15 المكتبة الهيجلية

هيجل

ترجمة وتقديم وتعليق
د. إمام عبد الفتاح إمام

منتدى سور الأزبكية
www.books4all.net

تطور هيجل الروحي

ريتشارد كرونر فريدريك كوبلستون روبرت سولمون

التنوير

منتدى سور الأزبكية

WWW.BOOKS4ALL.NET

https://www.facebook.com/books4all.net

المكتبة الهيجلية: (15)

«تطور هيجل الروحي»

بقلم: ريتشارد كرونر

فردريك كوبلستون

روبرت سولمون

ترجمة

أ.د. إمام عبد الفتاح إمام

(الطبعة الأولى)

«دار التنوير بيروت»

-2009-

مقدمة

بقلم المترجم

عشتُ مع هيجل أكثر من أربعين سنة حتى الآن، كتبتُ عنه، وترجمتُ له- وعنه- الكثير من النصوص، بعضُها نشر بالفعل، ولا يزال بعضها الآخر طيّ الأدراج. وعندما زارني بعض الأصدقاء ألحوا عليَّ لمواصلة نشر ما عندي تأليفاً وترجمة[1]. وكانت النتيجة ظهور الجزء الأول من «ظاهريات الروح» الذي يشمل التصدير والمقدمة مع دراسة مفصلّة، وكثرة كثيرة من التعليقات وكان أيضاً كتاب «هيجل.. وعصره» الذي جمعتُ الكثير من مواده عندما زرتُ جامعة أكسفورد لبضعة أشهر عام 1994، وكتبُت فيها مقدمة الكتاب كما وجدت أيضاً هذه الترجمة لثلاثة أقسام مهمة: الأول بعنوان «تطور هيجل الفلسفي» وهو عبارة عن دراسة ممتعة كتبها ريتشارد كرونر كمقدمة لترجمة «نوكس» للكتابات اللاهوتية المبكرة. والقسم الثانى لفردريك كوبلستون مؤرخ الفلسفة الشهير بعنوان

---

(1) منهم الشاعر محمد آدم الذي كان يحثني بكل ما في الشعر من حماس جارف وعاطفة ملتهبة، أن أنشر كل ما لديّ عن هيجل، كذلك الصديقين الدكتور حسين على حسن والدكتور عادل عناني، وغيرهما من الأصدقاء والزملاء.

«المذاهب المثالية بعد كانط» أما القسم الثالث فعنوانه «من كانط إلى هيجل» لروبرت سولمون.

ولقد وجدتُ أن هذه الدراسات الثلاثة تعالج تطور هيجل الروحي، وتعرض للمناخ الفكري الذي نمت فيه هذه العقلية الجبارة، وأردت من نشرها أن يستفيد القارئ منها، وأن أضم جديداً للمكتبة العربية الهيجلية فأرجو من الله أن يتحقق هذا الهدف.

والله نسأل أن يهدينا جميعاً سواء السبيل،

إمام عبد الفتاح إمام

«القسم الأول»

«تطور هيجل الفلسفي»

بقلم ريتشارد كرونر

من كتاب:

Early Theological Writings, by G.W. Hegel

Trans. By T.M. knox

With an Introduction by Richard Kroner

University of Pennsylvania press

Philadelphia 1949

-1-

سنوات التجربة

ولد هيجل في شتوتجارت عام 1770 عندما أوشك عصر العقل وعصر التنوير على الأفول وبدأت الرومانسية تتجمع في الأفق. ولقد أثَّر فيه الاثنان معاً، فضلاً عن تأثير عامل آخر لا يقل عنهما قوة استمده من تربيته المبكرة في ثانوية شتوتجارت وهو أثر اليونان والرومان.

لقد كانت الميادين التي جذبته أثناء سنوات المدرسة أكثر من غيرها هما الدين والتاريخ، لا سيما تاريخ الدين. وفي بحث أعدَّه وهو في السابعة عشرة من عمره كإحدى واجباته المدرسية عن ديانة اليونان والرومان يكشف هيجل عن عبقريته المبكرة. كتب في هذا المقال يقول:-

«لقد اعتقد حكماء اليونان أن الله قد وهب كل إنسان وسائل وقدرة كافية لتحقيق سعادته، وهكذا نظَّم الأشياء بحيث تتحقق السعادة الحقة من خلال الحكمة والخير البشري». وهناك مقالات فلسفية أكثر، واحدة منها تحمل عنوان «في حكم الحس المشترك على ذاتية الأفكار وموضوعيتها».

ويعكس هيجل خبرته وهو صبي في المدرسة في فلسفة الحق، فيقول: «حتى لو سلمنا بأن الطفل ينبغي أن يربى في عزلة (كما كان

يذهب روسو في كتابه أميل)، فلا ينبغي أن يظن ظان أن شذا العالم الروحي لن يخترق هذه العزلة ويشيع أريجه في أرجائها، أو أن العقل الكلي ليس من القوة بحيث يستطيع الإحاطة بزمام هذه الجوانب البعيدة من الحياة «ملحق للفقرة 153 من فلسفة الحق».

ولقد شكّله هذا العقل الكلي[1] في سنواته المبكرة، أعني شكّله التاريخ الأوروبي لا سيما تاريخ اليونان. لكنه كذلك تأثر بالفكر الحديث فهو عندما كان في الحادية عشرة أصدر شلر مسرحيته «قُطاع الطرق» وعلى الرغم من أن الصبي ربما لم يدخل المسرح في ذلك الوقت إلا أن روح شلر لا بد أن تصل آجلاً أو عاجلاً، إلى هذه المناطق البعيدة من حياة هيجل وتشعلها حماساً للشاعر العظيم.

وفى خريف 1788 دخل هيجل معهد توبنجن ذلك المعهد اللاهوتي الذي التحق به الكثير من الشفابين swabian من أمثال يوهانس كبلر عالم الفلك ودخله مع هيجل شلنج وهلدلين. ولم يكن أثر هذا المعهد على هيجل- على الأقل التأثيرات المباشرة- قوياً جداً. إذ من الواضح أنه لم يكن راضيا عن المحاضرات التي يستمع إليها فقد وجد «العقل الكلي» في أمور خارج مناهج المعهد- عند اليونان- لا سيما الفلسفة الأفلاطونية التي درسها بجهوده الخاصة وفي أحداث معاصرة في ميادين الأدب والسياسة.

---

(1) شكّله العقل الكلي الذي تحدث عنه في فلسفة الحق عندما قال: «من المسلم به أن الطفل يجب أن يربى في عزلة، ومع ذلك فلا ينبغي أن يظن ظان أن شذا العالم الروحي لن تخترق هذه العزلة، ويشيع أريجه في أرجائها، أو أن العقل الكلي ليس من القوة بحيث يستطيع الإحاطة بزمام هذه الجوانب البعيدة من الحياة».

وفى عام 1788 أصدر كانط كتابه «نقد العقل الخالص» وفي عام 1789 نشبت الثورة الفرنسية- وبعد ذلك بعام واحد نشر كانط «نقد ملكة الحكم» 1790 ربما أعظم كتبه، وأكثرها شمولاً وإثارة لأفكار جديدة حول الحقيقة والجمال والفن والطبيعة، والله، ووضع الإنسان في الكون، وفي نفس العام أصدر جوته مأساته تاسو Tasso ونشر شذرة «فاوست»، وفي عام 1792 ظهرت الدراسة الفلسفية اللاهوتية الثورية غُفلاً «محاولة لنقد كل وحي» ولما كان الناشر الذي أصدر الكتاب هو ناشر كانط، ولما كان الناس ينتظرون بشغف فلسفة كانط في الدين، فقد ظنوا أنه من تأليفه، لكن المؤلف كان، في الواقع فشته Fichte الذي بدأ نجمه يسطع في ذلك الوقت.

ولقد شهدت هذه السنوات أيضاً إعادة اكتشاف اسبنوزا ومذهبه الفلسفي الذي ظهر قبل ذلك بقرن، لكنه مارس أثراً ضئيلاً في الفكر الأوروبي.

إن نشأة هيجل في مثل هذا العالم- عالم التيارات الفلسفية والسياسية والأدبية العظيمة – عالم المغامرات الروحية والمهام الهائلة، لا بد أن ينصهر فيه هيجل. لقد ترك إحياء اسبنوزا بصفة خاصة أثاراً لا تمحى في ذهن هيجل، على نحو ما فعل في ذهن فشته وشلنج. وليس من المبالغة أن نقول إن المثالية الألمانية هي الأسبنوزية التي تعمل في حقل فلسفة كانط النقدية. إن الاسبنوزية، بالطبع، كما تبناها ممثلو «العاصفة والاندفاع» لم تكن هي المذهب العقلي لصاحبها. لقد تَّوحدت مع الدافع الجديد للعصر الذي أنكر سيادة العقل وأصر على أن للشعر والإيمان حقوقهما الخاصة.

لقد شَّب هيجل عندما كان عصر العقل في الاضمحلال

والأفول، وعصر العاطفة والخيال يغزو الروح الألماني. إن المناخ الرسمي في مدرسة شتوتجارت ومعهد توبنجن كان لا يزال مناخ عصر العقل. لكن العالم خارجهما كان يسيطر عليه الروح الجديدة. وكتابات هيجل الشاب رغم أنها تكشف عن ملامح التربية الأكاديمية. فإنها تشهد على ازدياد نسبة الأثر المباشر للحركة الجديدة لا سيما من مؤلفات هردر Herder تعلم هيجل أن العقل لا بد أن تحييه العاطفة وكما يحيي الاستبصار الفكر النظري، والحماس الحجج حتى تشبع الإنسان ككل وتصل إلى أعمق أعماق الواقع.

(أ) المثل الأعلى في الديانة الشعبية:

عندما ندرس الدين من الناحية الشعبية لا سيما إذا قابلنا بين الديانة الشعبية عند اليونان وديانة الكتب المسيحية، لوجدنا أن هيجل يبدأ بقبول الديانة الشعبية مشروحة على ضوء أفكار هردر. لقد كانت ديانة اليونان عند هيجل هي ديانة الحماس والخيار هي ديانة القيم التي رفعتها العاصفة والاندفاع. أما المسيحية فقد ظهرت كديانة عصر التنوير الذي سيطر عليه العقل. ولا يمكن أن نسأل: أين اتجهت مشاعر الشاب وعواطفه لقد كانت مع جيله لا مع مدرسيه. وهذا واضح من المخطوطات التي كتبها وهو في الخامسة والعشرين.

لقد ذهب هيجل في ذلك الوقت إلى أن الدين ينبغي أن لا نتعلمه من الكتب أو أن يحصر نفسه في العقائد والذاكرة والقواعد الأخلاقية ينبغي أن لا يكون ديانة لاهوتية. بل لا بد أن يكون قوة حية تزدهر في الحياة الواقعية للشعب في عاداته وتقاليده ومثله العليا واحتفالاته وفي قلوب الناس وإرادتهم، في سلوكهم وفي خيالهم.

فالدين ينبغي أن يكون شعبياً وليس كهنوتياً، فلا ينبغي أن يكون خاصا بكنيسة معينة بل للشعب ككل. ولا ينبغي أن ينحصر مجاله في أشخاص معينين ولا فئة خاصة بل لا بد أن يكون متحداً مع التنظيم السياسي للمجتمع. كما يجب أن يكون مختلفا عن ديانة الصليب المقبضة فلا يمجد العذاب والاستشهاد بل المرح والمتعة والحياة الدنيوية، فيلجأ إلى الحواس والعواطف الطبيعية لا إلى العقل. وباختصار لا ينبغي أن يكون اسكولائياً، بل أسيراً للحس الجمالي كما كان الدين عند اليونان.

لقد وَّد هيجل الشاب أن يُقلع عن إيمانه المسيحي ويرتد إلى وثنية اليونان لقد شارك في حب وإعجاب باليونان الذي كان شائعاً عند كثيرين من الشعراء والكتاب الألمان لا سيما رفاقه في المعهد شلنج وهلدرلين الذين مجدوا هيلاس Hellas كبلاد وصلت إلى قمة التمدين الإنساني الذي يقوم على الحرية السياسية، والحكمة الفلسفية، والكمال الفني.

وطوال حياة هيجل كان يعاوده إعجابه الحي باليونان القدماء، ومؤسساتهم السياسية وفضائلهم الأخلاقية وعمق التراجيديا عندهم وجمال العمارة والنحت، لكنه كلما كبر أصبح حماس الشباب معتدلاً أكثر. ولقد بدأ هذا التغير وهو لا يزال في مدينة «برن» بعد أن بدأ في دراسة فلسفة كانط الأخلاقية. ولقد تعمق ردّه بالفعل إبان سنوات إقامته في فرانكفورت، بمركب المثل العليا الهلينية والدراسات اللاهوتية.

(وهكذا ينبغي أن لا نبالغ في الأثر الكانطي، فنظن أن كل ما قاله هيجل، يمكن أن يُردّ إلى أصوله عند كانط وتلاميذه، كما كان

يفعل الباحثون إلى عهد قريب جداً[1]. وإن كان ذلك لا ينبع بالطبع من القول بأن «من الصعب تفهم هيجل من دون علاقته بكانط، الذي أصبح بعد نشر كتابه «نقد العقل الخالص» عام 1781 الشخصية الرائدة في الفكر الألماني[2]»[3].

(ب) تأثير كانط:

قبل أن ينجز هيجل هذا المركب بدأ في قراءة كانط بعمق لا سيما «نقد العقل العملي» و «الدين في حدود العقل وحده». لقد حاول بعض الكتاب في يومنا الراهن التقليل من أثر كانط في هيجل- عبثاً- إن حذف العنصر الكانطي في فلسفة هيجل أشبه ما يكون بحذف العنصر الأفلاطوني في فلسفة أرسطو.

لقد أصبح هيجل كانطياً في نفس اللحظة التي أدرك فيها الثورة التي أحدثتها فلسفة كانط النقدية، وظل كانطياً طوال حياته. بغض النظر عن انتقاداته وخلافاته مع نظريات كانط بل ربما مع موقفه الأساسي. فما كان في استطاعة هيجل أن يعثر على منهجه الجدلي بدون «الجدل الترنسندتالي» في كتاب كانط «نقد العقل الخالص».

لقد تصور هيجل ديانة اليونان على أنها الديانة الشعبية الإنسانية والمسيحية على أنها ديانة مؤسسات وصوامع (أعني ديانة

---

(1) sir James Baillie «Introduction to the Phenomenology of Mind» P.20.

(2) The Encyclopedia Americana Vol. XIV P.75.

(3) د. إمام عبد الفتاح إمام: «المنهج الجدلي عند هيجل» ص 81 من طبعة دار المعارف بمصر عام 1968.

وضعية) ديانة تضرب بجذورها في كتاب أجنبي ومعتقدات غير شعبية.

وبدا كانط على أنه يوحي بنمط ثالث من الدين مؤسس على العقل الأخلاقي وضمير الإنسان المستقل تماماً. إنه «الإيمان العقلي» على حد تعبير كانط أو ديانة الأخلاق وهو أعلى من وثنية اليونان والمسيحية الدجماطية في آن معاً. وهي كما ظن كانط الشكل الحقيقي الوحيد الذي يستطيع الإنسان بواسطته أن يصل إلى معرفته بالله. هناك فقرات عديدة من كتابات هيجل في ذلك الوقت تدل على أنه يوافق على ذلك.

ولقد كان وزن النظرية الكانطية في تفكير هيجل يزداد بوضوح لقد انتقد الديانة المسيحية عندما قارنها بديانة الشعب اليوناني في ضوء العقلانية الأخلاقية عند كانط التي ترفض العناصر الوضعية في جميع الأديان وتعتبرها تاريخية وبالتالي ليست دينية خالصة.

إن تجربة هيجل المثيرة مع فلسفة كانط إنما تظهر في دراسة «حياة يسوع» التي يظهر فيها يسوع معلماً للديانة الأخلاقية الخالصة عند كانط «العقل الخالص المتحرر تماماً من كل حد أو قيد هو الألوهية ذاتها» في هذه الدراسة نجد يسوع ينصح الناس باحترام «القانون الأزلي للأخلاق، والله لا تتأثر إرادته المقدسة بشيء إلا بالقانون».

يقول يسوع: «لا شك أنه قد فرض عليكم أن تحبوا أصدقاءكم وأمتكم، ولكن إلى جانب هذا قد سُمِحَ لكم أن تكرهوا أعداءكم والغرباء، أما أنا فأقول لكم: احترموا الإنسانية، حتى في أعدائكم، وإذا لم يسعكم أن تحبوهم، فتمنوا الخير، على الأقل، لهؤلاء الذين يلعنونكم واصنعوا البر للذين يكرهونكم..». ويقول أيضاً «أعمل وفق قاعدة تريد لها أن تكون قانوناً للناس جميعاً، تلك هي القاعدة

الأساسية للأخلاق ومضمون جميع الشرائع والكتب المقدسة عند كافة الشعوب».

ليس ذلك هو الإنجيل، وإنما هو كانط يتحدث من خلال يسوع، ولو تعجب الناس كيف يستطيع هيجل أن يكتب أشياء كهذه، فالجواب ليس صعباً: إنه لم يكن يكتب ذلك بغية النشر، بل ليسبر أغوار النظريات والمبادئ التي وجدها في تيارات وحركات عصره. ما دام قد تعلم في معهد توبنجن اللاهوتي، فمن الطبيعي له أن يؤول تعاليم المسيح من خلال أفكار كانط والمثل العليا عنده وتلك كانت طريقته في الاستحواذ على فلسفة كانط، وهو بكتابته لحياة يسوع بأدوات تصورية من الأخلاق الكانطية، ولم يكن في نية هيجل أن يلزم نفسه بهذا التأويل.

ولقد استمر هيجل ليوسع تجربته من تأويل حياة يسوع إلى مناقشة أصل الديانة المسيحية ككل. أن الهوة بين أخلاق كانط ونظريات الكنيسة المسيحية واضحة فكيف نشأت هذه الهوة إذا كانت رسالة مؤسس المسيحية تتفق في جوهرها مع مبدأ أخلاق كانط، أو مع القانون الأساس للعقل ذاته؟ وكيف نفهم الهوية بين العقل والوحى؟ لقد ظهر هذا السؤال الأساسي في ذهن المفكر الشاب.

ربما كانت هناك أحداث في حياة يسوع اضطرته إلى أن يعبّر عن قانون العقل في صورة تخالف العقل ومن ثم أصبحت صورة وضعية؟ إن الدين الخالص الحقيقي هو أخلاقي وعقلي في حين أن الديانة المسيحية كنيسة تثقل نفسها بالسنن والشرائع والطقوس والعقائد- أي بعناصر من الديانة اليهودية التي حاول يسوع أن يحرر الدين منها فكيف تحولت ديانة يسوع إلى ديانة مسيحية

«وضيعة»؟

لقد حاول هيجل أن يجيب عن هذا السؤال في دراسته «وضعية الديانة المسيحية» كتب يقول «الوضيعة، بمعنى ما، ليست عقلية خالصة بل مشروطة بأحداث التاريخ. والدين هو واقع تاريخي بما هو كذلك، فهي لا يمكن أن تكون مجردة ومحددة مثل قانون العقل. وبهذا المعنى كانت ديانة اليونان وضعية مثلها مثل المسيحية واليهودية. غير أن ديانة اليونان بغض النظر عن طابعها الوضعي من الناحية التاريخية فإنها تتفق مع الحرية الأخلاقية واستقلال الإرادة أكثر من نظرية الكنسية المسيحية، فلم يكن لديهم شرائع ولا معتقدات ولا عقائد جامدة ولا قواعد ولا كنيسة ولا لاهوت. فلم يكن بحاجة إلى هذه المؤسسات الوضعية التي تقيد الضمير البشري، يكبل حياة الإنسان.

لقد كان الرجل اليوناني رجلاً حراً يريد أن يعيش وفقاً لآرائه الخاصة، وأن يستمتع بحريته السياسية، لقد كان خياله حراً مثل وضعه السياسي».

لقد كان اليوناني سيد حياته الداخلية والخارجية وهذا هو السبب في أنهم لم يطوروا مذاهب لاهوتية ولا مؤسسات كنسية لقد كان القانون الأخلاقي حيا في أرواحهم في تناغم طبيعي مع العقل، كما كانت حياتهم كلها انسجاماً تاماً مع الطبيعة. ومن هنا يمكن أن تعد ديانتهم مسرحية سعيدة للخيال. إن الحماس الهيليني والأخلاق الكانطية يتحدان ليشكلا جبهة ضد المسيحية بعقيدتها الجامدة الوضعية في الفكر والفعل ومذهبها النظري والعملي في الحياة.

كيف نشأ هذا المذهب الوضعي؟ يقّدم لنا هيجل أسباباً متعددة لهذه الظاهرة من بينها الظروف التاريخية التي ظهر فيها المسيح،

فالمسيح عاش وسط شعب كان محروماً من حريته السياسية محصوراً في منطقته الدينية ملتزماً بقواعد صارمة. ولقد أثرت هذه الظروف بالضرورة في المجتمع المسيحي الأول ثم بعد ذلك عندما اعتنقه عبيد الإمبراطورية الرومانية أصبحت وضعية الديانة المسيحية ملحوظة أكثر.

وعلى حين أن المسيح استهدف ديانة أخلاقية خالصة وحارب ضد الخرافة والوضعية فإنه لم يستطع أن يمنع ظهور كنيسة بوسائل وضعية لقد كان مضطراً أن يربط احترام قداسة القانون الأخلاقي، باحترام قداسة شخصه هو ذاته وهكذا ظهرت بذور السلطة الكنسية ووضعية جميع الأشكال والمؤسسات الدينية. ذلكم هو الأصل المأساوي للكنيسة المسيحية.

ومن الواضح أن هيجل حارب بصفة خاصة ضد الكنيسة الرومانية الكاثوليكية وأخذ أمثلته من تاريخها. ونظر إلى الكنيسة البروتستانتية كمحاولة جديدة للديانة الخالصة الأخلاقية المتحررة من جميع العناصر الوضعية. لقد أعلن عظماء الرجال أن المعنى الأساسي للبروتستانت هو الرجل أو الكنيسة الذي لا يلزم نفسه بمعايير معينة لا تتغير للإيمان، وإنما هو الذي يحتج ضد كل سلطة في مسائل الإيمان» (راجع الكتابات اللاهوتية ص128).

-2-

سنوات الاكتشاف

فى عام 1796 انتقل هيجل من بيرن إلى فرانكفورت حيث قضى سنوات مثمرة من نموه الروحي. وتدل أعماله في هذه الفترة على تغير فجائي في آرائه الفلسفية والعقلية وفي أسلوبه وفي حالته الذهنية، وفي شخصيته ككل. فعندما كان في بيرن، أثناء سنوات التجربة، كانت الروح، والذوات، والذوق، وأسلوب كتاباته مطبوع بطابع عصر التنوير وعصر العقل، كلنا نجده فجأة يكسر هذا التقليد.

فتغير أسلوبه من «وضعية الديانة المسيحية» (أو بدقة أكثر الأجزاء 1و 2و 3 كانت قد كتُبت بعد ذلك) إلى «روح الديانة المسيحية» كان تغيراً جذرياً فقد يكون مؤلف المقالة الأولى معاصراً لموسى مندلسون، ولسنج، وشولتسه، وكانط. أما مؤلف المقالة الثانية فمن الواضح أنه معاصر لياكوبى، وهردر، وشليرماخر، وفشته، وشلنج، وهلدرلين، إذا يبدو كما لو كان قرناً يفصل بين المقالين وليسا من تأليف رجل واحد في سنوات متعاقبة.

لقد تغير فكر هيجل تغيراً مذهلاً كما تغير أسلوبه، فمؤلف «روح الديانة المسيحية» لم يعد ممثل عصر التنوير، بل أصبح صوفياً مسيحياً يبحث عن التعبير النظري المقنع.

لقد ذهب هيجل خلال فترة الاغتراب الذاتي ليجد نفسه في

النهاية- نمطاً من التفكير اتسم به طوال حياته، جانب من نسيج منهجه الجدلي. لقد كانت موهبته العجيبة هي قدرته أن يُلقي بنفسه في عقول الآخرين، وفي فترات أخرى من التاريخ، وأن ينقد في أعماق الأرواح الغربية والحياة الأجنبية ثم يظل بعد ذلك الرجل الذي كان. ولقد استخدم بعد ذلك قدرته هذه ليجعل العوالم العقلية الأخرى واضحة من داخلها. ولقد كان على هيجل الآن أن يجد نفسه. ومما له مغزى عميق أنه اكتشف روحه الخاص باكتشافه روح يسوع.

كان تفكير هيجل في «وضعية الديانة المسيحية» ضد المسيحية، وعلى الأقل ضد النظام الكنسي، إذ ينتشر العداء في هذا المقال ضد التعاليم المسيحية أوعلى الأقل ضد المؤسسات التي تنبع من مصدرين: حب هيجل «للديانة الشعبية» عند اليونان، وشغفه بنظرية الأخلاق عند كانط. وفي «روح الديانة المسيحية» يظهر شعور جديد: التعاطف العميق مع نظرية الإنجيل، التي وصل إليها هيجل نتيجة صراع داخلي. وتبين هذه المقالة كيف امتزج الروح اليوناني مع العقل الكانطي (وهو ذوبان له أهمية أساسية بالنسبة لطبيعة المذهب الفلسفي)، سمح لهيجل أن يرتفع إلى المستوى الذي يستطيع فيه أن يفهم رسالة يسوع.

أما روح الديانة اليونانية فهي الجمال، وأما العقل في الفلسفة الكانطية فهو الأخلاق، ومن ثم فإن هيجل ينتهي إلى أن الحقيقة المطلقة هي الجمال الأخلاقي، ولقد اكتشف هذه الحقيقة في الإنجيل. المبدأ الأخلاقي للإنجيل هو الحب أو المحبة، فالحب هو جمال القلب: الذي يجمع بين الروح اليوناني والعقل الأخلاقي عند كانط. وهذا هو المركب الذي حققته دراسة «روح الديانة المسيحية».

وداخل هذا المركب أخذت اليهودية مكانة المسيحية وهو يعلن

«قبحها» كمضاد للجمال اليوناني. وهو يلوم اليهود لأنهم أثقلوا أنفسهم بدلاً من أن يلحقوا بالشعوب الأخرى ولخضوعهم العبودي لله. إن روح اليونان كانت روح وحدة أما روح اليهود فكانت روح انفصال، اليونان عاشوا في صداقة مع الطبيعة واليهود عاشوا في عداء معها. كذلك ظهور اليهودية كان يتعارض تعارضاً جذرياً مع رسالة يسوع الذي أدخل في ديانة الكتاب المقدس روح اليونان ومزاجهم، والإيمان الذي نادى به هو مركب اليهودية والهيلينية.

ما دامت هناك قرابة روحية معينة بين اليهودية والكانطية فإنه يمكن تصور الإيمان الجديد بيسوع على أنه مركب الهيلينية والكانطية، فالعهد القديم وأخلاق كانط يرفعان من شأن فكرة القانون الخلقي وتعالي المطلق، وهما معاً بعيدان عن أي صوفية شخصية وغنوصية تفصل بصرامة بين الله والعالم.

وهذا الانفصال الصارم هو الذي كان هيجل يحاربه، وتمثل اليهودية والكانطية تأليه موناركي ملحوظ في حين أن الهيلينية إلى جانب تعدديتها الشاعرية، تميل نحو وحدة الوجود (شمول الألوهية) الذي أتخذ شكله في المذهب الرواقي. لقد كانت قضية هيجل أن يسوع علَّم الناس وحدة الوجود أو شمول الحب التي توفق بين وحدة الوجود اليونانية والتأليه الكانطي اليهودي.

ما هي التجارب الشخصية التي قدمت منظوراً جديداً للمقالات التي كتبها هيجل في فرانكفورت؟ يصعب الإجابة عن هذا السؤال. وأنا أعتقد أنه ليس فقط نمو شخصيته، بل أيضاً الظروف الأخرى- لا سيما ارتباطه بصديقه هلدرلين الشاعر المرهف الذي كان يعبد اليونان بكل ما يكمن في القلب المسيحي من حب، قد أسهمت بقدر كبير في طريقة تفكير هيجل الجديدة. فجميع خبراته أو

تجاربه المبكرة مرتبطة بتجديد معنى الإنجيل، قد أظهرت تعرفاً أعمق لحقيقته. ويبدو لي أن تأويل هيجل هو إحدى المحاولات المرموقة من هذا القبيل، وهي تنتمي إلى الشروح العظيمة التي شرحت الحياة الداخلية ليسوع.

لكى ينفذ هيجل إلى قلب تعاليم يسوع استخدم مصطلحات كانط ومقولات فلسفتة الأخلاقية، لكنه لكي يفعل ذلك فقد حوَّرها وغَّير شكلها ولقد كانت النتيجة عرضاً أصيلاً للمحبة المسيحية وتصوراً أخلاقياً وتصوراً نظرياً جديداً لله، بقدر ما كانت نقداً لكانط كاعتناق للإيمان المسيحي من خلال التأمل الفلسفي وهي أيضاً محاولة للتوفيق بين المثل الأعلى للمذهب الإنساني الهيليني والأخلاق الكانطية. ويعتقد هيجل أن هذا التوفيق قد تنبأت به رسالة يسوع.

(أ) «شمول الحب»:

يمكن أن تسمى أول فلسفة أصيلة لهيجل باسم «شمول الحب» وصل إليها عن طريق معارضته لموقف كانط الذي عارض بدقة بين الواجب الهوى والقانون الخالقي والدوافع الطبيعية، والعقل الانفعالي الطاغي، ومثل شلر وهلدرلين والرومانسيين أخذ هيجل استثناء من هذه القسمة الثنائية العينة التي هددت وحدة الشخصية البشرية. لقد حاول دحض كانط عن طريق تجاوزه.

لقد أصر كانط على أن الإنسان فاعل أخلاقي مستقل الإرادة، وأن عقله العملي الخاص هو الذي يشرع القانون الخلقي فالإنسان هو- أو ينبغي أن يكون- سيَّد نفسه. لكن تلك بالضبط هي المشكلة لأنه ينبغي عليه أن يكون سيد نفسه، فهو ليس حراً حقاً بل هو منقسم على نفسه نصفه حر ونصفه عبد. وفي أحسن الأحوال هو عبد

نفسه، أو هو عبد سيده العقل. ولقد تغلبت رسالة يسوع على هذا الأنقسام، ووحّدت الإنسان من الداخل، وتلك هي مضمون فكرة التكفير من الخطيئة والفداء بواسطة الحب الإلهي. أن الأخلاق الجديدة التي وعظ بها المسيح ليست أخلاقاً عقلية بل هي أخلاق المحبة. وفي استطاعة المحبة أن تحقق ما لا يستطيع العقل أن يحققه أبداً: فهي لا تحقق فقط انسجام الإنسان مع الإنسان، بل أيضاً انسجام المرء مع نفسه.

ولم تكن وصايا يسوع وصايا إلا من حيث شكلها الخارجي، لا من حيث جوهر تعاليمها الداخلية. شكل الأمر المطلق لا يكفي الجوهر حياة الروح ما دام الامر المطلق هوتصوري بالضرورة في حين أن الحياة كل متكامل. وقسمة الإنسان إلى سيد وعبد، إلى ما «يجب أن يكون» وما هو «كائن»، وهي نتيجة للتحليل التصوري، في حين أن الحياة وحدة جوهرية وشمول لا ينقسم وجميع الخطوط التي تفصل وحدة الحياة هي صناعية أو مصطنعة وآلية وتعسفية، إنها تشتت المجتمع وتمزق وحدة الحياة.

ولقد حقق يسوع الناموس بأن أعاد الحياة الممزقة إلى تكاملها الأصلي. إن النزعة الروحية التي تتفق بحرية مع الناموس هي أقوى من الأمر المطلق عند كانط. وهذه النزعة هي ما تسميه بالمحبة أنها المركز الميتافيزيقي للحياة، الجانب الداخلي المقابل للجمال فهي تعالج الانقسام بين الواجب والميل، بين الإرادة والقلب، أنها التعبير عن الأصل الداخل للإنسان، ففيها تتحد الجوانب المتعارضة في الروح البشري، كما تتحد الذاتية والموضوعية، والطبيعة الحيوانية والطبيعة العاقلة، والفردية والكلية، والباعث والقانون، والقوى السيكولوجية والأخلاقية الفيزيقية والميتافيزيقية الواقعية والمثالية، والقوى الإرادية والعقلية في الروح البشري.

إن فكرة الحب الشامل عند هيجل تحمل كل سمات ميتافيزيقاه المقبلة. فهي تهدف إلى مصالحة الأضداد، وتحاول أن تتغلب على العقلانية أحادية الجانب، والانفعالية ذات الجانب الواحد، والتجريبية ذات الجانب الواحد. أنها جدلية الطابع، رغم أن منهجها ليس جدلياً بعد بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة. فلا يزال هيجل يشعر أنه لا يوجد طريق منطقي ممكن إلى الحقيقة المطلقة، وأن الوحدة الحية للتجربة الروحية لا بد أن تتخذ مكانها في الوحدة البنائية للتصورات.

«ما دام الإلهي هو الحياة الخالصة، أي شيء وأى شيء ويقال عنه لا بد أن يتحرر من التضاد (الضمني) ينبغي ألا يتضمن تناقضاً ضمنياً، وكل تعبيرات الفكر عن علاقات الوجود الموضوعي... لا بد من تجنبها... فالروح وحدها هي التي تستطيع أن تدرك الروح... ومن ثم فإن مصطلحات الروح وحدها التي يمكن أن تتحدث عن الروح. وهذه الكلمات تقابل بحدة مع أقوال فترة النضوج، التي رفض فيها هيجل بوضوح الانفعال أو الحماس كوسيلة لبلوغ الحقيقة ورأى إمكان المذهب التصوري الذي يعّبر فيه عن المضمون الإلهي بالأضداد المنطقية.

وليس من الصعب أن نتعرف على همزة الوصل بين هذه الكتابات اللاهوتية المبكرة ومذهب هيجل في فترة النضج. فما يرفضه هيجل في إطار شمول المحبة لن يؤكده أو يقبله بعد ذلك أبداً مرة أخرى. لقد وجد منطقاً جديداً، عقلانية جديدة لحل مشكلة لم تستطع العقلية القديمة التي تجاوزها في سنواته المبكرة أن تحلها. لقد وجد منهجها يحققه المنطق الذي بدا له في الفترة الأولى المبكرة أنه لا يمكن إنجازه إلا عن طريق الروح وحدها.

(ب) مجمل المذهب أو شذرة مذهب:

فى عام 1800 كتب هيجل مخطوطة تلخص آراءه حتى ذلك الوقت، وإضافة إلى ذلك فهي تبشر بميله نحو فلسفة شلنج، فما كان يسميه بالحياة في كتاباته المبكرة يحاول الآن في شذرة 1800- أن يفهمه من منظور ميتافيزيقا بيولوجية، لقد وحَّد بين سر الوحدة العضوية مع سر الواقعي Real وبخصوص العلاقة بين الكائن الحي وأجزائه كتعارض أولي تنشأ عنه جميع التناقضات الميتافيزيقية.

الوحدة العضوية، إذا ما تصورناها كعنصر جزئي للوجود الحي فإنها تعجز عن توحيد الأجزاء، فهي نفسها جزء بين أجزاء أخرى. لكن لو نظرنا إليها في ماهيتها الحقيقية لوجدنا أنها ليست ذلك الجزء وإنما هي الكل لجميع الأجزاء فكيف نتصور هذه العلاقة؟ ليست المشكلة محصورة في نطاق الكائن الحي الجزئي، وإنما هي تمتد إلى الكائن الحي الكلي أو الكون العضوي، إلى كل الحياة إلى الطبيعة. لقد كافح هيجل مع مشكلة الأضداد والتوفيق بينها- ولقد واجه نفس المشكلة في تفسيره للإنجيل. **الكل والأجزاء، الكون والموضوعات الجزئية. اللامتناهي والمتناهي**، اللامحدود والمحدود، تتحد في الكل، في الكون، في اللامتناهي.

فكيف يكون ذلك ممكناً. وكيف يمكن أن نفهم، وأن ندرك هذه الوحدة التي تشمل كل شيء؟ لقد واجه هيجل مشكلاته القديمة التي ظل يتجنبها فترة طويلة لأنه شعر بأهميتها الهائلة، بقوة، أكثر مما شعر بها معاصروه وربما أكثر من أي مفكر أوروبي آخر منذ أيام الميتافزيقا العظيمة في العصور القديمة. أما الآن فلم يعد في استطاعته تجنبها فقد أطبقت عليه بقوة وستظل ممسكة به طوال حياته.

ولا يزال هيجل يجد ملاذه في الدين، ولا يزال يؤكد أن الدين وحده يمكن أن يقدم مفتاح هذا السر، وليس في استطاعة الفلسفة أن تنافس الدين فالروح وليس الفكر هي الحياة.

وهكذا خلال سنوات إقامته في فرانكفورت- سنوات الاكتشاف- تجمعت حياة هيجل الروحية وصراعاته العقلية، وعواطفه ووجدانياته تجمعت في مركب ينبئ بفلسفته المتأخرة، شذرة 1800 تعبر عن هذا المركب بوضوح. إنها تبين أعظم جذور لمذهب هيجل تضرب في التجربة الدينية الشخصية. والعيش في هذه التجربة، جعله ينازع كل مؤثرات العصر لا سيما فشته وشلنج وفي محاولته لتنسيق اليقين الصوفي واحتضان كل تقابلات الفكر اقترح صيغة: «وحدة الوحدة واللاوحدة»- مذهبه الفلسفي المقبل بإيجاز تام. وفي هذا المذهب تحقق الانتصار على القوى التي كانت تدمر وحدة هيجل كشخص.

وتكشف مخطوطة هذه الفترة النهائية من الشباب عن طاقة هيجل العقلية وحماس قلبه، أن صراع حياته قد اتجه الآن نحو السلام الداخلي الذي سوف يرضي القلب والروح بتصور ميتافيزيقي عملاق.

-3-

الرومانسية

كان هيجل، في شبابه، رومانسياً متحمساً. وعلى الرغم من أنه أصبح في نضجه واقعياً غيوراً، وناقداً صريحاً للآراء الرومانسية. فإن خيوط رومانسيته المبكرة تَّم غزلها في فلسفته النهائية.

وكانت الرومانسية التي عرفها هيجل هي تيار العاصفة والاندفاع الذي تطور حتى بلغ قمته عند ياكوبي (1743-1819) وهردر (1744-1803) وهامان العاصفة والاندفاع التي ناهضت أفكار عصر التنوير، وإن كان معظمهم لم يستطيعوا تحرير أنفسهم تماماً من أفكار العقل التنويري. الرومانسيون قد تحرروا تماماً، وقلّة من أتباع العاصفة والاندفاع قد أصبحوا هم أنفسهم رومانسيين. وربما احتسب فشته على أنه ينتمي إلى الحركتين معاً فكتابه «علم المعرفة» كما ترجم كولردج عنوان الكتاب، رغم أنه نتاج نمطي للعاصفة والاندفاع قد مهد الأرض لنظريات رومانسية معينة. أما شلنج الذي كان تلميذاً لفشته فقد تطور على أنه الرسول الفلسفي للرومانسية.

أما أعظم مفكر أصيل في عصره فهو هيجل الذي كان يدين لمعاصريه بدين أكثر من أي مفكر آخر. لقد أثر فيه فشته بمذهبه في العلم وشلنج بمثاليته الترنسندتالية في آن معاً. لقد سار في الطريق

الذي أشا إليها كانط وفشته، وشلر، وشليرماخر، وقادة العاصفة والاندفاع وقادة الرومانسية.

لقد سخر الروح الرومانسية من الحدود الفاصلة القاطعة التي وضعت بين مملكتي الفكر والحياة، فخلط عن عمد الشعر بالفلسفة والاثنين بالنبوة، والخيال بالواقع والممثل بالمشاهد، والإلهي بالبشري، والمثالى بالواقعي، والحياة بالحلم. ولقد آمن الرومانسيون بالوحدة الكامنة خلف هذه المناطق والانقسامات كلها. وهو بإذابته للعلم مع الدين، والسيكولوجيا مع الفزيقا، والمذهب مع المادة، فإنه قد استبق العلم الكلي، الذي سوف يضمها جميعاً في سعادة. لقد حاول بعض الرومانسيين الوصول إلى هذه الغاية بالتأويل الشعري للطبيعة. كما واءم آخرون بين الأخلاق والفيزيقا أو العلم والشعر.

لقد كان هيجل رومانسياً في سعيه المستمر الملح وراء الوحدة واشتياقه الوصول إليها. لكنه كان معادياً للرومانسية بالطريقة التي حقق بها هذه الوحدة. فهو، مثل الرومانسيين، آمن بإصرار أن جميع الأشياء في النهاية واحدة، وأن الحدود مؤقتة وعابرة فحسب.

وهو في الكتابات التي سبقت الإشارة إليها أطلق على هذه الوحدة الأساسية اسم «الحياة» وهو مصطلح كان له وطأة عليه حتى بعد أن ألغاه وحل محله مصطلح «الروح» - لكنه أصر على أن التوحيد النهائي لا بد أن يكون بمنهج عقلي لا منهج رومانسي. فعلى حين أن الرومانسيين اقتنعوا بإنكار الانفصال النهائي بين الأشياء وانغمسوا في لغة تصورية شعرية ومفارقات ليعطوا سلبهم قوة، فإن هيجل حاول أن يبرهن على أن التميزات تنهار أمام محكمة المنطق، فقد كان مقتنعاً أننا كلما انغمسنا بعمق في التفكير أصبح من الواضح أنه يستحيل أن نحصر أنفسنا في حدود تصوراتنا.

