المنهج الهندسي والمنهج الجدلي
أثر أنطولوجيا سبينوزا
في بناء هيجل لمذهبه الفلسفي

د. أشرف حسن منصور
مدرس الفلسفة بكلية الآداب، جامعة الإسكندرية

العدد السادس والثلاثون
يناير ٢٠١١ م

مقدمة

اشـــتهر ســـبينوزا (١٦٣٢ – ١٦٧٧)[١] بمنهجـــه الهندســـي mos geometricus الذي عرض به مذهبه الفلسفي في كتاب "الأخلاق". إذ بدأ كل جزء منه بمجموعة من التعريفات والمصادرات، وانتقل منها إلى قضايا عبر بها عن مجمل فلسفته في الأنطولوجيا والمعرفة والسيكولوجيا والأخلاق، وذلك في عبارات قليلة صارمة وحاسمة. وبعد كل قضية كان يضع برهاناً لها أو ملاحظة أو الاثنين معاً، وأحياناً ما كان يترك القضية دون برهان محيلاً القارئ إلى قضية سابقة برهن عليها. وقد حاول سبينوزا بوضع مذهبه في هذه الصورة الاستنباطية الدقيقة الوصول إلى الوضوح واليقين في مجال الفلسفة بعد أن نجحت الرياضيات في الوصول إليهما باستخدام نفس المنهج.

وقد تعرض ذلك المنهج الهندسي لانتقادات عديدة من قبل عدد من الفلاسفة الأوروبيين بعد سبينوزا، أشهرهم هيوم وكانط وهيجل. تلتف كل هذه الانتقادات حول عدم مناسبة المنهج الهندسي في عرض الأفكار الفلسفية. ومن أهم هذه الانتقادات تلك التي قدمها هيجل (١٧٧٠ – ١٨٣١) في كل مؤلفاته الفلسفية الرئيسية، بدءاً بمقاليه المبكرين "الفرق بين مذهبي فشته وشلنج في الفلسفة" و"الإيمان والمعرفة"، مروراً بـ "فينومينولوجيا الروح" وانتهاءً بـ "علم المنطق"، و"المنطق الأصغر" الذي هو الجزء الأول من "موسوعة العلوم الفلسفية". وتتناول هذه الدراسة نقد هيجل لمنهج سبينوزا الهندسي عبر كل هذه المؤلفات. وليس معنى هذا أن كل انتقادات هيجل لسبينوزا هي انتقادات على منهجه الهندسي وحسب[٢]؛ لكننا اخترنا نقده للمنهج الهندسي على أساس مجموعة من الاعتبارات، أهمها:

١. أن نقد هيجل لمجمل فلسفة سبينوزا يأتي انطلاقاً من نقده لمنهجه الهندسي؛ فهذا النقد هو، كما ستوضح الدراسة، المفتاح الأساسي لفهم مجمل موقف هيجل من فلسفة سبينوزا.
٢. أن منهج هيجل الجدلي قد أقامه بالضد على منهج سبينوزا الهندسي وبالتعارض التام معه؛ بحيث نستطيع القول بأن نقطة الخلاف الأساسية

بين هيجل وسبينوزا متركزة حول موقف كل منهما من المنهج ومن طريقة وضع المذهب الفلسفي وبنائه الداخلي. فمن بين أهداف هذه الدراسة توضيح كيفية بناء هيجل لمذهبه انطلاقاً من نقده واعتراضاته الكثيرة على المنهج الهندسي لسبينوزا.

٣. أن التركيز على نقد هيجل لمنهج سبينوزا الهندسي هو الذي يمكننا من وضع أيدينا على الفارق الهام بين مذهبيهما من حيث المضمون، وعلى وجه الخصوص، الفروق الدقيقة بينهما فيما يتعلق بفلسفة الهوية. فإذا كان هناك اتفاق عام بين هيجل وسبينوزا حول هوية الفكر والوجود والذات والموضوع، فإن نقاط الاختلاف الدقيقة داخل هذا الاتفاق العام تلتف كلها حول المنهج، الذي يعبر لدى كل منهما عن موقف أنطولوجي خاص به وحده؛ إذ حاول سبينوزا إثبات الهوية بمنهجه الهندسي نظراً لأنه كان ينظر إليها على أنها هوية أنطولوجية موضوعية ثابتة وأزلية، وحاول هيجل إثباتها بمنهجه الجدلي نظراً لكونه ينظر إلى الهوية على أنها في حركة وحيوية وذات طابع زماني تطوري.

٤. أن شلنج، الذي سبق هيجل في وضع مذهب مثالي، قد تبنى منهج سبينوزا الهندسي في عرض فلسفته وأعلن عن هذا التبني صراحة، وهذا ما ظهر واضحاً في مقاله "عرض للمذهب الفلسفي". وكان نقد هيجل لمنهج سبينوزا الهندسي نقداً غير مباشر لشلنج الذي لم يذكره هيجل في مؤلفاته (إلا في مقاليه المبكرين "الفرق بين مذهبي فشته وشلنج في الفلسفة"، و"الإيمان والمعرفة"، ثم أخيراً في "محاضرات تاريخ الفلسفة"). فنقد هيجل للمنهج الهندسي هدفه تجاوز سبينوزا وشلنج معاً، وهو ما يمثل سعي هيجل للتخلص من تأثير شلنج عليه والاستقلال بمذهب فلسفي مختلف في المثالية المطلقة. ولم يتمكن هيجل من الاستقلال عن شلنج إلا بنقد المنهج الهندسي الذي هو الميراث السبينوزي الأهم لدى شلنج.

ولتحقيق أهداف هذه الدراسة فقد قسمناها إلى خمسة أجزاء. في الجزء الأول نعرض فيه للمنهج الهندسي عند سبينوزا، وللكيفية التي وضع بها

مذهبه الفلسفي وفق هذا المنهج. وفي الجزء الثاني نعرض لمواقف هيجل الأولى والمتنوعة من فلسفة سبينوزا والتي تتراوح بين الموافقة الضمنية على النية الأساسية والهدف العام لفلسفة سبينوزا وهو إقامة فلسفة في الهوية، والاعتراض على تعامل سبينوزا مع هذا الهدف وطريقة تحقيقه بمنهجه الهندسي. وفي الجزء الثالث نعرض لنقد هيجل لمنهج سبينوزا الهندسي بتفصيل وتوسع، مركزين في سياق البحث على دواعي رفضه لذلك المنهج، ومبرراته الإبيستيمولوجية والأنطولوجية لذلك الرفض. وفي الجزء الرابع نعرض لنقد هيجل لمفهوم الجوهر عند سبينوزا، وهو استمرار لنقد المنهج الهندسي، نظراً للمكانة المركزية التي يحتلها الجوهر وقضاياه المتعلقة به في هذا المنهج. ويتوسع هذا الجزء الثالث إلى توضيح الفروق بين جوهر سبينوزا ومطلق هيجل. وأخيراً في الجزء الخامس نوضح كيف أن مذهب هيجل الأنطولوجي هو إعادة بناء جدلية لمذهب سبينوزا، بعد إحلال جدل المقولات محل صورية وثبات قضايا سبينوزا. وفي الخاتمة نقدم رؤية شاملة للاتفاق والاختلاف بين سبينوزا وهيجل انطلاقاً مما رصدناه من موقفيهما من المنهج الفلسفي.

أولا – منهج سبينوزا الهندسي:

واجه سبينوزا تراثاً فلسفياً سابقاً عليه يقيم فصلاً تاماً بين الجانب الروحي والجانب الجسدي من الإنسان، وبين الإله والعالم، وكانت نتيجة ذلك أن تم إعطاء الأولوية للروح على الجسد، وللفكر على الوجود. وفي نظر سبينوزا فلا يمكن أن يقسم الإنسان إلى هذه الثنائية ما لم يترتب على ذلك نتائج وخيمة بالنسبة للأخلاق. ذلك لأن الاعتقاد في وجود الإله مفارقاً للعالم يؤدي إلى أن يزهد الإنسان في هذا العالم ويتقشف أو يترهبن ويترك حياته كلها باعتبارها زيفاً وفناءً، والاعتقاد في أولوية الروح على الجسد يؤدي أيضاً إلى إهمال الجانب الجسدي من الإنسان. وفي مقابل ذلك ذهب سبينوزا إلى أنه ليس هناك انفصال حقيقي بين الإله والعالم، أو الروح والمادة، أو النفس والبدن. فالكون عنده شئ واحد مكون من جانبين: جانب إلهي وجانب عالمي دنيوي، والإنسان عنده شئ واحد مكون من جانب روحي وجانب جسدي. بل

إن سبينوزا قد أخرج لنا نتيجة أخرى ثورية تقول بأن الإله والعالم شئ واحد، والروح والجسم شئ واحد، والفكر والمادة شئ واحد.

١) نظرة عامة على كتاب "الأخلاق":

ينقسم كتاب "الأخلاق" إلى خمسة أجزاء: الجزء الأول عن الإله، والثاني عن طبيعة وأصل العقل، والثالث عن طبيعة وأصل الانفعالات، والرابع عن العبودية أو الشقاء الإنسانية، والخامس عن قوة الذهن البشري أو الحرية الإنسانية. كما يمكن تقسيمه إلى ثلاثة موضوعات أساسية، الأول عن الإله وهو الجزء الأول، وفيه يضع سبينوزا نظريته الأنطولوجية، والثاني حول المعرفة الإنسانية وهو الجزء الثاني، أما الموضوع الثالث فهو الأخلاق ويضم الأجزاء الثلاثة المتبقية.

كتب سبينوزا كتابه هذا بالطريقة الهندسية، إذ بدأ بمجموعة من التعريفات، فقد بدأ بتعريف الجوهر والصفة والحال، منتقلاً منه إلى المصادرات Axioms، فمن تعريف الجوهر على أنه هو القائم بذاته والذي ليس في حاجة إلى شئ آخر ليقوم أو يوجد، يتوصل في المصادرة إلى أن الجوهر الحقيقي هو الإله أو الطبيعة[٣]، ثم في القضايا أو المبرهنات يثبت كيف أن الجوهر الإلهي والجوهر المادي شئ واحد، وكيف أن الروح والمادة شئ واحد، وكيف أن الامتداد يجب أن يكون خاصية للجوهر الحقيقي وهو الإله أو العالم[٤]، ويفاجئ القارئ بقوله إن الإله يجب أن يكون محتوياً على الامتداد[٥]، في حين أن كل المذاهب الفلسفية السابقة قد فصلت بين الجانب الروحي الذي يقف الإله على رأسه والجانب المادي. وقد وجد كثير من قراء سبينوزا صعوبة بالغة في تتبع حججه في هذا الكتاب نظراً لصعوبة الشكل الهندسي الذي وضع فيه فلسفته. وهذه الصعوبة لم تكن مقتصرة على القارئ العادي، بل إن فلاسفة كباراً من أمثال هنري برجسون قد أعلنوا عن الصعوبة التي واجهوها في قراءة كتاب «الأخلاق» لسبينوزا.

يتكون كل جزء من "الأخلاق" من تعريفات ومصادرات وقضايا، وفي بعض الأحيان تتبع القضايا براهين إذا كانت في حاجة إليها. تقدم التعريفات وصفاً لطبيعة التصورات التي يستخدمها سبينوزا في كل جزء، مثل تعريفه

في الجزء الأول لما هو علة ذاته Causa Sui، وللصفة والحال والإله والحرية والأزلية. وفي المصادرات يحدد سبينوزا المبادئ التي استخلصها من التعريفات، من مثل إن "كل ما يوجد إما أن يوجد في ذاته أو في شئ آخر غير ذاته"(٦)؛ وأنه "من خلال سبب معطى ومحدد يجب أن يتبع أثر له عن ضرورة"(٧)؛ وإذا لم يوجد سبب محدد فلن يتبعه أثر"؛ و"الأشياء التي ليس بينها شئ مشترك لا يمكن أن تُفهم عن طريق بعضها البعض"(٨). ومن التعريفات والمصادرات معاً يبدأ سبينوزا في وضع قضاياه حول الجوهر والصفات والأحوال والطبيعة أو الإله..إلخ. وكل قضية منها تشكل أساساً للقضية التي تليها في صورة نسق برهاني استنباطي.

تعبر تعريفات ومصادرات سبينوزا عن الطبيعة الأنطولوجية للشئ المعرف والتي لا يختلف عليها أحد، وقد توصل إلى هذه التعريفات بمنهج البداهة والوضوح الذاتي الذي استفاده من ديكارت، واستخدم فيها المعرفة الحدسية، أي المعرفة المباشرة اليقينية بالحقائق الأزلية، وهي ما أسماه بالمعرفة من النوع الثالث. فقد قسم سبينوزا أنواع المعرفة إلى ثلاثة: المعرفة من النوع الأول وهي المعرفة الحسية الشائعة التي يتدخل فيها عنصر الخيال، وهي ليست يقينية على الإطلاق، بل هي سبب الزيف والأوهام والخطأ الذي يصيب المعرفة؛ والمعرفة من النوع الثاني وهي المعرفة الاستدلالية من الحقائق العقلية، وهذا النوع يوصل إلى يقين نسبي لا يقين مطلق، ويمكن أن يكون عرضة للخطأ، نظراً لأن الاستدلال يمكن أن يكون صحيحاً من حيث الشكل لكنه خاطئ إذا اعتمد على مبادئ غير واضحة بذاتها أو ناقصة. أما النوع الثالث فهو المعرفة الحدسية المباشرة بالحقائق الأزلية دون توسط استدلال أو برهان. والملاحظ أن سبينوزا قد وظف المعرفة من النوع الثالث في تعريفاته ومصادراته مباشرة قبل أن يبدأ بالاستدلالات على طريقته الهندسية (معرفة النوع الثاني)، وذلك لأن المعرفة الاستدلالية كي تكون يقينية يجب أن تبدأ بالحقائق الأزلية. وهكذا استند منهج سبينوزا الهندسي الاستنباطي على المعرفة من النوع الثالث، والتي انتقل منها إلى استنباط القضايا التالية برهانياً وهي المعرفة من النوع الثاني.

ونظراً لأن موضوع هذه الدراسة هو المقارنة بين أنطولوجيا سبينوزا وأنطولوجيا هيجل من خلال المنهجين الهندسي والجدلي، فسوف نركز فيما يلي على عرض منهج سبينوزا مطبقاً على مذهبه الأنطولوجي وحسب، وذلك كما ظهر في الجزء الأول من "الأخلاق" بصفة أساسية، وفي بعض المواضع في الجزء الثاني.

٢) أسباب اختيار سبينوزا للمنهج الهندسي:

لكن ما الذي جعل سبينوزا يفضل المنهج الهندسي في عرض فلسفته؟ الحقيقة أن هناك أسباباً كثيرة دفعته إلى ذلك، منها:

(١) أن الهندسة في عصر سبينوزا بالذات كانت مثالاً على العلم التام والمكتمل واليقين الذي وصل إلى الدقة المتناهية والصرامة المنهجية والوضوح الفكري. وقد مثلت الهندسة نموذج العلم الكامل منذ أن وضع إقليدس مبادئ هذا العلم في القرن الثالث قبل الميلاد[٩]. والحقيقة أن «الأخلاق» لسبينوزا تتبع طريقة إقليدس في كتابه «العناصر». وبعد سبينوزا نجد أن نيوتن في تأسيسه لعلم الطبيعة قد استند على نفس الأسلوب[١٠].

ليس غريباً أن يتبع المرء المنهج الهندسي في عرض علم الهندسة أو علم الفيزياء، ذلك لأن هذا المنهج مناسب تماماً لهذين الموضوعين. والغريب حقاً أن يتبع فيلسوفاً هذا المنهج في عرض فلسفته المكونة من ميتافيزيقا وإبستمولوجيا وأخلاق. لكن فضل سبينوزا المنهج الهندسي في عرض هذه الموضوعات نظراً لأنه كان يتبنى اعتقاداً قوياً بإمكان الوصول إلى الحقيقة وإلى الدقة العلمية والمنهجية التامة في بحث قضايا الفلسفة[١١]، لذلك لأنه كان يذهب إلى قدرة العقل اللامحدودة على الوصول إلى تنظيم كل المعارف والأفكار وعلى معرفة حقائق الكون.

وكان سبينوزا في ذلك متبنياً وجهة النظر اليونانية القديمة القائلة إن العالم منظم بصورة هندسية ورياضية قوامها النظام والانسجام والدقة وأن الإنسان جزء من هذا العالم، وإذا أراد تنظيم حياته، وسلوكه وأخلاقه ومعتقداته، فيجب عليه أن يتيح للعقل فرصة كي يضفي نفس النظام والانسجام والدقة الموجودة في الكون على حياته وسلوكه. كما لم يكن

سبينوزا يفصل بين عقلانية تسود عالم الطبيعة وعقلانية أخرى تسود عالم الإنسان، فالعقلانية عنده واحدة.

يعتقد الفكر المعاصر أن عالم الإنسان هو عالم الفوضى واللايقين والاحتمال، وذلك من جراء الكوارث التي حلت بالإنسان في العصر الحديث، أما سبينوزا، وعلى الرغم من وعيه بالفوضى التي تسود العالم الإنساني، فقد كان متفائلاً ومعتقداً في إمكانية تنظيم الحياة الإنسانية تنظيماً عقلانياً، والعقلانية عنده واحدة سواء تجلت في صورة قوانين طبيعية في الكون أو قوانين تحكم العالم الإنساني. وجاء هذا الرأي بفضل نظرته إلى الروح والمادة على أنهما شئ واحد، والنفس والجسم على أنهما أيضاً شئ واحد. وبما أنهما شئ واحد فلا توجد إلا عقلانية واحدة. هذه العقلانية الواحدة الشاملة للإنسان والكون هي التي تتيح لسبينوزا أن يطبق المنهج الهندسي على قضايا الألوهية والعالم والإنسان والمعرفة والأخلاق.

(٢) هناك سبب آخر جعل سبينوزا يفضل المنهج الهندسي وهو الإقلال من فوضى الاختلاف والتعارض والتناقض التي تنشأ دائماً فى مناقشة القضايا الميتافيزيقية والأخلاقية[١٢]، وكأنه يلزم قارئه بشكل صارم ودقيق من البرهان لا يستطيع معه الاختلاف أو الاعتراض، ذلك لأن المعترض عليه أن يرجع إلى التعريفات والمصادرات التي يضعها سبينوزا في بداية كل برهان، ومن الصعب على المعترض أن يناقشها نظراً لأنها واضحة بذاتها يعتنقها الفكر الإنساني كله[١٣]. فليس من السهل على أحد أن يعترض على تعريف الجوهر بأنه لا يقوم بذاته، وبذلك تصبح النتيجة المترتبة على ذلك هي أن الإله هو الجوهر الوحيد الحقيقي، وأن الامتداد يجب أن يكون خاصية للإله أو لأي جانب روحي. ذلك لأن الجوهر الواحد يجب ألا يكون هناك شئ خارج عنه أو مختلف عنه، فلا يمكن تصور وجود مادة مستقلة عن الجوهر الواحد وإلا لقلنا أن هناك جوهرين، روح ومادة. وبما أن الجوهر واحد فيجب أن يكون روحياً ومادياً في نفس الوقت، ويجب أن يكون الامتداد من ماهية الألوهية. هكذا يستفيد سبينوزا من المنهج الهندسي في تقديم أفكاره الثورية غير المسبوقة

بأسلوب يقلل من غرابتها التي تبدو للوهلة الأولى والتي تخالف كل ما كان متعارفاً عليه في المذاهب الفلسفية السابقة.

٣) التعريفات:

عرَّف سبينوزا الجوهر بأنه «ما هو في ذاته وما يُتصور من ذاته، أي الذي لا يتطلب مفهومه مفهوم أي شئ آخر يتكون منه»(١٤). ومعنى ذلك أن الجوهر عند سبينوزا هو ذلك الذي يتقوم من ذاته وفي غير حاجة لأي شئ آخر كي يوجد. والحقيقة أن هذا التعريف لا يمكن أن ينطبق على أي شئ جزئي، ذلك لأن أشياء العالم الطبيعي بما فيها النبات والحيوان والإنسان في حاجة إلى أشياء أخرى لتوجد. وهذا ما يجعل مفهوم الجوهر لا ينطبق على شئ إلا الإله أو الطبيعة حسب قول سبينوزا، فإذا نظرنا إلى الألوهية على أنها الضرورة الحاكمة للأشياء فسوف تصبح بذلك هي الجوهر الحقيقي، وإذا نظرنا إلى الطبيعة على أنها الكل المتجانس المنسجم الذي تحكمه القوانين الضرورية وإلى أشياء الطبيعة على أنها تعتمد كلها على بعضها البعض في تناسق وتوازن لأدركنا أن الطبيعة هي ذلك الكل الذي لا يعتمد في وجوده إلا على ذاته، أي أن الطبيعة هي الجوهر الحقيقي، وبالتالي ذهب سبينوزا إلى التوحيد بين الإله والطبيعة باعتبارهما معنيين لجوهر واحد.

ويعرِّف سبينوزا الصفة بأنها «ما يفهمه الذهن من الجوهر باعتباره ما يؤسس ماهيته» الصفة إذن هي ماهية الجوهر"(١٥). وفي مقابل ديكارت الذي أقر بوجود جوهرين متمايزين ومنفصلين في الكون: الفكر والامتداد، يذهب سبينوزا إلى أنه ليس هناك في الكون جوهران بل جوهر واحد، وهذا الجوهر الواحد يحمل صفتي الفكر والامتداد في نفس الوقت(١٦). وهو لا يذهب إلى أن للجوهر ماهية مزدوجة يجمع بينهما في تضايف، الفكر والامتداد، بل يذهب إلى أن الجوهر الواحد الحقيقي لديه صفة واحدة هي فكر وامتداد. إن الفكر والامتداد شئ واحد عنده(١٧).

أما تعريف سبينوزا للحال فهو كالتالي: «أعنى بالحال ما يطرأ على الجوهر، أو ما يوجد في شئ غير ذاته ويتصور بشئ غير ذاته»(١٨). ويعنى هذا التعريف أن الحال هو التعينات الجزئية للجوهر. فإذا نظرنا إلى الإنسان

على أنه جوهر، فإن الأشكال المختلفة للأجسام البشرية سوف تكون أحوالاً، أي تنويعات على الجوهر الإنساني، أو الأمثلة الجزئية لجنس الإنسان. وإذا نظرنا إلى الشكل الكروي على أنه الجوهر سوف تكون الدائرة هي صفته أو ماهيته، وتكون أحواله أو تنويعاته هي كل الأشكال الكروية الموجودة مثل الشمس والقمر وكرة القدم وكرة البلياردو والتنس...إلخ. الحال إذن هو المثال الجزئي للجوهر[١٩]. ومن طبيعة هذا المثال الجزئي ألا يوجد في ذاته بل في شئ آخر، ذلك لأن الشمس كروية والقمر كروي وكرة القدم كروية وهي لا توجد بذاتها بل توجد باعتبارها ملحقة بالشكل الكروي الذي لا يمكن تصورها بدونه. وإذا كان هناك مثال واحد فقط للشكل الكروي فلن يكون هذا المثال حالاً أو تنويعاً على الشكل الكروي بل سيكون صفة.

٤) القضايا:

وبعد أن يقدم سبينوزا تعريفاته للجوهر والصفة والحال، يشرع في بناء مذهبه الأنطولوجيي بناء على تلك التعريفات، وذلك بالطريقة الهندسية، واضعاً أفكاره في صورة قضايا. وهذه القضايا هي التي تشرح بالتفصيل المعاني المختلفة للجوهر والصفات والأحوال والطبيعة الطابعة والطبيعة المطبوعة والتناهي واللاتناهي والضرورة والحتمية والسببية، وباقي المقولات الأنطولوجية المعروفة في تاريخ الميتافيزيقا.

صفات الجوهر:

يلحق سبينوزا بالجوهر عدداً من الصفات وهي في الحقيقة تصل إلى أربع: الصفة الأولى هي الواحدية، فالجوهر واحد، بمعنى أنه لا يمكن وجود جوهرين اثنين، كما أن وجوده ضروري، وأزلي، ولا متناهي. لنتناول كل صفة من هذه الصفات. يذهب سبينوزا إلى أنه ليس هناك إلا جوهر واحد ولا يمكن أن يكون هناك جوهران[٢٠]، ذلك لأنه إذا كان هناك وجود لجوهرين فمعنى هذا أن كلاً منهما سوف يحتوي على صفة مختلفة عن الآخر، إذ لا يمكن أن نميز بينهما إلا على أساس تمايز صفاتهما، ولأن الجوهر الحقيقي يحتوي على كل الصفات وعلى رأسها الفكر والامتداد فمعنى هذا أنه لا يمكن أن يكون هناك جوهر آخر بجانبه يحتوي على صفة مختلفة. ويشبه هذا البرهان الأفكار التي

قدمها فلاسفة العصور الوسطى المسيحيون والمسلمون حول وحدانية الإله وهي عدم إمكان وجود إله آخر بجانبه أو استحالة وجود إلهين[٢١]، كما تشبه فلسفة أفلوطين التي وضعت على رأس الوجود "الواحد" الذي يصدر عنه كل شئ من عقل كلي ونفس كلية. والحقيقة أن في فلسفة سبينوزا قليل من التشابه مع الأفلاطونية المحدثة ونظريتها في الصدور التي تذهب إلى صدور كل شئ عن الواحد المعروفة في الفلسفة بنظرية الفيض التي كان يعتنقها الفارابي وابن سينا.

أما الصفة الثانية للجوهر فهي أن وجوده ضروري. يذهب سبينوزا إلى أننا لا يمكن أن نتصور جوهراً واحداً يحتوي على كل الصفات وفي الوقت نفسه يفتقر إلى الوجود، ذلك لأن الوجود صفة لازمة للجوهر لا يمكن تصوره بدونها[٢٢]. وهذه الحجة أيضاً شبيهة بحجة إثبات وجود الله عند القديس أنسلم وابن سينا وتوما الأكويني وديكارت[٢٣]. الملاحظ أن سبينوزا يدرك جيداً الفرق بين الفكرة والوجود الحقيقي، ويعلم أن الفكر يمكن أن يثبت الوجود نظرياً لأشياء لا وجود حقيقي لها، وهو يجنب النقد المحتمل الذي يمكن أن يوجه إلى فكرته عن الوجود الضروري للجوهر من حيث أنه يستخلص الوجود من الفكر، ولذلك يذهب إلى أن الفكرة، وهي هنا فكرة الجوهر، إذا كانت صحيحة فمعنى هذا أن الجوهر موجود، ذلك لأننا لا يمكن أن نحوز على فكرة صحيحة ودقيقة عن شئ ويكون هذا الشئ غير موجود في الوقت نفسه. إن عدم وجود هذا الشئ في حد ذاته يعنى أن فكرتنا عنه غير صحيحة وغير دقيقة. لكننا نحوز على فكرة صحيحة عن الجوهر، وبالتالي يجب أن يتصف هذا الجوهر بالوجود ضرورة.

الصفة الثالثة للجوهر هي الأزلية eternity، بمعنى أن الجوهر لم يظهر من العدم ولا يمكن أن يفنى[٢٤]. فإذا كان وجود الجوهر ضرورياً فإن وجوده هذا مرتبط به على نحو لا يمكن أن ينفصل؛ ويترتب على ذلك أنه في وجود دائم، أي خالد. ولا يجب أن نفهم خلود الجوهر هنا على أنه لاتناهي بالقياس إلى الزمان، أي على أنه أزلي ليس له أول وأبدي ليس له نهاية، ذلك لأن أزلية الجوهر ليست صفة زمانية له بل صفة وجودية أو أنطولوجية[٢٥].

ويدلل سبينوزا على صحة هذا الرأي بذهابه إلى أنه بما أن الجوهر هو علة ذاته وأن وجوده حال في ماهيته ذاتها فمعنى هذا أن الوجود ليس صفة أو حال مكتسب يطرأ على الجوهر بل هو ماهيته الأصلية. إذا نظرنا إلى أزلية الجوهر على أنها أحد أحوال الجوهر فمعنى هذا أننا ألحقنا به خاصية الاستمرار والدوام في الزمان، ولكن الخلود عند سبينوزا ليس صفة زائدة على الجوهر أو حال يطرأ عليه بل هو ماهية مرتبطة به دائماً.

