الفصل الخامس

المنطق

يتألف المذهب الهيجلى من ثلاثة أقسام:

١- المنطق.

٢- فلسفة الطبيعة.

٣- فلسفة الروح.

ولنبدأ بتمهيد عام عن المنطق الهيجلى:

إن موضوع المنطق هو العقل الذى يقصد به، من جهة أولى، نظام المقولات الموضوعية؛ ومن جهة ثانية، نظام المقولات الذاتية أو التصورات التى نفكر بواسطتها، وبما أن العقل الموضوعى والعقل الذاتى هما شئ واحد كما بينا، فإن المنطق هو فى وقت واحد علمُ العقل الموضوعى وعلم العقل الذاتى. إنه، بوصفه علماً للعقل الموضوعى أو المطلق أو الواقع الأسمى، فلسفة للوجود أو ميتافيزيقا، وهو بوصفه علما للعقل الذاتى نظرية فى المعرفة. لقد كانت مقولات «كانْت» تتعلق بنظرية المعرفة وحدها لأنها كانت عنده مقولات ذاتية ولكن هيجل يعد المقولات ذاتية وموضوعية فى آن واحد، فالمنطق عنده إذن ميتافيزيقا من جهةٍ ومنطق بالمعنى المألوف للكلمة من جهة ثانية، المنطق إذن والميتافيزيقا هما فى فلسفة هيجل شئ واحد.

ويقع المنطق فى ثلاث دوائر من المقولات:

١- مقولات الوجود.

٢- مقولات الماهية.

٣- مقولات المعنى..

هذه الدوائر الثلاث تؤلف ثلاثية.

ولنلاحظ هنا أن الوجود هو اسم مقولة جزئية، أى الوجود الذى يعارض العدم وهو أيضا اسم دائرة المقولات التى تضم المقولات الفرعية للكيف والكم والقياس.

إن دائرة الوجود تتميز بالمباشرة، فالمقولات المندرجة فى هذه الدائرة كالوجود والعدم والكيف والكم الخ... هى مقولات مباشرة بمعنى أن كل واحدة منها تؤلف تصوراً قائماً فى ذاته، ولا تشير صراحةً إلى أية مقولة أخرى ترتبط بها. فإذا كان معنى الإيجاب يرتبط بمعنى السلب بالضرورة فإن معنى الوجود لا يحيلنا بصورة صريحة إلى معنى العدم. وهذا القول ينطبق أيضاً على الكم والكيف، لذلك تسمى هذه المقولات. بالمقولات المباشرة. صحيح. أننا عندما نفحص مقولات دائرة الوجود هذه فحصاً نقدياً نكتشف أنها مترابطة. وقد رأينا كيف أن الوجود يتضمن العدم بالضرورة، وهذا معنى استنباط المقولات الواحدة من الأخرى، فالاستنباط يعدم الاكتفاء الذاتى لكل مقولة. ويبين أنه بالرغم من كونها تنتزع إلى أن تكون مستقلة فهى فى الواقع مستحيلة بدون الأخرى. وهذا النزوع إلى أن تقوم مستقلة فى ذاتها هو الذى يجعلنا نعدها مباشرة. أما ارتباط المقولات بعضها ببعض فهو ليس ارتباطاً صريحاً ولكنه ارتباط ضمنى يحاول الاستنباط أن يظهره صراحة، كالوجود والعدم والضرورة والكم والكيف والخ..... مقولات منفصلة فى الظاهر، وهذا الانفصال الظاهرى هو الذى يجعلها مقولات مباشرة.

أما دائرة مقولات الماهية فهى دائرة اللا مباشرة، وإذا كانت اللامباشرة فى دائرة الوجود ضمنية، فهى فى دائرة الماهية ظاهرة صريحة، فمقولات الماهية يترابط كل زوج منها ترابطاً بينا، كالعلة والمعلول، والفعل ورد الفعل والجوهر والعرض، والهوية والكثرة، والايجاب والسلب فكل مقولة من المقولتين المترابطتين تحيل إلى الأخرى. وقد سميت دائرة الماهية كذلك لأننا فى كل زوج من مقولاتها

نجد أن المقولة الأولى تكون ماهية الأخرى. بينما تكون الثانية الوجه الظاهر للأولى. هكذا نجد الجوهر حاملاً لأعراضه والعلة أساساً للمعلول الذى يظهر العلة، والهوية هى الحقيقة الباطنة للواقع التى تظهر نفسها فى الكثرة.

إذا كان الوجود هو دائرة المباشرة وكانت الماهية هى دائرة الامباشرة أو التوسط فان المعنى هو دائرة صهر التوسط، فمقولات المعنى تحيل الواحدة منها إلى الأخرى صراحةً. وهذا هو جانب التوسط فيها. ولكن هذه المقولات ما تلبث أن تنصهر فى وحدة، هذه الوحدة هى مباشرة جديدة تنتج من امتصاص اللامباشرة، وهذا هو جانب المباشرة فيها. المعنى إذن هو وحدة المباشرة واللامباشرة.

فى كل ثلاثية، الحد الأول أو الأطروحة يمثل مرحلة الادراك المجرد ويقابل نظرية الحدود فى المنطق الصورى، ونقيض الاطروحة يمثل مبدأ الفهم ويقابل نظرية الأحكام. والتركيب يمثل: العقل ويقابل نظرية القياس.

