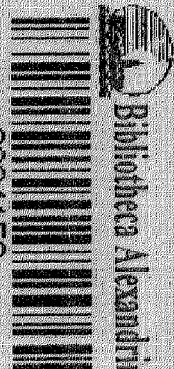


هيجل

محاضرات
في تاريخ الفلسفة

منه حول منظومة الفلسفة وتاريخها

ترجمة: د. خليل أحمد خليل



Bibliotheca Alexandrina

2004150

محاضرات
في تاريخ الفلسفة

جميع الحقوق محفوظة
الطبعة الاولى
١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م

المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع

بيروت - الحمراء - شارع اميل اده - نهاية سلام
هاتف ٨٠٢٤٢٨ - ٨٠٢٤٠٧ - ٨٠٢٢٩٦
بيروت - المصيطبة - نهاية طاهر هاتف ٣٠١٣٠ - ٣١١٣١٠
ص ب: ٦٣١١ / ١١٣ تليكس. LE. ٢٠٦٦٥ - ٢٠٦٨٠ - لبنان

هيفل

محاضرات
في تاريخ الفلسفة

(مقدمة حول منظومة الفلسفة وتاريخها)

ترجمة: د. خليل أحمد خليل

المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع



هذا الكتاب ترجمة :

G . W . F . HEGEL

**Leçons sur
L'HISTOIRE
DE
LA PHILOSOPHIE**

**INTRODUCTION
SYSTEME ET HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE**

nrf

GALLIMARD

تقديم المترجم الفرنسي

اعتمدنا في ترجمتنا نشرة هوفميستر Hoffmeister الصادرة في ليبيزغ عام 1940 و1944 . ولم ينشر حتى الآن سوى جزء واحد . ويوجه هوفميستر في مقدمته انتقادات جدية للنشرة القديمة ، نشرة ميشليه Michelet (1) ، فيعزوا الى تلك النشرة عدداً من التشويشات ويوجه عام ينسب اليها نوعاً من الدوغمائية وتالياً اعتبارياً بين المواد المستعملة .

ثم يعدد هوفميستر المصادر التي استند اليها :

I وثائق مصدرها هيغل مباشرة :

1 تقديم للمحاضرات الملقاة عام 1816 في هيدلبرغ (2) .

2 تقديم لمحاضرات برلين عام 1820 - وما يتعلق بها من ملاحظات (راجع الملحق رقم I) .

II ملاحظات سجّلت خلال المحاضرات (Kolleghefte)

3 ملاحظات سجّلت خلال 1823-1824 ، حرّرها ج . هـ . هوثو Hotho .

4 ملاحظات سجّلت خلال 1823-1824 ، حرّرها البولوني ر . هوب R. Hube .

5 ملاحظات سجّلت خلال 1823-1824 ، حرّرها ميشليه .

(1) in Hegel, Werke, 1832-1845

(2) لتذكر في هذا الصدد ان هيغل قد عرض تاريخ فلسفته في عدة مناسبات وفي أشكال متفاوتة .

- 6 ملاحظات سجلت خلال 1825-1826 ، حررها قون غريشيم Von Griesheim
- 7 تاريخ فلسفة هيغل ، 249 صفحة، مخطوط غير موقع في مكتبة كراكوفيا الجامعية .
- 8 ملاحظات سجلها ف . ستيف Stieve . من المحاضرات
- 9 ملاحظات خلال محاضرات 1827-1828 سجلها A. Hueck (وثائق المكتبة العامة في لينينغراد)
- 10 ملاحظات تستند الى محاضرات 1827-1828 ، سجلها K. Weltrich .
- 11 تاريخ الفلسفة ، كما يراه هيغل ، حرره أ . ورنر A. Werner .
- 12 تاريخ الفلسفة ، حسب هيغل ، مخطوط مجهول ، في مكتبة بروسيا الوطنية .

ومن ثم يقول لنا هوفميستر انه اعتمد في عمله الأسس التالية :

- 1 لا يجوز إسقاط أو تلخيص أي شيء دونته ريشة هيغل .
- 2 ينبغي احترام النسق الذي وضعه هيغل ، على قدر الامكان .
- 3 يجب اعتماد الأمر نفسه بالنسبة الى مختلف المحاضرات التي يتوجب تجميعها وفقاً للموضوع المعالج .
- 4 لا يجوز ان نسقط سوى المقاطع التي تتشابه تشابهاً شبه كامل في مختلف المحاضرات ، اما مقاطع المحاضرات هذه التي لا تستوفي هذا الشرط فإنها موضوعة ، حسب الحالة ، الأولى ثلث الأخرى ، أو البعض بحذاء البعض الآخر .
- 5 بالنسبة الى كل فصل مهم ، يكون النص الأكثر ذيووعاً والأفضل تنسيقاً ، مطبوعاً

بحروف عادية ، وتكون المقاطع المقابلة لمحاضرات أخرى مطبوعة بحروف أصغر .

وعليه ، يكفي من لا تهمة تفاصيل شتى المحاضرات أن يقرأ ما هو مطبوع بحروف كبيرة . يضاف الى ذلك اننا في هذه النشرة ، وقفنا بشكل خاص عند محاضرات برلين (1823-1830) .

اما التكرارات التي يستلزمها تنسيق من هذا النوع فإنها تسمح لنا بأن نحيط بشتى الأشكال التي ارتداها فكر هيجل - ان المتغيرات والاضافات اشرنا اليها في أسفل الصفحات . وأخيراً ، فإن الثغرات التي يمكن لحظها في النص ، مردّها ، كما يقول لنا هوفميستر ، إما لنقص في المصادر ، واما لشروحات هيجل ذاته .

وإنه لمن اليسير علينا ان نرى أنه كان لا بد لنا من استذكار الاسس التي اعتمدها هوفميستر ، لكي نفقه هذه النشرة (1) .

(1) بخصوص بيبوغرافيا هيجل ، راجع :

L'histoire de la philosophie de E. Bréhier, t. II, la philosophie moderne, p. 784.

شرح الإشارات

الرقم I

في اهامش معناه ان الفقرة التي يوضع في بدايتها ، مصدرها الكتابات المتوافقة للدروس التي قامها هيغل خلال فصل شتاء 1823-1824 . - وتحتوي الفقرة التالية المشار اليها بـ I التتمة المباشرة لدروس هيغل خلال ذلك الفصل .

I ، I

يشير إلى المقاصع التي لا توجد إلا في تدوين هوثو في ذلك الفصل .

2 ، I

يدلّ على ما لا يوجد إلا في تدوين هوب الخاص بتلك المحاضرات ذاتها .

3 ، I

يدلّ بوجه عام على نشرة ميشليه الأولى كمصدر . وهذه تتضمن ، فضلاً عن النصوص المُجتلَبَة من المحاضرات II ، III ، IV : 1° تدوينات هيغل المُجتلَبَة من مخطوطات مَفقودة حالياً : 2° التدوين الشخصي لميشليه بالاستناد الى ملاحظات سجلت خلال 1823-1824 .

3 ، I

يدلّ حصراً على التطورات اللاحقة الناجمة دون أدنى ريب عن تدوينات هيغل

نفسه .

3 ، I

يدل في اسفل النص الخاص بالملاحظات ، على تدوين مختصر ، إما من وضع ميشليه بالاستناد الى مخطوط هيغل ، وإما مجتلَب من ملاحظات ميشليه ، لكنه لا يتطابق مع I ، I ، 1 ، 2 : وإما ان ميشليه قد عدّله تعديلاً إعتباطياً بالمقارنة مع

النص الحر في لدرس هيغل .
إضافة : تعني أن المتغير في النص الأصلي قد أضيف الى المقطع المشار اليه في
النص
a. t تعني ان النص الأصلي يختلف من حيث العبارة وعناصرها أو من حيث
التعبير عن النص الذي توفره المصادر .
P. P2

تدل على أن مقطعاً واردة في النص الأصلي ؛ مثلاً : (XIII, 63) تعني أن المقطع
المذكور في الملاحظة موجود لدى هيغل ، الأعمال ، النشرة الأولى ، الجزء XIII ،
ص 63 (الجزء الأول من تاريخ الفلسفة ، ص 65) .

الإشارة H

في نهاية الملاحظة تعني ان الإشارة يجب ان تنسب الى هيغل

II

في الهامش معناها أن المقطع التالي مصدره ملاحظات أو تعديلات لدروس
الفصل الشتوي 1825-1826 . راجع الإشارة رقم I .

1 ، II

تتعلق بمقاطع تلك الدروس (1825-1826) التي لا نجدُها إلا في الملاحظات
التي عدّها فون غريشم

2 ، II

تتعلق بالمقاطع الصادرة بالنسبة لنفس المحاضرات عن ملاحظات كراكوفيا .

3 ، II

تدل على المقاطع الصادرة عن ملاحظات سجّلها ستيف مباشرة

III

تدل على المقاطع الصادرة عن دروس القاها هيغل خلال الفصل الشتوي 1827-

1828 .

1 ، III

تتعلق بالمقاطع الصادرة عن ملاحظات هويك Huek .

تتعلق بالمفصع الموجودة في تدوينات ولتريش .

IV

تعني ان المقطع المعني مصلوهُ دروس المتصل الشنوي 1829-1830 .

1. 17 : تتعلق بتدوينات ورنر ، و IV. 2. تتعلق بتدوينات برلين المجهولة .

[لا سيما في العناوين ، تدل دائماً على إضافات الناشر .

ان التواريخ مع الإشارة III

تدلُّ على اليوم الذي بدأ فيه هيغل بالمقطع المعنى . وكل المقاطع اللاحقة المشار

اليها بـ III جرى القاؤها ، كما هو بيّن ، في اليوم نفسه ، وتمتدُّ حتى المقطع حيث

يكون الرقم III متبوعاً بتاريخ جديد .

س . ج

: N. H.

معناها انه دون اي ريب بدأ ساعة دروس جديدة مع هذا المقطع : ، وحيثما

يكون هناك شك سنجد علامة استفهام .

منح : مخطوط .

تقديم لمحاضرات هيدلبرغ

[بداية الدروس في 28 . X . 1816]

أعمال هيغل المنشورة بعد وفاته

مكتبة بروسييا الوطنية في برلين ،

ج 11 ، الأوراق 1-9

سادتي الاجلاء ،

إنني اذ انخذ موضوعاً هذه المحاضرة تاريخ الفلسفة ، واذ اقدم نفسي اليوم للمرة الأولى في هذه الجامعة ، إسمحوا لي بأن أبدأ بهذا الاستهلال لأقول إنه من دواعي اغتباطي وسروري الفريدين ان استأنف في هذه اللحظة بالذات مهنتي الفلسفية في جامعة . لانه يبدو لي ان الوقت قد حان لكي تستطيع الفلسفة أن تعد نفسها مجدداً باسترعاء الاهتمام والتأييد ، ولكي يتمكن هذا العلم الذي صار شبه أخرس من أن يرفع الصوت مجدداً ، ويأمل من العالم الذي كان قد أصمّ أذنيه عنه ان يعيره الاذن الصاخبة من جديد . فتعاسة الزمان أعطت لأمور الحياة الصغيرة العادية المتكررة كل يوم أهمية كبيرة جداً ، واستوعبت شواغلُ الواقع الرفيعة والمعاركُ لاجل هذه الشواغل ، جميع الملكات وكل طاقة الفكر وكذلك الوسائل الخارجية ، بحيث لم يعد من الممكن الحفاظ على الحرية الضرورية لمستوى الحياة الداخلية والروحانية المحض ، وبحيث دخل فيها خيرُ الناس ، حتى انهم كانوا جزئياً من ضحاياها : وبالتالي فإن روح العالم كان شديد الانهك بالواقع السدي لم يستطع استبطانه

واستجابه في نفسه . والآن وقد انكسر طوفانُ الواقع هذا ، وخرجت الأمة الألمانية بقوة شديدة من الوضع الأصعب ، فأنقذت قوميتها ، مرتكز كل حياة نابضة ، نستطيع أن نأمل (1) بأن تنهض الى جانب الدولة التي استرعت كل الاهتمام ، الكنيسة أيضاً ؛ وأن تفكر فضلاً عن ملكوت هذا العالم الذي ركز حتى الان الأفكار والجهود ، تفكيراً جديداً بملكوت الله ، ونأمل بعبارة أخرى أن يزدهر مجدداً العلم المحض ، عالم الفكر الحر والعاقل ، جنباً الى جنب مع الاهتمام السياسي والاهتمامات الأخرى المنصبة على الواقع العادي .

سنرى في تاريخ الفلسفة انه في بلدان اوروبا الأخرى حيث جرى تعليم العلوم وتكوين العقول بحماس وتقدير ، قد تلاشت الفلسفة ، ما عدا الاسم ، وتبتت حتى في ذكراها وفكرتها بالذات ، لكنها استمرت كخصوصية من خصوصيات الأمة الألمانية . لقد تلقينا من الطبيعة الرسالة العليا بأن نكون حراس النار المقدسة . مثلما كان لأسرة الـ Eumolpides في اثينا حراسة اسرار الـ Eleusis وكان لقاطني جزر ساموثراس Samothrace ولاية المحافظة والاعتناء بطقس اعلى ، مثلما كان روح العالم في الماضي قد خصّ الأمة اليهودية [اليهود] بالوعي الأعلى حتى يخرج من بينها روح جديد (2) . لكن تعاسة الزمان التي تكلمت عنها منذ حين ، والاهتمام الذي استثارته حوادث العالم الجسام ، دفعا الى المؤخرة في بلادنا الدراسة العميقة والجادة للفلسفة ، وصرفا الاهتمام العام عنها . فترتب على ذلك انه بينما كانت طبيعات عليا تتوجه نحو الممارسة ، كانت تفترض على الفلسفة الغنائية والسطحية وتتربعان فوقها . ويمكن القول تماماً انه منذ أن بدأت تظهر الفلسفة في المانيا لم تمر أبداً في حالة سيئة مثلما هو شأنها اليوم ، ولم يسبق للعدمية والكفاف ان سادا الى هذا الحد ، وفعلاً وأثراً في العلم ، وزعماً أنها يوهمان بأن الجدارة Maîtrise بين أيديهما .

(1) في الهامش : جدية أكبر .

(2) في الهامش ، اضافة بالطبع من الحقبة البرلينية : [إننا] الآن في منعطف تحسب فيه الحسابات للأفكار وحدها ويبرز كل شيء بالعقل . ان بروسيا مؤسسة على الذكاء - جدية أعظم ، حاجة أعظم - واضعة الشبح الباهت في مواجهة هذه الجدية .

إن محاربة السطحية ، والسعي الى ذلك بجديّة الألمان واستقامتهم وصلابتهم ، وإن اخراج الفلسفة من العزلة التي التجأت اليها ، هذا هو ما يدعوننا اليه روح هذا العصر العميق ، كما يمكننا أن نشعر بذلك . فلنحني معاً فجر عصر رائع حيث الفكر المشدود حتى الآن الى الخارج سيمكنه الرجوع الى ذاته ، العودة الى داخله ، واكتساب الفسحة والميدان لأجل ملكوته الخاص ، حيث سترتفع الأنفس فوق المصالح اليومية ، متحسّسة بالحق والخلود والألوهة ، قادرة على اعتبار الشيء الأعظم (das Höchste) واكتناحه .

نحن ، الأكبر سنّاً ، اصبحنا رجال العمر الناضج وسط عواصف العصر، يمكننا أن نعتبركم سعداء ، انتم يا من يتزامن شبابكم مع هذه الأيام حيث تستطيعون أن تركزوا أنفسكم ، دون شاغلٍ آخر ، للحقيقة وللعلم . لقد كرّست حياتي للعلم وانني لسعيدٌ بأن أشغل من الآن فصاعداً موقِعاً يمكنني منه التعاون في حدود أوسع وفي مجال عمل أرحب لبث وإحياء اهتمام علمي ارفع ، وللإسهام في اعدادكم لذلك . واثني أمل النجاح في استحقاق ثقتكم واكتسابها . لكنني بادية ذي بدء لا أرى موجباً للمطالبة بشيء آخر سوى تقديمي لكم أولاً وحصراً الثقة بالعلم والثقة بأنفكس . ان الشرط الأول للفلسفة هو شجاعة الحق والايان في قوة الروح . فالإنسان بما أنه روح ، يمكنه ويتوجب عليه اعتبار نفسه جديراً بالغاية العليا . فهو لا يستطيع المبالغة في اعتباره سعة فكره وقوّته . واذا كان له مثل هذا الايمان ، فلن يكون ثمة شيء صعب وعصيب يحول دون الاتصال به . ان جوهر الكون المتخفي والمنغلق بادية الأمر لا يملك القوة الكافية لمقاومة شجاعة المعرفة ، فلا بدّ للجوهر من الانفتاح امامها ، ومن عرض غناه واعماقه امامها ، ومن السماح لها بان تستمتع به وتأنس .

إن تاريخ الفلسفة (1) يقدم لنا مجموعة النفوس الشريفة La galerie des

(1) في الهامش : مجموعة الامثلة ، النفوس الارفع في بداياتها - عدم المعرفة مسبقاً - ومع التقدم ، لا شيء عارضاً .

ملكوت الحقيقة المحض - ليست افعال الواقع الخارجي وانما الوجود ، الكون لدى الذات =

nobles esprits التي تغلغت ، بفضل شجاعة عقلها ، في طبيعة الأشياء ، في طبيعة الانسان ، وفي طبيعة الله ، كاشفة لنا عن عمقها ، ومثبتة لنا كنز المعرفة العليا . وان هذا الكنز الذي نطالبُ بحصتنا منه يشكّل الفلسفة بوجه عام . وإن ما ستتعلم معرفته وفهمه في هذه المحاضرة ، انما هو تكوينها .

سنمضي الآن لتناول موضوعنا عن كتب . ولا بد لنا في البداية من التذكير بأننا لا نتخذ موجزاً ما **un Précis** قاعدة لعملنا ، اذ الموجزات التي في حوزتنا شديدة الفقر ، ويسودها مفهوم سطحي للفلسفة . وهي موجزات مفيدة لمعاودة القراءة في سبيل الاستعمال الخاص [وتقدم] توجيهات [لاستعمال] الكتب . لا سيما المقاطع الخاصة بالأقدمين والوجهات العامة والمعطيات المعينة فيما يختص باسماء بسيطة ، يضاف الى ذلك الاساتذة المشاهير الذين لم يسهموا من جهة أخرى في تقدم العلم ، [ونجد فيها] أيضاً كمية كبيرة من [التفاصيل] ، والاشارات الى التواريخ والاسماء في العصر الذي عاش فيه اولئك الرجال (1) .

أولاً [سنشير] الى غاية [تاريخ الفلسفة] وما هي فائدته وضرورته . أي الوجهة التي ينبغي النظر منها لدرسه - الصلة بالفلسفة بحصر المعنى .

لا بد من [الاشارة] الى الوجهات التالية :

(أ) من اين تأتي كون الفلسفة ذات تاريخ ؟ [وتبيان] ضرورته وجدواه ؛ ثم استرعاء الانتباه ، الخ . وبذلك نعرف آراء الآخر .

= الداخلي للروح .

مدخل الى الفلسفة .

صلة تاريخ الفلسفة بالفلسفة بالأحداث :

(أ) كيف حدث ان كان للفلسفة تاريخها ؟

(ب) تنوع الفلسفات .

(ج) صلة الفلسفة بتاريخها

(د) صلة التاريخ بالعلوم الأخرى وبالظروف السياسية .

(1) في الهامش : ساعة ، تمهيد اولي ، محاضرة عامة .

(ب) ليس تاريخ [الفلسفة] مجموعة آراء معيّنة ، وإنما هناك رابط ضروري يوحد بداياته الأولى مع نموه الغني .

1 درجات شتى

2 كل مفهوم العالم يتشكل عند هذه الدرجة ، إلا ان هذا التفصيل دون أهمية .

(ج) يترتب على ذلك الاتصال بالفلسفة بحصر المعنى .

وبصدد تاريخ الفلسفة سرعان ما يفرض التفكير بانه يقدم دون ريب اهتماماً كبيراً فيما لو كان موضوعه معتبراً بطريقة محترمة ، لكنه يحتفظ بأهميته أيضاً فيما لو اخذت غايته بمعناها العكسي . يضاف الى ذلك ، ان هذا الاهتمام يبدو متعاضم الأهمية حسب درجة بطلان الفكرة التي نكوّنها عن الفلسفة وعمّا يمكن لتاريخها أن يكون مفيداً في هذا الصدد ؛ لان الاستناد الرئيسي يكون على تاريخ الفلسفة لاثبات عبثية هذا العلم .

ينبغي أن نعتبر صحيحاً الشرط الذي يريد من التاريخ ، مهما يكن موضوعه ، ان يروي الوقائع دون تحزّب ، دون رغبة في جعله يفرض اهتماماً أو غرضاً خاصاً . ولكن في هذا الأمر موقفاً مشتركاً لا يقودنا بعيداً . لانه من الضروري أن يرتبط تاريخ موضوع معين ارتباطاً وثيقاً جداً بالمفهوم الذي نكوّنه عنه . وبمقتضى ذلك يتكوّن ما يُعتبر هاماً ومناسباً لهذا الموضوع ، وتتضمن العلاقة الفعلية بهذا الموضوع اختياراً للاحداث التي ستروى ، وطريقة لفهمها ، والوجهات التي ننظر منها إليها . وعليه يمكن أن يحدث ، وفقاً للفكرة التي نكوّنها عن الدولة ، ألا يجد قاريء ما شيئاً مما يبحث عنه في التاريخ السياسي لبعد معين . وهذا ما يمكنه أن يظهر أيضاً ظهوراً أفضل وأميز في تاريخ الفلسفة ، ومن الممكن أن نشير الى استعراضات لهذا التاريخ حيث يمكن الظن بإيجاد شيء آخر مختلف عما يمكنه اتخاذ فلسفة . ففي أنواع أخرى من التاريخ يكون تمثيل الموضوع مكفولاً على الأقل من حيث الشروط الرئيسة - سواء أكان الموضوع بلداً معيناً أو شعباً محدداً أو الجنس البشري عموماً ، أو

علم الرياضيات ، الفيزياء الخ ، أو فناً ، كالرسم ، الخ . لكن علم الفلسفة له هذه السمة المميّزة او اذا اردنا هذا الاجحاف بالمقارنة مع علوم أخرى ، الذي سرعان ما تنتجته الآراء البالغة التنوع حول ماهيته وما ينبغي له أن يكون وما يمكنه أن يفعل ؛ والحال ، اذا كانت هذه القرينة *Présomption* الأولى ، تمثل موضوع التاريخ ، بدون قاعدة صلبة ، فإن التاريخ عينه سيكون بالضرورة عرضة لتقلبات ولن ينعم بالثبات ما لم يفترض تمثلاً محدداً ؛ ونظراً للمفاهيم موضوعه المتباينة ، سوف يجلب لنفسه التهمة بأنه حصري . لكن هذا الاجحاف لا يدور إلا حول طريقة برآنية من طرائق النظر في هذا التاريخ ، غير أن اجحافاً اعمق آخر يلتحق به ، فاذا كان ثمة عدة مفاهيم لعلم الفلسفة ، فإن المفهوم الحقيقي وحده هو الذي يوفر امكانية فهم اعمال الفلاسفات التي سارت في اتجاه هذا المفهوم . لانه عندما يتعلق الأمر بالأفكار ، لا سيما الافكار النظرية ، فان الفهم معناه شيء آخر غير الاكتناه الحصري لمعنى الألفاظ النحوي وغير استجماعها بذاتها حقاً ، وإنما يعني الامتداد حتى منطقة التمثل . وبالتالي يمكننا ان نكون على معرفة بالاثباتات والقضايا أو اذا اردنا بأراء الفلاسفة ، وان ننكب انكباباً كبيراً على اسباب هذه الآراء وعروضها دون ان نكتنه ، على الرغم من تلك الجهود كافة ، النقطة الرئيسة اي عقل القضايا . لذا فإننا لا نفتقر الى تواريخ للفلسفة ، للأجزاء العديدة ، العلمية اذا أردتم ، والتي تعوزها معرفة الموضوع بالذات الذي سبب لها كثيراً من الشواغل . وبالامكان مقارنة واضعي هذه التواريخ بحيوانات سمعت جميع الأصوات الموسيقية ولكن حسها لم يلم بذلك الشيء الفريد ، تناغم تلك الأصوات .

يترتب على ذلك انه لا ريب في ضرورة استباق أي علم بمدخل ، مثلما هو ضروري لتاريخ الفلسفة ، ولا ريب في ضرورة تعيين الموضوع الذي ينبغي عرضه تاريخه . لانه يمكن القول كيف نبدأ بمعالجة موضوع اسمه رائج ، حقاً ، لكننا ما زلنا نهمل ما هو هذا الاسم . ومع منهج كهذا في تاريخ الفلسفة ، قد لا يبقى ثمة حيط توجيهي آخر سوى البحث والاستجماع لما سمي في مكان ما وفي لحظة ما باسم الفلسفة . لكن عندما جرى تعيين مفهوم الفلسفة ليس بطريقة عشوائية وإنما علمياً ، فإن بحثاً من هذا النوع يشكل علم الفلسفة ذاته ، ذلك ان هذا العلم من

سياته الخاصة ان مفهومه لا يشكل منه سوى البدء في الظاهر ، وان البحث التام عن هذا العلم يكون وحده البرهان وحتى يمكن القول انه يكون كشفاً لمفهوم العلم هذا ، وان هذا المفهوم يكون جوهرياً محصلة البحث .

وبالتالي ، يتوجب في هذا المدخل البدء بمفهوم علم الفلسفة وموضوع تاريخها . كذلك هو الأمر اجمالاً في هذا المدخل الذي لا يجوز له الاستناد الى تاريخ الفلسفة شيمة ما أتينا على ذكره بخصوص الفلسفة عينها . وما يمكن قوله في هذا المدخل لا ينبغي توقعه مسبقاً ، لان هذا الأمر لا يمكن تبريره وإثباته الا باستعراض التاريخ . ولهذا السبب لا يمكن وضع هذه الشروحات الأولية في باب الافتراضات الاعباطية . والحال ، فإن وضعها في المقدمة ، وضع التفسيرات التي تكون بموجب تبريرها نتائج في جوهرها ، لا يمكنه أن يكون ذا فائدة أخرى سوى تلك التي يمكن أن تكون لدلالة اولية للمادة الأعم في علم معين . وينبغي في الوقت نفسه ان تفيد في مجانبة كثير من المسائل والشروط التي يمكن طرحها على تاريخ من هذا النوع بعد مفاهيم شائعة مألوفة .

ستوجب أولاً تعيين تاريخ الفلسفة ، ومن ذلك ستنبثق النتائج المتعلقة بالمنهج .

في المقام الثاني ، سيأذن مفهوم الفلسفة ، وسط هذه المادة اللامتاهية والجوانب المتعددة في ثقافة الشعوب الفكرية ، بتعيين ما ينبغي خروجه من تاريخ الفلسفة . من جهة ثانية ، ان الدين وما يتضمن من أفكار وما هناك من أفكار تدور حول موضوعه لا سيما في الصورة الميثولوجية ، تعتبر جميعها في الواقع من صلب مادة الفلسفة ، وكذلك تطور العلوم الأخرى ، من حيث شكلها الأترب الى الفلسفة من تاريخ علم هذه الفلسفة ، يبدو مستلزماً للتوسع على نحو لا متناه . والحال ، اذا كان مجال العلم هذا متعيناً كما ينبغي ، فإننا في الوقت نفسه نحيط بانطلاقة هذا التاريخ الذي ينبغي تمييزه من بداية المؤسسات الدينية والضوابط الفكرية الثقيلة .

وفي المقام الثالث ، يفترض بمفهوم الموضوع ان يقرر تقسيم التاريخ هذا الى حقبات ضرورية - وهو تقسيم يفترض به ان يبين ان هذا التاريخ مجمع يتقدم

عضوياً ، وانه تسلسلٌ عقلائي ، وبذلك فقط يستحق هذا التاريخ جدارة العلم .

(أ) تعريف تاريخ الفلسفة

يمكن لفائدة هذا التاريخ ان تمثل للروية في جوانب عدة . واذا أردنا أن نكتنه نقطته المركزية ، سيتوجب علينا البحث عنها في الرابطة الاساسية التي تربط هذا الماضي الظاهر بالدرجة التي بلغتها الفلسفة حالياً . وليست هذه الرابطة احد التناقضات الخارجية التي يمكن استخراجها من تاريخ هذا العلم ، لكنها تعبيرٌ بالأحرى عن الطبيعة الداخلية لتوجهه ، وان حوادث هذا التاريخ تتلاحق مثل كل الاحداث وتؤدي الى نتائج ، غير انها منتجة بطريقةٍ خاصة ، وهذا ما يمكننا شرحه هنا .

إن ما يمثله لنا تاريخ الفلسفة هو توالي النفوس الشريفة ، معرض ابطال العقل الذي يفنكر ، الأبطال الذين تغلغلوا ، بفضل هذا العقل ، في جوهر الأشياء ، في الطبيعة والروح ، في جوهر الله ، واقاموا لاجلنا الكنز الأعظم ، كنز المعرفة العقلانية . ان الحوادث والأفعال في التاريخ هذا تكون : على اثر نوع يجعل مادته (inhalt) وقيمته (Gehalt) متمايزين عن الشخصية والطابع الفردي (في حين ان الفرد ، في التاريخ السياسي ، حسب خصوصية طبيعته وعبقريته واهوائه ، وقوة مزاجه أو ضعفه ، وبوجه عام حسب ما هو مبرر لكونه هذا الفرد المتعين ، هو فاعل Sujet الأفعال والحوادث) ، وحتى ان نتائج هذا التاريخ تكون أعظم أثراً بحيث لا يمكن عزوها الى الفرد الخاص وبحيث لا يمكن اسناد استحقاقها اليه ، وانها في المقابل تتوقف أكثر على الفكر الحر ، على السمة العامة للانسان من حيث هو إنسان ، وان هذا الفكر المحروم من الخصوصية بالذات هو الفاعل الذي ينتج .

باديء الامر ، تبدو افعال الفكر ، من حيث هي أفعال تاريخية ، شأناً من شأن الماضي ، وتكون بذلك ، متعدية لواقعنا . لكن في الواقع ، ما تكونه ، ما تكون عليه ، تاريخياً أو بشكل أدق : مثل الذي [يكون موجوداً] في هذا المضمار ، تاريخ الفكر ، لا يكون الماضي سوى أحد جوانبه ، كمثل ما تكون عليه كون العنصر الخالد المشترك بين الجميع مرتبطاً ارتباطاً وثيقاً بما نحن عليه تاريخياً .

ان كنز العقل الواعي ذاته الذي يعود الينا ، يعود الى الحقبة المعاصرة ، لم ينتج على نحو فوري ، لم يخرج من تربة الزمن الحاضر ، لكنه هو بالنسبة إليه ارث جوهرياً ، وهو بشكل أدق محصلة عمل ، وهو في حقيقة القول عمل كل الأجيال السالفة من الجنس البشري . وكما أن فنون الحياة الخارجية ، كمية الوسائل والأساليب المتقنة ، ومقومات وعادات الحياة الاجتماعية والسياسية هي محصلة التفكير والابتكار والحاجات ، الضرورة والشقاء ، الارادة وتحقيق التاريخ الذي سبق عصرنا ، فإن ما نحن عليه واقعاً في العلم وبشكل أخص في الفلسفة إنما ندين به الى التراث الذي يسقط كل ما هو عابر وبالتالي ما هو ماضٍ ، ويشبه سلسلة مقدسة ، كما ساء هردير Herder ، والذي احتفظ لنا ونقل كل ما أبدعه الزمان الماضي .

والحال ، ليس هذا التراث مجرد ربة منزل تكتفي بالحفاظ على ما أوتمنت عليه وتنقله دون تبديل الى الخلف ، وهو ليس تمثالاً حجرياً جامداً ، لكنه حي ويتضخم كنهير قوي يتسع على قدر ابتعاده عن مصدره .

إن مضمون هذا التراث هو أن ما انتجه العالم الفكري ، والروح الكوني لا يظل مستريحاً . وبالتالي اننا نتناول هنا هذا الروح الكوني ، فهو قضيتنا ، ويمكن ، لدى امة خاصة ، ان تتولد الحالة تماماً وان تظل ثقافتها ، فنها ، علمها ، مكنتها الفكرية راكدة جامدة ، مثلما يظهر ذلك في حالة الصينيين الذين كانوا ، منذ ألفي سنة ، متقدمين دون شك مثلما هم متقدمون الآن ، لكن روح الكون لا يفرق في هذا الصمت اللامبالي ، وهذا ما ينجم عن مفهومه بكل بساطة . إن حياته فعل . إن الفعل يفترض مادة « موجودة » تكون هي موضوعه ، والفعل لا يضخمها فحسب ، ويكبرها مضيفاً اليها من المادة ، وانما هو يصنعها جوهرياً ويجوؤها . الإرت هنا معناه في آن الاستقبال والاستملاك : فالتراث ينخفض الى مصاف المادة التي يجوؤها الروح . وهكذا يكون ما تلقيناه متحولاً ، مغتنياً ومحفوظاً في الوقت نفسه .

ان موقعنا ونشاطنا - وموقع ونشاط الازمنة كافة - يكمنان في اكتناه العلم

الموجود . وفي التكوّن به وفيه ، وفي مواصلة تكوينه وجعله يرتفع الى الأعلى . وإننا إذ نمتلكه إنما نجعلُ منه شيئاً ما يعود إلينا امتلاكه ويتعارضُ مع ما كان عليه آنفاً .

وبالتالي حدث في هذا النوع التكويني ، حيث يُفترضُ عالم فكريّ موجودٌ من قبل ، ان فلسفتنا لم تتحقق جوهرياً إلا بالاقتران مع الفلسفة السالفة وهي بالضرورة متنزّلة منها : وفي هذا المجال لا يقَدِّم لنا مجرى التاريخ صيرورة الأشياء الغريبة وإنما يقَدِّم لنا تماماً صيرورتنا ، صيرورة عملنا .

على طبيعة الشروط المذكورة تتوقّفُ التمثلاتُ والقضايا التي يمكن طرحها في صدد التعريف بتاريخ الفلسفة . وإن الإلمام بهذه الشروط يُعلِّمنا إعلماً دقيقاً في الوقت نفسه عن الغاية الذاتية (1) للاسترشاد والتعلم من خلال دراسة تاريخ هذا العلم ، ومعرفة هذا العلم . يضاف الى ذلك ان تعيينات المنهج الواجب إتباعه في هذا التاريخ موجودةٌ أيضاً في هذه الشروط التي سيكون شرحها الدقيق هدفاً رئيساً للمدخل هذا . فمن البين انه لا مناص من الاحاطة وحتى من الارتكاز على المفهوم الذي تعيّنهُ الفلسفة وتقرّحه لنفسها : وكما سبق لنا القول ، فبما ان التحليل العلمي لهذا المفهوم لا يمكنه أن يجد مكاناً له هنا ، وبالتالي فان الشرح الواجب تقديمه يجب ان تكون غايته حصراً ليس البرهان على طبيعة هذه الصيرورة وفهمها ، وإنما تقديم تمثّل لها بالدرجة الأولى .

إن الفكرة التي يمكنها بادية الأمر ان تُخطّر في بناها بصدد تاريخ الفلسفة ، هي ان هذا الموضوع يتضمّن تناقضاً داخلياً مباشراً . لان الفلسفة تقترح على نفسها معرفة الدائم ، الخالد ، ما هو بذاته ولذاته ، فغايتها هي الحقيقة . لكن التاريخ يروي ما حدث في حقبة ، ولكنه توارى في حقبةٍ أخرى ، وأبعده شيءٍ آخر . وإذا انطلقنا من ذلك لنقول ان الحقيقة خالدة ، فإنها لا تدخل في فلك ما يعبرُ وما ليس له تاريخ . والحال اذا كان لها تاريخ واذا كان التاريخ يكمن فقط في سلسلة من أشكال

(1) مخطوط . بين معترضين : ان ما يتبني ارتقابه من هذا التاريخ بوجوه خاص لاجل معرفة الفلسفة ، مثل ...

المعرفة المتلاشبية ، فلا يمكن أن نجد الحقيقة فيها ، لان الحقيقة ليست بصيغة الماضي .

من الممكن القول ان هذا الاستدلال العام ربما ينطبق أيضاً ليس فقط على العلوم الأخرى وإنما أيضاً على الديانة المسيحية ، فنجد من التناقض أن يكون ثمة تاريخ لهذا الدين والعلوم الأخرى ، وبالتالي من النافل النظر والادقيق المطول في هذا الاستدلال ، نظراً لأن الوقائع قد دحضته سابقاً ولأن هذه التواريخ موجودة . ولكي نحصر معنى هذا النزاع عن كتب اكثر ، ينبغي التفريق بين تاريخ المصير الخارجي لديانة ما أولعلم ما وتاريخ الموضوع عينه ، وينبغي بالتالي اعتبار الأمر بخصوص تاريخ الفلسفة بسبب الطبيعة الخاصة لموضوعه ، مختلفاً عن التواريخ من نوع آخر . وانه لمن الواضح بالتالي ان النزاع المذكور لا يمكنه ان يتعلق بالتاريخ الخارجي ، وإنما هو متعلق فقط بالتاريخ الداخلي ، تاريخ المضمون . إن المسيحية تملك تاريخاً لامتدادها ولمصير المؤمنين به وتوجهاتهم ، الخ ، ولقد تطور وجودها في كنيسة ، وهذه لها بهذه الصفة وجود خارجي اظهر ، من خلال الاحتكاكات والاتصالات البالغة التنوع في الزمان ، انه ذو اغتراءات شتى وانه ذو تاريخ بشكل خاص . وفيما يتعلق بالمعتقد المسيحي ، ليس من المؤكد انه دون تاريخ ، ولكنه بلغ بالضرورة اللازمة نموه وتطوره واحرز تعبيره النهائي ولا يزال ينبغي على هذا الايمان القديم ، الصالح لكل زمان ، ان يمر اليوم دون تعديل باعتباره هو الحقيقة ، [حتى] وان كانت القيمة التي تُسند إليه لم تعد سوى مظهر ، والكلمات لم تعد سوى صيغة فارغة للتلاميذ . والحال ، فان تاريخ هذا المعتقد في امتداده الأكبر لا يتضمن سوى أمرين : من جهة ، الاضافات البالغة التنوع والانحرافات عن هذه الحقيقة الراسخة ، ومن جهة ثانية الكفاح ضد هذه الانحرافات وتطهير المرتكز الذي يبقى متحرراً من الاضافات ، والعودة الى بساطة الحقيقة .

للعلم الأخرى أيضاً تاريخها الخارجي شيمة الدين ، وكذلك هو الحال بالنسبة الى الفلسفة . إن لها تاريخاً منذ أصلها وامتدادها وازدهارها حتى انحطاطها ونهوضها ، هو تاريخ معلمها ورؤاها وأعدادها ، كذلك لها تاريخ علاقتها

الخارجية مع الدين ، وأحياناً مع الدولة . ان هذا الجانب من تاريخها يتيح أيضاً الفرصة لطرح المسائل المفيدة ، ومنها : كيف حدث أن الفلسفة ، اذا كانت حقاً عقيدة الحقيقة المطلقة ، قد انخفضت وانحصرت في مجملها بعدد صغير من الأفراد ، ويشعوب خاصة وحقبات معينة ، كذلك بالمقارنة مع المسيحية حيث الحقيقة ترتدي شكلاً أعم بما ترتديه في الصورة الفلسفية ، سنطرح هذه الصعوبة ، ونعني اذا لم يكن متناقضاً ان هذا الدين قد ظهر في تاريخ متأخر وإنه لا يزال اليوم محصوراً في شعوب معينة . ان هذه المسائل وسواها من هذا النوع هي في كل حال ذات طابع خصوصي جداً حتى لا تتوقف إلا على النزاع الأعم الذي جرت الإشارة اليه ، واننا فقط عندما نلحظ أكثر على الطبيعة الخاصة للمعرفة الفلسفية سوف نتمكن من الدخول في تفاصيل أكثر حول الاجزاء التي تتعلق أكثر بالوجود الخارجي وبالتاريخ الخارجي للفلسفة .

بيد انه فيما يختص بمقارنة تاريخ الدين بتاريخ الفلسفة من حيث المضمون الداخلي ، لا يخصص لهذا الاخير ، كما هو الأمر بالنسبة الى الدين ، مضمونٌ يعتبر حقيقة راسخة موضوعة منذ البدء ، مضمونٌ مجتلبٌ من التاريخ وغير قابل للتغير . وعليه ، فإن مضمون المسيحية ، الذي هو الحقيقة ، لا يزال كما هو ، ثابتاً وبغير تنمة ، أو بدون تاريخ (1) اذا جاز القول . ومن ثم فيما يطول الدين لم يكن للنزاع المذكور من مبرر لقيامه حسب الترتيب الأساسي الذي اتخذته الديانة المسيحية . وفي المقابل لا تشكل الانحرافات والاضافات صعوبة ما ، فهي متغيرة وذات طابع تاريخي على الاطلاق .

للعلم الأخرى تاريخها أيضاً حسب مضمونها : فهي تتضمن أيضاً جزءاً يشير الى تعديلات في هذا المضمون ، وترك لقضايا ومقترحات صالحة في الماضي ، الا أن جزءاً كبيراً ، حتى ان الجزء الأعظم من المضمون هو من نوع قابل للحفظ والبقاء ، وان المستجدات التي طرأت ليست بتعديلات لهذا الحاضر المتحقق سابقاً ، وانما هي

(1) في الهامش: راجع Marheineke، موجز الايمان والحياة المسيحية، برلين 1823، الفقرة-133

اضافات وتطورات . فهذه العلوم تتقدم بالتعارض . هناك امور كثيرة تتصحح مع التقدم في علم التعدين والنبات الخ . لكن الجزء الأعظم من هذه العلوم لا يزال ثابتاً ويغتني دون تبدلات بفضل اضافات جديدة . وعندما يتعلق الأمر بعلم كالرياضيات ، يكون للتاريخ بوجه خاص الاهتمام الرائع بسرد التطورات ، ويمكن للهندسة الابتوائية ، مثلاً ، وبالنظر الى سعة عرضها لدى اقليدس ، ان تُعتبر كأنها دون تاريخ اعتباراً من هذه اللحظة .

في المقابل ، لا يظهر تاريخ الفلسفة ديمومة مضمون بسيط دون اضافات ، ولا يظهر في مجراه الاضافة الهادفة لكنوز جديدة ، مكاسب قديمة : انما يبدو بالاحرى مثلاً لمشهد تبدلات إجمالية تتجدد باستمرار ولم يعد لها في النهاية هدف بسيط يربط بينها . يضاف الى ذلك ، ان الموضوع المجرد بالذات ، المعرفة العقلانية ، هو الذي يُمحي ، وان بناء العلم يتوجب عليه في النهاية أن يتقاسم ، مع المكان الذي بات فارغاً ، ادعاء الفلسفة واسم هذه الأخيرة بات شيئاً فارغاً .

II

تقديم لمحاضرات برلين

بدأت في 24 . X . 1820

(برلين ، المكتبة الوطنية ،

اعمال هيغل اللاحقة ،

الجزء VI ، الورقة 9 وما بعدها)

أيها السادة ،

موضوع هذه الدروس هو تاريخ الفلسفة .

وما يمثله التاريخُ هذا هو توالي النفوس الشريفة ، معرض ابطال العقل المفكر الذين تغلغلوا ، بفضل هذا العقل ، في جوهر الأشياء والطبيعة والروح ، في جوهر الله ، فأكتسبنا من جهدهم الكنز الأعظم ، كنز المعرفة العقلانية . وما نحن عليه تاريخياً ، الملكية التي تعودُ إلينا نحن في العالم الحاضر ، لم يحدث عفويًا . لم يخرج فقط من الشرط الراهن ، وإنما هو إرثٌ ومحصلةٌ كُنح جميع الأجيال السابقة من الجنس البشري . وكما ان فنون الحياة الخارجية ، كتلة الوسائل والأساليب ، استعدادات وقسايد المجتمع والحياة السياسية ، هي محصلة التفكير والابتكار والشقاء والضرورة وروح التاريخ التي سبقت حالتنا الحاضرة ، فإننا ندين بما نحن عليه واقعاً في العلم وبشكل أدق في الفلسفة ، الى التراث الذي يمرُّ كسلسلة مقدسة عبر كل ما هو عابر ، اذن عبر كل ما هو ماضٍ ، والذي حفظ لنا وأورثنا كل ما انتجه الزمنُ الماضي . بيد أن هذا التراث لا يشبه فقطربة منزل تكتفي بالمحافظة الامينة على ما تلقّت كأنها صورٌ حجرية ، فتحفظها دون تبديل ونقلها على هذا النحو الى

الخلف - مثلما يفعل مجرى الطبيعة في تغييره وتقلبه اللامتناهيين فتظل تشكيلاته وصوره متطابقة دائماً مع القوانين البدائية دون تقدم . لكن تراث ما انتجه ملكوت الروح في مجال الروح يزداد ويكبرُ كنهراً كبيراً على قدر ابتعاده عن مصدره . لان مضمون التراث من منطروحي (geistig) والروح الكوني لا يتوقف .

وعندما يتعلّق الأمرُ بأمةٍ خاصةٍ . من الممكن ان يحدث أنّ ثقافتها ، فنّها ، علمها ، وبطريقة عامة ان ملكةً روحها تغدو جامدةً . مثلما يتبدلّى ذلك من احوال الصينيين مثلاً الذين كان بإمكانهم منذ الفي عام ان يكونوا متقدمين مثلما هو حالهم اليوم . لكن روح العالم لا يمكث في هذه الهدأة اللامبالية ، فهذا الامر يتوقّف على بساطة الطبيعة . ان الحياة فعلٌ وامام الفعل مادةٌ هي موضوعه . يشتغلها ويحوّلها . وان ما انجزه كل جيل على هذا النحو في ميادين العلم والانتاج الروحي ، انما يرثه الجيلُ التالي ، وهذا يشكل روح الجيل . ومادته الروحية بوصفها عادة ، ويشكل مبادئه وابتساراته وغناه . ولكن هذا بالنسبة الى الجيل آرث موروث ، ومادة معطاة . وبما ان الجيل حيوية ، فعالية روحية ، فانه يشتغل فيما وصل اليه ، وبذلك تزداد غنى المادة المشغولة على هذا النحو . اذن لا بد لنا باديء الامر من اكتناه العلم القائم ، ومن تمثله واستيعابه وتكوينه فيما بعد . ان ما نتنتجه يفترض جوهرياً وجوداً ، وهو ان فلسفة لا توجد أساساً الا في هذا التسلسل ، وهي بالضرورة متنزلةً منه . ولا يعرضُ التاريخُ علينا صيرورة الاشياء الغريبة ، وانما يعرضُ علينا صيرورتنا ، صيرورة علمنا .

سيشكل الشرحُ المفصلُ لهذا المقترح المدخلُ الى تاريخ الفلسفة ، ولا بد لهذا الشرح من الاحتواء والتدليل على ماهية (Begriff) تاريخ الفلسفة (1) واهميتها وفائدتها . وعندما يعرض تاريخ آخر ، كالتاريخ السياسي مثلاً ، يمكن بالأحرى القفز فوق اعطاء مفهوم هذا التاريخ قبل تناول هذا التاريخ بالذات ، وذلك لان ما يتناول فيه انما يتوافق تقريباً مع ما نجده في التمثل العام للتاريخ ، والذي يمكن افتراضه على النحو هذا . لكن التاريخ والفلسفة يبدوان وفق المفهوم العادي

(1) في الهامش : مدخل الى الفلسفة عينها .

للتاريخ ، حادثاً بذاته ، بمثابة تعيينات شديدة الاختلاف . إن الفلسفة هي علمُ
 الإفكار الضرورية التي يكون تسلسلها وانتظامها هما معرفة ما هو حقٌ وبالتالي ما هو
 أبديٌ لا يفنى . إلا أن التاريخ ، بمقتضى التمثل العادي جداً الذي يتكوّن لدينا
 عنه ، إنما يتعلق بما هو حادث ، اذن بما هو طارئٌ ويمكن ، عابراً وماضٍ (١) . ان
 اجتماع هذين الامرين الشديدي الاختلاف ، مقروناً بالتمثلات الأخرى البالغة
 السطحية التي تتكوّن لدينا عن كل منها بوجه خاص ، لا سيما تمثل الفلسفة ، إنما
 يجتلب مغه ، من جهة ثانية ، مفاهيم عديدة التناسب وشديدة البطلان بحيث يغدو
 من الضروري تصحيحها منذ البدء حتى لا يغدو فقه الموضوع المعالج صعب المنال
 وحتى ممتعاً .

سأبدأ باستهلالٍ يتعلق بـ :

أ - مفهوم تاريخ الفلسفة وتعيينه : وسيرتب على هذا التفسير توضيح المنهج في
 الوقت نفسه :

ب - سأضع في المقام الثاني مفهوم الفلسفة لكي نعرف ما ينبغي لنا تمييزه
 واستجماعه في مادة بالغة التنوع ، ومختلف جوانب التكوين الفكري (geistig) لدى
 الشعوب . اما الدين ، من جهة ثانية ، والأفكار المتعلقة به وبالذولة ، والواجبات
 والقوانين ، فلا مناص من القول انه يتوجب علينا ان نحيط بها في تاريخ الفلسفة .
 فأَي شيء لم يُسمَّ فلسفةً وتفلسفاً ؟ اذن لا بد لنا من تعيين مجالنا ومن استبعاد ما لا
 ينسب الى الفلسفة ، غير ان هذا التعيين لا يوفّر لنا سوى منطلق تاريخيها (٢) .

ج - ومن ثمّ سيتبدى تقسيم هذا التاريخ الى مراحل ، وهو تقسيم لا بد من
 إظهار أنّ مجمل التاريخ يشكل تسلسلاً عقلاً ، ومجموعاً يتقدّم عضويّاً . ان
 الفلسفة معرفة عقلانية . ولا مناص لتاريخ تطورها من أن يكون شيئاً معقلاً ،
 وبالتالي يجب ان يكون فلسفياً تاريخ الفلسفة ذاته ،
 د - أخيراً ، سأتكلم عن مصادر تاريخ الفلسفة .

(1) في الهامش : كيف يحدث ان يكون للفلسفة تاريخٌ .

(2) في الهامش : مدخل الى الفلسفة عينها . دراسة الفلسفة عينها .

I - مفهوم تاريخ الفلسفة وتعيينه

هنا تظهرُ على الفور التمثلات السطحية العادية للتاريخ هذا ، التي ينبغي ذكرها وتصحيحها . ففي المقام الأول ، التاريخُ معناه رواية الأحداث العارضة في الأزمان ولدى الشعوب والأفراد ، العارضة إما حسب تعاقبها في الزمن ، وأما حسب مضمونها . وسيدور البحث لاحقاً حول العَرَض من حيث تعاقبه في الزمن . ان المفهوم الذي نودُّ تناوله أولاً يتعلّق بحدوث المضمون⁽¹⁾ . والحال ، فإن مضمون الفلسفة لا يتكوّن من الافعال والأحداث الخارجية للأهواء والثراء ، وإنما يتكوّن من الأفكار ، نكثاً الأفكار الحادثة ليست بشيءٍ آخر سوى الآراء ، وان الآراء الفلسفية ما هي إلا آراء متعلّقة بالمضمون المتعين تماماً وبالمواضيع البالغة الخصوصية في الفلسفة : الله ، الطبيعة ، الروح .

عندئذ سنصادفُ على الفور المفهوم الرائج عن تاريخ الفلسفة ، نعني انه ينبغي عليه ان يفصلَ مجموع مجموعة الآراء الفلسفية مثلما تولدت وظهرت في تعاقب الأزمان . وعندما نتحدّثُ بعناية نصفُ هذه المادة بالآراء ، وبمكثّة اولئك الذين يفكّرون ان يفصحوا عن ذلك بوضوح أدقّ ، وان يسمّوا هذا التاريخ معرضاً للحجّات او على الاقل معرضاً لأخطاء الانسان الذي ينغمس في الفكر وفي المفاهيم المحضّة . وهذا المعنى لا نسمع فقط كلام اولئك الذين يعلنون جهلهم في موضوع الفلسفة - فهم يعلنونه ، لان هذا الجهل ، كما يسود الاعتقاد ، لا يجوز ان يكون عقبةً أمام الحكم على قيمة الفلسفة : بل على العكس ، لكل منهم اليقينُ في القدرة على الحكم على قيمتها وجورها دون الالمام بشيءٍ منها - بل نسمع أيضاً حتى اولئك

(1) في الهامش : الأفعال العارضة ، الحادثة .

الذين كتبوا ويكتبون في تاريخ الفلسفة . إن هذا التاريخ ، المنظور اليه كتعداد إراء عديدة ، يغدو بذلك موضوعاً لطرافة عابثة او ، اذا فضلتهم ، موضوعاً مفيداً للتعليم : لان التبخر في العلم يقوم بوجود خاص على معرفة جملة من الامور غير المفيدة ، اي الامور التي ليس لها بذاتها قيمة ولا اهمية ، سوى أخذ العلم بها . بيد انه ثمة تفكير باستخلاص بعض الفائدة منها اذا عرفنا آراء الأشخاص الآخرين وافكارهم ، وهذا كما يُقال يستحث الفكر ويستولد جملة افكار مفيدة ، نعني انه يؤدي الى تكوين رأي أيضاً ، فالعلم يكمن في آراء تتسلسل وتتعاقب .

من جهة ثانية ، يتعلّق بهذا الاعتبار اعتبار آخر يُستخلصُ منه ، لاننا أمام العديد من الآراء والعديد من المنظومات الفلسفية ، نجد انفسنا مرهقين ولا نعرف بأي منها يجب ان نحيط : فنلاحظ بخصوص المواضيع الكبرى التي انجذب اليها شعورياً والتي تزعم الفلسفة التعريف بها ، ان اعظم النفوس قد انخدعت لان نفوساً أخرى قد دحضتها . والحال بما أن هذا قد حدث لنفوس كبيرة ، فكيف استطيع انا ، الكائن البشري *ego homuncio* (1) ، ان اتخذ قراراً . إن هذه النتيجة المستخلصة من المنظومات الفلسفية تشكل وجهها المؤذي ، كما يُعتقد : لكنها ذاتياً ليست بدون فائدة ، لان هذا التنوع هو الذريعة العادية لاولئك الذين يريدون الظهور بمظهر المهتمين بالفلسفة في حين انهم يجهلون في الواقع جهلاً تاماً ، على الرغم من حسن النية المزعومة تلك وحتى وإن كانوا يقولون بأنه ينبغي ضرورة تثقيف هذا العلم . غير ان تنوع الانظمة هذا لا يعتبر كمجرد ذريعة ، فالأمر ابعث ذلك ، فهو يعتبر بالحري كسبب جذبي ، حقيقي لمجاهدة الجذبة التي تنسبها الفلسفة الى عملها من جهة ولتبرير تجاهلها من جهة ثانية ، لان في ذلك برهاناً لا يقبل الدحض على انعدام الفائدة من البحث القائم على الرغبة في بلوغ المعرفة الفلسفية للحقيقة . ولو سلمنا مع ذلك بأن الفلسفة علم فعلي وان فلسفة معينة يمكنها أن تكون هي الفلسفة الحقيقية ، لواجهتنا مسألة التعرف اليها ، فبأي دليل نعرف اليها ونعترف بها ؟ كل فلسفة تؤكد انها هي الحقيقية ، ولكن كلاً منها تقم

Térence, Eunuque, III, v, 591. (1)

اشارات أخرى وضوابط أخرى ينبغي بموجبها الاعتراف بالحقيقة ، ويترقب على ذلك ، كما يقال ، ان فكراً حكيماً ، متروياً يفترضُ به الترددُ في اصدار حكم نهائي . وبصدد هذه الأفكار الشائعة ، المعروفة لديكم أيضاً دون اي ريب ايها السادة - لانها في الواقع الانعكاسات التأملية الأولى التي يمكنها ان تُخطر للفكر منذ ان نفتكر بتاريخ الفلسفة - ، فإنني لن اسجل سوى ملاحظات موجزة وضرورية وسوف يقودنا تفسير هذا التنوع مباشرة نحو موضوعنا بالذات .

أولاً فيما يختصُّ بهذا المعرض للآراء التي قد يقدمها تاريخ الفلسفة - حول الله وجوهر اشياء الطبيعة والروح - فإنه قد يكون ، ما لم يقم بشيء آخر سوى العرض ، علماً بالغ السطحية وإثارة السأم ، حتى وان جرى ذكر الفائدة المتنوعة التي يجب استخلاصها من إحياء عظيم للفكر ومن تعليم كبير كهذا . فهل هناك ما هو أقل فائدةً وأشد إثارة للسأم من سلسلة آراء بسيطة ؟ ليس امامنا سوى اعتبار الكتابات التي هي تواريخ للفلسفة ، بمعنى انها تمثل وتعالج الافكار الفلسفية كأراء ، لكي نحيط بمدى جفاف ذلك كله ، ومدى اثارته للشجر وانعدام فائدته . ان الرأي هو تمثل ذاتي ، فكرة معينة ، نزوية ، أتصورها هكذا ويمكن للأخر تصورهما على نحو مختلف . فالرأي يكونُ رأيي ! وهو ليس فكرة عامة بذاتها ، موجودة بذاتها ولذاتها . وعليه فإن الفلسفة لا تتضمن آراء ، ولا توجد آراء فلسفية . فالانسان يمكنه أن يكون بذاته مؤرخاً للفلسفة ، ويرتكب على الفور خطأ ثقافياً اولياً عندما يتكلم عن آراء فلسفية . ان الفلسفة هي العلم الموضوعي للحقيقة ، هي معرفة ضرورتها ، هي معرفة تفهمية وليست رأياً ولا تدويماً للآراء على الاطلاق .

من جهة ثانية ، من الثابت تماماً انه يوجد وانه وجد فلسفات شتى . غير ان الحقيقة واحدة ، فغريزة العقل تملكُ هذا الشعور أو هذا الايمان القوي . اذن فلسفة واحدة يمكنها ان تكون هي الفلسفة الحقيقية . والحال ، بما أن الفلسفات متنوعة ، فإننا نستخلص من ذلك ان الفلسفات الأخرى هي فلسفات ضالّة بالضرورة ، لكن كلاً منها تؤكد ، تقرّر ، تبرهن على انها هي هذه الفلسفة الوحيدة . ان في ذلك

برهاناً عادياً وان فكرة الفكر المُدقّق (müchtern) هي الفكرة الصحيحة ، ولكن فيما يتعلق بالتدقيق (Nüchternheit) في الفكر ، وهي كلمة ذات أثر ، فإن التجربة اليومية تعلمنا هذا الصدد اننا عندما نكون صائمين (nüchtern) انما نشعر بالشبهة على الفور أو بعد ذلك بقليل (1) . بيد أن هذا الزهد الفكري يتّصفُ بموهبة وحرقة عدم الانتقال من هذه الحالة الى الجوع والرغبة ، بل يتّصفُ بكون مشبعاً ذاتياً وباستمراره كذلك . والحال فان الفكر الذي يفصحُ عن ذاته على النحو هذا انما يخرج بذلك عن كونه ادراكاً ميثاً ، لان ما هو ميت فقط هو الذي يكون صائماً ، مع كونه مشبعاً في الوقت ذاته . لكن الحيوية الطبيعية ، شيمة حيوية الفكر ، لا تكتفي من هذه الحالة ، لانها غريزة جائعة ومتعطشة للحقيقة ، لمعرفة الحقيقة ، الراغبة في اشباع ذاتها ، فلا يمكن ان ترضيها وتشبعها تأملاتٍ من طراز التأمل السالف .

ان ما يمكن قوله بشأن هذا التأمل ، ربما يكون أولاً انه مهما يكن تنوّع الفلسفات فانها تتصف بهذه الصفة المشتركة وهي كونها من الفلسفة . وبالتالي كل من يدرس الفلسفة او يكون صاحب فلسفة ، اذا كانت الفلسفة واحدة ، سيعرفُ الفلسفة بعد ذلك . إن هذه الحجة ، هذا البرهان الذي يقفُ عند التنوع ذاته ، والذي لا يريد ، بفعل القرف او الفهم للتنوع الذي يتحقّق فيه ما هو شمولي ، لا يريد الالمام ولا الاعتراف بهذه الشمولية ، فإنني قارنته في مكان آخر (2) بمريض حدّقني ينصحه الطبيب بأكل الفاكهة (Obst) فتقدّم له الوان الكرز والخوخ او العنب ، فتجعله حدّقته يمتنع عن تناول اي شيء منها بحجة ، ان اي شيء من هذه الفواكه ليس هو الفاكهة ، وانما هي كرزات او خوخات أو عنب (3)

من المهم بشكل اساسي ان نعرف ماذا يعني هذا التنوّع في المنظومات الفلسفية :
 فالمعرفة الفلسفية لما هو حقيقة وفلسفة تبيّن هذا التنوع في مجلٍ آخر مختلف تماماً

(1) هنا يتلاعبُ هينغل على كلمة nüchtern ومعناها زاهد ، صائم ، وعلى معناها المجازي : مدقّق

معقول (ملاحظة المترجم)

(2) Encyclopédie, 1817, /8, 1817, 13

(3) في الهامش : غير كاف بعد - الاشارة الى العام .

حسب التعارض المجرد بين الحقيقة والخطأ . وان تفسيرنا للأمر سيكشف لنا عن دلالة تاريخ الفلسفة بأسره .

يلزمنا هذا التفسير بالكلام على طبيعة الحقيقة انطلاقاً من الفكرة Idée ومن الاعلان بهذا الشأن عن سلسلة قضايا لا يمكننا البرهان عليها هنا : فلا نستطيع سوى جعلها بيّنة ومعقولة ، اننا لا نقدر هنا على اقناعكم بذلك ، كما لا نقدر على رصدها ، ولكننا لا نرمي الا لتعريفكم بها تاريخياً ، فمن شأن الفلسفة الاعتراف بها كقضايا حقيقية وراسخة .

ان المفهوم الأول من هذه المفاهيم التمهيدية هو المقترح الوارد سالفاً بأن الحقيقة واحدة وبهذا المعنى يكون منطلق الفلسفة وغايتها أعمق ، وهذا ما يتوقّف بوجود عام توقفاً قطعياً على وعينا المفكر *Conscience pensante* ، نعني معرفة هذه الحقيقة واحدة ومعرفتها في الوقت نفسه كالمورد الذي ينبثق منه كل الباقي ، كل قوانين الطبيعة ، كل ظواهر الحياة والوعي التي ليست الا انعكاساً له - أو بالعكس ظاهرياً ردُّ كل هذه القوانين وجميع هذه الظواهر الى ذلك المورد الوحيد لفهمها بواسطته ، نعني لمعرفة طريقة صدورهما عنه .

أ - لكن هذا المقترح بأن الحقيقة واحدة لا يزال بحد ذاته مجرداً شكلياً : فالأهم هو بالحري الاعتراف بأن الحقيقة الواحدة ليست فكرة او قضية بسيطة ومجرّدة ، وانما هي بالحري عينٌ ملموسٌ بذاته *un concret soi* . من المفاهيم الشائعة الظن بأن العلم الفلسفي لا شأن له الا بتجريدات ، بتعميمات فارغة ، ويعتقد ان الحدس ، الوعي التجريبي لأنفسنا ، الشعور بذواتنا ، بالحياة ، هو ما يكون بذاته ملموساً ، متعيّناً ، غنياً . وبالتالي تكونُ الفلسفة في مضمار الفكر ، وهي تهتم بالتالي بالعموميّات ، ان مضمونها مجرد ، لكنّه هو العنصر من حيث الشكل ، ان الفكرة بذاتها ملموسةٌ أساساً ، فهي وحدةٌ تعيّناتٍ شتى . بهذا تمتاز معرفة العقل عن المعرفة الادراكية المحض ، وبخلاف هذا الادراك ينبغي للفلسفة البرهان على أن الحقيقة ، الفكرة لا تكمن في تعميّات فارغة ، وانما في كلٍ شمولي *Universel* هو بحد ذاته الخاص *Le particulier* ، المتعيّن *Le déterminé* .

إن ما اقوله هنا هو جوهرياً جزء مما قلته عما يجب ان يكون في المقام الأول معروفاً تاريخياً فقط من طرف اولئك الذين لم تجعلهم دراسة الفلسفة يألون الفلسفة بعد . ان الفكر الغريزي يلم جيداً بكون الحقيقة واحدة ، وكون الحقيقة المدروكة فلسفياً في عنصر التفكير تظهر في شكل عام ، وهذا بالنسبة اليها تمثل شائع . لكن ان يحتوي العام بذاته تعيينه ، وان تكون الفكرة بذاتها هي الوحدة المطلقة للتنوعات ، من هنا يبدأ مقترح فلسفي حقاً ، وهنا يتراجع الوعي الذي لم تصبح معرفته فلسفية بعد ، قائلاً إنه لم يفقه ، الأمر الذي يعني ان هذا لا يُصادفُ من خلال تمثلاته واقتناعاته المألوفة . ففياً يتعلق بالاقتناع ، سبق ان لاحظنا ان هذا الملكان ليس مكان انتاجه وإثبات تعيينه ، وتكوين الوعي لأجل هذه المعرفة (1) . غير انه من اليسير علينا الفهم والادراك من خلال التمثل . فالأحر ، مثلاً ، هو تمثّل ملموس مجرد ، الا ان الوعي العادي عندما يتكلم عن الأحمر ، لا يفكر بان في ذلك شيئاً من التجريد ، ولكن وردة حمراء ، يكون إحمرارها ملموساً ، فهي تشكل وحدة من اوراق وشكل ولون ورائحة ، انها شيء يحيا ، ينمو : ويمكننا ان نتميز فيها ، ان نزل عنها ما هو مجرد ، يمكننا ان نقضي عليها ، ان نتمزقها أيضاً ، لكنها تكون مع ذلك واحدة في تنوعها ، انها ذات واحدة ، فكرة واحدة . وعليه فإن الفكرة المجردة المحض ليست بذاتها مجردة ، ليست لطافة (Einfachheit) فارغة ، شيمة الأحمر ، لكنها زهرة ، عين في ذاتها . لنضرب مثلاً مجتلباً من تعيين الفكر : مثلاً القضية $A = A$ ، انها قضية التاهي ، انها لطافة مجردة تماماً ، انها محض تجريد من حيث هي $A = A$ ، فلا تعيين ولا تفریق ولا تخصيص ، ان كل تعيين ، كل مضمون يجب ان يأتيها من الخارج ، انها شكل فارغ . لكن اذا انتقلت الى التعيين من خلال إدراك العقل (Grunc¹) يكون في ذلك تعيين ملموس بذاته . ان العقل ، العقول ، جوهر الاشياء هو أيضاً بالتالي ما هو متاوم مع ذاته ، ما هو بذاته ، لكنّه متعين أيضاً كسبب

(1) في المامش : لم يكن علي سوى الاشعار به . وهذه المجردات هي الحياة ، الروح ، الحقيقة ، الألوهة ، كل يجعل في ذاته كل هذه التمثلات ، هذه الأفكار ، البسيطة حقاً - فالواقع يستحق الداخل ، الغنى - ، انه امتلاء طبيعي . ولا مناص من شرح ذلك بأمثلة تتعلق بتمثلات وأفكار خاصة ، وهذا من مجال المشاعر .

بحيث يكون شيئاً ما يتخارج S'extériorisant ، منسوباً الى شيء ما يكون علته .
 اذن ، يوجد في المفهوم البسيط ليس ما هو العقل فحسب ، وانما يوجد الشيء الآخر
 الذي يكونه العقل ، الذي تكون علته معلولة أيضاً . شيء ما يفترض فيه أن يغدو
 عقلاً ، نأخذُه دون شيء ما يكونه العقل ، لا يكون عقلاً ، سبباً ، وان شيئاً ما
 يفترض فيه ان يتحدّد كسبب ، يكونُ دون معلولة ، شيئاً فقط ، ولا يكونُ علّة .
 كذلك هو الأمر بالنسبة الى المعلول . اذن ، فالملموسُ هو ما يتضمّن بذاته ليس فقط
 تعيينه المباشر وحده ، وانما يتضمن أيضاً تعيينه الآخر .

ب - بعدما شرحنا على هذا النحو العام طبيعة الملموس ، اضيفُ الى موضوع
 دلالة ان الحق المتحدّد بذاته على هذا النحو ، انما ينزغُ نحو التنامي . ان الحيوي ،
 الروحي (Geistige) يتحركُ ، يتمخّض بذاته ، يتنامي . وعليه تكونُ الفكرة ،
 الملموسة بذاتها والمتنامية ، منظومة عضوية ، شمولية تتضمّن في ذاتها غنى في
 الدرجات واللحظات .

ج - تكونُ الفلسفة لذاتها معرفة هذا النمو ، وتكون كفكرٍ فهمي هي ذاتها
 هذا الانماء للفكر . وتكون الفلسفة كاملةً بقدر ما يتوسع هذا الانماء . يضافُ الى
 ذلك ان هذا الانماء لا يسير نحو الخارج ، نحو الخارجية Extériorité ، وانما يكون
 اتساعه أيضاً استبطاناً Intériorisation (*) نعي ان الفكرة الكلية تبقى الأساس ،
 ما يتضمن الكل ويظل ثابتاً بما ان تخارج الفكرة الفلسفية في تطورها لا يعتبر تبديلاً ،
 سيرورة الى شيء آخر ، وانما يعتبر أيضاً استبطاناً ، تعمقاً بذاته ، فإن التقلّم يجعل
 الفكرة العامة غير المتعينة بدءاً ، أكثر تعيناً بذاتها (1) . ان النمو اللاحق للفكرة او
 تعيينها الأعظم هما الشيء ذاته ونفسه . فالأكثر امتداد هنا هو الأشد عمقاً وتكثفاً .
 ان الامتداد كنمو ليس انتشاراً وانقساماً ، وانما هو أيضاً انسجام يكون أشد قوةً
 وتكثفاً من الامتداد ، ويكون المؤ تلفُ أشد غنى واتساعاً .

(1) في الهامش : اننا هنا امام نقطة صعبة : خفض النمو ، من المتنوع ، الكثيف ، الى اللطيف
 البسيط ، الى التعيين .

(*) يمكن ترجمة Intériorisation بـ كمون ، بطون ، وترجمة Extériorisation بخروج ، ظهور .

إننا هنا أمام القضايا المجردة الخاصة بطبيعة الفكرة ونموها . وهكذا تكون الفلسفة المتكثّرة قائمة بذاتها . ففي مجملها وجميع أعضائها هناك فكرة واحدة مثلما يكون في فرد حي حياة واحدة ، نبضة واحدة تدقّ في الأعضاء كلّها . ان جميع الأجزاء التي تستخلص من ذلك انما تنبثق ، مع سجمها في منظومة Systématisation ، من فكرة واحدة ، فهذه الخصوصيات جميعاً ما هي الا مرايا ونسخ من هذه الحيويّة الواحدة (Lebendigkeit) وهي لا تجد واقعها الا في هذه الوحدة واختلافاتها ، وان شتى تعييناتها الملموسة المجتمعة (Bestimmtheiten) ليست سوى التعبير والشكل المتضمّن في الفكرة . فالفكرة مركز ومحيط في الوقت نفسه . وهي مصدر نور لا يخرج من ذاته في كل تطوراتها ، وانما يبقى بذاته حاضراً ومحياً ، انها منظومة الضرورة وضرورتها الخاصة التي تكون ايضاً حرّيتها .

اذن الفلسفة نظام من حيث نموها : وكذلك الأمر بالنسبة الى تاريخ الفلسفة ، وهذه هي النقطة الرئيسة ، المفهوم الأساسي الذي سيعرضه هذا البحث من خلال هذا التاريخ .

لشرح ذلك ، ينبغي أولاً ان نلاحظ ، بالمقارنة مع نوع الظاهرة ، الاختلاف الذي يمكن حدوثه . فمن الممكن ان يتحقق ظهور درجات شتى في تقدم الفكر مع وعي الضرورة التي تنبثق منها الدرجة التي بموجبها او بمقتضاها يمكن ظهور هذا التعيين وهذا الشكل وحده - او يمكن حدوثه بصورة طبيعية ، في مظهر عارض ، بدون هذا الوعي ، بحيث يفعل المفهوم داخلياً (1) وبمقتضى منطق ، وهذا المنطق (Konsequenz) يظلّ مبهماً ، معجماً من جهة ثانية ، وعلى هذا النحو ، في الطبيعة ، في غم الجذع ، الأغصان ، الاوراق ، الزهرة ، الثمرة ، يظهر كل عنصر لذاته ، لكن الفكرة الداخلية تكون بمثابة ما يرشد ويعين هذا التعاقب ، كذلك في الطفل تظهر استعدادات الجسد ، لا سيما نشاطات الروح ببساطة شيئاً فشيئاً ، وبمهارة ، بحيث ان الأهل الذين يعيشون هذه التجربة للمرة الأولى يعتبرون معجزة كل ما يحدث ، فمن اين يصدر ، وهو الكامن الموجود لذاته ، الظاهر الآن .

(1) في الهامش : عامل داخلي .

فلا تؤثر بقية هذه الظواهر إلا على شكل التعاقب في الزمن .

ان تقديم الطريقة الواحدة لهذا الظهور ، اشتقاق التكوينات ، الضرورة المفكرة ، المعترف بها ، في التعيينات ، انما هو موضوع الفلسفة وقضيتها، وبما ان المهم لدينا الآن هو الفكرة المحض وليس شكلها الخاص كطبيعة وروح ، فإن الوصفَ هذا يكون جوهرياً موضوع الفلسفة المنطقية وقضيتها .

وأما الطريقة الأخرى التي تعرض شتى درجات ولحظات النمو في الزمن ، وكيفية حدودها في هذه المناطق الخاصة ، لدى هذا الشعب او ذاك ، في هذه الظروف السياسية وفي تلك التعقيدات ، وباختصار في هذا الشكل الاختباري المتعين ، فإن هذا هو المشهد الذي يعرضه علينا تاريخُ الفلسفة . ان في هذا تكمن وجهة النظر الوحيدة الجديرة بهذا العلم ، فهو بذاته الحقيقي وفقاً لمفهوم الشيء ، وسوف يظهر درسُ هذا التاريخ ان هذا العلم يظهر في الواقع ويتجلى على هذا النحو .

بموجب المفهوم هذا ، اقول ان تعاقب المنظومات الفلسفية يكونُ في التاريخ مائلاً لتعاقب تعيينات مفهوم الفكرة في اشتقاقها المنطقي . وأقول إذا جردنا المفاهيم الأساسية للمنظومات الظاهرة في تاريخ الفلسفة عما هو متعلق حقاً بشكلها الخارجي ، وتطبيقها على الخاص ، فإننا نحصل على شتى درجات التعيين الخاص بالفكرة في مفهومها المنطقي . وبالعكس ، سوف تؤدي التتمة المنطقية بذاتها الى الملاحظات الأساسية في تعاقب الظواهر التاريخية ، والحقيقة انه لا مناص من الاعتراف بهذه المفاهيم المحض من خلال ما يتضمنه التشكل التاريخي . صحيح أيضاً من جهة ان التعاقب من حيث هو تعاقب زمني في التاريخ يتميز عن التعاقب في نسق المفاهيم . لكن تبيان هذا الجانب قد يبعدنا كثيراً عن موضوعنا . بيد أنني لاحظ ، حسياً ذكرنا ، ان دراسة تاريخ الفلسفة هي دراسة الفلسفة ذاتها ولا يمكن للأمر ان يكون مختلفاً . فالذي يدرس تاريخ الفيزياء ، الرياضيات ، الخ . يتعلم أيضاً علم الفيزياء ، الرياضيات الخ . ولكن لاجل التعرف ، من خلال الشكل والمظهر التجريبيين اللذين ترتديهما الفلسفة تاريخياً ، الى تعاقبها كتطور للفكرة ، لا مناص أولاً من امتلاك معرفة الفكرة ؛ وهكذا لاجل الحكم على الافعال البشرية ،

لا بد من امتلاك مفهوم ما هو عدل ومقبول ، وإلا ، وهذا ما يحدث كثيراً في تاريخ الفلسفة ، فلا يتبدى للنظر المفتقر الى الفكرة سوى شتاتٍ من الآراء المختلفة . إن قضية ذلك الذي يعرضُ تاريخ الفلسفة تكمنُ في ارشادكم الى هذه الفكرة والى شرح الظواهر بمقتضاها ، فكما يتوجب على المراقب ان يحمل مفهوم الشيء لكي يتمكن من اكتناهه في مظهره ومن شرح الموضوع حقاً ، فلا ينبغي لنا ان نندش اذا كان يوجد كثيرٌ من التواريخ المسطحة في الفلسفة ، واذا كانت هذه التواريخ تعرض سلسلة المنظومات الفلسفية كأنها سلسلة آراء عادية من الأخطاء والأعيب الفكر ، المبتكرة فعلاً-بمهارة كبيرة وبجهود فكري كبير ، مع كل الاطراءات التي امكن تحيّلها بخصوص عنصرها الشكلي . ونظراً لانعدام الروح الفلسفية لدى هؤلاء المؤرخين ، فكيف يمكن اكتناهُ وعرض ماهية التفكير العقلاني ؟

حسب ما ذكرناه عن الطبيعة الشكلية للفكرة (1) ، نعني قولنا انها تاريخ الفلسفة المنظور اليه كمنظومة لنمو الفكرة ، يستحق وحده اسم العلم ، يترتب ان كدسة معلومات لا تشكّل علماً ، وهذا التاريخ لا يتكشفُ كشيء معقول ، الا كسلسلة ثابتة وفقاً لظواهر تتضمن ماهية العقل وتميط اللثام عنها ، فهي ترينا انها حدث معقول . فكيف لا يكون معقولاً كل ما تم إنجازه فيما يختص بالعقل . إن في ذلك معتقداً معقولاً قوامه ان المصادفة لا تهيمن على الشؤون البشرية وانه يعود على الفلسفة بالذات امر الاعتراف ، في حدود انتهاء ظاهرتها الى التاريخ ، بكونها [اي الفلسفة] لا تتعينُ إلا بالفكرة .

لننظرُ الآن في المفاهيم العامة المشار اليها من خلال تطبيقها على تاريخ الفلسفة ، وهو تطبيقٌ يجعلنا نرى الوجهات الأهم في هذا التاريخ (2) .

ان المسألة الاكثر مباشرة التي تُطرح في هذا الموضوع تتعلق بهذه المفارقة في ظاهرة الفكرة التي جرى تأسيسها ، ونعني كيف يحدث ان تتبلور الفلسفة كظاهرة في الزمن وان يكون لها تاريخ . ان الجواب يتطاول على مיתافيزيقيا الزمان وقد يكون في ذلك استطرادٌ يخرجنا عن الموضوع اذا ما أشرنا هنا الى شيء آخر سوى اللحظات

(1) في الهامش : تبرير .

التي تهتم في الرد على السؤال .

قلنا سابقاً بشأن ماهية الفكر ان وجوده كان فعله . والطبيعة كما هي كائنة ، لا تكون وتغيراتها بالتالي سوى تكرارات ، ولا تكون حركتها سوى دائرة . وبشكل أدق هذا الفعل هو معرفة الذات . انا موجود ، ولكنني لست موجوداً على النحو هذا إلا كجسم حي ، وعلى نحو مباشر ، وكروح لست موجوداً إلا بصفتي عارفاً ذاتي ، اعرف نفسك بنفسك ، هذه الكتابة فوق معبد الإله الذي يعرف ، في دلف ، هي الوصية المطلقة التي تعبر عن طبيعة الروح . ان الوعي يتضمن جوهرياً واقع انني موجودٌ لذاتي ، انني موضوع لذاتي . وبفضل هذا الحكم المطلق ، وبتمييزي عن نفسي ، يؤكد الروح وجوده (Zum Dasein) ، ويطرح نفسه كشيء خارجي ، ينطرح في التخارج ، وهذا الأمر هو بالضبط النسق العام ، المميز لوجود الطبيعة ، والحال ، فان أحد جوانب التخارج هو الزمان ، الشكل الذي ينبغي تفسيره في فلسفة الطبيعة ، كما في فلسفة الروح المتناهي .

ان هذا الموجود - هنا (Dasein) ، هذا الوجود في الزمان ، ليس فقط لحظة من لحظات الوعي الفردي عموماً التي تكون بصفتها هذه لحظة متناهية جوهرياً ، وانما تكون أيضاً لحظة من لحظات تطور الفكرة الفلسفية في عنصر التفكير . صحيح ان الفكرة المنظور اليها وقت الراحة هي فكرة لا زمنية ، وان تصورهما في وقت الراحة معناه ادراكها في صورة الأنية الأمر الذي يتكافأ مع الحدس الداخلي للفكرة . غير ان الفكرة ، من حيث هي ملموسة ، كوحدة للأشياء المتنوعة ، كما سبق القول ، ليست حدساً في جوهرها ، وانما من حيث هي تمايز بذاته ومن حيث هي تطور بالتالي ، تصل بذاتها الى الموجود - هنا والى التخارج في عنصر الفكر ، وهكذا تظهر الفلسفة المحض في الفكر كوجود يتقدم في الزمان . ولكن هذا العنصر الفكري يكون مجرداً ، إنه نشاطٌ وعي فردي . والحال ، ليس الروح فقط وعياً فردياً ، متناهيًا ، لكنه موجود أيضاً كروح بذاته شمولي ، ملموس . ان هذه الشمولية الملموسة تتضمن جميع الجوانب والمجالي المتطورة حيث يكون الروح ويصبح موضوعاً لذاته ، وفقاً للفكرة . وعليه فإن ادراكها لذاتها في الفكر يكون أيضاً بمثابة

التقدم الذي يحرزه الواقع المتنامي ، الكلي ، إنه تقدم لا يعبره فكر فردي ما ، ولا يمثله وعي فردي ، وإنما هو الروح الكوني ، الشمولي الذي يتجلى في التاريخ العام بكل غنى تكوينه . ويحدث في هذا التطور ان شكلاً ، درجة من الفكرة يعيها شعب ما ، بحيث ان الشعب هذا ، الزمان هذا يعبر عن هذا الشكل وحده ، وفيه يتكون عالمه ويصنع شرطه في حين ان الدرجة العليا تتكشف في عصور لاحقة لدى شعب آخر .

II - مفهوم الفلسفة

لا مناص لتسايرخ الفلسفة من عرض هذا العلم بالمقارنة مع الزمان والشخصيات⁽¹⁾ التي اعطته اشكاله . هذا العرض يستبعد التاريخ الخارجي للعصر ويستدعي فقط الطابع العام للشعب والزمان وكذلك الشرط العام⁽²⁾ . وفي الواقع ، يمثل تاريخ الفلسفة هذا الطابع وحتى في ذروته . فهي معه على صلة حميمة ، وليس الشكل المحدد لفلسفة حقيقية ما ، بذاته ، سوى جانب ، سوى لحظة من الطابع هذا⁽³⁾ . وبسبب هذه العلاقة ، من المفيد النظر في اتصالها بالظروف التاريخية ، وبالأخص النظر من جهة ثانية فيما هو خاص بها ، ان هذا هو ما ينبغي تصوّره في استثناء ما يتصل بها عن كتب .

أ- بالتالي ، ليس الشكل المتعين لفلسفة ما معاصراً فقط لشكل معين من الشعب حيث تظهر ، ولتكوينه وحكومته وعاداته وحياته الاجتماعية ، لاستعداداته وأعرافه وتقاليده ، لباحثه وأعماله في الفنون والعلوم ، لدياناته وظروفه العسكرية والخارجية بعامه ، وهو ليس معاصراً فقط لانحطاط الدول التي سادها هذا المبدأ المعين ، ولتكون الدول الجديدة وصعودها حيث وجد مبدأ سام مصدره وتطوره . لقد صنع الروح ونشر مبدأ الدرجة المعينة لوعي ذاته ، مراراً في كل غناه المتنوع . إنه روح غني ، روح شعبي ما ، انه تنظيم ، كاتدرائية تمثل عدداً من القيسب والمعارض والاعمدة ، من الأروقة والتقسيمات ، وكل شيء هو نتاج كل واحد ،

(1) في الهامش : ما اتصل بذلك .

(2) في الهامش : الرابط .

(3) في الهامش : طابع .

غاية واحدة . إن الفلسفة شكل لهذه الجوانب المتعددة ، انها الزهرة المثلث ، انها مفهوم التكوّن الكلي ، الوعي والجوهر الروحي للشرط في مجمله ، وروح العصر القائم كروح مفكر بذاته esprit qui se pense . ان الكل المتعدّد الاشكال ينعكس في الفلسفة بوصفها بؤرة بسيطة ، وبوصفها ذات مفهوم يعرف نفسه .

إن التفلسف يستلزم :

أ - درجة معينة من الثقافة العقلية . عند ارسطو(1) بدأ التفلسف عندما اصبحت الحياة المادية متوقفة . فالفلسفة هي نشاط حر ، غير نفعي ، انها حرّة ، فبعد زوال قلق الحاجة ، تعزّز الروح بذاته ، ترفعه وتثبته ، انها لوّن من ألوان الاستمتاع ، وهذه الكلمة معناها تلك الأفراح والشواغل التي لا تتوقّف على ضرورات خارجية . لقد بدل روح شعب ما للخروج من التوحّش الكثيب للحياة الطبيعية البدائية ، وكذلك للخروج من حالة الاهتمام المغرّض - حيث ان هذا النزوع نحو الفريدة قد استنفده العمل . ويمكن القول عندما يخرج شعب ما من الحياة الملموسة ، عندما تنفصل الطبقات وتتمايز ، انما يقترب من نهايته ، فوجوده الحي يغدو بالنسبة اليه بلا معنى ، وهو يشعر بالامتعاض ازاءه ، فيهرب منه على صعيد الفكر (2) . لم يعد سقراط وافلاطون يهتّان بحياة أثينا السياسيّة ، فقد كان افلاطون يسعى الى إقامة حياة سياسية أفضل لدنّ دنيّس Denys . وفي روما ، شاعت الفلسفة وكذلك الديانة المسيحية في ظلّ الأباطرة الرومان في تلك الحقبة من التعاسة الشاملة وتدمير الحياة السياسيّة . وظهر العلم والفلسفة الحديثان في الحياة الأوروبية ، في القرنين الخامس عشر والسادس عشر حينما تقوّضت الحياة الوسيطة التي كانت قد تعايشت فيها الديانة المسيحية ، الحياة السياسيّة ، الحياة البورجوازية والحياة الخاصة ، تعايشاً متاهياً .

ب - ثم اذف ليس فقط حينّ التفلسف بوجه عام ، بل أذف وقت الفلسفة المتعيّنة لكي تتفتح لدى شعب ما ، وهذا التعيين الملموس (Bestimmtheit) لمكانة الفكر هو التعيين نفسه الذي يخرق كل الباقي . ان علاقة التاريخ السياسي بالفلسفة لا

Métaphysique, I, II. (1)

. Cf. Schiller: L'idéal et la vie. (2)

يمكن ، لهذا السبب ، ان يكون سبباً للفلسفة . ان هناك تعييناً وحيداً يخرق كل شيء ويظهر في السياسة كما يظهر في شتى العناصر الأخرى : فهذا شرط مؤتلف بكل اجزائه ومهما تبدت شتى جوانبه متعدّدة ومعتمة فإنها لا تتضمن شيئاً يمكنه ان يكون متناقضاً معها ، وانما يقع على كاهل فلسفة التاريخ ان تظهر كيف يعبرُ روح عصرٍ ما عن واقعه الخاص وعن مصير هذا الواقع في التاريخ حسب مبدأه . - والحال ، ان ما يعنينا هي فقط الأشكال التي تعبر عن مبدأ الروح في عنصر روحي (geistig) متقاربٍ مع الفلسفة .

ويقترب أكثر من تاريخ الفلسفة ، جزئياً حسب موضوعه ، تاريخ العلوم الأخرى والثقافة ، لا سيما تاريخ الفن والدين اللذين يجمع بينهما من جهة التمثيل والفكر ، ومن جهة ثانية التمثيلات ، الموضوعات والأفكار العامة حول هذه المواضيع العامة . وفيما يتعلق بـ العلوم الخاصة تتكوّن عناصرها من الفلسفة والمعرفة والفكر : ولكن موضوعاتها المباشرة هي المواضيع المتناهية والظاهرة . ان مجموعة هذه المعارف تطرد نفسها بنفسها من الفلسفة التي لا تهتم بهذه المادة ولا بهذا الشكل . ولكن اذا كانت من العلوم النظامية ، المتضمنة مبادئ عامة وقوانين ، واذا انطلقت من ذلك ، فإنها تنحصر في دائرة مواضيع ضيقة . ويجري تخمين الأسباب الأخيرة ، وكذلك تخمين المواضيع نفسها ، يكون الاختبار الخارجي أو مشاعر القلب ، كالحس الطبيعي أو المكتسب بالحق والواجب ، تشكّل المصدر الذي تستخرج منه . ان منهجها يفترضُ عامة وجود المنطق ، تعيينات الفكر ومبادئه .

ان اشكال الفكر ، وجهات النظر والمبادئ التي يحسبُ حسابها في العلوم والتي تشكّلُ سند مادتها في المقام الأخير ، ليست خاصة بها وانما هي مشتركة مع حضارة عصرٍ ما وشعب ما . وهذه الحضارة تكمنُ بوجوه عام في التمثيلات والغايات العامة ، في امتداد قوى الروح المتعينة ، التي توجهُ الوعي والحياة . ان وعينا يلمُ بهذه التمثيلات ، يتقبلها كتعيينات أخيرة ، ويسير متخذاً منها ارتباطاته التوجيهية . لكنه لا يعرفها ولا يجعل منها موضوعات تناقضاته واهتمامه . واليكم مثلاً مجرداً عن ذلك ، ان كل وعي يملك التعيين المجرد تماماً : الوجود واستعماله . تكون الشمس

في السماء . يكون هذا العنب ناضجاً ، وهكذا الى اللانهاية ، وان الثقافة الأرفع تنتقل الى علاقة العلة بالعلول ، علاقة القوة بظهورها ، ان كل معرفتها وكل تمثلها تخترقه وتسوِّدُه هذه الميتافيزيقيا ، إنها الشبكة التي تحتوي كل المادة الملموسة التي تشغلها في نشاطها . بيد أن هذا النسيج وعقدُه يَغوُصُ في عمق المادة (Stoff) ، في الطبقات العديدة ، من وعينا المشترك . هذه المادة تحتوي على مصالحنا وأغراضنا المعروفة التي هي أمام عيوننا ولا تُجْتَلَب هذه الخطوط العامة الى السطح ، ولا تشكل بذاتها مواضع لتفكيرنا .

أما مع الفن ولا سيما مع الدين فالأمر معكوسٌ اذ يجمع الفلسفة بهما المواضيع العامة تماماً . فهي الوسائل التي تجعلُ الفكرة العليا حيةً أمام الوعي غير الفلسفي أي الحسي ، الحدسي ، التمثلي ، وفي الزمان ، مع تقدم الثقافة ، تسبقُ الظاهرة تجلي الفلسفة ، لهذا ينبغي ذكر هذه العلاقة وربط هذا التعيين ببداية تاريخ الفلسفة ، لانه ينبغي بالضبط تبيان المدى الذي يجب فيه استبعاد العنصر الديني وعدم البدء منه .

من المؤكّد ان الشعوب وضعت في الديانات طريقة تمثلها جوهر العالم ، مادة الطبيعة والروح وعلاقة الانسان بهذا الموضوع. هنا يكون الوجود المطلق موضوعاً لوعي الشعوب ، واذا درسنا على نحوٍ أدقّ هذه الموضوعية ، يكون هذا الموضوع في نظرها هو الآخر (das Andre) ، الماوراء البعيد ، الخير أو المرعب والمعادي . ففي الصلاة والعبادة ، يستبعد الانسانُ هذا التعارضَ ويرتفعُ الى وعي الوحدة مع جوهره ، الى الاحساس بالنعمة الالهية وثقته فيها . واذا تمثلنا ، شيمة الأغر يق مثلاً ، هذا الوجود كوجود خيرٍ بذاته ولذاته ، فإن العبادة تقوم بالحري على الاستمتاع بهذه الوحدة . والحال فإن الوجود هذا هو بعامة العقل الكائن بذاته ولذاته ، المادة الشمولية الملموسة ، الروح الذي يكمنُ مرتكزه (Urgrund) موضوعياً في الوعي ؛ اذن في ذلك تمثّل للوعي حيث لا توجد العقلانية (Vernünftigkeit) بعامة فحسب ، وإنما حيث أيضاً العقلانية الشمولية ، اللامتناهية . (استذكرنا اعلاه كيف ينبغي ، شيمة الفلسفة ، ان نفهم الدين أولاً ، أي انه يجب ادراكه والاعتراف به كمعقول ، لانه من صنع العقل الذي يتجلى

وهو عمله الأسمى ، المعقول الأعلى . من الخلف الظن ان رهباناً تخيلوا ديناً لأجل الشعب على سبيل المداينة والمصلحة ؛ كذلك من السطحية والبلاهة ان نرى في الدين بدعةً خادعةً ، وهماً . غالباً ما أسيء استعمال الدين ، وهذا امكان هو حصيلة الشرط الخارجي والوجود الزمني للدين ، ولكن بما أنه دينٌ من المحتمل جداً ان يتراخى هنا وهناك ويجري وراء هذا الانقياد الخارجي ، ولكن الدين هو الذي يقف بثباتٍ في وجه الأهداف المحدودة وتعقيداتها ، مشكلاً المنطقة التي ترتفع فوقها . ان منطقة الروح هذه هي بالحري محراب الحقيقة بالذات ، المحراب الذي زالت عنه أوهام العالم الملموس ، التمثيلات والأهداف المحدودة ، مجال الرأي والارادة الاعتباطية . صحيح تماماً اننا معتادون على التفريق القائم بين التعليم والشريعة ، بين العمل المقتل وابتكار الناس ، بمعنى ان هذه التسمية الأخيرة تدل على ما يضرب جذوره ، كظاهرة ، في الوعي ، العقل او ارادة الانسان ، وما يتعارض مع العلم المتعلق بالله والامور الالهية . ويمكن أيضاً دفع هذا التعارض وهذا الخفض للانساني قُدماً ، لان هناك تعليماً يدعو الى التأمل في حكمة الله في الطبيعة ، وبالتالي تُمدح الشجرة في عظمتها وبذارها⁽¹⁾ وغناء العصفير ، قوة الحيوانات واقتصادها بوصفها من صنيع الالهة : كذلك تذكر حكمة الله وطيبته وعدله فيما يتعلّق بالامور البشرية ، ولا تذكر اطلاقاً بخصوص الاجراءات والقوانين ولا بخصوص الاعمال وسير العالم التي انتجتها الارادة ، بل تذكر بصدد المصائر البشرية ، نعني بصدد ما هو خارج المعرفة والارادة الحرة وما هو محتمل في المقابل ، بحيث ان هذا الجانب الخارجي والمحتمل يعتبر جوهرياً من حيث اسهام الله فيه ، لكن الجوهر الذي يكون مصدره ارادة البشر ووعيهم انما يعتبر كعمل للانسان . ان توافق الظروف ، الشروط ، الأحداث الخارجية مع غايات الانسان هو دون ريب شيء أرفع ، ولكن فقط لانها غايات بشرية وليست غايات طبيعية ، شيمة حياة عصفور يجذُ مرعاهُ . الخ . هي التي يجري اعتبار هذا التوافق فيها . لكن اذا رأينا السمو في كون الله هو ربّ الطبيعة ، فما هي اذن الارادة الحرة ؟ الا يهيمن على

(1) Gellert : الشجرة في عظمتها والبدار يصيحان : خلقني الله - كريستيان جيلير ، كاتب خرافات واخلاقيات مشهور جداً (1715-1769) - ملاحظة المترجم .

الروح او بالحري، بما انه هو روح بذاته اليس هو الرب في ملكوت الروح (im geistigen) ، والرب الذي يسود على او في هذا الملكوت اليس أعلى من الرب الذي يسود على الطبيعة أو فيها؟ لكن تقديس الله في مواضع الطبيعة ، في الأشجار والحيوانات مقابل الانسان ، الا يبعدنا كثيراً عن ديانة قدامى المصريين الذي وعوا الألوهة في الطيور المائية (ابو منجل ibis) والقطط والكلاب ، او عن بؤس هنادكة الماضي واليوم الذين لا يزالون يقدسون الابقار والقردة كما الآلهة ، آخذين على عاتقهم تغذيتها في حين انهم يتركون البشر يموتون جوعاً؟ وحتى انه يعتبر من الهرطقة وخرق المقدسات انقاذهم من هذا الموت بديح هذه الحيوانات او باعطائهم علفها . بهذا الصدد يقول المسيح قولاً مختلفاً ، (متى ، 26, 71، 30) : « انظروا الى طيور السماء . انها لا تزرع ولا تحصد ولا تجمع الى مخازن وابوكم الساموي يقوتها . الستم انتم بالحري افضل منها . . - فإن كان عشب الحقل الذي يوجد اليوم ويطرح غداً في التور يلبسه الله هكذا، أفليس بالحري جداً ان يلبسكم» ان امتياز الانسان ، صورة الله ، الذي يميزه من الحيوان والنبات هو بدون شك امتياز ممنوح بذاته ولذاته ، والحال فإننا حين نطرح السؤال اين يمكن البحث عن الالهي وادراكه انما نشير بالعبارات التي ذكرنا ليس الى الأمل وانما الى ما هو ادنى (1) . لاجل معرفة الله ، هناك سبب آخر يجعل المسيح لا يؤسس هذه المعرفة والايان به على الاعجاب بالكائنات الطبيعية ولا يؤسسها على الدهشة التي قد توحىها السلطة المزعومة على الكائنات هذه ، على الاشارات والمعجزات ، وانما يؤسسها على شهادة الروح .

يبدو ان هذا العنصر العقلاني بوصفه مضموناً أساسياً للدين يمكن استخلاصه منه ، يمكن اخراجه وعرضه كتتمة تاريخية للفلسفات . لكن الشكل الذي يتخذه هذا المضمون في الدين ، مختلف عن الشكل الذي يرتديه في الفلسفة ، لهذا فان تاريخاً للفلسفة يمتاز ضرورة عن تاريخ للدين . كم بينهما من القرابة والمودة ، فمن التقاليد القديمة عرض فلسفة فارسية ، وفلسفة هندوكية . الخ . وهي عادة لا تزال

(1) في الهامش : شهادة .

سارية جزئياً في تواريخ كاملة للفلسفة . وهناك أيضاً خرافة شائعة في كل مكان تقول إن فيثاغورس Pythagore ، مثلاً ، قد ذهب للبحث عن فلسفته في الهند ومصر ، ذلك مجد قديم لتلك الشعوب ، مجد الحكمة المفهومة على انها تتبصّر الفلسفة أيضاً . يضاف الى ذلك ان تمثلات وعبادات آسيا الصغرى التي تغلغلت في الغرب أيام الامبراطورية الرومانية ، اطلق عليها اسم الفلسفة الشرقية . فاذا كانت الديانة المسيحية والفلسفة تعتبران في العالم المسيحي منفصلتين ، فان الأمر خلاف ذلك في التاريخ الشرقي القديم حيث اعتبرت الديانة والفلسفة لا تقبلان الفصل بينهما حتى وان كان المضمون يرتدي فيها شكل الفلسفة . نظراً لان هذه الأفكار شائعة ، سيكون من المناسب لاجل تعيين حدٍ خاص بعلاقة تاريخ الفلسفة بالمفاهيم الدينية ، ان نسجّل بعض الملاحظات الدقيقة حول الشكل الذي يميّز المفاهيم الدينية من المقترحات والقضايا الفلسفية .

والحال ، فان الشكل الذي يجعل الموضوع بذاته ولذاته ينتمي بخاصة الى الفلسفة ، هو شكلُ الفكر ، شكل العام بالذات . في الدين ، يكيّف الفنُ هذا المضمون مع الحدس الخارجي المباشر ، ثم مع التمثل والحساسية . ان الدلالة تخاطب النفس العاقلة l'âme pensive ، فهي شهادة الروح التي تحتوي على هذا المضمون . ولجعل الأمر هذا أبيض لا بد من التذكير بالفرق القائم بين ما نحن عليه ، بين ما نملك ، والمعرفة التي نملك عن ذلك ، اي التي نملكها كموضوع . هذا الفرق هو النقطة المتناهية الأهمية التي يتعلق الأمر بها وحدها في ثقافة الشعوب والأفراد ، وهو الذي برز اعلاه كفرق في التطور والنمو . اننا بشر ونملك عقلاً : وما هو بعمامةٍ معقولٍ مجد صدىً لدينا ، في شعورنا ، في نفسنا وقلبنا وفي ذاتيتنا بصورة عامة . ان هذا الصدى ، هذه الحركة المتعينة التي بواسطتها ينتسب المضمون اليها بوجه عام ، هو صدانا ، وان جملة التعمينات التي يتضمّنها تتمركز وتنمو في هذا البطون - انها حياة غامضة للروح بذاته ، في الجوهرية Substantialité الشمولية . ان المضمون يتأهي على هذا النحو تماهياً فورياً مع اليقين البسيط ، المجرد ، يقيننا بذاتنا ، ومع وعينا لذاتنا . لكن الروح ، لانه روح هو في الوقت نفسه وعي بشكل رئيسي . ان التركيز المنغلق في بساطة الأنا (Selbst) يجب ان

يتموضع Objectiver لاجل ذاته وان يبلغ المعرفة . ويكمن الفرق برّمته في نوع ، في طريقة هذه الموضوعية ، وبالتالي في نوع الوعي وطريقته . ان هذه الطريقة تنطلق من التعبير البسيط عن الاحساس الغامض (Dumpf) حتى عمّا هو أكثر موضوعيّة ، الشكل الموضوعي بذاته ولذاته ، الفكر . ان الموضوعيّة الأيسر ، الأكثر صوريّة ، هي التعبير والتسمية بالنسبة الى هذا الشعور ، وهي الاستعداد بالنسبة اليه ، الذي يسمى تقبلاً ، صلاةً ، الخ . فلنصل ، لنكن متقبّلين الخ . يستذكر هذا الشعور فقط . لنتفكر بالله ، مثلاً ، تعني أكثر ، تُعبّر عن المضمون المطلق ، الفهمي لهذا الشعور الجوهرى ، عن هذا الموضوع المتميز عن الشعور ، بوصفه حركة ذاتية ، واعية لذاتها ، او هو أيضاً المضمون المتميز لهذه الحركة بوصفها شكلاً . غير أنّ هذا الموضوع ، وان كان يتضمن بذاته كل المضمون الجوهري ، لم يتطور بعد كفاية ولم يزل بكامله غير متعين . والحال ، فإن إثناء هذا المضمون ، واكتناه الشروط الصادرة عنه ، والتعبير عنها وجعلها واعية ، انما هو اصل الدين وولادته وتنزيله . وان الشكل الذي به يكتسب هذا المضمون المتنامي الموضوعية أولاً ، انما هو شكل الحدس المباشر ، التمثل الملموس ، او تمثل أدق مستخلص من الظواهر والشروط الطبيعية ، المادية او الروحية (geistih) . ان الفن هو وسيط هذا الوعي حين يمنح القوة والمتانة للمظهر التخيلي الذي ترتديه الموضوعية وهي تعبر الحساسية ، ان الحجر القدسي غير المشكّل ، المكان البسيط او اي شيء يسمح بادىء الأمر لحاجة الموضوعية الى التعلق ، انما يتلقى من الفن شكله وسبأته ، يتلقى منه تعييناً ملموساً ، مضموناً أدق يمكن ان يُعرف وينوجد من الآن فصاعداً كموضوع للوعي . وهكذا صار الوعي معلّم الشعوب ، كما هو الحال مثلاً لدى هوميروس وهزيود اللذين صنعا للاغريق سفر آلهتهم Théogonie (1) ، واللذين بواسطتها ارتفعت التمثلات والتقاليد المهمة ، المحفوظة او المكتشفة حيثما كان ، المتطابقة مع روح شعبها الى مطاف صور وتمثلات متعينة ، فجرى تحديدها على هذا النحو . ليس الفن هنا هو الذي يعاود انتاج المضمون لديانة متطورة ، مكتملة من حيث الافكار والتمثلات والعبارات ، في الحجر ، على القياشة او بالكلمات ،

Hérodote, II, LIII. (1)

كما يفعل فنُ العصر الحديث الذي حين يعالج مواضيع دينية او تاريخية ، وحين يرتب تمثلات وافكاراً موجودة سابقة ، انما يعبر بموجب فكرته الخاصة ، عن المضمون ، المعبر عنه سابقاً تعبيراً كاملاً على منواله . إن وعي هذا الدين هو حصيلته التخيل المفكر او الفكر الذي يفهم فقط بواسطة عضو التخيل والذي يحدّ تعبيره في إبداع الخيال (1) . فمهما تكشف في الدين الحقيقي ويتكشف الفكر اللامتناهي ، الروح المطلق ، فإن الوعاء الذي يتجلّى فيه هو القلب ، الوعي التمثلي وادراك المتناهي . وبوجه عام ، لا يخاطبُ الدينُ كل نوع ثقافي فحسب - فقد بُشّر الفقراء بالأنجيل - وانما يفترض به كدين ان يتوجّه صراحة الى القلب والنفس ، وان يتغلغل في فلك الذاتية وكذلك في مجال التمثل المتناهي . ففي الوعي الذي يدرك والذي يتأمل في ادراكاته ، لا يملك [الانسان] ، بطبيعته ، لكي ينظر في شروط المطلق سوى شروط متناهية يمكنها وحدها ان تفيدته - سواء بالمعنى الحقيقي او حتى بالمعنى الرمزي - لاكتناه طبيعة اللامتناهي وشروطه هذه ، وللافصاح عنها .

ففي الدين ، بوصفه التزيل الأقرب والمباشر من الله ، وحده شكل النوع التمثلي والفكر المتناهي التأملي لا يستطيع ان يكون الشكل الذي يُعزى اليه الموجود هنا في الوعي فحسب ، وانما يجب ان يظهر في هذا الشكل ، لانه هو الوحيد الذي يمكن ان يتضمّن الوعي الديني . ولكي تجعل هذا الأمر اشد وضوحاً ، لا مناص من القول ما هو معنى الفهم . لهذا ، كما سبقنا الملاحظة آنفاً ، يكون المرتكز الجوهرى للمضمون ضرورياً ، وهو حين يعرض نفسه أمام الروح كجوهره المطلق انما يبلغ قصده الباطني ، فيلقى فيه صدىً ويتلقى منه الشهادة .

إن في ذلك الشرط الأول المطلق للفهم ، فما لا يوجد فيه بذاته لا يمكنه التغلغل فيه ، لا يمكنه الوجود لاجله - ان المقصود بقولنا هو المضمون الذي يكون لا متناهيًا وخالداً . لان الجوهرى بوصفه لا متناهيًا هو بكل وضوح الذي لا يحده حدّ فيما ينتسب اليه ، وإلاّ فانه سيكون محصوراً فلا يكون الجوهر حقاً ؛ لهذا فان الروح

(1) في الهامش : ليس الغلاف (Hülle) أولاً - ليس بصورة مجردة لذاتها من ذي قبل .

ليس بذاته ما هو مُتناو ، خارجي ؛ لان ما هو متناو وخارجي لا يعود ما هو في ذاته ، بل ما هو بالنسبة الى شيء آخر ، ما هو داخل في علاقة . ومن جهة ثانية ، بما انه يلزم للحقيقي والخالد ان يُعرفا ، نعني أن يتغلغلا في الوعي المتناهي ، ان يكونا لأجل المرواح ، هذا الروح الذي يكون كل شيء بالنسبة اليه أولاً ، متناهيًا ، فيمكن نوع وعيه في تمثلات وصور الاشياء والعلاقات المتناهية . وتعتبر هذه الصور شائعة وعادية في نظر الوعي : وهذا هو الشرط العام للمتناهي ، الشرط الذي تم استيعابه واستعماله كوسيلة (Medium) عامة لتمثله ؛ وكل ما يبلغه يجب اجتلابه اليه ، لكي يتمكن من امتلاكه فيه ومن التعرف فيه الى ذاته (1) . فاذا حصلت له حقيقة في صورة أخرى ، فمعنى ذلك ان هذه الصورة غريبة عنه ، اي ان المضمون ليس لها . ان هذا الشرط الثاني للمعقولية (Intelligibility) هو بشكل اساسي الشرط الذي تتعلق به ظاهرة الفهم واللافهم ، لان ما يأتي أولاً ، اتحاد الجوهر مع ذاته ، يتم بلاوعي ، على نحو فطير ، لانه بوصفه هو الجوهر ، فان النشاط اللامتناهي والمحدض لا يكون متعسراً في مواجهة الوعي . لكن الجانب الآخر ينحصر وجود المضمون هنا ، نعني وجوده في الوعي ؛ واذا كان ينبغي أو لا ينبغي لشيء ما ان يكون مفهوماً ، واذا كان ينبغي للوعي ان يمتلك مضموناً لنفسه ، وان يجد نفسه واليهما يتعرف فيما هو موضوع لها ، فإن من شروط ذلك ان يحدث الشيء أمام الوعي في صورة ميتافيزيقيته المألوفة : لان علاقاته العادية تشكل ميتافيزيقيته ، فهي الشبكة التي تمر في كل حدوده وتمثلاته الخاصة وذلك فقط بوصفها متضمنة فيه وبوصفها عارفة لها . إنها الجهاز العقلي الذي تستقبل النفس بواسطته مضموناً ، والمعنى الذي بواسطته يكتسب الشيء معنى ويكون له معنى بالنسبة الى الفكر . حتى يكون شيء ما معقولاً لديه ، أو كما يقال أيضاً ، مفهوماً ، فلا بد له من العودة الى ميتافيزيقيته ، الى جهاز نفسه (Gemüt) ؛ وبهذا الثمن يكون متطابقاً مع إحساسه . إن الادراك شيمة الاحساس (Sinn) يعبر عن الوجهين اللذين اشرنا اليهما : ان ادراك انسان ما او شيء ما او أيضاً احساسه يشكّل قوامه (Gehalt) ،

(1) ان ما سيلبي موجود في الجزء الثاني من الاعمال اللاحقة الذي يتضمن مخطوطات in. f. (وما سبق متضمن في 40-in) . لقد أشار هيجل بنفسه الى ذلك . الا ان المقطع مفقود في الطبعة القديمة .

هيئته ومضمونه الموضوعي : لكن العقل (Verstand) الذي احيط به أو الذي املكه عن شيء ما أو المعنى الذي يحمله هذا بالنسبة اليّ - (انني املك عقل شيء ما وان لهذا معنى عندي) - انما يتعلّق بالشكل الذي يرتديه بالنسبة اليّ ، يتعلّق بالميثافيزيقيا التي تحيط به ، سواء كانت هذه الميثافيزيقيا خاصة ام لا بتمثلي . وعليه ، فإنه شيئاً ما بات معقولاً بمثال مأخوذ من الوسط العادي لشروط الحياة ، مأخوذ من حالة ملموسة تظهر في مظهر المطلوب لفهامه بحيث لا تغدو الحالة المختارة رمزاً أو مثلاً . وبوجه عام يكون معقولاً ما هو معروف سابقاً بشكل مشترك ؛ وهكذا نسمع القول في خطبة رجل كنسي انها خطبة ميسورة الفهم عندما يتألف خطابها من آيات توراتية شائعة من تعاليم أخرى معروفة أيضاً في الكتاب الديني . صحيح ان هذه المعقولة المتوقفة على معرفة الشيء لا تستند الى اية ميثافيزيقيا ، ولكن ترتبياً معيناً للروح يفترض اولاً المعقولة المأخوذة من الحالة الملموسة للوعي الحسي المشترك . إننا نجد ميثافيزيقيا أكثر تشكلاً وتكوناً في التاريخ البراهماتيكي ، مثلاً ، الذي يسعى لجمع الاحداث في مسلسل من الاسباب والمسببات ، من العلل والنتائج (1) ؛ ان الاسباب ، العلل ، الشروط ، الظروف ، هذه كلها تجعل الحدث معقولاً . كذلك نفترض ان تاريخ شيء ما يجعلنا نفهمه أولاً ، وان هذا الفهم الأولي ، لو علمنا كيف تم في الماضي ولو ادركنا على نحو أفضل كيف علمنا ، لجعلنا نمضي الى الأبعد ، الى كيف كان ذلك من قبل ، ومن قبل ، وأيضاً من قبل ، الخ ، كذلك يحدث ان يعتقد الفقهاء انه يجب علينا ان نعتبر انه من صميم فهم الشيء المعني ، اذا كان بمستطاعهم القول كيف كان ذلك سابقاً . وفيما يتعلّق بالدين استطاعت ميثافيزيقيا بسيطة تقريباً بساطة الدين أن تجعل في حين من الدهر كل شيء ميسوراً على الافهام . وحين يعلن بين بطلان بعض التجريدات العامة ، شيمة الوحدة ، حب الناس ، قوانين الطبيعة والأفكار الدينية من هذا النوع ، فإننا نملك لشرح ظهورها بين الناس ، النحو الذي يوصل الى فكرة باطلة ، مثال ذلك الكذب ، الحماس ، الشراة وامور أخرى من هذا النوع *medii termini* ؛ وحين نعرض الدين كأنه عمل من اهواء الرهبان وخذاعهم ، تغدو القضية مفهومة على هذا النحو ومعقولة .

(1) في الهامش : امثلة تها *Tennemann* - المقلوبة . (راجع جول تها الملحق ، ص : 33)

إن هذا الحد الأوسط ، شرط معقولة المضمون المطلق أو بمعنى آخر شرط ما يشكّل وجوده ، انما يربطها بالوحي الذاتي . فهذا الحد الأوسط او الشكل الذي يوجد فيه المضمون المطلق للدين ، هو الحد الذي تمتاز به الفلسفة عن الدين . ان العقل الخالد ، الكلمة المتجلية (اللوغوس) المفصحة عن نفسها ، المتنزلة ، انما يتنزل على الروح (Genüt) والتمثل ويتنزل بهذه الصورة فقط على النفس والتمثل ، على الوحي الذي يحس ويفتكر بذكاء في المضمون . اما التأمل اللاحق ، الاكثر تحريراً ، فيبدأ باعتبار هذا التكوين وهذا النوع الوجودي بمثابة غلاف قد تتخفى الحقيقة تحته وتسعى جهدها لكي تنتزع عن المضمون الداخلي هذا الغلاف ، ولكي تستخرج الحقيقة عارية وخالصة كأنها حقيقة بذاتها ولذاتها . وبالتالي ، فإن التأمل العقلي يعتبر الشروط المتناهية للحدس الملموس وللتممثل كأنها غير متطابقة مع المضمون الشمولي اللامتناهي ، فاصطنع لنفسه فكرة مع تعيينات اعلى مما هي عليه هذه الأشكال . فتبين أولاً أن التجسيم هو الذي يجهده التأمل متناقضاً مع فكرته . ذلك ان تعارض الفلسفة مع التمثلات الشعبية المزعومة للميثولوجيات وصراعها ضدها ، هما ظاهرة قديمة . ومثال ذلك ان اكرينوفان Xénophane كان يقول لو كان للأسود والثيران أياذ لتقوم بأعمال فنية مثل البشر ، فانها كانت تصف الالهة وتجسمها وفقاً لصورتها الخاصة . ويقف مثل افلاطون لاحقاً وموسى ومن قبله الانبياء عامة ، مستنداً الى دين أعمق ، ضد هوميروس وهزيود لانها نسبتا للالهة ما يصح ان ينسب للبشر ، معتبرين ذلك خزيّاً وعاراً :

[بيت شعر باليونانية ، الأصل ، ص 55] (1)

والحال ان ما عجز عن الاتيان به الاسود والثيران ، اتى به الناس الذين ، شيمة الهنادكة والمصريين ، وضعوا وعيهم في الجيوانية . ثم وضعوه في الشمس والكواكب وفي الأشياء الأدنى أيضاً - وهذا ما ينفرد به الهنادكة بشكل خاص - ، في التشكيلات الأكثر تغضناً والأشد حزنأ التي ينتجها خيال مغامر وبائس . غير ان التجسيمية تتضمن فوراً مقياساً معيناً ؛ ولكن صوراً من هذا النوع يبدو انها لا مضمون لها معيناً

(1) مقطع من اكرينوفان في Sextus Empiricus ، طبعة موتشان ، Adv. math. IX, 193.

سوى الجنون ؛ فالمضمون بالنسبة الى عقل كهذا لا يمكنه الا ان يكون فقيراً جداً .