يعني خلود الجوهر عند سبينوزا أنه علة ذاته وليس في حاجة إلى الزمان كي يتحقق فيه أو يسير فيه منذ الأزل والأبد. الجوهر ليس شيئاً يسير في زمان وتطرأ عليه الأحوال الزمانية من بداية ونهاية أو تغير أو صيرورة، ذلك لأنه فوق الزمان، أنه يلغي الزمان ذاته، ومن هنا فإنه أزلي بمعنى أنه غير خاضع للزمان وفوق الزمان.

الصفة الرابعة للجوهر هي اللانهائية Infinity[٢٦]. لا تعني لا نهائية الجوهر لا نهائية كمية، بمعنى أنها ليست لا نهائية في إمكان انقسام الجوهر إلى عدد لا متناهي من الأجزاء، ولا تعني كذلك أن الجوهر لا متناهي في الحجم أو الضخامة. لا نهائية الجوهر عند سبينوزا تعني أن كل ما يوجد وما يمكن أن يوجد داخل فيه وليس هناك شئ آخر خارجه، فهي ليس لا نهائية في الكم بل لا نهائية في الكيف، ذلك لأن الجوهر هو المحدد لكل ما يمكن أن يظهر إلى الوجود، وهو السبب الكافي لأي حادثة تحدث في الكون[٢٧].

كما يُعرَّف سبينوزا اللاتناهي في مقابل التناهي. يكون الشئ متناهياً إذا كان هناك شئ آخر يحده أو يشكل له حدوده الخارجية، فالحجم متناهي لأنه يشغل حيزاً من المكان، إذ تشكل حدوده المكانية حدوده النهائية التي لا يستطيع تجاوزها، كما أن الإنسان الفرد متناهي ذلك لأن له عمر محدد ينتهي بموته، ويعني التناهي أيضاً أن يكون للشئ سبب في وجوده من غير ذاته أو خارجاً عنه، بحيث أن هذا الشئ لا يمكن أن يوجد بدون هذا السبب الخارجي. أما لا تناهي الجوهر فيعني أنه سبب لذاته، وأنه ليس هناك شئ آخر غيره يحده أو يعيقه.

الإله أو الطبيعة:

والملاحظ أن كل تلك الصفات التي ألحقها سبينوزا بالجوهر هي نفس الصفات التي ألحقها الفكر الفلسفي واللاهوتي بالإله. والحقيقة أن سبينوزا عندما يبدأ في الحديث عن الإله بعد أن يفرغ من مفهوم الجوهر يعود ليلحق به كل تلك الصفات التي ألحقها بالجوهر، كما أنه بعد ذلك يثبت أنها هي نفسها صفات الطبيعة، ثم يأتي بفكرته الثورية القائلة إن الإله والطبيعة شئ واحد ويستخدم تعبيره الشهير «الإله أو الطبيعة» لمرة أو مرتين، ثم يكف عن استخدامه هذا التعبير بعد أن أثبت للقارئ أنهما شئ واحد ويستمر عبر باقي كتابه في استخدام كلمة «الإله»[٢٨]. وهذا ما أدى بكثير من الفلاسفة والمفسرين إلى الاعتقاد في أن كل مذهب سبينوزا تأليهي، أو هو بحث في الإله أو أن مذهبه هو وحدة الوجود Pantheism، أي مذهب يقر بحضور الإله الدائم في الطبيعة، لكن كل هذه التفسيرات على خطأ، ذلك لأنه سبق أن وحد بين فكرة الإله وفكرة الطبيعة وقال إنهما شئ واحد. وكذلك فعندما يتكلم سبينوزا عن الإله فهو في الحقيقة يقصد الطبيعة[٢٩] بمعنى القوانين الضرورية الثابتة واللانهائية للكون لا الإله بالمعنى التقليدي.

يذهب سبينوزا إلى أن الجوهر الحقيقي لا متناهي، بمعنى أنه يحوز على عدد لا نهائي من الصفات والأحوال، إنه الكل الشامل لكل ما يمكن تصوره من صفات وأحوال؛ وكل ما يمكن أن يظهر في الوجود من صفة أو حال جديد موجود مسبقاً في هذا الجوهر اللامتناهي[٣٠]. ثم يأتي سبينوزا بإشارة هامة وهي أن هذا الجوهر اللامتناهي هو المتعارف على تسميته بالإله أو الطبيعة[٣١].

لكن كيف وحد سبينوزا بينهما واعتبرهما شيئاً واحداً؟ يعني أن كل ما يمكن أن نصف به الطبيعة يمكن أن نصف به الإله أيضاً. فالطبيعة هي الضرورة وهي القانون الحاكم للأشياء وهي الطبيعة الطابعة، أي التي تطبع الأشياء بصفاتها وأحوالها. فقدرة النبات على التغذية والنمو مثلاً هي الطبيعة الخاصة بالنبات، وقدرة الحيوان على الإحساس والإدراك هي الطبيعة الخاصة بالحيوان، وقدرة الإنسان على التعقل والتفكير هي طبيعته الخاصة به، وقدرة العناصر الكيميائية على التفاعل مع بعضها هي الطبيعة الكيميائية الخاصة

بها. لكل موجود طبيعته الخاصة، والطبيعة بالمعنى العام الكلي والشامل هي كل تلك القوى الكيميائية والنباتية والحيوانية والإنسانية، فالطبيعة هي التي تطبع كل شئ أو كائن بالقوى الخاصة به. وإذا كانت الطبيعة هي القوة الشاملة على جعل الأشياء تتغذى وتنمو وتتحرك وتتفاعل وتحس وتعقل، فمعنى هذا أن صفة الطبيعة هذه هي نفس صفة الإله، أي القدرة الشاملة على الخلق والإيجاد والتحريك. كما أن الطبيعة تحتوي على الغائية والانتظام، بمعنى أن أشياءها تتبع أهدافاً نهائية وتترتب في صور منتظمة ومنسجمة مع بعضها البعض.

فالطبيعة إذن غاية وقدرة على إحداث الانتظام والانسجام، وهذه القدرة هي التي يلحقها الفكر دائماً بالإله، وعلى هذا فإن قدرة الطبيعة هي نفسها قدرة الإله، وبذلك يكون الإله عند سبينوزا هو الطبيعة الطابعة.

وعلاوة على ذلك يأتينا سبينوزا بفكرة غير مسبوقة، إذ يصل توحيده للإله والطبيعة إلى درجة أن يلحق بالإله صفة خاصة بالطبيعة وهي الامتداد[٣٢]. لكن ما هي مبررات سبينوزا في ذلك؟ الحقيقة أن كل الفكر الإنساني قبل سبينوزا كان ينفي أي صفة مادية عن الإله ويعتبره موجوداً روحياً فقط. لكن يعتقد سبينوزا أن نفي صفة الامتداد عن الإله سوف توقعنا في صعوبة بالغة. إذ سوف توقعنا في ثنائية الإله الروحي الخالص والعالم المادي، ويكون لدينا إله في جانب وطبيعة مادية في جانب آخر.

وحسب مذهب سبينوزا فإن في الكون جوهر واحد فقط، وإذا نظرنا إلى الكون على أنه إله وعالم فمعنى هذا أننا اعترفنا بجوهرين، جوهر روحي وجوهر مادي. حاولت المذاهب الفلسفية دائماً تفسير كيفية صدور المادة من الروح، وذلك لاعتقادها في اختلافهما وتمايزهما وتناقضها الأصلي. لكن سبينوزا كان قد سبق وأن وحد بين الروح والمادة. ولأن هناك جوهر واحد فقط في الكون فيجب أن يكون هذا الجوهر روحياً ومادياً في الوقت نفسه. ولذلك أصر سبينوزا على أن الامتداد صفة للإله أو الطبيعة حسب تعبيره. الإله عند سبينوزا باعتباره جوهراً واحداً لا يمكن أن يفتقر إلى أي صفة، وإذا اعتبرنا الإله روحاً فقط فسوف يكون مفتقراً بذلك إلى المادة أو الامتداد، وسوف

يكون الامتداد صفة خاصة بالطبيعة تميزها عن الإله. رفض سبينوزا أن يكون الإله باعتباره الجوهر الواحد والوحيد مفتقراً لصفة الامتداد، وعلى ذلك أقر بأن الإله يمتلك صفة الامتداد(٣٣).

لكن يجب أن نفهم معنى إلحاق صفة الامتداد بالإله عند سبينوزا على نحو يتفق مع فلسفته. هل يعني ذلك أن سبينوزا قد أقر بأن الإله شئ ممتد، بمعنى كونه حائزاً على جسم معين أو شكل وأبعاد هندسية ويشغل حيزاً من المكان؟

لا يقصد سبينوزا أبداً هذا المعنى من الامتداد، إذ لا يقصد الامتداد الجسمي الهندسي المكانى بل يقصد صفة الامتداد ذاتها بصرف النظر عن أحوالها من الطول والعرض والجسمية والمكانية. الإله عند سبينوزا ممتد بمعنى أن فكرة الامتداد داخلة في جوهره وماهيته، فلا يمكن أن توجد في الكون صفة ليست موجودة في الإله باعتباره الجوهر الواحد والوحيد الحقيقي. الامتداد عند سبينوزا ليس امتداداً شيئياً جسمياً بل هو امتداد رياضي(٣٤)؛ فالامتداد هو في جوهره رياضي، والرياضة فكر، وبالتالي فإن الإله باعتباره الجوهر الوحيد يجب أن يكون ممتلكاً لفكرة الامتداد الرياضي الهندسي. الإله عند سبينوزا يمتلك صفة الامتداد. والحقيقة أن فكرة امتلاك الإله لصفة الامتداد قد أوقعت المفسرين في مشكلات عديدة، سببها أن سبينوزا لم يجب عن الأسئلة التي تثيرها. فإذا كان الامتداد صفة للإله فهل معنى هذا أن الطبيعة تشكل جسداً للإله، أم معناه أن الإله منتشر في كل أجزاء الطبيعة ويتخللها؟ أم أنه ليس هناك إلا الطبيعة الممتدة؟ (٣٥) إذا فسرنا امتداد الإله عند سبينوزا على أنه يعني انتشار الإله في الطبيعة المادية فمعنى هذا أن مذهبه هو مذهب وحدة الوجود Pantheism والتي تعني حرفياً الحضور الكلي للإله في كل أجزاء العالم، وإذا فسرناها على أن الإله عند سبينوزا هو الامتداد أو المادة فمعنى هذا أن مذهب سبينوزا لا إلهي ويعتقد في أن المادة هي كل ما يوجد atheism، وهو المذهب المتعارف على وصفه بالإلحاد. ولأن سبينوزا لم يطرح هذه الأسئلة أصلاً وبالتالي لم يقدم لها إجابات فقد ظل المفسرون مختلفين حول مذهب سبينوزا حتى الآن(٣٦).

كما تعني فكرة أن الإله والطبيعة شئ واحد أن الألوهية هي تعبير عن النظام القصدي والغائية والقوانين الضرورية الموجودة والمنتشرة في كل العالم، والعالم تعبير عن الجانب المادي للكون[٣٧]. فإذا نظرنا إلى العالم من حيث كونه محكوماً بنظام وقوانين ثابتة تجلى لنا الجانب الإلهي منه والذي يظهر فيه على أنه إرادة فاعلة نحو غاية، وإذا نظرنا إلى العالم من حيث كونه مادة تجلى لنا الجانب المادي منه، والجانبان غير منفصلين.

وقد توصل سبينوزا إلى هذه النتيجة بفضل فكرته عن الجوهر. يذهب سبينوزا إلى أن الجوهر هو ما يقوم بذاته وما ليس في حاجة إلى شئ آخر سواه كي يتحقق أو يتقوم. وإذا بحثنا في أشياء العالم عن شئ يمثل الجوهر الحقيقي فلن نجده لأن كل أشياء العالم معتمدة على غيرها وعلى النظام الذي يشملها. وبالتالي فيجب أن يكون النظام الضروري للعالم هو هذا الجوهر الواحد الثابت لأنه غير معتمد على العالم بل هو الذي ينظم العالم، وهذا النظام الضروري ليس سوى الألوهية. وإذا كان نظام العالم الضروري والثابت هو الجوهر الحقيقي فيجب أن تكون الألوهية هي هذا النظام الضروري الثابت.

وهكذا توصل سبينوزا إلى أن الطبيعة التي هي النظام الضروري الحاكم لوجود الأشياء ليس سوى الألوهية، وانتهى بذلك إلى أن الإله والطبيعة شئ واحد[٣٨]. إذا نظرنا إلى وجود الإله والطبيعة على أنها تعني أن الألوهية ليست سوى قوانين الطبيعة فلن يكون هناك إله شخصي مفارق ومنفصل عن العالم؛ وهذا بالتالي يعد إنكاراً للمفهوم التقليدي عن الإله، وبذلك سوف يكون مذهب سبينوزا مادياً أو مذهباً لا إلهياً atheism، أي مذهباً إلحادياً كما يصفه البعض[٣٩]. الحقيقة أن سبينوزا لم يعطنا إجابة شافية عن تلك التساؤلات التي لم يطرحها أصلاً، ولعله ترك لقرائه ومفسريه حرية الاختيار بين هذين التفسيرين. لكننا نستطيع أن نلتمس الإجابة على هذه التساؤلات بالقول إن مذهب سبينوزا هو في حقيقته مذهب في وحدة الوجود المحايثة Panentheism، أي مذهب يقول بأن الإله والطبيعة جانبان لشئ واحد، ووجهتي نظر في الكون، إذا نظرنا إليه من حيث كونه

مادة وجدنا أنه عالم مادي وإذا نظرنا إليه من حيث انتظامه وغائيته المقصودة وجدنا أنه ألوهية. ويتفق هذا التفسير مع ما ذهب إليه سبينوزا في كتابه «رسالة في اللاهوت والسياسة» من أن الله ليس سوى نظام الطبيعة الغائي والقصدي، وأن النبوة ليست سوى النور الفطري الذي يدرك الحقائق مباشرة دون توسط من استدلال أو برهان أو إدراك حسي[٤٠].

كما ذهب سبينوزا إلى أن الإله هو العلة الكامنة في العالم لا العلة المفارقة، بمعنى أن الإله ليس خارج العالم بل محايث له، وبذلك لا يكون الإله شيئاً مفارقاً للعالم ويقع خارجه بل هو المبدأ الباطن في هذا العالم نفسه. وقد كان لقول سبينوزا بعدم وجود الإله خارج العالم مبرراته القوية، ذلك لأننا إذا اعتقدنا أن الإله خارج العالم فمعنى هذا أننا أثبتنا له مكاناً آخر يعلو هذا العالم[٤١]، واعتقدنا بذلك في وجود مكانين: مكان يوجد فيه العالم بدون إله ومكان آخر يوجد فيه الإله بدون العالم أو أي شئ مادي.ولقد رفض سبينوزا هذه الفكرة بأن قال بأن هناك جوهر واحد فقط ولا شئ خارجه، يمكن أن نسميه الإله ويمكن أن نسميه الطبيعة. ولعل سبينوزا قد قصد من ذلك أن يترك للقارئ حرية الاختيار بين التعبيرين وهو يعلم أنهما يعنيان الشئ نفسه.

والذي يجعل سبينوزا يساوي بين الإله والطبيعة أن كليهما سبباً دائماً لاستمرار الأشياء في الوجود. فالنبات لا يمكن أن يستمر في الوجود إلا بقدرته المستمرة على التغذية والنمو، والحيوان يستمر في الوجود بفضل قدرته المستمرة على الإحساس والحركة، والإنسان مستمر في الوجود بفضل قدرته على التفكير[٤٢]. ومعنى هذا أن الطبيعة هي القدرة الغاذية والنامية والمدركة القادرة على الفهم والفكر، هي المجموع الكلي لكل هذه القدرات. فالطبيعة جوهر كلي واحد يتخذ أحوالاً مختلفة في صورة قوى متعددة يحيا بها كل كائن حي ويتحرك بها كل جسم متحرك. وهذا هو معنى قول سبينوزا إن الإله هو العلة الكامنة المحايثة للأشياء لا المفارقة أو المنفصلة عنها، ولأن الإله والطبيعة شئ واحد عنده فإن سببية الطبيعة الكامنة والمحايثة في الأشياء هي نفسها سببية الإله وقدرته الشاملة الكامنة في الأشياء.

الأحوال المتناهية واللامتناهية:

يميز سبينوزا بين نوعين من الأحوال: الأحوال اللامتناهية والأحوال المتناهية. إذ كان الإله هو الجوهر الأوحد اللامتناهي فإن الأحوال اللامتناهية هي تلك التي تصدر عنه أو عن صفاته مباشرة دون وسيط. أما الأحوال المتناهية فهي تلك التي في حاجة إلى وسيط تتحقق به وفيه.

الأحوال اللامتناهية هي المرتبطة بصفات الإله الجوهر الأوحد مباشرة، مثل السببية والفكر والامتداد والحركة. السببية حال لا متناهي لأن صفة الإله هي كونه السبب الأول والكافي والدائم لحدوث الأشياء واستمرارها في الوجود. ويعني كون السببية حالاً لا متناهياً أنها تسود العالم كله بكل أشيائه وأحداثه ولا يمكن تصور العالم بدون سببية. والتفكير حال لامتناهي لأن من طبيعة الإله أن يكون جوهراً مفكراً[٤٣]، وبالتالي فإنه هو ما يعطي الفكر للوجود ولكل الكائنات المفكرة. والامتداد أيضاً حال لا متناهي لأنه صادر مباشرة عن طبيعة أو جوهر الإله. فلأن الإله نفسه هو مصدر كل امتداد يكون الامتداد حالاً مرتبطاً على نحو وثيق بالإله. أما بالنسبة للحركة فيقول عنها سبينوزا أنها هي ماهية الامتداد، ذلك لأن كل شئ ممتد متحرك، أو على الأقل قابل للحركة ولأن كل شئ في العالم متحرك فإن الحركة بذلك تكون حالاً دائماً وأبدياً لكل ما يوجد، إذ لا يمكن أن نتصور أي شئ في العالم بدون حركة. ولأن الحركة دائمة الوجود ومستمرة الحضور في كل العالم فهي لا متناهية، إذ لا يمكن أن يوجد العالم بدونها.

أما الأحوال المتناهية فهي على نوعين، نوع يصدر عن صفة الامتداد وهي الأجسام، ونوع يصدر عن صفة الفكر وهي العقول الفردية والأفكار الجزئية[٤٤]. الأجسام أحوال متناهية لأنها فانية، إذ يمكن أن تصير إلى العدم أو تتلاشى، كما يمكن تصور العالم بدون أجسام. والعقول الفردية أيضاً متناهية ذلك لأنها تنتهي بموت حاملها من البشر. هذه الأحوال متناهية لأنه لا يمكن أن تقوم بذاتها بل في حاجة إلى وسيط كي تتحقق، فكل جسم في حاجة إلى حيز من المكان يوجد فيه، وفي حاجة إلى صفات يكتسبها مثل

اللون والملمس والطعم والرائحة والشكل. والعقول الفردية أيضاً في حاجة إلى الفرد أو الشخص كي تقوم.

ثانيا – تعامل هيجل مع فلسفة سبينوزا:

١) موقع فلسفة سبينوزا في تاريخ الفكر الأوروبي السابق على هيجل:

عندما ننظر فى موقع فلسفة سبينوزا بالنسبة لتاريخ الفلسفة الحديثة وبالنظر إلى الكيفية التى استقبل بها الفكر الأوروبى هذه الفلسفة من وفاة سبينوزا وحتى هيجل (١٦٧٧-١٧٧٠)، سنجد أنها قد قوبلت بالرفض التام، وتمت مواجهتها بمذاهب هى العكس التام لها، حتى أننا نجدها تقف وحدها وحيدة، حتى تم إحياؤها على يد المثاليين الألمان. ففى مقابل مذهب سبينوزا فى وحدة الفكر والوجود، عاد لايبنتز مرة أخرى إلى الثنائية، وعاد إلى الفصل والتمييز بين الإله والعالم(٤٥)، بل لقد عاد إلى فلسفة لاهوتيه على شاكلة التأملات الديكارتية(٤٦). وفى مقابل مذهب سبينوزا أيضاً ظهرت التجريبية الإنجليزية التى رفضت مفهوم الجوهر رفضاً تاماً وأعلنت أنه مجرد ظاهرة لغوية. حتى أن كانط نفسه قد فصل فصلاً حاداً بين الظاهر والشئ فى ذاته فى مقابل توحيد سبينوزا بينهما؛ كما يبدو نقد كانط للميتافيزيقا التقليدية على أنه نقد موجه لسبينوزا، على الرغم من أن كانط لم يذكر اسمه أبداً فى "نقد العقل الخالص"، وعلى الرغم من أن الكتاب يبدو أنه موجه للايبنتز وفولف اللذان يذكرهما كانط فى مواضع عديدة(٤٧). لكن نستطيع القول إن سبينوزا كان الغائب الحاضر فى كتاب كانط، وهذا ما يظهر من مراسلاته التى سبقت وتلت ظهور "نقد العقل الخالص". هذا السكوت المطبق من قبل كانط حول سبينوزا قوبل بحضور قوى له لدى المثاليين الألمان، بل قوبل أيضاً بمناقشة صريحة لمذهبه من قبل فشته وشلنج(٤٨) أثناء تأسيسهما لمذهبيهما.

لم يكن العصر الذى ظهر فيه سبينوزا متقبلاً لفلسفته التى تقيم الهوية بين الفكر والوجود، والإله والطبيعة، ذلك لأن الاحتياجات الأيديولوجية لذلك العصر تطلبت التمسك بالثنائيات التقليدية، وذلك بهدف المحافظة على تقسيم العمل القائم آنذاك بين الدولة والكنيسة(٤٩). ولهذا السبب قوبلت

فلسفة سبينوزا بالرفض وتم إتهامه بالإلحاد لاستبعاده النهائى من دائرة الفكر الأوروبى. وبعد سبينوزا، الذى كان من الممكن لفلسفته أن تضع برنامجاً جديداً للفكر الأوروبى، عمل معظم الفلاسفة الواقعين بينه وبين المثالية الألمانية على إقامة مذاهب مخالفة لمبدأه فى الهوية: لوك وهيوم، لايبنتز وفولف، وأخيراً كانط. لكن ما الذى جعل المثالية الألمانية تتبنى سبينوزا بالدفاع عن مبدأه فى الهوية وإقامة مذاهب عديدة تثبت هذا المبدأ؟ يتمثل السبب فى ذلك فى حاجات العصر الجديدة الذى ظهرت فيه المثالية الألمانية. لقد كان عليها العودة إلى سبينوزا من جراء حالة الانقسام التى وجدتها فى المجتمع والثقافة، انقسام بين العقل والإيمان، وبين الروح والجسد، وبين الفكر والوجود[٥٠]، فقد عمل عصر التنوير على إدامة هذه الإنقسامات وتعميقها. وظهرت المثالية الألمانية باعتبارها ثورة على ثنائيات وانقسامات عصر التنوير، بهدف رأب الصدوع والوصول إلى فلسفة جديدة تقدم صيغة شاملة يتحد فيها الفكر والوجود، والإله والعالم والإنسان فى وحدة واحدة. لقد كانت ألمانيا تعانى من الانقسام السياسى والتفتت الإدارى والنزاع الفكرى، فأرادت المثالية الألمانية تعويض هذه الحالة بإقامة الوحدة فى الفلسفة[٥١]، وصياغة مذهب كلى شمولى. ولم تستطع القيام بذلك الا بالاستعانة بسبينوزا. إذا كان عصر التنوير يمثل خيانة مستمرة لسبينوزا واستبعاداً مقصوداً له، فإن المثالية الألمانية لم تستطع التخلص من عبء عصر التنوير إلا بالعودة إلى سبينوزا[٥٢].

والحقيقة أن ما دفع هيجل نحو إقامة فلسفة للهوية هو الوضع الفكرى والروحى لعصره. لقد عاش فى عصر استنفذ فيه عصر التنوير كل طاقاته، وهيجل بوجه خاص لم يكن يرضيه الوضع الروحى لعصر التنوير والذى يصفه فى أولى صفحات "الإيمان والمعرفة"[٥٣]. ففى مقابل السعى البروتستانتى والتنويرى نحو إقصاء المطلق بعيداً، حاول هيجل إرجاعه مرة أخرى، بالقضاء على الثنائيات التى سيطرت على فكر التنوير، ويريد هيجل تجاوزها بمفهومه عن المطلق. إن مطلق هيجل ما هو إلا صياغته الخاصة لفلسفته فى الهوية. هذه الأوضاع هى التى دفعت بشلنج وهيجل نحو إحياء

فلسفة سبينوزا فى الهوية وذلك بعد أن صاغاها فى مصطلحات المطلق، ثم المعرفة المطلقة، ثم الروح المطلق. وللوصول إلى هذا الهدف كان على هيجل بالذات أن ينطلق من الفلسفة الإنعكاسية للذاتية Reflective Philosophy of Subjectivity فى عصره عند كانط وياكوبى وفشتة وذلك للوصول إلى الهوية فى تصوره عن المطلق، أى تجاوز كل من تجاوز سبينوزا للعودة إليه(٥٤). لكن تلك العودة لن تكون مجرد تبن كامل لنسق سبينوزا، بل تبن للمبدأ الأساسى عنده فقط وهو مبدأ الهوية بعد إقامة تعديلات على هذا المبدأ وبعد وضع طريقة منهجية جديدة للوصول إليه. وقد تمثلت هذه الطريقة فى منهج التحليل الفينومينولوجى، وفى المنهج الجدلى عند هيجل.

٢) الموقف العام لهيجل من فلسفة سبينوزا:

لقد كان هيجل يُقيِّم فلسفة سبينوزا تقييماً عالياً لم تنله على يد فيلسوف آخر من قبله، إذ يقول هيجل عن فلسفة سبينوزا فى محاضراته فى تاريخ الفلسفة: "يجب أن يبدأ الفكر بأن يضع نفسه فى موضع السبينوزية؛ فأن يكون الفيلسوف تابعاً لسبينوزا فإن هذا هو هو الكمال التام لكل فلسفة"(٥٥)؛ ويقصد هيجل بذلك أن الفكر يجب عليه أن يسلم منذ البداية بأن هناك كلاً واحداً شاملاً، وأنه هو نفسه جزء من هذا الكل، وبأن الحقيقة واحدة، على الرغم من اختلاف أوجه التعبير عنها، وأن هناك اتحاداً بين الفكر والوجود. هذه هى المبادئ التى اتضحت فى فلسفة سبينوزا وهى فى الوقت نفسه المبادئ التى تهدف إليها كل فلسفة. والواضح من عبارة هيجل السابقة أنه يوافق على نوايا فلسفة سبينوزا ومبادئه التى أراد تقديمها بمنهجه الهندسى، لكن ما سوف ينقده هيجل لدى سبينوزا هو طريقته فى تقديم وإثبات هذه المبادئ، وعرضها فى صورة نسق استنباطى هندسى. أما بخصوص جوهر سبينوزا فإن هيجل سوف يوافق على عدد من صفاته لدى سبينوزا ويرفض عدداً أخر، وسوف يخالفه فى الطريقة التى يظهر بها الجوهر ويتحقق فى الواقع. إن ما يلفت الانتباه فى عبارة هيجل أنها عبارة واضح منها تقييماً عالياً لسبينوزا لم يحصل عليه طوال تاريخ الفلسفة

الحديثة، ذلك لأن فلسفة سبينوزا كانت تتعرض للرفض الدائم والاتهامات المستمرة من قبل معظم المفكرين الأوروبيين، ولم يكن أحد يجرؤ على التصريح بالانتماء للسبينوزية أو اعتناق أحد أفكارها إلا القلة القليلة من المفكرين الثوريين الذين كانت لهم الجرأة الكافية لذلك، ومنهم فولتير(٥٦)، ولسنج إلى حد ما على الرغم من أنه أعلن عن تبنيه للسبينوزية فى حديث خاص مع ياكوبى(٥٧)؛ وهو ما فتح عصراً فكرياً من النزاع حول سبينوزا، أو كما سمى آنذاك النزاع حول وحدة الوجود.

