الميتافيزيقا بين كانط (1724 -1804)
و هيغل (1770 – 1831)

أ. زيغمي أحمد
جامعة قاصدي مرباح ورقلة (الجزائر)

Résumé:

Le problème de la métaphysique c'est un problème polémique ou premier lieu, parce que on ne peut pas le trouvez dans les niveaux nombreux de la connaissance sauf comme un sens très caché, nous trouvant le exactement dans le profond, dans le cœur des problèmes philosophique, et très loin donc de tout raison mathématique et calculatrice, telle la raison cartésien qui il se fondée selon un plant figuratif très claire et très simple.

Kant il fait déjà exclure les problèmes de la liberté et de l'esprit ainsi que l'immortalité de l'âme, a cause de leur origines métaphysique ; a fin de distinguer les propositions analytiques et les propositions synthétique ; les unes improductifs de l'autres productifs. Tant que la métaphysique elle pose toujours la question sur la possibilité logique des propositions tout différents avec les deux premières, composée par un croisement probable entre ce qui analytique et ce qui synthétique ?

Mais pour Hegel les choses ils ne restent pas comme celle-ci chez Kant, ou celle-ci chez son homologue auparavant ; malgré cette continuité interne entre les deux métaphysiques idéalistes.(l' idéalité critique pour Kant , et l'idéalité absolu pour Hegel)

Le nouveau chez Hegel c'est que la métaphysique elle doit être d'abord et avant tout un mouvement durable et riche par des milliards des possibilités qui s'extériorise par cette contradiction dialectique entre la thèse et l'antithèse.

الميتافيزيقا قبل هيغل

1-السياق الإشكالي:

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.

و إما 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 ذلك التحديد الكانطي لمسلكي المعرفة الوحيدين والممكنين، يجدر إلقاء نظرة على مسلك كانط ذاته في المعرفة .

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، و الفواصل، و الحدود، حتى لا يختلط الأمر على العقل، و هي 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

---

[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.

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].

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؟

والسؤال السابق محاولة لتلخيص أزمة الفكر، والعلم، والأخلاق، والدين، وهي الأزمة، والمآل في الوقت ذاته للمذهب الآلي لديكارت(1596-1650) الذي و إن سلم بأن للوجود مرتبتان هما المادة، والفكر، إلا أنه بحسب رأيه، يمكن رد الحقيقة غير العقلية برمتها إلى تصورات آلية محضة، و التي 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 كانتربيري (1033 - 1119) ."[5]

وقد استثمر ديكارت في نقاط قوتها و ضعفها معا، مستغلا الأولى من حيث إعطاء البناء العام لحجته و المتكون من الطرفين القصيين، و هما 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 و الوجود أن يكون كبيرا فيه، وهو تباعد إجرائي أصلا . أي حينما يتعلق الأمر بالإنسان . كوحدة يجب تحقيقها، بعد أن ذهب ديكارت إلى القول بجوهرين مختلفين طبيعة أحدهما الامتداد، و طبيعة الثاني أنه لا يقبل الامتداد، و من 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

---

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

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

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 . بمختلف مراتبه . و يبدو 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، و كل ما فعله على الدوام هو أنه بادر إلى تطبيق طرائق العلوم الرياضية في الطبيعة على كل ما عالجه، و ذلك دون أن يعطي تلك الطرائق صيغة التحليل الفلسفي.[6]

و لم 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 ؟

–و إذا كان الأمر كذلك، فكيف يمكن تفسير عناصره الروحية ؟

–و من 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 و قوانين الوجود لحل الإشكال من أساسه؟[7]

و بدعم من الفلاسفة الإنجليز نمت الفلسفة المادية على وقع تقدم علوم الطبيعة و هو ما أدى إلى تبلور النظرة المادية عن العالم، و هكذا لم يكن توماس هوبز(1588-1679) يتيما في تاريخ الفلسفة.

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

إذا كانت قوانين المنطق، و قوانين 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]

---

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

[7] المرجع نفسه ص 29 ، 30.

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

هذه هي القبلية التي كان كانط يبحث عن مشروعيتها في نقد العقل الخالص. إن الفكر هو الذي يعد على النقيض من ذلك مشرّعا لتلك القوانين، و القبلية التي يجسّدها هي كيف نعرف المقولات التي بناء عليها يحدد الفكر قوانينه المبثوثة في الطبيعة، أو في التاريخ بصياغة هيغلية؟

قبل ذلك كان همّ كانط الرئيس، هو تحقيق الغاية القصوى لكل ميتافيزيقا، و ذلك بأن تصبح علما، على أساس استنفاذ الإمكان الذي تحوزه كي تصبح كذلك.

