الزمن في الميتافيزيقا الهيغلية

أ: أحمد زيغمي

كلية العلوم الإنسانية و الاجتماعية قسم الفلسفة

جامعة الجزائر2(الجزائر)

Résumé:

L'histoire de la philosophie c'est un domaine philosophique, avant d'être un domaine historique, par le sens étroite du mot "Histoire".

Cette nouvelle conséquence qu' il on va trouver chez Hegel, il prend un espace particulière a son système philosophique, qu'il va dominer à la philosophie moderne depuis l'achèvement ultime de cet système.

La conséquence Hégélienne c'est une point d'arrive, très logique pour lui, malgré elle été pas possible, sauf par un tragi très long d'amélioration et d'adaptation entre les déférents concepts, qu'iles sont peut être opposé dans l'histoire traditionnel de la philosophie.

Pour donner la puissance logique a son système philosophique, Hegel va chercher et réfléchir bien à l'identification entre l'histoire et la philosophie, ou bien à la réconciliations entre l'idéale et le réale. Cet projet philosophique s'exige beaucoup plus la reconstruction total de l'éritage historique de la philosophie depuis la première surgir d'elle.

Ma recherche donc c'est une essai pour comprendre le comment et le quoi, sans distinguer l'un de l'autre, que par un distinction méthodologique, afin d'aborder le caractère unitaire de cette philosophie comme une philosophie idéaliste et dialectique aussi, parce que la dialectique se dirige la raison et l'histoire, le physique et la métaphysique.

Chaque système de pensé il devenu immédiatement un système du réalité réale, ou bien il doit d'être comme ça, tout ce qui est réale est raisonnable, et tout ce qui est raisonnable est réale, a-t-il dit Hegel, c'est-t- dire le réale et la raison, ils sont considère comme un point de dépare et d'arrive, tout c'est réciproque.

تقديم:

تقوم هذه الدراسة على استعراض جذور إشكاليتها استعراضا يتأسس على المقارنة بين جهدي فيلسوفي العقلانية النقدية و المثالية الجدلية، حيث رأينا أنه من غير الممكن الشروع في تحديد قيمة الدلالة الزمنية في النسق الهيغلي دون الاطلاع على المراحل التي بلغتها تلك الدلالة في نسق فيلسوف العقلانية النقدية كانط(1727 ـــ 1804) في حين أنه لا يخفى مدى خطورة هذه الإشكالية في تاريخ الفلسفة ككل، من حيث كونها إشكالية تمثل مرتكز الميتافيزيقا الأول و الأخير.

الميتافيزيقا الكانطية:

استطاع كانط (1724– 1804) أن يسيطر على التفكير الفلسفي الذي جاء بعده لأكثر من قرن، وإن كان يصعب في الواقع تقدير مدى أثر الكانطية على المسار الفلسفي للقرن التاسع عشر، " إلا أنه يمكن القول أن هذا الأخير كله كان تحت ذلك التأثير[1]".

ويلاحظ أن كانط بدحضه لإمكانية قيام ميتافيزيقا عقلية، فإنه بذلك قد حصر إمكانية المعرفة في وسيلتين، فقال بأنه على المرء أن يختار بين منهجين:

فإما أن يحاول إدراك العالم بواسطة مناهج العلوم، وفي هذه الحالة فإن الفلسفة سينحصر دورها في القيام بعملية تركيب يؤلف بين مختلف النتائج التي توصل إليها العلم[2]، وهو المسار الذي سلكته التجريبية و الوضعانية التي ثارت على المفاهيم الكلاسيكية للفلسفة. وإما أن يحاول دراسة كيفية التوصل إلى الحقيقة عن طريق المبادئ العقلية التي يلتزم بها الفكر أثناء عملية المعرفة. وفي هذه الحالة فإن الفلسفة تصبح عملية تحليل لصيرورة التصورات العقلية الخالصة[3]، وهو المسار الذي سلكته المثالية.

وقبل الحديث عن إكراهات هذا التحديد الكانطي لمسلكي المعرفة الوحيدين والممكنين، يجدر بنا إلقاء نظرة على مسلك كانط ذاته في المعرفة .

---

[1] بوخنسكي، تاريخ الفلسفة المعاصرة في أوربا ، ترجمة عبد الكريم الوافي، مؤسسة الفرجاني، طرابلس ليبيا، (د ط)1968
ص 32.

[2] المرجع نفسه ، ص 32.

[3] المرجع نفسه ، ص 32.

