا تزال تكتنفها. وهذا المسار الذي هو نفسه ثلاثي، ينتهي إلى الفكرة في صورة الحكم، أعني الفكرة بوصفها معرفة.

217- الكائن الحي هو القياس الذي تكون عناصره هي نفسها أنساق وأقيسة (راجع فقرة 198، 201، 207). غير أنها أقيسة إيجابية أو مسارات نشطة، ولا تكون للوحدة الذاتية للفاعل الحي سوى مسار واحد. وهكذا فإن الكائن الحي يندمج في ذاته. ويحدث ذلك من خلال ثلاث مسارات.

218- (1) المسار الأول: هو مسار الكائن الحي داخل ذاته. وهو في المسار يحدث شرخاً في ذاته، ويجعل من جسديته موضوعاً له، أو طبيعته غير العضوية. وهذه الجسدية، بوصفها تجمعاً خارجياً نسبياً، تدخل بطبيعتها ذاتها في اختلاف وتضاد عناصرها التي تصبح كل منها بالتبادل فريسة للآخرى، ويتمثل كل منها الأخرى، لكنها تحفظ، وتنتج ذاتها من جديد. ومع ذلك فهذا الفعل للأعضاء المختلفة، ليس سوى فعل واحد للذات الحية التي إليها ما تنتجه، حتى أنه لا يكون الناتج شيئاً سوى الذات، وبعبارة أخرى فإن الذات تعيد إنتاج نفسها.

[إضافة]

تشكل عمليات الذات الحية، داخل حدودها في الطبيعة، ثلاثة

صور<sup>(1)</sup> هي: الحساسية Sensibility، سهولة التهيج أو الإثارة Irritability والإنتاج أو التوالد Reproduction<sup>(2)</sup>، فالكائن الحي في حالة الحساسية يكون في علاقة مباشرة وبسيطة مع نفسه، إنه النفس الحاضرة حضوراً كلياً في البدن بحيث لا يكون ثمة حقيقة لتخارج العضو وتباعده عن بقية الأعضاء. أما في حالة التهيج والإثارة، فيبدو الكائن الحي منقسماً على نفسه.

وأخيراً فإن الكائن الحي في حالة الإنتاج والتوالد يستعيد نفسه على الدوام من التمايز الداخلي بين أعضائه وجوارحه. ولا يوجد الفاعل الحي في عملية تجديد نفسه المستمرة هذه إلا داخل حدوده الخاصة.

219- (2) غير أن انقسام الفكرة (في الحكم) يسير قدماً متحرراً ليضع الطبيعة الجسمية كشمول مستقل عن ذاته<sup>(3)</sup>. والعلاقة

(1) لعب هذا التقسيم الثلاثي للحياة العضوية دوراً كبيراً في فلسفة شلنج- من تعليقات ولاس. (المترجم).

(2) الحساسية لا تعني قدرة الكائن الحي على الإحساس، أو الإدراك الحسي للموضوع الخارجي، وإنما الإحساس أو الشعور بجسده هو ككل. - قابلية الإثارة أو التهيج هي الاستجابة لمثير، وهي في الحيوان رد الفعل العضلي.

- إما الإنتاج فهو ليس إنتاج كائنات حية أخرى من نفس النوع، بل محافظة الكائن الحي على ذاته بإعادة تكوين أعضائه وتجديدها من الناحية الفسيولوجية. وهذه الوظائف الثلاثة ترتبط على هذا النحو: تكون متحدة ثم تنفصل، ثم تتحد من جديد (المترجم).

(3) يواجه الكائن الحي الطبيعة غير العضوية أمامه، وهذا هو الحكم في المنطق، أي انقسام الفكرة الشاملة، ولما كانت البيئة غير العضوية عنصراً جوهرياً للحياة نفسها، فإنها تظهر في الكائن الحي كنقص أو حاجة. ويتغلب الكائن الحي على الطبيعة غير العضوية ويستهلكها، ويتمثل في ذاته، مادامت الطبيعة في ذاتها هو ما يكونه الكائن الحي لذاته. وعندما يموت

السلبية للكائن الحي بنفسه، تفترض مقدماً- بوصفها فردية مباشرة- طبيعة غير عضوية تواجهه. وبما أن هذا السلب للكائن الحي هو وظيفة لفكرته الشاملة ذاتها، فإنه يوجد في الأخير (أي في الكائن الحي) الذي هو في الوقت ذاته كلي عيني، على هيئة عيب أو نقص. والجدل الذي يوضح الموضوع بواسطة جانباً- بوصفه عدماً في ذاته- هو النشاط الذي يؤكد به الكائن الحي نفسه، وبهذه العملية في مواجهة الطبيعة غير العضوية يتطور، ويتموضع، ويحتفظ بذاته<sup>(1)</sup>.

### [إضافة]

يقف الكائن الحي في مواجهة الطبيعة، ويتوافق معها بوصفه سيداً لها، ويتمثلها بداخله. ولا تكون نتيجة هذا المثل- على نحو ما هي عليه في العمليات الكيميائية، نتاجاً محايداً يتحد فيه استقلال الجانبين المتواجهين، لكن الكائن الحي يظهر متسعاً حتى ليشمل آخره الذي لا يستطيع أن يقاوم قوته. وتعاني الطبيعة غير العضوية التي أخضعها الكائن الحي لهذا المصير، لأنها بالقوة على نحو ما تكون عليه الحياة بالفعل. وهكذا فإن الكائن الحي لا يتحد مع الآخر إلا باتحاده مع نفسه.

وما أن تهرب النفس من البدن، حتى تبدأ القوى الأولية للموضوعية في القيام بدورها، وهذه القوى دائمة النبض، إن صح التعبير، وهي على استعداد أن تبدأ مسارها في الجسم العضوي، والحياة هي معركة دائمة ضد هذه القوى.

---

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 (المترجم).

(1) يقول شلنج: «كما أن المشي يمنع السقوط، فكذلك الحياة تمنع انطفاء العمليات الحية «من تعليقات ولاس» (المترجم).



220- (3) ويوافق الفرد الحي مع نفسه في العملية الأولى بوصفه ذاتاً وفكرة شاملة. ويتمثل في العملية الثانية موضوعه الخارجي، وهو بذلك يضيف على نفسه طابع الواقع (أي يضع نفسه في تعين واقعي عيني) وهو الآن في ذاته جنساً Kind أو كلية جوهرية للطبيعة. وتتمثل تجزئة هذا الجنس في علاقة الكائن الحي بغيره من الكائنات الحية الأخرى من نفس جنسه، والحكم هو الرابطة بين الجنس Kind والأفراد التي يتحدد بعضها بعضاً، وذلك هو اختلاف الجنسين، والإلفة بينهما<sup>(1)</sup>.

221- مسار الجنس Genus يرد هذا الاختلاف إلى وجود من ذاته. وليس الوجود الحي أكثر من الفكرة المباشرة، وينقسم نتاج هذا المسار إلى جانبين يكون كل جانب منهما فرداً حياً. والفرد الحي - من ناحية - كان يفترض فيه في البداية أن يكون مباشراً وهو يصبح الآن شيئاً متوسطاً ومتولداً.

غير أن الفردية الحية - من ناحية أخرى - تقف موقفاً سلبياً تجاه الكلية، على أساس مباشرتها الأولى، وتتلاشى في القوة العليا للكلية.

### [إضافة]

يموت الكائن الحي لأنه تناقض<sup>(2)</sup>، فهو ضمناً أو بالقوة كلي أو جنس Genus، لكنه مع ذلك يوجد وجوداً مباشراً إلا بوصفه فرداً.

(1) الكائن الحي في ذاته عضو في جنس Genus أو نوع، وهو يرتبط لغوياً بفكرة التوالد، ومواجهته مع عضو آخر من نفس الجنس تجعله لذاته عضواً في الجنس. ومسار الجنس وجهان: الأول: توالد عضو جديد في الجنس، والثاني: موت الكائن الحي بتفككه، وتحلله في الجنس (المترجم).

(2) التناقض هنا ناتج من 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 (المترجم)

ويظهرنا الموت على أن الجنس هو القوة التي تحكم الفرد المباشر وتسيطر عليه، لأن مسار الجنس بالنسبة للحيوان هو ذروة حيويته، لكن الحيوان لم يصل حتى إلى جنسه بحيث يكون له وجود خاص به، إنه يزرع تحت نير قوة الجنس Kind. والوجود الحي المباشر - في مسار الجنس - يجعل نفسه متوسطاً مع ذاته، وبذلك يرتفع فوق المباشر، ليتلاشى فيها من جديد<sup>(1)</sup>. وهكذا تسير الحياة في بدايتها، نحو اللاتناهي الزائف أو نحو تقدم إلى ما لا نهاية Ad infintun.

غير أن النتيجة الحقيقية لمسار الحياة، من حيث فكرتها الشاملة، هي أن تتغلب على هذه المباشرة التي لا تزال تكتنفها الفكرة من جميع الاتجاهات في صور حياة.