و كما كان الله هو الضامن للمعرفة الحقة عند ديكارت، فهو عند كانط الضامن الوحيد للوجود في حد ذاته، و إن كان عند هذا الأخير، إلى جانب كل من خلود النفس و الحرية، يشكّل القضايا الرئيسة للفلسفة، و قد صنفت تلك القضايا على أنها قضايا لا يمكن للعقل أن يبتّ فيها، وهي مسلمات لا تخضع للنقاش العقلي، وقال بأن الإرادة هي وحدها الكفيلة بإيجاد حلول لها [9]، و هي التي سماها بنقائض العقل الخالص أو المحض، الذي يعرِّفه على النحو الآتي: " العقل المحض هو ذلك الذي يتضمن مبادئ معرفة شيء ما على نحو قبلي تماما"[10]. و العلم الذي يختصُّ بذلك الضرب من النقد يكون علما ترنسندنتاليا؛ إنه علم أورغانون العقل أو عقل العقل. و لكن 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 سيرورة العالم، و التي تعبِّر عن حكمة عميقة ناجمة عن علة عليا تتابع الهدف النهائي الموضوعي للجنس البشري، و ترتب مجرى الأمور مسبقا[12]. و بين

---

[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 .

" 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 ألّا 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] ".

و هكذا 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]

و ما دامت العناية الإلهية بعيدة المنال، فإن "اعتماد كلمة طبيعة هو أكثر تواضعا من اعتماد عبارة العناية الإلهية، واعتبار أنفسنا قادرين على معرفة محتواها، إذ

---

[13] المصدر نفسه، ص57.

[14] كانط، نحو السلام الدائم، ص58.

[15] المصدر نفسه، ص60.

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

لو زعمنا لأنفسنا القدرة على سبر السر المغلق الذي يكشف مقاصد العناية الإلهية لكنَّا أشبه بإيكار * الذي تنكب 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"، دون 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.

و 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. يحكم العقل كما يحكم التاريخ، وهو الذي يمثل ديناميكية كل منهما. إنه يمثل الصيرورة الدائمة، و هو و إن 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، و تتوقف 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 (1749- 1832) قائلا:

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

---

[16] المصدر نفسه، ص60.

و لعل 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. و وفقا لها فإن الميتافيزيقا البارمينيدية صميمة وجوهرية، وهو ما يجعلها ترسم خطا حدِّيا بينها وبين الميتافيزيقا الهيراقليطة، فالواحد هو الأساس، وليس المتعدد سوى صورا مضاعفة عن الواحد، في حين أن الواحد هو الواحد بالنسبة لذاته وللمتعدد في الآن نفسه. [18]

و قد تم استيعاب الميتافيزيقتين معا، ضمن وحدة منهجية ممثلة في المنطق الذي أصبح أنطولوجيا أيضا، وهو الجديد الذي أصبح أكثر وضوحا في نسق هيغل. فمذ 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 و ما تحته، الأول هو عالم ثابت أزلي، لم يظهر فيه الجديد إلا سنة 1572 م[*]... والثاني هو عالم الكون والفساد، و رغم ذيوع الفكرة القائلة بأن العقل أو اللوغوس يحكم العالم، إلا أن سيطرة الميتافيزيقا الأرسطية المسيحية كانت شبه مطلقة، 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 العناية الإلهية الحكيمة والرحيمة، و لكنها كذلك الغامضة و الخفية، التي لم تقدم إجابة مقنعة عن وجود الشر في العالم؟

هاتان هما الفكرتان العزيزتان، كل واحدة منهما على أصحابها، وهما لا تمثلان معا هما واحدا، إلا 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 الحقيقي للفلسفة الحقَّة، أو أنها هي الفلسفة الأخيرة و النهائية؛ وبالطبع الأكمل و

---

[17] ثيوكاريس كيسيديس، هيراقليطس جذور المادية الديالكتيكية، ترجمة حاتم سليمان، ANPP، ودار الفارابي، ط2 الجزائر 2001 ص

18 Bernard Bourgois, la pensée politique de Hegel,cérès éditions,Tunis,1994,p17

[*] هي السنة التي اكتشف فيها العالم الفلكي تشوبراهي (1601.1546) نجما جديدا وجد أنه ليس له تغير يومي في موقعه ومن ثم يتحتم أن يكون أبعد من القمر.

الأتم، لأنها استطاعت أن تكشف لأول مرة في تاريخ الفلسفة عن المنطق الداخلي و الهوية الجوهرية و النغم الثلاثي الذي يحكم كل الثنائيات المتقابلة و المتضادة في ذلك التاريخ. و لذلك لم يستطع هيغل أن يتصور دورا آخر للفلسفة الحقة، غير هذا الدور الذي قامت به فلسفته هو.