إن الوحدة الأصلية عنده لجميع الأشياء ليست موضوعاً للحد من شعري، وإنما هي حقيقة يكشفها المنطق. فليس الخيال وحده هو الذي يشهد على حقيقة العقيدة الرومانسية بل الفهم والعقل. وهي عندما تتكشف يتضح أنها أكثر من أن تكون رومانسية. وتصدير هيجل «لظاهرات الروح» هو أقوى وثيقة على هذا الاقتناع.

ومعظم كتابات هيجل تنتشر فيها روح العاصفة والاندفاع فهي تقدم تأويلاً للإنجيل وللعقيدة المسيحية التي وصلت إلى قمتها في فكرة «المحبة»، فالمحبة تتغلب على اختلافات الحياة والفكر، وهي التي تستعيد الوحدة الأصلية بين البشر جميعاً. المحبة أشد حكمة من الفهم والتفكير، والروح التي تحب هي التي تصل إلى الله. لقد تأمل هيجل كذلك وظيفة الروح تلك القوة التي تهدم قلعة الانقسامات بالتوحيد بين جميع الأضداد وأكثرها عناداً: التضاد بين الذاتية والموضوعية. لقد نشأت المسيحية كديانة للروح، لكن كان مصير المسيحية أن تستدعى عدوا هزمها بالفعل فخضع الروح لضرورة أن تصبح هي نفسها موضوعية كعقيدة. وأن تتجمد في إيمان بدلاً من المحبة التي تربط الجماعة.

ومن ثم كانت خاتمة مقالة «روح الديانة المسيحية ومصيرها» قائمة وهدامة. فما كان ينتويه المسيح لا يمكن أن يحققه مجتمعه، فلا المحبة ولا حتى الروح يمكن أن تحقق المصالحة المطلقة وهي الهدف النهائي للفكر والحياة. فهل هناك أي ضوء آخر؟ أي إمكان لبلوغ الهدف؟!.

تحول هيجل إلى ديانة الشعب عند اليونان الذي يعرض وحدة الحياة القومية والإيمان الديني ومحبة الإغريق والإعجاب بهم هي ذاتها سمة رومانسية، فالرومانسيون يحبون النظر إلى الوراء إلى دولة

الجمال والسعادة التامة- وجنة الكتاب المقدس الوجه المقابل للرومانسية تتسم بها طبيعة شبه تاريخية. ومن هنا فقد أطلق هيجل على اليونان لقب «فردوس الروح البشري» يقول: على حين أن أول فردوس كان فردوس الطبيعة البشرية، فهذا هو الفردوس الثاني، الفردوس الأعلى للروح البشري، الفردوس الذي تنبثق فيه الروح البشري كعروس تخرج من خدرها، مزودة بحسن طبيعي، وحرية وعمق ومهابة[1]:

أما الرومانسيون الآخرون من أمثال فيكنرودر Wackenroder (1773-1798) فلهلم هنرش فيكرودر (1773-1798) وهو كاتب رومانسي ألماني كتب، بصفة خاصة في الفن الألماني القديم وفي الموسيقى كان صديقاً لـ «لودفيح تيك» Ludwug Tieck (1773-1853) الأديب والناقد الألماني الشهير.، ونوفاليس (1772-1801)، وبعد ذلك فردرش شليجل (1767-1845) فقد مجدوا العصور الوسطى الكاثوليكية. وقد امتدح هيجل أيضاً مظاهر معينة في العصر الوسيط، لكنه كان واقعياً بما فيه الكفاية ليرى ضعف الحضارات الماضية، وكان معارضاً للرومانسية في تمجيده للحاضر بوصفه اللحظة المستمرة أو الـ Kairos أعطي لجيله لعله يستهلك أو يستنفذ أحقاب التاريخ المبكرة[2].

لقد نظر الشعراء الرومانسيون إلى الجمال، على أنه مبدأ

---

(1) انظر الكتابات اللاهوتية المبكرة ص325.

(2) Kairos كلمة يونانية تعني الوقت المناسب أو اللحظة المناسبة (المترجم).

ميتافيزيقي ومدوا سيطرته على الكون. وتابعهم شلنج بحيث تفوح فلسفة الطبيعة عنده بالجمال النظري الذي أعلى من شأن الإنسان كعبقرية خلاقة بوصفه قمة الطبيعة. لقد قبل هيجل في البداية جمالية شلنج، لكنه في النهاية رفض هذه العقيدة الرومانسية. وعلى الرغم من أن مبدأ الجمال كان عالياً في سُلّم القيم عنده، فإنه وصل إلى موقفه لا كمبدأ جمالي بل أخلاقي وديني.

ولهذا فإننا نقرأ في إحدى كتاباته المبكرة «الحقيقة هي الجمال كما يتمثل عقليا»[1]. لكن كيف يمكن للجمال، وبصفة خاصة الجمال الروحي الذي يسمى «بالمحبة» أن نتمثله بوسيلة عقلية؟ أيمكن أن يحدث ذلك على الإطلاق؟ في مجمل المذهب أو شذرة مذهب عام 1800 يبدو أنه ينكر مثل هذا الإمكان. فالحقيقة النهائية لا يمكن استخراجها بمناهج تصورية فالعقل عاجز عن منافسة مباشرة الحياة وامتلائها. والمحبة تفوق الفكر النظري، الذي لا بد أن يرتكز على الفكر التأملي ومن ثم على التمييزات والانفصالات، وحتى مقولات الحياة العضوية التي استخدمها هيجل في محاولة لحل المشكلة المتافيزيقية فشلت فشلاً ذريعاً. فليس العقل بل الحياة المتناهية وحدها التي يمكن أن ترتفع إلى الحياة اللامتناهية.

ولا يمكن لهذه النتيجة أن تشبع على الدوام الطموح النظري لذهن هيجل فهي كمجرد وجه لتطوره كانت تتجه إلى أن تستسلم لبحوث ودراسات أبعد. فقد أصبح هيجل مقتنعاً أن الفلسفة، إذا ما واجهت مشكلة التوفيق النهائية- لا بد أن تترك الدين ليأخذ المبادرة، غير أن الدين، كما برهنت دراساته التاريخية، لم يقدم حلاً

(1) انظر الكتابات اللاهوتية المبكرة ص 196.

نهائياً. «إنه قدر (الديانة المسيحية) أن تكون الكنيسة والدولة، والعبادة، والحياة، والتقوى والفضيلة والفعل الروحي والدنيوي لا يمكن أبداً أن تنحل في واحدة»[1].

ومن هذه الزاوية كانت الديانة اليونانية أكثر نجاحاً، ولا بد أن نجد طريقة للمحافظة على عناصر الكمال المبعثرة وعلى وحدتها: على تناغم الديانة العقلية: حقيقة الإنجيل، وطالب الفكر النظري. من خلال الفكر النظري، الحقيقي المطلق، والتناغم المطلق لا بد من جمعها معاً في مركب كبير واحد عظيم. ولقد سعى هيجل وراء هذا الحل.

وتلح الكتابات اللاهوتية المبكرة الاتجاه الذي ربما سعى فيه هيجل للبحث عن ضوء جديد يقول- وهو يتحدث عن سر الافخارستا Eucharist» إذا ما أصبحت المحبة موضوعية طبيعتها، وتصبح ذاتية من جديد في التناول[2] وهنا نجد نتيجة يكتشفها، طريقاً يبدو أنه انفتح لحل أكثر الأضداد صلابة وشمولاً.

هذه دائرة سرية في الخبرة الدينية، الحياة الروحية نفسها توضح نفسها ثم ترتد عندئذ إلى ذاتها، حتى تكتمل الدائرة لكن ليس بدون أثراء للروح، إن الحياة الداخلية تنكشف بالفعل الرمزي في العالم الخارجي، والعالم الخارجي يعاد تشكيله من جديد في تجربة باطنية. هل يمكن أن يكون لهذه العملية مجال أوسع مع معناها الرمزي

---

(1) الكتابات اللاهوتية المبكرة ص 301. (المترجم).

(2) الكتابات اللاهوتية المبكرة ص 251 و«الافخارستا» هي التناول من القربان المقدس قطعة من الخبز وكأس من الخمر يتحد مع المسيح كما قال هو نفسه في العشاء الأخير (المترجم).

والطقوسي الذي تشير إليه؟ أيمكن أن تشير إلى قانون خفي للروح نفسها..؟ وفضلاً عن ذلك فإنه إذا كان ينبغي التعبير عن هذا القانون بمصطلحات كلية، ألا تكون المشكلة الأساسية للفكر النظري قُد حلّت؟ وينفتح طريق عظيم. إذ يمكن أن تحقق وحدة الأضداد عندما يجتاز الذهن المفكر الدائرة التي ترمز إليها الطقوس الدينية. وهذا التوحيد يمكن أن يتحول إلى إعادة توحيد ما كان في الأصل واحداً وقد تدل عملية التمايز وإعادة التوحيد على الجوهر نفسه الكامن وراء الوحدة.

الكتابات المبكرة تلقي المزيد من الضوء على هذا الموضوع، أفلا يجوز أن تكون عقيدة التثليث محاولة عقلية لفهم هذه العملية المقدسة التي يمر بها المؤمن حين يتناول من العشاء الرباني..؟».

إن قمة الإيمان وهي العودة إلى الله حيث ولد الإنسان تغلق دائرة تطوره..[1] فالطفل يعرف الله قبل أن يتعلم لأنه لا يزال متحداً في مرحلة الطفولة مع مصدر الحياة.. ثم يدخل الطفل في تطوره عن هذا الأصل الذي صدر عنه، ولكن الإيمان يعيده أخيراً إلى ذلك الانسجام الأصلي وتلك حلقة ضرورية، فلا يمكن أن تكون هناك محبة ولا حياة بدون الانفصال والعودة إلى الوحدة فالانفصال والوحدة والتجمع والتفرق ترتبط داخلياً. وهذه العلاقة الداخلية لا تتحقق فحسب بين الإنسان والله، وإنما تتحقق كذلك بين الأب والابن والروح القدس. ويبدو أن الثالوث المقدس هو عملية تنقسم بواسطتها الوحدة الأصلية ثم تعود إلى الاتحاد من جديد. ويمكن أن نتوقع هنا منهج هيجل المقبل في هذه النظرة الثلاثية المبكرة.

---

(1) الكتابات اللاهوتية المبكرة ص273. (المترجم).

غير أننا لا نستطيع أن نقطع بأن المثلث الهيجيلي مأخوذ بنصّه من الثالوث المقدس.

لقد رأى هيجل في فترة مبكرة من حياته أن العقل، عندما يحاول تصور الأشياء المقدسة فلا بد له من مواجهة التناقضات، وأن هذه التناقضات أبعد من الإحاطة بها، تجعل من الممكن إدراك الحياة «إن التناقض في عالم الموتى، ليس هو نفسه التناقض في عالم الحياة»[1] ومجال الفكر إذا ما عارض مجال الحياة فهو موت. أليس هناك إمكان للاقتراب من عالم الحياة بواسطة الفكر؟ لو صح ذلك فمن الواضح أنه لا بد من بذل جهود خارقة بحيث نجعل ذلك متاحاً لكل إنسان.

وعدم رضا هيجل عن النتيجة التي انتهى إليها في موقفه عام 1800 ليست مسألة نستنتجها سيكولوجياً، بل هي واقعة يقرها هيجل بنفسه فقد كتب إلى شلنج خطاباً في 2 نوفمبر عام 1800 يقول «في تطوري العلمي الذي بدأ بالحاجات الثانوية للإنسان اضطررت للسير قدماً نحو العلم (أي الفلسفة) وفي الوقت ذاته قد تحول المثل الأعلى الذي كان موجوداً في فترة الشباب إلى فكر أو إلى مذهب»[2]. ثم يضيف أنه لا يزال مشغولاً بهذه المهمة وهو يقول إنه لم يعد مقتنعاً بالنتيجة التي وصل إليها. وهذا الخطاب تعبير عن حالة رجل لا يزال يبحث عن موقف محدد وليس متيقناً من نفسه بعد.

إن ما كان يقيناً عنده هو مثله الأعلى، غير أن المهمة التي يتضمنها هذا المثل الأعلى مهمة المصالحة بين الحياة والفكر، والإيمان والعقل، والروح والفهم، مهمة التعبير عن المثل الأعلى في صورة فكر

---

(1) هيجل: الرسائل ص64.

(2) هيجل: الرسائل ص64. (المترجم).

نظري، لم يتحرر منها بعد، بل إنه سوف يخصص لها سنوات من 1800 إلى 1807، وسوف يظهر التضاد بين الحياة والفكر الانعكاسي فهل هناك أي إمكان للتوحيد؟ أيمكن أن يكون هناك حدس يطرح في مصطلحات فكرية- وفكر يعود من تلقاء نفسه إلى الحدس؟ وبعبارة أخرى أيمكن أن يكون هناك فكر حدسي أو حدس فكري؟ أعني قوة عقلية تعادل الروح؟ لقد كان الجواب النهائي بالإيجاب أنه داخل الفهم Intellect نفسه توجد هذه القوة التي يسميها هيجل بالعقل Reason إذ يقود العقل الفهم إلى مستويات عليا من الاستبصار، وأعلى مرحلة هي المصالحة الكاملة.

(أ) هيجل وشلنج:

فى عام 1801، انضم هيجل إلى «موجة الآداب» على حد تعبيره، في يينا، العاصمة العقلية للأدب والفلسفة فها هنا يوجد فشته الذي يلقى محاضراته القوية حول المبادئ الأولى لكل فلسفة مثيراً حماس الطلاب الشباب بعقله الآمر ومثاليته الأخلاقية ولقد خلق في جامعة يينا حركة كانطية أعلنت انتصار الثورة الفلسفية في ألمانيا كلها وكان في يينا أيضاً الأخوان فردرش وفلهلم شليجل، ونوفاليس (1772— 1801) وتيك (1773-1853) وآخرون، يكتبون بياناتهم ويعظون العالم بانجيل جديد. وها هنا يقوم شيلر بتدريس التاريخ، وجوته فينظم بعض قصائده الكلاسيكية. ولقد بدأ شلنج يلقي محاضراته عن «فلسفة الطبيعة» عام 1790، وسرعان ما اجتمع حوله حشد من الطلاب المتحمسين الذين سرعان ما انفصلوا عنه عند ما أخبرهم الفيلسوف الشاب أن الطبيعة لا تعبر عن مسار آلي ميكانيكي تدفع فيه الذرات الميتة بعضها بعضاً، وإنما هي قوة إلهية خلاقة، إنها مسار حياة ينظم نفسه ويحيي كل شيء.

وعلينا أن نضع في ذهننا تاريخ ميلاد ووفاة هؤلاء الفلاسفة:-

- جوهان فشته Johann Gohlib Fichte (1762-1814)

- فردرش فلهم شلنج Friedich (1775-1854)

- فردرش ارنست شليرماخر Scheliermacher (1768-1834)

- نوفاليس Novalis (1772-1801)

- وتيك L.Tieck (1773-1853)

- فردرش شليجل F.Schlegel (1767-1845)

- جوهان شلر Johann Schiller (1759-1805)

شاعر وكاتب مسرحي ألماني من أشهر مسرحياته «فلهلم تل Wilhelm Tell» عام 1804.

- راينهولد Leonhard Karl Reinhold (1758-1823)

فيلسوف ألماني تأثر بقوة بعاطفة أمه الدينية، وانتسب عند الانتهاء من دراسته الثانوية إلى رهبانية الآباء اليسوعيين في العام نفسه الذي ألغيت فيه عام 1772.

وعندما اقتحم هيجل هذه الساحة من المنافسة العقلية كان الشعراء والمفكرون على وشك البعثرة، فقد أخذ نجم الرومانسية في الأفول فقد غادر الأخوان شليجل بيننا، وتوفي في نوفاليس عام 1801- وارتحل شلر ليقضي البقية الباقية من حياته في فيمار Weimar مستقر ربات الفنون Muses، وفشته بعد عدة مشاجرات

ومعارك فاشلة بين الطلبة والحكومة يغادر إلى برلين[1].

لقد كانت يينا تبدأ في الاضمحلال وتنتهي «الموجة». وقريباً سوف يترك شلنج نفسه الجامعة. لكن تلك كانت بالضبط ساعة هيجل للصعود. فهو وريث الرومانسيين، وفشته، وشلنج، والحركة الكانطية في يينا. لقد احتفظ بالأفكار التي نثروها في يينا، وحقق ما كانوا يعدوا به.

وفضلاً عن ذلك فقد دعي هيجل لتجاوز أفق الرومانسيين، وللتوفيق بين رسالتهم الثورية وآراء عصر التنوير الأكثر رصانة، ولتحويل أحلامهم (21) وخيالاتهم إلى تصورات واقعية.

لقد دعي ليجعل الرومانسية عقلية، ويجعل عصر التنوير روحياً، ولينجز مركب الحركات الألمانية من ليبنتز (1646-1716) وفينكلمان Winckelmann (1717-1768)[2]، ولسنج Lessing (1729-1781)[3] ومندلسون Mendelsson(1729-1786)[4].

---

(1) راجع «ظاهريات الروح لهيجل» ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام- دار قباء للطباعة والنشر لا سيما ص47 «هيجل يصعد السلم».

(2) يوهان يواقيم فينكلمان (1717-1768) ناقد أدبي وعالم أثار ألماني. اعتنق الكاثوليكية الرومانية عام 1754 وسافر إلى روما لكي يدرس الفن والكلاسيكيات وزار فلورنسا وبومبي ونابلي... الخ حتى اغتياله عام 1768 (المترجم).

(3) لسنج (1729-1781) أديب ومؤلف مسرحي ألماني أسس مع نيكولاي وموسى مندلسون المجلة النقدية عام 1759 حتى 1767- أصدر «ناتان الحكيم» عام 1779 (المترجم).

(4) موسى مندلسون (1729-1786) أعظم فيلسوف يهودي في عصر

وهردر (1744-1803)[1] وياكوبي Jacobi (1743-1819) حتى عصره[2].

لم يكن هيجل مشاهداً فاتراً لهذه الحركات بل تأثر بها بعمق لكنه كان متواضعاً جداً في التعبير عن آرائه الخاصة- وكانت رسالة هيجل إلى شلنج في 2 نوفمبر 1800 أفضل مثال لجذور هذا النقد الذاتي- يقول:-

«لقد راقبت بغبطة وإعجاب- الدور العظيم الذي تقوم به في الحياة العامة وفي ظني أنك تركت لي الخيار في أن أتحدث عنه بطريقة متواضعة وأن أحاول أن أظهرك على أنني أستطيع أن أقوم بشيء خاص بي. وسوف أحاول أن استفيد من الطريق الوسط وأقول إنني آمل أن نلتقي كصديقين مرة أخرى. إننى أنظر إليك بثقة تامة أنك سوف تتعرف على جهودي غير الأنانية رغم أن مجالها أدنى من مجال جهودي، وربما توافق على إعطائها بعض القيمة»[3].

لقد كان هيجل في نظر العالم- وربما في نظر نفسه وفي نظر شلنج أيضاً- تلميذاً وتابعاً لصديقه. وعندما أصبح هيجل محاضراً في جامعة يينا، حاول أن يؤهل نفسه للتعيين في الجامعة ببحث عنوان «مدار الكواكب De Orbitis Plantarum» يؤيد فيه فلسفة

=

التنوير يسمى «سقراط الألماني» ارتبط بعلاقة صداقة وثيقة بـ«لسنج» أهمه مسرحية «ناتان الحكيم» (المترجم).

(1) أديب وفيلسوف ألماني دعي إلى «فيمار» بتوصية من «جوته» (المترجم).

(2) فردش هنرخ ياكوبي (1743-1819) أديب وفيلسوف ألماني بطل فلسفة الإيمان والشعور (المترجم).

(3) هيجل: الرسائل ص64 (المترجم).

الطبيعة عند شلنج. كما أصدر بالتعاون مع شلنج «المجلة النقدية للفلسفة» عام 1802 و 1803 نشرا فيها مقالاتهما غُفلاً حتى اكتشف «نول» القائمة الأصلية للمقالات التي نشرها هيجل. لكن رغم هذا التعاون الوثيق، كان هناك تباعد معين بين آراء الرجلين، ثم أخذت الهوة تزداد اتساعاً بينهما مع الأيام. وجاء الانفصال النهائي بين الاثنين مع صدور «ظاهريات الروح عام 1807».

الاختلافات في الشخصية، والمزاج، والاهتمامات والميول والتقديرات الروحية عملت على انفصال الصديقين منذ البداية. لقد كان شلنج مفتوناً بعالم الحس وبالجمال الاستاطيقى بينما كان هيجل يثيره العالم الروحي وألغاز الروح.

لقد اهتم شلنج أساساً بالتأملات حول الطبيعة، في حين أن هيجل أهتم بالتأملات حول الله على نحو ما يتجلى في التاريخ. ولقد كانت هذه الاختلافات كافية لخلق تباعد معين في وجهة النظر، لكنها لم تكن تعني فسخ العلاقة بين الرجلين. فقد كان على شلنج أن يسلم بأن هناك ثنائية بين الطبيعة والروح. وأن هذه الثنائية اضطراه لإنتاج فلسفة متممة لفلسفة الطبيعة.

والواقع أنه لم يذهب أبداً إلى القول بأن «فلسفة الطبيعة»، تشمل كل شيء. ففي كتابة «نسق المثالية الترسندتالية» عام 1800 يذهب إلى أن الطبيعة والروح هما فرعان مختلفان ومتوازيان للشمول الكلي Totality ويذهب إلى أن الروح في نتاجها تزودنا بالمفتاح لفهم الطبيعة.

لكن الصدام النهائي رغم ذلك، لا مفر منه لأنه في الفلسفة كل شيء يعتمد على الأولوية. لقد كان شلنج مقتنعاً، على الأقل في سنوات صحبته لهيجل، بأن الوحدة النهائية بين الروح والطبيعة

ينبغي تصورها من منظور الفلسفة الكلية للطبيعة لا من منظور الفلسفة الكلية للروح، وهذا الأخير هو ما كان يقتنع به هيجل بالضبط، أنه «المثل الأعلى الذي كان لديه أيام الشباب».

لم يكن الفرق بين شلنج وهيجل ظاهراً في البداية. شيئاً فشيئاً حاول هيجل أن يعبر عن ما بدا أنه لا يمكن التعبير عنه، والتفكير من خلال ما بدا أنه لا يمكن التفكير فيه.

إن مذهبه الفلسفي لم ينبثق فجأة من ذهنه كما انبثقت أثينا من رأس زيوس وإنما ولد بعد الكثير من الآلام المفاجئة. وكان قد اتخذ الخطوة الحاسمة في فترة مبكرة من عام 1801 عندما اكتشف مبدأ منهجه وأساس مذهبه كله غير أن آراءه فيما بين 1800 إلى 1807 كانت لا تزال في حالة من التعديل المستمر، والتحول، والنمو المتصل.

(ب) نقد شلنج:

قبل أن يصبح هيجل عضو هيئة تدريس في جامعة يينا كتب في «أشهر قلائل»[1] في ربيع وصيف عام 1801 أول كتاب هام له وهو «الفرق بين مذهبي فشته وشلنج» وظهر قبل أن ينشر شلنج في نفس العام «عرض لمذهبي الفلسفي». ويبدو لأول وهلة أن هيجل يأخذ جانب صديقه. وهو كذلك بالفعل. لكن ذلك هو نصف الحقيقة فقط. فهو كذلك يمتدح عناصر في فلسفة فشته لم يقبلها شلنج. لم يكن هيجل يكتب كتاج أعمى لشلنج بل إنه يزعم أنه يلعب دور

(1) على ما يروي روزنكرانتس في سيرة حياته (المترجم).

الحكم الذي يفصل بين المتنازعين. وأنه يعامل آراء الرجلين معاً بنفس القدر من التعاطف. وكذلك بدقة نقدية، ويحتفظ لنفسه بحق رفض المذهبين معاً.

وهذا الموقف يتفق على نحو مذهل مع الفقرة الأخيرة في ملخص هيجل الفلسفي الذي أكمله قبل ذلك بعام. فهناك قال إن الدين الذي لا يوفق بين الصراع بين- الذاتية والموضوعية، أو بين الطبيعة والأنا، لكنه بدلاً من ذلك يرفع من شأن الأنا فوق الطبيعة (كما يفعل مذهب فشته) قد يكون هو الأفضل من حيث المصالحة إذا كانت وحدة الازلي مع الزمني حقيرة أو خسيسة ومخزية»[1].

ويمكن أن يخضع معنى هذه الكلمات لتأويلات شتى. وعلى أية حال فمن الواضح أن هيجل لم يكن متأكداً أي المذهبين يفضل: مذهب شلنج الذي يحاول أن يوفق بين الطبيعة والأنا أو مذهب فشته الذي يجحد هذه المصالحة. والكلمات الشاكة قد تعني أما أن

---

(1) انظر «شذرة مذهب» أو «مجمل المذهب» في الكتابات اللاهوتية المبكرة ص319 حيث يقول هيجل:
«إنه رغم ذلك فقد تكون هذه الغبطة الروحية أعظم وأنبل ما حققه الإنسان، لو كان اتحاد الأزلي مع الزماني خسيس ومخز». ويمكن أن يكون معنى هذه الكلمات الغامضة هكذا، الغبطة الروحية التي يستمتع بها الأنا «إشارة إلى فلسفة الأنا المطلق عند فشته» وهيجل يصف هذه الفلسفة بأنها «ظاهرة الزمان» أكثر منها الحقيقة، الأزلية. وموقف فشته في انفصاله الشامل للأنا والعالم يشبه تأليه الكتاب المقدس. والتغلب على هذا الانفصال بواسطة التجسيد محصور في المسيح التاريخي، ويفشل في إنجاز الوحدة المطلقة بين الزمان والأزل (المترجم).

القرار النهائي يعتمد على طابع اللحظة التي تتحقق بها المصالحة[1] ولن يسمح في الحالتين «بتحرير الزمن» إلا إذا كانت هذه المهمة أمينة ومخلصة. إن الحل الذي تقدم به فشته هو أفضل الحلول وأشدها نبلاً. ما لم يكن هناك ارتباط أمين ومخلص.

هناك في اللغة الألمانية كلمة واحدة للروح والعقل وسيكون اختيار أحدهما لتناسب الكلمة الألمانية Geist اختياراً عفوياً. فبعض المترجمين يجلعونها العقل أو الذهن Mind والبعض «الروح Spirit» وسوف أغامر وأقول إن «سرهيجل» كله (على حد تعبير هتشسون سترلنج) يعتمد على هذا المعنى المزدوج لكلمة Geist، فالكلمة تدل في آن معاً على الذهن البشري والروح الإلهي. بل ربما أيضاً تدل على كلمة «الروح» في التعبير الإنجليزي «الروح القدس».

وهذه الوقائع اللغوية هي تجسيد لتجارب وخبرات ومشاعر فهي أكثر من وقائع لغوية. وهي تشكل فهماً وتأويلاً لموضوعات هامة في الفلسفة، ولم يتبين شلنج أن أعمق مشكلة هي تتعلق بالعلاقة بين الإلهي والبشري، بين العقل والروح. ومن ثم فإن توفيقه بين «الطبيعة» و «الأنا» لم يكن فاضلاً ونبيلاً مثل محاولة فشته. ذلك لأن فشته قد أدرك على الأقل عمق الذهن البشري وكان «علم المعرفة» برهاناً على ذلك.

ولقد ارتبط هذا التصور في فلسفة شلنج بقصور من نوع آخر

---

(1) هذا التأويل توحي به رسالته إلى شلنج التي يقول فيها هيجل: «إنني أرغب وآمل في لقائك ولا بد لي كذلك من مصير مشرف ولا بد أن أتوقع من المذاق طريقة اللقاء» وتبين هذه الكلمات المغزى الذي يعزوه هيجل للقرار المنتظر. (المترجم).

فهو فقط لم يفشل في التعرف على المشكلة الواقعية التي تحتاج إلى حل لم يطبق المنهج الوحيد الذي يمكن أن يؤدي إلى حل من خلال التوفيق بين الأضداد. لقد رأى شلنج بوضوح أن منطق الفكر عاجز عن تجاوز مجال التمييزات والاختلافات. إن مصير العقل وقدره أن يتورط أو يشتبك في هذه المشكلات والمتناقضات التي لا حل لها، لكنه لم يجد مخرجاً من هذه المشكلات سوى قفزة في الحدس. ولكي يبرر شلنج هذا المسار فقد أطلق عليه اسم «الحدس العقلي».

ولقد كان هيجل على وعي بأن هذا الحدس العقلي هو عمل بارع ينتهك العقل دون أن يوفق بينه وبين الحدس. وهو لم يقل ذلك في كلمات كثيرة لكن المضمون واضح. إن منهج شلنج لم يكن أفضل من التجاء ياكوبي إلى التجربة الباطنية التي لا بد أن تؤكد لنا وجود إله شخص بلا برهان، إنها نفس الفرار من التزامات البرهان الفلسفي. إنها فرار إلى منطقة خارج الفلسفة. إنها استسلام الفيلسوف لصالح الشاعر.

لم يشارك هيجل في أي وقت في التصور الرومانسي للشاعر، فهو في كتاباته المبكرة ينكر هذه الفكرة ويذهب إلى أن الدين، وليس الشعر، يفتح الباب أمام أعمق الأشياء، ذلك الحدس الروحي، لا الجمالي، لا بد أن يكمن خلف تأملات الحقيقة المطلقة، وأن الجمال الدافع للقلب، لا الجمال الخارجي للكمال الفني، يزودنا بنموذج ومعيار الفكر النظري، فقط من زاوية واحدة كان موقف هيجل عام 1800 يوازي بالضبط موقف شلنج في نفس هذه السنة: فهما معاً يهجران أية محاولة لتحويل استبصاراتهم العميقة إلى فلسفة كافية. وهيجل، مثل شلنج، يلجأ إلى مجال يجاوز الفكر النظري، ولقد كان هذا المجال عند شلنج هو الشعر، وعند هيجل هو الدين.

أكد شلنج بجرأة عام 1801 أنه عثر على حجر الفلاسفة، عندما أعلن أن مذهبه الجديد يحل اللغز المطلق. ولا يمكن أن نقول إن هيجل كان غافلاً عما في تفكير شلنج من قصور، لقد أدرك جيداً طبيعة الصعوبات التي لم يستطع صاحبه أن يسيطر عليها، لقد فهم معركة العقل المرعبة التي يحاول فيها أن يعالج المتناقضات، ولقد عرف الطريق الوحيد الذي يمكن فيه التغلب على هذه المتناقضات، لكن جراءة المذهب الفلسفي عند شلنج هزت ذهنه، وأشعلت قلبه، وأيقظت طاقات العبقرية النظرية عنده وتحدته لكي يجد حلاً يشبع ذهنه ويرضيه بالجمع بين الرومانسية والضمير النقدي للفكر المنطقي. في هذا الموقف أخضع مذهب فشته لفحص جديد عندما واجه بينه وبين مذهب شلنج.

(ج) اندماج مذهبي فشته وشلنج:

لقد بيّن هيجل في مقاله أن هاتين الفلسفتين، إذا ما جُردتا من أخطائهما، تُكمل الواحدة منهما الأخرى. لقد أدرك فشته أن للأنا مركز الصدارة على الطبيعة، وأنه لا بد من إدارك على أنه **الأنا المطلق**، لا الموضوع المطلق، وبعبارة أخرى إن مبدأ الذاتية يمثل مركب مع مبدأ الموضوعية. هذا التراث الكانطي الذي فشل فشته في أن يصل به إلى نتائجه النهائية، صمم هيجل أن يقوم به.

فى الزعم بوجود مبدأ مطلق يوجد الأضداد ويوفق بين الأنا والطبيعة، أو الذاتية والموضوعية، أقترب شلنج من الحقيقة أكثر من فشته. غير أن شلنج فشل لأنه وقع، مثل اسبنوزا، في الطرف الأقصى المضاد طرف الموضوعية المطلقة أو المطلق الموضوعي الذي حذف فيه صراع الأنا تماماً من أجل الكون الكامل والحياد. في مذهبه الفلسفي

عام 1801 الذي أتمه ونشره عندما بدأ هيجل يظهر على المسرح بالضبط صور شلنج المركب المطلق على أنه الهوية المطلقة التي تمتص جميع الاختلافات في واحد. واستبدل بالصراع الذي كان موجوداً في مذهب فشته التوازن شبه الجمالي واستطاع شلنج أن يقترح مثل هذا الحل لأنه نظر إلى الفيلسوف على أنه رجل له امتيازات مثل الشاعر، القدرة على كشف رؤية الجمال الكوني.

أما هيجل فلم يفتنه هذا الحل شبه الجمالي. لقد كان مستقلاً بما فيه الكفاية ليتحقق من أن العالم ليس فيه هذا الانسجام الذي ذكره شلنج لقد خفف شلنج من الأضداد بدلاً من التوفيق بينهما.

لقد ذهب هيجل في هذا المقال إلى أن اهتمام العقل هو التوحيد بين الذاتية والموضوعية. لكن ليس مما يفيد هذا الاهتمام إنكار التضاد ولا الحركة التي يستلزمها. فالحياة تعني الحرب والسلم، الثورة والفداء، الصَلْب والقيامة. ولو أن الهوية المطلقة حية فلا بد أن تتضمن الأضداد: «إن الانفصال هو أحد عوامل الحياة الذي يتكون بأن يعارض نفسه على نحو أزلي. والشمول الكلي Totality في أقصى درجاته حيوية لا يكون ممكناً إلا من خلال استعادة الانفصال العالي»[1]. وإلى هذا الحد فقد كان فشته على حق في تأكيده للتقابل بين

---

(1) يقول هيجل في الفرق بين مذهبي فشته وشلج:-

«إن الاهتمام الوحيد للعقل هو إلغاء هذه التقابلات الحادة والجامدة. ولا ينبغي أن ينظر إلى اهتمام العقل هذا على أنه يعني أن يضع ذاته بصفة عامة في مواجهة التضاد والتحديد، ما دام الانفصال الضروري هو الواحد من عوامل الحياة الذي يبني نفسه على نحو أزلي في التعارض، وما دام الشمول الكلي في حيويته العظمى لا يكون ممكناً إلا من خلال

المطلق والنسبي، وبين اللامتناهي والمتناهي، وبين الإيجاب والسلب، كعناصر داخل الأنا. وهو تقابل كما أصر فشته لا مهرب منه كشرط للحياة.

غير أن فشته انتهى إلى القول بأن الحياة هي بطبيعتها متناهية. إن الأضداد لا تحطم الأنا إلا بمقدار ما تتصور الأنا متناهية وتكافح نحو الكمال والتوحيد. أما طبيعة الأنا اللامتناهية، بمعزل عن حياة الأنا المتناهية المتصارعة، فنحن لا نعرف شيئاً. من هذه الزاوية فقد ظل فشته مخلصاً لكانط وللمبدأ الكانطي، مبدأ النقد، والحصر الذاتي، فالأنا المطلق يجاوز الفكر النظري النبيل.

بعد أن رأى هيجل جوانب الضعف والقوة في فلسفتي فشته وشلنج، أراد أن يدمج الفلسفتين معاً. إن مقال 1801 يلخص هذا المشروع الضخم ويشير في صفحات عديدة إلى فلسفة هيجل في المستقبل. فلا بد للحدس أن يصاحب الفكر المقالي ولا بد له هو ذاته أن يصبح انعكاسياً. فلا بد للعقل أن يجاوز ذاته لا عن طريق الحدس

=

استعادة أقصى حالات الانقسام. غير أن العقل يضع نفسه من جديد في مواجهة أو الثبات المطلق لانفصال الفهم، ويحدث ذلك كله بوضوح أكثر إذا ما نبعت جميع هذه الأمور المتعارضة على نحو مطلق، من العقل. انظر في ذلك كتاب «الفرق بين مذهبي فشته وشلنج «وقد ترجمه إلى الإنجليزية ه. هاريمر كما ترجمه جير بول سيربر وقد اعتمدنا على الترجمة الأخيرة:

Hegel: «The Difference between the Fictean and Schellingian Systems of philosophy» P. 11-12 Trans. By Jere. paul Sueber U.S.A. 1978.

بل بطريقة عقلية، وعلى نحو منهجي، ونسقي. لا بد له أن يدمر انفصالاته الخاصة. وانتصار الحقيقة على العقل الانعكاسي لا يتم انجازه الأعلى شكل بعث أو قيامه، ويسير الطريق من خلال موت الانفصال وعودة حياة الهوية الاولى. وهكذا يمكن للتضاد داخل الهوية العليا أن يعالجه العقل ذاته.

فى التقابل بين رومانسية شلنج الخفية، يعتقد هيجل، كما فعل خلال تطوره- أن هذا الحل يتفق مع موقف رجل الشارع. «إن الفكر النظري يفهم الحس المشترك فهماً تاماً، في حين أن الحس المشترك لا يستطيع أن يفهم ما الذي يفعله الفكر النظري[1]» والفكر النظري ينسق الشعور بالهوية الكامن تحت جميع التمييزات وهذا الشعور حي في الحس المشترك:

«الفكر النظري يتطلب في أعلى مركب له... حتى ملاشاة الوعي (الانعكاسي) ذاته.. وهذا هو ليل الفكر الانعكاسي بحسبان أن الفهم هو قمر الحياة، وهو يمكن له أن يلتقي فيها معاً «الحياة والفكر الانعكاسي» [2].

---

(1) Hegel. The Difference p. 20.

(2) Ibid ص 23 وقارن أيضاً قول هيجل:

«حتى إذا كان الوجه السالب للفكر النظري هو الذي ظهر أمام الحس المشترك فإنه لا يزال لم يظهر له هذا السلب في مداه الكامل، ولو أنه أدركه في مداه الكامل فإنه فلن ينظر إلى الفكر النظر على أنه خصم له. ذلك لأن الفكر النظري في مركبه النهائي من الوعي واللاوعى، يتطلب كذلك إلغاء الوعي ذاته. وبذلك فإن العقل يدرج انعكاسه للهوية المطلقة ومعرفته بذاته في أعماق هاويته. وفي مثل هذا الليل الخاص

الملاشـــاة الذاتيـــة للفكـــر الانعكـــاسي تتحقـــق عـــن طريـــق المتناقضات: «فإذا ما تأمل المرء في العنصـر الصوري للفكر النظري، واحتفظ بمركب المعرفة في صـورته التحليليـة الخالصـة عندئـذ فـإن المتناقضة، أو التناقض الذي يلغي ذاته سـيكون أعـلى تعبـير صـوري للمعرفة والحقيقة»[1].

والنتيجة المنطقية التي نصل إليها هنا تبدو صـــرخة بعيـدة مـن منظور هيجل اللاهوتي في كتاباتـه السـابقة. غـير التأكيـد عـلى أهميـة العقل متنبأ به في تلك الأوراق المبكرة. والحلقة المفقـودة بـين هيجـل اللاهوتي وهيجل المنطقي قد غطتها دراسته: «الفرق بين مذهبي فشته وشلنج».

= بالفكر الانعكاسي والفهم الذي هو هنا الحياة، ملتقى معاً الفكر النظري والحس المشترك» الفرق ص23. (المترجم).

(1) Ibid, P. 26.

-4-

المذهب الأول لهيجل

تلى كتابات هيجل المبكرة وثيقة هامة في تطور هيجل، وهي مخطوطة ربما كتبت فيما بين خريف عام 1801، وخريف عام 1802، ولم تنشر في حياته. وكان الناشران الأولان لها هما «هانزا هرنبرج Hans Ehrenberg» و «هربرت لينك Harbert Link» وسمياها «مذهب هيجل الأول» وكما أشار «جورج لاسون G.Lasson» الناشر الثانى، فإن المذهب في هذه المخطوطة لم يكتمل بعد: ففلسفة الروح ليست متضمنة فيه، وفلسفة الطبيعة لا تزال شذرات فهو الخطة المبكرة لأساس البناء الذي سيرتفع فيما بعد.

وتبّين المخطوطة محاولة هيجل الأولى لإنتاج «المعرفة المنطقية» التي سلّم بوجودها في كتابه «الفرق بين مذهبى فشته وشلنج» ولقد قُدم في القسمان الأولان الصورة الأولية لمنطقه الشهير. وما دام المنطق هو العلم الأساسي في مذهب هيجل، وهو يأخذ مكان ما يسمى في الفلسفات الأخرى باسم «الميتافيزيقا»، والتى سماها كذلك هيجل نفسه في مسودة المخطوطة- الصورة البدائية لهذا العلم قد نتوقع أن نلقى الضوء على حول مقاصد هيجل وتطوره المقبل. سوف تتحقق توقعاتنا عندما ندرس المخطوطات.

لقد حقق هيجل ما وعد به وما أعلن أنه ضرورى في كتابه عن

فشته وشلنج فالمنطق هو الانتصار النسقى على التناقضات الأساسية في الفكر النظري الميتافيزيقى. ومن ثم فهو علم المبادئ الأساسية لا في المعرفة والفكر فحسب بل أيضاً في الوجود العام وجود الإنسان.