222- غير أن فكرة الحياة على هذا النحو لا تكون قد تحررت من «هذا» الجزئي المباشر، وإنما من هذه المباشرة الأولى ككل، وهي بذلك تعود إلى ذاته، إلى حقيقتها، وتدخل إلى الوجود كجنس Kind حر قائم بذاته، ولا يكون موت الحيوية الفردية المباشرة سوى «ميلاد» للروح<sup>(2)</sup>.

(1) الروح عند هيجل خالدة، لكن ذلك لا يعني أن البشر لا يموتون، فحياتهم مثل حياة الحيوان، تشمل النشاط والتوتر، وهو يموتون عندما تصبح الحياة عادة أو إدمان. لكن الناس، على خلاف الحيوان، قابلة لأن تتغير أعضاؤها، فأعضاء جنس الحيوان، في رأي هيجل، لا تتغير من جيل إلى جيل، أما البشر فلهم تاريخ مميز (المترجم).

(2) الحياة تقاوم مقولات الفهم المتناهية، لكنها لا تقاوم مقولات العقل. للكائن الحي نفس (هي جانبه الداخلي) وجسم (هو جانبها الخارجي) - ونظراً لوحدة الكائن الحي الخاصة، فإن النفس ترى على أنها الفكرة الشاملة التي تتحقق في البدن. إنها الوحدة البسيطة للنفس أو الكلية التي ترتبط بنفسها وتوحد الكائن الحي. لكن النفس تعمل كذلك على تجزئة البدن، ما دام تمايز البدن لا بد أن يتطابق مع التمايز الضمني للنفس (المترجم).

(ب) المعرفة بصفة عامة<sup>(1)</sup>:

223- توجد الفكرة حرة لذاتها، بقدر ما يكون لها من كلية وسط وجودها، وبما أن الموضوعية نفسها هي الفكرة الشاملة والفكرة Idea هي موضوعها الخاص - فإن ذاتيتها المتجمعة نحو الكلية تعتمد على التمايز الخالص لذاتها، إنها حدث يحتفظ بنفسه في هذه الكلية المتحدة. لكنها كتمايز نوعي خاص، فهي كذلك حكم يطرد ذاتها كشمول عن ذاتها، وهي بذلك تفترض نفسها مقدماً بوصفها كوناً خارجياً. فهناك حكمان، رغم أنها بالقوة متحدان، فإنهما ليسا متحدين في العن بعد.

224- علاقة هاتين الفكرتين المتحدتين ضمناً بوصفها حياة هي على هذا النحو، ضرب من التضاييف، وهذا التضاييف هو ما يشكل المتناهي، ويحدده في هذه الدائرة. وتلك هي علاقة الفكر الانعكاسي من حيث هو تمايز للفكرة في ذاتها، الفكرة التي ليست سوى الحكم الأول، مفترضة الآخر مقدماً دون أن تفترض بعد أنها هي التي تشكله، وهكذا يكون الموضوع بالنسبة للفكرة الذاتية هو العالم المباشر المعطى، أو هو الفكرة بوصفها حياة على نحو ما تكون في ظاهرة الوجود الفردي، وفي الوقت نفسه بمقدار ما يكون هذا الحكم هو التمايز الخالص داخل حدوده الخاصة، (فقرة 223)، فإن الفكرة تتحقق في آن واحد: في ذاتها، وفي الآخر. ومن ثم فهي يقين الهوية الموجودة في ذاتها، والمتحدة مع العالم الموضوعي. ويأتي العقل إلى العالم، وهو يحمل إيماناً مطلقاً بقدرته في جعل هذه الموضوعية واقعية، وفي رفع هذا اليقين في مرتبة الحقيقة، مع ميله لأن يجعل عدماً، ذلك التعارض الذي هو في ذاته وضمناً، عدم.

(1) كانت الحياة أول مراحل الفكرة، وتليها المرحلة الثانية، وهي المعرفة التي يصبح فيها الجنس Genus عينياً صريحاً، أي موجوداً لذاته (المترجم).

225- هذا المسار هو بصفة عامة المعرفة. وفي المعرفة يرتفع التعارض بفعل مفرد، بوصفه ذاتية أحادية الجانب وموضوعية أحادية الجانب في آن واحد. غير أن رفع هذا التعارض لا يكون في البداية سوى ضمنياً فحسب، وبالتالي فإن المسار بما هو كذلك متناه على نحو مباشر تبعاً لتناهي هذه الدائرة. وينقسم إلى حركة مزدوجة لميل العقل لجعلها حركتين منفصلتين. وهي ترفع من ناحية، أحادية ذاتية الفكرة بتلقي العالم الموجود في ذاتها، في التصور الذاتي وفي الفكر، وتملاً اليقين المجرد بهذه الموضوعية، التي تؤخذ في هذه الحالة على أنها حقيقية، بوصفها مضمونها.

وهي من ناحية أخرى ترفع أحادية موضوعية العالم، التي أصبحت الآن- على العكس- مجرد مظهر فحسب، إلى مجموعة من الأحداث العارضة، والأشكال التي هي في أساسها خيالات. وتعديل ذلك العالم بطبيعة الذاتي الداخلية التي تصبح هنا موضوعية أصيلة. وإحدى الحركتين هي السعي الغريزي نحو معرفة الحقيقة أو المعرفة الجديرة حقاً بهذا الاسم: أي النشاط النظري للفكرة، وهي السعي نحو الخير وإنجازه، ثم النشاط العملي للفكرة، أو الإرادة.

### (أ) المعرفة الصحيحة:

226- التناهي الكلي للمعرفة الذي يوجد في هذا الحكم الواحد، الافتراض السابق للتعارض (فقرة رقم 224)، وهو الافتراض السابق الذي يكون في التناقض فعله الخاص، ويخصص نفسه على نحو أكثر دقة في مواجهة فكرته الخاصة، ونتيجة هذا التخصيص أن يتلقى عنصره وجهاً من الوجود يختلف أحدهما عن الآخر. وبما أنهما، على الأقل قد اكتملا، فإنها يتخذان علاقة «الفكر الانعكاسي»، وليست علاقة «الفكرة الشاملة» ببعضها ببعض. ومن ثم فإن تمثل المادة، كشيء

معطى يظهر في ضوء استقبالها في مقولات تظل مع ذلك خارجية في الوقت نفسه. ويقابل كل منها الأخرى بنفس أسلوب الاختلاف.

والعقل هنا إيجابي، لكنه العقل في صورة الفهم، وعلى ذلك فإن الحقيقة التي تستطيع مثل هذه المعرفة أن تصل إليها، لا تكون إلا حقيقة متناهية فحسب. أما الحقيقة اللامتناهية (للفكرة الشاملة) فتظل هدفاً بعيداً في الماوراء عسير المنال، هدفاً يوجد في عالمه الخاص. ومع ذلك فإن هذه المعرفة تظل في نشاطها الخارجي تقودها الفكرة الشاملة، وتظل مبادؤها تشكل المفتاح السرى لحركتها.

### [إضافة]

يكمن تناهي المعرفة في افتراض مسبق لعالم موجود بالفعل، وفي النظر إلى الذات العارفة على أنها صفحة بيضاء Tabula Rasa، وهي فكرة تعزى إلى أرسطو<sup>(1)</sup>. لكن لا أحد كان أبعد عن النظرية الخارجية للمعرفة من أرسطو. ومثل هذا الأسلوب من المعرفة لا يتعرف في ذاته على نشاط الفكرة الشاملة، وهو نشاط بسيط غاية البساطة لكنه غير واع. وهو نشاط سلبي في تقديره لكنه في الواقع إيجابي.

227- عندما تفترض المعرفة المتناهية مقدماً ما يتميز عنها على أنه

(1) تعبير الصفحة البيضاء أو الملاء مستمد من حديث أرسطو عن الكيفية التي تكون عليها النفس قبل حصولها على المعرفة، وهي الحالة التي أطلق عليها العرب اسم «العقل الهولاني» أو العقل بالقوة الذي هو استعداد محض لتقبل الكمال الذي يخصه. غير أن الاصطلاح مستمد من الرومان، وما كانوا يصنعونه من ألواح الشمع المعدة للكتابة عليها بقلم مسنون، والمقصود به على وجه العموم العقل المولود بغير أفكار سابقة. وقد استخدمه «جون لوك» في الفلسفة الحديثة في معارضة الأفكار الفطرية عند ديكارت (المترجم).