2- التطور كآلية تحكم حياة الفكر والروح عند هيغل:

إن ما يعطي الصورة البانورامية عن مسار الروح، هو كونها ذات دلالة زمانية في غاية الحساسية، بالنسبة لذلك 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 المسرح. ولهذا فالدلالة 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 أنه يمثل اللحظة الأكثر مأساوية في مسار الروح، إلا أنه ضروري، ولا يستقيم النسق من دونه، لأن الروح في ذاتها هي روح كامنة، روح منكمشة غير معروفة، فهي لم تعلن ذاتها بعد، ولم يكشف عن ماهيتها، ذات دلالة لا زمنية ولا "تاريخية " مطلقة المطلقية. وهذا لا يعني كونها عديمة المضمون، كما لا يعني أنها لا متعينة، وهما الفرضان الأوليان والأساسيان اللذان عمل هيغل على إثبات جوهريتهما بالنسبة للروح، لأنهما من دون ذلك الإثبات لا يعنيان شيئا بالنسبة للفلسفة كما للدين، و هو ما يعني بالضرورة الحاجة الأكيدة إلى إقامة الركح أو المسرح الذي سيتم عليه عرض ذلك المضمون والتأكد من تعين الروح ووجودها أصلا. لكن السؤال الذي لا يمكن تجاهله هو عن مصدر تلك الضرورة أو الحاجة لأن تعلن الروح عن ذاتها وتكشف عن جوهرها؟ لماذا لا تكتفي تلك الروح بوجودها لذاتها؟

هنا تبدو تلك الضرورة كما لو كانت إجابة عن جدل كلامي فلسفي ديني، لأن الروح، كما نفهمه من هيغل، لا تحكمها أية ضرورة خارجية تجعلها ذات نزوع نحو التاريخية أو نحو الزمنية أو التزمن، وإن كان لهذه الأخير معنى الاتصال والوحدة. لكن الروح، حسب هيغل هي أيضا بحاجة إلى التاريخ، وإلى الوجود هنا، و بحاجة لأن تعلن ذاتها، ولأن تنفتح و تتخارج و تتموضع وتظهر، قبل أن تعود فتحقق وحدتها وهويتها، و قبل أن تعود إلى ذاتها.

- فهل قدر للروح أن تغترب عن ذاتها لكي تعود إليها؟

- وهل هي 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 تاريخ الفلسفة 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 يبدوا 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؟

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 وبُرّرت لاحقا.[19] ومن بين تلك التحديدات تعريف الفكرة "l'idée " كتطور، أو بوصفها تطورا "l'idée en tant qu'évolution"

وما يكتسي الأهمية البالغة، هاهنا، 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، و و جودها الثاني هو وجود بالفعل. إن الموجود أو الكائن "هنا " هو ذاك البسيط، و قد وهب وجوده إلى الخارج،[21] و قد وضع ذاته في غيرها، فيما هو آخر، بالنسبة لها. و هكذا 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 . طريق الحق . الذي يمثله الجزء الأول من قصيدته، مقابل طريق الظن الذي يعجّ بمظاهر التغيّر والحركة التي توهم الحس وتضلله بوجود طريق أخرى، 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]. و بعد 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، و الفلسفة الهيراقليطية، أو فرق بين قسمي قصيدة بارمينيدس. فالصيرورة إذن هي التي تصنع الفرق بين ضربي الوجود "الوجود في ذاته" و "الوجود هنا"، و هي 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 حركة تطورية. ومع هذا فهي ليست خارجية، إنما هي 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

---

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

20 Hegel,leçons sur l'histoire de la philosophie,

21 ibid, p121.

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

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 هي أنه ليس مجردا و لا فارغا، و بالنسبة للروح فإن هيغل يعتبر حياتها 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 إظّهار لحركتها نحو ذاتها فقط. و لهذا فإن تزمُّنها وتاريخيتها هي لحظة كونها تسير نحو اللازمنية و اللاتاريخية. إلا أن هذه اللحظة التي تصنع الثلاثية الهيغلية، أو هي الزاوية الثالثة في المثلث الهيغلي، هي لحظة الصيرورة نحو غاية، و نحو نقطة وصول . ولذلك فهي صيرورة تطورية، و لا يمكن فهم التطور إلا على أنه حركة، كما لا يمكن فهم هذه الأخيرة إلا على أنها تطوُّر.[23]

2-1 بين هيغل وعصره:

إذا طُرح السؤال: أيهما أكثر موضوعية لفهم فلسفة الفيلسوف، أهو العصر، أم شخصية الفيلسوف ذاته؟ فإن واحدة من الإجابتين ستحدِّد مبدئيا وجهة نظر خاصة لعلاقة الفيلسوف بعصره من حيث التأثير و التأثر، إلا أن إجابة واحدة ستكون، لا محالة، فاصلة إذ هي تعتبر العصر أكثر موضوعية لفهم فلسفة الفيلسوف، لاسيما إذا كان هذا الأخير يقدم فلسفته كخلاصة للعصر، و يعلن مبكرا، و في عديد المناسبات، أن العلاقة بالعصر هي علاقة تبلغ حد التقديس. إذ يصف قراءة الصحف اليومية كنوع من الصلاة الصباحية، و يعلن أن محاولة الابتعاد عن العصر من لدن الفلسفة هي محاولة مستحيلة، كمحاولة خروج المرء من جلده. وهو ما يمثل دعوة صريحة من هذا الفيلسوف إلى اعتبار الفلسفة أمينة على عصرها، وإلى اعتبار هذا الأخير الأب الحقيقي لكل فلسفة.