وبينما جرت العودة بالضرورة في هذه الأيام الأخيرة ، الى عدم رؤية شيء آخر سوى الخطأ والبطلان في الميولوجيات وهذه الاجزاء من الدين التي تتعلق بالتمثل ، فقد ترسخ الايمان في العقل رسوخاً كافياً لكي نفتكر ، طالما ان البشر ، الأمم ، هم الذين يضعون وعيهم المطلق في هذه الصور والتمثلات ، بانه ينبغي الا يوجد فيها سوى نفي هذا المضمون فحسب ، وانما يجب ان يتواجد فيها أيضاً ، وبشكل جوهري شيء من الايجابية ؛ هكذا جرى اعتبار التناهي ومن ثم العنصر المغامر واللامحدود في وقت مبكر كخلافٍ يخفي مضموناً واقعياً . من هذه الزاوية ، يغدو بلا أهمية التفكير بأن هذا الغلاف قد استعمل لقصد معين من جانب الرهبان وعلماء الدين ، وايضاً لاي قصد جرى استعماله . من جهة ثانية ، ربما لا يمتد هذا الفحص ولا يشمل سوى الميدان التاريخي ، ولكن حتى وان نجحنا في رسم تاريخي لبعض الحالات حيث يمكن للتمثل ان يكون كشفاً لاصل مقصدي ، فان الأمر يكون على هذا المنوال عموماً كما جرى تبيان ذلك - وهذا يمكن البرهان عليه تاريخياً بالحري - بأن الحقيقة التي تتكشف لم تتمكن من الظهور إلا بواسطة التمثل ، الصورة ، الخ (1) . في حين أن العنصر الآخر ، عنصر الفكر ، لم يكن قد وضع بعد وهيء ليكون ارضاً صالحة لاستقبال هذا المضمون ، ومن جهة ثانية ليس توجه الدين من حيث هو دين هو الذي جعل لمضمونه هذا العنصر كمرتكز (Boden) لظاهرته . صحيح ان الفلاسفة استعملوا أيضاً شكل الأسطورة لكي يتمثلوا قضاياهم الفلسفية ويجعلوها أكثر تفتّحاً أمام العقل والخيال ؛ كذلك غالباً ما نسمع من يقدّر ويحب افلاطون لهذا السبب (2) كما لو أن عبقريته كانت قد تعاضمت به ، فازدادت من جراء ذلك، وصارت شيئاً أرفع مما يمكن ان يكونه الفلاسفة عادة، ولم يقم به هو نفسه في اعمال أخرى ، مثلاً في كتابه Parménide المجرد والجاف . ولا شيء يدعش في كون افلاطون محبوباً بشكل خاص بسبب اساطيره ، لان هذا الشكل يساعد على

(1) في الهامش : افلاطون ، ارسطو ، البتانون الاحرار .

(2) في الهامش : أساطير افلاطون .

اكتناه أيسر للفكرة العامة ، وعلى جعلها مألوفة أكثر ، وهي مغلقة بهذه الزينة ولكن ليست اساطيره قطعاً هي التي جعلت افلاطون فيلسوفاً ؛ فبعد ما ترسخت الفكرة ترسخاً كافياً لكي تصبح قادرة على الوجود في عنصرها الخاص ، باتت هذه الصورة زينة غير مفيدة يمكن بلا ريب استبدالها باستحسان ، ولكنها لا تستطيع من جهة أخرى ان تجعل العلم يتقدم ، ولا اهمية تذكر لهذا الاهتمام الخارجي سوى جر هذا الشخص اوداك الى التفلسف . ومن جهة ثانية ، وباستمرار يقابل هذا الاهتمام المزعوم إجحافاً معيناً . وعليه يمكن القول ان طريقة التفلسف هذه بالاسطورة يمكنها توليد القول بان الاساطير من الفلسفة ، ومن جهة ثانية إن هذا المنهج يجعل من الممكن إخفاء العجز والرعونة اللذين نشعر بهما لدى تقديم المضمون المهم ، في صورة فكرية ، وهو شكل الفلسفة الوحيد ، ولدى اعطائه تعييناً حقاً . والحال ، فإن افلاطون لم يرد كشف الغطاء عن مقترحاته ، التي كان في المقابل قد اعلن عنها من قبل في صورة فلسفية أكثر ، بواسطة الاساطير ، لكنه سعى لجعلها بذلك أوضح وأيسر على التمثل . فمن الخطأ الكلام على اساطير ، رموز وبالأخص بوصفها أغطية تخفي الحقيقة . وانما بالحري القول ان الاساطير والرموز والشروط المتناهية عموماً التي تعبر عن الحقيقة تعي التي بموجبها ينبغي للحقيقة ان تعبر عن نفسها اي ان تتكشف . في بعض الحالات الخاصة يمكن البرهان على ان الرموز والصور الأخرى من هذا النوع جرى استعمالها على سبيل الألغاز لجعل من مضمونها سراً يصعب اختراقه (1) . وبالإمكان ان نفترض هذا القصد فيما يختص برموز الماسونية واساطيرها ؛ ولكن لا داعي في هذا المجال لاثهامها ظلماً عندما نكون مقتنعين ، ونحن لا نعلم شيئاً خاصاً جداً ، بانها لا ترمز الى اي شيء بالتالي . وسوف نقنع بسهولة انها لا تملك ، ولا يوجد لديها شيء احتياطي فعلاً من الحكمة والعلم او المعرفة الخاصة ، لا يوجد عندها شيء من حكمة لا يمكن ايجادها في كل مكان ، اذا نظرنا الى الكتابات الصادرة عنها مباشرة ، وكذلك الكتابات التي ينتجها اصدقاؤها واربابها في أي فرع من فروع العلوم والمعارف ؛ فلا يوجد فيها شيء يتخطى حد

(1) في الهامش : الماسونية . . الأسرار

الثقافة العامة المألوفة والمعارف الرائجة . واذا اردنا الاعتقاد في إمكان الحفاظ على الحكمة كشيء ما موضوع في الجيب فنتلقى منه ما يلزم بواسطة هذا الجيب الذي يستخرج منه المرء آراءه في الحياة المألوفة والعلم السائد ، فاننا لا ندرك فيما تكمن طبيعة المقترح الفلسفي ، الحقيقة العلمية ، والطريقة العامة في التفكير والمعرفة - فليس المقصود هنا سوى ذلك ، ليس المقصود معارف تاريخية ، ولا معارف الخصائص بوجوه عام ؛ لان هذه وعددها لا يتناهى يمكن ان نجعل منها أسراراً ، وعلى قدر ما ينعدم الاهتمام في معرفتها يغدو هذا الاهتمام ثانوياً جداً . وان الاعتقاد في الامكان هذا او بالحري في وسيلة الفصل بين نظرة عامة ومضمونها ، التي يملكها الفاعل ، نظراً لكونها عامة بذاتها وفي مقدرتها ، فتسترعى انتباهه جيداً ، وان الرغبة في فصلها عن تجليات الباقي من حياتها ومن وجودها الروحي الملموس ، يكون مثيراً للضحك أيضاً شيمة الاعتقاد في وسيلة خليقة بفصل النور عن إشراقته ، او القدرة على امتلاك نار لا تدفء (1) . فنرى انه غالباً ما ينسب أيضاً الى اسرار القدماء الحرارة الكامنة في حكمة ومعرفة خاصتين ؛ واننا نعلم ان كل المواطنين في اثينا كانوا يدربون على اسرار اليزيوس Eleusis ؛ ولم يكن سقراط قد قبل في ذلك المضمار ، ومع ذلك نرى كم كان معتبراً في نظر مواطنيه وجميع اولئك الذين كانوا يعاشره ، على الرغم من تدريبهم على تلك الأسرار ، فكانوا منه يتعلمون مجدداً ، وينظرون الى ما كانوا يتعلمونه منه ، كأنه وحده المعرفة الجديرة بالاعتبار ، كأنه ثروة حياتهم .

والحال ، عندما يتعلق الأمر بالبيولوجيا والدين فإن الشكل الذي يحتوي الحقيقة لا يكون فقط غلافاً . وانما يفترض فيها بالحري الكشف الدقيق عن مضمون الحقيقة ؛ وهناك من جهة ثانية تعبير ارعن ، رائج حالياً ، يقول ان العالم مقترح على الانسان كلغز ، وان في ذلك علاقته الأخيرة بالانسان . لكن الله تجلي في الطبيعة ، فهو دلالتها ، وهو كلمة اللغز . غير انه كما تجلي في الطبيعة تجلي في عالم الروح ، لان المدرك الذي يناسبه أكثر هو أنه روح وهكذا فإن تمثل البيولوجيا

(1) في الهامش : امثال الناس المتقنين - حياة رديئة - نوع آخر تماماً - حكم ، تمثلات .

والدين لا يستره بوجه عام ، وإنما يكشفه . وبالتالي ، فمن طبيعة الحدس الملموس ، مثل تمثل العلاقات العينية والمتناهية ، وبوجه عام من طبيعة الرمز الأ يكون له وجود متطابق مع الفكرة اللامتناهية ، فهذه اذن تستر حين تتكشف من خلاله . فهو الجوهر الذي يكون الوجود بفضلها ظاهرة ، وبشكل أدق : إن ما يتبدى في الظاهرة هو الجوهر (Wesen) لكنه يظل ظاهرة فحسب : فهو يحتوي أيضاً على التعيين بأنه ليس هو الجوهر . وفي التفريق بين الاسطورة ودلالاتها ، وبذلك بين التمثل الأسطوري وعرض الفكرة المعتبر بمثابة التمثل الطبيعي ، بمثابة غلاف لهذه الفكرة ، يكمن التمني بان تكون الدلالة هي المضمون الخاص وان هذا المضمون لا يمثل في حقيقته إلا اذا كان متجرداً عن الشكل الملموس والشروط المتناهية ، وكان مستخلصاً منه ك فكرة . ففي الفكر لا يعود هناك تفريق بين التمثلات او الصور ودلالاتها ؛ فهو دلالة نفسه ، وهو موجود هناك كما لو كان موجوداً بذاته . وبالتالي اذا كانت الميثولوجيا والتمثلات تكشف جوهرياً عن حقيقة الفكرة ومضمونها ، ففي ذلك أيضاً شيء غير مخصص لهذا المضمون ، لكن الفكر هو بوجه خاص ما يكون لذاته .

ان الميثولوجيا ، وكذلك ما لا يُعتبر خاصاً بالتمثل غير الاسطوري ، تحتاج اذن الى شرح (1) وهذا الشرح ليس شيئاً آخر سوى نقل الأشكال الملموسة وشروطها المتناهية بوجه عام الى اواصر روحية ، اواصر فكرية . وان شروط الطبيعة اللاعضوية والطبيعة الحية مثل شروط النفس والارادة الطبيعية ، وكذلك مثل الاغراض المباشرة في الطبيعة والمشاعر والرغائب على الصعيد الروحي المتحررة من صورها المباشرة والمفتكرة تجريبياً ، إنما تقدم علاقات ومضموناً ترتدي طابعاً عاماً من حيث هي افكار . (بيد ان هذه الأفكار اذا كانت تقدم الدلالة ، فلا يبدو اننا كسبنا شيئاً من هذا التبدل في الشكل ، بالمقارنة مع لا تناهي المضمون ؛ لان هذه الروابط المتناهية وهذا المضمون لم تتحول الى لامتناه مائل ؛ وليس المقصود فقط تماثلاً بين مضمون الاسطورة والعناصر الأخرى غير المناسبة وبين الأفكار ، وإنما هذه الأخيرة تكون

(1) في الهامش : مقطع من Timée حول الكبد .

المضمون بأسره في تعيينه البسيط للموس ؛ وبما ان الرابط او الاساس الجوهرى متناه ، فإن الامر يظل هكذا في الشرح الذي لا يكمن دوره الا في استخلاص الجوهر من حيث هو جوهر . ولكن المضمون المروي ، بوصفه فكراً ، يبدو هكذا وبهذه الصفة جديراً بأن يكون تعييناً للامتناهي ، اذا لم نتصور الالهي فقط بوصفه لا متناهيماً سالباً لا يجوز ان يعود اليه المضمون المتعين إطلاقاً . وعليه فإن شعوراً كالغضب او ان علاقة عضوية كالتناسل ، المنقول الى التعيين (Bestimmtheit) الروحي والعام للعدل في مواجهة الشر ، الى الانتاج عامة او الى الوجود - العلة être- cause ، لا يعود يُنظرُ اليها كأنها غير جديرة بأن تكون صفة خاصة او متصلة بالمطلق . فمذ تشكيلات اوزيريس Osiris ايزيس Isis ، وتيفون Typhon ، مروراً بالتواريخ الميثولوجية التي لا تحصى ، كانت الحاجة ملحّة ، في عصور شتى ، لاعتبارها بمثابة التعبير عن مواضيع طبيعية ، كالكواكب وادوارها ، والنيل وتقلباته ، الخ . ثم عن حوادث تاريخية كمصائر الشعوب واعمالها ، وعن احوال العادات وتغيراتها في العالم الطبيعي والسياسي للحياة ، وصولاً الى شرحها حيث نكتشف فيها ونستخرج منها دلالة من هذا النوع . ان غاية هذا التفسير هو جعلها معقولة : فلا نفهم كيف ان موت اوزيريس ، الخ . يمكنه ان يكون ذا طابع الالهي . وبالتالي في هذه الحالة تبدل مصطلح الفهم وتقلب . ان هذه التمثيلات المموسة ، الموسومة بالتجسيمية ، هي التي تعتبر غير معقولة في هذه الحاجة التفسيرية ؛ وهناك مفهوم آخر لله ، نصل الى ان نجد له في هذه الأشكال تصوراً روحانياً (geistiger) أكثر ، وفكرياً أعمق ، وأعم . اذن ، على هذا النحو نتصورُ الله او بالحري ما هو متطابق فقط مع هذا التصور الذي ندركه والذي نجده معقولاً عندما نتكلم عن الله . فعندما نتحدث عما يجب ان يكونه الله الذي انتزعنا منه اعضاء التناسل الذكورية ، وابدلناها من اعضاء كبش ، لا نفهم انه يمكن قولُ هذا عن إله ؛ او أيضاً لا نعود نفهم ان الله قد أمر ابراهيم بأن يضحي ابنه . لقد سبق للقدماء أن بدأوا يقلقون من فهم السرقة او الزنا المذكورين اعلاه والذين تأتياها الالهة .

فإما ان نعلم ان أشياء كهذه هي فقط أخطاء مجردة وبالتالي لا نعود نقول انها غير معقولة . واذا أعلنّاها معقولة واحتفظنا بالزعم اننا نفهمها ، فمعنى ذلك انه يوجد

فيها شيء ما يمكنني امتلاكه وله معنى حقيقي أو على الأقل له معنى شكلي يتصل بشيء آخر (1) .

بعد ما قدمنا الاساس العام لما هو التطور في الزمان :

(1) وجدنا أولاً تمثّل كمال الفلسفة كروية (Schauen) وفكرة ومعرفة خالصة - ولكن هذا الشرط يمكنه ان يكون

1 - خارج الزمان ، وليس في التاريخ إطلاقاً ،

2 - الا ان هذا يعتبر مضاداً لطبيعة الروح ، المعرفة . فالوحدة البدائية المنبسطة مع الطبيعة ليست شيئاً آخر سوى حدس غامض ، حدس مركز يكون لهذا السبب مجرداً ، غير عضوي بداته . ولا مناص لله والحياة من ان يكونا ملموسين ، وهما كذلك في شعوري ، غير انه لا شيء متميزاً فيهما ، ان الشعور العام ، الفكرة العامة عن الالوهة تنطبق على كل شيء حقاً ؛ لكن المهم هو ان يكون الغنى اللامتاهي لحدس العالم منتظماً وقائماً كغنى ضروري ، في موضعه ، بحيث لا يجري استعمال التمثيل ذاته وعينه . فنحن نرى الحدس التنسكي ، مثلاً ، في التوراة ، في العهد القديم والجديد ، وبشكل خاص في الأول بوصفه عبادة لله في كل مظاهر الطبيعة (كما في ايوب) . في البرق والرعد ، في نور النهار ونور الليل ، في الجبال ، في ارزلبان ، والعصافير على اغصانها ، الوحوش الكاسرة ، الأسود ، الحيتان ، الزواحف ، الخ . كذلك هو الحال بالنسبة الى الوهة كونية تمتد الى كل الاحداث والشروط البشرية كافة . لكن رؤية الله هذه في النفس المؤمنة تكون شيئاً آخر مختلفاً عن النظرة العاقلة الثابتة لطبيعة الروح ؛ والموضوع فيها لا يتعلّق بالفلسفة ، بالجواهر الالهي المعقول ، المعروف ، لان هذا الحدس بالذات المسمّى حدساً مباشراً ، هذا الشعور ، هذا الايمان ، مهما يكن الاسم الذي نعطيه اياه ، هو ما يتميز به الفكر : فالمللوب هو الخروج من هذه الفورية ، الحدس العام ، الخالص والمحض - ان التفكير هو الروح العائد الى ذاته ، هو ما يحدس به ، ما ينبغي اتخاذهُ

(1) في هذا المكان ، يستأنف المخطوط 40- in-manuscrit

موضوعاً ، ما يجب استجماعه في ذاته وبذلك فصله عن ذاته . وهذا الفصل ، كما قلنا ، هو الشرط الأول وهو لحظة الوعي الذاتي ؛ ومن هذا الاستجماع للوعي الذاتي يمكن فقط ان يُولد تطوراً للعالم في الفكر ، نعني الفلسفة . من البين ان هذا يشكل العمل اللامتناهي للروح المنسحب من وجوده المباشر هنا (Dasein) ، من حياته الطبيعية السعيدة في ليل وعزلة الوعي لكي يجمد ، بفضل قوته وقدرته ، بواسطة الفكر ، بناء الواقع والحدس المنفصلين عن الفكر . ان هذه الحالة تظهر تماماً ان هذه الحياة الطبيعية المباشرة هي نقيض الفلسفة تماماً . نقيض عهد من العقل ، من شفافية الطبيعة أمام الفكر . ان العلم لم يصبح بمثل هذه البساطة أمام الروح . والفلسفة ليست كابوساً ، وانما هي بالحري الوعي الأكثر تيقظاً ، ويقظتها المتتالية تكمن بالذات في الارتفاع فوق هذه الحالة من الوحدة المباشرة مع الطبيعة - وهما ارتفاع وعمل ، وبوصفهما تفرقاً متواصلاً للذات ، ولاستتباب الوحدة مجدداً بقوة الروح ، يستلزمان مسرى الزمان وحتى انهما يستلزمان زماناً طويلاً جداً ؛ وهذا مما يتعارض مع الفترات (gegen die Momente) التي ينهني بموجبها الحكم على هذه الحالة الطبيعية .

(2) (1) إنه بالتالي زمان طويل جداً : وهذا الزمان الطويل : الضروري للروح حتى تهيم على الفلسفة بالعمل ، يمكنه ان يكون مفاجئاً . لقد قلت مبتدئاً ان فلسفتنا الراهنة متأثرة من عمل الاجيال كافة . واذا كان هذا الحقل الزمني مفاجئاً ، فلا مناص من ان نعلم ان هذا الزمن جرى استعماله لاكتساب هذه المفاهيم ، وهذا الأمر كان يمكن حدوثه في الماضي بشكل افضل من الحاضر . ويلزم ان نعترف ان حالة العالم ، حالة شعب ما ، تتوقف على الفكرة التي يكونها عن نفسه ؛ ففي مجال الروح لا تجري الاشياء مجرى الفطر الذي ينبت في ليلة واحدة . لقد استلزم ذلك وقتاً ، وهذا الامر لا يمكنه ان يفاجيء الا اذا تجاهلنا طبيعة الفلسفة وأهميتها ، واذا لم ننتبه لكونها شكلت بنفسها أهميتها وأهمية عملها . سنسرى فيما بعد علاقة الفلسفة بالعلوم الأخرى ، بالفنون والتشكيلات السياسية . فاذا اندهشنا من طول

(1) في الهامش : مفهوم الفلسفة .

المدى الزمّني ، واذا تكلمنا عن زمن طويل جداً ، فلا بد من الاستدكار بأن الطول يفاجيء التأمل في البدء مثلما يفاجيء مقادير الفضاء التي يحكي عنها في علم الفلك .

أما فيما يتعلّق ببسطه روح الكون ، فلا بد من الملاحظة انه لا ينبغي عليه الاسراع ، ففي حوزته ما يكفيه من الوقت - ان الف سنة بالنسبة اليك هي كيوم . إنه يملك كفاية من الوقت لانه خارج الزمان ، لانه بخالدٌ . وليس لعوارض ليلة ما وقتٌ كافٍ لعدّة مواضيع ، لكثير من الأهداف التي تنشئها . فمن لم يُمتّ قبل بلوغه غاياته ! فقط لانه لا يملك وقتاً كافياً ؛ ولكن لا يحتاج المرء فقط الى الوقت اللازم استعماله لاكتساب مفهوم ؛ انه يكلّف اكثر من ذلك بكثير ؛ فقلّما يهّمه أيضاً استخدام كثير من الأعراق البشرية ومن الأجيال في الأعمال المعنّية لجعله واعياً ، ولبلد طاقة كبيرة كهذه في سبيل الحياة والموت ؛ ان ثروته تكفي لهذه النفقة ؛ فهو يعمل كثيراً ؛ ويمكنه ان ينفق ما يكفي ائماً وافراداً . ومن الشائع القول : تبلغ الطبيعة غايتها بأقصر الطرق . ان هذا صحيح ، لكن طريق الروح تأملٌ وعطفةٌ . فالزمان ، التعب ، النفقة ، هي كلّها تعيينات الحياة المتناهية التي لا تناسب هنا .

لنضرب مثلاً ملموساً عن التباطؤ والنفقة والكدر ، الصفات الكبرى للروح ، الملازمة لها لكي تفهم ، لا يلزمني سوى ذكر مفهوم حرية الروح ، وهو مفهومٌ رئيسٌ .

كان الاغريقُ والرومانُ - واكثر منهم الآسيويون - يجهلون جهلاً تاماً هذا المفهوم القائل ان الانسان ، من حيث هو انسان ، قد وُلدَ حراً ، وانه حرٌّ . ولم يكن افلاطون وارسطو ، شيشرون والفقهاء والرومان يملكون هذا المفهوم ، وان كان هو وحده مصدر الحقوق ، وكانت الشعوب اقل امتلاكاً منهم لهذا المفهوم . وانما كانوا يعلمون جيداً ان أثينياً ؛ ان مواطناً رومانياً هو امرؤ سليم النية *ingenuus* ، وانه حرٌّ ؛ وان ثمة بشراً أحراراً ، وبشراً غير أحرار : لهذا كانوا يجهلون ان الانسان حرٌّ من حيث هو إنسان - الانسان من حيث هو إنسان ، نعني الانسان بوجوده عام ، الانسان كما يفقهه الفكرُ وكما يفقه هو نفسهُ في الفكر . يسود الاعتقاد في الديانة

المسيحية بأن جميع الناس أحراراً أمام الله ، وإن المسيح حرّر البشر ، جعلهم متساوين أمام الله ، أطلقهم لبلوغ الحرية المسيحية . إن هذه التعمينات تجعل الحرية مستقلة عن الولادة ، الطبقة ، الثقافة ، الخ ، وإن في ذلك لتقدماً عظيماً . ولكن هذه التعمينات لا تزال متمايزة عن التعمين القائل إن الوجود الحر يشكل ماهية الانسان . ولقد أثر الشعور بهذا التعمين وفعل كخريزة خلال الاجيال والسوف السنين ؛ فأحدثت هذه الغريزة اعظم الثورات وأخطرها ، ولكن (الفكرة) القائلة ان الانسان حرٌ بطبيعته لا تعني وفقاً لحياته الطبيعية ، وإنما كلمة الطبيعة مأخوذة هنا بمعنى الجوهر او الماهية ؛ وليست قديمة هذه المعرفة ، هذا العلم الذاتي - فنحن نملكها كمفهوم شائع ، وهي تفهم نفسها بنفسها ؛ فلم تخطر ببال اي شعب واية حكومة فكرة القيام بالحرب للحصول على عبيد ؛ وإن هذا العلم وحده جعل الحرية حقاً ، وليس امتيازاً وضعياً جرى كسبه بالعنف ، والضرورة ، الخ ؛ ولكن الحق بذاته ولذاته - انها ماهية متطابقة مع ماهية الحياة (1) .

غير انه لا ينبغي تجاهل جانب آخر من الابطاء في تقدم الروح ، نعني الطبيعة الملموسة للروح التي بموجبها يقترب فكر الروح من غنى كل وجوده - هنا (Dasein) وشروطه ؛ ان تكوين ماهيتها ، فكرها عن ذاتها هو في الوقت نفسه تكوين لكل ما تشتمله ، لكليتها الملموسة في التاريخ . أما الفكرة التي تفصح عنها المنظومة الفلسفية في عصر ما وإنما تتعلق بشئ تكويناتها من حيث انها هي جوهر كونها ، جوهر العام ، زهرته ، الحياة التي تعلم ، في الفكر الخالص لوعي الذات البسيط . والحال فإن الروح ليس هذا فحسب ، لكنه ، كما قلنا سابقاً ، تطور متعدي لوجوده هنا ؛ وتكون درجة معرفة الذات التي بلغها هي المبدأ الذي يتجلى في التاريخ ، في شروط وجوده - هنا (Dasein) . ويرتدي هذا المبدأ كل غنى وجوده ؛ ويكون الشكل الذي ينوجد فيه شعباً ، وهذا المبدأ يكون غير متشكّل في عبادات الشعب ودستوره ، في حياته الخاصة ، المدنية والعامية ، في فنونه والشروط الخارجية لسلوته ، الخ . وكذلك يتجلى فيه كل الشكل المتعين للتاريخ الملموس في كل مجالي

(1) في الهامش : لنفكر بذلك جوهر بخصوص الابطاء .

تخارجه . إن هذه المادة التي يجب ان يعمل عليها مبدأ شعب ما في كل المعانسي والاتجاهات ، وليس هذا الأمر عمل يوم ، بل ان ما ينبغي تكوينه هو كل ما تدعو اليه الحاجات ، كل الاستعدادات ، كل الشروط ، الفنون ، والعلوم ؛ وهذا ليس تقدماً في زمن فارغ ، بل هو تقدّم في زمن مليء بلا انتهاء ، مليء بالصراعات ، انه ليس مجرد تقدم في الماهيات المجردة للفكر الخالص ؛ لكنه لا يتقدّم في هذا الا بتقدّمه في كل حياته الملموسة . ويلزم لهذا صعود شعب ما الى درجة يمكن معها ظهور الفلسفة (1) . ان هذا الابطاء في روح الكون يزداد أيضاً من خلال تراجمات ظاهرة مثل عصور البربرية .

(3) آن الاوان للوصول الى الفوارق العامة الأذقّ التي تظهر في طبيعة التقدّم . إن هذه الفوارق التي ينبغي التنبيه اليها في هذا المدخل ، لا تتعلّق إلا بالعنصر الشكلي الصادر عن طريقة عامة لفكرة التقدّم . وإن ما فيه من وعي للتعينات يزيد تنويرنا حول ما ينبغي توقّعه عموماً من الفلسفات الخاصة ويزوّدنا على نحو أذقّ بالماهية المحدّدة لما تتقوّم منه شتى الفلسفات .

فالأحظّ أولاً هنا : انه جرت الاشارة في تعيين تطور الروح بأنه لا يحدث فقط دوغماً فعل ، مثلما تتمثله في ظهور الشمس والقمر ، مثلاً ، اي كمجرد حركة في وسط للمكان وللزمان ، غير مقاوم ، بل هو مجهود ، نشاط يُبذل مقابل وجود وتحويل هذا الوجود . ان الروح يعود الى ذاته (2) مكوّناً لنفسه موضوعه الخاص ، وان هذا التوجيه لنشاطه الفكري يمنحه مداورة شكل الفكر وتعيينه . ان هذه الماهية التي ادرك نفسه بها ، والتي هي عينه ، فهذه الثقافة ثقافته ، وهذا الوجود وجوده ، مفصلاً عنه مجدداً ، وصار له موضوعاً ، ومجدداً صار غاية نشاطه ، ان في ذلك فعلاً يتقدّم شكلاً جديداً لما هو متكوّن سابقاً ، لما يعطيه تعييناً أذقّ ، اكثر تناهياً بذاته ، أشد عمقاً . ان كل عصر يسبقه آخر ، فهو إرصائه ، وبالتالي يمثل ثقافة عليا .

(1) وريقة خاصة - غير موجودة .

(2) فوق السطر : ليس مباشرة .

(أ) نتائج خاصة بمفهوم الفلسفة ومنهجها عموماً⁽¹⁾

يترتب على هذا الشرط الضروري ان البدء هو الاقل تشكلاً ، الأقل تعيناً وتطوراً في ذاته ، ولكنه بخلاف ذلك هو ما يكون الاشدّ فقراً وتجريداً ؛ وان الفلسفة الأولى هي الفكر العام وغير المتعين تماماً . وانها هي الأيسر ، في حين ان الفلسفة الأحدث هي أيضاً الأكثر عيناً وعمقاً . ولا بد من معرفة هذا حتى لا نفتش وراء الفلسفات القديمة عن اكثر مما هو موجودٌ فيها ، نعني اجوبةً عن اسئلة ، وإشباع حاجات الروح غير الموجودة فيها والمنتمة بوجه خاص الى عصر أرقى ثقافياً . كذلك فإن هذا الاعتبار يمنعنا من أن نسجل فيها غياب تعيينات لم تكن قد وجدت بعد في ثقافتهم ، ويمنعنا من ان نحملها وزر نتائج وأقوال لم تصدر عنها أبداً ولم تفتكر بها ، وما رلنا عاجزين عن استخلاصها تماماً من مبدأ ، من فكرة فلسفة من هذا النوع⁽²⁾ .

(أأ) هكذا سنجد في تاريخ الفلسفة الفلسفات القديمة الشديدة الفقر والاحتياج عملياً الى تعيينات - مثل الأولاد - تكون أفكاراً بسيطة ينبغي اعتبارها أفكاراً ساذجة نظراً لكونها ليست أقوالاً ثابتة مقابلة لأقوالٍ أخرى . وهكذا تساءلنا عما اذا كانت فلسفة طاليس Talès إلهية في الواقع او ملحدة ، واذا كانت أكدت وجود إله شخصي او أكدت فقط كائناً لا شخصياً ، كونياً ، نعني إلهاً كما نتصوره او لا نتخذُه إلهاً ابداً⁽³⁾ .

(1) - إن التعيين الذي هو ذاتية الفكرة المثلى ، الشخصية الالهية ، هو مفهوم أغنى وأوسع وهو لهذا السبب أكثر تأخرأ في الزمان . ففي تمثّل الخيال (phantasie) كان للآله الأغارقة شخصية حقيقية مثل الاله الاوحد في الديانة اليهودية ، ولكن

(1) في الهامش : لا تبחנוا لدى القدماء عن تعيينات ملموسة لم تكن قد وجدت بعد - تعيينات موضوعية - مضمون .

(2) في الهامش : لا لنقول هذا على حسابها ولا لصالحها .

(3) الالحاد .- للمقارنة مع تعييننا للإله . ان جميع القدماء ملحدون لانهم غير مسيحيين .

تمثل الخيال وادراك الفكر الخالص وتمثل المفهوم هي اشياء مختلفة (1) . وبالبحري كان ينبغي للفلسفة البدء بالعمل لاجل نفسها ، لعزل الفكر عن الايمان الشعبي ، ولاعتبار ذاتها كمجال مختلف تماماً ، كمجال الى جانب عالم التمثل بحيث ان هذين المجالين يظلان بكل ثباتٍ وهدوء كلاهما الى جانب الآخر او بالبحري ان التأمل لم يكن مشغولاً بعدُ بتعارضهما (2) - كذلك لم تكن الفكرة قد تقدمت بعدُ للتوفيق بينهما ، ولتبيين في الايمان الشعبي ما كان يتضمّنه ، في شكل آخر ، المفهوم الساعي على هذا المنوال الى شرح وتبرير هذا الايمان ، بحيث انه يمكن الاعراب عن مفاهيم الفكر الحر على طريقة الدين الشعبي - ان في ذلك جانباً وعملاً يشكّل مظهراً أساسياً في فلسفة الافلاطونيين - الجدد . فكم كانا قريبين من بعضها البعض في الصمت مجال التمثلات الشعبية ومجال الفكر المجرد ، وهذا الامر لا يزال نراه لدى الفلاسفة الاغارقة اللاحقين الارفع ثقافة لانه مع نظيرهم كانت تتوافق ممارسة العبادة والدعوات الطاهرة الموجهة الى الالهة ، والقرايين ، الخ ، على طريقة شريفة تماماً وبدون نفاق ؛ الم يكن آخر كلام لسقراط رجاءً لتلاميذه بان يقدموا ديكاً قرباناً لاسكولاب Esculape - والحال ان في ذلك رغبة ما كان بالامكان توافيقها منطقياً مع التصور الذي كان يبنيه سقراط عن طبيعة الله وبالأنخص مع مبدئه حول الموت . واذا لاحظنا هذه النتيجة ، فان هذا امر آخر .

(ب) طريقة معالجة الفلسفة (3)

ان هذا الفارق بين ما جرى التفكير به فعلاً وما كان نتيجة له ، انما يقودنا الى القول انه يمكننا ان نرى في تواريخ الفلسفة ورود جمهرة من المقترحات والقضايا الميتافيزيقية لفيلسوف - هي بنوع ما استشهد لأقوال تاريخية كان قد نطق بها - وكان قد تجاهل الكلمة الاولى منها فلم نجد اقل أثر لها في التاريخ . ومثال ذلك انه لم يرد

(1) في الهامش : من المحتمل ان يتوجب وجود خيال في هذا التمثل اكثر مما يوجد في الفكر - وهذا يعود الى جوهرية الذات الحرة - ومثال ذلك تريمورتى Trimurti عند الهنالك .

(2) في الهامش : التناقض سيأتي بعد ذلك بكثير .

(3) فارق الفكر - عدم التوسع به اكثر - افتراض ضروري - الاكتفاء بالتعيينات الفكرية الخاصة بها .

في تاريخ بروكر Brucker الكبير ، لطاليس وسواه مجموعة من ثلاثين ، اربعين ، مائة قضية فلسفية لا يوجد منها تاريخياً ادنى فكرة لدى اولئك الفلاسفة . وبمكنتنا البحث مطولاً عن مقترحات وشواهد مماثلة لدى عقلاء من هذا النوع (1) . ان طريقة بروكر تقوم بالتالي على التوفيق بين الاطروحة العادية لتقديم مع كل النتائج والمقدمات التي كان يفترض بها ، حسب ميتافيزيقيا وولف Wolfe ، ان تسبق او تلي هذه الاطروحة ، وان تقلّم هذا النسب الخالص بمهارة كبيرة كما لو كان وراء ذلك واقعة تاريخية صادقة (2) . وبالضبط ان ما يشكّل تقلّم التطور ، وفارق الحقب ، والثقافة والفلسفة هو انه اذا كانت هذه التأمّلات ، هذه التعيينات للفكر ، هذه الشروط للمهامة ، قد وصلت ام لم تصل الى الوعي (3) .

انما الفرق يكمن فقط في الأفكار التي هي في الداخل حقاً ، لكنها لم تظهر الى الخارج بعد (4) . ان الفكر هنا هو الجوهرى ، لا المفاهيم التي توجه حياتهم . [فلا بد] ان يكونوا قد استخرجوا الفكر منها . [ولا بد] من الوقوف بكل جدية التاريخ امام الكلمات الحقّة ، فلا يجوز الاستدلال واستخلاص شيء آخر . كذلك فإن ريتز Ritter يقول في كتابه تاريخ الفلسفة الايونية ، ص 13 : « كان طاليس يعتبر العالم بمثابة الحيوان الحي الذي يشتمل كل شيء والذي خرج من بذرة - وبالمقابل ، بذرة كل شيء في نظره ، هي الرطوبة - مثل كل الحيوانات . ان المفهوم الرئيسي لطاليس هو إذن ان العالم هو كل شيء تنامي من بذور ، ويواصل الحياة على منوال الحيوانات بفضل غذاء متطابق مع كيانه الأصلي » .

الى هذه الخلاصة لمفهوم التطور القائلة إن اقدم الفلسفات هي الاشد تجريداً وان الفكرة فيها هي الأقل تعييناً ، تنضاف على الفور الخلاصة الأخرى ، نعني القائلة

(1) مثال ذلك ان طاليس لم يكن بعد قد استعمل كلمة α, X هدفه ، وانما كان قد استعملها

اناكسياندر ، ولم يكن فيما بعد قد استعمل مبدأ العالم بأن كل شيء ماء .

(2) مثال ذلك طاليس : الماء علة العالم ، اذن العالم خالد ؛ (ex nihilo nihif fit)

(3) في المعاش الشعوب = الأولاد : اذا فعلت هذا او ذلك سأغدو مريضاً - علاقة العلة بالعلول -

تنافس - خلاصة - فاعل وقابل .

(4) اضافة ... شرح التوراة .

بان تقدم الإنماء يكمنُ في تعيين اعمق ، وهذا التعيين يكمنُ في تعميق وادراك للفكرة بذاتها ؛ فالفلسفة اللاحقة ، الأحدث ، الاخيرة هي الأسمى ، الأغنى ، الأعمق ؛ فلا مناص لها من الحفاظ والاشتمال على ما يبدو كأنه ماضٍ ، ولا مناص لها من ان تكون مرآة لكل التاريخ . والبده ، لانه بده ، هو كل ما يكون أشدَّ تجريداً ولم يباشر التحرك بعد ؛ والشكل الأخير الذي تحدته هذه الحركة التصاعديّة ، كتعيين تصاعدي ، هو الأشدَّ عينيّةً . ومن الممكن ان نلاحظ انه لا يوجد في ذلك شيء مما يتوقّع فلسفة عصرنا ؛ لان فكرة كل هذا العرض هي تحديداً ان الفلسفة الاكثر تقدماً في عصر لاحق تكون في جوهرها حصيلة أعمال سابقة قام بها الروح العاقل ، وتكون معروفة بانها ناتجة عن الآراء السالفة ، وانها لم تخرج من باطن الأرض معزولة ، خالصة لذاتها . وما يجب استذكاره أيضاً في هذا الشأن هو انه لا يجوز ان نتجنب القول إن الفكرة كما تدركها وتقدمها الفلسفة الأحدث ، هي الفلسفة الأسمى ، الأغنى ، الأعمق . انني اذكر بهذا لان الفلسفة الحديثة ، الأحدث ، البالغة الحدائة ، قد صارت لقباً يضافُ إستهزاءً . ان اولئك الذين يعتقدون انهم بهذه التسمية قد أتوا شيئاً يذكر ، يمكنهم على نحو اسهل بكثير ان يبيتوا وان يباركوا (sengen) جبهة الفلاسفات ، فهم اشدَّ ميلاً ليس الى تناول كل نجمة غاربة فحسب ، بل أيضاً الى تناول كل قراط (بقية شمعة) كأنه شمس ، وحتى انهم ميّالون الى ان يعلنوا فلسفة كل ثرثرة ، وان يقدموا دليلاً على ذلك وجود عدد كبير من الفلاسفات ، وان فلسفة جديدة تحمل كل يوم محل فلسفة البارحة . وهكذا وجدوا المقولة التي بواسطتها يستطيعون استبعاد فلسفة تزداد أهمية ، فيتخلصون منها على الفور . انهم يسمونها فلسفة على الموضة .

« ايها الانسان المضحك ! انك تسميها موضة عندما يقوم العقل البشري دائماً من جديد ، بمجهودات جادة لكي يتقّف » (1) .

اقول إن الفلسفة في عصرنا ، حاصلة من سابقتها ، تتضمنُ تكوينها الثقافي . إن هذا هو التعريف الأساسي للتطور بأن فكرة واحدة - لا يوجد سوى حقيقة

Yénie de Schiller et de Goethe intitulée philosophie à la mode. (1)

واحدة - هي عينها وراء كل فلسفة وان كل فلسفة لاحقة تشتمل تعيينات السابقة فتكون هي هذه التعيينات . يترتب على ذلك ان هذا المفهوم لتاريخ الفلسفة لا شأن لنا فيه مع الماضي ، على الرغم من كونه تاريخياً . فمضمون هذا التاريخ مؤلف من النتائج العلمية للعقلانية (Vernünftigkeit) وهذه النتائج ليس فيها شيء عَرَضِي . فيما حَقَّقَه العملُ في هذا المجال ، هو الحق ، الذي هو محلود ولا يوجد في عصر دون آخر . ان اجسام الارواح التي هي ابطالُ هذا التاريخ ، قد تلاشت من جهة حياتها الفانية ، لكن اعمالها لم تلحق بها ، لان مضمون منجزاتها هو العقل الذي لم تتخيله ولم تحلم به ولم تظنه (gemeint) فلا يكمنُ فعلها الا في اخراجها الروح من البئر المعدنية الى وضوح النهار ، حيث لم تكن بادئاً سوى مادة ، كجواهر داخلي ، هو العقل بذاته ، وادخالها اياها في الوعي ، في المعرفة . اذن هذه الأفعال ليست منتظمةً فقط في هيكل الذكريات ، كصور لما كان ، بل هي اليوم حاضرة ايضاً ، شديدة الحيوية مثلما كانت في زمان ظهورها . انها نتائج ومنجزات لم يتم استبعادها ولا تقويضها على ايدي اولئك الذين جأؤوا بعدهم ؛ فلا القماش ولا الرخام ولا الورق ، لا التمثلات ولا الذاكرة ، تشكل العنصر الذي حافظ عليها ، لان هذه العناصر عرضيةٌ ، او اذا اردتم لانها مجال الفساد والفناء ، ولكن الفكر الذي حافظ عليها ، هو الجوهر الخالد للروح حيث لا تدخل السديدان ولا اللصوص (١) . إن مكاسب الفكر ، المتداخلة فيه ، تشكل وجود الروح بالذات . لهذا السبب فان هذه المعارف ليست تبحراً في علم ، ليست علم ما هو ميت ، مدفون ، بائد . إن موضوع تاريخ الفلسفة هو ما لا يشيخ أبداً ، وهو الحي حاضرأ .

في المنظومة المنطقية للفكر ، يجد كلٌ من تشكيلاتها مكانته وفيها وحدها يحفظ بقيمته ، في حين ان التطور اذ يتقدم انما يخفضها الى لحظة تابعة ، كذلك فإن كلٌ فلسفة في مجمل الحركة ، تشكل درجة خاصة من درجات التطور وتكون لها مكانتها المحددة حيث تملك قيمتها واهميتها الحقيقية .

Cf. Matth., VI, 19; Luc, XII, 3; Jacques, V, 2-3. (1)

جـ (1) بموجب هذا التعيين ينبغي جوهرياً فهم طابعه الخاص ، والاعتراف به من جهة ثانية وفقاً لهذه المكانة واعطاؤه حقه ؛ لهذا لا يجوز الطلب إليه ولا الانتظار منه أكثر مما يعطي ؛ ولا يجوز البحث فيه عن ارضاء لا يمكنه ان يصدر إلا عن معرفة أسمى . ان كل فلسفة ، بالذات لانها تمثل درجة خاصة من التطور تتوقف على عصرها وتجد نفحها محدودةً بحدوده . فالفرد ابن شعبه ، ابن عالمه ؛ يمكنه ان يعاود وقوفه عندما يشاء ، ولن يذهب ابعد من ذلك ، لانه ينتمي الى الروح الشمولي وحده الذي يشكل جوهره ومادته ؛ فما العمل للخروج من ذلك ؟ ان هذا الروح الشمولي هو الذي يدركه الفكر بواسطة الفلسفة ؛ فهي فكر ذاتها وهي بالتالي مضمونها المتعين ، المتجوهر .

لهذا فإن فلسفة قديمة لا ترضي الروح الذي تعيش فيه من الآن فصاعداً ماهية متعينة على نحو أعمق . وان ما يُراد اكتشافه فيها هو هذه الماهية التي تشكل أولاً تعيينها الداخلي وجذر وجودها ، المأخوذ كموضوع للفكر ؛ ان الروح يريد ان يعرف نفسه بنفسه . لكن الفكرة المتعينة على هذا النحو لم توجد بعد في الفلسفة السابقة . لهذا السبب لا تزال تعيش بلا شك كأنها حاضرة الفلسفات الأفلاطونية ، الارسطوطاليسية ، الخ ؛ الا ان الفلسفة لم تعد موجودة في الصورة والدرجة اللتين كانت فيهما فلسفة افلاطون ، فلسفة ارسطو . لهذا ليس بالامكان اليوم ان يكون فيها افلاطونيون ، ارسطوطاليسيون ، رواقيون ، ابيقوريون . وإن إحياء هذه الفلسفات مجدداً ، والرغبة في إعادة الروح اليها ، تلك التي تغلغلت في الأعماق ، يعتبر خلفاً وحمالةً لمماثلة لحماقة الانسان الذي كان قد انكب جاهداً لكي يغدو شاباً من جديد ، او مماثلة لحماقة الفتى الذي يريد ان يرجع صبيّاً أو ولدأ ، وان كان الرجل، الفتى، الولد ، هم الفرد عينه . ان عصر نهضة العلوم ، العصر الحديث في القرنين الخامس عشر والسادس عشر لم يبدأ فقط بدراسة الفلسفات القديمة ، بل بدأ أيضاً من الرغبة في تجديدها وانهاضها . لقد كان Marsile Ficino افلاطونياً ، حتى ان Cosme de Médicis أنشأ أكاديمية افلاطونية وضع Ficino

(1) في الهامش : هذا ليس لارضائنا .

على رأسها . وكان بوموناس Pomponace تلميذاً خالصاً لأرسطو ؛ وفيما بعد كان غاسندي Gassendi ابيقورياً وتعاطى في الفلسفة الطبيعية ؛ وكان جوست ليبز Juste Lipse يرغب في ان يكون رواقياً ، الخ . وبوجوه عام ، كانت أعلى طرفي نقيض : الفلسفة القديمة والمسيحية ؛ والحال فإن المسيحية بذاتها ولذاتها لم تكن قد استطاعت بعد انتاج اي فلسفة أصلية ؛ وكان الظن بأن ما كان يمكن ايجاده في المسيحية كفلسفة كان واحداً من تلك الفلسفات التي جرى تناولها بهذا المعنى . لكن المومبيات التي جرى إدخالها فيما هوشي ، لم تستطع البقاء فيه . فمنذ زمن بعيد كان الروح قد امتلك في ذاته حياة جوهرية أكثر ، ومنذ زمن بعيد كان قد امتلك لذاته ماهية وفهماً لهمق لنفسه ، وكانت حاجات فكره رقيقة جداً فلم تعد تكفيه تلك الفلسفات . إن إعادة تسخينه على هذا النحو يجب اعتبارها كدرس يجري فيه تناول اشكال ما هي الا شروطاً سابقة ، مثل استئناف سفر عبر الدرجات الثقافية الضرورية ؛ وهذا التقليد يظهر في التاريخ ، هذا الاستئناف ، في حقبة بعيدة ، لمبادئ صارت غريبة عن الروح ، كظاهرة عابرة ، معبر عنها في لغة ميتة ؛ هذه ليست إلا ترجمات ، ولا عمل أصيلاً ؛ والحال ، وحدها ترضي الروح المعرفة الخاصة بطابعه الأصلي بالذات . وعندما يدعى العصر الأحدث للرجوع الى مكانة فلسفة قديمة - حيث [يوصى] بالفلسفة الافلاطونية خصوصاً كوسيلة خلاص للخروج من كل تعقيدات الحقبة التالية ، فإن عوداً كهذا ليس فيه شيء من الظاهرة الساذجة التي كان عليها الاستئناف الأول ؛ لكن نصيحة التواضع هذه صادرة عن المورد نفسه الذي صدرت عنه هذه الدعوة الى المجتمع المثقف للرجوع الى بدائي الغابات الأميركية الشالية ، الى عاداتهم وافكارهم او أيضاً تلك الوصية الدينية للمكسابق Melchisédech التي اوردها فيخته Fichte ذات يوم (او من في مصير الانسان (1)) بوصفها الوصية الأنقى والألطف ، تلك التي يتوجب علينا الرجوع إليها . على انه لا يجوز الانخداع بذلك ، فمن جهة يوجد في هذا الرجوع الى الوراثة رغبة في بدء ، في منطلق موثوق ؛ لكن ينبغي علينا البحث عنه في الفكر ، في الفكرة

(1) كلا ؛ ولكن في السيات الاساسية للزمن الحاضر ، برلين 1806 ، ص 211-212 . راجع أيضاً ، منهج بلوغ الحياة السعيدة (1806) ص 348 (ملاحظتج . هوفبايستر) .

ذاتها ، وليس في شكل من النوع السلطوي ؛ ومن جهة ثانية يعني ذلك ارجاع روح نام ، مُعْتَنٍ الى بساطة كتلك اي الى تجريد ، الى حالة او فكرة مجردتين ، ويعني انه يجب اعتباره كالجوء الى العجز الذي لا يشعر بالقوة الكافية للمادة الغنية التي يكسدها التطور ، التي يراها امامه ، المادة التي يريد الفكر ان يهيمن عليها ويتفهمها في العمق ؛ كذلك يسعى العجز وراء خلاصه في الهرب والفقر .

إن ما سبق ذكره يفسر لماذا كثير من الناس المدفوعين بوصية من هذا النوع او المنجذبين نحو مجد افلاطون ما او نحو الفلسفة القديمة عموماً ، يكرسون انفسهم لنهل الفلسفة من مصادرها ، لكن هذه الدراسة لا ترضيهم ، فيبتعدون عنها دون تبرير ذواتهم . فلا بد من معرفة ما ينبغي البحث عنه لدى الفلاسفة القدماء او في فلسفة عصر معين آخر ، او على الأقل لا بد من المعرفة بأنه فلسفة تضعنا في مواجهة درجة معينة من التطور ولا تقدم للوعي سوى اشكال وحاجات الروح التي تتضمنها حدود هذه الدرجة . ان في روح العصر الحديث تنام افكاراً أعمق يلزمها لكي تشعر بيقظتها وسط وحاضر مختلفان عن هذه الأفكار المجردة ، الغامضة والبدائية من العصر القديم . ومثال ذلك ان القضايا المتعلقة بطبيعة الحرية ، بمصادر الشر الطبيعي والأخلاقي ، بالربوبية ، الخ . لا تجد لدى افلاطون حلولها الفلسفية (1) . وفي صدد هذه المواضيع يمكن ان نمضي بعيداً في البحث عن الافكار الطهرية والشعبية في عروضه الجميلة (2) ، كما يمكن ان نقرر وضع هذه القضايا جانباً من الوجهة الفلسفية او ان نعتبر الشر ، الحرية كأمريين سلبيين .

(1) في الهامش : الاثيني يعرف نفسه حراً ؛ الحرية موضوع بالنسبة اليه ؛ انه يعي كونه حراً ؛ وان وجوده في ذلك ، وان الحرية هي جوهره ؛ وهذه معرفة لا يملكها الشرقي ؛ إلا انه وحده الاثيني يملكها . وعليه فإن الحرية كظاهرة للانسان تعتبر عامة ، موضوعية بالنسبة الى الانسان .

ان الروح في جوهره فردي ، شخصي ، ذو قيمة لامتناهية ، مطلقة ، ويشاء الله ان يقده العون لجميع البشر .

(2) في الهامش : الرأي الخط القبيادي .

غير ان شيئاً من هذه الأمور لا يكفي الروح عندما تتوجد هذه الاشياء أمامه ،
عندما يبلغ التعارضُ في الوعي عنده القوة الكافية لخصه في اهتماماتٍ من هذا
النوع .

كذلك لهذا الفارق المشار إليه نتائج فيما يختصُ بطريقة اعتبار الفلسفات
ومعالجتها في استعراضها التاريخي .

III

تقديم حسب دروس هيغل من 1823 الى 1827 و 1828

بدأت في 27 . × . 1823

31 . × . 1825

و 29 . × . 1827

II

هذا الدرس مخصّص لتاريخ الفلسفة .

III

- يمكن عرض تاريخ الفلسفة كمدخل الى الفلسفة لأنه يعرض أصل الفلسفة . إلا ان غاية هذا التاريخ تكمن في معرفة الفلسفة كما تظهر ، متعاقبة في الزمان .

III . 29 . X . 2 1827

إن ما يمكن قوله هنا حول غاية ومنهج ومفهوم وتعيين تاريخ الفلسفة وطريقة معالجته هي من صلب تاريخ الفلسفة نفسه ؛ فهو بالذات العرض الكامل للغاية . ولكن لتسهيل وعمي ذلك الأمر والأشارة على نحو أدق إلى الوجهة التي يجب النظر منها للتدقيق في تاريخ الفلسفة ، سنسجل بعض الملاحظات التمهيدية حول الغاية ، المعنى ، المنهج ، الخ . وإذا ما طرحنا على انفسنا السؤال حول الغاية ، المعنى المنهج ، الخ . وإذا ما طرحنا على انفسنا السؤال حول الغاية ، فإننا نصر على معرفة الفكرة العامة التي يمكنها ان تشكل رابطة بين عناصر متعدّدة ، كشيء متميز عن المضمون .

اننا لا نستطيع البدء دون تقديم ، لان تاريخ الفلسفة متصلٌ بكثير من المجالات الأخرى ، وقریبٌ من علوم أخرى كثيرة بحيث ينبغي تحديد الطريقة الفكرية التي هي طريقة تاريخ الفلسفة . يضافُ الى ذلك ان التمثيل او الفكر بعامة يستلزم ان يكون لدينا رؤية عامة ، وان تكون غاية الكلية totalité مفهومَةً قبل الانتقال الى الخاص ، الفردي . إننا نرغبُ في ان نرى العلاقة الجوهرية بين مختلف الأجزاء والمجموع ؛ هذا الصدد تكون لها قيمة واهمية رئيستان . صحيح ان ثمة تفكيراً بأن تاريخ الفلسفة من حيث هو تاريخ ليس علماً بللعنى الدقيق للكلمة . لان التاريخ يتبلى لنا أولاً كسلسلةٍ حادثةٍ من الظواهر الخاصة ، كتعدادٍ لوقائع يوجد كلٌ منها معزولاً ولا يتشكّل تسلسلها الا بما يحدث من قبلُ ، ومن بعد وفي الوقت نفسه ، أي بما يحدثُ زمنياً . الأ أننا نستلزم تسلسلاً ضرورياً حتى للتاريخ السياسي حيث تكتسبُ شتى الظواهر مكانةً أساسيةً ، علاقةً بغايةٍ ، هدفاً ، كما ترتدي اهمية من الوجهة العامة ، بالنسبة الى مجموع ؛ لان الاهمية معناها الاتصال بوجهة عامة ، علاقة بكلية ، بفكرة . واننا بهذا الصدد أيضاً سنشيرُ الى ما هو علم في تاريخ الفلسفة .

اماننا ، حسب ما تقدم ، وجهتان ينبغي تناولهما . الأولى تتعلقُ باهمية تاريخ الفلسفة ومفهومه وغايته وتعيينه ، التي ستصدرُ عنها نتائج خاصة بطريقة تناوله . وسيكون هناك مجال للتشديد بوجود خاص على صلة تاريخ الفلسفة بالعلم الفلسفي . فليست مادةً تاريخ الفلسفة وقائع وحوادث خارجية ، وإنما هي تطورٌ مضمون الفلسفة ذاته مثلما ظهرَ في ميدان التاريخ . بهذا الصدد ، سنرى ان تاريخ الفلسفة متوافقٌ مع علم الفلسفة وحتى انه يحتلطُ به . الثانية تتعلقُ بمسألة بداية هذا التاريخ . فهي من جهة متصلةً اتصالاً وثيقاً بالتاريخ السياسي ، بالفن والدين ، ومن هذا الجانب تقدم لهذه المكانة لها مادة من اكثر المواد تنوعاً . من جهة ثانية ، تمتازُ الفلسفة عن هذه الميادين المقربة منها ولا يجوز تجاهل هذه الفوارق . من هذا سينجم انه يمكنُ استخلاصُ تاريخ الفلسفة وما يجب الابتداءُ به . إن المادة العامة للفلسفة تصادفُ أولاً في صورة دينية ، اسطورية ، وتصادف بعد ذلك فقط في الصورة الفلسفية . سيلزمُ التذليلُ على هذا الفارق . ومن هنا سنتقل الى التقسيم وستتكلم على المصادر أيضاً باليهاز .

إن ما ينبغي علينا اعتباره هنا ، انما هو التاريخ ؛ فشكله يكمنُ في الحدوث أمام

التمثل ، والوقائع ، الأفعال في تعاقبها . لكن ما هي الأفعال في تاريخ الفلسفة ؟ إنها أفعال الفكر الحر ؛ انها العالم الفكري كما ولد ، كما يحدث ، كما تشكل . وما ينبغي علينا اعتباره هو اذن تاريخ الفكر - فمن الشائع قديماً ان الفكر يميز الانسان من الحيوان . ليكن . فما يجعل الانسان أشرف من الحيوان ، هو الفكر الذي يضيفه على نفسه ؛ فهو وحده الذي يميزه من الحيوان - لكن الفكر ، بما هو الاساس ، الجوهر ، ما يفعل في الانسان ، لا مناص له من الاهتمام بتنوع لا متناه من امور شتى ؛ ويبلغ أعلى الذرى عندما يهتم بما هو ممتاز في الانسان ، بالفكر نفسه ، هنالك حيث لا ينبغي سوى ذاته ولا يتعاطى الامع نفسه . لان هذا الانشغال بالذات يكمن في إبراز النفس ، في ايجاد النفس (1) ، وهذا لا يحدث إلا من خلال انتاج الذات ؛ وهو ينتج بفضل هذه الفعالية التي هي فعاليته . إنه ليس مباشراً ؛ ولا يوجد إلا مُنتجاً نفسه . وان ما ينتج على هذا النحو إنما هو الفلسفة . واليكم ما ينبغي علينا درسه إنه مسلسل هذه الانتاجات ، هذا العمل شبه الألفي المبدول لانتاج الانسان ذاته بذاته ، هذا السفر الاكتشافي ، هدف الفكر الذي يريد اكتشاف نفسه . - ان في ذلك الموضوع العامة لبحثنا ، لكنها موضوعة عامة جداً بحيث ينبغي ان نحدّد على نحو أدقّ غايتها وتنفيذها .

III

في سبيل غرضنا ثمة امران ينبغي تمييزهما . الفكر الذي يشكّل عرضه تاريخ الفلسفة انما هو واحد في جوهره ؛ وليست تطوراته سوى الأشكال المختلفة لشيء واحد . فالفكر هو المادة العامة للروح ؛ وهو أصل تطور كل الباقي . ففي كل ما هو بشري ، إن ما يتركّز هو فعل التفكير ، هو الفكر . كذلك الحيوان يحيا ؛ ويشترك الانسان في الحاجات ، المشاعر ، الخ . لكن اذا كان لا بد من تمايز الانسان عن الحيوان ، ينبغي ان يكون هذا الشعور انسانياً ، لا حيوانياً ، اي يجب ان يكون فيه فكر . ان الحيوان حسّاس (sinlich) ، وله شهواته ، لكنه بدون دين وعلم وفن وخيال ، والفكر يفعل فعله في كل هذه الأمور .

إن المسألة الخاصة تقوم في شرح ان الحدس البشري ، الذكري ، الشعور ، الارادة ، ان كل هذا يستمد جلوه من الفكر . إننا نملك الارادة ، الحدس ، ونضعها في مواجهة الفكر . والحال ،

(1) I ، 3 ، اضافة : التاريخ المقترح علينا ، انما هو تاريخ الفكر كاشفاً ذاته بذاته (XIII ، 15) .

فضلاً عن التفكير ، فإن الفكر يحدُّ أيضاً الإرادة ، وتتوصل بمزيد من التعميق الى الاعتراف بأن الفكر ليس شيئاً ما حاصراً ، ملكة معينة ، ولكنه الجوهر ، العام الذي ينتج كل الباقي .- اذن تاريخ الفلسفة هو تاريخ الفكر . كذلك فإن الدولة ، الدين ، العلوم ، الفنون ، الخ ، هي نتاجات ، معلولات للفكر ، ولكنها مع ذلك ليست من الفلسفة .- اذن ينبغي علينا اجراء تفریق جديد في شكل الفكر .- وبهذا الصدد يكون تاريخ الفلسفة هو تاريخ العنصر العام ، الجوهرى في الفكر . فقيه يختلط ويتوحد المعنى او الدلالة ، والعرض او ظاهر الفكر . فلا توجد فكرة خارجية ولا فكرة داخلية ، وانما الفكر بطريقة ما ، هو نفسه ما هو اكثر بطلوناً . في العلوم الأخرى ينفصل الشكل والمضمون ، لكن في الفلسفة يكون الفكر موضوعها الخاص ، انها تهتم بذاتها وتعمق بنفسها . وهي تتحقق في كونها تعين بذاتها ، ويمثل تعينها في انتاجها نفسها وفي وجودها داخل هذا الانتاج . انها مسار بذاتها ، وهي ذات فعالية وحيوية ، وبذاتها لها علاقات متعدّدة ، وتقدم نفسها من خلال فوارقها ومميزاتها . فليست الفلسفة سوى الفكر في حركة متصاعدة .- واذا دققنا في هذه التمينات عن كتب ، رأينا ان تشكيلاتها تتبلو في تطور مخططة ان عنصراً مغلقاً بادية الأمر سوف ينتشر . ومثال ذلك انه في البذرة تستبطن الشجرة بكليتها مع امتدادها وانتشارها في اغصان واوراق وازهار الخ . وان العنصر اللطيف simple الذي يستبطن هذا التنوع ، الكثرة La Sivaures في البذرة لم يتطور بعد ، لم ينتقل بعد من صورة الإمكان الى صورة الوجود . وقدم الأنا Le Moi مثلاً آخر ، فهو العنصر اللطيف ، المجرد تماماً ، لكنه يستبطن جملة لا متناهية من المشاعر ، وفعاليات الادراك ، الإرادة ، الفكر .

ان الفكر بذاته حرّ وخالص ، لكنه عادة يرتدي شكلاً ما ؛ إنه فكر متعين ، خاص . وبهذه الصفة يمثل تعيينين : اولاً من حيث انه يتجل في نتاجات معينة للفكر البشري ، في الفن مثلاً . ان الفلسفة وحدها هي الفكر الحر ، اللامتناهي . وفي نتاجات الروح الأخرى ، ينبغي للفكر ان يرتبط بموضوع . ومضمون معينين بحيث يتجل كموضوع محدد . ثانياً ، الموضوع معطى لنا بوجوه عام . ففي الحدس امامنا دائماً غاية محدّدة ، موضوع خاص . ونجد انفسنا أمام الأرض ، الشمس ، الخ . اننا نعرفها ، ونؤمن بها مثلما نؤمن بسلطات الحواس . وطالما ان الموضوع معطى فإن ، الفكر ، وعي الذات ، الأنا ليست حرّة ؛ انها شيء آخر غير الموضوع ؛ فهذا ليس انا ، اذن لست موجوداً لذاتي ، اعني انني لست حرّاً . والحال ، فإن الفلسفة تعلمنا الابتكار ، تعلمنا كيف ينبغي علينا التصرف في هذا الحال ؛ وهي تعالج مواضيع من نوع خاص ؛ وغايتها جوهر الأشياء ، لا الظاهرة ، الشيء بذاته كما يكون في التمثل . ان الفلسفة لا تنظر في تمثّل كهذا ، وانما تنظر في جوهر الموضوع ، وهذا الجوهر هو الموضوع ذاته . وبالتالي فإن الفكر ذاته هو موضوع الفلسفة . وعليه يكون الروح حرّاً عندما ينشغل الفكر بنفسه ، عندما يكون اذن لنفسه (bei sich) .

هنا يمكننا على الفور تسجيل ملاحظة جديدة . قلنا ان الجوهر ليس بشيء آخر غير الفكر عينه .

وإننا نقابلُ الجوهرَ بالظاهرة ، بالتغاير ، الخ . اذن الجوهر هو الشمولي ، الخالد ، ما يظل دائماً كما هو . اننا نتمثلُ الله بطَرْقٍ شتى ، لكن جوهره هو دائماً الشمولي ، ما يبقى دائماً ، ما يتغلغلُ في كل التمثلات . وشرائح الطبيعة تشكلُ جوهره (لكن قوانين الطبيعة الميكانيكية ، المتغيرة بمثابة جوهرها ، انما هي قوانين خاصة ، متعارضة مع العام) . فالعام هو حصيلة الفكر ؛ في الرغبة ، الخ . يكون العام مختلطاً مع كثير من العناصر الخاصة ، الملموسة . والحالُ ، فيما يتعلّق بالفكر ، ليس لنا شأنُ إلا مع العام ؛ واذا غدا شيء موضوعاً للفكر فمعناه انه استخلص من العام ؛ إننا نحيط عندئذٍ بنتائج التفكير ، الفكر .. يوافقُ كل منا على انه ينبغي الافتكار اذا رغب في معرفة الجوهر الالهي ؛ عندئذٍ يكونُ النتائجُ فكرياً . واذا تحدثنا عن الفكر ، فإنما نتمثلُ شيئاً ما ذاتياً ، فنقول : إننا نفتكرُ ، ولدينا افكار حول الشيء ؛ انما اذن ليست الشيء ، بل ترتفعُ فوقه . لكنها ليست هي الافكار الحقة ، بل هي مجرد افكار ذاتية ، اذن عارضة . الا اننا هو جوهر الشيء العام . والفكر اذ يكون عاماً يكون موضوعياً ؛ ولا يمكنه ان يكون تارة هكذا ، وتارة على نحو آخر ، انه ثابت . اذن موضوع الفلسفة هو العام ؛ وحتى نتأمل فيه نكونه نحن ذاتنا ؛ لهذا فإن الفلسفة وحدها حرة ، لانها نجد انفسنا فيها على مقربة من ذاتنا (bei) دون استيعاب لشيء آخر . وانعدام الحرية معناه ان تكون على مقربة من شيء آخر ، وليس بالقرب من ذاتك . ان اولئك الذين يفكرون هم لانفسهم اذن هم احرار . وبما ان موضوع الفلسفة هو العام فإنها لا تخضع لتغاير الذات ، الفاعل . ويمكن لاي كان ان تكون له افكار حول الجوهر ، ويمكنه ان يعرف هذا الامر اذ كان عن الحقيقة ؛ لكن أفكاراً ، معرفة من هذا النوع ليست بعدُ من الفلسفة ...

II

ان هذه العموميات التي اتينا على ذكرها تقودنا الى تفكير جديد ومن المناسب من الوجهة الفلسفية ان نفتكر على الفور في ما جرى التأملُ فيه وعدم الاكتفاء بالفكر المباشر . قلنا ان موضوعنا هو سلسلة نتاجات الفكر الحر ، تاريخ العالم الفكري . وهذا امر بسيط ، لكنه يبدو متضمناً لتناقض . فالفكر الذي يكون كذلك جوهرياً ، هولذاته وبذاته ، ففكرُ خالد . وما هو حقيقي لا يتوجدُ إلا في الفكر ، وهذا لا يصح اليوم وغدا فحسب ، بل هو صحيح ابدياً ، خارج الزمن ، وطلما انه في الزمن فهو صحيح دائماً ، في كل زمن . هنا ينفجرُ التناقضُ ، ذلك لان للفكر تاريخه ؛ ولانه في التاريخ يجري عرضُ ما هو حقيقي ، ما حدث ، ما كان ، ما انتهى ، ما توارى في ليل الماضي ما لم يعد موجوداً . ولكن الفكر (1) غيرُ خالقٍ بالتغير ؛ فهو لم

(1) I ، 3 ، a.1 : الفكر الحق ، الضروري ، وهنا ليس امامنا سوى هذا (16 ، XIII)

يَكُنْ ، لم يَمْضِ ، وإنما هو موجودٌ . اذن السؤال الذي يُطرح هو معرفة ما هو موجود . خارج التاريخ ، لانه لا يخضع للتغير ، وله مع ذلك تاريخُهُ .

1827 . X . 30 III

ان نمثلنا البسيط لتاريخ الفلسفة يتأتى من هذه الملاحظة بأنه توجد فلسفات حنة وان كلاً منها تؤكد حيازة حيازة معرفة الحق ، واكتشاف الحقيقة وهي تفاخر بذلك ، يُقال إن هذه الفلسفات العديدة تناقض بعضها ، ومن ثم ليس هناك فلسفة منها هي الصحيحة ، او اذا كانت احداها صحيحة ، فليس بالامكان تمييزها عن سواها . ويعتبر هذا بمثابة برهان ، تقدمه التجربة ، عما هو متقالب ، مشتبه في الفلسفة . يُقال إن الايمان في الملكة المعرفية للروح البشري هو ايمان مكابر . والاعتراض الآخر هو التالي : ان العقل الذي يفكر يضل في التناقضات ، وان عيب كل المنظومات يكمن فقط في كون العقل المفكر يبذل جهده لا يدرك اللامتناهي ، ولكنه بما انه لا يستطيع ان يستعمل الأمقولات متناهية ، فانه يجعل اللامتناهي متناهياً ؛ انه لا يستطيع ان يدرك عموماً سوى المتناهي . - والحال فيما يتعلق بهذا البرهان ، ان هذا التحريد فارغ يراد منه مجانية الوصول الى تناقضات . وبما لا ريب فيه ان التناقض يولد الفكر ؛ مع ذلك من المهم ان نلاحظ ان تناقضات كهذه لا تصادف فقط في الفلسفة ، وإنما في كل شيء ، انها تنتشر في كل تمثلات الناس ؛ لكن هؤلاء لا يعونهم ؛ وهم لا يعونهم الا في التناقض الذي ينتج الفكر ، والذي يستطيع الفكر وحده ان يحلّه . - والبرهان المجتلب من التجربة يكمن اذن في الملاحظة ان مختلف الفلسفات تناقض . هذه الصورة لمختلف الفلسفات التي تناقض هي التمثل السطحي جداً لتاريخ الفلسفة ويجري بحاققة استعمال هذا الفرق لتلويث سمعة الفلسفة . - وعندما نتوقف على هذا النحو عند فكرة فلسفات عدة ، انما نقول أيضاً بأنه لا يوجد سوى حقيقة واحدة ويستنتج منها ان حقائق الفلسفة لا يمكنها ان تكون الآراء . ان الرأي هو فكرة عارضة . ويمكننا اشتقاق هذه الكلمة من كلمتي (mein) ؛ انها تصور هو تصوّر وليس فيها اذن اي شيء شعوري .

I

ان التمثل المؤلف جداً ، الأقرب ، لتاريخ الفلسفة هو انه يعدّ مختلف الأفكار والمفاهيم التي كونها الناس في أكثر الأزمنة تنوعاً عن الله والعالم . واذا اعتبرنا هذه الفكرة لا يمكننا الانكار بلا ريب ان تاريخ الفلسفة لا يتضمن مفاهيم الله والعالم ولا يقدمها لنا في أشكال عديدة . لكن هذا التصور يعني أيضاً انها ليست سوى آراء يعرفنا بها تاريخ الفلسفة (1) . وان ما يقابل الرأي هو الحقيقة . ففي حضورها يذبل الرأي ويشجب . والحال ، أمم الحقيقة يلوي رؤ وسهم اولئك الذين لا يبحثون إلا

(I ، 3 ، اضافة : التشديد على Meinung) (رأي Opinion)

عن آراء في تاريخ الفلسفة ويزعمون انه لا يوجد فيها الآراء .

هنا نجد خصمين يجاربان الفلسفة . في الماضي كان الزهد هو الذي يعلنُ عجزَ العقل او الفكر عن معرفة الحق . وغالباً ما قال انه بلوغ الحقيقة يجب التخلي عن العقل ، وان على العقل الانحناء أمام سلطان الايمان ؛ فالعقل اذا ترك لنفسه ، وفكر بنفسه ، اوصل الى دروب ملتوية ، الى مهلوي الشك . سيدور السؤال لاحقاً حول علاقة الفلسفة بالدين وتاريخه . ومن جهة ثانية ، قيل إن العقل قد وقف ضد الايمان ، ضد الفكر الديني ، المعتمد المنقول ، وانه سعى لجعل المسيحية معقولة ووضع نفسه في الاعالي بحيث بات على الحكمة والقناعة الخاصتين ان تقوما وحدها يخلق واجب الانسان في الاعتراف بشيء ما كشيء حقيقي ، صحيح . إن هذا الاثبات لحقوق العقل أدّى الى هذه النتيجة المفردة وهي ان العقل لا يستطيع معرفة الحقيقة . اذن ، بدأ هذا العقل ، باسم العقل المفكر ويفضله ، كفاحه ضد الدين ؛ لكنه استدار فيما بعد ضد نفسه ، وصار عدو العقل حين زعم ان الاحساس ، الشعور ، الاقتناع الخاص⁽¹⁾ ، ان هذا العنصر الذاتي كان مقياساً لما كان يفترض ان تكون له قيمة بالنسبة الى الانسان . وعليه ، فإن هذه الذاتية لا يمكنها ان تفضي إلا لآراء . وهكذا فإن هذا العقل المزعوم جعل من الرأي ما يجب ان يكون عليه بالنسبة الى الانسان ، ما هو نهائي واخير فيه ، وأكد من جهته إثبات الزهد والتسك بأن العقل لا يمكنه بلوغ الحقيقة ؛ لكنه اضاف هذا فقط وهو بوجه علم القول بأن الحقيقة كانت شيئاً ممتنع البلوغ .

اذن نصادف هذه المفاهيم على الفور . فقد اتخذت ثقافة العصر العامة كمبدأ لها القول بان الحق لا يمكن ان يعرف⁽²⁾ . ان في ذلك لبداً يمكن اعتباره بمثابة طابع عميز للعصر . لهذا فقد يجعل في علم اللاهوت Theologie أيضاً انه لا يبحث بعد عن الحق في العقيدة ، الكنيسة ، الطائفة ، وان هذا لم يعد رمزاً ، فعل ايمان يتكوّن منه الأساس ، لكن كل واحد ينشئ لنفسه معتقداً حسب اقتناعه الشخصي ، وكنيسة وإيماناً ؛ وان العلوم اللاهوتية ليست ، من جهة ثانية ، مبنوثة إلا من زاوية تاريخية ؛ ويكتفى في ذلك بأبحاث تاريخية كما لو انه لا يوجد شيء آخر يمكن القيام به سوى معرفة الآراء المختلفة⁽³⁾ ؛ لانه لم يعد من الوارد البحث عن الحقيقة في هذه الحالة ؛ فهذه ليست إلا

(1) a. t. 3, I : اقتناع شخصي مثل الاقتناع يكونه كل منا في ذاتيته (25, III) X

(2) a. t. 3, I : لو بدأنا بما نصادفه في التمثيل الأول الذي يظهر ، فاننا لا نستطيع القيام بشيء آخر غير ان نذكر على الفور هذا الرأي في تاريخ الفلسفة . وبالتالي فإن هذا الرأي هو المحصلة التي تغلغل في الثقافة العامة - مفهوم شائع على نحو ما في عصرنا ، وهو اللبدا الذي به نتفاهم وتنعارف ، افتراض يعتبر نهائياً ويستخدم مرتكزاً لكل النشاط العلمي (25, XIII)

(3) 3, I : اضافة ؛ وبداية الأمر المراد هو تمجيد جميع الآراء واعتبارها كشيء يفترض بكل واحد ان يناقشه مع نفسه .

اعتبارات ذاتية . كذلك فان المعتقد المسيحي لا يُنظر اليه الا كخليط من آراء متشابكة بحيث ان الحقيقة ليست هي الهدف .- صحيح ان الفلسفة تنشُد كهدف أخير ، كجوهر مطلق ، الاقتناع الشخصي ، بالمقارنة مع الذاتية ، لكنها تميّز إذا كان الاقتناع لا يستند إلا لأسباب ذاتية ، كالأحاسيس والمشاعر والحدوس ، الخ . وبوجه عام فردية الذات ، ام أنه ناجم عن معرفة طبيعة الشيء ، ماهية الموضوع . فليس اقتناع الذات الخاص إلا رأياً .

هذا التعارض بين الرأي والحقيقة المدهش جداً ، المزدهر كثيراً في عصرنا والبارز تماماً ، انما نلاحظه أيضاً في تاريخ الفلسفة ، مثلاً في عصر سقراط وأفلاطون ، عصر فساد الحياة اليونانية ، حيث يتجلّى لدى افلاطون الفرق بين Exrotiun, S6E . فنلاحظ تعارضاً مماثلاً في عصر الانحطاط العام والسياسي لدى الرومان في عهد اوغوست وما بعده ، مثلاً ، في الابيقورية على صورة اللامبالاة في موضوع الفلسفة ؛ وهكذا عندما قال المسيح «جئت الى العالم لاعلم الحقيقة» ، ردّ عليه بيلاطس : «ما هي الحقيقة ؟» (1) ، ان في ذلك رداً مع تنفس عميق وفيه شيء ما معناه : ان الحقيقة من الماضي ، لقد انتهينا منها ، لقد تخطيناها ، لم يعد ثمة فائدة من الرغبة في معرفة الحقيقة والرضبة في الكلام عنها (2) .

واذا انطلقنا الآن ، بخصوص تاريخ الفلسفة ، من هذه الفكرة القائلة انه لا يمكن معرفة الحقيقة ، وان العقل المفكر لم ينتج سوى آراء ، فان دلالة تاريخ الفلسفة تكون بالغة البساطة : إنها المعرفة ، علم الآراء فقط ، تعني خصوصيات الآخر ؛ لانه طالما ان الرأي هو ما يعود لي ، ولا يعود لي ، وبما ان كل فرد له رايه ، فهو خاصية كل ذات ؛ والحال فإن خصوصيات الآخرين هذه هي في نظري شيء غريب ، عنصر خارجي ، محض تاريخ ، موت . منذ نلّ يشدو تناريخ الفلسفة سطحياً ؛ مثيراً للسام ، بدون فائدة ، إلا للتعليم والبحر . عندها لا املك الا كتلة عابثة ، مادة فارغة ؛ انا لست في داخلها ، وهي ليست لي . وان الانشغال على هذا النحو بمادة غريبة ، الاكتفاء بالسطحي ، ما هو إلا عبثاً ذاتياً .

II

انذا لم يعتبر تاريخ الفلسفة الا كمجموعة عارضة من الأفكار والآراء ، يكون غير نافع إلا للتعليم . فلنتجرّ ، الفواص ، معناه : معرفة امور غريبة ، عجيبة ؛ وعادة تعتبر الكلمات البديهة

(1) يوحنا ، XVIII ، 37-38 .

(2) a. t. 3 . I : ان التمين الحقيقة قد انتهى ، لقد انتهينا منه منذ الآن فصاعداً ؛ انا اكثر تقدماً ونعلم انه لم يعد في الوارد معرفة الحقيقة ، لقد تخطينا وجهة النظر هذه . ان الذي يؤيد هذا الرأي ، فقد تخطئه في الواقع (XIII ، 27) .

Les immondices بمثابة الكلمة الأخيرة للغواص . ان الانشغال بآراء الغير لا يمكنه ان يكون مفيداً لفكرنا الشخصي ، للحقيقة . واذا توجب اعتبار الفلاسفات بأنها آراء ، فإنها لا تعود تقم اهماماً حقاً .

I

الا انه بخصوص تاريخ الفلسفة يقال : ربما يكون لها فائدة ، ربما يمكنه تقديم خلدعة أخرى . وبالتالي يجب ان ينجح عنه ان الجهد المبذول من قبل الفكر لا يدرك الحقيقة هو جهد ضائع . هذا ما يقوله شيشرون Cicéron عن الله في تاريخه السطحي للأفكار الفلسفية (1) . فهو بلا ريب يهريه على لسان أبيقوري ، لكنه لا يعرف شيئاً أفضل من ذلك ؛ وهذا يدل على انه هو نفسه لا يملك رأياً مختلفاً . يقول الابيقوري اننا لم نصل الى تكوين فكرة صحيحة عن الاله ، وبالتالي ان جهد الفلسفة لبلوغ الحق هو جهد بدون قيمة ؛ وانه يترتب على تاريخ الفلسفة ان الأفكار المختلفة ، الفلاسفات المتنوعة التي ظهرت انما تتعارض مع بعضها البعض ، وتتحارب وتتهافت . ان هذه الواقعة ، التي لا يمكننا تجاهلها تستخدم عادة كمرتكز لاثبات لا جدوى الفلسفة من خلال تاريخها . يبدو مبرراً وحتى ما دوناً به تطبيق كلام المسيح على الفلسفة : « دع الاموات يدفنون موتاهم واتبعني » (2) . وهكذا يبدو تاريخ الفلسفة بمجمله ليس فقط كملكوت للموتى ، للمتوفين جسدياً ، وانما كملكوت أيضاً للناس المقتولين والمدفونين روحياً وفكرياً . عندئذ ينبغي إبدال « اتبعني » من « اتبع نفسك بتفكك ، وتوقف عند اقتناعك الشخصي ، لانه لم يذهب أحد أبعد عما ذهب ا » . هذا بكل وضوح هو عكس تطالب المسيح بعدم الاهتمام بما هو ميت ، فالملطوب هو الرجوع الى الذات ، البحث في الذات لاكتشاف ملكوت الله (3) . يقول المسيح : « اذا شاء احدكم ان يتبعني ، فليتخل عن نفسه » (4) اي عن خصوصيته ، عن رأيه .

صحيح انه قد تشكل عندئذ فلسفة جديدة تقول بان الآخرين لم يبتدوا بعد الى الحقيقة . فلسفة لا تدعي فقط انها هي الحقيقية في النهاية ، بل انها تكمل الفلاسفات السابقة الناقصة والمغلوبة . غير انه ينبغي ان نطبق على هذه الفلسفة أيضاً كلام الرسول بولس الى انانياً : « اقدم اولئك الذين يجب ان يأخذوك كوجوده أمام الباب » (5) اذن الفلسفة التي ستدحض فلسفتك وتحل محلها ولن تتوانى عن الظهور طالما انها لا تفسح في المجال أمام سواها .

(1) De natura Deorum, I, Ch: I. (نص لاتيني ، ص 85 من الأصل) .

(2) لوقا ، IX ، 60-59 . متى ، VIII ، 22 .

(3) لوقا ، XVII ، 21 .

(4) لوقا ، IX ، 23 .

(5) اعمال ، V ، 9 . الاستشهاد غير متطابق تماماً مع نص اعمال الرسل .

وإذا أردنا ان نعيّن عن كتب اكثر هذه الوجهة ، تنوّع الفلسفات . توجّب علينا التسلّول والبحث عن شأن هذا التنوع ، هذا التعارض بين وحدة الحقيقة والعقل ، وحدة المعرفة ، العقل المفكر ، نعمي الفلسفة ، وكثرة الفلسفات . واننا نرغب في شرح نظرنا ، في ان نجعل انفسنا فاهمين لهذه الكثرة ، هذا التعارض . وعليه سيكون بين ايدينا تقديم يعالج العلاقة بين الفلسفات العديدة والفلسفة الوحيدة ، الأمر الذي سينورّ الفرق القائم بين الفلسفة وتاريخها : عندئذ سنرى ان هذا التنوع لا يضر بالفلسفة - بإمكانها - فحسب ، بل انه ضروري لهذه الدراسة ، وانه من المفيد الملاحظة أولاً باننا ننطلق مؤكداً من القول بأن الفلسفة غايتها معرفة الحقيقة او ادراكها بالفكر (1) .

وعلينا الافتراض بأن موضوع الفلسفة معلوم ؛ انه يبدو خاصاً ، غير ان الأعمّ او بالحريّ الشمولي ذاته ، الشمولي المطلق ، الخالد ، هو ما يكون بذاته ولذاته . كذلك يمكن ان نعتد بوجود خاص مواضيع الفلسفة ، نعمي الله ، العالم ، الروح ، النفس ، الانسان . في الواقع وحده الله هو موضوع الفلسفة ، نعمي ان غايتها معرفة الله . وهذا الموضوع مشترك بينهما وبين الدين مع هذه المفارقة وهي ان الفلسفة تنظره بالفكر ، بالعقل ، بينما ينظره الدين بالتمثل . فما يقدمه لنا تاريخ الفلسفة انما هي افعال العقل الذي يفكر ؛ ويعتبر التاريخ السياسي أو العلمي افعال العقل الذي ينشد شخصيات كبيرة ، دولاً ؛ وهو يعلمنا كيف تمحلّ هذا العقل في ولادة الدول وتمايقها وانهارها . ويعتبر تاريخ الفن الأفكار في الشكل الخيالي الذي يعرض الأفكار كحدوس ويعرض تاريخ الفلسفة أفكار الفكر . إنه يستدعي الوعي العاقل . فيمثل لنا ابطال الفكر ، الفكر الخالص ، كما يجب ان نراهم في افعالهم . ويكون الفعل ممتازاً على قدر ما تكون خصوصية الفاعل قليلة الانطباع بطابعه . ذلك ان الخاص في الفلسفة ، نعمي نشاط الفيلسوف الخاص بمحّي ، وان حقل الفكر الخالص هو الذي يبقى وحده ؛ واذا قابلنا هذا الميدان مع ميادين أخرى ، فلا بد لنا من اعتباره الاشراف والاكمل ، لان التفكير هو النشاط الذي يميّز الانسان . فهذا عاقل ، مفكر دائماً ، غير انه لا يفكر تفكيراً خالصاً في الاحاسيس والحدس والرغبة والخيال ؛ اذ لا يمكن التفكير على هذا النحو إلا في الفلسفة ؛ فهنا بالذات نفتكر ، متحرّرين من كل التمييزات المعروفة ، من كل الخصوصيات ؛ وهذا بالذات هو المجال الذي نريد ان نتأمّله في حركته . - يترتب على ذلك ان افعال العقل المفكر ليست مغامرات . فالتاريخ العالمي ليس رومانسياً فحسب ؛ وهو ليس مجموعة افعال وأحداث عارضة ؛ فللمصادفة لا تهيمن عليه ؛ والحوادث فيه ليست ميادين لسباق فرسان ضامعين ، ولا أعمال ابطال

(1) I ، 3 ، إضافة : ليس الاعتراف بانّه لا يوجد شيء لنعرفه ، على الأقل ان الحقيقة الصحيحة لا تستطيع معرفة ذاتها ، ولكن الحقيقة الزمنية ، المتناهية (اي الحقيقة التي هي لا حقيقة في الوقت نفسه) هي وحدها التي نعرف ؛ يضاف الى ذلك اننا في تاريخ الفلسفة نتناول الفلسفة ذاتها (XIII, 31 sq.)

يخوضون معارك عابثة ، ولا أعمالاً وتضحيات غير مفيدة في سبيل موضوع عارض ؛ ولا يزول فعله دون ان يترك آثاراً ؛ ولكن الاحداث تشكل فيه تسلسلاً ضرورياً . وهذا أيضاً الحال في تاريخ الفلسفة . فليس من الوارد فيه التعامل مع أفكار استيهامية ، مع آراء الخ . اخترعها كل واحد بمقتضى فكره الخاص او تخيلها حسب هواه ؛ ولكن بما أن المقصود هنا النظر في النشاط المحض والضروري للروح ، فلا مناص من أن يكون في كل حركة الروح العاقل تسلسلٌ ضروري وجوهري . إننا بهذا الايمان بالروح الكوني ، الشمولي ، يجب ان نشرع في دراسة التاريخ ولا سيما تاريخ الفلسفة .

II

التأمل الثاني يتناول موقفَ الفيلسوف تجاه تشكيلات ونتائج الروح الأخرى . لقد سبق لنا القولُ بان الانسان يفكر وان في ذلك طابعه الجوهري ، وان الفكر يتدخلُ ليس فقط فيما هو غاية الفلسفة ، بل أيضاً في مجموعة من المواضيع الأخرى التي هي أيضاً نتاجات الفكر واعماله . كذلك فإن الدين ، الفن ، تشكيل الدولة الخ . هي من أعمال الروح العاقل ، ومع ذلك فلا بد لنا من استبعادها هنا . اذن السؤال الذي يطرح هو التالي : بم تمتاز هذه الأعمال عن النتائج التي تشكل موضوعنا ؟ أيضاً : ما العلاقة التاريخية القائمة بين فلسفة عصرنا وبين الدين والفن والسياسة الخ . في ذلك العصر .

سنشرح هاتين الوجهتين في التقديم لهدفٍ توجيهي حتى نعلم كيف يجب ان نتناول تاريخ الفلسفة في هذه الدروس . ان هاتين الوجهتين تساعدانا على الانتقال أيضاً الى وجهة نظر ثالثة ، التقسيم ، الوجهة العامة لمجرى المجموع التاريخي . انني لن أتوقف عند تأملات خارجية في تاريخ الفلسفة ، حدواهُ ، ومختلف الطرائق للنظر فيه . ففائدته ستظهر نفسها بنفسها .

في الختام سأتحديث بايجاز عن المصادر ، كما هو العرف . انما التقديم يرمي فقط الى اعطاء فكرة أدق عما نريد تناوله . والفكرة التي سنتوسع فيها هنا هي المفهوم بالذات : وستمكننا هنا من البرهان عليه (لأنه بذاته ولذاته) . ويرجع برهانه الى علم الفلسفة ، المنطق . ومن الممكن ان نقدمه على وجه عارض ومبسّط وذلك بربطه بمفاهيم أخرى معروفة لدى الوعي المثقف العادي ؛ غير ان هذا ليس من الفلسفة في

شيء ، لكنه يسهم في ايضاحها .

III- II

في المقام الأول يأتي ذات المفهوم ، غاية تاريخ الفلسفة ، ثم علاقة الفلسفة بالنتائج الأخرى للعقل البشري : الفن ، الدين ، تشكيل الدولة ، الخ . وبشكل خاص علاقتها بالتاريخ .

أ - مفهوم تاريخ الفلسفة

. II

ما سندرسه هنا -تتمة لتشكيلات الفكر . وهذه هي الطريقة الأولى والأكثر سطحية التي يظهر فيها تاريخ الفلسفة . وسرعان ما تتصل بها الحاجة الى معرفة الغاية ، الفكرة العامة التي تربط المتكاثرات ، المتنوع الذي يمثله هذا التعاقب ، والى أي وحدة تنتسب هذه الجمهرة من العناصر بحيث انها تكون مجموعاً ، كلاً ؛ ثم ما هي هذه الوحدة ؛ هاكم اذن ما يشكل أولاً الغاية الماهية . اذن نحن على حق في تطلعنا الى التمييز الدقيق بين الغاية والماهية قبل ان نهتم بالخاص . اننا نريد أولاً إلقاء نظرة شاملة على الغاية قبل ان نعرف اشجارها المتنوعة . وان ذلك يتأملها أولاً لا يرى الغاية في مجملها ، فيضل فيها ويقع في الالتباس . كذلك هو حال الفلاسفة الذين لا يحصى عددهم ، الذين يتحاربون ويتعارضون . وربما نضطرب فيما بعد إذا شئنا ان نعرف أولاً مختلف الفلاسفات . فلربما منعنا الأشجار من رؤية الغاية ، ومنعنا الفلاسفات من رؤية الفلسفة . وهذا لا يحدث في اي مكان بسهولة ولا غالباً إلا في تاريخ الفلسفة . فينجم عن كمية الفلاسفات اننا لا نلاحظ حتى الفلسفة واننا نزدريها .- على هذا تركز هذه الحجة البالغة السطحية التي تزعم ، بشيء من المعرفة ، ان تاريخ الفلسفة عقيم ، وان فلسفة تنقض الأخرى ، وان جمهرة الفلاسفات تثبت بطلان Inanité المشروع الفلسفي . هكذا يتكلمون حتى عندما يهتمون او يبدوون مهتمين بالحقيقة ، فيقال انه يجب البحث عن الشيء الوحيد ، الوحدة ، نعني الحقيقة التي هي واحدة ، وان كمية الفلاسفات ، التي تؤكد كل منها انها هي الصحيحة ، تتعارض مع هذا المبدأ القائل ان الحق هو الوحدة .

ان الجوهر الواجب تصوّره في هذا المدخل يتصل اذن بهذه المسألة : كيف نفسر

هذا التناقض بين وحدة الحقيقة وعدد الفلسفات الكبير ؟ ماذا ينجم عن هذا العمل الطويل للروح البشري وكيف نفهمه ؟ وبأي روحية سنعالجُ تاريخ الفلسفة ؟

ان هذا التاريخ هو تاريخ الفكر الملموس الحر او تاريخ العقل . ان الفكر الملموس الحر لا يهتم إلا بذاته . فلا شيء عقلاً إلا وهو نتيجة للفكر - ليس الفكر المجرد ، لان هذا هو تفكير الادراك ، بل الفكر الملموس ؛ إنه العقل . وبشكل أدق ، يجب ان تصاغ هذه المسألة على النحو التالي : بأي معنى ينبغي علينا النظر في تاريخ العقل المفكر ، نعني ما هي الدلالة التي ننسبها إليه ؟ على هذا يمكننا الرد بأنه لا يمكنُ عرضه بأي معنى آخر سوى معنى الفكر نفسه ؛ حتى انه يمكنُ القولُ ان المسألة سيئة الطرح (Unpassend) . وبخصوص كل موضوع يمكنُ التساؤل ما هو معناه او ما هي دلالاته ؛ وهكذا بالنسبة الى عمل فني ماذا يعني شكله ، وفي امر اللغة ماذا تعني العبارة ، وفي شأن الدين ما معنى التمثل أو العبادة ، وبصدد أعمال أخرى ما هي قيمتها الأخلاقية ، الخ . ان هذه الدلالة او هذا المعنى ليست شيئاً آخر سوى الجوهر أو العام ، جوهر موضوع ، وهذا الجوهر انما هو الفكر الملموس لموضوع ما . وعلى هذا المنوال نجدنا دائماً أمام عنصرين ، احدهما خارجي وثنائهما داخلي ، مظهر خارجي مُدرك ، موضوعٌ حدسٍ ، ودلالة هي الفكرة بكل وضوح ؛ والحال ، بما أن موضوعنا بالذات هو الفكرة ، فليس ثمة أمران مختلفان ، وانما الفكرة هي ماله دلالة لذاته . فالموضوعُ هنا هو العام ، وليس ثمة مجال للبحث عن دلالة منفصلة أو قابلة للفصل عن الموضوع . وهكذا ، ليس لتاريخ الفلسفة دلالة أخرى ، تعيين آخر سوى الفكر نفسه ؛ فهو بمثابة ما هو أهم وأرفع وما نعجز عن وضع أي فكرٍ فوقه . وبخصوص عملٍ فني ، يمكننا التأمل ، والتساؤل عما إذا كان الشكل يلبي الفكرة ؛ اذن يمكننا السيطرة عليه ؛ لكن تاريخ الفكر الحر لا يمكن ان يكون له معنى آخر ، دلالة أخرى سوى الكلام عن الفكر . فالتعيين الذي يحملُ هنا محل المعنى والدلالة انما هو الفكرُ عينه .

آن الأوان للإشارة الى الوجهات الأدقّ المتعلقة بالفكر .

فمن المهم هنا النظر في سلسلة من تعيينات الفكر والاشارة بادي ذي بدء الى

بعض المفاهيم العامة كلياً والمجردة التي سنستند اليها فيما بعد ، والتي سيصوّر لنا تطبيقها مفهوم تاريخ الفلسفة على نحو أدق . فليست هذه المفاهيم هنا سوى مفترضات ؛ ونحن لن نعالجها ولن نبرهن عليها من الوجهة المنطقية ، الفلسفية ، النظرية . وستكفي إشارة تاريخية اولية الى هذه المفاهيم .

I - تعيينات أولية

. III.II

اليكم هذه التعيينات : الفكر ، الماهية ، الفكرة او العقل وتطورها .

. I

انها تعيينات للتطور وللملموس .-

ان حصيللة التفكير ، الفكرة ، هي بوجه عام موضوع الفلسفة ؛ فالفلسفة تظهر لنا أولاً كأنها شكلية ، والماهية كفكرة متعينة ؛ فالفكرة هي الفكر في كليته (I) ، الفكر المتعين في ذاته ولذاته . بوجود عام . الفكرة هي الحقيقة والحقيقة وحدها . وتكمن طبيعة الفكرة في تطورها .

I - [الفكر كماهية وفكرة] .

أ - الفكر

. II

يأتي الفكر في المقام الأول

. III

الفلسفة فكرية ، عقلية ؛ سبق ان لاحظنا ذلك . والفكر هو ما يكون أشدّ باطنية ، انه Le nyemovixón . ان الفكر الفلسفي هو فكر العام . نتاج التفكير هو الفكر ؛ وهذا يعني ان يكون ذاتياً او موضوعياً ؛ إنه Le vorç عند انكساغوراس Anaxagore اننا نعلم العام مجرداً ممايز عن الخاص ؛ في حين انه شكل فقط وامامه الخاص ، المضمون . واذا توقفتنا أمام الفكر بوصفه عاماً ، فإننا نلاحظ سوى حالات قليلة ، نظراً لوعينا ان المجرد لا يكفي ، لا يرضي . من هنا جاء القول : ما هذه إلا افكار . - ان الفلسفة لا تهتم إلا بالعام الذي له مضمون بذاته . لكن العام من حيث هو عام يأتي أولاً ، إنه مجرد ؛ إنه الفكر ، لكنه الفكر الخالص ، المجرد . وما الوجود ، الجوهر ، الأحد ، الخ ، سوى افكار من هذا النوع مجردة تماماً .

ب - الماهية

. II

ليس الفكر فارغاً البتة ، مجرداً البتة ، انما هو مُقرَّرٌ ومتعَيَّنٌ بذاته ؛ أو هو ملموسٌ جوهرياً . هذا الفكر الملموس نَسَمِيه ماهية . فلا بد للفكر من أن يكون ماهية ، ومهما يكن ظاهرها مجرداً فلا مناص لها من ان تكون ملموسة بذاتها . فمن جهة ، يصحُّ القولُ إن الفلسفة تهتمُّ بالتجريدات طالما ان موضوعها هو الافكار ، نعتي طالما انها تتجردُ عن المحسوس ، عما يُسمَى ملموساً ؛ ومن جهة ، هذا كلام باطل ؛ فالتجريداتُ هي من مجال التأمل ، الادراك ولا تنتسبُ الى الفلسفة ؛ ومن اليبين ان اولئك الذين يوجهون هذه التهمة الى الفلسفة هم اولئك الذين يكونون الأكثر غوصاً في تعيينات التأمل ، بينما يتخيّلون انهم يغوصون في المضمون الشديد التعيين . وحين نتحرى الأمر ، نرى انهم لا يحيطون إلا بالمحسوس من جهة ، وبالفكر الذاتية ، نعتي التجريدات من جهة ثانية .

. III

في المقام الثاني ، تأتي الماهية ؛ انما شيء آخر غير الفكر المحض . (في الحياة العادية تعتبر الماهية عادة كفكر متعَيَّنٌ فحسب) . انها معرفة حقيقية ، وهي ليست الفكر من حيث هو فكر عام فقط ؛ وانما الماهية هي الفكر المتعَيَّنٌ بذاته في حيويته ونشاطه ؛ فإما هي الفكرُ الذي ينسب لنفسه مضموناً ؛ واما هي العام الذي يتخصّص (مثال ذلك ان الحيوان كشديي ، هو وصف يضافُ الى تعيينه الخارجي ، كحيوان) . ان الماهية هي الفكر الذي صار فاعلاً ، قادراً على التعيين الذاتي ، على إبداع نفسه ، على معاودة إنتاجه ؛ وهذا ليس مجرد شكل لأجل مضمون ، فهو يتشكّلُ بذاته ، يمنح نفسه مضموناً ويعيّنُ شكله (سيظهرُ تعيينه في تاريخ الفلسفة) . ذلك ان الفكر لم يعد مجرداً ، وانما هو متعَيَّنٌ من خلال تعيين ذاته بذاته ، وحين ندلُّ عليه بكلمة : ملموس . لقد منح لنفسه مضموناً ، صار ملموساً ، في نمو مشترك - يتضمّن عدة تعيينات في وحدة ، تكونُ متحلّةً على نحو لا يقبلُ التجزؤ - ، هذه هي التعيينات المختلفة التي لا يمكن فصلها . إن التعيين المجردين اللذين تشكّلها في وحدة هما العام والخاص . ان كل ما هو حقاً حيٌ وحقيقي يكون مركباً ويتضمّنُ بذاته علةً تعيينات . هكذا يكون ملموساً النشاط الحي للروح . - وعليه ، يكونُ العام هو تجريد الفكر ؛ لكن الماهية هي ما يتعَيَّنُ ما يتخصّصُ .

ج - الفكرة

. II

إن الفكر الملموس المعبر عنه على نحو أدق ، هو الماهية ، وهذه اذا كانت متعينة على نحو أفضل تكون هي الفكرة . ان الفكرة هي الماهية على قدر ما تتحقق . ولكي نتحقق ، لا بد لها من تعيين ذاتها بذاتها ، تعيينا ليس هو بشيء آخر سوى ذاتها . اذن ، يكون مضمونها هو ذاتها ؛ وعلاقتها اللامتناهية بنفسها هي انها لا تعين إلا بذاتها .

1827 . XI . 1 . III

إن الفكرة او العقل هي الماهية أيضاً ، لكن مثلما يتعين الفكر كماهية ، يتعنى العقل كفكر ذاتي . عندما نقول في مفهوم انه يتعين بذاته ، نقول أيضاً إنه مجرد . فالفكرة هي الماهية في املائها ، التي تمتليء من ذاتها . ان العقل او الفكرة ، حر ، غني ، تمتليء بذاته بالمضمون ؛ وهو الماهية التي تمتليء ، التي تمتلح ذاتها واقعها . ويمكنني القول ماهية شيء ما ، لكنني لا استطيع القول فكرة شيء ما . النفس هي الماهية ، تمتلح لنفسها الوجود في الجسد ، في الواقع . عندما ينفصل المفهوم والواقع يموت الانسان . غير أن هذا الاتحاد لا يجوز تصووره بوجوه عام كوحدة ، اذ العقل في جوهره هو حيوية ، فعالية ؛ ان فعاليته الأساسية تكمن في كون الماهية تنتج نفسها ، تتخذ لنفسها مضموناً ، لكن بطريقة يكون فيها هذا النتائج متطابقاً معها باستمرار . ان الواقع يتوقف دائماً على الفكرة ، وهو ليس لذاته أبداً . انه يبدو كأنه مفهوم آخر ، مضمون آخر ، غير ان الأمر ليس كذلك . فالفرق بين الموضوع والماهية لا يتوقف الا على شكل الظهور extériorité . ان الواقع يطرح نفسه متطابقاً مع الماهية .

. II

إن الفكرة هي ما نسميه الحقيقة ؛ انها كلمة كبيرة . وستبقى كبيرة دائماً بالنسبة الى الانسان غير المنحاز ، وسترفع له قلبه . في هذه الأزمنة الأخيرة ، تم التوصل ، حقاً ، الى هذه النتيجة بأننا لا نستطيع معرفة الحقيقة . لكن موضوع الفلسفة هو الفكر الملموس الذي يكون ، في تعيينه الأخير ، الفكرة او الحقيقة بالذات . أما التقرير بأن الحقيقة لا يمكن ان تعرف ، فإننا نصادفه في تاريخ الفلسفة وسوف ندرسه هناك . يكفي ان نذكر ان مؤرخي الفلسفة هم الذين أخذوا ، جزئياً ، بهذا المفهوم الشائع . مثال ذلك ان تَنَمَان Tenneman ، وهو كانطي ، يعتقد انه مما لا معنى له

الرغبة في معرفة الحقيقة ؛ الأمر الذي يبرهنه ، في نظره ، تاريخ الفلسفة . غير انه من غير المعقول ان نتمكّن من التسليم بذلك ، ومن الاهتمام به أيضاً ، دون غاية . عندئذ لا يكون هذا التاريخ سوى تعدادٍ لأراء من كل نوع ، يزعّم كلٌ منها زعماً باطلاً بأنه هو الحقيقة . ومن المفاهيم الشائعة الأخرى القول بأننا نستطيع دونما ريب معرفة شيء ما من الحقيقة ، لكن بعد الافتكار (- بان الحقيقة لا تستطيع ان تعرف مباشرةً بالادراك والحدس ، ولا بالحدس الملموس الخارجي ، ولا بالحدس العقلي المزعوم ، لان كل حدس من حيث هو حدس ، يكون محسوساً (1)) . إنني الفتُ الى هذا المفهوم الشائع . فمعرفة الحقيقة او القدرة على معرفتها هما أمران متمايزان ؛ إلا ان التروّي وحده يعلمني ما هي الحقيقة . مثال ذلك أولاً : اننا لا نستطيع ان نعرف الحقيقة ؛ وثانياً : وحده التروّي يجعلنا نعرف الحقيقة . وحين نشير بشكلٍ أدقّ الى هذه التعيينات ، نتقدّم في تمثّلنا .

. I-II

ان التعيينات الاولى التي اكتسبناها هي اذن القول ان الفكر ملموس ، وان الملموس هو الحقيقي واننا نصل الى الحقيقة بالفكر . وان التعيين الجديد هو ان الروح يتنامى بذاته من صلّب ذاته (aus sich) .

2 - الفكرة من حيث هي تطوّر

. II

ان ما يأتي في المقدمة هو ان الفكر الحر ملموس بذاته جوهرياً ؛ يتصل بذلك انه فكّر حي ويتحرك من تلقاء ذاته . والطبيعة اللامتناهية للروح ، انما هي سيرورتها الداخلية ، القائمة على عدم الراحة ، والقائمة جوهرياً على الانتاج والوجود باننتاجها ؛ ويمكننا تصور هذه الحركة كتطور ؛ ان فعل الملموس هو تطور أساساً .

(1) A. T., 3, 1 : : أدكرّ هنا اولاً بالمفهوم الشائع القديم القائل انه يوجد حقيقة في المعرفة ، ولكننا لا نعرف الحقيقة الا بشرط التأمل ، على طريقة ما برجل مرفوعة . . . وانما فقط لأجل جهد العكس (X111, 27) .

ان فيه مفارقةً ، واذا أدركنا تعيين الفوارق التي تحدث - والسيرورة تؤدي بالضرورة الى شيء آخر - فان الحركة تتجلى كتطور . ان هذه الفوارق تتجلى اذا توقفتنا حتى أمام التمثل المعروف للتطور . غير ان الذي يهم هو التأمل في هذا التمثل .

. I

ينبغي التساؤل أولاً عما هو التطور ؛ يُعتبر هذا التمثل معلوماً ويُعتقد فيما بعد أنه لا داعي لشرحه . لكن ما يميز الفلسفة هو بالتحديد التدقيق فيما هو مظنون كأنه معلوم وما يتخيله كل منا بأنه معروفه لديه مسبقاً . وهذا ما يستعمل ويستخدم دون النظر فيه ، ان ما يستعمل في الحياة العادية انما ترتبه الفلسفة ، تعبّرهُ ، تشرحه ، لان هذا المعلوم هو تحديداً المجهول بالنسبة لمن لا يملك ثقافة فلسفية . اذن يجب علينا التشديد على مختلف النقاط التي تتجلى في التطور لكي نتعرف الى ما سيأتي . غير أنه لن يكون من الوارد الوعي العقلي التام لهذه الماهية ؛ ولا بد لذلك من تطور جديد . فقد يتبين ان هذه التعيينات لا تفي شيئاً يذكر ؛ لكن على كل دراسة الفلسفة ان تثبت بطلانها .

لا مناص للفكرة ، من حيث هي تطور ، أن تصنع لنفسها أولاً ما هي عليه ؛ وهذا يبدو تناقضاً في نظر الادراك ، لكن جوهر الفلسفة يمثل بدقة في حل تناقضات الادراك .

فما يتعلّق بالتطور كتطور ، امامنا امران ينبغي التفريق بينهما - امامنا حالتان اذا صح القول - المكتنة ، القوة ، الكائن بداته (Potentia) والكائن لذاته ، الواقع (Actus) .

أ - الكائن بذاته

. II

ان ما يتجلى لنا على الفور في التطور ، هو انه يجب وجود شيء ما يتطور ، يتنامى ، اذن وجود شيء ما كامن - البذرة ، المكتنة ، الاستعداد ، القوة ، ما يسميه ارسطو الوجود بالقوة Svvamis ، اي الإمكان (غير انه الامكان الفعلي ، وليس إمكاناً بوجه عام ، إمكاناً سطحياً) ، او كما نسميه ، الكائن بذاته ، ما يوجد بذاته وعلى هذا النحو فقط .

عادة لدينا عما هو كائن بذاته هذا الرأي الرفيع بأنه هو الحق ، الحقيقة . فمعرفة الله والعالم تسمى معرفتها بذاتها . والحال ، ما هو بذاته ليس هو الحق بعد ، وانما هو المجرد ؛ انه بذرة الحق ، الاستعداد ، الكائن بذاته للحق . وهو شيء ما من اللطيف الذي يتضمن في ذاته مواصفات كثير من الأشياء ، لكن في صورة اللطافة ،

البساطة - إنه مضمونٌ ما يزال مغلفاً .

البذرةُ تشكّل مثلاً على ما نقول . إن البذرة بسيطة ، تكادُ تكون نقطة ؛ لكن المجهر لا يمكنه ان يكتشف فيها شيئاً يُذكر ؛ لكن هذه البساطة حُبلى بكل صفات الشجرة . فكلُّ الشجرة في البذرة ، الاغصان ، الاوراق ، لون؟ها ، رائحتها ، طعمها ، الخ ؛ غير ان هذا الشيء اللطيف ، البذرة ، ليست هي الشجرة عينها ، هذا المجموع المتنوع لم يوجد بعد . من المهم ان نعرف انه يوجد شيءٌ بالغ اللطافة ، متضمناً بذاته كثرةً ، لكنه مع ذلك لم يوجد لذاته بعدُ . - ويشكّل الأنا مثلاً اعظم ما نقول . فعندما أقولُ : انا Moi اعني بذلك اللطيف المحض ، العام المجرد ، ما هو مشترك بين الجميع ؛ فكل واحد هو أنا . غير انه هو الأغنى تنوعاً على مستوى التمثلات ، الغرائز ، الميول ، الأفكار ، الخ . هذه النقطة اللطيفة ، الأنا ، تتضمن كل هذا . انها القوة ، الماهية الخاصة بكل ما ينميه إنسانٌ من صلبه بالذات (aus sich) . فيمكن القول بعد ارسطو ان كل ما ينمو هو مستبطن سابقاً في اللطيف ، البسيط بذاته ، في المكنة ، القوة Potentia ، في الاستعداد . ان التطور لا ينتج شيئاً اكثر مما هو قائمٌ بذاته سابقاً .

III .

البذرة هي ماهية النبتة ؛ اذا كسرناها لا نجد فيها سوى منطلق . تخرجُ النبتة منها . انها فعالة وهذه الفعالية تكمن في انتاج النبتة . ومن الجليّ ان النبتة هي هذه الحياة التي هي الفعالية . وما يبقى ، دون حياة ، دون حركة ، هو الخشب ؛ والتحول الى خشب ، التخشب هو الموت . ان النبتة من حيث هي واقعة انما هي نتاج متواصل . نتاج لذاتها من ذاتها . وتكتمل حياتها عندما تكون قادرة على إنتاج بذرة من جديد . وتملك النبتة بالقوة كل تكوين النبتة ؛ وان امتلاك القوة والانتاج هما عين الشيء . لا شيء ينتج ما لم يكن موجوداً من قبلُ . ان هذه الوحدة للمنطلق ، لما يُنتج ولما هو نتاج ، هي النقطة الأساسية التي يجب التوقف عندها هنا .

ب - الكائنُ هنا

في المقام الثاني ، ينبغي لما هو بذاته ، اللطيف ، المغلف ، ان يتنامى ، ان ينتشر . فالتطور معناه التثبّت ، الدخول في الوجود ، ان يكون شيئاً متميزاً . أولاً

هذا غير متميزٍ إلا بذاته وهو لا يوجد إلا في بساطته او في هذا الحياض ، شيمة الماء الذي هو صافٍ وشفاف مع تضمّنه بذاته كثيراً من المواد الفيزيائية ، الكيميائية ، وحتى من الامكانيات العضوية . وفي المقام الثاني ، يجب ان يكتسب هذا الكائنُ هنا ، الوجود هنا متعلقاً بشيءٍ آخر ، وان يوجد هذا وجوداً متميزاً . وهو عينُ الشيء ونفسه او بالحريّ هو المضمونُ نفسه وعينه بأن يكون الشيء بذاته ، المغلف ، او المنتشر ، موجوداً بهذه الصفة . هذه ليست سوى مفارقةً صوريّةً ، لكن كلّ شيء يتوقّف على هذه المفارقة .

. III

إن ما ينبغي ان يلاحظ ، من جهة ثانية ، هو انه في هذا السير من البذرة الى البذرة ، بين نقطة البدء ونقطة الانتهاء ، هنالك الوسط ؛ هذا الوسط اذن هو الكائن هنا ، الكائن المتميز ، التطور ، الانتشار الذي يتركز فيما بعد في البذرة البسيطة . ان كل ما يحدث ، كل البتة ، توجد مستبطنة من قبلُ في قوّة البذرة . ان شكل اجزاء المجموع ، جميع التعيينات الموجودة في تكوين البذرة تُنتجُ اولاً التطور ، الكائن هنا . هذا ما ينبغي التوقّف عنده . كذلك يوجد في نفس الانسان ، في الروح الانساني عالمٌ كاملٌ من التمثّلات ؛ انها مستبطنة في الأنا اللطيف . اذن لا يبدلُ الأنا على البذرة ، لكن جميع هذه التمثّلات تنامي صادرةً عن الأنا وعائدهُ اليه . ان في ذلك حركة الفكرة ، العقلاني . ان فعالية روحنا تكمنُ في بدل الجهد لإدخال هذه الجمهرة من التمثّلات في هذه الوحدة ، هذه المثالية Idéalité ؛ كما أنّ العقلاني عموماً ، ينبغي فهمه ، وفقاً لتعيينه الأساسي ، كما لو كان عليه مضاعفة الماهية ، وردّها الى بساطتها والحفاظ عليها فيها . ان ما ندعوه الكائن - هنا ، الوجود ، هو اذن ظهورُ ماهية البذرة ، الأنا . هذا هو الظهور ، التخارجُ ، في الطبيعة ؛ ويبدو كلّ تعيين منفصلاً عن سواه ، لكي يوجد منفرداً . الكائنُ هنا في الوعي ، الروح ، ندعوه معرفة ، ماهية عاقلة . اذن يكمنُ الروح في التوصلُ الى الكائن هنا ، ابي الى الوعي . انني كوعي لديّ موضوع ؛ فانا هنا وما هو في مواجهتي يكون هناك ؛ وبما ان الأنا موضوع الفكر فإن الروح يكمن في انتاج نفسه ، في اظهار ذاته ، في معرفة ما هو كائن .

. III-II

والمفارقة الكبرى هي ان الانسان يعلمُ ما هو عليه ؛ وعندئذ يكون موجوداً حقاً ؛ وبدون ذلك لا يكون العقلُ ، الحرية شيئاً . الانسان عقلٌ في جوهره ؛ الانسانُ عقلٌ ، كذلك الطفلُ ، الانسان المثقّف او غير المثقّف ؛ ولننقلُ بالحري ان امكان العقل موجودٌ في كلّ منا ، معطى لكل منا ؛ لكنّه لا يفيدُ الطفلَ في شيء ،

ولا يفيد الانسان غير المثقف ؛ انه ليس بأكثر من امكانية ، غير باطلة بكل تأكيد ، لكنها واقعية ، فاعلة بذاتها . ان الراشد وحده ، الانسان المثقف يعلم ، بالتربية ، انه عقل . انما المفارقة الوحيدة هي انه لدن البعض لا يوجد الا كمكينة ، بذاته ، وانه مشروح لدى الآخرين (expliziert) ، منتقل من صورة الامكان الى الوجود .

. I

عل هذا النحو نقولُ ان الانسان عاقلُ واننا نميزُهُ تماماً عن الانسان الذي وُلد حديثاً ، ذلك الذي يتقدم عقله نحونا من حلال نموه . كذلك فإن الولد إنسانٌ ، لكنَّ العقل لم يَوجد فيه بعدُ ؛ إنه لا يعلم ولا يقوم بشيء معقول ؛ انه يملك الاستعداد للعقل ، لكنه لم يَوجد بالنسبة اليه بعدُ . والمقصودُ جوهرياً بالنسبة الى الانسان ان يغدوما يكون عليه بذاته ؛ وهو لا يَوجد إلا على هذا النحو وجوداً فعلياً في أي مكان وفي أي شكل كان . - كذلك التعبير عن هذا على الوجه التالي : ان ما يكون بذاته يجب ان يصبح موضوعاً للانسان ، ان يصبح واعياً ؛ وعليه ، يتضاعفُ الانسان . فمن جهة هو عقلٌ ، ففكرٌ لكن بذاته ؛ ومن جهة ثانية يفكر يجعل من هذا الكائن ، من الكائن بذاته ، الموضوعُ في فكره ؛ وهكذا يكون الفكر موضوعاً ، موضوعاً لنفسه ؛ وهكذا يكون الانسان بنفسه ؛ فالعقلانية تنتج العقلاني (1) ، والفكر ينتج الأفكار . وما يكونه الكائن بذاته يظهر في الكائن بذاته ، ولو تأملنا في ذلك ، لرأينا ان الانسان الذي كان عاقلاً بذاته ويجعل من الأمر موضوعاً له ، لم يتجاوز النقطة التي كان فيها في البدء ؛ فما ينتجه الانسان يكون انتاجاً بذاته ؛ والشيء بذاته يستتب ، يبقى متاهياً ؛ لا يظهر شيء جديد ؛ فيبدو ان في الامر ازدواجاً نافلاً ؛ غير انه كبير هو التفريق الذي توفره هذه التعينات . ليس للمعرفة ، للتعلم ، للعقل ، للعلم ، بكل فعل بالذات ، من فائدة أخرى سوى فائدة الظهور ، الحدوث في الخارج ، التوضع ، اظهار ما هو كامن . - ولشرح ذلك يمكننا التمثل بأشياء الطبيعة .

. III-II

يترتب على هذا التفريق كل مفارقة التاريخ العالمي . فجميع الناس عقلاء . وان ما هو قاطع في هذه العقلانية هو ان الانسان حرٌ ؛ فهذه هي طبيعته ، وهذا جزء من جوهره ، غير ان الرق وجد لدى عدد من الشعوب وما يزال موجوداً جزئياً ؛ والشعوب لا تتدمر من ذلك . ان الشرقيين مثلاً هم اناس واحرار بذاتهم كبشر ؛

(1) 3. I . إضافة : عندئذ يسقط المكر ايضاً الى مرتبة اللاعقل ، وان في هذا اعتباراً آخر ، (XIII)

لكنهم ليسوا كذلك ، لانهم لم يعوا الحرية ويتقبلون كل استبداد ديني او سياسي .
وان كل المفارقة بين شعوب الشرق وتلك حيث ينعدم الرق ، هي ان هؤلاء يعلمون
انهم احرار ، وانهم يملكون الحرية .