كيف يمكن للحياة أن توضع في داخل نسق (مذهب) فلسفي أو تصورى اللهم إلا إذا كان ذلك على حساب تحليلها الذي يعني تدمير وحدتها؟ وعندما سبر هيجل أغوار هذه المشكلة واجهته نفس مشاكل كانط في نقد العقل الخالص- مشكلة حدود المعرفة المنطقية، وبالتالي العلم والميتافيزيقا. إن عنوان كتاب فشته «علم المعرفة» يوحي بالمشكلة ذاتها. لقد تخطى شلنج الحدود التي وضعها سابقوه، وأعلن بجرأة، أنه على الرغم من أن المطلق لا يمكن معرفته بواسطة الفكر الانعكاسى، فإنه يمكن معرفته بالرؤية الميتافيزيقية. غير أن المطلق عند شلنج استبعد الاختلافات وكثرة التجربة، ورد العالم التجريبي إلى تجريد لا حياة فيه يظهر فيه امتلاء الرؤية المزعومة. لقد كان قمة التجريد الميت Caput Mortuum وهذا التصور الميت سبق لهيجل أن تنصل منه بالفعل في كتاباته المبكرة. ومن عجب أن شلنج وهو يعرض حدسه عرض آراءه في مصطلحات عقلية دقيقة وخالصة. وبدلاً من أن يجد القارئ في كتابه «عرض لمذهبي» والتعريفات السابقة على كانط التي تظاهرت بالتعبير عن الحكمة العليا ولكنها بالفعل تخفى تصورا فارغا عن الهوية. فأنه يزعم بوجود الحدس لكنه لا يصلح. أن ما يصلح بالفعل لذلك هو الفكر الانعكاسي الاسكولائي والتحليل الصوري. وهكذا تصاب المعرفة بالإحباط قبل تحصيلها.

من الواضح أنه لم يكن ثمة «معرفة منطقية» عند شلنج من أي نوع. لقد كان ينقصه، الاستبصار تماماً، في حدود المعرفة وطبيعتها. ولقد كانت تلك هي نتيجة أولوية الفلسفة الطبيعية وإهمال علم

المنطق بأسره. لقد طالب هيجل ببناء ذاتي منهجي لذلك العقل الذي ارتفع في مذهب شلنج لقد شق كانط الطريق، وسار في الاتجاه الصحيح. ثم اتخذ فشته من بعده خطوة أبعد والآن المطلوب هو القيام بالخطوة الأخيرة.

إن مشكلة حدود المعرفة إنما تحل جذرياً بعلم يبحث عنه في طبيعة جميع المبادئ والمقولات، وببيان كيف أن التفكير العقلي يضطر إلى تجاوز ذاته، بسبب التناقضات التي يقودنا إليها لا محالة. ولا بد لعلم من هذا القبيل أن يبيّن كيف يمكن أن توضع حدود الفكر بطريقة واضحة وكيف يمكن تجاوزها في الوقت نفسه. ولا بد أن يكمل العمل الذي بدأ في «نقد العقل الخالص». وهذا العلم هو ما أسماه هيجل «علم المنطق».

هذا المنطق ينحرف عن جميع التصورات والتخطيطات السابقة للمنطق: إنه يتحرك. فقد أصبح الفكر متحركاً. والواقع أنه باستمرار متحرك طالما بقي فكراً حياً وليس تصنيفاً ميتاً للمصطلحات، إن التعريف الساكن الكلي الذي لا يتغير، وكذلك القضية المحددة الثابتة لا يمكن أن تدرك الحقيقة ذلك لأن الحقيقة حقيقة، فالمنطق الجديد الذي ينفذ إلى جوهر سر الحياة لا بد أن يكون منطقاً حياً سيالاً، فكيف يمكن أن نحقق مثل هذا المنطق، الذي ينتهك جميع الآراء المقبولة للفكر المنطقي (على الرغم من أن الحس المشترك قد اتفق عليها في جميع العصور)؟- كيف يمكن للفكر الانعكاسي أن يدمر نفسه؟ أو بالأحرى كيف يمكن للفكر أن يستعيد الحياة من موت التجريد والتعارض؟ ..

ليست هناك حقيقة نهائية في التعارضات، ويتضح ذلك إذا ما فكرنا فيها. والحق أن التفكير يعني التمييز والتضاد، ولكنه يعني

كذلك التوحيد والتركيب. غير أن عناصر الفكر لا ينبغي أن تعزل الواحدة منها عن الأخرى، بل ينبغي بالأحرى أن تنتقل الواحدة إلى الأخرى. ذلك هو الواقع في كل تفكير حى، وينبغي كذلك أن ينجز عن طريق التفكير المنطقي.

إن تشريح حياة الفكر بتقطيعها إلى شرائح أو عناصر تسمى تصورات أو قضايا واستدلالات، كما يفعل المنطق التقليدي يعني إساءة تفسير العملية الحقيقية للتفكير، هذه العملية عملية حية لأن الذات الحية تجعل نفسها موجودة فيها فعلاً. والمطلوب جهد خاص لتفسير هذا التحقق الذاتى. ولا بد من تصور عناصر الفكر- التصورات- لاعلى أنها يمكن عزلها بل على أنها أفعال مكونة للفكر نفسه.

وبعبارة أخرى لا بد للذات المفكرة أن تدرك نشاطها الخاص في هذه التصورات. فهي ليست موضوعات، والعملية ليست موضوعية بالمعنى الذي تكون فيه الأشياء الخارجية موضوعية. فإذا ما أخذت على أنها موضوعات فإنها تناقض بعضها بعضاً، ومن ثم فإن تصورها يعني قلب موضوعيتها إلى ذاتية، وذلك يعني قلب كل تصور إلى ضده. وذلك هو الاستبصار الأساسي الذي مكَّن هيجل في خريف عام 1801 أن يبدأ في العمل في تفصيلات منطقية.

الذات المفكرة تعمل على وضع نفسها. لكن ما دامت الأنا (فى حالة المعرفة المنطقية) هي الذات بقدر ما هي الموضوع، فهي لا تستطيع أن تضع نفسها كموضوع من دون أن تنفي نفسها كذات. عندما تكون موضوعها الخاص وذلك يعني أن تكون ذاتاً فهي تصبح مقابلها أو ضدها. وعندما تضع نفسها فإنها تضع ضدها لنفسها، ثم تنفي هذا الضد مرة أخرى، أو تعود إلى ذاتها من موضوعها الذاتى، كذات.

لقد بدأ فشته في «علم المعرفة»، بداية جيدة لكنه لا يزال يتصور النشاط الحي للذات في إطار القضايا. إن أفعال وضع الذات ونفى الذات تبدو منفصلة في مذهبه كما لو كانا عملين مختلفين في حين متدفقاً وحياً لدرجة أن الذات الحية تستطيع أن ترى نفسها فيه.

ولقد أخذ منطق هيجل على عاتقه حل هذه المشكلة أنه منطق الحياة، والمنطق الذي يبحث عنه منذ ذلك الوقت الذي أدرك فيه أن الحياة وسط تلتقى فيه الأضداد وتحل:-

أ- أنه منطق الروح. فالروح إجرائية في منهجها، العقل (الفهم) يفصل ويموضع، لكن الروح تعيد الذاتية وتعيد الوحدة؛ وأن كان العقل ليس ملكة ثانية تعارض الروح، أنه هو نفسه وجه أو لحظة من لحظات الروح، ذلك لأن الروح هي التي تنقسم على نفسها ثم تعود إلى توحيد ذاتها.

ب- المنطق الجديد هو كذلك منطق العقل، ذلك لأن العقل يختلف عن الفهم أو الذهن في أنه نظري.

ج- وهو أيضاً منطق الحدس، ذلك لأن الحدس يكمن خلف الذات بوصفها تفكيرا والذات بوصفها فكراً، أنه القوة التي توحدهما معاً.

لكن على خلاف حدس شلنج، وياكوبي، وكولردج، فإن هذا الحدس ليس مجرد ضد للفهم، وإنما هو يتفق معه في الحركة الحية للمنطق.

د- وأخيراً فإن المنطق ليس منطق المعرفة فحسب أو الفكر أو الذات الحية، بل أيضاً منطق الوجود العام، والوجود البشري والواقع. إن حركة الفكر لا يمكن أن تعارض بعد ذلك، موضوعاتها، طالما أن هذه الموضوعات نفسها تتحرك فيها.

موضوعات المنطق هي التصورات أعني الأفكار الذاتية فحسب، وإنما هي الصورة والمضمون في وقت واحد. وهي تعبر عن طبيعة الأشياء وتلك الطبيعة هي الفكر في هوية الشكل والمضمون، داخل التصور. طبيعة الشيء هي فكر ما لكنها أيضاً إجرائية في داخل الشيء وبعبارة أخرى فإن ما كان يقصده افلاطون بالمثال، وما كان يعنيه أرسطو بالصورة أو الماهية جدده هيجل على مستوى كانط، وسع استبصاره النظري لانطولوجيا وميتافيزيقا أرسطو.

ذلك كله أنجزه هيجل في المسودة الأولى للمنطق، ولا يدهشنا أن لغة هذا المنطق صعبة وأنها تتطلب دراسة نافذة للمنطق حتى نفهم عبارات هيجل القوية. هذا المنطق هو نتيجة عمل شاق ومستمر لجميع الكفاحات الداخلية التي تكشف عنها الكتابات المبكرة، ولاسيما دراسته لفشته وشلنج. أنها تحقق ما كان هيجل الشاب يتحسسه في شمول الحب، وفي تأويله للافخارستا (التناول). وعلى الرغم من أن هيجل لا يزال يفصل بين المنطق والميتافيزيقا بالطريقة التقليدية فإنه منطق ميتافيزيقي نظري.

هذا المنطق الجديد هو منطق الضرورة، منطق الحركة الجدلية للفكر نفسه. وكلمة «الجدل» كانت تعني في الأصل «الحوار» أو النقاش وجدل هيجل، مثل جدل أفلاطون يمكن أن يسمى «حوار العقل مع نفسه»، والمنطق، مثل التفكير، يتحرك من الأضداد إلى الأضداد: يضع ويعارض، يؤلف محتويات الفكر، ويحولها إلى تصورات جديدة أو مقولات. لكنه ليس على الإطلاق مجرد تطبيقات لآلة ذات وتيرة واحدة، يمكن تعلمها وتكرارها.

إنه ليس فرض لنموذج يتكرر على الدوام، ولربما بدا كذلك في نظر بعض المؤرخين الذين يضعون الاتجاه الحي للفكر في قوائم

جامدة لكنه في الواقع دائم التغير وتطور دائم النمو. إن هيجل لم يضع، في أي مكان، نموذجاً محدداً معداً سلفاً من التصورات. إن لصيغة القضية- النقيض- المركب. مثل الملحن في القطعة الموسيقية تعديلات وتنويعات مختلفة. وهي لم تطبق أبداً فهي نفسها تجريد أجوف عقيم لا يساعد في فهم ما يدور بالفعل في منطق هيجل.

وتبين لنا المسودة الأولى للمنطق جميع الخصائص الرئيسية لطبيعة هذا العمل لكنه لم يتطور بعد تفصيلياً. فأجزاء كثيرة مما يسمى بالمنطق الكبير لا تزال غير موجودة بعد. والبناء كله لا يزال أبسط ومن ثم لا يزال من بعض الزوايا أوضح. والاختلاف الأساسي بين المسودة الأولى والمذهب النهائي هو التمييز بين المنطق والميتافيزيقا. فما أطلق عليه هيجل اسم الميتافيزيقا في مسودة عام 1801 يتحد، في نطاق معين، مع بعض الفصول في المنطق النهائي. لكنه يحتوى، جزئياً، على المناقشات التي تدور حول موضوعات من المذاهب العقلية القديمة حول النفس، والعالم، والوجود الأسمى (الله).

فصول أخرى قريبة الشبه بمبادئ فشته في «علم المعرفة» وتعالج الأنا النظري، الأنا العملي، الأنا المطلق التي تسمى الروح المطلق أو الذهن Mind انطلاقاً من فشته. ومن المسُلّم به أنه حتى الموضوعات التقليدية تعالج بطريقة غير تقليدية.

(أ) اللوجوس والروح: Logos& Mind.

تشير ثنائية المنطق والميتافيزيقا إلى حدود التفكير عند هيجل فعلى حين أن التقسيم الثلاثي في مذهبه النهائي إلى: المنطق، وفلسفة الطبيعة وفلسفة الروح- يستمر، حيث يتحد المنطق تماماً مع الميتافيزيقا- فإن هذا التقسيم الثلاثى لم يكن قد تحقق بعد في عام

1801 وربما كان هذا هو السبب في أن هيجل لم ينه مخطوطته. فلا تزال فلسفة الطبيعة مجرد شذرات كما أن فلسفة الروح ليس لها وجود على الإطلاق.

إن لفظ «الروح» أشد ثراء وعمقاً من لفظ «الأنا» أو «الوعى» والفارق بينهما هو الذي يشير إلى الفارق بين هيجل وفشته، بين الذاتية اللامتناهية، والذاتية المتناهية. بين مذهب يسوده اللاهوت أساساً ومذهب تسوده الأخلاق أساساً، لقد وحد هيجل في تصوره للروح Geist الرابطة الضرورية بين الذهن والروح، بين البشري والإلهي. وذلك هو أعظم اكتشافاته جميعاً.

وتروي الكتابات اللاهوتية المبكرة لا سيما مقالة «روح الديانة المسيحية ومصيرها» قصة هذه الاكتشاف. فهيجل هو مؤسس فلسفة الروح، لقد كان تصور الروح في مذهب عام 1801 هو النتيجة التي توجب التطور المنطقي. ولو أننا أسقطنا ما نعرفه عن تجارب هيجل الدينية من دراساته اللاهوتية المبكرة، فربما استطعنا أن نصف الموقف الذي وصلنا الآن إليه بأنه مجرد نتيجة للدمج بين فشته وشلنج ففكرته عن الروح توحد الأنا المطلق عند فشته مع المطلق عند شلنج كهوية بين الذاتية والموضوعية بين الأنا والطبيعة.

ويمكن التعرف على أصل هذه الميتافيزيقا الجديدة في مسودة عام 1801 بالتوليف بين مبادئ فشتة وشلنج، لقد استطاع هيجل أن يحول «علم المعرفة إلى منطقه الميتافيزيقي أي إلى منطق لا يهتم فقط بمقولات ومبادئ المعرفة البشرية بل بصور الوجود ومقولاته، وبهذا الذوبان أصبح المنطق ميتافيزيقا- وهو ميتافيزيقا لأنه انطولوجيا وابستمولوجيا (أو الأخلاق) في آن معاً. أن فشل هيجل في نبذ الانفصال بين المنطق والميتافيزيقا تماماً يمكن أن يُبّين أنه لم يحقق بعد المضامين الكاملة للمركب.

إن التضاد بين المعرفة والوجود، أو الفكر والدافع، يكمن في أعمال التضاد بين الذاتية والموضوعية، والمصطلحان الأخيران مشتقان من المنظور الأخلاقي والابستمولوجي عند كانط وفشته للفلسفة في حين أن المصطلحين الأولين كانا مصطلحين تقليدين في الميتافيزيقا منذ عصر الفلسفة الأيلية. وكانت عظمة فلسفة هيجل أنها استأنفت التراث القديم دون أن تقع في أخطائه وأوهامه، فقد وفق هيجل بين الحقيقة القديمة والحقيقة الجديدة، بين مناهج اليونان ومثالية كانط وفشته.

إن صهر فشته وشلنج من ناحية، والفكر اليوناني والألماني من ناحية أخرى لم يكتمل في المسودة وهذا ما يجعل دراستها مضيئة- ولمحة على المعمل الذي تنمو فيه أفكار هيجل وتتطور تجعل المرء يرى أن المذهب الأول هو أشبه بالمرحلة الأولى من تطور الجنين، فالأعضاء والمفاصل المقبلة على وشك أن تتشكل. ويمكن رؤية البنية المقبلة للكائن الحي، لكن كما تراها من خلال فيلم. عناصر معينة في التطور الجنيني للكائن الحي، تذكرنا أو تعيد علينا المراحل الأولى في نشأة الجنس، وتتلاشى في مجرى التطور. وبالمثل فإن تعقب آثار فشته وشلنج يمكن ملاحظته في المسودة الأولى، وهو يختفي فيما بعد من خلال تمثل المذهب النهائي.

(ب)- الروح المطلق:

يصل منطق عام 1801 إلى قمته في فصل عن «الروح المطلق» إذ فيه يتحد الأنا النظري والأنا العملي أو بالأحرى يوحدان نفسيهما لأن الروح المطلق منذ البداية هو الذي يعمل من خلالهما فهما ليسا شيئاً سوى «أعضاء» الروح على نحو مجرد ومستقل. أو كما يفضل

هيجل أن يقول هما «لحظات» في الحركة الجدلية، فالروح هي العامل المجهول في نظرية المعرفة عند كانط، أنها «الشيء في ذاته» الذي هو لا شيء على الإطلاق، وإنما هو الأساس الحي لكل وجود «هذه الفكرة من الشيء في ذاته تحقق نفسها في الميتافيزيقا حيث يصبح فعل المعرفة هو نفسه مضمونها..، «فالأنا النظري يجد نفسه بوصفه الموجود الأسمى. ومن ثم يجد ضده الخاص كذاته أو في ذاته» إنه يغلق دائرة «التأمل النظري»، إنه «الروح أعني المعقول».

وفى نهاية الفصل الخاص «بالروح المطلق» فإن هيجل يقدّم تمييزاً هاماً، فهو يقابل بين الروح المطلق في واقعيته وبين فكرة الروح المطلق. وبعبارة أخرى أعلن أن المنطق حتى في جانبه الميتافيزيقي ليس بعد اكتمال الفكر والنظر، وأن التضاد الأساسي لم يتم التغلب عليه بعلم، وأن المصالحة النهائية لا يمكن أن تظهر في المنطق والميتافيزيقا تماماً، «الروح على نحو ما يظهر حتى الآن ليس سوى فكرة فحسب».

ولكي تحقق نفسها، ولكي تعمل الهوية الأساسية بين الفكر والواقع، فلا بد للروح أن تتجول من خلال دائرة الوجود بوصفها ضدها العظيم، «عدمها» الخاص. وعليها أن تجد ماهيتها في ضده (فلسفة الطبيعة) ثم عليها أن تعود إلى نفسها إلى الفكرة في المنطق (فلسفة الروح). فالمنطق والميتافزيقا يكشفان الروح المطلق فقط في صورته المثالية وفي مقولاته وإن لم تكن في واقعها التاريخي العيني بعد.

لم يصف هيجل في منطق عام 1801 هذه النقلة من المنطق إلى فلسفة الطبيعة في الصورة المعروفة جيداً فيما يسمى «المنطق

الكبير»[1]، أعني كفعل تستطيع الفكرة المطلقة بواسطته «أن تعزم على أن تطرد نفسها، عامدة خارج ذاتها» فهو هنا، يصف هذه النقلة بأنها «سقوط» ويبدو أن فكرة الكتاب المقدس عن سقوط الإنسان كانت عالقة في ذهنه فظن أن الفكر لا بد له من سقوط مماثل على نحو ما كانت عالقة في ذهن أوريجن Origin في القرن الأول الميلادي (185-254) الفيلسوف المسيحي السكندري وأحد آباء الكنيسة اليونانية- كما كانت عالقة في ذهن شلنج بعد أن كتب هيجل مسودته بعدة سنوات.

ويشير هيجل أخيراً إلى القمة التي تصل إليها الروح. فالروح لا بد أن تعود من ارتدادها عن العقيدة منتصرة ظافرة على نفسها. وهذا الشمول في العودة إنما يوجد في ذاته، ولا ينتقل إلى شيء آخر، فليس ثمة بعد ذلك انتقال ولا تجاوز».

(ج) «الإيمان.. والمعرفة»:

مجموعة الأوراق التي وجد هيجل الوقت ليكتبها عندما وصل إلى يينا كان عددها مدهشاً. ففي عام 1801 فضلاً عن دراسته عن فشته وشلنج كتب بحثاً «عن مدار الكواكب»، ومسودة الشذرات لمذهبه الفلسفي الأول. كما كتب كذلك، أو على الأقل بدأ في كتابة دراسته عن العلاقة بين الإيمان والمعرفة وفي عام 1802 كتب دراسة عن «القانون الطبيعي». وقد نشر هاتين الدراستين في «المجلة

---

(1) المنطق الكبير يشير إلى كتاب هيجل «علم المنطق» الذي أصدره فيما بين 1813-1816 للتفرقة بينه وبين المنطق الصغير وهو الجزء الأول من الموسوعة (المترجم).

النقدية للفلسفة» الأولى في عام 1802 والثانية في عام 1802/ 1803 وما دام هيجل لن يحاضر فلسفة الروح قبل شتاء عام 1803-1804، فإن هاتين الدراستين تمثلان عرضه المبكر لهذا الجزء من فلسفته.

الدراسة الأولى «الإيمان والمعرفة» تدرس مشكلات ميتافيزيقية بمقدار ما تهتم بالعلاقة بين الدين والفلسفة. فيهجل منذ مراهقته وهو ينخرط في صراع بين الإيمان والمعرفة. ولقد ظن أن القرارات النهائية في الفلسفة تعتمد على الإجابة عن سؤال إلى أي حد يمكن إدراك حقائق الإيمان عن طريق الفهم.

في البداية كان طالب اللاهوت يخطط ليصبح قسيساً في الكنيسة ثم أصبح بعد ذلك محاضراً في الميتافيزيقا في الجامعة. والموضوع يمس مشكلة حياته الخاصة بمقدار ما كان مشكلة في الفلسفة. ومن ثم فلا عجيب أن نجد نغمة الدراسة نغمة شخصية إلى حد ما.

فعلى الرغم من أن هيجل لم يكتب أبداً بطريقة شخصية عن فلسفته، على نحو ما فعل شلنج عندما كتب أحد كتبه عن «عرض لمذهبي في الفلسفة»، فإن القارئ يشعر إلى أي حد كان المؤلف هو المقصود.

«التقابل بين الإيمان والعقل هو في عصرنا تقابل داخل الفلسفة ذاتها، أيمكن أن تكون هناك معرفة بالأشياء في ذاتها؟ ليس السؤال محصورا في الابستمولوجيا، لو كان من الممكن معرفة الأشياء في ذاتها، لكان من الممكن إذن أن نعرفها على نحو ما يعرفها الله».

لأن كانط رأى الرابطة بين نظرية المعرفة ومعرفة الله، فقد أنكر أية معرفة للأشياء على نحو ما تكون في ذاتها. ويقول هيجل إن هذا القرار الفلسفي ومنهج الذاتية المنعكسة الذي تتضمنه ثمار لشجرة

المذهب البروتستانتي، لقد وضع المصلحون الدينون نهاية للعقلانية الاسكولائية، فقطعوا أواصر المحبة بين المعرفة والإيمان، بين العقل البشري والوحي الإلهي، بين الزماني والأزلي. وبإنكار أن للفلسفة قوة النفاذ إلى ماهية الأشياء فإن كانط وتلاميذه قد باركوا هذا الانفصال.

لكن هناك خطراً أيضاً في المبدأ البروتستانتي، فبقطع الصلة بين المجالين نصل إلى حافة المخاطرة بإنكار إمكان إعادة تشكيل العالم والأشياء الزمانية، إنها قد تحل الإيمان وتجعله روحياً لدرجة أن تجعله غير مؤثر في حياتنا اليومية، وتبقى مهمة الربط بين هذين المجالين، فإذا لم يقم الدين بتحقيق هذه المهمة، فإن على العقل أن يقوم بها.

لقد كان للحركة التي سميت «بالتنوير» ميزة استبدال بمركب الأضداد في العصور الوسطى، وحدة دينوية عقلية إنسانية بإصرارها على أن السعادة هي هدف العقل والحياة في آن معاً «عندما تتصور السعادة بوصفها الفكرة، فإنها تكف عن أن تكون شيئاً تجريبياً عرضياً... أن كل فلسفة ليست سوى السعادة القصوى معبر عنها في الفكر».

«إن الذاتية الجميلة للمذهب البرتستانتى قد حولها عصر التنوير إلى ذاتية تجريبية، والشعر الحزين.. إلى نثر يرضى به هذا العالم المتناهي ويشبعه [1]، ولم يعالج العيب الأساسي بواسطة كانط، ولا بواسطة فشته. بل على العكس على الرغم من أنهما عرفا ضحالة عصر التنوير، فإنهما لم ينجحا في الارتفاع فوقه. فانشغلت الفلسفة عندهما بالبحث في الإنسان بدلاً من البحث عن الله. «ومبادئهما

(1) هيجل: «الإيمان والمعرفة» ترجمة هاريس ص61.

المطلقة هي الإنسان والبشر، أعني تناهي العقل الذي لا يمكن تجاوزه بدلاً من الروعة المنعكسة للجمال الأزلي».

وفى شذرة يُحتمل أنها كتبت في نفس الفترة التي كُتبت فيها مقالة «الإيمان والمعرفة» لكن لم ينشرها هيجل أبداً- يتحدث هيجل بصراحة أكثر عن الدور الذي لا بد أن تلعبه الفلسفة في تنظيم وإدارة تراث المذهب البروتستانتى وعصر التنوير. يقول إن على الفلسفة أن تقيم «ديانة جديدة يُعترف فيها بالحزن اللامتناهي وخطورة الشقاق كله، لكنه في الوقت نفسه تحل على نحو خالص بهدوء... إن احتواء طاقة العذاب والشقاق كلها التي سيطرت على العالم وجميع ألوان ثقافته لعدة آلاف من السنين- وأيضاً الارتفاع فوقها- ذلك كله يمكن أن تقوم به الفلسفة وحدها».

ألوان الشكوك والتردد التي اتسمت بها شذرة 1800، قد تَّم تجاوزها الآن تماماً بالثقة العالية في قدرة الفكر النظري. فلم يعد يحدد للفلسفة مكانة أدنى من الدين، بل على العكس أصبح يخصص لها أن تحل محل الدين وأن تستكمل التطور الذي بدأه عصر الإصلاح الديني.

لقد تَّم استدعاء الفلسفة لتقوم بما فشل الإيمان أن ينجزه: ولم يكن في استطاعته وحده أن ينجزه على الإطلاق: وأعني به المصالحة المطلقة «وعلى هذا النحو فحسب» يمكن للشمول الأقصى- أن يظهر بكل جديته ويخرج من أساسه العميق إلى الحرية المرحة بصورتها الحقة». (لقد كان في ذهن هيجل وهو يتحدث عن «الحزن اللامتناهي» و «العذاب المطلق»- عملية الصلب، النموذج الأعظم للتناقض والتضاد).

وسواء أكان هيجل قد اتخذ مثل هذا الموقف المتطرف بدوافع

من تدينه هو أو بدوافع فلسفته، وسواء شجعه نموذج شلنج، وسواء أثارته واقعة أنه الآن قد وجد أن عالم الآداب يستمع إليه أو سواء أن عبقريته قد حملته بعيداً بعد الكثير من القيود التي وضعها لنفسه- سواء أكان هذا أم ذاك فهذا ما لن نعرفه أبداً. لكن كل ما نعرفه أن تلك كانت فترة حاسمة في حياة هيجل. لقد حسمت مرة واحدة، وإلى الأبد العلاقة بين الإيمان والفكر النظري في ذهن هيجل.

(د) القانون الطبيعي:

يُعَد مقال «القانون الطبيعي» من بين كتابات هيجل، من أكثرها إمتاعاً، والعنوان مضلل ذلك لأن الموضوع الذي يعني به هذا المقال هو المسألة المركزية في فلسفة الروح وأعني بها العلاقة بين العقل والتاريخ أو تاريخ الأفكار العقلية، لا سيما تلك الأفكار التي تسيطر على الحياة المدنية والأخلاقية. وها هنا يجد هيجل أنه في بيته منذ شبابه تماماً مثلما هي الحال في مملكة الدين.

إن العلاقة بين المشروعية والأخلاق، بين التاريخ والعقلانية، قد شغلت ذهن هيجل لفترة طويلة، وهي واقعة جعلتها واضحة كتاباته اللاهوتية والسياسية. لكن التشديد على فكرة القانون الطبيعي هو الأمر الجديد.

لقد عولج «علم القانون» أو «فلسفة التشريع» بطريقة مزدوجة بطريقة تجريبية وبطريقة عقلية أو تاريخية ونسقية في آن واحد. كانط وفشته قد بينا أن كل تشريع وضعي تحكمه مبادئ كلية وأن مشروعيتها لا تتضح عن طريق العلم التجريبي ولا تضرب بجذورها في المواقف التاريخية المتغيرة.

هذه المبادئ قبلية Apriori وهي تقوم على أساس العقل ذاته.

ويصر هيجل على أن هذه الأطروحة صحيحة رغم أنها تحتاج إلى عون وملاحق. فمشاركة العقل في القانون الوضعي محدودة. وهي لازمة كنعصر صوري مكون، لكنها لا تضمن مشروعية القانون الوضعي. وجميع القوانين وضعية «فالقانون سواء أكان أخلاقياً أم تشريعياً هو باستمرار تاريخي وعقلي في آن واحد.

ومن ثم فللمذهب التجريبي بعض الحق، لكن النظريات التجريبية في صورتها المألوفة لنا ليست كفءاً للمهمة التي تحدث عنها فليست هناك طريقة تجريبية خالصة، وإنما هناك طريقة عقلية في صورة غير نقدية، فهما ينقصهما الوحدة والنسق من ناحية وأصالة الأسس التاريخية من ناحية أخرى فهما يمثلان خليطاً مشوشاً بين طرفين قصيين. فأفكار مثل: حق الأقوى، حالة الطبيعة، الدافع الاجتماعي، العقد الاجتماعي، هي أفكار عقلية مثلها مثل المبادئ القبلية، لكنها أفكار تعسفية وغير نسقية. وهذا الخلط يخدع الوعي المتهم بالوحدة الأصلية الكامنة خلف ثنائية العناصر التجريبية والعقلية. لكن ذلك لا يكفي. فمثل هذا الوعي لا بد أن يحل محله معرفة فلسفية جدلية، لأن الجدل وحده يمكن أن يتعامل مع الوحدة في الاختلاف، والاختلاف في الوحدة.

وهكذا نجد أن المذهب الشكلي عند كانط وفشته (أو صورية مذهبهما) ليست مشبعة ولا مقنعة مثل المذهب التجريبي عند المفكرين الإنجليز» يعرض المذهب التجريبي المحتوى التفصيلي بطريقة فيها خلط، ويرتبط بالتفصيلات الأخرى التي تشكل في واقعها الجوهري كلاً عضوياً وحياً، وهذا الكل يقتله التقطيع الذي يقوم به المذهب التجريبي، عندما يرفع التجريدات المعزولة غير الماهوية إلى مرتبة المطلق أو النهائي، ولا تقدم الصورية الأخلاقية أي علاج، لأنها تقطع الحياة دون أن تنعشها بجدل حي «لن يصل المثال

إلى حد الاتفاق مع الواقع...فالواقعي يظل مضاداً على نحو مطلق».

والحقيقة هي أن الطبيعة التاريخية والطبيعة العقلية عبارة عن جوهر واحد. ومن ثم فإن مبدأ كانط، رغم جلاله، لا يمكن أن يكون نهائياً أو مطلقاً: إنه يخرج عن السؤال إنكار موقف كانط، لكن لا بد أن نؤكد أن هذا الموقف ليس مطلقاً.. وأنه ما دامت الأخلاق هي شيء مطلق، فإن الموقف لا يمكن أن يكون هو موقف الأخلاق، وما كتبه هيجل في مقالة «روح الديانة المسيحية ومصيرها» يعود هنا إلى الظهور من جديد في صورة أكثر نضجاً. وهو يكرر نفس الحجج ضد صورية كانط بطريقة فلسفية وراديكالية أكثر.

كما أن هيجل جدد كذلك الأفكار القديمة عن ديانة الشعب التي كانت تنافس في شبابه مع كلية المبادئ الأخلاقية ومع الديانة المسيحية. فقد استمر المثل الأعلى للرابطة بين العقل الأخلاقي وحياة الأمة. ففي الفصل الثالث من مقاله عن «القانون الطبيعي» حيث يطور هيجل المنهج الحقيقي للتوحيد بين المذهب التجريبي والمذهب العقلي. كتب يقول «الشمول الأخلاقي المطلق ليس شيئاً آخر سوى الشعب» ويظهر من جديد المثل الأعلى الهيليني ليحتل مركز الصدارة لقد ظل هيجل طوال حياته معجباً بثلاثية أسخيلوس «الأورسيتا Orestia» الدراما التي تمثل فيها أثينا في الوقت ذاته: الأمة وفكرة القانون والحق. وتحل الصراع المأساوي وتوفق بين الأضداد الأخلاقية، الشمول الأخلاقي كما هي حال الشعب يكون نفسه كأفراد.. وهذه الفردية هي جانب الواقع، وبدونها.. لن يكونوا سوى كيانات عقلية Entia rationis.

الوحدة الأولية بين الواقع والمثال، بين الطبيعة والأخلاق تتجلى كشمول للشعب. تضرب الأخلاق والتشريع فيها بجذورها.

فهما لا ينبثقان من عقل موجود بطريقة منفصلة أو من رغبات أو اهتمامات موجودة، وإنما هي تجليات لشمول الحياة وللروح المطلق الذي يجد كل شيء فيه مصدره، تمييزات كانط وفشته، رغم أنه ينقصها الحقيقة النهائية، لها وجود نسبي ومشروع، «فالانقسام هو أحد عوامل الحياة» والفرق بين الأخلاق والقانون (التشريع) بين العنصر الذاتي والعنصر الموضوع داخل الروح الموضوعي، كما سوف تصوغ «الموسوعة» و «أصول فلسفة الحق» هذا الاختلاف أو الفرق- هو مؤكد عليه بقوة في كتابات هيجل.

ويسمي هيجل في مقاله «القانون الطبيعي»- يسمى مجال الحق باسم «الأخلاق النسبية» الحياة تتمزق، وتتمايز أو هي تمايز نفسها فهي مطلقة بقدر ما هي نسبية وهي كلية بقدر ما هي جزئية. وهذا هو الاستبصار الأساسي، فقط بسبب أن الحياة تنقسم على نفسها فإنها تستطيع أن تتكامل فالأخلاق والتشريع هما طريقان لهذا التكامل الذاتي، لكنهما ينفصلان بعضهما عن بعض ولا بد من ثم أن يتكاملا. ومع ذلك فهما لا يمثلان حتى الآن المرحلة النهائية للواقع الأخلاقي.

وهذا الواقع يوجد كشمول لشعب، كإرادته وتنظيمه الذاتي في الدولة، بل إنه حتى الدولة نفسها ليست بعد التحقق للتطور الذاتي للروح، إنها نتيجة للحركة الجدلية للأخلاق، هذه الحركة تجاوز مجال الروح الموضوعي وتدخل في المجال النهائي للروح المطلق. لكن مقال 1802، لم يلق بعد الضوء الكامل على هذه التقسيمات في فلسفة هيجل النهائية.

أثر فلسفة الطبيعة عند شلنج واضح في مناقشات هيجل هنا، وكذلك في المخطوطات التالية. كما هي الحال في طبيعة البوليب

Polyp [1] شمول الحياة يعرض كما هي الحال في طبيعة البلبل والأسد، كذلك روح العالم يستمع بكل شيء، كبر تطور، أو صغر من الشعور الذاتي وفي كل شعب، وفي كل شمول للأخلاق والقوانين ماهيتها وذاتيتها».

الشعوب هي تجليات للروح المطلق لكنها هي نفسها مجرد تجليات فهي ليست مطلقة بل نسبية، وينعكس هذا الفرق في اختلاف الطبقات، ويميز هيجل – ومن الواضح تأثره بالتراث اليوناني بين طبقتين رئيسيتين: الإنسان الحر أو «الفرد الخاص بالأخلاق المطلقة». والجماهير التي تمثل «الروح الجسدي الفاني للشعب ووعيه التجريبي»، وتجسد الطبقات العليا «الروح الحي المطلق»، «الحياد المطلق بين الواقع والمثال في الأخلاق»، فهي تقف بالنسبة للمطلق داخل الواقع النسبي للشعوب التاريخية، في حين أن أفراد الطبقة الدنيا يرتبطون بأفراد الطبقة العليا: «عن طريق الخوف، والثقة، والطاعة» والتوحيد الكامل لهاتين الطبقتين محجوز أو مدخر للدين حيث يخدم الجميع الإله الواحد بطريقة مشتركة.

والارتباط بين هذه الأفكار وتلك الأفكار الموجودة في مقالة «الإيمان والمعرفة» وفي مسودة عام 1801 ليست واضحة تماماً، وربما لم تكن واضحة حتى في ذهن هيجل نفسه وربما كان ذلك أحد الأسباب التي جعلت أول عبارة في فلسفته تظل شذارت.

ولقد طور هيجل مذهبه خلال السنوات التالية في مسودات جديدة، ربما سارت في خط واحد مع محاضراته التي كان يلقيها

---

(1) اسم يطلق على شكل من الحيوانات المائية البسيطة كالمرجان ونحوه (المترجم).

آنذاك في الجامعة. والتعديلات التي أدخلها لم تـؤثر في المنطـق فقـط، وإنما أثرت في «فلسفة الواقـع» التـي اشـتملت عـلى كـل مـن فلسـفة الطبيعة وفلسفة الروح في آن معاً. لقد كانت محاضـراته في تلك الفترة تعالج أيضاً أفكاراً سوف تتطور في «ظاهريات الروح».

- 5 -

الرومانسية تتحول إلى عقلانية

فى عام 1806 عندما غادر هيجل بينا عقب انتصار نابليون على القوات البروسية، كانت علاقاته بالرومانسيين قد انتهت. وسوف يحدد موقفه من الآن فصاعداً تجاه الحياة ثقل الأحداث التي أعقبت هزيمة بروسيا وسوف يعكس تفكيره الانتقال من المنطقة الثورية إلى المنطقة الرجعية في التاريخ السياسي لأوربا.

وكتابه «ظاهريات الروح» هو علامة على نهاية فترة بينا. وهو بغير شك واحد من أقوى الكتب التي كتبت على الإطلاق، وسوف يجد القارئ غير المدرب صعوبة في قراءته ويقول فلهلم فندلبنت في كتابه «تاريخ الفلسفة الحديثة»، لقد انتهى الجيل القادر على قراءة «ظاهريات الروح»، وعلى حين أن ذلك حق بغير شك، فقد تمت أشياء كثيرة في العقود القليلة الماضية في محاولة لفهم هيجل وجعل لغته سهلة أو مفهومة. ومع ذلك فلا تزال هناك صفحات كثيرة غامضة وقابلة لتأويلات شتى.

هذا الكتاب برغم أنه «عقلى» لكنه في كل خطوة يظهر دليل على أنه كتب تحت إلهام معين، والواقع أنه يوحد بين الطرفين القصيين وهماً نادراً أو ربما لم يتحدا قط من قبل. وهو بقوة معاد للرومانسية ومع ذلك فلا شك أنه أكثر كتب هيجل كلها رومانسية.

وهناك فقرات كثيرة تشبه كلمات العرافة عند هامان «ساحر الشمال»، تختلف مع مقاصد الفكر الذي أعلن أن «الضرورة الباردة في الموضوع» وليس «الجذب» هي التي تهدي تقدُّم فكره وهو الذي يرفض أولئك الذين يلجأون إلى الوعظ والإرشاد بدلاً من الاستبصار، حدساً بدلاً من المعرفة. وفي بعض الأحيان نجد تقابلاً مذهلاً بين الحذلقة المنهجية- وهي أحياناً مملة- وبين الأسلوب المجازي الراقي. وفضلاً عن ذلك فإن فكرة العلم الجديد نفسها هي بطريقة ما رومانسية كما سوف يبين لنا التفسير التالي.

تعود أفكار هيجل في كتاباته المبكرة إلى الظهور من جديد في سطور هذا الكتاب «الظاهريات» ومن الصعب على أية نظريات جديدة أن تضاف إلى تلك التي تعقبناها بالفعل خلال تطور فكر هيجل. غير أن كثيراً من الأفكار قد اتضحت الآن وتكشفت أفكار أخرى وتوسعت، ويحتوي الكتاب على سمات أساسية في مذهب هيجل: معروضة ومنظمة طبقاً كخطة معينة وشاملة أكثر من أي شيء كتبه من قبل فجميع المشكلات الفلسفية يتم مناقشتها، وجميع العلوم الفلسفية يتم تجميعها معاً في «مجمع للأفكار» وتُستخرج الحجج والنتائج أمام أعيننا بترتيب لا نهاية له. ومن ثم فإن «ظاهريات الروح» يمكن أن تسمى «رحلة الروح إلى الله» ذلك لأن معرفة الله أو المطلق هي الهدف النهائي من هذه الرحلة.

وأياً ما يمكن أن يقوله هيجل، فمن المشكوك فيه أن نقول إن العقل وحده كان الربان طوال هذه الرحلة التي سارت في بحار التأمل. وليس العقل عند هيجل هو عكس الحدس، بل هو فهم ملهم، جمع فريد من الفكر النظري والوحي. ويبدو أن مهارة هذا الربان لا يمكن أن نصل إليها ولا أن نقلدها.