لقد أعلن هيغل ذلك أيضا، معفيا الدارسين لفلسفته من العتاب و اللوم الذي ما فتئت الأصوات المعاصرة في ميدان المناهج العلمية لدراسة الأدب و الفلسفة و العلوم الإنسانية عموما تجهر به، كلما تعلق الأمر بالمدخل المناسب لفهم فلسفة ما، إذ أصبح دارجا في العرف البنيوي أن المقاربة التاريخية للإنتاج أو التراث الأدبي و الفلسفي هي

23 ibidp .121.

مقاربة مضللة عن المسعى الصحيح لتحصيل الغاية سالفة الذكر؛ إذا حلت محل المقاربة البنيوية، التي لا تتوسل بالتاريخ أو بالتعاقبية diachronique لفهم فلسفة الفيلسوف، بل تعتمد على التزامنيةsynchronique أو اللاتاريخية.

أما في الحالة الهيغلية فإن الأمر يغدو مختلفا تماما _ و في كلتا الحالتين _ عند فلسفة ثلاثية الإيقاع و النبض، فلسفة لا تعنى كثيرا بالمنطق القديم ثنائي الإيقاع فلسفة تبجل الرقم "ثلاثة"، بدل الرقم "اثنين"، وقد غدى إرثا أرسطيا، فلسفة يساعد الشاعر الانجليزي الشهير شكسبير(1564-1608) من خلال أحد أهم نصوصه في فهمها كثيرا، وهو نص"مكبث"، فلسفة مفصلية رغم تشبّثها الشديد بالعصر، تنقده دون أن تثير حساسية الثورة ضدها، مستمدة نموذجها في ذلك من عديد المصادر، كالفلسفة الهندية ونموذج"بوذا جوتاما"، والفلسفة اليونانية ونموذج"سقراط"، ثم نموذج"المسيح"؛ كلها نماذج تشفُّ عن علاقة جد خاصة بالعصر، علاقة شديدة التميز والوضوح، علاقة مليئة وطافحة بالدلالات، وإن لم يكن هيغل أقل طموحا من "بوذا"، و"سقراط" و"المسيح"، في تسجيل علامة حديثة وأخيرة عن تلك العلاقة.

إذا لم يكن من شأن الدارس لفلسفة هيغل أن يحكم على مدى نجاح هيغل أو فشله في تجسيد ذلك الضرب من العلاقة بالعصر، فسيجد نفسه مضطرا إلى الوقوف طويلا عند المادة الأساسية لتلك العلاقة ماثلة في العصر نفسه، على أن يضيف في الخانة المتعلقة بهيغل النقطة الآتية:

الجديد و المميز في الحالة الهيغلية، و ما يدعو إلى وقفة مماثلة أو أكبر من تلك التي نقفها أمام العصر، هو الوعي الحاد للفيلسوف بهذه العلاقة التي لم يترك شرف استخلاصها أو اكتشافها لأي من الفلاسفة أو الأتباع أو الدارسين أو المهتمين بفلسفته، بل جعل تلك العلاقة هي كل فلسفته، حتى لم يعد من الابتداع في شيء القول بأن فلسفة هيغل جاءت أساسا لتصفي حسابا طويلا و معقدا مع العصر. مع التاريخ و مع الحاضر. و أن إشكالية العلاقة بين الإنسان و العصر و بين الجزئي و الكلي، أو بين المحدود و المطلق، هي جوهر ما انتدب هيغل نفسه لمعالجته، و جوهر الدين والفلسفة معا؛ القدر والمصير ومسلك الإنسان في ذلك، هي باختصار الوعي بالدراما الإنسانية كما تشكلت في المخيال و الوعي الغربيين، ضمن الثلاثية: **الزمن، الإنسان،المطلق**.

لذلك وجدت درجة الحساسية التي يتمتع بها هيغل تجاه العصر درجة جد عالية، و ربما أمكن وصفها بالحساسية المفرطة أو المرَضية، من قبل الذين يتمتعون بحساسية عادية من عموم الناس، وحتى من المثقفين و الفلاسفة غير الاستثنائيين، إذا كان هذا

جزء أساسيا من الدرس الذي يقدمه هيغل في تاريخ الفلسفة، و إذا كانت تلك "الحساسية" مقياسا حساسا و دقيقا في إشارته إلى القيمة التاريخية لهذه الفلسفة أو تلك.

أما عن علاقة هيغل بعصره عموما، فإنها تتجاوز علاقة شخص الفيلسوف بمختلف ما كان يجيش من حركات و أفكار في زمانه، إلى العلاقة الأثر، أو العلاقة الميراث، الذي تتركه فلسفة الفيلسوف على كل الحقبة التي تلي حياته الشخصية، أو التي يستطيع أن يبقى فيها معاصرا بفلسفته، و بالنتائج المترتبة عن الأخذ بتلك الفلسفة. و هو الأمر الذي و إن كان في جانبه العام يمثل امتدادا لأهمية الفيلسوف و لسطوته العلمية، فإنه و بلا شك، يصبح تابعا للمرحلة التي يمكننا فهمها من خلال فلسفة ذاك الفيلسوف، والتي تمثل فيها فلسفته المصدر الأهم والأجدى. بل يمكن القول: إنها تمثل الجانب الموضوعي لفهم العصر، وأنها قد ساهمت، بشكل أو بآخر، في صياغة ملامحه على الأقل هذا طبعا بالنسبة للفلسفات الاستثنائية في تاريخ الفلسفة . التي قد يصل تأثيرها إلى حدود صياغة عصر بأكمله، كما هو شأن الأفلاطونية، أو التوماوية، على سبيل المثال لا الحصر.