II

كما ان الشعوب الأخرى هي بذاتها حرّة ؛ لكنها غير موجودة بعدد كشعوب
حرة ؛ هوذا أصل التعديل الواسع في حالة العالم نعني اذا لم يكن الانسان حراً الا
بذاته ام اذا كان يدرك بأن ماهيته ، تعيينه ، طبيعته ان يكون فرداً حراً .

III

الاوروبي يعرف نفسه ، فهو موضوع لنفسه ، والتعيين الذي يعرفه هو الحرية . فجوهراً الانسان
الحرية . وعندما يقول الناس شراً في المعرفة ، فانهم لا يعلمون ماذا يفعلون . حقاً ان قليلاً من
الناس يعرفون انفسهم ، يتموضعون . ان الانسان لا يكون حراً إلا عرف نفسه . اذن يمكننا ،
بوجه عام ، ان نقول شراً في المعرفة على قدر ما نريد ، فهذه المعرفة هي وحدها التي تحرر الانسان .
ومعرفة النفس معناها الوجود هنا بالروح .

II

اذن تأتي في المقام الثاني .- هذه المفارقة في الوجود ، حالة الانفصال ، فيكون
الأنا حراً في ذاته ؛ لكنّه أيضاً حرّ لذاته ، ولست كائناً الا بقدر وجودي حراً .

ج الكائن لذاته

ان التعيين الثالث هو التالي : ان ما هو بذاته وما موجود بذاته هو نفس الشيء
وعينه ؛ وهذا ما يسمّى تطوراً . واذا لم يعد الكائن بذاته كائناً بذاته سيغدو شيئاً
آخر وسيطرأ تعديلاً يكمن فيه شيء ما يصبح شيئاً آخر . وبخصوص التطور يمكن
الكلام عن تبديل ، ولكنه يجب ان يتم بحيث ان الشيء الآخر الذي يحدث يظل مع
ذلك متطابقاً مع الأول ، ويتروّب على ذلك ان اللطيف ، الكائن بذاته لم يتهم .
إنه الملموس ، المتمايز ، لكنه باطن في الوحدة ، كامن في الكائن بذاته البدائي .-
هكذا تتنامى البلرة دون تبديل ، واذا تبدلت ، اذا انسحقت ، انكسرت ، لا
يمكنها ان تتطور . إن وحدة ما هو قائم ، ما هو موجود ، وما هو بذاته ، ان هذه

الوحدة هي جوهر التطور . انها ماهيةً تنظير هي هذه الوحدة ، وحدة التنوع ، البذرة ، وما يتطور : انها شيثان ، ولكنها شيء واحد . إنها ماهية عقلانية ؛ وان كل التعيينات في هذا الموضوع مردها الى الادراك . ولا يستطيع الادراك المجرد ان يحيط بهذا ، فيبقى لا مبالياً تجاهه ، ولا يدرك سوى المجردات وليس الملموس ، الماهية .

كذلك في التطور يكمنُ التوسط ، فلا يوجد الواحد إلا بالنسبة الى الآخر . ان ما هو بذاته يُدفع نحو النمو ، الوجود ، نحو الانتقال الى صورة الوجود ولا يكون الوجود الا بواسطة الاستعداد (Anlage) . وفي الواقع لا يوجد شيء مباشر . لقد أثيرت في هذه الأزمنة الأخيرة ضجةٌ كبرى حول المعرفة ، الحدس ، الخ . المباشرين ؛ وهذا ليس سوى تجريدٍ دون قيمة ، تجريد وحيد الجانب . ان الفلسفة تهتمُّ بالواقع ، بالمفاهيم . ويوجد توسط في كل ما نسميه معرفة الخ . مباشرة ، ومن اليسير ان نشير اليه . فمتد ان يكون شيء ما صحيحاً ، يكون فيه توسط ، مثلما يتضمن التوسط المباشرة في ذاته عندما لا يكون مجرداً فقط .

III

إن الحركة التي يُحدثها الواقع هي الانتقال من الذاتي الى الموضوعي . ويكون الانتقال بسيطاً ، مباشراً ، او لا يكون بسيطاً ، لكنه يمر في عدة مراحل . ومثال ذلك تضاعف النبتة ، من بذرة الى أخرى . ان اكثر الانواع النباتية تواضعاً هي الخيطان ، الفطر ، ويكون الانتقال من حبة الى حبة ، من فطر الى فطر ، ان من بصلية الى بصلية ، إنه مباشر إذن ؛ لكن التضعيف الذي ينطلق من بذرة النبتة الى بذرة جديدة يكون مداراً . ان الوسط يشتمل على الجذر ، الجذع ، الورقة ، الزهرة ، الخ . . ان في ذلك سيراً متسلسلاً ، مداوراً . كذلك يوجد في الروح شيء مباشر : الحدس ، الادراك ، الاعتقاد ؛ لكن يوجد أيضاً شيء آخر يتوسطه الفكر . فلنلاحظ مع ذلك ان هذا التطور يتضمن تعاقباً . فالجذر ، الجذع ، الأغصان ، الاوراق ، الأزهار ، جميع هذه المراحل تحتلف عن بعضها البعض . ولا يعتبر أي من هذه الوجودات هو الوجود الواقعي للنبتة (فهي ليست سوى وجودات معبورة) لانها حالاتٌ عابرة تتكرر دائماً ، يناقض بعضها الآخر . إن أحد هذه الوجودات للنبتة يدحض الآخر . وهذا الدحض ، هذا النفي للحظات ، بقي بعضها بالنسبة الى البعض الآخر ، يجب ان يلحظ هنا ؛ ولكن علينا أيضاً ان نتوقف بقوة عند الحيوية الواحدة للنبتة ؛ فهذا الشيء الواحد ، اللطيف ، يبقى في جميع الأحوال . ان كل هذه التعيينات ، كل هذه اللحظات تعتبر ضرورية على الاطلاق ، وغايتها هي الثمرة ، نتاج كل تلك اللحظات ، والبذرة الجليدية .

الخلاصة ، اننا امام حيوية واحدة مغلّفة أولاً (Lebendigkeit) ، تنتقل من ثمّ الى الكائن هنا وتنقسم الى اختلاف التعيينات التي تعتبر ، كدرجات مختلفة ، ضرورية وتشكّل معاً من جديد منظومة واحدة . إن في ذلك لصورة لتاريخ الفلسفة .

فإذا كان لدينا في المقام الأول كائن التحقق بذاته ، البذرة ، الخ ؛ وفي المقام الثاني الوجود ، ما يظهر البذرة ، يكون لدينا في المقام الثالث الماهية ، وبشكل أدقّ ثمرة التطور ، حصيلة كل هذه الحركة ؛ إنني اسميها تجردياً الكائن لذاته L'etre pour soi . انه الكائن بذاته للإنسان ، وحتى الروح ؛ لان النبتة لا تملكه . اذا استعلمنا لغة تتصل بالوعي . وحده الروح يغدو في الحقيقة لذاته ، متاهياً مع ذاته .

I

البذرة(1) هي اللطيف ، اللامتشكّل ؛ انها لا تبيّن لنا سوى شيء قليل ، لكنها تنزع الى النمو ، وهي لا تستطيع تحمل الوجود الا بذاته ؛ وفي هذه النزعة نجد تناقض الكائن بذاته وعدم وجوبه أيضاً . ان هذا التناقض يدفع الكائن بذاته نحو الانقسام ؛ وتظهر البذرة في الخارج متعدّدة الوجودات . لكن ما يحدث ، المتكاثّر ، المختلف ، ليس بشيء آخر غير الذي كان موجوداً في اللطافة الأولى . ان كل شيء موجود سلفاً في البذرة ، لكن موجود في الحقيقة في صورة مغلّفة ، مثالية ، لا متناهية ، غير قابلة للتمييز . في البذرة ، هناك تعيين جاهز للشكل واللون والرائحة التي ستستخدمها الزهرة . - اذن تنمو البذرة ، تظهر . ويمضي اكتمال هذا الظهور بعيداً مثّل الكائن بذاته . فهو يحدّد نفسه هدفاً (2) ، وله شكل ، غاية ، لكنها غاية محدّدة مسبقاً ، وليست عارضة إطلاقاً ، - الثمرة . والاساسي بالنسبة الى الثمرة هو ان تعود الى سيرتها الأولى بذرة . اذن للبذرة غاية هي اعادة انتاج نفسها بنفسها ، العودة الى الذات . ان ما هو مغلّف بذاته هو اذن متعيّن تماماً في ذاته ، يفصل ويتشّر ، ثم يستأنف ذاته في وحدته الأولى . - صحيح ان الحالة تحدث في الوجودات الطبيعية ، وان ما بدأ ، هذا العنصر الذاتي ، الموجود بالتالي والغاية ، الحدّ ، نعتي الثمرة ، كبذرة ، هما مردان . فالبذرة هي مفرد آخر غير الثمرة ، البذرة الجديدة . ان التضعيف في الوجودات الطبيعية يتضمن مفردين او تكون له نتيجة ظاهرة هي الانقسام الى فردين ، لانها بموجب المضمون هما شيء واحد . كذلك هو الحال في المملكة الحيوانية ؛ فالأولاد هم أفراد مختلفون عن ذويهم على الرغم من كونهم من

(1) P. P. 3, I : الانتقال الى الوجود هو تغير وهو البقاء فيه واحداً ومتاهياً . ان الكائن بذاته يصحح

المسرى . فالنبتة لا تضعيف في تغير مجرد لا يقاس (34, 111). X.

(2) 3, I : إضافة : الظهور الاعظم ، الغاية المنشودة هي الثمرة - نعتي انتاج البذرة ، العودة الى

الحالة الاولى (35, 111). X.

الطبيعة نفسها .- والامر مختلف تماماً في الروح ، وذلك بالتحديد لان الروح حرٌ ، وفيه تدماجٌ .
 البداية والنهاية . والبذرة تنبؤ وتستناف ذاتها مجدداً في الوحدة ؛ غير ان هذه لا تفيدها . فلا شك
 ان في الروح تضعيفاً ، لكن في هذه الحالة . ما هو بذاته يندو كائناً لذاته . تعودُ الغاية الى بدايتها ،
 وتجعل نفسها لأجله ولأجل شيء آخر . وهكذا يندو لذاته بذاته . ان الثمرة من حيث هي غير حبة
 (بذرة) غير موجودة بالنسبة الى البذرة الأولى وهي ليست لذاتها . في الروح فقط يحدث ان يكون
 الكائن لأجل شيء آخر ، كائناً بذاته (1) . فهو يجعلُ من كائنه بذاته موضوعاً لذاته ؛ وهو بذلك
 موضوع ذاته الخاص ويتدماجُ معه في وحدة . ويرتّبُ على ذلك ان الروح كائنٌ بذاته ، في شئيه
 الآخر . وان ما ينتجُه ، موضوعه ، هو ذاته ؛ وهو معناه العودة الى ذاته في شئيه الآخر . ان تطور
 الروح انقسام ، نشرٌ للذات وعودٌ للذات في الوقت نفسه .

II هوذا مفهوم التطور ، مفهوم عام جداً ؛ وهو بشكل عام الحيوية ، الحركة ،
 ان هذا التطور هو حياة الله في ذاته ، هو الشمولية في الطبيعة والروح ، في كل ما
 هو حيٌ ، في أضعف الكائنات وأرقاها . إنه تفریقٌ للذات ، إنتاجٌ للكائن هنا ،
 كائنٌ في سبيل شيء آخر ، مع بقائه متاهياً مع نفسه . إنه ابداعُ الخالد للعالم ،
 في الصورة الأخرى للأبن والعودُ الأبدى للروح بذاته . إنه حركة مطلقةٌ وفي
 الوقت نفسه راحةٌ مطلقة - إنه توسطٌ جديدٌ مع الذات . ان في ذلك الكائن ،
 الوجود لذن الذات (Beisichsein) ، الفكرة ، القدرة على الرجوع الى الذات ،
 الاتحاد مع الآخر وامتلاك الذات . هذه القدرة ، هذه القوة على الوجود لذن
 الذات ، مع نفي الذات ، هي أيضاً حرية الانسان .

I

الوجود لذن الذات ، هذا العودُ الى ذات الروح يمكن تسميته غايتها المثل . ان ما يحدث في
 السماء وعلى الأرض ، لا يحدث الا لبلوغها . انها حياة الله الأبدية ، وجوداً ذاتياً وضرورةً لأجل
 الذات واتحاداً مع الذات . في هذا الترقى ثمة إرتهان ، قرأرٌ ؛ لكن من طبيعة الروح ، الفكرة ،
 الارتهان لأجل اكتشاف الذات مجدداً . ففي هذه الحركة تكمن الحرية تحديداً ؛ ولقد سبق لاعتبار
 خارجي ان جعلنا نقول : حرٌ هو كل ما لا يتوقّفُ على شيء آخر ، كل ما لا يعاني من العنف ،
 وغير متضمّنٍ في شيء آخر . ان الروح ، اذ يعودُ الى ذاته يندو روحاً حرّاً . هذه هي غايتها

(A. T. 3. I) : في الروح ليس الوجودان هما فقط من الطبيعة عينها ، ولكن كلاهما يكونُ للآخر ،
 ولهذا فهو كائنٌ لذاته . لهذا يكونُ الآخر ، يكون الشيء نفسه مثل الآخر (X111, 35) .

المطلقة ، العليا ؛ وعلى هذا النحو يمتلك نفسه حقاً ويكون حقاً مقتنعاً بداته . - يُضاف الى ذلك ان الروح لا يدرك هذه الغاية لا يتوصل الى هذه الحرية الا في عنصر الفكر ؛ ففي الحدس يكون لديّ على الدوام شيء آخر كموضوع ، يظل هو هو ؛ إنما على الدوام مواضيع تقوم بتعييني . كذلك هو الأمر بخصوص الحساسية ؛ اجدني فيها متعياً ، ولست حراً فيها ؛ إنني متمون على هذا النحو ؛ ولكنني لا اقدم نفسي على هذا النحو ؛ وحتى عندما اكون واعياً لهذا الشعور فإنني احرف فقط انني أحسُ به ، انني متعياً . وحتى في الارادة لا اكون بالقرب من ذاتي ؛ إنني ذو مصالح محدّدة ، انما مصالحني حقاً ؛ لكن هذه الغايات تتضمن مع ذلك شيئاً آخر في مواجهتي ، شيء يكون بالنسبة اليّ شيئاً آخر اكون متجهاً نحوه بشكل طبيعي (1) . ولست في كل هذا ملكاً ، لذاتي تماماً . ان الفكر هو المدار الوحيد حيث يكون الروح ، بعد زوال عنصر غريب ، حراً مطلقاً لدى نفسه . ان بلوغ هذا الهدف بشكل فائدة الفكرة ، الفكر ، الفلسفة .

3 - التطور من حيث هو تكثف (*)

II, I, العنصر الشكلي يعيننا هنا عن كذب .

II

اذا لم يكن التطور المطلق ، حياة الله والروح ، سوى مسار واحد ، حركة واحدة ، فهو ليس كذلك الا من حيث هو تطور مجرد ؛ لكن هذه الحركة الشمولية ، من حيث هي عينية ، هي سلسلة من تشكيلات الروح ؛ ولا يجوز لهذه السلسلة ان تمثل كمخط مستقيم ، بل كدائرة ، كعود الى الذات . ويشتمل محيط هذه الدائرة على كمية كبيرة من الدوائر ؛ فعلى الدوام يكون التطور حركة تمر في جملة تطورات ؛ وان مجموع هذه السلسلة هو تعاقب تطورات عائدة الى الذات ، ويكون كل نحو خاص درجة في المجموع . هناك تواصل في التطور ، لكن دون ان يفضي الى اللامتناهي (المجرد) ؛ انه بخلاف ذلك يعود الى ذاته . فلا مناص له من معرفة نفسه ، من الظهور والتموضع لكي يعلم ما هو ، لا مناص له من استنفاد نفسه ، من التموضع الكلي ، حتى يتجلى تماماً ، ويهبط الى اعماق ذاته

(1) A. T. 3, I (1) : شيء معين يكون بالنسبة اليّ شيئاً آخر ، مثل الميل ، الأدهاء (36, X111) .

(*) Concrétion ، يمكن ايضاً : تعين [المرّب] .

ويكشف ذلك . كلما تعالى الروح في تطوره ، كان أكثر عمقاً ؛ انه عميق حقاً عندئذٍ ، ليس بذاته فقط ؛ فهو بذاته ليس عميقاً ولا متعالياً . فالتطور هو تعميقٌ بذاته للروح حتى يعي عمقه . وغاية الروح في هذه المطابقة ، تكمن في اكتناه الذات ، في ان لا تعود خفيةً على ذاتها . اما الطريق المؤدية الى ذلك فهي تطورها وسلسلة تطورات تكون درجاتٍ في مراقبة التطور .

إذا نجم شيءٌ ما عن إحدى هذه الدرجات ، فإنه يشكّل منطلقاً لشيءٍ آخر ، لتطور جديد . وتكون آخر حالة في درجة من الدرجات هي دائماً الأولى في التالية . اذن قال غوته Goethe في مكان ما : « ان ما هو مُتشكّلُ يعود مادة على الدوام (1) » . فالمادة التي تكونُ متشكلةً تعودُ مادةً لشكلٍ جديد .

. 3 ، I

يدخل الروح في ذاته ويجعل من نفسه موضوعه الخاص وفكره (2) الذي يتوجّه من هذه الجهة ، ويمنحه صورةً الفكر وتعيينه . وفي هذه الماهية حيث اكتنه نفسه وحيث يكون ، في هذا التكوين الذي هو تكوينه ، في هذا الكائن ، كائنه ، المنفصل مجدداً عنه ، يجعل لنفسه أيضاً موضوعاً ويصبّ نشاطه عليه . هكذا يواصل الفعل (das Tun) تشكيل ما كان قد تشكّل سابقاً ، فيجعله بذاته اشدّ تعييناً ، أكمل وأعمق .

II

انما الدرجات مختلفات ؛ فالدرجة التالية أكتفُ من السابقة . والدرجة الأدنى أكثر تجريداً ؛ وفي نظر الروح يعتبر الأولاد هم الأشدّ تجريداً ؛ انهم مليثون بحدوس ملموسة ، لكنهم يفتقرون الى الأفكار . في مستهلّ محاضراتنا صادفنا كثيراً من المواد الملموسة ، لكنها هي الأفقرُ بالنسبة الى الأفكار . ان افكارنا الأولى هي

(1) يعتقد هوفميستر ان المقصود ربما يكون الجدول النذري Tableau votkif ، 88 شيلر ، عنوانها المقلد .

. Sein Panken (2)

تعييناتُ فكرنا الاشد تجريداً من الافكار اللاحقة . وهكذا نجد أولاً التعيين ، الشيء ؛ ليس هناك شيء ، فهذه ليست سوى فكرة ؛ وعليه ، لا يظهرُ في البداية سوى هذا النوع من تعيينات فكرنا المجردة . ان التجريدَ لطيف وسهل . والدرجات التالية أشدُّ تكثُفاً ؛ انها تفترضُ تعيينات الدرجات السابقة والتطورات المتزايدة . ان كل درجة تالية من درجات التطور تكون من ثمَّ أغنى ، تضاف إليها هذه التعيينات ، وبذلك تكون أكثرُ - اذن ليس هناك أي فكرٍ لا يتقنمُ في تطوره .

I

يمكنُ التسؤلُ بصدد هذا التطور : ما الذي يتطوّر ، ما المضمونُ المطلقُ الذي ينمو : لانه يعتقدُ ان التطور من حيث هو نشاط ، ليس الا تطور شكلياً ويحتاج الى قوام Substratum . إلا أنَّ النشاط ليس له تعيينٌ آخرُ سوى الفعل ؛ اذن ما ينمو لا يمكنه ان يكون شيئاً آخر سوى ما يكون عليه النشاط . وبهذا تعيينٌ على الفور الطبيعة العامة للمضمون . واننا لنفرقُ في التطور بين لحظات شتى : الكائن بذاته والكائن لذاته ؛ والفعل يشتمل في النتيجة على مختلف هذه اللحظات . ان الفعل ، مجموع اللحظات ، هو جوهرياً ما ندعوه عموماً الملموس ؛ ويمكننا ان نضيف : ليس الفعل ملموساً فحسب ، لكنه أيضاً هو الكائن بذاته ، فاعلُ الفعل ، الذي يبدأ التطور ، الذي يباشر ، الذي يحرّك ؛ لان الفكرة بذاتها ملموسة أيضاً . وان ما قلناه بأنه ليس سوى مسيرة التطور إنما هو أيضاً مضمونهُ . اذن الملموس هو شيءٌ بنفسه ، وشيءٌ آخر أيضاً ، نعني النشاط الذي يظهرُ هذا الملموس ؛ وبالتالي لا تشكل اللحظتان منه سوى واحدة ، هي اللحظة الثالثة ؛ الأمر الذي يعني ان الواحد لدن ذاته في الآخر ، وان الآخر ليس خارج فاته ، لكنه فيه عائدٌ الى ذاته .

الفكرة ملموسة جوهرياً ، لان الحقيقة ليست مجردة ؛ فللمجردُ هو ما ليس حقيقياً . ومن المؤكد ان الفلسفة تتحركُ في مناطق الفكر المحض ، لكن لا بد من اكتناو مضمونها كشيء ملموس . ولربما يصعب علينا ان نفهم ان التعيينات المختلفة او المتمايزة او المتعاكسة تشكلُ وحدةً - لكن ذلك حينَ على الادراك ، لانه يقاومُ الملموس ويريد ان يتزعم منه كل العمق . وليس هناك غير تأملُ الادراك (1) هو الذي ينتج ما هو مجرد ، فارغ ، ويبقيه في مواجهة الحق . ان الحس السليم المعاني يستلزمُ الملموس .- ولا ريب ان الفكرة ، من حيث هي فكرٌ محض ، هي مجردة ، لكنها في ذاتها ملموسة على الاطلاق ؛ والفلسفة هي ما يكون أكثر تعارضاً مع التجريد ؛ انها تحاربُهُ بالذات وباستمرار تُشنُّ

(1) A, T. 3, I : هذا من النظرية المجردة ، غير الصحيحة قطعاً ، غير المضبوطة إلا في الرأس ؛ وهي فضلاً عن ذلك ليست عملية (X111, 37) .

الحرب على تأمل الإدراك . هذه هي التعمينات الأولية التي كان ينبغي علينا التذليل عليها تاريخياً .
 وإذا جمعنا تعمينات التطور والملموس ، نحصل على الملموس متحركاً (ملموس الانتاج الخاص
 بالكائن بذاته في سبيل الكائن لذاته) والتطور من حيث هو تكثف ، تعين (1) . وبما ان الكائن بذاته
 هو في ذاته ملموس ، وبما ان الانماء لا يقوم بوجه عام إلا بوضع ما هو بذاته ، فلا شيء غيرهما ،
 جديداً يضاف الى ذلك ؛ ولكن ما كان موجوداً سابقاً ، كامناً ، مغلفاً ، يتبلى من الآن فصاعداً كأنه
 متميز . إن التطور يظهر فقط الباطن البدائي ، يُخرج الملموس الذي كان موجوداً فيه من قهبل ،
 والذي بفضل ذلك يصبح لذاته وينطلق من ذاته نحو هذا الكائن لذاته .- ان الملموس متميز في
 ذاته ، لكنه أولاً في ذاته فقط ، حسب الاستعداد ، القدرة ، الامكان .

ان المفارق ، المتميز ما يزال في الوحدة ، ولم يُوضع بعد كشيء متميز ؛ مفارق بذاته ، لكنه مع
 ذلك لطيف ؛ انه يناقض نفسه بنفسه . ويدفع من هذا التناقض ، يخرج من مجرد الاستعداد ،
 ينطلق من اللطيف الى التضميم duplicité ، الى التثويح ؛ إذن يستبعد الوحدة حتى يمطي للفوارق
 حقها في الوجود . وان وحدة الفوارق ، غير المطروحة حتى بعد كفوارق ، تسعى جهدها لحل
 اشكالها . وهكذا يتوصل المفارق الى الوجود هنا ، الى الوجود لكن الوحدة لا تفقد حقوقها لان
 المفارق ما إن يوضع حتى يستبعد مجدداً ؛ فلا مناص له من الرجوع الى الوحدة ، فحقيقة المفارق في
 الواقع ان يكون واحداً . والحركة وحدها تجعل الوحدة ملموسة حقاً . وهذه بشكل عام هي
 الحيوية ، سواءً الحيوية الطبيعية ام حيوية الروح ، إنها حيوية الفكرة ؛ فالفكرة ليس ميتة ، ليست
 تجرئداً . لهذا ليس من العدل ولا من المعقول وحتى - وهذا هو الأسوأ - تمثل الله الذي لا يمكن ان
 يكون شيئاً مجرداً ، فنستعمل عبارات مجردة مثل الكائن الأرفع الذي لا يمكننا ان نقول فيه اي شيء
 آخر - ان لها من هذا النوع هو نتاج الإدراك ، انه جامد ، ميت (2) .- وفي الحركة يجب أولاً ان نعتبر
 وان نتميز الانتقال من الواحد الى الثنائية ، وثانياً العودة الى الواحد ؛ وينبغي علينا ان نقل نظرنا الى
 كون الفرق ، حيثما يكون ، يتلاشى ، وحين يكون مثالياً يوضع جانباً ، ولكن ذلك فقط لكي
 نتوصل الوحدة الممتلئة ، الملموسة ، الى الكائن لذاته وليس وحدة الإدراك الفارغة .

ان هذه تعمينات لنمو الملموس ، ولكن لادراكها بسهولة اكثر وتمثلها على نحو أفضل سنضرب
 بعض الامثلة أيضاً عن الملموس ونبدأ بالامثلة المجتلية من الاشياء الحسية .

3, I | (1) مثال ذلك ان الفكرة تكون حسب مضمونها ، ملموسة بذاتها وكذلك هي من حيث ذاتها
 (An sich) ؛ كذلك تمثل الفوق في انها بذاتها فكرة قد ظهرت لذاتها . وهذا من المفهومين
 مجتمعات يقدمان لنا حركة الملموس (X111, 37) .

1, I | (2) إضافة : ان وتيرة الالوهمة هي انقسام الواحد ، مثل وحدة ما هو منقسم .

ان مواضيع الطبيعة تظهر لنا على الفور كأطب ملموسة . فللزهرة ، مثلاً ، عدة صفات ، كاللون ، الرائحة ، المذاق ، الشكل ، الخ . لكنها تشكل وحدة ؛ ولا يجوز ان تنفص واحدة منها ؛ فهي صفات غير مجزأة ومبشرة : هنا الرائحة ، هناك اللون ، وإنما اللون ، الرائحة الخ . هي امور غير متشكلة في بعضها البعض ولوعلى سبيل كونها مختلفات . كذلك لا يمكن الجمع بينها ودمجها آلياً . كذلك فان الورقة ملموسة بذاتها . وحتى ان الذهب يتضمن في كل نقطة جميع مزايه دون ان تكون منفصلة او منقسمة ؛ فهناك حيث يكون اصفر يكون له أيضاً ثقله النوعي ؛ وهو ليس اصفر في مكان وليس له ثقله النوعي في مكان آخر . اننا نسلّم بالنسبة الا الاحساس بان هذا التحين مباشر ؛ وحينها يتعلّق الأمر بالروح ، بالفكر ، يصبح من المهم اكتشافه المتنوع كفيض . وإنما لا نجد تناقضاً ولا إرباكاً في أن تكون الزهرة شيئاً آخر سوى لونها ، وان تتعارض الرائحة واللون ، على الرغم من اتحادهما . اننا لا نعاكسهما ، وإنما بالحري ان يكون الادراك ، فكر الادراك هو الذي يحدّد الى أي حد تتعارض مختلف العناصر وكيف يمكن تصورهما غير متنافرة . فاذا تكلمنا مثلاً عن المادة او المكان ، فإننا نعلم ان المادة مركبة ، ان المكان متواصل ، غير منقطع . يمكنني ان املا المكان بأشكال عدة ، لكنني لا استطيع قطعه . ومن جهة ثانية ، يمكننا في كل مكان ان نضع نقاطاً وان نجعل المكان منقطعاً . كذلك هو الحال بالنسبة الى المادة ؛ فهي مركبة في كل مكان ، اذن هي منقسمة في كل مكان حتى الذرات ، ومع ذلك فهي متواصلة في كل مكان ، تواملاً في ذاته (كذلك كل ذرة قابلة للانقسام) . الا أننا نتكلم عن ذرات . وهكذا في حوزتنا تميّن مزودج للمادة : قابليتها للانقسام وتواصلها . لكن الادراك ، يقول : إنها متواصلة او منقطعة (punktuell) ، مُدْرَرَة ؛ وهو بكل وضوح يعارض هذين التعيينين ؛ ويستبعد العقل هذين التعيينين كمتعارضين ، وهو يقول ؛ كل متواصل يكون ذرة ، وكل ذرة تكون متواصلة .

لنأخذ مثلاً في مجال أرفع . نقول عن الانسان إنه يملك الحرية ، نظراً لان الضرورة هي التعيين المعاكس .- فاذا كان الروح حرّاً ، لا يكون البيّة خاضعاً للضرورة ؛ واليكم الأطروحة النقيضة : ان ارادته ، فكره ، الخ . يتعيّن بالضرورة وبالتالي ليسا حرّين .

عندئذ يُقال ان احدهما يستبعد الآخر . اننا نعتبر التعيينات المتنوعة ، في هذه الآراء ، كأنها متنافية طردياً ولا تشكل شيئاً ملموساً . والحال ، فإن الحقيقة هي وحدة المتعارضات ؛ فلا بد لنا من القول ان الروح حرّ في ضرورته ، وانه لا يملك حرّيته إلا بها ، وإن ضرورته تكمن في حرّيته . هكذا يتوحّد المتنوع . الا انه من العسير بلوغ هذه الوحدة ، والادراك لما يمكنه ذلك ؛ ولكن لا بد من بذل جهد لبلوغه وامتلاكه . وانه لمن الأيسر دائماً التمسك بالملموس .- ومن المؤكد انه توجد تشكيلات ليست إلا ضرورية ، تشكيلات خاضعة للضرورة وتتسبب اليها وحدها ؛ إنها تشكيلات الطبيعة ، لكنها ليست وجودات حقيقية ،- الأمر الذي لا يعني انها غير موجودة ، لكنها لا تملك

حقيقتها في ذاتها . لهذا تكون الطبيعة مجردة ولا تبلغ الوجود الحقيقي . لكن الروح لا يستطيع ان يكون حصرياً . فهو اذا فهم كحرية خالصة ، بدون ضرورة ، يكون عشوائياً ، حرية مجردة او شكلية ، فارغة (1) .

اليكم التحديدات والعلاقات التي يفترض فيها ان نقيدها في المقدمات ؛ إنها تعين المقولات التي تشكل ماهية تاريخ الفلسفة .

واذا وقفنا عند هذه التحديدات لطبيعة اللاموس والتطور ، فإن مختلف الفلسفات يتخذ على الفور معنى آخر ؛ لان المتنوع لا يعود يظهر ، كما نفهمه عادة ، كشيء ما ثابت ، مركب من عناصر لا مبالية تجاه بعضها البعض ، كشيء مستقل ، متكاثر ، الخ ؛ ولكن يجب اعتبار المتنوع وهو يتحرك - حركة تُسبب جميع الفوارق الثابتة وتنفذها الى لحظات عبارة .

3 ، I

هكذا يُقضى بضرية واحدة وتعاد الى مكانها كل تلك الثرثرة حول اختلاف الفلسفات وتنوعها ، كما لو ان المختلف هو شيء ما جامد ، ثابت ، تظل عناصره منفصلة ؛ - وهي ثرثرة تبدو وكأنها ، وهي تحتل مسافات أمام الفلسفة ، تملك سلاحاً لا يظهر ضد الفلسفة ، فتعترض بتحديداتها البائسة - إعتراز الصعاليك - ، وهي لا تعرف حتى ذلك القليل الذي تملكه والذي يفترض فيها أن تعرفه ، مثل التنوع والاختلاف في هذه الحال . ولكن في ذلك مقولة يفهمها كل منا : إنها ثرثرة بدون تحديد ، وهي تعرف ذلك وتخيّل انها تستطيع استعمالها والافادة منها ، بوصفها [اي المقولة] مفهومة تماماً ، وان من البدهي ان يدرك المرء ما هو عليه . لكن اولئك الذين يعتبرون التنوع كتعيين ذي ثبات مطلق ، فانهم لا يعرفون طبيعته ولا جدليته .

II

هذه هي التعيينات التي كنت أصبر على تقديمها أولاً . وإنني لم ابرهن عليها ، وإنما اكتفيت بتعدادها تاريخياً ، هادفاً فقط الى جعلها مستساغة ، وفقاً لتمثلنا .

(1) A. T. 3, I : هذه الحرية الزائفة هي الاعباط ، وهي لهذا السبب نقيضة ، إكراه لا واع ، اعتقاد وإو بالحرية (XI11, 39) .

وعلينا الآن ان نطبق هذه التحديدات وان نرى ما هي نتائجها الملموسة ، ولهذا السبب أتيتُ على ذكرها ؛ وإنما سنمضي الى الموضوع الدقيق لدراستنا ، تاريخ الفلسفة .

II - تطبيقُ هذه التعيينات على تاريخ الفلسفة

أ

II

أ) بموجب هذه التعيينات ، تعتبر الفلسفةُ هي الفكرُ الذي يجعل نفسه واعياً ، الذي يتمُّ بنفسه ، يجعل من نفسه موضوعه ، يفكر بذاته في شتى تعيinatِهِ . وان علم الفلسفة هو إيماءٌ للفكر الحر . او بالحريّ هو مجمل هذا الائماء ، حلقةٌ تعود على نفسها ، هي بكاملها عنئها ، ولا يمكنها إلا الرجوع الى ذاتها . واننا عندما نهمك بأمور ملموسة ، فإننا لا نكون بالقرب من ذاتنا ، بل نكون على مقربة من شيءٍ آخر . ويختلف الأمرُ عندما يكونُ شاغلنا هو الفكر الذي لا يكون أمام ذاته . وعليه ، فان الفلسفة هي تطورُ الفكر الذي لا يعوقُ نشاطه شيء . -- انها اذن منظومة Un ·Système ؛ والمنظومة صارت في هذه الأزمنة كلمة لوم ، لان ثمة تفكيراً بأن المنظومة تقفُ عند مبدأ حصري . والحال ، فإن المنظومة تعني الكليةً بالذات ، وهي ليست صحيحة الا من حيث هي كلية تبدأ بما هو اللطف ، لكي تتجسد شيئاً فشيئاً وهي تتطور .

ب) كذلك هو الحال ، وليس بشكل مختلف ، بخصوص تاريخ الفلسفة . فالفلسفة كما هي ، فلسفة اليوم ، الأخيرة ، تشتمل على كل ما أنتجه عملُ ألوف السنين ؛ انها نتيجة كل ما سبقها . وان هذا الائماء للروح ، المنظور إليه تاريخياً ، هو تاريخُ الفلسفة . إنه تاريخُ كل تنميات الروح لذاته ، ومعرض هذه اللحظات والمراحل ، هذه الدرجات ، كما تعاقبت في الزمن . ان الفلسفة تعرضُ تطور الفكر ، كما هو

في ذاته ولذاته ، بدون عناصر دخيلة ؛ وان تاريخ الفلسفة هو هذا التطور في الزمن . ومن ثم ، يتأهى هذا التاريخ مع منظومة الفلسفة . والحقيقة ان هذا التأهى هو أيضاً دليل لا يمكن هنا ان نقدم عليه الحجّة التنظيرية الخاصة ؛ انه يتعلّق بطبيعة العقل ، الفكر ، الطبيعة التي يتوجّب علينا درستها في علم الفلسفة . ان تاريخ الفلسفة يقدم دليلاً تجريبياً على ذلك ؛ ويفترض فيه ان يبيّن أنّ مساره هو نظم الفكر بالذات . وهو سيقدم ما تعرضه الفلسفة ، لكن مع اعتبار الزمان والظروف الخاصة بالبلد ، ومختلف الأفراد الخ . ان اللحظة التي ظهرت فيها الفلسفة في الزمان هي موضوع آخر سندرسه في الباب الثاني من المدخل .

ان الروح بذاته ولذاته هو بكامله ملموس من طرف الى آخر ؛ فهو اذ يتحرك لا يكون له فقط هذا الشكل للضرورة الواعية في الفكر المحض ، بل يتجلّى في كليّة ما ينتمي الى مشاكلته ، وهذه ما هي إلا وجه من اوجه التاريخ الشامل . فعندما يتقدّم الروح لا بد له من التقدّم في كليته ؛ وبما أنّه يتقدم في الزمان ، فان تطوره بأسره يجري في الزمان . ان فكر ، مبدأ حقبة ما هو الروح الذي يتغلغل في كل مكان . وهذا الروح يجب عليه التقدم في وعي ذاته ، ويكون هذا التقدم هو تطور الكتلة بأسرها ، الكليّة الملموسة ؛ وهذه تعود الى الظهور ومن ثمّ تعود الى الزمان .

بما ان موضوع الفلسفة هو الفكر المحض ، فإنها علم وليس تجميع معارف ، منتظماً على نحو ما ، بل هي إثماء للفكر الضروري بذاته ولذاته . ولكنها يفترض فيها الاحاطة بالضرورة التي تجعل الفكر يحدث في الزمان . لان هذه هي عبر التاريخ . وعليه لا مناص لنا من التقيّد والتوافق مع الموقف التاريخي ، اي ان نستجمع شتى هذه الجوانب كما تعاقبت وظهرت ، وفقاً لهذا الشكل من الانتاج ، منفصلاً بعضها عن البعض الآخر ، وعارضاً : الا انه لا بد لنا أيضاً من لحظتها هو ضروري في ظهورها .

إن في ذلك معنى ، دلالة تاريخ الفلسفة . ان الفلسفة تستمد أصلها من تاريخ الفلسفة وبالعكس . وان الفلسفة وتاريخ الفلسفة هما صورة لبعضهما البعض . ودرس هذا التاريخ معناه درس الفلسفة ذاتها ولا سيما المنطق . سنتحدث بعد قليل

عن الملموس ، العيّن . ولكي نتمكّن من فهمها على هذا النحو ، لا بد أولاً من ان نعرف ما هي الفلسفة وتاريخها ، ولكن لا يجوز الاعتراف مسبقاً بتاريخ الفلسفة بحسب مبدأ فلسفة ما ؛ فالفكر يظهر بطريقتة محض تاريخية ، ويتقدم في سبيل ذاته .

ج) ان المقصود الآن هو إيضاح تطور الفلسفة على مرّ الزمان . كنا نقول : ليس بالامكان التساؤل عن دلالة الفكر لان دلالاته هي عينه ، ذاته ؛ فلا يوجد شيء وراءه ، ومع ذلك لا مناص من النظر في المعنى العادي لهذا القول ؛ ذلك لان الفكر هو ما يكون نهائي ، أخير ، اعمق ، آخر ما في المؤخّرة ؛ انه هو ذاته كلياً لكنه مظهري phénoménale أيضاً واذا استطعنا ان نميّز المظهر فيه ، أمكننا الكلام عندئذ عن دلالاته . ان احد جانبي المظهر هو التمثيل الذي يكون لدينا عن الفكر ، والجانب الآخر هو الجانب التاريخي .

ان المظهر الأول للفكر هو ان التفكير le penser ، الفكرة la pensée تظهر كأنها شيء ما خاص . وفضلاً عما نفكر ، فضلاً عن القول بوجود أفكار ، نجد ادراكات حسية ، غرائز ، اهواء ، تمهيدات للارادة الخ . وهناك أيضاً ملكات أخرى او نشاطات أخرى للنفس تملك نفس الحقوق التي يملكها الفكر . وبهذا الصدد يكون الفكر شيئاً خاصاً الى جانب أشياء أخرى خاصة . لكن في الفلسفة لا بد من تمثيل مغاير تماماً ، من تمثيل آخر للتفكير ، للفكر . فالفكر هو النشاط الذي يكون العام موضوعاً له . ومن الصحيح تماماً ان في ذلك شيئاً خاصاً لانه يوجد الى جانبه نشاطات أخرى ؛ لكنه بموجب طبيعته الحقيقية ، يتضمن تلك النشاطات جميعاً وكأنها ملحقة به . ان الانسان يمتاز بالفكر عن الحيوان ؛ فهذا يملك أيضاً المشاعر والغرائز ، الخ ؛ لكن المشاعر الخاصة ، كالشعور الديني مثلاً ، والشعور بالحق ، والمشاعر الاخلاقية ، هي مشاعر خاصة بالانسان وحده ، فالمشاعر بحد ذاتها ليس لها كرامة ولا حقيقة ؛ إنما حقيقتها ، نعني تعيين شعور ما كشعور ديني مثلاً ، لا تستمد أصلها الا من الفكر . ليس للحيوان دين ، وإنما له مشاعر ؛ والانسان ليس له دين الا لأنه يفكر . ان الفكر هو العام ؛ والفكر العيني ، الملموس

يملك في ذاته التخصيص *la particularisation* ؛ والخاص لا يكون الى جهة مجردة .. ان مظهرأ من مظاهر الفكر الذي يتصل به هو ان الفكر ذاتي . والفكر لا يعود إلا للإنسان ، ولكن ليس فقط للإنسان كفرد معزول ، كذات ؛ وان علينا ان نفهم الفكر أساساً في معناه الموضوعي . إن الفكر هو العام ، وان انواعه وقوانينه موجودة في الطبيعة من قبل ، وانا لنلاحظ ان ثمة أفكاراً ، لكنها ليست فقط في صورة الوعي ، بل هي في ذاتها ولذاتها ، وهي موضوعية أيضاً . ان العقل الشمولي ، الكلي ، ليس عقلاً ذاتياً البتة . فالفكر هو ما يكون جوهرأ ، حقاً بالنسبة الى المفرد الذي هو أني ، عابر ، مظهري . ان معرفة طبيعة الفكر تستبعد ذاتية ظهوره ، وحينئذ تكون دلالة هي انه ليس فقط شيء ما خصوصي ، ذاتي ، لا يتناسب إلا مع وعينا ، إنما هو ما يكون عاماً ، موضوعياً بذاته ولذاته .

أما المظهر الثاني الذي سبق ان تساءلنا عنه فهو المظهر التاريخي ، نعني بذلك ان تعيينات الفكر قد ظهرت في عصر كذا ، في بلد كذا ، عند الفرد الفلاني بحيث ان ظهورها ارتدى طابع تعاقب عارض ؛ لقد سبق لنا ان تكلمنا عن الطريقة التي يسترد فيها هذا المظهر وضعه . فنحن نستقبل الأفكار تاريخياً ، مثلما ظهرت لدى الأفراد الخاصين ، الخ ؛ وهذا تطور في الزمان ، لكنه متطابق مع الضرورة الداخلية للماهية .

هذا المفهوم هو التصور الوحيد الجدير بتاريخ الفلسفة ؛ والفائدة الحقيقية التي يقدمها هذا التاريخ هي التبيان انه من هذه الجهة أيضاً حدث كل شيء في العالم وفقاً للعقل ؛ هوذا ما يكون الى جانبه منذ البداية تخمين قوي ؛ فهذا التاريخ هو تطور العقل المفكر ؛ وبالتالي استطاعت صيرورته ان تحدث وفقاً للعقل تماماً . ان هيكل العقل الواعي ذاته لأرفع من هيكل سلبان ومن الهياكل الاخرى التي بناها البشر . فقد بني فيها بمقتضى العقل وليس كاليهود والماسونيين الذين بنوا هيكل سلبان .. ومن الممكن الاعتقاد في ان هذا قد تم عقلاً ؛ وهذه طريقة أخرى من طرق الايمان بالرّب ؛ وان ما انتجه الفكر هو الأقيم في العالم . اذن ليس من المناسب التفكير باكتشاف العقل فقط في الطبيعة وانه غير موجود في مجلى الروح ، مجال التاريخ الخ . فلذا آمننا من جهة بأن الرّب قد صنع العالم ، وآمننا من جهة ثانية بأن الحوادث

الكونية في مجلى الروح وبجاله - وهذه هي الفلسفات - انما هي عارضة ، حادثة ، فإنما يكون ثمة تناقض بين هذين المفهومين ؛ فاما اننا بالحري لا نؤمن جدياً بالرّب وهذه تكون ثرثرة واهية ؛ وبالتالي فإن ما حدث لم يحدث الا بمقتضى فكرة الرّب .

ب

ا) ان ما يمكننا لحظهُ في المقام الأول كنتيجة لما تقدّم ، هو أننا في تاريخ الفلسفة ليس لنا شأنُ البتّة مع الآراء . صحيح ان لنا آراء في الحياة العامة ، اي ان لنا أفكاراً حول اشياء الخارج ؛ فهذا يفكر على هذا النحو ، وذلك يفكر على نحوٍ آخر . لكن شأن روح الكون جديّ على نحوٍ مختلف ؛ فهناك تكمس الشمولية ، الكونية . والمقصود هنا هي التعيينات العامة للروح ؛ وليس من الوارد فيها طرح آراء هذا او ذلك . ان الروح الشمولي يتنامى في ذاته ، بحسب ضرورته الخاصة ؛ وان رأيه هو الحقيقة وحدها .

ب) يلي ذلك الجوابُ عن المسألة : ما الأمرُ بشأن هذه الفلسفات المتعددة التي يقال فيها انها تقمّ دليلاً ضد الفلسفة ، نعني ضد الحقيقة ، أولاً لا بد من القول انه لا يوجد سوى فلسفة واحدة ؛ وان في ذلك دلالةٌ صوريّة ، لان كل فلسفة هي على الأقل فلسفة نسبياً (وهذا الأمر مؤكّد من حيث هي واحدة ، لان ما يسمّى فلسفة لا يكون غالباً سوى نوع من الثرثرة ، من الأفكار العشوائية الخ) . وكما ان مختلف انواع الفواكه هي من الفاكهة ، كذلك يجب اعتبار علاقة شتى الفلسفات بالفلسفة (1) . والكلام عن فلسفاتٍ عديدةٍ معناه انها هي الدرجات الضرورية لنمو العقل الذي صار واعياً لذاته ، للواحد كما ادركناه وفهمناه سابقاً . وبالتالي يرتدي تعاقبها طابع الضرورة ؛ ومن ثمّ لا يمكن لأبي فلسفة ان تسبق لحظة ظهورها . جرى في القرن الخامس عشر ، كما في القرن السادس عشر ، الرجوع الى الفلسفات القديمة ؛ الأمر الذي كان ضرورياً في مجرى الحضارة المسيحية . لكن ، عندما

(1) راجع شيلر ، Tableau Votif ، LIII : اي فلسفة ستبقى ؟ لا أدري . لكن أمل ان تبقى الفلسفة الى الأبد .

تنبعث الفلسفات البائدة ، لما تنبعث كمومياءات فكر قديم . لقد تقلّم الروح الشمولي ، وهذا ليس هو الرداء ، ليس الشكل أبداً الذي يجتد فيه أيضاً التعبير عما هو عليه الروح في الواقع .

III . 2 . XI . 1827

ليس هناك سوى عقل واحد ، ولا يوجد منه عقل ثانٍ ، ما فوق البشر ؛ انه الاله في الانسان . والفلسفة هي العقل الذي يكتنه ذاته في صورة فكرية ، الذي يندو واحياً بحيث انه يتموضع ، يعرف نفسه في صورة فكرية . إن هذا الانتاج ، هذا العلم ذاته ، هو واحداً ايضاً - الفكرة نفسها . ومن ثم لا يمكن ان يوجد سوى فلسفة واحدة . ولا ريب أن أموراً كثيرة يمكنها ان تحمل اسم الفلسفة ، وهي لا علاقة لها بها .. ليس في ذلك ما هو خاص ، لان الفلسفة هي الروح الذي يفكر في التاريخ الكلي ، الكوني . إنه روح حر ، خارج كل خصوصية . فالروح ، العقل اللذان يفكران لا ينشغلان بما يرويه العلم والحكمة الشعبية ؛ فالروح الذي يفكر لا يشغل له سوى نفسه . هناك ألوف من الناس عالجوا خصوصيات ، فلفهم النسيان ، زبقت مئات من الاسماء فقط . إن ذاكرة التاريخ الكوني لا تشارك قائد الكفامة في مجدها ؛ وكما أنها في التاريخ الخارجي لا تعرف سوى أفعال الأبطال ، فإنها في تاريخ الفلسفة لا تعرف سوى افعال أبطال العقل الذي يفكر . هذا هو موضوعنا . فليس المقصود آراء ، حواضن ؛ وان ما تجل في هو العقل الذي يفكر ، الروح المفكر الشامل . ان تعاقب هذه الأفعال هو تعاقب واحد في الحقيقة ؛ لكن الذي نتج ما هو الا منتج واحد . وتاريخ الفلسفة لا يعتبر سوى فلسفة واحدة ، فعل واحد ، لكنه موزع على درجات شتى .. ليس هناك أبداً سوى فلسفة واحدة ، هي معرفة الروح لذاته . وبالتالي هذه الفلسفة الواحدة هي الفكر الذي يعرف نفسه كفكر شمولي على الرغم من كونه لم يتبين بعد ، وما يزال فكراً صورياً لحسب . ان التنوع ، الكمية التي تنتجها بنفسها ، تقسح تحت باب العلم . ومهما تكن الفلسفة التي تصادفها ، فهي من الفلسفة ايضاً . وبالتالي لا يمكن القبول بالاعتذار التالي : اننا نرهب حقاً في تعاطي الفلسفة ، لكننا لا نعرف اي فلسفة نختار . وكما ان الكرز ، الخوخ الخ . هي من الفاكهة ، فإن كل فلسفة هي على الأقل من الفلسفة .

إن الفلسفة هي الفكر الذي يكتنه ذاته ؛ انها عينية ، ملموسة ؛ اذن هي العقل الذي يدرك ذاته . وان هذا الاكتناه هو اكتناه يتنامى . والوجه الأول للعقل ، وجود الفكر ، هو بمثابة البكرة ، اللطيفة تماماً . لكن هذا الوجود اللطيف هو الجهة يريد ان يتحدّد أكثر . والاكتناه الأول الذي يقوم به الروح تجاه ذاته هو اكتناه علم ، مجرد ؛ لكن العقل بذاته ملموس . ان هذا العيني بذاته يلزمه ان يندو واحياً - وهذا لا يكون ممكناً الا اذا ظهرت شتى الأجزاء ، الجزء تلو الآخر ، كما حدث ذلك بالنسبة الى النباتات . لكن ثمة ما يلزم لخطه وهو ان هذا التعاقب وهذا الهازي في المفاهيم يتوحدان في

معرفة شتى المنظومات . ان المفاهيم الملموسة للعقل تنمودون ان تتلاشى المفاهيم السابقة وتزول في المنظومات الفكرية للمفاهيم التالية . كذلك هو الحال في التاريخ وفي تطور الفرد المنعزل . إننا نتعلم شيئاً فشيئاً . إن الاستعداد للكتابة ، الأمر الذي كان رئيساً بالنسبة الى قتياننا ، يستديم لدى الانسان ؛ لكن هذه المعرفة الأولى من درجة سابقة تتحد مع ما يأتي لاحقاً ، في ثقافة كلية . على هذا النحو يُحفظ ما تقدّم في تاريخ الفلسفة ؛ فلا شيء يمحذف . وسنرى تفصيلاً وبشكل أدقّ هذا التقدم في تاريخ الفلسفة . غير انه لا بد من التسليم بأن هذا التقدم كان عقلاً وان ر بوييه ما قد أشرفت عليه ؛ والحال اذا لزم قبولُ هذا الأمر بالنسبة الى التاريخ ، فمن الحري التسليم به في تطور الفلسفة لانه يمثل ما هو أقدس وأهم في الروح .

هكذا تكون مستبعدة هذه الفكرة بأن المصادفة قد اوجت للبعض رأياً كهذا وللبعض الآخر رأياً آخر ؛ ومن الآن فصاعداً لم تعد المسألة مسألة آراء فردية .- ان هذا التصور يستحسن الاخذ به في مجال آخر عندما يتعلّق الأمر بمعرفةٍ عارضة .

ضروري هو تطور الفلسفة . فقد كان لزاماً على كل فلسفة ان تظهر في مرحلة ظهورها ؛ فقد ظهرت كل فلسفة في الوقت الذي كان يلزم ظهورها فيه ؛ فما من فلسفة تجاوزت زمانها ، اذ ان جميعها ادركت بالفكر روح عصرها . ان المفاهيم الدينية ، تعيينات الفكر ، مضمون الحق ، الفلسفة الخ . إن كل ذلك هو الروح نفسه وذاته . ان الفلسفات أبرزت الى الوعي ما كان في عصرها متعلقاً بالدين ، الدولة ، الخ . لهذا ليس من الصحيح البتة الاعتقاد بان فلسفة قديمة تتكرّر .- ولكن لا بد من درس هذه النظرة بشكل أعمق .

يترتب على ما قلناه أولاً ان يجعل تاريخ الفلسفة يمثل تقدماً حاسماً بذاته ، ضرورياً ؛ إنه تقدم عقلائي في ذاته ، حرّ في ذاته ، متعين بذاته ، بالفكرة . والحدوث الذي يقرّره أن يكون على هذا النحو أو سواه قد استبعد نهائياً أو طرد بمجرد البدء بدرس تاريخ الفلسفة . ان تطور المفاهيم ضروري في الفلسفة ؛ كذلك هو الحال في تاريخها . ويتوضّح هذا التناقض في تعارض المضمون والشكل . فما يوجّهه هو الجدل الداخلي للتشكيلات . وبالتالي ، فان ما هو متشكّل يكون متعيّناً ، ولا مناص من التكوّن على هذا النحو ؛ وحتى يوجد ، حتى يكون ، يلزمه تعيين ملموس (Bestimmtheit) ، ولكن ذلك يكون شيئاً ما متناهياً ، ولا يكون المتناهي هو الحقيقي ، لا يكون ما يجب ان يكون ؛ فهو بالتعارض مع مضمونه ، مع فكرته ، يجب ان يعلم . لكن لكي يوجد يلزمه ، من جهة ثانية ، ان يملك الفكرة في ذاته ؛ والحال بما انها متعيّنة فإن شكل الفكرة يكون متناهياً ، ويكون وجودها احدياً ومحدوداً . ان الفكرة من حيث هي باطنية ينبغي عليها ان تكسر هذا الشكل ، ان تحطّم الوجود الأحدي لكي تمنح لنفسها الشكل المطلق ، المتاهي مع المضمون . ويكمنّ البداء القيادي في هذا الجدل للامتناهي بذاته للفكرة التي تكون موجودة في هذا الشكل

الجزئي ، فهو يتوجب عليها استبعاد هذا الوجود . وهذا التمييز الأول سيوجهنا في تاريخ الفلسفة .
فالتقدم من حيث هو كائني ضروري ؛ وهذا ما يترتب على طبيعة الفكرة . وليس على تاريخ الفلسفة
إلا أن يضمن هذا المسبق a priori الموجود في طبيعة الفكرة بالذات ؛ وهي ليست سوى مثال منها .

ويمكن التمييز الثاني الأذن في كون كل فلسفة ضرورية اذا اخذناها بحد ذاتها . وانها ما تزال
ضرورية ، بحيث لم تتعلم أية فلسفة ، ولكنها محفوظة جميعها . ان الفلسفات فترات ضرورية ،
اذن لا تقبل الغناء في الكل ، الفكرة ؛ لهذا تكون محفوظة ليست فقط في الذاكرة ، بل أيضاً على نحو
توكيدي ؛ وبالتالي ليس علينا الا ان نميز بين المبدأ الخاص بفلسفة ما وتنفيذ هذا المبدأ او تطبيقه على
العالم . فالمبدي محفوظ بهذه الصورة ؛ انها ضرورية وتوجد الى الأبد في الفكرة . اذن تشتمل
الفلسفة الأحدث عهداً على مبديء كل الفلسفات السالفة ، فهي عصبها .

II

ان مختلف الفلسفات لا تتناقض فحسب ، بل انها تلحظ بعضها البعض
أيضاً ؛ وبالتالي يمكن طرح السؤال : ما هي اذن دلالة هذا التهافت المتبادل ؟
الجواب واردة فيها سبق قوله . ليس هناك ما يقبل اللحظ سوى القول إن وجهاً او
شكلاً ملموساً معيناً في الفكرة يعتبر الآن بمثابة الشكل الأرفع الصالح لكل عصر .
ولقد كان كذلك في عصره ؛ لكن حين نتصور نشاط الروح كتطور ، فإن يبسط
ويبطل ان يكون كذلك ، ولا يعود يعترف به كذلك ، بل ينظر إليه على نحو ما
بحيث لا يكون سوى لحظة من الدرجة التالية . ان المضمون لم يلحظ .
فالدحض لم يفعل سوى إسقاط التمييز درجة ، وذلك من خلال استبعابه .
هكذا ، لم يضع أي مبدأ فلسفي ، لكن جميع المبديء حُفظت في ما تلاها . وهذه
لم تقم بغير تعدقيل المكانة التي كانت تشغلها .

يمثل هذا التهافت في كل إنماء ، كما هو الحال عندما تخرج الشجرة من البذرة .
ومثال ذلك ان الزهرة هي نقي الأوراق ؛ وهي تبدو كأنها الوجود الأرفع ، الحقيقي
للشجرة ؛ لكن الزهرة تنفيها الثمرة . وان الثمرة التي تأتي في المقام الأخير تتضمن كل
ما سبقها ، كل القوى التي تنامت من قبل . وهي لا تستطيع الوصول الى تحقيق
ذاتها دون ان تكون مسبقة بالدرجات السابقة . ان الدرجات تتفاضل في
الوجودات الطبيعية . لان الطبيعة ، بوجوه علم ، هي صورة الانقسام . إن هذا

التعاقب ، هذا التهافت موجود أيضاً في الروح ، لكن الدرجات السابقة تستمر في الوحدة إذن يفترض بالفلسفة الأخيرة ، الأحداث وجوداً ، ان تتضمن مبادئ الفلسفات السابقة ، إذن هي الفلسفة العليا .

وعليه من الأسهل ان ندحض على ان نبرّر ، نعني ان نرى ونشُد على ما هو توكيدي وإيجابي في شيء ما . فتاريخ الفلسفة يظهر من جهة الحدّ ، الوجه السلبي لهذه المبادئ ، لكنّه يظهر وجهها الايجابي من جهة ثانية . فلا شيء أسهل من تبيان وجهها السلبي . والرّء يرضي ضميره حين يلاحظ انه موجود فوق ما يحكم عليه ، عندما يكتشف جانبه السلبي . وهكذا تمتلح العبيثة ؛ وبالتالي يتجاوز المرء ما يدحضه ؛ ولكن اذا تجاوزنا فهذا لا يعني اننا نتوعّل ، نتعمق ؛ والحال لاكتشاف الوجه الايجابي ، لا بد من اختراق الموضوع ، لا بد من تبريره ؛ وهذا اصعب من دحضه بكثير .. إذن على قدر ما تبدو الفلسفات مُتهافتة ، سيلزم أيضاً ان تبدو محفوظة .

I

يضاف الى ذلك انه يمكن للملاحظة انه لم يمر دحض اية فلسفة ، ومع ذلك فكل الفلسفات مدحوضة . الا ان ما جرى دحضه ، ليس للمبدأ ، ولكن كونه هو الأخير ، المطلق وأن له هذه الصفة قيمة مطلقة ؛ فالمللوب هو خفض مبدأ الى مصاف فترة معينة في المجموع . إذن ليس هناك زوالٌ مبدئي ، وإنما هناك زواك للشكل فقط ، لكونه مطلقاً ، أخيراً . هوذا ما يعنيه تهافت الفلسفات . ومثال ذلك ان تعين الفلسفة اللرية هو قولها ان الذرة هي المطلق ، اللانقسم ، الواحد ؛ وهي في تعينها التالي قولها ان الذرة هي الفارو ، وهو الذاتي اذا كان التعين أدقّ أيضاً . انا أيضاً واحد ، فرد ؛ لكنني كذات ، كفاعل ، انا روح . إن الذرة هي الكائن لذاته ، المجرد تماماً ، الواحد اللطيف ؛ واللرية l'atomiotique صادرة عنه ، وذلك في محاولة لادراك المطلق في التعين المجرد للواحد ، لتعيينه ككثرة للواحد ، كعدد لامتنام للواحد . انا لم نعد ذرّيت ؟ فقد دُحض البدأ اللري . وان الروح هو واحد حقاً لكنه لم يعد كذلك في هذا التجريد . ان الواحد المحض هو تعين او تعديد للروح الشديد الفرح حتى يقدر على استنفاده . ان الواحد لا يعبر إذن عن المطلق . ومع ذلك فقد حُفظ هذا المبدأ (واستمر حتى الأنا عند فيخته) لكن ليس كتعريف كامل للمطلق .. وعليه لم يمر دحض اية فلسفة ، اي مبدأ في اية فلسفة ، وإنما حفظت المبادئ كلها ؛ فلا يمكن الاستثناء عن اي منها ، أذ يجب حفظ جميع المبادئ في الفلسفة الحقيقية .

هناك اذن وجهتا نظر بالنسبة الى الموقف الواجب اتخاذه من مبدأ الفلسفة ، وجهة سلبية واخرى ايجابية . ان وجهة النظر السلبية ترى ما ينفردُ به مبدأ ما ، وترى الوجهة الايجابية او التقريرية ان في ذلك لحظة ضرورية للفكرة . واننا نقيم فلسفة ما حق تقييما اذا اخذنا الجانبين في الاعتبار ، ولا بد لكل حكم من الاشغال عليها معاً . وبالاجمال لا مناص من الاعتراف بالأخطاء ، وأيضاً بما هو حقيقي ، صحيح . ومن السهل الاعتراف بالأخطاء ؛ لكن اكتشاف ما هو جيد يستلزم دراسة عميقة . يستلزم، نصحاً. وانه لمن السهل ، لا سيما في عصرنا ، القول ان فلسفة قديمة متهاة ، لكنه من الصعب ان نفهم كيف ترتبت على حاجة الروح الضرورية . - هذه هي النتيجة الثانية التي ينهي تصوورها في تاريخ الفلسفة .

III

وفيا يختصُّ بالترتيب ان الفلسفات قد دُحضت وزالت ، سنقول ان الحقيقة قد بقيت واستمرت مع ذلك ، وانها واحدة ومثابثة في جميع الفلسفات . فالدحض معناه اذن لحسب ان الفلسفة في عصر ما هي ، حقاً ، النظرة الرفيعة للروح المتطورة في استعدادها وأساسها ، لكن لا تستطيع اية فلسفة الادعاء بانها بلغت النظرة العليا التي لا تستطيع اي نظرية اخرى ان تتخطاها . ان حصرية فلسفؤ من هذا النوع لم تمثل الا في اعتبارها بالنسبة الى النظرة الأخيرة ، بالنسبة الى النهاية الأخيرة للفلسفة . ان التقدم - وهذا هو ما يُسمى تهانت - معناه اذن فقط ان فلسفة من هذا النوع قد جُرئت الى هذا الوضع بحيث لا تكون سوى درجة ، سوى جزء من الكل . واما تقدم الروح الذي يسري متعمقاً ، فهو ان ما كان علماً قد مُنصَّص . هكذا ابدأ المنطق ، بالوجود ، ومع التواصل ، يستمر الوجود ، ولكن البناء يُشاد على هذا الاساس . ان الوجود ، العمومية الكاملة ، تحصل على تعين خاص . وعلى الوجود يرتكز الفكر ؛ ويشكل المفهوم بدوره درجة ارفع ؛ هي درجة الفكر الذي يعين نفسه بنفسه . والفكر يستمر من حيث هو عام ، لكنه يفصح عن ذاته من جهة . وكذلك هو الحال بالنسبة الى مبادئ الفلسفة ؛ فالمضمون العام لا يتبدل ؛ لكن مكانته تصبح مختلفة .

II

اما دحض الفلسفة بأخرى ، فلا مناص أيضاً من اعطائه تعييناً أدق سيظهر حتى في تاريخ الفلسفة ، وسيبين لنا الصلة القائمة بين الفلسفات والى أي حلٍ غيرت مبادئها مكانتها . وكما رأينا ، يتضمن الدحض نفياً ؛ وهو يمثل في ان الايمان الذي ملكه مضافاً الى منظومة فلسفية لا يتبرؤ . وهذا النفي يطولُ شكلين ؛ احدهما هو ان المنظومة اللاحقة تظهر إنعدام السابقة . في حين توضع فلسفة في مواجهة الفلسفة السابقة ، ويؤيد مبدأ الفلسفة اللاحقة ويدعم الاختيار . ان كل مبدأ من مبادئ

الادراك يكون احدي الجانب ، وهذا الطابع يظهرُ في كون المبدأ الآخر معارضاً له .
والحال فإن هذا المبدأ الآخر هو أيضاً احدي الجانب . وبالتالي فإن الكل ، من حيث
هو وحدة تجمع بينهما ، لا يوجدُ فيها ؛ انه لا يوجد ، برمتة ، إلا في مجرى
التطور . وعليه فإن الابيقورية تتعارض مع الرواقية ، وكذلك هو حال الجوهر
عند لينيترز أي الفردية العينية . كذلك فإن الروح الذي يتنامى يتضمّن الوجه
الحصري لمبدأ معين وذلك باظهاره الآخر . ويمثل الشكل الثاني ، الشكل الأرفع
للنفي في توحيد شتى الفلسفات في كل بحيث لا تظلّ اية فلسفة منها مستقلة ، بل
تظهر جميعها اجزاء لفلسفة وحيدة . ان المبادئ تتوحد وهي تتحوّل عناصر للفكرة
الواحدة ؛ او ايضاً هي ليست سوى اللحظات ، التعيينات ، الجوانب في الفكرة
لوحيدة . هذا هو اللموس ، الذي يوحد الآخرين في ذاته ويشكل الوحدة الحقيقية
لهذه التعيينات .- ولا يجوز خلط هذا اللموس مع الانتقائية ، اي مع التجميع
العادي لمختلف المبادئ ، مختلف الآراء ، واذا جاز القول لمختلف المِرْق لصنع
ثوب . ان العيني هو الهوية المطلقة الكاملة لهذه الفوارق وهو ليس تجميعها
الخارجي ، كما ان النفس البشرية ، بوجوه عام ، هي العيني بالنسبة الى النفوس ،
طالما ان النفس النباتية متضمّنة في النفس الحيوانية ، وهذه بدورها متضمّنة في النفس
البشرية .- ان تاريخ الفلسفة سيعرّفنا على عقدة (knoten) من هذا النوع حيث
تندمج هذه الخصوصيات ، هذه الفلسفات . ان فلسفة افلاطون تقدّم لنا مثلاً على
عقدة كهذه . لناخذ محاورات افلاطون ، فسرى ان بعضها يذكر طابعها بالابليين
Eléates ، وبعضها الآخر يذكر بالفيثاغوريين ، وبعضها الآخر ايضاً يذكر
بهراقليطس Héraclite ، ولكن فلسفة افلاطون ، اذ جمعت تلك الفلسفات
القديمة ، انما اظهرت نواقصها للعيان . هذه ليست فلسفة انتقائية ، وانما هي
توغل ، تبحر ؛ هي توحيد مطلق ، حقيقي لتلك الفلسفات . وهناك عقدة أخرى
من هذا النوع هي الفلسفة الاسكندرية التي اطلق عليها اسم الأفلاطونية الجديدة ،
الفيثاغورية الجديدة ، المشائية الجديدة ؛ وهي في الواقع دججت تلك الفلسفات
المتنوعة المتعارضة .

قلنا : إن العقل واحد وإن هذه العقلانية الواحدة ، منظومة واحدة ؛ ولذلك كان تطور تعيينات الفكر عقلانياً أيضاً . إن المبادئ العامة تظهر حسب ضرورة المفهوم الأساسي . وإن مكانة المبادئ السابقة تتحدد بما يلي . فمبدأ فلسفة ما يسقط في الفلسفة التالية إلى مرتبة لحظة معينة . إن الفلسفة لا تنهات ، وإنما مكانتها هي التي تنهات . فالأوراق هي التي تكون أولاً النمط الأرفع لوجود النبتة ، ثم يكون البرعم ، الكم الذي يخلو من ثم الغلاف الذي يخدم الثمرة ؛ وعلى هذا النحو يكون العنصر الأول قد وضعه العنصر الثاني في مرتبة أدنى . إن التنهات ضروري لكي تظهر الثمرة التي فيها يجتمع الكل .

إن الفلسفات هي اشكال الواحد ، وهي تبدو لنا دون شك مختلفة عن بعضها البعض ، لكن الحقيقة موجودة فيها ، الواحد موجود في الكل . وإن دراسة اعمق ستظهر لنا كيف تتقدم مبادئها ، بحيث يكون التالي تعييناً جديداً للسابق ؛ في هذا فقط يكمن الفرق .- كما ان المبادئ تتعكس وتعارض ، لا سيما عندما ينمو التأمل ويخلو عقلانياً أكثر ؛ كذلك هو حال المبدأين الرواقي والايبيقوري . فالرواقية تجعل من الفكر مبدأ ؛ إلا ان الابيقورية تقول بصحة المبدأ المعاكس مباشرة : الشعور ، اللذة : فينظر الأولى يعتبر المبدأ هو العلم ، وينظر الثانية يعتبر المبدأ هو الخاص ، المفرد ؛ ينظر الأولى هو الانسان المفكر ، وينظر الثانية هو الانسان الحساس . وإن اجتماعهما وحده يشكل شمولية المفهوم ، إذ الانسان من جهة ثانية يتكوّن من العنصرين ، العلم والخاص ، الفكر والاحساس . وحدتها هي الحقيقة ؛ لكنها تظهران تبعاً ، وتعاكسان . والريبيّة هي المبدأ السلبي المرتفع ضد المبدأين السابقين ؛ فهي تستبعد الطابع الحصريّ للثنتين ، لكنها تنخدع عندما تظن انها ابادتهما ، لانها كلتاهما ضروريتان .- وعليه فإن جوهر تاريخ الفلسفة هو ان تغلو المبادئ الحصرية لحظات ، عناصر ملموسة ، وان تحفظ في عقدها إذا جاز القول ، ويكون مبدأ المفاهيم التالية اعلى او اعمق ، وهما شيء واحد .- فلا يمكن التسليم بالانتقائية التي يجلبها العبث غالباً . إن فلسفة افلاطون ليست انتقائية ، وإنما هي جمع لفلسفات سابقة تشكل عندئذ كلاً حياً ، اتحاداً في وحدة حيّة للفكر . كذلك

فان الأفلاطونية الجديدة او الاسكندرانية ليست انتقائية ؛ وأما التعارض الذي ظهر فيها بين فلسفة افلاطون وفلسفة ارسطو فليس إلا حصراً ، طرداً للتعين الملموس (Bestimmtheit) الذي اعتبر نفسه مطلقاً .

ومن المهم قبل كل شيء معرفة مبادئ المنظومات الفلسفية . ومن ثم الاعتراف بكلٍ منها كأنه ضروري ؛ والمبدأ بما أنه ضروري يظهر في زمانه كمبدأ رفيع . ولنمض الى أبعد من ذلك . حيث يغدو التعيين السابق مقوماً فقط للتعين الجديد : فيجري التكفل به دون حذفه . بهذه الطريقة تحفظ جميع المبادئ . وعليه فإن الواحد ، الوحيدة ، هما مرتكز الكل ؛ وان ما ينمو في العقل لا يتقدم إلا في وحدته . ونحن لا نستطيع الاستغناء عن تعيين الفكر الذي هو الواحد . وذلك على الرغم من كون الفلسفة التي جعلت من الواحد المبدأ الأسمى ، فلسفة ديمقريطس Démocrite ، تعتبر فارغة في نظرنا .

إن معرفة منظومة حق المعرفة تعني امتلاك المنظومة مبررة بذاتها . وان الاكتفاء بدحض فلسفة ما لا يعني فهمها ؛ فلا مناص من رؤية الحقيقة التي تتضمنها . لاشيء اسهل من النقد ، من رؤية الجانب السلبي في مكان ما ؛ هذا بشكل خاص هو ذوق الشبان ؛ ولكن اذا لم نرسو النفي ، فإننا نجعل المضمون الذي يكون ايجابياً ، نتجاوزه دون الغوص في داخله . وتكمن الصعوبة في رؤية الحقيقة المتضمنة في المنظومات الفلسفية ؛ ولا يمكننا الكلام عن حدودها وضيقها إلا بعدما نكون قد بررناها في ذاتها .

ج) نتيجة ثالثة لما سبق قوله هي ان موضوعنا ليس الماضي وإنما الفكر ، روحنا الخاص بنا . وهذا بالتالي ليس تاريخياً في الواقع ، او بالحري إنه تاريخ وهو ليس بتاريخ واحد في الوقت نفسه ؛ لان الأفكار المبادئ التي تُعرض علينا هي من الحاضر ؛ إنها تعيينات روحنا الخاص . وما هو تاريخي ، نعني من الماضي ، لم يعد كائناً ، إنه ميت . وان النزعة التاريخية المجردة التي تهتمُ باشياء ميتة قد شاعت كثيراً في هذه الأيام . إنه قلب ميت يجهد مرضاته في الانشغال بما هو ميت ، بالبحث . اما الروح الحي . فيقول : دعوا المولى يدفنون موتاهم واتبعوني . فالأفكار ، الحقائق ،

المعارف التي املكها في صورة تاريخية هي خارج روحي ، نعني انها ميتة في نظري ؛ وان فكري ، روحي ليسا فيها ؛ وان طويتي ، قرارة نفسي غائبة عنها . ان امتلاك معارف محض تاريخية يشبه الامتلاك الحقوقي لاشياء لا أدري ماذا أفعل بها . واذا اكتفى المرء فقط بمعرفة ما افنكر به هذا الشخص او ذاك ، وما جرى تناقله ، فإنه عندئذ ينقل ذاته بذاته ، متخلياً عما يجعل الانسان إنساناً ، متخلياً عن الفكر . وفي هذه الحالة لا ينشغل المرء إلا بفكر الآخر وبروحه ، فلا يدرس ما كان حقيقةً بالنسبة الى الآخر . وان ما يلزم هو أن يفكر بذاته . فاذا لم نهتم بعلم اللاهوت *Théologie* إلا تاريخياً ، متعلمين مثلاً ما هي المجامع ، وماذا فكر المراهقة وغير المراهقة وماذا قالوا في طبيعة الله ، لأمكننا بلا ريب تكوين أفكار بناءة ؛ لكننا لا نملك الروح الحق . ولا متلاكه ، لا حاجة البتة الى تبخر لاهوتي . فعندما تكون النزعة التاريخية مهيمنة في حقبة ، يمكن التسليم بأن الروح عرصةً للياس ، بأنه ميت ، وانه تخلى عن ارضاء ذاته ، وبكلام آخر نقول إنه لا يهتم بأمر تعتبر ميتة في نظره .- ففي تاريخ الفكر انما يتعلّق الأمر بالفكر ؛ ولا بد لنا من التدقيق في كيفية تعميق الروح لذاته لكي يعي ذاته ، وكيفية ادراك الانسان لوعي روحه ؛ وللتمكن من ذلك لا بد له من ان يتكب روحه عن ذلك كله .- إنني لا أقف إلا في مواجهة الموقف التاريخي المحض ؛ فليس المطلوب ان نجعل دراسة التاريخ بائسة . لاننا نحن شخصياً نهتم بتاريخ الفلسفة . ولكن عندما يعالج عصر ما كل شيء تاريخياً ، فيهتم دائماً بعالم لم يعد موجوداً ، ولا يتردد إلا على المقابر ، فإن الروح يتخلى عن حياته الخاصة التي تقوم على الافتكار بالذات .

III

كل شيء محفوظ . وتاريخ الفلسفة يهتم بالماضي ، لكنه يهتم أيضاً بالحاضر ، نعني ما يهتم بالضرورة روحنا المفكر . وكما في تاريخ السياسة ، اماننا هنا قضية السمات الكبرى ، من الحق الى الحقيقة ، إن هذا إنساني ، وهو يهدنا اليه ويحرك نفسنا ونحن لسنا فقط أمام موضوع تاريخي مجرد ؛ ولا نستطيع الاهتمام بما هو ميت ، ماضٍ ؛ فهذا لا يهم ولا يفيد الا في التبخر والتلهي .

II

كذلك يستلزم المنهج التاريخي الصرف ان يكون استاذ تاريخ الفلسفة زهياً .

وان شرط النزاهة هذا معناه بوجوه عام انه ينبغي على هذا الاستاذ ان يتخذ بنوع ما موقف ميث يعرض الفلاسفات ، وان ينبغي درسها كأنها منفصلة عن روجه ، كأنها خارجة . ومثال ذلك ان تيمان Tennemann يعطي لنفسه مظهر النزاهة هذا . ولكننا اذا نظر في الأمر عن كثب ، رأيناه مفعماً بفلسفة كانطية ، مبدأها الرئيسي انه لا يمكن معرفة الحقيقة . لكن عندئذ يكون تاريخ الفلسفة إنشغالاً حزيناً لا سيما واننا نعلم مسبقاً اننا لا نستطيع الاهتمام إلا بمباحث ضائعة ، فاشلة . ان تيمان يمتدح شتى الفلاسفة ، ودأبهم وعبقريتهم الخ . ؛ لكنه يلومهم أيضاً لانهم لم يتوصلوا بعد الى وجهة نظر كانط . او بوجوه عام لانهم قاموا بصنع الفلسفة ، وعليه لا ينبغي التحزب للروح المفكر . والحال ، اذا اراد المرء ان يدرس تاريخ الفلسفة كما ينبغي ، فإن النزاهة ستمثل في عدم التحزب للآراء ، للأفكار ، لأفكار الأفراد ؛ وانما يجب الانحياز للفلسفة . وعدم الاكتفاء بمعرفة فكر الآخر والوقوف عنده فقط . فالمرء لا يعترف بالحقيقة الا اذا انكب عليها بروحه ؛ وهذا الأمر لا تبيته المعرفة بمفردها .

III

يقال ، كما هو الحال بالنسبة الى كل تاريخ ، لا بد للمرء ان يكون بوجوه خاص نزيهاً في تاريخ الفلسفة . هناك اناس كثيرون يعتبرون هذا كشرط جوهري ، وبدونه ينطلق المرء من منظومته الخاصة ويحكم بمقتضاها على المنظومات الأخرى . ان هذا الشرط يبدو عادلاً . الا انه في هذه الحالة ترتدي النزاهة طابعاً خاصاً - كما هو الحال في التاريخ . فعندما يتعلق الأمر بسيرة ، بوصف ، الخ ، تاريخي لروما مثلاً ، لقيصر ، فلا بد دون شك من اتخاذ موقف ؛ فالمرء امام موضوع معين ، ومن المفيد النظر فيها هو صحيح ، جوهري ، مطابق للغاية ، وتجاهل ما ليس مطابقاً لها ؛ يضاف الى ذلك الحكم على الحق والباطل ؛ ولا بد من اتخاذ موقف الى جانب الحق والخير . والا فان المرء يروي كل شيء دون ترتيب ولا تسلسل . فعندما لا يحكم المرء يفقد التاريخ جدوه . وعلى هذا المنوال أيضاً يجب ان يكون المرء نزيهاً في تاريخ الفلسفة ، يجب ان يحتمن ، ان يحدد هدفاً هو الفكر المحض والخير . ولا بد من الاشارة الى ما يتعلق به . ولكن في الواقع لا يستلزم تاريخ الفلسفة غايةً مماثلة ؛ يجب معالجته بتزاهة . والحال ، اذا تشددنا في ان يكون هذا التاريخ نزيهاً ، فمعنى ذلك اننا نريده دون الفكر ودون مادة جوهريه ، وانه مجرد تجميع ، رواية - تبقى اجزائها المختلفة دون تناسق . لكن ما نبتغيه هو ان نفهم مبادئ تاريخ الفلسفة بحسب نسقتها والسعي الى تطوير تسلسلها ضروري .

كذلك لا بد لي من إضافة بعض الملاحظات حول منهج تاريخ الفلسفة .

III . - النتائج المتعلقة بمنهج تاريخ الفلسفة

قبل كل شيء نرى بجلاء أن فسحة فصل قصيرة جداً لكي نعرض تاريخ الفلسفة عرضاً كاملاً ، إذ ان هذا العمل الفكر يستغرق عدة ألوف من السنين ؛ وعليه فلا بد من الحصر . فمن كل ما أتينا على ذكره حتى الآن في موضوع النوع التاريخي الذي سنعاود الكلام فيه ، يترتب بخصوص خطتنا الموسعة ما يلي :

أ) اننا سنتوقف عند مبادئ الفلسفات وتطورها . وهذا بالتحديد هو الحال بالنسبة الى الفلسفات القديمة ، ليس بسبب قلة الوقت وانما لانها وحدها جديرة باهتمامنا . فهي الاكثر تجريداً ، الألف ، والأقل تعيناً لهذا السبب ، نعني ان التعيين الملموس غير مطروح فيها ، على الرغم من كونها تحمل في ذاتها التعيينات كافة . فهذه المبادئ المجردة تكفي الى درجة ما ، وتمضي الى نقطة معينة ما تزال ذات أهمية . ولكن بما أن تطورها غير كامل ، فإنها تدخل في مقولة ، خاتمة المبادئ الخاصة ، نعني انها في التطبيق لا تشمل سوى نطاق محدد . ولا بد من ان نحسب مبدأ الاوالية onécanisme في عدادها . ولو اننا نظرنا مدققين في كيفية تناول ديكارت Descartes ، بمقتضى المبدأ هذا ، للطبيعة الحيوانية ، فاننا لن نوفي الموضوع غاية . ذلك ان مفهومنا ، الأعمق ، يستلزم في الحالة هذه مبدأ متعيناً اكثر . وربما لا تكفينا ولا ترضينا الشروحات الخاصة بالطبيعة النباتية والحيوانية وفقاً لهذا المبدأ . ففي الواقع للمبدأ المجرد نطاق يتناسب معه . ومثال ذلك ان مبدأ الأوالية (الآلية) يصلح للطبيعة اللاعضوية ، للوجود المجرد (الحي هو الملموس ، اللاعضوي هو المجرد) لكن هذا المبدأ لا يعود يطبق في نطاق أعلى . لقد كانت المنسمات القديمة المجردة قد اعتبرت مثلاً الكون من الزاوية الذرية . وهذا المبدأ غير كافٍ إطلاقاً عندما يتعلق الأمر بفلسفة أرفع ، فلسفة الحياة ، الروح . لهذا فإن درس صلتها بالحياة ، بالروح هي في نظرنا بلا فائدة . وفي هذا الصدد ان فائدة

الفلسفة بالذات هي التي تلزمتنا بالأ ندرس هنا سوى مبادئ الفلسفات .

ب) يضاف إلى ذلك انه يكفيننا ، لدى القدماء ، الاقتصاد على ما هو فلسفي حقاً ، فترك جانباً ما هو تاريخي ، سيروي (بيوغرافي) ، انتقادي ، الخ . نعني ما كتب حول هذا الموضوع او ما هو ثانوي بكل بساطة . ففي هذا النوع جري تكديس تفاصيل لا تحصى ، منها مثلاً ان طاليس كان ، كما يُقال ، اول من توقع كسوف الشمس ، وان ديكارت وليبنيتز كان أرفع كعباً من حيث التحليل ، الخ . ان كل هذه التفاصيل تُسقطها من حسابنا ... كذلك سنهتم قليلاً بتاريخ انتشار هذه المنظومات . فموضوعنا يدور حول مضمون المنظومات ، وليس حول تاريخها الخارجي . اننا نعرف مثلاً عدداً كبيراً من اساتذة الرواقية الذي كان لهم في عصرهم تأثير واسع والذي قاموا أيضاً بتطوير بعض النقاط ؛ ونحن لن نقف عند ذلك ، ولن نتكلم عن اولئك المعلمين . ان تاريخ الفلسفة يتجاهل هؤلاء الرجال طالما انهم لم يشتهروا إلا كأساتذة .

I

فما يتعلّق في المقام الثالث بطريقة تناول مختلف الفلسفات ، ليس علينا الاحاطة إلا بالمبادئ . ذلك ان كل مبدأ متضمّن في منظومة الفكر قد توصل الى تعبيره ، الى وجوده هنا (Dasein) ، واحتفظ بشفوه رداً معيناً من الزمن . واذا كانت كلبية الفلسفة قد تطوّرت في هذه الصورة ، فانا نطلق على ذلك اسم منظومة Systeme . اذن يمكن ان نرغب في معرفة الكل وعلينا ان نرغب في ذلك ؛ ولكن الاعم هو المبدأ . فإذا كان ما يزال مجرداً فإنه لا يكفي لاكتناه التشكيلات المتصلة تصوراً الفلسفي ، فيظل الانجاز فقيراً . لقد سبق ان اشرنا الى مبدأ الذرية ؛ واذا تركنا جانباً مبدأ الآلية ، ودققتنا في الحياة العضوية ، يتبين على الفور ان هذا المبدأ لا يمكنه ان يشمل تمثل النبتة ، هذا الشيء الذي ينمو ، الذي يتوسّط ، يتحقق كما لا يمكنه أيضاً شمول الحياة الحيوانية . واذا انعطفتنا لجهة الروح ، ستلاحظ ان الواحد ما يزال عاجزاً عن التعبير عن عمق الروح . والحقيقة انه يستطيع الديكارتية ان تشرح على هذا النحو مبدأ الآلية شرحاً وافياً كافياً ، ولكننا اذا أردنا تطبيق مقوماتها على العالم العضوي ، يغدو غير كافٍ ومن ثم يفقد جدواه (1) . اذن يمكننا تجاهل تطبيقاته على بقية الفلسفة . وان الفلسفات التي كانت تستند على مبادئ او وجهات نظر ثنوية - يمكن القول هكذا - لم تكن

(1) I ، 3 ، إضافة : اذن لن ندقّق الا في مبادئ هذه الفلسفات ؛ وعندما سيتعلّق الامر بمسلمات

اكثر تعيناً سندرسها أيضاً في تكلوراتها الجوهرية وفي تطبيقاتها (XIII, 52) .

ذوات نتائج ؛ فقد اصطلح الدليل على وجهات حبيقة ، لكنها كانت خارج المدى الخاص بمباحثها . ومثال ذلك ان طيماس Timée الاطالون يمكن وصفه بفلسفة الطبيعة ؛ لكن اذا انتقلنا الى التجريبية ، فان هذه الفلسفة تبدو في هذا الجزء ، لا سيما فيما يتعلق بالفيزيولوجيا ، انها بلا دلالة . إن مبدأها لم يكن قادراً بعد على اكتشاف الطبيعة الروح (شمول الطبيعة بأسرها) . ومع ذلك فإن الوجهات الحبيقة ناقصة هنا وهناك ؛ لكنها غير مرتبة على المبدأ ، بل هي على العكس تظهر للعيان كأفكار سمينة ، على نحو غير حاسم تماماً .

يترب على ذلك أيضاً اننا لا نتناول الماضي ، وإنما الراهن ، الحاضر . فالعنصر الخارجي وحده قد تلاشى ، البشر ، مصائرهم ، الخ . ولم يبق غير الذي انتجوه . اذن ليس المقصود معرفة تاريخية وإنما معرفة حاضر نحن حاضرون فيه . وان علينا الاهتمام بالمهية التي هي ملامتنا . ذلك ان علماً تاريخياً صرفاً إنما يقدم ربحاً قليلاً ؛ وهو يظل بالنسبة الى شيئاً غريباً ، خارجياً على الدوام .

بإمكاننا استخلاص نتائج أيضاً ذات صلة بدراسة تاريخ الفلسفة المقارن مع دراسة الفلسفة ذاتها . ان ما عرضه تاريخ الفلسفة هو الفلسفة حينها ؛ لقد سبق لنا أن رأينا ذلك . منظومة واحدة هما : المضمون لذاته وبداته ، وتطوره في الزمان ؛ وستكتشف التسلسل ذاته ، كل الدرجات نفسها . لكن من المؤكد ان الروح في تاريخ الفلسفة قد استغرق زمناً طويلاً ليبلغ مهية ذاته ؛ ونحن نجده مؤزماً على الآف السنين . لقد تلقينا من الأجداد كنز المعرفة العقلانية وبمستطاعتنا إمتلاك كل هذه الثروة التي يقسمها الزمان . هذه هي الفرصة التي يتيحها لنا تاريخ الفلسفة . فهذا يتعلق بالارتباط الوثيق بين هذا التاريخ والفلسفة ؛ ولكي نكتشف منظومة فيها ، لا بد من ان نعرف أولاً منظومة الفلسفة ؛ وهذا شأن المعلم الذي يعرفها ، فيقوم بنظم تاريخ الفلسفة وتبيان تطوره المنطقي .

يمكن للمرء ان يفكر بان الفلسفة في تقدمها المتدرج توجب عليها ان تتبع نسقاً مختلفاً عن النسق الذي حدثت فيه الدرجات في الزمان . لكن النسق هو ذاته بوجه علم ، إجمالاً .

كذلك هناك تعين آخر لا بد من لحظه هنا ، يضاف فوراً الى تعين التطور والملموس . قلنا : إن الملموس هو ما يكون لذاته وبداته ، وحدة الكائن لذاته والكائن بذاته . وبالنسبة الى التقدم ، الى السير المتدرج للتطور ، يتضمن هذا المفهوم العام الفروق التالية : ان الكائن لذاته هو البهية ، المباشر ، العام المجرد . وان الذي يبدأ لم يتجه بعد ، لم يتوصل بعد الى شيء آخر . وفي المقام الثاني يأتي الكائن بذاته ، وفي المقام الثالث الكائن لذاته وبداته . اذن ما هو متعين أكثر ، يأتي بالتالي . عندئذ يتجه الفرق ، نعني ما جاءه في المقام الاول هو ما يكون الاكثر تجرداً ، الاقل تجرداً ، الاكثر فقراً من حيث التعمينات ، في حين ان الاكثر تقلباً يكون الاغنى . وعلى الفور

يكشف لنا الفرق هذا الصحة الطردية للدرجات . فهذا الأمر قد يبدو متناقضاً ، لانه يمكن الظن ان الملموس ، العيني ، يأتي أولاً (1) ، ان الطفل حتى في الكلية البدائية لطبيعته متصل بكتيئه العالم . ويقال ان الانسان لم يعد هذه الكلية ، فهو يضع نفسه حدوداً ، ويحزو لذاته جانباً محدداً من الكل ، وينصرف الى شاغل واحد ؛ وان حياته هي حياة مجردة (2) . كذلك هو الحال بالنسبة الى المسيرة التنرجية للعقل ، للمعرفة ؛ ففي المقام الأول يأتي الاحساس والحدس ، وهذا الامر ملموس تماماً ؛ وبالعكس يأتي الفكر متأخراً ، فهو فعل التجريد . ان الامر معكوس في الواقع : فلا بد من التنبه للميدان الذي نقف فوقه . فنحن في تاريخ الفلسفة نقف في ميدان الفكر . واذا قلرنا الاحساس بالفكر يبدو في بعض المواجهاات ان الشعور وكذلك الوعي المحسوس هما تملأا وبوجه علم ما يكون متعينا أكثر ، ولكنها كذلك بالطبع بوجه علم فقط ، ومن جهة ثانية هما أفقر ما يكون من حيث الفكر . ولا مناص لنا من تفریق العيني الطبيعي عن العيني الفكري ، اذ ان الطبيعي كتاريخي في وجه بساطة الفكر . وبالنسبة الى تكاثر الحدس الحسي ، يكون الانسان فقيراً ، لكن الطفل هو الأفقر من زاوية الفكر ، والرجل هو الأكثر تعيناً ، هو الأغنى فكراً (3) ؛ والحال فان المقصود هنا هو العيني الفكري ومنذله يكون الفكر العلمي أكثر تعيناً من الحدس الحسي .

هكذا يبدأ الفكر بالفقر ، وبأبته الغنى متأخراً . واذا طبقنا المبدأ هذا على مختلف الفلسفات ، سيترتب أولاً ان الفلسفات الأولى تكون ذات المضمون الأفقر ؛ ففيها تكون الفكرة هي الأقل تعيناً ، فتمكث في عموميات تظل فارغة . هذا ما تلزم معرفته حتى لا نساها عن تعيينات لا يمكن ان يسليها سوى وهي لاحق أكثر تعيناً . فاذا تساءلنا مثلاً : هل كانت فلسفة طاليس ربانية (4) theisme لا ، فلما نجعل أساسها مفهومنا لله . ان هذا العمق المفهومي لا يوجد بعد لدى الأقدمين ؛ فمن جهة ليس ثمة خطأ في وصف فلسفة طاليس بأنها ملحدة . ومن جهة ثانية

(1) I ، 3 ، a. t. : هذا يمكن تعارضه مع التصور المشترك . لكن مفاهيم الفلسفة غالباً ما تكون تقيض ما نفتكره عادة - ومع ذلك لا يُراد ايجهاها (XIII, 53) .

(2) I ، 3 ، إضافة : يعمل الانسان لأهداف معينة ليس من كل نفسه ومن كل قلبه ، لكنه يتوزع وسط ركلم من الضافيل المجردة ؛ ان الولد ، الفتى يضمان نفسيهما في كل ما يصنعها .

(3) I ، 3 ، إضافة : لا شك ان غاية الانسان مجردة ، نظراً لانها غاية عامة ، مثلاً تقليدية حالته او القيام بعمل ، لكنه يسهم في مجموع عضوي ، كبير وموضوعي ، يجعله يتقدم ، بوجهه - والحال في افعال الولد لا يتجلى سوى أنا صبياني وأناي ، والغاية الكبرى لأفعال الفتى الشلب هي ثقافته الذاتية أو رمية بيضاه (XIII, 54) .

(4) Flatt: De theismo Thaleti Milesi abjudicando, Tub., 1785, 4 (H)

للمعنى بها أذى كبيراً ، لان الفكر في بداياته ما كان يمكنه حيازة النمو والعمق اللذين بلغنهما اليوم . فالمعنى من حيث هو تكثفٌ يبدو متناقضاً مع الامتداد ؛ ولكن الكثافة الأعظم في الروح تتوافق مع انتشار أعم ، وتكون ذات غنى أكبر . ان الكثافة الحقيقية للروح تكمن في بلوغ قوة التعارض ، الفصل ، الانقسام ، وان انتشارها تكمن في قوة تحطّي التعارض ، في الانتماء على الانفصال .. ولقد راجع في هذه الأيام الأخيرة التساؤل أيضاً عما إذا كان طاليس قد قال بوجود إله شخصي او لا شخصي ، بوجود جوهر لطيف كوني . وان المهم هنا هو تعيين الذاتية ، ماهية الشخصية . والحال ، فإن الذاتية ، كما نفهمها ، هي تعيينٌ أغنى واكثف مما يمكن اكتشافه لدى طاليس ؛ وبوجود علم ، لا مجال للبحث عن ذلك في الفلسفات القديمة (1) .

هناك نتيجة ثانية تترتب على ما سبق قوله ، تتعلق أيضاً بطريقة معالجة الفلسفات القديمة ؛ فلا بد من المباشرة على نحو تاريخي دقيق ولا يجوز ان ننسب اليها ما وصلنا منها وكأنه مطابقٌ للتاريخ تماماً ، وبهذا الصدد نجد في معظم تواريخ الفلسفة أموراً غير صحيحة ، لاننا نرى فيها عادة ان جملة قضاياها ميتافيزيقية تنسب الى فيلسوفٍ وهو لم يعرف منها كلمة واحدة . صحيح اننا نعمل وفقاً لدرجة تأملنا الى تقرير قضية فلسفية تصادفها . والحال ، فإن الجوهري في تاريخ الفلسفة هو بالتحديد أن نعرف اذا ما كانت هذه القضية مطوّرة ام غير مطوّرة ، لان في هذا التطوير بالذات ، في هذا النمو بالذات يكمن تقدمُ الفلسفة (2) . ولكي نلتم به في ضرورته ، لا بد لنا من ان نعتبر فيه كل درجة تعني لا بد لنا من الوقوف على وجهة الفيلسوف الذي ندرسه بالذات . ففي كل عبارة ، في كل فكرة ، توجد بلا ريب تعييناتٌ جديدة تترتب عليها منطقياً ، لكن المقصود ان نرى اذا كانت من قبل قد استخرجت ام لم تستخرج ، وهذا أمرٌ مختلفٌ تماماً . لان فرق التشكيلات في تاريخ الفلسفة يكمن فقط ويمثل بين الكائن لذاته واطهار الافكار . انما المهم فقط هو إظهار ما كان كائناً ، باطنياً . ولذلك فإننا لن نقبض عن كتب على العنصر التاريخي ، على كلام الفلاسفة الشخصي ؛ والا فإننا سنخلع تعيينات فكرية أخرى لم يعوها بعد . لقد قال أرسطو (3) مثلاً إن طاليس ربما كان قد صرح بأنّ للآلة هو مبدأ *ἀρχή* ، عنصر كل شيء ، لكن يؤكد تاريخياً ان انكسپاندرس كان اول من استعمل كلمة

(1) I ، 3 ، إضافة : في التخيل والتمثل ، كان لآلهة الاغريق شخصية دون شكل ، مثل الآلهة الاوحد في الديانة اليهودية ؛ ولكن تمثل التخيل او اكتناه الفكر المحض والملمية هما أمران مختلفان تماماً (XIII, 55) .

(2) I ، 3 ، إضافة : ان اختلاف العصور ، اختلاف الثقافة والفلسفة يكمن بكل وضوح في كون تأملات ، تعيينات وشروط كهلهه للماهية قد أصبحت واعية . في كون الوعي قد تطور او لم يتطور حتى هذه الدرجة

Métaph., I, 3 (3)

بمعنى مبدأ ، اسطقس ، عنصر ، وربما كانت هذه الكلمة راجعةً في عصر طاليس ، مثلاً بمعنى بداية الزمن ، ولكن ليس كتدليلٍ على فكرة الاساس ، العلم ، اذن لا نستطيع ايضاً ان ننسب الى طاليس تعيين افكار العلة ، للمبدأ (1) ، الامر الذي يستلزم تطويراً جديداً للادراك . ولا يمثل اختلاف الثقافات إلا في اختلاف التعمينات الفكرية التي تناهت الى وعي العصر . ولغريب امثلة أخرى يمكن القول مع بروكر Brucken ان طاليس قد تبنى ضمناً القول : من العدم لا يخرج شيء . Ex nihilo nihil fit ، لانه قال بللماء كمنصّر خالد ، كشيء كائن ، موجود ، اذن هناك مجالٌ لادخال طاليس في عداد الفلاسفة الذين يتكرون الخلق من العدم . لكن ليس بالامكان عزو هذه النتيجة الى طاليس - لانه تاريخياً - جهل هذه القضية جهلاً تاماً .

3-1

ان السيد الاستاذ ريتير الذي وضع ايضاً تاريخ الفلسفة الأيونية بعناية ، والذي يبرز من خلاله شديد الانتباه عموماً لكي لا يدخل فيه شيئاً غريباً ، ربما نسب الى طاليس اكثر مما كان عليه تاريخياً . ويقول بالتالي : « لهذا يجب علينا ان نعتبر دراسة الطبيعة التي نجدتها لدى طاليس كدراسة ديناميّة إطلاقياً . . . » (2) . ان في ذلك أمراً مختلفاً عما يقوله ارسطو . ان القدماء لا يذكرون شيئاً من هذا بشأن طاليس . وهذه النتيجة مجاورة ، لدينا لا نستطيع تبريرها تاريخياً . ولا يجوز لنا بالاعتداد على استنتاجات من هذا النوع ان نجعل من فلسفة قديمة شيئاً آخر خلاف ما كانت عليه أصلاً .

I

هناك نتيجة ثالثة هي التالية : لا يجوز الاعتقاد بوجود إجابات لدى القدماء عن الاسئلة التي يطرحها وعينا ، بشرها اهتمامنا ؛ لان هذه تفتقر ثقافة أعظم ، وتعمينا أعمق للفكر مما كان موجوداً لدى القدماء الذين لم تصل ماهية فكرهم الى كثافة فكرنا . ان كل فلسفة هي فلسفة عصرها ، هي حلقة في سلسلة نمو الروح ؛ وبالتالي لا يمكنها ان تلبي سوى الاهتمامات المتطابقة مع عصرها .

لقد سبق ان لاحظنا ان الفلسفات تواصل وجوعاً مجادتها ؛ واذ الدرجات التي عاشت فيها هناك مثلها ايضاً في فلسفتنا ؛ ولكن هذه الفلسفة قد تجاوزتها ، فلم يعد بالامكان احياء الفلسفات السابقة ؛ لم يعد بالامكان وجود فلسفة الاطونية ، ارسطوطاليسية . ان مفاهيمها واشكالها لم تعد متناسبة مع وعينا . ومع ذلك رأينا محاولات في هذا الاتجاه ، مثلاً في القرن الخامس عشر والسادس عشر حين انهارت المدارس الاطالونية والمثالية ، الابيقورية والرواقية . غير ان تلك المدارس لم

(1) لم يدخل طاليس في فلسفته ولو حتى فكرة العلة ، والخال فإن فكرة العلة الأولى هي فكرة متأخرة ايضاً ، وهكذا وجدت شعوب بأسرها لم تملك بعد هذه الماهية ، يلزم لهذا درجة ثقافية أرفع .

Histoire de la Philosophie ionienne, pp. 12- 13 (H) (2)

تستطع ان تعود الى ما كانت عليه في الازمنة السَّنية .- كان ثمة سببٌ رئيسيٌ لذلك الاحياء هو أنه مع المسيحية كان يسودُ اعتقادٌ بالتخلُّص من كل فلسفة . فكانوا يقولون إذا شئنا أيضاً ان نتعاطى الفلسفة ، لا يعود ثمة مجال إلا لاختيار واحدة من تلك الفلسفات القديمة . وان هذا الرجوع الى الوراء ليس بشيء آخر سوى سفرٍ من خلال الدرجات السابقة . وكذلك فإن كل فرد يقطعها بحسب ثقافته .- كذلك يمكنُ على هذا النحو ان نفسّر كيف ان اولئك الذين انغمسوا في درس الفلسفات القديمة قد انسحبوا منها مستائين . فلا يمكن للمرء ان يهد فيها مرضاته إلا في درجةٍ معينة . اذ بالامكان فهم فلسفة افلاطون ، فلسفة ارسطو ، لكنها لا تقدمان اجوبةً عن الاسئلة التي فطرحها عليها ؛ فقد كان لها حاجات اخرى . ومثال ذلك ان افلاطون لا يجيب على السؤال المتعلق بطبيعة الحرية ، ولا بذلك المتعلق بأصل الشر الطبيعي والأخلاقي ؛ وبالتحديد هذه هي الاسئلة التي تشغلنا . كذلك هو الحال بالنسبة الى الاسئلة المتعلقة بملكوّة المعرفة . تعارض الموضوعي والذاتي . اللزوم اللاتماهي للذاتية ، إستقلالية الروح بذاتها كانت مجهولة لدى الاثينيين . فلانساناً لم يكن قد عاد الى ذاته بعدُ مثلما عاد إليها اليوم . من المؤكد انه كان ذاتاً ، فاعلاً ، لكنه لم يكن قد طرح بعد هذه الصفة ؛ فهو لم يكن يعرف نفسه الا في وحدة أخلاقية أساساً مع بيئته ، ولم يكن يعرف سوى واجباته تجاه الدولة . ان الاثيني مثل الروماني كانا يعرفان انهما من حيث الجوهر مواطنان حرّان . لكن افلاطون وارسطو لم يعرفا ان الانسان حرُّ بذاته ولذاته وفقاً للمادة الجوهرية (1) . . . وهكذا فانها في هذه المسائل لا يرويان غليلنا بأي طريقة أو حال .

III

النتيجة الثالثة ، بالضرورة كانت الفلسفات الأولى بسيطة تماماً ، مجردة ، وعمامة . ونحن لم نجد وعياً ناضجاً بذاته ، روحاً يعرف ذاته بذاته ، فكراً لذاته ، إلا في زمن متأخر .- لم نجد كثيراً من التعيينات الموحدة . في البدء لا نكون أمام المختلف ، وإنما نكون أمام ما هو أبسط وأشدُّ تجرّيداً ؛ وحين ننكبُّ عليه ، نطبّقه ، يغدو ذلك موضوعاً للروح الذي يضيف شكلاً جديداً إلى ما تقدّمه . إن العيني يستوجب الواحد ، الآخر وأكثر من ذلك أيضاً ؛ وبالتالي لا يتشكّل المرّكب ، الملموس إلا شيئاً فتيئناً ، مضيفاً الى المبادئ ، التعيينات السابقة ، تعييناتٍ جديدة .- هو ذا ما يجب أن نحيط به عندما نصدّر حكماً على فلسفة قديمة لنعرف ما

(1) I ، 3 ، إضافة : إن الروح الشخصي الفردي لا يكتسبُ قيمةً لا متناهيةً ، مطلقة ، إلا في المبدأ المسيحي بشكل جوهرى ؛ فالله يرغبُ في مساعدة البشر كافةً على الخلاص (XIII, 63) .

ينبغي البحث عنه فيها ، ولكي لا ننشد مثلاً أن نجد في فلسفة أفلاطون كل ما يبحث عنه عصرنا . ذاك أن فلسفة قديمة ، مهما يكن كمالتها ، لا يمكن أن ترضينا بكاملها . فلا يمكن أن نتبنى فلسفة قديمة وأن نطرحها كأنها صالحة حالياً . إننا نابعون لروح أغنى ، جعل من ثروات الفلسفات القديمة كلاً واحداً وهو يملكها عينياً . إن هذا المبدأ الأعمق يعيش فينا ، دون أن يعي ذاته . والروح يطرح على نفسه أسئلة لم تكن تطرح على فلسفة أقدم ، مثل تعارض الخير والشر ، التجربة والضرورة . فهذه المسائل لم يعالجها القدماء ولم يحلونها ؛ إذن من غير المناسب أن نرغب في إعطائها قيمة مجدداً . صحيح أنه كان من الضروري في أثناء نهضة العلوم ، التعرف الى أفلاطون والأفلاطونيين الجدد ؛ لكننا لا نستطيع التوقف عند تلك الفلسفات . - ففي الفلسفة الأحداث نجد مبادئ الفلسفات السابقة مجتمعة ؛ ومن البين أن هذه الفلسفة هي منظومة متطورة تتضمن المنظومات القديمة كأجزاء من نظامها ، غالباً ما توصف الفلسفة الحديثة بالشرك ، بالاليانائية *éléatisme* الخ . إن هذه نظرات سطحية ، فهذه المواقف القديمة جرى فيها بعد تعيينها على نحو أشد ، واستبعاد تصوراتها الحصرية .

I

ان ما قيل حتى الآن يحد ماهية ، أهمية تاريخ الفلسفة . ولا مناص لنا من ان نرى في الفلسفات الخاصة درجات النمولفكرة واحدة ؛ فكل فلسفة تبدو كأنها تعين فكري ضروري للفكرة . إن الارتفاع لا يسود في بقية الفلسفات ؛ فالضرورة هي التي تحدد نسق ظهورها . وسوف يبين عرض تاريخ الفلسفة على نحو أدق ما هي طبيعتها . ان كل لحظة تتضمن كل الفكرة في صورة وحيدة الجانب وهي توجد موضوعة جانباً بعد هذا الطابع وبذلك تدحض نفسها من حيث هي عنصر أخير ، وتتدمج مع التعيين الذي كان معارضاً لها وكان ينقصها ، فتمتدق وتفتني على هذا النحو . هذا هو جدل التعيينات هذه . بيد أن الحركة لا تكتفي في العلم ، بل ان التعيينات المستجدة هي ذاتها ايجابية . وبهذا الاتجاه سنعالج تاريخ الفلسفة .

III . 6 . XI . 1827

هكذا يعتبر تاريخ الفلسفة علماً بذاته . إن الفلسفة في تطورها غير التاريخي متماهية مع فلسفة تاريخ الفلسفة . ففي الفلسفة يجب البدء بالمفاهيم الأيسر لكي يتم الانتقال فيما بعد الى المفاهيم الأشد تعيناً ؛ كذلك هو الحال بالنسبة الى تاريخ

الفلسفة . وفي الفلسفة وتاريخها نجدنا أمام تقدمٍ ضروري ، هو تقدمٌ تماهٍ في كليهما . وبالتالي فإن جدوى هذا التاريخ هو الفكر الذي يتعيّن في تقدمٍ علمي محض .

I

ان تاريخ الفلسفة هو ردّ الفلسفة ، ما خلا ان تطوّرها يحدث في الزمن ، في النطاق المظهري ، في الخارج . إن هذا التطور مؤسس ، في الحقيقة ، على الفكرة المنطقية وتطوّرها ؛ ولكننا لا نستطيع تطوير موضوعنا في كل دقته المنطقية . ولكننا على الأقل نستطيع ان ندلّ على ذلك .

إننا ننقل الآن الى تعيين اختلافٍ ثانٍ ، ذلك الذي يميّز تاريخ الفلسفة من المجالات الأخرى القريبة إليه . عندئذ يجب ان يظهر بوجوه علم ، ما يجب ان تعينه الفلسفة .

II

ان النقطة الثانية من التقديم هي صلة الفلسفة بتشكيلات الروح الأخرى ، صلة تاريخها بالتواريخ الأخرى .

III

سنحدث في المقام الثاني ، باختصار ، عن العلاقة القائمة بين تاريخ الفلسفات وتجليات الروح الأخرى ، نتاجات الروح الأخرى ، للاشارة الى ما يمكنه التعلّق منها بالفلسفة وما يجب فصله عنها .

ب - صلة تاريخ الفلسفة بتكوينات العقل الأخرى

III

ان تشكيلات الروح المتصلة بالفلسفة هي ديانات الشعوب ، فنونها ، الثقافة او العلوم بعلمة ،
الديانات ، الحقوق ، السياسة والشروط الخارجية الأخرى .

I

ان ما ينبغي علينا ملاحظته أولاً هو أننا نعتبر تاريخ الفلسفة وكأنه على علاقة
بتواريخ أخرى .

II-I

نحن نعلم ان تاريخ الفلسفة غير منعزل بذاته البتة ، بل ان رابطاً يربطه
بالتاريخ عامةً ، بالتاريخ الخارجي مثلما يربطه بتاريخ الدين ، الخ ، وإنه لمن
الطبيعي ان نستذكر اللحظات الهامة في التاريخ السياسي ، وسمة العصر وكل حياة
الشعب الذي ولدت عنده الفلسفة . يضاف إلى ذلك ان هذا التسلسل داخلي ،
جوهرى ، ضروري ، وليس خارجياً فقط ، وليس هو مجرد تزامن (وهذا من جهة
ثانية ليس صلةً على الإطلاق) .

II

اذن علينا ان نأخذ بالاعتبار جانبيين ، أولاً الجانب التاريخي المحض لهذا
التسلسل ، ومن ثم علاقة الشيء ذاته ، نعني الرابط الذي يربط الفلسفة بالدين
وبالعلوم الأخرى القريبة منه . ولا بد من درس هذين الجانبين بالتفصيل لكي نفرق
على وجه افضل ماهية الفلسفة ، تعيينها .

I - الصلة التاريخية للفلسفة

لا بد لنا في صدد هذه الصلة التاريخية من ان نلاحظ أولاً الصلة العامة للفلسفة في عصر معين بالتشكيلات الأخرى في العصر نفسه .

أ) يُقال عامة إنه يجب الاحاطة بالشروط السياسية ، الديانة ، الميثولوجيا ، الخ ، في تاريخ الفلسفة لكي يكون هناك تأثير كبير على فلسفة العصر ، مثلما كان لهذه أثر بدورها على تاريخ العصر ذاته وجوانبه الأخرى . وإنما حين نكتفي بمقولات مثل أثر كبير ، فعل متبادل وسوى ذلك من مقولات من هذا النوع ، لا يكون إمامنا إلا التذليل على التسلسل الخارجي ، نعني الانطلاق من الفكرة القائلة إن الفلسفتين المعنيتين كانتا معزولتين بذاتهما ومستقلتين عن بعضهما البعض . والحال في نظرنا ينبغي علينا ان نتصور الأمور على نحو مختلف ، إذ المقولة الأساسية هي الوحدة ، الربط الداخلي لكل هذه الأشكال المختلفة ؛ ولا بد من التمسك بقوة هذه التي تقول إنه لا يوجد سوى روح واحد ، سوى مبدأ واحد يفصح عن ذاته في الحالة السياسية ، مثلما يتجلى في الدين ، الفن ، الأخلاق ، العادات والتقاليد الاجتماعية ، في التجارة والصناعة ، بحيث ان مختلف هذه الأشكال لا تكون العادات والتقاليد الاجتماعية ، في التجارة والصناعة ، بحيث ان مختلف هذه الأشكال لا تكون إلا فروعاً من جذع واحد . هذه هي الفكرة الأساسية . واحد هو الروح ، إنه الروح الجوهرية لحقبة ، لشعب ، لزمان ، لكنه يستشكل بصورة علة ؛ وان هذه التشكيلات هي اللحظات التي أشرنا إليها . إذن لا يلزم التخيل بأنه السياسة ، الدساتير ، الأديان ، الخ ؛ هي أصل أو علة الفلسفة أو على العكس التخيل بأن الفلسفة هي علة التشكيلات الأخرى . لكل هذه اللحظات سمة واحدة نجدها في الأساس وتنفذ إلى كل شيء . فمهما تكن متنوعة هذه الأجزاء المختلفة ، فإنها مع ذلك غير متناقضة . فما من جزء يتضمن عنصراً مختلفاً ، متناقراً ، مهما يكن تعارض الأجزاء الظاهر . فما هذه سوى تفرعات من جذر واحد ، والفلسفة تتصل بهذا الجذر .

III

نفترض هنا ان كل ذلك متحد بالضرورة بحيث ان هذه الفلسفة بالذات ، هذا الدين بالذات

استطاع وحده الظهور في هذا الطور من تكون العلوم وفي حالة معينة من حالاتها . فلا يوجد سوى روح واحد ، وإن نمو الروح هو تقيّم واحد ، وحيد ؛ ولا يوجد سوى مبدأ واحد ، فكرة وحيدة واحدة ، سمة وحيدة واحدة ، تتجلّى جميعها في شتى الأشكال . وهذا هو ما نطلق عليه اسم روح العصر ؛ اذن ليس فيه شيء سطحي ، شيء محمّد من الخارج ؛ فهو لا يعرف نفسه من خلال تفاصيل جزئية خارجية وإنما يعرفها بواسطة التشكيلات الكبرى . والفلسفة واحدة من تلك التشكيلات الكبرى ؛ اذن هي معاصرة لدين محمّد للمستوى ، لغير ، لأخلاق ، لعلم ، الخ .

II

ب (اذن ليست الفلسفة سوى جانب من التشكيل الإجمالي للروح - فهي وعية ، زهرته العليا ، لأنها تريد ان تعلم ما هو قوام الروح . وفي المقابل يشكل هذا الأمر كرامة الانسان وفضله في معرفة ما هو عليه وعلى النحو الأسمى ، نعني بلوغه التفكير بما هو عليه - من هنا بكل تحديد ، تأتي مكانة الفلسفة بين إبداعات الروح الأخرى .

أ (إن الفلسفة متائلة مع روح العصر الذي تظهر فيه ؛ فهي ليست فوقه ، وهي ليست إلا وعي ما هو جوهرى في زمانها او هي أيضاً المعرفة المفتكرة بما هو قائم ، موجود في الزمان . كذلك فان فرداً لا يسود عصره ، فهو إبنه ؛ ومادة هذا الزمان هي جوهره الخاص ؛ والجوهر لا يقوم بغير إظهار مادته في صورة خاصة . فلم يعد الفرد كاهراً على الخروج من مادة زمانه مثلما هو عاجز عن الخروج من جلده - . وعليه فإن الفلسفة لا تستطيع من حيث المادة الجوهرية ان تتجاوز زمانها .

ب (من جهة ثانية ، تكون الفلسفة فوقية من حيث الشكل لأنها فكر مادة العصر . وبما انها تعرف مادة العصر اي انها تجعل منها موضوعاً لها ، وتضع نفسها في الطرف النقيض ، فإن مضمونها هو نفسه ؛ لكن الفلسفة من حيث هي معرفة ، تكون فوقية ، لكن من الناحية الشكلية فقط ، لأنها في الواقع لا تملك مضموناً مختلفاً .

III

الفلسفة هي الروح نفسها في زهرتها العليا ، فهي المعرفة ، المتركزة بذاتها ؛ وهي بالتالي تتجاوزها شكلاً ، لأنها هي الروح التي تعلم ما تتضمن .

II

ج ج) هذه المعرفة هي واقع الروح ؛ فأنا غير موجود الا بقدر ما أعرف نفسي ؛ ان الروح هو الذي يعرف نفسه ؛ وهذه المعرفة لم تكن قائمة من قبل ؛ وعليه فإن الاختلاف الشكلي هو أيضاً اختلاف حقيقي . يضاف إلى ذلك ان هذه المعرفة هي ما ينتج شكلاً جديداً في نحو الروح . وبهذا الصدد ، ليست الإيماءات سوى طرائق معرفية . فالروح حين يعرف نفسه ، يقدم نفسه متميزاً بما هو عليه ؛ فهو يقدم نفسه لنفسه ، يتنامى في ذاته ؛ وان في ذلك اختلافاً جديداً بين ما هو كائن بذاته وما هو واقعه ، حقيقته ، وهكذا يظهرُ شكلاً جديداً . إذن الفلسفة بذاتها هي تعيين ملموس جديد ، سمة جديدة للروح ؛ إنها المجال الداخلي الذي يولدُ فيه الروح الذي يبدو فيما بعد كواقع . من هذا يتجلى الملموسُ في تاريخ الفلسفة ذاته . وعليه ، سرى ان ما كانتهُ الفلسفةُ الإغريقية قد تحققت في العالم المسيحي .