فالحد الأول وهو الوجود يدرك دون رابطة بغيره، وعندما ننتقل إلى الحد الثانى أى العدم ننتقل إلى حكم: الوجود هو العدم، والحد الثالث هو وحدة الحدين الأولين، إنه الهوية فى الاختلاف، وهو بذلك يقابل القياس الذى يوجد بين الأصغر والأكبر فى وحدة، بفضل الحد الأوسط، وهذا هو مبدأ العقل.

هذه الملاحظات تنطبق على الأقسام الكبرى للمنطق، فنظرية الوجود تقابل نظرية الحدود فى المنطق الصورى، ذلك أن المقولات هنا تدرك مستقلة فى ذاتها. ونظرية الماهية تقابل نظرية الأحكام، ونظرية المعنى تقابل نظرية القياس.

لقد رأينا أن المقولات هى تعريفات للمطلق، ويجب أن نبين الآن أنها أيضا تعريفات للعالم الواقعى، أو تصورات تنطبق عليه. فهى تنطبق على هذا الكتاب وهذه الشروح كما تنطبق على المطلق، إنها التصورات التى بواسطتها نحاول أن نجعل العالم معقولاً فمن الواضح أننا نستطيع أن ندرج الموضوعات الخارجية تحت مقولات الوجود أو الجوهر أو العلة أو الكيف أو الكم؛ ولكن من الصحيح

أيضاً، كما ستحاول الفلسفة الهيجلية أن تبرهن بأن المقولات العليا أيضا تنطبق على عالم الأشياء وتعطينا أصدق معرفة عنها. ذلك أن عالم الأشياء هذا ليس فى جوهره سوى الفكرة المطلقة. والفكرة هى الروح أو هى الفكرة، وسيظهر لنا كيف أن العالم المادى هو أيضا فكر. وطريقة المنطق فى البرهنة على ذلك هى أن يبين أننا إذا قلنا عن شئ ما إنه موجود فإننا سنقول عنه ضرورة إنه ليس موجوداً وإنه يصير وإنه علة وجوهر وأخيراً إنه فكر أو الفكرة المطلقة، فالوجود يتضمن الصيرورة بالضرورة. وإذا كان الشئ موجوداً فهو إذن يصير؛ وهكذا حتى نصل إلى آخر المقولات. وهذا يعنى أن كل ما تنطبق عليه مقولة الوجود تنطبق عليه مقولة الفكرة المطلقة. أى أن كل شئ فهو فكر. وهذا ما سيبرهن عليه استنباط المقولات.

قلنا إن المقولات هى تعريفات للمطلق وقلنا إنها هى أيضا تعريفات للعالم الواقعى. ولكن هذين القولين يعنيان شيئاً واحداً، ذلك أن العالم الظاهرى ليس منفصلاً عن المطلق. فالمطلق هو كل ما يوجد، ولكن على الرغم من وحدة المطلق والعالم فإن بينهما تمايزاً، فالطبيعة هى الفكرة ولكنها أيضاً ليست الفكرة.

ينتج من ذلك أن كل مقولة تنطبق على كل موضوع فى العالم، وذلك بخلاف بعض التصورات كالكرسى والأخضر التى لا تنطبق إلا على موضوعات معينة. وانطباق المقولة على كل موضوع هو ما قصده «كانْت» عندما قال إن المقولات تتصف بالكلية، ولكن إذا كانت جميع المقولات تعريفات للمطلق وتعريفات للعالم فى نفس الوقت فإن المقولات الأولى ليست تعريفات مطابقة. أما المقولات اللاحقة فهى أكثر مطابقة حتى نصل إلى مقولة الفكرة المطلقة التى تقدم تعريفاً مطابقاً كل المطابقة للعالم وللموضوعات الفردية وللمطلق. فأن نقول عن موضوع ما إنه موجود فذلك يمثل أدنى حد من المعرفة. وإذا قلنا عنه إنه يصير فذلك يمثل معرفة أغنى، لأن الصيرورة وجود يضاف إليه العدم، وبما أن المقولة الأخيرة تضم جميع المقولات السابقة فإن أكمل واغنى معرفة هى تلك التى تعطيها المقولة الاخيرة للمنطق. فمن الحق أن نقول عن المطلق إنه الوجود (كما قال بارميندس)

أو إنه الجوهر (كما قال سبينوزا). ولكن هذه التعريفات الناقصة للمطلق سوف تمتص داخل التعريف الاخير للمطلق الذى يقول إنه الفكرة.

إن مقولات الوجود هى التصورات التى يستخدمها الحس المشترك فى معرفة العالم، ومقولات الماهية هى تلك التى يستخدمها العلم. أما مقولات المعنى فهى تلك التى تستخدمها الفلسفة. فالحس المشترك يخبرنا أن الأشياء موجودة وأنها تتصف بهذا الكيف أو ذاك وأن لها هذا الكم أو ذاك فالحس المشترك يرى فى ما هو مباشر حقيقة العالم. اما العلم فيرتفع درجة عن الحس المشترك ويدخل فى معرفتنا للعالم التميزات والفوارق وهذا هو عمل الفهم فى الدائرة الثانية للمقولات أى دائرة الماهية. وأهم مقولات الماهية هى الجوهر والعرض والعلة والمعلول، أى المقولات التى يستخدمها العلم. ولكن المعرفة المطابقة للعالم لا تتم الا بفضل الفلسفة التى تعرف العالم بواسطة مقولات متميزة عن مقولات الفهم. مقولات الفلسفة هى مقولات دائرة المعنى، أو مقولات العقل، مثل مقولة الفكر والحياة والغائية وأخيراً الفكرة. الفلسفة إذن تتجاوز العلم كما يتجاوز العلم معرفة الحس المشترك، ولاشك أن الحقيقة العليا لا تستبعد الحقيقة الدنيا وإنما تمتصها وتتجاوزها. فالفلسفة إذن تتضمن العلم وتكمله.