يستهل كانط كتاب النقد الأول، بتبيان الفرق بين المعرفة الخالصة والمعرفة التجريبية، في خطوة مهمة من أجل درء التداخل الذي يحول دون تحصيل الواحدة بمعزل عن الأخرى. وهنا يبدو مهتما بتحديد الفوارق والفواصل والحدود حتى لا يختلط الأمر على العقل، وهي النزعة التي تحكم عمل كانط النقدي. إنه يريد إقامة الحدود من خلال التفصيلات و التفصيلات المصاحبة، تخوفا من عدم بلوغ كل فكرة إلى حدودها القصوى.

يقول: إن "معرفة قبلية لا تدعى كذلك إلا باستقلالها عن كل تجربة، وعن أي بحث عن معارف تؤخذ من تجارب غير التي يعرفها العامة، لكننا نسمي محضة تلك التي من بين المعارف القبلية التي لا يخالطها أي شيء تجريبي البتة، فقضية مثل: كل تغير له سببه، هي قضية قبلية، ...إنما ليست محضة، لأن التغير هو مفهوم يمكن أن يستخرج من التجربة و حسب"[4].

فكانط يريد أن يقول هاهنا بأن كل ما هو تجريبي خاضع للزمن، و من ثمة فإن نتائجه تتأكد بعديا، أي بعد حدوث فعل التجربة، حيث تنحصر خصوبة نتائجه في هذه الإجرائية، أو لنقل إنها تتأسس عليها أصلا، حيث لن يكون هناك أحد بمقدوره أن يحصل على نتائج أو معارف يقينية قبل تحقيق التجربة، و التجربة هي بلغة أخرى التاريخ، و هي بتفصيل أكثر ما نزاوله داخل حدود الزمان، في لحظة محددة، و تتوقف عليه معارفنا بشكل أو بآخر.

وإذن فما الذي يبحث عنه كانط تحديدا؟

الميتافيزيقا، من حيث غايتها على الأقل، تتألف من مجرد قضايا تأليفية قبلية.

السؤال هو: كيف يمكن للأحكام التأليفية القبلية أن تكون؟

أي كيف يمكن أن يظهر جنس من المعرفة لا يدين في تحققه إلى التجربة؟

جنس معرفي يتمتع باليقين الذي لا تنقضه منسوبية التاريخ، أو منسوبية الزمان؛ مطلق اليقين.

والسؤال السابق محاولة لتلخيص أزمة الفكر و العلم و الأخلاق و الدين، وهي الأزمة و المآل في الوقت ذاته للمذهب الآلي لديكارت (1596 ــ1650) الذي وإن سلم بأن للوجود مرتبتان هما المادة و الفكر، إلا أنه بحسب رأيه، يمكن رد

[4] إمانويل كانط، نقد العقل المحض ، ترجمة، موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، بيروت 1988، ص 46 .

الحقيقة غير العقلية برمتها إلى تصورات آلية محضة، والتي من أمثلتها هيئة الشيء وحركته و القوة الدافعة له. و في رأيه فإنه يمكن تفسير كل شيء بحسب قوانين آلية يمكن التحكم فيها. إلى جانب ذلك هو صاحب "الكوجيتو" الشهير الذي ينطلق من الفكر إلى الوجود في علاقة علية يمكن ردها إلى الدليل الأنطولوجي للقديس أنسلم كانتسبيري (1119ـــ1033) ."[5]

وقد استثمر ديكارت في نقاط قوتها و ضعفها معا، مستغلا الأولى من حيث إعطاء البناء العام لحجته و المتكون من الطرفين القصيين وهما الماهية و الوجود، و متجاوزا الغائية من حيث تقوية علة الانتقال بين الطرفين. فإذا كان الراهب جونيلون gounilon رد على حجة أسلم بالقول:"ليس كل ما يمكن أن يتصوره الذهن هو موجود في الواقع الحقيقي" فإن ديكارت أراد أن يثبت عكس ذلك في المجال الذي لا يمكن لتباعد الفرق بين الماهية والوجود أن يكون كبيرا فيه، وهو تباعد إجرائي أصلا ــ أي حينما يتعلق الأمر بالإنسان ــ كوحدة يجب تحقيقها، بعد أن ذهب ديكارت إلى القول بجوهرين مختلفين طبيعة أحدهما الامتداد، وطبيعة الثاني أنه لا يقبل الامتداد، ومن ثمة لا يقبل القسمة فيكون المعيار هو(امتداد، لا امتداد، جسم، نفس) ليكون في حالة الكوجيتو الحكم على الماهية بالوجود حكما ضروريا، فلا يمكن أن تكون هناك ماهية متحققة وغير موجودة في الآن نفسه، "أنا أفكر أنا موجود" أو " أنا أؤمن أنا أتعقل" أنا موجود على الهيئة الأكثر قربا من طريقة أنسلم في صياغة حجج إثبات وجود الله، التي تبدأ من الإيمان أولا؛ لتنطلق إلى التعقل الذي لا يقابل ذلك الإيمان أبدا بأي شيء غريب عنه، حيث يمكنه أن يصل بسلامة إلى إثبات الوجود ــ بمختلف مراتبه ــ ويبدو أن عداء ديكارت للمنطق الصوري هو الذي أرغمه على استخلاص الوجود من الفكر، من دون أية وساطة، أو حد أوسط (إن صح التعبير)على طريقة المدرسيين. وهناك من يرى بأنه لم يتبع أي منهج بحث فلسفي معين، وكل ما فعله على الدوام هو أنه بادر إلى تطبيق طرائق العلوم