وكثيراً ما يشعر القارئ أنه ضائع تماماً، فحسب التناقض والجدل تجعل المسار غامضاً معتماً، فلا يعرف في أي طريق يسير. وهو قد يحرز أن فقرات معينة تشير اكتشافها. وأحياناً يجد نفسه أمام مناقشات طويلة وجافة لكنها فجأة تؤول بروعة الحقيقية، التي تلقي أضواء على محيرات بشرية ثم سرعان ما تتلبد السماء بالغيوم مرة أخرى ويضيع كل شيء في عتمة الغموض.

وهيجل نفسه يسمي ظاهريات الروح «رحلة استكشاف» وربما كان ذلك في تفصيلاتها. لكن من حيث المبادئ والمنهج، فإن هيجل لم يعد بعد باحثاً، إنه الآن الرائي الذي يمسح روح الأمم والثقافات، والعقائد والنظريات، لكن رغم أنه يستهدف المعرفة الكلية الشاملة، فإنه يركز بإرادته على فترات معينة وآراء معينة. ربما كانت واحدة طوال تقلبات التاريخ، وربما لم تكن واحدة بل تتغير وتنمو باستمرار وتتحول من قرن إلى قرن في تشكل جديد على الدوام – ذلك كله قد تجمع واتحد في بانوراما واحدة هائلة.

إن «ظاهريات الروح» هي ملحمة الروح البشري هي قصة مغامرة الأخطاء والأوهام الإنسانية، وهي كذلك حياة الحقيقة الأزلية الإلهية.

ويبدو أن هيجل كان يألف أعماق الضمير البشري، كما يألف المناظير النهائية لجميع العلوم سواء بسواء، لقد راقب المشهد، دائم التغير للتراجيديا البشرية والكوميديا البشرية.

ويبدو أن الروح تظل مفتوحة أمام النظرة النافذة لهذا الساحر النظري، الكاهن الأعظم للمطلق، فنحن نقرأ أن «الحقيقة هي نشوة باخوس حيث لا تستطيع أية روح سبر أغوارها. بسبب أن كل عضو لا ينفصل بسرعة إلا بمقدار ما تنهار في الحال بسبب هذه الواقعة

نفسها eo Ipso فالنشوة هي حالة من الهدوء الشفاف الذي لا يتحطم»[1].

وفى تصديره «لظاهريات الروح» أوضح هيجل الغرض من كتابه: أولاً وقبل كل شيء أنه يهدف أن يكون مدخلاً لفلسفته، وهو يمهد الطريق للميتافيزيقا الذي اكتشف أنه من الصعب أن يقوم بتدريسها في جامعة يينا. فنحن نقرأ في التصدير أن لكل إنسان الحق أن يطالب بأن تكون الفلسفة يمكن فهمها، فالفلسفة هي قبل كل شيء علم وليست نبوءة أو عرافة. إنها تتألف من تصورات وليس من «أقوال تشبه سفر الرؤيا» فالمعقولية هي الشك الذي تقدم فيه الفلسفة لكل إنسان، ولا بد أن يكون الطريق إليها ممهداً لكل إنسان. ووصول عقلنا إلى المعرفة العقلية هو المطلب العادل للروح التي تصل إلى العلم»[2].

وعلى الرغم من أنه من المفروض أن تقوم «ظاهريات الروح» بتوضيح فلسفة هيجل، فليس ثمة كتاب يمكن أن نصفه بأنه لا يناسب القيام بهذه المهمة بالنسبة للقارئ المبتدئ أكثر من هذا الكتاب. وليس ثمة كتاب يتطلب قدراً من قوة التركيز والتجريد وتعلم الفلسفة والتدرب عليها، وحكمة أعمق، وتجربة روحية أشد ثراء- أكثر مما يتطلب كتاب «ظاهريات الروح».

(أ) الفكر النظري والتاريخ:

هناك غرض آخر لهذا الكتاب هو التوفيق والمصالحة بين الفرد

---

(1) «ظاهريات الروح» ص105 من ترجمة بيلى عام 1931 (المترجم).
(2) «ظاهريات الروح» ص74 وكذلك 76-77 (المترجم).

والجنس البشري، فخلال الفترة القصيرة من حياة الفرد لا بد أن يتعلم الرحلة الطويلة للبشرية بأسرها ولا يكون ذلك ممكناً إلا بسبب أن الروح البشرية تعمل داخل كل روح فردي وهي ماهيتها ذاتها. «ما كان يشغل في الزمن الماضي أنشطة الإنسان الناضج من حيث قدرته العقلية، غاص في مستوى الإعلام.. وفي استطاعتنا أن نرى في هذا التقدم التربوي تاريخ الحضارة البشرية بإيجاز باهت»[1]. ومن ثم فلا بد أن يكون من الممكن تصور تطور الروح كسلسلة من الخطوات تتخذ للوصول إلى هدفها.

وتحاول ظاهريات الروح أن تفهم الضرورة التي تحكم سلسلة الخطوات هذه ذلك لأن التاريخ بوصفه علماً تجريبياً لا يروي إلا ما قد حدث وكيف ترتبط الأحداث تبعاً لمبدأ السببية، ولا يكشف عن التماسك الباطني لتلك الأحداث التي يحددها الغرض النهائي للروح. ودراسة هذا التماسك- مع الافتراض المسبق لوجود المعرفة التجريبية للوقائع- ليست سببية بل غائية ومن ثم نظرية.

ولقد حدد هيجل فيما بعد موضع التاريخ في «**موسوعة العلوم الفلسفية**» بوصفه الانتقال من الروح الموضوعي على نحو ما يتجسد في الدولة إلى الروح المطلق على نحو ما يتجسد في الفن والدين والفلسفة.

وفي محاضراته في فلسفة التاريخ مسح هيجل مسار التاريخ الكلي. ولكن المهمة التي أخذت «ظاهريات الروح» على عاتقها القيام بها هي مهمة مختلفة. فها هنا يستخدم هيجل الشخصيات التاريخية، وكذلك الأحداث التاريخية ليوضح الخطوات الأساسية

---

(1) المرجع السابق ص89-90.

للروح في حصولها على معرفة بذاتها فليس المهم الماضي ولا الحاضر.

غير أن «الحاضر» لفظ ملتبس الدلالة فهو يدل فقط على ما هو الآن، وما يكون دائماً الآن، وهناك حاضر روّاغ وحاضر أزلي والإنجاز الخاص لكتاب هيجل هو الجميع بينهما في وحدة واحدة. فقد وجدت ظاهريات الروح الأزلي في داخل الحاضر. وعن طريق التوفيق بين الطرفين القصيين: الزمان والأزل، يتيح للوجود البشري والماهية الاتحاد، وهكذا يضفي معنى نظرياً حديثاً لفكرة الوجود البشري فلم يكن كيركجور وإنما أستاذه العظيم هيجل- هو الذي افتتح الفلسفة الوجودية.

إن القضية التي يعّبر عنها هذا الكتاب بقوة أن المفكر الوجودي هو وحده الذي يستطيع أن يفكر في الحقيقة. ومن ثم فقد أخذ هيجل على عاتقه العمل العظيم وهو بيان الوحدة الداخلية للماضي والحاضر. فهناك واقع حقيقي فقط بمقدار ما يكون في الماضي من عنصر أزلي يكون حاضراً ومستمراً على نحو حي30 «إن الهدف الذي هو أن تعرف المعرفة المطلقة ذاتها كروح يجد طريقة وسط استرجاع الصور الروحية على نحو ما هي في ذاتها وعلى نحو ما تحقق تنظيما لمملكتها الروحية وإذا ما نظر إلى حواراتها من زاوية وجودها الظاهري الحر في مجال العرضية هو التاريخ وإذا ما نظر من زاوية تنظيمها المدرك على نحو تصوري فذلك هو علم المعرفة الظاهرية»[1].

و«طريق» المعرفة المطلق هو أيضاً طريق «الوعي الطبيعي» الذي هو موضوع الظاهريات. ويتحرك هذا الوعي نحو هدف

---

(1) ظاهريات الروح، ص808 (المترجم).

المعرفة المطلقة حيث تكون متحدة مع الروح المطلق. إن عليها أن تستمر في الحركة لأنها في البداية- على أكثر المستويات بدائية مستوى الإحساس المحض- فإنها تنفصل عن الروح المطلق، ومن ثم تغترب عن ذاتها، وتنقسم على نفسها. وهذا الانفصال هو الحافز الذي يدفعها للعمل حتى تعالج هذا الحرج الداخلي وتستعيد الوحدة بين الوعي الطبيعي والوعي الروحي. وطالما أن هذا الوعي لم يصل إلى هدفه بعد فإنه «وعي شقي».

«..إن طريق الروح الذي تعبر فيه سلسلة من صور تجسدها الخاص. له مغزى سلبي... ذلك لأنه في هذا الطريق تضيع حقيقتها. (وأعني بها حقيقة الوعي الطبيعي). ولهذا السبب فإنه يمكن النظر إلى هذا الطريق على أنه طريق الشك أو بدقة أكثر **الطريق السريع إلى اليأس**»[1].

وإذا كانت «ظاهريات الروح» تسير في طريق اليأس، فإنها تؤدي إلى نقطة الخلاص. إنها قصة الصراعات الداخلية التي تصل في النهاية إلى التجربة المسيحية والمعتقد Dogma أنه من خلال الخلاص النظري يتم علاج الشقاق المأساوي للروح. وبالتالي فقد سمَّى الكتاب باسم «علم تجربة الوعي»[2]. «علم تجربة من خلالها يسير الوعي» [3] وليس مغزاها تاريخي بالدرجة الأولى بل فلسفي وديني. إن هيجل لم يهتم بالأحداث بل بمعناها وإسهامها في حل المشكلة التي تسمى «بالإنسان».

---

(1) ظاهريات الروح، ص135 (والتشديد من عندي) (المترجم).
(2) ظاهريات الروح، ص144 (المترجم).
(3) المرجع نفسه، ص96 (المترجم).

كتاب «ظاهريات الروح» هو إذن السيرة الذاتية للإنسان بوصفه صورة الله. والإنسان صورة الله لأن الغرض الإلهي يعمل في داخله. وكما أن تاريخ الكتاب المقدس يخدم أغراضاً أخرى غير تقديم معلومات تاريخية زُخرفية، فكذلك لمقابله النظري هدف ديني (أى روحي وتخليصي). إن ظاهريات الروح تقدم تفسيراً جديداً عميقاً للعقيدة المسيحية.

(ب) نموذج البروليتاريا:

وعي الإنسان رغم أنه ينقسم إلى وعيه بالعالم ووعيه بنفسه، فإنه واحد أساساً وبطريقة جوهرية. فللإنسان هذه الواحدية إلى جانب الثنائية سواء بسواء. وهو يعجز من الناحية العقلية عن تصور هذه الواحدية للعالم وللإنسان رغم أنه يشعر بها – بغموض وبلا وعي.

ويصبح الوعي مدركاً لذاته، وهكذا يحول نفسه إلى وعي ذاتى. «مع الوعي الذاتي... نكون الآن قد انتقلنا إلى الأرض الطبيعية للحقيقة، إلى تلك المملكة التي يجد نفسه معها في بيته»[1] وينتقل الوعي الذاتي من خلال مراحل متعددة للتجربة. إنه يبدأ كوعي بالدافع أو الغريزة أو الرغبة، ويصل إلى القمة بإدراكه «للأنا» على أنها مرتبطة بالأنت، لأنه لا يبلغ إشباعه إلا في وعي ذاتي آخر»[2] فلا يبلغ الوعي الذاتي الإشباع بشيء أقل من معرفة أن الذات هي متحدة مع كل ذات أخرى وفي النهاية مع الذات المطلقة.

---

(1) ظاهريات الروح، ص 219. (المترجم).
(2) ظاهريات الروح، ص 226. (المترجم).

لا يوجد الوعي الذاتي إلا بفضل وجود ذاتي آخر، ولا يكون ذلك إلا بالاعتراف أو التعرف [1] التعرف على الفرد الآخر واحترامه والاعتراف بأن وجوده شرط للوجود الأخلاقي للفرد، وتلك هي أيضاً الخطوة الأولى نحو إزالة ثنائية الأشخاص أو كثرتهم.

غير أن الاتفاق أو الانسجام يسبق التضامن بين إنسان وإنسان- صراع الحياة والموت وليست نتيجته كما يتصور «توماس هوبز» تعهد وإنما استسلام الجانب الضعيف للجانب القوي.

فى المجتمع البدائي نجد أن شخصاً واحداً هو السيد وبقية الأفراد عبيد عنده وعلاقة السيد والعبد هذه تقابل الوعي الذاتي الطبيعي الذي تسود فيه الرغبة والدافع. فالسيد الأعلى يستخدم عبده لإشباع رغباته وينجز أكثر مما يروي ظمأه أو يسد رمقه. فهو يكتسب رفعة وسطوة وهيمنة على الإنسان الآخر. والإشباع المستمد من قوة روحية على الذات الأخرى هو خطوة أولى تجاه الخلاص[2].

«ولا يوجد السيد إلا لنفسه.. ففعله هو الفعل الضروري... في حين أن فعل العبد.. هو نشاط غير ما هوى» لكن ليس ذلك هو كل الحقيقة فإشباع السيد يعتمد على عمل عبده- وعلى إرادة هذا العبد وهكذا يفقد السيد استقلاله المطلق، في حين أن العبد بدوره يبلغ درجة معينة من الهيمنة على سيده. وهكذا يتناقص التفاوت بنيهما، ويتحول بالضرورة المنطقية إلى اعتماد متبادل بينهما. وبالتالي إلى اعتراف واحترام متبادل. ولا يرتفع السيد فقط بل العبد أيضاً إلى مرتبة الوضع الروحي، فهما معاً يتجاوزان مجرد الوعي الذاتي

(1) ظاهريات الروح، ص 229. (المترجم).
(2) ظاهريات الروح، ص236. (المترجم).

الطبيعي. والوعي الذاتي للخضوع والتبعية لا يدان للتفكك الشامل» (1) والواقع أن العبد عندما يكد ويكدح.. فإنه يلغى في كل لحظة تبعيته أو اعتماده عليه، وتلحقه بوجود خارجي فهو بعمله نفسه يطرد هذا الوجود بعيداً[1].

«لكن خوف السيد هو بداية الحكمة والوعي لا يدرك بذلك أنه وجود ذاتي غير أن الوعي عند العبد من خلال العمل والجهد يصل إلى ذاته»[2].

ويظهر العبد في عين نفسه أنه شخص مستقل يعي حريته وكرامته الأخلاقية، ويتم إنجاز ذلك بسبب أن خوفاً آخر يلوح للعيان خلف خوف السيد- هو خوف الموت؟ فالموت هو «السيد المطلق» فإنسان يستسلم لإنسان آخر فقط بسبب خوفه من الموت، ويمكن لاحترام الذات أن يهزم هذا الخوف.

«الوجود الذاتي في صياغته للشر يصبح شعوراً به بوضوح بوصفه وجوده الخاص ويبلغ مرحلة الوعي بأنه هو نفسه موجود بحقه الخاص وبمبرره الخاص.. وهكذا نجد أنه في العمل، بالضبط، حيث يبدو كما لو كان روحاً ما خارجية وأفكاراً، يصل العبد إلى إدراك. من خلال إعادة اكتشاف نفسه بنفسه إلى إدراك أن له وجوداً خاصاً به وإنه يملك روحاً خاصة»[3].

ربما وجد ماركس الشاب عندما قرأ هذه الصفحات بذور برنامجه المقبل وعلى أية حال هناك تنبؤات في هذه الكلمات ببرنامج

---

(1) المرجع نفسه، ص238 (المترجم).
(2) نفس المرجع في نفس الصفحة. (المترجم).
(3) المرجع نفسه، ص239.

حركة العمل الذي يجعل الرجل البروليتاري واعياً بوجوده، ويمنحه المعرفة بأنه يملك «روحاً خاصة به».

(ج) الوعي الشقي:

المسار التاريخي الميتافيزيقي لظاهريات الروح يعطي فيه مكاناً مرموقاً للحروب الصليبية والعالم المسيحي في العصور الوسطى التي طبعت بطابعها مرحلة في تقديم الوعي إلى المعرفة الذاتية. فالوعي ينقسم على نفسه. وطريق الروح هو طريق الشهداء فالإنسان الذي لم يتصالح مع الروح الأزلي إنسان قانط، والتراجيديا مقولة ميتافيزيقية وليست طريقة درامية لعرض الحياة. الروح هي بالطبيعة تراجيدية بسبب تعارضها مع نفسها. وبما أنها ضدها الخاص أيضاً فهي المعارض كذلك هناك جريمة دائمة للروح ضد الروح، داخل الذات نفسها كما هي الحال بين ذات وذات أيضاً بل حتى بين الروح البشري والروح الإلهي.

ويسمي هيجل هذا التقابل على نحو ما يظهر في وعي العصر الوسيط التضاد بين ما يمكن أن يتغير وما لا يمكن أن يتغير. وما لا يمكن أن يتغير بلغة هيجل. هو ما لا يمكن تمايزه عن «الواحد الذي لا يمكن أن يتغير» إن الإنسان الذي يمكن أن يتغير يتطلع إلى الله الذي لا يمكن أن يتغير، على الرغم من أنه يشعر بالله في قلبه، فإنه يعرفه على أنه ضده.

والتفكير هنا ليس أكثر من الصوت المشوش لرنين الأجراس. أو سحابة من الأبخرة الدافئة، نوع من التفكير المنظم الذي لا يرتفع الحرية الفكرة الشاملة لو من ثم فلدينا هنا تلك الحركة الباطنية للانفعال الخالص إحساس النفس بذاتها لكنه إحساس موجوع، كأنها

إذا تحيسها تحسس انفصالها، إننا نجد أمامنا حركة الحنين الذي لا ينتهي»[1].

غير أن الوجود المطلق (وهيجل يسميه في هذا السياق بالآخر)» لا يمكن أن يوجد حيثما يبحث عنه. لأنه يغني بالضبط ما يتجاوز أو الماوراء .. ومن ثم فإن الوعي لا يمكن أن يجد سوى القبر الذي يدفن فيه حياته الخاصة...

غير أن حضور ذلك القبر هو فقط مصدر الاضطراب والكدح، والصراع والقتال المحكوم عليه بالفشل..»[2].

لقد كان المحاربون في الحروب الصليبية يبحثون عن الإلهي لكنهم اكتشفوا القبر (قبر المسيح)، ولا بد أن يكون هذا الاكتشاف نفسه للثبات أمام الوعي «شهادة وجوده ذاته»[3] فكما أن العبد لا بد أن يظل في عبودية السيد حتى يحصل على حريته الأخلاقية وكرامته. فكذلك المسيحي في العصر الوسيط كان عليه أن يظل خاضعاً لإرادة الوجود الأسمى حتى يحصل على حريته الدينية. غير أن هذا الانفلات ليس هو الثمرة المباشرة للزهد.

والشرخ بين الوعي الطبيعي الوعي الروحي لا يمكن علاجه بتمرينات الزهد ذلك أن الزاهد أو الناسك يكون على وعي أكثر بطبيعته الحيوانية- أكثر من الإنسان الطبيعي لأنه مشغول بصفة مستمرة بكبت هذه الطبيعة.

منتدى سور الأزبكية
www.books4all.net

إن هذا العدو يجدد نفسه باستمرار من خلال هزيمته، والوعي بتركيزه الانتباه عليه فإنه لا يحرر نفسه منه، بل يظل في الواقع على اتصال به على الدوام. ولا يرى في نفسه سوى المزيد من الدنس. وما دام موضوع جهده هذا هو في الوقت ذاته، بدلاً من أن يكون شيئاً جوهرياً ماهوياً، فإنه يحمل أحط طابع، وبدلاً من أن يكون كلياً نراه

جزئياً محض، فإننا لا نجد أمامنا سوى شخصية انطوت على ذاتها، وعلى أفعال تافهة، شخصية تختص ذاتها في نشاط خال من المعنى بطريقة يرثى لها»[1].

إن إماتة الجسد لا تحقق الانسجام المنشود إذ يبقى الصدع كما هو. لكن خلال تمرينات الزهد تصل إلى مستوى جديد من الحياة الروحية، فقد تعلم الإنسان التضحية بذاتها الحية» وهو ينكر كل قوة للاستقلال الذاتي ويعزو هذه القوة إلى منحة جاءت من أعلى[2].. وهكذا فإنه «يتخلص من وضعه الشقي»، وعلى هذا النحو تبدأ المصالحة بين الله والإنسان لكنها لم تكتمل بعد فالتوازن الحقيقي لا يزال مفقوداً. ويظل حقل الإنسان العيني فعلاً بائساً بغير معنى، وتظل متعته ألماً، بينما يظل تجاوز هذا الألم، بما يتضمنه هذا إلا التجاوز من معنى إيجابي، أمراً متروكاً للماوراء أو للآخرة»[3].

(د) العقل والوحي:

يقسم هيجل الديانات ثلاثة مجموعات: ديانة الطبيعة، ديانة الجمال، ديانة الوحي. وهذه الأنواع الثلاثة من الدين تطابق ثلاثة أنواع من العبادة. فالديانة الطبيعة تمجد الله في موضوعات الطبيعة. وديانة الجمال تشكل الإنسان بالخيال الشعرى، وتجعل منه موضوعاً للعبادة. أما ديانة الوحي فهي ترتفع إلى مستوى عبادة الروح المطلق. إذا بفكرة المسيح يبلغ الوحي قمته وهذه الفكرة تجمع بين الروح

---

(1) ظاهريات الروح، ص264- وترجمة ميللر ص136. (المترجم).
(2) ظاهريات الروح، ص266- وترجمة ميللر ص137. (المترجم).
(3) ظاهريات الروح، ص226-267 وترجمة ميللر ص138. (المترجم).

الفردي والروح المطلق، والأزلي والزمني، والإلهي والبشري «فالقول بأن الموجود الأسمى يسمع ويرى.. الخ كموجود ذي وعي ذاتي، كذلك في الحقيقة نفسها أنه قمة أو ذروة الفكرة الشاملة»[1].

لقد رفعت ديانة الطبيعة وديانة اليونان الوعي (بالعالم) والوعي الذاتي للإنسان إلى مستوى الروح المطلق، غير أن ديانة الوحي وحدها هي التي كشفت عن هذا الروح في حقيقته الكاملة.

والفكر أيضاً حياة وله موته الخاص داخل ذاته: عنصر الفهم المجرد الذي يحلل، ويفصل، ويميز، ومن ثم يقتل موضوعه. وهذا الموت هو مرحلة ضرورية في مسار التفكير، فليس ثمة استبصار عقلي بدون الفهم التحليلي. والتشديد على الفهم المجرد الذي يفصل ويفرق أخذه هيجل عن الرومانسيين، والشعراء والفلاسفة، والمفكرين أصحاب الرؤى من أمثال ياكوبي وفريز وغيرهم ممن كان لديهم حدس أو إيمان يلغي الفهم ويجاوزه.

«ليست حياة الروح هي تلك الحياة التي تنأى بنفسها عن الموت. وتتجنب الدمار، وإنما هي تلك التي تعاني الموت وتظل محتفظة بوجودها في هذا الموت. إنها لا تظفر بحقيقتها إلا عندما تجد نفسها في خراب مطبق. إنها هي هذه القوة الهائلة لا من حيث أنها الإيجابى الذي يفر هارباً من السلبى، كما هي الحال عندما نقول عن شيء إنه عدم أو كذب، وبالتالي يتفق معه ثم ينتقل إلى شيء آخر، بل على العكس فالروح لا تكون تلك القوة إلا بالنظر إلى وجهها السلبي وبقائها فيه. وهذا البقاء إلى جانب ذلك هو القوة السحرية

---

(1) ظاهريات الروح.

التي تحول السلبي إلى وجود»[1].

هذه الكلمات المهيبة التي ذكرها هيجل في تصديره لظاهريات الروح تنقل إعلان الإيمان بصورة شخصية وغير شخصية في وقت واحد. وهي تشير بصورة نصف شاعرية ونصف تصورية إلى الحلقة التي تربط بين العقل والوحي برباط واحد. فالجدل ينتقل من خلال التناقضات كما لو كان ينتقل خلال موته، لكنه لا ينتهي فيها، بل يحولها إلى وجود، أنه يقيم مملكة حقيقتها فوق ضريح الفهم «التناقض» في مملكة الموتى ليس هو نفسه التناقض في مملكة الحياة»[2].

إن فلسفة هيجل هي نفسها الديانة النظرية المسيحية مرسومة بواسطة الجدل. وسواء أكان لهذه المسيحية النظرية حقيقة موضوعية أم الانتباه إلى الخطأ الفادح المتضمن في المصالحة الجدلية بين العقل والوحى.

إن فلاسفة من أمثال ديفيد شتراوس (1808-1874) ولودفيج فويرباخ (1804-1872) من الهيجليين الشباب، وهم أيضاً من أبطال المذهب المادي المعادي للمسيحية، بينوا طبيعة وفداحة هذا الخطر. وهيجل بالفعل، على الرغم من أنه يقرر بتأكيد أن ديانة الوحي هي مصدر المعرفة النظرية فإنه جعل الوحي يخضع للعقل أو هو تابع له. فعنده أن لغة الجدل هي الصورة المقنعة للمطلق في حين أن لغة الدين لا تزال مستترة وغير مباشرة: «المعرفة المطلقة (أي الفلسفة وليست ديانة الوحى) هي الفصل الختامي في ظاهريات الروح، فلم تعد الفلسفة تشير إلى شيء يتجاوزها أي إلى

---

(1) ظاهريات الروح، ص93 (المترجم).
(2) الكتابات اللاهوتية المبكرة ص 261 (المترجم).

الدين على نحو ما كان الحال في شذرات عام 1800 لقد وصلت الآن إلى مسارها الكامل داخل مجالها أعنى: الوعي الذاتى. وهـذه الهيمنـة للفكر النظري يستحضـر الخطر الوشيك للإدراك السيء لكلمـة الله. إذ يبدو أن الإلهـام الإلهـي لم يعـد ضـــرورياً مـا دام العقـل يسـتطيع تزويدنا- من وجهة نظر الكتاب المقدس- بما لا يمكن أن نتعلمـه إلا عن طريق النبي وابـن الله. ويبـدو أن عنصـــر الفكـر داخـل الإيـمان يفترض سيادة مسبقة عـلى عنصـــر التـدين، وعـلى عنصـــر الخـوف، والأمل، والمحبة.

وفى نهاية «ظاهريات الروح» يبدو أن كلمة الإنسـان انتشـــرت وسادت فوق كلمة الله. ويبدو أن تحول الوحي إلى العقل يعني تحـول مركز الجاذبية من الله إلى الإنسان. والحق أن هذا الخطر يبـدو للعيـان من خلف واجهة مذهب هيجل، فهيجل نفسـه لم يستسـلم لـه وربـما احتج بهدوء ضده هذه النتيجة. غير أن ما حدث هـو أنـه بعـد وفاتـه استخرج بعض تلاميذه هذه النتيجة ويمكن أن يصلح ذلك كتخدير؛ فليس ثمة سوى خطوة واحدة من الجليـل إلى التافـه؛ تـاريخ الـروح الألماني في القرنين التاسع عشـر والعشـرين قد ألقى في عظمة الخطر؛ ليس فقط خطر المبتذل أو العـادى والسـطحى. وفي النهايـة انتصـــر المنحط والوحشى على الجليل. يقول هيجـل في مقالـه عـن «القـانون الطبيعي» أن الإنسان ذى العبقرية الفائقة عرضـه للتفسـخ الـداخلى، بشير اقتراب سقوط الحضارة اليونانية [1]. ويمكـن أن يقـال الشـــيء نفسه على المفكرين الألمان العظـام، الـذي كـان أعظمهـم بغـير شـك مؤلف «ظاهريات الروح».

---

(1) القانون الطبيعي

- 6 -

المذهب النهائي

عندما غادر هيجل بينا عام 1806 كان قد أنهى فترة التلمذة فلم يعد بعد يبحث عن الحقيقة- لقد وجدها. وفي البقية من حياته سوف يكمل مذهبه ويطبق منهجه المميز على جميع أجزاء البحث الفلسفي فالسنوات التي قضاها في جمنازيوم نورنمبرج، وسنوات جامعة هايدلبرج، وأخيراً الفترة التي قضاها في جامعة برلين- علامة على ارتفاعه إلى وضع السيطرة على الفلسفة الألمانية.

وقبل أن يلحق هيجل بشلنج في بينا كتب إلى صديقه يقول إنه ودَّ لو استطاع أن يعيش بعض الوقت في مدينة كاثوليكية حيث يكون في استطاعته أن يتصل اتصالاً مباشراً ووثيقاً بالعادات والطقوس والشعائر، وحياة السكان الكاثوليك.. وقد تحققت رغبته، فقد سافر من بينا إلى مدينة «بامبرج Bamberg» وهي مدينة صغيرة جميلة في جنوب بفاريا حيث توجد نصف دستة كنائس وقصر أرخبيلي يذكر زواره بالتراث الكاثوليكي القديم.

غير أن حياة هيجل لم تكن كما كان يحلم. لقد كان يعيش في بيئة مدينة وتحت ظروف سياسية تعارض ما كان يقتنع به وكرئيس تحرير صحيفة محلية فقد كان يتعاطف جداً مع نابليون المنتصر الظافر.

وبعد عام تمّ تعيينه ناظراً لمدرسة نورمبرج الثانوية حيث أصبح

في بيته أكثر مما كان في نورمبرج لقد كانت نورمبرج، قلعة بروتستانتية عتيقة، حيث زينَّها ديرر Durer (1471-1528)[1] وغيره من أساتذة عصر النهضة، بزخارف عبقريتهم، ومنذ عام 1415 مؤسس سلالة هو هنتسولرن Hohenzollern قد ذهب إلى Mark of Brandenbur، وقد أعطيت له كولاية إقطاعية من الأمبراطور سيجسموند Sigismund عاش هيجل في مدينته التاريخية ثمانية سنوات من عام 1808 حتى عام 1816 في عزلة تأملية هادئة نسبياً، عاكفاً على استخراج تعقيدات مذهبه لا سيما منطقه.

وكانت المدرسة التي يشرف عليها مخصصة للإنسانيات والدراسات الكلاسيكية. ولكنها لم تعد متخصصة في التراث العتيق للثانوية الألمانية مثلما كانت المعاهد اللاتينية. ولقد تغير المنهج تحت إدارة هيجل فاشتمل على الرياضيات، فضلاً عن اللغات القديمة- ومبادئ العلوم الطبيعية، بالإضافة إلى اللغة الحديثة، وأصول اللغة الألمانية والفلسفة. وفي خطابه في المدرسة دافع هيجل عن هذه التغيرات متحدثاً عن قيمة الدراسات الكلاسيكية التي تسمح للطالب أن يألف حياة حضارة غربية وصور الفكر الخاصة بها كما يعبر عنها بلغتها. وهذا التأكيد الثنائي يشير إلى اهتمامات هيجل نفسه. فقد كان ذهنه مشغولاً من قبل بالاغتراب الذاتي بوصفه مبدأ ميتافيزيقياً، بينما يعمل في الوقت ذاته على تحليل صور الفكر.

---

(1) – ألبرخت ديرر Albrecht Durer 1471-1528 رسام ونحات ألماني من مواليد نورمبرج ينظر إليه على أنه قائد مدرسة الرسم والتصوير في عصر النهضة (المترجم).

أ- علم المنطق:

كرس هيجل سنوات «نورمبرج» لكتابه «علم المنطق» الذي ظهر الجزء الأول منه عام 1812، وهو اذى الذي يسمى «بالمنطق الكبير» وهو بالفعل عمل كبير، بل عملاق يجمع بين دفتيه نتائج كل البحوث الأنطولوجية والابستمولوجية ثم تاريخ الفلسفة، ففيه تنفتح أمام القارئ هاوية الألغاز القديمة الموقرة للميتافيزيقا، ويقدم كل جديد، وهو نفس الحل الذي خططت له من قبل مخطوطة 1801، ورتبت فيه أفكار النظر اليوناني مع مبادئ الميتافيزيقا الحديثة من ديكارت واسبنوزا إلى فشته وشلنج- بوصفها خطوات ضرورية في الحركة الذاتية للفكرة الشاملة عن المنطق، فالمنطق هو القيامة والحياة الأزلية للأفكار الرئيسية في الفكر الأوروبي، وقد تحورت وأعيد تأويلها داخل إطار المذهب الميتافيزيقي لهيجل.

ولقد كانت الفكرة المرشدة في مسودة عام 1801 باقية على حالها: الفكرة التي تقول إن الفكرة المرشدة في مسودة عام 1801 باقية على حالها: الفكرة التي تقول إن الفكر هو حياة والحياة هي فكر. والمنهج هو الحركة الجدلية التي تنبث وتندرج فيها جميع التقابلات، فها هنا تظهر المقولات وتختفي. وتنشأ جميع المبادئ المتضادة وتلغى في مجرى متصل جمعها سوياً. فالفكر دائم التغير، لكنه أيضاً دائم النمو، ولا ينقد قط شيئاً من النتائج التي وصل إليها.

وجميع المبادئ السابقة تقوم بوظيفة العناصر أو كما يحب هيجل أن يسميها «اللحظات» داخل المبادئ الأعلى التي تتطور بداخلها عن طريق قلق باطنى دائم.

وهذا القلق «Unrest» أو اللا سكون هو حيوية الفكر بمقدار

ما هو الضرورة المنطقية للفكرة الشاملة. والمقولة العليا هي الفكرة المطلقة التي نلتقي بها في المخطوطة باسم فكرة الروح المطلق.

ويحتفظ المنطق باستبصارات أفلاطون وأرسطو، مطروحة في صورة متجانسة ومنسجمة مع مكتشفات كانط، وفشته، وشلنج، وتكشف البنية العميقة للوجود كدوافع مرشدة للحركة التي تستمر بسبب عدم وجود حل نهائي حاسم حتى تصل إلى الخطوة الأخيرة وتبلغ الهدف من الحركة كلها.

ولا شك أن الآلة المنطقية للفكر عظيمة. ولكن المشروع كله يجعل القارئ لا يشعر بالراحة لا من حيث مزاعمه ولا من حيث سلطته. فهذا البانثون Pantheon لجميع المبادئ يمكن أن يكون مقبرة يدفن فيها كل نفس للحياة. وتقبر فيها أفكار القرون الماضية العظيمة، ولا يبقى سوى الموت وحده.

غير أن مثل هذا النقد القاسى الذي يتضمن عدم الإيمان أو على الأقل عدم تصديق- منطق هيجل، والفكرة الكامنة خلفه، لا ينبغي أن يمنعنا من دراسته بعمق.

إن الإنجاز الذي قام به علم المنطق في مقابل مخطوطة عام 1801 يكمن أساساً في المزج الكامل بين المنطق والميتافيزيقا، ما دام المطلق هو ذاتياً فكر فلا بد أن تتحد نظرية الفكر مع نظرية والوجود.

غير أن هيجل لم يبرهن على هذه الحقيقة، مع أنها جوهر كل كلمة كتبها.

المقولات هي تعريفات كثيرة للمطلق لكنها كذلك العمود الفقري للواقع سواء أكان هذا الواقع طبيعياً أو تاريخياً أو فزيقياً أو روحياً أو تجريبياً، فلما كانت تكون هذه الأضداد، فإنها تكون على ما هي عليه: مقولات. وينقسم المطلق على نفسه في هذه المقولات ويفكر

في نفسه في إطارها. والتفكير يعني دائماً التمايز ثم إعادة الوحدة للحدود المتمايزة، كما يعني الاغتراب الذاتي، المصالحة الذاتية. وهذه العملية هي الظاهرة المنطقية الأصلية، وهي كذلك الطبيعة الميتافيزيقية الباطنية للمطلق وهي قلب العقل والروح.

المقولات مشتقة من المطلق فهي تتسلسل بعضها من بعض في المطلق، ويربط المطلق بينها وهو بذلك يكشف مضمونها ويعرضه. ويسمح للروح البشري أن يراقب هذا المشهد العملاق لأن قلعته الباطنية يشغلها المطلق الذي هو روح الروح نفسها. والفرق بين الروح الإلهي والروح البشري يضرب بجذوره التمايز الذاتي للمطلق.

ومن ثم فالتعريف الذاتي هو كذلك التعريف الذاتي للروح البشري على الأقل من حيث ما يكون العقل هو المقصود. وهكذا يكون نسق المقولات، على هذا النحو هو نفسه نسق العقل. فالعقل هو جذر مشترك بين الإلهي والبشري على حد سواء.

ولا يمكن الفصل بين الوجود والمعرفة فهما وجهان لشمول كلي واحد. لكن لما كانا وجهين فهما يمكن التمييز بينهما. لكنهما لا يتبادلان ببساطة. فالوجود هو أكثر المقولات بدائية، وهو الافتراض السابق العام لجميع الأحكام المنطقية ولكل معرفة، وتأتي المعرفة- المقولة الأغنى- في النهاية في سلّم التجليات الصاعدة. أما الوجود فهو مضمون شامل، والمعرفة شكل شامل. الوجود هو ضد الفكر، وبوصفه مضموناً فهو ضد الصورة أو الشكل غير أن الأضداد تتحد في المطلق وبواسطته.

ومن ثم فالوجود هو ضده (وتلك هي الحال في كل مقولة) وهو ضده لأنه مقولة، أعني عنصراً من عناصر الفكر، أو الفكرة

الشاملة، وبالتالي فهو ليس ما نعنيه بالوجود، فهو يشمل كل شيء، لكنه هو نفسه يشمله الفكر، فمن المستحيل أن تفصل وجهاً عن الآخر أو تعزل جانباً واحداً. إذ أن الوجود يشمل جميع اختلافات المضمون والشكل، والكيف والكم والمتناهي واللامتناهي، والعدد والكمية، والقياس وما لا يمكن قياسه.. الخ.

لكن الوجود أيضاً الذي يكون في تمايز مضاد مع هذه التحديدات الجزئية للوجود. فهو أكثر عمومية وكلية من هذه التحديدات (وتلك مفارقة جديدة ما دام الوجود هو أكثر عينية من أية مقولة جزئية). وليست هذه النقيضة المنطقية الأساسية سوى تعديل لما اكتشفه هيجل في دراسته اللاهوتية المبكرة عن «روح الديانة المسيحية ومصيرها». ومنمَّقة في نسق الشذرات عام 1800 ثم ظهر على أنه تنافر منطقي أساسي في مخطوطة عام 1801.

الوجود هو الوجود، لكنه كذلك فكرة شاملة، وهو بوصفه فكرة شاملة فإنه يتشكل في المنطق. ومن ناحية أخرى فإن المنطق، بسبب أنه منطق الوجود فإنه ليس منطقاً فحسب، وإنما هو أيضاً انطولوجيا ميتافيزيقا.

والفكرة الشاملة Begriff ليست من ثم فكرة. غير أن البداية، إذا ما أخذت في ذاتها، لكانت موقفاً لا يمكن الدفاع عنه أو الاحتفاظ به، فليس في استطاعة المرء أن يصمد في وضع البداية بل لا بد له أن يتحرك، ومن ثم فإن مقولة الوجود لا يمكن الإبقاء عليها. وإنما يمكن المحافظة عليها إذا ما تشكل الوجود وبمقدار ما تنظر إلى الوجود في ذاته فسوف يقابل الاغتراب الذاتي. فالوجود هو الوجود فقط بفضل معارضته بذاته لضده: العدم. وليس ثمة وجود أو حياة بدون هذا التعارض: هذا السلب الذاتي، هذا الموت.

ولا يمكن للوجود أن يوجد إلا إذ أصبح أكثر من مجرد مقولة الوجود أو باشتماله على ضده: العدم. وبمعنى ما فإن ذلك يعادل قولنا أن الأضداد متحدة في هوية واحدة أو أن معارضة الشيء تعنى أن تكون من نفس النوع أو النمط، الأبيض والأسود، الليل والنهار، المرتفع والمنخفض، لا تكون أضداد لا بسبب أنها شيء واحد: فهي ألوان، فترات من حركة دوران الأرض حول الشمس تحديدات للمكان، لكن الوجود والعدم ليسا من نفس النوع، فهما متعارضان تعارضاً مطلقاً، يتحدان اتحاداً مطلقاً. وربما كان مجرد شكلية أن تصر على أن الوجود والعدم نفس الشيء: في حالة إيجاباً وفي الآخر سلباً. لكن هناك هذه الحقيقة الشكلية: من المستحيل أن يكون هناك عدم بلا وجود. فالوجود مقولة أساسية.

لنسق المقولات ثلاثة أجزاء: **منطق الوجود، منطق الماهية،** منطق الفكرة الشاملة. والفكرة الشاملة هي مركب الوجود والماهية. كلمة الماهية باللغة الألمانية لها ظلال من المعنى لا توجد في المصطلح الإنجليزي فكلمة Wesen الألمانية لا تعني «ماهية Essence» فقط، بل أيضاً وجود Being (كما هو الحال في تعبير الوجود البشري) وطبيعة Nature (كما هو الحال في طبيعة الأشياء). وجميع هذه المفاهيم تعمل في الحركة الجدلية في الجزء الثاني.

أما الجزء الثالث- «منطق الفكرة الشاملة»- فهو يحوي فصولاً عن موضوعات تعامل عادة في المنطق الصوري التقليدي مثل الفكرة، والقضية، والاستدلال، وما إلى ذلك، وها هنا نجد أن المتناقضات تتخذ أكثر صورها حدة وتميزاً فهي تنتقل خلال سلسلة من المتنافرات- مثل الموضوعات والذاتية، الضرورة والحرية، النظرية والتطبيق ثم تتحل في النهاية وتتحد في الفكرة المطلقة.