امامنا هنا التعيين الثاني ، نعني ان الفلسفة ليست اولاً سوى فكر العنصر الجوهري ، المادة الجوهرية في زمانها ، وانها لا تسوّه ، وانها لا تنتج منه بواسطة الفكر سوى المضمون .

ج (ان النقطة الثالثة الواجب رصدُها فيما يتعلّق بالصلة التاريخية تدور حول العصر الذي تمثلُ فيه الفلسفة في علاقتها بالتشكيلات الأخرى للروح .

III

تتجلّ الفلسفة داخل شكل الروح بالذات ، في عصر معين ، ولكنها لا تتجل في الوقت نفسه الذي تظهر فيه التشكيلات الأخرى .

II

إن روح عصر ما هو حيائه الجوهرية ؛ انه هذا الروح الحي والواقعي مباشرة . هكذا نرى الروح الاغريقي في وقت كانت فيه الحياة الاغريقية في زهرتها وطراوتها وقوتها وشبابها ، ولم يكن الدمارُ قد أتى بعد ؛ وهكذا كان الروح الروماني في عصر الجمهورية ، الخ . ان روحية العصر هي الطريقة التي يتجل فيها روح معين كحياة حقيقية . وإن الفلسفة هي فكرُ هذا الروح ؛ وان الفكر مهما يكن منطقه

المسبق a priori هو في جوهره محصلة ، لأنه هو الحيوية ، الفعالية الهادفة الى الظهور . وهذه الفعالية تتضمنُ كلحظة أساسية نفيًا معينًا . فإذا كان لا بد لشيء ما من الحدوث ، فلا مناص لشيء آخر من ان يكون منطلقاً له ، وان هذا الشيء الآخر بالتحديد هو الذي يجري نفيه . اذن الفكر هو نفي المجل الطبيعي للحياة . مثال ذلك ان الولد يوجد كرجل ، ولكنه كذلك بطريقة مباشرة ، طبيعية ؛ والتربية نفي لهذا السلوك الطبيعي ، فهي النظام الذي يفرضه الروح على نفسه لكي يرتفع فوق مباشرته ، فوريته . كذلك فان المفكر ، الباديء كحركة ، يرتدي اولاً شكله الطبيعي ، وعندما يغدو مفكراً ، متكاملًا ، يتجاوز شكله ، ينكره ، واخيراً يفهم ، يتحقق - . ان الفكر يطرأ (1) . ويترتب على ذلك ان العالم الموجود ، ان الروح في اخلاقيته الفعلية ، في قوة الحياة ، يكون منكرًا ؛ وان الفكر ، الطريقة الجوهرية في الوجود الروح ، يهاجمُ ويزعزعُ العادة البسيطة ، الديانة البسيطة ، الخ ؛ عندئذٍ يظهرُ عصرُ الفساد . وينجم عن ذلك ان الروح يتمركزُ ، يتعينُ ، متخيّلةً بذلك عالمًا مثاليًا يتعارضُ مع العالم الواقعي . وعليه إذا كان لا بد من حدوث الفلسفة لدى شعبٍ ما ، لا مناص من حدوث انقطاع في العالم الواقعي ؛ عندها تصلحُ الفلسفةُ بالفكرِ الفسادَ الناشئ ؛ وتحدث هذه المصالحة في العالم المثالي ، عالم الروح حيث يهرب الإنسان عندما لا يعود العالم الأرضي يرضيه . ان الفلسفة تبدأ بدمار عالم واقعي . وعندما تظهر وهي تنشرُ تجريداتها وترسمها رماداً فوق رماد ، تكونُ طراوتها ، صبغة شبابها ، حيويتها قد ولّت . ومن المؤكد انها مصالحةٌ تحملها الى عالم الفكر وليس الى العالم الأرضي . هكذا ابتعد الأغرقي عن الدولة ، عندما بدأوا بالتفكير ؛ واخذوا يفتكرون عندما في الخارج ، في العالم ، كان كل شيء عاصفاً وباتساً ، ومثال ذلك حرب البلو بونيز Pélo Ponnéz . عندها انسحب الفلاسفة الى عالمهم الروحي . كانوا كسالي ، هكذا كان الشعب يسميهم . وهكذا هو الحال لدى الشعوب كافة ، اذا جاز لنا القول ؛ فالفلسفة لا تظهرُ إلا عندما لا تعودُ الحياةُ العامة مُرضيةً ولا تعود تثير اهتمام الشعب ، عندما لا يعود المواطن يساهمُ في إدارة الدولة .

(1) II ، 3 ، إضافة : عندما يغدو الفكر واقعياً ، فعلياً .

ان في ذلك تعييناً اساسياً يقدم الدليل عليه تاريخُ الفلسفة بالذات . فقد ظهرت الفلسفةُ الايونيةُ مع انقراض الدول الايونية . كان العالم الخارجي لم يعد مُرضياً للروح . كذلك بدأ الرومان التخلُّف مع سقوط الجمهورية ، عندما استولى ديمagogues على السلطة ، وغرق كل شيء في الالتباس ، وبدأت الرغبة في التجديد ، وان الفلسفات الاغريقية القديمة لم تبلغ ذروتها ، واصلت درجات نموها في أعمال الافلاطونيين الجدد او الاسكندرانيين الا مع انحطاط الامبراطورية الرومانية البالغة العظمة والغنى والروعة ، والميئة مع ذلك من داخلها . كذلك رأينا بعد انقراض القرون الوسطى احياء الفلسفات القديمة . هذا هو التسلسل التاريخي الحميم الذي يوحد الفلسفة بالطرق الأخرى لوجود الروح .

I

هكذا (1) يعتبر المجلد التاريخي للفلسفة مرتبطاً بالضرورة بالتاريخ السياسي ؛ لأنه لتثقيف الفلسفة يلزمه ان يكون الشعب قد بلغ درجة معينة من التكوين العقلي ؛ يجب ان يكون موفور الحاجة ، وان يكون قلق الرغبة قد زال ، فكان لا بد للأهتام بالاشياء المنتهية أن يذهب به التعب ، وان يتقدم الوعي الى ان يهتم بالعموميات . إن الفلسفة طريقة حرة في التصرف (من هنا الحاجة إلى الفلسفة) . وبهذا الصدد يمكننا ان نعتبرها من الكماليات ، لأن الكمال يكتفي الذي لا يكون في حالة من الاستيعاب المباشر للضرورة ، وعلى هذا النحو يمكن الاستغناء عنها بكل وضوح ؛ غير انه من المهم ان نعرف ما يُسمى ضرورياً . فمن وجهة الروح الذي يفكر ، ينبغي النظر إلى الفلسفة وكأنها من اكثر الامور ضرورة .

لكي تظهر الفلسفة (2)؛ يجب ألا يكون الشعب مكبلاً بقيود الحاجة ، وان لا يعود يشعر بالاهتمام تجاه الخصوصي ؛ ويجب ان تصبح الرغبة لا مبالية او ان تكون ، متحوّلة ؛ ويمكن القول بهذا الصدد ان الفلسفة تتجلى عندما يتحلّى شعب ما عن حياته الملموسة ، عندما يقطع الرابط القوي الذي يربط وجوده الخارجي بحياته

(1) P. Pr 3, I : على سبيل العنوان : الشرط الخارجي ، التاريخي للفلسفة (65, XIII) .

(2) 3, I (2) ، عنوان سابق : ب (ظهور الحاجة الروحية إلى الفلسفة في التاريخ (66, XIII) .

الداخليّة ، فلا يعودُ الروح يشعرُ بالرضى عن حاضره المباشر ، وعن الشكل الذي ارتدأه دينه حتى ذلك الحين ، الخ . ويغدو لا مبالياً في هذا الصدد . وهي تتجلى عندما تنحلُّ أخلاقيّةُ شعبٍ ما ويهربُ الروحُ الى ميدان الفكر باحثاً فيه عن مملكةٍ داخلية .

■ إن وجود شعبٍ ما يتمثل أولاً في العادات البسيطة ، في ديانة بسيطة ، وتكون حياته منعزلة في خصوصيتها (من هنا الأناثية) . ويعتبرُ صعود الروح متأخراً عن الواقع في شكل فرادته المباشرة . ولكي تظهر الفلسفة لدى شعبٍ معين ينبغي لهذا ان يبدأ بالتخليّ عن حياته الملموسة ، عن الرضى الذي تمنحه إياه حياته الواقعية . فإذا مارستُ الفلسفةُ إنما أضغُ نفسي في مواجهة حياتي ومواجهة ذاتي ؛ وهذا يفترضُ ان حياتي لم تُعدّ ترضيني . هكذا تشيرُ الفلسفةُ الى اللحظة التي حصل فيها انقسامُ الحياة ، الفصلُ بين الواقع المباشر والفكر ، التأمل في هذا الموضوع . إنه عصرُ بداية الحراب ، فساد الشعوب ، وعندئذ يهربُ الروح الى ميدان الفكر فتتنامى الفلسفة .

III-I

لقد ظهر سقراط و افلاطون عندما انعدم الاهتمام بالأمر العام . فلم يعد الواقع والحياة السياسية يكفهاهما . فراها يبحثان عما يُرضيهما في الفكر ؛ ويبحثا في ذاتيهما عن شيء اكمل بما كانت عليه الدرجة العليا بالنسبة إلى الدستور السياسي . وفي روما ايضاً انتشرت الفلسفة فقط عندما انحطت الحياة الرومانية بالذات ، وكذلك الجمهورية بالذات ، في عصر بطليان الأباطرة الرومان ، ومآسي الامبراطورية ، عندما اهتزت الحياة السياسيّة ، الأخلاقيّة والدينيّة . كما اننا نصادفُ هذا الوضع في القرنين الخامس عشر ، والسادس عشر حينما أردت الحياة الجرمانية شكلاً آخر في القرون الوسطى ، عندما لم تُعدّ روحُ الشعوب تمهدّ رضاها هنالك حينما كانت تجهّده سابقاً . ففي الماضي ، كان الوجود السياسي ما يزال يشكّل وحدةً مع الدين وكانت الكنيسةُ ما تزال سائدةً على الرغم من الصراع الذي كانت تخوضه ضد الدولة . والحال ، فقد تحقّق الآن الانقطاع بين الدولة والحياة المدنيّة ، الأخلاقيّة ، السياسيّة ، والكنيسة ؛ وبدأ في ذلك العصر التعاطي مع الفلسفة ، أولاً وفي الحقيقة من خلال التوجّه إلى مدرسة الفلاسفات القديمة ، وفي وقت متأخر فقط بدأ التفكير ذاتياً .

III

كان لا بد دائماً من ظهور انقسام مع الخارج ؛ فعندما لا يعودُ هناك انسجامٌ داخليّ بين ما ينشأه الروح وما يجب أن يرضيه ، عندئذٍ تحدثُ الفلسفة .

اذن لا تظهرُ الفلسفة (1) الا في مرحلة معينة من الثقافة العامة . ولكن عندئذ لا يحدثُ فقط التعاطي مع الفلسفة بوجه عام ، وانما تظهرُ فلسفةً معينةً ، وهذا التعيين للوعي الذي يفكرُ هو ذلك التعيين بالذات الذي يشكل اساس كل الوجودات الأخرى ، كل جوانب التاريخ . إن قوانين الشعوب ، اخلاقيتها وحياتها الاجتماعية تتوقفُ على الطريقة الأوثق الخاصة لهذا التعيين (Bestimmtheit) اذن ما يجبُ التوقف عنده هنا بشكل جوهري هو ان الروح الذي بلغ درجةً معينةً يشكلُ هذا المبدأ في كل غنى عالمه ، الكمال في تنوع وجوده ، بحيث تتوقفُ جميعُ التعيينات الأخرى على هذا التعيين الأساسي . وبوجه عام ، لم تكن فلسفةً عصرنا ، الضرورية داخل المسيحية ، بقادرة على الوجود في روما الوثنية ، لأن كل الجهات ، الفروع ، الشروط ، كل علاقات المجموع نفضح عن تعيين واحد تعلقه الفلسفة باسم الفكر المحض . اذن لا يمكن القول ان التاريخ السياسي هو سببُ الفلسفة لأن فرعاً ليس علةً الشجرة بأسرها ، ولكن لها مصدرٌ مشترك هو روحُ العصر ، نعني الدرجة المعينة من ثقافة الروح في عصر تكون علةً القريبة (مبرر وجوده) في درجة سابقة ، وفي شكل من اشكال الفكرة بوجه عام . إن تبيان هذه الوحدة ، إظهار هذه النبتة بكاملها ، وفهمها على انها صادرة من جذر واحد ، هي كلها موضوعُ التاريخ الفلسفي العالمي الذي يجب ان تتركه هنا جانباً . ليس علينا ان نهتم إلا بهذا الفرع وحده ، بهذا الفكر المحض في مختلف هذه الجوانب ، هذه الشروط ، الخ . نعني الوعي الفلسفي في كل عصر . ومع ذلك كان لا بد من الإشارة ، على الأقل إلى الرابط الذي يجمع مبدأ الفلسفة ومبدأ بقية التاريخ . اذن كانت تلك هي الملاحظة الأولى الخاصة بالرابط الجامع بين تاريخ الفلسفة والأشكال الأخرى لروح شعب في عصر معين .

III

والآن يجب النظر في الصلة القائمة بين الفلسفة وهذه الأشكال المختلفة ، وبشكل خاص الدين لإثمه على علاقة بالفلسفة اوثق من علاقته بالأشكال الأخرى .

II . الصلة الدقيقة للفلسفة بتكوينات العقل الأخرى

II

ان المطلوب في المقام الثاني المزيد من التدقيق والتعيين للرابط الذي يجمعُ

(1) I, 3 ، يعطي كعنوان : الفلسفة . فكرُ عصرها (XIII, 68) .

الفلسفة بتكوينات العقل الأخرى . إننا نجد العلوم ، الفن ، الأسطورية (ميثولوجيا) ، الدين ، السياسة الخ . ، ولقد سبق ان اشرنا اليها بعامية والى علاقتها بالفلسفة .

والآن سندقق في اختلاف الفلسفة عن هذه التكوينات وذلك بتحديد ماهية الفلسفة .

وبالتشديد من جهتنا على اللحظات المهمة ، وتطبيقها على موضوعنا ، تاريخ الفلسفة ، لكي نتبعن من فصل وحصر ما لا يدخل في نطاقه . من السهل القول انه لا ينبغي في هذا التاريخ سوى النظر في الفلسفة من خلال تقدمها ، تطورها الخاص ، فترك جانباً كل الباقي ، الدين ، الخ . ان هذا صحيح تماماً على العموم . بيد اننا نطرحُ هذا السؤال : ما الفلسفة⁽¹⁾؟ لقد جرى ادخال اشياء كثيرة فيها يتوجب علينا إخراجها منها . فاذا توقفتنا فقط عند التسمية ، بات لزاماً علينا ان ندرج فيها اموراً شتى لا علاقة لها بماهية الفلسفة . فبالنسبة الى الدين ، يمكن القول بوجوه عام ان علينا ان نتركه جانباً . ولكن في التاريخ ، غالباً ما تواجد الدين والفلسفة متحدين او متعارضين ، سواء في زمن الأغريق ام في العصر المسيحي ، وتشكل عداوتها لحظة محددة جداً في تاريخ الفلسفة . وفي الواقع ، ان الفلسفة لا تهمل الدين إلا ظاهراً ؛ اذ انها لم تمكث في التاريخ دون تصادم ؛ وبالتالي لم يعد من واجبتنا ان نهمل هذه المسألة .

فما ننظر فيه أولاً هي العلوم او الثقافة العلمية بوجوه عام ، ثم الدين ، لا سيما الصلة الدقيقة التي تصل بين الفلسفة والدين ؛ ولا بد من النظر في هذه الصلة بصراحة واستقامة وشفرة ؛ ولا ينبغي التظاهر بعدم الرغبة في تناول الدين . فهذا التظاهر ليس بشيء آخر سوى الرغبة في إخفاء كون الفلسفة قد انقلبت على

(1) I, 3, t. 2 : الفلسفة المتميزة عن المجالات القريبة منها (70, XIII) .

(2) I, 3, إضافة : المطلوب هو « تناول القضية » كما يقول الفرنسيون ، وعدم المماحكة كما لو ان الأمر كان دقيقاً للغاية ، لا الحرب واللف والدوران والبحث عن الأعداد والاستعدادات بحيث لا يفهم احدٌ في نهاية المطاف ما هو المعنى الذي يمكن للأمر ان يرتديه .

الدين . والدين ، نعني ان علماء اللاهوت اذ استخدموه على هذا النحو في الحقيقة ، انما تجاهلوا الفلسفة ، وقصدتهم من وراء ذلك هو عدم تضايقتهم في أدلتهم وبراهينهم العشوائية .

I

وان ما ينبغي علينا تصوره ، فضلاً عن ذلك ، هو فصلُ تاريخ الفلسفة عن المجالات الخاصة التي ألحقت به ، نعني تحديد ما يميز الفلسفة عن هذه الفروع التي تعتبر من اقربائها المقربين ، والتي يمكن خلطها بها . فهذه القرابة بوجه خاص هي التي تستطيع بكل سهولة ان تسبب الضيق والإزعاج في معرض تناولنا تاريخ الفلسفة ؛ ذلك لأن هذه القرابة قريبة جداً . ويلزم بوجه خاص التنبه لمهية الفلسفة . فمن الممكن ان نرضخ في الوقوف عند مكاسب الثقافة ، وبطريقة اكثر تفصيلاً عند الثقافة العلمية بوجه عام . لانها تملك ، شراكةً ، مع الفلسفة الشكل نعني الفكر، شكّل العام . لكننا الدين بوجه خاص هو المقرب مباشرة من الفلسفة ، وكذلك حال الأسطورية (الميثولوجيا) . فيقال إن الأساطير تشتمل على افكار فلسفية وانها لهذا السبب تنتمي إلى تاريخ الفلسفة . يضاف إلى ذلك انه توجد في الديانات عنها أفكار معتبر عنها كأفكار ؛ واخيراً ظهر التنظير ذاته في الدين المسيحي . فلذا رغبنا في تاريخ الفلسفة في التوقف امام ذلك كله ، فإن مادته ستكون لا متناهية (1) ؛ وبالتالي ، لا نستطيع في حدودنا الإحاطة تاريخياً بما يسمى فلسفة ، لأن كل هذه المادة ، الأسطورية ، الفلسفة الشعبية ، تدخل عندئذ في تاريخها . وماتزال في انكنا تطلق حالياً تسمية الأدوات الفلسفية على آلات الفيزياء ، وما يزال يطلق اسم الفلاسفة على علماء الفيزياء . وبالتالي تبدو التسمية غير صحيحة على الفور .

انا نستطيع البدء بهذا الحدّ ، التحديد ، من ثلاثة جوانب (2) بوجه خاص . فهائي في المقام الاول ما يعتبر صوماً جزءاً من الثقافة العلمية ؛ وهذه هي بدايات الادراك حينما يفتكر بمواضيع الطبيعة والروح ؛ وهذه ليست الفلسفة بعد ؛ ثم يأتي المجالّ الديني ؛ فههنا بوجه خاص جداً لأن الفلسفة تكون على اتصال إما بالأسطورية ، وإما بالدين ذاته ، وهذا اتصال جوهري وان يمكن عدائياً في الغالب . والمقصود في المقام الثالث الفلسفة التي تقدم ادلة وبراهين عقلية ، نعني بوجه خاص تلك الميتافيزيقيا التي كانت تسمى في الماضي ميتافيزيقيا عاقلة . والنظر في هذه الجوانب

- (1) 3, I إضافة : عندئذ لا تعود ثمة حدود ، اما بسبب وفرة المادة نفسها والجهود الضرورية لشغلها وإصدارها ، وإما لأن هذه المادة على صلة مباشرة بمواد أخرى كثيرة ؛ ومع ذلك لا يجوز ان يتم التحديد عشوائياً ولا تقريبياً ، بل يجب ان يقوم على تعيينات ثابتة ، صلبة. (XIII, 70 Sq) (135)
- (2) 3, I : ساتناول ثلاث وجهات نظر في هذا الموضوع (XIII, 71) .

الثلاثة سيظهر ما هي السمات الضرورية لاكتناهِ فكرة في الفلسفة .

I . صلة الفلسفة بالثقافة العلميّة عامة .

II

المقصودُ أولاً هي الثقافة العلمية بوجهٍ عام ؛ والمقصود بالتحديد العُلُوم التجريبيّة التي تقوم على الملاحظة والاختبار والاستدلال العقلي ؛ وينبغي النظرُ فيها لسبب آخر أيضاً هو انها سُمّيت بالعلوم الفلسفية . ففيها يستخدم الفكرُ كما هو الحالُ في الفلسفة . انها تقوم على عنصر الملاحظة ، لكنها تفكرُ أيضاً لانها تبحثُ عمّا هو عام . وعليه فإن ما تشترك فيه . الثقافة العلمية مع الفلسفة هو الوجه الشكلي ؛ ولكن في المقابل ، ما هو مشترك بين الدين والفلسفة ، هو الوجه الآخر ، الجوهرى ، اي الله ، الروح ، المطلق ؛ وميدانها المشترك هو معرفة جوهر العالم ، الحقيقة ، الفكرة المطلقة .

اما بخصوص المادة (Stoff) التي تنتمي إلى الثقافة العلمية ، فقد جرى وضع مبادئ للفعل ، كالوصايا والواجبات ؛ ومن الجهة المقابلة ، ثمة معرفة قوانين الطبيعة ، قواها ، انواعها ، علل الموجودات . اذن المادة هي ما تملكه القوى والعللُ في الطبيعة الخارجية وهي أيضاً ما تملكه الجواهر ، العناصر التي تحرك وتقاوم في عالم الروح ، ما تملكه من العادات والأخلاق .

ويشتركُ هذا المضمونُ بالفكر مع الفلسفة ؛ ولقد جرى إطلاق اسم فلسفة على كل ما كان يُنظرُ اليه من هذه الزاوية . وعلى هذا النحو نصادفُ أولاً حكماء اليونان السبعة في تاريخ الفلسفة ؛ وتطلق عليهم تسمية فلاسفة خاصة لأنهم أعلنوا بعض الأحكام والمبادئ الأخلاقية حول الواجبات العامة المتعلقة بالعادات وحول العلاقات الجوهرية . ومن ثم سنرى في الأزمنة الحديثة ان الانسان بدأ يلقي النظرات على أشياء الطبيعة . كان ذلك ، بوجهٍ خاص ، هو الحال بعد الفلسفة المدرسة (Scolastique) . فقد تمّ التخلي عن الاستدلال القبليّ a priori على ظواهر الطبيعة بالاستناد الى الدين أو الغيبيات (ميتافيزيقيا) ، وبدأ التغلغلُ في الطبيعة ،

من ملاحظتها والبحث عن معرفة قوانينها وقواها ؛ وبنفس الطريقة جرت معالجة المسائل الأخلاقية ، الحق العام ، الخ ، وهذا أيضاً أطلق عليه اسم الفلسفة . فدار الكلام مثلاً حول فلسفة نيوتن Newton الذي لم يكن يهتم جوهرياً إلا بالطبيعة . وبطريقة عامة ، ان ما كان يُعلَن كمبادئ شكلية عامة تماماً ، كان إذن الشكل الذي تُجلب فيه من التجربة المبادئ العامة المتعلقة بالطبيعة ، الدولة ، الحق ، الدين الخ .

يُقال إن الفلسفة تدرس الأسباب العامة ، الأسباب الأخيرة للأشياء . اذن على الدوام عندما تُعلن في العلوم اسباب عامة ، اسباب رئيسة ، مبادئ ، انما تشترك مع الفلسفة في كونها عامة ، وبشكل أدق في كون هذه العلة مأخوذة من التجربة والاحساس الداخلي . وبقدر ما تظهر هذه النقطة الأخيرة متعارضة مع مبدأ الفلسفة ، فإن كل فلسفة تتضمن مع ذلك هذا الذي اكتسبته بفضل إحساسي الخاص ، بفضل شعوري الداخلي ، اعني بفضل تجربتي ، وانني على اثر ذلك فقط اعتبره شعوراً صحيحاً . إن هذا الشكل المعرفي ، شكل التأمل الذاتي ، لم يتعارض مع الدين فحسب ، وانما اتُخذ فضلاً عن ذلك موقفاً سليماً تجاه فلسفات أخرى ؛ ومع ذلك سميت فلسفة لانها كانت تتعارض مع كل ايجابية . ليس هناك شيء آخر في فلسفة نيوتن سوى ما نسميه اليوم بعلم الطبيعة ، - وهو علم قائم على الاختبار ، على الإدراك ويشتمل على معلومات تتعلق بقوانين الطبيعة وقواها وقوامها العام .

كان ذلك عصرًا عظيمًا عندما ظهر مبدأ الاختبار هذا ، عندما بدأ الانسان يرى ويشعر ويتذوق بنفسه ، بدأ يكرّم الطبيعة ، ويعتبر شهادة الحواس شيئاً له أهميته ويقينته ، فلم يعد يُسلم الا بصحة ما تعرفه حواسه . كان هذا الإقتناع المباشر واليقيني بالحواس مرتكزاً لتلك الفلسفة المزعومة . وكان ينبغي على علوم الطبيعة أن تستمد أصلها من شهادة الحواس هذه . كانت هذه الشهادة متعارضة مع الطرائق السابقة لملاحظة الطبيعة ؛ ففي الماضي كان الانطلاق من مبادئ غيبية (ميتافيزيقية) . ولكن حين نطلق من التمثيل الحسي إنما ندخل في تنازع مع الدين والدولة ؛ والحال ، ليس فقط شهادة الحواس هي التي وضعت في مقابل غيبيات

الادراك ؛ وإنما جرى بالواقع تحديناً رفيعاً لشهادةٍ أخرى ، نعني ان الحق لا يمكنه ان يكون صالحاً الا اذا اوجد في الشعور (Gemüt) ، في الادراك الانساني ؛ وان هذا الادراك ، هذا الفكر وهذا الشعور الخاصان قد عززاً أيضاً التعارض مع العنصر الايجابي في الدين والكيان السياسي للعصر . من الآن فصاعداً يتعلم الانسان ان يلاحظ وان يفكر بنفسه ، وان يصنع بذاته الاعتراضات على الحقائق القائمة ، كمعتقدات الكنيسة ، وكذلك الاعتراضات على الحق القائم ، الساري مفعولُهُ ؛ او أنه على الأقل سعى وراء مبادئ جديدة للحق العام القديم حتى يصلحه بمقتضى هذه المبادئ . وبموجب هذا الاعتبار بالذات الذي يمنح للدين الايجابية ، عُدَّت المبادئ المتعلّقة بطاعة الرعية للأمراء مبادئ صالحة ؛ وكانت قيمتها تأتيها من السلطان الإلهي ، لانه كان يُقالُ إن الله كان قد أنشأ السلطة . كان المنطق الشرائع اليهودية القائلة إن الملوك هم كهنة الرب (Les oints du Seigneur) (لوحظت الشرائع الموسوية خاصة فيما يتعلّق بالزواج) . في مقابل كل هذه الايجابية ، مقابل كل ما كانت السلطة قد أدخلته ، كان هناك انتفاضة لادراك كل فرد ، انتفاضة الفكر الحر . هنا لا بد من ذكر هوغ غروتوس Hogues Grotius الذي صاغ حسناً للناس ، وفقاً لما كان يعتبر حقاً لدى جميع الشعوب ، وفقاً لاجماع الشرفاء Consensus gentium . وعلى هذا النحو اخذت غائية الدولة تستند على غايتها الخاصة ، على ما هو متلائم في الانسان ، أكثر مما تستند الى أمر إلهي . فما كان يعتبر هو الحق جرى إخراجه مما كان يمكن ان يكون له أساس مقبول من جميع الناس ، في حين كان كل شيء في الماضي يقوم على الايجابية . إن هذا الابدال لمرتكز سلطوي من مرتكز آخر ، جرت تسميته بالابدال الفلسفي ، وكذلك وللسبب ذاته جرت تسمية الفلسفة بحكمة العالم (Wel veisheit) . ان هذا النوع الفلسفي الذي يعتبر العالم ، الطبيعة الخارجية وحقوق الطبيعة البشرية موضوعاً له ، وان هذه المضامين تعتبر صادرة عن نشاط إدراك الناس والعالم وعقل العالم (weltlich) ، لنا الحق في تسميتها بحكمة العالم . فالفلسفة لا تقف بالتالي عند حدود المواضيع الداخلية ، وإنما تمتد الى كل شيء في العالم الخارجي وتهتم من ثم بشؤون أرضية متناهية (1) .

(1) I ، II . إضافة : لكنها في رأي سبينوزا تظل في الفكرة الالهية .

وهي من جهة ثانية لا تنحصر في نطاق ما هو موجود في العالم ؛ فهي والدين لها غاية واحدة ، فالعالم الذي هو موضوعها يظل في الفكرة الالهية من حيث تعيينه للموس . لقد أراد شليغل Schlegel مؤخراً أن يعيد الى التداول الفلسفي عبارة حكممة العالم (Weltweisheit) ، لكن من حيث كنية للفلسفة ؛ فكان يريد القول إن الفلسفة كان يفترض فيها ان تتغيب عندما يكون الأمر متعلقاً بشؤون رقيقة ، كالدين مثلاً ؛ وكان له اتباع ومقلدون كثيرون .

في انكلترا ، المقصود بالفلسفة هو علم الطبيعة . ومثال ذلك ان مجلة يكتب فيها عن الزراعة (le fumier) ، الاقتصاد المنزلي ، الصناعة ، الكيمياء ، الخ . (مثل جريدة Hermbstädt (1)) وتُنشر فيها اخبار الاختراعات المتعلقة بذلك ، تسمى مجلة فلسفية (2) ، وان الآت بصرية ، وبارومترات ، ترومترات ، الخ ، تسمى الآت فلسفية . كذلك هو الحال بالنسبة الى النظريات المتعلقة جوهرياً بالأخلاق ، المجتلبة من مشاعر القلب البشري والتجربة أكثر مما هي مأخوذة من ماهية الحق وتعييناته ، فإنها جزء من الفلسفة في انكلترا . وبهذا الصدد ينبغي بوجه خاص ذكر الفلاسفات الايكوسية ، فهي تعقل الأمور على الطريقة الشيشرونية ، وتعتمد على الغرائز واليول واليقين المباشر ، اذن على ما كان شيشرون يسميه *insitum natura* البيئة الطبيعية . كذلك تندرج أيضاً في الفلسفة النظريات الانكليزية الجديدة حول الاقتصاد السياسي ، ومثال آدم سميث (3) Adam Smith وما أوحاه من نظريات ؛ وبهذه الطريقة تضاهل الاحترام لأسم الفلسفة في انكلترا ، بحيث صار يوصف فيها بالفلسفي كل ما هو مجتلب من مبادئ عامة أو كل ما يمكن رده بالتجربة الى مبادئ معينة . منذ أمد قريب اقيمت مادبة على شرف كانينغ Canning . وجاء في إطرائه انه يهنيء انكلترا لانه جرى فيها تطبيق المبادئ الفلسفية على إدارة الدولة (4) .

(1) مرشد ذو فائدة عامة للبورجوازي والفلاح او مجموعة تعاليم مستقاة من التجربة الخاصة ببضعة

من أهم حاجات الاقتصاد المنزلي ، برلين 1816-1825

(2) راجع : موسوعة العلوم الفلسفية ، 1827 ، 1830 ، VII ، Renç

(3) cf. inquiry into the nature and causes of the Wealth of nations, London, 1776 (3)

(4) راجع ، الموسوعة ، VII ، Rem 2 .

وهكذا فإن إسم الفلسفة لم يؤخذ هناك على الأقل مأخذاً سيئاً .

I

بخصوص النقطة الأولى ، تعني المادة (Stoff) ، التي هي جزءٌ من الثقافة العلمية ، فإننا نجدنا أقلّ انزعاجاً لأنه في عصرنا وفي المانيا على الأقل ، صار من النادر اعتبار العلوم الخاصة ، التجريبية ، كجزء من الفلسفة . ومع ذلك فما يزال هناك آثار وبقايا ؛ مثال ذلك ما يزال في الجامعات كليةً للفلسفة تتناول علوماً عديدة لا علاقة لها بالفلسفة وما هي الا فروعاً تتعدّد ادارات الدولة .

في المقابل ، غالباً ما تصادف هذا الالتباس في بداية الثقافة عندما كانت الفلسفة بالمعنى الدقيق غير متميزة بعد عن التمثل والفكر العاديين . وعليه ، عندما يحلّ لدى شعب من الشعوب العصر الذي ينصب فيه التفكير على مواضيع عامة ، وعندما تُقام لأشياء الطبيعة وكذلك لامور الروح علاقات ادراكية معينة ، عندما يقال إن هذا الشعب بدأ يهتم بالفلسفة . كذلك من الممكن ان نسمع قائلًا يقول إن الفلسفة هي الفكر الذي يعترف بعلم المواضع . الفالعة - المعلول هي علاقة الادراك ، لان هذين الأمرين يُنظر اليهما كأنهما مستقلان عن بعضهما . اذن يُسمى فلسفة البحث عن العلل . وإلاّ ما عندما كان يُعلمن ، في صدد امور الروح ، عن مبادئ عامة متعلقة بالروابط الحلقية ، كان يطلق على اولئك الذين كانوا يعتبرون عنها لقب حكماء اوفلاسفة . وهكذا ، نجد في بداية الحضارة الاغريقية الحكماء السبعة وفلاسفة المدرسة الايونية الذين تورّد لهم جملة افكارٍ واكتشافاتٍ وكأنها قضايا ، مطارحات فلسفية . فيقال مثلاً ان طاليس (1) كان اول من شرح أصل الكسوف والخسوف بمرور القمر بين الشمس والأرض ، وبمرور الأرض بين الشمس والقمر . إن هذا الاكتشاف صحيح ولكنه ليس مقترحاً فلسفياً . ولقد اكتشف فيثاغورس Pythagore المبدأ الذي يولّد تناغم الأصوات ، وهذا أيضاً سُمي فلسفة ، وهكذا كثير من الناس كانوا افكاراً كثيرة عن الكواكب ، ومنها مثلاً ان القبة الزرقاء ، العقد السهوي كان من المعدن حيث توجد ثقوبٌ وفتحتٌ يمكن ان نرى منها النر الخالدة P'Empyrée . وعادة يجري ادخال هذه المقترحات والافكار في تلويع الفلسفة ؛ والحق ان هذه من نتاج الادراك ، التفكير ، وانها تتجاوز المعرفة الحسية (2) وهي ليست كالاساطير متوجات حادية للاستيهام . هكذا تفقد الأرض والسماء ألفتها ، ويحتل الادراك مكانً الصور والأهيب الخيالي وتدفقت العواطف ، فيضع قوانين عامة ويتعاض بذلك مع الوحدة المباشرة للطبيعة والروح ، مع تعيين الروح للموس الخارجي والطبيعي الصرف . لكن هذه التمثلات لا تكفي لكي ندرك جوهر الاشياء بذاتها . وكذلك نجد في تلك العصور أمثالاً حكمية عامة حول البشر ، وعلاقاتهم وواجباتهم الاخلاقية ، وحول حوادث الطبيعة العامة أيضاً .

(1) I ، 3 ، إضافة : شيء آخر ، بعد أشياء أخرى (XIII, 78) .

(2) I ، 3 ، a. t. 3 ، التسكّم badanderie المحسوس المحض .

بهذا الشأن يمكن لفت الانتباه بشكل خاص الى عصر معين ، عصر نهضة العلوم ، فقد ظهرت عندئذ فترة تنتمي الى مفهوم الفلسفة ، دون ان تستنفد مع ذلك ، هي فترة التأمل في الطبيعة ، والأخلاق والدولة الخ . التي كانت تظهر مجلداً آنذاك ، واذا نظرنا في الأعمال الفلسفية لتلك المرحلة ، مثلاً أعمال هوبس Hobbes ، ديكارت Descartes ، فإننا نجد فيها دراسة لموضوعات كثيرة لا تشكل ، حسب تصورنا ، جزءاً من الفلسفة . حقاً ان منظومة ديكارت تبدأ بأفكار عامة ، بالغيبيات ؛ ولكن بعد ذلك تأتي كمية من المواد التجريبية - فلسفة الطبيعة هي في الواقع ما نسميه نحن اليوم الفيزياء ، كذلك يجب إيراد كتاب الأخلاق لسبينوزا الذي قد يبدو انه لم يشد إلا على الوجه الأخلاقي ، لكنه يتضمن أيضاً أفكاراً عامة : معرفة الله ، الطبيعة ، الخ . وان ما يجب لحظه في هذا العصر نهضة العلوم هو أنه قد نشأ بوجه اختلاف عام في طريقة معرفة الامور . وبالتالي كان هناك من جهة أمور وأشياء متصلة بالدين المسيحي وكانت السلطة الكنسية قد نظرت فيها ونظمتها ؛ وكان يُضاف اليها ما كان متصلاً بالحق العام والخاص ؛ وهي امور كانت ، بشكل عام أيضاً ، تخضع لادارة الدين وفقاً للمبدأ العام القائل إن الملوك يستمّون حقهم من الله . فقد كان المطلق هو الشرع الموسوي ، تقديس الملوك . وعلى هذا النحو كان اللاهوت والفقه من العلوم الوضعية . واما النوع الثالث من المواضيع التي كانت من نطاق الطبيعة ، فكانت اما تركها الكنيسة حرةً واما قليلة الابتعاد عن العلوم الوضعية . وكان الطب مثلاً ، إما تجريبياً فقط ، مجموعة تفاصيل لا رابط بينها ، واما خليطاً من علم الفلك والسيما والنيو صوفيا Théosophie والتدجيل الخ . فكان يُقال بين امور أخرى إن شفاء الأمراض كان يتوقف على التأثيرات الكوكبية ؛ ومن البديهي ان الذخائر كانت تشفى أيضاً .. مقابل هذا النوع من المعرفة ، من العلم ، كان يقف بوجه عام لحظ الطبيعة الدرس الذي يكتنه الاشياء في وجودها المباشر ويبدل الجهد للتعرف الى ما هو عام فيها . كذلك فيها كان يتعلّق بالدولة ، الحق ، كان يُبحث عن مصادر أخرى يمكن استصدارها منها . وعليه كان يُحدّد الحق وفقاً لما كان يعتبر لدى الشعوب على اختلافها ، بأنه هو الحق . كذلك كان يُبحث عن سبب آخر لتبرير سلطان الامراء غير السلطة الالهية ، كغاية الدولة وخير الشعب مثلاً . فكان يُطرح مبدأ حرية الانسان ، حرية العقل البشري ، وكان يعلن ان هذا هو أساس المجتمع البشري وغايته . وظهرت حكمة مختلفة ، مصدر آخر للحقيقة مختلف تماماً ، حكمة متعارضة تماماً مع الحقيقة المطلقة ، المنزلة .

كان هذا العلم الجديد علماً للاشياء المتناهية . وكان مضمونه هو العالم ، وفي الوقت نفسه كان مأخوذاً من العقل البشري ؛ كان الانسان يريد ان يرى بذاته ، وليس بموجب آراء دينية معينة . كان الناس ينظرون الى ايديهم ويشرعون في العمل ؛ واذا كانوا من جهة قد بجلوا السلطة ، فقد بجلوا من جهة ثانية النظر الشخصي والفكر الشخصي . كان العلم قد سُمي بحكمة بشرية ، حكمة العالم ؛ انها الحكمة التي يعتبر العالم موضوعها ، مادتها ، وهي التي تأتي من العالم . هذا هو

معنى نهضة العلوم بالنسبة الى الفلسفة .

II

إن جميع هذه الجوانب ، وإن كانت ما تزال تسمى فلسفة ، يجب علينا استبعادها من دراستنا ، وإن كان يوجد فيها جميعها مبدأ مشترك فيما بينها وبين الفلسفة التي تقوم على الرؤية والاحساس والتفكير الذاتي ، على الوجود في العالم ذاتياً هوذا المبدأ العظيم الذي يتعارض مع كل سلطة في أي مجال كان . ففي الإدراك انا الذي أدرك ، وكذلك هو الحال بالنسبة الى الاحساس والادراك والفكر .

إن كل ما يجب ان تكون له قيمة بالنسبة الى الانسان يجب ان يوجد في فكره الشخصي الخاص ؛ وإن هذا في الواقع حشو ولغو pléonasmè ؛ فلا مناص لكل إنسان من ان يفكر لذاته ، ولا يستطيع أحد ان يفكر لشخص آخر ، كما انه لا يستطيع أن يأكل أو يشرب لشخص آخر . إن هذه الملحظة وكذلك الشكل الذي ينتجه الفكر ، فكر القوانين والمبادئ والتعيينات الأساسية ذات طابع عام ، اذن الأنا وشكل العمومية ، هوذا ما تشترك به الفلسفة مع هذه العلوم ، هذه التصورات ، هذه التمثلات ، الخ . الفلسفة الامر الذي جعلها تستحق اسم الفلسفة .

I

شدنا على هذه النقطة لكي نتكمن من التذليل على ما يعود في هذا الصدد الى مجال الفلسفة غير ان ما قلناه لا يستفد كل مفهوم الفلسفة ؛ ولكننا نجد فيه احد هذه المبادئ الاساسية : العلم من حيث هو علم منطوق على ذاته ، يستند الى معرفة الروح ولا يقوم على أي علم جاهز ، معطى . فهذا النشاط الخاص بالروح هو اللحظة المحددة تماماً التي يشترك فيها العلم مع الفلسفة ؛ لكننا لا نستطيع التسليم بأن هذا التعيين الشكلي يتضمن ماهية الروح ؛ لان ما يتضمنه هي الاشياء المتناهية ، وحتى انه يقتصر على هذه المواضيع ، وهذه بوجه عام هي المعرفة المتناهية ؛ كذلك تميز اليوم الفلسفة من العلوم الخاصة ؛ ولقد سبق للكيسة ان وصفها بأنها تبعد الناس عن الله لانها لا موضوع لها غير الأرضي ، المتناهي ؛ لكن هذه العلوم تمتلك لحظة التفكير الشخصي الذي ينتمي بشكل خاص الى الفلسفة ، وهي تحتفظ به كشيء جوهري . والعيب فيها ان فكرها مجرد وان الاشياء التي تهتم بها هي أشياء مجردة (متناهية) ؛ وإن هذا العيب لو نظرنا اليه من زاوية المضمون . لقادنا الى الدين ، ومنه الى تعيين السمة الثانية التي تميز الفلسفة من العلوم الأخرى القرية منها .

2 - صلة الفلسفة بالدين

كان المجال السابق يقترب من الفلسفة بواسطة الجانب الشكلي من الفكر المستقل ؛ لكن المجال الآخر ، مجال الدين ، فهو مقربٌ منه بواسطة المضمون . وبهذا الصدد ، يُعتبرُ الدينُ بكل وضوح نقيضَ الثقافة على العموم ؛ فهو لا يملك شكلَ الفكر ، كما انه لا يملكُ المضمونَ المشتركَ مع الثقافة ؛ لان هذا المضمون خالٍ من أي شيء أرضي ، دنيوي ، ولكن ما يتصوره الدين هو اللامتناهي .

II

إن المدار الثاني لتكوينات الروح القريبة جداً من الفلسفة فهو بوجوه علم مجال التمثل الديني ؛ وهو بشكل خاص يشتمل على الدين بحصر المعنى ، ثم الأسطورية (الميثولوجيا) ، فالأسرار والشعر أيضاً بشكل جزئي . كان المجال الأول يشترك مع الفلسفة في العنصر الشكلي ؛ وأنا وشكل العمومية ؛ وان المشترك بينهما هو الجانب الآخر ، نعني الجوهرية ، المضمون .

III-I

لقد وضعت الشعوبُ في الأديانِ ما كانت تفتكرُ به عن العالم ، عن المطلق ، عما هو كائن بذاته ولذاته ، عما كانوا يتصورونه العلة ، الجوهر ، الجوهرية في الطبيعة والروح ، وأخيراً عن رأيهم الخاص بموقف الروح البشري او الطبيعة البشرية تجاه هذه الأشياء ، تجاه الألوهة والحقيقة .

II

اذن ، لا بد فيما يختص بالدين من ان نلاحظ تعييناً على الفور : أولاً وعيُ الانسان بأن له إلهاً ؛ هذا هو الوعي التمثلي ، الشكل الموضوعي او تعيين الفكر الذي يتعارضُ به الانسانُ مع جوهر الألوهة ، فيتمثلها كشيء آخر مغاير لذاته ، كشيء غريب ، من الآخرة l'au- de là ؛ وثانياً اننا نملكُ الخشوع (Andacht) والعبادة ؛ بذلك يستبعد الانسانُ التعارضَ ويرتفعُ الى الله والى وعي وحدته الخاصة مع جوهره . هذه هي دلالة العبادة ، الطقس ، في كل الأديان . فقد كانت العبادةُ

لدى الأغرارة تمثل بالحري في التمتع بهذه الوحدة لانهم كانوا يعتبرون ان الجوهر بذاته لم يكن متمياً الى العالم الآخر .

I

إن المطلق هنا هو الموضوع ، وهو كموضوع عالم آخر ، آخر رحمة أو معادية . والروح يبحث عن مجابة هذا التعارض وهو يستجده في الدين بفضل الخشوع والعبادة . فالخشوع والعبادة لهما ان الانسان اليقين يرازله هذا التعارض ، لهما انه الاعتقاد بالانحداد مع الالهي ، بالوحدة مع جوهره . وفقاً للصور المسيحي للرحمة الالهية ، للتوافق مع الله ؛ ويمنحه الله رحمة ، يتحد به ، يرحب به ويتقبله في ملكوته ، بالقرب منه .

II

اذن يشترك الدين والفلسفة في موضوع ما هو حق بذاته ولداته . الله من حيث هو وجود لذاته وبذاته والانسان في علاقته به . فقد أفصح الناس في الأديان عن وعيهم للموضوع الأسمى ؛ فالأديان اذن هي المنجز العقلي الأسمى ومن الخلف الظن بأن الكهنة اخترعوا الأديان لكي يندعوا الشعوب ، مثلما يكن إلهام الانسان بذلك عندما يتعلق الأمر بالشيء الأخير والرفيع .

I

والحال ، للفلسفة موضوع مشابه ، العقل الكلي الذي هو بذاته ولداته ، الجوهر المطلق ؛ فبالفلسفة يريد الروح ان يمتلك هذا الموضوع أيضاً . ويجري الروح هذه المصالحة بواسطة الخشوع والعبادة ، اي بواسطة الشعور ؛ لكنهما الفلسفة تزيد إجرامها بواسطة الفكر ، المعرفة التي تفكر (1) . إن الخشوع هو الشعور بوحدة الالهي والانساني ، لكنه شعور يفكر ، فهي عبارة خشوع (Andacht) يدخل الفكر (denken) * : فهو يدهونا للافتكار ، إنه توق الى الفكر ، وفكر يتوق الى الخشوع ، يقترب منه . لكن شكل الفلسفة هو فكر خالص ، علم ، معرفة ؛ هذه هي النقطة التي تبدأ فيها بالاختلاف عن الدين . اذن ، بينا ان اللدارين يتوسدان في مضمونها وغايتها ولا يمايزان إلا بالشكل . والقرابة بينهما أوثق أيضاً . فالفلسفة تتصرف تجاه موضوعها ، المطلق ، كوصية يفكر ، وليس الحال كذلك بخصوص الدين . غير ان هذا الاختلاف لا يميز تصووره عن تصويره ، كما لو انه لا تفكير في الدين ، ان الدين يشتمل أيضاً على أفكار عامة ، وليس فقط ضمناً ، داخلياً ، كمضمون يجب ان يستخلص مثلها هو الحال بالنسبة الى الأساطير ومثالات الخيال وحتى بالنسبة الى

(1) I ، 3 ، إضافة : بينا يرحب الروح في ان يجمع جوهره في ذاته (XIII, 78) .

توارثها الموضوعية ، بل صراحةً أيضاً في صورة أفكار . ومثال ذلك ان الديانات الفارسية والمندوكية تتضمن أفكاراً معينة . وهي في جزئ منها أفكارٌ نظيرية عميقة الغدر ورفيعة ، لا تحتاج الى شروحات . يضاف الى ذلك ، ان الاديان تعرض علينا حتى فلسفات صريحة ، مثل فلسفة آباء الكنيسة والمدرسين . إن الفلسفة المدرسة كانت في جوهرها علم لاهوت (تيولوجيا) . واننا نجد في ذلك وحدة او غلظاً من الدين والفلسفة يمكنه ان يسبب لنا ضيقاً وانزعاجاً .

II

للفلسفة حين الموضوع الذي للدين ؛ ولكن وقعت بينهما اختلافاتٌ عمدة .

III

ان الفلسفة تهتم بالحق ، بالحقيقي ، وبالله بشكل أدق ؛ انها خدمة إلهية متواصلة . وهي تملك نفس المضمون الذي يملكه الدين ، ولا يختلفان الا بالشكل ، بحيث انها يظهران أحياناً متعارضين تمام التعارض ؛ ان اختلافها هو الذي يظهر أولاً ، ولا يندو التعارضُ حداوة الا في وقت متأخر .

II

اليكم اذن السؤال الأول الذي يطرح : كيف تتميز الفلسفة عن علم اللاهوت والدين بوجه عام (1) ؟؟ والسؤال الثاني هو التالي : الى أي حد يجب علينا في تاريخ الفلسفة ان نأخذ العامل الديني بعين الاعتبار ؟

I

بالنسبة الى هذا المجال ، لا بد من التفريق بين وجهين يحتاجان الى ايضاح . فمن جهة هناك الوجه الاسطوري والتاريخي للدين من حيث قرابته مع الفلسفة ، ومن ثم هناك الفلسفة التي نجدتها في الدين وكذلك الأفكار النظرية المتناثرة التي تصادفها فيه .

أ [الاشكالُ المعجزةُ

للفلسفة والدين]

1827. XI. 7

III

إن ما تصادفه أولاً في الدين هو الأسطورة ، التمثيل المصور . انه يتخسّرُ الحق كما يتمقله

(1) a. t. 3 e I : التيولوجيا (علم الدين) او الدين (من حيث هو وهي) (XIII, 80) .

الروح . فمضمونه معروضٌ على التمثيل الحسي ؛ لكنه من نتاج الروح . اذن ليست الأساطير ابتكارات عشوائية صنعها الكهنة لخداع الشعب ، بل هي نتاجات الفكر ، واداة انتاجها الخيال ، وبالتالي لا نجد فيها الفكر المحض . والخال ، للدين عينُ الموضوع الذي للفلسفة ، وربما يتبلى أن علينا ان ندرس هنا الطريقة الأولى التي ظهرت فيها ، الأسطورية (الميتولوجيا) ، وبالواقع جرت معالجة الأساطير كما لو كانت تتضمنُ مقترحات ، قضاياها فلسفية ؛ وفي هذا الموضوع لا بد من الملاحظة ان الأساطير هي بالتالي من الاعيب الوهم والخيال ؛ لكن لا بد من التسليم انها تتضمنُ في ذاتها ولذاتها حقائق هامة . لقد هوجم كروزر Greuzer لأنه اعتبر ان الحقيقة هي مضمونُ الأساطير القديمة ؛ زد على ذلك انه لا مجال للشك في هذا الصدد ؛ ففي الأساطير ، يجري الاعرابُ عن الجوهر بالصور ، بالتمثيلات المنصورة ، ويتجلى الروحاني (geistige) بواسطة الخيال . والخال بينها يُبحث عن أفكار في الأساطير فإن المراقب في الواقع هو الذي يعزو اليها هذه الأفكار وهو يستخرج منها مضمونها ؛ لكنه لا يتوجب على الفلسفة ان تهتم أولاً بالحقيقة ، اذ ليس من شأنها استخراج مضمون هذا الشكل وتحويله الى فكر . لكنها لا تعتبر الا الفكر حينها يكونُ فكراً . وعليه لن نأخذ بالاعتبار القضاياها الغضائيا المتضمنة في الأساطير .

إن نسباً كبيراً من الأساطير تمثلُ أولاً مجل الأفعال الخاصة وعندئذ يصبحُ من مهمة علماء الأساطير البحث عما إذا كان يوجد فيها مضمون علم ام لا يوجد . فمن اليبين ان أساطير أنسرى كالعقائد اللاهوتية والكونية في الميتولوجيا تشير الى حقائق هامة . وعليه جرى التأكيدُ بإمكان نسبة دلالة أخرى لاهمال هرقل Hercule الاثني عشر وذلك بمقارنة هذا الأخير بالشمس والأعمال الـ 12 بأبراج الأفلاك . كذلك تروي اسطورة سقوط آدم وسواء كما لو ان المقصود بذلك هو حدث تاريخي ، طبيعي ، لكنه يمثلُ أيضاً علاقة روحية ، الانسان الذي ينتقل من الخال الفردوسية الى الوحي ، الى معرفة الخير والشر . وهكذا يمكنُ لهذه الحكاية ان تكون التاريخ الأبدي والطبيعة الحية للروح ذاته . وان هذا التعاوض ، علم الخير الذي يفترضُ علم الشر ، هو الحياة الروحية . كذلك يمكننا الاهتمام بالمعتقدات الكونية Cosmogonies بوصفها تمثلُ الاشكال المستقلة التي تولد من الكل غير المتميز . فمن الصحيح تماماً ان هناك اشارة فيها الى ان المقصود هو شيء ما علم ، ولكنها لا ترتدي الشكل الفكري . وعليه ، لا نستطيع في تاريخ الفلسفة سوى الأفكار التي تعبرُ عن ذاتها بالشكل الفكري المتعين . غير أن هذه توارىخ للفلسفة سلمتُ بالعنصر الديني المتضمن في الاسطوريات .

كما ان الدين يتضمنُ معتقداتٍ تمثل طابع الأفكار أكثر من سواه ، واذا فضلنا نقول انها تمثل الافكار المختلطة بالصور ، مثل معتقدات الله ، خلق العالم ، الأخلاق الخ . ويقال إن هذه معتقدات تجسيمية . نعلم انه لا ينبغي فيها تماماً ، جدياً ، مباشرة كما هي ، وإنما كصور . ولو كان بالمستطاع القول في الدين الاخرى انه كان تجسيمياً ، مشبهاً جداً ، لكان بالامكان القول عن الدين

اليهودي والدين المسيحي انهما ليسا كذلك بشكل كامل . لكن هذا الطابع موسومٌ فيها بسموً أقوى في الواقع ، كما هو الحال مثلاً في التوراة بخصوص غضب الرب . ان الغضب شعورٌ بشريٌ وهو يهزى الى الرب . ان هذه التجسيمية هي من جهة ثانية من نصائل الدين ، لانها تقربُ الروحاني من العقل الطبيعي . لكنهُ من الصعب ان نرسم خطاً حذاً بين ما هو عقل حسيٌ فقط وما يطابق مع الالهي . لانه في هذه المعتقدات التجسيمية ، لا يدور الأمر فقط حول هذه التمثلات التي تعرّف نفسها فوراً وكأنها متصلة بشروط ملموسة ، بل يدور أيضاً حول أفكار ، وان الصعوبة تكمنُ في اكتشاف الأفكار المتناهية ، واستخلاص الأفكار التي لا تصدر إلا عن الروح البشري . (عندما نقألُ في الله ، لا بد من الاجتهاد على مقولات او اشكال فكرية اخرى) . - - - أخيراً يشتغلُ الدينُ على قضايا تعالجُ أموراً عامةً تماماً ، مثال ذلك القول ان الله هو القوي ؛ في هذا الحال ينظر الى الله بوصفه هو الذي ينشئ ؛ بوصفه العلة . ان هذه الأفكار تنتسبُ مباشرة الى تاريخ الفلسفة ، لانه كما سبق القول ، للدين والفلسفة عينُ الموضوع ، وذات المضمون ؛ فقط هناك اختلاف بينهما من حيث وجهة النظر .

[أ) الوحي والعقل]

1

لها يتعلق بالأسطوري والتاريخي مجتمعين . ما يميزنا في هذا الجزء هو قرابة وتماهي المضمون مع الفلسفة وما يميزنا اكثر هو الاختلاف الذي يميزها من حيث الشكل المحيط بهذا المضمون (1) . ان التعارض الذي يعكسُ هذا المضمون في هذين المجالين لا يوجد لينا نحن الذين نلاحظ وحسب ، بل هو تعارضٌ تاريخي . لقد حدث ان تعارضت الفلسفة مع الدين ، وحدث بالعكس ان صار الدين معادياً للفلسفة وأدائها ؛ لهذا يتوقعُ من الفلسفة ان تبرز مشروعاها بنفسها . ولقد سبق ان شهدت اليونانُ صراعاً بين الفلسفة والدين الشعبي ؛ فجرى إبعادُ فلاسفة كثيرين وحتى ان بعضهم قُتلوا لانهم كانوا يعلمون شيئاً آخر غير ما يعلمهُ الدين الشعبي . واما الكنيسة المسيحية فقد احرقت من هذا التعارض على نحو أفضل .

تقربُ على ذلك ان الدين بدأ مستلزماً ان يتخللُ الانسان عن الفلسفة ، عن الفكر ، عن العقل لان التعاطي لهذا النشاط ما هو الاحكامه بشرية ، فعالية بشرية ، معرفة العقل البشري في مواجهة المعرفة الإلهية . فليل ان العقل البشري لا يُنتج سوى سفسفية بشرية تتعارضُ معها المنجزاتُ الإلهية ؛ هذا ما تم الوصولُ اليه في عصرنا وفي المصور السابقة ، ومؤدى هذا الاختلاف خفضُ النشاط البشري بوضعه في مواجهة عمل الله فيترب على ذلك انه لكي يملك الانسان حدسٌ ومعرفة

(1) I ، 3 ، إضافة : على الرغم من قرابتها فإن اختلافها يصلُ أيضاً الى تناظر ظاهري (XIII, 80) .

الحكمة الالهية ، عليه ان يتوجه الى الطبيعة . وتبدو هذه الطريقة في النظر انه تعني ان منجزات الطبيعة هي منجزات الهية ، لكن هذا النتاج الذي ينتجه الانسان بوجود علم والعقل البشري بوجود خاص ، يجب النظر اليه فقط كعمل بشري ، وان هذا العمل لا يجوز اذن ان يعتبر كعمل إلهي بالمقارنة مع خلق الطبيعة . والحال ، فإن هذا المفهوم باطل . اذ بإمكاننا ان ننسب لمنجزات العقل البشري ، على الأقل ، نفس الجدارة ، نفس العظمة ، نفس السمة الالهية المنسوبة لاشياء الطبيعة ، وانا حين نجري هذه المعادلة انما نلحق الأذى ، أكثر مما هو مسموح ، بالعمل البشري والعقلي ؛ لانه اذا كانت اشياء الطبيعة ، حياة الحيوانات الخ . . هي امور منسوبة الى الآلهة ، فمن الأخرى وجوب النظر في عمل الانسان كأنه عمل إلهي ؛ فهذا يكون عملاً إلهياً ، يكون فعلاً للروح بمعنى ارفع بكثير من عمل الطبيعة . وعلى الفور يجب الاعتراف بفضل فكر الانسان على الوجود الطبيعي . وان هذا التعارض . المنظور اليه كمأثرة من مآثر الطبيعة ، يجب حذفه ؛ فهذا تفريق سيء الوضع والطرح ؛ لان اختلاف الانسان والحيوان ظاهراً للعيان . وعليه اذا طرح السؤال : اين ينبغي البحث عن الالهية ؟ لا يمكن الرد بشيء آخر سوى : ان الالهية يُصادف أساساً في الانتاج البشري .

ومن ثم يمكن القول انه يوجد في الدين وبالأخص في الدين المسيحي مضمون أرفع من العقل الذي يفكر وان هذا لا يمكنه ادراكه الا من حيث هو معطى . لقد سبق لنا القول في صدد صلة العقل الذي يفكر ، نعني صلة الفلسفة بالدين ، انه يُطلب من الفلسفة ان تبرر غايتها وذلك على قدر ما تتخذ موقفاً معادياً للدين . ان حدوداً ترسم للعقل البشري : فيقال انه لا يستطيع معرفة الله فيرسل العقل الى الطبيعة لكي يعرفه . والحال فان الروح ، العقل أرفع من الطبيعة . قال السيد المسيح : « الستم اذن خيراً من الطيور » ؟ وعليه يمكن للانسان ان يعرف الله بنفسه على نحو أفضل من معرفته بواسطة الطبيعة . فإن ما ينتجه بنفسه يظهر الألوهي أكثر مما تظهره الطبيعة . ان في ذلك واحداً من جوانب متعددة ؛ وعليه يترتب ان يكون العقل وحيأ من الله أرفع من الطبيعة . لكن اليكم الجانب الآخر : وهو ان الدين هو التنزيل الالهى الذي بواسطته توهب الحقيقة للانسان ، للعقل البشري ؛ وان العقل عاجز عن استخلاصه بنفسه وأن عليه ان يخضع وينقاد بتواضع شديد (1) . وهاكم ما ينبغي علينا الآن الكلام عنه لكي نفهم بكل حرية الصلة القائمة بين الفلسفة والدين . فلا تترك هذه المسألة الرئيسية في الظل بوصفها مسألة بالغة الدقة ، وكأنا لا نستطيع معالجتها بصوت عالٍ .

إن موقف الدين هو التالي : ان الحقيقة التي تصلنا بواسطة الدين هي معطى خارجي وجدنا نفسنا أمامه . وهذه نسبياً هي الحالة في الديانات الوثنية ؛ إننا نجهل أصلها . وهذه السمة ملحوظة بشكل أدق في الدين المسيحي ؛ ان مضمونه معطى وهو يُعتبر فوق او ما وراء العقل ؛ انه وضعي . بوجه

cf. Con. II, 10 (1)

عام ، يقال ان الحقيقة في الدين اعلنها نبي معين ، مرسل من رسل الله . والعلم بمن هو امرٌ لا يُكتَرثُ به اطلاقاً بالنسبة الى مضمون الدين (1) . حقاً أظهرت الشعوبُ عرفاناً واحتراماً تجاه سادتها ومعلميها . شيمة موسى وزرداشت ومحمد . لكن هذا كله يُنسب الى الظهور ، الى التاريخ . فلو تلك الأفراد الذين كانوا معلمي الشعوب لم يسهموا بنفسهم في مضمون العقيدة ، في المضمون المُطلق ، في الحقيقة الخالدة التي هي حقيقة لذاتها وبذاتها . ان الشخص ليس مضمون العقيدة . والاعتقاد في شخص من هذا النوع ليس هو الاعتقاد في الدين . ان معرفة من كان المعلم هي تجريدٌ ، وليست علمياً ، تعلماً . ان الامر مختلف بخصوص الدين المسيحي . فشخص المسيح هو تعيين للطبيعة الالهية ، وبهذا المعنى هو ليس شخصاً تاريخياً ؛ والحال اذا اعتبرناه على هذا النحو بوصفه معلماً شيمة فيثاغورس ، سقراط ، او كولومبوس . قد يكون أيضاً بدون أهمية ، بدون جدوى بالمقارنة مع المضمون . لكن هذا الشخص في الدين المسيحي ، المسيح للتعين كأبن الله ، هو جزء من طبيعة الله ذاته . اذن ان سؤال الوحي من هو (Das Wer) اذا كان لا يعني الطبيعة الالهية فلن يكون مضموناً إلهياً شاملاً ؛ والمقصود هو ما الوحي ، ما مضمونه . عندما يقال لنا ان ما اوحى به ما كان يمكن اكتشافه بفضل العقل البشري ، فلا بد لنا من الملاحظة ان الحقيقة ، المعرفة الخاصة بالطبيعة الالهية لا تصل الى الانسان ، حقاً ، إلا بوسيلة خارجية ، وان وعي الحقيقة كموضوع حسي ، موجود في الخارج ، يمثل على نحو حسي ، انما هي في شكل علم الصورة الأولى للوحي ؛ وعلى هذا النحو لمحموسى الله في النار الموقدة ، وتمثل الاغارقة أتهمهم في تماثيل رشحامية او في صورٍ أخرى كالتى نجد لها لدى الشعراء . وبهذه الطريقة الخارجية يكون البدء عمومياً ؛ وعليه يظهر للمضمون اول ما يظهر كأنه مُعطى ، آت الى العقل من الخارج ، فتراه ونسمعهُ ، الخ . ولكننا لا نمكث في هذه الحالة الخارجية ولا ينهني لنا ذلك ، لا من وجهة الدين ولا من وجهة الفلسفة . ان صور هذه المخيلة او هذه الماتة التاريخية لا يجوز ان تبقى في هذا الظهور الخارجي extériorité . بل يجب ان تصبح أمراً روحياً بالنسبة الى الروح ، عليها ان تفقد هذا الوجود الخارجي ، الذي لا يوجد فيه ، بكل وضوح ، اي شيء روحاني . (الروح والعقل متاهيان ، فالحقيقة اننا نتمثلُ الدين كدين مجرد ، لكن العقل الذي يفعلُ ، الذي يعلم ، هو الروح . ان علينا ان نعرف الله بالروح بالحقيقة (2) .) فجوهرُ الدين هو الله - الروح . واذا تساءلنا : مَنْ الله ؟ كان علينا الجواب : ان الله هو الروح الكلي ، المطلق ، الاساسي . وفي صلة الروح البشري بهذا الروح ، بينما ان نعرف ما هو مفهوم هذا الروح .

(1) I ، 3 ، إضافة : ادخل سيروس Cérés وتريبتوليموس Triptolème الزراعة والزواج ، وحظي بتقدير الاغرق (XIII, 87)
cf. Jean, IV, 24. (2)

اذن اليكم السؤال الأول : ما الذي يميّز الفلسفة من الدين ؟ سأعرضُ
التعيينات العامة المتعلقة بذلك وسأشرحه - في حدود الممكن .

ب (الروح الالهي والروح البشري

أ) يشترك الروح الالهي والروح البشري فيما هو قائمٌ لذاته وبذاته ، في الروح
الكلّي ، المطلق ، إنه روح . لكنه يتضمّن أيضاً الطبيعة في ذاته ؛ انه ذاته واكتنهُ
الطبيعة ؛ وهو ليس متاهياً معها بالمعنى السطحي لما هو محاييد كيميائياً ، لكنه متاهو ،
متأثر في ذاته او هو واحد مع الطبيعة . إن تماهيه مع الطبيعة يكون بحيث ان
الطبيعة التي تنفيه ، الواقع ، لا يُطرح إلا كهاية مثالية . هذه هي مثالية الروح .
وان شمولية الروح التي تتصل بها الفلسفة والدين . هي شمولية مطلقة ، غير
خارجية ؛ إنها شمولية تخترق كل شيء ؛ وهي حاضرة في كل شيء . وان علينا ان
نتمثل الروح حراً ؛ ومعنى حرية الروح انه قريب من نفسه ، انه يدرك نفسه
بنفسه . وان طبيعته تكمن في التعدي على الآخر ، في ان تجهد نفسها فيه ، في ان
تجتمع فيه بنفسها ، في ان تمتلك نفسها وتستمتع بها فيه .

من هنا تنجم صلة الروح بالروح البشري . فالفردية مهما تصوّرناها محدودة ،
متوحدة ، يبقى هناك مجال لغض النظر عن هذه الذرية . اذ الروح المتمثل في
حقيقته ليس إلا ما يدرك نفسه بنفسه ؛ ولا مناص من الاعراب عن الاختلاف بين
المفرد والعام على هذا النحو ، وهو ان الروح الذاتي ، الفردي هو الروح الالهي ،
الكلّي الذي يدرك ذاته بذاته ، والذي يتجل في كل ذات ، في كل إنسان . ان الروح
الذي يدرك الروح المطلق هو الروح الذاتي .

1

لا بد للانسان من اعتناق ديانة . فما هو سببُ إيمانه ؟ هي الشهادة التي يقدمها الروح عن
مضمون الدين . وهذا ما يعلنه الدين المسيحي صراحة . ان عيسى المسيح نفسه يتهم الفريسيين
باعترافهم في العجزة (1) . وحدها شهادة الروح تشهد . واذا حلدنا على نحو أدق ما هي الشهادة

(1) متى ، XII ، 38-39 ، XVI ، 1-4 - مرقس ، VIII ، 12-11 يوحنا ، IV ، 48 .

الروحية لتوجب علينا القول : وحده الروح يدرك الروح . وان المعجزات ، الخ . ليست إلا من هواجس الروح : فهي في الطبيعة عنصر آخر ، انقطاع في مسارها ؛ والروح وحده هو وقفاً مطلقاً فيها ؛ فهو المعجزة الحقيقية التي تتوق مسار الطبيعة ، وهو الموجب الحقيقي في مقابل الطبيعة . اذن لا يدرك الروح إلا ذاته . والحال ، فإن الله هو الروح الكلي ؛ اذن يمكننا ان نضع مكان كلمة الله : الروح الالهي الكلي(1) . ولا يجوز ان نفهم شمولية الروح كأنها أمة(2) Communauté . بل كتغلغل في اتجاه الوحدة مع الذات(3) . في تعيين الذات وتعيين الآخر . هذه هي الشمولية الحقة . ان الروح الكلي هو : (أ) كلي ، (ب) هو موضوع ذاته الخاص ؛ وهو على هذا النحو يتعين بذاته ويغدو خصوصياً . اذن تتكون الشمولية - لكي نحكي بلغة العامة - من عنصرين ، الكلي والخصوصي ؛ وهي لا تكمن في الواحد بمفرده الذي يعارضه الآخر ، بل تكمن في ثنائية ؛ ولكن ذلك بحيث يتعلنى الواحد على الآخر ، يخرقه ، ويعود في ذاته الى ذاته . إن الآخر هو آخره ، وان هذا الآخر وذاته هما واحد . - فهو عندما يدرك نفسه يكون هناك مثوية ؛ فالروح يدرك نفسه ، بمعنى انه يُدرك ويُدرَك ؛ ولكنه يكون هكذا فقط كوحدة لما يُدرك ولما يُدرك . ان الروح الالهي المُدرك هو الروح الموضوعي ، ولكن المُدرك هو الروح الذاتي ؛ والحال ، ليس الروح الالهي هو سلبية الكائن المُدرك فحسب ، فهذه السلبية لا يمكنها ان تدم في حركته سوى لحظة ، لا يمكنها الا ان تكون مؤتة ؛ وبخلاف ذلك ، هو بمثابة الاستبعاد لهذا الخلاف بين الروح الذاتي الفاعل والروح الذاتي القابل . انه وحدة الذات . - وان الروح الذاتي الذي يدرك الروح الالهي هو ذاته هذا الروح الالهي إن هذا هو التعمين الحقيقي الاساسي لسلوك الروح بالنسبة الى ذاته .

II

إنطلاقاً من هذا التعريف لا نحصل من ثم إلا على اشكال مختلفة لهذه الزكاة ، الإدراكية aperception . فما نسميه روحاً دينياً هو الروح الإلهي المفهوم على نحو جوهرى ، عام . وخارج الايمان ، لا يكون الروح الإلهي ما يكون عليه بمقتضى عقيدة الكنيسة . وهكذا ليس الروح الإلهي في ذاته ، لكنه حاضر في روح الإنسان ، في روح أولئك الذين ينتسبون الى أمته ، متحدة : وعندئذ يدرك الروح

(1) 3a. t. I (1) : لا يوجد سوى روح واحد ، الروح الالهي الكلي - ليس فقط بمعنى أنه في كل مكان (XIII, 88)

(2) 3، I (2) ، إضافة : من حيث انها شمولية خارجية في كثير من الأفراد ، في جميع الأفراد للوجود فقط وجوداً جوهرياً كأفراد متوحدين (Einzelne) (XIII, 88)

(3) 3، I (3) ، إضافة : وحدة ذاته ومظهر غيره من حيث هو الذاتي ، الخصوصي (XIII, 88) .

الفردى الروح الالهى ، نعنى جوهر روحه الخاص به ، جوهره الخاص ، مادته الجوهريه ؛ وان هذا الجوهر بكل وضوح هو الكلى ، الذى يبقى لذاته وبداته . هذا هو ايمان الكنيسة الانجيلي ، - انه ليس ايماناً تاريخياً ، ليس ايماناً بأمر تاريخية ؛ لكن هذا الايمان اللوثري هو ايمان الروح ذاته ، هو وهي ، ادراكية جوهر الروح . ويمقتضى نظرية جدية للايمان ، يُقال : انا اؤمن ، اعلم فوراً اننى ذو جسد ، اذن يُسمى ايماناً كون شيء ما متعين ، كون مضمون ما موجوداً فيها مباشرة ، موجوداً في وهبنا ، كونه يحدث . هو ذا المعنى الخارجى للايمان . لكن المعنى الداخلى ، الدهني للايمان هو بكل دقة هذه المعرفة للروح المطلق ، وهذا العلم ، كما هو الحال أولاً في الروح البشري ، يكون فوراً ، ومن ثم يقيناً مباشراً . وما هذه الا شهادة لروحه ، وهذا بوجه عام هو الجذر العميق لهوية الروح . ان الروح يتولد ، يظهر بداته ، يتجلى بنفسه ، يشهد لذاته ولوحدته مع ذاته : وهو كذلك يعي نفسه . يعي وحدته مع موضوعه ، نظراً لكونه هو نفسه موضوع ذاته . وعندما يتبدى بعد ذلك وهي هذا الموضوع ، عندما يتنامى ، يتشكل ، يمكن لهذا المضمون أن يظهر بمثابة معطى شعوري ، بمثابة مثل حسي ، آت من الخارج ؛ وهذا في الاسطورية هو الاسلوب التاريخي للتكوين : لكن الايمان يستلزم شهادة الروح . من الممكن أن يأتي المضمون حقاً ، أن يصل من الخارج ، أن يقسم بواسطته ؛ لكن على الروح أن يشهد لذلك .

I

ان ادراكية الذات هذه هي ما يسمى الايمان ؛ لكنه ليس ايماناً رديفاً مثل ايمان الكنيسة القديمة ، ايمان تاريخي محض ؛ فإيماننا نحن ، اللوثري ، هو الأفضل (1) . ففي الايمان تتصرف إزاء الروح الالهى مثلبا تتصرف تجاه أنفسنا . ولا يوجد في هذا الايمان سوى اختلاف شكلي يمكن أن يوضح جانباً ، أو بالتحري أن الايمان هو استيعابه الالهدي ؛ وأما بالنسبة الى المضمون فلا يوجد فيه أي اختلاف ، أي انفصال . ولهذا السبب ليس سلوك الروح هذا تجاه نفسه هو الوحدة البدائية ، المجردة ، المادة الروحية ، الجوهر الفرد ، وإنما هو المادة التي تعلم ، المادة الفردية ، الوهي الذاتي ، الذي يتصرف الى نفسه في الروح الالهى ، ولله يكون بلا انتهاء . هذا هو التعمين في سلوك الروح إزاء

(1) 3. I. اصافه : كذلك [لوثرى] وأريد أن أظن كذلك والا يكون عندى ذلك الايمان البدائي

نفسه الذي يُفترض بنا الوقوف عنده في الدين واعتباره كأساس . وان الخشوع المزعوم ، تعني ضيق الفكر ، العجز عن معرفة الله ، لا بد لنا من اهماله اهماً تاماً (1) . لأن معرفة الله هي بالحرية الغاية الوحيدة للدين ؛ واذا كان لا بد من أن يكون لنا دين ، فلا بد من أن يكون في روحنا ، تعني لا بد لنا من معرفته ، وان الانسان الطبيعية لا دين له ، لأنه « لا يدرك شيئاً من روح الله » (2) .

الدين هو شهادة الروح : وهذه هي شهادة مضمون الدين ؛ وان هذه الشهادة هي الدين ذاته . إنها شهادة تشهد . وهذا الشهود هو في آن واحد شهادة الروح ودليله ؛ لأنه ليس كذلك الا بوصفه شاهداً للروح ، وشاهداً لنفسه ، متجلباً ، ظاهراً . وفي شهادته يؤكد ذاته . هذه هي الفكرة الأساسية . وبلي ذلك ان شهادة الروح هذه هي وعية الحميم لذاته ، فعاليته في ذاته ، الحياة في دهاء الخشوع وحيثيته . انه وهي منفرد بذاته ، واحد ، مغلف ، وهي لا فصل في الالهي الوحي الصرف وبذلك لا نتوصل الى الموضوعية ، لان التعمين ، الفصل بين الذات والموضوع ، الفاعل والقابل ، لم يُنجز بعد .

ثم يحدث ان هذا الروح المتجمع حول نفسه (3) يتحلل ، يمايز عن ذاته ، يجعل نفسه موضوعاً ، يتموضّع ، ويحدود التمثيل فنقول : ان الله روح أو هيبة (وهذا شيء واحد) ، تعني ان الله يتجلى في الخارج ، يتصل ، ينتقل إلى الغيرة *Altérité* . عندها تمثل كل ظواهر (4) المعطى ، المنزل ، الخ (5) . التي تصادفها أيضاً في الأسطورة . هنا موقع كل ما هو تاريخي وكل ما يُسمى وحيي ، إيجابي في الدين .

II- I

إلحاحاً على الدين المسيحي ، نقول اننا نعلم أن المسيح قد جاء الى العالم منذ حوالي الألفي سنة : لكنه يقول : « انا قريبٌ منكم مدى الأيام حتى نهاية العالم » (6) . « هناك حيثما يجتمع شخصان أو ثلاثة باسمي ، اكون بينهم » (7) - انه

(1) at 3. I : سطحية هي الثثرة حول حدود الفكر البشري

(2) I كورنثيوس ، II ، 14

(3) at. 3, I ، ي الثاقب والمثقوب ، (XIII, 89)

(4) تعميمات a. t., 3, I (4) (XIII, 90)

(5) راجع انجيل يوحنا ، IV ، 24 ؛ I يوحنا ، 16-7 ؛ روما ؛ S. V

(6) متى ، XXVIII ، 20

(7) المرجع السابق XVIII ، 20

حاضر لكن ليس في هذه الصورة ، ليس بطريقة حسية ؛ و : عندما لا أعود بينكم . الروح « سيرشدكم الى كل الحقيقة » (1) . الأمر الذي يعني أن علاقة الظهور يجب أن تستبعد لأنها ليست علاقة حقيقية . هذا هو تفسير ما أمددناه سابقاً .

II

لمن جهة يوجد وهي تمثلي ؛ عندئذ يكون المضمون موضوعاً ؛ إنه خارجنا ، مفصولٌ عنا ؛ ومن جهة ثانية هناك الخشوع ، العبارة ، الشعور بالوحدة مع الموضوع ؛ ومع ذلك يظهر تآرجح ؛ فتارة يكون الظهور أقوى ، وتارة أقوى يكون الخشوع . من جهة يستعاد المسيح الداخلي في فلسطين منذ الف سنة ؛ فهو لم يعد سوى شخص تاريخي في هذا البلد ، في هذه البيئة ، لكنه مسيح الماضي الذي يسود الشعور بحضوره من خلال الخشوع والعبارة . ومن جهة ثانية يستمر التعارض في الدين .

I

هنا يجب لحظ مرحلتين ، الأولى هي الخشوع ، العبارة مثل العشاء السري المقدس ، الإيلاسيا communion . كان حضور المسيح فيها مباشراً . انها ادراكية الروح الالهي ، انها الروح الإلهي الذي يهي في الجهاة نفسه وواقعه . والمرحلة الثانية هي الوحي النامي ، حيث يندو الوحي فيها موضوعياً . في هذه المرحلة يحدث أن يهرب المسيح الحاضر ، يتخفى وراء الف سنة ، في زاوية من فلسطين ، ويكون معروفاً في الزمان والمكان ، فممكننا وعيه كشخص تاريخي ، لكنه بعيد ، فهو شخص آخر . ويبرز نمائل في الدهانة الأخرية عندما يندو هذا الله في مرحلة الخشوع والشعور مثقالاً من الرخام والخشب . يجب بلوغ هذا الظهور ، التخارج . ومثال ذلك أن القربان من حيث هو قربان لم يعد مقدساً في نظرنا ؛ فحسب المعتقد اللوثري ليس النبل شيئاً مقدساً الا في الايمان والقُدّاس ، وليس في وجوده الخارجي . كذلك فإن صورة قدس ليست بنظرنا شيئاً آخر سوى حجر ، قماش ، الخ . يوجد هنا نظرتان والثانية هي بالذات تلك التي يبدأ الوحي بها بمسورة خارجية ، يتقبلها في ذاكرته ، يتمثلها ويتعرف اليها . واذا وقفنا عند هذا المفهوم لا تكون وجهة

(1) يوحنا ، XVI ، 13

(2) 3 ، 1 : يجب الانطلاق من الإدراكية الخارجية لهذا التكوين وترك العلميات الى الذات ، جمع المضمون في الذاكرة (XIII ، 90)

النظر رويّة فعندنا لا نعرف مضمون الدين الا كمضمون تاريخي ، وعندما يسقط الروح في هذا التاريخ السحيق والميت ، عندئذ يكون مرفوضاً ، ويدنو اكلدوية تجاه نفسه . وهذه الاكلدوية هي التي تسمى في الكتاب (1) خطيئة بحق الروح - ان مختلف النقاط هذه هي التي تهمنا هنا .

I

ان ذلك الذي يكذب على الروح القدس لا يمكنه ان يُغْفَرُ خطيئته ؛ فهذه الاكلدوية تمثل في القول ان الروح القدس ليس كلياً ، ليس قدسياً ، نعلم ان المسيح مفصول ، معزول . انه شيء آخر غير هذا الشخص ، انه كان فقط في يهودا أو انه ما يزال فيها ، ولكن في الاعالي ، في السماء ، الله أحلم أين ، وأنه ليس موجوداً في الجماعة فعلاً وحاضراً . ان ذلك الذي لا يتكلم الا عن العقل المتناهي ، البشري ، عن حدوده ، انما يكذب أمام الروح ؛ لان الروح من حيث هو لا متناو ، كلي ، مدرك لذاته بذاته ، ولا يدرك نفسه فقط في أمر واحد ، في حدود ، في المتناهي ، هو بدون صلة بكل هذا - فهو لا يدرك ذاته الا في ذاته . في لا تناميهِ .

[ج التمثل والفكر]

يمتاز شكل الفلسفة عن شكل الدين هذا ويتوجب علينا النظر الى هذا الخلاف عن كتب . ان الصلة الأساسية القائمة بين الدين والفلسفة هي طبيعة الروح ذاته .

أ) بصدد الروح لا بد من الانطلاق من كونه موجوداً . بأنه يتجلى ؛ فهو هذه الهوية الجوهرية الواحدة ؛ لكنه حين يتجلى انما يهايز في نفسه وهنا يتدخل وعية الذات ، المتناهي . (متناو هو كل ما له حد في الآخر ، هناك حيث يبدأ شيء آخر ؛ وهذا لا يكون الا هناك حيث يوجد تعيين ، اختلاف) . لكن الروح يظل حراً ، أمام ذاته ، وهو يتجلى تجلياً لا يتأثر بشائبة الاختلاف . فالمختلف في نظره شغاف ، صاف ، لا غموض فيه . فإما بنظره لا شيء متعيّن ، لا يوجد تعيين ، لانه بالنسبة اليه لا يوجد اي اختلاف (لان كل تعيين هو اختلاف) . وعندما يتعلق الأمر بحد

(1) متى ، XII ، 31-32

من حدود الروح ، العقل البشري ، يكون ذلك صحيحاً من جهة ؛ فالإنسان محدود ، تابع ، متناهٍ - ما خلا الجانب الآخر الذي يكون فيه روحاً . ان المتناهي يتعلق بالأنماط الأخرى لوجوده . فهو كروح ، عندما يتصرف بلا روح ، إنما يتعلق بأمور خارجية ؛ ولكنه كروح عندما يكون روحاً ، عندئذ لا يعرف حدوداً . ان حدود العقل ما هي الا حدود عقل هذا الشخص بالذات ؛ لكنه اذا تصرف عقلياً ، فإن الانسان يكون بلا حدود ، لا متناهياً . (صحيح أنه لا يجوز هنا أخذ اللامتناهي بالمعنى المجرد ، كمفهوم من مفاهيم الإدراك) . فالروح اذ يكون لا متناهياً يظل روحاً في كل علاقاته ، في كل تجلياته ، كل صوره . وان التفريق بين الروح الكلي ، الجوهرية ، والروح الذاتي لا يوجد الا بالنسبة اليه . ان الروح كموضوع يجب مع مضمونه أن يكون ملازماً للروح الذاتي وفي الوقت نفسه لا يكون كذلك إلا روحياً ، ليس بطريقة طبيعية ، مباشرة . هذا هو التعيين الأساسي للمسيحية القائل أن الانسان يتنور بالرحمة ، بالروح القدس (نعني الروح الجوهري) . عندئذ يكون ملازماً له ، فهو روحه بالذات . ان هذا الروح المحي للإنسان هو في نوع ما الفوسفور ، المادة القابلة للانطباع ، للاحتراق ، التي يمكن إضرامها من الخارج والداخل ؛ من الخارج مثلاً عندما يعلم الانسان مضمون الدين ، وعندما يكون شعوره وتمثله متأثرين من جراء ذلك أو عندما يسلم بالامر معتمداً على ايمان السلطة . ولكن اذا كان له سلوك روحي ، فإنه يتوقّد بذاته ؛ وحين يبحث عنه في ذاته ، فإنه يظهره أيضاً كأنه صادر من ذاته . عندئذ يكون ذلك هو ذاته الحميمة (Sein Selbst) .

I

ان موضوع الدين هو الجوهر المطلق ، وتريد الفلسفة أيضاً أن تعرفه ، ولا بد لنا أيضاً من أن نتمثل على الفور شكل معرفة الجوهر .

فاذا قلنا إن الفلسفة تعرف الجوهر . فان النقطة الأساسية تكون عدم بقاء الجوهر خارجياً عما هو جوهر له . واذا قلت جوهر روحي فإن هذا الجوهر يكون بالتحديد في روحي ، لا في الخارج . واذا استعملت عن المضمون الجوهري لكتاب ، فإنني أهمل الغلاف ، الورق ، حبر الطباعة ، الحروف الخ . ؛ وأهمل كثيراً من العبارات والصفحات ولا استخلص منه سوى المضمون البسيط ؛ أو أنني أخف المتنوع في بساطته الجوهرية . اننا لا نستطيع القول في هذا المضمون الجوهري إنه خارج

الكتاب، زد على ذلك أنه غير موجود بكل وضوح في أي مكان آخر إلا في الكتاب عينه . وعلى هذا المنوال لا يوجد القانون خارج الفرد الطبيعي ، بل هو يشكل وجوده الحقيقي ، الأساسي . إذن ليس جوهر الروح خارجاً عنه ، وإنما هو مادته الجوهرية الحميمة ، الوجود الفعلي ، الراهن . إن الجوهر إذا جاز القول هو المادة الملتهبة التي يمكن ، بعد إشعالها(1) معاودة اشعالها : وعلى قدر ما يكون فيها من هذا الفوسفور الجوهري ، يكون بالإمكان اشعالها . وإذا لم يكن للروح مثل هذا الفوسفور الجوهري في ذاته ، فلن يكون ثمة دينٌ ولا شعور ولا خشوع ، وبالتالي لن يكون هناك أية معرفة لله ، وعندئذ ربما لا يكونُ الروح الالهي ما هو عليه ، الكلي لذاته وبداته . لا بد من الانتصار على اللاهزم المائل في جعل الجوهر موضوعاً ميتاً ، خارجياً ، مجرداً . إن الجوهر هو الشكل الذي يكون بذاته مضموناً أساسياً ، أو المضمون بوصفه شيئاً متعناً بذاته أساساً ؛ فيكون مضمونه هو اللا متعين . والحال كما يوجد في كتاب أمور كثيرة أخرى ، فضلاً عن المضمون الأساسي ، فإن هناك في الروح الفردي أيضاً كتلة كبيرة من الوجود المختلف ، من الوعي الآخر الذي ينتمي الى الظاهرة ، لا الى الجوهر . إن الدين هو شرط الفرد المائل في معرفة هذا الجوهر . في ادراك التاهي مع هذا الجوهر ؛ ولكن هذا التاهي للفرد مع جوهره ليس مجرداً ؛ فهو بالحري عبورٌ للفرد ، وجودٌ طبيعي ، الى وحي خالص ، روحي . إذن ينبغي التفريق لدن الفرد بين الموجود وما هو وجوده . ويضاف الى الجوهر ، كوجود ، جوهر غير أساسي يخلفه ويكون الأساسي غاطساً في هذه المادة المظهرية(2) .

إن هذه التعمينات هي التي تهتمنا هنا ، ولكن لا مجال للبرهان عليها . وهذا الأمر لن يتم بتبينه إلا من الوجهة النظرية ؛ فاللطلب الآن اعطاء فكرة عن ذلك فقط .

II

ب) ثم يلي ذلك الطريقة التي يكون فيها الروح موضوعياً لذاته - والموقف الذي يتخذه في كائنه لاجل ذاته . ويمكن ان تختلف الصورة التي يرتديها ؛ وعليه ، يمكنه ارتداء اشكال متنوعة وهذه الطرق المختلفة هي سبب الصور المتنوعة للروح وهي

(1) 3، I اضافة : من حيث الجوهر كلية هذه الصفة ، وموضوعية(91، XIII)

(2) I ، 3 ، اضافة : الجوهر روح ولا يوجد فيه شيء من التجريد : « ان الله ليس إله الموتى ، بل هو إله الأحياء » (متى ، XXII ، 32) وحتى انه إله الأرواح الحية : « كان رب العالين محروماً من الأصدقاء - فشنق بالضيق ، ولهذا خلق الأرواح - المرايا السعيدة بسلامه .. وإذا كان الكائن الاعلى لم يجد شيئاً مثله - فإن اللامتاهي تراكض اليه من انقسام عرش الأرواح كله » (Schiller, l'Amitié) (XIII, 92).

بالتالي اصل الاختلاف بين الفلسفة والدين .

ففي الدين «يرتدي الروح شكلاً خاصاً يمكنه ان يكون ملموساً ، كما في الفن مثلاً الذي يمثل الألوهة ، وفي الشعر الذي يشكل تمثله الحسي اساسه بالذات . وبوجه عام يمكننا القول ان هذا التكوين للروح هو التمثل . كما ان الفكر ينتمي ، الى حد ما ، الى التمثل الديني ، لكنه يختلط فيه مع مضمون مشترك ، خارجي . ان حق الذات والعادات هي كما يقال فوق الحس ، لكن فكرتي عنها متأتية عن العادة ، الشروط الحقوقية القائمة او الشعور . وبهذا تختلف الفلسفة وتتميز ذلك ان المضمون نفسه تنظر إليه في صورة الفكر . وفي الدين لا بد من تمييز لحظتين : (1) شكل موضوعي او تعيين للوعي حيث يكون الروح الأساسي ، المطلق كشيء خارجي بالنسبة الى الروح الذاتي ، نعتي انه موضوع ، يظهر للتمثل كشيء تاريخي او كشكل من أشكال الفن ، في أقاصي الزمان والمكان ؛ (2) التعيين أو مرحلة الخشوع ، الحياة الحميمة ، بعد إزالة البعد ، واستبعاد الفصل ، فلا يكون الروح الا واحداً مع الموضوع والفرد يكون بكامله مسكوناً بالروح . ان للفلسفة والدين الموضوع نفسه ، والمضمون عينه ، والغاية ذاتها . لكن ما يشكل مرحلتين في الدين ، حقلين للموضوعية ، الفن والايمان والخشوع ، فإنه لا يشكل الا واحداً في الفلسفة ؛ لان الفكر يكون (أ) موضوعياً وفقاً للتعين الأول ، ويتخذ شكل الموضوع ، لكنه (ب) يفقد شكل موضوعيته . إن الفكر يوحّد المضمون والشكل . وبحسب ما افكر ، يكون المضمون الفكر شكلاً فكرياً ، فلم يعد مطروحاً أمامي ، ولا موضوعاً مقابلي .

اذن للدين والفلسفة مضمون واحد جوهري ، والمختلف هو نوع التشكيل والحوال ان هذين التشكيلين ليسا مختلفين فحسب ، بل يمكنهما ان يظهران في اختلافهما متعارضين ، وحتى متناقضين اذا تحان المضمون متمثلاً كأنه مرتبط أساساً بالشكل . لكن من المسلم به ، حتى في الدين ، انه لا ينبغي لهذا الاختلاف ان يؤخذ في الدين بالمعنى الصحيح للكلمة . فيقال مثلاً : ان الله انجب إبنه . وان معرفة الذات ، ان موضوع الروح الالهي ، يسمى هنا : انجب ابنه ، فالاب يعرف نفسه في الابن ، لان طبيعته هي ذاتها . وهذه العلاقة مجتلبة من الطبيعة الحية وليس

من الروحاني ، وهذا يعني الكلام عن التمثل . ويقال ان هذه الصلة لا يميز
انحداها بالمعنى الحقيقي ، ولكن نقف عند هذا الحد . والحال فان المعنى الصحيح هو
شكل الفكر ؛ وبما ان المسألة في الاسطورية تتعلق بمعارك الآلهة ، يجري التسليم ،
بسهولة ، بوجوب وصلها إما بالقوى الروحية ، واما حتى بالقوى الطبيعية التي
يكون تعارضها على هذا الشكل ممثولاً في صورة متخيلة .

I

إن ما يعنينا عن كتب هنا هو الانتقال الى الاختلاف القائم في موضوع معرفة الجوهر بين الدين
والفلسفة . ويظهر هذا الاختلاف اولاً وكأنه يرمي الى الغاء الشرط الذي يقيمه الدين او الجوهر ،
فيظهر الروح اولاً كشيء خارجي ؛ ولكن سبق لنا القول ان العبادة والخشوع يستتبعان هذا
التخارج ، الظهور (1) . وهذا ما فعله الفلاسفة أيضاً . في الوعي الديني يكون التمثل هو شكل
معرفة الموضوع ، نعني أن يكون ممثلاً يتضمنُ عنصراً حساساً نسبياً ؛ شيمة العلاقات بين أشباه
الطبيعة . فلا نقولُ في الفلسفة ان الله انجب ابنه ؛ وانما تعترف الفلسفة من جانب آخر بالفكر
المتضمنُ في هذه العلاقة ، بما هو جوهري فيه . وبما ان الفلسفة موضوعها المضمونُ ، المطلق في
صورة فكرية ، فان فضلها يكمن في ان ما هو مفصول في الدين ، هو متحدٌ فيها ، وانه يشكل
لحظات مختلفة (2) . ومثال ذلك ان الدين يمثلُ الله كشخص ؛ وبذلك يبلغ الوعي كأنه شيء
خارجي ؛ وفي الخشوع وحده تتحقق الوحدة . هاتان هما المرحلتان المتمايزتان المذكورتان اعلاه ،
وهما موحدتان في الفكر وبذلك تصبحان وحدة واحدة . ان الفكر يفتكرُ بذاته ، انه يفكرُ وهو
مفكر . وكونه مفكراً به يعني انه ملكي .

II

(ج) من الطبيعي ان تكون هذه الأشكال ، المتمايزة لدى ظهورها الأول المتعين ،

I ، 3 ، إضافة : هكذا تبرز الفلسفة نفسها بالخشوع والعبادة ، فعملها هو ذاته . ان الفلسفة لا
تشتغل إلا بهذين الأمرين : (أ) كون الدين في الخشوع ، في المضمون الجوهر ، في النفس
الروحية ، وب) بانتاج ذلك ، كموضوع أمل الوعي ، ولكن في صورة الفكر . ان الفلسفة
تفكر ، تفهم ما يمثلُه الدين وما تنمُّه كموضوع للوعي ، سواء كان ذلك من صنع الخيال أم
من صنع التاريخ (XIII, 92) .

I ، 3 ، إضافة : في الخشوع يجد المرء نفسه غارقاً في الجوهر المطلق . ان مرحلتي الوعي الديني
لا تشكلان سوى مرحلة واحدة في الفكر الفلسفي (XIII, 93) .

والواعية لاختلافها ، أشكالاً متعادية وهذا امرٌ ضروري ؛ لان الفكر لدى ظهوره الأول يكون مجرداً ، نعني ان شكله ليس تاماً . كذلك هو الحال في الدين ، لان الوحي الديني الأول والمباشر ، وهو ما يزال وعياً للروح ، لما هو لذاته وبداته ، يكون مع ذلك مختلطاً بأشكال ، بعناصر محسوسة ، اذا شئتُم ، فيكون هو أيضاً مجرداً . وبعد ذلك يخلو الفكر متعياً أكثر ، فيتعمق أكثر ويجعل مفهوم الروح مفهوماً واعياً . واذا فهم على هذا النحو ، فانه لا يعود مُتضمناً في التجريد . إن مفهوم الروح العيني يفهم ذاته وبداته او انه يتضمن انه يفهم ذاته جوهرياً ، انه يملك في ذاته التعيين (والتعيين هو ما ننسبه الى الادراك ، الى جوهر الظاهرة) . ان الادراك المجرد ينكر كل تعيين ملموس لذاته ولا يحفظ من الله شيئاً أكثر من الكائن الأعلى المجرد . وفي المقابل ، ليس هناك شيء مشترك بين المفهوم والعيني وهذا الـ Capwt mortuum ، بل بينه وبين الروح العيني ، نعني الروح الفاعل ، المتعين في ذاته ، الروح الحي . وما يأتي بعد ذلك هو اذن الروح العيني الذي يتعرف في الدين الى العيني ، الى التعيين الملموس بوجه عام ، ليس التعيين الحساس بل التعيين الجوهري . هكذا يكون الاله اليهودي ، الاله الأب تجريداً . وان اللاحق ، يعترف بما هو جوهري فيه ، غير ان العيني ليس هو الله فقط بوجه عام ، وانما هو الذي يتعين ، الذي يطرح آخر بنفسه ، ولكنه كروح لا يتخلل عنه مثلما يتخلل عن شيء آخر ، بل يجد نفسه فيه بالقرب من ذاته . هذا هو كل الروح الالهي . الا ان العيني في الدين لا يمكنه ان يكون معروفاً ومعترفاً به الا من قبل المفهوم العيني ذاته وفي ذلك تكمن امكانية للتوفيق بين الدين والفلسفة ، عندما يجارب العقل المجرد الدين .

I

بإدائه الامر يظهر هذان الشكلان للتمثل وللفكر كأنهما متعارضان ، متعاديان ؛ ومن الطبيعي ألا يكونا أولاً واعيين الا لاختلافهما ، وان يظهر لبعضهما كعدوين (1) . ولا يدرك الفكر ذاته ادراكاً ملموساً الا فيما بعد ، فيتعمق ويصل الى الوحي ملموساً . إن العيني هو العالم ، المتعين بذاته ، الذي

(1) I ، 3 ، إضافة : في الظاهرة ، يوجد أولاً الكائن - هنا ، كمتعين ، والكائن بذاته في مواجهة الآخر (XIII, 93)

يشتمل من بعد ذاته على شئيه الآخر . في أول الأمر يكونُ الفكرُ مجرداً ، محصوراً في تجرّده ، ومن حيث هو محصور على هذا النحو لا يعرفُ الروح نفسه الا كروح مختلف ومتعارض مع الآخر⁽¹⁾ . والروحُ اذ يغلو عينياً ، يكتنه نقيّة ، ويستأنفه في ذاته ، يعترفُ به كأنه نفيه هو ، وبذلك يعتبر تقريرياً ، ايجابياً . ومثال ذلك اننا في سن الشبَاب نتخذُ من العالم موقفاً سلبياً بشكل اساسي ؛ وعندما نبلغ سن الرشد نتوصل الى الطيبة التي تجعلنا نعترف بنفسنا فيما كنا نعتبره سلبياً ، وفيما كان منكرأ ، مهملاً نجد ما كان فيه من ايجاب وتقرير ؛ وهذا اقل يسراً من مجرد وعينا للتعارض .

II

ان المجرى التاريخي لهذا التعارض هو التالي على وجه التقريب : أولاً يظهرُ الفكرُ داخلياً ، ثم يتجلى الى جانب تمثلات الدين ، بحيث لا يبلغ التعارض الى مستوى الوعي ؛ ولكن الفكر اللاحق ، عندما يتقوى ويعتمد على نفسه ، يعلن عداه لشكل الدين ، ويرفض ان يرى فيه مفهومه الخاص به ، فلا يعود يبحث الا عن ذاته . باكراً وقع في العالم الاغريقي هذا الكفاح ضد شكل الدين . فرأينا اكينوفان Xenophane يتهجم بعنف شديد على تمثلات السدين الاغريقي الشمي ، وها نحن نرى هذا التعارض يغلو فيما بعد أيضاً أشد قوة مع ظهور فلسفات أنكرت الالهة ، وحتى انها انكرت ما كان لهياً في الدين الشعبي . لقد جرى اتهام سقراط بادخال الهة جديدة . صحيح ان Eximoviov وان مبدأ نظامه عموماً كان متعارضاً مع شكل الدين والعادات الاغريقية ؛ ولكنه تقيد مع ذلك بعبادات دينه وشعائره ، ونحن نعلم انه أوصى في لحظة موته بتضحية ديك أمام اسكولاب Esculape . ومن زمن متأخر اعترف الافلاطونيون الجدد بالمضمون العام للدين الشعبي الذي كانت الفلسفات أما قد حاربتة صراحةً واما أهملتة . وانا نلاحظ انهم لم يحولوا التمثلات الاسطورية الى صورة فكرية فحسب ، بل انهم

(1) I ، 3 ، إضافة : حين ندرك انفسنا بصورة عينيه أكثر ، لا نمود محصورين في التعيين للموس ، لا نعلم ، ولا نملك الا الذات في هذا التصريق ؛ وبخلاف ذلك ، فان المرء من حيث هو روحانية ملموسة يدرك أيضاً الجوهر في الشكل الذي كان يبدو له مختلفاً عنه ، والذي لم يدرك منه سوى الظاهرة ، فانقلب عليه - من حيث مضمونه ، من حيث باطنيته ، بل يعرف نفسه من الآن فصاعداً ؛ وهو الآن فقط يفهم نقيضه الخاص وينصفه . (XIII, 93)

استعملوها أيضاً عوضاً عن لغة صورية في نظامهم .

I

اما جرى هذا التعارض كما يحدث في التاريخ فهو ان الفكر الذي يتجلى في الدين اولاً (1) ، ويكمن في هذا المضمون الجوهرى ، لا يكون بالتالي فكراً حراً بذاته . ومن ثم يتعزز ، فيدرك نفسه بأنه يعتمد على نفسه ، يستند الى شكله - ولا يتعرف الى نفسه في الشكل الآخر - فيتخذ من شكل الدين موقفاً معادياً . وفي ألقام الثالث ، يتعرف الى نفسه أيضاً في هذا الشكل ويصل الى مرتبة ادراك هذا الآخر كملحظة من ذاته . ومثال ذلك اننا في بداية الحضارة الاغريقية نرى الفلسفة محصورة في الحلقة التي شكلها الدين الشعبي ؛ ومن ثم تتحرر منها وتتخذ تجاه الدين الشعبي موقفاً معادياً الى ان تترك ما في داخله وتتعرف الى ذاتها فيه (2) . وفي المعارضة يظهر ملاحظة كثيرون . لقد اتهم سقراط بعبادة آلهة أخرى غير آلهة الدين الشعبي . وكان افلاطون قد وقف في وجه اسطورية الشعراء واراد ان تمحى تواريخ آلهة هوميروس وهزويد من باب التربية في جمهوريته ، ولم يعد الافلاطونيون الجدد الا في زمن متأخر جداً الى الدين الشعبي ، فتعرفوا فيه الى العلم ودلالته بالنسبة الى الفكر .

II

كذلك كان تطور المعارضة في الدين المسيحي . فالفكر أولاً تابع ، غير حر ، مرتبط بشكل الدين ، وكذلك هو الحال لدى آباء الكنيسة . فالفكر عندهم يُطور عناصر العقيدة المسيحية . (ولم يصبح هذا المعتقد نظاماً الا على ايدي الابهاء الفلاسفة . فتجلى هذا التطوير للايمان المسيحي في عصر لوثر بوجوه خاص . عندئذ وفي الأزمنة الحديثة غالباً ، أرادوا اعادة الدين المسيحي الى شكله الأول ؛ وهذا الأمر ليس بدون سبب لو افكرنا بما في المعتقد المسيحي من مصداقية واصالة ؛ فقد كان ذلك ضرورياً في عصر الاصلاح بوجه خاص ؛ لكن فيما بعد اختلطت فيه الفكرة الباطلة القائلة ان العناصر لا ينبغي لها ان تتطور) . اذن الفكر هو الذي طُوّر العقيدة في بادئ الأمر ومنهجها ونظّمها ؛ وعندئذ صارت العقيدة ثابتة ، وبذلك صارت بالنسبة الى الفكر تخميناً مطلقاً . وبالتالي يعتبر تطور العقيدة هو النقطة الأولى ، ويعتبر تثبيتها النقطة الثانية . ولم يظهر التعارض بين الايمان والعقل الآ

(1) 3، إضافة : في كلام معزول (XIII, 93).

(2) I ، 3 إضافة : في معظم الاحيان كان الفلاسفة الاغريق القدماء يجنّدون الدين الشعبي ، وعلى الأقل لم يكونوا معادين له ولم يكونوا يفكّرون فيه (XIII, 94) .

لاحقاً ، تعارض الاعتقاد المباشر بالعقيدة مع العقل المزعوم . فاستند الفكر الى ذاته ؛ بادية الأمر انطلق نسر العقل الشاب كأنه عصفور مغارد ، انطلق بذاته نحو شمس الحقيقة وحارب الدين . ولكن بعد ذلك ، جرى إنصاف الدين عندما اكتمل الفكر في مفهوم عيني للروح وشن هجومه على الفكر المجرد .

I

كذلك نرى أولاً في الدين المسيحي ان الفكر كحركة داخل الدين ، واتخذ مرتكزاً له ، كفرضية مطلقة - وبعد ذلك ، عندما قويت اجنحة الفكر ، رأناه يخلق كنسر شاب نحو الشمس ، ولكنه عصفور مطارد ، لكي يحارب الدين كعدو ، وعندئذ ظهر التعارض بين الايمان والعقل . وان ما جاء متأخراً جداً هو المفهوم التنظيري الذي انصف الايمان وعقد السلام مع الدين . ولكن يجب حينئذ ان تفهم الماهية ذاتها وطبيعتها العينية ، وان تبلغ مرتبة الروحانية العينية .

II

على هذا النحو يشترك الدين والفلسفة في مادة واحدة ، واحدة ، وان ما يميّزهما فقط ؛ فليس المقصود من الفلسفة اذن سوى إتمام شكل الماهية بحيث يمكن فهم مضمون الدين . ان المضمون بوجه خاص هو ما يسمّى اسرار الدين ، هو عنصر الدين النظري . ونعني بهذا القول أولاً امرأ سرياً معيّناً ، يجب ان يبقى سراً ، لا ينبغي تناقله وتبادله ، ولا ريب في ان الأسرار بحسب طبيعتها ، وبالذات من حيث هي مضمون تنظيري ، هي أسرار غريبة بالنسبة الى الادراك ، ولكن ليس بالنسبة الى العقل . إنها تماماً العقلاني بالمعنى التنظيري ، أي بمعنى الماهية العينية . ان الفلسفة تعارض العقلانية خصوصاً في اللاهوت الحديث ؛ والحقيقة ان العقلانية تردّد دائماً كلمة عقل ، ولكن ليس المقصود بذلك سوى إدراك جاف ، مجرد ؛ وبوجب العقل لا يمكننا ان نكتشف فيها سوى عامل الفكر المستقل ، لكنه فكر مجرد تماماً . فهذه العقلانية تعارض ، شكلاً ومضموناً ، مع الفلسفة . فمن حيث المضمون جعلت الساء فارغة - وخفضت الاهسي اى الى شيء ميت Caput mortuum . - واسقطت كل الباقي الى مصاف نهايات بسيطة في المكان والزمان ؛ واما من حيث الشكل فإنها تعارض الفلسفة أيضاً ؛ لان شكل العقلانية هو الاستدلال ، الاستدلال العقلي بلا حرية ، الذي يقف بوجه الفلسفة خصوصاً لكي يتمكن من مواصلة عقل الأمور ابدياً على هذا النحو . هذا الامر ليس من الفلسفة ،

ليس من الفهم . ففي الدين ، لا يقابل العقلانية إلا ما فوق الطبيعية Supranaturalisme وهو المذهب المتوافق ، بشأن المضمون الصحيح ، مع الفلسفة ، والمتساوي معها ، لكنه يختلف عنها شكلاً ، لأنه يفتقر كلياً الى الروح ، المرونة ، ولا يتقبل سوى السلطان الوضعي لاقرار مصداقيته وتبرير ذاته . وبخلاف ذلك ، لم يكن المدرسيون من اولئك المافوق الطبيعيين ، اذ فهموا عقيدة الكنيسة بالفكر .

ان الفلسفة من حيث هي فكر فاهم لهذا المضمون تمتاز من التصور الديني بادراكها الجانبيين : لانها تدرك الدين وتنصفه ، وهي تفهم العقلانية وما فوق الطبيعية أيضاً ، وهي تدرك ذاتها بذاتها أخيراً . والحال ، في المقابل ليس الأمر كذلك ؛ فالدين من حيث هو دين ، موضوعاً في زاوية التمثل ، لا يعترف بنفسه إلا في هذا التمثل ، ولا يتعرف الى نفسه في الفلسفة ، اي في مفاهيم ، في تعيينات عامة للفكر . وفي الأغلب لا تظلم الفلسفة عندما تتهم بتعارضها مع الدين ، ولكن غالباً ما عوملت معاملة ظالمة عندما وجهت التهمة اليها من وجهة نظر دينية ، وذلك بالتحديد لان الدين لا يتضمن الفلسفة .

اذن لا تتعارض الفلسفة مع الدين ، بل هي تفهمه ، ولكن لا بد من وجود الشكل الديني فيما يختص بالفكرة المطلقة ، الروح المطلق ، لان الدين هو الشكل الخاص بوعي الحق كما هو بالنسبة الى عامة البشر . وتكوينه هو على النحو التالي : (1) إدراك حسي ، (2) دخول هذا الادراك في شكل العام نعني في التأمل ، الفكر ، لكنه فكر مجرد ، يتضمن كثيراً من الظهور والتخارج . ثم يبلغ الانسان مرتبة التكوين العيني للأفكار ، فيتأمل نظرياً في الحق ، ويغدو واعياً له في صورته الحقيقية . لكن هذا النظر الذي يدخل في التكوين ليس هو الشكل الفكري العام الخارجي ، المشترك بين البشر كافة . وهكذا ينبغي لوعي الحق بذاته ان يرتدي شكل الدين .

I

ان فلسفة الأزمنة الحديثة هي بذاتها متحلة مع الدين ، لانها نشأت في العالم المسيحي . فالروح

واحد ، سواء كان واعياً في صورة التمثيل ام في صورة الفكر . ولا يمكنه ان يتضمن امرين . والحال ، عندما ادرك الروح نفسه في الفلسفة ، ادرك أيضاً شكل الدين الذي كان غريباً عنه حتى ذلك الحين ، كأنه شكله هو .- ان الشكل الخاص بالدين ضروري ؛ لان الدين هو شكل الحقيقة بالنسبة الى الناس كافةً ، فهو يكتنه جوهر الروح في صورة الوعي التمثيلي الذي يتوقّف في الخارج ؛ وهو يتضمن كل ما هو اسطوري وتاريخي ، كل الجانب الايجابي في الدين ؛ انه الشكل الذي يتصل بالمعقولة . لقد كانت إحدى لحظات الدين هي شهادة الروح ، واللحظة الأخرى كانت الطريقة التي صار فيها هذا العنصر الجوهرى موضوعاً للوعي . فالجوهر المتضمن في شهادة الروح ، يتموضع لاجل الوعي فقط عندما يظهر في صورة معقولة . ولا يشتمل هذا الوعي التمثلي الاعلى صورة التمثيل - الوجود هنا الحسي والفكر المعقول . إن هذه الشروط ضرورية له ؛ لان الحياة ، التجربة جعلتها مألوفة لدى الوعي ومعروفة .

II

هوذا التبريرُ العام لهذا الشكل .

[د) السلطة والحرية]

III

إن ما يكونُ نتاجاً للشكل الفكري الحر وليس نتاجاً للسلطة ، يدخل في نطاق الفلسفة . فالفلسفة تقف عند حدود هذا المبدأ - شكل الفكر ، معاودة انتاج الفكر - بخلاف الدين او بالتعارض معه . وان السمة المميزة للفلسفة من الدين ، هي ان الفلسفة لا تمنح موافقتها الا للشيء الذي وعاه الفكرُ . فعندما يصل الوعي الى معرفة ذاتها الحميمة كذات مفكّرة ، تقع رغبة العقل العالم في منح موافقته لكل ما يفترض ان يعترف به كشيء صحيح ، دون ان يريد التخلي عنه ، وتقع معارضته لكل سلطة أياً كانت ؛ وفي هذا المجال غالباً ما يُسَاد الى العقل . ولكن لم يمد بالامكان اليوم ذكر هذه العلة لتحقير الفلسفة لان الدين ، وعلى الأقل دين كنيستنا البروتستانتية ، يطالب بالعقل لذاته قائلًا ان الدين يجب ان ينجم عن الاقتناع الشخصي والأ يعتمد بالتالي على السلطة وحدها . كذلك زعموا مؤخراً ان الدين غير موجود الا كشعور ديني ، وليس صادقاً وصحيحاً إلا كشعور . والحال اذا انكرنا كل عقل للمفاهيم الدينية فاننا في الوقت نفسه ننكر كل لاهوت ؛ لان هذا اللاهوت ، من حيث هو علم ، يجب ان يكون معرفة الله وعلاقة الانسان بالله ، كذلك العلاقة التي تمدها الطبيعة الالهية ؛ وبكلام آخر ، لن يكون اللاهوت الا علماً تاريخياً . والحقيقة انه جرى أيضاً إطلاق اسم مصدر العلم والعقل على هذا الشعور ؛ ولكن هذا الشعور هو المفترض الى العلم .

وإذا كان واجباً على الشعور ان يكون صحيحاً ، فلا بد له من تضمّن العقل (1) زد على ذلك ان هذا الشعور ذاته يجب ان يصدر عن الاقتناع والعقل .

1827. X 1. 9

ان حق الفكر الحر في مواجهة السلطة عموماً تصوّره هنا عن كتب لان الفلسفة التي تشارك الدين في مضمون مشترك ، انما تختلف عنه في الشكل بحيث ان هذا يعتمد على السلطة وانه بالتالي شكل وضعي . ولكن في المقابل يستلزم الدين ذاته ان يعبد الانسان الله بالروح ، نعني بما يحتمله حقاً ، بما هو قائم بذاته . واليوم يسلم الجميع بهذا المبدأ ؛ اذ ان مبدأ الاقتناع الشخصي هذا ، مبدأ الحدس الداخلي ، الخ ؛ هو مبدأ مشترك بين الفلسفة وكل ثقافة عصرنا ، بما فيها الدين . لكن لا بد من الاحاطة بالنوع السلطوي الذي يعمنا بوجه خاص ، اذ كل حدس يقوم على السلطة . فهناك حيث يكون الفكر المطبق على الدين منفياً مبدئياً او هناك حيث سلطة الدين مدعومة بالسلطة الرئمتية ، لا تكون ذات فائدة أو أهمية بالنسبة الى العقل المتفكر .

ان الدين الذي يعتمد عموماً وعادةً على مرتكزات وضعية ، وخصوصاً الدين المسيحي . انما يمتاز جوهرياً بما يلي وهو ان روح الانسان يجب ان يكون من الجزء إذا كان الأمر المنشود هو التسليم بشيء ما كشيء صحيح ؛ فحقيقة الدين تستلزم شهادة الروح على الاطلاق ؛ وهذا بصراحة هو حال الدين المسيحي . ان المسيح يتهم الفريسيين بتطلبهم اثبات عقيدته باشارات ومعجزات (2) . فيقول بصراحة ان الحقيقة لا تقوم على ما يأتي من الخارج ، بل ان الروح هو الذي يقيمها ؛ وان استقبال العقيدة ليس هو الحق بعد ، بل في نظره ان شهادة الروح هي القوام الحقيقي . كذلك تشتمل شهادة الروح على التصيين العلم لحرية الروح ، على ما يعتبره الروح حقاً . اذن شهادة الروح هذه هي القوام والأساس .

في كل انسان تكون وسيلة الايمان ، الاقتناع ، هي التعليم والتربية والثقافة الموروثة واستيعاب المفاهيم العامة في عصر معين ، استيعاب مبادئه واقتناعاته . هناك نقطة اساسية في هذه التربية هي انه يتوجب عليه التوجه الى القلب ، الى مشاعر الانسان ، وكذلك عليها مخاطبة وعيه وروحه وانراة وعقله بحيث يكون مقتنعاً من لقاء ذاته . ولا بد للايمان بالحقيقة من ان يكون اقتناعاً في الحقيقة ، اقتناعاً وفيها شخصيتين . يبدو إذن انه لا يوجد اي سلطان على ذلك . فهذا موجود على هذا النحو في الوعي ؛ انه من افعال الوعي . نحن نعرف وجود الله وهذه المعرفة موجودة فينا وجوداً مباشراً لدرجة انها تغدو سلطاناً ، هو السلطان الداخلي للوعي . ونحن نكتشف شيئاً ما فينا على هذا النحو ،

Schiller, Tableau votif, XXXIV (1)

(2) راجع ، يوحنا ، IV ، 48 .