[5] عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، بيروت، الطبعة الأولى، 1984
ج1، ص233، 234

الرياضية في الطبيعة على كل ما عالجه، وذلك دون أن يعطي تلك الطرائق صيغة التحليل الفلسفي.[6]

ولم يكن ممكنا للحدود القصوى لفلسفة ديكارت أن تجيب عن الأسئلة من قبيل:

هل صحيح أن العالم لا يعدو أن يكون حشدا من الذرات المتشابكة ؟

وهل صحيح أنه يمكن تشبيهه بجهاز آلي ؟

وإذا كان الأمر كذلك، فكيف يمكن تفسير عناصره الروحية ؟

ومن ناحية أخرى كيف يمكن للمرء أن يتوصل إلى حقيقة هذا العالم من مجرد الانطلاق من الفكر الذي أكد ديكارت أنه هو الأساس القوي الوحيد للمعرفة ؟

وهل كان يكفي افتراض التطابق بين قوانين الفكر وقوانين الوجود لحل الإشكال من أساسه ؟[7]

وبدعم من الفلاسفة الإنجليز نمت الفلسفة المادية على وقع تقدم علوم الطبيعة وهو ما أدى إلى تبلور النظرة المادية عن العالم، منذ توماس هوبز (1588 ــ1679) على الأقل.

و كان أوج الأزمة التي أحدثتها النزعة الآلية أن أفرغت العالم من مركز أخير ووحيد و نهائي لتلك الحركة التي أصبحت موجودة في كل مكان و غير موجودة في أي مكان، كانت حركة أجزاء، ذرات، مونادات، قوانين، ولكن ما الذي يسيّر كل ذلك؟

إذا كانت قوانين المنطق وقوانين الرياضيات و قوانين العلوم الطبيعية هي القوى المسيّرة لهذا العالم باعتبار أن الفكر هو الأساس الذي تسير تلك القوانين وفقه، فهل يمكن للفكر في حد ذاته أن يخضع لتلك القوانين ؟

الأكيد لا، لأنه لا يتخذ العالم الحسي منبعا له.[8]

هذه هي القبلية التي كان كانط يبحث عن مشروعيتها في نقد العقل الخالص. إن الفكر هو الذي يعد على النقيض من ذلك مشرعا لتلك القوانين، و القبلية التي

---

[6] بوخنسكي، الفلسفة المعاصرة في أوربا ، ص 29.

[7] المرجع نفسه ص 29 ، 30.

[8] بوخنسكي، تاريخ الفلسفة المعاصرة في أوربا، ص 31.

يجسّدها هي كيف نعرف المقولات التي بناء عليها يحدد الفكر قوانينه المبثوثة في الطبيعة، أو في التاريخ بصياغة هيغلية؟

قبل ذلك كان همُّ كانط الرئيس هو التحقق من إمكانية بلوغ الميتافيزيقا لغايتها القصوى ؛ بأن تصبح علما على أساس من الإمكان الذي كانت تحوزه لذلك.