(ب) الموسوعة..

العمل الوحيد الذي عرض فيه هيجل لمذهب الفلسفة بأسره هو «موسوعة العلوم الفلسفية». وكان يقصد بهذا الكتاب أن يكون كتاباً مدرسياً لطلابه في جامعة هايدبرج الذي أصبح أستاذاً بها: عام1816، لكنه كتبه بلغة لا تتضح لأي إنسان لم يألف مصطلحاته ومنهجه الجدلي، فقد حاول في 477 فقرة موجزة أن يروي قصة المطلق.

المطلق هو الروح، وعلى الروح أن تصبح ما هي عليه، عليها أن تشكل نفسها بنشاطها الخاص وطاقتها الخاصة. فالروح ليست مجرد عقل أو لوجوس.. Logos إنها العقل غريباً عن نفسه بوصفه الطبيعة، ثم عائداً إلى نفسه من هذه الغُربة الذاتية، فالعقل نسق متناغم في ذاته على نحو ما يشتمل عليه المنطق، وهكذا كان المنطق الجزء الأول من المذهب، ويمكن أن توصف الفكرة المطلقة، في إطار العقيدة المسيحية، بأنها الله، قبل الخلق، وهيجل نفسه يقول ذلك في المدخل إلى «المنطق الكبير».

لكن هناك فارقاً كبيراً بين فلسفة هيجل والعقيدة المسيحية. طبقاً لهيجل، الله قبل الخلق ليس هو الأب السماوي ليسوع والإنسان وإنما هو اللوجوس Logs ولا شيء سوى اللوجوس Logos. ومن هذه الزاوية، فإن هيجل يتابع خطوات آباء الكنسية واللاهوتيين اليونانيين الأوائل الذين مزجوا عالم المثل الأفلاطوني بفكرة الابن الأزلي واللوجوس Logos.

لكن على حين أن هؤلاء اللاهوتيين قد تصوروا اللوجوس على أنه الابن فإن هيجل تصوره على أنه الله. لقد قبل هيجل من افتتاحية إنجيل يوحنا «في البدء كان الكلمة» فقط «كان الله الكلمة». ورفض

عبارة «والكلمة كان عند الله».. وبعبارة أخرى فإن الله في لاهوت هيجل هو اللوجوس، واللوجوس هو الله، وليس هناك إله آخر ولا شخص آخر في الله على الأقل «ليس في البدء»! الله هو اللوجوس الذي يفض نفسه في مملكة المثل الأفلاطونية أو عالم «الصورة» والنماذج الأزلية، به كل شيء كان، وبغيره لم يكن شيء مما كان، المقولات التي تعرف فيها الفكرة المطلقة نفسها أو تفكر في ذاتها.

والانتقال من المنطق إلى فلسفة الطبيعة يكشف سر الخلق في إطار نظري. ولم يؤكد هيجل كما أشرت من قبل النظرية التي عبرت عنها مخطوطة 1801، التي يقول فيها إن الخلق والسقوط متطابقان، لقد تحول بالأحرى إلى التصور المعتدل للخلق من حيث هو فعل إرادي حر متعمد لله.

ومن الصعب أن نفهم كيف يمكن للجدل أن يسمح بهذا الفعل. أو كيف يمكن فهمه على أنه إرادة اللوجوس. لكن ينبغي أن لا ننسى أن هيجل قبل كذلك عبارات الإنجيل «فيه كانت الحياة، والحياة كانت نور الإنسان» (يوحنا 1 : 4) فالله هو الوجود الدينامي: فهو في وقت واحد: الفكر، والإرادة، والتصور، والحياة، والعقل، والروح.

غير أن طبيعته لم تنكشف على نحو صريح بعد «في البدء».. فالحديث مرة أخرى في إطار العقلية المسيحية يعني أن الله في البدء هو اللوجوس وفي النهاية هو الأب والابن والروح القدس. وهو اللوجوس بمقدار ما يوجد قبل خلق الطبيعة والإنسان، إنه الثالوث المقدس بعد أن مرَّ بالطبيعة والإنسان، وكشف نفسه للإنسان، الله في تمام وجوده لا يكون حاضراً إلا من خلال الوعي الديني والميتافيزيقي.

غير أن هذا لا يظهر إلا بعد أن يعود اللوجوس من الغربة الذاتية في عالم الطبيعة إلى ذاته داخل النفس وروح الإنسان.

ويظهر الله في الدين المطلق على أنه الأب المحب، وعلى أنه الابن الذي يضحي بنفسه، وعلى أنه الروح القدس. ومن ثم فإن الجزء الثالث من الموسوعة وهو فلسفة الروح يصل إلى منتهاه بالتجلي الذاتي للوجوس كله، وفي النهاية يتصور اللوجوس نفسه أو ذاته بوصفه الروح اللامتناهي، أي الموضوع الحقيقي للفلسفة واللاهوت، ولما كانت الموسوعة دائرة كاملة فإنها تعود إلى بدايتها. إنه بنيتها الدائرية تجعل حل المشكلة النهائية ممكناً. إنها تؤكد الوحدة الكامنة وواحدية الوجود الذي يشمل كل شيء والذي هو أيضاً الحياة، والوجود، والطبيعة والروح، والنفس، والله.

تلك هي الخطوط العامة للكتاب ولقد اتسعت الطبعة الثالثة التي ظهرت عام 1827، عندما كان هيجل في برلين، حتى أصبحت تشمل 577 فقرة، ومن هذه الطبعة ترجم الجزء الأول والثالثة إلى الإنجليزية، كما كان التصدير، والمقدمة لهذه الطبعة إسهامين جيدين وقيمين لدراسة المذهب، وعلى الطالب قراءتها بعناية، قبل أن يغامر بالسير أبعد من ذلك. ويناقش هيجل الوضع العام لمذهبه، وعلاقته بالمذاهب الأخرى، ومبادئه ومنهجه.

والأجزاء المختلفة من الموسوعة ليست على مستوى واحد من القيمة – فالجزء الأول المسمى «المنطق الصغير» هو موجز للمنطق الكبير أو علم المنطق وتحسين وإصلاح له من بعض الزوايا وإتمام له من زوايا أخرى. أما الجزء الثانى الخاص بفلسفة الطبيعة فهو النسخة الوحيدة من هذا العلم التي نشرها المؤلف. ويشمل الجزء الثالث والأخير من فلسفة الروح – ما نسميه اليوم بعلم النفس بجميع

أفرعه، ونظرية المعرفة، وفلسفة القانون، وفلسفة الأخلاق، والسياسة، وعلم الاجتماع، وفلسفة التاريخ، وعلم الجمال، وفلسفة الدين، وتاريخ الفلسفة.

وفى المؤلفات الكاملة أضيفت إلى الموسوعة ملاحظات إضافية تساعد القارئ على تفسير فقرات كثيرة ونظريات كثيرة، ولقد نشرت محاضرات هيجل بعد وفاته، واتسعت بعض أقسام الموسوعة ببحوث محققة لكن لا بد من قراءتها مع بعض التحفظ ما دامت قد نشرت بواسطة أصدقاء هيجل وتلاميذه، وليست دائماً من كلماته الفعلية.

أما محاضراته في فلسفة الفن «فهى مثيرة بشكل خاص لشمولها، فهي تعكس الأفكار التي طورها النقد ونظرية الفن، لا سيما في الدراسات الإنسانية الكلاسيكية الألمانية من «فنكلمان... Winckelmann (1717-1768)[1] إلى جوته (1749-1852) Goethe وشيللر (1759-1805). Schiller والرومانسيين وتمثل محاضراته في «تاريخ الفلسفة» أنقى دراسة في هذا الموضوع الصعب. فعند هيجل أن مسار الأشخاص ومدارس الفلسفة لم يعد سجلا لوقائع غير مترابطة، وإنما هو تطور للحقيقة في وسيط هو الزمان.

(ج) فلسفة الحق:

نشر هيجل «فلسفة الحق» في برلين عام 1821 حيث كان أستاذا للفلسفة منذ عام 1818، وهي مثل «علم المنطق» دراسة

---

(1) – ناقد فني وعالم آثار ومؤسس علم الآثار في ألمانيا في القرن الثامن عشر زار فلورنسا، ونابلى وغيرها لدراسة الآثار القديمة (المترجم).

خاصة لجزء من الموسوعة، يسمى باسم «فلسفة الروح الموضوعي». ويقسم هيجل مجال الروح ثلاثة أقسام: فالروح أولاً ذاتية، روح الفرد التي ليست روحاً حقاً بعد، ما دامت الروح الحقة لا تكون فردية فحسب بل كلية- أما الروح التي هي مجرد للفرد فحسب فهي تجريد، وهي «لحظة» في شمول كلي، تلك اللحظة التي هي أشبه جداً بالإنسان بوصفه موجوداً طبيعياً. ويؤدي تطور هذه اللحظة من النفس الطبيعة إلى الوعى، والوعي الذاتى، الذي يقترب من مرحلة الكلية في الإنسان. وهكذا نصل إلى موضوعية الروح.

وتذكرنا هذه الحركة كلها «بظاهريات الروح» رغم أن المجال هنا أضيق كثيراً. والمشكلة مختلفة، والمغزى أقل كثيراً. والعجيب أن هيجل يطلق على أحد الفصول في فلسفة الروح الذاتي هذه اسم «الظاهريات» كما لو كان المؤلف الذي يحمل هذا الاسم يمكن أن يكون جزءاً من هذا الجزء من الجزء الثالث من «الموسوعة».

وتبحث «فلسفة الحق» في الروح الموضوعى، وتصل إلى نقطة يظهر منها الروح المطلق يختم الحركة الجدلية بأن يستخدم الروح الذاتى، أو الفرد، والروح الموضوعي أو الكلي وحيث تتحد النفس والإرادة، ويحقق الروح نفسه في عينية كاملة على نحو ما تتجلى الروح فى: الفن والدين والفلسفة.

وتستمد فلسفة الحق اسمها من فكرة الحق الفكرة التي تقول إن الحق Right هو التصور الآخر في موضوعية وكلية الروح، وليس الفرد وإنما حقه هو الموضوع المناسب لهذا المجال. والروح الموضوعي هو الإرادة الحقة، وهذه الإرادة هي الإرادة التي تريد الحق. ومن هنا كان الحق هو مركز جميع المناقشات.

غير أن مدى الكتاب لا يشمل فقط ما يمكن أن يسمى بفلسفة

القانون بل أيضاً نسق الفلسفة الخلقية والاجتماعية والسياسية. والعلاقة بين القانون الطبيعي والتشريع، وأخيراً، مشكلات فلسفة التاريخ.

ولقد درست جميع هذه الموضوعات في «الموسوعة» لكن في فقرات، قصيرة وعبارات موجزة. وهذا الكتاب من بين كل ما كتب هيجل كان موضع جدل ونقاش عنيف، وإن تنفث بعض حرارة النقاش من اهتمام الفلسفة بالموضوع لكن معظمها كان بسبب الآراء السياسية التي عبَّر عنها بعض نقاد هيجل بمرارة بسبب آرائه الرجعية التي أملاها عليه كما زعموا منصبه كأستاذ رسمي للسياسة البروسية. وخصوصاً «رودرلفت هايم» صاحب الكتاب الشهير عن هيجل فقد وجه لهيجل هذا الاتهام.

وتبعاً لبعض النقاد فإن تصور هيجل للدولة، كان أساساً مسؤولاً عما ارتكبه ملوك وحكومات بروسيا من شرور وآثام كما أنه مسؤول عن همجية ووحشية النازي، فتلك هي النتيجة المنطقية للآراء التي دافع عنها هيجل في «فلسفة الحق».

هل يكفي القول بأن المحتويات الفلسفية للكتاب لا تبرر هذه الانتقادات القاسية. صحيح أن هيجل لم يعد المفكر الثوري الذي كانه في سنوات «توبنجن» فقد برد الحماس للثورة الفرنسية. وقد صورت «ظاهريات الروح» صراحة وبألفاظ نابضة بالحياة، الرعب الذي انحدرت إليه في النهاية هذه التجربة السياسية العظيمة، كما حاولت الظاهريات أن تنقذ القيم التي دمرتها. لكن هيجل لم يتحول قط إلى مفكر بروسي رجعي، وإنما كان الابن البار لموطنه الأصلي شفابايا Swabia أكثر من أن يكون بروسياً متحمساً.

لقد كان- وتلك هي النقطة الأكثر أهمية- ميتافيزيقياً أكثر مما

ينبغي بحيث يصعب أن يصبح مواطناً إقليمياً ضيق الأفق، حتى عندما أصبح الإقليم هو مملكة هوهنتسولرن.. Hohenzollern. فلم تكف الفلسفة السياسية قط عن أن تكون لبرالية.. وهو لم يتنصل قط من المثل العليا التي كان يؤمن بها في شبابه: والمذهب الأخلاقي المعروض في «فلسفة الحق» يمجد فكرة الحرية الأخلاقية. فالإنسان بسبب أنه هو كائن أخلاقي فهو أكثر من أن يكون موجوداً طبيعياً. أكثر من أن يكون حيواناً منح العقل والوعي الذاتي.

ومن هذه الزاوية ظل هيجل طوال حياته تلميذاً مخلصاً لكانط. ارادة الحق هي الإرادة الخيّرة من الناحية الأخلاقية، والإرادة الخيرة هي الإرادة التي تحدد ذاتها، في حين أن الطبيعة وجميع الظواهر الطبيعية تحددها الضرورة التي تنظم مسارها. والدولة كما عرفها هيجل هي نسق تقام فيها الحرية العينية ويتم حمايتها. والتاريخ هو تقدم الوعي بالحرية من حيث نموها وانتصارها النهائي.

ومن المُسلّم به أن هيجل كان من المدافعين عن سيادة الدولة، وعن الإيمان بالحرية المدنية، كان يحّده إيمانه بتفوق الأمة وامتيازها. ومن ثم فقد عرف الدولة على أنها الشمول الكامل للأمة التي ينظّمها القانون والمحاكم المدنية والمثل الأعلى الأخلاقي هو مجتمع يكون فيه الفرد على اتفاق كامل مع الإرادة الكلية للدولة. وفي هذه الصورة كان التحول الرومانسي للمثل الأعلى اليوناني ظل محفوظاً ومدعوماً في حقبته الكلاسيكية.

صحيح أن هيجل آمن بالمسار التاريخي بوصفه إلهياً، وأن هذا الإيمان أثّر بعمق في آرائه السياسية. فقد تشكل التاريخ بواسطة العناية الإلهية، والعناية الإلهية هي العقل، ويمكن من ثمّ أن يفهمها الجدل النظري للفيلسوف، وتنتج عن هذا الاقتناع سكينة معينة.

ورضا بالظروف الفعلية، وخضوع للإرادة الكلية- لا إرادة الدولة بل العالم. وهناك موقف ديني عميق يلون جميع جوانب فلسفة هيجل السياسية والتاريخية. ولن تجد حزباً سياسياً ولا طبقة اجتماعية هي التي تحدد آراءه بل حماسة ميتافيزيقية.

ولا يمكن أن ننكر أن موقف الإذعان عنده ينطوى على خطر فيما نسميه «بالمذهب التاريخي. Historicism»- هو إيمان مبالغ فيه في التحديد المطلق للمسار التاريخى الذي يصبح إرادة الإنسان إزاءه لا حول لها ولا قوة- هي بالطبع عرض للملل والضجر والتشاؤم. وعلى الرغم من أن هيجل لم يكن ممن يؤمنون بالتاريخية على هذا النحو فقد فتح الباب لمثل هذه الفلسفة.

استشعار الوعي الثقافي تلبس هيجل، فيما يبدو، وهو في قمة نضجه، كما تلبس جوته ومعاصرين آخرين.. في تصديره لكتاب «فلسفة الحق» وفي فقرة شهيرة يلمح إلى قرب انهيار الحضارة الأوربية: «حين ترسم الفلسفة لوحتها الرمادية فتضع لوناً رمادياً فوق لون رمادي، فإن ذلك يكون إيذاناً بأن صورة من صور الحياة قد شاخت أو أن شكلاً من أشكال الحياة قد أصبح عتيقاً. لكن ما تضعه الفلسفة من لون رمادي فوق لون رمادي، لا يمكن أن يجدد شباب الحياة، ولكنه يفهمها فحسب.

إن بومة منيرفا Minerva لا تبدأ في الطيران إلا بعد أن يُرخي الليل سدوله» [1] هذه ملاحظة سوداوية بعد حياة كرسها لاكتشاف الحقيقة وللدفاع عن الحرية والحق. وقد نتفجع من هذا الإذعان والاستسلام.

---

(1) - هيجل «أصول الفلسفة الحق»، ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير، بيروت، عام 1983- المجلد الأول ص91. (المترجم).

غير أن كاتب هذه الكلمات كان يتنبأ بها في جعبة القدر وما يخبئه لألمانيا والقارة الأوربية بأسرها.

إن قوة هيجل وحيويته النظرية كانت قد ضعفت وخمدت عندما كتب هذه الفقرة، إلا أن مؤلف «روح المسيحية» و «ظاهريات الروح» سوف يعيش ويبقى في تاريخ الفكر. فلا يمكن لأحد أن يقرأ أعماله إلا ويثرى حتى لو كان لنا أن نهجر ميتافيزيقاه فإن معاركه الروحية الضخمة، وانتصاراته المنيرة، سوف تدوم وتبقى. وكل عصر سوف يتعلم منه.

«القسم الثانى»

«المذاهب المثالية.. بعد كانط»

A. History of Philosophy Vol. VII
By Freederick Coplestion
Search Press London
1963

المذاهب المثالية بعد كانط

المدخل

1) ملاحظات تمهيدية.

2) فلسفة كانط والميتافيزيقا المثالية.

3) معنى المثالية إصرارها على النسق (أو المذهب) وثقتها في قدرة الفلسفة ومجالها.

4) المثاليون واللاهوت.

5) الحركة الرومانسية والمثالية الألمانية.

6) صعوبة تحقيق البرنامج المثالي.

7) العنصر التشبيهي في المثالية الألمانية.

8) فلسفات الإنسان المثالية.

-1-

ملاحظات تمهيدية

إننا نجد في العالم الفلسفي الألماني في بداية القرن التاسع عشر فكراً ميتافيزيقاً مزدهراً، بل تياراً أكثر ازدهاراً مما حدث طوال تاريخ الفلسفة الغربية. فنحن أمام تعاقب من المذاهب الفلسفية، وتأويلات أصيلة للواقع وللحياة البشرية وللتاريخ. كان لها تأثيراً خلاباً على العقول، لأن أحد الفلاسفة القادة في هذه الفترة ذهب إلى حل لغز العالم، واكتشف سر الكون، ومعنى التجربة البشرية.

صحيح أنه قبل موت شلنج عام 1854 كان أوجست كونت قد نشر بالفعل «دروس في الفلسفة الوضعية» ذهب فيها إلى أن الميتافيزيقا مرحلة ماضية في تاريخ الفكر البشري. كما كان في ألمانيا حركاتها الوضعية والمادية، صحيح أن الميتافيزيقا لم تُقبل لكنها دفعت الميتافيزيقين لإعادة النظر في تحديد العلاقة- بدقة أكثر- بين الفلسفة والعلوم الجزئية.

لكن في العقد الأول من القرن التاسع عشر لم تكن ظلال الوضعية قد أرخت سدولها على المسرح واستمتعت الفلسفة النظرية بفترة نمو مسموح وتطور غير ممنوع. ونحن نجد بين المثالين الألمان العظام ثقة رائعة في قدرة العقل البشري وقواه وفي مجال الفلسفة ناظرين إلى الواقع على أنه تجلي للعقل اللامتناهي، فقد اعتقدوا أن

الحياة التي تعبر تعبيراً ذاتياً عن هذا (2) العقل يمكن تعقبها إلى الفكر الفلسفي. ولم يكونوا عصبيين فينظرون إلى النقاد على أنهم يهمسون بأنهم أنتجوا سيولاً شعرية خلف قناع الفلسفة النظرية أو أن عمقهم وغموض لغتهم كان ستاراً يخفي نقص الوضوح الفكري. لكنهم على العكس، اقتنعوا بأن الروح البشري قد وصل إلى بغيته وأن طبيعة الواقع قد انكشفت أخيراً أمام الوعي البشري. وأن كلاً منهم عرض رؤيته للكون بثقة هائلة في حقيقتها الموضوعية.

ومن الصعب أن ننكر أن المثالية الألمانية قد تركت انطباعاً عند معظم الناس في يومنا الراهن أنها تنتمي إلى عالم آخر، أو مناخ فكري آخر. وفي استطاعتنا أن نقول إن موت هيجل عام 1831 قد أنهى هذه الحقبة. فقد أعقبها انهيار المثالية الألمانية [1] وظهور حركات فكرية أخرى، وحتى الميتافيزيقا أخذت منحى آخر مختلف. والثقة الهائلة في قوة الفلسفة النظرية ومجالها التي كانت سمة في الفلسفة الهيجلية، بصفة خاصة، لم تسترد مكانتها مرة أخرى. لكن على الرغم من أن الفلسفة الألمانية شقت عنان السماء كالصاروخ، ثم تفككت في فترة قصيرة نسبياً، وسقطت على الأرض، فقد كان طيرانها مؤثراً تأثيراً لا حدَّ له.

ومهما يكن من قصورها وعيوبها فقد مثلت واحدة من أغنى المحاولات في تاريخ الفكر لإنجاز وحدة السيادة التصورية للواقع

---

(1) الحقيقة التي تقول إنه كانت هناك بعد ذلك حركات مثالية متأخرة- جاءت بعد ذلك- بريطانيا، وأمريكا وإيطاليا وأماكن أخرى لا يغير من واقع الأمر في أن بعد مثالية هيجل عانت ألمانيا من المحاق وكسوف الشمس.

والتجربة ككل. وحتى لو رفضنا الافتراضات السابقة للمثالية، فيمكن للمذاهب المثالية أن تبقى محتفظة بقوة الإثارة واستمالة الدافع الطبيعي للذهن المفكر لكي يكافح من أجل مركب تصوري موحد.

لقد اقتنع البعض أن تدبيج وجهة نظر شاملة عن الواقع ليس هو المهمة المناسبة للفلسفة العلمية وحتى أولئك الذين لا يشاركونهم هذا الرأي، قد ذهبوا إلى أن إنجاز المركب النسقي النهائي يجاوز قدرة أي إنسان وهو هدف مثالي أكثر منه إنجاز المركب عملي. لكن ينبغي علينا أن نكون على استعداد للتعرف على المكانة العقلية عندما نلتقي بها. فهيجل بصفة خاصة ارتفع بعظمة هائلة فوق الغالبية العظمى من أولئك الذين حاولوا التقليل منه.

وفي استطاعتنا باستمرار أن نتعلم من فيلسوف عظيم حتى لو اختلفنا معه. أن الإنهيار التاريخي للمثالية الميتافزيقية لا يستلزم بالضرورة القول بأن المثاليين العظام لم يكن لديهم قيماً يقدمونها. لقد كان للمثالية الألمانية جوانبها الرائعة الأخاذة، غير أن كتابات القادة المثاليين هي أبعد ما تكون عن نتاج الخيال

-2-

فلسفة كانط والميتافيزيقا المثالية

غير أن الموضوع الذي علينا أن ندرسه هنا ليس هو أفول المثالية الألمانية بل صعودها. ويحتاج ذلك في الواقع إلى بعض الأيضاَح.

فالخلفية الفلسفية المباشرة للحركة المثالية قد زودتنا بها فلسفة كانط النقدية من ناحية، الذي هاجم مزاعم الميتافيزيقين في تزويدنا بالمعرفة النظرية للواقع. ومن ناحية أخرى نظر المثاليون الألمان إلى أنفسهم على أنهم الخلفاء الروحيون الحقيقون لكانط، وأنهم لو يكونوا مجرد رد فعل بسيط لإفكاره.

ومن ثم فإن ما علينا تفسيره هو كيف استطاعت المثالية الميتافيزيقية أن تطور نفسها من مذهب مفكر ارتبط اسمه إلى الأبد بالشك في دعوى الميتافيزيقا تزويدنا بالمعرفة النظرية من الواقع ككل أو الشك، في الوقع في أية حقيقة واقعية Reality فيما عدا البنية القبلية a priori للمعرفة البشرية والتجربة [1].

---

(1) أقول «استطاعت أن تطور» لأن التفكير في فلسفة كانط يمكن أن يؤدى إلى اتجاهات فكرية مختلفة تبعاً للجوانب التي يركز عليها المرء. انظر المجلد السادس من كتابنا تاريخ الفلسفة ص 433-434 (المؤلف)

أنسب نقطة بداية نبدأ منها لتفسير تطور المثالية الميتافيزيقية من الفلسفة النقدية هي فكرة الشيء في ذاته عند كانط [1] ففي رأي فشته أن كانط قد وضع نفسه في طريق مسدود بإصراره على عدم التخلي عن هذه الفكرة. فمن ناحية لو أن كانط أصر على وجود الشيء في ذاته كعلة للعنصر المادى في الإحساس فسوف يقع في تناقض واضح. ذلك لأن تصور العلة بناء على فلسفته لا يمكن أن يستخدم لمد نطاق معرفتنا فيما وراء عالم الظاهر.

ومن ناحية أخرى فإن كانط احتفظ بفكرة الشيء في ذاته كفكرة إشكالية محدودة، وذلك يكاد يساوي الاحتفاظ ببقايا شبح من المذهب الدجماطيقي الذي كانت مهمة الفلسفة النقدية أن تتغلب عليه. **ولقد كانت الثورة الكوبرنيقية عند كانط خطوة عظيمة إلى الأمام**، وعند فشته لم يكن ثمة مجال للتقهقر إلى الوراء إلى ما قبل الموقف الكانطي.

لو كان لدى أي إنسان فهم لتطور الفلسفة ولمطالب الفكر الحديث، فلا بد لهذا الإنسان أن يتقدم إلى الأمام ويكمل العمل الذي بدأه كانط، وذلك يعني حذف عنصر الشيء في ذاته. ذلك لأن المقدمات التي أعطاها لنا كانط لا مجال فيها لكيان لا يمكن معرفته يفترض أنه مستقبل عن الذهن. وبعبارة أخرى فإن الفلسفة الكانطية قد تحورت لتصبح مثالية منسقة، وهذا يعني أنه لا بد من النظر إلى الأشياء برمتها على أنها نتاج للفكر.

وهكذا يتضح في الحال أن ما نعتقد أنه علام ما ورائي لا يمكن تفسيره على أنه نتاج للنشاط الواعي الخلاق للذهن البشري، فأنا أجد

---

(1) انظر المجلد السادس ص268-272، و ص384-386.

نفسى فيما يتعلق بالوعي المألوف في عالم الموضوعات الذي يؤثر في بطرق شتى والذي أعتقد على نحو تلقائي أنه موجود مستقل عن فكري وإرادتي. ومن ثم فإن على الفيلسوف المثالي أن يسير خلف الوعي، إن صَّح التعبير، ويتعقب مسار النشاط غير الواعي الذي يؤسسه.

نشأ هيجل في عصر يزخر بحركات عظيمة ويموج بتيارات عنيفة تضطرم بها جوانب الحياة الإنسانية، وكانت حياة (1770-1831) تقع في فترة من أكثر الفترات خصوبة في التاريخ الحديث، إذ يمكن أن يقال: إن هيجل عاصر ثلاث ثورات كبرى: في الفلسفة والسياسة والأدب.

أما الثورة الفلسفية وهي التي تلخص الخصائص العامة لعصر التنوير وأعني بها الإيمان بقدرة العقل المطلق في الحكم على الأشياء وجعل مرد الحكم في كل شيء إليه- فهي تلك التي قام بها كانط وأطلق عليها اسم «الثورة الكوبرنيقية» وجعل محورها المقابلة بين الإنسان والعالم الخارجي. وانتهى منها إلى أن الإنسان هو المركز، وأن العقل هو الأساس في جميع معارفنا «فالفلاسفة قد دأبوا حتى يومنا هذا على القرب بأن جميع معارفنا لا بد أن تنتظم وترتب وفقاً للموضوعات، فلنبحث مرة عسى أن نكون أكثر توفيقاً منهم، فنفترض بالعكس أن الموضوعات هي التي لا بد لها أن تنتظم وترتب وفقاً للعقل»، أي إننا لا ينبغي أن نلتمس في الأشياء تفسيراً لقوانين الذهن، بل ينبغي أن نلتمس في الذهن نفسه تفسيراً لقوانين الأشياء[1].

---

(1) الدكتور عثمان أمين: «نقد العقل الخالص لكانط» تراث الإنسانية المجلد

وأما الثورة السياسية فقد قامت في فرنسا (1789) تنادي هي الأخرى بتمجيد الإنسان فأثارت الحماس بين الشباب المثقف، حتى أن هيجل- ونفراً من زملائه- أنشأ نادياً يعمل لبث مبادئ الثورة الفرنسية بين الطلاب. ويقال أنه ذهب مع شلنج في يوم من أيام الآحاد (في ربيع 1791) ليزرعا شجرة الحرية في ضاحية من ضواحي مدينة «توبنجن»[1] بل إن «ماركيوز» يرى أن «المثالية الألمانية يمكن أن تسمى نظرية الثورة الفرنسية»[2].

لكن لا بد لنا أن نسير أبعد من ذلك، ونعترف بأن إنتاج العالم لا يمكن أن يُعزى إلى الذات الفردية على الإطلاق، ولا حتى إلى النشاط غير الواعي، لأنه لو نُسب إلى الذات الفردية المتناهية بما هي كذلك، لكان من الصعب، إن لم يكن مستحيلاً، لتجنب الأنا وحدية Solipsim، وهو موقف يصعب أن يؤخذ مأخذ الجد. وهكذا تجد المثالية نفسها مضطرة إلى السير خلف الذات المتناهية إلى العقل الذي يعلو على الفرد، أعني إلى الذات المطلقة.

غير أن كلمة «الذات» ليست مناسبة تماماً اللهم إلا لتشير إلى مبدأ مطلق منتج يكمن، إن صحَّ التعبير، في جانب الفكر، وليس في جانب الشيء الحسي، أما بالنسبة لكلمات «الذات» و «الموضوع» فهي كلمات متضايفة. والمبدأ المطلق هو، إذا نظر إليه في ذاته بلا موضوع، فهو الذي يؤسس العلاقة بين الذات والموضوع، وهو في ذاته يجاوز هذه العلاقة. إنه الذات والموضوع في هوية، إنه النشاط

الأول العدد 12 (ديسمبر 1963). (المترجم).

(1) Cresson. «Hegel», P.2.

(2) H. Marcuse «Reason & Revolution». P.12.

اللامتناهي الذي يبدأ منه الاثنان.

وهكذا تكون المثالية بعد كانط بالضرورة ميتافيزيقا، لقد بدأ فشته من موقف كانط وطوره إلى مثالية، وليس من غير الطبيعي أن يبدأ بتسمية مبدئه الأول بالأنا Ego محولاً الأنا الترنسندنتالي عند كانط إلى مبدأ ميتافيزيقي أو مبدأ أنطولوجي. لكنه أوضح أن ما يعنيه بهذا المبدأ هو الأنا المطلق. لا الأنا الفردي المتناهي. لكنه مع غيره من المثاليين (ومع فشته نفسه في فلسفته النهائية) لا تستخدم كلمة «الأنا» في هذا السياق. والمبدأ المطلق عند هيجل هو العقل اللامتناهي أو الروح اللامتناهي. وفي استطاعتنا أن نقول إنه الواقع Reality عند المثالية الميتافيزيقية بصفة عامة هو مسار أو عملية للتعبير الذاتي أو التجلي الذي للعقل أو للفكر اللامتناهي.

وهذا لا يعني، بالطبع، أن العالم يرتد إلى عملية تفكير بالمعنى المألوف لهذا اللفظ. فالعقل أو الفكر المطلق يُنظر إليه على أنه نشاط لعقل منتج يضع نفسه، أو يعبر عن ذاته، في العالم. ويحتفظ العالم بالواقع كله الذي نرى امتلاكه.. ولا تتضمن المثالية الميتافيزيقية قضية أن الواقع التجريبي يتألف من أفكار ذاتية. وإنما هي تتضمن رؤية العالم والتاريخ البشري لتعبير ذاتي للعقل الخلاق.

ولقد كانت هذه الرؤية أساسية في نظرة المثالي الألماني: فليس في استطاعته أن يتجنبها، لأنه قبل ضرورة تحول الفلسفة النقدية إلى المثالية. وهذا التحول يعني أن العالم برمته يجب أن يُنظر إليه على أنه نتاج للفكر الخلاق أو العقل الخلاق. ومن ثم فلو أننا نظرنا إلى حاجتنا إلى تحول فلسفة كانط إلى مثالية كمقدمة، لاستطعنا أن نقول إن هذه المقدمة تحددها الرؤية الأساسية للمثاليين بعد كانط. لكن عند تفسير ماذا نعنى بقولنا إن الواقع Reality هو عملية لفكر

خلاق، فسنجد أن هناك مجالاً لتأويلات شتى، الرؤى الجزئية المتعددة لمختلف الفلاسفة المثاليين.

التأثير المباشر لفكر كانط نشعر به بالطبع بقوة أكثر عند فشته منه عند شلنج أو هيجل ذلك لأن تفلسف شلنج يفترض المراحل المبكرة السابقة لفكر فشته، ومثالية هيجل المطلقة تفترض مقدماً المراحل المبكرة في فلسفتي فشته وشلنج.

غير أن ذلك لا يغير أن حركة المثالية الألمانية ككل تفترض مقدما الفلسفة النقدية. ولقد صور هيجل الفلسفة الحديثة على أن مذهب كانط يمثل خطوة متقدمة في المراحل السابقة للفكر وكمطلب لأن تتطور هي نفسها وتتجاوز في مراحل تالية.

وسيكون الرجوع في هذا القسم إلى مسار حذف الشيء في ذاته وتحويل فلسفة كانط إلى مثالية ميتافيزيقية. لكن ليس في نيتي، يقيناً، أن أذهب إلى أن المثاليين بعد كانط لم يتأثروا إلا بفكرة الشيء في ذاته التي أرادوا حذفها فحسب، فلا شك أنهم تأثروا بجوانب في الفلسفة النقدية فمثلاً نظرية في أولوية العقل العملى تأثر بها فشته بقوة في نظرية الأخلاقية. ولهذا وجدناه يفسر الأنا المطلق على أنه العقل العملى اللامتناهي أو الإرادة الأخلاقية التي تضع الطبيعة كمجال أو أداة للنشاط الأخلاقي.

وفي فلسفته نجد أن تصورات: الفعل، والواجب والرسالة الأخلاقية سائدة سيادة مطلقة. وربما كان علينا أن نقول إن فشته حَّول «النقد الثاني» عند كانط إلى ميتافيزيقا، مستخدماً تطوير النقد الأول كوسيلة لذلك. وعلى الرغم من أن شلنج كانت السيادة في فلسفته للفن ولدور العبقرية، وللدلالة الفلسفية للحدس الجمالي، وللخلق الفني ربطته بالنقد الثالث أكثر من النقد الأول والثاني.

لكن سيكون من المناسب أكثر بدلاً من الاكتفاء بالطرق الجزئية التي أثرت بها جوانب أو أجزاء مختلفة من فلسفة كانط في هذا الفيلسوف المثالي أو ذاك – سيكون من المناسب أكثر في هذا الفصل التمهيدي اسناد نظرة أكثر اتساعاً وعمومية عن العلاقة بين الفلسفة النقدية والمثالية الميتافيزيقية.

إن الرغبة في تشكيل تأويل متماسك ومتحد للواقع هي رغبة طبيعية للذهن المفكر. غير أن المهمة الفعلية المراد تحقيقها تعرض نفسها بطرق شتى وفي أزمان مختلفة فمثلاً تطور العلم الطبيعي في عالم ما بعد العصر الوسيط يعني أن الفيلسوف الذي يرغب في إقامة تأويل شامل عليه أن يدخل في مشكلة مصالحة النظرة العلمية للعالم كشف آلي مع متطلبات الوعي الأخلاقي والديني. لقد واجه ديكارت هذه المشكلة وكذلك فعل كانط[1].

لكن على الرغم من أن كانط رفض طرق تناول هذه المشكلة التي كانت سائدة عند السابقين عليه وقدم حلاً أصيلاً خاصاً به، فإنه ليقال أنه على المدى الطويل تركنا مع «واقع ذى شعبتين» [2] فلدينا من ناحية عالم الظاهر، عالم العلم النيوتوني الذي تحكمه القوانين السببية الضرورية [3]، ثم لدينا من ناحية أخرى عالم ما فوق الحس، عالم الفعل الأخلاقي الحر، والله. ليس ثمة مبرر مشروع أن العالم

---

(1) انظر المجلد الرابع من تاريخ الفلسفة ص55-56 والمجلد السادس ص 233-234 (المؤلف).

(2) المجلد الرابع ص60 (المؤلف)

(3) الضرورة والسببية مقولتان قبليتان عند كانط، وهو لم ينكر، بل يؤكد أن عالم العلم هو عالم واقعي ظاهرياً.

الظاهري هو وحده الواقع[1] لكن في الوقت ذاته ليس ثمة برهان نظري على وجود عالم ما فوق الحس. إنها مسألة إيمان عملي ترتكز على وعي أخلاقي، صحيح أن النقد الثالث لكانط يحاول أن يعبر الهوة بين العالمين إلى الحد الذي جعله يعتقد أن ذلك ممكن بالنسبة للذهن البشري. لكن إذا لم يقتنع الفلاسفة الآخرون بإنجازه فإن ذلك يكون مفهوماً.

ولقد كان المثاليون الألمان قادرون على تجاوز كانط عن طريق تطوير فلسفته وتحويرها. إذ لو كان الواقع هو عملية يوحدها الفكر المطلق أو العقل المطلق عندما يتجلى، فتلك مسألة واضحة، وهي واضحة بواسطة الذهن البشري بشرط أن ينظر إلى هذا الذهن كوعاء للفكر المطلق.

ولهذا الشرط أهمية واضحة إذا أريد أن يكون هناك استمرار بين فكرة كانط عن الميتافيزيقا الوحيدة الممكنة في المستقبل هي نقد ترنسند تالي للتجربة والمعرفة البشرية وفي استطاعتنا في الواقع أن نقول إنها وعي انعكاسي للمذهب البشري لنشاطه التلقائي.

غير أن هذا النشاط في المثالية الميتافيزيقية منتج بالمعنى الكامل (بعد حذف الشيء في ذاته)، وهذا النشاط يُعزى لا إلى الذهن البشري المتناهي بما هو كذلك، بل إلى الفكر أو العقل المطلق.

ومن هنا فإن الفلسفة التي هي انعكاس (فكر) بواسطة الذهن البشري، لا يمكن النظر إليها على أنها وعي منعكس للفكر المطلق ما

---

(1) هذا صحيح على الأقل إذا ما حجمنا عن الضغط على نظرية كانط من المنطقة المحظورة أعنى تطبيق المقولات إلى حد يستبعد أي حديث له معنى عن عالم ما فوق الحس حتى في سياق الإيمان الأخلاقي (المؤلف).

لم يكن الذهن البشري قادراً على الارتفاع إلى وجهة النظر المطلقة ليصبح وعاء للفكر أو العقل المطلق بوعيه الانعكاسي. ولو تحقق هذا الشرط لكان هناك اتصال معين بين فكرة كانط عن النوع الوحيد عن الميتافيزيقا العلمية والتصور المثالي للميتافيزيقا. وهناك تضخيم واضح كذلك فنظرية كانط في المعرفة تنفخ في ميتافيزيقا الواقع. لكن هذا التضخم يحتفظ بقدر معين من الاتصال، فعلى حين أنه يجاوز أي شيء رآه كانط نفسه فهي ليست ارتداداً بسيطاً إلى الميتافيزيقا السابقة على كانط.

إن تحويل نظرية كانط في المعرفة إلى ميتافيزيقا للواقع يحمل معه، بالطبع، تغيرات معينة هامة فمثلاً فإذا ما أصبح العالم بعد حذف الشيء في ذاته تجلي ذاتي للفكر أو العقل، فإن تفرقة كانط بين «القبلي» و «البعدي» تفقد طابعها المطلق. وبدلاً من أن تكون المقولات صور ذاتية، أو نماذج تصورية للفهم البشري تصبح مقولات للواقع بحيث تكون لها مكانة موضوعية.

ومن ناحية أخرى لم يعد الحكم الغائي ذاتياً كما كان عند كانط، لأن فكرة الغرضية في الطبيعة، في المثالية الميتافيزيقية، لا يمكن ببساطة أن تكون مبدأ منظماً للذهن البشري، مبدأ يقوم بوظيفة مفيدة لكن لا يمكن البرهنة على موضوعيته نظرياً. ولو كانت الطبيعة هي التغيير أو التجلي للفكر أو العقل في سيرها نحو الغاية، فإن مسار الطبيعة لا بد أن يكون غائي الطابع.