وتتضح طريقة تعامل هيجل مع مذهب سبينوزا من طريقة تناوله للمذاهب الفلسفية السابقة عليه؛ إذ يقول في "علم المنطق" إنه: "فى تفنيد مذهب فلسفى.. يجب على المرء أن يستبعد الفكرة الخاطئة أن المذهب يجب أن يُعرض على أنه باطل بالكامل، وأن المذهب الحق يجب أن يكون مواجهاً له.. والأحرى، فإن التفكير التأملى يجد نفسه فى سياق تطوره يأخذ نفس موقف [المذهب محل النقد]، وإلى هذه الدرجة ينظر إليه [التفكير التأملى] على أنه صادق"؛ لكنه الصدق الجزئى المحدود الناتج عن التعبير عن وجهة نظر واحدة فقط للمطلق؛ "لكنه ليس هو الموقف الأعلى. وفى هذا الصدد فإن النسق لا يمكن النظر إليه على إنه باطل [بالكامل].. ما يجب النظر إليه على أنه باطل فى هذا المذهب هو الفكرة القائلة إنه يعبر عن الموقف الأعلى. وبالتالى فإن المذهب الحق لا يمكن أن يتصل به كما لو أنه ضده؛ ذلك لأنه إذا فعل ذلك فإن المذهب المضاد سوف يكون هو نفسه وحيد الجانب. لكنه باعتباره المذهب الأعلى يجب أن يحتوى على المذهب الأدنى فى داخله"(٥٨).

والحقيقة أن هيجل قد وضع هذه الفقرة من أجل التمهيد لتعامله مع مذهب سبينوزا بالتحديد، لأنه فى الصفحة التالية مباشرة يطبق هذا المعيار على فلسفة سبينوزا ويقول،: "إن التفنيد الوحيد للسبينوزية يمكن بالتالى أن يتأسس، أولاً، فى الاعتراف بأن نقطة انطلاقها جوهرية وضرورية [وهى مبدأ الهوية]، ثم ترك هذه النقطة ترفع نفسها من نفسها إلى نقطة أعلى. إن علاقة الجوهر، عندما تدرك فى ذاتها ولذاتها، تؤدى بذاتها إلى نقيضها، أى

التصور Concept [الذى هو المقولة الأساسية لدى هيجل]. ولذلك فإن عرض الجوهر كما ظهر فى الكتاب الأخير [من منطق هيجل، وهو المنطق الموضوعي] والذى يؤدى إلى التصور، هو التفنيد الوحيد الحقيقى للسبينوزية"[٥٩]. إن فلسفة سبينوزا حسب هيجل هى التى تمثل الاكتمال النهائى للميتافيزيقا التقليدية التى كانت تتوجه نحو الموضوع أو الجانب الموضوعى، حيث أوضحت أن الطبيعة مؤسسة حسب العقل أو اللوجوس، وأن الطبيعة كاشفة فى ذاتها عن هذا العقل أو الروح أو المطلق. وقد أطلق هيجل على هذه النظرة "المنطق الموضوعى" أو منطق الموضوع، الذى يضع مبدأ الهوية فى الجانب الموضوعى، أى جانب الطبيعة والمادة. ويكمل هيجل هذا المنطق الموضوعى بالمنطق الذاتى، أى الأنطولوجيا التى تضع مبدأ الهوية فى الفكر أو الروح، أو المستوى الإنسانى.

إن ما كان يقصده هيجل عندما قال إن كل تفلسف يجب أن يبدأ من سبينوزا هو أن فلسفة سبينوزا تمثل الوحدة والكلية. لا يستطيع الفيلسوف بالنسبة لهيجل أن يبدأ بالجزئيات بحثاً عن الوحدة، لأن بدايته بالجزئيات سوف يحصره دائماً فى مجالها وسوف ينظر إلى الوجود دائماً من وجهة النظر الجزئية، وهذا ما حدث فى الفلسفات التجريبية الانجليزية. التفلسف الحقيقى عند هيجل هو الذى يضع أمام عينيه الوحدة الكلية للوجود على الرغم مما فى هذا الوجود من تناقضات وانقسامات وعلى الرغم من ظهوره فى جزئيات. وعلى الرغم من أن فلسفة هيجل هى فلسفة فى الوحدة والكلية إلا أنه لم يضع هذه الوحدة وتلك الكلية باعتبارها حقيقة جاهزة فى بداية مذهبه كما فعل سبينوزا، بل جعلهما الغاية النهائية والخاتمة التامة للمذهب. وكأن هيجل يسلم بفلسفة سبينوزا لكنه لم يوافق على الطريقة التى عرض بها سبينوزا هذه الفلسفة فى الوحدة والكلية. كما لم يوافق على نظرة سبينوزا للوحدة على أنها متحققة فى صورة جاهزة فى جوهر واحد أول، بل أحدث تغييراً جذرياً على فلسفة الوحدة، أو وحدة الوجود، ذلك لأن الوحدة لديه ليست جاهزة بل تمر بعملية تحقق فى رحلة جدلية. وفى حين أن الجوهر عند سبينوزا متحقق بالكامل منذ البداية، فإن الجوهر عند هيجل والذى

يسميه المطلق، هو نتاج لعملية تطور جدلية، لا يصبح مطلقاً حقيقياً إلا فى نهايتها باعتباره نتيجة لها.

وعلى الرغم من ذلك التقييم العالي الذي رأيناه من قبل هيجل لفلسفة سبينوزا إلا أنه فى الوقت نفسه يقول إنه بعد النقد الذى وجهه كانط للميتافيزيقا فلا يمكن للمرء العودة مباشرة إلى سبينوزا(٦٠). ويقصد بذلك أن كانط قد أوضح استحالة معرفة الشئ فى ذاته نظراً لأن المعرفة البشرية مقيدة بعالم الظاهر وحده، وليس لمبادئ المعرفة البشرية من استخدام مشروع سوى فى مجال الخبرة التجريبية. وقد شعر هيجل من جراء هذا النقد الكانطى للمعرفة أن الفلسفة لا يمكنها أن تعود إلى النظرة الكلية وإلى التأكيد على الوحدة والهوية المطلقة مباشرة كما فعل سبينوزا، بل فى حاجة إلى إثبات أن المعرفة البشرية تستطيع بالفعل الوصول إلى الوحدة والهوية على الرغم من النقد الكانطى للميتافيزيقا(٦١). الأمر إذن يتطلب من هيجل نقداً لكانط لبيان الإمكان الجديد للميتافيزيقا. والحقيقة أن هيجل يقيم مذهباً ميتافيزيقيا جديداً؛ إنه لا يعود إلى الميتافيزيقا التقليدية التى نقدها كانط وأوضح تناقضاتها فى "الجدل الترانسندنتالى" من نقد العقل الخالص، بل إلى ميتافيزيقا وحدة الوجود السبينوزية التى لم يمسها النقد الكانطى أبداً، وذلك عن طريق تحليل الخبرة المعرفية البشرية وإمكان وصولها إلى المطلق بالتحليل الفينومينولوجى للذات العارفة(٦٢)، تلك الذات التى تبدأ من حالة الانقسام بينها وبين عالم الواقع وتصل فى النهاية بعد رحلة جدلية إلى معرفة المطلق. وكأن فينومينولوجيا الروح عند هيجل تهدف قيادة الوعى الحائر بين الشكية والتجريبية والدوجماطيقية إلى وجهة نظر وحدة الوجود السبينوزية. إن فينومينولوجيا الروح عند هيجل هى الأداة التى يستخدمها لتجاوز النقد الكانطى والشكى التجريبى لامكان معرفة المطلق وتبرير وجهة نظر المطلق، أى تبرير وحدة الوجود، لنفس هذا الوعى؛ وكأن فينومينولوجيا الروح هى الطريقة التى يقود بها هيجل الوعى الفلسفى نحو وحدة الوجود السبينوزية.

ولن يشغل هيجل نفسه بالقضايا التي حكمت مواقف كانط وفشته من سبينوزا، مثل الحرية والضرورة والحتمية والقدرية. لقد رفض كانط وفشته فلسفة سبينوزا بحجة أنها قدرية ودوجماطيقية، أي تضع الواقع النهائي خارج الذات في صورة الطبيعة أو الجوهر المادي اللامتناهي[٦٣]؛ أما هيجل فإن النقد الذي يوجهه لسبينوزا يبتعد بوضوح عن الاتهام التقليدي لفلسفة سبينوزا القدرية، لأن هيجل ينظر إلى الحرية على أنها استيعاب للضرورة الطبيعية من قبل الذات، ولن يواجه بين الحرية والضرورة ولن ينظر إليهما على أنهما نقيضان يطردان بعضهما البعض كما فعل كانط وفشته[٦٤]. أما نقدهما لسبينوزا بأنه دوجماطيقي فسوف يتحول لدى هيجل إلى نقد أكثر دقة ومنهجية؛ إذ أن اتهام هيجل لسبينوزا بالدوجماطيقية سوف ينحصر في منهج سبينوزا الهندسي ومفهومه عن الجوهر وحسب. أما ما يعبر عنه الجوهر من واقع نهائي وحقيقة مطلقة فلن يعترض عليه هيجل بل سيقبله. فلا يعترض هيجل على وضع سبينوزا للواقع النهائي في صورة جوهر، بل يعترض عليه لكون هذا الجوهر عند سبينوزا مادي[٦٥]. إن مادية الجوهر هي أحد الأوجه الحقيقية للمطلق؛ سوف يقبل هيجل ذلك لكن سيزيد عليه ذهابه إلى أن الجوهر الحقيقي هو الذات التي استوعبت آخرها في داخلها لا التي تقف في وجه آخرها في تناقض، وهذه الذات هي الروح الملطق.

٣) أثر سبينوزا في تمييز هيجل بين الانعكاس والتأمل:

ميز هيجل فى مقاليه "الفرق بين مذهبى فشتة وشلنج"، و"الإيمان والمعرفة" بين الانعكاس Reflection والتأمل Speculation. الانعكاس هو وجهة نظر الفهم الذى يحلل ويقسم ويصنع الثنائيات، والتأمل هو وجهة نظر العقل الذى يدرك الكل والوحدة بين الأشياء. وفلسفة كانط فى نظر هيجل تمثل وجهة نظر الفهم، ذلك لأنها قسمت المعرفة إلى حدس وتصور، وعالم الظاهر وعالم الأشياء فى ذاتها. ودائماً ما تأخذ فلسفات الفهم العالم على أنه ظاهر ويشك فى الشئ فى ذاته مثلما يظهر فى فلسفات هوبز ولوك وهيوم. والفلسفات التى تعبر عن وجهة نظر الفهم تحيل دائماً إلى الحديث عن المعرفة من منطلق الملكات المعرفية للإنسان، وبالتالى تقع فى النزعة

السيكولوجية. أما التأمل فهو وجهة نظر العقل التى تدرك أن ما يظهر منقسماً فى مجال الفهم إنما يصدر عن وحدة أصلية بين الفكر والوجود، وبين الحدس والتصور(٦٦). ويعترف هيجل أن كانط قد اقترب من الوحدة الأصلية بينهما فى حديثه عن المخيلة الترانسندنتالية، لكنه لم يدرك أن هذه المخيلة هى وجهة نظر العقل التأملى ذاته الذى يدرك الوحدة الأصلية، وتعامل كانط معها على أنها مجرد ملكة معرفية ولم يدرك دلالتها الأنطولوجية(٦٧).

والحقيقة أن تمييز هيجل بين الانعكاس والتأمل له صلة مباشرة بنظرية سبينوزا فى المعرفة، ذلك لأن سبينوزا الذى وحد بين الفكر والوجود على المستوى الأنطولوجى، ذهب إلى أن الفهم الإنسانى هو وحده الذى يدركهما منفصلين فى حين أنهما فى الحقيقة ليسا كذلك. ويدركهما الفهم الإنسانى منفصلين وبذلك يضع الثنائية الشهيرة لأنه يفكر فى الجوهر الواحد حيناً على أنه فكر ويعتقد فى وجود جوهر فكرى، وحيناً آخر على أنه امتداد ويعتقد فى وجود جوهر آخر ممتد، وبذلك يعتقد فى وجود جوهرين منفصلين الفكر والامتداد، وما هذان الجوهران سوى نتيجة لطريقة تفكيره هو التى تفصل وتميز بين الجانبين فى الجوهر الواحد. والتقدم الذى أحدثه هيجل على سبينوزا فى هذا الصدد أنه حدد فعلاً معرفياً – أنطولوجياً، أو وعياً ذاتياً مطلقاً، يستطيع إدراك الوحدة الأصلية أو الجوهر الواحد وأسماه بالتأمل، أو العقل، أو العقل التأملى، أو الوعى الذاتى، أو الروح المطلق. وكل هدف "فينومينولوجيا الروح" توضيح كيفية انتقال الوعى من موقفه الطبيعى، موقف الفهم، إلى الموقف المطلق الذى يدرك فيه الوحدة الأصلية(٦٨). لقد اكتفى سبينوزا بتقديم الوحدة الأصلية والهوية المطلقة فى بداية مذهبه على نحو دوجماطيقى، لكن هيجل هو الذى وضح كيفية نقل الوعى إلى إدراك هذه الوحدة والهوية عن طريق الرحلة الجدلية التى يقطعها من الحس والفهم الانعكاسى إلى العقل التأملى.

وقبل تأليف هيجل لـ"فينومينولوجيا الروح" كان قد ألقى سنة ١٨٠٢ محاضرات حول "المنطق والميتافيزيقا" فى بينا، وقدم لها بورقة توضح الخطة

التى سوف يسير عليها فى هذه المحاضرات. يتضح من هذه الورقة أن هيجل يحاول تجاوز الفلسفة الانعكاسية فى الذاتية والعودة، انطلاقاً منها هى ذاتها، إلى فلسفة الهوية، أى تجاوز معاصريه للعودة إلى سبينوزا. يقول هيجل: "يجب.. أن أبدأ من المتناهى كى أنتقل منه إلى اللامتناهى عندما يتم حذف المتناهى... وكى أكون دقيقاً، فإن الفلسفة باعتبارها علم الحقيقة لديها المعرفة اللامتناهية Infinite Cognition، أو معرفة المطلق Cognition of the absolute باعتبارها شأنها، اهتمامها الموضوعى"[٦٩]. ولا يمكن أن تكون هذه المعرفة اللامتناهية سوى هوية سبينوزا. "إن المعرفة المتناهية – أو الانعكاس، تقف فى مقابل هذه المعرفة اللامتناهية، أو التأمل. لكن لا من حيث أن كلاً منهما يقف فى تعارض مع الآخر؛ إن المعرفة المتناهية تجرد فقط من الهوية المطلقة لذلك الذى فى المعرفة العقلية هو متصل، أو يوضع باعتباره مساوياً لآخر، وفقط بسبب هذا التجريد تكون معرفة متناهية"، أى أن المعرفة المتناهية تكون كذلك لأنها تجرد الهوية المطلقة، أى تقسم وتفصل بين ما هو متحد فى الأصل. "ولذلك ففى المعرفة العقلية أو الفلسفة [كما يفهمها هيجل] فإن أشكال المعرفة المتناهية [يقصد التجريبية الإنجليزية وكانط] توضع أيضاً [لكن باعتبارها نقطة انطلاق وحسب] لكن فى الوقت نفسه فإن تناهيها يُعزل بالنظر إلى الطريقة التى تتصل بها [هذه الاشكالات ببعضها]. وهكذا فإن الاهتمام الموضوعى لمنطق حقيقى هو: وضع أشكال التناهى لا عن طريق الجمع التجريبى بينهما، بل كما تأتى من العقل؛ لكن لكونها معزولة عن العقل عن طريق الذهن، فإنها تظهر فقط فى تناهيها – وهكذا فيجب أن توضع فى البداية جهود الفهم للتشبه بالعقل فى إنتاج هوية [يقصد محاولة كانط فى الاستنباط الترانسندنتالى للمقولات]، موضحين كيف أن هذا النقل [الذى يمارسه الذهن من العقل] لا يمكنه إلا أن يقدم هوية شكلية. وكى نتعرف على الطابع التشبهي للذهن، يجب أن نحتفظ أمام أعيننا بالأصل Urbild الذى تنقله، يجب أن نعزل أشكال الفهم ذاتها ونتجاوزها بالعقل، وأن نوضح معنى ومضمون هذه الأشكال وصلتهما بالعقل. إن معرفة بالعقل Cognition of Reason، طالما تعلقت بالمنطق، سوف تكون بالتالى

معرفة سلبية بالعقل [لأنها تتوصل إليه بممارسة السلب على أشكال الفهم وهذا بالضبط هو جوهر المنهج الفينومينولوجى الجدلى الذى طبقه فى الفينومينولوجيا]. أعتقد أنه عن طريق تثبيت الأشكال المتناهية يستطيع المنطق أن يكون مقدمة للفلسفة فقط من هذا الجانب التأملى، حيث تحذف الإنعكاس بالكامل وتخرجه من الطريق، وفى نفس الوقت تحتفظ بنموذج [صورة] المطلق تجاهنا كما لو أنه صورة فى المرآة بحيث يمكننا أن نألفها"(٧٠). تتمثل استراتيجية هيجل هنا فى تفَهم وجهة نظر فلسفة الانعكاس تماماً بحيث يمكن تنحيتها جانباً فى سبيل فلسفة التأمل. وبالطبع فإن هيجل سوف يعدل من هذه الإستراتيجية فى الفينومينولوجيا، حيث سيتبع طريقاً مختلفاً، طريق السير مع الوعى فى رحلته من الانعكاس إلى التأمل، وتوضيح التناقضات التى يقع فيها ويتجاوز أشكالاً معرفية متعددة حتى يصل إلى المطلق. يمكننا النظر إلى فينومينولوجيا هيجل على أنها الطريقة التى ينتقل بها هيجل من الانعكاس إلى التأمل، أى من كل الفلسفات الثنائية أو حتى الواحدية أو المثالية الذاتية مثل فشتة، والوصول إلى الهوية المطلقة، وجهة نظر سبينوزا نفسه.

ويصف هيجل استراتيجيته المبدأية في الانتقال من الانعكاس إلى التأمل على أنها تتمثل فى أربع مراحل أو لحظات: الأولى هى الكشف عن الأشكال الكلية أو قوانين و مقولات المتناهى. وهذه هى المقولات كما تعامل معها كانط فى "نقد العقل الخالص"، المقولات باعتبارها انعكاس المطلق فى الفهم الإنسانى. الثانية هي الأشكال الذاتية للمتناهى، وهذه هى المقولات كما تعامل معها فشتة باعتبارها وضعاً للذاتية المطلقة أو الأنا المطلق. والثالثة، رفع هذه المعرفة المتناهية عن طريق العقل، كما فعل شلنج(٧١). وهذه الخطوة السلبية تتبعها الخطوة الأخيرة والايجابية وهى الانتقال إلى الفلسفة الحقة أو الميتافيزيقا، والتى لن تكون سوى فلسفة الهوية المطلقة عند سبينوزا. ويقول هيجل عنها: "هنا يجب علينا أن نؤسس بالكامل مبدأ كل فلسفة. ومن خلال المعرفة الحقة بهذا المبدأ، سوف ينشأ الاعتقاد الحق أنه لم تكن هناك إلا فلسفة واحدة فى كل وقت. ولا أعد بأى شئ جديد هنا، بل

أركز كل جهودى الفلسفية فى استعادة أقدم الأشياء القديمة وأن أحررها من سوء الفهم الذى دفنها عبر اللافلسفة فى عصرنا"[٧٢]. أقدم الأشياء القديمة ليست الا مبدأ الهوية المطلقة الذى ظهر على يد أرسطو وابن رشد ومن قبله بارمنيدس، وسبينوزا أيضاً. يتضح من برنامج هيجل هذا أنه استراتيجية تهدف التحرر من كل الفلسفات الواقعة بين سبينوزا والمثالية الألمانية والتى رفضته. هذه الاستراتيجية الضخمة التى أقام بها هيجل تعديلات جوهرية فى "الفينومينولوجيا" و"علم المنطق" لا تهدف سوى الوصول إلى الهوية المطلقة، لكنها لا تحدد ما هى هذه الهوية المطلقة، وهل هى ذاتها هوية سبينوزا أم لا. هذا ما سوف يظهر واضحاً فى علم المنطق بصفة خاصة عندما يضع هيجل مذهبه الأنطولوجى ويتضح معه الفرق بين هوية هيجل المطلقة وهوية سبينوزا، والتى لم يستطع هيجل إقامتها إلا بإقامة تعديلات على هوية سبينوزا، بحيث تكون الهوية الجديدة جدلية، وذلك كما سوف يتضح في الجزء الرابع من هذه الدراسة

لا يمكن فهم مواجهة هيجل لفلسفات التناهى، لوك وهيوم وكانط، ودفاعه عن اللامتناهى، إلا من منطلق الخلفية السبينوزية. ذلك لأن سبينوزا هو الذى أدخل البعد اللامتناهى فى الطبيعة وفى المجال الإنسانى على السواء. إن إلحاق سبينوزا صفات الإله فى الأديان التقليدية بالطبيعة هو إلحاق الألوهية بالطبيعة أو تأليه الطبيعة وإدخال البعد اللامتناهي فيها، ذلك البعد الذي افتقدته بعد انهيار مذاهب قدم العالم، وآخرها فلسفة ابن رشد. وقد إختلف عنه كانط بالطبع عندما فصل بين الظاهر والشئ فى ذاته وأعلن عدم إمكان معرفة الشئ فى ذاته ورفض الحدس العقلى، وهنا بالضبط مصدر رفض هيجل له، وهو رفض لا يمكن تفسيره إلا على أنه عودة من هيجل إلى الأساس السبينوزى. وهنا يتضح لنا أن هيجل يزال يتجاوز من تجاوز سبينوزا للوصول إلى سبينوزا نفسه، ثم إعادة بنائه.

ثالثا – نقد هيجل لمنهج سبينوزا الهندسي:

١) مبررات النقد:

لأن المنهج الهندسى يقدم عالماً، ويفترض عالماً، باعتباره آلة تحكمها

الحركة والحجم والشكل والتى يتم التعبير عنها رياضياً، ولأنه متأثر بصورة العالم فى القرن السابع عشر (جاليليو/ هوبز/ لوك/ نيوتن) باعتباره آلة ضخمة، فلهذا السبب رفضه شلنج وهيجل، لأن تصورهما عن الطبيعة مختلف عن التصور الميكانيكى للقرن السابع عشر. أنه بالأحرى تصور عضوى حيوى يرجع إلى تصور علوم الأحياء والكيمياء والنزعة الرومانسية الألمانية(٧٣).

يذهب سبينوزا فى مقدمة الجزء الثالث من الأخلاق إلى أنه يعامل الإله والعقل والسيكولوجيا الإنسانية "كما لو كانت سؤالاً حول الخطوط والأسطح والأجسام"(٧٤). وفى ذلك سبق لوك وهيوم والمادية الفرنسية فى القرن ١٨. لكن لاحظ عبارته الخطيرة: "كما لو كانت"، أى أنه لا يعتقد أن هذه الموضوعات هى خطوط وأسطح وأجسام، بل هى شئ آخر سوف يعامله كأنه كذلك، أى سوف يعامله بنفس القوانين الحاكمة للخطوط والأسطح والأجسام. القانون الميكانيكى الآلى هو محل اهتمام سبينوزا، الحتمية الشاملة، لا المادية المفرطة التى تبدو على فلسفته فى الظاهر. إن المادية الظاهرية لمذهب سبينوزا هى فى حقيقتها التزامه بالحتمية والضرورة. وكانت الحتمية والضرورة فى عصره مرتبطة بالتصور الميكانيكى الآلى. لكن ليس شرطاً أن تكون كل حتمية وكل ضرورة مرتبطة بالتصور الميكانيكى الآلى، فهناك حتمية بيولوجية أو حيوية، وحتمية كيميائية، وحتمية زمكانية تبعاً لنظرية النسبية، وحتمية المجال الكهرومغناطيسى.. إلخ. حتمية سبينوزا المادية الميكانيكية الآلية مشروطة إذن بنوع الحتمية الذى كان سائداً فى عصره. مذهب هيجل نفسه ينطوى على الحتمية دون آلية، حتمية الجدل والحركة الجدلية، وهي حتمية روحية.

ومن هذا يتضح أن مبرر نقد هيجل لمنهج سبينوزا هو اختلاف رؤية العالم بينه وبين سبينوزا؛ فهيجل ينظر إلى العالم على أنه روحي وديناميي، وسبينوزا ينظر إليه على أنه مادي وآلي. كذلك هما يختلفان في تصوريهما عن الضرورة. فالضرورة عند سبينوزا مادية ميكانيكية، والضرورة عند هيجل جدلية روحية.

٢) عناصر النقد:

وضع سبينوزا مذهبه فى صورة منهج هندسى يتمثل فى تعريفات ومصادرات وقضايا، وفى مقابل هذا المنهج وضع هيجل المنهج الجدلى واستخدمه فى كل أعماله، وذلك مع تقديم الكثير من الانتقادات على المنهج الهندسى السبينوزى، ومنها:

(١)أن المنهج الهندسى الذى استخدمه سبينوزا مقحم على الموضوع من خارجه، فليس من طبيعة الموضوعات الأنطولوجية والميتافيزيقية التى بحثها سبينوزا ما يبرر استخدامه للمنهج الهندسى فى عرضها. وعندما وضع سبينوزا فلسفته فى صورة تعريفات ومصادرات وقضايا أصبحت فلسفته ذات طابع صدورى أفلاطونى محدث[٧٥]، إذ يعتقد قارئ كتابه الأخلاق أن الجوهر تصدر عنه الصفات والأحوال فى تراتب هابط، فى حين أن هذا لم يكن قصد سبينوزا الحقيقى.

(٢)هناك تناقض واضح بين المنهج الهندسى ونوعية المعرفة التى قدمها سبينوزا عن طريقه، بمعنى أن أسلوب العرض يختلف عن أسلوب الاكتشاف، فلم يكتشف سبينوزا فلسفته والحقائق والأفكار التى قدمها بالأسلوب الهندسى، بل بأسلوب الحدس العقلى المباشر أو المعرفة الحدسية من النوع الثالث. ومعنى هذا أن ما اكتشفه سبينوزا بحدس عقلى وضعه فى صورة معرفة من النوع الثانى، أى المعرفة الاستدلالية الاستنباطية[٧٦].

(٣)كان لاستخدام سبينوزا للمنهج الهندسى فى عرض فلسفته أثر وخيم على مذهبه، ذلك لأن هذا المنهج جعله يضع الفكر والامتداد، والعقل والجسد، وكل الثنائيات التى فى مذهبه، باعتبارها قائمة وجاهزة وجعلها فى هوية واحدة، وبالتالى فهو لم يبرر لماذا يتصف الجوهر بصفتى الفكر والامتداد بالذات، ولماذا يتصف الإنسان بالعقل والجسد بالذات. صحيح أنه أثبت الهوية بينهما، إلا أنه كذلك لم يوضح كيفية حدوث هذه الهوية[٧٧].

(٤)لم يكن المنهج الهندسى مناسباً على الإطلاق فى توضيح طبيعة

الجوهر أو العلاقة بينه وبين الصفات والأحوال، ولا العلاقة بين الصفات وبعضها والأحوال وبعضها. فالعلاقة بين الجوهر والأحوال تحتوى على تناقض واضح، وكذلك العلاقة بين الصفات والأحوال، والصفات وبعضها، أى الفكر والامتداد، والأحوال وبعضها لأنها جزئيات ومتناهيات تلغى بعضها بعضاً. وضع سبينوزا كل تناقض باعتباره يحل نفسه تلقائياً فى الجوهر، لكن التناقض فى نظر هيجل لا يمكن التعامل معه إلا باعتباره تناقضاً جدلياً، لا ينحل إلا بحدوث وحدة وهوية أعلى من العناصر المتناقضة. ولأن المنهج الهندسى تحليلى على الدوام، فقد افتقد البعد التركيبي. فالتحليل يبقى على المتناقضات كما هى ولا يستطيع تجاوزها إلا بتوضيح أنها تلغى ذاتها تلقائياً، أما التركيب، وهو ميزة المنهج الجدلى، فهو وحده الذى يستطيع تجاوز التناقضات، لا بإلغائها، بل برفعها معاً فى وحدة أعلى تمثل مركباً جديداً(٧٨).

(٥)المنهج الهندسى غريب على الموضوع الذى يعالجه، فالجوهر والصفات والأحوال لا تتراتب هندسياً فى الواقع كما يعرضها سبينوزا، والعلاقة بينها ليست هندسية بل جدلية، وبالتالى فالجدل هو الأنسب، لأنه ليس مجرد منهج مقحم على موضوعه من خارجه، بل هو طبيعة حركة الموضوع ذاته. وكل ما يفعله هيجل هو الانتباه لما فى الواقع من جدل حقيقى ووصفه كما يتطور بنفسه جدلياً(٧٩).