ويعتقد هيجل أننا إذا استخلصنا من المذاهب الفلسفية عبر التاريخ مفاهيمها الأساسية وجدنا أن كل مفهوم يمثل مقولة من مقولات المنطق الهيجلى فتعريف الإيليين للمطلق هو أنه الوجود، وتلك هى أولى مقولات المنطق. وتعريف هرقليطس للمطلق هو أنه الصيرورة وتلك هى المقولة الثانية فى المنطق، وبعد هرقليطس أتى الذريون. وتعريف هؤلاء للواقع هو حسب هيجل مقابل لمقولة الوجود لذاته. وتعريف سبينوزا للمطلق بأنه جوهر يقابل مقولة الجوهر، وهى إحدى مقولات دائرة الماهية. فتاريخ الفلسفة عند هيجل يمثل خطاً معيناً للتطور حيث تفصح الفكرة عن نفسها تدريجياً خلال المذاهب المتعاقبة، وفلسفة هيجل الأخيرة هى التى تصل إلى فهم المطلق على أنه الفكرة.

المذاهب الفلسفية منذ القديم حتى هيجل ليست إذن وجهات نظر متناقضة وإنما يتضمن المذهب اللاحق منها المذهب السابق كما تتضمن المقولات الأخيرة ما يسبقها من مقولات والفلسفات إذن صادقة كلها، إلا أن بعضها أصدق من بعض. أما فلسفة هيجل فهى التى تستوعب كل الفلسفات السابقة عليها وتعرف المطلق : المقولة الأخيرة للمنطق.

ننتقل بعد هذا التمهيد، إلى دراسة مقولات المنطق مبتدئين بدائرة الوجود.

obeikandl.com

القسم الأول - الوجود

أ- الوجود

الوجود هو المقولة الأولى كما بينا سابقا، وهو يمثل أعلى تجريد ممكن، إنه يخلو من جميع الخصائص وجميع التعيينات، إنه الوجود الذى ليس إلا وجوداً دون أى تعيين داخلى أو خارجى، ودون كيف أو إضافة. فالوجود على هذا النحو ليس إلا الصورة الفارغة للتوكيد.

ب- العدم

الوجود الخالى من كل تعيين يعادل العدم. ذلك أن فكرة العدم هى فكرة الخلو من جميع التعيينات، ونحن لا نعقل شيئاً إلا بواسطة هذا التعيين أو ذاك. كالشكل واللون والوزن. أما غير المعين إطلاقاً فهو اللا وجود أو العدم. ويتضح ذلك إن اتخذنا الوجود محمولاً فى قضية، فقولنا: «الواقع هو الوجود» يعادل قولنا «الواقع كائن» أو «الواقع هو .....» وهنا يبدو أن الوجود ليس محمولاً ولكنه رابطة، إنه لا يعين الواقع ويترك معرفتنا عنه فارغة تماما. وإذا قيل لنا إن «الواقع هو .....» سألنا مباشرة ما هو؟ فالوجود كمحمول لا يقدم لنا أى جواب على هذا السؤال. فنحن تجاه قضية لا تقول «س هى ص» ولكنها تقرر أن «س هى .....» ويبقى مكان المحمول فارغا، الوجود اذن هو العدم ولو كان هناك أى فارق بينهما لوجب أن يتصف الوجود بتعيين لا يتصف به العدم. ولكن الوجود المحض لا يتصف بأية صفة؟ فهو إذن لا يختلف عن العدم فى شئ، إن فكرة الوجود هى نفسها فكرة العدم. وكل منهما يتحول إلى الأخرى.

ج- الصيرورة

الوجود إذن يتحول إلى العدم. ولكن العدم أيضاً يتحول إلى الوجود. إنهما كطرفى معادلة. ولكن يجب ألا ندخل فى هذا التحول مفهوم الزمن. إنه مجرد تحول منطقى والتحول من الوجود إلى العدم أو من العدم إلى الوجود هو الصيرورة.

الصيرورة هى الوحدة المشخصة للوجود وللعدم. فيها يزول التمايز بينهما. ولكنها وحدة مشخصة لأنها فى نفس الوقت تحتفظ بالفرق بينهما. فهى ليست وحدة مجردة كالتصور الكلى الذى يتضمن ما هو مشترك بين أفراد صنف من الأصناف، ويستبعد الفروق بينهما، فالصيرورة تتضمن ما هو مشترك وما هو مختلف، ذلك أن وحدة الوجود والعدم يجب الا تجعلنا نتذكر ما بينها من تمايز. إنهما فى وقت واحد على هوية مطلقة، وعلى تمايز مطلق ولو لم يكن بينهما فرق لما كان التحول، ولما كانت الصيرورة. وإذا قلنا أن (س) تتحول أو تصير فهذا يعنى أنها لا تصير إلى (س) وإنما إلى شئ آخر إلى (ص).