و كما كان الله هو الضامن للمعرفة الحقة عند ديكارت، فهو عند كانط الضامن الوحيد للوجود في حد ذاته، وإن كان عند هذا الأخير، إلى جانب كل من خلود النفس والحرية، يشكِّل القضايا الرئيسة للفلسفة، وقد صنفت تلك القضايا على أنه لا يمكن للعقل أن يبتَّ فيها، وهي مسلمات لا تخضع للنقاش العقلي، وقال بأن الإرادة هي وحدها الكفيلة بإيجاد حلول لها [9]، وهي التي سماها بنقائض العقل الخالص أو المحض، الذي يعرِّفه على النحو التالي: "العقل المحض هو ذلك الذي يتضمن مبادئ معرفة شيء ما على نحو قبلي تماما"[10]. والعلم الذي يختصُّ بذلك الضرب من النقد يكون علما ترنسندنتاليا؛ إنه علم أورغانون العقل أو عقل العقل. ولكن كانط لم يكن من الطموح بحيث يعد الفلسفة ببلوغ ذلك العلم من دون استثناء ما سماه بنقائض العقل الخالص، التي يتساوى بالنسبة للعقل نفيها و إثباتها، خصوصا إذا كان الفكر الذي نتحدث عنه هاهنا فكرا مقولاتيا كفكر كانط. و بهذا توقَّفت طاقة الدفع التي حركت عجلة الفلسفة الكانطية إلى حدودها القصوى، حدود "الدين في حدود العقل الخالص"، و إلى اللاأدرية التي انتهى إليها مشروع السلام الدائم في التتمة الأولى لضمانه، و هي الضمانة التي لا يمكن لغير الطبيعة توفيرها. " هذه المبدعة العظيمة التي يشفُّ من خلال حركتها الآلية هدف سام، هو إشاعة الانسجام بين البشر، و لو بالرغم من إرادتهم. "[11]

الطبيعة التي يمكن أيضا تسميتها "بالعناية الإلهية"، نظرا إلى القصدية التي تتجلى في سياق صيرورة العالم، و التي تعبِّر عن حكمة عميقة ناجمة عن علة عليا تتابع الهدف النهائي الموضوعي للجنس البشري، و ترتب مجرى الأمور مسبقا[12].

---

[9] المرجع نفسه، ص32.

[10] إما نويل كانط، ، نقد العقل المحض ص54.

[11] إمانويل كانط، نحو السلام الدائم، ترجمة، نبيل الخوري، دار صادر، بيروت لبنان، الطبعة الأولى 1985، ص 57

[12] المصدر نفسه، ص 57، 58 .

و بين " الطبيعة " و" العناية الإلهية" يكون علينا أن نختار أيهما أكثر تمثيلا لما يمكن معرفته و إدراجه في دائرة الظواهر، و أيهما ألصق بالميتافيزيقا، و ما لا يمكن إخضاعه لأي تجريب، إلا على سبيل التبرير أو الثيوذيسا.

وإن كان كانط وجد نفسه في حاجة ملحَّة لتوضيح الفرق بين" الطبيعة " و"العناية الإلهية"، لكي يتجاوز الإحراج الذي يضعنا فيه التقابل الصريح بين "الطبيعة " و"العناية الإلهية"، من حيث إمكانية المعرفة أو انعدامها، وهو ما حاوله في الهوامش الطويلة مقارنة بالمتن، بعد أن كان عليه التفصيل في أنواع من العناية الإلهية :العناية الإلهية الخالقة، العناية المنظمة، العناية الموجهة ...الخ.[13]

وهي أنواع من العناية تتبع خروج الطبيعة إلى الوجود، و صيرورتها و صولا إلى غايتها النهائية، وهو ما يعني أنه لا مناص للطبيعة من عناية إلهية توجدها، وتحفظها وتوجهها إلى حيث لا تعلم إلا هي وحدها. وهي اللاأدرية التي خلص إليها كانط، بل اعتبرها حدا لا يمكن إلا أن نتَّفق عليه، لاسيما إذا تعلق الأمر بالغاية النهائية لتلك العناية. إذ يمكن حينما تكون تلك العناية في طور الخلق أو الإيجاد وطور الحفظ، أن نتعرَّف عليها من خلال الأطوار التي تظهر عليها في الطبيعة مسرحها الكبير. أما غاية العناية الإلهية ومصيرها الأخير فلا يمكن مقاربته إلا عن طريق المقارنة بين روائع الطبيعة – التي تمثل الفن الإلهي– والفن البشري، فتظهر الغاية كما لو كانت تمثيلا لإرادة عاقلة تعمل على وضع كل شيء بمقدار معيَّن، وفي مكانه المناسب، في شكل من النظام والانسجام. إنها إرادة الفنان في كلا الفنين، "وهذا لا يعني أننا نتعرف على هذه العناية الإلهية من خلال الجمالات الطبيعية [14] ".