ولا يمكن في الواقع إنكار أن هناك فارقاً كبيراً بين فكرة كانط المتواضعة عن مجال الميتافيزيقا وقدرتها، وبين فكرة المثاليين عما يمكن للفلسفة الميتافيزيقية أن تنجزه لقد إستاء كانط نفسه من مطلب فشته في تحويل الفلسفة النقدية إلى مثالية خالصة بواسطة حذف الشيء في

ذاته. ومن السهل أن نفهم منظر الكانطيين الجدد الذين أعلنوا، بعد ذلك بقرن، أنه كان لديهم الشيء الكثير من نظرات المثاليين الميتافيزيقية الوهمية وأنه قد آن الأوان للعودة إلى روح كانط نفسه. وفي الوقت نفسه فإن تطور مذهب كانط إلى مثالية ميتافيزيقية ليس غير واضح، والملاحظات في هذا القسم قد تساعد في تفسير كيف استطاع المثاليون أن ينظروا إلى أنفسهم على أنهم خلفاء شرعيون لكانط.

-3-

معنى المثالية

إصرارها على المذهب وثقتها في مجال الفلسفة وقدرتها

يتضح مما سبق قوله عن تطور المثالية الميتافيزيقية أن المثاليين بعد كانط لم يكونوا مثاليين ذاتيين بالمعنى الذي يذهب إلى أن الذهن البشري لا يعرف سوى أفكاره الخاصة متميزة على نحو خارجي عن الأشياء الموجودة كلا، ولم يكونوا مثاليين ذاتيين بالمعنى الذي يذهب إلى أن جميع موضوعات المعرفة هي نتاجات للذات البشرية المتناهية. صحيح أن فشته استخدم كلمة «الأنا» في كتاباته المبكرة معطياً الانطباع بأنه كذلك.

لكن هذا الانطباع خاطئ. ذلك لأن فشته يصر على أن الذات المنتجة ليست هي الأنا المتناهية بما هي كذلك، بل الأنا المطلقة، المبدأ الترنسندتالي الذي يعلم الفرد. أما بالنسبة لشلنج وهيجل فإن أي رد للأشياء ولتصبح نتاجات لذهن الفرد المتناهي كان بعيداً تماماً عن تفكيرهما.

لكن على الرغم من أنه من السهل أن نفهم أن المثالية بعد كانط لم تكن تتضمن المثالية الذاتية بكلا المعنيين المشار إليه في الفقرة

السابقة، فإنه ليس من السهل أن تقدم وصفاً عاماً للحركة التي تنطبق على المذاهب المثالية الرائدة، لأنها تختلف عندهم في جوانب هامة. وفضلاً عن ذلك فإن فكر شلنج قد تحرك من خلال مراحل متعاقبة. وفي نفس الوقت هناك بالطبع تشابه عائلي بين المذاهب المختلفة وهذه الحقيقة تبرر للمرء بعض التعميمات.

بقدر ما ينظر إلى الواقع Realityعلى أنه تعبير ذاتي أو فض ذاتي للفكر المطلق أو العقل، وهناك ميل واضح في المثالية الألمانية لتمثل العلاقة السببية بعلاقة التضمن المنطقية. فمثلاً يتصور فشته وشلنج العالم التجريبي (على الأقل في المراحل المبكرة من فكر شلنج) على أنها تقف مع المبدأ المنتج بعلاقة المقدم والتالي. وهذا يعني بالطبع أن العالم ينتج بالضرورة من المبدأ المنتج وهي أولوية منطقية وليست زمنية. ومن الواضح أنه لا يمكن أن يكون هناك أي حديث عن ضغط خارجي. لكن المطلق يتجلى من تلقاء نفسه في العالم. ولا مجال في الواقع لفكرة الخلق في الزمان، أو في لحظة زمنية معينة[1].

وفكرة الواقع Reality الذي هو عقل مطلق يفض نفسه يساعد في تفسير الإصرار المثالى على المذهب أو النسق ذلك لأنه لو كانت الفلسفة إعادة بناء نظري لبنية المسار الدينامي للعقل فلا بد أن تكون نسقية، بمعنى أنه ينبغي عليها أن تبدأ من المبدأ الأول وتعرض البنية العقلية الجوهرية للواقع بوصفها تنبع منه. صحيح أن فكرة الاستنباط النظري الخالص لا تشغل، عمليا، مثل هذه المكانة الهامة في المثالية الميتافيزيقية بوصفها تحتل مكان الصدارة في المسار الجدلي

---

(1) يوافق هيجل على فكرة الخلق الحر على مستوى لغة الوعي الديني إلا أن هذه اللغة عنده لغة شاعرية أو مجازية.

عند فشته، وقبل كل شيء عند هيجل، لأن الفلسفة المثالية هي إعادة بناء تصوري للنشاط الدينامي، الحياة اللامتناهية التي تفض نفسها، أكثر منها تحليلاً دقيقاً لمعنى ومضامين واحد أو أكثر من الفروض الأساسية.

غير أن وجهة النظر العامة من العالم متضمنة، جنينياً، في الفكرة المبدئية عن العالم كمسار للعقل المطلق الذي يتجلى أو ينكشف ذاتياً ومهمة الفلسفة أن تقدم وصفاً نسقياً لهذه الفكرة وتبعث الحياة في المسار على مستوى الوعي النظري. ومن هنا زعم أنه من الممكن أن نبدأ من التجليات التجريبية للعقل المطلق، والعمل القهقري، فإن من الطبيعي أن المثالية الميتافيزيقية تتبع صورة استنباطية للعرض بمعنى أنها تتعقب نسقياً حركة غائية.

والآن لو أننا افترضنا أن الواقع Reality هو مسار عقلي وأن البنية الدينامية الأساسية هي ما يمكن للفيلسوف النفاذ فيها وهذا الزعم من الطبيعي أن يصاحبه ثقة في قوة الميتافيزيقا ومجالها تقابل بحدة تقدير كانط المتواضع لما يمكن للميتافيزيقا أن تنجزه.

من الواضح أن هذا التقابل كان لو أن المرء قارن بين الفلسفة النقدية ومذهب المثالية المطلقة عند هيجل، وربما كان من الصواب أن نقول إن ثقة هيجل في قدرة البحث الفلسفي لا توازي ثقة أي فيلسوف آخر سابق. وفي الوقت نفسه فقد سبق أن رأينا أن هناك اتصالاً معيناً بين فلسفة كانط المثالية الميتافيزيقية، بل تستطيع أن تقول إنه رغم العبارة ذات الطابع المقارن.

إن المثالية كلما ظلت وثيقة الصلة بفكرة كانط عن إمكان صورة الميتافيزيقا العلمية، عظمت ثقتها في قدرة الفلسفة ومجالها. فإذا زعمنا أن الفلسفة هي الوعي النظري للفكر في نشاطه التلقائي، وإذا أحللنا

الميتافيزيقا المثالية محل نظرية كانط في المعرفة البشرية والتجريبية، تكون لدينا عندئذ فكرة المسار العقلي الذي هو الواقع، وقد أصبح واعياً لذاته من خلال الفكر النظري الفلسفي للإنسان. وفي هذه الحالة يكون تاريخ الفلسفة هو تاريخ العقل المطلق الذي يفكر في ذاته. وبعبارة أخرى الكون يعرف نفسه من خلال ذهن الإنسان. ويمكن تأويل الفلسفة على أنها المعرفة الذاتية للمطلق.

صحيح أن هذا التصور للفلسفة ينتمي إلى فلسفة هيجل أكثر من انتمائه لأي فيلسوف مثالي آخر. فقد انتهى فشته إلى الإصرار على المطلق الإلهي الذي يجاوز هو نفسه إمكان وصول العقل البشري إليه، أما شلنج فقد أكد في فلسفته النهائية من فلسفة الدين فكرة الإله الشخص الذي يكشف على الواقع وتفسير هذه السيادة على أنها انعكاس ذاتي للمطلق. لكن ذلك يعني القول بأنه في الهيجلية- التي هي أعظم تحقق للمثالية الميتافيزيقية- يجد الإيمان بقدرة الفلسفة النظرية ومجالها الذي ألهم الحركة المثالية- أعظم وأنقى تعبير له.

-4-

المثاليون واللاهوت

لقد سبقت الإشارة إلى نظرية فشته النهائية في المطلق، وفلسفة شلنج في الدين، ومن المناسب أن نقول هنا شيئاً عن العلاقات بين المثالية الألمانية واللاهوت، فمن المهم أن نفهم أن الحركة المثالية لم تكن نتيجة بسيطة لتحول الفلسفة النقدية إلى الميتافيزيقا ذلك لأن الفلاسفة المثاليين الثلاثة الرواد كانوا طلاباً للاهوت: فشته في يينا، وشلنج وهيجل في توبنجن. صحيح أنهم تحولوا بسرعة إلى الفلسفة، فإن الموضوعات اللاهوتية لعبت دوراً بارزاً في تطور المثالية الألمانية. وعبارة فيشته التي يقول فيها إن هؤلاء الفلاسفة أخفوا شخصياتهم اللاهوتية مضللة في بعض الجوانب، لكنها ليست بغير أساس تماماً.

ويمكن أن نوضح أهمية الدور الذي تلعبه الموضوعات اللاهوتية في المثالية الألمانية بالمقابلة الآتية:

على الرغم من أن كانط لم يكن عالماً محترفاً، فإنه اهتم باستمرار بالعلم. فلقد دارت كتاباته الأولى حول موضوعات علمية[1] ولقد

---

(1) انظر تاريخ الفلسفة المجلد السادس ص181-182- و 185-187 (المؤلف).

كانت إحدى مشكلاته الأولى تدور حول الشروط التي تجعل المعرفة العلمية ممكنة.

غير أن هيجل وصل إلى الفلسفة عن طريق اللاهوت. وكانت كتاباته المبكرة لاهوتية الطابع، ثم أعلن في النهاية أن الموضوع الأساسي للفلسفة هو الله ولا شيء سوى الله. وسواء أكان مصطلح الله كما يستخدم هنا يفهم بالمعنى الديني التأليهي فهذا موضوع لا داعي للتعرض له الآن. فالفكرة التي نود إبرازها هي أن نقطة بداية هيجل هي موضوع العلاقة بين المتناهي واللامتناهي، بين الله ومخلوقاته. ولم يقنع ذهنه بالتفرقة الحادة بين الوجود اللامتناهي من ناحية ونبّين الموجودات المتناهية من ناحية أخرى وحاول الجمع بينهما. ولقد مال في الجانب اللاهوتي من تطوره أن يرفع المتناهي إلى اللامتناهي عن طريق حياة الحب، ثم انتهى إلى نتيجة تقول إن الفلسفة لا بد، في نهاية المطاف، أن تستسلم للدين.

لقد حاول كفيلسوف أن يعرض للعلاقة بين المتناهي واللامتناهي من الناحية التصورية، في الفكر، واتجه لتصور الفكر الفلسفي على أنه صورة للفهم أعلى من طريقة التفكير التي يتسم بها الوعي الديني، غير أن الموضوع الهام للعلاقة بين المتناهي واللامتناهي لا بد أن يسير خلال نسق أو مذهب فلسفي مقتبس، إن صَّح التعبير من تأملاته اللاهوتية المبكرة.

غير أن المسألة ليست ببساطة مسألة هيجل فحسب، إذ لم يكن موضوع العلاقة بين المتناهي واللا متناهي واضحا في الواقع في فلسفة فشته المبكرة، ذلك لأنه اهتم أساسا بإتمام فلسفة كانط، كما سبق أن رأينا، أعنى استنباط الوعي عند كانط. لكنه في فكرة النهائي أصبحت فكرة الحياة الإلهية اللامتناهية الواحدة في موقع الصدارة،

وتطورت الجوانب الدينية في فلسفته. أما بالنسبة لشلنج فهو لم يتردد في القول بأن العلاقة بين اللامتناهي الإلهي والمتناهي هي المشكلة الرئيسية في الفلسفة. وفكرة النهائي كان ديني الطابع على نحو عميق. كما لعبت فكرة اغتراب الإنسان عن الله وعودته إليه دوراً رئيساً في فلسفته.

لقد حاول الفلاسفة المثاليون فهم العلاقة بين المتناهي واللامتناهي، ومالوا إلى النظر إليها في ضوء المماثلة مع اللزوم المنطقي. ولو أننا استثنينا فلسفة شلنج الدينية المتأخرة. لقلنا إن فكرة الإله المشخص الذي هو في آن واحد غاية مطلقة ووجود مفارق بدت للمثاليين فكرة غير منطقية وتشبيهية.

ومن ثم فقد وجدنا ميلاً لتشكيل فكرة الله وتحويلها إلى فكرة المطلق بمعنى الشمول الذي يحيط بكل شيء. وفي الوقت ذاته لم يكن لدى المثاليين أية نية لإنكار واقع المتناهي وحقيقته. ومن ثم كانت المشكلة التي واجهتهم، هي إدخال أو تضمين المتناهي داخل الحياة اللامتناهية دون حرمان المتناهي من واقعيته، وصعوبة حل هذه المشكلة هي المسؤولة عن قدر كبير من غموض المثالية الميتافيزيقية لا سيما عندما تكون المسألة تحديد علاقتها بالتأليه Theism من ناحية وبوحدة الوجود (أو شمول الإلوهية) من ناحية أخرى Pantheism.

لكن من الواضح على أية حال أن الموضوع اللاهوتي الرئيسي- وأعني به العلاقة بين الله والعالم- يبدو بوضوح ناصع بين تأملات الفلاسفة المثاليين الألمان.

لقد سبق أن ذكرنا وصف فشته للمثاليين الألمان بأنهم لاهوتيون متنكرون، وأنه وصف مضلل من نواحي معينة. ذلك لأن

الوصف يوحي بأنهم اهتموا بإعادة تقديم المسيحية الارثوذكسية من الباب الخلفي.

في حين أننا نجد في الواقع ميلاً لديهم لإحلال الميتافيزيقا محل الإيمان ولعقلنة أسرار المسيحية، بمناقشتها في ميدان العقل النظري. وإذا ما شئنا استخدام مصطلح حديث لقلنا إن هناك ميلاً لجعل العقائد المسيحية نصف لاهوتية، وتحويلها إلى مسار في الفلسفة النظرية.

ومن هنا فربما ارتسمت على وجوهنا الابتسامة من الصورة التي رسمها ج.هـ. سترلنج J.H. Stirling بأنه البطل الفلسفي العظيم للمسيحية. وربما ملنا أكثر إلى وجهة نظر مكتجارت وكذلك وجهة نظر كيركجور، التي تقول إن الفلسفة الهيجلية هدمت الديانة المسيحية من داخلها بالاعتراف بوضع المضمون العقلي للعقائد المسيحية في صورتها التقليدية. وربما شعرنا أن الرابطة التي سعى فشته إلى إقامتها بين فلسفته النهائية عن المطلق والإصحاح الأول من إنجيل القديس يوحنا كانت ضعيفة إلى حد ما.

وفى الوقت ذاته ليس ثمة مبرر قوي لافتراض، مثلاً، أن هيجل كان قد لزم الصمت عندما أشار إلى القديس انسلم St Anselm ومسار الإيمان الذي يسعى إلى فهمه.

وتبين مقالاته المبكرة تكشف عن عداء للمسيحية الوضعية. لكنه بدأ يغير موقفه ويأخذ الإيمان المسيحي تحت جناحه. وسيكون من الخلف الزعم بأن هيجل كان مسيحياً ارثوذكسياً لكنه كان بغير شك صادقاً عندما صور العلاقة بين المسيحية والهيجلية كما لو كانت علاقة بين الديانة المطلقة والفلسفة المطلقة، فهما طريقان مختلفا الإدراك، والتعبير عن، حقيقة واحدة. ولا بد أن يحكم على هيجل من

وجهة نظر لاهوتية أرثوذكسية بأنه أحل العقل محل الإيمان، والفلسفة محل الوحي، وبمحاولة الدفاع عن المسيحية بعقلنتها وتحويلها إلى هيجلية شعبية إن شئنا استخدام عبارة مكتجارت.

غير أن ذلك لا يغير شيئاً من الحقيقة التي تقول إن هيجل اعتقد أنه برهن على حقيقة الديانة المسيحية. ومن ثم فإن عبارة فيشته ليست تماماً علامة مميزة لا سيما إذا ما وضع المرء في ذهنه تطور الجوانب الدينية في فكر فشته والجوانب المتأخرة من فلسفة شلنج. وعلى أية حال فالمثاليون الألمان أضفوا مغزى، يقينا، وقيمة على الوعي الديني كما أفسحوا له مكاناً في مذاهبهم. وهم ربما تحولوا من اللاهوت إلى الفلسفة لكنهم كانوا أبعد ما يكونون عن الرجال اللادينيين أو الفلاسفة العقلانيين بالمعنى الحديث لهذا اللفظ.

-5-

الحركة الرومانسية والمثالية الألمانية

لكن هناك جانباً آخر للمثالية لا بد أن تشير إليه الميتافيزيقا أعني علاقتها بالحركة الرومانسية الألمانية. ولا شك أن وصف المثالية الألمانية بأنها فلسفة الرومانسية يفتح المجال للاعتراض الجاد:

أولاً: يوحي بفكرة التأثر من زاوية واحدة أعني أنه يوحي بأن المذاهب المثالية العظيمة كانت ببساطة التعبير الايديولوجي للروح الرومانسي، على حين أن فلسفتى فشته وشلنج مارستا تأثيراً ملحوظاً على بعض الرومانسيين.

ثانياً: يقف الفلاسفة المثاليون الرواد، في علاقات مختلفة ومنوعة، مع الرومانسيين، ففي استطاعتنا أن نقول إن شلنج قدم تعبيراً بارزاً عن روح الحركة الرومانسية. غير أن فشته انغمس في نقد حاد مع الرومانسيين حتى لو كان هؤلاء قد استمدوا إلهامهم من بعض أفكاره. أما هيجل فقد أبدى تعاطفاً ضئيلاً مع بعض جوانب الرومانسية.

ثالثاً: ويقال أحياناً أنه ربما كان من الأفضل تطبيق مصطلح «فلسفة الرومانسية» على الأفكار الرومانسية التي طورها رومانسيون من أمثال فردرش شليجل Schlegel (1772-1829) ونوفاليس Novalis (1772-1801) – أفضل من انطباقها

على المذاهب المثالية الكبرى. وفي الوقت ذاته لاشك أن هناك قرابة روحية بين الحركة المثالية والحركة الرومانسية.

فالواقع أن الروح الرومانسي بما هو كذلك كان موقفاً تجاه الحياة والكون أكثر من فلسفة نسقية. وربما استعار المرء من «رودلف كارناب» عندما وصفها بأنها «شعور للحياة»[1]. ومن المفهوم تماماً أن هيجل رأى اختلافاً كبيراً بين الفكر الفلسفي النسقي وأقوال الرومانسيين.

لكن لو نظرنا إلى الوراء إلى المسرح الألماني في المقام الأول في القسم الأول من القرن التاسع عشر، فمن الطبيعي أن تصطدمنا وشائج القربى والاختلاف معاً... وقبل كل شيء المثالية الميتافيزيقا والرومانسية هما ظواهر ثقافية ألمانية معاصرة. وربما لا يتوقع المرء أن يجد سوى القرابة الروحية فحسب.

ومن المعروف أن الروح الرومانسي يصعب تعريفه، ولا ينبغي أن يتوقع المرء القدرة على تعريفه. لكن في استطاعة المرء أن يذكر بعض السمات المميزة، فمثلاً ضد تركيز عصر التنوير على الفهم العلمي التحليلي النقدي، أعلى الرومانسيون من شأن قوة الخيال الخلاق ودور الشعور والحدس[2].

---

(1) عند كارنب أن المذاهب الميتافيزيقية هي شعور أو موقف تجاه الحياة. غير أن هذه الكلمات ربما كانت في الواقع على الروح الرومانسي أكثر من انطباقها على مذهب هيجل الجدلي مثلاً (المؤلف).

(2) هناك تعليقان مناسبان هنا:

أولاً: أنا لا أعني بذلك القول بأن الحركة الرومانسية أعقبت عصر التنوير مباشرة. لكني أمر سريعاً على المراحل المتوسطة.

=

العبقرية الفنية حلت محل «الفيلسوف» وإنما التشديد يوضع على الخيال الخلاق والعبقرية الفنية يشكل جانباً من التشديد العام على التطور الحر الكامل للشخصية البشرية، وعلى القوى الخلاقة في الإنسان، وعلى استمتاعه بالثروة الممكنة للتجربة البشرية، وبعبارة أخرى يوضع التركيز على أصالة كل شخص بشري أكثر من التركيز على الخصائص العامة لكل البشر. وهذا الإصرار على الشخصية الخلاقة ارتبط في بعض الأحيان بالميل نحو الذاتية الأخلاقية. أعنى أن هناك ميلاً إلى الانتقاص من قدر القواعد أو القوانين الأخلاقية الكلية الثابتة لصالح التطور الحر للذات طبقاً لقيم مغروسة بجذورها في الشخصية الفردية.

وأنا لا أريد بذلك أن أقول إن الرومانسيين لم يكترثوا بالأخلاق أو القيم الأخلاقية. لكن كان هناك ميل- عند فرديش شليجل مثلا- للتشديد على أهمية السعي الحر الذي يقوم به الفرد نحو المثل الأعلى الأخلاقي (أو التحقق الكامل لفكرته الخاصة) أكثر من طاعة القوانين الكلية التي يمليها العقل العملي غير الشخص.

فى تطور أفكار الرومانسيين عن الشخصية الخلاقة استمد بعضهم الهامة من فكرة فشته المبكر. ويصدق ذلك على نوفاليس وشليجل في آن معاً. لكن لا ينتج من ذلك، بالطبع، أن استخدامهم لأفكار فشته كان يتطابق باستمرار مع نوايا الفيلسوف. ومثال واحد يمكن أن يوضح ذلك:.

ثانياً: التعميم في النص لا ينبغي أن يؤول على أنه رجال عصر التنوير لم يقفوا على الإطلاق على أهمية الشعور للحياة الإنسانية. انظر مثلاً المجلد السادس ص24 إلى ص27 (المؤلف).

فى محاولة فشته، كما سبق أن رأينا، تحويل الفلسفة الكانطية إلى مثالية خالصة اعتبر الأنا الترنسندتالية المبدأ الخلاق المطلق. ونظر إليه على أنه نشاط لا محدود. وفي استنباطه النسقى، أو إعادة بناء الوعي قام باستخدام مزدوج لفكرة الخيال المنتج. ولقد أمسك فشته بهذه الأفكار واعتبر أن فشته افتتح للنظر عجائب الذات الخلاق. لكنه أحدث تغييراً هاماً. لقد كان فشته مهتماً بتفسير الموقف الذي تجد الذات المتناهية نفسها فيه في عالم الموضوعات المعطى لها، والذي يؤثر فيها بطرق شتى، كما هو الحال في الإحساس- تفسير هذا الموقف على أساس المبادئ المثالية.

ومن ثم فقد عرض نشاط ما يسمى بالخيال المنتج عندما يضع الموضوع على نحو ما هو متؤثر بالذات المتناهية نفسها على نحو ما نأخذها على مستوى الوعى. وفي استطاعة الفيلسوف عن طريق الفكر الترنسندتالي أن يدرك هذا النشاط، لكن لا هو ولا أي شخص آخر يدركه على أنه موجود في مكان. لأن وضع الموضوع هو منطقياً سابق على كل إدراك وكل وعى. وهذا النشاط للخيال المنتج لا يمكن يقينا تعديله عن طريق إرادة الذات المتناهية.

غير أن نوفاليس صوّر نشاط الخيال المنتج على أنه يمكن للإرادة أن تعدل فيه. تماماً كما يستطيع الفنان أن يخلق أعماله الفنية فكذلك القدرة الخلاقة عند الإنسان لا فقط في مجال الأخلاق بل أيضاً من حيث المبدأ على الأقل، في المجال الطبيعي. وهكذا تحولت مثالية فشته الترنسندتالية إلى «مثالية سحرية» عند نوفاليس. وبعبارة أخرى أمسك نوفاليس ببعض نظريات فشته الفلسفية واستغلها في خدمة التطرف الرومانسي والشعرى والإعلاء من شأن الذات الخلاقة.

وفضلاً عن ذلك فإن تأكيد الرومانسيين على أهمية العبقرية الخلاقة يربطهم بشلنج أكثر مما يربطهم بفشته وكما سنرى في الموضع المناسب لقد كان شلنج (لا فشته) هو الذي أكد على المغزى الميتافيزيقى للعبقرية الفنية. وعندما أكد فرديش شليجل أنه لا يوحد عالم أعظم من عالم الفن، وأن الفنان إنما يعرض «الفكرة» في صورة متناهية، وعندما أكد نوفاليس أن الشاعر هو «ساحر» حقيقي تجسيد للقوة الخلاقة للذات البشرية، فإنهم كانو يتحدثون بطرق تتفق في نغمتها، مع فكر شلنج أكثر مما تتفق مع النظرة الأخلاقية القوية لفشته.

غير أن التأكيد على أهمية الذات الخلاقة لم يكن سوى وجه واحد للرومانسية، أما الوجه الآخر الهام فهو تصور الرومانسية للطبيعة، فبدلاً من أن يتصوروا الطبيعة على أنها نسق ميتافيزيقي اضطروا إلى وضع تقابل حاد بين الإنسان والطبيعة (كما هي الحال في الديكارتية)، واتجهه الرومانسيون إلى النظر إلى الطبيعة على أنها كل عضوي حي تتشابه على نحو ما مع الروح وتتشح بالجمال والغموض. كما أبدى بعضهم تعاطفاً ملحوظاً مع اسبنوزا، أعني، مع اسبنوزا بعد أن جعلوه «رومانسياً».

هذه النظرة إلى الطبيعة كشمول عضوي يشبه الروح يربط الرومانسيين مرة أخرى بشلنج، ففكرة الفيلسوف عن الطبيعة أدنى من الإنسان فهي روح في حالة نعاس، والروح البشري هو أداة وعي للطبيعة لذاتها كانت فكرة رومانسية تماماً.

ومما له دلالة أن الشاعر هلدرلين (1770-1843)- كان صديقاً لشلنج عندما كانا طلاباً في معهد توبنجن. وكان الشاعر يرى الطبيعة كلاً حياً شاملاً، ويبدو أن هذه النظرة كان لها تأثيرها على

الفيلسوف. كما أن فلسفة الطبيعة لشلنج مارست بدورها تأثيراً قوياً على بعض الرومانسيين.

وإذا كان الرومانسيون قد تعاطفوا مع اسبنوزا فقد شاركهم في هذا التعاطف أحد اللاهوتيين مع اسبنوزا فقد شاركهم في هذا التعاطف أحد اللاهوتيين وهو شليرماخر (1768-1834) وهو أيضاً فيلسوف. لكن لم يشاركهم يقيناً، فشته في ذلك، الذي كان يكن كراهية عميقة، لكل ما من شأنه تأليه الطبيعة التي كان ينظر إليها على أنها، ببساطة، أداة أو مجال النشاط الأخلاقي الحر. ومن هذه الزاوية كان معادياً للرومانسية في نظرتها.

غير أن تعلّق الرومانسيين بفكرة الطبيعة كشمول عضوي حي لا يعني، أنهم أكدوا أن الطبيعة ضارة أو مؤذية للإنسان. فلقد سبق أن رأينا أيضاً أنهم أكدوا الشخصية الخلاقة الحرة. أن الروح البشري تصل إلى قمتها في الطبيعة ومن ثم فأن الفكرة الرومانسية عن الطبيعة يمكن أن تتفق مع التقدير الملحوظ مع فكرة اتصال التطور التاريخي الثقافي ومع دلالة الحقب الثقافية الماضية التي تفض إمكانات الروح البشري. فقد كان لدى هلدرلين مثلاً حماس رومانسي لعبقرية اليونان القدماء[1].

وهو حماس سوف يشاركه فيه هيجل أيام الدراسة حين كانا طلاباصفي معهد توبنجن. لكن في استطاعتنا أن نلفت النظر بصفة خاصة الى الاهتمام الذي استيقظ من جديد، بالعصور الوسطى. فقد كان مفكر عصر التنوير يميل الى رؤية العصور الوسطى على أنها

---

(1) من الخطأ أن نظن أن تعلق هلدرلن باليونان قد جعل منه بالضرورة شاعراً كلاسيكياً يقف في معارضة الرومانسية.

فترة مظلمة. سبقت فجر عصر النهضة والانبثاق التالي للفلاسفة.

غير أن نوفاليس يمثل العصور الوسطى - رغم ما فيها من قصور- على أنها المثل الأعلى للوحدة العضوية بين الإيمان والثقافة، وهو مثل أعلى ينبغي أن نستردها .

وفضلاً عن ذلك فقد أبدى الرومانسيون تعلقاً قوياً بفكرة «روح الشعب» واهتماماً بالتجلي الثقافي لهذه الروح مثل اللغة. وبهذا الخصوص واصلوا فكر هردر والسابقين عليه.

ولم يكن من غير الطبيعي أن يشارك الفلاسفة المثاليون هذا التقدير للتطور التاريخي والاتصال التاريخي. ذلك لأن التاريخ كان عندهم نتاج الفكرة الروحية في الزمان. فهو غاية Telos أو نهاية End. وكان لدى كل فيلسوف من المثاليين العظام فلسفة للتاريخ. أشهرها فلسفة التاريخ عند هيجل.

ولما كان فشته قد نظر إلى الطبيعة أساسا على أنها أداة للنشاط الأخلاقي، فقد كان من الطبيعي أن يضع تأكيدا أكبر على مجال الروح البشري، وعلى التاريخ بوصفه حركة نحو تحقيق المثل الاعلى الأخلاقي في نظام العالم. ويبدو التاريخ في فلسفة الدين عند شلنج بوصفه قصة عودة البشرية إلى الله بعد سقوطها. أو هي قصة الإنسان المغترب عن المركز الحقيقى لوجوده.

أما عند هيجل فقد لعبت فكرة الجدل- جدل روح الشعب- دوراً مرموقاً، رغم أن هذه الفكرة صاحبها إصرار على الدور الذي لعبه الأفراد التاريخيون في تاريخ العالم. وتصور حركة التاريخ ككل كحركة تسير نحو تحقيق الحرية الروحية. وفي استطاعتنا أن نقول، بصفة عامة، إن المثاليين العظام نظروا إلى عصرهم على أنه العصر الذي وصلت فيه الروح البشري إلى وعي بمغزى نشاطها في التاريخ،

وإلى وعي بمعنى واتجاه مسار التاريخ ككل.

وربما تكون الرومانسية قد اتسمت قبل كل شيء بشعورها نحو اللامتناهي واشتياقها إليه، وقد اجتمعت أفكار الطبيعة وأفكار التاريخ البشري معاً كتجليات لحياة لا متناهية واحدة، كجوانب لقصيدة إلهية واحدة. وهكذا خدمت فكرة الحياة اللامتناهية كعامل توحيدى في نظرة الرومانسية إلى العالم قد يبدو لأول وهلة أن تعلق الرومانسيين بفكرة روح الشعب، مناقضاً مع تأكيدهم للتطور الحر للشخصية الفردية.

لكن ليس هناك في الحقيقة تناقض جذري. ذلك لأن الشمول الميتافيزيقي يتصور، بصفة عامة، على أنه الحياة اللامتناهية التي تتجلى في ذاتها في الأشياء المتناهية ومن خلالها، لكن ليس كملاشاة لها، أو جعلها مجرد أدوات آلية فحسب. كما أنهم صوروا أرواح الشعوب على أنها تجلي لنفس الحياة اللامتناهية وبوصفها شمولات نسبية يتطلبها التطور الكامل للتعبير الحر للشخصيات الفردية التي هي الحامل- إن صحَّ التعبير- لهذه الأرواح. ويمكن أن يقال الشيء نفسه عن الدولة بوصفها التجسيد السياسي لروح الشعب.

لقد مال الرومانسي النموذجي إلى تصور الشمول اللامتناهي تصوراً جمالياً، بوصفه كلاً عضوياً يشعر معه الإنسان بالوحدة، ووسيلة إدراك هذه الوحدة هي الحدس والشعور أكثر منها الفكر التصوري. ذلك لأن الفكر التصوري ينحو نحو التحديد ووضع الحدود الثابتة والفواصل الجامدة. بينما تنحو الرومانسية نحو فك الحدود وإذابة الفواصل في المجرى اللامتناهي للحياة.

وبعبارة أخرى فإن الشعور الرومانسي باللامتناهي ليس نادراً ما يكون شعوراً باللامحدد. وهذه السمة يمكن أن نراها كذلك في

الميل إلى إعتام الفواصل بين المتناهي واللامتناهي كما نراها أيضاً في الميل إلى مزج الفلسفة بالشعر أو مزج الفنون في مجال الفنون نفسها.

ولقد كانت من ناحية مسألة رؤية القرابة وتعاطف الأنواع المختلفة من التجربة البشرية، وهكذا نظر فردريش شليجل إلى الفلسفة على أنها شديدة النسبة بالدين وأساس أنهما معاً يهتمان باللامتناهي، وأنه يمكن أن يقال إن أي علاقة للإنسان باللامتناهي تنتمي إلى الدين.

والواقع أن الفن أيضاً هو ديني الطابع، لأن الفنان الخلاق يرى اللامتناهي في المتناهي في صورة الجمال. وفي نفس الوقت فإن نفور الرومانسيين من الحدود القاطعة والأشكال الحاسمة كان أحد الأسباب التي جعلت جوته Goethe (1749-1832) يقول عبارته الشهيرة إن الأدب الكلاسيكى هو الصحة والأدب الرومانسي هو المرض.

وسبب ذلك أن الرومانسيين أنفسهم قد شعروا بالحاجة إلى إضفاء شكل محدد على رؤياهم الحدسية الغائمة للحياة والواقع والجمع بين الحنين للامتناهي والتعبير الحر عن الشخصية الفردية مع الاعتراف بحدود معينة. ولقد وجد ممثلون معينون للحركة من أمثال ف. شليجل في الكاثوليكية إشباعاً كاملاً لهذه الحاجة.

إن الشعور باللامتناهي يشكل، بوضوح، أساساً مشتركاً للرومانسية والمثالية. إذ أن فكرة المطلق اللامتناهي، متصوراً على أنه الحياة اللامتناهية، احتلت مركز الصدارة في فلسفة فشته النهائية. كما أن المطلق هو الموضوع المركزي في فلسفات شلنج، وشليرماخر، وهيجل.

وفي استطاعتنا أن نقول، فضلاً عن ذلك، إن المثاليين الألمان

يتجهون إلى تصور اللامتناهي لا على أنه شيء يقف في معارضة المتناهي، لكنه بوصفه الحياة اللامتناهية أو النشاط اللامتناهي الذي يعبر عن نفسه في المتناهي ومن خلاله.

ولقد كانت هناك – مع هيجل- محاولة متعمدة للتوسط بين المتناهي واللامتناهي وجمعهما معاً دون أن يتحد اللامتناهي بالمتناهي أو يرفض المتناهي على أنه وهم أو غير حقيقي. إن الشمول الكلي يعيش من خلال تجلياته الجزئية سواء أكان شمولاً لا متناهياً مثل المطلق، أو شمولاً نسبياً مثل الدولة.

وهكذا نجد أن لا مجال للشك في وشائج القربى الروحية بين الحركتين الرومانسية والمثالية. ويمكن أن نوضح ذلك بكثير من الأمثلة:

فمثلا عندما صور هيجل الفن، والدين، والفلسفة على أنها تتعلق بالمطلق- وإن كان ذلك بطرق مختلفة- فإننا نستطيع أن نرى وشائج قربى بين وجهة نظره وأفكار ف.شليجل التي سنشير إليها فيما بعد. وفي الوقت ذاته فإنه من الضروري أن نؤكد أهمية المقابلة بين الفلاسفة المثاليين العظام والرومانسيين، وهي مقابلة يمكن توضيحها بالطريقة الآتية:

لقد تمثل ف. شليجل الفلسفة بالشعر وكان يحلم أن يصبحا شيئاً واحداً. ولقد أصبح التفلسف عنده، بالدرجة الأولى، مسألة استبصارات حدسية وليس ضرباً مع الاستدلال الاستنباطي أو نوعاً من البرهان. لأن كل برهان هو برهان لشيء ما، أما لإدراك الحدس للحقيقة فهو يسبق كل برهان الذي هو مسألة ثانوية [1]. وكما

(1) يمكن أن نقارن وجهة نظر شليجل بوجهة نظر قدمها بعض الكتاب

يقول شليجل، لقد أكد ذلك ليبنتز وبرهن عليه ولف.

وفضلاً عن ذلك قال الفلسفة تختص بالكون والشمول. وليس في استطاعتنا البرهنة على الشمول فهو لا يدرك إلا عن طريق الحدس وحده. كما أننا لا نستطيع أن نصفه بنفس الطريقة التي نصف بها الشيء الجزئي وعلاقاته بالأشياء الجزئية الأخرى. والشمول يكشف عن نفسه أو يظهر، بمعنى ما، في الشعر لكن أن نقول بالضبط ما هو فإن ذلك يجاوز قدرتنا، ومن ثم فإن الفيلسوف يهتم بأن يحاول أن يقول ما لا يمكن أن يقال، ولهذا السبب فإن الفلسفة والفيلسوف نفسه هما عند الفيلسوف الحق مسألة ذكاء سافر.

لكن لو تحولنا من فردريش شليجل الشاعر الرومانسي إلى هيجل المثالى المطلق لوجدنا إصراراً وتصميماً على الفكر التصوري النسقي رفضاً تاماً للالتجاء إلى النوايا والمشاعر الصوفية. والواقع أن هيجل اهتم بالشمول أو المطلق، لكنه اهتم بالتفكير فيه، وبالتعبير عن حياة اللامتناهي وعلاقته بالمتناهي في الفكر التصورى، صحيح أنه فسر الفن بما في ذلك الشعر على أن موضوعه هو نفسه موضوع الفلسفة أعني الروح المطلق. لكنه أصر كذلك على اختلاف الصورة الذي هو جوهري لبقائها. الشعر والفلسفة متمايزان ولا ينبغي الخلط بينهما.

وقد يعترض معترض على فكرة الرومانسيين عن الفلسفة وفكرة المثاليين العظام ليست قريبة الشبه كما توحي المقارنة بين آراء

=

المحدثين عن الميتافيزيقا والتى تقول إن المهم حقاً في المذهب الميتافيزيقي هو «الرؤية» وأن الحجج هي طرق مقنعة لمدح أو قدح الرؤية.

شليجل وهيجل، فقد سلم فشته بحدس عقلي أساسي للأنا الخالص أو المطلق وهي فكرة استغلها بعض الرومانسيين، كما أصر شلنج، على الأقل في أحدى مراحل تفلسفه، على أنه لا يمكن إدراك المطلق في ذاته إلا عن طريق الحدس الصوفي.

كما أنه أكد أيضاً الحدس الجمالي الذي تدرك طبيعة المطلق من خلاله في ذاتها بل في صورة رمزية. ومعنى ذلك السمات الرومانسية يمكن تمييزها والتعرف عليها حتى في داخل المنطق الجدلي الهيجلي الذي هو منطق الحركة ومصمم التقليدي لجعله محدداً وثابتاً ودائماً. والواقع أن الطريقة التي صور بها هيجل الروح البشري على أنها تمر بمواقف متعاقبة واتجاهات مختلفة، وأنها تتحرك، بغير انقطاع، من وضع إلى وضع آخر يمكن اعتبارها، بحق، نظرة رومانسية.

إن الجهاز المنطقي عند هيجل هو نفسه غريب عن الروح الرومانسي، غير أن هذا الجهاز ينتمي إلى أساس مذهبه. وفي استطاعتنا أن نرى تحت السطح وشائج قربى عميقة مع الحركة الرومانسية.

غير أن ذلك لا يعني إنكار وجود وشائج قربى روحية بين المثالية الميتافيزيقية والرومانسية. ولقد سبق أن قلنا بالفعل إن هناك مثل هذه الوشائج وإنما نحن هنا نشير إلى أن الفلاسفة المثاليين، بصفة عامة، اهتموا بالفكر النسقي المذهبي، بينما مال الرومانسيون إلى تأكيد دور الحدس والشعور وإلى تمثل الفلسفة في الشعر والواقع. أن شلنج وشليرماخر يقفان على مقربة من الروح الرومانسي أكثر من فشته وهيجل. صحيح أن فشته سلم بحدس عقلي أساسي للأنا الخالص أو المطلق، لكنه لم ينظر إلى ذلك على أنه ميزة للاستبصار الصوفي. فهو عنده إدراك حدسي للنشاط الذي يتجلى في الوعي

الانعكاس. وليس المطلوب قدرة شعرية أو صوفية بل فكر ترنسندتالي متاح، من حيث المبدأ، للناس جميعاً. ولقد أصر فشته في هجومه على الرومانسيين على ان فلسفته- رغم أنها تتطلب هذا الحدس العقلي الأساس للأنا كنشاط- فإنها مسألة فكر منطقي يؤدي إلى العلم، بمعنى المعرفة اليقينية. فالفلسفة. فالفلسفة هي معرفة المعرفة أو هي العلم الأساسي. فهي ليست محاولة لقول ما لا يمكن أن يقال.

فمما لاشك فيه عند هيجل أننا إذا نظرنا إلى الخلف استطعنا أن نميز السمات الرومانسية حتى داخل الجدل عنده غير أن ذلك لا يغير من واقعه أنه أصر على أن الفلسفة ليست مسألة رؤيا حالمة أو أقوال شعرية أو حدس صوفي، وإنما هي فكر منطقي نسقي يتناول موضوعه تناولاً تصورياً ويجعله واضحاً.