قد يعترض الحس المشترك على التوحيد بين الوجود والعدم. كأن يقول إن وجود القلم لا ينطبق مع عدم وجوده. ولكن هذا الاعتراض فى غير محله، لأننا بصدد مجردات غير معينة هى الوجود والعدم، أما القلم فهو معين، الوجود المحض إذن هو الذى يكون والعدم شيئا واحداً. ويجب أن نؤكد ها هنا أيضا أن مقولة الصيرورة لا تضم أى عنصر زمنى، فالوجود يتحول إلى العدم منطقياً لا زمنياً.

والوجود المحض هنا هو غير الوجود الفعلى، فالوجود الفعلى يشير إلى جزء من العالم يرتبط بغيره من الأجزاء؛ فهو يمثل مقولة غير مقولة الوجود الفارغ، وستظهر معنا فى مرحلة لاحقة من المنطق.

القسم الثاني: الوجود المعيَّن

رأينا أن الصيرورة تشير إلى الهوية فى الاختلاف بين الوجود والعدم، وإذا زال الاختلاف زالت الصيرورة، فوحدة الوجود والعدم تقضى على التحول فى الصيرورة وعندها نصل إلى نوع من الوجود لا يصير أى لا يتحول إلى عدم، إنه وجود قائم بصورة نهائية، وهذا تعيين له. إنه نوع من الوجود يعارض نوعاً آخر، إنه وجود معين ولكننا لا نستطيع أن ندل على هذا التعيين، فقد وصلنا فقط

إلى الفكرة العامة للتعيين، ذلك أنه يمكن أن نعرف عن شئ ما أنه ملون دون أن نعرف لونه. كذلك نقول هنا إن الوجود متعين دون أن نشير إلى تعيينه.

١ - الكيف

ان التعيين الذى وصلنا إليه هو الكيف، ذلك أن الوجود المعين هو وجود لا يتحول إلى العدم، والذى يمنعه من هذا التحول هو التعيين. والتعين بدوره هو الوجود لأن الشئ يوجد بتعييناته ، لهذا لا يمكن فصل التعيين عن الوجود وهذا النوع من التعيين الذى يتحد مع وجود الشىء ولا ينفصل من وجود الشىء فمثلا كان الأوكسجين مثلا يتصف بكيف هو قابلية الاشتعال فيكفى أن يزول هذا الكيف حتى يكف الأوكسجين عن أن يكون كذلك ، فالوجود الحقيقى للأوكسجين هو كيفياته . أما الكم فيه فأمره مختلف ، إذ يمكن أن يزيد أو ينقص دون أن يؤثر ذلك على وجود الأوكسجين . فالكم اذن تعيين ينفصل عن وجود الشىء بينما الكيف تعيين لا ينفصل .

والكيف إما أن يكون موجباً أو سالبا . فالصفات التى تجعل الشىء يسمى بالأوكسجين تجعله لا يسمى بالأيدروجين ، فالكيف إذن هو أيضا سلب . ولنلاحظ أن الواقع الموجب ليس مجرد الوجود . إنه الوجود المعين ، فالتعيينات هى التى تجعله واقعا موجبا ، كذلك الأمر بالنسبة إلى السلب فهو لا يتحد مع العدم المحض . إنه عدم معين ، أى إنه سلبُ شىء معين . فالبحر هو سلب لليباسة ، ولكن اليابسة ليست عدما . ولو نظرنا إلى الكيف فى جانبه الموجب لحصلنا على المقولة الفرعية : الوجود - فى - ذاته أما إذا نظرنا إليه فى جانبه السالب أى بوصفه ينفى شيئا آخر لحصلنا على مقولة الوجود - الآخر .

٢ - الحـد

ولو تركنا المقولتين الفرعيتين للكيف وهما : «الوجود فى ذاته» ، و «الوجود الآخر» ونظرنا إلى الكيف فى ذاته لوجب أن نبين كيف يتضمن بالضرورة المقولة اللاحقة وهى مقولة الحد، فالانتقال هنا يتم بفضل المبدأ القائل : كل تعيين فهو

سلب، ولكن السلب تحديد ، فالكيف إذن هو حد .

ولابد من التمييز بين الحد الفيزيائى والحد الكيفى . فالاول يتم فى المكان أما الثانى فغريب عن المكان - فالحد بين نوع ونوع ، هو الفصل النوعى، هكذا يكون العقل هو الحد الذى يفصل الانسان عن سائر أنواع الحيوان .

والمقولات الفرعية التى تندرج تحت مقولة الحد هى ثلاث مقولات هى : التناهى والتغير ، واللامتناهى الكاذب.

أ - المتنـاهي

ان الحد يتضمن بالضرورة التناهى فأن يكون الشىء محدودا يعنى أنه متناه، ومقولة المتناهى تتضمن مقولة يسميها هيجل بالتغير .