شيء موجود بالفعل يواجهها- أعني وقائع الطبيعة الخارجية المتعددة، أو وقائع الوعي المختلفة- فإنه يكون لهذه المعرفة المتناهية في المقام الأول، (1) هوية صورية أو تجريد للكلية كصورة لنشاطها. ومن ثم فإن نشاطها يعتمد في نهاية التحليل على الموضوع العيني المعطى، عازلة اختلافاتها، ومضيفة عليها صورة كلية مجردة، أو أنها تترك الشيء العيني بوصفه أساساً، وهي عندما تترك جانباً الجزئيات التي تبدو غير ماهوية، فإنها تبرز بوضوح وجلاء كلياً عينياً هو الجنس Genus أو القوة أو القانون. وهذا هو المنهج التحليلي Analytical Method.

### [إضافة]

يتحدث الناس - بصفة عامة - عن المنهج التحليلي والمنهج التركيبي (أو التأليفي) كما لو أن الأمر يعتمد فقط على اختيارنا فيما نريد أن نتبعه. وذلك أبعد ما يكون عن الصواب، فمسألة اختيار أي من المنهجين دون الآخر لنسير عليه في بحثنا، يعتمد على صورة الموضوعات التي نبحثها، المستمدة من الفكرة الشاملة للمعرفة المتناهية. إن المعرفة في بدايتها تكون تحليلية تعالج موضوعاً مفرداً، وعلى نحو منفصل، وهي تهدف إلى رد الموضوع الفردي الموجود أمامها إلى الكلي، ولا يعني الفكرة في مثل هذه الحالة أكثر من النشاط التجريدي، أو الهوية الصورية. وهذا هو المعنى الذي فهمه لوك وغيره من التجريبيين.

وكثيراً ما يقال إن المعرفة لا يمكن أبداً أن تكون أكثر من عزل الموضوعات العينية المعطاة إلى عناصرها المجردة، ثم تدرس هذه العناصر في عزلتها. غير أنه يتضح في الحال أن ذلك يقلب الأمور رأساً على عقب. فلو كان هدف هذه المعرفة أن تأخذ الأشياء على نحو ما هي عليه، فإنها تقع بذلك في تناقض ذاتي (حين تحلل الموضوعات إلى كليات مجردة) فعالم الكيمياء، مثلاً، الذي يضع قطعة من اللحم الحي في أنبوبة اختبار، ثم يقول بتحليلها بطرق شتى، ويخبرنا في النهاية أنها

تكون من نروجين، وكربون، وأيدروجين... الخ.

يمكن أن تكون معلوماته صحيحة، غير أن هذه المواد المجردة لم تعد لحماً حياً. ونفس هذا الخطأ يقع فيه عالم النفس التجريبي حين يقوم بتحليل السلوك إلى مظاهره المختلفة، ثم يبقى على هذا المظاهر في عزلة وانفصال. فالموضوع الذي يخضع للتحليل يدرسه كما لو كان نوعاً من البصل تنزع قشرته واحدة بعد الأخرى.

228- وهذه الكلية هي أيضاً (2) كلية نوعية متعينة. وفي هذه الحالة فإن خط النشاط يتبع اللحظات الثلاث للفكرة الشاملة (على نحو ما هي عليه في المعرفة المتناهية دون أن تصل إلى اللاتناهي) التي تكون في هذه الحالة فكرة الفهم الشاملة المحددة المعينة. وفهم الموضوع في هذه صور الفكرة الشاملة هذا هو: المنهج التركيبي (أو التألفي) Synthetic Method.

### [إضافة]

ويسير المنهج التركيبي (أو التألفي) عكس المنهج التحليلي، فإذا كان الأخير يبدأ من الموضوعات الجزئية، ثم يمضي صُعداً إلى الكليات، فإن المنهج التركيبي يبدأ من الكليات (كتعريفات) ثم يهبط منها سُفلاً إلى الجزئيات عن طريق القسمة والتجزئة ليصل إلى الفرد، وهذا يظهر المنهج التركيبي على أنه «سير لحظات» الفكرة الشاملة للموضوع.

229- (أ) عندما جاءت المعرفة بالموضوعات لأول مرة في صورة الفكرة الشاملة النوعية بصفة خاصة حتى أن جنسه بهذه الطريقة وطباعه الكلي كانا واضحين - فقد كان لدينا في هذه الحالة، التعريف Definition ثم ظهرت المواد وبرهان التعريف بواسطة المنهج التحليلي. (انظر فقرة 227)، إلا أننا نتوقع أن يكون الطابع النوعي علامة فحسب، أعني أن يساعدنا في المعرفة الذاتية فحسب، ذلك لأنه خارجي بالنسبة للموضوع.

## [إضافة]

يشمل التعريف ثلاثة عناصر عضوية من الفكرة الشاملة: الكلي أو الجنس القريب Genus Proximum، والجوئى أو الطابع النوعي الخاص للجنس (أو الكيف النوعي Qualitas Specifica) والفردى، أو الموضوع المعرف.

والسؤال الأول الذي يثيره التعريف هو: من أين أتى؟ والجواب العام عن هذا السؤال أن نقول إن التعريفات تنشأ عن طريق التحليل. وسوف يفسر لنا ذلك لماذا حدث أن تنازع الناس حول مدى صحة التعريفات المقترحة، لأنه هنا يعتمد كل شيء على المدركات التي نبدأ منها، وما هي وجهة النظر التي تكون في ذهننا عندما نفعل ذلك، وكلما ازداد ثراء الموضوع الذي نعرفه، تعددت الجوانب التي يقدمها لنا لحظها، واختلفت التعريفات التي نصوغها عنه. ومن هنا كان هناك حشد من التعريفات للحياة وللدولة.... الخ.

أما الهندسة فهي - على العكس - تتعامل مع موضوعات غاية في التجريد مثل المكان، لذلك كانت المهمة التي تقوم بها في تقديم التعريفات مهمة سهلة، ومن ناحية أخرى، فبالنسبة للمادة، أو مضمون الموضوعات المعرفية، فليس ثمة ضرورة ملحة لها، فنحن نتوقع التسليم بوجود مكان، وأن هناك نباتات، وحيوانات... الخ، وليس من شأن الهندسة أو علم النبات.. الخ البرهنة على أن وجود هذه الموضوعات هو وجود ضروري وهذه الحالة بالذات تجعل المنهج التركيبي للمعرفة لا يناسب الفلسفة شأنه في ذلك شأن المنهج التحليلي سواء بسواء، إذ أن الفلسفة، قبل أي شيء، لا تترك أبداً أدنى شك في ضرورة وجود موضوعاتها. ومع ذلك فقد بذلت محاولات شتى لإدخال المنهج التركيبي إلى ميدان الفلسفة، ومن ذلك ما قام به اسبينوزا Spinoza، بصفة خاصة، عندما بدأ بالتعريفات.



ويقول، مثلاً، إن الجوهر علة ذاته Causa Sui<sup>(1)</sup>. وتعريفاته هي  
بغير جدال مستودع لأعظم قدر من الحقيقة النظرية، لكنها تتخذ شكل  
التأكيدات القطعية. ويصدق الشيء نفسه على شلنج.

230- والعنصر الثاني من عناصر الفكرة الشاملة، وهو الطابع  
النوعي للكلي الذي يتجزأ- تقدمه القسمة طبقاً لاعتبارات خارجية.

[إضافة]

يقال لنا إنه لا بد من استكمال القسمة، ويتطلب ذلك مبدأ، أو

(1) تعريف اسبنوزا للجوهر الذي هو علّة ذاته كما أورده هيجل في تاريخ  
الفلسفة ج3 ص258 هو: «ما هو علة ذاته هو ما تنطوي فيه الماهية على  
الوجود، أو ما تتصور طبيعته إلا موجودة» وقد علق هيجل على هذا  
التعريف بقوله: «إننا هنا نجد وحدة الوجود والفكر الكلي مقررة منذ  
البداية. سوف تظل هذه الوحدة على الدوام هي السؤال المطروح أن علة  
ذاته تعبير جدير بالانتباه، إذ أننا بينما نتخيل لأنفسنا عادة أن المعلول يقف  
في مقابل العلة، فإن علة ذاته هي التي تؤثر في آخر وتنفصل عنه، ولكنها  
في الوقت ذاته لا تنتج إلا ذاتها، وتمحو هذا التمييز بالتالي في ذلك الإنتاج.  
فوصفها لذاتها على أنها آخر هو عدم أو تدهور، وهو في الوقت ذاته نفي  
هذا العدم. فهذه الفكرة الشاملة نظرية بحث Speculative وهي في  
الواقع فكرة أساسية في كل فكر نظري. والسبب الذي يجعل العلة متحدة  
مع معلولها هو السبب اللامتناهي. ولو أن اسبنوزا طور ما هو متضمن في  
فكرته عن الجوهر الذي هو علة ذاته فلن يكون الجوهر عنده صلباً، ولن  
يكون لا يمكن معرفته».

Hegel's Lectures on the History of Philosophy Eng. Trans,  
By E. S. Haldane and Francis H. Simov, Vol. 3, P. 258-259  
(Routledge and Kegan Paul, 1968).

