

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

كلية: أصول الدين
قسم: العقيدة ومقارنة الأديان



جامعة الأمير عبد القادر
للعلوم الإسلامية - قسنطينة -
الرقم التسلسلي:
رقم التسجيل:

الوجود والدين عند هيجل

أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه ل. م. د. تخصص: مقارنة الأديان

إشراف الأستاذة الدكتورة:

آسيا شكير بوج

إعداد الطالبة:

زهرة بن علي

أعضاء لجنة المناقشة

الصفة	الجامعة الأصلية	الرتبة العلمية	أعضاء اللجنة
رئيسا	جامعة الأمير عبد القادر - قسنطينة	بروفسور	أ.د. محمد بو دبان
مشرفا ومقررا	جامعة الأمير عبد القادر - قسنطينة	بروفسور	أ.د. آسيا شكير بوج
عضوا مناقشا	جامعة الأمير عبد القادر - قسنطينة	بروفسور	أ.د. سهيل سعيود
عضوا مناقشا	المدرسة العليا للأساتذة قسنطينة	دكتورة	د. نعيمة دريس
عضوا مناقشا	جامعة محمد لمين دباغين سطيف 02	بروفسور	أ.د. عبد الرزاق بلعقروز

السنة الجامعية: 1441-1442 هـ / 2020-2021 م



جورج فلهلم فريدرىك هيغل

(1770 - 1831م)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

جامعة الأمير

عبد

العلوم الإسلامية

إهداء

أهدي هذا الجهد المتواضع إلى والدي العزيزين أطال الله عمريهما وأدام عليهما نعمة الصحة والعافية

إلى إخواني وأخواتي الأعزاء

إلى كل أفراد عائلتي الكريمة

إلى كل طالب علم مجد

إلى كل شغوف بالأبحاث والدراسات الدينية والفلسفية

إلى كل الطيبين في العالم

جامعة الأمير
القادر للعلوم الإسلامية

شكر وعرفان

أحمد الله وأشكره سبحانه وتعالى على منّهِ وكرمه

أشكر جامعة الأمير عبد القادر وكل القائمين عليها من أساتذة وإداريين

أشكر الأستاذة المشرفة الدكتورة آسيا شكيرب

على كلّ تلك النصائح التي قدمتها لي

من أجل أن تكون الرسالة في أحسن صورة

أشكر كل من ساعدني ولو بكلمة

أشكر كل من ترك لدي أثرا طيبا

جامعة الأمير
عبد القادر
للعلوم الإسلامية

مقدمة

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

باسم الله الرحمان الرحيم والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين أما بعد:

إنَّ واجد الوجود هو واجب الوجود بالضرورة، فبالحديث عن خالق الوجود الذي هو المحرك الذي لا يتحرك كما جاء في الفلسفة اليونانية، فإننا نجد علة لكل شيء، فلولا وجود الواحد لما وُجد الوجود، فالعلة الأولى أو السبب الأول أو المبدأ الأول للوجود هو الله في الدين الإسلامي، والأديان السماوية الأخرى، فهو خالق كل شيء ومالكة.

من بين كل تلك الموجودات المتعددة أوجد الله الإنسان وهو أرقى الموجودات كلها، حيث وهبه الله عدة ملكات تميّزه عن باقي المخلوقات، وأهم هذه الملكات هي ملكة العقل، الذي لم يهدأ ولو لثانية منذ دخوله هذا الوجود.

تروي النصوص الدينية روايات متشابهة حول خلق الإنسان تحتوي في طياتها بعض الاختلاف، كما تروي أيضا الكيفية التي دخل بها الإنسان إلى هذا الوجود، حيث نجد في الكتب المقدسة بالإضافة إلى القرآن الكريم أنّ الإنسان آدم دخل هذا الوجود إثر خطيئة، ارتكبها في وجود مفارق لهذا الوجود وهو الجنة، اكتسب بعدها المعرفة والإرادة الحرة، فأخرجهما الله في الحال من الجنة لأنهما لم يصبحا من أهل ذلك المكان، هذه هي الرواية الدينية لدخول الإنسان إلى هذا الوجود.

لكن هذا الإنسان كان دائما شغوف بمعرفة الأشياء من حوله سواء المادية أو المعنوية والروحية، فقد تنبّهت روحه إلى التدين عبر العصور وأرادت ذلك بشدة، فالدين هو ما يرغب الإنسان في اعتناقه بدافع روحي بغية الأمن، كما حدث في المجتمعات البدائية القديمة فإننا نجد الدين مختلف عن الدين في المجتمعات اللاحقة، فمثلا في البداية كان الإنسان يتدين ويعبد روحا غريبة فقط بدافع الخوف فنجد مثلا يعبد الرعد أما في العصور المتلاحقة فنجده يعبد روحا شريرة أو يعبد شخصا رأى أنه مبارك أو أنّه ذو خلق كريم كما حدث مع بوذا.

لقد كان لعامل الزمن تأثير كبير على منتجات الإنسان الفكرية لذلك نجد مفاهيم كثيرة تطورت وتغيّرت مع مرور الزمن وهذا ما حدث مع مفهومي الوجود والدين، فقد كان في كل مرة يفهم الوجود بشكل مختلف عن المرة السابقة، كما أنّه في كل مرّة ينتج دينا مختلفا عن الدين السابق له، يرى بأنّه أرقى من الدين السابق حتى أتى العصر الحديث الذي تطوّرت فيه نتائج بحث الفكر البشري حول الوجود و الدين متمثلا في الكثير من الأشخاص الباحثين والدارسين الجادين للوجود.

نذكر من بين هؤلاء الباحثين والدارسين والفلاسفة الكبار الفيلسوف الألماني جورج هيغل الذي تعمق في بحثه في الوجود كما تعمق في بحثه في مجال الدين وتاريخه وأهم عقائده وما يتميز به مستخدما في ذلك وسيلة التفكير والبحث المدهشة دائما وهي الفلسفة.

إشكالية البحث:

يعتبر هيغل من الفلاسفة الكبار الذين جاءوا بنظريات جديدة سواء من جانب الوجود أم من جانب الدين، فنجده قد أعطى الوجود بعدا وإضافة جديدة تخالف الأبعاد التي وضعها السابقين له، فقد جاء بجدل جديد ينبني عليه الوجود بطريقة أنسب، كما أضاف إلى الوجود شيئا جديدا غير الطبيعة والميتافيزيقا دوره التنسيق بين أطرافه وإنتاجاته، والذي بدوره أنتج الأشياء المعنوية الموجودة في هذا الوجود ولكنها لا تنتمي للأشياء الملموسة، ومن بين هذه الأشياء نجد الدين فكان هو موطنه وأصله في المفهوم الهيجلي.

أما السؤال المطروح وبشدة هنا هو:

- ما هو الوجود عند هيغل؟ وما هو الدين عند هيغل؟
- و ما هي العلاقة بين الوجود و الدين عند هيغل؟
- كيف استطاع هيغل أن يربط بين الوجود والدين، وما هو السبيل إلى ذلك؟
- ماذا أضاف هيغل لمفهوم للوجود، وفي الجهة المقابلة نطرح نفس السؤال فنقول ماذا أضاف هيغل لمفهوم للدين؟
- وهل أصاب هيغل في وضع نظرياته حول الوجود والدين؟

مخوان البحث:

وللإجابة على كل هذه الإشكالات الفلسفية واللاهوتية في آن معا، وأخذها بعين الاعتبار للدراسة والتحليل، جاء اختياري للعنوان الآتي كعنوان لهذا البحث: "الوجود والدين عند هيغل".

أسباب اختيار الموضوع:

أ- أسباب ذاتية.

✓ بحكم تخصصي مقارنة أديان هذا التخصص الرائع، كان عليّ أن أختار موضوع في مجال الدين، وكوني أحبّ الفلسفة ودراستها ومعرفة أهمّ روادها، قمت بالجمع بين الاثنين في موضوع واحد وهو فلسفة الوجود التي هي قضية جوهرية في الدين كما هي في الفلسفة، وفلسفة الدين التي هي من أحبّ الدراسات إليّ.

أسباب موضوعية.

✓ الكشف عن ماهية الوجود ومعرفته عن كتب في المفهوم الإنساني خاصة وعلاقته بالدين.

✓ محاولة معرفة الدين أكثر بالإضافة إلى إنتاج الفكر الإنساني حول الدين عبر التاريخ خاصة في إطار الدين الوضعي الذي كان قلب الدراسة في هذا الموضوع ذلك أن هيجل قد قام بدراسة الدين من جانبه الوضعي أكثر مما تطرق إليه في محتواه السماوي أي الوحي.

منهج الدراسة

منهج استقرائي تحليلي استنباطي، حيث اعتمدت في بحثي هذا على المنهج الاستقرائي وهو منهج يقوم على التقصي والتتبع للوصول إلى النتائج، عن طريق جمع المعلومات والبيانات بغية الوصول إلى علاقات عامة، أو جمع النتائج الجزئية للوصول إلى النتيجة الكلية، إذ قمت باستقراء كل من جزئيات الوجود وجزئيات الدين، ومحاولة إيجاد خيط رابط بينها، وربطها بالكليات ذلك أنّ المنهج الاستقرائي ينطلق من الجزئيات وصولاً إلى الكليات، ثمّ أقوم بتحليلها مستخدمة في ذلك المنهج التحليلي وهو منهج يقوم على تجزئة الظواهر وتقسيمها إلى جزئيات منفصلة عن بعضها تكونها أساساً، من أجل تسهيل الدراسة والوصول إلى العلة والأسباب التي أدت تكوينها ونشوتها كما يستخدم في كشف الغموض من خلال تحليل المعطيات وتفسيرها وتقويمها بالنقد إذا كانت تستدعي النقد وهذا ما استخدمته في بحثي، فقد كنت أحلل أفكار هيجل حول الوجود والدين وأفسرها ثمّ أستنبط منها في النهاية كلّ النتائج باستخدام المنهج الاستنباطي الذي يختص باستنباط واستنتاج النتائج المتوصل إليها بعد التحليل والاستقراء ثمّ الوصول إلى النتيجة الكلية والجوهرية للبحث.

أهمية الدراسة

- ✓ تكمن أهمية هذه الدراسة في كونها تركز على الوجود الذي نعيش فيه بصفة عامة وهو قضية فلسفية كما هو قضية لاهوتية دينية، حيث نجد الكتب المقدسة جميعا تتحدث عن الوجود وبدايته وكيفية خلقه، إذ هو قضية جوهرية في الدين
- ✓ تكمن الأهمية كذلك في توضيح تاريخ الوجود وتاريخ الدين على السواء للإنسان الباحث أو الإنسان بصفة عامة، لكي يكون على علم بأصله ووجوده وتاريخ مراحل الوجودية والدينية على السواء والاستفادة منها في المستقبل.
- ✓ كما أنّ للدين أهمية كبيرة في حياة الإنسان فدراسة ومعرفة ما يربطه بالوجود هو أمر مهم بالنسبة للإنسان على خلاف الكائنات الأخرى.
- ✓ كما يعتبر الفيلسوف هيغل من أهم الشخصيات الفلسفية التي قامت بدراسة الدين والوجود على حد سواء، ولا يمكن الاستهانة به في هذين المجالين، بل يجب نقل خبرته لكي يتمكن الدارس والباحث من معرفة هذا العملاق والاطلاع على ما قدمه أولاً وتقدم عمله الراقى في هذين المجالين للاستفادة منه.

الدراسات السابقة للموضوع.

لم أتمكن من الحصول على دراسة سابقة بنفس العنوان حيث يكون الوجود والدين مجتمعين في بحث واحد، ولكن وجدتهما منفصلين فمثلا الدراسة التي قدمها هربرت ماركيز عن الوجود هي دراسة مهمة جدا حول نظرية الوجود عند هيغل، إلا أنّها تهتم بالجانب التاريخي أكثر. كما أنّي وجدت بعض البحوث حول الدين عند هيغل من طرف طلبة الفلسفة الذين يهتمون بفلسفة الدين الهيجلية ووجدتهم يعتمدون أساسا على محاضرات فلسفة الدين وترتيب هيغل لمراحل نشأة الدين، ولكن ما أعيب عليهم أنّهم لا يعتمدون الترتيب المباشر للدين، وكيفية فهم هيغل للدين مباشرة، بل ما كتب حول فكر هيغل من مراجع أخرى وجدت أنّها تختلف مع الترتيب الهيجلي الحقيقي و هذا نتيجة أخذ المعلومة من غير مصدرها لذلك تركت تلك البحوث جانبا ولم أتخذها مرجعا لي.

أهم المصادر والمراجع:

كانت أهمّ المصادر لهذه الدراسة هي، مصادر هيغل شخصيا، حيث كان كتابه

The Science of Logic بالإضافة إلى كتاب المنطق وفلسفة الطبيعة عند هيغل لولتر ستايس هما المفتاح لوضع خطة البحث من جانب الوجود، كما كانت بالمقابل محاضراته حول فلسفة الدين المترجمة باللغة العربية من طرف مجاهد عبد المنعم مجاهد، هي بمثابة الهيكل لوضع خطة البحث من جانبه الديني، بالإضافة إلى كتاب la phénoménologie de l'esprit وكتاب نظرية الوجود عند هيغل لهربرت ماركيزو كذلك كانا مصدرين مهمين في الجانب التاريخي والروحي للوجود، وهناك مصادر أخرى كانت كثيرة رائعة وممتعة جدا.

صعوبات البحث

✓ واجهتني عدّة صعوبات أولها طبيعة البحث في حد ذاته، كونه ينتمي إلى الفلسفة المثالية الألمانية ذات المعاني والمصطلحات الغامضة والمتعددة الأبعاد والمفاهيم، حيث كانت صعوبة أفكار هيغل على وجه الخصوص و التي قمت أثناء دراستها وتحليلها باستنزاف كل قواي العقلية والفكرية للتركيز والفهم الجيد من أجل إعطاء معلومة صحيحة للقارئ، متحلية في كلّ مصادر هيغل سواء في النسخ العربية أو النسخ الأجنبية، فلغة هيغل صعبة جدا سواء كانت في مصادرها الأصلية أو المصادر المترجمة.

خطة البحث:

من أجل إيجاد حل لإشكالية البحث قمت بتقسيمه إلى بابين كل باب يحتوي على ثلاث فصول بالإضافة إلى فصل تمهيدي للتعريف بهيغل.

أما الباب الأول فكان تحت عنوان "الوجود عند هيغل"، يحتوي هذا الباب على ثلاثة فصول كان الفصل الأول تحت عنوان: "الوجود المجرد عند هيغل"، حيث تناولت فيه الوجود المنطقي الرياضي الافتراضي الميتافيزيقي وتركيبته عند هيغل قبل أن يصبح وجود ملموس. أما الفصل الثاني فكان تحت عنوان: "الوجود المتجسد عند هيغل"، حيث تناولت فيه كيف أنّ ذلك الوجود المجرد أصبح وجود متجسد من خلال الطبيعة. أما الفصل الثالث فكان تحت عنوان: "الوجود العي عند هيغل"، حيث تناولت فيه الوجود المتجسد وقد أصبح فيه حياة وروح واعية بالأشياء التي من حولها، مكتملة التنسيق في الإنسان، الذي أراد أن يرحل بعيدا بهذا الروح الغريب عن الوجود المتجسد، للوصول إلى الروح الكلّي معتمدا في ذلك على الدين.

أمّا الباب الثاني فكان تحت عنوان: "الدين عند هيجل"، كما جمع كذلك ثلاث فصول لشرح محتواه، حيث كان الفصل الأوّل تحت عنوان: "نشأة الدين بداية من ديانة الطبيعة"، حيث تناولت فيه بداية رحلة الدين الأولى في الطبيعة وتعرفه على مظاهرها. أمّا الفصل الثاني فكان تحت عنوان: "الأديان الطبيعية تتحول إلى ديانة الحرية"، حيث تناولت فيه الوعي الديني وهو يخطو خطوة معتبرة في مجال الروح نحو التحرر، كما جاء الفصل الثالث كذلك تحت عنوان: "الدين المطلق والأدلة على وجود الله"، حيث تناولت فيه أيضا الروح المتدين وهو يتحرر ليعي الدين المطلق ومن ثمّ محاولته البحث عن الله.

ثمّ قمت بإضافة نقد لفكر هيجل كما أتبعته بجائمة أدرجت تحتها كل النتائج المتوصل إليها من خلال البحث.

الباب الأول: الوجود عند هيجل

الفصل التمهيدي:

حياة هيغل ومساره الفكري والفلسفي

جامعة الأزهر
عبد القادر للعطوم الإسلامية

الفصل التمهيدي: حياة هيجل ومساره الفكري والفلسفي.

المبحث الأول: حياة هيجل.

أولاً: نشأته.

في عام **1770** م و في مدينة "شتوتجارد" ولد جورج فلهلم فريدريك هيجل، كان أبوه موظفا صغيرا في بلاط دوقية "فورتنبيرغ"، في الواقع لا يوجد شيء استثنائي فيما يتعلق بحياته، غير أنّ العصر الذي عاش فيه كان ذو أهمية شديدة على المستوى السياسي والثقافي والفلسفي.¹

نشأ هيجل في أسرة ترجع إلى أصول نمساوية، رأسها كان من أولئك الذين أخلصوا لمذهب "لوثر في الإصلاح الديني، فاضطر إلى مغادرة مقاطعة "إستيريا" في النمسا في القرن السادس عشر والتجأ إلى مقاطعة "فورتنبيرغ"، وهنا احتلت الأسرة مراكز مدنية ودينية، فكان منها القساوسة ومنهم من قام سنة **1759**م بتعميد الشاعر الألماني المعروف "فريدريش شلر" (يوهان كريستوف فريدريك فون شلر، هو شاعر ومسرحي كلاسيكي وفيلسوف ومؤرخ ألماني **1759 - 1805**م) أما أبو هيجل فقد استقر في عاصمة الولاية، "اشتوتجارد"، حيث كان موظفا في إدارة الولاية.²

قد روت شقيقته عن بداية حياته في مسقط رأسه "شتوتجارد" التي لا نعرف منها إلا القليل أو كما روى هو عن نفسه في مذكراته التي بدأ تدوينها في سن الرابعة عشر، أما عن شقيقته فقد كتبت قبيل انتحارها بقليل رسالة إلى أرملة في **7** يناير **1832** م، تروي فيها القليل عن حياته في هذه المدينة تقول فيها: " سوف أخبرك بما تستطيع ذاكرتي أن تعيه من طفولة أخي، حين كان في الثالثة من عمره أرسله والده إلى المدرسة الألمانية، ولما بلغ الخامسة بعث به إلى المدرسة اللاتينية وكان يعرف قبل التحاقه بهذه المدرسة جانبا من قواعد المدرسة اللاتينية تعلمه من أمنا العزيزة التي كانت على جانب كبير من الثقافة فكان لها من ثم أثر قوي على دراسته الأولى، وكان هيجل يحصل على جائزة كل عام في جميع مراحل الدراسة في هذه المدرسة، لأنّه كان دائما من الطلبة الخمسة الأوّل ومنذ أن بلغ العاشرة حتى الثامن عشرة كان ترتيبه الأوّل دائما في المدرسة الثانوية وفي سن الثامنة أهداه أستاذه " ليفلر " الذي كان يحبه كثيرا مسرحيات شكسبير الدرامية مترجمة بقلم " أيشنبيرغ " قائلا: " إنك لن تفهمها الآن يا

¹ بيتر سينجر: هيجل، تر: محمد إبراهيم السيد، ط 1، (القاهرة: مؤسسة هنداي للنشر والتوزيع، 2015م)، ص 13.

² عبد الرحمان بدوي: شلنج، ط2، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1981م) ص76.

صغيري لكنك سرعان ما تتعلم كيف تفهمها " وهكذا لاحظ هذا الأستاذ ما يكمن في هذا الطفل من عبقرية، وما زلت أذكر جيدا أنّ أول ما قرأه هيجل من هذه المسرحيات كان " زوجتا ويندسور المرتحان"، وكان كلما تحسنت صحته طالع في كتب الدراما الإغريقية التي كانت أحب القراءات لديه، كما كان يقرأ كذلك في علم النبات وفي خلال السنوات الأخيرة في المدرسة الثانوية كان علم الطبيعة هو العلم المفضل عنده".¹

تدل الرسالة على أن هيجل كان تلميذا مجتهدا أثناء دراسته في "شتوتجارد"، إلا أنه يرى نفسه في جانب الخطابة متخلقا فلم يكن على حد تعبير أساتذته خطيبا مفوها. تبقى مذكراته لدينا إلى جانب رسالة شقيقته التي كتبتها فيما بين **1785_ 1787** م التي كان قد نشرها "روزنكرانتس"² في كتاب بعنوان " حياة هيجل"، ثم أعاد نشرها " هوفميستر" وهي مجموعة من الملاحظات يسرد فيها خواطره من قراءاته في هذه المرحلة، والتي تكشف لنا بصفة خاصة عن اهتمامه بالدراسات اليونانية الكلاسيكية والآداب اللاتينية التي تأثر بها تأثرا بالغا حتى أنّ من الباحثين من يرى " أنّ فساد أسلوبه وارد عن تأثره باللغة اللاتينية التي عودته كتابة الجمل المطولة واستخدام عبارات غريبة غير مألوفة، أما عن مذكراته ففي **5 يوليو 1785**م يسجل هيجل فيها أنه اشترى من مكتبة أستاذه " ليفلر" بعد أن توفي اثنتي عشر كتابا في الآداب اليونانية واللاتينية، وفي ما تلاها من الأيام يسجل أنه قام بنزهة مع الأستاذ "كلس": " قرأنا في فيدون لمندلسون، ودرسنا شخصية سقراط، وتعرفنا على المردة الثلاثة الذين عملوا على إعدام سقراط أمام مجلس الشيوخ الجبان والدهماء المسعورة". ويسجل "روزنكرانتس" أنّ هيجل قام في سن السادسة عشرة بترجمة كاملة عن اليونانية ظلت موجودة حتى عام **1844**م لكتاب "لونجينوس في الجلال". وكان يميل ميلا طبيعيا إلى اليونان أكثر مما يميل إلى الرومان، ولهذا أجهد نفسه في قراءة الرومان والآداب اللاتينية حتى لا يعود إلى الوراء وكانت قراءاته الكثيرة جدا في هذا المسار جعلت من أسلوبه اللاتيني هو الغالب إلى حد ما فاستخدم جملا نادرة وعبارات غير مألوفة".³

¹ جورج هيجل: محاضرات في فلسفة التاريخ، العقل في التاريخ، تر: إمام عبد الفتاح إمام، ط 3، (بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر 2007م)، المجلد الأول، ص 10-11.

² روزنكرانتس، يوهان كارل فريدريك: فيلسوف ولاهوتي ألماني (1805 - 1879م). تلميذ هيجل، ويطبق بتصرف فكره في دراسات في التاريخ الأدبي والعلمي والديني (موسوعة العلوم اللاهوتية، 1831م). ونشر دراسات نقدية عن شلاير ماخر وشيلينغ وديدرو، وله شرح نقدي على المذهب الهيجلي (1846م)، وحياة هيجل (1844م). بالإضافة إلى طبعه لمؤلفات كانط (1838- 1840م). (جورج طرايشي: معجم الفلاسفة، ط 3 (دار الطليعة، بيروت، لبنان، 2006م) ص 327).

³ جورج هيجل: محاضرات في فلسفة التاريخ، المجلد 1، ص 11-12.

ثانياً: هيجل و شيلنج و هولدرلين في توبنغن.

انضم هيجل إلى معهد "توبنغن" في أكتوبر 1788م مع علمه المؤسس بعمق في الدراسات الكلاسيكية، متفوقاً في اللغتين اللاتينية واليونانية، وعلى معرفة بالأدب الألماني، علاوة على أنّ ثقافته العلمية كانت جيدة بالنسبة لعصره، كما كان اجتماعياً يحبّ الشراب مع رفقاءه من الطلاب، وكان صديقه المفضل هو "هلدرلين" الذي اشترك معه في حب اليونان والشعر والفلسفة.

كما كان أيضاً صديقاً لـ: "شيلنج" الذي كان يصغرهما بعدة أعوام.¹

على الرغم من أنّ مهنته شاعراً لا فيلسوفاً، فقد لعب التطور الفكري "لهولدرلين" دوراً حيوياً في تحديد الاتجاه الذي سلكته تكهنات المثالية الألمانية خلال التسعينات. يعكس حماسه لمرحلة "جيروندي" (مرحلة عنيفة كانت بعد الثورة الفرنسية تميّزت بالقتل) من الثورة الفرنسية، وقد طور "هولدرلين"، خلال سنواته الأخيرة في الفترة 1793-1794، نظرة عالمية أصرت على التطابق الحقيقي بين الحرية والمجتمع والطبيعة. وألهمت وحدة الوجود الموجهة سياسياً واجتماعياً أصدقائه هيجل وشيلينج بالسعي لدمج هذه المجالات في فكرهم المبكر.. اكتسب هيجل من والديه وتربيته إحساساً بالأهمية الهائلة للتقاليد والأوساط الاجتماعية في تحديد حياة الإنسان الحديث، كما ولد "جورج هيجل" مثل "هولدرلين" في نفس السنة 1770م.²

كما كان معهم في هذا المعهد زميل آخر هو "لوتفين" الذي نشر عام 1839م، أي بعد وفاة هيجل بثمانية أعوام، بعض ذكرياته عن هيجل أيام كان طالباً في هذا المعهد كتب فيها يقول: " لقد جعله المرح والسرور والتسلية في بعض الحانات رفيقاً محبوباً، غير أنّ هناك شيء يجب ألا يُنسى وهو أنّ سلوكه كان إلى حد ما بوهيمياً، وهو سلوك لم يكن يتفق في بعض الأحيان مع تقاليد المعهد الديني" ويروي عنه أيضاً يقول: "كان ينفعل بقوة إذا ما سبقه طالب آخر أو تفوق عليه زميل، ولقد تملكه الغضب ذات مرة حين هبط ترتيبه في الفصل إلى الرابع بدل الثالث" ويقول "لوتفين" أيضاً " لم تكن الميتافيزيقا تشغل بال هيجل على الأقل في السنوات الأربع التي عرفته فيها.. إنّما كان مثله الأعلى "روسو" بمؤلفاته، إيميل و"العقد الاجتماعي" مع "الاعترافات" وهي المؤلفات التي لم يمل هيجل قراءتها. فقد كان يضمن أن استمرار المطالعة فيها يجره من كثير من الأحكام، أو على حد تعبيره: "يجرني من

¹ جورج هيجل: محاضرات في فلسفة التاريخ، المجلد 1، ص 12.

² Franz Gabriel Nauen: Revolution, Idealism and Human Freedom: Schelling Hölderlin and Hegel and the Crisis of Early German Idealism (Martinus Nijhoff, the Hage, 1971) P 50 – 69.

الأصفا والأغلال، أما بالنسبة لأفكاره التي سطعت بعد ذلك فقد حصلها بعد تخرجه من المعهد لأنه في تلك الأثناء لم يكن قد اندمج مع "كانط" بصفة جدية.. وعلى الرغم من أن معهد "توبنغن" كان يتواجد في مكان رائع على ضفاف نهر "النيكر" حيث تحيط به حدائق واسعة نسقتها يد الطبيعة كما يخلو لها، غير أنه كان عليه أن يقضي في هذا المعهد خمس سنوات يخضع فيها لنظام قاس عنيف، ولا يظهر أن اللاهوتي الشاب احتفظ بذكرات جميلة من الحياة التي قضاها هناك، فقد كتب في هذا الوقت يقول: "طالما أنه لم يشغل كرسي الفلسفة في معهد توبنغن شخص مثل "راينهولد" أو "فيشته" فلن يخرج منه شيء طيب ولن يكون هناك إخلاص للمذاهب القديمة" كما وبعث برسالة إلى "شلينج" عام **1795**م نقد نظام المعهد بشكل أعنف: " ما ذكرته لي عن التيار اللاهوتي الكانطي وعن فلسفة توبنغن ليس فيها ما يدهش، لو أن هذه الطائفة أملت بطرف من العقائد المخالفة إذا لتغير حالها، لكن المرء منهم يكتفي بأن يقول لنفسه قبل أن ينام: أجل، تلك عقيدتي وهي صادقة فعلا ثم يضع رأسه على الوسادة وينام، فإذا ما استيقظ في صبيحة اليوم التالي تناول القهوة ثم انخرط في العمل مع الآخرين وكأن شيئاً لم يكن، أولئك اللاهوتيون الذين يأخذون المسائل المهلهلة على أنها أمور صلبة يقيمون فوقها معابدهم القوطية.¹

ثالثاً: عمله في بيرن.

في عام **1793**م تخرج "هيجل" من "توبنغن" ولم يظهر أي ميل لممارسة مهنة القسيس فقد كانت لديه رغبة مهمة لدراسة الفلسفة و الآداب اليونانية فأمضى بعض الوقت عند أهله وبعدها قبل أن يعمل مدرساً خاصاً في مدينة "بيرن" عاصمة الاتحاد السويسري، في أحد بيوت الأشراف هو بيت "آل ستيجر" وبقي يدرس لصبي وفتاتين حتى عام **1796**م فقضى ثلاث سنوات حراً طليقاً يقرأ ما يشاء فقرأ "إدوارد جيون" و "مونتسكيو" وكما تابع قراءة الآداب الكلاسيكية القديمة، وهنا في بيرن انصب على قراءة "كانط" بإمعان شديد لا سيما ما كتبه في الأخلاق والدين خاصة وأنه تخرج في نفس السنة التي أصدر فيها الفيلسوف النقدي كتابه "الدين في حدود العقل" وهو كتاب أحدث ضجة كبرى في ألمانيا حتى اضطر "كانط" إلى الاعتذار للسلطات الرسمية والتعهد إلى الملك "فريدريك وليم" بعدم العودة إلى الكتابة في مسائل الدين.. وتبرز كتابات هيجل المبكرة إلى أنه درس "كانط" بمجهوده

¹ جورج هيجل: محاضرات في فلسفة التاريخ، المجلد 1، ص 12-13.

الخاص بعد أن أكمل دراسته الرسمية في المعهد. أما بالنسبة لـ: "نقد العقل الخالص"، الذي صدر وهيجل في الحادية عشر فأغلب الضن أنّ فيلسوفنا لم يقرأه إلا بعد فترة طويلة.¹

في بيزن وقع هيجل أسيرا "لكانط" وللعقلين من فلاسفة القرن الثامن عشر، وهو تحت تأثيرهم كتب مقالات بقيت بلا نشر حتى نشرها "نول" عام 1907م منها: "وضعية الديانة المسيحية، و"حياة يسوع"، وقد هاجم الكنيسة بعنف في هذه المقالات الكنسية مفسرا الأسباب التي حولت الديانة المسيحية إلى ديانة تثقل ظهرها بالسنن والشرائع حتى أصبحت ديانة حزينة مظلمة إذا ما قورنت بديانة اليونان الأقدمين، " فالأعياد الشعبية عند اليونان كانت كلها أعياد دينية، كل شيء فيها حتى الإفراط في الشراب مقدس عند بعض الآلهة، أما معظم أعيادنا العامة فيتقدم الفرد للمشاركة في القران المقدس في ثياب الحداد ذليلا مكسور الخاطر، بينما الإغريق بما حبتهم الطبيعة من مواهب يضعون أكاليل الزهور ويرتدون ملابس زاهية الألوان" مقارنة بين سقراط والسيد المسيح فيقول مفضلا الفيلسوف الأثيني: " بالطبع لم يسمع إنسان قط أن سقراط ألقى عظاته من منصة الخطابة، يلقي عظات في بلاد اليونان؟ إنّه لم يستهدف إلا تنوير الأذهان فقط ولهذا لم يكن عدد أصدقائه محددا: ربما كانوا ثلاث عشر أو أربع عشر لكنه كان يرحب ببقية الناس كأصدقائه سواء بسواء، فلم يكن رئيسا عليهم يستلهمون منه الحكمة كما يستلهم أعضاء الجسد من الرأس عصارة الحياة... ولم يفكر أن يشكل مجموعة تكون له حرس شرف: بزي واحد وتدريب واحد، وشعار واحد جماعة ذات روح واحدة تحمل اسمه إلى الأبد، بل كان كل تلميذ من تلاميذه هو نفسه أستاذا، وقد أنشأ الكثير منهم مدارس خاصة ينشرون فيها تعاليمهم وآخرون منهم كثير كانوا قوادا عظاما وساسة وأبطالا من كل ضرب، ولم يترك لأحد منهم أن يسأل: كيف، كيف؟ أليس هذا ابن "سفرونيسكس" أتى له كل هذه الحكمة التي يتجرأ ويعلمنا إياها، ولم يحاول قط أن يفاخر بما لديه من الأهمية أو أن يستعمل عبارات رنانة وغامضة من ذلك النوع الذي لا يؤثر إلا في الجهلاء و السذج.²

¹ جورج هيجل: محاضرات في فلسفة التاريخ، المجلد 1، ص 13-14.

² جورج هيجل: محاضرات في فلسفة التاريخ، المجلد 1، ص 14-15.

رابعاً: مؤلفاته هيجل.

هيجل يكتب في بيينا مقالاته السبعة الأولى: 1801 - 1803 م .

واصل "هيجل" البقاء في فرانكفورت حتى مات والده عام **1799**م فورث ما يقرب من ثلاث مئة جنيه فكتب إلى "شلنج" وكان أستاذ بجامعة "بيينا" منذ **1798**م يسأله عن المكان الذي يستطيع أن يروح فيه الإنسان عن نفسه؟ إلا أنّ أمله في الوصول إلى المنصب الجامعي كان قويا ومدينة بيينا تغريه ففيها "موجة الآداب" على حد تعبيره وهي مركز الحياة العقلية الألمانية بأسرها فهي تضم "جوتيه" (يوهان فولفغانغ فون غوتيه، **1749 - 1832**، أعظم أدباء وشعراء وفلاسفة ألمانيا)، و "شيلر" و "فشته"، و "شلنج" وكذلك الشعراء الرومنتيكيين بحماسهم الجارف فليس هناك سبيل لمقاومتها.

التحق هيجل "بيينا" في يناير عام **1801**م وعادت صداقته القديمة مع "شلنج" وسرعان ما قرر الاثنان إصدار جريدة فلسفية، كتب فيها "هيجل" خمس مقالات وبقيت تعمل حتى توقفت عن الصدور عام **1803**م حين غادر "شلنج" "بيينا"، أما هذه المقالات الخمس فهي:

- (1) في طبيعة النقد الفلسفي.
- (2) الحس المشترك وتناوله للفلسفة كما يظهر من تحليل مؤلفات "هركروج".
- (3) المذهب الشكي وشولته.
- (4) الإيمان والمعرفة.
- (5) في الطرق العلمية في دراسة الحق الطبيعي، ومكانته في الفلسفة العلمية، وصلته بعلوم القانون الوضعية.

لقد كتب جميع هذه المقالات في الفترة من (1802 - 1803م) لكن يوجد مقالتان سبقتا هذه المقالات الخمس فقد كان أول ما نشره في هذه المدينة كتيب صغير تجاوز قليلا مئة صفحة عنوانه إذا ترجم كاملا: "الفرق بين مذهبي فشته وشلنج، وعلاقة ذلك بإسهامات راينهولد في الكشف عن وضع الفلسفة في بداية القرن التاسع عشر، بقلم جورج فلهلم هيجل دكتور في الحكمة الدنيوية" ولكي يكون له الحق في إلقاء محاضرات في جامعة بيينا يجب عليه أن يكتب بحثا باللغة اللاتينية فكتب في أغسطس عام **1801**م بحثا بعنوان " بحث فلسفي في مدار الكواكب" ففاز بحق التدريس وتابع محاضراته نفر قليل جدا من الطلاب لا يزيد عن أحد عشر طالبا.¹

¹ جورج هيجل: محاضرات في فلسفة التاريخ، المجلد 1، ص 15-16

أما العمل الرئيسي الذي ظهر في نهاية هذه الفترة التي رأى الباحثون أنّها من أخطر مراحل حياته هو كتاب: "ظاهريات الروح" الذي أكمله في الليلة السابقة لمعركة بينا 18 أكتوبر 1806م. وكان هذا الكتاب بمثابة الانفصال الروحي بينه وبين "شلاج" ذلك أن هيجل بدأ يشق طريقا خاصا في الفلسفة، وموضوع الكتاب هو كيف يرتفع الوعي من المراتب الدنيا إلى المراتب العليا حتى يصبح هو والمطلق شيئا واحدا. وكان مركز هيجل ما يزال مضطربا في بينا حتى جاء الاحتلال الفرنسي فاضطر إلى الاختفاء في منزل أحد تلاميذه إلى أن تنتهي هذه الحملة، وفي تاريخ 6 فبراير 1807م أنجبت كريستيان شارلوت- وهي زوجة مهجورة لخدام عند أحد الأشراف طفلا غير شرعي لهيجل اسمه "لودفيغ" ظل بعيدا عنه وكان يشكل مصدرا لمتاعب لا نهاية لها إلى أن ضمه هيجل إلى أسرته عام 1816م وتوفي قبل أبيه بشهرين 28 أغسطس 1831م.

انتقل هيجل بعد ذلك إلى "بامبرج" 1807م ليكون رئيس تحرير جريدة هناك، وهي صحيفة يومية لها انتشار محدود وبقي يشغل هذا المنصب حتى عام 1808م.¹

خامسا: زواج هيجل.

أصبح هيجل ناظرا للمدرسة الثانوية في "نورنبرغ" في ديسمبر عام 1808م حيث شغل هذا المنصب لمدة ثماني سنوات (حتى عام 1816م) قام فيها بالتدريس لطلبة المدرسة فدرس الفلسفة والطبيعة والرياضيات، وكان الطلاب يندهشون من قدرته الفائقة على تدريس المادة التي يغيب أستاذها، وقد جمعت المحاضرات التي ألقاها على الطلاب في هذه المدرسة في كتاب "المدخل الفلسفي" الذي نشر على أنه الجزء الثامن عشر من مجموعة مؤلفاته، تعرف هيجل على "ماري فون توشر" في أبريل عام 1811م وهي فتاة من أسرة نبيلة واقترن بها في سبتمبر في العام نفسه حيث كانت في العشرين من عمرها وهو في الحادية والأربعين وكان زواجا سعيدا للغاية خلف طفلين هما كارل (1813-1901م) الذي برز كأستاذ للتاريخ، وإمانويل (1814-1891م) الذي حقق أمنية جده في أن يرى هيجل قسيسا- فأصبح راعيا رسوليا، واكتمل شمل الأسرة حين انضم إليها "لودفيغ" عام 1816م. وفي "نورنبرغ" ظهر المنطق الموضوعي عام 1812م وهو الجزء الأول من كتابه "علم المنطق" الذي اكتمل بظهور الجزء الثاني "المنطق الذاتي" عام 1816م وقد بث فيه هذا الكتاب الشجاعة للتقدم لمنصب

¹ المصدر نفسه: ص 16.

الأستاذية في الجامعة فخلف " ج. ه. فريز " في كرسي الفلسفة في جامعة "هايدلبيرغ" ومن المحاضرات التي ألقاها في هذه الجامعة نشر " موسوعة العلوم الفلسفية " عام **1817**م وهي عرض لمذهبه كله.¹

سادسا: قمة المجد، هيجل في برلين:

على الرغم من مكانة جامعة " هايدلبيرغ " إلا أن هيجل كان قد ضاق ذرعا بما فهمي في وسط محدود لم يكن كافيا لنشر فلسفته فتوجه إلى العاصمة البروسية خاصة وقد خلا كرسي الفلسفة بجامعة برلين بوفاة فشته. وفي ديسمبر عام **1817**م عرض عليه وزير التعليم هذا المنصب فقبله على الفور وكان الوزراء أنفسهم متحمسين لأن يشغل هيجل المنصب حتى أنّ شقيقة أحد الوزراء هي التي تولت البحث عن مقر سكنه، وهذا بمفرده دليل على المكانة التي سيحتلها هيجل بعد ذلك في الفلسفة والسياسة، وقد بدأ يلقي محاضراته في **28** أكتوبر **1818**م حيث كانت حول فلسفة القانون خصوصا وأنّ العمل الكبير الذي ألفه في هذه الفترة هو " أصول فلسفة الحق أو القانون " وقد ظهر عام **1821**م، وفي هذه الفترة توسعت الهيكلية حتى كادت أن تصبح العقيدة الرسمية للدولة، فبعد أن كان عدد طلابه محدودا توافد عليه المئات من الطلاب من جميع أنحاء البلاد، بل أصبح الإيمان بالهيكلية من الأمور التي تمكن الفرد من الحصول على الوظائف، حتى أنّ أستاذا لعلم النفس التحريبي فصل من الجامعة لأنّه هاجم الجانب المثالي لفلسفة هيجل، و ابتداءً من عام **1833**م بدأ الأساتذة في تدريسها وبدأت تتكون العصابة الأولى من المبتدئين المتحمسين، ومن تلاميذه المشهورين في هذه الفترة هم: "جانز" و "مارهينكه" و " بومان " و " أردمان " و " روزنكرانتس " و " كونوفيشر " (**1824-1907**م، فيلسوف ألماني) وغيرهم، ولقد انجرت عن هذه الشهرة الكثير من العداة خاصة لما اندفع بعض تلاميذه في حماس زاعما بأنّ " كل من ليس هيكليا فهو أحمق وجاهل "، ومن هنا وقعت العداوة بينه وبين بقية الفلاسفة في عصره، فبعد أن كانت العلاقة قوية بينه وبين " شليرماخر " فترت وانقلبت إلى عداة وهجوم صريح، وانتهز هيجل الفرصة في كتابة مقدمة لكتاب ألفه أحد تلاميذه بعنوان " الدين في صلته الوثيقة بالعلم " عام **1822**م وراح يسخر مرّ السخرية من نظرية " شلير ماخر " في الدين والقائلة بأن الدين عاطفة وليس عقلا هنالك قال هيجل: " لو كان الأمر كذلك لكان الكلب أتقى المسيحيين لأنّ الكلب أشد الحيوانات عاطفة وإخلاصا لسيدته، ولو كانت المسألة مسألة إخلاص وتعلق بالسيد لكان

¹ جورج هيجل: محاضرات في فلسفة التاريخ، المجلد 1، ص 16-17.

الكلب أولى الناس بالقداسة المسيحية.. " لم يغفر له "شليير ماخر" هذه السخرية الأليمة القاسية فوقف في سبيل اختياره عضوا في أكاديمية العلوم في برلين التي كان يسيطر عليها.¹

قام هيجل في هذه الفترة بكثير من الزيارات والرحلات فزار باريس وسافر إلى هولندا عام 1821م كما ذهب إلى فيينا في العام التالي وأعجب بالأوبرا الموسيقية، وفي عام 1829م زار "كارلسباد" و"براغ"، ثم أصبح مديرا لجامعة برلين عام (1829 - 1831م) وقد عمت شهرته أرجاء ألمانيا، وفي صيف عام 1831م انتشر وباء الكوليرا لأول مرة في برلين فانتقل هيجل إلى الريف ولما كاد الوباء أن يختفي رجع ليستأنف دروسه في 10 نوفمبر لكنه مرض في 13 وتوفي في 14 نوفمبر 1831م وكان موته مظهرة كبرى من الاحتفال مما يدل على المكانة العظمى التي تبوأها هيجل في هذا العهد.²

¹ جورج هيجل: محاضرات في فلسفة التاريخ، المجلد 1، ص 17-18.

² المصدر نفسه: ص 18.

المبحث الثاني: عصر هيجل وأثره في تكوين توجهاته الفكرية و الفلسفية.

أولاً: عصر هيجل.

في عام **1789**م انتشرت عبر أوروبا أخبار سقوط "سجن الباستيل" وهذه هي اللحظة التي كتب فيها الشاعر "ووردزورث" (وليام ووردزورث **1770 - 1850**، شاعر إنجليزي): " أن تكون على قيد الحياة في فجر تلك الأحداث، فتلك نعمة، أما أن تكون شابا فقد أدركت الفردوس بعينه".¹

لقد وصف "أليكسندر دوماس" هذه الثورة لإسقاط الباستيل وصفا جميلا في روايته الثورة الحمراء يقول: "لقد قذف الباستيل أولى قنابله، وتدرجت بأول بقعة دم أرض ساحته . وبدأت المعركة الهائلة. وكان التأثير لدى جماهير الشعب تأثيرا غريبا، وسرعان ما أعقب تلك القنبلة عشرات من طلقات البنادق أطلقها الحرس السويسري في دقة وإحكام على هدف مكون من كتلة بشرية قوامها خمسون ألف نسمة. فكل قذيفة مدفع كانت تقابل من الشعب بهتاف صاحب: سنستولي على الباستيل. فأخذ حاكم الباستيل يتوعد الناس بالمفاوضات وما إلى ذلك فصدقه الناس، وفي هذه اللحظة انطلق صوت غريب من بين الجماهير : هل وثقتم بالطغاة؟؟ فكان لهذه الكلمة وقع أشد من وقع القنابل فاندفع الناس داخل الباستيل كأثم الطوفان، وشعارهم كلمة واحدة: ويل للمغلوب.²

كذلك حدث في نفس العام الذي انتقل فيه للإقامة في "بيرن" أن بدأت الإرهابات الأولى لسقوط حكم "روبير الدكتاتور" في فرنسا وكان لسقوطه في يوم **27** يوليو عام **1794**م أن تغيرت نظرة هيجل للثورة الفرنسية بشكل عام وفلاسفة الثورة الفرنسية بشكل خاص التي كانت أفكارهم تضرب بقوة عظام القارة الأوروبية، وكانت لهذه المراجعة أثرها في أن يبتعد عن فلاسفة الثورة الذين كانت تبدد على أفكارهم الروح الثورية في حالة الطزاجة، مما جعل أفكارهم تبتدأ وأثما تميل إلى الهدم أكثر منها إلى البناء، ومن ثم بدأ يتجه نحو الفلاسفة الذين تبدو أفكارهم محافظة، وتعمل على المصالحة بين طبقات وفتات الشعب المختلفة. في الحقيقة إن ميل هيجل نحو تلك الفلسفات المحافظة كان سيقى اختياره الرئيسي أو الأخير حتى لو لم يسقط روبير السفاح أو الدكتاتور نضرا لما عرف عن هيجل من خلق جاد وشكيمة صارمة وميل نحو العمل بروح التعاون من خلال نظام وترتيب.³

¹ بيتر سينجر: هيجل، ص 13.

² الكسندر دوماس الكبير: الثورة الحمراء: سقوط الباستيل، تر: الحسيني الحسيني معدي، ط1، (فاروس للنشر والتوزيع، 2013م) ص 125-131-133

³ ساهر رافع: هيجل، ط1، (الجزائر: دار المواهب، 2013) ص 17.

في تلك الأثناء كان هيجل قد قارب على إتمام عامه التاسع عشر، وقد أطلق هو أيضا على الثورة الفرنسية فيما بعد اسم " الفجر المجيد"، وأضاف إلى ذلك قائلا أنّ: " كل الناس شاركوا في الاحتفال بهذا العهد"، كما وقد شارك فيها بنفسه في صباح يوم أحد في فصل الربيع حين ذهب مع مجموعة من زملائه الطلاب لغرس شجرة حرية كرمز لبذور الآمال التي نثرتها الثورة. لما بلغ عيد ميلاد هيجل الحادي والعشرين، كانت " حروب الثورة الفرنسية" قد اندلعت و كان تعرض ألمانيا للغزو على أيدي الجيوش الفرنسية سريع جدا، كانت المنطقة التي نعرفها الآن بألمانيا تتكون حينئذ مما يزيد على **300** دولة ودوقية ومدينة حرة، والتي تترايط ترابطا واهنا معا فيما يسمى بالإمبراطورية الرومانية المقدسة تحت قيادة فرانسيس الأول: ملك النمسا. وقد انتهت هذه الإمبراطورية على يد نابليون بعد أن استمرت ألف عام عند إلحاقه الهزيمة بالنمساويين في معركتي " أولم " و "أوسترليتز"، ثم سحق جيوش أقوى دولة ألمانية -بروسيا- في معركة بينا عام **1806**م وكان هيجل مقيما في "بينا" في ذلك الوقت. قد يخطر على بال أحدهم أن هيجل كان متعاطفا مع الدولة الألمانية المهزومة، لكن يتضح من خلال خطاب كتبه في اليوم التالي لاحتلال الفرنسيين لمدينة "بينا" أنه لم يُكَنّ لنابليون إلا الإعجاب حيث قال: " الإمبراطور -روح هذا العالم - رأيتَه يجول بفرسه أنحاء المدينة ليتفقد قواته، إنه لشعور رائع حقا أن ترى مثل هذا الفرد الذي يوجد هنا في مكان محدد، ممتطيا سهوة جواده يحكم قبضته على العالم ويهيمن عليه". استمر هذا الإعجاب طوال فترة حكم نابليون لأوروبا، وعند هزيمة نابليون في **1814**م أشار هيجل إلى الهزيمة بوصفها حادثا مأساويا، ومشهدا يتم فيه تدمير عبقرية فائقة بواسطة أشخاص عاديين.¹

الفترة ما بين عامي **1806**م و **1814**م كانت فترة الحكم الفرنسي وكانت كذلك فترة إصلاح في ألمانيا، ففي بروسيا تم تعيين الليبرالي " فون شتاين" في وظيفة كبير مستشاري الملك ومباشرة قام بإلغاء العبودية وأعاد تنظيم نظام الحكومة، ثم تبعه "فون هاردينبرغ" الذي وعد بوضع دستور يمثل شعب بروسيا، غير أنّ هزيمة نابليون حطمت هذه الآمال، وفقد ملك بروسيا " فريدريش فلهلم الثالث" رغبته في الإصلاح، ثم في عام **1823**م بعد سنوات من التأخير قام بتأسيس " مجالس إقليمية فقط لا تقوم إلا بإبداء المشورة. وفي جميع الأحوال كانت تلك المجالس تخضع بالكامل لهيمنة ملاك الأراضي، علاوة على ذلك، وافقت جميع الدول الألمانية في اجتماع بمدينة "كارلزباد" عام **1819**م على فرض رقابة على الصحف، وتبني إجراءات قمعية ضد مؤيدي الأفكار الثورية. من الجانب الثقافي، عاش هيجل في

¹ بيتر سينجر: هيجل، ص 13-15.

العصر الذهبي للأدب الألماني، وبالرغم من كونه أصغر من "جوتيه" بعشرين عاما، ومن "شيلر" بعشرة أعوام، فقد كان كبيرا بما يكفي ليدرك قيمة جميع أعمالهما الناضجة عند ظهورها. كان هيجل صديقا مقربا للشاعر "هولدرلين"، وعاصر رواد الحركة الرومنسية الألمانية، بما فيهم "نوفاليس" (نوفاليس، 1772-1801م، واسمه الحقيقي فريدريك فرايهر فون هاردنبيرغ، فيلسوف وشاعر وكاتب ألماني) و "هيردر"¹ و "شلاير ماخر" و "الأخوين شليجل". (فريدريك شليجل، 1772-1829م، هو كاتب وشاعر وناقد ألماني) كان ل: "جوتيه" و "شيلر" أثر عظيم على هيجل، وبالطبع تأثر ببعض أفكار الحركة الرومنسية على الرغم من أنه رفض جل المبادئ التي كان يناادي بها أتباع تلك الحركة.²

ثانياً: مصادر فكر هيجل الفلسفي:

كانت أكثر التطورات أهمية في حياة هيجل هو وضع الفلسفة الألمانية خلال الفترة التي عمل بها. ولكي نعي خلفية أفكار هيجل، نحتاج أن نبدأ هذه القصة بالفيلسوف "كانط" ونوضح بإيجاز ما حدث بعد ذلك.

في عام 1781م نشر "إيمانويل كانط" كتاب: "نقد العقل المحض"، الذي يعد الآن أحد أعظم الأعمال الفلسفية على الإطلاق، وشرع كانط فيه بتحديد ما يمكن لعقلنا أو فكرنا تحقيقه من عدمه في طريق المعرفة، وقد خلص إلى أن عقولنا ليست مجرد مستقبل سلبي للمعلومات التي نستخلصها بواسطة أعيننا وأذاننا وغيرها من الحواس، إن المعرفة تكون ممكنة فقط لأنّ عقلنا يضطلع بدور فعال، حيث ينظم الأشياء التي نختبرها ويصنفها، نحن ندرك العالم في إطار المكان والزمان والمادة، لكن تلك الأشياء ليست حقائق موضوعية موجودة "في الخارج" على نحو مستقل عنا، فهي نتاج حدسنا أو عقلنا، اللذين من دونهما لم نكن لندرك العالم. وعليه، قد يتساءل شخص ما بطبيعة الحال عن ماهية العالم في الحقيقة بصرف النظر عن الإطار الذي ندركه من خلاله، يرى كانط أنّ هذا التساؤل لا يمكن الإجابة

¹ هرر يوهان غوتفريد: فيلسوف وكاتب ألماني. ولد في 25 آب 1744م في موهرونغن في بروسيا الشرقية، وتوفي في فايمار في 18 كانون الأول 1803م يحتل مكانة استثنائية في تاريخ الأدب الألماني نظرا إلى تيار الأفكار الذي حرّكه، وإلى الدفع الذي أعطاه إلى الأجيال الجديدة، وبالأخص لغوته الشاب. في "كونيغسبيرغ". حيث درس اللاهوت والفلسفة و الطب. تابع دروس كانط وارتبط بعلاقة صداقة مع هامان الذي كان لحدسه العبقري في علم اللغة والشعر والميثولوجيا ومعنى التاريخ تأثيره العميق على فكره. عُيّن قسا وذهب إلى ريغا ليعلم في مدرسة الفقه الكنسي، وهناك عكف على المسائل التي كان يثيرها النقد آنذاك وانتهى إلى تصورات تجديدية عرضها في شذرات حول الأدب الألماني الحديث. (جورج طرايشي: معجم الفلاسفة، ص 699).

² بيتر سينجر: هيجل، ص 15.

عليه نهائياً، فالواقع المستقل الذي يطلق عليه كانط عالم "الشيء في ذاته" يتخطى دائماً حدود معرفتنا.¹

لم يرجع الفضل لكتاب "نقد العقل المحض" وحده في شهرة "كانط" الكبيرة في حياته فقد كان له كتابان آخران في النقد، وهما كتاب "نقد العقل العملي" عن الأخلاق، وكتاب "نقد ملكة الحكم" الذي يتناول جزء كبير منه الجمال. وقد صور "كانط" الإنسان في كتابه "نقد العقل العملي" في هيئة كائن قادر على اتباع قانون أخلاقي عقلائي، لكنه أيضاً عرضة لأن ينحرف عنه بسبب الرغبات غير العقلانية المتأصلة في طبيعتنا المادية، وهكذا فإنّ التصرف بصورة أخلاقية دائماً ما يشكل صراعاً. ولتحقيق النصر في هذا الصراع يجب كبح جماح جميع الرغبات ما عدا احترام القانون الأخلاقي الذي يقودنا إلى القيام بواجبنا لذاته، وعلى عكس وجهة النظر هذه التي ترى أنّ الأخلاقيات تستند فقط إلى أوجه التفكير العقلائي في الطبيعة البشرية، يصور "كانط" التذوق الجمالي في كتابه "نقد ملكة الحكم" في هيئة اتحاد متناغم بين إدراكنا وخيالنا.²

في الكلمات الختامية من كتابه "نقد العقل المحض"، يعبر "كانط" عن أمله في أنّه باتباع طريق الفلسفة النقدية الذي سلكه يمكن "قبل أن ينتهي القرن الحالي" أن يتحقق ما عجزت العديد من القرون السابقة عن تحقيقه: ألا وهو "منح العقل البشري رضا كاملاً عما طالما أثار فضوله، لكن دون جدوى حتى الآن" إنّ الإنجاز الذي حققه "كانط" كان عظيماً لدرجة أنّه في وقت ما بدا حقاً لو أنّ الأمر لا يحتاج سوى بعض التفاصيل لإتمام جميع جوانب الفلسفة، ومع ذلك بدأت تظهر تدريجياً حالة من عدم الرضى تجاه "كانط" مع مرور الزمن. حيث يعتبر مصدر عدم الرضى الأول هو فكرة "كانط"، "الشيء في ذاته"، فوجود شيء ما مع عدم القدرة على إدراكه بالكامل، بدا كتحديد غير مقبول لقوى العقل البشري. ألم يكن "كانط" يناقض نفسه عندما قال إنّنا يمكن ألا نعرف شيئاً عن شيء ما، ومع ذلك نزعم إدراكنا لوجوده وكونه "شيئاً"؟ كان "يوهان فيخته" هو من اتخذ الخطوة الجريئة بإنكار وجود فكرة "الشيء في ذاته" وبهذا يكون أكثر إخلاصاً لفلسفة "كانط" - كما أكد - من "كانط" نفسه، فمن وجهة نظر فيخته، أنّ العالم كله يجب أن يدرك بوصفه شيئاً تشكله عقولنا النشطة، فما لا يدركه العقل هو شيء غير موجود.³

¹ بيتر سينجر: هيجل، 15 - 16.

² المرجع نفسه: ص 16 - 17.

³ بيتر سينجر: هيجل، ص 17.

أما المصدر الثاني لعدم الرضى عن فلسفة "كانط"، فكان انقسام الطبيعة الإنسانية الذي تضمنته فلسفة "كانط" الأخلاقية، وهنا كان "شيلر" من بدأ الهجوم على "كانط" في كتابه "محاضرات عن التربية الجمالية للإنسان"، فهو أيضا رأى نفسه كمن يُخلص "لكانط" أكثر من "كانط" نفسه، حيث استخلص من كتابه "نقد ملكة الحكم" نموذج الحكم الجمالي باعتباره اتحادا بين الإدراك والخيال، قطعا كما أشار "شيلر" - ينبغي أن تكون حياتنا بأكملها متناغمة على نحو مماثل، فتصوير الطبيعة البشرية على أنّها دائمة الانقسام بين العقل والعاطفة، وأنّ حياتنا الأخلاقية في صراع سرمدى بين كليهما، هو أمر مهين وانحزامي، كما أشار "شيلر" إلى أنّ "كانط" ربما كان يصف بدقة الحالة المؤسفة للحياة البشرية اليوم، لكن الحياة لم تكن دوما هكذا ولا داعي أن تستمر على هذا النحو للأبد، ففي اليونان القديمة التي ينظر إليها بإعجاب شديد لنقاء أشكالها الفنية، كان هناك اتحاد متناغم بين العقل و العاطفة، ولوضع أساس لاستعادة هذا التناغم الذي طال غيابه عن الطبيعة البشرية، شجع "شيلر" على إحياء الحس الجمالي في كافة مجالات الحياة.¹

كتب هيجل فيما بعد أنّ فلسفة "كانط" تشكل أساسا ونقطة انطلاق للفلسفة الألمانية الحديثة. "ويمكننا أن نضيف أنّ "فيخته" و "شيلر" كل منهما على طريقته الخاصة، أوضح الاتجاهات التي يجب أن تتخذها هذه الانطلاقات. فمن وجهة نظر الفلاسفة الذين جاءوا بعد "كانط"، كان مفهوم الشيء في ذاته الذي لا يمكن إدراكه، وتصور أنّ الطبيعة البشرية منقسمة على نفسها، مشكلتين تحتاجان إلى حلول، وقد عبّر هيجل في مقال سابق عن إعجابه باعتراضات "شيلر" على وجهة نظر "كانط" فيما يتعلق بالطبيعة البشرية، ولا سيما فكرة أنّ هذا التناغم لم يكن حقيقة سرمدية في الطبيعة البشرية بل مشكلة تحتاج إلى حل، ومع ذلك، لم يقبل فكرة أنّ التربية الجمالية هي الوسيلة الصحيحة للتغلب على هذه المشكلة، بل كان يرى أنّ هذه مهمة الفلسفة.²

لقد أصبح "هيجل" كانطيا في نفس اللحظة التي أدرك فيها الثورة التي أحدثتها فلسفة "كانط" النقدية، وظل كانطيا طوال حياته. بغض النظر عن انتقاداته وخلافاته مع نظريات "كانط" بل ربما مع موقفه الأساسي. فما كان في استطاعة هيجل أن يعثر على منهجه الجدلي بدون الجدول الترنسندنتالي في كتاب كانط "نقد العقل الخالص".³

¹ المرجع نفسه: ص 17-18.

² المرجع نفسه: ص 18-19.

³ ريتشارد كرونر وآخرون: تطور هيجل الروحي، تر: إمام عبد الفتاح إمام، ط 1 (بيروت: دار التنوير، 2009م) ص 12.

أما الحركة التي فجرها "كانط" وتبناها فيما بعد "فشته" و"شلنج" و"هيجل" تسمى عادة "بالمثالية الألمانية"، وتعرف المثالية ببساطة بأنها الفلسفة التي تجعل العالم يعتمد على الفكر والموضوعات لا توجد إلا من حيث هي موضوعات لوعي ما، وتنكر المثالية الوجود المستقل للعالم الفيزيقي، وتصر بدلا من ذلك على أن العالم بمعنى ما، نتاج لنشاط الوعي. وكلمة النشاط كلمة دقيقة هنا، ذلك لأن هناك أيضا أشكالا من المثالية، بعضها كان شائعا في إنجلترا في ذلك الوقت تصر على أن العالم مؤلف من أفكار، لكنها لا تعطي دورا كبيرا لنشاطنا الواعي في إنتاجها. وسوف يكون هذا الموضوع من ناحية أخرى موضوعا مركزيا عند كانط والفلاسفة الذين تابعوه.

كان "هيجل" يعتبر "كانط" الأساس ونقطة البداية في الفلسفة الألمانية الحديثة، ولهذا فقد أعطى "كانط" في كتابه محاضرات في تاريخ الفلسفة، مكانة لم يعطها لـ: "أفلاطون" و"أرسطو". فقد كان "كانط" المركب الكبير لمدارس الفكر السابقة عليه، وأكثر من ذلك فقد كان هو إبراهيم في كل حركة فلسفة غربية في القرنين الماضيين: البرجماتية والوجودية، والوضعية المنطقية والفينومينولوجيا والمثالية الترنسندنتالية، والمثالية الاجتماعية وسيكون من الخلف معالجته على أنه مؤثر في الفلسفة الألمانية في أوائل القرن التاسع عشر، فبدون "كانط" ما كان يمكن أن يكون لمثل هذه الفلسفة أن توجد. لقد انصب اهتمامه (كانط) الرئيسي على الدفاع المتبادل والمصالحة بين المعرفة العلمية والقيم العملية للأخلاق والدين في نظرة نسقية واحدة عن الكون.¹

ثالثا: نظرة هيجل للدين المسيحي في مرحلة الشباب.

أعقب كتابات هيجل المبكرة وثيقة هامة في تطور هيجل، وهي مخطوطة ربما كتبت فيما بين خريف عام 1801م، وخريف عام 1802م، ولم تنشر في حياته. وكان الناشر الأولان لها هما "هانزا هرنبرج"، و"هربرت لينك"، وسميها مذهب هيجل الأول، أما الناشر الثاني "جورج لاسون"، فقد أشار أن المذهب في هذه المخطوطة لم يكتمل بعد: ففلسفة الروح ليست متضمنة فيه، وفلسفة الطبيعة لا تزال شذرات فهو الخطة المبكرة لأساس البناء الذي سيرتفع فيما بعد، كما تبين المخطوطة محاولة هيجل الأولى لإنتاج "المعرفة المنطقية" التي سلم بوجودها في كتابه "الفرق بين مذهبي فيشته وشلنج" ولقد قدم في القسم الأولان الصورة الأولية لمنطقه الشهير.

¹ المرجع نفسه: ص 164-169.

لا يزال فيشته يتصور أنّ النشاط الحي للذات في إطار القضايا؛ لذلك فإنّ أفعال وضع الذات ونفي الذات تبدو منفصلة في مذهبه كما لو كانا عمليين مختلفين، وبالتالي أخذ منطق هيكل على عاتقه حل هذه المشكلة أنّه منطق الحياة، والمنطق الذي يبحث عنه منذ ذلك الوقت الذي أدرك فيه أنّ الحياة وسط تلتقي فيه الأضداد وتحل:

أولاً: إنّ منطق الروح، فالروح إجرائية في منهجها، فالعقل أو الفهم يفصل و يوضع، لكن الروح تعيد الذاتية وتعيد الوحدة وإن كان العقل ليس ملكة ثانية تعارض الروح، إنّهُ هو نفسه وجهه أو لحظة من لحظات الروح، ذلك لأنّ الروح هي التي تنقسم على نفسها ثم تعود إلى توحيد ذاتها.

ثانياً: المنطق الجديد هو كذلك منطق العقل، ذلك لأنّ العقل يختلف عن الفهم أو الذهن في أنّه نظري.

ثالثاً: وهو أيضاً منطق الحدس، ذلك الحدس يكمن خلف الذات بوصفها تفكيراً والذات بوصفها فكراً، إنّهُ القوة التي توحدتهما معاً.

رابعاً: وأخيراً فإنّ المنطق ليس منطق المعرفة فحسب أو الفكر أو الذات الحية، بل أيضاً منطق الوجود العام، والوجود البشري والواقع. إن حركة الفكر لا يمكن أن تعارض بعد ذلك، موضوعاتها طالما أنّ هذه الموضوعات نفسها تتحرك فيها.¹

لكن هناك فرق بين فلسفة هيكل والعقيدة المسيحية. طبقاً لهيكل، الله قبل الخلق ليس هو الأب السماوي ليسوع والإنسان وإنما هو اللوجوس ولا شيء سوى اللوجوس، ومن هذه الزاوية فإنّ هيكل يتابع خطوات آباء الكنيسة واللاهوتيين اليونانيين الأوائل الذين مزجوا عالم المثل الأفلاطوني بفكرة الابن الأزلي واللوجوس.

لكن على حين أن هؤلاء اللاهوتيين قد تصوروا اللوجوس على أنّه الابن، فإنّ هيكل تصوره على أنّه الله، لقد قبل هيكل من افتتاحية إنجيل يوحنا "في البدء كان الكلمة"² فقط "كان الله الكلمة"، ورفض عبارة "والكلمة كان عند الله"³، وعبارة أخرى فإنّ الله في لاهوت هيكل هو اللوجوس، واللوجوس هو الله، وليس هناك إله آخر ولا شخص آخر في الله على الأقل "ليس في البدء"، الله هو

¹ ريتشارد كرونر وآخرون: تطور هيكل الروحي، ص 47-51.

² يوحنا (1: 1).

³ يوحنا (1: 1).

اللوجوس الذي يفرض نفسه في مملكة المثل الأفلاطونية أو عالم الصورة والنماذج الأزلية، به كل شيء كان، وبغيره لم يكن شيء مما كان، المقولات التي تعرف فيها الفكرة المطلقة نفسها أو تفكر في ذاتها، والانتقال من المنطق إلى فلسفة الطبيعة يكشف سر الخلق في إطار نظري ولم يؤكد هيجل كما أشرت من قبل النظرية التي عبرت عنها مخطوطة 1801م، والتي يقول فيها إن الخلق والسقوط متطابقان، لقد تحول بالأحرى إلى التصور المعتدل للخلق من حيث هو فعل إرادي حر متعمد لله.¹

من الصعب أن نفهم كيف يمكن للجدل أن يسمح بهذا الفعل، أو كيف يمكن فهمه على أنه إرادة اللوجوس. لكن ينبغي أن لا ننسى أن هيجل قبل كذلك عبارات الإنجيل "فيه كانت الحياة والحياة كانت روح الإنسان"² فالله هو الوجود الدينامي: فهو في وقت واحد: الفكر والإرادة والتصور، والحياة، والعقل، والروح.³

لكن من الواضح على أي حال أنّ الموضوع اللاهوتي الرئيسي، وأعني به العلاقة بين الله والعالم يبدو بوضوح ناصع بين تأملات الفلاسفة المثاليين الألمان.

لقد سبق أن ذكرنا وصف "فشتة" للمثاليين الألمان بأنهم لاهوتيون متنكرون، وأنه وصف مضلل من نواحي معينة. ذلك لأنّ الوصف يوحى بأنهم اهتموا بإعادة تقديم المسيحية الأرثوذكسية من الباب الخلفي.

في حين أنّنا نجد في الواقع ميلا لديهم لإحلال الميتافيزيقا محل الإيمان وعقلنة أسرار المسيحية بمناقشتها في ميدان العقل النظري. وإذا ما شئنا استخدام مصطلح حديث لقلنا إن هناك ميلا لجعل العقائد المسيحية نصف لاهوتية، وتحويلها إلى مسار في الفلسفة النظرية.

يرى "مكتجارت" و"كيركجارد" بأنّ الفلسفة الهيجلية هدمت الديانة المسيحية من داخلها بالاعتراف بوضع المضمون العقلي للعقائد المسيحية في صورتها التقليدية، وربما شعرنا أنّ الرابطة التي سعى فشتة إلى إقامتها بين فلسفته النهائية عن المطلق والإصحاح الأول من إنجيل القديس يوحنا كانت ضعيفة إلى حد ما.

¹ ريتشارد كرونر وآخرون: تطور هيجل الروحي، ص 91.

² يوحنا (1: 4).

³ المرجع نفسه: ص 91.

كما تكشف مقالات هيجل المبكرة عن عداء للمسيحية الوضعية، لكنه بدأ يغير موقفه ويأخذ الإيمان المسيحي تحت جناحه. وسيكون من الخلف الزعم بأن هيجل كان مسيحياً أرثوذكسياً لكنه كان بغير شك صادقاً عندما صور العلاقة بين المسيحية و الهيجلية كما لو كانت علاقة بين الديانة المطلقة والفلسفة المطلقة، فهما طريقان مختلفا الإدراك، والتعبير عن حقيقة واحدة. ولا بد أن يحكم على هيجل من وجهة نظر لاهوتية أرثوذكسية بأنه أحل العقل محل الإيمان، والفلسفة محل الوحي، وبمحاولة الدفاع عن المسيحية بعقلنتها وتحويلها إلى هيجلية شعبية إن شئنا استخدام عبارة "مكتجارت".¹

رابعاً: مذهب هيجل الفلسفي.

ينقسم مذهب هيجل الفلسفي إلى ثلاثة أقسام هي:

- 1- المنطق.
- 2- فلسفة الطبيعة.
- 3- فلسفة الروح.

هذه الأقسام الثلاثة: الفكرة المنطقية، والطبيعة، والروح، تشكل مثلثاً واحداً، حيث يدرس المنطق الفكرة كما هي في ذاتها، وهذه هي القضية، أما الطبيعة فهي الفكرة في الآخر وهي ضد الفكرة في ذاتها، وهذا هو النقيض، أما الروح فهي وحدة الفكرة والطبيعة وهذا هو المركب.

يدرس أول قسم من أقسام المذهب، وهو المنطق، العقل الخالص، أو نسق المقولات التي أطلقنا عليها اسم العلة الأولى للعالم، أما القسم الثاني والثالث الطبيعة والروح فهما يدرسان العالم الفعلي نفسه، فتشمل الطبيعة: المكان والزمان، المادة اللاعضوية، والنبات والحيوان. وتعني الروح روح الإنسان وهي أيضاً جزء من العالم الواقعي الموجود بالفعل. ونسق المقولات هو الفكرة كما هي في ذاتها، أما الطبيعة فهي الفكرة في غيرها، في حين أن الروح هي الفكرة وقد عادت من هذا الآخر إلى ذاتها، فالفكرة هي اسم جمع لنسق المقولات كله فموضوع المنطق هو الفكرة الخالصة، والمقولة الأخيرة بالفعل تسمى الفكرة المطلقة.²

¹ ريتشارد كرونر وآخرون: تطور هيجل الروحي، ص 123-124-125.

² ولتر ستيس: فلسفة هيجل، المنطق وفلسفة الطبيعة، تر: إمام عبد الفتاح إمام، ط3، (بيروت: دار التنوير، 2007م) المجلد 1 ص 122-123-124.

في عام 1800م كتب هيجل مخطوطة تلخص آراءه حتى ذلك الوقت، وإضافة إلى ذلك فهي تبشر بميله نحو فلسفة "شلنج"، فما كان يسميه بالحياة في كتاباته المبكرة يحاول الآن في شذرة 1800م أن يفهمه من منظور ميتافيزيقا بيولوجية، لقد وُحِدَ بين سر الوحدة العضوية مع سر الواقعي وبخصوص العلاقة بين الكائن الحي وأجزائه كتعارض أولي تنشأ عنه جميع التناقضات الميتافيزيقية.

الوحدة العضوية إذا ما تصورناها كعنصر جزئي للوجود الحي فإنّها تعجز عن توحيد الأجزاء فهي نفسها جزء بين أجزاء أخرى، لكن لو نظرنا إليها في ماهيتها الحقيقية لوجدنا أنّها ليست ذلك الجزء وإنّما هي الكل لجميع الأجزاء فكيف نتصور هذه العلاقة؟ ليست المشكلة محصورة في نطاق الكائن الحي الجزئي، وإنما هي تمتد إلى الكائن الحي الكلي أو الكون العضوي، إلى كل الحياة إلى الطبيعة، لقد كافح هيجل مع مشكلة الأضداد والتوفيق بينها، ولقد واجه نفس المشكلة في تفسيره للإنجيل، الكل و الأجزاء، الكون والموضوعات الجزئية، اللامتناهي والمتناهي، اللامحدود والمحدود تتحد في الكل، في الكون، في اللاهوت.

فكيف يكون ذلك ممكنا، و كيف يمكن أن نفهم، وأن ندرك هذه الوحدة التي تشمل كل شيء؟ لقد واجه هيجل مشكلاته القديمة التي ظل يتجنبها فترة طويلة لأنّه شعر بأهميتها الكبيرة جدا أكثر مما شعر بها معاصروه وربما أكثر من أي مفكر أوروبي آخر منذ أيام الميتافيزيقا العظيمة في العصور القديمة، أما الآن فلم يعد باستطاعته تجنبها فقد أطبقت عليه بقوة وستظل ممسكة به طوال حياته.

لا يزال هيجل يجد ملاذه في الدين ، ولا يزال يؤكد أن الدين وحده يمكن أن يقدم مفتاح هذا السر وليس في استطاعة الفلسفة أن تنافس الدين فالروح وليس الفكر هو الحياة.¹

إنّ قمة الإيمان وهي العودة إلى الله حيث ولد الإنسان تغلق دائرة تطوره، فالطفل يعرف الله قبل أن يتعلم لأنّه لا يزال متحدا في مرحلة الطفولة مع مصدر الحياة، ثم يدخل الطفل في تطوره عن هذا الأصل الذي صدر عنه، ولكن الإيمان يعيده أخيرا إلى ذلك الانسجام الأصلي وتلك حلقة ضرورية، فلا يمكن أن تكون هناك محبة ولا حياة بدون الانفصال والعودة إلى الوحدة والانفصال والوحدة والتجمع والتفرق ترتبط داخليا، وهذه العلاقة الداخلية لا تتحقق فحسب بين الله والإنسان وإنما تتحقق كذلك بين الأب والابن والروح القدس، ويبدو أن الثالث المقدس هو عملية تنقسم بواسطتها الوحدة الأصلية ثم تعود إلى الاتحاد من جديد. ويمكن أن نتوقع هنا منهج هيجل المقبل في هذه النظرة الثلاثية المبكرة، غير أننا لا نستطيع أن نقطع بأنّ المثلث الهيجلي مأخوذ بنصّه من الثالث المقدس.

¹ ريتشارد كرونر وآخرون: تطور هيجل الروحي، ص 23-24.

لقد رأى هيجل في فترة مبكرة من حياته أنّ العقل، عندما يحاول تصور الأشياء المقدسة فلا بد له من مواجهة التناقضات، وأن هذه التناقضات أبعد من الإحاطة بها، تجعل من الممكن إدراك الحياة "إن التناقض في عالم الموتى، ليس هو نفسه التناقض في عالم الحياة" ومجال الفكر إذا ما عارض مجال الحياة فهو موت، أليس هناك إمكان للاقتراب من عالم الحياة بواسطة الفكر؟ لو صح ذلك فمن الواضح أنّه لا بد من بذل جهود خارقة بحيث نجعل ذلك متاحا لكل إنسان، وعدم رضا هيجل عن النتيجة التي انتهى إليها في موقفه عام 1800م ليست مسألة نستنتجها سيكولوجيا، بل هي واقعة يقرها هيجل بنفسه فقد كتب إلى "شلنج" خطابا في 2 نوفمبر عام 1800م يقول: " في تطوري العلمي الذي بدأ بالحاجات الثانوية للإنسان اضطرت للسير قدما نحو العلم (أي الفلسفة) وفي الوقت ذاته قد تحول المثل الأعلى الذي كان موجودا في فترة الشباب إلى فكر أو إلى مذهب". ثم يضيف أنّه لا يزال مشغولا بهذه المهمة وهو يقول إنّ لم يعد مقتنعا بالنتيجة التي وصل إليها، وهذا الخطاب تعبير عن حالة رجل لا يزال يبحث عن موقف محدد وليس متيقنا من نفسه بعد.¹

إنّ ما كان يقينا عنده هو مثله الأعلى، غير أن المهمة التي يتضمنها هذا المثل الأعلى مهمة المصالحة بين الحياة والفكر، والإيمان والعقل، والروح والفهم، مهمة التعبير عن المثل الأعلى في صورة فكر نظري، لم يتحرر منها بعد، بل إنّ سوف يخصص لها سنوات من 1800م إلى 1807م وسوف يظهر التضاد بين الحياة والفكر الانعكاسي، فهل هناك أي إمكان للتوحيد؟ يمكن أن يكون هناك حدس يطرح في مصطلحات فكرية، فكر يعود من تلقاء نفسه إلى الحدس؟ بعبارة أخرى يمكن أن يكون هناك فكر حدسي أو حدس فكري؟ أعني قوة عقلية تعادل الروح؟ لقد كان الجواب النهائي بالإيجاب أنّه داخل الفهم نفسه توجد هذه القوة التي يسميها هيجل بالعقل إذ يقود العقل الفهم إلى مستويات عليا من الاستبصار، وأعلى مرحلة هي المصالحة الكاملة.²

خامسا: أهم ما تتميز به فلسفة هيجل.

لقد طلب مرة أحد الفرنسيون من "هيجل" أن يجمل فلسفته في جملة واحدة، ولكنه لم يفلح تماما مثل ذلك الراهب الذي طلب منه تعريف المسيحية وهو واقف على قدم واحدة فقال: "أن تحب الخير لجارك كما تحبه لنفسك". لقد فضل هيجل الجواب على ذلك السؤال بإخراج عشرة مجلدات واشتكى بعد كتابتها ونشرها وتحدثت العالم بأسره عنها بقوله: " لم يفهمني سوى رجل واحد، وحتى ذلك

¹ ريتشارد كرونر وآخرون: تطور هيجل الروحي، ص 31-32.

² المرجع نفسه: ص 32-33.

الرجل لم يفهمني جيدا، إنّ معظم كتاباته مثل كتابات "أرسطو"، تتألف من مذكرات محاضراته أو مذكرات تلاميذه التي دونوها أثناء سماعهم لهذه المحاضرات، ولم يكتب بيده سوى كتابيه "المنطق" و "علم تجسم الروح" وهما كتابان في غاية الغموض والإبهام. ويصف "هيغل" كتاباته بكونها "محاولة لتعليم الفلسفة النطق والتحدث باللغة الألمانية" وقد أفلح في ذلك.¹

أولا: ولعل أميز ما تتميز به فلسفة هيغل، أنّه القائل بأنّ الحقيقة النهائية التي هي أساس الحقائق جميعا هي العقل أو الروح، الذي لا يبلغ مرتبة إدراك نفسه إدراكا كاملا إلا إذا اجتاز عدة مراحل سابقة واستوعبها في نفسه، إنّ قوام الحقيقة هو الفكر، والفكر وحده، ولا بد من تفسير كل شيء تفسيراً عقليا، وليس هناك للحقيقة مقياس تُختبر به سوى الفكر. لقد كانت الحقيقة والفكر عند هيغل كما كانا عند أرسطو، عبارتين مختلفتين لمدلول واحد، فالفكر هو صلب الحقيقة، أو بعبارة أخرى: الفكر كلٌّ يحوي كل الحقائق الصغرى، الفكرة والشئ الواقعي حقيقة واحدة، وليست كل تلك الحقائق الواقعة إلا كشفا عن الفكرة وتعبيرا لها.²

ثانيا: وينشأ من ذلك مميّز آخر لوجهة نظر هيغل وأعني بها رأيه بأنّ "الفكر وحدة عضوية" هو وحدة ذات أجزاء منفصل بعضها عن بعض، ولكنها في الوقت عينه متصلة مرتبطة، فأنت ترى الكل ممثلا في كل جزء، كما أن كل جزء موجود في الكل، ولكن هذا الكل المشتمل على أجزائه يكون في النهاية بهذه الأجزاء نفسها كائنا عضويا متحدا، إذ لم توضع أجزائه فيه وضعا آليا (أي شيئا إلى جانب شيء) بل هو مجموعة متدرجة متماسكة مرتبطة الأجزاء، وكلّ جزء من الكل له علته التي تبرر وجوده، بل التي تفرض وجوده وتحتمه، وكل جزء موجود من أجل الكل وبسببه. ولكن على الرغم من أنّ الأجزاء كلها ضرورية لا بد من وجودها فإنّها تقف بإزاء بعضها موقف الأرفع والأوضع والمراتب السفلى منها تنتقل إلى العليا، ولكنها لا تنمحي من الوجود في عملية الانتقال، بل هي موجودة متصلة الحياة، وكل ما حدث لها تحول من صورة سفلى إلى صورة عليا: "إن كُمنّ الزهرة يَحْتَفِي إذا ما تفتحت الزهرة، ويَحْتَلُّ إليك أنّ بين الكُمنّ والزهرة شيئا من التضاد، ثمّ تجيء الثمرة بعدئذ فتعلن بوجودها أنّ الزهرة صورة زائفة من صور وجود النبات، وهكذا تنتقل حقيقة كل واحدة منها إلى حقيقة الأخرى. وليست هذه الصورة متميّزة بعضها عن بعض فحسب بل إنّ الواحدة منها لتستحق الأخرى باعتبارها مضادة لها، ولكن طبيعتها التي تسري فيها كلها تكوّن منها دقائق من الوحدة العضوية التي تتأخى فيها فلا تعارض

¹ ويل ديورانت: قصة الفلسفة، تر، فتح الله محمد المشعشع، ط1 (بيروت: مؤسسة المعارف، 1966م) ص377.

² أحمد أمين و زكي نجيب محمود: قصة الفلسفة الحديثة، ط5، (مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1967م) الجزء 1، ص 239-240.

إحداها الأخرى بل إنّ الأمر بينها لا يقف عند حد عدم التعارض، ولكن كلاً منها يكون لوجوده من الضرورة ما للأخرى تماماً، وهذه المساواة في الضرورة تؤلف حياة الكل". فمراتب الفكر إذن أجزاء متعاونة من مجموع الحقيقة، ولا يعرف منطق الوجود تعاقبا في الأفكار أي أن يكون بين الأفكار سابق ولاحق، بل إن كل فكرة تتضمن الأخرى، وكلها معا السابق واللاحق، السافلة منها والعالية يحوي بعضها بعضا، والتاريخ هو تجلي الحقيقة المطلقة التي ينقطع وجودها.¹

ثالثا: ويتبع هذا مميّز ثالث وهو أن هذه الوحدة في الفكر إنما هي وحدة بين الأضداد في الحياة العادية وبالنسبة للعقل العادي أعني أن العقل العادي يتوهم أن أجزاء الكل متناقضة متعارضة لا اتساق بينها ولا انسجام، وهو يقع في هذا الخطأ لأنه يرى الجزء فيحسبه كلا في حد ذاته. ويقول هيجل إنّ الناس قد درجوا على أن يروا أجزاء الكل منفصلة، كل جزء على حدة، دون أن يربطوا بينها برباط الوحدة الشاملة لها جميعا، والواقع أنّه ليس ثمة جزء مستقل بذاته، بل كل جزء لا بد أن يتضمن في نفسه شيئا آخر، والنظرية الجزئية دائما باطلة، ولا يمكن أن يتخلص الإنسان مما قد يراه بين الأشياء من تناقض إلا إذا علا بنظره إلى مجموعة الحقيقة ككل واحد مرتبط الأجزاء متصل الحلقات ولكننا لا نستطيع أن نسمو إلى الحقيقة في كليتها تلك إلا إذا علمنا بالجانبين معا، الجزء والكل، أما أن نغالي في التمسك بإحدى الطرفين على حساب الآخر، كأن تقول إن الجزء وحده هو الموجود الحقيقي نقول إذا نحن غلونا فزعمنا أن الوجود الحقيقي إنما يكون للجزء وحده دون الكل، أو أنّ الكل وحده هو موجود ولا أفراد هناك، فإنّ قولنا عندئذ يحمل عنصر هدمه في نفسه، فليس ينبغي أن نقول إن الذات وحدها أو اللا ذات وحدها هي التي تتمتع بالوجود دون زميلتها، فكلاهما ضروري لتكوين الحقيقة العليا، فلا بد في رأي هيجل من الصراع بين أضداد ثم اتحادهما كي ندرك الحقيقة المطلقة، إذ المطلق هو عبارة عن الانسجام بين الأضداد.²

يبلغ المذهب العقلاني ذروته مع هيجل بدمج مادة المعرفة في صورتها. وهذا يعني أن معرفة الحقيقة أمر يختص به العقل، وأقوى صور العقلانية ظهرت مع هيجل الذي وضع بصورة قبلية وبواسطة الجدل، نسقا من الأفكار يفسر به العالم بأكمله.³

¹ أحمد أمين و زكي نجيب محمود: قصة الفلسفة الحديثة، 240-241.

² المرجع نفسه: ص 241-242.

³ محمود يعقوبي: خلاصة الميتافيزيقا، فلسفة المعرفة، (الجزائر: دار الكتاب الحديث، 2002م) المجلد 1 ص 121.

في ختام هذا التعريف لهيجل نذكر أنه في السيرة الذاتية الرابعة "لكارل روزنكرانتز" من عام **1844**، يوصي المؤلف بأنه عند رسم صورة حياة الفيلسوف، يجب ألا تفقد شجاعتك من أجل التغلب على هذا الموضوع العظيم. يمكن لكاتب السيرة الذاتية أن يأمل في أن يثبت تركيز العرض التقديمي على النظرة الأساسية والخيط المتصل بعمل الحياة نفسه. حتى لو اعتبر معارضو طريقة تفكير هيجل أن خطته قد هلكت، وفقا "لروزنكرانتز"، فإنّ هذا "الوهم الذي به الابتسامة الساخرة، لو كان فيلسوف هيجل قد مات بالفعل لكان المرء يندهش من جدالات اليوم. يثير المثالي المطلق معسكرات فلسفية مختلفة حتى في القرن الحادي والعشرين. حتى اليوم، يتغذى معارضو هيجل على الجدل ضده ويعلنون أنفسهم الفائزين اليوم ويتم الاحتفال بهم في وسائل الإعلام الشعبية لهذا، على الرغم من أنّهم يضيعون في متاهات فرضياتهم المجردة ويعملون علانية بافتراضات غير مثبتة. لكن الفلسفة تتطلب عملا جادا وشاملا وشاقا بروح "أرسطو" و"كانط"، والتي استخدمها هيجل كمعيار.

الفصل الأول:

الوجود المجرد عند هيغل

جامعة الأمير
عبد القادر القادر للعلوم الإسلامية

الفصل الأول: الوجود المجرد عند هيجل.

قضية الوجود هي قضية قديمة قدم الإنسان، حيث تناولها عدة فلاسفة بالدراسة عبر عصور طويلة متعاقبة، فقد تحدث الفلاسفة اليونان عن هذه القضية الشائكة وحاولوا تفسيرها عبر عصور حضارتهم العريقة، كانوا بدراستهم لها يريدون حلّ ألغاز هذا العالم وظواهره المختلفة والمتنوعة والملهمة، فتحدثوا كثيرا عن من يكون مصمم هذا الوجود، واحترأوا في ذلك، أرادوا الوصول إلى أصل هذه الموجودات، وبالتالي البحث عن الموجود الأول والذي كان سببا في وجود هذه الموجودات فكانت هنالك آراء عديدة ومتشعبة، ثمّ جاء بعدهم عصور تميّزت كذلك بحب الفهم والاطلاع فكان فيهم الفلاسفة والمفكرين الذين أرادوا البناء على تلك الفلسفة اليونانية واستكمالها لعلهم يجدون تفسيراً لهذا العالم غير ذلك التفسير القديم، من بين هؤلاء الفلاسفة هيجل الذي جاء في العصر الحديث، حيث كانت ثورته حول الفهم القديم للوجود زلزالا عنيفا، قام فيه بتغيير المنطق القديم لفهم الوجود وجاء بمنطق جديد حول مفهوم الوجود وقضاياها، كان هذا الفهم الجديد بمثابة التغيير الجذري للمنطق الفلسفي حول فهم الوجود فيما بعد، وهذا ما سنراه في هذا الفصل بالتفصيل.

المبحث الأول: الوجود عند قدماء الفلاسفة و فلاسفة العصر الحديث.

لو شخصنا الإشكال الذي تبحثه الفلسفة بالمعنى الواسع للكلمة لقلنا أنّها تفسير الكون. مما لا ريب فيه أن مشكلات الفلسفة متعددة، فهناك: مشكلات الأخلاق والميتافيزيقا والجمال ونظرية المعرفة، لكن تفسير الكون سيحتوي الحلول لهذه الإشكالات جميعا.

أمّا بالنسبة للفلاسفة فإنّ لديهم نظرة مختلفة حول ما إذا كان ينبغي علينا أن نبحث عن تفسير للكون في المادة أم في الروح، بمعنى في علّة أولى غامضة، أم في خالق عاقل، لكن المشكلة التي ينبغي علينا حلها قبل ذلك هي أن نعرف أولا: ما التفسير؟ حين نقول أننا سنفسّر الكون: فما الذي نبتغي معرفته عن هذا الكون؟¹

أ- الوجود عند هيراكليطوس.

من الفلاسفة الذين تأثر بهم هيجل "هيراكليطوس"، الذي ينظر إلى الكون على أنه سيرورة وتغيّر نظريته أحيانا على أنّها فلسفة التغيّر الدائم للأشياء، وعبارة "كل شيء يجري" نسبها إليه أفلاطون. فهذا الأخير يقول في "محاورة كراتيل": يقول "هيراكليطوس" في مكان ما: "إن كل شيء يذهب ولا شيء يبقى في مكانه"، ويقارن الأشياء بمجرى الماء، حيث لا يمكن النزول مرتين إلى النهر نفسه.² بمعنى أنّ الماء يجري في النهر، فجزئيات الماء التي كانت تجري في مكان معيّن من النهر لا ينبغي لها أن تبقى في نفس مكان جريانها فهاذا مستحيل، على اعتبار أنّ النهر دائم الجريان وليس راكدا لذلك لا يمكن أن تنزل نفس جزئيات الماء في نفس المكان فهي بجريانها قد تحركت وأسرعت ونزلت في مكان آخر غير المكان الذي خرجت منه أول مرة، كذلك هي الأشياء في الوجود، دائمة الجريان والتغيّر مثل النهر، فالوجود هو النهر وكل المخلوقات متغيرة فيه تماما مثل جزئيات الماء المسافرة إلى حيث لا مكان لعودتها، وهذا الشيء ينطبق على الأشياء المادية والمعنوية، فمثلا الأشياء المادية الإنسان وهو خير مثال في هذا الوجود، فهو يولد ويحيا ويموت، وليست له إمكانية للعودة إلى هذا العالم، وكذلك هي الحال بالنسبة لجميع الأشياء، أما الأشياء المعنوية فالزمن خير مثال لذلك، فإنّ الأيام تأتي وعندما تذهب فإنّها لن تتكرر مرة أخرى، فاليوم هو السبت، قد يأتي سبت آخر، ولكن

¹ ولتر ستيس: فلسفة هيجل (المنطق وفلسفة الطبيعة) تر: إمام عبد الفتاح إمام، ط3، (بيروت: دار التنوير، 2007م) المجلد1، ص 60.

² ثيوكاريس كيسيديس: هيراكليطوس (جذور المادية الديالكتيكية) تر: حاتم سلمان، ط2، (الجزائر: المؤسسة الوطنية للاتصال والنشر والإشهار، 2001م) ص 149.

ليس هو نفس السبب الذي قد مرّ، فالزمن لا يتكرر والتاريخ لا يتكرر، لأنّ الثانية إذا مرّت فإنّها لن تعود أبداً، وستحل محلها أيام أخرى، وإنسان آخر، وهذا هو التغيّر الدائم للكون.

ذلك أنّ العامل المأساوي في تصوّر العالم عند "هيراكليتوس"، عامل القدر، يتحد بموقف واحد، إنّ الأفكار الإيجابية التي شكلها عن الواقع، هي المهيمنة. إذا كان كل شيء يجري فلا شيء يبقى في مكانه هذا يعني أن كل شيء عليه التقدم إلى الأمام، إنّ الحياة تدعونا لكي نحياها. إنّ دينامية الحياة، الكل يجري الهيراكليتية تدعونا للتصرف حيال الواقع، معبرة بذلك عن المبدأ الفاعل.

إنّ طبيعة الأشياء متغيّرة برأي "هيراكليتوس"، وجوهر الحياة ناشط، الكون صيرورة والعالم مجموعة من الأشياء الداخلة في دوامة الوجود، هكذا كان يفهم العالم، كل ما يتحرك يعيش، وكل ما يعيش يتحرك فالسكون والراحة هما من صفات الأموات. لقد أبعده "هيراكليتوس" السكون والثبات عن الكون، وجعل من الحركة خاصية لكل الأشياء، والحركة أبدية في الأشياء الأبدية وعابرة في الأشياء العابرة.¹

لقد جاءت فلسفة "هيراكليتوس" لتستبدل المعادلة البارمينيدية (الوجود موجود واللاوجود غير موجود) بالقول بأنّ الوجود واللاوجود هما الشيء نفسه، فنهر "هيراكليتوس" وتدفعه الدائم ينفي الوجود ويستبدله باللاوجود، لقد استبدلت فلسفة "هيراكليتوس" بمبدأ الوحدة والنظام متمثلان في العدد مع الفلسفة الفيثاغورية التناقض والتغيّر الدائم.

يلق "أرسطو" على وحدة المتناقضات كما جاءت عند "هيراكليتوس" قائلا: "إنّ اعتقاد "هيراكليتوس" بأنّ كل شيء هو الشيء ونقيضه، هو اعتقاد يجعل جميع الأشياء تبدو حقيقية في نفس الوقت، ولكن حجة "أنكساغوراس" في وجود طرف وسط بين طرفين متناقضين، لأنّه عندما يمزج الطرفين يكون الناتج أي المزيج ليس الشيء أو نقيضه، وعلى ذلك تستحيل معرفة الحقيقة عن أية شيء".²

¹ المصدر نفسه: ص 149-154.

² هراكليتوس: الشذرات الكاملة، النص اليوناني، تر، هدى الخولي، ط1 (النشر الجامعي الجديد، تلمسان، الجزائر 2017م) ص 28.

يقول "هيركليتوس" في شذرة من شذراته الأصلية المتبقية من كتابه المفقود، وهي شذرة الطبيعة: "اللوجوس"¹ الموجود دائما حقيقي والبشر لا يفهمونه قبل أن يستمعوا إليه أو حتى بعد ذلك. وبالرغم من أن كل شيء يحدث وفقا لهذا "اللوجوس"، فإنّ البشر يبدو أنّهم يفتقرون إلى التجربة في محاولتهم الاقتراب من أفعاله وأقواله، كتلك التي أقدمها وأصنفها وفقا لطبيعتها، شارحا كل واحدة منها على حدى، ينسى العامة من البشر ما يفعلونه في يقظتهم بنفس الطريقة التي ينسون بها أحلامهم".

يقصد "هيركليتوس" بـ: "اللوجوس" السبب الأوّل لحدوث كلّ شيء، وأنّ كلّ شيء يحدث وفقه وعلى طريقته وإرادته، ويقول "هيركليتوس"، بأنّ البشر لا يفهمونه قبل أو بعد سماعه، أيّ لا يتأملون الأحداث التي يحدثها ولا التغيرات الطارئة وفقه، لا قبل حدوثها ولا بعد حدوثها، معبرا على ذلك بطريقة وكأنّ هذا "اللوجوس" يكلمّ العامة من الناس بالطريقة التي يعهد بها البشر، ولكن "اللوجوس" عند "هيركليتوس" يتكلم من خلال الطبيعة التي كان هو السبب في حدوثها فـ: "هيركليتوس" يرى بأنّ الطبيعة تتكلم معه وهي صامتة فهو ليس كغيره من البشر، لذلك يقول: " اللوجوس" الموجود دائما حقيقي والبشر لا يفهمونه قبل أن يستمعوا إليه أو حتى بعد ذلك". فالعامة من الناس لا يتأملون الطبيعة والوجود كما يتأملها الفلاسفة والمفكرون، ثم يقول أنّ البشر يفتقرون إلى التجربة لكي يفهموا أقوال "اللوجوس" وأفعاله، ثمّ يقول: "ينسى العامة من البشر ما يفعلونه في يقظتهم بنفس الطريقة التي ينسون بها أحلامهم"، قاصدا بذلك، أنّ البشر ينسون ما يفعلونه في يقظتهم، ذلك أنّ اليقظة هي الفطنة والنسيان هو عكس ذلك، أيّ بما أنّ الإنسان يقصّ، فمن الطبيعي أنّ لا ينسى، وإذا كان نائما، فمن الطبيعي أنّه ينسى، فيستغرب "هيركليتوس" ذلك في العامة من الناس، فهذا تناقض واضح، وخلاصة ما أراد "هيركليتوس" قوله هو أنّ الطبيعة هي هذا "اللوجوس" المباشر لإدراك الإنسان، لذلك هو يستغرب عدم قدرة هذا الأخير على فهمه فهذا "اللوجوس" المباشر الذي هو الطبيعة يؤدي إلى "اللوجوس" الأصلي والأساسي الذي كان سببا في حدوث هذا "اللوجوس" المباشر، فنوم العامة من الناس عن "اللوجوس" المباشر، يحجب عنه "اللوجوس" الأعلى والمطلق والأصلي بالضرورة.

¹ اللوجوس "λογος" ، في اللغة اليونانية القديمة والحديثة يقصد به عرض الأفكار بطريقة منظمة نطقا أو كتابة وهو نفس المصطلح المستخدم لوصف علم المنطق في وقت لاحق، وفي نفس الوقت يقصد باللوجوس العلاقة القائمة بين الأشياء أو السببية. (هيركليتوس: الشذرات الكاملة النص اليوناني، تر، هدى الخولي، ط1، (تلمسان: النشر الجامعي الجديد، 2017م) ص 63).

فهذه الشذرة الأولى من مقتطفات كتاب "هيركليتوس"، "الطبيعة" هي من أكبر شذرات الكتاب المفقود على الإطلاق، كما يذكر "أرسطوطاليس"، وكون الشذرة موضوع النقاش تأتي في مقدمة الكتاب لا يعني أنها بمثابة تصدير للكتاب المفقود، وبالرغم من ذلك يمكن أن تكون بالفعل مقدمة للفكر الهيركليطي خاصة أن موضوعها هو أساس راسخ لفلسفته وهو "اللوجوس".

يرى الكثير من الباحثين أن "اللوجوس" في فلسفة "هيركليتوس" يشكل مبدأ أو قوى عظمى تحكم الكون وتسيطر عليه كليةً، ولكن بالرغم من تقبل فلسفة "هيركليتوس" لفكرة وجود مبدأ أول يتخلل الظواهر والموجودات جميعها التي تشكل ما نسميه بالكون، فإنه لا يوحد بين هذا المبدأ وبين "اللوجوس"، ولقد أصاب باحثون مثل "Conche" في ملاحظتهم حول الشذرة وذهبوا إلى أنّ معنى "اللوجوس" هنا هو جانبه الناطق والذي يُستمع إليه، وأنّ الفيلسوف لم يقصد بأية حال الحديث عن مبدأ كوني عام، ولكن فقط عن الكلمة الحقيقية "اللوجوس" التي تعبر عن جوهر الأشياء وتفسر طبيعة الكون المتخفية عن أعين عامة البشر.¹

على هذا الأساس الهيركليطي إذا كانت سلسلة الأسباب لحدوث هذا العالم غير متناهية فلن نحصل في هذه الحالة على تفسير نهائي أو أخير للعالم.

على ما يبدو أنّ مبدأ السببية باستطاعته تفسير الجزئيات لكنه عاجز عن تفسير الكون ككل، ولكن لو تأملنا بعمق لوجدنا أنّ هذا المبدأ عاجز عن تفسير حتى الوقائع الجزئية نفسها.

و ليس العيب في نقص معرفتنا بالأسباب لكنه في مبدأ السببية ذاته، وبالتالي فإنّ السببية لا تفسر شيئاً على الإطلاق.²

يفترض التفكير الشائع دائماً أن الفلسفة حين تحاول تفسير الكون لا بدّ أن تعتمد في ذلك على مبدأ السببية، ولا سيما فكرة السبب الأول، كما قد قيل عن المثالية إنّها الفلسفة التي تذهب أنّ السبب النهائي للأشياء جميعاً هو الروح، وعن المادية أنّها الفلسفة التي تذهب إلى أنّ المبدأ الأوّل هو المادة، وينظر اللاهوت الشائع إلى الله على أنّه سبب الكون. إلا أنّنا قد بينا أنّ مثل هذا التفسير عقيم. سواء قلنا أنّ السبب الأول هو المادة أم هو شخص كالله أو الروح أو الذوات الدائمة الحركة أو قوة الكهرباء فكل هذه الأقوال سوف تترك الكون في النهاية سرا لا يمكن تفسيره. و لو افترضنا

¹ هيركليتوس: الشذرات الكاملة النص اليوناني، ص 63 - 64.

² ولتر ستيس: فلسفة هيجل، المنطق وفلسفة الطبيعة، ص 61.

أنا أصبحنا على علم بكل شيء وأنا عرفنا ليس السبب الأول وحده فقط، بل سلسلة الأسباب والنتائج كلها فإننا سنظل مع ذلك بعيدين عن فهم الكون، لأنّ السبب الأول الذي نقول به سيكون أولا: عبارة عن سر غامض تماما أعني واقعة لا يمكن تفسيرها. و ثانيا: لأنّ أيّ تسلسل تال لسلسلة الأسباب والنتائج سوف يجلب معه سرا غامضا جديدا، فعلينا إذن أن نتخلى عن هذا النوع من التفكير، وأن نبحت عن مبدأ آخر غير السببية لتفسير الكون.¹

العلّة الأولى للعالم، أو مبدؤه الأول ليس شيئا يوجد وجودا فعليا منفصلا عن العالم، وإذا كان لا بد أن نفضله عن العالم فإنّ ذلك لا يتم إلا في الفكر فقط، لأنّ هذه العملية عبارة عن تجريد والتجريد كلي، ومن ثم فلا بد أن تكون العلة كلية، مثلما أنّ التجريد كليّ تماما. وبالتالي فإنّ المبدأ الأوّل للعالم أو المطلق أو مصدر العالم، الأشياء جميعا هو كلي وعلينا أن ننظر إلى الكلي بوصفه علة ينتج عنها العالم بوصفه معلولا منطقيا لها، وبالتالي فلا بد أن يكون من الممكن أن نستنبط العالم بالفعل من هذه العلة.²

بالتالي لا بدّ "للمبدأ الأول" الذي نحاول تفسير الكون من خلاله أن يحقق شرطين:

الشرط الأول: أن يكون باستطاعته تفسير العالم، أي أنّه لا بدّ أن يبيّن لنا كيف يخرج منه العالم خروجا ضروريا، وهذا الشرط يتوافر في مبدأ "العلّة الأولى"³ ولكنه لا يتحقق في مبدأ "السبب الأوّل": فلو افترضنا أن المبدأ الأوّل هو السبب الأوّل لوجدنا أنّه لا يفسر العالم في هذه الحالة.

الشرط الثاني: الذي لا بد أن يتوفر في المبدأ الأول هو أنّه لا بدّ أن يفسر نفسه بنفسه ولا يبقى هناك شيء ليفسر بعد ذلك، إذ لو بقي تفسير فسوف يكون عبارة عن غموض مطلق كذلك يكون غموضا مطلقا لو فسّر شيء علاوة على أنّه لن يكون في هذه الحالة، مبدأ أوّل، لأنّ الشيء الذي فسره سيكون في هذه الحالة متقدما عليه كما سيكون كمبدأ للتفسير أعلى منه ومن ثمّ

¹ المصدر نفسه: ص 61-62.

² المصدر نفسه: 66.

³ العلة عند الحكماء ما يتوقف عليه وجود الشيء ويكون خارجا ومؤثرا فيه. وعلة الشيء ما يتوقف عليه ذلك الشيء، وهي قسمان: الأوّل، ما يتقوم به الماهية من أجزائها، ويسمى علة الماهية. والثاني: ما يتوقف عليه اتصاف الماهية المتقومة بأجزائها بالوجود الخارجي، ويسمى علة الوجود. و العلة ترادف السبب إلا أنّها قد تغايره، فيراد بالعلّة المؤثر وبالسبب ما يفضي إلى الشيء في الجملة أو ما يكون باعنا عليه. و قد قيل: السبب ما يتوصل به إلى الحكم من غير أن يثبت به، أمّا العلة فهي ما يثبت به الحكم. (جميل صليبا: المعجم الفلسفي، بالألفاظ العربية والفرنسية والانجليزية واللاتينية، بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1982م) ص 95 - 96.

فلا بد أن يكون للمبدأ الأول تفسير نابع من ذاته ولا يتوافر هذا الشرط في السبب الأول، إذ لا بد أن يكون معنى السبب الأول أنه شيء موجود يحتاج إلى سبب أعلى منه لكن العلة هي المبدأ الذي يفسر نفسه.

ب- الجوهر عند سبينوزا.

كما قد حقق "سبينوزا"¹ (1632 - 1677م) هذا الشرط الثاني أعني أن يكون المبدأ الأول مما يفسر نفسه بنفسه فالمبدأ الأول عنده هو الجوهر وهو يعرف الجوهر بأنه: "ما هو ذاته وما يتصور خلال ذاته، و هو التصور الذي لا يعتمد في تكوينه على أي تصور آخر".

يشخص "سبينوزا" الجوهر أيضا بأنه سبب ذاته، ولا شك أن كلمة السبب تستخدم هنا بمعنى أوسع من المعنى الذي سبق أن استخدمناه فيه، فقد سبق أن رأينا أن المبدأ الأول لا يمكن أن يكون سببا من أي لون، والمسألة مصطلحات فحسب. فما يعنيه "سبينوزا" هو أن الجوهر يحدد نفسه بنفسه، ويعين ذاته، وهو يفسر نفسه بنفسه، لأن ما يحدده شيء آخر غير ذاته لا يمكن فهمه وكذلك لا يمكن تفسيره، إلا بالرجوع إلى هذا الشيء الآخر.²

يقول "سبينوزا": كل جوهر هو لا متناهي بالضرورة، والدليل على ذلك، هو أن الجوهر الذي يملك صفة من الصفات لا يمكنه أن يكون إلا أحدا، أي إنه لا يمكن أن يوجد في الطبيعة جوهران أو عدة جواهر من طبيعة أو صفة واحدة، ومن طبيعته أن يكون موجودا، وعليه فمن طبيعته أن يكون موجودا إما كشيء متناه وإما كشيء لا متناه، لكن لا يمكنه أن يوجد كشيء متناه وإلا كان محدودا من طرف جوهر آخر من نفس طبيعته، ولكان هذا الجوهر موجودا بالضرورة، وحينئذ لوجد جوهران لهما نفس الصفة، وهذا محال، و الجوهر موجود إذا على نحو لا نهائي.³ أي أنه لا يمكن للجوهر أن يكون متناهي، وإلا لا يُسمى جوهرًا، ولكن لا بد له أن يكون لا متناهي أو اللامتناهي.

¹ قال عنه هيجل: سبينوزا نقطة تصالب في الفلسفة الحديثة. والإحراج هو: إما سبينوزا أو لا فلسفة، ومتى يبدأ المرأ بالتفلسف، فلا بد له أولاً أن يكون سبينوزيا. (جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، ص 360-361).

² ولتر ستيس: فلسفة هيجل، المنطق وفلسفة الطبيعة، ص 67-68.

³ باروخ اسبينوزا: علم الأخلاق، تر: جلال الدين سعيد، ط1 (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009م) ص 34 - 36.

ج- الجوهر عند أرسطو.

أما "أرسطو" (384 - 322 ق.م.) فيرى أنّ أولى الخواص بالجوهر أنّ الواحد منه بالعدد هو بعينه قابل للمتضادات والدليل على ذلك أنّه لن يقدر أحد أن يأتي بشيء مما ليس هو جوهرًا، الواحد منه بالعدد هو بعينه قابل للمتضادات، مثال ذلك أنّ اللون الواحد بالعدد هو بعينه لن يكون أبيض وأسود، ولا الفعل الواحد بالعدد هو عينه يكون مذمومًا أو محمودًا، وكذلك يجري الأمر في سائر الأشياء مما ليس بجوهر، فأما الجوهر فإنّ الواحد منه بالعدد هو بعينه قابل للمتضادات، مثال ذلك: "إنسان ما"، فإنّ، هذا الواحد هو بعينه يكون أبيض حينًا وأسود حينًا، وحرًا وباردًا، وصالحًا وظالحًا ولن يجري هذا الجري في شيء مما سوى الجوهر أصلاً. ' أيّ أنّ الجوهر لا يمكن أن يكون إلاّ جوهرًا في أصله، ولا يمكن له أن يتغيّر ولكن ما هو منه بالعدد معناه صفاته المتعددة، الموجودة فيه فنقول عن الشيء أنّه أبيض وأسود وحر وبارد إلى غير ذلك من الصفات!.

فأما الجوهر فيقال فيه إنّّه قابل للأضداد من طريق أنّه نفسه قابل للأضداد، وذلك أنّه يقبل المرض والصحة والبياض والسواد، وإنّما يُقال فيه إنّّه قابل للأضداد من طريق أنّه هو نفسه يقبل كل واحد من هذه وما يجري مجراها، فيجب من ذلك أن تكون خاصّة الجوهر أنّ الواحد منه بالعدد هو عينه قابل للمتضادات بتغييره في نفسه.¹ أيّ أن تلك الصفات التي تكون فيه ومن خصائصه، من طبيعتها أن تكون متضادة، ومتعددة في نفس الوقت، أيّ أنّ الجوهر هو واحد ولا ينبغي أن يكون اثنان، إلاّ أنّه في ذاته وهو واحد، هو بالعدد.

د- الوجود والجوهر عند ديكارت.

أما "ديكارت" فيقول: "إذا كنتُ لا أستطيع أن أتصور الكامل إلاّ موجودًا فيلزم عن ذلك أنّ الوجود غير منفصل عنه".² أيّ ما دام الكامل في أذهاننا لا يمكن له أن يكون إلاّ موجودًا فهو مرتبط قطعًا بالوجود.

ينتج من كل ما سبق أن وجود الله في نظر ديكارت هو الذي يضمن لنا وجود العالم الخارجي، لكن ما هي حقيقة هذا العالم؟ هل وجوده الحقيقي مطابق تمام الانطباق لما تطلعنا عليه

¹ عبد الرحمان بدوي: منطق أرسطو، ط1، (الكويت: وكالة المطبوعات، بيروت: دار القلم، 1980م) الجزء 1، ص 41-43.

² ريني ديكارت: مقالة الطريقة، لحسن قيادة العقل وللبحث عن الحقيقة في العلوم، تر: جميل صليبا، ط2، (بيروت: المكتبة الشرقية 1970م) ص 47.

حواسنا أم تختلف حقيقته عن هذه الظواهر التي تبدو لنا؟، إنَّ حواسنا لا تُطلعنا إلاّ على الظواهر وهي غامضة مبهمة لا تهدينا سواء السبيل، فإذا كان هدف البحث عن أفكار واضحة متميّزة فما علينا إلا أن نذهب إلى ما وراء هذه الظواهر، والحقيقة التي نبجدها وراء هذه الظواهر هي الجوهر. وهو الذي يحمل الأعراض. لقد عرّف ديكارت الجوهر بقوله إنّه الشيء الذي يوجد بذاته، أو الشيء الذي وجوده لا يحتاج إلى شيء آخر يفيد الوجود. فلو صح هذا التعريف لما كان في الوجود جوهر غير الله، كما قال "اسبينوزا"، لأنّ الله وحده هو الموجود بذاته، ولا شيء في العالم يمكن أن يوجد، أو أن يبقى لحظة واحدة إلا بالله، كما أننا لا نعرف الجوهر بذاته معرفة مباشرة، لأنّ الجوهر ليس شيئاً ملموساً، و من الصعب، لا بل من المحال تحيّل الجوهر، أو تصوره حالياً من الصفات والأعراض. ولكل جوهر في نظر ديكارت صفة أساسية تلزم عنها صفاته الأخرى وخصائصه، فالصفة الأساسية في النفس هي الفكر والصفة الأساسية في المادة هي الامتداد.¹

يقول "ديكارت": "لنأخذ مثلاً قطعة من شمع العسل، حديثة العهد بالخلية. إنّ هذه القطعة لم تفقد بعد حلاوة العسل، ولم يزل فيها شيء من رائحة الزهر الذي أخذت منه، ثم إنّ لونها وحجمها وشكلها، أشياء ظاهرة للعيان، وهي الآن جامدة باردة نستطيع أن نلمسها، وإذا نقرنا عليها أحدثت صوتاً، و لكننا إذا وضعناها بالقرب من النار شاهدنا عند ذلك أن طعمها يتغير ورائحتها تتلاشى ولونها يتبدل، وشكلها يضيع، وحجمها يزيد، وتنقلب إلى سائل، وتسخن حتى تكاد لا تلمس، ولا ينبعث منها صوت مهما نقر عليها. فهل زالت قطعة الشمع، أم هي باقية بالرغم من هذه التغيرات التي تطرأ عليها؟ يجب أن نقرّ بأنّها باقية، هذه معرفة واضحة مميزة، إنّ ما كنا نعرفه عنها، كذلك ليس أمراً محسوساً، لأنّ الأشياء التي تقع تحت الحواس من ذوق، وشم وبصر ولمس، وسمع، قد تغيرت كلها"، بالتالي يستنتج ديكارت أن الشمعة ليست تلك الرائحة، ولا ذلك اللون، و لا تلك المقاومة، ولا ذلك الشكل، وإنّ الحواس لا تدركها في جوهرها، بل تدرك ظواهرها، والذهن و حده قادر على إدراك جوهر قطعة الشمع. وهذا الشيء الذي يدركه الذهن بوضوح وتمييز إنّما هو امتدادها، وهو الألوان، والأصوات، والروائح، والطعوم، فهي صفات ثانية وليس لها وجود بذاتها.²

¹ المصدر نفسه: ص 51-52.

² ريني ديكارت: مقالة الطريقة، ص 52-53.

هذا كله يدل على أن ديكارت استطاع أن يجرد المادة من جميع صفاتها، ولم يبق لها سوى صفة الامتداد والحركة، بل الامتداد والحركة هما وحدهما الشيان الخارجيان الموجودان حقا. وينشأ عن ذلك أنهما الشيان الوحيدان اللذان يتألف منهما موضوع علم الطبيعة. و أن كل شيء في الكون يمكن أن يُفسَّر تفسيراً آلياً. " أعطني امتداد وحركة أصنع لك العالم." فجميع أحوال المادة وظواهرها ترجع في نظر ديكارت إلى الحركة، والطبيعة المادية بأسرها ليست إلا سلسلة من الحركات.¹

إنّ الأشياء موجودة في الخارج، ويكون الامتداد طبيعتها وطبيعة الفضاء، ولهذا فالقول بوجود فضاء فارغ قول متناقض، لأنّه من غير الممكن أن يكون امتداد لما هو غير موجود، وإذا كنا نتحدث عن فراغ طبيعي، فنحن لا نقصد منه سوى فراغ نسبي، وذلك لأنّ الامتداد لا يمكن أن يكون إلا مليئاً، غير محدود، فالعالم في نظر ديكارت ليست له حدود، وهو ما يعبر عنه في رسالة له إلى صديق حيث يقول: "وبما أنّه ليس لي، إذن، أيّ سبب لأثبت، وحتى لأتصوّر أنّ العالم له حدود، فإنّني أسميه غير محدود. و مع هذا، فإنّني لا أستطيع أن أنكر أنّ له حدودا يعرفها الله، وإن كانت غير مفهومة بالنسبة إليّ. و نظراً إلى هذا، فإنّني لا أقول: إنّّه لا متناه بصفة مطلقة".²

بعد كل هذه الأقوال للفلاسفة حول الجوهر، أو العلة الأولى للكون، وبعد إبطال مبدأ السببية نستطيع القول أنّ العلة هي، إذن المبدأ الوحيد الذي يمكن أن يفسر نفسه بنفسه. ومن المستحيل أن نفهم هذه العبارة فهما تاماً قبل أن نصل إلى المنطق الهيجلي بالتفصيل، أو حتى نألف على الأقل تحديداته الرئيسية.

ف: الحاجة إلى تفسير العالم تعني كما سبق أن ذكرنا، أننا نريد أن نبرهن لأنفسنا على أنّ العالم ليس واقعةً محض توجد على هذا النحو ولكنه ضرورة منطقية، فنحن نريد ألا يبدو العالم كواقعة تؤكد نفسها أمام الشعور تأكيداً قطعياً وإنما يبدو كشيء معقول نابع من العقل وهو تجسيم له، فإذا كان المبدأ الأوّل علة، وإذا كانت العلة تتألف من كليات فإنّ السؤال التالي سيكون: هل هذه العلة تتألف من جميع الكليات أم من بعضها فحسب؟ و إذا كانت تتألف من بعض الكليات فعلى أيّ أساس سوف نحذف البعض الآخر؟ يمكن لنا أن نعرف الكليات التي هي علة للعالم وتميّزها عن الكليات التي ليست علة؟³

¹ المصدر نفسه: ص 53.

² الربيع ميمون: مشكلة الدور الديكارتي، ط1 (الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1982م) ص 44-45.

³ ولتر ستيس: فلسفة هيجل، المنطق وفلسفة الطبيعة، ص 68-69.

هـ- الوجود عند أفلاطون.

لقد وجد هيجل الإجابة عن هذه الأسئلة في فلسفة "إمانويل كانط"، فقد كان لـ: "كانط" فضل في هذا الموضوع أكثر بكثير من فضل "أفلاطون". فـ: المبدأ الأوّل الذي حاول "أفلاطون" أن يفسر العالم على أساسه هو عالم المثل وهو كما ينبغي تسميته "نسق"¹ من الكليات، لكنه لم يضع أية تفرقة بين الكليات، فكل كلي وأيّ كلي موجود في مبدئه الأوّل.

حين كبر "أفلاطون" في العمر بدأ يفكر أكثر فأكثر في الواقع من خلال سلسلة من العوالم المنظمة أو الأكوان، عالم المثل، السماء المحسوسة، أو عالم الأجرام السماوية الباقية أبداً، وأكمل صورة ممكنة لنموذجه عن عالم المثل، والدولة المثالية المنظمة تنظيمًا كاملاً، وصورة السماء المحسوسة عند الناس، وأخيراً النفس الإنسانية، التي هي عالم أصغر أو صورة مصغرة لكل من السماء والدولة ترتبط مع ذلك بالمبدأ المنظم للسماء المحسوسة أو العالم المادي، ويشار إلى هذا التصور أصلاً في أماكن متعددة من محاورات الفترة الوسطى، ولا سيما في الجمهورية، لكن "أفلاطون" لم يشرع بالعمل عليه تماماً إلا في محاوراته الأخيرة.²

كما لم يطور "أفلاطون" في سنواته الأخيرة مذهبه عن بنية عالم المثل والعملية المفصلة التي نعرفه بها وحسب، بل بذل جهداً كبيراً للإجابة عن النقد القائل بوجود ثغرة لا تردم بين ذلك العالم والعالم الذي نشعر به بإدراكنا الحسي، والوسيط بين العالمين، عنده هو النفس، لقد ورث من سقراط اعتقاده الديني المتشدد بأنّ العالم توجهه قوى عقلية خيرة نحو غاية خيرة.

في "فايدروس" يضع الأسس بالبرهنة على أنّ النفس (النفس بذاتها، أي النفس الكلية المحركة لكل الأنفس الجزئية) خالدة، وغير مستحدثة، وهي سبب تحريك كل ما ليس بنفس وتغييره. وقد بدأ أرسطو فيما بعد من هذا التصور الأفلاطوني عن العلة التي تحرك ذاتها لكل حركة وتغيير وتحليل إضافي أوصله إلى مفهومه عن المحرك الذي لا يتحرك. ويضيف أفلاطون موضحاً في المحاورات اللاحقة بأحسن توضيح أن النفس عنده ليست المبدأ الذي يحرك ذاته وحسب، بل هي القوة العقلية الموجهة

¹ نسق: ما كان على نظام واحد من كل شيء. (أحمد العابد وأحمد مختار عمر وآخرون: المعجم العربي الأساسي، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، 1989م، ص 1191).

² ولتر ستيس: فلسفة هيجل، المنطق وفلسفة الطبيعة، ص 70-73.

التي تحكم العالم المادي كله وتنظمه نحو غايات خيرة يجعله متوافقا متوافقا تاما مع عالم المثل، التي يشكل صورة لجزء منها.¹

المفروض أنّ هذه المثل تفسّر وجود الأشياء الخارجية، فالكراسي موجودة في العالم الأرضي لأنّ هناك مثالا للكرسي في عالم المثل، ولكن كيف ولماذا يؤدي مثال للكرسي إلى ظهور الكراسي الموجودة في العالم؟ فهذا ما لم يتمكن أفلاطون من تفسيره.

أمّا هيجل فالمبدأ الأوّل عنده أو العلة الأولى للأشياء، لا يتألف من جميع الكليات كما هي الحال عند أفلاطون، وإنّما هو نسق من الكليات غير الحسية الخالصة، فعندما نقول الكليات في المفهوم الأفلاطوني فهي تجمع كلّ الكليات الحسية وغير الحسية، أمّا بالمفهوم الهيجلي، فهي تجمع فقط الكليات غير الحسية المحضة.

إذا يتراءى لنا في الأفق بصيص ضئيل من نور الحقيقة التي رآها هيجل وهي أنّ ما يفسّر العالم لا بد أن يكون سابقا عليه، أي أنّه لا بدّ أن يكون قبل العالم لأنّه المبدأ الأوّل. ولكن هل هذه الأولوية أولوية منطقية أو زمنية؟ إنّها ليست أولوية زمنية، فالمبدأ الأوّل هو أوّل فقط بمعنى أنّ له أسبقية منطقية على الأشياء جميعا وهو ليس أوّل في الزمان، لأنّ ما هو أوّل في الزمان لا بد أن يكون سببا والنتيجة السببية هي التي تكون نتيجة زمنية.² هيجل لا يستخدم مبدأ السببية في بحثه الفلسفي عن الوجود.

فحين يُقال إنّ المبدأ الأوّل للعالم، أو المطلق، عبارة عن نسق من المقولات (الكليات) فمن المحتمل أن يقفز إلى الدّهن سلسلة كاملة من الأفكار الشائعة لكنها خاطئة، فنسق المقولات هذا هو المبدأ الأوّل وهو ما كان قائما قبل جميع العوالم والعالم مخلوق منه، و من هنا كما يقال لا بد أن تكون المقولات موجودة منذ ملايين السنين قبل خلق العالم. لكن كيف يكون ذلك ممكنا؟ وأين وجدت هذه المقولات؟ وأين توجد الآن؟ أيّ مختفية في أماكن بعيدة وراء النجوم؟

إن هيجل لم يعلم شيئا من هذه السخافات، و في الحقيقة أنّه لا أحد يستطيع أن يُخبرنا بالمكان الذي توجد فيه المقولات لسبب بسيط هو أنّها لا توجد في أيّ مكان. ف: هي ليست أشياء

¹ أ.هـ. أرمسترونغ: مدخل إلى الفلسفة القديمة، تر: سعيد الغانمي: ط1، (إ. ع. م: دار الكلمة - بيروت: المركز العربي الثقافي 2009م) ص 73-76.

² ولتر ستيس: فلسفة هيجل، المنطق وفلسفة الطبيعة، ص 70 - 71 - 72.

وجدت قبل أن يبدأ العالم: ولا أشياء مادية ولا أشياء نفسية. وهي لا توجد، ولم توجد، ولن توجد عملياً على الإطلاق وإنما هي تجريدات خالصة، لكنها مع ذلك حقيقية.¹

و- الوجود عند كانط:

بعد الشرح لرأي "أفلاطون" نتطرق لرأي "كانط" الذي كان له الفضل الأكبر في تفسير المقولات أو الكليات، فمنهج "كانط" ديكارتي، أخذه من "ديكارت"، ويعتمد على فحص تجربتنا بهدف تطوير المعايير الذاتية، للحقيقة والموضوعية. وهكذا أصبحت فلسفته هي التحليل النقدي للوعي البشري وللعقل، وللهبنة على ضرورة تجربتنا بالعالم الخارجي، وحدود تلك القوانين التي تطبق على ذلك العالم، عالم الطبيعة واختلاف عالم الحرية البشرية أنها نقد للعقل بمعنى البرهنة على حدود العقل، والمعقول الذي نؤمن به في آن معا.

لم تكن مشكلة "كانط" الرئيسية مشكلة فلسفية فنية، كما تبدو في القراءة الأولى لمؤلفاته وإنما هي مشكلة شخصية عميقة شارك فيها معظم شخصيات عصر التنوير. العلم والدين كانا منذ عصر النهضة في عراك، وادعى كل منهما الشرعية الكاملة على حساب الآخر، و جاء وقت كانت جميع الافتراضات العلمية تدافع فيه عن نفسها بالالتجاء إلى الكتاب المقدس ثم تخلى هذا العصر وأفسح المجال لعالم نيوتن ولعصر التنوير، حيث اضطرت معتقدات الكنيسة الآن لتبرير نفسها أمام البنية العلمية.²

لمدة ألفين من السنين منذ "فيثاغورس": (فيلسوف يوناني ، ولد بين 580 - 570 ق.م.) وحتى "سقراط"، تابع الفلاسفة فكرة التركيز على الإنسان في الفلسفة (الإنسان معيار الأشياء جميعاً). ولقد تجلت هذه الفكرة في العصور الحديثة في عصر التنوير، في ثورة "ديكارت" و "لوثر" ضد الكنيسة والسلطة ومحاوله نيوتن الجرئية إدراك الكون، في إطار العقل البشري.³

لكن في نفس هذين الألفين من السنين تراجع الفلاسفة عن هدفهم بجن، ووقعوا في شرك العالم الخارجي، عالم يجاوز تجربتنا المباشرة. لقد كان العالم البشري عند أفلاطون هو العالم الزائل عالم التغيرات والصور، وهو مجرد ظل للعالم الحقيقي. أما بالنسبة لـ: "ديكارت" (1596 - 1650) فإنّ

¹ ولتر ستيس: فلسفة هيجل، المنطق وفلسفة الطبيعة، ص 74-75.

² ريتشارد كرونر وآخرون: تطور هيجل الروحي، ص 170.

³ ريتشارد كرونر وآخرون: تطور هيجل الروحي، ص 175-176.

كل ما شعر أنه على يقين منه على نحو مباشر هو أفكاره الخاصة. وانطبق هذه الأفكار على العالم الفيزيقي هو أمر مشكوك فيه.

ولقد قام "كانط" بالخطوة الحاسمة في الرد على هذا التراث، إلا أنها ليست الخطوة الكاملة فقد تركت ليقوم بها هيجل، وتحقيق الطموح الذي طال أمده في التمرکز البشري في الفلسفة، لقد عكس جذريا الأولوية و غير عبء الدفاع، فقد أصبح الوعي و ليس العالم هو النقطة الثابتة كمرجع لنا. لقد سأل الفلاسفة الآخرون، فكيف يمكن لي أن أعرف أن أفكارني تطابق الطريقة التي يوجد بها العالم بالفعل؟ ويبدو التغيير للوهلة الأولى مجرد خفة يد، لكننا لو تتبعنا جواب "كانط" لرأينا أنها حقا ثورة "كوبرنيقية" فهو يقول ينبغي علينا ألا نسال بعد ذلك عما إذا كان في استطاعتنا أن نعرف ماذا يشبه العالم، بل ينبغي علينا أن نسال ماذا يجب أن يشبه العالم كما نعرفه.¹

فكرة أننا ننسق أو نؤلف عالمنا وفقا لقواعد من خلال خيالنا المنتج، تعني كما لو أننا، كل واحد منا، يخلق بالفعل عالما خاصا به وفقا لقدراته التخيلية، إلا أن ذلك لم يكن في ذهن "كانط" لقد أصر قبل كل شيء أن هذا النشاط يتضمن عنصرا سالباً كذلك، فحساسيتنا، وحدوسنا، التي نفرض عليها تصورات الفهم أو مقولاته. لهذه الحدوس أيضا صورة ضرورية أعني صورة الزمان والمكان، وعلاوة على ذلك فليس الأمر وكأن تصوراتنا أو مقولاتنا مسألة خيار لنا، فالجزء الأكبر من كتاب "كانط" "نقد العقل الخالص"، مخصص لإيضاح أن قائمة المقولات التي نستخدمها لفهم العالم هي القائمة الوحيدة للمقولات التي يمكن لأي وعي أن يستخدمها ليخبر العالم ويفهمه، لذلك يسمى "كانط" هذا الإيضاح الحجة الترنسندنتالية أو الاستنباط، وغرضها هو بيان أن مقولات فهمنا هي في آن معا ضرورية وكافية لأي تجربة ممكنة، وبالمثل فإن تجربتنا عن العالم الخارجي في الزمان والمكان هي ضرورية لأي تجربة ممكنة، فكانت الثورة الكوبرنيقية هي كذلك إجابة اهتمام "كانط" لفهم ووضع حد لما يبدو بغير نهاية وكان موضع صراع بين الفلاسفة. وطالما اعتقد الميتافيزيقيون أنهم يقترحون بنى نهائية لعالم تجربتنا الخارجية، لذلك قدم "كانط" فكرة الجدل في الجزء الأخير من نقد العقل الخالص، كوسيلة للمحاولة اليائسة لإدراك اللامتناهي، ولمعرفة البنى النهائية للكون (بما في ذلك الله) والطبيعة النهائية للذات أو النفس.²

¹ ريتشارد كرونر وآخرون: تطور هيجل الروحي، ص 176.

² ريتشارد كرونر وآخرون: تطور هيجل الروحي، ص 177 - 178 - 179.

بالتالي يجب أن تعود الفلسفة إلى "كانط" عبر "هيغل" و "شيلينج" و "فيخت"، ولكن لا يجب أن تمر بصمت على هذا المفكر الذي حقق نجاحا في التعبير عن أحجية العالم، لقد تجرؤوا على شرح الفكر الحقيقي الذي تقوم عليه كل المعاني في هذا العالم، منذ ما يقرب من نصف قرن سيطروا على التعليم والروح العلمية لأمتنا، لن يكون على هذه الأمة أن تحترم نفسها إذا اعتبرت أن عالمها الفكري لا معنى له على الإطلاق.

لذلك كان المبدأ المطلق، والسبب الحقيقي الوحيد ووجهة النظر الثابتة للفلسفة، في فلسفة فيشته وشيلينج، هو الحدس الفكري، النظرة الفكرية للتأمل المعبر عنه، وهوية الموضوع والهدف. يصبح موضوع التفكير في العلم، ولهذا السبب فإن الانعكاس الفلسفي هو في حد ذاته نظرة متعالية فهو يجعل من نفسه موضوعا وهو واحدا معه، لذلك فهي تكهنات. لذلك فإن فلسفة فيخت هي إنتاج حقيقي للتكهنات.

بالعودة إلى كانط يمكن القول أن هناك وسيلة فهم خاصة "بكانط" إن صح التعبير يسميها بـ: "العيان"، بحيث تتعلق معرفتنا بالموضوع عند "كانط" بطرق مختلفة فيما بينها حسب نوع علاقتها بالموضوع، يتميز العيان بأنه يتعلق مباشرة بالموضوع، في العيان، في هذه العلاقة المباشرة بالموضوع لا يكون هناك وسيط بين المعرفة والشيء المعروف، معاينة مباشرة للموضوع، بل يكون المعروف حاضرا أمام المعرفة. حضور الموضوع في العيان يعني أنه معطى، والموضوع يعطي لنا بأنه يؤثر في قدرتنا المعرفية بكيفية ما. العيان بحسب "كانط" يتعلق دائما مباشرة بموضوع فردي خاص، وليس بما هو مشترك بين عدة موضوعات.¹

والشيء الملاحظ بقوة أن هيغل يعترف بأن جدل "كانط الترنسندننتالي" هو أعظم إسهام له في الفلسفة من حيث تمييزها الأساسي بين الفهم والعقل واستبصاراته في محاولة تطبيق تصوراتنا على اللامتناهي، ما اكتشفه "كانط" هو هذه التصورات، عندما تطبق على هذا النحو، تنتهي إلى نتائج متناقضة ومع ذلك صحيحة أو مشروعة.

نقائض كانط الأربعة هي:

القضية	النقيض
--------	--------

¹ مارتن هايدغر: السؤال عن الشيء حول نظرية المبادئ الترنسندننتالية عند كانت، تر: إسماعيل المصدق، ط1، (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2012م) ص 294.

ليس العالم بداية ولا حد، ولكنه لا متناه من حيث المكان والزمان على السواء.	للعالم بداية في الزمان، وهو محدود في المكان.
لا شيء مركبا في العالم مركب من أجزاء بسيطة، وليس يوجد في العالم شيء بسيط.	كل جوهر مركب فهو مركب من أجزاء بسيطة، ولا يوجد في العالم شيء إلا وهو بسيط أو مركب من أجزاء بسيطة.
ليس هناك حرية، ولكن كل شيء في العالم يحدث بموجب قوانين طبيعية.	العلية الطبيعية ليست العلية الوحيدة التي ترجع إليها جميع ظواهر العالم، بل من الضروري التسليم أيضا بعلية حرة لتفسير هذه الظواهر.
لا يوجد موجود ضروري سواء في العالم، أو خارج العالم باعتباره علتة.	للعالم المحسوس موجود ضروري أما أنه جزء منه أو علة مفارقة له.

كما قد ذهب "كانط" إلى أنّ مثل هذه النتائج من المفارقات المستحيلة، وأنّها لا تبرهن إلا على الميتافيزيقيين، لذلك وجب عليهم أن يكفوا عن محاولة فهم اللامتناهي. إلا أنّ هيجل سوف ينتهي إلى نتيجة مختلفة تماما، وهو سوف يمتدح اكتشاف "كانط" للنقائص، لكنه سوف يشكو من أنّ "كانط" لم يذكر سوى أربع منها في حين أنّه يوجد منها عدد لا نهاية له في الواقع.¹

إنّ ما اكتشفه "كانط" في رأي هيجل هو جدل العقل، الذي يمكن أن يتخذ في وقت واحد مواقف متعارضة، بل ربما متناقضة، نحو العالم، فمع الثورة الكوبرنيقية أصبحت الأسئلة حول البنية الأساسية للعالم تدور حول البنية الأساسية لعقولنا.²

¹ ريتشارد كرونر وآخرون: تطور هيجل الروحي، ص 179-180.

² المرجع نفسه: ص 180.

المبحث الثاني: المقولات باعتبارها البدء للصورة النظرية للوجود المجرد عند هيجل.

المقولات هي تعريفات كثيرة للمطلق، لكنها العمود الفقري للواقع سواء أكان هذا الواقع طبيعياً أو تاريخياً أو فيزيقياً أو روحياً أو تجريبياً، فلما كانت تكون هذه الأضداد، فإنها تكون على ما هي عليه: مقولات، و ينقسم المطلق على نفسه في هذه المقولات ويفكر في نفسه في إطارها. والتفكير يعني دائماً التمايز ثم إعادة الوحدة للحدود المتمايزة، كما يعني الاغتراب الذاتي، المصالحة الذاتية، وهذه العملية هي الظاهرة المنطقية الأصلية، وهي كذلك الطبيعة الميتافيزيقية الباطنية للمطلق وهي جوهر العقل والروح.

المقولات مشتقة من المطلق فهي تتسلسل بعضها من بعض في المطلق، ويربط المطلق بينها وهو بذلك يكشف مضمونها ويعرضه، و يسمح للروح البشري أن يراقب هذا المشهد العملاق لأن قلته الباطنية يشغلها المطلق الذي هو روح الروح نفسها، والفرق بين الروح الإلهي والروح البشري يضرب بجذوره التمايز الذاتي للمطلق.

بالتالي فالتعريف الذاتي هو كذلك التعريف الذاتي للروح البشري على الأقل من حيث ما يكون العقل هو المقصود. وهكذا يكون نسق المقولات، على هذا النحو هو نفسه نسق العقل. فالعقل هو جذر مشترك بين الإلهي و البشري على حد سواء.¹ إذًا المقولات ليست فقط هي المكون الأساسي للمطلق وإنما هي المكون الوحيد والأوحد للمطلق، بداية تكون في وحدة متناسقة وفي اغتراب مؤوحد، فبدون مقولات لا يمكن أن يكون هناك مطلق، والتجسد الذي يحصل في الواقع للمقولات هو تجسد للمطلق، الذي نعرفه من خلال هذه المقولات المتجسدة، التي تكون هي الأقرب إلى الإنسان في هذا الوجود، لذلك فمعرفة هذا الوجود تكون معرفة للمطلق، فالمعرفة هي وسيلة نستخدمها في هذا الوجود للوصول إلى المطلق.

لا يمكن الفصل بين الوجود والمعرفة فهما وجهان لشمول كلي واحد، لكن لما كانا وجهين فهما يمكن التمييز بينهما، لكنهما لا يتبادلان ببساطة. فالوجود هو أكثر المقولات بدائية، وهو الافتراض السابق العام لجميع الأحكام المنطقية ولكل معرفة، وتأتي المعرفة في النهاية في سلم التحليلات الصاعدة، أما الوجود فهو مضمون شامل، والمعرفة شكل شامل، الوجود هو ضد الفكر و

¹ ريتشارد كرونر وآخرون: تطور هيجل الروحي، ص 86-87

بوصفه مضمونا فهو ضد الصورة أو الشكل غير أنّ الأضداد تتحد في المطلق وبواسطته، فالوجود الذي هو المحتوى الملموس، والمعرفة أو الفكر الذي هو الصورة النظرية، يتحدان في المطلق باعتبارهما متضادين.

من ثمّ فالوجود هو ضده، وهو ضده لأنّه مقولة، أعني عنصرا من عناصر الفكر، أو الفكرة الشاملة وبالتالي فهو ليس ما نعنيه بالوجود، فهو يشمل كل شيء، لكنه هو نفسه يشمل الفكر فمن المستحيل أن تفصل وجها عن الآخر أو تعزل جانبا واحدا. إذ أنّ الوجود يشمل جميع اختلافات المضمون والشكل، والكيف والكم والمتناهي واللامتناهي، والعدد والكمية، والقياس ومالا يمكن قياسه، فالوجود هو الوجود لكنه أيضا فكرة شاملة، وكونه فكرة شاملة فإنّه يتشكل في المنطق. ومن جهة أخرى فإنّ المنطق، و لأنّه منطق الوجود فإنه ليس منطقا فحسب، وإنما هو أيضا "أنطولوجيا" ميتافيزيقا.¹

أ- الجانب الإبستمولوجي من ميتافيزيقا هيجل:

إذا كنا قد ركزنا على الطابع "الأنطولوجي" للمقولات، وهذا ما يفعله "هيجل" دائما معارضا فلسفة "كانط" فيجب ألا ننسى أيضا طابعها "الإبستمولوجي"، فالأقسام الثلاث الكبرى التي ينقسم إليها المنطق الهيجلي وهو الوجود والماهية والفكرة الشاملة، تمثل ثلاثة ضروب من المعرفة: فالقسم الأول الوجود، يعرض علينا التصورات التي يستخدمها الحس المشترك في معرفته للعالم، أما القسم الثاني، الماهية فهو يقدم لنا المقولات التي يستخدمها العلم، أما مقولات الفكرة الشاملة فهي التي تستخدمها الفلسفة بصفة خاصة، أمّا مضمون المنطق، أو (الميتافيزيقا) فيعرض علينا المقولات أو الماهية الأساسية للأشياء ويخبرنا الحس المشترك وهو أدنى مظهر من مظاهر الوعي، أن الأشياء موجودة، وأنها ماثلة لحواسنا، وتلك هي مقولات الوجود والصور المختلفة التي تتشكل فيها كالكيف والكم والقدر، ورجل الشارع لا يتعدى هذه المقولات، إذ يكفي أن يعرف أن هذا الشيء له قدر معين من الكيف والكم.²

من هنا كان العلم مرحلة متقدمة من الحس المشترك: إذ تحل مقولات الماهية محل مقولات الوجود وتقدم لنا معرفة كافية عن العالم، لكن المعرفة الكاملة نحصلها عن طريق الفلسفة وحدها فهي

¹ ريتشارد كرونر وآخرون: تطور هيجل الروحي، ص 87-88.

² إمام عبد الفتاح إمام: مدخل إلى الميتافيزيقا، مع ترجمة كاملة لميتافيزيقا أرسطو، ط 4، (الجيزة: دار النهضة، مصر، 2014م) ص 171

التي تعرف الكون عن طريق مقولات العقل، وهي مقولات الفكرة الشاملة، وهنا نجد لدينا مقولات الفكر الذاتي، والفكر الموضوعي، والحياة، والغائية والفكرة المطلقة. أي أننا سننتهي إلى أن الكون ككل عبارة عن كائن عضوي حي، وأنه لا شيء في العالم سوى الروح أو الفكرة المطلقة أو العقل الموضوعي، تلك هي الحقيقة الكاملة عن الكون، و المعرفة هنا هي الفلسفة، فالفلسفة تجاوز العلم وتعلو عليه، كما أن العلم يجاوز الحس المشترك، صحيح أن العالم يتألف من كيف وكم، لكن الأصح من ذلك أن نقول: إنه شبكة هائلة من العلاقات أو نسق من الأسباب والنتائج. أما الحقيقة الكاملة فهي أن العقل الموضوعي هو جوهر العالم، لكن يجب ألا ننظر أن الحقيقة العليا تحذف الحقائق الدنيا، فالمقولات العليا تحوي في جوفها المقولات الدنيا وتستوعبها.¹

بالتالي فالفلسفة تشمل صدق العلم، وحين نقول إن العالم فكر، فإن ذلك يتضمن كل ما يقوله العلم حين يتحدث عن الأسباب فالعلم والفلسفة ليسا ضدّين، لأن الفلسفة تسلّم بكل ما جاء به العلم، لكنها تضع معرفته في نظرة أعم وأشمل، ولما كانت مقولات المنطق تعرض لنا العقل الذاتي الذي يحاول إدراك العالم وفهمه، فإنّها في الوقت ذاته تعرض علينا المحاولات التي قام بها العقل البشري في هذا السبيل وصاغها في مذاهب فلسفية، فكل مقولة تقابل مذهباً فلسفياً معيناً ومن هنا فإنّ المنطق يبدأ من حيث يبدأ التاريخ الصحيح للفلسفة، فتاريخ الفلسفة يبدأ "بالمدرسة الإيلية" التي تركز فلسفتها في مقولة الوجود، وهي أول مقولة في سلسلة المقولات ثم عبّرت البوذية عن المقولة الثانية وهي مقولة العدم، وكان هيركليتوس أول من عبّر عن أول فكرة عينية تشمل في جوفها مقولتين أخرتين، وهذه الفكرة العينية هي مقولة الصيرورة التي تتضمن مقولتي الوجود والعدم، وهكذا يمضي تاريخ الفلسفة معبراً عن سلسلة المقولات في صورة مذاهب تختفي قشرتها الخارجية ويبقى مبدؤها ليصبح عنصراً مكوناً لمقولة أعلى حتى تصل هذه السلسلة إلى قمته في مقولة الفكرة المطلقة وهي المقولة التي يعبر عنها مذهب هيجل.²

¹ إمام عبد الفتاح إمام: مدخل إلى الميتافيزيقا، ص 172.

² إمام عبد الفتاح إمام: مدخل إلى الميتافيزيقا، ص 172 - 173.

• المقولات الأساسية للوجود المجرد عند هيجل.

يمكن القول أنّ عمل "كانط" كفيلسوف بالمعنى الأكثر صرامة بدأ حوالي الثامنة والثلاثين من عمره، قبل سبع سنوات من ذلك الوقت، لا شكّ في أنّ مقالته حول مبادئ الميتافيزيقا، والتي صدرت كنموذج لقدرته على التدريس، قد أشارت إلى الفيلسوف المستقبلي.¹

حيث يبدأ تاريخ المقولات في الفلسفة الحديثة بمذهب "كانط" الذي ظهرت فيه المقولات بوصفها عمليات ذهنية ذاتية أعني تصورات، لكنها تحولت في فلسفة هيجل إلى موجودات أنطولوجية موضوعية مستقلة عن الأذهان الجزئية، فكيف حدث هذا التحول؟

لقد كانت لدى "هيجل"، منذ البداية، حين ذهب إلى موضوعية المقولات نفس المبررات التي زعم أفلاطون على أساسها بموضوعية الكليات بصفة عامة، لأنّ كل ما هو موجود حتى هذه القطعة من الحجر يتحول في نهاية تحليله إلى مجموعة من الكليات، فليس هناك سوى البياض والاستدارة والصلابة.

لقد استوعب "هيجل" كلية الفروق بين المذهب المادي والمذهب المثالي، لكن ما يؤكده هو أنّه: لو أنّ "ديمقريطس" (هو فيلسوف يوناني، ولد في أباديرا نحو 460 ق.م. ومات في تلك المدينة نفسها عن حوالي مئة عام. كان) كان قد فهم التوحيد بين المعرفة والوجود لتخطى المادية وتجاوزها إلى لون من ألوان المذهب المثالي وعلى ذلك فإنّ المهمة التي أخذ "هيجل" على عاتقه تحقيقها في منطقته هي أن يقدم تفسيراً للعلّة العقلية الأولى للعالم، وأن يبيّن لنا ما هي المقولات التي تتألف منها وأن يُكمل قائمة هذه المقولات، ذلك لأنّ هيجل اعتقد أن هناك مقولات كثيرة بالإضافة إلى المقولات الكانطية الاثنتي عشرة.²

وهذه "المقولات الكانطية الاثنتي عشرة" هي عبارة عن نشوء قدر من المفاهيم المحضة مستند قبليا إلى موضوعات العيان بعامة، بنفس قدر ما وجد في اللوحة التالية من وُضائف منطقية في جميع الأحكام الممكنة، فإنّ الوظائف المذكورة هي:

في الوظيفة المنطقية للفهم في الأحكام.

¹ William Wallace: Kant, (William Blackwood and Sons Edinburgh and London, 1882) P 116.

² ولتر ستيس: فلسفة هيجل، المنطق وفلسفة الطبيعة، ص 79 - 83 - 84 - 92.

إننا لو جردنا حكما من كلّ مضمون له بعامة، ووجهنا اهتمام نحو صورة الفهم فيه لا غير لوجدنا أنّ وظيفة التفكير فيه يمكن أن تدرج تحت أربعة عناوين يحتوي كلّ منها على ثلاثة لحظات. ويمكن أن تقدّم بشكل مناسب في اللوحة التالية:

1 كمّ الأحكام الكلية جزئية مفردة.	2 كيف موجبة سالبة لا متناهية.
3 الإضافة حملية شرطية متصلة شرطية منفصلة.	4 الجهة احتمالية قطعية اختيارية.

فهذه الوظائف المذكورة قد استنزفت الفهم بشكل كامل، وبهذا تمّ مسح قدرته بالكامل وسنسمي هذه المفاهيم مقولات احتذاءً بأرسطو، لأن مقصدنا هو في الأصل نفس مقصده تماما وإن ابتعد عنه في التحقيق.¹

أمّا لوحة المقولات الكانطية فهي كالتالي:

لوحة المقولات

1- في الكمّ، الوحدة، الكثرة، الإجمال.	2- في كيف الإيجاب السلب التحديد.
3- في الإضافة الملازمة والدوام (الجوهر العرض) السببية والتبعية (علة والمعلول) الاشتراك (التفاعل بين الفاعل والمفعول به).	4 في الجهة الإمكان-الامتناع الوجود-اللاوجود الضرورة-الجواز العرضية ² .

كما أنّ "هيكل" قد أخذ على عاتقه أيضا ألا يتركها منفصلة معزولة، كل واحدة منها بجوار الأخرى، بل أن يستنبط الواحدة من الأخرى استنباطا منطقيا، ثم أن يبين أخيرا أنّ المقولات كلها

¹ إمانويل كانت: نقد العقل المحض، تر: غانم هنا، ط1، (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2013م) ص 145-153.

² إمانويل كانت: نقد العقل المحض، ص 153.

فيما إذا نظر إليها بوصفها كلا واحدا، وحدة تكون قادرة على أن تشكل المبدأ الأولي المطلق للعالم المبدأ الذي لسنا في حاجة إلى مبدأ يفسره، بمعنى أيّ المقولات هي المقولة الأولى؟ ليس في مقدورنا أن نبدأ بأية مقولة اعتباطيا، ذلك لأنّ الاستنباط لا يخضع للعبرية الفردية، و إنما هو عملية موضوعية للحقيقة ذاتها: فالمقولات هي نسق العقل الموضوعي الموجود في العالم، أيّ أنّها يجب أن تكون عملية استنباط منطقية وفقا لما يستلزمه العقل فهي ليست عملية انتقائية بل هي عملية محددة غير متغيرة بحيث لها أسلوب استنباطي مستوحى منها يعمل وفقها لا يخرج عن سياقها فهي عملية استنباط ذاتية آلية منطقية غير اختيارية تابعة من ذاتها وتعود إلى ذاتها في نتائجها فهي عقلانية منطقية مجردة محضة، لكن إذا تمّ إلغاء العقلانية من تصور الإنسان نجد أن ما يتبقى هو تصور جنس الحيوان وبتجريد أكثر نصل إلى تصورات أكثر عمومية، أي سنصل إلى تصور الشيء المادي، ومن ثم فسوف تكون المقولة الأولى هي أكثر المقولات تجريدا، وسوف نصل إليها عن طريق مواصلة التجريد إلى أقصى حد¹ و كأنّها عملية تصفية ما هو مادي للوصول إلى ما هو مجرد حيث مكان المقولة الأولى المجردة التي لا تشوبها شائبة، و أقصى تجريد ممكن هو ما تشترك فيه جميع الموضوعات التي يمكن أن نتصورها في الكون وهو تصور الوجود؛ فليست جميع الأشياء مادية، و لكنها، كلها لها صفة الوجود، فجميع الأشياء موجودة، لأنّ أي شيء نختاره من أشياء الكون، من الأصح دائما أن نقول أنّه موجود ومن ثمّ فلا بد أن يكون الوجود هو المقولة الأولى، فالوجود أو صفة الكينونة هي أعلى مراتب الوجود.

ب- كيفية استنباط المقولات الأخرى من مقولات الوجود.

يبدأ المنطق الهيجلي بمقولة الوجود خاصة ليس فيها أيّ لون من ألوان الوجود الجزئي. فهي فكرة الوجود المحض تماما، الوجود بصفة عامة، الوجود الخالص، وما هو مشترك بين جميع الأشياء المحسوسة في الكون هو هذا الوجود الخالي من الخصائص كلها لأنّنا جردناه من جميع خصائصه فهو ليس متعين على الإطلاق، وليست لديه أيّ معالم، وهو بغير سمة تماما هو فراغ كامل أو خواء تام. إنّ الخلاء الخالص هذا الفراغ المطلق، ليس شيئا ما إنّ انعدام كل شيء، انعدام جميع الخصائص والكيفيات والصفات. لكن هذا الانعدام التام لكل شيء هو ببساطة عدم، فالفراغ أو الخلاء هو كالعدم سواء بسواء وعلى ذلك فالوجود والعدم شيء واحد، و بالتالي فقد ظهر لنا أن تصور الوجود الخالص يتضمن فكرة العدم، لكن إظهار أنّ إحدى المقولات تتضمن الأخرى هو بمثابة استنباط لهذه المقولة من المقولة الأخرى، وبالتالي فنحن هنا قد استنبطنا مقولة العدم من مقولة الوجود، فالوجود

¹ ولتر ستيس: فلسفة هيجل، المنطق وفلسفة الطبيعة، ص 92-94-96.

ينتقل إلى العدم والعدم ينتقل إلى الوجود لأنّ فكرة العدم هي فكرة الفراغ ، وهذا الفراغ هو الوجود الخالص وسوف يكون لدينا هنا فكرة ثالثة مترتبة على اختفاء كل مقولة في المقولة الأخرى وهذه الفكرة الثالثة هي فكرة العبور أو الانتقال، عبور كل من الوجود والعدم إلى الآخر. وتلك هي مقولة الصيرورة.¹

هكذا يصبح لدينا بالفعل ثلاث مقولات، فقد بدأنا بمقولة الوجود التي استنبطنا منها العدم ثم استنبطنا مقولة الصيرورة من العلاقة بينهما، وتلك هي المقولات الثلاث الأولى في منطق هيغل حيث يسمي هيغل هذا المثلث من المقولات بنظرية الوجود، وسأتناولها بالشرح لأنها أهم المقولات في تكوين الوجود.

ج- نظرية الوجود:

التقسيم العام للوجود.

تم تعريف الوجود، أولاً، كمقابل لآخر بشكل عام، ثانياً، هو تقرير المصير داخلياً، ثالثاً: بما أنّ هذا التقسيم المبدئي يتم التخلص منه، فهو عدم التحديد الدقيق والفرعية التي يجب أن تكون البداية فيها.

• أولاً: الوجود.

الوجود، الوجود الخالص، بدون المزيد من التحديدات، في مباشرته غير المحددة فإنه متساوي فقط مع نفسه وكذلك ليس غير متساوي فيما يتعلق بآخر، ليس له فرق في داخله، ولا في ظاهره. إذا كان هناك تحديد أو محتوى يفترض فيه أنه متميز، أو إذا كان يفترضه هذا التحديد أو المحتوى على أنه مختلف عن الآخر، فإنه يفشل في التمسك بنقاوته. إنه غير محض وفراغ خالص. لا يوجد شيء يمكن أن يكون في فطرته، إذا كان بإمكان المرء أن يتحدث هنا عن الحدس، أو هو فقط هذا الفراغ النقي الباطن نفسه. تماماً كما هو الحال في أي شيء يمكن التفكير فيه، أو هو بالتساوي فقط هذا التفكير الفارغ. الوجود، غير محدد مباشرة هو في الواقع لا شيء، ولا أكثر ولا أقل من لا شيء.

¹ ولتر ستيس: فلسفة هيغل، المنطق وفلسفة الطبيعة، ص 96-99-100.

• ثانياً: العدم.

العدم، العدم الخالص، إنّه مساواة بسيطة مع نفسه، الفراغ التام، الغياب التام للتحديد والمحتوى، نقص كل التمييز في الداخل. بقدر ما يمكن ذكره هنا من التفكير والتفكير، فإنّه يحدث فرقا سواء كان شيئاً أو لا شيء بديهياً أو فكرياً. للاستشعار أو الاعتقاد بأنّ لا شيء لديه مذاق الاثنان متميّزان ولا شيء (بشكل واضح) في حدسنا أو تفكيرنا، أو بالأحرى هو الحدس الفراغ والتفكير نفسه، مثل الوجود الخالص، العدم لذلك هو نفس التحديد، أو عدم وجود تحديد بدلا من ذلك، وهكذا تماما نفس ما هو عليه الوجود الخالص.¹

كمثال لتوضيح ذلك يصوغ "هيجل" الوضع العقلاني لما لا نهاية عمليا، يتذكر أولاً أنّه عندما يتم طرح هذا كمبدأ لذاته، أي أنّه منفصل عن المحدود، وهو ما ينتج عنه التحديد المجرد وبالتالي إظهار العلاقة بين الجريمة والعقوبة، وبشكل أكثر عمومية، القيد كتعبير عن معنى الاختلاف بين إرادة مفردة (محدودة) وإرادة عالمية (غير محدودة)، باختصار في المفهوم الحالي التجريبي الطبيعي للحياة الأخلاقية، فإنّه محروم من الوجود، لأنّ التجريد الذي يتمّ تنفيذه هو العدم الخالص.²

• ثالثاً: الصيرورة، وهي وحدة الوجود و العدم.