في حالة هيغل تتضح جليا الأهمية القصوى التي أولاها هذا الفيلسوف إلى العلاقة بالعصر أو بالحاضر، وهو الوعي الذي يدفع إلى استخلاص القصد الهيغلي بما هو قصد يستهدف المستقبل، إلى الحد الذي تصبح فيه اللحظة الراهنة صانعة للحظة الآتية، فلا يكون المستقبل غير الآن، ولا يكون الآن غير المستقبل، ولا يمكن فيه اعتبار الأحداث الآتية أحداثا معزولة و متقطعة عن بعضها البعض. إن هيغل حينما رأى نابليون ممتطيا جواده سنة 1806 متقدما نحو ألمانيا اعتبره روح العالم وقد تجسد في ذلك الإمبراطور الطموح. فلا مناص إذن من تفحص العصر الهيغلي، وقد شكل المصدر الموضوعي الأول لوعي الفيلسوف بعصره.

إذا كانت ولادة هيغل في الثلث الأخير من القرن الثامن عشر، فهذا يعني أنه عاش بين نهاية قرن وبداية آخر، كما يعني أنه تمثل على الأقل فلسفة القرن الثامن عشر وديانته وآدابه وفنونه، ونظمه السياسية ودساتيره، ثم الحروب والمناوشات التي كان يطفح بها. وفي الجانب الأكاديمي، كما في الجانب الشعبي، في نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر لم تكن المصطلحات الآتية محل استغراب أو جهل: **النزعة التاريخية، النزعة الإنسانية، الرومانتيكية، الكلاسيكية، التنوير، النزعة القومية، الفلسفة النقدية، البورجوازية، ثورة الفيزياء، علم الفلك أو الثورة التجريبية، البروتستانتية و الإصلاح الديني، الثورة الفرنسية، العقد الاجتماعي، الحق الطبيعي،**

النزعة البيولوجية(نزعة التطور)... و هي تقريبا المصطلحات التي بني على أساس من فهمها و تأويلها أو التأثر بنتائج تطبيقها على جزء من الجغرافيا، أو التحمس لرؤية نتائجها على جزء من التاريخ، ما يسمى **بالحقبة الحديثة**، طارحة إلى قلب الجدل و النقاش والبحث و التفلسف إشكالية العلاقة بين النظرية والتطبيق،هذا الأخير الذي لم يكن يعني أكثر من التاريخ في كثير من المناسبات، أو العصر، أو الزمن، أو الواقع، أو الحاضر.

وهي الإشكالية التي أثارت الحاجة إلى تدشين البحث في المنهج، أو المناهج الكفيلة بحل تلك الإشكالية كوسيط بين طرفي الإشكال. و لا يمكن القفز من دونه بين النظري أو العقلي، و التطبيقي أو الواقعي.

إن المناهج، و إن انقسمت بدورها إلى عملية، تتعلق بالسياسة و النضال النقابي والحزبي، و نظرية تتعلق بالبحث العلمي و مختلف فروعه، فإن الفلسفة تجد نفسها في هذا العصر في أمس الحاجة إلى "المنهج" الذي شكل المهمة الأصعب بالنسبة لأصحاب الأنساق الفلسفية. وقد اعتبرت الفلسفة الكانطية كما ورثها عصر هيغل فلسفة تحليلية في المقام الأول. و انتهت في تعرضها للإشكال التقليدي إلى حيث بدأت بقسمين: **عقل نظري**، **وعقل عملي**، لم تستطع **ملكة الحكم** التوحيد بينهما، إلا على حساب أحدهما ولصالح الآخر وهو **العقل العملي**، الذي اعتبر العنصر الأخلاقي للفلسفة الكانطية.

ولهذا اعتبر القرن التاسع عشر قرنا متأزما على الصعيد المنهجي فلسفيا،وكانت الأزمة هي فعلا أزمة منهج، تلمس في كتابات هيغل الأولى(الفرق بين نسق فيخته ونسق شيلنغ في الفلسفة 1801) تماما كما تُلمست في (نقد العقل الخالص 1781). وقد تبلور الوعي بعدم جدوى فكرة التقليد حينما يتعلق الأمر بهذه الإشكالية، وهو الوعي الذي يقود الفيلسوف الجاد حتما إلى الأصول النظرية للإشكالية، فلم يكن هناك بد بالنسبة لهيغل، كما كان بالنسبة لكانط، من العودة إلى "المنطق" ومحاولة تحريكه، والعودة إلى القوالب المنطقية، وإلى المقولات تحديدا، وهي العودة التي تشير إلى أن الفلسفات الجادة في التاريخ هي فلسفات لا يمكنها أن تنشأ من دون العودة إلى ترتيب عناصر منطقية جديدة كأساس للفلسفة الجديدة، وإن من أجل حل إشكالية قديمة. عند هذه النقطة الطبيعية في مسار الفيلسوف على مضمار العلاقة بالعصر، لا يمكن القول أن الفلسفة قد تخلت عن العصر، أو عن الحاضر، وغرقت في التجريد والفكر المقولاتي الفارغ، وهي النقطة عينها التي يبدو أنه بمقدور المرء أن يعتبرها نقطة نهاية وبداية في