ب - التغيـــر

ذلك أن المتناهى هو ماله حد . وأن يكون للشىء حد يعنى أن وراء الحد هذا يوجد شىء آخر، لأن الحد لا يكون لشىء واحد وإنما لشيئين اثنين . التناهى يعنى إذن الحد بواسطة شىء آخر . وهنا نصل إلى فكرتى الشىء والآخر ، فالشىء مفهوم أكثر تقدما من مجرد الوجود ، إنه يخص دائرة الوجود المعين، فهو يعنى هذا الموجود المعين بوصفه معارضا لذاك ، ولكن الآخر بدوره شىء ما . فنحن هنا بصدد شيئين وكل من الشيئين هو أيضا آخر، فإذا كانت (س) شيئا و (ص) ، آخر هذا الشىء ، فإن (ص) هى ايضا شىء ، و (س) هى اخر الشىء.، فكل منهما يتحول الى الآخر . وهذا التحول إلى آخر هو التغير ، ولا شك أننا هنا لسنا بصدد موجودات حسية كالبحر واليابسة أو كالظلام والنور ، فإذا قلنا إن الشىء والآخر ينصهران فى وحدة ، فهذا لا يعنى أن الظلام هو النور ،. وإنما يعنى إن الفكرة المحضة للشئ تتحد مع الفكرة المحضة للآخر ، فكما أن الوجود والعدم هما شىء واحد دون أن يعنى ذلك أن وجود القلم وعدم وجوده هما شىء واحد، كذلك الأمر بالنسبة للشىء والآخر ، فنحن فى المنطق بصدد أفكار مجردة لا بصدد موجودات حسية ، ويجب أن لا نغفل عن هذه

النقطة فى جميع أشكال التحول أو الانتقال .

التناهى إذن يتضمن التغير ولذلك كانت جميع الأشياء المتناهية متغيرة، وغير ثابتة ، ولكن التغير سلب ، إذن فالسلب هو ما هية الأشياء المحدودة ، إنها تضم فى ذاتها بذرة موتها وانحلالها .

والتغير الذى وصلنا اليه ليس الصيرورة التى مرت معنا أنه مقولة أكثر تشخصا وامتلاء ، فالصيرورة هى الانتقال من الوجود الى العدم أو العكس، أما التغير فهو الانتقال من شىء ما إلى شىء ما آخر ، إنه تغير فى الكيف .

جـ - اللامتناهي الكاذب

ان الشىء يصير إلى آخر . ولكن هذا الآخر هو أيضا شئ ما . وهو بدوره يصير الى آخر ما . هذا الآخر هو شىء ما ويصير أيضا إلى آخر ، وهكذا إلى ما لا نهاية . وهنا ينشأ معنى سلسلة لا متناهية من الأشياء ، وهذا هو المعنى العامى للامتناهى أى أنه ما ليس له نهاية، أو التجديد المستمر للشىء نفسه . ومثاله هو المكان اللامتناهى او الزمان اللامتناهى ، أو السلاسل العددية اللامتناهية ، ولكن هذا المعنى ليس المعنى الحقيقى للامتناهى، إنه اللامتناهى الكاذب، ذلك إن كل سلسلة فهى متناهية ، وكذلك كل شىء وكل آخر ، إن كل شىء من ذلك محدود بالآخر ، فنحن مهما نذهب بعيدا لن نتجاوز المتناهى ، وإنما نكون بصدد تناول لا نهاية له بين الشىء والآخر ، وبصدد تكرار لا نهاية له لحدود كل منها متناه فى نفسه ، فها هنا محاولة مستمرة للقبض على اللامتناهى الذى يظل مع ذلك يفر منا . إنه اللامتناهى الذى يجب أن يكون ، ولكنه لا يكون بالفعل أبداً ولذلك يدعوه هيجل باللامتناهى الفاسد أو الكاذب أو اللامتناهى السالب.

إن مثل هذه النتيجة ، كما يقول هيجل ، تبدو للتفكير السطحى عظيمة إلى أبعد حد ولكن مثل هذا السعى الى اللاتناهى ليس اللامتناهى الحقيقى، فعندما نقول عن المكان والزمان إنهما لا متناهيان يتعلق فكرنا بهذا التسلسل اللامتناهى

وإذا كان من الحق أن نكف عن مثل هذا التأمل الذى لانهاية له ، فليس ذلك لأنه بالغ السمو وإنما لأنه عقيم ، إن الشيء نفسه يعود دوما مرة جديدة ، إننا نضع حدا ثم نتجاوزه ، ولكننا نصطدم بحد جديد وهكذا الى ما لا نهاية .

٣ - اللامتناهي الحقيقي

هكذا يتبين أن التحديد المتبادل بين الشيء والآخر ليس سوى اللامتناهى الكاذب ولكن الاخر يتوحد مع الشيء بحيث يؤلفان حقيقة واحدة . فالشيء إذ يتحدد بآخره إنما يتحدد فى الواقع بنفسه ، وهذا هو اللامتناهى الحقيقى، لأن اللامتناهى الصحيح يعنى التحديد الذاتى ، بينما المتناهى هو الذى يتحدد بالآخر، إن اللامتناهى الكاذب هو مجرد غير المحدد ، أما اللامتناهى الحقيقى فهو الذى يحدد ذاته بذاته .

إن خصب هذه النتيجة يظهر بشكل أوضح ، اذا وصفنا الاستدلال السابق، بطريقة أخرى : الشيء يصير إلى آخر ، الشيء والآخر متعارضان، وبما أن الشيء متناه ، فآخره إذن لا متناه فالمتناهى حين يتجاوز حدوده ، يتحول الى لا متناه ، ولكن هذا الآخر ، هذا اللامتناهى ، هو نفسه شيء ما ، ويرتد بالتالى إلى آخره ، إلى المتناهى . وهكذا فإن المتناهى لا يتجاوز فعليا لأننا ما نكاد ننتقل إلى اللامتناهى حتى يرتد هذا اللامتناهى الى المتناهى . والمكان مثال على ذلك . فنحن نستطيع أن نأخذ أية نقطة فيه كحد ، وما وراء هذا الحد هو المكان اللامتناهى ، ولكن ما أن نتجاوز هذا الحد حتى نجد نقطة أخرى تمثل حدا، وبذلك يرجع اللامتناهى الى المتناهى . وهذه العملية المتجددة التى تضع حدا ثم تتجاوزه لتضع حدا جديدا هى اللامتناهى الكاذب . ولكننا رأينا أن الشيء عندما يصير إلى آخر فإنما يصير فقط إلى ذاته ، إنه يحدد ذاته بذاته. وهكذا يكون اللامتناهى وحدة الشيء والآخر ، ولكن بما أن الشيء هو المتناهى والآخر هو اللامتناهى فإننا نصل إلى هذه النتيجة وهى أن اللامتناهى الحقيقى هو وحدة المتناهى .