لذلك الوجود الخالص والعدم الخالص هما نفس الشيء، الحقيقة هي لا الوجود ولا العدم ولكن بدلا من ذلك الوجود قد انتقل إلى العدم و العدم إلى الوجود، و لكن الحقيقة هي أنّها لا تخلو من التمييز، بل هي ليست هي نفسها. بل إنّها ليست متشابهة تماما، وأنهم متميّزون تماما ولكن غير متساويين تماما ولا يمكن فصلهم، وأنّ كلّ واحد منهم يتلاشى على الفور، حقيقتهم هي إذن هذه الحركة للتلاشي الفوري للواحد إلى الآخر: الصيرورة، حركة يتميّز فيها الاثنان، ولكن بتمييز كان قد حلّ نفسه في الحال.³

الوجود مفهوم فلسفي يقصد به الواقع المحض، ويقابله العدم، سواء كان الواقع ماديا أو مجردا أو ذوات أو حالات، ويجب ألاّ نمزج بين مفهوم الوجود وبين مصاديقه، فهو يطلق بمعنى مشترك بين موجودات مختلفة في حقائقها وماهياتها، يطلق على الله، وعلى الإنسان، وعلى الشجرة وغير ذلك

¹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: The Science of Logic, translated by: Georg Di Giovanni, (Published in the United State of America by Cambridge University press, New York, 2010) p 56- 59.

² Bernard Bourgeois : Le Droit Naturel de Hegel,(1802-1803), (Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, Place de la Sorbonne, 1986) P 303-304 .

³ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: The Science of Logic, Ibid, p 59- 60.

على الرغم من عدم تساويها في معنى الوجود، فوجود الله غير وجود الإنسان، ووجود الجوهر أقوى من وجود العرض، فالوجود يختلف قوة وضعفا في الموجودات ولكنها كلها تشترك فيه، ذلك أنك تأخذ مفهوم الوجود من هذه الموجودات المتعددة وتنتزعه منها انتزاعا في مستوى المفهوم فيصبح الوجود من المفاهيم العقلية الفلسفية التي تحصل عن طريق نشاط ذهني يقوم به العقل.¹ وكأننا نقوم بسلب جوهر الوجود ذهنيا، ونكوّن عنه مفهوما ذهنيا خالصا يصبح هو مفهوم الوجود الحقيقي المحض، فيصبح هو الوجود الحقيقي، وهذا الوجود الذي قمنا بسلب منه جوهر الوجود هو الوجود الواقعي الملموس.

إذا فالوجود ليس شيئا لأنه قابل لأن يكون كل شيء، فتعقله عبارة عن تعقل اللاوجود في الوقت نفسه، وهذا هو التناقض بعينه، أما الموجود حقا فهو المركب من النقيضين الوجود واللاوجود أي الموجود الذي لا يوجد على التمام وهذه هي الصيرورة، فهي صميم الوجود، وهي سرّ التطور، إذ إنّ الوجود من حيث هو كذلك ثابت عقيم، واللاوجود عقيم أيضا، على حين أنّ الصيرورة وجود لا وجود (ما سيصار إليه): فهي التي تفك هذا التناقض الأوّل، أيّ هذا الوجود المحض المستلب من الوجود الواقعي، يتحد مع العدم، حيث اللاوجود، فيشكل الصيرورة.

الموجود يصير إذن، من صار يصير صيرورة أي يصبح شيء غير الذي كان عليه، أي يثبت ويتعيّن، وما هي ذي مقولة الكيف، والموجود المعين يعارض ما يغيّره وينافيه، فيبدو هكذا مضافا وما هي ذي مقولة الإضافة، والوجود المعين هو المحدود المتناهي، ولكنه يصير إلى ما لا نهاية ويقبل كلّ تعين، فالمتناهي لا متناهي، وينحل هذا التناقض في معنى "الشيء" أي الجزئي أو الفرد الذي هو اللامتناهي موجودا على حال ما. وبعبارة أخرى إنّ الموجود لا يوجد إلا بشروط معينة وعلى حال معينة وفي حدود معينة، فاللامتناهي إذ يتحقق يتعيّن ويتحدد ويتميّز ويتوحد. هذا الموجود الواحد يعارضه الوجود المنتشر في الكثرة: وما هي ذي مقولة الكم، والكثرة في جملتها "واحدة": هي مركب يثبت الوحدة وينفيها في آن واحد، ويبدو هذا المركب بنوع خاص في الكم المتصل الذي هو واحد بالفعل كثير بالقوة لقبوله القسمة باستمرار، والقسمة تولد ضده وهو الكم المنفصل أو العدد، والعدد في ذاته لا يقتضي حدا معيناً فهو في ذاته متناه و غير متناه، ولما كانت كل كمية قابلة للزيادة والنقصان، وجدنا اللامتناهي في ناحيتين متقابلتين: اللامتناهي في الصغر واللامتناهي في الكبر. والعدد هو الكم المبدد، يقابله الشدة وهي الكم المجموع المركز ويتفقدان في

¹ عمار الطالبي: مدخل إلى عالم الفلسفة، (الجزائر: دار القصة للنشر، 2006م) ص 298.

المقياس والنسبة، إذ إن كل موجود فهو نسبة معينة من العناصر المكونة له: فالنسبة هي الموجود وقد صار ماهية، والماهية هي الموجود منشورا بحيث يكون له وجهات عدة يعكس بعضها بعضا.¹

الانعكاس هو الظاهرة، و الماهية والظاهرة متلازمان، أو الماهية هي القوة أو الفاعل والظاهرة فعل القوة أو وظيفتها، أو الظاهرة ماهية الماهية، من حيث إنه من الجوهرى للماهية أن تظهر وللظاهرة أن تنم عن الماهية، كما أنه من الجوهرى للمبدأ أن يخرج نتائجه. والماهية إذ اعتبرت مبدأ فاعلا صارت جوهرًا، والجوهر يقابله العرض، ويصير العرض جوهرًا بدوره بمعنى أن الجوهر مفتقر إليه كي يظهر. والجوهر هو خصائصه فحسب، وبذا نستبعد فكرة إله مفارق للعالم، وفكرة نفس مستقلة عن الظواهر المكوّنة للأنا، وفكرة مادة مستقلة عن الكم وسائر الأعراض. على أن الجوهر إذا كان مجموع أعراض، فهو ليس مجرد مجموع آلي، ولكنه مجموع حي مرتبط بأعراضه ارتباطًا جوهريًا، أي أنه علتها، و العلة والمعلول متلازمان، وهما يؤلفان شيئًا واحدًا، المعلول هو العلة محققة كما أنّ الأعراض هي الجوهر منشورا، و ليس في المعلول شيء إلا وهو في العلة، وليس في العلة شيء إلا ويتحقق. وكل معلول هو بدوره علة، و كل علة هي معلول لعلة سابقة. على أنّ سلسلة العلل والمعلولات ليست غير متناهية في خط مستقيم، ولكنها متناهية دائرية، مثل أنّ المطر علة الرطوبة والرطوبة علة المطر وأنّ خُلُق الشعب تابع لشكل الحكومة وشكل الحكومة تابع لخلق الشعب. فليس هناك علة مفارقة لسلسلة العلل مطلقة دونها، ولكن المطلق جملة العلل الجزئية النسبية.²

هذا يعني أنّ هذه المقولة الأولى كانت تتضمن الثانية، وأنّ الأخيرة خرجت من جوفها، وهذا ما نعنيه بقولنا إنّنا لسنا نحن، ولا هيجل نفسه، الذين نستنبط المقولات وإتمام المقولات هي التي تستنبط نفسها بنفسها، وهكذا تتضمن المقولة الأولى ضدها و تتحد معه، لكن كيف يمكن لشيء أن يكون ولا يكون في نفس الوقت؟ الجواب هو أنّه موجود وغير موجود في آن واحد حين يصير ومن هنا فإنّ مقولة الصيرورة تحل هذا التناقض، فمن المستحيل للعقل أن يطمئن لما يسمى بالتناقض الذاتي، ومن ثم يجد نفسه مدفوعا إلى المركّب، وهكذا لا يمكن لهذه العملية أن تقف عند حد معين بل لا بدّ أن تستمر حتى تصل إلى مقولة لا يظهر منها نقيضها، وستكون هذه هي المقولة الأخيرة في المنطق وسوف يكون من الممكن عندئذ أن تنتقل من العلة الأولى للعالم إلى العالم نفسه أعني إلى دائرة الطبيعة والروح، فهذا الانتقال من مقولة إلى مقولة بطريقة ذاتية يتوقف على منهج معيّن وهو

¹ يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، ط1، (القاهرة: دار العالم العربي، 2011م) ص 272-273.

² يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، ص 274.

"المنهج الجدلي" عند "هيجل"، وهذا الأخير، يتقابل (أيّ المنهج الجدلي) من ناحية مع ما أطلق عليه هيجل اسم منهج البرهان، ويتقابل كذلك مع المنهج الرياضي عند "سبينوزا" من ناحية أخرى ويعني هيجل بمنهج البرهان أنواع الحجج المألوفة المتوفرة في الكتب أو مناقشة جميع الموضوعات، إذ تبدأ هذه المناقشات بذكر الوقائع أو الأفكار التي يختارها المؤلف بطريقة تعسفية لتناسب غرضه، ثم يبيّن عليها النتائج، وهي تزن المقدمات والنتائج وتقدر الأمور المرجحة، ويقول "هيجل" إنه لا أمل في أن نتوقع اليقين، أو أن نتوقع معرفة من هذه النتائج العشوائية المتلوية.¹

أمّا الطريقة التي يتصوّر بها هيجل تحقيق هذا المفهوم للديالكتيك، أوّلا كمعرفة في المنطق، ثمّ كروح في الميتافيزيقا.² لأنّ هذا الصراع والجدل لا يحصل إلّا على مستوى المطلق، فالمعرفة لا تكون إلّا على مستوى المنطق، والروح لا يمكن أن تكون إلّا على مستوى الميتافيزيقا، وكلاهما غير ملموس وغير مرئي، إذا كل هذا الجدل يحصل بعيدا عن العالم الحسي.

د- الحقيقة.

إذا فالتأمل الميتافيزيقي في معنى الأشياء لا يمكن أن يفني بمسألة الحقيقة، لأنّ الذكاء الذي يشعر برائحة الأشياء يتطلع إلى الحقيقة، ما هي الحقيقة؟ عندما نتحدث عن الحقيقة، فإننا نفعل ذلك دون أن ندركها دائما من أعماق العديد من التقاليد، هذه المصادر ليست كلّها على نفس المستوى، أحدها هو بلا شك التقليد الفلسفي حيث يكون مفهوم الحقيقة مركزيا لأنّه يجسّد كلا من الهدف النهائي وعنصر الفلسفة، الهدف حيث أنّ الفلسفة تريد أن تعرف وتختبر ما هو حقا، معنى الأشياء وعنصرها، لأنّه بدون القدرة على تمييز الممارسة الفلسفية الحقيقية ستفقد كل معانيها، لذلك طوّر بعض الفلاسفة بشكل طبيعي نظريات الحقيقة.³ فمنذ البداية كانت الوقائع مختارة بطريقة تعسفية، فالنتيجة كانت متوقعة منذ البداية، والبحث عن البراهين سيكون أساسا مبنيا وفقا لهذه الأفكار والوقائع التعسفية، فهي براهين منتقاة، لذلك ستكون نتائجها غير منطقية لأنّ بداياتها كانت عشوائية وليست واقعية تلقائية، يكون برهانها يخدمها من تلقاء نفسه وليست فيه يد خارجية منسقة

¹ ولتر ستيس: فلسفة هيجل، المنطق وفلسفة الطبيعة، ص 101-102-106.

² Gilbert Gérard : Critique et Dialectique, L'itinéraire de Hegel à Iéna (1801- 1805) (Bruxelles, Facultés Universitaires Saint-Louis, 1982) p 340.

³ Jean Grondin : Du sens des choses, L'idée de la métaphysique, Ouvrage publié avec le concours de l'Institut catholique de Paris, puf, p 73.

له وفق هواها، فتأجها كما قال "هيغل" عشوائية ملتوية، وتلقي المعرفة من هذه النتائج هو أمر غير حقيقي، غير واقعي، غير منطقي، وبالتالي معرفة باطلة.

بالعودة إلى الحديث عن المقولات، فإنّ المقولات تكون لها بدايةً مكاناً معنوياً تتموقع فيه وهو الفهم، حيث تكون فيه غير متحدة مع بعضها ويكون هناك تنافر حاد فيما بينها، حيث يقصد هيغل بالفهم تلك المرحلة من تطور الروح التي تنظر فيها الروح إلى الأضداد على أنّها تستبعد بعضها بعضاً بالتبادل وينفصل بعضها عن بعض بطريقة مطلقة.

إذا فالوجود والعدم والضرورة، هي مرحلة تمثلها قوانين أرسطو الثلاثة: قانون الهوية، وقانون التناقض، وقانون الثالث المرفوع خير تمثيل، أما العقل فهو يختلف عن الفهم من حيث أنّه تلك المرحلة من مراحل تطور الروح التي يظهر فيها قانون التوحيد بين الأضداد، ففي مرحلة الفهم نجد أن كل مقولة تظل عبارة عن وجود قائم بذاته معزلة عن بقية المقولات، وتصبح المقولات تبعاً لهذه النظرة سكونية ثابتة لا حياة فيها. أما المقولات في نظر العقل فهي حية متحركة تحطم القيود وينساب بعضها في بعض كما سبق أن رأينا حين انتقل الوجود إلى العدم، علاوةً على أنّنا نجد أنّه من المستحيل في نظر الفهم استنباط مقولة أخرى لأنّه ليس هناك انتقال من مقولة إلى مقولة أخرى ولكن العقل وحده هو الذي يستطيع استنباط المقولات، كل مشكلة تصادف الفهم يحلها بهذا المبدأ الصلب الذي لا يلين: (إما.. أو) فالحقيقة إما أن تكون (أ) أو (لا) إما الوجود أو اللاوجود. فالشيء إما أن يوجد أو لا يوجد، أمّا العقل فهو يحطم منهج الفهم الصلب ويرى أن (أ) و (لا أ) متحدان مع اختلافهما، وأنّ الحقيقة لا توجد كلها كما يقول الفهم، في (أ) ولا توجد كلها كذلك في (لا أ) ولكنها توجد في مركب الاثنين، يقول "هيغل" إنّ المركب هو حقيقة القضية والنقيض، و حتى الصيرورة بالطبع لا تحتوي الحقيقة كاملة، إذ ليست الصيرورة وحدها هي الموجودة في مقولة الوجود وإمّا جميع المقولات الأخرى بما في ذلك المقولة الأخيرة، فهي موجودة ضمناً أو بالقوة في مقولة الوجود. إنّ المقولة الأخيرة هي وحدها التي تعطينا الحقيقة كاملة، لكن الصيرورة تمثل خطوة إلى الأمام نحو الوصول إلى هذه الحقيقة وهي الحقيقة القريبة من الوجود، وهناك لفظ آخر له معناه عند هيغل هو اللحظة فالحد الأول والثاني في كل مثلث هو لحظات الحد الثالث أي عوامل تكوينه.¹

¹ ولتر ستيس: فلسفة هيغل، المنطق وفلسفة الطبيعة، ص 109-110.

نحن الآن في مكان يسمح لنا بأن نفك تماما مشكلة كيف يمكن أن تكون البداية ممكنة؟ لقد سبق أن رأينا أننا إذا ما بدأنا بالوجود فسوف يعني ذلك أن الوجود نفسه غير مستنبط فهو يظهر لكونه الأول كما لو كان واقعة بلا تفسير أو سرا غامضا غموضا مطلقا.¹

مقولة الصيرورة مُحْتَوَاة في مقولة الوجود بالقوة، ويبرهن الاستنباط على أن الوجود يتضمن الصيرورة، وعلى ذلك فليس باستطاعتك أن تحصل على الوجود بدون الصيرورة لأنّ الصيرورة هي الشرط الذي يعتمد عليه الوجود، ظاهريا يبدو أن استنباط المقولات يمكن نظريا أن يبدأ من حيث انتهى، فإذا كان هيجل قد بدأ بفكرة الوجود وانتهى بالفكرة المطلقة فلم لم يبدأ على العكس بالفكرة المطلقة وينتهي بفكرة الوجود؟ أكان اختيار هيجل لهذا الترتيب مجرد تعسف؟ هل لهذا الاختيار ما يبرره؟ و من الأهمية أن نفهم الإجابة عن هذه الأسئلة، سوف يبدو بدايةً أنه لا بد أن يكون في إمكاننا السير في هذين الطريقتين معا لكي نتجنب لغز البداية غير المستنبطة، فلو أننا بدأنا بالوجود ولم نستطع أن نعكس العملية فسوف يكون الوجود بداية غير مستنبطة، ولو بدأنا من الفكرة المطلقة وسرنا إلى الوجود ولم نستطع أن نعكس العملية فإنّ الفكرة المطلقة ستكون بداية غير مستنبطة والحل الذي ذكره "هيجل" لبيان أن الوجود ليس بداية غير مستنبطة يعتمد على أن أساس الوجود هو الفكرة المطلقة، وأن الفكرة المطلقة ليست بداية غير مستنبطة لأنّ أساسها هو فكرة الوجود، و بالتالي فإنّ كلا من طريقتي السير في الاستنباط ضرورية.²

فلماذا، إذن بدأ المنطق الهيجلي بهذا الطريق المعين الذي يبدأ بالوجود وحده دون سواه ودون أن يذكر كلمة عن عكس هذه الطريقة؟ الجواب بسيط للغاية: إنّ الاستنباط كله لا يكون له قيمة إلا إذا سار من الضمني إلى العلني، أمّا عكس هذه العملية فليس ضروريا لأنه من الواضح أن المقولات الأخيرة تتضمن المقولات السابقة، فقد لا يكون واضحا كيف يتضمن الوجود الجوهر أو السبب، ولهذا فإنّ عملية الاستنباط مطلوبة من الوجود إلى الجوهر.³

لقد اعتقد "بارمينيدس" أن الصيرورة تعني ظهور شيء من لا شيء ولهذا فقد تساءل: كيف يمكن أن تكون الصيرورة في هذه الحالة ممكنة؟ و أجاب أرسطو عن هذا السؤال بقوله إنّ الصيرورة لا تعني الانتقال من العدم المطلق إلى الوجود المطلق، ولكنها تعني الانتقال من الوجود بالقوة إلى الوجود

¹ ولتر ستيس: فلسفة هيجل، المنطق وفلسفة الطبيعة، ص 117.

² المصدر نفسه: ص 118.

³ المصدر نفسه: ص 120.

بالفعل. ومصطلح القوة والفعل عند أرسطو هو نفسه مصطلح الضمني والعلني عند هيغل، وكما أنّ التغيّر، أو الحركة في الزمان، يعني عند أرسطو الانتقال من القوة إلى الفعل فكذلك تعني الحركة المنطقية عند هيغل الانتقال من الضمني إلى العلني.

هـ- أقسام المنطق الهيجلي الجديد والبحث عن حقيقة الوجود.

تلقي "المنطق الأرسطاطاليسي" هجوما عنيفا، وكان من بين أسباب الهجوم على هذا المنطق هو أنّه عقيم مجرد لا يقدم لنا جديدا ولا يساعدنا على تنمية معارفنا كما أنّه اتّسم بالسكون والثبات والاستقرار والتعبير عن الماهيات الثابتة الجامدة، وجاء هيغل بمنطق جديد في مقابل المنطق الأرسطي وهو منطق الحركة والتغير والتطور فاتسم بسمات جديدة جعلتنا نطلق عليه المنطق الحركي أو "المنطق الديالكتيكي" ضد منطق السكون أو "المنطق الإستاتيكي" عند أرسطو.¹

في الرسم التخطيطي التحظيري لأوّل محاضرة له عن الديالكتيك من الفصل الصيفي لعام **1811**، لاحظ "شلايرماخر" ذات مرة: "ما يقوله "أفلاطون" عن "الأغاثون" ممثل المطلق لكنهم يأتون منه" ما يقوله المتذوق الحميم والمترجم المثالي لمحاورات "أفلاطون" هنا لا أقلّ من ذلك، أنّ القناعة التي أصبحت موطنها في الميتافيزيقا الغربية واللاهوت المسيحي والآتي تعتبر على نطاق واسع على أنّها أفلاطونية، فإنّ لدى الله خاصية الحقيقة غير المشروطة، وأنّ كليهما متطابقان، لا يمكن أن يلائم صيغة أو نوايا الديالكتيك القديم العظيم.

فالمنطق عند هيغل علم، هو علم الفكرة المحضة، أي الفكرة الأصلية في ذاتها دون تجسّد وهي محضة لأنّها تكون وسط مجرد يتشكل فقط من التفكير"، أما بغيته أو غايته النهائية فهي الفكرة المطلقة، والفكرة المطلقة هذه هي الفكرة التي يتحد فيها كل من الفكرة الذاتية والفكرة الموضوعية أيّ الذات والموضوع، ومن هنا تنبثق صعوبة المنطق، فالمنطق صعب لأنّ عليه أن يعالج لا الإدراكات الحسية ولا التمثيلات المجردة للحواس كما تفعل الهندسة وإنّما هو يعالج المجردات المحضة، ومن جهة أخرى فالمنطق سهل لأنّ وقائعه ليست شيئا أكثر من تفكيرنا ونحن وأشكاله المألوفة من المصطلحات التي تكون ألف باء كل شيء آخر، أما بالنسبة لموضوع المنطق فهو الحقيقة التي تصدر أساسا من التفكير يقول هيغل: "الحقيقة هي موضوع المنطق والبحث عنها يوقظ كل حماسنا"، ثمّ يقرر بعد ذلك أن الحقيقة مساوية للتفكير أو الفكر فيقول: "إنّ التفكير هو موضوع المنطق"، والمنطق عند

¹ علي عبد المعطي محمد: تيارات فلسفية حديثة، (الاسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 1984م) ص 517.

هيجل ينقسم إلى ثلاثة مذاهب الأول هو مذهب الوجود والثاني هو مذهب الماهية والثالث هو مذهب الفكرة الشاملة، وهذا التقسيم الثلاثي يشبه المثلث الذي يمثل الضلع الأول فيه الوجود بينما يمثل الضلع الثاني فيه الماهية ويمثل الضلع الثالث والأخير مذهب الفكرة الشاملة.¹

القسم الأول: الوجود الخالص (دائرة الأفكار).

هنا يستلزم الحديث فحسب عن الوجود الخالص، الوجود اللا متعين الذي يتحد مع العدم يجب أن نكون على حذر فلا نظن أن عنصر الزمان موجود في مقولة الصيرورة: فالوجود والعدم يتحول الواحد منهما إلى الآخر على نحو منطقي ولا يتحول الواحد إلى الآخر بطريقة زمانية، إذا فالوجود الذي نتحدث عنه ليس هو الوجود الفعلي، فالوجود الفعلي هو فكرة أكثر تعقيدا وغنى وعينية من الوجود الفارغ، ولهذا السبب يظهر الوجود الفعلي كمقولة في مرحلة متأخرة جدا في المنطق.²

القسم الثاني: الوجود المتعين (دائرة الأشياء).

توقفنا عند مقولة الصيرورة، والصيرورة تعتمد على التفرقة والاختلاف بين الوجود والعدم بقدر ما تعتمد على الهوية والتوحيد بينهما، فلا يمكن ل(س) أن تصير (س) ولا يمكن للشاب أن يصير شابا بل لا بدّ ل: (س) أن تصير (ص)، ولا بدّ للشاب أن يصير رجلا، وهكذا تنهار التفرقة بين الوجود و العدم، ولا بد أن تنهار الصيرورة ذاتها، لكن التفرقة قد انهارت لأنّ الوجود والعدم متحدان. ومن ثمّ تختفي الصيرورة ذاتها وتتلاشى، فالصيرورة أمامنا في سكون كامل فهي نار تموت داخل ذاتها حين تستهلك عناصرها، و نتيجة ذلك ليس فراغا أو عدما ولكن وجود متعين، أو الماهية.³

القسم الثالث: نظرية الفكرة الشاملة.

المراحل الثلاث للفكرة الشاملة هي:

- الفكرة الشاملة الذاتية.
- الفكرة الشاملة الموضوعية (أو الموضوع).

¹ علي عبد المعطي محمد: تيارات فلسفية حديثة، ص 518-519-520.

² ولتر ستيس: فلسفة هيجل، المنطق وفلسفة الطبيعة، ص 146.

³ المصدر نفسه: ص 147-148-149.

• الفكرة.

لقد أصبح في مقدورنا الآن أن ندرك أن الفكرة الشاملة هي العصب الخفي وهي السر وهي الحياة السارية في المنطق كله. كما أننا نستطيع الآن أن نفهم معنى العبارة التي ذكرها هيجل في بداية دائرة الوجود وهي أن الوجود هو الفكرة الشاملة ضمناً. لقد كنا في الواقع ندرس الفكرة الشاملة طوال دراستنا للمنطق حتى منذ أول خطوة في دائرة الوجود، ولكن الفكرة الشاملة هناك كانت مخبئة وقد ظهرت الآن إلى النور بوصفها فكرة شاملة بعد أن كانت فكرة شاملة بوصفها وجوداً مرة وبوصفها ماهية مرة أخرى، أعني بعد اختفائها وراء صور أخرى عديدة غير صورها الخاصة، لقد كانت فيما سبق ضمنية وأصبحت الآن صريحة علنية.¹

نجد أن أول مقولة هي الكلّي، في كل مثلث من مثلثات المنطق والمقولة الثانية هي الجزئي والثالثة هي الشخصي أو الفردي. فالوجود هو الكلّي، وهذا الكلّي متحول إلى عنصر سالب أو تعين أو اختلاف أعني إلى عدم، وهذا هو الجزئي لكل الكلّي، أو الوجود ما دام قد تعين بالجزئية أو الاختلاف على هذا النحو فإنه يصبح فرداً هو الصيرورة، وتلك هي العملية نفسها التي نجدها في كل مثلث من مثلثات المنطق، سواء المثلثات الكبرى أو المثلثات الصغيرة. الخ، كما نجدها في تقسيم المذهب نفسه. فالفكرة المنطقية بصفة عامة هي الكلّي والطبيعة هي الجزئي أو هي دائرة الاختلاف أما الشخصي أو الفردي فهو الروح العيني.²

في النهاية لا بد أن يكون قد اتضح الآن لماذا تسمى هذه الدائرة من المنطق باسم الفكرة الشاملة الذاتية أو باسم الذاتية، فما تدرسه هو بالضرورة الفكر، أعني التصورات، والأحكام والأقيسة ويُنظر إلى الكون الآن على أنه ذاتية أو فكر، ويذهب هيجل إلى أن الذات هي الفكرة الشاملة والعكس أي أن الفكرة الشاملة هي الذات، فإذا ما تساءلنا الآن ما المقصود بالذات (أو الأنا) في ذاتها بمعزل عن هذا المضمون الجزئي أو ذلك الذي يتصادف وجوده في لحظة من اللحظات لكان الجواب هو أن الذات أو الأنا هي الفكر الخالص. أعني أن الذات عند "كانط" هي المقولات الاثنتي عشرة أما عند هيجل فهي الفكرة الشاملة التي تمثل مجموعة المقولات كلها، وهي السر الداخلي لهذه المقولات، لقد كانت الذات أو الأنا عند "كانط" ذات مجردة أو هي كلي مجرد أو هوية خالصة

¹ ولتر ستيس: فلسفة هيجل، المنطق وفلسفة الطبيعة، ص 235.

² المصدر نفسه: ص 235.

متحدة مع نفسها، ومن ثم ظلّ السؤال: كيف ولماذا تميّز المقولات نفسها إلى اثني عشرة مقولة يمثل مشكلة بغير حل، أما عند هيجل فقد وجد الحل لهذه المشكلة، فالذات بوصفها الفكرة الشاملة هي كل عيني يقسم نفسه إلى الجزئية، لكنّه يظل مع ذلك كلياً، وبما أنّها عينية فهي تشمل جميع المقولات وهي نفسها كل المقولات.¹ فالمقولات عند "كانط" محدودة وهذا ما كان يشكل إشكالا، أمّا عند هيجل فهي مطلقة غير محدودة وهي شاملة لكلّ شيء وصولاً إلى الفكرة المطلقة.

لقد كان منطق دائرة الفكرة الشاملة، أنّ كل شيء عبارة عن فكر، لكن للفكر جانبين أحدهما الذات والآخر الموضوع؛ ومن هنا فإننا نجد التركيز على أحد هذين الجانبين في البداية تركيزاً مجرداً حتى ليوصف الكون بأنّه ذات، ثم نجد العكس، أعني تركيزاً على الجانب الآخر فتوصف الأشياء كلّها بأنّها موضوع للفكر. وأخيراً نلغي هذه النظرة المجردة وحيدة الجانب ويُرفع هذا الانفصال بحيث توصف طبيعة الكون بأنّها الفكر الذي لا يكون ذاتاً فحسب ولا موضوعاً فحسب، وإنّما الذات والموضوع في آن معاً. ولن يتضح المعنى الدقيق لهذه العبارة إلا حين نصل إلى الوجه الأخير للفكرة وهو الفكرة المطلقة، وحتى نصل إلى هذه المقولة فإننا سوف نشير فحسب إلى الخطوط العامة للفكرة.²

ما دام محور النظر يتمركز حول الفكر في ضوء مقولات الوجود والماهية وحدهما، فإنّ الفصل في الذات العارفة والموضوع المعروف سوف يبدو فصلاً مطلقاً، لكن الفلسفة وحدها هي التي تستطيع أن تنفذ إلى الفكرة الكامنة وراء الماهية بحيث تستطيع أن ترى الكون بمقولات الفكرة وتدرك أنّ موضوع الفكر هو نفسه فكر أو هو نفسه ذات، لأنّ الكون ليس شيئاً آخر سوى الفكر ولأنّ الفكر يتعدى التفرقة بينه وبين الموضوع ويشمل الأخير داخل وحدته، ورغم ذلك فإنّ وجهة النظر هذه لا يمكن أن تتضح تماماً إلى أن تصل إلى مقولة الفكرة المطلقة.³

¹ ولتر ستيس: فلسفة هيجل، المنطق وفلسفة الطبيعة، ص 235-236.

² المصدر نفسه: 283.

³ ولتر ستيس: فلسفة هيجل، المنطق وفلسفة الطبيعة، ص 285-286.

المبحث الثالث: مراحل الفكرة عند هيجل.

للفكرة عند هيجل ثلاث مراحل هي:

أولاً: الحياة. ثانياً: المعرفة. ثالثاً: الفكرة المطلقة.

أولاً: الحياة.

ذلك التصور للوحدة التي توجد طبيعتها كلها في تعدد يندرج تحتها، وللتعدد الذي توجد طبيعته كلها في تكوينه لهذه الوحدة يؤلف المقولة التي يطلق عليها هيجل اسم الحياة وكل ما يلزم فعله لكي نفهم مقولة الحياة هو أن تفهم هذا التعدد في الوحدة الذي يعرضه علينا التعريف السابق، أيّ أنّ الحياة كلّها عبارة عن وحدة في تعدد يكون بمثابة تكوين كليّ لمقولة الحياة عند هيجل.

يتوجب علينا أن نتذكر أنّ الحياة من الناحية التجريبية لا تعني الوعي أو الشعور، فالنباتات كائنات حية ولكنها ليست واعية أو ليس لديها شعور أو وعي، وينبغي علينا، بالمثل، ألاّ ننظر أن فكرة الشعور موجودة في مقولة الحياة عند هيجل، فسوف تظهر المعرفة، في القسم التالي بوصفها مقولة أعلى من مقولة الحياة ولهذا فعلينا أن نضرب الأمثلة بالنبات لا بالحيوان حين نتحدث عن مقولة الحياة عند هيجل، أيّ أنّ مقولة الحياة من خصائص النباتات فهي كائنات حية إلاّ أنّها لا تملك الشعور، مثل الإنسان والحيوان، ذلك أنّ خاصية الشعور تدرج تحت مقولة المعرفة وهي مقولة أعلى من مقولة الحياة، وسوف يتضح كذلك أنّ الحياة هي وحدة الذات والموضوع، لأنّ الكائن الحي هو الذات والموضوع في آن معا.¹

إذا فالتعبير عن وحدة الذات والموضوع، المحدود واللانهائي، من الوجود والتفكير وما إلى ذلك، الشيء المخرج هو هذا الكائن و الموضوع وما إلى ذلك، هذا يعني ما نحن خارج أي وحدة، أي ما هو المقصود في الوحدة على هذا النحو، في الوحدة، إذن لا يقصد بها ما يقوله تعبيرك.

وتنقسم مقولة الحياة على النحو التالي:

1- الفرد الحي. 2- سير الحياة. 3- النوع.

¹ ولتر ستيس: فلسفة هيجل، المنطق وفلسفة الطبيعة، ص 286-287.

1: الفرد الحي.

أول صورة من صور الحياة هي صورة مباشرة، وأعني بها هذه الحياة أو الكائن الحي الفرد أو الفرد الحي.

2: عملية سير الحياة.

يوجد الجسم والنفس، أعني التعدد والوحدة، في الفرد الحي على نحو مباشر أو هي وحدة مباشرة، ومع ذلك فهما متميزان. ومن هنا فإنّ الكائن الحي يجاهد لكي يتغلب على الضد ويعود ليمتص اللاعضوي في ذاته وهي عملية يقارنها هيجل بشيء من الخيال بعملية التمثل. ويمكن أن نطلق على الصراع الذي يتم به ذلك، وعلى الفعل ورد الفعل من الجانبين، وعلى العضوي و اللاعضوي اسم عملية سير الحياة، أيّ أنّ عملية سير الحياة لا تتمّ إلاّ بالتعدد في الوحدة وهي الجسم والنفس أو العضوي واللاعضوي، فللهولة الأولى عندما ننظر إلى الجسم والنفس نؤمن أنّهما شيء واحد فذلك هو التعدد في وحدة، فهيجل يرى أنّها أشبه بعملية التمثل التي هي إنزال ما هو معنوي وإحلاله فيما هو مادي مثل عالم المثل الذي لديه نموذجاً له في العالم الواقعي عند أفلاطون فهذا كلّه يسمى عملية سير الحياة، ذلك أنّه لا يمكن أن تسير الحياة بمادي دون معنوي أو معنوي دون مادي، فهما يشكّلان وحدة في تعدد، توجب عليها متحدة أن تكون هي المحرك لهذه الحياة وانفصال هذه الوحدة لا نجد حياة تُذكر.

3: النوع.

يعود الكائن الحي إلى امتصاص اللاعضوي في جوفه عن طريق عملية سير الحياة السالفة. وهو حين يفعل ذلك يكفّ عن أن يكون، كما يقول هيجل، فرداً ويصبح كلياً، وهذا هو الجنس أو النوع. فهو يقول: "الفرد الحي يظهر بادئ ذي بدء بوصفه ذاتاً أو فكرة شاملة داخلياً وخلال العملية التالية يتمثل الموضوعية الخارجية، وهكذا يضع لذاته طابع الحقيقة الواقعية ومن ثمّ فهو الآن نوع ضمناً مع كلية الطبيعة الجوهرية"، لقد أسمينا عملية دمج العضوي في اللاعضوي عملية سير الحياة فباتحادهما ينتج شيء آخر يسمى الجنس أو النوع.¹

¹ ولتر ستيس: فلسفة هيجل، المنطق وفلسفة الطبيعة، ص 288.

ثانياً: المعرفة.

عندما نقول إن الكائن الحي يواجه العالم الخارجي، وهو العالم الخارجي الذي يظهر داخل الكائن الحي، فإننا بذلك نحدد المعرفة فنقول إني أعرف العالم، يعني أولاً: أنّ هناك عالماً خارجياً عني ولكنه يعني ثانياً: أن هذا العالم يظهر في صورة تمثل داخل وعيي و داخل ذاتي، بمعنى عند القول بأنّ هذا الكائن الحيّ في حالة مباشرة مع العالم الخارجي فهو في حالة عملية إدراك لما هو محيط به من هذا العالم الخارجي بطريقة لا إرادية، فهو موجود في هذه الدائرة تعسفا وليس إختياراً، ويستلزم عليه مواجهة ما هو محيط به إدراكاً، وهو ما يعرف بالمعرفة، أيّ تلقف كل ما هو خارجي بالعقل أو الفهم أو الإدراك.

واضح أنّ المعرفة تعتبر بحق مقولة من مقولات الفكر، و هذا واضح من قولنا أنّ وجهة النظر العاملة للفكرة الشاملة هي أن الكون عبارة عن فكر، فالمعرفة صورة من صور الفكر. أما ظهورها كمقولة من مقولات المرحلة الثالثة للفكرة الشاملة وهي الفكرة فيبره القول بأنّ المعرفة تعني وحدة الذات والموضوع، أيّ وحدة الفرد بموضوع المعرفة، ولسنا بحاجة إلى القول بأنّ هذين الجانبين من جوانب المعرفة متميزان فهذا أمر واضح، لكن واضح أيضاً أنّهما يشكّلان كذلك وحدة، ما دامت الذات والموضوع يمثلان في وحدتهما ما نعيه تحديداً بالوعي وتلك هي الهوية في التباين، هوية الوجود والمعرفة.¹

إذا المعرفة كما يعرفها هيغل هنا، هي بصفة عامة إلغاء التمايز والاختلاف بين الذات والعالم بحيث يصبح الاثنان شيئاً واحداً أي اتحادهما ويمكن للتمايز أن يُلعَى إمّا عن طريق الذات التي تجعل نفسها متسقة مع العالم، كما هي الحال في المعرفة، وإمّا عن طريق الذات التي تجعل العالم يتسق معها كما هي الحال في السلوك والإرادة.² بمعنى أنّه إذا اتحدت الذات والموضوع فهذا يعني حدوث المعرفة وإذا جعلت الذات الموضوع موحداً معها فهذا يعني حدوث الإرادة.

¹ ولتر ستيس: فلسفة هيغل، المنطق وفلسفة الطبيعة، ص 289-290.

² المصدر نفسه: ص 290.

وعلى ذلك فالمعرفة تنقسم قسمين:

القسم الأول: المعرفة الأصلية.

القسم الثاني: الإرادة. ولا يكتمل بذلك المثلث لأنه ليس ثمة مثلث، فهيجل هنا يتخلى عن المنهج الثلاثي كما أننا لا نجد لذلك تفسيراً.

• أولاً: المعرفة الأصلية - الحق.

موضوع المعرفة الأصلية هو فكرة الحق و هي تسمى كذلك الفكرة النظرية. بما أنّ الذات في المعرفة منفصلة تتقبل الموضوع، فإنّ الموضوع ليس نتاج للذات بل هو مُعطى يوجد بذاته، أعني على أنّه مُعطى يُعطى من الخارج وتستقبله الصور الموجودة في الذاتية. و هذا النوع من المعرفة هي أساساً معرفة متناهية، فهي عاجزة عن إدراك أيّ شيء سوى الحقيقة المتناهية، و سبب تناهيها هو أنّها ليست هي ذاتها الحقيقة الواقعية كلّها، لكن العالم في نظرها على العكس، شيء معطى على نحو خارجي وهو أمامها يواجهها ويحددها، وبما أنّ العالم يقف معها بالمقابل ويجعل لها حدوداً في نفس الوقت، فهي إذا متناهية لأنّ التحدد من صفات المتناهي، والصور الذاتية التي تتقبل فيها الموضوع الخارجي في هذه المعرفة المتناهية هي كلية أو كلييات (أو هي مقولات كانط) وهي فضلاً عن ذلك كلييات مجردة و فارغة، أيّ كلييات غير ملموسة، وما دامت مجردة فهي فارغة من المحتوى، فهي خواء، وبالتالي فإنّ أول منهج للفكر تكشف عنه هذه المعرفة المتناهية هي ما أسماه "هيجل" بالمنهج التحليلي الذي يهدف إلى أن يدرج الموضوع الفردي تحت كل مناسب، وهو بذلك يبدأ من الموضوع الفردي ثم يرتفع إلى الكلي، وهذا هو منهج الاستقراء. ولقد نظر التجريبيون أمثال لوك إلى الفكر بأكمله على أنّه نموذج لهذا المنهج التحليلي.¹

أما بالنسبة للفلسفة فإنّ منهجها الصحيح هو المنهج الجدلي الذي يُسمى كذلك بالمنهج المطلق الذي لا يشتمل على أية افتراضات من بدايته حتى نهايته، فمقولة الوجود ليست مجرد بداية ولكنها تقوم على النهاية، أعني على المقولة الأخيرة وهي مقولة الفكرة المطلقة، و المنهج الجدلي هو منهج تحليلي وتآلفي في آن واحد في كل خطوة من خطوات سيره، فهو نفسه عبارة عن مركب المنهجين السابقين معاً.² فالمنهج الجدلي هو عبارة عن بداية لبحث معلوم النهاية، فهو في البداية

¹ ولتر ستيس: فلسفة هيجل، المنطق وفلسفة الطبيعة، ص 291-292.

² ولتر ستيس: فلسفة هيجل، المنطق وفلسفة الطبيعة، ص 292.

يحلل المحتوى ويؤلفه بعضه في بعض، حتى يصل في النهاية إلى الأصل أو الكلي، فهو عملية ذهاب وإياب وتحليل وتأليف بين المقولات وصولاً إلى الكلي.

• ثانياً: الإرادة - الخير.

تعطينا المعرفة الأصلية البرهنة عن طريق المنهج التألفي و برهنة كهذه تتسم بالضرورة، و النتيجة في هذه البرهنة تتبع بالضرورة ما سبقها فهي تنتج من المقدمات، و الواقع أنّ البرهان لا يعتمد على شيء إلا على إظهار ضرورة النتيجة، ولكن بمجرد انجاس عنصر الضرورة يعني أننا بدأنا نترك دائرة المعرفة الأصلية، لقد كان الطابع الرئيسي لهذه المعرفة هو أنّها تتقبل العالم تقبلاً نسبياً على الشكل الذي يأتيها من الخارج.. ومن هنا فهذه الضرورة لا توجد مقابل الذات وجوداً خارجياً وإتّما هي على العكس نشاط تلقائي للذات، ومن هنا فقد تركنا وراءنا الذات السلبية التي تتقبل العالم وسرنا إلى الأمام نحو تصور الذات الإيجابية النشطة التي تعدل العالم وتغيره حتى يتفق معها، وهذه الذات الإيجابية التي تعدل العالم حتى يتفق معها، هي الإرادة، وهكذا ننتقل من الفكرة النظرية إلى الفكرة العملية، ولما كان موضوع المعرفة الأصلية هو الحق، فإنّ موضوع الإرادة هو الخير.. و لما كانت الإرادة متناهية بهذا الشكل فإنّ ما نزال ترى الخير أنّه عمل لم يتحقق في العالم بعد.¹ تشكل الضرورة الفارق بين المعرفة الأصلية والإرادة، فالإرادة هي متطورة على المعرفة الأصلية، لأنّ المعرفة الأصلية تكتفي بنتيجة مقابلة الذات والموضوع أو اندماجهما معاً، أما الإرادة فهي تتجاوز هذه الدائرة بعنصر يسمّى الضرورة، فالضرورة هذه ليست مثل الموضوع يتموضع بالمقابلة مع الذات بل هي نشاط داخلي للذات يكون بطريقة تلقائية، فهذا النشاط الإضافي يشكل مرحلة الانتقال من الحركة الصورية للعالم، إلى الحركة ذات الثالث المرفوع، أيّ من الحالة الجامدة السلبية إلى الحالة المتحركة الإيجابية، لذلك تختلف مواضيع معالجة كلّ منهما، فالمعرفة الأصلية تعالج الحق والإرادة تعالج الخير وكأنّ المعرفة الأصلية تختص بالعدل، والإرادة تختص بالفضل، بالإضافة إلى أنّ الإرادة من صفاتها التناهي، والخير من صفاته اللاتناهي، فإنّ الإرادة ترى أنّ الخير شيء لم يكتمل في هذا العالم.

إنّ الوعي البسيط لا يتسلل عبر قشرة العالم الخارجية إلى ماهيته ولكنه يكتفي بتطبيق المقولات الدنيا، أما العقل الفلسفي فهو يرتفع إلى وجهة نظر مقولة الفكرة المطلقة. وعندئذ يرى كلّ شيء بوصفه فكرة مطلقة، ويدرك العالم الموجود ليس شيئاً غير الفكرة المطلقة، وأنّ هذا العالم حين يُدرك إدراكاً حقيقياً لا يكشف عن تفرقة بين الوسيلة والغاية، والذات والموضوع وما هو كائن وما

¹ المصدر نفسه: 292-293.

ينبغي أن يكون، فالعقل المتناهي أو الفهم هو وحده الذي يقيم هوة بين الذات والموضوع، وبين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون، ومن ثم ينظر إلى الخير على أنه فكرة مثالية بعيدة المنال توجد في المستقبل أو توجد في عالم آخر.¹ هذا هو العقل الفلسفي، فهو يرى كل شيء في حالة كمال مطلق، وكل شيء يربطه بالفكرة المطلقة أي اللامتناهي، وفي هذا الجو يُدرك العالم دون التفرقة بين المتناهي واللامتناهي، ودون التفرقة بين الذات والموضوع، ودون التفرقة بين الغاية والوسيلة، فهذا هو عمل العقل الفلسفي، وهذه هي طريقة إدراكه للعالم، فهو دائما في حالة اتصال مع العالم اللامتناهي من العالم المتناهي ولا يستطيع خلق هوة بينهما، أما خلق التفرقة بين هذه المتضادات جميعها تكون مرتبطة بالعقل المنغمس في دائرة المتناهي ولا تتجاوزه بأي حال من الأحوال، وهذا هو العقل البسيط أو المحدود إن صح التعبير، فهو لا يستطيع أن يتجاوز هذا العالم المحدود حتى يرى فكرة الخير متألفة في عالم متسامي والسمو من صفات العقل الفلسفي.

ثالثا: الفكرة المطلقة.

الإرادة متناهية محدودة، إذ أنه لا يزال الموضوع يعارضها وهو الذي تنظر إليه على أنه غريب عنها، أو أنه هو الآخر وأنها لا تملك أن تكون منتصبة أمامه فهذه حالة تكون فيها هكذا إذا كانت في المعرفة المطلقة، فالإرادة تضع نصب عينها ذلك الهدف الذي لا بد من تحقيقه وهو الخير. ترى الإرادة الخير من ناحية على أنه الحقيقة الوحيدة وماهية العالم، في الحين الذي تراه من ناحية أخرى على أنه غير حقيقي بما أنه يكمن في المستقبل ولم يتحقق، أعني أنه ليس لديه وجود واقعي حقيقي بعد، ويتضح هذا التناقض في كونه حقيقي وغير حقيقي في نفس الوقت، في المحاولات اللامتناهي والجهود التي لا تنحصر، التي يبذلها الكون لكي يبلغ الخير الذي لن يبلغه أبدا، هذا التناقض يعتبر نقيصة في مقولة الإرادة يدفعها إلى السير نحو الفكرة المطلقة.² بغية الكمال.

هذا الاختلاف المطلق بين الذات والموضوع هي الفكرة المطلقة، ومعناها المباشر هو أن الذات، بدلا من أن تنظر إلى الموضوع على أنه شيء غريب وخارجي بالنسبة لها فهي الآن تعي أن الموضوع ما هو إلا نفسها، فالموضوع هو الذات التي لا تتخذ لنفسها موضوعا سوى ذاتها، وحين تصل الفلسفة إلى هذه المقولة فإنها تذهب إلى أن الكون كله: النبات، النجوم البشر، الأشياء ليست شيئا معطى للروح أو الذات نفسها مزدوجة، وتضع ذاتها على أنها موضوعها الخاص في صورة عالم

¹ ولتر ستيس: فلسفة هيجل، المنطق وفلسفة الطبيعة، ص 294.

² المصدر نفسه: ص 294.

خارجي، وهي حين تتأمل هذا العالم لا تتأمل إلا نفسها، والروح هي التي تعرف نفسها على أنّها الحقيقة الواقعية كلّها، و هي على هذا النحو: فكرة الفكرة، أي الفكر الذي يفكر في ذاته وليس في موضوع غريب عنه.¹ فالذات هي الموضوع والموضوع هو الذات.

الفكرة المطلقة هي الحقيقة المطلقة، إنّها التعريف الأخير الكافي الشافي للمطلق أو الله وهي أيضا التعريف الأخير الكامل للكون، فالله هو فكر الفكر أو الهوية المطلقة للذات والموضوع.. أما الحقيقة المطلقة فإننا نبلغها هنا أي في الله، أولا، إنّ العالم فكر، أي دائرة الفكرة الشاملة بصفة عامة، وأخيرا إنّ فكر الفكرة المطلقة أو الشخصية، التي هي الله.²

قمة المنطق ونهايته هي مقولة الفكرة المطلقة، لأنّ هذه المقولة لا تكشف عن نقيضة تحتاج إلى تجاوزها داخل دائرة الفكر الخالص، بحيث تنتقل إلى مقولة أعلى، فهي ليست تجريدا من جانب واحد. وإنّما هي الكل العيني، هي الحقيقة النهائية، ومن هنا فإننا نتقل من دائرة الفكر الخالص، أي من دائرة المنطق إلى دائرة الطبيعة.³ أيّ عندما تصل الجزئيات بطريقة تصاعدية إلى الكليات، ومن الكليات بنفس الطريقة إلى الفكرة المطلقة وهذا كلّ يحصل داخل الفكر، بحيث لا توجد فكرة أخرى بعد الفكرة المطلقة، فهي الفكرة الكاملة المطلقة التي ليس لها نقيض ولا تركيب، فهي مكتملة بذاتها ليست في حاجة لمقولة أخرى، ولا تعتمد في وجودها على نقيض آخر. وبالتالي حين يتم الوصول إلى هذه النقطة، تصبح الفكرة المطلقة مصدر إنتاج، و هذا الإنتاج يكون في مجال آخر، في بُعد آخر بعد يسمى الطبيعة.

نحن نقع مجددا على هذه الحركة في (فلسفة التاريخ 1812م، يقصد كتاب محاضرات في فلسفة التاريخ لهيجل) وفي (علم المنطق 1812-1816م، يقصد كتاب علم المنطق لهيجل) حيث يطوّر هيجل منطقا دياكتيكيا للمفهوم، ويمكن اعتبار هذا المنطق إيجابيا بمقدار ما لا يتوقف عند السلب أو اجتماع الضدين كوحدة أضداد: إنّ يتجاوز التناقضات (في تأليفات أكثر فأكثر ارتقاءً وينتهي إلى بلوغ الفكرة المطلقة التي تشهد، مثل المعرفة المطلقة للفينومينولوجيا على التماهي

¹ ولتر ستيس: فلسفة هيجل، المنطق وفلسفة الطبيعة، ص 296.

² المصدر نفسه: ص 296.

³ المصدر نفسه: ص 297.

الكامل بين الذات والموضوع. إنّ هذا التماهي في الفكرة المطلقة يظهر في علم المنطق على أنّه الحقيقة بلا زيادة: وحدها الفكرة المطلقة هي الكون، حياة لا تزول حقيقة واعية لذاتها وكل الحقيقة.¹ سأتطرق إلى عناصر المنطق الأخرى عند هيجل والتي هي نظرية الماهية ونظرية المفهوم أو التصور وسأتناولها باختصار فقط لأنّ ما يهمنا هنا هو نظرية الوجود، التي تمّ شرحها بإثراء في المباحث السابقة.

أولاً: نظرية الماهية: (الجوهر)

إنّ هذه الفلسفة "ماهية" لأنّ ما تبحث عنه في ذلك المجال هو ظهور الماهيات Essences كما تكشف عن ذاتها وترى حدسياً وهنا نلمس بوضوح كيف أنّ الفلسفة الفينومينولوجية هي في الواقع نظرية في المعرفة، أيّ في الحقيقة وفي سبيل البحث عن أصل متين للحقيقة أو حتى في سبيل البحث عن الماهية.²

حقيقة الوجود هو الجوهر (الماهية).

الوجود هو المباشر، منذ كان هدف المعرفة هو الحقيقة، وبما أنّ الوجود في ذاته ولذاته، فإنّ المعرفة لن تتوقف في المباشر وتحديداته، ولكن تحترق وراءها على هذا الافتراض أنّ وراء ذلك الوجود ما يزال شيء آخر غير الوجود نفسه، وأنّ هذه الخلفية تشكل حقيقة الوجود، هذا الإدراك هو المعرفة بوساطة، لأنّه لا يمكن العثور عليه مع وفي جوهره مباشرة، لكن يبدأ من الآخر، من الوجود، وله طريقة سابقة للقيام بها، الطريقة التي تؤدي إلى أبعد من الوجود أو التي تحترقها، فقط طالما أنّ المعرفة تتذكر نفسها من تلقاء نفسها من الوجود المباشر، هل يوجد الجوهر من خلال هذه الوساطة.

عندما يتم تمثيل هذه الحركة كمسار للمعرفة، هذه البداية مع الوجود والتقدم اللاحق الذي يصيب الوجود ويصل إلى الجوهر كمصطلح وسيط، يبدو أنّه نشاط إدراك خارجي لكونه غير مبال بطبيعته، ولكن هذه الدورة هي حركة الوجود نفسه، هذه طبيعة الوجود ليتذكر نفسه، وأنّه أصبح جوهرًا بحكم هذا الاستيعاب، فقد تمّ عرض هذا في نفسه، لذلك، تمّ تحديد المطلق في البداية على أنّه وجود، والآن تمّ تحديده كجوهر، لا يمكن أن يتوقف الإدراك بشكل عام عند وجود الوجود

¹ بيير.ف. زما: التفكيكية دراسة نقدية، تر: أسامة الحاج، ط1، (بيروت: مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع 1996م)، ص16-17.

² إبراهيم أحمد: إشكالية الوجود والتقنية عند مارتن هايدغر، ط1، (الجزائر: منشورات الاختلاف 2006م) ص 52.

ولكن لا يمكن أن يتوقف عند الوجود، الوجود الخالص، مباشرة يتم إجبار المرء على التفكير بأنّ هذا الوجود الخالص، هذا النفي من كل شيء محدود، يفترض الانعكاس والحركة التي استخلصت الوجود المباشر، إلى الوجود الخالص، و هكذا يتم تحديد الوجود كجوهر، كوجود حيث كل شيء محدد ونهائي يُنفى. إذا هي وحدة بسيطة، بعيدة عن التحديد، الذي تمت إزالة المحدد فيه بطريقة خارجية بالنسبة لهذه الوحدة، كان المحدد نفسه شيئاً خارجياً، وبعد هذه الإزالة، لا يزال معاكساً لها، لأنّه لم يحتتم في حد ذاته بل نسبياً، فقط بالرجوع إلى هذه الوحدة.¹

إذن الماهية عند هيجل هي ما يتخفى تحت المظاهر المتغيرة للوجود التجريبي؛ فمثلاً مظهر الثلج والماء السائل والبخار كلّها مظاهر تجريبية خارجية تتخفى تحتها ماهية الماء على أساس أنّه في هوية دائماً مع ذاته، ومع هذا فالماهية هي في موضع تقابل مع ما يقع تحت الحس أي الظاهر، و من هذا يبدو الموجود مزدوجاً، أي يبدو على وجهين يعكس كل منهما في الآخر، وفي هذه الوضعية نجد أنّ الحدود تقف هاهنا بالتقابل مثني مثني، مثل الهوية والاختلاف، الأساس والنتيجة، الشيء والخواص، القوة ومظاهر تحققها، الداخل والخارج، ومع أنّ كلّ ثنائي يستبعد طرفاه كلاهما الآخر فإنّ كلا منهما يدعو الآخر في نفس الوقت، فالشيء مثلاً لا يكون شيئاً إذا جردناه عن خواصه التي هي بمثابة انعكاس له في ذاته، والقوة ليست إلاّ مقدارا حاوياً إذا فصلناها عن مظاهر تحققها، و من هنا فإنّ تفسير الظاهرة بالقوة هو مجرد تحصيل حاصل، فمن الطبيعي أن تسمى الظاهرة ذات القوة بالقوة لأننا لم نرى الظاهرة ولكن رأينا نتيجتها وهي القوة، و معنى هذا أنّ كلّ ثنائي رغم أنّهما متضادان فإنّهما يؤلفان وحدة، فالتقابل بين طرفي كل ثنائي تقابل وهمي فحسب، ففوقهما متقابلان لا يعني استلزام تضادهما فهما بالانعكاس يشكلان وحدة متكاتفّة، أمّا أشدّ هذه التقابلات وهماً، التقابل بين الظاهر والباطن، والداخل والخارج، فالتأمل العادي ينظر إلى الماهية على أنّها ليست شيئاً آخر غير باطن الأشياء، والواقع أنّ الداخل والخارج مضمونهما واحد، فالإنسان في خارجه هو تماماً الإنسان في داخله، أي أنّ الإنسان في أفعاله هو "هو" الإنسان في باطنه، ولو قلنا إنّ كذا باطناً فحسب، أي من حيث النوايا والعواطف، وليس باطنه متوافق مع خارجه، فإنّ كليهما يكون حاوياً إذ لا معنى لفصل الباطن عن الخارج، بل يجب أن نقول أنّ الإنسان ليس شيئاً آخر غير سلسلة أفعاله، ولهذا فإنّ ما هو باطن محض هو في الوقت نفسه خارج محض، فعقل الطفل مثلاً ليس في البداية إلاّ إمكانية باطنية، ولا يتحقق حقاً إلاّ بالتربية باتخاذ صورة سلطة خارجية هي إرادة أبويه وتعليم معلميه، فكأنّ الأطفال أولاً في ذاته وبالتالي بالنسبة إلى غيره غير كذا فأصبح بالتعليم كذا

¹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: The science of Logic, Ibid, p 337-338.

لذاتهم من هذا المنطلق ينبغي ألا نثق بالعبارات التي تتحدث عن النوايا الطيبة التي لا تترجم عنها الأفعال الطيبة، وبعبارة أوضح يرى هيغل أنّ الداخل والظاهر كلاهما شيء واحد، فلا يصلح أن نقول إنّه في الداخل كذا والظاهر كذا، بل هو في الظاهر كما هو في الباطن، لأنّه لا معنى للظاهر إلاّ بالباطن، ولا معنى للباطن إلاّ بالظاهر.¹

والماهية وجود متجاوز، إنّها هوية بسيطة مع الذات بالقدر الذي هي به نفي لميدان الوجود، وهكذا نجد أنّه في مقابل الماهية يوجد الموجود المباشر بوصفه عنصرا يصدر عنها، والوجود مظهر ووجود المظهر يتألف فقط من الوجود الذي تجاوزه الوجود في عدمه، والوجود له صفة العدمية في الماهية، وفي خارج هذه العدمية، أي في خارج الماهية، لا وجود للظاهر، فالظاهر هو السلب للموضوع بوصفه سالبا، والظاهر هو كلّ ما يبقى بعد من ميدان الوجود، غير أنّه يبدو وكأنّ له مظهرا مستقلا عن الماهية، ويبدو أنّه هو غير الماهية.²

ثانيا: علم المنطق الذاتي أو نظرية المفهوم (التصور).

المنطق الموضوعي، الذي يعامل الوجود والجوهر، يشكل في الحقيقة تعريفا جينيا للمفهوم بشكل أكثر دقة، المادة بالفعل جوهر حقيقي، أو جوهر بقدر ما هو موحد مع الوجود وقد تحول إلى حقيقة واقعة، و بالتالي المفهوم لديه جوهر (مضمون) لافتراضه المباشر، والمضمون (المادة) هي ضمينا ما هو المفهوم بشكل صريح، الحركة الجدلية للمادة من خلال السببية والمودة المتبادلة هي إذن التكوين المباشر للمفهوم بحكم الواقع، الذي أصبح به معروضا. لكن معنى صيرورته في مثل هذا كل الصيرورة، هي أنّها انعكاس لشيء ما انتقل إلى أرضه، وهذا واضح في البداية أنّ ذلك الآخر الذي انتقل يشكل حقيقة الأخير. وبالتالي المفهوم هو حقيقة المادة (المضمون)، وبما أنّ الضرورة هي الطريقة العلائقية الجوهرية للمادة، فإنّ الحرية تكشف عن أنّها حقيقة الضرورة والنموذج العلائقي للمفهوم.³

كما يدرس هيغل التصور من ثلاث نواحي:

أ- التصور الذاتي الذي يشمل ثلاث لحظات: الكلي، الجزئي، و الفردي. فالتصور هو الكلي لا ينظر إليه على أنه هوية مجردة وشكل خالص، لكن على أنّه فكرة تصبح عينية متجسدة

¹ عبد الرحمان بدوي: شلنج، ص 114-115.

² المرجع نفسه: ص 117.

³ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: The science of Logic, Ibid, p 509.

ظاهرة للعيان، وتعطي لنفسها محتوى، وهي تعين ذاتها بأن تصبح جزئية، فالتصور لهذا المعنى هو الأساس في الحكم الذي ليس مجرد ربط بين موضوع ومحمول، بل كما يدل عليه اشتقاق اللفظ في الألمانية Urteil فالحكم بهذا المعنى من Ur الأصلي، teil الجزء، يدل على الانقسام الأساسي للتصور، و الانقسام الذي يفصل الجزئي. والكلمة العربية "فصل" بمعنى حكم (فصل في قضية) تناظر الكلمة الألمانية Urteil من حيث فكرة الانقسام فالحكم يربط وجود الأشياء بماهيتها الكلية، فإذا قلنا سقراط فإننا نربط وجود سقراط بالمعنى الكلي الذي هو الماهية، والبرهان يوجد بين هذين الطرفين عن طريق حد أوسط، فالبرهان إذن يقوم بتوسط بين الكلي الفردي عن طريق الجزئي، فهو يمثل الكلي كما يتحقق في الفردي حينما يتجزأ، أو الفردي حينما يفهم في الكلي عن طريق الجزئي، والبرهان هو الأساس الجوهرى لكل حقيقة، فعند "هيجل" أن كل شيء برهان، كما أن كل شيء تصور وعلى هذا فالتصور ليس شيئاً ذاتياً محضاً، بل هو يتحقق في الكلية العينية التي يشملها، وبهذا يصبح تصورا موضوعيا.

ب- التصور يتموضع (يصبح موضوعا) على ثلاثة أشكال:

- 1- الآلية التي توضع فيها الأشياء بعضها إلى جوار بعض.
- 2- الكيميائية التي فيها تتجاذب الأشياء وتتداخل.
- 3- الغائية أي الغائية العضوية التي فيها تسود الغاية وتوجه نشاط الأجزاء، والغائية تمهد السبيل لمحيء الصورة بالمعنى الكامل، التي فيها التصور يعود إلى ذاته باتحاد الذاتية والموضوعية، والصورة الكاملة (الفكرة) هي أعلى تحديد للمطلق.¹

في نهاية هذا الفصل نستنتج أن مفهوم الوجود قديما ومفهومه حديثا ليس نفس الشيء، ففي القديم كان الوجود يُدرّس من ناحية ميتافيزيقية، هذا أولا، وثانيا كان المنطق القديم لفهم الوجود منطلقا صوريا جافا، مجرد قضية ونقيضها.

صحيح أن المنطق القديم والمنطق الحديث لفهم الوجود يشتركان في كونهما ينتميان إلى الميتافيزيقا، إلا أنّهما يختلفان في التركيب، فتركيب فهم الوجود عند القدماء، لا يقوم إلا على قضية ونقيض، وهنا يكمن الخلل الذي اكتشفه هيجل في الفهم القديم للوجود، إلا أنّ هيجل لم يكتفي بالنقد فقط، بل جاء بفهم جديد للوجود قائم أساسا على الجدل، حيث تكون القضية والنقيض

¹ عبد الرحمان بدوي: شلنج، ص 117-118-119.

إضافة إلى مركب ثالث وهو القضية التركيبية، فيصبح مجموع العناصر للجدل الهيغلي ثلاث عناصر فمنطقه الجدلي هذا قائم على الأخذ والعطاء ونتيجة ذلك العطاء أيضا، بمعنى نتيجة تفاعل القضيتين الأوليتان.

بالتالي لكل قضية في هذا الوجود عند هيغل لها نقيضها لا محالة، فالوجود عنده قائم على المتناقضات، فلولا وجود الأعلى لما عرف أن هنالك أسفل، ولولا وجود البرودة لما عرف أن هنالك حرارة، فالمفاهيم تعرف بأضدادها، وبإسقاط ذلك على مثلث الوجود الأكبر، نقول يوجد الوجود وفي النقيض يوجد العدم، و بنفي التمايز بينهما بعد اتحادهما نجد هنالك قضية تركيبية ثالثة، وهي الصيرورة، فالوجود لا يصير عدما، بل يندمج معه ونتيجة هذا الاندماج تصير صيرورة.

هذا هو المثلث الأكبر للوجود عند هيغل، وكل جزء من أضلاع هذا المثلث يحتوي في ثناياه مثلث أصغر وهكذا دواليك، هكذا هو الوجود الهيغلي، إلا أن كل هذه المفاهيم لا تكون إلا على مستوى المنطق، أي أنها لم تصبح ملموسة بعد.

أما عن الكيفية التي تصبح بها ملموسة فهذا ما سنعرفه في الفصل التالي.

الفصل الثاني:

الوجود المتجسّد عند هيجل.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفصل الثاني: الوجود المتجسد عند هيجل.

تناولت في الفصل الأول الوجود من جانبه المجرد، فقد كان هذا الوجود عبارة عن مجموعة من المتناقضات المجردة، لا يمكن أن توجد إلا على مستوى الفكر والميتافيزيقا. إلا أنّ هذا النوع من التفكير الميتافيزيقي بعد عصور طويلة قد تعرّض للنقض، من طرف عدّة فلاسفة ومفكرين، حيث اكتشفوا أنهم يعيشون في وجود ملموس ومادي، ولا يعيشون في هذا العالم المجرد الميتافيزيقي لذلك حوّلوا زاوية الفكر القديم إلى فكر جديد، يريدون بذلك معرفة العالم الذي يعيشون فيه عن كثب هذا الوجود الملموس هو الطبيعة والتي حتى هي كانت تتم معرفتها بواسطة ذلك الفكر الميتافيزيقي دون محاكاة لها، ثار الكثير من الفلاسفة ضد هذا الموضوع، وأرادوا أن يعرفوا الطبيعة من خلال احتضانها لا من خلال جعلها مجرد أفكار متعالية مصفوفة على رفوف المكتبات القديمة والحديثة. لم يكن هذا الأمر سهل، لأنّه من الصعب أن تنزل معرفة طالما كانت مجردة ومتعالية إلى ميدان طالما كنت تنظر إليه باحتقار مجرد أنّك تستطيع لمسه، أمّا عن الكيفية، فهذا ما سنعرفه في هذا الفصل.

المبحث الأول: الانتقال من المنطق إلى الطبيعة عند هيجل.

أ- الانتقال من جدل الأفكار إلى جدل الطبيعة عند هيجل.

سأعيد التذكير بمذهب "هيجل" كما يسميه الدارسون له، وهو بمثابة الوجود ككل عند هيجل هنا باختصار تمهيدا للدخول في فلسفة الطبيعة بعد أن أنهيت تعريف المنطق الهيجلي.

مذهب هيجل بصفة عامة هو عبارة عن فكرة مطلقة، أو الواقع ككل، وتنقسم هذه الفكرة المطلقة إلى ثلاثة أقسام، وهي، المنطق، الطبيعة، والروح، وما يهمنا هنا هو الجزء الثاني وهو الطبيعة بالموازاة مع المنطق حيث يكون المطلق فكرا خالصا، تقف الطبيعة التي يظهر فيها الروح المطلق من حيث أنه العالم الخارجي . وغاية "هيجل" في فلسفة الطبيعة هو أن يعرض المفاهيم الكلية التي تكون أساسا للطبيعة. وتختلف التصورات عن مقولات المنطق من جانب أنها ليست كلها موجودة بالضرورة في كل شيء، فهناك كليات في الكائنات الحية مثلا لا تظهر في المادة اللا عضوية و"هيجل" ليس من مؤيدي مذهب شمول النفس.¹

الطبيعة عند "هيجل" هي الصورة عندما تخرج كآخر، بمعنى أنها الفكرة عندما تخرج عن ذاتها و تظهر من أجل أن تصل إلى إنتاج الحياة الواعية، ومن ثم إلى أن تدخل في نفسها وتستبطن في فكرة الإنسان.² وكأها سحب صورة ملموسة من شيء غير ملموس، كانت متواجدة في عالم مجرد فنزلت وتواضعت حتى يدركها العقل الإنساني في بساطة منقطعة النظير.

تصورات الطبيعة الأدنى والأكثر تجريدا هي مثلث المكان والزمان والحركة، التي ينتج عنها المبادئ الآلية الأخرى، وهذه المبادئ موجودة قطعا في كل الطبيعة، و بالمقابلة مع الآلية هناك تصور الفيزياء، في حين يكون علم الكائنات الحية أعلى من هذه التصورات لأنه مركب في حالة الكائنات الحية. فالكائن الحي يكون في تركيبته آليا وفيزيائيا، إلا أنه شيء أكبر من ذلك، بحيث يظهر الوعي في أدنى درجاته في الحيوانات، في ذات الحين يمتلك الإنسان وعيا ذاتيا، لأنه يستطيع

¹ panpsychism أو "مذهب شمول النفس"، يرى أصحاب هذا المذهب، أنّ المادة متأصل في بنيتها خاصة تشبه الحياة والعقل، وأنّ هذه الخاصية تظلّ كامنة في المادة غير الحية، ثم تُفَعَّل لتصبح حياة في الكائنات الحية ثمّ وعيا وعقلا مع تطوّر الحيوانات العليا. لقد أراح هذا المنظور الماديين، إذ فسّر لهم انبثاق القدرات العقلية في المادة دون الاحتياج لتدخّل من خارجها وهو ما عبّر عنه الماديون بأنّ "كوننا مغلق"، مكتف بذاته، ليس في حاجة لتدخلات خارجية، أي أنّه ليس كونا مفتوحا للتدخلات الإلهية والميتافيزيقية. (عمر شريف: أنا تتحدث عن نفسها، (مكتبة الشروق الدولية، ص 197).

² عبد الرحمان بدوي: شلنج، ص 119.

أن يفكر و يستدل فهو يمتلك عقلا أو روحا، بالمعنى الهيجلي، ولذلك يعود الروح المطلق، الذي يكون في عالم خارج ذاته في الطبيعة، إلى نفسه في أفراد متناهين يشاركون في فكره العقلي الخاص. ويؤدي ذلك بـ "هيجل" إلى الجزء الثالث من مذهبه، وأعني فلسفة الروح.¹

بعد أن كانت الروح مطلقة تصبح مقيّدة بزمان ومكان تحدث فيهما الحركة، التي ينتج عنها الآلية في حين هناك أيضا الفيزياء، والموجود الأكثر تطورا من بين كلّ هذه الموجودات هو الكائنات العضوية، التي تكون متفاوتة من حيث الوعي، فيتجسّد الوعي في أدنى درجاته في الحيوان ويكون في أعلى درجاته لدى الإنسان، هذا الإنسان الذي يملك عقلا وروحا قادر على استيعاب هذه الروح المطلقة من جديد، تكون منقسمة على شكل أفراد، تتقاسم فيما بينها الفكر والروح وهنا تعود الروح إلى ذاتها.

لا توجد صعوبة أبدا في استيعاب ما يحاول هيجل قوله في المنطق، فالمنطق يدرس الأفكار الخالصة أو المقولات، وغايته هو استنباط هذه الأفكار الخالصة بعضها من بعض. ولكن ما يحاول هيجل أن يقوله في فلسفة الطبيعة، وفي فلسفة الروح، لم يكن من الممكن، دائما فهمه فهما واضحا على هذا النحو. فمما لا ريب فيه أننا في انتقالنا من المنطق إلى الطبيعة والروح، فإننا نقوم بترك دائرة الأفكار وراءنا بمعنى أو بآخر، ونبدأ في دراسة الأشياء الواضحة للعيان: ففلسفة الطبيعة لا تدرس مجرد تجريدات فحسب كالوجود، والسبب أو الجوهر، وإنما تدرس أشياء موجودة بالفعل مثل المادة والنبات والحيوان، وفلسفة الروح تدرس كذلك أشياء فعلية موجودة في العالم: عقول الناس الموجودة بالفعل، والمؤسسات البشرية، ومنتجات الفن والدين والفلسفة، لهذا السبب يمثل الانتقال من المنطق إلى الطبيعة نقطة حرجة في المذهب، فهي النقطة التي ينتقل فيها المذهب من الأفكار إلى الأشياء، و لأنّ هذا الانتقال يملك كلّ مظهر الاستنباط المنطقي، مثله مثل جميع جوانب الاستنباط داخل المنطق نفسه، فقد قيل أننا لدينا هنا قفزة مستحيلة من الأفكار إلى الأشياء، إذ لا يمكن أن نستنبط من الفكر سوى فكر مثله. فإذا ما افترضنا، أنّه في استطاعة أحد أن يستنبط شيئا صلبا جامدا كالمنضدة أو الكرسي، مثلا من نسق الأفكار المجردة فهذا يشبه افتراضنا أننا بالفكر وحده نستطيع أن نخلق من عدم هذه الأشياء الصلبة أو الجامدة. وبالأخذ على محمل الجد، بأنّ جميع الاستنباطات التي تحدث من مقولة إلى أخرى، وهي التي تكون موجودة في المنطق هي كلها استنباطات سليمة وصحيحة، فبمقدار ما يظل الفكر منحصرًا في دائرته

¹ وليم كلي رايت: تاريخ الفلسفة الحديثة، ص 327-328.

الخاصة، وبمقدار ما تظل محاولاته مقصورة على استنباط فكرة من فكرة أخرى فإنّ عملية سيره تكون إلى هذا الحد مشروعة، لكن حين نفترض أن أية عملية من عمليات المنطق يمكن أن تستنبط شيئاً موجوداً حقيقة من الفكر وحده فهو وهمٌ وجنون. ولقد افترض بعض الباحثين أنّ "هيغل" قام بمثل هذه المحاولة حين انتقل من المنطق إلى الطبيعة.¹

لقد ورد في الكلام السابق أن كل استنباط يتم من فكرة إلى فكرة أخرى، وإنّ محاولة استنباط الأشياء الموجودة بالفعل من الفكر ستكون محاولة غير مشروعة. ولم يحاول هيغل أبداً أن يقوم بما ثمّ جاء أيضاً فيما سبق أنّ استنباط الأفكار هو نفسه استنباط للأشياء ما دامت الأشياء ليست آخر سوى الأفكار. وبالتالي فإنّ "هيغل" يستنبط العالم الموجود بالفعل ويفسّره، و السؤال المطروح بشدّة هو: ألا يعارض كل موقف من هذين الموقفين الموقف الآخر ويناقضه؟ و الجواب هو أنّ ما هو غير مشروع بالفعل، وهو في الواقع مستحيل تماماً، هو افتراض إن استنباطاتنا الذاتية وأفكارنا الذاتية يمكن أن تنتج وقائع موجودة بالفعل. وسوف يكون من المضحك بالنسبة لـ: "هيغل" أن نفترض أنّه هو نفسه يستطيع بكتابه لمجموعة من الاستنباطات أن يخلق العالم. وبهذا المعنى نستطيع أن نقول أنّه لم يستنبط الأشياء. إلا أن الاستنباط الهيغلي ليس مجرد عملية ذاتية ولكنه اكتشاف لحقيقة موضوعية. والتحول المنطقي من الفكرة إلى الطبيعة يعني أن الطبيعة موجودة بسبب وجود الفكرة التي هي فكرة موضوعية، وليس السبب أنّ هيغل تصادف أن فكّر في هذه الفكرة فليس هيغل هو الذي يستنبط الطبيعة من الفكرة، ولكن الفكرة نفسها، الفكرة الموضوعية لا الفكرة الموجودة في ذهن هيغل، هي التي أخرجت الطبيعة من محتواها.² إذا هيغل ليس خالق أساساً كي يستنبط من ذهنه الوجود، أو لنطلق ذلك على الإنسان بصفة عامة، وإتّما ما يقصده هيغل هو أنّ هذا الوجود قبل وجوده كان مجرد فكرة في مكان ذو أبعاد مختلفة عن العالم الذي نعرفه، وبالتالي يكون هنالك بعض الالتباس بين الفكرة المجردة الخالصة، وبين الفكرة المرتبطة بهذا العالم المادي، أو بالإنسان بصفة خاصة، أي فكر الإنسان أو فهمه، أو كيفية فهمه، و بالتالي ينتج سؤال منطقي في الذهن البشري المفكر وهو: ما الفرق بين المنطق وفلسفة الطبيعة؟ أليست الأخيرة مجرد استمرار فقط للمنطق؟

¹ ولتر ستيس: فلسفة هيغل، المنطق وفلسفة الطبيعة، ص 301.

² ولتر ستيس: فلسفة هيغل، المنطق وفلسفة الطبيعة، ص 303-304.

الطبيعي هو دائما ما يكون في الواقع، وقد يتم مسح المعنى غير اللائق بعيدا عن الارتباك ولكن يجب ألا يظهر في المكان الذي سيبدو فيه بالفعل أو يجب أن يتم تطبيقه: خلاف ذلك، يجب أن ينشأ الغموض والارتباك أكثر أو أقل.

لذلك فإنّ المذهب الطبيعي هو واحد تماما مع المادية، و التمييز بين اللاهوتي والفلسفي غريب جدا ولا أساس له من الصحة، هذا دين طبيعي وصحيح جدا، وهذا من ناحية أخرى المادية تلك النظرة الأساسية التي لا تفترض ما يمكن تجاوزه، وأنّ الحقيقة يُفترض ببساطة أن تكون أعلى من المادية. إذا كانت الفلسفة الطبيعية، هذا الجوهر، لا يمكن استخدامها لتعيين العلوم الطبيعية العامة كنوع من الاستعارة لا يزال سؤالاً إضافياً، بما أنّ فلسفة الطبيعة كعلم لا يمكن استعمالها كأداة لفرز العلوم الطبيعية المحضة، فهذا يبقى سؤالاً إضافياً لم يجد له حل بعد.

إذا كان المنطق بأسره لا يدرس سوى الأفكار، فإنّ فلسفة الطبيعة بأسرها لا تدرس سوى الأفكار كذلك، و لما كانا معا لا يدرسان سوى الأفكار كان من المفروض أن ننظر لأحدهما على أنّه استمرار للآخر، لكنهما مع ذلك يختلفان كلّ الاختلاف ويتعارضان تعارضا أساسياً، إذ يكمن الاختلاف فيما يلي: المنطق يدرس المقولات وهي نوع خاص من أنواع الكليات تتميّز بأنّها تنطبق على كل شيء، فهي شاملة في مجال انطباقها، أما فلسفة الطبيعة فهي تدرس كليات من نوع آخر كليات ليست مقولات، إلّا أنّها كليات تنطبق على بعض الأشياء لا على الأشياء كلها فكل شيء في الكون له وجود وكيفيات، سبب ونتيجة، والوجود والكيف والسبب والنتيجة هي بالتالي مقولات وهي كذلك تقع في دائرة المنطق، لكننا نجد في كليات الطبيعة أنّ بعض الأشياء فقط: نبات وبعضها حيوان، وبعضها الآخر مادة غير عضوية، من هنا كان النبات والحيوان والمادة غير العضوية، كليات من نوع مختلف تماما عن المقولات، و لهذا السبب هي تقع في دائرة خارج دائرة المنطق، و في الإمكان كذلك القول بأنّ الفرق بين مقولات المنطق وكليات فلسفة الطبيعة هو: أنّ المقولات هي كليات خالصة غير حسية في حين أن كليات فلسفة الطبيعة كليات حسية، وعامل الحسي هنا يعني، أن ما هو حسي ليس له صفة الكلية فحسب وإنّما له كذلك صفة الجزئية، إنّ هذا في مقابل ذلك، ومن ثمّ فالكلي الحسي هو نفسه الكلي الذي ينطبق على هذه ولا ينطبق على تلك، أعني على بعض الأشياء لا على كل الأشياء، ومن خلال هذا يمكن وصف الانتقال من المنطق إلى الطبيعة على النحو التالي: يقدم المنطق العلوم الأولى للعالم مؤلفة من كليات خالصة، والآن يتم الوصول إلى المرحلة التي تكتمل فيها الفكرة عن العلة الأولى للعالم، و نحو السير إلى نتيحتها المنطقية أعني إلى

العالم نفسه: فالانتقال الذي تم بالفعل هو انتقال من الدائرة العامة للكليات الخالصة إلى الدائرة العامة للكليات الحسية.¹

ما الطريقة التي يمكن افتراضها لتصور العلاقة بين المطلق و العالم؟

إذا الانتقال الفعلي الذي قام به "هيجل" من الفكرة إلى الطبيعة يقول في الأقسام الأخيرة من المنطق الكبير: "لما كانت الفكرة تضع نفسها على أنّها الوحدة المطلقة للفكرة الشاملة الخالصة مع واقعها، وتتخذ بالتالي صورة الوجود المباشر فإنّها هي الطبيعة بوصفها الشمول الكلي لهذه الصورة".²

كما أنّ الفكرة هي دائرة الأفكار الكثيرة فإنّ الطبيعة هي أيضا ميدان الأشياء الكثيرة، ولما كان المنطق يبدأ من أكثر الأفكار تجريدا وفراغا ثم يسير منها مستنبطا سلسلة من المقولات الأكثر عينية أو التي تزداد عينيتها شيئا فشيئا، كذلك سوف تبدأ فلسفة الطبيعة من القاع، من أكثر الأشياء تجردا وفراغا، سوف تبدأ بالمكان الفارغ، فالمكان عبارة عن تجريد وفراغ كاملين، فهو ليس له في ذاته طابع ولا مظهر ولا سمة ولا تحديد من أي نوع، فهو عبارة عن فراغ متصل متجانس ليس بداخله أي تمايز، وهو يقف مقابل مقولة الوجود التي هي كذلك فراغ متجانس خال تماما من كل تحديد أو تمييز، فمن هذا المنطلق كان المكان هو الحد الأدنى للطبيعة، أما الحد الأقصى لها أو نهايتها، فهو انتقالها إلى عالم الروح، و الروح بدورها هي العقل، أو هي الفكرة وقد عادت إلى نفسها، لكن مراحل الطبيعة التصاعديّة تؤلف عودة الفكرة التدريجي إلى ذاتها، وتكتمل هذه العملية في الروح.³

إنّ الطبيعة نفسها وجه من أوجه تطور الفكرة (أو الله) هذا هو تصور هيجل، كما رأى أنّ الروح تسعى إلى أن تظهر فيه ظهورا خارجيا، أي أنّ الروح تُخرج نفسها إخراجا في أحد أوجه الفكرة المتطورة. وهذا الوجه هو نفسه الطبيعة، فالطبيعة هي أحد أوجه الفكرة الذي تُظهر الروح نفسها فيه، وترجع أهمية هذه النقطة إلى أنّها تعني شيئا أراد "هيجل" أن يؤكد، و هو أنّ العالم الطبيعي هو العالم الذي يصير كل شيء فيه خارج كل شيء آخر، غير أنّ الطبيعة لا تكتفي بأن تسعى لكي تبدو في الخارج و أن تظهر في صورة خارجية. إذ أنّها تشتغل أيضا في نفس الوقت بعملية مزدوجة مضادة وهي عملية المحافظة على البقاء في الداخل. أي عملية التحول إلى العقل أو الصيرورة في شكل عقل، إلا أنّ الصيرورة في شكل عقل هي العملية التي ينتمي إليها كل من العلم

¹ ولتر ستيس: فلسفة هيجل، المنطق وفلسفة الطبيعة، ص 305-306.

² المصدر نفسه: ص 307.

³ ولتر ستيس: فلسفة هيجل، المنطق وفلسفة الطبيعة، ص 314.

الطبيعي والتاريخ، أعني أنّ كلاً من العلم الطبيعي والتاريخ ينتهيان في عبورهما إلى مركب موضوع هو عملية صيرورتها إلى العقل. إذ بينما يهتم العلم الطبيعي بالقياس وتمييز الأشياء وإدراك النظام والتوافق في العالم الخارجي يخص التاريخ مجال الدلالة الداخلية للأفعال الإنسانية باهتمامه ويسعى لاكتشافه بوصفه بحثاً في حقل داخلية الفكر.¹

إنّ الفكرة الهامة التي وضع "إنجلز" أساسها هي أنّ جدل الظواهر الطبيعية هو الأساس في جدل الفكر، فالأخير انعكاس للأول: "ما يسمى بالجدل الموضوعي ينتشر خلال الطبيعة في كل مكان، وما يُسمى بالجدل الذاتي أو الفكر الجدلي ليس إلا انعكاساً لحركة الأضداد، التي تؤكد نفسها في كل مكان في الطبيعة والتي بواسطتها يحدد الصراع المستمر للأضداد حياة الطبيعة، و من هنا فإنّ الجدل الصحيح يصبح غير ذي معنى إذا فصلناه عن العالم الواقعي أيّ عن الطبيعة والاجتماع، فالجدل يوجد في الواقع نفسه وليست الروح هي التي تأتي به.²

فإذا كان الفكر البشري جدلياً فهذا لأنّ الواقع جدلي قبل أن يكون الفكر كذلك. أي أنّ الجدل جدل العالم الواقعي ولهذا السبب كان مفهوم العالم في النظرية الماركسية اللينينية مادياً لأنّ منهجها جدلي، وبالتالي، فإنّ القوانين التي تحكم تطور العالم الذي نعيش فيه هي نفسها قوانين جدلية أساساً وهي مستقلة تماماً عن الإنسان، وليس ذلك كل شيء، بل إنّ جدل الفكر أو جدل الذات أو المنطق الجدلي لا يكون له وجود إلا من حيث هو انعكاس لجدل الواقع ولولا هذا الجدل الموضوعي لأصبح وجود الفكر وقوانينه مستحيلاً، إنّ الجدل الموضوعي في العالم المادي هو الشرط الأساسي السابق لتطور جدل الإنسان الذاتي في معرفته بالعالم الخارجي.³

ب- العلاقة بين الفكر و الطبيعة.

كل العصور عبر الزمن كانت مقتنعة بأنّ الطريقة الوحيدة لبلوغ الجوهر الدائم هي تحويل شكل الظاهرة الموجودة أمامنا فكرياً، وإن كان الشك قد بدأ يتسلل إلى هذه الطريقة في العصور الحديثة اعتماداً على ما قيل عن الفرق بين أفكارنا ونتائج تفكيرنا، وبين الأشياء في طبيعتها الخاصة. فقيل مثلاً إنّ الطبيعة الحقيقية للأشياء تختلف أتم الاختلاف عن أفكارنا، ثم جاء انفصال الفكر و الأشياء الكامل على يد الفلسفة النقدية، التي سارت في اتجاه معاكس لتناعات جميع العصور

¹ عبد الفتاح الديدي: هيجل، (القاهرة: دار المعارف، 2001م)، ص 28-29.

² إمام عبد الفتاح إمام: تطور الجدل بعد هيجل، جدل الطبيعة، ط3، (بيروت: دار التنوير، 2007م) المجلد 2، ص 14.

³ المرجع نفسه: ص 15.

الماضية، أما هذا الاقتناع فكان يقول بأنّ توافقهما مسألة طبيعية، أما الآن فقد أصبح التعارض بين الأشياء والفكر هو محور الفلسفة الحديثة.¹

إنّ إمكانية استحالة الذات التجريبية الحسيّة إلى العلوم الطبيعية وعدم إمكانية استحالة الذات الترنسندننتالية التي تؤلف وتنسق عالم الظواهر أو لنقل أنّها تعمل كوكيل أخلاقي، أثرت مثلها مثل أيّ شيء آخر في جعل التمييز بين الروح والطبيعة ذا معنى، لذلك، فإنّ هذا التمييز الميتافيزيقي يحتجى وراء كل مناقشة للعلاقات بين علوم الطبيعة وعلوم الروح، التي تقول إنّ الذين يحبون الكلام عن "الهيرمينوطيقا" يقترحون وضع منهج من نوع جديد أي من نوع ناعم، مكان منهج مثل المنهج العلمي أو لنقل ربما التحليل الفلسفي.² فالذات التجريبية أو العالم الحسي هي فكرة استطاعت أن تتجسد بإخضاعها لمنهج علمي فأصبحت تسمى العلوم الطبيعية، أي إنّ الذات التجريبية أصبحت ملموسة، لذلك هناك فرق بين الذات التجريبية والذات الترنسندننتالية التجاوزية، أو الذات الميتافيزيقية، فعلم الذات التجاوزية تكون روحية لا تخضع للتجربة الملموسة إلاّ أنّه يوجد من يقول بإمكانية إخضاع الذات الترنسندننتالية إلى التجربة لكن بمنهج أنعم من منهج العلوم التجريبية، وهذا ما يؤدي إلى وجود صراع بين العلوم الطبيعية والعلوم الروحية، حول إمكانية إخضاع الروح إلى التجربة مهما كان المنهج.

يقول القدماء بأنّ العقل أو "النوس" هو الذي يحكم العالم، أو بقول المعاصرين بأنّ العقل موجود في العالم، و معنى هذا القول أنّ العقل هو روح العالم فهو حالٌّ فيه وهو طبيعته الداخلية وهو الكلي فيه، و يمكن توضيح هذا القول بمثال آخر: عندما نتحدث عن حيوان ما، فإننا نقول عنه إنّّه حيوان جزئي، لأنّ الحيوان بما هو حيوان لا يمكن رؤيته، فلا نستطيع أن نتحدث إلاّ على الحيوان الجزئي المعين، ف: الحيوان بما هو حيوان لا يوجد وجودا فعليا وإنّما هو الطبيعة الكلية للحيوانات الجزئية فحسب، في حين أن كل حيوان جزئي، يوجد وجودا فعليا وهو شيء أكثر تعينا وتحديدا وتخصيصا. لكن من صفات كل حيوان جزئي أن يكون حيوانا، وهذا هو قانون النوع الذي هو الكلي في هذه الحالة، وهو الذي يكون ماهيته المحددة، فإذا حُذفت صفة الحيوانية من الكلب، نجد أنّه يستحيل علينا بعد ذلك أن نقول ما هو، فجميع الأشياء طبيعة داخلية دائمة كما أنّ لها وجودا

¹ جورج فلهلم فريدريك هيجل: موسوعة العلوم الفلسفية، تر: إمام عبد الفتاح إمام، ط3، (بيروت: دار التنوير، 2007م) مجلد 1، ص 95.

² ريتشارد رورتي: الفلسفة ومرآت الطبيعة، تر: حيدر حاج إسماعيل، ص 452.

خارجيا ، فهي تحيا وتموت، وتظهر وتختفي. لكن جانب الهوية أو الماهية أو الكلي وهو النوع، هو الذي يدوم، وهذا النوع يعني شيئا أكثر من مجرد العنصر المشترك بينها جميعا.¹

كما أنّ الفكر هو جوهر الأشياء الخارجية، فإنّه كذلك الجوهر الكلي لما هو روحي، ففي كل إدراك حسي بشري يوجد الفكر، كما أنّ الفكر هو أيضا الكلي الموجود في جميع أنواع التصورات والتذكر، وباختصار إنّنا نجد الفكر في كل نشاط ذهني، في الإرادة، والرغبة، إلى غير ذلك. فجميع هذه المملكات ليست سوى تخصيصات أعمق للفكر، وإذا ما فهمنا الفكر في ظل هذا التفسير فإنّه يلعب دورا مختلفا عن الدور الذي يلعبه عندما نتحدث عن ملكة التفكير التي هي ملكة من بين حشد المملكات الأخرى مثل: الإدراك الحسي، والتصور، والإرادة، التي تقف معها على نفس المستوى، لكننا عندما نفهم الفكر على أنّه الكلي الحقيقي لكل ما يوجد في الطبيعة وما يوجد في الروح، فإنّه بذلك يمتد ليشمل مجالات أوسع، وليصبح الأساس والأصل لكل شيء.²

إذا ما نظرنا إلى المنطق، على أنّه نسق من الأنماط الخالصة للفكر، فسوف نجد أنّ العلوم الفلسفية الأخرى، مثل فلسفة الطبيعة وفلسفة الروح، تبدو لنا وكأنّها منطق تطبيقي، إن صح التعبير فالمنطق هو الروح التي تشيع الحياة في هذين الفرعين من الفلسفة (فلسفة الطبيعة، وفلسفة الروح) وستكون مشكلتهما في هذه الحالة هي التعرف على الصور المنطقية على نحو ما تتشكل في عالم الطبيعة وفي عالم الروح، وهي أشكال ليست سوى نمط جزئي من التعبير عن صور الفكر الخالص.³

لذلك فإنّ الله وحده، هو الانسجام التام بين الفكرة الشاملة والواقع، أما كل الأشياء المتناهية فهي تحمل جانبا باطلا غير حقيقي، فهي لها فكرة شاملة ووجود فعلي، غير أن وجودها لا يفي بمتطلبات الفكرة الشاملة، وهي لهذا السبب لا بدّ أن تفتى، وعندئذ يظهر بوضوح التعارض والتناقض بين فكرتها الشاملة ووجودها الفعلي، ففي النوع يكون للحيوان الجزئي الفرد فكرته الشاملة: والنوع يتحرر من هذه الفردية بالموت.⁴

لذلك عندما نقارن بين الصور المختلفة التي يمكن أن نبلغ بها الحقيقة، فرما بدت أولى هذه الصور، وهي المعرفة المباشرة، أرفع وأنبل هذه الصور وأكثرها ملاءمة، فهي تُجمل كل ما يسميه

¹ جورج فلهلم فريدريك هيجل: موسوعة العلوم الفلسفية، ص 98-99.

² المصدر نفسه: ص 99-100.

³ المصدر نفسه: ص 103.

⁴ جورج فلهلم فريدريك هيجل: موسوعة العلوم الفلسفية، ص 106.

علماء الأخلاق بالبراءة، كما تُجمل الشعور الديني، والثقة البسيطة، والحب، و الإخلاص، والإيمان الطبيعي على حد سواء. والصورتان الأخرى: الأولى، هي الصورة النظرية للانعكاس و الثانية، هي صورة الإدراك الفلسفي. لا بدّ أن يتركنا وراءهما ذلك الانسجام الطبيعي العفوي، وطالما أنّهما يشتركان في هذه الخاصية فمن الطبيعي أن ننظر إلى المناهج التي تدّعي إدراك الحقيقة بواسطة الفكر على أنّها تمثل جانبا من الغرور الذي ساق الإنسان إلى الثقة في قدراته الخاصة على معرفة الحقيقة، و مثل هذا الوضع يتضمن تمزقا كاملا، و يمكن، أن يُنظر إليه على أنّه مصدر لجميع الشرور والآثام، إنّهُ الخطيئة الأصلية، و لهذا فإنّ الطريق الوحيد، فيما يبدو للمصالحة واستعادة السلام هو التنازل عن كل مطالبة بالتفكير أو المعرفة.

لم يغب هذا السقوط للوحدة الطبيعية عن ملاحظة الإنسان، فقد تساءلت الأمم منذ فجر التاريخ عن معنى ذلك الانقسام العجيب، انقسام الروح على نفسها، إذ لا يوجد في الطبيعة مثل هذا التفكك أو الانقسام الداخلي فأشياء الطبيعة لا يحصل فيها شيئا باطلا أو شريرا.¹

ج- قصة السقوط وحقيقة الانقسام:

لقد حفظت لنا القصة الموسوية عن سقوط الإنسان صورة قديمة تصور أصل هذا الانقسام وتناجحه، و تشكل أحداث الأسطورة بندا جوهريا في العقيدة، هو نظرية الخطيئة الأصلية للإنسان وحاجته للمساعدة، و قد يكون من الخير أن نبدأ دراستنا للمنطق بفحص القصة التي تعالج أصل المعرفة ذاتها وآثارها التي سوف يناقشها المنطق، إذ على الرغم من أنّ الفلسفة ينبغي عليها ألا تسمح للدين بأن يرهبها، أو أن تقبل أن توجد في وضع ألم ومعاناة، فإنّها لا تتجاهل هذه الأفكار الشائعة فقصاص الدين وحكاياته التي ظلت لعدة آلاف من السنين موضع تقديس الناس واحترامهم، ينبغي ألاّ تطرح جانبا، حتى في يومنا الراهن على أنّها أمور قديمة.²

ها هي ذي قصة خلق آدم وتعرضه للخطيئة كما جاءت في سفر التكوين وهذا المقطع مأخوذ من الرواية الأولى للخلق :

وقال الله: "لنصنع الإنسان على صورتنا كمثالنا ولتسلط على أسماك البحر وطيور السماء والبهائم وجميع وحوش الأرض وجميع الحيوانات التي تدب على الأرض". خلق الله الإنسان على

¹ المصدر نفسه: ص 108.

² جورج فلهلم فريدريك هيجل: موسوعة العلوم الفلسفية، ص 110.

صورته على صورة الله خلقه ذكرا وأنثى خلقهم وباركهم الله وقال لهم: "انموا واكثروا واملؤوا الأرض وأخضعوها وتسلطوا على أسماك البحر وطيور السماء وكل حيوان يدب على الأرض، وقال الله: "ها قد أعطيتكم كل عشب يخرج بزرا على وجه الأرض كلها وكل شجر فيه ثمر يخرج بزرا يكون لكم طعاما ولجميع وحوش الأرض وجميع طيور السماء، وجميع ما يدب على الأرض من نفس حية أعطيت كل عشب أخضر مأكلا" فكان كذلك. ورأى الله جميع ما صنعه فإذا هو حسن جدا . وكان مساء وكان صباح يوم سادس.¹

كما جاء في الرواية الثانية للخلق من سفر التكوين كذلك، تتمة للأولى، ما نصّه: "هذا وصف للسماوات والأرض يوم خلقها الإله، ولم يكن قد نبت بعد في الأرض شجر بري ولا عشب بري، لأنّ الربّ الإله لم يكن قد أرسل مطرا على الأرض فيسقي سطحها كله، ثمّ جبل الربّ الإله آدم من تراب الأرض ونفخ في أنفه نسمة حياة، فصار آدم نفسا حية، وأقام الربّ الإله جنّة في شرقي عدن ووضع فيها آدم الذي جبله، واستنبت الربّ الإله من الأرض كل شجرة بهيمة للنظر ولذيذة للأكل، وغرس أيضا شجرة الحياة، وشجرة معرفة الخير و الشر في وسط الجنّة وكان نهر يجري في عدن ليسقي الجنّة، وما يلبث أن ينقسم من هناك إلى أربعة أنهر، الأوّل منها يدعى فيشون، الذي يلتف حول كل الحويلة حيث يوجد الذهب، وذهب تلك الأرض جيد فيها أيضا المقل وحجر الجزع والنهر الثاني يدعى جيحون الذي يحيط بجميع أرض كوش، والنهر الثالث يدعى حداقل وهو الجاري في شرقي آشور، والنهر الرابع هو الفرات"².

ثمّ حرّم الله على آدم الأكل من شجرة المعرفة كما جاء في نفس السفر ما نصّه: "وأخذ الربّ الإله آدم ووضع في جنّة عدن ليفلحها ويعتني بها، وأمر الربّ الإله آدم قائلا، كل ما تشاء من جميع أشجار الجنّة، ولكن إياك أن تأكل من شجرة معرفة الخير والشر لأنك حين تأكل منها حتما تموت"³.

ثمّ خلق الله المرأة، كما ورد في الكتاب المقدّس ما نصّه: "ثمّ قال الربّ الإله: « ليس جيدا أن يبقى آدم وحيدا، سأصنع له معينا نظيره » وكان الربّ الإله قد جبل من التراب كل وحوش البرية وطيور الفضاء وأحضرها إلى آدم ليرى بأيّ أسماء يدعوها، فصار كل اسم أطلقه آدم على كل مخلوق

¹ تك (1:1-32).

² تك (2: 4-14).

³ تك (2: 15-17).

حي اسماء له، وهكذا أطلق آدم أسماء على كل الطيور والحيوانات والبهائم، غير أنه لم يجد لنفسه معيناً نظيره، فأوقع الرب الإله آدم في نوم عميق، ثم تناول ضلعاً من أضلاعه وسد مكانها باللحم، وعمل من هذا الضلع امرأةً أحضرها إلى آدم، فقال آدم: « هذه الآن عظم من عظامي ولحم من لحمي فهي تدعى امرأةً لأنها من امرئ أخذت، لهذا فإن الرجل يترك أباه وأمه ويلتصق بامرأته، ويصيران جسداً واحداً وكان آدم وامرأته عريانين ولم يخجلا من ذلك".¹

نص الكتاب المقدس عن خطيئة آدم وسقوطه.

يقول الكتاب المقدس: "وكانت الحيّة أمكر وحوش البرية التي صنعها الربّ الإله، فسألت المرأة "أحسب أنكما الله ألا تأكلان من جميع شجر الجنة؟ فأجابت المرأة: "يمكننا أن نأكل من ثمر الجنة كلها، ما عدا ثمر الشجرة التي في وسطها، فقد قال الله: لا تأكلان منه ولا تلمسها لكي لا تموتا فقالت الحيّة للمرأة: "لن تموتا بل إنّ الله يعرف أنّه حين تأكلان من ثمر هذه الشجرة تنفتح أعينكما فتصيران مثله قادرين على التمييز بين الخير والشر، وعندما شاهدت أنّ الشجرة لذيذة للمأكل وشهيّة للعيون، ومثيرة للنظر قطفت من ثمرها وأكلت، ثمّ أعطت زوجها أيضاً فأكل معها، فانفتحت للحال أعينهما فأدركا أنّهما عريانين، فخاطبا لأنفسهما مآزر من أوراق التين".²

بعد ذلك أصدر الله عقوبات لأولئك الثلاثة الذين أسكنهم جنته، فكانت عقوبة الحيّة أن قال لها الربّ: " قال الربّ للحيّة لأنك فعلت هذا ملعونة أنت من جميع البهائم ومن جميع وحوش البرية، على بطنك تسعين وتراباً تأكلين كل أيام حياتك، وأضع عداوة بينك وبين المرأة وبين نسلك ونسلها، هو يسحق رأسك وأنت تسحقين عقبه".³

أما عقوبة حواء فكانت " قال الله لحواء تكثيراً أكثر أتعاب حبلك بالوجع تلدين أولاداً، وإلى رجلك يكون اشتياقك وهو يسود عليك".⁴

أما عقوبة آدم فكانت: " وقال الله لآدم: لأنك سمعت لقول امرأتك وأكلت من الشجرة التي أوصيتك قائلاً لا تأكل منها ملعونة الأرض بسببك، بالتعب تأكل منها كل أيام حياتك وشوكاً

¹ تك (2: 18 - 25).

² تك (3: 1 - 7).

³ تك (3: 5).

⁴ تك (3: 16).

وحسكا تنبت لك وتأكل عشب الحقل، بعرق وجهك تأكل خبزا حتى تعود إلى الأرض التي أخذت منها، لأتّك تراب وإلى تراب تعود".¹

إذا ما فحصنا قصة السقوط فحفا متعمقا فإننا نجد أنّها تمثل، كما سبق أن ذكرنا الاتجاهات العامة للمعرفة في حياة الروح، فحياة الروح في مرحلتها الطبيعية والغريزية، كانت تلبس ثوب البراءة، والبساطة، وسرعة التصديق. غير أن ماهية الروح ذاتها تعني امتصاص هذه الحالة المباشرة في شيء أعلى، إنّ ما هو روحي يتميّز عما هو طبيعي، كما أنّه يتميّز بصفة خاصة عما هو حيوان فالحياة الروحية لا تتميّز بأنّها مجرى متصل محض من النزوع،* أيّ أنّها غير مندفعة تماما بذاتها كاملة* وإنّما هي تنقسم على نفسها لكي تحقق ذاتها، إلا أنّ وضع الحياة المنقسمة هذا لا بدّ له هو الآخر أن يطمس، فتشوق الروح بنشاطها الخاص طريقا جديدا لكي تتوافق مرة أخرى، ثم يكون الاتفاق النهائي اتفاقا روحيا، أعني أنّ مبدأ العودة إنّما يكون في الفكر، وفي الفكر وحده فاليد التي أحدثت الجرح هي نفسها التي تداويه.

لقد ورد في قصة السقوط أنّ آدم وحواء، وهما أول الموجودات البشرية، وهما النماذج الأولى للإنسان، كانا يعيشان في جنة عدن حيث تواجدت شجرتان، شجرة الحياة وشجرة معرفة الخير والشر، و تقول القصة إنّ الله حرّم عليهما الأكل من شجرة المعرفة، أما الشجرة الأخرى فقد لزمّت القصة الصمت حولها. وتحريم الأكل من شجرة المعرفة يعني بوضوح أن الإنسان ينبغي ألاّ ينشد المعرفة، وإنّما عليه أن يظل في حالة البراءة الأولى، وفي استطاعتنا أن نلاحظ أن بعض الشعوب المولعة بالتأمل قد أخذت بهذا الاعتقاد نفسه، وذهبت إلى أنّ الحالة البدائية للجنس البشري كانت حالة براءة وانسجام. و في واقع الأمر أن ذلك كله صحيح تقريبا، فالانقسام الذي حدث خلال تطور البشرية ليس وضعاً تركن إليه أو تبقى فيه. لكن من الخطأ النظر إلى الانسجام الطبيعي المباشر على أنّه الوضع الصائب، فالذهن ليس غريزة محضا بل العكس، فهو يتضمن ميلا إلى التأمل والاستدلال.

نجد في القصة الموسوية، أن المناسبة التي ساقّت الإنسان إلى التخلي عن وحدته الطبيعية تنسب إلى غواية خارجية. فقد كانت الحية هي المغوي، غير أن الحقيقة هي الوقوع في التعارض ويقظة الوعي، ينبعان من طبيعة الإنسان ذاتها، و التاريخ يعيد نفسه مع كل فرد من أبناء آدم. وترى الحية في معرفة الخير والشر تشبها بالله، وإنّ هذه المعرفة ذاتها هي التي يشارك فيها الإنسان عندما ينفصل عن وحدة وجوده الغريزي ويأكل من الثمرة المحرمة، ويخبرهما أول تفكير لهما بعد استيقاظ

¹ تك (3: 17-19).

الوعي أنّهما عراة، وهذه صورة ساذجة وعميقة، لأنّ الإحساس بالخجل يشهد بوضوح على انفصال الإنسان عن حياته الطبيعية والحسية، ولا يصل الحيوان أبداً إلى مثل هذا الانفصال وبالتالي لا يشعر بأيّ خجل، وعلينا أن نبحت عن الأصل الروحي والأخلاقي للملابس في شعور الإنسان بالخجل وهو شعور لا تكون الحاجة المادية المحض، إذا ما قورنت به سوى مسألة ثانوية.

ثمّ جاءت اللعنة التي لحقت بالإنسان. وما يهمننا في هذه اللعنة أنّها تنصبّ أساساً على المقابلة والتعارض بين الإنسان والطبيعة، فالرجل لا بدّ أن يعمل ليأكل بعرق جبينه، أما المرأة فلا بد أن تلد بالألم والوجع.¹

القصة لا تنتهي بطرد آدم وحواء من الجنة بل هي تستمر لتخبرنا أنّ الله قال: "هو ذا الإنسان قد صار كواحد منا عازفاً للخير والشر".² وهنا نجد الآية تتحدث عن المعرفة على أنّها إلهية فهي لم تعد، كما كانت من قبل شيئاً خطأً أو عملاً محرماً، وهذه الآية تدحض الزعم القائل بأنّ الفلسفة تختص بتناهي الروح فحسب، والفلسفة معرفة، ومن خلال المعرفة حقق الإنسان، لأول مرة شعوره الأصلي بأنّه صورة الله، أما حين تضيف النصوص إلى ذلك أنّ الله طرد الإنسان من جنة عدن بعد أن أكل من شجرة المعرفة حتى لا يأكل من شجرة الحياة، فإنّ ذلك لا يعني سوى أن الإنسان في جانبه الطبيعي متناه وفان، ولكنه في جانب المعرفة خالد ولا متناه.³

د- انفصال الفكر عن الطبيعة و ظهور علم الطبيعة:

لقد تسببت الخطيئة الأصلية للإنسان في انفصاله عن الحالة الطبيعية، حالة البراءة، التي كانت تربطه بالطبيعة، واكتساب ملكة أخرى هي ملكة التفكير، التي صار الإنسان يميّز بها عن بقية المخلوقات التي كانت تعيش حوله، فهو لم يعد مرتبطاً بالطبيعة ارتباطاً فطرياً، فبأكله من شجرة المعرفة انفصل عن الطبيعة وصار إنساناً ذا إرادة حرة، فبعد أن كان جزءاً من الطبيعة صار سيّداً عليها، يتأملها ويحللها ويجعلها مجاله للبحث، حتى ظهر في العصور الحديثة علماً يسمى علم الطبيعة بعد أن كان اسمه فلسفة الطبيعة، هذا الأخير الذي كان يبحث في الطبيعة بالفكر، أصبح بعده علم الطبيعة يبحث في الطبيعة بالتجربة.

¹ جورج فلهلم فريدريك هيجل: موسوعة العلوم الفلسفية، ص 110-111.

² تك (3: 22).

³ جورج فلهلم فريدريك هيجل: موسوعة العلوم الفلسفية، ص 112.

وفي الواقع أن علم الطبيعة ظل في رأي "إنجلز" حتى نهاية القرن الأخير علماً يعني فحسب بتجميع الوقائع والظواهر والأشياء الجاهزة في الطبيعة دون أن يهتم بتصنيفها ثم أصبح العلم بعد ذلك في عصر "إنجلز" علماً للتنسيق أو التصنيف النسقي، أي علماً للعمليات أو المسارات في الطبيعة وللبحث عن أصل وتطور الأشياء والصلة التي تجمع مسارات الطبيعة هذه في كل واحدٍ هائل¹.

لقد كانت النظرة العامة التي تولدت عن نمو البحث العلمي هي في أساسها نظرة اليونانيين وقد بُعثت من جديد، فممارسة العلم هي إنقاذ للمظاهر (أي تفسير للظواهر). ولقد كانت السلطة التي يكتسبها التراث العلمي مختلفة كل الاختلاف عن تلك الأحكام القطعية التي كانت الكنيسة في العصور الوسطى تحاول عن طريقها أن تفرض سيطرتها على الناس².

حتى عهد "هيوم"³ و"نيوتن" و"كانط" كان علم الطبيعة ما زال في إمكانه أن يظهر امتداداً للتجربة العادية، ولم يكن للأحكام المتولدة عن الإدراك الحسي أن تتميز عن تلك التي تتولد عن التجربة مثل التمييز الجذري الذي يوجد عليه الأمر اليوم⁴.

لكن حين تطور العلم بدأت وجهة النظر الجدلية في الظهور، ومن هنا فإن "إنجلز" يلقي باللائمة على العلماء الذين يحاولون أن يفلتوا من قبضة الفلسفة، لأنّ الارتباط بين العلم والفلسفة مهم ولا يمكن تجاهله أو الإفلات منه أو الإنقاص من شأنه، يقول في هذا المعنى: "يحسب العلماء أنّهم يتحررون من الفلسفة حين يتجاهلوها أو حين يبنذونها بيد أنّهم لا يستطيعون التقدم خطوة واحدة بغير التفكير وهم يحتاجون من أجل التفكير إلى تحديدات الفكر".

بهذه الطريقة يظلون في حالة خضوع للفلسفة، لكنها لسوء الحظ تكون في الأعم الأغلب الفلسفة الأسوأ، وهؤلاء الذين يبنذون الفلسفة هم عبيد فلسفة من أسوأ الفلسفات وأكثرها تفاهة⁵. فوجهة النظر الفلسفية عن الطبيعة لا يمكن إذن أن تنفصل عن العالم ولا بد للعالم أيضاً من أن يتأثر بالفلسفة السائدة مع كل فترة من فترات التاريخ. ففي النصف الثاني من القرن التاسع عشر وهي الفترة التي عاش فيها "إنجلز"، دارت عجلة العلم دورة واسعة المدى وظهرت مكتشفات جديدة

¹ إمام عبد الفتاح إمام: تطور الجدل بعد هيجل، جدل الطبيعة، ص 18-19.

² برتراند راسل: حكمة الغرب، تر: فؤاد زكرياء (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب 1983م) الجزء 2، ص 17.

³ هيوم دافيد: فيلسوف ومؤرخ وعالم اقتصاد اسكتلندي. ولد في أدنبرة في 26 نيسان 1711م، وتوفي فيها في 25 آب 1776م، (جورج طرايشي: معجم الفلاسفة، ص 726-727).

⁴ عبد السلام بن عبد العالي و محمد سبيلا: المعرفة العلمية، ط2، (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 1996م) ص 6.

⁵ إمام عبد الفتاح إمام: تطور الجدل بعد هيجل، جدل الطبيعة، ص 18-19.

برهنت على صحة الجدل، فإذا كان "هيجل" حين كتب فلسفة الطبيعة كان يعتمد على علم الطبيعة الذي عبرت عنه مدرسة "نيوتن": "فاليوم وبعد أن ظهرت نظرة جديدة للطبيعة واكتملت مظاهرها الأساسية مست الحاجة من جديد إلى القيام بنفس المحاولة وفي نفس الاتجاه".

وإذا كانت الطبيعة هي التي تبرهن على صحة الجدل فإننا يجب أن نقول "إنّ العلوم الطبيعية قدمت لهذه البرهنة مواد غنية إلى أقصى حدود الغنى وهي مواد تزداد كل يوم وهكذا يثبت العلم في نهاية المسار أن الطبيعة تعمل على نحو جدلي لا على نحو ميتافيزيقي، و أنّها لا تتحرك في دائرة واحدة تتكرر إلى الأبد بل إنّ لها تاريخاً واقعياً.¹

وأضاف "دارون" لعلم الطبيعة خدمة كبيرة فقد قدم برهانا لأول مرة، والذي يقول إنّ جميع الأجسام التي تحيط بنا من الموجودات العضوية بما فيها الإنسان نفسه، هي نتيجة عملية تطور طويلة بين بضع خلايا من النوع ذي الخلية الواحدة، وأنّ هذه الخلايا الأولى نفسها قد نشأت بدورها من "بروتبلازم" ظهر إلى الوجود عن طريق بعض الوسائل الكيميائية.

صحيح أنّه لم يكتب البقاء لكثير من قضايا "دارون" لكن القضية الأساسية عنده ظلت قائمة وهي الفكرة التي تقول إنّ تاريخ الحياة على الكرة الأرضية قد تطور طبقاً لمفهوم الجدل والمتناقضات والشمول.²

وضع "إنجلز" الأساس في جدل الطبيعة وترك غيره من الماركسيين يتمم بقية البناء الذي يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالعلم "فهذه الفلسفة آمنة كل الأمانة لما تقول به العلوم" كما يقول "جارودي" والمذهب المادي الجدلي "نتيجة حركة العلم نفسها" كما يقول "جان بيير فيجيه". ولقد أخذ "لينين" على عاتقه الدفاع بحسب على نظرية "إنجلز" خصوصاً بعد أن تطور العلم في أوائل القرن العشرين تطوراً هائلاً جعل بعض العلماء يتشككون في وجود المادة نفسها ويعلنون اختفاء المادة، ومن هنا ظهر ما يسميه "لينين" بأزمة الفيزياء المعاصرة تارة وأزمة "اختفاء المادة" تارة أخرى أو بعلم الفيزياء المثالي تارة ثالثة خصوصاً عند "أرنست ماخ" (1838-1912م) الفيلسوف وعالم الطبيعة النمساوي الشهير، "ريتشارد أفيناريوس" (1843-1896م) وغيرهما من الذين يشككون في رأي "لينين" المثالية الذاتية في الفيزياء المعاصرة.³

¹ المرجع نفسه: ص 19.

² المرجع نفسه: ص 20.

³ إمام عبد الفتاح إمام: تطور الجدل بعد هيجل، جدل الطبيعة، ص 23.

المبحث الثاني: التجسد من خلال (الزمان، المكان، الحركة)

مفهوم التجسد (التمثيل أو التصور).

إنّ العلاقة وثيقة بين المفهوم و الذات، هذا إن لم يكونا مفهوما واحدا كلّما تزايد انعكاسه داخل ذاته ازدادت حرّيته وتعمّق وعيه بذاته، لأنّ المفهوم كلّما ازداد تقدّمه نحو الوجود العيني الحر يكون هو الأنا تماما أو الوعي الذاتي الخالص. صحيح أنّي أملك مفاهيم متعيّنة غير أنّ الذات هو المفهوم الخالص نفسه والذي من حيث هو مفهوم قد وصل إلى مستوى الوجود العيني. فتحوّل المفهوم إلى أنا أو ذات مشروط بأمرين: أولهما أنّ يكون مفهوما خالصا، وثانيهما أن يتمّ إغناء هذا الوجود الخالص ب: الوجود العيني. وعندما توجد هاتان الصفتان متحدتان، فإنّ ما تشير إليه هذه الوحدة هو الأنا. إذن يصعب الوقوف على طبيعة الأنا خارج هذه الوحدة الجامعة بين الوجود الخالص للمفهوم وبين الوجود العيني له. وهذه الوحدة هي أولا وحدة خالصة ومترابطة مع الذات وهي ليست كذلك على نحو مباشر، بل هي مجردة من كل تعينية ومن كلّ مضمون وترتد إلى حرية التكافؤ غير المقيدة وعلى ذلك فإنّها كليّة، إنّها وحدة ذاتية فقط بفضل هذا الوضع السلبي الذي يظهر على أنّه تجريد، وبالتالي فهو ينطوي على الانحلال داخل ذاته أو على التعينية. ثانيا، وبالقدر نفسه، فإنّ الأنا بوصفه سلبية مترابطة مع الذات هو فردية أو تعينية مطلقة تضاد نفسها بنفسها وتستبعد الآخر: ف (الأنا شخصية فردية). ذلك أنّ الكلية المطلقة، والتي هي بقدر مساو ومباشر تفرد مطلق، كما أنّ الوجود في الذات ولأجل الذات، يشكّل بالقدر نفسه طبيعة الأنا وطبيعة المفهوم، ويتعذر تكوين أيّ مفهوم عن أيّ شيء ما لم تؤخذ اللحظتان المذكورتان، في وقت واحد، في تجريدهما وفي وحدتهما التامة.¹

فوجود الأنا في بداية الأمر خالص مرتبط بذاته، فهو إذن مجرد من كل تعينية ومن كلّ مضمون سوى أنّ له مضمونا واحدا يتمثّل في الارتداد إلى حرية التكافؤ مع الذات، أي الأنا تساوي الأنا ولكن من غير الممكن للأنا أن يظل وجوده محصورا في هذا الوجود الصوري الذي لا يخرج عن مساواة الأنا لذاته وإلا لظل بغير مضمون. إلا أنّ هذا التكافؤ مع الذات متناقض لأنّه ينطوي على الكلية التي هي متحدة بذاتها بفضل قدرتها السلبية على وضع ذاتها، التي تكون في أوّل أمرها تجريدا فحسب، وهذه القدرة السلبية على وضع الذات تنطوي في الحقيقة، على التعينية أو الانحلال، وبذا

¹ يوسف سلامة: مفهوم السلب عند هيجل، (المجلس الأعلى للثقافة)، ص 240-241.

يكشف فض المضمون الجدلي للوجود الخالص عن أنه ينطوي على التعيّن الذي ينتج الوجود العيني أو العنصر الثاني الذي من شأنه جعل المفهوم ذات أو أنا. والوجود العيني يمنح الأنا ماله من وجود فردي نتيجة لكونه سلبية مترابطة مع الذات، تضاد ذاتها في عين الوقت الذي تستبعد فيه الآخر. وهذا يعني أنّها ليست فردية فحسب، بل هي أيضا شخصية فردية، وبعبارة أخرى فإنّ الأنا يتكوّن من لحظتين أساسيتين هما الكلية المطلقة التي هي تَقَرُّد مطلق، والثانية هي الوجود في الذات ولأجل الذات الذي لا ينفصل عن قدرة الأنا أو المفهوم على وضع ذاته بذاته فاللحظة السلبية لحظة أساسية في بناء الأنا حتّى ليتعدّر تصور فعالية له بغير طاقته السلبية هذه.¹

فتحول الشيء من مجرد كثرة حسية أو مادة حدسية إلى موضوع يمكن معرفته والحكم عليه معناه تحوله إلى مفهوم، وما لم يتحوّل المعطى إلى مفهوم، فإنّه لا يصبح موضوعا بالمعنى الدقيق للموضوع، أي ما تنطبق عليه المقولات، أو بالأحرى ما هو مكون من المقولات ذاتها، ولما كانت المقولات هي صميم الذات أو بالأحرى حقيقة الفكر ونشاطها، وكان المفهوم هو ما يرد الكثرة الحسية الذاتية إلى موضوع قابل للمعرفة. كان المفهوم ذاته هو النشاط أو الفعالية التي تتجلى من خلالها فعالية الذات أو الفكرة وتأثيرهما في تعيين وتحديد هوية المعطيات الواردة إلى الذهن من خلال الإحساسات الذاتية المتقبلة. ولذا فإنّ تكوين مفهوم عن موضوع ما معناه على وجه الحصر أنّ الأنا يستولي عليه وينفذ فيه ويختزله إلى صورته الخاصة، أي إلى الكلية التي هي تعيينية بصورة مباشرة، وأما في الحدس، وكذلك في التعقل، فإنّ الموضوع يظل خارجيا وغريبا. وعندما يتكوّن المفهوم عن الموضوع، فإنّ ما يمتلكه الموضوع من وجود في الذات ولأجل الذات يتبدل إلى وضعية، فبالفكر ينفذ الأنا إلى موضوع.²

بما أنّ المفهوم هو وحدة الوجود والماهية، كان المفهوم في حدّ ذاته ناقصا وحتى يكمل ذاته أو ينسخها لا بدّ له من أن يصعد إلى الفكرة التي هي وحدة المفهوم والواقع، ولا بدّ أن يصدر ذلك عن طبيعة المفهوم ذاته. ذلك أنّ الواقع الذي يعطي نفسه ينبغي عدم النظر إليه على أنّه خارجي فالعلم ينبغي أن يكون مشتقا من المفهوم ذاته، ومع ذلك فإنّ المفهوم هو أساس وينبوع لكلّ تعيينية متناهية ولكلّ تعدد، ولكن المنطق من حيث هو صوري لا يستطيع ولا ينبغي له أن ينطوي على ذلك الواقع أيضا، والذي هو مضمون لأجزاء تالية من الفلسفة، أي علوم الطبيعة والروح و المنطق

¹ يوسف سلامة: مفهوم السلب عند هيجل، ص 241-242.

² المرجع نفسه: ص 242-243-244.

حتى وهو يضطلع بمهمة نسخه لنفسه بنفسه، فإنه يظل حاضرا في المراحل اللاحقة من تطور الفكرة التي يعي الروح ذاته من خلال حركتها. ذلك لأن المنطق مرفوع وموضوع في الآن نفسه: وحتى يستكمل المنطق هذه المهمة، فإنه ينسخ الوجود والماهية من خلال التركيب بينهما في المفهوم، ثم يضع الفكرة من خلال رفع المفهوم الذي يوحد بين الوجود والماهية ثم يضعه في مستوى أعلى على أنه الفكرة، حيث أنّ الفكرة هي وحدة المفهوم و الواقع.¹

إنّ علمي الطبيعة والروح يزودان الفكر بتصورات أشدّ عينية وأقل تجريدا عن الفكرة مما يمكن للمنطق فعله، بل إنّ مهمة المنطق تنحصر في الإسفار عن صعود الفكرة إلى المستوى الذي تصبح فيه خالقة للطبيعة وتتحول إلى صورة جديدة من صور المباشرة العينية. إلا أنّ قوة السلب المحركة لكل تطور لا تلبث أن تحطم هذا الشكل العيني للفكرة الذي يتحقق في الطبيعة عندما ينتقل تطوّر الفكرة من فلسفة الطبيعة إلى فلسفة الروح، و خاصة في الفن والدين والفلسفة عندما تترك مرة أخرى الشكل الحسي للواقع الذي كانت ملابسة له في الطبيعة، إلى شكل أقل حسية وأشدّ عينية وهو الفن، ومن ذلك تصعد إلى مستوى أقل تجريدا وحسية ولكنه أشدّ عينية من سابقه وهو الدين لكي يصل، آخر الأمر، إلى أعلى درجات العينية التي لا تتحقق إلاّ في الفلسفة أو الفكر الذي يتعرف الروح آخر الأمر فيه على ذاته لأنّه أثّر حياته الحقيقي وعنصر وجوده الخالص، أي المطهر من كلّ حسية ونسبية ورببية. وعند هذا الحد من تطور الفكرة يكون تطورها قد اكتمل ويكون الروح قد تعرّف على نفسه واهتدى إليها من حيث حركة الفكرة و صيرورتها من خلال كلّ هذه المراحل الجدلية المتطاولة و المتداخلة.²

إنّ وحدة المادة هي علاقتها بالضرورة. ولكن هذه الوحدة هي بالتالي الضرورة الداخلية الوحيدة، من خلال طرح نفسها من خلال لحظة السلبية المطلقة، تصبح هوية أو توحيد الهوية ولذلك أيضا، فإنّ الحرية التي هي هوية المفهوم أو التصور concept هذا المفهوم، هو مجمل الناتج عن علاقة التبادل، إنّ وحدة المادتان المتوقفة في تلك العلاقة، لكن في مثل هذه الطريقة الآن أنّ الاثنين ينتميان إلى الحرية، لم يعودا يملكان هويتهم بطريقتهم عمية، هذا للقول، داخليا وعلى العكس من ذلك، والمادة (المضمون) الآن صراحة لديها التحديدات وهي أساسا لحظة الانعكاس، ولهذا السبب

¹ يوسف سلامة: مفهوم السلب عند هيجل، ص 244-245.

² المرجع نفسه: ص 245.

كل منها تعود مباشرة للأخرى أو تتخذ موضعا فيها لأنّ كلّ منها تحتوي هذا التوضع في نفسها وفي الأخرى ، لذلك وُضعت وحسب وبكل بساطة كتطابق مع نفسها.

لذلك في المفهوم يتمّ الإسفار عن مملكة الحرية. هذا المفهوم مجاني لأنّ الهوية موجودة في ذاتها ولذا تمّ وتشكل ضرورة وجود بديل في الوقت نفسه كما هو الحال في الباطن أو كما هو موضح وهذا الافتراض، كمرجع ذاتي، هو تلك الهوية المعمقة. والغموض هو الغموض الذي يكتنفه الباطن المرتبط بالسببية بالنسبة لبعضهم بعض، لأنّ أصل بقائه الذاتي الذي يجعله يتحول إلى أسباب وبالتالي أصبح واضحا ذاتيا، فإنّ "الحقيقة الأصلية" هي "أصل" إنّها "حقيقة مسببة للذات". وهذه هي المادة التي تمّ التحلي عنها بجرية في المفهوم.¹

أولا: التجسّد في الزمان.

أ- الزمان: (اللحظة - الفترة - الديمومة).

إنّ رؤية العالم من زاوية العلاقة تكون فيها الأشياء مترابطة، في حين رؤيته من زاوية العدد تكون فيه الأشياء منفصلة ومتمايزة ومنعزلة بعضها عن بعض بدلا من أن تكون مترابطة، فما هي حالة المركّب الذي تتم فيه المصالحة والتوفيق بين العلاقة والعدد؟ لا شك أنّ المركب لا بدّ أن يكون مقولة تجمع في باطنها بين الوصل والفصل في آن واحد، أي أن تتكوّن من وحدات متفرقة لكنها ليست منفصلة كلية، لا بدّ أن تكون مقولة تستبقي من العدد التشتت والطرّد المتبادل الذي يفرّق بين الوحدات ومع ذلك تبقي على العلاقة بينها وهذه المقولة هي الزمان. إذ أنّ كلّ لحظة من لحظات الزمان تحمل العدم لجميع اللحظات الأخرى كما أنّ اللحظات التي تقع في هوة العدم لا يمكن لها أن تظهر ثانية، وعلى ذلك فالأجزاء في هذا اللون من الكمّ تشكل سلسلة لا يمكن إعادتها أو أن تُعكّس، و فضلا عن ذلك فإنّ هذه السلسلة الوحيدة طالما أنّها بالطريقة التي تتكوّن بها لا نجد مجالا لأيّ تباين يسمح لنا بأن نميّز كثرة من السلاسل، فنحن إذن نحصل على كمّ متصل أو مستمر يتطوّر في سلسلة لا تقبل الرّد أو الإعادة، وهي سلسلة بسيطة وفريدة و تلك بالضبط هي فكرة الزمان.²

¹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: The Science of Logic (Ibid) p 512-513.

² إمام عبد الفتاح إمام: تطور الجدول بعد هيجل، (جدل الفكر)، ط 3، (بيروت: دار التنوير، 2007م) مجلد 1، ص 47-48.

وإذا ما قمنا بتأمل هذه الفكرة عن قرب أكثر من ذلك لوجدنا أنّها تنقسم إلى ثلاثة أقسام: فاللحظة تقابل الوحدة التي سبق أن صادفناها في مقولة العدد التي تمثل لحظة التمييز، وبما أنّ الزمان يعبر كذلك عن الوصل فإنّه يشتمل على شيء ما، بما أنّه نقيض اللحظة فهو اللاتمييز، أي الفترة، وأخيراً فإنّ اللحظة والفترة يشتركان معا لإنتاج مركّب واحد هو الـديمومة. ويرى "هاملان" أنّ الزمان لا يكون واقعيًا إلا حين يملك خاصية لا تقبل الرد، أي تصويرية، فالطبيعة التصويرية للزمان تفيد في حل الصعوبة الكائنة في اتصاله، ونحن نعثر في الزمان على الوظيفة الأصلية لكلّ التصورات ألا وهي التوحيد بالمقابل، فالزمان إذن عنصر أصيل للمثل أصالة تامّة.¹

ب- الزمان عند هيجل:

إنّ "هيجل" يتعرض لمشكل الزمان داخل فلسفته في الطبيعة، ومن ثمّ فإنّ هذا المفهوم ينتمي إلى أنطولوجيا طبيعية، وإلى نفس الوسط والسمات التي يتمييز بها التصور الأرسطي كما هو معروض في الفصل الرابع من كتاب الطبيعة. وهو يثبت أنّ حقيقة المكان الذي يرتد إلى نقط هو الزمان، الذي يرتد إلى سلسلة من الآنات، كما يقوم جوهر التأويل الهيجلي للزمان في تعيينه كنفى للنفي. بحيث يستخلص هيجل من ذلك أنّ الفكر يقع في الزمان للتقارب الموجود بينهما: فكلاهما نفي للنفي ونفي مطلق.

بناءً على ما سبق يستنتج "هايدغر" أنّ المفهوم الهيجلي عن الزمان ليس هو المفهوم العادي فحسب، بل إنّ المفهوم التقليدي الذي كرسه الميتافيزيقا، أي مفهوم "أرسطو". ومن ثمّ فهو يعقد مقارنة بين المفهوم الهيجلي والمفهوم الأرسطي فيقول: "يرى "أرسطو" أنّ ماهية الزمان هي الآن و"هيجل" كذلك. وهو يدرك الآن كنقطة، و"هيجل" كذلك. وهو يحدد الآن كهذا المشار إليه و"هيجل" يطلق عليه "هذا المطلق". وفق التقليد المعروف يربط "أرسطو" بين الكرونوس (الزمن) والكرة أما "هيجل" فيلح على الدورة الدائرية للزمان وهكذا فباستطاعتنا أن نبيّن أنّ التصور الهيجلي للزمان مستقى من فيزياء "أرسطو" بكيفية مباشرة.²

¹ إمام عبد الفتاح إمام: تطور الجدل بعد هيجل، جدل الفكر، ص 48.

² عبد السلام بن عبد العال: هايدغر ضد هيجل، التراث والاختلاف، ط 2، (بيروت: دار التنوير، 2006م) ص 50-51.

ثانياً: التجسد في المكان: (النقطة-المسافة- الخط المستقيم).

لقد عرّف "أرسطو" الإطار أو الحيز أو المكان بأنه: النهاية الساكنة المباشرة للحاوي، أي إنّ الحيز في نظره هو السطح الباطني للحاوي بالنسبة إلى ما يحويه، عند اعتباره ساكناً لم يتغيّر. والمراد بالسطح الباطني للحاوي لا ذات السطح من حيث هو سطح، بل من حيث هو نهاية فقط، أي ما يحدد أو الحد للمحوي في إطار الحاوي، والمراد بسكون الحيز عدم تغيّره، ما دام محوياً لم يتغيّر.¹

إذا كانت بدايتنا من أبسط شكل للمكان وهو الشكل الذي يقابل اللحظة في الزمان لكان لدينا الحد المكاني الذي ليست له أيّ أبعاد ولا اتجاهات وهو النقطة، و تلك هي اللحظة الأولى في اللحظات الثلاث التي ينقسم إليها المكان داخلياً، أمّا اللحظة الثانية فهي المسافة، أمّا اللحظة الثالثة أو مركّب اللحظتين السابقتين أو الفاصل المحدد المتعيّن بين نقطتين: الخط المستقيم، و لكن طالما أنّ المكان ليس كالزمان يحتوي على سلسلة فريدة، فإنّه يجب أن نضع على الأقل نقطة خارج المستقيم وهذا ما يعطينا مستقيماً جديداً والزوايا المحصورة بينهما وإذا ما اتحد المستقيم والزوايا فإنّهما يقدمان لنا سطحاً والمستقيم والزوايا والسطح هي المظهر الثاني من أشكال المكان.

هناك شكل ثالث من أشكال المكان يتكوّن على النحو التالي: بما أنّ السطح يُعرّف من خلال مستقيمين فإنّه يكون له اتجاه. معين وتلك هي خاصية المستقيم، وبالتالي فإنّه يستدعي اتجاهها مخالفاً يكون له بمثابة المقابل أعني زاوية، والزوايا لها الآن معنى يختلف قليلاً عن معناها السابق طالما أنّ الفكرة المتضايقة معها قد تغيرت لدينا الآن: السطح والاتجاه ومركّب منها هو الحجم وهكذا نصل إلى السطح والزوايا والحجم ومنها تتكون بلا ريب اللحظة الأخيرة في المكان التي ليست سوى ثلاث أبعاد.

المكان في الفهم شأنه شأن جميع الأفكار الأخرى لأنّه لا يوجد مكان خاص باللمس ومكان خاص بالبصر وذلك لا يمنع المكان من أن يكون مدركاً حسياً كما أنّه في نفس الوقت مدرك عقلي، أي إذا ما تحول المكان إلى عالم الأفكار يصبح فكرة والفكرة من طبيعتها أن تكون غير ملموسة، وإنّه يستحق بهذا المعنى أن يُطلق عليه اسم التمثّل الحدسي، والطبيعة الحدسية إذا ما فهمت بهذا الشكل فإنّها لا تخالف في شيء الطابع العقلي الذي نعرفه عن المكان.²

¹ محمود يعقوبي: خلاصة الميتافيزيقا، فلسفة الطبيعة، (الجزائر: دار الكتاب الحديث، 2002م) ص 25.

² إمام عبد الفتاح إمام: تطور الجدل بعد هيجل، جدل الفكر، ص 50-51-53.

ثالثاً: التجسد من خلال الحركة.

إنّ فكرة الزمان وفكرة المكان لا تتشابهان ويخطئ المرء إن هو اعتقد مع "لينتزر" أنّ المكان ليس شيئاً آخر سوى الوجود معا لكي يجعله بهذا الشكل ضرباً خالصاً من الزمان. وإنّ المرء ليخطئ كذلك إذا ما أقام تباين اللحظات مع "أرسطو" على أساس من تباين أوضاع النقاط وما إن يبدأ المرء في عملية المزج بين الفكرتين حتى تحتج الفكرتان مبررتين تقابلهما المتبادل لكن لا يقل حقيقة عن ذلك أن نقول إن تقابلهما ليس خالصاً فإلى جانب فكرة التجريد التي تفصل بينهما تظهر فكرة العيني التي توحد بينهما.

في الحقيقة أنّ الزمان والمكان لا يُدرك الواحد منهما إلّا من خلال الآخر، ومن ثمّ فإنّ الزمان والمكان هما عنصراً فكرة تركيبية واحدة وهذه الفكرة هي الحركة، وفي استطاعة المرء أن يتعرّف على ذلك بغير جهد لأنّ المفكرين جميعاً متفقون على أنّ ما تتسم به الحركة هو أنّ تجعل الديمومة في علاقة مع الوضع أو الوضع في علاقة مع الديمومة، فالحركة هي تغيير الموقع في المكان خلال الزمان وهي بدورها متجانسة متصلة شأنها في ذلك شأن المقولتين اللتين تكوّنت منهما.¹

¹ المرجع نفسه: ص 53-54.

المبحث الثالث: علم الطبيعة قبل هيجل.

أولاً: فلسفة الطبيعة:

يمكن مبدأ الطريقة التي ينظر بها "أبيقور" إلى الطبيعة، في المفهوم الذي يشكله، والذي سبق أن كان لدينا بالفعل، وهذا يعني أنّ التمثيلات العامة التي نعيد صياغتها من خلال تكرار عدة تصورات في تكوين رأي، يجب أن تطبق بعد ذلك على تلك التي لا تتعلق بالإدراك بالضبط، ولكنها مع ذلك تشترك في شيء ما مع ما يمكننا إدراكه. وبهذه الطريقة يحدث ذلك من خلال مثل هذه الصور يمكننا أن ندرك، لأنّه من المعروف يجب أن نتجادل فيما هو مجهول، وهذا ليس شيء آخر سوى قول أنّ "أبيقور" يُحكم عليه عن طريق القياس، أو أنّه يجعل ما يُسمى بالدليل هو مبدأ رؤيته للطبيعة، وهذا هو المبدأ الذي لا يزال يتمتع بالسلطة حتى يومنا هذا في العلوم الفيزيائية العادية.¹

كما جعل "الرواقيون" أساساً لفلسفتهم الطبيعية وهو: "أنّ ليس في الوجود غير المادة" وهذا المبدأ في توافق مع رأيهم في المعرفة، فإن كانت المعرفة لا تأتي إلا من طريق الحواس فما لم يُحس لا يُعرف، وجلّ ما هو موجود من الأشياء هو مادة، حتى الروح وحتى الله تعالى - تعالى الله عما يصفون علواً كبيراً- ، وقد توصلوا إلى هذه الوجهة من النظر اعتباراً، الأول: أنّ وحدة الوجود تقتضيه، فالعالم واحد ولا بد أن يكون نشأ من مبدأ واحد، فالقول بأنّ هناك مادة ومثلاً كما يقول أفلاطون ينشأ عنه وجود فاصل بين الاثنين ليس عليه جسر يعبر عليه بينهما، فيجب أن تقتصر على المادة ونعمل فيها عقلنا، وثانياً: أن الجسم والنفس والعالم والله، متفاعلاً، فمثلاً الجسم يؤدي إلى أفكار في النفس والنفس تبعث على حركات في الجسم، وهذه كانت تكون مستحيلة إذا لم يكن الجسم والنفس من عنصر واحد، فالمادي لا يمكنه أن يؤثر في غير المادي والعكس، فلا بد أن يكون هناك اتصال واتحاد في العنصر، وحينئذ يجب أن يكون الكل مادياً، أيّ أنّ النفس إذا لم تكن مادية لن تستطيع أن تكون في جسم مادي على عكس ما هو معروف أنّ النفس شيء روعي لا يمكن لمسه، فيقول الرواقيون أنّ كلّ شيء مادي بما في ذلك النفس بما أنّها قادرة على التواجد في شيء مادي وهو الجسد.

¹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Lectures on the History of Philosophy, Translated From The German By: E. S. Haldane and Frances H. Simson, M. A. (London: Kegan Paul, Trench, Trübner and Co, Ltd. Paternoster House, Charing Cross Road, 1894) Volume 2, P 293.

ثم أبحروا في أصل المادة الذي نشأ عنه هذا العالم، والذي هو أصل لكل التغيرات فتبعوا في ذلك مذهب "هركليطوس" القائل: بأنّ النار أساس كل شيء، وأنّ كل شيء مركب من النار. وقد أخلطوا رأيهم المادي بالحلول فقالوا: إنّ الله هو النار الأولى، ونسبة الله إلى العالم كنسبة روحنا إلينا ونفس الإنسان نار كذلك، وجاءت من النار الإلهية وانبتت في الجسم كله، وكذلك الله منبت في العالم كله لأنّه نفس العالم والعالم جسمه، أيّ أنّ الله هو روح العالم والعالم جسده، فالله بهذا المفهوم منبت في كلّ شيء كنفس الإنسان منبثة في جسده.

رغم أن الله منبت في كلّ شيء في الوجود مثلما تنبت روح الإنسان في كل أجزاء جسمه إلا أنّه مثل الروح البشرية، كذلك مع انبثاتها هذا تتخذ لها مستقرا من الجسم يكون مركزا رئيسا لها يمتاز عن بقية الأجزاء، كذلك مع انتشاره في دقائق الكون قد تخير لنفسه مكانا اتخذه مركزا رئيسا ممتازا، وموقعه من الكون في المحيط الخارجي، وعلى رأي آخر في قلب العالم، ومن ثم تنبعث قواه في كل أرجاء الكون.¹

بالرغم من مادية "الرواقيين" فقد قالوا إنّ الله هو العقل المطلق، وهم بهذا القول لم يعدلوا عن ماديتهم لأنهم فسروه بأنّ النار الإلهية عنصرا عاقل وإذا كان الله عاقلا فالعالم مسير بالعقل والحكمة، ومن هذا ينتج:

أولا: أن العالم سائر إلى غاية، يسير نحوها بنظام وجمال وثبات.

ثانيا: وأنّ العالم تحت سيطرة قوانين ثابتة، يسيره حتما قانون العلة والمعلول، والسبب والمسبب لهذا لم يكن الإنسان حرا، لأنّه لا يمكن أن يكون حرّ الإرادة في عالم مجبور، قد نقول إنّنا نختار هذا أو ذاك، وما اخترناه أو ما رضينا فنعن لا شك مضطرون إليه.

إنّ نفس الإنسان جزء من النار الإلهية، ولذلك كانت نفسا عاقلة، ولكن ليست نفس كل فرد تأتي مباشرة من الله، وإتّما النار الإلهية انبعثت منها نفس الإنسان الأول ثم تنقلت من الأصل إلى الفرع وهكذا على طريقة التوالد، وبعد الموت تستمر كلّ نفس، أو الخيرة منها حيّة متصلة بالفرد إلى أن يحل الاحتراق، فتعود هي وكل شيء إلى الله.²

¹ أحمد أمين و زكي نجيب محمود: قصة الفلسفة اليونانية، ط6 (القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1935م) ص 105-106.

² المرجع نفسه، ص 106-107-108.

من حسن حض البشرية السعيد سوف يمكّنها عصر التنوير من تحرير نفسها من هذه الطفولة وسيأخذ العلم مكان الدين، فإذا كان الجهل بالطبيعة قد أدى إلى ولادة الآلهة فإن معرفتها هو بحد ذاته سيدمر هذه الآلهة، فلا وجود لحقائق أسمى أو نماذج كامنة، ولا تصميم عظيم، هناك الطبيعة فقط.¹ لذلك ظهرت فيما بعد المادية والتفكير المادي المحض، ذلك لأن العلوم التجريبية في الطبيعة قد أدت إلى انتشار الفكر الإلحادي، القائل بأن الله غير موجود وأنّ الطبيعة فقط هي الكائن الأسمى الوحيد لأنّه في مقدورها التشكل من تلقاء نفسها والانتاج مستمر، وانتشرت في ذلك العصر مقولة: "لا إله والحياة مادة" و أطلقوا عليها اسم النهضة أو عصر التنوير.

لذلك أتت "النهضة" برد فعل ضد الزهد والاتجاه الأخرى، ووجهت عقول الناس إلى الحياة الإنسانية كما يمكن أن يعيشوها على سطح الأرض.

كما أضافت "حركة الإصلاح الديني" تقديسا دينيا إلى كل جهد إنساني يبذل في سبيل الرب، كرد فعل للتجاه الطبيعي، وقد ظهر أثناء هذا العصر أناس من أماكن مختلفة تركوا حكمة القرون الوسطى واتخذوها ظهرياً، واتجهوا نحو نوع من التعلم أكثر تواضعا ظاهريا على الأقل ولكن كان أصحاب هذه الوجوه النادرة منبهرين بالعالم الكبير الذي يعيش الإنسان حياته فيه وليس بالروح الإنسانية وإمكاناتها اللامتناهية، ولقد استأنفت أوروبا الغربية مسيرتها على طريق الاكتشاف العلمي من حيث توقف الإغريق الإسكندرليون قبل ألف سنة، وكانوا فئة قليلة في البداية، اضطرت لأن تشق سبيلها وسط مقاومة اشترك فيها الإنسانيون والمصلحون على السواء، ولكن المفكرين في أبراج علمية ومكتبات منعزلة، أخذوا على أنفسهم، بقوة، مهمة استقراء طرق الطبيعة، وبعد جهود طويلة قاسية ومثابرة بطعم الصبر، استطاعوا في نهاية القرن السابع عشر أن يجعلوا المعرفة العلمية تؤثر في عقول الطبقة المثقفة، ولم يكتب لا "للحركة الإنسانية"² ولا للحركة الإصلاح الديني أن تحدث أكبر ثورة في اعتقادات الناس بالرغم مما بدا من نجاح الحركتين خلال قرون، بل كُتب ذلك للعلم. فلقد أوكل له أن يبني عالما جديدا يحل مكان العالم الذي تهدم بعد النهضة.³

¹ كارين أرمسترونغ: الله والإنسان، على امتداد 4000 سنة من إبراهيم الخليل حتى العصر الحاضر، تر: محمد الجوزا، ط 2 (دمشق: دار الحصاد، 2002م) ص 348.

² هو نفسه مفهوم النهضة الذي سبق تعريفه.

³ جون هرمان راندال: تكوين العقل الحديث، تر: جورج طعمه، (بيروت: دار الثقافة)، الجزء 1، ص 307-308.

قال "فرنسيس بيكون" في كتابه "الأورغانون الجديد"، 1620م: "تستحق الفلسفة الطبيعية وصفها بالأم الكبرى للعلوم، أو جذع شجرة المعرفة الذي تستمد منه الفروع الأخرى القوت والغذاء والقدرة على النمو، ومع هذا فخلال القرون الخمسة والعشرين من تاريخ الحضارة، ربما لا يستطيع إطلاق صفة الحضارة على أكثر من ستة قرون - كما يعتقد بيكون - اتسمت بالخصوبة في العلم، أو كانت ملائمة لازدهاره"، فبعد أن بدأ اليونانيون بداية واحدة في عهد "طاليس" اتجهوا إلى دراسة الأخلاق والسياسة، وبذلك أبعدها عقول البشر عن الفلسفة الطبيعية، وكذلك فعل الرومان مواكبة لاحتياجات إمبراطوريتهم العظيمة، وفي الحقبة الثالثة، من تاريخ أوربا الغربية التي بدأت بتقبل المسيحية، وهبت أعظم العبقريات نفسها للاهوت، الذي كان يحقق أكبر ثواب. وكان عالم القرون الوسطى غير موفق من جهة أي حصاد علمي وفير، وإبان هذه الفترة، وحتى القرن السابع عشر انحطت الفلسفة الطبيعية، وأصبحت خادمة، تلي مطالب علوم أقل مكانة أو أنواع أخرى من التعلم. ومع هذا فيبدو القرن الجديد على استعداد أفضل لنشر هذا النبات وازدهاره.¹

لم ينتج عن سؤال الطبيعة في القرن الثامن عشر اضطراب فكري موازي لما حدث في القرن السابق، وإن كان من الصعب توقع ذلك في أعقاب عمالقة مثل "جاليليو" (1564-1642م) و"نيوتن"، واستمر الاهتمام بكل نواحي الطبيعة بأعلى قدر، والحق إن كلمة طبيعة قد أصبحت كلمة السر للقرن الثامن عشر، فلقد أعطت الكثيرين سلطانا جديدا وكذلك معايير ومبادئ وقوانين جديدة مميزة بل لقد حوطبت الطبيعة وكأتمها إله، كما حدث في مناخة البارون "هولباخ" الشهيرة: "أيتها الطبيعة، يا سيدة كل الكائنات" و لقد تساءل الفيلسوف (يقصد أفلاطون) في كتاب القاموس الفلسفي ل: "فولتير" عن الطبيعة وقال: "من أنت أيتها الطبيعة، فمذ خمسين سنة، وأنا أبحث عنك، ولم أعثر عليك بعد. هل أنت فعالة و إيجابية على الدوام؟ هل أنت سلبية؟، هل قامت عناصرك بتنظيم نفسها، مثلما تقوم الماء بترسيب نفسها على الرمال، والزيت على الماء، والهواء على الزيت، هل لك عقل يوجه أفعالك؟".

حيث جاء جواب الطبيعة على شكل لغز، فلقد انتظم عالمها وفقا لقوانين رياضية ولكنها لا تعرف عنها شيئا، كما قالت، و لا الإنسان قادر على معرفة أي شيء عن المبادئ الأولى. ومع هذا فإن أي مشكك سيعترف بأن "فولتير" قد ألّف صورة واضحة رائعة لما هي عليه الطبيعة، حتى وإن لم

¹ فرانكلين -ل- باومر: الفكر الأوروبي الحديث، الاتصال والتغير في الأفكار، من 1600-1950م، القرن السابع عشر، تر: أحمد حمدي محمود، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1987م) الجزء 1، ص 57.

يكن قد عرف ما هي. ولربما أمكن وصف هذه الصورة بالنسق أو السيستم. غير أن فولتير كان سيحتج على ذلك. والواقع أن كثيرين من فلاسفة الطبيعة قد أنشأوا نُسقاً للطبيعة، وبعضهم سماها كذلك في عصر يُفترض أنه لا يُعتقد في النسق: ومن بين هذه النُسق، يبرز نسقان كمنطيين عامين ولنسميهما: النمط الساكن والنمط المتحرك، أو التحول ويَرمز إلى النمط الأول، نُصب قبر "نيوتن" في كنيسة "وستمنستر" بلندن.

رغم ذلك لم يستغرق هذا النظام وقتاً طويلاً للمعارضة، وانطلقت المعارضة، وما تبعها من تلمس للبحث عن نظام دينامي حركي بديل، من مجموع عوامل: الرغبة في تحرير العلم من الأفكار المسبقة الدينية، وفكر "لايبنتز" (1646-1716) فيلسوف ألماني ومثالي موضوعي، واكتشاف الحفريات، التي بسطت احتمال أن تكون بعض الأنواع قد تعرضت للتغير أو ربما للاختفاء، إضافة إلى التجارب الناجحة في التدجين التي تأثر بها حتى "ليناوس"، والتطورات الجديدة في الفكر الجيولوجي والجدل حول المنهج العلمي، الذي زعزع الافتراضات الوطيدة عن طبيعة الطبيعة. و كذلك التغير في المناخ السياسي خاصة في أوروبا.

مع أن "ديدرو" لم يكن عالماً، إلا أنه أدرك رياح التغير في كتيب جمع أفكاره على نحو رائع في منتصف القرن، فلقد قرأ "لايبنتز"، وعرف فيلسوفه المفضل "بيكون"، واستثارته البيولوجيا الجديدة. وكما حدث في حالة خواطر "باسكال". حدث الشيء نفسه "لديدرو".¹

لقد نشر كتابه "أفكار في تفسير الطبيعة" 1751م، وقد ظهرت طبعة مزيفة له 1754م ويتألف الكتاب من أفكاره الخاصة المتولدة عن خاطره تباعاً، ولم تكن متوافقة تماماً. وعلى ما يبدو أن غرض "ديدرو" الأول كان توطيد تفوق ما دعاه بالفلسفة التجريبية على الفلسفة العقلانية. كما تعني الفلسفة العقلانية في نظره خليطاً من الميتافيزيقا الرديئة وأسوأ أنواع الرياضيات. فما الذي جعل العلم لا يجرز سوى القليل من التقدم حتى ذلك الحين؟ إن هذا يعود إلى أنّ "العلوم المجردة"، قد شغلت أفضل وأرقى العقول زمناً طويلاً، ولم تحقق أكثر من نتائج واهنة وباهتة لم تساهم في التغيير الكثير للواقع الإنساني مثل ما فعلت الفلسفة التجريبية.

إذ تمثل الوقائع المشاهدة المختارة من التجربة الغنا الحق للفلسفة، ومع هذا فإنّ الفلسفة العقلانية إما أنّها قد حجبت نفسها عن الحقائق، أو سبقتها بإصدار أحكام سابقة لأوانها.

¹ فرانكلين -ل- باومر: الفكر الأوروبي الحديث، الاتصال والتغير في الأفكار، من 1600-1950م، القرن الثامن عشر، تر: أحمد حمدي محمود، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1988م) الجزء 2، ص 73-79.

أما الفلسفة التحريبية فهي أعظم جلدا وصبرا، لأنها لا تتوانى عن بحث الوقائع وتمحيصها خلال قرون بأكملها، ولا تعرف ما الذي سينتج أو لا ينتج عن جهدها، ولكنها واثقة أنها ستكتشف في النهاية شيئا حقيقيا في الطبيعة. ولو تناولنا الأمر من جانب آخر لوجدنا أنّ التجريبيون قد أعلنوا الحرب على النُسق، وبذلك انفتحت الطبيعة أمام التفسيرات الرياضية الجديدة والأقل جمودا، وقال "ديدرو": "إنّ الطبيعة تماثل امرأة تعشق التخفي، وإنّما عندما تكشف نقابا تلو الآخر فإنّها تبعث آمالا عند أولئك الذين يثابرون في متابعتها، بأنّه سيأتي اليوم الذي ستعرف فيه شخصيتها بالكامل".

لقد توقف "بوفون" قبل أن يتوصل إلى نظرة مكتملة ناضجة مطردة للتغير الجيولوجي. والتزم القول بأنّ التكوين الأصلي للجبال قد ظل من ناحية أساسية كما هو حتى اليوم، وعلاوة على ذلك فإنّ كل شيء يحدث تبعا لمخطط وضعه الله، وظهرت في "نظرته الأولى للطبيعة" التي وُجدت في استهلال الجزء الثاني عشر من طبعة **1864**م من كتاب "التاريخ الطبيعي" مسحة غائبة. إذ أكد "بوفون" أنّ الطبيعة من خلق إله، وإنّما اكتسبت قوتها من "القوة الإلهية أي من الجزء الذي كشف عن نفسه من هذه القوة الإلهية، وأنّ هدفها هو الحركة والحياة".¹

كان التوجّه الأساسي لهذا النسق العالمي الجديد، هو قراءة كل معاني الطبيعة الروحية والإنسانية واستمرت فكرة الطبيعة كصورة، ولكنها صورت الآن كآلة أو ماكينة أو ساعة وليس ككائن حي، وبذلك ظهر التشبيه الشهير للكون كساعة، والذي أسر الخيال الأوروبي المائتي عام المقبلة وكما قال عالم الكيمياء والفيلسوف "روبرت بويل" (روبرت وليام بويل: **25** يناير **1627** - **31** ديسمبر **1691**م، فيلسوف طبيعي كيميائي، فيزيائي ومخترع، إيرلاندي): "إنّ الطبيعة ليست بالصورة الفجة التي تصورها "المشاؤون" و "الأرسطيون"، أي كدمى، تستمد حركتها من تحريك محرك الخيوط وسلوكها، وعلى العكس فإنّ الطبيعة: "أشبه بساعة نادرة كتلك الموضوعة في "ستراسبيرغ" حيث صنّع كل شيء بمهارة. وعندما تشغل الماكينة تحدث حركة تعقبها كل الحركات المتوافقة مع تصميم المخترع. ولا تحتاج حركات التماثيل الصغيرة التي تحدث للتبنيه إلى الزمن - كما هو الحال في الدمى - إلى قيام فرد ما بعملية التحريك، ولكن الساعة تؤدي دورها المرسوم بفضل تصميمها العالم والمبدئي الذي صمم للآلة برمتها".²

¹ فرانكلين -ل- باومر: الفكر الأوروبي الحديث، القرن الثامن عشر، الجزء 2، ص 79 - 81 - 82.

² فرانكلين -ل- باومر: الفكر الأوروبي الحديث، القرن السابع عشر، الجزء 1، ص 59.