٣) مقارنة بين المنهج الهندسي والمنهج الجدلي:

المنهج الهندسى منهج تضمن، كل شئ فيه متضمن فى ما سبقه، ولذلك كان مناسباً لعرض فلسفة سبينوزا، لأن الجوهر عنده متضمن لكل شئ وشامل لكل شئ. لكن هذا المنهج ليس صالحاً لمطلق هيجل، لأنه ليس مجرد تضمن لكل شئ بل هو ديناميكية متحركة(٨٠)، فالمطلق لا يكون مطلقاً فى البداية وابتداء بل هو يصير كذلك بالحركة بين المقولات. الجدل هو الذى يصلح لعرض مطلق هيجل، ليس لأنه أنسب وحسب للموضوع، بل لأن الموضوع نفسه متحرك جدلياً. فالجدل ليس منهجاً مقحماً على المطلق من خارجه بل هو حركة المطلق نفسه.

المطلق الهيجلى مطلق جدلى، والمنهج الجدلى بذلك منهج وصفى، يراقب حركة موضوعه فقط[٨١]. كل منهج لكل فيلسوف يتحدد تبعاً لموقفه من القضية الأساسية فى فلسفته سواء الجوهر أو المطلق. الموقف من الجوهر أو المطلق هو الذى يحدد طبيعة المنهج. هناك تساوق داخلى ومحايثة بين القضية الأساسية فى المذهب الفلسفى والمنهج الذى يتبعه ذلك المذهب. لكن المنهج الهندسى بالنسبة لهيجل مرفوض وقد نقد سبينوزا فيه، لأنه لا يعبر عن طبيعة الجوهر ذاته. فالجوهر لا يشهد تحركاً من تعريفات وقضايا وشروحات.. إلخ. خطوات المنهج الهندسى وحركته لا تعبر عن خطوات وحركة يمر بها موضوعه (الجوهر)، ولذلك فالمنهج الهندسى بالنسبة لهيجل دوجماطيقي[٨٢]، أى أنه مقحم على موضوعه من خارجه دون أن تكون له أى ضرورة داخلية نابعة من طبيعة موضوعه. بعكس الجدل عند هيجل الذى هو حركة المطلق نفسه.

يقول هيجل فى "علم المنطق" أن العرض المقدم فيه "يتطلب أنه فى كل مرحلة من التطور لا يجب لأى تعين فكرى أو انعكاس أن يظهر ما لم ينشأ مباشرة فى هذه المرحلة من دون أن يكون قد دخل أو ظهر فى المرحلة السابقة عليها"[٨٣]. هذا هو معيار هيجل للاستنباط الجدلى للمقولات والذى يواجه به الاستنباط الهندسى لسبينوزا: ليست هناك ضرورة داخلية فى نسق سبينوزا الهندسى لأنه لا يوضح كيف يكون للجوهر هاتان الصفتان بالذات لا غيرهما. المنهج الهندسى لسبينوزا دوجماطيقى ووصفى حسب هيجل.

الاستنباط الجدلى للمقولات محايث، أى يستخرج كل مقولة تالية من السابقة بالجدل، أى بتوضيح التحول الذى يحدث للمقولة حتى تصير غيرها، بعكس استنباط سبينوزا الهندسى الذى ليس داخلياً محايثاً بل وضعياً دوجماطيقياً، لأن الاستنباط الهندسى لا يصف حركة للمقولات، لا يتبع ضرورة داخلية بل مجرد ضرورة منطقية شكلية صورية، ولا يعبر عن حركة الحقيقة الأنطولوجية بل عن حركة الفكر فقط.

لكن يفترض "علم المنطق" منذ البداية أن بناء الفكر مساو لبناء الوجود وفى هوية وتواز معه، أى يفترض ما افترضه سبينوزا بالضبط. ما

إذن سبب هجوم هيجل على بداية سبينوزا وهو نفسه يقوم بالمثل ؟ إن هيجل يعترض على وضع المطلق فى البداية وأول المذهب فقط، ولا يعترض على وضع هوية الفكر والوجود فى البداية، فما يجب أن يوضع فى البداية عند هيجل ليس الجوهر نفسه بل هوية الفكر والوجود، وهوية الفكر والوجود ليست كافية لوصف الجوهر. الحقيقة أن الفينومينولوجيا هى التى يقع على عاتقها إثبات الهوية، وهى الجزء الأول لنسق هيجل بحق. لكن الفينومينولوجيا لا تثبت هوية سبينوزية بل هوية أخرى مثالية، تثبت أن الجوهر الحقيقى ذات، وأن الهوية الحقيقية ليست وحدة وجود سبينوزية بل روح مطلق هيجلية.

لكن الأمر الهام بالنسبة لمنهج سبينوزا الهندسى ومنهج هيجل الجدلى هو أن كليهما استنباطى، فالاستنباط هو المشترك بينهما على الرغم من كل الاختلافات بينهما. والسبب فى الطابع الاستنباطى للمنهجين أنهما يعملان داخل مذهب واحدى ينظر إلى الواقع على أنه جوهر أو روح مطلق يحتوى كل شئ ومحايث لكل شئ ويصدر عنه كل شئ، وكل الأشياء هى أوجه أو لحظات أو أحوال له.

وفى حين أن سبينوزا يقدم مذهبه فى صورة هندسية المفترض فيها أن يكون كل تصور جديد مستنبط من التصورات السابقة عليه، أو من التعريفات والمصادرات، إلا أن هيجل يذهب إلى أنه لا يستنبط الفكر والامتداد من الجوهر بهذه الطريقة الهندسية الاستنباطية التى يدعيها، بل يقدمهما كما هما هكذا بطريقة دوجماطيقية، أى يأخذهما باعتبارهما معطيان(٨٤). وينظر هيجل إلى منهجه الجدلى على أنه هو الأقدر من المنهج الهندسى السبينوزى على الوصول إلى استنباط حقيقى للمقولات، وهذا ما سوف نراه فى تحليلنا لمنطق هيجل الذى يوضح كيف أن كل المقولات تتوالد من بعضها البعض بفضل قوة السلب الداخلية فيها.

وفي تعريف هيجل للدوجماطيقية يتضح لنا أنه يقصد بها منهج سبينوزا الهندسي. ونود أن ننبه على أن هذا النقد للدوجماطيقية هو لمنهج سبينوزا وحسب، وليس لمضمون أفكاره التي يوافق هيجل على الكثير منها. فما

يسميه هيجل بالدوجماطيقية هو دوجماطيقية المنهج لا الفكر الذي يعبر عنه هذا المنهج. يقول هيجل: "إن الدوجماطيقية كطريقة في التفكير، سواء كانت في المعرفة أو في دراسة الفلسفة، هي ليست إلا الرأي القائل إن الحق يتأسس في قضية هي في حقيقتها نتيجة، أو هي المُدرك مباشرة. فعن أسئلة مثل "متى ولد قيصر؟" أو "كم كان عدد الأقدام في الإستاد اليوناني؟"، إلخ، فإن إجابة واضحة يجب أن تعطى، كما أنه من الصدق التام القول بأن مربع الضلع المقابل في مثلث قائم الزاوية يساوي المربعين الآخرين. لكن طبيعة الصدق من هذا النوع مختلفة عن طبيعة الحقائق الفلسفية"[٨٥] . ومع الأخذ في الاعتبار أن سبينوزا قد وضع فلسفته في صورة قضايا تقريرية من هذا النوع، فمن الواضح أنه هو المقصود في هذا النص.

كما يذهب هيجل إلى أن البرهان في المنهج الرياضي يختلف عن الحقيقة التي يثبتها. فالبرهان الرياضي لا يدخل في صميم النظرية، ذلك لأنه يتم التخلي عنه بمجرد الوصول إلى حقيقة النظرية والاكتفاء بها وحدها في إثبات نظريات أخرى. أما المعرفة الفلسفية فلا تترك برهانها خلفها بعد أن يتم إثبات الحقيقة الفلسفية، لأن برهانها جزء من وجودها؛ ويشير هيجل بذلك إلى اتحاد الماهية والوجود في الحقيقة الفلسفية في حين أنهما منفصلان في الحقيقة الرياضية. كما يمكن البرهنة الرياضية على شئ ما بناءً على الاتساق الداخلي لخطوات البرهان الرياضي ويكون هذا الشئ غير حقيقي، ذلك لأن الصدق الرياضي صدق شكلي لا صدق مضموني. فالاتساق الرياضي الداخلي بين المسلمات والتعريفات والقضايا لا يقف دليلاً على صحة المبرهن عليه والذي يمكن ألا يكون حقيقياً، بعكس الحقيقة الفلسفية التي تمثل اتحاداً وثيقاً بين لحظاتها التي تتجلى عبرها، لأن الحقيقة الفلسفية لا تنفصل عن أشكال ظهورها[٨٦].

كما أن الرياضيات تهتم بالكم والأشكال والسطوح، وكل مقولات الكم ليست إلا لحظات من الحقيقة، لأنها تستبعد الكيف وتتصف باللازمانية والثبات وتفتقد الحيوية والحركة المميزة للحقيقة الفلسفية. والرياضيات تتعامل مع المكان والعدد، أي مع المادة والكيانات الصورية الثابتة، وتفتقد للبعد

الزماني الحركي المميز للحقيقة الفلسفية[٨٧]. يقول هيجل: "لكن ليس من الصعب إدراك أن طريقة توكيد قضية، واستقاء براهين لها، وبنفس الطريقة تفنيد عكسها باستدلال، ليس هو الشكل الذي يمكن أن تظهر به الحقيقة. إن الحقيقة هي حركتها الذاتية، في حين أن المنهج الموصوف هو نمط الإدراك الذي يبقى خارجياً بالنسبة لمادته. ولذلك فهو خاص بالرياضيات وحدها، ويجب أن يُترك لهذا العلم وحده، الذي ينحصر في أساسه في علاقات كمية، وهي علاقات غريبة عن المفهوم، وفي مادته التي هي المكان الميت والوحدة العددية اللاحية"[٨٨].

٤) الفينومينولوجيا باعتبارها بديل هيجل للخيط الموصل من المعرفة من النوع الأول إلى النوع الثالث، والمفتقد لدى سبينوزا وشلنج.

إن "فينومينولوجيا الروح" عند هيجل هي رحلة الوعي في البحث عن المطلق؛ ذلك لأن كل أشكال الوعي التي يحللها هيجل هي أشكال تتخذها الروح عندما تأخذ موضوعاً ما على أنه المطلق، وعندما تدرك عن طريق السلب المحايث أن ما تمسكت به من مطلق ليس هو المطلق الحقيقي تتجاوزه نحو موضوع أعلى تعتقد أنه هو المطلق الحقيقي، حتى يصل الوعى إلى مرحلة الروح، حيث يدرك أن المطلق الحقيقي هو الروح المطلق. والمعرفة المطلقة في نهاية الفينومينولوجيا توضح، كما قال هيبوليت عن حق[٨٩]، أن المطلق ومعرفة المطلق شئ واحد. ففي حين وضع سبينوزا المطلق في بداية مذهبه، حاول هيجل الكشف عن المراحل التي يمر بها الوعي حتى الوصول إلى المطلق الحقيقي؛ ومطلق سبينوزا نفسه (الجوهر) ليس إلا أحد مراحل الكشف عن المطلق الحقيقي، ذلك الذي هو الحركة الجدلية وما يتحرك فيها ونهايتها.

ومن هنا نستطيع القول بأن مهمة "فينومينولوجيا الروح" تتمثل في سد نقص شديد في مذهب الهوية المطلقة سواء عند سبينوزا أو شلنج، ذلك لأن سبينوزا يبدأ مذهبه بوضع الجوهر مباشرة ويؤكد على الهوية المطلقة بين الفكر والامتداد معتمداً في ذلك على المعرفة من النوع الثالث (الحدسية)، أو المعرفة التأملية بتعبير هيجل، لكنه لم يبرر لنا كيفية الوصول إلى ذلك النوع

من المعرفة. ذلك لأن سبينوزا الذي قسم أنواع المعرفة إلى ثلاثة: الحسية الشائعة، والاستدلالية، والحدسية، لم يوضح لنا كيفية الانتقال من الواحدة إلى الأخرى، وكانت هذه هي المهمة التي أراد هيجل تحقيقها في "فينومينولوجيا الروح".

رابعا – نقد هيجل لمفهوم الجوهر عند سبينوزا:

١) نقد لموقع مفهوم الجوهر داخل المذهب:

نقد هيجل لاتخاذ المطلق بداية للنظر الفلسفي

ينقد هيجل في "فينومينولوجيا الروح" اتخاذ وجهة نظر الجوهر، والذي يسميه المطلق، للنظر إلى الأشياء، ذلك لأن النظر إليها بهذه الطريقة سوف يظهرها على أنها لامتمايزة وبدون أي سلب أو اختلاف. يقول هيجل: "إن التعامل مع شئ من منظور المطلق يتأسس في مجرد القول بأنه لا يوجد شئ متعين، على الرغم من أن المرء قد تكلم لتوه عنه على أنه شئ متعين، ذلك لأن الكل واحد [من وجهة نظر المطلق]. والتأكيد على مثل هذه البصيرة، الذاهبة إلى أن كل شئ مساوٍ لكل شئ آخر في المطلق، في مقابل كل المعرفة المفصلة، والنظر إلى المطلق على أنه الليل الذي تكون في كل الأبقار سوداء... هو المعرفة المختزلة إلى خواء"(٩٠). ينقد هيجل في هذا النص تصور سبينوزا وشلنج للمطلق. فإذا ما تم البدء به في أول المذهب لن يستطيع الفيلسوف تعقل الغنى العيني للأشياء، لأنها سوف تكون متحدة في الجوهر فاقدة لكل فردية واختلاف. لا يجب حسب هيجل إذن اتخاذ وجهة نظر المطلق للنظر إلى الأشياء، فهذا خطأ منهجي. والطريقة الأصح للتعامل مع المطلق هي توضيح كيفية الصعود من الأشياء الجزئية إلى وحدتها العليا لا العكس، لأن الفيلسوف بهذه الطريقة يحافظ على العينية والاختلاف والتمايز الذي تتمتع به الأشياء، في حين أن موقف المطلق يلغي كل التعينات.

ضرورة أن يكون المطلق ذات المطلق عند هيجل يجب أن يكون ذاتاً، وفي ذلك يقول: "في نظري... فإن كل شئ يدور حول إدراك الحق، لا على أنه جوهر وحسب، بل على أنه بالمثل ذات"(٩١). يتمسك هيجل هنا بفكرة سبينوزا الذاهبة إلى أن الحقيقة هي الجوهر، هي ذلك الوجود المكتفي بذاته والمسبب لذاته والمستقل بذاته، لكنه في الوقت نفسه يصر على أن هذا الجوهر يجب أن يكون ذاتاً، ويجب التعبير عنه على أنه ذات؛ أي أن جوهر هيجل ليس هو الوجود المادي كما عند سبينوزا، بل هو الوجود الفاعل الواعي بذاته، وهذا ما يعبر عنه مصطلح "ذات"، لأن جوهر سبينوزا لم يكن ذاتاً بل كان وجوداً كلياً لاشخصياً.

إن الكيان الإنساني واعي بذاته ومتكلم، أما جوهر سبينوزا فلم يكن واعياً بذاته كما أنه كان أصماً أبكماً، فلا يوجد حوار بينه وبين ذاته ولا بينه وبين آخره. فكيف للكائن الإنساني أن يتصف بالوعي الذاتي والقدرة على التعبير باللغة في حين أن الجوهر حسب سبينوزا لا يتصف بذلك؟ لقد كان هذا نقصاً خطيراً في مذهب سبينوزا حاول هيجل معالجته. لكن ألا يعود هيجل إلى تصور فشته للمطلق باعتباره ذاتاً؟ لقد وصف فشته المطلق على أنه الأنا المطلق، الذات الواضعة لذاتها ولآخرها معاً، فهل هيجل بتأكيده على ضرورة أن يكون الجوهر ذات قد كرر فشته؟ لا بالطبع. وهذا ما يتضح من بقية الفقرة التي بدأنا بها. ففي بقية الفقرة يستعرض هيجل ثلاثة مواقف تجاه المطلق تعبر عن تصورات مختلفة عنه، يتجاوزها هيجل جميعاً للوصول إلى موقفه هو من المطلق. هذه الفقرة مركزة للغاية، وكعادة هيجل في كل مؤلفاته فإنه لا يشير إلى الفلاسفة الذين يقصدهم في تحليلاته، لكنهم في غاية الوضوح حسب المعنى الذي يقصده.

سوف نورد الفقرة كاملة على الرغم من طولها ثم نكشف عن الفلاسفة المقصودين فيها. يقول هيجل: "إذا كان تصور الإله باعتباره الجوهر الواحد قد صدم العصر الذي تم إعلان هذا التصور فيه، فإن السبب في ذلك كان يرجع إلى وعي فطري بأنه في هذا التعريف [تعريف الجوهر الواحد على أنه الإله]، فإن الوعي الذاتي ينمحي فيه ولا يتم الاحتفاظ به. ومن ناحية أخرى

فإن النظرة المقابلة، والتي تتمسك بالفكر كفكر، بالكلية بذاتها، هي هي نفس البساطة، جوهرية غير متمايزة وغير متحركة. وإذا وحَّد الفكر نفسه مع وجود الجوهر وأدرك المباشرة أو الحدس على أنه تفكير، فإن السؤال يظل هو ما إذا كان هذا الحدس العقلي لا يرتد مرة أخرى إلى البساطة الداخلية... إن الجوهر الحي هو الوجود الذي في حقيقته ذات"[٩٢]. والمقصود في هذا النص سبينوزا وفشته وشلنج: سبينوزا لأنه هو الذي يأخذ الجوهر على أنه الكل الواحد الشامل الذي عبر عنه بكلمة "الإله" والذي ينمحي فيه الوعي الذاتي؛ وفشته لأنه هو الذي يدرك الجوهر على أنه فكر وحسب ويوحد بينه وبين الفكر الإنساني وبذلك يظل أسير البساطة الفكرية للذات المفكرة؛ وشلنج لأنه هو الذي يوحد بين الفكر ووجود الجوهر ويدرك هذا الجوهر على أنه يتأسس في فعل المعرفة به وهو الحدس العقلي.

نقد هيجل المباشر لجوهر سبينوزا:

رأينا كيف أن نقد هيجل للمطلق كبداية للمذهب الفلسفي هو نقد غير مباشر لسبينوزا، وكذلك لشلنج. لكننا نجد نقداً مباشراً لديه لجوهر سبينوزا في مواضع كثيرة من مؤلفاته، وهي تتركز في الآتي:

(١) مذهب سبينوزا واحدى الاتجاه، أى خطى يسير على منوال واحد: جوهر واحد وأحوال وصفات؛ وهذا النقد متأثر بالنظرة الفيضية لمذهب سبينوزا التى تربطه بالأفلاطونية المحدثة[٩٣].

(٢) ليس للجزئى والخاص تعين حقيقى فى مذهب سبينوزا، لأنه يصر على أن "كل تعين سلب" ولذلك فليس هناك تعين حقيقى لديه، لأن كل تعين، وكل شئ جزئى وخاص، ينحل فى النهاية فى الجوهر، ولا يتمتع الجزئى والخاص بوجود حقيقى، بل بمجرد وجود معتمد على الجوهر وملحق به؛ ويعنى هذا أن الجوهر يمارس سلطة دكتاتورية مطلقة على الكثرة، وليس هناك وجود حقيقى للكثرة، فالكثرة فى حد ذاتها سالبة[٩٤]. أما مذهب هيجل فيعطى أهمية أنطولوجية للجزئى والخاص والكثير، وعلى عكس سبينوزا يقر بأن الجوهر نفسه يتعرض للانقسام والاغتراب فى الكثرة.

(٣) إختار سبينوزا صفتي الفكر والإمتداد جزافاً، ولم يبرر سبب امتلاك الجوهر لهاتين الصفتين بالذات. كما أصر سبينوزا دائماً على أنهما شئ واحد فى الحقيقة، دون الاعتراف بما بينهما من تناقض حقيقى. ويظل الفكر والامتداد فى مذهبه متجاوران ومتوازيان دون محاولة من سبينوزا للبحث عن الجدل الحادث بينهما بحيث ينتج هذا الجدل وحدة أعلى منهما تتجاوز تناقضهما فى شئ آخر غيرهما. هيجل إذن يعترض على سبينوزا لكونه، بدلاً من البحث عن جدل الفكر والامتداد، اكتفى بتوكيد التوازى بينهما دون توضيح أى تفاعل أو علاقة متبادلة وجدلية بينهما[٩٥]. وبدلاً من أن يدرك سبينوزا أن الجوهر نفسه، أو المطلق بتعبير هيجل، هو هذا التجاوز الجدلى لتناقض الفكر والامتداد، ألحقهما بالجوهر باعتبارهما صفتين متوازيتين فيه. الجوهر عند هيجل لا يمكن أن يكون وجوداً يمتلك صفتين متناقضتين ينظر إليهما على أنهما متوازيتان، بل الجوهر عنده لا يمكن إلا أن يكون نتاجاً لجدل الفكر والامتداد، فالجوهر عنده يتحقق فى النهاية ولا يمكن أن يوضع فى البداية[٩٦].

(٤) نظرة سبينوزا للجوهر سكونية وستاتيكية وماهوية، لأنه لم يعترف بإمكان وجود حركة بين الصفات أو الأحوال، ولم يعترف بإمكان تحول صفة إلى أخرى عن طريق التناقض والجدل. وفى المقابل فإن جوهر هيجل هو فى حقيقته فاعلية ونشاط وحركة، والزمانية داخلة فى صميم طبيعته، لأنه هو نفسه نتاج الحركة الجدلية الزمانية[٩٧].

(٥) الفكر والامتداد فى مذهب سبينوزا هما مجرد شكلان ظاهريان للجوهر، وليس لهما وجود مستقل بذاته، إنهما مجرد تنويعات داخلية للجوهر، إنهما مجرد أشياء ظاهرية غير حقيقية فى ذاتها ووجودهما معتمد على وجود الجوهر. وفى المقابل يقر هيجل بأن الجوهر ذاته هو الذى ينقسم إلى فكر وامتداد، أى يغترب فى شكلين متناقضين جوهرياً وداخلياً، وذلك كى يعود إلى ذاته مرة أخرى بعد رفع هذا التناقض فى وحدة جوهرية أعلى يتحقق بها الجوهر الحقيقى فى صورة أكثر عينية؛ إنه

الواحد الذى ضم الكثرة والتعدد فى داخله بأن تجاوزها فى وحدة أعلى، إنه الوحدة التى توحد بين تناقضات حقيقية، أو مساواة الذات فى الآخرية[٩٨]، أي الحفاظ على هوية الذات أمام الآخر وعلى أرضه، كما ذهب فى مواضع أخرى. وتمثل هذا في مذهب هيجل في أقسامه الثلاثة الرئيسية: المنطق وفلسفة الطبيعة وفلسفة الروح.

(٦) فكرة الحال لا تصدر بوضوح ودقة من فكرتى الجوهر والصفة، أى أن سبينوزا لا يوضح بما فيه الكفاية سبب ضرورة صدور الأحوال عن الجوهر والصفات. أما مذهب هيجل فيوضح أن الأحوال هى الأشكال التى يتجلى فيها الجوهر على نحو منقسم ومغترب، إنها خروج الجوهر عن ذاته، أى عن وحدته الأولى المغلقة على ذاتها؛ تحول الوحدة إلى الكثرة وانقسامها إلى الكثرة بفعل حركة جدل داخلى فى الجوهر نفسه. والأحوال فى مذهب سبينوزا مجرد ظاهر وليست أشياء حقيقية تتمتع بوجود أنطولوجى مستقل، لكنها فى مذهب هيجل حقيقية تماماً، فهى الأشكال التى ينقسم إليها الجوهر[٩٩]. وعودة الجوهر إلى ذاته بعد رفع كثرة وتعدد الأحوال يزيده عينية.

(٧) لا يستطيع مذهب سبينوزا أن يتجنب نظرية الصدور، والمذهب بذلك يصف الوجود باعتباره نزولاً هابطاً من الجوهر إلى الصفات ثم الأحوال، ولا يقدم تبريراً كافياً لضرورة هذا الهبوط[١٠٠]، وهو كلما نزل فى سلم الوجود من الجوهر إلى كل ما تحته يزداد غموضاً. فعلى الرغم من أن المذهب فى قمته يتمتع بالوضوح والبساطة إلا أنه يزداد غموضاً كلما هبط نازلاً إلى الكثرة والجزئيات. وفى حين أنه من المفترض أن يزداد المذهب عينية كلما تقدم إلا أنه يزداد تجريداً.

الطريقة الهندسية في العرض هي سبب الخلاف:

هذا علاوة على أن هيجل قد اعترض على نزعة تأصيلية لدى سبينوزا تبدأ بوضع مبدأ أول عام وكلى فى بداية المذهب، فى حين أن هذا المبدأ يجب أن يكون نهاية الرحلة الجدلية عند هيجل. لكن ليس عند سبينوزا نزعة تأصيلية، فبدء مذهبه بنظريته فى الجوهر الواحد كان من متطلبات منهجه

الهندسى الذى هو منهج فى عرض فلسفة تم التفكير فيها بأسلوب آخر غير المنهج الهندسى. الأخير ليس سوى طريقة فى العرض، تثبت على نحو ميتافيزيقى، أنطولوجى طبيعة الوجود وماهية الجوهر، أى أنه أسلوب تقريرى وبرهانى، وهو يختلف بالطبع عن الأسلوب الجدلى الفينومينولوجى الذى اتبعه هيجل. يريد هيجل من هذا الأسلوب توضيح نفس النتيجة التى وضعها سبينوزا كمبدأ فى بداية مذهبه وهى وحدة الفكر والوجود، وفلسفة الهوية، وذلك بتحليل وعى الذات الذى يبدأ بالاعتقاد فى الانفصال التام بين الذات والموضوع وينتهى باكتشاف وحدتهما الأصلية. ولما كانت هذه الوحدة أصلية، ولما كان كل هدف الرحلة الجدلية التى يقطعها الوعى هو الوصول إلى ما كان تحديداً أنطولوجياً منذ البداية وهو هوية الذات والموضوع، فإن ذلك يظهر لنا منهج هيجل على أنه يثبت نفس فلسفة الهوية لدى سبينوزا لكن بطريقة مختلفة[١٠١]. المهم عند هيجل كان هو الرحلة الجدلية نفسها أكثر من نتيجتها، ذلك لأن هذه الرحلة هى التى تقود الوعى بتحليل فينومينولوجى لخبراته حتى يصل إلى الهوية.

لا يبدأ سبينوزا كتابه "الأخلاق" بنقد فكرة الإله المفارق ولا بنقد ثنائية الإله والطبيعة، بل يبدأ مباشرة بوضع نظريته فى هوية الإله والطبيعة، بل إنه حتى لا يبدأ بتقرير هذه الهوية ثم يثبتها، بل يبدأ بوضع ما ينظر إليه على أنه اتحاد الإله والطبيعة باعتباره الجوهر. وهذا هو سبب اعتراض هيجل عليه. لكن هيجل لا يعترض على الهوية ذاتها، بل هو يوافق عليها تماماً، لكنه يعترض على منهج سبينوزا وطريقة عرضه لفلسفته. إن طريقة العرض هذه هى السبب فى رفض كل الفلاسفة التالين على سبينوزا لفلسفته، وهى السبب فى اتهامه بالإلحاد، فى الحظر الذى فُرِض على فلسفته طوال قرن من الزمان. وكأن هيجل يقول أنه كى نثبت مبدأ الهوية يجب اتباع منهج آخر غير منهج سبينوزا، منهج يوصل القارئ بالتدريج إلى هذا المبدأ ولا يقذفه مباشرة فى وجهه. ولهذا السبب بالذات اتبع هيجل طريقة التحليل الفينومينولوجى الجدلى فى فينومينولوجيا الروح. وهذا عكس إزدراء

سبينوزا للعامة.