الآن نفسه؛ نقطة انطلاق ووصول كما في كل السباقات، والتي بدأ منها هيغل وانتهى إليها، ولكن ليس من دون تفصيل خاص.

إن الفيلسوف حينما يتتبع مختلف إشكالات عصره، فإنه سينطلق من الأبسط دوما. والأبسط هو بلا شك الإشكالات العملية التي تتطلب حلولا عملية مباشرة تقل فيها درجة التوسطات المنهجية و النظرية. إلا أن المشكلات التاريخية الكبرى تزيد فيها تلك الدرجة من التوسطات المنهجية النظرية، وهي توسطات رغم كونها بتلك الدرجة العالية من التجريد إلا أنها في النهاية ليست إلا وسيلة لحل إشكالات عملية واقعية. ولهذا لا يمكن أن يكون التجريد أو الصورنة والعمل المنطقي سبة أو تهمة في حق الفيلسوف، و إن كان كل مسعاه قد يتوقف عند ذلك الحد.

كل فيلسوف يسعى بالطبع لأن يرى فكره قد تجسد بحسب الصورة الأمثل التي يمكن تصورها وتطبيقها على العصر، مادام كل فيلسوف يعتبر فلسفته ممكنة التطبيق، وما دامت لكل ميتافيزيقا أنطولوجيتها، والعكس كذلك. ولكن الوجود الموضوعي بالنسبة لهيغل وجود توسطي يلعب الدور المفصلي بين ضربين من الوجود، وهو منطقيا الحد الأوسط الذي لا يمكن لأية نتيجة أن تصاغ سليمة من دونه، وإن لم يظهر فيها. لذلك فالتعامل مع العصر هو في المقام الأول تعامل هيغلي لفهم فلسفة هيغلية أصلا، وهو ثانيا تعامل يرفع التقابل الحاد بين الفلسفة والعصر كما شاء هيغل نفسه، وهو أخيرا تعامل يكشف عن هوية ذاتٍ، من خلال مرآة.

2-2 عصر هيغل فلسفيا:

هناك من يعتبر هيغل ذروة الحركة التي بدأت بكانط في الفلسفة الألمانية، و من هؤلاء " رسّل" تحديدا، رغم أن هذا الأخير ما لبث أن وجه انتقادات كثيرة للكانطية، وذهب إلى حد اعتبار فلسفة كانط ضرورية لوجود فلسفة هيغل نفسه. " إن مذهبه لم يكن من الممكن أن تقوم له قائمة لو لم يوجد كانط ." [24] ولهذا يمكن القول: إن نقد هيغل لفلسفة كانط كان بداية لمساره الفلسفي.

وإذن فقد كان العصر الهيغلي فلسفيا عصرا كانطيا . أو بالأحرى عصر ورثة كانط، والأساتذة المباشرين لهيغل . فيختة (1762-1814) وشيلنج (1775 - 1854) . أو هو عصر المثالية الألمانية . وقد انفعلت بالتجريبية ثم بالشكّية الإنجليزية ممثلة على الأخص في جون لوك (1632 -1704) و جورج باركلي (1685 - 1753) و دافيد هيوم

[24] برتراند راسل، تاريخ الفلسفة الغربية ، مرجع سابق، ص351.

(1711 - 1776)، إذ بلغت تلك التجريبية على يد هيوم حدودها القصوى متمثلة في خاتمة مزلزلة للنزعة الدوغماطيقية، وهي " بحث في الفهم البشري " [25] بلغ أثرها سبات كانط الدوغماطيقي، لاسيما في الجزء المتعلق بالمعرفة والاحتمال من ذلك البحث [26]، إذ فقدت فكرة العلِّية موضوعيتها التاريخية لتغدو أثرا سيكولوجيا للعادة لا أكثر، فتفقد معها علاقة الذات بالموضوع سندا عُدَّ إلى وقت قريب، السند العلمي الأهم للتجريبية منذ تبلورها كخطاب فلسفي حول المعرفة.