وانظر أيضاً الدكتور فؤاد زكريا «اسبنوزا» دار التنوير بيروت عام 1981  
ص134-135 (المترجم).

أساساً للقسمة، وتشمل القسمة التي تقوم على أساسه جميع المنطقة الذي يحددها التعريف بصفة عامة. لكن هناك في القسمة مطلباً أبعد، هو أن المبدأ التي تقوم عليه لا بد من استعارته من طبيعة الموضوع الذي نبحثه. ولو كان هذا التعريف مقنعاً فإن القسمة تكون طبيعية، وليست مصطنعة فحسب، أعني تعسفية. ومن هنا فإن أساس التقسيم في علم الحيوان الذي يأخذ بتصنيف الثدييات يقوم أساساً على الأسنان والمخالب، وهو إلى هذا الحد معقول، لأن الثدييات ذاتها، تختلف بعضها عن بعض عن طريق هذه الأجزاء في أجسامها<sup>(1)</sup>، عائدة بذلك إلى تعقب النوع العام لفئاتها المختلفة.

والتقسيم الأصيل لا بد أن تحكمه الفكرة الشاملة في كل حالة، وذلك يعني أن للتقسيم في المقام الأول، ثلاث لحظات، لكنه، كجزئية يعرض نفسه على نحو مزدوج، بل ربما سار التقسيم أبعد من ذلك ليصل إلى أربع لحظات. وفي دائرة الروح تسود القسمة الثنائية، وهو مجال كان لكانط شرف لفت أنظارنا إليه<sup>(2)</sup>.

231- (ج) في الفردية العينية حيث نجد أن التعيين العيني البسيط، ينظر إليه على أنه علاقة بين عناصر متضايفة- فإن الموضوع يكون رابطة تركيبية لخصائص متميزة، فهو نظرية... Theorem. ولما كانت هذه الخصائص مختلفة فإن هويتها تعود إلى توسطها. والتزويد

(1) التصنيف والتمايز للثدييات على أساس الأسنان والمخالب هو تصنيف وتمايز داخل الثدييات نفسها، أعني أن كل حيوان يعتمد على ما لديه من أسلحة تساعد على البقاء وتفصله في الوقت نفسه عن الكل، كما سيقول هيجل نفسه في فلسفة الطبيعة فقرة 370 (المترجم).

(2) كانط «نقد ملكة الحكم» حاشية على الفقرة رقم 9 وانظر أيضاً كتاب إدوارد كيرد «الفلسفة النقدية عند إمانويل كانط» الكتاب الأول الفصل الخامس (من تعليقات ولاس) (المترجم).

بالمادة التي تشكل الحد الأوسط هي مهمة «بناء Construction»، أما عملية التوسط ذاتها التي تستمد منها المعرفة ضرورة تلك الرابطة فهي البرهان Domonstration.

إذا ما سلمنا بالاختلاف الذي يشار إليه، عادة، بين المنهج التحليلي والمنهج التركيبي، فسوف يبدو اختيار أحدهما دون الآخر يتوقف تماماً على مشيئة الباحث. فلو افترضنا البدء بالعيني الذي يجعله المنهج التركيبي نتيجة، لكان في استطاعتنا أن نستخرج منه بواسطة التحليل - كتائج - القضايا المجردة التي تشكل الافتراضات السابقة للبرهان ومادته. ومن هنا كانت التعريفات الجبرية للمنحنيات هي نظريات Theorems في منهج الهندسة. وقل مثل ذلك في نظرية فيثاغورس مأخوذة كتعريف للمثلث القائم الزوايا، فهي يمكن أن تقدم لنا نظريات (أو قضايا) عن طريق التحليل سبق للهندسة أن برهنت بالفعل على صحتها.

وتعود الحرية التعسفية في اختيار أحد المنهجين إلى البداية المتشابهة من افتراض خارجي مسبق. أما لو أننا تابعنا طبيعة الفكرة الشاملة - التي تكون لها الأولوية - لكان ذلك التحليل هو الذي يرفع المادة المعطاة مع عينيتها التجريبية إلى صورة التجريدات العامة، التي يمكن أن توضع في مقدمة المنهج التركيبي بوصفها تعريفات.

وهذان المنهجان لازمان وقد حققا نجاحاً ملحوظاً في مجاليهما. لكنهما لا يصلحان للمعرفة الفلسفية، لأنها يبدأن من فروض سابقة، وأسلوب المعرفة عندهما هو أسلوب الفهم الذي يسير على قانون الهوية الصوري. فعند اسبنوزا - الذي كان مغرماً باستخدام المنهج الهندسي - نندهش، في الحال، لما نجد عنده من صورته. ومع ذلك فأفكاره نظرية في روحها. في حين أن مذهب فولف Wolff<sup>(1)</sup>، سار

(1) كرستيان فولف (1669-1754) فيلسوف، ورياضي ألماني، كان أول

بالمنهج إلى قمة الحذقة<sup>(1)</sup>، فكان مضمونه هو ميتافيزيقا الفهم، أما مساوي هذين المنهجين بما لهما من صورية وما أدت إليه في الفلسفة والعلم، فقد تلتها مساوي ما أطلق عليه اسم «البناء أو الإنشاء Construction»<sup>(2)</sup>، ولقد ردد كائط التعبير الشائع الذي يقول إن الرياضيات «تنشئ» أفكارها<sup>(3)</sup>.

من ابتكر مصطلحات «الكسمولوجيا» (الكونيات Cosmology) و (الغائية Teleology) وكان مستشار لبطرس الكبير في بروسيا من 1716 إلى 1725. ولقد اتسعت نشاطات فولف الفكرية فشملت مجالات عدة كاللاهوت، وعلم النفس، والنبات، والفيزياء... الخ وكان في فلسفته متأثراً بالفيلسوف الألماني ليبنتز والنزعة الاسكولائية. وهي فلسفة أسسها على منهج الاستنباط العقلي الذي يرد كل حقائق الفلسفة إلى قوانين المنطق الصوري، وكان مفتاحه إلى حل كل المشكلات الفلسفية هو قانون التناقض (المترجم).

(1) يذكر هيجل في مجموعة مؤلفاته المجلد الخامس 307 مثلاً على حذقة فولف من كتابه «أصول العمارة» النظرية رقم 8 حيث يقول: «لا بد للنافذة أن تكون عريضة بما فيه الكفاية لتسمح لا تكاء شخصين يقفان جنباً إلى جنب مرتاحين. البرهان: لقد جرت العادة أو يقف شخصان جنباً إلى جنب ينظران من النافذة، ولا بد للمهندس أن يلبي الرغبات، ومن ثم فعليه أن يجعل النافذة عريضة تكفي لشخصين متجاورين مرتاحين» من تعليقات ولاس» (المترجم).

(2) يقال البناء أو الإنشاء، أحياناً، على إخراج ما في الشيء من القوة إلى الفعل، ويقال الحد الإنشائي Constructive في الرياضيات على الحد الذي ننشئ به المعنى المتصور في أذهاننا، فالخط المستقيم هو الخط الناشئ عن حركة النقطة في سنت واحد، والمثلث هو السطح المستوي الناشئ عن تقاطع ثلاثة خطوط مستقيمة وهكذا ننشئ المعنى الرياضي، والمعقولات المتصورة في الذهن دون أن ننسبها إلى أشياء خارجية تطابقها، أو لا تطابقها (المعجم الفلسفي جميل صليبا ج ص 162) (المترجم).

(3) عبارة كائط التي تشير إليها هيجل وردت في كتابه: «مقدمة لكل

مع أن كل ما يقصد بهذا التعبير هو أن الرياضيات لا علاقة لها بالأفكار الشاملة، فهي تتعامل مع الكيفيات المجردة للإدراك الحسي. ولقد أطلق لفظ «بناء الأفكار» على مجموعة من الصفات الحسية التي التقطت من الإدراك الحسي، مهمة تماماً أي تأثير للفكرة الشاملة، ولصورية تصنيف الموضوعات العلمية والفلسفية في صورة جدول بناء على مخطط مفترض مقدماً، لكن على هوى الملاحظ ورغباته.

ولا شك أن هناك وعياً مبهماً غامضاً بالفكرة Idea، وبوحدة الفكرة الشاملة والموضوعية، والوعي بأن الفكرة عينية- يشكل الخلفية لذلك كله.

غير أن لعبة هذا البناء المزعوم هي أبعد ما تكون عن عرض هذه الوحدة على نحو مقنع، وهي وحدة لا تقال إلا على الفكرة الشاملة الجديدة حقاً بهذا الاسم، كما أن العينية الحسية للإدراك الحسي، هي كذلك أبعد ما تكون عن عينية العقل Reason، والفكر Idea.