وهكذا فإن التفرقة بين الطبيعة والعناية الإلهية هي مجرد تفرقة إجرائية. " إن استعمال لفظة الطبيعة، عندما يكون الموضوع منحصرا، كما هي الحال في المجال النظري، أكثر توافقا مع معالم العقل البشري الذي عليه بمقتضى العلاقة بين العلة والنتائج أن يكمن ضمن التجربة الممكنة."[15]

---

[13] كانط، ، نحو السلام الدائم، ص57.

[14] كانط، نحو السلام الدائم، ص58.

[15] المصدر نفسه، ص60.

*يبدو أن هذه الشخصية كانت معروفة في عصر كانط كاسم علم.

وما دامت العناية الإلهية بعيدة المنال، فإن "اعتماد كلمة طبيعة هو أكثر تواضعا من اعتماد عبارة العناية الإلهية، واعتبار أنفسنا قادرين على معرفة محتواها، إذ لو زعمنا لأنفسنا القدرة على سبر السر المغلق الذي يكشف مقاصد العناية الإلهية لكنَّا أشبه بإيكار* الذي تتكب جناحين وحاول الطيران بهما."[16]

اختار كانط طريقه بوضوح، طريقا مقطوعة، أو غير سالكة، ومع ذلك شاء الوصول إلى نهايتها تلك.

إلا أن هيغل، الذي كان لكانط أن يسميه "إيكار"، من دون أية موارية، لم يشأ أبدا أن تكون نهاية كانط هي نهايته، ولذلك نجد الحركية الدائمة والمتَّصلة هي المحرك والوقود في الوقت عينه، إلا أن المحرك الفلسفي لهيغل كان الجدل.

الجدل الهيغلي:

هو آلية عمل وغاية باعتبار طبيعته الأصلية من خلال كونه ذاتي الحركة، يتحرك ويحرك، وليس كالمحرك الأرسطي الذي يحرك ولا يتحرك. وهو في النهاية واحد في الطبيعة و في الميتافيزيقا. إنه يحكم العقل كما يحكم التاريخ، وهو الذي يمثل ديناميكية كل منهما. إنه يمثل الصيرورة الدائمة، وهو وإن كان بمثل هذا الطبع، إلا أن هذا لا يعني فقدانه الغاية أو القصد. فهو ليس جدلا مجنونا، كما لو كان حيوانا أو وحشا فقدنا السيطرة عليه. وهذه هي الخطورة التي يمثلها، إذ فكرة الغاية أو القصد ترد دوما بمثابة المحطة النهائية، حيث تتوقف كل العجلات عن الدوران وتخرس كل المحركات، وتتوقف كل حركة، لتستقر في السكون.

لا شيء من هذا أصبح يمكن قبوله مع فكرة الجدل كمحرك ديناميكي للعقل وللتاريخ، فالغاية أو القصد ينجز خلال الحركة وخلال الصيرورة ذاتها. يمكن العودة إلى هيراقليطس، كل شيء يولد ويزول في الصراع، والانسجام الرائع المتجدد باستمرار في الدفعات الإيقاعية للكون، هو أيضا معركة خالدة. هذه هي الصيرورة الأزلية التي عبر عبها غوته (1749ــ 1832) قائلا:

[16] المصدر نفسه، ص60.

"في محيط الحياة، وفي عاصفة الفعل، أصعد وأهبط، أجيء وأذهب، ولادة وقبر بحر أزلي..."[17]

ولعل أبيات غوته هذه أفضل تعبير عن تبطن الميتافيزيقا لكل أنطولوجيا. فما من أنطولوجيا إلا ولها ميتافيزيقاها الخاصة بها، التي تقوم عليها. و الميتافيزيقا الهيغيلية ميتافيزيقا هيراقليطية، إلا أنها لا تعادي الميتافيزيقا البارمينيدية، لأنها لا ترفض الواحد البارمينيدي، بل تحتويه وتغتني به. ووفقا لها فإن الميتافيزيقا البارمينيدية صميمة وجوهرية، وهو ما يجعلها ترسم خطا حدّيا بينها وبين الميتافيزيقا الهيراقليطة، فالواحد هو الأساس، وليس المتعدد سوى صور مضاعفة عن الواحد، في حين أن الواحد هو الواحد بالنسبة لذاته وللمتعدد. [18]