إن **الفهم** : هو الذى يقيم تعارضا لا حل له بين المتناهى واللامتناهى . فالمتناهى فى نظره غير اللامتناهى ؛ كما أن اللامتناهى هو غير المتناهى ، كل منهما يقف تجاه الآخر ، وكل منهما ينفى الآخر ، ولكن هذه النظرة كما يقول هيجل ، تؤدي إلى أن اللامتناهى يصبح فيها واحدا من اثنين ، أى أنه يتحول إلى جزئى ، أى متناه . فهذا اللامتناهى الذى ما يلبث أن يتحول إلى متناه بسبب كونه محدودا بالمتناهى ، إنما هو اللامتناهى الكذب .

أما العقل فهو يحطم هذا التعارض المطلق ، فاللامتناهى عند العقل ليس شيئا خارجا عن المتناهى، إنه يمتص المتناهى فى ذاته ، المتناهى واللامتناهى هما إذن شىء واحد ، لأن نظرة الفهم متناقضة إذ تجعل بينهما تعارضا كاملا، وترد اللامتناهى إلى المتناهى ، بل إن هذه النظرة نفسها توحد بين اللامتناهى والمتناهى لأنها تردها إلى المتناهى ، ومن هنا كان اللامتناهى الحقيقى تجاوز هذا التعارض بينهما والاعتراف بوحدتهما رغم اختلافهما . وعندما نقول أن اللامتناهى الحقيقى هو وحدة اللامتناهى والمتناهى ، يجب أن ننتبه إلى إأننا بصدد وحدة مشخصة لا وحدة مجردة . فالتمايز لم يرفع فقط وإنما ظل قائما فى الوحدة .

إن هذا المذهب فى اللامتناهى ينتصر فى أصعب مشكلة من مشكلات الفلسفة والدين . فقد أشير سؤال كيف يمكن للامتناهى أن يصبح متناهيا، وكيف يمكن للإله أن يخلق عالما ، كيف يمكن للامتناهى أن يخرج من ذاته ليوجد المتناهى ، وقد ناضل أفلوطين واسبينوزا مع كثيرين غيرهما لحل هذا اللغز . فعند أفلوطين لا يمكن للواحد اللامتناهى أن يتصل بالعلم المتناهى لأن ذلك يحد من لا تناهيه ، كما أن من المستحيل أن نرى كيف يمكن للجوهر اللامتناهى عند اسبينوزا أن يتجلى فى كثرة العالم المتناهى .

ان فلسفة اسبينوزا تتحطم على هذه الصخرة وتظل أسيرة ثنائية لا مخرجة منها . ولكن هذه المتناقضات فى الفلسفات السابقة تنجم من أنها عدَّت

اللامتناهى الكاذب، أى لا متناهى الفهم لا متناهيا صادقا وحقيقيا أى لا متناهى العقل ، فاسبنوزا ، لأنه نظر إلى اللامتناهى على أنه يستبعد المتناهى لم يستطع أن يفسر ظهور المتناهى عن اللامتناهى ، أما اللامتناهى الحقيقى فإنه يملك المتناهى داخله، إنه هو نفسه المتناهى ، والجواب على السؤال كيف يمكن للامتناهى أن يصير إلى متناه ، هو أنه لا يوجد شىء هو أولا لا متناه ثم يصير بالضرورة الى متناه ، ولكنه هو بذاته ومنذ البدء متناه ولا متناه، إن هذا السؤال المرتكز الى افتراض تعارض قاس بين اللامتناهى والمتناهى يجاب عليه بالقول إن هذا التعارض كاذب .

وكما أن الزمان والمكان يمثلان اللامتناهى الكاذب، فان الفكر بأرفع معناه، يمكن أن يتخذ مثالا (بل إنه المثال الوحيد) على اللامتناهى الحقيقى، ذلك أن الفكر المحض متعين بذاته وهو بالتالى غير متناه ، فالفكرة لا متناهية وهى تضع المتناهى أى الطبيعة ، دون أن تفقد لا تناهيها أو تخرج من ذاتها ، ذلك أن الطبيعة تبقى هى الفكرة . فالطبيعة هى المتناهى لأنها ليست الفكرة أى لأنها شىء آخر غير الفكرة ، ومع ذلك فان الطبيعة هى اللامتناهى لأنها هى الفكرة، لأن ما هو آخر بالنسبة الى الفكرة هو الفكرة نفسها كما أن الآخر بالنسبة إلى الشىء هو الشىء نفسه ، وهكذا فإن الفكرة هى فى وقت واحد متناهية ولا متناهية ، إنها إذن اللامتناهى الحقيقى لأنها وحدة اللامتناهى والمتناهى فى اختلافهما .