هناك نقطة أخرى جديرة بالملاحظة، وهي: بما أن الهندسة تشغل نفسها بالتصور المجرد، لا الحسي للمكان، فإنها مع المكان لا تجد صعوبة في عزل وتحديد تعيينات الفهم البسيطة. ومن ثم فالمنهج التركيبي منهج المعرفة المتناهية في أعلى صورة ينتمي إلى الهندسة. غير أنها في طريقها (وتلك نقطة هامة) تعثر في النهاية، مصادفة، على كميات صماء Irrational لا يمكن قياسها بنفس الوحدات، وأي محاولة لتخصيص أو تعيين أبعد هذه الكميات يجعلها تجاوز مبدأ الفهم.

---

ميتافيزيقا مقبلة» فقرة 7 والبناء أو الإنشاء، بصفة عامة، هو كما يقول شلنج: «عرض الكلي والجزئي في وحدة... لأن الوحدة المطلقة هي وحدة المثال والواقع» من تعليقات ولاس (الترجم).

وهذا مثال واحد، من بين أمثلة عديدة لموضوع المصطلحات، حيث يطبق المصطلح «عقلي» تطبيقاً فاسداً في مجال الفهم، بينما نصم ما يظهر في البداية بأنه غير عقلي Irrational فهو مجرد بداية وأثر من آثار العقلانية. أما العلوم الأخرى التي تعتمد على أشياء بسيطة كالمكان، والعدد فهي تصل بالضرورة، وكثيراً ما يحدث، إلى نقطة لا يسمح الفهم بعدها بأي تقدم.

لكنها تتغلب على هذه المشكلة بغير جهد، فهي تحدث انقطاعاً في تسلسل مسيرتها، وتزعم ما تحتاج إليه - رغم أنه قد يكون على الضد مما تقدم - لتجده في مصدر خارجي - كالرأي، ومناهجها، وعلاقتها بمضمونها - لا يسمح لها أن ترى أنها عندما تسير منقادة بواسطة التعريفات، والانقسامات... الخ فإنها تنقاد في الواقع بواسطة أن ترى متى تصل إلى حدها، ولا ما إذا كانت قد تجاوزت هذا الحد، أو أن تدرك في مجال مقولات الفهم التي لا تزال تستخدمها على نحو فج، مع أنها فقدت كل قيمة وسلطان.

232- والضرورة التي تبرزها المعرفة المتناهية في مجال البرهان، هي في البداية، ضرورة خارجية، تتجه نحو العقل الذاتي وحده. غير أن المعرفة ذاتها تخلف وراءها، في ضرورة من هذا القبيل، افتراضها السابق، ونقطة بدايتها، المتمثلين في قبول مضمونها المعطى أو الذي تجده. أما الضرورة - من حيث هي ضرورة - فهي الفكرة التي ترتبط بنفسها على نحو ضمني. وعلى هذا النحو تصل الفكر الذاتية ضمناً، إلى تعيينها الموضوعي الأصلي وهو شيء لم يعط، ولهذا فهو محايد في الذات، وتنتقل إلى فكرة الإرادة.

[إضافة]

الضرورة التي تصل إليها المعرفة عن طريق البرهان هي عكس

الضرورة التي شكلت بدايتها. لقد كان للمعرفة في بدايتها مضمون ومعطى وعارض، أما الآن، وفي نهاية سيرها فإنها تعرف أن مضمونها هو الضرورة، وهو ضرورة يصل إليها الفاعل الذاتي. وقل مثل ذلك في الذاتية، فقد كانت في البداية مجردة تماماً أو صفحة بيضاء Tabula Rasa عارية. أما الآن فهي تظهر بوصفها المبدأ المحدد والمعدل.

وبهذه الطريقة فإننا ننتقل من فكرة المعرف إلى فكرة الإرادة، وهذا الانتقال - على نحو ما يتضح بفحص أكثر دقة - يعني أن الكلي، إذا ما أردنا إدراكه إدراكاً سليماً، فلا بد أن يدرك على أنه الذاتية، بوصفه الفكرة الإيجابية النشطة التي تحرك ذاتها، وتفرض الصورة.

### (ب) الإرادة Volition:

233- الفكرة الذاتية بوصفها تعيناً أصلياً ومضمونها بسيطاً هي: الخير، وميلها إلى التحقق الذاتي هو في مساره عكس فكرة الحقيقة، وهي تتجه نحو تشكيل العالم الذي تجده أمامها، في شكل يتفق مع غايتها. وتحمل الإرادة، من ناحية، يقيناً بانعدام الموضوع المفترض مقدماً، لكن بما أنها، من ناحية أخرى، متناهية، فإنها تفترض معاً، في الوقت ذاته، أن غاية الخير التي تريدها هي فكرة ذاتية محضة، وأن الموضوع مستقل.

234- وفعل الإرادة هذا: فعل متناه، ويكن تناهيه في التناقض، وهو تناقض الحدود التي تطبقها على العالم الموضوعي غاية الخير التي يمكن، أو لا يمكن، أن تتحقق على حد سواء. كما تضع هذه الغاية على أنها ماهوية وغير ماهوية، وعلى أنها ممكنة ومتحققة في وقت واحد. ويظهر هذا التناقض للخيال على أنه تقدم لا نهاية له لتحقيق الخير الذي لا يكون سوى «واجب» محض، أو هدف لبلوغ الكمال. غير أن هذا التناقض يتلاشى من حيث الصورة، عندما يرفع الفعل ذاتية الهدف، ومعها الموضوع، مع التعارض

الذي يجعلها معاً متناهيين، وهي حين تلغى الذاتية فإنها لا تلغى فقط أحادية الجانب للذاتية المعطاة، وإنما الذاتية ككل (وذلك لأن ذاتية جديدة من نفس النوع، أعني إنتاجاً جديداً للتعارض، لا تختلف كثيراً عن الذاتية السابقة التي تلاشت) وهذه العودة إلى ذاتها هي في الوقت نفسه التي تشكل مضمون «تذكر» أنها في ذاتها هي الخير، وهي الهوية الضمنية للجانبين معاً. إنها تذكر الافتراض السابق للموقف النظري للروح (فقرة رقم 224)، ومعرفة أن العالم الموضوعي هو حقيقتها وجوهريتها<sup>(1)</sup>.

### [إضافة]

على حين أن العقل يقترح أن نتناول العالم على نحو ما هو عليه، فإن الإرادة تتخذ خطوة أبعد، وتطالبنا بأن نجعل العالم على نحو ما ينبغي أن يكون. فالإرادة لا تنظر إلى الحاضر المعطى المباشر على أنه شيء صلب وجامد، بل على أنه مجرد مظهر بلا حقيقة، وها هنا نلتقي بتلك التناقضات التي تكون مربكة، ومحيرة من وجهة نظر الأخلاق المجردة. وهذا الوقف في دلالته العملية هو الذي اتخذته فلسفة كانط، بل حتى فلسفة فشته، فالخير لا بد أن يتحقق كما يقول هذان الفيلسوفان، ولا بد لنا أن نعمل جاهدين ليتم ذلك، وليست الإرادة سوى الخير الذي يتحقق.

ولو أصبح العالم على نحو ما ينبغي أن يكون، فسوف يصل نشاط الإرادة إلى نهاية، ومن ثم فلن تصر الإرادة على أن غايتها ينبغي أن تتحقق. وتعتبر هذه الكلمات تعبيراً صحيحاً عن تناهي الإرادة. غير أن التناهي لا يعني أنه النقطة النهائية. ويتم التصالح عندما تعود الإرادة بنتيجتها إلى الافتراض السابق عن طريق المعرفة، وبعبارة أخرى: يكمن

(1) التذكر Recollection هو عودة التمايز والتخارج إلى البساطة والجوانية- وهو يختلف عن الذاكرة Memory (المترجم).



التصالح في وحدة الفكرة النظرية والعملية، وتعرف الإرادة أن الغاية نهايتها، ويدرك العقل العالم على أنه الفكرة الشاملة المتحققة.

وهذا هو الموقف الصحيح للمعرفة العقلية<sup>(1)</sup> فالانعدام والظهور العابر يشكلان فقط السمات المصطنعة، لا الماهية الحقيقية للعالم. وهذه الماهية هي الفكرة الشاملة في حالة الوجود بالقوة In Posse، وفي حالة الوجود بالفعل In Esse وهكذا يكون العالم ذاته هو الفكرة Idea. وتتوقف جميع المحاولات الفاشية غير المرضية، عندما نعرف أن الهدف النهائي للعالم قد تم إنجازه على نحو لم يحدث من قبل، وتلك هي، بصفة عامة نظرة الإنسان الراشد، بينما يتخيل الشاب أن العالم ينغمس تماماً في الشرور، وأن ما نحتاجه أساساً هو تغييراً تاماً. بينما الروح الديني يرى - على العكس - أن العالم تحكمه العناية الإلهية، ومن ثم فهو يتطابق مع ما ينبغي أن يكون.