إن مهمة الفيلسوف هي فهم الواقع وأن يجعل الآخرين يفهمونه لا إضفاء المعنى باستخدام بعض الصور الشعرية.

-6-

صعوبة تحقيق البرنامج المثالي

كما سبق أن رأينا، فإن التحول المبدئي لفلسفة كانط إلى مثالية خالصة، كان يعني أن الواقع ينبغي أن ينظر إليه على أنه مسار للعقل أو الفكر النظري. وبعبارة أخرى لا بد أن يتحد الوجود مع الفكر في هوية واحدة. وأن يعرض البرنامج الطبيعي للمثالية حقيقة هذا التوحيد بواسطة البناء الاستنباطي للبنية الدينامية الجوهرية لحياة الفكر المطلق أو العقل، وفضلاً عن ذلك فإذا أردنا الاحتفاظ بالتصور الكانطي للفلسفة على أنها وعي الفكر الانعكاسي لنشاطه التلقائي؛ فلا بد أن يتمثل الفكر الفلسفي الانعكاسي على أنه الإدراك الذاتي، أو الوعي الذاتي للعقل المطلق في الذهن البشري ومن خلاله؛ وهكذا نجد أنه مما يتعلق بالبرنامج الطبيعي للمثالية أيضاً لعرض هذا التأويل للفكر الفلسفي.

ونحن عندما نعود إلى التاريخ الفعلي للحركة المثالية، فإننا نرى صعوبة لقاء المثاليين تماماً في تحقيق هذا البرنامج أو إذا عَبرنا عن الموضوع بطريقة أخرى لرأينا اختلافات مميزة عن النمط الذي اقترحه التحول المبدئي للفلسفة النقدية إلى مثالية ترنسندنتالية. فمثلاً فشته يبدأ بالتحديد وليس بالذهاب إلى ما وراء الوعي؛ بمعنى أنه يفترض وجوداً- على أساس أنه المبدأ الأول- يعلو على الوعى. ومن

هنا فهو يتخذ من الأنا الخالص مبدأ أول له، بوصفها تجلياً في الوعي، لا كشيء وإنما كنشاط.

غير أن مطالب مثاليته الترنسندنتالية أجبرته على أن يدفع نحو الخلف، إن صحَّ التعبير، الحقيقة الواقعية خلف الوعي. ونحن نجده في الشكل الأخير لفلسفته بالوجود اللامتناهي المطلق الذي يجاوز الفكر.

وانعكس المسار- بمعنى ما- مع شلنج، أعني أنه في مرحلة من مراحل حججه الفلسفية نراه يؤكد وجود مطلق يجاوز الفكر البشري والعملية التصورية، ولقد حاول في فلسفته الدينية التالية أن يعيد بناء الماهية والحياة الداخلية للاله الشخصي، لكنه مع ذلك تخلى عن فكرة أن يستنبط بطريقة قبلية وجود وبنية الواقع التجريبي. ويؤكد الوعي الذاتي الحر لله. وهو لم يهجر تماماً النزعة المثالية في النظر إلى المتناهي كما لو كان نتيجة منطقية للامتناهي. لكنه ما أن يقدم فكرة الاله الشخصي الحر، حتى ينتقل فكرة بالضرورة إلى مجال أوسع من النموذج الأصلي للمثالية الميتافيزيقية.

ونحن نجد عند هيجل المحاولة الدؤوبة لتحقيق البرنامج المثالي وكأن عنده بغير شك العقلي واقعي، والواقعي عقلي- ومن الخطأ- من هذه الزاوية- أن نتحدث عن الذهن البشري على أنه متناه فحسب. وأن نتساءل على هذا الأساس عن قدرته على فهم حياة المطلق اللامتناهي التي تفض نفسها، والواقع أن للذهن جوانبه المتناهية لكنه كذلك لا متناه بمعنى أنه قادر على الارتفاع إلى مستوى الفكر المطلق، عند المستوى الذي تصبح فيه معرفة المطلق لذاته ومعرفة الإنسان لنفسه شيئاً واحداً.

ولا شك أن هيجل قام بمحاولة رائعة لكي يبني بطريقة نسقية

مفصلة كيف يكون الواقع هو حياة العقل المطلق في حركته نحو المعرفة الذاتية التي هي غايته، وهكذا يصبح وجوداً فعلياً الذي هو من حيث ماهيته الفكر الذي يفكر في نفسه.

ومن الواضح أنه كلما وحَّد هيجل بين معرفة المطلق لذاته مع معرفة الإنسان للمطلق، فإنه يحقق مطلب البرنامج المثالي الذي يقول إن الفلسفة لا بد أن تُعرض على أنها الفكر الذاتي للفكر المطلق أو العقل المطلق. ولو كان المطلق إلهاً شخصياً يتمتع بالوعي الكامل على نحو أزلي في استقلال تام عن الروح البشري، فإن معرفة الإنسان لله ستكون نظرة خارجية، إنْ صحَّ التعبير.

-7-

العنصر التشبيهى في المثالية الألمانية [1]

هناك وجه آخر للتشعبات من النموذج الطبيعي للمثالية بعد كانط يمكن التعبير عنه بالطريقة الآتية:

ف. هـ. برادلى (1846-1942) F.H. Bradley [2]
الفيلسوف الإنجليزي صاحب «المثالية المطلقة» يؤكد أن تصور الله لا مندوحة له عن أن ينتقل إلى تصور المطلق. أعني أن الذهن لو أراد التفكير في اللامتناهي بطريقة متسقة، فلا بد له أن يعترف في النهاية أن اللامتناهي لا يمكن أن يكون شيئاً آخر سوى كون الوجود، أو الواقع ككل، أو الشمول الكلي Totality، ومع تحول فكرة الله إلى فكرة المطلق على هذا النحو يختفي الدين.

---

(1) - انظر كتاب فردريك كوبلستون «تاريخ الفلسفة» - المجلد السابع ص23 (المترجم).

(2) - هاجم برادلي المذهب النفعي في كتابه «دراسات أخلاقية» عام 1876، وكشف عن قصور مذهب جون ستيوارت مل في كتابه «أصول المنطق» عام 1883. ثم عرض بعد ذلك بعشر سنوات في كتابه «الظاهر والحقيقة عام 1893» ومقالات عن الحقيقة والواقع Reality- عام 1914 الأساس المتيافيزيقي لمثاليته المطلقة (المترجم).

يقول في كتابه «الظاهر والحقيقة» بدون المطلق لا يمكن لله أن يبقى، وإذا وصل إلى تلك الغاية، فإنه يضيع، ويضيع معه الدين[1] ولقد عبر ر.ج.كولنجود (1889-1943) R. G. Collingwood عن وجهة نظر مماثلة عندما قال «الله والمطلق ليسا متحدان بل متمايزان بطريقة لا يمكن علاجها، ومع ذلك فهما متحدان بهذا المعنى الآتي: الله هو الصورة المتخيلة أو المحدوسة التي ينكشف فيها المطلق ذاته، للوعي الديني»[2] ولو حافظنا على الميتافيزيقا النظرية لكان علينا أن نقول على المدى البعيد إن التأليه Theism هو نصف الطريق بين المذهب التشبيهي الصريح لمذهب تعدد الآلهة Polytheism من ناحية، وفكرة المطلق الذي يشمل كل شيء من ناحية أخرى.

والواقع أنه في عينية أية فكرة واضحة عن مماثلة الوجود المتناهي الذي يتميز، انطولوجيا، عن اللامتناهي لا يمكن أن تقوم لها قائمة. لكن دعنا نمر مرور الكرام على هذه النقطة، رغم أهميتها، ونلاحظ بدلاً من ذلك أن المذهب المثالي بعد كانط في صورته التي يمكن للمرء أن يسميها «صورته الطبيعية» هو مذهب تشبيهي تماماً؛ بالنسبة لنمط الوعي البشري فقد تحول إلى الواقع ككل.

دعنا نفترض أن الأنا البشرية لا تصل إلى الوعي الذاتي إلا بطريقة غير مباشرة، أعني أن الانتباه يوجه أولاً إلى اللا أنا. ولابد للا أنا أن توضع بواسطة الأنا أو الذات. لا بمعنى أن اللا أنا لا بد أن تخلقها الذات انطولوجياً، وإنما بمعنى أنها لا بد أن تعترف بها كموضوع للوعي لو كان للوعي أن يظهر على الإطلاق؛ ومن هنا فإن

---

(1) F. H. Bradley: Appearance and Reality P.447.

(2) R. G. Collingwood: Speculum Mentis P.151.

الأنا تستطيع أن تستدير إلى نفسها وتصبح مدركة لنفسها في نشاطها، ولقد استخدمت هذه العملية الخاصة بالوعي البشري في المذهب المثالي بعد كانط كفكرة- مفتاح لتفسير الواقع ككل. الأنا المطلق أو العقل المطلق أو أياً ما كان اسمه- يُنظر إليه على أنه يضع (بالمعنى الانطولوجي) العالم الموضوعي الطبيعي كشرط ضروري للعودة لذاتها عن طريق الروح البشري ومن خلاله.

ومن الطبيعي جداً أن يتبع هذا التخطيط العام من تحويل شكل الفلسفة الكانطية إلى مثالية ميتافيزيقية. لكن بمقدار ما يكون الأمر متعلقا بكانط بالنسبة للمعرفة البشرية والوعى، فإن تضخم نظريته في المعرفة إلى ميتافيزيقا كونية يتضمن بالضرورة تأويلاً لمسار الواقع ككل طبقاً لنمط الوعي البشري.

وبهذا المعنى فإن المثالية بعد كانط تحتوي على عنصر بارز من النزعة الشبيهية، وتلك واقعة يمكن جداً ملاحظتها في وجهة نظر لفكرة شائعة تقول إن المثالية المطلقة تقل كثيراً في نزعتها التشبيهية عن التأليه. وليس في استطاعتنا، بالطبع، أن نتصور الله على نحو آخر غير المماثلة. وليس في استطاعتنا أن نتصور الوعي الإلهي إلا طبقاً للمماثلة مع الوعي البشري. ولكن باستطاعتنا أن نحاول أن نحذف في الفكر جوانب الوعي التي ترتبط بالتناهي. وبعبارة أخرى لقد قيل إنك عندما تعزو للامتناهي عملية أن يصبح واعياً بذاته، فإنك بذلك تعبر تعبيراً واضحاً عن التفكير التشبيهي.

والآن لو كان هناك واقع روحي يسبق الطبيعة أسبقية منطقية على نحو ما، ويصبح واعياً بذاته من خلال الإنسان وعن طريقه، فكيف يمكن لنا أن نتصوره؟! لو تصورناه نشاطاً غير محدود ليس بذاته واعياً وإنما هو يؤسس الوعي، فإننا نصل، تقريباً إلى نظرية فشته المسماه بالأنا المطلق.

غير أن تصور الواقع النهائي الذي هو في الوقت ذاته روحي ولا وعي تصور يصعب فهمه، كلا ولا هو يشبه التصور المسيحي لله. لكن لو أكدنا مع شلنج في فلسفته الدينية النهائية أن الواقع الروحي الذي يمكن خلف الطبيعة هو وجود شخص فإن نمط التخطيط المثالي يكون، بالضرورة، قد تغير، لأنه لا يمكن عندئذ القول بأن الواقع الروحي النهائي يصبح واعياً بذاته عن طريق العملية الكونية ومن خلالها.

وبما أن شلنج قد عاش بعد هيجل ما يزيد عن عشرين عاماً، فإننا نستطيع أن نقول إن الحركة المثالية التي تابعت مباشرة فلسفة كانط النقدية انتهت، زمانياً، بالاقتراب من التأليه الفلسفي. لقد أكد «برادلي» كما سبق أن رأينا أن تصور الله يطالب به الوعي الديني لكن ذلك الوعي، من وجهة نظر فلسفية، لا بد أن يتحول إلى فكرة المطلق.

لا بد أن شلنج كان يمكن أن يقبل الشطر الأول لكنه يرفض الثانى، على الأقل كما فهمه برادلي؛ ذلك لأن فلسفة شلنج في أيامه الأخيرة كانت إلى حد كبير فلسفة للوعي الديني. ولقد اعتقد أن الوعي الديني يطلب تحول فكرته السابقة عن المطلق إلى فكرة إله شخص. ولا شك أنه قدم في نظراته الثيوصوفية عناصر تشبيهية واضحة. لكن في الوقت ذاته فإن حركة ذهنه نحو التأليه تمثل هجرة من العصبة الخاصة بالنزعة التشبيهية التي تتميز بها المثالية بعد كانط.

وهناك احتمال ثالث. في استطاعتنا أن نحذف فكرة الواقع الروحي، سواء أكان واعياً أم غير واع، أنتج الطبيعة، وفي استطاعتنا، في الوقت ذاته أن نحتفظ بفكرة المطلق الذي يصبح واعياً بنفسه. والمطلق عندئذ يعني العالم، بمعنى الكون. ولدينا صورة معرفة

الإنسان بالعالم وتاريخه الخاص كمعرفة ذاتية للمطلق أو معرفة المطلق بذاته وفي هذه الصورة التي تمثل الخط العام لواحد من التأويلات الرئيسة للمثالية المطلقة عند هيجل[1] ولا شيء يضاف لعالم التجريبي سوى التفسير الغائي لمسار العالم. أعني أنه ليس ثمة افتراض لموجود متعال أو مفارق، وإنما الكون يؤول كمسار يتجه نحو هدف مثالي أي انعكاس ذاتي تام في الروح البشري ومن خلاله.

ومن الصعب القول بأن هذا التأويل يرادف الأقوال التجريبية التي تقول لقد ظهر الإنسان من خلال تاريخ العالم كأمر واقع.... وكواقعة أيضاً كان قادراً على أن يعرف، وأن يزيد معرفته بنفسه، وبتاريخه. وربما لن نجد واحداً منا، سواء أكنا ماديين أو مثاليين، وسواء أكنا مؤلهين أو مؤمنين بوحدة الوجود أو ملاحدة، يتردد في قبول مثل هذه الأقوال. وعلى الأقل فإن التأويل يعني أن تقترح نموذجاً غائياً، حركة تتجه نحو المعرفة الإنسانية للكون، منظورا إليه على أنه معرفة الكون لذاته.

لكن ما لم نكن مستعدين للتسليم بأنه ليس ثمة سوى طريق واحد ممكن في النظر إلى مسار العالم. وهكذا إذا جعلنا أنفسنا مفتوحة للاعتراض بأن اختبارنا لهذا النموذج الجزئي الذي يحدده الرأي العقلاني المبتسر لصالح المعرفة ومن أجل المعرفة (أعني بواسطة حكم القيمة الجزئي) لا بد أن نزعم، كما يظهر، أن العالم يتحرك بضرورة داخلية نحو هدف المعرفة الذاتية من خلال الإنسان وعن طريقه. ما الأساس الذي عندنا لنزعم هذا الزعم ما لم نؤمن إما أن

---

(1) هناك خلاف حول مدى أن يكون هذا التأويل مقنعاً لكنها مشكلة لا تعنينا الآن (المؤلف).

الطبيعة ذاتها هي الروح غير الواعى (أو كما يقول شلنج الروح في حالة نعاس) التي تكافح نحو الوعي أو إنه يوجد تحت الطبيعة روح بلا وعي أو عقل يضع الطبيعة على نحو تلقائي كشرط سابق ضروري لبلوغ الوعي من خلال الروح البشري وعن طريقه؟ ولو أننا قبلنا أحد هذه المواقف فإننا نحيل إلى الكون بأسره نموذج تطور الوعي البشري. والواقع أن هذه الإجراءات يمكن أن تكون مطلوبة عن طريق تحول الفلسفة النقدية إلى مثالية ميتافيزيقية، لكنها يقيناً لا تقل في نزعتها التشبيهية عن التأليه الفلسفي.

-8-

الفلسفات المثالية للإنسان

كان اهتمامنا في هذا الفصل بالمثالية الألمانية كنظرية أو بالأحرى كمجموعة من النظريات حول الواقع ككل أو التجلي الذاتي للمطلق. غير أن فلسفة للإنسان هي أيضاً سمة مرموقة للحركة المثالية. وهذا ما يمكن للمرء أن يتوقعه لو أنه درس المقدمات الميتافيزيقية لمختلف الفلاسفة.

فعند فشته إن الأنا المطلق هو نشاط غير محدد، يمكن تصوره على أنه كفاح نحو الوعي بحريته الخاصة. غير أن الوعي لا يوجد إلا في صورة وعي فردي. ومن ثم فالأنا المطلق يعبر عن نفسه بالضرورة في جماعة من الذوات المتناهية، يكافح كل منها لبلوغ الحرية الحقة. وهكذا يصل موضوع النشاط الأخلاقي إلى مركز الصدارة.

وفلسفة فشته هي بالضرورة مثالية أخلاقية دينامية. أما المطلق عند هيجل فيمكن تعريفه بأنه الروح أو أنه الفكر الذي يفكر في نفسه، ومن ثم فهو يكشف عن نفسه بكفاية أكثر من الروح البشري وحياته أكثر مما يكشف عن نفسه في الطبيعة، ولا بد أن نضع تشديدات أكثر على الفهم للحياة الروحية للإنسان (حياة الإنسان كموجود عاقل)- أكثر منه على فلسفة الطبيعة. أما بالنسبة لشلنج

فهو عندما يؤكد وجود الله المشخص الحر، فإنه يشغل نفسه بمشكلة الحرية في الإنسان، ومشكلة سقوط الإنسان ثم عودته إلى الله.

فى الفلسفات المثالية عن الإنسان والمجتمع يكون التشديد على الحرية سمة ظاهرة. لكن لا يستتبع ذلك بالطبع أن تستخدم كلمة «الحرية» باستمرار بمعنى واحد. فعند فشته نجد أن التأكيد على الحرية الفردية كما تتجلى في الفعل ولا شك أننا نستطيع أن نرى في هذا التأكيد انعكاساً لمزاج الفيلسوف الدينامي النشط فعند فشته أن الإنسان من إحدى وجهات النظر نسق من الدوافع الطبيعية والغرائز. وإذا نظر إليه ببساطة من هذه الوجهة من النظر كان من العبث الحديث عن الحرية.

غير أن الإنسان من حيث هو روح ليس مربوطاً، إن صحَّ التعبير، في حرية آلية لرغبة وراء رغبة: إن باستطاعته أن يوجه نشاطه إلى هدف مثالي، ويعمل طبقاً لفكرة الواجب. وتميل الحرية عند كانط أن تعني الارتفاع فوق حياة الدافع الحسي، والعمل كموجود عاقل وكموجود أخلاقي. وفشته يميل إلى الحديث كما لو أن لهذا النشاط غائيته الخاصة مؤكداً الفعل الحر من أجل الفعل الحر.

ولكن على الرغم من أن التأكيد الأول لفشته كان على نشاط الفردية، وارتفاعه فوق عبودية الدافع الطبيعي إلى حياة الفعل طبقاً للواجب، فإنه يرى بالطبع أنه لا بد من إعطاء بعض المضمون لفكرة الفعل الأخلاقي الحر وهو يفعل ذلك بالتأكيد عن رسالة الإنسان الأخلاقية. ورسالة الإنسان، أو سلسلة الأفعال التي ينبغي عليه أن ينجزها في العالم يحددها، إلى حد كبير، موقفه الاجتماعي، موقفه مثلاً كأب في أسرة. وفي النهاية لدينا رؤية كثرة من الرسالات الأخلاقية تتلاقى عند غاية مثالية مشتركة هي إقامة النظام الأخلاقي.

لقد كان فشته في شبابه مؤيداً متحمساً للثورة الفرنسية، فقد كان ينظر إليها على أنها تحرر البشر من أشكال الحياة الاجتماعية والسياسية التي عاقت تطورهم الأخلاقي الحر. لكن عندئذ يظهر السؤال ما هو شكل التنظيم السياسي «الاقتصادي» والاجتماعي الذي يناسب أكثر من غيره تطور الإنسان الأخلاقي؟! ولقد وجد فشته نفسه مضطراً أن يضع مزيداً من التأكيد على الدور الإيجابي للمجتمع السياسي كقوة تربوية من الناحية الأخلاقية. لكن على الرغم من أن تفكيره في سنواته الأخيرة في الأحداث السياسية المعاصرة أعني في فترة سيطرة نابليون، وحرب التحرير، كانت من ناحية مسؤولة عن نمو النظرة القومية في ذهنه، وتأكيد قوي على الرسالة الثقافية للدولة الألمانية المتحدة التي يمكن للألمان أن يجدوا فيها وحدها الحرية الحقة، وكانت فكرته المتميزة أكثر هي أن الدولة ضرورية للمحافظة على نسق الحقوق طالما أن الإنسان لم يبلغ بعد تطوره الأخلاقي الكامل. فإذا ما تطور الإنسان تطوراً تاماً كموجود أخلاقي فسوف تذبل الدولة وتذوي.

لكنا عندما نتجه إلى هيجل فإننا نجد أن الموقف مختلف. لقد تأثر هيجل كذلك في شبابه بالثورة الفرنسية وبدافع الحرية. ويلعب مصطلح «الحرية» دوراً بارزاً في فلسفته كما سنرى كما أنه يعرض التاريخ البشري على أنه حركة نحو التحقيق الكامل للحرية غير أنه يميز بحدة بين الحرية السلبية- التي هي مجرد غياب العائق- والحرية الإيجابية. وكما ذهب كانط فإن الحرية الأخلاقية تتضمن فقط ذلك القانون الذي يشرعه المرء لنفسه بوصفه موجوداً عاقلاً.

غير أن ما هو عقلي كلي وتتضمن الحرية الإيجابية توحيد المرء لنفسه مع غايات تتجاوز رغبات المرء بوصفه فرداً جزئياً. ونحن نبلغها قبل كل شيء عندما يوحد المرء بين إرادته الجزئية وبين

الإرادة العامة عند روسو Rousseau التي تجد تعبيراً عنها في الدولة. فالأخلاق أساساً هي الأخلاق الاجتماعية ويتلقى القانون الأخلاقي الصوري مضمونه ومجال تطبيقه في الحياة الاجتماعية لا سيما في الدولة.

ومن ثم فقد حاول كل من فشته وهيجل التغلب على صورية الأخلاق الكانطية، وبأن يضع الأخلاق في وضعها الاجتماعي. لكن هناك فارقاً في التأكيد. فوضع فشته التأكيد على الحرية الفردية والفعل طبقاً للواجب الذي يتوسطه الضمير الشخصي.

وعلينا أن نضيف تصحيحاً أن الرسالة الأخلاقية للفرد كعضو في نسق من الرسالات الأخلاقية، وكذلك كعضو في نسق الأوضاع الاجتماعية.

غير أن التشديد في أخلاق فشته يتم على كفاح الفرد للتغلب على نفسه، لكي يبرز ذاته الدنيا، إن صحَّ التعبير، ويجعلها منسجمة مع الإرادة الحرة التي تستهدف بلوغ الحرية الكاملة.

غير أن هيجل وضع التشديد على الإنسان كعضو في مجتمع سياسي، وعلى الجوانب الاجتماعية للأخلاق. أما الحرية الإيجابية فهي شيء نبلغه من خلال العضوية في كل عضوي عملاق. كتصحيح أو موازنة مع هذا التأكيد لا بد لنا أن نضيف أنه بالنسبة لهيجل ليس ثمة دولة يمكن أن تكون عقلية تماماً ما لم تعترف بالحرية الفردية أو الذاتية وتفسح المجال لها.

وعندما حاضر هيجل في النظرية السياسية في برلين، ووصف الدولة بألفاظ طنانة فإنه كان مهتماً في هذه المحاضرات أن يجعل مستمعيه واعين اجتماعياً وسياسياً. وأن يتغلبوا على ما اعتبره تشديداً تعسفاً أحادي الجانب من ذلك فإن المؤسسات السياسية تكون- عند

هيجل- الأساس الضروري لأنشطة الإنسان الروحية العليا وهي الفن، والدين، والفلسفة، التي تبلغ فيها حرية الروح أقصى تعبير لها.

لكن ما يفوت القارئ عند فشته وهيجل معاً هي وجود نظرية واضحة عن القيم الأخلاقية المطلقة. فإذا ما تحدثنا مع فشته عن الفعل من أجل الفعل، والحرية من أجل الحرية، فقد تبيّن وجود إدراك ذا طابع فريد للرسالة الأخلاقية لكل موجود بشري ولكن نعود في الوقت ذاته إلى مخاطرة التأكيد على الشخصية الخلاقة وعلى الرسالة الأخلاقية الفريدة على حساب كلية القانون الأخلاقي. لكن لو أننا جعلنا الأخلاق اجتماعية، مع هيجل، فإننا نعطيها مضمونا عينيا ونتجنب صورية الأخلاق الكانطية، لكن تعود في الوقت ذاته إلى مخاطرة تضمين القيم الأخلاقية والمعايير الأخلاقية لتكون ببساطة نسبية بالنسبة للمجتمعات المختلفة، والأحقاب التاريخية المختلفة ومن الواضح أن البعض سوف يؤكد أن تلك هي الحالة واقع الأمر. لكنا إذا لم نتفق فإننا سنحتاج إلى نظرية أوضح وأكثر كفاية عن القيم المطلق أكثر من النظرية التي يقدمها لنا هيجل.

غير أن نظرة شلنج كانت مختلفة عن نظرة فشته وهيجل، فهو في مرحلة من مراحل تطوره الفلسفي استثناء من مجموعة جيدة من الأفكار السابقة، وتصور النشاط الأخلاقي للإنسان على أنه يتجه إلى خلق طبيعة ثانية، أو نظام أخلاقي للعالم، أو عالم أخلاقي داخل العالم الفيزيقى. لكن يظهر الفرق بين موقفه وموقف فشته في واقعة أنه سار ليضيف فلسفة للفن وللحدس الجمالي عزا إليها دلالة ميتافيزيقية عظيمة.

عند فشته كان التأكيد يتم على الصراع الأخلاقي وعلى الفعل الأخلاقي الحر، في حين أنه عند شلنج كان التأكيد على الحدس الجمالي

كمفتاح للطبيعة النهائية للواقع، كما أنه أعلى من شأن العبقرية الفنية أكثر منه على البطل الأخلاقي، لكن عندما أصبحت المشكلات اللاهوتية تمتص انتباهه وتطغى على اهتمامه، كان من الطبيعي أن تتلون فلسفة الإنسان عنده بلون ديني.. فاعتقد أن الحرية هي القدرة على الاختيار بين الخير والشر، الشخصية عن طريق ميلاد النور من الظلمة أعنى بإعلاء طبيعة الإنسان الدنيا وتبعيتها للإرادة العاقلة.

غير أن هذه الموضوعات تعالج في إطار ميتافيزيقي، فمثلاً الآراء حول الحرية الشخصية التي ألمحنا إليها منذ قليل أدت بشلنج إلى النظرة الثيوصوفية حول طبيعة الله. وبالمقابل فإن نظرياته حول الطبيعة الإلهية رد فعل لنظرة الإنسان.

فإذا عدنا إلى هيجل أعظم المثاليين الألمان لوجدنا أن تحليله للمجتمع البشري وفلسفته في التاريخ هما بالقطع أمور رائعة. فكثير من أولئك الذين استمعوا إلى محاضراته عن التاريخ لا بد أنهم شعروا أن دلالة الماضى ومعنى حركة التاريخ، قد انكشفت لهم، وفضلاً عن ذلك فإن هيجل لم يحصر نفسه في فهم الماضي، وإنما أراد من طلابه أن يكونوا على وعي بالمسائل الأخلاقية الاجتماعية والسياسية.

ولا شك أن تحليله للدولة العقلية يمكن أن يزودنا بمعايير وأهداف في الحياة السياسية لا سيما في الحياة السياسية الألمانية. غير أن التأكيد يتم على الفهم. فهيجل هو صاحب العبارة الشهيرة التي تقول: «إن بومة منيرفا لا تبدأ في الطيران إلا بعد أن يرخي الليل سدوله. وأنه عندما ترسم الفلسفة لوحتها الرمادية، فتضع لوناً رمادياً فوق لون رمادى، فإن ذلك يكون إيذاناً بأن صورة من صور

الحياة قد شاخت أو أن شكلاً من أشكال الحياة قد أصبح عتيقاً»[1].

وعندما يصل مجتمع أو ثقافة إلى تمام نضجها أو أعلى من مرحلة النضج فإن ذلك يعني أنها أصبحت واعية بنفسها في الفكر الفلسفي ومن خلاله، وتلك هي نفس اللحظة التي تتطلب فيها الحياة مجتمعات جديدة وأشكال سياسية واجتماعية جديدة.

(1) – أصول فلسفة الحق ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام ص120 من طبعة مكتبة مدبولي عام 1996. (المترجم)

«القسم الثالث»

«من كانط إلى هيجل»

«كانط هو موسى الشعب الألماني الذي قاده للخروج من نير العبودية المصرية إلى الصحراء الحرة المفتوحة للفكر النظري ، كما أنه هو الذي هبط إلى هذا الشعب، من الجبل المقدس، حاملاً ألواح الناموس الصارمة..»

هلدرلين عام 1799

- In The Spirit of Hegel
by Robert Solom on, Oxford University Press, 1983

«من كانط.. إلى هيجل»

«لقد كان كانط الأساس، ونقطة البدء في الفلسفة الألمانية الحديثة كلها»

هيجل... «المنطق»

لقد قرأ هيجل كثيراً في الفلسفة عندما كان طالباً وبعد تخرجه على حد سواء. فقد كان على أقل تقدير مفكراً انتقائياً، فقد ظل فترة طويلة لا يتبع مذهباً واحداً في الفلسفة، بل ينتقي كل ما يعتبره الأفضل في جميع الأنظمة. ولهذا فقد كان يعي تماماً أنه تأثر بالفكر الغربي كله[1]، بل ببعض ألوان الفكر الشرقي كذلك[2]. وفي استطاعة المرء أن يتتبع أفكاره الميتافيزيقية الكبرى حتى الفلاسفة السابقين على سقراط في اليونان القديمة على نحو ما فعل ستيس

---

(1) لقد ذكر ذلك في أول كتبه «الفرق بين مذهبي فشته وشلنج». والعبارة الحاسمة بالطبع موجودة في كتاب «محاضرات في تاريخ الفلسفة»، حيث يصور فلسفته على أنها القمة النهائية لكل تاريخ الفلسفة.

(2) مثلاً في المجلد الأول في محاضرات في تاريخ الفلسفة، وفي إشاراته عن «الهندوسية» في المجلد الثالث من «الموسوعة».

Stace[1] أو يردها إلى أرسطو كما فعل ميور[2] وفيس Weiss[3] أو إلى اسبنوزا الذي كان له في ألمانيا أحياء واضح (فقد كان لسنج Lessing وياكوبي Jacobi، وفشته، وشليرماخر وشلنج – جميعاً متحمسين لـ سبنوزا). كما أن المرء يستطيع بغير شك أن يتعقب قدراً كبيراً من أفكار هيجل وردها إلى روسو Rousseau وغيره من فلاسفة التنوير في فرنسا وانجلترا، وألمانيا أيضاً، وإلى أفكار الشعراء الألمان الرومانسيين هردر، والمؤرخين، إلى النظريات اللاهوتية التي درسها عندما كان طالباً في معهد توبنجن[4].

غير أن التراث الفلسفي الذي ظهر فيه هيجل كان قد سيطر عليه فيلسوف واحد هو **أمانويل كانط**. لقد كانت وجهة نظر كانط عن الدين كوظيفة «للعقل العملي» أي الأخلاق، هي التي أثارت في هيجل أول إشكال فلسفي جاد، كما أن فلسفة الأخلاق عند كانط هي التي زودته بأول موقف فلسفي له. وبصفة عامة كانت فلسفة كانط التي أحدثت ثورة في فلسفته هي التي مكنت مذهب هيجل من الظهور.

إن الأدوات التقنية لهيجل واللغة هي في الأعم الأغلب كانطية والمنظور الذي يتخذه مذهبه، والمشكلات التي يحاول حلها في

---

(1) والترستيس «فلسفة هيجل».

(2) ج.ر. ميور «فلسفة هيجل».

(3) فردريك فيس «نقد هيجل لفلسفة الروح عند أرسطو» Fredrich weiss

(4) راجع دراسة ممتازة عن وضع هيجل بين الرومانسية M. H. Abrams. Natinal Super- Naturalism

الفلسفة، وكثرة من الأفكار الهامة التي يسلم بها لا يمكن فهمها إلا في سياق كانط ونقاده المباشرة لا سيما فشته، وشلنج والفلاسفة الرومانسيين.

لقد كانت المشكلات التي واجهت كانط ونقاده، من ناحية مشكلات فنية إلى أقصى حد، مشكلات خلقها الفلاسفة أمام فلاسفة آخرين. لكنها كانت من ناحية أخرى تجليات «لروح العصر»، أي مشكلات بشرية تماماً يمكن، إعادة صياغتها مرة أخرى بلغة مألوفة تماماً. ومن ثَّم فإن هدفي في هذا الفصل سيكون محاولة الإحساس بهؤلاء المؤلفين وعرضهم بطريقة مبسطة على قراء هيجل.

كان كانط الشخصية الرئيسية في عصره. التي أرادت أن ترد على انتقادات هيوم الشكية، لكنه كان أيضاً عالماً هاوياً وفلكياً هاوياً، وقد نصب نفسه متحدثاً باسم عصر التنوير، متحمساً للثورة الفرنسية بلا راية لوثرياً ورعاً، تطهيراً من الناحية الأخلاقية.

ولم يكن استخدامه لـ ليبتز، ورده على هيوم سوى أجزاء من حملة واسعة لا في الفلسفة فحسب، ولا في روح التنوير فحسب، بل أيضاً في أعقاب عصر الإصلاح الديني بتشديده على التقوى، والاستقلال الذاتي، ورفض سلطة الكنيسة وتأكيد الإيمان والعمل الطيب والوجه الأخلاقي للدين. والواقع أن المركب الذي صنعه كانط من ليبتز وهيوم – أو من الحركتين المتناحرتين وهما «المذهب العقلي»، «والمذهب التجريبي»، على التوالي كان واحداً من إسهاماته القليلة داخل تراث عصر التنوير. وأعظم أعماله. لا سيما في السياق الألماني- كان التنقيح والإصلاح الراديكالي لهذا التراث نفسه[1].

---

(1) لهاينى H. Heine وصف شهير لكانط في كتابه «الفلسفة والدين في

الحركة التي فجرها كانط وتبَّناها فيما بعد فشته وشلنج وهيجل تسمى عادة «بالمثالية الألمانية»، وتعرف المثالية ببساطة بأنها الفلسفة التي تجعل العالم يعتمد على «الفكر»- والموضوعات لا توجد إلا من حيث هي موضوعات لوعي ما، وتنكر المثالية الوجود المستقل للعالم الفزيقي، وتصر بدلاً من ذلك على أن العالم بمعنى ما، نتاج لنشاط الوعي. وكلمة النشاط كلمة دقيقة هنا، ذلك لأن هناك أيضاً أشكالاً من المثالية، بعضها كان شائعاً في انجلترا في ذلك الوقت تصر على أن العالم مؤلف من أفكار – لكنها لا تعطي دورا كبيراً لنشاطنا الواعى في إنتاجها. وسوف يكون هذا الموضوع من ناحية أخرى موضوعاً مركزياً عند كانط والفلاسفة الذين ... تابعوه.

ربما تبدو فكرة المثالية نفسها غريبة على القارئ الأمريكي الذي نشأ في تراث الحس المشترك في عصر التنوير الإنجليزي، فقد اعتدنا التفكير في المشكلات الجزئية، والمشكلات العملية، ولهذا فسوف تبدو فكرة العالم «كشيء في عقولنا» فكرة سخيفة كبداية للتفلسف. لكن حتى تأكيدها للتطبيق العملي للأفكار والنوايا وسائلة واضحة في «وضع المشكلة» وكذلك في حلها، وربما كانت تلك هي الطريقة لبداية تقدير التراث الأجنبي الفلسفي بعد ذلك. والسؤال هو، إلى أي حد وبأية طريقة نحن مسؤولون عن «وضع» عالمنا..؟ إذ من الواضح أن كل شيء في عالمنا قد خلقته عقول البشر، وتصورته وصممته، وبنته من خلال مصادر العقل البشري وليست هذه بالطبع

=

ألمانيا» يقارن فيه بين كانط وروبسبير «نفس الشعور العنيد المتصلب الهادئ المتزن بالشرف والاستقامة» و «نفس الموهبة في الريبة وانعدام الثقة» و «نفس الشخصية البرجوازية».... الخ.

هي المثالية، بل واقعة حضارية وهي البداية في أية استبصار سوف يجعلنا نتعاطف مع أعمال المثاليين: فالعالم هو العالم البشري ونتاج للوعي البشري.

المثالية هي تعبير فلسفي، في صورة قصوى، لهذه الوجهة الحديثة من النظر. أنها محاولة لإعادة تفسير تجربتنا التي نشارك فيها بوصفها بمعنى ما نتاجاً للوعي البشري. أكثر منه المؤثرات «المعطاة» لعالم معطى لنا بالفعل، «في ذاته ولذاته». مستقل عنا. ولقد أدى ذلك بالمثاليين الألمان إلى مجموعتين من التوقعات تبدو أنهما لأول وهلة غير مألوفتين تماماً بالنسبة لنا أما الأولى فهي أن هناك توقعا أن التفسير الفلسفي «الحقيقي» للطريقة التي يوجد عليها العالم «بالفعل» ليس بينها وبين عالم الحس المشترك سوى تشابه ضئيل، كما أنها لا تكشف إلا عن ارتباطات بالغة الضعف بالتجربة اليومية. والثانية: لا بد أن تتوقع أن تشدد الفلسفة تشديداً قوياً على التجربة نفسها، وعلى الوعي وقوى الوعي، مما يبدو من وجهة نظر الحس المشترك عبث محال.

الخاصة الأساسية للمذاهب الفلسفية في محاولاتها المختلفة لوصف الطريقة التي يوجد بها العلم «بالفعل» خلف» الظواهر» هي بالطبع محاولات قديمة قدم الفلسفة نفسها. عندما قال طاليس «الماء أصل الأشياء جميعاً» كانت الخطوة الأولى في الفلسفة ربما الخطوة الضرورية. التي جعلتنا نتعرف على ما في تفسيراتنا للعالم من عدم تماسك، وعدم كفاية منظور الحس المشترك. وهكذا طورنا هذه التفسيرات وصححنا عدم التماسك لنسد الثغرات الصورية.

كان المبشر بالمثالية الألمانية من كانط إلى هيجل هو الفيلسوف جوتفريد فلهلم جون لينبتز (1646-1716) أول عبقرية جامعة في

ألمانيا. وربما آخرها في أوربا. كان عالماً، ورياضياً، ولاهوتياً، ودبلوماسياً، وميتافيزيقياً، بأفضل معنى للكلمة. اكتشف الحساب قبل نيوتن واخترع أول كومبيوتر، ودافع عن التنوير، وكان كثير الرحلات، واقترح لغة عالمية واحدة، وتطلع إلى اليوم الذي تحل فيه جميع الخلافات البشرية «بحسبة» بسيطة.

أما في الميتافيزيقيا فقد طور لينبتز صورة فنتازيا للطريقة التي يوجد بها العالم بالفعل «وهي في الأعم الأغلب قصة خرافية تبدو في بساطتها طفولية خيالية. لكنها في كل قضية من قضاياها مبنية هي في الواقع تاريخ الفلسفة كله وإلهامات أوربا الحديثة. لقد ذهب ليبنتز إلى القول بأن العالم مؤلف من جواهر متعددة سماها» المونادات Monads» كل موناد منها عبارة عن وعي حي منفصل تماماً عن موناد آخر، لكنه يتناغم معه عن طريق الموناد الأعلى وهو الله.

وتطلعنا هذه الصورة، في الحال، على أن لينبتز اهتم- كما اهتم عصر التنوير كله- باستقلال الأفراد، ومشكلة انفصالهم (أو ما سوف يسميه هيجل وماركس اغتراباً) والحاجة إلى الإيمان بوجود بعض الانسجام النهائي والعقلانية عند الكل التي يضمها الله في هذه الحالة، وهذا يعني أن كل شيء يحدث بناء على سبب أو مبرر جيد، وهي نظرية سماها ليبنتز «مبدأ السبب الكافي»، ودخل النموذج حشد من التميزات والمطالب الموروثة من الفلاسفة الآخرين مثل فكرة أن «الجواهر» مستقلة بالضرورة ولا يمكن أن تتفاعل مع غيرها، فكرة أن أنشطة المونادات لا بد أن تكون داخلية في إطار ما تحاول أن تفعله بدلاً من أن تكون خارجية فحسب في إطار قوانين فزياء نيوتن (وقد كان للفكرتين معاً أهمية كبرى عند المثاليين الألمان) كما أن لينبتز حاول أيضاً أن يدعم آمال ومطالب الحس المشترك مثل القول بأن كل ما يحدث له سبب، وأن لكل حادثة معنى كما أن لها سبباً، وأن العالم

بين يدى الله هو أفضل العوالم (وليس في الإمكان أبدع مما كان) ومن ثم فقد كان مذهبه الفلسفي محاولة لتفسير عالم التجربة اليومية وتقديم إجابة لمطالب الحياة الواقعية والمشكلات الفلسفية الفنية في آن معاً، مع ربط الجميع في سلة واحدة خيالية وإبداعية، مكتملة ومترابطة من الأفكار والصور معاً، ولو فقدنا مذاق أمثال هذه المذاهب فإننا نكون قد ضللنا الطريق. لقد كتب ألفرد نورث وايتهد Alfred North Whitehead يقول «إن اضمحلال الفلسفة النظري هو أحد أعراض اضمحلال الحضارة».