القسم الثالث : الوجود لذاته

إن اللامتناهى الحقيقى الذى وصلنا اليه يحدد ذاته بذاته، فلا شىء آخر يحده لأن آخره متضمن فيه . وهكذا فإن وجود اللامتناهى الحقيقى هو وجود فى ذاته ولذاته ، إنه الموود لذاته . والموجود لذاته موجود لا متناه .

إذا نظرنا إلى دوائر الكيف الثلاث ، أى الوجود والوجود المعين والوجود لذاته رأينا بوضوح أن الدائرة الأخيرة تدل على وجود لا متناه، فالدائرة الأولى

هى دائرة الوجود الفارغ غير المعين ، ثم دخل السلب داخل هذا الوجود الفارغ، ولكن كل سلب فهو تعيين فدخول السلب إذن يحول الوجود إلى معين أو محدد، فالوجود هنا مسلوب فقط وبهذا يكون معينا ، وهكذا نصل إلى المقولات التى تعتبر بأنحاء مختلفة عن فكرة التعيين ، إى مقولات الكيف والحد والتناهى ، فهذه الدائرة بصورة عامة هى دائرة الوجود بوصفه معينا ومحددا بآخر ،أى بما هو خارج عنه ، إنها دائرة التناهى ، ان الآخر الذى يحدد الوجود هو مجرد السلب الذى دخل فيه ، فالوجود المعين يملك نفيه على صورة آخر يقف تجاهه، أما فى الوجود لذاته فإن هذا الآخر قد أصبح ممتصا فيه . فالوجود والآخر ها هنا يؤلفان وحدة تامة ، فالآخر بوصفه شيئا يقف تجاه الوجود ، قد رفع ، أى أن الآخرية قد رفعت لأن الآخر لم يعد آخرا تجاه الوجود بل متحدا بالوجود، والآخر الذى هو سلب هو أيضا بدوره مسلوب وهذا هو سلب السلب أو نفى النفى ، أو كما يسميه هيجل السلبية المطلقة ، إنها هى نفسها اللامتناهى لأن ما نحن بصدده الآن هو الوجود الذى ليس له آخر خارج عنه بحده . فآخره الذى يحده . هو ذاته فقط . إنه محدد بذاته ومعين بذاته ، وهذا يعنى أنه لا متناه .

إن الفكر المحض أو الفكرة مثال على اللامتناهى الحقيقى ، وهو أيضا مثال على الوجود لذاته ، ويصبح هذا المثال أكثر صدقا عندما تصبح الفكرة المنطقية المجردة روحا مشخصة ، فأعلى درجات الروح هى الشعور بالذات ، وتصل الفلسفة إلى ذلك عندما يتخذ الفكر نفسه موضوعا له ، فالفكر فى هذه الحالة بوصفه موضوعا لنفسه موجود لذاته . أما الآخر بالنسبة إلى الفكرة أى الطبيعة فهو منفى ، وبذلك يكف عن أن يكون مجرد آخر . وهذا هو نفى النفى أو اللامتناهى أو الوجود لذاته . وهذه الفكرة نفسها يعبر عنها بصورة أخرى عندما يقول هيجل إن الأنا هو المثال على الوجود لذاته ، فأنا لست واعيا بالموضوعات الخارجية فقط وإنما أعى ذاتى أيضا ، فانا كذات ملك: ذاتى كموضوع ، أى أنى موجود لذاتى فالأنا إذن وجود لذاته . أما الحجر فليس كذلك ، انه وجود بالنسبة إلىَّ ، أى يوجد بالنسبة إلى الفكر ، فهو موجود لآخر وهو لهذا متناه، أما الأنا

بوصفها وجودا لذاته فهى لا متناهية .

إن هذا المثال هو فى الحقيقة نفس المثال السابق ، فالأنا عندما ينظر إليها فى المستوى العادى للشعور ليست بصورة كاملة الوجود لذاته ، إن لها آخرها أى اللا أنا خارجا عنها ، ولكننا فى أعلى مستويات الشعور ، أى فى الفلسفة نجد أن اللا أنا هى مجرد الأنا أى أن الطبيعة والعالم الخارجى ليسا سوى الفكرة ، او الفكر ، والفكر عندما يعى اللاأنا يعرف نفسه على انه وعى ذاته. انه وعى الذات الذات واخرخ ممتص فيه . وانه موجود لذاته دون أن يكون هناك آخر يحده . نه الموجود لذاته اللامتناهى .

والمقولة الأولى فى هذه الدائرة هى مقولة الواحد .

أ - الواحـــد

فالوجود لذاته بوصفه قائما فى ذاته هو واحد ، ونقصد بالواحد ما هو موجود لذاته أى مرتبط بذاته فقط ومستبعد لكل علاقة مع الآخر ، والوجود لذاته هو بالضبط الوجود الذى يستبعد كل علاقة بالآخر لأنه امتص آخره فى ذاته، وبعبارة أخرى : فى الوجود لذاته ينمحى التمايز الذات والآخر ، وانما التمايز والتكاثر يقودنا إلى الوحدة أى إلى الواحد .