إما أن يكون موضوع بحث الإنسان هو الطبيعة بأضيق معانيها، ونقصد بها مجموعة الأشياء المرئية والتي نطلق عليها كلمة "العالم"، وإما "العقل" ونعني به القوة التي بها ندرك ونعلم ونتأمل ذلك العالم، وقد شوهد أنّ ما تقع عليه حواسنا أكثر جذبا لنظرنا من المدركات العقلية المجردة هذه الأخيرة تكون نتيجة تأمل ناضج، لا يكون إلا إذا كان للعقل قدرة على التأمل في نفسه فأول ما يتذكره الطفل، أسماء الأشياء التي تتميز بلونها أو ثقلها أو صوتها أو ما شابه ذلك، وعلى العموم فهو إنما يتذكر ما يجذب حواسه. وما أشبه الأمم في أول حالتها العقلية بالطفل، فإنه يتدرج فكرها في الرقي كما يتدرج فكر الفرد في النمو، والدليل على ذلك اللغة، فاللغة تضع أسماء وحدودا لما تدركه حواسنا، وما تدركه قوانا العاقلة، وقد أثبت علم اللغة أنّ أسماء الجوامد التي تُدرك بالحواس أسبق في الوجود من الألفاظ الدالة على عمل الحواس نفسها من نظر وسمع ونحوهما، لهذا كانت المباحث الفلسفية الأولى تدور حول المرئيات، أعني جملة الأشياء التي نسميها "العالم" فكانت أهم مسائلهم البحث عن كل المظاهر التي تقع عليها حواسنا والتي يطرأ عليها التغير الكثير، وعن العنصر أو مادة الشيء التي تبقى مع ما يطرأ عليها من التغيرات، تلك المسائل هي موضوع ما يسمى "فلسفة الطبيعة" ويقابلها "فلسفة العقل".¹

إذا يقف العالم بالإطلاق مقابلا للعقل مقابلة تحصل من خلال الذاتية المطلقة للعقل ومقابلته للواقع، وبذلك تقابل النهائية المطلقة والخلوة من العقل العالم الحسي غير العضوي النهائية التي ينبغي أن تصير مساوية ل: الأنا في تقدّم لا نهائي، أي التي تكون وتظلّ مطلقة. ولذلك تظهر الطبيعة الفيزيائية بوصفها شيئا ما مضادا للعقل، إنّها تميل إلى معارضة جنسنا في غريزة حب البقاء حتى إنّ الأرواح الخالدة تضطر إلى إلصاق كلّ الأفكار والمقاصد ومجمل جهودها بالرضى التي تحمل قوتها. و حتى الآن كثيرا ما يحدث أن مناخ معاد يفسد ما كان يُطلب من خلال الجهد والعمل طوال عام كامل، فإذا المرء البريء الذي يجتهد ويحتاط يجد نفسه عرضة للجوع والبؤس. فيضانات وأعاصير وبراكين وزلازل وأمراض تذهب بأناس في عنفوان قوتهم، وأطفال تفوت مدتهم من دون أن تثمر وتنتج، وإلى الآن هناك أوبئة... الخ. لكن لا ينبغي أن يدوم هذا إلى الأبد، ومع ذلك ما زال لهذه الطبيعة اللاواعية ذهن يفوق الكيفية التي يوجد عليها النوع البشري.²

¹ أ. س. رابويرت: مبادئ الفلسفة، تر: أحمد أمين، (بيروت: دار الكتاب العربي، 1979م) ص 29-30.

² جورج هيجل: الإيمان والمعرفة، تر: ناجي العونلي، (تونس: دار سيناترا، المركز الوطني للترجمة، 2008م) ص 128.

بهذه الطريقة عندما نحدد الكلي على هذا النحو، ندرك أنه نقيض شيء آخر، وهذا الشيء الآخر الذي يعارضه الكلي: هو المباشر المحض، هو الخارجي والفردى الذي يعارض الكلي والداخلي والمتوسط. و لا يوجد الكلي وجودا واقعيًا ملموسا أمام العين الخارجية على أنه كلي، فالنوع بما هو نوع لا تدركه الحواس، وقوانين مسار الأجرام السماوية ليست مكتوبة في السماء، إن الكلي لا يُرى ولا يُسمع لأن وجوده هو وجود من أجل العقل فقط. ويؤدي بنا الدين إلى كلي يشمل كل شيء آخر بداخله، إلى مطلق بفضل ظهر كل شيء آخر إلى الوجود، وهذا المطلق لا تدركه الحواس وإنما العقل أو الفكر وحده.¹

ثانياً: نيوتن والعالم كآلة متقنة الصنع.

في طبعة قديمة لمؤلفات "روسو" و على الصفحة الأولى، رسم يصور الروح الفكرية في القرن الثامن عشر أجمل تصوير. يظهر "روسو" في هذا الرسم جالسا وراء طاولته وقد تألق أمام ناضريه منظر ريفي جميل من حقول خضراء، و أغنام، وصفصاف تدلت أغصانه بدلال تلك الطبيعة المنظمة وفقا للعقل، التي غمرها هو ومعاصروه إعجابا مقرونا بأعظم الاحترام. وعلى طاولته مجلدان يظهر وكأحدهما أخذًا لتلخيص ثقافة العصر وهما: "المبادئ الرياضية" ل: "إسحاق نيوتن" (1652 - 1727 م) و "بحث في العقل الإنساني" ل: "جون لوك" (1732 - 1804).

في الواقع أنّ "نيوتن" و"لوك" كانا مصدر إشعاع فكري في ذلك العصر القيصري الباهر حين تقلدت إنجلترا زعامة العالم الفكرية دون منازع لمدة أربعين سنة: أي من عام 1680م إلى عام 1720م، إبان حكم "ويليام الثالث" و "الملكة حنة"، لتقتسمها بعد ذلك مع فرنسا في بادئ الأمر ثم ألمانيا. ولا شك أنّ إسمي "لوك" و "نيوتن" هما الاسمان الأكثر بروزا في تلك الفترة التي جاءت بعد النهضة والإصلاح وما تمّ فيهما من كشف وتحرر، وسبقت التغيرات السريعة والتيارات المتنوعة التي حدثت في القرن التاسع عشر، و التي وقعت فيها تلك المحاولة بالغة الروعة لتنظيم العالم على أساس جديد من العلم "العلم التجريبي الفيزيائي الرياضي".²

¹ جورج فلهلم فريدريك هيجل: موسوعة العلوم الفلسفية، ص 94 - 95.

² جون هرمان راندال: تكوين العقل الحديث، تر: جورج طعمة، (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2013م) الجزء 1، ص 393-394.

إنّ العصر الذي نظر إليهما كمعلمين معترف بهما، والذي أدخل روح النهضة في الدين والذي جعل الإنسان محور العالم الجديد المنظم، والذي أنشأ علما في الإنسان والعلاقات الاجتماعية، والذي أسس مذهبا فلسفيا كاملا شاملا مدهشا في ملائحته للطبقة المتوسطة التي انتهى إليها الحكم المباشر بفضل الثورتين "الفرنسية" (1789-1799) انقلاب سياسي وثورة شعبية) و "الصناعية"، والذي نشر هذه الأفكار بين جميع أفراد هذه الطبقة، هذا العصر دعي بصدق "عصر التنوير والعقل" وفيه أسست معتقداتنا الحالية في كلّ مجال من المجالات. وهو الذي أدى بصورة طبيعية إلى الفكرتين الكبيرتين اللتين أضافهما القرن التاسع عشر إلى مآثر العصر الذي سبقه وهما فكرتا "التطور" و "النسبية"، ويمكن القول بأنّ "لوك" و "نيوتن" هما اللذان نظما الأفكار الجديدة التي تتبعنا آثارها منذ مرحلتها التكوينية. أمّا "نيوتن" فيكون ترتيبه في آخر ذلك الصف من عباقرة العلم الذين قاموا بالثورتين "الكوبرنيكية" و "الديكارتية"، و قد توصل أخيرا إلى صياغة رياضية كاملة للنظرة الآلية في الطبيعة فحقق تلك العملية الفيزيائية التركيبية العظيمة الأولى التي ارتكز إليها العلم فيما بعد والتي بقيت ثابتة غير متغيرة إلى أن ظهرت في أيامنا هذه ثورة جديدة بدأت تطالب بحق تغييرها. وأمّا "لوك" فيأتي كمدافع وورث للصراع الكبير الذي حدث في القرن السابع عشر من أجل تحقيق الحريات الدستورية والحقوق و التسامح. وتعود الشعبية الواسعة التي تمتع بها في عصرهما إلى نجاحهما في التعبير المنتظم عن الأفكار التي كانت ملكا شائعا للناس عام 1800م، ويمكن القول من جهة أخرى بأنّ "لوك" و "نيوتن" يقفان على عتبة حقبة جديدة، فيحمل "نيوتن" لواء الدعوة إلى علم الطبيعة ويحمل "لوك" لواء الدعوة إلى علم الطبيعة الإنسانية، وسالت من وحيهما المآثر الكبيرة في عصر التنوير، وعلى هدى تعاليمهما أخذ الناس يحولون معتقداتهم ومجتمعهم إلى ما نعرفه اليوم.¹

ثالثا: نجاح التأويل الرياضي للطبيعة.

إنّ الحقيقة الظاهرة التي تميّز كلّ اعتقاد آخر في هذا العصر الذي سادت فيه فكرة العالم "النيوتوني" هي النجاح الباهر الذي حققه التأويل الرياضي للطبيعة. لقد رأينا كيف توصل "غاليليو" إلى إمكانية قياس الحركة والتنبؤ عنها بتطبيق لغة الرياضيات على كتاب الطبيعة. وكيف أنّ ديكارت عمم، بالاستناد إلى طريقته وما لاقته من نجاح مبدأ كليا في البحث العلمي، وصورة جارفة تمثل الكون وكأنّه آلة كبيرة، و كيف أنّ هذين المفكرين توصلا إلى مفهوم لقوانين طبيعية متسقة هي آلية

¹ جون هرمان راندال: تكوين العقل الحديث، الجزء 1، ص 394-395.

في جوهرها. لكن صورة ديكارت الكونية كانت هيكلًا غير مكتمل، ولم تكن الرياضيات والمشاهدات الفيزيائية، قد تقدمت إلى الحد الذي كان يمكنه من إكماله قبل أن يأخذه الموت المبكر.¹

كانت الرياضيات والتجارب حليفين ناجحين في كل هذه الأعمال، وتمثلت روح العلم الجديد بتأسيس "الجمعية الملكية" في لندن عام 1662م، من أجل تشييد العلم الفيزيائي الرياضي التجريبي وكانت هذه المؤسسة قد تأسست بوحى من "بيكون" الذي كان يتوق إلى مؤسسة علمية كبيرة في المستقبل من أجل التعاون العلمي.²

رابعاً: عملية نيوتن التركيبية الرياضية:

تمّ كل هذا العمل التجريبي، بالإضافة إلى تقدم واسع في النظرية الرياضية، خلال جيل واحد بعد موت "ديكارت"، لكن واضح علم القرن السابع عشر الكبير، وهو الرجل الذي حقق حلم "ديكارت"، ولد عام 1642م، وهي السنة ذاتها التي توفي فيها "غاليليو"، وذلك هو "نيوتن" ومع أنّه لم يُنشر كتابه الخالد "الفلسفة الطبيعية في المبادئ الرياضية"، إلاّ عام 1687م، إلاّ أنّه توصّل إلى اكتشافاته الرئيسية وهو في الثالثة والعشرين من عمره. وهو يروي لنا قصة استكشافاته وقت حدوثها كما يلي، قال: "كشفت أولاً "النظرية الثنائية" ثمّ حساب "التكامل والتفاضل" وأخذت أفكر في الجاذبية متوسعا فيها حتى مسار القمر، ولما وجدت كيف أستطيع أن أقيس القوّة التي تضغط بها كرة سطح محيط تدور ضمنه استنتجت من قاعدة "كبلر" الأولى أنّ القوى التي تحفظ الكواكب في مساراتها يجب أن تكون بالمقابل كمرعب أبعادها من مراكزها: وبالاستناد إلى ذلك قارنت القوّة الضرورية لحفظ القمر في مساره بقوة الجاذبية على سطح الأرض ووجدت أنّهما تتقاربان جدّاً. و كان كلّ ذلك عامي 1665-1666م، إبان انتشار الطاعون، لأتني كنت حينذاك في عنفوان الشباب مندفعاً وراء الاختراعات ودراسة الرياضيات والفلسفة أكثر من أيّ وقت بعده".³

فحركة الكوكب الهاوي وقطعة العشب الساقطة يمكن وضعهما بقانون واحد، و يمكن أن يفسر عمل كل جسم في الكون بقانون واحد. كما قد عبّر نيوتن عن هذا المبدأ الأساسي في قاعدة شهيرة قال: "لن نقبل بعد الآن عللاً للأشياء الطبيعية، إلاّ ما كان منها صحيحاً وكافياً لتفسير ظواهرها. لذلك يجب أن نربط لأبعد حدّ ممكن ذات النتائج الطبيعية بذات العلل. إنّ صفات

¹ المصدر نفسه: ص 396.

² المصدر نفسه: ص 397-398.

³ جون هرمان راندال: تكوين العقل الحديث، الجزء 1، ص 398-399.

الأجسام التي لا يمكن أن تنقص أو أن تزيد، والتي تخصّ جميع الأجسام التي هي ضمن نطاق تجاربنا يجب أن تعتبر صفات كلية لجميع الأجسام مهما كانت، لأنه لما كانت صفات الأجسام معروفة لدينا بوساطة التجارب فقط، وجب علينا أن نعتبر كلياً كل ما يتفق مع التجارب بصورة كلية، ولا يجوز بكل تأكيد أن نحمل اليقين المتولد عن التجارب من أجل الأحلام والخيالات، كما لا يجوز أن نتعد عن مثال الطبيعة وهي بسيطة ومتفقة مع ذاتها دائماً، و يجب علينا كنتيجة لهذه القاعدة أن نقرر بصورة كلية أنّ جميع الأجسام، مهما كانت، تحمل في ذاتها مبدأ الجاذبية المتقابلة".

أخذ "نيوتن" يستعمل هذا المبدأ والأداة الرياضية الجديدة التي اكتسبها لكي يخضع حوادث الطبيعة لقوانين الرياضيات، قال: "إن أسباباً عديدة تدفعني إلى أن أميل للظن بأنّ جميع حوادث الطبيعة قد تركز على قوى تجعل ذرات الأجسام، إمّا مندفع بعضها صوب بعض، فتتحد في أشكال منتظمة، أو مندفعة ومتباعدة بعضها عن بعض". كلّ حادث في الطبيعة لا بدّ أن يفسر على نفس النمط من التفكير، أي بالاستناد إلى المبادئ الآلية: وبرنامج العلم بكامله هو "الذهاب من ظواهر الحركات إلى بحث قوى الطبيعة، ثمّ الذهاب من هذه القوى لإقامة الدليل على الظواهر الأخرى". و العالم آلة واسعة دائمة الحركة، كلّ حادث فيه يمكن أن يستنتج رياضياً من المبادئ الأساسية لفعله الآلي، واستكشاف هذه العلاقات الرياضية هو هدف العلم، والكون نظام كبير منسجم. لكنه لا يقوم على مرتبة الأهداف، كما اعتقد "توما الإكويني" في القرون الوسطى، بل هو نظام رياضي متسق.¹

إنّ "قانون الجاذبية" هو الرمز المعتمد بعد الآن للنظام الكلي، هذا القانون يتخذ معنى إيجابياً واضحاً، فالعقل يستطيع الإحاطة بهذا النظام. و هو ليس أبدياً سرياً لكنه من أكثر الأمور بدهية، و ينتج عن ذلك أنّ الحقيقة الوحيدة التي يمكن لوسائلنا في المعرفة إدراكها -أيّ المادة والطبيعة- تبدو لنا كنسيج من الخصائص أحكم انتظامه ويمكن للعلاقات القائمة بينها أن يعبر عنها بلغة الرياضيات.

أثر هذا النظام الرياضي الكبير للعالم الذي وضعه "نيوتن" تأثيراً قوياً في خيال الطبقة المثقفة في أيامه، وانتشر بسرعة مذهلة مكملاً ما كان قد بدأه ديكارت، حتى لقد طبع كتابه التقني

¹ جون هرمان راندال: تكوين العقل الحديث، الجزء 1، ص 402.

الصعب في "المبادئ" ثماني عشرة مرة قبل عام 1789م. وكانت الجامعات الإنجليزية تدرسه في آخر القرن السابع عشر، وعندما توفي نيوتن عام 1727م دُفِنَ جثمانه بموكب ملكي.¹

خامساً: طريقة علم نيوتن.

أصبح لطريقة العلم الفيزيائي الجديد أهمية ضخمة، لأنّ الناس أخذوا يطبقونها في كل مجال من مجالات البحث، وكما أنّ نجاح علم الحياة بتوجيه "دارون" أرشد إلى إدخال طريقته في جميع العلوم الاجتماعية، ونجاح علم النفس القريب العهد أرشد كذلك إلى تطبيق تقنياته على نطاق أوسع، هكذا العلوم الاجتماعية التي نتجته دوماً بسبب عدم وجود طريقة أكيدة لها خاصة بها، إلى العلم السائد لتقتضض منه، فقد كانت كلّها في عصر التنوير خاضعة لأحكام الطريقة الفيزيائية الرياضية على وجه التقريب.²

كان الكل، باستثناء أولئك الذين كانوا يحققون بالتحريب كشوفاً جديدة في الفيزياء يعتقدون مع ديكارت طوال العصر بكامله أنّ أضمن أساس للحقيقة هو في الحدس الواضح للبداهات الهندسية، ولم يكن في الاتجاه إلى بيّنة الحواس التحريية المعرضة للخطأ، والتي كثيراً ما ثبت خطأها. فبواسطة الحدس نعرف بتأكيد مطلق، أنّ الكل يساوي مجموع أجزائه، وأنّ الخط المستقيم هو أقرب مسافة بين نقطتين: وجرى على ذلك يؤمل أن تكشف بداهات كهذه في علم التحريك والأخلاق والسياسة والدين. حتى إنّ لوك الذي كان ينادي من بعض الوجوه، بمفهوم مختلف للعلم كان يرجو أن يطبق مثل هذا النظام الاستنتاجي في الدين والأخلاق، فالمذهب العقلي من النوع الهندسي كان هو الطريقة الشعبية الفكرية في عصر العقل.³

لكن القرن الثامن عشر شهد أيضاً نشوء أبحاث علمية جديدة في حقول أصبحت للمرة الأولى أوسع من تلك النواحي المبسطة في الطبيعة التي تعالجها الفيزياء. واتجه الأفراد إلى جمع مجموعة كبيرة من الحقائق الملموسة الوصفية عمّا في العالم من الأشياء، وكانوا على الأغلب يكتفون بجمعها وتصنيفها، و ظلت هذه المعلومات هي الأساس الذي لا يمكن الاستغناء عنه للفرضيات الكبيرة التي تميّز بها العلم في النصف الأوّل من القرن التاسع عشر، تلك الفرضيات التي لم يتمكن سوى الجيل

¹ جون هرمان راندال: تكوين العقل الحديث، الجزء 1، ص 402.

² جون هرمان راندال: تكوين العقل الحديث، ص 403.

³ جون هرمان راندال: تكوين العقل الحديث، الجزء 1، ص 404.

الأخير من إدخالها في النظام الفيزيائي الرياضي العام، وأخيراً أصبحت ملاحظة الطبيعة بعناية، كما أصبح التحريب الدقيق موضع احترام كالفيزياء الرياضية.¹

لكن العصر ذاته الذي شهد مثل هذا النمو البالغ في المعرفة العلمية، قد ساوره هم عميق ناجم عمّا اختبره من الصعوبة في أن يفهم كيف يمكن أن يتسنى للعقل الإنساني أن يدرك هذا العلم ويحيط به إحاطة واضحة. وقد يمكن تفسير هذا التناقض إلى حد ما إذا أدركنا أنّ العلماء يحاولون اكتشاف نوع من المعرفة كانت طرائقهم في ذاتها تجعل الوصول إليه أمراً مستحيلاً: فقد كانوا يحاولون بالطرائق العلمية الحديثة التوصل إلى نظام مطلق للحقيقة مستقل تماماً عن أية حدود للقوى العقلية التي يمتلكها الإنسان، وهو مخلوق بيولوجي ناقص في أساسه. وبكلمة أخرى كانوا يحاولون الوصول إلى الفهم والتفسير الشاملين الكاملين للذين لا يتسنيان إلاّ الله، بطرق يمتلكها كائن ليس إلهاً ولكنّه حيوان عاقل.

كان مثلهم الأعلى ما يزال نظاماً قائماً على الوحي السماوي مع أنّهم طرحوا طريقة الوحي فقد وجدوا المعرفة، وكانت معرفة صحيحة على وجه التأكيد.²

ليس من الضروري أن نعيد هنا سرد قصة الكفاح الذي حاول الناس بوساطته التخلص من هذا التعقيد، ولكن يكفي أن نقول إنّهم أخذوا تدريجياً يحسون أن موضوع العلم كما حدده ديكارت، أي معرفة العالم الحقيقي كما هو في الواقع، كان مستحيلاً وموجهاً توجيهها خاطئاً، وأنّ العلم يجب أن يحد ذاته فيما يمكن التثبت منه بوساطة التجربة. وهذا يعني أنّه إذا كانت التجربة صورة محرّكة في العقل، فالعلم عندئذ هو وصف لتلك الصورة، وترتيب للعناصر العقلية وتتابعها في الزمان، وأنّه لا يمكننا إقامة الدليل رياضياً أنّ هذه العناصر يجب أن يتبع بعضها البعض بالشكل الذي يبدو لنا، وإنّما يجب أن نقتنع بكشف نظام هذا التابع، وبكلمة أخرى إنّ مقدرتنا على صياغة فيزياء رياضية من هذه العناصر إنّما هو عارض سعيد، و يشار إلى هذا البرنامج أحياناً بالظاهرية وهو المذهب الذي يشدد في الاعتقاد بأنّ الأشياء والحوادث هي "ظاهرية" أو صور، لا أشياء حقيقية. كما يشار إليه بالمذهب التجريبي الذي يشدد في أصول المعرفة في تجربة كهذه، كما يشار إليه أحياناً أخرى بالمذهب الوضعي، الذي يزعم أنّ موضوع العلم يجب أن يكون ما يمكن أن نعرفه بصورة

¹ المصدر نفسه: ص 406-407-408.

² المصدر نفسه: ص 411.

وضعية فقط، أي العلائق بين الظواهر الملاحظة. وأحيانا ب: اللا أدريّة التي تعلن أنّ كلّ معرفة بعيدة لحقيقة مستقلة يجب أن تظلّ مجهولة من الإنسان.

كان العلم في القرن السابع عشر عقليا يستنتج الحوادث من البديهيات، و أصبح في القرن الثامن عشر تجريبيا يصف تتابع الصور كما تعرض ذاتها في التجربة، كما أصبح في القرن التاسع عشر اختباريا عاملا ومؤثرا في محيط بيولوجي.¹

سادسا: المثل العليا العلمية في عصر العقل:

فكّر الناس أنّه إذا كانت الطبيعة أكثر كمالا من فنون الإنسان إلى هذا الحد، فيجب أن تكون من صنع كائن يفوق كماله كمال الإنسان بكثير، وإذن يجب أن تكون أعظم أثر متسق أبدعه الله. هكذا نظر الناس إلى القوانين الطبيعية كوانين حقيقية بل أوامر يصدرها الله فتطاع بحذافيرها دون أيّ تمرد. العلم الطبيعي خاضع لأهداف من نوع أعلى، ويجب أن يكون تقدير قيمته في الدرجة الأولى اعترافا بالأساس المتين الذي يضعه للدين الطبيعي والفلسفة الأخلاقية، يسوقنا بطريقة حسنة إلى معرفة خالق الكون و حاكمه.²

هنالك فارق واحد كبير يميّز هذا العالم "النيوتني" عن عالم العلم الحديث، ففي مثل هذه الآلة كان الزمن لا يعني شيئا، الحوادث تتبع مجراها بشكل دوري متممة بعضها كما تتكرر دورات الكواكب في مساراتها في حقب معينة. ولكن لم يكن هناك تعيّر حقيقي. فالعالم كان يشكّل دائما مثل هذا النظام، وسيظل أبدا كذلك، أمّا التكامل أو النمو أو التطور، فلم تكن هناك أيّ فكرة عنه. وكان الكون ذاته يعتبر أزليا عند بعض المفكرين الراديكاليين، من أمثال "هولباخ"، و لكن منذ أن جاء "نيوتن" وبعده نظر معظم الناس إليه كآلة خلقت في زمن معيّن، ولم يستطع الناس أن يكونوا فكرة عن كيفية نمّوه إلى أن أخذ الشكل الذي هو عليه، لذلك لم يستصعبوا تحيّلّه وكأنّه نشأ كاملا من يد الله عام 4004 ق.م. كما يقول بذلك التقليد، فمجرد فكرة الآلة أو الساعة التي كان الكون يقارن بها باستمرار كانت تفرض بناء أو صانع ساعة، حتى إذا أقرّ الناس هذه الفكرة أمكن التسليم أنّه صنع الساعة على الشكل الذي تمّت عليه تماما في أيّ وقت، وأنّ العلم "النيوتوني" بكامله من حيث شكله، قد أجبر الناس على الاعتقاد بخالق خارجي باعتبار ذلك فرضية علميّة ضرورية. كما أنّ شكل العلم القائم على نظرية التطور في القرن التاسع عشر جعل تلك الفكرة شبه مستحيلة

¹ جون هرمان راندال: تكوين العقل الحديث، الجزء 1، ص 415-416.

² المصدر نفسه: ص 420-421.

وأحلّ مكانها المفهوم الحلولي لله على أنه نفس أو روح تعيش وسط الكون وتعمل على نموه خلال أجيال طويلة.¹

أخذت الطبيعة تبدو بمحملها وبكلّ تفاصيلها منتظمة و عقلية، لذلك أخذ الناس يطابقون بسهولة بين ما هو طبيعي وما هو عقلي. وبالعكس فإنّ كلّ ما كان يبدو معقولا لإنسان ذي فطنة كان يعتبر طبيعيا وكأنّ جذوره متأصلة في طبيعة الأشياء بالذات. هكذا أصبحت الطبيعة وما هو طبيعي المثل الأعلى للإنسان و للمجتمع الإنساني وأوّلًا على أنّهما العقل و المعقول، حيث كانت أقصى غاية الجهد الإنساني أن يكشف في كلّ حقل ما هو طبيعي معقول و أن يطرح جانبا الزيادات الآتية عن التقليد الّاعقلي لكي يصبح من الأسهل على كلّ من العقل والطبيعة أن يعرضا بحرية نظامهما المتسق. أمّا في الدين فقد تعرض التقليد المسيحي لأوّل مرّة للنقد الجدّي على ضوء هذا المثل الأعلى وأصبحت فكرة ديانة عقلية أو طبيعية هي الفكرة السائدة، وأمّا في الحياة الاجتماعية وخاصة في السياسة والتجارة فإنّ الطبقة المتوسطة وجدت في مثل هذه المفاهيم سندا قويًا لتأييد مطالبها للتحرر من الملكية المطلقة والقيود المفروضة على التجارة والصناعة.²

بالاستناد إلى مثل هذه المقدمات أخذت الطبيعة والعقل ألوانا مختلفة من المعاني، إذ لمّا كانت القوانين العلمية كلّية ومتسقة، كان الطبيعي في الأعمال الإنسانية هو الكلّي أوّلًا، حيث انتهى هذا بسهولة إلى القول بالتطابق بين ما هو طبيعي وما هو بدائي، أو أوّلّي، أي ما وجد قبل أن يتدخل الإنسان في الطرق العقلية التي كانت تجري في الأمور. و قد وجد معظم الكتاب الشعبيين مثل ذلك في الماضي، واعتقدوا حقًا أنّه كان للناس في عصر ذهبي بعيد "دين طبيعي" قبلوه لأنّه معقول في جوهره، لكنّ الكهنة المتآمرون والملوك في العصور التالية أفسدوه وانتهوا به إلى الخرافات من أجل منفعتهم، واعتقدوا بوجود حالة طبيعية أصيلة، كان المجتمع البشري فيها منتظما كاملا، إلى أن جاء المغتصبون فسيطروا عليه وأدخلوا أنظمة سخيفة وخططا حمقاء لا تصلح إلّا لإفساد الأشياء كلّها.³

¹ جون هرمان راندال: تكوين العقل الحديث، الجزء 1، ص 241 – 242.

² المصدر نفسه: ص 242.

³ جون هرمان راندال: تكوين العقل الحديث، الجزء 1، ص 423.

هذا التشديد على الطبيعي باعتباره الأساس و الأصل للحياة اندمج مع الاهتمام بالحياة المتوحشة، فأصبحت الحياة البدائية بين غابات أمريكا وراء البحار الجنوبية مثلا أعلى، وأصبح الرجل الأحمر الشريف نموذج الوجود الحر كما ينبغي أن يكون.

كان الطبيعي هو المعقول والنافع اجتماعيا، أما كل ما بدا عاريا عن أية قيمة ظاهرة فقد كان لا طبيعيا ينبغي القضاء عليه، فالمثل الأعلى هو الطبيعي الذي أراد الناس أن يحققوه بأنفسهم و سرعان ما انتهوا بسهولة إلى التوحيد بينه وبين ما هو إلهي، فقد كانت الطبيعة نموذج الله للإنسان بل كانت وجه الله ذاته.¹

كان العالم المثقف كله في القرن الثامن عشر مقتنعا، كما لم يحصل لديه اقتناع قط من قبل أو من بعد، أن أكثر قوة مفيدة وإلهية في الحياة الإنسانية، وأسمى مآثرة للإنسان، وألمع درة لديه هي العلم. كتب "ميرسييه" إلى مجمع العلوم يقول: "الإنسان بدون العلوم يأتي دون العجماوات"، و لأول مرة في تاريخ الإنسان الطويل ساد الناس اعتقاد بأن السعادة الإنسانية والمعرفة الإنسانية تسيران جنبا إلى جنب. وقد عكس "بوفون" (1707-1788م) روح زمانه حين تحدث عن أوائل الفلكيين البابليين ورأى هناك كما رأى غيره في عصره شعاع العصر الذهبي فقال: "كان ذلك الشعب المبكر سعيدا جدا لأنه كان على جانب كبير من العلم"، و اتفق جميع الرجال المستنيرين على أن تتبع العلم يشكل خلاصة الحكمة البشرية، أي حماسة أنبل من الاعتقاد بأن الإنسان يستطيع أن يعرف جميع القوى ويكشف بجهده جميع أسرار الطبيعة. لذلك كان القرن الثامن عشر أكثر ما كان عصر الإيمان بالعلم.²

¹ المصدر نفسه: ص 425 - 426.

² جون هرمان راندال: تكوين العقل الحديث، الجزء 1، ص 427.

المبحث الرابع: المبادئ الأساسية لجدل الطبيعة عند هيجل.

أولاً: الحركة: (الإقامة - الإزاحة - الانتقال).

لقد تمت الإشارة إلى الحركة في المبحث الأول على أنّها موضع احتكاك الزمان والمكان حيث تكون هي نتيجة هذا الاحتكاك، وهي كذلك، إلاّ أنّي في هذا المبحث سوف أتناولها بالتفصيل حيث هي مبدأ أساسي لجدل الطبيعة و عليها تقوم كل علوم الطبيعة فيما بعد.

حيث إنّ فكرة الحركة تنقسم داخليا ثلاثة أقسام، ذلك لأنّ المرء يجد في البداية الحالة أو الوضع الذي تبدأ منه الحركة وهو الموقف المستمر للنقطة أو الخط أو الحجم التي تصلح موضوعات للحركة وهذه اللحظة التي تبدأ منها الحركة يمكن أن نطلق عليه اسم الإقامة أو المستقر وهو الضلع الأول في المثلث الداخلي للحركة، أمّا الضلع الثاني أو النقيض وهو الذي يتوجّب عليه ألاّ يكون في أيّ حين أثناء أيّ زمان: يمكن أن يسمى بالإزاحة، و ختاماً مرّكب هذين الحدين الأولين الذي ينبغي أن يكون الوضع غير المستقر بين الحدود عبر الديمومة فيُسمّى بالانتقال. والإقامة أو الضلع الأول في الحركة ماثلة للحد وهي بمثابة اللحظة في الزمان أو النقطة في المكان أمّا الإزاحة فهي الفترة في الزمان أو المسافة في المكان ويتوجّب علينا ألاّ ننسى هذا التشابه حتى نتذكر من خلاله أنّ الحركة مثل الزمان والمكان وإن كانت بطريقتها الخاصة علاقة تتأرجح متبادل وبالتالي فهي شيء ما كمي.¹

إنّ الحركة في المكان تستلزم بالضرورة وجود الخلاء، فضلا عن أن هناك ظاهرة مشاهدة تقتضي القول به أيضا، وهي أننا لو صببنا ماء في إناء به رماد، فإننا نجد أن حجم الإناء لا يزداد بصب الماء، فهذا يؤذن بأنّ هناك خلاء قد ملئ بالماء، حتى يمكن أن يقال إن حجم الشيء لم يزد. ولكن أرسطو ينكر الخلاء إنكارا تاما، فيقول أولاّ إنّ الحركة تتم بأن يطرد جسم جسما آخر، ولا تتم بأن ينتقل الشيء من مكان ملاء إلى مكان خلاء. هذا إلى أن فكرة الخلاء نفسها تؤذن بانتقاء الحركة، لأنّه إذا كان ثمة خلاء، والخلاء ليس فيه تعيين للجهة، فإنّ الشيء المتحرك لا يعرف أين يتجه، وعلى هذا لا يستطيع التحرك، فالقول بالخلاء إذن يؤذن أيضا بعدم الحركة.²

يستعمل فلاسفتنا الجدد عموما تلك القاعدة الشهيرة القائلة: "إنّ الله يحتفظ دائما بكمّ الحركة ذاته في العالم". *يعبّر "ديكارت" عن مبدأ محافظة الله على كمّ الحركة نفسها في مبادئ

¹ إمام عبد الفتاح إمام: تطور الجدل بعد هيجل، جدل الفكر، ص 54.

² محمد الخطيب: الفكر الإغريقي، ط2، (دمشق: دار علاء الدين، 2007م) ص 210-211.

الفلسفة حيث يقول: "بعد أن فحصنا طبيعة الحركة، فلا بد أن نعتبر أن السبب الأول وهو سبب بديهي أنه ليس ثمة سبب آخر غير الله، الذي خلق من قدرته المادة والحركة والسكون، وهو يحافظ الآن في الكون، بفضل تأثيره العادي، على الحركة و السكون نفسيهما اللذين وضعهما فيه عند الخلق.¹ (كتاب مبدأ الفلسفة ديكرت الكلام الواقع بين نجمتين وارد على الهامش في الكتاب).

يعتبر "إنجلز" أيضا هو أول من تطرق للمفاهيم الأساسية في جدل الطبيعة وشرحها بتفصيل وإسهاب، كما يُعتبر مفهوم الحركة من أهم وأقدم المفاهيم الجدلية جميعا، إلى درجة أن الجدليين عامةً يردونه إلى "هيراكليتوس" كما يرى "جارودي" أن المكتشفات الكبرى كلها سواء في القرن التاسع عشر أو في القرن العشرين لم تفعل شيئا أكثر من أنها أعطت المفهوم "الهيراكليطي" للصيرورة الشاملة معنى متزايد العمق على المدى البعيد، ومضمونا علميا أكثر غنى وثراء، فما كان لدى المفكرين "اليونانيين" الأول مجرد حدس عبقرى أصبح بالنسبة لنا نتيجة وتجارب علمية دقيقة، كما يتابع "لينين" المسير على نفس الطريق التي رسمها "إنجلز" فيرى أن الحركة هي المفهوم الأول والأساسي في جدل الطبيعة ولكنه يذهب إلى أن المادية الجدلية يجب ألا تقف عند تأكيد الحركة في العالم، ذلك لأن المثاليين والوضعيين جميعا يذهبون إلى أن الأشياء كلها تتغير وتتحرك و أنها دائما في حالة تدفق. لكن هناك مع ذلك مشكلتين أساسيتين: الأولى: أنهم يسعون إلى جني ثمار الفيزياء الحديثة لصالحهم فيذهبون إلى القول بأنه يمكن أن تكون هناك حركة بغير مادة. و الثانية هي التساؤل عن نوع الحركة، فإذا كانت هناك حركة في العالم فلا ينبغي الاكتفاء بهذه الحقيقة بل لا بد أن نواصل فنتساءل ما نوع هذه الحركة.²

لكن يجب علينا ألا نرضى بالقول بأن هناك حركة في العالم حتى لو كانت حركة للمادة ففي الحقيقة أنه أصبح من المستحيل الآن أن ينكر منكر وجود الحركة في الطبيعة بعد أن قام العلم بتأكيدا تأكيدا قطعيا. وتحولت المشكلة من مجرد إثبات الحركة إلى تساؤل عن نوعها، ولهذا فإن "لينين" يفسر الحركة تفسيرين مختلفين أساسيين هما: التصور الميتافيزيقي، و التصور الجدلي: الأول هو تصور التطور على اعتباره زيادة أو نقصان، بوصفه تكرارا، والثاني هو تصور التطور على اعتباره وحدة أضداد، ففي التصور الأول نجد أن الحركة، أو الحركة الذاتية تبقى في الخفاء بقوتها الحركة ومنبعها ومصدرها، وفي التصور الثاني يتجه الانتباه الرئيسي بالضبط نحو معرفة منبع الحركة الذاتية. إن

¹ غوتفريد فيلهلم لايبنتز: مقالة في الميتافيزيقا، تر: الطاهر بن قيزة، ط1، (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2006م) ص 151-152.

² إمام عبد الفتاح إمام: تطور الجدل بعد هيجل، جدل الطبيعة، ص 35-38.

التصور الأول ميت فقير مجذب أما التصور الثاني فهو تصور حي، و التصور الثاني و حده هو الذي يزودنا بمفتاح للحركة الذاتية لكل شيء من الأشياء الموجودة في العالم، وهو وحده الذي يزودنا بمفتاح للفقرات أو انقطاع الاتصال والتحول إلى الضد وتدمير القدم وانبثاق الجديد، كما أنه من الممكن إيجاز أهم النقاط التي يشير إليها "لينين" في موضوع الحركة على النحو التالي: هناك تصوران للحركة آلي وجدلي، التصور الآلي هو التصور الميتافيزيقي أما الجدلي فهو التصور العلمي الدقيق، كما لا يفرق "لينين" بين التغير والتطور فهي كلها في رأيه أنواع مختلفة من الحركة، فالحركة الجدلية حركة ديناميكية فهي ذاتية المنبع أي أنّ سببها ذاتي، هذا السبب الذاتي الداخلي هو صراع الأضداد و تناقض داخلي يؤدي به إلى الحركة.¹

ما يتوجب ملاحظته في النهاية أنّ التصور الجدلي للحركة يتطلب من الباحث أن ينظر إلى ظواهر الطبيعة من حيث علاقتها بعضها ببعض واعتماد بعضها على بعض فهناك وحدة أو ترابط شامل بين ظواهر الطبيعة حتى وإن كانت هذه الوحدة هي وحدة أضداد، وقبل الوصول إلى وحدة الأضداد، يجب أن نتحدث عن الأضداد، وبالتالي، التناقض.

أ- التناقض.

بما أنّ "لينين" قد تحمّل مواصلة الدفاع عن قضايا "إنجلز" خاصة قضيته الخاصة بوحدة المعرفة والربط بين العلم والجدل وتفسير المكتشفات العلمية الجديدة تفسيرات تتوافق مع المادية الجدلية مثل ما حدث فيما يسمى بأزمة الفيزياء المعاصرة، وكما أن "جارودي" تحمّل تطور فكرة الحركة وبيان أنواعها وأحصى منها أنواعا كثيرة كالحركة الميكانيكية والحركة الحرارية والحركة الكهربائية والحركة الكيميائية، فإنّ "ماوتسي تونغ" هو الذي تحمّل مهمة تطوير مفهوم التناقض حيث كتب بحثا فلسفيا في أغسطس 1937م عنوانه "في التناقض" يريد به تصحيح التفكير "الدغماتي" الخاطئ بشكل خطير داخل الحزب الشيوعي الصيني ويوضح للرفاق قانون التناقض في الأشياء أو قانون وحدة الأضداد وهو القانون الأساسي الأول في الجدل المادي.²

أما الفكرة الأولى التي يعالجها "ماوتسي تونغ" (1893-1976)، زعيم الثورة الصينية، وأحد زعماء الشيوعية) في بحثه عن التناقض كونه شيء باطني أعني الفكرة التي تقول إنّ التناقض هو السبب الداخلي للحركة في الأشياء، فالجدل كما يقول لنا "ماوتسي تونغ" متابعا "لينين" و "إنجلز"

¹ إمام عبد الفتاح إمام: تطور الجدل بعد هيجل، جدل الطبيعة، ص 40-41.

² إمام عبد الفتاح إمام: تطور الجدل بعد هيجل، جدل الطبيعة، ص 42-44.

من قبل، على النقيض من النظرة الميتافيزيقية يدعو إلى دراسة تطور الشيء من جوفه، ومن حيث علاقته بالأشياء الأخرى. وهذا يعني أنه يجب النظر إلى تطور الشيء على أنه حركته الباطنية الذاتية والاحتامية، وإن كل شيء يربط في حركته بالأشياء الأخرى التي تحيط به ويتبادل معها التأثير والتأثير فالعلة الأساسية في تطور الشيء إنما تكمن في باطنه لا خارجه، في تناقضه الباطن. وهذا التناقض الباطني موجود في كل الأشياء وهو الذي يبعث فيها الحركة و التطور.

هذه النظرة الجدلية في رأي "ماوتسي تونغ"، تعلم الإنسان كيف يلاحظ ويحلل حركة التناقض في مختلف الأشياء بطريقة صحيحة. وكيف يستنبط من خلال هذا التحليل حلولاً للمتناقضات. لذلك فإن فهم قانون التناقض في الأشياء فهما محددًا هو أمر ذو أهمية بالغة بالنسبة لنا.¹

لقد كان "إنجلز" أول من كشف عن كلية التناقض وشموليته حينما رد على "دوهرنج" قائلاً: "إن الحركة نفسها متناقضة، وإن التناقض هو أحد المبادئ الأساسية للرياضيات العليا". ولكن حتى "الرياضيات الدنيا" تمتلئ هي الأخرى بالمتناقضات". كما يوافق "لينين" "إنجلز" فيذهب إلى أن التناقض موجود في كل مكان وهذا هو ما تكشف عنه العلوم المختلفة:

- في الرياضيات + و-، التفاضل و التكامل.

- في الميكانيكا. الفعل ورد الفعل.

- في علم الطبيعة: الكهرباء الموجبة. و الكهرباء السالبة.

- في علم الكيمياء: اتحاد الذرات وتفككها.²

ب- وحدة الأضداد.

حسب ما سبق فإن المفهومين الأساسيين لجدل الطبيعة هما الحركة والتناقض هذه حيث يكون التناقض هو سبب الحركة، إلا أن هذه الحركة لا تعمل في فراغ وإنما هي تتم داخل إطار معين وهذا يعني أنه هنالك وحدة تتصارع بداخلها المتناقضات، أو أنه هنالك كلاً أو شمولاً ترتبط فيه الأضداد. وكل حركة تدفع إلى الأمام وجود متناقضات معينة بدأت من وحدة معينة، الأضداد وتؤدي إلى ظهور

¹ المرجع نفس: ص 44-45.

²: إمام عبد الفتاح إمام: تطور الجدل بعد هيجل، جدل الطبيعة، ص 46-47.

وحدة جديدة، فإذا ما تفككت وحدة قديمة حلت محلها وحدة جديدة. وحلول الجديد محل القديم هو قانون عام للكون لا يمكن مقاومته على الإطلاق، نظرا لوجود الصراع بين الطرفين المتناقضين ونظرا لأن هذين الطرفين المتناقضين موجودان دون استثناء في عمليات تطور جميع الأشياء في العالم بما في ذلك الفكر البشري. وأية عملية بسيطة تحوي زوجا من الأضداد بينما تحوي العملية المعقدة أكثر من زوج واحد وبين كل زوج وآخر من الأضداد يقوم أيضا تناقض ما، وعلى هذا النحو تشكل المتناقضات كافة الأشياء في العالم الموضوعي والفكر البشري وتدفعها إلى الحركة، لكن إذا كان الأمر كذلك فكيف يمكن أن نتحدث عن وحدة أو اتحاد؟ الواقع أننا نستطيع أن نتحدث باستمرار عن وجود وحدة أو اتحاد لأن كل طرف من الطرفين المتناقضين لا يمكن أن يبقى بمعزل عن الآخر، فكل طرف يفقد شرط وجوده إذا انعدم الطرف الآخر الذي يعارضه.¹

تصوروا هل يمكن لأي شيء من الأشياء المتناقضة أو أي مفهوم من المفاهيم المتناقضة في الفكر البشري أن يبقى مستقلا؟ كلا بالطبع إذ بدون حياة لا يوجد موت وبدون موت لا توجد حياة. بدون أعلى لا يوجد أسفل وبدون أسفل لا يوجد أعلى، بدون شقاء لا توجد سعادة وبدون سعادة لا يوجد شقاء، بدون يسر لا يوجد عسر وبدون عسر لا يوجد يسر، بدون مُلاك للأرض لا يوجد مستأجرون وبدون مستأجرون لا يوجد ملاك للأرض، بدون برجوازية لا يوجد بروليتاريا وبدون بروليتاريا لا توجد برجوازية، و الأمر على هذا الشكل في جميع الأضداد وفي ظروفها المحددة تعارض الأضداد بعضها بعضا من ناحية، وترتبط وتتداخل بعضها مع بعض من ناحية أخرى وتتبادل التأثير والاعتماد على بعضها من ناحية ثالثة.

أما السؤال المطروح هنا فهو: كيف يمكن أن يتحد الضدان؟ لكانت الإجابة أن ذلك ممكن نظرا لأن كلا منها يشكل شرط وجود الآخر، وهذا هو المعنى الأول للوحدة، وكذلك فالأمر لا ينتهي عند اعتماد أحدهما على بقاء الآخر، والأهم من ذلك هو تحول أحدهما إلى نقيضه، وهذا هو المعنى الثاني للوحدة، فمثلا تحول الحرب إلى سلم وتحول السلم إلى حرب.²

ج- الشمول.

إذا كان "لينين" قد تحمّل تفسير المكتشفات العلمية الجديدة التي ظهرت في فيزياء القرن العشرين، وبيان اتفاقها مع التطورات الجدلية، في الوقت الذي كان "جارودي" قد تولى شرح الأنواع

¹ إمام عبد الفتاح إمام: تطور الجدل بعد هيجل، جدل الطبيعة، ص 53-54.

² المرجع نفسه: ص 54-55.

المختلفة للحركة في الطبيعة في الوقت الذي أخذ فيه "ماوتسي تونغ" على عاتقه أن يعرض بالتفصيل مفهوم التناقض: معناه وأنواعه وخصائصه، فإنّ "جان بيير فيجيه"، عالم الطبيعة و الفيلسوف الفرنسي الماركسي المعاصر يتولى الرد على المعترضين لا سيما "جان بول سارتر" وغيره من الوجوديين الفرنسيين الذين يذهبون إلى أنّ جدل الطبيعة ليس إلا تطبيقاً لفكرة نجحت في المجال البشري على مجالات أخرى غريبة عنه وإلاّ فهل يمكن أن نكشف في الطبيعة عن ألوان من الشمول وعمليات تشمل، بالمعنى الذي نتحدث به عن هذين المفهومين في العمليات التاريخية؟ وإذا كان الشمول حسب تعريف "سارتر" له هو الكل الذي يتميّز عن جميع أجزائه فهل الوحدات الكيميائية الفيزيائية يحكمها مثل هذا الشمول أو الكل الذي يتميّز عن مجموع أجزائه؟ هل هناك صياغات كلية في الطبيعة على نحو ما هو موجود في المجتمع البشري؟ هل تطور "فيزياء الكوانتا" على سبيل المثال لا يؤدي فحسب إلى هدم الميكانيكا الكلاسيكية ومسلماً بل يؤدي أيضاً إلى انبثاق قطاع جدلي حقيقي جديد من الوجود والمعرفة؟ و لو أنّنا قلنا أن هناك مثل هذا الشمول أو أن الطبيعة تحتوي على هذا الكل المتميّز عن أجزائه ألا يعني ذلك أنّنا نستعير هذا المفهوم من مجال آخر هو المجال البشري وأننا نقوله على سبيل التشبيه والجاز؟ و باختصار "هل يمكن للمرء أن يجد خارج نطاق التاريخ البشري، أعني في الطبيعة العضوية وغير العضوية في جذور حركة الطبيعة وتاريخها، عناصر تفسر المادية التاريخية؟ هل يمكن للمرء أن يجد ما يسميه بمقولات الفكر الجدلي وتحول الكم إلى كيف، وتداخل الأضداد، ونفي النفي ومقولة الشمول.¹

يتولى "جان فيجيه" الإجابة عن الأسئلة السابقة، وهو يجيب عنها كلها بالإيجاب، ويرى أنّه إذا كانت هذه المقولات الجدلية تكتسب معنى نوعياً خاصاً في مجال التاريخ البشري فإنّ ذلك لا يمنع قط من انطباقها على الطبيعة: "وسوف أذهب أبعد من ذلك فأقول إنني أعتقد أنّها لا تكتسب معقوليتها ولا قيمتها النهائية إلاّ في إطار جدل الطبيعة".

كما يرى "فيجيه" أنّ الأمثلة كثيرة جداً إلاّ أنّه سيقصر على بعض الأمثلة يستمدّها من التطورات الأخيرة التي وصل إليها العلم. فإذا كنا ننظر إلى التاريخ البشري على أنّه شمول فإنّ الفرد نفسه يمكن اعتباره شمولاً كذلك أعني كلاً "سيكولوجياً" له متناقضاته الخاصة وعلاقاتها الخاصة بالعالم الخارجي. والموجودات العضوية تسلك بدورها كما تسلك الشمولات الأخرى إذ يمكن أن تنقسم أو أن تتفكك إلى شمولات أكثر صغراً أو أشد ضآلة وهذا يبرهن لنا على أن الموجودات العضوية أشبه

¹ إمام عبد الفتاح إمام: تطور الجدل بعد هيجل، جدل الطبيعة، ص 58

بالخلايا التي تنقسم إلى خلايا أصغر ولكن كلا منها تشكل شمولا خاصا أو كلا جزئيا معينا عن مجموع عناصره.¹

العقل الخالق، كالعقل المتصور في الإنسان، يبدأ بما هو أكثر تجريدا وأقل إدراكا، أي بالمكان والمادة. المكان موجود وغير موجود، والمادة شيء وليست شيئا، مثلها مثل الوجود الذي في رأس المنطق. هذا التناقض هو مبدأ التطور الطبيعي و القوة الدافقة، وهو ينحل في "الحركة" التي تقسم المادة إلى وحدات متميزة وتكون منها السماء. إنّ تكوين الأجرام السماوية بمثابة الخطوة الأولى التي تخطوها الطبيعة في طريق التجسد. توزع المادة وانتظامها في السماء يمثلان مقولات الكم، والنزوع المنبث في الطبيعة يبدو في الجاذبية التي تحقق فكرة التناسب وتجعل من العالم جسما حيا. السماء مجتمع ابتدائي يشبه من بعيد المجتمع الإنساني.²

في هذا العالم تتنوع المادة تنوعا كلفيا، فيظهر النور، تعارضه الحرارة، فينحل هذا التعارض في الكهرباء فيظهر من الكهرباء الكيمياء بعناصرها المتقابلة، فتتفاعل هذه العناصر ثم تألف في المركبات. فعلمنا الطبيعة و الكيمياء يدرسان الاستحالة الباطنة والتغير الجوهرى. ثم تظهر من القوة الفيزيقية والكيميائية الكائنات الحية التي هي مجاميع مركزة. ليس على اعتبارها و ليدة المادة والآلية فحسب، ولكنها وليدة تطور المثال أو الروح بواسطة المادة، ويلقى الكائن الحي معارضة من الطبيعة الخارجية، فيثبت فرديته أو يحقق مثاله بالتمثيل المتصل والتنفس و الحركة، و أدنى صور الحياة هي النبات، وهو بدن ناقص، هو عبارة عن أعضاء كل منها فرد، فهو ضرب من تبيد الحياة في هذه الحيوانات الابتدائية المنفصلة المتجانسة إلى حد كبير الحاصل كل منها على قوة الحياة على حدة. ثم تتحقق الفردية في الحيوان، فإن أجزاءه أعضاء بمعنى الكلمة أي خدام الوحدة المركزية، وهي عبارة عن أنظمة منوعة، كالنظام العصبي والدموي وما إليها، وهنا أيضا درجات فإن الحيوانية تترقى بالتدرج على رسم واحد إلى أن يصل الروح الخالق إلى جسم الإنسان، فيقف عنده من حيث المادة، ويغدق عليه الكنوز الروحية. وفي كل هذا الوصف يستخدم "هيجل" المعارف العلمية من وقت "أرسطو" إلى وقته، ولا يصنع أكثر من أن يرتبها الترتيب الثلاثي كما يقتضي منهجه، ويسلسل بعضها من بعض

¹ المرجع نفسه: ص 58-59.

² يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، ط1، (القاهرة: دار العالم العربي، 2011 م) ص 275.

كما يقتضي مذهبه الأحادي.¹ و لأنّ هيغل لم يهتم كثيرا بالتفكير في علم الطبيعة واهتم أكثر بالعلوم الأخرى كالفلسفة والدين والفن والتاريخ والروح والقانون والدولة والمجتمع و الأسرة.. إلخ.

ثانياً: الميكانيك (عالم الآلية).

الميكانيك علم يدرس حركة الأجسام والأنظمة المادية بتأثير القوى، و يقيم نظاما من المفاهيم والقوانين الأساسية، مكافئة لها، لوصف المسائل الميكانيكية وحلها عمليا. والميكانيك الكلاسيكي أو ميكانيك "نيوتن"، من نظريات الفيزياء الأساسية، وهو يحتل موقعا خاصا بين فروع الفيزياء، فقد بدأ به تطورها، وأصبحت مفاهيمه العامة (كالشغل والطاقة والكتلة والقوة) وطرقه الرياضية (كمعالجة الحركة بواسطة معادلات تفاضلية وتكاملية) مفاهيم وطرق أساسية لكل الفيزياء، وهو يعالج تغيرات المكان للأجسام "الماكروسكوبية" وتفاعلاتها الميكانيكية بصورة ملائمة بالدقة الممكنة، و يشمل موضوع هذه النظرية على مجموعة الأجسام الأرضية والأجرام الفلكية إلى درجة مقربة تقريبا جيدا. كما ينطبق الميكانيك الكلاسيكي على الأجسام التي تتحرك بسرعة صغيرة جدا بالمقارنة مع سرعة الضوء، والتي أبعادها كبيرة بالمقارنة مع قطر الذرة وصغيرة بالمقارنة مع الأبعاد الكونية الشاسعة وحينما يكون الفعل (حاصل ضرب الطاقة بالزمن) مع "كوانتم الفعل" بلانك². هذه الحدود

¹ المرجع نفسه: ص 276.

² مولد نظرية لكوانتم: Birth of quantum theory ، إنّ موضوع إنعاث الإشعاع من الجوامد الساخنة هو الذي أدى إلى مولد ونمو نظرية لكوانتم. كانت النظريات القديمة عن الإشعاع من الجوامد الساخنة تستند على الفرض بأنّ الذرات والجزيئات تتذبذب في الجوامد في نطاق متصل متبعث فيها أمواج ضوئية مثلما تنبعث الأمواج الصوتية من عدد ضخم من الاوتار المتذبذبة ال مختلفة الانغام. من المعلومات العامة المعروفة قبل ذلك لجميع الفيزيائيين. أنّ الاجسام المعدنية كالأسلاك عندما تسخن تتوهج وتبعث إشعاعا أحمر ثمّ إذا ارتفعت درجة الحرارة بعد ذلك فإنّ لون السلك يتغيّر إلى اللون البرتقالي ثمّ اللون الأصفر ثمّ إلى الأبيض، وقد بذلت محاولات عديدة لتفسير هذه الظاهرة إلّا أنّها باءت جميعا بالفشل، وقد حاول العلماء استنباط قانون يبين العلاقة بين الطاقة المشعّة من الجسم الساخن ومن طول الموجة ودرجة الحرارة وقد فشلت أيضا جميع المحاولات. في عام 1900م بدأ "ماكس بلانك" من تلك الحقيقة البسيطة المعروفة، احمرار القضيب المعدني ثمّ تحوّله إلى اللون البرتقالي فالأصفر فالأبيض المتوهج، إذن هناك علاقة رياضية بين الطاقة التي يشعها المعدن الساخن وطول أو ذبذبة الموجة الضوئية التي تنبعث منه. افترض بلانك في بادئ الأمر أنّ الذرات أو الجزيئات المعدنية لا تشع إشعاعا متصلا، بل تشع إشعاعا متقطعا يخرج في نبضات منفصلة، ثمّ يمكننا بعد ذلك رياضيا أن نسمح لحجم هذه النبضات المنفصلة أن يصغر شيئا فشيئا حتى تلتئم ويبدو تدفق الطاقة مستمرا. والوضع هنا مماثل لعين الانسان التي لا تستطيع تسجيل الظواهر التي تراها بصورة منفصلة إذا ما كانت تتابع الواحدة بعد الأخرى بسرعة كبيرة، فالسينما تعتمد على الدمومة لدى عين الانسان فتبدو الحركة على الشاشة بالنسبة للمشاهدة كأنّها مستمرة.

وهذا ما ينطبق على الضوء، فنبضات الطاقة المنبعثة من مصدر الضوء تتابع الواحدة بعد الأخرى بسرعة تفوق كثيرا سرعة تتابع الصورة في الفيلم السينمائي ولهذا السبب فإنّ ردود أفعال العين لكلّ نبضة تتوحد في الانطباع الضوئي المستمر، كانت نتيجة هذه العملية الرياضية مذهلة، فقد وجد بلانك أنّه إذا أجرينا الحسابات إلى نهايتها بالكيفية المذكورة فلن تكون النتيجة أفضل حظا من

المرسومة لمجال صحة الميكانيك الكلاسيكي لم يضعها الميكانيك الكلاسيكي نفسه، لكن ظهرت في عملية تطور نظريات فيزيائية أعم.

كانت الأفكار الأولى في الميكانيك لدى "أرسطو" وكان البحث عن فعل القوى الفيزيائية على حركة الأجسام نقطة انطلاق في هذا الموضوع، فقد اعتقد "أرسطو" أنّ الجسم يبقى متحركاً ما دامت تعمل عليه قوة محرّكة بصورة مباشرة، فإن توقفت تلك القوة عن العمل، أو فقد الجسم اتصاله بها، توقف الجسم. وقد نشأت فكرة الحركة في الميكانيك الكلاسيكي وتبلورت في الصراع مع فكرة الحركة "الأرسطية" التي سادت ما يقرب من ألفي سنة.¹

فعالم الآلية هو عالم المادة والحركة حيث ينحصر فعل العناصر المتخارجه بعضها إزاء البعض الآخر، بعملية الجذب والطرّد. أمّا الصورة المجرّدة للبرانية فهي المكان، هذا الكيان الحسي الذي تدركه الحواس، والصورة المجرّدة للصيرورة هي الزمان، وهو الكائن الذي يكون من جهة ما هو كائن في الحاضر، ولكنّه يكون من جهة ما هو غير كائن في الحاضر، إنّ السالب بذاته. إنّ هذين التجريدين يجدان تأليفهما (أي هويتهم الموضوعية) في المكان والحركة اللذين تعيّنهما المادة. فالانجذاب هو ميل المادة إلى التجوّن، إنّ نزوع إلى الذاتية. أما حركة الأجسام السماوية فمن شأنها أن تبينّ تبييننا واضحاً رياضيات الطبيعة، وهذه الرياضيات هي السمة الأولى للصفة العقلية.²

إنّ الحركة نحو الجدل تملّي إيقاعها على كل الفلسفة الجديدة وردا عليه، تأسست اللاعقلانية بالغة التعقيد، لأنّ اتجاهي الجدل العامل في الطبيعة أو في المجتمع هما في آخر الحساب متكاملان ولكنهما متماثلين تماماً، إذا قابلان للفصل في الفكر. إنّ اهتمام "شيلنج" الشاب يقع قبل أي شيء على السيرورات الطبيعية، ويبدو للوهلة الأولى أنّه انطلقاً من هذا سيصنع نظرية عامة للجدل. أما نقطة انطلاق "هيجل" ومركز ثقل جدله فهما، على العكس من ذلك، المجتمع رغم أن منظومته في

نتائج النظريات السابقة. إلا أنّه لاحظ في حالة استبقاء فكرة النبضات الإشعاعية المتقطعة وبافتراض أنّ لكلّ منها مقدارا من الطاقة يتناسب مع تردد الإشعاع، فالنتيجة التي يتوصل إليها تكون سليمة وتتفق تماماً مع التجريب. استخلص من ذلك أن الذرات لا تشع إشعاعاً متصلاً بل يحدث الإشعاع في تدفقات أو نبضات لكلّ منها طاقة محددة وقد أطلق بلانك على نبضة الطاقة المتقطعة لفظة كوانتم Quantum وجمعها Quanta أو كمات. وهو اصطلاح يقصد به كمية محدودة من أي شيء وفي العادة أي شيء لا يقبل التجزئة. وعلى هذا الاعتبار فشحنة الالكترونات تمثّل كوانتم من الكهرباء. (عبد الفتاح مصطفى غنيمه: فلسفة العلوم الطبيعية، النظريات الذرية والكوانتم والنسبية، ص 81-82-83).

¹ محمد عبد اللطيف مطلب: الفلسفة والفيزياء، (بغداد: دائرة الشؤون الثقافية والنشر، 1985م) الجزء 2، ص 6-7.

² رينيه سّرّو: هيجل والهيجلية، تر: أدونيس العكره، ط 1، (بيروت: دار الطليعة، 1993م) ص 33.

شكلها المنجز تمثل ذروة الطريقة الجدلية في فلسفة الطبيعة. عدا ذلك نلاحظ في هذه الحقبة تراكمات هي في أحيان كثيرة مفارقات بالغة. هكذا فإن "أوكن"، الذي تمثل فلسفته الجدلية للطبيعة تقدمية العصر في شكلها الأكثر عيانية، راديكالي في السياسة أيضا، جذري في آرائه عن المجتمع وفي رؤيته للعالم.¹

كما يُسْفَر "دوكينز" عن أمله في أن الفيزيائيين سوف يكملون تحقيق حلم "أينشتاين" ويكتشفون النظرية النهائية لكل شيء، وإني متفائل أنه بالرغم من أن نظرية كل شيء ستضع نهاية مقنعة للفيزياء فالمشروع الفيزيائي سيستمر في الازدهار، تماما كما استمر علم الأحياء في النمو بعد أن حلّ "داروين" المشكلة العويصة فيه. وإني متفائل أن النظريتين معا ستقدمان تفسيراً طبيعياً محضاً لوجود الكون وكل ما فيه، بما فيه نحن.²

ثالثا: الفيزياء.

أما الفيزياء في مفهوم "هيجل"، فإن موضوعها هو جميع أوجه العالم المادي من حيث خصائصها الكيفية على وجه الخصوص (النور، الصوت، الحرارة، الكهرباء)، علماً أن في هذا العالم المادي يتفرد كل شيء في أجسام. وهنا يستخرج "هيجل" جميع لحظات التعارض والتوافق التي يظهر بواسطتها الديالكتيك الطبيعي. والصورة النموذجية لهذا الأخير هي التقاطب، أي تعدد الأقطاب فكل نقيض هو قطب. أما الوضع الأخير في السيرورات الفيزيائية فهي الكيميائية التي تسمح بظهور الحياة.³

يتأسس نوع مختلف تماما من اختزال المواضيع النفسية إلى المواضيع الفيزيائية، ليس على العلاقة النفسية الفيزيائية المجهولة كلها تقريبا، بل على علاقة التعبير. يجب أن نضيف إلى علاقة التعبير بالمعنى الضيق، علاقة أخرى يمكن أن يسميها المرء مثلا علاقة التبليغ، نعني بذلك العلاقة بين حركة جسمانية وعملية نفسية، بشرط أن تشير هذه الحركة من خلال القول، أو الكتابة، أو أي علامة أخرى إلى حضور وطبيعة العملية النفسية، مثال ذلك العلاقة بين حركات قول رجل يشكّل الجملة: "أنا فرح بالطقس الجميل" وفرحه بالطقس الجميل. إن الحركات التعبيرية التي تتضمن تقارير

¹ جورج لوكانش: تحطيم العقل، الظاهرة الدولية، تاريخ ألمانيا، شيلنغ، تر: إلياس مرقص، ط2، (بيروت: دار الحقيقة، 1983م) ص 101-102.

² جون لينوكس: العلم ووجود الله، هل قتل العلم وجود الله؟، تر: ماريانا كتكوت، (خدمة كريدولوجوس)، ص 324.

³ رينيه سّرّو: هيجل والهجلية، ص 33.

من هذا النوع، هي المؤشرات الوحيدة التي تمكننا من التعرف إلى العمليات النفسية لدى الأشخاص الآخرين، أي العمليات النفسية الغيرية. هكذا، يسهل من حيث المبدأ معرفة كلّ عملية نفسية غيرية إذ يمكن إمّا استنباطها من الحركات التعبيرية أو التساؤل في صددتها، يمكن أن نبلغها، بالتالي، يمكن تحويل كل عبارة حول موضوع نفسي إلى عبارة حول تلك المؤشرات. و عليه تكون كلّ المواضيع النفسية قابلة للاختزال إلى حركات معبّرة بالمعنى الواسع، أي إلى المواضيع الفيزيائية.¹

رابعاً: عالم العضوية.

إنّ الفكرة التي كانت محبوسة في الآلية، والتي ما فتئت تنفّلت شيئاً فشيئاً في السيرورات الفيزيا-كيميائية، تتحرر في العالم العضوي حيث يتعيّن الأفهوم شيئاً فشيئاً من خلال اجتيازه مراحل الجماد فالنبات فالحيوان. ففي السيرورات الكيميائية تجد العضويات شروط وجودها، غير أنّ عليها أن تقاومها باستمرار لكي تحيا، ما من شيء حيّ إلّا من جهة ما يحتوي على التناقض ومن جهة ما هو ملكة الاحتواء على التناقض، و تحمّله في داخل ذاته. إنّ النزاع المستمر مع قوى خارجية معادية بحيث يتوجّب على الكائن الحيّ أن يحاربها ويتغلّب عليها، من شأنه أن يخلق شعوراً بعدم الاطمئنان ب: القلق، وهذا الشعور يرتبط بالحياة ارتباطاً دائماً، غير أنّ قدرة هذه القوى الخارجية، هذه الكليّة المجردة، ليست وحدها التي ترصد الكائن الحيّ للموت، فهناك أيضاً وبصورة خاصة، عدم التطابق بين وجوده الفردي والكليّة العينية التي يكونها أفهوم النوع المنتمي إليه هذا الكائن. وهنا يكمن داؤه الأصلي وجرثومة الموت الفطرية.²

لم تحدث أبداً في تاريخ العلم أو الفلسفة كلّ ثورة في الفكر والرأي في عظم تلك التي حدثت في فترة الإثني عشر عاماً من 1859م إلى 1871م، وهما عاماً نشر كتاب داروين "أصل الأنواع" و "أصل الإنسان" على الترتيب.³ إذا كانت الثورة العلمية هي إعادة ترتيب للشبكات المفاهيمية، فإنّ

¹ رودولف كارناب: البناء المنطقي للعالم والمسائل الزائفة في الفلسفة، تر: يوسف تيسس، ط1، (بيروت: المنظمة العربية للترجمة 2011م) ص 236-237.

² رينيه ستر: هيجل والهيكلية، ص 33-34.

³ فريدل فايزرت: كوبرنيكوس وداروين وفرويد، ثورات في تاريخ وفلسفة العلم، تر: أحمد شكل، (هنداوي سي آي سي 2019م) ص 137 - 138.

الداروينية ثورة حقيقية في العلوم، فقد غيرت الداروينية نظرتنا للحياة العضوية، ويتعلق أبرز تغيير بزوال التفكير الغائي.¹

يشير "كانط" إلى أنّ الآليات العمياء غير كافية لتفسير طريقة بناء الكائنات العضوية، فعند دراسة مخلوق عضوي ما، من الممكن دائما أن نسأل: لماذا يوجد في هذا المكان؟ ما وظيفته؟ والتفسيرات الميكانيكية لا تقدّم إجابة شافية. ثمّة حاجة إلى الأهداف النهائية لتكملة التفسيرات الميكانيكية، وثمّة حاجة أيضا إلى هذه الأهداف النهائية لفهم الوجود الإنساني و الأخلاقيات. لقد رأى البشر، قبل "كانط" وبعده، أنفسهم بمنزلة الهدف النهائي على الأرض.²

ففي وقت وفاة "كانط" 1804م، كان علم الأحياء أقل تطورا بكثير من علم الفلك والفيزياء فكانت تنقصه القوانين الأساسية والمشاهدات الدقيقة، كما كانت تنقصه البنية المؤكّدة. ظهر جلياً لعلماء الفلك الإغريق على نحو بديهي أن الأرض ثابتة والكواكب تدور حول موقعها المركزي. وكان واضحا لعلماء الأحياء في القرن الثامن عشر على نحو بديهي أن تعقيدات العالم العضوي كانت تكشف عن وجود نظام مبني على هدف وتصميم.³

أ- سلسلة الوجود العظمى:

كان الكون أشبه بساعة عملاقة بحيث أنّه كان الكون آلياً بالكامل، أمّا العالم العضوي فكان مختلفا، فقد كان يتطلب تصميمًا وهدفاً وتطوراً غائياً. وسيطلب الأمر جهوداً مفاهيمية جادة للتغلب على الإيمان بالتكشف التدريجي لتعقيد العالم العضوي، وفي محاولة لبناء نظرية للعالم العضوي في بداية القرن التاسع عشر، كان افتراض التطور التدريجي لبنة لا جدال فيها في النظرية. جعل "لامارك" التطور التدريجي ركنا أساسيا من أركان نظريته. احتاج "لامارك" تصميمًا على غرار "لاينيتز"، ولكن الرّب المصمم لعب دورا متواضعا في نظريتهما. لدى "لاينيتز" وبويل، يقتصر دور الرّب على تشغيل ساعة الكون. ويقبل "لامارك" في أحسن الأحوال أنّ الرّب يضع خطة التصميم الأساسية. لقد خطا "لامارك" خطوات عملاقة نحو النظرة الحديثة للحياة العضوية، وكان صوتا وحيدا، إذ ظلّ النموذج المهيمن قائما على حجج التصميم.⁴

¹ المرجع نفسه: ص 139.

² المرجع نفسه: ص 140.

³ فريدل فايزرت: المرجع السابق، ص 141.

⁴ المرجع نفسه: ص 146.

ب- حجج التصميم:

شعر روبرت بويل بالاستفزاز من أبيقوري القرن السابع عشر حتى إنه نشر دليلاً موسعاً على التصميم: "مقالة عن الأسباب النهائية للأشياء الطبيعية" 1688م. فتناول أولاً حجّة التصميم من وجهة نظر الجمادات. انغمس معاصروه في الاعتقاد الدارج بأنّ النجوم والشمس أنشئت بوجه خاص لإلقاء الضوء والدفء على سكان الأرض.¹

تأمل نقاشاً في بداية القرن التاسع عشر بين أحد المؤمنين بوجود إله وأحد معتنقي فكرة التطور، يعتمد المؤمن بالإله على حس العقل و مظهر النظام الطبيعي للاستدلال على وجود الإله و يعتمد معتنق التطور على القوانين الطبيعية والتفسيرات الميكانيكية للاستدلال على الانتظام في الطبيعة، ويتجنب الاستدلالات التي تشير إلى عامل خارق، بالنسبة للمؤمن بالإله، الوظيفة تأتي أولاً، ثم يُخلق العضو من أجلها، إذا كان الخالق يريد لمخلوق أن يرى فإنّه يمنحه عينين من أجل ذلك، ومن ثمّ فإنّه لا معنى في هذا المخطط للسماح بحدوث تبديل وتغيير. تحتل الكائنات أماكن دائمة في ترتيب الأشياء، فثمّة سلم متدرج بالنسبة لأنصار التطور ينشأ العضو أولاً، ثمّ يُشكل وظيفته.² بحيث يكون الشكل الذاتي الذي يفترضه الكائن العضوي كفرد، يتطور في كائن حي موضوعي، في الشكل، وهو هنا جسم مؤلف من عدة أعضاء متميّزة.³

في هذا السياق يتساءل "داوكينز" قائلاً: كيف يتطور الكائن الحي بشكل تدريجي؟ كيف يعرف الكل غير المتميز في البداية، كيفية التفريق التدريجي، إن لم يكن باتباع مخطط؟ التمييز الذي أريد أن أجعله في هذا الفصل، والذي يتوافق إلى حد كبير مع التمييز بين ما قبل التكوين والتكوين اللاحق، هو التمييز بين العمارة المخططة والتجميع الذاتي. إنّ معنى الهندسة المعمارية المخططة واضح لنا لأننا نراها في كلّ مكان حولنا في مبانينا وغيرها من المصنوعات اليدوية. التجميع الذاتي أقل شيوعاً وسيحتاج إلى بعض الاهتمام مّي. في مجال التنمية، يحتل التجميع الذاتي موقعا مشابها

¹ فريدل فاينرت: المرجع السابق، ص 147-148.

² المرجع نفسه: ص 151-152.

³ Georg Wilhelm Friedrich Hegel : Philosophie De La Nature, Traduite Par : A. Véra (Paris : Librairie Philosophique de Ladrange, 1866) Tome Troisième, P 35.

للانتقاء الطبيعي في التطور، على الرغم من أنه بالتأكيد ليس نفس العملية. كلاهما يحقق بوسائل تلقائية، غير مقصودة، وغير مخططة، نتائج تبدو إلى نظره سطحية، كما لو كانت مخططة بدقة.¹

يريد "داوكينز" التمييز بين الكائن العضوي في بداية خلقته وعند اكتمال خلقته، وهو يستغرب كيف يمكن لهذا الكائن أن يقوم بالتطور أو التكوين التدريجي حتى يصل إلى نهاية تكوينه، ويمثل ذلك بالهندسة العمرانية المخططة، والتجميع الذاتي، فيقول أن الهندسة المخططة التي تمثل الكائن قبل التكوين، على أنها واضحة لنا، ذلك أنها تقوم على خطة هندسية مسبقة فتكون النتيجة عمران جميل مجسد بعد أن كان مجرد خطة، ثم بعد ان ينتهي من الهندسة المخططة للعمران وينحيا جانبا يبقى أمامه التجميع الذاتي، الذي يشبهه بالانتقاء الطبيعي، حيث يقول أنهما عمليتان متشابهتان، إلا أنهما تختلفان قليلا، حيث تبقى هتين العمليتين خاصيتين بنشوء الكائن العضوي في الطبيعة، الذي يكون في بدايته مجرد جينات في نظره، ثم يتطور إلى كائن في الطبيعة الحرة، هنا يقول "داوكينز" أنه لا يمكن أن يتطور هذا الكائن في الطبيعة من تلقاء نفسه إلا إذا كان وفق مخطط

نستنتج في نهاية هذا الفصل أن النسق المعرفي القديم للوجود قد تغير، وأن المعرفة المثالية والادراك العقلي المحض للأشياء قد تم تجاوزه، وأن الميتافيزيقا لها أدواتها المعرفية الخاصة ومجالها الخاص، كما للمعرفة التجريبية أدواتها ومجالها الخاص، فالمنطق يستعمل في ادراك المقولات المجردة، أما الوجود الملموس فتتم معرفته بالتجربة والمعاناة، بالتالي قديما كانت تستخدم أدوات معرفية خاصة بالمنطق وهي أدوات فلسفية محضة، أما أدوات المعرفة الحديثة فهي أدوات علمية تخضع للتجربة المباشرة.

لقد تغيرت المعطيات المعرفية للوجود، بالتالي تغيرت الأدوات المعرفية أيضا، كما تم تجاوز المعرفة الميتافيزيقية، فأصبحت التجربة هي البرهان لإدراك هذا الوجود الفسيح، لا ينكر أحد أن العلم هو نتيجة للفلسفة، ولا ينكر أحد كذلك أن العلم قد تنكّر في أحيان كثيرة للفلسفة، إنّه صراع طويل بين الفلسفة والعلم، كانت نتيجته الانفصال والقطيعة، أو ما يعرف بالقطيعة الاستيمولوجية بين الفلسفة والعلم، من مظاهر هذه القطيعة الاستيمولوجية، نجد أن العلم غير تسمية ذلك البحث في الوجود الطبيعي، فبعد أن كانت تسمى فلسفة الطبيعة، أصبحت تسمى علم الطبيعة.

بالنسبة لهيجل فإننا لا نجد قد أضاف شيء لعلم الطبيعة بل تركه على حاله، مثلما وجدته لدى علماء الطبيعة والثائرين على الكنيسة في العصور الوسطى من أمثال؛ غاليلي وكوبرنيكوس

¹ Richard Dawkins: The Greatest Show on Earth, The Evidence for Evolution (New York : Free Press, USA, 2009) P 216.

ونيوتن، لأنّ هيجل لم يبرع كثيرا في العلوم الطبيعية كما يقول دارسيه، فقد برع في مجالات أخرى تنتمي إلّا ما يسمى اليوم بالعلوم الإنسانية، فنجده قد برع مثلا في الفن، في علم النفس أو الروح، في الفلسفة، في الدين، وهذا ما سيتم التطرق إليه في الفصل التالي.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفصل الثالث:

الوجود الحي عند هيجل

جامعة الأمير
عبد القادر للعولم الإسلامية

الفصل الثالث: الوجود الحي عند هيجل (تجليات الروح في الوجود).

تجسّدت الفكرة المطلقة في الطبيعة في الفصل السابق حتى ظهر من يقول بأنّه لا وجود إلاّ للمادة، ولا يؤمن إلاّ بالعالم المشاهد، لكن هنالك أشياء لا يمكن أن تخضع للتجربة الطبيعية ولا يمكن معرفتها أو الوصول إليها تجريبيا.

لم يعتبر الإنسان نفسه على مدار عصور خالية موضعا للدراسة، حتى العصور الحديثة كان الإنسان لا يهتم إلاّ بما هو ميتافيزيقي ماورائي، فنجد أفلاطون مثلا يفسر الطبيعة المحسوسة ميتافيزيقيا، ولم يخضعها لأي تجربة تقوم على أسس علمية كما استخدم حديثا، مثل التي كانت مع ظهور العلم بعد انفصاله عن الفلسفة، إلاّ أنّ العلوم التجريبية الطبيعية لم تصمد طويلا، لأنّها لم تكشف عن كلّ الحقائق في هذا الوجود.

بقيت بعض المسائل محيرة بالنسبة للإنسان، وجد أنّه عندما ينام يرى أحلام، تأخذه إلى أماكن عديدة، ثمّ عندما يستيقظ يجد نفسه ما يزال في مكانه الذي خلد إليه للنوم قبل استيقاظه انتبه أيضا إلاّ أنّه يشعر، يتخيّل، يفكر، يفهم، لديه أمل، كما أنّه في نفس الوقت يشعر بالخوف ولكنّه لا يستطيع أن يخضع هذه الأشياء للتجربة العلمية، لأنّها أشياء غير ملموسة، هي مجردة ولكنّها تنتمي إلى هذا العالم المحسوس، علّم الإنسان أنّها أشياء رغم انتماءها إلى هذا العالم إلاّ أنّها أشياء مختلفة عنه تماما، إنّها أشياء ليست بيولوجية وليست ميتافيزيقية في نفس الوقت، لكنّها موجودة، يستطيع الشعور بها ولكن لا يستطيع لمسها.

علم الإنسان أنّ هذه الأشياء كلّها تنتمي إلى نفسه، إلى روحه، علم أنّ كلّ عضو في جسده، يحركه، هذا الكائن الأثيري، الذي لا يرى، إلاّ أنّ الإنسان لم يفهم ماهي الروح جيّدا والكيفية التي تعمل بها، وهذا ما سنكتشفه في هذا الفصل.

المبحث الأول: الروح الذاتي.

أولاً: من الروح الكلية إلى الروح الذاتي.

عندما تدخل الحركة الدائرية في روح العالم إنه الإحساس والعالم المنتجان، لهذه الحركة الروحية، تكون طبيعة الروح بالكينونة، 'بكونها أصبحت كائن في هذا العالم واندجت معه'، معا مبدأ للحركة و باعث للفكر، كما تكون العلة الأولى لكل الحركات كما تكون علة أولى كذلك للحركات طبيعية التي لها علاقة بهذه العناصر أو تلك العنوية، فالكائنات الحية لها حركات نفسية خاصة، هي الإحساس والتفكير "العقل" هذا التفكير هو الذي يصنع الخلود، أي عند اندماج الروح بالعقل أو التفكير في الكائن الحي خاصة الإنسان يصنع الخلود أي التاريخ المسجل الذي لا يُنسى أبداً، هذه البداية الطبيعية للروح تجعلها صعبة المعرفة، فمن هذه العلاقة المتوسطة بين الحس والذكاء التي ترتبط بالأمل وتشبه الثاني، أي الذكاء، قلما نستطيع إلا التمثيل.¹

يسمى هيجل الحياة الكلية Vie universelle باعتبارها حياة ب: "التصور" Begriff للحياة كلّها موجودة في كل كائن حي، لأنّها هي التي تجعله يحيا ويتكاثر ويموت إلا أنّها لا تعبر عن ذاتها الكلية في هذه الكائنات، فموت الكائن الحي يرتبط بمولد كائن آخر وتكرر الحياة من غير أن تنمو وتتوسع في جنسها ونوعها، لذلك فلا معنى للبحث عن تاريخ لهذه الحياة، أو لهذه الصور من الحياة.²

علّق "هيجل" في "ظاهريات الروح" أنّ الحياة العضوية ليس لها تاريخ، إنّما "الروح"³ وحده هو الذي له تاريخ، الروح الذي له ماض يحتفظ به في توسعه الداخلي، وله مستقبل يرسمه أمامه

¹ لوك بيرسون و جان فرونسوا برادو: معجم أفلاطون، تر: منى الشاعر، ط1، (دمشق: النايا للدراسات والنشر، 2014م) ص 155-156.

² نازلي إسماعيل حسن: هيجل، الشعب والتاريخ، (مصر: دار المعارف) ص 120.

³ الروح عند أفلاطون: يقول في محاوراته: أيّ الأشياء يجوز عليه التحلل والفساد، أهو البسيط أم المركب؟ الثابت أم المتغير؟ الفكرة الخفية أم المرئي المحسوس؟ لا شك في أن المركب المتغير المرئي هو ما يجوز عليه الفساد، وذلك هو الجسم، أما الروح وهي فكرة خالصة لا تعرف التغير والتبدل فلا يغيرها الفساد. هذا إلا أن الروح تأمر والجسم يطيع، وإذن فالروح شبيهة بالإلهي الخالد وأما الجسد فقريب من الزائل الفاني. وهكذا مهما قلبت وجهة النظر رأيت أنّ الروح تصور القداسة والخلود، والجسد يصور الخصائص البشرية الفانية، بينما ترى الجسد يتعرض للتحلل السريع ترى الروح تستعصى على الفساد، أو تكاد تستعصى عليه ومع ذلك فقد يمكن للجسد أن يصاب بالتحنيط حيناً طويلاً من الدهر، فهل تحتمل للروح بعد ذلك أن تفتى وتتبعثر في الهواء وهي في طريقها إلى الله الخيّر الحكيم؟ إنّ الروح بعد الموت تتجمع في نفسها وترتفع عن الجسد وتتخلص من أدران الناس وسخفهم لتعيش مع الآلهة إلى

كصيرورة لذاته، كما هو في ذاته، من أجل هذا كان الزمان والزمنية من المقومات الأساسية للروح الذي يتجلى في الوجود، بهذه الطريقة يصنع الخلود كما سبق تبينه، فهذه الطريقة يُعرّف هيجل الروح بالتاريخ، والتاريخ بالروح لا بالطبيعة، فالروح هو الكلي الصوري، الميتافيزيقي، الذي يتجلى في الكلي العيني، أي الظاهر للعيان، وبصياغة أخرى، هو الكلية التي تتجلى في عينية التاريخ.

إذن الحقيقة لدى هيجل ترتدي رداء الزمنية، فهي حقيقة الروح وحقيقة التاريخ وكلمة الروح عند هيجل تشير للمطلق بوصفه وعيا وعقلا، حيث يقول في ظاهريات الروح: "إن الروح هو حقيقة العقل"، على اعتبار أن الحقيقة هي اليقين الذاتي لا الموضوعي، إنه العقل العيني، أي العقل الذي نلمسه في هذا العالم مع العلم أن العقل غير ملموس لأنه شيء معنوي، فهو ملموس عن طريق أنفسنا وأرواحنا وعقولنا، والعالم الروحي، والعقل يكون روحا عندما يعي بذاته الواقع، أي يستوعب الواقع ويلامسه فيندمج معه، هذا الاندماج بين العقل والواقع ينتج الروح، بوصفه حقيقة ذاتية، والوعي الروحي عند هيجل، هو الوعي الكلي، لا الجزئي والفردية وهكذا ينجلي الروح كتجربة لنا نحن، ولا نستطيع أن نقول كما كان يقول ديكارت، أنا أفكر بل نحن نفكر، و الروح يستوجب تعدد الضمائر، وهو يتجاوزها لأجل الإبقاء على تنوعها في داخل الجوهر الواحد وإتينا نكتشف في قلب كل ضمير وشعور خاص، علاقة ضرورية بالضمائر الفردية الأخرى، رغم أنه يتجاوزها إلا أنه يرتبط بها، فهو موجود لذاته وللآخر، والروح هو الحقيقة الكلية التي تربط بين الضمائر المختلفة، ولكنه في ماهيته وحقيقته، هو ضمير واحد مدرك لذاته وبذاته. وهو يتجلى لنا في خلال التاريخ ليكشف عن موضوعه الحقيقي، وهكذا يتأسس التاريخ على تاريخية المطلق و الروح. "الروح تاريخ" هذا ما أكده هيجل عدة مرات في مؤلفاته، و يرى أن العالم الذي يتمثل فيه الروح ليس العالم المادي، ولكنه عالم التاريخ الإنساني، والظاهريات ليست تاريخا للعالم ولكنها تاريخ الإنسانية، وإن كان كل منهما يرتبط بالآخر.¹

الأبد، أما الروح التي دنستها الصفات الجسدية وأثقلتها، والتي لا تبصر إلا بأعين الحواس والتي انغمست في الشهوات الجسدية فيتعذر عليها بعد إذن أن تتجرد، مثل هذه الروح تخاف الدنو من العالم الأدنى فتلكأ وتتأقل حول المقابر، مشفقة أن تفارق الجسد الذي أحبته. (محاورات أفلاطون :تر: زكي نجيب محمود، (مكتبة الأسرة، برعاية السيدة سوزان مبارك، مهرجان القراءة للجميع، 2001م) ص 146).

¹ نازلي إسماعيل حسن: هيجل، الشعب والتاريخ، ص 120-121.

يلاحظ هيجل في كتاب "فينومينولوجيا الروح" سنة 1806م، أنّ النقدية الكانطية والرومانسية ليس بإمكانها الجواب على الأسئلة التي تطرحها العصور الحديثة، فالتحولات الأساسية الجارية تفتضي من الفلسفة تكوين معرفة للوجود تكون في نفس الوقت تاريخا شاملا فالطابع التاريخي للمجتمعات "المتقدمة" يفرض على التفكير في إعادة بناء كاملة لأسسه. وهكذا هيمنت طيلة القرن التاسع عشر فلسفة التاريخ بالمعنى الأخير أي كأنطولوجي للسيرورة، وأصبحت نموذجا وإطارا جامعا تنظم داخله مذاهب جد مختلفة من حيث المضمون والأهداف والغايات السياسية والخلقية.

إنّ هدف هيجل الذي يصرح به علانية هو البحث عن منهج يمكن من تبرير وتفسير الواقع في كليته وتناقضاته واكتماله ذلك هو دور الفلسفة الذي يجدده هيجل بقوله: ضبط وفهم ما هو كائن: تلك مسؤولية الفلسفة، ذلك أنّ ما هو كائن هو العقل، فإذا كان كلّ فرد ابنا لعصره، فإنّ الفلسفة هي كذلك، أنّ تضبط زمنها في الفكر.¹ فإذا تمّ ضبط وفهم ما هو كائن وهو العقل، أي ضبط وفهم الروح، وهذا من واجب الفلسفة، التي تتميز كما يتميز كل عصر وهذه الميزة هي الاصطباغ بصيغة عصرها، وبما أنّ العصور تتغيّر فإنّ الفلسفة تتغيّر، وبما أنّ الفلسفة تتغيّر فإنّ الفهم يتغيّر، وبما أنّ الفهم يتغيّر بتغيّر وسيلته الرئيسية وهي الفلسفة، فإنّ النتائج تتغيّر وبالتالي يتغيّر الفهم، بمعنى العقل، بمعنى الروح، و بالتالي تغيّر التاريخ، وبمرور الزمن يصبح تاريخ متغيّر، وحسب ما قال هيجل فإنّ التاريخ هو تاريخ الروح، أي العقل، أي تاريخ الإنسانية، يتطور، وعادة ما يكون تطور الروح في التاريخ نحو ما هو أرقى روحيا، وتتعدد مجال التطور والتغير بطبيعة الحال، فالروح الذاتي يرقى إلى ما هو روحي، والروح الموضوعي يرقى إلى ما هو تنظيم في الحياة الاجتماعية مثل المؤسسات كالدولة مثلا.

إنّ تجربة المبدع الوجودية لو سلمنا بأسبقيتها على أيّ فعل من أفعال الوجود تتمّ في إطار اجتماعي محدد، ولا تتمّ في العالم بمعناه الواسع الفضفاض. إنّ التاريخية عند جادامير وهيدغر تاريخية الوجود الإنساني، تاريخية زمانية تعني تراكما لخبرة الوجود في الزمن، ولا تعني التاريخية المشروطة بالوجود المادّي لجماعة إنسانية في ظروف اقتصادية واجتماعية محددة. إنّ التاريخية هنا هي تاريخية متعالية، وفكرة الجدل التي يقوم على أساسها الفهم عند جادامير هي جدلية مثالية هيجلية.²

¹ السيد ولد أباه: التاريخ والحقيقة لدى ميشال فوكو، ط 2، (بيروت: الدار العربية للعلوم، 2004م) ص 23-24.

² عبد الغني بارة: الهرمينوطيقا والفلسفة، نحو مشروع عقل تأويلي، ط 1، (الجزائر: منشورات الاختلاف، 2008م) ص 308.

يتكلم هيغل عن التاريخ الشامل ليس بغية الإحاطة بكامل مداه، بل فهما لمعناه وإدراكا لمنتهى غايته: هذه الغاية هي ما يُراد في هذا العالم. في نظر هيغل، الله ومشيبته واحد، أي الفكرة المطلقة والأشكال الثلاثة التي تتجلى فيها الفكرة المطلقة هي الإدراك، الروح(الفكر) والطبيعة الفزيائية، لذا يمكن القول إنّ الفكر يتحقق في واقعه المادي على مسرح التاريخ الشامل.¹

وقد استخدم هيغل في تعبيره عن الوحدة بين الله والعالم والفكر والطبيعة والتاريخ، فكرة الروح. وظهر ذلك بشكل واضح في فلسفته منذ كتابه "علم ظهور الروح" عام 1817م، رادا بذلك الاعتبار إلى وحدة الوجود² الذي من الممكن القول إنّه كان موجودا في تفسيرات معينة للمسيحية و الإسلام، والمقصود هو تلك التي سبقت التصورات التي تفترض الله كيانا مستقلا أو وجودا مضافا إلى العالم أو وجودا مضافا إلى الوجود، بهذا المعنى يكمن أساس التنوير في هذا التيار في عنصرين: أولهما أنّ العالم والمجتمع والتاريخ كلّها تُفهم بالعقل وثانيهما أن الله متحقق في العالم وفي الإنسان، وليس كيانا عاقلا غريبا خارجيا لا بدّ من إرضاءه بالطقوس وبتطبيق شريعته فالتنوير هنا ليس فصلا بين العقل وموضوعه كطبيعة، كما هو موجود في فكر التنوير في القرن الثامن عشر، بل هو الجمع بين العقل أو الروح وموضوعه الذي هو الطبيعة، إلا أنّ هيغل يفصل بين العقل والروح والله، فالله ليس هو العقل ولا الروح عند هيغل، حتى لو هذا الموضوع هو الدين نفسه، بل هو فهم تجسد الفكرة أو الروح الأصلية في العالم، وفي التطور التاريخي، ولذلك ظهر فكر هيغل على أنّ له وجهها مضادا للتنوير، مع أنّه في الواقع كان نقدا متقدما للتنوير، كان محاولة لقيادة التنوير إلى عقلنة المجالات كلّها بما فيها الدين، كان محاولة لتحويل التنوير إلى فلسفة بالانتقال من تجلياته النقدية التي وصلت قمته في "كانط" الذي وصل بالنقد إلى وضع حدود العقل والدين والأخلاق وعلم الجمال، الهيجلية هي نقد النقد هذا بحثا عن تأسيس الفلسفة العقلانية من جديد.³

ثانيا: الروح الإلهي والروح الانساني:

يشارك الروح الإلهي والروح البشري فيما هو قائم لذاته وبداته، أي في الروح الكلي المطلق لكنه يتضمن في ذاته الطبيعة أيضا، إنّه ذاته وكُنّه متماثل في ذاته إذن هو واحد مع الطبيعة. إنّ

¹ ميشال دوشيه: تقاسم المعارف، تر: حسين جواد قبيسي، ط1، (بيروت: نشر المنظمة العربية للترجمة، توزيع مركز دراسات الوحدة العربية، 2010م) ص 150 – 151.

² مع العلم أنّ هيغل أكد صراحة أنّه لا ينتمي إلى مذهب وحدة الوجود وهذا ما سيظهر فيما بعد في محاضراته في فلسفة الدين
³ عزمي بشارة: الدين والعلمانية في سياق تاريخي، العلمانية والعلمنة: الصيرورة الفكرية، ط 2، (الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015م) الجزء الثاني، المجلد 1، ص 631.

اندماج ماهيته مع ماهية الطبيعة، أي يصبح لهما ماهية واحدة، يكون بحيث إن الطبيعة التي تنفيه عند تماهيه معها بحيث يصبح، الواقع، لا يطرح إلا كماهية مثالية، هذه هي مثالية الروح، و إنّ شمولية الروح التي تتصل بها الفلسفة و الدين، هي شمولية مطلقة، غير خارجية، أي غير خارجية عن الروح والطبيعة فهي شاملة لكل شيء، إنّها شمولية تحترق كل شيء، وهي حاضرة في كل شيء، و أنّه يتوجب علينا كذلك أن نتمثل الروح حراً، ومعنى حرية الروح أنّه قريب من نفسه، إنّهُ يدرك نفسه بنفسه، و إنّ طبيعته تكمن في التعدي على الآخر، في أن تجد نفسه فيه، في أن تجتمع فيه بنفسه، في أن تمتلك نفسها وتستمتع بما فيه.

من هذا التعدي للروح الكلي على الروح البشري تنجم صلة الروح بالروح البشري، إذ الروح المتمثل في حقيقته ليس إلا ما يدرك نفسه بنفسه، الكلي الذي يدرك ذاته بذاته والذي يتجلى في كل ذات، في كلّ إنسان. إنّ الروح الذي يدرك الروح المطلق هو الروح الذاتي.¹

إذن الوجود الخالص هو جوهر اليقين الحسي، من حيث يستقر بنا هذا اليقين نفسه في الكلي بحيث يكون حقيقته، لكنه وجود ارتفعت عنه المباشرة ودخلته الوساطة والنفي دخولا جوهريا فلا شبه له بما نظنه الوجود، و إنّما هو الوجود وقد علقته به خاصية التجرد أو خاصية كونه الكلي المحض، وما يبقى في وجه هذا الآن، إلا ضننا أنّ اليقين الحسي حقيقته مخالفة للحسي.²

ثالثا: روح الشعب في التاريخ.

كما أن هيجل جدد أيضا الأفكار القديمة حول ديانة الشعب التي كانت تنافس في شبابه مع كلية المبادئ الأخلاقية ومع الديانة المسيحية، فقد تواصل المثل الأعلى للرابطة بين العقل الأخلاقي و حياة الأمة. ففي الفصل الثالث من مقالة عن القانون الطبيعي حيث يطور هيجل المنهج الحقيقي للتوحيد بين المذهب التجريبي والمذهب العقلي، كتب يقول "الشمول الأخلاقي المطلق ليس شيئا آخر سوى الشعب" ويظهر من جديد المثل الأعلى الهيليني ليحتل مركز الصدارة لقد ظل هيجل طوال حياته معجبا بثلاثية أسخيلوس "الأورسيتا" (مسرحيات يونانية تكون فيها الآلهة اليونانية قريبة من الشعب، وتسمع اقتراحاته) الدراما التي تمثل فيها أئينا في الوقت ذاته: الأمة وفكرة القانون والحق، و تفك الصراع المأساوي وتوفق بين الأضداد الأخلاقية، الشمول الأخلاقي كما هي حال الشعب

¹ جورج فلهلم فريدريك هيجل: محاضرات في تاريخ الفلسفة، مقدمة حول منظومة الفلسفة وتاريخها، تر: خليل أحمد خليل ط 2، (بيروت: مجد، 2002م) ص 153.

² جورج هيجل: علم ظهور العقل، تر: مصطفى صفوان، ط2 (دار الطليعة، بيروت، 1994م) ص 82.

يكون نفسه كأفراد، وهذه الفردية هي جانب الواقع، وبدونها، لن يكونوا إلا كيانات عقلية، وبالتالي فالوحدة الأولية بين الواقع والمثال، بين الطبيعة والأخلاق تتجلى كشمول للشعب، حيث تضرب الأخلاق والتشريع فيها بجذورها.¹

الشعوب هي تجليات للروح المطلق لكنها هي نفسها مجرد تجليات فهي ليست مطلقة بل نسبية، وينعكس هذا الفرق في اختلاف الطبقات، ويميّز هيجل بين طبقتين رئيسيتين: الإنسان الحر أو الفرد الخاص بالأخلاق المطلقة. والجماهير التي تمثل الروح الجسدي الفاني للشعب ووعيه التجريبي، وتجسد الطبقات العليا "الروح الحي المطلق"، "الحياد المطلق بين الواقع والمثال في الأخلاق"، فهي تقف بالنسبة للمطلق داخل الواقع النسبي للشعوب التاريخية، في حين أن أفراد الطبقة الدنيا يرتبطون بأفراد الطبقة العليا: "عن طريق الخوف، والثقة، والطاعة" والتوحيد الكامل لهاتين الطبقتين محجوز أو مدخر للدين حيث يخدم الجميع الإله الواحد بطريقة مشتركة.²

يصالح هيجل بين الفرد، فخلال الفترة القصيرة من حياة الفرد يجب أن يتعلم الرحلة الطويلة للبشرية بأسرها ولا يكون ذلك ممكناً إلا بسبب أن الروح البشرية تعمل داخل كل روح فردي وهي ماهيتها ذاته.³ فالشعب يتكون من أفراد والأفراد، بطبيعة الحال لها أرواح، وباتحاد هذه الأرواح يكون الشعب، أو روح الشعب، هذه القوة العملاقة، التي تتميز بأن لها تاريخ، تاريخ الروح، بمعنى تاريخ الأفراد وهي متحدة، لأن الفرد وحدة لا يمكن أن يؤسس شعب، لا يمكن أن يؤسس أمة، فالأمة هي التاريخ الروحي لشعب معين، و التاريخ كما يقول هيجل هو تاريخ إنساني وليس تاريخ مادي، إذا فالروح هي التي تصنع التاريخ لا المادة.

إنّ الروح الواعي لذاته، لا يتحقق بشكل كامل إلا في حياة الشعب، بحيث يكون في هذه الحياة العقل أو الروح حاضرا بوصفه جوهر كلي، وكشيئية تمتاز بالبساطة والثبات، حيث إنّ هذه الشيئية تنتشر، كما ينتشر الضوء في مجموعة من الماهيات المستقلة، إنّ وجودها لذاتها يجعلها واعية لما هيته الفردية، ولكنها تتجاوز هذه الفردية في الجوهر الكلي، أو الروح الكلي الذي يصبح حاضرا بصورة حية، فعلية وفعالة، لذلك قال الحكماء القدماء: "إن الحكمة والفضيلة، هي في الحياة وفقا لتقاليد الشعب".

¹ ريتشارد كرونر وآخرون: تطور هيجل الروحي، ص 63.

² المرجع نفسه: ص 65.

³ المرجع نفسه: ص 71.

بحيث أنّ الشعب لا يتكوّن من مجموعة من الأفراد، ولكنه نظام عضوي تكون هذه الأفراد بمثابة أعضاء له، فقد اعتقد هيجل منذ كتاباته الأولى، أنّه هناك انسجام أزلي بين روح الشعب وروح الأفراد، فالفرد لا يمكن أن يتحقق كماله إلا بانتمائه إلى الشعب، وهذا الانتماء هو الذي يضمن للفرد حرّيته و استقلاله.

إذا التوافق بين واجب الوجود والوجود ذاته، يحققه روح الشعب، إنّهُ حقيقة تاريخية تتجاوز الأفراد، ولكنه يُعطي لكل فرد حقيقته الذاتية و الموضوعية، كما نجد عند هيجل تمييزاً بين روح الشعب ونفسية الشعب وعبقريّة الشعب، بحيث أنّ روح الشعب هو الوحدة الأولى والمعطى الأصلي في تاريخ الشعب، فإذا كانت الأخلاق والعادات والتقاليد الشعبية، تتأثر بنفسية الشعب وإذا كان الفن يتأثر بعبقرية الشعب، فإنّ روح الشعب هو الأصل في هذه النفسية، وهذه العبقرية، فهو الأصل الذي يربط بينهما، ويمكن اعتبار التاريخ بوصفه تجسيدا للروح الكلي بالنسبة لتاريخ الإنسانية، وتجسيدا لروح الشعب، كمظهر لتجلي الروح الكلي، 'بحيث تكون هناك علاقة تجمع بين الروح الكلي وروح الشعب وهي التاريخ.¹

كما يولي هيجل أهمية للفاعلين في التاريخ لأنّهم، بوصفهم شعوبا، يتجلى فيهم على نحو رائع عمل الروح الذي لا يتجلى في تاريخ الأفراد: في التاريخ، الروح فرد ذو طبيعة كونية شاملة ومحددة في آن: إنّهُ شعب، وكذلك ما يتحقق في التاريخ هو تجسيد الروح المطلق.²

لا يظهر الرجال مثل " كرومويل" (1599 - 1658، قائد عسكري وسياسي إنجليزي) من بين أحد الشخصيات النادرة في التاريخ الإنجليزي التي يقتبسها هيجل بالثناء، مثل " ريشيليو" أو "نابليون" (1769 - 1821، قائد عسكري وسياسي فرنسي من أصل إيطالي) على المسرح العالمي بالصدفة، فهم يلعبون دورا لا غنى عنه، إنّهم معالجون عنيفون ومفيدون، ومؤسسون حقيقيون، و أبطال للتاريخ.³ هذه الشخصيات الفاعلة في التاريخ، كانت قائدة للأمم، هذه الأمم هي الشعوب،

¹ نازلي إسماعيل حسن: الشعب والتاريخ، ص 122-123.

² ميشال دوشيه: تقاسم المعارف، تر: حسين جواد قبيسي، ط 1، (بيروت: نشر المنظمة العربية للترجمة، توزيع مركز دراسات الوحدة العربية، 2010م) ص 151.

³ Cahiers Vilfredo Pareto : Revue européenne des sciences sociales, La philosophie politique de G . W. F. Hegel (Genève: Librairie DROZ, 1980) 1 éd, P 172 - 173.

بالشعب، وبالشعب وحده يستطيع القائد أن يكون فاعلا في التاريخ و بالتالي الشعب هو القوة كما سبق القول، الشعب هو الوحدة الروحية والفكرية المسيطرة على الإطلاق.

كما نجد الفكرة تطرح نفسها في التاريخ عبر مراحل مختلفة من الزمان، وكل مرحلة من مراحل تطور الفكرة في التاريخ يجسدها شعب معين، وهذه المراحل المتتابعة تشكل تاريخ العالم كما أنّ هذا التاريخ لا تحكمه الصدفة أو القدر الأعمى ولكن يحكمه العقل الخالد أو الفكرة ذاتها. 'يقصد هيجل بالفكرة ذاتها أيّ الله المحرك لكلّ شيء، إلاّ أنّه لا يستخدم ألفاظ دينية فهو يتجنبها دائما ويستخدم ألفاظ فلسفية'، و على ذلك فالتاريخ ليس خليطا أعمى من المصادفات ولكنه تطور عاقل، وحين تظهر الفكرة في تاريخ العالم بهذا الشكل، فإنّها تشكل ما يسمى بروح العالم، وهي روح لأنّ الروح تعني في بساطة التجسّد العيني للفكرة.¹

يلعب هيجل حقيقة هامة عندما يؤكد أن ظروف وأوضاع كل عصر وكل فترة تختص بها وحدها، ولا يمكن أن تتقرر إلا في إطارها ولا تحدث إلا فيها وتنتمي إلى خاصة كيانها، وأهم ملامح التاريخ هي ظهور الوعي الذاتي الإنساني من خلال حقب التاريخ في صورة جدلية متسقة.²

على اعتبار أنّ الفكر هو الجوهر المكوّن للأشياء الخارجية، فإنّه أيضا الجوهر الكلي لما هو روحي، ففي كل إدراك حسي يوجد الفكر وفي كل نشاط ذهني، في الإرادة في الرغبة. وإذا كان الفكر لا يبلغ حد الوعي في الطبيعة، فإنّ الإنسان هو أوّل من جعل نفسه مزدوجا: هو الموجود الواعي لذاته، هو الكلي من أجل الكلي، وهو الذي يستطيع أن يقول أنا وما ذاك إلا لأنّ من طبيعته أن يفكر.³ الإنسان هو الكائن الوحيد الذي يفكر، فبتفكيره يبرهن على وجود الكلّي الذي لا أحد يستطيع أن يبرهن على وجوده سواه، وما دام الإنسان هو الكائن الوحيد الذي يبرهن على وجود الكلّي في هذا الوجود، فهو كليّ بالروح التي يحملها في جسده على اعتبار أنّها نفس روح الكلّي المطلق.

رابعاً: الحياة:

إذن مع مجيء الروح ، تصير الحياة في النهاية على ما يجب أن تكون عليه، أن تعطي معنى للعالم ، وبالتالي يتجاوز المصير التاريخي ذاته، ويتحقق في الوجود اللا زمي للمعرفة المطلقة، فالزمان كما يقول هيجل هو ضرورة الروح ومصيرها، أي ضرورة وجودها وشرط لوجودها فبدونه لا توجد

¹ ولتر ستيس: فلسفة هيجل، فلسفة الروح، تر: إمام عبد الفتاح إمام، ط3، (بيروت: دار التنوير، 2005م) المجلد 2 ص123.

² عبد الفتاح الديدي: فلسفة هيجل، (مكتبة الأنجلو المصرية، 1970م) ص 290-291.

³ جورج هيجل: موسوعة العلوم الفلسفية، ص 28-29.

الروح وهو مصيرها كذلك في النهاية فهما يشتركان في الطبيعة غير المادية، الروح التي لم تصل بعد إلى حقيقتها، وهي تنكسر كشعاع من النور في الماضي والحاضر والمستقبل. وما إن تبلغ الروح المعرفة المطلقة، حتى تحو الزمان وتستوعبه وتفنيه وتطفئه.¹ ولأنها انتهت إلى مصيرها الأبدي ونهايتها الحتمية أصبح في حالة كفاية فهي لم تعد في حاجة إلى الزمان الذي كان ضرورة لوجودها في هذا العالم لأنها انتقلت إلى عالمها الحقيقي وهو المعرفة المطلقة المتواجدة عند الروح المطلق.²

يتركز مفهوم الحياة في ظاهريات الروح صراحة، توافقا مع مشروع العمل الذي يهدف إلى تنمية الزوايا المختلفة للوجود بوصفها زوايا للروح خلال ظهورها في الحياة بوصفها روحا، في الحياة بوصفها وجودا عارفا وواعيا، بوصفها وجودا عارفا لذاته. وبهذه الطريقة تحتل الحياة الإنسانية مكانا مركزيا في كتاب الظاهريات، فالحياة قد قُدمت فيه بوصفها وعيا بذاتها، ويبلغ وعي الذات حقيقته بالتأثير المتبادل والمتناقض للاستقلال والتبعية. أي وعي الذات يبلغ حقيقته بتأثير العلاقة المتناقضة للاستقلال والتبعية، في هذه اللحظة من لحظات وجوده، أي في لحظة تميزه بين الحرية والتبعية، أي ما إذا كان حرا أو تابعا، في هذه اللحظة من لحظات تأثره بهذا المعنى يبلغ حقيقته. وكل ذلك يمثل تعيينات "أنطولوجية" للحياة الإنسانية، بل للحياة الإنسانية في كل تاريخها، في نشوئها العيني داخل العالم، ولكن وجود الحياة يقدم في كتاب الظاهريات دفعة واحدة بوصفه نمطا لوجود الروح المطلقة، بوصفه وجودا تنجز وتحقق فيه جميع أنماط الوجود، ويصل فيه الموجود كله إلى الحقيقة.³

إن الحياة هي عين الاستقلال الذاتي، معنى ذلك أنها ليست موجودا مستقلا استقلالاً ذاتيا بل إنَّ الاستقلال الذاتي هو تعيين لوجود الحياة، أي جانب ظاهر وواضح من جوانب وجود الحياة، وهو الذي يشكل في الحقيقة ذلك اللاتناهي الأصوب المقوم للحياة، أي هو جملتها وكليتها الأصليتان، النمط الذي تكون الحياة وفقا له في تضاد مع مجموع الموجودات، فالاستقلال الذاتي ميزة خاصة بالحياة فقط لذلك تكون في حالة تضاد مع جميع الموجودات سواها، وهو علاقتها مع ذاتها، وليس في وجود الحياة ما ينتمي إلى الشيء، ولا إلى طابع الموضوع، أي ما يجعلها جديرة بالسيطرة على الموجود أو بأن يسيطر عليها موجود كائنا ما كان فوجودها ليس موجودا بين موجودات أخرى، بل هو بالأحرى وسط بالنسبة إلى الموجودات جميعا وفيه يدخل التوسط على كل واحد منها، إنَّه سيال يحمل في جوفه كل الموجودات ويتخللها جميعا ويسري فيها، كما يؤلف بوصفه سيالا جوهر

¹ هربرت ماركيز: نظرية الوجود عند هيجل، تر: إبراهيم فتحي، ط1، (بيروت: دار التنوير، 1984م) ص 33.

² زكريا إبراهيم: هيجل أو المثالية المطلقة، (دار مصر للطباعة، 1970م) ص 329.

³ المرجع نفسه: ص 329-330.

الموجود، بطريقة دقيقة جدا، إنه أول من يُعطي إلى الموجود قواما ودواما. فالحياة من حيث إنّها سيال شامل متكامل، لن تنقطع ولن تزول، بل تبقى مساوية لذاتها إلى ما لا نهاية، وتظل استقلالا ذاتيا لا متناهيا، فالحياة هي من حيث الماهية وجود يعطي الحياة، ولا يدخل في علاقة إلا مع نفسه، و من حيث الجوهر هي ، في كل فردية، شيء حي. فلم يُعد الامتداد البسيط للأشكال في الصور الكلية للمكان والزمان هو الذي يشكّل الوسط الحي للموجود، بل الفرد الحي الذي يجعل من كل هذا الامتداد آخريّة، ويكون هو مركزها.¹

ومن الآن فصاعدا يصبح من الواضح جدا أن المسألة لم تعد بالنسبة إلى فض مكنون "الأنا المحض" مسألة علاقة معرفية بين الوعي الذاتي والطابع الموضوعي على وجه العموم. فالمسألة لم تعد هنا: "أنا أفكر بالمقولات" على طريقة "كانط" ، وهيجل يضع على الفور بمهارة فائقة امتلاء الأنا العيني بالحياة بالطبيعة الإنسانية في مجملها وجملة ماهيتها، (دلتي) بدلا من الأنا الترنسندنتالي المعرفي. ومن هذه النقطة في الواقع نجد فلسفة الحياة وقد تابعها دلتي من حيث تركها هيجل.²

وهكذا يقطع هيجل الخطوة الحاسمة التي تؤدي إلى إضفاء العينية على كل ذلك، إذ يوضح أن لهذا الوعي الذاتي "الكلي" "واقعية" في القبول والرفض المتبادلين بين كثرة من الذوات الواعية بنفسها، وفي ذلك وحده، فالعالم الموضوعي ل: لأننا عالم يتم نفيه (سلبه) كل مرة، إنه يحيل إلى وعي ذاتي، أو يحيل دائما على وجه اليقين إلى وعي ذاتي آخر، إنه ميدان يلتقي فيه ويتواجه وعيان ذاتيان: أي وجودهما المشترك كل منهما بالنسبة إلى الآخر. ف: الأنا على نحو محض لكي يصل إلى وعي آخر بالذات يحال إليه هذا الموضوع، وسيكون هذا مقابله الحقيقي، ذلك الذي يجب عليه أن يتجاوزه لكي "يحقق ذاته"، في نهاية المطاف. وتتطلب وحدة الأنا والموضوع وحدة الأنا و الأنا، ويصبح سلوك الأنا في رغبتها بالنسبة إلى العالم الموضوعي مواجهة بين كثرة من الذوات الواعية، فالوعي بالذات لا يحقق إشباعه إلا في وعي آخر بالذات. وهذا التفسير لنشوء الحياة على نمط "النحن" بوصفه جدل التضاد والفعل المتبادل بين كثرة من الذوات الواعية في العالم الحي يدخل بُعدا جديدا هو الطابع التاريخي للحياة. وربما كانت دراسة إضفاء الطابع الموضوعي الذي يجب اجتيازه باعتباره حركة مقومة لوجود الحياة هي أعظم كشف قدمه هيجل، فقد كان مصدرا سرعان ما أغلق لرؤية

¹ زكريا إبراهيم: هيجل أو المثالية المطلقة، ص 334-335-339.

² المرجع نفسه: ص 351.

جديدة للنشوء التاريخي جعلها هيجل ممكنة، ولن تظهر أهمية ذلك الكشف كاملة إلا عندما نعثر فيما بعد على ملامح السفرور العيني لهذه العملية.¹

فهيجل بداية يقدم أفقا مفتوحا نزل منه على المعنى النهائي الذي يوشك على تشييده كما يبرز أنّ المنعطف الحاسم للظاهريات يوشك أن يكون في متناول اليد، وعند تضاعف الوعي الذاتي تتحرك الحياة في النهاية داخل الدائرة التي ستستطيع فيها بوصفها وعيا ذاتيا، أن تنجز الوحدة الموحدة وأن تنشأ بوصفها كلية حقة وواقعية. إنها وعي بذاته بالنسبة إلى وعي بذاته، وهي في الحقيقة، لا توجد إلا على هذا النحو، لأنّها على هذا النحو وحده تجد وحدتها هي نفسها في آخريتها. لقد صار موضوع الوعي الذاتي مستقلا ذاتيا، فهو وعي ذاتي آخر، وحينما يكون وعي ذاتي هو الموضوع، يكون الموضوع هو الأنا بمقدار ما هو موضوع، وبهذا نجد مفهوم الروح ماثلا أمامنا.²

خامسا: الوجود الحقيقي لمفهوم الروح.

الروح هو الجوهر المطلق الذي يستمد منه كل موجود في نهاية المسار قوامه، أي الوجود المطلق للموجود هي ككل وجود الوحدة الموحدة لتضادها ومساواة لذاتها في الآخريّة، أي عندما توحد تضادها، تصبح مساوية لذاتها في الآخريّة، أي في نهاية المطاف عند توحدتها بالروح المطلق، كما أنّ التضاد نفسه، ذلك الذي يصير في وجود الروح واحدا بتوحيده بين طرفيه، أي أنّ التضاد عند وصول كل موجود إلى الروح المطلق، يصبح التضاد وحدة أي يلغى بمجرد اتحاد أيّ موجود بالروح المطلق، لم يعد وجودا وطابعا موضوعيا فحسب أي موجودا خارجيا في ذاته، بل إن الجوهر الكلي للموجود هو حياة، فعند اتحاد الموجود بالروح المطلق ونفي التضاد يصبح يسمى حياة، أي وجود عارف، بمعنى حياة قد تجاوزت من جانبها في ذاتها الوجود الموضوعي.

"فالتضاد إذن هو تضاد بين كثرة من الذوات الواعية موجودة لذاتها. وكل وعي ذاتي هو بالنسبة لنفسه أنا مفرد، فوحدة التضاد هي إذن وحدة بين أنوات مختلفة، إنّها نحن ولكن في هذه "نحن" لم يختف الأنا، بل تم تجاوزه، و إلا ما كانت الوحدة موحدة، أنا الذي هو نحن ونحن التي هي أنا، والروح التي تكون باعتبارها وحدة موحدة نشوء، إنّها تنشأ بوصفها نحن توحد أنوات مختلفة، ونشوؤها باعتبارها نحن هو بدوره نشوء للمعرفة".

¹ زكريا إبراهيم: هيجل أو المثالية المطلقة، ص 352-353.

² المرجع نفسه: ص 353.

إلا أنّ مثل هذا النشوء هو من حيث ماهية نشوء للحياة الإنسانية، فواقعية الروح في صورة ما تزال تفتقر إلى التحدد ستكون مرتبطة وفقاً لماهيتها بوجود الحياة الإنسانية، كما أنّ الجوهر المطلق للموجود يتحقق من حيث أنّه نشوء، فهو لا يوجد أبداً مكتملاً في مباشرته، في علاقة وثيقة بنشوء الحياة الإنسانية، ويظهر تطور ذلك النشوء داخل إطار مسألة الوجود.¹

سادساً: الإنسان.

أن يكون الروح المطلق قد تعطى في ذاته شكل الوعي بالذات، واستعطاها بذلك لأجل وعيّه فذلك يظهر الآن من جهة أنّ ذلك هو إيمان العالمين، أي إنّ الروح يكون هنا كوعي بالذات، أي كبشر حاق، فيكون للايقان في الحال، وإنّ الوعي المؤمن يرى ويلمس ويسمع تلك الألوهية. وليس الوعي بالذات بخيال، بل إنّما هو حاقّ عنده، فالوعي لا يخرج بالتالي على داخلية ابتداءً بالفكرة، ولا يقرن في داخلية فكرة الله بالكيان، بل يخرج على الكيان الحاضر مباشرة فيعرف أنّ الله فيه. ولحظة الكينونة التي في الحال إنّما تكون حاضرة في مضمون المفهوم على نحو أنّ الروح الديني صار ضمن الهو الموجب والبسيط، مثلما تصير الروح الحاق بما هو كذلك في الوعي الشقي تلك السلبية الواعية بذاتها والبسيطة. بذلك تكون للهو الذي للروح الكائن صورة الحالية، ' أو الفورية، أو المباشرة، التامة فلا يوضع الهو لا كمفكر أو متصوّر، ولا كنتاج مثلما كان عليه الأمر في الهو الذي في الحال في الدين الطبيعي من ناحية ودين الفن من ناحية أخرى. وإنّما يُجدس هذا الله من وجه محسوس وفي الحال ك: "هو" وكبشر عين وحق، فإنّما كذلك يكون وعياً بالذات.²

سابعاً: نشوء الحياة في طابعها التاريخي.

أ- تحقيق الوعي الذاتي بوصفه محقلاً:

العقل عند هيجل: العقل لا يوجد عنده في مكان ما داخل رؤوس الناس ولكنه جوهر يهتدي الواقع كله فيه وخلال له إلى وجوده، فهو شيء يشبه الروح أو هو الروح يحوم حول العالم ينبه الوجود ككل إلى معنى وجوده بكل جزئياته وكلياته، وهو قوة لا متناهية ومضمون لا متناه. هو الحقيقة بأسرها والماهية بأسرها. وهو بالنسبة إلى ذاته الموضوع الذي يتجه نشاطه كله نحوه فهو

¹ زكريا إبراهيم هيجل: هيجل أو المثالية المطلقة، ص 355-356.

² George Hegel Phénoménologie de l'esprit: traduction par, Gwendoline et pierre-jean Labarriere, (Editions Gallimard, 1993,) tom2, page 726 - 727.

بخلاف النشاط المتناهي، ليس في حاجة إلى شروط المادة الخارجية ليحد في تلك الشروط مضمون نشاطه وموضوعاتها.

العقل فكر ولكنه فكر موجه إلى نفسه لا إلى مضمون خارجي مدرك بالحس، أي هو شيء معنوي لا متناهي يخدم نفسه بنفسه وليس في حاجة محددة لكي يقيم نشاطه عليها، لأن قيامه على نشاط محدد أو متناهي يعني أنه هو متناهي، ومن صفة العقل أنه غير متناهي إذن فهو موجه إلى اللامتناهي فهو لا متناهي، وبالتالي فهو قائم لنفسه بنفسه، وليس التفكير عند هيجل وظيفة للمخ، فالعقل فائق للإنسان، متجاوز له، فائق للطبيعة لا متناه، ولكنه موجود في الفرد الطبيعي الإنساني المتناهي مشكلا جوهر الأفراد جميعا، أي أن هذا العقل لا يمكن معرفته أو تحقق عمله في الوجود إلا بوجوده في جماعة من الأفراد الإنسانية المجتمعة غير الفردية، لأنه لا يمكن معرفته منفصلا في أفراد منفصلين، بل لا تكون معرفته إلا وهو متحد مع أفراد مجتمعين، إن العقل هو يقين الوعي بأنه يمثل الحقيقة كلها.¹ لم يقصد هيجل العقل بمعنى المنطق وإنما قصد الروح (النفس) الإنساني الذي يلوح في أفق التاريخ معبرا عن روح الإنسان في ذلك العصر وكأتم الانعكاس الضوئي أو صورة ثلاثية الأبعاد مأخوذة من كوكب آخر لتشمل الكرة الأرضية كلها وكل المجالات الإنسانية والواقعية وكل الكائنات، متمثلة باختصار في الروح أو العقل المنتج للفهم والدين والعلم والأساطير والخرافات وكل التصورات الناجمة عنه، وليس العقل بمعنى المنطق الذي قصده في كتاب المنطق، وإنما العقل الذي قصده في كتاب فينومينولوجيا الروح.

يتحدث هيجل صراحة عن الوعي الذاتي بوصفه عقلا وهو يقول: "إن الوعي الذاتي عقل". فالحياة وجود عارف، و عمل الوحدة الموحدة هو من حيث الأساس "حركة فكر" توجهها المعرفة وتدعمها، أي نشوء روحي، فالأشكال العليا للحياة هي في ذواتها بالضرورة أشكال عليا للمعرفة فالإمكان الذي يمتلكه الوعي الذاتي للخروج من علاقته السالبة بالعالم، أي العلاقة التي يكون فيها في حالة سلب، أي يكون فيها مسلوب الحرية من طرف الروح الكلي، فيكون نشاطه لا متناهي كما سبق وأن شرحت، وتحويلها إلى علاقة إيجابية، أي موجودة ومتصلة بالعالم المتناهي، هو ثمرة المعرفة وسيعبر عن نفسه في شكل آخر من المعرفة، و نجد في ذلك تصورا شديدا العمومية للطريق

¹ زكريا إبراهيم: هيجل أو المثالية المطلقة، ص 375.

الذي سيظهر لنا عليه العقل بوصفه شكلا للحياة، ولنتذكر دلالة مفهوم العقل في المصطلح "الهيجلي" بدءاً من إقامة الأسس الأنطولوجية.¹

وفق هيجل بين النموذجية الجمالية للثقافة القديمة واعتداد الحاضر بنفسه، وذلك من خلال وصف الاعتقاد الإغريقي بالفن كشكل روحي قد تم نسخه، ومن خلال إعلان التحقق التام للتاريخ في الحاضر في شكل الوعي الذاتي بالحرية، إنَّ هذه جميعاً طرق لتصور التاريخ تتوسل معياراً يقع خارج نطاق التاريخ.²

يبدو واضحاً لنا الآن في أيِّ اتجاه يجد الوعي الذاتي علاقته الإيجابية بالعالم، وإلى أيِّ مدى تستطيع الحياة بوصفها وعياً ذاتياً، أن تصير الواقع بأسره على أساس من هذه العلاقة، "إنَّ العلاقة الإيجابية بالعالم تصبح واقعية لحظة تحقيق الوعي الذاتي للعالم واستيعابه بوصفه عمله هو". بعد أن كان عمله لا متناهي مرتبط بالروح الكلي، يخدم نفسه بنفسه، فعلاقته مع العالم هو خروجه من اللامتناهي وارتباطه بالمتناهي الذي هو العالم، فالعالم المعطى الذي هو في ذاته، والفردية الموجودة لذاتها لن تنفصم عراها بعد ذلك، فالعالم هو الفعل الواقعي للفرد، على حين أن الفرد من جهته ليس إلا عمله، فمفهوم الفرد مثل مفهوم العالم سيخضعان من الآن لتحول جوهرى بمقدار ما يتأسس الاثنان ويتم تجاوزهما في كلية أعلى، إنَّ الفرد لا يكون ما عليه إلا داخل وسط شامل هو شعب ما، ولا يكون العمل أي فعل من الأفعال بل يجب أن يكون الشيء ذاته الذي له الطابع الكلي نفسه، إنَّه ليس من عمل فرد واحد على الإطلاق ولكنه عمل الجميع وكل واحد على حدى في آن معاً، فما للنشوء من حرية وكلية يتميزان على نحو جوهرى في وضوحهما ومقدرتهما على الاستيعاب الواعي، فهناك الحياة التي تنجزها وتكملها الوحدة للوعي الذاتي و العالم.³

ب- تحقق الوعي الذاتي بوصفه فعلاً:

قد تعرّف الوعي الذاتي على أنّ العالم ليس إلا دائرة عمله، وعلى أنّ هدفه هو المشوّل هناك وتوكيد ذاته هناك، وعلى أنّ الواقع الفعلي هو من حيث الماهية عمل وصنع ومع ذلك فإنَّ الوعي

¹ هربرت ماركيزوز: نظرية الوجود عند هيجل، ص 378.

² هانز جورج غادامير: الحقيقة والمنهج، الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، تر: حسن ناظم و علي حاكم صالح، ط1، (طرابلس: دار أوياء للطباعة والنشر، 2007م) ص 290.

³ هربرت ماركيزوز: نظرية الوجود عند هيجل، ص 388.

الذاتي عندما يظهر نفسه ويحتفظ بذاته في إطار هذه المعرفة لا يمرّ إلا على نحو معزول وفردى كما أنّ نشوء الحياة ما يزال داخل وجود الأفراد من أجل بعضهم بعضاً ووجودهم في تضاد متبادل.¹

كما أنّ هذا الواقع الفعلي وعياً بسيطاً يواجه الشيء ذاته، كما أنّه ليس الشيء ذاته في مواجهة الوعي، بل واقع الوعي، فهو قد نزل من عمله الأساسي الذي كان أساساً يخدم ذاته بذاته، فأصبح في الواقع الفعلي يواجه واقع الوعي بعد أن كان في مواجهة مع نفسه في إطار الروح المطلق، وهو في ذاته بما هو كذلك وعي مرة ثانية من جديد، إنّه وجود مائل هناك وعمل وشيء فعلي لوجود عارف وواع بذاته، فهو بعد أن أصبح يواجه واقع فعله أصبح واقعياً، أي عالم روحي أي روح، والتحقق الفعلي الذي يطرأ عبر الانتقال بين الوعي الذاتي العاقل إلى الروح ليس إلا واقع الحياة الفعلي في تمثله وقد صار حقيقياً خلال نشوئه التاريخي، أي يصبح حقيقي في التاريخ، وبهذه الطريقة تستوعبه العبارة الأولى التي تستهل القسم الخاص بالروح، العقل روح بقدر ما يرتفع يقينه بأنّه الواقع كلّه إلى مستوى الحقيقة، وحيث يعي ذاته بوصفها عالمه الخاص به ويعي العالم بوصفه ذاته، أي بـ: إدراك الوعي الذاتي للواقع الفعلي، يرتفع الواقع الفعلي إلى مستوى الوعي الذاتي، الذي هو في الأصل يعي ذاته بذاته، فيصبح الواقع الفعلي في مستوى الوعي الذاتي على اعتبار أنّ هذا هو مكانه الخاص به حقيقة، و لفظ العالم الذي ظهر هنا هو حد حاسم فـهيجل لم يتوقف عن الإصرار على أنّ الروح عالم، وعلى أنّ نشوئها هو نشوء العالم وأشكالها هي أشكال العالم، ففي وجود الروح وفي نشوئها تدور المناقشة على وجود جملة الموجود ونشوئها على نحو ما يكون الموجود واقعياً بالفعل من حيث أنه عالم الوعي الذاتي الذي يحقق ذاته.²

إنّ المعرفة المطلقة من حيث أنّها وجود كامل، حق للروح، وجود تعتمد عليه كل أنماط الوجود الأخرى، وتغدو ممكنة من خلاله، هي بداية ووسط ونهاية تاريخ الروح، وفي الصور المتباينة لتاريخيتها لا يظهر إلا هذا الوجود الفريد، وهكذا سيصبح مفهوم آخر للتاريخ هو المقوم للروح وهو الذي سيظل في فلسفة هيجل اللاحقة، مفهومًا محددًا، أي مفهوم التاريخ بوصفه وجهًا بسيطاً لظهور الروح، وكان الوجه الآخر هو الطبيعة.

¹ المرجع نفسه: ص 391.

² هربرت ماركيز: نظرية الوجود عند هيجل، ص 413.

يقول هيجل: "إن أشكال الروح، تتميز من سابقاتها بأنها أرواح واقعية وأن كلا منها واقع فعلي كما أنها بدلا من أن تكون أشكالا للوعي فقط، تصبح أشكالا للعالم"¹

لكن "تاريخ الروح"² إذا كان يترقى من شكل إلى آخر من أشكال العالم الواقعي بالفعل فسيكون هذا النشوء بالضرورة، ومهما يكن معناه نشوء في الزمان، فحركة الروح تقع في الزمان وتقدم الأشكال التي هي أشكال كلية الروح بما هي كذلك نفسها بوصفها تتاليا، فيكون الزمان هو العامل الوحيد لانتقال نشاط العقل من عالم الروح المطلق إلى العالم الفعلي، فيصبح حياة فعلية. فهي في نشوئها في الزمان ما يزال ينبغي عليها أن تثري نفسها وسيبقى هناك دائما شيء جديد ينبغي تحقيقه وإظهاره، شيء لا يزال داخليا أي لم يطلق سراح نفسه بعد، ولم يظهر نفسه بعد، وهنا يقع على عاتق الروح مطلب محدد هو أن تجعل الزمن يتوقف، إلا أن الحركة نفسها لا يمكن إيقافها، ومن ثم فالمطلوب هو حركة لا زمانية، وتلك لا يمكن أن تكون إلا حركة المعرفة المطلقة، فكل الماضي وكل الحاضر وكل المستقبل حاضر لدى الروح التي تمتلك المعرفة المطلقة. وإذا كان هيجل قد عرّف الشكل الذي تكون فيه الروح التي تمتلك المعرفة المطلقة واقعية بالفعل بأنه العلم، فلفظ العلم هذا يجب أن يعبر عن حقيقة جملة الموجود وواقعها الفعلي وهما بالماهية ذات المعرفة وموضوعها، فالعلم لا يمكن أن يكون عند هيجل إلا علما واحدا، هو الفلسفة، فالعلم لا يظهر في الزمان والواقع الفعلي إلا بعد أن تمضي الروح خارج نفسها لتصير هذا الوعي.

فالحركة الباطنة لمفهوم الحياة "الأنطولوجي" تظل بالمثل محددة بالقياس إلى الشكل الأخير من الروح: فالروح لا تكون أبدا ما هي عليه في المباشرة بل في النهاية، وبذلك فإن صيرورتها وجودا، أي استحالتها وجودا، أمر ضروري للروح المطلقة، ويدور الأمر هنا على التاريخ لا باعتباره تتاليا بسيطا لأشكال متباينة من العالم الروحي، ولكن باعتباره تاريخا مسترجعا في داخله ويسترجع في نفسه، إنه يدور على التاريخ الذي يمتلك المعرفة وتمتلكه المعرفة، على التاريخ الذي استوعبه العقل، إذن فإن التصور الذي قدمه دلتاي، أي تصور الوجود الكامل للحياة التاريخية باعتبارها روحا، و لنشوئها بوصفه نشوءاً روحياً، يعني إذن أنه في المقام الأول قد أقام الحياة والعالم التاريخي وفق وجود الروح،

¹ المرجع نفسه: ص 419.

² يقول هيجل لكي نفسّر العبارة أنّ العقل يحكم التاريخ أن نعرف أنّ الانسان جزء من الطبيعة، وأنه إذا كان التاريخ ينتمي إلى مملكة الروح، فإنّ الطبيعة الفيزيائية تلعب دورا كذلك في تاريخ العالم لأنها تشكّل مجموع الشروط للحياة البشرية، ولهذا تظلّ هي الأساس الأول للتاريخ، فالانسان بوصفه كائنا طبيعيا مقيّد بالظروف الطبيعية التي يوجد فيها وتؤثر فيه بمقدار ما تؤثر فيها. 151. (رأفت الشيخ: تفسير مسار التاريخ، (القاهرة: عين للدراسات و للبحوث الانسانية والاجتماعية، 2000م) ص 151).

وهذا هو التصور الذي أسسه هيغل تأسيساً "أنطولوجياً" ولا نجدُه إلا عند هيغل ويمكن القول كذلك على وجه التحديد بأن الحياة من حيث أنّها تاريخ، وفي طابعها التاريخي تصير روحاً.¹

ثامناً: أقسام الروح:

تنقسم الروح إلى الروح الذاتي، الروح الموضوعي والروح المطلق، وسوف نرى فيما بعد أن الروح وبوصفها الحد الأخير في المثلث، الفكرة، الطبيعة، الروح، هي النهاية المطلقة، وهي لهذا البداية الصحيحة، وأساس كل شيء آخر، وكما أن الأساس القريب للوجود هو الصيرورة، في حين أنّ أساسه المنطقي البعيد هو المقولة الأخيرة أعني الفكرة المطلقة، فكذلك الفكرة في ذاتها وهي التي نطلق عليها دائماً اسم **الفكرة المنطقية**، تتخذ من الروح أساساً لها، وأساس الروح ككل هو الحد الثالث في المثلث وهو **الروح المطلق**. وهذا يعني أن **الروح المطلق** باعتباره النهاية المطلقة لجميع المثلثات، هو أساس الكل أعني أنّه ليس فقط أساس الروح الذاتي أو الموضوعي وإنما هو أيضاً أساس الطبيعة والفكرة المنطقية، أو هو بالتالي الأساس النهائي للعالم أعني أنّه **المطلق**. وعلى هذا الأساس فإنّ المطلق هو الروح، وقد يبدو هذا التعبير الشائع عند هيغل مناقضاً لأقواله السابقة التي تذهب إلى أن المطلق هو الفكرة أو هو نسق المقولات وقد يجتار القارئ في هذا المعنى الذي يقصده هيغل، فهل يقصد أن المطلق هو نسق المقولات أم أنّه يقصد أن المطلق هو المرحلة الأخيرة للروح البشري، أعني الروح المطلق؟ من البداية إلى النهاية، أو من المنطلق إلى النتيجة تختلف التسمية لذات الشيء، باعتباره هو نفسه البداية والعودة إليه هي النهاية.

يمكن القول أن **الفكرة المطلقة** ليست شيئاً آخر إلا **مقولة الروح**، و بالتالي فالتفرقة بين **الفكرة المطلقة** و **الروح المطلق** هي نفسها التفرقة بين **مقولة الجوهر** و **الجوهر نفسه** أو كالتفرقة بين **مقولة السببية** و **الأسباب الفعلية**، و **الروح المطلق** هو الروح الكامل، وهذا الروح المطلق موجود يقيناً، بداخلي أعني داخل الفرد الجزئي الممتلئ بالأهواء اللا معقولة، وبالأنانية لذلك ليست إلا تشويهاً للروح المطلق، وإذا استخدمنا اللغة المجازية أي لغة الدين، لقلنا إن **الروح المطلق** ليس شيئاً آخر غير **روح الله الكامل العاقل تماماً**، العليم بكل شيء، الحكيم في كل شيء، أما القول بأنّ الروح

¹ هربرت ماركيزوز: نظرية الوجود عند هيغل، ص 430-443-449-450.

المطلق هو آخر مرحلة من مراحل الروح البشري فهو يعني أكثر من أن الروح البشري هو بالضرورة من نفس النوع كروح الله، وأن كل إنسان هو إلهي بالقوة¹.

القسم الأول: الروح الذاتي.

دائرة الروح الذاتي هي الدائرة التي يراها العلم الحديث على أنها تدرس بصفة عامة موضوعات علم النفس، و بالتالي كان الموضوع هو كل نطاق العقل أو الروح منظور إليه من الداخل، كما ينقسم الروح الذاتي إلى ثلاث مراحل على النحو التالي، علم الأنثروبولوجيا و علم الظاهريات و علم النفس (الروح).

أولاً: الأنثروبولوجيا (النفس).

تقع النفس وهي موضوع الأنثروبولوجيا في ثلاث أقسام وهي: النفس الطبيعية، النفس الشاعرة النفس المتحققة بالفعل.

أ- النفس الطبيعية:

كما أنّ أول مقولة من مقولات المنطق وهي مقولة الوجود، كانت عبارة عن فراغ متجانس للفكرة فإننا نجد هنا كذلك أنّها أول مرحلة من الروح، وهي إن صح التعبير، مجرد فراغ متجانس في دائرة الروح، فلما كانت النفس الطبيعية مجرد فراغ للوجود الروحي يفتقر تماما إلى أية خصائص روحية محددة فإننا نستطيع أن نقول إنّ مقدار التقدم الذي أحرزته النفس الطبيعية عن عالم الطبيعة ليس كثيرا إذ لا تزال مرتبطة بالطبيعة ارتباطا تاما وخاضعة لريقتها. وهي لهذا السبب تسمى بالنفس الطبيعية، ولهذا النفس خصائص طبيعية (فيزيائية) يرتبها هيجل على النحو التالي: النفس: تشارك في الحياة العاملة للكون، وتشعر بتغيرات الجو، وتقلبات الفصول، وساعات النهار ولا تتجلى حياة الطبيعة هذه بوضوح، أعني لنا نحن، أي للإنسان المتطور تطورا كاملا، إلا في حالة الإعياء المفاجئ أو اضطراب النشاط العقلي، وهذا النوع من التعاطف مع حياة الطبيعة يتجلى أحيانا وسط القبائل البدائية بطريقة رائعة.²

¹ ولتر ستيس: المنطق وفلسفة الطبيعة، ص 125-126.

² ولتر ستيس: فلسفة هيجل، فلسفة الروح، ص 16-17-18.

ب- النفس الشاعرة أو الحاسة.

وتوجد في النفس أيضا الإحساسات، وهي جزء منها، ينتج من ذلك أن ما هو إيجابي وما يآثر في النفس ليس سوى النفس ذاتها، ومن هنا كانت النفس إيجابية، وكانت إحساساتها هي فعلها الخاص، إنَّ النفس وهي تحس أو تشعر، وحين يكون منظورا إليها هذه النظرة هي النفس الحاسة.

ج- النفس الموجودة بالفعل.

تسمى هذه المرحلة باسم النفس المتحققة بالفعل لأنَّ هذه التسمية تتفق مع استخدام هيجل الشائع لكلمة الوجود المتحقق بالفعل فقد حددنا الوجود المتحقق بالفعل في المنطق بأنَّه، اتحاد الداخلي والخارجي أو وحدة الماهية والظاهر أو التحلي. فالنصف الأوَّل للنفس، وهو كليتها، ننظر إليه هنا على أنَّه الداخلي. في حين ننظر إلى النصف الآخر، وهو المضمون الجزئي، على أنَّه الخارجي، والمضمون الجزئي للنفس هو قوام كليتها ذاتها، فالاثنتان شيء واحد وهذا هو الوجود المتحقق بالفعل للنفس.

وتلك هي المرحلة الأخيرة للنفس بالمعنى الذي استخدم فيه هيجل هذا اللفظ، وسوف نخلف النفس الآن ورائنا، لكي تنتقل إلى صورة من صور الروح أكثر تطورا، وهي التي سماها هيجل بالوحي. وهكذا تنتقل من الأنثروبولوجيا إلى الفينومينولوجيا.¹

ثانيا: الفينومينولوجيا (الوحي).

أ- الوحي الحسي.

المرحلة الأولى من مراحل الوعي هي طبعا مرحلة المباشرة، وذلك يعني أن الموضوع نفسه عبارة عن مباشرة إن العلاقة بين الذات والموضوع علاقة مباشرة، مباشرة الموضوع تجعله مفردا أعني موضوعا فردا، أما مباشرة العلاقة بين الذات والموضوع فهي تعني أن الموضوع يوجد مباشرة أمام الوعي، أي لا توجد بينهما واسطة للإدراك، فيكون في هذه الحالة الإدراك مباشر، أعني أنه يُدرك إدراكا مباشرا على أنه هناك، فليس هنالك حلقة وسطى بين المفكر وموضوعه على نحو ما يحدث حين يستنتج وجود

¹ ولتر ستيس: فلسفة هيجل، فلسفة الروح، ص 21-25.

الموضوع، فليس وجوده الآن استنتاجاً للوعي وإنما هو حضور، ومثل هذا الإدراك المباشر للموضوع الفردي هو الوعي الحسي.¹

ب- الوعي الذاتي.

كانت السمة التي يتميز بها الوعي الأصلي، وهو الوعي الذي يشمل الوعي الحسي والإدراك الحسي، والفهم، أن الموضوع ينظر إليه على أنه مستقل عن الذات، أو على أنه وجود غريب لا يمكن النفاذ إليه، أي أنه الآخر المقابل، وهو يمكن أن يوصف كذلك بأنه سلب الذات أو اللذات، أما السمة المميزة لمرحلة الوعي الجديدة التي ندرجها الآن فهي أنها ترى في الموضوع نفسها ولا تنظر إليه على أنه وجود غريب عنها، فالموضوع هو ذاتها أو نفسها. وحينما يدرك الوعي ذاته فإنه يصبح وعياً بالذات أو هو الوعي الذاتي، ولقد سبق أن رأينا أن تطور الوعي في دائرة الظاهريات يظهر في صورة أو سلسلة من التغيرات على الموضوع.²

ج- العقل.

الذات تجد الموضوع يواجهها لكنها تتغلب عليه وتجاوزه وتحتفظ به في جوفه وتلك هي وجهة نظر العقل لأن العقل هو المبدأ الذي يسلم بالتمييز والتفرقة لكنه يرى في الوقت ذاته الهوية القابضة ورائه، وهذا هو مبدأ هوية الأضداد الذي هو مبدأ العقل، فالموضوع الآن متميز عن الذات لكنه متحد معها في وقت واحد.

سنلاحظ أن العقل باعتباره الضلع الثالث في المثلث الذي يشمل الوعي (الوعي الذاتي) العقل، هو وحدة الضلعين الآخرين، فموقف الوعي هو أن الموضوع الذاتي مستقل أعني متميز عن الذات، وموقف الوعي الذاتي هو أن الموضوع متحد مع الذات في هوية واحدة، أما العقل فهو يجمع بين هذين الموقفين المجردين في مركب واحد، فالموضوع الآن متميز عن الذات ومتحد معها في وقت واحد إنه، الهوية في التباين.³

¹ المصدر نفسه: ص 28.

² المصدر نفسه: ص 36.

³ ولتر ستيس: فلسفة هيجل، فلسفة الروح، ص 44-45.

المبحث الثاني: الروح الموضوعي.

كان الروح الذاتي يعني الروح منظورا إليه من الداخل، سواء في الروح الكلي أو الروح الانساني الجزئي، أما الروح الموضوعي فهو يعني الروح وقد خرجت من باطنها وذاتيتها وأوجدت نفسها في العالم الخارجي، وهذا العالم الخارجي ليس هو بالطبع عالم الطبيعة، إذ أن الروح تجد هذا العالم الأخير موجودا بالفعل، لكن العالم الموضوعي هو العالم الذي تخلقه الروح لذاتها لكي تصبح موضوعية أعني لكي توجد وتؤثر في العالم الفعلي، وهو بصفة عامة عالم المنظمات والمؤسسات. و لا يعني ذلك المنظمات الوضعية كالقانون، والمجتمع، والدولة وحدها لكنه يشمل كذلك العرف، والعادات، والحقوق والواجبات عند الفرد، وكذلك الأخلاق والرعاية الخلقية، وهذه المنظمات هي بالضرورة العقل أو الروح وقد أصبح صلبا في العالم أعني أهما الروح الموضوعية.

و بهذه الطريقة نجد أن الروح الموضوعي يقوم على نشاط الإرادة فالمنظمات والمؤسسات هي عمل من أعمال الإرادة حين تتجلى في العالم فتشكل مادته الخام وتحوله إلى عالم جديد للعقل، و للإرادة وجهان في هذا النشاط، الأول، هو أهما في سعيها نحو الكلي تريد نفسها لأن الكلية هي جوهرها ولهذا السبب فإن العالم الجديد الذي خلقتة ليس موضوعيا فقط، لكنّه روحي كذلك لأنّه هو نفسه ما تصنعه الروح في العالم، وهذه الروحية، أو هذه الكلية التي تتسم بها المنظمات التي يؤسسها العقل تدل على أن ماهية المؤسسات هي الكلي، وعلى ذلك فليست الأخلاق أمرا من أموري الخاصة لكنها قانون أي كلي، و ماهية الدولة بدورها هي كلية الهدف والغاية، التي تعارض الأهداف والغايات الجزئية عند الأفراد، وكلمة المؤسسة نفسها تعني أهما شيء كلي، ولأنّ صفة الكلية هي طابع العقل والروح فإنّ منظمات ومؤسسات الأخلاق والدولة هي بالضرورة تجليات للروح.¹

أولا- في نشأة الدولة:

الجمع بين اللحظتين، الأولى والثانية من لحظات الفكرة الشاملة وهما الكلية والجزئية يعطينا اللحظة الثالثة وهي لحظة الفردية، وهكذا تجعل الحياة الكلي تسري في الأجزاء ، وذلك يعني أنّ الحياة الحقيقية للأجزاء، وهم الأفراد، إنّما توجد في حياة الكل وهو الدولة وتتحد معها في هوية واحدة. وبهذه الطريقة لا تكون الدولة إلاّ الفرد نفسه وقد تموضع وأصبح خالدا عن طريق حذف

¹ ولتر ستيس: فلسفة هيجل، فلسفة الروح، ص 61-62.

الصفات العارضة والسمات الوقتية والتركيز على ما هو كلي فيه، والفرد ضمنا كلي لأنّ الكلية جوهره. والدولة هي الكلي المتحقق بالفعل وبالتالي فهي الفرد وقد تحقق بالفعل وتموضع و على هذا النحو لا تكون الدولة سلطة أجنبية غريبة تفرض نفسها على الفرد من الخارج وتكبت حريته، لكن الدولة على العكس، هي الفرد نفسه، وفيها وحدها يحقق الفرد فرديته، ولهذا السبب تجدها تمثل أسمى تجسيد للحرية. الفرد حين تحدده الدولة فإنّما تحدده الآن تماما ذاته الجوهرية أو ما هو كلي وحقيقي فيه.¹ أي أنّ الفرد هو الدولة والدولة هي الفرد فحرية الدولة هي حرية الفرد وسعادة الدولة هي سعادة الفرد وريح الدولة هو ربح الفرد، فالفرد بهذه الطريقة قد اندمج في الدولة تمام الاندماج، وذاب فيها تمام الذوبان، لكن يكون الفرد كامل الحقوق فيها إذا كانت الدولة قد أدمجته وجعلته في نفس مرتبتها، وإن كان العكس فالدولة قد تصبح مالكة للفرد ويصبح مثل العبد تحت سلطتها.

إذن، لكي نشرع في فكر الدولة يعني الاستعداد لعرض فكر الدولة، لأن نطبق على الدولة مقولات فكر تنتجها وتكفلها الدولة، وبالتالي إذن عدم معرفة الحقيقة الأكثر أساسية للدولة، هذا التأكيد الذي قد يبدو مجردا ومبالغا في الوقت نفسه، سيفرض نفسه بصورة طبيعية إذا، في نهاية البرهنة قد قبلنا لنعود لنقطة البدء، ولكن مسلحين بمعرفة إحدى السلطات العظمى للدولة، وهي إنتاج وفرض عن طريق المدرسة بالأساس مقولات الفكر التي نطبقها بتلقائية على كل شيء في العالم وعلى الدولة نفسها.

ولكن كي نعطي معنى أكثر حدسية لهذا التحليل، ونشغل التوعية بالخطر الذي نتعرض له عندما نكون موضوعات لتفكير دولة، كذا نعتقد أنّها هي موضوع تفكيرنا، كما أريد أن أستشهد بفقرة رواية "المعلمون القدامى" لتوماس برنارد" (1836 - 1880، هو عسكري إيرلندي): "المدرسة مدرسة الدولة، نجعل من الشباب فيها مخلوقات للدولة، أي لا شيء آخر سوى خدم للدولة، عندما دخلت المدرسة، دخلت الدولة ولأنّ الدولة تدمر الكائنات فقد دخلت مؤسسة تدمير الكائنات، أدخلتني الدولة فيها بالقوة، كما فعلت مع الآخرين، وجعلتني طائعا لها، وخلقت مني إنسانا مُدولنا، إنسانا مقننا ومسجلا ومروضا وحامل شهادة، ومفسدا ومكتسبا كالأخرين، عندما نرى بشرا فإننا لا نرى إلا بشرا متدولين، خداما للدولة، يخدمون الدولة طيلة حياتهم، وبالتالي يخدمون طوال حياتهم كلّها ما هو مضاد للطبيعة".

¹ ولتر ستيس: فلسفة هيجل، فلسفة الروح، ص 110.

إن أسلوب "توماس برنارد" البلاغي، أسلوب الإفراط، والغلو في التفكير، يتلاءم مع نيتي في أن أطبق شيئاً من الشك المغالي على الدولة وعلى فكر الدولة، ليس هناك شك أكثر من اللازم عندما يتعلق الأمر بالدولة، ولكن المبالغة الأدبية، بسبب من عدم تحققها الناتج عن إفراطها نفسه، قد تقضي على نفسها، ومع ذلك ينبغي أن نأخذ ما يقوله "توماس برنارد" مأخذ الجد، لكي يكون هناك حظ ما في التفكير في الدولة، التي ما تزال تفكر في نفسها عبر أولئك الذين يسعون جاهدين في التفكير فيها ("هيجل" أو "دوركايم" على سبيل المثال) ينبغي أن نحاول دحض كل الافتراضات وكل الأبنية المسبقة الموجودة في الواقع الذي يتم تحليله وفي فكر المحللين نفسه.

لكن أفضل إقرار على أن فكر المفكر الموظف مقتحم في جميع بالتمثيل الرسمي لما هو رسمي هو بلا شك الجاذبية التي تمارسها تمثيلات الدولة التي تجعل من البيروقراطية، كما لدى هيجل مجموعة كونية مزودة بحدس وإرادة المصلحة الكونية أو كما لدى "دوركايم" رغم كونه حذراً في هذا الصدد، "عضو تفكير" وأداة عقلية مناط بها تحقيق المصلحة العامة.¹

أما ما يلفت النظر في ديمقراطية "اسبينوزا" هي أنها تعطي للسلطة صاحبة السيادة الحق في أن تجعل القوانين الخاصة بالدين تلك القوانين التي تقرها، ولا يقصد "اسبينوزا" أن يلغي الدين وإنما يريد أن يجنب خضوع الدولة لأحكام كل شخص وانفعالاته المتنوعة، وعلاوة على ذلك عندما يمنح الكهنة السلطة السياسية، فإنها تفسدهم، أي إنها تميل إلى إلحاق الضرر بكل من الكنيسة والدولة.

يستنبط اسبينوزا نظريات سياسية معينة من هذا التحليل، يجب ألا تقلد أو تحاكي الدولة اليهودية الأولى بتمامها وكما لها على الإطلاق، لأنّ العهد المطلق مع الله الذي قامت عليه لم يعد صالحاً، إنّ المتطلبات الجديدة التي تنتج من العهد الكلي يُرمز إليها عن طريق ملاحظة "اسبينوزا" وهي أنّ الدستور اليهودي عديم الفائدة بالنسبة لدول ترغب في علاقات خارجية.²

أما هيجل فيصف الدولة أنها عمل عقل أزي كما يعرضها في كتابه "علم المنطق" و"موسوعة العلوم الفلسفية". إلا أنها نتاج التاريخ الكلي أيضاً كما يعرضها في كتابه "محاضرات في فلسفة التاريخ"، وفي التحليل الأخير، لا يمكن أن ينفصل العقل والتاريخ كما يرى هيجل.

¹ بيير بورديو: أسباب عملية - إعادة النظر بالفلسفة، تر: أنور مغيث، ط1، (القاهرة: أفاق، 2018م) ص 95-96-99.

² ليو شتراوس و جوزيف كرويسي: تاريخ الفلسفة السياسية من ثيوكلديديس حتى اسبينوزا، تر: محمود سيد أحمد، ط2، (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2016م) الجزء 1، ص 691-692.

على الرغم مما قد يُضن على أساس نصوص هيكلية معيّنة فإنّ رد الاعتبار للدولة يجب ألاّ يفسر بوصفه تأليها لها ، صحيح أنّ الدولة إلى حد كبير تُشكل عند هيجل غاية نهائية للفرد الذي يجد فيها حقيقة وجوده، وواجبه ورضاه، وصحيح أنّ الدولة تشكل التحقق الفعلي أو ظهور ما هو إلهي في العالم الخارجي، إلاّ أنّها ليست إلاّ غاية نهائية للفرد إلى الحد الذي تكون غايتها الخاصة هي حريته ورضاه، وفضلا عن ذلك، فإنّ أخلاق النفس الفردية أو الدين، لها قيمة لا نهائية مستقلة عن الدولة. إن الفرد يجاوز في الدولة مستوى أفكاره ورغباته الخاصة، والشخصية ووجوده المحض الذي يسميه هيجل العقل الروح الذاتي.¹

إلاّ أنّ ظهور ما هو إلهي أو التحقق الفعلي لما هو إلهي، أعني للمطلق، أو للعقلي، لا تُكوّنُهُ الدولة، ولا يتحصّد عن طريقها، فالدولة تقدم العقل الروح المطلق وتجعله ممكنا فقط إنّها مصدر الفن والدين والفلسفة، التي تتجاوز بمعنى ما الدولة، وليست وظيفة الفلسفة أن تعلم الدولة كيف ينبغي أن تكون، بل أن تعلم الناس كيف ينبغي أن تُفهم الدولة.²

يبقى للإنسان الدور الرئيسي لتأسيس الدولة وقوانينها، فكلّ شيء هو من صنعه سواء الدولة، أو الفرد المنتمي إلى الدولة، لذلك كان لفلاسفة أوروبا جميعا نظرات متعالية عن الإنسان فجد ديكارت قد وضع تفرقة حادة بين البشر والدواب، فالإنسان رغم أنّه يحمل عبء جسده إلاّ أنّ موقفه فريد لأنّه يملك مالا تملكه الحيوانات، أي له نفس أو عقل، ومن ثمّ فإنّه ينتمي إلى عالم الروح إلى جانب انتمائه إلى عالم المادة، ومن بين أشياء أخرى فإنّ امتلاك العقل يعني أنّ الإنسان لديه حرية إرادة، وإن كان ديكارت لم يبدو متوافقا تماما أو واضحا في هذه النقطة، إذ تماثل مع آخرين كثيرين في القرن السابع عشر، فتورط في مشكلات لاهوتية عن كيفية التوفيق بين الحرية والمعرفة السابقة بالغيبيات، إلاّ أنّه قد آمن بوضوح مع اليسوعيين الذين علموه ومع كروني الذي ربما تعلم منه شيئا في وجود نوع من حرية الإرادة التي تيسر للإنسان-مثل المسافر- شق طريقه في حدود معينة، يعني كيف يفكر بوضوح في أهداف أخلاقية، ويتبع الأفضل، أو ربما أفضل هدف، ولن يسمح للأضداد بأن تحرفه عنها، وأن يكون مثل الحكماء الرواقيين، أي أن ينظم رغباته ويرفض تلك التي وضعتها الطبيعة خارج سيطرته.³ من بين الرغبات التي ينبغي للفرد أن ينظمها وهي على رأس

¹ ليو شتراوس و جوزيف كروبسي: الجزء 1، ص 371-372.