ثم أن تلك التجريبية لم تكن متجانسة بالقدر الذي يوحد أثرها على المثالية الألمانية. فإذا كان كانط يقول، في نقده الأول، أن هيوم قد أيقظه من سباته الدوغماطيقي، فلا بد أن ليبيرالية لوك، ولا مادية باركلي هما أيضا قد ساهمتا في تشكيل الأفق الفلسفي لتلك المثالية بحسب خلاصاتها التاريخية التي وصلت إليها، نقدا واعتراضا أو تطويرا و إنضاجا، كما سيكون التلقي الهيغلي لكل ذلك الزخم المشكل من تجريبية الإنجليز ومثالية الألمان، وقبلهما عقلانية الفرنسيين. وهي الفلسفات التي كانت نتائجها تعتمل في القرن الثامن عشر، ماثلة في التنوير والثورة الفرنسية، وما أثارته الأفكار من قبيل **فكرة العقد الاجتماعي، وفكرة الحق الطبيعي، وفكرة الدولة القومية،** وهي أفكار لا يمكن التقليل من حضورها في الوعي الفلسفي للمثالية الألمانية. يقول هيغل :" ليس عسيرا أن يدرك المرء أن زماننا زمان ميلاد ومرور إلى طور جديد "[27]، وهو العصر الذي تملؤه المحاورات متعددة الأطراف بشأن ما سيكون عليه المستقبل، لاسيما وأن الروح قد تركت وراءها ما أصبح من ماضيها وتاريخها، وإن كان متصل الفقرات بحالتها الراهنة. إلا أن المستقبل هو ابتداء من هذه الحالة الراهنة للروح مستقبل مباين لما كان عليه الروح.[28] وهو ما يستدعي بصيرة فلسفية متيقظة من أجل تحسس التحول الكيفي للروح بعد سلسلة التحولات الكمية، ماثلة في الأحداث العينية و الجزئية للوقائع اليومية، وهي الحالة العامة التي يشبِّهها هيغل بحياة الطفل، حينما تنجلي عن وضع جديد، يخلف مرحلة طويلة من التطورات الكمية[29]، ويعبِّر هيغل بذلك عن حالة التململ والضجر التي أصبحت قائمة آنذاك من مخلفات الأنظمة القديمة، إذ تحاول إعادة صياغة نفسها في الوقت الذي تشهد فيه انسلاخا كليا، مما هي مجرد جزء منه:

---

[25] المرجع نفسه، ص 252 .

[26] المرجع نفسه، ص 257.

[27] هيغل، فينومينو لوجيا الروح تر ناجي العونلي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2006 ص124.

[28] المصدر نفسه ، ص 124

[29] المصدر نفسه ، ص 125

تماما كما يعلن الفجر عن ميلاد يوم جديد[30]، فكذلك كانت ملامح العصر تسمح بجملة من القراءات الغنية بالدلالات المستقبلية، و التي لم تكن متاحة بالطبع إلا لذوي تلك البصيرة المتميزة، أو الحس التاريخي الذي درس به هيغل التفككات و الاختلالات التي بدأت تتَّضح على ظواهر الوضع القائم انطلاقا من بواطنه، و التي كانت كذلك تعطي الفرصة لأولئك الذين يصعب عليهم تحسس التغيرات البطيئة، أو أنصار الثبات البارمينيدي، الذين لا يزالون في إيمانهم بأن الوضعية المنطقية والعقلية للأمور هي طبعا الوضعية التي تكون فيها كل الأشياء ثابتة وساكنة جوهريا، ولا تكون متغيرة و مضطربة إلا عرضيا فقط. "و بالقدر الذي يكون الأساس دالا على بناء جديد، و لا يكون مع ذلك هو نفسه ذلك البناء الجديد"، كما يقول هيغل.[31]

بل إن تتمة البناء و كمال تشييده لن يكونا إلا محصلة لتاريخ طويل تقطعه الروح عبر الزمان و المكان، [32] وهما بالطبع متَّصلين فيما بينهما، كما يتميزان بالوحدة العضوية لكل منهما. فكما أن الزمن متصل اللحظات التي لا فراغ بينها، فكذلك المكان أو الجغرافيا متصلة الأجزاء و لا فراغ بينها، إذ في كل لحظة في الزمان يتعين الجوهر الحقيقي لذلك الزمان ككل في إدراكنا لجوهره. كما أن كل جزء من المكان يمكنه إعطاءنا الصورة الإدراكية عن الطبيعة الجوهرية للمكان. كل ذلك على أساس من اتصال أنات الزمان و أجزاء المكان، الذي هو اتصال تكراري متماثل الوحدات بغض النظر عن تاريخ الإشكال الفلسفي المتعلق بإشكالية الزمان و المكان الفيزيائيين، التي شكَّلت المضمون البحثي الأعقد في تاريخ العلم.

و ها هو الآن يشكل التحدي الأصعب من أجل صياغة علمية للفلسفة، بما هي ميدان التجلي الحقيقي للروح نظريا، إلى جانب التاريخ الذي يعدُّ أول ميدان تتعيّن فيه الروح واقعيا.