فى الدائرة السابقة للوجود المتعين وجدنا الوجود على علاقة بالآخر، هذه العلاقة يمكن أن ترمز لها بشعاع من النور ينتقل من الوجود الى آخره ، ولكن فى هذه الدائرة الجديدة أصبح الآخر ممتصا داخل الوجود . فبدلا من العلاقة بالآخر نجد العلاقة بالذات ، فشعاع التصور يعود هنا إلى نفسه ويرتد الى مصدره ، واستناداً إلى هذه الصورة سمى هيجل الوجود لذاته انعكاسا داخل الذات، ولهذا السبب فان الواحد، على الرغم من أنه وحدة ، ليس بالإمكان إأن ننظر اليه على أنه وحدة فارغة ، فالوحدة الفارغة تماما ، ومثال ذلك الوجود المحض، ليست كلا موحدا ، لأن الكل الموحد الحقيقى يتضمن التقوم بالذات، كما يتضمن الاستقلال عن أى شىء غير الذات . هذا الارتباط بالذات وحدها نجد

مثالا عليه فى الذرات ، أى الوحدات التى عدها ديمقريطس أساس الوجود. ولهذا السبب قال هيجل إن المذهب الذرى هو الفلسفة التى تتصور المطلق وفق مقولة الوجود لذاته ، فالذرات متناهية وغير قابلة للقسمة ، إن كلا منها مطلق ، فهى لا تنشأ من أى شىء غيرها ، انها تقوم بذاتها وهى بالتالى وحدة حقيقية أى أنها تمثل الواحد . فمعنى أنها لا تقبل القسمة هو أنها لا تتعلق بوجودها على تأليف أجزائها ، إنها ليست تجميعا لكثرة . إن الذرة واحد صرف . وإن فكرة الواحد المجرد أى فكرة الواحد الذى ليس له كثرة ، هى التى يجعل منها هيجل مضمون هذه المقولة . فالذرة وحدة مجردة لأنها لا تتعلق بالكثرة إذ ليس فيها أية كثرة على الإطلاق إنها لا ترتبط بكثرة تؤلف بالنسبة اليها الآخر ولكنها ترتبط بذاتها فحسب ، فالعلاقة بالذات أو الانعكاس على الذات الذى وجدناه فى الوجود لذاته يعطينا مقولة الواحد .

ومن المهم أن نلاحظ أن فكرة الانعكاس على الذات ضرورية لمقولة الواحد وإلا لوجب أن نسأل لماذا لم يستنتج الواحد قبل ذلك فى المنطق إذ يمكن أن يقال مثلا أن الواحد كان يمكن أن يستنتج من الصيرورة مباشرة على اعتبار ان الصيرورة هى وحدة الوجود والعدم ، بل يمكن أن يقال أيضاً إن الواحد كان يجب أن يستنتج من الوجود المحض لأن الوحدة ها هنا أيضا وحدة فارغة، ولكن الواحد ليس مجرد وحدة بل إنه كل واحد . إنها موجود مطلق ، وصفة الإطلاق فيها تتضمن التحديد الذاتى التى تظهرها هنا مع الوجود لذاته .

ومن الواحد يخرج الكثير .

ب - الكثيـــر

الكثير هو آحاد كثيرة لأن العلاقة الذاتية للواحد هى علاقة سالبة ، ويقصد هيجل بالعلاقة السالبة علاقة بالآخر أى علاقة بالوجود الذى ينفى آخره . فالعلاقة الذاتية للواحد إنما توجد بسبب أن الواحد يملك آخره فيه . فالوجود قد أصبح وجودا لذاته عن طريق امتصاص آخره . فالعلاقة الذاتية هنا هى اذن

علاقة بآخر . هذا الآخر هو باطن فيه ولكنه بما انه آخر فهو خارج عنه ، فالآخر يعنى دائما أنه خارج عنه ، ويمكن أن نصوغ الشيء نفسه بطريقة أخرى عندما نقول عن الواحد إنه مرتبط بذاته ، فهذا يعنى أن الواحد مرتبط بالواحد ، وهذا يتضمن تمايزا بين الواحد المرتبط وبين الواحد المرتبط به . فالواحد يميز نفسه من نفسه . إنه ينبذ نفسه من نفسه على حسب تعبير هيجل ، وهكذا فالواحد ينشق إلى كثرة من الأحاد ويولد الكثرة . ان الواحد ينبذ الواحد من ذاته ويضعه خارج ذاته ، فالواحد الذى ينبذ متميز عن هذا الذى ينبذ ، فها هنا واحدان ، وبما أن كلا منهما ينشطر إلى اثنين وهكذا إلى ما لا حد له فاننا نصل إلى الكثرة غير المحددة .

ومن هنا ننتقل إلى النبذ والحبذ .

ج - النبـذ والحبـذ

إن استبعاد الواحد لنفسه هو النبذ ، إنه هذا العنصر من التمايز بين الآحاد الذى يحتفظ بانفصالها ، فكل واحد يستبعد الواحد الآخر من ذاته ، والواحد لا يحتفظ بهويته الذاتية ولا يستمر فى واحديته الا بفضل استبعاده للآخر، فكل واحد يستبقى نفسه كواحد عندما يقطع نفسه عن الآحاد الأخرى ويؤكد الحدود بينها ، ولكن رابطة الهوية بين الآحاد هى العنصر المعاكس لذلك الذى سميناه نبذا . وعلاقة الهوية هذه نسميها جبذا . ويجب أن لا نظن أن هيجل يستخلص هنا الحبذ والنبذ كقوى فيزيائية ، لأن النبذ هنا لا يعنى سوى أن الآحاد هى فى الوقت نفسه واحدة، النبذ هو الاستبعاد المتبادل للآحاد الذى يضخم الفروق بينها . أما الحبذ ، فهو الاندراج المتبادل بينهما أو الهوية التى توحدها .