سرعان ما نقتنع بأن ذلك صحيح ، حق وخير . الا ان اختياراً سطحياً يجعلنا نرى اننا نملك في ذاتنا جملة تمثلات مباشرة من هذا النوع الذي يجب علينا الاعتراف فيما بعد بأن تمثلاته يمكنها ان تكون ضلالات . فإذا سلّمنا هذه التمثلات الداخلية ، هذه المشاعر على نحو مباشر ، بأنها سلطان ، فمن الممكن ان يحدث بهذه الطريقة وينتج مضمون معاكس تماماً . واذا سلّمنا بهذا المبدأ فإن المضمون المعاكس يغدو مبرراً أيضاً . ان شعورنا الداخلي يمكنه ان يجعلنا نحكم على شيء صحيح كأنه فاسد ، وديء وباطل . ومن جهة ثانية يفكر الخبثاء بأن ما يفعلونه قد وجد فيهم هكذا ، وانه كان وحياً داخلياً . هذا اذن هو أيضاً مبدأ كل كبيرة . وعليه ، فإن الفهم والافتتاح بما يعتبره المرء صحيحاً ، ما يزال يرتدي شكل السلطة . « الأفكار الشريرة تأتي من القلب » (1) ، يقول الانجيل . لهذا لا يمكن التسليم بهذا المبدأ كمبدأ صحيح .

كذلك الحال في موقف العقل الأكثر تأملاً ، في أفكار الفرد التي لا تعتبر متأتية من الداخل فحسب ، بل تتميز أيضاً من نتاج الفكر الشخصي ، حتى في هذا النوع من العقل من الممكن ان يكون هناك بعض نقاط ثابتة بفضل هذا التخمين ، مردّها الى السلطة او يمكن على الأقل ان يكون هناك اتصال بهذا الشكل إذا سلّمنا بأن هذه الآراء الأخيرة هي آراء صحيحة . وهذه عادة هي الحال بالنسبة الى ما نطلق عليه إجمالاً اسم التمثيل ، الاقتناع ، الثقافة في عصر ما ؛ فتتخذ هذا التمثيل أساساً ، وبمقتضاه وبالانطلاق منه يتعيّن فينا كل شيء . ففي عصر تكون لنا مثلاً فكرة معينة عن الله ، الدولة الخ . ومن الممكن ان يحدث انه في كل هذا المفهوم تكمن فرضية غير منبّرة فتكون أساساً لكل ما يلي . حسناً يقول الناس انهم افكروا بنفسيهم ، فهذا يمكن ، لكن هذا الفكر الشخصي له حدّ محدود ؛ لانه بالإضافة الى ان روح عصر ما كان هو ذاته ، وان الفرد لم يستطع التخلص منه ، نكتشف أيضاً ان هذا الفكر يعتمد على تخمينات غالباً ما نعتزّف بأنها باطلة . ولكي تتحرّر الفلسفة من كل سلطان لا بد لها من ان تبلغ ماهية الفكر الحر ، سواء كان الفكر منطلقاً لها ، ام كان المبدأ . فلم يترتب بعد على فكر ، اقتناع شخصي بأن المرء طليق ، حرّ من كل سلطان .

إن هذا الفكر الحر في تطوره هو الذي ندرسه في تاريخ الفلسفة ؛ وهو يتعارض فيه مع سلطان الدين ، الدين الشعبي ، الكنيسة ، الخ ؛ فمن جهة يصفّ تاريخ الفلسفة نضال هذا الفكر الحر ضد هذا السلطان ؛ ولكن هذا النضال لا يمكنه ان يكون نهاية المطاف ، وجهة النظر الأخيرة ؛ اذ لا بد للفلسفة من جعل المصالحة ممكنة في النهاية ؛ ولا مناص لها من تحقيق التوافق مع الدين ؛ فهذه يجب ان تكون غايتها المطلقة ، ويجب لذلك ان يجد العقل المفكر إشباعه في هذه الغاية . لان كل مصالحة يجب ان تأتي من الفلسفة .

(1) متى ، XV ، 19 .

هناك أنواع خادعة من السلم ؛ فمن الممكن عرض السلام بين الفلسفة والدين بحيث يسير كل منهما في طريقه الخاص ، فيتحركان في افلاك مختلفة . لقد قيل إن الفلسفة تسير في طريقها الخاص متجنبةً الدخول في اشتباك مع الدين ، وقيل إن الفلسفة إبدت شكوكها وشطارتها لتلحق الأذى بالدين . وغالباً ما جرت إشاعة هذا الرأي ولكن في رأينا هذا زعمٌ باطلٌ ، فاسدٌ ، لان حاجة الفلسفة وحاجة الدين هما شيء واحد : فالقصد هو البحث عما هو صحيح جوهرياً . ان الفلسفة هي الفكرُ ؛ هي الفكرُ الذي يفتكر ، هي الشيء المحض ، الألف ، الأحسُّ ، والأحسُّ يكون فريداً ؛ وان إشباع هذه العمومية بذاتها هو شيء فريد أيضاً . ولا يمكن للفلسفة ان تسلم بالاشباع الديني الى جانب ذلك . فالى حد ما يمكن القول ان كلا منهما يشبع نفسه بنفسه . غير ان العقل لا يستطيع التسليم باشباعٍ قد يكون متعارضاً واپاه .

ربما يكون الشرط الثاني ، اداة التريالم [بين الفلسفة والدين] ان يلتحق العقلُ بالايمان ، بالسلطان سواء بالسلطان الخارجي ام بالسلطان الداخلي . لقد مرَّ على الفلسفة حين من الدهر جرى فيه التخفيف من هذا التسليم ، ولكن بصورة كانت فيها الخدعة مفسوخةً ، وقد كان ذلك بين القرنين السادس عشر والسابع عشر . فقد حوَّضَ الدين المسيحي بمقتربات فلسفية مستعارة من العقل ، لكن مع اللطيف بالاضافة ان العقل كان ملحقاً بالايمان (راجع Bayle بايل ، قاموس الفلسفي مادة المانويين Les Manichéens مثلاً) . لقد أحرق قانيني Vanini بسبب فضائها من هذا النوع حل الرغم من اقواله بان هذه ليست قناعاته . وان الكنيسة الكاثوليكية حين حكمت عليه بالحرق اعلنت بذاتها الاقتناع بان الفكر عندما يستيقظ ، لا يمكنه التخلف عن الحرية . وعليه يكون هذا اللاحق أمراً مستحيلاً .

ومن ثم اريد تحديداً حد وسط يمنح الفلسفة مكانةً لاهوتٍ طبيعي . فكان يُقال ان العقل يمكنه معرفة هذا اوداك ، ولكن الدين ، فضلاً عن تعاليم العقل ، كان يكشف اموراً أخرى ، اهل منها ، بحيث انه كان عاجزاً عن التصارع مع هذا النوع المعرفي . والحال ، اختلطت هذه الوسيلة اختلاطاً تاماً مع السابقة ، لان العقل لا يمكنه السباح بشيء آخر الى جانبه ولا فوّهه ايضاً .

ثمة نوع آخر من المصالحة يكمن في القول ان الدين يتخلف من جهته عن الوضعية الايمانية المتعلقة فقط بالشكل والعنصر التاريخي والاسطوري ؛ وإنما تتخلف عنها باعطائها شكل الفكر - الذي لا يكون حينئذ سوى استدلال ، فكر مجرد إدراك مجرد . فمن جهة يمكن للدين في صلابته ان يقف على افضل نحو في مواجهة الفكر الفلسفي . ولكنه حين يقول ان ابواب الجحيم لن يكون لها قيمة بالنسبة الى العقل (1) فإن ابواب العقل ما تزال هي الأصلب (2) . ومن جهة ثانية يمكن للدين الوضعي

(1) متى ، XVI ، 18 .

(2) I ، 3 ، إضافة : من ابواب جهنم ، ليس للاتصارع على الكنيسة ، بل للتصالح معها ، (XIII)

ان يتخلل عن مضمونه ؛ وهذا ما طرأ ؛ لا سيما في الأزمنة الحديثة ، من الوجهة الوضعية ، كثيراً جداً
وفي حدود كبيرة .

1827. X 1. 12

في هذا الوجهة الأخيرة يكون الدين ملكة في ذاتي ، يكون شعوراً ، ويقال ان الدين لا ينبغي له
ان يخاطب الا المشاعر ، ليس فقط لان الفكر ، المعرفة يضرب بالامان ، بل أيضاً كما يقال لان هذا
التقرير ذاته هو نتيجة المعرفة ، العقل . ويقال ان الدين لا يحيط علماً إلا بالشعور نظراً لانه لا يوجد
شيء ينبغي علمه ولا معرفته . ان الفكر ، الفهم يتعارض مع هذا الشكل من الشعور . واذا اردنا
فقط الاحساس والشعور فإن العقل لا يمكنه ان يكون راضياً . بيد ان الشعور حين يعي ذاته ، لا
يستطيع الفكر ان يسقطه ويمحذفه ، فالفكر لا يتعارض معه . (هناك اعتبارات أدق حول التعارض :
المعرفة وعدم المعرفة ، عدم العلم ، أمور نصادفها في تاريخ الفلسفة) .

إن هذا الموقف الجديد هو الذي اكتسب اليوم في ألمانيا أهمية خارجية كبيرة . وان الإدراك
المتنور ، المجرد ، ان الفكر المجرد لا ينادي إلا بالبلجود ، فهو لا يعرف من الله سوى وجوده ، وليس
يملك عنه سوى فكرة غامضة ؛ وهما كما هو الفراغ . عندما اعتمد اللاهوت على الإدراك المجرد
وحده ، كان له أيضاً أقل مضمون ممكن ؛ وحين اسقط المعتقدات ترك مجالاً فراغاً ، وانخفض الى
الحلد الأدنى . بيد ان الدين الذي من واجبه اشباع الروح ، عليه ان يكون بفاته ملموساً وجوهرياً
بشكل أساسي ؛ فلا مناص له من ان يكون مضمونه ما انزله الله في الدين المسيحي ، لا مناص له من
ان يكون إعتقادياً . ان الاعتقادية المسيحية هي مجموع عقائد تمثل السمة المميزة للديانة المسيحية ،
وتعلن الوحي الالهي ، معرفة ما هو الله . هناك يرتفع الحس المشترك المزعوم ، ويظهر بواسطة
الإدراك المجرد التناقضات الخاصة بهذه الاعتقادية ، خافضاً مضمونها الى أدنى حد ، مفرغاً ايها من
جوهره ، اذا جاز القول . ان هذا اللاهوت الفراغ حمل اسم اللاهوت العقلاني ؛ لكنه لم يكن في
الواقع سوى تفسير ، نعني تأملاً في موضوع معين ، استدلالاً ، ولم يكن مفهوماً ، ماهيةً للشيء .
وبشكل اعتباطي تم الانتقال من تمثلات معطلة الى تمييزات جديدة . والمفهوم العقلي يعارض هذا
اللاهوت المتنور المزعوم ؛ فهو حين يعرض المضمون العيني للدين كنتاجه ، وحين يبرره بذاته ، انما
يعرفه كمضمون مروي ، مطهر ، مختلف عن الأشكال وشتى التمثلات الحسية . وعليه ، فان
العقل العيني المفكر يتعارض مع الإدراك المجرد . ولكن بينما يتعمق الفكر بحيث يخلو من خواصه
ان ينمو بذاته ، ان يكتبه نفسه عينياً ، يخلو ممكناً بلوغ الغاية القصوى ، مصلحة الدين والفلسفة ،
مصلحة الحقيقة في شكل تمثيل ديني مع الحقيقة في الشكل الذي يطوره العقل .

هذه هي الصلة القائمة بين الدين والفلسفة ، التي تتناسى على شكل تعارضات في تاريخ
الفلسفة . زد على ذلك ان لكليها اساس واحد هو الحقيقة .

أما بخصوص الصلة التي تربط الفلسفة بالفن ، الفن في درجته العليا وفي تعيينه الصحيح ، فلها موجودة الى جانب الدين ، فهو يعبرٌ عما هو داخلي في الدين .

وربما يتوجب الكلام عن الصلة التي تربط الفلسفة بـ الدولة التي هي أيضاً على أوثق ارتباط بالدين . في بعض الظروف المعينة سيتوجب على تاريخ الفلسفة ان يذكر التاريخ السياسي ؛ ولكن هذا بالحري متعلقٌ بالسلسل الخارجي ؛ فالدولة والدين مترابطان ومتصلان على نحو أسلمي وضروري . ان دستور الدولة يقوم على مبدأ معين من مبادئ وعي الروح الخاص ، يقوم على طريقة فهم الروح لعلاقته بالحرية ، ويكمنُ جوهر الدولة في كون الارادة لذاتها وبذاتها هي ارادة معقولة ، شاملة لذاتها وبذاتها وفي كون هذه الشمولية ، جوهر هذه الارادة جوهرأً فعلياً . ان القانون يعبرُ عما هو معقولٌ في ما يتعلق بالارادة ؛ اذن الأمر المهم هو وعي شعب ما لحرية ، وهذا الامر يتوقف بدوره عن الفكرة التي يكوّنها الشعب والدولة عن الله . (الحقيقة العامة هي انه يوجد اله واحد ؛ وتبدو الحرية بذاتها متضمنةً لهذا التمثل) .

ان الصلة القائمة بين دستور الدولة والدين تسمح عن طريق الدين بوجود صلة بين الفلسفة والدولة . لم يكن بمستطاع الفلسفة الاغريقية ان تحدث في الشرق . فقد كان الشرقيون شعوباً تشرق الحرية عليها دون شك ؛ لكن مبدأ الحرية في الشرق لم يكن قد أصبح مبدأً حقوقياً أيضاً . كذلك لم تستطع الفلسفة الحديثة ان تحدث في اليونان او في روما . فقد ولدت الفلسفة الألمانية في صميم المسيحية ؛ وتشاركت مع الدين في المبدأ المسيحي . اذن هذه الصلة هامة .

لكن للفلسفة صلة أكثر تمييزاً بالدولة من تلك الصلة التاريخية الخارجية القائمة بين الدولة والدين . ان الدين هو فكر الالوهة . ومجال الدين متميز عن مجال الدولة . وبالتالي يمكن لهذا الأخير أن يعتبر متعرضاً مع الدين بوصفه مجالاً زمنياً وعليه الى حد معين كشيء غير إلهي ، غير قديمي . والحال يتصل العقلي ، الحق ، الحق المعقول بالحقيقة وبالتالي يتصل بالحقيقة الدينية أيضاً ؛ يضاف الى ذلك انه يجب عليه ان يكون على وفاق تام مع ما هو الحق في الدين والفلسفة ، ان دين الدولة ، العهد الروحي والعهد الزمني يجب ان يتناغما ويأتلفا . ويمكن لهذا الاتفاق ان يتحقق باشكال عدة مثلاً في الشكل الثيوقراطي ، كما نلاحظ ذلك بشكل خاص في الشرق . هناك الحرية من حيث هي ذاتية ، معنوية ، هي حرية ضائعة إطلاقاتاً ، وفي الوقت نفسه هناك ضياع للحق والارادة . فنجد فيه هذا الشرط الرئيسي الذي حصر الدين ذاته فيه ، وحصر فيه حقله ومجاله ، ونجد انه الحق الحرية الزمنية واتخذ موقفاً سلبياً من مجال هذه الأخيرة ، كما حدث في الكنيسة الكاثوليكية الرومانية ، فأنفصل العنصرُ الديني من حيث هو طبقة كنسية انفصلاً تآمراً عن العامة ، وكما كان النبلاء الرومان يملكون المقدسات ويستعدون عنها الفقراء والعامة . وفي الثيوقراطية يعتبرُ العالم الزمني كشيء رديء ، دنوي لا يمكنه التوافق مع ما هو ديني بحيث ان ما ندعوه حقاً ، اخلاقية ، عادات طيبة ،

ليس له أي قيمة . ولكن القانون والنظام الزمنيين يمكنهما ان يكونا إلهيين إطلاقياً . ولكن عندما يوضع هذا المحصر الذهني جانباً ، لاجل ذاته ، وينظر الى الحقيقة كشيء لا يمكنه ان يكون ملازماً لجمال الحرية البشرية ، إنما يكون في ذلك موقف ينفي الحرية البشرية ذاتها . ان الفلسفة فكرٌ ملازم ، راهن ، حاضر ، وهي تتضمن في المواضيع حضور الحرية ؛ وتقف الى جانب العالم ، من جهة ؛ ومضمونه هو ما يأتي من العالم ، وتسمى كذلك حكمة العالم . (ان فريدريك شليغل Schlegel واولئك الذي يرددون خطاباته اشاعوا استعمال هذه التسمية ، ولكن كقلب مستعار) . ان الفلسفة تستلزم بكل تأكيد ان يكون الالهي حاضراً في العالم الزمني ، وان يكون ما هو اخلاقي ، شريف ، حاضراً في واقع الحرية وان يكون ماثلاً فيها ؛ فهي لا تستطيع ان تترك الالهي يتبحر في الشعور ، في تجليات التزهد . وبقدر ما سبقي الوصالها ، مشبهة الله ، في الشعور البشري ، فإنها ستجد أهدب نفسها في الارادة البشرية ، في الارادة العقلية للبشر . ان الفلسفة تعترف بالالهي ، لكنه تعلم أيضاً كيف يستعمل هذا الالهي وكيف يتحقق في الجانب الزمني . وعليه تكون الفلسفة في الواقع حكمة العالم وتصنّف من ثم الى جانب الدولة ضد مزاعم الهيمنة الدينية في العالم ، ولكنها من الجانب الآخر تعارض أيضاً بنفس القوة مع اعتباطية السلطة الزمنية وطبيعتها العارضة .

هذه هي مكانة الفلسفة في التاريخ من هذا الجانب ؛ فهي في مجال الفكر والارادة البشريين تجعل الالهي واحياً ، أي الجوهري في تكوين الدولة ، ويوجهه نحاص مؤشراً لانه يتوجب على الدولة ان تقوم على أساس الفكر .

II

أتينا على شرح الفرق بين الفلسفة والدين ؛ ولكن بخصوص ما نريد تناوله في تاريخ الفلسفة ، يبقى علينا تسجيل بعض الملاحظات المتعلقة بما سبق قوله وبما يترتب عليها جزئياً .

I

كان منطلقنا ان الدين يكون مقرباً من الفلسفة من حيث موضوعه ولا يختلف عنها الا بالشكل ؛ وعندما يطرح السؤال التالي : ماذا يجب ان يكون موقفنا في تاريخ الفلسفة بالنسبة الى هذه القرابة ؟

ب - [المضامينُ الدينيّة الواجبُ فصلُها عن الفلسفة]

II

الملاحظة الأولى تتعلق بـ الاسطورية عموماً .

إن أول ما نصادفه هو الاسطورية (الميثولوجيا) ؛ ويبدو في تاريخ الفلسفة انه يجب أن نجعلها موضوعاً لدراسة أعمق

[أ] الاسطورية عموماً

يُقال ان الاسطورية تتضمن قضايا فلسفية ، وان الفلسفة يجب ان تهتمّ بها نظراً لأن المحاضرات الدينية تشتمل عليها .

(أ) ان كتاب صديقي كريزر معروفٌ من هذه الزاوية ؛ فقد درس الاسطورية ، والتمثلات والنتاجات الدينية بوجوه عام ، وعادات الشعوب القديمة حسب المنهج الفلسفي بوجه خاص ، وبين ما وجدته معقولاً فيها⁽¹⁾ . والحال فقد قام آخرون بتقد هذا المنهج فاعتبروه غير صحيح وغير تاريخي إطلاقاً ؛ واعترضوا على انه من غير التاريخي التسليم بوجود مقترحات وقضايا فلسفية فيها . وكذلك تتعلق بالاسطورية أسرار القدماء التي نجد فيها من المنازع الفلسفية اكثر مما نجد في الاسطورية . وما سبق قوله يستبعد هذا الاعتراض ؛ فمن المؤكد بما فيه الكفاية ان افكاراً من هذا النوع نجدها في الاساطير وفي اسرار الاقدمين ؛ لان الديانات وما تتضمنه من اساطير هي نتاج الانسان الذي وضع فيها أرفع واعمق ما عنده ، وضع فيها وعيه للحقيقة . يترتب على ذلك ان الأشكال الاسطورية تتضمن بكل تأكيد شيئاً عقلياً وآراء وتعيينات عامة ، وبالتالي تتضمن آراء فلسفية . وبالتالي عندما يتهم كريزر فيقال ان هذه الافكار جرى ادخالها فيها فحسب ولم تنوجد فيها بالواقع ، وان كان يتصور ذلك ، فمن المهم ان نلاحظ انه من الثابت ان هذا المنهج خاص بكريزر والافلاطونيين الجدد ، منهج البحث عن افكار فلسفية في الاسطورية ؛ الأمر الذي لا يعني انهم هم انفسهم كانوا قد ادخلوا هذه الافكار في

F. Greuzer: Symbolique et Mythologie des peuples anciens, en particulier chez (1) les Grecs, 2^{éd.} entièrement remaniée, Heidelberg, 1819- 1821, 4 vol.

الفلسفة ؛ بل انها كانت موجودة فيها فعلاً . اذن هذا المنهج عقلاني ويجب ان يصبح مطلقاً ، ان الاديان والأساطير من نتاج العقل الأخذ في التحول الى وحي ؛ وهذه النتائج مهما ظهرت فقيرة وصيبانية ، فانها تتضمن مع ذلك شيئاً من العقل ؛ فهي تعتمد على الغريزة العقلية . اذن يجب ان يكون منهج كريتزر ، والافلاطونيين الجدد معترفاً به بذاته كأنه هو المنهج الصحيح ، الجوهري .

والحال بما ان الاسطورية تعرض المفهوم على نحو حسي وعرضي ، فإن ما يتجاوزها بالفكر ، وما يُبدل الجهد لاستخلاصه منها ، يظل متصلاً بشكلها الخارجي . لكن العنصر الحسي ليس حقاً هو العنصر الذي يسمح بعرض الفكر او الماهية ؛ فهذا العرض ما يزال غير متناسب مع الماهية . ولا بد للشكل الحسي من ان يوصف بطرق عدة ، من الزوايا التاريخية ، الطبيعية ومن زاوية الفن ؛ فهو يشتمل على كثير من العناصر العرضية التي تجعله غير متطابق تماماً مع الماهية ، لكنه يكون بالحري متناقضاً معها ، هي الماهية الداخلية ، غير ان الأفلاطونيين الجدد اكتشفوا وراء هذه الأشكال الحسية فلسفتهم واستخدموها كصور للتعبير عن افكارهم . فلا مناص من التسليم بالطبع بان تفسير هذه الصور ، التي ما تزال متصلة بمفهوم داخلي ، تتضمن أخطاء كثيرة ، خصوصاً عندما ندخل في التفاصيل ونسكب على كمية الأفعال ، الاستعمالات ، الأدوات ، الملابس ، التضحيات الضرورية للعبادة الخ . ومن الممكن ان نجد في ذلك تماثلاً مع الفكر ، اتصالاً به ؛ وهذا يبين بكل وضوح المسافة التي تفصل الصورة عن تأويلها وانه من الممكن ادخال الكثير من العرضي والاعتباطي بينهما وخلط ذلك بها ؛ ومع ذلك ، يوجد فيها شيء عقلاني وهذا ما يجب اخذه بعين الاعتبار . على ان ذلك يجب استبعاده من دراستنا لتاريخ الفلسفة ، لان ليس من واجبنا في الفلسفة الاهتمام بالفلسفات الشعبية اي بالتمثيلات العامة للحق وبالأفكار المنضوية فقط في تمثل معين او المتخفية ، غير المتطورة بعد ، في صور حسية ؛ بل واجبنا هو الاهتمام بأفكار رأت النور بوصفها أفكاراً ، وبالتالي بقدر ما ظهر مضمون الدين ، تماثل للوجود ، وصرار وعباً ، ان في ذلك اختلافاً عظيماً . فالطفل يملك العقل أيضاً ، وهذا هو مجرد استعداد . والحال ليس من واجبنا في تاريخ الفلسفة التعاطي الا مع العقل ، المتخيل في شكل

فكري . والآراء الفلسفية كمضامين ضمنية صرفة للدين لا تعيننا ولا تهمننا .

I

ان الميثولوجيا هي نتاج الخيال . فهي من جهة اذن مركز الاعتباط ؛ والحال فما يهمننا ، ما هو جوهرى في الميثولوجيا ، هو صنيعُ العقل الذي يتخيلُ ، العقل الذي يتخذ من الجوهر موضوعاً له ، ولكنه لا يعتمد جهازاً آخر سوى التمثيل الحسى ، ومثال ذلك ان الالهة في الميثولوجيا الاغريقية يمثلون في صورة بشرية . هكذا يمثل الروح نفسه ويستتبر على حسابه في وجود حسى ؛ وهذا هو الحال مصاعفاً في الميثولوجيا المسيحية . ان الميثولوجيا تتحرك في مجال الوهم ، لكنها عقلية ، معقولة من الداخل ، ويمكن مثلاً درسها من زاوية الفن ؛ لكن الروح المفكر سيبحث فيها عن الجوهر ، عن العام . ويترب على ذلك انه يجب اعتبارها ، شيمة الطبيعة ، من الوجهة الفلسفية . ان هذه الطريقة لدرس الميثولوجيا هي طريقة الافلاطونيين الجدد ، وهي طريقة كريزر في الأزمنة الحديثة ، هناك كثيرون يتساءلون : في الميثولوجيا يكون التوقف عند الشكل فيجري الاهتمام بها فقط من زاوية الفن والتاريخ ؛ وهم يدينون المنهج الآخر لانه في نظرهم ليس من التاريخية في شيء ان تدخل فيه هذه الرؤية الفلسفية او تلك ؛ فيجري حملها وادخالها في التاريخ ؛ ومن الثابت ان القدماء لم تحظر على بلهم كل هذه الأفكار . وهاكم ما هو صحيح جداً من جهة ؛ لم يكن هذا المضمون ماثلاً أمام اعين القدماء ، في فكرهم الراجعي ، على شكل قضايا فلسفية . ومن المؤكد ان احداً لا يزعم ذلك ؛ ولكن من الخلف القول ان هذه الأفكار غير موجودة وجوداً ضمنياً ؛ ففي هذا يكمن اعتراض الادراك المجرد ، الخارجى ؛ وبالتالي تعتبر الميثولوجيا من صنيع العقل الذي لم يكن قادراً على انتاج الأفكار بشكل مختلف عن الطريقة الحسية ؛ ولكن بسبب هذا الشكل ، تحديداً ، كان ينبغي استبعاد كل الاساطير من تاريخ الفلسفة ؛ لانه فيما يتعلق بهذا التاريخ قلنا تهمننا الأفكار التي لا تكون موجودة في الاساطير الا وجوداً ضمنياً ؛ فليس من شأننا التعاطي مع الأفكار الا بقدر ما تبلغ الوجود في شكل فكري . ولا يمكن للفن ان يتمثل الروح دون ان يلحق الضرر بها ؛ فهو يتضمن دائماً كثيراً من العوامل الخارجية المتممة ، الأمر الذي يجعل تفسيرها عسيراً ؛ ان الفكر وحده هو الشكل الحقيقي ، الجدير بالفكر حقاً . وعليه فإننا نقف عند الأفكار المعبر عنها في شكل فكري .

ب ب) في عدد من الاساطير نصادفُ تعينيات لها ، فضلاً عن كونها صوراً ، دلالة أيضاً على صعيد الافكار ، او انها تدل على صور تقترب من الأفكار اقتراباً شديداً . مثال ذلك ان ديانة الفرس تدل على الزمان اللامتاهي بوصفه أساساً قديماً لكل شيء ؛ وبالتالي يعتبر ارمزد Ormuzd واهريمان Abriman من التعينيات الأولى ، الأشكال الأولى المنتهية ، القوى الكلية ؛ ان ارمزد هو رب العالم النوراني ، هو مبدأ الخير . واهريمان هو رب الظلام والشر .

الحقيقة ان أساطير كثيرة تقدم الصور ودلالاتها في الوقت نفسه ، او ان الدلالة تكون قريبة جداً من الصور . فقد كان الفرس القدامى يقدمون الشمس او النار كوجود أرفع . ان الزمان اللامتناهي (الابدية) Zervome A Kerne هو الاساس القديم لكل شيء في الديانة الفارسية . ويتضمن هذا الجوهر اللطيف ، اللامتناهي مبدئي ارمزد واهريمان ، ربّي الخير والشر⁽¹⁾ . وقال بلوتسارك Plutarque : « ليس واحداً فرداً هو الكائن الذي يدبر الكون ويحكمه ، بل يختلط الخير والشر ؛ وبطريقة عامة لا تنتج الطبيعة شيئاً خالصاً ولا شيئاً لطيفاً ؛ ولكنه ليس واهباً وحيداً ، مماثلاً لمدير فندق ، يوزع علينا شراباً خليطاً مأخوذاً من برميلين ؛ بل هو كائن مزدوج ، مبدآن متعارضان ومتحاربان ، يتجه احدهما نحو اليمين بينما يسير الآخر في الاتجاه المعاكس ، ويجرّ كان هذه الأرض على الأقل ، أن لم نقل انها يجركان الكون على نحو غير متكافئ . ولقد مثل زرداشت ذلك تمثيلاً دقيقاً حين رأى ان احد المبدئين (ارمزد) هو النور ، في حين ان الآخر (اهرمان) هو الظلام ؛ والميترا Mithra تشكل وسطاً بينهما ولهذا السبب يسميها الفرس الوسيط . -- ان الميترا هي أيضاً الجوهر ، الوجود الكلي ، الشمس المشرقة على الكل ؛ وهي ليست وسيطاً بين ازمرد واهريمان ، غايتها اقامة السلام والابقاء عليها معاً ؛ ولكنها من حزب ارمزد وهي تكافح الى جانبه ضد الشر ؛ إن الميترا لا تشارك في الخير ولا في الشر ، فهي ليست كائناً مشؤوماً التباسياً .

احياناً يسمّى اهرمان الابن الأكبر للنور ؛ لكن ارمزد وحده بقي في النور . وعن خلق العالم المنظور وضع ارمزد فوق الأرض ، في ملكوته النوراني العصي على الفهم ، وضع قبة السماء الصلبة التي ما تزال تسبح من كل جوانبها العليا في النور الأول القديم . وفي منتصف مساحة الارض يرتفع جبل البوردي Albordi المرتفع جداً حتى يلامس النور القديم . ان ملكوت ارمزد النوراني يقدم في صفاته وجلاله فوق القبة السماوية وعلى طريق البوردي ؛ وظلّ الأمر هكذا على الأرض حتى الجبل

Diog. Laërt., I, 8. (1)

De Iside et Osiride, t. II, P. 369, éd. Xyland. (2)

الثالث . ولكن عندئذ قام اهريمان ، الذي كانت مملكته الظلامية محدودة في باطن الأرض في الماضي ، قام بغزو العالم المادي الخاص بأرمزد وشاركه في حكم الكون ؛ والآن صار الفضاء بين السماء والأرض مقسوماً بين النهار والليل . كذلك لم يكن لأرمزد من قبل سوى مملكة الأرواح والنور ، ولم يكن لأهريمان سوى مملكة الليل ؛ ولكنه بعد الغزو عارض الخلق الأرضي للنور بالخلق الأرضي لليل ؛ ومنذ ذلك الحين يتعارضُ علمان طبيعيين : احدهما صاف وطيب ، والآخر مشوبٌ وشرير ؛ وهذا التعارض اخترق الطبيعة بأسرها . وفوق جبل الموردي خلق أرمزد الميترأ كوسيط على الأرض . ان غاية خلق عالم الاجسام (الأجرام) هي شد الكائنات المنفصلة عن خالقها من وسطها . وجعلها طيبةً وللقضاء على الشر بشكل نهائي . ان عالم الاجسام هو مسرح الصراع بين الخير والشر ؛ لكن صراع النور والعتمة ليس بذاته تعارضاً مطلقاً لا يقبل الحلول ؛ انه تعارض عرضي ؛ ان أرمزد ، مبدأ النور ، سينتصر .

الاحظ بهذا الصدد ان هذه الثنائية تستحق الاهتمام من الزاوية الفلسفية فقط : فالثنائية تجعل المفهوم ضرورياً ؛ ففيها يكون المفهوم نقيض ذاته مباشرة ، لان المفهوم هو في الوحدة الأخرى للذات مع الذات . وبما ان مبدأ النور ليس في الحقيقة سوى جوهر الاثنين ، وان العدم هو مبدأ الظلام ، الظل ، فإن مبدأ النور يختلط مع الميترأ ، المسماة سابقاً باسم الكائن الاسمي ، واذا اعتبرنا في هذه التمثلات اللحظات التي تقتربُ اشدَّ الاقتراب من الفلسفة فلا يمكن ان تهتمنا سوى الافكار العامة وحدها : ان كائناً لطيفاً يظهرُ نقيضه المطلق تتعارض مع الجوهر ، موضوع على مسافة منه . لقد فقدَ الجوهر مظهر الامكان ، الحدوث العرضي ؛ ولكن المبدأ الروحي لا ينفصل عن المبدأ الطبيعي ، نظراً لأن تعينَ الخير والشر تم في الوقت الذي تم فيه تعينَ النور والظلام . اذن نلاحظ هنا ان الفكر ينسبُ عن الواقع ولكنه لا ينفصلُ عنه مع ذلك - وبما ان هذا لا يحدث الا في الدين . بحيث ان ما فوق الحسي لا يُعاد تمثيله فيه مجدداً الا بطريقة حسيّة ، مفتقراً الى الماهية ، ومشتتاً ؛ ولكن في المقابل يعاد جمع كل شتات المموس في لطافة التعارض وتكون الحركة ممثولة هي أيضاً بشكل لطيف ، بسيط .

ان في ذلك تعيينات تقرب من الفكر ؛ انها ليست صوراً فقط ؛ ومع ذلك فليس بمستطاع الفلسفة ان تستخلص شيئاً منها ، لان الفكر في أساطير من هذا النوع ليس هو النقطة الرئيسة ، بل ان ما يسوتها هو الشكل المصور ، المتخيل . ففي كل ديانات الشعوب يوجد تأرجح بين المصور والفكر كفكر ؛ لكنه خليطاً كهذا يظل قائماً خارج ميدان الفلسفة .

3، I

كذلك هو الحال عند الفينيقيين في عقيدة سانكونياتون⁽¹⁾ الكونية ؛ فهذه العقيدة تعتبر ان مبادئ الأشياء سديم ، عدم كانت تسبح فيه العناصر وتختلط على نحو التباسي ، ولكن روح الهواء كانت موجودة فيه أيضاً ؛ وهذا الروح أخصب السديم وانجب معه مادة مخاطية ، كلمة ، كانت تشتمل على قوى الحيوانات ويزورها الحية . وبفضل اختلاط الكلمة مع مادة السديم ، وما ترتب عن ذلك من تخمر ، تم انفصال العناصر ؛ فارتفعت الأجزاء الملتهبة وكونت الكواكب ؛ وأتى أثر هذه الكواكب على الهواء الى ولادة الغيوم ؛ وصارت الأرض خصبة ؛ وبما ان اختلاط الماء والتراب قد فرس من فعل الكلمة ، فقد أتى الى ولادة الحيوانات الناقصة والمفتقرة الى الحواس ؛ وهذه انجبت حيوانات أخرى ، أتم ، ذات حواس . وان الهزات التي أحدثها الرعد خلال العواصف دعا الى الحياة الحيوانات الأولى التي كانت نائمة في غلاف بذارها .

يقول لنا بيروز Bérose⁽²⁾ ؛ كان الاله القديم لدى الكنعانيين هو البعل Bel

(1) Sanchoniathonis Fragmenta, éd. Rich. Cumberland, Londres, 1720

ترجمة المانية لج . ب . كاسل ، مجد بورغ . 1755 . ص 1-4 . هذه المقاطع الواردة لدى Eusèbe (Perecepon evang., I, 10) مأخوذة من ترجمة للفيثقي سانكونياتون ، نقلها الى الاغريقية النحوي فيلون البابلي . كان فيلون يعيش في عهد فسبازيان ، وعزا الى سانكونياتون عمراً متقدماً .

(2) Berosi Chaldaico Fragmenta apud Joséphe, Syncellus et Eusèbe جمعها سكاليجر Scoliger في De emendatione temporum . ملحق : مجموعة كاملة عند فابريكيوس ، المكتبة الاغريقية ، ج . XIV ، 175-211 ، ص 185-290 . كان بروز Bérose يعيش في عهد الاسكندر ، ويقال إنه كان من كهنة Bel بعل ، وانه كان ينهل من =

مع الألهة اوموروكا (البحر) Omoroka . ولكن كان هناك آلهة أخرى أيضاً . شطر بعل اوموروكا شطرين وخلق السماء والأرض ؛ ثم قطع رأسه فأدت قطرات دمه الالهي الى نشوء الجنس البشري . وبعدما خلق بعل الانسان ، طرد الدياجي وفتق السماء من الارض . واعطى للعالم شكله الطبيعي تماماً ؛ وبما ان بعض أقاليم الأرض لم تبد له ماهولة كفاية ، أكره لها آخر على التغالب العنفي فسأل دمه مما أدى الى نشوء بشر آخرين وانواع أخرى من الحيوانات . لقد عاش البشر اول الأمر متوحشين وبدون ثقافة الى ان ظهر وحش (يدعوه بيروز باسم Oannes اوانيس) فجمعهم في دولة وعلمهم الفنون والعلوم وأهلهم لخدمة الإنسانية ؛ ولهذه الغاية خرج الوحش من البحر عند شروق الشمس ، وعند غروبها تحفى مجدداً تحت الأمواج .

ج ج) كذلك يمكن الاعتقاد انه كان في الأسراراء فلسفية كثيرة ؛ فمن الثابت انها كانت تتضمن رموزاً ، وتشير الى افكار لاحقة أكثر رقياً ؛ ولكن عناصر حسية كثيرة نجدها فيها مختلطة دون شك مع بقايا اقدم اجزاء دين الطبيعة الذي كان قد توارى في الظلام تحديداً . وبوجه عام ، ان الشيء الذي ظل محفوظاً في الأسرار هو أرقى مما انتجته ثقافة الشعب . وبشكل اساسي تتضمن أسرار الديانة المسيحية العنصر التنظيري . ولقد أطلق الافلاطونيون الجدد على المفهوم التنظيري صفة المفهوم الصوفي (صفة المرید ، المتعلم) نعتي التعاطي بالفلسفة النظرية . اذن ليس هناك شيء مجهول في الأسرار ؛ فهذا الاسم لا يعني الخفاء ، بل يعني التدريب ، الارتياح ؛ فقد كان جميع الأثينيين مدرّبين على أسرار Eleusis (يجب ان نلاحظ هذا في صدد فقه اللغة حيث يحسب أيضاً حساب هذا التمثل) . ولم يشذ عن ذلك سوى سقراط . انما كان محظوراً فقط كشفها علانية أمام الغرباء ؛ وارتكاب ذلك كان جرماً بحق عدّة أشخاص (1) . كذلك هو الأمر بالنسبة الى الديانة المسيحية حيث يطلق اسم الاسرار على المعتقدات ؛ وهذا ما نعلمه عن الطبيعة الالهية وما يجري ترويجه كعقيدة ؛ اذن ليس في الأمر شيئاً مجهولاً ، سرياً ، وانما هو شيء بين ،

= محفوظات معبد بابل .

Schiller, tableau votif XL. (1)

معروف ، يعلمه جميع اولئك الذين ينتمون الى المتحد ، الملة ؛ وهذا العلم يميزهم عن اولئك الذين ينتسبون الى دياناتٍ أخرى . وعليه ، هنا أيضاً ، لا يعني السر عجيبة (لان كل مسيحي يعيش في العجيبة) ، فما هذا سوى اسم آخر للنظر ، التنظير . صحيح انه سر فعلي بالنسبة الى الحواس والى الانسان العاطفي وרגائبه وادراكه المشترك ، لان الادراك لا يجد في التنظير الا متناقضات ، فيبقى في نطاق التفريق ولا يستطيع فهم الملموس ؛ والحال فإن السر ، الفكرة يقدم أيضاً حلاً للمتناقضات - اذن لا تعيننا الأسرار الا بقدر ما تظهر فيها الفكرة كفكرة ، في شكل فكري .

[ب) الفيلسوف الاسطوري]

II

من الممكن الزعم أيضاً ان الاساطير هي طريقة من طرق الفيلسوف ؛ وغالباً ما كانت كذلك وفي بعض الاحيان يحكى قصداً بشكل أسطوري للايحاء بأفكار سامية ، كما يُقال . مثلاً عند افلاطون نجد كثيراً من الاساطير ؛ كذلك يمكننا ذكر جاكوبي Jacobi الذي يستعمل في الفلسفة أشكال الديانة المسيحية ويعلن على هذا النحو الأمور الشديدة التنظير ؛ لكن هذا الشكل ليس هو الأحسن ، فهو لا يتلاءم مع الفلسفة . ان الفكر الذي يتخذ نفسه كموضوع ، لا بد له من التوضع أيضاً في شكله ؛ وعليه ان يتخطى شكله الطبيعي وان يظهر في صورة فكرية . غالباً ما يُعتقد ان أساطير افلاطون افضل من اسلوبه التجريدي ؛ والحقيقة انه يوجد عرض جميل لدى افلاطون . ولو نظرناه من قرب لرأينا ان مردّ اساطيره جزئياً الى عجزه عن عرض افكاره على الناس عرضاً اكثر نقاوة ؛ ومن جهة ثانية لا يعبر عن ذاته بهذه الطريقة إلا في المقدمات ؛ ولكن حيثما يبلغ نقطة حاسمة ، يعبر بشكل آخر . يقول أرسطو : « ان اولئك الذين يستعملون الاسطورة في الفلسفة غير جديرين بأن نهتم بهم اهتماماً جدياً » (1) . هذا صحيح ؛ غير ان افلاطون كانت له أسبابه الوجيهة بلا ريب لكي يستعمل الاسطورة . فبوجه عام ليست الاسطورة هي الشكل الخاص

(1) . Aristote, Métaphys., III, 4.

المناسب لعرض الفكر ، لكنها وسيلة دنيا .

3 ، I

- لدى الماسونيين رموز يقال انها تحتوي على حكمة عميقة - وعلى هذا النحو توصفُ بالعمق البئر التي لا يميز قاعها - وعلى هذا النحو أيضاً يبدو المخفي عميقاً في نظر البشر ؛ ويعتقد انه يوجد شيء ما تحت العمق ؛ كذلك من الممكن عدم وجود اي شيء وراء ما هو مخفي . وهذا هو الحال لدى الماسونيين بخصوص السر الاعظم (في الداخل وفي الخارج بالنسبة الى العدو الأكبر) ، - لا يوجد شيء وراء ذلك ، لا توجد حكمة ولا علم خاص . وبالبحري ان من طبع الفكر ان يتجلى ، فطبيعته هي الظهور ، هي ذاته واضحاً لذاته . والتجلي ليس على نحو ما شرطاً يمكنه ان يكون او ان لا يكون ، بحيث ان الفكر يمكنه ان يبقى فكراً إذا لم يظهر . إن ظهوره هو وجوده بالذات .

I

كذلك كان ثمة فلاسفة استخدموا الاساطير لجعل الأفكار الفلسفية اكثر متولاً وقبولاً في الخيال

والحقيقة ان دلالة الاساطير ، عموماً ، هي الفكر ؛ ولكن الفكر في الاساطير القديمة والحقيقية لا يمثل في شكله المحض . اذن ليس هناك مجال للتخيل بأنه سبق تصور الفكرة وإنما اريد اخفؤها فقط . ولم يكن هذا هو الأسلوب الذي يمكننا في الغالب ان نلاحظه في اشعارنا من النوع التأملي الفكري . فلم يكن منطلق الشعر القديم فصل الشر عن الفكر ، الفكر المجرد ، عن الشعر ، نعتي عن تعبيره . وعندما يستعمل الفلاسفة الاسطورة ، انما تأتيهم الفكرة أولاً في معظم الاحيان ثم تأتيهم الصورة ؛ وكانهم كانوا يبحثون عن الشوب لتمثل الفكرة . هكذا استعمل افلاطون الاسطورة ؛ ولهذا السبب هو موضع احترام وعبدة ويسود الاعتقاد بأنه اظهر بذلك نبوغاً رفيعاً ، بحيث صارت اعماله تتجاوز ما يستطيعه الفلاسفة عادة . وفي المقابل ، من المفيد ان نلاحظ ان افلاطون في اهم معاوراته ، مثلاً في معاورات Parméride ، لم يستخدم اي اسطورة ، ولم يعرض سوى افكار لطيفة بدون صورة . وربما يكون مفيداً للخارج استعمال هذه الاساطير ، فيتم المبروط من أعالي التنظير حتى يسهل فهم الأفكار . زد على ذلك انه لا ينبغي إضغافه أهمية كهذه على الاساطير الأفلاطونية . فعندما تتميز الفكرة بشكل كافٍ لوجودها في عنصرها الخاص ، تغدو الاسطورة زينة نافلة لا تقمّ العلم . هوذا مصدر اهم الاختلافات عندما نقف فقط عند الاساطير ولا نلجأ الا لاستعمالها في تأويل الفلاسفات وتفسيرها . لقد جرى تجاهل ارسطو لأمه طويل ، بسبب الارتكاز على المقارنات التي ادخلناها هنا وهناك ، والتي لم يتم فهمها . فليس بالمستطاع ان تكون مقارنة ما

ملائمة مع الفكر ؛ فهي تتضمن دائماً شيئاً آخر سوى الفكر ؛ وعلى النوام يجري التوقف بسهولة أمام الذي لا يكون فكراً ، الأمر الذي يؤدي الى افكار خاطئة بخصوص النقطة الأساسية . زد على ذلك انه من غير المناسب عدم عرض الفكر في صورة فكرية واستخدام بديل منها ، الصورة الحسية بالتحديد . وبوجه عام يتسم استعمال الاسطورة بمعجز وقصور عن استعمال الشكل الفكري ؛ يضاف الى ذلك انه لا ينبغي الاعتقاد بأن الشكل الاسطوري يجب ان يخفي الجوهر ، الفكر ؛ وبالعكس تكمن غاية في الافصاح عن الفكر وعرضه وكشفه ؛ ولكن هذا التعبير ليس مناسباً . فمن الممكن ان يستخدم رمز لتغليف فكرة ، كما هو الحال في الماسونية مثلاً ، ويكون ثمة رأي بأنه يخفي وراءه الحكمة الاعمق . ولكن ذلك الذي يعرف الفكر يكشفه ، لان طبيعة الفكر ان تتجلى وتتكشف ، وبعبارة أخرى الفكر هو ما لا تملكه او ما يُراد اعطؤه مظهر الحيازة والامتلاك ، ان ما يتخفى ، ما يتوارى تحت رموز ، هو اللامستمر ، اللاموجود ؛ وعليه لا يكون سرّ الماسونية بأسره سوى الرأي الذي تملكه عن اختفاء شيء معين فيه . -- وبوجه عام ليس الاسطورة وسيلة مناسبة للتعبير عن الفكر . قال ارسطو : « لا يجدر بنا الكلام عن أولئك الذين يستعملون الاسطورة » . فها هو فكري يجب التعبير عنه بصورة فكرية .

II

هناك آخرون يتمثلون الرموز من خلال الخطوط ، الاعداد والأشكال الهندسية ، مثال ذلك ؛ حية تعض ذيلها ، او حلقة ترمز الى الأبدية . ان في ذلك رمزاً مضموناً ، لكن الروح لا يحتاج اليه أبداً ، فهو يملك اللغة ؛ وعندما يستطيع الافصاح عن ذاته بعنصر التفكير ، يغدو الرمز طريقة غير صحيحة وفاسدة . سنعود الى ذلك بصدد فيثاغورس . كذلك نلاحظ ان الصينيين يعبرون عن افكارهم بخطوط واعداد .

I

كما يُضاف الى ذلك وسيلة تعبيرية مماثلة : ففي الواقع جرت محاولات التعبير عن افكار عامة باعداد وأشكال هندسية ؛ فهي أيضاً صور ، لكنها أقل تعبيراً من الأساطير . ثمة شعوب توقفت بشكل أساسي عند هذا الاسلوب ؛ لكن هذه الاشكال لا تؤدي الى ما هو أبعد ؛ فمن الممكن ، حقاً ، الاعراب على هذا النحو عن التعمينات الأشد تجرّيداً من الافكار الأكثر عموماً ، ولكن (1) عندما نصل الى العيني . يبيلو هذا المنصر غير ، كافو . لا ريب انه يمكن التسليم بالاعداد لدى

(1) I, 3 ، إضافة : « ثم يكون الالتباس : الاعداد كما سنلاحظ بالنسبة الى العيشاعورين هي وسائل غير مناسبة لاكتناه الفكر » (X111, 106) .

فيثاغورس ، فكل من هذه الصور واضح بذاته : ان Movàs هو الوحدة ، والـ Sràs هو الثنائية ، وان الفرق والـ Tptàs هُو وحدة الوحدة والثنائية . ولكن هذا عندما تتمثلها $1 + 2 = 3$ انما تكون اتحاداً وهمياً لواحد واثنين ؛ لان هذا مجرد جمع للعدد واحد ، وهذا هو أسوأ شكل لوحدة يمكن الأحذ به . وينظر الى العدد 3 بعمق اكثر في الدين كأنه ثالث وفي الفلسفة كأنه ماهية ، وبوجه علم ، ان الشكل العددي ، المأخوذ كتعبير ، يعتبر فقيراً جداً وغير كافٍ لعرض الوحدة الحقيقية العينية . فمن الثابت ان الروح ثالث ، ولكن لا يقبل الجمع او الحساب ، فالحساب يُعتبر أسلوباً رديئاً .

كذلك هناك اهتمام كبير بالفلسفة الصينية عند فوهي Fo- Hi (1) التي يقال إنها قائمة على بعض الخطوط المأخوذة عن قوقعة السلاحف . فيرى الصينيون ان حروف كتابتهم وكذلك فلسفتهم تقوم على أساس هذه الخطوط . وعلى الفور نرى ان فلسفتهم لم تذهب الى ابعد عن ذلك ، فلا نجد فيها سوى تعبير عن الأفكار والتعارضات الأشد تجرئاً . فالصورتان الأساسيتان هما خط افقي وشحطة طويلة ومكسورة ؛ وتحمل الصورة الأولى اسم يانغ Yang والثانية Yin بين : واننا نجد التعينات ذاتها لدى فيثاغورس ؛ الوحدة ، الثنائية . ويكرّم الصينيون هذه الصور كثيراً بوصفها مبادئ او عناصر كل شيء ؛ انها حقاً التعينات الأولى بعد التعينات الأشد سطحية . ويجري جمعها أيضاً لتشكيل 9 ثم 64 صورة أخيراً . الأربع الأولى تسمى يانغ الأكبر ، يانغ الأصغر ، بين الأصغر ، بين الأكبر ، وهي تعبّر عن المادة ، التامة والناقصة ؛ وبدورها تنقسم كل من هذه المواد الى مادتين ؛ وهكذا فان يانغ الأكبر معناه القوة والشباب ، ويانغ الأصغر معناه ضعف المادة التامة ، وكذلك بين الأكبر معناه قوة المادة الناقصة وبين الأصغر ضعفها . وان الصور الثنائي المؤلفة من خطوط مرتبطة بثلاثة تسمى Kua كوا . واليكس دلالتها : كوا الأول الذي يحتوي على يانغ الأكبر وعلى يانغ ثالث ، هو السماء Kien ، والثاني هو الماء الطاهر Tui ، والثالث هو النار المحض Li ، والرابع الرعد Tshin ، والخامس الريح Siun ، والسادس الماء Kan ، والسابع الجبال Ken ، والثامن الأرض Kuen ، ويمكن القول ان كل شيء خرج من الوحدة والثنائية . ويطلقون على الخط الأول اسم طاو Tao اصل كل شيء او العدم . ولكننا نرى جيداً في الكوا الرابع اننا نتجه نحو الواقعية التجريبية او بالحرى اننا ننطلق منها .

كما نصادف في الكتب الصينية القديمة فصلاً عن الحكمة ؛ جاء فيه ان كل الطبيعة قد تشكلت من عناصر خمسة وهي : النار ، الخشب ، المعدن ، الماء والتراب ؛ وتلاحظ أن كل شيء مختلط هنا

(1) I, 3 ، إضافة : « كذلك نجد عندهم الافكار الماثولة بأعداد ؛ لكن الصينيين اعرابوا هم أيضاً عن تفسير رموزهم - ان التعيين ظاهر ، متخارج . ولقد جرى عرض المجرّدات البسيطة العامة عرضاً غامضاً على فكر كل الشعوب التي بلغت مبلغاً معيناً من الثقافة » (X111, 106) .

وملتبس ؛ وبوجه عام هذه ليست طريقة للتعبير عن الأفكار .

ثم نلاحظ ان هذه الفلسفة الصينية لم تكن تقدم سوى أخلاقية فقيرة جداً . واضمحها هو كونفوشيوس Confucius الذي كان وزيراً لدى الامبراطور لزم من معين ثم استبعد ؛ عندئذ عاش في عزلة مع تلاميذه . ويوجد في كتبه كثير من الحس السليم وبوجه خاص اخلاقية شعبية ؛ ولكننا نجدها في كل مكان وحتى على نحو أفضل ؛ وان بعضاً من خطابه ليس بدون روح ، لكنها لا تقدم شيئاً مرموقاً ؛ فلا نجد فيها تنظيراً فلسفياً ؛ زد على ذلك ان كونفوشيوس كان بالحري رجل دولة عملياً .

كان منطلقنا ان بعض الشعوب كانت قد استعملت الاعداد والصور الهندسية للتعبير عن الجوهر . ولا يمكن للفكر ان يتقدم كثيراً عندما نفضح عنه بهذه الصور ، ذلك لان الجوهر الذي يمكنها التبدل عليه يكون في الدرجة الدنيا . ان فكرة اللامتناهي ، الخلود مثلاً ، لا تحتلج الى رموز لتكون متجلية في عبارة ومفهومة . والدائرة لا تعبر عنها الا بشكل فقير جداً ؛ اذ كل شط آخر يمدد على نفسه يصلح هو ايضاً لذلك ، ان فكرة الخلود يمكن التعبير عنها بالكلمة .

II

وان الأسطوري كاسطوري والاشكال الأسطورية في الفلسفة يمكن اذن استبعادها من بحثنا .

[ج) الأفكار في الشعر والدين]

وما يستحق ان يلحظ في المقام الثالث هو ان الدين كالشعر يحتوي على أفكار ؛ والدين لا يظهر فقط على طريقة الفن ، كما هو حال الديانة الاغريقية بشكل خاص ، بل يتضمن أيضاً أفكاراً وآراء عامة ؛ ويحدث الشيء نفسه في الشعر (نعني الفن الذي تكون اللغة أدواته ، من حيث التعبير عن الأفكار ؛ فنجد لدى بعض الشعراء أيضاً أفكاراً عامة عميقة ؛ وان أفكاراً من هذا النوع مثلاً حول القدر عند هوميروس وفي التراجيديات اليونانية ، حول الحياة والموت ، حول الوجود والزوال ، الولادة والوفاة ، هي افكار مجردة حقاً وهامة ، غالباً ما نجد تمثيلات صورية لها في الاشعار الهندوكية مثلاً . ولكن حتى هذا النوع لا يتوجب علينا اعتباره وتناوله في تاريخ الفلسفة . فمن الممكن الكلام عن فلسفة عند اشيل Eschyle ، اربيدوس ، شيلر ، غوته الخ . ولكن هذه الأفكار هي بالحري أفكار عارضة من جهة ولا ينبغي لها الدخول في نطاق بحثنا هذا ، فهي تصورات عامة للحق ، للمصير البشري ، للأخلاق الخ ؛ ومن جهة ثانية لم تصل هذه الأفكار الى

شكلها الصحيح ؛ والحال فإن الشكل المنشود هو الشكل الفكري ؛ وان ما نجده معبراً عنه فيها يجب ان يكون الشيء الأخير ، الاساس المطلق ؛ وهذا ليس هو الحال بالنسبة الى الأفكار المزعومة التي تفتقر الى التباينات والعلاقات المتبادلة . وأما عند الهنادكة فإن كل ما يتصل بالفكر هو في حالة التباس قصوى .

I

ان ما ينبغي علينا اعتباره هنا باختصار هي ثانياً الأفكار التي تظهر في الدين ذاته كأفكار بدون غطاء رمزي . ففي الدين الهندوكي بوجه خاص نصادف تعابير صريحة عن افكار عامة جداً . ولقد قيل في هذا الصدد ان هذه الشعوب كانت تمكك فلسفة بالمعنى الدقيق للكلمة . وبالقول نجد في الكتب الهندوكية أفكاراً عامة مفيدة ؛ وهذه الأفكار تنحصر في نطاق المجردات كالوجود والولادة والزوال وتمثل حركة دائرية . ان صورة الفينيق Phénix مشهورة عالمياً (1) ، هي صورة ما يمينا ، فالمرت داخل ضمن الحياة ، والحياة تصبح موتاً ، والموت حياة ، والوجود يتضمن مسبقاً النفي ، والنفي يتضمن الإثبات ، الايجاب ، كلاهما ينقلب الى الآخر والحياة عموماً لا تكمن إلا في هذا النوع من الفعلية وهذا الجدل Dialectique - هاكم دور التمثلات الذي يتحرك فيه الفكر الهندوكي ؛ وما هذه الا أفكاراً عامة ، لكنها مجردة كثيراً ؛ والحقيقة انها لا تظهر الا عرضياً ، وهي لذلك ليست من الفلسفة بشيء ؛ لان الفلسفة لا تكون الا هناك حيث يغدو الفكر من حيث هو فكر اساساً وجذراً لكل الباقي ؛ وهذا لا يسري على هذه التمثلات .

ليست غاية الفلسفة فقط تكوين افكار من شيء ما اي ليست موضوعاً كائناً في الاساس كإمادة جوهرية ، مفترضة ، بل غايتها هي الفكر الحر ، الشامل بحيث يكون المضمون فكراً أولاً ، ومن ثم يكون الفكر هو الأمر الأول الذي به يتعين كل شيء (2) . ان الفلسفة هي الفكر الذي يفكر من تلقاء ذاته ، الكلي الذي يتعين تلقائياً . ولا ريب في اننا نجد لدى كافة الشعوب أفكاراً عامة حول الجوهرية ، ونجد لدى الاغريق مثلاً فكرة الضرورة المطلقة ؛ انها علاقة مطلقة ، كلية وتعين للفكر ؛ ولكن هناك مواضيع الى جانب هذا الفكر ، يفترضها في الحدس ولا يفصح عنها اذن الا بنسبة وصلة . ويرى الاغريق ان الضرورة لا تعتبر الوجود الحقيقي ، الشامل كل شيء . فمن الممكن ان تكون هذه الأفكار العامة ذات وزن ، ولكن يتوجب عليها أيضاً ان تتضمن دلالة الوجود ، الكائن المطلق ذاته ، وإلا فلا تكون من الفلسفة . اذن سترك جانباً افكار الفرس والصينيين وكذلك افكار الهنادكة ، نعني افكار الشرق برمتها .

(1) 3, I إضافة : وصلتنا من الشرق عموماً (XIII, 107) .

(2) 3, I إضافة : يجب التفكير بما هو مطلق في الفلسفة (XIII, 107) .

I

ان الافكار التي تستمد اصلها من الدين والكنيسة المسيحية لا تهمنا هي ايضاً . صحيح ان آباء الكنيسة كانوا فلاسفة كباراً وبيدين لهم ثمنو المسيحية كثيراً ؛ لكن فلسفتهم تنحصر داخل معتقد محدد سلفاً ، معطى ، يشكل قاعدتها . كذلك لا نلاحظ عند المدرسيين فكراً حراً يستمد اصوله من ذاته ، ويبني ذاته بذاته ، والمناواه بخلاف ذلك قائماً على افتراضات من كل نوع .

II

كذلك نجد في الدين المسيحي ، لدى الآباء والمدرسين ، افكاراً فلسفية ؛ اما افكار عميقة وتنظرية وهي لا تتناول الشروط الخاصة فحسب ، بل تتناول ايضاً طبيعة الله ذاته ؛ وان معرفة هذه الافكار ذات فائدة كبرى بالنسبة الى تاريخ العقائد ؛ لكنها لا تدخل في تاريخ الفلسفة . الا انه ينبغي النظر في شأن الفلسفة المدرسية والتوقف عندها اكثر من فلسفة الآباء . فالافكار الفلسفية النظرية هؤلاء اما انها تتسبب الى فلسفات أخرى ، موجودة لذاتها ، يجب ان تدرس في مكانها ، في شكلها الأول ، كالأفكار الأفلاطونية مثلاً في المرتبة التي وضعها فيها افلاطون ؛ ومن جهة ثانية ان هذه الافكار النظرية مستخلصة من المضمون النظري للدين بالذات ، المضمون الذي هو مرتكزه بالذات ، والذي ينتسب الى المعتقد ، والايان بالكنيسة (1) . ان هذا المضمون صحيح بالنسبة الى ذاته ، لكنه لا يستند الى ذاته ، الى الفكر كفكر ؛ وسرى لاحقاً ان جوهر الدين لا يمكنه ان يدرك بالفكر ، وانه عندما يسمى عقلاً انما يعتبر الدين عقله ، فيجعل المضمون النظري للدين سطحياً وثلاثياً بينما يعلن انه سيده وربّه . ان مضمون الدين المسيحي لا يمكن ادراكه الا بالتنظير . والحال اذا فكراً آباء الكنيسة من داخل العقيدة المسيحية بالذات ، من داخل الايمان المسيحي ، فان افكارهم ذاتها هي من اصل نظري سابق . ومع ذلك فان المضمون لا يستند الى ذاته ، وهو غير مبرر بالفكر نفسه ، لكن التبرير الأخير لهذا المضمون هو المعتقد السالف الذي اقامته الكنيسة وافترضته . والفلسفة المدرسية اكثر استناداً الى ذاتها ، ولكنها لا تتعارض بعد مع عقيدة الكنيسة ، بل تتوافق معها . وبشكل نسبي كان يفترض بالفكر ان يبرهن بنفسه ان الكنيسة كانت قد اقامت الحقيقة

(1) I, 3, إضافة : في الحقيقة ، انها ليست من الفلسفة ، الفلسفة كفكر كافٍ لذاته ؛ لكنها تعمل لحساب مثل يعتبر صلباً من قبل - سواءً لدحض الافكار ومقترحات أخرى ، او للمدافعة ضدها وبواسطة الفلسفة عن معتقدها الديني الخاص - ؛ وهكذا لا يتعرف الفكر الى نفسه ولا يقدم نفسه كشيء نهائي ، كانه الحدّ المطلق الذي يصل اليه المضمون ، كانه الفكر المتعين من الداخل (X III, 108) .

اليكم اذن ما اوردت قوله قبل الانتقال الى عرض تاريخ الفلسفة . فقد شدت بوجه خاص على نقطتين في العلاقات الأخيرة بالفلسفة . كانت النقطة الأولى تتناول العنصر الشكلي ، الفكر الشخصي عموماً في العلوم الطبيعية وفي الفلسفة الشعبية ؛ وكان الشكل مشتركاً بينهما وبين الفلسفة : لكن تطور المضمون ، تطور المادة لا يستمد اصله من الفكر . ولكن من مكان آخر في الطبيعة ، الشعور ؛ وغالباً ما يؤخذ الحس المشترك كعميار ايضاً (كما في الفلسفة الايكوسية مثلاً) . والنقطة الثانية متصلة بالجواهر الذي يملكه الدين بوجه خاص شراكة مع الفلسفة . ويفتقر هذا الجوهرى الى الشكل الفكرى ؛ اذن لا يبقى امام الفلسفة سوى الجوهرى في شكله الفكرى .

فمن جهة ، كانت غاية هذا العرض فصل الفلسفة عما هو مقرب منها ، حقاً ، لكنه لا ينتسب الى الفلسفة ولا الى تاريخها ، ومن ثم الإشارة والتنبيه في هذه المواد المتقاربة الى اللحظات والفترات التي تتعلق بمفهوم الفلسفة ، حتى يتخلص هذا المفهوم منها ؛ زد على ذلك ان اللحظات هذه موجودة في هذه المواد بشكل لا واع ، جنيفي وبدون تناسق ؛ وهذه اللحظات هي التي سنتناولها الآن . لقد كان أحد تلك المجالات المتقاربة مجال العلوم الخاصة التي يمكنها الانتساب الى الفلسفة لأن فيها تتم الرؤية والتفكير ذاتياً وتلفائياً ، فنكتب عليها ونحن نلاحظ ونحكم ونفكر ، ونحيط بها بأنفسنا ، ونعتبر هذا التطبيق وهذا الفهم وهذا الاقتناع المترتب على الاسباب بمثابة الدرجة الأخيرة . وفي المجال الثاني كان الدين ، المضمون ، يشكّل القرابة ؛ لأن الدين يشارك الفلسفة بالمواضيع الكلية التي تهتم الروح ، لا سيما موضوع الله . فمب جهة تتعلق القرابة اذن بالشكل ، ومن جهة ثانية بالجواهر . ولقد استبعدنا هذين المجالين لأنها لا يشتركان مع الفلسفة الا بالشكل أو الجوهر - فهما وحيداً الجانب . فالفكر المستقل في المجال الأول لا ينتمي الى الفلسفة لأن مضمونه ليس عاماً البتة ، ولأنه ليس الا فكرياً شكلياً وهذا شكل ذاتي ؛ وأما المجال الآخر الذي تعتبر قرابته مع الفلسفة من النوع الموضوعي فلا يمكن اعتباره من الفلسفة لأن لحظة الفكر الشخصي ليست أساسية فيه . ان مضمون الدين ، حقيقته ، موضع اعتبار وتمثل واعتقاد . والاقتناع لا يتوقف في هذه الحالة على الفكر الحر ، المنتشر بذاته . فالمجال الثاني يفتقر الى اللحظة الأولى .

إننا نرى بذلك ما يشكل عموماً ماهية الفلسفة ؛ فهي تستلزم بالتالي اللحظتين معاً ، وحدتها ،

تداخلها المتبادل . واننا نرى في التاريخ من جهة الايمان بمضمون الدين الذي يكون شكله اسطورياً مصوراً تارةً ويكون تاريخياً تارةً أخرى ، ومن جهة ثانية نرى حركة العقل ، نشاطه لمعرفة طبيعة الروح ، نعمتي الفكر ، لكنه فكر غارق في المادة المتناهية . ان ما ينقسم إلى جزئين في الوعي العادي انما توحدُه الفلسفة ، وبذلك توحد أحد الحياة واليوم المستهل ، المتفتح - الأحد يوم بكرس الانسان مشاعره للأبدى ، فيتصل بالالوهة ويجعلها تستوعبه هو وفرديته وفعالتيه ، متخلياً عن ذاته بكل تواضع - والنهار الطالع حيث يكفي الانسان ذاته - يكون سيد نفسه ، ويفرض فوائده ويقول بمقتضى الغاية التي ينشدها . لكن هذين الاتجاهين ، احدهما يتجه نحو الأبدى والأخر نحو الأرض ، بواسطة شكل الفكر الحر ، انما يخلقان مضمونها بذاتها ، وهذه هي غاية الفلسفة .

3) فصلُ الفلسفة الشعبية عن الفلسفة (

كذلك لا بد من ذكر عامل ثالث يبدو موحداً في ذاته العاملين الآخرين ، وبه تتصل الفلسفة بالمرءة الوثقى ، هو عامل الفلسفة الشعبية . انها تتناول اولاً مواضيع من النسق الكلي ، الله والعالم ، وتدأب على اكتشاف القوانين العامة في ما هو خاص ، وبالتالي تلم بأحدى اللحظات ، بالكلي . لكنها في المقام الثاني تمثل اللحظة الأخرى ، الفكر ايضاً ، الذي ينتشط لمعرفة هذه المواضيع . وان ما يجب ان ينتصر هنا بوصفه الحقيقة انما ينبع من الادراك . فهي اذن تجمع اللحظتين المشار اليها سابقاً . ولكن ينبغي علينا ايضاً استبعاد هذا النوع من الفلسفة . وبالاجمال يمكن الاستشهاد هنا بأعمال شيشرون . انها نوع من الفلسفة التي لها مكانتها ، التي يمكنها ان تنتج جمالاً وروعة ؛ هي فلسفة إنسان مثقف اكتسب خبرة واسعة في الحياة وفي مشاعره وتأمل فيها، ولاحظ ما يحدث في العالم ، وعرف ما له قيمة ، وما ينظر اليه كأنه الحقيقة والذي يقدم للانسان رضى حقيقياً - انسان بروحية مستنيرة قال رأيه في الامور الانسانية والشؤون الروحية البالغة الأهمية (1) . ومن جهة ثانية يمكننا ان نضع ايضاً في هذه المجموعة الصوفيين والرايين الذين افصحوا عن رؤياهم ، عن حبهم الخالص وخشوعهم العميق ؛ لقد قاموا بتجارب في أقاليم الاحساس العليا ؛ ويمكنهم ان يحيطونا علماً بما رفعهم الى مصاف هذا الخشوع ويمكن لوصفهم او تصويرهم ان تكون له مضامين من اعمتق واهم ما يمكن ، كما هو مثلاً حال كتابات باسكال Pascal الذي اعطى السدليل في الفكر Pevsées عن آراء بالغة العمق . ولكن هذه الأعمال الذي تبدو جامعةً اللحظتين معاً انما تفتقر الى شيء ايضاً . فلو نظرنا الى ما تشده كتابات شيشرون في الواقع نرى انه ما رسخته الطبيعة ورسمته في الانسان (2) وانه يرتكز على غرائز واهواء الخ .

(1) I, 3 ، إضافة : على هذا سيكون ذا قيمة كبيرة .

(2) I, 3 ، إضافة : يبدو شيشرون كريماً جداً في هذا الصدد (110, XIII) .

كذلك يتحدث المحذوثون عن الغريزة ، الغريزة الاخلاقية ، الشعور بالحق ، بالواجب الخ . ويقال إن الدين يقوم على الشعور ، اي على ما هو ذاتي وليس على ما هو وضمي ؛ وان وعي الانسان المباشر لله هو الأمر الأخير ، السبب النهائي . ويرى شيشرون ان حق الناس يقدم على الوفاق ، التوافق الضمني بين الشعوب Consensus gentium ولا ريب ان هذه الدعوة الى الاجماع الكلي غالباً ما يتم استبعادها في الفلسفة الجديدة من هذا النوع لأنه ينبغي على كل فرد ان يعتمد على نفسه ، ان يرتكز على ذاته . وهكذا يرد كل شيء الى الشعور ، الى ما يشعر به كل فرد على الفور . يضاف الى ذلك ان ما يتجلى ويظهر انما هي الأسباب ، الدلائل التي تستند محمداً في نهاية الأمر الى شيء فوري ، مباشر . اذن لا مناص في الفلسفة الشعبية من فكر شخصي ، من اقتناع ومضمون مستخلصين من ذاته . ولكن لا بد لنا ايضاً من استبعاده من الفلسفة كما سبق القول ؛ لأن المنهل الذي تنهل منه هو المنهل ذاته الذي نهلت المجالات الأولى المتقاربة ؛ ففي المجال الأول كانت الطبيعة والتجربة هي المنهل ، وفي المجال الثاني كان الروح ، ولكن المضمون كان معطى ؛ وكانت السلطة هي المورد الذي كان يترامى للوعي . وكذلك في هذا المجال المتقارب الثالث كانت السلطة هي المورد ، وهي في الحقيقة السلطة الطبيعية ، الداخلية ؛ إنها القلب ، عواطفنا ، غرائزنا ، استعدادتنا ، نعتي وجودنا الطبيعي ، ذاتنا ، أننا في شكلها المباشر ، القوة الداخلية التي تقودنا الى الله . وهكذا ، هنا ايضاً ، يرتدي المضمون ، الله ، الحق ، الواجب ، الخ . وجهاً ما يزال طبيعياً . وبالتالي كل شيء موجود في شعوري ، ولكنه ضمني فقط ؛ كذلك في الاسطورية يوجد المضمون كله ، ولكنه في الحالتين موجود في صورة ليست هي الصورة الحقيقية . واذا كان المضمون لا يرتكز الا على الشعور فإنه يرتدي عند هذا الانسان هذا الشكل وعند ذلك شكلاً الآخر ، وبالتالي فإن الذي يقرره الاحتمال الذاتي . وهكذا لا يمكن التسليم بالمضمون في الفلسفة ، فهو يفتقر الى شكل الفكر . ان قوانين الدولة ومعتقدات الدين هي هذا المضمون ، وذلك كما هو محمّد وكما يصل الى الوعي بطريقة احسن تحميلاً لأن هذا التعيين يزيل الاعتبار والاحتمال الذاتي . اذن هذه الطريقة في التفكير ملغاة في الواقع من اصلها .

ج - تقسيم عام لتاريخ الفلسفة

قلنا إن الفلسفة كانت الفكر ، العام ، الذي يكون موضوعاً له أيضاً ؛ وبالتالي ليس مضمونُ الفكر الفلسفي ذاتياً فقط ، بل يتضمن الوجود برمته أيضاً . والحقيقة انه بإمكاننا أولاً التذكير بأن العام غير متناو ، ولا بدله من ان يكون متعيناً بدقة او بالحرى انه يتعينُ بذاته ؛ وسيتبينُ تاريخُ الفلسفة كيف تتجلى التعينات شيئاً فشيئاً في العام المجرد ، وكيف تتعينُ هذه العمومية بذاتها أكثر فأكثر واعمق واعمق . ان هذا التعين سيكون أولاً موقفاً فقط ، كما هو الحال عند اللذين بالنسبة الى جوهر العالم ، المطلق ، القديم الذي جرى تعيينه كواحد . ويأتي ثانياً العام المنظور اليه ليس فقط كشيء متعين ، بل كشيء يتعينُ ذاتياً (ليس فقط كشيء متعين ، كواحد) . وهذه الماهية العينية ، هذا التعين الملموس للعام ، هي التعين الأرفع والأصح للعام او على الأقل بدايته . اذن جوهرُ الفلسفة وشكلها هما العام . ويمكننا الاكتفاء مؤقتاً بهذه الماهية .

ان ما يهتَمنا ثانياً هو السؤال التالي : اين تبدأ الفلسفة وتاريخها ؟ هذا ما سنحاول تحديده الآن بعدما استبعدنا ما جرى تفريره من ماهية الفلسفة وما جعل محمداً لها .

I . بداية تاريخ الفلسفة

II

اليكم السؤال من الآن فصاعداً ؛ اين يجب ان يبدأ تاريخُ الفلسفة ؟ ان الجواب جرى تضمينه مباشرة في ما تقدم . ان هذا التاريخ يبدأ هناك حيث يبلغ الفكر في حريته مرتبة الوجود ، عندما يتحرر من الطبيعة التي كان منغمساً فيها فيخرج من وحدته معها ؛ عندئذ يتكوّن الفكر لذاته ؛ ويعود الى ذاته فيمكثُ بالقرب من ذاته (bei sich) .

I

هاكم وفقاً لما قيل الجواب العام ؛ تبدأ الفلسفة هناك حيث يكون الفكرُ معتبراً لذاته ، كالعام ،

الموجود المشتمل على كل شيء ، او حيث يكون الموجود (das seinde) منظوراً اليه في شكل علم ، حيث فكّر الفكر ، العلم المفكر بذاته كالوجود الحقيقي يتجلى ، او حيثما يكون العالم ماثلاً في شكل الكلية ، الشمولية .

3، I

- ان البداية الفعلية للفلسفة يجب ان تستتب هناك حيث لا يعود المطلق موجوداً كتمثل ، وانما حيث يكون الفكر الحر - الذي يفكر فيه المطلق فقط - مدركاً لفكرته ؛ نعني الوجود (حتى امكان وجود الفكر) الذي يعترف الفكرُ به كجوهر للأشياء ، كالشمولية المطلقة والجوهر الملازم للكل ؛ - وهو يدرك كفكر ، حتى لو كان ذلك وجوداً خارجياً . هكذا لا يعتبر الوجود اللطيف ، غير الملموس الذي تصوّره اليهود إلهاً - كل دين هو تفكير - لا يعتبر موضوعاً للفلسفة ؛ وعكس ذلك القضايا مثلاً : ان جوهر او مبدأ الاشياء هو الماء ، او انه النار ، او الفكر .

1827. X 1. 13

III

ان السؤال الأول الذي يطرح نفسه هو : أين يجب علينا البدء بتاريخ الفلسفة ؟ إنه يبدأ هناك حيث يتجلى الفكرُ في ثقافته ، حيث يكونُ عاملاً ، حيث تكون هذه الثقافة ، هذه الشمولية هي الأساس ، الحق ، المطلق ، جوهر كل شيء ؛ وان المنطق هو العلم الذي يكون موضوعه الفكر للمحض ، العلم . ولا ريب اننا اعتدنا عموماً على ان لا نعتبر في المنطق سوى الفكر الذاتي ، الفكر في صورة التفكير الواعي ؛ فتتخيل ان الفكر ليس له قيمة الا فيما يتعلّق بالموضوع . ولا ريب ان موضوعنا في الفلسفة هو الفكر أيضاً ، ولكن ليس الفكر من حيث هو شيء ذاتي من حيث هو نشاط داخلي فحسب ، بل موضوعه الفكر في حالته الموضوعية ، العامة ؛ وهكذا فان الفكر والشمولية هما كلٌّ لا يتجزأ . فلذا رغبنا في ان نعرف كيف يتكوّن شيء ما ، وكيف هو حقاً ، فإننا نفتكر فيه ، ونتتبع أفكاراً في موضوعه ، ونعترف بجوهره ، بشيء علم فيه . ان انتاج الفكر معناه الاعتراف بالجوهر . انه توسط فكري علم - غايته الجوهر . حتى ان الأفكار في الفلسفة تعتبر بمثابة الجوهر ؛ وتستبعد الحقيقة في شكلها الاسطوري ، شكل التمثل الحسي للجوهر . كذلك فان الدين لا يحيط بالحقيقة في شكل فكري محض ، بل يحيط بها أساساً في الشكل التمثلي . اذن تبدأ الفلسفة هناك حيث يصل الجوهر الى الوعي في صورة فكر محض ؛ هذا هو الحال في العالم الاغريقي .

II

من الوجهة التاريخية يتعلّق ظهورُ الروح هذا بازدهار الحرية السياسية ؛

والحرية السياسية ، الحرية في الدولة تبدأ هناك حيث يشعر الفرد بأنه فرد ، ويشعر الذات بأنه ذات وسط العامة ، او هناك حيث يظهر وعي الشخص ، وعي الانسان بأن له في ذاته قيمة لا متناهية - عندما اطرح نفسي على نفسي ، ويكون لي قيمتي بذاتي فقط . وان التفكير الحر في الموضوع ، الموضوع المطلق ، العام ، الجوهري ، يكمن هنا أيضاً . ان الافتكار هو التعميم ؛ والتفكر معناه اذن التعيين الذاتي بنحو عام ، معرفة الذات كشيء عام - علمي بأني شيء كلي ، لامتناه - او أيضاً الافتكار بالذات ككائن حر قوامه بذاته . ان لحظة الحرية السياسية ، العملية كائنة هنا . كما أن الفكر الفلسفي يتصل بالحرية السياسية من حيث انها تظهر أيضاً كفكر للموضوع الكلي ؛ ان الفكر يتعين كفكر عام ، يعني :

(أ) انه يجعل من العام موضوعه او انه يعمم ما يكون موضوعاً ، وهو يعين الطابع الخاص لاشياء الطبيعة كما تكون ماثلة في الوعي الحسي ، تعييناً عاماً ، بوصفه فكراً ، فكراً موضوعياً . انه ما يكون موضوعياً ولكن كفكر .

(ب) اليكم التعيين الثاني ، اعني انني اعترف بهذا العنصر العام ، اعني ان الفكر يعرف ، ان هذا يحدث . ان هذه الصلة الوطيدة التي تعرف وتعلم ، عموماً ، لا تظهر إلا بقدر ما يظل هذا الشيء الموضوعي موضوعياً بالنسبة لي ، ويقدر ما أتمسك به وابقه كذلك بالنسبة لي . انني افكر بهذا الشيء ، وهو في هذا النطاق شيئي ؛ وهو وأن يكن فكري فهو مع ذلك الكلي المطلق بالنسبة لي ؛ ويقدر ما يكون هذا الشيء حاضراً موضوعياً ، أكون أنا شخصياً مفكراً بنفسي فيه ، أكون أنا نفسي داخلاً في هذا اللامتناهي وأكون وعياً له في الوقت نفسه . هكذا أحيط بالوجهة الموضوعية ، كما أحيط في الآن ذاته بوجهة المعرفة وأتمسك بهذه الوجهة . ان في ذلك يكمن الرابط العام الذي يوحد الحرية السياسية مع ظهور حرية الفكر .

ان هذا التعيين العام هو هذا التعيين المجرد لبداية الفلسفة ، لكن هذا التعيين الأخير هو في الوقت نفسه تعيين تاريخي ، هو الشكل الملموس لشعب ما يكون لمبده هذا التعيين ، وبالتالي يشكل مبنؤه ويكون وعي الحرية . ان شعباً كهذا يؤسس وجوده - هنا على المبدأ هذا . ولا قوام لدستور

شعب ما ، ولا لتشريعته وحياته بأكملها إلا بالطريقة التي يتصوّر الروح بها ذاته ، الأ في المقولات التي يتعرّف بواسطتها الى نفسه . والحال ، عندما نقول : ان ظهور الفلسفة يستلزم وعي الحرية ، انما يترتب على ذلك ان الفلسفة تتطلب شعباً يقوم وجوده على هذا المبدأ ؛ وبهذا الهدف نسأل عما يكون الفكر بالنسبة الى هذا الوجود ذاته ، بالنسبة الى ذاته ، نعني ان الروح يتفصل عن العنصر الطبيعي ، وانه لم يعد منغمساً في المادة ، في الحدس ، في المشيئة التي هي طبيعة . اذن الشكل الذي يسبق هذه الدرجة يكون ، بمقتضى ما سبق قوله ، هو وحدة الروح والطبيعة . وبما ان هذه الوحدة قديمة فإنها لم تكن الوحدة الحقيقية في البداية . وينخدع جميع اولئك الذين يعتبرون وحدة الروح والطبيعة كأفضل موقف للوعي . والحري القول ان هذه الدرجة هي الأدنى ، الأقل حقيقةً ، فهي ليست من نتاج الروح ذاته . وهذه حالة الشرق ومواقفه بوجوه عام . ولكن الشكل الأول لوعي الذات الحر الروحي ، بعد بداية الفلسفة ، انما نجده لدى الاغريق .

سنقدم بعض الشروحات حول الشكل البدائي عموماً .

II

اذن في التاريخ تظهر الفلسفة هناك حيث تتوفر الدساتير الحرة . فنلاحظ الشرق أولاً . ففي العالم الشرقي ليس من السوارد الكلام عن الفلسفة بالمعنى الدقيق للكلمة ؛ لانه للاشارة الوجيزة الى طابعها يرتفع الروح كثيراً في الشرق ، ولكن الشرط ، الوضع هو ان الذات ، الفاعل ، الفرد ليس شخصاً ، ولكنه موجّه لكي يتلاشى في الموضوع . وان ما يسود هنا هو العلاقة المادية الجوهرية . والمادة ممثولة فيه اما كشيء فوق الحس ، كفكر ، واما على نحو اكثر مادية . ان شرط الفرد ، الخاص ، هو ان يكون سلبياً فقط بالنسبة الى الجوهري . وان ارفع نقطة يمكن ان يبلغها فرد من هذا النوع هي السلام الأبدي الذي يكمن فقط في كون الفرد ينعدم في المادة ، والوعي يتلاشى ويمحي ، ومن ثم ينعدم الفرد ، وكذلك يزول الفرق بين المادة والذات . والشرط الأعلى هو اذن حال اللاوعي . اذن طالما أنّ الأفراد لم يبلغوا هذا الخلاص ، السلام ، وما يزالون موجودين وجوداً دنيوياً فإنهم يكونون خارج هذه الوحدة بين الجوهري والفرد ؛ ويكونون في الشرط ، التعمين الذي هو شرط الحرمان من الروح ؛ انهم يفتقرون الى الجوهر ؛ ومن حيث الحرية السياسية فإنهم محرومون من الحقوق . اذ ليس للارادة هنا أي شيء جوهري ، وانما هي متعينة من جراء الاعتياد والعرض في الطبيعة (كالتبقات المغلقة مثلاً Castes) ؛ - هذه حالة

تفتقر داخلياً الى الوعي .

هذا هو الشرط الاساسي للطبع الشرقي . فالمادة الجوهرية هي وحدها ايجابية ؛ والفردى هو ما يكون بدون جوهر ، ما يكون عارضاً ؛ ليس هناك حرية سياسية ، حق ، اخلاق حرّة ، وعي محض ، فكر ؛ وحتى يظهر ذلك كله ، لا بد من بروز الذات كوعي في مواجهة المادة الجوهرية وبالتالي يتم الاعتراف بها على هذا النحو . ان العلم بذاته غير موجود في الطابع الشرقي . الذات غير موجودة فيه لذاتها وليس لها بذاتها أية قيمة في وعيه الذاتى . لا شك ان الذات الشرقية يمكن ان تكون عظيمة ، كريمة ، سامية ؛ ولكن النقطة الرئيسة هي ان الفرد ليس له حقوق البتة وان ما يفعله بنفسه هو من تعيين الطبيعة او الاعتباط . فليس الكرم وسمو النفس واعظم الاستعدادات لدى الشرقي الا من صنيع الخاطر وبالنتيجة من صنيع المصادفة . هناك غياب للحق والأخلاق اللذين يتعيّنان موضوعياً ، وضعياً ، ويجب على كل فرد احترامهما ، واللذين لهما قيمة بالنسبة الى كل فرد ، وبهما يتم الاعتراف بكل شخص . وعندما يتحرك الشرقي يتمتع بامتياز الاستقلال التام ، اذ ليس هناك شيء محدّد ومتعيّن . وكلما كانت مادته الجوهرية حرّة وغير متعيّنة ازداد استمتاعاً بالشوائب والاستقلالية . كذلك قلماً تتميز هذه المادة الحرّة وكذلك قلماً تتميز حرّيته بطابع الموضوعية الذي يكون صالحاً للجميع عموماً . ان ما يشكل عندنا الحق ، الاخلاقية الاجتماعية ، الدولة ، موجودة هناك في شكل جوهرى ، طبيعى ، أبوي ، نعني بدون حرية ذاتية . كذلك غير موجودة الأخلاق او ما نسميه الوعي . ان هذا الشرط هو نظام طبيعى فاسد يتقبّل الأسوأ والأشرف جنباً الى جنب . وهناك يحتمل الاحتمال المرتبة العليا .

I

قلنا اننا وجدنا وحدة الروح والطبيعة أولاً . فما معنى هذا بشكل أدق ؟ ان الروح هو وعي ذاتي ، وهذه الصفة ، وعي للأغراض ، للغايات الخ . اذن هو وعي يتملّ بريد ويرغب . وطلما ان الوعي موجود عند هذه الدرجة ، فإن مجال تمثله وكذلك مضمون إرادته يكون متناهياً ؛ إنه اذن شيء متناو . ان شرط الروح الغارق في الطبيعة يتضمّن بذاته مباشرة تناهي العقل والارادة . هوذا تعيين الشرق ؛ فلا بد من معرفته حتى لا تعتبر هذه الوحدة بمثابة الحالة الأكمل ؛ انها حالة التناهي الأعظم . وبالتالي ما هي الأهداف التي يمكن ان ينشدها وعي من هذا النوع ؟ ما تزال هذه الأهداف

هنا بدون اي شيء علم في ذاته . فاذا طلبت الحق ، الأخلاقية الاجتماعية ، الخير ، إنما تتطلب شيئاً عاماً ؛ لأن الحق ، الأخلاقية الاجتماعية الخ . هي امور عامة ، أهداف لم تعد من الخواص الطبيعية . ولا مناص للدادة من الارتكاز على طابع العمومية هذا . فاذا كان لشعب ما قوانين مؤسسه على الحق ، فان العلم يغدو موضوعاً في هذه الحالة ؛ وهذا يفترض ان الفكر قد توطن . ان شعباً كهذا ينشدُ أموراً عامة ويفتكر بها . واذا تطلبت الارادة العام فعندئذ تبدأ بالتححرر لان الارادة العامة تتضمن علاقة الفكر (نعني العام) بالعام . وهكذا يكونُ الفكرُ ، الروح في ذاته ، حراً . فمن ينشد القانون ينشدُ حرّيته . فالشعب الذي يريد ان يكون حراً ، يلحقُ رغباته وغاياته الخاصة ومصالحه بالارادة العامة ، نعني بالقانون . وبخلاف ذلك ، عندما لا يكون موضوع الارادة عاماً ، يترتب على ذلك وجهة الحرية تكون غير موجودة بعد ؛ فاذا كان ما نزيد موضوعاً خاصاً ، تكون الارادة متناهية ؛ ويدخل تنامي الارادة هذا في طبع الشرقي . ان حرية الارادة لا تبدأ الا هناك حيث يغدو الفكر حراً لذاته ، حيث يتحقّق ما هو عام . والخلاصة ان الطبع الشرقي ، الروح المستغرق في الطبيعة ، المنظور اليه من زاوية الارادة ، هو طبع مُلحقٌ بالمتناهي .

إن الارادة ترغب في ان تكون متناهية ، فهي لم تترك ذاتها بعدُ كرادية عامة . عندئذ لا يوجد سوى طبقة مغلقة من الاسباد وطبقة أخرى من الخدم ، إنه مجال الاستبداد ؛ وحين يُعبّر عن ذلك بحدود شعورية إنما يعني ان الخوف هو المقولة السائلة . وطالما ان الروح المستغرق في العنصر الطبيعي لا يكون حراً لنفسه بعدُ ، لكنه ما يزال واحداً مع الخاص ، مع هذا المتناهي وما يزال مشوباً به ويكون واعياً انه يستطيع ادراك ذاته على هذا النحو ، فإن هذا المتناهي يكون قابلاً للتخطم ويمكنه ان يطرح نفسه كتنقيص . ان هذا الشعور بالنفي ، الشعور بأن شيئاً لا يمكن استتبابه في الانسان . وبالتالي لا يمكن استتباب الانسان نفسه .- هو بوجه عام الشعور بالخوف . وعلى العكس تكمن الحرية في عدم البقاء في المتناهي ، تكمن في الوجود لاجل الذات ، في وجود لا متناو ذاتياً ؛ وهذا ما لا يمكن انتقاده .- ان ما يسود في الشرق هو اذن الخوف والاستبداد . ان الانسان يخاف ويهاب ، او انه يسود بفعل التخويف ؛ فهو اذن خادم او سيّد ؛ والاثنان يقفان عند الدرجة نفسها ، فليس الفرق بينها إلا فرقاً شكلياً ولا يمكن الا في تفاوتات القوة والطاقة والارادة . ان ارادة السيّد تتوقف على مصلحته الخاصة ؛ ويمكنه ان يرغب في التضحية بكل ما هو متناو في سبيل مصلحته الخاصة . وبما ان هدفه متناو ، فان ارادته تكون عارضة ؛ اذن مشيئة السيّد مرتمجة لانها وهي المتضمنة في اهداف متناهية ، لا تتحرك الا بواسطة التخويف والترهيب . اذن الترهيب بوجود علم هو المقولة السائلة في الشرق .

للدين في الشرق نفس الطابع بالضرورة ؛ فلحظته الرئيسية هي الخوف من الرّب الخوف من السيّد ؛ وهو لا يستمد اصله من هذا الخوف فحسب ، فهو علاوة على ذلك لا يخرج منه ، لا يتركه .

« رأس الحكمة مخافة الله » يقول الكتاب (1) ؛ هذا صحيح ويجب على الانسان ان يعرف الخوف ، ان يشعر به ويعانيه . ولا بد له من ان يعرف غايات تناهية في تعيين المتناهي ، في النفي ؛ وكذلك لا بد له من ان يتخطأها ويتجاوزها ؛ واذا تخلل عنها كغايات أخيرة ، فإنه لا يعود مرتبطاً بالنفي ، بل يغدو متحرراً من الخوف ؛ وعندئذ لا يعود فيه شيء من الممكن انتقاده . ولكن اذا لم يكن الخوف هو البداية فحسب ، وإنما هو الحد ، اذا كان هو المقولة السائدة ، عندئذ يستتب شكل الاستبداد ، العبودية . وعندئذ سيرتدي الدين هذا الطابع أيضاً . وبالتالي على قدر ما يكون الدين مُرضياً سيكون هو نفسه متناهيّاً في هذه الدرجة ، اي داخلاً في العنصر الطبيعي . فمن جهة يجري شخصية قوي الطبيعة لدى الشعوب الشرقية وتمجيدها ؛ ومن جهة ثانية ، اذا كان الوعي مرتفعاً الى فوق بالمهله اللامتناهي ، صار الخوف من هذه القوة هو التعيين الرئيسي بحيث يعلم الفرد انه ليس أمام الخوف إلا عَرَضاً . ان هذه الحالة المائلة في التبعية للمتناهي والبقاء والانغماس فيه ، يمكنها ان ترتدي شكلين ويلزمها الانتقال من طرف الى آخر . وبالتالي فإن المتناهي الموجود لاجل الوعي ، يمكنه اتخاذ شكل المتناهي كمتناو ، ولكنه يرتدي من جهة أخرى شكل اللامتناهي الذي لا يكون سوى تجريد (لامتنه مجرد) مشابه للمتناهي لهذا السبب ، ولا يكون الامتتاهياً بالذات . وكما تنتقل عملياً من الارادة السلبية (العبودية) الى التقيض الأقصى ، الى أعظم طاقات الارادة ، الى أعظم قوى الاستبداد الذي يعتبر اعتبارياً صرفاً ، كذلك نجد في الدين الانقياد وراء الحساسية البالغة العمق والفظاظة ، حتى في العبادة ، ونجد من جهة ثانية الهرب الى التجريد الأرفع والأشد فراغاً ، ومن ثم في النفي المحض ، العدم - الأسمى القائم على التخلي عن كل العيني . وغالباً ما يحدث لدى الشرقيين ، ولا سيما الهنداكة ، انهم يدفعون هذا التجريد الى أقصاه ، فيقضون مثلاً عشر سنوات في ممارسة التوبة دون اية فائدة روحية أخرى سوى التلذذ العابت بتعذيب الذات ، وجعلها غير حساسة بأي عذاب ؛ او انهم يقضون اعواماً دون التفكير بأدنى فكرة ، دون أي اهتمام ، وبلا وعي ، يتأملون العالم من رأس أنوفهم ، فيغرقون في هذا التجريد الحميم جداً ، في هذا الفراغ الكامل ، في صمت الموت هذا ؛ وعندئذ لا يوجدون إلا في الحدس الداخلي الفارغ ، في التمثل المجرد كلياً ، في العلم التجريدي الخالص ، ولكن هذا التجريد ، من حيث هو سلمي محض ، يعتبر متناهيّاً كلياً في ذاته ؛ اذن هذا المجمل أيضاً الذي يعتبر سامياً إنما يعود الى مبدأ التناهي . وليس هنا للمجال أبداً للحرية ، للفكر الحر ، وإنما هو مجال الإرادة الاستبدادية ، العرضية ، الاعباطية ، التي تواجهها الارادة الاشد انسلاياً - معرفة تناهي الغايات التي بوصفها متناهيات تخضع لغايات متناهيات أخرى . ان المستبد يتخذ الأفكار التي تأتيه - احياناً يفعل الخير ليس كقانون . بل وفقاً لعشوائيته . ولم ترتفع الحرية الآ في الغرب فقط ؛ ففيه يعود الفكر الى ذاته ، ويصبح فكراً شمولياً ، وبالتالي يغدو الكلي هو

(1) الاناشيد ، CKI ، 10 .

II

الخلاصة انه لا يمكن ان يكون هناك معرفة فلسفية ؛ لانها تستلزم الوعي ، ووعي الجوهر ، نعني ما هو كلي ، كما افترق به ، كما اطوره في ذاته ، وكما أعينه بحيث اجد في المادة الجوهرية تعيينا في الخاصة واجد نفسي فيها ذاتياً او ايجابياً . ان التعيينات ليست ذاتية فحسب ، وبالتالي ليست مجرد آراء ، ولكن بقدر ما تكون افكاري تكون موضوعية ، جوهرية .

اذن ما هو شرقي يجب استبعاده من تاريخ الفلسفة ؛ ولكنني بوجه الاجمال سأعرض بعض الاشارات لا سيما بخصوص الهند والصين . عادة كنت اتجاهل ذلك كله ، ولكنني منذ امد قريب وجدت نفسي مقدماً على النظر فيه . ففي الماضي كانت تمجد الحكمة الهندية دائماً وكانت تثار حولها ضجة كبرى ، وذلك دون ان يعرف لماذا بالفعل . واليوم صرنا أكثر اطلاعاً وصار ما نعرفه متطابقاً مع الطابع العام . ولكن لا يكفي ان نعارض تلك المدائح الفارغة بالمفهوم العام ، بل يجب اذا أمكن اليوم البدء تاريخياً .

ان الفلسفة بمعناها الدقيق تبدأ في الغرب فقط ؛ الروح يعود الى ذاته ، يغوص في اعماقه ، يطرح نفسه حراً ، حراً لذاته ؛ اذن في الغرب فقط يمكن وجود الفلسفة ، ولا نجد دساتير حرة الا فيه أيضاً ؛ ان الخلاص واللاتناهي الغربيين يتعيّنان بالنسبة الى الفرد بحيث انه يظل في ما هو جوهرية ، فلا ينخفض ، ولا يكون عبداً ، تابعاً للمادة ، مصيره العدم .

I

في اليونان ارتفعت حرية الوعي الذاتي ؛ وفي الغرب نزل الروح الى نفسه ؛ وفي البهاء الشرقي يحي الفرد ؛ فهو ليس إلا انعكاساً للمادة الجوهرية . وفي الغرب صار هذا النور صاعقة الفكر ، فسقط على نفسه ، ومن هناك انتشر ونخلق لنفسه على هذا النحو علله من الداخل .

لقد رأينا انه في مبدأ عام مشابه يرتبط التكوين التاريخي والفلسفة بالرباط الأوثق . اذن لا بد للتعينات ، للحظات التي تشكل الرابط الموحد بين الفلسفة والواقع ، من ان تُعبر باختصار وسرعة .

قلنا ان في اليونان بدأ عالم الحرية . واساس الحرية هو ان الروح مفكر بذاته ، وان الفرد يجذب في خصوصيته حدس ذاته كفرد كلي ، وان في فرادته يعلم انه كلي ، شمولي ، وان وجوده يكمن في كونه كُلاً في الكل . ان كيانه هو كليته ، وكليته هي كيانه . ان الكلية هي هذه العلاقة بالذات التي تكمن في عدم الوجود بالقرب من شيء آخر ، غريب ، في ان لا يكون جوهره في شيء آخر ، بل تكمن في ان يكون قريباً من ذاته - ان يكون وجوده كلياً بالقرب من ذاته ، ذات الكل . - ان هذا الشرط للوجود القريب من الذات ، هو لا تنامي الأنا - الشخصية ، ويشكل هذا التعمين للحرية الكائن بالنسبة الى الروح الذي يكتنه ذاته ؛ انه على هذا النحو ولا يمكنه ان يكون بشكل مختلف . فعلم الانسان بانه حر هو ايضاً وجود الشعب ؛ ويعجب هذا العلم يقيم لنفسه علله وقوانين حقوقه واخلاقته الاجتماعية وكل بقية حياته . على هذا النحو يعلم انه كلياً جوهرياً .

ان مثلاً بسيطاً يكفي لتبيان ماذا يعني ان يكون هذا العلم الذاتي بالحرية بمثابة الوجود للشعب . فنحن نعلم ان الفرد حر، شخصياً حر؛ ونعترف وجودنا من هذه الزاوية فقط وهي ان الشرط الاساسي هو الحرية الشخصية ، وانه لا يوجد شيء يمكنه ان يطله وان لا يعترف به ، فهذا العلم هو كيانه ، وجودنا . ولنفترض في اوربا ان سلطاناً يتصرف عشوائياً فيخطر على باله استبعاد نصف رعيتيه ، فإن وعينا سيقول لنا ان هذا لا يمكن حدوثه إلا اذا استعمل القوة الأعظم . ان كل شخص يعلم انه لا يمكن ان يكون عبداً وهو يعلم ان ذلك هو جوهر وجوده . صحيح ان لنا هذا العمر او ذلك ، واننا سيليزيون (1) ، اننا نحيا ، اننا موظفون ؛ ونحن نعلم ان هذا عابر ، ان جوهرنا ليس في ذلك ، بل ان جوهرنا يكمن في ان لا نكون عبيداً (2) . اننا لا نعرف أساساً لكياننا سوى الحرية . هذا التعمين ليس عابراً ؛ ان جميع تعيينات كياننا الأخرى ، كالعمر ، المهنة ، الخ . هي عابرة وعرضة للتغير ؛ الحرية وحدها تبقى ؛ ان وعني يُعارض العبودية . وبهذا المعنى يكون العلم هذا الذي يملكه الروح مكوناً لكيانه بحيث انه يجتلب من هذا العلم شمولية شرطه ، ويرصنه .

ويشكل أدق يكمن هذا التسلسل في كون شمولية الوعي تشكل الحرية . فلذا علمت انني كلي ، علمت انني حر ؛ واذا تعلقتُ بفريزة او بهوى ، اكون رهيناً لشيء آخر ، وانطلاقاً من غريزي ، من ميلي ، اكون شيئاً خصوصياً ، ولا اكون شيئاً عاماً . عندئذٍ أجدني في خصوصية ، اضع كياني في خصوصيته ، واجدني مرتبطاً بها . فأجدني غير متكافئ مع ذاتي ، لانني (أ) أنا ، اعني كل ما هو شمولي تماماً ، ولكن (ب) انا موجود في خصوصيته ، متعين بضمون خاص وهذا المضمون شيء آخر سواي . ووجودي كشيء خاص معناه انني لم اعد بالنسبة الى ذاتي شيئاً كلياً ، وهذا ما نسبه

(1) I, 3, I إضافة : اتخذ هذا الآن دلالة شرط طبيعي ؛ فنحن اذن في الغرب في مجال الفلسفة بمعناها

الدقيق (118, XI11) .

(2) A. T., 3, I : ناعسون ، مسترخون (118, XI11) .

الارتجال . هذا الارتجال هو الحرية الشكلية ؛ ومضمونها او موضوعها هي الفرائز ، الأهداف ، الخ . الخاصة . والحال إن الارادة الحرة تكمن في كون مضمونها شمولياً ؛ وبهذا الشمولي املك جوهرى ، كيانى الجوهرى ، فانافيه متاوم مع نفسي . وبهذا يتصل كون الآخرين مساوين لي ايضاً ، وكونهم شموليين مثلي . فاننا لست حراً الا اذا طرحت مبدئياً حرية الآخرين والا اذا اعترف الآخرون بأنني حرٌ . ان الحرية الفعلية تفترض كثيراً من الناس الأحرار ؛ واتنا لا نجد حرية فعلية ، قائمة الا لدى عدد معين من الناس . هكذا تقوم علاقة الناس الأحرار بالناس وتتشأ قوتين الأخلاقية الاجتماعية والحقوق . فالارادة الحرة لا تتطلب سوى التعمينات الموجودة في الارادة العامة . وينته على هذه التعمينات للارادة العامة تطرح بعد ذلك حرية المواطنين ، الحق العقلائي ، التكوين بمقتضى القانون .

هذا هو الرباط الذي يجمع حرية الكل بذكر الكل ؛ وهذا الفكر تحليداً هو حرية الوعى الذاتى . واتنا لنجد عند الشعب الأغرقي للمرة الأولى مفهوم الحرية هذا ، ولهذا السبب بدأت الفلسفة هناك .

زُد على ذلك ان الحرية الحقيقية في اليونان ليست بلا قيود ، لاننا كما نعلم ، كان ما يزال هناك رقيق ؛ ولم يكن بمستطاع احياء المدنية في الدول الاغريقية الحرة ان تستمر بدون عيب . وبالتالى كانت الحرية مشروطة ، محدودة ؛ وهذا الأمر هو الذي يميزها عن الحرية الجرمانية ؛ ويمكننا ان نحدد على النحو التالي (1) الفرق بين حرية الشرق ، حرية اليونان ، وحرية العالم الجرمانى . قس الشرق هناك حر واحد (الطاغية) ، وفي اليونان هناك عدة احرار ، وفي الحيلة الجرمانية الجميع احرار ، نعمني ان الانسان حرٌ كأنسان ؛ وهذه حرية أرفع من حرية الاغريق . وستدرس لاحقاً هذا الاختلاف عن كتب ؛ واتما نضيف الآن فقط انه اذا كان في الشرق واحدٌ يجب ان يكون حراً ، فإن هذا الانسان لا يمكنه مع ذلك ان يكون حراً لانه يلزم لذلك ان يكون الآخرون أحراراً بالنسبة اليه ايضاً . وهكذا لا نجد في الشرق سوى الرغبة ، العشوائية ، وهذه متناهية ، ليست حرة إطلاقاً ؛ فما هذه الا حرية شكلية ، سوى مساواة مجردة لوعي الذات (انا = انا) . وكما نجد في اليونان المقترح الخاص القائل ان البعض أحرارٌ . كذلك ينبغي القول ان سكان اثينا واسيلوطة هم احرار ، ولكن هذا لا ينطبق على سكان مسينا والايولوتيين (2) . اذن مبدأ الحرية في اليونان وجد عموماً . وهذا تعديل خاص للفكر الاغريقي ، للحدس الاغريقي لا ينبغي علينا النظر فيه هنا الا بالنسبة الى غايتنا ، تاريخ الفلسفة . عندئذ ستظهر الدلالة المعينة لهذا المقترح المجرد . ان درس هذه الفوارق

(1) A, T3, I (1) : على نحو سطحي أولاً في التجريدات التالية (X111, 118) .

(2) I, 4, : إضافة : سيلازم ان نرى في هذا الصدد اين يكمن مبرر « هؤلاء البعض » (X111, 119) .

معناه بكل بساطة الانتقال الى تقسيم تاريخ الفلسفة .

كان مفهوم الفلسفة هو النقطة الأولى ، وكان مفهوم تاريخ الفلسفة هو النقطة الثانية ؛ وان ما سنشرح به الآن هو تقسيم تاريخ الفلسفة ؛ ولكن لا بد لنا من المباشرة بأسلوب علمي ، لان تاريخ الفلسفة ليس بشيء آخر سوى تطور الفلسفة ذاتها . اذن المطلوب هو ان نظهر قبل كل شيء كيف يجب تصور هذا التطور وفقاً للماهية ، للمفهوم بالضرورة .

II - التقدم في تاريخ الفلسفة

III

سبق ان اشرنا من قبل الى ان الفرق بين الفكر والماهية لا يكمن الا في تطوير الفكر الى ماهية ؛ وفي هذا يكمن أيضاً التكون التكاملي في تاريخ الفلسفة .

ان ما يأتي في المقام الأول هو الفكر العام كلياً ، المجرد ، الذي بصفته هذه لا يعتبر بعد جزءاً حقيقياً من تاريخ الفلسفة . إنه الفكر كما يتجل في الشرق وكما يتصل عموماً بالدين والوعي الشرقيين . فالفكر في الشرق مجرد تماماً ، مادي جوهري ، بدون تقدم ، بدون تطور ، وهو فيه اليوم كما كان في الماضي ، منذ الوف السنين . هذا اذن ليس هو بابنا الأول وإنما هو بالحري عرض يسبقه ، فلن نتاوله إلا باليهاج .

في المقام الثاني نجد الفكر الذي يتعين بذاته ، الماهية ؛ فنراه يظهر في العالم الاغريقي ، فكما لاحظنا من قبل ، هنالك بدأت الحرية ، الحرية الشخصية ، الذاتية ؛ وهكذا يمكن لفكر ان يتعين بذاته لاجل ذاته ، فيمكنه ان يعلم ويشاء التعينات وكأنها تعيناته . اذن هنالك رابط معين بين مقولاته المتتالية . فنرى تطور الفكر الساذج ، تطور الفلسفة بلا تنبيه ، التي لم تبلغ بعد مبلغ الوعي المفرق بين الكائن والوجود . اننا نرى الفكر يتعين ويتباين ويبلغ تمايزاته ويوحد هذه التعينات من جديد . هذه هي الميتافيزيقيا الساذجة لوحدة الماهية مع ذاتها . والفرق المقل هو ذلك الفرق القائم بين الفكر والوجود ، بين الذاتي والموضوعي ، ثم ، في العمق ، وعي هذا التعارض . ان هذا التفريق غير موجود في الميتافيزيقيا الساذجة . فثمة اعتقاد بان التفكير على هذا النحو يعني أيضاً امتلاك الشيء فعلاً .

وفي المقام الثالث يأتي تحديد هذه التمايزات ووعيناها . إنها فلسفة العالم الاوروبي الحديث ، الفلسفة المسيحية والجرمانية . وان علاقة الذاتية بالموضوعية وبالتالي ان طبيعة المعرفة تشكل الجوهري هنا ، النقطة الرئيسية ، الأساس . ان موقع الفكرة هو الفكر المتعين الذي يجب ان يكتنه طبيعة الشيء . عندئذ تحدث تعارضات جديدة : الحرية - الضرورة ، الخير - الشر الخ . فتوضع

هذه الافكار مقابل بعضها ويجري البحث عما يجمعها ويوحد بينها
هذه هي النظرة العامة بخصوص التعلّم في تاريخ الفلسفة .

II

اذن في الغرب نجدنا في مضمار الفلسفة بالذات وينبغي علينا النظر فيه الى
مرحلتين كبيرتين : 1 - الفلسفة اليونانية ، 2 - الفلسفة الجرمانية . وهذه الأخيرة
هي فلسفة العصر المسيحي ، انها الفلسفة المنتسبة بشكل خاص الى الشعوب
الجرمانية ؛ اذن يمكن تسميتها جرمانية . ان الامم الأوروبية الأخرى ، مثل
ايطاليا ، اسبانيا ، فرنسا ، انكلترا الخ . قد ارتدت حلّة جديدة بفضل المفاهيم
الجرمانية . وتتماز الفلسفة اليونانية عن الفلسفة الجرمانية بقدر ما يتمييز الفن
الاغريقي عن الفن الجرمني ، ولكن العنصر الاغريقي يمتدّ حتى الى داخل العالم
الجرمني . ان الرومانيين يشكلون نقطة الوصل . وستتاح لنا الفرصة للكلام عن
الفلسفة الاغريقية في معرض كلامنا عن العالم الروماني ، لانه استقبل الثقافة
الاغريقية وقطف ثمارها ؛ ولكن الرومانيين لم ينتجوا فلسفةً أصليةً مثلما عجزوا
عن انتاج شعر اصيل ، ودينهم في الواقع هو الدين الاغريقي .

I

بوجه عام لا بد لنا من التمييز بين مرحلتين في تاريخ الفلسفة او بين نوعين من الفلسفة . وهما :
1 - الفلسفة اليونانية ، 2 - الفلسفة الجرمانية - كما نُميّز في تاريخ الفن بين فن قديم وفن حديث . ان
الشعوب الأوروبية بوصفها منتمية الى عالم الفكر (العلم) يجب ان تسمى جرمانية لانها في مجملها
ذات ثقافة جرمانية . فالرومانيون الذين وقعوا بين الشعين لم تكن عندهم فلسفة اصيلة ولا شعر
اصيلٌ : الخ . كذلك فان ديانهم ملأى بالافكار اليونانية ؛ ولا ريب في انها ذات اصالة معينة لا
تقترب مع ذلك من الفلسفة ولا من الفن ؛ بل بخلاف ذلك ان ما هو اصيل فيها يتعد عن الفلسفة
مثلما يتعد عن الفن .

III

ليس لنا بوجه الاجمال سوى فلسفتين : الفلسفة اليونانية والفلسفة الجرمانية ، وبينهما نجد من
جهة الفلسفة الرومانية التي هي يونانية في جوهرها ، ومن جهة ثانية حالة الفلسفة وتطورها داخل
المسيحية او كما قيل الفلسفة في خدمة الكنيسة . ففي ذلك العصر ، في القرون الوسطى ، كانت
التولوجيا فلسفة بشكل اساسي ، فقد تضمنت المعتقدات وُبُنت العقل من خلالها . زد على ذلك ان

التيلوجيا الوسيطة كانت واعية انها فلسفة وان الدين علم فلسفي . والحقيقة ان الفلسفة الجديدة ، الفلسفة الحديثة ، بدأت مع ديكارت Descartes . هذا هو عمر الفلسفة في اوروبا . وهذا هو تقسيم تاريخها في مجمله .

II

وإذا حدّدنا على نحو أدقّ هذا التعارض الكبير ، فإننا سنقول ان العالم الاغريقي طوّر الفكر حتى مقام الفكرة **Idée** ، ولكن العالم المسيحي او الجرمانى ادرك فكر الروح . ويمكن التفريق في الفكرة وفي الروح .

I

من الممكن تحديد منطلق تاريخ الفلسفة على هذا النحو : ان الله يُدرك بوصفه الكل المباشر ، غير المتطور بعد ، وعلى هذا المنوال نجد المطلق محدداً لدى طاليس ؛ وان غايته الأخيرة وبالتالي ان غاية العلم في عصرنا تكمن في ادراك المطلق كروح . ولبسوغ ذلك كان لا مناص لروح الكون من الانكباب على هذا الواجب طوال الفي وخمسةائة سنة . وكان هذا الروح كسولاً خلاها الى هذا الحد الذي بلغ فيه وعي ذاته منتقلاً من مقولة الى أخرى . اذن عندما امتلكتنا هذه المقولات ، بات من السهل علينا التقدم من تعيين الى آخر (مبيّنين ما تقتقر اليه كل مقولة) . لقد كان ذلك صعباً في مجرى التاريخ . وغالباً ما كان يلزمُ عصورٌ لكي ينتقل روح الكون من حالة الى حالة .

II

اليكم تفاصيل أدقّ حول هذا التقدّم . ان الظهور الأول هو بالضرورة ما كان أشد تجريداً في الأصل ؛ انه الشيء الأيسط ، الأفقر الذي يعارضه العيني ، الكثيف ؛ فهو ليس الشيء المتغير بعد ، المتنوع ، المالك تعيينات كثيرة في ذاته ؛ وعليه فان الفلسفات القديمة هي الفلسفات الأفقر . اذن ما يأتي أولاً هو الألف ، الأيسط على الاطلاق . ثم تظهر فوق هذا الصميم البالغ البساطة تعيينات وتصويرات أدقّ . مثال ذلك اننا عندما نقول ان الكلي ، المطلق هو الماء ، او اللامتناهي ، او الوجود ؛ فان هذا الكلي يكون قد حظي بتعيينات الماء ، اللامتناهي ، الوجود ؛ ولكنها ما تزال عامةً تماماً ، لامفهومية (begrifflos) ، لا متعينة . كذلك عندما نقول : ان الكلي هو الذرة ، الواحد ، فإن في ذلك ايضاً تعييناً ما هو غير متعينة . ان الدرجة المقبلة من التطور هي ان يكون الكلي مفهوماً كما يفهم ذاته ، ويتعينة ذاتياً . انه الفكر كفاعل كلي ، كوني . هذا اذن شيء اكثر تعييناً

لكنه ما يزال مجرداً مع ذلك . انه الـ vovs عند انكاغوراس او بالحري عند سقراط ؛ هنا تبدأ كَلِيَّة ذاتية ، فيدرك الفكر ذاته . ان الـ vovs يتميز بكونه كلاً مجرداً لا بد له من التحقق وبالذات في تعيينات مميّزة (فالفكر الفاعل يحدّد ، يفرّق) ويكون هذه التعيينات المختلفة ، المتحققة قد ارتقت هي ذاتها الى مرتبة الكليات . ان المتعارضات في هذه الدرجة هي العام والخاص ، الفكر كفكر والواقع الخارجي ، علامات الظهور ، الاحاسيس ، الخ . الرواقية والايبيقورية متعارضتان . ومن ثمّ توحد الدرجة الأولى بين هذه المتعارضات . وهذا يمكنه ان يكون اما انعدامها ، واما الربيّة ؛ لكن توحدهما الايجابي هو وضعها جانباً في كَلِيَّة أرفع ، الفكرة . وهذه الدرجة يمكن ان تسمّى تحقق المفهوم . والمفهوم هو العام ، هو متعين بذاته لاجل ذاته ، ولكنه يحتفظ بذاته في الوحدة وهو يعين الفرديات والجزئيات على هذا النحو بحيث تكون هذه شفافة أمام المفهوم . مثلاً عندما اقول انا ، يوجد في ذلك تعيينات كثيرة ، لكنها جميعها تعييناتي ، ولن تصبح مستقلة ؛ ففيها أظلم تماماً لذاتي . ويلي ذلك تحقيق المفهوم : فتغلو التعيينات ذاتها كلياتٍ (طيبة كبيرة للمفهوم) فيتصل المفهوم بها اتصالاً تاماً وينشئ من جهاته كلياتٍ متمايزة ، اما مختلفة عن بعضها البعض ، واما متنازعة مع بعضها البعض . في المقام الثالث نجد الوحدة ، الفكرة ؛ فتكون الاختلافات عينية ومع ذلك داخلية (متضمنة) في وحدة المفهوم . حتى ذلك كانت الفلسفة اليونانية سبّاقة ، وانتهت في العالم العقلي ، المثالي ، الفكري للفلسفة الاسكندرانية .