² : المرجع نفسه: ص 372-373.

³ فرانكلين. ل. باومر: الفكر الأوروبي الحديث القرن السابع عشر، تر: أحمد حمدي محمود، (الهيئة المصرية العامة للكتاب

1987م) ص 105.

رغباته جميعا، هي إدارة أمواله بالموازاة مع أموال الدولة، فهو جزء منها و يحق له ذلك، لذلك نجد هيجل قد شدد على موضوعية المال قبل كارل ماركس، هذا تفكيره ولكن لا يرى بقليل من الوضوح أنّها في النهاية، علاقة اجتماعية بين الرجال، هذه العلاقة الاجتماعية تظهر هنا في شكل من الغموض المثالي (الأنا).¹

ثانياً: علاقة الدين بالدولة:

لا يُشرف الدين على نظام سياسي وأخلاقي موجود بالفعل ويستثمره بعقوبة إضافية، من الأفضل وصف الترتيب الصحيح بأنه العكس، الأساس الحقيقي للحياة الاجتماعية، وحتى الذكاء، هو الدين كما وصفها بعض المفكرين بغرابة، فإنّ المعروف يقع ويعيش في حضن المجهول. و لكن عندما نقول ذلك، يجب أن نحترس في الحال من سوء الفهم، هناك دين من جميع الأنواع وبعضها الأكثر شهرة في العالم الحديث موجود أو يعيش فقط في شكل اسم تقليدي وعقيدة مبجلة فقدت قوّتها، و لا يلتزم الدين بالضرورة بمفهوم محدد لما هو خارق للطبيعة لقوة شخصية خارج نظام الطبيعة، و لكن في جميع الأحوال الدين هو عقيدة ونظرية توّحد حقائق الحياة وتعطيها، ليس لأنّ الوحدة قد تمّ إثباتها بالتفصيل أو الكشف عنها، ولكن لأنّ الحياة والخبرة في واقعها العميق تتطلبان بلا هوادة وإثبات مثل هذا. الوحدة في القلب. إنّ الدين المرتبط بوقت معين ليس عقيدته الإسمية، بل هي اقتناعه السائد بمعنى الواقع، المبدأ الذي يجي كل كيانه وكل جهاده، أي الإيمان في قوانين الطبيعة وهدف الحياة.²

إذا فإنّ الدولة هي الشكل الحقيقي للواقع، فيها نجد الإرادة الخلقية الحقّة تتأّتي إلى مجال الواقع والروح توجد في طبيعتها الحقّة، إنّ الدين هو معرفة إلهية، المعرفة التي لدى الإنسان عن الله معرفة نفسه في الله، هذه هي الحكمة الإلهية ومجال الحقيقة المطلقة، ولكن توجد بجانب هذا حكمة ثانية، حكمة العالم، وينشأ السؤال عن علاقة هذه الحكمة بالحكمة الإلهية.

بشكل عام نستطيع القول: إنّ الدين وأساس الدولة شيء واحد هو، أنّهما في ماهيتهما متطابقان ومع ذلك فهما مختلفان وفي مزيد من مجرى الأحداث ينفصلان انفصالا حادا الواحد عن

¹ John O'neill: Hegel's Dialectic of Desire and recognition (Published by state University of New York Press, Albany, 1996) p 121.

² William Wallace: Hegel 's Philosophy of mind, Translated from, The Encyclopedia of The Philosophical Sciences, (Oxford: Printed at the Clarendon press; by Horace Hart, Printer to The University, 1894) p 36 -37.

الآخر، ثم مرة أخرى يطرحان في وحدة حققة، ففي الدين يكون الإنسان حراً أمام الله حيث أنه يبرز تطابق مع الإرادة الإلهية، إنه ليس في تعارض مع الإرادة الأعلى، بل يمتلك نفسه فيها إنه حر، لأنه في العبادة قد أحرز إفاء الانقسام، والدولة هي فقط الحرية في العالم، في مجال الوقائية وكل شيء يتوقف ما هوياً على مفهوم الحرية التي يعتنقها الشعب من الشعوب داخل وعيه الذاتي ففي الدولة نجد أن مفهوم الحرية يتحقق، وإلى هذا التحقق ينتسب الوعي بالحرية الذي يوجد حسب جدارته حقاً، والأمم التي لا تعرف أن الإنسان حر في جدارته تعيش في حالة من التغييب والبلادة بالنسبة لكلا شكل الحكم ودينها، وليس هناك إلا تصور واحد للحرية في الدين والدولة، هذا التصور الواحد هو أقصى ملكية لدى الإنسان وهو ينطرح من الإنسان، والأمة التي لديها تصور زائف أو سيء عن الله لديها أيضاً دولة سيئة، لديها حكومة سيئة، ولديها قوانين سيئة، أما الترابط التفصيلي لهذا الارتباط الماهوي بين الدولة والدين ينتمي حقاً إلى فلسفة التاريخ. و الحالة التي نجد فيها فكرة هذا الارتباط تعبيراً هي في اقتفاء أثر القوانين والسلطة ودستور الدولة إلى أصل إلهي.¹

أخيراً، فإن الدولة والدين يمكن أن ينفصل أحدهما عن الآخر، وقد تكون لهما قوانين مختلفة فإن ما هو دينوي وما هو ديني يقومان على أساس مختلف، وإن تباينا بالنسبة للمبدأ أيضاً قد يظهر هنا، أن الدين لا يقتصر على مجرد الحفاظ على مجاله الحق الخاص به، بل إنه يهتم الذات أيضاً، والشكل الذي يعبر فيه هذا التناقض عن نفسه هو أن مطالب الدين لها مرجعيتها في القداسة، ومطالب الدولة لها مرجعيتها في الحق والأخلاقيات، كما أن العلاقة الأخلاقية الأولى في العالم الجوهري للواقع هي الزواج، والحب الذي هو كينونة الله هو في العالم الواقع حب زواحي ولما كان التحلي الأولي للإرادة الجوهريّة في العالم القائم العيني فإنّ هذا الحب له جانب طبيعي لكنه واجب أخلاقي بالمثل، و بالنسبة لهذا الواجب فإنّ النكران (التبتل) تتم معارضته كشيء مقدس، الحب أو الزواج هو علاقة طبيعية كما هو علاقة دينية فطرية، وأيضاً هو علاقة قانونية في النهاية، ولا يمكن إبعاده عن حياة الفرد، فهو أساس الحياة وأساس المجتمع وأساس الدولة ككل فالدولة لا تقوم إلاّ بالفرد والفرد بدوره لا يمكنه التخلي عن فطرته الخلقية والأخلاقية كما أرادها وفقاً للإرادة الإلهية الصانعة لهذا المخلوق الذي لا يمكنه أن يكون في حالة نكران للذات، فالتبتل هو نكران للذات، ومن يعتقد أنّ التبتل هو شيء من الدين فهو مخالف للدين ومخالف للفطرة وهذا ما يؤمن به هيجل.

¹ جورج فلهلم فريدريك هيجل: محاضرات فلسفة الدين، المحاضرة الثالثة، العبادة وديانة الطبيعة، تر: مجاهد عبد المنعم مجاهد ط 1، (القاهرة: دار الكلمة، 2003م)، ص 51-52.

كما قد درس "هونيث" (1949م فيلسوف اجتماعي ألماني) هذه المسألة في إطار التفاعل الأولي بين الذات ضمن النظرية الاجتماعية للفلسفة الواقعية عند هيجل، آخذا بعين الاعتبار بداية علاقة الحب التي تكون أولى مراحل الفعل التداوتي (من الذات، أي تفاعل ذوات مجموعة من الأفراد فيما بينها مشكلة نوع من أشكال النظم الاجتماعية) التي درسها هونيث عند هيجل من اتجاهين اثنين، أولاً علاقة الذات مع ذاتها ثم من خلال النزاعات الاجتماعية وسعي كل ذات نحو الاستقلال الذاتي، كما يعتقد "هونيث" أنّ أبلغ صور الاعتراف التداوتي التي طورها هيجل تلك التي تتجسد في الحب بين الزوجين.¹

إنّ الإنسان باعتباره وحدة عليه أن ينخرط في صراع مع ضرورة الطبيعة، فبالنسبة له فإنّ القانون الخُلقي من أنّ عليه أن يجعل نفسه مستقلاً عن طريق فعاليته وفهمه فإنّ الإنسان في جانبه الطبيعي معتمد على عدة جوانب. وهو بطبيعته الروحية، بإحساسه بالأمانة، موضوع تحت ضرورة أن يحصل على معاشه، ومن ثمّ يجعل نفسه متحرراً من ضرورة الطبيعة هذه، ومن جهة نجد أنّ نشاط الإنسان يطرح على أنّه شيء غير مقدس ومن جهة أخرى مطلوب حتى منه إذا كانت لديه ملكيته ألا يجب أن يزدريها بنشاطه فحسب، بل يجب عليه أن يمنحها للفقراء وخاصة الكنيسة أي إلى أولئك الذين لا يعملون شيئاً، الذين لا يشتغلون، وهكذا، فإنّ ما يكون له التقدير الكبير في الحياة على أنّه تكامل يجري تنفيذه بالتالي على أنّه غير مقدس.

إنّ أعلى أخلاقيات في الدولة قائمة على تفعيل الإرادة الكلية العقلانية، ففي الدولة يمتلك الفرد حريته، وهذا يتحقق ويصبح واقعا في الدولة، بالمقابل وفي طرف نقيض فإنّ واجبا دينيا يقوم وعلى الإنسان أن لا يجعل حريته غايته، بل عليه أن يتخلى عن نفسه، عليه أن يهجر نفسه ويستبعدا.²

لذلك يجب أن تكون كلمتي صالحة لأسباب أخلاقية حتى أتمكّن داخليا من أن أبقى كما هي بالنسبة لي ولا يمكنني تغيير مواقف الأخلاقية وقناعاتي وما إلى ذلك، لا، في الواقع يمكنني تغيير هذا، لكن إرادتي موجودة فقط بقدر ما يتمّ التعرف عليها. أنا لا أعارض مع نفسي فقط ، ولكن

¹ كمال بومنيير و محمد ازويتة وآخرون: أكسيل هونيث، فيلسوف الاعتراف ونزع الحقارة، تر: كمال بومنيير وآخرون (كتب كوة الرقمية، 2 جانفي 2021) ص 33.

² جورج فلهلم فريدريك هيجل: محاضرات فلسفة الدين، المحاضرة الثالثة، ص 54-55.

حقيقة أنّ إرادتي معترف بها.. وهكذا لا يُحترم الشخص، الكائن الخالص للذات باعتباره منفردا وانفراديا، كما سيفصل نفسه عن الإرادة المشتركة، ولكن فقط كإرادة مشتركة.¹

إلا أنّ معاملة "كانط" لواجبات الفضيلة أقل تعقيدا من معاملة واجبات العدالة، وسوف تُؤخذ في الاعتبار أولا. لا يصف "كانط" هذه الأمور صراحة على أنّها واجبات للحفاظ على حرية الذات والآخرين وتعزيزها، كما يفعل في الأساس، بل يصفها بدلا من ذلك على أنّها واجبات لتعزيز كمال الفرد واسعاد الآخرين.² واجبات الفضيلة في خدمة الفرد عند "كانط".

ثالثا: العدل بوصفه أساسا للعقاب:

العقاب القانوني هو فعل ينزل الألم بواسطة على المجرم، أعني على الشخص الذي ينتهك القانون وهو يعلم ذلك، والسؤال المطروح هو لماذا ينزل العقاب على المجرم؟ لقد درس هيجل نظريتين أساسيتين قدمتا إجابتين عن هذا السؤال: الردع والإصلاح. وهما يذهبان أساسا إلى أنّ الألم شرّ، ومن ثمّ فلما كانت الجريمة نفسها شرّ، فليس من المعقول أن نريد شرا فقط لمجرم أنّ هناك بالفعل شرّا آخر موجود، وبالتالي فالعقاب إذا كان لا بدّ لنا من أن نوقعه، فلا بدّ أن يكون ذلك لشيء خير، أعني لغاية إنسانية، وتنظر نظرية الردع إلى العقاب على أنّه تهديد أساسا، وهو كذلك له خاصية المنع. غير أنّ العقوبة لا يمكن أن تقع ما لم نكن متأكدين على نحو ما، أنّها سوف تجعل المجرم في وضع أفضل أو حياة اجتماعية مناسبة أكثر فهي بمعنى ما عامل تربوي في حياة المجرم.³

الواقع أنّ ما نراه في مؤلفات فلسفية حديثة عن الدولة وما نجده من مزاعم تبلغ الحد الأقصى من الادعاء حول هذا الموضوع، يبرر لكل من يجد في نفسه ميلا لدراسة موضوع الدولة أن يقتنع، بحق، بأنّه قادر على أن يستخلص من ذات نفسه مثل هذا اللون من الفلسفة بغير جهد يُبذل وهو بذلك يمنح نفسه دليلا على حيازته للفلسفة، و فضلا عن ذلك فإنّ هذه الفلسفة المزعومة قد أعلنت صراحة أنّ: الحقيقة نفسها لا يمكن أن تُعرف. وأنّ الحقيقي هو ما يجيش بداخل كلّ منّا في قلبه وشعوره وعواطفه، بصدد المؤسسات الأخلاقية لا سيما الدولة والحكومة والدستور. أيّ قدر من

¹ : John O'Neill: Hegel's Dialectic of Desire and Recognition, Ibid, P 140.

² Edward Craig: The Shorter Routledge Encyclopedia of Philosophy, First published (Routledge, Taylor & Francis Group, London and New York, 2005) P 501.

³ ميشيل ماتياس: هيجل والديموقراطية، تر: إمام عبد الفتاح إمام، ط 1، (بيروت: دار التنوير، 2010م) ص 294-295-296.

النفاق قيل حول هذا الموضوع لا سيما ما قيل منه للشباب، لا شك أنّ الشباب قد أصاخ السمع لهذا النفاق بإذعان تام.¹

رابعاً: تاريخ الروح الحرة في الإطار السياسي للعالم.

للحرية تاريخ حيث ينقسم تاريخ تقدم الحرية إلى ثلاث فترات، لأنّ نظرة إجمالية يعطيها هيجل عن مسار التاريخ العام بوصفه تاريخ الحرية، حيث يدخل المماثلة التي ألفناها من الآن فصاعداً بين الانسانية والفرد، تقسمه إلى خمس مراحل: الشرق الأقصى (الصين الهند) تطابق الطفولة، الشرق الأوسط (فارس) المراهقة، اليونان، الشباب، روما، عمر الرجولة، والعالم الجرمانى الشيخوخة، سنعلم بلا دهشة أنّ العقل، خلافاً للشيخوخة الجسدية، عمر العتاهة، إنّما يبلغ كمال نضجه وهو يشيخ، ويستحوذ على صورته المتحلية كلها، ويتصالح مع ذاته.²

إذن فتاريخ العالم يتجه من الشرق إلى الغرب، فآسيا هي بداية التاريخ وأوروبا هي نهايته على نحو مطلق، فهنا تشرق الشمس الطبيعية الخارجية، وفي الغرب تغرب. وهنا بالمثل تشرق شمس الوعي الذاتي التي ينبعث منها بريق أسنى، وما تاريخ العالم إلاّ تدريب الإرادة الطبيعية الطليقة بحيث تطيع مبدأ كلّى وتكتسب حرية ذاتية، فالشرق لم يعرف، ولا يزال حتى اليوم لا يعرف سوى أنّ شخصاً واحداً هو الحر، أمّا العالم اليونانى، والرومانى فقد عرف أنّ البعض أحرار على حين أنّ العالم الجرمانى، عرف أنّ الكلّ أحرار. ومن ثمّ فإنّ الشكل السياسى الأول الذى نلاحظه فى التاريخ هو نظام الحكم الاستبدادى، والثانى هو نظام الحكم الديمقراطى الارستقراطى والثالث هو نظام الحكم الملكى، لكى نفهم هذا التقسيم ينبغى علينا أن نلاحظ أنّه لما كانت الدولة هي الحياة الروحية الكليّة التي يرتبط معها الأفراد بمولدهم بعلاقة وثيقة، ويألفونها، ويتمثّل وجودهم وواقعهم الحقيقى فيها.³

إنّ المرحلة الأولى التي يجب أن نبدأ منها هي الشرق، ويشكل الوعي غير الانعكاسى أو الوجود الروحي الجوهري أساساً لهذه المرحلة. وترتبط معه الإرادة الذاتية بعلاقة تتخذ في البداية شكل

¹ جورج فلهلم فريدريك هيجل: أصول فلسفة الحق، تر: إمام عبد الفتاح إمام، ط3، (بيروت: دار التنوير، 2007م) المجلد1، ص 77-78.

² كريستوف بومان: نظام الزمان، تر: بدر الدين عرودكي، ط1، (بيروت: نشر المنظمة العربية للترجمة، توزيع مركز دراسات الوحدة العربية، 2009م) ص 206-207.

³ جورج فلهلم فريدريك هيجل: محاضرات في فلسفة التاريخ، المجلد 1، ص 188-189.

الإيمان، والثقة والطاعة، ونحن نجد في الحياة السياسية في الشرق حرية عقلية متحققة تعمل على تطوير نفسها دون أن تصل إلى مرتبة الحرية الذاتية، فتلك هي طفولة التاريخ، فالأشكال الجهورية تؤلف الصروح الرائعة للإمبراطورية الشرقية التي نجد فيها جميع التنظيمات والأوامر العقلية ولكن بطريقة يظل الأفراد فيها مجرد أحداث عارضة فحسب، إذ يدور هؤلاء الأفراد حول محور واحد هو، الحاكم، الذي يترتب على رأس الدولة بوصفه أبا للجماعة لا بوصفه مستبدا بالمعنى الذي نجده في الدستور الإمبراطوري الروماني، إذ عليه أن يفرض ما هو جوهري وما هو أخلاقي بالقوة، كما يدعم تلك الأوامر الجهورية القائمة في المجتمع بالفعل، بحيث أنّ ما ينتمي تماما، في حالتنا نحن، إلى الحرية الذاتية، يصدر هنا عن التكوين العام والكامل للدولة، وإنّ عظمة التصور الشرقي تكمن في الفرد الواحد بوصفه ذلك الوجود الجوهري الذي ينتمي إليه كل شيء، بحيث لا يكون لأي فرد آخر وجود منفصل، أو يرى نفسه منفصلا في مرآة حرّيته الذاتية.¹

إذا ما واصلنا عملية مقارنة مراحل التاريخ بأعمار الإنسان الفرد لكان علينا أن نقول إنّ هذه المرحلة هي مرحلة الصبا في التاريخ، فهي حافلة بالشجار والعراك فلا نجد لها تعبير عن الهدوء المميز للطفل.

المرحلة الثانية وبعد ذلك يمكننا أن نشبه العالم اليوناني بمرحلة المراهقة، ذلك لأننا نجد فرديات تتشكل، وهذا هو المبدأ الرئيسي الثاني في التاريخ البشري. فهنا تكون الأخلاق مبدأ كما تكون في آسيا، ولكنها تعبر عن الفرد، وتدلّ بالتالي على إرادة الأفراد الحرة، فهنا إذن، وحدة بين الأخلاق والإرادة الذاتية، أو مملكة الحرية الجميلة، لأنّ الفكرة قد اتحدت بصورة تشكيلية، وبالتالي فإنّ هذه المملكة هي مملكة الانسجام الحقيقي، وهي عالم أكثر الزهور فتنة وسحرا، لكنها أسرعها إلى الذبول، إنّها المشاهدة الطبيعية غير المفكرة لما يصير أخلاقا، وإن لم يصبح بعد أخلاقا حقيقية. فالإرادة الفردية للذات تتبنى بلا فكر السلوك والعادات التي يأمر بها العدل والقانون، ومن ثمّ فإنّ الفرد يكون في وحدة غير واعية مع الفكرة، أي مع الصالح العام.

المرحلة الثالثة هي مملكة الكلية المجردة التي تمتص فيها الغاية الاجتماعية في داخلها جميع الغايات الفردية، وهي الجهد الشاق الذي يبذله التاريخ في رجولته، ذلك لأنّ الرجولة الحقّة لا تسلك وفقا لنزوة حاكم مستبد، بل هي تعمل من أجل غاية عامة، غاية يفنى فيها الفرد، بحيث لا يتحقق هدفه الخاص إلاّ في ذلك الهدف العام فحسب. وهنا تبدأ الدولة في أن تكون لها وجود مجرد، وفي

¹ جورج فلهلم فريديريك هيجل: محاضرات في فلسفة التاريخ، المجلد 1، ص 190-191.

تطوير نفسها من أجل وجود محدد، وهو هدف يشارك أفرادها في تطويره بالفعل ويضحى بالأفراد الأحرار على مذبح المطالب القاسية للأهداف القومية، التي لا بد أن يستسلموا لها من أجل خدمة هذا التعميم المجرد.¹

يظهر العالم الجرمني عند هذه اللحظة من لحظات التطور بوصفه المرحلة الرابعة من تاريخ العالم، وإذا قارنا بين هذه المرحلة من مراحل الحياة البشرية لوجدنا أنها تقابل مرحلة الشيخوخة و إذا كانت الشيخوخة في الطبيعة تعني الضعف والهرم، فإنّ شيخوخة الروح تعني نضجها وقوتها الكاملة التي تعود فيها إلى الوحدة مع نفسها، لكن في طابعها المكتمل النمو بوصفها روحا، وتبدأ هذه المرحلة الرابعة بالمصالحة التي تمثلها المسيحية، لكنها ليست إلا بذرة فحسب بغير تطور سياسي أو قومي ومن ثمّ فلا بد من أن ننظر إليها على أنّها تبدأ بالأحرى من التعارض الهائل بين المبدأ الديني الروحي، وبين العالم الواقعي البربري، ذلك لأنّ الروح، بوصفها الوعي بعالم باطن تكون هي ذاتها، في البداية، على صورة مجردة، ومن ثمّ فإنّ كل ما هو دنيوي يستسلم للفظاظة والعنف الأهوج، ويعتبر المبدأ الإسلامي أو روح التنوير في العالم الشرقي، أول مبدأ يقف في وجه البربرية، وهذه النزوة، ونحن نجدّه يطور نفسه بعد المسيحية، وبطريقة أسرع منها، ذلك لأنّ المسيحية احتاجت إلى ثمانية قرون لكي تنمو وتصل إلى شكل سياسي، أما مبدأ العالم الجرمني الذي ناقشه الآن، فلم يصل إلى مرحلة الواقع العيني إلا بواسطة الأمم الجرمانية، وهنا أيضا يتمثل ذلك التعارض بين المبدأ الأخلاقي في مملكة الروح وبين البربرية الوحشية الفظة في مملكة الزمان، و إذا كان من الواجب على المملكة الدنيوية (مملكة الزمان) أن تنسجم مع المبدأ الروحي، فإننا لا نجد هنا شيئا سوى الاعتراف بهذا الوجوب فحسب، فلا بدّ للقوة الدنيوية التي تخلت عنها الروح أن تتلاشى أولا أمام القوة الكنسية (بوصفها مملكة الروح)، لكن كلّما هبطت الأخيرة (الكنيسة) وانحط قدرها إلى درجة الدنيوية المحض، فقدت أثرها بضياغ المميز ورسالتها الخاصة، ومن هذا الفساد للعنصر الكنسي تنتج الصورة العليا للفكر العقلي، وحين ترتد الروح إلى نفسها تنتج نتاجها في إطار عقلي، وتصبح قادرة على تحقيق المثل الأعلى للعقل من المبدأ الدنيوي وحده. وهكذا حدث أن أقيمت مملكة الفكر على نحو فعلي وعيني، وتلاشى التعارض بين الكنيسة والدولة، وعاد الروحي إلى الارتباط بالدنيوي، ونما هذا الأخير بوصفه وجودا عضويا قائما بذاته ولم تعد الدولة تشغل مركز أدنى من الكنيسة ولا خاضعا لها، كما أن الكنيسة لا تحتفظ لنفسها بميزات خاصة، ولا يُعدّ الروحي عنصرا غريبا عن الدولة، فالحرية قد

¹ جورج هيجل: محاضرات في فلسفة التاريخ، المجلد 1، ص 192-193.

وجدت الوسائل التي تحقق بها مثلها الأعلى، أعني وجودها الحقيقي، وتلك هي النتيجة النهائية التي يتجه مسار التاريخ إلى إنجازها، وعلينا أن ندرس بالتفصيل ذلك الطريق الطويل الذي تتبعناه هنا بطريقة عجلى، ومع ذلك فطول الزمان مسألة نسبية بحتة، لأن الروح تنتمي إلى الأبدية، ومن ثم لم يكن الامتداد الزمني منتميا إليه.¹

¹ جورج هيجل: محاضرات في فلسفة التاريخ، المجلد 1، ص 194-195.

المبحث الثالث: الروح المطلق. (الفن. الدين. الفلسفة)

أولاً: الفن.

ما هو الجميل: يعرف "كانط" الجميل بأنه يُمتثل دون تصور بوصفه موضوع رضا كلي.¹ كل ما يثير الرضا دون تكلف من ذلك الشيء فهو جميل، لذلك فإن محتوى هذا العالم هو الجميل، والجميل الحق هو الروحانية وقد مُنحت شكلا، والأكثر دقة الروح المطلق، الحقيقة نفسها. ومجال الحقيقة الإلهية المتمثلة فينا للتأمل والشعور، تشكّل مركز العالم الكلي للفن، إنّما الشكل المستقل والحر والإلهي الذي سيطر سيطرة كاملة على خارجية الشكل لذاته، زيادة على ذلك فإنّه لما كان الجميل يطوّر ذاته في هذا النطاق باعتباره واقعا ومن ثمّ يميّز داخله جوانبه وعوامله المفردة ويمنحها تجزئية مستقلة، فإنّه يترتب على هذا أنّ هذا المركز الآن وهو يُنظّم أموره المتطرفة يتحقق في وقائعها الملائمة على نحو متعارض مع ذاته، وأحد هذه الأمور المتطرفة لهذا يشكّل موضوعية روحية لا تزال، البيئة الطبيعية المحض لما هو روحي. وهنا ما هو خارجي باعتباره خارجيا يتخذ له شكلا كشيء له غايته الروحية ومحتواه الروحي لا في ذاته ولكن في شيء آخر والتطرف الآخر هو ما هو إلهي كشيء باطني، كشيء معروف، كوجود متجزئ ذاتي متنوع من خلق الله، إنّ الحقيقة باعتبارها مؤثرة وحيّة في الإحساس وفي القلب وفي الروح للأشخاص، الأفراد وليس كشيء يظل ينصب في شكله الخارجي، بل يعود إلى الحياة الباطنية الفردية الذاتية.²

لهذا فإنّ ما هو إلهي على هذا النحو هو في الوقت نفسه متميّز عن تجلية الخالص كألوهية ولهذا ينفذ في التجزئية التي هي خاصية لكل المعرفة الذاتية الفردية والانفعال والإدراك الحسي والشعور، وفي المجال المماثل للدين الذي يرتبط به الفن في أعلى مراحلها فإننا نتصوّر هذا الاختلاف على النحو التالي، **أولاً**، إنّ الحياة الطبيعية الدنيوية في تناهياها تواجهنا من جهة، ولكن حينئذ، **ثانياً**، فإنّ الوعي يجعل الله هو موضوعه حيث أنّ الاختلاف بين الموضوعية والذاتية يتهاوى، إلى أنّ **ثالثاً** وأخيرا نتقدّم نحن من الله على هذا النحو فنعبده على نحو كلي أي الله على أنّه موجود وحاضر في الوعي الذاتي. وهذه الاختلافات الأساسية الثلاثة تبرز أيضا في عالم الفن في تطور مستقل.³

¹ حسين علي: فلسفة الفن، رؤية جديدة، ط 1، (بيروت: التنوير، 2010م) ص 183.

² جورج فلهلم فريدريك هيجل: علم الجمال وفلسفة الفن، تر: مجاهد عبد المنعم مجاهد، محاضرات عن الفن الجميل، الحلقة الأولى، ط 1، (القاهرة: دار الكلمة، 2010م) ص 141.

³ جورج فلهلم فريدريك هيجل: علم الجمال وفلسفة الفن، ص 141-142.

أ- ديالكتيك الفن والجمال:

يرى هيجل أن البنى الديالكتيكية لحركة الأشكال الأكثر نضجا للوعي والفعل الاجتماعي متناقضة بشكل عميق، فقد زاد هيجل من تعقيد ديالكتيك التفاعل بين هذه الأشكال، كما زاد من تعقيد مسألة التفاعل بين الشعوب في إطار التاريخ المدني. فقد ظهر الفن والدين والفلسفة التي تشكلت كما هو معروف، ثلاث مراحل من الروح المطلقة، حسب رأي هيجل، ظهرت قبل فترة طويلة من استنفاد السياسة. فقد تشكلت وتطورت طيلة عقود طويلة، وفيلسوفنا هيجل لا ينوي إغلاق عينيه على هذه الواقعة التاريخية القاطعة، ولذلك، فهو يضطر من جديد وبدرجة أكبر للجوء مرة ثانية إلى طريقة الاستدكار، وهي الطريقة المميّزة بشكل عام، كما أشار ماركس الشاب في كتابه ونقد فلسفة الحق عند هيجل، لتفكير هيجل الجدلي كلّ، وإبرادة الفيلسوف هيجل، يعود المطلق من جديد إلى الشرق القديم واليونان، من أجل إدراك واستيعاب الطريق التي قطعها الروح، ومن ناحية أخرى، فإنّ الحياة الروحية ذاتها للروح المطلقة تتجاوز وتسبق التاريخ السياسي كلّ، باعتباره مرحلة دنيا بشكل عام قد تمّ تجاوزها.¹

هكذا فالاستدكار يفهمه هيجل على أنّه ضرب ديالكتيكي من الحركة المستقبلية، من التراجع إلى الوراء كأسلوب للحركة إلى الأمام، وهذا الوضع، في أقسام مختلفة من نظام هيجل الفلسفي يكتسب معنى مختلفا، ففي علم المنطق يتجلى الاستدكار بمثابة مبدأ للاستخراج الغائي للمقولات من حالتها الكمونية، أما في نظرية الروح المطلقة فالاستدكار يعني تطور الروح واكتمالها عن طريق توغلها داخل ذاتها وتذكرها المدرك لماضيها، التذكر الذي يكسب صورها حياة جديدة وليس هذا فحسب، بل ومستوى أعلى من النضج.

ولهذا فإنّ فلسفة الفن الحقيقية تشكلت، حسب رأي هيجل، خطوة تاريخية واقعية إلى الأمام بالمقارنة مع الفن ذاته، والفيلسوف الجدلي يفهم الفن بشكل أعمق بكثير، وبالتالي يساعد على تقدّمه اللاحق، من المبدع الفنان الممارس، من صانع الأعمال الفنية. فالتأثر الحقيقي بالتحفة الفنية أهمّ من فعل خلقها، وبهذه الموضوعية يشير هيجل إلى الديالكتيك المتميّز لـ "الحياة الثانية" للأعمال الفنية.²

¹ مجموعة من المؤلفين: تاريخ الديالكتيك الفلسفة الكلاسيكية الألمانية، تر: نزار عيون السود، ط1، (دمشق: دار دمشق 1986م) ص 321.

² مجموعة من المؤلفين: تاريخ الديالكتيك الفلسفة الكلاسيكية الألمانية، ص 321-322.

إنّ الميَّان الذي يبقى قائماً في البداية بين الذات والموضوع، بين الوعي والواقع، يتجاوزه في الأخير ديالكتيك الجملة الذي تتعرف خلاله في العالم الفعلي على إبداعها الخاص بها. هذا وقد رسم تقلبات هذا الديالكتيك كتاب "فينومينولوجيا الروح" **1807**م الذي يسعى مؤلفه لإثبات إلى أي حد يتم تجاوز التناقضات المنبثقة من المواجهة بين الروح والواقع بواسطة معرفة إجمالية تفضي إلى المعرفة المطلقة. ولقد قدمت الوعي، في فينومينولوجيا الروح، في حركته التطورية منذ التعارض الفوري الأوّل الخاص به وبالموضوع وصولاً إلى المعرفة المطلقة.

نحن نقع مجدداً على هذه الحركة في فلسفة التاريخ **1812**م وفي علم المنطق **1812**-**1816**م حيث يطور هيجل منطقاً ديالكتيكياً للمفهوم، ويمكن اعتبار هذا المنطق إيجابياً، بمقدار ما لا يتوقف عند السلب أو اجتماع الضدين كوحدة أصداد، إنّهُ يتجاوز التناقضات في تأليفات أكثر فأكثر ارتقاءً وينتهي إلى بلوغ الفكرة المطلقة التي تشهد، مثل المعرفة المطلقة للفينومينولوجيا على التماهي الكامل بين الذات والموضوع، إنّ هذا التماهي في الفكرة المطلقة لدى هيجل يظهر في علم المنطق على أنّه الحقيقة بلا زيادة، وحدها الفكرة المطلقة هي الكون، حياة لا تزول حقيقة واعية لذاتها وكل الحقيقة.¹

إنّ التماثل بين الذات والموضوع الذي يتجلى لدى هيجل على مستويات التاريخ والفينومينولوجيا والمنطق أيضاً يحكم ديالكتيكية الجمالي، وخلافاً "لكانت" الذي يشدد على الطابع الأصلي للجمال الطبيعي ويؤكد أنّ هذا الأخير يثير الإعجاب من دون مفهوم، يسعى هيجل للبرهان على تفوق الجمال الفني، ويتكلم على الطابع الناقص للجمال الطبيعي، ويعتقد على غرار العقلايين بإمكانية علم للجمال، وهو يرى أن تحديداً مفهوماً للفن والطبيعة أمر ممكن وأن العمل الفني الفردي يظهر كشيء في متناول التحليل النفسي.²

¹ بيير . ف. زيماء: التفكيكية، دراسة نقدية، تر: أسامة الحاج، ط 1، (بيروت: مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع 1996م) ص 15-16.

² المرجع نفسه: ص 16-17.

ب- نهاية الفن:

الفن الرومانسي يحمل بذرة انحلاله وتفككه داخل ذاته، فالفن طبقاً لفكرته الشاملة ذاتها، هو اتحاد المضمون الروحي مع الشكل الخارجي، وقد توقف الفن الرومنطقي بالفعل إلى حد ما، عن أن يكون فناً حين حطم الاتفاق والانسجام بين الجانبين اللذين ظهر في الفن الكلاسيكي، والفن الرومانسي يتضمن القول بأن الجانبين في حقيقتهم مختلفان، ما دامت الروح لأن لا تجد تجسيدا حسيا كافيا للتعبير عنها، ويمكن أن يفضي التصور المنطقي لهذا المبدأ، إلى انقسام الجانبين تماما وحين يحدث ذلك نصل إلى التفكيك الكامل للفن، وتجد الروح عندئذ أن الفن ليس هو الوسط الحقيقي الكامل لها، وأن دائرة جديدة الآن مطلوبة لكي تحقق فيها الروح نفسها وهذه الدائرة الجديدة هي الدين.¹

ثانياً: فلسفة الدين.

إن كل ما عرضناه الآن يختص بالعلوم الإنسانية، وبأصناف المعرفة المؤسسة على بدهة العقل، ولكن قبل أن نختتم منطقتنا هذا، فإنه يستحسن أن نتحدث عن نوع آخر من المعرفة، التي قد تكون لنا غالباً، وهي أقل يقيناً وبدهة أعني المعرفة الدينية.

إن استعمال المؤلف للحس السليم ولهذه القدرة لنفسها التي تجعلنا نتميز الحق من الباطل والصواب من الخطأ لا يوجد في العلوم النظرية التأملية التي لا يضطر أن يطبقها إلا قلة من الناس إذ قلما تتاح مناسبات لتستعمل فيها وتكون ضرورية إلا ما كان من الحكم الذي نقوم به على ما يجري بين الناس في سائر أيامهم، وأمورهم.²

نظراً لعدم وجود علامات ولا ثمار للدين إلا في الإنسان وحده، لا سبب يدعونا للشك في أن بذرة الدين هي أيضاً موجودة في الإنسان فقط، وهي تقوم على الأقل على درجة عالية من هذه الصفة، لا وجود لها في المخلوقات الحية الأخرى.

¹ مونيس بمحضرة: فينومينولوجيا المعرفة دراسة في فلسفة الظاهر الهيكلية، ط 1، (إربد: عالم الكتب الحديث، الأردن، 2013م) ص 317-318.

² أنطوان أرنولد و بيير نيكول: المنطق أو فن توجيه الفكر، تر: عبد القادر قتيبي، ط 1، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي 2007م) ص 365-369.

بداية، مما تتميز به طبيعة الإنسان أنه محب للتحري عن أسباب الأحداث التي يراها، وقد يكون بعض الناس يتميز بذلك أكثر من بعضهم الآخر، ولكنهم جميعا يتمتعون بهذه الميزة بحيث يكونون فضوليين في بحثهم عن أسباب حظهم الحسن والسيء.

في حين أنّ سعادة البهائم الوحيدة تكمن في الاستمتاع بطعامها اليومي وراحتها و شهوتها كونها لا تملك سوى القليل، أو لا تملك شيئا، من التبصر بالزمن الآتي، نتيجة افتقارها إلى مراقبة وتذكر ترتيب الأشياء التي تراها وتعاقبها وارتباطها، أما الإنسان فيلاحظ كيف أن حدثا معيناً وقع نتيجة حدث آخر، ويتذكر السابقة والعاقبة، وحين لا يستطيع أن يتأكد من الأسباب الحقيقية للأشياء فإنه يفترض لها أسبابا، إما بحسب ما توحى إليه مخيلته، أو إنه يثق بسلطة أناس آخرين يعتقد أنهم أصدقاء له وأكثر حكمة منه.¹

ثالثا: الدين والفلسفة عند هيجل.

يقول "هيجل": "وحتى نبدأ من الضروري أن نجتمع ماهية الموضوع المطروح أمامنا في فلسفة الدين وما هي فكرتنا العادية عن الدين"، نحن نعرف أننا في الدين نسحب أنفسنا مما هو زمني مؤقت وأنّ ذلك الدين هو بالنسبة لوعينا بذلك النطاق الذي منه كل ألغاز العالم تنحل والتناقضات الخاصة بأعمق مدى للتفكير تجد معناها، وقد تكشفت بعد التحجب وحيث صوت ألم القلب يخرس، إنّ الدين هو ذلك النطاق للحقيقة الأبدية والراحة الأبدية والسلام الأبدي ونحن نتحدث بصفة عامة فإنه من خلال الفكر، الفكر العيني، أو لطرح المسألة على نحو أكثر تحديدا فإنه بفضل أنّ الإنسان روح يكون الإنسان إنسانا، ومن الإنسان باعتباره روحا تنطلق التطورات العديدة للعلوم والفنون ومصالح الحياة السياسية، كما تمّ تبينه في المباحث السابقة حول الإنسان، والروح، والدولة، وعلم الطبيعة، وكلّ تلك الظروف التي لها علاقة بحرية الإنسان وإرادته، لكن هذه الأشكال المتكشفة للعلاقات الإنسانية وأوجه النشاط والملذات وكل الطرق التي تتشابه فيها هذه الأمور، وكل ما يسعى إليه لسعادته وعظمته وفخاره يجد محوره الأقصى في الدين وفي الفكر وفي الوعي والشعور بالله، ومن ثم فإنّ الله هو بداية كل الأشياء وخاتمة كل الأشياء، ولما كانت هذه الأشياء تنطلق من هذه النقطة فإنّ الكل يرتد إليها ثانية، كما هي الحال في الفكرة المطلقة أو الروح، فالفكرة تتجسد في الطبيعة ثمّ تعود ثانية إلى ذاتها في الروح، إنّها المحور الذي يعطي الحياة ويتسارع

¹ توماس هوبز: اللقيان، الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة، تر: ديانا حرب وبشرى صعب، ط1، (أبوظبي: دار الفراي م 2011م) ص 114-115.

لكل الأشياء والذي يضيف تابعا حيويا ويحفظ في الوجود الإنساني كل الأشكال المختلفة للوجود العام، إنّ الإنسان يجد في الدين أماكن لنفسه في علاقة مع هذا المركز وحيث كل العلاقات الأخرى تركز نفسها، وبهذا العمل يرتفع إلى مستوى من الوعي وإلى النطاق الذي هو متحرر من العلاقة إلى آخر ليس ذاته، إلى شيء مكثف بذاته على نحو مطلق إلى اللا شروط، إلى ما هو حر، والذي هو كيانه وغايته.¹

ولمّا كان الدين شيئا منشغلا بهذا الموضوع النهائي والغاية فإنّه لهذا، هو حر حرية مطلقة و هو قلب غايته، لأنّ كل الغايات الأخرى تستهدف الالتقاء في هذه الغاية القصوى وهي في حظرتها تتلاشى وتكفّ عن أن تكون لها قيمة من ذاتها، وما من غاية أخرى يمكنها أن تتمسك بمكانتها ضد هذه الغاية، أي بما أنّها الغاية القصوى فلا تتجرأ أي غاية أمامها بأن تتمسك بنفسها، لأنّ كلّ الغايات الأخرى هي غايات نهائية أمّا هي فغاية قصوى غير متناهية، و في هذه النقطة فقط يجد الكل تحققه، ففي الدين حيث تشغل الروح بذاتها بهذه الغاية تنزل الأثقال عن كاهلها أثقال كل تناء، وتكسب لذاتها إشباعا وخالصا نهائين، فهنا لا تعود الروح تربط نفسها بشيء غير نفسها، وهذا محدود، ولكن بالارتباط باللامحدود واللامتناهي وهذه هي العلاقة اللامتناهية علاقة الحرية، وليست علاقة العبودية، هنا يكون وعيها حرا حرية مطلقة ويكون في الحقيقة وعيا لأنّه وعي بالحقيقة المطلقة، فبإرتباط الروح بذاتها تكون علاقتها علاقة حرية، بمعنى لو أنّها بقيت مرتبطة بهذه الأشياء المتناهية تكون علاقتها علاقة عبودية، وبما أنّ الروح لا متناهية فهي ترتبط بنفسها فقط في الروح المطلق، حيث تعود لنفسها مرّة أخرى، وهذا لا يتجسّد إلّا في الدين الذي تكون فيه الروح خاضعة لنفسها في علاقة بالمطلق اللامتناهي، فتكون هنا طبيعة العلاقة حرة، وليست علاقة عبودية، وهذا الشرط للحرية في طابعه كشعور هو الإحساس بالإشباع الذي نسميه اليمن أو البركة، بينما كمنشاط فإنّه ليس لديها شيء أبعد لتفعله أكثر من تجلية جلالية الله وكشف عظمته.² ففي علاقة الحرية لا يكون الإنسان إلّا في علاقة مطلقة مع الله، وليس لهذه العلاقة غاية إلّا التعريف بالله في هذا العالم، وكشف عظمته.

¹ فريدريك هيجل: محاضرات فلسفة الدين، المحاضرة الأولى (مدخل إلى فلسفة الدين)، تر: مجاهد عبد المنعم مجاهد، (القاهرة: دار الكلمة) ص 23-24.

² المصدر نفسه: ص 24.

أ- فصل الدين عن الوعي الديني الحر.

1- إنَّ الإيمان بالله هو في بساطته شيء مختلف عن الإنسان الذي لديه تأمل ووعي بأنَّ هناك شيئاً آخر ينتصب معارضا هذا الإيمان يقول: " إِنِّي أؤمن بالله " هنا نجد أنَّ الحاجة للتبرير الحاجة للاستدلال، الحاجة إلى التجادل قد وردت من ذي قبل، والآن نجد أنَّ ذلك الدين لدى الإنسان المتدين البسيط لا يبقى مغلقاً ومنفصلاً عن بقية وجوده وحيلته، بل بالعكس إنَّه يتنفس تأثيره على كل مشاعره وأفعاله، وإنَّ وعيه يستحضر كل الأغراض والأشياء الخاصة بحياته الدنيوية في علاقة مع الله على أنَّه على علاقة بتناهيته ومصدره الأقصى، إنَّ كل لحظة من وجوده المتناهي ونشاطه المتناهي وأساسه وفرحه يرتفع بفضل من مجاله المحدود ومع رفعه على هذا النحو يث في فكرة وإحساساً بطبيعته الخالدة، وهو بقية حياته يمثل هذه الطريقة، ينقاد في ظل ظروف الثقة والعادة وأداء الواجب والعرف، إنَّه يكون ما صاغته الظروف والطبيعة، وهو يتخذ حياته وظروفه وحقوقه على نحو ما يتلقى كل شيء وعلى نحو ما لا يفهمه، إنَّ الأمر هكذا وبالنسبة لله فهو إما أن يتخذه إلهه كماهية ويقدم له الشكر على نحو آخر، إنَّه يقدم بقية حياته لله بجدية كهبة حرة وبقية حياته تصبح هكذا ثانوية بدون تأمل بالنسبة لهذا النطاق الأعلى.¹ أيَّ أنَّ الإنسان المتدين يحس ويعي ويفهم أنَّ هناك إرادة أخرى مخالفة له تقف مقابل إرادته بالتوازي، تجبره على أن يكون خاضعاً لها بإرادته الحرة، فيكون كهبة لها، طوال حياته، فهكذا تندمج إرادة الله مع الإنسان فتكون روح الإنسان، مرتبطة بالروح الإلهية، فتكون في حالة عبودية لله، وهي في نفس الوقت حالة حرية بالمقابل مع الأشياء المتناهية.

2- من الجانب الديني فإننا نجد على أي حال أنَّ التفرقة المتضمنة في هذه العلاقة تتطور إلى أن تصبح تعارضا، في الحقيقة إنَّ تطور هذا الجانب لا يبدو أنَّه يؤثر في الدين بشكل يجرحه وكل فعل يظهر أنَّه يختصر نفسه بشدة على ذلك الجانب في المادة، وبالحكم مما يجري الإقرار به صراحة فإنَّ النظرة للدين لا تزال على أنَّه هو الأعلى، ولكن كأمر واقع فإنَّ الأمر ليس على هذا النحو و بالانطلاق من الجانب الديني فإنَّ الألم والتفكك يتسللان إلى الدين. لذلك نجد العلم يتطور مستقلاً عن الدين باعتبار أنَّ الفكر الإنساني مستقل عن الدين وله روح وطابع خاص مستقلة استقلالاً تاماً عن الدين لذلك كانت النتيجة تطور العلم الذي هو خلاصة الفكر الإنساني المنفصل عن كل مصدر ديني تطوراً مستقلاً عن الدين على عكس ما كانت تراه الكنيسة في العصور الوسطى

¹ فريدريك هيجل: محاضرات فلسفة الدين، المحاضرة الأولى، ص 33-34.

أنّ العلم متصل بالدين فكانت النتيجة إذ ذاك تحجر الفكر الانساني تماما حيث لا يوجد إنتاج ذهني يوفر الحياة الرغيدة للبشر إلى أن ظهرت الفلسفة وأحدثت القطيعة الإستمولوجية المعروفة بين الدين والعلم، فعرف العقل الإنساني ازدهارا وتطورا وفر للإنسان الحياة الهنيئة، وكأنّ هيجل يقول إنّ العقل والتفكير خلق لهذه الحياة الدنيا ليوفر للإنسان الحياة الأمثل وأنّ الدين وجد للحياة الآخرة، الحياة الأبدية، إذن تكمن فائدة الدين في الحياة الآخرة وتكمن فائدة العقل وتظهر في الحياة الدنيا لما يوفره العقل من راحة تكون نتيجة التفكير المتواصل هذا الذي نسميه العلم، ورغم أنّه ينطلق مما هو كائن، مما يجده، إلا أنّه لا يعود مجرد إنسان يعرف، مجرد إنسان لديه هذه الحقوق، ولكن ما يصنعه من ذلك الذي يعطى في المعرفة والإرادة هو شغله هو، عمله هو ويكون لديه الوعي أنّه قد أنتجه، لهذا فإنّ هذه المنتجات تشكل عظمته وفخاره، وتقدم له ثروة هائلة لا متناهية، ذلك العالم الخاص بعقله، بموقفه، بامتلاكه الخارجي بحقوقه وأفعاله.¹

3- يقول هيجل: "إنّ الإنسان يطالب بحقه، سواء حصل عليه بالفعل أم لم يحصل عليه"، فإنّه شيء مستقل عن جهوده وهو يشار إليه في المسألة إلى الآخر، ففي فعل المعرفة ينطلق من تنظيم الطبيعة ونظامها وهذا شيء معطى، ومضمون علومه هو الخارج المادي له، ومن هنا فإنّ الجانبين جانب الاستقلال، أي إرادة الإنسان الحرّة، وجانب الشرطية، أي خضوع الإنسان لإرادة الله، يدخلان في علاقة كل منهما مع الآخر، وهذه العلاقة تؤدي بالإنسان إلى الاعتراف بأنّ كل شيء هو من صنع الله كل الأشياء التي تشكل محتوى معرفته والتي يتملكها ويستعملها كوسيلة لغاياته وكذلك هو نفسه، الروح والملكات الروحية التي لديه وهو يقول ويستخدم لكي يحصل على تلك المعرفة.² فكل ما في الطبيعة وكل ما في الروح، حتى الإنسان نفسه هو ملك لله.

أخيرا لما كان العلم قد استولى على المعرفة، وهو الوعي بضرورة التناهي فإنّ الدين قد أصبح خاويا من المعرفة وتقلص إلى شعور بسيط، تقلص إلى الإعلاء الذي بلا محتوى أو الأجوف لما هو روحي إلى ما هو أبدي، وعلى أي حال لا يستطيع أن يؤكد شيئا بالنسبة لما هو أبدي إلى مجال المتناهي، والارتباطات المتناهية للأشياء، فوظيفة الدين في هذه الحالة هي لا متناهية تنتمي إلى مجال اللاتناهي الأبدي الروحي الميتافيزيقي، وقد تمّ استبدال المعرفة الدينية التي أصبحت في علاقة سلبية

¹ فريدريك هيجل: محاضرات فلسفة الدين، المحاضرة الأولى، ص 34.

² المصدر نفسه: ص 35.

مع العالم، بعد أن جاء العلم المستقل عن المعرفة الدينية بالمعرفة العلمية التجريبية، البعيدة عن سلطة الكنيسة، هذا في حالة ما إذا كان الحديث عن علاقة الكنيسة بالعلم.

الآن حينما نجد أنّ جانين للفكر، جانب المعرفة اللامتناهية، والمعرفة المتناهية، وقد تطورا على هذا الشكل يدخلان في علاقة الواحد بالآخر فإنّ موقفهما سيكون موقف عدم الثقة المتبادل، إنّ الشعور الديني لا يثق بالتناهي الكائن في المعرفة، وهذا التناهي في المعرفة يحمل ضد الدين اتهاماً باللاجدوى فيه تتمسك الذات بذاتها وتكون في ذاتها و الأنا باعتبارها الذات العارفة تكون مستقلة في علاقتها بكل ما هو خارجي ومن جهة أخرى فإنّ المعرفة لديها عدم ثقة بالكلية التي فيها يرسخ الشعور ذاته والذي فيه يفند كل امتداد وتطور معا.

إنّ المعرفة تخشى من أن تفقد حرّيتها إذا ما كان عليها أن تستجيب لمطالب الشعور وتبيّن بدون شروط حقيقة لا تفهمها فهما محددًا، وعندما يبرز الشعور الديني من كليته يطرح غايات أمام ذاته، وينتقل إلى ما هو محدد، فلا ترى المعرفة شيئاً سوى التعسف في هذا، وإذا كان عليها أن تنتقل بالطريقة عينها إلى شيء محدد فإنّها سوف تشعر بأنّها قد استسلمت لمجرد ما هو عرضي، وعلى هذا عندما يتطور التأمل تطورا كاملا يكون عليه أن ينتقل إلى مجال الدين، فإنّه يكون عاجزا عن أن يستقر في ذلك النطاق ويصبح غير صبور بالنسبة لكل ما تمت إليه على نحو خاص.

أما الآن وقد وصل التعارض إلى هذه المرحلة من التطور حيث نجد الجانب الواحد عندما يتقارب منه الجانب الآخر ينفر منه بشكل ثابت على أنه عدو، فإنّ هناك ضرورة للتكيف تتأتى وهي من نوع أنّ اللامتناهي سوف يظهر في المتناهي، والمتناهي سوف يظهر في اللامتناهي، وكل منهما لا يعود يشكل عالما منفصلا، وهذا سوف يكون توفيق الشعور الديني الأصيل البسيط مع المعرفة و العقل، أيّ المعرفة والعقل الذي يكون فيها العقل هو أداة المعرفة، والمعرفة هي نشاط العقل، فالمعرفة المطلقة لا نصل إليها إلاّ بالعقل، والعقل وحده هو الأداة الوحيدة لذلك، وبما أنّ المعرفة المطلقة لا متناهية، والمعرفة الدينية كذلك، فإنّ العقل هو الرابط المشترك بينهما، لذلك فاستيعاب الدين يكون بالعقل، ومفهوم العقل هنا هو المفهوم الوارد سابقا عند هيجل، وهو أنّه ليس ذلك الشيء الموجود في رؤوس الناس، بل هو شيء مطلق يحتوي كل شيء ويحتويه كلّ شيء مثل الروح، وعلى اعتبار أنّ الروح هو العقل والعقل هي الروح، فالدين لا يكون إلاّ بالروح والعقل فالشعور كذلك هو روح وعقل، والشعور الديني أساسا هو الرابط بين المعرفة والعقل، وهذا التوفيق يجب أن يتطابق مع المطالب العليا للمعرفة و الفحوى، لأنّها لا تستطيع أن تتنازل عن شيء من جدارتها،

ولكن يتضاءل أن يتوقف أي شيء مهما يصغر للمحتوى المطلق، وهذا المحتوى ينحط إلى نطاق التناهي، وعندما تتم المواجهة مع هذا فإنّ المعرفة يجب أن تكف عن شكلها المتناهي.¹ أي أن تكون دائما لا متناهية.

ب - وضع فلسفة الدين بالنسبة للفلسفة والدين.

عندما قلنا في السابق إنّ الفلسفة تجعل الدين موضع النظر، وعندما تزداد أهمية موضع النظر هذه تبدو أنّها في موضع شيء مختلف عن موضوعها، فإنّه يبدو الأمر كما لو كنا لا نزال نشغل بوجهة النظر التي فيها يظل كلا الجانبين مستقلين ومنفصلين بالتبادل، أي حتى هذه النقطة لم نصل بعد إلى التوفيق المطلق بين الفلسفة والدين، فما تزال الفلسفة تنظر إلى الدين كآخر، وما يزال الدين ينظر إلى الفلسفة كآخر.

إنّ موضوع الدين وكذلك الفلسفة هو الحقيقة الخالدة، الله وليس شيئا سوى الله. يقول هيجل: "إنّ الفلسفة ليست حكمة عن العالم، بل هي المعرفة بذلك الذي ليس من العالم، إنّها ليست معرفة تهتم بالكيان الخارجي أو الوجود التجريبي والحياة، بل هو معرفة ما هو أبدي ما هو الله، وما يصدر عن طبيعته" ولما كانت الفلسفة منشغلة هكذا بالحقيقة الخالدة التي توجد حسب مقتضاها أو في ذاتها ولذا كما هو الواقع فإنّها تنشغل بجانب الروح الفكرة، وليست الهوى الفردي والاهتمام الجزئي بهذا الموضوع، إنّها من نفس نوع فعالية الدين. أي أنّ الفلسفة والدين لهما نفس المهمة وهي معرفة اللامتناهي الميتافيزيقي. ووفق هذه النظرة التطاحنية، فإنّ الفلسفة تبدو وهي تشتغل على الدين بشكل جارح ومدمر وتسلبه طابعه المقدس والطريقة التي تشتغل نفسها بالله تبدو مختلفة تماما عن الدين.²

ومهما يكن، فبالرغم من قدم هذا التعارض فإنّ ارتباط الفلسفة والدين له نفس القدم فمن قَبْل عند الفيثاغوريين المحدثين الذين كانوا لا يزالون في العالم الوثني نجد أنّ آلهة الشعب لم تكن آلهة التخيل، بل أصبحت آلهة الفكر.

هذه الوحدة للدين والفلسفة تواصلت إلى مدى أبعد لم يزول في العصور الوسطى، فلم يعد هناك إلا اعتقاد ضئيل بأنّ المعرفة التي تبحث عن الفهم مضرّة للإيمان، بل لقد جرى الاعتقاد بأنّها

¹ فريدريك هيجل: محاضرات فلسفة الدين، المحاضرة الأولى، ص 40-41.

² المصدر نفسه: ص 49.

جوهرية للتطور الأبعد للإيمان نفسه، وانطلاقاً من الفلسفة جاء أولئك الرجال العظام مثل القديس "أنسلم" و "أبيلا" وقد طوروا الخصائص الجوهرية للإيمان.

يقول هيجل: "والمعرفة وهي تبني عالمها لذاتها دون الرجوع إلى الدين لم تمتلك إلا المحتويات المتناهية فحسب، ولكن لما كانت قد تطورت إلى الفلسفة الحقّة فإنّ لها المحتوى نفسه الذي للدين".¹ أيّ إنّ المعرفة دون استعمالها في بحثها للدين، لم تصل لمعرفة إلا ما هو متناهي، ولكن معرفة الإنسان قد تطوّرت فيما بعد إلى الفلسفة الحقّة، فقد أصبحت تحتوي على نفس محتوى الدين، وهو اللامتناهي، فهي تهتم بمعرفة اللامتناهي كما يهتم الدين نفسه بهذا الموضوع، واللامتناهي هو الله، والفلسفة والدين كلاهما لهما نفس الاهتمام وهو الله.

إنّ الفلسفة تسمى شيئاً خاصاً وفريداً، رغم أنّها ليست شيئاً آخر سوى الفكر العقلاني الكلي حقاً، إنّ الفلسفة تعد شيئاً شبيهاً لا تعرف عنه شيئاً، وبالنسبة لها يوجد شيء غريب لكن بالنسبة لهذا الفكر لا يظهر سوى أنّ هؤلاء اللاهوتيين العقلانيين يجدون الفلسفة أكثر إقناعاً للإبقاء على تأملاتهم المتعسفة غير المنظمة، والتي لا تلحق بها الفلسفة أيّ صدمة.

إذن إذا كان هؤلاء اللاهوتيون الذين يشغلون أنفسهم بالحجج في التفسير ويرجعون إلى الإنجيل فيما يتعلق بكل مخاوفهم، عندما ينكرون -ضد الفلسفة- إمكانية المعرفة قد دفعوا المسائل إلى زقاق وقد حطوا كثيراً من قدر الإنجيل حتى إذا كانت الحقيقة على النحو الذي يقولونه عنها وإذا كان استناداً إلى النسق الحق للإنجيل أنّه لا يمكن معرفة طبيعة (الله) فإننا سنجد (الروح) مرغمة إلى التطلع إلى مصدر آخر لكي تحرز مثل هذه الحقيقة باعتبارها جوهرية أو حافلة بالمحتوى.²

إنّ العقل الإنساني، وعي إنسان واحد، هو في الحقيقة عقل، إنّ ما هو إلهي في الإنسان "الروح"، وطالما أنّها هي روح الله، فإنّها ليست روحاً تتجاوز النجوم، وراء العلم، وبالعكس نجد الله حاضراً، كلي الوجود، ويحيا باعتباره روحاً في كل الأرواح، إنّ الله هو الله الحي الذي يتصرف ويعمل، والدين هو نتاج الروح الإنسانية، إنّ ليس اكتشافاً من جانب الإنسان، بل هو شغل العملية الإلهية والإبداع، والتعبير القائل إنّ الله كعقل يحكم العالم سيكون تعبيراً لا عقلاً إذا لم تعترض أنّ هناك إشارة أيضاً إلى الدين وأنّ الروح الإلهية تعمل الشخصية الخاصة والشكل الذي يفترضه الدين، لكن تطور العقل باعتباره كاملاً في الفكر لا يقف معارضا لهذه الروح وبالتالي لا يمكن أن يكون مختلفاً

¹ فريدريك هيجل: محاضرات فلسفة الدين، المحاضرة الأولى، ص 50-51.

² المصدر نفسه: ص 64-65.

اختلافاً كلياً عن العمل الذي أنتجته الروح الإلهية في الدين. وكلما ترك الإنسان في التفكير عقلياً الشيء الحق أو الواقعة ذاتها فإنها تبقى معه وتكر خصوصيته بمعنى شيء خاص، قل باعتباره تجسيد هذا العقل والوصول إلى هذه الحالة من التعارض، لأنه أي العقل، هو نفسه الواقعة الجوهرية أو الشيء الجوهرية، الروح، الروح الإلهية والكنيسة ورجال اللاهوت قد يزدرون هذا المدد، أو يخطئون في تناوله عندما تصبح عقيدتهم معقولة، بل إنهم حتى قد يرفضوا جهود الفلسفة بسخرية مزهوة، وإن كانت هذه الجهود ليست موجهة بروح عدائية ضد الدين، بل بالعكس، وقد يستنكرون الحقيقة المصطنعة، لكن هذه السخرية لا يعود لها أي نفع وهي في الواقع استرخاء كسول بمجرد أنّ الحاجة إلى المعرفة العقلانية الحقة والشعور بالتباعد بينها وبين الدين قد بزغا، إنّ للعقل هنا حقوقه التي لا يعود بأي حال إمكان إنكارها وانتصار المعرفة يكون التوفيق بين الأضداد.¹ وفي هذا المقام الدين والفلسفة هي الأضداد.

رابعاً: علاقة فلسفة الدين بالمبادئ السائدة في الوعي الديني.

إذا كانت الفلسفة في أيامنا الحالية هي موضع عداوة لأنها تشغل بالدين فإنّ هذا لا يدهشنا حقاً عندما ننظر في الطابع العام للعصر، الطابع العام لعصر هيجل وهو القرن الثامن عشر، حيث كان الفلاسفة، الذين ينقدون الدين في أوروبا موضع سخرية، وعداء، إنّ كل من يحاول أن يتناول معرفة الله، بمعزل عن الكنيسة، ومعنى الفكر لاستيعاب طبيعة الله يجب أن يتهيأ ليتبين أنّه إما أنّه لن يكون هناك اهتمام موجه به أو أنّ الناس سوف يتحولون ضده ويتحدون في معارضته. وهيجل طبعاً هو من مؤيدي النظر العقلي للأمور بما في ذلك الله، يصف الحالة المتردية، للانشغال بالتفكير بالأشياء المتناهية، وإهمال الله اللامتناهي، حيث يقول هيجل في هذا الصدد: "كلما تزايدت معرفة الأشياء المتناهية زاد تقلص مجال معرفة الله". حيث يستشهد بمقولة للمسيح تؤيد رأيه، حيث يقول المسيح: "كونوا كاملين بمثل ما أنّ الله في السماء كامل". ويقارن هيجل طبيعة العصر بهذه المقولة النبيلة فيقول: "وهذا المطلب النبيل يعد بالنسبة لحكمة عصرنا كلاماً أجوف، لقد جعل العصر من الله شبحاً لا متناهي بعيداً كل البعد عنا و بالطريقة عينها جعل المعرفة الإنسانية شبحاً عقيماً من التناهي أو جعل منها مرآة لا تسقط عليها إلا الظلال، إلا الظواهر".² فيتساءل هيجل

¹ فريدريك هيجل: محاضرات فلسفة الدين، المحاضرة الأولى، ص 65-66.

² فريدريك هيجل: محاضرات فلسفة الدين، المحاضرة الأولى، ص 71.

كيف نصبح كاملين كما الله كامل ونحن لا نعرف عنه شيئاً وقد اقتصر كل العلوم حول الماديات المتناهية فقط.

كما يعتبر هيجل أنّ الاهتمام بالأشياء المتناهية وترك الله اللامتناهي وعدم الاكتراث بمعرفته شيئاً مخزي، فيقول: " ومع هذا فإنّ الفلسفة هي تحرير الروح من هذا الانحطاط المخجل والذي أبعد الدين عن مرحلة المعاناة الشديدة، عندما تكون عليها أن تعيشها عندما تشغل نقطة الانطلاق المشار إليها لا نحتاج إلى أن نرقب بفضول، كيف أنّ اللاهوتيين بالعكس قد فعلوا كل شيء في وسعهم لاستبعاد ما هو محدد في الدين حتى أنهم بداية دفعوا القصائد إلى الخلف أو روجوا لها على أنّها غير هامة، أو يعتبرونها مجرد ظواهر لتاريخ ماضٍ. وعندما نتأمل بهذه الطريقة في المظهر الذي يطرحه المحتوى ونرى كيف أنّ هذا المظهر قد أعادت تأسيسه الفلسفة وظلت بمنأى عن الأشكال التدميرية للاهوت فإننا سوف نتأمل في شكل وجهة النظر تلك وسوف نتبين هنا كيف أنّ النزوع الذي انطلق من الشكل هو في عداء مع الفلسفة، وأنّه جاهل بماهيتها حتى أنّه لا يعرف حتى أنّها تحتوي في ذاتها المبدأ عينه للفلسفة¹. إنّه نقد لاذع للاهوتيين الذين ينتقدون الفلسفة وهم يستعملونها في تفسيراتهم للدين بطريقة لا يدركون أنّها هي نفسها الفلسفة التي ينتقدونها منذ البداية.

خامساً: الفلسفة و المعرفة المباشرة.

فإذا بحثنا بدقة أكبر عما هو متضمن في تأكيد المعرفة المباشرة فإننا نتبين أنّ الأمر يعني أنّ الوعي هكذا يربط نفسه بمحتواه أو يكون ذاته وهذا المحتوى (الله) لا ينفصلان، إنّ هذه العلاقة، في الواقع (معرفة الله) هذه اللا انفصالية للوعي عن هذا المحتوى وهو ما نسميه الدين وما يهمنا هنا أنّه علينا أن نقصر أنفسنا على النظر في الدين كدين ونحافظ بدقة على النظر في العلاقة (بالله)، وألا نشرع في معرفة (الله) أي المحتوى الإلهي الماهوي في ذاته، أي أنّنا نحتّم بمعرفة علاقتنا بالله وهي الدين ولا نعرف الله نفسه كماهية، فيكون محور بحثنا هو دين الله وليس الله نفسه، أي أنّ الدين هو الوسيلة الوحيدة لمعرفة الله، أو الطريق الوحيد لمعرفة الله، ذلك أنّ الله لا يمكن معرفته بطريقة مباشرة في هذا العالم، لأنّه لا يمكن أن يكون محتوى في هذا العالم، ولا نستطيع معرفته إلاّ كفكرة في أذهاننا.

إضافة إلى ذلك، يقول هيجل: "فهذا المعنى نقرر أنّنا لا نعرف إلا فقط علاقتنا بالله وليس ماهية الله نفسه، وإنّ علاقتنا وحدها بالله هي التي تنبثق فيما يسمى بصفة عامة الدين"، وهكذا يحدث أنّه في الوقت الراهن لا نسمع إلا الحديث عن الدين فقط ولا نجد ذلك البحث يتم

¹ المصدر نفسه: ص 75.

بالنسبة لطبيعة الله، ماهيته هو نفسه، وكيف يجب أن تتحدد طبيعة الله. "إن الله باعتباره الله لا يمكن حتى أن يكون موضوع التفكير" إن المعرفة لا تتحدث عن ذلك الموضوع ولا تعرض صفات مميزة فيه هو حتى تجعل من الممكن أنه هو نفسه يجب إدراكه على أنه يكون علاقة هذه الصفات وعلاقة في نفسه. "إن الله ليس أماناً كموضوع للمعرفة، بل هي علاقتنا وحدها بالله، علاقتنا به هو" علاقتنا بالله هي الدين "وبينما أصبحت المناقشات عن طبيعة الله أقل وازدادت قلة فإن الشيء الوحيد المطلوب الآن من الإنسان هو أن يكون متديناً عليه أن يصمد بالدين ويقال لنا إنه لا يجب علينا أن نشرع أبعد من هذا للحصول على معرفة عن أيّ محتوى إلهي.¹ أي أنه فقط الدين يمكنه أن يوصلنا إلى معرفة الله، وليس شيئاً آخر.

إنّ ما هو محتوى حقاً في هذا الوضع وما يشكل حقاً كيانه الحقيقي هو الفكرة الفلسفية نفسها ولكن فقط على أساس أنّ هذه الفكرة محددة بالمعرفة المباشرة داخل حدود تلغيها الفلسفة والتي بها يجري عرضها في أحاديثها وعدم حقيقتها، وعلى هذا فإنّ الله وفق التصور الفلسفي هو الروح، إنه عيني، وإذا نحن تساءلنا بدقة أكبر عن ماهية الروح فإننا نجد أنّ كل العقيدة الدينية تتألف من تطور التصور الأساسي للروح.²

¹ فريدريك هيجل: محاضرات فلسفة الدين، المحاضرة الأولى، ص 87.

² المصدر نفسه: ص 88.

المبحث الرابع: الروح الإلهي.

أولاً: الله.

يقول هيجل: " إن بداية الدين هي التصور الذي لم يتصور بعد للدين نفسه، ألا وهو أن الله هو الحقيقة المطلقة، حقيقة كل شيء، وأن الدين وحده هو المعرفة الحقة بشكل مطلق، وهكذا علينا أن نبدأ بالمحاولة". فالدين نفسه لا يعرف الله، الله الحقيقة المطلقة وكأنّ الدين في هذه الحالة لا يمكنه استيعاب الله، ولكن يبقى الله هو الحقيقة المطلقة، والبداية لكلّ شيء، فلمعرفة الله يجب أن نطلق من فكرة أنّ الله هو الحقيقة المطلقة، وبما أنّ الحقيقة المطلقة، فهو البداية التي يجب أن نبدأ بها، لأنّه لا يوجد شيء أصدق من الحقيقة المطلقة كي نتخذه بداية لنا، وبما أنّ الله لا يمكننا معرفته إلاّ في الدين، لذلك كان علينا أن نبدأ بالدين كبداية للوصول إلى الحقيقة المطلقة، فيصبح الدين هو المعرفة الحقة، التي يجب أن نعتمد عليها لمعرفة الحقيقة المطلقة، وهي الله.

يقول هيجل: "و بالنسبة لنا نحن الذين من قبل نمتلك الدين فإنّ ماهية الله هي شيء نحن على ألفة به حقيقته الجوهرية ماثلة في وعيينا الذاتي، ومن الناحية العلمية الله هو اسم مجرد، وفلسفة الدين التي هي الكشف والاستيعاب لله موجودة، وعن طريقها فحسب تكون معرفتنا الفلسفية بطبيعة الله قد تمّ التوصل إليها، إنّ الله هو هذه الفكرة المعروفة تماما والمألوفة لم تتطور بعد علميا ولم تُعرف بعد علميا". فمفهوم الله لدينا نحن المؤمنين به هي تلك الفكرة البسيطة الموجود المعتادة لدينا، والتي قد ألفناها منذ مولدنا، أمّا علميا فالله اسم مجرد، لم يتحقق بعد، ويقول هيجل أنّ فلسفة الدين فقط هي وسيلة الكشف عن الله واستيعابه ذلك أنّ الفلسفة تبقى علم ميتافيزيقي يكون دائما في استطاعته استيعاب كل ما هو خارج للطبيعة، والله خارج للطبيعة، لا يمكنه التجسد فيها، ولا يمكنه أن يكون في هذا العالم إلاّ كفكرة في أذهاننا كما يقول هيجل.

للانطلاق في هذه الدراسة يجب تقبل فكرة أن الله هو الحقيقي المطلق الكلي في ذاته ولذاته، المحيط بالكل، الحاوي للكل، والذي فيه يستمد كل شيء كيانه. وهذا يشكل استجابة للوعي الديني وهذا إذن ما يشكل البداية.¹ فالبداية إذن هي تقبل فكرة الله الحقيقي المطلق ومن هنا تكون البداية، فالبداية هو الله.

¹ جورج فلهلم فريدريك هيجل : محاضرات فلسفة الدين، المحاضرة الثانية: فلسفة الدين، تر: مجاهد عبد المنعم مجاهد، (القاهرة: دار الكلمة، 2002) ص 13.

هذه البداية من الناحية العلمية ما تزال مجردة، إنّ القلب قد يمتلئ امتلاءً كاملاً بهذه الفكرة و بالإضافة إلى هذا ففي العلم لا يكون الأمر بما في القلب مما علينا أن نفعله، بل بما يعد قطعياً كموضوع للوعي، وبدقة أكبر للوعي المفكر الذي يرقى إلى شكل التفكير، إنّ إعطاء هذا الامتلاء شكل التفكير، شكل الفحوى، هو العمل الخاص لفلسفة الدين.¹ أي لا يمكن استيعاب الله علمياً لأنّه من الناحية العلمية هو مجرد غير ملموس، ولكن يمكن معرفة الله، عن طريق الفكر وهذا هو عمل فلسفة الدين!

لهذا بدايةً، تكون البداية كتجريد، كمحتوى أولي، الكلية تحديداً بالاسم لها الوقفة الذاتية وهذا يتضمن أنّ الكل هو كلي بالنسبة للبداية وحدها، ولا يستمر في هذه الحالة من الكلية.

إنّ الله هو كليته هو، هذا الكلي والذي فيه لا يوجد حد، والذي فيه لا يوجد تناهي والذي فيه لا توجد جزئية، إنّ الوجود بألف لام التعريف المطلق المكتفي بذاته، بل هو الوجود بألف لام التعريف المكتفي بذاته الأوحد، وما يتواجد له جذره، له بقاؤه، في هذا (الواحد) الأوحد إنّ الحقيقة المطلقة الوحيدة هي الله وحده، ومن ثمّ فإنّه هو الجوهر المطلق، إنّ الله روح، الروح المطلق الروح الخالدة، التي لا تباين فيها، هذه العلاقة الخالصة مع ذاتها، ما هو وما يظل مطلقاً في استقراره مع ذاته.¹

ثانياً: هذه البداية هي موضوع لنا أو محتوى فينا، نحن لدينا هذا الموضوع، أي بما أنّ الله لا يمكن أن يكون إلاّ في تفكيرنا فهو بداية خاصة بنا، ومن ثمّ يظهر السؤال من نحن؟ نحن، أنا الروح نفسها هي ذاتها شيء عيني للغاية يتكشف، إنّ لديّ إدراكات حسية مثل السمع البصر إلخ.. كل هذا هو أنا، من شعور وتعقل، ومنه يزداد التساؤل: أي من هذه الأشكال للوعي يحدد المجال الذي يوجد فيه هذا المحتوى لعقولنا؟ أي أين توجد فكرة الله في كل من هذه المجالات المتعددة لعقولنا، هل يوجد في فكرة؟ في إرادة؟ في تخيل؟ في شعور؟ أين المكان، أين هذا المحتوى، هذا الشيء الذي له استقراره؟ أي من كل هذه الأمور يحدد أساس هذه الملكية الذهنية؟²

إذا نحن فكرنا في الإجابات السائدة بالنسبة لهذا فإننا نجد أنّه يقال إنّ الله هو فينا طالما نحن نؤمن، طالما نحن نشعر، طالما نشكل الأفكار طالما نعرف، هذه الملكات جوانب أنفسنا يجب النظر فيها بصفة خاصة وعلى نحو أكبر وخاصة بالنسبة للعلاقة مع هذه النقطة عينها. و بالاستغناء عن

¹ المصدر نفسه: ص 13-14-15.

² فريدريك هيجل: محاضرات فلسفة الدين، المحاضرة الثانية، ص 16.

سوابقنا المعرفية للإجابة، لكي نبدأ سنحافظ على ما لدينا بالفعل، أمامنا، هذا الواحد، هذا الكل هذا الامتلاء، الذي هو هذا العنصر الشفاف والأثيري والذي لا يتغير أبدا.

يجب هيجل عن كل تلك الأسئلة بقوله: "إذا نحن، ونحن نتناول هذا الواحد وسألنا: بالنسبة لأي من ملكتنا أو أوجه نشاطنا العقلي يوجد هذا الواحد، هذا الكل المحض؟ فإننا لا نملك إلا أن نشير فحسب إلى النشاط المقابل لعقلنا، لملكنا التي ترد على السؤال، حيث التربة أو البنية التي فيها يكون لهذا المحتوى مستقر. هذا هو التفكير.

هذا الكلي الذي يمكن أن ينتجه التفكير والذي هو من أجل التفكير يمكن أن يكون مجردا تماما، إذن فإنه ما يتعذر تقديره، إنه اللامتناهي، إنه محو كل حد، إنه محو كل تجزئة، هذا الكل الذي علينا أن نبدأ بما هو سلمي له مستقر في التفكير وحده".

إن التفكير في الله يعني أن نرتفع عما هو حسي، عما هو خارجي، عما هو جزئي إنه يعني أن نرتفع إلى ما هو خالص، إلى النطاق الخالص لكل. وهذا النطاق هو التفكير. وهنا كلام هيجل واضح جدا وهو أننا نحن من يجب أن نرتفع ونرتقي بفكرنا كي نستوعب الله ولا ينبغي أن نزل الله إلى مستوى حواسنا التي نعتبرها أدوات من أدوات المعرفة، فمعرفة الله تختلف فيها أدوات المعرفة الإنسانية الطبيعية، لذلك نقوم بتشغيل الفكر الذي هو شيء روعي شيء عقلي يمكنه الارتقاء إلا ما هو ميتافيزيقي، إلى ما هو سلمي.

على هذا الأساس فإنه إذا كان هناك اهتمام بالجانب الذاتي، فسوف تتواجد البيئة الخاصة بذلك المحتوى، إن المحتوى هو هذا الواحد، هذا الكلي المطلق الذي لا ينقسم والمستمر والمكتفي بذاته، والتفكير هو حالة العقل التي يعيش هذا الكلي لها.¹ إذن البيئة الخاصة بهذا الكلي هي التفكير ولا يمكن أن تكون مادة.

من ثم فإنه لدينا تفرقة بين التفكير والكلي، والذي أسميناه في البداية الله، وهي تفرقة في المقام الأول لا تنتمي إلا إلى تأملنا، أي أننا لا يمكن أن تكون إلا في نشاطنا الفكري، والتي لم ترد بعد بأي شكل من الأشكال في المحتوى ومن خلال المحتوى. إنه من نتاج الفلسفة، كما أنه من جانب الإيمان بالدين، أن الله هو الحقيقة الحقة الواحدة، فكما أن الله الكلي هو من نتاج الدين أو بداية الدين، فإن التفكير من نتاج الفلسفة، وأنه لا توجد حقيقة أخرى مهما تكن. و في هذه

¹ فريدريك هيجل : محاضرات فلسفة الدين، المحاضرة الثانية، ص 17.

الحقيقة الواحدة والنورانية الخالصة فإنَّ الحقيقة والفرقة التي أسميناها التفكير، أي الحقيقة والتفكير لم يجدا بعد لهما أي مكان.

هذا الكلّي هو نقطة الانطلاق، نقطة الشروع، لكنّه هو هذه الوحدة الثابتة على نحو مطلق وليس مجرد أساس منه تصدر الاختلافات، والحقيقة هي بالأحرى أنّ كلّ الاختلافات مغلقة هنا داخل هذا الكلّي، و على أيّ حال فإنّ الكلّي ليس ساكنا، ليس مجردا، بل هو الرحم المطلق القوة الدافعة الخالدة والمصدر الذي منه ينطلق كلّ شيء إليه يعود كلّ شيء والذي فيه يجري الاحتفاظ بكلّ شيء على نحو أبدي.

هكذا نجد أنّ الكلي لا يخرج عن هذا العنصر الأثيري الشبيه مع ذاته، أي التفكير، لا يخرج من هذه الحالة التي يكون فيها متحدا مع ذاته أو يكون فيها مستقرا مع ذاته، أي في التفكير يكون الكلّي مستقر مع ذاته لأنّ طبيعة هذا الكلّي هي روحية غير مادية، مثل طبيعة التفكير فهي روحية غير مادية، وبالتالي هما من نفس العنصر الأثيري الذي يشبه ذاته، وليس من الممكن أنّ الله باعتباره هذا الكل يمكن بالفعل أن يوجد مع آخر والذي لا يزيد وجوده عن مجرد تلاعب المظهر أو التشابه مع الوجود. والمادة في علاقتها بهذه الوحدة الخالصة والشفافية الخالصة ليست مما لا يمكن اختراقه، أي أنّه ليس لها روح، فقط الروح هي التي يمكن اختراقها، أي أنّ المادة صلبة وليست شبيهة بالروح، ليس لها الأنا، ليس لها الاقتصار الخالص على تملك جوهرية حقّة خاصة بها.¹ أي أنّ المادة لا يمكن لها أن تحتوي الكلي الروحي المعنوي، وأنّ ما هو مادي لا يمكن اختراقه، أنّ الكلي الروحي لا يمكنه اختراق المادة والاتحاد معها وإتّما في إمكانه فقط الاتحاد مع ما هو روحي مثله.

ثالثا: لقد كان هناك اتجاه لتسمية هذه الفكرة، فكرة اتحاد التفكير بالكلّي، باسم (وحدة الوجود)، والأفضل على نحو أكثر دقة تسميتها "فكرة الجوهرية". إنّ الله هنا يتميز في البداية على أنّه جوهر فقط، إنّ الذات المطلقة، أيضا الروح، تظل جوهرًا، الروح ليست على أيّ حال جوهرًا فقط، بل هي أيضا محددة ذاتيا كذات. وهؤلاء الذين يقولون إنّ الفلسفة التأملية هي وحدة الوجود بصفة عامّة لا يعرفون شيئا عن هذا الفرق، أي الفرق بين الله كجوهر فقط والذات المطلقة أو الروح التي ليست جوهرًا فقط، بل هي محددة ذاتيا كذات، إنّهم يعممون عن النقطة الرئيسية، أي الله كجوهر فقط، كما شأنهم دائما، وهم ينتقصون الفلسفة بطرحها على أنّها مختلفة عما هي عليه حقا.

¹ المصدر نفسه: ص 18.

إنّ وحدة الوجود بالنسبة لهؤلاء الذين يوجهون هذا الاتهام ضد الفلسفة، عادة ما يتم أخذها على أنّها تعني أنّ كل شيء، أنّ الكلي، أنّ الكل، هو الجمع المركب لكل ذلك الذي يوجد، وأنّ تلك الأشياء المتناهية الجديدة واللامتناهية هي الله وأنّ الفلسفة متهمّة بقولها إنّ الكل هو الله، أي الكشف اللامتناهي للأشياء المفردة، وليس الكلية التي لها وجود جوهري، بل الأشياء الجزئية في وجوده التجريبي وهي مباشرة.

فإذا قيل أنّ الله هو الكل، هذا، هنا، هذه الورقة،.. الخ، إذن فإنّ ذلك هو بالتأكيد وحدة الوجود بالطريقة التي يفهمها بها أولئك الذين عن طريق اللوم يطرحون الاعتراض الذي ظهرت إشارته، وأنّ معناه يعني أنّ الله هو كل شيء، كلّ الأشياء الجزئية.

إنّ وحدة الوجود على هذا النحو ليست موجودة في أي دين، والقول إنّه جرى اكتشافها على هذا النحو أمر خاطئ وزائف تماما، إنّ لم يخطر على الاطلاق لأي إنسان أن يقول أنّ الكل هو الله، أي الأشياء في فرديتها أو عرضيتها، بل لقد قيل عن هذا في أي فلسفة.¹

إنّ البريق ليس هو المعدن ذاته، بل هو الكليّ، الجوهري، إنّ لم يعد كل شيء كجزئي. إنّ ما جرى التعبير عنه هنا لم يعد ما يسمى وحدة الوجود، إنّ الفكرة التي جرى التعبير عنها هي بالأحرى ذلك الذي هو الماهية في مثل هذه الأشياء الجزئية. وليس الله هو الذي يحل في الأشياء الجزئية.

إنّ كل ما له حياة يتميّز بنعمة الزمان والمكان، وعلى أي حال فإنّ ما يجري التأكيد عليه هو فقط على العنصر الذي لا يفنى في تلك الجزئية. "إنّ حياة كل ذلك الذي يحيا" هو اللامحدود، الكلي. وعلى أي حال عندما يقال إنّ كل شيء هو الله فإنّ الجزئية يجري فهمها وفق محدودياتها، تانهاها، نتائجها. وأصل هذه الفكرة عن وحدة الوجود نجدها في حقيقة أن التأكيد يكون عن الوحدة المجردة وليس الوحدة الروحية، وإذن عندما تتخذ الفكرة شكلها الديني حيث أنّ الجوهر وحده، الواحد يعد هو الحقيقة الحقّة فإنّ أولئك الذين يعتقدون هذه الآراء ينسون أنّه فحسب في حضور هذا الواحد فإنّ المتناهية الجزئية تتلاشى، ولا يكون لها أي حقيقة منسوبة لها، ومع هذا تحاول أن تحتفظ بهذه الحقيقة بطريقة مادية على طول مدى الواحد.² أي أنّ من يتهمون هيجل بوحدة الوجود هم المتدينون الذين يؤمنون بالله بذلك المفهوم الديني، لذلك فهم لا يفهمون وحدة

¹ فريدريك هيجل : محاضرات فلسفة الدين، المحاضرة الثانية، ص 19.

² فريدريك هيجل : محاضرات فلسفة الدين، المحاضرة الثانية، ص 20.

الوجود، أو لا يفرقون بين وحدة الوجود بالمفهوم الديني ووحدة الوجود بالمفهوم الفلسفي، لذلك إذا أسقطنا الفكرة الدينية لمفهوم وحدة الوجود، يصبح مع أولئك الذين لديهم الفكرة الدينية فقط عن الاله معهم حق في اتهامهم، ولكن إذا أسقطنا الفكرة الفلسفية عن الله على مفهوم وحدة الوجود يكونون مخطئين تماما، فوحدة الوجود بالمفهوم الفلسفي تختلف تماما عن المفهوم الديني ذلك أن الله في المفهوم الديني ليس هو الله في المفهوم الفلسفي أو في مفهوم فلسفة الدين، فالله في المفهوم الديني، الجوهر الذي لا يشبهه شيء الكلي المطلق المتعالي الواحد غير المتجزئ، أما في المفهوم الفلسفي فالله هو الجوهر الكلي، المطلق الروح العقل الكي، الماهية، الذات المطلق، ففي الفلسفة تكون لهذه الأسماء أبعاد أخرى يمكنها أن تحتوي أشياء أخرى بطريقة دائما روحية لا تخرج عن إطار التفكير.

ثانياً: الموقف الديني.

في عقيدة الإيمان بالله لدينا الله أمامنا كموضوع، بكل بساطة بذاته هو، ومن الحق أن علاقة الله بالإنسان لها مكانها في هذه العقيدة كذلك، وكل المطلوب من الإنسان هو ضرورة أن يكون متدينا، هذه هي النقطة الأساسية، بل إنهما حتى تعد مسألة عدم اكتراث ما إذا كان الإنسان يعرف أي شيء عن الله أم لا، أو يقال إن الدين هو شيء ذاتي تماما وأن الإنسان ليست لديه حقا أي معرفة بطبيعة الله، والأمر بالعكس في العصور الوسطى فنحن نجد أن الوجود الماهوي لله هو الذي له اعتبار أساسي ويجري تحديده، وعلينا أن ندرك الحقيقة الكامنة في وجهة النظر الحديثة ألا وهي أن الله لا يجب النظر فيه بمعزل عن الروح الذاتية، وعلى أي حال فإن هذا ليس على أساس أن الله هو مجهول، بل لأن الله هو جوهريا الروح وهو يوجد كروح تُعرف، وهكذا لدينا هنا علاقة الروح بالروح. وهذه العلاقة للروح بالروح تكمن في أساس الدين، أي علاقة الله بالإنسان ترتبط بالروح، أي روح الله وروح الإنسان، وهذه العلاقة بين الروح الإلهية والروح الإنسانية تكمن في الدين.

استنادا إلى هذا إذا كان يتوجب علينا أن نعد أنفسنا معنيين من ضرورة البداية بالبرهنة على وجود الله، فإنه لا يزال باقيا أمامنا أن نبرهن على أن الدين يوجد، وأنه ضروري، وذلك أن الفلسفة لا تستطيع أن تفترض موضوعها على أنه معطى.¹ فيما أننا نريد البرهنة على وجود الله فإنه من باب أولى أن نبرهن على وجود الدين أولا، لأننا إذا أردنا معرفة الله، فعلينا أولا أن نعرف علاقتنا به على اعتبارها أنها المعطى الأولي لنا لمعرفة الله بطريقة نستطيع أن نصفها أنها مباشرة.

¹ فريدريك هيجل : محاضرات فلسفة الدين، المحاضرة الثانية، ص 27.

وهناك محاولة أبعد قد تمت للبرهنة على ضرورة الدين لم تتجاوز إقامة ضرورية شرطية خارجية يكون الدين فيها وسيلة، ويكون شيئاً يمارس لغاية منظورة محددة.. ولكنكم تحدون في كلا العصور القديمة والحديثة الفكرة وقد جرى التعبير عنها بأن المدينة أو الدولة أو الأسرة أو الفرد معرضة للدمار لأنهم يزدرون الآلهة، وإنّ عبادة الآلهة من جهة أخرى وتبجيلها يحفظ الدول ويجعلها مزدهرة، وأنّ السعادة والتقدم للأفراد يزدادان إذا ما كانوا متدينين، ومما لا شك فيه أنه فقط عندما يكون الدين هو الأساس فإنّ ممارسة الصواب يحقق الاستقرار، وأنّ تحقيق الواجب يصبح أمناً.. ففي الدين نجد أنّ ما هو الأعمق في الإنسان، الضمير، يشعر أنّه كامن تحت الإلزام المطلق ولديه معرفة مؤكدة بهذا الإلزام. لهذا فإنّ الدولة يجب أن تستقر على الدين، ففي الدين نجد أولاً أي يقين مطلق وأمان مطلق بالنسبة لميول الناس، والواجبات التي يجب أن يؤديها للدولة. إنّ عبادة الله تطرح أساس الصالح الحقيقي للأفراد والأقوام والدول، وبالرغم من أن الصالح الحقيقي هو نتيجة عبادة الله، فإنّ عبادة الله هي الشيء الأساسي.¹

ثالثاً: ضرورة وجهة النظر الدينية:

يقول هيجل معرّف الوعي الديني: " الوعي الديني هو في ماهيته الخالصة الانتقال من التخلي عما هو مباشر، عما هو متناه، إنّهُ انتقال إلى ما هو عقلي أو ما هو محدد موضوعياً، تجميع لما هو فان في ماهيته الجوهرية المطلقة". ويعرّف الدين كذلك بقوله: "إنّ الدين هو الوعي بما هو حق في ذاته ولذاته مقابل الحقيقة الحسية المتناهية". فيكون الوعي الديني هو عملية التخلي عمّا هو مباشر، ويكون الدين هو عملية الوعي في حدّ ذاتها، هنا يكمن الفرق بين الوعي الديني والدين.

إنّ وجهة نظر الدين تظهر نفسها في هذا الانتقال على أنّها وجهة نظر الحقيقة حيث الثروة الكلية للعالم الطبيعي والروحي محتواه، أي في الدين، وكل حالة أخرى توجد فيها هذه الثروة للوجود يجب أن تبرهن على أنّ ذاتها، حالة خارجية مدمرة للواقع الذي يتضمن نهاية الحقيقة، وفيها نعمة اللاّ حقيقة، حالة من الواقع يعود فحسب إلى أساسه ومصدره كوجهة نظر الدين. إذن بهذا المظهر واضحاً وضوحاً جلياً أنّ الروح لا تستطيع أن تتوقف عند أي من هذه المراحل، كما لا تستطيع أن تبقى هناك، وأنّ الدين وحده هو الحقيقة الحقة أو واقعية الوعي الذاتي. فالدين حالة خارجية عن عالم الطبيعة، فهي تريد أن تستوعب العالم، الروحي والطبيعي كلاًهما وبصفتها الخارجية تريد أن

¹ فريدريك هيجل: محاضرات فلسفة الدين، المحاضرة الثانية، ص 28-30.

تستولي عليه، وتلغيه تماما، فيما أنّها حالة خارجية عن العالم فهي ميتافيزيقية، على اعتبار أنّ كل ما هو خارج عن العالم الملموس فهو ميتافيزيقي، فهي تتميز بنغمة اللاحقيقة بالقياس إلى العالم الطبيعي الكلي، فلا حقيقة هنا بمعنى الميتافيزيقا، أي مالا يمكنه أن يتحقق ماديا في هذا العالم، وبالتالي وحسب ما سبق فالروح بهذه الطريقة لا يمكنها أن تمتلك الحقيقة فقط الدين هو الذي يمكنه أن يستوعب الحقيقة، أو وجهة النظر الدينية فقط هي التي تمتلك هذه القدرة، على استيعاب الحقيقة والواقع معا.

إنّني أربط نفسي بموضوع، ثم أتأمله كما هو، والموضوع الذي حدث أن ميّزته عن نفسي يكون مستقلا، إنني لم أصنعه، وهو لا ينتظرني لكي يوجد، وهو يظل رغم أنني أبتعد عنه. وكلانا أنا والموضوع شيان مستقلان، لكن الوعي هو في الوقت نفسه علاقة هذين الشيئين المستقلين وهي علاقة يظهران فيها على أنّهما شيء واحد.¹ فأنا في هذه الحالة أقف إزاء الموضوع الذي أريد دراسته أو معرفته، فيكون الوعي بالموضوع هو علاقة الربط بيني وبين الموضوع، لأني لا أستطيع دراسة شيء ما وأنا منعزلة عنه ولا أعرفه فهذا شيء طبيعي بديهي جدا، يجب توفر موضوع للمعرفة، فإذا لم يتوفر موضوع للمعرفة لا يمكن أن تكون معرفة إطلاقا.

رابعاً: أشكال الوعي الديني:

ما يجب أولاً هو الوعي بالله، بصفة عامة، حقيقة أنّه هو هو موضوع لنا، بالاختصار أي أنّ لدينا أفكارا عنه هو، لكن هذا الوعي لا يعني فحسب أنّ لدينا أيضا أنّ هذا المحتوى يوجد، وأنّه ليس مجرد فكرة بل هو اليقين بالله.²

أ- شكل الشعور:

أولاً، لدينا معرفة بالله، وفي الحقيقة لدينا معرفة مباشرة، ليس علينا أن نبحث لنستوعب الله كما يقال، ليس علينا أن نتجادل بشأن الله لأنّ المعرفة العقلية بدت أنّها بلا جدوى هنا ثانياً، علينا أن نطلب مددا لهذه المعرفة، إنّ لدينا هذه المعرفة وحسب ومن ثم فهي معرفة ذاتية وحسب، وأخيرا سوف نجد أنّ هذه القضايا صحيحة تماما، ولا يجب إنكارها، لكنها تافهة لدرجة أنّها غير جديدة بأن نتحدث عنها هنا.

¹ فريدريك هيجل : محاضرات فلسفة الدين، المحاضرة الثانية، ص 33-34-35.

² المصدر نفسه: ص 45.

إنّ الله هنا ليس له محتوى آخر، ليس له معنى أبعد، إنّه "هو" و ليس مجرد شيء ينتمي إلى مجال الإحساس، إنّه "هو" كلي لا نعرف عنه إلا أنّه لا يندرج داخل مجال الإدراك الحسي المباشر. و في الحقيقة إنّ الفكر كحركة للتوسط إنما يجرز أولاً حالته الكاملة، لأنّه يبدأ مما هو "آخر غير ذاته" ويضفي عليه طابع الديمومة، وفي هذه الحركة كغيره إلى ما هو كلي، إنّ النور هو الذي ينيّر لكن ليس له محتوى آخر غير مجرد النور، مثل هذه المباشرة هي كما هي واردة عندما نسأل: ماذا يشعر به الشعور؟ ماذا يدرك الإدراك؟ وإنني أجيب بمجرد أن الشعور له شعور والادراك إنّما يدرك، وفي ضوء هذا اللغو فإنّ العلاقة هي علاقة مباشرة، و هكذا نجد أنّ معرفة الله لا تعني أكثر من هذا: أنا أفكر في الله.¹

ب- تحليل مقولة أنّ الموضوع هو الشعور.

إنّني أشعر بشيء صلب، عندما أتحدث على هذا النحو فإنّ الأنا هي الواحد والآخر هو ذلك الشيء، هناك اثنان، أي الأنا كمفكر، والموضوع كشيء مطروح للتفكير، وإنّ التعبير عن الوعي ما هو مشترك بين الاثنين هو الصلابة، هناك صلابة في شعوري، والشيء أيضا صلب. وهذه المشتركة موجودة في شعوري، أيّ الوعي بالموضوع يكون في الشعور حيث يشعر الإنسان بصلابة في شعوره، هذه الصلابة تكون شيء مشترك بين الأنا والموضوع كشيء مُفكر فيه عن طريق الوعي بأنّ هناك شيء صلب، إنّ الموضوع يمسنني وأنا ممتلئ بكيفيته الخاصة، و عندما أقول "أنا" و "الموضوع" لا يزال الاثنان يوجدان مستقلين، وفي الشعور وحده يتبدد (الوجود العام) المزدوج. حيث يصبح وجود واحد أيّ يتحد الأنا بالموضوع، ليس اتحاد مادي وإنّما اتحاد معنوي في الشعور، يعبر عنه هيجل بالصلابة، إنّ الطابع الخاص للموضوع يصبح طابعي. يعني الموضوع بعد هذا الاتحاد المعنوي، يصبغني بصبغته، أو يضفي عليّ طابعه. فإنّه في التأمل الأوّل بالرجوع إلى الموضوع يتبدد تماما، وطالما أنّ الآخر يظل مستقلا فإنّه لا يتأتى استشعاره، أوّلا يجري تذوقه، و على أي حال لما كنت أحصل على طابع محدد في الشعور، فإنّني أتخذ موقفا مباشرا فيه. فيما أنّه في شعوري فأنا لديّ الحرية أن أتخذ تجاهه موقفا محددًا، في الشعور أنا هذه الأنا التجريبية المفردة، والطابع المحدد لشعوري ينتمي لهذا الوعي الذاتي التجريبي الخاص.²

¹ فريدريك هيجل : محاضرات فلسفة الدين، المحاضرة الثانية، ص 53.

² المصدر نفسه: ص 59.

الآن، إذا كان الشعور سيكون وجهة النظر الدينية الماهوية فإن وجهة النظر هذه متوحدة ومتطابقة مع نفسي التجريبية، أي هناك اتحاد بين موقفني الذي اتخذته في شعوري، وبين وجهة النظر الدينية إذا كان الوقف قد اتخذته تجاه موضوع ديني، إنَّ التحديدية التي تطرح الفكر الخالد عن الكلي، وأنا كذاتية تجريبية بالكلية، هما في متجمعان ومستوعبان في الشعور. أي أنّ الكلية أي الله والأفكار الدينية عامة، وأنا كذات تستطيع استيعاب هذه الكلية في التفكير، على اعتبار أنّ التفكير هو مجال الوعي بالأمور، فإنني التوفيق المباشر وحل النزاع بين الاثنين، ولكن لأنني بالضبط أجد هكذا نفسي محددًا من وجهة كذات تجريبية فردية ومن جهة أخرى أبعث في نطاق مختلف بالكلية، وتكون لدي تجربة التوجه جيئة وذهابًا من الواحد إلى الآخر، ويكون لدي شعور بعلاقة الاثنين، وأجد بالفعل أنّ نفسي قد تحددت ضد نفسي أو تمايزت عن نفسي، أي في هذا الشعور الخالص عينه الخاص بي فإنني مدفوع بمحتواه إلى التناقض أو تضاد - بكلمات أخرى فإنني مدفوع إلى التأمل وتمايز الذات عن الموضوع.¹ أيّ الاتحاد بداية ثم العودة إلى الطبيعة مرة أخرى، فلأنّ الإنسان المفكر، يستطيع استيعاب الكلية في تفكيره وفي شعوره، لكنّه يتميّز بالطبيعة الذاتية الفردية غير الكلية يرجع إلى نطاق عمله الأصلي وهو كونه كائن محدود جزئي، لا يمكنه أن يتميّز بالكلية، مهما كانت لديه القدرة على استيعابها في وعيه وشعوره، لذلك فطبيعته هذه تكون في حالة تضاد مع الكلية، لأنّ الكلية والجزئية الفردية هما أصلا في حالة تضاد وتناقض.

لكن على هذا الأساس إذا حدث مع هذا التقدم للشعور إلى التأمل وهذا التمييز بين الأنا وحالتها المحددة، أي المحدودة والمتناهية، والتي تبدو هكذا على أنّها محتوى وموضوع، من الضروري إدراج الملاحظات التالية:

- إنّ مادة الشعور قد تكون من الطابع الأشد تنوعا، إنّ لدينا شعورا بالعدالة، بالجور، بالله باللون، بالكراهية، بالعداوة بالفرح.. الخ. إنّ أشد الأشياء تناقضا تتواجد في الشعور، أيّ أنّ الشعور هو مجال يحتوي كلّ التناقضات.

إنني أستطيع أن أتخيل نفسي عظيما وقادرا ذا عقل نبيل وأني أكبر إنسان فائق، لكن السؤال هو: هل هذا حقيقي، هل كأمر واقع أنا أتصرف بنبالة، وهل أكون في الواقع رائعا كما أتخيل الأمر عن نفسي؟ وإذا كان شعوري من النوع الحقيقي، ما إذا كان خيرا، إنّما كان خيرا، إنّما يتوقف على محتواه.

¹ فريدريك هيجل: محاضرات فلسفة الدين، المحاضرة الثانية، ص 60-61.

وفي هذا المجال فإنّ كلّ إنسان يصنع الموضوع وفق هواه، يصنعه شيئاً خاصاً بالنسبة له، زيادة على ذلك فإنّ الشعور هو ذلك الذي لدى الإنسان مشترك مع الحيوانات الأدنى، إنّه الشكل الحيواني، الشكل الحسي، وعلى هذا فإنّه عندما يتم عرض ما يربط مقولة العدالة، الأخلاق، الله لنا في الشعور فإنّ هذه هي أسوء طريقة ممكنة يتم علاج فيها محتوى من هذا النوع إنّ الله يوجد على نحو ماهوي في الفكر.¹

• والشك في أنّه هو موجود من خلال الفكر وحده، يجب أن يطرأ لنا من مجرد حقيقة أنّ الإنسان وحده لديه دين وليست الوحوش.

كل ما في الإنسان الذي تربته أو عنصره هو الفكر يمكن أن ينتقل إلى شكل الشعور، إنّ العدالة، الحرية، الأخلاقيات، وما إلى ذلك لها جذورها في المصير الأسمى للإنسان، عندما لا يكون وحشاً بل روحاً.

إنّ الإنسان الذي لديه تربية أو تثقيف قد يكون لديه شعور حقيقي بالعدالة، بالله، وعلى أي حال هو لا يستمد هذا من الشعور، بل يرجعه إلى تربية الفكر، ومن خلال الفكر وحده نجد أنّ محتوى هذه الفكرة، وبالتالي الشعور ذاته، يكون حاضراً، إنّما مغالطة أن نسب ما هو حقيقي وما هو خير للشعور.² فيما أنّ الشعور يحتوي كلّ المتناقضات فمن الخطأ أن نسب إليه ما هو حقيقي، مثل فكرة الله أو الدين.

حسب نظرية غوته فإنّ الأزرق هو وحدة النور والظلام، وفي مثل هذا النوع يكون العنصر المظلم هو الأساسي، وما يثير الاضطراب في هذه الحلقة هو شيء مختلف، عنصر يشع نورا وسيط به نرى هذه الحلقة، إنّ السماء مظلمة، هي ملتبسة، والجو واضح، ومن جلال الوسيط الواضح هذا نرى الأزرق.³ فإذا قمنا بتمثيل الأزرق على أنّه هو الشعور، فإنّ الأزرق هو وحدة النور والظلام، أي نقيضين، إلى أقصى حدود التناقض وقد اجتمعا في لون واحد وهو الأزرق لذلك في الشعور يمكن أن يجتمع الحقيقي الأصلي و غير الحقيقي المزيف، لذلك لا يمكن اعتبار الشعور هو موضع الحقيقة، لأنّه يصبغ الأمور بصبغته النسبية، فهو نسبي، ولا يمكن أن نصل بما هو نسبي إلى ما هو مطلق كلي

¹ فريدريك هيجل : محاضرات فلسفة الدين، المحاضرة الثانية، ص 62-63-64.

² المصدر نفسه: ص 65.

³ المصدر نفسه: ص 97.

حقيقي، حيث الشعور تكون فيه المعرفة والوعي بالأشياء غير مكتملة، وهذا ليس من صفات الكلي، لذلك لا يمكننا معرفة الله بالشعور.

في العلاقة مع المسألة التي أمامنا، إذا نحن تمعنّا على نحو أكبر فإنّ كل أشكال المعرفة المباشرة الإيمان، الشعور، الخ نرى أنّها تنتمي في هذا المضمار لمقولة الفكرة العادية، وهنا يظهر التساؤل التالي: "هل الدين، هل معرفة الله هي معرفة مباشرة أم معرفة بالتوسط".¹

خامساً: المعرفة المباشرة و التوسط

هناك رأي عام قوي الدلالة في الأذهان، كما هناك تأكيد عام بأنّ، معرفة الله لا توجد إلا على هيئة مباشرة، إنّ لدينا فكرة عن الله والقناعة بأنّ هذه الفكرة ليست فقط ذاتية فينا بل هي أيضاً أنّ الله موجود، ويقال أنّ الدين، معرفة الله ليس إلا إيماناً فقط، وأنّ المعرفة بالتوسط يجب استبعادها وهي تدمر اليقين، تدمر ضمان الإيمان تدمر ما يشكل الإيمان حقاً، هنا لدينا هذا النقيض بين المعرفة المباشرة والمعرفة بالتوسط، إنّ التفكير، التفكير العيني، إنّ الاستيعاب الفلسفي هو تفكير بالتوسط، زيادة على ذلك سوف نتبيّن أنّ التفكير الحق أو الاستيعاب الفلسفي يوجد الاثنان في ذاته ولا يستبعد أيّاً منهما.

أولاً: ينتمي للمعرفة بالتوسط استنباط الواحد من الآخر، الاستناد للواحد على الآخر، اشتراط تحديد واحد على آخر، وهذا هو ما نسميه التأمل. والمعرفة المباشرة لا تعبأ بكلّ الاختلافات أو التباينات أو التمايزات، إنّها تستبعد هذه الأحوال الخاصة بالعلاقة، وليس لديها إلا ما هو بسيط حالة واحدة من العلاقة، معرفة واحدة، الشكل الذاتي، ثمّ "إنّ هذا موجود"، و طالما أنّي أعرف يقيناً أنّ الله موجود، فإنّ المعرفة هي علاقة بين نفسي وهذا المحتوى، ويمثل يقيني بأنّني موجود يكون الله موجوداً على نحو يقيني، إنّ وجودي ووجود الله هكذا مترابطان معا في وحدة، والعلاقة هي الوجود. وهذا الوجود بسيط و هو في الوقت نفسه مزدوج أو ثنائي.

هذه العلاقة في المعرفة المباشرة بسيطة بساطة تامّة، كلّ الأحوال التي تشمل العلاقة يجري طمسها، وحتى يمكننا أن نبدأ دعونا نتصورها أيضاً على نحو تجريبي، أي دعونا نضع أنفسنا في النقطة المحورية نفسها التي تشغلها المعرفة المباشرة، إنّ ما يتحدّث بصفة عامّة نسميه المعرفة التجريبية، يرقى

¹ فريدريك هيجل : محاضرات فلسفة الدين، المحاضرة الثانية، ص 102.

إلى مجرّد هذا: أنا ببساطة أعرف هذا، هذه هي واقعة الوعي، أنا أجد في نفسي فكرة الله وأنه هو موجود.¹

ثانياً: ولكن لو أخذنا بوجهة نظر تجريبية خارجية، سوف نجد أنه لا يوجد شيء على الإطلاق مباشر، لا يوجد شيء، لا يوجد شيء يتميّز بصفة المباشر مع استبعاد التوسط، لكن ما هو مباشر هو كذلك جرى التوسط له، وهذه المباشرة نفسها من الناحية الجوهرية قد حدث لها توسّط.²

إنّ المباشرة تعني الواقع، الوجود، إنّها تعني هذه المرجعية البسيطة إلى النفس، إنّها مباشرة طالما نحن نضع العلاقة خارج مرمى البصر، وإذا نحن حددنا هذا الوجود في حالة ترابط أو علاقة مع معلول أي علة ومعلول، إذن ما ليس له علاقة يحصل إدراكه على أنه شيء حدث له توسّط وبالطريقة نفسها فإنّ العلة لا توجد إلاّ لأنّ لها معلولها، وإلاّ لن تكون علة على الإطلاق.

كذلك هو الحال بالنسبة للمعرفة المباشرة التي هي حالة خاصة، نوع من المباشرة، لا توجد معرفة مباشرة، المعرفة المباشرة التي هي حالة خاصّة، نوع من المباشرة، لا توجد معرفة مباشرة. المعرفة المباشرة توجد حيث لا يكون لدينا وعي بالتوسّط، وهي مثل كل شيء يكون قد حصل لها توسّط، لدينا مشاعر، وهذا شيء مباشر، ولدينا إدراك وهذا يظهر تحت شكل المباشرة، وعلى أيّ حال إذا كان علينا أن نتعامل مع الفكر، التحديدات، نتعامل مع مقولات الفكر، فإنّ علينا أن نكفّ عن محاولة معرفة كيف طرح أيّ شيء ذاته أولاً، بل نكتشف ما إذا كان هذا طبيعته بالفعل.³

إنّ لدينا معرفة مباشرة بالله يقال هذا هو الوحي عندنا، هذا مبدأ عظيم، ولما كان ماهوياً فيجب أن نتمسك به بشدّة، إنّهُ يتضمن الحقيقة وهي أنّ الوعي الوضعي لا يمكن أن يزودنا بدين على نحو أن يكون له طابع شيء منتج بشكل آلي، طابع شيء ناجم من الخارج، وينبث في الإنسان بفاعل خارجي.

هنا نجد القول القديم لأفلاطون وهو أنّ الإنسان لا يتعلّم شيئاً، إنّهُ فقط يتذكّر، إنّ الحقيقة هي شيء يحمله معه الإنسان في داخله أصلاً، ويتمّ التعبير عنه في الخارج وليس بطريقة فلسفية، فكل ما هو روحي مثل الدين والعدالة والأخلاقيات، يستثار في الإنسان هذا كل ما في الأمر.

¹ المصدر نفسه: ص 109.

² فريديك هيجل: محاضرات فلسفة الدين، المحاضرة الثانية، ص 110.

³ المصدر نفسه: ص 111.

إنّ الروح تحمل الشهادة للروح، وهذه الشهادة هي الطبيعة الباطنية الخاصة للروح، وفي هذا فإنّ الفكرة المحمّلة واردة وهي فكرة أنّ الدين لم يتم حمله للإنسان من الخارج، بل هو يكمن خفيًا في نفسه، في عقله، في حريته، في الواقع.¹

طالما أنّنا نتناول معرفة الله نكون مهتمين بشكل مباشر بما له شكل قياس، إنّ الاثنين مختلفان، أيّ معرفة الله وما له شكل قياس، وتوجد وحدة حيث هما في واحد من خلال ثالث هذا هو القياس، ومن ثمّ علينا أن نتناول بشكل أدق طبيعة معرفة الله التي هي من الناحية الماهوية تتم بالتوسط في ذاتها، إنّ معرفة الله تنطرح كمعرفة تتم بالتوسط، معرفة الله وليس الله.

إنّ ذلك الذي هو واحد، الواحد التجريدي لا يتعرّض للتوسط، وإنّ أدلّة وجود الله تتمثل معرفة الله لأنّها تحتوي على توسطة داخل ذاتها هي، و الدين نفسه هو معرفة الله، وإنّ تطبيق هذه المعرفة أو تكشّفها الذي يتمّ بالتوسط هو تكشّف للدين نفسه، لكن هذا الشكل من البرهان يسير دون شكل على نحو ما على خطوط خاطئة عندما يتم عرض هذه المعرفة كبرهان على وجود الله.²

إذن البرهان القائم ببساطة على عمل الفهم هو بلا شك النوع الأكمل للبرهان، أي إذا طبقنا هذا البرهان القائم على الفهم فستكون نتائجه حقيقية وقاطعة، أي إذا ما استخدمنا هذا البرهان على معرفة الله، أو علاقة الإنسان بالله وهي الدين، لأنّ معرفة الله هي الدين، ولكن سيكون برهان فاشل ذلك البرهان الذين يبحث عن الله عن طريق الفهم، وبرهان الفهم حيث يجري عرض الشيء على أنّه معتمد على شيء آخر يتمّ بأكبر تنسيق وشمولية و لكن عندما نطبق هذا على وجود الله نجد أن عدم السداد المتضمن في محاولة عرض مثل هذا الارتباط بالنسبة لله يصبح واضحًا في الحين. بل إنّ يبدو في الحقيقة خاصة في تلك الحركة الأولى التي أسميناها الارتقاء إلى مصاف الله لأننا إذا تصورنا هذا في شكل برهان فإنّ ما هو متضمن هو أنّ المتناهي يصبح الأساس أو القاعدة التي عليها يتم عرض وجود الله، وفي هذه العلاقة فإنّ وجود الله يبدو كاستدلال، على أنّه معتمد على وجود المتناهي.³ و الله في وجوده لا يعتمد على وجود المتناهي طبعًا.

إنّ الإنسان بطبيعته يتأمّل العالم، ولأنّه كائن مفكر، كائن عاقل، فإنّه يرتفع من التناهي إلى الضرورة المطلقة ويقول: "إنّ الوجود المتناهي عرضي ولهذا يجب أن توجد ضرورة ذاتية الوجود هي

¹ فريدريك هيجل : محاضرات فلسفة الدين، المحاضرة الثانية، ص 113.

² المصدر نفسه: ص 116.

³ فريدريك هيجل : محاضرات فلسفة الدين، المحاضرة الثانية، ص 118-119.

أساس هذه العرضية". هذا هو المسار الذي يتبعه العقل الإنساني، الروح الإنسانية، وهذا البرهان على وجود الله ليس إلا وصف ذلك الفعل الخاص بالارتقاء إلى مصاف اللامتناهي.¹ أي أعمال العقل في إيجاد دليل على وجود الله ما هو إلا مسار يصنعه الإنسان للارتقاء إلى مصاف الله والتسامي إليه.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

¹ المصدر نفسه: ص 119.

يتجلى الروح الكلي في الروح الذاتي ويرتبط به، فيكون الروح الذاتي هو موطن الروح الكلي في هذا الوجود، وبذلك يتجسد الروح الكلي في الوجود كله، ويكون فاعلا فيه بطريقة تكاد تكون مباشرة هذا الروح الذاتي بدوره له نشاط داخلي، يسعى للتجسد من أجل أن يصبح خارجي، هذا النشاط هو التفكير هذا الأخير يكون في العقل، والعقل عند هيجل هو الروح، هذا التفكير تكون لديه نتائج خارج الذات وهو ما ينتجه الروح الذاتي من أجل حماية نفسه، وتسخير الوجود لكي يكون في خدمته، هذا الناتج هو ما يُدير به الروح الذاتي حياته ويسيرها بطريقة منظمة تكون في شكل مؤسسات ومنظمات تكون موجودة بشكل ملموس، وهذا هو الخروج إلى الروح الموضوعي الذي يكون في الدولة ومؤسساتها ولهذا الأخيرة تاريخ، فتعاقب الأزمنة والعصور على الدولة يسمى تاريخ، وبالتالي التاريخ هو تاريخ الروح.

لقد شغل الروح كثيرا عامل مهم كان له الأثر الكبير في مسار التاريخ على غرار عوامل أخرى ألا وهو عامل الدين، لذلك كان الإنسان ذو الروح المفكرة العاقلة، منذ اقتحامه لهذا الوجود المتناهي يريد التسامي إلى مصاف اللامتناهي، إلى الروح المطلق، إلى الله، إلا أنّ هذا الطريق للتدين، للبحث عن الله، تشعبت فيه الاعتقادات والسبل منذ بدايته إلى نهايته، أمّا عن مسار الروح في هذه الطريق نحو التدين فهذا ما سيتمّ التعرف عليه في الباب الثاني من هذا البحث.

البارج الثاني: الدين عند هيجل.

الفصل الأول:

نشأة الدين بحاية من ديانة الطبيعة.

جامعة الأمير
عبد القادر للعطوم الإسلامية

الفصل الأول: نشأة الدين بداية من ديانة الطبيعة.

كان الدين وما يزال الشيء المهم في حياة الإنسان على مرّ العصور والسنين، فمنذ نشأته الأولى شعر الإنسان بقوى فوق الطبيعة تحرسه وتسيّره، فكان في بعض الأحيان يشعر بالخوف منها وأحيانا أخرى يشعر بالحب تجاهها، وفي كثير من الأحيان يهتم بعبادتها، والتضرع إليها، مستعملا في ذلك عدّة طرق، وملتزما بعدة أشكال، مراعيًا جبروتها، وراجيا رحمتها وتكرّمها عليه، لذلك كانت هذه القوى هي مصدر تديّن الإنسان، والشعور المتعدد نحوها هو بداية التديّن وكانت هي العامل الأساسي في نشأة الدين بدايةً، لذلك اعتبر الإنسان أنّ الدين هو جوهر وجوده وغايته القصوى كان وعي الإنسان بهذا الشيء بداخله مصدرا لارتباطه الوثيق بهذه القوى غير الطبيعية والمتعالية في نظره، كان هدفه الدائم أن يصل إليها، وأن يشعر بها وهي تنحني إليه مقدمة له الخير والنور والراحة كان دائم السعي لإرضائها، مع ذلك الشعور المتأصل فيه وهو معرفتها عن قرب، كان دائم التساؤل وما يزال حول ماهية هذه القوى والتي سماها في ما بعد بالآلهة وفي بعض الأحيان بالإله، كان دائما يريد فهم علاقته بها، ولماذا هو دائما في حالة إما خوف منها، وإما رجاءها، وإما الأمل فيها، كان دائم التساؤل عن ماذا يريد منها وماذا تريد هي منه، كان الإنسان دائم التفكير في مصيره، كان سعيه أن يكون مصيره أجمل، ووعيه بهذا الأمر تحديدا زاده تفكيرًا وقلقا، لقد ربط الإنسان مصيره دائما بالدين، كان تديّنه هو وسيلة نجاة في نظره، حيث كان وعيه بهذا الأمر وعيا مصحوبا بالأمل والرجاء لما هو خير له، أمّا عن كيفية ذلك فهذا ما سيتم الكشف عنه في هذا الفصل.

المبحث الأول: نشأة الدين.

كما تمّ التعبير في بداية القرن العشرين، عن العديد من الحركات اللاهوتية لصالح الانفصال الواضح إلى حد ما عن لاهوت القرن التاسع عشر، كل هذه الحركات تميل نحو رؤية أكثر تركزاً للعلاقة بين الله والإنسان.¹ فحياة الإنسان مع التسليم بوجود الغامض المطلق هي التدين و النشاط الحياتي الذي يخص التدين هو الدين.² كما يعرف "بول تيليش" (1886-1965) فيلسوف وجودي ألماني) الدين على أنه: "الوظيفة الصالحة والضرورية عالمياً للعلاقة غير المشروطة للواقع".³

بما أنّ الدين عامّةً هو مرحلة ضرورية في التطور الجدلي للروح وبالتالي فإنّ وجوده ليس محض صدفة، وليس وسيلة بشرية خالصة، وإنما هو نشاط ضروري من أنشطة العقل في العالم، وهو تجل ضروري حقيقي وصحيح للمطلق.⁴ ذلك العامل الروحي في الإنسان، ذلك العقل ظل نشطاً منذ بداياته، حيث يعتبر هذا العامل هو المحرك الأساسي والغريزي للفت انتباه الإنسان إلى ما هو خارج عنه وجعله منشغلاً أكثر ومهتماً بحياته محاولاً فهمها، وبالتالي فالبداية كانت عند الإنسان البدائي.

لذلك ظلّ الإنسان من جهته في حياته البدائية منشغلاً بتجميع ما يحفظ بقاءه من ضروريات الحياة ومقومات الوجود، ومثلما يعمل قانون التطور عمله في أيّ كائن حي كذلك عمل ذلك القانون عمله في الإنسان فخطأ به تدريجياً، من الوقوف عند حد معين وتصور ضيق في شؤون الحياة إلى نزوع آخر يرتقي به بإنسانيته عن حالته البدائية الفطرية، وكان أمراً طبيعياً أن لا يسهُل للإنسان ذلك إلاّ عندما يحس ويشعر بأنّ ما شغل نفسه به من مقومات مادية لحياته قد استقر له الأمر فيه، وإنّ المقادير في أمور العيش وتأمين البقاء، قد أُلقت إليه بزمامها، بحيث يكون هو القائد بدلاً منها، فتيسر له من الفراغ ما يحمله على قرض الشعر والاشتغال بأحوال غيره من الأمم والملوك والآلهة، والأبطال، وما إلى ذلك من الأحداث العظمى في التاريخ.⁵

¹ Marc Boss et Doris Lax et autre: éthique sociale et socialisme religieux, Actes de XVe Colloque International, Paul Tillich Toulouse 2003 (VERLAG Münster, 2005) P 17.

² مختار طه بدر: المدرك والغامض، العلم والفلسفة والدين والفن، ص 22.

³ Ibid, p 4-5.

⁴ إمام عبد الفتاح إمام: هيجليات، (القاهرة: مكتبة مدبولي، 1996م) المجلد 2، ص 658.

⁵ محمد عبد الرحمان بيطار: الفلسفة اليونانية مقدمات ومذاهب، (بيروت: منشورات المكتبة العصرية، 1981م) ص 13-14.

بهذه الطريقة بدأ الإنسان يتوجه بعقله اتجاهها جديداً، وبدأت قدراته الذهنية توحى إليه بسؤال من الأسئلة التي بدأ في البحث لها عن جواب دون أن يستعين بأن تكون مادة ذلك الجواب في نفسه هو، أو في الكون المحيط به، في هذه اللحظة أخذ يسأل نفسه، لماذا خلقت السماوات والأرض هكذا؟ وعلى هذا النحو بالذات، ولماذا تشرق الشمس من مكانها وتتخذ هذا الشكل المعين ثم هذا الوضع المعين في سيرها واتجاهها؟ وما سر هذه الظواهر الكونية التي نشاهدها كل يوم؟ ولماذا كان ذلك كله على هذا الشكل دون غيره؟ ثم ما سبب ذلك كله؟ وما هو الهدف الكامن وراء وجوده؟ ومن أجل من وجد؟ وهل لكل هذا بداية و نهاية؟

عند محاولة الإجابة على مثل هذه الأسئلة وما شابهها فقط بدأ التفكير الفلسفي في شكله الأول عند الإنسان، فظهر شيء من ذلك، وبنسب قليلة، في الحضارات الشرقية القديمة كالعهد والفرس والصينيين والمصريين، فقد احتوت أديان هذه الأمم وعقائدها على معنى فلسفي وأكثر من ذلك كانت لها مذاهب فلسفية يمكن اعتبارها إلى حد ما منفصلة عن الدين.

إلا أنّ النظر العقلي بمعناه الصحيح، والتفسير الفلسفي المبرهن لمسائل الطبيعة وما بعد الطبيعة لم يظهر إلا على يد فلاسفة اليونان نتيجة حدوث انقلاب خطير في أوضاع المجتمع اليوناني مما جعل هنالك تغييراً كبيراً في مختلف نواحي الحياة، في الفن، في الاجتماع، في الأدب في السياسة في الاقتصاد، وبالتالي خطأ بالمجتمع اليوناني خطوة واسعة جريئة إلى محيط النظر والتأمل ومجال التفكير والاستنباط والاستدلال.¹

حيث يرى هيجل أنّه لا ينبغي أن ينحصر الدين على العقائد الجامدة، ولا يجوز تعلّمه من الكتب، ولا يجب أن يكون لاهوتياً بل بالأحرى أن يكون قوة حيّة تزدهر في الحياة الواقعية للشعب أي في عاداته وتقاليده وأعماله واحتفالاته، ينبغي ألاّ يكون الدين أخروياً بمعنى أنّه متعلق بالآخرة بل دنيوياً إنسانياً وعليه أن يمجّد الفرح والحياة الأرضية لا الألم والعذاب وجحيم الحياة الأخرى.² هذه كانت نظرة هيجل للدين في أيام شبابه بحيث كان يستهويه الدين اليوناني الذي يقوم على الاحتفالات والألعاب وما إلى ذلك من وسائل الفرح.

¹ محمد عبد الرحمان بيطار: الفلسفة اليونانية مقدمات ومذاهب، ص 15-16.

² لودفيغ فيورباخ: أصل الدين، تر: أحمد عبد الحليم عطية، ط 1، (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1991م) ص 12.

- يقول العالم الاسكتلندي "نينيان سمارت" (1927-2001م، أستاذًا جامعيًا ورائدًا في مجال الدراسات الدينية) إنّ للأديان سبعة أبعاد، وهذه الأبعاد السبعة، التي نادى بها "سمارت" هي:
- (1) البعد الخرافي الأسطوري (القصص المقدّس لسير مؤسسي الأديان والأدب المقدس الذي يروي كيف كانت بداية الكون أصلًا).
 - (2) البعد العقائدي الفلسفي (العقيدة والتعاليم الدينية التي تحدد طبيعة الحقيقة ونوع الإنسانية وغرضها وهدفها النهائي).
 - (3) البعد الطقسي أو العملي (الطقوس المقدسة والصلوات والعبادات والحج والممارسات التأملية وغيرها).
 - (4) البعد الخلقى أو القانوني (القوانين المعنوية والواجبات الأخلاقية وقواعد السلوك الشخصي التي تشكل مسيرة الحياة اليومية).
 - (5) الحركة المنظمة أو الاجتماعية (الهياكل أو البنى الأساسية التي تدمج الدين على مرّ الزمن كالمجتمعات الدينية المنظمة والجماعات والجمعيات، التي تقيم الاحتفالات الدينية وتعدّد الاجتماعات وتؤدي العبادات الجماعية وغيرها).
 - (6) البعد المادي والفني (المباني والمعابد ذات الصلة بالعبادة والمصلين، وبغير ذلك من جوانب الوحي الفني والمعماري الديني).
 - (7) البعد التجريبي (التجارب التحولية المرتبطة بالحضور القدسي).¹

تشكل هذه الأبعاد السبعة التي حددها سمارت جوانب مختلفة لنظام واحد متكامل واعتمادا على ذلك فإنّ الدين أسلوب شامل للحياة يحتوي الشخص الكلي واستخدام العقل والعاطفة والإرادة، وذلك طبقا لتعريف عالم اللاهوت الألماني الأمريكي "يواكيم واك"، و اعتمادا على هذا الأساس، فإنّ أيّ بعد منعزل لأيّ دين ليس غاية بحد ذاته، ويوفر كل دين من الأديان، و يؤخذ برمته ككل، سبيلا أو طريقا يؤدي إلى بلوغ أسمى درجات الصلاح، والصلاح التام يمكن تعريفه بأنّه الحياة الربانية، أيّ الهدف النهائي لمبادئ الخلاص كما تقرها على اختلافها الأديان كالتنوير والانعقاد والخلاص والتحرر والإدراك، والنظرة إلى الدين كسبيل متأصلة في جوهر كل دين من الأديان، وعلى سبيل المثال أنّ الطرق الرئيسية "المرغا" المؤدية إلى الصلاح الأسمى في الديانة البوذية تشمل "الجنانيك" أي بلوغ المعرفة أو المعرفة الميتافيزيقية الماورائية، و "الباكتيك" أيّ عبادة الرب والإخلاص له و "الكارميك" أيّ الخدمة المنكرة للذات، والطريق أو الطريقة في الديانة البوذية سبيل ذو ثماني شعب حددها بوذا، ففي الديانات الأصلية في الصين يلتزم "الطاويون" حرفيا بالطريق "طاو" و

¹ سهيل بشروي ومراد مسعودي: تراثنا الروحي من بدايات التاريخ إلى الأديان المعاصرة، تر: محمد غنيم، ط1، (بيروت: دار الساقى، 2012م) ص 30-31.

"الكونفوشيون" بطريق السماء "تين طاو"، والطريق في الديانة اليهودية الأصولية هو الالتزام المنتظم بـ: "الهالاخا"، أيّ الشريعة اليهودية التي تشمل طريق "الأغادا" الذاتي ويتبع المسيحيون الطريق الذي بسطه المسيح بالحبّة الشاملة والإخلاص والخدمة والتضحية، والطريق أو الصراط في الإسلام يشمل أداء أركان الدين الخمسة والالتزام بالقانون السماوي الشريعة التي تشمل السبيل إلى الطريقة.¹

أولاً: نظريات نشأة الدين:

1- النظرية الوضعية لأوغيست كونت (1798-1857م)

يعتقد "كونت" أنّ الدين ناتج عن الذكاء الإنساني عبر ثلاث مراحل في حياته حيث يشرح ذلك في بدء "دروس الفلسفة الوضعية" قائلاً: "ستكتسب الفلسفة الوضعية، بسبب إنشاء علم الاجتماع، طابع العموم الذي مازال ينقصها، وستصبح بهذه الوسيلة قادرة على احتلال مكان الفلسفة اللاهوتية والميتافيزيقية التي يعدّ ذلك العموم الخاصة الحقيقية الوحيدة لها في الوقت الحاضر". و قال في خاتمة هذا الكتاب: "إنّ إنشاء علم الاجتماع قد جاء اليوم لتحقيق الوحدة الأساسية في المذهب الكامل للفلسفة الحديثة"، ويرجع تاريخ إنشاء هذا العلم، الذي تتوقف عليه بقية المذهب إلى اليوم الذي كشف فيه "كونت" عن القانون المسمى بقانون الحالات الثلاث، لأنّه متى ثبت هذا القانون فإنّ "علم الطبيعة الاجتماعية" لا يظل مجرد فكرة فلسفية بل يصبح علماً وضعياً.²

ها هي ذي الطريقة التي تبعتها "كونت" في تحديد صيغة هذا القانون في رسالته المسماة "خطة البحوث العلمية الضرورية لإعادة تنظيم المجتمع" سنة 1822م: "بناءً على طبيعة العقل الإنساني نفسها لا بدّ لكلّ فرع من فروع معلوماتنا من المرور في تطوره بثلاث حالات نظرية مختلفة متتابعة: الحالة اللاهوتية أو الخرافية، والحالة الميتافيزيقية أو المجردة، وأخيراً الحالة العلمية أو الوضعية".

وبعد أن أعاد كونت كتابة هذه الصيغة في الدرس الأوّل من كتاب "دروس الفلسفة الوضعية" أضاف: "وبعبارة أخرى يستخدم العقل الإنساني بطبيعته، في كلّ بحث من بحوثه في هذا الوجود ثلاث طرق فلسفية متتالية يختلف طابعها اختلافاً جوهرياً، بل قد يكون مضاداً: وهي أولاً الطريقة اللاهوتية، ثمّ الطريقة الميتافيزيقية، وأخيراً الطريقة الوضعية. ومن هنا تنشأ ثلاث أنواع من الفلسفة، أو المذاهب الفكرية العامّة، وتتناهي هذه الأنواع الثلاثة بعضها مع بعض، والفلسفة الأولى نقطة بدء

¹ المرجع نفسه: ص 32-33.

² ليفي بريل: فلسفة أوغيست كونت، تر: محمود قاسم والسيد محمد بدوي (مكتبة الأنجلو المصرية) ص 34.

ضرورة للذكاء الإنساني، وأما الثالثة فهي حالته النهائية الثابتة، أما الثانية فقد قدر لها أن تستخدم فقط كمرحلة انتقال¹.

في رأي كونت أن أكثر الناس اتباعا للمنطق من بين هؤلاء الميتافيزيقيين الذين يزعمون إعطاء فكرة عن الله، هم هؤلاء الذين يتصورونه على هيئة شخص². وبالتالي فالفكرة الميتافيزيقية عن الله عند كونت هي كذلك في النهاية تخضع للوضعية لأنهم في النهاية يتخيلونه كشخص، وبالتالي فالدين عند كونت يجب أن يكون وضعيا وكل تلك المذاهب السابقة لمعرفة الله هي خرافات من صنع عوامل ميتافيزيقية قد تكون موجودة أو غير موجودة.

2- النظرية الماركسية لكارل ماركس (1818-1883م)

الاختباء وراء الواجهة المحترمة للمثالية الفلسفية هو الدين والخرافات، المثالية دائما في الأساس هي الدين. كان من المفترض أن يتم حبس الروح الخالدة والنقية داخل الجسم المادي البائس، الناقص قصير العمر، متلهفا للإفراج عنه في لحظة الموت، عندما نتخلى عن الشبح ونطفو إلى الجنة، وبهذه الطريقة كان يُنظر إلى الأمر على أنه مواطن من الدرجة الثانية، فلاح قدر، مقدر له أن يفسح المجال أمام جلالته الروح الخالدة. هذه الفكرة القديمة قدم أفلاطون وفيثاغورس على الأقل اللذان رأيا العالم المادي تقليدا رديئا للفكرة المثالية، التي كانت موجودة قبل التفكير في العالم³.

إذن ترى الماركسية أن الدين مجرد خوف من الروح الخالدة، وبالتالي هو مجرد تخيل فقط بدأ مع الإنسان الأول، لذلك فهو مجرد تاريخ بين الروح الخالدة المتخيلة والمسيطرة على الفرد وبين هذا الفرد الذي هو مجرد عامل في هذا الوجود، فالدين هو نتاج هذه العلاقة غير المستقلة للفرد، هذه السلطة الحاكمة والجايزة المتجسدة في الكنيسة المستبدة، هذا التاريخ الظالم للفرد، يجب استئصاله تماما من حياة الفرد، لذلك تؤمن الماركسية على أنه يجب إعلان الدين على أنه شأن خاص، في هذه الكلمات عادة ما يعبر الاشتراكيون عن موقفهم من الدين، لكن يجب تحديد معنى هذه الكلمات بدقة لمنع أي سوء فهم، يقول الماركسيون: "نحن نطالب بأن يكون الدين شأننا خاصا فيما يتعلق بالدولة، لكن لا يمكننا بأي حال من الأحوال اعتبار الدين شأننا خاصا فيما يتعلق بجزئنا، يجب ألا يكون الدين متفقا مع الدولة، ويجب ألا يكون للمجتمعات الدينية أي صلة بالسلطة الحكومية.

¹ ليفي بريل: فلسفة أوغيست كونت، ص 35.

² المرجع نفسه: ص 39.

³ Alan wood: The Ideas of Karl Marx, Marx at 200 (without other information) p 92.

يجب أن يتمتع كل فرد بحرية مطلقة في اعتناق أي دين يشاء، أو ألاّ يعتنق أي دين، أي أن يكون ملحدا كما هو الحال بالنسبة لكل اشتراكي، كقاعدة عامة، التمييز بين المواطنين بسبب معتقداتهم الدينية أمر لا يحتمل على الإطلاق، حتى مجرد ذكر ديانة المواطن في الوثائق الرسمية يجب أن يلغى بلا شك، لا ينبغي منح أي إعانات للكنيسة القائمة أو مخصصات الدولة للجمعيات الكنسية والدينية يجب أن تصبح هذه جمعيات حرّة تماما لمواطنين متشابهين في التفكير، وجمعيات مستقلة عن الدولة. فقط الإنجاز الكامل لهذه المطالب يمكن أن يضع حدا للماضي المخزي واللعنة عندما كانت الكنيسة تعيش في اعتماد إقطاعي على الدولة، وكان المواطنون الروس يعيشون في اعتماد إقطاعي على الكنيسة القائمة، عندما كانت قوانين العصور الوسطى والتحقيقات المتبقية حتى يومنا هذا في قوانيننا الجنائية وفي قوانيننا الأساسية، كانت موجودة وتمّ تطبيقها، واضطهدت الرجال بسبب إيمانهم أو عدم إيمانهم، وانتهاك ضمير الرجال، وربط الوظائف الحكومية المريحة والدخل المستمد من الحكومة بالتخلي عن هذا أو ذاك من المخدرات من قبل الكنيسة المنشأة. إنّ الفصل التام بين الكنيسة والدولة هو ما تطالب به البروليتاريا الاشتراكية للدولة الحديثة والكنيسة الحديثة".¹

3- النظرية الطبيعية لماكس مولر (1823-1900م)

يرى "ماكس مولر" أنّ الإنسان الأوّل قد نظر إلى الطبيعة نظرة اندهاش، فحركت فيه أقوى المشاعر وهي الشعور بالانقياد في شكل العبادة لشدة قوة وقعها في نفسه، ومما لا شكّ فيه أنّه لن تكون لنا فرصة أبدا، أن نعلم أيّ الأشياء في هذا العالم الواسع كان أوّل معبود للإنسان، و لعلّ القمر كان من بين المعبودات الأولى، فكما أنّنا اليوم نتحدث في أغانينا الشعبية عن الرجل الذي يسكن القمر، كذلك صورت الأساطير الأولى القمر رجلا شجاعا أغوى النساء وسبب لهن الحيض مرة كلّما ظهر، ولقد كان القمر إلهًا محببا للنساء، عبدنه لأنّه حاميهن بين الآلهة، كما أنّه اتّخذ القمر الشاحب مقياسا للزمن، فهو في اعتقادهم يسيطر على الجو وينزل من السماء المطر والثلج حتى الضفادع كانت تضرع للقمر بالدعاء لينزل لها المطر.²

كما اعتبر المصريون أنّ كل أهتهم، تعتبر شافية إلى حد ما، لكن المرضى يتجهون بشكل رئيسي إلى تحوت، إله القمر، الذي يجسد الذكاء، لأنّه وفقا لمقدمة بردية "ايبرس"، هو الذي أملى

¹ Karl Marx & Friedrich Engels & Others: Marxism Socialism & Religion (Resistance Books, 2001) p 84.

² سلسلة معارف الإنسان و الدين، (بيروت: المكتب العالمي للبحوث، 1983م) ص 52-53.

الكتب المقدسة، وأعطى المجد للأطباء الذين تبعوا هذه النصائح. كان الناس يعبدون الآلهة المحلية لكن العائلة المالكة والنبلاء كرموا الشمس والقمر بشكل أساسي.¹

لا نعلم متى أخذت الشمس مكان القمر سيدة على دولة السماء، في الديانة البدائية من الممكن أنه حدث ذلك عندما حلت الزراعة محلّ الصيد، فكان سير الشمس محددًا لفصول البذر وفصول الحصاد، وعلم الإنسان أن حرارة الشمس هي السبب الرئيسي فيما تدره عليه الأشعة الحارة وعبد الناس الشمس العظيمة لأنها في مقام الوالد الذي نفخ الحياة في كل شيء حي ومن هذه البداية الساذجة هبطت عبادة الشمس إلى العقائد الوثنية عند الأقدمين ولم يكن كثير من الآلهة فيما بعد سوى تشخيص للشمس وتجسيد لها، ألم يحكم اليونان على "أناكساغوراس" بالنفي لأنه سمح لنفسه أن يتبنى مذهبا فحواه أنّ الشمس ليست إلهًا، بل هي كرة من النار تقرب في حجمها من "بلونيز" كما أدركت العصور الوسطى بقية من عبادة الشمس في الهالات التي كان الناس يصورونها حول رؤوس القديسين، وامبراطور اليابان في أيامنا هذه يعدُّ عند معظم شعبه بأنه تجسيد لإله الشمس، وفي الحقيقة إنّنا لا نكاد نجد خرافة من خرافات العصر القديم إلا ولها لون من الحياة القائمة بيننا اليوم إنّ المدينة صنيعة أقلية من الناس أقاموا بناءها في أناة واستمدوا جوهرها من حياة الترف، أما سواد الناس فلا يكاد يتغير منهم شيء كلما مرت بهم ألف عام.² لقد أثرت عبادة مظاهر الطبيعة كثيرا على نفسية الإنسان، فهي لم تعد عبادة طبيعية ظاهرية مادية فقط، بل لامست النفس البشرية وروحها، حيث يقول ماكس مولر في هذا السياق: "لم يكن من السهل العثور على اسم مرضٍ لهذا الفرع من الدين الطبيعي الذي أقصد معالجته في دورة المحاضرات هذه، إنّ اكتشاف اللانثاني في الطبيعة، والذي تتبعه من بداياته السيئة الأولى إلى نقطة الذروة، فإنّ الإيمان بإله واحد، كما يتجلى في الطبيعة كلّها، يمكن تسميته باسم واحد فقط، وهو الدين المادي، من خلال التعريف الصحيح يمكن بسهولة تمييز هذا الدين المادي عن الدين الطبيعي، الذي يشكل فرعا واحدا منه. ولكن ما هو الاسم الموجود للفرع الثاني للدين الطبيعي، وهو فهم تاريخ المحاولات المختلفة لاكتشاف شيء ما لا حصر له وإلهي في الإنسان والبشرية، بدءا من التخمينات الأولى لوجود شيء ما يختلف عن الجسد ويتوج بالإيمان بالبنوة الإلهية للإنسان، المفتاح الحقيقي لدين المسيح؟ ربما كان العنوان الحقيقي هو الدين الانثروبولوجي، لكنني أحجم عن صياغة كلمات جديدة، إذا أمكن تجنب ذلك، وأمّا الفرع

¹ Pierre Saintyves : L'astrologie Populaire, étudiée Spécialement dans les doctrines et les traditions relatives à l'influence de la lune (Paris : book en demande, Octobre 2020) p 132.

² سلسلة معارف الإنسان: الإنسان والدين، ص 53-54.

الثالث للدين الطبيعي الذي يتعامل مع الطبيعة الحقيقية للروح أو الذات، فقد بدا أنّ أكثر الأسماء وضوحاً هو الدين النفسي فقد صممت على استخدام الأنثروبولوجيا للفرع الثاني، فقط للحماية من الافتراض القائل بأنّ الدين الأنثروبولوجي مرتبط بشكل أو ثقل بأي حال بما هو الآن تسمى الأنثروبولوجيا، علم الإنسان والحضارة، كما يعرفها الدكتور تايلور، من الفروع الأخرى للدين الطبيعي. قد يكون صحيحاً أنّ لغات الأجناس غير المتحضرة تلقى مزيداً من الضوء على مشاكل الدين الأنثروبولوجي أكثر من تلك الخاصة بالدين الجسدي والنفسي، ولهذا السبب يجب علينا فحص القيمة الحقيقية لهذا النوع من الشهادات بعناية أكبر الآن مما دعينا للقيام به عند تتبع تطور الإيمان العالمي بألهة الطبيعة، ولكن بخلاف ذلك، فإنّ الدين الأنثروبولوجي، ببساطة و فقط من أجل أن نفهم تحت هذا الاسم كل المحاولات التي بذلت لاكتشاف شيء ليس مجرد إنسان، ثمّ فوق بشري، ثمّ إلهي وخالد في الإنسان، الأجزاء الأكثر إثارة للاهتمام في هذه العملية هي البداية والنهاية والاكتشاف الأوّل لشيء مختلف عن الجسد، والتعرف النهائي لذلك الشيء مع الإلهي، يجب أنّ نكرس معظم اهتمامنا لهذين الجزأين تاركين الخطوات الوسيطة، المعروفة أكثر، لمؤرخ الدين والفلسفة.¹

يصف مولر الدين الطبيعي المباشر بالدين المادي، ثمّ يقول بأنّ الدين الذي يتعلق بالإنسان وحضارته وتاريخه هو الدين الأنثروبولوجي، أمّا الدين الذي يقصده مولر في دراسته هو الدين الذي يتعلق بالروح الحقيقية والذات البشرية الذي هو الدين النفسي كما يسميه هو، وهي علاقة النهاية بالبداية، أي علاقة الله بالإنسان من الناحية النفسية، هذا ما يجب دراسته في مجال الدين، أمّا ما يجب الاهتمام به بصفة خاصة هو ذلك الشيء المختلف عن الجسد يقصد مولر الروح، والتعرف النهائي عليه في الإلهي، هذين الشيئين هما الأكثر أهمية للدراسة، أما ما تبقى فيترك لمؤرخ الدين والفلسفة، إذن حقيقة الدين عند مولر تقوم على النفس أو الروح وعلاقتها بالله، وهو ما يسميه مولر الدين النفسي.

4- النظرية الحيوية لإدوارد تايلور (1832-1917م).

يعتبر الخوف هو أساس "الطوطمة" مثل ما هو أساس الكثير من العبادات، ثمّ ظهرت الآلهة البشرية التي كانت في البداية رجالاً أموات ضُحِّموا بفعل الخيال فظهور الموتى في الأحلام كان وحده سبباً كافياً لعبادتهم، لأنّ العبادة إن لم تكن وليدة الخوف فهي على الأقل زميلته فنجد الكلمة التي تعني إله عند كثير من الشعوب البدائية تعني حقيقة "رجل ميت" وحتى اليوم في ألمانيا معناها إما روح

¹ F. Max Müller: Anthropological Religion (London: Longmans, Green, and co. and new york, 1892) p 116.

وإما شبح، ثم تدرجت عبادة الأشباح حتى أصبحت عبادة الأسلاف فقد أصبح الناس يخافون موتاهم جميعا ويسعون إلى إرضائهم مخافة أن ينزلوا لعنائهم على الأحياء فيجلبوا لهم الشقاء.¹

فظهر مذهب يسمى الأرواحية حيث يعتقد "تايلر" أنّ الأرواحية هي أقدم معتقد مارسه الإنسان، ويقضي هذا المعتقد بأنّ جميع الأشياء تحمل روحا حيّة، وربما كان الإنسان قديما يعتقد أنّ هذه الروح الحية واحدة في جوهرها ولكنها تسري في كلّ شيء وفي أدق التفاصيل.²

كما و أنّه في وقت مبكر جدا، استطاع الإنسان الوصول إلى التمييز أنّه في كل شخص الجسد والروح كانا متميزان، وقد وصل إلى أنّ الروح تستطيع أن تترك الجسد، وأنّ بعض الكائنات لديها طبيعة إنسانية، و يحتتم بسرعة أنّه عند كل الكائنات المتحركة الروح تستطيع ترك غلافها المعتاد، لحمل نفسها بعيدا عنها أو الاختفاء في شكل آخر.³

والأرض كذلك كانت إلهاء، وكل مظهر من مظاهرها كان يقوم على إمرة الآلهة، فللشجر أرواح كما لبني الإنسان أرواح، سواء بسواء، وقطع الشجر يعني قتل صريح، وكان الهنود في أمريكا الشمالية أحيانا يرجعون هزيمتهم وانحلالهم إلى أن البيض قد قطعوا الأشجار التي كانت أرواحها تقي "الحمرة" من الأذى وفي جزر "مؤلقا" كانوا يعتبرون الأشجار أيام الأزهار حُبلى فلا يسمحون للأصوات أن ترتفع بجوارها، كما لا يجيزون إشعال النار أو غير ذلك من عوامل الاضطراب حتى لا يفسدوا على الأشجار الحوامل سكونها، وإلا تسقط ثمارها قبل نضجها كما تجهض المرأة إن ألمّ بها الفزع.⁴

عندما تصور الإنسان البدائي عالما من الأرواح يجهل طبيعتها وغاياتها، فقد عمل على إرضائها وجلبها إليه وفق طقوس لكي تعينه، ومن هنا كانت إضافة إلى الروحانية التي هي جوهر الديانة البدائية سحرا هو بمثابة الروح من شعائر العبادة البدائية، فقد تصور "البولينيزيون" خضما حقيقيا مليئا بقوة السحر.⁵

¹ ميرسيا إلباد: البحث عن التاريخ والمعنى في الدين، ص 60-61-62-63.

² خزعل الماجدي: الدين السومري، ط1، (عمان: دار الشروق للنشر والتوزيع، 2018م) ص 42.

³ Jacky cordonnier: Religions et croyances actuelles, culture religieuse (Lyon: Chronique sociale, , France, 2000) tom 4. P 15).

⁴ سلسلة معارف الإنسان: الإنسان والدين، ص 55.

⁵ ميرسيا إلباد: البحث عن التاريخ والمعنى في الدين، ص 65.

5- نظرية سيغموند فرويد (1856-1939م).

يذهب "فرويد" إلى أنّ في أصل الدين، كما في أصل المجتمع والثقافة البشرية، جريمة قتل أولية حيث إنّ الجماعات الأكثر بدائية كانت تتشكل من ذكر راشد وعدد من الإناث ومن الذكور اليافعين الذين سرعان ما كان يطردهم كبير القوم عندما كانوا يبلغون السن التي يصبحون فيها مصدرا لإثارة غيرته، ثمّ يعمد الأبناء المطرودون في آخر الأمر إلى قتل أبيهم، ثمّ إلى أكله وتقاسم الإناث في ما بينهم، يقول فرويد: إمّا أن يكونوا قد أكلوا جثة أبيهم، فليس في الأمر ما يدهش على الإطلاق نظرا لكونهم متوحشين من أكلة لحوم البشر وتكون الوليمة "الطوطمية" والحالة هذه، ولعلها كانت أول عيد تاريخ البشر، تكرارا أو احتفالا بذكرى ذلك الحدث العظيم والإجرامي الذي شكّل نقطة انطلاق لأمر كثيرة كالتنظيمات الاجتماعية، والمحرمات الأخلاقية والدين.¹

6- النظرية الاجتماعية 1: إيميل دوركايم (1858-1917م).

يرى العقل البدائي سرا إلهيا في نمو الشجرة كذلك يرى يدًا إلهية في حمل الجنين أو ولادته إنّ "الهمجي" لا يعقل شيئا عن البويضة والجرثومة المنوية لكنّه يرى الأعضاء الظاهرة أمام عينيه التي تشترك معا في هذه العملية فيؤهلها، فهي كذلك تكمن في جوفها "الأرواح" ولا بدّ من عبادتها أليست هذه القوى الخلاقة العجيبة في سرها أعجب الكائنات جميعا، وتوشك الشعوب البدائية جميعا أن تعبد الجنس على صورة من الصور أو شعيرة من الشعائر و تنتشر هذه العبادة في مصر والهند وبابل و آشور واليونان والرومان، وتكاد لا تجد حيوانا في الطبيعة كلها من الجعل المصري إلى الفيل الهندي، فهنود "أوجبوا" أطلقوا اسم "طوتم"² على حيوانهم الخاص الذي يعبدونه، وأخذ هذا

¹ ميرسيا إلياد: البحث عن التاريخ والمعنى في الدين، تر: سعود المولى، ط 1، (بيروت: نشر المنظمة العربية للترجمة، توزيع مركز دراسات الوحدة العربية، 2007م) ص 78.

² لم تظهر كلمة "طوتم" في الأدبيات "الاثنوغرافية" إلا في أواخر القرن الثامن عشر، حيث وردت لأول مرة في كتاب نشر في لندن عام 1791م لصاحبه ج. لونغ الذي يترجم عن الهندية. وعلى مدى ما يقارب نصف القرن ظلّ الاعتقاد سائدا بأنّ "الطوطمية" أمر أمريكي على وجه الحصر، فلم يشر إلى خلاف ذلك إلا في عام 1841م، في مقطع لا يزال محتفظا بشهرته إلى اليوم، أشار فيه "غري" إلى وجود ممارسات مشابهة في أستراليا. و منذ ذلك الحين فصاعدا، أدرك الباحثون أنّهم إزاء منظومة تتسم بشيء من العمومية. (فراس السواح: موسوعة تاريخ الأديان، الشعوب البدائية والعصر الحجري، ط 2، (دمشق: دار علماء الدين دمشق، 2007م) ص 35).

"الطوطم" على مرّ العصور يتطور في صور علمانية فكان منه التمايم والشارات مثل هذا الذي تتخذه الدول من شعارات لها كالأسد أو النسر.¹

ثانياً: من الدين الطبيعي إلى الفكر الديني.

في الإدراكات المتميزة التي حتى الآن، يتم تمييزها بشكل عام كوعي، الوعي الذاتي العقل والروح والدين طبعاً، وقد اجتمع كوعي بالجوهر المطلق بشكل عام، انطلاقاً من وجهة نظر الوعي فقط الذي هو مدرك للجوهر المطلق، لكنه ليس الجوهر المطلق في ذاته ولذاته، فهو ليس الوعي الذاتي للعقل الذي يظهر في هذه الأشكال.²

كما يوجد إلى جانب القوانين الإلهية والقوانين البشرية الوضعية، نوع ثالث من القوانين أعطاه الله للإنسان ونصّه محفور في القلب البشري، وهو ما يسميه هوبس القانون الطبيعي أو العقل الطبيعي.³

مع العلم أنّ العقل هو الوعي الذاتي، وهو نفسه الهدف، وهو في نفس الوقت الكائن في ذاته، هو لنفسه، هو جانب الوعي الذاتي، وهو ضد جانب وعيه، حيث هو جانب الفعل المتعلق بنفسه ككائن، في وعيه هو المعارضة، وبالتالي تحديد الشكل الذي يظهر فيه ويعرف نفسه، لهذا وحده نحن نتعامل مع هذا الاعتبار للدين، لأنّ جوهره غير المجدد، أو مفهومه النقي قد ظهر بالفعل لكن الفرق بين الوعي والوعي الذاتي يقع في نفس الوقت داخل هذه الأخيرة: شخصية الدين لا تحتوي على كونها روحية كما هي طبيعة حرة فيما يتعلق بالفكر، ولا فكراً حراً فيما يتعلق بالكون لكنها هي التي يتم الحفاظ عليها داخل الفكر، فضلاً عن شيء ما من الفكر هو لذاته.⁴ ففي الدين الطبيعي يكون الفكر هو المؤسس الوحيد لهذا الدين.

هذا لا يزال هو الحال مع التوصيف، لذلك ينتج دين من خلال الفكر أو ما يسمى بالفكر الديني، الفكر الديني كتصورية، في ظاهرية الروح، السبب الرئيسي لهذا التقييم الإيجابي والاعتقاد الأساسي الذي ينظم كل التفسير الرمزي "الهيكلية"، لمعرفة هذا التفكير المجازي، على الرغم من عيوبه

¹ سلسلة معارف الإنسان: الإنسان والدين، ص 58-59-60.

² George Welhelm Friedrich Hegel : Phénoménologie de l'esprit, traduction par, Gwendoline et pierre-jean Labarrière, Edition Gallimard, 1993,) tom2, page 819-820.

³ بيير فرنسوا مورو: هوبس، فلسفة، علم، دين، تر: أسامة الحاج، ط 2، (بيروت: مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 2007م) ص 114.

⁴ George Hegel : phénoménologie de l'esprit , Ibid, page 819-820.

التي نعتبرها بعيدة جدا، ونمط التفكير الأكثر قربا من الفلسفة، الفكر الديني يحتمل أن يكون تأملي، هذا التقييم يميّز جذريا معالجة "هيجل" للخطاب الديني عن معالجة "كانط" لكانت وبشكل أعم لفلسفة الحدود، لا يوجد مكان للعرض الذاتي معرض ذاتي التمثيل الذاتي للمطلق. تنتهي المهمة النظرية للفلسفة ب: إدانة الوهم التجاوزي وفرض قيود على ذرائع التمثيل بشكل عام وهذا يعني الفكر الهائل، على قدم المساواة إلى الوجود المطلق.