٢) **نقد لطبيعة الجوهر:**

جوهر سبينوزا هو الوجود الخالص اللامتعين:

يذهب هيجل فى منطق الموسوعة إلى أن الوجود الخالص المباشر اللامتعين هو كذلك لا لأنه تجاوز كل تعين، فمباشرته ليست فى رفعه لكل توسط وتعين، بل فى فقدانه لأى توسط وتعين. ومعنى ذلك أن سبينوزا عندما يبدأ بالجوهر باعتباره الوجود الخالص كله فكأنه يبدأ بهذا الوجود اللامتعين والذى يريد منه أن يكون حائزاً على كل تعين فى داخله. ويستنبط سبينوزا الصفات والأحوال من هذا الجوهر بطريقته الهندسية مباشرة وهذه هى دوجماطيقيته حسب هيجل ومن قبله شلنج. إن الجوهر لا يحوز على التعينات باستنباط كما ذهب سبينوزا بل بحركة جدلية يمر فيها بالسلب كما ذهب هيجل[١٠٢]. لكن هيجل، فى اتباعه لمبدأ سبينوزا والقائل أن كل تعين سلب، يتوصل من الوجود إلى سلبه وهو العدم، فى حين أن سبينوزا لم يفعل ذلك، لم يلاحظ سلباً يحدث للجوهر، أو أنه لم يطبق مبدأه الشهير على الجوهر نفسه فى حين أنه طبقه على الأحوال وحسب. ميزة هيجل هى أنه جعل مبدأ سبينوزا شاملاً، نقله من الأحوال إلى الجوهر نفسه.

الجوهر عند سبينوزا هو علة ذاته، وهنا يقيم هيجل تعديلاً على سبينوزا. كيف يكون الجوهر علة لذاته دون أن يحتوى على أى سلب أو تعين ؟ ذهب هيجل إلى أن الجوهر لا يمكن أن يكون علة لذاته؛ إلا من خلال التعدد أو الآخر أو الأحوال. ولذلك فإن المنهج الجدلى هو أنسب منهج يكشف عن اعتماد المطلق على أوجه تحققه الجزئية والعينية، واعتماد هذه الأوجه، الأحوال والصفات بلغة سبينوزا، على المطلق في الوقت نفسه.

عدم تمكن جوهر سبينوزا من حل إشكالية العلاقة بين الوحدة والكثرة:

كانت الصعوبة الأساسية أمام هيجل هى توضيح العلاقة بين الوحدة Unity والكثرة Plurality، وهى المشكلة التقليدية للفلسفة منذ بارمنيدس وهيراقليطس وأفلاطون. الهدف الأساسى لهيجل هو إثبات الوحدة، وهذا هو هدف كل مذهب مثالى وكل مذهب فى وحدة الوجود، وكل مذهب أفلاطونى

كذلك؛ لكن المشكلة القائمة أمام كل هذه المذاهب هى تفسير العلاقة بين الوحدة والكثرة الظاهرة فى الموجودات. وهذه هى أيضاً المشكلة التى حاول سبينوزا حلها فى مذهبه. إن نقد هيجل لسبينوزا فحواه أن هيجل لم يوافق على الحل الذى قدمه سبينوزا لعلاقة الكثرة بالوحدة. الوحدة عند سبينوزا هى الجوهر الذى يضم فى داخله الكثرة، لكن نقد هيجل لسبينوزا يشير إلى أن الكثرة فى مذهبه، والتى هى الأحوال، لم ينجح سبينوزا فى توضيح كيفية ارتباطها بالجوهر الذى هو الوحدة. فمذهب سبينوزا حسب نقد هيجل له واحدى الاتجاه يحتوى على علاقة واحدة ووحيدة من الجوهر إلى الأحوال، وهذا أيضاً مذهب صدورى، يزداد تشتتاً وإبهاماً كلما ابتعد سبينوزا عن الجوهر نحو الأحوال. فالوجود الخالص المطلق للجوهر يتعرض فى مذهب سبينوزا للتشويش واللاتعين كلما اتجه نحو الأحوال؛ وفى الأحوال ذاتها تختفى الوحدة المفترضة فى بداية المذهب ولا تتضح أبداً بل تزداد غموضاً وتشوشاً.

ولحل هذه الصعوبات فى مذهب سبينوزا حاول هيجل القيام بتعديل جوهرى، فبدلاً من اللجوء إلى البدء بالجوهر المطلق وتوضيح كيفية احتوائه للكثرة والتعدد، قام هيجل بالعكس، وأوضح كيف أن البداية بالمطلق أى بالوجود اللامتعين بداية فقيرة للغاية وغير محددة وغير متعينة، ويكتسب الجوهر المطلق المزيد من التعين كلما انتقل إلى الكثرة. لقد حاول هيجل توضيح أن المطلق هو الهدف النهائى الذى يصل إليه جدل الكثرة بين ذاتها، وبذلك أصبح المطلق هو ختام السعى الجدلى لا بدايته، وبدلاً من وضع الجوهر فى البداية بحيث تكون الكثرة مزيداً من الغموض والتشوش الذى يحدث له نتيجة الهبوط الأفلاطونى والأفلوطيني كما فى مذهب سبينوزا، يوضح هيجل أن الجوهر لا يتحقق بالكامل إلا فى النهاية نتيجة التجاوز الجدلى لتناقضات الكثرة. وقد استخدم هيجل لتحقيق هذا الفرض أفكاراً أرسطية واضحة مثل الوجود بالقوة والوجود بالفعل. الوجود بالقوة هو ما يسميه الوجود فى ذاته[١٠٣]، والوجود بالفعل هو الذى يسميه الوجود لذاته ومن أجل ذاته[١٠٤]. نرى هنا كيف أن هيجل قد استعان بأرسطو لتجاوز

صعوبات مذهب سبينوزا[١٠٥]؛ والملاحظ أن فلسفة أرسطو هى من الفلسفات الأكثر غياباً فى مذهب سبينوزا، فالجوهر عند سبينوزا لا يوجد بالقوة أبداً بل هو تحقق كامل بالفعل ومنذ البداية، كما أنه لا تحدث له أية صيرورة وخال تماماً من الحركة، ذلك المفهوم الأرسطى المركزى. وخلو مذهب سبينوزا من أى حركة أو صيرورة كان من الانتقادات الرئيسية التى وجهها هيجل لمذهبه.

عدم تمكن سبينوزا من معالجة إشكالية تعين الجوهر:

يجب أن ننتبه إلى أن نقد هيجل لسبينوزا في "علم المنطق" مقام على أساس مذهب هيجل نفسه، أى أن هيجل بعد أن أقام مذهبه وجه انتقاداته لسبينوزا من منطلق أن مذهبه هو الذى استطاع بنجاح تجاوز صعوبات مذهب سبينوزا. وهذا هو السبب فى أننا نجد نقد هيجل لسبينوزا يتركز فى وسط الجزء الثانى من علم المنطق، أى بعد أن قطع هيجل شوطاً كبيراً فى عرض مذهبه. وكل نقد يوجهه هيجل لسبينوزا يفترض من القارئ لعلم المنطق أن يكون قد رأى البديل الذى يقدمه هيجل: يقول هيجل:

١) "ليس هناك تعين غير مستوعب أو محلل فى المطلق [فى فلسفة سبينوزا]"[١٠٦]، أى أن سبينوزا لا يعترف بشئ متعين فى ذاته ومستقل فى تعينه عن غيره، فالتعين عنده غير حقيقى ولا يتمتع بطابع أنطولوجى أصيل لأنه مستوعب وينحل بالكامل فى المطلق. وفى المقابل فإن مذهب هيجل يعترف بمثل هذا الاستقلال الأنطولوجى للتعين، فكل قضية فى علم المنطق تكتسب تعيناً حقيقياً، لكن سرعان ما تفقده عندما تتحول بفعل السلب الداخلى المحايث إلى ضدها. ولذلك فالسلب عند هيجل هو والحركة الجدلية هما الفاعلية الداخلية فى التعينات التى تؤدى إلى ظهور المطلق فى النهاية.

٢) "الصفتان [اللتان يمكن للعقل أن يعرفهما] يتم قبولهما تجريبياً"[١٠٧]؛ أى أن سبينوزا لا يوضح السبب الذى يجعل الجوهر حائزاً على هاتين الصفتين بالذات (الفكر والامتداد)، كما أنه لا يدرك ما فيهما من تناقض ومواجهة أصلية، وبالتالى لا يعترف بوجود حركة جدلية بينهما، بل يكتفى بإثبات تساويهما المطلق وتوازيهما فى ذاتهما

وانحلالهما فى النهاية فى المطلق. وفى المقابل يعترف هيجل بما بين الفكر والامتداد من تناقض جوهرى وبالتالى بالجدل بينهما، حيث يكون المطلق هو نتيجة التجاوز الجدلى لهما، لا مجرد وحدتهما الأصلية المتحققة منذ البداية.

٣) "لا يتم توضيح وفق أى ضرورة.. تختزل الكثرة ذاتها إلى مواجهة Opposition"[١٠٨] بمعنى أن سبينوزا لا يوضح كيف لهذا الجوهر المطلق أن يظهر فى صورة أحوال متكثرة مواجهة لبعضها البعض. إن حقيقة التناقض بين الأحوال ووقوفها إزاء بعضها البعض لا يعترف بها سبينوزا باعتبارها مواجهة حقيقية أو تناقضاً أصلياً. وكان يجب على سبينوزا من وجهة نظر هيجل أن يبرر ظهور الكثرة ويبرر السبب الذى تواجه به بعضها البعض، لا أن يكتفى بإثبات التوازى بينهما وحسب. هيجل إذن لا يعترف بنظرية التوازى عند سبينوزا وينظر إليها على أنها مجرد وسيلة لتجاوز تناقض الأحوال وما بينها من سلب متبادل.

٤) ".. الصفات لا تتعين إلا حسب التنوع اللامتعين.."[١٠٩]، أى أن سبينوزا ينظر إلى علاقة الصفات بالأحوال على أنها مجرد تنويعات لهذه الأحوال، وهذه التنويعات للأحوال غير متعينة أو محددة فى ذاتها، فعلاقة الصفات بالأحوال مجرد تنوع لهذه الصفات، ولا يقدم سبينوزا سبباً كافياً يبرر به كيفية حدوث هذا التنوع. وفى المقابل يرفض هيجل فكرة تنوع الصفات فى الأحوال، ويذهب إلى أن الصفات ذاتها، وبسبب ما فيها من تناقض داخلى وسلب متبادل، تعمل على سلب ذاتها باعتبارها صفات وتتحول إلى أحوال. والحقيقة أن مذهب هيجل إذا فحصناه بدقة لا يعطى أهمية كبيرة للصفات بعكس سبينوزا، بل هو يتحرك فى مستوى الأحوال اللامتناهية واصفاً مباشرة العلاقة بينها وبين الجوهر المطلق. لم يكن هيجل فى حاجة إلى تناول الصفات لأنه اعتقد أنه لا لزوم لها، إذ هى مجرد وسيط بين الجوهر والأحوال، أو لأنها فى حقيقتها الجوهر ذاته. فبدلاً من أن يضع هيجل الصفات

كوسيط بين الأحوال والجوهر كما يفعل سبينوزا، يستغنى عن هذا الوسيط ويجعل العلاقة مباشرة بين الجوهر المطلق والأحوال.

٣) نقد لافتقار الجوهر للذاتية والروحية:

ساوى سبينوزا بين الجوهر والإله. لكنه عندما وصف الجوهر وصفه باعتباره كياناً موضوعياً صرفاً، وافتقد بذلك للذاتية والروحية، من جراء سحب سبينوزا لمفهوم حرية الإرادة ولمفهوم الفعل الغائي عن الإله. وفي المقابل دافع هيجل عن ذاتية وروحية المطلق ضد سبينوزا(١١٠). ومن الواضح أن تأويل هيجل الخاص للثالوث المسيحى قد أثر على نظرته لفلسفة سبينوزا وفكرته عن الإله، فعلى أساس هذا التأويل نظر إلى إله سبينوزا على أنه يفتقد الطابع الروحى والطابع الجدلى. وفى ذلك يقول هيجل: "إن الفرق بين موقفنا وموقف الفلسفة الإيلية (بارمنيدس وفكرته عن الواحد، وكذلك سبينوزا وفكرته عن الجوهر) هو أنه من خلال المسيحية فإن الفردية العينية حاضرة فى العالم الحديث من خلال الروح"(١١١) ، ويقصد هيجل بذلك أن الواحد الإيلى والسبينوزى لا يتمتع بالشخصية العينية والفردية والروحية التى يتصف بها مفهوم الروح باعتبارها ماهية هذا الواحد فى مذهب هيجل نفسه. وعندما يقول هيجل: "من الأهمية البالغة ملاحظة أن الفكر يجب أن يبدأ بوضع نفسه فى موقف السبينوزية؛ فأن تكون تابعاً لسبينوزا هو البداية الجوهرية لكل فلسفة.. وما يشكل عظمة أسلوب سبينوزا فى التفكير أنه قادر على التخلى عن كل ما هو متعين وجزئى، وإلزام نفسه بالواحد، منتبهاً إليه فقط"(١١٢) فهو لا يعنى بذلك أن كل فلسفة يجب أن تكون سبينوزية أو مجرد تعليق على سبينوزا، بل يعنى أن السبينوزية يجب أن تكون هى نقطة انطلاق كل فلسفة، لا نقطة النهاية. وهذا ما يحققه هيجل بالفعل فى مذهبه، فهو يبدأ بالبحث فى المطلق فى ذاته، والذى يعادل جوهر سبينوزا، لكن لا لكى يتوقف عند ذلك ويكتفى، بل ليتوصل إلى الحركة والتغير والجدل الذى يحدث لهذا المطلق من نقطة بدائية باعتباره واحداً، عبر تحوله إلى الآخر أو إلى نقيضه فى الطبيعة، وحتى عودته إلى ذاته أكثر عينية وتحققاً فى صورة الروح المطلق المتجسد فى العالم التاريخى الإنسانى.

ونجد في "فينومينولوجيا الروح" نقداً لهيجل لمفهوم الجوهر عند سبينوزا، وهو نقد يهدف إلى أنسنة الجوهر، أي إضفاء الطابع الإنساني عليه بعد أن كان جوهر سبينوزا مجرد موضوع مادي يقع خارج الذات الإنسانية. وفي هذا النقد نلاحظ كيف أن هيجل يتفق مع سبينوزا في الهدف العام، ثم تأتي الاختلافات في المضمون والتفصيلات. يقول هيجل: "إن الحق هو الكل. لكن الكل ليس سوى الماهية التي تحقق ذاتها خلال تطورها". وقوله إن الحق هو الكل هو ما يجعله متفقاً مع سبينوزا، لأن الكل الذي يقصده هيجل هنا هو الكل الشامل لهوية الذات والموضوع والفكر والوجود. لكن في إطار هذا الاتفاق العام نجد هيجل يختلف عن سبينوزا عندما يذهب إلى أن هذا الكل ليس معطى منذ البداية بل هو الذي يتحقق في النهاية بعد أن يحقق إمكاناته كلها. ولذلك نرى هيجل يستمر ويقول: "وعن المطلق يجب أن نقول إنه في الأساس نتيجة، وأنه في النهاية فقط يكون ما هو على الحقيقة؛ وفي هذه [النهاية] تتأسس طبيعته، أي في أن يكون واقعياً، ذاتاً، الصيرورة الطوعية لذاته". يغير هيجل هنا من جوهر سبينوزا تماماً. فإذا كان الجوهر حسب سبينوزا هو ما هو في ذاته، دون أي تعينات تأتيه من خارجه، فإن هيجل في النص السابق يوضح أن هذا الجوهر لا يمكن أن يكون إلا ذاتاً، لأن الذات الواعية بذاتها، والمحققة لذاتها، والتي تضم آخرها إلى ذاتها باعتباره تعينات داخلية لها، هي الجوهر الحقيقي.

ويستمر هيجل ويقول: "على الرغم من أنه يبدو متناقضاً القول بأن المطلق يجب أن يُدرك باعتباره نتيجة، فلسنا في حاجة إلا إلى قليل من الجهد لنضع هذا المظهر المتناقض في مكانه الصحيح. إن البداية، أو المبدأ، أو المطلق، كما يتم الإعلان عنه مباشرة، هو مجرد كلي Universal"[١١٣]. وهذا الكلي هو تصور مجرد، بدون تعين أو أي تحديد داخلي. ذلك لأن المطلق عند هيجل ليس تصوراً مجرداً، بل هو الحركة الجدلية التي تستوعب الأجزاء. الكلي ليس سوى لحظة مجردة من مسيرة المطلق. أما إذا اكتفينا بالنظر إلى المطلق على أنه الكلي وحسب فنكون بذلك قد توصلنا إلى مجرد حدس بالمطلق ولن نكون قد أدركناه أو عقلناه

على حقيقته. فتعقل المطلق هو بالكشف عن اللحظات التي يمر بها حتى يصير مطلقاً. يعترض هيجل بذلك على جوهر سبينوزا، لأنه في مذهبه ليس سوى الكلي، أي الشئ العام الشامل لكل ما عداه.

والحقيقة أن سبينوزا قد توصل إلى مفهومه عن الجوهر بما كان يسميه المعرفة من النوع الثالث، أي المعرفة الحدسية التي تعقل الحقيقة مباشرة دون تصورات وسيطة أو استدلال. والملاحظ أن أنواع المعرفة الثلاثة عند سبينوزا ليس بينها الجدل. فالنوع الأول هو المعرفة الحسية والشائعة، والنوع الثاني هو المعرفة الاستدلالية، والنوع الثالث هو المعرفة الحدسية. ويبدو أن سبينوزا قد استبعد الجدل من أنواعه المعرفية الثلاثة نظراً للسمعة السيئة التي اكتسبها منذ أرسطو وتلاميذه المسلمين: الفارابي وابن سينا وابن رشد، الذين كان سبينوزا على معرفة وثيقة بهم، خاصة ابن رشد الذي هاجم الخطاب الجدلي لكونه لا يوصل إلى اليقين بل إلى الظن لاعتماده على المشهورات لا المقدمات اليقينية. أما هيجل فعندما يدخل الجدل في صميم منهجه فهو لا يقصد منه الجدل المعنى الأرسطى الذي هو الاستدلال من المقدمات المشهورة والظنية والذي لا يوصل إلى اليقين، ولا معناه عند كانط والذي هو إثبات القضية ونقيضها بالتساوي بناء على خطأ التوسيع غير المشروع لتصورات ملكة الفهم، التي لا تناسب إلا عالم الخبرة التجريبية، لتطبيقها على مجال الأشياء في ذاتها. فالجدل الذي يقصده هيجل ليس هو بالأرسطي الذي استبعده سبينوزا وليس بالكانطي الذي يوقع في الأغاليط والنقائض والأوهام الترانسندنتالية، بل هو حركة الواقع نفسه، الحركة الجدلية التي توحد التناقضات داخل المطلق. هذه الحركة لا تدرك إلا بتتبعها حسب طبيعتها الجدلية، أي السير معها جدلياً. فالمنهج الجدلي هو المنهج الملاحظ والمراقب لجدل الواقع، وهو ليس مقحماً على موضوعه من خارجه مثل المنهج الهندسي.

وبعد أن يوضح هيجل ضرورة أن يكون المطلق ذات واعية بذاتها مستوعبة آخرها في داخلها باعتباره تعينات داخلية لها، يذهب إلى أن ذلك الانعكاس على الذات والاستيعاب الداخلي هو ما يجعل من الحق نتيجة: "إن

العقل يساء فهمه عندما يتم استبعاد الانعكاس من الحق، ولا يُدرك باعتباره لحظة إيجابية في المطلق. إنه الانعكاس الذي يجعل الحق نتيجة"[١١٤]. فبعد انتهاء الذات من الانعكاس على ذاتها واستيعابها للآخر عملياً تصير هي الحق، ويحدث هذا في النهاية. وعملية استيعاب الآخر داخل الذات هي القضاء الجدلي على التناقض الظاهري بين الذات والموضوع، أو الذات والآخر. ويتأكد هذا المهنى أكثر عندما يذهب هيجل إلى أن الحرية الحقة هي التي تستوعب الضرورة داخلها[١١٥]. لقد اشتهر عن مذهب سبينوزا أنه حتمي وقدري يُخضع الإنسان لضرورة الطبيعة وينفي الحرية الإنسانية، وفي مقابل ذلك يذهب هيجل إلى أن الحرية هي في استيعاب الضرورة وجعلها وسيلة لتحقيق الأغراض الخاصة للحرية/ لا خضوعاً لحتميات غريبة عنها. وهكذا يتجاوز هيجل سبينوزا جدلياً.

ويصر هيجل على أن أوصاف الجوهر تشير بوضوح إلى أنه يجب أن يكون ذاتاً. فهو يورد تلك الأوصاف حسب ما ظهرت في فلسفة سبينوزا ثم يوضح إنها ليست أوصاف جوهر سبينوزا بل أوصاف روح مطلق، أي ذاتاً كلية تستوعب كل ما هو خارجها. يقول هيجل إن الجوهر باعتباره مطلقاً هو الكلي Universal والواحد the one والمكتفي بذاته والذي يعين ذاته بذاته: "لكن كل [هذه الكلمات] نفسها هي التي تشير إلى أن ما يوضع ليس مجرد موجود [أي شئ موجود وحسب]، أو ماهية، أو شئ كلي بوجه عام، بل هو بالأحرى شئ ينعكس على ذاته، أي ذات"[١١٦]. لكن لا ينسى هيجل أن يشير في نفس السياق إلى أن النظر إلى المطلق على أنه ذات بطريقة مباشرة ووضعه باعتباره ذاتاً في بداية المذهب ليس هو الخيار الصحيح، وهو نقد مضمر لفشته؛ فالمطلق ليس ذاتاً ثابتة موجودة منذ البداية، ولا يمكن المصادرة عليها، بل هو ذات متحركة واعية بذاتها لا تصل إلى أن تصير المطلق إلا بعد الحركة واستيعاب آخرها، المادي الطبيعي والذاتي الإنساني. والطلق باعتباره ذاتاً ليس هو الذات الفردية بالطبع، وليس ذاتاً عامة مشتركة أو ترانسندنتالية على طريقة كانط، بل هو الذات الجمعية التي تتجسد في

الجنس البشري كله، وهي ذات طابع روحي في الأساس، ولذلك يقول هيجل عن المطلق أنه روح مطلق.

خامسا – أنطولوجيا هيجل باعتبارها إعادة بناء لمذهب سبينوزا:

إن مذهب هيجل أنطولوجي، يتكون من ثلاثة أقسام رئيسية: المنطق وفلسفة الطبيعة وفلسفة الروح. والمبدأ الأساسي الذي يوحد هذه الأقسام هو مبدأ الهوية الذي استعاره هيجل من سبينوزا وشلنج وأقام عليه تعديلات كبيرة حتى يناسب مذهبه الأنطولوجي الجديد. والحقيقة أن حضور مبدأ الهوية في فلسفة هيجل كلها يمكننا من المقارنة بين كل قسم من أقسام مذهبه وبين فلسفة سبينوزا. لكننا سنركز في هذا الجزء من الدراسة على أنطولوجيا هيجل كما وضعها في القسم الأول من المذهب وهو المنطق. فالمنطق الهيجلي هو بحق وكما أجمع كثير من الباحثين[١١٧] إعادة بناء للجزء الأول من أخلاق سبينوزا والخاص بنظريته الأنطولوجية.

أما عن عناصر المقارنة التي اخترناها فقد كانت على أساس أنها هي أكثر العناصر التي يظهر فيها التأثير السبينوزي على هيجل، وأكثرها تعبيراً عن إدخال هيجل لمبدأ الهوية السبينوزي في صميم مذهبه، وهي كذلك التي توضح لنا كيف أن أنطولوجيا هيجل هي إعادة بناء جدلية لأنطولوجيا سبينوزاالماهوية الستاتيكية. وعلى هذا الأساس اخترنا العناصر الأربعة التالية: الهوية المطلقة بين الفكر والوجود والروح والطبيعة؛ ونظرية هيجل الجديدة في العلاقة بين المتناهي واللامتناهي ذات الجوانب السبينوزية الواضحة، لكن في الوقت نفسه ذات الملامح الجدلية الهيجلية؛ ونظرية هيجل في الوحدة والكثرة، والتي تحل إشكاليات العلاقة بين الجوهر والصفات والأحوال في مذهب سبينوزا؛ وأخيراً نظرية هيجل في الألوهية والتي تحافظ على وحدة الوجود لكن لا بالمعنى السبينوزي بل بمعنى هيجلي جديد.

١) الهوية المطلقة:

يعامل هيجل الفكر على أنه النمط الأنطولوجي الأعلى منذ الصفحات الأولى من "علم المنطق"، وهو في منطق الموسوعة يمهد لهذه النظرية بمقدمة طويلة. يقول هيجل فى المنطق عن التصور: إن التصور **Begriff**

الذى يتم تحليله فى المنطق يجب أن ينظر إليه "لا على أنه فعل الفهم الواعى بذاته، لا على أنه الفهم الذاتى، بل على أنه التصور فى ذاته ولذاته والذى يؤسس مرحلة فى الطبيعة كما فى الروح"[١١٨] ، وهذا هو قمة التوحيد بين الفكر والوجود عند هيجل فى اتفاق تام مع سبينوزا، فهيجل هنا يعامل ما هو أكثر فكرية على أنه أنطولوجى، علاوة على شكل القياس، إذ يقول عنه فى منطق الموسوعة، "صورة القياس هي صورة كلية للأشياء جميعاً"[١١٩]. ومعنى هذا أن البناء المنطقى يعبر عند هيجل عن بناء أنطولوجى، لأن الفكر لديه ذو طابع أنطولوجى. وكأن هيجل يقول بالهوية والتوازى عند سبينوزا، فبناء الفكر "هو فى نفس الوقت" بناء الوجود، بناء أنطولوجى.

كذلك ذهب هيجل إلى أن الحقيقة هي الفكر والوجود معاً وفي الوقت نفسه. يقول هيجل فى المنطق: "إن ما نتعامل معه.. ليس تفكيراً حول شئ يوجد مستقلاً باعتباره أساساً لتفكيرنا ومنفصلاً عنه، وليس أشكالاً يفترض أن تمدنا بمجرد رموز أو علامات مميزة للحقيقة؛ بل على العكس، فإن الأشكال والتحديدات الذاتية الضرورية للفكر هى المضمون والحقيقة النهائية نفسها"[١٢٠] أى أنها ذات طبيعة أنطولوجية وكاشفة عن طبيعة الوجود ذاته، هى الحقيقة ذاتها لا مجرد حقيقة تفكيرنا حسب كانط. الفكر ليس منفصلاً عن وجود يقف إزاءه فى استقلال، بل هو الوجود نفسه ويكشف عن طبيعته الأنطولوجية ذاتها. هذا موقف سبينوزى تماماً.

وهوية الفكر والوجود هى توازيهما حسب هيجل. إنها تعنى أنهما يكشفان عن بناءات منطقية واحدة، هى بناء الفكر والواقع فى نفس الوقت، أى يكشفان عن تواز، وهو نفس توازى سبينوزا. الوجود هو شكل منطقى عقلى والفكر هو الادراك المباشر لذلك الوجود العقلى.

ويصف هيجل الجزء الأول من منطقه والمسمى بـ"المنطق الموضوعى" على أنه استعادة لوحدة الفكر والوجود القديمة. يقول هيجل: "المنطق الموضوعى.. يأخذ مكان.. الميتافيزيقا السابقة التى كان الهدف منها البناء العلمى للعالم فى لغة الأفكار وحدها"[١٢١]. يشير هيجل إلى أن الميتافيزيقا السابقة، وهى ميتافيزيقا اليونان وعلى رأسها ميتافيزيقا أرسطو، كان الهدف

الأساسى منها أن تكون تعبيراً عن الوجود بالفكر وبمقولات الفكر؛ أى أنها كانت تعبر عن وحدة بين الفكر والوجود. هذه الوحدة فُقدت وضاعت فى الفلسفة المدرسية والفلسفة الحديثة ما عدا سبينوزا والمثالية الألمانية وهيجل نفسه. ومنطق هيجل هو الذى يستعيد هذا الهدف الأصلى للميتافيزيقا الذى تعرض للضياع، وللنسيان. ما تم نسيانه بعكس هايدجر ليس التساؤل حول أنطولوجيا الوجود الإنسانى الذى يفكر فى الوجود ويطرح سؤال الوجود، بل ما تم نسيانه هو وحدة الفكر والوجود، وقابلية الفكر الخالص وحده على التعبير الأنطولوجى عن الوجود. الميتافيزيقات السابقة عند هيجل مثلما عند هايدجر نسيت شيئاً، لا الدازاين بل وحدة الفكر والوجود. ومن هذه الناحية فمنطق هيجل استعادة للهدف الأصلى للميتافيزيقا وذلك عن طريق نقدو تحطيم الميتافيزيقات التى نسيت هذا الهدف الأصلى، ميتافيزيقات العصور الوسطى والديكارتية ولايبنتز وكانط.