I

بعد الاشارة الى النقااض العامة للتقدم ستقوم بوصف لحظاتها المعينة . فبوجه عام المضمون هو الكلي مع الدلالة على الوجود (بحيث ما هو موجود ، يكون هو الكلي) ، في تعيين ملموس : الله . ان الكلي الأول هو الكلي المباشر : الوجود ، وان المضمون ، الموضوع هو اذن الفكر الموضوعي ، الفكر الموجود . وان الفكر إله فاعل لا يعبر الا عن ذاته ، من حيث الجوهر ، ولا يمكنه التسلسل بوجود شيء ما الى جانبه . ويكون المضمون في بداياته غير متميّز ؛ فالتقدم هو إتماماً للتعينات الموجودة بذاتها . ان الفكر الموضوعي ، الكلي هو الأساس ، المادة الجوهرية التي تكون في صلبه والتي تمكث فيه ، دون ان تتحول ، لكنها لا تقوم بشيء آخر سوى العودة الى ذاتها ، فتعمّق وتتجلّى ؛ لان العودة الى الذات معناها وعي الباطن ومعناها التجليّ وفي هذا التجلي الذاتي يكمن وجود الروح .

وبدئاً الأمر يكون المجال خاضعاً لتعيين الابتداء : فتعيينه هو المباشرة ، اللاتعيين . ثم يتطوّر ، يتعيّن . وان ما يميّز المرحلة الأولى من الفلسفة هو ان هذا التطور الخاص يكمن في ظهور ساذج لتعيينات شتى (صفات مجردة) خارج هذا المركز اللطيف الذي يحتوي الكل في ذاته . وفي الدرجة المقبلة من هذه المرحلة ، تمجّد التعيينات المتجلية على هذا النحو . والمطروحة مثالياً ، تمجّد نفسها داخلة في وحدة عينية⁽¹⁾ . انها الدرجة التي يكون فيها الكل ، المطلق مُدرَكاً وكأنه متعيّن بذاته (هذا هو أولاً المفهوم العيني) ، وهي ليست بعد الكل في هذا التعيين او ذلك ، بل هي كلية التعيين بذاته⁽²⁾ . انها الفراة العينية . وسنرى هذا التعيين الفطري في صورة vovs عند اناكساغوراس ، Anaxagore . وفي المقام الثالث ، يُطرح هذا المفهوم العيني في شتى تعييناته ، نعني انه يطرح تعييناته ككليات . ان الكلية تتضمنُ التعيينات العائدة اليها مثالياً ، وهي تشكل وحدتها ؛ فالتعيينات غير منفصلة في الكلية ؛ اذ كل تعيين لا يوجد الا في الوحدة . ولكن التعيينات آلاف مطروحة ككليات . وان التعيينات العامة تماماً الموجودة هنا هي من نوعي العام والخاص . فاذا قلنا ان المفهوم هو الوحدة بين العام والخاص ، يترتب على ذلك القول ان العلم والخاص مطروحان كل لذاته وبذاته كشيء عيني بحيث ان كلاً منهما يكون بذاته وحدة العمومية والخصوصية ، او اذا اردتم ، يكون للعام شكل الخصوصية ، كما يكون للخاص شكل العمومية . هكذا تُطرح الوحدة في الشكلين . والحال فان الكلي العيني تماماً هو الروح ، الخاص العيني تماماً ، الطبيعة ، (نعني الفكرة في شكلها الفردي) . وان كلاً من هذه اللحظات هو وحدة الذات والوحدة مع طرفه الآخر ؛ وليس لها امتلاء الا متحدة مع اطرافها الاخرى ، وإلا كانت مجردة . اذن حدث ان الكلي (ال vovs) من الدرجة الثانية الذي يتعيّن بذاته قد تنامى وتطور في تمايزات وفي منظومات كلية مستقلة موضوعة جانباً او في مواجهة بعضها البعض ، كالرواقية والايبيقورية مثلاً - اذن من جهة هناك الرواقية حيث يتطور الفكر لذاته الى كلية ؛ ومن الجهة الثانية ينتظم ويتمنهج المبدأ الآخر ، الشعور ، الحساسية الطبيعية ، في كلية هي الابيقورية ؛ وفي هذه الحالة يكون كل تعيين كليةً بذاته . ان تطور العيني الى مجرد ثم تطور العيني ذاته من خلال تعييناته الى كليات عينية ، انما يشكل التطور في تلك المرحلة . ونظر لبساطة ولطافة ذلك المناخ ، يتحلّ هذان المبدأان في استقلالهما على شكل فلسفتين خاصتين متنازعتين . واذا قارنًا بينهما سنرى انهما متاهيان بذاتهما . ولكن طالما ان الفكرة بكاملها تنقسم على هذا النحو الى تمايزاتها . فان كلاً من هذه بشكل منظومة فلسفية خاصة ، ولا بد لها جميعاً من ان تعتبر متعاكسة ، وتكون الفكرة كلها فيها ، كما تكون واعية لها ، وفقاً لتعيين أحدي الجانب - وفي الدرجة الرابعة تتحلّ هذه الفروقات الملموسة وتتوحد ؛ وهذه الوحدة الملموسة هي الفكرة ذاتها ؛ فالخاص يُجمّد نفسه بمنهجاً فيها بحيث ان جميع التعيينات تكون ملموسة ولكن دون ان تغدو مستقلة ؛ انها ليست

(1) I, 3, إضافة : على نحو ذاتي (X111, 120) .

(2) A, T. 3, I : كلية التعيينات الملموسة (X111, 120) .

خارج الوحدة ، لكنها تظل مجتمعة في كل واحد ؛ وهذا الاجتماع لا يحدث أولاً إلا بشكل عام ، في عصر العمومية الأولى والبسيطة . إنه المثال الكلي المنظور اليه على نحو فكري .

II

ما يزال هذا العالم ، هذه الفكرة الكلية ، مفتقراً الي تعيين . وعليه فقد سبق ان قلت ان الفكرة تمثل في كون المفهوم يتعين ، يتخصص ، يتنامى في ضلعيه الكبيرين ويقدمهما موحدين ، متماهين . في هذه الهوية يجري ايضاً طرح الكليات المستقلة للأضلاع ككليات سلبية ؛ وبفضل هذا النفي تغدو الهوية ذاتية ، وجوداً مطلقاً لذاته ، نعني واقعاً . هكذا ترتفع الفكرة الى الروح ؛ فالروح هو الذاتية المثالية في معرفة النفس . ان الروح هو موضوع ذاته الخاص ؛ وهو يجعل عما هو موضوع له (اي يجعل من ذاته) كلية . وهو على هذا النحو كلية بذاته ويعرف نفسه بنفسه ولنفسه ككلية . ان هذا المبدأ للوجود المطلق لذاته او الحرية هو مبدأ العالم المسيحي ، الذي يعتبر تعيينه الوحيد هو ان الانسان كانسان له قيمة لا متناهية . ويفصح الدين المسيحي عن ذلك بعبارات أدق حين يقول ان كل امرئ يجب ان ينعم بالرحمة ؛ وبهذه الكلمات تعطى للفرد قيمة مطلقة . فالفكرة التي تعلم ذاتها هي اذن مبدأ العصر الثاني .

وإذا رغبتنا في تمثيل هذا التقدم في صورة ، يمكننا ان نقول ما يلي : ان الفكر بطريقة عامة هو المكان ، المجال ؛ ففي اول الأمر تظهر التعيينات المكانية الأشد تجريداً ، تظهر نقاط ، خطوط التي تتوحد في ما بعد في مثلث ؛ والحقيقة ان المثلث عيني ، لكنه ما يزال قائماً في العنصر السطحي المجرد ؛ فهو بتطابق مع ما نسميه *voÿs* . ثم ان الخطوط الثلاثة التي تحيط به تغدو اشكالاً كاملة ؛ هذا هو تحقيق التجريد ، الاضلاع المجردة في المجموع . وفي المقام الثالث ، تشكل هذه المسطحات الثلاثة مثلثات متاسة في جسم ، في كلية . ان الفلسفة اليونانية وصلت الى هذه النقطة .

I

اننا نستطيع تسليط المزيد من الضوء على هذا التطور من خلال تمثيل المكان . امامنا أولاً الفكرة الفارغة ، المجردة عن المكان - المكان من حيث هو مكان . وندخل فيه الخطوط ، الزوايا ، التشكيلات المترسدة ؛ ومن ثم نوحدها في شكل ، مثلاً في شكل مثلث ؛ هذه هي الكلية الأولى ، المتعينة ، المتناهية ، المحدودة تماماً - ان العيني الأول ، العمومية الأولى تتعين بذاتها . ثم نجعل من

كل هذه كانت مسطحةً جديداً ؛ هذه هي التعيينات المجردة لهذه الكلية ، التي يعتبر كل تعيين منها بـكلية كلية كالثالث . ويحدث أخيراً أن هذه المسطحات تتوحد في جسمٍ هو أولاً الكلية الملموسة . فقد كانت الكلية الأولى ، الثالث البسيط ما تزال شكلية ؛ وان الثانية هي التي تكوّن التعيين المكاني للموس الكامل في المقام الأول . فقد جمعت الكلية الأولى ، الشكلية ، المسطح للمحاط ، من اتصالها اتصالاً عريضةً ، مانحةً لنفسها مضموناً ، فصارت حل هذا النحو وحدة أساسية وشكلية ، كلية تامة فحسب . ولذا نظرنا عن كتيب هذا المحيط لوجدنا أنفسنا أمام تضعيف جديد للمثلث (1) ؛ كلية عينية بالنسبة الى الكلية المجردة الأولى . لقد تضاعفت القاعدة وتعمّقت من كل جانب . - إذن تكون التعيينات كليات في بلوى الامر ، كليات متحدة فقط بشكل عام في العنصر الكلي . هذه هي خلاصة الفلسفة اليونانية عند الافلاطونيين الجدد . ان مُنجز الروح ، وبالتالي ان مُنجز الفلسفة ينتقل من الآن فصاعداً الى شعب آخر .

II

ان هذا الجسم يوّلد فرقاً بين المركز والمكان الممتلئ . وان هذا التعارض بين الكل البسيط ، الكل الثالثي (الذي هو المركز) وبين الواقع ، المادي الجوهرى ، يظهر عندئذ ويغلو اتحادهما هو كلية الفكرة التي تعرف نفسها . - وهذا الاتحاد لم يعد ساذجاً ، لان المركز يكون عندئذ شخصية ، شخصاً ، علماً لذاته في مواجهة الجسائية الموضوعية ، الواقعية . في كلية هذه الفكرة التي تعرف نفسها ، يكون الجوهر من جهة متمايزاً تمايزاً أساسياً عن الذاتية ؛ ولكن من الجهة الثانية تغلو الذاتية جوهرية ، طللتها تطرح نفسها لاجل نفسها . في البدء لم تكن الذاتية في الحقيقة الا ذاتية شكلية ، لكنها هي الامكان الفعلي للجوهرى . وبالتحديد تكمن الذاتية لذاتها وبذاتها في كون الفاعل / الذات يتعين عليه اتمام كليته ، انجازها ، والتمهي مع الجوهر .

I

ان نظام الافلاطونيين الجدد هو ملكوت فكري مكتمل ، عالم من المثالية الفكرية ، لكنه مع ذلك ليس قائماً بذاته ، اذن هو عالم لا واقعي . انه عالم الهي ، مثلي ، هو عالم الفكر ؛ لكنه لا واقعي لانه غير موجود الا من حيث الشكل ، في عنصر العمومية ، في تعيين الشكل

(1) I, 3. ، إضافة : اذا كان المثلث خارج الجسم ، لا يعود المثل مناسباً . (X111, 123) .

(Bestimmtheit) . ان الخصوصية من حيث هي خصوصية تعتبر أيضاً لحظة اساسية في الماهية ، وهذه اللحظة يفترق اليها العالم المذكور آنفاً ؛ إنه يفترق الى تعين الذاتية هذه ، الى الوجود لذاته . الأمر الذي يعني ان مثلثي المشور ليسا اثنين فقط(1) بل ان عليهما ان يصبحا وحدة ، ووحدة متداخلة ؛ وهذا الامر لا يحدث إلا في الذاتية ؛ هذه هي الوحدة السلبية ، السلبية المطلقة . وفي حالتنا هناك افتقارٌ للحظة السلبية ؛ أو ان الناقص ، كما رأينا ، هو ان هذا المثال قائمٌ لذاته ، فهو ليس موضوعاً لنا فحسب ولكنه موضوع لذاته أيضاً . وهذا المبدأ ظهر فقط في العالم المسيحي ، في هذه الصورة للاله الذي نعرفه كروح ، شيمة الإله الذي يتضاعف ، يتشظى لاجل ذاته وهو يضع جانباً هذا التضخيف بالذات ، بحيث يكون هو ذاته تماماً في هذه المفارقة ، اي انه لا يتناهي ؛ لان المختلف ، المتمايز متناهي ؛ واللامتناهي هو استيعاد المختلف ، المتمايز . هذا هو مفهوم الروح بالذات ؛ وعندئذ ينبغي على الناس ان يعاودوا معرفة الله كروح . وفي الروح (2) ؛ وهذا العمل وقع على كاهل العالم الجرمني .

II

ان مبدأ العصر الجديد للفلسفة هو من جهة ان لحظة المثالية الفكرية ، الذاتية ، موجودة لذاتها بهذه الصفة او انها ما تزال موجودة كخصوصية . هكذا يحدث ما نسميه حرية ذاتية . بيد ان هذه عامة أيضاً ، لان الفاعل كفاعل ، الانسان من حيث هو إنسان ، حرٌ وغايته اللامتناهية هي ان يصبح جوهراً ؛ وهذا هو التعيين الآخر للدين المسيحي الكامن في كونه مستعداً ليغدو روحاً . ان هذه الحرية الذاتية والعامية هي شيء آخر غير الحرية الجريئة التي نراها في اليونان وحقيقة القول إن الذاتية الحرة كانت ما تزال عند الاغريق عرضية . وفي العالم الشرقي هناك شيء وحيد حر : المادة ؛ ويعتبر المواطن الاسبارطي او الاثيني مواطناً حراً ، ولكن كان عندهم عبيدٌ أيضاً . في العالم اليوناني بعض الناس احرارٌ فحسب . والأمر مختلف عندما نقول اليوم : ان الانسان حرٌ بوصفه إنساناً . ان تعين الحرية هو عامٌ هنا تماماً . فالذات / الفاعل من حيث هو فاعلٌ يعتبر حراً ، وهذا التعيين صالحٌ للجميع .

(1) A, T 3, I (1) : المصالحة مع الروح ، الاعتراف بالذات والتعرف الى النفس من خلال الروح (X111, 124) .

(2) A. T 3, I (2) : اعني ان المثليين في اعلى المشور واسفله لا يجوز ان يكونا اثنين ، كأنها مضاعفان (X111, 123) .

ان الدين المسيحي يعبر عن هذا المبدأ في شكل شعوري وتمثلي بدلاً من إبرازه في صورة الفكر المحض ؛ فنجد فيه ان الانسان من حيث هو إنسان ، ان كل فرد هو موضوع الرحمة والمحبة الالهيتين ؛ اذن كل امرئ ذات بنفسه ، وله قيمة لا متناهية . مطلقة . وهذا المبدأ أكثر دقة أيضاً عندما يقال ان الدين المسيحي يتضمن العقيدة ، حدس وحدة الطبيعة الالهية والطبيعة البشرية ؛ وهذا ما كشفه المسيح للبشر . هنا لا يشكل الله والانسان - الفكرة الذاتية والفكرة الموضوعية - الا واحداً . وان هذه الوحدة بين الموضوعية والذاتية هي المبدأ الجرماني . ولقد سبق ان ظهر هذا في صورة مختلفة من خلال قصة السقوط (السقطلة) . والجوهري في هذه القصة ان الشجرة التي أكل آدم من ثمارها هي شجرة معرفة الخير والشر ؛ وما تبقى ليس أكثر من صورة .

ويعتني ذلك لا تكون الحية قد خدعت الانسان ، لان الرب يقول : « انظروا آدم وقد اصبح واحداً منا ، يعرف الخير والشر » . هنا تكمن القيمة اللامتناهية ، القيمة الالهية للذاتية . ان وحدة المبدأ الذاتي والتجوهري ، وحدة المعرفة والحقيقة ليست مباشرة أبداً ، وانما هي سيروية : سيروية الروح ؛ فلا هذه الذاتية الواحدة من ان تتخلص من المباشرة الطبيعية وان تنتج ذاتها متناهية مع ما سُمي عموماً جوهر المادة (ان الذاتية بهذه الصفة تكون شكلية فحسب) . هنا تتحدد غاية الانسان في الخلاص والكمال الساميين - اولاً حسب مبدأ التجريد inabstracto ؛ وبالتالي تكون الذاتية متعينة وفقاً لمعيار الممكن كأنها ذات قيمة مطلقة بذاتها .

ومن ثم نرى ان النظير والأفكار الدينية لا يمكن الفصل بينهما ، وانها لا يختلفان الى الحد الذي يعتقد عادة . زد على ذلك انني ما ذكرت هذه التمثلات إلا لكي لا نظن ان تلك التمثلات القديمة للعالم المسيحي لم تعد ذات فائدة بنظرنا على الرغم من تعلقتنا بها . ويترتب على ذلك ، على الرغم من تجاوزنا تلك الافكار ، انه لا ينبغي لنا مع ذلك ان نخجل من اجدادنا الذين كانت هذه الافكار الدينية هي التعيينات الأرفع في نظرهم .

I
ان الكشف المباشر في الدين المسيحي هو الظهور الأول لهذا المبدأ . ولقد كان لهذا المبدأ وجوذاً

فعلٌ قبل ان يدركه الفكر ؛ فقد وجد كإيمانٍ وحده . قبل التوصل الى معرفته . فالفكر يفترض المباشرة وانطلاقاً منها يفكرُ في ذاته . وان ما نجدُه أولاً في هذا التحين للروح (والذي يتصل بما سبق) هو انه يوجد الآن كليتان - تضعيف للمادة الجوهرية ، لكن هذا التضخيم له طابع آخر ، نعني ان الكليتين لم تعودا منفصلتين ، وانما هما متلازمتان ، مفتكرتان ، مطروحتان في علاقتها المتبادلة . فاذا كانت الرواقية والابيقورية في الماضي قد وقفنا الى جانب بعضها البعض بشكل مستقل ، واذا أدت الريبية فيما بعد الى زوال هذه الفوارق ، فكانت نغياً لها وكانت في نهاية المطاف وحدتها الايجابية ، غير القائمة مع ذلك الا كليةً بذاتها ، فاننا نجدنا الآن في هذا الوضع الذي نعرف فيه هاتين اللحظتين من حيث هما كليتان مختلفتان وان عليهما مع ذلك ان تتوحد بالروح من تعارضهما ، فظهران كأنها واحدٌ في تعارضهما . هنا نحيط بالفكرة النظرية الدقيقة ، بالمفهوم الحقيقي في تعيناته الحقيقية التي يمتد كلٌ منها ويتوسع حقاً ، في كلية ، ولكنها لا تمكث الى جانب بعضها البعض ، ولا تتعارضُ أيضاً ، ولكنها تتصل ببعضها اتصالاً مطلقاً ، مشكلة كلية واحدة .- إن هذا التعارض (1) المفهوم في اعم شكل له هو تعارض الفكر والوجود ، الذات والموضوع ، الطبيعة والروح (هذا بوصفه متناهماً وبالتالي معاكساً للطبيعة) . ويُراد ان تكون اللحظتان المنسوبتان الى بعضها مفهومين كوحدة او ان تكون وحدتها مفهومة في تعارضهما ، وهذا هو اساس الفلسفة الحديثة للتجلية في المسيحية .

ان هذا التحين يلقي المزيد من الضوء على ما تعنيه اللطافة ، البساطة (2) في الفلسفة اليونانية القديمة ؛ فهذه الفلسفة لم تركز بعد انتباهها على هذا التعارض بين الفكر والوجود ؛ فبنظرها ان تعارض المعرفة الذاتية والموضوع غير موجود بعد . في هذه الفلسفة ، نتفلسف ، نفكر ، نقول بالفكر ، لكن هذا الفكر ، هذا الاستدلال العقلي يفترضُ بشكل غير واع ان ما هو مفكر موجود وهو موجود كما افكرنا به ؛ هذا ما لا يجوز ان يضيع عن البال ، لانه توجد في الفلسفة اليونانية اسئلة تبدو مماثلة لاسئلتنا وقضايانا ؛ وعلى سبيل المثال سيتوجب علينا ان ننظر في السفسطائية والريبية لدى اليونان . ان معتقد هاتين الفلسفتين اننا لا نستطيع معرفة الحق . ويبدو انه بإمكان هذا المعتقد ان يوضع تماماً في موازاة الفلسفات الحديثة حول الذاتية ؛ فهذه تقول ، بالتالي ، ان كل تعيينات الفكر ذات طبيعة ذاتية ؛ وبالتالي لا يمكنُ بواسطتها ، كما يقال ، ان تقرر شيئاً بخصوص الحقيقة الموضوعية ، ومن ثم لا يكون بالامكان تقرير شيء في هذا الشأن نظراً لان الفكر لا يمكنه بلوغ مرتبة الوجود . فلذا صحح لنا اننا نستطيع هنا ان نجد بعض التماثلات من جهة بين هذه الفلسفات وفلسفات الذاتية الحديثة ، فهناك مع ذلك خرق جوهرى بينها . لان تلك الفلسفات القديمة كانت تقول : اننا

(1) I, 3 ، إضافة : البعيد جداً من كلا الطرفين (125, XI11) .

(2) Unbefangenheit .

لا نعرف إلا الظواهر ، وان كل شيء ينتهي هنا ؛ ولم يكن يوجد وراء ذلك عالم آخر يمكن التوق إليه ، لا يوجد وجود ، شيء بداته من الممكن ان نعرف عنه شيئاً ما ، ولكن ليس بطريقة تفهيمية ، ليس بالمعرفة . فلا يوجد لدى القدماء شيء في الخارج او الى جانب الظواهر ، لا يوجد شيء في الاعالي . وفي الممارسة كان الربيون يسلمون بانه كان يجب التقيّد بالظواهر ، واتخاذها قاعدة ومقياساً ، وانه بذلك يمكن التصرف بشرف واخلاقية وعقل (مثلاً حتى في الفن الطبي) ، ولكن ما نتخذُه اساساً عندئذٍ انما هو مظهرٌ في نظره . اذن ليست المسألة مسألة معرفة ما هو موجود ، ما هو الحق . وبهذا الصدد يعتبر الفرقُ كبيراً جداً بين الفلسفات القديمة والجديدة . وهو يكمن اساساً في ان الفلسفات الحديثة الخاصة بالذاتية أو بالثنائية الذاتية كانت تزعم انها تملك ، فضلاً عن العلم الذاتي ، علماً آخر أيضاً ليس صادراً عن الفكر . انه علم مباشر ، ايمان ، حدس ، وحى ، تطلع الى عالم آخر (1) او الى امور من هذا النوع . هكذا ، وراء الذاتي ، الظاهر ، توجد أيضاً حقيقة نكتسب منها المعرفة بطريقة أخرى غير طريقة الفكر . ولم يكن هذا العالم الآخر (2) موجوداً بالنسبة الى قدامى الفلاسفة الاغريق ، لكن الظاهر كان يمنحهم سلاماً ورشياً كامليين (3) . هذه هي الدلالة المحددة تماماً لبساطة الفكر ، بمعنى ان هذا التعارض بين الفكر والوجود لم يكن موجوداً في نظرهم . والمطلوب بهذا الصدد الاحاطة بدقة بشئ وجهات النظر هذه . وإلا فان النتائج حين تكون مماثلة ، نتوصل الى ايجاد تعيين الذاتية الحديثة في تلك الفلسفات القديمة . ومن جراء بساطة الفلسفة القديمة ، كان المظهر كل مدارها وبجائها ، فلم يكن شك الفكر (4) بالموضوعية قد ظهر بعدُ .

II
في الحقيقة أمامنا فكرتان : الفكرة الذاتية من حيث هي علم ، والفكرة الجوهرية ، الملموسة ؛ وان تطور وإرصان هذا المبدأ ، حتى يتوصل الى مرتبة الوعي الفكري ، انما يشكل محور اهتمام الفلسفة الحديثة . فالتعيينات فيها اكثر تلمساً بما هي عليه في الفلسفات القديمة ؛ فعندنا تفريقات بين الفكر والوجود ، بين الفردية والجوهرية ، بين الحرية والضرورة الخ : فالذاتية موجودة فيها لذاتها ، لكنها تطرح نفسها كأنها متماهية مع الجوهرية ، العيني ، بحيث ان هذا الجوهرية يصل الى مرتبة الفكر . وان العلم بما هو حرٌّ في ذاته ، هو مبدأ الفلسفة الحديثة . ان العلم كيقين مباشر وكعلم يجب ان يتطور ، يمثل اهمية خاصة بمعنى ان تعارض

(1) 3, I (1) ، إضافة : هذا رأي جاكوبي (X111, 126) .

(2) A. T. ، 3, I (2) : تطلع من هذا النوع (X111, 126) .

(3) 3, I (3) ، إضافة : مع اليقين بأن الظاهر وحده هو الموجود بالنسبة الى المعرفة (X111, 126) .

(4) A. T. ، 3, I (4) : حول الفكر (X111, 127) .

اليقين والاعتقاد ، او أيضاً تعارض الايمان وهذا العلم الذي يتطور ذاتياً ، انما يتكوّن بذلك . اذن العلم الذي يجب اولاً ان يتطور في موضوع ، وكذلك الايمان الذي هو علم يجب ان يتطور اولاً ، هما متعارضان مع اليقين ومع الحقيقة عموماً . ومن ثم تتعارض الذاتية والموضوعية . لكنهما مع ذلك تفترضان وحدة الفكر ، الذاتية والحقيقة ، الموضوعية ؛ وانما يقال في الشكل الأول : ان الانسان الموجود (يعني الطبيعي ، كما هو في مباشرته) يعرف الحق بفضل العلم والايمان المباشرين ، وهذا الحق هو حقٌ كما يعتقد ؛ وفي الشكل الثاني توجد أيضاً وحدة العلم والحقيقة ، فعلاً ، ولكن يضاف اليها كون الانسان ، الذات ، يرتفع فوق الوعي الحسي ، العلم المباشرة ، وانه لا يجعل من نفسه ما هو عليه الا بالفكر ، وبه يكتسب الحقيقة .

I

في الفلسفة الحديثة ، من حيث هي كلية ، يتعارضُ هذان الجانبان ، ولكنها يظلالان على اتصال . وهكذا نجد تعارض العقل والايمان (بمعنى الكنيسة وليس بالمعنى الذي فهمناه) ، تعارض تمييزنا الخاص ، معرفة الحق - والمعتقد نعني الحقيقة الموضوعية كحقيقة موضوعية يجب التسليم بها دون اللجوء الى تمييزنا ، وبالتخلي عن العقل بالذات ؛ او تعارض العلم الذي نعرفه والعلم المباشر والوحي الذي نكتشفه في الذات ، الشعور ، الايمان (بالمعنى الحديث حيث يُطرد العقلُ وكل موضوعية لصالح اليقين الداخلي ، الخشوع) . الخ . وتمثل غاية العالم الحديث في النظر الى المطلق من حيث هو روح ، النظر في الشمولية المتعينة بذاتها - شيمة الطيبة اللامتناهية للفكرة التي ترغب في التواصل التام مع كل لحظاتها ، والاستعلام منها حتى تظهر في نظر بعضها البعض كأنها كليات مختلفة - وايضاً شيمة العدل اللامتناهي بحيث ان هذه الكليات لا تشكل الا شيئاً الا بذاته فحسب او لنا ، لاجلنا ، (فلا يكون سوى تفكيرنا) بل يكون ايضاً شيئاً لاجل ذاته (1) . ولا مناص لهذه الوحدة من ان تصيب وحدة لذاتها . وان تكون كذلك فمعناه ان وجودها هو لاجل ذاتها ؛ وان فهم ماعية الفكرة هذه ، فهم هذا التضعيف ووحده ، انما يشكلان مسألة الفلسفة الجرمانية وغايتها .

II - I

بوجه عام امامنا فلسفتان إذن : الاولى الفلسفة اليونانية ؛ والثانية الفلسفة

(1) I ، 3 ، إضافة : مهاياً - فليست تعيينات اختلافه بالنسبة الى ذاته سوى تعيينات مثالية فكرية (X111, 127) .

الجرمانية . وبنظر هذه الأخيرة يتوجب علينا التفريق بين مرحلة ظهورها كفلسفة ومرحلة إعدادها وتحضيرها . فلا يمكن للفلسفة الجرمانية ان تبدأ إلا عندما تظهر في شكل خاص . وهناك بين هاتين المرحلتين مرحلة وسيطة (1) من التخمر .

II

ان الوضع الراهن ناجم عن كل مجرى وعمل الألفي والثلاثمائة سنة ؛ ذلك هو ما انتجه روح الكون في وعيه الفكري ؛ فلا تندهبوا من بطئه . ان الروح الكوني ، الشمولي ، الذي يعلم ، امامه الوقت الكافي ، ولا شيء يستعجله ؛ إنه يملك كمية من الشعوب والأمم التي يعتبر تطورها بكل وضوح وسيلة لانتاج وعيه . وكذلك لا يتوجب علينا اظهار نفاذ الصبر اذا لم تنتفذ الآراء الخاصة الآن - ولكن في وقت لاحق - . واذا كان هذا الأمر اذاك لم يظهر الى الوجود بعد ؛ ذلك ان التقدم في التاريخ العالمي ، بطيء . وان فهم ضرورة هذه الحقبة الطويلة ما هو الا وسيلة لتهدئة صبرنا النافذ .

هكذا يتوجب علينا النظر في ثلاث مراحل (2) من تاريخ الفلسفة : أولاً الفلسفة اليونانية انطلاقاً من طاليس ، حوالي سنة 600 ق . م . المسيح (طاليس ولد عام 640 او 629 قبل التقويم المسيحي ، ووقعت وفاته في الاوليبياد الثامنة والخمسين او التاسعة والخمسين اي حوال العام 550 ق . م) ، حتى الفلاسفة الافلاطونيين الجدد الذين عاش في ظهرانهم افلوطين Plotin في القرن الثالث بعد ميلاد المسيح . ويمكن القول ايضاً ان تلك المرحلة تمتد حين القرن الخامس . وفي تلك الفترة

(1) 3, I ، إضافة : هذا التخمر للفلسفة الجديهِ : يحيط من جهة بالجواهر المادي دون التوصل الى الشكل ؛ ويصنع من جهة ثانية الفكر كمجرد شكل للحقيقة المفترضة الى ان يعترف الفكر بنفسه كأساس للحقيقة ، وكمصدرها الحر . (X111, 128) .

(2) 3, I إضافة : تعيين المرحلة الأولى عموماً بالفكر ، والثانية تنقسم بين الجواهر والتأمل الشكلي ، ثم تستند الثالثة الى قاعدة ؛ الماهية ، المفهوم . وهذا الأمر لا يعني ان الأولى لا تتضمن الأفكار ، فهي تتضمن ايضاً مفاهيم وافكاراً - كذلك فان الأخيرة تبدأ بأفكار مجردة ، ولكن تبدأ بالثنائية (X111, 129) .

انطفأت من جهة الفلسفة الوثنية ، وهذا الأمر يتصل بالهجرات الكبرى وبسقوط
الأمباطورية الرومانية (وفاة برقلس Proclus ، آخر افلاطوني جديد كبير ، تعود
الى العام 485 ودمار روما على يدي اودواكر Odoacre عام 476 بعد المسيح) ؛ ومن
جهة ثانية تواصلت الفلسفة الافلاطونية الجديدة تواملاً مباشراً مع آباء الكنيسة ؛
فكان يستند كثير من الفلاسفات المسيحية الى الفلسفة الافلاطونية الجديدة وحدها .
استمرت هذه المرحلة حوالي الألف سنة . والمرحلة الثانية هي مرحلة القرون
الوسطى ، مرحلة تخمّر واعداد الفلسفة الجديدة : هذه المرحلة تشمل المدرسين
Les Scolastiques ؛ كذلك يجب ذكر الفلسفتين العربية واليهودية وبالأخص
فلسفة الكنيسة المسيحية . وهذه المرحلة دامت أيضاً حوالي الألف سنة . وتبدأ
المرحلة الثالثة فقط حين تظهر الفلسفة الجديدة من حيث الشكل ، في عصر حرب
الثلاثين سنة مع باكون Bacon (+1626) ويعقوب بوهيم (+1624) Jacob
Behme اوديكرت (+1650) ، الذي بدأ معه الفكر بالعودة الى ذاته . ان
الكوجيتو ارجو سيم / Cogito ergo sum انا افكر ، انا موجود ، هي الكلمات
الأولى في منظومته ، وهي كلمات تعبرُ بدقة عن الفرق بين الفلسفة الجديدة وكل ما
سبقها .

د - مصادرُ ومصادرُ تاريخِ الفلسفة

II

اليكم الآن ايضاً بعض الملاحظات المتعلقة بمصادر تاريخ الفلسفة . ان هذه المصادر من نوع آخر مختلف عن مصادر التاريخ السياسي ، لاننا في الفلسفة نتناول الأفعال ذاتها ، بينما في التاريخ يتولى المؤرخون ، الذين حولوا الافعال الى تمثلات ، القيام بربطها وبوصفها على الطريقة التاريخية . لكلمة تاريخ معنيان : فهو يعني من جهة الأفعال ، الأحداث عينها ، ويعني من جهة ثانية هذه الافعال والأحداث من حيث هي مصوّرة في التمثيل لأجل التمثيل . والحال ليس المؤرخون هم مصادرنا ، فنحن نملك اعمال الفلاسفة ذاتها ؛ انها بالذات افعال الروح ؛ وهذه هي المصادر الأهم . صحيح انه توجد حقبات لم تحفظ فيها المنجزات والافعال ؛ وفي هذه الحالة ينبغي التوجه الى المؤرخين ، مثلاً الى ارسطو وسكستوس امبيريقوس Sextus Empiricus بالنسبة الى الفلسفة اليونانية القديمة ؛ ويمكننا الاستغناء عن كل الباقي . فقد درس ارسطو في مستهل ماورائياته الفلسفة اليونانية القديمة بشكل صريح ؛ وهو يذكر كثيراً من قضاياها ومحملاتها في مؤلفات أخرى أيضاً ؛ ولقد كان الانسان القادر حقاً على النظر فيها . وعلى الرغم من الخدلة التي تريد ان تكون علمية والتي تلوم ارسطو لانه ، على حد قولها ، لم يفهم افلاطون حق الفهم ، يكفي الرد بأنه عاش طويلاً مع افلاطون ، وانه هو نفسه لم يكن مفتقراً الى التدقيق والغوص (محاضرات (1) راوتشير ، Roetscher)

(1) من النيّن ان المقصود إشارة توصي بمحاضرة حول فلسفة افلاطون وفلسفة ارسطو. القاهها ه . =

كذلك سكستوس ابيريقوس بالغ الأهمية . فهناك أيضاً حقباتُ يكون من المستحسن فيها ان يكون آخرون قد قرأوا اعمالَ الفلاسفة وان يقدموا لنا مختارات منها . يجب اولاً ان نعرف المبادئ البسيطة ، ثم يجب ان نعرف تطورها ، واخيراً تطبيقها على ما هو عيني وخاص . وفيما يختص بالفلسفات المجردة لدى القدماء ، ليس من الضروري ان نعرف كل آرائها ؛ لان مبادئها لا تتطور الا لدرجة معينة وهي غير كافية لاكتناهِ العيني حقاً . ومثال ذلك ان الفلسفة الرواقية لا تمثل اية فائدة بشأن تطبيق منطقها وجدليتها على الطبيعة ؛ وفي هذه الحالة تكفي المقطعات . وعندما ارجع الى المصادر ، يبدو ان دراسة هذه المراجع تعتبر عملاً كبيراً ؛ ولكن لا شيء يضاهيها لجعل آراء الفلاسفة أوضح وأبين . ولكن من المحتمل غالباً الاكتفاء بالمبادئ ، وبالتطور الى درجة معينة . ومثال ذلك ان اعمال المدرسين غالباً ما تشتمل على ثمانية عشرة ، اربعة وعشرين ، وستة وعشرين كتاباً نصفياً (in-folio) ؛ عندئذ يلزم ان نحيط باعمال المؤلفين الآخرين الذين اختاروا مقطعات منها . ان هذا المشروع جدير بالتقدير . وهناك مؤلفات أخرى نادرة ، يصعب الحصول عليها ؛ وفي هذه الحالة أيضاً ، تستعيد المقطعات كل قيمتها .

I

من الضروري الان تسجيل بعض الملاحظات حول تاريخ الفلسفة . فبالنسبة الى التاريخ السياسية ، في حوزتنا مصادر مباشرة وغير مباشرة . والمصادر الأولى قوائمها الافعال والأقوال الصادرة عن المؤلفين انفسهم . واما المؤلفون غير الاصليين والذين بذلوا جهداً تأملياً ، فقد حصلوا على وثائق اولى واستعملوها . ان مصدر تاريخ الفلسفة غير موجود لدى هؤلاء المؤرخين ، ولكننا نجدنا امام الافعال ذاتها وهذه هي اعمال الفلاسفة انفسهم . ولا ريب اننا نستطيع القول ان في ذلك غنى كبيراً جداً لكي نتمكن من استقراء بعض المعلومات منها . فمن الصحيح كلياً انه من جهة يجب علينا التوقف عند المؤرخين ؛ ولكن بالنسبة الى الكثيرين من الفلاسفة من الضروري ضرورة مطلقة ان

ت . راوتشير ، تلميذ هيجل الذي صار استاذ جامعياً في صيف العام 1825 . وما يؤسف له ان الناشر لا يعرف شيئاً عن تلك المحاضرة الملقاة في شتاء 1825-1826 ؛ ومع ذلك من المحتمل ان يكون راوتشير قد تحدث فيها على منوال حديثه في المحاضرة التي القاها صيف 1829 . ولقد جمع = Wesner المقاطع التي يدور حولها الكلام هنا والحققها بنسخة تاريخ الفلسفة عند هيجل .

ندرس المؤلفات ذاتها . وهذه الحاجة نشعرُ بها خصوصاً في ما يختصُّ بالفلسفة اليونانية . لقد سبق لنا ان أبدينا جملة ملاحظات بهذا الصدد . وعندئذٍ يعتبرُ من شأننا التدقيق بمدى انطباق مبدأ من هذا النوع على كل المادة . زد على ذلك انه توجد ايضاً جملة من الاعمال الفلسفية غير المفيدة الا من الناحية الأدبية ، التاريخية . وبخصوص هذه الأعمال تكفينا المقتطفات . يمكننا ايضاً ان نلاحظ عموماً اننا اذا كنا نملك فكرة الفلسفة واذا كانت هذه الفكرة ماثلة في ذهننا ونحن ندرس تاريخها ، فإن دراسة المؤلفات الفلسفية ستكون سهلة علينا ومفيدة ، ولن تكون علماً ميتاً غير حاضر امامنا . فالدراسة ستبينُ لنا ما يناسبها في كل منظومة وكيف ينبغي علينا ان نصتفها .

II

ان مصادر تاريخ الفلسفة نجده كاملاً تقريباً في كتاب تنان « مبحث في تاريخ الفلسفة » Précis d'histoire de la philosophie الذي وضعه وندت Wendt (ورد سابقاً) . ومع ذلك اليك المؤلفات الأكثر بروزاً . ان أقدم واضع لتاريخ فلسفة هوديجين لايرك Diogène Laërce . ستتاح لنا الفرصة للعودة الى هذا المؤلف .

أما في الأزمنة الحديثة فإن كتاب Thom ، تاريخ الفلسفة The History of philosophy هو من كتب تاريخ الفلسفة الأولى . وهناك كتاب ستانلي ، لندن (١) عام 1701 in 4° ، نقله غودوفر الى اللاتينية . وكتاب اولياريوس ، لاينز ، عام 1711 in 4° وهذا الكتاب لم يعد مستعملاً ؛ وهو لم يعد ملحوظاً الا من الوجهة الأدبية ؛ فهو يشتمل فقط على تاريخ المدارس الفلسفية القديمة بوصفها مذاهب وكأنا لم تظهر مدارس جديدة من بعدها . وفيه نصادف الفكرة الفريدة التي كانت هي الرأي السائد في عصره ، الفكرة القائلة ان القدامى وجدهم قد عرفوا الفلسفات بالمعنى الحقيقي للكلمة ، وان زمن الفلسفة كان قد اكتمل بوجوه عام ، فكسرتُه المسيحية ؛ وفيه نتميز الحقيقة كما يفهمها العقل الطبيعي ، من الحقيقة المتنزلة في الدين المسيحي . اذن الفكرة هي التالية ومعناها ان المسيحية هي التي جعلت الفلسفة سطحية ، وانها هي التي خفضتها الى شأن من شأن الوثنيين ، وذلك على الرغم من كون الحقيقة لم تعد قادرة على الظهور إلا في الشكل الديني . بيد انه من

(1) 3, I ، اضافة : 1655 , in fol. 1711, 111, O'd. (130, X111) .

المفيد ان نلاحظ انه كان يوجد قبل نهضة العلوم فلسفات ذات طابع خاص وان الفلسفات التي كانت قائمة في عصر ستانلي كانت بلا ريب اما مجرد تكرارات لفلسفات افلاطون وارسطو والرواقين والابيقوريين القديمة ، واما كانت ، حينها تعرض نفسها اصيلةً ، فلسفات ما تزال فتيةً جداً حتى يمكن للسادة الكهول ان يجتروها فينظرون اليها كأنها شيء ما خصوصي .

III-I

في المقام الثاني نجد كتاب « تاريخ نقدي للفلسفة » من وضع ج . ج . بروكري Jo. Jac. BRUCKERY ، المنشور في لايبزغ عام 1742-1767 في اربعة اجزاء . ويقع الجزء الرابع في مجلدين ؛ والجزء السادس هو ملحق .

II-I

نجد فيه كمية كبيرة من الملاحظات حول افكار هذا العالم او ذاك من علماء العصر حول الفلسفات ؛ انه مجموع واسع ، من المستحسن الرجوع اليه بوجه خاص . ولكن العرض يفتقر الى اعلى درجات الحس التاريخي ، فهو غير مستقى من المصادر فحسب ، بل ان المؤلف يخلط فيه تأملاته الخاصة واستنتاجات مستخلصة على منوال الماورائيات الـ وولفية *métaphysique Wolfienne* ؛ وهي استنتاجات معطاة كأنها تاريخية . فعندما لا نعرف من مقطومة فلسفية سوى القضية الكبرى مثلاً عندما يقول طاليس ان الماء هو مبدأ الكل ، فإن بروكري يستنتج من ذلك عشرين او ثلاثين قضية أخرى ليس فيها كلمة حق واحدة . إن هذه الطريقة ليس فيها اي شيء تاريخي إطلاقاً ومع ذلك لا يجوز المباشرة بالاسلوب التاريخي في اي عمل آخر مثلما يجب ان نفعل في تاريخ الفلسفة ؛ لان المهم في الفلسفة هي رسالة الفيلسوف ويجب الوقوف عندها . ان مقدمات المبدأ ونتائجها هي من صنيع التطور اللاحق للفلسفة .

III

ان الفلسفة ما تزال معتبرة كثيراً لا سيما عند الفرنسيين ؛ ولكن النقد التاريخي هو بداته ضعيف

(1) A. T. 3, I 1742-1744 ، اربعة او خمسة أجزاء من قياس 40-In . - الطبعة الثانية دون تعديل ، ولكنها مزينة بملحق 1766-1767 (X111, 131) .

مثل النقد المتعلق بالظواهر الفلسفية ؛ والحقيقة انه لم يتم الرجوع الى المصادر ، بل الى ما كتبه آخرون عن القدماء .

هذا المؤلف مُنقل ، لكننا لا نجني منه سوى فائدة قليلة ، ولدينا مقتطف منه :
Jo. Jac. BRUCKERI, historiae philosophicae, usui academicae Juventutis
adornate, Lipsiae, 1747, in 8°, 2° éd. Leipzig, 1756,
لايزغ . 1790 .

III-I

هناك كتاب ثالث حول تاريخ الفلسفة هو كتاب ديتريش تيدمان ، روح الفلسفة النظرية ، ماربورغ ، 1791-1797 في سبعة اجزاء من قياس 8° in . وفيه يعالج التاريخ السياسي بالتفصيل ، اعتبارياً وبدون روح ، بشكل لا طائل تحته . فاللغة والاسلوب هما دون مرونة وبلا دقة ؛ والمجموع يقدم المثل الحزين لانسان ، لاستاذ علامة ، ضحى كامل حياته منكباً على درس الفلسفة النظرية دون ان يرتاب اطلاقاً فيما هو روح التنظير وما هي الماهية (1) . . انه يقتطف من الأعمال الفلسفية مقتطفات على قدر ما فيها من الاستدلالات والأحكام العقلية . ولكنه عندما يصل الى الجدل ، النظر ، يصبح سيء المزاج ، فيفقد صبره وينقطع ويزعم ان ذلك من الصوفية ، مجرد لطائف . فيتوقف هناك حيث يبدأ ما هو هام حقاً ومفيد . وما يجب تسمينه لديه هو انه يقدّم مقتطفاتٍ من بعض المؤلفات النادرة في القرون الوسطى ، مثال ذلك الكتابات السحرية *écrits cabalistiques* المتعلقة بها . زد على ذلك ان للكتاب قيمة قليلة . كذلك فإن كتابه « مدافعات عن محاورات افلاطون » *Argumenta dialogorum Platonis* ، لا يستحق الذكر إطلاقاً .

اما كتاب « بحث في تاريخ الفلسفة مع مصادر نقدية لهذا التاريخ ، الذي وضعه ايوه . غوتليب - بوهل ، منشورات غوتنغ ، 1796-1804 في ثمانية اجزاء

(1) 3, I اضافة ؛ حججه وودفاعاته عن افلاطون ذي الجسرين هي من النوع نفسه (131, X111)

. Platon des Deux- ponts

. Bipontis, 1786 (2) - ذو الجسرين .

(9 مجلدات) قياس 8° ، فهو ذو قيمة ارفع ، لولا ان الفلسفة القديمة معالجة فيه باختصار شديد جداً بالمقارنة مع الفلسفة الحديثة المفصلة كثيراً . وكلما كان بوهل Buhle يتقلم ، كان يزداد توغلاً في التفاصيل . لهذا فان الأقسام الأولى ليس لها سوى قيمة ضئيلة . وبالنسبة الى بعض النقاط يمكننا استخدامها استخداماً مشمراً ، خاصةً لأنه يقدم مقتطفات كثيرة من مؤلفات نادرة في القرن السادس عشر والقرن السابع عشر ، مثال ذلك المؤلفات الأنكليزية والايكوسية ، ومؤلفات جيوردانوBruno الموجودة في مكتبة غوتنغ .

وفي هذا الباب يعتبر الكتاب الأكمل هو تاريخ الفلسفة الذي وضعه تنان وظهر في لايبزيغ 1798- 1819 ، في 11 جزءاً (12 مجلداً) من قياس 8°- in . ويقع الجزء الثامن الذي يدور حول الفلسفة المدرسية في مجلدين . هذا الجزء مشهور وغالباً ما يجري استعماله . فالفلسفات المتنوعة معالجة فيه بوفرة ، وفلسفات العصر الحديث معالجة عنده بشكل أفضل من الفلسفات القديمة ، كما يحدث في مؤلفات من هذا النوع . صحيح انه من الأسهل عرض الفلسفات الحديثة ؛ اذ يكفي في هذه الحالة اجراء مقتطفات من المؤلفات الفلسفية ، واذا كانت موضوعة باللاتينية فمن السهل ترجمتها ؛ وان الأفكار الحديثة تقترب أكثر من تصوراتنا . لقد كان القدماء ينظرون نظرة مختلفة الى المفهوم وبالتالي هم اقل يسراً على الادراك . زد على ذلك اننا لا نعرف عنهم الا الشيء القليل ولا بد من عقل توليفي اكبر لتحديث أفكار القدامى ومنظوماتهم ، حتى نعرفها بأسلوب حديث ونحافظ مع ذلك على صحتها . وفي هذه الحالة تستحيل الترجمة الحرفية ؛ فهذا غير مناسب . ولا بد من التعبير بشكل مختلف عن التصورات القديمة ، دون اعطاء شيء آخر مع ذلك . غير اننا نميل بسهولة للتكرار لما هو قديم لكي نجعله مالوفاً أكثر لدينا ؛ وهذا ما حدث لتنان في الغالب ؛ وهذا هو عيبه الأكبر . يضاف الى كون نصوصه غير غنيّة ، انه لا يفهم المقتطفات تماماً . فغالباً ما يتناقض النص والترجمة . واذا توقفنا عند تنان فإننا سنكون فكرة فاسدة عن افلاطون وارسطو . وبالنسبة الى ارسطو بشكل خاص يكمن الخطأ الأكبر في فهم تنان له بحيث يجعله يقول العكس ، بحيث اننا لو عكسنا ما يقوله تنان عن ارسطو فاننا نحصل على معرفة أدقّ وعلم اوثق بأفكار ارسطو . ولكن

صدق تمان تذهب الى حد الاشارة في هامش النص الى مقتطفات ارسطو . وبهذا الشأن يعتبر تقريباً غير قابل للاستعمال .

I

لا ريب انه يقول في مقدمته انه لا يجوز للمؤرخ الفلسفة ان تكون له منظومة ، وهو مع ذلك صاحب منظومة لا تغيب عن خاطره . فهو يمدح أولاً ، ويبالغ ويفاضل ويثني على كل فيلسوف ؛ ولكنه في النهاية ، تكون خاتمة التاريخ ان الفيلسوف الشهير يصغر شيئاً فشيئاً لانه ذو عيب معين ، مثلاً انه لم يصبح بعداً كاتياً ، وانه لم ينظر بعداً على الطريقة النقدية في مصدر المعرفة وانه لم يصل بعداً الى هذه النتيجة وهي ان المعرفة ممتعة . اذن كل تاريخ الفلسفة هذا هو غير معقول إطلاقاً حتى في قسمه التاريخي .

1827. X 1. 15 III-I

هناك كمية من الابحاث القصيرة نذكر منها ثلاثة :

(1)

فريدريك است F. Ast مبحث في تاريخ الفلسفة ، لاندشوت ، 1807 (1) ؛ وهو احد افضل الابحاث التي يسودها عقل ممتاز جداً . يكتب المؤلف في اسلوب شلينغ ، ولكن ليس بدون بعض الالتباس ، ويميز بصورة شبه قطعية بين المثالية والواقعية .

(2)

أ . وندت A. Wendt ، مبحث في تاريخ الفلسفة ، لايبزغ (2) . مختصر تمان .

1

انه كتاب جيد من الوجهة التاريخية ؛ ولكننا لندهش من رؤية كل ما هو وارد فيه ، منسوباً الى الفلسفة ، دون تفرقة بين ما هو مهم وما هو غير مهم . فلا يمكن ان نتجاهل فيه ، ميل سكان لايبزغ ونزوعهم الى كل ما هو كامل . ونظراً للسطحية ، لنزعة تجاهل عمق الروح ، لا يمكن تجاوز

(1) ، 3 ، I ، إضافة : طبعة ثانية ، 1825 (132 ، X111) .

(2) ، 3 ، I ، إضافة : طبعة خامسة ، لايبزغ ، 1829 قياس In-80 .

هذا الكتاب . هناك استيلاء على تصور معين وتفكير بتحقيق شيء جديد ، عميق (1) . في حين ان الأمر لن يمكنه ان يتعلق إطلاقاتاً بفلسفة تعيينات سطحية من هذا النوع .

(3)

كتاب تاريخ الفلسفة لريكسنر th. A. Rixner ، سولزباخ ، 1822- 1823 ، ثلاثة اجزاء من قياس (2) in- 8 ، هو الكتاب الأميز . فالكتاب لا يفتقر الى الروح . والكتاب هو الاحدث والأفضل سواءً من حيث الوفرة الأدبية ام من حيث الفكر ، وان كان لا يستجيب لكل ما يجب فرضه وتطلبه في تاريخ الفلسفة . ويمكننا مثلاً ان نهتمّه بدخال مقاطع خاصة بعلوم أخرى وان في ذلك اختلافاً كبيراً . ولكن يمكن ان نوصي به لانه يقلم في ملاحق كل جزء النصوص الأصلية الأساسية ، وكذلك هو الحال بالنسبة الى دقة النصوص الواردة وامور أخرى كثيرة (3) .

II

هنا ننهي المدخل ؛ وفي ما يلي يُفترض ان يكون التاريخ السياسي معروفاً ، ان الأمر مختلفٌ بالنسبة الى مبدأ روحية الشعوب وكل ما يتصل فيها بالسياسة ؛ وهذا يقترب من دراستنا . كذلك سأذكر ملاحظات بيوجرافية قريبة من موضوعنا ، ولكن ذلك سيكون عرضياً ، لان المقصود ليس تاريخ الفلاسفة بل تاريخ الفلسفة . كذلك سأترك جانباً كثيراً من الأسماء التي جمعها المتبحرون ، والتي لا قيمة لها من الوجهة الفلسفية . ان الفلسفة هي التي تشكل الاهمية الرئيسية بوجه عام ، نعني الفكر المتعين ، الدرجة المحددة من تطور العقل في كل عصر .

ان ما يظهر للوهلة الأولى ، الأنسب والأفضل في تاريخ الفلسفة انما هو عدم ذكر مقتطفات ؛ ولكن معالجة تاريخ الفلسفة بطريقة السرد الزمني هي طريقة غير جديرة به ؛ وهذا الأمر لا يجوز ان يحدث حتى في التاريخ السياسي ؛ لانه في هذا التاريخ ايضاً هناك مجالاً لتصور غاية ، هي غاية تطور تاريخ الشعوب . وعليه فان روما هي الوجهة الأولى في التاريخ الروماني الذي وضعه تيتليف Titelive . فنرى روما

(1) I, 3 ، إضافة : هذه الفلسفات الجديدة المزعومة تخرج من الأرض كالفطر (133, XI11) .

(2) I, 3 ، إضافة : طبعة ثانية ، منقحة ، 1829 ، (133, XI11) .

(3) I, 3 ، إضافة : ربما نلزم منتقيات ادبية ، لا سيما عند الفلاسفة القدامى ، فلا يبقى كثير من

نصوص الفلاسفة السابقين على افلاطون (133, XI11) .

صاعدة ، مدافعة عن ذاتها ، تمارس قوتها ، الخ . ان الغاية العامة هي روما اذن ، ازدياد سيادتها ، تطور دستورها ، الخ . وفي تاريخ الفلسفة تعتبر الغاية تطوير العقل ؛ وهذه الغاية غير داخلية فيها ، ولكن الشيء ذاته بوصفه عاماً هو الذي يكون في الأساس ويتبلّس كغاية ؛ هكذا تتوافق عفوياً ، فطرياً ، شتى التشكيلات . ان ما نقترحه هو عرض تطور الروح ، تطور الفكر .

I

بخصوص منهجنا لا بد أيضاً من الملاحظة :

(أ) انني لا االح إلا قليلاً على ما هو خارجي ، تاريخي ، باستثناء العامل السياسي عندما يفيد في تمييز وتبيان روحية عصر ما ؛

(ب) اننا نخضع لما هو ضروري جداً بالنسبة الى الملاحظات البيوغرافية والادبية ؛

(ج) اما بالنسبة الى الفلسفات فلن نذكر سوى تلك التي اثار مبدؤها حركة وحافزاً . وبالتالي مستخطى كل ما لا يطول سوى استخدام وتعميم مختلف المنظومات . فقد سبق ان لاحظنا ان المبادئ التي لا تكون عينية في ذاتها لا تكفي لتطبيقها على وجود عيني أكثر . واما روح ، مبدأ كل فلسفة ، فقد اتينا على ذكره آنفاً .

ولكن يبدو انه ما يزال ضرورياً حسماً هذه المسألة ، نعني اذا كان يجب على مؤرخ الفلسفة ان تكون له منظومة ، واذا كان بالحرى لا ينبغي له ان يظل حيادياً ، فلا يحكم ولا يختار ، ولا يضيف شيئاً من عنده ، ولا يسارع الى إصدار حكم . وبالواقع يبدو شرط التجرد والنزاهة هذا لطيفاً جداً كدرس في الأخلاق . فيقال بدقة ان تاريخ (الفلسفة) يجب ان يؤدي الى النزاهة . لكن ما هو فريد في الأمر هو ان هذا وحده الذي لا يعرف من الأمر شيئاً ، ولا يملك عنه سوى معلومات تاريخية ، هو الذي يحافظ على موقف محايد . (معرفة العقائد تاريخياً معناه عدم فهمها) .

بيد أنه لا مناص من التفريق بين التاريخ السياسي وتاريخ الفلسفة . فالأول يمكنه ان يكون موضوعياً مثل اناشيد هوميروس ، ومثلاً كتب هيروdotس وثيوسيديد التاريخ . فهم كرجال أحرار تركوا الأمور تجري ، مسترسلين كما يحلوهم في الافعال والحوادث دون ان يضيفوا اليها من عندياتهم ؛ انهم يعرضون القضية دون ان يعرضوها على محكمتهم ودون ان يصدروا حكماً عليها . ولكن في تاريخ الفلسفة تختلف الشروط والظروف ؛ لانه مهما توجب على هذا التاريخ ان يسرد من الافعال ، فإن السؤال الذي يطرح نفسه هو ان نعرف ما هو الفعل في الفلسفة ، نعني معرفة ما هو وما ليس هو من الفلسفة واية مكانة يجب ان تُعزى لكل فعل . ان هذه المسألة تظهر لنا الفرق : ففي

التاريخ الخارجي كل شيء فعل -، ومن الثابت ان هناك اموراً هامة وأخرى غير هامة -، ولكن الحدث مطروح مباشرة على التمثيل ، إنه واقعة . والعكس في الفلسفة ، اذ المسألة هي ان نعرف ما هو الفعل والمكانة التي يجب ان نزوها اليه . كذلك لا يمكن لتاريخ الفلسفة ان يكتب دون استناد الى حكم ، ولا يمكن ان يصاغ بدون منظومة .

III

هنا ننظر بشكل اساسي في تاريخ الفلسفة وليس في سير الفلاسفة ؛ اذن لن نذكر الظروف الخاصة بحياة شتى الفلاسفة . كذلك ، بسبب ضيق الوقت المحدد لنا ، لا بد لنا من اجمال للصادر والاكتفاء ببعض المعطيات . يضاف الى ذلك اننا في هذا العرض لتاريخ الفلسفة يمكننا فقط النظر في الفلاسفة الرئيسيين . فقد كان لكل نظام عدد معين من الاسئلة والاتياع ؛ وبالتالي يمكننا ان نشير الى جمهرة من اسماء الرجال الذين كانت لهم مآثرهم الجزئية كأسئلة فلسفة ؛ ولكن يجب علينا ايضاً ان نتجاهل طريقة نشر فلسفة ما . وبالنسبة الى المنظومات الفلسفية علينا قبل كل شيء النظر في المبادئ ؛ فالحقيقة انها منقادة الى المواضيع العينية ، ولكن اذا كان المبدأ مجرداً ، حصرياً ، واذا لاحظنا هذه الحصرية ، امكننا القول على الفور ان بتطبيقها على العيني لا يكفي وانه بدون فائدة بالنسبة اليها . -وبوجود علم علينا في التاريخ ان نحيط بالأفعال ، نعني في حالتنا هذه علينا الوقوف عند الفكر المتعبر . ولكننا نعتبر فقط وبالتدقيق كيفية التعبير عن هذا الفكر في كل مرتبة . فقد كان يلزم ثلاثة وعشرين قرناً للوصول الى وعي الذات ، نعني مثلاً كيف يجب اكتناه مفهوم الوجود .

هـ - الفلسفة الشرقية

IV

ان الفلسفة الأولى التي نصادفها ، اذا انتقلنا الى تاريخ الفلسفة ، هي الفلسفة الشرقية . فمبدأ العصور المفرقة في القدم كانت شهيرة جداً ؛ ومثل ذلك ان الاغريق كانوا منذ أقدم الأزمنة شديدي الاحترام والتقدير للفلسفة الهندوكية وللحكمة المصرية على السواء ؛ ومع ذلك فاننا لا نعرف شيئاً عن المصادر التي عرفها الاغريق . هناك تمثلات فلسفية شرقية اثرت فيها بعد بشكل أدق على الثقافة الفلسفية وكذلك على الميثولوجيا . ففي مدرسة الاسكندرية ، بالاسكندرية ، في هذا المركز الخاص بالعالم الاغريقي في موسمه المتأخر ، جرى التفاعل الكبير مع الفلسفة ولا سيما الشرقية منها ، فاستعملت المبادئ الشرقية استعمالاً واسعاً .- وكانت الصلة التي تربط الفلسفة الشرقية بالفلسفة الاغريقية مشهورة جداً منذ القدم ، وكان التاريخ يعترف بها أيضاً ؛ ولكن في حقيقة القول اننا لم نحصل الا مؤخراً على معلومات أدق وأصح عن اسرار الفلسفة الشرقية . وهذا حصل لفظ عندها اخذت الاعمال الاصلية تصلنا شيئاً فشيئاً . وان الفرق الرئيسي الذي يجب ذكره هنا ، الفرق القائم بين التطورات الفلسفية المعبر عنها في شكل ديني والفلسفة بمعناها الدقيق ، قد سبق لنا ان اشرنا اليه من قبل . ان مضمون الفكر الشرقي هو بلخري ذو قوام ديني - مضطرب وملتبس . وان الرابطة التي تجمع مضموناً مماثلاً مع الفكر اليوناني ، الواضح والمعين بذاته ، هي بكل تأكيد رابطة تاريخية ، واد توكيد رابطة كهذه بات معقولاً كثيراً - كما سبق ان لاحظنا في المدخل - نظراً لان الفلسفات الأولى تجريدية تماماً وبقيت عند حدود المجردات . اذن ليس هناك ما يدعو للدهشة في كون الاسباس العلم الذي تكشف لنا ، لا سيما في هذه الأزمنة الأخيرة ، موجوداً أيضاً في فلسفات أخرى . ولكن جمعاً كهذا في التجريد المحض لا يمكن ان يشكل تسلسلاً تاريخياً . إن هناك وسطاً خاصاً من العلماء له مصلحة كبرى في القول اننا نجد في فلسفات الشرق الدينية القديمة مصادر كل ما جاء فيما بعد وما استمد منه اصله التاريخي ايضاً . ان الفلاسفة الكاثوليك المحلشين بشكل خاص ، ولا سيما فريدريك دي شليغل الذين قالوا ان ديناً قديماً - قديماً ، بدايتياً ايضاً حسب التاريخ الخارجى - هذا الدين الأول ، الدين الخاص ، الكاثوليكي ، اذن ان ديناً قديماً من هذا النوع ، الأول تاريخياً ، قد صدر عنه كل ما نجده في الديانات الأخرى ، وكذلك في الفلسفات الأخرى . وان الابحاث الحديثة الشديدة التبحر تسير جزئياً في هذا الاتجاه . وتتشد هذه الغاية . ان قابيل رموزاً Abel Rémusat ،

افضل العارفين بشؤون الشرق ، يتناول المعتدات ، المقترحات والمحمولات الموجودة لدى الصينيين ، بحيث انه يجيل دائماً الى تناولها بوصفها هي التي صدرت أولاً ؛ وان كل ما جاء لاحقاً يستمد أصله منها ، ومن هناك نهل الاغريق والرومان ، الخ . وبشكل خاص أطلعنا على كتب فلسفي صيني من لاوتسي (1) Laotseu . يقول لنا رموزا : « إن تعامى العقائد الاوربية والبخوسية مع العقائد المصرية والفيثاغورية انما يؤكدها هيروودتس (2) » . ومن ثم يورد دليلاً على قوله ، بروكر (3) الذي يؤكد ان هذه المعتدات مهابية مع معتدات افلاطون ، وهي شواهد لا تسبو صحیحة إطلاقاً . واخيراً يذكر موشيم وانكتيل دي برون (4) الذي يقول : « كانت هذه المعتدات تشكل جزءاً من العقيدة الشرقية ، المتناقلة عن الهنداكة الى الفرس ، وعن هؤلاء الى الاغريق والرومان ومن ثم النبا » . من حيث التجريد المحض يمكننا ان نجد في كل مكان افكاراً مماثلة . لهذا فإن مقارنات من هذا النوع تعتبر سطحية ؛ ففيها إهمال لما هو اصل ، مثلاً اصالة الفكر الاغريقي بالمقارنة مع الشرقيين ، نعني بالضغط ما يعطيه قيمته .- اذن لم نتعرف على هذه الفلسفات الشرقية القديمة إلا في الأزمنة الحديثة .

من الوجهة الفلسفية ، علينا ان نلح قليلاً على شعيين ، الصيني والهندي .

II

علينا أولاً تناول الفلسفة الشرقية ، ولكنها مع ذلك لا تشكل جزءاً من موضوعنا بالمعنى الدقيق للكلمة . ولن نتكلم عنها في الاستدلال الالهي نشرح سبب علم إلحاحنا بالتفاصيل على هذه المادة ، والعلاقة القائمة فعلاً بين ما يتجلى هنا كفلسفة وبين الفلسفة بالمعنى الدقيق . حين نتكلم عن فلسفة شرقية ، يجب علينا التكلم في النهاية عن الفلسفة ذاتها . ومن هذه الوجهة ، من المفيد ان نلاحظ على الفور ان ما نسميه في الشرق فلسفة هو بوجه عام وبالحرى التصور الديني لهذا الشرق - تصور ديني للعالم نكاد نعتبره من الفلسفة . لقد ميزنا في مدخلنا بين التشكيلات حيث يرتدي الحق شكل الدين ، وبين الشكل الذي يتلقاه الحق من الفكر ، كفلسفة .

(1) مذكرة حول حياة وآراء لاوتسي ، الفيلسوف الصيني الذي عاش في القرن السادس قبل التقويم الميلادي ، وضعه السيد قابيل رموزا . نُقِيَ يوم 15 حزيران (جوان) 1820 ، وظهر في مذكرات المعهد الملكي الفرنسي ، اكااديمية الفنون والآداب الجميلة ، 711 ، باريس 1824 ، ص 1-54 .

(2) المرجع السابق ، ص 52 .

(3) المرجع السابق ، ص 36، 38، 53 .

(4) المرجع السابق ، ص 53 .

وبمقتضى ذلك ، يمكننا القولُ بوجود عام : إن الفلسفة الشرقية فلسفة دينية ، تمثّل ديني بوجود عام ، ولا بد من تبيان السبب الذي جعلنا ننجر بسهولة الى اعتبار هذا التمثل من الفلسفة .

قلّمَا تدعوننا الديانات الاغريقية والرومانية والمسيحية الى التفكير في موضوعها بالفلسفة ، لان التكوينات الالهية عند الاغريق والرومان قائمة بذاتها ، وكما اننا في ديننا وفي الديانة اليهودية نرى للتمثالات الدينية السامية جداً دلالةً وحيدةً فلا يمكننا أن نستمر في تفسيرها وتأويلها ؛ وعندما يكون امامنا التمثل الأرفع ، لا ينبغي علينا سوى التوقف عنده والاحاطة به . فلا نتخذهُ على الفور كأنه مذهب فلسفي ، ولا نعمل فيه تفكيرنا على الفور ؛ ان تفسير اشكال الميثولوجيا الاغريقية والديانة المسيحية والأديان الأخرى لهو عمل خاصٌ جداً ، وكذلك بالنسبة الى ادخال قضايا فلسفية في الاساطير والأديان او تحويلها الى قضايا من هذا النوع . الا ان الديانة الشرقية تذكّرنا بالفلسفة على نحو مباشر أكثر ؛ فهي تقترب كثيراً من التمثل الفلسفي . وسبب هذه المفارقة هو ان مبدأ الحرية والفردية يتجلّى بشكل أكثر في كل الديانات الأخرى ، لا سيما في المبدأ الاغريقي ، ويتجلّى بشكل أكثر ايضاً في المبدأ الجرمانى . والخلاصة ان التمثالات الدينية سرعان ما ترتدي فيها رداءً اشدّ فرديةً ، فيزداد ظهوره في صورة الأشخاص . اما في الديانة الشرقية فان طابع الذاتية ، الحرية الذاتية فلم يتبلور بعد تبلوراً كافياً ؛ فهي بالحرى ذات طابع عام ؛ يترتب على ذلك ان التمثالات الدينية هي أعمّ وانها ترتدي بسهولة مظهر التصورات او الأفكار الفلسفية . ويكتمل تمثّل الهنادكة في العمومية وهكذا يزداد ازدهار التأمل والتفكير عندهم . الحقيقة ان التمثالات الهندوكية ترتدي شكلاً فردياً مثل البراهما Brahman ، الفيشنوصو Vichnou ، الشيفا çiva ، ولكن الفردية فيها بالغة السطحية ، بحيث اننا عندما نظن اننا امام اشخاص معينين واننا نرغب في الاحاطة بهم ، نرى ان هؤلاء الافراد يتلاشون فجأةً ، ويمتلّون الى ان يصيحوا واسمين ، بلا قياس . ان الفردية لا تتاسك ولا يمكن ان نحيط بها لانها تفتقر الى الحرية . واننا لنجد انفسنا ، عند الهنادكة ، امام كائنات عامة ، آلهة طبيعية ، قوى تتوافق تقريباً مع صور العقيدة الكونية الاغريقية ، صور اورانوس ، كرونوس الخ . التي

يكون شكلها سطحياً حتى في حالة انفراده او ظهوره بمظهر الفردية .

هذا هو السبب الرئيس الذي يجعل التمثلات الهندوكية ترتدي أولاً مظهر الأفكار الفلسفية ، الآراء العامة . فعندما نسمع جو بيتر يتكلم ، عندما نسمع المسيح يتكلم ، انما نتمثل امامنا طابعاً فردياً . لكن عند الفرس ، مثلاً ، امامنا زرفان اكيرين Zervane Akerene ، الزمن اللامتناهي ، ثم ارمزد ، النور ، الخير ، واهريمان . الظلام ، الشر . ان هذه كائنات عامة كلياً ، وتمثلات صالحة ايضاً كمبادئ عامة - قريبة بذلك اقتراباً شديداً من الفلسفة ، فهي نفسها صالحة ايضاً كمبادئ عامة ، قريبة بذلك اقتراباً شديداً من الفلسفة ، فهي نفسها اتجاهات فلسفية . وبشكل خاص نصادف تمثلات من هذا النوع في هذه المرحلة من تاريخ الفلسفة حيث ان لهذا المفهوم الشرقي العظيم والعام يصل الى الغرب ، موطن الفرادة والتحديد والقياس . الموطن الذي تسوّه الذاتية ، فرادة الذات . وبوجوه خاص في القرون الأولى للمسيحية بدأت هذه الروحية الشرقية تتعاطم بلا حدود ، بحيث تولد عدد كبير من المذاهب الهرطوقية الى ان انتصر عليها الروح الغربي للكنيسة وحدد بقوة وثبات الالهية في صورته التاريخية . زد على ذلك انه كان عصراً هاماً ، العصر الذي تغلغلت فيه الأفكار الشرقية ونفذت الى الغرب ؛ ستعود للكلام على ذلك في معرض حديثنا عن الفلسفة الافلاطونية الجديدة والعرفانية .

ان هذا الطابع الدائم للعمومية في افكار الشرقي الدينية هو ما ينبغي أن يلاحظ أولاً . ومن ثم يجب النظر عن كثب في مضمون الديانات الشرقية ، هكذا هي كافة الديانات الشرقية - ما عدا ديانة اليهود - ولكن بشكل خاص ديانة الهند . فالنقطة الرئيسية هي ان ما هو بذاته ولذاته ، الابدي الواحد ، الله من حيث علاقة الفرد به ، يزداد اكتساباً لطابع العام (طابع الالهية ، الالهية) . اذن العلاقة الرئيسة في الشرق هي التالية : ان الجوهر كجوهر هو الحق وان الفرد بذاته هو بدون قيمة وليس عليه ان يكتسب شيئاً طالما انه يتمسك بوضعه مقابل ما هو بذاته ولذاته ؛ وعلى العكس لا يمكنه ان يكون ذا قيمة حقيقية الا اذا اختلط بللمادة الجوهرية هذه حيث ان هذه الأخيرة لا تعود موجودة بالنسبة الى الفرد وان الفرد ينقطع هو ذاته عن الوجود كوعى ، فيتلاشى في اللاوعي . هذه هي الرابطة الاساسية في الاديان

الشرقية . في حين ان الفرد حسب المبدأ اليوناني والجرماني يعرف نفسه خراً ، فالفرد موجودٌ لذاته وعليه ان يحافظ على نفسه في هذه الحال من الوجود لأجل ذاته . وفي الغرب ، يخرج الفرد من المادة الكونية ويعتمد على نفسه ؛ ولكن هذه الاستقلالية تزيد من صعوبة كدح الروح في سبيل تقديمها الفكر ببقاء تام ؛ لانه يجب في هذه الحالة ان ينفصل الفكر بدوره عن الفرد وان يتكوّن لذاته . ان المكانة الذاتية الارفع التي تحتلها الحرية الاغريقية ، الحياة الأكثر تحرراً وفرحاً . كانت تشكّل اذن عائقاً أمام الفكر ؛ فكانت تجعل عمل الفكر لاجل فرض العمومية عملاً صعباً . وفي الشرق ، كانت جميع افكار الفرد الذي لا يعيش إلا في العمومية ، لا تدور أبداً الا حول ما هو عام . هناك ، الرئيسي هو الجوهرى واللاوعي ، وانعدام الحقوق ، وتلاشي الفرد في الجوهرى يتعلّقان بذلك مباشرة . في الدين الشرقي يكون الجوهر على هذا النحو لذاته وبذاته هو الأهم ؛ وبالتالي هذه فعلاً فكرة فلسفية ؛ وان علاقة الفرد بهذه المادة يجب ان تُعتبر بمثابة نقطة هامة ، خاصة بقدر ما يعبر فيها عن نفي الفرد وعن اللامتاهي . لكن الفرد لا يمثّل ، كما هو الحال في الفلسفة الاوروبية ، كأنه مقيمٌ في المادة ، ولا كأنه ذاتية الحرية التي لا تتلاشى في وحدتها مع الجوهرى المادي ، وانما تتحرّر لتبلغ الحرية الحقيقية . وطالما ان الوعي الشرقي يصل الى تمايزات وتعيينات الأفكار والمبادئ الخ ، فان هذه المقولات ، هذه المبادئ المعينة تظلّ بدون اتحاد مع المادي الجوهرى . والخلاصة هي ان الجوهرى حين يحطّم كل ما هو خاص يتوسع الى ما لا نهاية ، بلا قياس ، وهذا هو الأسمى في نظر الشرقي ؛ واما انه عندما يتعيّن ، عندما يطرح نفسه في لحظاته وواقاته ، اعني عندما يفكّر الشرقي ، فان ذلك يكون شكلاً بلا روح ، شكلاً خارجياً ، لا يمكنه استقبال اي مبدأ تنظيري - ادراك جامد ، بحيث اننا نشعر وكأننا كنا نقرأ شيئاً عن منطق وولف . ولا يستطيع المتناهي ان يصبح حقيقة الا عندما يغطس في المادة ؛ وحين ينفصل عنها ، يظل فارغاً ، فقيراً ، متعيّناً بذاته ، بدون رابطة داخلية . وعل الفور نجد لديهم تمثلاً متناهياً معيناً ، ما هو الا تعداداً خارجياً ، جامداً للعناصر - ونجد شيئاً ما بالغ الصعوبة ، فارغاً ، تافهاً ، عادياً . كذلك هو الحال بالنسبة الى الاحتفالات الشديدة التعارض مع بساطتها عندما يفرق الشرقيون في الخشوع الذي

نجده لديهم هوذا الطابع العام للأفكار والتطلعات الفلسفية الدينية في الشرق :
فمن جهة هناك كتلة ضخمة من الاحتفالات الشديدة الحماقة ، والفقيرة الى
التعيينات ، ومن جهة ثانية هناك هذا التسامي ، هذا الاتساع الذي يضيع فيه كل
شيء .

سأذكر شعبيين شرقيين ، الصينيين والهنادكة .

III

نلاحظ هنا بوجه خاص الانفجار الشديد الى المبادئ . . ويعود سببها الى عصر قديم جداً ، وان
علينا ان نقطع ثلاثة وعشرين قرناً قبل ميلاد المسيح . ولن نتناول سوى الصينيين والهنادكة ؛ ولا
يمكننا ان نصف فلسفة فارسية دقيقة ؛ ان ديانتهم لا ترتدي شكلاً فلسفياً على الرغم من اننا نجد فيها
تمارض النور والظلام ، والخير والشر . واننا بوجه خاص نتأمل في فكرة هذا التعارض ، عندما يقال
ان ديانة الفرس قد اخترقت الغرب . ففي الواقع التحدث مع العرفانية . وستتكلم فيما بعد عن
الفلسفة العربية ؛ زد على ذلك انها لا تقم شيئاً اصيلاً وليس عندنا ما نقوله في موضوع المصريين .

1 .- الصينيون

II

يتمتعُ الصينيون بالمجد الناجم عن تثقفهم الواسع في العلوم . ولكن هذا المجد
يبدو مخفوضاً جداً عندما نطلع على هذا العلم اطلاعاً حسناً ، لاسيما فيما يختص
بحساباتهم الفلكية . ان ثقافتهم الكبرى تتصل بالدين والعلم والشعر والنظام
السياسي والادارة والعدل والتجارة والتقنية والفنون . ولكن اذا وضعنا في المرتبة
نفسها العلم السياسي الصيني مثلاً مع السياسة الاوروبية فان ذلك لا يكون ممكناً
إلا من حيث العنصر الشكلي ، لانهما مختلفتان من حيث الروح . كذلك من الممكن
ان نجد من حيث الشكل ان الشعر الهندوكي كاملاً وغنياً ومشرقاً مثل الادب
الشعري لدى اي شعب ؛ لكن فيما يتعلق بالصميم ، لا نستطيع ان نعتبره الا كلمة
من العباب الخيال والوهم . وبهذا الصدد يمكننا وصفه بأنه مشرق جداً ، ولكننا لا
نقول ذلك بجديّة . حتى اننا لا نستطيع ان نتذوق الشعر الهوميري من حيث
الجوهر ؛ ولكننا لا نستطيع ان ننظر بعين الجِدِّ الى ما تحتويه تلك الاشعار ؛ لاننا لن

نعيد جوبيتر ، اثينا ، الخ . لهذا لا نستطيع ابدأ ان نعاود إنتاج اعمال كهده ، لا لاننا نفتقر الى اناس ذوي موهبة كبيرة كموهبة هوميروس - اذ لدينا عقريات ذات عظمة مساوية - بل لان الأفكار لم تعد افكارنا . وهكذا بالنسبة الى الشكل حيث ان الشعر الشرقي يمكن تطويره كثيراً لكنه يظل غريباً في نظرنا لانه يوجد في حالة لم تعد مفاهيمها قادرة على اشباعنا وإرضائنا . كذلك يمكن لادارة العدالة والنظام السياسي عند الصينيين ان تكون متفنة على قدر الامكان من حيث جمال الشكل والمنطق ، ومع ذلك بأننا نلاحظ على الفور انها لا تناسبنا . هنا أيضاً الجوهر لا يرضينا ، لاننا بدلاً من الحق نجد فيه بالحري إذلالاً للمحق . واليكم ما يتوجب التنبيه اليه في مقارنات من هذا النوع : لا يجوز النظر الى الشكل فقط ، فاللهم هو الجوهر . المضمون ؛ ولا يجوز الاستسلام لغواية الشكل بحيث يوضع في المرتبة نفسها او بحيث يُفضل ما هو شرقي على ما هو خاص بنا .

III

الصينيون امبراطورية قديمة . وكل مؤسساتهم ، دستورهم ، ثقافتهم وفنونهم هي امور قديمة جداً ، تقلمت انطلاقة من بداية بربرية وصولاً الى درجة معينة من الثقافة . والحال ، بما انهم يفتقرون الى الاحساس بتطور الروح ، فهم يملكون فقط ثقافة تبتت نفسها من داخل مبدئها ، فلا بد أيضاً من اعتبار فلسفتهم بوصفها متصلة ، متحجرة ؛ لهذا لا نعرف ولا يمكننا ان نورد عنهم سوى التجريدات والعموميات .

IV

تعود الفلسفة الصينية الى ازمة مفرقة في القدم ، فهناك تقاليد وموروثات مؤكدة تعود حتى الى 2700 قبل ميلاد المسيح ؛ وانطلاقاً من ذلك نبدأ بالحصول على معلومات واسماء واشكال موثوقة . زد على ذلك انه عصر كان يسير التراث فيه نحو الشرق بوجوه عام .

IV-III

لدى الصينيين بعض الكتب القديمة جداً تعتبر مرجعاً ، كالتوراة عندنا ، ولا مناص من اعتبارها بمثابة الكتب الأولى الأساسية لتاريخ الصين ودستورها وفلسفتها الخ . انها تدعى كينغز Kings ويوجد منها اربعة كتب بشكل خاص . الى جانب ذلك هناك كتب اخرى تحظى باحترام مماثل . وان الشوكينغ Chou- King احد تلك الكتب . هناك فرنسي ترجمه فعرف به (1) انه بشكل خاص كتاب

(1) كتاب الشوكينغ ، P. GAUBIL, Le Chou- king, paris, 1970 احد الكتب المقدسة لدى

تاريخي ؛ ومع ذلك فهو ليس تسلسلاً لتواريخ ، وإنما هو بالحريّ كتاب مجزأ ، مفكك ؛ غير أنه يتضمنُ جزئياً مقاطع محدّدة جيداً ، وسلاسل من الامراء ، ومعطيات موثوقة تتضمن وقائع تاريخية ؛ وان الكتب الأخيرة من الشوكينغ تبدأ فعلاً مثل الكتب التاريخية . حتى ان احد الفصول يتضمنُ بحثاً في الحكمة وفي المعارف العلمية عند الصينيين . ومن رأينا ان الكتاب الرئيسي هو اليوكينغ - Y King ، وهو كتابٌ يتضمنُ افكاراً مجردة تماماً . والكتاب الثالث يدعى الشي كينغ Chi - King ويتضمن اشعاراً ، اناشيد ، اغان قديمة ؛ أما الرابع لي - كينغ Li - King فيعالج الاحتفاليات واصول التصرف في البلاط الخ . يجب ان نضيف كتاب اليوكينغ Yo-King المتعلق بالموسيقى .

III

ان اليوكينغ هو كتاب التحولات ، تعاقبات السكون والحركة ، ديمومة الولادة والموت ، وهو أيضاً كتاب القرائن والمبادئ ؛ وهو يسمى أيضاً كتاب المصائر او كتاب التبصرة . فهو يتضمن خطوطاً وشرحها . بالنسبة للتبصرة هناك قضيبات خشبية في علبة ؛ يأخذ المرء منها قضيباً صغيراً في يده ويتلو صلاة ؛ ويتناول الكاهن القضيب الصغير ويرميه في الهواء مع قضيبات أخرى . وتشكل القضيبات المتساقطة اشكالاً معينة فوق الأرض يقدم اليوكينغ معناها ويستعملها لتحديد المستقبل سلفاً . واليوكينغ كما هو عليه الآن ، هو من تحرير كونفوشيوس Confucius .

III - II

الأشهر في الفلسفة ، بنظر الصينيين ، هو كونفوتشي (كونفوشيوس باللاتينية) . فقد حظي بشهرة عظيمة ، لا سيما في عصر ليبنيز Leibniz . ان كتبه البالغة العدد هي من اعظم الكتب لدى الصينيين ؛ فهم يجعلونها دراستهم الكبرى ؛ لقد شرح كونفوتشي كتاباً قديماً لدى هذا الشعب ، خصوصاً من النوع التاريخي ، وكتب تاريخاً أيضاً . وتعلق مؤلفاته الأخرى بالفلسفة ؛ فهي أيضاً شروحات لمؤلفات تقليدية قديمة لدن الصينيين ؛ ولكن إتهام الأخلاق هو الذي عاد عليه بشهرة عريضة .- إن اشهر مؤلفاته ترجمها مؤخراً شخص انكليزي (1) . وقام مبشر فرنسي بترجمة سيرة حياته عن الصينية (2) . وهذه السيرة تقول إنه عاش في القرن السادس قبل التقويم المسيحي ، وكان وزيراً لزمان معين ، ثم ترك الوزارة وعاش متفلسفاً مع اصدقائه وتلاميذه ؛ كذلك في حوزتنا محادثات له معهم ؛ وبشكل جوهري تعتبر افكاره من جهة عقائد اخلاقية ، ومن جهة ثانية وصايا بالغة النضاعة في جزء منها ، تتعلق بالطقوس والعادات . ان الأخلاق طيبة وشريفة ، لا اكثر ؛ فلا

الصينيين ، ترجمة غوبيل ، باريس 234-1770 .

Yosua Marshmann, The Works of confucius containing the original tent mith (1)
atranslation... Etc., Seranpone, 1809.

(2) ب . اميو P. Amiot ؛ حياة كونغ تشي ، المسمى باسمه كونفوشيوس عند العامة ؛ باريس ، 1786 .

نتوقن ان نصادف فيها ابحاثاً فلسفية عميقة ؛ كذلك لا يجوز ان نحلم بوجود تنظير عنده . لقد كان كونفوشيوس رجل أعمال ، ذا حكمة عملية . وبالنسبة اليانا لا يوجد شيء نلتقطه في تعاليمه . وبالتالي ليس علينا ان نلح أكثر ، فالقضايا التي نجدها عنده موجودة في كل مكان ، ومعروفة عالمياً . وربما يعتبر كتاب De officiis لشيرون افضل ، ويقدم لنا فائدة اكبر من جميع كتب كونفوشيوس مجتمعة ؛ فهذه الكتب شديدة الاطناب شيمة كتب الوعظ الأخلاقي . اذن يمكننا القول حقاً انه كان من الأفضل لشهرة كونفوشيوس عدم الاقدام على ترجمة مؤلفاته . وهكذا حين جرى على اطلاقنا على نظامه الأخلاقي من خلال ترجمة المانية ، جعلوه يفقد لدينا كثيراً من شهرته (1) .

II

كذلك يهتم الصينيون في الحقيقة بالفكر مجردة ، بمقولات خالصة . وعليه ، فهم يملكون كتاباً قديماً يدعى يو-كينغ ، يتضمن أقدم حكمة صينية ويتمتع بسلطة مطلقة .

III

إن اساس كتاب اليوكنينغ هو تجميع سمات وأشكال بسيطة . هذا التجميع هو جزء من أقدم ما يعرفه الصينيون ؛ وهي تعرف باسم Trigamata de Fo-Hi ، احد أجداد الشعب الصيني .

IV-II

ينسب اصل اليوكنينغ الى فو-هي ، امير قديم من أمراء التراث (الذي يجيب تمييزه بشكل مطلق عن فو Fo ، وكذلك عن البوذا ، رأس الديانة البوذية) . ان ما يروى عنه يلامس الخرافة . فيروي الصينيون ان حيواناً عجيباً خرج ذات يوم من نهر ؛ كان له جسم تنين ورأس ثور . اذن كان ذلك حصاناً - تينياً كان فوق ظهره بعض الاشارات ، بعض الأشكال (Ho-tou) . ويقال إن فو-هي حفر هذه الاشارات / العلامات فوق لوحة ونقلها الى شعبه (2) . وهناك اشكال أخرى (Lo)

- (1) ربما كريستيان شولز في كتاب ، Aphorismes an sentences de confucius ، الذي يتضمن تعاليم الحكمة ، والحض على الفضيلة ، والمواساة للمعدين ، كما يتضمن على تجارب شتى ومبادئ كريمة مع معلومات عن حياة كونفوشيوس ، 1794 ؛ وبالواقع لم تظهر ترجمة شوت Schott ، عن اللغة الأصلية الا عام 1826 في هال ولم يذكرها هيغل حتى في السنوات اللاحقة .
- (2) ذكريات عن الصينيين ، باريس 1776 ، الجزء الأول ، ص 364 ؛ راجع ايضاً كتاب ب . اميو الأزمنة الصينية القديمة ، ص 20-54 النخ .

(chou) كانت مجتلية عن ظهر السلحفاة ومندجة مع علامات فو- هي (1) . والنقطة الاساسية هي ان فو- هي قد نقل الى الصينيين لوحة كانت تحمل علامات شتى الى جانب وفوق بعضها البعض ؛ هذه هي الرموز التي تشكل اساس الحكمة الصينية ؛ وهي تعطي أيضاً بمثابة العناصر القديمة للكتابة الصينية .

IV-III

غالباً ما جرى شرح هذه الأشكال والتعليق عليها ، فنجم عنها اليوكينغ الذي هو تأويل لهذه الحروف الاساسية . وهناك معلقٌ من الدرجة الأولى ، هو الامبراطور وينغ - وانغ الذي عاش في القرن الثاني عشر قبل ميلاد المسيح . فقد وضع هو وابنه شو كونغ كتاب الينغ في الحالة التي وجدته فيها كونفوشيوس ؛ وقام كونفوشيوس (2) بجمع تلك التعليقات وتنقيحها والاضافة عليها . وبصراحة جرى استثناء هذا الكتاب عندما أمر الامبراطور شي - هوانغ - تي ، عام 213 قبل ميلاد المسيح ، بحرق جميع الكتب المتصلة بالسلالات السابقة . ولم يوفّر شي - هوانغ - تي سوى الكتب المتعلقة بحكمه وبالعلوم الأخرى (كالزراعة ، والطب ، الخ) . وبالتحديد كتب اليوكينغ لان عليه كان يرتكز كل العلم الصيني . وبشكل خاص كان يفترض القضاء على كتب الشو- كينغ ، ولم يتم انقاذه إلا بأعجوبة .

II

فيما يتعلق بدلالاتها ، فان هذه الأشكال هي تعيينات الادراك ، وهي المقولات الاشد تجريداً والأكثر نقاءً . ومن الثابت انه ينبغي ان نقدر عالياً كون الصينيين لم يقفوا عند هذا الحد من المحسوسات او الرموز ؛ فالأفكار تصل الى الوعي كأفكار ؛ ولكنها لم تتجاوز الادراك الاشد تجريداً . صحيح انهم يصلون أيضاً الى العيني لكنهم لا يفهمونه ولا يدرسونه درساً نظرياً ؛ وانما العيني هو بالحري موضوع لقبول الادراك ، فهو محكي ومعالج حسب تخمينات الادراك العادي والتعيين العادي للادراك العقلي ، بحيث انه لا ينبغي ان نرى في هذه المجموعة من المبادئ العينية فهماً للقوى الطبيعية أو الروحية العليا ، ولا حتى ادراكاً صحيحاً للأفكار . وعلى سبيل الاصلاح سأشير بطريقة أدق إلى المبدأ الأساسي .

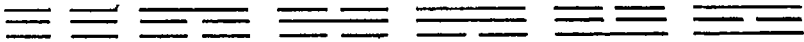
(1) المرجع السابق ، ص 54 .

(2) ب . امير : الأزمنة الصينية القديمة ، ص 57 .

يضاف الى ذلك ان هذه الاشكال تستعمل لاجل معرفة الغيب . لهذا يطلق على اليوكينغ اسم كتاب الضرورة ، كتاب المصائر او الأقدار . ونظراً لان الصينيين يستعملون كتبهم المقدسة للتنبؤ الشعبي ، يمكننا ان نرى سمة مميزة جداً نعني ان التناقض عندهم قائم بين الكوني الأكثر عمقاً وبين ما هو خارجي جداً ، ما هو عرضي تماماً . ان هذه الاشكال هي اساس النظر والتنظير وتستعمل أيضاً في التنبؤ ؛ وان ما هو خارجي جداً وعرضي جداً نجده على هذا النحو متصلاً اتصالاً مباشراً بما هو حميم جداً .

IV-II

ان هذا المبدأ لا يتكوّن بالمعنى الدقيق إلا من شكلين ، من خطين بسيطين . فالشكل الأول هو خط بسيط ، مستقيم ، أفقي (—) ، والثاني مؤلف من خطين صغيرين أفقيين ، متعاقبين ، ومجتمعين يساويان الأول في الطول ، او هما الخط نفسه مقطوعاً بذاته على نحو ما (— —) . الخط الأول اسمه يانغ ومعناه الوحدة ، الثاني اسمه يين ومعناه الثنائية . والاشكال الأخرى هي تراكيب ومجاميع هذين الشكلين مثني ، وثلاثاً وسداساً ، وهي تشكل معاً 78 شكلاً ، وهذه كلها رموز لأفكار عامة ، ولها دلالات معينة . أولاً تتكوّن اربعة اشكال ، تسمى الصور الأربع ؛ اولى الأربع تشكل خطين متوازيين ===== ، والثانية تتكون في الاسفل من خط مستقيم وفي الأعلى من خط منقطع ===== وفي الثالثة يكون الخط المستقيم في الأعلى والخط المنقطع في الاسفل ===== ، والرابعة هي خطان منقطعان ، خط فوق وآخر تحت . ثم يجمع الخطان ثلاثياً فيتكوّن على هذا النحو ثمانني صور او رموز تسمى الكوا Koua الثمانية . ويمرر تكوينها على النحو هذا ، ويكون عندنا أولاً ثلاثة خطوط غير منقطعة بعضها فوق بعض ===== ثم يكون هناك خطان غير منقطعين في الاسفل وخط منقطع في الأعلى ===== ، الخ .



واخيراً نجد تراكيب سداسية ، 64 كوا ، يعتبرها الصينيون اساساً لكل حروفهم ؛ فهي تتكوّن من اضافة خطوط عمودية ومنحنيات وفقاً لمختلف الاتجاهات

الى هذه الخطوط الافقية . ان هذه هي الخطوط المجردة تماماً التي تشكل عند الصينيين موضوع تأملاتهم الفلسفية . وكما ان العدد لدى الفيتاغوريين يصدر عن الواحد أولاً ، ومنه يتم التقدم عددياً ، فان الخط الأول هنا هو الوحدة ، الهوية ، الماهية ، والخط الثاني هو الفرق ، **La Bias** . ويكون للعلامات الأربع التالية دلالة كمية أيضاً ؛ ولكن هذه المجردات اللطيفة تنتقل فوراً الى دلالات مواضع حسية تماماً .

N . H . IV

ان الأشكال الاساسية لفلسفة الصينيين هي علامات تعزى لها دلالة . واليكم تلك الدلالات : العلامتان الاوليان ، اليانغ والين ، هما الوحدة ، الايجاب والانتظام ، النفي . وبشكل أدق اليانغ هو الكمال ، الأب ، الذكر ؛ والين هي الأم ، الانثى ، الضعيفة ، التقصان . ان الخط الأول يعني أيضاً أصل الاشياء كافة ، الفراغ عموماً ، او العدم وكذلك العقل (Tao) ؛ ان الفكر هو الوحدة المماثلة لذاتها - الشمولية . وتعتبر دلالة الصور الاربع شيئاً تناسياً ؛ فالمادة تعبر عن ذاتها بها ، كإمادة كاملة وناقصة . فالصورتان الاوليان هما المادة الكاملة في شتى احوالها ومختلف تعييناتها ، أولاً مادة فتية وقوية ، وثانياً (هناك حيثما يكون خط منقطع في الاعلى) المادة نفسها ، القديمة والضعيفة . والصورتان الثالثة والرابعة (الخط المنقطع في الاسفل) يمثلان المادة الناقصة ، النفي ، ومن جديد تميز فيها الشباب (القوة) والكهولة . في كل جزء يجري على هذا النحو تقسيان لاجل التمييز بين الضرورة والضعف .

ان دلالة الكوا الثمانية ، نعني التراكيب ثلاثياً ، هي التالية : أولاً (الخطوط الثلاثة غير المنقطعة) هي كين ، السماء ، الأثير الذي يغطي كل شيء (فالسما في الديانة الصينية هي الأسمى ، الأعلى ، ولقد نشب صراع كبير بين المرسلين المبشرين لمعرفة ما اذا كان يجب عليهم ان يطلقوا على الاله المسيحي اسم كين ام لا) ؛ ثانياً هناك التوي Tui الماء الطاهر ؛ وثالثاً Li النار المحض . اما الشكل الرابع (خطان غير منقطعين في الأعلى وخط منقطع في الاسفل) فهو تشين ، الرعد ؛ والخامس هو سيون Siun الريح ؛ والسادس هو كان ، الماء عموماً (كالبخار) ؛ والسادس (خط غير منقطع في الاسفل وخطان منقطعان في الأعلى) هو كين Ken ، الجبال ؛ والثامن (ثلاثة خطوط منقطعة) هو كوين Kouen الأرض . ونحن لن

نضع على الخط نفسه السماء ، الرعد ، الريح ، الماء ، الجبال .

3, I

من الممكن ان نرى في ذلك اصلاً فلسفياً لكل الأمور الصادرة عن هذه الأفكار المجردة للوحدة والثنائية المطلقتين . فكل الرموز تمتاز بفضل الاشارة الى افكار ، وتوليد الرأي الذي اكتشفوه فيها . وعلى هذا المنوال نبدأ بالأفكار ثم يأتي التحريف (Geht's in die Berge) . واما الانتقال الى الفلسفة فيتم على الفور .

IV

ان دلالة العلامات الأولى نين كيف تنتقل بسرعة من التجريد الى المادة . فمع الكوا بالمعنى الدقيق ، مع التراكيب الثلاثية ، تنتقل تماماً الى الملموس الحقيقي . ولن يخطر ابدأ في بال الأوروبي ان يضع الاشياء الحسية على مقربة من التجريد . . فهذه الاشكال تكون حيثل مرتبة ترتيباً دائرياً ويُنظر فيها لمعرفة الشكل المعارض مع سواء ؛ وهذا يمكن للخطوط الثلاثة غير المنقطعة ان توضع في الأعلى ويوضع مقابلها ثلاثة خطوط منقطعة ؛ ومثال ذلك هنا ان الأثير الخالص ، السماء ، يوجد في مقابل الأرض ؛ الأثير في الاعلى والأرض في الأسفل ، اي بطريقة لا يعود فيها قادراً على ايداه نفسه . وكذلك هو الحال بالنسبة الى النار والماء المشتركة . ان الجبال تتعارض مع الماء الطاهر ؛ وتعتبر المياه ، الأبخرة متغلغة في الجبال وتخرج منها مجلداً في شكل ينابيع وانهار . ولا أحد سيجد فائدة من اعتبار هذا الكلام تماماً فكراً (1) . اننا نتقل من الأفكار الأكثر تجزئاً الى ما هو حسي جداً .

IV- II

كذلك في الشوكينغ تدور المسألة تقريباً حول افكار الصينيين القديمة بصدد الطبيعة ؛ واليكم الاسماء الممنوحة للعناصر الخمسة : الماء ، النار ، الخشب ، المعدن ، التراب (2) .

3, I (1) Windischmownx, la philosophie an cours de l'histoire universelle, :

T. I, 1827, P. 157. فيما يختص بهذا التداخل العام ، المتطور حالياً ، لكل الكوا في الحركة

الدائرية بمجملها ، يقول كونغوشوس (في تعليقه على اليوركينغ) صراحة ، الخ « - لا يوجد في هذا كله حتى بارقة فكرية (هيشل) .

3, I (2) . اضافة : كل هذا موجود بطريقة التباسية . فالقاعدة الأولى للقانون في الشو-كينغ هي =

ومن ثم تنتقل الى تمثل المادة الناقصة . ان الكوا الثمانية تتعلقُ بالطبيعة الخارجية عموماً . وهكذا التفسير يكشفُ عن جهد لتصنيف المواضيع الطبيعية - ولكن بطريقة لا تعجبنا . فالعناصر الرئيسية لدى الصينيين موجودة تماماً تحت عناصر أميدوقلس الذي يعدُّ الهواء ، النار ، الماء ، والتراب . فهذه العناصر الأربعة تسجّل فوارق اساسية بين عناصر من الدرجة نفسها ؛ في حين انه يجري في الصين الخلط بين عناصر مختلفة نوعاً . وانا نجد في الكتاب الأساسي ، اليوكينغ ، دلالة هذه الأشكال وتطورها اللاحق .

IV

ان الدلالة معطاة بموجب الحدس الخارجي ؛ فلا يوجدُ في ذلك نظام داخلي ومن ثم يجري تعداد فعاليات الانسان وشئونه الخمسة : أولاً وكتابة الجسد ، ثم الكلام ، وثالثاً النظر ، ورابعاً السمع ، وخامساً الفكر . كذلك يجب اعتبار خمسة اطوار : 1⁰ السنة ، 2⁰ القمر ، 3⁰ الشمس ، 4⁰ النجوم ، 5⁰ الحساب المنهجي . وليس في هذه المواضيع شيء، يمكنه ان يفيد الفكر . فهي غير ناجمة عن نظر عقلائي في الطبيعة . ولا يمكنُ لضرورة الفكر ان تُبرر عدديتِ كهذه .

II

هذه هي طبيعة التجريد الكلي لدى الصينيين ؛ فهو يمتد حقا الى الملموس ، ولكن فقط حسب النظام الخارجي ، بحيث اننا لا نجد فيه شيئاً له معنى .

IV-II

هذه هي أسس الحكمة الصينية .

IV

كذلك يجب التنويه بأنه يوجد لدى الصينيين مذهبٌ خاص يعتبرُ النظرُ غايةً له ؛ ويمكننا القول انه بالمعنى الحقيقي دين خاص . هناك عند الصينيين دينٌ للدولة ، هو دين الامبراطور ، دين الحكام . وقوامه تكريم السماء بوصفها قوة عليا ، سامية ، لا سباً في بعض الاعياد الموسمية ، في احتفال عظيم . وهذا الدين يمكننا تسميته دين الطبيعة وهو مكوّنٌ على هذا النحو : يكون الامبراطور في الرأس ، فهو ربُّ الطبيعة ، سيدها ، وكل ما يتعلق بالعلاقات مع هذه القوة متوقّف عليه . ويتصل بدين الطبيعة هذا الاخلاقُ النابع من كونفوشيوس . وواجبات هذه الاخلاقية معطاة منذ القدم . لكن كونفوشيوس قام بتثبيتها . ان الاخلاق متطورة جداً عند الصينيين . ولكن بهذا

= تسمية العناصر الخمسة ، والثانية هي تركيز الانتباه عليها (وينديشان ، المرجع السابق ، ص . 125 ، هيغل] . وهذه القواعد لن تحظى عندنا هي الأخرى بتهمة المبادئ .

عندنا يتضمن التشريع ونظام القوانين الأهلية التعيينات الأساسية للأخلاقية بحيث ان الأخلاق تكون موجودة في الشروط الحفوقية ، متحققة ، وهي ليست لذاتها فقط ، فان الواجبات الأخلاقية كواجبات عند الصينيين ، تعتبر من تعيينات الحق والقوانين والوصايا . فلا نجد لدى الصينيين ما نسميه استقامة ولا ندعوه أخلاقية . انها اخلاق الدولة ، وعندما نتكلم عن فلسفة الصينيين ، فلسفة كونفوشيوس ، وعندما يجري مدحها ، فلا ينجر الخيال الا لتلك الأخلاق . فهناك الواجبات فهله الامبراطور ، وواجبات الابناء نحو الآباء ، وواجبات الأهل نحو ابنائهم ، وواجبات الاشقاء والشقيقات تجاه بعضهم بعضاً ؛ ونجد في اخلاقهم كثيراً من الأمور الممتازة . ولكن التمام هذه الواجبات ، وهذا ما يتمسك به الصينيون كثيراً ، هو شيء صوري ، شكلي ، فهو ليس شعوراً حراً ، داخلياً ، ولا حرية ذاتية . وهكذا يَنْضَع العلماء للمراقبة ولأوامر الامبراطور . واما اولئك الذين يرغبون في ان يصبحوا بتقنين متبقيين ، موظفين كباراً ، فلا بد لهم من ان يكونوا قد درسوا فلسفة كونفوشيوس وان يخصصوا لعدة امتحانات تدور حولها . إنها فلسفة الدولة وهي تشكل قاعدة التربية والثقافة والنشاط العلمي لدى الصينيين . ومع ذلك فهناك مذهب خاص عند الصينيين ، هو مذهب اولئك الذين يسموهم Tao-ssse ، الطاو-سي ، واعضاء هذه الملة ليسوا مثقفين موظفين ، ولا هم مشاركين في دين الدولة ولا هم ينتسبون الى الدين البوذي (1) . ان مفهومهم الأساسي هو الطاو اي العقل . والذي طوّر هذه الفلسفة ، (وهو في الحقيقة ليس بمؤسسها) وطريقة العيش المتعلقة بها ، هو لاو-تسي Lao-t'se المولود حوالي آخر القرن السابع قبل المسيح ، والذي عاش بصفته مؤرخاً في بلاط سلالة تشو (2) . انه اقدم من كونفوشيوس المولود عام 551 قبل المسيح ؛ ولكن كونفوشيوس عرفه أيضاً واستمتع بمجتمعه : فيقال ان كونفوشيوس ذهب اليه لاستشارته . وان اعمال لاوتسي موضع تكريم لدى الصينيين ، وهي ليس فيها اي شيء عملي في حين ان كونفوشيوس عملي أكثر وكان وزيراً لوقت من الزمن . وتدعى هذه الاعمال باسم كينغ ايضاً : الا انها لا تحظى بالرجعية التي تحظى بها الاعمال الاساسية الرسمية المذكورة اعلاه . ان كتابه يتضمن جزئين : الطاو-كينغ والطي-كينغ ، ويشار اليه عادة باسم طاو-طي - كينغ اي كتاب القول والفضيلة . وليس هناك اتفاق لمعرفة ما اذا كان هذا الكتاب قد وقره شي - هوانغ - تي عندما احقرت الكتب الاخرى ؟ يضاف الى ذلك الافتراض بان هذا الامبراطور كان هو نفسه عضواً في مذهب

(1) 1 . راموزا ، مرجع سابق ، ص . 2 .

(2) ق : رموزا : مذكرات حول حياة لاوتسي وآرائه ، باريس 1833 ، ص 18 وما بعدها ، مقتطف من رسالة للسيد امبو حول مذهب الكاو-سيون ، 16 اكتوبر 1787 ، من بكين (مذكرات خاصة بالصينيين ، ج XV ، ص 208 وما بعدها (هيفل) . ص 254) .

(3) ق : رموزا ، مرجع سابق ، ص . 4 .

الطاو- سين . انه كتابٌ رئيسٌ من كاتب هذا المذهب (1) .

III وان ما يجملُ ذكره ايضاً لدى الصينيين هي فلسفة لاو- تسي ، الذي يعتبر مؤسساً لمذهب الطاو- سين . فينظر قابيل راموزا : الطاو معناه عند الصينيين « الطريق ، وسيلة الاتصال بين مكان وآخر » ثم معناه العقل ، الجوهر ، المبدأ . وان كل ذلك مكثفاً بالمعنى الرمزي ، الموراثي ، معناه الطريق عموماً . انه الطريق ، الاتجاه ، مجرى الاشياء واساس وجود كل شيء . اذن يتكوّن الطريق (الطاو ، العقل) من اجتماع هذين المبدأين المشار اليها في اليو- كينغ (2) . فطريق السماء او العقل السماوي يتألف من المبدأين المولدين للكون عموماً . وطريق الارض او العقل المادي يمثل مجسداً متعارفين هما « الصلب والطريء » والمنظور اليها على نحو غير محدد ابدأً (3) . وطريق الانسان او العقل البشري تكمن (تملك التقيض) في حب القريب وفي العدل (3) . اذن الطاو هو « العقل الاصلي ، Le vow (الكلمة) الذي خلق العالم والذي يسوسه مثلهما يسوسُ الروح الجسدُ » (4) . ويرى قابيل راموزا ان هذه الكلمة تترجم افضل ترجمة بكلمة λόγος (5) . ولكن هذا يظلُ بالغ الالتباس . فاللغة الصينية تخلق كثيراً من المصاعب بسبب بنائها النحوي ؟ وان هذه المواضيع بوجه الخصوص ليس من السهل عرضها بسبب طبيعتها المجردة بذاتها واللامتعية . لقد برهن السيد دي هومبولت مؤخراً في رسالة الى قابيل راموزا ، على المدى الذي بلغه البناء النحوي من حيث انعدام التعيين (6) .

IV - III

إن الطاو- سني معناه نصير العقل . فينظرهم ادبُ الحياة هو الأهم : وهم يسمونه طاو- طاو ، قانون الطاو ، شرعة او قانون العقل ، وهم يكرسون حياتهم لدراسة العقل ويؤكدون ان السلي يعرف العقل في جوهره يملك العلم الكلي ، الوسيلة الكلية للخلاص . الفضيلة التامة ، وانه يكتسب قوةً تفوق الطبيعة ، وانه قادرٌ على الصعود الى السماء وهو يطير عبر الاجواء ، وانه لا يموتُ ابدأً ، الخ . (7) . وهذا الأمر يتصلُ بمفاهيم الشرق الاخرى ويدخلُ في تصورات الهند . ان لدى

(1) مرجع سابق ، ص 14 وما بعدها .

(2) مذكرات خاصة بالصينيين ، ج II ، ص 29 .

(3) السابق ، ص 28 .

(4) السابق ، ص 19 .

(5) السابق ، ص 24 .

(6) G. De Humboldt : رسالة الى ق . رموزاً حول طبيعة الاشكال النحوية . . . في اللغة

الصينية ، باريس ، 1827 .

(7) المرجع نفسه ، ص 19، وما بعدها .

الصينيين تمثلاً مدهشاً . فقد قال تلاميذ لاو- تسي في زمن لاحق أنه أصبح بوزا Boudha أي انساناً يسكنه الله باستمرار (1) .

بحوزتنا أيضاً الكتابة الاساسية للاو- تسي (2) . وعندنا مقتطفات منها وضعها اليسوعيون ؛ والكتاب مترجم بكامله تقريباً ؛ وغالباً ما جرى اقتطاف مقطع رئيسي منه ، انه بداية الجزء الأول ؛ واليكم هذا الجزء حسيماً جاء في الترجمة الفرنسية : « ان العقل (الأول) يمكنه ان يكون تابعاً ، ملحقاً بالعقل (او : معبراً عنه بكلام) ، ولكن هذا يكون العقل المافوق الطبيعي (3) . وبالامكان ان نطلق عليه إسماً ، لكنه لا يقبل الوصف (4) . وبلا اسمٍ ، يعتبر مبدأ السماء والأرض ، لكنه يفترق الى الاسم فهوام الكون . ويجب ان نكون بدون هوى حتى نعتبره في بهائه ، فالأهواء تجعلنا لا نراه الا في نقصه ، في حدوده ، في حده (5) . انما هنالك طريقتان (العقل في كماله والعقل في نقصه) للدلالة على المنهل الواحد نفسه ؛ ولكن هذا المنهل الوحيد (هذا الوجود) (6) يمكن تسمية العمق الذي لا يسبر غوره ؛ وهذا العمق اللامسبور يحتوي كل شيء (جميع الموجودات الشديدة السموم) (7) بداتها . هاكم هذا الذي لا يعلمنا شيئاً يذكر عن الاجمال .. انها عموميات تصادف نظريات لها في الغرب مع بداية الثقافة الفلسفية .

لكن المقطع البالغ الشهرة الذي اطلعنا عليه البشرّون فهو التالي : « العقلُ خلقُ الواحد ، والواحد خلقُ اثنين ، والاثنان الثلاثة ؛ ولكن الثلاثة خلقت العالم بأسره » ، الكون . ولقد رأى البشرّون المسيحيّون في ذلك شيئاً مما يذكر بالتثليث المسيحي . ثم نسقط في الشبهات . فيقال بعد ذلك : الكون يقوم على مبدأ غامض ، وهذا مرهه المادة في الترجمة الفرنسية « كل الاشياء تقوم على المادة » (8) . وبموجب هذا لا يمكننا التقرير اذا كان اتباع لاو- تسي ماديين ام لا . فللبدا الغامض هو الأرض أيضاً ؛ الأمر الذي يتعلّق بأشكال الكوا المرسومة بشكل دائري حيث الأرض مرسومة في الأسفل . « يتضمّن الكونُ المبدأ النوراني » ، مبدأ النور ، الأثير او السماء . ولكن هذا يمكنه ان

(1) المرجع نفسه ، ص . 3 ، 10 .

(2) A. T3, I : ويتبع ذلك : انه ترجم في فيينا : رأيته بعيني .

(3) كذلك ترجم ق : رموزاً على النحو التالي : « العقلُ يمكن تعقله » ، (المرجع السابق ، ص 23 وما بعدها) .

(4) بالفرنسية في الأصل .

(5) بالفرنسية في الأصل . « Habentes autem affectus, ad perspicendum ejusfinem » .

(6) بالفرنسية في الأصل .

(7) المرجع السابق .

(8) بالفرنسية في الأصل .

يعني أيضاً : « ان الكون مغلفٌ بالبدأ النوراني » (« كل الاشياء مغلفةٌ بالاثير (1) ») . والحاصل يمكننا قلب التعارض ، لان اللغة الصينية قليلة الدقة للدرجة انها بدون حروف جر ولا تحميد احوال ، والكلمات بالمترى موضوعة جانب بعضها البعض (2) . وهكذا نظلّ التعمينات في حالة من اللاتعيين .

III
وهناك مقطع يمضي ابعده من ذلك : « ان الوفاق يوُلد نفساً حاراً » او « ان نفساً حاراً يوفّق بين الاشياء » او « هناك بخارٌ او نفسٌ يجمعهما وهو الذي يحفظ التناغم بينها » (3) . اذن يوضع شيء ثالثٌ يوحدُ . « ان أحشى ما يخشاه البشر هو ان يكونوا يتامى وان يفترقوا الى كل شيء » ، ويقاخر للوك والامراء بهذا اللقب ، يكونهم يتامى » ، واليكم تفسير ذلك : « انهم يتامى لانهم يجهلون اصل الاشياء واصلهم بالذات (بالفرنسية : انهم كذلك ، فهم يجهلون اصلهم) *Ils le sont, ils ignorent leur origine* ، لهذا فإن الاشياء تزدادُ غموراً على حساب غيرها » (« هكذا تزدادُ الكائنات غموراً على حساب النفس الكلية » (4) ، والنفس الكلية هي التفسر والتعليق) ؛ ومن الأحسن القول : انهم يتتامون وهم يتناقضون ، او بالعكس انهم يتناقضون وهم يزدادون غموراً . وهذا أيضاً قول غير مستقيم أيضاً (5) .

IV III
ان المقطع التالي للـ - تسي يجتلب أيضاً من قابيل رموزاً : « ان ذلك الذي تعتبرونه ولا ترونه يسمّى I ، وان ذلك الذي تسمعونه ولا تفهمونه يسمّى Hi ، وذلك الذي تبحث يدكم عنه ولا تستطيع امساكه يسمّى Wei » ؛ او حسب النص اللاتيني : « انك تنظره ولا تراه ، وباسمه يدعى I ؛ وانك تصيخ السمع ولا تسمعه ، وباسمه يُدعى Hi ؛ وانك تسمى وراه بيلك ولا تبلغه ، فاسمه هو Wei » . ونقرأ بعد قليل : هذه الامور الثلاثة لا يمكننا اكتناها ، فهي متحفة ولا تتشكل الا شيئاً واحداً ، وما هو ارفع منها ليس بأفضل منها ، وما هو ادنى منها ليس دونها (ليس أشدّ غموضاً (6)) . انها سلسلة متصلة الحلقات ، سلسلة لا نستطيع ان نسميها ، واساسها في الوجود (بالفرنسية سلسلة تدخل في الوجود) . وغالباً ما تدور المسألة أيضاً حول هذه الامور الثلاثة . « انه الشكل بلا شكل ، الصورة بلا صورة » ، هو الشكل المطلق ، الصورة المطلقة ، « الوجود

(1) مرجع سابق .

(2) 1 . رموزاً ، مرجع سابق ، فصل 31 وما بعده . رسالة حول طباع الصينيين (مذكرات حول

الصينيين ، ج 3 ، ص 299) .

(3) بالفرنسية في الأصل .

(4) مرجع سابق .

(5) مرجع سابق (هيجل) .

(6) بالفرنسية في الأصل .

الذي لا يُوصف « ؛ وحين نمضي الى ما يتعلّق ذلك ، لا نتعرّف الى أي مبدأ ، فلا شيء في الشّل « (فإذا سرنا قُلُماً ، لا نرى فيه مبدأ ؛ وإذا اتبعناه لا نرى شيئاً فوقه (1)) ؛ او «انك تسير امامه فلا ترى رأسه ؛ وتجري وراءه فلا ترى ظهره» . وان ذلك الذي يدرك الشرط الأولي (القديم) للعقل والذي يمكنه ان يعرف (يفهم) ما هو موجودٌ حالياً (ما يحيط به الآن) يمكن القول فيه انه يملك سلسلة العقل (2) . وتقرّن هذه الفكرة بسلسلة تمثّل ارتباط عقلايياً .

يجب بهذا الموضوع ابداء ملاحظتين ايضاً . ذكرت التثليث لانهم ارادوا ان يروا فيها مولدأ واصلاً لأشكال أخرى من هذا النوع . فهذه العلاقات I ، Hi أو IHV ليست ، في نظر قابيل رموزاً ، في الواقع حروف كتابة صينية وليس لها في لغة الصينيين التقنية اية دلالة (وهذا امر ملحوظ عندهم) ، ولكنها قد تكون صادرة عن مصدر آخر . يقول مفسرُ ان العلامات الثلاث IHV تعني جميعها معاً الفراغ او العدم ؛ ولكن هذا المعنى متأخر ؛ والحال ، نلاحظ ان هذه العلامات الثلاث تظهرُ في الكلمة الاغريقية 'Idē' والتي هي دلالة على الله عند العرفانيين ، وفي الكلمة الاسريمية Juba اسم ملوك موريتانيا ، وفي داخل افريقيا ربما يعني لها ، وفي العبرانية يهوقا Jéhovah ، واخيراً Jouis (3) في الرومانية . انها بلا ريب علاقة غالباً ما يمكننا ان نصادفها في هذا النوع من التعمينات الاولى ؛ ولكن لا جدوى من صوغ فرضيات علمية حول هذا الموضوع .