و بخصوص العلاقة بكانط كعلامة دالة على العصر الحديث فلسفيا،و بوصفه عصرا نقديا على الخصوص، انكب هيغل على دراسة كانط، كما كتب إلى زميله شيلنغ سنة 1795م، و إن لم يزل تحت تأثير هذا الأخير و فيخته في ذلك، حتى أنه أعلن أستاذية شيلنغ له و تتلمذه عليه قائلا:"ما أنا إلا تلميذه"[33]. تتلمذه هذا جعل

---

[30] المصدر نفسه ، ص 125

[31] هيغل، فينومينولوجيا الروح ، ص 125

[32] المصدر نفسه ، ص 125

[33] عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة ، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، بيروت، ط1، ج2، 1984، ص572.

للنزعة الرومانسية قدرا ملحوظا من الإسهام في تشكيل الوعي الفلسفي لهيغل بتيارات عصره، التي لم تكن بالضرورة تيارات فلسفية فقط، لاسيما و أن العصر كان يشهد حركة فنية واسعة من خلال المواجهة بين التقليد الكلاسيكي الأكاديمي، والثورة الرومانسية المتحررة من قيود النظام، و السّمت المنطقي الصارم، اللذان كان العصر يحاول عبثا التشبث بهما. إذ كانت الجاذبية والقوة اللتان تتمتع بهما فكرة الحرية، عاملان أساسيان في صياغة عاطفة سيطرت على المخرجات الفنية و الأدبية و حتى السياسية و القانونية، فضلا عن المخرجات الفلسفية ذاتها.

خلاصة:

إذا أردنا التعبير بطريقة هيغلية عن ميتافيزيقا هيغلية، فما الذي يمكننا قوله في خلاصة لهذا الرصد التاريخي الفلسفي لميتافيزيقا يتوحد فيها الواقعي بالعقلي؟

1- الميتافيزيقا مبحث أصيل من مباحث الفلسفة الألمانية عامة، و المثالية النقدية منها بصفة أخص.

2- كانط هو أب الميتافيزيقا الألمانية.

3- هيغل هو منضج هذه الميتافيزيقا في شبكاتها العلائقية المتداخلة مع العقلي و الروحي و الديني و التاريخي و الواقعي بشقيه السياسي و الاخلاقي.

4- مسألة الزمن مسالة مركزية في كل ميتافيزيقا، إستنتاج نصل إليه من استحالة تجاوز الميتافيزيقا لنفسها من قبل الفلاسفة المتعاقبين.

5- الميتافيزيقا ليست كلها غريبة عن الإنسان، بل منها ما يتصل اتصالا وثيقا بهذا الأخير.

6- علاقتنا بعصرنا هي في جوهرها علاقة ميتافيزيقية.

المراجع

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.
4. بوخنسكي، تاريخ الفلسفة المعاصرة في أوربا، ترجمة عبد الكريم الوافي، مؤسسة الفرجاني، طرابلس ليبيا، (د ط)1968 ص 32.
5. المرجع نفسه ، ص 32.
6. المرجع نفسه ، ص 32.
7. بوخنسكي، الفلسفة المعاصرة في أوربا ، ص 29.
8. المرجع نفسه ص 29 ، 30.
9. بوخنسكي، تاريخ الفلسفة المعاصرة في أوربا، ص 31.
10. المرجع نفسه، ص32.
11. إما نويل كانط، ، نقد العقل المحض ص54
12. إمانويل كانط، نحو السلام الدائم، ترجمة، نبيل الخوري، دار صادر، بيروت لبنان، الطبعة الأولى 1985، ص 57
13. المصدر نفسه، ص 57، 58 .
14. المصدر نفسه، ص57.
15. كانط، نحو السلام الدائم، ص58.
16. المصدر نفسه، ص60.

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

17. المصدر نفسه، ص60.
18. ثيوكاريس كيسيديس،هيراقليطس جذور المادية الديالكتيكية، ترجمة حاتم سليمان، ANPP، ودار الفارابي، ط2 الجزائر 2001 ص
19. Bernard Bourgois, la pensée politique de Hegel, ères 2 éditions, Tunis, 1994,p17

- هي السنة التي اكتشف فيها العالم الفلكي تشوبراهي (1546.1601) نجما جديدا وجد أنه ليس له تغير يومي في موقعه ومن ثم يتحتم أن يكون أبعد من القمر.

20. هيغل العقل في التاريخ ترجمة إمام عبد الفتاح، دار التنوير، بيروت، الطبعة الثالثة 2007، ص79.
21. Hegel, leçons sur l'histoire de la philosophie 2, p23 .
22. ibid, p121.

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

24. ibidp .121

25.برتراند راسل، تاريخ الفلسفة الغربية ، مرجع سابق، ص351.

26.المرجع نفسه، ص 252 .

27.المرجع نفسه، ص 257.

28.هيغل، فينومينو لوجيا الروح تر ناجي العونلي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2006 ص124.

29.المصدر نفسه ، ص 124

30.المصدر نفسه ، ص 125

31.المصدر نفسه ، ص 125

32.هيغل، فينومينولوجيا الروح ، ص 125

33.المصدر نفسه ، ص 125

34.عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، بيروت،ط1، ج2، 1984، ص572