ويكشف هيجل فى نهاية المنطق أن فكر الوجود هو فى حقيقته فكر الطبيعة، أى يتوصل إلى نفس نقطة بداية أخلاق سبينوزا. وبما أن منطق هيجل يصف الإله قبل أن يخلق العالم والذات الفانية، فإن ما توصل إليه فى النهاية يعنى أن فكر الإله هو فى نفس الوقت فكر الطبيعة، ولذلك ينتقل هيجل فى الموسوعة من المنطق إلى فلسفة الطبيعة مباشرة. كما أن نفس بنية المنطق تتكرر فى الطبيعة والروح، ومعنى هذا أن هناك توازياً عنده بين الثلاثة، مما يثبت أن توازى سبينوزا صحيحاً وأن هيجل قد عبر عنه بطريقة مختلفة.

٢) المتناهي واللامتناهي:

رفض هيجل للتعارض بين المتناهى واللامتناهى:

لا يوافق هيجل على إقامة تعارض بين المتناهى واللامتناهى، فهذا التعارض فى حد ذاته يجعل اللامتناهى نفسه متناهياً، إذ يقف إزاءه المتناهى باعتباره نقيضه، ولا نصل إلى اللامتناهى الحقيقى إلا عندما ندرك أنه يستوعب فى داخله المتناهى باعتباره السلب الذى يحدثه اللامتناهى نفسه على ذاته. وهنا يتفق هيجل مع سبينوزا عندما رفض أن يواجه الاله

بالطبيعة ويجعل منهما طرفين يقفان إزاء بعضهما البعض، بحيث يكون العالم هو المتناهى الذى يقف إزاءه الاله اللامتناهى. إن الإله حسب هذه النظرة لدى سبينوزا لن يكون لا متناهياً حقيقياً لأنه مواجه بالمتناهى الذى هو نقيضه، بحيث يكون الإله هو الروح الخالص والفكر الخالص الذى يقف إزاءه المتناهى المادى. وقد حل سبينوزا هذه الإشكالية بالذهاب إلى التوحيد بين المادة والإله وبأن جعل من الإله جسماً، هو نفسه جسم الطبيعة. أما هيجل فيحل نفس الإشكالية بذهابه إلى أنه إذا كان المتناهى سلباً، فإن اللامتناهى هو سلب السلب: ".. وإن الحقيقة أن اللامتناهى يخرج عن ذاته بطريقة أزلية"(١٢٢) أى يتحول الجوهر إلى صفات لامتناهية، بحيث ينظر هيجل إلى الصفات اللامتناهية على أنها خروج للجوهر عن ذاته، ويتجلى فى الأحوال اللامتناهية أيضاً، "وهو مع ذلك لا يخرج عن ذاته"؛ فالجوهر عندما يخرج عن ذاته فى صفات وأحوال لامتناهية لا يتحول إلى شئ آخر بل يظل هو هو، وكل ما يحدث له مزيد من التحقق أو التجلى.

والملاحظ أن هذه الفكرة تقترب من الأفلاطونية المحدثة والتى تظل تطبع كل مذهب هيجل، وطبعت من قبله مذهب شلنج. إن إقترابهما من نظرية الصدور يأتى بسبب أنهما أرادا تجاوز السكون والايجاب التام لجوهر سبينوزا، وأى نظرة روحية تضفى على الجوهر التغيير والصيرورة تنجذب بالضرورة نحو نظرية الصدور. واللامتناهى عند هيجل هو سلب السلب، أى سلب المتناهى، بمعنى استيعابه. لا يعنى ذلك أن المتناهى هو أول ما يوجد ويكون اللامتناهى بذلك نتيجة لسلب ذاتى للمتناهى بحيث يتحول هو نفسه إلى اللامتناهى، بل على العكس، فالمتناهى نفسه حسب هيجل هو تعبير عن اللامتناهى، لكنه تعبير ناقص. اللامتناهى عند هيجل يبدأ كذلك لكن بالقوة وحسب، ولا يتحقق الفعل إلا عندما يمارس السلب على المتناهى الذى يخرج من ذاته، وبالتالى فاللامتناهى يبدأ بوضع حد لذاته فى صورة المتناهى، وهذا هو السلب، ثم يعود إلى ذاته بأن يستوعب المتناهى بسلب السلب. إن مفهوم سبينوزا عن الجوهر لا يحتوى على أى سلب أو تناقض أو تغير أو صيرورة، ولذلك كان الجوهر لديه لامتناهياً منذ البداية، لكن هيجل يثبت أن

لاتناهى الجوهر لا يتحقق إلا بالصيرورة التى تحدث له، وبفضل خروجه عن ذاته أولاً فى صورة المتناهى وعودته إلى ذاته مرة أخرى فى صورة اللامتناهى الحقيقى الذى تجاوز واستوعب المتناهى. وبذلك يميز هيجل داخل الجوهر أو المطلق بين مرحلتين للامتناهى، اللامتناهى الكامن بالقوة واللامتناهى المتحقق بالفعل، فى حين أن سبينوزا لم يكن يميز فى لاتناهى الجوهر بين هذين المستويين؛ بل هو حاصل على لاتناهيه مكتملاً ومنذ البداية.

إن التناقض بين المتناهى واللامتناهى يقع على مستوى الفهم فقط، لأنه ملكة التحديدات والتقسيمات. يقول هيجل: ".. المتناهى واللامتناهى هما شئ واحد، وإن ذلك هو اللامتناهى الحقيقى"؛ أى أن اللامتناهى الحقيقى هو وحدة المتناهى واللامتناهى، "وإن الحقيقة هى التعبير عن وحدة المتناهى واللامتناهى"(١٢٣). الصفات والأحوال عند سبينوزا هى تعبير عن الجوهر أو المطلق، كما أن اللامتناهى باعتباره وحدة المتناهى واللامتناهى هو تعبير عن الحقيقة عند هيجل. لكن هناك فرق جوهرى. التعبير، أى التعبير عن المطلق عند سبينوزا، يكون فى الصفات والأحوال، لكنه عند هيجل تعبير عن وحدة المتناهى واللامتناهى وبذلك نجد أن التعبير عند سبينوزا هو تعبير عن شئ جاهز ومكتمل بالفعل، جوهر يتم التعبير عنه فى صفات وأحوال، أما عند هيجل فالتعبير لا يتأتى إلا بعد الجدل والصيرورة وسلب السلب للمتناهى واللامتناهى الكاذب للوصول إلى اللامتناهى الحقيقى. وهكذا نجد أن تعبير سبينوزا يأتى فى مقدمة المذهب باعتباره تعبيراً ساكناً أو عن ما هو ساكن وموجب، فى حين أن التعبير عند هيجل يأتى فى نهاية الجدل، فى المركب فقط. لكن لم يقل سبينوزا أبداً بأن الجوهر هو اتحاد جدلى وهوية جدلية بين الصفات والأحوال، بعكس هيجل الذى يذهب إلى أن المطلق هو هذا الاتحاد والهوية الجدلية بين الصفات والأحوال، لكنه بالطبع لا يستخدم تعبيرات سبينوزا الصفات والأحوال بل يستخدم المقولات الأنطولوجية دون أن يميز فيها بين صفات وأحوال. لكن يمكننا النظر إلى الصفة دائماً على أنها القضية عند هيجل، والحال هو النقيض، والمطلق هو المركب الجدلى بينهما. لكن فى نفس الوقت لا يجب أن يغيب عن ذهننا أن هيجل يشتغل على

مستوى الأحوال اللامتناهية فقط ولا يتناول الفكر والامتداد فى ذاتهما باعتبارهما صفتين للمطلق، بل يتناولهما من خلال أحوالهما فقط.

العلاقة بين اللامتناهى والمتناهى بين سبينوزا وهيجل

يذهب سبينوزا إلى أن الأشياء الفردية المتناهية لا يمكن أن تصدر مباشرة عن الصفات الإلهية، لأن الصفات لا متناهية، وكل ما يصدر عن الإله مباشرة يجب أن يكون لا متناهياً مثله، فى حين أن الأشياء الجزئية متناهية. ولذلك يقول سبينوزا إن هذه الأشياء تصدر عن الأحوال لا عن الصفات، والأحوال باعتبارها تنويعات modifications أو تأثرات affections للصفات(١٢٤). عندما يحدث للصفات تنويع أو تأثر تصدر الأحوال، ومنها تصدر الأشياء الجزئية المتناهية؛ ذلك لأن صفات الجوهر لا متناهية ولا يمكن أن يصدر التناهى عن اللامتناهى؛ على الأقل مباشرة. يصدر المتناهى عن اللامتناهى عندما يحدث للامتناهى تنويع أو تأثر، أو بعبارات هيجلية، عندما يدخل عليه السلب. المتناهى إذن يصدر من جراء سلب اللامتناهى. لم يستخدم سبينوزا مصطلح السلب بالطبع بل استخدم "تنويعات" و"تأثرات"، لكنهما يعطيان نفس معنى السلب، وهذا هو ما عبر عنه هيجل بدقة بأنه السلب الذاتى للامتناهى. وسلب السلب إيجاب، بمعنى أن هيجل يذهب إلى أن اللامتناهى هو سلب المتناهى، بمعنى أنه إذا كان المتناهى صادراً عن اللامتناهى بفعل سلب ذاتى يمارسه على نفسه، فإن الانتقال من المتناهى إلى اللامتناهى يأتى بعكس هذه العملية، أو فى صورة سلب السلب، فإذا كان المتناهى هو سلب اللامتناهى، فإن تحول المتناهى إلى لامتناهى هو سلب للسلب.

هناك إذن طريقان، طريق أول من اللامتناهى إلى المتناهى يصفه سبينوزا ويقول عنه أنه سلب اللامتناهى، وطريق آخر يصفه هيجل من المتناهى إلى اللامتناهى يأتى عن طريق سلب سلب المتناهى للعودة مرة أخرى إلى اللامتناهى. لكن هيجل لا يصف اللامتناهى على أنه نتاج لسلب السلب الذى يمارسه المتناهى، بل يؤكد على أن اللامتناهى موجود مسبقاً ولكن بالقوة، ولا يتحقق إلى لامتناه بالفعل إلا عندما يمارس المتناهى سلباً

على تناهيه. لكن ما الذى يستطيع ممارسة سلب السلب هذا ؟ إنه ليس شيئاً من أشياء الطبيعة، إنه الإنسان وحده الذى يستطيع ذلك بما لديه من روح ووعى ذاتى، فهذا هو الذى يمكنه من ممارسة السلب على تناهيه للوصول إلى اللامتناهى. معنى ذلك أن هيجل يذهب إلى أن اللامتناهى موجود بالقوة فقط فى شكل المطلق اللامحدد واللامتعين، وهذا هو الذى يظهر فى دائرة الوجود، ولا يصبح اللامتناهى بالفعل إلا على المستوى الإنسانى؛ الإله لا متناهى بالقوة، أما الإنسان فهو الذى يحقق اللاتناهى بالفعل، وبذلك يصبح الإنسان إلهاً بالفعل، أو بطريقة أقرب إلى تعبيرات هيجل، وشلنج أيضاً، الإنسان هو التحقق العينى والكامل للإله. وتجسد الإله فى صورة إنسان هو تحقيق لكمال الألوهية. من الواضح أن الخلفية مسيحية، وهيجل صريح حول هذه النقطة، لأنه يذهب إلى أن الدين يعبر عن وجهة نظر المطلق لكن بطريقته الدينية، أى فى صورة صور خيالية ورموز وأشخاص، وما تدركه الفلسفة بالفكر المجرد يعبر عنه الدين فى صورة عقيدة أو دوجما. ولذلك أصر هيجل دائماً على أن الفلسفة أعلى مرتبة من الدين على المستوى المعرفى، على الرغم من أن الدين يسبقها تاريخياً وعلى مستوى الوعى الإنسانى.

لا تناهى الصفات وتمييز هيجل بين اللامتناهى الكاذب والحقيقى:

عندما يعرف سبينوزا الإله بأنه جوهر مكون من صفات لاتناهى، فهل لا تناهى الصفات فى هذا التعريف هو لاتناهى فى العدد أم فى الطبيعة؟ يجمع معظم شراح سبينوزا والذين تعاملوا مع مذهبه من الفلاسفة إلى القول باللاتناهى للصفات فى عددها وفى طبيعتها فى نفس الوقت(١٢٥)، خاصة وأن سبينوزا نفسه يقول فى مواضع مختلفة من "الأخلاق" إن العقل الإنسانى لا يدرك من صفات الجوهر إلا صفتين: الفكر والامتداد. لكنه فى مواضع أخرى يذهب إلى أن العقل الإنسانى قادر على إدراك الجوهر وصفاته، فهل يعنى ذلك أن العقل الإنسانى قادر على ادراك لا تناهى الصفات من حيث العدد من حيث الطبيعة فى نفس الوقت؟

إن أولئك الذين ينظرون إلى العقل الإنسانى على أنه متناه يذهبون إلى

أنه غير قادر على إدراك لاتناهى الصفات فى العدد، وأولئك الذين ينظرون إليه على أنه لامتناه يذهبون إلى امكانية إدراك لاتناهى عدد الصفات، وشلنج وهيجل من بين هؤلاء. ذلك لأن علم الحساب وعلم الهندسة يستطيع بالفعل التعامل مع الأعداد اللامتناهية. وعلى الرغم من أن شلنج وهيجل يقران بإمكانية إدراك العدد اللامتناهى للصفات، إلا أن هيجل بصفة خاصة لديه نظرية خاصة فى إمكانية ادراك اللامتناهى. فاللامتناهى لديه نوعين: اللامتناهى الكاذب واللامتناهى الحقيقى. اللاتناهى الكاذب هو الذى يعتمد على إضافة الوحدات فى تسلسل لا ينتهى، فكلما يصل العقل إلى عدد يضيف إليه عدداً آخر إلى ما لا نهاية. أما اللامتناهى الحقيقى فهو عدم خضوع الشئ المحدود لحد خارجى بل هو استيعاب المحدود أو الشئ لحده فى داخله، بمعنى أن اللامتناهى الحقيقى هو القدرة على التحديد والتعين الذاتى، وإنه الحد الذى تم استيعابه بالكامل داخل الشئ، وهكذا يكون الشئ لامتناهياً. إنه يكون لامتناهياً لا لأنه يمكن تصور توسع لا محدود لحدوده بل لأنه يحد ذاته بذاته. وبذلك فإن اللامتناهى العددى عند هيجل هو اللامتناهى الكاذب، أما اللامتناهى الحقيقى فهو إمكانية تعبير اللامتناهى عن نفسه فى عدد لا محدود من الحالات أو الأحوال أو الصفات. اللامتناهى الحقيقى حسب هيجل إذن هو القدرة على إنتاج اللامتناهى من ذاته، لا عن طريق تجاوز حد خارجى يقيده من الخارج، بل عن طريق وضعه من ذاته لحدوده التى يستطيع تجاوزها بنفسه باستمرار. وهكذا نرى كيف أن هيجل يحل إشكالية لاتناهى الصفات فى العدد التى تركها سبينوزا مفتوحة وبدون حل.

اللامتناهى بين سبينوزا وهيجل:

وما نلاحظه من تطابق بين سبينوزا وهيجل يتضح بقوة فى مفهوم اللامتناهى، فهو عند سبينوزا نوعان: اللامتناهى بإطلاق the absolutely infinite، واللامتناهى المتعدد، الذى هو لا متناهى المخيلة[١٢٦]. اللامتناهى بإطلاق هو الذى يحتوى على المتناهى وعلى كل شئ آخر، ولا يدرك إلا بالفكر، أما اللامتناهى المتعدد فهو الامتداد اللانهائى للكم والعدد، ذلك الذى

يعتمد على إمكانية تخيل كم وعدد أكبر من الموجود إلى ما لا نهاية. وهذان التصوران للامتناهى يتكرر ظهورهما بنفس المعنى لدى هيجل فى صورة اللامتناهى الحقيقى واللامتناهى الكاذب.

الشئ عند هيجل هو الحال المتناهى عند سبينوزا:

يقول هيجل فى المنطق عن الشئ Something أنه "أول سلب للسلب، باعتباره صلة مع الذات بسيطة فى شكل الوجود"(١٢٧). أول سلب يظهر فى مقولة الوجود الخالص الذى تحول إلى العدم هو الشئ، ذلك لأن العدم نفسه سلب للوجود، وسلب السلب إيجاب، ولذلك فسلب العدم هو الشئ، لأن العدم هو اللاشئ ويكون سلبه هو الشئ. الملاحظ أن الشئ الجزئى المفرد عند سبينوزا هو حال متناهى، ويوضح هيجل أنه نتيجة لسلب السلب. ومعنى هذا أن سبينوزا لا يتوصل إلى مقولة الشئ إلا بعد المرور من الجوهر إلى الصفات إلى الأحوال فى حين أن هيجل يتوصل إليه منذ البداية، لا فى النهائية كما عند سبينوزا، ذلك لأن منهج سبينوزا الهندسى جعل نسقه شبيهاً بنظرية الصدور، التى يكون فيها الشئ فى نهاية التسلسل الهابط.

هيجل حول التعدد اللانهائى للصفات:

يرفض سبينوزا أن يكون تعدد الصفات فى الجوهر تعدداً للجوهر نفسه، ويقول فى ذلك: "يتضح بالتالى أنه على الرغم من أن الصفتين يدركان على أنهما مختلفتان – أى الواحدة دون مساعدة من الأخرى – فإننا لا يمكن أن نستنتج أنهما يشكلان كيانين اثنين أو جوهرين مختلفين. ذلك لأنه من طبيعة الجوهر أن تدرك كل واحدة من صفاته من خلال ذاتها فقط، كما أن من طبيعته أن كل صفاته موجودة فيه فى نفس الوقت، ولا يمكن للواحدة أن تنتج الأخرى؛ لكن كل واحدة تعبر عن واقعية أو وجود الجوهر. ولذلك فإن من أكثر الأمور ابتعاداً عن اللغو absurdity أن نلحق صفات متعددة لجوهر واحد.. [فكلما زادت الصفات زادت واقعية ووجود الجوهر].. وبالتالى فمن الواضح أن وجوداً لامتناهياً بإطلاق يجب بالضرورة أن يعرف على أنه يتأسس فى صفات لامتناهية، كل منها يعبر عن ماهية أزلية ولامتناهية"(١٢٨). فعلى الرغم من تعدد الصفات اللانهائى الذى للجوهر فإن

الجوهر نفسه ليس متعدداً بل هو واحد. وهذا التعدد للصفات إذن ليس تعدداً ماهوياً حقيقياً نظراً لأنه لا ينتج عنه تعدد للجوهر ذاته.

الصفات إذن هى أوجه مختلفة يعبر بها الجوهر عن ذاته، وتعدد واختلاف التعبيرات أو التجليات لا يعنى أبداً تعدداً فى الجوهر ذاته. ولكن هذه النظرة للعلاقة بين تعدد الصفات والجوهر هى بالضبط ما لم يوافق عليه هيجل، ذلك لأنه يعترف بتعدد حقيقى لصفات الجوهر ينتج عنه تعدداً حقيقياً للجوهر ذاته. وهذا فى مذهب هيجل هو ما قال عنه أنه خروج للمطلق عن ذاته. هذا الخروج هو خروج من الوحدة والهوية المطلقة الأولى غير المتعينة إلى تجسد الجوهر فى المتعدد. تعدد الصفات عند هيجل إذن هو خروج حقيقى للجوهر من ذاته وتجليه فى شئ آخر غير ذاته وهو التعدد الذى يختلف عن الوحدة والهوية المطلقة. لكن المطلق يعود إلى ذاته مرة أخرى بعد أن يستوعب هذا التعدد، أى يستوعب الاختلاف وبذلك يعود إلى ذاته أكثر عينية وثراءً. لكن بعد أن يعود المطلق إلى ذاته بعد أن اغترب وتخارج فى المتعدد يكون حاله، فى مرحلة الفكرة الشاملة، هو نفس حال الجوهر الذى وصفه سبينوزا، ذلك لأن الفكرة الشاملة هى المطلق وقد استوعب المتعدد فى داخله وأصبح هذا المتعدد بذلك أحوالاً يعبر بها الجوهر عن ذاته. ومعنى هذا أن هيجل يوافق على وصف سبينوزا للجوهر بأنه غير متعدد من جراء تعدد الصفات، لكنه يوافق عليها بشرط، وهو أن تكون وحدة الجوهر هذه عبر تعدد صفاته هى الخاتمة والغاية النهائية لعملية جدلية تحدث للجوهر، ينتهى منها إلى أن يصبح هو جوهر سبينوزا الواحد من خلف تعدد صفاته. الفرق بين سبينوزا وهيجل أن الأول يضع الجوهر المطلق المستوعب لتعدد صفاته فى بداية مذهبه باعتباره كياناً جاهزاً ثابتاً يتمتع بكل عينية منذ البداية مستبعداً بذلك أى حركة داخلية للجوهر، أو خارجية بينه وبين صفاته، أما هيجل فإن الجوهر المطلق لديه باعتباره الوحدة المطلقة لصفات متعددة لا يظهر من البداية، بل هو نهاية عملية جدلية. مطلق هيجل إذن ليس مطلقاً فى البداية بل فى النهاية، ليس جاهزاً ومكتملاً من البداية، بل هو يصير جاهزاً ومكتملاً فى النهاية بعد أن مر بالحركة الجدلية. وهكذا يكون مطلق

هيجل نتيجة وليس مصادرة أو مبدأ أول كما عند سبينوزا، نتيجة حركة وفاعلية ونشاط، تلك العناصر المختفية من نظرية سبينوزا فى الجوهر.

٣) الوحدة والكثرة:

رأينا في الجزء الرابع من هذه الدراسة كيف أن إشكالية العلاقة بين الوحدة والكثرة كانت من أهم النقاط التي نقد فيها هيجل مذهب سبينوزا؛ فالأخير حسب هيجل لم يقدم تبريراً كافياً للعلاقة بين الجوهر، أي الواحد أو المطلق، وما يلحقه من كثرة، أي الصفات والأحوال بالتعبير السبينوزي. وقد حاول هيجل حل هذه الإشكالية بتغيير المصطلحات ونقلها من ثم إلى العلاقة بين الكلي والجزئي والفردي.

تغيير هيجل لمصطلحات سبينوزا: الجوهر والصفات والأحوال:

ليس هناك دليل أنصع على اقتراب مذهب هيجل من مذهب سبينوزا من اعتراف هيجل نفسه فى "علم المنطق" بأن اللحظات الكبرى للجدل لديه وهى الكلى والجزئى والفردى هى نفسها الجوهر والصفات والأحوال عند سبينوزا[١٢٩]. لكن يجب الانتباه هنا إلى أن لحظات الجدل الأساسية عند هيجل هى اللحظات المميزة لكل مثلث جدلى، أى لكل قضية ونقيضها والمركب بينهما عبر مذهب هيجل كله. فكل قضية فى هذا المذهب تمثل الكلى وكل نقيض يمثل الجزئى، وكل مركب يمثل الفردى. ففى حين وضع سبينوزا جوهراً واحداً وصفات وأحوال باعتبارها العناصر الأساسية الكبرى فى أنطولوجيا الوجود عنده، فإن اللحظات الجدلية الثلاث عند هيجل منتشرة عبر كل المذهب وظاهرة فى كل مثلث جدلى: الوجود والوجود المتعين والوجود للذات، الكم والكيف والقدر، الروح الذاتى والروح الموضوعى والروح المطلق، الوجود والعدم والصيرورة.

ومثلما نجد تغيير هيجل في علم المنطق لمصطلحات سبينوزا: الجوهر والصفات والأحوال إلى الكلي والجزئي والفدري، فإننا نجد في مجمل مذهبه تغييراً آخر لتلك المصطلحات السبينوزية إلى: الفكرة الشاملة والمقولات وأشكال الوعي.

تكلم سبينوزا عن الجوهر والصفات والأحوال، ومن الواضح أن هذه

المصطلحات مستقاة من الميتافيزيقا التقليدية وخاصة ميتافيزيقا العصور الوسطى، المسيحية والإسلامية معاً. لكن هيجل يعامل نفس هذه العناصر الثلاثة بمصطلحات أخرى، فالجوهر عنده هو المطلق أو المفهوم notion أو الفكرة الشاملة، والصفات هى المقولات التى يتعامل معها فى علم المنطق، أما الأحوال فهى أشكال الوعى المعرفية والوجودية والتاريخية التى يتعامل معها فى فينومينولوجيا الروح. علم المنطق يتعامل مع الصفات باعتبارها مقولات أنطولوجية، ويثبت كيفية حدوث الحركة الجدلية بينهما من وضع ونقيض وسلب ورفع حتى الوصول إلى الجوهر أو الفكرة الشاملة بتعبيره(١٣٠). وهو فى "فينومينولوجيا الروح" يتعامل أيضاً مع الأحوال، ذلك لأن مقولات الأنطولوجيا عندما تظهر على مستوى الوعى الإنسانى والحياة والتاريخ والخبرة الوجودية الإنسانية تتخذ صورة أشكال فى الوعى(١٣١). أحوال سبينوزا إذن هى أحوال الوعى عند هيجل فى فينومينولوجيا الروح. ومثلما يثبت هيجل فى علم المنطق حركة المقولات أنطولوجياً وانتهائها إلى الواحد أو الجوهر أو الفكرة الشاملة، فهو يثبت فى فينومينولوجيا الروح حركة أشكال الوعى، ونستطيع الآن أن نقول أحواله بالمعنى السبينوزى، حتى تصل إلى المعرفة المطلقة، التى هى المعادل الإنسانى المعرفى الإبستمولوجى للفكرة المطلقة فى علم المنطق، وهي أيضاً المعادل الفكري للمعرفة من النوع الثالث عند سبينوزا. هيجل إذن اتبع طريقتين مختلفتين للوصول إلى المطلق، طريقة "علم المنطق" في التعامل مع مقولات الأنطولوجيا وفيها يتعامل مع الصفات بالمعنى السبينوزى، وطريقة فينومينولوجيا الروح التى تتعامل مع أشكال الوعى أو الأحوال بالمعنى السبينوزى للوصول إلى المطلق على مستوى المعرفة الإنسانية. هناك عند هيجل إذن طريقان نحو المطلق، طريق من الصفات (علم المنطق) وطريق من الأحوال (فينومينولوجيا الروح).

التغير والصيرورة وسيطان بين الوجود الجزئى والمطلق:

إن التغير والصيرورة اللذان كان ينظر إليهما على أنهما يطبعان كل ما هو متناه ومحدود وجزئى ومادى، يلحقهما هيجل باللامتناهى وبالمطلق ذاته. وليس معنى إلحاق الصيرورة بالمطلق أنه يكون بذلك عارضاً أو متصفاً

بالجزئية واللاثبات الذى عليه المتغير الشيئى، بل يعنى أن المطلق يمر بالتطور، أو كما يذهب هيجل، يتحول من الكمون أو الوجود بالقوة إلى التحقق أو الفعل.

ويميز هيجل بين التغير الذى يحدث للشئ الجزئى والتغير الذى يحدث للمطلق أو الفكرة الشاملة، ويذهب إلى أن تغير الشئ الجزئى ليس من ذاته، فهو لا يحمل فى ذاته مبدأ تغيره، بل يعتمد على شئ آخر فى هذا التغير، أما الفكرة الشاملة فتحمل مبدأ تغيرها فى ذاتها، بحيث يكون تغيرها هذا انتقالاً ذاتياً من القوة إلى الفعل. يقول هيجل فى ذلك: ".. من الصواب أن نقول عن أى شئ متناه (كالوجود الفعلى) أنه يخضع للتغيير، وامكان التغيير فى الوجود الفعلى يظل أمام النظرة السطحية مجرد إمكان، بحيث لا يكون تحققه الفعلى راجعاً إلى طبيعته الخاصة. لكن الواقع أن القابلية للتغير تكمن فى الفكرة الشاملة للوجود الفعلى، وليس التغير سوى ظهور ما كان ضمنياً أو بالقوة"(١٣٢). الوجود الفعلى متغير لا من ذاته بل بفضل الفكرة الشاملة التى تحمل فى ذاتها قوة التغيير أو الصيرورة. وبهذه النظرة يواجه هيجل مفهوم الجوهر عند سبينوزا باعتباره ثابتاً لا يتغير؛ لقد أخرج سبينوزا إمكانية التغير من فكرته عن الجوهر، وكان هذا بسبب عودة سبينوزا إلى فكرة أزلية المادة السائدة فى الفلسفات القديمة التى تبنت هذا المذهب.