التمديد الوحيد المسموح به هو السبب العملي، الدين بالتالي ينتمي بطريقة أو بأخرى إلى المجال العملي، بالنسبة لهيجل، في الانتقام، فإنّ الدين يسبق المضاربة بدلا من أن يتوج هذه الممارسة فهم الدين فلسفيا، هو إظهار مدى المضاربة بالفعل، بينما تبقى مجازية، هذا التمثال الغامض للتمثل (الفكرة) يحدد مكانه في النظام، قريب من النهاية، لكنه غير مناسب للنهاية.¹

لماذا الفكرة يجب أن تبقى غير كافية؟ الجواب هو أن ننظر إلى مقدمة الظواهر، والتي تربط بشكل لا لبس فيه مصير الفكرة بهذه السمة المعينة من تطور العقل الذي يسميه "هيجل" "الحتمية" لمعرفة القيد للمضي قدما من الشكل إلى الشكل، ثم يبدو أن إشكالية الفكرة (التمثل) تتجاوز بكثير تفسير الخطاب الديني، إنّه عائق بنيوي للديالكتيك نفسه.²

كما يقول "شلاير ماخر" لمنتقديه حول الدين: "الدين لا يظهر أبدا نقيا تماما، مظهره الخارجي يحدده شيء آخر على الدوام، مهمتنا أولا أن نستعرض طبيعته الحقّة، لا أن نفترض بصورة مرتجلة كما يظهر أنّكم تفعلون، أنّ المظهر الخارجي والطبيعة الحقّة هما الشيء نفسه، هل يقدّم لكم العالم المادي مع أيّ عنصر بنقائه الأصيل على أنّه نتاج تلقائي في الطبيعة؟ ألا يجب عليكم إذن كما فعلتم في العالم الفكري أن تعتبروا الأشياء المعقدة للغاية على أنّها بسيطة؟ إنّ الهدف غير المنقطع لكلّ التحليلات هو أن تقدّم شيئا بسيطا للغاية، الأمر هو كذلك أيضا في المسائل الروحية يمكنكم فقط الحصول على ما هو أصيل من خلال انتاجه، إذا جاز لنا القول بلحظة اختراعا مُبتكرا في أنفسكم وحتى عندئذ فهو ليس إلّا من أجل لحظة خلقه، صلوا أن تبلغوا فهم النقطة، كي يتمّ

¹ Y. Bonnefoy et P. Ricoeur et des autres : qu'est-ce que dieu ; Philosophie Théologie (Bruxelles: facultés universitaires saint - louis, 1985). P 186-187.

² Ibid, p 197.

تذكيركم بما دون توقُّف".¹ أي بما أنّ الدين لا يظهر نقياً أبداً، فإنّ مهمتنا أن نظهر طبيعته الحقيقية، وأن لا نفعل ذلك وفق افتراضات ارتجالية.

إذن لا شيء أشدّ اعتاقاً من مخيلة الإنسان، ورغم أنّها لا تستطيع الخروج عن ذلك المخزون الأصلي من الأفكار التي يعطيها الحسّ الداخلي والخارجي، فإنّ لها استطاعة لا حدّ لها على مزج تلك الأفكار وتركيبها وفصلها وتقسيمها، في كلّ أنواع الخيال والرؤى، ويمكنها أن تحاكي سلسلة من الأحداث لها كل مظاهر الواقع، فتعين لها وقتاً مخصوصاً ومكاناً معلوماً، و تتخيّلها كما لو أنّها موجودة، ثمّ تخرجها لنفسها بكلّ الحثيات والأبعاد التي هي في الأساس لحدث تاريخي توقن به أقصى اليقين، فأين يكمن الفرق حينئذ بين الاعتقاد ومثل هذا الخيال؟

إنّ الفرق بين المضمون الخيالي و الاعتقاد، إنّما يتمثّل في إحساس ما أو في شعور ما يتعلق بالثاني(الاعتقاد) لا بالأوّل (المضمون الخيالي)، فلا هو يخضع للإرادة، ولا هو طوع البنان متى شئت هبّ إليك، بل لا بدّ من أن تثيره الطبيعة مثلما تثير كلّ الأحاسيس.² أي إنّ هناك فارق يمتاز به الاعتقاد دون الخيال.

أ- نظرية هيجل عن الدين.

نظرية هيجل عن الدين تعدّ هي أكثر النظريات شهرة في فلسفة الدين، رغم ما قد يؤاخذ عليها من عيوب، ولعلها أوّل نظرية تسعى إلى تفسير تطور الأديان في تاريخ فلسفة الدين، وقد توخى هيجل من فلسفة الدين حل التعارض الذي جعله فلاسفة التنوير بين الفلسفة والدين وتوضيح أنّ الدين ينتهي بالضرورة إلى الفلسفة وأنّ الفلسفة تنتهي حتماً إلى الدين، فيقول والحق إنّ موضوعات الفلسفة هي نفسها، بصفة عامة موضوعات الدين، فالموضوع في كلاهما هو الحقيقة وهما ينتقلان بطريقة متشابهة إلى معالجة العالمين المتناهيين: عالم الطبيعة وعالم الروح، من حيث علاقة الواحد منهما بالآخر، من حيث علاقتهما بالله بوصفه حقيقتهما.³

¹ فريدريك شلاير ماخر: حول الدين، خطابات إلى محترقيه من المثقفين، تر: نبيل قياض ط1، (بيروت: دار الرافدين 2018م) ص 97.

² دافيد هيوم: تحقيق في الذهن البشري، تر: محمد محبوب، ط 2، (بيروت: نشر المنظمة العربية للترجمة، توزيع مركز دراسات الوحدة العربية، 2010م) ص 78-79.

³ رضوان العصبية: مدخل إلى فلسفة الدين، (الدار البيضاء: إفريقيا الشرق، 2018) ص 209.

يقول هيجل: إن إدراك الإنسان للكون يجتم عليه أن يبحث عن تعليل للكون، ولكن لا يجوز أن تصل إلى حقيقة العالم عن طريق التصوف الذي سلكه "بوهمه" ولا عن طريق البصيرة والإلهام الذي اتخذه جاكوبي إنما الوسيلة الوحيدة لتلك الغاية هي انتقالنا من مراتب العقل الدنيا إلى مراتبه العليا. ومن هذا نرى أن "هيجل" لا يرفض صورة من صور الإدراك العقلي سفلت أو علت بل هو يرى أن تلك المراحل العقلية ضرورية جميعها للوصول إلى معرفة الحقيقة السامية، إذ ليس هناك نوعان من الحقيقة، إحداهما تترك العادي، والثانية يدركها العقل السامي فمهما يكن إدراك الرجل العادي لنفسه وللعالم، محدودا، فهو رغم كل هذا إدراك عقلي، وليست وظيفة الفلسفة أن تنكر ما يحتويه فكر الرجل العادي عن الأشياء، بل واجبها أن توسعه وتصححه، ومن رأيه أن الفلسفة لا يمكن أن تؤيد مرحلة التألف الأعلى الذي ينتقل بالفكر من النهائي إلى اللانهائي إلا إذا اعترفت اعترافا تاما بنقطة الابتداء. ولقد وردت في مقدمته التي صدر بها فلسفته في الحقوق هذه العبارة "إن ما هو عقلي حقيقي، وما هو حقيقي عقلي" وهذه تعد مفتاح فلسفته كلها، فالحقيقة كلها تعبر عن العقل، والكون كله يحقق وجود الفكر، بل العالم هو الروح المفكرة قد تطورت.

لقد كان المطلق في بداية أمره فكرة خالصة أزلية، ثم نزلت إلى الطبيعة، حيث تحول إلى لا شعور ثم عاد فاستيقظ في الإنسان، ثم أخذ يحقق نفسه فيما ينشأ في العالم من نظم اجتماعية وفن ودين وعلم، فازداد بذلك ثروة وكمالا، ثم رجع إلى نفسه آخر الأمر مرة ثانية.¹

فالعالم والدين الأحداث التي تقع تحت الحس وتحيط بها الملاحظة، والإيمان الذي ينبعث إلى النفس حين مشاهدتها عظمة الكون ونظامه بأن لا بد لوجود الكون وتدييره من قوة لا حدود لقوتها لأن العلم والدين قديمان إذن متجاوران في النفس الإنسانية منذ الأزل الإنساني وسيظلان متجاورين فيها، في الكون غيب لا مفر للإنسان معه من الالتجاء إلى الإلهام حين تفسير الوجود والإنسانية حريصة على تفسير الوجود لأنها حريصة على أن تظمن لمكانها منه ومستقبلها فيه.² فتأمل الإنسان في الكون هذا علم، وإدراك الإنسان لوجود واجد لهذا الكون العظيم هذا دين لذلك فالعلم والدين متجاوران منذ الأزل ولا ينفصلان أبدا.

¹ أحمد أمين و زكي نجيب محمود: قصة الفلسفة الحديثة، ط5، (مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1967م) الجزء 1، ص 238-239.

² محمد حسين هيكل: الإيمان والمعرفة والفلسفة، ط1، (القاهرة: مكتبة النهضة العربية، 1964م) ص 19.

ب- علاقة الدين بالحياة عند هيجل.

يقول هيجل بأنّ الأصل في شقاء الضمير المعاصر هو هذا الطلاق الذي حصل بين الدين والحياة بطريقة جد قاسية، وكأنّه ليس هناك صلة بين المتناهي واللامتناهي أو بين الأرض والسماء ومن هنا فإنّ المهمة التي تقع على عاتقنا بادئ ذي بدء هي العمل على توسيع الدين بحيث يشمل جميع الحياة بأسرها، وبذلك نكون قد نزعنا على مجموع الحقائق المتناهية في هذا العالم قيمة لا متناهية، وعلى هذا فلا بد للدين من أن يتجاوز الاهتمامات الفردية لكي يستوعب شتى الاهتمامات العالية على حياة الفرد، مشاركاً في تلك الحياة الجماعية التي هي "روح الشعب"

وهنا نجد هيجل يربط الدين بحياة الجماعة، فيقرر أنّ هناك ضرورة روحية باطنة تفرض نفسها على جميع مظاهر الحياة الروحية للبشر، بما فيها الدين، وهذه الصلة القوية التي تجمع بين الدين وبين روح الشعب المعتقد لهذا الدين، إنّما هي التي تعمل على إدماج الظاهرة الدينية في صميم الصيرورة التاريخية، وحينما يرتبط الدين بالتاريخ، فهناك لا تصبح الظاهرة الدينية مجرد حدث خارجي لا صلة له بالحياة، بل تصبح واقعة كلية تطوي في ثناياها كل مظاهر الوجود.¹ فروح الشعب لديها صلة قوية بالتاريخ، بحكم أنّ الشعب لديه ما يسمّى بالذاكرة الجماعية، هذه الأخيرة التي تكون مرتبطة بالدين بطريقة أنّ الدين يكمن في الروح والشعب لديه روح وذاكرة لذلك تصبح هذه الذاكرة هي التاريخ، تحتفظ بالذاكرة الدينية في ثناياها، فينطبع الدين بالتاريخ، وبالتالي يصبح الدين الروحي ذو الصبغة التاريخية متجلي في كلّ الوجود.

لذلك أصبحت الطبيعة في نظر الإنسان مجرد مجموعة من القوانين، أو العلاقات الكمية الصرفة، ولم يعد في مقدوره أن ينظر إلى الطبيعة نظرة الفنان الذي يرى الأشياء في تولدها وانبثاقها كما لم يعد في وسعه أن يقيم بينه وبين الكون تلك الرابطة السحرية القائمة على التعاطف مع الطبيعة والتطابق مع روح الكون.²

إنّ الروح الواعي بذاته الذي مضى في ذاته انطلاقاً من الماهية العرية من الروح، أو حالته التي رفعت بالجملة إلى الهو، إنّما يعيّن بساطته كتكثر للكون لذاته، فيمسي ديانة الإدراك الروحي حيث ينقسم هذا الروح إلى كثرة لا تحصى من الأرواح الأكثر شدة أو ضعفاً و ثراءً أو مفقرة وهذه أولها الدوام الهادئ لتلك الذرات الروحية، في حدّ ذاتها إلى حركة عدائية، فبراءة ديانة الأزهار التي ليست

¹ زكريا إبراهيم: هيجل أو المثالية المطلقة، ص 39-40.

² المرجع نفسه: ص 74.

هي إلا التصور العري من الهو للهو، إنما تمرّ إلى جادة الحياة الصراعية وخطيئة ديانة الحيوان، وسكون الفردية المتأملّة وعجزها إنّما يمران إلى الكون لذاته المقوّض، ولا طائل من انتزاع موت التجريد من أشياء الإدراك الحسي ورفعها إلى مصاف ماهيات الإدراك الروحي، أما تنفس هذا الملكوت من الأرواح فيشتمل على الموت عبر التعينية والسالبية اللتين تطغيان على السيانية البريئة التي لعين الأرواح، وبهما يصير الشتات ضمن تكثّر الأشكال النباتية الساكنة حركة عدائية أين تفتنيها الكراهية التي لكونها لذاتها، أما الوعي بالذات الحاق الذي لهذا الروح المتشتت فإنّما يكون زمرة من أرواح الشعوب المفردة وغير المستأنسة، وهي شعوب تتقاتل في كراهيتها حدّ الموت فتصير واعية بالأشكال الحيوانية و بماهيتها، فليست هذه الشعوب إلا أرواحا حيوانية وحيوات حيوانية منفردة وواعية بنفسها من دون كلية.¹ أي أرواح متجزئة لم ترتبط بعد بالكلّي لذلك تبدو على أنّها حيوانية لم تصل إلى كما لها بعد.

ج- العبادة:

إنّ انفصال الدين عن الموضوع يظهر في ظهور له فعلي في الإرادة، في الإرادة أنا كائن فعلي وذات حرة، وأنا أطرح نفسي ضد الموضوع باعتباره آخر، أي أنا والموضوع منفصلين، ولكن في العبادة فإنّني أقف في الجانب الثاني مع الله هو في الجانب الأوّل، والله مع ذاتي، هنا إذن يجب الأخذ في الاعتبار مظهر الحرية مظهر الذاتية، أي في العبادة أكون أنا في جانب الله ضد الموضوع، على أنّه متميّز بتفاضل عن الجانب الأوّل الخاص بذلك الوجود. إنّ الله موجود إنّه حاضر، أي له علاقة بالوعي، ومن هنا نجد أن العبادة هي ذاتها في المقام الأوّل نظرية، وهي باعتبارها كينونة محددة فإنّ الله ليس هو بعد في هذا الوعي الله الحق. فطالما أنّه هو لا يعود محددًا أو محدودًا في تجليه هو الموجود العقلي، فإنّه هو الروح، التجلي الذي يوجد في ذاته ولذاته. ولهذا فإنّ وجود الله له علاقة بالوعي.

ومن ثمّ فإنّ المعرفة لها مكانها في الارتباط بالعبادة، أي المعرفة أو الإدراك أو العلم، ثمّ تنتج العبادة التي هي نتيجة المعرفة بالشيء، فلا يمكن عبادة شيء دون معرفته، والشكل العام الذي تظهر به يمتّ للعبادة وهذا هو ما نسميه الإيمان.² فمعرفة الشيء وإدراكه واستيعابه تعني الإيمان به.

¹ جورج هيجل: فنومينولوجيا الروح، تر: ناجي العوتلي، ط1، (المنظمة العربية للترجمة، 2006م) ص 676 - 677.

² جورج فلهلم فريدريك هيجل: محاضرات فلسفة الدين، المحاضرة الثالثة: العبادة وديانة الطبيعة، تر: مجاهد عبد المنعم مجاهد ط1، (القاهرة: دار الكلمة، 2003م) ص 9-10.

د- الإيمان:

ينتمي الإيمان إلى هذه العلاقة العملية في جانبها الذاتي، الداخلي في نفس الإنسان، إنه ينتمي للذات العارفة، وفي هذا اليقين يتخلى الإيمان عن وجوده المستقل، فهو موجود داخلي محتوي في قلب أو عقل الإنسان، لذلك فهو غير مستقل، والذي هو عنصر الحقيقة في معرفته الذاتية بذاته، ولما كان الإيمان يجب أن يتحدد على أنه شهادة الروح على الروح المطلق، أو كيقين بالحقيقة فإنه يتضمن علاقة بالنسبة للتفرقة بين الموضوع والذات، توسط في الواقع.

يقول هيجل: "إنّ الناس لا يعرفون كيف يحصلون على معرفة بالله باعتباره روحا، إنّ الروح هي فكرة جوفاء في نظرهم، ليس لها أي معنى سوى نفس المعنى الذي للجوهر الذي لا يتغير". ووحدة الوجود ترى و تعرف الرب في الشمس في الحجر، في الشجر، في الحيوان، مجرد الشمس كشمس، الشجرة أو الحيوان على هذا الشكل، ووحدة الوجود هو تواصل في هذا الوجود الطبيعي المباشر.¹ يقصد هيجل أنّ الناس لا يمكنهم أن يفهموا الله إلاّ باعتباره الله البسيط الخالق لكل شيء المسيطر والأمر والنهي في الكون، والمستقل عن هذا العالم الذي له كثافة و حجم، أي العالم المادي، حيث لا يمكنه التواجد فيه لأنّه كذلك، هذا المفهوم فقط هو الموجود في أذهان الناس عن الله كونه مستقلا استقلالا ماديا ولكنهم لا يستطيعون فهمه واستيعابه روحيا رغم أنّه يمكنهم أن يفهموا الله على أنّه روح، وكأنّ هيجل مستاء جدا من هذا الأمر.

إذا نحن التقطنا ما تعمله الكنيسة، في الفحوى، في الفكر، فإنّ التحديدات التأملية التي جرى تخصيصها ستوجد متضمنة فيها، وإذا كان هناك لاهوتيون لا يستطيعون بالتقاط في الفكر يسرون وفق مثل هذه العقائد والتي يتم عليها دون شك التناول بأقصى أعماق الماهية الإلهية فإنّ عليهم في تلك الحالة أن يدعوا أنفسهم في وحدة ومعزل. إنّ اللاهوت هو الاستيعاب أو الفهم للمحتوى الديني، و أمثال هؤلاء اللاهوتيين يجب لهذا أن يقرّوا بأنهم لا يستطيعون فهم الدين، ولا يجب أن يسعوا إلى نقد فهمه، وقبل كلّ شيء عليهم أن لا يطبقوا المصطلحات هذه ومنها على سبيل المثال وحدة الوجود وغير هذا من المصطلحات.² أي بما أنّ الكنيسة واللاهوتيون لا يؤمنون بالله على أنّه روح، فإنه ليس من حقهم أن يتهموا مفسري الدين، بتلك المصطلحات كوحدة الوجود وما إلى ذلك، فيما أنّهم لا يؤمنون بالله بمثل ما يؤمن به المفسرون للدين والفلاسفة، والمفكرون فإنه لا

¹ جورج فلهلم فريدريك هيجل: محاضرات فلسفة الدين، المصدر نفسه، ص 13-15-16.

² جورج فلهلم فريدريك هيجل: محاضرات فلسفة الدين، المحاضرة الثالثة، ص 18.

يحق لهم اتهامهم بوحدة الوجود فمفهوم الله لدى اللاهوتيون ولدى المفكرون ليس هو نفس المفهوم فبمقدور المفكرين في الله وفي الدين، أن يستوعبوا الله بطريقة مختلفة كونه روحا، لكن اللاهوتيون لا يمكنهم ذلك، وبهذا المفهوم يكون اتهام اللاهوتيون للمفكرين بوحدة الوجود اتحاما باطلا كونهم لا ينطلقون من نفس المنطلق.

إنّ الروح لا تشاهد إلا الروح والأشياء المتناهية وحدها هي التي يجري التوسط فيها وتأملها عن طريق الأسس الخارجية، إنّ الأساس الحق للإيمان هو الروح وإنّ شهادة الروح هي شيء حي فطري و التحقق قد يظهر أولا في تلك الحالة الشكلية الخارجية، ولكن يجب استبعاد هذا، فروح الانسان بإمكانها مشاهدة روح الله وتكون شهيدا عليها فالروح لا تشهد إلا للروح.

إنّ الروح الواحدة هي في الواقع الأساس الجوهرية، إنّها روح شعب ، وهي تتخذ لها شكلا محددًا في الحقب المفردة لتاريخ العالم، وهذا يشكل الأساس الجوهرية في فرد كل شخص يولد في أمته وينتمي إلى روح ذلك الشعب، إنّ الروح هي في الواقع العنصر الجوهرية، ولما كانت هي العنصر الماهوي للطبيعة فإنّما هي الأساس المطلق للإيمان. فشهادة الروح للروح هي الإيمان بها، إنّها المعيار الذي يحدد ما يجب أن يعد الحقيقة وهنا ينبعث التساؤل عن الكيفية التي يتأسس بها الدين بأي طريقة تتأتى الروح الجوهرية إلى وعي الأمم، إنّ هذا شيء تاريخي، إن البدايات خفية غير مرئية، والذين هم قادرون على التعبير عن تلك الروح هم الأنبياء هم الشعراء.¹

طالما أنّ العبادة هي تصرّف أو فعل، فإنّ لها غاية في ذاتها وهذه الغاية التي هي الإيمان هي الواقع العيني الضمني للإلهي والوعي، إنّ ما يجب أن تحقّقه العبادة ليس انفصال أي شيء عن الموضوع أو تغيير أي شيء فيه، ولا تؤسس مطالبها الخاصة بالنسبة لها، إنّ غايتها بالعكس هي ما هويا الواقع المطلق، وهذه الغاية ليست من النوع الذي لا يزال يجب تقديمه أو إبداعه، بل هي غاية أن تكون لها وحسب واقعية فيّ، ولهذا فهي معارضة لي، معارضة لذاتيّ الجزئية، وهذه الغاية الأخيرة هي القشرة التي يجب انتزاعها، عليّ أن أكون في الروح والموضوع يكون فيّ كروح.²

فالعبادة ليست كما يعرفها جميع المتدينين وهي إقامة تلك الطقوس لأجل إرضاء المعبود ولكن الغاية منها هي جوهريا الواقع المطلق، لها واقعية وحدوث فيا أنا، وعندما تحدث فيا فهي معرضة لي فحدوثها فيا يعني أنّها لم تكن فيّ، وهذا يعني أنّها آخر، وهذا المفهوم للعبادة كونها آخر

¹ جورج فلهلم فريدريك هيجل: محاضرات فلسفة الدين، المحاضرة الثالثة، ص 20-24.

² المصدر نفسه: ص 28.

يجب انتزاعها، لأنني يجب أن أكون في الروح والموضوع يكون في كروح، فاندماج الروح بالروح لا ينتج إلا الروح فأكون أنا والعبادة متحدان غير مختلفان فلا أكون في هذه العبادة مرغما على أن أتقرب إلى شيء آخر غير الروح التي هي من طبيعتي، فالروحي هي الروح المطلق، والروح المطلق هي الواقع المطلق بما أن الروح موجودة في كل شيء، فتكون غاية العبادة بهذه الطريقة هي الواقع المطلق.

هنا إذا فعل مزدوج، بركة الله وتضحية الإنسان، و فيما يتصل الذي نسميه بركة الله يدخل العقل في صعوبة بمقتضى حرية الإنسان، لكن حرية الإنسان قائمة فحسب في معرفة وإرادة الله ولا يوجد إلا من خلال إبطال المعرفة والإرادة الإنسانيين.

على هذا النحو تكون الحركة الفعالة المزدوجة التي تشكل العبادة، وهكذا وغايتها هي أن يكون الإنسان في حضرة الله، و بالتالي فالعبادة شيء روحي وليس شيء مادي فالروح لا تشهد إلا للروح.

لذلك نجد في الدين أن الخيرية والتصالح يكونان كاملين بشكل مطلق ويوجدان بمقتضى طبيعتهما وعلى هذا فإن الخيرية ليست بأي حال شيئا يجب أن يكون فحسب، بل هي بالعكس القدرة الإلهية، الحقيقة الخالدة.

يقول هيجل: "إذا كان قد جرى في العصر الراهن استشعار أن من الضروري جدا تقرب الإيمان من الناس وإذا كان الحديث الديني موجهها دائما نحو إيجاد شعور بالتعاسة ومعه الإيمان بأن الله موجود إن هذا ليس فحسب لا عبادة، بل إنه أيضا جهد ملح يتضمن أن الدين يجب خلقه أولا وأنه خارج الدين، والحقيقة بالأحرى هي أن العبادة هي داخل الدين ومعرفة أن الله و الحق موجودان وهما الحقيقة الأساسية التي كل ما عليّ إزاءها هو أن أتمثلها لنفسي، أو اه أيها العصر التعس الذي يجب عليه أن يقنع بمجرد أن يقال له دوما أنه يوجد إله." معنى كلام "هيجل" أن الإيمان بالله ليس من الضرورة أن يكون مُرفقا بشعور بالتعاسة، فهذا يعني أن الإيمان هو خارج الدين، هذا خطأ إن الإيمان موجود داخل الدين، فلا ينبغي عليك أن تأتي بشعور خارج عن الدين، وتجعله من الدين أو هو قلب الدين، فالتعاسة ليست من الدين في شيء والإيمان موجود داخل الدين والشعور بالتعاسة ليس إيمانا، إنه ليس من الدين تماما، فالإيمان موجود داخل الدين بمعزل عن التعاسة، تقدير الكلام أنه يمكنك أن تكون مؤمنا وأنت داخل الدين، وليس من الضروري أن تأتي بشيء خارج عن الدين

وهو التعاسة حتى تكون مؤمنا، إذن توجد فحوى أو تصور العبادة بصفة عامة والتي أساسها هو تحديد ما يعرف على أنه الإيمان.¹

هـ- طابع العبادة الممدد وأشكالها الخاصة:

إنَّ جهد الإنسان الذي به لا تكون وحدة المتناهي واللامتناهي إلا من خلال نفاذه في كل الأجزاء من خلال الروح، أي الروح هي الوسيلة الوحيدة التي ينفد من خلالها المتناهي في اللامتناهي. هنا لدينا انقطاع الإلهي و الإنساني، ومعنى العبادة ليس الاستمتاع بهذه الوحدة، بل تلغي الانفصال. فبالغاء الانفصال يكون الاتحاد، فالعبادة هي اتحاد الإلهي و الإنساني.

نحن نقول في البداية إنَّ هذا الانسلاخ أو الانفصال هو انفصال يطرح نفسه في العالم الطبيعي، فقط في الطبيعة يمكن أن يكون هناك انفصال بين الإلهي والإنساني، ويظهر هنا على أنه خطر خارجي يقع على الناس، والله هنا هو القوة الجوهرية، القوة في العالم الطبيعي، والآن إذا كان الموت، الذي هو عكس الحظوظ في الحرب، الطاعون، والكوارث الأخرى التي تلقي ثقلها على الأرض فإنَّ الاتجاه الذي تتخذه العبادة هو اتجاه البحث عن استعادة الإرادة الطيبة لدى الآلهة. فالموت إذا يعتبر من الأرادات السيئة للآلهة، فيخضع الإنسان للعبادة من أجل استعادة الإرادة الطيبة لدى الآلهة، وبالتالي تكون الحال أفضل، ويجري الاستمتاع بهذا على نحو أصيل. أي الاستمتاع بالعبادة التي تقوم على استعادة الإرادة الطيبة. إنَّ الكارثة هي هنا التي تشكل الانسلاخ. 'الكارثة هي النقطة المحورية لبناء العلاقة بين الإلهي والإنساني فبالكارثة يكون الانسلاخ وباستجلاب الإرادة الطيبة يكون الاتحاد، فالكارثة هي العامل الأساسي لإظهار العبودية لله من أجل جلب إرادته الطيبة، كالرحمة، فالكارثة هي المقياس الذي يحدد علاقة الإلهي بالإنساني فيكون هنالك انسلاخ في العلاقة، أي تفرقة وانفصال بين الإلهي والإنساني. والافتراض هنا هو أنَّ هذه الحالة الطبيعية ليست حالة عرضية، بل هي تتوقف على قوة أسمى تحدد نفسها على أنها الله: إنَّ الله قد طرح هذه الأحوال، لقد خلقها. أي أنَّ الله هو المسبب لهذه الأشياء. وهناك فكرة هامة أبعد هي أنَّ هذه الإرادة التي تقتضي الكارثة، تتصرف وفق الارتباط الأخلاقي الذي يتضمن أنَّها تكون خيرة أو سيئة مع الإنسان أو مع شعب، إنَّ مسار الطبيعة على هذا النحو ينقطع بمرجعية إلى غرض الناس ومن ثمَّ تبدو الطبيعة على أنَّها متطاحنة مع فرديتهم ورحائهم. يقول هيجل: "وفي مثل هذه الحالة من الانسلاخ فإنَّ ما

¹ فريدريك هيجل: محاضرات فلسفة الدين المحاضرة الثالثة، ص 29 - 30.

هو مطلوب هو إعادة تأسيس وحدة الإرادة الإلهية مع أغراض الناس ومن ثم فإنَّ العبادة تتخذ شكل تناسب أو تعويض. ويحدث هذا عن طريق أفعال الندم أو الكفارة، بالتضحية والاحتفالات، حيث يظهر الإنسان على أنه في أمس الحاجة إلى التخلي عن الإرادة الجزئية الخاصة¹. أي في هذه الحالة يتمنى الإنسان أنه يتخلى عن إرادته الجزئية الخاصة ويربطها بإرادة الله الكلية.

أما الرأي القائل أنّ الله هو القوة الحاكمة على الطبيعة، وأنَّ الطبيعة تعتمد على إرادة أعلى هو في الحقيقة الكامن في أساس هذا الرأي، والتساؤل الوحيد الذي يطرح نفسه هنا هو إلى أي مدى تكون الإرادة الإلهية ماثلة في الأحداث الطبيعية وكيف يمكن تبين هذه الإرادة في هذه الأحداث الطبيعية؟

عندما يتحدث الناس عن ماهيتهم فإنَّ لهم أغراضا بعينها هي خاصة بهم كلية، بعيدا عن الناس الآخرين، ومن ثمَّ يضغطون رفاهيتهم داخل وجود طبيعي محدود. هذه الماهية للناس بمجرد ما يتحدثون عنها يضعون أنفسهم داخل وجود طبيعي محدود. و لكن إذا هبط إنسان في هذه الحالة من الإرادة الإلهية إلى الغايات الجزئية فإنه يهبط في عالم التناهي والعرضية، إنّ الشعور الديني الفكر الورع الذاهب إلى أنّ سوء الحظ الفردي متوقف على الخير، ينبعث بحق مباشرة متصاعدا إلى الله، إلى الكلي. أي أنّ سوء الحظ متوقف على فعل الخير فإذا لم يعمل الإنسان الخير يكون حظه سيئا. ومن ثمَّ يجري الإقرار بهيمنة الكلي على الجزئي. وبذلك تكون هيمنة الله الكلي على الإنسان الجزئي. إنّ الأمم التي تعترتها الكارثة تبحث عن خطيئة على أنّها علتها. أي أنّ الشعوب التي تصيبها الكوارث تعتقد أنّ سبب الكارثة هو الخطيئة التي ارتكبتها. ومن ثمَّ تطير بحثا عن ملجأ في قوة تحدد نفسها وفق الغايات وحتى أنه بالرغم من مثول هذا الكلي الوارد هنا فإنَّ تطبيقه على الجزئي يفضي من جهة أخرى إلى تباين أو إلى علاقة زائفة². مما يؤدي بهذه الأمم إلى البحث عن ملجأ لكي يحميها من الكارثة التي كان سببها الخطيئة التي ارتكبتها، وعادة ما يكون هذا الملجأ هو الله وبالتالي تكون العلاقة زائفة قائمة على المصلحة وليست علاقة حقيقية.

الآن هنا فحسب يطرح مظهر خاص للعبادة نفسها، ففي تلك الوحدة الأولى فإنَّ سلب الذات يكون مصطنعا وعرضيا، وما يحوم فوق الذات ليس إلا الشعور بالحزن، فكرة الضرورة، وهذا عنصر سلمي باعتباره معارضا لتلك الوحدة الحيّة. هنا يكون الإنسان مضطرا للعبادة تحت رحمة

¹ جورج فلهلم فريدريك هيجل: محاضرات فلسفة الدين، المحاضرة الثالثة، ص 40 - 41 - 42.

² جورج فلهلم فريدريك هيجل: محاضرات فلسفة الدين، المحاضرة الثالثة، ص 42-43.

الضرورة. لكن هذه السلبية يجب أن تصبح واقعية، وأن تبرهن ذاتها على أنها قوة أكبر فوق تلك الوحدة، هذه الضرورة لا تظل فكرة أو مجرد تصور عام إنّ حظ الإنسان يصبح حقا صارما والإنسان الطبيعي يولي، والموت يقوم بعمل جاد، والقدر يبدده، وهو يكون بلا حول ولا قوة. أي أنّ الإنسان ضعيف تماما أما قدرة الله. ذلك أنّ التصالح عينه، الوحدة عينها، ليست هي تلك الوحدة لما هو الأعمق والأكثر باطنية. يبدو أنّها علاقة سطحية قائمة على الضرورة والحتمية. ولكن من جهة أخرى فإنّ الحياة الطبيعية لا عنصرا ما هويا، ولا يتبدد، و الانقسام لا يكون بعد قد اشتط بعيدا على هذا النحو، إنّ وحدة ما هو طبيعي وما هو روعي بالعكس تظل قائمة حيث يتخذ ما هو طبيعي طابعا إيجابيا. أي إذا تغيّرت هذه العلاقة السلبية القائمة على الضرورة والحتمية، إلى علاقة إيجابية أكثر عمقا بحيث يمكن لهذه العلاقة أن تبقى قائمة. هذا المصير يجب تحويله للفكر العادي وبطريقة ذاتية إلى شيء إيجابي، يقول هيجل: " ومن ثمّ فإنّ أرواح الموتى تعد العنصر الذي لا تصالح فيه الذي يجب التصالح معه، يجب الانتقام لها من جراء جور موتها، وهنا على هذا لدينا تلك الصلاة تكريما للموتى، وهي جزء ما هوي للعبادة أو مظهر لها.¹ على اعتبار أنّ الموت قد يكون سببا لعدم التصالح، لأنّه جائر في أخذه أرواح الموتى لذلك علينا أن ننتقم لها لذلك لدينا تلك الصلاة لتكريمها، والتي تعتبر حقيقة باطنية تتجسد فيها تقريبا العبادة بصفة عامّة أو تكاد تكون مظهرا للعبادة.

إذن فإنّ الموقف الأسمى بالمقارنة مع هذه المرحلة الأخيرة للعبادة يكون حيث تتواجد الذاتية عند الوعي بلا تناهيا الباطني، هنا يدخل الدين والعبادة بشكل كامل في هيمنة الحرية. بنفي السلبية تدخل الإيجابية فتتحد العبادة والدين بشكل كامل تحت مسمى الحرية، لأنّه إذا أصبحت العلاقة إيجابية، تصبح هناك حرية، وإذا بقيت العلاقة سلبية يبقى هنالك ما يسمى بالضرورة فبالغاء السلبية تلغى الضرورة وبالتالي تأتي الإيجابية وتكون النتيجة الحتمية في هذه الحالة هي الحرية. إنّ الذات تعرف نفسها على أنّها لا متناهية، وتعرف هي نفسها على أنّها يجب أن تكون على هذا النحو في طابعها كذات والعبادة تكون هكذا أخيرا مثل المحتوى الذي يشكل الروح المطلقة وهذا يجعل تاريخ المحتوى الإلهي من الناحية الما هوية تاريخ البرية بالمثل اقتراب الله واقتراب الإنسان نحو الله. وللوصول إلى الإيجابية والحرية، نقوم بنفي السلبية والضرورة، فيكون هناك اتحاد بين الروحي والروحي، فالسلبية هي هذا العالم الطبيعي المتناهي الذي يحتوي على الضرورة والحتمية بشكل مؤكّد لذلك إذا

¹: جورج فلهلم فريدريك هيجل: محاضرات فلسفة الدين، المحاضرة الثالثة، ص 43-44.

ترفعنا إلى ما هو روعي نكون قد وصلنا إلى الإيجابية والحرية، التي تكون في عالم الروح الكلي، إنَّ هناك ميزة تسمح للإنسان بأن يكون متحدا مع الروح الكلي وهي خاصية الروح الجزئي، الذي هو جزء من الروح الكلي، فهي من نفس نوع الروح الكلي، لذلك هنالك امكانية للمصالحة وإصلاح العلاقة السلبية، وجعلها علاقة إيجابية، بما هو مشترك بينهما وهو الروح فيتحد الروح الجزئي بالروح الكلي، فتكون هنالك الحرية والإيجابية، فتتقلب العلاقة من علاقة عبودية سلبية، قائمة على الضرورة والحتمية، إلى علاقة إيجابية، قائمة على الحرية، وهكذا بالارتقاء إلى مصاف الله، بالروح، نكون قد حققنا المصالحة وألغينا الانفصال بالاتحاد، فالقضية هي قضية تغيير مفاهيم على مستوى العقل البشري فقط. إنَّ الإنسان يعرف نفسه أنه منظور من الناحية الماهوية في هذا التاريخ، وأنه منسوج فيه وهو إذ يتأمله يغمر نفسه فيه، وانغماسه فيه هو الخليط الفعال لهذا المحتوى والسيرورة وهو يضمن لنفسه المعرفة اليقينية ومنتعة التصالح المتضمنة.¹ وعلى اعتبار أنَّ الروح والتاريخ لهما علاقة وطيدة، فالتاريخ هي أرضية الروح للنمو، والكشف عن الذات والتطور والسيرورة ففي أرضية ترعرع الروح و التي هي التاريخ تشكل التصالح بين ما هو مادي وما هو معنوي، المتناهي واللامتناهي، هذا السعي إلى التصالح بين المتناهي واللامتناهي هو العبادة.

¹ : جورج فلهلم فريدريك هيجل: محاضرات فلسفة الدين، المحاضرة الثالثة، ص 44 - 47.

المبحث الثاني: الدين المحدد بدايةً من ديانة الطبيعة أو الديانة المباشرة.

إنّ الديانة المباشرة هي ما أصبحت تسمى في الأزمنة الحديثة الديانة الطبيعية وهي تتطابق مع ديانة الطبيعة طالما أنّ الفكر يبرز في هذه الديانة الطبيعية. أي ما يصل إليه عقل الإنسان بطريقة مباشرة دون واسطة.

وما صار يُفهم حديثاً بتعبير ديانة الطبيعة هو ما صار الإنسان قادراً على اكتشاف ومعرفة الإله بقدراته دون عون، بواسطة النور الطبيعي لعقله، وهكذا أصبح من المعتاد مقابلتها بدين الوحي والتمسك بأنّ ما في عقل الإنسان يمكن وحده أن يكون حقيقياً للناس، لكن العقل الطبيعي هو تعبير خاطئ، لأنّ المفهوم من الطبيعي هو الطبيعي على أنّه الحسي المباشر. هذا إذا أرجعنا هذا المفهوم إلى الطبيعة، لكن إذا ربطنا هذا المفهوم بالعقل والروح فيكون الأمر كما يقول هيجل: "إنّ طبيعة العقل هي بالأحرى الفحوى أو تصور العقل، إنّما تمت إلى الماهية الخالصة للروح لترتفع على الطبيعة، إنّ العقل الطبيعي في معناه الحق هو الروح، العقل بمقتضى الفحوى وهذا لا تعارض فيه من أيّ نوع مع دين الوحي، إنّ الله، الروح لا يكشف عن نفسه هو إلا للروح إلا للعقل".¹ لذلك لا يمكن لنا أن نعرف الله إلاّ من خلال العقل الذي هو الروح التي هي روح الله الجزئي الحال في الإنسان، من نفس نوع روح الله الكلي المطلق، لذلك كما قال هيجل سابقاً الروح لا تشهد إلاّ للروح، بمعنى لا تشهد إلاّ للعقل على اعتباره روحاً.

يضيف هيجل: " وما نشير إليه هو فكرة أنّ الدين المباشر يجب أن يكون هو الدين الحق الأجل، الدين الإلهي، بل أبعد من هذا، إنه يجب أيضاً أن يكون من الناحية التاريخية الشكل الأوّل للدين ويقال إنّ الإنسان له ديانة أصلية حقة في حالة البراءة، قبل هذه القسمة أو الانفصال الذي يعرف باسم السقوط قد ظهر في عقله".² أي أنّ الدين في حالة البراءة قبل السقوط هو الدين الأصح والأصدق، وما صار يفعله الإنسان بعد هذا لإرضاء الله، هو من صنع تفكيره الذي اكتسبه بعد السقوط، من إرادته الحرّة.

¹ جورج فلهلم فريدريك هيجل: محاضرات فلسفة الدين، المحاضرة الثالثة، ص 85.

² المصدر نفسه: ص 86.

مع الإرادة الحرة تنشأ الخطيئة وهذا يعني أن العاطفة تؤسس نفسها في حرية خاصة بها وأنّ الذات تستخلص من ذاتها مجرد الصفات التي تميّزها عما يمت إلى الطبيعة وهذا الانفصال في أي شيء بين ما يجب أن يكون عليه وبين طبيعته قد ظهر لأول مرة مع حرية الإرادة، وحرية الإرادة هذه وُجدت لأول مرة في التأمل، لكن هذا التأمل عينه والانقسام يقال لنا إنّهما لم يوجدوا أصلا والحرية تتوحد مع القانون والإرادة العقلية شأنها شأن النبات المفرد إنّما تتوحد مع طبيعته.¹ أي الوصول إلى حالة الضرورة بمجرد السقوط، حتى الإرادة الفردية الحرة للإنسان تخضع لهذا القانون قانون الضرورة الطبيعي.

الإنسان وقد تلقّف الطبيعة في طابعها الصممي و أدرك علاقتها الحقة. بالجانب المتطابق مع طبيعته، قد اتخذ علاقة بالطبيعة كشيء هو رداء مناسب للروح، فيما أنّ كلّ شيء في الطبيعة له روح فهو من طبيعة الإنسان ذلك أنّ الإنسان له روح، وهو رداء لا يدمر الجهاز العضوي ومع هذا التصور العام فإنّ الفكرة تتعقد على أنّ الروح بالتالي قد تملك كل الفن والعلم، فالعلم والفن من خصائص الروح تحديدا، فالروح تتجسد في الوجود من خلال العلم والفن والدين أيضا، بل يجري التخييل الأبعد من أنّه إذا وجد الإنسان داخل التناغم الكلي فإنّه يستحوذ على جوهر متناغم (الإله نفسه) بطريقة مباشرة، لا كتجريد للفكر، بل كوجود محدد.²

لذلك فإن الروح تعرف أيضا أنّ الله عقلائي، هو عقل مطلق، إنّه الفعالية المطلقة للعقل ومن ثمّ لديها بالفطرة الاعتقاد بأنّها يجب أن تعرف الله مثلما تعرف الطبيعة، ويجب أن تجد ماهيتها في الله، إذا ما اتخذت نحوه موقف البحث العقلائي.

إنّ هذه الوحدة للإنسان مع الله، مع الطبيعة بالمعنى العام كإمكانية هي بلا شك التحدد الجوهري الماهوي، إنّ الإنسان يكون عقلا، يكون روحا، وبهذه الصفة يكون ضمينا حقيقيا.³

إنّ حالة البراءة هي الحالة التي فيها يوجد أي شيء خير وأي شيء شر للإنسان، إنّها حالة الحيوانات، حالة اللاوعي، حيث لا يعرف الإنسان خيرا أو شرا حيث أنّ ما يرغب فيه لا يتحدد بالمثل بشكل أو بآخر، فإنّه إذا لم تكن لديه معرفة بالشر فإنّه ليست لديه معرفة بالخير بالضرورة.

¹ جورج فلهلم فريدريك هيجل: محاضرات فلسفة الدين، المحاضرة الثالثة، ص 86.

² المصدر نفسه: ص 87-88.

³ المصدر نفسه: ص 89.

حقيقة الأمر هي أنّ تلك الوحدة الطبيعية الأصلية في شكلها كوجود هي ليست حالة البراءة، بل هي بالأحرى حالة الهمجية، حالة العاطفة الانفعالية، حالة التوحش أو البربرية، إنّ الحيوانات ليست خيرة وليست شريرة، لكن الإنسان في حالة الحيوانية هو متوحد، هو شرير، أي ذا بعد واحد وهو الشر، هو ما لا يجب أن يكون عليه، و كما أنّه ما هو بالطبيعة هو أيضا بما يجب ألا يكون عليه، أي إذا كان الإنسان متوحدا مع الطبيعة يصبح شريرا بطبيعته، والإنسان في الأصل ليس من الطبيعة فهو أتى إلى هذه الطبيعة عن طريق الخطيئة لذلك أيضا هو ما يجب أن يكون عليه وأن الشر صفة مكتسبة عند وصول الإنسان إلى الطبيعة، لذلك يقال أن الإنسان شرير بطبيعته، أي طبيعته التي نزل إليها وليست طبيعته التي أتى منها، وإلاّ فهو بالروح خير، إنّّه بالعكس هو ما يجب أن يكون عليه عن طريق الروح، بمعرفة وإرادة ذلك الذي هو حق وهذا المبدأ وهو إذا كان الإنسان متفقا مع الطبيعة وحدها فإنّه ليس على نحو ما يجب أن يكون عليه، ويجري التعبير عنه بالقول إنّ الإنسان شرير بالطبيعة.¹

والآن إنّنا نبدأ في بحث أكثر دقة في ديانة الطبيعة، إنّ طابعها المميّز هو بالمعنى العام وحده ما هو طبيعي وما هو روحي، إنّ ديانة الطبيعة منذ البداية تحتوي فيها على اللحظة الروحية أو العنصر الروحي ولهذا من الناحية الجوهرية تتضمن الفكرة القائلة إنّ ما هو روحي هو بالنسبة للإنسان هو الأمر الأعلى والأسمى، وهذا يستبعد في التو فكرة أنّ ديانة الطبيعة قائمة في عبادة الموضوعات الطبيعية على أنّها إله.²

نحن نجد شغفا في الحصول على تعرف لديانة الطبيعة لهذا السبب أيضا، لكي يمكن أن نستخلص الحقيقة أمام الوعي أنّ الله في كل الأزمنة هو بالنسبة للإنسان شيء مرتبط بالحاضر ولكي يمكننا أن نتخلى عن تصور الله كوجود مجرد مجاوز للحاضر.

بالنسبة لهذه المرحلة من الديانة الطبيعية التي لا يمكننا أن نقول إنّها جديدة باسم الديانة علينا لكي نفهمها، أن ننسى الأفكار والتأملات التي يمكن أن تكون أليفة لنا تماما والتي حتى تنتمي إلى الطبقة السطحية لتربيتنا وثقافتنا.³ فديانة الطبيعة على اعتبارها قائمة على العقل والروح فهي لا تحتمل أفكارنا السابقة الموروثة، سواء من خلال الوحي أو من خلال العادات والتقاليد.

¹ جورج فلهلم فريدريك هيجل: محاضرات فلسفة الدين، المحاضرة الثالثة، ص 90 - 91.

² المصدر نفسه: ص 99 - 100.

³ جورج فلهلم فريدريك هيجل: محاضرات فلسفة الدين، المحاضرة الثالثة، ص 100 - 101.

علينا أن نعتبر الإنسان بشكل مباشر على أنه يوجد لنفسه وحده على الأرض وهكذا في البداية الخالصة على أنه تماما بدون تأمل أو قدرة على الارتقاء إلى مصاف التفكير، ومع تأتي التفكير تظهر لأول مرة التصورات الأكثر قيمة عن الله. في حالة الطبيعة يكون الإنسان لا يعرف إلا نفسه لا يعرف أشياء أخرى فهو إذا عرف أشياء أخرى، فإنه يقوم بعملية التأمل، وهو نشاط ذهني صادر عن طبيعته الإنسانية الروحية التي تمكنه من الوصول إلى تصورات عن الله.

هنا يجري النظر للإنسان في قوته وعاطفته الشخصيتين المباشرتين، في ممارسة إرادته المباشرة وموقفها، إن هذا الانفصال للأشياء إلى جانب عرضي وجانب ما هوي، الانقسام إلى ذلك الذي هو علة وذلك الذي هو معتمد عليها، معلول، لم يوجد بعد بالنسبة له.

هذه الحالة ليست إلا الاعتماد غير المتحضر البدئي للروح على ذاتها، تعتمد الروح بداية على ذاتها للوصول إلى الله، خوف مجرد وعي بالسلب في الحقيقة مائل هنا، أي وعيها بحالتها السالبة، أي كونها في علاقة سلبية مع ما هو مطلق أي أنها لم تلغي بعد ذلك الانفصال ولم تقم بتحويله إلى اتحاد إلى حالة إيجابية، إلى علاقة مع الروح، الروح الكلي، لأنها لم تعي بعد نفسها كروح أساسا، ولكنه مع هذا ليس بعد الخوف من الإله، إنه الخوف مما هو عرضي بالأحرى الخوف من قوى الطبيعة، التي تظهر نفسها على أنها قوية ضده.

إن الخوف من قوة الطبيعة ليس هو الخوف الذي يسمى الخوف الديني، فهذا الخوف الديني موطنه الحرية، إن الخوف من الله هو خوف مختلف عن الخوف من القوى الطبيعية.¹ لأن الخوف من الله مرتبط بالحرية قائم على علاقة إيجابية، له أبعاد روحية، أما الخوف من قوى الطبيعة قائم على علاقة سلبية، علاقة مرتبطة بالطبيعة غير الأصلية للإنسان، له أبعاد طبيعية محضة فيكون خوف مرتبط بالنهاية، مرتبط بالهلاك، أما الخوف من الله فيكون مرتبط بالرحمة، مرتبط بالمحبة.

إن الخوف لا يستطيع أن يمثل في الديانة المباشرة، إنه يظهر أولا في الإنسان عندما يعرف نفسه على أنه بلا حول في وجوده الجزئي، وجوده الجزئي أي الطبيعي الذي لا يرتبط بالروح، عندما يرتعد وجوده داخله، عندما ينتزع من نفسه هذا التجريد للوجود الجزئي لكي يوجد كروح حرة عندما يرتعد العنصر الطبيعي في الإنسان يرقى بنفسه فوقه، إنه ينكره، إنه يتخذ له أساسا أسمي لنفسه، وينتقل إلى الفكر، إلى المعرفة. فالخوف لا يمكنه أن يوجد في ديانة الطبيعة، أو الديانة المباشرة لأنه

¹ المصدر نفسه، ص 101 - 102.

مرتبطة بالوجود الجزئي للإنسان، لكن بمجرد أن يصل الإنسان إلى مرحلة الديانة المباشرة والتي هي مرحلة الإيمان بالروح بالعقل، يصبح لا مكان للخوف، لأنه في أصله مرتبطة بالوجود الجزئي، وليس مرتبطة بالوجود العقلي الروحي، فالعقل يرتقي فوق هذا الخوف ويغلبه تماما، لأنه في غير موطنه الأصلي. وعلى أي حال إنه ليس الخوف بهذا المعنى الأرقى فحسب الذي ليس ماثلا هنا، بل حتى الخوف من قوى الطبيعة، طالما أنه يدخل أيضا في هذه المرحلة الأولى من ديانة الطبيعة، ويرتد إلى ضده ويصبح سحرا.¹ فالعقل قبل أن يلغي الخوف يكون للخوف مكان قبل خروجه، هذا ما يسمى بالمرحلة البدائية للدين الطبيعي يكون فيه الخوف في حالة تملص تدريجي، في هذه الأثناء للانسحاب التدريجي، يكون للخوف، وخاصة الخوف من مظاهر الطبيعة، مرحلة وعي ساذجة إن صح القول، تجعل هذا الخوف وخاصة الخوف من مظاهر الطبيعة ينقلب إلى ضده ويصبح سحرا.

¹ جورج فلهلم فريدريك هيجل: محاضرات فلسفة الدين، المحاضرة الثالثة، ص 102.

أولاً: ديانة السحر.

إنّ دارسي المجتمعات التقليدية يدركون على الفور أنهم محاطون بالكثير من الممارسات والطقوس السحرية، وأنّ الباحث في تصرفات هذه الشعوب العقلية والاجتماعية لن يجد اعتقاداً أكثر عمقا من السحر الذي قد يبدو مسيطراً تماماً على مخاوفهم من الأمراض ومفسراً للحوادث الطارئة ومبرراً للإخفاق في الحب، والفشل في علاج الأمراض الحادة كالجدام والملاريا ومرض النوم، كما نجد عند بعض الإفريقيين، وليس هناك مغالاة إذا قلنا إنّ السحر يمتد إلى حياتهم الاجتماعية والصحية والاقتصادية والسياسية ومقاومة الجريمة والانحراف، وإليه يرجعون الحظ العاثر والمرض المفاجئ وهلاك الماشية وجذب الأرض وفساد المحصول وموت الطفل وفشل الصيد ونضوب الماء، وعدم سقوط المطر، فضلاً عن موت الزعيم، بل إنّه مسؤول عن حدة الطبع وسرعة الغضب وعدم القدرة على الإنتاج.¹

يكون الدين بالنسبة لهذه الشعوب البدائية بمثابة أسلوب لفهم تأثير الغامض، والذي يصعب الوصول إليه، محاولة التشبه بقواه وتوحيد الذات به، وتقوم طبقة من الكهان بالأنشطة الدينية كالتكفير والتطهير والاتصال الديني، وبقيت هذه الطبقة هي المالكة للمعرفة. ويكون أساس الرؤية الدينية في هذه الشعوب متمثلاً في مجموعة من الأفكار مثل الاعتقاد في أنّ الطبيعة كلّها تزخر بالكائنات الروحية التي تؤثر على الإنسان والتي يناضل من أجل التخلص منها عن طريق السحر والعبادة الرسمية والصلاة، وفي الاعتقاد بأنّ السماء والشمس والنجوم بمثابة أماكن للقوة الإلهية.²

لم تكن النفس الإنسانية روحاً إنّها متصلة بالجسد، ولا تخرج منه إلا نادراً، وإذا لم تكن النفس شيئاً أكثر من ذلك، فإنّها لم تعبد أي عبادة أما كيف عبدت وأصبحت قدسية فهذا إنّما يتحقق بتحولها إلى أرواح، تبتعد عن المكان المعين الذي كانت تشغله من الجسد، ولا يستطيع الإنسان أن يتصل بها إلاّ بمراعاته لطقوس خاصة، فالنفس إذن لا تصبح روحاً إلاّ إذا انتقلت من الجسد الإنساني والموت وسيلتها في هذا الانتقال، ولم يتميّز الموت عند البدائي عن إغفاءة طويلة أو نوم مستغرق، له كل صفات النوم، إنّهُ انفصال النفس عن الجسد، يشبه في هذا ما يحدث في كل ليلة، ولننقل انفصال أبدي سرمدى.³

¹ محمد الخطيب: الأديان في المجتمعات البدائية، ط 1، (دمشق: دار مؤسسة رسلان، 2017م) ص 147.

² محمود سيد أحمد: دلتاي وفلسفة الحياة، ط 2، (بيروت: دار التنوير، 2005م) ص 76.

³ علي سامي النشار: نشأة الدين، النظريات التطورية والمؤهلة، ط 1، (القاهرة: دار السلام، 2009م) ص 41 - 42.

إذن مع فكرة انتشار القوى الروحية في العالم كان للإنسان فكرة مختلفة يمكن أن تكون هي الأقدم نستطيع أن نرى منها البذرة الأولى للقانون الطبيعي المعاصر، وهو اعتبار الطبيعة سلسلة أحداث تتكرر دون تغيير ودون تدخل القوى البشرية، البذرة التي أتكلّم عنها موجودة فيما يمكن أن يسمّى "السحر التعاطفي"، الذي لعب دوراً كبيراً في أغلب أنظمة الخرافات في المجتمعات القديمة كان الملك غالباً هو الساحر والكاهن، بالواقع، يبدو أنه وصل إلى السلطة بفضل حنكته المفترضة في فن الخير وفن الشر.¹

اعتبر "جيمس فريزر" في كتابه الغصن الذهبي، أنّ السحر يسبق الدين والعلم، حيث يقول عن السحر، إنّه سابق للعلم بسبب ما يعتمد عليه في عملية السحر، ويختلف كلياً عن الدين الذي يفترض أنّ سبب فشل السحر هو استخدام طقوس تتعلق بقوى خارقة خاصة.

لتفسير السحر، يطرح فريزر مبدأ التعاطف الذي يألفه الفكر البدائي، والذي يزعم أنّ المتشابه يدعو المتشابه، كزّي الأرض بالمياه يأتي بالمطر مثلاً، وكذلك تواصل الظواهر، وحينما تتصل الأشياء يؤثر بعضها على البعض.²

في فاعلية السحر "لفرويد" توحى قوة الإيمان، أنّ مصدر الظاهرة يكمن في البحث في الإيحاء الذاتي كما يلاحظ في الهوس العصبي، وأهمية المقصود يؤدي إلى الإيمان بنتيجة إيجابية لممارسات الطقوس السحرية، تؤدي الوسيلة إلى الغاية باعتبارها جذابة بالرغم من كونها مرعبة، لا تتلاءم الوسائل المستخدمة في السحر الأسود مع القوانين العقلانية، يقاوم الهياج الجنسي الفطري المكبوت الإحساس بالخطأ و الرقابة، ويعتبر الأعراض عن الواقع بالخيال شكلاً من أشكال الدفاع ضد القلق يمكن أن يفسر قانون أعمال السحر اعتبار الرغبات حقائق.³

أ- السحر و الدين:

في أغلب النظريات التي تمّت دراستها، تعتبر الفكرة التي تبين الاختلاف الجذري بين السحر والدين فكرة مختصرة، والتعارض الزائف الذي تمّ تقديمه بهدف التوضيح وبغرض تربوي يستحق المقارنة:

¹ جيمس جورج فريزر: الغصن الذهبي، دراسة في السحر والدين، تر: نايف الخوص، ط 1، (دمشق: دار الفرق، 2014م) ص 27.

² كلود ريفير: الأنثروبولوجيا الاجتماعية للأديان، تر: أسامة نبيل، ط 1، (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2015م) ص 209.

³ المرجع نفسه: ص 210.

● عندما يؤخذ بعين الاعتبار طبيعة الأفعال التي توفر الظروف، يظهر السحر ملزماً والدين مرتبطاً بالأشخاص، وبعد فريزر يقول "بريغسون" في هذا الشأن أحدهما يدعى إجبار موافقة الطبيعة والآخر يتوسل الفضل من الإله، ورغم ذلك يجب القبول بأن التلقائية تظهر في كثير من الطقوس الدينية التي يقول عنها علماء الدين إنها تؤثر على العمل المنجز وعلى النقيض أثناء السحر، يمكن أن تنسب فاعلية جاذبية السحر إلى قوة الروح الجسدة التي يطلب منها القيام بالسحر.

● وبشأن أهدافها، يعارض "ماليونفسكي" الطقوس الدينية الموجهة نحو هدف ما والسحر الذي يعتبر غاية في ذاته، ونرد عليه بحسم ونقول له: إنه في كثير من الحالات يهدف السحر إلى نفس أهداف الصلوات والأضحية: حماية الإنسان من المصائب التي تهدده، ويفسر قراءة الطالع الدين والسحر في التنبؤ بالمصائب المحتملة، وفي الإشارة إلى الوسائل المستعملة (أضحيات أو تعويذات) من أجل تجنب المصائب.

● ومن وجهة نظر اجتماعية، يقول "دوركايم": إن الدين ضروري من الناحية الاجتماعية، وإن السحر في الأساس فردي، وحاليا معارض لنظام المجتمع، وفي الواقع تمتزج المصلحة العامة والفردية، ويمكن أن يكون لدى الساحر عائلة وعشيرة أو قبيلة ويكونوا بمنزلة معاونين له، و يمكن أن تجمع طقوس سحرية قرية بأكملها لا سحر دون اعتقاد جماعي.¹

كما يرى "دوركايم" كذلك أن السحر كالدين يحتوي على معتقدات وطقوس، وله كل مظاهر الدين المختلفة من قرابين وصلوات وطقوس، ولذلك اختلط السحر بالدين اختلاطاً شديداً فاليهودية والمسيحية مزيج سحر ودين، ولكن "هوبير" و"موس" قد فصلا بين الدين والسحر فصلاً تاماً، في كتابهما: "علم الاجتماع والأنثروبولوجيا"، إذ يريان أن الدراسات الأنثروبولوجية الاجتماعية قد ألفت ضوءاً واضحاً في الكشف عن مضمون الظاهرة الدينية وبصدد التمايز القائم بين الدين والسحر، قدما تحليلاً موسعاً لفكرة القران لقيمتها الدينية وأهميتها الاجتماعية لما تتميز به من عمومية وثبات في كل المجتمعات الإنسانية، و أكدوا أن ظاهرة القران هي بمثابة تطبيق منطقي

¹ كلود ريفير: الأنثروبولوجيا الاجتماعية للأديان، ص 212-213.

واجتماعي لفكرة المقدس، حيث إنّ الأشياء التي نقدمها قربانا ليست مجرد أشياء وهمية لا قيمة لها وإنما هي أشياء اجتماعية.¹

يقول هيجل: "إن الشكل الأولي المطلق للدين والذي أسميناه السحر يقوم في هذا: هو أنّ ما هو روحي هو القوة الحاكمة على الطبيعة". هنا يعرف الفرد أنّه يجب أن يغرس نفسه في حالة أسمى لكي تكون له تلك القوة، هذه الحالة هي هبة تمت إلى أشخاص بعينهم عليهم أن يتعلموا بحكم التراث كل تلك الوسائل والطرق التي بها يمكن ممارسة تلك القوة، ومن جهة أخرى فإنّ أيّ تأثير مباشر يمارسه الإنسان عن طريق أفكاره، عن طريق إرادته يفترض عدم الحرية المتبادلة هذه، لأنّ القوة على الأشياء الخارجية هي في الحقيقة منسوبة للإنسان على أنّه يمثل ما هو روحي، ولكن ليس كقوة تتصرف بطريقة حرة، وعلى هذا لا تدخل نفسها في علاقة مع ما هو حر، وكشيء يتوسط، بل بالعكس، فهنا نجد القوة على الطبيعة تتصرف بطريقة مباشرة، وهي هكذا السحر أو الشعوذة، هذه هي أقدم حالة للديانة، أشد أشكالها وحشية، أشد أشكالها بربرية، ويترتب على ما قيل أنّ الإله هو بالضرورة له طبيعة روحية، هذا هو تحدده "هو" الأساسي، إنّ ديانة الطبيعة على أنّها السحر تتأتى من الحرية غير الحرة، حتى إنّ الوعي الذاتي المفرد أو الفردي يدرك نفسه على أنّه شيء أسمى من الأشياء الطبيعية، وهذه المعرفة بدون توسط، و مع الرحالة المحدثين مثل "القائد باري" وقبله "القائد روس" فإنّ هذه الديانة قد وجدت بين "الإسكيمو" بدون عنصر التوسط بالكلية وأشد أنواع الوعي فجاجة، وبين الشعوب الأخرى نجد توسطا ماثلا من قبل، يقول هيجل: "وهكذا نجدهم يشغلون أدنى مرحلة من الوعي الروحي، لكنهم يملكون الإيمان بأنّ الوعي الذاتي هو قوة عظمى على الطبيعة، بدون توسط بعيدا عن أي تناقض بين الوعي الذاتي والوجود الإلهي".²

في هذا الجو من السحر فإنّ المبدأ الرئيسي هو الهيمنة الرئيسية على الطبيعة عن طريق الإرادة، عن طريق الوعي الذاتي بتعبير آخر، إنّ تلك الروح هي شيء ما من نوع أرقى من الطبيعة ومهما يكن السوء الذي يبدو به هذا السحر في أحد جوانبه فإنّه لا يزال في جانب آخر، إنّه أسمى من حالة الاعتماد على الطبيعة و الخوف منها.³ أي في هذه الحالة يكون الإنسان قد ارتقى من الخوف من هذه المظاهر الطبيعية إلى التحكم فيها عن طريق قوى روحية قادرة في اعتقاده على ذلك.

¹ محمد الخطيب: الأديان في المجتمعات البدائية: ط1 (دمشق: دار مؤسسة رسلان، 2017) ص 154 - 155.

² جورج فلهم فريدريك هيجل: محاضرات فلسفة الدين، المحاضرة الثالثة، ص 105 - 106 - 107 - 108.

³ المصدر نفسه: ص 110.

تقوم ديانة السحر على الأرواح أو القوى الروحية، التي تستطيع أن تتحكم في الطبيعة بطريقة أو بأخرى، وهذه الأرواح التي يتخذها الإنسان أو الوعي الإنساني في هذه المرحلة كوسيلة مساعدة للتحكم في كل مجالات حياته، توحى إليه بعدة أفكار ميتافيزيقية، ماورائية، لأنه يتعامل مع قوى روحية وعادة ما يكون روحي هو بالطبيعة شيء غير طبيعي، أي شيء غير مادي، لذلك نجد وعي الإنسان مع الوقت يتطور وينمو، حتى كون لديه أفكار أخرى عن الروح، فمن فكرة الروح البسيطة المعينة له عن طريق السحر يرتقي إلى فكرة أكبر منها، فيدفعه ذلك إلى التساؤل: إذن من يتحكم في هذه الروح؟ إذا غابت هذه الروح من المساعد؟ وهل في إمكانها أن تغيب؟ و ماذا يعني هذا الغياب، هل هو نهاية لها؟ فيخطر على باله مباشرة فكرة الخلود ومن الأقوى ومن الأبقى.

إذن إن فكرة الخلود تظهر مع فكرة الله، إنها تتطابق دائما مع المرحلة التي عندها يتم التوصل إلى التصور الميتافيزيقي لله، و كلما جرى تصور قوة الروحية بما يتفق مع محتواها في شكل أبدي زادت قيمة فكرة الله وكذلك فكرة روح الفرد الإنساني وخلود الروح.¹

ب- العبادة في ديانة السحر.

في مجال السحر حيث العنصر الروحي معروف على أنه موجود في الوعي الذاتي الجزئي فقط يمكن أن لا تكون هناك مسألة العبادة كتسجيل حر لكائن روحي، لما له وجود موضوعي مطلق من ذاته، هنا نجد أن هذه العلاقة هي بالأحرى ممارسة السيادة على الطبيعة، حكم أقلية من الموجودات الواعية الذاتية على البقية، تسلط الساحر على أولئك الذين لا يعرفون، وشرط هذه السيادة هو غيبته الحسية حيث الإرادة الجزئية تصبح منسية، متلاشية، والوعي الحسي الجرد يتكثف بأقصى درجة والوسيلة المستخدمة لإنتاج الغيبوبة هي الرقص والموسيقى والصياح والجلبة بل وحتى المضاجعة الجنسية، وهذا هو المستوى الأعلى الذي يصبح العبادة، والخروج من هذا الشكل الأول للدراية هو أن الروح تتطهر من الناحية الخارجية، من المباشرة الحسية، والحصول على فكرة الروح كروح في التصور العادي وفي التفكير، والعنصر الهام في التقدم هو أن حقيقة الروح تصبح موضوعية لها دلالة الروح الكلية.²

إذن إن الإنسان وهو يكلف نفسه لإقامة علاقة مع اللامتناهي إنما ينطلق من التناهي على أساس أنه نقطة الانطلاق، وهو يجد أمامه العالم ينتابه شعور بما لا يمكن إحرازه فيه، لأن الشعور

¹ جورج فلهلم فريدريك هيجل: محاضرات فلسفة الدين، المحاضرة الثالثة، ص 129.

² المصدر نفسه، ص 133.

أيضا يشعر بما جرى التفكير فيه، أيّ عند التفكير يشعر الشعور بما فكرت فيه، أو ما يمكن أن يجري عليه التفكير، وهذا لا يكفي لما هو أقصى، والإنسان يجد العالم يكتمل للأشياء المتناهية و بالطريقة نفسها فإنّ الإنسان يعرف نفسه على أنه شيء عرضي مرحلي، وفي هذا الشعور يتحاور الجزئي ويرقى إلى الكلّي.¹ بما أنّ التفكير هو مكان الوعي، الوعي يؤدي إلى التفكير، والتفكير يتمّ الشعور به وما يُشعر به يكون معنوي، فإنّ الروح الكلّي معنوي يتمّ الشعور به في التفكير والتفكير الذي هو مجال الوعي، فبالوعي يرتقي الإنسان، الروح الجزئي إلى الروح الكلّي الذي هو الله.

من هذا المنطلق يقول هيجل: "والآن إن الدين يعني فحسب أنّ الإنسان يبحث عن أساس لحاجته من الاعتماد الذاتي وإلى أن يصبح في حضرة اللامتناهي فإنه يجد السكينة.. وما هو هنا في الحقيقة متضمن هو أنّه في الشيء المتناهي، الشمس أو الحيوان، وما شابه ذلك فإنّ اللامتناهي هو في الوقت نفسه يجري تصوره وأنّه في الكشف الخارجي للشيء المتناهي نحن في الوقت نفسه نلتقط الوحدة اللامتناهيّة الباطنية، الجوهرية الإلهية واللامتناهي نفسه بالنسبة للوعي يصبح حاضرا حقا في الوجود المتناهي يكون الله له الوجود المتجلي في هذا الوجود المتجزئ حتى أنّ هذا الوجود لا يكون متميزا عن الله، بل بالأحرى هو الحالة التي يوجد بها الله وذلك يتضمن أنّ الوجود الطبيعي يجري حفاظه في الوحدة المباشرة مع الجوهر".² فالله لا يمكن كما قال هيجل سابقا إلاّ أن يكون كفكرة في اذهاننا.

إنّ الوعي بالكلّي باللامتناهي هو الفكر، وأنّه لما كان هذا توسط بطريقة باطنية، انطلاقا في الحقيقة لإلقاء والاستيعاب لما هو خارجي، للجزئي، بهذه الطريقة نجد طبيعة التفكير بصفة عامة إنّنا نفكر في شيء ونحن بهذا نتأى إلى الحصول على قانونه، ماهيته، عنصره الكلّي أماننا. يقول هيجل: "إنّ الإنسان المفكر هو وحده هو الذي لديه الدين، الحيوان ليس لديه شيء من هذا لأنّه لا يفكر". وعلى هذا يجب أن نظهر في مرجعية لمثل هذا التحديد للمتناهي للجزئي للعرضي هو أنّ المتناهي، الذي يحول ذاته إلى اللامتناهي والذي لا يستطيع أن يبقى كمتناه، هو الذي يجعل نفسه لا متناهيًا ويجب بالتطابق مع جوهره أن يعود إلى اللامتناهي، هذا التحدد ينتمي بالكلية للنظر المنطقي للمشكلة.

إذن فالضرورة هي المقولة النهائية للوجود و الماهية، كما سبق وأن قلت في فصل الوجود المجرد عند هيجل، لهذا هناك مقولات عديدة تسبق هذا، إنّ العالم قد يكون كثرة قد يكون تكشفا

¹ المصدر نفسه: ص 145 - 146.

² جورج فلهلم فريدريك هيجل: محاضرات فلسفة الدين، المحاضرة الثالثة، ص 146.

وحقيقته هي إذن الواحد، وكما أننا نتقل من الكثرة إلى الواحد ومن التناهي إلى اللامتناهي، وكذلك أيضا فإنّ التحول قد يتم من الوجود بصفة عامة إلى الماهية.

إنّ سيرورة التحول من المتناهي إلى اللامتناهي، من العرضي إلى الجوهرى وما إلى ذلك ينتمي إلى العملية الفعالة للتفكير في الوعي، وهي الطبيعة الكامنة لهذه الخصائص نفسها.¹

الطبيعة الخالصة للمتناهي هو أن يكون له التناهي على أنّه حقيقته، إن ما هو عليه ليس هو ذاته، بل هو عكسه، اللامتناهي، هذا التقدم ضروري، إنّه مطروح في الفحوى، إن المتناهي متناهي ضمنا إنّه طبيعته، والارتقاء إلى الله هو بالضبط ما نرى أنّه يكونه، هذا الوعي الذاتي المتناهي لا يبقى نفسه محدودا قاصرا على المتناهي، إنّه يتنازل عنه، إنّه يقلع عنه، ويتصور اللامتناهي وهذا يحدث في سيرورة الارتقاء إلى الله وهو العنصر العقلاني المتضمن هنا.

إنّ المتناهي يتلاشى أولا في اللامتناهي، إنّ وجوده ليس إلا شبيها بالوجود. إذن لدينا اللامتناهي أمامنا كل تناه مجرد فحسب، مغلق داخل مجاله هو، وهو يمت إلى طبيعته الحقيقية لإلغاء هذا التجريد. وهذا نتاج الفحوى أو تصور للامتناهي. إنّه سلب السلب - سلب العلاقة بين ذاته وذاته - وهذا هو التأكيد المطلق وفي الوقت نفسه، فإنّ الوجود، المرجعية البسيطة لنفسه: على هذا النحو يكون الوجود ولما كانت الحالة على هذا النحو، فإنّ العنصر التالي أيضا اللامتناهي ليس مطروحا بشكل كلي، بل هو أيضا تأكيد، وهكذا فإنّ طبيعته هي أن يحدد ذاته داخل ذاته وأن يحفظ لحظة التناهي داخل ذاته، ولكن على نحو مثالي. إنّه سلب السلب، وهكذا يحتوي على تباين السلب الواحد عن السلب الآخر، وهكذا فإنّ التحديد منطوق داخله، وبالتالي المتناهي أيضا. فإذا نحن حددنا السلب على نحو أدق إذن فإننا نرى الواحد هو اللامتناهي والآخر هو المتناهي، و اللامتناهي الحق هو وحده الاثنين.²

قد يُلاحظ أكثر ونحن نمر مر الكرام، أن التعريف الذي تطرحه أحدث النسق الفلسفية حدثا حيث أنّ الروح هي الوحدة مع نفسها ويتصورون العالم على أنّه شيء مثالي داخل ذاته يسمونه وحدة الوجود أو على نحو أدق (وحدة وجود النزعة الروحية). ولكن هنا نجد مقولة الوحدة لا تفهم إلا في حالة أحادية الجانب فحسب ومقولة الخلق حيث الله هو العلة، والانفصال واضح لدرجة أنّ الخلق مستقل نسبيا عنه هو ويطرح في مقابل ذلك. و لكن هذه بالدقة هي الخاصية

¹ المصدر نفسه: ص 147.

² جورج فلهلم فريدريك هيجل: محاضرات فلسفة الدين، المحاضرة الثالثة، ص 149 - 150.

الأساسية للروح وهي هذا التباين وطرح التباين، وهذا هو الخلق الخالص الذي يحمله أو وحدة الوجود دائما ليكون، والشئ التالي في الحقيقة هو أنّ الانفصال لا يبقى دائما بل يلغى وإلا سنجد أنفسنا في ثنائية ومانوية تؤمن بصراع النور والظلام.¹ إلغاء الانفصال هو الاتحاد وإلغاء الانفصال هو من خصائص الروح، كما هي الاتحاد الذي ينتج من الانفصال، وبما أنّ الروح موجودة في كلّ شيء في اللامتناهي وفي المتناهي، والمتناهي بما يحمله، من خير وشرّ، يجب أن تلغى هذه الثنائية أو التباين، بين المتناهي واللامتناهي، فيصبح المتناهي هو اللامتناهي واللامتناهي هو المتناهي، وبالتالي الوحدة بين الخير والشر الموجودين في اللامتناهي، أو توحيد اللامتناهي في الخير والشر فيصبحان لهما نفس المصدر وهو اللامتناهي أي الله، وفي حالة ما إذا آمننا بغير هذا بغير الوحدة بين المتناهي واللامتناهي وما ينتج عنها بالضرورة، نكون قد وقعنا في ثنائية الاعتقاد تلك الثنائية التي تؤمن بالصراع بين قوى الخير وقوى الشر، أعتقد أنّ هذا ما يقصده هيجل من وحدة الوجود وهو، أن تتوحد كلّ الأشياء روحيا وليس ماديا، وبما أنّ الخير والشر شيان روحيان فهما كذلك يمكنهما أن يتوحدا، ولما لا، قد يكون هذا بالنسبة لهيجل أمرا معقولا ولكن بالنسبة لأناس ذوو عقائد مختلفة لا يمكنهم أن يؤمنوا بهذا، وإلا كيف يقول هيجل أنّ العالم مبني على المتناقضات، فيقول لولا وجود الخير لما وجد الشر، ولولا وجود النور لما وجد الظلام، ولولا وجود المرض لا توجد صحة، ثمّ يقول يجب أن نوحّد بين الخير والشر، إذا هذا يعتبر إلغاء لكليهما فتوحدهما لا يمكن أن ينتج إلاّ نفيهما فالعالم مبني على المتناقضات ولا يمكن معرفة الشئ إلاّ بضده، وإلاّ فهو عدم.

¹ المصدر نفسه: ص 157.

ثانياً: الديانة الصينية أو ديانة القدر.

كان الصينيون يعتبرون أنفسهم في تراثهم التقليدي مركزاً للكون، وكلمة "شانغ كيو" وهي الاسم الصيني للصين، تعني حرفياً مملكة الوسط، فقد عدّ الشعب الصيني نفسه، مثلما فعل الشعب الإغريقي، جزيرة من الثقافة وسط بحر من التوحش والهمجية، وظل لمدة طويلة، على خلاف الإغريق وبشكل أشبه بالرومان، يفهم فنون الإدارة الحكومية على نطاق واسع، وابتداءً من الخدمة المدنية التي تقوم على أساس اختيار الكفاءة، فإنّ البيروقراطية الصينية حافظت على الإمبراطورية، فظلت سليمة لا تمس لمدة ألفين من السنين.¹

أمّا في الجانب الديني، فلقد شهدت الحياة الدينية في الصين تطوراً يشبه إلى درجة كبيرة ما حدث في الهند وفارس، حيث يقول د: "كريم" (ألفريد فون كريم، 1828-1889، مستشرق نمسوي) عن تطور الدين في الصين: "يدرك دارس الديانة الصينية أنّ هناك فارقاً بين آلهة الصين التقليدية (التي تنتهي بسقوط أسرة هان عام 220م وتلك التي أعقبت العصور التقليدية. إذ أنّ الثانية أكبر عدداً وأكثر تنوعاً من حيث الأصل (بودية وتاوية أو عبادات محلية متعددة). كانت آلهة الصين القديمة، أقل عدداً وتمثل نادراً جداً أو لا تتمثل أبداً في الفن. كما توصف عامة بدرجة من الغموض أو الإيجاز في النصوص بحيث تظل شخصيتها بل ونوعها ذكر أو أنثى على غير يقين ويبدو معهم جنباً إلى جنب من ناحية أخرى عدد وافر من الشخصيات التي تبدو لأول وهلة أنّها كائنات إنسانية، وإنّ تبيّن بالفحص الدقيق أنّها تكشف عما هو أكثر من المزايا البشرية العادية فهي آلهة أو أنصاف آلهة نزعنا عنها".

تقوم ديانة العامة عند الصينيين من أقدم عصورهم من عبادة الأرواح الخفية والقوى الغامضة التي كانوا يشاهدون آثارها دون أن يدركوا كنهها على نحو ما فعلت جميع الشعوب الغابرة.²

أمّا عقيدة الخاصة: فكان الخاصة يعبدون السماء ذلك لما يرونه بعين الفكر كما منا فيها من قوة معنوية لها كل السلطان على الأرض وما فيها، بحيث تنحصر العبادة في السماء أو في "شانغ تي" أي السلطان الأعظم.

¹ مجموعة من الباحثين: موسوعة عالم الأديان، كل الأديان والمذاهب الفرق والبدع في العالم، ديانات الشرق الأقصى، ط 2، (بيروت: نوبيليس، 2005م) الجزء 4، ص 183.

² سعيد مراد: المدخل في تاريخ الأديان، ط 1، (القاهر: عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، 2000م) ص 172 - 173.

إنّ عقيدة الخاصة ليست أمراً مستحدثاً في العصور المتأخرة، وإتّما هي قديمة جداً، كما لم تكن مجرد عبادات وطقوس دينية فحسب، وإتّما كانت ممتزجة بتفكيرات قيّمة حول الكائن من حيث هو كائن، وتحليلات لا بأس بها للقوى الطبيعية، السماوية والأرضية التي كانوا يشاهدون آثارها، وكان ذلك مقصورياً على الخاصة ومحرمًا على العامة تحريماً قاسياً، وكان حكماءهم يقولون: ليس من العقل أن نسلم إلى الجمهور الأداة التي يسيء استعمالها، والتي قد تجرحه فتريده قتيلاً.

أ- خصائص الفكر الديني الصيني:

للديانة الصينية خصائص تنفرد بها عن باقي ديانات العالم القديم من أهمها:

- تمتاز العقيدة الصينية عن عقائد الشعوب الأخرى بالمغالاة في تقديس الأجداد إلى حد لم يعرف له نظير عند الأمم الغابرة.
- الإغراق في تقديس الأرض وعبادتها حتى كانوا يطلقون عليه اسم القوة المحسنة التي "تتسلم البذور لتردها ثمّاراً مضاعفة".
- إنّ الأديان في الصين ليست محدودة مانعة، ولم تدفع البلاد في يوم من الأيام إلى الحروب الدينية، فأنصار كل دين في تلك البلاد متسامحون عادة مع أهل كل دين آخر.
- لم يعرف التاريخ نفساً أشدّ دنيوية من الصيني، فأكبر ما يهتم به أن يعيش بخير في هذه الحياة الدنيا، وإذا صلى فإنّه لا يطلب في صلاته أن ينال نعيم الجنّة بل يطلب الخير لنفسه في هذا العالم الأرضي.
- قبول الواقع الإنساني وبنوع من التفاؤل والأمل ليس متوفراً في ديانات الهند التي تسودها النظرة التشاؤمية ويبدو هذا في قضية الشقاء والمعاناة التي اعتبرت قضية الإنسان الكبرى في ديانات الهند بينما اختفت هذه القضية في ديانات الصين. فهناك اعتراف بالواقع الإنساني على ما هو عليه وأمل في تحسين هذا الواقع وفق قوانين أخلاقية لتنظيم السلوك.¹
- إنّ ديانات الصين تميل إلى الحكمة والعبر أكثر من الميل إلى التحليل الفلسفي العميق الموجود في الديانات الهندية.

¹ لوتسو: الطريق إلى الفضيلة، نص صيني مقدس، تر: علاء الديب، ط 1، (الصفحة: دار سعاد الصباح، الكويت، 1992م) ص37.

- يظهر الفكر الديني الصيني اهتماما كبيرا بالأسرة كمؤسسة اجتماعية أساسية وهو في هذا يشترك مع الفكر الشرقي عموما، لكن يتجاوز الفكر الصيني الاهتمام العام إلى اهتمام خاص يجعل من الأسرة مصدر دلالة وتوجهات القيم الاجتماعية الرئيسية.
- اكتسب الحاكم في الديانة الصينية وضعاً خاصاً في الدين والأخلاق، فالحاكم ليس مجرد المدبر لشئون الدولة ولكنه يقوم أيضاً بأداء بعض المراسم الرئيسية، وهو بمثابة الأب للعائلة الكبيرة التي هي الدولة.¹

ب- الطابع العام لهذه الديانة.

الإنسان يتبع الأرض والأرض تتبع السماء والسماء تتبع "الطاو" أما "الطاو" فيتبع ما هو طبيعي، يبدو أنّ هذا الكلام فلسفي نوعاً ما، لأنّه هناك طور انقسمت فيه التاوية بين الفلسفة والدين، فكانت التاوية الفلسفية **تاوجيا** والتاوية الدينية **تاوجياو** والأخير قام على أصول "جوزيف نيدهام" عالم الصينيات الإنجليزي الذي كشف عن السر الذي جعل فلسفة راقية تتحول إلى دين فيقول أنّ السبب في ذلك يرجع إلى رد الفعل ضد الدين الجماعي في "الكونفوشيوسية" بقراينه وطقوسه المفرطة التي اتسعت مع اتساع الدولة فلم يكن بمقدور جميع الناس أن يؤدوها فجاءت الديانة "التاوية" لتكون ديانة الخلاص الفردية لأهل الصين فحررهم من الأعباء "الكونفوشية" الباهظة وترفع عنهم الأغلال التي كانت عليهم، وبما أنّها قد تحولت إلى دين لم تعد قادرة على أن تفعل هذا كله، ففرغت إلى الأباطرة وسلك لاهوتيوها للتأثير على هؤلاء الحكام سبل الشعوذة فاخترعوا ترياقاً لإطالة العمر شربه أربعة منهم فماتوا.²

توسعت "التاوية" إلى أن تصبح دين الصين الوطني ضد البوذية المجلوبة من الهند ولما نتج "التاوي تشاو" قوي تشين أن يستصعب الإمبراطورين "تشنغ" و "وو" استطاع أن يجعل الأخير يحرم البوذية بمرسوم أحصى فيه ما فعلته ديانة الهند من تعطيل للإنتاج وتشويش في عقائد الناس واستغلال الثروات لبناء الأديرة والمعابد الفخمة التي عاش فيها الرهبان الرفاهية على حساب غيرهم، الاتهامات نفسها التي برزت في حملة "ماوتسي تونغ" (1893-1976)، ثوري شيوعي صيني، ومؤسس جمهورية الصين الشعبية) وهي الثانية في تاريخ الصين وانتهت بالثورة الثقافية إلى إغلاق المعابد، ولم

¹ سعيد مراد: المدخل في تاريخ الأديان، ص 176.

² هادي العلوي: كتاب التاو، ط 4 (دمشق: دار المدى، 2012م) ص 12.

تتوقف "التاوجيا" مع ظهور "التاوجياو" بل تزامنا في ساحات منفصلة حتى النهاية، إلا أنّ المقصود هنا الآن هو التاوية الفلسفية وليس تاوية الدين.

ولكن من هو "التاو"؟ أصل الكلمة في اللغة الصينية هو "الصراط" ثمّ استعملت في الفلسفة لتخرج من مدلولها الملموس إلى مدلولها المطلق، ويتطور "التاو" عند "لاوتسو" وتلامذته فيصبح هو المبدأ والمآل، المبدأ الذي تأتي منه كلّ الأشياء والمآل الذي ترتد إليه كل الأشياء، ويقول "محيط الكلمات الصينية" أنّ "التاو" هو القانون الطبيعي أو الكيان الذاتي للأشياء. أو هو الجوهر إذن؟ ربما انطوى التاو على شيء من ذلك فالمفهومات التي اكتسبتها هذه المفردة تجعلها قابلة لتفسيرات متعددة قام بها التلامذة الكبار وشراحهم لكن الأساس يبقى أن "التاو" هو مطلق التاويين: مبدأ الأشياء، جوهرها، طبيعتها الذاتية محركها، وربما رانت عليه من بعض الوجوه ملامح روحانية توحى بها بيانات الفلاسفة المشوبة بنزعة صوفية والمكتوبة بنفس شعري لكنه لا يخرج في كل الأحوال عن مقتضى الكون والطبيعة الكونية، ولا يخفي "لاوتسو" نفسه أمام هذا المطلق إذ يقول مظلّم، محيّر عسير الوصف.¹

يلف الضباب شخصية "لاوتسو" الغامضة، والتي لم يستطع قدامى المؤرخين الصينيين رسم سيرة حياة واضحة لها، إنّ كل ما استطاعوا نقله إلينا بثقة هو أنّ هذا الحكيم قد عاش حياة مديدة فيما بين أواسط القرن السادس وأواسط القرن الخامس قبل الميلاد، وأنّه عاصر "كونفوشيوس" الأصغر منه سنا، ويروي البعض عن لقاء حدث بين "كونفوشيوس" و"لاوتسو"، عندما كان "لاوتسو" يعمل قيّما على مكتبة القصر الملكي في عاصمة مملكة "تشاو" الصينية.²

ج- الوجود التاريخي لهذه الديانة:

في الحقيقة أنّنا قد خرجنا من تلك الديانة المباشرة التي كنا فيها في مرحلة السحر نظرا لأنّ الروح الجزئية تباين الآن نفسها عن الجوهر، تستقل عن الجوهر، وتنتصب في علاقة تجاه الجوهر حتى أنّها تعتبره القوة الكلية، وفي الديانة الصينية التي تمثل أقدم شكل تاريخي حتى هذه العلاقة الجوهرية، فإنّ الجوهر يجري التفكير فيه على أنّه يمثل المجال الكلي للوجود الماهوي أو القدر، يقول هيجل: "إنّ القدر يمثل ما يوجد في ذاته ولذاته، ما لا تغير، وإنّ السماء هي العرض المادي

¹ المرجع نفسه: ص 12 - 13 - 14.

² فراس السواح: موسوعة تاريخ الأديان، الهندوسية البوذية التاوية الكنفوشيوسية، الكتاب الرابع، ط 1، (دمشق: دار علاء الدين 2006م) ص 244.

الموضوعي لهذا العنصر الموجود وجودا ماهويا، ومع هذا فإنّ عنصر السحر لا يزال يدخل نفسه في هذا المجال، طالما أن الإنسان الفرد أو الإرادة والوعي التجريبي في عالم الواقع يمثلان الذروة، بل ليس هذا فحسب، فإنّ وجهة نظر السحر قد اتسعت هنا إلى ملكية منظمة وهي تمثل ظهور شيء ضاغط وعظيم".¹

فبالنسبة لعنصر القدر تأسست أشكال نمطية تسمى الطريق، بمعنى "الطاو" كما سبق وإنّ قوانين الطريق أو المقادير هي تحديدات، تشكيلات، ليست وجودا تجريديا وليست جوهرًا تجريديا، بل أشكال أو علامات الجوهر التي يمكن أن تُفهم إما بشكل تجريدي أو أن تؤخذ على أنّها تحديدات للطبيعة وروح الإنسان، قوانين إرادته وعقله.² فهذه القوانين توجد داخل الإنسان فهي ليست تجريدية محضة، وليست روحية محضة، بل هي تحديدات لطبيعة وروح الإنسان.

البيان التفصيلي والتطور التفصيلي لهذه المقادير تضم الفلسفة والعلم الشاملين للصينيين، فهذه الديانة الصينية قائمة أساسا على فلسفة وعلم فقط.

إنّ الأقدار في الكلية التجريدية. عالم الأفكار، العالم المجرد. هي ببساطة تامة مقولات (كما سبق وأن أوردت في فصل الوجود المجرد عند هيجل). الوجود واللاوجود الواحد والاثنان الذي هو مكافئ بصفة عامة للكثرة، والصينيون يمثلون هذه المقولات الكلية من خلال الأشكال ذات الخطوط، والشكل الأساسي هو الخط البسيط (-) يعني الواحد، أو الإثبات، أو نعم والخط المتقطع (- -) هو الاثنان ، والانقسام، والسلب أو لا، وهذه العلامات كما يرى الصينيون ظهرت لهم على ظهر سلحفاة، وهناك عديد من التركيبات المختلفة لهذه الخطوط، وهي بدورها تعطي مزيدا من المعاني العينية للأشكال النمطية الأصلية، و من بين هذه المعاني الأكثر عينية فإننا نجد:

الجهات الأربع للعالم والمركز، وهناك أربع جبال تتطابق مع مناطق العالم هذه، وهناك جبل في المنتصف، وهناك عناصر خمسة: الأرض النار، الماء، الخشب، المعدن، وبنفس الطريقة هناك خمسة ألوان رئيسية كل لون يختص بعنصر، وكل أسرة حاكمة في الصين لها لونها الخاص وعنصرها، وهكذا وبطريقة مماثلة توجد أيضا خمسة مفاتيح في الموسيقى، وهناك تحديدات رئيسية خمسة لأعمال الإنسان في علاقاته مع الآخرين، أولها وأعلىها عمل الأطفال لأبائهم، والثاني خاص بالأسلاف المتوفين

¹ جورج فلهلم فريدريك هيجل: محاضرات فلسفة الدين، المحاضرة الثالثة، ص 167.

² المصدر نفسه: ص 168.

والموتى، والثالث الطاعة للإمبراطور والرابع للعلاقات المتبادلة بين الإخوة والأخوات والخامس وجهة النظر المفترضة تجاه الناس الآخرين.

هذه التحديدات الخاصة بالقدر تشكل أساس الطريق، على الناس أن يهتدوا بالسير وفق هذه التحديدات، وبالنسبة للعناصر الطبيعية، وقد تقرر أن الجان الخاص بهم يجب أن يجعله الإنسان.¹

فإذا ما وقعت كارثة في الإمبراطورية سواء كان السبب الفيضانات أو الزلازل، حريق هائل جو جاف وما إلى ذلك، فإنّ هذا يردّ إلى أنّ الإنسان لم يتبع طاعة قوانين الطريق وهذا يحدث لأنّ قوانين القدر لم يجر التمسك بها في الإمبراطورية، و بسبب هذا فإنّ القدر الكلي يجري تدميره، فبعدم تطبيق الشعب لقوانين القدر هذه يحتل القدر وتحصل الكارثة، والكارثة من النوع الذي وصفناه الآن تحل بالبلاد، وبهذه الطريقة يعرف القدر هنا على أنّه الوجود في ذاته ولذاته، هذا هو الأساس العام.

لذلك فإنّ التمسك بالقوانين هو حق للإمبراطور، للإمبراطور باعتباره ابن السماء الذي هو الكل، كلية القدر، والسماء باعتبارها القبة السماوية المرئية هي في الوقت نفسه قوة القدر، وعندما تسبب الفيضانات والجفاف وما إلى ذلك الضياع والمسغبة للبلاد، فإنّ هذا من اختصاص الامبراطور وحده، إنّه يحدد موظفين وخاصة نفسه على أنّهم سبب الكارثة، فلو كان وزراؤه قد تمسكوا حقاً بالقانون ف: إنّ الكارثة لا يقدر لها أن تحدث لذلك فإنّ الإمبراطور يأمر الموظفين أن يختبروا أنفسهم ويتبينوا أين فشلوا في أداء الواجب وهو بالطريقة نفسها يكرس نفسه للتضرع والندم لأنّه لم يتصرف على وجه الحق، ويتوقف على أداء الواجب رخاء كلا الإمبراطورية والفرد، يقول هيجل: "وبهذه الطريقة فإنّ العبادة الكلية للإله تنقلص لدى الناس إلى حياة خلقية والديانة الصينية يمكن أن تسمى ديانة خلقية، ومن وجهة النظر هذه من الممكن القول أن الصينيين ملاحدة، إنّ هذه القوانين المحددة للقدر وقوانين الواجب الخاصة ترجع في معظمها لكونفوشيوس، وأعماله تشغل أساساً بالمسائل الخلقية من هذا النوع". فهم لا يعبدون الله ولكنهم يلتزمون بقوانين من أجل القدر، أو مخافة القدر، فهم بتطبيقهم لهذه القوانين يتجنبون تدمير أو اختلال القدر، الذي يسبب لهم الكوارث إذا لم يطبقوا هذه القوانين، وبالتالي يقول هيجل بما أنّهم يعبدون القدر ولا يعبدون الله فهم ملاحدة.

¹ جورج فلهلم فريدريك هيجل: محاضرات فلسفة الدين، المحاضرة الثالثة، ص 169.

يقول هيجل: " ويوجد بجانب الصينيين طبقة من الرجال ينشغلون باطنيا، لا يتمون فحسب لديانة الدولة العامة ديانة السماء، بل هم طائفة يكرسون أنفسهم للفكر ويبحثون لأجل الحصول على الوعي بما هو الحق، وأول مرحلة من التقدم من هذه النظرة القديمة للديانة الطبيعية وهي الوعي الذاتي المباشر في مباشرته الخالصة، لتعرف نفسها ما هو أعلى، وما هي القوة الحاكمة، هي عودة الوعي إلى ذاته، الادعاء بأن الوعي له من الناحية الماهوية طابع التوسط وهذه المرحلة تتمثل في طائفة الطريق، هؤلاء الأشخاص المنشغلين بالفكر بحياة باطنية، ويشغلون أنفسهم بتجريد الفكر، وفي الوقت نفسه فإن الغرض هو أن يصبحوا خالدين، كائنات متطهرة حسب جدارتهم، ومن جهة بفضل أنهم كانوا في السابق يرسّمون كهنة ومن جهة أخرى لما كانوا قد وصلوا إلى الهدف وأحرزوا تسيدا اعتبروا أنفسهم مخلوقات أسمى حتى بالنسبة لوجودهم حتى مرحلتهم الفعلية.¹ فهذا يعني أنه تم الانتقال من الوعي المباشر لدى الإنسان، في ديانة السحر ذلك الوعي البدائي المرتبط فقط بظواهر الطبيعة، وكيفية اتقاءها، وكان في ذلك اللجوء إلى السحر هو الباب الوحيد، المنفذ الذي استطاع العقل في تلك المرحلة أن يصل إليه أو يستخدمه بكيفية جد بسيطة ظهرت في السحر، أما في هذه المرحلة من مراحل تطور الوعي البشري وهي المرحلة الثانية، استطاع الوعي في ديانة القدر أن ينشغل بما هو أسمى من الطبيعة، في هذه المرحلة استطاع الوعي أن يعود إلى ذاته ليُعمل ملكة العقل عنده ليفهم ما هو الأسمى والأعلى وما هي القوة الحاكمة بالتحديد، فمن الفهم البدائي، انتقل الوعي البشري إلى فهم أكثر تطورا حيث أصبح بمقدوره أن يبحث بنفسه عن القوى الحاكمة، لا أن يخضع لها ولظواهرها البدائية وهي مجهولة له تماما، دون أن يعرف حتى أن هناك قوى تسيّر هذه الظواهر أساسا.

إنّ إحياء عقيدة الطريق أو إصلاحها حدث في فترة متأخرة، بعد أن كانت موجودة أصلا من ذي قبل في الأزمنة القديمة بين الصينيين، ويرجع هذا أساسا إلى "لاوتزه"، وهو حكيم، رغم أنه أقدم نوعا ما كان معاصرا "لكونفوشيوس" وفيثاغورس.

من المؤكد أنّ "كونفوشيوس" كان رجل أخلاق وليس فيلسوفا تأمليا، والسماء، هذه القوة الكلية على الطبيعة والتي تتحقق في الواقع عن طريق سلطة الإمبراطور مرتبطة ارتباطا شديدا بالأخلاقيات بصفة عامة، وهذا الجانب الخلقى بصفة خاصة تطور على يد "كونفوشيوس"، ومع طائفة "الطاو" فإنّ العمل البدئي هو الانتقال إلى الفكر، إلى العنصر الخالص، ومن الملاحظ في هذا

¹ جورج فلهلم فريدريك هيجل: محاضرات فلسفة الدين، المحاضرة الثالثة، ص 175.

الصدد أننا نجد في "الطاو" في الكلية فكرة التثليث تتبدى، إنَّ الواحد ينتج الاثنين والاثنان ينتج الثلاثة: وهذا هو الكون.¹

يقول هيجل في هذا السياق: "فبالنسبة لنا فإنَّ الله هو الكلي ولكنه محدد داخل نفسه هو إنَّ الله روح، إنَّ وجوده هو الروحية، هنا فإنَّ الفعلية، الشكل الحي للطريق لا يزال الوعي المباشر الفعلي، ورغم أنه ميت في الحقيقة على نحو ما عرضه لاوتره إلا أنه يتقمص في أشكال أخرى وهو يكون حيا وحاضرا بالفعل في كهنته".²

ويشرح لاوتره التثليث الموجود في "الطاو" بقوله: "أنجب التاو الواحد، والواحد أنجب الاثنين، والاثنين أنجبا الثلاثة، أما الثلاثة فأنجبت الأشياء العشر آلاف كله. الأشياء العشرة آلاف تحمل "الين" وتعانق "اليانغ" وهي تحقق التناغم بجمعها هذه القوى". لاوتره: "التاو تي تشينغ".

¹ جورج فلهلم فريدريك هيجل: محاضرات فلسفة الدين، المحاضرة الثالثة، ص 176.

² المصدر نفسه: ص 176.



"التاي تشي"

تمثل المنطقة السوداء من الرمز الـ: "ين"، في حين تمثل المنطقة البيضاء الـ: "يانغ"، تبدو هاتان الطاقتان كقطبين متناقضين في الطبيعة، إلا أنّ العلاقة بينهما هي في الواقع علاقة تكامل، ولا يمكن لإحدهما أن توجد بدون الأخرى نهائياً، والأمثلة عليها لا تعدّ: الشمس والقمر، الأرض والسماء، الماء والنار، الضوء والظلام، الصلب واللين، يمكن أن تصنّف الصفات البشرية هي الأخرى وفق هاتين الطاقتين: اليانغ هو المبدأ المذكّر الفاعل والين هي المبدأ المؤنث المستقبل المنفعل.¹

ووفقاً لقانون "التاي تشي" فإنّ الجميع يرى في الجمال جمالا لأنّ هنالك قبحا، يرى الجميع في القبح قباحة لأن هنالك جمالا، لذلك فإنّ المفهوم الصيني للأقطاب يراها في توازنها وتعاونها فالوجود ينتج عن العدم، والعدم لا معنى له من دون الوجود، الطويل يوازن القصير والمنخفض يوازن العالي، البعد يتبع القبل ولكن القبل لا معنى له بدون البعد، هذه الأقطاب وغيرها تعمل على إظهار بعضها بعضاً، وما على الإنسان إلا أن يدرك قطبية الوجود ويعمل على التوافق معها.² فالعالم قائم على المتناقضات أساساً.

د- العبادة:

تشكل العبادة حقيقة الوجود الكلي لديانة القدر، قوة الجوهر، ولم تتخذ لها بعد شكل موضوعية ثابتة، بل حتى مملكة الفكرة العادية أو التصور الشعبي حيث أنّها جاءت ذاتها في ذلك

¹ بيسونغ غاو - أندرو بويل: حكمة التاو أصغ لجسدك، تر: سلام خير بك، ط1 (اللاذقية: دار الحوار، سوريا، 2012م) ص 27.

² لاو تسو: كتاب التاو تي تشينغ، أنجيل الحكمة التاوية في الصين، تر: فراس السواح، ط2، (دمشق: دار علاء الدين، سورية 2000م) ص 125.

الخاص بـ: "الشان" خاضعة لقوة الإمبراطور الذي هو نفسه مجرد التجسد الفعلي لما هو جوهرى. أي أنّ الإمبراطور مجرد تجسد للقوى الكاملة أو للجوهر.

على هذا عندما نبدأ في البحث في العبادة بالمعنى الأدق، فإنّ كل ما ينبغي لنا أن نفعله هو أن نبحث علاقة التحديدية الكلية لهذه الديانة مع الحياة الباطنية والوعي الذاتي.

إنّ الكلي ليس إلا الأساس التجريدي، والإنسان يظل فيه دون أن يكون له طابع متحقق داخلي تماما أو طابع باطني، ليست له قبضة محكمة أو ثبات وطيء داخل نفسه. وإلى أن يحرز الحرية، إلى أن تتأتى العقلانية فإنّه يملك هذا، فالإنسان ليست له حرية مطلقة، فهو مرتبط بالكلي تمام الارتباط، وهذا الكلي متجسد في الإمبراطور، لذلك فالشعب الصيني خاضع للإمبراطور بقوة الكلي، وإلى أن يحقق الحرية ليس له سوى هذا الخضوع بداية، فحينئذ يكون وعيا بأنّه حر، وهذه الحرية تتطور إلى أن تظهر على أنّها عقل.

هذا العقل المتطور يولد مبادئ وواجبات مطلقة، والإنسان الواعي بهذه التحديدات المطلقة في حريته، في وعيه، الذي يعرف أنّها تحديدات باطنية داخله يكون له لأوّل مرة داخل نفسه، داخل وعيه شيئا يتمسك به ويعطيه ثباتا وطيءا، وطالما أنّه كإنسان فقط يعرف الله على أنّه الروح ويعرف تحددات الروح فإنّ هذه التحديدات الإلهية، التحديدات المطلقة الماهوية للعقلانية، التحديدات لما هو واحد داخله، والتي هي في مدى اهتمامه تكون محايدة فيه، ولهذا السبب فإنّ كل ما هو خارجي يتطلب طابعا باطنيا له، وكل شيء خارجي له معنى بالنسبة له، له علاقة به، في الواقع علاقة عملية ومن وجهة نظر عامة فإنّ هذا العنصر الخارجي هو مكوّن الدولة، حقيقة إنّّه محكوم من الخارج.¹ أي الإمبراطور في الديانة الصينية هو المتحكم، لذلك فإنّ كل ماله علاقة به هو بالنسبة له قوة أي علاقة خارجية، خارج وعيه وعقله، لأنّه لا يملك أي قوة في عقلانيته الخاصة وإحساسه الخلقى والنتيجة هي هذه الظروف الخارجية هذه الخرافة التعسفية الكاملة و التامة، فيجد نفسه مضطرا إلى التعايش مع هذه الظروف الخارجية لأنّه لا يملك لها سوى الاستسلام، فهي في الأساس خرافة ليست حقيقة، بما أنّها خارجة عن وعيه.

إنّ ما هو قائم في أساس هذه التبعية الخارجية هي حقيقة أنّ كل ما هو جزئي لا يمكن وضعه في علاقة باطنية مع الكلي والذي هو مجرد شيء تجريدي، إنّ مصالح الأفراد تكمن خارج التحديدات الكلية التي يدخلها الإمبراطور في الممارسة العملية، أي أنّ مصالح الأفراد ليست لها علاقة بالمصالح الكلية، وبالنسبة للمصالح الجزئية فإنّ ما نبجده هو بالأحرى تصور قوة توجد وفق

¹ جورج فلهلم فريدريك هيجل: محاضرات فلسفة الدين، المحاضرة الثالثة، ص 181.

جدارتها، وهي ليست القوة الكلية للعناية الإلهية والتي تمد مداها على مصائر الأفراد. إنّ ما نجدّه بالأحرى هو أنّ الجزئي يوضع تحت رحمة قوة جزئية وهذه القوة هي قوة "الشان" ومعها فإنّ مملكة كلية للخرافة نجدّها واردة. بما أنّ الكلّي ليس هو "الشان" أي الامبراطور، فإنّ الأفراد يظنون محكومين من طرف قوى جزئية مثلهم دون وعيهم، اعتمادا على ما وصل إليهم من خرافات عن الامبراطور، لذلك فكل عبادتهم غير مسخّرة للقوى المطلقة بل للقوى الجزئية، فعبادتهم مجرد خرافة لا معنى لها.

على هذا الأساس نجد أنّ الصينيين هم في خوف ورعب دائمين بالنسبة لكل شيء لأنّ كل ما هو خارجي له معنى، هو بالنسبة لهم قوة قادرة على استخدام عنفها ضدهم والتأثير فيهم إنّ الصين دون منازع هي موطن الكهانة.. إنّ الفرد هو كلية بدون قوة القرار الشخصي وبدون حرية ذاتية.¹

¹ جورج فلهلم فريديريك هيجل: محاضرات فلسفة الدين، المحاضرة الثالثة، ص 182.

ثالثا: ديانة التخيل أو الشطح الخيالي: (الهندوسية).

الهندوسية ديانة عرقية إثنية، فهي دين لثقافة واحدة وجماعة واحدة، لا تحاول جذب غيرها إلى ديانتها، وهي في هذا مثل اليهودية كديانة لجماعة ذات ثقافة محدودة لا تُعنى بالتبليغ والدعوة وتختلف الهندوسية في هذا عن البوذية في اهتمام الأخيرة بالانتشار خارج إطار المجموعة الثقافية التي نشأت فيها.

حيث تمتاز الهندوسية بأنها ربطت الدين بالمجتمع من خلال نظام للطبقات اتخذ شكلا دينيا جعله ثابتا و غير قابل للتغيير، إذ إنّ التغيير في النظام الطبقي الاجتماعي يعد تغيرا في الدين عينه الأمر الذي جعل التغيير في النظام الاجتماعي من أعقد المشكلات الدينية التي تواجه المجتمع الهندي عبر العصور وتمثل الطبقات في الفكر الهندي جزءا من القانون الكوني الأزلي، بدأ نظام الطبقات معتمدا على اختلاف اللون والجنس والوظيفة ثمّ تطوّر ليرتبط بالدين ارتباطا عضويا، فهو من الناحية التاريخية لا يعد معلما أساسيا في الدين الهندوسي وقد اكتسب هذه الصفة في وقت متأخر ربما يرتبط بظهور الآريين واختلافهم في الجنس واللون والوظيفة عن الهنود الذين تمّ غزوهم.¹

يعتبر ظهور البراهمانية و عبادة البراهما من أهم التطورات في الحياة الدينية والفكرية للآريين الهنود فقد تحولوا من عبادة الآلهة المتعددة إلى عبادة إله واحد في إطار وحدة الوجود فقد كانت عبادتهم السابقة تعددية تعتمد على نظام الأضاحي وطقوسها.

قد تطور ما يسمى *henotheism* وهو عبادة إله واحد من بين عدة آلهة على أنّه الإله الأعظم أو الأكبر، وقد فسّر هذا على أنّه تطور ديني آري هندي يعظم بعض الآلهة في محاولة لتحديد واحد منها على أنّه الإله الأعظم، ومن هذه الخطوة تقدم العقل الآري الهندي إلى التوحيد كما اتضح في مفهوم "البراهما" الهندي التوحيدي الذي اعتبر إلهًا واحداً غير شخصي وفي إطار وحدة الوجود، وهذا يعني أنّ التطور الديني مرّ بمرحلة تعدد الآلهة، ثمّ مرحلة تحديد بعض الآلهة الأكبر أو الأعظم، ثمّ أخيرا مرحلة تحديد إله واحد كوني لا يتصف بصفات شخصية، ورغم وجوده فلا يمكن التعامل معه كشخص، وإن كانت هناك بعض النصوص التي وصفت "البراهما" بصفات تشخيصية ويجب أن نلاحظ أنّ هذا التطور إلى التوحيد يظل تطورا داخل الكون أو الطبيعة فهو توحيد للوجود من خلال تأمل الطبيعة وما وراءها، ولهذا توصف الهندوسية بأنها ديانة طبيعية ميتافيزيقية تأملية

¹ محمد خليفة حسن: تاريخ الأديان، دراسة وصفية مقارنة، ط 1، (القاهرة: دار رؤية، 2016م) ص 72 – 75 – 76.

و التوحيد الذي تمّ الوصول إليه لا يرقى إلى التوحيد في ديانات الوحي، وذلك للارتباطات الأولى بالطبيعة وعدم انفصاله عنها، وللنظر إلى الإله الواحد على أنه في الطبيعة ويكتنف الوجود كلّ، أو أنه روح العالم كما يعرف بذلك "البراهما"، و الاسم "براهما" مشتق من جذر تدور دلالاته حول النمو أو النشاط أو الطاقة والقوة الإلهية ثم أصبحت تدور مؤخرًا على الروح و على أساس الكون أو العالم.¹

حيث يقول "منو" في شريعته في الباب الأوّل وهو خاص بخلق الكائنات: " كانت الدنيا غامضة لا توجد لها علاقة ولا وسيلة للوصول إليها، ثم ظهر "برميشور" (الإله الأكبر) بمادة التكوين وأراد أن يخلق خلقًا من ذاته فخلق الماء و ألقى فيه النطفة، وأصبحت هذه النطفة بيضة فخرج منها "براهما" وكسر البيضة نصفين، فخلق من أحدهما الجنة، ومن الثاني الأرض والسماء وما بينهما، والجهات الثماني، والبحور المتموجة، ثم أخرج من فمه طائفة " البراهمة" ومن عضده طائفة " الكشتريا" ومن فخذة طائفة " الويشيا "، ومن رجله طائفة "الشودرا" فما دام براهما مستيقظًا فالدنيا باقية، فإذا أخذه النوم تقع القيامة".²

وهو المبدأ الأوّل حيث أنه في البدء كان "البراهما"، وهو لا يوصف و مادي وليس يوصف بصفات النفي ولا بالإثبات، وهو الآلهة جميعًا بل هو يحتوي الإنسان أيضًا فالكل براهما، وبراهما هو الكل، هو روح العالم أو الروح العالمية، أمّا روح الإنسان فتسمى (أتمان) وهي روح مصغرة للروح العالمية التي هي روح "البراهما" أو الفكر أو العقل الإلهي، فهي عقل صغير داخل العقل الكبير، أو هي عالم صغير داخل العقل الكبير، "فالأتمان" هي العقل الكامن في الإنسان المرئي فهناك إذن تماثل أو توحد "الأتمان" في "البراهما"، أو روح الإنسان في روح العالم، إتّها وحدة الوجود والفكر وحدة الإنسان والإله، ويعرف هذا التفكير الديني باسم وحدة الوجود أي كون الكل واحدًا، وكون كلّ الأشياء إله.

وقد ذكرت كتب "الأوبانيشاد" المقدسة عند الهنود هذا المفهوم الخاص باتحاد الروح الشخصية "الأتمان" مع الروح العالمية المطلقة وغير الشخصية "البراهما"، والتي تنتشر في الكون وتحتويه، وقد تطوّر على هذا الأساس مفهوم وحدة كل الأشياء في الكائن المطلق وضرورة تحقيق هذه

¹ محمد خليفة حسن: تاريخ الأديان، ص 82-83-84.

² محمد ضياء الرحمان الأعظمي: فصول في أديان الهند، ط1، (المدينة المنورة: دار البخاري، 1997م) ص 100-101.

الوحدة داخل روح الفرد للتححرر من دورة الميلاد والممات، والحصول على النعمة العليا حيث تفقد الشخصية ذاتها وتُعنى بذلك الذي يوجدها وينزهها ويتعالى بها.¹

جاء في "الفيدا" ما يلي: "البراهمن هو الطاقة التي نجدها وراء كل تعابير حياة الإنسان وطبيعة الإنسان الذي يبلغ هذه الحقيقة يتجاوز الموت، عسى أن يسود الهدوء أعضاء جسمي كلامي، تنفسي، عيني، أذني عسى أن تتطوّر حواسي، وتصير قوية واضحة عسى أن يظهر لي البراهمن عسى ألاّ أجد البراهمن، عسى ألاّ يجحدني البراهمن، أنا واحد معه، هو واحد معي عسى أن نحيا معا دائما.

وحده الحكيم هو الذي يدرك أنّ البراهمن فوق كلّ معرفة، فوق كلّ قدرة عقلية، من يحيا موقنا أنّ البراهمن موجود في كلّ الظواهر، وفي حياة كلّ كائن سواء كان ذلك بالإدراك أو الملاحظة أو الكشف أو التفكير، ينتصر على اللّاموت، المعرفة بالبراهمن هي التي تمدّنا بالطاقة والقوة المعرفة بالبراهمن هي التي تمنحنا الانتصار على الموت، طوبى لمن أدرك البراهمن في حياته وخسرانا مبينا لمن لم يدركه، الحكماء هم أولئك الذين يدركون أنّ البراهمن هو الذات التي في كلّ الكائنات، هم لا يموتون عندما يغادرون هذه الحياة.² هؤلاء هم الذين وصفهم هيجل عند شرحه للهندوسية فيما بعد، بأنهم يولدون مرتين في الحياة مرّة حين يولدون الميلاد الطبيعي، ومرّة حين يكونون حكماء ومفكرون.

لذلك فإنّ الحكيم الذي يرى أنّ أحوال الطبيعة هي مسببات الأعمال وبواعثها، وإنّ هناك ذاتا عليا فوق هذه الأحوال والصفات فذلك إنسان سيدرك مصاف الإله، و الروح التي ترتفع فوق هذه الصفات المنبثقة من التجسد في الطبيعة ستتححرر من الخضوع للولادة والموت وما يلحقها من فساد وكبر في السن وألم وستمتع في النهاية بخلود وجودها.³

جاء في ملحمة المهابهاراتا (الباغافاد غيتا) المكتوبة بالسانسكريتية: " الروح المتجسدة ترفض الأجساد القديمة، وتضع أجسادا جديدة، تماما كما يتبادل الرجل ملابس مستعملة بملابس جديدة. الأسلحة لا تستطيع صدها، ولا النار تستهلكها، ولا المياه تخرقها، ولا الرياح تجففها، فلا يمكننا

¹ محمد خليفة حسن: تاريخ الأديان، ص 84 - 85 - 86.

² منذر الحايك: فيدا، نصوص هندوسية مقدسة دراسة مقارنة، تر: حكمت أبكر، ط 1، (دمشق: دار صفحات للنشر والتوزيع، 2018) ص 116 - 119.

³ الكيتا: كتاب الهندوسية المقدس، تر: ماكن لال راى شودري، (جبيل: دار ومكتبة بيبليون، لبنان، 2004م) ص 118.

ذبحها لا يمكننا حرقها، لا يمكن أن تكون رطبة، ولا جافة، مستقرة إلى الأبد، بلا حراك، تخرق كل شيء، فهي دائما وإلى الأبد".¹

أ- تصور هذه الديانة:

إن تأتي الأشكال الرئيسية لوحدة الوجود عندما ظهرت وحدة الوجود هذه فيما بعد بالفعل كديانة لا يزال داخل مجال المبدأ نفسه هذا ألا وهو مبدأ القوة الجوهرية الواحدة، حتى أن كل ما نراه من حولنا، بل وحتى حرية الإنسان ذاتها ليس له وليس لها إلا مجرد طابع عرضي سلمي.

إن الكلي وهو يحدد ذاته الخاصة وليس باعتباره كثرة من القواعد هو الفكر، وفي أفكارنا وحدها نجد أن الطبيعة، أي القوة الحاكمة التي تبرز كل شيء، توجد على أتمها الكلي الذي يوجد لذاته، وفي داخل تفكيرنا تتأتى حقيقة الطبيعة وهي تبرز بمقتضاها على أتمها الفكرة العادية.²

أما الآن فإلى الروح ينتمي التباين والتطور الكاملان للاختلاف، وعن نسق هذا التطور الكامل، نجد التكشف الجزئي الذي باعتباره تجليا أو ظهورا هو الطبيعة والعالم الروحي يشكلان جزءا ضمينا.. وإن تخصص الكلي يجلي ذاته في تعدد القوى المستقلة. هنا هيجل يضع مفهومه عن الوجود حيث الأفكار تتجسد في الطبيعة هذه الطبيعة ترجع مرة ثانية إلى الأفكار أو الفكرة المطلقة عن طريق الروح.

هذا التعدد، هذا التنازل الوحشي يرتد إلى الوحدة الأصلية مرة أخرى، أي بالعودة إلى الفكرة المطلقة مرة أخرى، وهذا الارتداد، هذا التركيز على الفكر، من شأنه أن يكمل لحظة الروحية طالما أن الفكرة العادية معنية بالأمر، وعلى أي حال فعلى أساس التفكير التجريدي فإن الارتداد نفسه يظل سيرورة خالية من الروح، لأن التحديدات تظل مجرد تحددات كلية كل ما في الأمر هو فقط العودة المستمرة إلى الكلية التي هي فاعلية ذاتية، إن وحدة الألم العقلي تصل إلى حالة الوجود المستقل الجزئي، وهذا الوجود المستقل الجزئي يصبح حرا حرية مطلقة، لكنه يظل قابعا داخل الجوهر الكلي.³

¹ Marie-Claire et Pierre Moissenet: Guide de Culture Religieuse, édition de cerf (paris: cerf jeunesse, 1997), p 155.

² جورج فلهلم فريدريك هيجل: محاضرات فلسفة الدين، المحاضرة الرابعة، ديانة الطبيعة وديانة الحرية، تر: مجاهد عبد المنعم مجاهد (القاهرة: دار الكلمة، 2003م) ص 13.

³ جورج فلهلم فريدريك هيجل: محاضرات فلسفة الدين، المحاضرة الرابعة، ص 14.

إن العالم الظاهري هو لهذا ينشد إلى أن يكون في خدمة التخيل، التخيل خاصية من خصائص العقل، والعالم الإلهي هو مملكة التخيل، بما أنّ التخيل من العقل فإنّ العقل هو الروح والروح هي الإله الكلّي كما يقول هيجل، وبالتالي فإنّ العالم الإلهي هو مملكة التخيل، والذي يصبح بشكل متزايد لا متناهيًا ويتكشف حيث يكون مُستقره في نطاق تكون الطبيعة فيه غريزة ومبدأ التخيل الخالي من العاطفة هذا، مبدأ خيال مبني على أساس نظري، قد أثرى طابع العقل وانفعالاته الانفعالات التي في هذا الدفء الجميل تتشرب بدرجة عميقة عن طريق جهد من المحبة المبهجة والعذبة، ولكن في الوقت نفسه من النعومة الواهنة.¹

وبالتالي فإنّ الجميل هو من الناحية الماهوية ما هو روحي، الذي يجعل نفسه معروفًا بشكل حسي، وي طرح نفسه في وجود عيني حسي، ولكن بطريقة تجعل ذلك الوجود مشبعًا كليةً وتامًا بما هو روحي حتى أن الحسي ليس مستقلًا، بل لا يكون له معناه إلا فيما هو روحي فقط ومن خلال ما هو روحي ولا يعرض نفسه بل يعرض ما هو روحي، بهذه الطريقة يكون الجمال الحق.²

ب: الفكرة العامة للمحتوى الموضوعي لهذه المرحلة.

إنّ ما هو حق، العنصر الجوهرية الكلّي، هو الاستقرار الأبدي للوجود داخل ذاته إنّ هذه الماهية داخل ذاتها هي وجود الجوهر الكلّي وهذا الجوهر البسيط الذي تسميه البراهما الجوهر الأعلى للكون يعد الكلّي، وهذه الماهية التي توجد في ذاتها على أنّها الجوهر الأعلى للكون هي النفس الكلية، وهذا الجوهر الأعلى للكون البراهما عندما يخلق، فإنّه هو نفسه يصدر على أنّه نفس خارج من نفسه، إنّهُ يتأمل ذاته، وهو يوجد آنذاك لنفسه. فالبراهما وهو يخلق فإنّه يخلق من نفسه، فكلّ شيء في الوجود هو براهما، وهذا ما يسمى بوحدة الوجود.

إذن الأول الواحد، الجوهر الواحد هو ما يسمى الجوهر الأعلى للكون وربّ الجوهر الأعلى للكون الذي هو فوق الجوهر الأعلى للكون يتأتى ظهوره أيضًا، والاثنتان يختلطان معًا.³ أي الاتحاد فيما بينهما، فالبراهما جوهر كليّ والجوهر الأعلى للكون، هو الكلّي الأعلى عليه، وبالتالي عند ظهورهما فإنّهما يختلطان معًا، فيصبح براهما هو الجوهر الأعلى للكون وربّ الجوهر الأعلى للكون في نفس الوقت، لأنّه عندما يخلق فإنّه يخلق من نفسه، إذا فهو نفس الشيء.

¹ جورج فلهلم فريدريك هيجل: محاضرات فلسفة الدين، المحاضرة الرابعة، ص 17 - 18.

² المصدر نفسه: ص 19 - 21.

³ المصدر نفسه: ص 26 - 28.

الآن نأتي إلى الجزء الثاني في الثلاثية ألا وهو الإله الأسود كريشنا أو إله الشمس فيشنو أي أنه تجسد الجوهر الأعلى للكون بصفة عامة، وهناك الكثيرون والعديدون المتنوعون هم تجسّدات هذا النوع التي يعتقد فيها الهندوس، والمعنى العام هنا هو أن الجوهر الأعلى للكون يبدو كإنسان: لأنّ هذا الافتراض للإنسانية لا يكون بالفعل الشكل الخالص للجوهر الأعلى للكون. والجزء الثالث هو الإله الميمون شيفا، إنّه الإله العظيم أو إله العواطف: وهذا لا بدّ أن يكون عودة إلى النفس.

إنّ الجزء الأوّل ألا وهو الجوهر الأعلى للكون هو أشد وحدة نائية إنّه الوحدة المغلقة في ذاتها، والجزء الثاني إله الشمس هو التحلي ولحظات الروح ليست بغائبة حتى نخطئها إنّه الحياة في الشكل الإنساني، و الجزء الثالث يجب أن يكون العودة إلى الجزء الأوّل، حتى يمكن للوحدة أن تبدو على أنّها عودة إلى ذاتها. هنا يطابق هيجل في هذا التشابه بين الفكرة المطلقة عندما تتجسّد في الطبيعة، ثمّ تعود إلى الروح مرّة أخرى فتعود إلى ذاتها مرّة ثانية، ولكن هذا الجزء الثالث هو الخالي من الروح، إنّه تحدد الصيرورة بصفة عامة أو التّأني إلى الوجود والانقضاء من الوجود، ولقد قيل إنّ التغير بالمعنى العام هو الجزء الثالث، ومن ثمّ فإنّ الخاصية الرئيسية للإله الميمون هي من جهة قوة الحياة الحارقة، ومن جهة أخرى هي ما يدمر، ما يبدد، الطاقة المخيفة للحياة الطبيعية والرمز الأساسي لهذا الإله هو الثور بفضل قوته.¹ فيما أنّ هذا الجزء الثالث هو الروح التي تحتوي العواطف، فهي معنوية، وبالتالي فعند مجيئها فهي تدمر كلّ ما هو طبيعي، فهي مصدر مخيف للطبيعة، بمعنى أنّ ما هو روحي أقوى مما هو طبيعي، وليس كما كان في المرحلة الأولى من مراحل الوعي أنّ الطبيعة هي مصدر الخوف والرهبّة.

لكن في هذه الديانة التي لا تزال تنتمي إلى الطبيعة نجد أن الصيرورة، يقصد هيجل هنا العنصر الثالث من مثلث الوجود والعدم الذي هو الصيرورة كما سبق في الفصل الأوّل من الوجود المجرد، يجري تصورها على أنّها مجرد تبدل، مجرد تغيّر، ولكن ليس كتغير للاختلاف الذي به تنتج الوحدة نفسها على أنّها تعديم للتباين وإدماجه في الوحدة والوعي، إلّا أنّ هذا العنصر الثالث ليس لديه نفس وضيعة الصيرورة التي هي إلغاء التباين، ولكن هو مجرد تغيّر وتبدل لم يرتقي بعد إلى أن يكون اتحاد الاثنين، فباتحاد الوجود والعدم، تكون الصيرورة.

¹ جورج فلهلم فريدريك هيجل: محاضرات فلسفة الدين، المحاضرة الرابعة، ص 36.

إذن فالعنصر الثالث، بدل أن يكون عنصر توفيق هو هنا مجرد هذا التلاعب العنيف للتدمير، ومن ثم فإنّ التطور لا يصدر إلا في دوامة عنيفة من الهيجان، وهذا الاختلاف أي هذا العنصر الثالث، ما تم أساسا على انطلاقة الديانة الطبيعية وهو قائم عليها في كليته.¹

ج- العبادة.

كل هندوسي هو الجوهر الأعلى للكون بشكل مؤقت، إنّ الجوهر الأعلى للكون هو هذا الواحد تجريد الفكر، وإلى المدى الذي يضع فيه الإنسان نفسه في حالة تركيز ذاتي فإنّه يكون الجوهر الأعلى للكون والجوهر الأعلى للكون هو نفسه ليس موضع عبادة، 'أي أنّ كلّ إنسان يقوم بفعل التركيز مع نفسه، يكون هو الجوهر الأعلى للكون، وبالتالي فالجوهر الأعلى للكون ليس موضع عبادة'. إنّ الإله الواحد ليس له معبد، ليست له عبادة، ولا توجه إليه صلاة، وهناك رجل إنجليزي هو مؤلف بحث علمي عن العبادة الوثنية بين الهندوس أدلى بعدد من التأمّلات عن الموضوع وهو يقول إنّ الهندوسي إذا ما سألته عما إذا ما كان يعبد الأوثان فإنّه يرد قائلا دون أدنى تردد: نعم أنا أعبد الأوثان ومن جهة أخرى إذا ما كنا سنسأل أحد الهندوس سواء كان متعلما أو غير متعلم هل تعبد الموجود الأسمى (بارامسغرا)؟ هل تصلي له؟ هل تقدم له الهبات؟ فإنّه سيقول حينئذ أبدا، فإذا ما تساءلنا على مدى أبعاد: ما هو هذا التركيز الهادئ، هذا التأمل الصامت الذي تستمتع به وتأثيره عليك والذي تمارسه؟ فإنّه سيرد حينئذ: عندما أنخرط في الصلاة وأجلس وألف ساقبي الساق على الساق الأخرى، وأطبق يدي وأتطلع إلى السماء وأركز روحي وأفكاري دون أن أتكلّم، فإنّي أقول حينئذ داخل نفسي: إنّني الجوهر الأعلى للكون، إنّني الموجود الأسمى.²

يقول هيجل: " إنّ الإنسان كائن مفكر، وهو هكذا بالطبيعة، والتفكير هو صفة طبيعية للإنسان. ولما كان الإنسان هو كائن مفكر ولما كان وعي الفكر على أنّه الكلي، الوجود الكلي يتميّز عن التفكير الإنساني بصفة عامة بينما الاثنان هما شيء فطري، فإنّه يترتب على هذا أنّ هناك فئتين من الناس: فئة تضم الناس المفكرين، الناس بصفة عامة، وفئة أخرى تضم أولئك الذين هم وعي الإنسان، كموجود مطلق. وهؤلاء هم الألوهيات المحيطة، أولئك الذين يولدون ثانية، يولدون مرتين من خلال الميلاد، المرة الأولى على نحو طبيعي، ثمّ كرجال مفكرين. وهذه فكرة عميقة. إنّ فكر الإنسان ينظر إليه الآن هنا على

¹ جورج فلهلم فريدريك هيجل: محاضرات فلسفة الدين، المحاضرة الرابعة، ص 37.

² المصدر نفسه: ص 47-48.

أنه مصدر وجوده الثاني، جذر وجوده الحقيقي، والذي يعطيه لنفسه عن طريق الحرية.¹ فالألوهيات المحيطة هي الإنسان المفكر، وبتفكيره هذا ينال نوعين من الميلاد، النوع الأول الميلاد الطبيعي، والنوع الثاني ميلاده كمفكر، وهذا الميلاد الثاني هو وجوده الحقيقي، والذي يكتسبه بنفسه عن طريق الحرية.

إنّ الألوهيات المحيطة تولد مرتين ولها مرجعية غير مقيّدة، وكل الناس الآخرين بالمقارنة بما لا قيمة لهم، لأنهم لا يفكرون، لأنّ الوجود بالميلاد الثاني هو الوجود الحقيقي، والحياة برمتها الخاصة بالألوهيات المحيطة هي تعبير عن وجود الجوهر الأعلى للكون. وكلّ إنسان يفكر هو يعمل عقله يعمل روحه، التي هي من نفس الجوهر الأعلى للكون، وبالتالي هي عامل في ظهوره، أمّا الناس الذين لا يفكرون فهم بمفهوم المخالفة يقومون بالقضاء على الجوهر الأعلى للكون دون شعور، إنّ أفعالها قائمة أساساً في إعطاء تعبير عن الجوهر الأعلى للكون، وهم بفضل الميلاد هم وجود الجوهر الأعلى للكون، وإذا حدث لأي إنسان من الفئة الدنيا أن يلمس الألوهية المحيطة فإنّه بفضل هذا العقل نفسه يجلب على نفسه الموت.²

¹ جورج فلهلم فريدريك هيجل: محاضرات فلسفة الدين، المحاضرة الرابعة، ص 53-54.

² المصدر نفسه: ص 54.

رابعاً: التحول إلى الديانة البوذية.

إنّ الأساس العام هنا لا يزال هو نفسه الأساس الفريد للديانة الهندية، والتقدم الذي حدث قائم فقط في الضرورة التي نشعر بها، فإنّ خصائص الديانة الهندية يجب تجميعها من جديد من خلال استقلالها الوحشي اللا قانوني، من خلال حالتها الطبيعية الخاصة بالتشتت ووصفها في علاقتها الباطنية وتقليص فوضاها المزعزعة إلى حالة السكون، وهذه الديانة الخاصة بالوجود داخل ذاتها هي التركيز على الروح وهدوئها وهي تترد من الفوضى الشديدة للديانة الهندية إلى ذاتها وإلى وحدتها الماهوية.

إن الماهية هي في طابعها على أنّها هذا الوجود داخل ذاتها والتي كل علاقة بآخر قد حدثت لها إعاقة، وهذه الماهية هي الماهوية الموجودة داخل ذاتها، هي تأمل السلبية في ذاتها وهي هكذا ذلك الذي هو قابع داخل ذاته ومتلبث.¹

أ- الوجود التاريخي لهذه الديانة:

إنّ هذه الديانة باعتبارها ديانة "الفو" لها وجود تاريخي، إنّها ديانة المغول وسكان التبت في شمال الصين وغربها و كذلك هي ديانة أهل بورما والسنگال، وهذه الديانة تسمى في مواضع أخرى ديانة "الفو" إنّما تسمى بوذا، إنّها في الحقيقة الديانة التي نعرفها باسم اللامية وهي أكثر الديانات انتشاراً على نطاق واسع، ولها أكبر عدد من الأتباع، وعبادها أكثر عدداً من المسلمين، وأتباع تلك الديانة مرة أخرى أكثر من أتباع الديانة المسيحية، وكما في الإسلام فإنّ الأبدي البسيط يشكل الفكرة الأساسية والصفة المميزة للعنصر الباطني، وهذه البساطة في مبدئها كافية لدخول قوميات متباينة فيها.

فمن الناحية التاريخية لهذه الديانة، فقد ترجم مبشرون فرنسيون، مرسوماً للإمبراطور "هيا كينغ" يأمر فيه بإغلاق العديد من الأديرة لأنّ من عاشوا فيها لا يحرثون الأرض ولا يدفعون أيّ جزية، وهنا يقول الإمبراطور في بداية المرسوم: "بناء على تراث أسرنا الشهيرة الثلاث لم نسمع ببخلة "الفو" ومع أسرة "هانج" فقط قد ظهرت إلى حيّز الوجود".²

¹ جورج فلهلم فريدريك هيجل: محاضرات فلسفة الدين، المحاضرة الرابعة، ص 65.

² جورج فلهلم فريدريك هيجل: محاضرات فلسفة الدين، المحاضرة الرابعة، ص 67.

ب- شكل الديانة المحدد وظهورها إلى العالم بشكل رسمي.

1- إنَّ الأساس المطلق هو السكون الخاص بالوجود داخل ذاته، " الجوهر الأعلى للكون يركّز لكي يصل إلى الجوهر الأعلى للكون، التأمل عند البوذيين، حيث تكف كل الفروق وحيث كل التحديدات للوجود الطبيعي للروح وكل القوى الجزئية تكون قد تلاشت. " وتلتحق بالقوى الكلية.

2- لما كان التأمل في ذاته على أنه غير المحدد وهذا أيضا هو في تناغم مع وجهة نظر الديانة الطبيعية هو مجرد التأمل المباشر، فإنه يتم التعبير عنه في هذا الشكل باعتباره مبدأ، والعدم أو اللاوجود هو ما هو أقصى وفائق، ليس العدم وحده هو الذي له استقلال حق، كل ما هو موجود آخر، كل ما هو جزئي، ليس لديه شيء على الإطلاق، ومن العدم كل شيء ينطلق، وإلى العدم يعود كل شيء. إنَّ العدم هو الواحد، إنه البداية والنهاية لكل شيء، مهما يتنوع الناس والأشياء لا يوجد إلا المبدأ الواحد- العدم- والذي منه تنطلق، والشكل وحده هو الذي يشكل الكيف يشكل التنوع.¹ بعد التأمل والاتحاد بالقوى الكلية يصل الإنسان إلى العدم، الذي معناه أنه معدوم من الوجود، الذي هو الإله.

3- إنَّ الإله رغم أنه يجري تصوره بالفعل على أنه عدم، على أنه ماهية بصفة عامة، فإنه مع هذا معروف بأنه إنسان مباشر جزئي، فباتحاد الإنسان مع العدم يظهر العدم في هذا الإنسان بشكل متجسد معروف بأنه "الفو"، بوذا، "الدالاما"، ومثل هذا الاقتران يبدو لنا أكثر الأشياء عدوانية وتمردا وغير معقول على الإطلاق، أن يكون الإنسان بكل احتياجاته الحسية يجب النظر إليه على أنه الإله على أنه هو الذي للأبد يخلق ويبقى وينتج العالم.

وكأنَّ هيجل شعر بأنه ينقد نفسه كونه مسيحي، عندما وصف بأنه من المهمجية أن ننظر إلى الإنسان بكل احتياجاته على أنه إله يخلق، ففي المسيحية كذلك قد تجسد الله في الإنسان، فيقول هيجل: " و عندما يعبد الله في الدين المسيحي في شكل إنساني فإنَّ هذا شيء مختلف تماما، لأنَّ الماهية الإلهية هي هنا مشاهدة في الإنسان الذي عاش ومات وارتفع ثانية وصعد إلى السماء. ليس ذلك الإنسان في وجوده المباشر، بل الإنسان الذي اتخذ شكل الروح، وعلى أيِّ حال وأشد تقابل مثير للدهشة هو عندما يُعبد المطلق في الطبيعة المتناهية المباشرة للإنسان، وهذه فردية أكثر عزلة من الحيوان نفسه، زيادة على ذلك فإنَّ الإنسانية في داخلها ذاتها الاقتضاء بأنها يجب أن ترتفع على نحو أسمى ومن ثم قد يبدو

¹ المصدر نفسه: ص 68.

مكروها أن هذا المطلب يجب قمعه ولو كان الإنسان مقيدا بالاستمرارية في الوجود المتناهي العادي.¹ أي الإنسان في وجوده المباشر لا يمكن عبادته، ولكن في وجوده غير المباشر يمكن عبادته بما أنه اتخذ شكل الروح ألا يشبه هذا ما قاله هيجل في ديانة السحر واتصالها بعبادة الأرواح، وهو أن الأشخاص بعد الموت هي أرواح نصلي لها من أجل الانتقام لها من جور الموت الظالم الذي أخذها، أليست هذه عودة إلى الوعي البدائي للإنسان، الذي بدأ يتعلم الوعي بالطبيعة في مرحلته الأولى، أليست هذه إعادة انحطاط ثانية للوعي البشري، كيف يكون الدين المسيحي هو الدين المطلق إذا كان يشبه في عبادته عبادة الديانة البدائية.

نحن في تناولنا للأديان علينا أن ندرك أن ما فيها ليس مجرد اللغو، ليس مجرد اللاعقلانية و الأكثر أهمية من هذا هو إدراك عنصر الحقيقة، ومعرفة أنه متناغم مع العقل وأنه أكثر صعوبة من إعلان شيء أن ليس له معنى فيه. أن كل شيء صادر من العقل، فيه شيء من العقل أي شيء من الحقيقة، ففي دراستنا للأديان لا ندرسها من منطلق أن كل شيء لغو وغير صحيح لأنه فيه ما نراه أنه تافه، ولكن بمجرد صدوره من عقل بشري علينا أن نقدر هذا الأمر فإنه ولا شك فيه شيء من الحقيقة، بما أنه صادر من العقل، العقل الفلسفي، وهنا يقصد هيجل تحديدا العقل الهندوسي والعقل البوذي، وخاصة العقل البوذي الذي يقوم على الفلسفة والفكر والعقل فلا بد لنتائج أن تحتل الحقيقة بلا شك.

إن الإنسان هو روح، وروحه تحدد ذاتها كنفس، تحدد ذاتها كهذه الوحدة لما له حياة، إن الإنسان، هذه النفس الحية، لا تعرف شيئا من هذا، إنه لا يريد هذه الدورة للدم، ولا يفرضها لنفسه، ومع هذا يفعلها، إنها فعله هو، إن الإنسان هو الفاعل، القوة العاملة في ذلك الذي يسري في جهازه العضوي، هذه العقلانية الفاعلة اللاشعورية هي حاکمة العالم بين الفعل وبين القدماء نجد العقل الذي طرح مفهومه الفيلسوف اليوناني "أنكساغوراس" أليس هذا عقلا واعيا. وعند الفلاسفة المحدثين وخصوصا عند شلنج فإن هذه الفاعلية العقلانية تسمى أيضا الإدراك الحسي أو الحدس "الإله باعتباره العقل الحدسي".² أي أن القوة التي تحرك الجهاز العضوي للإنسان هي نفسها القوة الفاعلة للكون، وهي ما يسمى بالإدراك الحسي، أو الحدس، أو الله الخالق المحرك لكل شيء.

¹ جورج فلهلم فريدريك هيجل: محاضرات فلسفة الدين، المحاضرة الرابعة، ص 69.

² جورج فلهلم فريدريك هيجل: محاضرات فلسفة الدين، المحاضرة الرابعة، ص 70 - 71.

إنّ الإله، العقل، العقل باعتباره حدسا عقليا هو الابداع الأبدي للطبيعة، لما يسمى الحفظ على الطبيعة، وذلك أنّ الخلق والحفاظ لا ينفصلان، وفي الإدراك الحسي نكون مغمورين في الأشياء، إنّها تملأنا، هذه هي المرحلة الدنيا للوعي، هذا الانغمار في الأشياء، والتأمل فيها والوصول إلى أفكار عامة، وتنظيم وجهات النظر، ونسبة تحديدات معينة للأشياء المؤكدة لا يعود إدراكا حسيا بهذا الشكل.

بهذه الطريق تأتي وجهة النظر الخاصة بالماهوية، الخاصة بالإدراك الحسي العقلي أو الحدس هذه هي حقا وجهة نظر وحدة الوجود بالمعنى الحق للكلمة، هذه المعرفة الشرقية، الوعي، الفكر عن هذه الوحدة المطلقة، عن الجوهر المطلق ونشاط هذا الجوهر داخل ذاته، نشاط نجد فيه كل ما هو جزئي، أي فردي هو مجرد شيء مؤقت، يتلاشى ولا يمثل استقلالا حقيقيا.¹

وهكذا نجد أنّ وحدة الوجود تفهم على أنّها تعني الطبيعة الإلهية لكل شيء، أي أنّ كلّ شيء له طبيعة إلهية، وليس الطبيعة الإلهية للكل، أي الطبيعة الإلهية الكلية وليست المتجزئة، وذلك أنّه في حالة الكل نجد أنّ الوجود يؤلّه إذا كان الله هو الكلي فإنّه لا يوجد سوى الله وحدة وفي الكلي يجري استيعاب الأشياء الجزئية وهي مجرد ظلال أشباح، هي تتأتى وتوئى، والطبيعة الخالصة لوجودها هي أن تختفي. ذلك أنّ الكلّ يمكنه أن يحتوي الجزء فيكتسب هذا الجزء منه طبيعة إلهية فالجزء يمكنه أن يختفي في الكلّ ماهويا، ولكنّ الكل لا يمكنه أن يختفي في الجزء، فوحدة الوجود هنا هي وحدة الكل الماهوي، وليس الطبيعي، أي الوحدة الماهوية بالطبيعة وليست الوحدة الطبيعية بالطبيعة.

هذه الجوهرية هي التحديد الأساسي لمعرفتنا بالله أيضا، ولكنها فحسب التحديد الأساسي الأساس الذي لم يصبح بعد الحقيقة إنّ الله هو القوة المطلقة، علينا أن نقول هذا، إنّ الله هو وحده هو القوة، وكل شيء يدعى أن يقول عن ذاته إنّه يكون، إنّ له حقيقة، يجري إلغائه، يجري استيعابه هو فحسب لحظة من الله المطلق، القوة المطلقة. الله وحده هو الموجود، الله وحده هو الحقيقة الحقّة الواحدة.² فكل الموجودات هي لحظة من الله يمكن الغائها في أي لحظة.

هنا تطرح الفكرة نفسها على أنّ الإنسان، أي الفكرة المطلقة، هو جوهر كلي في فعل تأمله عندما ينشغل بنفسه، عندما يكون مستغرقا في نفسه، في لب العقل، في العقل، الموجود على أنّه

¹ المصدر نفسه: ص 71.

² جورج فلهلم فريدريك هيجل: محاضرات فلسفة الدين، المحاضرة الرابعة، ص 71.

الحرر، ولكن بطريقة لا يكون بها العقل واعيا بذاته في تحدده وتطوره، هذه الجوهرية للعقل، هذا الاستيعاب المائل في فرد واحد، ليس تأمل ملك لديه في وعيه فكرة إدارة الإمبراطورية بل هو في الحقيقة يتضمن أنّ هذا الاستيعاب في ذاته هو كفكر تجريدي هو الجوهرية الفعالة بالإمكانية إنّه إبداع العالم والحفاظ عليه.¹

ج- العبادة:

بما أنّ الواحد يُدرك على أنّه هو الجوهري، فإنّ هذا يشمل في الحين و بطريقة مباشرة ارتقاء على الرغبة، ارتقاء على الإرادة الفردية، ارتقاء على الوحشية، وهذا يشمل كذلك انغماسا في الباطنية في هذه الوحدة، إنّ صورة بوذا في هذا الوضع التأملي: القدمان والذراعان يلتفان القدم فوق القدم والذراع فوق الذراع حتى أنّ الأصبع تتجه إلى الفم وهو يمثل العودة إلى النفس، إلى هذا الاستيعاب الذاتي، إنّ طابع الشعوب التي تعتنق هذه الديانة هو طابع الهدوء والنبالة والطاعة التي تعلق على الوحشية، على العاطفة.

يقول هيجل واصفا البوذية بإعجاب: "ولا موضع هنا لمسألة الفضيلة والرذيلة والتوفيق والخلود، وقداسة الإنسان قائمة في توحيد نفسه في هذه السكينة، في هذا الصمت مع الإله، مع العدم، مع المطلق، والحالة القصوى قائمة على التنازل عن كل الحركة الجسمانية، عن كل حركة للنفس، و عندما يتم التوصل إلى هذا لا يوجد أي هبوط إلى درجة أدنى، لا يوجد مزيد من التغيير وليس أمام الإنسان أي هامش للخوف بعد الموت، ذلك أنّه سيكون أنذاك قد توحد مع الإله ولهذا، هنا نكون قد عبّرنا عن اللحظة النظرية من أنّ الإنسان هو شيء جوهري، يعيش لنفسه والعنصر العملي هو أنّه يريد، فإذا أراد إذن فإنّه يكون ذلك الذي يكون موضوعا لنفسه والذي يبدو له والذي يطبع فيه شكله، والقيمة العملية للشعور الديني تتحدد وفق المحتوى لما يُعبر أنّه الحق.² في هذه الحالة يكون الإنسان في حالة من الرقي بذاته، يخدم ذاته بذاته، وكأنّه فرد ليس بحاجة في وجوده لذاته، إنّه مستقل استقلالاً تاماً عن الوجود و متحد مع الجوهر الأعلى للكون، أو الجوهر أصبح ذو إرادة حرة.

فإذا ما الإنسان دافع عن نفسه لا ضد ما هو خارجي وحسب بل وضد نفسه، ووحد نفسه مع العدم وخلص نفسه من الوعي جميعه، من العاطفة جميعها، فإنّه يرتفع حينئذ إلى مصاف يسمى

¹ المصدر نفسه: ص 73 - 74.

² جورج فلهلم فريدريك هيجل: محاضرات فلسفة الدين، المحاضرة الرابعة، ص 76 - 77 - 78.

بين البوذيين "النرفانا" أو خواء النفس، وفي هذه الحالة يكون الإنسان بلا جاذبية، لا يعود له أيّ ثقل، ولا يكون معرضاً للمرض، ولا يكون معرضاً للشيخوخة، ولا يكون معرضاً للموت ويُنظر إليه كما ينظر للإله نفسه، لقد أصبح بوذا أو المستنير، فإذا كان الإنسان يزرع نفسه في هذه الحالة من التجريد، هذه العزلة الكاملة، هذا التخلي هذا العدم، فإنه لا يمكن تمييزه عن الإله عن الأبدي ويتوحد مع الإله، ووقتئذ فإن أفكار الخلود واستنساخ النفوس تَرُدُّ كعنصر ماهوي في عقائد "الفو" عقائد بوذا المستنير، ووجهة النظر هذه أعلى مما يصل إليه أتباع الطريق أو "الطاو" حيث يجعلون أنفسهم خالدين، ففكرة الخلود متضمنة في كون الإنسان كائناً مفكراً، في أنه في حريته في مستقره مع نفسه ومن ثمّ فإنه مستقل على نحو مطلق، ولا وجود لآخر يستطيع أن يقيّد حريته: إنه يربط نفسه بنفسه وحدها، و لا وجود لآخر يمكن أن يعطيه قيمة حقيقية داخل نفسه.

هذا التماثل مع نفسي، الأنا، هذا الوجود الذاتي المحتوى، هذا التناهي الحق هو بالتالي خالد لا يتعرض لأيّ تغير، إنه هو نفسه اللا متغير، إنه ما في داخل ذاته وحده، ما يحرك ذاته فقط داخل ذاته.

يقول هيجل: " إنَّ الأنا ليست استرخاءً فينا، بل حركة، حركة مهما تكن، لا تسمى التغير بل هي راحة أبدية، شفافية أبدية داخل ذاتها.¹

إنّ تناسخ النفوس يعني أن النفس لا تزال باقية بعد الموت ولكن في حالة أخرى من الوجود في حالة حسية.. وإنّ فكرة أنّ الإنسان يمر بمثل هذه الأشكال هي بالتالي مرتبطة بفكرة الأخلاق فكرة مثوبة الثواب أو العقاب، أي علاقة الإنسان بالمبدأ، علاقته بالعدم، وهذا يتضمن أنّه لكي يكون سعيداً عليه أن يعمل من خلال التأمل المستمر، التفكير، وهو يلقي على عاتقه أن يصبح مثل هذا المبدأ، وقداسة الإنسان قائمة في توحيد نفسه في هذا الصمت مع الإله.²

عندما يصل الإنسان إلى هذه المرحلة من الكمال فإنه لا يوجد مزيد من التغير، ونفسه لم تعد تخاف التقمص بعد الآن لأنه توحد مع الإله الفو، إنّ النفس ترقى إلى نطاق العدم، ومن ثم تتخلص من التقيّد بالشكل الحسي الخارجي.

¹ جورج فلهلم فريدريك هيجل: محاضرات فلسفة الدين، المحاضرة الرابعة، ص 78-79.

² المصدر نفسه: ص 80-81.

فالهدف من كلّ هذا هو التخلص من التقمّص والاتحاد بالفو وبالتالي بالاتحاد مع الفو لم يعد هناك تقمّص بعد الآن، فهو قد أصبح حرا هكذا.

على أي حال فطالما أنّ الإنسان لم يحرز من خلال التخلي والغوص في نفسه هذه الهناءة وإن كانت هذه الهناءة هي في الحقيقة فيه، لأنّ روحه هي هذه الإمكانية، إمكانية تواجد الهناءة فيه، فإنّه لا يزال في حاجة إلى ديمومة، وبالتالي فهو في حاجة أيضا إلى وجود جسماني، وبهذه الطريقة فإنّ فكرة التقمص أو التناسخ تكون قد تأتت لمصدرها. أي مصدرها الطبيعي الواقعي الملموس، هنا هيجل يقوم بنقد هذه الفكرة، فكرة التقمص.

بالتالي تقترن جوانب القوة و السحر بهذه الفكرة، وإنّ ديانة الوجود داخل ذاته تتحول إلى خرافة بأوسع معنى، والعلاقة النظرية استنادا إلى هذه الحقيقة، وهي حقيقة الخواء الفطري، تنقلب وتتحول إلى حقيقة عملية للسحر. وتوسط الكهنة هنا يتأتى، وهم يمثلون في التو الأعلى والقوة التي فوق الصيغ والأشكال التي يتخذها الإنسان، وأبناء الفو هم في هذا المجال في حالة خرافة ناقصة درجة، إنهم يؤمنون بأنّ الإنسان يتحول إلى كل الأشكال الممكنة وأنّ الكهنة هم أولئك الذين وهم يعيشون العالم الفائق عن الحواس يحددون الشكل الذي على النفس أن تتخذه، وعلى هذا هم قادرون على اتقانه بمنأى عن اتخاذ شكل تائم شريرة.¹ بما أنّ التقمص يحتاج إلى ديمومة، إلى وجود جسماني، إذا فهو ذو بعد طبيعي، وبالتالي كل تلك الأقوال بالاتحاد والتناسخ والتقمص بين الأرواح، هو مجرد خدعة، ويصبح كل هذا مدعاة للسحر وتسلط الكهنة.

نستخلص في نهاية هذا الفصل أنّ الإنسان في بداية تدينه، كانت المظاهر الطبيعية هي الملاذ الوحيد له، رأى أن تلك القوة للطبيعة تستحق العبادة حيث كان في حالة ذهول منها، لدرجة أنّه تضرع إليها في كثير من الأحيان.

بعد فترة ليست باليسيرة، عبد الأرواح ورأى أنّها تستحق ذلك لأنّها تمتلك قوة خارقة للطبيعة لا يستطيعها هو، فكان السحر أو الطقوس السحرية هي الدين الذي يتمكن الإنسان من خلاله إرضاء تلك الأرواح.

بعد أن تخلص الإنسان من ديانة السحر، والتي رأى أنّها عمل غير كاف لإشباع ميوله الفطرية للتدين، آمن بطريقة أكثر انفتاحا عن سابقتها بالقدر الذي لا يحتاج إلى أي تقدمات أو

¹ المصدر نفسه: ص 81.

قرايين، بل الإيمان فقط بما هو حاصل والافتناع به دون اعتراض، بحيث يكون فيها الإنسان مسلوب الإرادة، وهذا كان هذا الاعتقاد في الديانة الصينية.

بعد زمن انزعج الإنسان من كل هذه السلبية، فأراد أن يُعمل عقله أو روحه كما يقول هيجل، فنجد في الديانة الهندوسية يرتقي بعض الشيء إلى ما هو روحي فقط دون فصل أو تمييز. نستطيع القول أن نظرة هيجل للدين بصفة عامة هي نظرة تطويرية في اتجاه تصاعدي نحو الأعلى والأرقى.

جامعة الأمير
عبد القادر
للعلوم الإسلامية

الفصل الثاني:
الأديان الطبيعية تتحول إلى ديانة الحرية

الفصل الثاني: الأديان الطبيعية تتحول إلى ديانة الحرية.

الديانات الطبيعية هي محضة في الطبيعة، تتلون بألوانها، وتكتسي حلتها، ففي هذه المرحلة من الدين ما يزال الإنسان ذو تفكير بسيط، لذلك ظهر تديّنه في شكل بسيط مباشر، ولما كان الفكر البشري دائما في حالة من التطور، كانت الأشياء التابعة له تتخذ نفس الطريق التي يتخذها هو ومن بين الأشياء الجوهرية للتفكير البشري نجد الدين في قمة هذه الأشياء.

لقد أصبحنا نعلم الآن أنّ هيجل يعتقد أنّ الفكر أو العقل هو الروح، بمعنى إذا تطوّر الفكر فإنّ الروح تتطور بدورها، وبالتالي تطور كل ما يتعلق بها، وجوهر الروح هو الدين، لذلك نجد الدين يتطور بتطور الروح، وفي هذه المرحلة من مراحل الدين نجده يريد التخلي عن لباسه الطبيعي بغية اكتساء حلّة جديدة، مختلفة عن سابقتها، يبدو أنّه مسار طويل وصعب قليلا، إنّها حلّة جديدة بطعم الروح، مذاقها يتطلع إلى الحرية، إلا أنّها تبدو صعبة المنال، أمّا عن مساره نحو ذلك، وكيفية الوصول إلى مبتغاه، فهذا ما سأكشفه في هذا الفصل من البحث.

شرح و تبسيط.

إنّ تكشف لحظات الفكرة العادية، التباين الذاتي لفكرة (الجوهر) المطلق كان لهذا ناقصا طالما أنّ الأشكال أو الصيغ تفقد نفسها من جهة في الثبوت الشديد ومن جهة أخرى كان مجرد الانفلات الذي وصلت إليه الوحدة، أو لنطرح الأمر على نحو آخر نقول إنّ الوحدة كانت مجرد اختفاء التباينات.¹ أي أنّها وحدة مصطنعة، فاختفاء التباينات لا يعني أنّها انعدمت، لأنّه بانعدامها تحدث الوحدة، ولكنّها اختفت فقط، بمعنى أنّها موجودة، فالاختفاء لا يعني الانعدام.

هكذا تصبح الفحوى الإلهية وحدة المتناهي واللامتناهي، والفكر لا يوجد إلاّ داخل ذاته هذا الجوهر الخالص، هو اللاتناهي، والمتناهي استنادا إلى تحديد الفكر هو الآلهة المتعددة، بينما الوحدة هي الوحدة السلبية، التجريد، الذي يغمر التعدد في هذا الواحد. وبالتالي فالجوهر الخالص لا يمكنه أن يتحد مع هذه الوحدة الشوهاء.. و التحد الماهوي الآخر بالمثل هو التحد الذي به يحدث انفصال الوعي الذاتي التجريبي عن المطلق، عن محتوى الأعلى فأوّل مرّة يتخذ وضعاً، وهنا لأوّل مرّة يحرز الإله موضوعية حقة. بمعنى أن المطلق اتخذ وضعاً آخر خارج الوعي الذاتي التجريبي الذي هو الوعي البشري، بهذه الحركة يكون المطلق، الأعلى الإله قد اتخذ شكل الموضوعية أي أنّه خارج الذاتية، بمعنى أنّه مستقل استقلالاً خالصاً، بحيث لا يمكن للإله المطلق أن يخاطب كل هذه الأشياء التي تريد هي أن تتحد معه.