وقد تم استيعاب الميتافيزيقتين معا، ضمن وحدة منهجية ممثلة في المنطق الذي أصبح أنطولوجيا أيضا، وهو الجديد الذي أصبح أكثر وضوحا في نسق هيغل. فمنذ أرسطو لم يكن المنطق أقرب للطبيعة منه إلى العقل، وإنما اعتبر علم قوانين هذا الأخير، ولم يكن قريبا لتمثيل الطبيعة، لأن أرسطو كان يفصل بين عالم الثبات وعالم التغير. ما فوق القمر وما تحته، الأول هو عالم ثابت أزلي، لم يظهر فيه الجديد إلا سنة 1572 م*، والثاني عالم الكون والفساد، رغم ذيوع الفكرة القائلة بأن العقل أو اللوغوس يحكم العالم، إلا أن سيطرة الميتافيزيقا الأرسطية كانت شبه مطلقة، و خصوصا بعد نجاح المسيحية في الظهور على أنها تمثل المحتوى الواضح و البسيط للعقلانية الفلسفية، و هو ما لم يكن ممكنا من دون الإذعان والقبول كذلك. و إلى جوار تلك الفكرة القائلة بوجود العناية الإلهية وحكمها للعالم، لم يكن من الممكن أن يطرح السؤال أيهما يحكم حقا العالم ؟ هل هو اللوغوس العاقل الحكيم المتبصر و المنطقي، في النهاية؟ أم هي

---

[17] ثيوكاريس كيسيديس، هيراقليطس جذور المادية الديالكتيكية، ترجمة حاتم سليمان، ANPP، ودار الفارابي، ط2 الجزائر2001 ص

Bernard Bourgois, la pensée politique de Hegel,cérès

2 éditions,Tunis,1994,p17

* هي السنة التي اكتشف فيها العالم الفلكي تشوبراهي (1546ـ1601) نجما جديدا وجد أنه ليس له تغير يومي في موقعه ومن ثم يتحتم أن يكون أبعد من القمر.

العناية الإلهية الحكيمة والرحيمة، و لكنها كذلك الغامضة و الخفية، التي لـم تقـدم إجابة مقنعة عن وجود الشر في العالم.

هاتان هما الفكرتان العزيزتان كل منهما على أصحابهما، وهمـا لا تمـثلان معا إنشغالا واحدا، إلا بالنسبة لصنف محدد من الفلاسفة، ما دام يصعب الفصل بين ما هو مثالي و ما هو واقعي في فلسفات التمثل أو فلسفات الهوية. و لذلك ربما اعتبر هيغل فلسفته التمثيل الحقيقـي للفلسـفة الحقَّـة، أو أنهـا هـي الفلسـفة الأخيـرة و النهائية؛ وبالطبع الأكمل و الأتم، لأنها استطاعت أن تكشف لأول مرة في تـاريخ الفلسفة عن المنطق الداخلي و الهوية الجوهرية و النغم الثلاثـي الـذي يحكـم كـل الثنائيات المتقابلة و المتضادة في ذلك التاريخ. و لذلك لم يستطع هيغـل أن يتصـور دورا آخر للفلسفة الحقة، غير هذا الدور الذي قام به هو حصرا.

الميتافيزيقا الهيغلية:

إن ما يعطي الصورة البانورامية عن مسار الروح، هو كونها ذات دلالة زمانية في غاية الحساسية، بالنسبة لهذا المسار الذي يفقد معناه، إن هو ابتعد عن تلك الدلالة. إذ أن هذه الأخيرة هي مسرح انفتاح وظهور الروح التي لا يمكن أن تكون معروفة لذاتها ولغيرها؛ إلا من خلال تموضعها على ذلك الركح أو المسرح. ولهذا فإن الدلالة الزمنية أو التاريخية تعد أكثر من حساسة وأكثر من جوهرية في استعراض أجزاء النسق الهيغلي، وهي تمثل الوسيط في عملية الاكتمال أو الوعي، فهذان الأخيران لا يمكن تحصيلهما إلا من خلال اغتراب الروح وكونها في آخر، رغم أن هذا الاغتراب يمثل اللحظة الأكثر مأساوية في مسار الروح، إلا أنه ضروري، ولا يستقيم النسق من دونه؛ لأن الروح في ذاته هو روح كامن، روح منكمش غير معروف، فهو لم يعلن عن ذاته بعد، ولم يكشف عن ماهيته، ذو دلالة لا زمنية ولا "تاريخية " مطلق المطلقية . وهذا لا يعني كونه عديم المضمون، كما لا يعني أنه لا متعين، وهما الفرضان الأوليان والأساسيان اللذان عمل هيغل على إثبات جوهريتهما بالنسبة للروح، لأنهما من دون ذلك الإثبات لا يعنيان شيئا بالنسبة للفلسفة كما للدين، .وهو ما يعني بالضرورة الحاجة الأكيدة إلى إقامة الركح أو المسرح الذي سيتم عليه عرض ذلك المضمون والتأكد من تعين الروح ووجوده أصلا. لكن السؤال الذي لا يمكن تجاهله هو عن مصدر تلك الضرورة أو الحاجة لأن يعلن الروح عن ذاته ويكشف عن جوهره.