إن جوهر سبينوزا يستبعد التغير لأنه نظر إلى المادة، فى صورة الطبيعة على أنها هى المطلق؛ يقول هيجل: "إن التصور المادى للوجود يجعل الشئ يحمل الطابع الإيجابى فحسب، بحيث يبقى ساكناً داخل حدوده الخاصة"(١٣٣) (نفس الصفحة). ومعنى هذا أن هيجل يربط بين النظرة المادية للجوهر لدى سبينوزا وطابعه الإيجابى المستبعد للسلب، وطابعه الساكن المستبعد للتغير؛ أما نظرة هيجل للمطلق فهى تعيد إدخال السلب مرة أخرى، لأن السلب هو مصدر التغير داخل المطلق ذاته. والسبب الذى جعل جوهر سبينوزا ساكناً وإيجابياً وحسب هو أنه نظر إليه على أنه مادة وعلى أنه طبيعة، بدون روح، لكن الروح عند هيجل إذا نظرنا إليها على أنها من صميم المطلق تكون هى السبب فى ما فيه من سلب وتغير وصيرورة. لقد وضع

سبينوزا نظريته فى الجوهر وصفاته وأحواله فى صورة سكونية، بحيث يكون الجوهر حاملاً لصفات وأحوال فى ذاته ومستوعباً إياها فى طابع مكتمل جاهز، أما هيجل فيثبت أن الجوهر ليس شيئاً جاهزاً موجوداً فى البداية ويكون ممتلكاً لكل الصفات والأحوال، بل هو يقع فى النهاية، كنتيجة نهائية للجدل الحادث بين الصفات والأحوال، ولا يتحقق بصورة تامة إلا فى العالم الإنسانى الذى استوعب الطبيعة وأدخلها فى صميم عالمه، فى حين أن جوهر سبينوزا مكتمل منذ البداية فى صورة الطبيعة الأزلية.

تفسير هيجل لكيفية انقسام الجوهر إلى صفات وأحوال:

نستطيع النظر إلى مقولة "الوجود للذات" عند هيجل على أنها تعبيره عن جوهر سبينوزا. وفي شرحه لهذه المقولة يتضح لنا نقده المضمر لجوهر سبينوزا وبديله الجدلي للعلاقة بين الجوهر من جهة والصفات والأحوال من جهة أخرى.

يقول هيجل عن الوجود للذات أنه علاقة مباشرة مع نفسه، وهذه العلاقة المباشرة مع الذات هى علاقة سلبية، ذلك لأنها ليست متوسطة بعلاقة مع أى شئ آخر. نستطيع تصوير ما يقصده هيجل هنا بالقول بأن إنساناً إذا وجد نفسه على جزيرة وحده فقط فسوف يكون هو هذا الواحد السلبى؛ إنه واحد لأنه وحيد ولأنه لا يجد آخرين يثبت من خلالهم ذاته، وذاته الوحيدة هذه هى ذات سلبية لأنها وحيدة (وهذا هو حى بن يقظان وروبنسون كروزو). أما إذا أردنا التعبير عما يقصده هيجل بلغة لاهوتية قلنا إن الوجود للذات ذو الطابع السلبى، أى الواحد الوحيد الذى ليست له علاقة مع ذاته إلا من خلال ذاته وفى اختفاء الأخر هو الإله قبل أن يخلق العالم، لأنه بذلك يكون واحداً وحيداً يستمد ألوهيته من ذاته لا من أى شئ آخر خلقه[١٣٤]. لكن عندما تتحول هذه العلاقة السلبية بالذات إلى طرد الآخر وتمييز نفسها عنه، فإن هذا الآخر يصبح هو كل الآراء التى يقف الواحد إزائها فى حالة طرد متبادل، وبالتالى نجد أنفسنا أمام كثرة من الآحاد الطاردة لبعضها البعض. إذا حاولنا ترجمة حديث هيجل[١٣٥] هنا إلى لغة سبينوزا، قلنا إن هيجل ينظر إلى جوهر سبينوزا على أنه لا يمكن أن يكون حاصلاً

على صفات وأحوال ما لم يميز داخل ذاته بين الواحد والكثير، ويمارس السلب على ذاته، وبما أن وحدانيته سلبية لأنها وحيدة، فإن ممارسة السلب على ذاته هى ممارسة لسلب السلب، أى سلب للطابع السلبى لواحديته، وسلب السلب إيجاب، وهكذا يتحول السلب الذاتى للمطلق إلى شئ إيجابى هو الصفات اللامتناهية والأحوال اللامتناهية، لأنهما إيجابيان حسب مذهب سبينوزا.

وهكذا نجد هيجل يصف لنا كيف ينقسم جوهر سبينوزا على نفسه فى صورة صفات وأحوال، أى إلى أشياء ليست هى ذاته بل مختلفة عنه، وهذا الاختلاف ليس سلبياً لكنه إيجابى لأنه سلب للواحدية السلبية. الصفات والأحوال فى ذاتها ليست هى الجوهر نفسه، لكنها فى نفس الوقت هى الجوهر وقد خرج عن نفسه، عن واحديته السلبية وأصبح شيئاً إيجابياً خارج ذاته السلبية؛ وبذلك يكونان مزيداً من التحقق العينى للجوهر المطلق، إنه التحقق الذى يتم خارج الذات السلبية لكنه الذى يمثل فى نفس الوقت تموضعاً وتحقيقاً لماهية الجوهر التى ظلت حتى الآن كامنة بالقوة وحسب. الكمون أو الوجود بالقوة عند هيجل هو العلاقة السلبية مع الذات وحدها، ولا يصبح المطلق إيجاباً إلا بالخروج عن قوته الكامنة ويصبح وجوداً متحققاً بالفعل فى صورة صفات وأحوال لامتناهية. لكن هل يعنى هذا أن المطلق الواحد تحول إلى الكثرة؟ بما أن الجوهر تحول إلى صفات وأحوال؟ وبدلاً من أن يكون جوهراً واحداً أصبح صفات وأحوال لامتناهية؟ لا يعنى هذا بالنسبة لهيجل تكثراً للواحد، ولا يعنى أن المطلق انقسم ولم يعد مطلقاً ولم يفقد بذلك واحديته، لأن الكثرة هى التحقق العينى للواحد، وبدلاً من أن تكون للواحد علاقة واحدة سلبية مع ذاته، تكون له علاقة مع كثيره الذى تطور إليه، وهذا النوع من الوحدة، أى الوحدة من خلال الكثرة، هى أكثر عينية وواقعية من الوحدة السلبية المتحققة من خلال العلاقة مع الذات وحدها. المطلق إذن حسب هيجل يحافظ على واحديته من خلال الكثرة التى هى الوجود المتعين؛ إنه يمارس السلب على الكثرة بحيث لا تكون هذه الكثرة خارجة عنه وتقف أمامه فى تناقض، بل تصبح كثرة متحققة لذاته نفسها، وشكلاً أرقى من

واحديته، الواحدية التى تتحقق من خلال الكثير، لا من خلال الواحد السلبى.

استنباط هيجل للكم والكيف (أو الامتداد والفكر) جدليا من مقولة الوجود للذات:

في مقابل سبينوزا الذي أقر دوجماطيقياً حصول الجوهر على صفتي الامتداد والفكر دون أن يبرهن على ذلك، حاول هيجل استنباطهما بطريقته الجدلية، وذلك بعد أن اختزل صفتي الامتداد والفكر إلى المقولتين الأكثر شمولاً وهما الكم والكيف، وتوضيح كيفية تحول الوجود للذات، الذي هو الجوهر السبينوزي، إلى كم وكيف، أي إلى امتداد وفكر بالمعنى السبينوزي.

الوجود للذات عند هيجل يتضمن ثلاث لحظات: وجود الواحد فى ذاته وهو واحدية سلبية، وانقسام الواحد إلى الكثير، مع الحفاظ على واحديته عبر هذا الكثير[١٣٦]. ويذهب هيجل فى هذه الفقرة إلى أن الواحد الذى تحول إلى الكثرة، والكثرة التى تسلب ذاتها باعتبارها كثرة لتعبر مرة أخرى عن الواحد، تمثل الانتقال من الكيف إلى الكم، لأن علاقة الجذب والطرد المتبادلة بين الآحاد الكثيرة هى الكم بعينه، وبذلك يخرج الواحد عن ذاته باعتباره كيفاً ويتحول إلى كم عندما يصبح الكثرة التى تعبر عن الوحدة. هذا الكم الذى تحول إليه الوجود فى ذاته هو الكم الخالص. وبذلك يصبح المطلق كماً خالصاً.

إذا عقدنا مقارنة مع سبينوزا وجدنا أن هذا الكم الخالص هو صفة لامتناهية للجوهر، وهي الامتداد عنده. صحيح أن سبينوزا قد وضع للجوهر صفتين لامتناهيتين فقط، الفكر والامتداد، إلا أن هذا الامتداد نفسه ليس صفة للمطلق عند هيجل. إن ما يستحق أن يكون صفة لامتناهية للمطلق عند هيجل هو الكم الخالص، لا الامتداد، لأن هيجل يعتقد أن جوهر الامتداد نفسه، وماهيته الحقة، هى أنه كم خالص. لكن بالنسبة لسبينوزا فإن الكم الخالص هو حال لامتناه للجوهر، يصدر عن صفة الامتداد اللامتناهية. ومعنى هذا أن هيجل يقلب الأولويات بين الصفة والحال عند سبينوزا. الامتداد صفة فى حين أن الكم حال لهذه الصفة عند سبينوزا، فى حين أن الكم الخالص هو الصفة حسب هيجل وما الامتداد إلا حال للكم الخالص

عنده. ومعنى هذا أن صفات المطلق عند هيجل لا تتمثل فى صفتين فقط، الفكر والامتداد كما هو الوضع عند سبينوزا، بل إن للجوهر، أو للمطلق عند هيجل صفات أساسية هى المقولات الرئيسية التى يضعها على رؤوس الأجزاء الرئيسية لعلم المنطق كعناوين لها: الكيف، الكم، القدر، الماهية، الجوهر، السببية، التفاعل، الفكرة الشاملة.

هذه هى صفات المطلق اللامتناهية عند هيجل، إذا قارناها بصفتى الفكر والامتداد عند سبينوزا وجدنا أن هناك صفة عند هيجل للمطلق تسبق انقسامه إلى فكر وامتداد: الكيف، ووجدنا صفات تتفق مع صفة الامتداد عند سبينوزا: الكم والقدر، وصفات تتوسط الامتداد والفكر، وهي كل مقولات دائرة الماهية، وصفات تمثل الفكر نفسه، وهى مقولات الفكرة الشاملة التى هى أحوال لها. وأخيراً يعيد هيجل ما استبعده سبينوزا من الجوهر مثل الحياة والإرادة.

هيجل حول تعدد الصفات وهويتها:

وكانت هذه إشكالية أخرى حاول هيجل معالجتها، وذلك بذهابه إلى أن الصفات متعددة بالفعل داخل المطلق، لكن دخولها في المطلق لا يعني أن تعددها ظاهري، بل هو تعدد حقيقي، وتعددها من جهة أخرى يأتي من أنها تنويعات جدلية لذها المطلق. صحيح أن سبينوزا قد عرف الإله على أنه "وجود لامتناه بإطلاق، أى جوهر مكون من صفات لامتناهية، كل منها يعبر عن ماهية أبدية ولامتناهية"، إلا أن الشراح والمفكرين اختلفوا فى طبيعة الصفات. فمنهم من نظر إلى الصفات على أنها ليست مختلفة جوهرياً عن بعضها وهى فى حقيقتها ليست متعددة بل هى صفة واحدة فقط، ومن هؤلاء هيجل من الفلاسفة ولفسون من الشراح(١٣٧)، ومنهم من رأى أن الصفات متعددة بالفعل ومختلفة عن بعضها على الحقيقة، ومنهم جيل دولوز من الفلاسفة وبنيت وكورلى من الشراح. لكن ما هو رأى سبينوزا نفسه حول الصفات ؟ أينظر إليها على أنها متعددة ومختلفة أم على أنها واحدة فى الجوهر والماهية؟ الحقيقة أن سبينوزا لم يطرح مثل هذه الأسئلة وبالتالى لم يضع إجابة لها، وترك المسألة مفتوحة. وهذا هو السبب فى اختلاف

المفكرين والشراح، وكل منهم يتبنى تفسيراً خاصاً به لعلاقة الصفات بالجوهر وعلاقة الصفات ببعضها البعض. يميل هيجل إلى النظر إلى الصفات فى مذهب سبينوزا على أنها لا تكشف عن تعدد بل عن هوية واحدة، وهذا هو السبب الذى جعله ينظر إلى فلسفة سبينوزا على أنها مذهب فى وحدة الوجود، وهو نفس السبب الذى جعله يرفض وحدة الوجود السبينوزية التى لا تقيم أى تمايز أو تعترف بأى اختلاف حقيقى فى الصفات، وبالتالى تستبعد إمكانية وجود جدل أنطولوجى بينها، وهذا أيضاً ما جعل هيجل يقيم مذهبه باعتباره وحدة وجود جدلية لا وحدة وجود ماهوية تأصلية مثلما فعل سبينوزا.

رفض هيجل لإنكار سبينوزا إنتاج صفة لصفة أخرى:

من بين الأشياء التى اختلف فيها هيجل عن سبينوزا بوضوح إصرار سبينوزا الدائم على أن الصفة لا تنتج صفة أخرى، فحسب قوله فى بداية التعريفات فى الجزء الأول من "الأخلاق" أن صفة فكرية لا يمكن أن تنتج صفة امتدادية والعكس، بل الفكر هو الذى ينتج الفكر والامتداد هو الذى ينتج الامتداد. رأى هيجل أن هناك صعوبة كبيرة فى إنكار سبينوزا لإمكانية إنتاج صفة لصفة أخرى، ذلك لأن الصفة عند سبينوزا تنتج أحوالاً ولا تنتج صفات أخرى غيرها. لكن منطق هيجل أثبت إمكانية إنتاج الصفات لبعضها. فإذا نظرنا إلى مقولات الوجود على أنها صفات، وجدنا أن الجدل الهيجلى يوضح إمكانية إنتاج الكيف للكم، والكم للكيف، وفى مقولات الماهية أيضاً تنتج كل مقولة المقولة الأخرى، أى تنتج صفة صفة أخرى جدلياً حسب المثلث الهيجلى الشهير: القضية ثم نقيضها والمركب منهما. إن جدل المقولات عند هيجل وإنتاجها لبعضها البعض هو بمثابة التعديل الأهم والأكبر الذى أحدثه على مذهب سبينوزا فى العلاقة بين الصفات وبعضها. والواضح أن هيجل لم يكن ليتمكن من إثبات انتاج الصفات لبعضها إلا على أساس إثبات أن هذا الإنتاج المتبادل هو جدل أو حركة جدلية متبادلة بين الصفات أو المقولات.

الجوهر عند هيجل هو فى ذاته وفى آخره فى نفس الوقت:

فى مقابل القسمة الثنائية الأفلاطونية التى يستخدمها سبينوزا، الجوهر

إما أن يكون فى ذاته أو فى شئ آخر، والإله أيضاً إما أن يكون فى ذاته أو فى شئ آخر، تجاوز هيجل هذه القسمة وذهب إلى أن المطلق هو فى ذاته وفى شئ آخر فى نفس الوقت. ذهب سبينوزا إلى أن الجوهر لا يمكن أن يكون فى شئ آخر، لأن هذا مناقض لتعريف الجوهر نفسه، ولذلك يجب أن يكون الجوهر فى ذاته وكل شئ آخر فى الجوهر أيضاً، وهذا هو مضمون مذهب وحدة الوجود عنده. لكن هيجل لم ير أى مانع أو أى تناقض فى أن يكون الجوهر فى شئ آخر غير ذاته، وذلك على سبيل المرحلة المؤقتة التى يعود منها الجوهر إلى ذاته مرة أخرى. فإذا لم يكن الجوهر فى شئ آخر غير ذاتة فلن يكون جوهراً على الحقيقة، فالجوهر حسب هيجل هو فاعلية ونشاط وهو المبدأ الموحد بين الأضداد. يجب أن تكون هناك أضداد بالفعل كى يظهر الجوهر باعتباره وحدتها المطلقة.

٤) الألوهية:

إذا سرنا مع تصريح هيجل في مقدمة الموسوعة بأن المطلق هو المتعارف على تسميته بالإله في الأديان السماوية وبعض الفلسفات القديمة والوسطى، فإن كل حديث هيجل عن المطلق يمكن النظر إليه على أنه يشكل نظرية في الألوهية؛ تماماً مثل جوهر سبينوزا الذي أطلق عليه اسم "الإله".

تعديلات هيجل على مفهوم سبينوزا عن الألوهية:

يقول هيجل: "الإله فى كليته Universality، هذا الكلى الذى لا يوجد به حد أو تناه أو جزئية، هو الوجود المطلق الذى يقوم ويدعم ذاته بذاته، والوجود الوحيد ذاتى التدعيم، وما يدعم نفسه هكذا له جذوره ودعمه فى هذا الواحد فقط"[١٣٨] وهذا وصف دقيق لجوهر سبينوزا وللمطلق فى لحظته الأولى عند هيجل. لكن هذا المطلق الأولى والمبدأى ليس سوى تجريد وهوية مجردة مع ذاته، وإذا كشف عن نفسه فى الجزئيات والعالم المادى، فإن الجزئى بذلك يظل يقف إزاءه فى تناقض. وتتمثل أهمية فلسفة سبينوزا فى أنها حاولت التوفيق بين المطلق والجزئيات التى يتجلى فيها باعتبار هذه الجزئيات صوراً يعبر بها الجوهر عن نفسه، وهكذا اتخذ مذهب سبينوزا طابع وحدة الوجود. لكن هيجل لم يرض بأن يتوقف مذهبه فى لحظة الهوية المجردة التى يقيمها

سبينوزا بين الجوهر وأحواله، بل يتجاوز هذه الهوية بأن يوضح أن التناقض بين المطلق والجزئى ينتج، جدلياً، شيئاً جديداً، وهو الذاتية الفردية والروحية، وهى الروح المطلق التى تمثل عند هيجل اكتمال ظهور وتحقق المطلق.

وقد أقام هيجل تعديلاً على فلسفة سبينوزا، إذ إن سبينوزا على الرغم من ثوريته كان لا يزال ينظر إلى الجوهر (الإله أو الطبيعة) على أنه أزلى وأبدى وليس عرضة للتغير أو الصيرورة. أما هيجل فإن الإله عنده لا يحرم من تعاليه المطلق وحسب، بل يُجعل نتيجة أو مُنتج لعملية تحدث فى الزمان، أى التحقق الذاتى للروح من خلال التاريخ البشرى. المطلق عند هيجل لا يتحقق إلا على المستوى الإنسانى وفى سياق التاريخ الإنسانى؛ إن الإنسان عند هيجل هو الذى يتحقق فيه وبه الإله. ومن الواضح أن نظرة هيجل هذه تكمن خلفها خلفية مسيحية حول تجسد الإله فى شخص المسيح، وهيجل يعترف بذلك ولا ينكره، بل إنه ينظر إلى المسيحية على أنها التعبير الدينى عن هذه النظرة، وهو يخلصها من طابعها اللاهوتى المعروف ويؤولها تأويلاً إنسانياً[١٣٩]، أى يعمل على أنسنة اللاهوت، وقد نظر هيجل إلى هذه الأنسنة على أنها تحقيق واكتمال لرسالة المسيحية الأساسية؛ ذلك لأن المسيحية عبرت عن تجسد المطلق فى شخص المسيح وفى حياته وأعماله وأقواله، لكن هيجل يسير خطوة أبعد منها ويكمل أنسنة اللاهوت تماماً بأن يكشف عن أن تجسد المطلق لا يتمثل فى شخص بل فى التاريخ الإنسانى كله.

حضور الألوهية عند هيجل:

كما تكشف فلسفة الدين عند هيجل عن التعديل الذى أقامه على فلسفة سبينوزا وبنى على أساسه مذهبه الخاص. فمفهوم الدين، أو الدين باعتباره مفهوماً Notion يكشف عن، أو يوضح انكشاف المطلق أو الإله فى صورة تمثل vorstellung عبر ثلاث لحظات جدلية[١٤٠]: ١) لحظة الكلية Universality وفيها يكون الإله جوهراً بالمعنى السبينوزى، حيث يتصف باللانهاية واللامحدودية والدعم الذاتى Self-Subsistence أى كونه علة ذاته كما الحال عند جوهر سبينوزا؛ ٢) لحظة الجزئية Particularity حيث يكون الإله موضوعاً فى محدودية وتناه ومحدداً باعتباره آخراً Otherness، وتعد

لحظة الجزئية هذه هى اغتراب المطلق عن ذاته وتحوله إلى شئ آخر مناقضاً لذاته؛ ٣) وأخيراً لحظة الفردية individuality، وفيها يكون الإله ذاتاً وروحاً فى تعينه الذاتى، وتجليه بذاته وهويته مع ذاته. وهذه اللحظة تمثل فى تاريخ الدين الديانة المسيحية. والواضح أن المطلق بمعنى الجوهر السبينوزى لا يحتل فى هذا المطلق الجدلى سوى اللحظتين الأولى والثانية، فاللحظة الأولى هى جوهر سبينوزا كما أشرنا، واللحظة الثانية هى الأحوال فى مذهب سبينوزا والتى يضمها العالم الطبيعى المادى بكل جزئياته. أما اللحظة الثالثة وهى الفردية التى تتحقق فيها الذاتية والروحية ويصل فيها المطلق إلى الوعى بذاته فهى الإضافة التى يضيفها هيجل على مذهب سبينوزا ويقلب بها مفهومه عن الجوهر، أن يصبح فى النهاية ذاتاً وروحاً مطلقاً. وإذا أخذنا اللحظتين الأولى والثانية جمعناهما معاً جمع إضافة[١٤١]، أى إذا نظرنا إلى المطلق على أنه مجموع الكلى والجزئى وهويتهما معاً، فسوف نحصل على مذهب وحدة الوجود الذى يكون فيه الإله فى هوية مع العالم والعالم تجلٍ للإله فى صورة الجزئى والمادى ومعبراً عنه. لكن تجاوز هيجل لهاتين اللحظتين فى مركب جدلى بينهما فى صورة الفردية الذاتية والروحية يعنى أن مذهب هيجل ليس وحدة وجود، على الأقل بالمعنى التقليدى المعروف، لأن هذا المعنى، الذى فهمه الكثيرون على أنه هو مذهب سبينوزا، يقتصر على الجمع بين الإله والعالم فى وحدة واحدة. لكن الجمع بالإضافة بينهما واقامة هوية مجردة منهما ليس هو الخيار الذى لجأ إليه هيجل، لأنه يجمع بينهما، لا بالإضافة، بل بالتركيب الجدلى بينهما dialectical synthesis ذلك التركيب الذى يلغى الكلية المجردة للجوهر والجزئية المتناهية للطبيعة للوصول إلى الذاتية والروحية التى هى كلية عينية بفضل إستيعابها للجزئية فى داخلها.

محايثة الإله:

يقول هيجل فى منطق الموسوعة: "نفترض عادة أن المطلق يجب أن يوجد بعيداً للغاية؛ لكنه ما هو حاضر كلية، ما نحمله باعتبارنا مفكرين معنا ونستخدمه، على الرغم من أننا لا نملك وعياً صريحاً به. إنها اللغة تلك التى تكمن فيها تحديدات الفكر أساساً"[١٤٢]. المطلق ليس متجاوزاً بل محايثاً

للخبرة ولعالم الحياة اليومية وللغة ذاتها، على الرغم من أننا لسنا على وعى تام به. إنها نظرة سبينوزية تماماً للمطلق، لأن جوهر سبينوزا هو الآخر حاضر دائماً وفى كل الصفات والأحوال، فكل حال وكل شئ جزئى فى العالم تعبير عن الجوهر أو المطلق. هناك قضية فى أخلاق سبينوزا بنفس المعنى.

والإله كذلك حال في الطبيعة البشرية عند سبينوزا وهيجل معاً. لقد كانت الكائنات البشرية عند سبينوزا هى أحوال للجوهر الالهى نفسه، وهذه هى نفس وجهة نظر هيجل ذاته، إذ يتفقان فى عدم النظر إلى الألوهية والبشر على أنهما طرفى نقيض يواجهان بعضهما البعض فى تناقض مثلما تفعل الميتافيزيقا التقليدية، والأديان أيضاً.

خاتمة

بمقارنة مفهوم الجوهر عند سبينوزا ومفهوم المطلق عند هيجل وجدنا أن الجوهر عند سبينوزا ليس إلا وجود خالص وهوية بسيطة، تستبعد كل سلب. والمطلق بذلك يجب أن يستبعد كل اختلاف داخلى وكل تخصيص، فى حين أن هيجل يؤكد على أن المطلق لا يكون مطلقاً إلا إذا استوعب التناقضات فى وحدة أعلى. ومعنى هذا أن هوية الفكر والمادة لا يمكن أن تكون كامنة فى جوهر واحد بل يجب أن تكون تركيباً جدلياً جديداً يتجاوز تناقضهما.

لم يستطع سبينوزا توضيح ضرورة وجود الأشياء الجزئية الخاصة، وكل الجوانب المتناهية فى الكون تبقى لديه بدون تفسير. لكن حسب سبينوزا فإن هذا النقد مردود عليه، لأن مذهبه يفسر بالفعل الأشياء المتناهية باعتبارها أحوالاً للجوهر، لكنه يفسرها بمنهجه الهندسي غير المناسب أبداً لهذه المهمة كما رأينا من نقد هيجل له. ولذلك بقي السؤال دون حل عند سبينوزا: فإذا كان كل ما يوجد يوجد فى الجوهر وبفضله، فكيف يصدر المتناهى والجزئى عن اللامتناهى والكلى؟

لا يستطيع سبينوزا أن يلحق الواقعية بالأشياء المتناهية، لأن الواقعى

الوحيد عنده هو الجوهر الواحد اللامتناهى، ولا يبقى أمامه إلا أن ينظر إلى التناهى على أنه مجرد انعكاس خارجى أو تخيل. وبالمثل فإن الصفات Attributes عند سبينوزا لا يمكن أن تقوم باعتبارها تعينات أو تحديدات للجوهر، بل تبقى لديه مجرد انعكاسات لوعينا أو عقلنا. المطلق فى مذهب سبينوزا يوضع باعتباره بداية، لا باعتباره نتيجة؛ والأحوال تعتمد على الجوهر فقط، أما الجوهر فلا يعتمد عليها ومستقل عنها، كما أنها لا تشترط إمكان الجوهر نفسه. وهذا هو ما يحاول هيجل إثباته فى علم المنطق. والجوهر عند سبينوزا هو علة ذاته، قبل أن يكون علة الأحوال الجزئية، وهو علة ذاته فى استقلال عن أحواله الجزئية. وهذا بالنسبة لهيجل هو أوضح مثال على المذهب اللاجدلى والذى يختفى فيه الاعتماد المتبادل بين أجزاءه.

هناك هوة سحيقة فى مذهب سبينوزا بين جانبى الكون اللامتناهى والمتناهى، أو الطبيعة الطابعة والطبيعة المطبوعة. فحسب هيجل فإن مذهب سبينوزا الواحدى ينقلب إلى أن يصبح ثنائياً، وهذا بسبب افتقاد سبينوزا للرؤية الجدلية وحركته فى السلب المزدوج، سلب القضية وسلب نقيضها للوصول إلى الهوية. لأن الكلية عند سبينوزا لا تحتوى فى داخلها على أى سلب، فهى تفتقد التطور والحياة. هناك حركة بين الأحوال الجزئية، وهى حركة ميكانيكية، لكن ليست هناك حركة بمعنى التطور الداخلى الذى يؤدى إلى الهوية فى النهاية؛ والكلية بذلك تبقى كامنة أو مغلقة على ذاتها وستاتيكية. والمطلق بذلك يدرك على أنه مجرد شئ res، موضوع غير واع، يفتقر للذاتية والشخصية والروحية.

إذا ألقينا نظرة عامة على فلسفة هيجل، وجدناه ينتقل من المنطق إلى الطبيعة إلى الروح، أى من المطلق فى ذاته وكما يتطور من ذاته، إلى المطلق كما يظهر ويتجسد ويتطور فى الطبيعة إلى المطلق وهو يتحول إلى روح فى صورة العالم الإنسانى. لقد قدم هيجل فلسفة فى المطلق عبر هذه اللحظات الثلاث تطورياً وفى مراحل جدلية. أما المطلق عند سبينوزا والذى يسميه الجوهر، فهو ستاتيكى ثابت؛ مطلق سبينوزا هو الجوهر وهو الطبيعة وحسب، يحوز على اللاتناهى وعلى الصفات والأحوال؛ إنه مكتمل منذ البداية

وحتى النهاية، بل إنه ليست لديه بداية ولا نهاية، إنه أزلى وأبدى ولا متناهى، حاضر حضوراً مطلقاً ودائماً فى كل شئ.