هنا فإنّ هذا الصدع بين الذاتية والموضوعية يتخذ له مكاناً لأوّل مرّة، وهنا نجد أنّ الموضوعية لأوّل مرّة تستحق حقاً اسم الإله، ونحن لدينا هذه الموضوعية الخاصة بالإله هنا لأنّ هذا المحتوى قد حدد نفسه بفعله هو ليكون كليّة عينية بالإمكان ومعنى هذا هو أنّ الله هو روح، وأنّ الله هو الروح في كل الأديان.² هذا الصدر بين الذاتية والموضوعية باتخاذ مكان التوسط بينهما، هذا المكان تحديداً لا يمكنه أن يكون خواءً، بل هو روح، تلك الألوهيات المحيطة بالجوهر المطلق، بالله، لا يمكنها أن تتحد معه، كما لا يمكنه أن يوجد هو بدوره في هذا العالم، ولا يمكن لهذه الألوهيات المحيطة أن تمثله، فلا يظهر من الله في هذا العالم سوى الروح، وما يمكننا أن نعرفه هو أنّ الله لا يمكن أن يكون سوى هذه الروح.

¹ جورج فلهلم فريدريك هيجل: محاضرات فلسفة الدين، المحاضرة الرابعة، ص 85.

² المصدر نفسه: ص 86.

بهذا يكون لدينا الإله كوجود طبيعي، لكن الله هو من الناحية الجوهرية روح وهذه هي الصفة المميزة المطلقة للدين بصفة عامة، وعلى هذا فإنها الخاصية الأساسية، الأساس الجوهرية في كل شكل للدين. بما أنّ الله روح، فلا يمكن أن يكون للدين الذي هو المعرفة بالإله إلاّ روح، بمعنى أنّ الدين ليس شيء ملموس بل صفته المميزة هي أنّه شيء معنوي لا يكون إلاّ في الفكر والشعور، إنّ الشيء الطبيعي ماثل في الشكل الإنساني، وكذلك أيضا كشخصية، كروح، كوعي لكن آلهة الهندوس لا تزال تشخصات مصطنعة تشخصن به يتضمن أنّ الموضوع، الإله يعرف على أنّه الروح. وهذه الموضوعات الجزئية: الشمس، شجرة هي التي تشخصن. وتجسيدات الآلهة أيضا لها مكانتها هنا، والموضوعات الجزئية لها استقلال، ولما كانت موضوعات جزئية وطبيعية فإنّ الاستقلال ليس إلاّ استقلالها خياليا لا أساس له.¹ بمعنى أنّ الاستقلال الحقيقي لا يمكن أن يكون إلاّ للإله الحقيقي.

إذن إذا كان الكلّي يحصل إدراكه كتحديد للنفس داخل النفس، إذن فإنّه يتعارض مع الآخر بالنسبة للنفس، وفي ديانة القوة لا يوجد تعارض، لا يوجد نزاع، لأنّ ما هو عرضي ليست له قيمة بالنسبة للجوهر، فالجوهر هو الأصل لا يمكن الاستغناء عنه، أمّا العرضي، فوجوده وعدمه سيان. والقوة وهي في الحين تحدد نفسها بفعالها، ليست لها في الحقيقة هذه التحديدات كشيء محدد بل الأمر بالعكس، فإنّ ما يتحدد يوجد في حقيقته المستقلة و الكاملة، وبهذا فإنّ الإله يتحدد على أنّه الخير. بما أنّ الجوهر والعرض يمكن أن يجتمعا، ولكن لا يمكن للعرض، أن يكون هو الجوهر فمهما تحدا يكون هناك تحدد لكلى الطرفين، ويحصل انقسام، فالله بما هو جوهر يحدد ذاته على أنّه الخير. والخيرية لا تطرح كمحمول أو صفة هنا، بل إنّّه هو بكل بساطة الخير.

للانطلاق في شرح هذا الموضوع بداية فإنّ التحدد الذاتي للذات هو في هذه المرحلة تحديد جامع مانع، و هكذا يتأتى الخير على أن يكون في علاقة مع ما هو آخر، الشر وهذه العلاقة هي النزاع الثنائية، والتصالح، وهنا صيرورة أو شيء يجب أن يكون و فقط، لم يحدث تفكير فيه بعد على أنّه في هذه الخيرية ويتعلق بها هي نفسها.

هنا يطرح في الحال كنتيجة ضرورية أنّ النزاع يُعرف كخاصية للجوهر ذاته، بما أنّ الجوهر هو الله، والله يتحدد على أنّه الخير، والخير يكون في نزاع مع الشر، إذن فالجوهر هو من يكون في حالة نزاع، بحيث يكون هذا النزاع كخاصية له. إنّ السالي يطرح في الروح ذاتها، وهذا يقارن مع إيجابيته

¹ جورج فلهلم فريدريك هيجل: محاضرات فلسفة الدين، المحاضرة الرابعة، ص 87.

حتى أنّ هذه المقارنة ماثلة في التجربة التي نستشعرها وتشكل الألم الموت، في هذه اللحظة فإنّ النزاع الذي يتلاشى هو تصارع الروح حتى تتأتى لذاتها، تتأتى لأن تحرز الحرية.¹

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

¹ جورج فلهلم فريدريك هيجل: محاضرات فلسفة الدين، المحاضرة الرابعة، ص 88.

المبحث الأول: التحديات الأساسية للتحويل من الديانة الطبيعية إلى ديانة الحرية.

التحديد الأول: ديانة الخير أو النور (الديانة الفارسية).

إنّ الناس الأوّلين الذين عاشوا في الفترة الزمنية من 1600-900 ق.م الذين حاولوا البحث عن روحانية محورية، كانوا رعاة يعيشون على السهول في الجنوب الروسي، الذين أطلقوا على أنفسهم اسم الآريين، هؤلاء الآريين لم يكونوا جماعة إثنية متميّزة، لذلك لم تكن هذه التسمية كلمة عرقية بل تأكيداً على الاعتزاز، فهي تعني نبيلاً أو مجيداً، كان الآريين جماعة مفككة من الصلة من قبائل تجمعها ثقافة مشتركة، لكنهم كانوا يتكلمون لغة تشكل الأساس لعدة ألسنة آسيوية وأوروبية، ويطلق عليهم كذلك اسم هندو أوروبيين، كما يتميّز وجودهم بالهدوء والاستقرار، إذ لم يستطع الآريين السفر بعيداً لأنّ الخيول لم تكن قد دجنت بعد، وبالتالي كانت كل ما يملكون تلك السهول، فزرعوا أرضهم، ورعوا أغنامهم وماعزهم وخنازيرهم، وكانوا يعلنون شأن الاستقرار والاستمرارية.¹

عبر فترات من الزمن طور الآريون مجمع آلهة أكثر رسمية، ففي عصر مبكر جدا عبدوا إله السماء وأسموه "Dyaus Pitr" خالق العالم، لكنه مثل آلهة عليّة أخرى كان بعيداً جداً لدرجة أنّه قد تم استبداله بآلهة أخرى يمكن الوصول إليها، والتي كانت تتماهى مع قوى الطبيعة والكون "Varuna" حافظ على استقرار الكون، و "ميثرا" "Mathra" كان إله العاصفة والرعد والمطر الواهب للحياة، و "مازدا" "Mazda" ربّ العدل والحكمة كان مرتبطاً بالشمس والنجوم و "إندرا" "Indra" إله محارب قتل ثنيناً ثلاثي الرؤوس يدعى "فريترا" "Vritra" وجلب النظام والاستقرار من العماء.²

أما النار التي كانت حاسمة لمجتمع متحضر كانت أيضاً لها أطلاق عليه الآريين اسم "أجني" "Agni" الذي لم يكن فقط الإله الراعي للنار، بل كان النار التي كانت تستعر في كل موقد. حتى النباتات المسكرة التي ألهمت الشعراء الآريين كان لها إله يدعى "هاوما" في اللغة الأستية وسوما Soma في اللغة السنسكريتية.

¹ كارين أرمسترونغ: التحوّل الكبير، بدايات تقاليدنا الدينية، تر: محمد الجورا، ط1، (دمشق: دار الفرق، 2016م) ص 17-18.

² المرجع نفسه: ص 18.

كما لم يكن للأريين دين بصري ملموس، فحسب المعلومات الموجودة، لم يصنع الأريين ألهتهم على شكل تماثيل، فبدلاً من ذلك وجدوا أن السماع يجعلهم أقرب إلى المقدس، وبغض النظر عن معنى الكلام، فمجرد صوت أنشودة كان مقدساً، وحتى مقطع واحد بوسعه أن يضم الإلهي، فما إن يتم النطق بنذر حتى يغدوا ملزماً أبداً، والكذبة كانت شراً تماماً، لأنها كانت تحرف القدرة المقدسة الكامنة في الكلمة المنطوقة، لم يفقد الأريين هذا الشعور تجاه الصدق المطلق.¹

طالما اعتقد الأريون أن الكون نفسه له صلة في تقدمه القربان، لقد قيل إن الآلهة في البداية العاملة بالامتثال الإلهي قد خلقت الكون في سبع مراحل، أولاً خلقت السماء التي كانت مكونة من حجارة مثل صحن على الماء الذي تجتمع في قعر القوقعة، ثم خلقت النار.

إلا أنّ كل شيء كان ساكناً ودون حياة في البداية، و لم يدم الأمر طويلاً حتى قدمت الآلهة قرباناً ثلاثياً: سُحِقَ النبات، وقُتِلَ الثور، والإنسان، حتى أصبح العالم ذو حياة، بدأت الشمس تتحرك خلال السماء، وأُرسِيَتِ التغييرَ الفصول، وولدت القرايين الثلاثية من نوعها، فالأزهار والمحاصيل، والأشجار انبثقت من النبات ذي اللحاء. وانبثقت الحيوانات من جثة الثور، و جثمان الإنسان الأول أدى إلى ولادة الجنس البشري، لأن الأريين كانوا يرون الأضحية خلقة دائماً. عندما يؤدون أضحية معينة ينتج من نفس نوع الأضحية مخلوقات جديدة حيّة فبالفكر في هذا الطقس أدركوا أن حياتهم كانت متوقفة على موت مخلوقات أخرى، والمخلوقات البدئية الثلاثة قد صنعت حياتهم، ومكنت الآخرين من أن يعيشوا، ليس في الإمكان تحقيق تقدم سواء كان مادياً أو روحياً من غير تضحية بالنفس، ففوائد الدين كانت مادية صرفة و دنيوية فقط، لأنهم يقدمون الأضحية من أجل أن تعود عليهم بالفائدة في المستقبل، لأن الآلهة ستستجيب بدورها لا محالة، لأنه لم يكن لدى الأريين أمل في الحياة بعد الموت.²

كان لوجود الجرمانيين أثراً في أوروبا الشمالية، حوالي 600 ق.م كما أنّ المصادر المباشرة والأكثر أهمية في دين الجرمانيين تعود إلى عصر الفايكينغ، كالشاعرة "إيدا" في اللغة الأيسلاندية تحتوي على عشرة قصائد حول الآلهة، وثمانية عشر قصيدة حول الأبطال.³

¹ كارين أرمسترونغ: التحول الكبير، ص 18 - 19.

² المرجع نفسه: ص 20 - 21 - 22.

³ Mircea Eliade et Ioan .P. Couliano : Dictionnaire Des Religions, (Plon, 1990), p 161.

بشر الدين الآري القديم بتبادل المنافع وبالتضحية بالنفس، واللطف مع الحيوانات، وهذا لم يعد يروق لسارقي المواشي، الذين كان بطلهم في ذلك "إندرا" القوي قاتل التنين وراكب عربة على غيوم السماء، لكن الآريين الناطقين "بالأفستية" الأكثر تقليدية فقد أخافهم عدوان "إندرا" الصريح فبدأت تراودهم شكوك حول الآلهة، هل جميع الآلهة عنيفة ولا أخلاقية؟ لكن أحد الكهنة رأى حلما فيه أن الإله أهورا مازدا كلّف أحدا اسمه "زارادشت" أن يعيد الاستقرار إلى السهوب.¹

ولد "زارادشت" في أذربيجان، وهي مقاطعة تقع في الشمال الغربي من إيران في بلدة قريبة من مدينة أرمية أو في أرمية نفسها وهي مدينة تقع على شاطئ بحيرة كانت بهذا الاسم وهما تُعرفان اليوم باسم "رضائية"، وقيل إنّه ولد في "الري"، وكان أبوه بناءً على ما ذكره "الشهرستاني"، من أذربيجان وأمه من "الري" وعلى أي حال فقد انتشرت الديانة الزردشتية في بداياتها في مقاطعات إيران الشرقية، في نواحي بلخ، لا في أذربيجان أو في المقاطعات الغربية حيث ولد "زارادشت".²

اعتقد القدماء بأنّ "زارادشت" هو من جوهر روح الله، وقد تقمصت جسد هذا المخلوق، بعد أن مر جوهر الروح بسلسلة الكائنات والأجرام العلوية، وحلت في رحم المرأة التي ولدت "زارادشت".³ كما جاءت ولادة "زارادشت" في زمن أصبحت البشرية فيه على شفى حفرة من الوقوع تحت سيطرة "أهرمن" إله الشر و الظلمة، مما يعني أنّ "زارادشت" أتى نورا للعالم، ومخلصا للبشر وهاديهم إلى الحق بعيدا عن الخطيئة، ولد من امرأة فاضلة، تقية، اسمها "دغدوفا" كما أنّها هي التي آمنت به منذ صغره واثقة بسيادته وقدرته، ترتجف ليل نهار خوفا على حياته، وهي أول من آمن به ورأى فيه روح الله ونوره.⁴

تولّى "زارادشت" مهمة تسمية الإله فأطلق عليه اسم "أهورا مازدا"، فهو إله الزرادشتيين وهي كلمة فارسية مركبة من "أهورا" خالق الروح والحياة، و"مزدا" صفة أهورا، كما أنّ مزدا مركبة من "مه" عظيم، و "زدا" العالم المطلق، ومعنى الكلمة بصفة عامة عند الزرادشتيين أنّه وجود غير مرئي وخالق الحياة وواحد لا شريك له، وعظيم وعالم، "فأهورا مزدا" تعني الإله ففيض الوجود، وخالق

¹ كارين أرمسترونغ: التحول الكبير، ص 22-23.

² سيد حسن تقي زاده و محمد محمدي ملايري: الديانات الشرقية القديمة، الزردشتية المانوية، الطبعة 1، (تورنتو: المركز الأكاديمي للأبحاث، كندا، 2014م) ص 10.

³ نوري إسماعيل: الديانة الزرادشتية، مزدستا، ط 7، (دمشق: دار علماء الدين، 2007م) ص 12.

⁴ جمشيد يوسف: الزرادشتية، الديانة والطقوس والتحويلات اللاحقة بناء على نصوص الأفستا، ط 1، (عناية: الوسام العربي، و منشورات زين، بيروت، 2012م)، ص 157.

الكون والمسيطر عليه والعالم ضمنه، وكلمة "أورمزد"، أو "أورمز"، مخففة من "أهورامازدا"، وهو اسم إله الزرادشتيين، وهو إله الخير، وإله الوحي إلى الأنبياء، الإله الوحيد، وعلى هذا فـ: "أهورا مزدا" كلمة فارسية تعني الإله الأعلى الحكيم الخالق للكون.¹

يعتقد الزرادشتيين أنّ روحهم مقتبسة من نار الله المقدسة، ولكي تتجلى هذه النار المقدسة هي عبارة عن واسطة للعبادة، وقد أوضح "زارادشت" تعاليمه بوضوح عن طريق الرمزية النارية كالتالي:

- كما تسمو النار بلهبها نحو الأعلى عليك أن تخلق نحو الأعلى حيث الروحانية.
- كلّ الأجسام خاضعة لقانون الجاذبية الأرضية، والنار لا تدعن لهذه القاعدة، كذلك على الزرادشتي أن لا تجذبه الأهواء المادية والرغبات السفلية وعليه الارتقاء نحو الروحانية.
- كما تمنحنا النار الضوء والحرارة وكما تحترق لتتحول إلى رماد على الزرادشتي أن يتحلّى بروح التضحية والإيثار.
- وكما تطهّر النار العالم من أدرانها ورجسها ومع ذلك تظل طاهرة ونقية تبدّد الظلمة، على الزرادشتي أن ينقي نفسه من الأدران والشوائب ويظهر ما يحيط به وأن يدبّد ظلمات الشر من حوله.
- إذا اضطرت النار في موقد المعبد الفعلي، على الزرادشتي أن لا يقبل على إطفائها بل عليه يزيد من تأجج لهبها بخشب الصندل، وعندما تشتعل نار قلوبنا المقدسة علينا تأجيجها بمزيد من الورع والتقوى ولا ينبغي إطفائها بالرغبات السفلية ويجب أن تظل متقدة بين جوانحنا بالتالوث الخيّر.
- النار تمثل قوتين متناضرتين قوة بناء وقوة مدمرة، فبواسطة القوة البناءة تدار جميع المصانع والمعامل وبواسطة تطبخ جميع الأطعمة وبالقوة المدمرة يظهر العالم من أرجاسه وكل شوائبه.²

كما يوصي زرادشت أتباعه فيقول: " صدقوني أيها الإخوة، إنّ الجسد قد قطع رجاءه من الجسد فغدا يجسّ بأنامله مواضع الروح المضللة، وذهب يتلمّسها من وراء الحواجز القائمة على مسافة بعيدة، صدقوني أيها الإخوة، إنّ الجسد قد تملكه اليأس من الأرض فسمع صوتاً يناديه من قلب الوجود فأراد أن يحترق برأسه أطراف الحواجز، بل حاول العبور منها إلى العالم الثاني، غير أنّ العالم الثاني جد خفي عن الناس لأنّه بتخنته وابتعاده عن كل صفة انسانية ليست الأسماء من العدم، إنّ قلب الوجود لا يخاطب الناس إذا لم يكلمهم كإنسان إنّني أعلم الناس إرادة جديدة يتخيرون بها السير على الطريق التي اجتازها الناس عن غباوة من قبلهم، أعلمهم أن يطمئنوا إلى هذه الطريق فلا تنزلق أرجلهم عنها كما انزلت الأعداء المتهاكمين، وما هؤلاء إلا من ابتدعوا الأشياء السماوية واخترعوا قطرات الدماء المراقبة لافتداء البشر، على أنّ هذه السموم التي اخذوا بلذتها ورهبتها لم

¹ خالد السيد محمد غانم: الزرادشتية، تاريخاً وعقيدة، وشريعة، دراسة مقارنة، ط2، (دمشق: دار خطوات، 2009م) ص 146.

² جمشيد يوسف: الزرادشتية، ص 156-159.

يستخرجوها إلا من الجسد ومن الأرض، لقد شاءوا الفرار من الشقاء وتراءت لهم الكواكب بعيدة صعبة المنال فوجموا يدفعون بالزفرات قائلين: وا أسفاه لم لا تفتح أمامنا سبل في السماء ننسحب عليها إلى وجود آخر وسعادة أخرى. في ذلك الحين اخترعوا أوهمهم وكؤوسهم الصغيرة المترعة بالدماء، وحسب هؤلاء الناس في عقوقهم إنهم فازوا بالنعيم بعيدا عن جسدهم وعن الأرض، وتناسوا أن تنعمهم ورعشة ملذتهم إنما نشأت من جسدهم ومن هذه الأرض".¹

في مرة من المرات سأل المؤمنون زارادشت قائلين: "قل لنا يا معلمنا ما معنى أن يكون الأشرار أنجح وأكثر مالا، وأن يكون الخيرون فقراء متواضعين؟ فيجيب "زارادشت" عن السؤال قائلا: "الأشرار أقوياء أغنياء لأنّ الشر سهل، والخير صعب الهدم سهل والبناء عسير، والجهل لا يكلف الإنسان مشقة، ولكن المعرفة تكلفه الكثير، والشرير يغري الآخرين أن يفعلوا مثله. فكل رذيلة ممتعة، وكل فضيلة مرة، فالرذيلة اقبال على شيء والفضيلة امتناع عن شيء، والرضا هذوء، والسخط خاطف كالبرق، صاعق كالرعد".²

إذن تقوم تعاليم "زارادشت" على الجدل الحي المزهري، فهي ترى أنّ العالم يتألف من المتناقضات، من الإيجابي والسلبي، والخير والشر، والنور والظلام، و جوهر العمليّات الواقعة في العالم هو ارتقاء يتلخص في صراع هذين المبدئين ووحدهما، وفي الشخصيات تبرز المعادلة على الشكل التالي: يرتبط الخير بالرّب الحكيم "أهورا مازدا" ويتجسّد الشرّ في "انغراماينيو" الروح الشرّير، ويدور بين الاثنين صراع متواصل لا يعرف الانقطاع، فقد صنع الرّب الحكيم الحياة، والدّفء، والنور، وكل ما هو إيجابي في هذا العالم، لكن الروح الشرير صنع الموت، والشتاء، والبرد، والقيظ، والحيوانات الضارية، والحشرات المؤذية، وقد قسّم الإنسان العالم دوما إلى خير وشر، ولكن حسب ما تقضي به مصالحه الدّائية، ولذلك نسبت الحيوانات الضّارية والحشرات المؤذية إلى عالم روح الشرّ، بيد أنّ تعاليم "زارادشت" تتسم بالتفاؤل، وفي نهاية المطاف ينتصر الخير على الشرّ انتصارا نهائيا ناجزا.³

إذن فإنّ تاريخ العالم هو تاريخ صراع الله مع الشيطان، وهو مقسّم إلى أربع مراحل، كل مرحلة مدتها ثلاثة آلاف سنة، في المرحلتين الأولى والثانية يستعد كلّ من الإله والشيطان بكل ما استطاعا ويدخلان في المرحلة الثالثة في صراع، حيث يُغلب الشيطان في النهاية، لقد اخترق الشيطان حاجز السماء في بداية الخلق، وتسلب على الإنسان الأوّل والبهيمة الأولى بالمرض والموت، وهو قادر

¹ فريدريك نيتشه: هكذا تكلم زارادشت، تر: فليكس فارس، (الإسكندرية: مطبعة جريدة البصيرة، 1938م) ص 22-23.

² أنيس منصور: ديانات أخرى، (دار الشروق) ص 29-30.

³ أ. س. ميغوليفسكي: أسرار الآلهة والديانات، تر: حسّان ميخائيل إسحاق، ط 4، (دمشق: دار علماء الدين، 2009م) ص

كما في الأصل على القيام بالأفعال الهدامة فقط، ولكن في لحظة انتصاره الظاهري فإنّ كلا من الإنسان والبهيمة يطرحان بذورا تؤدي لانبعث البشرية والنباتية، وحيث إنّ الحياة خرجت من موتها فإنّ ديمومة الخلق الخير وهزيمة الشيطان هي مؤكدة لا محالة، إنّ العالم ينتمي للخالق ذاته، لذلك فإنّ الزرادشتيين بعكس بعض الأديان الأخرى، لا يعتقدون أنّ المادة شرًا، في الواقع، الشيطان، وليس البشر، هو من طبيعة مغايرة للعالم المادي، إنّه لا يمكنه أن يأخذ شكلا جسديا، ولكن يبقى في العالم على شكل طفيلي يحاول عبثا تخريب عمل الله.¹

أ- هيجل وديانة الخير أو النور.

إنّ الخير يمكن استخدامه بعدة طرق، أو لنطرح الأمر بطريقة أخرى فنقول إنّ البشر لديهم مقاصد خيرة، وهنا يطرح السؤال نفسه: "ما هو الخير، إن الخير هو في الحقيقة الحق، القوي لكنه في حرب مع الشر بشكل يكون الشر فيه منتصبا واقفا ضده، مجابها له، كمبدأ مطلق، ومن الحق أنّه يجب على الشر أن يجري قهره، يجب إزالته، ولكن ما يجب أن يكون ليس موجودا، ما يجب أن يكون، المثالي، هو قوة لا يمكن أن تحقق ذاتها، إنّه ضعف محدد وعقم محدد.² فيما أنّ العالم قائم على الأضداد، وأنّ الشيء لا يُعرف إلاّ بضدّه، وأنّ الخير هو ضد الشر، يرى الزرادشتيون أنّ إله الخير، المثالي، لا يمكن أن يحقق ذاته إلاّ بوجود ضده الذي هو الشر ولكنّ الله الواحد موجود مطلق ليس له نظير ولا مثل ولا مشابه، ولا يعتمد في وجوده على أيّ شيء ولا يمكن لكائن أن يجاريه في قوته مطلقا.

هذه الثنائية وقد فهمت على أنّها التمايز، أو التباين في كليتها المطلقة، هي محط اهتمام بالمثل من جانب الدين والفلسفة، وفي حقيقة الأمر حينما يوضع هذا التعارض في إطار الفكر فإنّ هذا التعارض يحقق كليته، و في هذه اللحظة فإنّ الثنائية هي شكل للفكر أيضا، ولكن عندما نتحدث عن الثنائية فإنّ الأشكال المشار إليها هي من النوع الضعيف والخفيف، والتناقض الحديث بين المتناهي واللامتناهي هو مثل التناقض بين روح الشر والإله الأسمى في الديانة الزرادشتية.

يقول هيجل: "إنّ المتناهي في تحديده الأقصى عندما يؤكد ذاته كمتناه ضد اللامتناهي الكلي وهو بهذا يعلن نفسه معارضا للامتناهي، هو الشر، وعلى هذا نجد أنّ هناك نوعا من التوقف

¹ فراس السواح: موسوعة تاريخ الأديان، الزرادشتية - المانوية - اليهودية - المسيحية، الكتاب الخامس، ط 2، (دمشق: دار علاء الدين 2010م) ص 11.

² فريدريك هيجل: محاضرات فلسفة الدين، المحاضرة الرابعة، ص 95-96.

عند هذه النقطة التي تتميز بغيبة كلية من الفكر، وبمقتضاها فإن وجودا صادقا يكون مسموحا به لكلا المتناهي واللامتناهي، غير أن الإله ليس إلا مبدأ واحد، قوة واحدة، المتناهي، ولهذا السبب عينه فإن الشر ليس له وجود مستقل". عندما يعاين الشر نفسه ضد الخير، فإن هذا يعني أن الشر الذي هو المتناهي وقف ضد الخير اللامتناهي، أي وقف ضد الله، إلا أن هذا المتناهي لا يملك في وجوده استقلالا ذاتيا، بل وجوده معتمد على اللامتناهي.

ولكن يضيف هيجل واصفا هذه الخيرية في تحدها قائلا: "و لكن إضافة إلى ذلك فإن الخير بفضل كليته، له زيادة على ذلك حالة طبيعية من الوجود المحدد حالة من الوجود الآخر ألا وهو النور الذي هو تجلي خالص، و لما كان الخير الذي هو في هوية ذاتية أو اقتران مع ذاته ذاتيا في هويته الخالصة مع ذاته في المجال الحسي، والمكان والزمان التجريدان الأولان في مجال الخارجية أو الاستبعاد المتبادل، لكن العنصر الفيزيائي العيني في كليته هو النور، ولهذا إذا تأتي الخير الماهوي بسبب طابعه التجريدي أن يكون له شكل المباشرة وبالتالي شكل ما هو طبيعي -لأن المباشرة هو الطبيعي- إذن فإن هذه الخيرية المباشرة التي تصف نفسها بعد وترتفع بذاتها إلى شكل الروحية المطلقة هي النور، و ذلك لأن النور هو في العالم الطبيعي تجل خالص، تحدد للنفس بالنفس، ولكن بطريقة كلية بسيطة تماما".¹ فهذا الخير عندما يتحدد في هذا العالم الطبيعي ويصبح مباشرا، يكون هو النور.

إنّ النور هو الخير والخير هو النور، هذه هي الوحدة التي لا تنقسم والتي تحصلنا عليها الآن لكن النور في صراع مع الظلام، مع الشر، والذي يمكن أن يتغلب عليه وإن كان هذا على نحو مثالي وحسب لأنه لا ينجح بالفعل في القيام بهذا.² النور فقط هو الذي يمكنه أن يتغلب على الظلام!

ب- جوهر هذه الديانة في شكله المباشر:

كان يطلق على الفرس اسم عبدة النار، وهذه التسمية خاطئة إلى حد ما لأن الفرس لا يوجهون عبادتهم للنار كنار مادية تجل، بل فقط للنار باعتبارها نورا، والذي هو باعتباره حقيقة المادة يبدو في شكل خارجي.

أما "أورمازد" فهو الكلّي، إنه النور، ومملكته هي عالم النور، حيث يقول هيجل: "والنجوم هي أنوار تبدو مفردة، وما يبدو هو شيء جزئي، شيء طبيعي، النجوم شيء طبيعي جزئي وهي في نفس الوقت نور إذا يمكن للطبيعي، أن يحتوي النور، والنور بطبيعة الحال هو شيء ينتمي إلى

¹ فريدريك هيجل: محاضرات فلسفة الدين، المحاضرة الرابعة، ص 96-97.

² فريدريك هيجل: محاضرات فلسفة الدين، المحاضرة الرابعة، ص 98.

الروح، وهنا يظهر للنور فرق بين ما يبدو أي الظاهر الملموس وما هو ضمني أي غير ظاهر مباشرة وما هو ضمني إذن يصبح شيئاً جزئياً، عبقرياً أيضاً، وكما أنّ النور الكلّي يتشخص فإنّ الأنوار الجزئية تستطيع أن تتشخص أيضاً، وهكذا فإنّ النجوم تتشخص على شكل الجن، فهي في جانب هي ما تبدو عليه، ثمّ تتشخص بالمثل إنّها لا تتباين مهما يكن الأمر إلى النور وإلى الخير، فلا يظهر النور بمفرده ولا يظهر الخير بمفرده، بل الأمر بالعكس، إنّ الوحدة الجمعية، أي اجتماع النور والخير في وحدة تجمع بينهما، هي التي تتشخص إنّ النجوم أرواح ل: "أورمازد"، أرواح النور، وهي الخير الموجود بالفطرة، وينتمي للخير أو مملكة النور كل ما له حياة، كل وجود ماهوي، كل ما هو وجود روحي، نمو الأشياء المتناهية، والجميع نور، الجميع هم "أورمازد" كل شيء فيه حياة فهو نور، وكل نور ينتمي إلى الكلّي، والكلّي هو أورمازد، وفي هذا لا يوجد مجرد الحياة الحسية، الحياة بصفة عامة، بل القوّة، الروح، النفس البركة، فلا يوجد ما هو طبيعي فقط بل يوجد ما هو روحي نفسي وكذلك البركة، في هذا الوجود، ولما كان الإنسان، الشجرة الحيوان، يعيش وينهج في الوجود، ويمتلك طبيعة إيجابية ويكون له شيئاً نبيلاً فإنّ في هذا تكمن جدارة هذه الأمور، يكمن نورها، وفي هذا تكون محصلة وماهية الطبيعة الجوهرية لكلّ وجود فردي". ويردف هيجل قائلاً: "وتجلّي النور هو موضع العبادة".¹

ج- العبادة في الديانة الزرادشتية:

إنّ العبادة في هذه الديانة تنجم مباشرة من الطابع الماهوي للديانة، مثل نفس جوهر الديانة يكون شكل العبادة، وهدفها هو تمجيد "أورمازد" في خلقه، وعبادة الخير في كل شيء هي منطلق هذه الديانة وغايتها، والصلوات ذات طابع بسيط ومحدد بدون أي ظلال خاصة في المعنى والملح الرئيسي للعبادة هي:

أنّ الإنسان عليه أن يبقى نفسه نقياً بالنسبة لحياته الباطنية والخارجية، وعليه أن يبقى النقاء ذاته في كل مكان، و الحياة بكاملها بالنسبة للفرس هي أن تكون هذه العبادة، إنّها ليست شيئاً معزولاً كما هو الحال بين الهندوس. وواجب الفرس في كل موضوع هو تطوير الحياة، وجعلها معمرة وإبقائها مبهجة، وممارسة الخير في الكلمة والفعل في كل المواضع، ونشر كل ما هو خير بين البشرية وكذلك لإفادة الناس أنفسهم، إنّ شق القنوات وزراعة الأشجار وإعطاء نادي للجوابين وبناء

¹ فريدريك هيجل: محاضرات فلسفة الدين، المحاضرة الرابعة، ص 101-102.

مواضع متسعة وإطعام الجوعى وري الأرض هي من وجهة نظر أخرى هي موضوع العبادة وحارسها الروحي.¹

هكذا هي العبادة بسيطة في الديانة الزرادشتية، فهي سعي لتحقيق الخير ونشر السعادة والحب فهي سعي لكل ما هو روحي، والرقى به، فبهذا يكون الزرادشتي عبدا مخلصا، ولذلك تعتبر الزرادشتية من الديانات الروحية، فهي تهتم بالروح ونورها الذي تتغذى به، وكيف يمكن للزرادشتي أن يحقق ذلك، هذا هو أقصى اهتمام لدى الزرادشتيين.

¹ المصدر نفسه: ص 104 - 105.

التحديد الثاني: الديانة السورية أو ديانة الألم.

ما رأيناه الآن فهو العزم على محاربة الشر والانتصار عليه، وما يجب أن ننظر إليه الآن هو كل لحظة أكثر قربا هو القتال كالألم.. القتال كالألم قد لا يحتوي على شيء عميق جدا، و مع ذلك في هذه المعركة لم تعد هناك معارضة خارجية بحتة، لكن المعارضة تحدث في نفس الموضوع وفي الشعور بالذات. وبالتالي فإنّ القتال هو تجسيد للألم، لكن الألم بشكل عام هو مسار الصدق، وبصورة ذاتية ندم الشعور، إنّ مسار الصدق هذا، الألم، القتال، الانتصار هو لحظة في طبيعة الروح، ويجب أن يحدث بالضرورة في هذا المجال حيث يتم تحديد القوة من أجل الارتقاء إلى الحرية الروحية.¹

أ- ديانته سورية القديمة:

1- الديانة الكنعانية:

في عصر البرونز الوسيط (2000-1600 ق.م) شهدت "أوغاريت" (مملكة قديمة في سوريا) حركة توسع هائلة، كان من بينها بناء معبدتين كبيرين، أحدهما للإله "بعل" والثاني للإله "داجان"، وذلك فوق خرائب أقدم تشكل فعلا أكربوليس المدينة، إنّ المكتوبات الفخارية لهذه الفترة كنعانية طبعاً، كما تدلّ الشواهد المادية الأخرى على وجود علاقات قوية مع مصر وبجر إيجه وبلاد الرافدين، وذلك في الوقت الذي ارتفع فيه عدد السكان بفعل وفود جنسيات أخرى واختلاطها بالسكان الأصليين.²

تمحورت الميثولوجيا الكنعانية على تأليه قوى الطبيعة ومظاهرها وعلى تمجيد مظاهر الخصب والانتاج، ومن دراسة الدين لدى الكنعانيين يتبين أنّ بعض الطقوس الدينية امتازت بالقساوة مثل تقديم الأطفال أضحى للآلهة، وفي ميدان اهتمامهم بالعناصر الجنسية كممارسة البغاء المقدس.

زيادة إلى ذلك، ألّه الكنعانيون ملوكهم وأبطالهم وبعض المشاهير من الرجال والنساء، وجعلوا لكل جانب من جوانب الحياة إلهاً، فكان لديهم إله للحرب، وآخر للشفاء وآخر للأمراض وآخر للصيد وللמلاحة والزراعة والحدادة وحتى الموت أوجدوا له إلهاً، غير أنّ الخصب كان له حضا أوفر من

¹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel : Philosophie de la Religion, Traduite par : A. Véra (Paris: Librairie Germer Baillière et C, 1878) Tome Second, P 370- 371.

² فراس السواح: موسوعة تاريخ الأديان، الشرق القديم، مصر، سوريا، بلاد الرافدين، العرب قبل الإسلام، ط 4، (دمشق: دار التكوين، 2017م) الكتاب 2، ص 107.

غيره في ديانة الكنعانيين، واحتلت عبادة الخصب وتقديس عناصرها المكنانة الأولى في الطقوس الكنعانية وعبادتهم الطبيعة تخضر وتزهو ثم تموت في الشتاء لتعود وتتجدد في الربيع، كذلك الإنسان يتجدد عن طريق الحب والزواج، ومن أجل ذلك اعتبر الكنعاني مظاهر الخصب هذه المتجددة باستمرار أهم مظاهر الطبيعة قيمة وأكثرها جدارة بالعبادة والتقديس فأهلوا الخصب وقَدَّسوه بشخصي "أدونيس" تموز الإله الشاب البطل و "عشتاروت" الإلهة الجميلة.

من شدة الخوف والاحترام للآلهة لم يكن الكنعاني يتجرأ على ذكر آلهته بأسمائها الشخصية إنما أطلق عليها ألقاباً تشير إلى صفة من صفاتها مثل: بعل ويعني رب، وقد كان لديهم العديد من الأبعال حيث كان لكل مدينة بعلها أو بعلتها مثل بعل جبيل وبعل بك، أدون ومعناها سيّد، عليون ومعناها علي.¹

أما الأضاحي التي قُدِّمت للآلهة كانت من الحيوان ومن البشر، وهذه الأضاحي هي من صلب العقيدة الكنعانية، حيث اعتقد الكنعاني بأن الآلهة لن ترضى عنهم ولن تستجيب لدعائهم إلا إذا قُدِّمت لها الأضاحي، وتكون الأضحية من إنسان، حيوان، طير، وذلك حسب أهمية الأمر والموضوع الذي يطلبون من الإله تحقيقه، كما قُدِّمت للآلهة قرابين وهي من المأكول والمشرب والطيور والحيوانات، ومع مرور الزمن قلّت الأضاحي البشرية، واستبدلت بالحيوانات والطيور، ولأسباب دينية حرّم الكنعانيون أكل لحم الخنزير لأنه قتل "أدونيس"، إنّ تقديم الأضاحي البشرية ارتبط عادة بمرور البلاد بأوضاع حرجة وفي أحوال عصيبة ألّمت بها، وأفضل الأضاحي البشرية كانت تقديم الابن البكر أو كبير القبيلة، ومن لم يكن عنده ولد كان يشتري ولداً ليذبحه ويقدمه للإله.²

وقد تنوعت الطرق لتقديم الأضاحي، ومن بين هذه الطرق وضع الضحية في نار متأججة أو تقييدها ورميها من مكان عال، أو بدقة في أساس بناء جديد يُراد تشييده، أمّا إذا كانت الأضحية من الحيوان فقد كان يصار إلى ذبح الحيوان، وصب دمائه على النصب ثمّ إحراق اللحم على المذبح في حفل ديني مميّز يتضمنه رقص وترتيل، كما كان يُقدّم إلى الإله أطيب البخور وأجود أنواع الخمور وأطيب الفاكهة والحبوب، كما كان يُقدم إلى الهيكل الكثير من التماثيل الصغيرة والمصابيح والزهرات بشكل نذور.

¹ حسن نعمة: ميثولوجيا وأساطير الشعوب القديمة ومعهم أهم المعبودات القديمة، (بيروت: دار الفكر اللبناني، 1994م) ص 91.

² المرجع نفسه: ص 92.

- أشهر الآلهة الكنعانية:

- **إيل:** إله السماء، أبو الآلهة والبشر لدى المفهوم الكنعاني، وهو خالق الكون بكل ما فيه وهو رأس النظام الإلهي رمزه الثور مثل "أنو" السومري و"زيوس" اليوناني، مسكنه في مكان يسمى ملتقى النهر بالمحيط، أي منطقة أفقا بلبنان، زوجته عشيرة أم الآلهة، ولهما سبعين ولدا. "إيل" إله سامي مشترك، صوّر شيخا وقورا.
 - **بعل:** يأتي بعد إيل مرتبة، وهو إله المطر والبرق والعواصف والخصب كما وُصف براكب الغيوم، عُرف باسم بيل في بلاد ما بين النهرين وفي تدمر، اقترن اسمه بأسماء مدن مثل: (بعل صور، بعل أرواد، بعل غزّة، بعل أفاميا) كما اقترن بأسماء مثل بعل سامين - رب السماوات، وبعل مرقد أي بعل الرقص). كانوا يمثلونه بطلا قويا فتيا كلّ نشاط وحركة.¹
 - **داغون:** إله الحبوب، كان له معبد شهير في مدينة غزّة الفلسطينية، هدم هذا المعبد شمشون الجبار.
 - **عناة:** محاربة مثل أنثى اليونانية، دخل اسمها في أسماء عدّة مدن مثل (عناة، عانة).
 - **موت:** إله القحط والموت وعدو بعل.
 - **رشف:** إله الموت والخصب معا، كان وجهه وجه تيس.
 - **شمون:** إله الصحة والشفاء، حيوانه الرمزي هي الأفعى (أصبحت فيما بعد شعار المهن الطبية)، كان معبده الرئيسي في مدينة صيدا وهو شفيعها.
 - **أدون:** إله الخصب وتجدد الطبيعة، لقب بالنعمان، يموت سنويا وتظهر مكان قطرات دمه في بداية فصل الربيع ورود حمراء هي شقائق النعمان، كان يحتفل سنويا بموته وقيامته.
 - **عشتار:** وهي بعلة جليل وأمّ أشمون، دعاها الاسرائيليون باسم عشتروت ودعاها الإغريق باسم اشتارت، كانت عشتار تندب أدونيس سنويا.
 - **ملقارت:** أي ملك المدينة صور.
 - **بعل زبوب:** ربّ الزواج وإله الشياطين والأمراض، وهناك علاقة بين الذباب ونقله للأمراض.
- كما عبد القرطاجيون آلهة الكنعانيين لأنّ سكانها فينيقيون جاءوا من مدينة صور.
- **تعنيت:** الإلهة الرئيسية في قرطاج.
 - **بعل حمون:** صوّر بلحية وقرني كبش.
 - **أشمون:** إله الصحة والشفاء.
 - **ملقارت:** ربّ المدينة، صوّر بلحية ولبادة رأس وفأس.²

¹ حسن نعمة: ميثولوجيا وأساطير الشعوب القديمة، ص 93-94.

² المرجع نفسه: ص 94-95.

2- الديانة الفينيقية:

هنالك عقبات كثيرة تقف في طريق الباحثين في هذه الديانة للوصول إليها وتفريق محتواها عن محتوى الديانات الوافدة، وتمثل هذه العقبات خاصة في أنّ الباحثين، لا يستطيعون طوال أبحاثهم حول هذه الديانة التفريق بين العناصر الفينيقية الحقة والاستعارات الوافدة من عبادات أخرى، فالتأثير المصري منتشر على مدى مدن الساحل السوري نتج عنه التماس كبير مع الديانة المصرية، فالاعتقاد الشعبي كان يقارن بين الآلهة الفينيقية، والتمثيل الدينية الفينيقية الصغيرة وبين مقابلاتها المصرية، فعلى سبيل المثال فإنّ الرّبة بعلات الجبيلية كانت تُطابق مع إيزيس، كما استعارت العمارة الفينيقية الكثير من مصر.¹

لم تستعير الديانة الفينيقية من الديانة المصرية فقط، ولكن استعارت أيضا من ديانة بلاد الرافدين كذلك، كما يبدو الأمر طبيعيا حين نتذكر الأصل السامي المشترك لكلّ من البابليين والكنعانيين حيث تجلّت هذه الاستعارة في الممارسات الدينية أكثر مما تجلّت في العمارة، وهذا ما يظهر بوضوح في تلك المشاهد الدينية المصوّرة على الأعمدة الحجرية، كما يظهر أيضا في تفاصيل اللباس والرموز الموجودة على التماثيل.

كما وقد استعارت الديانة الفينيقية أيضا بعضا من العناصر الإيجية، غير أنّ الوقت لم يطل حتى بدأت التأثيرات اليونانية الكلاسيكية بالسيطرة في النصف الثاني من الألفية الأولى ق.م. فمنذ ذلك الوقت فصاعدا، غدت الأدوات المخصصة للعبادة، والتمثيل، والعمارة، بل حتى التواييت يونانية الروح في جوهرها، بل من صنع فنّانين من اليونان في غالب الأحيان، وهذا ما يصحّ على قرطاج أيضا منذ القرن الرابع فصاعدا، الأمر الذي يمثّل دليلا على سعة انتشار التأثير اليوناني وما كان من استحالة أن تصمد أمام هجومه الضاري أيّ أمة من الأمم بما في ذلك روما ذاتها.

- الآلهة:

الإله الرئيسي في النصوص الأوغاريتية هو "إيل"، غير أنّ هذا الاسم ليس سوى الكلمة السامية التي تعني الإله، وهذا ما يبدو في الكلمة التوراتية إلهيم وهي صيغة جمع، أمّا الكلمات المنتشرة الأخرى فهي بعل وبعلات، أي "سيّد" و "السيدة" "ملك" أو "ملك" أو "حاكم"، وأدون

¹ فراس السواح: موسوعة تاريخ الأديان، الكتاب 2، ص 166.

(أدوناي بالعبرية) أي "سيد". ويمكن لهذه الألقاب أن تُستعمل وحدها أو مرتبطة باسم إله مخصوص، هكذا كان إله صور الرئيس، "ملكارت"، أو "ملقارت" وبسبب من سيادة صور وتفوقها إله رئيسا للفينيقيين عموما خاصة لقرطاج، المدينة الشقيقة لصور، وكان من الشائع أن يُدعى بعل ملكارت، ويشتمل اسم ملكارت على كلمة ملك، ومعناه حاكم المدينة، و "ملكارت"، الذي يوازي "هرقل" عند اليونان، كان في الأصل إله شمسيا، لكنّه اكتسب لاحقا صفات بحرية أيضا، حين شرع الفينيقيون يطورون اهتماماتهم الملاحية.

وكما كان لمدينة صور ملكارت الخاص بها، كذلك كان لصيدون إشمون الخاص بها، والذي يوازي أسكليبيوس لدى اليونان، فقد كان في الأصل إله للعالم السفلي، لكنّه كان أيضا يشرف على الصحة والشفاء، شأن أسكليبيوس.¹

أما الآلهة الإناث فلم يكن هناك في الحقيقة إلاّ إلهة واحدة على اتساع فينيقيا، ألا وهي عشترت إلهة الخصب والإلهة الأم (عشتوريت بالعبرية)، والتي عرفت في الغرب القرطاجي باسم "تانيت"، ومع أنّ الكلّ متيقن من أنّ الاسمين يشيران إلى الآلهة ذاتها، فإنّ من الغريب أنّ أسماء أشخاص مثل "بود عشترت"، و "عبد عشترت" كانت منتشرة ومعروفة، في الوقت الذي كانت قلّة من الأسماء هي التي تحمل اسم "تانيت" على الرغم من غلبة هذا الاسم على الآلهة، وبالمثل، فإنّ "تانيت" لم يكن موجودا كما يبدو كاسم للآلهة في الشرق، في المراحل القديمة على الأقل. وكانت أشدّ تعددا منهما في مزاياها ولذا كانت تقابل أيضا "هيرا" ملكة السماء، و"سيبيل"، الإلهة الأمّ، أما "تانيت"، التي كانت تقابل في أيام روما مع جونو كايلاستيس، فقد تعلّبت لديها مزايا الملكة أو الزوجة على مزايا الخصب واسمها الثابت في النقوش هو "تانيت بيني"، حيث دارت نقاشات حادة حول هذا الاسم فبعضهم يعتقد أنّه يعني "صورة" أو وجها من صور بعل أو وجوهه، في حين يعتقد بعضهم الآخر أنّ اسم "تانيت" اسم محليّ يرد كمواز للاسم اليوناني "بروسوبونثيو" لدى سكان أحد الرؤوس البحرية شمال بيلوس.²

3- الديانة الآرامية:

وُجدت الإشارات الأولى على "آرام" كاسم مكان في نقش ل: "نارام سن" ملك "أكاد" في نهاية الألفية الثالثة قبل الميلاد، وفي نصوص "ماري" في القرن الثامن عشر قبل الميلاد، وفي "أوغاريت"

¹ فراس السواح: موسوعة تاريخ الأديان، الكتاب الثاني، ص 168.

² المصدر نفسه: ص 170.

في القرن الرابع عشر قبل الميلاد، ولكن لا يمكن اتخاذها كبرهان على الوجود المبكر لمجموعة إثنية مستقلة على الرغم من ذلك وأثناء الألف الأول لُقّب بعض الملوك الآراميون أنفسهم "ملك آرام" تميّز الآراميون بأسماءهم ولهجاتهم، مما يفاجئ المؤرخ عندما يقارنهم بالأسماء الأكادية الموجودة من قبل، وباللغة المستخدمة في ما بين النهرين، كما اشتهر الآراميين بأنهم سيطروا على مناطق واسعة من الصحراء السورية وكذلك على طرق قوافلها في النصف الثاني من القرن الحادي عشر قبل الميلاد.¹

- عبادة حد وسن:

وجد نقش ثنائي اللغة (أكادية وآرامية) عام 1979م، في "تل الفخارية" قرب "تل حلف" على الحدود بين سوريا وتركيا، يرفع فيه "حدد يسي" حاكم سيكانو وغوزانو امتنانه إلى حد سيكانو وكلّ من النص المكتوب والقرينة التاريخية يرجحان أنّ المنحوتة التي نقش عليها النص، وهي تمثال بالحجم الطبيعي للحاكم، تعود إلى النص الأول من القرن التاسع قبل الميلاد، وهذا أقدم وأهم نص وُجد في الآرامية حتى الآن، وذكر الإله حدد في الأكادية أداد، هنا يصبح ذا أهمية قصوى في تاريخ عبادته بين الآراميين.

يمجد "آداد" في كلتا اللغتين في صيغة كثيرا ما تستخدم في تمجيد "آداد" في النقوش الأكادية في بلاد ما بين النهرين، ويلقب الإله ب: مفتش مياه السماء والأرض والذي يسكب الخصب ويمنح المرعى والحقول النديّة إلى كلّ البلدان، وآداد هو الذي يمدّ الآلهة، إخوته، بالسكينة والرزق هو ربّ سيكانوا العظيم، إله رحيم، ربّ تضعه خصائصه الإلهية فوق الآلهة الآخرين وتجعله للبشر إلهًا للعاصفة وإلهًا للطقس.²

- التواصل مع القوى الغيبية:

كان لتفتيش أحشاء حيوانات القرايين لأغراض العرافة شعبية كبيرة في منطقة ما بين النهرين وهذا مؤكد من خلال مجموعات الفأل الموجودة وقد انتشرت بالتأكيد هذه التقنية من التواصل مع القوى الخارقة على امتداد سورية وفلسطين، من جهة أخرى، فإنّ مفسري الأحلام والعرافين أصبحوا

¹ فراس السواح: موسوعة تاريخ الأديان، الكتاب 2، ص 190.

² المصدر نفسه: ص 191-192.

عنصراً أساسياً في الحياة الدينية الآرامية، ونقرأ في النقوش الآرامية عن الملك "بنامو" الذي أقام تماثلاً لحدود بناءً على طلبه، وعن الملك زاكور الذي أعانه "بل شمين" عبر العرافين والرسول.¹

4- ديانة إيبلا.

كان كل ما لدينا من الوثائق الكتابية في سورية، والتي تعود إلى الألف الثالث قبل الميلاد عبارة عن بضعة نصوص نذرية قصيرة منقوشة على تماثيل قديمة في معبد عشتار ومعبد "نينيزازا" في "ماري"، إضافة إلى قطعة رقيم واحد في "بيبلوس"، و مجموعة صغيرة من النصوص السومرية من "ماري" أيضاً وهي ترجع إلى العصر السومري الحديث، وهذا ما رسخ الاعتقاد في الأوساط الأكاديمية بأن سورية لم تعرف الكتابة طيلة الألف الثالث قبل الميلاد، على الرغم من انتشارها واستعمالها الواسع من قبل الشرائح البيروقراطية في كل من مصر وبلاد الرافدين. ولكن اكتشاف أرشيف مدينة إيبلا الهائل، عام 1974م من قبل البعثة الإيطالية برئاسة "باولو ماتيه" والذي يحتوي على ما ينوف على 16000 رقيم وكسرة رقيم فخاري، قد غير هذه الصورة تماماً، ووضعنا وجهها لوجه أمام حضارة سورية راقية نشأت في أواسط الألف الثالث قبل الميلاد، عاصرت عصر فجر السلالات في كل من مصر ووادي الرافدين، وكانت صنوا لهما في كل مناحي الثقافة والتقدم.²

- ألهة إيبلا:

- الألهة الكبار (دجن وبلاتو).

كان الإله الأوّل في "إبلا" هو "دجن" ذو الأصول السومرية والأكادية، لكنّه في "إبلا" يتخذ صفة شمسية لا طقسية كما في وادي الرافدين، وسيواصل رحلته إلى كنعان ليكتسب صفة خصبة من خلال السمك والحبوب، فقد عثر علماء الآثار على حي كامل في "إبلا" باسم "دجن".

كانت زوجة "دجن" بدون اسم معين ويطلق عليها كلمة "بعلاتو" أو "بلاتو" التي تعني السيّدة وربما كان اسم "بلاتو" أصلاً لكلمة بعلة أو بعلات أي زوجة بعل، وهو الإله السيّد، وربما كانت "بلاتو" مصدراً لاسم إبلا، فالمذكر المقابل لها هو "بلا" أي السيّد، وربما كان الأب (أب) هو مصدرها وتضعها هذه الاشتقاقات اللغوية أمام احتمال أن يكون اسم "إبلا" هي أرض السيّد القوي، أو أرض الإله الأب أي (إبلا كي).

¹ فراس السواح: موسوعة تاريخ الأديان، الكتاب 2، ص 199.

² المصدر نفسه: ص 203.

كما و يعتبر الإله "دجن" (داجان) من كبار آلهة البلاد الواقعة إلى الغرب من نهر الفرات أي ما يعرف ببلاد الشام، ويرد اسمه في الرقم الإبلائية على شكل الإشارة السومرية التي تلفظ (بي) وهو لقب، وقد يكون اختصاراً من نوع خاص لكلمة (بعلوم)، أو بعل التي تعني السيد.¹

- الجيل الأول من الآلهة:

لا يُعرف مدى علاقة هذا الجيل من الآلهة من جهة نسبته إلى الإله الكبير (دجن) ولكن يُرجح أن يكون من سلالته وينقسم هذا الجيل إلى مجاميع من الآلهة هي:

1- آلهة الكواكب وهما الإلهان "سن" إله القمر والآلهة "عشتار": إلهة الزهرة ويتمتع هذان الإلهان بمميزات أخرى معنوية فالإله "سن" إله الضوء والراعي الأمين لمصالح الإنسان والآلهة "عشتار" إلهة الحب والجمال وإلهة الحرب أحياناً.

2- الإله "دموزي": وهو إله الخضرة والإله الراعي الذي تتحوّر قصته وعلاقته هنا فيرتبط بالآلهة الإله "دموزي" وهو إله الخضرة والإله الراعي الذي تتحوّر قصته وعلاقته هنا فيرتبط بالآلهة "غولا" وهي إلهة الطب التي كانت ترتقي أحياناً إلى مرتبة الآلهة "غنانا" وبذلك تكون هناك معادلة جديدة فيما أن يتماهى "دموزي" مع شخصية رديفة "نكشزيديدا" أو ابنه "نانزو" وبذلك تنشأ أسطورة جديدة بين "دموزي" و"غولا" ينتج عنها الإله الطفل "دامو" الذي تشبه أسطوره الإله "دموزي".

3- الإله "كاميش": وهو إله كان يعبد في إبلا وفي منطقة أو مدينة كركميش التي اشتق اسمها من اسم هذا الإله، ولا نعرف عن هذا الإله أشياء كثيرة في إبلا أو كركميش ولكننا نجد يظهر بصيغة الإله "كاموش" في مؤاب في وسط الأردن القديم وهو إله طقسي يتمثل صفات آلهة الطقس العموريين الكبار مع نزعة شمسية.

4- الإله "حدد": وهو إله الطقس عند الساميين والسومريين وقد اتضح شخصية الإله "حدد" وأخذت مكانة مركزية قوية مع الآراميين الذين أتوا بعد الأموريين، لكن جذوره وجدت في "سومر" و "آمور".

5- "ديبر": وهو الإله الحامي لإبلا والحارس لعائلتها المالكة، ولا نعرف عن طبيعته أي شيء وربما كان هو الإله دبر أو دمر وهو ذمير أي ابن الإله داجون.

6- "كورا ككابك": وهما من آلهة الموأثيق والعهود.

7- "رسب": وهو الإله الكنعاني رشف الذي تحوّل اسمه في لغة إبلا إلى رسب ومعنى رشف هو الوباء أو النار وينتمي إلى آلهة العالم الأسفل ويقابل الإله نرجال السومري البابلي و "أبوبو" الإغريقي، وسيظهر هذا الإله عند الآراميين أيضاً بنفس المعنى وكان شعاره القدم لأنّ الذبائح كانت ترمى على قدمي تمثاله.

8- "أشتابي": وهو إله الحرب الحوري الذي اقتبسه الإبلائيون ووضعوه ضمن آلهتهم.

¹ خزعل الماجدي: المعتقدات الأمورية، ط 1 (عمان: دار الشروق، الأردن، 2002م) ص 75-76.

- الجيل الثاني من الآلهة:

ويضمّ هذا الجيل أبناء الآلهة السابقة كإلهة "سبيش" ابن إله القمر "سن" وهو إله الشمس (شمس) وله مكانة مهمة في مجمع الآلهة الإبلائية، والإله "أدد" إله المطر والبرق والصواعق ويعرف عادة كابن لإلهة "عشتار" ويحتل أحيانا مكانة "دجن" والإله دامو هو ابن الإلهين "دموزي" و "غولا"، ويؤكد نسبة هذا علاقتهم بالطب والعالم الأسفل وكان من بين الآلهة التي عين بها العامة وقدموا لها القرابين، وقد كان من مظاهر الاهتمام به أن يدخل اسمه في أسماء الناس، وذلك تبركا به وكانت تدور حوله وحول "دموزي" و الإله "غولا" قصص ذات صلة بالعالم الأسفل.²

ب- هيجل وديانة الألم:

يقول هيجل: "لقد كنا للتو نبحث أفكار النزاع والانتصار على الشر، وعلينا الآن أن ننظر كعرض للحظة التالية أو المرحلة التالية في ذلك النزاع باعتباره الألم" النزاع بين الخير والشر يولد الألم. إنّ النزاع كالألم يبدو تعبيرا مصطنعا، وعلى أي حال إنّهُ يتضمن أنّ النزاع لا يعود تعارضا خارجيا فحسب، بل هو داخل ذات واحدة. هذا النزاع يكون داخل النفس، داخل الذات، مما يولد الألم لهذه الذات. وفي ذلك الشعور ذاته في تلك الذات، وعلى هذا فإنّ النزاع هو تموضع الألم. النزاع هو محطة الألم ومكانه ومقره، يضيف هيجل كذلك: "وإنّ الألم هو سيرورة التناهي ومن وجهة النظر الذاتية هو تحطم القلب، وهذه السيرورة أو مسار التناهي، مسار الألم مسار النزاع مسار الانتصار هو لحظة أو مرحلة في طبيعة الروح ولا يمكن أن يكون غائبا في المجال موضع النظر حيث تحدد القوة نفسها باستمرار تجاه الحرية". الألم بما أنّه يكون في الذات، يكون في القلب، فإنّه يكون بطبيعة الحال في الروح، والروح دائما هي مكان الدوافع الذاتية، والسمو العقلي لذلك في هذه اللحظة من لحظات الروح، تكون الذات تطالب بالحرية ومتجهة نحوها بقوة. وإنّ فقدان نفس المرء والتناقض بين الوجود الذاتي المحتوى والآخر المتعلق به، وهو تناقض يلغي نفسه بالاستيعاب في الوحدة اللامتناهية، فهنا نستطيع أن نفكر في التناهي الحق وحده، إلغاء التعارض. موضع النزاع بين الخير والشر يشكل مكان الوحدة بينهما وإلغاء التعارض. وهذه هي التحديدات الماهوية في الفكرة العادية عن الروح والتي تظهر الآن، ومن الحق أنّنا نحن على وعي الآن بتطور الفكرة العادية ومسارها

¹ خزعل الماجدي: المعتقدات الأمورية، ص 77-78-79.²: المصدر نفسه: ص 81.

وكذلك لحظتها أو مراحلها، وكيّتها تشكل الروح، وهذه الكلية لم تطرح بعد، بل تحظى بالتعبير في اللحظات التي تمثّل في هذا المجال نفسها بشكل متتابع.¹ فالروح دائما في حالة تطور عبر التاريخ، وما تزال في حالة تطور مستمر إلى أن تصل إلى مبتغاها.

المحتوى لم يطرح بعد في الروح الحرة، نظرا لأنّ اللحظات لم تتجمع بعد في وحدة ذاتية. لأنّ الروح الذاتية لم تنضج بعد ولم تصل إلى مراحلها القصوى، فهي ماتزال روحا غير ناضجة بما أنّها ما تزال مرتبطة بالطبيعة، وهي تسعى في هذه اللحظة إلى تحقيق حريتها الكاملة، وهذه اللحظة هي مجرد محطة من محطات سيرها نحو تحقيق ذلك. إنّها توجد في حالة مباشرة، وينقذف بها في شكل الطبيعة، وهي تتمثل عن طريق سيرورة تقدمية طبيعية هي مما يجري تصوره ماهويا على نحو رمزي وبالتالي ليست مجرد سيرورة تقدمية في الطبيعة الخارجية، بل هي سيرورة تقدمية كلية مقابل النظرة التي شغلنا حتى الآن والتي منها لا تشاهد الروح بل القوة التجريدية على أنّها هي الحاكمة. لذلك لا نجد الروح تحكم نفسها بنفسها، وإنّما القوة التجريدية هي الحاكمة في هذه المرحلة، فهي لم تحقق حريتها الكاملة بعد. والعنصر التالي في الفكرة العادية هو لحظة أو مرحلة الصراع، فإنّ من الطبيعة الماهوية للروح أن تتأني إلى ذاتها من آخريتها ومن التغلب على هذه الآخرة، عن طريق نفي النفي.²

الروح تدفع نفسها قدما، إنّها تمر من خلال الغربة عن ذاتها، وهذه الغربة، هذه الآخرة وهي تتحدد على أنّها نفي طبيعي، هي الموت، لكنه الموت الذي هو في الوقت نفسه يجري تعديمه. القضاء على الموت، فمنه يظهر إحياء وتجديد للحياة. فبالموت تذهب الروح إلى حياة أخرى، والموت لا بدّ له أن يكون للوصول إلى نفي النفي، لأنّه خطوة أساسية في هذه المرحلة. إنّها الطبيعة الخالدة للروح أن تموت عن نفسها لتصبح متناهية في الطبيعة ومع هذا بهذا الإفناء لوجودها الطبيعي تتأني لنفسها. فنفي النفي هو الخلود، نفي الموت هو الخلود. وطائر الفينيق أو العنقاء هو الرمز المعروف جيدا لهذا والتصوير الشائع فيما يتعلق بالعنقاء معروف تماما: إنّ طائر يحرق نفسه ومن رماده يتأني طائر عنقاء فتي بقوة وقدرة جديدتين.

يقول هيجل: "وما لدينا هنا ليس صراع الخير مع الشر، بل سيرورة إلهية تقترب بطبيعة الإله نفسه وهي سيرورة في فرد واحد، وعلى أي حال فإنّ معناها الحق ليس مجرد تعاقب الطبيعة بل التحول بصفة من الحياة، من الوجود الإيجابي إلى الموت، إلى السلب، ثم مرة أخرى الانبعاث من

¹ فريدريك هيجل: محاضرات فلسفة الدين، المحاضرة الرابعة: ص 109.

² المصدر نفسه: ص 109.

هذا السلب، التوسط المطلق الذي ينتمي ماهويا إلى فحوى أو تصور الروح، هنا لهذا فإن لحظة الروح هذه قد أصبحت ديانة¹ و بهذا تكون الروح خالدة متخلصة من السلب، متحدة مع الروح الكلي، وفي الطريق لتحقيق ذلك، وفي هذه اللحظة تصبح هذه المرحلة للروح بداية الحرية لها.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

¹ فريدريك هيجل: محاضرات فلسفة الدين، المحاضرة الرابعة، ص 110 - 111.

التحديد الثالث: الديانة المصرية أو ديانة الأسرار.

أ- نشأة الوجود في الدين المصري القديم.

الكتاب الخاص بمعرفة نشوء خاص "برع"¹ الذي قاله بعد أن جاء للوجود: " هو أنا أكون (هو) الذي جاء إلى الوجود على هيئة "خيبر" أنا كنت الخالق لكل ما جاء للوجود، الخالق لكل ما في الوجود، بعد وجودي، كثيرة كانت الكائنات التي جاءت للوجود، ظهرت من فمي لم تكن السماء وُجدت، لم تكن الأرض، لم تكن قد خلقت الأشياء الخاصة بالأرض، الأشياء الزاحفة في مكان الذي منه أنا رفعتها من داخل نو (بمعنى التجمع المائي الأول)، من حالة سكون لم أجد أنا مكان أستطيع أن أفهم حيث كنت صنعت تيممة فوق (أو مع) قلبي. أرسيت أساس في ماع صنعت صفات كل الأشياء لها كنت وحيدا لأنني لم أكن قد بصقت على هيئة "شو" لم أكن قد أخرجت "تفنوت" لم يكن قد تواجد آخر ليعمل معي صنعت أساس في قلبي الشخصي (أو بواسطة إرادتي الشخصية) وهناك جاءت للوجود الأشياء العديدة، التي جاءت للوجود من الأشياء التي جاءت للوجود من خارج الأشياء التي جاءت للوجود التي تولد من خارج الأشياء التي جاءت للوجود، التي ميلادها أنا حتى أنا وحدت مع قبضة يدي ربطت نفسي في عناق مع ظلي صببت بدورا في فمي الشخصي أخرجت ذرية على هيئة "شو" أخرجت نداوة على هيئة "تفنوت" يقول والدي "نو" هم أضعفوا عيني خلفهم لأنّ لفترتي هني (فترة الهنن تساوي ستون عاما ولكن عندما يكتب المؤلف فترتي هنن فهو لا يقصد مائة وعشرون عاما ولكن يقصد فترة طويلة أو فترة غير محدودة) انبثقا مني بعد أنا كنت من إله واحد آلهة ثلاثة هذا يعني من خارج نفسي (وبعد) وجودي في الأرض هذه تم رفعهم حينئذ "شو" و "تفنوت" في التجمع المائي الداخلي حيث كانا احضرا لي عيني في موكبها بعد حيث أنا وحدت أعضائي بكيت فوقهم جاء للوجود رجال ونساء من الدموع (التي) ظهرت من عيني (و) هي ثارت ضدي بعد أن جاءت (و) وجدت أنني صنعت أخرى في مكانها (أنا) انعمت عليها بواسطة القدرة (أو البهاء) الذي صنعت وجعلها تقترب وهكذا مكانها في وجهي بعد ذلك وهكذا هي تحكم أرض هذه حتى أقصى مدى تسقط لحظاتهم (أو فضولهم) فوق نباتاتهم أنا أنعمت عليها بما استطاعت أن تمتلك فيها، ظهرت (أو على هيئة) من النباتات الأشياء الزاحف كل (و) الأشياء التي جاءت كل (يوجد) فيهم أنجب "شو" و "تفنوت" "سب" (و) "نوت" أنجب "سب" و "نوت" لـ "إيزوريس" و "حورس" - "نخت" "ان" "ماعيت" و "ست" و

¹ رع هو الاسم الذي أطلقه المصريون في عصر الأسرات على إلههم الشمسي الذي اعتقدوا أنّه صانع كل ما نشاهده حولنا في العالم المرئي وخالق السماء وآلهتها و العالم السفلي والكائنات التي تعيش فيه . هذا الاسم لم يعرف أصله وإن كان يبدو أنّ كلمة "رع" كانت تعني لديهم " القدرة المبدعة الصانعة" وأنهم اختاروها بعد ذلك اسما لإلههم كما يظهر من السياق الذي استخدموها به معنى قريب من كلمة "خالق" بنفس الأسلوب الذي نستخدمه به هذا التعبير لوصف الله القدير خالق السماء والأرض وكل ما بينهما. (والاس بادج: آلهة المصريين، تر: محمد حسين يونس، (القاهرة: مكتبة مدبولي، 1998م) ص 367).

"إيزيس" و "نفتيز" من الرحم واحدا بعد الآخر ومنهم انجبا (و) تكاثروا في الأرض هذه".¹ كانت هذه قصة الخلق كما وردت في الديانة المصرية القديمة، على لسان رع.

يعتبر المصريون من أكثر الشعوب القديمة تعبدا وتمسكا بالدين وتعاليمه، حتى أن الدين كان عاملا فعلا في كل نشاطاتهم الحياتية وأعمالهم اليومية، كما تميزت الديانة المصرية بتعدد الكائنات المقدسة التي يعتبر احترامها من احترام الآلهة، بل قد تبلغ هذه الكائنات رتبة الآلهة. لقد لعبت الحياة السياسية دورا في إعطاء الديانة المصرية طابعها المميز، فقد كانت مصر مكونة من عدة مقاطعات صغيرة وكان لكل منها آلهتها الخاصة وعبادتها المختلفة، فأمون في طيبة و"رع" في هيليوبوليس و"آتون" في هرموبولس و"بتاح أو فتاح" في منفيس و"هوروس" في أدفو و"هاتو" في دندرة و"أوزيريس" في إبيدوس وغيرهم كثير هنا وهناك، وكانت مكانة الآلهة مراتب متفاوتة تبعا لتفاوت مراتب المقاطعات السياسية، فالديانة المصرية تتميز بتعدد الآلهة وتنوعها إلا في عهد "أخناتون" الذي ثار على هذا التعدد والكثرة الساحقة للآلهة ودعا إلى عبادة إله واحد.²

لم يكن للمصريين "كتاب" كما هو الأمر في الأديان السماوية، بل لم يكن لهم كتاب مقدس وإن كانت لهم كتابة مقدسة تحفظ في بيت الكتابة المقدسة، ويدور محور عباداتهم حول الآلهة وطقوسها، وما يقام لها من احتفالات، ومن تقديم القرابين والذور، كما حاول المصريون القدماء الوصول إلى فكرة المعبود الواحد، تلك القوة القادرة على فعل ما تريد، ولكنها لم تكن دعوة نبوة ورسالة، ولعلها جاءت في زمن لم تكن فيه النفوس مستعدة للوحدانية، ونبت الشرك وتعدد الأرباب فهي دعوة كهانة، وهم الذين يسترون ما يعلمون، ولا يبوحون للناس بأسرار الديانة إلا بمقدار يسير.³ مما أدى بالشعب للمطالبة بحقه في الدين وخاصة، طالب بحقه في "الحياة ما بعد الموت" أو حياة الخلود، حيث كان الحق في الحياة الأبدية السعيدة بعد الموت قصرا على الملوك وحدهم، وكان العالم الآخر عالم خاص لا يدخله إلا الملوك.

¹ والاس بادج: آلهة المصريين، تر: محمد حسين يونس، (القاهرة: مكتبة مدبولي، 1998م) ص 352 - 354 - 355-356.

² سعدون محمود الساموك: موسوعة الأديان والمعتقدات القديمة، العقائد، ط1، (عمان: دار المناهج، الأردن، 2002م) الجزء1، ص 45-46.

³ عبد الرزاق رحيم صلاح الموحى: العبادات في الديانات القديمة، ط 2، (دمشق: دار صفحات، 2012م) ص 19.

بعد سقوط الدولة القديمة بانتهاء عصر الأسرة السادسة في القرن الثاني والعشرين قبل الميلاد، اشتعلت البلاد بثورة شعبية عارمة، انقلبت فيها الأوضاع الاجتماعية، وهجم الفقراء على كل رموز وممتلكات وأفراد طبقة النبلاء والأغنياء، وضاعت هيئة الحكومة المركزية، واضطربت الأحوال السياسية، وتمزقت أوصال البلاد واستقلت الأقاليم تحت حكم أسر ضعيفة، وهو العصر الذي اصطلح المؤرخون على تسميته بعصر الاضمحلال الأول الذي استمر أكثر من مئة سنة، ويبدو أن الملوك قد كانوا مجبرين على منح حق الخلود في العالم الآخر إلى أفراد حاشيتهم وبلاطهم الملكي و إلى النبلاء و إلى كبار موظفي الدولة، ثم سلموا بعد ذلك بحق كل فرد من أبناء الشعب البسطاء في هذا الامتياز، ووضعت شروط يتساوى أمامها الجميع للحصول على حق الاستمتاع بمباهج الحياة في العالم الآخر، وقد انتشرت ديانة "أوزيريس" إله العالم الآخر انتشارا واسعا منذ بداية القرن الحادي والعشرين قبل الميلاد.¹

كما اعتقد المصريون بأنّ الإنسان يتكوّن من عنصرين متميزين هما الجسد والروح وأنّ الجسد شيء مقدر له الفناء، وأنّ الله قد وكلّ أمر حياة البشر وإحساسه وشعوره إلى روح تغاير الجسد صفة ومادة ونسيجا، فهي خالدة لا تعترف بموت أو فناء، فالروح تفارق الجسد بعد الموت، ويعلو إلى السماء حيث يحتشد مع غيره من الأرواح في قارب "رع" المجتاز للسماء سائرا بهذا الحشد إلى (الغرب) حيث (لوكارون) الذي يحمل الأجسام في قاربه إلى الأبدية وحيث مملكة (أوزيريس) رب المغرب والخلود التي تنتقل إليها الأرواح التي وصلت في مركب (رع)، وعالم أوزيريس هو عالم الموتى.²

ب- التحنيط:

الميزة الخاصة بالدين الفرعوني دون غيره من الأديان هو "تحنيط الموتى"، والسبب في هذا ليس حبا للاحتفاظ بالمومياوات ولا تخليدا لذكراها، ولكن الهدف الرئيسي وراء التحنيط هو الإيمان الخالص بوجود حياة أخرى بعد الموت، وأن هناك قيامة للإنسان بعد موته حيث الحياة الأبدية التي لا تموت فيها، مما أدى بهم إلى بناء الأهرامات والمقابر الكثيرة الكائنة في طيبة وبنى حسن والدير

¹ مختار السويفي: أم الحضارات ملامح عامة لأول حضارة صنعها الإنسان، ط1، (القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، 1999م) ص203.

² سعدون محمود الساموك: مرجع سابق، ص 49.

البحري لأنهم اعتبروا الروح خالدة وبعد مفارقة الجسد في عوالم أخرى لكنها تحتاج إلى الجسد لتعود ثانية إلى الحياة .

فإن الجسد تلاشى فالواجب إيجاد مثال له من الخشب لكي تتعرف الروح عليه وتعود إليه ومن هنا كانت فكرة التحنيط وهذا هو السر في أن المصريين كانوا يحفرون رسوم أجسادهم على خشب التوابيت ويقدر المؤرخون أنه من زمن "مينا" إلى ظهور السيد المسيح حنط المصريون نحو مائتي مليون جثة ووضعوها في قبورها ووضعوا بجانبها الماء والطعام.¹

عندما نكون قد وصلنا إلى التحدد الأقصى للديانة الطبيعية في هذا المجال، وفي الحقيقة نصل إلى المرحلة التي تشكل التحول إلى ديانة الذاتية الحرة، وعندما نفحص مرحلة الفارسية نتصورها على أنها الدفع بالمتناهي في الوحدة الموجودة وجودا ماهويا حيث يحدد الخير نفسه، أي يميز نفسه عن الكلّي وعن الشر، أي يرسم لنفسه حدودا خاصة به، وعلى كل حال فإنّ الخير هو عيني ضمينا فقط، التحددية وقد توضحت، أو أنّ الذاتية لا تزال تجريدية، التحددية للخير توضحت، والذاتية أي القوة الأكبر من ذات نفسها، ما تزال لم تتوضّح بعد، و ليست ذاتية حقيقية بعد، وعلى هذا فإنّ اللحظة التالية هي -وذلك خارج مملكة الخير- أنّ الشر أصبح له طابع محدد، بما أنّ الخير قد مايز نفسه، فإنّ النتيجة للضد أن يمايز نفسه بالضرورة، لأنّ العالم مبني على المتناقضات كما سبق وقلنا. وهذه التحددية مُعطاة على أنّها بسيطة وليست متطورة، وليست تحددية، بل مجرد كلية، رغم التمايز فإنّ هذه الأشياء ما تزال في مجال الكلية، ومن ثمّ فإنّ التطور، فإنّ التباين ليس ماثلا بعد في تباينه، التباين ليس واضحا متجسّدا، وما نجده بالأحرى العنصر من العناصر المتباينة وقد سقط خارج الخير، إنّ الأشياء توجد فحسب من حيث استضاءتها من جانبها الإيجابي فقط، وليس على أي حال من الجانب الآخر لتفردها أيضا، ونحن الآن بمقتضى الفحوى نقرب أكثر من عالم الذاتية الفعلية الحقيقية.² بعد الصراع بين الخير والشر في الديانة الفارسية، والذي انتج الألم في الديانة السورية، كذلك تكون للألم نتيجة في الديانة المصرية، وبالتالي بحث الذات، الروح عن الانعتاق، ففي هذه المرحلة من مراحل الروح تكاد تجد مخرجا لها، ولكنّ معالمة لم تتضح بعد فالطريق في منتصفه، والنور بدأ بالظهور.

¹ أسامة حسن : مصر الفرعونية، ط1، (الهرم: دار الأمل، 1998م) ص64.

² فريدريك هيجل: محاضرات فلسفة الدين، المحاضرة الرابعة، ص 117.

ج - تشخص الفهم أو تحدها في هذه المرحلة.

إنّ التباين يكمن بين القوة التي هي ضمنية والقوة طالما أنّها ذاتية، صراع التباين يكون بين قوتين لكل منهما إرادة حرّة، إلاّ أنّه دائما تكون هناك القوة العظمى التي تسيطر إرادتها الحرة على الإرادة الحرّة الأخرى، وهذه القوة الذاتية مطروحة كقوة، حسب جدارتها، و لدينا من قبل القوة في كل شكل، وهي كتحدد أساسي أولي هي قوة فجة لها وجود مجرد، إنّ الأمر إذن هو العنصر الباطني وحده وتبدو التباينات أو الفروق كوجود متماسك ذاتي خارجها، إنّها الموجودات التي تنطلق منها، أي القوّة الباطنية التي تحتوي كلّ شيء، وتتحكم في كلّ شيء، وكلّ شيء صادر منها، في هذه القوة تكون التباينات متصارعة، كلّ يريد تحقيق ذاته، والتي هي خارجها مستقلة والتي تتلاشى طالما جرى استيعابها فيها، وكما أنّ الفروق تتلاشى في الجوهر الأعلى للكون في هذا التجريد، عندما يقول الوعي الذاتي "أنا الجوهر الأعلى للكون" ومنذ هذه اللحظة وكل ما هو إلهي، كل ما هو خير قد تلاشى فيه، كل ما هو خير يتلاشى فيما هو إلهي، لأنّ الإلهي يستطيع استيعاب كل ما هو خير وليس العكس.

القوة في علاقتها بالوجود الجزئي هي الفاعل الفعال، الأساسي، لكنّها تظل العنصر الباطني وتعمل بطريقة كلية فقط، وما تطرحه القوّة الكلية طالما أنّها ضمنية هو أيضا الكلي، قوانين الطبيعة وهذا يمت إلى القوّة الموجودة بالإمكانية وهي تعمل بالمثل بشكل ضمني، إنّها تعمل بطريقة لا شعورية والأشياء الموجودة، مثل الشمس، النجوم، البحر، الأنهار، الناس، الحيوانات تبدو موجودات مستقلة وعنصرها الباطني وهو يتحدد فقط بالقوّة، والقوّة تستطيع أن تظهر نفسها في هذا المجال كتعارض مع قوانين الطبيعة، وهنا بالتالي يكون مجال المعجزات، فالقوة الكلية لو تتدخل في مجرى سير هذه الأشياء بطريقة تسيرها بما مختلفة عن الطريقة المعتادة لتسييرها، فهي ستكون ضد قوانين الطبيعة المعتادة لدى البشر وتدخل في مجال المعجزات، لذلك تبدو هذه المخلوقات وكأنّها مستقلة بذاتها، إلاّ أنّ ذاتها الفعلية الواقعية التي تعمل في أرض الواقع وهي الطبيعة مسيرة من قبل الذاتية الكلية.

هذه القوة الفعلية المتباينة هي الذاتية، المتباينة عن القوة الكلية، والتي تسيرها القوة الكلية فهي قوة جزئية موجودة في الأشياء لكي تسير ذاتها بذاتها، غير أنّ وجودها غير مستقل، بل معتمد على الذاتية الكلية، وفيها خاصيتان رئيسيتان يجدر أخذهما بعين الاعتبار الخاصة الأولى: أنّ الذات متوحدة، في هوية مع ذاتها، وفي الوقت نفسه تطرح تحديات مميّزة محددة داخل ذاتها، متوحدة مع ذاتها تطرح تباينات داخل ذاتها، أي أنّها لم تخرج من إطارها المحدد، والخاصية الثانية: هي أنّ الذات

مقصورة، هي العلاقة السالبة لذاتها مع ذاتها، كقوة تكون موجودة ولكن في علاقة مع آخر.¹ أي أنّها في داخل ذاتها وجودها معتمد على وجود آخر.

والذاتية لا تعود موجودة بمقتضاها أو لذاتها، وبالتالي ليست حرة بعد، ولكنها هي النقطة الوسطى بين الجوهر والذاتية الحرة. وهذه المرحلة لذلك هي حافلة بالتفككات، وهذه هي المشكلة بالنسبة للذاتية كي تُنقّى نفسها، وهذه هي مرحلة السر أو اللغز.

يقول هيجل هنا: "وفي هذه العناصر المهتاجة كل العناصر تطرح نفسها، بإرادتها الجزئية بذاتيتها التي تبدو حرة نوعا ما، تريد تحقيق ذاتها بطريقة ما، ولهذا السبب فإنّ تناول هذه النقطة للتفكير له أهمية خاصة، لأنّ كلى المرحلتين المرحلة السابقة لديانة الطبيعة والمرحلة التالية الخاصة بالذاتية الحرة، يظهران هنا في لحظتهما الرئيسية، وكلاهما غير متبّين. وعلى هذا لا يوجد هنا سوى ما هو أسراري ومشوش، وعن طريق الفحوى وحدها يمكن الحصول على المفتاح الذي يفضي إلى أي جانب تميل إليه مثل هذه العناصر المتنافرة للتجمع، وإلى أيّ الجانبين تنتمي اللحظات الرئيسية".²

يجيب هيجل قائلا: "وفي الذاتية الحرة فإنّ الشكل الذي يتفق مباشرة مع مثل هذا التصور هو الشكل الإنساني وحده، لم يعد الحياة وحدها، بل التحدد الحر وفق الغايات، ومن ثمّ فإنّ الطابع الإنساني يبدو على أنّه الشكل، وقد يكون الذاتية الجزئية، قد يكون بطلا أو ملكا قديما الخ".

هنا حيث الغايات الجزئية تتخذ ظهورها كما في الشكل الأوّل للذاتية، فإنّ الشكل الإنساني ليس من النوع غير المحدد الذي يمثله "أورمازد" الإله الأسمى. بل الأمر بالعكس إنّ الأشكال المتخصصة تتخذ ظهورها الذي له غاياته الخاصة وهو يتميز بعنصر المحلية، وجوده المباشر في أرض الواقع ليس موجود في مكان آخر مثل أورمازد بل إنسان موجود في الواقع، و اللحظات الرئيسية تتطابق مع هذا. أي إذا ما تحدثنا بدقة أكبر فإنّ الطابع المحدد المتطور يجب أن يُظهر نفسه في الموضوع، والغايات المحددة للعمل محدودة وليست التحديدية في كليتها، كل شيء في هذه المرحلة يأخذ نموذج محدد للذاتية الكلية، ويتجسّد في أرض الواقع، لذلك نجد الذاتية محدودة وليست موجودة في كليتها الخالصة.

هنا فإنّ الذات لا تزال صورية، لا تزال محدودة بالنسبة لطابعها المحدد، رغم أنّ الشكل في كليته ينتمي إليها، وهكذا لا يزال هذا التحدد موجودا، وأنّ اللحظات تتطور إلى شكل كما قلنا من

¹ فريدريك هيجل: محاضرات فلسفة الدين، المحاضرة الرابعة، ص 120-121.

² المصدر نفسه: ص 122.

قبل وليس منها لذاتها ككلية، وليس التاريخ الأبدي هو الوارد في الذات على أنه المشكل لطبيعة الذات، بل إنّ الأمر مجرد أنّه تاريخ الحالات أو الأحوال، والحالة الأولى هي لحظة الإيجاب، والثانية هي لحظة السلب، والثالثة هي عودة السلب إلى ذاته.

2- اللحظة الثانية هي اللحظة الأكثر أهمية هنا، إنّ السلب يظهر نفسه على أنه حالة يقينية للذات، إنه اغترابها، موتها في الواقع، واللحظة الثالثة هي الاستفادة، العودة إلى السيادة. والموت هو أشد الطرق مباشرة والذي يظهر فيه السلب ذاته في الذات، طالما أنّ الذات لديها فحسب الشكل الطبيعي بصفة عامة، وأيضا على نحو يقيني يوجد الشكل الإنساني.¹ بما أنّ الذات الإنسانية هي جزء من الذات الكلية فإنّ معرضة بطبيعة الحال للموت، وعندما نقول موت الذات نقصد الإنسانية الجزئية وليست الكلية، وتصبح الذات الكلية، معرضة للموت بطريقة غير مباشرة في الطبيعة المحدودة للذات الكلية.

هذا السلب إذا كان في الروح يظهر نفسه في الإنسان نفسه، في الروح نفسها على أنه هذه التحديدية، أي أنّ إرادته الطبيعية هي بالنسبة له إرادة أخرى، إرادة السلب، ليست من إرادة الإنسان، وإتّما من إرادة أخرى، إنّ السلب يمايز نفسه في ماهيته، في طابعه الروحي عن إرادته الطبيعية. وهذه الإرادة الطبيعية هي هنا السلب ويتأتى الإنسان لنفسه، إنّ الروح الحرة، في التغلب على هذا الطابع الطبيعي، في أن يكون له تجزؤه الطبيعي، هذا الآخر من العقلانية متصالحا مع العقلانية، ومن ثم يكون في مستقره مع نفسه وليس خارج نفسه.²

هناك علاقة فارقة وهي أنّه كان هناك تقدم نحو الروحية الواعية، نحو المعرفة بالحرية، نحو معرفة الإله، ولحظة السلب هذه هي لحظة حقيقية على نحو مطلق للإله، والموت هو شكل خاص فريد، فيه يتخذ السلب ظهوره في شكل خارجي، السلب يظهر في شكل خارجي عن طريق الموت، خارجي عن الذاتية الإنسانية، و بالتفكير في الكلية الإلهية فإنّ لحظة الشكل المباشر يجب إدراكها في الفكرة العادية الإلهية، فبالنسبة لها لا يجب أن يكون أي احتياج. وهكذا نجد لحظة السلب محايثة باطنية، في الفحوى الإلهية، لأنّها تنتمي ماهويا إليها في تجليها الخارجي، الموت هو تجلي خارجي للذاتية الإلهية فالذاتية الإلهية باطنية أساسا، والموت تجلي خارجي لها بما أنّها، غير موجودة في العالم الملموس، وفي الديانات الأخرى لقد رأينا أن الطبيعة الماهوية للإله هي تتحدد فحسب كوجود داخل ذاته على نحو

¹ فريدريك هيجل: محاضرات فلسفة الدين، المحاضرة الرابعة، ص 123-124.

² فريدريك هيجل: محاضرات فلسفة الدين، المحاضرة الرابعة، ص 125.

تجريدي، كجوهرية مطلقة لنفسه هو، ومن هنا فإنّ الموت لا يجري التفكير فيه على أنّه ينتمي إلى الجوهر، بل يعدّ كمجرد شكل خارجي، حيث يظهر الإله نفسه، وسيلة لظهور الإله، بطريقة خارجية عن ذاته الجوهرية المطلقة، و الأمر يكون بشكل آخر عندما يكون حادثه تحدث للإله نفسه، وليست مجرد حدوث للفرد الذي يتمثل فيه الإله نفسه، وهكذا نجد الطبيعة الماهية للإله والتي تبرزها في هذا التحديد.

د- الفكرة العينية المنتمية لهذه المرحلة.

في هذه الديانة، في هذه المرحلة من الديانة، وكما يوجد بالفعل في ديانة المصريين، يحصل تنوع لا ممتناه للأشكال أو الصور. لكن النفس أو المبدأ الحي للكلي هو ما يشكل الخاصية الرئيسية وهذا هو "أوزوريس"¹ إله الخصب والذي هو بدايةً لديه سلب معارض له كشيء خارجي، كشيء آخر غير نفسه وهو "طيفون" إله العواصف. وهذه العلاقة الخارجية ليست على أي حال دائمة بمعنى أنّها نزاع فحسب على نحو ما هو وارد عند "أورمازد" الإله الأسمى، بل الأمر بالعكس، فالسلب يلج في الذات نفسها! الموت يدخل أوزوريس "إنّ الذات تذبج، ويموت إله الخصب، لكنه يستعاد ثانية بشكل أبدي، ومن ثم يجري طرحه على أنّه شيء بعيد عما هو طبيعي أو حسي، وهو بالتالي يطرح

¹ أوزوريس: اتبعا لكلّ التقاليد لقد كان ملكا خرافيا، مشهورا بالحيوية والعدالة ومن خلالهما حكم مصر. إنّ "سيت" شقيقه نصب له فخا وتمكّن من اغتياله. وإنّ زوجته "إيزيس" ساحرة كبرى، نجحت بأن تجعل نفسها تخصب من "أوزوريس" الميت، وبعد أن كفّنت الجسد التجأت إلى الدلتا، وهناك أنجبت ولدا اسمه "حوروس"، بعد أن أصبح "حوروس" كبيرا أعلم بحقوقه تجاه آلهة الإيناد وقتل خاله، في البداية نجح "سيت" باقتلاع عينه ولكن الصراع استمرّ، وأخيرا انتصر "حوروس" فاسترد عينه وقدمها إلى "أوزوريس". وهكذا عاد "أوزوريس" للحياة، وحكمت الآلهة على "سيت" بأن يحمل ضحيته الخاصة، فإنّ "سيت" لا يمكن أن يفنى نهائيا، لأنّه هو أيضا يجسد قوة لا يمكن الاستهانة بها. وبعد النصر ينزل "حوروس" لبلاد الموتى ويعلم الخير السار: فيتوج ملكا معترفا به كخليفة شرعي لوالده. وهكذا كان استيقاظ "أوزوريس": حسب النصوص فقد وضع روحه في الحركة. ذلك هو بصورة خاصة، الفصل الأخير من مأساة توضّح النموذج المتميّز للكائن "أوزوريس"، ولقد وجد حوروس في حالة من الحذر غير الواعي ونجح في إعادة إحيائه: "أوزوريس" انظر، "أوزوريس" انتبه- انفض .. استيقض، احيا"، إنّ "أوزوريس" لم يظهر متحركا مطلقا، فهو يبدو دائما فاقد القدرة وسليبا، وبعد تنويجه، أي بعد أن تمّ وضع نهاية لفترة الأزمنة (العماء) فإنّ "حوروس" أحياه: "أوزوريس"، لقد سافرت، ولكنك عدت، لقد نمت ولكنك استيقضت: لقد متّ ولكنك عشت من جديد، في هذه الأثناء عاد "أوزوريس" للحياة كشخص روحي، صاحب قوة وحيوية، إنّّه هو الذي سيضمن منذ الآن الخصوبة النباتية وكلّ قوى إعادة الإنتاج، لقد وصف كما لو أنّ الأرض بكاملها، أو مقارنا بالمحيط الذي يلف العالم، وفيما سلف حوالي 2700 ق.م. كان "أوزوريس" يرمز لينابيع الخصب والنمو، وبعبارة أخرى إنّ "أوزوريس" الملك المغدور (الفرعون الميت) يضمن سعادة العرش المدار من قبل ابنه "حوروس" ممثلا بالفرعون الذي سينصّب. (مرسيا إلياد: تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية، تر: عبد الهادي عباس، ط 1، (دمشق: دار دمشق 1987م) الجزء الأول، ص 125-126).

يتحدد على أنه ينتمي إلى عالم الأفكار العامة، ينتمي إلى نطاق الروحي الذي يعلو ويتجاوز المتناهي، ولا ينتمي إلى مجال الطبيعي على هذا النحو.¹ أي أنّ المبدأ الحيّ للكلّي اللامتناهي الموجود في الطبيعة، يتمّ القضاء عليه بالموت، ولكن يتغلّب على الموت، ويعود ثانية إلى اللامتناهي فهو في هذه الحالة لا ينتمي إلى العالم الطبيعي، أساساً، ومملكة الموتى هي المملكة التي فيها يحصل قهر الوجود الطبيعي، قهر عالم الأفكار أو الفكر العادي حيث أنّ ما يجري استبقائه هو بالضبط ذلك الذي ليس وجوداً طبيعياً، أي ما ينتمي للعالم اللامتناهي، بعيداً عن العالم المتناهي، و"طيفون"، الشر، يجري قهره وكذلك الأُم، و"أوزوريس" هو القاضي الذي يحكم بمقتضى القانون والعدالة. والشر يجري قهره يجري التنديد به، ومعه يتخذ فعل الحُكم أول ظهوره، وهو يفعل هذا بمقتضى ما يقرره، أي أنّ الخير له قوة تأكيد ذاته وأن ينهي اللاموجود، ينهي الشر، فالخير هو القاضي في عالم الموتى، أو في ما بعد الموت ليس للشر مكان هنالك، بل الخير هو الباقي، والشر هو الذي سيُقتضى عليه تماماً.

فإذا قلنا إنّ أوزوريس هو حاكم الموتى فإنّ الموتى في هذه الحالة ليسوا في المجال الطبيعي الحسي، بل لهم وجود مستمر مستقل في منطقة وراء ما هو حسي وطبيعي، بما أنّ أوزوريس، ينتمي للامتناهي، ولا ينتمي لما هو طبيعي، فإنّ الموتى هنا بما أنّه هو القاضي في أرضهم، فإنّهم ليسوا في مجال الطبيعة.

يقول هيجل هنا: "وسلب السلب هذا ألا وهو أنّ الموت يجري ذبحه، وأنّ مبدأ الشر يتلاشى هو تحدد للحظة القصوى".²

إنّ العنصر الباطني، الذي هو الذات هو حر هنا، الذي يتأتى مستقلاً، لكي يكون ذلك العنصر الباطني جوهر ما هو خارجي، وهناك إمكانية ألاّ يكون متناقضاً معه، إمكانية ألاّ توجد ثنائية، بل يكون الدلالة، الفكرة الذاتية الوجود المستقلة في تقابل مع الحالة الحسية للوجود والذي فيه أخيراً تشكل النقطة المحورية، يمكن في هذه المرحلة أن لا يكون تضاد بما أنّ الموت يتمّ القضاء عليه لذلك يقضى على الثنائية.

عرض الذاتية في هذا الشكل المحدد على أنّه النقطة المحورية مرتبط ارتباطاً وثيقاً بدافع إعطاء الفكرة شكلاً مرئياً، إنّ الفكرة كفكرة يجب أن تعبر عن ذاتها، والإنسان هو الذي يجب أن

¹ فريدريك هيجل: محاضرات فلسفة الدين، المحاضرة الرابعة، ص 129.

² فريدريك هيجل: محاضرات فلسفة الدين، المحاضرة الرابعة، ص 130-131.

يستخلص هذا المعنى من نفسه ويعطيه شكلا مرثيا، إنَّ المباشر سبق له أن تلاشى إذا ما كان هناك افتراض أن يظهر في ظل ظروف الإدراك الحسي أو في حالة جزئية للمباشر، والفكرة العامة هي وراء ضرورة إعطائه تكاملا على هذا النحو، فإذا كانت الفكرة العامة تتكامل بذاتها هكذا إذن فإنَّ هذه المباشرة يجب أن يكون لها طابع التوسط، يجب أن تكون نتاج الإنسان.¹ الإنسان في هذه المرحلة يصبح هو النقطة المحورية، التي يمكنها التفكير، في الفكرة كفكرة، ويعطيها معنى، و وبالتالي يكون الإنسان هو علاقة التوسط بين الفكرة العامة والمباشرة.

هـ- العبادة.

إنَّ إله الخصب بالمعنى الخاص هو سيد عالم الموتى، قاضي الموتى، وهناك عدد لا يحصى من الصور موجودة يظهر فيها إله الخصب مرسوما كقاض، بينما أمامه كاتب يتلو له "أعمال النفس"² المحمولة لتكون في حضرته. وعالم الموتى هذا، عالم "أمّنتس" يشكل ملمحا رئيسيا في التصورات الدينية للمصريين، ولما كان إله الخصب المانح الحياة معارضا "لطيفون"، مبدأ التعديم، ولما كان أيضا هو شمس الأرض إذن فإنَّ النقيض بين الأحياء والموتى يتخذ أول ظهور له هنا، إنَّ عالم الموتى هو تصور ثابت ثبوت عالم الأحياء، و عالم الموتى يكشف ذاته عندما يتم قهر الوجود الطبيعي فهنا وهنا فقط نجد أنّ ما لم يعد له وجود طبيعي هو الذي يتبقى، ما لم يبقى له وجود في الطبيعة هو الأبقى إلى الأبد، و لكي نفهم الوضع الفريد للفن في هذه المرحلة علينا أن نتذكر أنّ الذاتية قد بدأت تظهر بالفعل هنا، وذلك أمر واقع، ولكن هذا لم يحدث بالنسبة للذاتية إلا في إطار أساسها

¹ المصدر نفسه: ص 136.

² جاء في كتاب الموتى والذي كان له شأن كبير عند المصريين لأنهم يزعمون أن أحد الآلهة قد كتبه بيده ولذا يتعبدون بتلاوته وهم أحياء، ويوضع معهم في قبورهم وهم أموات، و يشتمل هذا الكتاب على جميع الكلمات السحرية التي تُستعمل لعلاج الأمراض وعلى الصلوات وعلى الأدعية، و على ما يجب للميت من تحنيط وطقوس دينية وعلى ما تلقنه الروح لتحسن الإجابة أمام محكمة الحساب، هذا جزء مما تقوله الروح، دفاعا عن نفسها أمام محكمة الآلهة في العالم الآخر وهو مقتطف من أحد فصول الكتاب: (يا سادة الحقيقة: إني حامل الحقيقة إني لم أحن أحدا ولم أغدر بأحد، ولم أجعل أحدا من ذوي قرابتي في ضنك ولم أقم بدنيقة في موئل الحقيقة، ولم أمازج عملي بشر قط وجافيت الضر والأذى، ولم أعمل باعتباري رئيس أسرة ما ليس من عمل رها، ولم أكن سببا في خوف خائف ولا عوز معوز، ولا ألم متألم ولا بأس بئس. لم أجمع أحدا ولم أقتل نفسا، وما حرضت أبدا على قتل أو خيانة لم تكن ثروتي عظيمة إلا من ملكي الخاص، إني لم أنقص مكيال الحبوب، ولم أكل طعاما ولم يكن صوتي عاليا فوق ما يجب، ولم تأخذني حدة الغضب في طبعي، إني لم أسب ولم أكن متمسعا أو متكبرا. إني لم أرتكب زنا مع امرأة، إني لم أذنس عرضي، قولوا عني الصدق أمام الرب المهيمن، ولا تقدموا ضدي أية شكاية أمام الإله العظيم، لأني إنسان طاهر الفم طاهر اليدين وإني من قال له كل من رآه: مرحبا، مرحبا، أنا نقي، أنا نقي)². (أحمد صالح: مرجع سابق، ص 21).

ولا يزال تصورهما أو فكرتها تنتقل إلى ما هو متعلق بالجوهرية.¹ رغم أنه لا ينتمي إلى عالم الطبيعة وأنه الأبقى، إلا أنه لم يرتبط بعد بالجوهرية.

يقول هيجل شارحا: "وتبدأ الحاجة في الوجود عندما يتم قهر لحظة الطبيعة"، لحظة المباشرة، في تصور التحدد الذاتي نفسه، أو في تصور الحرية، أي عند النقطة التي وصلنا إليها الآن. أي الذي لم يعد له وجود طبيعي لم يصل للجوهرية بعد، و طالما أنّ حالة الوجود المحددة تتحدد من جانب العنصر الباطني ذاته، الذات الكلية، فإنّ الشكل الطبيعي لا يعود كافيا، وكذلك محاكاته لا تعود كافية، وكل الشعوب إلا اليهود والمسلمين لديهم صور عن آلهتهم، وهذه الصور على أي حال لا تمت إلى الفن الجميل بصلة، بل هي مجرد تشخصات لتصورات أو أفكار، علامات على مجرد الذاتية المتصورة أو المتخيّلة، بينما الذاتية لا توجد بعد كتحدد باطني للماهية ذاتها.² ففي هذه التماثيل التي تمتلكها الأديان لآلهتها، لا يمكن للماهية أن تكون قد تجسدت فيها بماهيتها فهي مجرد أفكار عن تلك الآلهة فقط، وهذا التصوير للآلهة في هذه المرحلة ليس من تصوير الفن الجميل.

تأتي مع دخول الفن هنا لحظتان تستحقان الانتباه بصفة خاصة: الأولى أنّ الإلهي يمثل في الفن كشيء قادر على الاستحواذ عليه بالحواس، والثانية أنّ الإله كعمل فني هو شيء قدمته الأيدي الإنسانية. وحسب مجموعة الفحوى عندنا فإنّ كلي هاتين اللحظتين تقدمان أحوالا غير دقيقة بالنسبة للفكرة العادية عن الإله. والفن ليس هو النمط الأقصى لعبادتنا، ولكن بالنسبة لمرحلة الذاتية التي لم تصبح بعد روحية، والتي لا تزال هي نفسها بعد مباشرة، فإنّ الوجود المرئي بطريقة مباشرة يكون سديدا وضروريا هنا، هنا توجد كلية حالة تجلي ماهية الإله بالنسبة للوعي الذاتي.³ الفن شيء غير كافي في هذه المرحلة للوصول إلى الذاتية المطلقة وتمثيلا بطريقة مطلقة، ذلك أنّ الفن ليس هو أقصى عبادتنا.

النقطة الأخرى هي أنّ العمل الفني هو من نتاج البشر، وهذا أيضا غير مناسب لفكرتنا العادية عن الإله، أي الذاتية الروحية الحققة اللامتناهية، ما يوجد لذاته على هذا النحو، ينتج ذاته بفعله هو الخاص، وي طرح ذاته على أنّها الآخر، أي شكله الخارجي أو صورته الخارجية، وهذه الصورة

¹ فريدريك هيجل: محاضرات فلسفة الدين، المحاضرة الرابعة، ص 138-139.

² فريدريك هيجل: محاضرات فلسفة الدين، المحاضرة الرابعة، ص 142.

³ المصدر نفسه: ص 143-144.

تطرحها الذاتية ذاتها وتنتجها بشكل حر، وما هو أول هو هكذا خلق العالم، وما هو ثاني هي التصالح أي أنّ الذاتية تتصالح مع ذاتها في ذاتها مع ما هو أول حق.

هنا نجد رزانة إنسانية تظل علينا من جسم حيوان، أي أنّ الإنسان في هذه المرحلة يبدو كحيوان عاقل، أي لم تنضج فكرته عن الصور الكاملة للماهية الكلية الجوهرية، والذاتية لا تزال بعد غير واضحة أو جلية لذاتها. إنّ الشكل الفني هو لهذا ليس جميلا خالصا بعد، بل هو بشكل أو بآخر محاكاة وتشويه، والطابع العام لهذا المجال هو تداخل الذاتية و الجوهرية.¹ الصورة غير واضحة بعد.

إذا كان علينا أن نبين تفوق شعب وضع روحه في أعمال اللغة على أثر يترك الأعمال الفنية الصامتة ورائه للأجيال القادمة فإنّ علينا في الوقت نفسه أن نتذكر أنّ بين المصريين لا توجد وثائق مكتوبة وذلك بسبب أنّ الروح لم تجلّ ذاتها كما هو حادث بالفعل، فالأوراق المكتوبة في هذه المرحلة تدلّ على نضج العقل أي نضج الروح، وبما أنّ الأوراق المكتوبة لم تكن موجودة في الديانة المصرية، فإنّ هذا دليل على عدم نضج الروح بعد واستقرارها، بل كانت مجرد محاولات للكتابة، وكما هو معلوم عن الكتابة الهيروغليفيه هي مجرد رسومات لأشكال تأتي على شكل نسر أو عين أو ذراع إلى غير ذلك، فهي مجرد رسومات وليست حروف، فهي لم ترتقي بعد إلى مرتبة الكتابة الحرفية بل ما تزال في الكتابة عن طريق الرموز، فكل رسم لشيء معين يدلّ على حرف معين، وهذا دليل على عدم نضج الفكر المصري، أو الروح المصري، فهو في هذه المرحلة في مرحلة فرز للذات، الروح هنا في مرحلة تنقية وتصفية لم تصل إلى مرحلة الصفاء بعد، بل كانت تناضل لتوضيح نفسها من العناصر الغريبة، وهذا بطريقة خارجة كما يتبدى في الأعمال الفنية على الأقل، وهذا حق، بعد الدراسة المستفيضة حدث تقدم في فك شيفرة الهيروغليفيه ولكن من جهة لا يزال يوجد جانب من هذا العمل لم ينجز بعد، ومن جهة أخرى تظل حافلة دوما بالأسرار، والشكل لم يرتقي بعد إلى الشكل الذي يكون حرا وجميلا، لم يصطبغ بعد بالصبغة الروحية فيصل إلى الجلاء والشفافية، إنّ الحسي الطبيعي، لم يتحول بعد على نحو كامل إلى ما هو روحي ليكون وحسب تعبيراً عن الروحي، حتى أنّ هذا التنظيم وملاحه ممكن أن تكون مجرد علامات، تكون مجرد دلالة على ما هو روحي.²

¹ فريدريك هيجل: محاضرات فلسفة الدين، المحاضرة الرابعة، ص 145 - 146.

² المصدر نفسه: ص 148 - 149.

العرض الأكثر أهمية الذي به تكون الطبيعة الماهوية لهذا الصراع واضحة وضوحاً كاملاً هو تمثال الآلهة الموجودة في سايس وقد صورت محجبة، كرمز أنّها ما تزال تخبئ سرا، أو كرمز للسرية، لقد اضطبغت بالرمزية في ذلك التمثال، كما وقد ورد في النص الموجود في معبدها ما يلي: "إنني ما كنت، وما أكونه، وما سوف أكونه، إنّ حجابي قد رُفِعَ وليس هذا من قِبَلِ أيِّ من الموتى". أي أنه ليس في عالم الموتى قد رفع حجابها بل في عالم الأحياء. لقد أعلن بوضوح أنّ الطبيعة هي شيء مختلف داخل ذاتها، أي آخر في تقابل مع مظهره الخارجي. أي أنّها كانت مخفية محتجبة، وخروجها لا يعكس ذاتها الحقيقية الباطنية، أي رغم رفع حجابها ما تزال تحمل سرا، باعتبار أنّ ذلك يطرح نفسه مباشرة باعتباره لغزاً، إنّ له عنصراً باطنياً، شيئاً خفياً، ويوجد نص آخر أبعد يقول: "لكن ثمرة جسمي هو هليوس" إله الشمس اليوناني¹.

أمّا ما هو واضح بذاته فهو النتيجة والحل للمشكلة المطروحة. وهذا الوضوح هو الروح - ابن نيت - إلهة الليل المختبئة. ولا تزال الحقيقة في حالة انغلاق عند نيت المصرية، كما كان الإله أبولو (إله الشمس، والشعر، والموسيقى كما هو إله الجمال والرجولة الخالدة) عند اليونان هو الحل كما يقول أبولو: "أيها الإنسان اعرف نفسك". هذه الكلمات لا تعني معرفة الذات للجوانب الجزئية لضعفها وأخطائها، فالقصد ليس هو الإنسان الجزئي الذي يجب أن يعرف خصائصه، وإنّ ما قصده أبولو هو الإنسان بصفة عامة والذي يجب عليه أن يعرف نفسه. لقد أصدر أبولو هذا الأمر لليونانيين، وفي الروح اليوناني يتمثل الجانب الإنساني في وضوحه وفي تطوّر هذه الروح. إذا كان لا بدّ أن ندهش مما ترويه لنا الأسطورة اليونانية، من أنّ أبا الهول - الرمز المصري العظيم - قد ظهر في طيبة وقال هذه الكلمات: "ما هو ذلك الشيء الذي يسير في الصباح على أربع أرجل، وفي الظهر على اثنين، وفي المساء على ثلاث؟". يقصد أطوار حياة الإنسان، الطفولة، والشباب و الشيخوخة. ويقدم له أوديب الحل إنّّه الإنسان، وبذلك يطيح بأبي الهول من فوق الصخرة، ثمّ الحل، وكذلك التحرر من الروح الشرقي، الذي تقدّم في مصر خطوات حتى استطاع أن يرتفع إلى مرتبة المشكلة، هو بدون شكّ ما يلي: إنّ الوجود الداخلي (أو الماهية) للطبيعة هو الفكر الذي لا يكمن وجوده إلاّ في الوعي البشري، إلاّ أنّ ذلك الحل القديم الذي ظلّ موضع احترام فترة طويلة والذي قدّمه أوديب حيث ظهر بذلك أنّه يمتلك المعرفة، ارتبط بجهل أوديب المطبق بذلك الذي يفعله هو نفسه، وشروق الوضوح الروحي في القصر الملكي العتيق كان لا يزال مرتبطاً بفضاعة الجهل. وكان لهذه السيادة الأولى

¹ فريدريك هيجل: محاضرات فلسفة الدين، المحاضرة الرابعة، ص 149.

للملوك لكي تحضى بمعرفة حقة ووضوح أخلاقي حقيقي أن تتشكل عن طريق القوانين المدنية والحرية السياسية وتتصالح مع الروح الجميل.¹

يستنتج هيجل في نهاية هذه المرحلة لتطور الديانة قائلًا: وهذا باعتباره حتى الآن ماهية خفية إنما يعبر لهذا عن الجلاء، الشمس، الوجود أمام النفس، الشمس الروحية في شكل الابن الذي يولد منها. وهذا الجلاء يتحقق في الديانة اليونانية واليهودية، إنه في الديانة اليونانية في الفن والشكل الإنساني الجميل، وهو في الديانة الفردية في الفكر الموضوعي لقد تم حل اللغز، إنَّ أبا الهول المصري استنادا إلى أسطورة عميقة الدلالة وتدعو إلى الإعجاب الشديد قد ذبحه يوناني، ومن ثمَّ تمَّ حل اللغز. وهذا يعني أنَّ المحتوى هو الإنسان، الروح الحرة ذات المعرفة الذاتية".² الروح الحرة المفكرة العارفة هي الحل لهذه المرحلة من المعرفة البشرية بالدين للانتقال إلى مرحلة أخرى أكثر وضوحًا وجلاءً، إنَّها المعرفة الحرة، معرفة الإنسان تحديداً، إنَّها مرحلة الحرية.

¹ جورج فلهلم فريدريك هيجل: محاضرات في فلسفة التاريخ، العالم الشرقي، تر: إمام عبد الفتاح إمام، ط 3، (بيروت: دار التنوير 2007م) المجلد 2، ص 214-215.

² فريدريك هيجل: محاضرات فلسفة الدين، المحاضرة الرابعة، ص 149-150.

المبحث الثاني: ديانة الفردية الروحية أو الذاتية الحرة.

أ- الانتقال إلى مجال الفردية الروحية.

يقول هيجل: "إن شمس الروح الأسطع تجعل النور الطبيعي شاحبا أمامها"، مقابلة راقية جدا من هيجل، وبهذا نحن ننتقل إلى خارج دائرة ديانة الطبيعة. ونحن نأتي إلى الآلهة التي هي من الناحية الماهوية مؤسسة الدول والزواج، مؤسسة الحياة السلمية، منتجة الفن الذي يصدر فحسب معها - كما سبق وأن شرحت في الفصل الثالث من الباب الأول، حول الوجود الحي عند هيجل - وهي الآلهة التي تهيمن على المعجزات، والدول والتي تصدر وتحمي القانون والأخلاقيات والشعوب التي وصلت إلى تلك المرحلة في تطور الوعي الذاتي، حيث يرى هيجل أن كل مظاهر الحياة المتطورة الآن هي تجليات للروح الذاتي، تجليات للعقل، حيث يحصل إدراك الذاتية على أتم الاضطباع المثالي لما هو طبيعي، قد تحطت بالتالي أي مجال الاضطباع المثالي، بعد أن كانت الذاتية تضيء صبغة مثالية على ما هو طبيعي، انتقلت إلى المثالي نفسه ولم تكفي بتلك الصبغة فقط، إلى مملكة النفس وقد وصلت إلى بعد ينتمي إلى مملكة الروح، لقد تخلصت هذه الشعوب من الإدراك الحسي الذي كان يعمي عيونهم عن ما هو روحي، وهربت من الحيرة الحالية من الفكر، وقد تمسكت بالفكر تمسكت بالمجال العقلي، وقد أسست وضمنت لنفسها الأرض الصلبة بما هو باطني.¹ الانتقال من المعرفة الحسية، إلى المعرفة العقلية المتسامية.

أما التقدم الذي وصل إلى هذه النقطة جاء على المسار التالي: كانت نقطة الانطلاق من الرغبات الطبيعية كما تظهر في ديانة السحر، من سلطة وقوة هذه الرغبات على الطبيعة، وقد حصلنا على هذا ببساطة عن طريق الإرادة الفردية التي لم تتحدد بالفكر. والمرحلة الثانية شغلها التحديد النظري لاستقلال الموضوعية، حيث كل اللحظات انطلقت حرة وتحررت ووصلت إلى حالة الاستقلال. وفي المرحلة الثالثة وجد العنصر النظري أو المحدد ذاتيا الذي يرد إلى نفسه هذه اللحظات التي انطلقت حتى أن العنصر العملي يصبح نظريا، التحديد الذاتي الخير، وأخيرا اندماج الجوهرية والذاتية.² والجوهرية هي الله في هذه المرحلة من الديانة.

¹ فريدريك هيجل: محاضرات فلسفة الدين، المحاضرة الخامسة: الديانة الروحية، تر: مجاهد عبد المنعم مجاهد، (القاهر: دار الكلمة مصر، 2003) ص 15.

² المصدر نفسه: ص 15-16.

السؤال المطروح حالياً: كيف تحددت فكرة الله إلى هذا المدى؟ من هو الله؟ ماذا علمنا عنه؟ الإجابة تكون على الشكل التالي: إنّ الإله هو وحده اللامتناهي والمتناهي، واهتمامنا الوحيد هو أن نكتشف كيف أن التجزئية و التحددية أي المتناهي قد تجسّم مع اللامتناهي، فما هي النتيجة التي توصلنا إليها بالنسبة لهذه النقطة التي انتهينا إليها؟ "إنّ الله هو اللامتناهي بصفة عامة، ما هو في هوية مع ذاته، ما هو قوة جوهرية".

عندما نبدأ بقولنا هذا، فإنّ هذا لا يتضمن أن المتناهي قد طُرح على أنّه محتوى فيه، وحتى نبدأ فإننا نقول إنّهُ هو الوجود المباشر المحض للوعي الذاتي اللامتناهي، ومن موافقة أن الله هو فقط اللامتناه، قوة جوهرية، فإنّه يترتب على هذا، ومتضمن بشكل متآزر فيه "إن القوة الجوهرية وحدها هي حقيقة الأشياء المتناهية، وأنّ حقيقتها تكمن فقط في أنّها تقدر إلى الوحدة الجوهرية". وبهذه الفكرة عن الجوهرية التي تعيش في ذاتها وتميّز نفسها عن المتناهي نصل إلى أرض أعلى، ولكن هنا نجد أن تحديد العلاقة الحقة للمتناهي مع القوة الجوهرية، حيث أن القوة الجوهرية تكون هي نفسها اللامتناهي لم يحصل بعد. وهذه القوة الكلية والتي نفسها فعالة في شكل التحدد الذاتي يمكن أن نسميها الحكمة وإلى المدى الذي نتناول فيه الذاتية الروحية علينا أن نتناول التحدد الذاتي، علينا أن نتناول غاية.¹

لكن ما هي التحددية الأكثر تحديدا المرتبطة بفكرة الحكمة؟ ولا نجاوز العبارة غير المحددة حكمة الله، إنّ الله حكيم، ولكن ما هي طريقه هو؟ ما هي غاياته هو؟ ما هو المجال الذي يمكن أن توجد فيه هذه الغاية؟

إنّ الغاية و هي شيء باطني هي مجرد ذاتية، هي فحسب الفكر أو الفكرة، وهذا المجال الخاص بتحقيق الوجود الفعلي للغاية هو الوعي الذاتي أو الروح المتناهي، والروح المتناهية، هي بالتالي المجال الذي تظهر فيه الغاية الإلهية ذاتها، وهنا تكون الغاية قد أصبحت متحددة بمجالها وهذا ما يجب أن يحصل، فهيجل يقول أنّ الغايات يجب أن تتحدد، و بالتالي فإنّ الغاية لم تتحدد بعد في فحوى الله، ولهذا فإنّ التحديد متناه خارجي، غاية عرضية أو جزئية، وإنّ ما يشكّل الغاية هو شيء خارج الفكرة الإلهية.²

¹ فريدريك هيجل: محاضرات فلسفة الدين، المحاضرة الخامسة، ص 16-17.

² المصدر نفسه: ص 19-20.

ب- التصور الميتافيزيقي أو فحوى هذا المجال.

إنّ ما نتحصّل عليه الآن أنّ الماهية الإلهية هي الماهية العقلية، الماهية لذاتها، والفروق هي تأمل ذاتها في ذاتها، ومن خلال هذا تكون لدينا ثلاث تصورات:

التصور الأوّل هو: **الوحدة**، والتصور الثاني هو: **الضرورة**، والتصور الثالث هو: **المطابقة مع غاية**.

أولاً: الوحدة: قوة مطلقة، سالبية، موجودة على أنّها تأمل في ذاتها، على أنّها توجد بصورة مطلقة لذاتها أو كذاتية مطلقة، حتى أنّه هنا، في هذا الشكل الجزئي للوجود الماهوي، فإنّ عنصر الحس يتمّ إفناؤه بشكل مباشر، أو يكون في حالة إفناء في هذه الأثناء من اللحظة، وهذه الذاتية، التي هي واقعية، والتي توجد لذاتها، هي بالتالي الواحد.

ثانياً: الضرورة. إنّ الواحد هو هذه القوة المطلقة، وكل شيء مطروح فيها على أنّه مجرد شيء سالي، فهذه القوة المطلقة كلّ ما يدعي أنّه موجود فيها، فإنّ وجوده فيها مجرد شيء منفي سالي، وهذا يشكل تصور أو فحوى الواحد، بما أنّ كل شيء مطروح فيها منفي فهذا هو ما يسمّى بالواحد، لأنّه واحد في وجوده، و لكن عندما نعبر عن هذا بهذه الطريقة لا يكون التطور قد طرح بعد، إنّ الواحد ليس إلّا شكل البساطة، نتيجة منطقية بطبيعة الحال، ومن ثمّ تأتي حينئذ الضرورة لتكون سيروية الوحدة ذاتها، لتكون الضرورة هي تماشي الواحد مع الأشياء الجزئية التي تكون معه في وضع سالي، فيكون الواحد وهذه الأشياء في حالة وحدة، فلولا ضرورة وجود الضرورة الملحة لسيروية الكل مع الأجزاء، لما وجدت الوحدة، إنّها الوحدة كحركة باطنية، ولا تصبح الواحد، المجموع الواحد، بل الوحدة، فوجود الواحد يكون قائماً عندما تكون الأجزاء في حالة نفي، ولكن إذا جاءت الوحدة يبطّل وجود الواحد، والتطور الذي يشكل الفحوى هو الوحدة، الضرورة المطلقة.

ثالثاً: التطابقية مع غاية. في الضرورة المطلقة تنطرح أو تنكشف الحركة التي يكون فيها الواحد هو على نحو ضمني وحسب، إنّها السيروية، وهي سيروية الأشياء العرضية، التي تكون في حالة سلب مع الواحد، فإنّ الأشياء العرضية هي التي تنطرح ويجري نفيها أو سلبها، وهذه الأشياء يجب أن تبدو في كل الأحداث على أنّها مؤقتة الوجود، لأنّه فقط الواحد هو دائم الوجود، وفي الوقت نفسه تكون منتمية إلى القوة التي لا تخرج منها، منتمية إلى الواحد وهو فقط القوة التي تخرج منها هذه الأشياء، إنّها هكذا الوسيلة بصفة عامّة، بهذه الطريقة تكون هذه الأشياء مجرد وسيلة، والوحدة تقوم في هذا،

أي في هذه الدائرة التي تكون فيها الأشياء والواحد في وحدة مشروطة، إنّها تتمسك بذاتها داخل هذه السيرة التي تنتمي إليها، وتنتج نفسها في هذه الوسيلة، هذه هي وحدة الضرورة ذاتها، ولكن جرى التفكير فيها على أنّها مختلفة عما يجرّك ذاتها وفيها تستبقي بذاتها، حتى لا يكون لها عنصر الوجود إلاّ كشيء سالي، هذه هي وحدة الضرورة ذاتها، إنّ الوحدة هي بهذه الطريقة الغاية بصفة عامة.¹ أي الوحدة المشروطة، وليست المطلقة مع الواحد، فلأنّ هذه الأشياء في وحدة مع الواحد بطريقة تكون فيها ليست ندا له، بل أقلّ منه لأنّها معتمدة عليه في وجودها بهذه الطريقة تكون الوحدة هي الغاية، أو الهدف من وجود الواحد والأشياء، أي لوجود الواحد والأشياء غاية منذ البداية وهي الوحدة.

هذا هو التصور العام أو فحوى القوة التي تعمل بمقتضى الغايات، فالعالم كلّه مبني على أسس غائية في هذه الحالة، وإنّ حقيقة العالم قائمة في هذه القوة، التي تعمل بمقتضى الغايات، إنّها قوة الحكمة، القوة الكلية المطلقة، ولما كان العالم هو تجليها، تجلّي الحكمة. فإنّ حقيقة العالم هي الوجود الماهوي المتحقق تحقّقا كاملا لتجلي قوة رشيدة.²

أمّا الغايات الأسمى المطلقة فسوف توجد في الأخلاقيات، في الحرية، والخير الأخلاقي عليه أن يكون خيرا لذاته لكي يمكن أيضا لغاية مطلقة من مثل هذه الطبيعة مما يمكن الحصول عليها في العالم، و لكننا هنا في نطاق الأفعال بمقتضى الغايات بصفة عامة، والقوة التي تعمل بمقتضى الغايات مجرد قوة الحياة وليست الروح بعد، ليست شخص الله، و عندما يقال إنّ الخير هو الغاية، إذن فيمكن أن يأتي السؤال: ما هو الخير؟ فإذا قيل أكثر أنّ السعادة تُعطى للناس متناسبة مع قيمتهم الخلقية حتى أنّ الغاية هي أنّ الإنسان الخيّر يجب أن يكون سعيدا والإنسان السيء غير سعيد، إذن كأمر واقع، إنّنا نرى في العالم ما يشكل أكبر تقابل قاس.³ أي هناك من هو في العالم خير لكّته غير سعيد، بالمقابل نجد أنّ هنالك إنسان سيء وهو سعيد جدا.

من جهة لدينا القوة المحض، والحكمة البسيطة والمجردة، و من جهة أخرى لدينا الآخر غاية عرضية يجب تحقيقها، وكلا الجانبان متحدان، والحكمة غير محدودة، و لهذا السبب فهي غير محددة، بما أنّ الحكمة غير محدودة فهي غير محددة، لذلك فإنّ الغاية كشيء واقعي عرضية أو

¹ فريدريك هيجل: محاضرات فلسفة الدين، المحاضرة الخامسة، ص 25-26.

² المصدر نفسه: ص 45.

³ المصدر نفسه: ص 52.

متناهية، بما أنّ الغاية تنتمي إلى الواقع فهي عرضية أو متناهية، و التوسط بين الاثنين يأتي في صف الوحدة العينية وهي التي تجعل فحوى الحكمة تكون هي نفسها المحتوى لغايتها، وهي تشكل من قبل التحول إلى مرحلة أعلى، و التحدد الأساسي هو يعبر عنه التساؤل: ما هي الحكمة؟ ما هي الغاية؟ إنّها غاية غير ملائمة للقوة.

يقول هيجل: "وأخيراً فإنّ الإنسان ينتصب بالنسبة لله في علاقة إيجابية، لأنّ التحدد الأساسي هو أنّه وعي ذاتي. والإنسان الذي يشكل هذا المظهر للواقع، هو بالتالي الوعي الذاتي إنّ الوعي بالماهية المطلقة باعتبارها خاصة به، وبالتالي فإنّ حرية الوعي تنطرح في الله وهكذا يكون الإنسان في مستقرّه متناغماً مع نفسه، وهذه اللحظة للوعي هي لحظة ما هوية، إنّها تحدد أساسي وإن كانت ليست بعد التعبير الكامل عن العلاقة. إنّ الإنسان يوجد لذاته على أنّه غاية ذاتية التكوين، ووعيه وعي حر في الله، ووعيه يلقي تبريره في الله وهو يوجد ما هوية لذاته، وهو موجّه نحو الله، هذا هو المبدأ بشكل عام، بينما الأشكال المحددة هي الديانات الجزئية ديانات السمو أو الجمال أو النفع أو التطابق مع الغاية".¹ أي أنّ الإنسان هو الكائن الوحيد الذي يستطيع أن يعي الماهية الإلهية، بوعيه الذاتي، فهو يستطيع الوقوف إزاء الله بالتفكير والإدراك لماهيته اللامتناهية فوعيه حرّ في الله فهو يستطيع التفكير في الله كما يشاء، فالمبدأ الأساسي واللامتناهي هو الوعي بالله، والوصول إلى معرفته، فالله غير محدد، والإنسان هو الكائن الوحيد الذي متوجه نحوه بوعيه بغية إدراكه ما استطاع، أمّا الأشكال المحددة عدى الله، والتي يدعي أتباعها أنّهم مدركون لله من خلالها فهي الديانات الجزئية، التي ذكر منها هيجل كأمثلة، تقدير الكلام، أنّ الوعي الإنساني غير محدود وهو يتلاءم كوسيلة لمعرفة الله، وليس مثل تلك الوسائل المحددة، أي التي تكتسي حدوداً فهي لا تستطيع إدراك الله، ويقصد هيجل هنا بالوسيلة للوعي الحر لله من طرف الإنسان، الفلسفة، فهي فقط الوسيلة الوحيدة التي ليست لها حدود في التفكير فيما هو ليس محدود.

¹ فريدريك هيجل: محاضرات فلسفة الدين، المحاضرة الخامسة، ص 56.

أولاً: ديانة السمو أو الرفعة:

إنّ الذاتية التي هي قوة بالفطرة ليس لها صلة بالإحساس، إنّ العنصر الطبيعي أو المباشر فيها منفي إنّها فقط من أجل الروح، من أجل الفكر. 'كما يقول هيجل فإنّ الروح تشهد فقط للروح.

يقول هيجل: "وبالنسبة للعلاقة بين الطبيعة والروح فإنّ "ديانة السمو" تعني أنّ الحسي أنّ المتناهي، أنّ الطبيعي روحياً ومادياً لم يصل بعد إلى الذاتية الحرة أو يتبدل فيه. وخاصة هذه المرحلة هي الذاتية الحرة ترتفع إلى شأن الفكر الخالص، إلى شكل ملائم للتعبير عن المحتوى أكثر مما هو حسي، وهنا نجد أنّ العنصر الطبيعي تهيمن عليه هذه الذاتية الحرة حيث يكون الآخر في حالة مثالية وحسب، وليس له أي وجود دائم حقيقي مقابل الذاتية الحرة، إنّ الروح هي ما ترفع ذاتها، هي ما يرتفع فوق ما هو طبيعي، فوق التناهي. وهذا هو ديانة السمو".¹ فديانة السمو لا يمكن أن تكون ديانة لكائن غير عاقل، لأنّها هي التي ترتفع إلى الذات الكلية، وهذا ما يشترط الروح في الكائن المعتنق لها، لأنّ ما هو طبيعي لا يستطيع أن يرتقي لما هو روحي، فقط ما هو روحي يستطيع أن يرتقي لما هو طبيعي، في هذه الديانة يقوم هيجل بإسقاط مبدأ الواحد، أي أنّ تصوّر الواحد عندما يكون في علاقة مشروطة مع الأشياء الجزئية، كذلك يكون المعبود في علاقة مع عابديه في هذه الديانة.

أ- الطبيعة العامة لهذه الديانة:

إنّ المطلق، الإله، يتحدد على أنّه الذاتية الواحدة، على أنّه الذاتية الخالصة، ويترتب على هذا أنّه الذاتية التي تكون كلية في ذاتها، أو العكس، إنّ الإله هنا هو بدون شكل، إنّّه يوجد في أيّ شكل حسي خارجي، لا توجد أيّ صورة له، إنّّه لا يوجد للفكرة الحسية، بل بالعكس، إنّّه يوجد فقط للفكر. (أ) يتحدد الإله على أنّه قوة مطلقة وهي الحكمة. (ب) النقطة التالية هي تحدد الغاية التي تنجم من القوة المطلقة، من وجهة نظر واحدة فإنّ الإله هو نفسه غايته هو، إنّّه الحكمة. (ج) وعلى أيّ حال فإنّ التحددية لا يجب أن تبقى مجرد تحددية داخل الفحوى، بل تتلقى شكل الواقع أيضاً، فإذا ما شرعنا القول فإنّ هذا الشكل هو شكل مباشر، وغاية الإله هي في الواقع مجرد الواقع أولاً، وعلى هذا فهي غاية مفردة أو فردية تماماً، وهذه الغاية الأولى هي هكذا محدودة، غير أنّ

¹ فريدريك هيجل: محاضرات فلسفة الدين، المحاضرة الخامسة، ص 59-60.

الإنسان، الوعي الذاتي، هو المجال الذي تُظهر فيه الغاية ذاتها، و الغاية هكذا هي مجرد شيء إنساني وهي على نحو طبيعي هي الأسرة التي تتسع إلى أمة، والأمة المحددة تصبح هنا الغاية التي تنطلق أمام ذاتها بفضل الحكمة.¹ أي وقوف الأمة بإزاء الحكمة المطلقة مباشرة وهي الإله، وبالتالي تعزيز فكرة شعب الله المختار، فالإله باعتباره هو الغاية في ذاتها فهو يظهر هذه الذات للوعي الإنساني فقط لأنّ الإنسان هو الكائن الوحيد الذي ينشد هذه الغاية، وبما أنّ الإنسان يتميّز بانتمائه لواقع معيّن ومباشر، وبارتباط هذه الغاية بالواقع تصبح فردية، لأنّ الوعي يكون في الفرد كفرد، وينتقل إلى الفرد الآخر في إطار محدود، هذا الإطار هو الأسرة أولاً ثمّ الأمة فقط، لأنّ أفراد هذه الأسرة أو الأمة الواحدة يتشابهون في سعيهم لنفس الغاية على خلاف غيرهم من الأفراد والأمم، فإننا نجد هذا النوع من الأفراد يتفردون بغايتهم وبما أنّ الغاية هي الإله نفسه، فهم يتفردون بإلههم، وبالتالي تكون النتيجة عقيدة شعب الله المختار.

ب- تصور الشعب اليهودي لديانته.

الروح هي ببساطة ما يقيم توسطاً بين النفس و النفس، واسطة بين النفس الإلهية والنفس البشرية، ما هو فعال، وهذه الفعالية تتضمن تمييزاً عن النفس، فعل الحكم و الذي هو في معناه الأصلي الانفصال أو الانقسام، بين النفسين فبمجرد وجود الروح تتحدد كل منهما لأنّ الروحين موجودتين في بعدين مختلفين، والعالم هو شيء مطروح من جانب الروح، الروح الإلهية، إنّه مصنوع من العدم الخاص به، فروح الله ليست هي الله نفسه، لأنّ روح الله يمكنها أن توجد في هذا العالم ولكن الله لا يمكن أن يوجد في هذا العالم، إلاّ كفكرة في أذهاننا، وعلى أيّ حال فإنّ العنصر السالب في العالم هو العنصر الإيجابي، (الخالق)، و السالب هو منعدم في هذا العالم المنتاهي إذا فهو إيجابي، و لهذا فإنّ العالم في عدميّته قد انبثق من الاكتمال المطلق لقوّة الخير، الله المنسلب من هذا العالم، لقد خلق من العدم الخاص به، الذي باعتباره هو آخره، هو الإله، الله هو الآخر بالنسبة للعالم، و الحكمة تعني أنّ غاية ما ماثلة في العالم وتحدده، بمعنى أنّ الحكمة تعطيه شكله النهائي وملساته المتناسقة والأخيرة، والتصور الأعلى هو على وجه اليقين فعل الإله في الخلق داخل نفسه، وبه يكون هو البداية والنهاية فيه هو نفسه ومن ثمّ لديه لحظة الحركة والتي هي هنا ما تزال خارجه هو، هي في نفسه، في طبيعته الباطنية هو.²

¹ فريدريك هيجل: محاضرات فلسفة الدين، المحاضرة الخامسة، ص 69-70.

² فريدريك هيجل: محاضرات فلسفة الدين، المحاضرة الخامسة، ص 75.

إنَّ الخلق و الاستبقاء و الانقضاء. أي خلق الشيء، و الإبقاء عليه، ثم القضاء عليه. هي في صورتها العادي منفصلة في الزمن، أي أنَّها لحظات تقع في أزمنة مختلفة، ولكنها في المضمون هي لحظات من الناحية الماهوية، أي لها طبيعة ماهوية، ولكن لسيرورة واحدة فحسب ألا وهي سيرورة القوة، هذه اللحظات الثلاث تكون مجرد سيرورة للقوة، إنَّ اصطباغ المثالي للقوة مع ذاتها هي هكذا اللا شيء الذي خلق منه العالم، بما أنَّها لها طبيعة ماهوية، أي غير مادية فهي في عداد اللا شيء وهذا هو العدم الذي خلق منه العالم أساسا، إنَّه كلا استبقاء العالم وإلغاء واستيعاب هذا الاستبقاء أو الوجود المستقل.¹

ج- شكل العالم:

هكذا تتحدد علاقة الإله بالعالم بصفة عامة على أنَّها تجليه هو المباشر فيه بطريقة فردية جزئية، من أجل غاية محددة في مجال متحد، وعند هذه النقطة يتأتى التصور المحدد للمعجزات. و فكرة المعجزة تولدت أولا في ارتباط بفكرة التعارض مع نظام الطبيعة ومع قوانين الطبيعة، حتى ولو لم تكن هذه القوانين قد استكشفت بعد. 'بمعنى كلِّ ما هو مخالف لقوانين الطبيعة، فهو خارق للطبيعة وبالتالي فهو معجزة، لكن عندما لم يكن هناك وحسب إلا الوعي بالعلاقة الطبيعية بين الأشياء ذات الطابع العام فهنا نلتقي أولا بما هو إعجازي، والفكرة التي تكونت عنه هي أنَّ الإله يجلي نفسه في شيء فردي، أي أنَّ الله يظهر نفسه في هذه المعجزات التي هي خارج قوانين الطبيعة وكأنَّ الله ليس هو الخالق للطبيعة، يبدو لنا للوهلة الأولى نحن البشر أنَّ كلِّ ما هو موجود أمامنا هو الحقيقة وهو الشيء الأصح، لأننا لم نرى غيره، لأننا لم نعتد على غيره، وبالتالي نعتقد أنَّ كل ما هو خارج إطار معرفتنا فهو غير طبيعي غير منطقي، ولكنَّه في منطق الله شيء طبيعي وشيء منطقي فقط نحن البشر نجهد وجوده لأنَّ رؤيتنا قاصرة فقط، وهو يفعل هذا في الوقت نفسه في تعارض مع الطابع الماهوي لهذا الشيء.

المعجزة الحقة في الطبيعة هي تجلي الروح، والتجلي الحق للروح أساسا هو روح الإنسان ووعيه بمعقولية الطبيعة، وعيه أنَّه في هذه العناصر المبعثرة وفي هذه الأشياء العرضية المتكشفة فإنَّ التطابق مع القانون والعقل يكون ماثلا على نحو ماهوي، فالإنسان هو المعجزة الحقيقية وهو يعي تماما أنَّ ما هو عرضي في الطبيعة هو صادر من الروح الإلهية، وهو ذات طابع ماهوي أيضا.

¹ المصدر نفسه: ص 81.

لا يزال يجري تصور المعجزة على أنّها تجل عرضي للإله، والعلاقة المطلقة الكلية للإله مع العالم الطبيعي هي السمو أو الرفعة. إنّ فكرة السمو قد تأتت في البداية في الارتباط بالتجلي وعلاقة هذه الذات بالعالم، وعندما جرى التفكير في العالم كتجلي للذات، وإن كان كتجلي ليس إيجابياً، أو على أنّه تجل بينما يكون في الحقيقة إيجابياً تكون خاصيته الرئيسية هي: إنّ ما هو طبيعي إنّ ما هو من العلم يجري نفيه أو سلبه على أنّه غير ملائم للتعبير عن الذات ويعرف على هذا النحو، ولهذا فإنّ السمو هو هذا الظهور الخاص وتجلي الإله في العالم، ويمكن تحديده بهذا الشكل.¹

يقول هيجل: "إنّ الإنسان في حالة الوعي الطبيعي يمكن أن تكون لديه أشياء طبيعية أمامه، لكن روحه لا تتلاءم مع مثل هذا المحتوى. إنّ مجرد فعل التطلع من حوله لا يعطي شيئاً سامياً، ولكن بالأحرى نجد أنّ اللحمحة نحو السماء التي هي فوق ومفارقة، هي ما يوجد حوله. وهذا السمو هو بمعنى خاص طابع الإله في علاقة مع الأشياء الطبيعية. وكتاب العهد القديم رائع لأنّ فيه يوجد هذا السمو. "وقال الرب ليكن نور فكان نور"². و الله قد جرى تمثله على أنّه يستخدم الريح والبرق كجنود وُرسل، والطبيعة مطيعة له هو تماماً، إنّ السمو قائم في هذا: إنّ الطبيعة تُمثّل على أنّها منفية تماماً، إنّها في حالة خضوع، وهي مؤقتة"³. الإنسان في طبيعته لا يستطيع بمجرد التأمل حوله أن يصل إلى السمو، وإتّما السمو هو شكل الإله في علاقته مع الأشياء الطبيعية، بحيث يظهر على أنّ هو الأمر والنهائي في هذه العلاقة، أي أنّه هو السيّد المطلق.

¹ فريدريك هيجل: محاضرات فلسفة الدين، المحاضرة الخامسة، ص 85-86.

² تك (1 : 3)

³ المصدر نفسه: ص 87.

د- الغاية التي يحققها الإله في العالم.

التحدد الأول:

إنَّ تحدد الغاية يظهر هنا على أنه تحدد ماهوي هو أنَّ الإله حكيم، والروح في الحقيقة هي النطاق الذي يمكن أن تكون فيه الغاية ماثلة، ولما كان الإله هو الغاية في الروح باعتبارها وعيا، في الروح المتناهي التي هي آخر مقابل له، فإنَّ غايته هو في الروح المتناهي أن تمثله هو، هي تعرفه هو. أي أن تعرفه الروح المتناهي وتمثله، كل ما هنالك أنه يتم الإقرار بالإله.

وهكذا نجد عند هذه المرحلة فكرة تذهب إلى أن الدين كدين هو الغاية، وبالتالي نجد أنَّ الخاصية التي تتأتى هنا هي الإقرار بالإله وتمجيده، لا بالنسبة للأمة اليهودية وحدها بل للأرض كلها للشعوب كلها، وعلى الأمم كلها أن تمتدح الرب أو السيد.¹

التحدد الثاني:

هذه الغاية الماهوية هي الغاية الخلقية، الأخلاقيات، وهي تعني أنَّ الإنسان فيما يفعله قد حمل إلى عقله ما يتفق مع القانون، مع ما هو حق، وهذا العنصر لقانون ما هو حق هو العنصر الإلهي، وطالما أنه ينتمي إلى العالم، وطالما أنه حاضر في الوعي المتناهي فإنه شيء قد طرح من جانب الإله، فاتباع القانون الطبيعي هو اتباع للقانون الإلهي.

التحدد الثالث:

إنَّ الإنسان يجري تمجيده فوق كل شيء آخر في الخلق كله، إنه شيء يعرف ويدرك ويفكر، إنه على هذا صورة الله بمعنى مغاير تماما عن العالم، إنَّ ما جرى معاشته في الدين هو الله إنه هو الفكر، وفي الفكر وحده تجري عبادة الله.

في ديانة الفرس لدينا الثنائية، وفكرة التقابل المتضمنة في هذه الديانة لدينا في الديانة اليهودية بالمثل، إنَّ التقابل أو التعارض مهما يكن الأمر لا يحدث في الله بل يوجد في الروح التي هي الآخر بالنسبة له هو، إنَّ الروح وحدها هي القدرة على أن تكون هذا التقابل المطلق، وهذا هو ما يعطيها عمقها، والتقابل أو التعارض يوجد داخل الروح الأخرى والتي هي الروح المتناهي، وهنا ساحة الصراع بين الخير والشر الذي يستمر، وهنا أيضا الساحة التي يجب أن تدور فيها رحى القتال.

¹ فريدريك هيجل: محاضرات فلسفة الدين، المحاضرة الخامسة، ص 91-92.

فالصراع بين الخير والشر ليس صراع بين الله والشر وإنه هو صراع بين روح الله والشر، روح الله الوجود السلبي للإله أما وجوده الإيجابي فهو نفيه من الوجود الطبيعي الذي يمكن للروح أن تكون فيه بينما هو لا يمكنه ذلك، وهذا التعارض يشكل التناقض الذي يمكن التعبير عنه بالشكل التالي: إنَّ الخير ليس متناقضا بفضل طبيعته ولكن بالأحرى عن طريق الشر يتبدى ذلك التناقض أولا ولا يحدث إلا في الشر. ثم ينشأ السؤال: كيف تأتي الشر إلى العالم؟. وللإجابة على هذا السؤال نجد تصوير قدس لهذا ألا وهو السقوط إثر الخطيئة وقد حفظه الإنجيل.¹

ه: العبادة.

المظهر الأول للعبادة: إنَّ الوعي الذاتي يُدخل ذاته في علاقة مع الواحد، الذي هو الله والأمر هو حالة من العلاقة غير المتوسطة، بدون واسطة، والعنصران المتقابلان العلاقة بالواحد في الفكر الخالص والحدس، والعودة التجريدية إلى النفس هما متحدان مباشرة.

يشرح هيجل هذه العلاقة بين الواحد والوعي الذاتي قائلا: "إنَّ لدي شعورا عاما بالخوف من جراء فكرة وجود قوة فوقي، والتي تنفي قيمتي كشخص، سواء كانت تلك القيمة تبدو بطريقة خارجية أو باطنية كشيء ينتمي إليّ. إنني بدون خوف عندما أفضل امتلاك استقلال منيع، فإنني أستهين بالاعتدال الذي فوقي، وأعرف نفسي على أنها القوة المقابلة لذلك الاعتدال على نحو أنه بدون تأثير عليّ ومن جانب آخر إنني بدون خوف أيضا عندما أستهين بتلك المصالح التي تستطيع (القوة) وهي في وضعها أن تقوضها، وبهذه الطريقة بدون تجريح حتى عندما أنجرح".² الشعور بالخوف لدى الفرد يكون من قوة خارجية غير مرئية، وبما أنّها غير مرئية فإنَّ الإنسان أحيانا يمثّل وكأنه يتجاهلها، من أجل استقلاله التام، فهو في هذه الحالة يستهين بتلك القوة، وكأنها لن تؤثر عليه، ومن جهة أخرى يستهين بتلك المصالح التي تستطيع تلك القوة أن تمسكها عنه، وإذا ما فعل الفرد هذا الفعل بعلمه حتى وإن جرحته تلك القوة، فإنّه هو من أدى بها إلى ذلك، فيتحمل مسؤولية فعله.

هذا الخوف على شكل هذه السلبية المطلقة للنفس هي الارتقاء إلى الوعي إلى الفكر الخالص للقوة المطلقة للواحد. وهذا الخوف من السيد هو بداية الحكمة، والتي تتألف من منع الجزئي المتناهي بذاته، أن يكون له وجود صادق كشيء مستقل. وهذا الخوف الرشيد هو اللحظة

¹ فريدريك هيجل: محاضرات فلسفة الدين، المحاضرة الخامسة، ص 101-102.

² المصدر نفسه: ص 111-112.

الماهوية للحرية. وبهذه الطريقة لا تكون الذات إلا في الواحد اللامتناهي فقط، إنَّ الخوف بهذه الطريقة يتحول إلى ثقة مطلقة، يتحول إلى إيمان لا متناه، وهذه هي الحرية المقيدة عند الرواقية. وعلى أيِّ حال فإنَّ الحرية هنا لم تتخذ بعد هذا الشكل من الذاتية، بل بالأحرى إنَّ الوعي الذاتي قد أغرق نفسه في الواحد، بينما هذا الواحد يمثل على أنه (الآخر)، هو مبدأ التنافر حيث يستعيد الوعي الذاتي يقينه الذاتي.¹

المظهر الثاني للعبادة: السيد أو الرب الفريد للشعب اليهودي، هذا التفرد أو الاستثناء يُعد بحق مدعاة لدهشة أكبر في حالة الشعب اليهودي، وذلك لأنَّ مثل هذا الارتباط القوي بالقومية هو في تناقض تام مع فكرة أنَّ الله يجب إدراكه وحسب في الفكر الكلي، وليس في تشخص جزئي. ورب اليهود لا يوجد إلا للفكر، وهذا متناقض مع فكرة قصر الرب على الأمة. لأنَّ الفكر موجود في كلِّ الأمم، و عند كلِّ البشر، و من الحق أنَّه بين الشعب اليهودي أيضا يرتفع الوعي إلى فكرة الكلية و هذه الفكرة تنال التعبير عنها في عدة مواضع. ففي المزمور المائة والسابع عشر: سبحو الرب يا كلِّ الأمم حمِّدوه يا كلِّ الشعوب. لأنَّ رحمته قد قويت علينا وأمانة الرب إلى الدهر. هللوا². إنَّ عظمة الله تتجلى بين كلِّ الشعوب، و استنادا إلى الفكرة الأساسية السائدة فإنَّ الشعب اليهودي هو شعب مختار، والكلية هكذا تنقلص إلى التجزئية.³ و بالتالي يرى أنَّ الرب هو ملكيته الخاصة، و مقولة أنَّ الله هو لكلِّ البشر تنقلص فتصبح لبعض البشر فقط.

مع معظم التنظيمات التافهة وترتيب خيمة الهيكل اليهودي المتنقلة والعبادات المرتبطة بالتضحيات وكل ما له علاقة بكل الأنواع الاحتفالية الأخرى تجدون في التوراة صيغة (يهوه قال). و كل قانون قد شرعه السيد، ومن ثمَّ فهو وصية إيجابية تماما، أي واجبة التنفيذ، وفيها سلطة صورية مطلقة، علاقة العبد و السيد، وبالتالي إنَّ شعب الله هو شعب يجري تبنيه بمقتضى العهد والميثاق وفق شروط الخوف والطقوس الدينية، وهذا يعني أنَّ الجماعة الواعية ذاتيا لم تعد وحدة أصلية ومباشرة في اتحاد مع الماهية كما هو الحال في ديانة الطبيعة، وبسبب طبيعة العلاقة هذه، فإنَّ العلاقة تجد تعبيرا عنها في فكرة تقول أنَّ هذا الشعب قد تمَّ اختياره بشرط أن يكون لديه الشعور الأساسي بالتبعية، أي العبودية، ويرتبط بشدة بتقديم الله على أنه السيد، ذلك أنَّ الشعب اليهودي استسلم تماما لطقوسه هو الدينية. "و هذا ما يشرح أيضا ذلك التمسك العجيب الذي ليس اعتناقا للهداية

¹ فريدريك هيجل: محاضرات فلسفة الدين، المحاضرة الخامسة، ص 112-113.

² (مز 117: 1-2).

³ المصدر نفسه: ص 114-115.

كما في الإسلام الذي طهر نفسه من فكرة القومية ولا يعترف إلا بالمؤمنين فحسب، إنَّ التعصب عند الشعب اليهودي هو التعصب الحرون العنيد¹.¹ و اليهود من الجهة الأخرى لم يفرقوا مثل هذه التفرقة بين ما هو إلهي وما هو إنساني، أي بين العبادات والطقوس المقدمة للإله، والأشياء التي يقدمها الإنسان لنفسه، فهم كلٌّ صغيرة أو كبيرة قدّموها واعتبروها عبادة لله، وليس لديهم أي شيء مهما كان تافها يفعلته اليهودي من أجله كبشر، وبسبب هذا الغياب لفكرة الحرية إنهم لا يؤمنون بالخلود، وحتى لو كان محتما الإشارة إلى آثار معيّنة للإيمان بالخلود. إن خلود النفس ليست حقيقة معترفا بها بعد، فيهي هو الغاية والمنتهى بالنسبة لهم، وبالتالي لا توجد غاية أعلى من طقوس يهوه، وطالما أن الإنسان مهتم فإنَّ غرضه هو أن التمسك بنفسه وبأسرته في الحياة طويلا قدر الإمكان، والممتلكات الوقتية هي نتيجة الطقوس الدينية، وليست أبدية، كما أنّها ليست مباركة أبدية، و الإدراك الواعي بوحدة النفس مع المطلق أو تقبل النفس في عبّ المطلق لم يظهر بعد. فليس لدى الإنسان بعد أيّ مساحة باطنية، أي امتداد باطني، أي نفس ممتدة ليقودها إلى الرغبة في الرضا مع نفسها، بل نجد بالأحرى أن ما هو مؤقت هو الذي يعطينا الامتلاء والواقع، وبناء على القانون فإنَّ كلّ أسرة تتلقى ملكيته لا يجب التنازل عنها، وبهذه الطريقة تزود الأسرة، وهدف الحياة بالتالي كان أساسا الحفاظ على هذه القطعة من الأرض.²

المظهر الثالث للعبادة هو التصالح: ومرجعيتها من الناحية الماهوية وحسب للأخطاء الجزئية للأفراد المنفصلين، ويحدث من خلال الأضحية، والكفارة عن الخطايا تتخذ موضعا فريدا، ألا وهو بأن تحمل إلى الفكرة أن العقاب الذي كان قد استحققه، بسبب الخطيئة يمكن تبديله فيما هو مقدم في الأضحية، وذلك لأنّه إذا كانت الحياة هي ذروة كل الممتلكات الدنيوية، فإنّه يترتب على هذا أنّ شيئا ما يجب تسليمه إلى الرب يكون حيا بشكل حقيقي، والدم المفروض أن تكون فيه حياة الحيوان يعود ثانية إلى السيد.³ يقدم للسيد ما هو حيّ فقط لأنّ الحياة هي ذروة كلّ الممتلكات الدنيوية.

إنّ جوهر الحقبة التي دخلتها الروح الدينية الآن يمكن التعبير عنها على النحو التالي: إنّ الإله في طبيعته الخاصة هو التوسط الذي يعبر عنه الإنسان والإنسان يدرك نفسه في الإله، والإله والإنسان يقول كل منهما للآخر: ذلك هو روح روحي. إنّ الإنسان روح كما أنّ الإله روح، وله أيضا حقيقة تناه وعنصر الانفصال فيه، ولكن في الدين يغض النظر عن تناهيه لأنّ معرفته هي معرفة

¹ فريدريك هيجل: محاضرات فلسفة الدين، المحاضرة الخامسة، ص 116 - 117 - 118.

² المصدر نفسه: ص 118.

³ فريدريك هيجل: محاضرات فلسفة الدين، المحاضرة الخامسة، ص 123.

نفسه في الإله. وعلى هذا الأساس تنتقل إلى ديانة الإنسانية والحرية والشكل الأول لهذه الديانة هو نفسه متأثر بعنصر المباشرة والطابع الطبيعي، وعلى هذا سوف نرى أن الوجود الإنساني في الإله تحت ما لا يزال في الظروف الباطنية.¹

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

¹ فريدريك هيجل: المصدر نفسه، ص 130-131.

ثانياً: ديانة الجمال (الديانة اليونانية).

كان اليونانيون في القديم يؤهلون ظواهر الطبيعة ويعبدونها، مثلما كان المصريون من قبلهم و يبدو ذلك في آلهتهم الأولى، فإنهم أهو السماء، والأرض والبحر، والشمس، والزمن، ولكنهم لم يتوقفوا عند هذا الحد، بل لاحظوا بعد ذلك الصفات الأدبية في الأحياء، وفنوتهم، وما يؤثر فيهم ففعلوا لكل واحد لها أو إلهة، ومن هذه الآلهة "هيرا" ربة القوة المنتجة في الطبيعة و "أريس" أو المريخ إله الحرب و "أبولون" إله الموسيقى والنور، و "هراميس" رسول الآلهة وربّ الفصاحة والبيان و "أثينا" ربة الحكمة و "أفروديت" ربة الحب الجميل و "ديونيسوس" ربّ الخمر والتمثيل و "ليتراجيني" أو المحزن، وكان لكل مدينة آلهتها الخاصة، بالإضافة إلى معبودات كثيرة تختص بها كذلك. غير أنه هنالك آلهة يشترك اليونان في تأليهها، وكلها يمثّل القوى العظمى للطبيعة التي تمتلك أقوى تأثيراً في الكون، ومن هذه الآلهة "زيوس" و "هيرا" و "أثينا" و "أرتيمس" و "هرميس" (عطار) و "أريس" (المريخ) و "أفروديت" (الزهرة) و "كرونوس" (زحل) وهكذا.¹

كما نجد الفكر اليوناني ينأى بعيداً عن فكرة الخلود، على اعتبار أنه مقصور على الآلة باعتبارها سليلة كرونوس "الزمان" جد جميع الآلهة بما فيهم "زيوس" دون البشر الذين تنتهي بهم رحلة الحياة إلى واد سحيق "هادس".² فالآلهة تمتلك صفة الخلود والبشر لا يمتلكون صفة الخلود ومصيرهم هو استقرارهم في وادي سحيق بعد الموت يسمى "هادس".

اليونانيون كانوا أكبر صنّاع للأسطورة وقد فرضوا معتقداتهم "الهندو أوروبية" على تراث أوروبا القديمة في منتصف الألف الثاني قبل الميلاد، وقد انطلقت مراحل قوتهم في العهد المسيحي (1550 - 1150 ق.م) وسميت باسم القلعة الشهيرة "مسيني" وهي قلعة "أجا ممنون" في "بليسينوس"، وكانت معتقداتهم خليطاً من حضارة "مينوس" و "مسيني"، كما بدأ الإله "زيوس" يفرض سيطرته على المعتقدات المحلية حيث تغلب على الإلهة الأم "هيرا"³ ولكن معتقد الإلهة الأم أو

¹ محمد أبو زهرة: محاضرات في مقارنات الأديان، القسم الأول، الديانات القديمة، (دار الفكر العربي) ص 112.

² محمد فتحي عبد الله و علاء عبد المتعال: دراسات في الفلسفة اليونانية، (طنطا: دار الحضارة للطباعة والنشر)، ص 215.

³ "الإلهة هيرا": زوجة زيوس، حامية الزواج والساخرة على قدسية ومتانة العلاقات الزوجية، عمدت "رييا" والدة "هيرا"، إلى نقلها إلى أطراف الأرض إلى عند الأوقيانوس الشائب، حيث سهرت "ثيتس" على تربيتها، عاشت "هيرا" فترة طويلة بعيداً عن الأولمب. في هدوء وراحة، وقد رآها نافث الرعد "زوس" فأحبّها، وخطفها من "ثيتس". أحيا الآلهة عرساً فخماً ل: "زيوس" أو "زوس" و "هيرا". وقد قامت. "إيريس" ربة الفتنة والشقاق، بإلباسها ثياباً فاخرة فتألقت بجمالها المهيب بين آلهة الأولمب. وهي جالسة على العرش الذهبي إلى جانب "زوس". كان جميع الآلهة يقدمون الهدايا للحاكمة "هيرا"، أما إلهة الأرض "غيا" فقد أنبتت من جوفها

السيدة استمر، مما دعا لتحويلها إلى أخت وزوجة إلى زيوس مما أدى صراعها وغيرها على زوجها إلا انعكاس للصراع بين المعتقدين بين إله الذكورة وإلهة الخصوبة الأم.¹

أ- ديونيزوس أو السعادة المسترخة، إله مولود مرتين.