(1) بمعنى آخر تنظر الإرادة إلى الخير على أنه عمل لم يتحقق بعد في العالم، فما هو موجود هو الموضوع، وما ينبغي أن يكون هو الذات، ولهذا فهي لم تصل بعد إلى ربط الذات والموضوع في هوية واحدة، وهو أمر لن يتحقق إلا في مقولة الفكرة المطلقة وحدها. ومن ثم فما هو كائن، وما ينبغي أن يكون، يظهران على أنها شيئان مختلفان أتم الاختلاف. ويتخذ عمل الإرادة سلسلة لا متناهية من المحاولات نحو الخير الذي لن يتحقق أبداً، لأنه لو تحقق وأصبح العالم كما ينبغي أن يكون، فسوف ينتهي نشاط الإرادة، ومن ثم فإن الإرادة نفسها تسعى إلى عدم تحقيق ذاتها. وهذا هو معنى قولنا إن الإرادة متناهية، إلا أن هذا التناهي ليس مطلقاً، وإنما تسير الإرادة نحو الغائه، ونحو حل ما فيها من تناقض، ويتم ذلك حين نصل إلى الفكرة المطلقة التي هي وحدة الفكر النظرية والعملية - والتي تمثل الموقف السليم للمعرفة العقلية - قارن: إمام عبد الفتاح إمام: «المنهج الجدلي عند هيجل: دراسة لمنطق هيجل» في المجلد الأول من الدراسات الهيجلية الذي أصدره دار التنوير - بيروت ص 165 وما بعدها.

غير أن هذا الانسجام بين «ما هو كائن»، و«ما ينبغي أن يكون»، ليس جامداً، ولا خاملاً، إذ لا يكون للخير وجود، وهو الغاية النهائية للعالم، إلا وهو ينتج ذاته بصفة مستمرة. ويواصل عالم الروح، وعالم الطبيعة ما بينهما من تمايز واختلاف، فعالم الطبيعة لا يتحرك إلا ليعود فيتكرر في مسار دائري، في حين أن عالم الروح يحقق - بالقطع - تقدماً.

235- وهكذا فإن الخير تتضح على أنها وحدة الفكرة النظرية والفكر العملية، في نظرية تقول إن الخير قد تحقق فعلاً وجذبياً، وأن العالم الموضوعي في ذاته ولذاته هو الفكرة Idea، كما أنه يضع نفسه - في الوقت ذاته، وعلى نحو أزلي - على أنه الغاية End وبنشاطه يظهرها إلى التحقق الفعلي. وهذه الحياة التي تعود إلى نفسها من تناهي المعرفة واختلافها، والتي أصبحت متحدة معها بفضل نشاط الفكرة الشاملة هي: الفكرة النظرية أو الفكرية المطلقة.

### (ج) الفكرة المطلقة:

236- الفكرة بوصفها وحدة: الفكرة الذاتية والفكرة الموضوعية، هي الفكرة الشاملة للفكرة Idea، وهي الفكرة الشاملة التي يكون موضوعها هو الفكرة بما هي كذلك، والتي بالنسبة لها يكون الموضوعي هو الفكرة. وهو موضوع يشمل في وحدته جميع الخصائص، ويربط بينها. وبالتالي فهذه الوحدة هي، إذن، الحقيقة المطلقة. وهي الحقيقة كلها، هي الفكرة التي تفكر في ذاتها، وهي هنا على الأقل بوصفها تفكيراً أو فكرة منطقية<sup>(1)</sup>.

(1) قارن شلنج في مجموعة مؤلفاته المجلد الرابع ص 405 «كل موضوع جزئي هو في إطلاقه الفكرة Idea. وبالتالي فالفكرة هي أيضاً الموضوع المطلق ذاته، ما دام المثال على نحو مطلق هو الواقع على نحو مطلق» من تعليقات ولاس (الترجم).

## [إضافة]

الفكرة المطلقة هي، في المقام الأول، وحدة الفكرة النظرية والفكرة العملية، وبالتالي فهي وحدة فكرة الحياة وفكرة المعرفة. ففي المعرفة كانت لدينا الفكرة في صورة متحيزة وأحادية الجانب. وقد سارت المعرفة لتطرح هذا التحيز، ولتستعيد وحدتها التي هي - بوصفها وحدة ومباشرة - أول مثل لفكرة الحياة. ويكمن نقص الحياة في أن وجودها ليس سوى الفكرة ضمناً أو بالقوة أو على نحو طبيعي، في حين أن المعرفة بطريقة أحادية الجانب كذلك هي الفكرة الواعية فحسب، أو الفكرة لذاتها. وحقيقة هذين الجانبين (المعرفة والحياة) ووحدتهما هي الفكرة المطلقة التي تكون في ذاتها ولذاتها في آن واحد. لدينا حتى الآن الفكرة في تطورها عبر درجاتها المختلفة، أو كموضوع لنا، لكن الفكرة تصبح الآن موضوعها الخاص. وهذا هو الوصف الذي وصفه أرسطو للصورة العليا للفكرة منذ زمن طويل مضى<sup>(1)</sup>.

237- الفكرة المطلقة: هي لذاتها الصورة الخالصة للفكرة الشاملة. فلم يعد فيها انتقال، ولا افتراضات سابقة، وبصفة عامة لم يعد فيها تعيينات نوعية غير ما هو شفاف وسلس. وهذا الفكرة المطلقة تتأمل مضمونها على أنه ذاتها الخاصة، فهي مضمون نفسها، من حيث إنها تمايز نفسها عن نفسها من الناحية المثالية. وكل جانب من الجانبين المتمايزين هو الهوية الذاتية التي يكمن فيها، رغم ذلك، شمول الصورة كنسق من الحدود يصف مضمونه، وهذا المضمون هو نسق المنطق. وكل ما خلفناه وراءنا في هذه المرحلة، بوصفه صورة الفكرة هو منهج هذا المضمون، أو هو الوعي النوعي بقيمة وتداول «الحظات» تطورها.

(1) قارن أرسطو «الميتافيزيقا 1074-6» وقارن ترجمتنا العربية في ميتافيزيقا أرسطو دار نهضة مصر بالقاهرة عام 2009- ص 547 (المترجم).

## [إضافة]

قد يوحي الحديث عن الفكرة المطلقة بأننا قد وصلنا في نهاية الأمر إلى المضمون الحق وخالصة المادة كلها. ومن الممكن، يقيناً، أن نغمس في حماس هائل للفكرة المنطقية. غير أن علينا أن نعرف أن مضمونها الحقيقي هو النسق كله الذي كنا ندرس حتى الآن تطوره. وقد يقال كذلك إن الفكرة المطلقة هي الكلي، إلا أن هذا الكلي يجب أن يفهم بالمعنى الحقيقي فهو ليس صورة مجردة يصبح الجزئي عنصراً غريباً وإنما هو جزء منه. فلا يفهم المعنى الكلي بالمعنى المجرد، وإنما على أنه الصورة المطلقة التي تحتفظ في جوفها بجميع المقولات السابقة.

ويمكن أن نقارن الفكرة المطلقة- من هذه الزاوية- برجل عجوز يؤمن بعقيدة يؤمن بها طفل صغير، وسوف نجد أن عقيدة الرجل العجوز مشحونة بمعان كثيرة اكتسبها خلال حياته الطويلة، وحتى إذا فهم الطفل حقائق الدين، فإنه لن يستطيع أن يتخيلها إلا كشيء يقع خارج الحياة بأسرها وبعيداً عن العالم كله. وقل مثل ذلك في الحياة البشرية ككل، وما تمتلئ به من أحداث، فكل الأعمال فيها تتجه نحو غاية أو هدف، وحين تتحقق تجد الناس يدهشون من أنهم لا يجدون شيئاً آخر غير ما كانوا يرغبون فيه.

وحين يتعقب إنسان ما خطوات حياته، فقد تبدو له النهاية محدودة وضيقة جداً، مع أن هذه النهاية تشمل سياق حياته كله. وكذلك مضمون الفكرة المطلقة فهو يمثل الأرض الفسيحة التي سرنا عليها حتى وصلنا إلى اللحظة الراهنة. فقد وصلنا أخيراً إلى اكتشاف أن التطور كله هو الذي يشكل المضمون، أعني مضمون الفكرة الشاملة. إن ميزة الفيلسوف في الواقع هي أن يرى كل شيء ضيق ومحدود إذا ما عزل عن غيره من الأشياء، وهو يعلم أكثر من غيره أن ما يضيفي على الشيء قيمته هو علاقته بالكل الذي يشكل فيه عنصراً عضواً من الفكرة. وهذا ما وصلنا إليه الآن، فما وصلنا

إليه هو التعرف على أن المضمون لا ينفصل عن التطور الحى للفكرة. واستعادة الأحداث الماضية والتأمل فيها هو متضمن في صورة الفكرة. وكل مرحلة من المراحل التي درسناها حتى الآن ليست إلا تصويراً للمطلق لكنه تصوير يكون في البداية نمط محدود، ولهذا فهي تدفعنا للسير نحو الكل، وتطور هذا الكل هو ما نسميه بالمنهج.