في المقام الثاني تفسرُ هذه العلامة IHV بانها الاساس الأولي المطلق والعدم ، ويقال من ثم ان العدم عند الطلوسيين كما عند البوذيين الصينيين هو مبدأ المطلق ، اصل جميع الأشياء ، هو الأخير ، الأرفع ، وانهم كانوا يتكروون وجود العالم الخ . ولكن هذا لا يعني شيئاً آخر في الواقع سوى ان الوحدة هنا هي كل ما هو غير متعين كلياً الكائن بذاته ، الذي يتراهى لهذا السبب كعدم . انه ليس العدم بالمعنى الذي نعنيه عادةً ، بل هو بمعنى الابتعاد عن كل تمثّل ، عن كل ما هو موضوعي ، اعني اللطيف ، ما هو متماو مع ذاته ، بدون تعيين ، الوحدة للمجردة ؛ وهو في الوقت نفسه ايجابي ؛ انه ما ندعوه جوهرأ .

IV

والعدم إذا اكتفينا بالتعيين السلمي ، معناه شيء معين . وبالتالي ان الأولي هو العدم ، ولكنه بدون دلالة طالما ان جميع التعمينات لم توضع فيه جانباً . وكذلك هو الحال عندما يقبول الاغريقيون : ان المطلق ، الله هو الواحد ؛ او عندما نقول اليوم : ان الله هو الكائن الأعلى ، فهنا

(1) بالفرنسية في الاصل .

(2) مرجع سابو ، ص 45 وما بعدها .

(3) مرجع سابق ، ص 42 وما بعدها . راجع : مذكرات حول الصينيين ، ج . I ، ص 300 .

أيضاً يكون كل تعيينٍ لاحقياً . فالكائنُ الأرفع هو ما يكون شديد التجرد واللاتعيين ؛ وعلى هذا النحو لا يعود عندنا تعيين . انه نفسُ النفي ولكن بشكلٍ إيجابي . كذلك عندما نقول إن الله هو الواحد ، فإننا لا نقول شيئاً في علاقة هذا الواحد بالكثرة ، ولم نقل شيئاً في الكثرة ، وفي الاختلاف من حيث هو اختلاف . ان الطابع التقريري للتعبير ليس له مضمونٌ آخر سوى العدم . وان فلسفة لا تتخطى هذه البدايات المجردة تجرد نفسها في مستوى فلسفة الصينيين بالذات .

كذلك ثم في هذه الأزمنة الأخيرة التعريف بفيلسوف آخر هو منغ - تسي Meng—Tao او منشيوس (1) Mencius . عاش بعد كونفوشيوس ، في القرن الرابع قبل الميلاد . وكتاباتهِ هي من النوع الأخلاقي أيضاً . لكن كونفوشيوس يظل هو الفيلسوف الأساسي عند الصينيين . ومع ذلك فإن فلسفته تجريدية أيضاً .

IV III
لقد وقف الصينيون عند التجريد ، وعندما يصلون الى العيني ، نجد من الناحية النظرية اقتراناً خارجياً بين الأشياء ، من النوع الحسي ؛ فلا نرى فيها اي نظام ، اي حدس عميق ، وما تبقى من الأخلاق .

IV
ان العيني حيث تتواصل البداية يكمن في الاخلاق ، وفي الحكم ، وفي التاريخ الخ . لكن هذا العيني ليس من النسق الفلسفي . ففي الصين ، نصادفُ في الدين وفي الفلسفة نثراً عن الادراك المعرفي ، كاملاً بوجه خاص .- كذلك تم التعرفُ على الشعر الصيني ؛ فوجدنا فيه مشاعر من نوع خاص . والأمر مختلف تماماً بشأن الخيال عند الصينيين ؛ ان خيالهم هو دينٌ الدونة ؛ ولكن الفلسفة وهي تتطور ، تظلُّ مجردة ، لان المضمون الديني هو ذاته جاف . إن المضمون عاجزٌ عن ان يخلق للفكر مملكةً محلّدة .

II - الهنادكة

IV

الامرُ مختلف في الهند . فالهند معروفة كبلد كانت شهرته العريقة جداً قد وصلت الى الاغريق . وكان الاغارقة يعرفون الفلاسفة الهنادكة بوصفهم ارباب طرق صوفية (*) gymnosophistes ، نعتي كطليقة من الناس الاطهار اذا كان يمكننا ان نسميهم بهذه التسمية . فهم معروفون في الهند باسم الفقراء . لان هؤلاء الأشخاص يكرسون انفسهم بحيلة تأملية ، فيبتعدون عن الحياة الخارجية ويعيشون حياة التشرُّد اما فرادى واما جماعات . انهم يشبهون اتباع المذهب الكلبني في اليونان

Et. Yulien, Meng- tseu vel mencium... Slnice edidit et latina interpretatione (1)
instruscit. Lutetiae Parisiorum, 1824 .

(*) فلاسفة الهند .

والرهبان المتسولين في المسيحية . انهم يتخلون عن الامور الخارجية ، عن كافة الحاجات ، وبوجه عام عن كل الشروط التي تجعل الانسان يعود الى الواقع . ان هؤلاء الصوفيين كانوا معروفين اذن في اليونان ، واذا جعلنا الفلسفة تمثل في هذا التجريد للعلاقات الخارجية ، فقد كانوا فلاسفة بلا ريب . زد على ذلك ان هذا التجريد هو سمة اساسية يجب علينا إبرازها لدى الهنادكة . فلذا كان التجريد عند الصينيين قائماً فيما يتعلّق ديانتهم تحديداً لان صميم هذه الديانة فقير جداً ، فإننا نصادف الحالة المعاكسة لدى الهنادكة . فمن جهة هناك حقاً تعارض بين الدين والفلسفة من حيث الشكل ، ولكن من جهة ثانية للدين والفلسفة الهندوكيين الغاية نفسها ؛ فهما يبدلان جهودهما في سبيل المخرج ذاته . يتجلّى لدى الهنادكة هذا الحال وهو ان الفلسفة تفصل التمثل وتكوين الخيال عن الدين ، وانها تسعى لفهم العبادة بالفكر ، وللاعراب عن مادة الدين الخاصة في شكل فكري ، وللتوجّه نحو الهدف بواسطة بناء فكري . واجمالاً ، نرى الفلسفة هنا متاهية مع الدين . فليس لها سوى اساس مشترك ، الجوهرانية التي تسود في الشرق عموماً . وبشكل ادقّ تتحدّد هذه الجوهرانية كجوهرانية فكرية اساساً ، كشيء فكري غير موجود الا في الفكر وبالفكر ، ولكنه ليس موضوعياً فحسب ، ليس شيئاً موضوعياً بالنسبة الى الفكر ، لكنه هو الفكر الذاتي ، ليس فقط بمعنى ان الله ، من حيث هو روح ، هو مفكّر ، بل ان الفكر الذاتي ، فكرنا ، هو الفكر كفكر ، نعني ان الفكر المحض هو الاساس المطلق . . . وبمقتضى هذا الجانب من الجوهرانية وعلاقة النفس بهذه القيمة المتينة ، يعتبر الفكر الشرقي مختلفاً عن الفكر الاوروبي وحتى انه يتعارض معه تعارضاً شديداً . ان اساس التمثل والفكر الاوروبيين الحديثين هو وجود الكائن بذاته ، الحرية الذاتية . فانا ، احرف ، انا مقتنع ؛ ورأيي وارادتي هما صحيحان صالحان بالنسبة اليّ . ان هذه التمينات المتصلة بالحرية الذاتية تتعارض في البيئة الاوروبية مع الوحدة الجوهرية . ان ما هو متطرف ، حصري في الفكر الاوروبي يهيئ بكل احتمالات الارادة والتمثل والفكر ؛ وبهذا المعنى هذه هي النقطة القصوى للعبث . مقابل هذا التطرف ، هذه الذاتية الحصرية ، تسود الوحدة القوية في الشرق ؛ فليس فيها اي عبث وهو ، فهي الميدان الذي تتناهى فيه كل عبثية . لهذا يحفظ المبدأ الشرقي شيء من الفاعلة عندنا على الرغم من كون الخيال ينتشر فيه بلا حدود ومن كون القياس غير ملحوظ فيه ؛ وتكمن هذه الفاعلة في ترك الفكر يسمح في هذه الوحدة ، الخالدة والمادئة ، حتى يتطهر من كل عبثية ، من كل عرّص ، الخ . ولا يكتسب الروح قوته الا حين يفرّق في الوحدة المطلقة . ويكمن الضعف في عدم الوجود الا لذاته ، في البقاء داخل الذات ، وهذا بالذات هو الضياع في اللهو والعبث . . . اذن من واجبا الوقوف عند هذا التعيين . الا انه من المفيد ايضاً ان تُذكر هذه الوحدة الجوهرية كوحدة ذاتية ، نعني كفكر ذاتي . والذاتي والموضوعي لا يشكّلان الا واحداً في الهند ؛ ولكن ببها تكون الجوهرانية ذاتها عقلانية ومعددة كجوهرانية فكرية ، يكون هناك افتقار في الواقع الى جانب الذاتية المفكّرة ، العاقلة ؛ ان في ذلك اختلافاً مع الفكر الاوروبي . والموقف الهندوكي ما هو في اساسه الا

موقف ، جوهري ؛ وفي ذلك الخطأ الشرقي . ولكن هذا الجوهر ليس مادياً . فعندما أقول : المادة هي المطلق ، فذلك أيضاً هو تعيين للفكر ؛ وكذلك المادة لا تكون الا بالنسبة الا الفكر (في حين ان ما هو أمامي انما هو الخاص) . لكن الفكري غير مطروح فيه كفكري . في الهند الأمر مختلف ، إذ الفكري مطروح كفكر .

III

زدْ على ذلك ان الهند لم تتكشف امام الاوروبيين الا في هذه الأزمنة الأخيرة بوصفها ميدان معارف وتمثلات واسطوريات وديانات وعادات وإخلاقيات وقصائد كثيرة وهندسة وفلك الخ . كل هذا عن مواضيع واسعة جداً بحد ذاتها . ومن المفيد ان نلاحظ عموماً اننا نجد فوراً لدى الهنود أيضاً فلسفات مجردة ومنطقاً شكلياً جداً ومتطوراً .

II

بخصوص الماضي السحيق للحكمة الهندية ، قال كثير من العلماء وكرروا القول في تكريمهم للارقام المرتفعة عند الهنادكة ؛ لكننا أطلعنا مؤخراً على مؤلفاتهم الفلكية ولاحظنا فيها ان ارقامهم الضخمة ليس فيها برأينا اي شيء تاريخي ؛ اذن جرى تفسير وتبيان ان العصر القديم للحكمة الهندية لا يتطابق مع شيء ؛ ولا ريب انه لا يوجد شيء ناقص وعديم التناسق كهذا التاريخ عند الهنادكة . فهم يدللون في الشعر والفلك والرياضيات على ثقافة كبيرة ؛ ولكنهم غير مخلوقين لأجل التاريخ . ان لهم تاريخيات معينة ، عصوراً محددة ، ولكن لا يوجد في ذلك اي تواصل وتماسك في منظورنا . فقد ظنوا انهم احاطوا بنقطة ثابتة في العصر الأول في عهد الملك Wikramaditya الذي كان يعيش ، كما قيل ، حوالي سنة 50 ق . م . وتعزى الى التاريخ نفسه مأساة ساكونتالا Sakontala واعمال شعرية أخرى ؛ ويقال ان كاليداسا Kalidasa مؤلف ساكونتالا كان يعيش في بلاط ويكراماديتيا . الآ ان ابحاثاً جديدة أظهرت وجود ملوك كثيرين بهذا الاسم ، اكثر من نصف دزينة . وبالتالي لا نعرف ماذا كان ذلك العصر . فقد ارجعه البعض الى القرن الخامس عشر ق . م . ، وارجعه آخرون الى القرن الحادي عشر ق . م . وتعطى لائحة طويلة باسماء الملوك ؛ لكن كل شيء غامض .

ان الميثولوجيا الهندوكية متطورة جداً وعظيمة ؛ ويجب ان ينظر فيها الى الفلسفة

كانها مجاهية مع الدين ؛ فتمثلاتهم الدينية تشكل الفلسفة عندهم ، بحيث ان فوائد الدين هي الفوائد نفسها التي نجدها في الفلسفة . والحقيقة ان الميثولوجيا تمثل وجه التجسيد والتفريد ، ويمكن الظن انها تمتاز اكثر عما هو عام ، عن الجانب المثالي ، المجرد في الفلسفة . ولكن بخصوص التجسيد لا ينبغي لدى الهنادكة النظر اليه عن كتب ؛ في كل مكان تقريباً تعتبر الآلهة ، الملوك ، المشاهير ، البراهمة ، البيوغيون ، وحتى الحيوانات ، بمثابة تجسيدات وتشخيصات للبراهما ؛ وان كل ما يظهر على النحو هذا انما يتعين كفرد سرعان ما يضيع في الكلي ، يمر ويتلاشى في امواج الكلي . هذا يستحق ان يلاحظ بشكل رئيسي .

والحال بما ان التمثلات الدينية في الهند لها نفس اسس الفلسفة ، فإن هذه الحالة تتكرر أيضاً في كتب الهنادكة المقدسة ، القيدا Vedas ، التي تشكل اساس فلسفتهم ؛ اننا نزيد معرفة بهذه الكتب . فهي تتضمن بوجه خاص صلوات تدور حول تمثلات عديدة للاله ، ثم وصايا حول العادات والتضحيات والقرابين الخ . وهي تعود الى عصور مختلفة . ان بعض اجزائها تبدو قديمة جداً ، وبعضها الآخر هو متأخر بلا ريب ، ومثال على ذلك عبادة فيشنو Vichnou ؛ هناك كلام قديم جداً عن الفيشنو ، ولكن ليس عن تجسده المتعددة ؛ وفيه تختلط تمثلات الصور بالاحداث التاريخية . وبالاجمال ، تتضمن كتب القيدا مضمون الفلسفة الهندوكية . حتى اننا لنجد فيها منظومات الهند الاحادية ، وبالتأكيد لا تعوزها الآلهة لكنها تفسرها على طريقتها الخاصة ، فهي تستند غالباً الى كتب القيدا . ان الفلسفة الهندوكية تحتل في ديانة الهنادكة مكانة مماثلة لتلك التي احتلتها الفلسفة المدرسية في القرون الوسطى على صعيد المعتقد المسيحي ؛ وهذه الفلسفة تتضمن ايمان الكنيسة المسيحية وتجعله اساساً لها .

ان التصور الهندوكي هو التالي : هناك جوهر كلي يمكن النظر اليه إما بطريقة اشد تجريداً وأما بطريقة اشدّ تعييناً ؛ كل شيء صادر منه وناشيء عنه ؛ وهذه النتائج هي الآلهة والأبطال والقوى الكلية والتكوينات والظواهر من جهة ، وهي الحيوانات ، النباتات ، الطبيعية غير العضوية من جهة ثانية . والانسان مكانة في الوسط ، واما اسمى شيء في الدين كما في الفلسفة فهو كون الانسان يتأهي مع هذا

الجوهر سواءً بالتضحيات وبالخشوع والصلوات والتضرعات ، ام بالتجرد للفكر المحض ، اعني للفلسفة .

III

ان السمة الأساسية للفلسفة الهندوكية داخلة في تصورات الشرق الكلية ، وبشكل علم في الحدس الشرقي ، لا سيما في الحدس الهندوكي .- يوجد في الهند كمية كبيرة من المنظومات الفلسفية ، المتألفة والمخلدة ، التي تشترك على الأقل في قاعدة واحدة . انها قاعدة بسيطة جداً . ففي هذه الديانة الهندوكية المتجاوزة لكل حدود ، المسترسلة في الخيال ، تميز شيئاً أخيراً ، البراهم او البراهما ، او البراهمان ايضاً . وهذه الوحدة تعتبر بمثابة الوحدة العليا ويكون مصير الانسان ان يتأهى مع هذا البراهما . ان التضحيات ، العادات ، الخ . هي الطريق لبلوغ ذلك . ولكن هذا النوع من العبادة يُعتبر في الهند ذاتها كشيء ادنى من مجهود الفكر لكي يتعدى في هذه الوحدة ، وهذا يبذل موقفاً فلسفياً ؛ ومع ذلك ليس هذا الا سيراً نحو اللاوعي ، فراغاً داخلياً في الوعي ، حالة من اللانشاس ، بدون تمثل ، هي ليست تأملاً ولا تفكيراً ، وانما هي حالة من الاحلام اللامتناهية ، وهذا هو البراهم بالذات .

IV

ان السمات الرئيسية التالية تدخل في الدين الهندوكي (واننا لنذكرها لانه مع هذا العنصر الديني تتوافق الفلسفة بمجملها ، بدايتها ونهايتها) .

ان ما يتجلى اولاً ، الاساس المطلق ، يتعين في الدين الهندوكي مثل البراهما (مذكر) او البراهم (محايد) ، وهو الفكر عموماً في صورة ذات / فاعل . هذا هو العنصر الأولي الذي تتحلر منه كل المعتقدات الالهية والكونية . فعندما نتكلم عن ديانة ، عقيدة الهية ، ونخلق بالمعنى الهندوكي ، يكون هذا وحده هو الاساس ، وكل شيء يستمد أصله من هذا وحده . واذا نظرنا خاصة في الاشعار ، المذاهب ، المنظومات الهندوكية ، فمن المؤكد ان الأمر يظهر فيها على نحو مختلف . ومع ذلك ليس هناك اساس متين ، وضعي ، سوى ان البراهم هو ما يأتي اولاً ؛ وهو بالتالي متعين كفكر . فهذا العنصر اللطيف ، الخارج من ذاته ، قدمر في جميع الأشكال ، ثم عاد الى ذاته ، وبذلك صار وحده خالقاً وفاعلاً . ومن هذا الاساس ينبثق العالم بأسره ، الكون عموماً ، ومع ذلك فإنه يمكث في الالوهة ، في الوحدة مع الالوهة . واننا لنجد في المؤلفات التعليمية هذه النظرية القائلة ان هذه هي النظرية المسيحية في الخلق او على الأقل شيء قريب منها . ولكن الكون في نظرنا معنئ العالم الحالي ؛ والأمر مختلف في نظر الهنادكة ، فهذا العالم ، هذا الوجود ، العادي في نظرنا ، هو ايضاً الهى مثل البراهما نفسه . ان الهندوكي يؤله بفضل خياله كل الحاضر ، ويجعل منه عبادة مندفة حتى الايهام . وان للصينيين تاريخاً عريقاً ، اما الهنادكة فهم بخلافهم غير قادرين على فهم التاريخ ؛

ومهما تكن قديمةً تقاليدُهم وخرافاتُهم الخ . فهم حقيقةً لا يملكون اي شيء تاريخي . ان عندهم كثرة الهية ، لا متناهية ؛ وانما هناك بعض السمات الكبرى المشتركة فيما بينها . ان التطور اللاحق متروك عندهم للهجرة . لهذا من الصعب جداً وضع الميثولوجيا الهندوكية ، فهناك الاف من السمات غير متوافقة فيها مع سواها . والتعيينات الأساسية هي البراهما ، الفيشنو ، وبالأخص في صورة كريشنا Krichna ، ثم سيوا Siwawاو مهديو Mahadewa ؛ وهؤلاء الاشخاص الثلاثة يشكلون الثالوث Trimonti ، ويمكننا ان نرى فيه تلميحاً الى الثالوث المسيحي . ان الشمس والسماء والجبال والحيوانات هي أيضاً الهة ؛ ولكنها تبدو فوراً كأنها تابعة وتلاشي في التكوينات الأرفع ، مثل الفيشنو الذي يتلاشى أيضاً في البراهما . ان البراهما هو الالهي عموماً ؛ ولكن عندما تكون الجبال من تشكيلاته أيضاً ، فإن هذا يؤدي الى اخطر التناقضات : اذ الفكر المجرد تماماً يدخلُ في اشد الأشياء خارجيةً كأنه وجود مباشر . اذن الاساس هو ان المطلق ، الله واحد ، في صورة العقل من حيث هو فكر ، بحيث ان هذا الشكل ، لكي يُفكر فيه ، يكون في الوقت نفسه هو الفكر القائم . ان هذا الفكر القائم موجود لدى البراهمة الذين ينتسبون الى طبقة معينة ؛ وهو يحدث عندهم بفضل قراءة القيدا خصوصاً ، كتب الهنادكة المقدسة . والانشغال بالقيدا هو بالنسبة اليهم حياة لهية مباشرة .

ان غاية الهنادكة هي بوجه عام التوحد مع الواحد ، الارتفاع الى هذا الفكر الواحد ، الوجود كفكر . وان هذا الوجود كفكر يكون مباشراً لدى البراهمة ؛ فهم من حيث ميلادهم الفكر الالهي وهم أيضاً موضع تكريم من الآخرين كاملة . وهناك وسيلة أمام أولئك الذين ينتسبون الى الطبقات الأخرى لكي يعودوا الى ذواتهم ، ويمضوا حياتهم في الخلد المحض ، هي وسيلة امانة الذات والتخلص من خارجية الحياة ومن كل حيوية . وهناك من يكتفون مثلاً عشر سنوات واقفين فوق قاعده ، ثم يقفون جالسين لأمدٍ مماثل . ويعتني الاصدقاء بمآكلهم . وبفضل هذا السلوك ، يجعل الهندوكي من نفسه فكراً خالصاً ، وهذا الفكر الخالص هو البراهم ذاته . هذا هو الخلد المجرد كلياً الذي لا يبصر شيئاً ، والفكر المحض الذي لا يفكر بشيء .. اذن الغاية الأساسية هي الوجود في البراهم وبذلك مجانية الموت وعاقبة موت آخر لم يتكسب بعد الوجود على هذا النوال . ان انساناً مستغرقاً في الحسيات ، في الرغبات ، لا يبلغ هذه المرتبة ؛ ويكون بعد الموت في حالة جديدة ، فيبقى في الزمان ، في الوجود التابع ، ويمتاز حالة حيوانية ، غير بشرية . هذا هو اساس الهندوكية . اذن بالنسبة الى الفرد البشري تكون الغاية الوصول الى هذا الوجود .

بهذا تتصل الفلسفة ، نظراً لان هناك طريقاً واحداً هو الطريق الموحى ؛ وميزته الصلاة ، الصوم ، الوضوء اللامتناهي واشياء أخرى من هذا النوع ؛ ثم يجب التضحية للبراهمة وبواسطتهم أمام البراهم ؛ انه الصراط الوحيد ، ذلك الذي نسميه عموماً العبادة . أما الطريق الآخر فهو متحد بهذا الشرط ، وهو الدخول الالزامي الى هذا التجريد . ويتصل به في الوقت نفسه نوع من الفلسفة

يسمى مذهب اليوغا . ان اليوغي هو انسان يفرضُ على نفسه توبلت واذا تحققت هذه التويات عن طريق الفكر ، فإن هذا المعتقد يكونُ فلسفةً . هناك منهج ثالث هو الفلسفة بحصر المعنى ، وطريقه هو الفكر المتطور ، المحلّد . وليس لدينا الآن سوى معلومات قليلة حول هذا المنهج .

انا لم نطلع على ذلك الا منذ سنوات قليلة على الرغم من الكلام منذ اكثر من القمي سنة عن فلسفة الهنادكة . لقد اطلعنا على هذا الموضوع الفصل الانكليزي كولبروك Colebrooke . فقد عرف على نحو مفصل جداً بمقتضيات من مؤلفات فلسفية هندوكية ؛ وحل هذا النحو تكلم عن كتاب عنوانه يوغا - ساسترا او يوغا - سوترا ، لكنه لا يشير إلا لمادة الفصول الأربعة التي يحتويها ، وهي مع ذلك مادة متميزة بشكل كالف وتدل على الاساس الحميم لديانة هذا الشعب . « يدور الفصل الأول حول التأمل (1) ، والثاني حول الوسائل لبلوغ هذا التأمل » . ولا نعلم اذا كان لهذا التأمل فائدة حقيقية ؛ وربما يجب التسليم بعكس ذلك ، لان اليوغي الحقيقي يرتفع الى هذه المرتبة دفعة واحدة . « والفصل الثالث يدور حول ممارسة القوة الاستملائية » . نعتي انه من الممكن اكتساب هذه القدرة الفائقة للطبيعة . واننا نعلم من خلال اشارات أخرى لكولبروك ان هذه القوة تكمنُ مثلاً في انه يمكننا عبور السماء طائرين عاتمين ، وان نفوسُ في قلب الأرض ، واننا نملك القدرة الكاملة من الناحية المادية ، الخ (2) . والفصل الرابع يتناول « التجريد او الفرادة الروحانية (3) » . ان هذا هو الخلاص الارفع ، فالبراهما ليس فوقياً . ولا يحظى جميع الآلهة بهذا السلام / الخلاص الا اذا تخلوا في هذا الفكر ذاته ، وانكبوا على هذا التجريد ومكتوا فيه .

ان العقيدة المفصلة لهذه الامور هي الفلسفة بالمعنى الدقيق . والخلاص لم يعد فيها تاملأ مباشراً ، الانغماس في الذات ، ولكن الخلاص لا يمكن نيله إلا بالمشاهدة المحلدة للطبيعة والروح .

II

لم تصلنا معلومات هامة عن الفلسفة الهندوكية الا منذ زمن قريب . الحقيقة انه دار كلام كثير حول حكمة الهنود ، ولكن ما كانوا يقصدونه بكلامهم انما كان بالحري مجموعة تمثلات دينية وآراء فلسفية وليس الفلسفة بالمعنى الصحيح للكلمة ؛ فلا بد من تمييز الفلسفة عن ذلك لان ما يجب ادراكه هنا هو الفكر من حيث هو فكر . ولقد تعرفنا في هذه الأزمنة الاخيرة الى منظومات الهنود الفلسفية بفضل الانكليزي

(1) بالفرنسية في الأصل .

Transactions of the royal asiatic society of great britain and ireland Vol. I. (2)

(London 1824)

(3) المرجع السابق ، ص 25 .

كولبروك رئيس الجمعية الآسيوية في لندن . فقد زودنا كولبروك من خلال منشورات الجمعية هذه ، بمقتطفات خاصة من المنظومتين الفلسفتين لدى الهنادكة ، تعتبر ذات دلالة كبيرة فهي تضعُ حدّاً لكل الخطابات وكافة الآراء حول الحكمة والسحر الخ ، عند الهنادكة ، حيث كان يسودُ الالتباس . ان ما يقوله فريدريك شليغل في كتابه حول لغة الهنود وحكمتهم مجتلبٌ بوجه خاص من الافكار الدينية . والحقيقة انه كان بين الالمان من اوائل المنشغلين بالفلسفة الهندوكية ؛ ولكنه لم يذهب بعيداً في هذا السبيل . واننا بالمناسبة نرى انه لم يقرأ شيئاً آخر سوى فهرس كتاب راما يانا Ramayana . لقد كان كولبروك يعرف الهندوكية ؛ فقد درس السنسكريتية (لان امكانات التزوير كثيرة) وقدم مقتطفات من الفيذا . اذن هذه الدراسات هي الوثيقة الاولى الثابتة التي في حوزتنا عن الفلسفة الهندوكية .

يقول كولبروك : « لدى الهنادكة منظومات فلسفية قديمة . وهم يعتبرون قسماً منها ارثوذكسياً اذا كانوا متفقين مع لاهوت وما وراثيات الفيذا ؛ ثم لديهم منظومات يعتبرونها متنافرة لانها لا تتوافق مع عقائد كتبهم المقدسة » . والحال هناك اولاً المنظومات الهندوكية « التي هي ارثوذكسية اساساً » . ان جزءاً من هذه المنظومات « يعلم فن التفكير عقلياً . وغايته الوحيدة تأييد شروحات الفيذا وهناك جزء آخر يقتطف من نص هذه الكتب الاساسية بسيكولوجية راقية (مثقفة ، مُفكّرة ، مميّزة) » وهذه البسيكولوجية « تقود الى نفي العالم المادي » (يعني ان العالم ليس فيه شيء حقيقي) . اذن هناك اثنان من هذه الانظمة يُقتصر تعليمها في مجمله على شرح كتب الفيذا ؛ وهاتان « المدرستان » تدعيان « Mimansas » . ان الشكل الثاني او بالحرى ان شكل المنظومات التي تتميز عما سواها ، هو مذهب Nyaya الذي يُنسب الى غوتاما Gautama . إنها منظومة فلسفية تتطور بوجه خاص قواعد الاستدلال العقلي ، الذي يكون بالحرسي منطقياً ، وفي هذا يقول كولبروك : « يمكننا مقارنته بدون صعوبة مع منطق (dialectics) المدارس المشائية » . هنا نجد ايضاً فرعاً « يُسمى Vaiseshica » انه فلسفة كانادا Canades الذي يقول بمذهب الدرية مثل ديمقريطس . لكن المذهب الاساسي هو منظومة فلسفية ثالثة مختلفة عن الميانزا بوصفها عقائد غوتاما وكانادا ، ومنقسمة مثل

المنظومات السابقة ، الى مدرستين ؛ انه مذهب سانكهيا Sanc'hya . ان احدى هذه المدارس تمثل مذهب سانكهيا بالمعنى الدقيق للكلمة ، والمذهب الآخر يدعى يوغا (1) . وعندنا عدة مؤلفات قديمة جداً تتناول هاتين المنظومتين نايابا وسانكهيا اللتين سندرسهما عن كثب ، او بالحري في حوزتنا مقتطفات قديمة جداً من هذه المؤلفات : انها امثال قصيرة تدعى سوتراً او memorial verses . « Versus mamoriales كانت منتشرة جداً وفسرها عدد لا يحصى من الناس . (2) .

يُذكر ان مؤلف منظومة سانكهيا هو كابيلا Capila ، « حكيم عتيق » . . بحوزتنا عدة روايات لحياته . يقول بعضها انه كان ابن البراهما ، واحداً من المقدسين الكبار السبعة Rishis ، شيمة تلميذه أسوري Asuri ؛ وجاء في رواية اخرى انه كان تشخيصاً (لي فيشو . ولكن روايات اخرى ترفض ذلك وتؤكد انه كان تشخيصاً لأغني Agni » (إغني متصل به) وانه « مماثلٌ للنار » (3) . كذلك فان هناك عرضاً ما ذهب بطرق شتى ؛ فهناك شروحات مفصلة واخرى اوجز منها ، ولا سيما في شكل « سوترا او امثال » آيات قديمة ليس من المؤكد اذا كانت لكابيلا ذاته او انها من تحرير وتلويين تلاميذه واذا كانت موجودة في اماكن اخرى ايضاً . لقد جرى تدوين معظمها في وقت متأخر متبوعاً بشروحات . ان الخطاب الرئيسي هو « شرح قصير بالاشعار يدعى Carica » الذي يوصف بأنه المكتمل . « فهو يشتمل على 72 بيتاً وقام عدة شُرّاح (4) بتفسيره . وبالتالي هذه الاشعار هي المصدر الاساسي . ولو يستطيع كولبروك ان يقول شيئاً واضحاً في امر الناظمين ، « فبخصوص العصر المحتمل للامثال المنسوبة الى كابيلا ذاته ام بخصوص العمر المحتمل لهذه الآيات القديمة ذاتها » يكتفي كولبروك بالملاحظة « انها مذكورة وواردة في اعمال فلسفية (عديدة وبالغة القدم) حتى من مدارس مختلفة ، وانها بالتالي تُعتبر صحيحة » . انه لم يجد شيئاً أدق من ذلك (5) .

(1) كولبروك ، مرجع سابق ، ص 19 .

(2) كولبروك ، ص 22 وما بعدها .

(3) المرجع السابق ، ص 20 وما بعدها .

(4) المرجع السابق ، ص 23 .

(5) المرجع السابق ، ص 24 .

ان مذهب سانكها يتضمّن مدرستين او ثلاث مدارس مختلفة لا تختلف الا بخصوصيات مرتعا الى اختلاف الكتب والشروحات التي تُعتمد كأساس . وهذا المذهب يُعتبر متنازراً في جزء منه ، ومماسكاً أرثوذكسياً (1) في الجزء الآخر . هذا هو الفرق الرئيسي .

III

ان مذهب اليوغا ، « المنظومة الأخرى من ذات الاتجاه . المدهوة حادة باسم اليوغا - ساسترا او اليوغا - سوترا ، تنسبُ الى patanjali وتنسبُ ايضاً الى شخص مجهول . هذه « تسمى إلهية » ، والأخرى ، منظومة كابيللا ، تدعى « إلحادية » (2) - وهذا أمر غامض ؛ لان هذه التمييزات تشكل في الهند كثيراً من الصعوبات .

(N . H . IV) IV II

يقول كولبروك « ان الاتجاه الصريح لكافة مدارس مذهب سانكها ، المدرسة الالهية والمدرسة الالحادية والاسطورية على السواء ، وكذلك فان غاية المنظومات الهندية الفلسفية الأخرى ، هما تعليم الوسائل التي تساعد على نيل الخلاص الأبدي قبل الموت او بعده » . ويورد نصاً من الفيدا جاء فيه : « ان ما يجب ان يُعرف انما هو النفس ؛ وينبغي تمييزها (فصلها) عن الطبيعة . لان النفس (Thus) الممتازة ، المميزة على هذا النحو) لن تعود « (لن تعود بعد الموت) نعني انها لا تعود خاضعة للتقمص ، لانتقال النفوس وهجرتها ؛ فهي تنجو من الجسمانية ، ولا تعود تظهر في جسم آخر ، كفرد جديد . « كذلك فإن كل اتجاه مذهب القدانانتا Vedanta (الجزء الثاني من المانزا) يكمن في تعليم عقيدة يمكنُ بفضلها التوصل الى الانعتاق من التقمص » . ويقال في فلسفة سانكها : « بواسطة العلم (المعرفة الحقيقية true Knowledge) يمكن فقط نيل الخلاص الكامل والثابت (الدائم) من الشر ؛ وان الوسائل التي يقدّمها العالم (الوسائل الزمنية) سواء كُنّت في الاسترسال وراء الملمات او في ابعاد الشر عن الروح او عن الجسم ، بواسطة دواء مثلاً (3) ، تبدو

(1) كولبروك ، المرجع السابق ، ص 29 .

(2) المرجع السابق ، ص 24 وما بعدها .

(3) المرجع السابق ، ص 28 .

وسائل غير كافية لهذه الغاية . وحتى ان الوسائل الروحية للدين العملي تعتبر ناقصة (1) . ان في ذلك تلميحاً « الى اسلوب الوحي » الذي يقول عنه مذهب سانكهايا إنه لا يعملُ بشكل كافٍ . وانه يكمنُ « في القيام بتأارين دينية (احتفالات) منظمة في كتب الفيدا » . نجد في عداد هذه التأارين بوجه خاص توضيح الحيوانات « الا ان قانوناً عاماً يقولُ لا تجرح اي حيوان » . اذن ربح الضحية ليس واضحاً(2) ، ولهذا فان فلسفة سانكهايا لا تقبل في هذا الحال مذهب الفيدا : « ان التضحية ، الوسيلة الأفعال بين وسائل الاحتفال ، مرتبطة بذبح الحيوانات ، وهي بالتالي تضحية غير بريئة وغير خالصة ، فلا تكون المكافأة السماوية على فعلٍ طيب سوى مكافأة عابرة (3) ، ولا ينجم عنها تحرر نهائي .

III- II

هناك اساليب تحرر أخرى منها التوبات الكبيرة ، المدينة ، التي يفرضها الهنادكة على انفسهم ؛ وهكذا يبقى هذا الفرد طيلة عشر سنوات وذراعاً في الهواء ، ويسافر هنا وهناك على هذا النحو ، او انه لا ينام طوال عشرة أعوام ، فيظل واقفاً على الدوام وينام واقفاً أيضاً ؛ ويبقى آخرون جالسين لسنوات ، جامدين ، في مكان ولا يرون سوى رأس أنفسهم . من الواضح ان هذه الأساليب غير كافية . وحسب افكارنا تفترضُ التوباتُ جريمة يلزم التكفير عنها ، شراً او اذى ارتكبهه ونرغبُ في إصلاحه بمعاينة الذات ؛ وحين نفرض الشر على ذاتنا ، انما نأمل القضاء عليه بهذه الطريقة . والحال ليس كذلك عند الهنادكة ؛ فعندهم ليس مفهوم العقاب الذي يكون سبباً للتوبات ، بل الفكرة القائلة إن الحياة ، النشاط ، الخ . هي امور باطلة ؛ لهذا يبذلون قصاراهم لختق كل الرغبات ، جميع الأهواء ، كافة الحاجات ، وينشدون اللامبالاة المطلقة ، لؤلؤة الوعي ، فراغ الروح ، خلوها . وهذه الحالة تعتبرُ بمثابة الكمال ، الخلاص ، السلام العميق ؛ وهكذا يفكر الهندوكي انه واحدٌ مع البراهم . والبراهم هو الجوهر ، الأحد اللامادي إطلافاً ، اللاجسماني ، الوجود

(1) المرجع السابق ، ص 27 .

(2) المرجع السابق ، ص 28 .

(3) المرجع السابق ، ص 27 .

الأرفع ، كما يسميه العقل . وهو بنظرنا الموضوعية ، المختلفة عنا ، والمتعارضة معنا ، كشيء موجود (Sciendes) . واذا تمليناها عن كتب ، فإن هذه الموضوعية تتلاشى عند الهندوكي . وبالتالي ، عندما ينشع ، يتعبد ، يدخل في افكاره ، عندما يتجمع في وعيه ، يجد البراهم . وحتى في هذا التركيز ، التجمع ، في هذا الخشوع العميق في الذات ، في هذا التلطيف للوعي الذي لا يعلم شيئاً ، الذي لا يوجد الا بصفته لاوعياً ، انما يكون هو البراهم بالذات . ان واقعة الاستمرار في هذا الخشوع ، في هذا الاعتكاف يعتبر قبولاً واستقراراً ذاتياً في هذه الوحدة . ان هذه الوحدة مع البراهم ، نعني الخلاص ، يكتسبها الهندوكي بأساليب شتى ، سواء بالعبادة كعبادة - هذه هي الأساليب التي وصفناها - وإما بالفكر . اذن الغاية الكبرى للفلسفة الهندوكية هي نيل هذا السلام بالفكر ، بالعلم ، فيبدو الهنادكة كأنهم يريدون القول ، انطلاقاً من هذا السلام ، يكون انشغال الفكر بنفسه هو الحالة الأرقى التي يمكننا بلوغها . لقد رأينا ان اولئك الذين يتوقفون عن العبادة الخارجية لا يمكنهم بلوغ هذا الكمال . ولكنهم يخضعون للتممّص la métmnpshose . ويقول مذهب سانكها ان الآلهة ذاتها ، مثلاً إندرا Indra ، إله السماء المنظورة ، لا تستثنى من هذا الشرط ، يقول كولبروك (1) : « إن الآفاً من الأندرا والآلهة الآخرين قد انحوا على مرّ الاجيال والعصور » وفي المقابل ، يقال إن الروح الذي يغطس في البراهم والذي يكون كذلك مباشرة ، إن هذه الحياة التأملية للنفس انما تتعالى فوق كل تبدل .

والخلاصة « ان تحرراً تاماً (مكتملاً) ودائماً (خالداً) من كل نوع من الشر هو - حسب مذهب سانكها - السلام المتحقق بنيل المعرفة الكاملة » بالعلم الحقيقي . وهذا لا يتمّ اذن عن الدين الحقيقي الا لكونه حائزاً على نظرية الفكر التفصيلي ، ولكونه لا يجعل من تجريد الهنادكة شيئاً مجرداً فارغاً . وانما يرفعهُ الى الدلالة على فكر معين ؛ لان هذا العلم وهذه المعرفة « يكمنان في التفريق الصحيح بين المبادئ التي تتجلى للادراك (المبادئ المدروكة من الخارج) والمبادئ الممتعة على الادراك

(1) كولبروك ، المرجع السابق ، ص 27 .

الفهري (التي لا يمكن ادراكها) ، نعني مبادئ العالم المادي ، مبادئ العالم الحسي وعالم المعرفة التي هي النفس غير المادية (1) . وكذلك يمكننا القول : ان الفكر غير المادي نعني المبدأ الاسمي للمعرفة هو مصدر وعلة المبدأ الذي يعرف .

II
ان مبدأ سانكهيا يتضمّن هذه الأجزاء الرئيسية الثلاث : 1°) طرق المعرفة ؛
2°) مواضع المعرفة ، 3°) الطريقة الاشدّ تعيناً في معرفة هذه المبادئ ، وسنبداً
بالتدليل على طرق المعرفة .

1

IV II
بادئ الأمر نميّز ثلاثة أنواع من البيّنات التي يمكننا بواسطتها تحصيل المعرفة (البرهسان (2) ، اليقين) . وهناك خارج هذه التبيّنات الحدسُ المباشر (Anschauung) ، « لانه يميّز الكائنات العليا » التي بلغت الكمال . وانواع البيّنات الثلاث هي اولاً الادراك (2) وثانياً الاستدلال او الحكم العقلي ، وثالثاً التقرير اي الامان ، قوة المعرفة . يقول كولبروك ان جميع مصادر المعرفة الأخرى (2) يمكن حصرها في هذه الأنواع الثلاثة . وان المقارنة او المماثلة ، التقليد ، القدرة على التعلم ، المجلى (2) ، الخ . تدخل فيها . وهناك فلاسفة آخرون لديهم اشكال أخرى ؛ وفي هذه المنظومة التي لا يريد كولبروك ان يدلّ الأ على نقاطها الاساسية بصراحة ، تعتبر المعرفة بنظره مخفوضة الى هذه المصادر الثلاثة - الأول ، الادراك ، هو وعي مباشر ولا يحتاج الى شرح . وبالنسبة الى الثاني ، الاستدلال الذي يمكننا ايضاً ان نسميه الاستنتاج ، النتيجة ، فان هذه المنظومة لا تفعل شيئاً آخر سوى الانتقال من تعين الى آخر . انها المعرفة غير المباشرة عموماً وذات الأشكال الثلاثة . في الاول نستخلص من معلول الى علة ، وفي الثاني نستخلص من علة الى معلول ، وفي الثالث نستخلص بمقتضى شرط ، علاقة تختلف عن علاقة العلة بالمعلول ، مثلاً بحسب التماثل وبموجب التجربة المقابلة . نستنتج أنهم حاولوا استخلاص اشكال عامة للفكر . وهم يفسرونها بالامثلة : اولاً يفترض المطر بحسب الغيوم التي تراها

(1) المرجع السابق ، ص 27 .

(2) بالفرنسية في الاصل .

تتجمع ؛ ثانياً ، من النار فوق هضبة يتصاعد منها الدخان ؛ وفي المقام الثالث يُستنتج اللون الخاص لزهرة هناك حيثما يُلاحظ عطرها ؛ او تستنتج حركة القمر عندما يلمح في لحظات مختلفة وفي اماكن شتى : او تستنتج ملوحة البحر بحسب كمية من مياه البحر الخ . لقد لاحظوا أشكالاً من هذا النوع . انها علاقات ادراكية بسيطة وجافة . أما المصدر الثالث للبيئة ، اليقين ، فهو يدعى تراث أيضاً ، ويُفترق بوصفه إثباتاً (ضماناً) لوحسي حقيقي (explained as intending true revelation) . ويعتقد الشراح انهم فهموا بذلك ان الأمر يتعلق بالقيدا او بالكتاب المقدس ، وانه يتعلق أيضاً بذكرى اولئك الموتى (الذين وصلوا الى مرتبة الكمال والحكمة والمعرفة) والذين يستذكرون بشكل مميز أحداث حياتهم الماضية والعوالم المختلفة . - وبوجه أعم ، هذا هو إثبات كل حقيقة ، اي انه يقين مباشر ، الثبات في الوعي ، كما انه ادراك خارجي « متضمن كل نوع من الاتصال الشفهي والكتابي » . ومن هذه المصادر الثلاثة ، المستعملة والمطبقة بدقة ، يستصديرون المعرفة الحقيقية ، وهذه تمثل في معرفة المبادئ (1) كما هي تماماً . وهكذا توصل من اشكال المعرفة الى مادة المعرفة ، اي الى مبادئ معينة .

2

II

فما يختص بهذه المبادئ او بمواضيع المعرفة ، فإن عددها في منظومة سانكهيا لا يقل عن « الخمسة والعشرين » ؛ أولاً هناك المبادئ التي تكون مُنتيجة ولا تكون من المنتوجات ؛ وثانياً هناك المبادئ التي لا تكون الا من المنتوجات ، وثالثاً المبادئ التي لا تُنتج ولا تكون من المنتوجات ؛ زد على ذلك انه لا يسود على هذه المبادئ اي نظام منطقي . وإنني سأشير اليها لأبين ما هو سطحي في تعدادها .

IV-II

الأول هو الطبيعة ، pracṛiti on Mulapracriti ،؛ الطبيعة السكلية ،

(1) كولبروك ، المرجع السابق ، ص. 28 وما بعدها .

القوام المطلق ، « الجذر أو الأصل المكوّن (المُشكّل) لكل شيء ، الواحد الأول ، العلة المادية العامة (الكلية) (1) » . إن هذا هو المبدأ العام كلياً ، اللامتشكّل بذاته ، الممثل جزئياً بوصفه « مماثلاً للمايا ، الوهم » ، وهو من جهة ثانية « متماؤه مع البراهمي في نظر الشّراح الصوفيّين ، متماؤه مع طاقة أو قوة البراهما » .

IV-III

إن المايا Mayo هو مبدأ الظاهر ، التبدّل ، الظهور في الخارج . وبالأجمال ليس البراهما أو البراهم سوى هذا الواحد ، الباطن أو الفكر الذي يكث لذاته . إنه غير منتج . فاللوغوس ليس هو الذي يعين ؛ إن العامل المحلّد هو الطبيعة ، إنها ما ينتج ؛ وإذا كان لا بد من الظهور متّحدة مع البراهم ، كما يريد علماء الأساطير ، فلا مناص لها من أن تكون ذات تمثّل خاص - تحديداً كقوة للبراهم ، كمبدأ للغيريّة ، للظاهريّة ، وبوجه عام كعنصر مكوّن يتعلّق به المايا بكل وضوح . هكذا يفتدو المبدأ منتجاً .

IV-II

إنها المادة الخالدة ، الملتبسة ، المشتبهة ، التي لا تتألف من اجزاء ، وهي المنتجة ولكنها ليست الانتاج . فهي الجوهر المطلق . ونعني بذلك الحياة اللامتناهية ؛ لكن المرادُ هنا هو المادة في حالة الالتباس الكلي .

« وإن المبدأ الثاني هو العقل⁽²⁾ (Verstand) » ، « عموماً ، « التنتاج الأول للطبيعة » - ومع ذلك يوصف بأنه غير مخلوق - وحتى انه هو « المنتج لمبادئ أخرى . كما إن هذا العقل متعلّق بتمثّلات اسطورية . ويقول الشارحون انه هو « الواحد العظيم » . وهذا معروف (متميّز) على نحو محلّد بوصفه ثلاثة آلهة « من حيث الفعلية (التأثير) المثلث الصفات ، الطيبة ، الشر (الهوى ، وبالنعنى الدقيقى الدنس ، البشاعة) ، والظلام ؛ انه شخص وثلاثة آلهة (éca mùrtis trouyó devàh) . ان Murti معناه الشخص ، وهذا الواحد يدعى اذن الشخص المثلث trimurti ايضاً . إنه التثليث الهندوكي ، « نعني براهما ، قيشنو ، ماهسوارا) او

(1) بالفرنسية في الأصل .

(2) بالفرنسية في الأصل .

ماهاديوا او سيوا) . وهم معاً يشكلون الالوهة عموماً ، ومنفصلون ، موزعون ، ينتسبون الى كائنات خاصة .

ويأتي الوعي في المقام الثالث ، فهو بالاحرى « الأناثة l'égotisme) ، (egotism) (ichheit) ، الأنا ، وعي ذاتي) ؛ وان فعله الخاص (دوره) يمثل في إقناع الذات والمعرفة الانوية égotiste ، معرفة الانا بذاته لذاته Selbstish- Slvish Conviction) ؛ وهو الايمان (التمثل) بأن انسا هو اللاعب في إدراك وفي كل تأمل ، وانني انا الذي اجد نفسي في كل ذلك ، واكون ضمنته ، حاضراً فيه بذاتي ، « وانني انا الذي تعنيه مواضيع الحواس ، وانني انا الموجود بوجه علم » . اذن هذا هو المبدأ الثالث ، الوعي « الصادر عن مبدأ العقل (the intellectual principle) والمنتج للمبادئ التالية » .

مهما يكن الرابط متراحياً جداً بين كل هذه الأمور ، فليس بمستطاعنا مع ذلك ان نتجاهل ان ثمة تسلسلاً معنياً ، سلسلة معنية . ففي المقام الاول الواحد اللامادي ، ثم العقل عامة ، وبعده العقل المتعبر ، الوعي ، الأنا . ومن ثم ينتج الأنا مبادئ أخرى . ان في ذلك تقدماً منطقياً . وبما انني وعي ، فانا متميز عن الانا وعن الخارج ؛ وهكذا تنفذ الكثرة الخارجية الى الوعي . اذن الأنا هو ما يفصل ، ما ينتج مبادئ ، فوارق .

IV-II

يلزم أيضاً اعتبار المبادئ الخمسة التالية بمثابة مثالات ، كأمر غير موجودة ؛ انها خمسة حدود اولية للحسيات « او الذرات التي يمكن ان تدركها فقط كائنات من الملاء الاعلى ، ليس بالحواس البشرية الغليظة » ، نعني يمكن ادراكها بالفكر فقط . وهي منتزلة من مبدأ الوعي وبذاتها تنتج العناصر الخمسة الشديدة الحسية : الارض ، الماء ، النار ، الهواء ، الفضاء . ان في ذلك تجميعاً غير مناسب في الواقع ، فنحن لن نسمي الفضاء في عداد العناصر الطبيعية .

ثم تأتي « الاعضاء الاحد عشر للحواس وللعمل التي تولد أيضاً من الأناثة (الوعي) . فعشرة منها خارجية : خمسة تعيينات للحس (Sinn) وخمسة مبادئ للعمل : ان الحس الداخلي (Mind هو العقل عموماً) . واعضاء الحواس الخمسة

(اعضاء الحس) هي : العين ، الاذن ، الانف ، اللسان والجلد ؛ و اعضاء الفعل الخمسة هي : الصوت او عضو الكلام (الفم) ، اليدين ، الرجلان ، مخرج الاحشاء (باب الامعاء) ، وخامساً عضو التناسل . ان العضو الحادي عشر متقاربٌ مع كل الاعضاء ، لكنه بوصفه عضواً للحس الداخلي إنما هو بخري متعلقٌ بالعقل وبالوعي .-

« ان هذه المبادئ الأحد عشر للحواس وللفاعل تتشكل مع مبدأي العقل والوعي السابقين الادوات الثلاث عشرة (1) (الروحاني) الخاصة بالمعرفة . فالحس الخارجي يدرك والحس الداخلي يدقّ ؛ والوعي يطبّق على الأناة (ينسبُ الى الأنا نتيجة الفحص) ؛ ان العقل يقرّر وان عضواً خارجياً « للفعل » ينقذ .

ينضاف الى ذلك أيضاً ، المبادي 20-24 ، وهي خمسة عناصر خارجية ، تنتجها « الأصول » الخمسة المشار إليها آنفاً ، وهي : 1°) سائل اثري يملأ الفضاء ، إنه عنصر السمع الذي ينقل الصوت ؛ 2°) الهواء الذي تعود اليه الإدراكية وكذلك قوة البرهان Palpabilité ؛ 3°) النار التي تستند اليها الإدراكية والقوة البرهانية واللون أيضاً ؛ 4°) الماء حيث ينضاف الذوق الى الخواص السابقة الذكر ؛ و 5°) الارض التي تملك الرائحة ، علاوة على امتلاكها التعيينات الاربعة السابقة .

هذا يشكل ما مجموعه 24 عنصراً ؛ ولكن كما نرى ما هذا إلا تعداداً ؛ فهذه هي البدايات الأولى للتفكير ، التعيينات الاولى للعقل غير المجتمعة في شكل منهجي ، ولا حتى في شكل حسي له معناه .

« ان المبدأ الخامس والعشرين هو النفس المسمّى بوروشا Purucha وكذلك الاتمان Atman » . ويقال في النفس انها « غير مخلوقة ولا خالقة » . فمن جهة تُنسب اليها الكثرة والحسية ، ومن جهة ثانية الفردة ، اللامادية ، الأبدية ؛ فيقال إنها متنوعة ، لطيفة (بسيطة ، فريدة) ، حسية ، خالدة ، ثابتة ، غير مادية .

IV-III

تجمع النفس كل المبادئ بوصفها عناصر خلّاقة ومخلوقة على السواء ؛ وفيها وهي الختام . يجري

(1) بالفرنسية في الأصل .

إنكار كل ما تقم ، ما عدا العنصر الأول ، لنذي لا يخلق بذاته ، لكنه يكون اساساً للخلق . انها تتميز عن الكل ، حتى عن الطبيعة ، وهي اذن فردية دائماً ، واحدة ؛ انها الكائن في ذاته ، الكائن لذاته روحياً ، وهي كأصل أول هي الكائن القريب الى ذاته (an sich) او هي الظهور . ان النفس لا تعود تتعاطر الفعل والنشاط .

IV-II

بالنسبة الى تفرعات مذهب سانكها ، يطرأ اختلاف هنا : « ان المنظومة الالهية لهذا المعتقد تمثل في كلمة بوروشا PURUCHA ، النفس ليس بوصفها نفساً فردية قائمة بذاتها فحسب (not individual soul alone) ، اذن ليس كشيء فردي ، موجود في العالم وجوداً منفصلاً ومتنوعاً ، كما يقول الملحدون . « بل أيضاً كإله (Iswara) ، رب العالمين » (1) . اذن النفس في نظر المؤمنين بالله هي ما نسميه المطلق الحق ، الله .

يقال بعد ذلك ان النفس هي الأمر الاساسي الذي يتوجب علينا ان نعرفه . يقول كولبروك : « يترتب على النظر في الطبيعة ، كما يترتب على واقعة عدم النظر فيها » وكل ما تخلقه « ان اتحاد النفس والطبيعة يتحقق ، وهذه الوحلة (2) هي نقطة الإرتكاز والصلة السارية (blind jain) للسلوك بوجه عام - ان المبدأ الوحيد ، الطبيعة (؟) هي « ما هو معمول ، لكنه موجّه ، هي الآخر ؛ والنفس (؟) هي « المحمول لكنه الذي يقود (بوجه Richtende) . ان اتحاد الطبيعة والنفس هذا يجعل الخلق الناجز يكمن تحديداً في تطور العقل (intellect) ومبادئ أخرى » (3) .

(1) كولبروك ، المرجع السابق ، ص 29-31 .

(2) مثلما يجتمع الكسح والأعمى ليتقلا ويسيرا . [هذه المكارنة موجودة بلا ريب في التمثل الهندوكي ، ولكنها غير واردة في أي من المصادر التي بحوزتنا هنا ، ولا في نص كولبروك الذي ترجمه هيغل ترجمة حرفية تقريباً . ليس فقط لتجنب تراث ميشليه المشكوك فيه ، وإنما لكي نبرهن أيضاً على عدم احتمال ، الأمر الذي جعلنا نحور هذه المقاطع في اللغة الاجنبية (هنا : Blind jain) . زد على ذلك اننا لم نورد عبارات وجلاً الخ . باللغة الاجنبية الا عندما يستعملها هيغل ذاته في محاضراته او عندما يبتعد عن الترجمة الحرفية بطريقة خاصة به] .

(3) المرجع السابق ص 30-32 .

اذن كل ما سبق هو خارج العالم . والمبادئ المشار اليها غير موجودة الا بالنسبة اليهم . وكما هو الحال في منطقتنا حين نَقَلُّمُ تطور العناصر على العلق ، فانهم هم ايضاً يرون الامر كذلك .

في هذه المسيرة تبيَّن هذه الصعوبة الفلسفية بشكل خاص : فالطبيعة تبرز كشيء مطلق ، لكن الحقيقة في كليتها العينية لا يمكنها ان تتجلى الا في النهاية .

ان هذه الوحدة هي نقطة الارتكاز (halt) في ذاتها ولذاتها ، وهي ما يعتبر عموماً بمثابة الانتاج والخلق والحفاظ على ما هو موجود . ان قوام ذلك فكرة عظيمة . ان هذا هو تمثل الخلق من حيث هو انتاج ، تحقيقاً لجميع العناصر الاخرى بوصفها ناجمة عن وحدة الروح والطبيعة ؛ وان في ذلك نفياً للطبيعة ، وهذا النفي يعتبر هنا ضرورياً . وهذا الامر اعمق بكثير من الثثرة حول الوحدة المباشرة بين الروح والطبيعة . وعندما يُقال : عاش القدامى ، الشرقيون واليونان ايضاً في الوحدة مع الطبيعة ، ولم يخرجوا من حالة الطبيعة ، فان هذه عبارات اما انها لا تعني شيئاً واما ان فيها شيئاً باطلاً ، سطحياً . لانه من المؤكد ان النفس ، الروح الموجود ، على اتصال بالطبيعة ومتحد بها هو حقيقي فيها . ولكننا اذا اعتبرنا الطبيعة ذاتها وطبيعة الروح ، لرأينا ان الروح يتضمَّنُ جوهرياً على لحظة (Moment) العلاقة السلبية بالطبيعة . ان وحدة فورية مباشرة مع الطبيعة ليست فيما يتعلق بالروح ، سوى حياة غليظة ، مادية او حتى حيوانية . كذلك الروحي موجود لذاته ، ويجب على عنصر الطبيعة في الوحدة مع الروح ان يطرح نفسه في الوقت عينه كشيء سلبي . ان الفكرة عند انعكاسها هي اذن ان وحدة الطبيعة والروح الموجودة بذاتها انما يضعها الخلق جانباً ولا يغدو وحدة حقيقية الا عند استحضار النفس من الخلق بالمعرفة (نعني عندما تغضُّ الطرف عن الطبيعة) . وهذا ما يجب علينا تناوله الآن .

يقولُ الهنادكة : « ان رغبة النفس هي المتعة او التحرر . وبالنسبة الى هذا الاتجاه او ذاك ، تملك النفس شخصاً عاقلاً (الجسانية) . وهذه تشتمل على كافة العناصر بذاتها التي أشرنا اليها ، ولكنها » من حيث تشكلها لا يذهب تطور هذه

العناصر ابعدها بكثير من العناصر الأولية . الأمر الذي يعني ان تطور النفس من الوجهة المادية لا يتسع إلا لدرجة معينة ؛ وان العناصر التي تحتويها النفس كعناصر انما مبادئ مثالية او مجردة . ان التطور الأولي يتضمن ما نسميه الكائن بذاته او الامكان الفعلي . ففي البذرة تكمن ذاتياً الاوراق والأزهار على نحو مثالي ، ولكنها لا تملك ما يكفيها من القدرة ، انها ليست فعلية . وعليه ، في هذه الوحدة يكون للنفس بذاتها المبدأ الطبيعي أيضاً . « ان هذا الشخص او هذا الشكل الذكي للentourage frame (يُدعى Lingman) يعني القوة الفاعلة ، المؤلفة للطبيعة عموماً) وانه مكرم محترم لدى الهنادكة في المقام الأرفع . انه « اولى وغير محدود » وهو بالتالي مبدأ التكوين .

ثم ترتدي النفس « جسماً أكثف » ، جسماً أشد ؛ لان الهنادكة يقولون ان النفس تكون في هذه الوحدة ذات العناصر المجردة « عاجزة عن المتعة » و « الجسم الأشد كثافة والذي تكون نفسه مهياة للمتعة انما يتألف من العناصر الخمسة ، ما خلا الأثير . وهذا الجسم الأشد كثافة هو جسم عارض ، في حين ان الشخصية الذكية المذكورة اكثر ديمومة وتنتقل شيئاً فشيئاً من جسم الى جسم (انها تعبر الجسمانية المتعاقبة) ، وانها تستعمل الجسم كممثل (كوميدي) وتبدل القناع لكي تمثل طبعاً شتى » .

II

ولواجهة السقوط في جسمانية اشد كثافة ، تبدو الفلسفة والفكر كوسيلة لذلك .

III

لكن هذا الشكل لا يزال ذكياً جداً فهو « مملوء بوصفه الشعلة المضئفة فرق حصلت مصباح ، منتشرة قليلاً ، (to a small distance) متواجدة فريق الدماغ » .

IV-III

عندئذ يبدأ الخلق . فالنفس المنوطة بجسمانية أكثف هي الأمر الأول الذي ينتمي الى الخلق كخلق . ولا تقوم العناصر (المجردة) بغير استبقائها . فمن النفس المخلوقة بصير الانتقال الى « الخلق الجسمني » اعني الى « نفوس منوطة بأجسام كثيفة » . اذن هذه النفس هي ما يحدث هذا الخلق ، ما يتوافق مع الفكرة السامية القائلة بان الهندوكي يبتدع البراهمة : فعندما يأكل البراهمة القرابين ،

مثل كحك الارز او الزبدة الذائبة ، فان هذا اللوبان هو غذاء ، انتاج الالهة والعالم . وهذه فكرة غريبة بالنسبة بنا .

1827. 1 X. 22

III

اذن النفس الفردية خلقة للعالم . الا انها تمثل العالم المخلوق فحسب ، وهذا يتكوّن من خلقين ، خلق جسماني وخلق روحاني . والخلق الأول ، العالم الحاضر ، القائم ، يتضمّن بدوره ثلاثة عناصر : الالهة ، البشر ، الحيوانات .

N. H. IV. III. IV

ويضرب المثل التالي حول خلق الواقع الملموس : « يتألف الخلقُ الجسماني من نفوسٍ مغطّاةٍ بجسام كثيفة ويشتمل على 8 مراتب من الكائنات العليا و 5 مراتب من الكائنات الدنيا (امور سفلية) بذاتها ؛ وهي تشكل مع الانسان ، الذي يؤلف طبقة خاصة ، 14 مرتبةً تتوزّع على ثلاثة عوالم او ثلاث طبقات . فالمراتب الثمانية العليا تتضمن الاسماء المعروفة في اللاهوت الهندي : البراهما ، البراجاباتي ، الاندرا الخ . » . ان البراهما متميّز : فهو الكائن الاسمي الذي يكونُ فردياً . ومن ثم تأتي الالهة الأخرى وانصاف الالهة (الأبطال) والشياطين والأرواح الشريرة . اما المراتب السفلى فهي ما يسمّى بمالك الطبيعة « ذوات الاربعة ، المنقسمة الى صنفين » وثالثاً العصافير ؛ ورابعاً الزواحف والشدييات « الرتلاء » الاسماك ، الحشرات ؛ خامساً « النباتات والمواد غير العضوية .- في الاعلى مقام الكائنات المنتمية الى المراتب العالم « اي عالم « الخير (الطيبة goodmen) ؛ وهناك تسود الفضيلة والسلام ؛ ولكن الفضيلة تكون ناقصة لانها عرضية . اذن البراهما وكافة الالهة الأخرى هم عرضيون . ففي مقابل هذا العالم ، « في الاسفل يكون مقام ، (ملكوت) الظلام ، الوهم . فهناك تكون اشياء المرتبة السفلى ، كالحيوانات مثلاً ؛ وهناك تسود الحماقة وانعدام الذكاء . وفي الوسط يكونُ عالم البشر الذين يتصل بهم العذابُ الأبدني ، وحيث تسودُ النجاسة (الزيف foulness) او الهوى (1) . »

يضاف الى هذه الخلائق الجسمانية الثلاث التي هي العالم الموجود ، المادي ،

(1) كولبروك ، المرجع السابق ، ص 32-33 .

الذي ينتمي البراهما اليه ايضاً ، خلق رابع ، عالم فكري حسب مذهب السانكهايا ؛ انها يشتمل على محدّدات العقل ، على مشاعره وملكاته (قدراته) التي تنقسم بدورها الى اربع طبقات هي التالية : 1° (الطبقة المعيقة ؛ 2°) الطبقة التي تسبب العجز (الفشل) ؛ 3°) الطبقة التي تكفي ، 4°) الطبقة التي تتمم العقل . ان هذه الأنواع الأربعة تنقسم بدورها الى خمسين تعييناً . I . ان عقبات العقل ، معوقاته هي : الخطأ او العتمة ، الخيال او الوهم ؛ الهوى او الوهم الأكبر ؛ الحقد او المزاج الاسود ؛ الخوف او الظلمات الداكنة . وتنقسم هذه المعوقات الخمسة بدورها الى 62 نوعاً ؛ بحيث ان ثمانية تُنسب الى الخطأ والوهم ، وعشرة الى الهوى والحقد والخوف ، وثمانية عشرة لكل منها . هنا يتجلّى علم نظري هو بالحري قريب من علم النفس التجريبي . II . « ان عجز العقل يشتمل على 28 نوعاً ومره اخطاه (عيوب) او نواقص الأحد عشر عضواً المشار اليها اعلاه ، كالصمم مثلاً ، والعمى والعجز الخ . . 3° » (الاشباع او إرضاء العقل اما ان يكون داخلياً واما ان يكون خارجياً ، واحدهما رابعي والأخر خماسي . كذلك يمكن للاشباع الداخلي ان يكون زائفاً . « ان الاشباع الأول يتناول الطبيعة » طالما اننا نحفظ به الرأي القائل ان معرفة الطبيعة هي تعديل لمبدأ الطبيعة بالذات » والذي يمكن تعلّقه بالارتقاب التالي ، بالتححرر من الطبيعة بواسطة الفعل (AKT) . وان الطبيعة ذاتها تمنح في النتيجة معرفة فلسفية بعناصرها وبالتحرر من ثم . ان مذهب سانكهايا يرفض هذه النظرية . فالتحرر الحقيقي يتحقق في المرتبة الرابعة ، طبقة الكمال العقلي . فلا يجوز ان ترتقب من الطبيعة الخلاص والتحرر ؛ فهذا غير ممكن الا اذا كانت النفس متحققة بذاتها بفضل فعالية الفكر ونشاطه . وان إشباعاً داخلياً زائفاً « يكمن ثانياً في الظن بأن التجارين النقشافية » ، الآلام والعذابات ، « كافية لضمان التحرر ، اما الاشباع الثالث فيتعلّق بالزمن ، اي الفكرة القائلة ان الانعتاق سيتم عبر الزمن ، وانه سيحدث فطرياً ، بدهاة ، دون دراسة » . ويتعلّق الاشباع الرابع من هذا النوع ، بالثروة ، بالفكرة القائلة ان نيل الحرية يتوقّف على مصير (الثروة) . ومعنى هذا ابعاد شتى عناصر الاشباع الداخلي . « ان الاشباع الخارجي يكمن في اجتناب المتعة ، لا سيما المتعة ذات

الدوافع الدنيوية (الزمنية ، الحسية) وبخاصة : 1) بكره الانشغال (الجهد)
 لا متلاك (الخيرات) ؛ 2) بكره خاص لغريزة الحفظ والاقتناء ، 3) بالتعالي على
 التشكي من الاضرار بعد حياة رخاء ، 4) بالخوف من الشرور التي تلي الممرات ،
 الخ . ان الهندوكي لا يتعاطى بطيبة خاطر مع اشياء الحواس ، لانه يخشى ألا تكون
 له هذه القوة التي تخفف من غلواتها ، فهو لا يرغب في اقتناء ما جرى خلقه . 5)
 ان كمال العقل يتضمن انواعاً ثمانية . وبوجه عام يكمن الكمال في التحرر من
 الشر ، وبما ان الشر ذاته ثلاثي ، كذلك يكون الحال بالنسبة الى الوسائل اللازمة
 لمواجهته . . . وتكون الانواع الخمسة الأخرى غير مباشرة : التفكير (العقل) ،
 التعليم الشفهي ، الدرس (قراءة الكتب المقدسة) ، الحوار الوحي ، ونوعان من
 الطهارة ، خارجي وداخلي ، طهارة الحياة وطهارة العادات : ان هذه تعيينات مماثلة
 لتلك التي نجدها جزئياً أيضاً في منطقياتنا التطبيقية (1) .

هذه هي تمثيلات النوعين من الخلق . ومن هنا ننتقل الى الفئات الثلاث التي
 تشكل تفریقاً سائداً ، تصميماً رئيساً في نظر الهنادكة . يقول كولبروك : « ان
 مذهب السانكهايا وحتى منظومات فلسفية هندوكية أخرى تهتم كثيراً بما يسمونه
 الصفات الثلاث (Gunas) » . وفي حقيقة القول لا يجري تمثيلها « كصفات او
 كأعراض ، وانما كجواهر ، كتعديلات في الطبيعة ، وأيضاً كأشخاص . انها
 بالذات ما نسميها لحظات المفكر المُطات » .

ومن الملاحظ جداً عند الهنادكة انه قد ظهر في ملاحظات الوعي ان الحق يشمل
 على ثلاث تحديدات ، تعيينات ، وان الفكرة المطلقة لا تكون تامة إلا في ثلاث
 لحظات . ان وعي التثليث هذا الذي وجدناه مولوداً هنا بواسطة الملاحظة الحسية
 البسيطة والذي نجده عند افلاطون وسواه ، انما ضاع بعد ذلك نسبياً في المجال
 العقلي . لقد انقطع النظر الحسي ؛ وهكذا لم تستمر هذه الفكرة إلا في الدين
 وظهرت كفكرة وضعية ، ايجابية ، منتسبة الى العالم الآخر ، زد على ذلك انها غريبة
 عن الفكر ، الى ان يدركها العقل المجرد واعلن انها ممتعة . كان كانط Kant اول

(1) كولبروك ، المرجع السابق ، ص 33-35 .

من اعادة تسليط الضوء على التثليث ، وبذلك فتح الطريق أمام مبدأ عظيم . وان كل ما هو جوهراية في السماء وعلى الأرض ، المعتبر بحسب ماهيته او جوهره ، لم يكتشف الا بغض الطرف عن التثليث ؛ ويجب على الفلسفة الأخيرة ، الحديثة جداً ، ان تتطور هذه المعرفة القائلة ان الكلية الحقيقية لا تمثل في تثليث التعيينات . وهذا ما وعاه الهنود .

|| IV

ان الهنود يحدّون على هذا النحو الصفات الثلاث هذه : « الأولى والأسمى هي صفة الطيبة (a-Sattw) اي مبدأ الخير عموماً ، ولكن ليس بالمعنى الذي نعنيه نحن ، كشيء ما مرده الى الارادة ، يتأثر به الطبع كثيراً . » ان الطيبة ترفع وتثير . وهي مشتركة بالفرح (مرتبطة بالمؤانسة) وبالسعادة ، وفيها تنتصر الفضيلة ؛ انها تسود على النار ، ولهذا ترتفع الشعلة ولهذا تنتشر الشرارات وتتطاير الى فوق ؛ وهي عندما تنتصر في الانسان كما في الكائنات ذات المقام الأرفع ، انما تكون سبباً للفضيلة . انها ما يسود في العالم الخارجي ، ما هو واضح ، مشرق عموماً . وما هو تقريرى في كل حال .- « الصفة الثانية هي الدناسة عموماً (النجاسة ، foulness) او الهوى (tejas أو Najas) ، وهي فاعلة ، مثيرة ، متقلبة ، فهي اذن نزوع ، ميل أعمى بذاته ، هي مبدأ التغير ، « وهي مشوبة بالشر والسوء » ؛ ولها السؤدد (السيادة) على الفضاء . . . وهي في الحياة حنة الشر . والصفة الثالثة ، الأكثر دنواً هي العتمة (tamas) ، وهي الثقل والعتبة اللذان يضافان الى الهم (الحزن) والضعف النفسي (غياب) والوهم . انها تسيطر على الارض وفي المياه ، لهذا فان هذه الاشياء تتساقط او تنجس نحو الأسفل ، وهي تؤثر في الكائنات الحية بأشكال شتى .

II

وعليه تكون الصفة الأولى هي الوحدة لذاتها ؛ والثانية هي الفاعلية لذاتها ، الظهور ، التميز ، عنصر الاختلاف والانقسام ؛ وفي المقام الثالث يأتي النفي ما هو سلبي فقط ، كما يتجلى أيضاً في العيني الميثولوجي : ان سيوا (موهسورا) هو إله الدمار . وهو أيضاً إله الانتاج : إنه إله التغير . والاختلاف الهم عنا نحن الآخرين هو ان العنصر الثالث لا يعود الى الأول ، وهو ليس وحدة القوتين ، كما تدّعي بذلك

الماهية والفكرة . وينتقل التقرير الى النفي لكي يكون وسيطه الخاص . لكن النفي في هذه الحالة مستقلٌ ، قائم بذاته . والأمر مختلف مع الفكرة ، لانها هي وسيطذاتها بوضعها النفي جانباً ، ولانها تحقق على هذا النحو وحدة الفكر والواقع . وهذا المبدأ الثالث عند الهنادكة ما هو الا مبدأ التغير والتوالد والدمار .

ومن ثم يُقال ان « هذه الصفات الثلاث ليست فقط من خواص الطبيعة ، وانما هي جوهرها وقوامها : ويقول اتباع مذهب السانكهايا إننا نتكلم عن هذه التعيينات مثلما نتكلم عن اشجار غابة » . ولكن المقارنة لا قيمة لها ، لان الغابة حدٌ عام ، مجردٌ ، ولان الخاص (الشجر) يكون مستقلاً فيها . كذلك تظهر هذه التعييناتُ الثلاثُ في الفيدا ؛ « ويحكى عنها هناك كأنها تعديلات متعاقبة ، يخرج بعضها من بعض » ، بحيث ان « كل شيء كان ظلاماً في البدء ولكنه تلقى الأمر بالتحول وارتنى شكل (لون ، سمة) الهوى (الميل) والفعالية - ولكن ما هو أسوأ أيضاً - هو ان الهوى ارتدى أخيراً شكّل الطبيعة وذلك بناءً على امرٍ جديد (1) .

IV

ان هذه التعيينات الثلاثة التي تتجلى في كل مكان ويمكنها ان تدخل فيما بعد في عداد الـ 25 عنصراً . « وهكذا يرتفع عدد العناصر ، كما يدعى البعض ، الى 28 عنصراً (2) » .

IV-II

وبدقة أكثر « يتضمن العقل ثمانية انواع (اشكال) . مسببات او خواص « تتعلّق باللحظات المذكورة وتنتج الكمال . » ان اربعة منها تنتسب الى الطبيعة ، اولاً الفضلية من حيث هي استحقاق اخلاقي وديني ، بالمعنى الدقيق الذي نعنيه اي بالمعنى العملي . وثانيا المعرفة من حيث هي علم (الحكمة ، المعرفة الروحية) يميّز بوجوده خاص الطبيعة من النفس ويحرّر النفس من الشر ، او من حيث هي معرفة عامة ؛ وثالثاً تحرير او امر الهوى (انعدام الهوى) الذي يكون ايضاً اياً خارجياً ، اذا كانت علته دافعاً خارجياً مثل رفض القلق (العمل) واما اذا كانت العلة اخلاقية

(1) 3, I ، اضافة : من البراهيا .

(2) كولبروك ، المرجع السابق ، ص 35 .

(مناسبة ، اشارة) كمثل الاقتناع بان الطبيعة حلم ، مجرد وهم او مجرد خيال . رابعاً القوة التي تكون كامنة ويشأر الى الخواص الفاردة التالية : « اولاً القدرة على الانخفاض الى شكل لطيف يستطيع ان ينفذ الى كل شيء ؛ وثانياً القدرة على التمدد في جسم عملاق ؛ او ثالثاً القدرة على اكتساب الخفة (للتمكن من الانطلاق مع شعاع الشمس حتى قرص الشمس) ؛ او رابعاً القدرة على امتلاك اعضاء تمتد لا متناه (مثل بلوغ القمر بطرف الاصبع) ؛ او خامساً الارادة التي لا تقاوم (مثلاً الغوص في باطن الأرض بسهولة بالغة كما في الماء) ؛ سادساً الهيمنة على جميع الاشياء الحية والجامدة ؛ سابعاً . القدرة على تغيير مجرى الطبيعة ؛ وثامناً اخيراً القدرة على تحقيق كل ما يُرغب » .

ان هذه القوة التي تبدلنا بالغة الغموض والفرادة ، انما يعزوها مذهب السانكهيا الى الانسان الذي يرتفع بالتأمل الى الاستقلال الداخلي . وفي شرائع مانو Lois de Manou (نشرة و . جونس) ، جاء ان البراهمة يملكون هذه القوة بحكم ولادتهم ، « وسواء كانوا علماء ام جهلاء ، فهم آلهة قوية » لا يمكننا ان نسبب لهم عملياً اي اذى حتى وان اصبحوا من مركبي الكبائر ، السخ . فليس عليهم الا ان يقرأوا في كتب الفيدا ، وان يصلوا ويقيموا الاحتفالات والطقوس الخارجية لكي يكسبوا هذه القوة . ان الهندوكي العامي يكتسبها حين يفرض على نفسه التوبات وحين يتخطأها . هؤلاء الاشخاص هم اليوغيون Yoghi . يقول كولبروك : « ان الفكرة القائلة بقدرة الانسان على كسب قوة كهذه ليست خاصة بمذهب سانكهيا . فهذه فكرة عامة تماماً عند الهنادكة « في الدين وفي الفلسفة » ، وهي نوع من السحر الروحي . فاليوغي الذي يكون قد اكتسب هذه القدرة انما يشبه ما نسميه ساحراً وتمثله على هذا النحو في كثير من المآسي والحكايات الشعبية .

II

ان الوضوح للموس لا طائل تحته في هذه الحالة . فنظر الهنادكة ان ما ندعوه ادراكاً حسيّاً غير موجود بالمعنى الدقيق للكلمة ؛ وعلى الفور يكونون عنه صورة خيالية . وان ما تخلفه الخيالات يعتبر عندهم نوعاً من الاختبار . ان كل شيء يتخلل الى صور . ويعتقد الهنادكة بأن مواضيع أحلامهم لها واقعيتها .

في المسلك اليوغني باتانجالي ، تشكل هذه القوة والوسيلة لنيلها فصلاً رئيساً (الثالث) . ولهذا الفصل ، مثل المنظومات الهندوكية الأخرى ، غاية تمصيل السعادة أيضاً ، التي من شروطها الأساسية « ممارسة القوة الخارقة للطبيعة » (transcendent power, vibhava) . ويرى كولبروك ان هذا الفصل يحصن بوجه خاص قواعد التمارين الرياضية وفكرية (خارجية ودانية) تكمن في تأمل عميق في بعض الأشياء (مواضيع خاصة) . زد على ذلك انهم لا يقولون ما هي هذه المواضيع . فيقال ان هذا ~~المسلك يتدمج مع~~ وقف التنفس وتجميد الحواس ؛ كذلك يجب اخذ بعض المواقف والحفاظ عليها . ان هذه التمارين تسمح للمتعلم بتحصيل علم كافة الامور التي تحدث وتلك التي في ~~الامتداد~~ ، الامور الخفية والبعيدة ؛ ان المتعلم يستقرى افكار الآخر ، ويبلغ قوة الفيل ، وتسهل الأسد وسرعة الريح ؛ فهو يطير في الاجواء ويسبح في المياه ويغوص في الارضين ، ويعرف (يحيط) بكل العوالم بنظرة ويقوم كذلك بأفعال فريدة أخرى .

بيد أن هذه القوة ليس بحد ذاتها هي الغاية الأخيرة ، الدرجة الأعلى . « فلا القوة المتعالية ذاتها ، ولا انعدام الهوى ، ولا الفضيلة مهما تكن جديدة ، بكافية لتحصيل السعادة » . ان كل ما قيل ليس الا درجة اولى في سبيل النقطة الأخيرة ؛ « فهذا لا يفيد الا في اعداد النفس لاجل العمق الكامل (التأمل الممارس باستمرار) ؛ فهذا التأمل وحده يساعد على بلوغ الغاية الأخيرة للتحرر (1) . »

ان التركيز في هذا الحدس هو الذي يوكد الحرية ؛ وهذا هو الكمال الأخير . لقد تكلمنا عن هذا التأمل . وهو يكمن ، في نظر اليوغا - ساسترا ، في انعدام كل انفعال وغياب كل تمثيل ما عدا التمثلات الصادرة عن الله . والحال ، فإن ما نعنيه بالخشوع انما هو الارتفاع نحو رب معين ، كلي الجوهر ؛ وهذا عند اليوغيين هو ما يجعله كولبروك مضموناً للفصل الرابع من اليوغا - ساسترا « التجريد او العزل الروحي (2) . وهذا الأمر معبر عنه على نحو ادق .

(1) كولبروك ، المرجع السابق ، ص 36 .

(2) ~~راجع~~ سابقاً ، ص 277 وما بعدها .

IV-II

« ان اسرع الطرق لبلوغ السعادة من خلال التأمل العميق ، هي طريقة الخشوع لله » كشيء مجرد تماماً ، لان هذا الخشوع يقدم على التمتمة والتكرار الدائم لاسم الله الصوفي ، للمقطع اوم OM ويقوم في الوقت نفسه على التأمل في معناه .
 اذن ليس هذا الخشوع بشيء آخر إلا الذي في نفسه كلمة ، والذي يكون كلمة التمركز في الذكاء فيتأمل ذاته بذاته ، ويكون هذا التجريد فارغاً مفرغاً تماماً ، بموجب هذا المذهب ، فهو الكمال الأخير ، وان ما قيل حتى الآن ، حتى المعرفة المحددة للمواضيع الخصوصية - او المبادئ حسب مذهب سانكهيا - ما هي الا الطريق .

IV-II

ان فعل الأنا هذا الذي ينصهر في ذاته يمكنه ان يكون تأليهياً كما يمكنه ان يكون إلحادياً ، فقد سبق ان لاحظنا حتى في مذهب سانكهيا مثل هذه الاختلافات . في حين انه في منظومة باتانجالي الالهية يكون « الله ، إسوارا ، الملك الأعلى ، هو النفس او الاله - النفس العليا من حيث ذات ، فاعسل - وممايز عن النفوس الأخرى » ، يُنكر مذهب سانكهيا كما يذكره كايلا ، ان تبلغ هذه النفس مبلغ الوحدة مع الذات ، وان يكون الله ، صاحب المشيئة . هو الذي يخلق العالم ويحفظه ؛ « انه ينكر وجود إسوارا ، وجود رب العالم صاحب مشيئة ويعارضه وهو يقول » كما تقول ميتافيزيقيا الادراك : « ان الادراك الحسي لا يبينه ، والفكر لا يقدم ادلة عليه » . فلا يسلم الا بجوهر انتجته الطبيعة ، العقل المطلق ، مصدر جميع العقول الفردية واصل كافة الوجودات الأخرى التي تصدر عنه شيئاً فشيئاً . ويلاحظ صراحة « ان حقيقة الاسوار هذا مشبوهة ، حقيقة خالق العالم ، اذا اخذنا الخلق بهذا المعنى » . وهكذا يكون إله كايلا هو من خلق الجوهر المطلق ، الطبيعة . وهو يسلم بهذا الخلق ، يقول : « ان هذه لعقول تجعلنا نتوصل الى الخلق (1) . وهناك منظومات أخرى قالت في موضوع الخلق بأنه يعدو الى علاقة

(1) هذه ترجمة اخرى ، The truth of such an-tswana is demonskrated, راجع سابقاً ،
 السطرين 26-28 .

المعلولات بالعلة ، فزعمت ان هذا العالم هو معلول علة وان هذه العلة كانت الله . وهكذا يصل الهناذكة الى الألوهة . وعلى هذا النحو خلقت المشيئة العالم . لكن كاييلا يقول « ان وجود المعلولات يتوقف على الوعي وليس على إسواراً أطلاقاً » ، النفس العليا ، الرب المطلق لكل شيء ، « وان كل الباقي مصدره المبدأ الأعظم الذي هو العقل » ومن ثم النفس الفردية التي تحقّقه (1) .

II

ان ما نجده في المقام الاول في مذهب سانكهيا كان المعرفة ، ثم مواضع هذه المعرفة ، وفي المقام الثالث نجد طريقة اشدّ تعييناً للمعرفة . وانني سأسجل حول هذا الموضوع بعض الملاحظات الهامة نسبياً .

3

IV-II

سبق ان أشرنا الى اننا سجلنا حول هذا الموضوع الاعتبارات التي هي طرق المعرفة : الادراك ، الاستنتاج او الاستدلال ، يضاف الى ذلك حقيقة معروفة مباشرة بلا ادراك ولا استدلال ، هي الوحي ، الكشف المباشر ، وتطور الفلسفة الهندوكية هذه العوالم الثلاثة تطورات عظيمة يظهر فيها بوجه خاص تنظير لعلاقة العلة بالمعلول . ان معرفة قاعدة الاستدلال وعلاقتها بالاستنتاج هي اذن نقطة اساسية : وانني سأشير الى كيفية تصوّرهم لهذه العلاقة . يقولون : « ان العقل وكل العناصر الأخرى التي تنحدر منه انما هي معلولات ؛ ومن هذه يستفاد العقل بوصفه علّتها ؛ والمعلولات مماثلة للعلة في بعض الجوانب ولكن ليس في الجوانب الأخرى » . ثم يُقال : « ان المعلولات موجودة قبل الفعلية (الفعل ، العملية) السببية ، لان الوجود من قبل لا تستطيع اية فعالية سببية ان تظهره اي ان المعلومات هي بالحرى مستخرجات لا منتوجات » . ان في هذا مقترحاً رئيسياً في هذا المعتقد وقوامه ان المعلول يسبق فعل العلة ، ويرتب على ذلك هذا المقترح الذي يستذكره كولبروك ايضاً : من اللاشيء لا يخرج شيء ؛ ويقال ان نظرية خلود

(1) كولبروك ، مرجع سابق ، ص 37 .

العالم متضمنة في هذا المقترح ؛ لانه يناقض القول بخلق العالم من العدم كما تتمثله نحن . ولكن ما يتمثلونه هنا فحسب انما هو كون المعلول موجوداً من قبل العلة ، ويضربُ الهنادكة امثلة على ذلك مأخوذة من الطبيعة . « الزيت موجودٌ من قبلُ في بذر السمسم قبل استخراجِه من المعصرة ، والارز موجودٌ في غلافه قبل قشره ، والحليب في الضرع قبل حلبه . . . ان المضمون (الجواهر ، الطبيعة) متماو في العلة والمعلول ؛ وان قماشة لا تختلف اختلافاً جوهرياً عن الخيط الذي نسجت منه ، ولا تختلف عنه مثلما يختلف ثورٌ عن حصان » . ان العلة والمعلول يشكّلان وحدةً ، والهنادكة يتصوّرون هذه العلاقة على هذا النحو ؛ ان في ذلك فكرة بالغة الأهمية .

II

اما بخصوص مبدأ من اللاشيء لا يخرج شيء ، فلا بد من التفكير بالنسبة الى خلق العالم ، بأن الله هو الذي خلق العالم ، وانه هو علته ؛ وعندئذٍ يمكن القول بمعنى المتصوّر الهندوكي للعلة والمعلول : ان الله لا يخلق شيئاً من لا شيء ، لكنه يخلق من ذاته تعيينه الخاص . انما الفرق بين العلة والمعلول شكليٌ محض . فالادراك يراهما مفصولين تماماً ، ولكن ليس العقل . وبخصوص اشياء الطبيعة ، تكون وحدة العلة والمعلول بيّنة صريحة في نظرنا أيضاً وعلى الفور : فالطرُ والرطوبة متماهيان في رأينا (1) . وهما متمايزان ايضاً ، لكن هذه ماهية تميّز بين العلة والمعلول فقط بمقتضى التطورات العادية ، التي ليست انتقادية البتة . هذه هي اللامبالاة ، اللافرق بين العلة والمعلول : ومن هذا يستخلص الهنادكة ان « هناك علة عامة لا يمكن لحظها ولا الاحاطة بها » . وبما ان « كافة الاشياء المتعيّنة هي اشياء متناهية ، متعددة وليست بعامة قطعاً ، فلا بد من وجود علة وحيدة ، كلية -all) (pavading) . حتى ان العقل هو معلول علة ، وان النفس وحدها من حيث هي خالقة ، تكون متماهية مع الطبيعة ؛ وهكذا هو حال الطبيعة (وربما من الأفضل القول) حال النفس في تماهيا مع الطبيعة ، علة جميع الاشياء . أما الحجّة الرئيسية لمذهب سانكهايا في هذا المجال فهي ان المعلولات التي تخرج وتترامى خارج العلة ،

(1) II ، 1 ، اضافة : هذا ما نسميه في الميكانيك حركات مختلفة ؛ ولكن للحركة ذات السرعة قبل الصدمة وبعدها : - ان هذه علاقة غير متمايزة تماماً الا بنظر الوعي العادي .

وان جميع الأشياء تعود (تجتمع من جديد) . ان المعلولات تصدر عن العلة ، ولكنها في المقابل بل ليست مستقلة تعود الى هذه العلة الكلية . ولكن الطبيعة (1) هي تلك « العلة الأولى » التي تخرج منها العوامل .

لقد سبق ان لاحظنا ان ثلاث صفات كانت تنسب الى الطبيعة : هي الطبيعة والهوى والظلام . وان علاقتها الوطيدة بفعالية الطبيعة يمكنها ان تكون بالغة الأهمية ، ولكنها غير مدركة الا ادراكاً سطحياً . يقول كولبروك : « تتصرف الطبيعة بواسطة خليط من هذه الصفات الثلاث ، وكل شيء يمتلكها مثل ثلاثة مجاري مائية تتلاقى لتشكّل نهراً ، او مثل خيوط ، نسج بعضها ببعض فكوّنت ثوباً واحداً ؛ وهي تتصرف أيضاً بواسطة التغيير ، ومثال ذلك ماء الغمام الذي تشربه جذور النبتة والذي يكون له اربيع خاص حين يبلغ الثمرة » . على هذا النحو لا يوجد سوى مقولات الاختلاط والتغيير (2) .

وان ما يجب اعتباره في المقام الثالث هو هذه العلاقة بين العلة (الطبيعة) والروح . في البداية يكون عندنا الاستدلال عموماً ، ثم استنتاج علة واحدة ، طبيعة وعلاقة هذه الصفات الثلاث . وهم يقولون بهذا الصدد : « لكل العناصر هذه الصفات الثلاث . فالطبيعة تملكها بذاتها ولذاتها (هي من حقها الخاص) كأنها هي شكلها وصفاتها الخاصة ومن ثم تمتلكها الأشياء الأخرى لانها معلولاتها » (3)

IV

هناك مناسبة هامة أخرى هي انهم حاولوا ايضاً البرهان على « وجود النفس » كشيء غير مادي ، معارض لهذا العنصر المادي . « واليكم اسباب ذلك : ان اجتماع اشياء الحواس يكون على صورة شيء آخر ، مثل السرير في استعمال النائم ؛ فهذا الآخر الذي يستعمله يجب ان يكون كائناً حساساً وهذا الكائن هو النفس . . . فيلزم ان تكون فيه رقابة ، مثلما يجب ان يكون للمجروح سائقه ؛ وان ما يسهر على الجهاد انما هو النفس ؛ فلا بد من يتمتع بما هو مخصّص للمتعة وهذا المستمتع انما هو

(1) راجع الصفحة التالية حيث يرد هذا النص مفصلاً .

(2) كولبروك ، مرجع سابق ، ص 33-39 .

(3) كولبروك ، مرجع سابق ، ص 41 .

النفس ، الخ (1) . وكذلك يفتقونها بوصفها المبدأ الأول للطبيعة . ولقد انشغل الهنادكة انشغلاً كبيراً في فلسفتهم بعلاقات النفس بالطبيعة والطبيعي .

N.H

ساعة جديدة

ان الفلسفة الهندوكية هي فلسفة يقوم اساسها على المخاطرة . فارفع مجرداتها تكتمل فوراً في صورٍ شديدة المادية ، وفي مقارناتٍ مأخوذة من الحياة العادية التي تزكئها وحدها . وكذلك هو حال الريهان على النفس . ان علاقة النفس بالطبيعة تعتبر منطلقاً جديراً بالملاحظة ؛ فالنفس هي الغاية ، النقطة الأخيرة ؛ وان مصيرها هو الاعتناق من الطبيعة بحيث لا تكون الطبيعة شيئاً بذاتها ولذاتها . وبهذا تتصل الفكرة القائلة بان العوالم الثلاثة التي ذكرناها - العالم الارفع حيث البراهم ، وعالم الحيوانات الرضيع والطبيعة الجاملة وعالم البشر - هي عوالم عرضية ، وان البراهم هو ذاته من هذا العالم عموماً وان غاية الكون تتحلّد بحيث يعود كل شيء الى الوحدة وبحيث ان الطبيعة ذاتها ، من حيث هي معقّفة ، ليست سوى لحظة من لحظات النفس الحقيقية وحدها والمستقرّة . عندئذٍ يجري الهنادكة المقارنة التالية : يقال ان الطبيعة تولّد المعلولات من علة وتؤدي للرجوع اليها : « وصورة ذلك السلفحة ، فهي تخرج اطرافها ، ثم تدخلها في قوتحتها . وكذلك الحبال في الخراب او الانحلال الكوني الذي سيحدث في عصر معين وفي العناصر الخمسة ، الارض ، الماء ، التراب ، النار ، الهواء والاذير ، التي تشكل العوالم الثلاثة ، والتي ستخرج بشكل معاكس لذلك الذي خرجت به العناصر الاولى ثم تعود تدريجياً الى سيرتها الاولى ، الى الواحد الكلي (the Chief) ، الى الأحد الذي لا يحيط به شيء ، الى الطبيعة (2) ، عودة العالم المتعدّد الاشكال للكامل للنفس التي لا تعود تتصل بالطبيعة ، كطبيعة ، بل تصبح عندئذٍ نفساً خالصاً لذاتها وللكلية .

IV-II

إن علاقة الطبيعة بالنفس ، بالروح ، تتمثل بدقّة اكثر على النحو التالي : « مهما تكن الطبيعة محرومة من الحياة (جاملة) فانها تقدم خدمة (تؤدي وظيفة) اعداد النفس لتحرّرها تقريباً مثلها ينعتق الحليب ، ، المادة الجاملة (غير الحساسة ، غير العاقلة) ويفيد مجدداً في تغذية العجل . - ان الطبيعة اشبه ما تكون براقصة محترفة (غانية) تتبدى للنفس وكأنها مشهد وتتقبل الاتهامات (فتُلام وتتهم) على ما تعرضه من امور في مناسبات عديدة امام عيني المشاهد الفاحشيتين : « زد على ذلك

(1) المرجع السابق ، ص 40 .

(2) المرجع السابق ، ص 39 .

انها تنقطع عندما يحون قد أدت دورها في الاثارة : وهي تتصرف على النحو هذا لانها كانت قد نظرت كفاية ولم يعد المشاهد ينظرها ، لانه رآها . هكذا تنسحب الطبيعة والنفس ، الأولى عندما لا تعود راغبة في الظهور ، والثانية لانها رأت ما يكفيها . « ولا يمكن استعمال العالم على نحو مختلف » . فالنفس لا تكتسب معرفة الطبيعة الا لكي تنعتق منها ، فهي بحاجة اليها لكي تبلغ مرتبة انكارها . « ولكن اتحاد (ارتباط ، اقتران) النفس بالطبيعة يتواصل ويستمر » . واننا حين نتوصل الى علم روحي من خلال دراسة العناصر ، انما نتعلم الحقيقة اللطيفة ، القائلة في نهاية المطاف « انني لا اكون ، وان لا شيء لي ، وانني غير موجود » . فالانا هو عنصر الوعي - احد العناصر الخمسة والعشرين . انه ما يزال اذن متميزاً عن النفس ، عن الذاتية عموماً . كما ان الانانة *égoïté* ، الوعي لا بد له من الزوال أخيراً : « ان كل ما يجري في الوعي ، في العقل ، انما تفتكره النفس كصورة لا تلتخ (لا توسخ) البلور ولا تنتسب اليه أيضاً . وان النفس حين تمتلك معرفة الذات هذه - بدون الانانة *ich heit* انما تتأمل في الطبيعة بخفة ، وهكذا تخرج من التغير وتنعتق بالتالي من كل شكل آخر ومن كل تعيين ادراكي ؛ وان ما يبقى ما هو الأ هذه المعرفة الروحية - المعرفة المباشرة للمضمون ، والمضمون بذاته روحاني جداً وبدون انانة ، بدون وعي ذاتي .

رأينا ان النفس منوطة بجسم ، وبشكل عام يعتبر ذلك هو التكون الأول لنفس الخلق . وفي هذه النقطة أيضاً « تمكث النفس ، في الحقيقة ، زمناً معيناً وهي ترتدي جسماً ، مثلما يظل دولا ب الخزاف يدور ايضاً على رغم من انتهائه من صنع الخزف (على اثر الحافز السابق) . لكن عندما يتم في النهاية الفصل بين النفس المتعلمة وشكلها الجسماني ، وعندما لا تعود الطبيعة موجودة بالنسبة الى النفس ، عندئذ يكتمل الاعتناق التام (الكلي ، المطلق) والنهائي (1) » .

هذا هو التصور الاساسي لمنظومة سانكهايا بخصوص العلاقة بين الروحي والطبيعي ؛ ولكن ما ذكرناه ليس الا مضمون منظومة واحدة .

(1) كولبروك ، المرجع السابق ، ص 42-43 .

فضلاً عن هذه المنظومة ، هناك في عداد التفرعات الأخرى من الفلسفة الهندوكية ، « فلسفة غوتاما الجدلية ومذهب كانادا الذري . والأولى ، Nyaya ، اي التعقل ، تهتم بالمنطق الماورائي خصوصاً : وتمتاز فلسفة كانادا Canada ، المسماة Vaiseshicà ، أي فلسفة الخاص ، بميل إلى الطبيعة إلى الخصوصي ، الأشياء الحسية ؛ ومن هنا جاء اسمها » . ويتكلم كولبروك عن هاتين المنظومتين في دراسة ثانية (1). ويعتقد « في الاجمال يمكن اعتبارهما أجزاء لمنظومة واحدة لأنها تتكاملان طردياً » . إنها منظومتان متطورتان جيداً ، لأنها كانتا مادةً لنزاعات عديدة وعنيفة ولتفسيرات شتى (2) . وبشكل خاص هناك كتابات عديدة حول عقيدة نيايا Nyaya ، تتناول مواد المنطق . « فما من جزء (من جهة) في العلم أو الأدب ، على حد تعبير كولبروك . قد اجتذب إلى نفسه وإلى هذه الدرجة انتباه الهنادكة مثلما اجتذبه النيايا ، فكانت حصيلة هذه الدراسات كمية لا تحصى من الكتب التي نجد في عدادها أيضاً أعمال العلماء المشهورين » (3) .

III-II

« ان النظام الذي يتبعه غوتاما Goutama وكانادا وهما يعرضان تعيينات المعرفة انما يستند الى نص من كتب الفيذا يشار فيه الى مراتب التعليم الضرورية : التعبير (الاعلام) والتعيين (التحديد) والفحص (الاستكشاف) . ان الاعلام بالشيء معناه تسمية الشيء باسمه ، اي تحديد العبارة التي تدل عليه ؛ والعبارة تُعطى وحيًا ، لان اللغة تعتبر ، بوجه عام ، قد اوجيت ، للناس . ويدل التعريف على ملكة خاصة ، خاصيته تشكل تعييناً أساسياً للموضوع (الطابع الأساسي) ، واما التدقيق في المقام الثالث فيكمن في فحص ما يناسب (ما هو صحيح) وما يكتفي

(1) راجع ص 259 ، هامش 2 .

(2) كولبروك ، المرجع السابق ، ص 92 .

(3) المرجع السابق ، ص 94 .

بالتعريف . وبموجب هذا المنهج يقوم اساتذة الفلسفة بعرض الحدود العلمية أولاً ، ويستعمرون في التعريفات فيصلون من ثم إلى فحص المواضيع المفترضة على هذا النحو . ونريد ان نعني بالتسمية التمثل الذي يتصالح بواسطته ، في هذا الفحص ، ما سبق قوله في تعريف طبيعة الشيء .

IV

كما في معتقد سانكهيا ، اماننا أولاً اشكال المعرفة ، ثم المواضيع التي يجب النظر فيها ، ويذكر كانادا ستة منها : للمادة ، النوع ، الفعل ، الايلاف ، التخصص ، والتأليف (1) .

III- II

يشير غوتاما الى ستة عشرة نقطة اساسية منها أولاً البرهان او البيئية - اذن العنصر الشكلي ؛ ويأتي في المقام الثاني ما يجب البرهان عليه . هاتان النقطتان هما الاساسيتان . والنقاط التالية تعتبر ثانوية او عرضية ولكنها تسهم فحسب في معرفة الحقيقة وتقريرها .

ان عقيدة نيايا ، شيمة عقيدة سانكهيا ، تتوافق مع مدارس نفسانية أخرى في كونها تعدّ بالخلاص والكمال والتحرر النهائي من الشر كنتيجة (كمعلول) لمعرفة تامة بعناصرها اي بالحقيقة ؛ وهذه الحقيقة الأخيرة هي الاقتناع بالوجود الأبدي للنفس كشيء متميز (قابل المفصل) عن الجسم ، كروح لذاتها . « اذن النفس هي ما ينبغي معرفته والبرهان عليه » .

يجب الآن اعطاء بعض التفاصيل حول هذه النقاط الاساسية :

النقطة الأولى ، « البرهان او البيئية تتضمن اربعة انواع : 1°) الادراك الحسي ؛ 2°) الاستدلال العقلي وهو ثلاثي : ناتج وسابق ومماثل . ان النتيجة تؤدي الى معلول وفقاً لعلتها ، وان الاسبقية تقودنا من المعلول الى العلة ؛ وان التماثل / التناظر هو السبب الثالث للاستنتاج . ولا مناص من الاضافة 3°) التلاؤم والتكيف ، و4°) التوكيد الذي يتضمن التراث والوحي معاً » . ان مختلف انواع

(1) كولبروك ، ص 94 .

البراهين معالجة بالتفصيل سواء في الكتاب القديم المنسوب الى غوتاما ام في الشروحات التي لا عد لها ولا حصر . يقول كولبروك : « انها موزعة جدا في الفلسفة الهندوكية فلا نستطيع ان نقلّم تحليلاً كاملاً لها » .

وتدور النقطة الثانية حول « مواضيع المعرفة (البينة) او المواد الواجب تبيانها » . ويشير غوتاما الى 12 منها : « الموضوع الرئيسي هو النفس ، مركز الحساسية والعلم ، وهي مختلفة عن الجسم وحواسه ، فردية ، لا متناهية - ابدية ، تدركها الأعضاء الداخلية ، وهي مثبتة » - من حيث واقعها ووجودها - بخواص مميزة . لأن المعرفة ، التوجه ، العداء ، الإرادة والتعيينات من هذا النوع انما هي امور اساسية : ولا تُعزى هذه التعيينات الى المواد كافة : وانما هي صفات خاصة بالنفس وحدها ومن الواضح ان قوامها هو النفس .

III

هناك الى جانب هذه النفس امور كثيرة ، وهناك تسليم بوحدة أخرى هي « النفس العليا Paromatma » ، وهذه « النفس » ، مركز العلم الابدي ، هي التي خلقت كل الاشياء » .

III - II

كذلك يجري تعداد الصفات الخاصة بالنفس ، ولكن بدون اي ترتيب او نظام . « ان لها اربع عشرة صفة : العدد ، الحجم ، الخصوصية (العزلة) ، الاتحاد ، الانفصال ، الادراك (العقل) ، اللذة ، الألم ، الرغبة (الميل ، الهوى) ، العداء ، الارادة ، الاستحقات ، الخطأ وملكة التخيل » . واننا لنرى ان في ذلك محاولة أولى للتأمل ، ولكن لا ينبغي لنا البحث فيه عن التماسك والتناسق ، وعن الشمولية في التعيينات . صحيح ان ما هو جوهرى مشاراً اليه ، ولكنه معروض بدون نظام .

« ان الموضوع الثاني للمعرفة هو الجسم (1) » ، والثالث هو « اعضاء الاحساس » وفي مقدمتها خمسة اعضاء خارجية ، الشم ، الذوق ، البصر ،

(1) كولبروك ، المرجع السابق ، ص 97 .

اللمس ، السمع ؛ وهذه ليست كما يقول اتباع مذهب السانكهيا من تفريعات الوعي ، وإنما هي شيءٌ مادي ، مركَّبٌ من عناصر ، هي الأرض ، الماء ، النور ، الهواء والأثير . ويقولون مثلاً : « ان الحدقة ليست عضو البصر ، ولا الأذن عضو السمع ، وإنما عضو البصر هو شعاع ضوئي ينطلق من بؤبؤ العين الى الشيء الذي يُرى . كذلك يوجد في جوف الأذن اثير ، ويتم بواسطة الأثير الوسيط اتصاله مع الشيء الذي يُسمع ، وهذا الاثير هو عضو السمع . وعادة لا يكون هذا الشعاع الضوئي مرئياً ، كما لا يكون نور الشمعة مرئياً في شمس الظهيرة . ولكن في ظروف خاصة ، يمكن ان نرى منها بارقةً ، وهكذا تلمع عين الهر وحيوانات أخرى في الليل . - إذن عضو البصر ينير عقوياً ؛ ومثلها يكون عضو السمع اثرياً ، فان عضو الذوق يكون رطباً ، الخ . وانا لنجد عند افلاطون (1) التمثل نفسه والاشارة نفسها الواردة هنا بخصوص النظر . كذلك يمكننا ان نقارن ما كتبه السيد المستشار شولتر حول العين في دفاتر غوته المديرفولوجية (2) . ففيها كلام عن الفوسفور بوصفه عنصراً مادياً يشع ايضاً ، ونجد فيها تفسيرات هامة وشروحات حول هذا الموضوع . ويوجد عند من امثلة الناس الذين يبصرون بواسطته ليلاً ، لكن هذه الظاهرة تستلزم ظروفاً خاصة .

II

ان « أعضاء الحس » تشكل الموضوع الثالث للمعرفة . ولقد تكلمنا عن الاعضاء الخارجية الخمسة ؛ اما السادس فهو عضو داخلي ، الادراك (الفكر mind) وهو يتطابق مع العنصر الحادي عشر عند اتباع مذهب سانكهيا .

ان مواضع الحواس « (الخارجية) ، الشم ، الذوق ، اللون ، اللمس ، والصوت » تشكل الموضوع الرابع للمعرفة .

(1) Timée، 45

(2) لا ريب ان المسألة متعلقة ببحث حول الظواهر الملونة من النسق الفيزيولوجي ، وهي تتناول بوجه خاص النظرة الفوسفورية كمصدر لهذه الظواهر في دفاتر غوته : حول علم الطبيعة عموماً ، 1823 ، ج II ، ص 20-38 . ولقد ظهر هذا الكتاب بدون اسم المؤلف .

« هنا ادخل سيزاف Cesave ، احد الشارحين ، مقولات كناندا » الذي تناول بمزيد من التفاصيل مواضيع الحواس : « هناك ستة : اولاً المادة التي تتضمن عدة مقولات فرعية : ويعدّد تسعة منها : الأرض ، الماء ، النور ، الهواء ، الأثير ، الزمان ، المكان ، النفس ، العقل » . - (Mind) .

ان العناصر الأساسية في « الجواهر المادية » هي عند كناندا « الذرات وتجمعاتها . انه يؤكّد خلود الذرات » ويقدم تفاصيل حول طريقة اتحاد الذرات . ان اول ما يجب عليه دفع نفقات الاتحاد هو « غبار الاشعة الشمسية » .

واما للمقولة الثانية عند كناندا فهي الصفة التي يعدّد اربعة وعشرين نوعاً منها :
 1° (اللون 2° (الذوق 3° (السمع 4° (اللمس 5° (العدد ، 6° (الحجم ، 7° (الفرادة ، 8° (الاجتماع ، 9° (الانفصال ، 10° (والأفضلية واللاحق ، 12° (الجاذبية (الخفة ليست فئة محددة) 13° (السيولة ، 14° (الزمن ، 15° (الصوت ، ثم تأتي الصفات الداخلية ، 16° (العقل ، 17 و 18° (اللذة والألم ، 19 و 20° (الرغبة والعداء ، 21° (الإرادة ، 22 و 23° (الفضيلة والرذيلة ، 24° (الملكة العامة التي تتضمن ثلاثة أنواع : السرعة ، المرونة والخيال .

ان العنصر الثالث في تقسيم كناندا هو الحركة (الفعل) ، والرابع هو المتحد (الإيلاف) ، الخامس هو الاختلاف ، والفتة السادسة الأخيرة هي الاتحاد . وهناك مفكرون يضيفون الى هذه المقولات الايجابية الستة مقولة سابعة هي النفسي او الحرمان . هذا هو الجانب الذي ترتديه الموضوعية عند الهنادكة (1) .

III

لكي نرجع الى تقسيم غوتاما ، يكون الموضوع القريب بعد مواضيع الحواس ، اذن الخامس هو نشاط العقل ، والسادس الروح (الفكر) والسابع النشاط عموماً علة كل تقدم زمني ، والثامن الاخطاء الناجمة عن هذا النشاط ، الاخطاء الأوهام ، والتاسع حال النفس (وضعها) بعد الموت ؛ والعاشر الانتقام (الثأر ، الأذى) ، الحادي عشر الألم او القلق ، والثاني عشر او الموضوع الأخير هو التحرر من كل الشرور ، هو الخلاص . - ان هذا الاعتقاد تكتسبه النفس عندما تتعلم معرفة الحقيقة

(1) كولبروك : السابق ، ص 100-113 .

بفضل العلم القدسي ، وعندما تنعتق من الأهواء بمعرفة الشر المتحد مع المواضيع والأشياء ، وعندما تعرف نفسها بنفسها وتمثل جوهرها بكمال معرفة ذاتها . هذه هي مراتب المعرفة ودرجاتها التي تبلغها النفس بذاتها .

» - 11

كانت النقطة الرئيسية الأولى هي البرهان ، والثانية ما كان يجب البرهان عليه ، الموضوع . ولقد اظهرنا ذلك منذ قليل . « وبعد البرهان والموضوع الواجب اثباته ، ينتقل غورتاما الى مقولات أخرى ، فيضعُ الشك في المرتبة الثالثة ابي النظر من مختلف الزوايا الى الشيء الواحد » . والنقطة الرابعة هي « الدافع » والخامسة الثبات (الوفاق في النزاع) ، والسادسة هي البرهان الحقيقي في اربعة انواع (عام ، جزئي ، افتراضي و econcessu) ، والسابعة هي البرهان الشكلي او القياس التام » الذي ليس هو بشيء آخر ، بالمعنى المحدد جداً ، سوى ما يسمى النيايا Nyaya . « انه يتألف من خمسة أطراف : 1° القضية ، 2° العقل ، 3° القضية العامة مع التدليل على الحالة (المرتبة) ؛ 4° التطبيق ، 5° القضية الأخيرة (ختام) » . ويتم العرض كما هو الحال عندنا تقريباً ، بدءاً من الكبرى فالصغرى والاستنتاج ، ومثال ذلك :

1° هذه الهضبة تشتعل

2° وبما انها تدخن

3° فإن ما يدخن يفترض النار ، مثل موقدة المطبخ .

4° والحال فإن الهضبة تشتعل الآن

5° اذن هي في النار .

111

ان ما يلزم الوصول اليه ، ان المطلوب ، هو ما جرى وضعه في البداية . سنبدأ بما هو عام : فهناك حيثما يوجد دخان ، يكون ثمة نار ؛ وهذه الهضبة تدخن ، اذن يوجد نارٌ في الداخل .

(1) كولبروك ، ص 113-114 .

III

ولكن عند الهنادكة هذا أيضاً : يقول كولبروك : ان اتباع ميانزا يفضون القياس الى ثلاثة اطراف . اما الى الثلاثة الأولى ، واما الى الثلاثة الأخيرة . وفي هذه الصورة الأخيرة يكون القياس منتظماً تماماً . ان القضية مع المرتبة هي الكبرى ، والتطبيق هو الصغرى ، ثم تأتي الخاتمة ، النتيجة .

III

ان النقطة الثامنة في تقسيم غوتاما تكمن في دفع الأمور الى الامتناع ، والثامنة هي الإثبات ، والعاشر حتى الثانية عشرة تشير الى طرق السجال إما ليكون المرء على حق ، واما ليجد الحقيقة ؛ والثالثة عشرة هي الماثلة المنطقية ، والرابعة عشرة هي تفسير خاطيء مقصود ، والخامسة عشرة هي اجابة فارغة او رد يناقض نفسه ؛ ولا يورد اقل من 24 نوعاً . ان السادسة عشرة ، الأخيرة التي يشير اليها غوتاما في مقولاته ، هي الاستنتاج الخاطيء (الاستنتاج المفقود ، الناقص) مع 22 مثلاً (1) .

III

ربما يكفي هذا لتبيان مدى دخول الهنادكة في تفاصيل الاشكال المنطقية . لقد بلغوا في هذا النوع مبلغاً كبيراً من التطور لا نجد افضل منه في ابحاثنا حول علم النفس التجريبي .

II

يمكن لهذه القومعات الخاصة بالفلسفة الهندوكية ان تكفيها ، ولكن قبل الانتقال الى العالم اليوناني ، سنقدم خلاصة موجزة عن الافكار الاساسية في هذه الفلسفة .

IV

اننا نلاحظ لدى الهنادكة مستوى رفيعاً للعقلانية ، الفكرانية ، التي تتحرر من كل ما هو حسي وتناقضي مع الاحلام وحياة المنود العذبة كزهرة ، وايضاً كل ما هو متناقض مع تناقض ديهانتهم وبريريتها . صحيح اننا لفتنا الأنظار الى وجود اشكال بسيطة في الدين الهندي ، مثل خدمة الشمس والنور ، ولكن هذا ينتمي ايضاً الى الطبيعة الخارجية . ان ما رايناه يقوم على الفكر . وان العنصر الطبيعي ملحوظ فيه ايضاً لكنه ملحوظ فقط كمنطلق حابر . انه ليس موضوعاً جانبياً في الفكرة . وان دراسته ليست من التنظير ، بحيث لا ينهي لنا الكلام عن نوع من فلسفة الطبيعة الى جانب علوم اخرى . وبوجه عام يُعزى تعيين الملقول الى كل واقع ، بحيث تكون غاية الفرد ، وهو يتأمل في

(1) كولبروك ، ص 114-118 .

الواقع ، هي إعادة خلق هذا الواقع ؛ وبهذه الغاية يبدأ مجدداً بغض الطرف عن كل ما هو طبيعي . إذن الوضع هو التالي: لا تتخذ الطبيعة الا منطلقاً، وهذا يتلشى كلما تقدمنا نحو الغاية وهي كمال الروح . هذا هو تحريك الوعي بذاته ، وهذا هو القضاء على الوعي المعتبر كوعي توكيدي ايضاً - والتوكيد هذا مجرد ايضاً . فيقال عادة ان العدم في الديانة البوذية هو النقطة العليا . هذه حالة لا وجود كل وعي . والخلاف بين الانا والعالم تلاشى . فهذه سمة أساسية في فلسفة الهند . - ان مسيرة الفكر تتطابق مع ما يكون غاية الدين . ومهما تكن سامية وجلييلة هذه الوجهة ، فإن المطلق ، للمجرد الكلي هما ارفع الموجودات ، وغاية الفرد هي بلوغه هذا التجريد . فالمجرد هو ما لا تعيين له . إذن لا تتضمن النقطة العليا اي تعيين بذاتها ، فهي العدم . وبقدر ما يمكننا الكلام عن المفهوم لدى الهنادكة فإنه لا يتضمن بذاته اية حكمة ، فهو ليس ما يُعَيَّن ذاته بذاته . والحال ، بالنسبة الى المفهوم يُعتبر الفكر هو الذي يتعيَّن بذاته - الفكر الذي يكون في الوقت نفسه مقياساً بذاته . فلا يوجد عند الهنادكة سوى صعود من المتناهي الى اللامتناهي بحيث ان العقل ، المفهوم لا يشع في المتناهي . وهذا ما رأيناه ونحن ندرسُ العوالم الثلاثة او الاربعة .

ان تفسير هذه العوالم لا يسمح بايجاد مفهوم فيها ؛ فهي عوالم خارجية بالنسبة الى بعضها البعض ، منفصلة ، بلا رباط . ان النقطة العليا هي تجريد اللامتناهي ، ازدياد المتناهي . وهذا هو الامر المعطى اليوم كأنه لا متناه . فالعقل هو اللامتناهي ، ولكن طالما ان هذا اللامتناهي يتعيَّن ذاتياً . يتعيَّن في ذاته في سبيل المتناهي حتى يكون العقلاني معروفاً في العالم . ونرى في الديانات الشرقية الأخرى ان النور الخالص مثلا يعني في ان النور الطبيعي ووضوح الروح ، والخير من ضمنه ايضاً . ويعارض هذا النور الشر والباطل . والحال فإن هذا التعارض بين الخير والشر ما هو الا تجريد ، فهو ليس بذاته مقياساً . ومفهوماً . فمن جهة يبلو هذا التعارض في صورة دينية فقط ، لكنه عندما يظهر في الفلسفة يكون اكثر تاخراً . والخلاصة ليس علينا الكلام عن دين الفرس ولا عن الديانات الأخرى في الشرق . فلهم بخصوص القضايا الفلسفية هو ان نعرف ما إذا كانت قائمة في صورة دينية ام في صورة افكار . لهذا يجب علينا ان نتجنب دهانات أخرى لا يرتدي فيها الفكر طابعاً فكرياً .