بعد أكثر من قرن من البحوث، يبقى أيضا "ديونيزوس" لغزا، بأصله، بطريقة تكوّنه بنموذج التجربة الدينية التي يبدأها، يفترق عن الآلهة الإغريقية الكبرى، وبحسب الأسطورة هو ابن زوس من الأميرة "سيميليه" ابنة "قدموس" ملك طيبة. لقد غارت "هيرا" منها فنصبت لها شركا وطلبت "سيميليه" من زوس أن تتأمله في شكله الحقيقي كإله سماوي، ولكن المتهوره، قد صعقت بأن وضعت قبل الموعد، لما رأت زوس في شكله الإلهي صعقت مما أدى بها إلى الولادة قبل الموعد، غير أنّ زوس خاط الطفل في فحذه، وبعد بضعة أشهر جاء "ديونيزوس" إلى الدنيا، فهو في الواقع ولد مرتين، إنّ العديد من الأساطير المتعلقة بالأصول تجعل مؤسسي الأسر الملكية منحدرين من الزواج بين الآلهة والنساء من البشر الفانين، ولكن "ديونيزوس" قد ولد في المرة الثانية من زوس ولهذا فهو إله.² في ولادته الأولى لم يكن إله لأنّ أمّه من الفانين، وفي المرة الثانية ولد من فخذ زوس الإله فأصبح إلهًا مثل زوس.

إلاّ أنه هناك ولادة ثالثة لـ: "ديونيزوس"، لمّا أرسلت "هيرا" "التيتان"، الذين جذبوا الطفل "ديونيزوس" ببعض اللعب، ثمّ ذبحوه وقطعوه قطعًا صغيرة، وقاموا بطبخ القطع في القدر، واستنادا لرأي بعضهم، أكلوه، وإنّ الربة "أثينا"، "ريا"، أنقذت القلب ووضعت في صندوق صغير، وعلم زوس

شجرة تفاح رائعة ذات ثمار ذهبية "هيرا"، كلّ ما في الطبيعة كان يمجد "هيرا" و"زيوس". إنّ "هيرا" تحكّم على الأولمب العالي، وهي تحكّم، كما زوجها "زوس"، بالرمود والصواعق، وبكلمة منها تغطّي السحب الممطرة الداكنة السماء، وبإشارة من يدها تثور العواصف الرهيبة. إنّ هيرا العظيمة رائعة، فمن تحت إكليلها يتدلّى شعرها المتموجّ الساحر، وتوهج لحاظها بعظمة هادئة، إنّ الآلهة تحترم "هيرا" ويحترمها زوجها "زوس"، سائق السحب، ويتشاور معها، لكن ليس من النادر أن يدبّ الخلاف بين "زوس" و"هيرا"، إذ غالبا ما تعترض "هيرا" على "زوس"، وتجادله في اجتماعات الآلهة. وحينذاك يغضب نافث الرعد، ويتوعدّ زوجته بالعقوبات، فنلوذ "هيرا" بالصمت وتكبت غضبها، فهي تذكر كيف قيدها "زوس" بالسلاسل الذهبية، وعلّقها بين السماء والأرض، وربط إلى رجليها سندانين، وعرضها للجلد. لا توجد إلهة تعادل "هيرا" العظيمة من حيث سطوتها، إنّها تنزل عن الأولمب بعظمته، في ثوب فاخر طويل، كأنّها أثينا نفسها، في مركبة يجرها جوادان خالدان، إنّ الرائحة الزكية تعبق على الأرض، حيث تمرّ "هيرا"، كل ما هو حي ينحني إجلالا لملكة الأولمب العظيمة..(أ. أ. نيهاردت: الآلهة والأبطال في اليونان القديمة، تر: هاشم حمادي، ط 1، (دمشق: الأهالي للنشر والتوزيع، 1994م) ص 23-24).

¹ آرثر كروتل: قاموس أساطير العالم، تر: سهى الطريحي، (دار نينوى، دمشق، سوريا، 2010م) ص 127.

² مرسيا إلياد: تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية، تر: عبد الهادي عباس، ط 1، (دمشق: دار دمشق، 1987م) الجزء 1، ص 439 - 440.

بالجرمة فرجم "التيتان" بصواعقه. هذا المشهد كان معروفا من القدماء، فالأبيقوري "فيلوديم" المعاصر لشيشرون، يتكلم عن الولادات الثلاثة لديونيزوس "الأولى من أمه، الثانية من الفخذ، والثالثة، عندما جمعت "ريا" الأعضاء بعد تقطيعه من طرف "التيتان"، وعاد للحياة".¹

ب- الديانة اليونانية باعتبارها ديانة الجمال.

من ناحية الفن أخذت الحضارة اليونانية زمتا طويلا لكي تشهد الاضمحلال، ففي هذا الجانب لا يقلّ ازدهار العصر "الهلنستي"²، في خصوبة الانتاج وفي الابتكار، عن ازدهار أيّ عصر آخر في التاريخ ومن المؤكّد أنّ الفنون الصغرى لم يأتي عليها شيء من الاضمحلال، وأنّ أروع الصناعات في الخشب والعاج والذهب والفضة انتشروا في جميع أرجاء العالم اليوناني الذي اتسعت مساحته، وفيه بلغ الحفر على الجواهر والنقود أعلى درجاته، وكان الملوك "الهلنستيون" يجلون نقودهم بالكثير من النقوش.³

بالعودة إلى الحديث عن الشعر فإنّه يستطيع أن يأخذ كموضوع مجالات معيّنة من الطبيعة أو من الوجود الإنساني من أجل تقديم الخيال بلغة متناغمة، ومصقولة، الذي يجعله الخلفية والقوانين

¹ مرسيا إلياد: المصدر السابق، الجزء 1، ص 453.

² كانت الحضارة الهيلينية حضارة خرجت إلى الوجود في أواخر العصر الألفي الثاني قبل الميلاد واحتفظت بشخصيتها منذ ذلك التاريخ حتى القرن السابع من العصر المسيحي، وكان أول ظهور لها على جانبي البحر الإيجي، وانتشرت من هناك إلى ما حول شواطئ البحر الأسود والبحر المتوسط، ثم اتسع نطاقها برا فتوغلت صوب الشرق إلى آسيا الوسطى والهند وامتدت غربا إلى شمال أفريقيا وأوروبا المطلة على المحيط الأطلنطي، بما في ذلك جزء من الجزيرة البريطانية، وعلى الرغم من أنّ ألفاظ الهيلينية و "الهيليني" و "هيلاس" غير مألوفة لدى جمهور المتحدثين باللغة الإنجليزية على العكس من لفظتي "اليونان" و "يوناني" إلا أنّها تتمتع بميزتين، فهي غير مضللة ولا تحمل الالتباس، ثم إنّها هي الألفاظ نفسها التي استخدمها الهيلينيون أنفسهم، في اللغة اليونانية، للدلالة على حضارتهم وعالمهم وأشخاصهم، ويبدو أنّ لفظة "هيلاس" كانت في الأصل الاسم الذي أطلق على المنطقة الواقعة حول رأس خليج مالياك على الحدود التي تفصل بين وسط اليونان وشماله، وهي المنطقة التي كانت تحوي معبد إلهة الأرض ومعبد أبوبو في دلفي ومعبد أرتيمس في اثينا بالقرب من ثرموبولاي وهو الممر الضيق بين البحر والجبل والطريق الرئيسي يصل بين وسط اليونان وشماله، ومن ثمّ إلى قارة أوراسيا العظيمة التي يمتدّ فيها شمال اليونان.² (أرنولد توينبي: تاريخ الحضارة الهلينية، تر: رمزي جرجس، (مهرجان القراءة للجميع، مكتبة الأسرة، برعاية السيدة سوزان مبارك، 2003م) ص 19-24-25).

وبالتال فكلمة هيليني ويوناني لا تطلق على نفس المعنى، فاليونان وجدت قبل الحضارة الهيلينية، وهذه الأخيرة قد شملت بلاد اليونان، في زمن انتشارها ثمّ اضمحلت، وبقيت اليونان قائمة إلى اليوم دولة مستقلة، فالحضارة الهيلينية، ليست هي نفسها الحضارة اليونانية، واليوناني ليس هو الهيليني، وإنّما هي مجرد حقبة تاريخية مرّت على اليونان.

³ ابراهيم محمد إبراهيم: الأديان الوضعية في مصادرها المقدّسة وموقف الإسلام منها، ط1 (القاهرة: مطبعة الأمانة، 1985م) ص 213.

الأبدية، ويستطيع في نفس الوقت في هذا المزيج الأكثر ضيقاً من المثالي و الحقيقي، يختلط معها جزء من النصيحة التي يقدمها جهاز الشعر، إذن لدينا أيضاً دائرة أخرى أكثر عمقاً، حيث يكون الهدف التعليمي والأخلاقي أقل وضوحاً، نستطيع أن نعطي هذا المكان للكوزموغوني (الكونيات) وللثيوغوني، (الإلهيات)، بالإضافة إلى تلك المنتجات القديمة للفلسفة التي ليست قادرة بعد على التحرر من الشكل الشعري.¹

إلا أنّ علم الجمال والدراسة الفلسفية للأعمال الفنية كانا متوافقين للغاية مع طبيعة العبقريّة الألمانية، سواء كانت شاعرية أو تأملية، أو حماسية، بحيث لا يمكن زراعتها مبكراً وبقوة في الأمة التي هزت طيلة قرن كامل، مجال الفكر الواسع في كلّ اتجاه.²

حيث انتشرت "الموسيقى"³ وبقية ذائعة الصيت بين جميع طبقات السكان، وتبدلت فيها السلام والأنغام في اتجاه الرقة والجدّة وأدخلت الأنغام الناشئة القصيرة في النغمات المتوافقة، كما ازدادت الآلات و التآليف الموسيقية تعقيداً، أما فن العمارة اليوناني فقد انتشر من "بكتريا" إلى "إسبانيا"، ولقد نشأ من التأثير المتبادل بين بلاد اليونان والشرق مزيج من الأنواع، فغزت الأروقة المعمّدة والعرضة الراكزة داخل آسيا ودخلت الأقواس والعقود والقباء بلاد الغرب، ففي "ديلوس"

¹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Cours D'esthétique, traduit par : Ch .Bénard (Parie: ladrage, libraire, rue saint- andré - des-art, ,1851) quatrième volume , p 267.

² Georg Wilhelm Friedrich Hegel : Système des Beaux-Arts, Traduit par CH. Bénard (Paris: Librairie Philosophique de Ladrage, 1860) Tome Troisième, p 459.

³ أساطير أورفيه: مغني الغيثارة. إنّ مغنيّ القيثارة قد ذكر لأول مرة في القرن الرابع من قبل الشاعر أيبكوس دي ريجين الذي تكلم عن "أورفيه" الاسم الشهير، وبالنسبة لبندار، فهو العازف أب الأغاني الميلودية"، وإيشيل يدعو كمن يسحر الطبيعة برمتها بروايعه ولقد صُوّر على طرف زورق، والقيثارة بين يديه، ومُعَيّن بوضوح على واجهة إفريز من القرن الرابع عائد لمخبأ السيسيكونيين في دلفي، ومنذ القرن الخامس أخذت الصورة الأيقونية لأورفيه تنمو باستمرار: يُرى عازفاً على قيثارته محاطاً بالطيور، والحيوانات المتوحشة، أو بالتراسيين المؤمنين، وهو مقطعا قطعاً من طرف "الميناد"، أو إنّ في "المهاديس" قرب الآلهة، ودائماً في القرن الخامس تُوخّ الإشارات الأولى لنزوله إلى مقر الأموات ليستعيد زوجته "أوريديس". وقد فشل لأنه أدار رأسه بسرعة. أو لأنّ القوى الجهنمية عارضت مشروعه. وقد جعلته الأسطورة يعيش في "تراس" "قبل" هومر" بجيل من الزمن"، ولكنّه منذ القرن السابع أصبح يصوّر على السيراميك في هندام إغريقي على أهبة سحر الحيوانات المتوحشة أو البربر بموسيقاه، وفي "تراس" وجد منّيته. وحسب القطعة الضائعة من "إيشيل"، "البصاريدس"، فإنّ أورفيه كان يصعد كلّ صباح على جبل "بانخيوس" ليعبد الشمس، المتمثلة "بأبولون"، عث "ديونيزوس" الغاضب ضدّه "المينادات" وقد تمزّق مغنيّ القيثارة وبعثرت أشلاؤه. وإنّ رأسه الملقى في "الهيرون" طفا مغنياً حتى "لييسوس". وقد استقبل بتقوى، واستخدم بعدئذ كوسيط وحي.³ (مرسيا إلياد: تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية، تر: عبد الهادي عباس، ط1، (دمشق: دار دمشق، 1987م) الجزء 2، ص 199-200).

نفسها، وهي المركز اليوناني القديم قامت تيجان العمدة المصرية والفارسية،¹ كما حدث ذلك أيضا في الجانب الديني، فقد اكتسبت اليونان بذور دينها عن مصر وفينيقيا والهند والصين وفارس، فالأصول شرقية ولكن جاءت الصياغة في أسلوب يوناني ميثولوجي خاص مختلط مع الخيال والشعر اللذان اشتهرت بهما اليونان.²

إنّ ديانة الجمال تظهر بشكل واضح قائمة محددة في ديانة اليونانيين، وهي ديانة ، يكون إزاءها المرء مسرورا وذلك يعود لجاذبيتها العاطفية ولطافتها وسحرها. وهكذا يجب علينا بداية تناول:

1- التصور العام للدين في ديانة الجمال.

إنّ الخاصية الأساسية هنا هي الذاتية باعتبارها القوة التي تُحدد ذاتيا، وهذه الذاتية والقوة الرشيدة التي لدينا قد التقينا بهما من قبل على شكل الواحد الذي لم يتحدد بعد داخل نفسه هو. في الديانة اليهودية كما سبق الشرح، لأنّ في الديانة اليهودية يكون الفرد مطالباً بأن يطبق إرادة القوة الكلية المطلقة وحسب ولا تكون لإرادته الحرة أي مكان، والمرحلة التالية الآن هي أنّ هذه الذاتية هذه القوة الرشيدة أو الحكمة القوية تتجزأ داخل ذاتها، القوة الرشيدة على اعتبار ارتباطها بالفرد بحيث تكون قوة واحدة، تصبح هنا متجزئة، فبعد أن كانت إرادة الفرد الحرة ليس لها مكان يصبح لها مكان، وهذه المرحلة من جهة التدني بالكلية، التدني بالوحدة التجريدية والقوة المتناهية إلى حالة التحديد داخل دائرة التجزئية وإن كانت تتضمن في الوقت نفسه رفع الفردية المحدودة للغاية الواقعية لتقف في مواجهة الكلية، أي إذا أرادت القوة الجزئية تحقيق ذاتها فإنّها تكون في مواجهة مع القوة الرشيدة الكلية، وفي إطار الجزئي فإنّ ما يظهر نفسه هنا هو كلّ هذه الحركات، وعلى هذا فإنّ هذا هو الخاصية العامة لهذه المرحلة، كأنّها تتميز هذه المرحلة بالانفصال نوعا ما عن الكلية، وإنّ الشكل الأخير للتحديد هو الخاص بالتناقض بين الوعي الذاتي الماهوي والوعي الذاتي المتناهي، بين الذات الإلهية الكلية، وبين الذات الفردية الجزئية، بين الروح الماهوية والروح المتناهية، بين الله و الإنسان، و

¹ ويل ديورنت: قصة الحضارة، حياة اليونان، تر: محمد بدران، (جامعة الدول العربية، لجنة التأليف والترجمة والنشر 1953) المجلد 2، ص 613-614.

² إبراهيم محمد إبراهيم: الأديان الوضعية في مصادرها المقدسة وموقف الإسلام منها، ص 213.

بالتالي فإنّ الشكل الخارجي الطبيعي يكون جاري التخيّل من خلال الوعي الذاتي على أنّه شيء إلهي، الوعي الذاتي للإنسان، وهو الألوهية تنتصب ضد الوعي الذاتي.¹

2- صراع ما هو روحي وما هو طبيعي.

على اعتبار أنّ التحدد الأساسي هو الذاتية الروحية، لذلك فإنّ قوة الطبيعة لا يمكن أن تُحتسب على أنّها هي القوة الماهوية بمقتضى قيمتها الذاتية، ومع هذا فإنّها قوة من القوى الخاصة وباعتبارها الأكثر مباشرة، أي أنّها القوة الأكثر وجوداً بطريقة مباشرة للمعرفة من قبل حواس الإنسان، أمّا اليونانيون فقد عبّروا عن الوعي عن هذا الخضوع. أي وعي الإنسان بخضوعه بالطبيعة لما هو روحي، من جانب القوى الطبيعية على يد العنصر الروحي حينما روى كيف أنّ ربّ الأرباب "زيوس"² خلال الحرب، أسس الآلهة الروحية، وقهر الطبيعة، لما هزم إله الطبيعة والخصب "هيرا"، وأطاح بها من على عرشها، وبالتالي فإنّ القوى الروحية هي التي تحكم العالم غير أنّ الآلهة الجدد هي نفسها بدورها ذات طبيعة مزدوجة، يقصد الإله زيوس فنصفه إلهي ونصفه بشري، وهي توحد في ذاتها ما هو طبيعي وما هو روحي، ففي الرؤية الحقيقية لليونانيين فإنّ العنصر الطبيعي أو الطبيعة، القوة ليست بدون شك العنصر المستقل أو الكافي في ذاته، أي أنّها ليست مستقلة بقوتها ومكثفة بذاتها في وجودها، بل بالعكس، فإنّ هذا العنصر المستقل لا يوجد إلا في الذاتية الروحية.³

النتيجة هي الحصول على وحدة الاثنين، نحن لدينا الغاية الإلهية وقد أصبحت إنسانية والغاية الإنسانية وقد ارتقت إلى مصاف ما هو إلهي، وبالتالي الحصول كذلك على الأبطال أنصاف

¹ فريدريك هيجل: محاضرات فلسفة الدين، المحاضرة السادسة، ديانة الجمال والدين المطلق، تر: مجاهد عبد المنعم مجاهد، (القاهرة: دار الكلمة، 2003م) ص 9-13-16.

² وكبير الآلهة أو ربّ الأرباب زيوس بالعكس هو إله السياسة، إله القوانين المدركة على نحو محدد وليس قوانين الضمير. إنّ الضمير ليست له سلطة تشريعية في الدولة، فإذا استجاب الناس للضمير فإنّ إنساناً ما قد يكون لديه نوع من الضمير والإنسان الآخر نوع آخر، ومن ثمّ فإنّ القانون الوضعي وحده هو الذي له سلطة هنا، ولكي يكون للضمير أن يكون من النوع الحق من الضروري أن يكون ما يعرفه على أنّه حق موضوعياً، يجب أن يكون متطابقاً مع القانون الموضوعي، ولا يجب أن يظل قابع وحسب في الداخل. فلو كان الضمير حقاً إذن فإنّه يكون شيئاً تعترف به الدولة عندما يكون للدولة دستور أخلاقي وإلهة الانتقام هي بالمثل ربة قديمة، إنّها مجرد العنصر الصوري الذي ينزل ما هو نبيل، ما يمجّد ذاته، إنّها مجرد مبدأ الرفعة مبدأ الحسد أي إنزال ما هو متميّز وممجّد إلى الدرك الأسفل، حتى يكون في مستوى الأشياء الأخرى، وفي إلهة العدالة لا نجد سوى العدالة التجريدية. وأورست قد حكمت عليه إلهة الانتقام من الإثم وبرأته أثينا والقانون الخلفي والدولة، إنّ القانون الخلفي أو العدالة هي شيء مختلف عن العدالة الصارمة المجردة، إنّ الآلهة الجدد هي آلهة القانون الخلفي. (فريدريك هيجل: محاضرات فلسفة الدين، المحاضرة السادسة، ص 25).

³ فريدريك هيجل: محاضرات فلسفة الدين، المحاضرة السادسة، ص 21-24-25.

الآلهة، ومما له دلالة بصفة خاصة في هذا المضمار هو شخصية هرقل، إنَّ له فردية إنسانية، لقد عمل بجدّ شديد وبفضل فضيلته قد تحصّل على السماء، أصبح نصفه بشري ونصفه إلهي، إذن فإنّ الأبطال ليسوا آلهة على نحو كامل مستقيم، أي أنّهم ليسوا آلهة منذ البداية، فإنّ عليهم أولاً أن يكذبوا لكي يجعلوا أنفسهم في مصاف ما هو إلهي.¹

3- الضرورة الملامية.

إلا أنّ الوحدة التي تُجمّع كثرة الآلهة الجزئية هي في البداية مجرد اصطناع أو تصنّع، إنّ كبير الآلهة يحكم الآلهة بشكل أبوي وهذا يتضمن أن الحاكم يفعل في النهاية ما يرغب فيه الآخرون بصفة عامة، بينما الآخرون يدون مصادقتهم لكل ما يحدث، لكن هذه السيادة ليست جادة، قد يكون هناك تعارض في بعض الأحيان، فإنّ الوحدة المطلقة الأسمى، في شكل القوة المطلقة تنتصب فوق الآلهة على أنّها قوتها الخالصة والمطلقة، أي أنّها تظهر على أنّها أقوى منها، ومسيطر عليها، وهذه القوة هي القدر أو المصير، هي الضرورة البسيطة.²

هذه النظرة العقلية تتضمن أنّ الإنسان يمتلك هذه الضرورة البسيطة أمامه، وفي هذا فإنّه يهتمّ بوجهة النظر القائلة: (إنّ الأمر هكذا)، تقبّل الأمر كما هو في بساطته و فقط، إنّ يضع كل ما هو جزئي في الجانب الآخر، إنّ يقوم بنكرانٍ للذات ويجرد نفسه من كل الغايات والمصالح الخاصة. والغيب عدم الرضا الذي يشعر به الناس قائم على هذا الأساس فقط: إنّهم يتمسكون بغاية محدودة، وهو لن يقلع عن هذا، وإذن إذا كانت الأشياء لا تتلاءم مع هذه الغاية أو تتجه عكس هذا، تكون غير راضية، إذن لا يوجد أيّ تناغم بين ما هو ماثل بالفعل وما يريد الناس أن يحصلوا عليه. التناقض بين ما يريده الناس وبين الضرورة البسيطة أو القدر مما يؤدي إلى الغيظ وعدم الرضا. وذلك لأنّ لديهم (ما ينبغي أن يكون داخل) أنفسهم "الانبغاء"، لأنّهم لديهم هذه الحرية أو الإرادة الحرة التي داخل أنفسهم لها أشياء تريدها تكون مخالفة للضرورة، وعدم الرضا هذا، هذا الانقسام، موجود بشكل فطري، ولكن أولئك الذين يشغلون وجهة النظر السابقة التنويه بها، إنّ الأمر هكذا، لا يتمسكون بأيّ هدف، بأيّ اهتمام، ضد الظروف القائمة بالفعل، أي أنّهم يظهرون استسلامهم التام لهذه الضرورة وبالتالي لا يكون لهم أي هدف خاص يتمسكون به سوى هدف الطاعة

¹ المصدر نفسه: ص 30.

² المصدر نفسه: ص 35.

والاستسلام، وبالتالي لا شيء يثبت ذاتهم، وكل ما يفعلونه هو إثبات الضرورة، القدر أو الإرادة الكلية.¹

يقول هيجل مؤكداً: "إنّ سوء الحظ وعدم الرضا، ليس إلا التناقض المتضمن في واقعة أنّ شيئاً ما هو ضد إرادتي". أي إرادة الحاكم الذي يحكم بشكل أبوي هو المتصرف المطلق لذلك أشعر أنّ شيئاً ما خارج إرادتي يتحكم في نفسي وفي إرادتي الخاصة، وإذا تمّ التوقف عن اهتمام جزئي بعينه إذن فإنّني بهذا العمل قد انسحبت إلى هذه الراحة الخالصة، إلى هذا الوجود الخالص، إلى هذه (الكيونة). أي استسلمت طواعية إلى هذه الإرادة الكلية، بمجرد أنّي استغنيت عن اهتماماتي الجزئية.

لا يوجد أيّ عزاء للإنسان، ولكن ليس ضرورياً، إنّّه يريد العزاء عندما يرغب في التعويض عن بعض الخسران، لكنه هو هنا يتنازل عن الحذر الباطني للقلق وعدم الرضا، ويكون قد ألق تماماً عما هو مفقود، لأنّ لديه القوة التي تمكنه من النظر في الضرورة، لكن الذات في علاقتها بالضرورة تبدو على أنّها شيء لا يوجد مستقلاً. وإنّ ما نسميه اليوم القدر هو عكس هذه النظرة للوعي الذاتي. ونحن نتحدث عن العدل، عن الجور، عن القدر المستحق، ونحن نستخدم كلمة القدر عن طريق التفسير أو الشرح، أيّ تقديم اقتراح سبب لأيّ حالة يوجد فيها الأفراد، أو سبب بقدر الأفراد. هنا توجد وحدة خارجية للعلّة و المعلول وبهذه الوحدة فإنّ الشر الكامن، اللعنة القديمة التي تحيق بمنزله، ينفجر في الفرد.² ولكن بالمقابل لهذا الاستسلام للضرورة تكون هناك إرادة حرة للذات تكون من خلالها مخالفة للضرورة، وإذا كانت الضرورة فيه أشكال لأذية الذات تحت سيطرة القدر فهذا قد اعتبره الذات ظلماً وجوراً، مما يؤدي بها إلى النقيض تماماً وهو الشر المطلق والنقمة على هذه الضرورة.

لكن هيجل يشرح ذلك في ظل الإيمان بالأشكال العليا للدين من طرف الذات: "والأمر بالعكس في الأشكال العليا للدين يوجد عزاء من أنّ الغاية المطلقة والهدف المطلق سيتم الوصول إليهما حتى وسط الكارثة أو سوء الحظ، حتى أنّ التغيرات السلبية تستدير إلى ما هو إيجابي. "إنّ معاناة الحاضر هي الدرب المفضي إلى البركة".³ للذات المؤمنة حتى وإن كانت في ظل الكارثة يقول هيجل أنّها يمكنها أن تصل إلى البركة، أي الراحة والخلاص التامين.

¹ فريدريك هيجل: محاضرات فلسفة الدين، المحاضرة السادسة، ص 36.

² المصدر نفسه: ص 37.

³ فريدريك هيجل: محاضرات فلسفة الدين، المحاضرة السادسة، ص 38.

ج- تجلي ما هو إلهي و تصوره.

إنّ الشكل الفعلي الذي يحققه الإله في ظهوره وتجليه للروح المتناهية هو ذو جانبان: جانب ينتمي إلى الإله وجانب آخر ينتمي للروح المتناهية، الجانب الذي ينتمي للإله هو كشفه الذاتي، وهو إظهاره لنفسه، الإله يكشف ذاته في ظهوره في الجانب الذي ينتمي له، فإذا تمعنا في الأمر من هذا الجانب فإنّ كل ما ينتمي للوعي الذاتي هو تلقّ سلمي، أي من جانب السلب على اعتبار أنّ الجانب الإلهي هو السلب بالنسبة للجانب الإنساني، فهو غير معلن مباشرة في الجانب الإيجابي المنتمي للطبيعة بطريقة مباشرة، بل يأتي بشكل خفي، أي سلمي، و حالة هذا التجلي هي حالة توجد قبل البروز من أجل الفكر، إنّ ما هو أبدي يجري تعلّمه، يجري إعطاؤه، وإنّ وجوده لا يتوقف على من هو الفرد.¹ أي أنّ وجوده مطلق متعالي، لا يكون وجوده مباشرة بل يتمّ تعلمه، تلقيه للفكر.

يقول هيجل بهذا الصدد: "وبهذه الطريقة فإنّ الآلهة يشكلها التخيل الإنساني، وهي تبرز في هيئة متناهية، وقد طرحها الشاعر، قد طرحها ربة الشعر. إنّ لها هذا التناهي من الناحية الماهوية في ذاتها وذلك لأنّها بالنسبة للمحتوى هي متناهية، وتفصل فرديتها وهي ليست لها أيّ ارتباط بعضها ببعض، وهي لا يحدث لها أن تنكشف من جانب العقل الإنساني حيث أنّها في محتواها العقلاني القائم ما هويًا، ولكن على أنّها آلهة. إنّها مصنوعة، مخترعة، لكنها ليست خرافية. من المؤكّد أنّها تتأتى من التخيل الإنساني في مقابل ما يوجد بالفعل، ولكنها تفعل هذا على أنّها أشكال ما هوية، وهذا النتاج للعقل هو في الوقت نفسه يعد على أنّه ما هو على نحو ماهوي.² أي كما قال هيجل سابقا أنّ الله لا يمكن أن نعرفه إلاّ كفكرة في أذهاننا، ولكن في الديانة اليونانية يتمّ تطوير هذه الفكرة إلى حالة التجسّد تقريبا، يقول هيجل بأنّ هذا التجسيد يتمّ من خلال الشاعر، أو الفنان، بطريقة أو بأخرى، فتبقى الآلهة مرتبطة بما هو ماهوي، لم تتجسّد بشكل فعلي، وهذا ما يجعل هذه الديانة هي ديانة الفن والجمال.

مهما يكن الجانب الذي ننظر فيه إلى المبدأ اليوناني فإنّ العنصر الحسي والطبيعي يُشاهد على أنّه يشق طريقه فيه، رغم ذلك إلاّ أنّ الجانب الإنساني يكون له أثر ظاهر في هذا المبدأ لليونانيين، و الآلهة و هي تنطلق من الضرورة محدودة، عندما تخرج من الضرورة تصبح محدودة أو محدّدة، و هي كذلك لا تزال تتبع العنصر الطبيعي فيها نظرا لأنّها تكشف حقيقة هي أنّها قد صدرت من النضال مع قوى الطبيعة، الآلهة عندما تخرج من الضرورة محدودة فإنّها في هذه الأثناء

¹ المصدر نفسه: ص 45.

² المصدر نفسه: ص 48.

تكون في حالة صراع مع الطبيعة، و التجلي الذي تعلن به نفسها للوعي الذاتي لا يزال خارجيا، والتنخيل الذي يعطي هيئة وشكلا لهذا التجلي لم يرفع بعد نقطة انطلاقها إلى نطاق الفكر الخالص. بحيث ماتزال في تصارع مع الطبيعة فهي لم ترتقي بعد إلى نطاق الفكر الخالص. وعلينا الآن أن نبين كيف أنّ هذه اللحظة الطبيعية تتحول برمتها إلى شكل جميل.¹ في هذه الأثناء من الصراع مع قوى الطبيعة، وفي هذه اللحظة تحديدا تتخذ الآلهة شكلا جميلا، ظهر بالتحديد في الديانة اليونانية.

د- الشكل الجميل للقوى الإلهية.

إنّ العنصر الإنساني هو أريج رائع ينشر نفسه على كل حدث، إنّ الأمر يتعلق بالفزيولوجيا للحصول على معرفة بالجهاز العضوي البشري، معرفة بالشكل الإنساني على أنّه هو الشكل الوحيد الملائم حقا للروح. فقط الإنسان هو الذي بإمكانه أن يصل بفكره إلى الروح، ولكنه حتى الآن لم يحقق إلا القليل في هذا الصدد.

يقول هيجل: "الإنسان المفرد بالفعل لا يزال من الناحية الماهوية لديه في وجوده المباشر عنصر الحياة الطبيعية المباشرة، الذي يجعل ظهوره على أنّه شيء مؤقت، أي أنّه ذلك الذي تساقط من الكلية وطبقا لهذا العنصر الخاص بالتناهي يظهر الانفصال أو الحاجة للتناغم بين الذي يكون عليه الإنسان ضمنا في طبيعته الحقة وبين ما هو عليه، بالفعل، والذي يسميه جوته بشكل متقارب الدلالة حيث يعرض الطابع الماهوي للفن الكلاسيكي، يجعل من الضروري أن يجري تخطيط الشكل في الروح وحسب ويجب أن ينتج منها فحسب، وأن يتأتى إلى الوجود من خلال وساطتها وحسب لكي تكون مثالية وعملا فنيا باختصار".² فالشكل الخارجي للآلهة لا يكون إلاّ بوساطة الروح، الروح المرتبطة بجسد الإنسان روح الإنسان تحديدا، مع العلم أنّ كل ما يصدر من الروح هو شيء معنوي يكتسي طابع الكلية اللامتناهية، بل ويسقط منها إلى الطبيعة، فالروح عندما تقوم بتصوّر الإله، تقوم بتصوره بطريقة لطيفة، أشبه ما تكون بالفن الصادر من الجمال، لذلك يكون عمل الروح هنا عملا فنيا خالصا وجميلا.

وهذا شيء أرقى من مجرد نتاج طبيعي، ونحن متعودون بلا شك أن نقول إنّ النتاج الطبيعي هو الأحسن لا لشيء سوى لأنّه قد صنعه الله، بينما العمل الفني لم يصنعه سوى الإنسان كما لو أنّ الأشياء الطبيعية حقا لا تدين أيضا بوجودها إلى الأشياء المتناهية الطبيعية المباشرة

¹ فريدريك هيجل: محاضرات فلسفة الدين، المحاضرة السادسة، ص 49.

² فريدريك هيجل: محاضرات فلسفة الدين، المحاضرة السادسة، ص 51-52.

للحبوب، للهواء للماء، للنور، كما لو أن قوة الله توجد وحسب في الطبيعة وأنها ليست أيضا فيما هو إنساني، في العالم الروح.¹ فهذا الانتاج الفني الجميل الذي صنعه الإنسان يمكن اعتباره من صنع الله، لأن الله هو الكلية التي صنعت الإنسان الذي هو الجزئية، وبالتالي صنع روحه وعقله وتفكيره وبالتالي أيضا صنع نتاج روحه، سواء هذا النتاج الصادر من قبل الروح، وهو الجانب الشعوري الجميل الذي هو الفن والدين، أو هذا النتاج الذي هو صادر من روحه كذلك، ولكن بوسيلة العقل، الذي هو التفكير، والذي ينتج العلم والفلسفة، وهذه كلها منتجات صادرة من الروح البشري، الذي هو جزء من الروح الكلي والذي هو الله، باختصار، إذا فالله هو مَنْ صَنَعَ كُلَّ شَيْءٍ والروح هي الواسطة بين الله والإنسان في صنع كل شيء، وكل ما هو موجود هو من صنع الله.

فإذا كان التجلي في هذه السيرورة ينتمي إلى جانب الذاتية حتى يبدو الإله وكأنه شيء صنعه الإنسان فإن هذا التجلي لا يزال مجرد لحظة واحدة. وبالنسبة لهذا الطرح للإله فإن صناعة وجوده يتوقف على الإنسان وهذه من وجهة أخرى من خلال توسط إلغاء الذات الفردية، ومن ثم أصبح ممكنا بالنسبة لليونانيين أن يرووا إلههم في تمثال كبير الآلهة الذي صنعه الفنان "فيدياس"، إن الفنان لم يعط للناس بطريقة تجريدية شيئا هو من صنعه هو، بل طرح لهم التجلي الملائم والجزئي لما هو ماهوي، الشكل الخارجي للضرورة القائمة بالفعل.² لذلك فإذا كان الأمر بهذه الطريقة فالإله هو من صنع الإنسان مادام أن الروح فقط هي التي تستطيع معرفة الإله، لذلك نجد اليونانيين قد قاموا بصنع تمثال كبير لإلههم، لذلك فهذا الصنع من قبل الفنان للتمثال هو من صنع روحه التي عرفت الإله، وبالتالي يكون هذا الصنع هو بمثابة الضرورة للوجود الإلهي في حياة الإنسان في هذه المرحلة الجميلة والفنية للدين، وهي مرحلة الديانة اليونانية.

هـ: العبادة.

إنّ طرح أو استخراج ما هو ضمني في العمل الفني هو هنا بالتالي العبادة، وهذه العبادة بالتالي هي العلاقة حيث التموضع الخارجي لله يجري إبطاله بسبب المعرفة الذاتية وإنّ هوية الاثنين تنطلق، وبهذه الطريقة فإنّ الوجود الإلهي الخارجي باعتباره منفصلا عن الوجود الإنساني داخل الروح الذاتية يجري إبطاله ومن ثمّ فإنّ الله يجري طلبه للعقل داخل مجال الذاتية. والطابع العام لهذه العبادة

¹ المصدر نفسه: ص 52.

² المصدر نفسه: ص 53.

قائم في هذا: "إنّ للذات علاقة إيجابية ماهوية مع إلهها"¹. إيجابية بمعنى أنّها لم تعد علاقة سلبية معدومة الطرف الآخر، أي أنّ الله قد أصبح ظاهراً لها غير مسلوب.

هذه الديانة هي من الناحية الماهوية ديانة الإنسانية، أي أنّ الإنسان العيني قائم في آلهته وحاضر في طبيعته هو الخاصة، وهذه الإنسانية الخاصة بالآلهة هو ما يشكل القصور في الرؤية اليونانية، لكنّها في الوقت نفسه هي عنصرها الجذاب وفي هذه الديانة لا يوجد شيء لا يمكن استيعابه، لا يوجد شيء لا يمكن فهمه، لا يوجد أيّ نوع من المحتوى في الآلهة ليس معروفاً للإنسان أولاً يجده ولا يعرفه في نفسه. إنّ ثقة الإنسان في الآلهة هو في الوقت نفسه هو ثقته بنفسه.² هنا أصبحت الآلهة ظاهرة للإنسان، لا يتناهى شك في وجودها، فهي ماثلة أمامه، وهيكل يعتبر هذه النقطة تحديداً هي نقطة قصور في هذه المرحلة من الدين.

إنّ الناس، باعتبارهم لهم الإرادة الحرة الخاصة بهم وهي تمثّل جانبهم الجزئي، من جهة فإنّهم خاضعون للحظ العام المشترك للفانين ألا وهو الموت والمعاناة من سوء الحظ وما شابه ذلك ولكن من جهة أخرى فإنّ ما هو نابع من هذا النوع هو الحظ الشائع للفانين، ويمثّل مجرى العدالة بالنسبة لما هو متناه، و إذا كان على الفرد أن يعاني من سوء حظ عرضي وأن يموت فإنّ هذا شيء ينتمي إلى نظام الأشياء.³ و لكنّ الناس على خلاف الآلهة خاضعين لضرورة الموت، والمعاناة من سوء الحظ على اعتبار أنّهم من الفانين أي من الأشياء المخلوقة المتناهية.

إنّ الشكل الأعلى للتصالح هو أنّ وجهة النظر الأحادية الجانب يجب الإطاحة بها في الإنسان الفاعل، وأنّ الفاعل يجب أن يكون له وعي بفعله السيء، وأنّه يجب في قلبه أن ينبذ منه فعله السيء، وإنّ إدراكه لإثمته هو هذا، إدراكه لأحادية جانبه ونبذها ليس على أيّ حال من الأمور الطبيعية على مجال الفكر هذا، وهذه النقطة من النظر الأعلى تجعل العقاب الخارجي ألا وهو الموت الطبيعي من نافلة القول.⁴ يشير هيجل هنا إلى الإنسان باعتباره يولد بالخطيئة ويجب عليه أن يتخلص من فعله السيء، مما يجعل تعرضه للموت نتيجة طبيعية لفعله السيء، فالإنسان في هذه الحالة يولد بخطيئته، وهيكل هنا يشير إلى الخطيئة بالمفهوم المسيحي.

¹ فريدريك هيجل: محاضرات فلسفة الدين، المحاضرة السادسة، ص 56.

² المصدر نفسه: ص 60.

³ فريدريك هيجل: محاضرات فلسفة الدين، المحاضرة السادسة، ص 65.

⁴ المصدر نفسه: ص 68-69.

و- العبادة بالمختبارها قداسا:

على أي حال في الحياة اليونانية فإنّ الشعر، التخيل المفكر هو نفسه القداس الماهوي للإله. وهذه القوى منظورا إليها من جانب تنقسم إلى ما لا نهاية، ورغم أنّها تشكل دائرة مُحكمة لأنّها قوى جزئية فإنّها هي نفسها تكاد تتأتى أن يكون لها لا تناء من الصفات التي تمت إليها عندما يجري التفكير فيها على أنّها موجودة بالفعل، وإذا كان هذا النتاج الفعال يصل إلى الكمال من خلال الفن التخيل يكون قد وصل إلى أقصى شكل له محدد حتى أن المثالي ينتصب، وحينئذ نجد أن هناك علاقة بين هذا وبين تأكل الحياة الدينية.¹

يقول هيجل: "وعلى أي حال فطالما أن القوة المنتجة التي تشخص هذه النقطة هي قوة متجددة وفعالة فإنّ الشكل الأسمى لتمثل ما هو إلهي قائم في هذا: إنّ "الإنسان الفاعل"² يجعل الإله ماثلا من خلال نفسه ويجعل الإله يتجلى في نفسه هو، وهكذا وعلى هذا فإنّ ما هو إلهي يجري تبجيله والإقرار به عندما يجري عرضه في "الاحتفالات" و"الألعاب" و"التمثيلات" و"الأغاني" بالاختصار في "الفن". وذلك أنّ أيّ إنسان يلقي التكريم طالما تكونت عنه فكرة لطيفة وطالما أنّ هذه الفكرة تتبدى مرئية من خلال العمل ويُسمح لها بالظهور خارجيا في سلوكه".³ فطقوس الدين في الديانة اليونانية هي نفسها طقوس الفن باعتبار أنّ كلّ ما هو روحي في الإنسان

¹ المصدر نفسه: ص 74.

² إذا الروح يظهر هنا من جهة ما هو صانع الأثر وصنّيعه الذي يطرح هو نفسه فيه كموضوع، لكن من غير أن يدرك فكرة ذاته و إنّما يكون عملا غريزيا كما يبني النحل نُخاريه... وعليه فصانع الأثر إنّما اشتغل على الدار المحيطة أي الحقيق البراني الذي لا يُرفع بدايةً إلا في الصورة المجردة المعطاة للذهن حتى يجعل منها صورة أكثر تنفسا. فيها لمسة نفس، وهي صفة من صفات الحياة، إذا بمنحها الحياة فتصبح واقعا مجسدا... فالنفس التي للتمثال المصوّر بشرا مازال لا تصدر عن الباطن وليست بعد اللغة، ولا الكيان الذي يكون في حد ذاته باطنيا، والباطن الذي للكيان المتكثّر الصور ما زال العريّ من الصوت الذي لا يختلف في ذاته والمنفصل عن برانيته التي ينتسب إليها كل اختلاف لذلك صانع الأثر إنّما يجمع بين اللحظتين في جامعا بين الشكل الطبيعي وبين الشكل الواعي بذاته، أما تلك الماهيات الملتبسة والمعلّزة في حد ذاتها، حيث يصارع الواعي العاري من الوعي والباطن البسيط البراني المتشكّل كثيرا، وتساوق ظلمة الفكر وضوح الكلام، فإنّما تنبثق في اللغة وتنجم عن حكمة يعسر فهمها بشدة... في هذا الأثر يكفّ عن عمله الغريزي أي الأثر الخالي من الوعي، ففي هذا الأثر يعارض نشاط صانع الأثر الذي يقيم الوعي بالذات، أما صانع الأثر فقد عمل في ذلك على الترفي إلى انفصام وعيه حيث يلقي الروح الروح، لقد رفع الروح شكله الذي يكون فيه لوعيه إلى صورة الوعي ذاته، فهو ينتج لنفسه مثل تلك الصورة. وصانع الأثر إنّما أهمل العمل التوليقي، أعني خلط الصور الغريبة التي للفكر والطبيعي، وما دام الشكل قد اكتسب الصورة التي للنشاط الواعي بذاته، فإنّ صانع الأثر قد أصبح عاملا روحيا. (جورج هيجل: فنومينولوجيا الروح، تر: ناجي العونلي، ص 678-680-681-682).

³ فريدريك هيجل: محاضرات فلسفة الدين، المحاضرة السادسة، ص 75.

باعتبار أنّ الجانب الروحي هو الجانب الإلهي للإنسان، هو العبادة، وهو القداس الذي يقدم للإله فالاحتفالات والألعاب، الفن والمسرحيات هي من روح الإنسان إذن هي من الإله فهي قداس يُقدّم إلى الإله إذا ما اقيمت، فالفن باختصار هو العبادة، ومن خلالها يكون اليوناني عبدا مقدما قربانه للإله فهو إذن في هذه الحالة، إنسان متدين. إنّ للآلهة الجميلة وجودا صادقا خاصا بها في أشكالها الجزئية ويمكن لها أن تتصادم، وهذه التصادمات لا تستقر إلا بالتبجيل المتكافئ الذي يُقدّم لكل وهذا يشكل طريقة مهما تكن لا تعطي أي استقرار باطني هام.¹ جميلة باعتبارها تنشر الجمال و البهجة والسرور على المواطن اليوناني ولا تجعله كئيبا، إلاّ أنّه يمكن لها أن تختلف في أشكالها الجزئية التي ليست من الإله، وبالتالي يصبح على اليوناني أن يقدم التبجيل بالتساوي لكل الآلهة وهذا ما يولّد عدم الاستقرار الداخلي.

هذه الديانة الأقدم بمقتضى بساطتها وكثافتها الجوهرية يمكن أن نعدها الأعمق، الأنقى الأقوى، الأكثر جوهرية، ويمكن تحديد معناها على أنّها ديانة أكثر صدقا. صادقة لأنّها تخرج كل طاقات الإنسان ولا تكبتها كما في الديانات الأخرى حيث تجعل الإنسان طائعا مُلغيا لذاته تماما.²

يقابل هذا الجمال والصدق الفطري العنصر السالبي و هو سوء الحظ بصفة عامة، المرض الموت، أو أيّ مصيبة أخرى، هذا العنصر السالبي يرتبط بفعل آثم ما أو خطيئة، وإنّه يتضمن في ذاته ضعينة وغضب الآلهة وهذه الضعينة والغضب هما اللذان ينزلان على الإنسان في إثر جريمة ما ومخالفة ما ضد ما هو إلهي.³ ولذلك فإنّ الشكل النهائي للتصالح يتضمن أنّ السالبي هو في الحقيقة جريمة بحيث إنّ فردا ما، شعبا ما يرتكب جريمة إما في شكل عقاب أو الشكل الأقصى للانتقام. و الروح الحرة لها وعي ذاتي بعظمتها، حيث أنّ عليها أن تجعل ما قد حدث كما لو كان لم يحدث وأنّ تفعل هذا داخل ذاتها. والفعل الخارجي للاعتذار هو شيء مختلف، ولكن ذلك الذي قد حدث ويمكن داخل العقل نفسه أن يصبح ما لم يحدث هو شيء ينتمي إلى الأفضلية الأسمى للوعي الذاتي الحر حيث لا يكون الشر مجرد فعل، بل هو شيء محدد ومستقر، وله مُستقره في القلب، في النفس الآثمة، فالشر كذلك هو مثل الخير له مكانته في النفس الآثمة بشكل روحي قبل أن يتجسد ويصبح فعلا، إذا فالشر ليس هو فعل خارجي فقط، بل هو شيء روحي له مُستقره في النفس الآثمة. و النفس الحرة يمكن أن تنقي نفسها من هذا الشر. والتشابهات الضعيفة لهذا الاهتداء الباطني تحدث

¹ المصدر نفسه: ص 77.

² المصدر نفسه: ص 84.

³ المصدر نفسه: ص 88.

بالفعل، غير أنّ الشكل العام للتصالح هنا هو بالأحرى تطهير خارجي، ومثال عن هذا أنّه يحكي "أنجيلوس" أنّ "أريوباجوس" طرد "أوريست"، غير أنّ "أثينا" نصبته في موضع حسن، بعد أن كان آثماً، أصبح في مكان محمود، بفعل أثينا، لذلك فالتصالح شيء خارجي عن النفس، أي يكون بالفعل وليس بالقلب والتأمل، والتصالح هنا يعد شيئاً خارجياً وليس اعترافاً باطنياً، وأخيل كذلك الذي ذبح عدداً من الطرواديين على قبر باتروكولوس وقصده أن يستعيد تناغم القدر على كلا الجانبين.¹ كذلك هذا الفعل هو شيء خارجي من أجل التصالح، فالتصالح يكون بالفعل بالعمل.

¹ فريدريك هيجل: محاضرات فلسفة الدين، المحاضرة السادسة، ص 89-90.

ثالثاً: ديانة النفع أو الفهم (الديانة الرومانية و مظاهرها).

في وقت مبكر جدا في الألفية الأولى قبل الميلاد، هبط رعاة ومزارعون لاتينيون وسايينيون يحملون محاربتهم الخفيفة من هضاب ألبان وهضاب سابين، فأسسوا عددا من القرى في منطقة روما حيث أقام اللاتينيون على هضبة بالانتين، والسايينيون على هضبة كويرينال وهضبة الإسكوبيلين ونحو عام 620 ق.م. تلاقت هاتان الجماعتان وتمازجتا، وتحول السوق التجاري حيث كانتا تتبادلان البضائع إلى نقطة انطلاق لبناء مدينة روما وتوسعها.¹

في بداية الأمر عبد الرومان الكثير من الآلهة، والأرواح، والأشباح، كما فسروا حدوث هذه الظواهر الطبيعية عمل من عمل هذه الأرواح، إلا أننا نجدهم كلما اختلطوا بقوم أخذوا آلهتهم وسموها بأسماء لاتينية، وكذلك فعلوا مع آلهة اليونانيين، والشرقيين، لذلك نجد الديانة الرومانية تنقسم إلى قسمين، قسم يختص بالديانة الرومانية قبل اختلاطها بغيرها، وقسم يختص بالديانة الرومانية بعد اختلاطها بغيرها.

أ- الديانة الرومانية قبل الاختلاط بغيرها.

اعتقد الروماني القديم أن العالم المحيط به واقع تحت رحمة قوى غير مرئية، يظهر نشاطها في الظواهر الطبيعية كالليل والنهار، والمواسم، والرياح، والطقوس، ونمو النبات، والحيوان، ومسار الحياة الإنسانية من الميلاد حتى الممات، وكان الرومان يطلق على هذه القوى اسم الأرواح النشطة.

في معتقد الإنسان الروماني فإن هذه الأرواح تسيطر على حياة الإنسان فتحسن إليه أو تجلب عليه الأضرار، ويظهر تأثيرها على الناس في حالات منها الحوادث غير الطبيعية، وغير المعتادة ككسوف الشمس، وظهور المذنبات، والصواعق، أو الهزات الأرضية، وكذلك ولادة المخلوقات العجيبة ذات الرأسين أو الأرجل الخمسة، أو العجائب البشرية التي لم يخلُ منها عصر من العصور.²

وقد عبد الرومانيون هذه الأرواح واعتبروها بمثابة الآلهة التي تقدم لها العبادة، كما كانت هذه الآلهة لها إمكانية الظهور في صور معنوية مجرّدة كالصحة والشباب أو الذاكرة، الحظ، الشرف

¹ فراس السواح: موسوعة تاريخ الأديان، اليونان الرومان أوروبا ما قبل المسيحية، تر: أسامة منزلي وجهان الجندي و آخرون، ط 4، (دمشق: دار التكوين، 2017م) الكتاب 3، ص 239.

² أحمد علي عجيبة: دراسات في الأديان الوثنية القديمة، ط 1، (القاهرة: دار الوفاق العربية، القاهرة، 2004م) ص 178-179.

الأم، الخوف، الفضيلة، العقاب، الوفاق، النصر، وكان منها أرواح للمرض يصعب استرضائها كالأطياف وأرواح الموتى، ومنها أرواح فصول السنة مثل روح شهر مايو، ومنها آلهة الماء مثل نبتون وأرواح الغابات التي تسكن الأشجار مثل "سلقانس"، وكانت هذه الأرواح بأعداد كثيرة إلا أن الروماني لم يكن يهتم إلا بتلك الأرواح التي تؤثر بنشاطها عليه فهو يهتم بصفة منتظمة ببعض الأرواح مثل التي تتحكم في المحاصيل والماشية، كما كان الإنسان الروماني يعتقد أنه في حاجة إلى مساعدة هذه الآلهة وحماتها في كل مسار حياته وأحداثها اليومية، لهذا كان يسعى لإرضائها بالقرابين والطقوس.¹

لذلك كان هدف الروماني من تقديم الطقس الديني هو حث الروح على القيام بوظيفتها بطريقة مرضية للعابد، أي هي بدورها عليها أن تقوم بإرضاء هذا العابد الروماني مثلما يقوم بإرضائها، أي أن تدخل في مساومة معه، والحقيقة أنها مسألة أخذ وعطاء، بمعنى أعطيني شيئاً لأعطيك شيئاً، وعلى ذلك فقد كان كل إنسان كاهناً لنفسه عند التعامل مع الأرواح التي تؤثر على منزله ومزرعته أي آلهة المنزل التي كانت ترعى الخزانة، وما كان يقدم للروح فهو تضحية كحيوان أو جزء منه أو ما تقدمه من اللبن أو عسل النحل أو الجبن، وكانت قيمة كل منها تتوقف على مقدار النعمة المتوقعة، وفي الغالب لم تكن التضحية تكتمل إلا بعد أن يقدم الإله الخدمة المنشودة، ومن أهم الأرواح التي كان الرومانيون يقدمون لها القرابين ويتعبدونها بالطقوس هي أرواح الموتى، وكانوا يطلقون على الموتى اسم الإله "مانيس"، ويقومون بالطقوس من أجلها لاتقاء شرّها.²

ب- الديانة الرومانية بعد اختلاطها بالأديان الأخرى:

في بدايات اللقاء بين الرومان والإغريق أخذ الرومان منهم عقائدهم الدينية وبصفة خاصة الآلهة الأولمبية، وهذه هي الأسماء الرومانية للآلهة الأولمبية، بحيث يأتي الاسم اليوناني أولاً ثم الاسم الروماني. **1- زيوس جوبيتر. 2- هيرا جونو. 3- بوسيدون نبتونوس. 4- هيفايستوس فولكانوس. 5- أبوللون فوبيوس أبوللون. 6- أرتميس ديانا. 7- آريس مارس. 8- هرميس مركوريوس. 9- أثينا مينيرفا. 10- أفروديتي فينوس. 11- هستيا فستا. 12- هاديس بلوتون.** كما وجدت الديانات الشرقية كذلك طريقها إلى التوسع بين الرومانيين الذين كانوا مستعدين لقبول الآلهة اليونانية والشرقية على السواء، أما الديانات الشرقية فقد انتشرت بين الرومانيين واليونانيين قبلهم، لأنها استهوتهم

¹ أحمد علي عجيبة: دراسات في الأديان الوثنية القديمة، ص 179.

² المرجع نفسه، ص 179-180.

فسيطرت عليهم دينيا فقد أخذ اليونانيون الديانات الشرقية وصبغوها بأساطيرهم وطقوسهم وعبادتهم، وعندما سيطر الرومان على الحضارة اليونانية أخذوا دياناتهم ذات الطابع الشرقي وأضافوها إلى معتقداتهم.¹

لذلك احتوت الإمبراطورية الرومانية عدّة ديانات، فقد كانت الديانات الوثنية منتشرة في جميع أرجاء الإمبراطورية الرومانية ومن أهمّ تلك الديانات التي لاقت انتشارا واسعا بين الشعب الروماني، ديانة الأم الكبرى سييلي من فريجيا في آسيا الصغرى، وديانة ميثرا من فارس وديانة إيزيس من مصر، وقد عرفت كلّها بديانات الأسرار وذلك لأنّها كانت تتميز بسرية ممارسة طقوسها ولا يجوز لمن علم بإحدى أسرارها أن يبوح بها لغيره وعلى الرغم من اختلاف كلّ ديانة منهم عن الأخرى إلّا أنّها كانت مرضية لحاجات الأهالي الروحية، كما أنّها لم تحدث انقلابا في مركز العبادات الرومانية المنتشرة وكانت مقبولة خلقيا ومأمونة سياسيا ولذلك فقد نظرت الإمبراطورية لها جميعا نظرة تساهلية.² كما نجد أنّ المعتقدات الفارسية قد غزت الرومان وقد تخلت عبادة الإله ميترا إله النور الفارسي والذي استمرت عبادته في روما حتى القرن 3م. وفي زمن الإمبراطور "سيميوس سفيروس" دخلت عبادة الإله الحمصي إله الشمس هيلبوس إلى روما وكان ذو مكانة كبيرة في الإمبراطورية الرومانية.³

ج- التصور العام للمرحلة.

كانت الضرورة الجوفاء في ديانة الجمال -الديانة اليونانية- هي المبدأ الحاكم، و كان المبدأ الحاكم في ديانة السمو أو الرفعة -الديانة اليهودية- هو الوحدة في شكل الذاتية التجريدية، أي عبادة الله الإله الخاص في شكل العبودية التامة كواجب دون مقابل من الله لذلك، وفي هذه الديانة الأخيرة - الديانة الرومانية-. نجد بجانب الوحدة الغاية الحقيقية المحدودة على نحو لا متناه، بالإضافة إلى الوحدة في ديانة الرفعة والسمو نجد هنالك غاية.

¹ أحمد علي عجيبية: دراسات في الأديان الوثنية القديمة، ص 185-186.

² أحمد غانم حافظ: الإمبراطورية الرومانية من النشأة إلى الانهيار، (الاسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 2007م) ص 111.

³ حسن نعمة: موسوعة ميثولوجيا وأساطير الشعوب القديمة ومعجم أهم المعبودات القديمة، (بيروت: دار الفكر اللبناني، 1994م) ص 81.

هذه التجزئية عندما تكون خاضعة لواحد أو وحدة تمثل التحددية في شكلها الأكثر تحديدا. والمطلب الثاني للفكر هو من أجل وحدة تلك الكلية وهذه التجزئية الخاصة بهذه الغايات على نحو حكيم حتى أن الضرورة المجردة يمتلئ فراغها داخل ذاتها بالتجزئية، يمتلئ فراغها بالغاية.¹

بداية، فإنّ الغاية في ذاتها ما تزال مباشرة، صورية، وحدّها الأول يكمن في هذا: إنّ ما هو متحدد في ذاته يجب بالرجوع إلى الواقع أن يكون لذاته، منه و إليه لا لشيء آخر ولا بشيء آخر. يجب أن يوجد مستقلا، ويحقق ذاته فيه، في نفسه هو، على أنّه شيء يطرح مقامه له، و من هنا أولا نجد غاية محددة، والعلاقة بين الأشياء المعبر عنها من الغاية هي **علاقة الفهم**، بعد تحدد الغاية في ذاتها تكون هناك علاقة بين الأشياء وبين هذه الغاية بحيث تسمى هذه العلاقة بعلاقة الفهم، والديانة التي تتأسس على مثل هذا الأساس هي **ديانة الفهم**، بعد وجود غاية في ذاتها ولذاتها وهي الغاية التي لا يمكن أن تكون إلا شيئا واحدا وهو الله، فالله وحده هو الموجود في ذاته ولذاته وبذاته والعلاقة بين هذه الغاية المحددة هي علاقة الفهم.

في ديانة الواحد لدينا غاية هي بطريقة ما من هذا النوع، وشيء له تماثل لصيق لهذه الديانة الخاصة بالفهم، إنّ ديانة الواحد هي أيضا ديانة الفهم طالما أنّ هذا الواحد يتمسك بذاته على أنّه غاية ضد واقع كل نوع، والدين اليهودي على هذا الأساس هو دين الفهم في شكله الصارم والخالي من الحياة تماما، و هذه الغاية القائمة في تمجيد اسم الإله هي غاية صورية، ليس لها أيّ طابع محدد مطلق، بل هي وحسب التجلي التجريدي، و شعب الله يمثل غاية أكثر تحديدا كشعب محدد لكن هذا هو نوع من الغاية مستحيل عليه بالكامل أن يشكل تصورا، وهو لا يكون غاية إلا بمعنى فيه يكون الخادم هو غاية لسيدة، فالخادم هنا لا يرجو شيئا من سيّده إلا أن يكون خادما له، إنّ لا يمثل طبيعة الإله نفسه إنّ ليس غايته، إنّ ليس تحديدا إلهيا.² في البداية تكون الديانة الرومانية هي ديانة الفهم لأنّها تعي كون الله هو الغاية مثلها مثل الديانة اليهودية، ولكنّها لا تبقى مثل الديانة اليهودية لأنّها ستصبح لها غايات جزئية من الغاية الكلية المعبودة وهذا عكس الديانة اليهودية التي تعبد الله على أنّه الغاية في ذاته.

في هذه المرحلة فإنّ الكلي يمثّل بالأحرى الرضاء أو الاتفاق مع الغايات الجزئية، وفي الحقيقة الرضاء بصفة عامة، فهنا نجد أنّ الكلي يجب أن يظل غير محدد، لأنّ الغايات تظل غايات

¹ فريدريك هيجل: محاضرات فلسفة الدين، المحاضرة السادسة، ص 95.

² المصدر نفسه: ص 100.

فردية، وكليتها ليست إلا من النوع التجريدي، وهو هكذا السعادة.¹ أي عند الحصول على المقابل تكون السعادة، وإنّ محتوى محدد لا يعني أيّ نوع من المحتوى العشوائي بصفة عامة. بل الأمر بالعكس، بالرغم من أن المحتوى متنه ومائل بالفعل فإنّه يجب أن يكون كلياً في طبيعته، وإنّ وجوده يجب تبريره على أسس أعلى تبريره في ذاته ولذاته، وبالتالي فإنّ الغاية هي الدولة.. و تحققها يمثّل بالحصول على السيادة، إنّ تحقق غاية لها طابع قبلي حيث في المقام الأوّل تربط الشعور وتنفيذ نفسها في الخارج.. ولما كانت صفة النفع الخارجية هذه أو العمل بمقتضى غاية مختلفة عن الجهورية الأخلاقية للحياة اليونانية، وعن هوية القوى الإلهية.² ووجودها الخارجي، نجد أيضاً أنّ هذه السيادة هذه الملكية الكلية، هذه الغاية يجب تمييزها عن الدين الإسلامي فإنّ السيادة على العالم هي أيضاً الغاية التي يجري السعي لها، ولكن ما هو ممارسة للسيادة هو الواحدي وهو الوجود في الديانات السماوية.

هذا تصور عام لهذه الديانة، إنّ ما هو أسمى هو كائن فيها بشكل ضمني، ألا وهو وحدة ما له وجود خالص في ذاته والغايات الجزئية، أي وحدة الله الذي هو الغاية الأسمى مع الغايات الجزئية التي يريد الإنسان الحصول عليها بالمقابل من الغاية الأسمى متمثلة في غاية سامية أرضية تشبه الغاية الأسمى السماوية الكلية متمثلة في الدولة، غير أنّ الوحدة هنا هي وحدة شريرة، دنيوية.³

د: الديانة كما تتبدى خارجياً في التاريخ تمثلها الديانة الرومانية.

من المعتاد تناول الديانة الرومانية مع الديانة اليونانية بطريقة سطحية، إلا أنّ روح الديانة الأولى مختلفة عن روح الديانة الثانية، حتى لو كانت لهما أشكال خارجية معينة مشتركة، إلا أنّ هذا يشغل حيزاً مختلفاً في الديانة التي نتناولها هنا، وإنّ الديانات ككل، والشعور الديني المرتبط بها مختلف تماماً بشكل واضح حقاً فيما سبق من التطرق الخارجي السطحي التجريبي لها.

مسموح بشكل عام أنّ الدولة، دستور الدولة، المصير السياسي لأيّ شعب، إنّما يتوقف على ديانته، أيّ أنّ هذا هو الأساس، إنّّه محتوى الحياة الروحية الفعلية وأساس ما نسميه سياستها، ارتباط الدولة و الدين أو السياسة والدين، إنّ الروح اليونانية والرومانية وكذلك الثقافة هي بشكل عام مختلفة كلية و جوهرياً، إنّ الكائنات الإلهية التي تنتمي لهذه الدائرة من الفكر هي آلهة عملية لا

¹ فريدريك هيجل: محاضرات فلسفة الدين، المحاضرة السادسة، ص 101.

² المصدر نفسه: ص 102.

³ المصدر نفسه: ص 103.

نظرية، نثرية وليست شعرية، وكما سوف نرى بالرغم من أنّ هذه المرحلة هي الأغنى من الكل في اكتشاف وتقديم آلهة جديدة بشكل دائم.¹

إنّ الإله الروماني الذي يمثل هذه الهيمنة أو السيادة يجب النظر إليه في الخط العام الضرورة التي هي بالنسبة للآخرين ضرورة غير تعاطفية باردة، بما أنّ الدولة هي الغاية الأسمى الأرضية التي تشبه الغاية الأسمى السماوية، فإنّها تشكّل الضرورة بالنسبة للأفراد الخاضعين تحت سلطتها مثل ما أمّم خاضعين للضرورة أو القدر، إنّ الضرورة الجزئية - أي الدولة - التي تحتوي على الغاية المهمة بروما نفسها هي روما، الهيمنة، الوجود المقدس و الإلهي، على اعتبارها سلطة الدولة الغاية الجزئية، وهذه الهيمنة التي هي روما في شكل إله والتي تمارس الهيمنة هي إله قوة السماء الخاص بالكايتول الجبل الذي في روما، إنّ إله قوة السماء الخاص، لأنّ هناك العديد من آلهة قوة السماء، بل هي ثلاثمائة شكل لإله قوة السماء.²

هذا الإله ليس هو الواحد الروحي الحق، وبسبب هذا وحده فإنّ الجزئي كائن خارج هذه الوحدة الخاصة بالهيمنة أو السيادة، إنّ القوة هي مجرد قوة تجريدية. مجرد القوة وليست تنظيمًا عقليًا، كلية في ذاتها، وبسبب هذا فإنّ الجزئي يبدو على أنّه شيء يقع خارج الواحد، خارج القوة المهمة، فالجزئي لا يتمتع بالقوة التي يتمتع بها الكلي، لذلك لا يتصف بصفاته، و بالتالي فالجزئي هو خارج الكلي ذو القوة لأنّه ليس قوي مثله ولا يجاربه في قوّته.

إذا نظرنا في الأمر بصفة عامة فإننا نجد أنّ الآلهة الرومانية الخاصة هي نفسها مثل آلهة اليونانيين، ولكن لا يزال أيضا أنّها ليست التفردية الحرة الجميلة في الآلهة اليونانية، إنّها تبدو رمادية، لم تبقى جميلة كما في الديانة اليونانية، إن صح القول، و نحن لا نعرف من أين جاءت أو إنّنا نعرف أنّها قد وردت مرتبطة ببعض المناسبات المحددة، وبجانب هذا، يجب تمييز الآلهة الرومانية الحقيقية من الآلهة اليونانية.

يقول هيجل واصفا الآلهة الرومانية. "إننا لا نجد فيها ذلك الوعي، تلك الإنسانية التي هي العنصر الجوهرية في الناس كما هي في الآلهة، كما هي في الناس، إنّها تبدو كما لو كانت آلات وليس فيها ما هو روحي، وهي تبدو أنفوسها على أنّها آلهة الفهم الذي ليس له صلة بروح جميلة حرة، ليس له صلة بخيال جميل حر، وأيضا في تلك الأعمال الخرقاء الحديثة عند الفرنسيين فإنّ لها مظهر الأشكال الخشبية أو

¹ فريديريك هيجل: محاضرات فلسفة الدين، المحاضرة السادسة، ص 107.

² المصدر نفسه: ص 110.

الآلات، ولهذا السبب في الواقع نجد أنّ الأشكال التي يمثل فيها الرومان آلهتهم تروق بقوة أكبر للمحدثين عن تلك المتعلقة بالآلهة اليونانية، لأنّ الآلهة الرومانية لها على نحو أكبر مظهر الآلهة الجوفاء الخاصة بالفهم والتي لم يعد لها أيّ ارتباط بتلاعب الخيال الحر والحي¹. فالآلهة الرومانية تبدوا جوفاء خالية من الجمال، تهتم فقط بالمنفعة.

على أيّ حال في ديانة السعادة هذه، أي أنّها عندما تحقق منفعتها فإنّها تحقق السعادة، فإنّ السعي الذاتي للعباد هو الذي ينعكس في آلهتهم العملية في شكل قوة وهي تبحث فيهم وتبحث منهم عن إشباع اهتماماتها ومصالحها الذاتية، أي أنّ العبد يسعى لتحقيق ما تستحقه الدولة من أجل أن تكون في خدمته بالمقابل، إنّ السعي الذاتي فيه شعور بالتبعية، ولما كان هذا السعي متناه على نحو خالص، فإنّ هذا الشعور هو متفرد له.

هذا النوع من الوعي ليس له بالتالي أيّ مكان نظري في الديانة، أيّ أنّه ليس مكونا من التأمل الحر للموضوعية، في تكريم هذه القوى، ولكن في أنانية عملية، في مطلب لإشباع المصالح الفردية لهذه الحياة. إنّ الفهم. يتمثل الفهم في كون الفرد يفهم كيف يُشبع مصالحه الفردية كمقابل لعبادة الآلهة وهذا النوع من الإشباع للمصالح الفردية لم يحصل في أي من الديانات السابقة، لذلك سميت هذه الديانة بديانة الفهم، أو النفع، الذي في هذه الديانة يتمسك بغاياته المتناهية، بشيء ما مطروح بطريقة أحادية من جانبه، والذي لا يكون مهما إلا بالنسبة له، وهو لا يُغرق مثل هذه التجريدات والتفاصيل الجزئية في الضرورة أو في العقل، وهكذا فإنّ الغايات الجزئية، الحاجات، القوى تبدو أيضا كأنّها آلهة، إنّها تخدم الخير أو الفائدة العامة، وهكذا يتم التحول إلى الآلهة التي هي مفردة أو جزئية كلية.²

فيما يتعلق بالغايات والظروف المتناهية فالإنسان يكون في حالة تبعية، إنّ ما لديه أو أنّه يستمتع به أو يمتلكه هو شيء له وجود إيجابي، وعندما يكون واعيا يجد أنّ ما لديه هو في حوزة آخر، وزيادة على ذلك عندما يجد ما هو منفي أو مجرم عليه أن يكون لديه شعور بالتبعية، منفي أي سلبي، مسلوب من الخير إلى الشر، أي في حالة سلب من الخير، وإنّ التطور المشروع لهذا الشعور يفضي به إلى تبجيل قوة ما يسبب الضرر والشر وهو الشيطان في الواقع، و نحن في هذه المرحلة لا نصل إلى التجريد الذي يسمى الشيطان، الشر التجريدي والنزعة الشريرة التجريدية في شكل محدد

¹ فريدريك هيجل: محاضرات فلسفة الدين، المحاضرة السادسة، ص 110 - 111.

² فريدريك هيجل: محاضرات فلسفة الدين، المحاضرة السادسة، ص 113 - 114.

تماماً لأنّ الخصائص هنا متناهية، وقائع حاضرة مع محتوى محدود. إنّنا لا نجد هنا سوى شكل خاص للدمار أو العجز يكون هنا موضوع **الخوف** ويجري تبجيله، عندما يحس الإنسان بالشعور بالتبعية أي ما يملكه هو في حوزة آخر، أي في ملكية الدولة، أو في ملكية الآلهة عندما يجعلها لتعطيها المنفعة، فهو يشعر بالتبعية للدولة، أو للآلهة، وبالتالي سيُشعر بشيء سلبي داخله يجعله غير مطمئن، غير مرتاح، يشعر بالخوف، هذا الشعور يؤدي به إلى الجانب الآخر المفضي إلى الشر.¹

بالتالي يكون من الصعب علينا أن نفهم كيف أنّ القوى من هذا النوع يُفترض تكريمها على أنّها إلهية، و عندما نصل إلى مثل هذه الأفكار فإنّه لا يصبح من الممكن أن نغزو أيّ طابع محدد لما هو إلهي، وهي لا تصبح موضوعية إلا حيث يوجد شعور التبعية والخوف، أي أنّها لا تتحقق في حالة الإيجابية بل تتحقق فقط في حالة السلبية، كالشعور بالخوف والتبعية، و مثل هذه الظاهرة لا يمكن تفسيرها إلا من خلال أنّ الروح تنغلّق تماماً في المتناهي والمفيد بشكل مباشر وبشكل بديهي التي نرى كيف أنّ الفنون والصناعات عند الرومانيين تترايط مع أكثر الاحتياجات مباشرة وإشباعها وتكون بهذا آلهة... فالروماني عندما يشتغل فهو يلي احتياجاته المباشرة، هذه الاحتياجات هي بمثابة الآلهة عند الإنسان الروماني، ونجد الروماني قد نسي الأشياء الروحية التي تتجسد في نشاطاته الفكرية كالفنون والعلوم مثل الفلسفة كما هو الحال عند اليوناني، إنّ الروح قد نسيت كل شيء باطني وكلّي مرتبط بالفكر، ولقد وصلت إلى حالة الثرية تماماً. و عندما يجري التفكير في القوة على أنّها موجودة في هذه الحالة الثرية، أي أنّها متناثرة ومنشغلة بعدة آلهة (غايات) متفرقة ومتناهية، بدل أن تشتغل بإله واحد كليّ، أو غاية واحدة كلية، و عندما تكون القوة عند الرومانيين، القوة التي عليها أن تعمل مع غايات متناهية ومع ظروف مباشرة وحقيقية وخارجية تمثل **رفاهية الإمبراطورية الرومانية**، إنّها تتجه إلى أن تُعبد كإله، و القوة الماثلة الحقيقية المرتبطة بمثل هذه الغايات، الشكل المائل الفردي لمثل هذه الرفعة ألا وهو الإمبراطور في الواقع الذي يستحوذ على هذه الرفاهية، إنّ الإمبراطور هذا الفرد المتوحش هو القوة التي تتخذ موقع السيادة على حياة و سعادة الأفراد و المدن والدول، إنّها قوة فوق القانون.²

قهر الرومانيون اليونان الكبرى ومصر الخ، وسرقوا المعابد ووقتئذ رأينا حمولات كاملة في السفن من الآلهة متجهين بها إلى روما، وهكذا أصبحت روما مجمّعا لكل الديانات، لكل أشكال

¹ المصدر نفسه: ص 115.

² فريدريك هيجل: محاضرات فلسفة الدين، المحاضرة السادسة، ص 116-117.

العبادات اليونانية و الفارسية والمصرية والمسيحية، هذا النوع من التسامح يوجد في روما إنّها ملتمتقى كل الديانات، والنتيجة العامة هي حالة من الفوضى حيث تختلط كل أنواع العبادة، وإنّ الشكل الخارجي الذي ينتمي للفن يضيع.

هـ- العبادة:

إنّ طابع العبادة المرتبط بهذه الديانة وتظهره اوردان في الشرح السابق، إنّ الإله يتقدس من أجل غاية، وهذه الغاية هي غاية إنسانية.

يقول هيجل: "وإذا ما شرعنا في الكلام فإننا نقول إنّ هذا المحتوى لا يصدر من الإله إنّهُ ليس محتوى يشكل ماهيته هو، بل إنّ الأمر بالعكس، إنّهُ يبدأ من الإنسان، من شيء هو غاية إنسانية".¹

هذه هي ديانة التبعية وديانة الشعور بالتبعية، والعنصر المسيطر والغالب في مثل هذا الشعور الخاص بالتبعية هو نفسه الحرية. إنّ الإنسان يعرف أنّهُ حر، غير ذلك الذي هو فيه مُمتلِك لنفسه هو غاية تظل خارج الفرد، إضافة إلى ذلك فإنّ هذه الحالة هي حالة تلك الغايات الخاصة الجزئية، وبالمرجعية إليها فإنّ الشعور بالتبعية يجد له مكانا.

كان الرومانيون على وعي دائم بالخوف في حضور أيّ شيء مجهول، أيّ شيء ليست له طبيعة أو وعي حسن التحديد. لقد تبصّروا في كل موضع شيئا ممتلئا من السر، وعاشوا نوعا غامضا من الرعب، مما أدى بهم إلى اختلاق وجود شيء لا عقلائي يجري تبجيله على أنّه نوع من الوجود الأسمى، و اليونانيون على العكس جعلوا كلّ شيء واضحا، وألقوا مجموعة جميلة ورائعة من الأساطير غطت كل علاقات الحياة والطبيعة.²

إنّ ديانة الامتثال الخارجي للغاية أو للنفع، نظرا إليها بفعل دلالتها الباطنية، إنّما تشكل المرحلة النهائية للديانات المتناهية.³ ... و الحاكم العسكري في هذه الديانة هو إله حاضر حقيقي واحد، إنّهُ التفرد أو تفردية الإرادة في شكل قوة تمارس السلطة على كل الأفراد المفردين العديدين على نحو لا متناه. فالإمبراطور يمثل الألوهية، الماهية الإلهية، الماهية الباطنية والكلية كما تبدو وهو

¹ المصدر نفسه: ص 118.

² فريدريك هيجل: محاضرات فلسفة الدين، المحاضرة السادسة، ص 119 - 120.

³ المصدر نفسه: ص 125.

ينكشف وهو حاضر بالفعل في شكل تفردية و تجزئية للفرد، تجسد القوة الإلهية في فرد جزئي هو الإمبراطور، و هذا الفرد هو تشخصن القوة -الإله- وقد تقدمت إلى حالة التجزئية، نزول الفكرة العادية في الحاضر، لكنه هبوط يعني من جانب فقدان الفكرة العادية لكليتها الفطرية، فقداها للحقيقة، فقداها للوجود في ذاته ولذاته، وبالتالي فقدانه لطبيعته الإلهية، بمجرد نزوله إلى حالة التجزئية يفقد صفته الإلهية، لقد ولى الكلي، وانضغط اللامتناهي بطريقة ما عن المتناهي حتى أن المتناهي هو صلب القضية، وهذا على أساس أنه شيء له طابع ثابت دائم، وليس سلبيا، موضوع داخل اللامتناهي، و هذا الاستكمال للتناهي، أي إدراج اللامتناهي في التناهي والإبقاء عليه في هذه الحالة، هو بهذا الشكل هو البؤس المطلق والأسى المطلق للروح، إنه تعارض الروح مع الروح في أكثر أشكالها. تعارض الروح الإلهي مع الروح الإنساني التي هي في الأساس نفس الروح، وهذه الحالة من التعارض لا تنقل إلى حالة هذا التناقض الذي يظل بلا حل.¹

إنّ الروح الرومانية متمثلة في هذا القدر دمرت سعادة وفرح الحياة الجميلة والوعي بالأديان التي مرت من قبل، وحطمت كل الأشياء المختلفة التي يظهر فيها هذا الوعي نفسه في حالة الوحدة والتماثل. وهذه القوة التجريدية التي أنتجت البؤس الهائل والأسى الكلي الذي وجد في العالم الروماني وهو أسى سيكون المولد، المولد بألف لام التعريف لديانة الحقيقة، والتفرقة بين الناس الأحرار والعبيد تختفي في حضور القوة الشاملة الكلية للإمبراطور، وكل شيء دائم سواء هو موجود في شكل باطني أو خارجي يتحطم، ونحن نكون في حضرة موت التناهي نظرا لأنّ إلهة الخصب العامة الإيطالية لإمبراطورية واحدة هي نفسها تموت أيضا.. وندم العالم من إيجاد إشباع فيما هو مؤقت ومتناه ونبد التناهي، كل هذا تكون له اليد العليا في روح العالم، كلها تفيد في تهيئة التربة للديانة الروحية الحقّة إنّه إعداد يجب أن يكتمل من جانب الإنسان وذلك "حتى يمتلئ الزمن ويتحقق".²

¹ المصدر نفسه: ص 128.

² فريدريك هيجل: محاضرات فلسفة الدين، المحاضرة السادسة، ص 130.

كان الدمار الكلي للروح الجميلة هو نهاية لتأليه كل ما هو جزئي كل ما هو متناهي كل ما هو أرضي، لقد ألغى هذا الدمار الألوهية المتناهية، لقد أوجد الوعي بأنّ كلّ ما فات من تقديس لمقدسات فانية كان مجرد خدعة لم يتفطن لها مريدو كلّ ديانة من الديانات السابقة، هذا القضاء على كل ما هو مادي متناهي، أو نصف مادي مختلط بما هو روحي، أدى إلى وجوب طلب الإنسان لقوة ليست ككل القوى التي سبقت، لا إلى أبطال أنصاف آلهة ولا إلى آلهة مجسدة في دولة يكون فيها الفرد مسلوب الحرية، لقد وصل الفكر البشري إلى طلب ما هو أرقى، ما هو أبقي، ما هو روحي، تام الروح، تام الكمال، فكانت محطته الأخيرة إلى الارتقاء إلى اللامتناهي، بطريقة أو بأخرى، لذلك كانت الديانة الرومانية هي خاتمة تلك الديانات بقضائها على المعبودات المتناهية، وتمهيدها الطريق لمعبود يليق بذلك الزمن، يليق بذلك الفكر، إنّها الروحية المطلقة، يقصد هيجل هنا الدين المسيحي، أمّا عن كيفية كون الدين المسيحي هو الدين المطلق، فهذا ما سيتضح في الفصل التالي.

الفصل الثالث:

الدين المطلق والأدلة على وجود الله.

جامعة الأهرام
عبد القادر للعطوم الإسلامية

الفصل الثالث: الدين المطلق والأدلة على وجود الله.

كان مسار الروح طويلا للتحرر والانعتاق نحو الروح الكامل، كان يريد إيجاد نفسه، إيجاد ذاته، كان يريد التحرر مما هو مادي، سائرا نحو تنقية ذاته مما هو مادي، مما هو متناهي لقد كان مساره حافلا بالأحداث والصعوبات، فقد سافر عبر التاريخ والعصور والحضارات الكبيرة والعريقة والمتعددة، كما خالط الكثير من الشعوب المختلفة، ذات عقول مختلفة، ذات ثقافة مختلفة، كان هذا العقل الخاص بكل شعب هو الروح، المنتج للفكر، المنتج للتاريخ، المنتج للدين، المنتج للتطور، للرقى للاختلاف، فكما يقول هيجل فالروح هو من يصنع التاريخ، إذا فالتاريخ من صنع العقل، وبالتالي من صنع البشر، أي الروح الجزئي، الذي أراد من خلال كل هذه المسيرة الطويلة في التاريخ أن يرتقي إلى الروح المطلق، هذه المسافة الروحية بين الروح المطلق وبين الروح الجزئي هي الدين، الذي كان أهم شيء في حياة الإنسان، كما يختلف هذا الدين من شعب لآخر، من حضارة لأخرى، من مكان لآخر، فباختلاف الشعوب والحضارات والأماكن في هذا العالم يختلف تفكير الروح، يختلف العقل وبالتالي يختلف الدين، كان الروح يسير في رحلته الكبيرة نحو الروح المطلق، وبالتالي كان الدين يسير بتطور ملحوظ في كل مرة، في كل شعب، في كل حضارة نحو الدين الكامل، نحو الدين المطلق، أما عن ماهية الدين المطلق، و ماهية المطلق، وكيفية السير إليه فهذا ما سيتم الكشف عنه في هذا الفصل الأخير من هذا البحث.

المبحث الأول: الدين المطلق (الديانة المسيحية).

أولاً: الدين الكامل (المطلق).

يعامل هيجل المسيحية كجزء من التاريخ الروماني كقسمه الثالث، من وجهة نظر التاريخ الكوني، هو التقاء التوفيق بين اليهودي الواحد والذاتية الرومانية المجردة، وبين المبدأ الشرقي والمبدأ الغربي، اللانهاية والمحدودية. " ولكن لما جاء ملء الزمن، أرسل الله ابنه مولوداً من امرأة، مولوداً تحت الناموس"¹، ينشأ ملء الزمن في اللحظة التي يرتفع فيها الإنسان، كوعي لذاته، إلى إله الروح، إلى إله الثالث.²

يشرح هيجل هذه المرحلة من الدين بطريقة أكثر عمقا مقارنة بالمرحل السابقة حيث هنا يصبح الله هو موضوع الدين ذاته، فنجد يقول لتلاميذه: " لقد وصلنا الآن إلى الفحوى المتحققة أو تصور الدين، الدين الكامل حيث نجد الفحوى نفسها هي موضوعه". بحيث تكون الفحوى، هي الوحدة بين المتناهي وللامتناهي، دون الوحدة مع الجوهر المطلق. لقد حددنا الدين بالمعنى الأدق على أنه الوعي الذاتي بالله. أي الوعي الذاتي للإنسان بالذات الإلهية مباشرة دون أيّ توسط، إنّ الوعي الذاتي في طابعه كوعي له موضوع، وهو يعي ذاته في هذا الموضوع، وهذا الموضوع هو أيضا الوعي، لكنه الوعي كموضوع، وبالتالي هو وعي متناه، وعي متميز عن الله متميز عن المطلق، فبما أنه وعي صادر من الذات الإنسانية فهو وعي متناهي يكون في حالة اختلاف عن المطلق، ومتميز عنه.

إنّ الوعي المتناهي لا يعرف الله إلا إلى حد حيث يعرف الله نفسه فيه، أي أنه محدود بقدر ما يريد له الله أن يعي منه، ويقدر ما يرتضيه الله حيث يكون قادرا على معرفة نفسه فيه، وهكذا فإنّ الله هو الروح، روح كنيسته هو في الواقع أيّ أولئك الذين يعبدونه هو، أي أنه لا يتم الوعي به إلا من خلال الذين يعبدونه هو، وهذا هو الدين الكامل، الفحوى تصبح موضوعية بالنسبة لذاتها. وهنا تنكشف ماهية الله، إنه هو لا يبقى وجودا فوق ومجاوز لهذا العالم لا يبقى مجهولا وذلك أنه هو قد قال للناس من هو، وليس هذا مجرد بطريقة خارجية في التاريخ بل في الوعي، ونحن

¹ غل (4: 4).

² Emilio Brito: La Christologie de Hegel, Verbum Crucis, Traduit par B. Pottier (Paris : Beauchesne, , 1982) p 233.

لدينا هنا بالتالي كنتيجة دين تجلي الله، حيث أنّ الله يعرف نفسه في الروح المتناهية. وهذا يعني ببساطة أنّ الله ينكشف.¹

ففي هذه المرحلة عندما يكون للدين مقدرة على استيعاب حقيقي لذاته، فإننا نرى أنّ محتوى وموضوع الدين يتآلفان في هذا الكلي ذاته، يتآلفان في الوعي الذي يُدخل ذاته في علاقة مع ماهيته معرفة ذاته كماهية ومعرفة الماهية على أنّها ذاته أي أنّ الروح تصبح هكذا الموضوع في الدين ومن هنا لدينا شيئين: الوعي والموضوع، وهذا الموضوع، ألا وهو الماهية التي تعرف ذاتها هو الروح. هنا أولاً الروح باعتبارها روحا هي الموضوع، هي محتوى الدين، والروح لا تكون إلا للروح.

يقول هيجل: "والدين المسيحي هو الدين الكامل إنه الدين الذي يطرح وجود الروح في شكل متحقق أو لذاته، إنه الدين الذي فيه الدين قد أصبح ذاته موضوعيا في علاقة مع ذاته. وفيه نجد أنّ الروح الكلية والروح الجزئية، الروح اللامتناهية والروح المتناهية مترابطتان دونما انفصال هنا توجد هيبتهما المطلقة والتي تشكل هذا الدين وهي ماهيته أو محتواه".² أي روح الله وروح المسيح قد أصبحتا مترابطتان بشكل كامل، فأصبح الله متجليا في المسيح ومكشوفاً لذلك فالدين المسيحي هو الدين الكامل في هذه المرحلة أو هو مرحلة اكتمال الدين، والدين، دين الوحي، و الروح باعتبارها روحا هو هكذا دين الروح، أي أنّ دين الوحي هو دين الروح، إنّ هذا الدين الذي هو تجل أو وحي لذاته، ليس فحسب دين الوحي، بل الدين الذي يعرف بالفعل على أنّه دين قد أوحى به، ويُفهم من هذا من جهة أن الذي أوحى به هو الله وأن الله بالفعل قد أوصل معرفة نفسه هو للناس، ومن جهة أخرى لما كان هذا الدين هو دين الوحي فإنه دين إيجابي بمعنى أنّه قد أتى للناس وأنّه قد أعطي لهم من الخارج.³ أي أنّه ليس دين وضعي، بل أتى من خارج الإنسان وليس من صنع الإنسان لذلك فهو دين إيجابي.

إلى أي ذاتية يفرض الدين الإيجابي نفسه في الخارج؟ يمكننا الإجابة، بالذاتية البشرية. في الواقع دائما ما يظهر للإنسان الدين الإيجابي في الخارج، ويفرض نفسه كعقيدة تبدو غريبة عليه. ومع ذلك، خلال فترات "بيرن" و "توبنغن" يتم أخذ فكرة الذاتية في اتجاهين، إنّها بالطبع مسألة ذاتية الإنسان، لكن هذا يشير أحيانا إلى ذاتية الإنسان التي يحددها العقل، وأحيانا ذاتية الإنسان المحددة

¹ فريدريك هيجل: محاضرات فلسفة الدين، المحاضرة السادسة، ص 135-136.

² المصدر نفسه: ص 137-138.

³ المصدر نفسه: ص 142-143.

بانتمائه إلى شعب أو ثقافة، في الواقع، يستنكر الشاب هيجل الإيجابية أحيانا بقدر ما تمثل موضوعية خارجية أو غريبة عن العقل البشري، وأحيانا لأنها تمثل موضوعية خارجية أو غريبة على شعب أو ثقافة. يقال أن الدين الإيجابي أحيانا عندما ينقل عناصر معارضة لمتطلبات العقل أو للعقل النظري (مثل العقائد، والخرافات، والإشارة إلى المعجزات، والتمثيلات المعقولة للإله) أو العقل العملي (مثل إخضاع الأخلاق للطقوس، والفضيلة للعبادة، والحرية لقضية طائفة)، في بعض الأحيان عندما يحمل عناصر غريبة عن حياة الناس على الكلية الحية التي تشكل شعبا أو مدينة، بعبارة أخرى. تعتبر إيجابية (بالنسبة للذاتية الخارجية للإنسان، للبيانات الجوهرية أو الموضوعية التي تعيق التطور الحر للذات) أحيانا عناصر غير عقلانية، أي أنها غير متوافقة مع متطلبات العقل النظري أو العقل العملي، وأحيانا العناصر "الميتة"، أي غير متوافقة مع كلية العيش الحي، خلال فترات "توبغن" و "بيرن"، يتشابك انتقاد الإيجابية مع بعضه البعض نقدا يتم التعبير عنه باسم الإنسان المتصور باعتباره سببا أو باسم الاستقلالية التي تفهم على أنها استقلالية الإنسان، أو باسم الذاتية التي يتم تفسيرها على أنها ذاتية الإنسان ككائن عقلائي ومستقل.¹

الدين الإيجابي السماوي:

يقول هيجل: "إنّ العنصر الإيجابي المرتبط بتحقيق الدين يقوم في فكرة أنّ ما هو خارجي يجب أن يؤسس حقيقة دين ما، ويجب اعتباره على أنه أساس حقيقته. وهنا في هذا المثال يتخذ التحقق شكل شيء إيجابي على هذا النحو، وهناك معجزات التي يجري تناولها على أنها تبرهن على أن هذا الشخص قد أوصل للناس عقائد محددة معينة"، بما أنّ مضمون الدين يكون خارج الإنتاج الإنساني في هذه الحالة، فإنّه من الضروري أن يؤسس حقيقة دين معين، خارج إطار الوضعية الدينية وبالتالي يكون شيء إيجابي على هذا الأساس، ولما يكون الدين خارج إطار الوضعية يكون مؤيد بمعجزات تثبت أن هذا الشخص قد جاء بعقائد معينة.

هنا يُعرّف هيجل المعجزة فيقول: "إنّ المعجزات هي تغيرات مرتبطة بعالم الإحساس وهي تغيرات في العالم المادي يجري إدراكها بالفعل، وهذا الإدراك هو نفسه مرتبط بالحواس لأنّه عليه أن يعمل مع تغيرات في عالم الإحساس". و لقد سبق أن لاحظنا فيما يتعلق بهذا العنصر الإيجابي في المعجزة أنّه يستطيع أن ينتج دون شك نوعا من التحقق للإنسان الذي يسترشد بحواسه

¹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel : Premières écrits, (Francfort 1797- 1800) traduit par: Olivier Depré (Paris: Librairie Philosophique J/ Vrin, Place de la Sorbonne, 1997) P 12 – 13.

الذي تكون حواسه هي أداة معرفته، لكن هذه مجرد بداية التحقق، إنه نوع غير روحي من التحقق به، إذن فإنّ ما هو روحي لا يمكن أن يتحقق.

كما يمكن للفهم أن يشرح المعجزات بشكل طبيعي، وقد يحرص انتباهه على الواقعة الخارجية، على ما قد حدث، ويوجه نقده ضد هذا، والنظرة الماهوية للعقل في أمر المعجزات هي حقيقة ما هو روحي لا يمكن إقرارها بطريقة خارجية، لا يمكن البرهنة على ما هو روحي بشيء مادي يكون خارج الروح، لأنّ ما هو روحي أسمى وأعلى مما هو خارجي، وحقيقته لا يمكن إقرارها إلا بذاته، إلا بما هو روحي مثله، ويجري عرضه وحسب من خلال ذاته وفي ذاته، وهذا ما قد سُمّي:

شهادة الروح.¹

حتى المعجزات لها وضعها هنا، ورائع أن نلاحظ أنّها قد تناقصت إلى هذا القدر الضئيل. ذلك أنّ هذا النوع من المعجزات الحسية لا يفيد في هذا النوع من الدين، أي الدين الروحي، وهكذا لا يزال هناك شيء إيجابي مائل في هذا الشكل لشاهد الروح بالمثل.. فتتساءل هذه المعجزات يبقى هناك شيء من شاهد الروح المماثل لها، لأنّه لا يشهد للروح إلاّ الروح، إنّ الإنسان وحده هو الذي له دين، والدين له مُستقرّه وتربته في الفكر، إنّ القلب أو الشعور ليس هو القلب أو الشعور الخاص بالحيوان، بل قلب الإنسان المفكر، إنّ قلب مفكر أو شعور مفكر، وما يظهر نفسه في القلب كشعور للدين، يوجد في العنصر المفكر للقلب أو الشعور، وطالما أنّنا شرعنا في استخلاص النتائج، أو استخلاص الاستدلالات، والإيحاء بالدواعي، والتقدم نحو الفكر فإنّنا نفعل هذا دائما بممارسة التفكير.² التفكير الإنساني الذي هو من الروح وللروح ويشهد للروح، وهذا هو الشيء الإيجابي لشاهد الروح بالمثل.

كما أنّ هيجل ألف في عام **1795م** "حياة المسيح تناول فيه المسيح تناولاً عقلياً علمياً استبعد فيه المعجزات التي روتها الأناجيل عنه أي أنّه استبعد الجانب الإلهي من المسيح.³

أمّا اسبينوزا بالمقابل فنجدّه يشرح القانون الإلهي في سياق توضيحه للمعجزة، قائلاً: "القانون الإلهي هو أنّ كلّ ما يشاؤه الله أو يحدده يتضمن ضرورة وحقيقة أزليتين. وفي الحقيقة أنّنا قد

¹ فريدريك هيجل: محاضرات فلسفة الدين، المحاضرة السادسة، ص 145-146.

² فريدريك هيجل: محاضرات فلسفة الدين، المحاضرة السادسة، ص 148-149.

³ لودفيغ فيورباخ: أصل الدين، تر: أحمد عبد الحليم عطية، ط 1، (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1991م) ص 15.

استنتجناه من عدم تميّز ذهن الله عن إرادته، أنّه لا فرق بين قولنا إنّ الله يريد شيئاً ما، وقولنا أنّه يتصوّر شيئاً ما: فإنّ نفس الضرورة التي تجعل الله وفقاً لطبيعته وكماله يتصوّر شيئاً على ما هو عليه تجعله كذلك يريد على ما هو عليه، و إذن لما كان أي شيء لا يكون حقيقياً، بالضرورة إلّا بأمر الله، ينتج عن ذلك بوضوح تام أنّ القوانين العامة للطبيعة ليست إلّا مجرد أوامر إلهية تصدر عن ضرورة الطبيعة الإلهية وكمالها، و إذا ما حدث شيء في الطبيعة يناقض قوانينها العامة كان هذا الشيء مناقضاً لأمر الله وعقله وطبيعته، و إلّا فإنّ المرء لو سلّم بأنّ الله يفعل ما يناقض قوانين الطبيعة، لاضطر إلى أن يسلم بأنّه يفعل ما يناقض طبيعته الخاصة، وهذا ممتنع كلّ الامتناع. ويمكننا أن نبرهن أيضاً على ذلك بسهولة، بقولنا: إنّ قدرة الطبيعة هي نفسها قدرة الله وصفته المميّزة، وأنّ قدرة الله هي ذاتها ماهيته، ولكيّ أفضل إلّا أتعرض لهذا الموضوع الآن، إذ لا يحدث شيء في الطبيعة مناقض لقوانينها العامة، أو حتى لا يتفق مع هذه القوانين أو لا يصدر عنها بوصفه نتيجة لها. إنّ كلّ ما يحدث حقيقة بإرادة الله وبأمره الأزلي، أي إنّّه لا يحدث شيء كما بينّا من قبل، إلّا وفقاً لقوانين وقواعد تتضمن ضرورة أزلية، فالطبيعة إذا تسير دائماً وفقاً لقوانين وقواعد تنطوي على ضرورة وحقيقة أزليتين وإن لم نكن نعرفها كلّها، وبالتالي فهي تتبع نظاماً ثابتاً لا يتغيّر، وليس هناك سبب معقول يدعو لأن ننسب إلى الطبيعة قوة وقدرة محدودة، أو أن نعتقد بأنّ قوانينها لا تنطبق إلّا على أشياء معيّنة فقط، لا على كلّ الأشياء، ذلك لأنّه لما كانت قوة الطبيعة وقدرتها هي قوة الله وقدرته وكانت قوانين الطبيعة وقواعدها هي أوامر الله دائماً، فمن الواجب أن نعتقد بلا تردد بأنّ قدرة الطبيعة لا نهائية، وأنّ قوانينها من الاتساع بحيث تسري على كلّ ما يتصوّر العقل الإلهي، أمّا لو تصورنا غير ذلك لكان اعترافاً منّا بأنّ الله قد خلق طبيعة عاجزة وسن قوانين وقواعد عقيمة إلى حد يضطر معه دائماً إلى مساعدتها لكي تظلّ باقية، وتظلّ الأشياء تسير حسب رغبته، وإيّ لأرى أنّ اعتقاداً كهذا مناقض للعقل تماماً.¹

يترتب على هذه المبادئ القائلة بأنّ لا شيء يحدث في الطبيعة إلّا واتباع قوانينها، وأنّ هذه القوانين تسري على كلّ ما يتصوّر العقل الإلهي، وإنّ للطبيعة نظاماً ثابتاً لا يتغيّر، يترتب على هذه المبادئ بوضوح تام أنّ لفظ المعجزة لا يمكن أن يفهم إلّا في صلته بآراء الناس ويعني مجرد عمل لا نستطيع أن نبيّن علته قياساً على شيء آخر معروف، أو هو على الأقل عمل لا يمكن لراوي المعجزة أن يفسّره وأستطيع أن أقول حقيقة: إنّ المعجزة حادثة لا نستطيع أن نبيّن علتها اعتماداً على مبادئ الأشياء الطبيعية كما ندركها بالنور الفطري، ومع ذلك لما كانت المعجزات قد أُجريت على مستوى

¹ باروخ اسبينوزا: رسالة في اللاهوت والسياسة، تر: حسن حنفي، ط1، (بيروت: دار التنوير، 2005م) ص 215-216.

فهم العامة الذين يجهلون مبادئ الأشياء الطبيعية جهلا تاما، فمن المؤكّد أنّ القدماء قد أدخلوا في باب المعجزات كلّ ما لم يستطيعوا تفسيره بالوسيلة التي اعتاد العامة الالتجاء إليها لتفسير الأشياء الطبيعية، أي بالالتجاء إلى الذاكرة لتذكر حالة مشابهة يتصورونها عادة دون دهشة، إذ يضمنّ العامة أنّهم يعرفون جيّدا ما يرونه دون أن تعترتهم الدهشة، و إذن فلم يكن لدى القدماء وعند البشر جميعا، على وجه التقريب، حتى العصر الراهن، أيّ قاعدة أخرى يمكن تطبيقها على المعجزات. ومن ثمّ لا نشك في أنّ الكتب المقدسة قد روت كثيرا من الوقائع التي يقال عنها "معجزات"، ويمكن دون عناء تعيين علتها بالمبادئ المعروفة للأشياء الطبيعية.¹ ملخص كلام "سبينوزا" هو أنّ المعجزة هي من ضمن قوانين الطبيعة وليست خارجة عنها ولو قلنا أنّ المعجزة خارج قوانين الطبيعة لأنكرنا قدرة الله المنظمة، وآمنا بأنّ الله يخلق طبيعة عاجزة وغير كاملة، وبالتالي فالمعجزة ليست خارج إطار قانون الطبيعة بل هي ضمن القانون الطبيعي لكنّها فقط خارج الفهم البشري.

أما بالنسبة، لدافيد هيوم، فقد كان من أشدّ المهاجمين لمفهوم المعجزة، ويرى عدم إمكانية حدوث معجزات خارقة لقوانين الطبيعة، وبالتالي فهو يرفض برهانا أساسيا من البراهين التي تقدمها الأديان كعلامة على كونها من عند الله. وحاول هيوم البرهنة على أنّ المعجزة خرق للمسلك العام للطبيعة، ولذلك فهو يرى بعدم إمكانية حدوثها.² فالمعجزات لا يمكن أن تكون برهانا على الدين المطلق، وبالتالي فإنّ الدين المطلق هو هكذا دين الحق و الحرية. فالحق يعني أن العقل لا يتخذ مثل هذا الموقف إلى ما هو موضوعي، لا يدمج شيء مثل المعجزة في إطار الموضوعية فهو شيء خارق للعادة، وهذا هو الحق الذي يتم تصوره في إطار الموضوعية، على أنّه يتضمن أنّ هذا شيء غريب عنه. إنّ الحرية تحمل المعنى الحقيقي للحق وتعطيه طابعا نوعيا عن طريق السلب. إنّ الروح هي للروح، وهذا يعبر عن طبيعتها، فهي لا يمكن لها أن تكون إلّا للروح، ومن ثمّ فإنّ هذا هو افتراضها المسبق. إنّنا نبدأ بالروح كذات إنّها في هوية مع ذاتها، إنّها الإدراك الحسي الأبدي لذاتها. أي لا يمكن إدراك الروح إلّا من خلال الروح ذاتها وبالتالي بما أنّ الدين المطلق هو للروح، فلا يمكن أن يُدرك إلّا من خلال الروح، والمعجزات التي تندرج في الطبيعة المحسوسة لا يمكن لها أن تكون شاهدا للروح، وهي في الوقت نفسه لا تُدرك إلّا كنتيجة، كغاية للسيرورة. هذه هي الحقيقة، إنّها الحالة التي تكون فيها ملائمة، التي فيها الموضوع والذات.. فالروح هي موضوع الدين وهي التي تدرك الدين وتلبسه، فتصير هي نفسها ذات الدين، فهي الموضوع والذات المدركة للدين التي جاء من

¹ باروخ سبينوزا: رسالة في اللاهوت و السياسة، ص 216.

² محمد عثمان الخشب: مدخل إلى فلسفة الدين، دون ط (القاهرة: دار قباء، 2001م) ص 100.

أجلها الدين، وفي نفس الوقت هي التي تبحث في الدين، في نفس الوقت وكذلك أيضا إنَّها دين الحرية.. إنَّ الحرية هي الخاصية الماهوية للوعي الذاتي.¹ فباتصال الروح بالروح لا تكون هنالك واسطة بين الذات والموضوع، مما يؤدي إلى التحرر بطبيعة الحال، وبالتالي الوصول إلى دين الحرية.

أ- تقسيمات الدين المطلق:

أولاً: إنَّ الفكرة العادية الخالدة المطلقة في وجودها الماهوي، في ذاتها ولذاتها، هي الله في خلوده أو أبديته قبل خلق العالم، وخارج العالم.

ثانياً: خلق العالم: إنَّ ما هو مخلوق، هذه الآخريّة. أي الآخر المتميّز عن الفكرة المطلقة والمقابل لها في وجوده، أو الوجود الآخر ينقسم مع ذاته إلى جانبين: الطبيعة الفيزيائية والروح المتناهية، أي الروح الإنسانية لأنَّها غير خالدة، ومتميّزة عن الطبيعة الفيزيائية في نفس الوقت. وهكذا فإنَّ ما هو مخلوق هو لهذا آخر وهو يوضع أولاً خارج الله، إنَّه ينتمي على أيِّ حال إلى الطبيعة الماهوية لله ليوفق مع نفسه هذا الشيء الذي هو خارجه هو، هذا العنصر الخاص أو الجزئي الذي يتأتى إلى الوجود كشيء منفصل عنه هو، إلاَّ أنَّ هذا الآخر ينتمي للطبيعة الماهوية لله لكي يحدث التوافق مع هذا الشيء الآخر المخلوق المتميّز عنه والموجود خارجه، فهو أساساً رغم اختلافه مع الله إلاَّ أنَّه ينتمي إليه ماهوياً، لأنَّه مخلوق من طرف الله فنجد فيه هوية الله لأنَّه صنعته هو وبالتالي من هذا الجانب يكون التوافق بين الله ومخلوقه الخارج عنه.

ثالثاً: وهذه هي الطريقة أو سيرورة التصالح حيث أنَّ الروح توجد وتحدث تناغماً داخل ذاتها مع ما تميزه محتفا عن ذاتها في حالة تباين ومن ثمَّ فإنَّ الروح هي الروح القدس، الروح ماثلة في كنيستها.²

والأشكال الثلاثة المشار إليها هي: الوجود الأبدي في ذاته ومع ذاته، شكل الكلية، شكل التجلي أو الظهور، أي شكل الجزئية، الوجود من أجل آخر، شكل العودة من المظهر إلى ذاتها الوجدانية المطلقة أو التفردية، مثل ما أنَّ الفكرة المطلقة كان لها مسار حيث تصدر من ذاتها ثمَّ تنجسد في الطبيعة ثمَّ ترجع إلى ذاتها مرّة أخرى بعودتها إلى الروح، بهذه الطريقة نجد الفكرة العادية

¹ فريدريك هيجل: محاضرات فلسفة الدين، المحاضرة السادسة، ص 154-156.

² جورج فلهلم فريدريك هيجل: محاضرات فلسفة الدين: المحاضرة السابعة، الله والفكرة الخالدة، تر: مجاهد عبد المنعم مجاهد، (القاهرة: دار الكلمة 2004م). ص 11.

الإلهية تكشف عن نفسها في هذه الأشكال الثلاث. إنّ الروح هي التاريخ الإلهي، سيرورة التباين الذاتي، سيرورة الانفصال أو انقطاع وسيرورة الاسترجاع، إنّ تاريخ إلهي وهذا التاريخ يجب الاعتداد به في كل من هذه الأشكال الثلاث، أمّا بالنسبة للمكان أو المسافة فإنّ الأشكال الثلاثة، لما كانت تظهر كتطور وتاريخ في الأماكن المختلفة، يجب أن نشرحها على النحو التالي: إنّ التاريخ الإلهي في شكله الأوّل يتخذ له مكانا خارج العالم، خارج التناهي حيث لا يوجد مكان، وهو يمثل الله باعتباره هو في وجوده هو الماهوي أو في نفس الوقت ولنفسه هو، والشكل الثاني يمثله التاريخ الإلهي في شكل حقيقي في العالم، الله في وجوده المتكامل المحدد. والمرحلة الثالثة يمثله المكان الخايب الباطني، الجماعة الروحية التي توجد أولا في العالم، لكنها في الوقت نفسه ترقى بنفسه إلى السماء وهي كنيسة لديها من قبل الله في ذاته هنا على الأرض، وكله نعمة وبركة، وهو فعال وحاضر في العالم.

في الإمكان أيضا أن نشخص العناصر الثلاثة ونميز بينها رجوعا إلى نعمة الزمن. في العنصر الأوّل فإنّ الله خارج نطاق الزمن باعتباره الفكرة العادية السرمية، وهو يوجد في عنصر السرمية طالما أن السرمود متناقض مع الزمن، وهكذا فإنّ الزمن في هذا الشكل الكامل والمستقبل الزمن في ذاته ولذاته، يكشف ذاته وينقسم إلى الماضي والحاضر والمستقبل.

حسب المقولة الأولى من هذه المقولات الثلاث فإنّ الله يوجد في شكل خالص بالنسبة للروح المتناهية كفكر فقط، ولم يصل بعد إلى شكل التخارجية، وهو في وحدة مباشرة مع نفسه. وهذه هي أولى هذه العلاقات، وهي لا توجد إلا للذات المفكرة المنشغلة بالمحتوى الخالص فقط. وهذه هي مملكة الآب.¹

الخاصية الثانية هي مملكة الابن حيث يوجد الله للفكرة أو الفكر التصويري في عنصر الصور الذهنية عن طريق الأفكار. وهذه هي لحظة الانفصال أو التجزئية بشكل عام. وحسب التشخصن الأوّل فإنّ الله يوجد ابنا واحدا فإنّه هنا يوجد الطبيعة. الآخر هنا هو الطبيعة، ومن هنا يتلقى عنصر الاختلاف أو التباين تبريره، يصبح الاختلاف أو التباين واضح ذلك أنّه تمّ الانتقال من مملكة الآب الموجودة خارج الوجود إلى مملكة الإبن الموجودة في هذا الوجود، وبالتالي الموجودة في الطبيعة، إذن الانتقال إلى الطبيعة أصبح أمر محتوم في هذه الحالة، إنّ ما يجري تباينه هو الطبيعة

¹ جورج فلهلم فريدريك هيجل: محاضرات فلسفة الدين: المحاضرة السابعة، ص 12-13.

العالم بصفة عامة والروح المرتبطة بها، الروح الطبيعية. و بالتالي علينا أن ننظر هنا إلى الطبيعة و الإنسان من وجهة نظر الدين. إن الابن جاء إلى العالم وهذه هي بداية الإيمان، وعندما نتحدث عن مجيء الابن إلى العالم فإننا نكون قد استخدمنا من قبل لغة الإيمان، إن الله لا يمكن أن يوجد حقا بالنسبة للروح المتناهية بهذه الطريقة، ففي الحقيقة أن الله يوجد من أجلها متضمن بشكل مباشر أن الروح المتناهية لا تتمسك بتناهيها كشيء له وجود، بل هي أنها تنتصب في علاقة معينة بالنسبة للروح وتكون متصالحة مع الله وسيرورة التصالح ذاتها محتواه في العبادة.¹ وهذه العبادة تكون بدورها محتواة في الكنيسة، التي هي بدورها مملكة الروح، بحيث يصبح الله و الإنسان شيئا واحدا، وتمثل وحدتهما بهذه الطريقة، إن روح الله توجد في الإنسان، لا الإنسان بوصفه إنسانا جزئيا وإنما في جماعة من الناس، في الكنيسة، فالروح القدس يوجد بالفعل في كنيسة الله وإذا كانت مملكة الأب هي الفكرة المنطقية، أو هي الله قبل أن يخلق العالم، في حين أن مملكة الابن هي الفكرة في الآخر أعني في الطبيعة، فإن مملكة الروح بوصفها اللحظة الثالثة، وهي لحظة الفردية، هي وحدة اللحظتين السابقتين، لأن الكنيسة هي من ناحية روح الله الخالص، ولكنها كذلك من ناحية أخرى، موجودة وجودا فعليا في العالم فهي مملكة الله على الأرض.²

ب- الله في فكرته الخالدة في ذاته ولذاته.

إن الله منظورا إليه في عنصر الفكر، هو خارج أو قبل العالم، وطالما أنه هكذا هو في ذاته فإنه هو يمثل الفكرة العادية الخالدة التي لم تنطرح بعد في حقيقتها، بل هي ذاتها حتى الآن مجرد الفكرة العادية التجريدية. وهكذا فإن الله في فكرته العادية الخالدة يوجد في العنصر التجريدي للفكر و ليس في الاستيعاب الشامل للفحوى، الله بالنسبة للإنسان موجود فقط في الفكر وليس في أن فحوى الله قد تم استيعابها أو إدراكها بطريقة ما، لأنه لا يمكن ذلك أساسا، وداخل هذا المجال أو العنصر فإن الدين هو دين الناس، وإن الإنسان بجانب صفته الأخرى وعي مفكر، و من ثم فإن الفكرة العادية يجب أن توجد بالنسبة لوعي مفكر، و هذا لا يمكن أن يكون إلا للإنسان، فهو الكائن الوحيد المفكر، وبالتالي لا يمكن لشيء ما أن يكون له دين من غير الإنسان في هذا العالم. وبالنسبة للفكر وحده يمكن لماهية الموضوع أن تظهر ذاتها، ولما كان الله في الدين هو الموضوع، فإنه

¹ جورج فلهلم فريدريك هيجل: محاضرات فلسفة الدين: المحاضرة السابعة، ص 14-15-16.

² إمام عبد الفتاح إمام: هيجليات، (ولتر ستيس: فلسفة هيجل. ميشيل متياس: هيجل والديمقراطية)، تر: إمام عبد الفتاح إمام (القاهرة: مكتبة مدبولي، 1996م) ص 686.

هو من الناحية الماهوية الموضوع للفكر - أي الدين - إنه موضوع طالما أن الروح هي الوعي، وهو يوجد للفكر لأن الله هو الموضوع.¹

إنّ الروح هي ما يفكر، إنّ الفكر هو وحدة خالصة مع ذاته، وبالتالي فإنّ كل ما هو غامض وحالك يكون قد اختفى، وهذا النوع من التفكير يمكن أن يسمى حدسا خالصا، ومن ثم لا يوجد شيء بين الذات والموضوع، حيث أنّ الذات والموضوع لم يوجدوا حقا بعد، وهذا النوع من التفكير ليس له حد، إنّّه فاعلية كلية، وإن محتواه ليس سوى الكلي ذاته، إنّّه نبض خالص داخل ذاته.

يقول هيجل: "وعلى أي حال فإنّ الأمر ينتقل إلى مرحلة أبعد هي مرحلة هذا الانسلاخ المطلق، كيف تأتي إلى أن يظهر إلى حيّز الوجود؟ إنّ التفكير غير محدود.. وفي هذه الأثناء يرتفع إلى ما هو كلي ولا متناه كما هو الحال مع الدليل الأوّل على وجود الله.. حتى أنّ كل ضبابية للمتناهي تكون قد اختفت، وهي هنا تفكر في الله، وكل أثر للانفصال يكون قد تلاشى و من ثم فإنّ الدين باعتباره التفكير في الله يبدأ".²

إنّ الله روح، وهو في شأنه التجريدي يجري تصوره على أنّه الروح الكلية، وهذا يمثل الحقيقة المطلقة، وإنّ الدين هو الحق الذي يمتلك هذا المحتوى. إنّ الروح هي السيورة، إنّها الحركة إنّها الحياة، وعلى هذا فإنّ هذه الفكرة العادية الخالدة تجد تعبيراً عنها في الديانة المسيحية تحت اسم الثالوث المقدس وهذا هو الله نفسه، الله الخالد.³

إنّ الله لا يوجد هنا إلا بالنسبة للإنسان الذي يفكر، الذي يحتفظ بداخله بسكينة عقله الخاص، إنّ الإنسان نفسه هو الروح، ومن ثمّ فإنّ الحقيقة توجد من أجله، لا يشهد للروح إلاّ الروح، والحقيقة لا يمكن لها أن توجد إلاّ للإنسان باعتباره هو الروح الوحيدة المفكرة الموجودة في هذا العالم، هذه الحقيقة هذه الفكرة العادية تسمى عقيدة الثالوث. إنّ الله روح إنّّه فاعلية الفكر الخالص. إنّ الله روح، وما من حلقة ما من تلوين أو خليط ينفذ في النور الخالص، والعلاقة بين الآب و الابن يجري التعبير عنها في إطار الحياة العضوية، وهي تُستخدم بمعنى شعبي أو تصويري وهذه العلاقة الطبيعية ليست إلاّ أمراً تصويرياً، وبالتالي لا تتطابق بالكليّة مع الحقيقة التي يتم السعي للتعبير عنها

¹ جورج فلهلم فريدريك هيجل: محاضرات فلسفة الدين: المحاضرة السابعة، ص 21.

² جورج فلهلم فريدريك هيجل: محاضرات فلسفة الدين: المحاضرة السابعة، ص 22-23.

³ المصدر نفسه: ص 25.

والتفكير في الله ببساطة باعتباره الآب ليس هو بُعد الحق، وهكذا يجري في الديانة اليهودية تصويره "هو" بدون "الإبن" بل الأمر بالعكس، إنه الأول والآخر، إنه هو افتراضه هو.¹

عندما نقول: إن الله قد خلق عالما، فإننا نضمن أنه كان هناك تحول من الفحوى إلى الموضوعية، وكل ما هنالك أن العالم هنا يتشخصن ماهويا على أنه الآخر بالنسبة لله وعلى أنه نفي أو سلب لله، خارج الله، بدون الله، أيّ بالحد، وطالما أن العالم يتحدد على أنه هذا الآخر فإنّ التباين لا يظهر نفسه لنا على أنه في الفحوى ذاتها أو أنه في الفحوى أي في الوجود، فإنّ الموضوعية ينبغي أن تظهر على أنّها في الفحوى، يجب أن تظهر على أنّها توجد في شكل فعالية وبالتالي على أنّها تحدد الفحوى ذاتها، وهكذا يظهر في الوقت نفسه أن هذا من الناحية الضمنية هو المحتوى نفسه وأنّ ضرورة التحول تجري رؤيتها في شكل برهان على وجود الله.²

إنّ الآخر يتحدد بأنه الإبن، يتحدد على أنه الحب منظورا إليه من جانب الشعور، أو كروح ليست خارج ذاتها، بل هي مع ذاتها، وهي حرة، وفي هذا التحدد، فإنّ تحدد التباين ليس كاملا بعد إلى المدى الخاص بالفكرة العادية.

إنّ الحرية المطلقة للفكرة العادية تعني أنّها وهي تحدد ذاتها، في فعل الحكم، أو في التباين تضمن الوجود المستقل الحر للآخر، وهذا الآخر باعتباره شيئا مسموحا له أن يكون له وجود مستقل، يمثله العالم بالمعنى العام. إنّ وجود العالم يعني أنّ له لحظة وجود، وأنّه يحو هذا الانفصال والغربة عن الله وأنّ من طبيعته الحقّة أن يعود إلى مصدره، حتى يكون في معية الروح أو الحب.³

وبالتالي طالما أن الوجود الآخر يتشخص على أنه كلية الظهور أو التجلي، فإنّه يعبر عن ذاته عن الفكرة العادية، وهذا الذي يُوسمّ حقا بمصطلح **حكمة الله**، وعلى أيّ حال فإنّ الحكمة هي تعبير عام بشكل واسع، ووضيفة المعرفة الفلسفية هي فهم هذا التصور في الطبيعة، وتصورها كنسق يكون مرآة للفكرة العادية الإلهية، وهذه الفكرة العادية تتجلى، لكن محتواها هو مجرد التجلي وهي قائمة في تمييزها لذاتها على أنّها آخر، وحينئذ تأخذ هذا الآخر على عاتقها في ذاتها، حتى أن

¹ المصدر نفسه: ص 25-26-27.

² جورج فلهلم فريدريك هيجل: محاضرات فلسفة الدين: المحاضرة السابعة، ص 30-31.

³ المصدر نفسه: ص 53-54.

التعبير المرتد ينطلق بالمثل على ما يتم في الخارج وفي الداخل، وهذه المراحل في الطبيعة تنبثق على شكل نسق لممالك الطبيعة، وأقصى ما فيها الأشياء الحية.¹

إن الطبيعة قد خلقها الله، ولكنها لا تدخل من تلقاء نفسها في علاقة مع الله، و مقصود بهذا أن المعرفة ليست مستحوذة عليها وليست من خصائصها، إنها تقف في علاقة مع الإنسان وحده، وفي هذه العلاقة مع الإنسان تمثل ما يسمى جانب تبعيته.

يقول هيجل: "إن مناقشة الأشكال المتكشفة المعبرة عن علاقة الروح المتناهية بالطبيعة لا تنتمي إلى فلسفة الدين. وهنا نجد أن هذه العلاقة يجب حُسانها في إطار اندراجها في نطاق الدين وعلى هذا النحو إظهار أن الطبيعة هي بالنسبة للإنسان ليست وحسب العالم الخارجي المباشر، بل هي عالم فيه يعرف الإنسان الله، إن الطبيعة هي بالنسبة للإنسان تجل لله، ومن ثم فإن الوعي بالله من جانب الروح المتناهية يتم التوصل إليه من خلال الطبيعة ويجري التوسط بها، إن الإنسان يرى الله من خلال الطبيعة، والطبيعة هي إلى حد كبير مجرد حجاب وتجسد ناقص".² الإنسان لا يعرف الله إلا من خلال الطبيعة، إلا أن الطبيعة بدورها هي تجلي ناقص لله فهي مجرد خليقته وليست هو تحديداً، وهذا يدعونا إلى تحديد طبيعة الإنسان أو طابعه الماهوي، ويدعونا إلى أن نظهر كيف يجب النظر في هذه الطبيعة، وكيف يجب على الإنسان أن ينظر فيها، وما يجب عليه أن يعرفه عنها.

نحن هنا نلتقي في الحال بخصائص متعارضة بشكل تبادلي: إن الإنسان هو خير بطبيعته إنّه ليس منقسماً ضد نفسه، بل بالعكس، نجد أنّ ماهيته، نجد أنّ فحواه قائمة في كونه بالطبيعة خير، وأنّه يُمثّل ما هو متناغم مع ذاتها، مع السلام الباطني، وإنّ الإنسان بالطبيعة شرير.³

إنّ القول بأنّ الإنسان هو بطبيعته خير يرقى جوهرياً إلى القول بأنّه هو من ناحية الإمكانية روح، عقلانية، وأنّه مخلوق على صورة الله، إنّ الله هو الخير، والإنسان باعتباره روحاً هو انعكاس لله، إنّه هو الخير بالإمكانية، وعلى أساس مجرد القضية، وعلى أساسها وحدها نجد أن امكانية التصالح تستقر، إنّ الصعوبة، إنّ الالتباس هو على أيّ حال في الإمكانية.⁴

¹ المصدر نفسه: ص 59.

² جورج فلهلم فريدريك هيجل: محاضرات فلسفة الدين: المحاضرة السابعة، ص 60-61.

³ المصدر نفسه: ص 62-63.

⁴ المصدر نفسه: ص 64.

نحن ندرك هذا على أنه مائل في الفكرة العادية الإلهية، وذلك أن الابن و العالم غير الآب وهذا الوجود الآخر متباين، تباين الابن و العالم عن الآب، لأنه إن لم يكن كذلك فلن يكون روحاً، لكن الأول هو الله ولديه الامتلاء الكامل للطبيعة الإلهية فيه نفسه، إن خاصية الوجود الآخر ليست بأي حال من الأحوال مستمدة من قيمة حقيقة أن هذا الآخر هو الابن، العالم و أيضا ليس مستمداً من الطابع الإلهي للآخر كما يظهر في الطبيعة الإنسانية.

هذه الآخرة أو الوجود الآخر هو الوجود الذي يعدم نفسه دوماً، والذي يطرح دوماً ذاته والذي يعدم ذاته روحاً، وهذا الطرح الذاتي وإعدام الوجود الآخر هو الحب أو الروح، إن الشر كما يمثل جانباً واحداً للوجود قد تحدد ببساطة على أنه الآخر، المتناهي، السالبي، وإن الله قد طرح في الجانب الآخر على أنه الخير، الحق، ولكن هذا الآخر، هذا السالبي يحتوي في ذاته التأكيد بالمثل وفي الوجود المتناهي يجب أن يعرف الوعي أن مبدأ التأكيد موجود في هذا الآخر، يمثل ما إن الله ليس فقط الحق، الهوية الذاتية المجردة، بل له في الآخر، في السلب، في الطرح الذاتي للآخر خاصيته هو الماهوية الفريدة والتي هي الخاصية الفريدة للروح. ولا تقوم إمكانية التصالح إلا على الإدراك الواعي بالوحدة الضمنية للطبيعة الإلهية والإنسانية وهذا هو الأساس الضروري، وهكذا يمكن للإنسان أن يعرف أنه تلقى وحدة مع الله.¹

إن الأمر بالعكس، إذا كان على الإنسان أن يحصل على وعي بوحدة الطبيعة الإلهية والإنسانية، ووحدة خاصية الإنسان هذه التي تمت إلى الإنسان بشكل عام، أو إذا كان يجب على هذه المعرفة أن تشق طريقها كلية في الوعي بتناهيها على أنه شعاع النور الخالد الذي يكشف ذاته له في التناهي، فإن هذا يجب أن يصل إليه في طابعه باعتباره إنساناً بصفة عامة أي بعيداً عن أي ظروف خاصة للثقافة أو التدريب، يجب أن يتأتى له على أنه يُمَثَلُ الإنسان في حالته المباشرة وينبغي أن يكون كلياً بالنسبة للوعي المباشر.²

يقول هيجل: "وعلى هذا فإن هذه الوحدة تُظهر ذاتها للوعي في تجل للواقع، وهذا التجلي زمني خالص وعادي بشكل مطلق، إنها تظهر ذاتها في إنسان مفرد، في فرد محدد هو في الوقت نفسه معروف أنه الفكرة العادية الإلهية، ليس مجرد موجود من نوع أرقى بصفة عامة، بل

¹ جورج فلهلم فريدريك هيجل: محاضرات فلسفة الدين: المحاضرة السابعة، ص 88-89.

² المصدر نفسه: ص 90.

بالأحرى الفكرة العادية المطلقة الأسمى، إنه رسول الله.. وتعبير الطبيعتان الإلهية والإنسانية في واحد هو تعبير فج وغير دقيق".¹

إن مرحلة الوجود المباشر محتواة في الروح ذاتها والخاصية الماهوية للروح هي أهما يجب أن تتقدم إلى هذه المرحلة.

يضيف هيجل: "وفي الكنيسة يسمى المسيح الإنساني الإلهي، وهذا مركب شاذ يناقض على نحو مباشر الفهم ولكن وحدة الطبيعتين الإلهية والإنسانية قد حدثت هنا في الوعي الإنساني وأصبحت يقينا له بتضمين أن الآخريّة، أو التناهي، الضّعف، هشاشة الإنسان، لا يمكن أن يتصافر مع هذه الوحدة، بمثل ما أنّ الآخريّة في الفكرة العادية الخالدة لا يمكن بالمرّة أن تقلل من الوحدة التي عليها الله". ضعف الإنسان وتناهيه لا يمكنه من الانتماء إلى هذه الوحدة، إلا أنّ الله ينكشف للإنسان بطريقة أخرى بعيدا عن الاتحاد مع بعضهم البعض للأسباب الآتية الذكر.

إنّ جوهرية شكل التجلي تصبح جلية ولما كان هذا التجلي هو تجلي الله فإنّه من الناحية الجوهرية مودع في جماعة المؤمنين. أي أنّ الله ينكشف للمؤمنين ولا ينكشف لغير المؤمنين. إنّ التجلي معناه الوجود من أجل آخر وهذا الآخر هو جماعة المؤمنين.

يقول هيجل: " بالإيمان فإنّ هذا الفرد يُعرف على أنّه يمتلك طبيعة روحية، حيث أن الله لا يعود متباعدة عن هذا العالم. وعندما يجري النظر إلى المسيح بالطريقة عينها كما في حالة سقراط فإنّه ينظر إليه هو على أنّه إنسان عادي، على نحو ما يعتبر المسلمون المسيح هو رسول الله بصفة عامة حيث أن كل العظماء هم أنبياء الله ورسله، فإذا لم نقل عن المسيح أكثر من أنّه هو معلم البشر، وأنّه شهيد من أجل الحق فإننا لا نكون قد التقطنا الزاوية المسيحية في النظر زاوية الدين الحق.² أي أنّنا إذا لم نقل عن المسيح ما قاله عنه المسلمون فقط فإننا لم نبلغ المسيحية الحقيقية.

إنّ الجانب الإنساني، هذا المظهر لمخلوق هو إنسان حي، وهو كإنسان مباشر أو طبيعي خاضع لعرضية الأشياء الخارجية، خاضع لكل العلاقات والظروف الزمنية، لقد ولد، وهو كإنسان محتاج لكل ما يحتاجه الآخرون إلا أنّه لا يشارك في الفساد والعذابات والنوازح الخاصة لدى الناس لا يشارك في المصالح الخاصة للحياة الدنيوية والتي ترتبط بها الاستقامة والتعاليم الخلقية حيث تجد لها مكانا، بل الأمر بالعكس، إنه لا يعيش إلا من أجل الحق وإعلان كلمة الحق ونشاطه قائم ببساطة

¹ المصدر نفسه: ص 91.

² جورج فلهلم فريدريك هيجل: محاضرات فلسفة الدين: المحاضرة السابعة، ص 94-95.

في تحقيق الوعي الأسمى للناس، وبالتالي إلى هذا الجانب الإنساني تنتمي عقيدة المسيح أساسا، و السؤال المطروح هو: كيف يمكن لهذه العقيدة أن توجد، وعلى أيّ نحو تتشكل؟

يقول هيجل: "إنّ العقيدة في شكلها الأول لا يمكن أن تكون قد تألفت من العناصر نفسها التي ظهرت بها فيما بعد في عقيدة الكنيسة، لا بد أنّه كان لها خصائصها الفريدة المعيّنة والتي تلت في الكنيسة بحكم الضرورة دلالة أخرى في جانب وتم اسقاطها في جانب آخر، إنّ تعاليم المسيح في شكلها المباشر لا يمكن أن تكون العقائد القطعية المسيحية، لا يمكن أن تكون العقيدة الكنسية، فعندما تشكلت الجماعة المسيحية، عندما اكتست مملكة الرب واقعا ووجودا محددا فإنّ هذه التعاليم لا يمكن أن يكون لها المعنى نفسه الذي كان من قبل.¹" العقيدة المسيحية الحقيقية في بدايتها هي ليست نفسها العقيدة الكنسية الحالية.

إنّ الدين الجديد، الدين المسيحي، يعلن ذاته على أنّه وعي جديد، وعي بتصالح الإنسان مع الله، وهذا التصالح الذي يعبر عن حالة هو مملكة الله، هو الخالد باعتباره مستقر الروح عالم حقيقي يحكمه الله، وفيه تتصالح الأرواح والقلوب مع الله، ومن ثمّ تكون لله السيادة عليهم.²

يقول هيجل: "إنّ المسيح لا يتحدث كمعلم يقرر وحسب نظرتة الذاتية الخاصة، والذي هو واع بما يطرحه في طريق الحقيقة وعمله في المسألة، بل كنبى، إنّ هو، ولما كان هذا المطلب هو مطلب مباشر فإنّه يلفظ الأمر مباشرة من الله وأنّه كما لو كان لسان حال الله". وتملّك حياة الروح هذه في الحقيقة يحدث بدون مساعدات وسيطة، وهذه حقيقة حدث التعبير عنها بطريقة الأنبياء، أيّ أنّ الله هو الذي يتكلّم.

لقد سمى المسيح نفسه أنّه ابن الله وابن الإنسان، كما ينبغي تناول هذه التسميات بمعناها الدقيق. إنّ العرب بشكل تبادلي يسمون أنفسهم ابن قبيلة معينة، والمسيح ينتمي إلى الجنس البشري وهذه هي قبيلته هو. والمسيح هو ابن الله كذلك، ومن الممكن أن نشرح عن طريق التفسير المعنى الحقيقي لهذا التعبير، حقيقة الفكرة العادية، ما كان عليه المسيح بالنسبة لكنيسته هو، والفكرة العادية الأسمى للحقيقة التي وُجدت في كنيسته هو، وأن نقول إنّ كل أطفال الناس هم أطفال الله أو مقصود بهم أنفسهم أن يكونوا أبناء الله.³

¹ جورج فلهلم فريدريك هيجل: محاضرات فلسفة الدين: المحاضرة السابعة، ص 96.

² المصدر نفسه: ص 97.

³ المصدر نفسه: ص 102 - 103.

ج- ظهور المسيح في وقت قصير:

ظهر المسيح قبل وقت قصير من الأزمة الأخيرة التي اشعلت فتيل العديد من عناصر المصير اليهودي. في هذا الوقت من التخمير الداخلي، من تطور هذه المسألة المتنوعة حتى يتم تجميعها في كل، حتى تنشأ معارضة نقية واندلاع حرب مفتوحة، كان الفعل الأخير سابقا عن طريق الانفجارات الجزئية. الرجال ذوو الأرواح المتواضعة ولكنهم مفعمون بعواطف قوية لم يفهموا تماما مصير الشعب اليهودي، لذلك لم يكونوا هادئين بما فيه الكفاية، ولم يسمحوا لأنفسهم بأن ينحرفوا بشكل سلبي وغير واع من خلال موجاتها والسباحة فقط في الوقت المناسب، ولا لانتظار تطور قادم والذي كان من الضروري ربط أنفسهم مع قوة أكبر أيضا، فقد سبقوا تخمير الكل وسقطوا بلا كرامة ودون أن يفعلوا شيئا، لم يقاتل المسيح فقط جزءا من مصير اليهود، لأنه لم يكن محرجا من أي جزء آخر منه، بل عارض الكل، لذلك كان هو نفسه متفوقا هناك، وسعى إلى رفع شعبه فوق هذا المصير. لكن العداوات التي سعى للتغلب عليها لا يمكن هزيمتها إلا بالشجاعة، ولا يمكن التصالح معها بالحب، لذلك فإن محاولته السامية للتغلب على المصير كله يجب أن تفشل في شعبه، ويجب أن يكون هو نفسه الضحية. لأن المسيح لم يحارب في أي من جانبي القدر، لم يكن في شعبه أن يجد دينه مثل هذا الصدى الكبير بين الناس، لأن هذا الشعب لا يزال يملك الكثير، بل في بقية العالم بين الرجال الذين لم يعد لهم أي دور في القدر، والذين لم يكن لديهم على الإطلاق ما يدافعون عنه أو يؤكدونه.¹

د- موت المسيح:

حقيقة أن المسيح أصبح شهيد الحق لها ارتباط صميمي بظهوره بهذا الشكل على الأرض. و لما كان تأسيس مملكة الله في تناقض مباشر مع الدولة القائمة على نظرة مختلفة للدين والتي تنسب طابعا مختلفا لها، فإن قدر المسيح لهذا أنه هو أصبح شهيدا من أجل الحق، تعاليم المسيح كانت تخالف الدولة اليهودية القائمة آنذاك، لذلك كان مصيره أن يكون شهيد الحق.

على أي حال بموت المسيح يبدأ تحول الوعي، إن موت المسيح هي النقطة المحورية التي يدور حوله كل شيء آخر، وفي التصور المتكون منه يكمن الاختلاف بين الطريقة الخارجية لتصوره والايمان أي النظر إليه بالروح، وتكون نقطة انطلاق من روح الحقيقة، من الروح القدس. وبمقتضى

¹ G. W.F. Hegel : L'esprit de Christianisme et son Destin, Traduits par : Olivier Depré (Paris: Librairie Philosophique, 2003) p 119 – 120.

المقارنة السالفة التي أشرنا إليها فإنّ المسيح هو إنسان بمثل ما أنّ سقراط إنسان إنّه مُعلم عاش بمقتضى الفضيلة وجعل الناس يعون بما هو حق من الناحية الماهوية بما يجب أن يشكل أساس الوعي الإنساني، وبمقتضى الطريقة الأسمى للنظر في المسألة فإنّ الطبيعة الإلهية انكشفت في المسيح.¹ بمعنى من منظور متسامي عن الوضعية، فإنّ الطبيعة الإلهية انكشفت في المسيح، ليس بصفته إله، ولكن باعتبارّه إنسان صالح، يريد إيصال الناس إلى الحق الأسمى، عن طريق ما يتلقاه من الحق من طرف الله على اعتبار أنّه نبي، والأنبياء كما هو معروف يتحدثون بلسان حال الله، لذلك فإنّ الطبيعة الإلهية انكشفت في المسيح.

على هذا الأساس فإنّ آلام المسيح، موته يطيح بالجانب الإنساني من طبيعة المسيح، وفي ارتباط بهذا وحده فإنّ هذا الموت يتم التحول إلى المجال الديني، وهنا يظهر التساؤل: كيف يمكن تصور هذا الموت؟²

"إنّ وفاة المسيح تعني أساساً أن المسيح كان الإنسان المصطبغ بصبغة إلهية، وهي صبغة إلهية هي في الوقت نفسه طبيعة إنسانية حتى في الموت. مقدر على البشرية المتناهية أن تموت والموت هو أكمل برهان على البشرية، أكمل برهان على التناهي المطلق، والمسيح في الحقيقة مات الميتة الشنيعة، ميتة مرتكب الشر، إنّه هو لم يموت وحسب ميتة طبيعية بل ميتة حتى العار والشنار على الصليب، وفيه هو بلغت الإنسانية أقصى ذروتها".³ بما أنّه مات و لم يموت كما مات الناس الآخريين بل بطريقة شنيعة، هنا تكمن أقصى درجات الإنسانية وتبلغ ذروتها، فلو كان لها لما مات أساس، أو لمات بطريقة أكثر لطفاً وكان متميّزاً بميتته الجميلة إلاّ أنّه مات كما يموت البشر بل كما يموت البشر السيئون لذلك فهو إنسان وليس إله، وحتى الطبيعة الإلهية تكتسي الطبيعة الإنسانية في جوهر المسيح، لذلك يموت المسيح الطبيعي تكون الإنسانية قد بلغت ذروتها وتحققت فيه.

السؤال بالنسبة لحقيقة الدين المسيحي ينقسم مباشرة إلى سؤالين: الأوّل: هل من الحق الحقيقي أن الله لا يوجد بعيداً عن الابن وأنّه هو قد أرسله هو إلى العالم؟. الثاني: هل هذا الفرد الخاص، يسوع الناصري هو المسيح؟

¹ جورج فلهلم فريدريك هيجل: محاضرات فلسفة الدين: المحاضرة السابعة، ص 103 - 104.

² جورج فلهلم فريدريك هيجل: محاضرات فلسفة الدين: المحاضرة السابعة، ص 105 - 106.

³ المصدر نفسه: ص 106 - 107.

"عندما حان اكتمال الزمن بعث الله رسوله" أي عندما دخلت الروح بعمق شديد في ذاتها وهي تعرف لا تنهيتها، واستيعاب الجوهر في ذاتية الوعي الذاتي المباشر، في ذاتية هو في الوقت نفسه السالبة اللامتناهية، وبالتالي هو الكلي بشكل مطلق.¹ لما بلغت الروح البشرية ذروتها، يقصد هيجل بالروح هنا العقل في أقصى درجات تطوره، واستيعابه للوجود، لم يعد الإنسان يهتم كثيرا للروح الجزئية فقد تجاوزها بالاكتشاف العميق من الجانب الروحي من خلال مسارها التاريخي الطويل في هذا الوجود، لذلك بلغت الروح مبلغها، وتعطّشت للارتباط بالروح الكلي، وتزامنا مع هذا الاكتمال الروحي، كان هناك اكتمال زمني، فلما كان هذا الاكتمال المتزامن للروح والزمن بعث الله رسوله، لكي يكشف عن الله عن طريق الوحي، على اعتبار أنّ الله هو الروح الكلي محط اهتمام الروح الجزئي.

إنّ البرهنة على أنّ هذا الفرد الجزئي هو المسيح هي نوع آخر ولا مرجعية لها إلا إلى العبارة الخاصة من أنّ هذا الفرد الخاص هو المسيح وليس أيّ فرد آخر، وليس له شأن بالتساؤل عما إذا كانت الفكرة العادية في هذه الحالة لا توجد على الاطلاق، لقد قال المسيح لما سأله الفريسيين: متى يأتي ملكوت الله؟ أجابهم وقال: "لا يأتي ملكوت الله بمراقبة، ولا يقولون: هوذا ههنا، أو هو ذا هناك، لأنّ ملكوت الله داخلكم".²

إنّ تاريخ حياة المسيح هو هكذا الشكل الخارجي للتصديق، غير أنّ الإيمان يغيّر معناه، أي يمكن القول إنّنا لا يجب أن نكتفي بالتعامل مع الإيمان كإيمان في تاريخ خارجي معين، بل نتعامل مع حقيقة أنّ هذا الإنسان المفرد هو رسول الله.³

لقد أصبح واضحا أنّ الكنيسة أو الجماعة الروحية هي التي أوجدت من ذاتها هذا الإيمان، وإذا جاز لنا الحديث فإننا نقول إنّّه ليس خلق كلمات الإنجيل بل بالعكس من خلق الجماعة الروحية. وكذلك أيضا إنّّه ليس الحاضر المادي، بل الروح وهي التي تعلم الجماعة الروحية أنّ المسيح هو خلق الله وأنّه يجلس للأبد على يمين الأب في السماء. وذلك هو التفسير، الشهادة معتقد الروح فإذا كانت الشعوب العظيمة لم تضع آمالها أو خيراتها إلا بين النجوم، فإنّ الروح قد اعترفت بالذاتية على أنّها لحظة مطلقة في الطبيعة الإلهية. وشخص المسيح صادقت عليه الكنيسة إنّّه ابن الله.

¹ المصدر نفسه: ص 132 - 133 - 134 - 135.

² لوقا (17: 20 - 21).

³ جورج فلهلم فريدريك هيجل: محاضرات فلسفة الدين: المحاضرة السابعة، ص 138.

ونحن لا شأن لنا بهذا وليس لدينا ما نعمله في هذا الصدد بالنسبة للارتباط بالمنهج التحريبي لتحديد الحقيقة بالمجالس وما شاكلها. والمسألة الحقيقية هي تحديد كينونة المحتوى بشكل ماهوي، في ذاته ولذاته. إنّ المحتوى المسيحي للإيمان هو أن يلقي تبريره على يد الفلسفة لا على يد التاريخ. إن ما تفعله الروح ليس أيّ تاريخ، إنّها لا تتعامل إلا مع ما يوجد وفق حسابها فتكون في ذاته ولذاته، ولا تتعامل مع شيء ماضٍ، بل العكس، ببساطة مع ما هو حاضر.¹

في الشعور المبارك الذي نصل إليه عن طريق هذا الفعل الخاص باستيعاب الحقيقة يتم محو الصعوبة أو المشقة الواردة بشكل مباشر في الظرف الذي فيه تكون علاقة الجماعة الروحية بهذه الفكرة العادية هي علاقة ذوات أفراد مفردين بالفكرة العادية، وعلى أي حال فإنّ هذه المشقة تنزاح في هذه الحقيقة الخالصة ذاتها.

عند حديثنا بدقة أكبر فإنّ المشقة هي أن الذات متميزة عن الروح الإلهية، وتبرز على أنّها شيء هو تناهيه. وهذا العنصر المتناهي يجري استيعابه، والسبب في هذا هو أن الله ينظر في قلب الإنسان، ينظر في الإرادة الجوهرية، ينظر في ذاتية الإنسان في أقصى صميمية له شاملة، ينظر في فعل الإرادة الهام، الحقيقي، الباطني، مع أنّ الإنسان كائن روحي متناهٍ إلا أنّ الله يقوم باستيعابه، لأنّ الله لا ينظر إلى تناهي هذا الإنسان بل ينظر إلى جوهره، إلى قلبه، صميم هذا الكائن ذو الإرادة المنتمية إلى جانبه الروحي، لذلك يتمّ استيعابه من الله وإدراكه، لكي يقوم هو بدوره بفعل الشهادة للروح الذي لا يوجد غيره للقيام به، هذا الوعي الذاتي الذي يتمّ تناوله على أنّه الإيمان الذي يستقر على الروح أي على توسط يطاح به مع كل توسط متناهٍ هو الإيمان الذي نظره الله في الإنسان.²

في هذا السياق يقول مارتن لوتر: "الناموس موجود في القلب من الطبيعة، ولو لم يكن القانون الطبيعي منطبعاً في القلب من قبل الله، لكان من الواجب التبشير لمُدّة طويلة قبل أن تتأثر الضمائر، و بالنسبة إلى حمار أو عجل بقر، أو حصان أو بقرة، يجب القيام بالتبشير لمدة مائة ألف سنة قبل أن تقبل بالناموس، رغم أنّ لها آذانا وأعين مثل الإنسان، ما الذي ينقصها جميعاً؟ إنّ نفسها لم تكوّن وتخلق بحيث أنّ تلك الأشياء تستطيع أن تدخل إليها، و لكن إذا ما عرض القانون على رجل ما، فسيقول هذا الرجل دون تأخير: أجل في الواقع هو كذلك، ولا أستطيع الإنكار. ولا يمكن إقناعه بهذه السرعة لو لم يكن ذلك مطبوعاً في قلبه فيما سبق، إذ ما دام ذلك مطبوعاً منذ

¹ جورج فلهلم فريدريك هيجل: محاضرات فلسفة الدين: المحاضرة السابعة، ص 143.

² المصدر نفسه: ص 144 - 145

البدء في قلبه، ولو بشكل غامض ومخفي تماما فإنّ تلك الأشياء ستوقظ من جديد بواسطة الكلام بحيث أنّ على مثل ذلك القلب أن يعترف بأنّ ما ورد في الوصايا صحيح: يجب أن نُجَلِّب الله، وتجه وتخدمه، لأنّه وحده طيب ويعمل الخير لا للصالحين فقط بل للآثمين أيضا، غير أنّ الشيطان يتصرّف بقوة لكي يمنع الإنسان من الإحساس من جديد بتلك الأشياء، وإدراكها وممارستها، وحتى أنّ الإنسان لا يستطيع القيام بأي شيء من كل ذلك دون عمل الروح المقدس وأنواره".¹

هـ- تحقيق الجماعة الروحية.

ما يحصل في النهاية في مجال الفكر هذا هو الاستمتاع بما حدث التقارب معه. *الروح المتناهية والروح اللامتناهية*. الاستمتاع بحضور الله، إنّ ما لدينا هنا هو الشعور بوعي بحضور الله الوحده مع الله، الوحده الصوفية، الشعور بالله في القلب. وهذا هو قداس العشاء حيث أعطى للإنسان بطريقة حسية مباشرة، الوعي بتصالحه مع الله، استقرار الروح في الإنسان وسكناها.² في العشاء يكون حضور الله في الإنسان عن طريق تناول دم المسيح في الخمر وجسده كذلك في الخبز، هكذا يعتقد المسيحيون في عشاء المسيح الأخير مع أتباعه، و بالتالي فإنّ العشاء هو النقطة المحورية للعقيدة المذهبية المسيحية ومنها تنال كل الاختلافات في العقيدة المذهبية المسيحية لوها وطابعها الفريد، والتصورات التي تشكلت لها ثلاث أنواع:

النوع الأول: لما كان الله يُعرف كوجود مائل في العشاء الذي هو النقطة المحورية للعقيدة المذهبية فإنّ هذه الخارجية هي أساس الديانة الكاثوليكية برمتها، و ينبعث منها تقييد المعرفة والفعل وهذه الخارجية تسري في كل التعريفات اللاحقة للحقيقة استنادا إلى حقيقة أن الحق مائل كشيء محدد خارجي. ولما كان هذا شيئا له وجود محدد خارج الذات، فإنّه يمكن أن يقع في قبضة قوة الآخرين والكنيسة تملكه نظرا لأنّها وسيلة البركة أو النعمة، والذات في هذا المضمار هي شيء سلمي يتلقى وهي لا تعرف ما هو حق وما هو صواب وما هو خير ولكن عليها أن تتقبل هذا وحسب من الآخرين. أي أنّ الكنيسة الكاثوليكية هي مصدر عقيدة العشاء والحضور الإلهي، وما على الأفراد التابعين لها إلا أن يسلموا بهذه العقيدة لأنهم لا يعرفون ما هو حق وما هو صواب إلا الكنيسة

¹ تيوبالد سوس: لوثر، تر: حسيب نمر، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر)، ص 115.

² فريدريك هيجل: محاضرات فلسفة الدين، المحاضرة الثامنة: أدلة وجود الله، تر: مجاهد عبد المنعم مجاهد، (القاهرة: دار الكلمة 2004م) ص 17.

الكاثوليكية، لأنها صاحبة النعمة والبركة لذلك فهي تملك كل الحق في تقرير ما ينبغي لأتباعها اعتقاده.

النوع الثاني: ومقتضى تصور "مارتن لوثر" فإنّ الحركة تنطلق من شيء خارجي هو شيء عام عادي، لكن فعل التواصل يحدث والشعور الباطني بحضور الله ينبعث إلى درجة التهام الخارجية وإلى حد بعيد وليس ببساطة في شكل تجسدي، بل في الروح والإيمان، ففي الروح والإيمان فقط يكون لدينا الله الحاضر، و الحضور الحسي هو في ذاته لا شيء، كما أن التكريس لن يجعل من الحشد شيئاً له قيمة تستحق العبادة. في عقيدة مارتن لوثر لا يمكن لله أن يكون حاضراً حضوراً حسياً مجسداً، بل يمكن أن يكون حضور في الروح والإيمان فقط، وفي هذه الحالة لا توجد استحالة خبز القربان إلى جسد المسيح، إنّ هذه الاستحالة موجودة على وجه اليقين ولكنها من النوع الذي به يجري استيعاب ما هو خارجي وإلغاءه، بينما حضور الله هو نوع روحي خالص، ويرتبط مباشرة بإيمان الذات.¹ أي أنّ الله يحضر في الذات المؤمنة فقط.

النوع الثالث: إنّ الله حاضر وحسب في التصور الذي نكونه عنه هو، حاضر وحسب في الذاكرة، ومن ثم فإنّ حضوره هو مجرد حضور مباشر وذاتي إلى حد كبير، وهذا هو تصور الكنيسة الإصلاحية أو البروتستانتية، وهو تصور غير روحي، إنّ مجرد ذكرى حية للماضي وليس حضوراً إلهياً، ليس وجوداً روحياً حقاً. وهنا فإنّ الإلهي، الحق ينحط إلى مستوى نثر التنوير ومستوى مجرد الفهم، ويعبر وحسب عن مجرد العلاقة الخلقية.² إذا ما كان حضوره في الذات بالإيمان لا يكون حضوراً روحياً بل هو مجرد ذكرى للماضي فقط.

و- تحقق الأوج الروحي في الواقع الكلي.

إذن فإنّ لحظة التواصل هي مجرد لحظة مفردة، غير مرتبطة لا بالذات اللامتناهية ولا بالذات المتناهية، فهي لحظة مفردة في الزمن، هي مجرد ذكرى، أو أنّ الفكرة العادية الإلهية، المحتوى الإلهي لا يُرى حقاً، بل هو مائل في الذهن فقط، كما سبق لهيجل أن قال أنّ الله لا يمكن معرفته إلاّ كفكرة في أذهاننا، إنّ الآن أو واقعية التواصل حسب طريقة ظهوره يتحول من جهة إلى نطاق مفارق، إلى سماء مفارقة للحاضر، ومن جهة أخرى يتحول إلى الماضي ومن جهة ثالثة يتحول إلى

¹ فريدريك هيجل: محاضرات فلسفة الدين، المحاضرة الثامنة، ص 18.

² فريدريك هيجل: محاضرات فلسفة الدين، المحاضرة الثامنة، ص 19.

المستقبل. وعلى أي حال فإنّ الروح هي فوق كل الأشياء الحاضرة، وهي تتطلب حضوراً حقيقياً وكاملاً، إنّها تتطلب أكثر من مجرد الحب، إنّها تتطلب أكثر من الأفكار الحزينة أو الصور الذهنية إنّها تتطلب أكثر ضرورة أن يكون المحتوى نفسه حاضراً، أو أن الشعور، الإحساس المعاش ينبغي أن يتطور ويتسع نطاقه.¹

هكذا فإنّ الجماعة الروحية في طابعها باعتبارها مملكة الله تنتصب ضدها، بما أنّ الروح هي فوق كلّ الأشياء الحاضرة فإنّ الجماعة الروحية باعتبارها مملكة الله تنتصب ضدها، ضد الموضوعية بصفة عامة، مملكة الله المتجسدة في الجماعة الروحية، هي أساساً ضد الموضوعية، لأنّ الروح أساساً هي فوق كلّ الأشياء فكيف أصبحت متجسدة في مملكة الله مع الأشياء، متمثلة في الجماعة الروحية، وهذا ما عني به هيجل أنّه ضد الموضوعية، إنّ الموضوعية في شكل مباشر خارجي إنّما يمثلها القلب بما فيه من اهتمامات، وهناك شكل آخر للموضوعية هو موضوعية التأمل موضوعية الفكر، موضوعية الفهم، والشكل الثالث والحقيقي للموضوعية هو شكل الفحوى.²

ومن ثمّ تحدث الهيمنة من خلال ما ليس روحياً، فإذا تصورنا أنّ الروح فوق الأشياء ومملكة الله في نفس الوقت قد أصبحت في إطار الأشياء، فهذا يكون تناقضاً مع الموضوعية، لأنّ الروح فوق لا يمكن أن تتجسد في جماعة المؤمنين، وبالتالي تحدث الهيمنة من خلال ما ليس روحياً أي تدخل الفعل الإنساني على اعتبار جماعة المؤمنين الروحية هي المتحكم في تحديد العقائد والأحكام وهذه هي عين الهيمنة الإنسانية، وفيه ما هو خارجي، هو الإنسان أي خارج الروح روح الله الذي لا يمكن أن يكون في هذا العالم إلاّ كفكرة في أذهاننا، هو المبدأ الحاكم، ويكون الإنسان في علاقاته العامة خارج نفسه مباشرة، وهذا في الواقع هو العلاقة أو حالة الافتقار إلى الحرية، يصبح الإنسان هو المتحكم في الإنسان باسم الله والدين، وهذا هو انعدام الحرية، وعنصر الانفصال يلج في كل شيء يمكن أن يُسمى إنساناً، في كل أنواع الدوافع، الغرائز الإنسانية الفطرية، وفي كل تلك العلاقات التي مرجعيتها هي للأسرة، للحياة النشطة، وللحياة في الدولة والمبدأ الحاكم هو أنّ الإنسان لا يكون في حالة سكون مع نفسه، يكون في نطاق غريب عن طبيعته. ويرتبط هذا التصالح بالمصالح الدنيوية و بقلب الإنسان ذاته، عندما يصبح الإنسان هو الحاكم يكون حكمه مرتبط بمصالحه وقلبه وبالتالي يكون حكم ناقص غير مستقر وغير أبدي، بشكل يصبح العكس تماماً من التصالح، حيث لا يصبح

¹ المصدر نفسه: ص 23.

² المصدر نفسه: ص 23 - 24.

هناك تصالح بل يكون انفصال بطريقة تكون غير مباشرة، و التطور التالي، هذه الحالة من التمزق في التصالح. تعبير راقى ودقيق جدا، ذاته هو بالتالي ما يتخذ شكل إفساد الكنيسة، الكنيسة تعتقد أنّها متصالحة مع الله عندما تتخذ الله حاضرا في مجامعها، وهي تعتقد أنّها تتصالح مع الله لكنّها مخطئة، فالله لا يمكن حسب هيجل أن يكون حاضرا لا جسديا ولا روحيا، بل هو مجرد ذكرى دائما سواء في العشاء أو في المجمع، وبالتالي ليس الله هو من يتكلم على لسان حال الكنيسة كما تدعي الكنيسة، إنّ التناقض المطلق لما هو روعي داخل ذاته.¹

الذات ليس لها أيّ غاية جزئية، ليس لها أيّ غاية موضوعية تتجاوز عظمة الله الواحد الأحد. إنّ ما لدينا هنا هو الدين، كما سبق لهيجل وأن قال أنّه لا يمكن وضع الله شخصا قيد الدراسة من أجل معرفته، ولكن ما نستطيع دراسته هو العلاقة بين الله والإنسان، وهذه العلاقة هي الدين. وفيه توجد علاقة إيجابية بماهيته هو و التي تتشكل بهذا الواحد والذات فيها تثمر. وهذا الدين له المحتوى الموضوعي عينه كما في الديانة اليهودية، غير أنّ العلاقة التي ينتصب فيها الناس بعضهم لبعض يجري توسيعها، لا تبقى فيها أيّ تجزئية، والفكرة اليهودية الخاصة بالقيمة القومية التي تؤسس العلاقة التي فيها يتقابل الإنسان مع الواحد نجد افتقارا لها، فكرة كون الشعب اليهودي هو شعب الله المختار فكرة لا تصلح لكل الشعوب، ولا تساوي بين الشعوب من خلال العلاقة التي تنتصب فيها أمام الله، كما نجد فيها بعض الانتقاص لله الواحد.