- لماذا لا يكتفي الروح بوجوده لذاته ؟

هنا تبدو تلك الضرورة، ضرورة الاغتراب، و ضرورة تحقق اللحظة المأساوية في حياة الروح، كما لو كانت إجابة عن جدل كلامي فلسفي ديني، لأن الروح ــ كما نفهمه من هيغل ــ لا تحكمه أية ضرورة خارجية تجعله ذا نزوع نحو التاريخية(النسبية) أو نحو الزمنية (التزمن) وإن كان لهذا الأخير معنى الاتصال والوحدة. لكن الروح، حسب هيغل هو أيضا بحاجة إلى التاريخ، وإلى الوجود هنا، كما هو بحاجة لأن يعلن ذاته، ولأن ينفتح و يتخارج و يتموضع ويظهر، قبل أن يعود فيحقق وحدته وهويتهـــا، و قبل أن يعود إلى ذاته. فهل قدر الروح هو أن يغترب عن ذاته كي يعود إليها؟ وهل هو روح شقي فرض عليه الانقسام والابتعاد عن ذاته، وأن يضيع في الجزئي والخاص والمتغيِّر والمتعدد والمختلف؟ هل مأساة الروح جزء صميم من حقيقته؟ ماذا يبقى لو أزحنا ذلك الجانب المأساوي للروح؟

الأكيد أنه لن تبق غير تأكيدات لا تهم سوى المؤمنين بها. ولهذا فإن الدلالة التاريخية أو الزمنية، في النسق الهيغلي، هي الدلالة الجوهرية في ذلك النسق ككل. ولهذا أيضا بدا السؤال عن مكانة التاريخ في النسق الهيغلي سؤالا عن أهمية تلك الدلالة ودورها في سلامة وكمال ذلك النسق.

وهو سؤال أيضا عن مدى موضوعية الاغتراب بالنسبة "للروح" أو "المطلق" في هذا النسق.

لماذا يغترب الروح عن ذاته؟ و هل هذا الاغتراب ضرورة أم اختيار؟ وإن كان ضرورة بالنسبة للروح، أفلا يؤثر ذلك على ماهية تلك الروح، من حيث التعريف على الأقل؟ أم هو ضرورة للنسق ؟ وهنا لا نبعد كثيرا عن السؤال الأول.

أم هو اختيار؟ وفي هذه الحالة، ألا يبدو أن هناك خيارات أخرى تجعله واحدا من بين عدة ممكنات؟

إنه اختيار ضروري، ولكن من دون تحديد لجهة ذلك الاختيار. وهذا في الحقيقة أقل أهمية، لأن النسق بالنسبة لهيغل نسق موضوعي، ما دام التفكير، بوصفه فعلا، لا يكون إلا نسقيا.

وإذن فالتحديد الدقيق لتلك الإشكالية، هو في ما مدى قيمة الدلالة الزمنية أو التاريخية في فلسفة هيغل ككل؟

في محاضراته في تاريخ الفلسفة، يضع هيغل تحديداته للمفاهيم والأفكار التي يقوم عليها النشاط الفلسفي، كما تصوَّره، وكما تمثَّله من خلال ذلك التاريخ نفسه. وهو يصرح في أكثر من موضع غير تلك المحاضرات، بأن كل ما يقوله عن تاريخ الفلسفة إنما هو استنتاجات مستخلصة من ذلك التاريخ، وهي ليست تحكمات اعتباطية فُرضت مسبقا وبررت لاحقا.[19] ومن بين تلك التحديدات تعريف الفكرة "l'idée " كتطور، أو بوصفها تطورا "l'idée en tant qu'évolution"