II

رأينا أن الخشوع عند الهنادكة ، خشوع النفس في ذاتها ، وصعودها نحو الحرية ، الشمولية ، وان الفكر الذي يتكون لاجل ذاته انما هو الغاية الأخيرة والقضية الكبرى . ان هذا التجريد للطبيعة إن هذه النفس التي تتشكل لذاتها هي إذن الغاية الكبرى للفلسفة الهندية . وبأمكننا ان ندعو ذلك جوهرانية فكرية ، ولكنها ليست جوهرانية بالمعنى الذي يكون فيه العنصر المادي مدعواً جوهرأ ايضاً .

ان الغاية الرئيسية ليست وحدة الروح مع الطبيعة ، المادة ؛ فقد رأينا عند المناذكة عكس ذلك تماماً . فالروح يصعد نحو ذاته ؛ فيشاهد الطبيعة ، ولكن هذا الامر ما هو الا وسيلة لانعتاق الروح وتموين للفكر الذي تكون غايته وجود الروح لذاته . اذن يجب ان نسمي هذه الجوهرانية بأنها فكرية ؛ فهي هدف المناذكة ، وهذه الجوهرانية الفكرية هي في الفلسفة عموماً البداية الأساسية والمرتكز الرئيسي في آن . وهذه المثالية لا تعتمد الطبيعة ولا المادة ولا ذاتية الانسان الخاصة ، بل تعتمد الفكر لذاته كأساس للحقيقة .

اذن الروح موجود هنا لاجل ذاته ، ولكنه موجود بطريقة مجردة تماماً في بادئ الامر ؛ وبالتالي يمكننا ان نسمي الفكرة الشرقية حَدْساً ؛ فهي تكمن أساساً في هذا الحدس الكلي لإنها في تجريدتها تكون لطيفة ، متناهية مع ذاتها ، جامدة بالنسبة الى ذاتها (ومن ثم تكون ناقصة) . والحال ، من المهم بالنسبة الى الفلسفة التوصل الى ذلك . ويسود في الفكر الأوروبي شيء مختلف تماماً ؛ انه نقيض هذا الحدس الجوهري عند الشرقيين اي الذاتية المفتكرة . فهذه عظيمة القدر عندنا . فإلهم لدينا هو ان يكون الانا هو الذي يريد ، وهو الذي يعرف ، ويؤمن ، ويعلم ، ويتصرف حسب الدواعي والأسباب والأهداف التي انشأها . هذه هي الذاتية الأوروبية التي تنسب لها ، حتى في الدين ، قيمة لا متناهية . ان الطرف النقيض هو الجوهرانية الفكرية ، فهنا تتلاشى كل ذاتية الأنا ، كل خصوصية ، كل عبثية ذاتية ، فتتفكك موضوعية باطلة في نظرها ؛ فالموضوعية لا حقيقة لها ، ولا قيمة لها الا حسب مزاجي . ولا ريب ان هذه العبثية الذاتية تنتشر في الكلي ، الجوهري ، وتكون لها افكارها واسبابها ، وتأملاتها في هذا الموضوع ؛ لكنها لا تتوقف الا على خصوصية الفرد . ان الحقيقة في ذاتها ولذاتها ، ان تعيينات الواجب العامة ، تعيينات الحق انها تنخفض كلياً الى هذا العامل الذاتي ؛ ويتعبير آخر تعتبر تعيينات معدومة ، فلا يُسلم بها . ولا بد للامر من أن يكون كذلك لأنني أريده واقتكره على هذا النحو ، وبالتالي فان ما يبقى وحده انما هو العبث الذاتي . اذن من المهم بالنسبة الى هذا الادراك الأوروبي تغليب جوهرانية الشرقيين واغراق هذه العبث فيها مع كل عقله وذكائه . - هذا ما يجب استخدامه كنموذج في هذا المستوى ؛ وانما يجب بعد ذلك أن

نلاحظ نواقصه .

ان عيب الجوهرانية الفكرية يكمن في كونها تقدّم كغاية للذات ، كنهاية لا ينبغي تحققها إلا في سبيل خلاص الفرد ، فلا تظهر على هذا النحو الا كحالة ذاتية فحسب . اذن ، الموضوعية بوجه عام غائبة عنها . وطالما أن الفكرانية ما تزال جوهرية ، اذن فان الموضوعية بذاتها ليست الا موضوعية مجردة تماماً ، فهي تفتقر إلى الشكل ، الى موضوعية الشكل (1) ، الشرط الاساسي المطلوب في الجوهرانية . وان الجوهرانية الفكرية ، طالما انها تبقى في التجريد ، او الفكرانية الجوهرية ، فليس لها لكي توجد سوى النفس الذاتية التي تهدف فقط الى الهرب في الحجرد ، اللامتعين . كذلك عندما تستطيع العبثية الذاتية والقوة الذاتية في الذاتية الاوروبية ان تكون العنصر الثابت بحيث يضيع كل شيء فيها ، كذلك يتلاشى عند الشرقي كل شيء تلاشياً كاملاً في الفكرانية الجوهرية التي لا تتضمن أيّاً تعين ، والتي تكون فارغة . انها تفتقر الى الموضوعية التي تتشكل بذاتها ومن المهم ان ينبثق هذا التعين من هذه التربة - الشكل اللامتاهي الذي يكون ما نسميه الفكر الذي يتعين بذاته . اذن الفكر هو فكري اولاً ، هو نفسي ، الانا العاقل ؛ ان هذا ذاتي وضروري لانه ينبغي لأننا ان يشارك فيه . ومن ثم يكون الفكر هو الكل ايضاً الذي يتضمن الجوهرانية الفكرية ؛ وهو ثلثاً الفعالية التكوينية ، مبدأ التعين . وهكذا نوصل الى نوع آخر من الموضوعية الذي يكون بذاته شكلاً لا متناهياً . ان الفكر هو الميدان الحقيقي الذي يجب إعداده ، الذي يتعين ذاتياً ، متخلياً عن مكانته للمضمون الخاص ، تاركاً اياه يتصرف ، ويحفظه في ذاته .

ان الخاص في الحدس الشرقي لا يقوم بغير العبت ، فهو موجّه نحو الضياع والخسران ؛ ولكن الخاص في الفكر الاوروبي يمكنه ان يحافظ على مكانته . اما عند الهنادكة فمصيره العبور . ولكن ميدان الفكر تكويني ، وبامكان الخاص ان يضرب جلوره فيه ، وان يتثبت فيه ؛ انه الادراك الاوروبي الصعب . ان الافكار الشرقية تفيّد في ضربه ، في تخريبه . كذلك تبقى تعيينات الادراك رخوة ايضاً في ميدان

(1) a. t. II : شكل الموضوعية .

الفكر ، فليست هذه التعيينات سوى لحظات في كل المنظومة ، غير قائمة بذاتها . اذن من المفيد ان يصبح الفكرُ الميدانُ الذي يتنامى ويحتفظ بما هو خاص . كذلك نجد لدى الهنادكة تعييناتٍ خاصةً ، مضامين خاصةً ، كالارض مثلاً والماء والهواء الخ . والادراك والحكم العقلي والوحي والعقل ، والوعي والحواس الخ . الذي يجري النظر فيها تلو بعضها البعض ، لكن هذا الفحص هو فحص جامد اطلاقاً ، بدون افكار ، متنافر ، غير مبرمج ، لان هذه التعيينات تكون فوق الوحيدة او خارجها . ولا يمكن للجوهر الا ان يكون موضوعاً حدسياً ، اذ هو عالم آخر بالنسبة الى المعرفة المتعينة . الا ان ما هو تحت ، وما يجب النظر فيه ، يظل جامداً وفقيراً ، وفي هذه الحالة لا يكون للفحص سوى الشكل الرديء للاستدلال ، للتضير العقلي ، للاستنتاج عند المدرسين . والحال من الممكن في مضمار الفكر ان يعلن المرء حقه في الفردية أيضاً ؛ ويمكن اعتباره لحظة من لحظات النظام بأسره ، لحظة ينظر اليها بطريقة عقلانية ، كما يمكنه من جهة ثانية ان يكون متضمناً في المجموع ايضاً . والحال ليس كذلك عند الهنادكة ؛ ان الفكرة ليست موضوعية ، لهذا فإن المواضيع لا تكون في الفكر . فمثلاً عندما يلزم ان تكون الطبيعة مجرد وسيلة بالنسبة الى النفس ، سوى مناسبة للخشوع والانعقاد ، فإن مضمونها لا يكون موضوعاً لذاته ؛ واكثر من ذلك ، ان ما هو موضوعي خارجي ، كالماء والنار الخ . لا يعتبر في نطاق الفكرة ، ولا يكون متضمناً فيها .

هنا تبرز المكانة الرفيعة للفلسفة الهندوكية ، ويظهر من جهة ثانية ما فيها من ثغرات ونواقص . فللمجال الفكري الموضوعي حقاً انما هو الحرية الحقيقية للذات . ان الفكرة هي الكل عموماً ، ومجال الجوهر ؛ ولكن بيننا انا أفكر ، يكون الفكر ذاتياً ايضاً . اذن هي فكرة تعتبر بذاتها عامة ، وتعتبر فكرتي انا في الوقت نفسه ، ان الموجود كذات حرّة . هكذا يكون للكلي وجوداً مباشراً ، فهو موجود مثلي ، وللفكر الذاتي وجوداً كلياً . انه ليس غاية ، ليس حالة يجب تحقيقها فحسب ، بل هو وجود رهن . وانني حين ادرك نفسي انما ادركني حرّاً وكلياً ، وهكذا يتحقق حضور الكلي بالذات .

وعليه فإن هذا التعيين هو الذي نجده في العالم اليوناني والذي سيكون موضوع

بحسبنا في دراسات لاحقة . ان الكلي يمثل أولاً ببساطة شديدة ، ويتعارضُ مع العالم الحسي ، لكنه يتحول ميداناً مشتركاً للعالم الحسي ولما هو كائن بذاته ؛ والحال فإن هذا ليس بعالمٍ آخر ، وإنما هو كلية الحضور ؛ وهذا الحضور يعتبرُ كأنه موجودٌ في ما هو كائن بذاته ، اي ان ما هو كليُّ بذاته إنما هو حقيقة المواضيع ، الاشياء .

هذا هو اساس الفلسفة اليونانية . وان ما عرضناه حتى الآن ليس في حقيقة الأمر سوى مدخل الى هذه الفلسفة .

IV

ملحق المدخل

I

ورقة خاصة بالمدخل بخط هيغل

مكتبة جامعة هارفرد ، VTC (161)

(ا) ان تاريخ الفلسفة هو شيء علمي ؛ - وان مجرد جمع المعلومات والمعارف لا يشكلُ علماً .

(ب) يتبع - العقل .

ان الاعتقاد في العقل بقدر ما يبدو ذلك عرضياً - لقد كان مجرى العالم ، سيره عقلاً .

(ج) هناك مسألة (1) بالامكان طرحها بهذا الصدد ، وهي كيف يحدث ان الظاهرة التاريخية للفلسفة

(د) الانسان الحساس - الحيوان - هو مباشرة ، نوراً ، ما هو عليه تماماً .

انه ليس مثلاً في بناية التاريخ الانساني - وعي مطلق - فكرة فلسفة تامة في بدء الجنس البشري .

(هـ) البداية

(أأ) هي ما يكون بالغ الفقر ، شديد التجريد .

(1) . في الهامش : يُرد عليها - يتبع .

ب ب) تستمر الماهية ذاتها ، فلا شيء جديداً - او ان ما هو قديمٌ يكونُ حاضراً . ويكون شكل التعيين الملموس ماضياً .

ج ج) تنمة الفلسفة ، الأكثر تعيناً - ومعنى الاختلاف انه لا يمكنه الا أن يزداد تعيناً في الفلسفة - انه خلاف متعين في نسقه .

و) ليس ماضياً ؛ في وقت لاحق تبرز الكلية الاشد تعيناً - كتاريخ ولا تاريخ .

ز) لكن بعد ذلك لكل زمان فلسفته - يقظة الفلسفة - امتدادها - تطبيقي طبقة تابعة .

ح) يجب ان نعلم اي اشباع نجده في درس الفلسفة القديمة ، وما يجب اهماله حين ندرس هذه المذاهب الفلسفية .

ط) تهافت الفلسفات - الاختلاف - التخطي فيما بعد .

علاقة تاريخ الفلسفة بالتواريخ الأخرى

أ) في الزمان

ب) حين نعتبر التعيين الملموس للتعاقب - ليس كتواصل ، الأمر الذي يكون زمنياً ، وانما :

1) الطبيعة كما هي - تغيرٌ ، تكرار - والروح من حيث ان وجوده فعله ، موضوعه ؛ الزمان عموماً - في كل وعي خاص - تطور الفلسفة ذاتها - لكن الروح ليس فقط هذا التجريد للوعي الفردي ، للذات ، وانما هو

2) الروح - المفكر - الروح الكلي - الروح العيني الكلي .

ان هذه الكلية العينية تتضمن كافة النماذج المتطورة ، الملموسة كما هو الروح وكما يصبح موضوعاً لذاته . وهكذا يرتدي تاريخ الفلسفة هذا الشكل الذي

[يرافقه] منذ الوف [السنين] .

في الدين :

- 1 (الوعي العقلي للجوهر المطلق - ومذاهب فلسفية في داخله
- 2 (علاقات متخيلة - التباس ما كان يفترض ان تكون له دلالة معينة او ما ينتمي الى هذا الشكل فحسب .
- 3 (شكل الحدوث الممكن - الحوادث الخارجية - في الواقع الحسي المباشر .
- 4 (الدين المسيحي نفسه مبلّوّه لحظة الظهور - عدم الفصل - وهذه بالذات فكرة أرفع وأكمل .

(أ) مواضيع عامة ، ب) - المبتكر بالموضوع - ليس تفكيراً كافياً بعد ، فنجد افكاراً في الدين أيضاً - الله واحد - الله هو الذاتية - ، التمثل بأن الواحد ، الجوهر المطلق يكون بدون صورة - ج) لكن هذا الكلي ، من حيث هو كلي ، هو الجوهر المطلق - وان هذه الحقيقة هي مادة كل ما هو خاص ، الخاص بكليته .

اثنان دائماً . (أ) تمثل الله - (ب) مسلمة - تعيين عام - ملازم لها .

التصليات الهندوكية - تجريد الف سنة ؛ ليس لدينا وقت مقابل - . تعارض كلي - زرداشت - ليس عندنا وقت لذلك - افكار جميلة - العهد القديم والحديد - هناك ما هو اجمل [من الاناشيد] : « ابحثوا أولاً عن الملكوت وعدله » - « دعوا الموتى يدفنون موتاهم واتبعوني ! » .

وما هو اعمّ واشمل في مضمونه .

(أ) موضوعات عامة - مضمون - في كل ديانة - اليونان ، جوبيتر - القدر .

(ب) المتعين شيمة الكلي ، فهو لهذا السبب مروى ، فكري - العام ، فكري - البراهما - (الله واحد) - ونظري .

ولكن الفكر - العام ، الفكري - من حيث هو مسلمة .

ان الله واحد - فهو هذا وذاك - ذو اسماء لا تنتهي .

انه ملازم لذلك - ليس حراً في ذاته بعد .

مثل العام - يضاف الى ذلك عدة علاقات .

أ (مسلّمة - عدة تعيينات خاصة كثيرة .

ب ب (عموميات - ويضاف الى ذلك عفويات لا متناهية - الكسل - الكلية الذاتية - . الفكر ، التصلبات الهندوكية - السلطة المطلق - ولكن في غلاف بربري كهذا ، غاية خاصة ، البراهما يخلق .

التفكير بهذه الفاعلية يظل مجرداً أيضاً .

ج ج (ارمزد واهرميان - تعيينات عامة للتعارض .

في ب ب (تجريد - الكلي لاجل ذاته .

في ج ج (تعميم ما هو خاص ، ولكن ليس في شكل العمومية - ان كل غنى الأرض مجتمع في هذا التعارض .

مدخل وفقاً لمحاضرات هيغل (1829- 1830)

(الساعة الأولى)

استهلال

لا نعتبر تاريخ الفلسفة كشيء ثابت ، مستقر بل كشيء متحرك . وينبغي علينا ان نذكر افعالاً واسفاراً واكتشافات ، وان نسرّد قصة الاستحواذ على الملكوت العقلي .- ففي العلم لنا شأن مع ملكوت الفكر ؛ لكن الملاحظة الأخرى الواجب تسجيلها هي ان كل تحرك بشري يكون بشرياً من حيث هو فكري ، نتاج الفكر ، وبقدر ما يكون اصله ومنطلقه الفكر ويكون الفكر فاعلاً فيه . وعندما قيل ان الانسان يتميّز عن الحيوان بالفكر ، فان معناه ان كل ما هو بشري ، كل ما هو من الانسان يستمد من الفكر ومقيم فيه ، فالعلم والدين والدولة والحق والفن الخ . كل هذا ليس ملكاً للحيوان ، بل هو ملك للانسان المفكر في جوهره ، ان مملكة الانسان لا تُبنى الا في مجال الفكر في ميدان الفكر . وعلى الرغم من توقف كل الانسان على الفكر ، ومهما تكن الفكرة الدينية ، الحسّاسية ، الدستور ، الحق والدولة ضاربة جذورها في الفكر ، فان جميع هذه التكوينات لا تدخل في نطاق الفلسفة .

ولكي نشرح باي شرط يكون الفكر منتسباً الى الفلسفة لا بد لنا من اجراء تفريق وممايزة ؛ فلا مناص لنا من التساؤل عما اذا كان الصميم الذي ينتسب الى الروح يضرب جذوره في الفكر ، وعما اذا كان قد ضيغ في شكل فكري . ومهما توجب الشعور بالمادة الدينية ، فإنها مع ذلك تضرب جذورها في الفكر ، الا ان هذه المادة تتجلى في شكل الشعور ، الشعور الاخلاقي ، التمثل الديني ، الخ . كذلك هو الحال بالنسبة الى مادة العلوم الخاصة ، فهي موضع عبور للفكر ، والفكر هو

عنصرها الفعّال ؛ لكن هذه المادة لا تظهر بعد في صورة فكرية او ان الفكر بالمعنى الدقيق ليس حراً فيها بعد ، وليس خالصاً ، نقياً . ان قضية الفلسفة هي الفكر المحض ، الحر ، وإرصان الفكر ، تثبيته خارج العيني المآتي ؛ اذن الفكر الحر هو موضوعه . ولا ريب نستطيع القول ان في الدين توجهات فلسفية ، وكذلك بالنسبة الى ميثولوجية الأقدمين ؛ فحتى اذا سلّمنا جدلاً بذلك ، فإن الفكر لم يثبت فيها بعد في صورته الفكرية . فما يزال المضمون ماثلاً في طريقة التخيل ، وهذا ليس بالفكر الخالص بعد . ان ما يميز الدين المسيحي هو كونه متعلقاً بشخص ؛ وهذا يخص التمثل ، انه تاريخي ؛ يضاف الى ذلك انه يشتمل على تشكيلات حدسية ؛ وبطريقة عامة ، ان ما وجد في الزمان والمكان يجب ان يدرك في المضمون . وان مادة من هذا النوع ، على الرغم من كونها معقولة في ذاتها ، فإنها لم تظهر بعد في صورة فكرية . ان الفلسفة لا تهتم إلا بالفكر بالمعنى الدقيق .. وان العلم ، الذي يتضمّن مادته الثابتة في صورة فكرية ، انما هو الفلسفة . وما هذا الا تعارضاً في الشكل ، اذ ان المادة لا تمثل اختلافاً وبقاً . سنعود الى هذا الاختلاف بوجه خاص عندما ستطرح مسألة بداية الفلسفة .

ان ما ينبغي علينا النظر به في تاريخ الفلسفة انما هي الأفكار في صورة افكار ؛ والحال فإنها افكار متعينة ، مليئة بالمعاني . وربما يكون معناها رديفاً ، ولكن لا مناص له من الوجود فيها أولاً . وترتدي الأنواع في التاريخ الطبيعي سمة عامة ، لكن هذه السمة ليس فيها سوى شكل ؛ فالمضمون مختلف ، فهذا حيوان او نبتة كل على حدة . والحال ، في الفلسفة لا يتميز المضمون عن الشكل ؛ ولا ينبغي لنا السعي لجعله نوعاً . فليس موضوع الفلسفة الاساسي هو العنصر الشكلي ، الصوري ، الشكل المحض للفكر ، ولكن يجب ان يكون المضمون ملازماً للفكر ذاته . اتنا نجدنا امام افكار غنية بالمادة في الفلسفة . فهي الله ، الطبيعة ، النفس ، الروح ؛ وهذا كله يشكل مادة بذاتها ، ان الله واحد في الروح ، واننا لتمثله ، نتصوره ، حقاً ؛ الامر الذي يعني عدم تصوره كما يجب . واذا تناولنا الطبيعة كفلاسفة ، سنعمل على فهمها ، ومعرفة داخلها ، وليس الجانب الحسي الذي يغطيها ، والداخل هي القوانين هذا هو الامر الجوهرى . ان العلم يكمن في تحويل

الجوهر فكرياً ، بحيث ان هذه القوانين لا تكون خيالات فارغة ، وإنما تكون هي الحقيقة ، الواقع .- انها عندئذ افكار ذات امتلاء عظيم يجب علينا تناولها ، اعني انها افكار يكون المضمون فيها تعيينات الفكر (من نتاج الفكر نفسه . وهذا الجوهر هو الذي نسميه العقل عموماً - الممتلئ بذاته ولذاته . انه يستمد اصله من اللوهوس ، ليس فقط من الفكر الذاتي (بقدر ما تتمثل الفكر في الوعي) ، وإنما في الفكر بوجه عام ، في الكلمة الالهية .- ان موضوعنا هو العقل في صورة الفكر ، العقل المفكر .

اذا نظرنا الى الامر بوجه عام ، نكون بالتالي قد عرضنا بأن موضوعنا هو تاريخ العقل الذي يتجلى في صورة الفكر . اذن موضوعنا في تاريخ الفلسفة هو العقلاني . الفكر ، العقل الذي يعقلُ كشيء له تاريخه ، نعني كشيء تجلّي في الزمان ، وتعرض لتحويلات عدّة ، وترك وراءه كثيراً من الحوادث والافعال - سلسلة من تكونات العقل المفكر . ان هذا يبدو في ذاته متضمناً لتناقض مباشر . فالعقل ، الفكر المتعين هو فكر خالد ، انه العلامة الخالدة للحقيقة ؛ هناك يسود صمت ابدى ، هدوء دائم : ولقد كان ذلك وهو كائن وسيبقى ، ولن يتبدّل : ومع ذلك فهناك تاريخ للعقل المفكر ؛ وان ما حدث وما يظهر هو ان كمية عظيمة من تلك الأفكار حول العقلاني ، ان كمية من العقول التي تفكر قد تحققت .

ان ما يدهشنا عندما نتناول تاريخ الفلسفة هو هذه الوفرة في الفلسفات . والحال لا ينبغي وجود اكثر من فلسفة واحدة ، العلم الفكري للعقلاني . فهذه الوفرة هي الموضوع المحبّب لدى اولئك الذين ينكرون الفلسفة او يتجاهلونها . فمن كثرة وجود الفلسفات يستخلصون انه لا توجد فلسفة البتّة . كما يقال أيضاً انه لا يمكن معرفة الحقيقة اي انه لا يمكن الوصول الى وعي العقل . وهكذا يبرهن بشكل قاطع ونهائي على ان المعرفة هي لا شيء . واولئك الذين يفترضون ان الفلسفة غير موجودة او الذين يقولون انه لا يمكن ان نعرف الحقيقة إنما يتصرفون تصرفاً سحرياً الى حد ما . فعندما تلفظ كلمة معرفة ، يولّون ظهورهم ، كما لو ان القضية قد حسمت . ومن المعتقد ان الذي يفكر على هذا النحو ليس في مستوى عصره . ومثال ذلك ان كلمة معرفة تعامل كشيء من السحر . ولكن المعرفة لا تعني شيئاً آخر سوى العلم ،

وتعقل شيء ما . فإنا لا نستطيع الاعتقاد في شيء ما لا افهم طبيعته وضرورته فهماً صحيحاً . وعندما اعتقدُ في شيء ما فإني اعرفه بشكل مؤكد (او تقريباً) - اما اولئك القائلون بعدم امكان معرفة الحقيقة ، عدم معرفة شيء منها ، فانهم يستندون بوجود خاص على العدد الكبير من الفلسفات ، وهم يتقبلون تاريخ الفلسفة بالترحيب لانهم يعتقدون انهم يبرهنون بواسطته على ان العقل الذي يفكر لم يتوصلْ الاً للمغامرات واطعاً . فيقولون ان العقل المفكر لم يقم بغير الضلال والضياع هنا وهناك ، دون ان يكتشف ملكوت الفكر ، فما من طريق تؤدي الى الحقيقة . ويضيفون لا يوجد كثير من الاضاليل الا لانه لا يمكن التعرف الى الحق والحقيقة . ان تاريخ الفلسفة يمثل فقط مشاهد من المحاولات البائسة والفاشلة لبلوغ الحقيقة ، انه ميدان حرب لا يمكن ان نجد فيه سوى الجثث .

ان العقل واحد ، وكذلك فان ادراك العقل المفكر لا يمكنه الا ان يكون شيئاً واحداً ؛ وهكذا لا توجد سوى فلسفة ؛ ومع ذلك فهناك فلسفات عديدة : فلنشرح هذا التعارض . يجب لهذه الغاية النظر في التمثلات التي لا يمكن البرهان عليها هنا ، والتي ينبغي ان نحيط بها . - هكذا سيكون لدينا مدخل الى علاقة الفلسفات المتعددة بالفلسفة الوحيدة - والهدف الآخر هو الرابط الذي يربط تاريخ الفلسفة بتاريخ العلوم الأخرى ؛ واذا ذكرت الاعدادُ والمعصور التي تنامت الفلسفة خلالها ، فهناك رابطاً بينها وبين شعوب عظيمة ؛ وسرى الفلسفة تنتقل من شعب الى شعب . وسيتوجب علينا ان نرى الآراء العامة التي تحدّد الرابط الذي يجمعها بتاريخ أخرى ، مثل تاريخ الفن ، التاريخ السياسي للشعوب ، الخ . ان الروح الذي ينشُد الوحدة انما يشك مسبقاً ويسعى الى اجلاء حقيقته ، فيما انه ليس بدون صلة مع اشكال الدين والدستور والدولة والفن ، كذلك فإنه لا يخلو من صلة بالفلسفة أيضاً . - وفي المقام الثالث سيتوجب ان نرى في اي نقطة سنستطيع تحديد بدايات الفلسفة . بهذا يتعلّق تقسيم ليس خارجياً فقط . وسيتوجب علينا ان نشير بأي طريقة تأسست شتى الفلسفات على المفهوم . وبما ان تاريخ الفلسفة هو تاريخ العقل المفكر ، وبما ان الاعتقاد موجود ، وإن مجرى التاريخ كان متطابقاً مع العقل ، واذا كنا . فضلاً عن ذلك ، تؤمن بالرحمن ، واذا كان يجب علينا التسليم

بان التاريخ لم يحدث بدونهُ ، سيتوجب علينا أيضاً القول بأننا لسنا أمام سلسلة من الأفكار المنسوبة الى المصادفة . ففي التقسيم لا مناص اذن من تبيان ضرورة التسلسل .- رابعاً سنقول بعض كلمات حول البيولوجرافيا . زد على ذلك ان موضوعنا هو الفلسفة ، وليس تاريخ الفلاسفة إطلاقاً ولا نشر معتقداتهم . فهذا جزء من الشرط ، الوضع الخارجي .

البابُ الأول

من المدخل

علاقة الفلسفات المتعددة بالفلسفة الوحيدة

يلزمُ أولاً ان نتمثل كيف حدث ان العقل المفكر كان له تاريخُهُ ؛ واننا لا نستطيع هنا تعميق المفهوم ، الوجهة المنطقية ؛ وانما علينا فقط البحث والسعي لتكوين فكرة عن ذلك ؛ وهي لن تكون سوى فكرة مؤقتة وتمهيدية . ويلزم ثانياً ان يقدم هذا التمثل حججه واسانيده قياساً على ما يجب ان يقدمه لنا تاريخ الفلسفة بالذات . إنه اذن يكتفُ بطريقة عامة ما جاء مفصلاً في تاريخ الفلسفة .

[الساعة الثانية]

بينما يتبلى تاريخُ الفلسفة كسلسلةٍ من الظواهر الناجمة عن المصادفة ، التي يطردُ بعضها بعضاً ، فان الموضوع الذي ندرسه يكمن في الفعلية ، الأفعال ، تاريخ العقل الذي يفكر ووعيه لذاته في صورة الفكر المحض .- ان النقطة الأولى هي ان وعي العقل الذي يفكر هو ما يكون في الجوهر اولاً . ما يكون العنصر الأول ؛

والثانية هي ان هذا الوعي لم يكتمل فجأة ، وانما ينبغي عليه ان يتموضع ، ان يظهر ويحدث . وبامكاننا ان نفهم هذا الانتاج العفوي في العبارة العامة للتطور وان نقول : ان العقل الذي يفكر ، الذي يكتنه ذاته في صورة فكرية ، يجعل من نفسه ما هو عليه ، ويتطور . إن هذا التطور هو فكرة بسيطة يجب ان نحافظ عليها . فهناك في الواقع أمران : 1°) ان العقل الذي يفكر لا بد له من التطور : 2°) ان ماهية التطور : هي ان ما يوجد في التطور . منقولاً الى الفلسفة ، هو انه ينبغي ان يوجد في الفلسفة سلسلة من الظواهر . واننا لن نزيد في اللاحق هنا على واقع ان الروح الذي يفكر يجب ان يتطور .

يجب ان تتطور البذرة ، وكذلك يجب ان ينمو ما هو معقول في الروح ؛ فالطفل عاقل وليس عاقلاً ، لان فيه استعداداً للعقل ، لكنه لم يتموضع بعد . وان ما هو غير عضوي ، ميت ، لا يتطور . فلا مناص للذي يعيش من ان يحقق ما هو في ذاته . يجب ان يتحقق الروح في الخارج اولاً ، يجب ان يخرج من ذاته ، وان يجعل من ذاته موضوعاً حتى يعي ذاته (über sich) : هذا هو التعريف العام للتطور . للتطور .

ومن ثمَّ يجب ان نلاحظ ان هذا التطور متكوّن من سلسلة درجات ؛ ويقدم لنا الانسان مثلاً على ذلك : فهو يكون طفلاً ، ثم ولداً ، فتياً ، رجلاً ، كهلاً ؛ كذلك هو الحال بالنسبة الى النبتة ، ففي البذرة يتعين شكل النبتة وزهرها ، الخ . لكن هذه العناصر تتراتب وتتسلسل . ان الظهور يشتمل على سلسلة من المراتب ، الدرجات الضرورية . فلا يمكن ان يكون هناك ثمرة بدون خلق درجات سابقة . وعلينا بمقتضى هذا المائل ان نتمثل نمو الروح ، نمو العقل المفكر حتى يصل الى الوعي ذاته . وموضوع تاريخ الفلسفة هو هذا التطور الفطري للروح ؛ فهذا التطور يمر في درجات ؛ وتكون كل درجة ضرورية ، وشرطاً للدرجة التالية . - عندئذ تطرأ لحظة سلبية ، تعيين سلبى . ان للنبتة الخارجة من الأرض جذعاً وأوراقاً ؛ هذا هو شكلها ، وجودها هنا (Dasein)؛ ثم تنامي الأغصان والفروع ، وهذا هو شيء آخر وله شكل آخر مختلف من الجذع ؛ فالجذع هو على

نحو ما حط منقسمً الى عدة خطوط أخرى ويتخطى نفسه هكذا ؛ ثم تظهر البراعم التي تدحضها الأزهار ؛ ويمكن للأزهار ان تكون بالتام هي التي تهمننا وتقيّدنا ؛ فنستمتع بها ، وهذا بالنسبة اليها هي غاية المنتهى ، ولكنها ليست كذلك الى النبتة ؛ فلا بد للزهرة من السقوط ، من الرمي والاهمال ؛ هذه هي اللحظة السلبية . والآن تنمي النبتة الثمرة . وبذلك نحصلُ على سلسلة من الدرجات التي يتخطى وينكر كلُّ منها ، دون ان يكون مُكرراً مع ذلك . ان الزهرة تنكرها الثمرة ، الامر الذي لا يعني ان الزهرة غير موجودة ، فهي جوهرية ، ومع ذلك فلا بد لها من إخلاء المكان . لكنها النبتة تشتمل على قوة جميع الأشكال السابقة .

كذلك يمكننا اكتناه هذه اللحظة السلبية بشكلٍ آخر . ان درجات التطور تتعاقب وتتسلسل في الزمان . هكذا هو الحال بالنسبة الى المعرفة التي تتطور متعلقةً بموضوعٍ سابق تكون اجزائه في المكان . مثال ذلك ان الاوروبيين اكتشفوا جزر الكاناري في الغرب ؛ واعتبروها حدود الدنيا . ولقد تمّ دحض ذلك ، ثم اكتشفت الجزر الخالدات التي تشكل حداً أيضاً ، وجرى دحض ذلك أيضاً . ولقد اكتشف كولومبوس اميركا واعتبرها جزءاً من الهند ؛ وتم دحض الامر بعد ذلك ، هكذا تم نفي كل شيء ولكن جزر الكاناري والخالدات بقيت وما تزال اجزاء اساسية من معرفتنا للارض .

ان علينا بموجب الصور هذه ان نكتنه تطور العقل الذي يدرك نفسه في صورة الفكر . وهناك في تاريخ الفلسفة اشكال ودرجات عدة ، انها صور ودرجات العالم المعقول الوحيد . لقد تم اكتشاف هذا العالم . وكان الايليون Eléates مثلاً يرون ان الله هو الوحيد ، واعتبرت تلك الفكرة هي الأخيرة والحقيقية . واعتبر هذا الاكتشاف بمثابة حجة للعالم المعقول ، لكنه دُحض ؛ فقد تم تخطي ذلك مثلما تخطى الملاحون الجزر الخالدات .

ولقد دحض الاكتشاف القائل ان الله هو الوحيد (Das Eine) ، ومع ذلك استمر هذا التعيين ؛ وان ما جرى دحضه ، هو ان يكون هذا التعيين بالذات هو

الأخير ، وهذه الدرجة هي الأرفع . وبهذا المعنى علينا ان نفهم التهافت . لان الفلسفات تهافتت ، ومبادئ الفلسفات كافة أنكرت . لكن النفي ليس إلا وجهاً ، لان هذه المبادئ هي افكار أيضاً ، افكار جوهرية ، تعيينات اساسية للفكر ؛ فاستمرت كذلك .- انها رحلة الكشف عن العالم المعقول ، الحقيقة الأبدية ، البسيطة ، القائمة بذاتها ؛ لكن في الوقت نفسه ليس عالم الفكر هذا بسيطاً مثل الواحد عند الايليين . فهم لا يفهمون الكل في تمثل واحد ، في فكر واحد . ان ملكة الفكر لا تعلق على ذاتها بتجريدات بسيطة كهذه . . .

ان هذا الاعتبار هو الذي يشكل اساس المنهج الذي سنستعمله لعرض تاريخ الفلسفة ، نعني ان العقل يتطور ، وان التطور حقيقة ، وان فيه متنافيات يتخطى بعضها بعضاً ، وانه بالتالي تطور مشتمل على لحظة سلبية ، ولكن يظل هناك لحظة ايجابية ، وان مجرى التطور هذا ضروري . هذا ما يجب اظهاره للناظرين . وان البرهان يكمن في كون تاريخ الفلسفة سيتجلى بذاته كأنه مسيرة التطور هذه . غير أن هذه المسيرة تبدو مختلفة في الفلسفة . فما يتطور فيها بالواقع ليست المواضيع المكانية ، التي يمكن ان يكون كثير منها بمثابة الاجزاء في المكان ، فيظهر الكل عندئذ كأنه تجميع للخاص . لكن الأمر مختلف تماماً في المبادئ الفلسفية . ومثال ذلك ان هذه المقارنة مع رحلة الاكتشاف لا تبدو مناسبة ؛ لان كل مبدأ فلسفي هو مبدأ بسيط ويستبعد المبادئ الأخرى ؛ وبالتالي يجب النظر عن كسب في مضمون هذه البساطة ، هذه اللطافة .

ان كل مبدأ فلسفي بسيط ، لكنه مجرد . وان موضوع الفلسفة هو البسيط ، اللطيف الموجود بالقرب من ذاته . وعليه يبدو كل مبدأ متعارضاً مع المبادئ الأخرى . وهذا الاعتبار يلزمنا دائماً بمكافحة التجريد ، يقول الايليون : ان الله هو الأوحد ، اي اللطيف . والحال فان الواحد ، اللطيف كلطيف ، هو فارغ تماماً . لكن اللطيف يمكنه بذاته ان يكون عينياً ، متكاثرأ ايضاً ، بحيث تستمر الوحدة دون ان تضر بالاختلاف . ان فكرنا يقدم مثلاً على ذلك . فعندما يقال : انا الوحيد ، انا لطيف ، انا نقطة ، او انا واحد مع ذاتي ، انما يُتمثل الأنا كأنه

البيسط ، اللطيفُ تماماً ؛ ولا يوجد ما هو ابسط والطف من هذا الأنا . لكننا نعلمُ أيضاً أن هذا الأنا هو في الوقت نفسه عالم بذاته . ففي كل إنسان عالم (العالم بأسره) ؛ وفي هذه اللطافة هناك هوةٌ تختزن في ذاتها كثرة لا متناهية . وإذا تفكرنا في ذاتنا ، اذا تذكرنا ، الخ . لأظهرنا حينئذٍ الغنى الذاتي المكتوز في شخص واحد . اذن الأنا هو الكل اللطيف وهو في الوقت نفسه كثرةٌ وغنى لا يحدان ، وعليه ، إذا قلنا : روح بدلاً من انا ، فلا تكون لدينا فكرة شيء مجرد ، قليلاً ، وإنما فكرة جسم حي . لا بد للروح من ان يكون كلاً ؛ ولكن الكل لا مناص له من ان يكون بالغ البساطة مثل الأنا أيضاً .- هذا ما لا يجوز غيابُه عن البال عندما يُقال : بسيط ، لطيف . ان الروح لطيف ، لكنه غنيٌ في ذاته : انه غنيٌ منظمٌ لا يفقد من وحدته شيئاً .- وان هذا الروح او الفكرة لطيفٌ أيضاً لكننا نتمثله الآن وكأنه غنيٌ في ذاته ، عينٌ ، ملموس ، وليس مجرداً كثيراً .

ولو تذكرنا هذه التعيينات القائلة ان اللطيف ليس فارغاً بالضرورة ، فإن هذا المظهر الذي تكلمنا عنه يتلاشى ويمحي ، اي ان اللطيف يطرد الاختلاف . وبالتالي ان اللطيف ، المتعين بذاته ، مختلف بذاته أيضاً . فاللطيف من حيث هو عينيٌ ، يتضمن الاختلاف ايضاً ، وبالتالي لا يطرد المتنوع ، المختلف حكماً ، بل يمكن في المقابل ان يتضمنه في ذاته .
اننا نركز على هذه الاعتبارات . وبهذا يتصلُ القول إن هذا التطور ضروري وانه يكمنُ في كون اللطيف يزداد تعيناً باستمرار .

[الساعة الثالثة]

إننا نصادف الضرورة في مجرى تطور الفكر . فكما يوجد العقلُ في العالم عموماً ، توجدُ أيضاً الضرورةُ في تطور العقلاني اي ان الحقيقي يتطور وفقاً لما يكون عليه . إنها سلسلة من تعيينات الفكر ، يترتب واحدها على الآخر . ويوجد تسلسل الأفكار ذاته في النمو المنطقي الذي يظهره العلمُ في نقاوته . وان هذا التيار وتيار المنطق يجب ان يشكلا تياراً واحداً للتطور . ويتجلى هذا التيار عندما نكتنه تماماً مسيرة الفكر الذي يتنامى وعندما نفرق بين ما تجلُّ في التاريخ وبين ما هو علمي . اذن من جهة هناك تفریق ؛ ولكن من حيث النقاط الرئيسة يجب ان يكون هناك

وحدة بين التقدم المنطقي ومجرى التاريخ . ان المنطق جزء مساند لتاريخ الفلسفة ،
ويصح العكس أيضاً . ففي التطور التاريخي ، تكون التشكيلات اكثر تعيناً ،
ولكي تتمكن من فهمها يجب ان نستخلص منه المبادئ وان نتمكن من التعرف في
الواحد على الآخر .

ليس امامنا ظواهر عارضة ، حادثة البتة ، بحيث يمكن للفلسفة في كل عصر ان
تحدث مثل فلسفة أخرى تماماً . اننا امام مسيرة العقل المفكر ، فهو لا يتورط في
مغامرات واحوال غير مرتقبة . صحيح ان الأفراد الذين نراهم يظهرون في تاريخ
الفلسفة انما يظهرون في مظهر الخصوصية ؛ لكن الأفراد ليسوا إلا مرتكزات تحمل ما
هو بذاته وما هو لذاته ضروري . ان عظمة الأفراد تمثل في انهم جعلوا مما كان
ضرورياً في ذاته ولذاته ، موضع اهتمامهم الخاص .- كذلك أمن العبت العمل على
إحياء فلسفة افلاطون . لقد كان لها عصرها . واخترتها الروح المتطور في احماقها .
وان ما كان ضرورياً في الواقع بات حاجة في هذا العصر . ان التطور يتضمن
الحاجة . وكل فلسفة ظهرت في العصر الذي كان عصرها . ولا يمكن لأي فرد المضي
ابعد من عصره ، لان عصره يتضمن مبدأ روحه . وما لا ريب فيه انه يمكن
الانشغال بالمستقبل ؛ ويمكن ان نرغب في تعلم هذا الشيء عن المستقبل . والحقيقة
انه يكون موجوداً في الحاضر ، لكننا عندما نرغب في اختباره ، فإننا نرغب في ان
يكون لنا حاضر آخر . زد على ذلك انه لا يوجد فرد استطاع ان يتخطى عصره ...
إن ما هو ضروري بذاته في تاريخ الفلسفة يبدو لنا غالباً كأنه عَرَضِيّ . خاصة
عندما ننظر في تشكيلاته من حيث هي افعال او خيالات فردية . والتأمل الآخر
يتعلق بضرورة التقدم . ولا بد لنا الآن من فحص طبيعة التقدم والتساؤل عن كيفية
وجود اللاحق في السابق . يجب أولاً ان نلاحظ ان البداية من حيث هي بداية ، انما
هي اللطيف ، اعني المجرد . وان ما يصدر أولاً هو في الواقع ما جرى وضعه
وتثبيته ، وما لم يتقدم بعد . اذن ، مبادئ الفلسفات القديمة جداً هي مبادئ مجردة
تماماً . وان ما يكون شديد التجريد هو الذي يكون أشد يسراً ؛ ويصل الادراك
الحسي الى ذلك بشكل سهل للغاية . فمن الممكن ان يكون العنصر الحسي غنياً فيه
كما في الميثولوجيات ، وان يكون فكره فقيراً . ان الفكر ، الفكر المتعين ، ما يزال

مجرداً وعماماً تماماً . والتقدم يكمنُ في الانتقال الى تعيينات أخرى . فتتكون كثرةً وغنىً في التعيينات ، بحيث ان الوحدة تبقى حقاً ، لكنها في الوقت نفسه تتعین ذاتياً ، تتعمقُ ذاتياً . ان هذا التعمق الذاتي هو أيضاً خروج من الذات التي تحفظ في المقابل التعيينات داخل الوحدة . ان الفكر يحافظ ذاتياً على وحدة التعيينات . اذن يكمن التقدم في الانتقال من المجرد الى مبادئ عينية . اي بمقتضى الضرورة . امامنا سلسلة من الفلسفات التي تظهر مبادئها متمايزة عن بعضها البعض ، لكن علاقتها تمثل في كون الفلسفات اللاحقة اكثر تعيناً فقط من الفلسفات السابقة وتشتمل عليها . وهذه السلسلة تكون في تراتب ضروري .- ثم تتجلى هذه الظاهرة وهي ان الوعي يجمع كل ما هو منفصل ؛ وان الكل مجتمع في باقية . مثال ذلك ان الفلسفة الافلاطونية وحدت الفلسفات السابقة . وكان افلاطون قد درسها واستجمعها في ذاته ووحدها في مفهوم عيني . ان الامر لا يتعلق بانقائية - يُنتار فيها الأفضل والأحسن . فالفكرة الفلسفية واحدة من حيث الجوهر - وليس من الوارد اجتلاب شيء من هنا وشيء من هناك .- ومن ثم سنرى ايضاً مراحل شهد فيها التفكير اختلافًا ؛ ومع ذلك فإن مجمل الميادين موجودة . ان المبادئ حصرية ، لان احدها يتعكس ويتعارض مع الآخر . وهكذا نرى الرواقية التي تقول ان الحقيقة غير موجودة الا في الفكر ، والابيقورية التي تعتبر ان الحقيقة هي المحسوس ، ونرى اخيراً في المقام الثالث الريبية التي لا تقول بهذا ولا بذلك ، وانما تتصرفُ سلبياً تجاه الاثنتين . كذلك سنكتشف من خلال الفلسفة الاسكندرانية او الافلاطونية الجديدة نقطة تدور حول التعارض القائم بين فلسفة افلاطون وفلسفة ارسطو .- وان وعياً ربيعاً يعترف بان مبادئ جميع الفلسفات محفوظة . ولكن بموقف وموقع مختلفين ، اي ان تعيين الفكر هو تعيين خاص وليس هو الأخير . وكما ان الجزر الخالدات ليست هي الحد وانما هي اجزاء من الأرض وستظل هكذا ، فإن مبادئ جميع الفلسفات محفوظة بالضرورة .- يترتبُ على ذلك انه يجب على فلسفة عصرنا ان تكون الأكثر تعيناً . فنقدمها ليس واحداً نحو انوار خادعة ؛ انما هو تقدم عقلائي . وان كل فلسفة تمثل درجة ضرورية من الفكر . ان فلسفتنا في جوهرها هي المحصلة التاريخية لكافة الفلسفات . انها انجاز 2500 سنة . انها ما صنعه الروح .- ان

التقدم يتحدد من المجرد الى الملموس . هذه هي ملاحظتنا الثانية .

على هذا النحو لم تنهات اية فلسفة ؛ انما النفي يكمن فقط في كونها وصلت الى مرتبة من الخصوصيات بدلاً من ان تكون هي الحد كما كان الحال في الماضي . ومن ثم يعتبر تاريخ الفلسفة تبريراً لكل الفلسفات ؛ ومن علائم التوسع ان تكون المعرفة الآن افضل مما كانت في الفلسفات السابقة ؛ ان كل الفلسفات حصرية ، لكن اذا وضعت هذه الحصرية جانباً ، تبقى الفكرة والتالي يوحد في ذاته كل السابق . واذا طورنا الفلسفة بكل نقاء فسوف نجد فيها أسس الفلسفة . ان اي جهد من مجهودات الروح لم يذهب سدىً ؛ ويترتب على ذلك تعيين ثالث من المستحسن ان يلاحظ ، نغني اتنا في تاريخ الفلسفة لا نتناول الماضي ، فكر الآخر ، وانما نتناول الحاضر والحاضر المليء بالحياة . واننا حين نستسهل في دراسة الفلسفة لا بد لنا من الاحاطة بجاهية الفكر . فالفكر هو دائماً فكرياً ؛ وكذلك هو الأمر في العلوم الأخرى . ان الجوهر فيه إنساني وهو من ثم جزء منا ؛ ولكن في العلوم الأخرى تغدو النظرة الخاصة كلية لا تعود هي كليتنا ؛ ولنا لا نستطيع بروحيتنا ان نتبناها كلياً . وما لا ريب فيه اننا نستطيع ان نفهم حياة الرومان ، اليونان ، لكننا لا نستطيع التخيل اننا قادرون على الخشوع أمام تمثال جوبيتر . لكن الفلسفة اليونانية والفكر اليوناني نقيان ، ويمكننا الأخذ بهما . اتنا مع الفلسفة نجد انفسنا في الحاضر ، في ملكوت الفكر . لقد انتصر الاتجاه التاريخي في العصر الحديث ؛ وصار الاهتمام باشياء ليست هي اشياءنا ؛ فلا يستهدف إلا ما هو تاريخي ؛ وان الجهود تبذل وينكب الباحثون على ذلك معتقدين انه يجب القيام بشيء ما للاحاطة بمعارف الآخر وآرائه . وعليه يجري البحث عن عزل الموضوع ، والعمل على وضع الشعور الذاتي خارجاً . ويترتب على ذلك وضع الحقيقة جانباً ، والتخلي عن امكانية فهم الحقيقة ذاتها . ومن الممكن ان يملك احدهم كثيراً من المعلومات التاريخية في موضوع الدين ؛ ولكن اذا سألناه : « ما رأيك ؟ » ، فانه يتصرف وكأن السؤال هذا لا يعنيه ، وكان الأمر لا يتعلق الا بمعرفة افكار الآخرين .

[الساعة الرابعة]

هكذا مع تاريخ الفلسفة نكون في الحاضر ؛ ويجب علينا ان نكون حاضرين

حتى وان كانت الأمور تبدو من الماضي *Nostra res agitur* ؛ فمن العبث الاهتمام بأفكار الآخر ؛ ان الأهم هو اعتبارنا جديرين بحيازة كل ما جرى التفكير به ، وامتلاكه كأنه هو فكرنا ؛ وهذا الامر لا يعني الزعم بأنه يجب على المرء ، المقتدر الى افكار شخصية ، ان يهتم بأفكار الآخر ، في حين ان هذا الفحص يجب ان يَجْتَنِبنا الضياع في الشك على نحوٍ ما .- ان لنا الحق في اعتبار شيءٍ آخر كأنه شيءٍ غريب عندما يتلاشى الانساني بذاته الذي يجب ان يكون موجوداً فيه . لكن ما يهمنا هنا هو الفكر المحض ؛ وبهذا الصدد يعتبر البشر متساوين ، وها نحن بعيدون عن كل تخصيص .- ويعزى الى الفلاسفة انها فخورة لانها ترغب في معرفة ما هو حقيقي ، ومثل هذا الكبرياء يقابل بالخضوع . . . والحال فان الكبرياء يوجد عندما تتخلل الذات انها تمتلك صفة خاصة ربما تكون أرفع واسمى من صفة الآخرين . ان موضوعنا في الفلسفة هو الفكر ، وبهذا يتميز الانسان عن الحيوان ؛ ان الفكر هو الكلي ؛ وبفضله نقف مع الآخرين في موقف فكري مشترك ؛ فللمرء لا يرغب في تغليب المزاج الخاص بفؤاده ، بنبوغه الشخصي ؛ ان جميع الخصوصيات مستبعدة ، محيية . ان الفكر هو العام بذاته ولذاته ؛ وان العيش في ميدانه يدل على ارفع انواع الخشوع . والخشوع معناه ان تضع جانباً كل تفريق ، كل فريدة والغوص في الكل . ان موضوعنا هو الحاضر ، اي الكلي حيث يتلاشى الخاص . وان عملاً فنياً يُفترض العبقرية ، ولكن كل منا يعترف به . فالفرد الذي يدعه لا يتترك عبقريته تراهى فيه ، وانما يقلم الشيء . وعلى هذا النحو تكون كل خصوصية قد تلاشت في العمل الفني . زد على ذلك ان هذا هو الحال ايضاً بالنسبة الى الفلسفة ، اذلا يعود اي عنصر من عناصر الطبيعة يدخلها ، ولكن العمل الفني ما يزال مرتكزاً على الطبيعة . ان وجهة نظر الفلسفة هي كل ما يكون شمولياً . وان الموهبة هي التي تجعل الانسان انساناً ؛ إنها الفكر . لم يعد من واجبتنا تناول الخصوصيات ، بل الكلي ، نقيض الفردي .

كذلك لا بد من قول كلمة حول النزاهة التي يجب ان يظهرها مؤرِّخُ الفلسفة . فيقال بصوت مسموع انه يجب البدء تاريخياً اي انه يجب على مفكر الفلسفة ان يروي فحسب ما هو معطى ، وليس عليه البحث عن نظامه في الفلسفة المكتوبة ؛ ويُقال لا

ينبغي له الحكم على الفلسفة وهو ينظرها من زاويته الخاصة . ان لهذا الشرطي في النزاهة معنيين : فهو بمعنى ما صحيح لان التحزبَ معناه التعصب لمصلحة خاصة ، والدفاع عن قضية حصرية . وفي مواجهة هذه الحصرية من الضروري تغليب ما وجدناه . ان تحديده موجود . في ما سبق قوله لأننا سنفحص الفكر في تعيينه التقدمي . والمعنى الآخر هو عادة المعنى التالي : انه لا يجب التحزب للفلسفة ، بل على العكس القول بأن على المرء أن يصف الأخطاء ، الآراء (- كل ما يتصل بي ، كل ما يظهر لي كذلك) . لن يكون من واجبنا الاهتمام بهذه الآراء ، بهذه التصورات الخاصة في تاريخ الفلسفة . إن هذه نزاهة سلبية خالصة ، لا هدف لها ولا غاية .

ان المؤرخ حين يعارض هذه النزاهة انما يتوجب عليه ان يناحز . فالوضوع الذي يصفه يجب ان يهّم . ولا مناص لوصف دقيق من عرض ما يتعلق بالموضوع وما هو جوهره . ان هذا الانحياز ضروري . فاذا عرضت التاريخ الروماني ، يكون ما يهمني فيه هو الدولة ، تكوينها الداخلي ، علاقتها بالدول الأخرى . هذا هو الجوهري . وكل الباقي يتصل به ويجب ان يتصل به في عرضي . وانني كمؤرخ يمكنني سرد كمية لا متناهية من الأمور ، لا علاقة لها بالدولة . لكن تاريخاً مناسباً يفترض فيه ان يعرف ما هو الاساسي ؛ انه يتحزب للجوهري ويلم بما يتصل به . وهكذا هو الحال في تاريخ الفلسفة أيضاً ، لا بد من التحزب للفكر ومن إبراز ما يتعلق به . وعليه ليست الغاية هي الفردية كما تحفظ وتطرح ، وانما الغاية هي الفكر ذاته . ويقال « لا بد من التشديد على المهم والجوهري » . وغالباً ما يملأ كلام كهذا الصفحات وهو لا يعني شيئاً . انعرف ما هو المهم ؟ هذا هو السؤال الذي يطرح . في تاريخ الفلسفة ، تكون الغاية تطور الفكر ، لهذا يتحزب المتحزبون . هناك أيضاً نزاهة معينة تقول : « عندما تتصرف كمشاهد ، فان حركة التطور ستظهر جيداً » . ان هذه النزاهة محض سلبية ولا تعني شيئاً . فعندما لا نهتم بالفكر ، وعندما لا ندرك غاية تاريخ الفلسفة ، عندما لا نعرف هدف تاريخ الفلسفة ، هدف تطور الفكر ، فإننا لا نعود قادرين على عرضه . ان تيمان هو مؤرخ للفلسفة من هذا الصنف . لقد اتهم بأن عرضه لم يكن دقيقاً . فأوضح في هذا السبيل قائلاً

انه كان يعرضُ المعرفة الكانطية وكان يعرف ان أية معرفة لم تكن ممكنة . ان نزاهة كهذه تجاه الحقيقة لا تقبل تبعية ولا تفريقاً ولا أية علاقة بأية غاية .

هذه هي وجهات النظر التي يمكن تصورها عندما يُحكى عما يجب ان تكون عليه غاية تاريخ الفلسفة .

الباب الثاني من المدخل علاقة تاريخ الفلسفة بالتواريخ الأخرى

هذا الموضوع شديد الاتساع وبالغ الأهمية ، ولكن لا بد هنا أيضاً من الوقوف عند حد الأفكار العامة .

I

سبق ان أشرنا الى ان موضوع الفلسفة عموماً هو الفكر المُعين ، المفهوم ، اذن ما هو عليه الشيء في ذاته ولذاته .

أ) يلزم الافتراض هنا ان روح شعب ما انما هو فردي . فهو الروح الذي يظل هو نفسه في كل الفروع والتفرعات التي يتحقق فيها ، والذي يطبع بتعيينه كل دوائر وجوده . اننا نرى المهارة والفن ، والديانة عند شعب ما ، وحقوقه وتكونه الخ . وهذه هي الفوارق الرئيسة للدوائر الأساسية لوجود الروح هنا . كيف تتصل هذه الأشياء ببعضها البعض ؟ ان هذه دراسة يجاب ان نتركها لفلسفة الدولة ، وان علينا ان ندرك كيف ان روح عصر ما يمتزق جميع هذه الفروع المختلفة .- نرى من بينها العلم عموماً وبالأخص الفلسفة . ففي هذه نرى الروح يضفي الوعي على المفهوم المحض لجوهريته . اذن الفلسفة الزهرة الأرقى والأسمى وسط الفروع التي يولدها الروح والتي يتموضع فيها . ان هذا هو الوجود الحميم للفلسفة - الوجود الحقيقي الذي يغدو واعياً فيها ، بأصغى الطرق وانقاها ، في صورة الفكر . ولا يظهر الفن والدين والحق الخ . ، في الفكر كفكر . - ان الفلسفة هي ماهية كل شكل الروح ، كل الجوهر الذي يُظهره ، البؤرة اللطيفة التي تستقطب كل الأشعة . - ان هذه الملاحظات كافية عموماً .

ب) لا بد من الملاحظة ثانياً ان مبدأ روحياً في صورته الفكرية يتعارضُ مع الواقع الذي يفصحُ فيه عن نفسه .

[الساعة الخامسة]

ان ما يمكننا لحظة في المقام الثاني هو ان الفلسفة التي يكون المثال ، الفكر عنصرها ، تملك في ذاتها عاملاً سلبياً ، تعارضاً مع الواقع . ان وعي الروح الذي تنتجه الفلسفة ليس هذا الوعي الحي الذي يملكُ شعبُ ما في تقاليدِه وديانته وحقوقه الخ ، وهو ليس الواقع الحي للشعب ، ولا نشاطه الفعلي - وهو ليس فضائل هذا النشاط الفعلي الذي تكون الدولة موضوع اهتمامه ، وتكون غايته مصلحة الوطن ؛ انما هو بخلاف ذلك الوعي الأشد تجريداً لهذا الكل ، الشكل المثالي لهذا الروح الذي يظهر كصورة للواقع . ان في ذلك تعارضاً جوهرياً ؛ واننا لنرى الرابطة التي تربط الفلسفة والتاريخ بشكل أدق ، حين نقول ان الفلسفة تظهر عند شعب ما ونكتسب لديه من الأهمية عندما تغدو الحاجة الى المثال قوية ، وهي تغدو كذلك عندما يحصل انقطاع في حياة الشعوب ، عندما تزول سعادتها ، ويحدث الدمار ، عندما لا يعود الأفراد راضين عن مصالح وجودهم اي عن حياتهم السياسية الحقيقية ، فلا يعودون يعلقون مصيرهم الأسمى على هذه الفعالية . ان واقع شعب واخلاقه لا يعود مرضياً ، فلا يعود المرء يجد إشباعاً الا في الميدان المثالي . ان الروح يتراجع بعيداً عن الحاضر ويبحث عن مكانة ليست هو الوجود الحالي ، لكنها تتعداه ! هذا هو مقام الفكر . عندئذ نرى ظهور الفلسفة عند الشعوب .

اذن يكفي في تاريخ الفلسفة ان نذكر باختصار المراحل التاريخية وعندها يظهر بعفوية ما قيل في هذه المكانة : عندما تلاشت الحياة في ايونيا Ionia عندما ولدت الفلسفة الأيونية . وصارت اثينا مركز الفلسفة اليونانية عندما طال الدمارُ حياتها السياسية . ولقد شهدت روما ظهور الفلسفة فقط في عصر الاباطرة الرومان ، عندما زالت الحياة السياسية ، وعندما ساد الارتجال مثلما سادت الحقوق ، ولكن الحقوق لم تعد تتصل الا بمصالح الأفراد ، ولهذا السبب كان الأفراد أحراراً كأشخاص ، ولكنهم لم يكونوا أحراراً كأفراد مجتمعين ضمن حياة سياسية . كذلك

لم نرَ ظهور الفلسفة في تاريخ الحياة الجرمانية إلا عندما انتقل وضع محدد ، إرصاداً محدد للروح ، الى وضع آخر ، فالوضع الأول لم يعد في ذاته قادراً على الاشباع .

ج) في الأزمنة التي انقلبت فيها الظروف السياسية وجدت الفلسفة مكانها وعندئذ لا يحدث ان نفكر عموماً فقط ، وإنما يذهب الفكر الى الامام ويحوّل الواقع ؛ لانه عندما لا تعودُ صورةٌ روحيةٌ كافية ، فان الفلسفة تحرّض النظر بحيث يدرك ما لم يعد مُرضياً . وان الفلسفة عندما تظهر تساعد بفضل عقل معين على ازدياد الدمار وتقدمه . ولكننا لانستطيع اتهامها من جراء ذلك ، لان الدمار ضروري ؛ فهناك صورة معينة للروح تزول لانها تشكو من عيب جوهري . ومن جهة ثانية ، تعتبر الفلسفة وسيلة للتهدئة ، للتعزية داخل هذا الواقع ، وسط تعاسة العالم هذه - انه الهروب الى المثالية الحرة ، الامبراطورية الفكرية الحرة ، تحدّياً لان الروح التي لا تجد ما يرضيها في الوجود انما تعود الى ذاتها .

سنشير بوجود عام الى هذا التوافق بين الثورات السياسية وظهور الفلسفة : لكننا لن نعرض الأمر بشكل يبدو فيه ان هذه هي العلة ، وتلك هي المعلول .

فما يزال بإمكاننا التساؤل ، في موضوع العنصر السياسي ، عن التكوين الذي ستشهد الفلسفة ولادته ؛ ويلزمنا القول في هذه الحال انها لا تظهر الا هنالك حينما يكون المبدأ هو حرية الروح . وفي العالم الشرقي ، حيث لا يمكن للحرية إلا ان تتلاشى ، وحيث لا يسود سوى الاحتمال من جهة أخرى ، لا يوجد فلسفة ولا يمكن ان يوجد فيه فلسفة . ان الفلسفة لا يمكنها الظهور الا هناك حيث يكون الروح واعياً حرّيته . فالحرية هي القوام الاساسي للوجود ، والحرية تنتج لنفسها عالماً . ان هذا الشرط وحده يمكنه السباح للشكل بالتوصل الى هذا المضمون والفكر هو شكل الحرية اي هو الشكل الانسب ، الأنقى بالنسبة الى الحرية . ان الفكر هو الكلي الحقيقي ، ما هو حر بذاته . وهكذا سنرى ان بداية الفلسفة الحقيقية ظهرت في العالم اليوناني ، وان كان لا بد من ظهور الفلسفة ضرورة في هذه الحالة من الحرية الرفيعة - في ذلك العالم الجرمني حيث يوجد مبدأ المسيحية . اي المبدأ الذي هو نفسه حرية الروح - (المسيح حرّر العالم ؛ وهذا التحرير مرثه الى الروح) - في

هذا العالم الجرمانى بالتحديد برز الفكر أخيراً بمثل هذه القوة الواعية بحيث انه هو الذي اصبح في نهاية المطاف هو العالم المحدد للعالم السياسى ، للدستور ، وهو الذي يؤدى الى الثورات ، التحولات في الدولة ، وان الفكر هو الذي يجدد جوهرياً وتلقائياً الشيء ، الأمر ، الحق ، الخ . هذه هي الأفكار العامة التي ستدور حولها علاقة الفلسفة بالعامل السياسى .

II

كذلك يمكننا النظر الى الفلسفة في علاقاتها مع تاريخ الفن . لقد ظهر الفن مع الفلسفة والدين . ويتجلى الفن الجميل والحر مع الفلسفة او حتى قبلها بقليل ، عندما لا تعود الحياة الفعلية ، التنظيم للشعوب تجدد اشباعها في وجودها . وغاية الفن المثال أيضاً وهكذا ازدهر الفن الأغريقي في الوقت الذي ازدهرت فيه الفلسفة الأغريقية . فعندما لا تعود الحياة كافية ، يصطنع الناس مملكة مثالية ، مملكة افكار ، مملكة مفاهيم او نوايا . انما عالم الفلسفة المعقول هو اشد تجريداً من العالم المثالي للفن . مثال ذلك اننا نرى في القرن الخامس عشر ، في فترة التحول وزوال العالم الاقطاعي ، ظهور الفن بحرية ولذاته . يبدو الفن استباقاً للدين ؛ ولكن موقفه من الدين هو نفسه ، سرياً ، موقف الفلسفة . فغاياته تمثل في ان ينتج الانسان تكوينات أخرى غير الدين ، ولكنه يستخلصها من صميمه ، ويجب ان تكون اكثر إشباعاً للروح البشري من تلك التي تقدمها له الحياة الدينية .

III

ان الموضوع الذي نرغب في المزيد من التشديد عليه انما هو علاقة الفلسفة بالدين ، كما تظهر في التاريخ ؛ فاذا نظرنا كيف تتشكل في التاريخ هاتان القوتان ، قوة الفكر وقوة الدين ، فإن كلا منهما تبدو ذات موقف عدائى من الأخرى . ولكنهما لا بد لهما من التوافق بذاتها ولذاتها . لان الشعوب وضعت في الديانة ما تمثلته جوهراً للعالم وللطبيعة وللروح وما تمثلته مادة كلية ؛ لقد وضعت فيها ما رآته هو الحق في العالم ؛ فالانسان ينهض بالدين ويرتفع فوق فرديته وتعاسته ، ويتقوى بمهية الحقيقة المطلقة ، ويستمتع بمجتمع المطلق ؛ لكننا الخشوع ما هو الا احدى

نزعات الفكر ؛ والفلسفة تفكر بما هو حق بذاته ولذاته . اذن للفلسفة والدين موضوع واحد وغاية واحدة . وبما ان الحق بذاته ولذاته هو واحد ، فلا بد للدين والفلسفة من ان يكون لهما مضمون واحد ؛ بيد ان علاقاتها متنافرة ، متصارعة كلياً ، مثلما يظهر ذلك في التاريخ .

ان تاريخ الفلسفة يعيد رسم تاريخ الفكر الحر مع سلطة الدين الشعبي ، دين الكنيسة مع ما نسميه الدين الوضعي عموماً . وان هذا العدا ، هذا التعارض ، انما نلاحظه في اليونان اولاً ؛ فنرى سقراط يتجرع السم ؛ وهناك فلاسفة كثيرون آهينوا لعدم تدينهم . كذلك اندلع هذا التعارض في العالم الجرمانى ؛ فأينما فيه تعاضم العدا بين الكنيسة المسيحية والفكر الحر ؛ وتم التوصل من جهة الى الاستهزاء والتحقير ، الى اعواد المشانق من جهة ثانية ، زد على ذلك ان موقفيهما ما يزالان غير محددتين في ايماننا ايضاً .

هذا التعارض يوفّر شيئاً من التنوع ، فتظهر طبيعته عدة جوانب مختلفة ؛ نقول ذلك بشكل عام ؛ ويمكننا الالمام به من زاويتين :

أ) من جهة يبدو التعارض متعلقاً بالصميم . ففي الديانة المسيحية ، مثلاً ، المسألة متعلقة بالخطيئة الأصلية ، اي بتعاسة خاصة بكل البشر ، نجمت بعد فعل قام به زوجان بشريان - انه حدث تاريخي لم يقع الا مرة واحدة وجرى تناقله ، مثلما يجري تناقل الامراض الطبيعية في الاسرة ، فتنفلت من عقابها متجاوزة الروح والارادة ، وفي مقابل هذه التصورات يقوم الفكر الفلسفي . حتى الآن تبدو الفلسفة مناقضة لمضمون الدين ، حتى انها تبدو متهجمة على مضمونه هذا ؛ الا انه من المفيد ان نتميز هنا بين الفكرة الحقيقية وما يظهر كأنه الشكل ويجب ان يعتبر كذلك . في هذه الحالة ، يرتدي الشكل بسهولة مظهر المضمون ويدّعي لنفسه دوره . فاذا وجدنا انفسنا هنا امام الشر ومن ثم امام فعل لم يحدث سوى مرة واحدة ، فمن الممكن ان يحدث ان تعارض من الفلسفة مع تلك التعيينات ، ولكن فقط من حيث اكتناه الفلسفة لها كشكل . بيد ان الفكرة الاساسية هي ان الشر قوامه واباسه في الروح ، لا في فعل لم يحدث سوى مرة واحدة وفي طبيعة خارجية

ودنيوية . بهذا الشأن يجب اذن تمييز الصميم من الشكل .

ب) ثمة أيضاً معلم آخر يتجلى فيه هذا التعارض . وهو معلم يُعتبر شكلياً أيضاً . انه معلم السلطة . من هذه الجهة يُعتبر الدين وضعياً ؛ وان ما تعلبُه الفلسفة بمواجهة هذا الشكل الاستبدادي ، انما هو مبدأ حرية الفكر ؛ واذا كان هذا الاختلاف بدون حل وبدون مخرج ، فان ذلك سيكون قدراً مشؤوماً مترسّخاً في الروح البشري . ان الدين بالنسبة الى الانسان شيء مقدّس ، لكن العقل ، الفكر الحر ، هو بنظره شيء مقدس تماماً . وان السؤال الذي يُطرح هو مصلحة هذين المعلمين ، هو حل المازم الذي يبدو قديماً كالفلسفة ذاتها .

هناك توسطات خاطئة تؤدي الى تهديئة . وبوجه عام يمكن للتهديئة ان تتم بطريقتين ، فاما ان يتخلل احد الطرفين عن ذاته بحيث تكون الغلبة للآخر ، واما ان يتابعا طريقهما يهدوء في فلكين مستقلين . ولقد جرى عرض الحل الثاني بوصفه يفرض على الفلسفة واجب ترك الدين يتابع مسيرته ؛ وفي هذه الحالة تحتفظ الفلسفة بحريتها وينبغي عليها ان تترك الدين دون ان تنال منه . ولكن الروح البشري ، العقل لا يعرف التسامح ولا يمكنه ان يتحمل اي عذاب الى جانب الدين . فليس للفلسفة والدين سوى حاجة واحدة ؛ فكلاهما تهتمّان بما هو حق على الاطلاق ، بما حميم جداً ؛ والحال من هذه الاعماق الحميمة لا يمكن ان يخرج اثنان ؛ لا يمكن وجود اثنين ، الواحد الى جانب الآخر ؛ ليس هناك سوى واحد ، ولكن كليهما يدعي انه هو هذا العمق ، هذا الصميم . ومن ثم يُعتبر لقاؤهما ، تصارعهما محتوماً ؛ والافتراض بأنها يستطيعان متابعة طريقهما ، كلا على حدة ، ما هو الا مجرد وهم يستعمل لاختفاء النزاع ، انه وهم استعمل في اغلب الأحيان لاعطاء الفلسفة استراحة في مواجهة تهجمات الكنيسة ولجعلها تقوم بعملها بحريّة . ان هذا تصوّر خاطيء اذن ؛ فلا يمكن ان توجد سوى حرية واحدة وحيدة . واما النوع الآخر من الراحة فربما يكون خضوع العقل للايمان . لقد جرى القيام بهذه المحاولة مراراً وتكراراً .

[الساعة السادسة]

نرى في الفلسفة المدرسية ان الفلسفة عموماً موضوعة في خدمة الكنيسة .
فالفلسفة فيها محض شكلية ، اذ ان مفترضها معطى ؛ فالحقيقة موجودة ، راسخة
بقوة ، والفلسفة مكلفة فقط بان تتأمل في هذا الموضوع . فمن جهة ، الفكر شكلي
محض ، وبالتحديد من حيث مركزه ؛ ومن جهة ثانية . عندما يتعلق الأمر
بالمضمون فإن الفكر لا يتناول سوى قضايا ثانوية ، تركتها الكنيسة حرة . اذن
العقل موضوع كلياً في خدمة الكنيسة . ان الفلسفة هي العنصر الشكلي في ايمان
الكنيسة . ومع ذلك لا ينبغي التخيل بأن الفكر قد استبعد . لانه اذا كان الفكر
يبدو متوافقاً مع المعتقدات الرئيسية في الكنيسة ، فان ذلك لا يدل على ان الفكر قد
وضع في خدمة الكنيسة فعلاً وبأنه لم يكتشف هذه النتائج بذاته . ولكن بوجه عام
افتقرت الفلسفة الى الحرية ، فكانت بالبحري موضوعة في خدمة الكنيسة اكثر مما
كانت حرة لذاتها . لكن عندما يكون الفكر حراً اكثر وعندما يغدو العقل الذي
يعقل ، فإنه يجد نفسه على الفور قد حقق نتائج مختلفة عن معتقدات الكنيسة .

ويجري التسليم بهذه الامكانية خصوصاً عندما يُقال إن العقل يتخلى عن ذاته ،
وانه مرددٌ اكتشافه العدل والحق ، الى المصادفة ، وذلك على الرغم من معقولة ابتعاده
عن الصراط المستقيم . اذن حدث ان اكتشف العقل المفكر مقترحات أخرى سوى
مقترحات الكنيسة ، وان هذا الفرق تم الاعتراف به . عندئذ قيل : « صحيح ان
الفلسفة تبين هذا الأمر اذالك الذي يتعارض قطرياً مع معتقدات الكنيسة . والعقل
يعترف بهذا التناقض تماماً ، ولكن يقال اذا ناقض الكنيسة فإنه يخضع للايمان . ولقد
لجأت الفلسفة في بعض الاحيان الى هذا التحوير ساعية الى العيش بسلام
(خارجي) مع الكنيسة . ومثال ذلك ان فانييني Vanini وغاليله Galilée
وباييل Bouyle وسواهم شكوا في معتقدات الكنيسة ووجدوا أنفسهم متعارضين
مع الكنيسة ، لكنهم اعلنوا انه يجب على العقل ان يخضع للايمان وخضعوا له
فعلياً . ومع ذلك فقد أحرق فانييني مثلاً . فقد حدث أنه لم يُضفَ الايمان على هذه
الاقاويل بالخضوع للكنيسة ، وانما ظهر النفاق فيها . ومن الأمور الفريدة ان
الكنيسة القائمة بذاتها على السلطة قد اعلنت عندما يصل المرء بالفكر الى اقتناع
متناقض مع معتقدات الكنيسة ، لا يمكنه الانقياد اي لا يمكنه في الواقع التخلي عن

هذا الاقتناع . اذن الكنيسة ذاتها لم تسلم بانسياد كهذا للسلطة ، بانقياد الفكر الذي تطور وتموضع في اقتناع معين . اذن اعلنت بذاتها امتناع حل التعارض بين الكنيسة والعقل . ففي هذا المأزم ، تلجأ الكنيسة في نهاية الأمر الى السلطة المحض ؛ فهي تريد ان تكون ارفع السلطات . ولكنها لا تستطيع القبول بمجرد التسليم ؛ فهي لا تتطلب التسليم ، الانقياد وحده ، بل انها عموماً لا تتسامح مع الفكر ، الاستدلال العقلي ، الخ - وبالواقع شهدنا ولادة هذه الوساطة ، هذا النوع من التوفيق حيث كان يجب على العقل ان يخضع للايمان اولشكل السلطة ، لكن ذلك لم يلم ، فالتوفيق ليس فعلياً إطلاقاً . ان مرونة العقل اللامتناهية ، بعدما تشتد اجنحة الفكر وتتقوى ، لا تترك المجال لخنقها وضربها . فالعقل المفكر يتابع عمله ولا يرتاح ، اما بتعارضه مع مزاعم الايمان المحض ، واما في سبيل مصلحته الخاصة ؛ فلا بد له من بلوغه هدفه . وعليه في اشباعه الذاتى ان يجب الاشباع عن كونه متصالحاً مع ايمان الشعوب التي تنهل من معين حرية الروح . زد على ذلك ان الدين المسيحي هو دين الروح . فالسلطة العليا عنده هي ان يشهد الروح للروح . انه دين الروح القدس الذي بشر به المسيح ، والذي قال فيه ، فقط بعد موته ، بعد رحيله عن هذا العالم ، عالم الفردية المحسوسة ، بانه يقود تلامذته الى الحقيقة . ان روح الانسان هذا الذي يشهد لروح الله هو في جوهره الروح في صورة الفكر . وهنا للعقل حقان ، ليس فقط الحق الذي يؤسسه على ذاته ، وانما أيضاً له حق على الدين بمقتضى الدين ذاته وفي الحقيقة له حق على الدين الذي شهد ظهور الفلسفة والتي يجب ان تعارضه ؛ إن العقل مصمم على ان يعطي لنفسه مهنة حرة وهو مقتنع بالتوصل الى المصالحة مع الدين ؛ ولا بد من حصوله على التثبيت الارفع من شهادة الروح ذاته .- لكن المصلحة بالخضوع ليست هي التي تؤدي الى الغاية .

من الجهة الثانية نجد هذا الشكل التوفيقي الذي يكمن في كون الدين يتخلى من تلقاء ذاته عما يسمى فيه وضعياً ، اذن يتخلى ايضاً عما يظهر مكوّنًا للمضمون الذي يرتدي شكل السلطة . هذا ما شهدناه بخصوصاً في زمن العقلانية ، في عصر الأنوار . عندئذ وقع نوع من المصالحة مع العقل . وكان الأمر خاصاً بدين عقلاني ، مستتير ، يُزعم انه معقول ؛ لكنه لم يكن بشيء آخر سوى التخلي عن

المعتقدات الأساسية في الدين ، ولم يبق من ثم سوى المعتقدات العامة السطحية ، مثلاً كالقول « لا يوجد سوى إله واحد ، إنسان واحد ، المسيح » الذي ظهر لتعليم وصايا الرب ، وبالتالي وصايا الإنسان الالهي الخ . ان ذلك لم يكن سوى مصالحة عامة ، سطحية . فالدين الذي تشبّهه افكار كهذه هو دين مسطح أيضاً مثل هذا النوع من الفلسفة . فبالنسبة الى العقل ، كل شيء وضعي حقاً والاعتراف به ، وهذا ما سمي له . عندئذٍ تتولى الفلسفة استقبال ما هو وضعي حقاً والاعتراف به ، وهذا ما سمي في عصر الأنوار بالعقائد الصوفية . وعندما صارت الفلسفة هي التي تبرر العقائد العميقة ، تلك الأسرار الدينية ، نعني العقائد النظرية . ولكن في المصالحة التي يدور حولها البحث ، حيث ان كل شيء مسطح ، وحيث لا يوجد شيء رفيع ، لا يمكن ارضاء الديانة العميقة ولا عمق العقل الذي يفكر .

سنتهم تفصيلياً بهذه الأشكال في تاريخ الفلسفة ؛ فهذه مصالحات باطلية وفسادة . وبالنظر الى تنازع هذين الجانبين والى بطلان المصالحات ، لا ينبغي علينا ان نحيط بهذه المظاهر ، وإنما علينا النظر في الشيء بذاته . ولو توقفنا عند التنازع وأردنا ان نحصر انفسنا في مظاهر التعارض فان حقلنا لن يكون واضحاً البتة ، واذا تصوّرنا مصالحة فاسدة فلن نجد امامنا سوى وجود سطحي . ان تاريخ الفلسفة هو ذاته فلسفي ، اذن يجب علينا ان نباشر فلسفياً ، انه يدلنا على ان المبادئ الدينية والفلسفية متوافقة وان تقدم الدين والفلسفة ذو شكل واحد ، مثل العلاقة بين الدولة والفلسفة . وكذلك بالنسبة لما هو ديني لن يكون علينا ان نتوقف عند المنازعات والمصالحات الفاسدة . ان للدين والفلسفة الروح ذاته ولها ذات المبدأ الروحي الذي يرتكزان عليه دون ان يدريا . فللدين والفلسفة اليونانية مبدأ واحد وحيد ؛ كذلك للديانة المسيحية وللفلسفة المسيحية تقلم مشترك . ان هذا التوافق القائم بذاته في نظرنا يتضمن امكان الانتقال في التاريخ ايضاً من وعي التعارض الى وعي التوافق ، بحيث يصل الدين والفلسفة الى مصالحة حقيقية .

بعدما أشرنا الى وجهة نظرنا الأساسية ، سنستمر . ولكننا نستطيع في موضوع التعارض بين الدين والفلسفة ان نأتي ايضاً على ذكر شكل ، هو الشكل الذي بموجبه اطلق اسم الحكمة العادية على الفلسفة .

ج) بما ان الدين متعارض مع العالم ، فان الفلسفة تبدو موضوعة الى جانب العالم ؛ وبعد ذلك استعاد المحدثون استعمال كلمة الحكمة الدنيوية ؛ فيما يتصل بها يعتمد على التعارض المحدد والثابت بين الدين وامور الدنيا . فيقال ان الدين يشتمل على المعرفة ، العلم الألوهي ؛ وتميز عنه الفلسفة التي تعتبر ان الدنيوي هو مادتها ؛ ويشترط ان يكون العيش لاجل الألوهة ، ان يكون وعي القدسي هو العامل المهيمن ، المنتصر ، الذي يجب ان ينقاد العالم له ، والحال ، يمكننا ان نعتبر كهدف عام ان الالهي هو العنصر المهيمن والصالح ، المتفوق على العنصر الدنيوي ، اكثر من هذا العنصر ذاته . . .

اننا نصادف مصالحة الروحي والدنيوي في صورة الثيوقراطية Théocratie ، فالعنصر الذي يخرق فيها جميع اوساط الحياة ، انه المركز الذي يتوقف عليه كل الباقي . اما الأوساط الأخرى التي تفصلها الحياة فهي اوساط خاصة ، واننا لنذكرها في حدود المجتمع الدنيوي ؛ والحال فانها تقع تحت سيادة هذا التعيين الاساسي القائل بأن الإرادة الذاتية تحفظ قيمتها . وعندما تصل هذه الإرادة الى الحرية ، فانها ترغب في الهيمنة والغلبة ، ولكن ذلك لا ينبغي لها . وبالعكس ، يجب ان تخضع لهذه الإرادة الخاصة بالانسان للالهي والروحي ، لكن يبدو عندئذ ان الإرادة الفردية للانسان تضطرب ويجب ان تضطرب . وتبدأ هذه الإرادة الفردية بالاضطراب في كل مكان وحتى في النقطة المركزية التي اوكل اليها امر القدسيات والتي في وعيها تكمن معرفة الالهي . والحال ، اليكم ما هو مشترك بين الطرفين ، ان احد طرفي الثيوقراطية صنعه الاكليروس (الاشراف في روما) الذين في ايديهم المقدسات ، والطرف الأخر هو الشعب (العامة) . وعليه ، بينما تتحرك في الطرفين الإرادة الذاتية ، فكرة الثيوقراطية ، التي تبدو بمثابة الشرط الأرفع ، المتهافت بسرعة نحو الارتجال والقمع .

في تاريخ الفلسفة سيتوجب علينا درس هذا التعارض حيث يُقال ان سلطة ما هو الهي تتعارض مع الإرادة الفردية . وهذا الموقفُ مثلاً هو موقف افلاطون في جمهوريته . - ففي الحقيقة ، يجب على العالم العادي ان يتكون لذاته ، ان يمثل في عنصره وفي وسطه الالهي ، الروحي ، وتغلبه في كل ما هو خاص . يجب تمثيل

الاهلي في الدينوي ، بحيث ان الحرية الذاتية لا تُقهر من جرّاء ذلك ؛ وهناك بالفعل
 حكمة دينوية ، لكن هناك حكمة الهية أيضاً ؛ انها تعرف الله وليس لها من مضمون
 آخر سوى الحقيقة وحدها ، الحقيقة في صورة الحق الذي يعرف . ان هذا الموضوع
 هو موضوع الفلسفة ، لكن الفلسفة عينية أيضاً ، ومن اغراضها ان تجعل هذا
 العامل الروحي يتجلى ويظهر ، ان يكون هناك ، ان يتحقق ، ان يمنح لذاته الوجود
 الذي يترأى بكل وضوح كأنه ما يطلق عليه اسم الدينوي . يجب ان يضاف
 الروحي الى هذا العنصر ؛ وبما ينتمي اليه الاخلاق ، الاستقامة ، سلوك الشعوب .
 هذا هو المثال في حقيقته . وهذا الجانب بالذات هو الذي تعترف به الفلسفة من
 حيث انها غير مجردة ، لا توجد فقط بالقرب من الاهلي ، بل توجد أيضاً جوهرياً بقدر
 ما يتموضع الروحي في الروح البشري وبقدر ما يكيف هذا الروح ميادينه مع
 الروحاني ، وبهذا المعنى تعتبر الفلسفة حكمة العالم حقاً . وبقدر ما صارت
 الشعوب حكيمة في العالم ، بدأت قوة الكنيسة تنخفض عندهم . وبقدر ما صار
 الناس واعين لشرطهم ، بدأت تضعف سلطة الكنيسة .- هذه هي المصالحة ،
 المكتملة بذاتها ، بحيث ان الكنيسة اذا ارادت ان تعتبر نفسها بمثابة العنصر
 المهيمن ، الاساسي ، انما تفتقر الى قوة الروح الخاصة .

[الساعة السابعة]

تكون الفلسفة حكمة العالم عندما تنحاز للحرية ضد العنصر الوضعي .
 فالدين هو الفلك الأعلى الذي يخفف عن الانسان عبء ما هو دينوي . ان الحرية
 تعاكسه ، فكل ما يصدر عنها هو الدينوي . فمن جهة تكون الارادة اعتبارية .
 ولكن طالما ان الحرية معقولة في ذاتها ، وطالما ان الذاتي يتعين هو نفسه وفقاً لما هو
 معقول ، فان الحرية التي تنقطع عندئذ عن حالة الاعتبارية ، تملك الحقيقة في
 ذاتها ؛ او ان الحرية حين تتضمن المعقول في ذاتها انما تتضمن الاهلي أيضاً . هكذا
 يفقد الدين شرطه الخارجي ، شرط وجوده السلطة القوية كديانة ؛ لان ما هو معقول
 يعترف بالحرية في ذاتها وصادرة عن ذاتها . هكذا يتلاشى شكل السلطة . والحال
 عندما تمثل الفلسفة كتيقظ للدين ، ينبغي ، كما يُقال ، الافتراض بأنه لا يوجد
 سوى عقل واحد ، سوى فكرة واحدة ، وان هذا التعارض ليس الا مظهراً ، اذ ان

العقل المفكر لم يدرك ذاته بعد في العمق ، ان غاية الفلسفة عندئذ هي اكتناه الروح بذاته ، جوهره في اعماقه ، وان تكون متناغمة مع العمق الذي يملكه الدين بذاته . ان التاريخ الذي يمثل هذا الصراع يجب ان يبين لنا نحن الذين نلّم بالمفهوم . ما لم يبلغه التاريخ بعد ، واول ذلك ان المبدأين ليسا إلا مبدأ واحداً ، وثانيهما انه حتى في حال التنازع لا يوجد في العمق سوى مبدأ واحد ، لان المفهوم لا يستمد اصوله الا من وحدته (in Finem) . وثالثاً ، يجب على تاريخ الفلسفة أن يبين مسيرة التوفيق والمصالحة حتى يوصل الدين والفلسفة (المبدأين) الى وعي وحدتهما ، - حتى يعترفا بأن لهما المضمون نفسه ، فبامكان الفلسفة ان تعرف الدين وتحكم عليه ؛ لكن الدين لا يستطيع ذلك . فالدين يتعلق بالاحساس ، التمثل الداخلي ، الروح العميق الذي لا يفصح عن ذاته الا بالتمثل . والفلسفة التي يكمن مبدؤها في الفكر إنما تكتنه ذاتها وسواها . ولكي يكون الدين قادراً على التوفيق والمصالحة ، يجب على الدين ان يرتفع الى الفكر ، فاذا توقف عند شكل الباطن والتمثل فقط ، فاننا نشهد عندئذ هذا المشهد الذي يبدو فيه الدين غير قابل للمصالحة . - كذلك هو الحال بخصوص علاقة الفلسفة بالديني . وعندما تسمى الفلسفة حكمة دنيوية . تكون دنيوية من جهة ، من جهة الدولة عموماً . والحال عندما نضعها هكذا من جهة ، فانها مع ذلك تستطيع ان تتعارض أيضاً مع ما يكون الى جانبها . فما نسميه دولة اصله الحرية ؛ ولكن ذلك يمكن ان يكون اعتباطياً ايضاً وعرضياً في الارادة . ونعتقد ان ما هو صادر عن الاعتباطية ؛ يكون عارضاً بالنسبة الى الدولة ، فلا يبدو هذا صادراً إلا عن الاعتباطية ؛ ومهما كان صدره عن الاعتباطية ، فان المظهر يمكنه مع ذلك ان يشتمل على المعقول . ان الدولة هي قانون الحرية . والحقيقة ان النزاع يمكنه ان ينشأ ، معارضاً الفلسفة بالعالم القائم ، وعندئذ يرتدي مظهر المبدأ الثوري ، ان الفلسفة حين تدرك الشيء في صورة الفكر ، إنما تكتنه في صورة الكلي ، المائي . وهكذا يمكنها في الحقيقة ان تتعارض مع ما هو قائم . وعندئذ يكون مضمونها هو حرية العقل في مقابل حرية الارتجال . . لكن التاريخ يسرع عفوياً لبلوغ الجوهر ، الفكرة ، ما هو حقيقي في ذاته ولذاته ؛ وهذا هو الدولة ، هو الديني الذي يكون معقولاً ؛ ولكن اذا كان هذا لا يستجيب للمعقول ، للفكرة ،

لماهية الشيء ، فإن الفلسفة تتعارضُ أيضاً معه . لكن التاريخ ، كما قلنا ، إنما يظهر المصالحة .

ان غاية الفكر تمثل في التواجد داخل الدين كما في الواقع الدنيوي . واذا تم بلوغ هذه الغاية ، تتم المصالحة . إن غاية التاريخ ان يكون العالم معقولاً ، في العمق كما في الواقع ، وان تعرف الفلسفة ذلك .

يفترض بهذا ان يكون كافياً لما يتعلّق بالرابطة التي تجمع بين الفلسفة وفروع الفكر الأخرى ؛ وهو يتعلق أيضاً ببقية العينية ، لكن لا توجد رابطة مباشرة مع الفلسفة ؛ فهو يتصل مباشرةً بمبدأ الدولة وكذلك بالمفهوم الحاضر .

البابُ الثالث من المدخل بداية تاريخ الفلسفة ، تقسيمه ومصادره

سبق لنا ان أشرنا الى المكان الذي يجب البدء منه ، ان موضوع الفلسفة هو التفكير بما هو كائن ، واكتناحه في صورة الفكر . وان ما نصادفه في التاريخ العام مما يعتبر جوهرًا ، يمكننا فهمه عموماً في الصورة الدينية ، ويكون الأمر أقربَ البنا في صورة التمثل ، في التخيل . لقد جرى التعبير عن وعي جوهر الروح في ما نسميه الاشكال الميثولوجية ، من معتقدات الهية وكونية *théogonie et Casmogonie* . فاذا كان موضوع الفلسفة هو الجوهر ، فان الشعوب افصحت عن الجوهر في اشكال لا تظهرُ في صورة فلسفية ولا في صورة فكرية . ان الشعراء هم الذين اعربوا عن الحقيقة - الشعراء بالمعنى الرفيع للكلمة ، وليس الشعراء الذين موضوعهم مادة ترتدي رداء الادراك الحسي فقط ؛ ومثال ذلك الفكرة الثرية التي يريدون اعطاءها شكلاً شعرياً ، بل المقصود هم الشعراء الأصلاء ، الانبياء الاصلاء الذي يعربون عن الوجود الحميم مباشرةً . ومن الممكن ان تبدو الفلسفة مضطربة لتقبل الحقائق التي تبدأ بالارتسام في هذه الاشكال ، في الميثولوجيا ، اعمال العبادة ، وبالتالي يجب على تاريخ الفلسفة استجماع هذه المادة ، وعرضها واستخلاصها مما تحتويه التمثيلات الاسطورية . امامنا ميثولوجيا هندية ، فارسية ، يونانية ؛ ونجد فيها صدقاً لما يعتبر

في نظرنا حقيقة معينة . لكن يدور بين علماء الأساطير نقاشٌ حول طريقة تناول الميثولوجيا . لقد جرى نقد اولئك الذين يشعرون انها تتضمن شيئاً من العقل والذين يعملون على شرحها ؛ فان يكون فيها مصادفات غنية ، فهذا امر لا يعنيننا . ولكن لا بدّ مع ذلك من الاعتراف بان للميثولوجيات أصلاً في الروح . والأمر الجوهري هو ان يكون العقل قد صار واعياً فيها . ولا بد من التصريح بأن الايمان ، الخرافة ، اللذين يبدوان يتخيّلان اعتباطياً ، انما يوجهانه بواسطة العقل . ولكن بالنسبة اليانا لا ينبغي علينا السعي وراء الفكر الكامن فيه ، الحقيقة المغلفة فيه . ليس من واجبتنا ان نعطي شكلاً معقولاً للحقائق المتضمنة او المعبر عنها في هذه الأشكال ، وانما يجب علينا فقط استجماع الفكر وقطعه حيثما يكون في صورة فكرية . ليس علينا ان نتناول الا الوعي الواضح ، ووعي الشعوب الفكري . قال ارسطو : « ليس من المفيد ان نهتم باولئك ، الذين يصنعون الفلسفة في صورة ميثولوجية » . لقد تفلسف افلاطون ايضاً مستعملاً الاسطورة . ويمتدح كثيراً لكونه جعل كثيراً من الأمور سهلة على التمثيل في شكل الصورة . فمن جهة ، هذا مصدره كون الفكر يُظهر طاقةً اقل لكي يعي ذاته . وهذا ليس تقدماً من الواجهة الفلسفية . فنحن علينا ان نتناول اما عملاً فنياً خالصاً ، واما الفلسفة ، واما الافكار من حيث هي افكار . ولا ريب في انه من المناسب للفلسفة ان تترجم مبدأها بصورة ، وهذا مناسب ايضاً بالنسبة الى العقل - اننا نترك جانباً الدين بالمعنى الدقيق ، الميثولوجيا الخ . ونبدأ من هناك حيث جرى التعبير عن الجوهر في صورة فكرية . واننا لا نرى شيئاً رفيعاً في كل ما هو للتسلية فقط ، بل نعتبره ادنى من اشكال الفكر ، اننا لن نهتم إلا بالافكار من حيث هي افكار معبر عنها . وحين نرغب في تعيين الفكر نجدنا اولاً أمام الشرق لكن في الحقيقة لا يمكن للبدايات الفلسفية ان تكون فيه إلا فقيرةً ومجردةً تماماً .

[الساعة الثامنة]

اذن نصادف أولاً الفلسفة الشرقية . ويمكننا ان نعتبرها بمثابة الجزء الأول ، ومن ثم بمثابة الفلسفة الحقيقية ؛ وكذلك يمكننا اعتبارها كباكورة ، كمفترض للفلسفة ، فنبدأ بالفلسفة اليونانية . والجزء الثاني هو الفلسفة الجرمانية .

اننا في الشرق امام تشكيلات واسعة من الدول والأديان والعلوم والمعارف ، وهذه تشكيلات متطورة ، ففي الدولة الشرقية يسود العام ، المادي الحقيقي لدرجة ان الفكر الحر ، الذاتية ، الحرية الذاتية ، حرية الفرد تكون في حالة من التذني . اذن امامنا في هذه الحالة المادية الجوهريّة من جهة ، ومن الجهة الثانية الذاتية ، الاعتباط ، الارادة الفردية ؛ لكن هذا الجانب الذي يشكّل العينيّ يرتدي جوهرياً شكل الظهور الخارجي ، العرّضي ، العارض بالنسبة الى المادة الجوهريّة . اننا نرى هنا الهذيان ، التناقض الواسع بين ما أعمق واعمّ وما هو خارجيّ جداً . ان هذا الصمت الذي يجعل اتساعه العام يتحدّد بذاته ويتجلّى على هذا النحو لذاته في الوجود كثيء عيني ، وهذا العيني ، هذا المتوسط الحقيقي هو بالذات ما نفتقر اليه هنا ، سنصادف في تطور العالم الشرقي كثيراً من الفلسفة وحتى من الفلسفة العميقة . وسنرى الفكر يتحرك فيه ويبنى صورته في التجريد الشديد ؛ ولكنها حين بقيت في العمق البعيد الغور ، ظلت مجردة .- اننا نجد في الشرق هذه المجردات العامة كلياً ويجب ملاحظتها ؛ لكنها لا تحرق ما هو قائم ، فهي لا تحركه ولا ترطبه .- هكذا تظل مجردة تماماً ، ولا يمنحها العالم التمييز والشكل . اذن يمكن القول : اننا هنا لا ننصّر بوجه عام ، انما الفكر يظل مجرداً ولا يذهب الى حد الفهم .- اذن سنذكر الفلسفة الصينية والفلسفة الهندوكية ، لكن باختصار .

الفلسفة الحقيقية تبدأ في نظرنا في اليونان ؛ هناك يبدأ القياس والوضوح ،- فالعام يتعين بذاته ، وهذا ما يفعله المفهوم . ان هذا المفهوم يتصل بالوجود ويبدو هكذا متحداً مع العنصر العيني للعالم الروحي والحسي ، المفهوم بواسطة المفاهيم ، لم يعد العالم الموجود ، اشكاله ، مجرد زينة للجوهر المادي ؛ فهذا لم يعد بالنسبة اليه شيئاً عرضياً ، هارباً ، وهو لم يعد لا شيئاً فحسب ، وبالعكس ، ان اليوناني موجود تماماً في عالمه ، وهو لا يشعر انه غريب فيه والمفهوم ليس غريباً عن الحاضر ، وانما هو متماو معه . لهذا السبب بالذات ، تعتبر الفلسفة اليونانية تشكيلية ، وتشكل في كل ، ان الفكر لا يبتعد عن العيني . فنحن نحيط هنا بالفكر كمفهوم . ففي الحياة اليونانية الحرّة ، تتجلى الماهية حرّة ومفكّرة بذاتها .

سنميز ثلاث حقبات رئيسة : تمتد الأولى من طاليس الى سقراط . انها تبدأ

بالطبيعة الخارجية او بالتعيين مثل تعيين الطبيعة ، تعيين الفكر في صورته الطبيعية ؛ او بالعكس تبدأ الفلسفة بالتجريد . وتكتمل الماهية عند انكساغوراس ، سقراط وتلاميذه ، في الفكرة ، في ذاتية الماهية وبذلك في العيني ، في الماهية التي تتعين ، التي تنشأ التعيين . والحقبة الثانية هي فلسفة العالم الروماني - تعارض الماهية التي تتعين (المتعينة) ؛ والحقبة الثالثة هي الفلسفة الاسكندرانية او الأفلاطونية الجديدة التي يكتمل فيها المفهوم في عالم معقول ، والفكرة التي بدأت هنا أيضاً في التجريد ، التي كان لها تعيينها للموس في الطبيعة ، تكتمل في عالم معقول .

ونجد ثانياً الفلسفة الجرمانية والفلسفة في المسيحية عموماً . وفي المرحلة الفاصلة بين ظهور الفلسفة بالمعنى الحقيقي ، بين بداية المسيحية بعد الفلسفة الوثنية والفلسفة المسيحية كمسيحية ، نجد حقبة من الاختمار . إن مجرى الفلسفة اليونانية ساذج وبدون وقاية ؛ فهنا نفهم والفهم يجب أن يتعين ، انها فلسفة متعينة وتتم حتى تكامل في عالم .

إن المنطلق في العالم اليوناني هو من جهة الدين والميثولوجيا ، ومن جهة ثانية الطبيعة الخارجية التي يجد الانسان المفكر نفسه أمامها . انها من بدائع الخيال والطبيعة التي يفترض فيها أن تمثل الإلهي . وأما المسار فمختلف تماماً في الفلسفة المسيحية . فهناك المبدأ ، موضوع الاهتمام هو مباشرة الداخل بالذات ، الباطنية المتعينة ، عالم الروح العيني ، العالم العقلي للموس ، العالم الوفاقي . إذن للفكر هنا منطلق آخر تماماً . فما يبحث عنه الفكر قد اكتمل - انه عالم وفاقي ، إلهي ، العالم الروحي المتحقق ، ملكوت الله على الأرض . إنما المقصود فقط إكتناه هذا العالم الروحي ، هذه الحقيقة ، وترجمتها إلى صورة الفكر - . إذن الفكر هو أولاً في خدمة حقيقة موجودة فقط ، حقيقة قائمة . ومن ثم لا يكون الفكر في حرية . (فهو يتمثل أيضاً نتاجات فلسفية أخرى خارج العالم المسيحي ، مثل فلسفات العرب واليهود ؛ ولكنها لا تملك أصالة كافية حتى تسترعي انتباهنا) . فهذه الحقبة التي تعرف فيها الفلسفة ذاتها في حضور الحقيقة المادية وحيث تجعل منها موضوعها الخاص ، انما

تلوها حقبة التخمين حيث يتعارضُ هذا الفكر مع الحقيقة المادية الى أن يعي ذاته وعياً ممتلئاً وواضحاً ، إلى أن يعي مصيره وحرية ، بحيث لا يعود منطلقه من مفترض وانما من ذاته ، ويصبح بإمكانه أن يفهم كل شيء انطلاقاً من ذلك ؛ يترتب على ذلك أن الفكر ينطلق من العدم ، حتى وان كان مبتدئاً بما يعترف به كأنه حقيقة ، لكي يفهم ، وهو ينطلق من ذاته ، روح حقيقة العالم . هذه هي الفلسفة التي تبدأ مع ديكارت .

إن ما يمكننا اضافته هو المراجع والمسارد الخاصة بتاريخ الفلسفة . إن المصادر بالمعنى الدقيق للكلمة هي أعمال الفلاسفة ذاتهم . وبوجه عام ، من الأيسر علينا فهم الأعمال الأصلية من فهم المقتطفات والتعليقات . فبالنسبة الى قسم من الفلاسفة ليس بحوزتنا مقتطفات ولا بد لنا من الاستعلام لدى كتاب آخرين نظرنا في هذه المواضيع . إن المصادر الأساسية هي الأعمال الأصلية ؛ لكن هذه دراسة طويلة ومنهكة بالتالي لكننا سرعان ما نكتسب ما يلزمنا لكي نعرف الفلسفة . فعندما اعتبرنا أن المبدأ غير كافٍ ، علمنا أن التطور سيكون غير كافٍ أيضاً . فمثلاً كان مبدأ الايليين قادراً على الاشباع بمعنى ما بخصوص المجال الميكانيكي للطبيعة . حتى وان كان مبدأ كهذا يتطور ، فانه لا يزال يبدو متجلياً في شكل غير كافٍ ، وسرعان ما نكتسب حصافة معينة عندما ندرس أعمال الفلاسفة . فمن فضائل هذه الدراسة للمصادر أننا نتعلم منها التعينات كما هي . إن الأفكار تكون في المؤلفات الأصلية أفضل تحديداً وأيسر فهمها بوجه عام . ففي المؤلفات الأصلية ، تتجلى الأفكار بشيء من الخجل ، فهي تظهر في أصلها وبيئتها . وفي الأعمال اللاحقة نجد تراخياً وسطحية في عرض الأفكار، ويكون شكلها أكثر تحملاً من الشكل الذي جرى فيه التعبير عنها .

وفيا يختص بالأعمال حول تاريخ الفلسفة نجد إشارات إليها في كل الكتب الفلسفية . فلندكر بين أفضل المراجع كتاب وندت ، مختارات من تمان ، وكذلك لكتاب آست فضائله . ويعتبر كتاب ريكستر هو الأفضل ، الأكثر تفصيلاً ، لكنها غالباً ما يسقط في اللامعنى . إن فيه نواقص عديدة ، ولكن له الفضل في أنه يعطي في ملحق كل جزء مقتطفات مأخوذة من فلاسفة شتى .

إن أقدم تاريخ فلسفة في عصرنا هو تاريخ ستانلي ، في بداية القرن الأخير ، وهو موضوع تماماً مثلها وضع ديوجين لايرك تاريخه . انه لا يتضمن مصادر ، انه مجرد تجميع ؛ فهو لا يذهب الا إلى تاريخ معين ، أي حتى ظهور المسيحية . فالكتاب وان كان قد وضع في مطلع القرن الثامن عشر فهو لا يذهب أبعد من ذلك لسبب بسيط هو أن القدماء ، اليونانيين والرومان (ولكن بدون الشرقيين) كان لهم مدارس فلسفية بالمعنى الدقيق للكلمة ، ومن ثم كانت الفلسفة شيئاً من صنيع الوثنيين ، بينما كانت في المسيحية تعرض الحقيقة في شكل الدين ومضمونه ولم يكن من ثم يتوجب عليها أن تكون موضوعاً لبحث العقل الحر ، فلا تستند إلا على ذاتها ، وكما قيل كانت موضوع ذاتها . يقال لم يكن في المسيحية ما يدعو إلى إنشاء منظومات فلسفية خاصة ، وكانت الفلسفة المدرسية في داخل المسيحية . والحقيقة ، مع نهضة العلوم جرى تسليط الضوء على الفلاسفة القدماء ؛ ولكن لم يكن في ذلك سوى استئناف ، ولا شيء جديداً في الحقيقة . ففي القرون الوسطى لم تكن الفلسفة تنفصل عن اللاهوت . إن الفلسفة التي كانت قد بدأت مع ديكرات ، كانت لا تزال فتية جداً حتى لا يمكن أخذها بالاعتبار .

هناك كتاب شهير جداً Bruckeri, Historia Critica Philosophiae, lipsiae, 1742 sq. وظهر المجلد الأخير منه عام 1767 . ونجد فيه كمية من المواد لا يمكننا أن نستخلص منها شيئاً يذكر . ليس لهذا الكتاب قيمة تاريخية عظيمة ، فهو ليس وصفاً خالصاً للفلسفات بحسب المصادر ، وإنما استعملت كتابات حول الفلسفات ، وأبحاث وكتب أخرى قديمة جرى وضعها في أوروبا . إن الأصعب في تاريخ الفلسفة هو عرض الوقائع مجردة ، والوقوف عليها لكي نستخلص المبادئ الأولى تاريخياً ، فلا نخلط بها التأملات الناجمة عن الذوق الحديث . فقد كان الأقدمون مجردين بحيث لا نملك الصمت اللازم للإحاطة بما قالوه ، وإنما يراد تفسير ذلك ، وهكذا كان بروكر يعتبر مقترحات القدماء كأنها مقدمات فيضع لها النتائج ، التي يستخلصها من فلسفة وولف ، كما لو كانت نتائج تاريخية . لكنها ليست بوقائع تاريخية . إذن لا نستطيع أن نجد في هذا الكتاب عرضاً محضاً لتاريخ الفلسفة . ومن ثم نستطيع ذكر تيمان ، في روح الفلسفة النظرية . فقد قلّد المؤلف

الأسلوب الفرنسي بحيث يصعب أن نقرأ الكتاب . فالقسم التاريخي هو تجميع لتفاصيل سطحية . والحقيقة أنه لا يوجد فيها روح فلسفي ، نظري . إنه يعالج الجزء النظري كشيء خارجي تماماً ، ليس له أية فائدة . فقد أورد مقتطفات من افلاطون ، نشرة ذي الجسرين ، لكنه لم يكن مؤتلفاً أبداً ولا متألفاً إلا مع المنطق الجاف في ذلك العصر ، منطق الإدراك الضروري . وعندما يبدأ التنظير ، ينقطع وهو يقول أن ذلك يغدو صوفياً ، وإن ذلك قد تمّ دحضه منذ أمده بعيد ، وإننا نعلم عن ذلك كثيراً . زد على ذلك أنه كتاب بلا قيمة ؛ فهو يتضمن مثلاً مقتطفات من بعض الكتب النادرة في القرون الوسطى التي لا توجد عادة ، مثل الكتب الدينية .

بعد تمنان ، يمكن ذكر كتاب تاريخ الفلسفة لبوهلي (في 9 أجزاء) ، ويمكن أن نضيف كتابه تاريخ الفلسفة الحديثة منذ عصر نهضة العلوم ، غوتنغ ، - 1805 1800 في 6 أجزاء) . كان قد توقع أولاً عدداً أقل من الأجزاء ، ومن ثم جاء التاريخ القديم للفلسفة قصيراً وفقيراً ، لا سيما فيما يتعلق بالقسم الفلسفي ؛ وأما التاريخ اللاحق فقد جاء بخلافه بالغ التفصيل ؛ فنجد فيه كثيراً من الاشارات الأدبية المفيدة ، ونلاحظ فيه روحية خلّاقة ، فهو كأديب في غوتنغ أعطى الكثير من مقتطفات الكتب النادرة ، من جيوردانو برونو مثلاً . الذي كانت كتبه محظورة . وكذلك من فلاسفة آخرين لم تكن مصادرهم متوفرة .

هناك كتاب رئيسي تاريخ الفلسفة لتنمان ، الذي ظهر جزؤه الأول عام 1798 . هذا كتاب قليل الاستعمال بسبب ضخامته الشديدة ووفرة تفاصيله . ونجد فيه مقتطفات هامة من الأعمال الفلسفية ، لا سيما من أعمال القدماء ؛ كما أنه يقدم تفاصيل كثيرة حول الفلسفة المدرسية . إنه كتاب بلا شكل وموضوع في مجمله بطريقة غير ذكية . إن تمنان يهنيء نفسه كثيراً على نزاهته ، ومع ذلك فلم يتردد في التحزّب لوجهة نقد الفلسفة . إنه يقف في الميدان الكانطي حيث النقطة الأساسية هي المعرفة الذاتية ، الذات ، بحيث لا يمكن أن توجد حقيقة وبالتالي لا يمكن وجود فلسفة حقيقية . إن المنهج مماثل للمنهج مؤرخ يكتب حول الاطلنطيد وهو يقدم مئة من المختارات . انه قليل التدقيق . إنه يطبع النص اليوناني ويترجمه ، لكن عندما ندقق

في المقطع اليوناني نجد معانٍ مضادة تماماً ؛ فمثلاً عندما يقول أرسطو GWMQ ،
يترجمه تنمان : إنسان . زد على ذلك أن كتابه يستند إلى كتب التعليم ، لا إلى ماهية
الأمر ، وهكذا هو كتاب غير ذكي .

أخيراً يجب ذكر ريتز وكتابه تاريخ الفلسفة . فأجزاؤه المنشورة حتى الآن
مدروسة بكثيرٍ من الصدق والعناية والحكمة . والكتاب لم يصل إلا للفلسفة
اليونانية .

كان يجب ذكر هذه الكتب : وليس من واجبنا أن نزيد في الإلحاح على
البيولوجرافيا ؛ فظروف العصر ، وجانبه الخارجي ، واسعة جداً بالنسبة إلينا ؛
ويجب أن نقرّر عدم الإلحاح على ذلك ؛ اننا سنكتفي بالوقائع الأساسية . إن هدفنا
هو تسليط النور على تاريخ الفلسفة آخذين بعين الاعتبار مبدأ كل فلسفة .

(كان الفراغ من ترجمته مساء

21 / 2 / 1982)

فهرست

الموضوع	الصفحة
تقديم المترجم الفرنسي	5
شرح الاشارات	9
I - تقديم لمحاضرات هيدلبرج	13
II - تقديم لمحاضرات برلين	27
I - مفهوم تاريخ الفلسفة وتعيينه	30
II - مفهوم الفلسفة	42
III - تقديم دروس هيغل من 1823 إلى 1827 و 1828	73
أ - مفهوم تاريخ الفلسفة	85
I - تعينات أولية	87
1 - الفكرة كماهية وفكرة	87
أ - الفكر - ب - الماهية - ج - الفكرة	89
2 - الفكرة من حيث هي تطور	90
أ - الكائن بذاته - ب - الكائن هنا - ج - الكائن لذاته	95
3 - التطور من حيث هو تكتف	99

105	II - تطبيق هذه التعميمات على تاريخ الفلسفة
120	III - النتائج المتعلقة بمنهج تاريخ الفلسفة
129	ب - صلة تاريخ الفلسفة بتكوينات العقل الأخرى
131	I - الصلة التاريخية للفلسفة
136	II - الصلة الدقيقة للفلسفة بتكوينات العقل الأخرى
139	1 - صلة الفلسفة بالثقافة العلمية عامة
146	2 - صلة الفلسفة بالدين
148	أ - الأشكال المتمايزة للفلسفة والدين
150	- الوحي والعقل
153	- الروح الالهي والروح البشري
158	- التمثل والفكر
168	- السلطة والحرية
174	ب - المضامين الدينية الواجب فصلها عن الفلسفة
175	- الاسطورة عموماً
182	- التفلسف الاسطوري
186	- الأفكار في الشعر والدين
190	3 - فصل الفلسفة الشعبية عن الفلسفة
192	ج - تقسيم عام لتاريخ الفلسفة
192	I - بداية تاريخ الفلسفة
218	II - التقدم في تاريخ الفلسفة
226	هـ - الفلسفة الشرقية
231	I - الصينيون
245	II - الهنادكة
290	IV - ملحق المدخل
291	I - ورقة خاصة بالمدخل بخط هيغل ، كتبه جامعة هارفرد

- 292 علاقة تاريخ الفلسفة بالتواريخ الأخرى
- 295 II - مدخل وفقاً لمحاضرات هيغل (1829-1830)
- 299 الباب الأول من المدخل : علاقة الفلسفات المتعددة بالفلسفة الوحيدة
- 309 الباب الثاني من المدخل : علاقة تاريخ الفلسفة بالتواريخ الأخرى ..
- 321 الباب الثالث من المدخل : بداية تاريخ الفلسفة، تقسيمه وغضاده

من منشورات
المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع

دراسات في علوم التربية والاجتماع

اسم المؤلف / اسم المترجم	اسم الكتاب
د. توما جورج الخوري	المناهج التربوية الدراسات الاجتماعية المتعددة
د. توما جورج الخوري	وطرق تدريسها
د. علي زعوب	سري يفتح بالذات
أحمد أبو سعد	معجم الألعاب الشعبية
إشراف س. ب بلوان /مراجعة د. نبيل الحجار	الحمل والولادة
إشراف س. ب بلوان /مراجعة د. سامي دحرو	الطفل من اليوم الثالث الى السنة الثالثة
بيار جورج / ترجمة د. ميشال أبو فاضل	مناهج البحث في الجغرافيا
د. علي جعفر	الأحداث المنحرفون

دراسات فلسفية

غاستون باشلار / ترجمة د. خليل أحمد خليل	تكوين العقل العلمي
د. خليل أحمد خليل	مستقبل الفلسفة العربية
ر. بلانشي / ترجمة د. خليل أحمد خليل	المنطق من أرسطو حتى راسل
د. خليل أحمد خليل	الساخرية تهافت الأخلاق
نيتشه / ترجمة حسن قبسي	أصل الأخلاق وفصلها
د. ملحم قربان	إشكالات فلسفية
نيتشه / ترجمة د. سهيل القش	الفلسفة في العصر المأساوي الاغريقي
معمال ندوة جامعة محمد الخامس	ابن رشد
غاستون باشلار / ترجمة خليل أحمد خليل	جدلية الزمن
لويس التوسير وجورج كانغلم /	دراسات لا انسانية
ترجمة د. سهيل القش	

ابن سينا	كتاب الشفاء
د. حسن عاصي	التفسير القرآني واللغة الصوفية
غاستون باشلار / ترجمة غالب هلسه	جماليات المكان
فريق من الاختصاصيين	المجتمع والعنف
فرنسوا شاتليه	تاريخ الايديولوجيات
فرنسوا شاتليه / ترجمة خليل أحمد خليل	أيديولوجيا الانسان
فرنسوا شاتليه / ترجمة جوزف عبد الله	أيديولوجيا الحرب والسلام
فرنسوا شاتليه / ترجمة جوزف عبد الله	أيديولوجيا الغزو
غاستون باشلار / ترجمة عادل عوا	الفكر العلمي الجديد
غاستون باشلار / ترجمة بسام الهاشم	العقلانية التطبيقية
تحقيق د. حسن عاصي	الأضحوية في المعاد لابن سينا

دراسات في علم الاجتماع

جورج غورفيتش /	الأطر الاجتماعية للمعرفة
ترجمة د. خليل أحمد خليل	الشخصانية الشرق أوسطية
منير سغبيني	الداروينية
حنا نمر	مقدمات في علم الاجتماع
جورج باساد وريته لورو	المثقفون والديمقراطية
ترجمة هادي ربيع	مجتمع اللادولة
د. خليل أحمد خليل	الشجاعة من أجل الوجود
بيار كلاستر / ترجمة د. محمد دكروب	العرفق والتاريخ
بول تيليش	السلطة القرابة والطائفة عند موارنة لبنان
كلود ليفي شتراوس /	علم الاجتماع الأدبي
ترجمة د. سليم حداد	الفكر البري
د. محمد دكروب	خلدونيات : السياسة العمرانية
حسن الحاج حسن	خلدونيات : قوانين خلدونية
كلود ليفي شتراوس / ترجمة نظير الجاهل	خلدونيات : نظرية المعرفة في مقدمة ابن خلدون د. ملحم قربان
د. ملحم قربان	دراسات في الواقعية
د. ملحم قربان	
جورج لوكاش	

د. فريدريك معتوق
د. فريدريك معتوق

منهجية العلوم الاجتماعية
مسرح العمال المهاجرين في فرنسا

دراسات في علم النفس

جان كوسينييه / ترجمة رالف رزق الله
ف. سمير نوف / ترجمة د. فؤاد شاهين
د. رالف رزق الله

مقدمات في علم النفس
التحليل النفسي للولد
فرويد