238- المراحل أو الخطوات المختلفة للمنهج النظري هي أولاً

وقبل كل شيء:

(أ) البداية التي هو الوجود أو المباشرة، أو العقل البسيط للغاية الذي هو البداية، لكن إذا نظرنا إلى الوجود من منظور الفكرة النظرية لوجدنا أنه فعل تعيينه الخاص بوصفه سلبية مطلقة، أو حركة الفكرة الشاملة التي تنقسم وتضع نفسها في سلبها الخاص. ويبدو الوجود في هذه البداية كما لو كان إيجابياً مجرداً محضاً، وهو بالتالي: سلب، وافتقار، واعتماد على الآخر، وافتراض سابق. وبما أنه سلب للفكرة الشاملة التي هي الوجود، وبما أن الفكرة الشاملة تتحدد في هوية واحدة اتحاداً كاملاً مع آخرهم، أو هي اليقين بذاتها، فإن الوجود من ثم هو الفكرة الشاملة في ذاتها أو ضمناً قبل أن تضع نفسها علنية صريحة على أنها الفكرة الشاملة. ومن ثم فإن هذا الوجود، أو الفكرة الشاملة قبل أن تعين، أو التي تتعين على نحو ضمني أو «مبار» فحسب- يمكن وصفها كذلك بأنها الكلي.

إن البداية، بمعنى الوجود المباشر، مستمدة من الإحساس، والإدراك الحسي، وتلك هي الخطوة الأولى في المنهج التحليلي للمعرفة المتناهية. وحين تعني البداية الكلية فتلك هي بداية المنهج التركيبي أو التألفي. لكن ما دامت الفكرة المنطقية هي الكلي بمقدار ما تكون هي الوجود، وما دام الفكرة الشاملة تفترضها سلفاً بمقدار ما توجد وجوداً مباشراً- فإن بدايتها تكون تحليلية بقدر ما تكون تركيبية في آن واحد.

## [إضافة]

المنهج الفلسفي منهج تحليلي وتألفي في آن واحد. وليس معنى ذلك أنه مجرد جمع لهذين المنهجين المتناهيين، وإنما هو يمزج بينهما، ويدمجهما في ذاته بحيث يرى التحليل والتأليف في كل خطوة من خطوات سيره، فالفكرة الفلسفي يسير تحليلياً بمقدار ما يقبل موضوعه فحسب، وعلى حين أن الفكرة تشق لنفسها طريقها الخاص، فإنها لا تكون- إن صح التعبير- سوى مشاهد لحركتها وتطورها، وإلى هذا الحد يكون التفلسف سلبياً تقبلياً فقط.

غير أن الفكر الفلسفي تركيبى وتألفي أيضاً، فهو يبرهن على أنه نشاط الفكرة الشاملة نفسها. غير أننا نحتاج لنصل إلى هذه الغاية إلى بذلك الجهد لنأى بأنفسنا، ونتجنب التدخل المستمر لأرائنا الخاصة وخيالاتنا.

239- (ب) التقدم يجعل الحكم عنياً والذي كان ضمناً في الفكرة. والكلي المباشر على نحو ما تتضمنه الفكرة الشاملة هو القوة الجدلية التي تستعيد في ذاتها مباشرتها وكليتها لتجعلها مجرد مرحلة أو «لحظة».. وهكذا تضع الطابع السلبي للبداية، طابعها النوعي. وهي بوصفها وحدة، فإنها تفترض التضاييف، أو علاقة بين حدودها المختلفة، وتلك هي مرحلة الفكر الانعكاسي Reflection<sup>(1)</sup>.

وعندما ننظر إلى الجدل المحايد على أنه يظهر فقط إلى العلن ما كانت تتضمنه الفكرة الشاملة المباشرة، فإن ذلك يعد تقدماً تحليلياً، لكنه تركيبى أيضاً من حيث أن التمايز أو الاختلاف لم يوضع بعد في هذه الفكرة الشاملة.

(1) كثيراً ما يستخدم هيجل مصطلح الفكر الانعكاسي Reflection وهو يتحدث عن العلاقات، فالهوية الذاتية مثلاً في علاقة بنفسها، فهي ليست مباشرة، بل منعكسة (قارن فيما سبق فقرة 115) (المترجم).

## [إضافة]

في تقدم الفكرة تكشف البداية عن نفسها على أنها ما كان ضمناً أو موجوداً بالقوة، فهي ترى على أنها متوسطة ومشتقة دون أن تحظى بالوجود الصحيح، ولا بالمباشرة الصحيحة. ولا تشكل الطبيعة بداية أو مباشرة إلا أمام الوعي فحسب، وتظهر الروح على أنها ما هو متوسط عن طريق الطبيعة. والحقيقة أن الطبيعة هل خلق للروح، فالروح نفسها هي التي تعطي لنفسها افتراضاً سابقاً في صورة الطبيعة.

240- الصورة المجردة لهذا التقدم في الوجود هي الآخر، والانتقال إلى الآخر، وهي في الماهية تظهر، أو تنعكس في الضد. وفي الفكرة الشاملة، تمايز الفرد عن الكلية الذي يواصل على هذا النحو، وبوصفه هوية، ما تميز عن نفسه.

241- ونجد في الدائرة الثانية أن الفكرة الشاملة تكون في البداية في ذاتها أو ضمنية، وتبدأ في الظهور. وعلى هذا النحو تكون الفكرة Idea على هيئة بذرة. ويصبح التطور في هذه الدائرة عوداً إلى الدائرة الأولى، تماماً مثلما أن التطور في الدائرة الأولى هو انتقال إلى الدائرة الثانية.

ولا يحظى الاختلاف بمكانته لأول مرة إلا عن طريق هذه الحركة المزدوجة، لأن كل عضو من هذين العضوين المتمايزين، متطوراً إليه في ذاته، ينجز ذاته في الشمول، ويحقق بهذه الطريقة وحدته مع الآخر، وباندماج أحاديتهما معاً، تحفظ وحدتها نفسها بعيداً عن أن تصبح أحادية الجانب.

242- وتعمل الدائرة الثانية على تطور علاقة المختلفات بما كان قائماً في البداية، أي بالتناقض الكامن في طبيعتها. وينحل التناقض الذي كان موجوداً في التقدم اللامتناهي (ب) إلى نهاية، أو حد نهائي Terminus حيث يظهر الاختلاف إلى العلن على نحو ما كان عليه في الفكرة الشاملة. وتلك النهاية هي سلب الحد الأول، ولما كانت متحدة معه في هوية واحدة فهي

سلب لنفسها، وهي بالتالي الوحدة التي يوجد فيها هذان الحدان الأولان: الأول المباشر، والأول الحقيقي - كمراحل مكونة للفكر مندجان، ومع ذلك محفوظات في الوقت ذاته. والفكرة الشاملة التي تظهر على هذا النحو من ضميتها بواسطة تمايزها واختلافها، ودمج هذا الاختلاف في ذاتها- هي الفكرة الشاملة المحققة. الفكر الشاملة التي تحتوي في داخلها على النسبية أو افتقار سماتها الخاصة إلى الاستقلال. وهي الفكرة Idea بوصفها الأول على نحو مطلق (في المنهج) تنظر إلى هذا الحد النهائي على أنه مجرد اختفاء للظاهر أو المظهر، الذي يجعل البداية تظهر على هيئة المباشرة، وتجعل من نفسها نتيجة. إنها معرفة أن الفكرة هي هذا الكل النسقي.

243- وهكذا يظهر أن المنهج ليس صورة خارجية، بل هو روح المضمون وفكرته الشاملة التي لا تتمايز عنه إلا من حيث إن العناصر الدينامية للفكرة الشاملة تظهر في تعيينها العيني بوصفها شمول الفكرة الشاملة، ويقود هذا اليقين ذاته، أو هذا الطابع النوعي، أو المضمون، مع الصورة عائداً إلى الفكرة Idea. وهكذا تكون الفكرة حاضرة كشمول نسقي بحيث لا تكون سوى فكرة واحدة، بينما تكون كل عنصر من عناصرها المتعددة هو الفكرة في ذاتها أو ضمناً فحسب، بينما تنتج كذلك بواسطة جدل الفكرة الشاملة الاستقلال البسيط للفكرة. وهكذا ينتهي العلم بإدراك فكرته الشاملة بوصفها الفكرة الخالصة لما تكون عليه الفكرة.