وما يكتسي الأهمية البالغة، ها هنا، هو أن الفكر ذو طبيعة حرة و متعيِّنة في ذاتها؛ حرية وتعين لا يقومان خارج تلك الذات، بل فيها.[20] فالفكرة قبل أن تكون في "هنا " كانت في "ذاتها". وجودها الأول هو وجود بالقوة، كما يسميه أرسطو، ووجودها الثاني هو وجود بالفعل. إن الموجود أو الكائن "هنا " هو ذاك البسيط، وقد وهب وجوده إلى الخارج، [21] وقد وضع ذاته في غيرها، فيما هو آخر بالنسبة لها. وهكذا فالفرق هو فرق بين نوعين من الوجود فقط "وجود في ذاته" و "وجود هنا"، وجود بالقوة، ووجود بالفعل. وقبل تحديد ذلك الفرق يتضح أن الوجود موجود وأن العدم معدوم. وهذا يذكر بطريق بارمينيدس الوحيدة ــ طريق الحق ــ الذي يمثله الجزء الأول من قصيدته ــ قصيدة بارمينيدس ــ مقابل طريق الظن الذي يعجّ بمظاهر التغيّر والحركة التي توهم الحس وتضلله بوجود طريق آخر، غير طريق الحق، وهو الذي يمثله القسم الثاني من تلك القصيدة. ومن المرجح جدا أن طريق الظن الذي عرفه بارمينيدس في هذا القسم يمثل فلسفة الفيثاغوريين[22]. وبعد هذا فالفرق هو أن الوجود الأول هو وجود قبل الصيرورة، والوجود الثاني هو وجود بعد الصيرورة، وهو فرق بين ضربين من الوجود، كما هو فرق بين الفلسفة البارمينيدية، والفلسفة الهيراقليطية، أو فرق بين قسمي قصيدة بارمينيدس. فالصيرورة إذن هي التي تصنع الفرق بين ضربي الوجود

[19] هيغل العقل في التاريخ ترجمة إمام عبد الفتاح ، دار التنوير ، بيروت ، الطبعة الثالثة 2007، ص79.

Hegel,leçons sur l'histoire de la philosophie, 23 ibid, p121.

[22] فريديريك كويلستون، تاريخ الفلسفة الغربية، ترجمة إمام عبد الفتاح ، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، الطبعة الأولى ، ج 1 2007 ص 88 ، 89

"الوجود في ذاته" و"الوجود هنا"، وهي التي تجعل الإمكان فعلا في زمان. إنها تحديد وتعيين وإظهار له، لكن كل ذلك بالنسبة لما هو كامن فيه ومنبثق عنه.

و لذا فهي حركة نحو إحداث شيء مستهدف، وليست حركة عمياء. هي إذن حركة تضيف جديدا، إنها حرك تطورية. ومع هذا فهي ليست خارجية، إنما حركة ذاتية لماهية المتحرك أو النامي أو المتطور. ولهذا فإعلانها عن ذاتها ليس إلا عرض لماهيتها قبل أن تعود إلى ذاتها.

إنه لا يبحث عما يغتني به جوهريا خارج ذاته، بل يجد غناه و امتلاءه في ذاته، و من ثمة يكون شكله تابعا لمضمونه، ما دام هذا الأخير هو الذي يعيِّن حدوده بنفسه، أي يعيِّن نفسه. و لذلك تنعدم التفرقة بين الشكل و المضمون، ويكون كل منهما يمثل إحالة على الآخر. هذا التعيُّن الذاتي للفكر مصدره طبيعته الحرة التي لا يمكنها أن ترتهن بغير حريتها الذاتية، و الخلاصة أن الفكر حر الطبيعة، ذاتي التعيين، ذاتي الحركة.

إن طبيعة الفكر أنه ليس مجردا و لا فارغا، و بالنسبة للروح فإن هيغل يعتبر حياته الذاتية قائمة على اللااستقرار و اللاثبات. إن التطور و التغير و التعدد صفات تابعة لهويتها الواحدة، و حركتها نحو الخارج، وهي في أصلها حركة نحو الداخل، وظهورها " فينومينولوجيا " هو إظهار لحركتها نحو ذاتها فقط. و لهذا فإن تزمُّنها وتاريخيتها هي لحظة كونها تسير نحو اللازمنية و اللاتاريخية ــ إلا أن هذه اللحظة التي تصنع الثلاثية الهيغلية، أو هي الزاوية الثالثة في المثلث الهيغلي، هي لحظة الصيرورة نحو غاية، و نحو نقطة وصول ــ ولذلك فهي صيرورة تطورية، و لا يمكن فهم التطور إلا على أنه حركة، كما لا يمكن فهم هذه الأخيرة إلا على أنها تطوُّر.[23]

2 ibidp .121.