السمة الثانية للمثالية الألمانية التي لا بد أن تُفهم في إطار تاريخها الطويل هي تشديدها المتسلط على الوعى، أو ما يسميه المثاليون أحيانا «الذاتية» أو «الأنا».

هذا التسلط، هو من ناحية نتيجة منطقية لقضية الحس المشترك القائلة بأن كل شيء نعرفه عن العالم يأتي إلينا من تجربتنا أو من خلال الأفكار أو بعبارة أخرى من خلال الوعى.

غير أن إيمان الحس المشترك يحتاج بدوره إلى التفسير. (والفلاسفة اليونان مثلا لم يفهموه). جانب كبير من التفسير أتى من المسيحية وتشديدها على «الروح» والمصادر الداخلية للإنسان، ولقد رفض الإصلاح الديني مثلاً، السلطة «الخارجية» للكنيسة، لصالح الأوامر «الداخلية» للضمير. والمفهوم المسيحي للروح يسم تصورنا للعالم بعلامة لا تمحى بالإصرار على هذا «الداخلي» في الفلسفة الحديثة نفس هذا التأكيد على الاستقلال العقلي يحدد عصر فلسفة ديكارت الذي أصر على حاجة كل فرد ليقرر- لنفسه- ما هو حق وما هو باطل، ما هو صادق وما هو كاذب، على أساس براهين المرء وتجاربه، وهي فكرة تحدد في النهاية عصر التنوير، وبالتالي فهي فكرة لا تزال تحدد طريقة تفكيرنا.

لكن ذلك فيما يبدو تأكيد بريء على الوعي يتخذ لغة عشوائية عندما يكفر فيه المرء: لو أن كل شيء نعرفه يعتمد على الوعي، فكيف يمكن لنا أن نعرف أي شيء خارج الوعي؟ وفي استطاعتنا أن نرى في سهولة ويسر كيف أن تعرف إلا أفكارنا وتجاربنا فحسب. ومن هنا نصل بسهولة إلى مأزق: فإما أن نقبل الفكرة غير المحتملة القائلة بأننا لا نعرف أي شيء عن العالم خارجياً، أو نذهب بطريقة ما إلى القول بأن أفكارنا وتجاربنا هي ذاتها عناصر مكونة للعالم.[1].

وهكذا تصبح مثاليين. وتلك هي البداية التي تبدأ منها الميتافيزيقا المثالية، وسوف نرى أن فشته قد سلّم ببساطة بالتراث المثالي القائم من ليبنتز حتى كانط، بادئا فلسفته بأسرها بالضبط من سلسلة الاستدلال هذه.

وهكذا تعتمد المثالية الألمانية على – سلسلة من المحاولات لإنشاء مذهب (نسق) يتضمن في آن معاً تجاربنا اليومية ومعتقداتنا

---

(1) وقيل مثل ذلك في شلنج في «مذهب المثالية» الترنستدتالية» توبنجن عام 1800 بإصراره على أننا نحن بين اثنين – واثنين فقط- من الحالات الممكنة: «أما أن يؤخذ الموضوع على أنه العنصر الأولي ثم نسأل بعد ذلك كيف يتفق معه العامل الذاتي» أو أن يؤخذ العامل الذاتي على أنه العنصر الأولي ثم تكون المشكلة عندئذ كيف يمكن للموضوع أن يتفق معه أن يلحق به، ومن المهم أن نبدأ بتقدير واقعة أن مثل هذه الأسئلة كان لها أهمية واحتلت مركز الصدارة في عصر هيجل، وذلك قبل أن ينقدها فلاسفة مثل «نيشته» و «فتجنشين» لكن بالطبع تقدير ذلك لا يعني أن نقع فيه.

وهذه النظرة الخاصة القائلة بأن العالم يعتمد على أفكارنا وتجاربنا. وهنا مشكلات واضحة مثل ماذا سيكون علاقة ذلك بالعلم الذي لا ينظر فيما يبدو أفكارنا بل عالمنا الموضوعي؟ وماذا نقول عن الدين الذي يتحدث عن أمور تجاوز تجربتنا؟ وماذا نقول بشأن المسائل العملية في حياتنا..؟ وكيف تؤثر نظرتنا للعالم في هذه المجالات؟ تحت اللغة الغامضة- وأحيانا البغيضة- للفلاسفة للمثاليين الألمان تصويرات ملهمة وخطرة من تاريخ التفكير الغربي.

إمانويل كانط (1724-1804)

كان هيجل يعتبر كانط.. «الأساس ونقطة البداية في الفلسفة الألمانية الحديثة» ولهذا فقد أعطى كانط- في كتابه «محاضرات في تاريخ الفلسفة» [1] مكانة لم يعطها لأفلاطون وأرسطو. فقد كان كانط المركب الكبير لمدارس الفكر السابقة عليه- وأكثر من ذلك فقد كان هو إبراهيم في كل حركة فلسفة غربية في القرنين الماضيين: البرجماتية، والوجودية، والوضعية المنطقية، والفينومينولوجيا، والمثالية الترنستدتالية، والمثالية الاجتماعية وسيكون من الخُلف معالجته على أنه مؤثر في الفلسفة الألمانية في أوائل القرن التاسع عشر، فبدون كانط ما كان يمكن أن يكون لمثل هذه الفلسفة أن توجد».

وليس من الإنصاف أن تعالج البناء المعماري عند كانط في صفحات قلائل لكن قد يكون من الجائز أن تسجل بعض الخواطر عن اهتماماته الرئيسية ومنهجه في معالجتها وعن نتائجه الثورية. باختصار: اهتمامه الرئيسي انصب على الدفاع المتبادل والمصالحة بين

---

(1) المجلد الثالث من ص423- ص478 من الترجمة الإنجليزية (المترجم).

«المعرفة العلمية» والقيم العملية للأخلاق والدين في نظرة نسقية واحدة عن الكون.

منهج كانط ديكارتي- استعاره من ديكارت – ويعتمد على فحص تجربتنا بهدف تطوير المعايير «الذاتية» (أو الباطنية) للحقيقة و«الموضوعية». وهكذا أصبحت فلسفته هي التحليل النقدي للوعي البشري و «للعقل»، وللبرهنة على ضرورة تجربتنا بالعالم «الخارجي» وحدود تلك القوانين التي تطبق على ذلك العالم: عالم الطبيعة واختلاف عالم الحرية البشرية أنها «نقد» للعقل بمعنى البرهنة على حدود العقل، والمعقول الذي نؤمن به في آن معاً[1].

لم تكن مشكلة كانط الرئيسية محيّرة فلسفية فنية، كما تبدو للقراءة الأولى لمؤلفاته وإنما هي مشكلة شخصية عميقة شارك فيها معظم شخصيات عصر التنوير. العلم والدين كانا- منذ عصر النهضة – في عراك. وادعى كل منهما الشرعية الكاملة على حساب الآخر. وجاء وقت كانت جميع الافتراضات العلمية تدافع فيه عن نفسها بالالتجاء إلى الكتاب المقدس ثم تخلى هذا العصر، وأفسح الطريق لعالم نيوتن ولعصر التنوير، حيث اضطرت معتقدات الكنيسة الآن لتبرير نفسها أمام البنية العلمية.

ولقد كان كانط من أتباع فازياء إسحق نيوتن، لكنه كان كذلك مسيحياً ورعاً فكيف يمكن أن يوفق بين دينه وعالم نيوتن الآلي عالم الأجسام الدائمة الحرجة، حيث لا يكون الإنسان فيه سوى جزء من آلة، والله – لو كان جزءاً من الفرض على الإطلاق- يبدو قد تحول إلى

---

(1) انظر نقد العقل الخالص لكانط ترجمة نورمان كيمب سميث (نيورك مكميلان عام1958).

مجرد صانع عظيم يملأ الساعة، ويضع آلة الكون في حالة حركة ثم يجد نفسه بلا أعباء ولا واجبات أخرى، أما عالم التطبيق العملي فإن المسؤولية البشرية تجد نفسها فيه مطلوبة أن تنكر حرية الأفعال وتجد الإيمان بالله يتناقض مع الإيمان بالاستقلال الآلي للعالم. وهكذا أصبحت مشكلة كانط واضحة: التوفيق بين هذين الضدين المتصارعين. وتمكين الإنسان من أن يكون مثل كانط مؤمن تماماً بفيزياء نيوتن، ومسيحياً ورعاً، ومواطناً مسؤولاً[1].

ولم يكن التوفيق بين المعرفة والتطبيق العملي مشكلة كانط وحدة، فالمنطقان قد هاجمها حديثا الفيلسوف الاسكتلدرى ديفيد هيوم الذي أصبح كانط مديناً له بأنه «أيقظه من سباته الدجماطيقى» – لقد ذهب هيوم بغير رحمة إلى أن مبادئ الصورة النيوتونية عن الكون وعن معرفتنا اليومية من المستحيل تبريرها لا بالالتجاء إلى البصيرة العقلية ولا بالالتجاء إلى التجربة، غير أن مثل هذه المبادئ لازمة وضرورية، وقد يجوز أن نبرر أنها ليست كذلك (بما في ذلك اعتقادنا بوجود العالم خارجنا إلى جانب أشياء أخرى).

وبالمثل ذهب هيوم إلى أن المبادى الأخلاقية والنظريات الدينية هي كذلك تجاوز مجال التبرير العقلي أو التجريبي. وحاستنا الخلقية هي مجرد «مشاعر» ومعتقداتنا الدينية مجرد خرافات وخوف. وهكذا

---

(1) ربما من المهم أن نستبق عند هذه النقطة أن ذلك لم يكن الطموح الشامل لكانط الذي أخذ به خلفاؤه المباشرون لا سيما فشته وشلنج وهيجل فشته وهيجل، بصفة خاصة لم يكونوا أسرى لعلم نيوتن مثل كانط رأوا هذه القسمة الحادة بين الضدين المتقاتلين بوصفها المشكلة الرئيسية في فلسفته هو أكثر منها مفارقة كونية ورثها كانط في الماضي.

وجد كانط أنه من الضروري ليس فقط التوفيق بين الضدين المتصارعين بل أيضاً تبرير كل منهما أيضاً.

وهذه المشكلة الثانية أدت إلى مشكلة ثالثة. لقد حاول كثير من الفلاسفة قبل كانط تبرير المبادئ الأساسية للمعرفة والتطبيق العلمي، وكان النظام الذي حاول ذلك هو الميتافيزيقا «ملكة العلوم» التي مثلت أرض المعركة لقرون من الفلاسفة من مختلف المشارب ولم تظفر «حتى ببوصة واحدة من الأرض» من أي من الأطراف المتنازعة. لهذا كان من الصعب على الميتافيزيقيين أن يحددوا ماذا يكون عليه العالم في «الواقع»؟ لمدة ألفين من السنين من النزاع الذي لا نهاية له لا يمكن أن يعني سوى شيء واحد هو أن هناك خطأ ما في الطريقة التي سارت بها هذه المنازعات.

وبالتالي ففي استطاعتنا أن نلخص أهداف كانط من الفلسفة بأنها الدفاع والتوفيق بين المبادئ الميتافيزيقية الأساسية للمعرفة العلمية. والقيم العملية للأخلاق والدين، ولا بد أن نضيف، والجمال، وهو لكي يفعل ذلك كتب في حياته ثلاثة كتب هامة في النقد: «نقد العقل الخالص» (1781 والطبعة الثانية 1787)، حاول فيه الدفاع عن المبادئ الميتافيزيقية للعلم والرياضيات، والمعرفة بصفة عامة. ثم «نقد العلم العملي» عام 1788 حاول فيه الدفاع عن الأفكار الميتافيزيقية للأخلاق والمسيحية. ثم «نقد ملكة الحكم» 1790 الذي فضلاً عن أنه يربط النقدين الآخرين معا، فقد حاول الدفاع عن كلية الأحكام الجمالية للتذوق، والدفاع عن الصورة العضوية الشاملة للكون، فيما وراء النسبية الآلية للعلم، ومتفقة مع «الروح» الألماني لذلك العصر.

وهذه المجلدات الثلاثة الرائعة تدعمها ملخصات قصيرة بنيت

على أساس الجوانب الخاصة للفلسفة النقدية.

يخبرنا كانط بأن «كل معرفة تبدأ من التجربة» لكنه يضيف، وكل معرفة ليست، كما يزعم التجريبيون تنشأ من التجربة. أعني أن بعض مبادئ المعرفة تصوراتها وأحكامها الأساسية- تزودنا بها التجربة، فهي شروط تجعل التجربة ممكنة فهي تسبق أي تجربة جزئية وهي بمصطلحات كانط قبلية apriori. نقطة البدء ديكارتية لكن الاستراتيجية جديدة لقد أصر كانط- مثل ديكارت – على الاستقلال العقلي يتطلب أن كل ما هو جدير بأن نؤمن به يمكن أن يبرهن عليه المفكر الفرد بممارسته لعقله. والجديد، بل الثوري هو أن استراتيجية البرهنة سوف تكون أن نبين أن المبادئ الأساسية للمعرفة والأخلاق- تلك التي كانت موضع شك الشكاك- هي مبادئ كلية وضرورية، لأننا نحن أنفسنا تزودنا بها تجربتنا، وليس ثمة مبادئ أخرى ممكنة. من ثم فإن المبادئ الأساسية لتجربتنا هي شروط ضرورية لأى تجربة ممكنة»[1].

ومن ثم فقد كانت استراتيجية «نقد العقل الخالص» (أو النقد الأول) يمكن تلخيصها على النحو التالي: «ما هي الشروط الضرورية بالنسبة لي لكي أمر بتجربة، وبالتالي لكي أعرف التجربة؟» واستمر ليبين أنه من بين هذه الشروط ضرورة وجود

(1) ذكر كانط اثنتى عشرة مقولة استعارها من بعض نظريات علم النفس التي طواها النسيان. وقد رفض هيجل التقاط المقولات حيثما وجدها، وأصر متابعا فشته وشلنج على ضرورة وجود طريقة نسقية لاكتشاف المقولات. لقد استخدم هيجل هذا المصطلح بحذر وفي الغالب مع الإشارة إلى كانط (انظر مثلا ظاهريات الروح، ص235)

العالم في خارجنا، في الزمان والمكان. وجود الموضوعات المادية التي لا تعتمد على إدراكنا لها، حقيقة أو واقعة علاقات السبب والنتيجة بين الأحداث المختلفة، وأنها ليست مجرد عادات ترابط أو تجاور من جانبنا (كما ظن هيوم). وهذه الشروط في كل حالة هي صور أو مفاهيم يزودنا بها الذهن البشري. وهو يخبرنا أن الزمان والمكان «صور قبلية للحدس» في حين أن جوهرية الموضوعات، وضرورة السبب والنتيجة هي: «تصورات قبلية للفهم» أو بلغة كانط مقولات (واللفظ مأخوذ من أرسطو).

من وجهة نظر الفلاسفة خلفاء كانط المباشرون ومن بينهم هيجل فإن هذه الاستراتيجية يمكن النظر إليها كمحاولة «للاستنباط» من مقدمة أولى واحدة، أعني الواقعة الديكارتية الخاصة تعين وجود المرء الواعي، والبنى الضرورية للتجربة البشرية. ويلعب الاستنباط دوراً رئيسياً عند كانط كما هي الحال عند أتباعه، لكن من الواضح لكل إنسان أن «الاستنباطات» التي قاموا بها ليست «استنباطات» بالمعنى الحديث للكلمة (الاستدلال الصوري من قضية واحدة لأخرى، طبقاً لقواعد معينة مشروعة)، والاستنباط هو بالأحرى برهنة (وليس بالضرورة برهان) للشروط الضرورية للتجربة، أو هو الوضع الذي يجعل لتجربتنا معنى.

وكانت استراتيجية كانط في الأخلاق مماثلة، أن يبيِّن من واقعة أن لدينا حساً أخلاقياً (في معارضة مجرد الرغبات الشخصية و«الميول») أن مبادئ معينة عقلية لأنها الشروط الضرورية لذلك الحس الأخلاقي. مثلا، المشروعية الكلية للقوانين الأخلاقية، والإيمان بالله كمراقب للأخلاق. غير أن المجهود لهذا العبء كله «استنباط» المبادئ الضرورية هو من البداية إلى النهاية، يتطلب الاستقلال العقلي، والإصرار بأن جميع المبادئ العقلية لا بد أن تكون

بمعنى ما «خاصة بي» بقدر ما تكون كلية، بحيث لا تقبل في أية حالة على أساس العادات أو التقاليد أو المشاعر أو السلطة.

وعن طريق استخدام الاستراتيجية الديكارتية فإن كانط حل مشكلته الأولى الضاغطة- التوفيق بين المعرفة والتطبيق العملي- بالتمييز بين نشاطين مختلفين للوعي: «الفهم» الذي يشكل بتصوراته تجربتنا «والعقل» الذي «يشرع قوانين الحرية لأنفسنا كفاعلين». وأحيانا يقول كانط إن «الفهم» والعقل لهما سلطتان منفصلتان على نفس الأرض» الأول يهتم بقوانين العلم، والثانى يهتم بمبادئ الفعل الحق. وهو يقول في أحيان أخرى إن هاتين الملكتين تحددان «عالمين مختلفين» لكنهما لم تعودا متناحرتين: فقد أعطى العلم سيطرة كلية على مجال المعرفة، كما أعطى للأخلاق والدين سيطرة مطلقة على عالم الفعل البشري، ويحمل هذا التمييز بداخله اعتراضاً ممكناً يقول إن مبادئ الأخلاق والدين لا يمكن معرفتها على الإطلاق، كما أنها تتركنا مع شك مزعج يقول إن هذا الانفصال الجذري سوف يجعل مشكلة التوفيق بين هذين العالمين أكثر صعوبة أمام كانط من حيث أنه سيجعل عالم المعرفة وعالم الفعل، والأمان، عالماً واحداً هما نفس الشيء ونفس العالم. وهذان الاعتباران سيكونان محل عدم رضا أتباع كانط وأعنى بهم فشته، وشلنج، وهيجل. لكن قبل أن نتجه إلى مشكلات فلسفة كانط علينا أن نتجه أولاً إلى المحرك الأساسي «الثورة الكوبرنيقية» التي غيرت تماماً اتجاه الفلسفة من طبيعة الواقع. «الموجود هناك بالخارج» – إلى البنى الأساسية للوعي البشري.

لمدة ألفين من السنين منذ فيثاغورس، وحتى سقراط، تابع الفلاسفة فكرة التركيز على الإنسان في الفلسفة («الإنسان معيار الأشياء جميعاً») وكذلك أعرف نفسك. ولقد تجلت هذه الفكرة في

العصور الحديثة في عصر التنوير، في ثورة ديكارت ولوثر ضد الكنيسة والسلطة، ومحاولة نيوتن الجريئة إدراك الكون- في إطار الفهم البشري.

لكن في نفس هذين الألفين من السنين تراجع الفلاسفة عن هدفهم بجبن، ووقعوا في شراك العالم «الخارجي»، عالم يجاوز تجربتنا المباشرة. لقد كان العالم البشري عند أفلاطون هو العالم الزائل، عالم التغيرات والصيرورة، وهو مجرد ظل للعالم «الحقيقي». أما بالنسبة لديكارت (1596-1650) فإن كل ما شعر أنه على يقين منه على نحو مباشر (على الأقل السابق على الضمان الإلهي) هو أفكاره الخاصة. وانطباق هذه الأفكار على العالم الفزيقي هو أمر مشكوك فيه.

وبالمثل رأى جون لوك (1632- 1704) أن أفكارنا مجرد تمثلات للعالم «الخارجي» ولم تكن حيلة صعبة بالنسبة للأسقف جورج باركلي (1685-1753) وديفيد هيوم (1711-1776) عندما يبدآن من هذا الموقف، أن يبينا أننا لن نستطيع أبدا أن نعرف أي شيء خارج أفكارنا.

ولقد قام كانط بالخطوة الحاسمة في الرد على هذا التراث (لكنها ليست الخطوة الكاملة- فقد تركت ليقوم بها هيجل)- وتحقيق الطموح الذي طال أمده في التمركز البشري، في الفلسفة. لقد عكس جذريا الأولوية وغير عبء الدفاع. فقد أصبح الوعي وليس العالم هو النقطة الثابتة كمرجع لنا. لقد سأل الفلاسفة الآخرون «فكيف يمكن لي أن أعرف أن أفكاري تطابق الطريقة التي يوجد بها العالم بالفعل؟» ويبدو التغير للوهلة الأولى مجرد خفة يد، لكنا لو تتبعنا جواب كانط لرأينا أنها حقا ثورة كوبرنيقية. فهو يقول ينبغي علينا أن

لا نسأل بعد ذلك عما إذا كان في استطاعتنا أن نعرف ماذا يشبه العالم، بل ينبغي علينا أن نسأل ماذا يجب أن يشبه العالم كما نعرفه.

ولقد كان ذلك رده على تحدي هيوم الشاك، فالمبادئ الأساسية للميتافيزيقا ليست عبارات مما لا يمكن الدفاع عنه عن الواقع أو عن العالم. وإنما هي بالأحرى وصف لو عينا بالعالم، والبنى الضرورية التي نفرضها على تجربتنا. وليست «قوانين الطبيعة». آخر مختلف عن قواعد طبقة لها ننظم أو نؤلف عالمنا طبقا لتجربتنا الخام. «الفهم هو بذاته مشروع الطبيعة».

وفكرة أننا ننظم أو نؤلف عالمنا طبقا لقواعد (عن طريق خيالنا المنتج) تعني كما لو أننا، كل واحد منا، يخلق بالفعل عالما بخياله الخاص.

غير أن ذلك لم يكن في ذهن كانط، لقد أصر قبل كل شيء، أن هذا النشاط يتضمن عنصراً سالباً كذلك، فحساسيتنا، وحدوسنا، التي نفرض عليها تصوراتنا الفهم أو مقولاته. لهذه الحدوس أيضاً صورة ضرورية أعني صورة الزمان والمكان، وفضلاً عن ذلك فليس الأمر كما لو أن تصوراتنا أو مقولاتنا مسألة خيار لنا، فالجزء الأكبر من كتاب كانط «نقد العقل الخالص» مخصص لأيضاح أن قائمة المقولات التي نستخدمها لفهم العالم هي القائمة الوحيدة للمقولات التي يمكن لأي وعي أن يستخدمها ليخبر العالم ويفهمه.

ويسمي كانط هذا الإيضاح «الحجة الترنسندتالية» أو «الاستنباط» وغرضها هو بيان أن مقولات فهمنا هي في آن معاً ضرورية وكافية لأي تجربة ممكنة. وبالمثل فإن تجربتنا عن العالم الخارجي في الزمان والمكان هي ضرورية لأي تجربة ممكنة. وهذه الحجج المقصود بها أساساً الرد على هيوم لأنه لو كانت المبادئ

الموجودة في المشكلة هي المبادئ الوحيدة الممكنة للمعرفة، فإنها عندئذ تشكل، يقيناً برهاناً عقلياً مشروعيتها الكلية.

وهذه الثورة الكوبرنيقية هي كذلك إجابة الاهتمام الثالث لكانط، لفهم وإنهاء ما يبدو بغير نهاية وكان موضع نزاع بين الفلاسفة. وطالما اعتقد الميتافيزيقيون أنهم يقترحون بنى نهائية لعالم تجربتنا الخارجية، فلا عجب إذن فيما يقول كانط إنه «لا يوجد معيار للتفرقة بين المعرفة السليمة من الأحاديث الضحلة»[1].

لكن إذا كانت المبادئ الميتافيزيقية هي في الواقع وصف للقواعد الضرورية أو لبنى أي فهم للعالم، عندئذ فإن عزم الميتافيزيقا يكون في يدنا. فإما أنه يمكن البرهنة على المبدأ الميتافيزيقي- عن طريق الحجة الترنستدتالية أو الاستنباط الترنستدتالى- ليكون مبدأ ضرورياً للتجربة، وإما لا يمكن ذلك. فإذا كان لا يمكن ذلك فقد يجوز- كما ذهب هيوم- «أن نلقي به في النار، لأنه لا يمكن أن يحتوي إلا على سفسطة ووهم» (بحث في الطبيعة البشرية ص173) ما لم يكن له دور آخر في الحياة البشرية- دور عملي- حيث يصبح في هذه الحالة مسألة خاصة بالعقل لا الفهم[2].

---

(1) تمهيد لكل ميتافيزيقا مقبلة ص4.

(2) في ملحوظة في «نقد العقل الخالص» يعلق كانط قائلاً: «الموضوع الحقيقي الذي تبحثه الميتافيزيقا عبارة عن ثلاثة أفكار فقط: الله والحرية والخلود... وكل موضوع آخر يبحثه ذلك العلم هو وسيلة فقط لإقامة هذه الأفكار وحقيقتها «ص325» غير أن هذه الأفكار الثلاثة كما بين كانط هي موضوعات للعقل العملى وهي ليست موضوعات ممكنة للمعرفة أو الفهم.

ولقد قدَّم كانط فكرة «الجدل» في الجزء الأخير من «نقد العقل الخالص»- وسيلة للمحاولة اليائسة لإدراك اللامتناهي، ولمعرفة البنى النهائية للكون (بما في ذلك الله) والطبيعة النهائية للذات أو النفس.

لقد ميز كانط بين الفهم الذي يطبق تصوراته فحسب على معطيات التجربة، وبهذه الطريقة وحدها يمكن أن نعرف الموضوعات الجزئية/ المتناهية، والعقل الذي يطبق هذه التصورات نفسها في مجالات تجاوز معطيات التجربة: على الكون ككل، وعلى الذات أو النفس أو الكيان الميتافيزيقى، وعلى الله. ومن ثم يصبح السؤال: هل في استطاعتنا أن نعرف مثل هذه الأشياء من خلال العقل وحده: «العقل الخالص»..؟ وجواب كانط هو: «لا».

ومن الجدير بالملاحظة أن هيجل يعترف بأن جدل كانط الترنستدتالي «هو أعظم إسهام له في الفلسفة من حيث تمييزها الأساسي بين «الفهم» و «العقل» واستبصاراته في محاولة تطبيق تصوراتنا على اللا متناهي. ما اكتشفه كانط هو أن هذه التصورات، عندما تطبق على هذا النحو، تسلم إلى نتائج متناقضة ومع ذلك صحيحة أو مشروعة، أعني أن أزواجاً من النقائض Antinomies يدعم كل منها حجة سليمة ومشروعة تماماً.

ونقائض كانط الأربع هى:-

نقائض العقل الخالص[1]

(1) راجع هذه النقائض في كتابه «نقد العقل الخالص» ترجمة كيمب سميث ص396-421.

القضيـة	النقيـض
للعـالم بدايـة في الزمـان، وهـو محدود في المكان	- ليس العـالم بدايـة ولا حـد، ولكنه لا متناه من حيث المكان والزمان على السواء.
كل جوهر مركـب فهـو مركـب من أجزاء بسيطة، ولا يوجـد في العالم شـيء إلا وهـو بسـيط أو مركب من أجزاء بسيطة.	- لا شـيء مركبـا في العـالم مركـب مـن أجـزاء بسـيطة، وليس يوجـد في العـالم شـيء بسيط.
العليـة الطبيعيـة ليسـت العليـة الوحيدة التي ترجع إليهـا جميـع ظواهر العالم، بل من الضـرورى التسليم أيضاً بعلية حرة لتفسـير هذه الظواهر.	- ليس هناك حرية، ولكن كـل شـيء في العالم يحدث بموجـب قوانين طبيعية.
للعـالم المحسـوس موجـود ضـرورى أمـا أنـه جـزء منـه أو علة مفارقة له.	- لا يوجد موجـود ضـرورى سواء في العالم، أو خارج العـالم باعتباره علته.

ولقـد ذهـب كـانط إلى أن مثـل هـذه النتـائج خُلـف محـال...Absurd وهـي لا تـبرهن إلا عـلى أن الميتـافيزيقيين ينبغـي عليهم أن يكفوا عن محاولة فهم اللا متناهي. غـير أن هيجـل سـوف ينتهى إلى نتيجـة مختلفـة تمامـاً، وهـو سـوف يمتـدح اكتشـاف كـانط للنقائض، لكنه سوف يشكو من أن كانط لم يـذكر سـوى أربـع منهـا

فحسب في حين أنه يوجد منها في الواقع عدد لا نهاية له. إن ما اكتشفه كانط- في رأي هيجل- هو جدل العقل، الذي يمكن أن يتخذ في وقت واحد مواقف متعارضة، بل ربما متناقضة، نحو العالم. وليس هنا مجال شرح أو الدفاع عن هذه القضية الهيجلية، لكن من المهم أن نتذكر أن فكرة التناقض هذه، وفكرة الجدل، والمثلث الشهير «القضية- النقيض-المركب»، تنبع من كتاب كانط الأول «نقد العقل الخالص».

مع «الثورة الكوبرنيقية» أصبحت الأسئلة حول البنية الأساسية للعالم أسئلة تدور حول البنية الأساسية لعقولنا.

غير أن فهم الطبيعة ليس سوى مشروع بشري واحد كذلك مبادئ تقوم على تصورات العقل لها نوع خاص من المشروعية. لا بوصفها معرفة بل في إطار التطبيق العلمي. وهذا هو أساس الانفصال الجذرى عند كانط بين عالم المعرفة والعلم والعالم العملى لله والأخلاق والعقل البشري. العالم الأول «العالم الحسي» للمعرفة العلمية والآلية النيوتونية، منظوراً من وجهة نظر الفهم، بما في ذلك مقولات الجوهر والسببية الكلية، مطبقا على معطيات التجربة داخل صور الزمان والمكان.

والعالم الثاني «العالم المعقول» للأخلاق، والحرية. والنوايا الطيبة. وخلود النفس، منظوراً إليه من زاوية الإنسان كفاعل أخلاقي مريدا أعماله الطيبة على أساس المبادئ العقلية الكلية للواجب. داخل العالم الحسي.

أما داخل العالم المعقول عالم الله والأخلاق فإن السيادة تكون للحرية البشرية والمسؤولية، وعدم انتهاك الإيمان الديني فهي تجاوز ما يمكن أن تصل إليه الجبرية العلمية ومتطلبات البنية العينية. فكل

منا يعيش في عالمين أو أن له في الحقيقة ذاتين: ذات لكل عالم، ذات عارفة (أو «ترنسندنتالية») تزود التجربة بمقولات الفهم، وذات عاقلة مريدة تعمل بحرية وتقع خارج صورتي الزمان والمكان فهي تقف أمام الله.

وفى كلا العالمين يسود المثل الأعلى لاستقلال الإرادة، لكن ثنائية هذين العالمين، وهاتين الذاتين هي التي ستدفع الثورة الكانطية إلى آفاق قصوى عظيمة. على نحو ما كانت في تناقضات عصر التنوير الفرنسي- الذي دفع بالثورة الفرنسية إلى محاولات يائسة لتعزيز نفسها. ولقد حاول كانط نفسه القيام بهذا المركب في كتابه الثالث «نقد ملكة الحكم» لكنه ظل برضاه هو نفسه ثنائياً.

أما فشته وشلنج وهيجل فقد ظلوا من أتباع الثورة الكوبرنيقية الذين لا يستسلمون لكنهم رفضوا أن يظلوا في الثنائية الكانطية. ولقد كان التطلع إلى إعداد مركب من «النظرية والتطبيق» هو الدافع إلى حمل الثورة إلى ذروتها العقلية عام 1806 في كتاب هيجل «ظاهريات الروح».

كان لكانط إذن موقفان، عالمان، ذاتان، وجهتان من النظر وهي ثنائية ستكون مزعجة إلى حد كبير. لكنه وقع في الخلط في الجزء الذي كان، بلا جدال، أجرأ جزء في فلسفته. فكما أن الفلاسفة السابقين عليه قد بدأوا بالتركيز على الإنسان ثم سقطوا في الفكرة المشؤومة «فكرة العالم الخارجي» الذي يجاوز تجربتنا، فكذلك سقط كانط مضطراً، مع تردد ملحوظ في البداية، إلى تقديم فكرة العالم — في ذاته. الذي يجاوز تجربتنا، وأن كان يجاور عالم تجربتنا وفهمنا.

ثم جاء الفلاسفة بعد ذلك لا سيما فشته وشلنج، وهيجل، فحاولوا التقليل من هذا «الخطأ القاتل» في فلسفة كانط. لكن لاشك

انْ هذا التمييز بين عالم التجربة- العالم الظاهري أو عالم الظواهر- والعالم كما «هو في ذاته»- العالم النومين- أو عالم النومين كان ضروريا على نحو مطلق لفكر كانط، فقد كان هذا التمييز بين عالم تجربتنا وعالم الشيء في ذاته هو الذي زوَّد كانط بالأساس للتفرقة بين عالمين : عالم الحس وعالم العقل، وفكرة عالم الشيء في ذاته هي التي تزودنا بالعنصر السالب المتقبل من تجربتنا، حدوس الحس المعطاة لنا بواسطة العالم ذاته، أن عالم الشيء في ذاته، الذي يجاوز مقولات الفهم والصورة الضرورية للزمان- وهذا يفسر كيف يمكن لذواتنا أعنى ذاتنا النومينية- أن تكون خالدة ومجاوزة لمخالب الزمن.

وقل مثل ذلك في أنها تسمح لله بأن يكون خارج مجال فيزيقا نيوتن، وخارج صورتى الزمان والمكان، ومع ذلك بقى له الدور الأساسي للحكم الإلهي والجزاء الأخلاقي النهائي. وفضلاً عن ذلك فإن مثل هذا التمييز هو الذي سمح لكانط بالدفاع عن التصور غير النيوتنى للكون، على أنه وجود متصارع أو مكافح لا على أنه مسألة تفسير علمى بل هو مع ذلك مسألة إيمان عقلي.

غير أن هذه المزايا لم تكن بدون ثمن، فقد كان لإضافة عالم الشيء في ذاته نتيجة، كما برهن فشته وآخرون في الحال هدمت النقطة الأساسية في ثورة كانط. وفضلا عن ذلك فإن الفكرة التي تقول إن الذات الأخلاقية تنتمى إلى عالم الشيء في ذاته، وليس إلى عالم التجربة لها نتيجة خرقاء هي أن أفعالنا الأخلاقية وأعمالنا في عالمنا اليومى قد تَّم إنجازها خارج العالم الفيزيقي الذي تتحقق فيه نتائجها. لقد حاول فشته بطريقة حمقاء ثم بعد ذلك هيجل، حذف أو استبعاد العالم الذي يجاوز التجربة ومتعلقاته إذ لا بد أن تكون المعرفة والتطبيق جزء من «نسق» واحد.

استراتيجية كانط

فى عالم التطبيق توازي استراتيجية في كتابه الأول «**نقد العقل الخالص**» و «**نقد العقل العملي**» يبدأ بواقعة ذاتية عن التجربة الأخلاقية ثم يحاول بعد ذلك أن يبين باستخدام نموذج الحجج الترنسندنتالية أن مبادئ الحياة الأخلاقية صحيحة وضرورية على نحو كلي **لأى موجود كلي**[1].

هذه العبارة الأخيرة تمثل خطوة ثورية أخرى في فلسفة كانط، لأن أحد هذه المخلوقات العاقلة (الذي يخضع بهذا الشكل للقانون الخلقي) هو الله. هذا التحول الدراسي في الأولية من الحجج التقليدية التي تقيم الأخلاق على كلمة الله، إلى القول بأن وجود الله، عند كانط، سوف يقوم على أساس القانون الخلقي أكثر مما يقوم القانون الخلقي سوف يدافع عنه بالالتجاء إلى وجود الله، الأخلاق هي أساس العقل العملي كله، والدين كذلك، حجة كانط هي أن الأخلاق تتألف من المبادئ الصورية على نحو خالص في صورة «**الأمر المطلق**» الذي يأمر الإنسان بأن يفعل ولا يسمح

---

(1) تأسس ميتافيزيقا الأخلاق ترجمة د. عبد الغفار مكاوى- الدار القومية للطباعة والنشر عام 1965 (المترجم).

بالاستثناءات أو المفاضلة الشخصية ولا يهتم بالظروف الفردية [1].

وهكذا وضع كانط تمييزاً حاداً، (واضعاً هيوم في ذهنه مرة أخرى) بين الواجب أو الفعل على أساس مبدأ عقلي ديني وبين البواعث والميول الشخصية والمشاعر- أو أي شيء آخر خلاف الرغبة الخالصة في أداء المرء لواجبه. ومن ثم فالقوانين الخلقية هي أوامر مطلقة تجرد من الأفراد وتزودنا بالأخلاق الصورية لجميع المخلوقات العاقلة. والكلية غير المشروطة للقوانين الأخلاقية قد سمح لكانط من تحقيق المثل النهائي لفلسفته، لاستقلال العقلي. بإصراره على أن الأخلاق هي مسألة من مسائل العقل وحده، فقد أنكر ضرورة الالتجاء الفردى للظروف الجزئية، أو العادات المحلية، أو الظروف الطارئة التي قد لا يشعر بها المرء. على أن تطبيق مثل هذه المبادئ على حالات جزئية سوف تظل مشكلة مفتوحة، وها هنا يثير فشته ثم هيجل بعد ذلك اعتراضا بأن كانط فشل في رؤية ما هو أساس في الحياة الأخلاقية – خصوصيات المزاعم الأخلاقية البشرية. لكن حاستنا الخلقية، عند كانط، بوصفها مستقلة استقلالاً ذاتياً تاماً عن الأعراض الخارجية- هي مقدمة للفلسفة العملية مثلما أنها واضحة بذاتها بوصفها واقعة لوجود المرء الخاص في «نقد العقل الخالص».

---

(1) يقول كانط «ليس ثمة سوى أمر مطلق واحد يمكن التعبير عنه على النحو التالي: لا تفعل الفعل إلا بما يتفق مع المسلمة التي تمكنك في نفس الوقت من أن تريد لها أن تصبح قانوناً عاماً «تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق ترجمة د. عبد الغفار مكاوي ص 61 الدار القومية للطباعة والنشر بالقاهرة عام 1965 (المترجم).

محتويات الكتاب

مقدمة 3
القسم الأول 5
1- سنوات التجربة 7
(أ) المثل الأعلى في الديانة الشعبية: 10
(ب) تأثير كانط: 12
2- سنوات الاكتشاف 17
(أ) «شمول الحب»: 20
(ب) مجمل المذهب أو شذرة مذهب: 23
3- الرومانسية 25
(أ) هيجل وشلنج: 33
(ب) نقد شلنج: 38
(ج) اندماج مذهبي فشته وشلنج: 42
4- المذهب الأول لهيجل 47
(أ) اللوجوس والروح: Logos& Mind. 53
(ب) – الروح المطلق: 55
(ج) «الإيمان.. والمعرفة»: 57
(د) القانون الطبيعي: 61

5-) الرومانسية تتحول إلى عقلانية.....67
(أ) الفكر النظري والتاريخ: 70
(ب) نموذج البروليتاريا: 74
(ج) الوعي الشقي: 77
(د) العقل والوحي: 79
6 – المذهب النهائي 83
أ – علم المنطق: 85
(ب) الموسوعة.....90
(ج) فلسفة الحق: 93
القسم الثانى: «المذاهب المثالية.. بعد كانط» 99
المدخل 101
(1) ملاحظات تمهيدية 103
(2) فلسفة كانط والميتافيزيقا المثالية.....107
(3) معنى المثالية إصرارها على المذهب وثقتها في مجال الفلسفة وقدرتها.....117
(4) المثاليون واللاهوت 121
(5) الحركة الرومانسية والمثالية الألمانية.....127
(6) صعوبة تحقيق البرنامج المثالي 141
(7) العنصر التشبيهى في المثالية الألمانية () 145
(8) الفلسفات المثالية للإنسان.....151
القسم الثالث: «من كانط إلى هيجل» 159
استراتيجية كانط 185
محتويات الكتاب 187

منتدى سور الأزبكية

WWW.BOOKS4ALL.NET

https://www.facebook.com/books4all.net

تطور هيجل الروحي

هذا الكتاب هو ترجمة لثلاثة أقسام مهمة، الأول بعنوان «**تطور هيجل الفلسفي**» وهو عبارة عن دراسة ممتعة كتبها ريتشارد كرونر كمقدمة لترجمة «نوكس» للكتابات اللاهوتية المبكرة لهيجل. والقسم الثاني لفردريك كوبلستون مؤرخ الفلسفة الشهير بعنوان «**المذاهب المثالية بعد كانط**» أما القسم الثالث فعنوانه «**من كانط إلى هيجل**» لروبرت سولمون.

ولقد وجدنا أن هذه الدراسات الثلاثة تعالج تطور هيجل الروحي، وتعرض للمناخ الفكري الذي نمت فيه هذه العقلية الجبارة، وأردنا من نشرها أن يستفيد القارئ منها، وأن نضم جديداً للمكتبة العربية الهيجلية فنرجو من الله أن يتحقق هذا الهدف.

التنوير للطباعة والنشر والتوزيع

بيروت ـ هاتف ـ ٠٠٩٦١١٤٧١٢٥٧ ـ ٠٠٩٦١٣٧٢٨٤٧١

Email: kansopress@yahoo.com

توزيع دار الفارابي