244- الفكرة التي تكون مستقلة أو لذاتها، حين ينظر إليها من منظور وحدتها نفسها هي الإدراك الحسي، أو الحدس (1). أو هي الطبيعة، غير أن

(1) لا يعني مصطلح الحدس Intuition هنا ما يعنيه في المصطلح الشائع، أي المعرفة الحاصلة في الذهن دفعه واحدة من غير نظر أو استدلال عقلي، أو المعرفة الغريزية التي تنقلنا إلى باطن الشيء كما هي الحال مثلاً «عند برجسون». الخ أما الحدس عند هيجل ولا سيما الحدس الحسي Sensort



الفكرة تكتسب بوصفها حدساً، من خلال «انعكاس» خارجي ذي طابع أحادية الجانب الخاص بالمباشرة أو تكتسب السلب، لكن الفكرة وهي تستمتع بحرية مطلقة لا تنتقل إلى الحياة فحسب، أو تسمح للحياة بوصفها معرفة متناهية بالظهور فيها، بل تقرر- في حقيقتها المطلقة- أن تترك لحظة الجزئية تخرج منها، أو تترك تعيينها الأول والوجود الآخر، الفكرة المباشرة من حيث هي انعكاس، يتخارج بحرية على هيئة: الطبيعة.

[إضافة]

لقد عدنا الآن إلى الفكرة الشاملة للفكرة Idea التي بدأنا منها. غير أن هذا العد إلى البداية هو نفسه تقدم. لقد بدأنا من الوجود، أو الوجود المجرد، وها نحن أولاً نصل إلى الفكرة بوصفها وجوداً غير أن هذه الفكرة التي لها وجود هي: الطبيعة<sup>(1)</sup>. الله<sup>(1)</sup>.

Intuition فهو يعني تحويل ما نحسه ليكون موضوعاً خارجياً (كما يقول هيجل في فلسفة الطبيعة فقرة 448) والفرن يعبر عن المطلق في صورة حدس حسي، في مقابل الدين الذي يعبر عنه في صورة «تمثل» والفلسفة التي تعبر عن لا مطلق في الفكرة (المترجم).

(1) رغم أن الطبيعة في مصطلحات هيجل لا تعني أنها نتاج ذهن متناه، فإنها تحمل طابعها روحياً وظاهراً. فالفكرة المنطقية تحرر نفسها، وتعين، بحرية، فيما هو خارجها، والانتقال من المنطق إلى الطبيعة يختلف عن الانتقالات التي كانت تتم داخل مقولات المنطق. ومن هنا فإن «الفكرة المنطقية» لا تتحول مباشرة إلى «حياة»- مرحلة الطبيعة وهي الضد الواضح لأعلى مراحل المنطق- وإنما تعود إلى بدايتها- إن صح التعبير- التي بدأت منها وهي: الوجود المحض للمكان، ومن ثم فهي تنتقل عن طريق المراحل التالية:

1- الميكانيكا (المكان والزمان والمادة، والحركة.. الخ).

2- الفيزيكا (تنتقل من الضوء إلى العمليات الكيميائية).

3- العالم الضوئي (الأرضي ككائن حي، والحياة العضوية).

وتنتقل كل مرحلة إلى التي تليها بطريقة مماثلة لانتقال كل مقولة من مقولات المنطق إلى الأخرى. والطبيعة عند هيغل ليس لها تاريخ، فالمخلفات المتحجرة لم تكن قط حية، لكن هيغل، مثل شلنج، ينظر نظرة روحية إلى ظواهر مثل الضوئي والمغناطيسية، هناك ثلاث أسباب لذلك: الأول: أن الطبيعة، كما قلنا، تحمل دلالات روحية، فهي «العقل وقد أصيب بالتحجر».

الثاني: أن فلسفة الطبيعة لا تستهدف تزويدنا بمعلومات عن الطبيعة، بل تزيل أو تتغلب على اغتراب الطبيعة عن الإنسان (أو اغتراب الإنسان عن الطبيعة) عن طريق النظر إلى عملياتها على أنها تشبه عمليات الروح أكثر مما تشبه الذرات الجامدة، أو التفاعلات الآلية عند نيوتن. الثالث: من أهداف فلسفة الطبيعة أن تبين لنا كيف أن الروح الجزئي الذي يلاحظ الطبيعة قد انبثق منها. ولا يمكن أن يحدث ذلك إذا كانت الطبيعة لا تحتوي إلا على كائنات، وعمليات غريبة تماماً عن الروح، أو إذا ما وضعناها في تصورات لا تنطبق هي نفسها على الروح. لقد كانت فيزيقا نيوتن I. Newton تفترض ضمناً وجود هوة لا يمكن اجتيازها بين المادة والروح.

قارن في ذلك كله: ميشيل إنوود «معجم مصطلحات هيغل» ص 194-196. (المترجم).

Micheal Inwood: A Hegel Dictionary Blackwell, Oxford, 1992, 194-6.

(1) الثقوب أو المسام أو المنافذ التي تكون لبعض الموجودات كأوراق الشجرة مثلاً (المترجم).

## فهرس

5	كلمة للمترجم
7	الفصل السابع: التقسيم الفرعي الأول للمنطق
9	نظرية الوجود The Doctrine of Being
12	[1] الكيف Quality
12	(أ) الوجود Being
29	(ب) الوجود المتعين Being Determinate
44	(ج) الوجود للذات Being For Self
53	[2] الكم Quantity
53	(أ) الكم الخالص A- Pure Quantity
60	(ب) الكمية (أو تحديد الكم) B- Quantum (How Much)
63	(ب) الدرجة Degree
74	[3] القدر Measure
83	الفصل الثامن: التقسيم الفرعي الثاني للمنطق
85	نظرية الماهية The Doctrine of Essence
91	(أ) الهوية Identity
95	(ب) الاختلاف Difference
106	(ج) الأساس The Ground
114	ب- الوجود الفعلي Existence

118.....	ج- الشيء The Thing
126.....	د- الظاهرة Appearance
129.....	(أ) عالم الظاهر : The World of Appearance
130.....	(ب) الشكل والمضمون.. Content and Form
134.....	ج- النسبة أو الإضافة Relation or Correlation
152.....	ج- الوجود بالفعل... Actuality
174.....	(أ) علاقة الجوهر
178.....	(ب) علاقة السببية
182.....	(ج) التفاعل أو الفعل ورد الفعل
191.....	الفصل التاسع: التقسيم الفرعي الثالث للمنطق
193.....	دائرة الفكرة الشاملة
198.....	أ- الفكرة الشاملة الذاتية:
205.....	ب- الحكم:
214.....	(أ) الحكم الكيفي
218.....	(ب) حكم الانعكاس
221.....	(ج) حكم الضرورة
224.....	(د) حكم الفكرة الشاملة
226.....	(هـ) القياس Syllogism
229.....	(أ) القياس الكيفي
238.....	(ب) قياس الانعكاس
242.....	(ج) قياس الضرورة
249.....	(د) الموضوع
255.....	(أ) الآلية
260.....	(ب) الكيمياء Chemismus
263.....	(ج) الغائية

273.....	The Idea...الفكرة: القسم الثالث
282.....	(أ) الحياة
289.....	(ب) المعرفة بصفة عامة
290.....	(أ) المعرفة الصحيحة
301.....	(ب) الإرادة Volition
304.....	(ج) الفكرة المطلقة
313.....	مؤلفات الأستاذ الدكتور إمام عبد الفتاح إمام
313.....	أولاً: التأليف:
315.....	ثانياً: بحوث ودراسات:
316.....	ثالثاً: الترجمة:
320.....	رابعاً: المراجعة: -
322.....	خامساً: التأليف بالاشتراك.
325.....	فهرس

يصدر قريباً الجزء الثالث من «موسوعة العلوم الفلسفية»

بعنوان «فلسفة الروح»

ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام.



## موسوعة العلوم الفلسفية الجزء الثاني

الكتاب الذي نقدم للقراء اليوم في سلسلة « المكتبة الهيجلية » هو نص هام من نصوص هيجل : وهو كتابه الشهير « موسوعة العلوم الفلسفية » ، وهو الكتاب الثالث في الترتيب الزمني لكتب أربعة هامة أصدرها هيجل في حياته وهي :

١ - ظاهريات الروح (١٨٠٧) .

٢ - علم المنطق (١٨١٢ - ١٨١٦) .

٣ - موسوعة العلوم الفلسفية (١٨١٧) .

٤ - أصول فلسفة الحق (١٨١٢) .

وإذا كانت موسوعة العلوم الفلسفية تعرض علينا النسق الهيجلي كله أي : المنطق ، فلسفة الطبيعة ، وفلسفة الروح ، فإن هذه الفصول التي يضمها كتابنا هذا - أشبه بالمقدمة الطويلة لهذا النسق ، فهي تعرض علينا الأفكار الرئيسية فيه ، كما تنتهز الفرصة لكي تناقش المذاهب الأخرى لتعرض علينا ما فيها من جوانب قوة وجوانب ضعف ... الخ

« د . امام عبد الفتاح امام »



للطباعة والنشر والتوزيع

بيروت - هاتف - ٠٠٩٦١١٤٧١٣٥٧ - ٠٠٩٦١٣٧٢٨٤٧١

Email: kansopress@yahoo.com

توزيع دار الفارابي