ومن هنا يتفوق مذهب هيجل على مذهب سبينوزا، يتفوق الجدل والصيرورة على الثبات والكمال. ويتحقق المطلق بشكل تام عند هيجل فى عالم الروح الإنسانى، أو الجماعة البشرية الواحدة، بعد مرحلة طويلة من الصراع والسلب وسلب السلب والتجاوز المستمر للتناقضات. لكن المطلق عند سبينوزا متحقق فى بداية المذهب وفى آخره، مكتمل لا يمر بأى تغير أو صيرورة، متحقق فى الطبيعة، حتى أنه يبدو كما لو أنه يؤله الطبيعة. مطلق سبينوزا لا يعرف أى صراع أو سلب، لا يعرف السعى الحثيث نحو التحقق الكامل فى الجماعة الإنسانية مثلما نجد عند هيجل. صحيح أن سبينوزا قد وصف لنا بدقة ماهية المطلق، لكنه وصف ماهيته وهى مكتملة، ولم يصف لنا كيفية تحققه، لأنه يمر بعملية تحقق وليس متحققاً منذ البداية.

إن مطلق هيجل لا يحوز على ماهيته إبتداءً، إنه يسعى إليها ويتطور إليها محققاً ذاته فى النهاية بعد رحلة شاقة يمر بها كلها سلب وسلب للسلب وتجاوز ورفع للتناقضات. عند سبينوزا الإله متحقق بالفعل فى البداية، أما عند هيجل فالإله نفسه يمر بتطور، إنه لا يكون إلهاً فى البداية بل يصير إلهاً، لا يتحقق كإله إلا فى النهاية. كمال الإله عند هيجل ليس متحققاً فى ذاته منذ الأزل، بل هو كمال بالقوة وحسب، ويصير كمالاً بالفعل فى العالم الإنسانى. الإنسان عند هيجل هو التحقق العينى والكامل لماهية الإله. ولا يكون الإله إلهاً عند هيجل إلا فى العالم الإنسانى؛ فلا يمكن أن تكون الطبيعة وحدها هى الكاشفة عن كل صفات الإله وقدراته وقوته، لأنها بدون وعي؛ ويصل الإله إلى ماهيته الحقة عندما يتطور الوعى الذاتى الإنسانى.

فحسب هيجل يجب أن تكون ماهية الإله متحققة فى الجماعة البشرية الواعية بذاتها، لا فى عالم الطبيعة الآلي والعضوى والحيوى، بل فى الفكر الإنسانى وحده. يصبح الإله إلهاً وتكتمل ألوهيته فى الإنسان، لا في الطبيعة كما ذهب سبينوزا. فما كان عليه الإله بالقوة يصير إلى وجود بالفعل فى الإنسان.

الهوامش

١)) نود التنبيه في البداية على أننا نفضل كتابة اسمه هكذا "سبينوزا". ونختلف مع كل الذين يكتبون اسمه بألف في البداية هكذا: "اسبينوزا". ولهذا التفضيل سبب. إن الاسم الحقيقي لسبينوزا هو Baruch de Espinoza "باروخ دي إسبينوزا" فهكذا كان يُكتب الاسم حتى غيره سبينوزا نفسه بعد صدور قرار الحرمان في حقه من الجالية اليهودية في هولندا. فباروخ أصبحت بندكتوس Benedictus، وهي المعادل اللاتيني لباروخ وتعني المبارك، وإسبينوزا Espinoza أصبحت سبينوزا Spinoza. وقد أصبح سبينوزا يوقِّع باسمه الجديد هذا طوال حياته. ونحن نحترم توقيع سبينوزا ونحترم قراره بهذا التعديل لاسمه. حول التعديل الذي ألحقه سبينوزا باسمه راجع

Steven Nadler, *Spinoza: A Life.* (Cambridge University Press: Cambridge, 2001), pp. 42ff., 155ff.

٢) ذلك لأن هيجل قد وجه العديد من الانتقادات على سبينوزا في الفصل المخصص له من محاضراته في تاريخ الفلسفة، ومحاضراته في فلسفة الدين، كما سوف يتضح في سياق هذه الدراسة.

3) Spinoza, *Ethics*, in: *Complete Works*. Translated by Samuel Shirley. Edited with introduction and notes by Michael L. Morgan. (Cambridge: Hackett, 2002).

(4)Steven Nadler, *Spinoza's Ethics, An introduction* (New York: Cambridge University Press, 2006), PP.39-42.

5) Ethics II, P.II.

6) Ethics, I. Axiom I.

7) Ethics, I. Axiom III.

8) Ethics, I. Axiom V.

(9) Nadler, op. cit, PP. 39-40.

10) Garrett, Aaron V., *Meaning in Spinoza's Method* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), pp.97-101.

كذلك نجد شلنج قد تبنى المنهج الهندسي لكن في عرض مذهب مختلف عن سبينوزا وهو المذهب المثالي المطلق (وإن كان شلنج قد حافظ على مبدأ سبينوزي أساسي وهو مبدأ الهوية، أساس نظريته في وحدة الوجود. وقد تكرر ظهور صورة مختلفة من المنهج الهندسي في شكل الطريقة الاستنباطية في العرض، وذلك على يد فتجنشتين في كتابه الهام "رسالة منطقية فلسفية".

(11)James Martineau, *A Study of Spinoza* (London: Macmillan, 1883), PP. 161-166.

١٢) د. فؤاد زكريا: اسبينوزا. الطبعة الثانية. دار التنوير، بيروت ١٩٨٣. ص ٣٨، ٤٣.

(١٣) د. حسن حنفي: «رسالة في اللاهوت والسياسة لسبينوزا»، في: قضايا معاصرة، ٢) في الفكر الغربي المعاصر،، دار التنوير، بيروت، ١٩٨٢، ص٥٩.

(14) Spinoza, E,I, def.III.

(15) E,I, def.IV.

16) William Charlton: "Spinoza's Monism", in *The Philosophical Review*, Vol. 90, No. 4. (Oct., 1981), pp. 503-529.

(17) E,II, P.VII, note.

(18) E, I, def. V.

(19) Nadler: op. cit, PP. 56-57.

(20) E,I, P.V.

٢١) انظر في ذلك: أبو نصر الفارابي: كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة. قدم له وعلق عليه د. ألبير نصري نادر. دار المشرق، بيروت الطبعة الثامنة ٢٠٠٢. ص ٣٩-٤١؛ ابن سينا: الإلهيات من كتاب الشفاء. تحقيق آية الله حسن زادة الآملي. قم، مؤسسة بوستان كتاب، ٢٠٠٧، المبحث الثاني.

(22) E, I, P. VII.

(23) Nadler: P. 65.

(24) E, I, P.XI.

(25) Nadler, op. cit, PP. 66-67.

(26) E, I, P.VIII; E, I, P. XIX..

(27) Nadler, PP. 73-75.

(٢٨) د. فؤاد زكريا: سبينوزا، دار التنوير، بيروت، ١٩٨٣، ص ١١٥-١١٨.

29) Harry M. Tiebout, "Deus, Sive Natura...", in *Philosophy and Phenomenological Research,* Vol. 16, No. 4. (Jun., 1956), pp. 512-521.

(30) E, I, P. XVI, pr.

31) E,I, P.XI, Pr.

(32) E, II, P.II.

(٣٣) د. فؤاد زكريا، المرجع السابق، ص ١٢٠-١٢٤.

34) Harry M. Tiebout, "Deus, Sive Natura...", pp. 514-516.

(35) Nadler: op. cit, PP. 81-83.

(36) Ibid: PP. 112-121.

(37) E, II, P.VII, note.

(38) E, II, P.III, note.

(39) Nadler: PP. 120-121.

40) سبينوزا: رسالة في اللاهوت والسياسة. ترجمة وتقديم د. حسن حنفي. مراجعة د. فؤاد زكريا. مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الثانية، القاهرة ١٩٨١. ص ١٢٣-١٢٥.

(41) E, I, P.XVIII.

42) Joseph Ratner, "Spinoza on God (II)", in *The Philosophical Review,* Vol. 39, No. 2. (Mar., 1930), pp. 153-155.

(43) E, I, P.XXIII.

(44) E, I, P.XXV, cor.

45) Leibniz, "Principles of Nature and of Grace, Founded on Reason", in Leibniz, *Philosophical Writings.* Selected and

Translated by Marry Morris (London: Dent, New York: Dutton, 1934), pp. 21-30.

٤٦) لايبنتز: مقالة في الميتافيزيقا. ترجمة وتقديم وتعليق د. الطاهر بن قيزة، مراجعة د. جورج زيناتي. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ٢٠٠٦. ص ٨٣ وما بعدها.

47) Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*. Translated by Norman Kemp Smith. (London: Macmillan, 1961), A44/B61, B293-294, A264/B370, A270/B326, A431/B459, A442/B470, A602/B630, A668/B696, A813/B841.

48) Schelling, *System of Transcendental Idealism*. Translated by Peter Heath; introduction by Michael Vater. (Charlottesville: University Press of Virginia, 1997), pp.117-118, 176, 192.; Hegel, *The Difference Between Fichte's and Schelling's System of Philosophy*. Translated by H.S. Harris and Walter Cerf. (Albany: State University of New York Press, 1977), pp. 90-93, 94-97, 99-103.

49) Jonathan Israel, *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750* (Oxford: Oxford University Press, 2001), pp.543-547.

50) Henrich, Dieter, *Between Kant and Hegel. Lectures on German Idealism*. Edited by David S. Pacini (Cambridge: Harvard University Press, 2003), pp. 1 – 10.

51) Lukacs, Georg, *The Young Hegel: Studies in the Relations between Dialectics and Economics*. Translated by Rodney Livingstone (Merlin Press, London, 1975), pp. 241-285.

52) Limnatis, Nectarios G., *German Idealism and the Problem of Knowledge: Kant, Fichte, Schelling and Hegel* (New York: Springer, 2008), pp. 118-121, 152-157.

53) Hegel, *Faith and Knowledge*. Translated by Walter Cerf and H. S. Harris (State University of New York Press: Albany, 1977), pp. 55-59.

54) Ibid, pp. 60-65.

55) G.W.F. Hegel, *Lectures on the History of Philosophy*. Translated by E.S. Haldane and F. H. Simson (London. Routledge and Kegan Paul; New York: Humanities Press, 1955). Vol. III, p. 254.

56) Israel, *Radical Enlightenment*, op.cit., pp. 582-583, 707-709.

57) Gerard Vallee, *The Spinoza Conversations Between Lessing and Jacobi.* Translated by G. Vallee, J.B. Lawson, and C.G. Chapple (Lanham: University Press of America, 1988)pp.1-5, 27-45, 51-56.

58) Hegel, *Science of Logic*, translated by. A.V. Miller (London: Allen and Unwin, 1969) p. 580.

59) Ibid, P. 581.

٦٠) هيجل: موسوعة العلوم الفلسفية (الجزء الأول). ترجمة وتقديم وتعليق د. إمام عبد الفتاح إمام. الطبعة الثالثة ٢٠٠٧، دار التنوير، بيروت. ص ١٤٦-١٤٩.

61) Hegel, *Faith and Knowledge*, op.cit., pp.68-70.

62) Hyppolite, Jean, *Genesis and Structure of Hegel's Phenomenology of Spirit*. Translated by Samuel Cherniak and John Heckman(Northwestern University Press: Evanston, 1974), pp. 573 ff.

63) Limnatis, Nectarios G., *German Idealism and the Problem of Knowledge: Kant, Fichte, Schelling and Hegel* (New York: Springer, 2008), pp. 118-121, 152-157.

64) Hegel, *Faith and Knowledge*, op.cit., pp. 104-110.

65) Hegel, *Science of Logic*, op.cit., pp. 327-328.

66) Hegel, *The Difference Between Fichte's and Schelling's System of Philosophy,* op.cit.,; translator's introduction, pp. xvii-xxii.

67) Hegel, *Faith and Knowledge*, op.cit., pp.70-71.

68) Hyppolite, Jean, *Genesis and Structure of Hegel's Phenomenology of Spirit*, op.cit., pp.591-595.

69) Harris, H.S., *Hegel's Development: Toward the Sunlight - 1770-1801.* (The Clarendon Press: Oxford, 1972), P.510.

70) Ibid: P.511.

٧١) وذلك كما ظهر واضحاً في أعمال شلنج الأولى التي تبنى فيها فلسفة الهوية. انظر في ذلك:

Schelling: "On The Possibility of a Form of All Philosophy (1794)", in *The Unconditional in Human Knowledge: Four Early Essays (1794-1796).* Translation and Commentary by Fritz Marti (New Jersey: Associated University Presses, 1980), P. 40.

72) Hegel, *Faith and Knowledge*, op.cit., P.65.

73) Beiser, Frederick C., *German Idealism: The Struggle Against Subjectivism, 1781 – 1801.* (Cambridge: Harvard University Press, 2002), pp. 350 – 352, 361 – 364.

74) Spinoza, *Ethics*, Part III, Preface, P. 278.

75) Hegel, *Lectures on the Philosophy of Religion*. Translated by E.B. Speirs and J. Burdon Sanderson (Routledge & Kegan Paul: London, 1968), vol. III, pp. 333-334.

76) Hegel, *Phenomenology of Spirit*. Translated by A.V. Miller (Oxford University Press: Oxford, 1977), pp. 24-25.

77) Ibid; cf. Hegel, *Lectures on the History of Philosophy*. Translated by Elizabeth S. Haldane & Francis H. Simson (Kegan Paul, Trench Tubner & co.: London, 1896), Vol. III, pp. 256.

78) Ibid, P. 257.

79) Ibid: pp. 260, 282-287.
80) Armor, Leslie, *Being and Idea: Developments of Some Themes in Spinoza and Hegel* (Georg Olms Verlag: Hildesheim, Zurich, New York, 1992), pp.14-15.
81) Hegel, *Phenomenology of Spirit,* P.56.
82) Ibid.
83) Hegel, *Science of Logic*. Translated by W. H. Johnston and L. G. Struthers (London: George Allen and Unwin, 1961), vol. I, pp. 30-31.
٨٤) هيجل: موسوعة العلوم الفلسفية. ترجمة وتقديم وتعليق د. إمام عبد الفتاح إمام. مكتبة مدبولي، القاهرة (بدون تاريخ) ص ٣٦٩.
85) Hegel, *Phenomenology of Spirit,* op.cit., P.23 (sec.40).
86) Ibid: pp. 24-25 (sec.42-44).
87) Ibid: P.26 (sec.45).
88) Ibid: P.28 (sec.48).
89) Hyppolite, op.cit., pp. 602-603.
90) Hegel, *Phenomenology of Spirit,* op.cit., P. 9 (sec.16).
91) Ibid: pp. 9-10 (sec.17).
92) Ibid: P.10 (sec.17-18).
93) Hegel, *Lectures on the History of Philosophy,* vol. III, P.131.
٩٤) Armor, op.cit., P. 24.
٩٥) هيجل: موسوعة العلوم الفلسفية، فقرة ١٥١، إضافة، ص ٣٦٦-٣٦٧.
96) G.W.F. Hegel, *The Science of Logic*. Translated and Edited by George di Giovanni (Cambridge University Press: Cambridge, 2010), P. 71.
97) Ibid: P.74.
98) Hegel, *Phenomenology of Spirit,* op.cit., (sec.86, P.55).
٩٩) Hegel, *Lectures on the Philosophy of Religion,* op.cit., vol. I, P.334 ff.

100) Hegel, *Lectures on the History of Philosophy*, vol. III, op.cit., P.256.

١٠١) أشار يوفيل، وهو أحد أهم الباحثين المعاصرين في فلسفة سبينوزا، إلى هذه النقطة بوضوح في دراسته الشهيرة التالية:

Yirmiyahu Yovel, *Spinoza and other Heretics, vol. II the Adventures of Immanence* (New Jersey: Princeton University Press, 1989), pp.18-28.

102) هيجل: موسوعة العلوم الفلسفية، فقرة ٨٦، إضافة ١، ص ٢٣٩.

103) Herbert Marcuse, *Hegel's Ontology and the Theory of Historicity*. Translated by Seyla Benhabib (The MIT Press: Cambridge & London, 1987), pp.103-104.

104) Hegel, *Phenomenology of Spirit*, op.cit., (sec.29, P.17).

١٠٥) عن تأثر هيجل بأرسطو وإدخاله للمقولات الأرسطية في صميم مذهبه انظر:

Alfredo Ferrarin, *Hegel and Aristotle* (Cambridge University Press: Cambridge & New York, 2004), pp.129 ff.

106) Hegel, *Science of Logic*, vol. II, P. 164

107) Ibid.

108) Ibid.

109) Ibid: P. 168.

110) Hegel, *Lectures on the History of Philosophy*, op.cit., vol. III, 280-282.

111) Ibid: P. 258.

112) Ibid: P. 257-8.

113) Hegel, *Phenomenology of Spirit*, sec. 20, p. 11.

114) Ibid, sec. 21, pp. 11-12

115) Ibid, sec. 22, P.12

116) Ibid, sec. 23, P. 13

١١٧) نذكر منهم على سبيل المثال لا الحصر:

Shmueli, Efraim: "Hegel's Interpretation of Spinoza's Concept of Substance", in *International Journal for the Philosophy of Religion* (Fall 1970, 176-191).

Shmueli, Efraim: "Some Similarities Between Spinoza and Hegel on Substance", in *Thomist,* vol.36, no.4, October 1972, 645-657.

G.H.R. Parkinson: "Hegel, Pantheism, and Spinoza*", Journal of the History of Ideas,* vol.38, no.3, 1977. (449-459).

Macherey, Pierre, *Hegel ou Spinoza* (Edition la Decouverte: Paris 1990), pp.9-13.

118) Hegel, *Science of Logic,* vol.II, pp.256-257.

١١٩) هيجل: موسوعة العلوم الفلسفية، فقرة ٢٤، إضافة ٢، ص ١٠٥.

120) Hegel, *Science of Logic,* vol. I, P.50.

121) Ibid: P. 61.

122) Hegel, *Science of Logic,* translated by A.V. Miller (Allen & Unwin: London 1969), P.142.

123) Ibid: P.148.

124) Spinoza, *Ethics,* Props. 4, 6, 23, 28.

125) Francis S. Haserot, "Spinoza's Definition of Attribute", in *The Philosophical Review,* Vol. 62, No. 4. (Oct., 1953), pp. 499-513; Harry M. Tiebout, "Deus, Sive Natura...", in *Philosophy and Phenomenological Research,* Vol. 16, No. 4. (Jun., 1956), pp. 512-521; Jonathan Bennett: "Spinoza's Metaphysics", in Don Garrett(ed.) , *The Cambridge Companion to Spinoza* (New York: Cambridge University Press, 1996), PP. 80-88.

126) Spinoza, *Ethics,* I, df.6, exp.

127) Hegel, *Science of Logic,* (Miller), P.127.

128) Spinoza, *Ethics* I, Prop.X, note.

129) Hegel, *Science of Logic* (Miller), pp.537-538.

130) Ibid: pp.63-64.

١٣١) Hyppolite, *Genesis and Structure of Hegel's Phenomenology of Spirit*, op.cit., pp.27-30, 39-45.

١٣٢) هيجل: موسوعة العلوم الفلسفية، فقرة ٩٢، إضافة، ص ٢٥٧.

١٣٣) المرجع السابق، نفس الصفحة.

١٣٤) المرجع السابق: فقرة ٩٦أ، ص ٢٦٢.

١٣٥) المرجع السابق: فقرة ٩٧ب، ص ٢٦٤.

١٣٦) المرجع السابق: فقرة ٩٨، ص ٢٦٥.

١٣٧) والملاحظ أن ولفسون يتبنى النظرة إلى الصفات على أنها لا متمايزة وترد فى الحقيقة إلى صفة واحدة ويربط بذلك بين نظرية سبينوزا فى الإله ونظرية موسى بن ميمون التى رفضت التعدد فى الصفات الإلهية وتمسكت بهوية الصفات مع بعضها البعض تحت تأثير ابن رشد مما جعله يعرف الإله سلباً تحت تأثير المعتزلة:

Wolfson, Harry Austryn, *The Philosophy of Spinoza: Unfolding the Latent Processes of his Reasoning.* 2 Volumes (Cambridge: Harvard University Press, 1934), vol. 1, pp.137-138, 149-150.

١٣٨) Hegel, *Lectures on the Philosophy of Religion*, op.cit., vol. I, P. 92

١٣٩) Yovel, *Spinoza and other Heretics, vol. II*, op.cit., P33.

١٤٠) Hegel, *Lectures on the Philosophy of Religion*, op.cit., vol. I, pp. 90-100; vol.II, pp.105, 125, 327-358.

141) Hegel, *Phenomenology of Spirit*, sec.759-766, pp.459-463.

١٤٢) هيجل: موسوعة العلوم الفلسفية، فقرة ٢٤، إضافة ٢.

بيبليوجرافيا

أولا – المصادر:

١) سبينوزا:

Ethics, in Complete Works. Translated by Samuel Shirley. Edited with introduction and notes by Michael L. Morgan. (Cambridge: Hackett, 2002).

اسبينوزا: رسالة في اللاهوت والسياسة. ترجمة وتقديم د. حسن حنفي، مراجعة د. فؤاد زكريا. دار التنوير، بيروت ٢٠٠٨.

٢) هيجل:

- **"The Earliest System Program of German Idealism (eine Ethik), Bern 1796", in H.S. Harris, Hegel's Development: Toward the Sunlight 1770-1801. (Oxford: The Clarendon Press, 2002)**
- **The Difference Between Fichte's and Schelling's System of Philosophy. Translated by H.S. Harris and Walter Cerf. (Albany: State University of New York Press, 1977)**
- **Faith and Knowledge. Translated by Walter Cerf and H. S. Harris (State University of New York Press: Albany, 1977)**
- **Phenomenology of Spirit. Translated by A.V. Miller (Oxford University Press: Oxford, 1977)**
- **Lectures on the History of Philosophy. Translated by E.S. Haldane and F. H. Simson (London. Routledge and Kegan Paul; New York: Humanities Press, 1955).**

- **Science of Logic. Translated by W. H. Johnston and L. G. Struthers (London: George Allen and Unwin, 1961)**
- **Science of Logic, translated by. A.V. Miller (London: Allen and Unwin, 1969)**
- **Lectures on the Philosophy of Religion. Translated by E.B. Speirs and J. Burdon Sanderson (Routledge & Kegan Paul: London, 1968)**
- **موسوعة العلوم الفلسفية. ترجمة وتقديم وتعليق د. إمام عبد الفتاح إمام. مكتبة مدبولي، القاهرة (بدون تاريخ)**
- **موسوعة العلوم الفلسفية (الجزء الأول). ترجمة وتقديم وتعليق د. إمام عبد الفتاح إمام. الطبعة الثالثة ٢٠٠٧، دار التنوير، بيروت**

ثانياً – المراجع الأجنبية:

- **Amihud Gilead: "Substance, Attribute, and Spinoza's Monistic Pluralism" in The European Legacy, vol. 3, No. 6. 1998, (1-14)**
- **Beiser, Frederick C. The Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte (Cambridge: Harvard University Press, 1987)**
- **Beiser, Frederick C., German Idealism: The Struggle Against Subjectivism, 1781 – 1801. (Cambridge: Harvard University Press, 2002)**
- **Bennett, Jonathan. A Study of Spinoza's Ethics (Indianapolis: Hackett, 1984)**
- **Charlton, William: "Spinoza's Monism", in The Philosophical Review, Vol. 90, No. 4. (Oct., 1981), pp. 503-529.**

- **Haserot, Francis S. "Spinoza's Definition of Attribute", in The Philosophical Review, Vol. 62, No. 4. (Oct., 1953), pp. 499-513.**
- **Henrich, Dieter, Between Kant and Hegel. Lectures on German Idealism. Edited by David S. Pacini (Cambridge: Harvard University Press, 2003)**
- **Israel, Jonathan. Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750 (Oxford: Oxford University Press, 2001)**
- **Israel, Jonathan, Enlightenment Contested: Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man 1670-1752 (Oxford: Oxford University Press, 2006)**
- **Limnatis, Nectarios G., German Idealism and the Problem of Knowledge. (Netherland: Springer, 2008)**
- **Mason, Richard, The God of Spinoza: A Philosophical Study (Cambridge: Cambridge University Press, 1997)**
- **Pinkard, Terry, German Philosophy (1760 – 1860) The Legacy of Idealism (Cambridge: Cambridge University Press, 2002)**
- **Wolfson, Harry Austryn, The Philosophy of Spinoza: Unfolding the Latent Processes of his Reasoning. 2 Volumes (Cambridge: Harvard University Press, 1934)**

- **Yovel, Yirmiyahu, Spinoza and other Heretics. Volume I: The Marrano of Reason. (New Jersey: Princeton University Press, 1989)**
- **Schelling: "On The Possibility of a Form of All Philosophy (1794)", in The Unconditional in Human Knowledge: Four Early Essays (1794-1796). Translation and Commentary by Fritz Marti (New Jersey: Associated University Presses, 1980)**
- **Harris, H.S., Hegel's Development: Toward the Sunlight - 1770-1801. (The Clarendon Press: Oxford, 1972)**
- **Hyppolite, Jean, Genesis and Structure of Hegel's Phenomenology of Spirit. Translated by Samuel Cherniak and John Heckman(Northwestern University Press: Evanston, 1974)**
- **Vallee, Gerard The Spinoza Conversations Between Lessing and Jacobi. Translated by G. Vallee, J.B. Lawson, and C.G. Chapple (Lanham: University Press of America, 1988)**
- **Leibniz, "Principles of Nature and of Grace, Founded on Reason", in Leibniz, Philosophical Writings. Selected and Translated by Marry Morris (London: Dent, New York: Dutton, 1934)**
- **Kant, Critique of Pure Reason. Translated by Norman Kemp Smith. (London: Macmillan, 1961)**
- **Schelling, System of Transcendental Idealism. Translated by Peter Heath; introduction by**

Michael Vater. (Charlottesville: University Press of Virginia, 1997)

- **Armor, Leslie, Being and Idea: Developments of Some Themes in Spinoza and Hegel (Georg Olms Verlag: Hildesheim, Zurich, New York, 1992)**
- **Marcuse, Herbert Hegel's Ontology and the Theory of Historicity. Translated by Seyla Benhabib (The MIT Press: Cambridge & London, 1987)**
- **Ferrarin, Alfredo, Hegel and Aristotle (Cambridge University Press: Cambridge & New York, 2004)**
- **Shmueli, Efraim: "Hegel's Interpretation of Spinoza's Concept of Substance", in International Journal for the Philosophy of Religion (Fall 1970, 176-191).**
- **Shmueli, Efraim: "Some Similarities Between Spinoza and Hegel on Substance", in Thomist, vol.36, no.4, October 1972, 645-657.**
- **Parkinson, G.H.R. : "Hegel, Pantheism, and Spinoza", Journal of the History of Ideas, vol.38, no.3, 1977. (449-459).**
- **Macherey, Pierre, Hegel ou Spinoza (Edition la Decouverte: Paris 1990)**

ثالثاً – المراجع العربية والمترجمة إلى العربية:

إمام، إمام عبد الفتاح: المنهج الجدلى عند هيجل. دار المعارف، القاهرة

١٩٨٥.
حسن حنفي: "رسالة في اللاهوت والسياسة لاسبينوزا" في الفكر الغربي المعاصر. دار التنوير، بيروت ١٩٨٣.
حسن حنفي: "محاضرات في فلسفة الدين لهيجل"، الفكر الغربي المعاصر. دار التنوير، بيروت ١٩٨٣.
حسن حنفي: فيشته فيلسوف المقاومة. المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٢.
عبد الرحمن بدوي: شلنج. المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت. الطبعة الثانية ١٩٨١
فؤاد زكريا: إسبينوزا. دار التنوير، بيروت، الطبعة الثانية ١٩٨٣.
ماركيوز، هربرت: نظرية الوجود عند هيجل أساس الفلسفة التاريخية. ترجمة وتقديم وتعليق إبراهيم فتحى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٩٠.

** ** ** ** **