يقول هيجل: "هنا لا يوجد أيّ حد، أنّ الإنسان مرتبط بهذا الواحد باعتباره وعيا ذاتيا مجردا خالصا. وهذه هي ميزة الدين الإسلامي. إنّه يشكل نقيضا للمسيحية لأنّه يشغل نظاما مماثلا مع الدين المسيحي. إنّ كما هو كائن هو الدين الروحي اليهودي، اليهودية كما هو معلوم دين شرائع فقط ليس فيه أي روح للدين، فالدين مجرد قوانين يجب أن تطبق، أمّا الدين الإسلامي فهو دين للروح أيضا بالإضافة إلى كونه يحتوي على بعض الشرائع، فالدين الإسلامي في هذه الحالة يصبح كدين روعي يكمل الديانة اليهودية، غير أنّ الله في دين الإسلام يوجد من أجل الوعي الذاتي في الروح التي لديها وحسب معرفة تجريدية، ويشغل مرحلة مماثلة لما يشغله الدين المسيحي، طالما أنّه لا يوجد أيّ تجزئية أو خصوصية يجري الاحتفاظ به، و الإنسان الذي يخاف الله يكون مقبولا عنده هو، والإنسان ليس له أيّ قيمة إلا طالما أنه يجد حقيقة في معرفة أن الله واحد، إنّ الماهية ولا يوجد أيّ قرار بوجود أيّ حائط تجزئه بين المؤمنين أنفسهم أو بينهم وبين الله. لا توجد كنيسة

¹ فريدريك هيجل: محاضرات فلسفة الدين، الحلقة الثامنة، ص 26.

تكون واسطة بين الناس وبين الله، ولا توجد سلطة لأحد على أحد أمام الله. وأمام الله فإن كل تميّز خاص للذات حسب مكانته أو مقامه إنما يُستبعد. لا فرق بين الناس حسب المكانة إنّ المرتبة قد توجد، قد يوجد عبید، ولكن هذا لا يُعد سوى مجرد شيء عارض.¹ قد توجد مراتب بين الناس في هذه الدنيا بين رئيس ووزير وعامل نظافة أو عبد من الرقيق، ولكن هؤلاء كلهم سواسية أمام الله، ولا فرق بينهم إلا بدرجة إيمانهم وتقواهم، قد يكون العبد أقوى إيمانا من الرئيس أو الوزير فيكون في هذه الحالة، العبد أعلى مرتبة عند الله من الوزير أو الرئيس.

إذن فالتقابل بين الديانتين المسيحية والإسلام قائم في حقيقة أنّ العنصر الروحي في المسيح قد تطور على نحو عيني، وهو يُعرف على أنّه التثليث، أي أنّ المسلمين لا يؤلهون المسيح ويجعلونه في درجة عليا، بل يعتبرونه بشرا رسولا فقط ولا يؤمنون بالتثليث كما يفعل المسيحيون، فهنا يكون المسيحيون قد طوروا المسيح من إنسان إلى إله، أي على أنّه الروح وأنّ تاريخ الإنسان حيث يدخل الإنسان في علاقة بالواحد هو تاريخ عيني، إنّ نقطة الانطلاق هي من الإرادة الطبيعية التي هي ليست على نحو ما ينبغي أن تكون عليه وإنّ الإقلاع عن هذه الإرادة هو الفعل الذي يصل العنصر الروحي إلى ماهيته عن طريق هذا النفي لذاته، أما المسلم فهو يكره ويحرم كل شيء عيني فالله هو الواحد الأحد الفرد الصمد المطلق، والإنسان بالنسبة لله لا يجب أن يحتفظ لنفسه بأيّ غاية، بأيّ تجزئية، بأيّ مصالح خاصة به، أي يعبد الله ويقدم العبودية التامة لله، وليست له مع الله إرادة تقف بإزاء إرادة الله، والإنسان من الناحية الفعلية يتخصص دون شك في نزعاته ومصالحه الطبيعية. يقصد هيجل أن يشرح هنا الطبيعة الإنسانية ومتطلباتها كونه من الناحية الفعلية يهتم بمصالحه الطبيعية، و هذه الأمور هنا كلها أكثر وحشية وانطلاقا حتى أن هناك اقتضاء للتفكير فيها، أي المصالح الشخصية، ولكن إنّ هذا يتضمن شيئا هو العكس تماما، عدم اكتراث بالنسبة لكل نوع من أنواع الغايات، إنّهُ يتضمن قدرية مطلقة، عدم اكتراث بالنسبة للحياة بينما لا توجد أيّ غاية عملية لها أيّ جدارة جوهرية ماهوية، وعلى أيّ حال لما كان الإنسان عمليا ونشطا، فإنّ الغاية التي يجب أن يقفوها لا يجب إلا أن تكون من أجل إحداث عبادة الواحد بين الناس جميعا.² ربما هي إيمان كامل بالله الواحد القادر على كلّ شيء وليست قدرية مطلقة، إلا أنّ هيجل لا يعلم أنّه على المسلم أن يعمل وأن يتحرك وأن لا يجلس فقط منتظرا القدر، و جوهر العمل هنا يدل على الاكتراث بالحياة والبناء وتعمير هذه الأرض، لأنّ غاية الله من خلق الإنسان هو تعمير الأرض، وهذا لا يقتضي

¹ فريدريك هيجل: محاضرات فلسفة الدين، المحاضرة الثامنة، ص 30 - 31.

² فريدريك هيجل: محاضرات فلسفة الدين، المحاضرة الثامنة، ص 31 - 32.

انتظار القدر فقط وإنما يقتضي العمل من أجل الوصول إلى ذلك، يقول هيجل في هذا الإطار حتى وإن كان المسلم نشطا وعمليا فهو بهذا لا يقفوا إلا غاية لا تأبى أن تكون إلا تحقيقا لعبادة الواحد فتحرك المسلم وعمله ونشاطه في إطار ما يحبه الله عبادة وتحقيقا لعبوديته أمام الله.

يقول هيجل: "إن التأمل كما رأينا يهتم بما يهتم به الإسلام طالما أنه يتمسك بأن الله ليس له كفوًا أحد، وأنه ليس عينيا. وهكذا فإن تجلي الله في الإنسان، تمجيد المسيح باعتباره خلق الله، تغير تناهي العالم والوعي الذاتي إلى أن يظهرها على أهما التحدد الذاتي اللانهائي لله لا موضع له هنا. إن المسيحية تؤخذ على أنها نسق من التعاليم، أو مجموعة من العقائد المذهبية، وأن المسيح هو رسول من الله، معلّم إلهي، وأنه معلّم مثل سقراط إلا أنه معلّم أكثر تميزًا حيث أنه بلا خطيئة. وعلى أي حال فإن هذا ليس إلا قطع نصف الطريق، إنه توفيق. إن المسيح إما أنه مجرد إنسان، أو أنه ابن الإنسان، ومن ثم لن يتبقى شيء من التاريخ الإلهي، ولن يكون هناك حديث عن المسيح إلا ما ورد عنه في القرآن. والاختلاف بين وجهة النظر هذه والإسلام قائم فحسب في حقيقة أن الإسلام أن تصوراته تسبح في أثير اللامحدودية والذي يمثل هذا الاستقلال اللامحدود ويقلع مباشرة عن كل المصالح الجزئية والمتعة والمكانة والمعرفة الفردية بالاختصار يكف عن ما هو باطل.¹ بما أن هيجل مسيحي يعلم أن المسيحيين يؤهلون المسيح فإنه في إطار بحثه عن الله قام أولا بإبطال ألوهية المسيح بالمنطق، ثم بدأ في رحلته للبحث عن الله الواحد، وقد استنتج أن التأمل يتفق مع الإسلام في كون الله واحد أحد فرد صمد، وأنه لا يمكن وجوده في هذا العالم إلا كفكرة لكن هيجل ربما لا يعلم أننا نحن المسلمون نؤمن بأن الله رغم عدم حضوره الجسدي ولا الروحي بيننا إلا أننا نعلم علم اليقين أنه يرانا ويسمعنا، ولكننا لا نراه ولا نسمعه، أما كيف ذلك فنحن لا نعلم عنه شيئا، وما نعلمه فقط أن قدرة الله غير محدودة وهو يستطيع فعل أي شيء، كما يرى هيجل أن المسلم أثناء اعتزاله لكل المصالح الدنيوية واهتمامه فقط بالآخرة، وهذا ما سماه بأن تصورات الإسلام تسبح في أثير اللامحدودية، هذا يجعل المسلم يكف عن كل ما هو باطل.

كان هدف الفلسفة منذ البداية هو معرفة الحقيقة، معرفة الله وذلك هو الحقيقة المطلقة طالما أنه لا يوجد شيء آخر يستحق الاهتمام به غير الله وكشف الغطاء عن طبيعة الله. إن الفلسفة تعرف الله على أنه ماهويا هو العيني، هو الروحي، هو الكلية الحقيقة التي لا غيرة فيها سوى أن تفض وتكشف عن ذاتها. "إنّ النور بحكم طبيعته يفض ويكشف عن ذاته، ومن يقول إنّ الله لا يمكن أن يُعرف يقول إنّ الله غيور، ومن ثم فإنّ من يقول هذا لا يبذل أقصى جهد للإيمان بالله مهما

¹ فريدريك هيجل: محاضرات فلسفة الدين، المحاضرة الثامنة، ص 32.

يتكلم كثيرا عن الله، يقصد هيجل اللاهوتيين المتشددون الذين يجدون في الكتاب المقدس أنّ الله غيور، وهم يتكلمون كثيرا عن الله دون أن يبذلوا جهدا لمعرفة، و التنوير، ذلك الرأى، ذلك البطلان للفهم هو أكبر خصم لدود للفلسفة، وهذا التنوير لا يتهج عندما تشير الفلسفة إلى عنصر العقل في الديانة المسيحية، عندما تُظهر الفلسفة أنّ شاهد الروح شاهد الحق قائم في الدين، و الفلسفة والتي هي اللاهوت لا تُعنى إلا بإظهار عقلانية الدين.¹ يقول هيجل أنّ التنوير الحقيقي هو الفلسفة لأنّها هي نور العقل والحق، أمّا التنوير الذي يدعونه أولئك اللاهوتيون، فهو ليس من الحق ولا من العقل، لأنّه فقط قائم على خدمتهم، ولا يجعلهم يستعملون النور الحقيقي أي نور العقل فهم يعطلون العقل أساسا، وبالتالي يعطلون النور الحقيقي.

لكن بمجرد أن يبدأ الفكر في أن يضع نفسه في تعارض مع العيني، أي ما هو مشاهد بالعيان أو ما هو ملموس، فإنّ سيرورة التفكير حينئذ تقوم في السير في هذه المعارضة إلى أن تصل إلى تصالحها، أي الفكر يبقى داخلي بما أنّه يتعارض مع العيني، ولم يصل بعد إلى الخارجية، وهذا التصالح هو الفلسفة، وطالما أنّ الفلسفة هي اللاهوت فإنّها تطرح تصالح الله مع نفسه هو ومع الطبيعة، وتظهر أن الطبيعة، الوجود الآخر، هي إلهية، وأنّ الطبيعة تنتمي من جهة إلى الطبيعة ذاتها الخاصة بالروح المتناهي لترقى إلى حالة التصالح، وهي من جهة أخرى تصل إلى هذه الحالة من التصالح في تاريخ العالم.²

بهذا فإنّ هذه المعرفة الدينية التي تصل هكذا من خلال الفحوى ليست كلية في طبيعتها وهي لا تكون معرفة بمعنى أعمق إلا في الجماعة الروحية، ومن ثمّ ندخل في مرجعية مع مملكة الله وننال من هذا ثلاث مراحل أو ثلاث أوضاع: الوضع الأوّل هو الخاص بالدين والايمان الفطريين المباشرين، الوضع الثاني هو وضع الفهم، وضع ما يسمى ما هو ثقافي، وضع التأمل والتنوير، وأخيرا الوضع الثالث هو مرحلة الفلسفة.

لكن إذا نحن الآن بعد أن بحثنا في أصل الجماعة الروحية ووجودها الدائم فإننا نرى أنّها وهي تحرز تحققها في واقعها الروحي تقع في هذه الحالة من الاضطراب الباطني، ثمّ يبدو هذا التحقق على أنّه في الوقت نفسه هو اختفاؤها، و لكن ألا ينبغي أن نتكلم هنا عن التدمير عندما تكون مملكة الله قد تأسست للأبد، عندما يكون الروح القدس باعتباره روحا قدسية يعيش على نحو خالد

¹ المصدر نفسه: ص 36.

² فريدريك هيجل: محاضرات فلسفة الدين، المحاضرة الثامنة، ص 36 - 37.

في جماعتها الروحية، وعندما لا تفتح أبواب الجحيم وتسود ضد الكنيسة؟ إنَّ الحديث عن الجماعة الروحية. و نحن نمر عليه مروراً عابراً يعني أن ننتهي بنغمة نشاز.¹ على اعتبار أن مملكة الله قد تأسست في الجماعة الروحية الأرضية إلى الأبد، يتساءل هيجل ألا يعتبر هذا تدمير في هذه الحالة بدل أن يكون تصالح، ألا يعتبر عيش الروح القدس في الجماعة الروحية خالداً، أليس هذا تناقض وتدمير أيضاً، وفي هذه الحالة يختار هيجل أليس من الضروري في هذه الحالة من الدمار والتناقض أن تفتح أبواب الجحيم، وتلتهم الكنيسة التي هي أساس التدمير باسم مملكة الله في إطار الجماعة الروحية؟ ثم يستنتج هيجل أن الحديث عن الجماعة الروحية يعتبر نغمة نشاز، أو شيء شاذ ليس من أصل الدين المسيحي في شيء.

بالنسبة لنا فإنَّ المعرفة الفلسفية قد أضفت تناغماً على هذه النغمة النشاز، وإنَّ هدف هذه المحاضرات كان مجرد إيجاد تصالح بين العقل والدين، وأن تظهر كيف تعرف أن هذا الدين في كل أشكاله المتكشفة ضروري، وأن يفيد الاكتشاف في دين الوحي الحقيقية والفكرة العادية.

لكن هذا التصالح هو نفسه مجرد تصالح بدون كلية خارجية، أي يبقى تصالح في إطار الإنسان والفهم الإنساني لا يرقى إلى تلك الخارجية الكلية اللامتناهية، و الفلسفة تشكّل في هذا السياق محراباً منعزلاً، وإنَّ أولئك الذين يخدمون فيه يشكلون نظاماً معزولاً من الكهنة لا يجب أن يختلطوا بالعالم، والذين عملهم هو حماقة تملك الحقيقة.² يقصد الفلاسفة الذين عملهم أي التفلسف والتفكير الذي ينعتة اللاهوتيون أنه حماقة، هو في حقيقة الأمر حماقة لكنّها تملك الحقيقة.

إن صيرورة الأديان منظور إليها من الزاوية الفلسفية، أنّها صيرورة الروح بالذات في مباشرته فعبر تجارب الجماعات الدينية المختلفة وتنظيمها وديناميتها، تعلمت الإنسانية بالتدريج، أن تكتشف نفسها كروحانية، أي بمثابة حرية ومعقولية، في آن معا لا تقبل الانفصال. فليس دين شعب من الشعوب، مجرد اعتقاد إنّه التعبير عن المعرفة بالذات وعن درجة المعرفة التي يملكها هذا الشعب عن ذاته وعن علاقته بالعالم.

ويتم التغيير المباغت والحاسم عندما ينتقل الروح من الأديان المحددة إلى الدين المطلق، فكل منها خاص بشعب من الشعوب وثقافة تاريخية، أما الدين في ذاته، فهو الدين المطلق المكتمل فيه

¹ المصدر نفسه: ص 37-38.

² فريدريك هيجل: محاضرات فلسفة الدين، المحاضرة الثامنة، ص 39.

يغدو الله جلياً، كما يغدو فعلاً ما هو عليه في مفهومه، فالدين الإغريقي مرحلة كان لا بد للفاعلية الدينية أن تمر بها، كتجلي من تجليات الروح، ثم ما تلبث أن تتجاوزها.

أما المسيحية ففيها يكتمل الدين فتصبح الأديان الخاصة، التي هي بمثابة تدرج الشعوب في الاقتراب من الموجود اللامتناهي، معقولة. الدين المسيحي هو دين الحقيقة، وليس المقصود هنا جانب التاريخية، بل مضمونه لأن الله فيه يصبح متجلياً، إن الدين المسيحي دين إعادة وئام العالم مع الله، الذي أعاد الوئام بينه وبين العالم. والوئام هنا هو تجسد المسيح وتجليه وتحمله للآلام.¹

ثانياً: نقد هيجل للدين المسيحي (المطلق).

إنّ مسألة، الديانة المسيحية التي كان ممكناً أن تُعالج بطريقة فلسفية محضة، تحولت بين يدي هيجل إلى مسألة في التاريخ. فقد وصف هيجل البيئة اليهودية التي نشأ فيها الدين الجديد وسعى إلى فهم ظهور المسيح تبعاً لتلك البيئة، فالمسيح جاء كرد فعل بالنسبة إلى روح تلك البيئة وتمرداً من الطبيعة البشرية، الحرة في جوهرها، ضد الشكلية الصارمة للثيوقراطية اليهودية، حيث بحث هيجل في تلك البيئة عن العناصر التي شددت على دين المسيح حتى جعلته وضعياً بالضرورة، كما حاول من جهة أخرى إظهار العوامل النفسية المستترة، كالبدور، في تعليم المسيح نفسه، والتي أدت إلى تحول دينه إلى دين وضعي، بهذه الطريقة كان فكر هيجل الشاب يعمل في العام 1795م، وهكذا نرى أننا نواجه مؤرخاً، فيلسوفاً أكثر مما نواجه فيلسوفاً بالمعنى الخالص.²

وقد كتب هيجل حياة يسوع تلبية لهذا الواجب، وسعى فيه إلى أن يظهر، بمثل عيني، الصراع بين دين خالص، هو مذهب يسوع، وبين دين وضعي متحجر في شكلية صارمة، دين خارجي تماماً، هو الدين اليهودي، وإلى أن يؤكد السيادة الخلقية للشخص بالنسبة إلى كلّ ناموس يريد أن يفرض نفسه عليه من الخارج، وهذه هي مهمة هيجل في كتابه.³

لم يبدأ يسوع تعليمه العلني إلاّ في الثلاثين من عمره، ويبدو أنّ تعليمه كان في البداية وفقاً على القلّة، ولم يلبث أن انضم إليه بعض الأصدقاء، منهم ميلا إلى تعليمه ومنهم استجابة لدعوته. وكان يصحبهم معه دائماً، ويسعى من خلال قدوته الذاتية وتعليمه إلى إصلاح أنفسهم المحدودة

¹ سالم يافوت: الزمان التاريخي، من التاريخ الكلي إلى التواريخ الفعلية، ط1، (بيروت: دار الطليعة، 1991م) ص 26.

² جورج هيجل: حياة يسوع، تر: جرجي يعقوب، (بيروت: دار التنوير) ص 22-23.

³ المصدر نفسه: ص 35.

بالتعصب والكبرياء القومية، وإلى أن يعث فيهم روحه التي لا تقيم وزناً إلا للفضيلة، غير المرتبطة بأية قومية خاصة أو مؤسسات وضعية".¹

يروى هيجل هنا بعضاً من حياة يسوع من إنجيل يوحنا مع بعض التغيرات اللفظية حيث يقول: "لما أُبلغ يسوع أنّ العدد الكبير من الأشخاص الذين قبلوا تعليمه أخذ يسترعي انتباه الفريسيين، غادر أورشليم مجدداً وانطلق إلى الجليل، وكانت طريقه تمرّ عبر مدينة السامرة، كما كان قد أرسل تلاميذه إليها ليتناغوا طعاماً، وفي غيابهم توقف عند بئر بيدوا أمّا كانت تخصّ يعقوب، أحد أجداد الشعب اليهودي. فصادف هناك امرأة سامرية وطلب منها أن تعطيه بعض الماء للشرب. فتحيّرت المرأة كيف أنّه، وهو يهودي، يطلب أن يشرب من سامرية، ذلك أنّ الشعبين كانا يتبادلان ضغينة دينية وقومية، منعتهما من إقامة أية علاقة بينهما، فأجابها يسوع: "لو كنت تعرفين مبادئي، لما حكمت عليّ بحسب القاعدة الشائعة بين اليهود، ولما كابدت في ذاتك أيّ تردد في أنّ تطليبيها منّي ولكنك فتحت أمامك نبعاً آخر للماء الحي الذي يطفى عطشك إذا غرفت منه، فهو الماء الذي ينبجس منه نهر يقود إلى الحياة الأبدية".²

فأجابت السامرية: "أرى أنّك رجل حكيم، وإني أتجاسر فأطلب منك أن تطلعني على أهمّ خلاف بين ديننا ودينك. لقد أقام آباؤنا عبادتهم على جبل جرزيم، أمّا أنتم فتؤكدون أنّ أورشليم هي المكان الوحيد الذي يكرّم فيه العليّ".³

فأجابها يسوع: "صديقني أيّتها المرأة، سيأتي زمن لن تقيموا فيه أيّة عبادة، لا في جبل جرزيم ولا في أورشليم، سيأتي زمن لن يؤمن فيه أحد أنّ عبادة الله تقتصر على أعمال محددة سلفاً، أو أمّا وقف على مكان معيّن. سيأتي زمن يكرّم فيه عبادة الله الحقيقيون الأب الكلي بالروح الحقيقية للدين لأنّه يريد مثل هؤلاء العباد الذين يهيمن على أرواحهم العقل الأوحده وكماله: لأيّ الناموس الخلق. وعلى هذا الناموس وحده يجب أن تؤسس عبادة الله".⁴

¹ جورج هيجل: حياة يسوع، ص 51.

² يوحنا (4: 1-14).

³ يوحنا (4: 19-20).

⁴ يوحنا (4: 21-24).

أ- وضعية الدين المسيحي عند هيجل:

إنّ هدف التطور الديني هو التحقق الكامل للديانة (المسيحية)، بمعنى عندما تتطور كل تلك الديانات الوضعية التي هي من صنع تفكير البشر، تصبح الديانة المسيحية هي نقطة الوصول وبالتالي تصبح هي اكتمال للدين الوضعي، يجب على الإنسان أن يكون محتضنا من قبل الديانة داخل العالم، وبما هو دولة كونية، غير أنّ هيجل يضيف بأنّ هذا يعني الإلحادية، لأنّ الإنسان في هذه اللحظة يغدو مفهوما كروح موضوعي وواقعي، وسيقول عن نفسه ما كان يقوله سلفا عن إلهه. بإيجاز فاكتمال الديانة هو إبطالها، باعتبار الدين الوضعي الذي هو من صنع البشر فتكون النتيجة الإبطال حتما للديانة المسيحية لأنّها مجرد صورة متطورة للأديان الوضعية السابقة لها، فاكتمال الديانة يعني إبطالها، بما هي ديانة بواسطة العلم الأنثروبولوجي الهيجلي، من الملاحظ أنّ هذا المقطع ليس به أي التباس: الروح في الديانة يعني الله، أمّا الروح في العالم فتعني إتما الإنسان، أو الإنسانية، فهما نفس الشيء.¹ بمعنى تأليه الإنسان عند هيجل.

كما قد تحيّل هيجل ديانة اليونان على أنّها الديانة الشعبية الإنسانية، والمسيحية على أنّها ديانة مؤسسات وصوامع، ديانة تضرب بجذورها في كتاب أجنبي ومعتقدات غير شعبية وظهر "كانط" على أنّه يوحى بنمط ثالث من الدين مؤسس على العقل الأخلاقي وضمير الإنسان المستقل تماما. إنّ الإيمان العقلي على حد تعبير "كانط" أو ديانة الأخلاق وهو أعلى من وثنية اليونان والمسيحية الدجماطية في آن معا، وهي كما ظن كانط الشكل الحقيقي الوحيد الذي يستطيع الإنسان بواسطته أن يصل إلى معرفته بالله، هناك فقرات عديدة من كتابات هيجل في ذلك الوقت تدل على أنّه موافق على ذلك، ولقد كان وزن النظرية الكانطية في تفكير هيجل يزداد بوضوح لقد انتقد الديانة المسيحية عندما قارنها بديانة الشعب اليوناني في ضوء العقلانية الأخلاقية عند "كانط" التي ترفض العناصر الوضعية في جميع الأديان وتعتبرها تاريخية وبالتالي ليست دينية خالصة.

إن تجربة هيجل المثيرة مع فلسفة "كانط" تظهر في دراسة "حياة يسوع" التي يظهر فيها يسوع معلما للديانة الأخلاقية الخالصة عند "كانط" العقل الخالص المتحرر تماما من كل حد أو قيد

¹ ألكسندر كوجيف: مدخل لقراءة هيجل، تر: عبد العزيز بومسهولي، ط 1، (القاهرة: دار رؤية، 2017م) ص 288 - 289.

هو الألوهية ذاتها" في هذه الدراسة نجد المسيح ينصح الناس باحترام "القانون الأزلي للأخلاق والله لا تتأثر إرادته المقدسة بشيء إلا بالقانون."¹

يقول المسيح: "لا شك أنه قد فرض عليكم أن تحبوا أصدقاءكم وأمتكم، ولكن إلى جانب هذا قد سمح لكم أن تكرهوا أعداءكم والغرباء، أما أنا فأقول لكم: احترموا الإنسانية، حتى في أعدائكم وإذا لم يسعكم أن تحبهم، فتمنوا الخير، على الأقل، لهؤلاء الذين يلعنونكم واصنعوا البر للذين يكرهونكم" ويقول أيضا "اعمل وفق قاعدة تريد لها أن تكون قانونا للناس جميعا، تلك هي القاعدة الأساسية للأخلاق ومضمون جميع الشرائع والكتب المقدسة عند كافة الشعوب".

ليس ذلك هو الإنجيل، وإنما هو "كانط" يتحدث من خلال المسيح، ولو تعجب الناس كيف يستطيع هيجل أن يكتب أشياء كهذه، فالجواب ليس صعبا: إنه لم يكن يكتب ذلك بغية النشر بل ليسر أغوار النظريات والمبادئ التي وجدها في تيارات وحركات عصره. ما دام قد تعلم في معهد توبنغن اللاهوتي، فمن الطبيعي له أن يؤول تعاليم المسيح من خلال أفكار "كانط" و المثل العليا عنده وتلك كانت طريقته في الاستحواذ على فلسفة "كانط"، وهو بكتابته حياة يسوع بأدوات تصورية من الأخلاق الكانطية، ولم يكن في نية هيجل أن يلزم نفسه بهذا التأويل.

لقد استمر هيجل ليوسع تجربته من تأويل حياة يسوع إلى مناقشة أصل الديانة المسيحية ككل. أن الهوية بين أخلاق "كانط" ونظريات الكنيسة المسيحية واضحة فكيف نشأت هذه الهوية إذا كانت رسالة مؤسس المسيحية تتفق في جوهرها مع مبدأ أخلاق كانط، أو مع القانون الأساس للعقل ذاته؟ وكيف نفهم الهوية بين العقل والوحي؟ لقد ظهر هذا السؤال الأساسي في ذهن المفكر الشاب ربما كانت هناك أحداث في حياة يسوع اضطرته إلى أن يعبر عن قانون العقل في صورة تخالف العقل ومن ثم أصبحت صورة وضعية، إن الدين الخالص الحقيقي هو أخلاقي وعقلي في حين أن الديانة المسيحية كنيسة تثقل نفسها بالسنن والشرائع والطقوس والعقائد، أي بعناصر من الديانة اليهودية التي حاول المسيح أن يحرر الدين منها فكيف تحولت ديانة المسيح إلى ديانة مسيحية وضعية؟²

إنّ تعليم المسيح البسيط لم يتحمّل إلاّ القليل في مواجهة كبرياء شعبه، الوطنية كما أنّ المسيح كان حزينا في أن يرى مخططه لنقل الخلقية إلى حياة أمته الدينية قد فشل تماما، من هنا يظهر

¹ ريتشارد كرونر وآخرون: تطور هيجل الروحي، ص 12-13

² المرجع نفسه: ص 13-14.

السؤال: كيف تحوّل دين المسيح، وهو دين العقل والفضيلة الخلقى الذي يقوم على أساس حقائق أزلية، إلى دين وضعي، بمعنى دين يستند إلى سلطة، وبالتالي دين تاريخي وكنسي؟. إن هيجل يحاول أن يجد جوابا لهذا السؤال من خلال التحليل التاريخي.¹

ب- أسباب الوضعانية عند هيجل.

يرسم هيجل صورة المسيح بشكل تام، فهو معلم دين خلقي لا وضعي، ولم تكن الغاية من عجائب تثبيت تعاليم لا يمكنها أن تستند إلى وقائع، بل توجيه انتباه شعب كان أصم بالنسبة إلى الخلقيات ثم إنّه استعمل بعض تصورات عصره، كانتظار المسيح وخلود النفس في صورة القيامة وعمل الأرواح الشريرة من الأمراض، من جهة ليعطيها مفهوما أنبل، ومن جهة أخرى لأنّه لا علاقة لها مباشرة بالخلقية. ثم إنّ هذه التصورات هي تصورات زمن محدد، وهي بالتالي لا تنظم إلى محتوى الدين الذي يجب أن يكون أزليا وغير متبدّل". إنّ تعليم المسيح ليس وضعيا، والمسيح لم يرد أن يؤسس شيئا على سلطته.

إنّ بحث هيجل الحالي لا يتتبع، بحسب قوله، تاريخ الكنيسة أو تاريخ العقيدة، بل يسعى وراء تحديد بعض الأسباب الكلية التي تبرز في الشكل الأصيل لدين المسيح وفي روح عصره، والتي أدّت إلى عدم التعرف في زمن مبكر إلى الدين المسيحي كدين فضيلة، بل إلى تحويله إلى شيعة وإيمان وضعي. ويحدد هيجل هدفه مجددا بوضوح، وهو البحث عن الأسباب التي أدّت إلى أن يصبح دين المسيح وضعيا، أي دينا لم يقتضه العقل.²

أوّلا: أسباب الوضعانية عند المسيح.

أ- المسيح يتكلّم كثيرا بخصوص شخصه:

لابدّ لمن يعلمّ الفضيلة من أن يظهر شخصيته الخلقية، حتى لا يكون خطابه ميّتا وباردا لكن المسيح قد أظهر شخصيته أكثر مما تحتاج إليه التوصية بالحقيقة. ثمّ إنّ اليهود كانوا مقتنعين بأنهم قد اقتبلوا من الله دستورهم، كلّ شرائعهم الدينية والسياسية والمدنية، و هنا كانت تكمن كبرياؤهم وقد قتل الإيمان كل فكر شخصي لديهم، إذ انحصر في دراسة الكتب المقدّسة، كما انحصر تأثير الفضيلة في الطاعة للوصايا.

¹ أنطون حميد موراني: هيجل كتابات الشباب، ط1، (بيروت: دار الطليعة، 2003م) ص52-53.

² المرجع نفسه: ص 54-55.

ب- المسيح يتكلّم بخصوص ذاته كأنّه المسيح المنتظر.

هناك سبب آخر للضعافية عند المسيح، وهو انتظار مسيح يفوّضه يهوه أن يعيد بناء دولة اليهود. ولم يكن هؤلاء مستعدين لاستقبال تعليم مغاير لتعليم كتبهم إلاّ من هذا المسيح، وقد أصغى إلى يسوع اليهود والعدد الأكبر من أصدقائه على أساس أنّه قد يكون المسيح، وما كان المسيح يستطيع أن يناقض هذا التوقع مباشرة، لأنّهم اقتبلوه على أساسه، وقد حاول أن يوجه ما كانوا ينتظرونه من المسيح نحو الجانب الخلقى، وهذا كان سبباً ليتكلّم على شخصه. وهناك سبب آخر هو حاجته إلى أن يدافع عن ذاته ضدّ اليهود، وهذا ما دعاه إلى الكلام على ذاته شارحاً نيّاته والغاية من الحياة التي اختارها.¹

ج- العجائب.

كان للعجائب الدور الكبير في كسب المسيح لثقة اليهود به والانتباه إليه، ليس من شيء قد ساهم أكثر من هذا الإيمان بالعجائب، في أن يجعل دين المسيح وضعياً، وأن يؤسسه بكامله حتى مع تعليم الفضيلة، على السلطة، ويترك هيجل طبيعة العجائب جانباً، إذ يكفي أن يؤمن تلاميذ المسيح وأصدقائه بأنّها عجائب، إنّ الطريق إلى الخلقية أصبح يمرّ بالعجائب وبسلطة شخص، وفي ذلك ما يقوّض كرامة الخلقية التي تريد أن يكون أساسها على ذاتها، لم يعد تعليم الفضيلة بحدّ ذاته موضوع الاحترام، بل صار كذلك بفضل المعلم، أي بواسطة شخص ما مما يشوه الخلقية، إنّ أساس الفضيلة هو في العقل، وإنّ كمال الطبيعة الإنسانية يقضي بأنّ تكون فوق كلّ وصاية وأن تبلغ مستوى الرجولة. ثمّ إنّ المسيح لم يجعل من تعليمه الديني أساساً لشريعة خاصة تتمتاز بعبادات خاصة بل التلاميذ هم الذين جعلوا من تعليم معلمهم أساساً لشريعة وضعية.

ثانياً: أسباب الضعافية عند التلاميذ:

إنّ تلاميذ المسيح تركوا كلّ شيء وتبعوه، ولم يهتموا بشؤون الدولة، بل انحصر كلّ اهتمامهم بالمسيح، وإنّ أصدقاء سقراط بقوا مستقلين أمامه، وقد أحبّوه من أجل فضيلته وفلسفته ولم يحبوا الفضيلة والفلسفة من أجله، إنهم كانوا أكثر من تلاميذ، لأنهم كانوا يطبعون ما يتعلمونه بطابعهم الشخصي، إلاّ أنّ المسيح على العكس من ذلك فقد أحبّ المسيح مما أدى بهم إلى محبة تعليمه وليس مثل سقراط الذي أحبه تلاميذه من أجل تعليمه، لذلك يفضّل هيجل تجربة سقراط لأنّها خالصة أمّا

¹ أنطون حميد موراني: هيجل كتابات الشباب، ص 55-56.

تجربة المسيح فيطغى عليها التقديس أكثر لذلك فهي خالية من الموضوعية، وبالتالي هذا ما أدى بدين المسيح أن يصبح وضعياً في نظر هيجل.

أ- الاثنى عشر رسولا.

حصر المسيح عدد أصدقائه في اثني عشر رسولا، وأعطاهم بعد قيامته ملء السلطان كمرسلين من جانبه وأتباع له، في حين أنّ كل إنسان له السلطان في أن ينشر الفضيلة ويؤسس ملكوت الله على الأرض، تحديد العدد يؤدي إلى حصر الفضيلة في أشخاص معينين، وهذا ضدّ الخلقية، إنّ تحديد العدد يبرز الأفراد ويكتسب دوراً مهماً عندما تتوسّع الكنيسة، فهذا ما جعل المجامع ممكنة، تلك المجامع التي تقرر الحقيقة حسب أكثرية الأصوات وتفرض مقرراتها كقانون للإيمان على العالم.¹

ب- رسالة التلاميذ.

أخذ المسيح يرسل تلاميذه إلى المناطق التي ما كان يستطيع الذهاب إليها. وكانت هذه الرسائل تدوم أياً ما قليلة غير كافية لنشر الفضيلة، إنّما كان التلاميذ يستطيعون أن يلفتوا انتباه الشعب إليهم وإلى معلمهم وأن ينشروا أخبار عجائبه، وهذه الطريقة في نشر الدين تتناسب فقط مع الإيمان الوضعي، و لم يكن من كسب ينتظر في اقتلاع الخرافات ونشر الخلقية، لأنّ المسيح لم يستطع أن يحقق الكثير من ذلك مع تلاميذه مدّة سنين طويلة.²

¹ أنطون حميد موراني: هيجل كتابات الشباب، ص 56-57-58.

² أنطون حميد موراني: هيجل كتابات الشباب، ص 58.

المبحث الثاني: الأدلة على وجود الله.

أولاً: طبيعة الله:

لماذا لا يكشف الله لنا عن نفسه إذا سعينا بجد لعلمه؟ لا يفقد النور شيئاً من تأجيج شخص آخر منه... إذا كانت معرفة الله قد حفظت عتاً حتى نعرف المحدود فقط، وألاً نصل إلى اللامتناهي، فسيكون الله إلهاً غيورا، أو يصبح اسماً فارغاً، مثل هذا الكلام يعني فقط أننا نرغب في إهمال ما هو أعلى وإلهي، والبحث عن المصالح والآراء الصغيرة، هذا التواضع هو خطيئة ضد الروح القدس.¹

إنّ الإنسان من خلال الدين بمقدوره أن يتعلم الحقائق الأسمى عن العقل الذي هو في وضع استكشاف ذاته، و هنا نصل إلى مجالين مختلفين تماماً، ولبدء في الحديث فإننا نقول إنّ العلاقة السلامية بينهما يبررها الإدراك المميز من أن تعاليم الدين الإيجابي هي فوق العقل لا ضده.²

لكن بمجرد ما نصبح واعين باختلاف هذين المجالين فإننا يجب أن نتحدث عن علاقة المساواة حيث ينبغي أن يعد الإيمان والعقل في إيزاء بعضهما، وحيث يكون هناك تظاهر غير معقول أو مضلل، يجب الحديث هنا عن المساواة بين الدين والعقل مع العلم أنه سيكون هناك بعض التظاهر وبعض التضليل، لأنّه من المعروف أنّ العقل والإيمان متناقضين، إنّ نزوع التفكير للبحث عن الوحدة يفضي بالضرورة إلى مقارنة هذين المجالين أولاً وقبل كلّ شيء، أي المقارنة بين العقل والدين وتوضيح طريقة عملهما قبل البحث عن الوحدة بينهما، و بعد هذا عندما يحدث تبيين للاختلاف بمعنى اتفاق الإيمان مع ذاته وحدها، واتفاق الفكر مع ذاته وحدها، حتى أنّ كل المجالين يرفض الاعتراف بالمجال الآخر، و هناك خداع ذاتي من بين أعمّ أشكال الخداع الذاتي للفهم يعتبر عنصر الاختلاف والذي يوجد في المحورية الواحدة للروح كما لو كان يجب ألاّ يتقدم بالضرورة للمعارضة وللتناقض، و النقطة التي عندها يبدأ الصراع من جانب الروح قد جرى التوصل إليها بمجرد أن يتوصل ما هو عيني في الروح عن طريق التحليل إلى الوعي بالتباين أو الاختلاف، يبقى هناك قاسم مشترك بين العقل والإيمان وهو الروح، الروح هي التي تجذب كل من هذين المجالين للتواضع إلى

¹ Elizabeth S. Haldane : The Wisdom and Religion of a German Philosopher (London: Kegan Paul, Trübner and Co, LTD, Paternoster House, Charing Cross Road, 1897) p 48.

² فريدريك هيجل: محاضرات فلسفة الدين، المحاضرة الثامنة، ص 49.

الآخر، إنّ كل ما تشارك فيه الروح هو عيني، وفي هذا يكون نصب أعيننا ما هو روعي في أشد جوانبه عمقا، وهو الخاص بالروح باعتباره العنصر العيني للإيمان والفكر.¹

يقول هيجل: "إنّ الله روح، وللروح وحسب، وللروح الخالصة وحسب، أي للفكر.. إنّ ارتقاء للروح المفكرة إلى ذلك الذي هو أوج الفكر، إلى الله وهذا هو ما نود أن ننظر فيه ونبحثه. وهذا الارتقاء مغروس في طبيعة عقلنا، إنّ أمر ضروري، وهذه الضرورة هي التي لدينا هنا أمامنا في هذا الارتقاء، وطرح هذه الضرورة ذاتها ليس إلا ما نسميه الدليل، لذلك لا ينبغي لنا أن نبرهن على هذا الارتقاء من الخارج، إنّ يبرهن على ذاته في ذاته، وهذا لا يعني سوى أنّه بحكم طبيعته الخالصة أمر ضروري. وليس أمامنا إلا أن نبحث عن سيرورته الخاصة ونحن لدينا الضرورة، الاستبصار بالطبيعة التي يجب طلب شهادتها عن طريق الدليل".² البحث عن الله هو الأمر الذي يود هيجل أن يبحثه، وبما أنّ الله روح، وللروح الخالصة فقط وهي الفكر، يقول هيجل هنا في هذه الحالة نكون في حالة ارتقاء، هذا الارتقاء ضروري جدا لأننا نبحث عن الله وليس عن أيّ شيء آخر، هذه الضرورة هي بدورها ما نسميه الدليل بكل دقة، لذلك فالبرهان على هذا الارتقاء لا يكون من الخارج، أي أنّه برهان ذاتي داخلي، لذلك فهو ضروري.

ثانيا: هيجل يمتدّ لطرح أدلته حول وجود الله.

الطبيعة المنطقية لسيرورة الدليل ليست قاصرة على المحتوى الرياضي، المنطق أي علم العقل. بل هي تدخل في كل أقسام المادة الطبيعية والروحية، ولكننا نستطيع أن نلخص ما هو منطقي في المعرفة في الارتباط بالدليل بأن نقول إنّ يتوقف على قواعد الاستدلال، وأدلة وجود الله هي لهذا من الناحية الماهوية استدلالات.³

إنّ الله هو الفعالية الحرّة التي تربط ذاتها بذاتها، وتظل مع ذاتها. والعنصر الماهوي في الفحوى أو تصور الله، أو، من أجل تلك المسألة، في كلّ فكرة عن الله، فإنّه هو (هو) نفسه هو، إنّّه توسط نفسه هو مع نفسه هو، فإذا تمّ تعريف الله على أنّه الخالق فقط، فإنّ فعاليته هو يتمّ النظر إليها فقط على أنّها الخروج من ذاتها، على أنّها توسع لذاتها خارج ذاتها، على أنّها تنتج ما هو حسي أو ما هو مادي بدون أي رجوع إلى ذاتها، والنتاج شيء مختلف عنه هو، إنّ العالم، وإدراج مقولة التوسط

¹ المصدر نفسه: ص 50.

² فريدريك هيجل: محاضرات فلسفة الدين، المحاضرة الثامنة، ص 54.

³ المصدر نفسه: ص 62.

تحمل معها في الحال فكرة أنّ الله ينبغي أن يكون من خلال توسط العالم، وعلى الإنسان في كلّ الأمور أن يقول بصدق إنّ الله هو الخالق للعالم وحسب، أو ما يخلقه هو، بمعنى أنّ فعالية الله تعتبر هي نفسها العالم حين تتوسع وتخرج من الله فيصبح العالم موجود بالتوسط من خلال الفعالية، ولا يكون العالم والله في علاقة مباشرة مع بعضهما، بل في علاقة توسط، وهذا ما يرفضه هيجل حينما قال: " وهذا وحده هو مجرد لغو أجوف، وذلك أنّ مقولة "ذلك الذي خُلق" هو نفسه المتضمن مباشرة في المقولة الأولى ألا وهي مقولة (الخالق). ومن جهة أخرى إنّ المخلوق يظل بقدر ما يهتم في الفكرة العادية عنه على أنّه عالم خارج الله على أنّه آخر قائم مقابلته، ضده، هو، حتى أنّه هو يوجد بعيدا نائيا عن ذلك العالم، بمعزل عن ذلك العالم، في ذاته ولذاته هو".¹ فالمخلوق عند هيجل هو متضمن مباشرة في الخالق، إلاّ أنّه في مفهوم عامة الناس أنّ العالم يظل دائما خارج الله ومتمايز عنه.

لكن حتى فيما يتعلق بالأفكار العامة الخالصة التي تقتصر أنفسنا عليها هنا حتى يمكننا أن نناقش العلاقة التي ينتصب هو فيها بالنسبة للروح الإنسانية، فإننا نلتقي هنا أكثر مما نلتقي في أي موضع آخر بافتراض متناقض مع أيّ تصميم جرى رسمه من هذا النوع ألا وهو: إنّنا لا نعرف الله بل وحتى في فعل الإيمان به هو لا نعرف ما هو عليه، ومن ثم لا نستطيع أن ننتقل منه هو. إنّ تناول الله كنقطة انطلاق إنّما يعني أنّنا نفترض أنّنا قادرون على أن نقرر، وقد قررنا، ماهية وجود الله في نفسه باعتباره الموضوع الأولي، إنّ تحديد نقطة الانطلاق، في معرفة الله، على أساس أنّها هي الله تعني أنّنا قد حددنا هوية الله وبالتالي قد قررنا ماهية وجود الله باعتباره الموضوع الأولي، ومن جهة أخرى نحن نعلم أنّنا نفترض وبالتالي الافتراض ليس حقيقة، لأننا لم نشاهد الله ولا نعرف ما هو عليه بل هو مجرد افتراض، ولا يمكن تأسيس الحقيقة على الافتراض فقط، و في كلّ الأحوال فإنّ هذا الافتراض يسمح لنا أن نتحدث فقط عن علاقتنا به هو، أن نتحدث عن الدين وليس عن الله نفسه. وهذا الفرض لا يسمح بتأسيس لاهوت، بتأسيس عقيدة مذهبية عن الله، بالرغم من أنّه يسمح بالفعل على وجه اليقين بعقيدة عن الدين.² لذلك فالحديث عن الله لا يسمح بتأسيس عقيدة عن الله، بل يسمح بتأسيس عقيدة عن الدين فقط على اعتبار أنّ الله لا يمكن دراسته أو معرفته مباشرة بينما الدين الذي هو العلاقة الوحيدة التي يمكن للإنسان أن يؤسس بها عقيدته عن الله، يمكن أن

¹ المصدر نفسه: ص 69.

² فريدريك هيجل: محاضرات فلسفة الدين، المحاضرة الثامنة، ص 90.

تقرب معرفة الإنسان بالله أكثر، لذلك يرى هيجل أنه لا يمكن معرفة الله إلا في الدين وما يُلاحظ أنّ الله يبقى في غياب عن الإنسان حتى في عقيدته الدينية.

اعتمادا على هذه النظرية فإنّ الله لا يوجد إلا في الدين فقط، سيكون هو شيئا نحن الذين أدرجناه، أي أنّ الإنسان هو الذي يدرج الله في الدين من أجل معرفته، والتعبير القائل إنّ الله لا يوجد إلا في الدين وحسب وهو تعبير كثير الاستخدام وفي نفس الوقت نجده خاطئا، له معنى حقيقي وهام ألا وهو أنّه وهو يمت إلى طبيعة الله في شأنه هو شأن الاستقلال الكامل والتام أنّه يجب أن يوجد من أجل روح الإنسان وأنّه يجب أن يتواصل نفسه هو مع الإنسان، و المعنى هنا المعبر عنه مختلف اختلافا بيّنا عن المعنى الذي سبقت الإشارة إليه والذي به يكون الله مجرد مسلمة، مجرد اعتقاد. إنّ الله موجود، وهو يعطي نفسه للناس بأن يدخل في علاقة معهم.¹ وهذه العلاقة هي الدين الذي هو علاقة الله بالإنسان ومن خلالها يمكن للإنسان أن يعرف الله.

من خلال هذا نفهم أنّها لا توجد أي صفة جوهرية يمكن أن نعزوها إليه هو. 'لأننا لا نعرفه هو كماهية بل نعرف فقط علاقتنا به وهي الدين، التي بدورها تقرب معرفتنا بالله، الذي أدرجناه بأنفسنا في هذه العلاقة'. و بالتالي لا يجب علينا أن نقول إنّنا نعرف أنّ الله موجود، بل كلّ ما نستطيع قوله عنه أنّه مجرد موجود، وذلك أنّ كلمة الله تدرج فكرة، و بالتالي تدرج عنصرا جوهريا محتوي له خصائص محددة، وبدونها فإنّ الله يكون كلمة جوفاء.² يبقى الله مجرد كلمة جوفاء لولا هذه الخصائص المحددة التي نعرفه بها.

ثالثا: الأدلة الميتافيزيقية.

يقول هيجل: "إنّ تناولنا للموضوع لا ينبغي أن يكون تناولنا تاريخيا.. كما أنّ الأدلة الميتافيزيقية هي التي نحن مهتمون بها هنا. وإنني لأبدي ملاحظة أخرى حيث أنّه جرى العرف على أن نشق دليلا على وجود الله، "من الاتفاق الجماعي"، فإذا شرعنا في الحديث فإننا نقول إذا تركنا خارج الحسابان قوة مثل هذا الدليل وننظر في جوهره الشديد والمفروض فيه أن يستقر على أساس تجريبي وتاريخي فسوف نتبين أنّه غير يقيني وغامض معا. إنّ كل ذلك الذي عن كل الأمم، عن كل الناس المفروض فيهم أنهم يؤمنون بالله هو على نفس المستوى، بالاستجابة المماثلة لكل بصفة

¹ فريدريك هيجل: محاضرات فلسفة الدين، المحاضرة الثامنة، ص 91.

² المصدر نفسه: ص 91.

عامة، وهم عادة ما يصبحون على شاكلة خلية من التفكير".¹ بمعنى الاتفاق الجماعي على وجود الله لا يمكن أن يكون دليل يقيني، بل هو دليل غامض أيضا، والمنهج الميتافيزيقي للدليل الذي نتناوله هنا يشكل شهادة الروح المفكرة طالما أنّ هذه الروح المفكرة هي روح مفكرة لا من الناحية الإمكانية فحسب بل أيضا من الناحية الواقعية.² ليست روح الجماعة أو العامة التي نستخدمها كافية في البحث عن الدليل الميتافيزيقي لوجود الله بل الروح المفكرة، وكما هو معلوم أنّ كل ما هو موجود وراء الطبيعة هو ميتافيزيقي، الروح هي شيء غير ملموس، ولكنّ الروح العادية تختلف عن الروح المفكرة، لذلك نستخدم الروح المفكرة في البحث عن الدليل الميتافيزيقي عن وجود الله ولا نستخدم الروح العادية، لأنّ الروح المفكرة هي ما يرتقي بنا إلى مصاف الله، لذلك لا يمكن أن يكون الاتفاق الجماعي دليلي على وجود الله لأنّ الروح هنا تكون أكثر عمومية، وغير مفكرة وغير عاقلة وكذلك تجمل في طياتها بذور التاريخ، وهذا ما لا يتناسب مع البحث في الدليل الميتافيزيقي عن وجود الله.

إنّ دراسة موضوع ما من وجهة نظر الفكر هو عرض، إنّه تباين لما نحن توصلنا إليه في تجربتنا الأولى الخالصة بضربة واحدة، التجربة الطبيعية الفيزيائية المحضة، و إنّ هذا التحليل المقترن بأنّ الله موجود إنّما يتأتى إلى اتصال مباشر بنقطة جرى من قبل مسها عرضا ويجب تناوّلها بمزيد من الشمول هنا ألا وهي المسألة المتعلقة بالتمييز الذي يجب أن نرسمه بين ماهية الله وحقيقة أنّه هو موجود. إنّ الله موجود فماذا يعني هذا؟ ما المفروض أنّه موجود في هذا؟ إنّنا نبدأ بالقول إنّ الله موجود وهذا فكرة تصويرية، اسم، وإلى مدى التحديد الموجودين في القضية ألا وهما الله والوجود فإنّ الشيء الأكثر أهمية هو تحديد أو تعريف الموضوع لذاته، والأكثر أهمية من كل شيء أنّ محمول القضية هنا الذي يتم التنويه به بتحديد خاص للموضوع ألا وهو ماهية هذا الموضوع، إنّما يحتوي مجرد وجود مجرد. و لكن حينئذ فإنّ الله هو بالنسبة لنا من الوجود المجرد.³

هذا المحتوى الذي يتميّز هكذا عن الوجود هو فكرة، فكر، تصور يجب شرحه لذاته، ويتحدد معناه فيما بعد، و هذا يتفق مع الحالة العادية في تناول الموضوع، نظرا لأنّنا ننظر فيما تحتويه فكرتنا المصاغة من قبل عن الله، وبهذا نفترض جميعا أن لدينا هذه الفكرة والتي نعبر عنها بمصطلح الله.

¹ المصدر نفسه: ص 97 - 98 - 99.

² المصدر نفسه: ص 102.

³ فريدريك هيجل: محاضرات فلسفة الدين، المحاضرة الثامنة، ص 105.

والفحوى لذاتها وبعيدا تماما عن مسألة حقيقتها، تحمل معها مطلباً ألا وهو أن تكون حقيقية في ذاتها بالمثل، وبالتالي باعتبارها الفحوى أن تكون حقيقية من الناحية المنطقية.¹

لما كانت الحقيقة المنطقية ترتد إلى الهوية، ترتد إلى ما لا يتناقض مع ذاته، فلا شيء مطلوب أكثر من أن الفحوى ينبغي ألا تناقض ذاتها، أو على نحو ما جرى التعبير عن هذا بطريقة أخرى- إنها ممكنة نظراً لأنّ الإمكانية هي نفسها ليست أكثر من هوية فكرة ما مع نفسها، و الشيء الثاني هو إظهار أنّ هذه الفحوى توجد، وهذا دليل وجود الله، ولكن لأنّ تلك الفحوى الممكنة موجودة في هذه الهوية الخالصة ذاتها هي إمكانية تجريدية، ترتد إلى أشد المقولات تجريداً ولا تصبح أكثر غنى عن طريق الوجود، ومن ثمّ فإنّ النتيجة التي نتحصل عليها لا تلي امتلاء فكرة الله ويكون لدينا بالتالي قسم ثالث للموضوع فيه نتناول على نحو أبعد صفات الله وعلاقته هو بالعالم.. هذه هي الفروق التي نلتقي بها عندما نشعر في بحث أدلة وجود الله.²

ونحن نتناول الله من حيث نفترض وجود فكرة عامة مطلقة عنه هو نجد من جهة أنّه هو يتجاوز بشكل لا متناه ذلك النطاق الذي تنتصب فيه كل الموضوعات مهما تكن في علاقة مترابطة ببعضها ببعض، ومن جهة أخرى لما كان الله لا يوجد إلا من أجل العنصر الباطني لطبيعة الإنسان بصفة عامة، فإننا نلتقي مباشرة في هذا النطاق بعرضية التفكير والتصور والتخيّل، بأشد الأشكال تنوعاً وما يسمح بالتعبير عنه على أنّه عرضي ألا وهو الأحاسيس والانفعالات وما شابه ذلك. ومن ثمّ يتوفر لدينا عدد لا متناهي من نقط الانطلاق والتي منها يصبح ممكناً أن نتقدم إلى الله ومن هذا يجب بالضرورة أن نتقدم ومن هنا يكون هناك عدد لا متناه من مثل هذه التحولات الماهوية التي يجب أن يكون لها قوة البراهين أو الأدلة.³

إنّ الروح تكشف عن تناهيتها في تنوعها، وبصفة عامة في الاحتياج إلى توافق بين وجودها وفحواها، ويصبح جلياً أنّ العقل لا يتطابق بسداد مع الحقيقة، وأنّ الإرادة لا تتطابق مع الخير وما هو خلقي وما هو حق، والتخيّل لا يتطابق مع الفهم، وكلاهما لا يتطابقان مع العقل، وهكذا دواليك، وهذه الانفصالية و الانسلاخية الخالصتان لأوجه الشعور والميول والأهداف وأفعال الروح والتي تلتقي بها في الواقع التجريبي يمكن أن تفيّد بدرجة ما كتكملة لتصوّر الفكرة العادية للروح على

¹ المصدر نفسه: ص 105-106.

² فريدريك هيجل: محاضرات فلسفة الدين، المحاضرة الثامنة، ص 106.

³ المصدر نفسه: ص 118.

أثما تنقسم إلى ملكات وقدرات وأنشطة وما شابه ذلك.. و لكنّ الله ليس إلا ذلك الذي هو هذا (الواحد) الواحد الأحد، وهو باعتباره هذا الواحد فإنّه (هو) هو الله، وبالتالي فإنّ الواقع الذاتي لا ينفصل عن الفكرة العادية.¹

بالنسبة للتمييز المنظور إليه من الجانب الشكلي فإنّه يبدو على أنّه تباين أو اختلاف في أشكال الأدلة الخاصة بوجود الله وتبين أنّه ما زالت هناك حاجة لإضافة حقيقة أنّنا لو نظرنا للدليل من جانب واحد بالمقتضى الذي به نتقل من وجود الله إلى تصور الله فإنّه يبرز ذاته في شكلين.

إنّ الدليل الأوّل يبدأ من الوجود الذي وهو شيء عرضي لا يعزز نفسه، ومن هذه الدواعي إلى الوجود الضروري الحق في ذاته ولذاته، هذا هو الدليل الخاص بوجود العالم. والدليل الآخر يبدأ من الوجود طالما أنّ له طابعا محددا وهذا التحدد بمقتضى علاقات تتضمن غاية ودواع تستدعي مؤلفا حكيمًا لهذا الوجود، وهذا هو الدليل الغائي على وجود الله.²

تقوم نقطة الانطلاق في الأشياء التجريبية، والكلّي المؤلف من هذه الأشياء ألا وهو العالم... وهذا هو نوع نقطة الانطلاق التي منها يرتفع الروحي ويرقى بذاته إلى مصاف الله. إنّ هذه النقطة تقضي وتحتّم على الوجود المحدود أو المنتاهي أو العرضي أن يكون وجود غير حقيقي، لأنّه نقطة انطلاق، ونقطة انطلاق تحتّم وجود نقطة وصول، مما يؤدي بهذا العالم أن يكون غير حقيقي والعالم الآخر الذي يشكل نقطة الوصول يكون هو العالم الحقيقي، وفوقه و وراءه متجاوز إياه يوجد الوجود الحقيقي... وحتى ما أسميناه الوجود اللامحدود، اللامتناهي، الأبدى الدائم لا ينجح في التعبير عن الامتلاء المطلق للمعنى المحتوى في كلمة الله، بل إنّ الله هو الوجود اللامحدود.. ومن ثمّ فإنّ الروح ترقى على الأقل إلى تلك الصفات الإلهية.³

وحقيقة أنّ معية الله والإنسان تتضمن معية الروح مع الروح. وهذا يحتوي أهم المسائل جميعا. إنّها معية، وهذه الظروف الخالصة تتضمن المشقة في أن نذكر في الحال حقيقة الاختلاف وتحديدته بطريقة تحفظ حقيقة المعية، إنّ القول بأنّ الإنسان يعرف الله إنّما يتضمن بمقتضى الفكرة الماهوية عن المشاركة أو المعية، أنّه يوجد تشارك في المعرفة، أي إنّ الإنسان.. لا يعرف الله إلا طالما أنّ الله نفسه

¹ المصدر نفسه: ص 122.

² فريدريك هيجل: محاضرات فلسفة الدين، المحاضرة الثامنة، ص 132.

³ فريدريك هيجل: محاضرات فلسفة الدين، المحاضرة التاسعة، أدلة أخرى على وجود الله، تر: مجاهد عبد المنعم مجاهد، (القاهرة: دار الكلمة، 2004م) ص 9-10.

يعرف نفسه في الإنسان، و هذه المعرفة هي الوعي الذاتي لله، لكنها في الوقت نفسه هي معرفة الله من جانب الإنسان، ومعرفة الله هذه من جانب الإنسان هي معرفة الإنسان من جانب الله، إنَّ روح الإنسان التي بها يعرف الإنسان الله هي ببساطة هي روح الله نفسه، وعند هذه المرحلة فإنَّ التساؤلات عن حرية الإنسان وعن وحدة وعيه الفردي والمعرفة مع المعرفة التي تحمله إلى المعية مع الله ومعرفة الله فيه تتبدى لكي نناقشها، لقد تمَّ التطرق لهذا بالشرح من قبل، وهذا الثراء من العلاقة التي توجد بين الروح الإنسانية والله ليست هي موضوعنا، فعلياً أن لا نتناول هذه العلاقة إلا في جانبها الأكثر تجريداً ألا وهو في شكل ارتباط المتناهي باللامتناهي، و مهما يكن التعارض قويا بين فقر هذه العلاقة وثراء المحتوى المشار إليه على ما يبدو إلا أنَّ العلاقة المنطقية هي في الوقت نفسه أيضاً أساس حركة ذلك الامتلاء الخاص بالمحتوى.¹ علاقة المتناهي باللامتناهي تكون علاقة منطقية، أي علاقة فكرية روحية، وليست علاقة مادية.

رابعاً: التوسع في الدليل الغائي في المحاضرات عن فلسفة الدين، وهو محاضرة في صيف 1831م.

بهذا الشكل لا يبقى العالم مجرد تراكماً من الأشياء العرضية، بل هو مجموعة من العلاقات في تطابق مع غاية، أي أنَّ لوجود الأشياء غاية، ليست فقط موجودة مجرد الوجود، بل هي مترابطة في علاقة بحيث تكون لها غاية مع الأشياء الأخرى، شيئاً تلي والآخر حتى الوصول إلى الغاية القصوى والانتهاج عندها، و هذه العلاقات مهما يكن الأمر ترتبط بالأشياء من الخارج، و هذه العلاقة الخاصة بالغايات لا بد أن تكون لها علة، علة حافلة بالقوة والحكمة. وهذه الفعالية بمقتضى غاية هذه العلة هي الله، كما يلاحظ الفيلسوف كانت أن هذا "الدليل"² هو أوضحها جميعاً، ويمكن أن يفهمه الإنسان العادي، و بمقتضى هذا الدليل فإنَّ الطبيعة تتطلب أولاً اهتماماً إتيها تعطي حياة لمعرفة الطبيعة بمثل ما أنَّ الحياة لها مصدرها في الطبيعة، الطبيعة تعطي الحياة لمعرفة الطبيعة، وفي نفس

¹ فريدريك هيجل: محاضرات فلسفة الدين، المحاضرة التاسعة، ص 91-92.

² الدليل الغائي: يعرف أيضاً بالدليل اللاهوتي الطبيعي، قال به سقراط، وأفلاطون، وأرسطو، والرواقيون، ويحدد كانط اللحظات الرئيسية للبرهان على النحو الآتي: يوجد في كل مكان في العالم علامات بارزة على تنظيم منفذ بحكمة كبيرة، طبقاً لمقصد معين ويوجد تنوع لا يوصف سواء من حيث مفهومه، أم من حيث الكم اللامحدود لما صدقه. (محمد عثمان الخشت: مدخل إلى فلسفة الدين، ط1، (الرباط: مؤمنون بلا حدود، 2016م)، ص 57-58-59).

الوقت لها مصدرها في الطبيعة، فالحياة من الطبيعة والطبيعة من الحياة، وكلتاهما سبب أو علة في وجود الأخرى، وهذا بشكل عام هو الدليل الغائي.¹

أما السؤال المطروح هنا فقد يتخذ الأشكال التالية: ماهي الخواص الماهوية للغاية، أو ما هو محتوى الغاية الذي يتحقق، أو كيف تتكون هذه الغايات بالنسبة لما يسمى الحكمة؟ وفي إطار المحتوى فإن نقطة الانطلاق هي نفسها التجربة، أي أننا ننتقل من الوجود المباشر.. و حياة القسم الأكبر من الأشياء قائمة على القضاء على الأشياء الحية الأخرى، ويعد هذا شيئاً حسناً من أجل الغايات الأسمى. فإذا تجاوزنا مجال الأخلاقيات وتوجهنا حتى إلى مرحلتها الأقصى ألا وهي الحياة المدنية ثم بحثنا ما إذا كانت الغايات هنا تتحقق أم لا، فسوف نجد في الحقيقة أن الكثير يتحقق غير أنه لا يزال القدر الأكبر بلا تحقق، وتدمره عواطف الناس ونزعتهم الشريرة ويصدق هذا على الغايات الأعظم والأعجب، و نحن نرى الأرض وقد تغطت بالخرائب وبقايا الروائع والأعمال التي خلفتها أعظم الأمم والتي غاياتها هي التي نذكرها على أن لها قيمة كبيرة. والأشياء الطبيعية العظيمة والأعمال الإنسانية تتحمل في الحقيقة وتتحدى الزمن، لكن كل تلك الحياة القومية الرائعة قد تلاشت بلا رجعة.²

يجب أن ندخل في الحساب أن كل تلك الغايات مهما يكن مدى ما تثيره فينا من اهتمام متناهية وثانوية، ونسب لتناهيها الدمار الذي يجيق بها، لكن هذه الغاية الكلية ليست مما يكتشف في التجربة، ومن ثم يتغير الطابع العام للتحول، وذلك أن التحول يعني أننا ننتقل من شيء معطى وأننا نتعقل بالقياس المنطقي ما نجده في التجربة، ولكن ما نجده حينئذ حاضراً في التجربة يتشخص بأن له حداً وإن الغاية العظمى والنهائية هي الخير العام للعالم و على العقل أن يعتقد أن هذه الغاية هي الغاية النهائية المطلقة للعالم، وعليه أن يتطلع إليها على أنها قائمة بشكل خالص على الطبيعة الماهوية للعقل، والتي لا تقدر الروح أن تتجاوزها.³

إنّ الخير الأخلاقي ينتمي ماهوياً للإنسان، ولكن لما كانت قوته متناهية، فليس في إمكانه تحقيقه، و وجود الله يجري تصوره هنا على أنه مسلمة على أنه شيء ينبغي له أن يوجد و ينبغي أن يكون لدى الإنسان يقين ذاتي به، وذلك أن الخير يطرح ما هو أقصى في عقله. لكن هذا اليقين هو

¹ فريدريك هيجل: محاضرات فلسفة الدين، المحاضرة التاسعة، ص 123.

² المصدر نفسه: ص 134 - 135.

³ المصدر نفسه: ص 136.

مجرد اعتقاد لا يستطيع أن يظهر على أنه موجود بالفعل، أجل، إذا كان على الخير أن يكون أخلاقيا حقا وحاضرا إذن يجب علينا أن نذهب إلى مدى التطلع والافتراض المسبق للوجود الدائم لهذا النشاط، لأنّ الخير الأخلاقي لا يستطيع أن يوجد ولا يستطيع أن يكون إلا طالما أنّه في صراع مع الشر، و منه الوجود الدائم للعدو يجب علينا اعتباره مسلمة، وتسليم كذلك بما هو معارض للخير... إنّ الخير، الغاية النهائية، هي شيء ذاتي فقط، وفي هذه الحالة فإنّ التناقض بين حياة الإنسان المتناهية والخير يجب أن يظل قائما بشكل دائم.¹

إلا أنّ يقدم هيوم حجّة مضادة ضدّ الدليل الغائي الذي يقوم على وجود القصدية و الغائية في الكون مما يدعو إلى افتراض كائن مدبر له قياسا على آلة من صنع الإنسان. وتمثل حجّة هيوم المضادة في أن القصدية وملائمة الوسائل للغايات يمكن أن تكون آتية من انتظام طبيعي متأصل في المادة، أو من قبيل المصادفة، أو ربّما تكون آتية من تعاون جماعة من الآلهة، أو أنّها لم تنشأ من تخطيط إلهي، بل عن تجارب الطبيعة البطيئة المتخبطة خلال آلاف السنين، أي نتيجة الانتخاب الطبيعي، أو أن الله مجردّ نفس كلية أو قوة نامية كالقوة التي تحدث النظام في النبات بلا وعي أو قصد. ثمّ إنّ الدليل الغائي يقوم على المماثلة بين الكون وبين آلة من صنع الانسان، وهذه المماثلة المفترضة غير مشروعة، لأنّ من غير المنطقي أن يكون ثمة تشابه بين جزء محدود للغاية وناجم عن علّة محدودة وبين ذلك الكل العظيم الذي لا نعرف أصلا هل تبقى طبيعته واحدة في جميع أجزائه. ويطعن هيوم في فكرة القصد والغائية ويقدم ما يهدمها من الأساس، فقصور ملائمة الوسائل للغايات، وآلاف الآلام في دنيا الانسان والحيوان، تكشف عن إله محدود القدرات والذكاء، أو إله غير مكترث للبشر إطلاقا.²

خامسا: التوسع في الدليلين الغائيين و الأنطولوجي (الكوني) على نحو ما ورد في محاضراته فلسفة الدين لعام 1827م

من بين أدلة وجود الله يحتل "الدليل الكوني"³ المقام الأوّل، لأنّه الوحيد الذي يوجد فيه الوجود المطلق الإيجابي، يوجد اللامتناهي وهو لا يتحدد فقط على أنّه مجرد لا تناه بشكل عام بل

¹ فريدريك هيجل: محاضرات فلسفة الدين، المحاضرة التاسعة، ص 137.

² محمد عثمان الخشب: الدين والميتافيزيقا في فلسفة هيوم، (القاهرة: دار قباء) ص 26 - 27.

³ الدليل الكوزمولوجي (الكوني): الدليل الكوزمولوجي أو الدليل الكوني كما يسميه لينيتز، قال به أرسطو، ولينيتز، وغيرها ويتم التعبير، عادة، عن هذا الدليل بشكل قياسي باتخاذ الصورة الآتية:

- إذا وجد شيء فينبغي أن يوجد، أيضا، كائن ضروري ضرورة مطلقة.

هو في تناقض مع خاصية ما هو عرضي، إنّه هو الضروري على الإطلاق، و الحق هو الماهية الضرورية المطلقة وليس مجرد الوجود أو مجرد الماهية.. و إذا أخذنا في الحديث فإننا نقول إنّ الله يتحدد على أنّه الماهية الضرورية المطلقة، غير أنّ هذا التعريف كما سبق لـ"كانت" أن لاحظ قاصر في التعبير عن تصور الله، إنّ الله وحده هو الضرورة المطلقة، إلا أنّ هذا التعريف لا يستوعب تصور الله، والتعريف الذي يوصف فيه هو على أنّه القوة، الحياة الكلية، الحياة الكلية الواحدة هو الأسمى والأعمق معاً.¹

يوجد لدينا فكرة الله، لكنه ليس مجرد فكرة. إنّ موجود فكيف يتأتى لنا أن نقوم بهذا التحول؟ كيف يتأتى لنا أن نبيّن أن الله ليس مجرد شيء ذاتي فينا؟ كيف يمكن لهذا التصميم للوجود أن يحدث له توسط بالله؟²

والفحوى أو بالأحرى الفحوى المطلقة، الفحوى في ذاتها ولذاتها، فحوى الله يجب تناولها لذاتها، وهذه الفحوى تحتوي الوجود كخاصية متحددة. إنّ الوجود هو شكل لتحديدية الفحوى.

إنّ الفحوى من الناحية الماهوية الكلي الذي يحدد ذاته، الذي يخص ذاته، إنّ الفحوى هي ما له قوة فعالة لإحداث التباين، لإحداث التجزئي والتحديد ذاته لأحداث طرح تناه و سلب تناهيه، ويكون من خلال سلب هذا التناهي في هوية مع ذاته، هذا الكلام ينطبق على الفكرة الشاملة، والفكرة المطلقة، والوجود، هنا نجد أنفسنا قد رجعنا إلى الفصل الأوّل من الباب الأوّل بحيث تكون الفحوى هي الفكرة الشاملة، و السؤال المطروح هو: ما هو الوجود؟ ما هي هذه الصفة، ما هي هذه التحديدية التي هي الحقيقة؟³

إنّ الفحوى هي ماله حياة، ما هو إحداث التوسط الذاتي، ومن ثمّ فإنّ الوجود أيضا هو إحدى خصائصها... إنّ الوجود هو التصميم الموجود في الفحوى كشيء مختلف عن الفحوى، لأنّ

- والحال أنني أنا نفسي أوجد على الأقل.

- يوجد كائن ضروري ضرورة مطلقة.

يستند هذا البرهان إلى القانون الطبيعي للسببية: لكل حادث سببه الذي إذا كان حادثا بدوره، يجب أن يكون له سبب وذلك حتى تتوقف سلسلة الأسباب التي يتتابع بعضها وراء بعض، عند سبب ضروري ضرورة مطلقة، سبب من دونه لن تصل السلسلة إلى تمامها. (محمد عثمان الخشت: مدخل إلى فلسفة الدين، ص 55-56-57).

¹ فريدريك هيجل: محاضرات فلسفة الدين، المحاضرة التاسعة، ص 142-144.

² المصدر نفسه: ص 147.

³ المصدر نفسه: ص 148-149.

الفحوى هي الكل، والوجود ليس إلا تصميمًا واحدًا منها. والنقطة الأخرى هي أن الفحوى تحتوي هذا التصميم في ذاتها، وهذا التصميم هو تصميم من تصاميمها، غير أنّ الوجود هو أيضا مختلف عن الفحوى، لأنّ الفحوى هي الكلية. وطالما أنّهما مختلفان فإنّ التوسط يشكل عنصرا ضروريا في وحدتهما.¹ والفكرة الخالصة للفحوى، الفكرة الخالصة للفحوى هي الفكرة المطلقة، تتضمن أن عليها أن تتعامل مع هذا القصور الخاص بالذاتية، عليها أن تتعامل مع هذا التمايز بين ذاتها والوجود وعليها أن تموضع ذاتها، و هي ذاتها فعل إنتاج ذاتها باعتبارها شيئا له وجود، باعتباره شيئا موضوعيا.

وأيا يكن ما نفكر فيه في الفحوى فإنّه ينبغي أن نمتنع امتناعا مطلقا عن الفكرة القائلة أنّها شيء نحن فقط الذين نمتلكه، ونشيده داخل أنفسنا، إنّ الفحوى هي النفس، الغاية النهائية لشيء ما، لما له حياة، وما نسميه النفس هي الفحوى، وفي الفحوى، في الوعي، فإنّ الفحوى كفحوى تنال الوجود كفحوى حرة توجد في ذاتيتها، باعتبارها متميّزة عن واقعها بهذا الشكل.²

تفكير القديس أنسلم لهذا هو التفكير الأصدق والأكثر ضرورة، لكن شكل الدليل المستمد منه هو على وجه اليقين قاصر بالطريقة عينها كما هو في أحوال التوسط التي سبق أن أشرنا إليها، و وحدة الفحوى والوجود هذه افتراضية، وقصورها قائم وحسب في الحقيقة عينها من أنها افتراضية. أي أنّ هذا الدليل قاصر لأنّ كل هذا الكلام الذي مضى هو فقط افتراضي وليس حقيقي، وما هو مفترض هو أن الفحوى الخالصة، الفحوى في ذاتها ولذاتها، فحوى الله موجودة و هي تحتوي الوجود أيضا.³ تقدير الكلام أنّ وجود الفحوى الخالصة، فحوى الله شيء افتراضي واحتواءها للوجود هو كلام افتراضي أيضا.

يقول هيجل: " وهذا هو تفسير ما هو متضمن في وجهة نظر معرفة الفحوى. وما يعد دائما هو معرفة الله، اليقين بوجود الله بصفة عامة. والتفكير الماهوي في هذا الصدد هو على النحو التالي: عندما تكون لدينا معرفة بموضوع، يكون الموضوع أماننا، إننا مرتبطون به بشكل مباشر. لكن هذه المباشرة تتضمن التوسط، تتضمن ما قيل أنّه فعل الارتقاء إلى مصاف الله، التوسط هو فعل الارتقاء إلى مصاف الله، بكل ما يحتويه، في إطار عبادة الله، البحث عن الله، التفكير في الله و كل ما تفعله الروح الإنسانية في سبيل الله ولأجله، هكذا يكون التوسط، تتضمن حقيقة أنّ الروح

¹ المصدر نفسه: ص 150.

² فريدريك هيجل: محاضرات فلسفة الدين، المحاضرة التاسعة، ص 150 - 151.

³ المصدر نفسه: ص 151.

الإنسانية يتأتى لها أن تعتبر المتناهي على أنه لا وجود. وبهذا السلب أو النفي، أي حجب هذا الوجود و إغائه، ترتفع روح الإنسان ذاتها إلى الله، على اعتبار أنّ روح الإنسان هي روح الله، ولا يشهد للروح إلاّ الروح لذلك تكون الروح الإنسانية في غنى عن هذا الوجود المتناهي الذي لا يوصلها إلى مصاف الله ومعرفته، وما يوصلها إلى ذلك فقط هي نفسها الروح فهي لا متناهية لأنّها من روح الله اللامتناهي، وتدخل ذاتها في تناغم مع الله، والنتيجة هي: إنني أعرف أنّ الله موجود، إنّه العلاقة البسيطة التي في هذا السلب أو النفي.¹ أي من هذا النفي للوجود يكون للإنسان هناك علاقة بسيطة مع الله، علاقة مباشرة، من الروح إلى الروح.

سادساً: التوسع في الدليل الأنطولوجي في محاضراته فلسفة الدين لعام 1831 م.

في مجال دين الوحي ما علينا أن ننظر فيه أولاً هو الفحوى التجريدية أو تصور الله. أي نقطة الانطلاق هي الله، وإنّ الفحوى الحرة الموحى بها على نحو خالص هي ما يشكل الأساس، وتجلي الفحوى، و جودها بالنسبة لآخر، هو وجودها، والمجال الذي يُظهر فيه هذا الوجود ذاته هو الروح المتناهية، روح الإنسان التي تتلقى الوحي مباشرة، وهذه هي النقطة الثانية، إنّ الروح المتناهية والوعي المتناهي عينيان، موجودان ظاهران للعيان، والشيء الرئيسي في هذا الدين هو التمسك بمعرفة السيرورة التي بها يُجلي الله نفسه هو، في الروح المتناهي، ويكون في هوية مع نفسه هو فيها. من خلال ما يوحى به للروح المتناهية يكون في حالة من الاتصال والتقارب على اعتبار أنّهما روح واحدة، والنقطة الثالثة هي هوية الفحوى و الوجود. والهوية هنا إذا تكلمنا بدقة، هي تعبير أحرق لأنّ ما لدينا في الله هو الحياة من الناحية الماهوية.² أي أنّه لا يمكن أن يكون هناك هوية بين الفحوى والوجود لأنّهما مختلفان تماماً.

في الأشكال التي تتناولها حتى الآن، منذ نشأة الدين أي منذ المحاضرة الأولى لهيجل في هذا المجال، فإننا تقدمنا مما هو أدنى لما هو أعلى، من الديانة الطبيعية حتى الوصول إلى البحث عن الله، و اتخذنا كنقطة بداية شكلاً محدداً واحداً من الوجود منظوراً إليه في جوانبه المختلفة، أي الوجود الملموس وكيف فهمه الإنسان عبر العصور من كلّ نواحيه الروحية والفكرية والطبيعية، كما بيّن هيجل في سلسلته هذه حول محاضراته في فلسفة الدين، ولقد جرى تناول الوجود أولاً في جانبه الأكثر شمولية على الوجود الضروري في ذاته ولذاته، ثم جرى تصور الوجود على أنّه يتضمن علاقات

¹ فريديريك هيجل: محاضرات فلسفة الدين، المحاضرة التاسعة، ص 152 - 153.

² المصدر نفسه: ص 157.

الغايات، وهذا قد زوّدنا بالدليل الغائي، وهنا يوجد تقدم، بداية من الوجود كما هو معطى بالفعل وكما هو حاضر، وهذه الأدلة بالتالي تشكل جزءا من التحديد المتناهي لله، أي أنّها لا يمكن أن تكون دليلا قاطعا لوجود الله لأنّها لم تتناول إلاّ الجانب المتناهي منه، وهو الوجود، إنّ فحوى الله هي شيء لا متعيّن، ليس ظاهر للعيان أو ملموس، أو له وجود في هذا الوجود، وهو لا متعين ليس بالمعنى السيء، بل هو بالأحرى ذلك الذي يعرض ما له في الوقت نفسه الطابع الأكثر تحديدا ممكنا، التصميم الذاتي. وهذه الأدلة الأولى تنتمي إلى مجال العلاقة المتناهية، إلى مجال التحديد المتناهي، نظرا لأننا ننطلق مما هو معطى، وهنا من جهة أخرى فإنّ نقطة الانطلاق هي الفحوى الحرة الخالصة، أي تغيير نقطة الانطلاق من الوجود صعودا إلى الله، إلى البدء من الله والنزول إلى الوجود، وعلى هذا الأساس في هذه المرحلة فإننا نلتقي بالدليل الأنطولوجي¹ عن وجود الله، وهذا الدليل يشكل الأساس الميتافيزيقي التجريدي لهذه المرحلة. ولقد تمّ اكتشافه أولا في العالم المسيحي على يد القديس "أنسلم" من كانتربري، ثم تطوّر أكثر على يد جميع الفلاسفة المتأخرين، على يد "ديكارت" و "لبنز" و "فولف"، ومع هذا تطوّر دائما على مدى الأدلة الأخرى رغم أنّ هذا الدليل وحده هو الدليل الوحيد الحق، إن الدليل الأنطولوجي ينطلق من الفحوى، والفحوى ينظر إليها على أنّها شيء معارض للموضوع وللحقيقة. وهنا يشكل نقطة الانطلاق، وما علينا أن نفعله هو أنّ نبين أنّ الوجود أيضا ينتمي لهذه الفحوى²، إذا سلمنا بأنّ الله موجود، وأننا لا نريد إثبات وجوده هو بل نثبت أنّ هذا العالم ينتمي إليه هو، هذا هو الدليل الأنطولوجي بحيث تكون الانطلاقة من الله، وهذا هو الدليل الوحيد الحق كما يقول هيجل.

المنهج الحق للإجراء هو على الشكل التالي: إنّ فحوى الله هي قبل كل شيء إمّا توصف وتتبدى أنّه هو لا يمكن تصوّره إلا وهو يحتوي الوجود فيه هو، وطالما أنّ الوجود منفصل عن الفحوى فإنّ الله يوجد بطريقة ذاتية وحسب في فكرنا، فإذا كان هو ذاتيا فإنّه هو يكون غير كامل، وعدم

¹ الدليل الأنطولوجي (الوجودي): قال به القديس انسلم، وديكارت وبيثت وجود الله عن طريق تحليل تصوّره بوصفه كائنا كاملا . ويمكن التعبير عن الدليل الأنطولوجي بأكثر من صورة قياسية، فمثلا يمكن وضعه في القياس الآتي: فكرة الله (أو فكرة أكثر الكائنات كمالا)، وهي فكرة عن شيء ينسب إليه عدد لا نهائي من الصفات، التي تشتمل على الكمال المطلق. الوجود صفة تتحقق لما له الكمال المطلق، فلا بد من أن يكون الله موجودا. ففكرة شيء له كل الكمالات الممكنة، لكن ليس له وجود فعلي، فكرة متناقضة أي أنّه إذا كان لديّ فكرة عن كائن أسمى بوصفه أكثر الكائنات كمالا صفة الوجود الفعلي، لأنّها أحد أوجه الكمال، فالدليل الوجودي ينطلق من فكرة الكمال المطلق. (محمد عثمان الخشت: مدخل إلى فلسفة الدين، ط1، (الرياض: مؤمنون بلا حدود، 2016م ص 54 - 55).

² فريدريك هيجل: محاضرات فلسفة الدين، المحاضرة التاسعة، ص 157 - 158.

الكمال ينتمي وحسب للروح المتناهية، أي أنه إذا كان ينتمي فقط إلى الفكر فإنّ الفكر ينتمي للروح المتناهية مما يدل على عدم كماله، و يجب أن يتضح أن فحوانا ليست هي وحدها التي توجد، بل إنّه هو يوجد مستقلا عن تفكيرنا، أي أنّ الله يوجد مستقلا عن تفكيرنا ولا يوجد فقط في تفكيرنا، و أنسلم يقرر الدليل بالشكل البسيط التالي: "إنّ الله هو الأكمل، وفيما عداه لا يمكن لأي شيء أن يجري التفكير فيه على أنه موجود، وإذا كان الله مجرد فكرة، إذن فإنّه هو لن يكون هو الأكمل". و على أي حال، فإنّ هذا سيكون في تناقض مع العبارة الأولى، وذلك أنّنا نعدّ الكامل ما ليس مجرد فكرة، بل هو أيضا ما له وجود. فلو كان الله ذاتيا وحسب، فإنّنا نستطيع أن نطرح شيئا أسمى يمتلكه الوجود بالمثل، وهذا يتطور أكثر على النحو التالي: إنّنا نبدأ بالأكمل، وهذا يتحدد على أنه الماهية الأكثر حقيقية، على أنه جوهر كل الحقائق. ولقد أطلقنا على هذا المصطلح **الإمكانية**. واستنادا إلى كتاب المنطق القديم (يقصد هيجل كتابه "علم المنطق": المترجم) فإنّ **الإمكانية لا توجد إلا حيث يتضح أنه لا يوجد أي تناقض**، بحيث يكون كما تناولنا في الفصل الأوّل من الباب الأوّل، أنّ كلّ شيء في الوجود مبني على المتناقضات، بحيث لا يقوم شيء إلا على نقيضه، وبالتالي ففي الإمكانية يكون هناك شيء قائم دون الاستناد إلى نقيضه، وهذا الشيء لا يمكن أن يكون شيئا آخر سوى الله، إنّ الحقائق موجودة بمقتضى هذه الفكرة على أن ننظر إليها على أنّها موجودة في الله في جانبها الإيجابي وحسب، على أنّها اللاحدة وبهذه الطريقة فإنّ السلب مفروض فيه أن يجري استئصاله، بالنظر إلى الحقائق على أنّها موجودة في الله، هذا يكون شيء إيجابي، وإذا ما نظرنا إليها على أنّها موجودة في استقلال عنه فهذا شيء سلبي، وبالتالي يحدث سلبها من الإيجابي الذي هو الله والنتيجة تكون الانسلاخ والانفصال والاستبعاد، و لكن من السهل البرهنة على أنه في هذه الحالة فإنّ كل ما يتبقى هو تجريد شيء هو واحد مع ذاته، و عند الانفصال والسلب يكون تجريد شيء هو واحد مع ذاته والذي هو الله، فعندما نتحدث عن الحقائق فإنّنا نعني أن يتضمن هذا أنّها تمثل الخصائص المختلفة مثل الحكمة، الصلاح، القوة العظمى، العلم المحيط، وهذه الخصائص هي صفات يمكن إظهارها بسهولة على أنّها في تناقض بعضها البعض الآخر، إنّ الخيرية ليست الصلاح، والقوة المطلقة في تناقض مع الحكمة، وذلك أنّ الحكمة تفترض (الغايات النهائية)، والقوة من جهة أخرى تعني لا تعين السلب والانتاج، و هناك مطلب ألا وهو إذا لم تكن الفحوى تناقض ذاتها، فإنّ كل تحديد يجب إسقاطه، لأنّ كل حكم أو تباين ينطلق إلى حالة التعارض، يمكن اعتبار أنّ كل هذه الصفات والخصائص المتناقضة المذكورة آنفا هي مجرد صفات تنتمي إلى الفحوى ومفارقة لها وليست صفات من جوهر الفحوى التي هي الله، و إنّ الله هو جوهر كل الحقائق، و يقال لما كانت حقيقة

واحدة من هذه الحقائق هي الوجود، فإنّ الوجود بالتالي يتوحد مع الفحوى، وظلّ هذا الدليل متماسكا حتى الأزمنة الحديثة، ونحن نجد هذا الدليل يستخدمه بصفة خاصة "مندلسون" في "ساعات الصباح" (موسى مندلسون، فيلسوف ألماني يهودي (1729 - 1786م). و سبينوزا يجدد الفحوى أو تصور الله بقوله بأنّه الذي لا يمكن تصوره بمعزل عن الوجود.¹

حيث يقدم اسبينوزا القضية و البرهان عليها بالشكل التالي: **القضية**: لا يمكن لجوهر ما أن ينتج عن جوهر آخر، **البرهان**: لا يمكن أن يوجد في الطبيعة جوهران لهما صفة واحدة يتفقان في شيء ما، وتبعاً لذلك فإنّه لا يمكن لأحدهما أن ينتج عن الآخر، يترتب عن ذلك أنّه لا يمكن للجوهر أن ينتج عن شيء آخر لا يوجد في الطبيعة غير الجواهر وأعراضها، و بما أنّه لا يمكن للجوهر أن ينتج عن جوهر آخر فإنّه لا يمكن للجوهر إطلاقاً أن ينتج عن شيء آخر.

برهان آخر: يبرهن على هذه القضية أيضاً عن طريق إثبات خلف نقيضها ذلك أنّه لو أمكن للجوهر أن ينتج عن شيء آخر لكانت معرفته متوقفة على معرفة علته.² وبالتالي ما له علة لا يمكن أن يكون جوهرًا، إلا إذا كان وجوده في ذاته ولذاته، لذلك لا يمكن أن يكون هناك جوهران في الطبيعة، إنّ التناهي هو شيء وجوده لا يتطابق مع الفحوى، ذلك أنّ الفحوى لا متناهية، والأجناس تتحقق في الأفراد الموجودين، لكن هؤلاء الأفراد مؤقتون عابرون، والأجناس هي الكلي لذاته، وفي حالة المتناهي فإنّ الوجود يتطابق مع الفحوى، ومن جهة أخرى في حالة اللامتناهي حيث يتحدد في ذاته فإنّ الحقيقة يجب أن تتطابق مع الفحوى، وهذه هي الفكرة العادية، وحدة الذات والموضوع، والفيلسوف "كانت" انتقد هذا الدليل، والاعتراضات التي طرحها ضد هذا الدليل هي على النحو التالي: إذا كان الله سيتحدد على أنّه جوهر كل الحقائق، إذن فإنّ الوجود لا يمت إليه هو، وذلك أن الوجود ليس أي حقيقة، ولن يفرق بالنسبة للفحوى أو التصور ما إذا كان هذا الوجود موجوداً أم لا إنّ الأمر سيظل هو هو.³

أما ديكارت فيثبت وجود الله بثلاث حجج: **الأولى**: حيث فكّر في شكوكه واستنتج منها أنّه ليس تامّ الكمال، لأنّ المعرفة شيء أكمل من الشك ما دام الشك قصورا عن إدراك الحقيقة ولكن معرفته أنّه ليس تامّ الكمال تفيد تفكيره في شيء تامّ الكمال، وإذن فهو يريد أن يعرف أئى

¹ فريدريك هيجل: محاضرات فلسفة الدين، الحلقة التاسعة، ص 158 - 159.

² باروخ سبينوزا: علم الأخلاق، تر: جلال الدين سعيد، (تونس: دار الجنوب للنشر) ص 34 - 35.

³ فريدريك هيجل: محاضرات فلسفة الدين، الحلقة التاسعة، ص 159.

جاءه هذا التفكير، هنا يستعين ديكرت بمبدأ العلية ويقول إنّ علّة تفكيره في شيء أكمل منه يجب أولاً أن تكون موجودة، ثانياً أن يكون فيها من الكمال أكثر مما في المعلول، وإذن يستحيل أن تكون الصورة الذهنية للكمال التام مستمدّة من العدم، كما يستحيل أن تكون مستمدّة من نفسه، وبالتالي لا بدّ أن تكون قد أُلقيت إليه بواسطة كائن هو الله.

الثانية: بما أنّ الله عرف أنّه موجود غير تام الكمال، إذن فهو ليس الكائن الوحيد في الوجود إذ لا بدّ لوجوده من علّة، لأنّه لو كان هو علّة وجود نفسه لكان يستطيع أن يحصل من نفسه على كلّ ما يعرف أنّه ينتفضه من الكمالات، لأنّ الكمال ليس إلّا محمولاً من محمولات الوجود والذي يستطيع أن يهب الوجود يستطيع أن يهب الكمال، وإذن تكون علّة وجوده ذاتاً لها كلّ ما يتصور من الكمالات وهذه هي ذات الله.

الثالثة: نظر إلى الهندسة ولاحظ أنّ كلّ ما يعزوه الناس إلى براهينها من يقين إنّما يقوم على أنّها تتصور بوضوح وتميّز وفقاً لقاعدته العامة، ولكن لا شيء في هذه البراهين يؤكد لنا وجود موضوع الهندسة الذي هو الكم المتصل المتحرك، فمثلاً إذا فرضنا مثلثاً نستطيع أن نثق بفضل البرهان الهندسي أنّ زواياه الثلاث مساوية لزائويتين قائمتين، ولكن هذا لا يمكن له أن يجعلنا على ثقة من أنّ في العالم مثلثاً، على حين أنّه عند امتحان ما عندنا من صورة ذهنية لموجود تام الكمال، نرى أنّ الوجود داخل فيها على نحو ما يدخل في الصورة الذهنية لمثلث أن زواياه الثلاث مساوية لقائمتين. و محصل هذا كلّ أنّ معنى الكمال المطلق، أو معنى غير المتناهي يشتمل على معنى الوجود، وإذن يبيح لنا القول بأنّ الله حاصل على كلّ الكمالات أن نستنتج أنّه موجود وأن نثق من ذلك أكثر من ثقتنا في أيّ برهان هندسي.¹ أي أنّ الإنسان كائن غير كامل ولا يستطيع أن يفكر فيما هو كامل، وبالتالي ينبغي علينا الإيمان بأنّ الله موجود وأن نثق بذلك، لأنّه كامل الوجود ولا نستطيع حتى إدراكه لقصورنا.

أمّا باسكال فيذهب في تفسير وجود الله مذهبا نصرانيا خالصا يقوم على عبادة الله الواحد؛ لأنّ كل دين لا يقوم على عبادة الله على أنّه إله واحد تتجه إليه جميع الأشياء إنّما هو دين باطل، كما ينكر باسكال أنّ العقل لا يشعر بالله، وإنّما القلب هو الذي يشعر بالله، ويقول هنا: "لا ينبغي علينا أن نندهش عندما نرى أنّ هناك أشخاصا بسطاء يعتقدون في الدين بدون تفكير عقلي

¹ رينيه ديكرت: مقال عن المنهج، تر: محمود محمد الحضيبي، ط 2 (القاهرة: دار الكتاب العربي، 1968م) ص 89-90.

لأنّ الله يمنحهم القدرة على تقبله، ويهبهم ميلا شديدا نحوه لا يحدث بدونه الاعتقاد، وهذا هو ما كان يعرفه داوود النبي".

أمّا بالنسبة للأدلة على وجود الله فإنّ بسكال يراها ناقصة وغير كافية، فالإنسان لا يصل فيها ليقين كامل، فهي تفترض وجود إله وتتصوّره لا متناهايا بعيدا عن الإنسان، أي أنّ الله اللامتناهي خالقا للناس مخلوقاته، و هذه الأدلة مجردة تستنفذ جهود العقل وتجهده وتتطلب مزيدا من الانتباه والتفكير، ولهذا فهذه الأدلة فاسدة لأسباب عديدة منها:

- إنّها لا تصلح لإثبات وجود الله عند عامّة الناس، ولا يهتم بها غير المؤمن.
- إنّ الطبيعة الإنسانية تملي على الإنسان ضعف الرؤية والقصور عن كشف الأسرار الإلهية بسبب الخطيئة الأولى التي أبعدهت عن الله تعالى، ولذلك أصبح الانحراط في الدين والإيمان وسيلة تقرب الإنسان من الله تعالى زلفى.¹

كما قال "كانت" في هذا السياق حول الأدلة على وجود الله؛ أنّ مئة قطعة نقدية حقيقية تظل هي هي نفسها سواء إذا ما صنعت مجرد صياغة فكرة عنها أو امتلكها بالفعل، تمّ التطرق لهذا الدليل في الفصل الأوّل من الباب الأوّل، وبالتالي ليس الوجود حقيقة أو صفة حقيقية، نظرا لأنّه لا ينضاف بها إلى الفحوى، ويمكن القول إنّ الوجود ليس أي محتوى محدد، والأمر سواء، فما من شيء يجب أن ينضاف إلى الفحوى بشكل مؤكد، (ويمكننا أن نلاحظ ونحن نمّر مرّ الكرام أن التحدث عن كل شكل تعس للوجود على أنّه فحوى، هو السير على دروب خاطئة تماما)، و الأمر بالعكس يجب التخلص من القصور الملتصق بالشكل في أنّه مجرد شيء ذاتي، وليس الفكرة العادية، والفحوى التي ليست هي إلا شيئا ذاتيا، والمنفصلة عن الوجود هي بطلان. وفي شكل الدليل على نحو ما طرحه أنسلم فإنّ اللامتناهي قائم في حقيقة خالصة هي أنّها ليست أحادية الجانب، وهذه الحقيقة هي شيء ذاتي تماما لا يرتبط به الوجود، بحيث تكون هي الأكمل كما سبقت الإشارة، و الفهم يستبقي الوجود والفحوى منفصلين تماما، ويعد كلاّ منهما على أنّه في هوية ذاتية، ولكن حتى بمقتضى الفكرة العادية فإنّ الفحوى بمعزل عن الوجود تعد أحادية الجانب وغير حقيقية، وكذلك الوجود، الوجود الذي فيه لا توجد أي فحوى منظورا إليه على أنّه وجود بلا فحوى، وجود لا يمكن تصوره؛ على اعتبار أنّ الفحوى كما سبق هي الفكرة الشاملة، أو الفحوى الخالصة التي تحتوي كلّ تلك الصفات فيها مثل الخير والصلاح والحكمة وما إلى ذلك، وهذه الصفات كما قال هيجل تكون

¹ إبراهيم مصطفى إبراهيم: الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم، (الاسكندرية: دار الوفاء)، ص 147.

متناقضة، وبالتالي فالتناقض لا ينتمي إلى اللامتناهي بل ينتمي إلا المتناهي، وهذا التناقض الموجود في التناهي لا يمكن أن يكون له أي موضع في العلاقة بالامتناهي أو الله.¹

الوجود في مباشرته عرضي، ونحن قد رأينا أن حقيقته ضرورية، والفحوى تتضمن بالضرورة الوجود، وهي ببساطة مرجعية إلى النفس، تتضمن غياب التوسط، فإذا نظرنا في الفحوى فإننا نجد أنها هي التي فيها كل تباين يجري استيعابه، وفيها كل التحديدات هي مجرد شيء مثالي، وهذا الاصطباغ المثالي هو التوسط أو التباين، الذي جرى استيعابه وإزاحته، إنه الجلاء الكامل والشفافية الخالصة، الذي هو في استقرار في ذاته، وحرية الفحوى هي مجرد المرجعية المطلقة للنفس الاصطباغ المثالي الذي هو أيضا المباشرة، الوحدة بدون توسط، والفحوى هكذا لها وجود في ذاتها بالامكانية، ومعناها الخالص أنها تطيح بأحاديتها الجانبية، و فكرة أن الوجود يمكن أن ينفصل عن الفحوى هو مجرد خيال، وعندما يقول الفيلسوف "كانت" إنه يستحيل استخلاص الحقيقة من الفحوى فإنه يفكر في الفحوى على أنها شيء متناه، لكن المتناهي هو بالضبط ما يلغي ذاته، وإذا كان علينا أن نفكر في الفحوى بهذه الطريقة باعتبارها منفصلة عن الوجود فإنه ينبغي علينا وحسب أن تكون لدينا المرجعية للنفس والتي وجودها كائن بشكل ماهوي، والفحوى تظهر ذاتها على نحو أبدي في تلك الفعالية التي بها ينطرح الوجود على أنه في هوية مع ذاته، وفي الإدراك الحسي والشعور.. الخ.²

لدينا موضوعات خارجية تقف أمامنا، لكننا نرفعها إلى أنفسنا، ومن ثم تكون الموضوعات مثالية فينا، والفحوى هي الفعل المتواصل وبه تلغي الفحوى تباينها، وعندما نمنع النظر في طبيعة الفحوى فإننا نتبين أن هذه الهوية مع الوجود لا تعود افتراضا مسبقا، بل نتيجة، ومسار العملية يكون على النحو التالي: إن الفحوى تموضع ذاتها، وتحوّل نفسها إلى حقيقة، ومن ثم تكون هي الحقيقة وحدة الذات والموضوع، والإله هو وجود حي خالد كما يقول أفلاطون ويتحد جسمه ونفسه في واحد وأولئك الذين يفصلون الجانبين لا يتجاوزون ما هو متناه وما هو غير حقيقي.³ ومن هنا نكون قد أثبتنا أن الوجود ينتمي إلى الله بحيث تكون نقطة الانطلاق هي الله، وهذا هو الدليل الأنطولوجي على وجود الله، بحيث ننتقل من الله إلى الوجود لكي نثبت أن الوجود ينتمي إلى الله على اعتبار أن فحوى الله هي مصدر الوجود، أو كما يقول هيجل أن الوجود هو شيء ينطرح من الفحوى وعلى

¹ فريدريك هيجل: محاضرات فلسفة الدين، المحاضرة التاسعة، ص 160.

² المصدر نفسه: ص 161.

³ المصدر نفسه: ص 162.

هذا الأساس وبما أنّ الله هو الخالق للوجود إذا فالوجود ينتمي إلى الله، وليس بمعنى وحدة الوجود ولكن بالمعنى الذي يجعل الوجود الذي هو صنع الله تعبير عن الله، وهذا لا يعني أنّ الوجود هو الله، بل أنّ الوجود خاصية من خصائص الفحوى، وبالتالي خاصية من خصائص الله كما قال هيجل في المثال أعلاه، أنّنا نرى موضوعات خارج فكرنا فنستوعبها فتكون داخل فكرنا كذلك هي علاقة الوجود بالله أو علاقة المتناهي باللامتناهي، علاقة ذات تمايز وتباين وليست علاقة اتحاد، وبالتالي هي ليست علاقة وحدة وجود كما قيل عن هيجل أنّه يقول بوحدة الوجود، فهذا اتهام باطل.

ووجهة النظر التي تشغلنا هنا هي وجهة النظر المسيحية. إنّ لدينا هنا فحوى الله في حريتها الكلية، على اعتبار أنّ الدين المسيحي هو الدين الكامل فهو دين الوحي كما يقول هيجل، وهذه الفحوى في هوية مع الوجود. إنّ الوجود هو أفقر جميع التجريدات، غير أنّ الفحوى ليست فقيرة لدرجة ألا تحتوي هذا التصميم فيها، ولا يجب علينا أن نتناول الوجود في فقر التجريد، في المباشرة في شكلها السيء، لكن مع الوجود على أنّه وجود الله، كوجود عيني مطلق، متمايز عن الله، على اعتبار أنّ هذا الوجود يمثل الله، غير المرئي بحيث يكون هذا الوجود هو الله المرئي المادي، ووعي الروح المتناهية هو وجود عيني، المادي لتحقيق فحوى الله، و هنا لا توجد مسألة أي إضافة للوجود إلى الفحوى، لا يوجد شيء اسمه إضافة الوجود إلى الفحوى، بحيث تكون الروح المتناهية هي الوسيط بين هذا الوجود المادي ومسألة استيعابه، بحيث تمثل هي بدورها فحوى الله، وكما سبق وأن قال هيجل لا يشهد للروح إلاّ الروح، أو مجرد وحدة الفحوى و الوجود ومثل هذه التعبيرات خرقاء و مضلّة.

يقول هيجل: " إنّ الوحدة هي بالأحرى أن ندركها على أنّها سيرورة مطلقة، على أنّها حركة حية لله وهذا يعني أنّ الجانبان متمايزان كل واحد عن الآخر، بينما السيرورة يجري التفكير فيها على أنّها الفعل المتواصل المطلق للإنتاج الذاتي الأبدى. وهنا لدينا الفكرة العينية والشعبية عن الله على أنّه الروح". أي أنّ الوحدة لا يمكنها أن تكون إلاّ تلك السيرورة المطلقة فقط، وبالتالي كلا الجانبان فحوى الله والوجود متمايزان، وفحوى الروح هي الفحوى التي لها وجود في ذاته ولذاته، أي المعرفة وهذه الفحوى اللامتناهية هي المرجعية السالبية للنفس، وعندما تنطرح هكذا فإنّها هي الحكم، فعل التمييز، التباين الذاتي، و لكن ما يتباين هكذا والذي يبدو في البدء كشيء خارجي خاو من الروح خارج الله، هو في هوية حقا مع الفحوى، وهنا يتكلم هيجل عن الثالوث المسيحي، وما يلاحظ حقا أنّ كلّ فلسفة هيجل قائمة على ثالوث، الله، المسيح، الروح القدس، وتطور هذه الفكرة العادية هو

الحقيقة المطلقة وفي الديانة المسيحية معروف أنّ الله قد جلى نفسه، والتجلي هو إحداث التباين، إنّ ما ينكشف هو بالضبط أنّ الله هو الله المتجلي.¹

ينبغي أن يكون الدين شيئاً لكل الناس، لأولئك الذين قد صفوا فكرهم حتى أنّهم يعرفون ما يوجد في العنصر الخالص للفكر، والذين قد وصلوا إلى المعرفة الفلسفية عن ماهية الله وكذلك إلى ما لا يجاوز الشعور والأفكار العادية،² لقد منح الله أرواحنا الملكات التي تتزيّن بها، وهو لم يترك نفسه بدون شهادة، لأنّ الحواس والذكاء والذهن تمدنا بأدلة واضحة عن وجوده.³

كما أنّ الإنسان ليس مجرد الفكر الخالص، بل بالعكس فإنّ الفكر يُجلى نفسه على أنّه إدراك حسي أو الفكر، الصورة، أو في شكل الأفكار العادية، والحقيقة المطلقة التي تنكشف للإنسان يجب لهذا أن توجد له ككائن يصوغ الأفكار العامة والصور الحسية، والذين لهم مشاعر وإحساسات. وهذه هي العلامة التي يتميّر بها الدين بصفة عامة عن الفلسفة، إنّ الفلسفة كفكر فيما لا يوجد إلا من أجل الفكرة العادية والإدراك الحسي، والإنسان الذي هكذا يصور الأفكار العامة، هو في طبيعته باعتباره إنساناً كائن مفكر أيضاً، وجوهر الدين يتأتى له ككائن يفكر، وليس إلا الكائن المفكر هو الذي يستطيع أن يكون له دين، كما قال هيجل من قبل، أنّه لا ينبغي للوحوش أن تكون لها دين، فقط الإنسان هو الذي يكون له دين، لأنّه يملك العقل، يملك التفكير. وإنّ التفكير هو أيضاً صياغة الأفكار، بالرغم من أنّ الفعل الأول وحده هو الشكل الحر للحقيقة، و الفهم يفكر أيضاً، لكنه لا يتجاوز الهوية، وذلك أن الفحوى هي فحوى، والوجود هو الوجود وهاتان المقولتان أحاديتنا الجانب ثبتيان دائماً على هذا الشكل الأحادي الجانب بقدر اهتمامها وهما في طبيعتهما الحقة لا يصيران في هوية فطرية على أساس أنّهما يكونان، ولكن يتمّ النظر إليهما على أنّهما مجرد لحظات من الكلية.⁴ هنا يفصل هيجل صراحة بين الفحوى والوجود، وينفي عن نفسه مقولة وحدة الوجود التي أنّهم بها.

يقول هيجل: "وأولئك الذين يعتقدون أنّ الفلسفة تخطئ بالتفكير في الدين وتقرير الدين في إطار الفكر لا يعرفون ما هم في حاجة إليه، والكراهية والعبث يتأتيان هنا مباشرة للتلاعب تحت قناع خارجي من الاتضاع. يدافعون عن الدين ضد الفلسفة بدافع الكراهية والعبث، وهم يلبسون

¹ فريدريك هيجل: محاضرات فلسفة الدين، المحاضرة التاسعة، ص 162 - 163.

² المصدر نفسه: ص 163.

³ ج. ف. ليبينتر: أبحاث جديدة في الفهم الإنساني، نظرية المعرفة، ص 236.

⁴ فريدريك هيجل: المصدر نفسه، ص 163.

أقنعة حماة الدين، وهم لا يفهمون معنى الدين أو معنى الله، في حين يقولون أنّ الله غيور، وهم لم يبذلوا أدنى جهد لمعرفة، كما قال هيجل سابقا. إنّ الاتضاع الحق قائم في جعل الروح تنغمر فينا وفي فقدان أنفسنا فيما هو الأكثر عمقا، أي بذل الجهد في معرفة ما هو أكثر عمقا وليس في معرفة السطحيات والشكليات، وليس الاهتمام بمهاجمة، من يفكر في الدين، بمعنى آخر مهاجمة من يفهم الدين فهما عقليا، في أن يكون الموضوع في داخلنا، والموضوع وحده، وهكذا فإنّ أيّ شيء ذاتي مما لا يزال حاضرا في الشعور يختفي، أي تنزيه كل مشاعرنا من تلك الأشياء التي تعتربها أثناء التفكير في الدين وفي الله، واستعمال الفكر الخالص، الحق الذي لا تشوبه أيّ شائبة من شوائب شعور الإنسان. وعلينا أن ننظر في الفكرة العادية، الفكرة البسيطة عن الله، من وجهة النظر التأملية الخالصة وتبرير مزاعمها ضد الفهم وضدها باعتبارها معادية لكل محتوى للدين مهما يكن. وهذا المحتوى يسمى السر، لأنّه شيء خفي عن الفهم، لأنّ الفهم لا يصل إلى مدى السيرورة التي عليها هذه الوحدة، ومن هنا فإنّ كل شيء تأملي، كل شيء فلسفي بالنسبة للفهم هو سر.¹ وهنا نعود إلى بداية محاضرات فلسفة الدين لهيجل حيث يقول في المدخل، أنّ الدين الحق لا يمكن الوصول إليه، وما سنتناوله بالدراسة هنا هو فقط الدين الوضعي الذي شكّله الإنسان، ذلك أنّ الدين الوضعي من صنع الإنسان وبالتالي سهل فهمه واستيعابه، أمّا الدين الحق فليس سهلا فهمه والوصول إليه، والدين الحق هنا هو الحقيقة، الحقيقة في عالمها السرمدى، إنّها سر خفي عن الفهم البشري، لذلك ينطلق هيجل مما هو أدنى للوصول إلى ما هو أعلى حتى يصل إلى مسألة أدلة وجود الله، حيث وجد أنّ الله لا يمكن البرهنة على وجوده ولكن العملية عكسية، ما يجب البرهنة عليه هو أنّ الوجود ينتمي إلى الله، في إطار الدليل الأنطولوجي، ليس في وحدة الوجود ولكن في تفردية واستقلالية كل من الله والوجود عن الآخر، في إطار الإمكانية لله، واعتبار أنّ الوجود خاصية من خصائص الفحوى، هذه الأخيرة التي تشكل مكان التمايز حيث تكون هناك السيرورة المطلقة هي الوسيط بين الله والوجود، اللذان هما في حالة تمايز تام، وبهذا يختم هيجل محاضراته نافيا عن نفسه ما أثم به من دعوى وحدة الوجود.

إلا أنّه يبقى هناك من يدافع عن الدين ضد العقل ومن بين هؤلاء "باركلي"² حيث يعتبر من المدافعين عن الدين ضد الفلسفة وهذا ما يجعله لا يتوافق مع هيجل في كون الفلسفة وسيلة

¹ فريدريك هيجل: محاضرات فلسفة الدين، المحاضرة التاسعة، ص 164.

² روبرت باركلي: لاهوتي اسكتلندي (1649 - 1690) درس في باريس، وبعد عودته إلى اسكوتلاندا انتسب إلى إحدى شيع الكويكرز وتُعرف باسم "جمعية الأصدقاء"، وقد اضطلع بسبب ذلك ودخل السجن مرارا. طبع كتابه "دعوى لاهوتية باللاتينية

للبحث في الدين، حيث تبدو فلسفته في جوهرها بمثابة دعامة وتدعيم للدين، تهدف إلى حمايته ضد ما يغشاه من أزمت تظهر في إطار تطور التفكير الحر، الذي بنقده إلى وضع مبادئ العقيدة المسيحية في مصاف الخرافة، وأنها لا تتسق مع العقل الإنساني، ويستحيل على العقل أن يسلم بها كموضوع للاعتقاد العقلي.

لذلك في مواجهة هذا التفكير يتخذ باركلي من الله أساسا للوجود والمعرفة والمجتمع ثم يؤكد أنّ كل معرفة إنسانية قاصرة عن تعقل أو إدراك طبيعة الله، فطبيعة الله هي الموضوع الذي يتجاوز إمكاناتنا المعرفية ومن ثمّ فهي الموضوع الذي يستحيل علينا إدراكه أو تعقل وجوده أو الاتصال به.

هنا نتساءل لماذا تلك الفلسفة تجعل إمكانية التعقل أو الاتصال مستحيلة؟ إنّ باركلي يؤكد هذه الاستحالة لسببين: السبب الأول يكمن في أنّ إمكانية التعقل تعتبر تدعيما للدين الطبيعي وتدميرا للدين الوحي الذي يصبح لا مبرر ولا دور لوجوده إذا كان العقل قادرا على الاتصال ومعرفة الله أي إذا كان العقل هو مصدر الحقيقة ومعيارها.. والسبب الثاني و الذي من أجله يقرر "باركلي" استحالة معرفة الله بالعقل، إنّما هو الحفاظ على وحدة العقيدة الدينية من التفتت والحد من انتشار الدين الطبيعي الذي يجد طريقه ممهدا في إطار الصراع الديني وتفتت الوحدة العقائدية الذي أصاب البروتستانتية بفعل تأثير التفكير اللاهوتي الحر حيث إعمال العقل في تفسير وتأويل وبحث مبادئ العقيدة المسيحية كالثالوث والعتو والخطيئة.. إلخ حيث يقرر العقل بحرية تامة ما يراه يروق له سلبا أو إيجابا في هذه الأمور.¹

من الانتقادات الشائعة للدليل الأنطولوجي أنه يتيح لنا تعريف أنواع الأشياء كلها من خلال فكرة الوجود، فبمقدورنا، مثلا، أن نتخيّل، وبكل سهولة وجود جزيرة مثالية ذات شاطئ مثالي وحياء برية مثالية.. إلّا أنّ هذا لا يعني أنّ مثل هذه الجزيرة المثالية موجودة بالفعل في مكان ما، و هكذا، و بما أنّ هذا البرهان يبرّر مثل هذا الاستنتاج المنافي للعقل فمن اليسر اعتباره برهانا فاسدا فإمّا أنّ بنية البرهان غير سليمة، أو أنّ أحد الافتراضات الأولية زائفة، على الأقل، وإلّا فمن الممكن أن يستقيم مع مثل هذه النتائج العبثية الواضحة.

والإنجليزية والفرنسية والهولندية، ثمّ كتب في الدفاع عنه "الدفاع عن اللاهوت المسيحي الحقيقي" 1676م، وهو يتضمن أوّل تحليل مهم للمذهب الكويكري. (جورج طرايشي: معجم الفلاسفة، ص 137-138).

¹ فريال حسن خليفة: فكرة الالهية في فلسفة باركلي، ط 1، (القاهرة: مكتبة الجندي، 1997م) ص 197-198-200.

قد يرد أحد المؤيدين للبرهان الأنطولوجي على هذا الاعتراض، بأنه على الرغم من العبث الواضح أنّ نعتقد بأننا نستطيع تعريف الجزيرة المثالية من خلال وجودها، لكنه ليس من العبث أن نعتقد بأنّ من تعريف الله أن نعتقد بالضرورة أنّه موجود، و السبب أنّ الجزر المثالية و السيارات المثالية أو الأيّام المثالية أو غير ذلك مما يمكن أن يُضرب به المثل، ليست سوى مجرد أمثلة مثالية على أنواع بعينها من الأشياء، و أمّا الله فهو حالة خاصة، إنّ الله ليس مجرد مثال كامل عن نوع بل هو الأكمل من الأشياء كلّها.¹ أي أنّه لا يمكن حتى تحيّل شيء مثالي مثله.

¹ نيغيل واربورتون: أسس الفلسفة، تر: محمد عثمان، ط 2، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2013م) ص 42- 43

في نهاية هذا الفصل، نجد هيجل يعتبر أنّ الدين المسيحي هو أرقى الأديان وأكثرها تطورا بالنسبة للأديان السابقة، فهو نقطة الوصول التي كانت تلك الأديان تسعى إليها باجتهد، وقد وصلت في رأي هيجل، لقد اكتملت الديانة بمجيء المسيح الذي كان يتكلم مع الناس بلسان حال الله، يقصد هيجل يتكلم بالوحي، فالمسيح عند هيجل ليس إله بل هو في نظره إنسان كما يؤمن به المسلمون.

بالعودة إلى الروح الجزئي الذي يبحث عن الروح الكلي باستخدام الدين، نجد قد واصل طريقه في هذا الوجود، حيث استغرقت رحلة العودة من الروح الجزئي إلى الروح الكلي زمنا طويلا وجهدا كبيرا، تحركها الإرادة التامة والحرية المطلقة، وامتازت هذه الرحلة ككل الرحلات بعدة محطات تختلف تدريجيا بقدر اكتشاف هذا الغريب اللطيف للوجود أكثر، كانت الطبيعة مدهشة بالنسبة له في البداية كانت تخيفه تارة، وتثير إعجابه تارة أخرى، حيث وجد فيها الظواهر العنيفة، والمخلوقات الجميلة، كانت تثير إعجابه لشدة جمالها، وكانت أيضا تستدعي خوفه في نفس الوقت، ففي محطة من محطاته عبّد العنف في الطبيعة من شدة الخوف، وفي محطة أخرى عبّد الجمال من شدة الدهشة.

بعد أن لامس هذا الروح ما يشبهه في هذا الوجود حقيقةً، ووصل إلى مرحلة أرقى، ارتقى وتطور من عبادة الطبيعة إلى عبادة روح الوجود ككل، حيث ترتبط روح الوجود بالروح الإنساني الذي سكنه أول مرة، بأنه يشبهه في رقبته، فارتقى به وتطور إلى أفكار الروح، فترفع عن عبادة الطبيعة إلى عبادة ما رأى أنّه يشبه الروح الكلي المسير لهذه الطبيعة، خطرت على فكره أفكارا غير التي كانت من قبل، فهم القدر، أنتج الخيال، وجد الصراع، أحسّ بالألم، دخل في عالم من الأسرار، تذوّق الجمال، اشتاق إلى روحه الفردية الحرة، امتلك الفهم فأراد النفع، ارتبط بالحرية فأراد الكمال وسعى إليه، تجاوز كلّ هذه المحطات ملتفتا إليها ساخرا من نفسه، لقد حقق النضج التام، بإرادته التامة للبحث عن الله الخالق لكلّ شيء.

نقد هيجل

جامعة الأمير
عبد القادر
للعلوم الإسلامية

النقد الموجه لهيغل:

بات القرن التاسع عشر قرن الإبستمولوجيا (المعرفة) ، ومع انحلال الفلسفة الهيكلية تحطم في الأخير التطابق بين اللوجوس (العقل) والوجود، فمقولة هيغل أنّ العقل موجود في كل مكان بما في ذلك التاريخ، جعله الممثل الأخير والأشمل لفلسفة اللوجوس القديمة.¹

ثانيا: نقد كيركجارد لهيغل:

أ- نقد كيركجارد للوجود المنطقي الهيغلي:

يقول "كيركجارد" أنّ المذهب الوجودي لهيغل مستحيل، وتأكيد إستحاله يأتي من مناقشة الفروض والأصح المصادر التي يقوم عليها بناء المذهب الهيغلي، بل وشكل الحقيقة التي ينتمي إليها، و نجد عند "هيغل" أنّ الفكرة المطلقة المذهبية هي الهوية الذات والموضوع، هي وحدة الوجود، والفكر. و "هيغل" في مذهبه لا يميّز بين الفكر والوجود، بل يفهم الفكر كوجود ومن ثمّ يوافق تماما المعنى المجرد لموضوعه، وبما أنّ الموضوع هو الفكر نفسه، تصبح الحقيقة هي توافق الفكر مع نفسه. وبذلك يعتبر "كيركجارد" أنّ الهوية الخالصة بين الوجود والفكر، مجرد لغو صاغه هيغل وعبر عنه في قوله "كل ما هو عقلي هو واقعي، وكل ما هو واقعي هو عقلي".

يناقض "كيركجارد" "هيغل" في قضية وحدة الفكر و الوجود، ويرى أنّ الوجود لا معنى له على نحو ما يدّعي هيغل حين يساوي بين الوجود واللاوجود، بين الوجود والعدم.²

اعتقد "هيغل" أنّه سيحط بحجته من شأن مبدأ الهوية، ويثبت أنّ الوجود معناه متناقض باستدلال تمكن صياغته في القياس التالي: اللاتعيين الخالص هو لا وجود خالص، والوجود الخالص هو لا تعيّن خالص، إذن فالوجود الخالص هو لاوجود خالص. ونص عبارة "هيغل" هي: الوجود هو الوجود الخالص بلا تعيّن آخر. فهو لا يساوي إلاّ نفسه دون أن يكون مباينا لشيء آخر. فلا اختلاف فيه، لا بالنسبة إلى داخله، ولا بالنسبة إلى خارجه. وإسناد تعيّن له أو مضمون ينشئ فيه تفريقا أو يفصله عن أشياء خارجية، يفقده خلوصه. فهو اللّا تعيّن الخالص والفرغ الخالص. و لا يوجد فيه ما يتأمّل فيه المتأمّل إذا ما أراد التأمّل فيه، اللهمّ إلاّ إذا كان تأملا خالصا و فارغا، و لا

¹ هانز جورج غادامير: الحقيقة والمنهج، تر: حسن ناظم و علي حاكم صالح، ط 1، (طرابلس: دار أوبا، 2007) ص 314

² فريال حسن خليفة: نقد فلسفة هيغل، دون ط (دار قباء، القاهرة، مصر، 1998م)، ص 64-65.

يوجد فيه ما يفكر فيه المفكر، لأنّ ذلك سيكون أيضا تفكيراً في الفراغ، و الوجود المباشر غير المتجسّد هو في الحقيقة عدم، لا يزيد ولا ينقص عن العدم.¹

ب- نقد كيركجارد للوجود التاريخي الهيجلي.

الوجود الخالص أو المجرد، ليس هو الوجود عند "كيركجارد" كما يقول هيغل بل هو الوجود العيني المتجسّد الذي يتضمّن الفردية والسيروية ومن ثمّ يتضمّن المستقبل لأنّه الوجود الذاتي المرتبط بالزمان والذي لا يقبل الاندماج في مذهب، ذلك أنّ المذهب والنهية متضايقان، بينما الوجود، هو عملية سيروية لا تنتهي أبداً، ومن ثمّ فإنّ المذهب الوجودي مستحيل. لأنّ الوجود ضدّ النهاية والمذهب والنهية متضايقان، الفكر الوجودي كما يرى "كيركجارد" يفصل اللحظات المختلفة للوجود أي اللحظة الحسية والأخلاقية والدينية، ويمسك بها منعزلة في حين أنّ الفكر المذهبي يتوقف على النهاية التي تجمع اللحظات في رباط ضروري معاً في إطار التفكير المذهبي يتحول الفرد الموجود إلى ماضٍ لأنّه لم يعد أكثر من مجرد لحظة ضرورية في المذهب، فإن اكتمل المذهب وبلغ النهاية، فقد تحوّل الفرد الموجود، من كونه ذاتاً إلى ماضٍ، وهنا يبدو المذهب قضاء على الذاتية، قضاء على الوجود الحقيقي للفرد الموجود.

كما يفرّق "كيركجارد" بين الوجود الحقيقي والوجود الممكن موضحاً أنّ مسعى هيغل الأساسي كان مركزاً حول إدراك تطور الروح في التاريخ. ولهذا ركز هيغل على الماضي، ومن ثمّ فإنّ المذهب عند هيغل لم يمسك إلاّ بالوجود الذي مضى أو الوجود الممكن وهو يغيّر تماماً الوجود الواقعي أو الوجود الحقيقي. وجود الذات بينما الواقع المتصور هو الواقع الممكن، فعندما أفكر في شيء ما قد فعله شخص آخر فإنّ هذا الشيء هو واقع متصور بالنسبة لي أي أنّه ليس واقعا حقيقيا، بل واقع ممكن². فارتباط الوجود بالتاريخ عند هيغل في نظر كيركجارد هو وجود متصوّر ولا يمكن إلاّ أن يكون متصوّر وغير واقعي، لذلك فهو غير حقيقي.

إذاً "كيركجارد" لعب دور أرسطو عندما أنزل الوجود من عالم المثل الذي وضعه فيه أفلاطون إلى أرض الواقع، كذلك فعل "كيركجارد" فهو يحاول أن يجعل الوجود أكثر واقعية، وأكثر

¹ محمود يعقوبي: خلاصة الميلافيزيقا، فلسفة الوجود، (الجزائر: دار الكتاب الحديث، 2002م) ص 104 - 105.

² فريال حسن خليفة: نقد فلسفة هيغل، 65-66.

ارتباطا بوجود الإنسان وفهمه، وإنزاله من المثالية التي وضعه فيها هيغل إلى العالم الملموس كي يتسنى للعقل البسيط فهمه ولا يبقى حكرا على العقل الفلسفي.

ثالثا: نقد فويرباخ لهيغل:

أ- نقد فويرباخ للفكر والوجود عند هيغل.

يشرح "أرفون" موقف "فيورباخ" في إطار نقدي للفكر وعلاقته بالوجود كالتالي، و بعيدا عن أن يجعل الفكر يمتص الوجود كما تفعل الفلسفة الهيكلية، فإنه يحرره من طغيان "اللوغوس" ويعيد له طابعه الجسدي المتعين. هناك فقط حيث تتوقف الكلمات تبدأ الحياة، حيث تكتمل الفكرة الشاملة، تتجسد المقولات، ويكشف سر الوجود عن نفسه، هكذا يفقد الوجود صفته المجردة ويكتسب صفة المادة والتجسد الغنية بالوجود الفعلي الذي لا ينضب، فالغنى الذي تضيفه الحياة لوجود "هيغل" المجرد يقلب المعادلة كلها بين الفكر والوجود بالمعنى الهيكلية، وإذ يضع فويرباخ الوجود الفعلي بدل الوجود الهيكلية المجرد فإن الفكر سيكون مرغما أن يتعاطى مع هذا الوجود الفعلي.

الفكر يتحوّل بدوره، فهو مجبر من الآن فصاعدا للأخذ في الحسبان بوجود غني بكل ما تجلبه له الحواس، فإنه يتخلى عن العلاقات العبثية التي كان يقيّمها مع وجود باهت وبدون قوام ويرتفع إلى مستوى المعرفة، أي بتفسير أوضح، لم يعد الفكر فكرا مجرداً، فكر بوجه عام، بل يصبح فكرا عن هذا الموضوع أو ذاك، أي يصبح الفكر الذي لدينا عن العالم والذي لا يمكننا التوصل إليه إلا بتوسط الحواس، وهذا الفكر الذي لا يوجد فكر غيره، هو المعرفة التي يحوزها الناس الواقعيون عن العالم. ويتابع "أرفون" مستنتجا الاستنتاج الفلسفي الهام:

عندما يُلغى التجريد، فإنّ "فويرباخ" يعتقد أنّه تمكن من تحقيق الحلم الذي داعب كلّ الفلاسفات دون أن تتمكن أبدا من تحقيقه، يعني وحدة الفكر والوجود. فالوجود بوصفه الوجود الفعلي يمكن ويجب أن يستقبل في داخله الفكر بشكل معرفة. وهذا طبعا يجد تحقيقه في الإنسان وليس في منطق هيغل. أي أنّ "فويرباخ" ينقل مركز اهتمام الفلسفة إلى الواقع ذاته.

لذلك لم يكن "فويرباخ" يريد التحلّي عن منهج "هيغل" الديالكتيكي، لا في نقده للمنطق ولا في نقده للفينومينولوجيا، بل كان يريد إظهار أنّ الديالكتيك عند هيغل هو مجرد شكل فارغ قائم على الفكر المجرد، المكتفي بذاته.¹

إذا "فويرباخ" يرى أنّ الوجود عند هيغل في إطار المنطق وجود غير حقيقي، فهو وجود مجرد لا يمكن الوصول إليه إلا بالعقل، وهذا في نظر "فويرباخ"، نقص فهو مجرد خواء وحلقة مفرغة تقوم على التجريد.

ب- نقد فويرباخ للدين عند هيغل.

يقول فويرباخ إذا لم يترك المرء فلسفة هيغل فإنّه لا يترك اللاهوت، والتمسك بفلسفة هيغل هو التمسك باللاهوت، وبينما نفيت المسيحية من العقل والفن والعلم والصناعة نجد أنّ الفلسفة التأملية قد أخذت على عاتقها أن تكون البرج والملجأ الأخير بل السند والعماد المعقول للاهوت، بأن تفعل على الجانب النظري، ما لم يفعله الإنسان في الممارسة أو الجانب العلمي، إنّ مفهوم الله أو تصوره قد انتفى من الحياة العملية، وانتقل إلى الفلسفة التأملية، حيث يظهر من جديد، كما في الأنا الخالق عند فشته، أو الفكرة المطلقة عند هيغل. يقول هيغل: "موضوع الدين هو موضوع الفلسفة، هو واحد بعينه، هو الحقيقة الأبدية في موضوعيتها، هو الله، وليس شيئاً عدا الله". هنا يجعل هيغل الدين والفلسفة لهما نفس المضمون، موضوعهما شيء واحد بعينه هو الحقيقة الأبدية هو الله.²

تعتبر قضية الدين النقطة المحورية في مجمل أعمال فويرباخ حيث يقول: كل أعمالها لها هدف واحد وخط واحد وموضوع واحد هو الدين، ونقد فويرباخ للدين يتجاوز نقد شتراوس وباور لنقد الأناجيل واللاهوت، بل ما يجعل فويرباخ متفرداً في نقده بين الهيجليين الشبان هو مفهومه عن ماهية الإنسان أو طبيعة الإنسان أو النوع الإنساني، واعتباره الدين، هو اغتراب وتموضع لماهية الإنسان، إنّه يردّ اللاهوت للناسوت، أو الثيولوجيا للأنتروبولوجيا. هذا فضلاً عن نقده لميتافيزيقا هيغل وتحلية

¹ حنا ديب: هيغل وفويرباخ: ط 1، (بيروت: أمواج للطباعة والنشر، 1994م) ص 178-179.

² فريال حسن خليفة: نقد فلسفة هيغل، ص 111.

الصلة بين الفلسفة الهيجلية واللاهوت بينما اشتراوس وباور في بحثهما عن اغتراب الذات الديني لم يحاولا أن يمسسا أساس المذهب الهيجلي بالنقد أو بالتحليل.¹

كما يرى فويرباخ أنّ موضوع الدين هو وعي الإنسان بذاته، ففي علاقة الإنسان بمواضيع الحس نجد هنالك تمايزا بين الوعي بالموضوع والوعي بالذات، بينما في موضوع الدين ينفي هذا التمايز، بل يتطابق الوعي بالموضوع مباشرة مع الوعي بالذات، ذلك أن موضوع الدين موجود داخل الإنسان إنّه وعيه الذاتي.²

إنّ وجهة نظر فويرباخ تناقض أو تعارض تماما رأي هيغل حيث يقول "الدين المطلق هو الروح المطلق". والروح المطلق لا يضع نفسه إلا في وضع معارضة فينشأ الآخر ولكنه وجود مشتت كالطبيعة والحياة الاجتماعية والفن والدين والفلسفة ووحدة هذه الأشكال جميعها في تطورها الجدلي، في كلّ عصر من العصور المتعاقبة يعبر عن تحقيق الروح وامتلاكها لذاتها، ولكن ليس أي منها بمفرده يعبر حقيقة الروح في ذاتها ولذاتها.³

رابعاً: نقد الروح عند هيغل.

علينا بادئ ذي بدء أن نسلّم أنّه إذا أخذنا الزعم الأونطولوجي المركزي بشأن الروح الكونية أو Geist حرفياً فيبدو أنّه زعم ليس لقبوله إلاّ مسوّغ ضئيل. ومفسّر هيغل الأكثر تعاطفاً ونشاطاً اليوم، وهو الأستاذ تشارلز تايلور، يعترف بيسر أنّ المذهب ميّت تماماً، فلا أحد اليوم يؤمن بأطروحة هيغل الأنطولوجية المركزية أنّ الكون تفترض وجوده روح ماهيتها هي الضرورة العقلية. واليوم يتحدّد كلّ من المؤلّمين الذين يؤمنون بالخالق المفارق، وصنوف الماديين الذين يستغنون عن الله تماماً على رفض Geist هيغل التي تفترض وجودها بنفسها بوصفها فكرة باطلة ولكن من الممكن تفسير نظرية الروح Theorie des Geistes عند هيغل بطريقة أكثر تعاطفاً لأنّه على الرغم من المزايم المفصّلة التي تكاد تنطق بالصوفية أحياناً، والتي يجعلها هيغل للروح المطلقة التي تفترض وجودها بنفسها، ليس منظور فلسفة هيغل منظور الحقائق القبلية غير الزمنية أو الحقائق الخالدة، فهيجل مهتم قبل كلّ شيء بأن يكشف ويفسّر عمليات العالم التاريخي الفعلي الدينامية، وإذا نظرنا

¹ فريال حسن خليفة: نقد فلسفة هيغل، ص 117.

² المرجع نفسه: ص 120.

³ المرجع نفسه: ص 122.

إلى Geist على هذا النحو، أصبحت إلى درجة غير كبيرة مطلقاً روحياً غامضاً تشترك فيه كل الأشياء، مثل مرحلة نهائية من التطور يتجه التاريخ نحوها. و Geist كما يلحّ هيغل، تتمثل في ثلاث أشكال هي الفن والدين والفلسفة. وهي ليست المحرك الأول الأرسطي أو الكائن الكامل الأزلي الديكارتي. بل هي تنشأ عن الصراع التقدمي للبشرية لتحقيق نفسها وفهم العالم. والقول بأنّ Geist هي حقيقة كلّ شيء لا يعني أنّ Geist هندست العالم أو كانت مسؤولة سببياً عنه: إنّ ال Geist تجعل ظهورها في مرحلة متأخرة نسبياً في تاريخ العالم ومرحلتها العليا، هي الفلسفة.¹

خامساً: نقد أندري كونت سبونفيل لهيغل.

يقول أندري كونت سبونفيل (فيلسوف فرنسي 1952 - ..): " أما هيغل فالخيرة فيه مضاعفة، هذا الذي أراد أن يفكر في كلّ شيء، كيف لا نعطي عنه سوى لمحة؟ فكره جدلي (ديالكتيكي)، يعني مؤسس على وحدة الأضداد، هكذا الوجود المحض والعدم المحض يرجعان إلى الشيء نفسه وتجاوزهما في نتيجة عليا مثلاً المصير وحدة الوجود والعدم، إنّ هيركليتوس الذي يُبعث، ولكن في فكر يريد استعادة كلية التاريخ والفلسفة، أو التاريخ عامة بإدخاله في مذهبه، هذا الأخير، الذي يسميه هيغل المثالية المطلقة، تظم ثلاثة أزمنة هي مثل تطور الفكرة: المنطق (الفكرة تنمو في ذاتها، في داخليتها المجردة المحضة)، وفلسفة الطبيعة (الفكرة تنبسط خارج ذاتها) وفلسفة الروح (الفكرة تعود في غيريتها إلى نفسه)، ولكن محتضنة في داخليتها المادية، ما تفكره وتتجاوزها، أي المنطق والطبيعة.

لقد تعرفنا على الجدلية الهيغلية المميزة: القضية ونقيضها والنتيجة، إنّ يشبه ثالوثاً جديداً ولكنه سيصبح مثل اللعبة الروسية (هي دمية روسية تسمى ماتريوشكا، تكون دمية في شكل بيضة يمكن فتحها، وتكون داخلها دمية، وهذه الأخيرة تكون داخلها دمية، فتكون ثلاث دمي فأكثر داخل بعضها البعض). كل واحد في أزمنته يقسم الفعل بذاته إلى ثلاث: نظرية الوجود والماهية والمفهوم في المنطق، الميكانيك والفيزياء والعضوية بالنسبة لفلسفة الطبيعة، أخيراً، في فلسفة الروح الروح الذاتي التي تبقى في ذاتها: النفس، الوعي، الفعل، والروح الموضوعية التي تتحقق خارج الذات: الحق والأخلاق والمجتمع، هذا الأخير يبلغ أوجه في الدولة، والروح المطلق الذي يعود إلى ذاته مكملًا

¹ جون كوتنغهام: العقلانية، فلسفة متجددة، تر: محمود منقذ الهاشمي، ط 2، (حلب: مركز الانماء الحضاري، 1997م) ص

ما تجاوزه: الفن والدين والفلسفة. ليس المطلق جوهرًا كما اعتقد اسبينوزا، بل فاعل أو روح. إنَّه الواقع نفسه في العقلانية الموحاة أخيرًا عن مصيرها ما هو عقلي واقعي وما هو واقعي عقلي في التاريخانية المكتملة أخيرًا مع حريتها، الحق هو الكل ولكن الكل ليس سوى الماهية التي تكتمل بنموها. ينبغي أن نقول عن الجوهر أنَّه نتيجة، يعني أنَّه يكون في النهاية فقط ما هو حقيقة. بهذا تقوم تماما الطبيعة التي هي واقعية فعلية، فاعل أو تنامي ذاته، إنَّه تاريخ يعلم نفسه عقلا، وعقل يعلم نفسه تاريخًا الجنون؟ الانفعالات؟ العنف؟ تنافر الأنانيات؟ هذه ليست سوى ميل الفعل، بما يتحقق العقل جدليا بالتلاعب في أضداده، بالنهاية، لا يوجد سوى الفكرة والواقع اللذين لا يصنعان سوى واحد ويكونان المثال الواحد. هذا هو العلم المطلق يعني كما فهمنا الهيكلية نفسه: الروح العاملة نفسها كروح ليس المقصود العلم الكلي، وإتِّمَّ علم الكل الذي هو المطلق العالم نفسه، والتاريخ هو الألوهية الحقة، والفلسفة هي اللاهوت، يستنتج البعض ربما بسرعة أنَّ التاريخ نفسه هو الله، وأنَّ هيكل سيكون نبي.¹

¹ أندري كونت - سبونفيل: الفلسفة، تر: علي بو ملحم، ط1، (بيروت: مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع 2008م)، ص 61 - 62 - 63.

خاتمة

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

خاتمة

بعد الانتهاء من دراسة الوجود والدين عند هيغل وتحليل نظرياته حولهما خلصت إلى النتائج التالية:

أ- النتائج:

- ✓ إنَّ علاقة الوجود بالدين عند هيغل تتجلى واضحة المعالم وهي أنَّ الدين هو لحظة من لحظات الوجود ذو الأبعاد اللامتناهية، لأنَّ الدين في نظر هيغل دخيل على هذا الوجود وليس أصيل فيه سواء كان دين وضعي أو دين وحي. إنَّ دين الوحي هو دين خارجي طبعاً وهذا واضح أمَّا الدين الوضعي يبدو أنَّه أصيل إلاَّ أنَّه غير ذلك، فهو دخيل أيضاً كون الروح التي تنتج هذا الدين دخيلة أساساً، فهي الروح الجزئي الذي هو من الروح الكلّي، فما كان كلّه دخيلاً فجزؤه دخيل بالضرورة.
- ✓ تلعب الروح ككل دور المحرك لكلِّ الوجود عند هيغل، لها لمسة سحرية مليئة بالحياة هذه الروح التي تنتج الفن والدين والفلسفة، وخاصة الدين، وفي بعض الأحيان تتلقى الدين من الخارج أي من عند الله، الوحي، لذلك فالدين هو جزء من تركيبها، وهذا ما يؤكد أنَّ الدين هو لحظة من لحظات الروح بين الفلسفة والفن، والروح هي مسحة الله ذات النور اللطيف والدافئ على الوجود.
- ✓ صحيح أنَّ المنطق القديم والمنطق الحديث لفهم الوجود يشتركان في كونهما ينتميان إلى الميتافيزيقا، إلاَّ أنَّهما يختلفان في التركيب، فتركيب فهم الوجود عند القدماء من الناحية المنطقية لا يقوم إلاَّ على قضية ونقيض، وهنا يكمن الخلل الذي قال به هيغل، لكن هيغل في العصر الحديث جاء بشيء جديد وهو القضية ونقيضها والتركيب بينهما فمنطقه الجدلي هذا قائم على الأخذ والعطاء فتكون هناك نتيجة لهذا الأخذ والعطاء، وهذه النتيجة هي القضية الثالثة، وهي القضية التركيبية فيصيح في المنطق الجديد لفهم العالم القضية ونقيضها والتركيب بينهما، فلكل قضية في هذا الوجود عند هيغل لها نقيضها لا محالة، فالوجود عنده قائم على التناقضات، فلولا وجود الأعلى لما عرف أنَّ هناك الأسفل، ولولا وجود البرودة لما عرف أنَّ هناك الحرارة. إذا فالفاهيم تعرف بأضدادها، وبإسقاط ذلك على الوجود الأكبر يمكن القول أنَّ هناك وجود وهنالك عدم، والقضية التركيبية بينهما هي الصيرورة التي تحصل باتحاد الوجود والعدم. هذا هو

المثلث الأكبر والأول عند هيكل، وكل ضلع من أضلاع هذا المثلث له قضية ونقيضها والتركيب بينهما إلى ما لا نهاية، هذا هو الوجود عند هيكل إلا أن كل هذه المفاهيم لا تكون إلا على مستوى المنطق، أي أنّها مفاهيم تجريدية لم تنزل إلى عالم التجربة بعد وهذا ما يعاب على هيكل. حيث جاء هذا الجدل الثلاثي لهيكل قياسا على الثالوث المسيحي، ففلسفة هيكل كلّها قائمة على هذا المبدأ.

✓ المنطق هو علم الفكرة المحضة لا الحسية، أما الموضوع الذي يهتم به المنطق فهو الحقيقة.

✓ الفكرة الشاملة هي كل ما هو فزيائي وميتافيزيقي وكل الكليات وكل الجزئيات دون استثناء بما في ذلك الفكرة المطلقة، وتكون فكرة شاملة ذاتية وفكرة شاملة موضوعية، و تسمى فكرة شاملة ذاتية لأنّ ما تدرسه هو الفكر، التصورات، والأحكام والأقيسة، فالوجود هو ذاتية أو فكر كما يرى هيكل، و كما يرى أيضا أنّ الذات هي الفكرة الشاملة والعكس، بمعنى أنّ الفكرة الشاملة هي الذات، أما منطق الفكرة الشاملة فهو عبارة عن فكر والفكر له جانبان أحدهما الذات والآخر الموضوع، فإذا ما ركزنا على أحد الجانبين حتى نصف الكون بأنّه ذات، ثمّ نركز على الجانب الآخر حتى نجعل كل الأشياء هي موضوع للفكر، لكن بالغاء هذه النظرة الصورية للكون على أنّه مجرد أو ذات مجردة، وإتّما الجمع بين الذات والموضوع، نصل إلى الوجه الآخر للفكرة وهو الفكرة المطلقة.

✓ سعى فلاسفة الطبيعة جاهدين لكي ينزلوا هذه الأفكار إلى العالم الملموس، وقد نجح فريق منهم في ذلك، لقد حولوا مجال الطبيعة من الفكر إلى التجربة، فأصبحت الطبيعة مجالاً للعلم بعد أن كانت فقط مجالاً للفلسفة، بات يُعلم كيف يتحرك هذا العالم عن طريق الفيزياء والميكانيك على الأقل، لكننا نجد من يؤمن بمحرك خالق للعالم رغم وجود الميكانيك والفيزياء وبين من يؤمن بأنّ العالم يتحرك من تلقاء نفسه فكانت هنالك ازدواجية في التفسير، بعد هذه المرحلة التي كان فيها الإنسان يقسم العالم بين مادي وروحي، لم يجد مكانا لنفسه بين البينين، فانتقل إلى مرحلة ثالثة وهي وضع نفسه محل الدراسة والبحث على اعتبار أنّه جزء من هذا الوجود، فوجد أنّه ينقسم إلى جسد مادي وروح، هذه الروح التي يقول هيكل أنّها العقل.

✓ يقول هيكل أنّ هذا الفهم، هذا الفكر، هذا الوعي، هذا العقل، هو الروح، هذا الروح الفاعل في هذا الوجود، الموجود دون أن يكون ملموسا، الذي هو مرادف للمطلق من زاوية معيّنة دخل في هذا الوجود عن طريق العقل، بمعنى عن طريق الإنسان الذي هو الكائن الوحيد

الذي يتميّز بالعقل؛ هذا العقل الذي هو مؤزّع على جميع الأفراد بالتساوي هو روح مشترك جمع بين الناس، روح منقسم بين أفراد، مجتمعين يشكلون الشعب، علما أنه لا يوجد شعب واحد في هذا الوجود، فقد تعددت الشعوب وتعاقبت عبر العصور، بمعنى أنّ الروح قد تعاقب عبر العصور، أي أنّ العقل قد تعاقب عبر العصور، من شعب إلى شعب، من حضارة إلى حضارة ولكلّ شعب طبيعته وأفكاره، وحضارته وثقافته، إذا لكل روح حضارته وثقافته وأفكاره، بالتالي بتغيّر الشعب وبتغيّر العصر، تتغيّر الروح، بالتالي تتغيّر الحضارة التي يصنعها الشعب، مروراً بأجيال عديدة تصبح من الماضي، هذا الماضي هو ما يصطلح عليه أكاديمياً بالتاريخ، و بالتالي فالتاريخ هو من صنع الروح، إذا التاريخ هو من صنع الإنسان.

✓ كانت الفكرة المطلقة هي المحرك للوجود بأكمله في فلسفة العصور القديمة، لكن وسيلتها في ذلك لم تكتشف بعد، حتى جاء هيغل وأضاف الروح لكل شيء في هذا الوجود وليس فقط للإنسان، فهي موجودة في كلّ مكان، إلا أنّ نسبة تواجدها ونوعيتها تختلف من كائن إلى آخر فتواجدها في الجماد ليس هو نفس التواجد في الحيوان، كما أنّه ليس نفس التواجد في الإنسان فتواجدها في الإنسان هو أرقى تواجدها، روح الإنسان هي الأرقى والأعقل، لأنّها هي من تعقل باقي الأشياء، هي من تعقل باقي الأرواح، هي من تعقل الروح الكلّي. في رحلة الروح عبر الزمن التاريخي للوجود الحي من أجل معرفتها، كانت تشكّل جيوشاً شعبية، من الأفراد الروحيين، من أجل صناعة قوّة فاعلة في الوجود، وذلك لأجل صناعة التاريخ الإنساني، فالروح أو ما يسميه هيغل روح الشعب، هي الصانعة للتاريخ، كان التطور يصيب هذه الروح الفاعلة، في كلّ العصور وفي جميع النواحي، وبالتالي كما كانت الروح تتطور في التاريخ حتى تصنعه، كانت كذلك تتطور في الدين حتى تصنعه وتؤسسه.

✓ الدين هذه العلاقة بين الله والإنسان كما يقول هيغل، كانت في بدايتها ساذجة لأنّ عقل الإنسان، أو روح الإنسان تحديداً كان ساذجاً، هذا العقل، هذا الروح كان يرى الله في أشياء طبيعية، كان يرى الله في الأشياء المباشرة، حيث يتقرّب إلى الله بالظواهر الطبيعية، بل كان يعتقد أنّ الله يتجلى في هذه المظاهر الطبيعية، فكان يعبد تلك المظاهر، إلا أنّ العقل (الروح) البشري لم يثبت على نفس الحال، بل طوّر عبادته لهذه المظاهر بتطور تفكيره، حيث أنّ تفكيره وجد أنّ في الطبيعة شيء يشبه الروح، رأى أنّه ينبغي عبادتها أيضاً، لذلك سخّر جهوده لعبادة هذه الأرواح بمجموعة من الطقوس تسمى السحر، فبعد عبادة الطبيعة ومظاهرها

- وأشكالها حتى الحيوانات عُبدت، أصبح الإنسان يعبد الأرواح عن طريق السحر الذي يعتبر من أقدم الديانات التي مارسها الإنسان فالدين هنا نجده يتطوّر بتطور الروح بتطور العقل البشري.
- ✓ انتقل العقل، الروح البشري فيما بعد إلى دين أكثر تطورا من سابقه، بحيث أصبح الروح تدريجيا، يميّز نفسه عن المطلق، فبعد أن كان يعبد مظاهر الطبيعة والأرواح التي كان يتقرب إليها بالسحر، أدرك أنّها لا تستحق ذلك بل هي أصلا من صنع كائن مطلق، لذلك أصبح الروح يعي انفصاله عن هذا المطلق و يمايز نفسه عليه. المطلق و الذي هو في الديانة الصينية يعتبر القدر، وعلى الإنسان في هذه الديانة أن يسير على الطريق الذي حدده القدر، حيث يكون هنا الانفصال واضحا بين الروح البشري والمطلق، حيث يكون المطلق هو السلطة الحاكمة المطلقة.
- ✓ يزداد الفكر البشري تطورا من الناحية الدينية بحيث نجده في الديانة الهندوسية، أصبح بإمكانه تخيل الجوهر الأعلى للكون، وليس كما في الديانة الصينية يمكن للطاوي أن يؤمن فقط بتحديدات القدر، وهذا يُظهر أنّ الدين أصبح أكثر تطورا في إطار الطبيعة الماثلة أمام الفكر البشري، إلاّ أنّه يرقى بنسبة قليلة إلى مستوى الروح، فيما أنّ العقل البشري أصبح في هذه المرحلة يتخيّل، فإنّ الروح هو الذي يتخيّل، بمعنى أنّه بدأ يخطو خطوة خجولة في هذه المرحلة من الدين نحو ما هو روحي، حيث ينتقل الروح تطوريا إلى الديانة الروحية بعد أن كان مرتبطا تطوريا كذلك بالديانة الطبيعية بحكم العقل البشري، الروح الجزئي.
- ✓ لقد أصبح واضحا أن الروح من خلال مساره في هذا العالم وذلك باتخاذ العقل البشري موطن له، نظرا للطبيعة الموحدة بينه وبين العقل (الروح) السائر للبحث عن كلّه أخذ يتحرر شيئا فشيئا عبر التاريخ، بحيث يكون نتاج العقل عبر التاريخ هو الفلسفة، أمّا نتاج الروح فهو الأفكار الدينية، إنّ الروح يحتوي على العقل داخله، إلاّ أنّه يتلبس ببعض من الشعور يشبه الفحوى التي تحوم حول الجوهر المطلق، كذلك هي الروح بالنسبة للعقل.
- ✓ يبحث الروح، العقل، عن الكلّي المطلق لإيجاد ذاته، إنّ جزء منه، يريد الوصول إلى كلّه ففي هذه المرحلة من مسار الروح التاريخي من الدين، لا يتجاوز الروح تمايز نفسه عن المطلق فقط بل يقوم بتحديد المطلق وما يناقضه، لقد قام بتحديد المطلق على أنّه الخير وقام بتحديد نقيضه بحكم الواقع على أنّه الشر، وهنا يصل الروح إلى التمييز بين شيئين متشابهين من حيث الطبيعة الروحية، ولكنهما مختلفين من ناحية الجوهر الذي هو الخير المطلق، هذا ما يسمى جوهرًا أمّا الشر، فهو بقيادة "أنغرامينو"، هو ليس مطلق لأنّ المطلق الحقيقي يقضي عليه في النهاية،

ويلقي به في حفرة الكبريت والنار، وبالتالي في هذه المرحلة من تطور الدين يبقى الروح ذو ثنائية قطبية، مما ينتج الصراع والنزاع.

✓ ذلك الصراع الذي كان بين الخير والشر في الديانة الفارسية يتحوّل إلى ألم في الديانة السورية، فتختفي الثنائية القطبية، والنتيجة قطب واحد، هو الألم، الألم الذي يولّد الاشتياق إلى التحرر الاشتياق إلى الحرية.

✓ في أثناء ذلك الاشتياق، يكون الروح في طريقه نحو الانعتاق التام مما هو طبيعي، نحو جسر آخر من الدين وهو جسر ديانة الأسرار، لقد تحرر مما هو طبيعي، لكنّه لم يصل إلى الحرية بعد، إنّّه في حالة من البرزخ، يرى فيها الحرية ولا يطاهاها. تلك الحالة البرزخية هو الموت الذي أصاب أوزيريس، أوزيريس الذي تغلّب على الموت بحيث عاد من الموت منتصرا عليه ليبقى إلى الأبد، محملا بأسرار ذلك العالم عالم الموتى، ذلك العالم الذي لا ينتمي إلى هذا العالم الطبيعي، ففي هذه المرحلة من الدين يُسلب ما هو طبيعي، يتم القضاء عليه، بواسطة ما ليس طبيعي. من طرف اللامتناهي فيتحقق الوجود الكامل للامتناهي بالفعل، كما أنّ القضاء على ما هو طبيعي، الألم الذي يتجسد في أقصى درجات كماله وهو الموت، يتمّ القضاء عليه، ذلك هو أوزيريس العائد من الموت القاضي وفق الحكمة والعدالة، حيث كل هذه الحكمة والعدالة تكون مجسدة في محكمة الأموات، لذلك أوزيريس هو القاضي بين الأموات عالم الأموات هو العالم الآخر، حياة ما بعد الموت، لذلك قدر المصريون الموتى وأعلو من شأنهم، كما هو ظاهر جلي في الحضارة الفرعونية. وبالتالي يكون مسار الروح، في هذه المرحلة من الدين، بطريقة سرية مليئة بالأسرار الخافية عن حياة هذا العالم، إنّها حياة غامضة بكل ما تحويه الكلمة من بساطة.

✓ ينتقل هيكل إلى ديانة الفردية الروحية وهي الديانة اليهودية، حيث يكون الفرد في هذه المرحلة من الدين في علاقة مباشرة بينه وبين الله، السيّد الذي ينبغي أن تتحقق له العبودية الكاملة، يكون فيها الفرد في حالة خضوع تام للإله الذي ليس له شكل ولا صورة، بحيث يتقرب الفرد إلى هذا الإله عن طريق القربات والأضاحي، وهذا ما سمّاه هيكل التصالح. يتطرق هيكل للديانة اليهودية باعتبار أنّها لحظة دينية مختلفة عن اللحظات الدينية للديانات السابقة.

✓ يستأنف هيكل مسار الروح، العقل، في ديانة الجمال، فبعد الألم، في الديانة السورية يعتقد ذلك الألم في قوة الذاتية، فتظهر الذاتية بكل قوة جامحة متجسدة في الإنتاج البشري في الديانة اليونانية، وهو الجمال والفرن، الجمال بكل أشكاله، إنّّه يجسد كل ما أوتيت الذاتية البشرية

من قوة روحية ومعنوية دون أي قيود، إنّه الشكل الجميل للديانة. الروح الجزئي هو تجسّد للروح الكلّي في ديانة الجمال، فكل ما ينتجه الروح الجزئي هو من إنتاج الروح الكلّي، لأنّه نفس الروح، الفن، العبادة في شكل مسرحيات واحتفالات، التقرب للآلهة بالاحتفال، هذا كلّه قربان للآلهة. الآلهة اليونانية التي ولدت في يوم ما كما يولد البشر، لقد أصبحت آلهة، بفعلها الجميل، إنّ فوز البطل في الألعاب الأولمبية يجعل منه إلهًا، إنّ قدرة أحدهم الفائقة في قول الشعر وهو من الفن يجعل منه إلهًا. .. إلخ، ذلك أنّ روحه المبدعة تتقرب إلى الروح الكلّي، فكل ما ينتجه الروح البشري الجزئي هو من إنتاج الروح الكلّي، وهذا هو قلب الدين في الديانة اليونانية، إنّه الانعتاق الكامل للروح البشري المنتج بتكليف من الروح الكلّي، هذا هو روح الدين الجميل، هذه هي ديانة الجمال والفن، إذا الفن عبادة، إنتاج النفس البشري لكل ما جبلت عليه من قرائح فنية هو عبادة، روح أولئك الأبطال من روح الآلهة، وبالتالي ظهور الأبطال أنصاف الآلهة، الآلهة الجميلة تتجسد في أرواح شجاعة تعطي كل ما أوتيت من مواهب، ما أجمله من دين إنّه أكثر الديانات صدقًا لأنّه يخرج كلّ الطاقات البشرية الذهنية والنفسية، هذا ما جعل هيجل يعجب بالدين اليوناني ويمقت الدين المسيحي ويرى بأنّ الدين المسيحي هو دين للآلام والتعاسة

✓ في الديانة الرومانية تخلو معاملة الإله من الروحية، فتصبح العلاقة، علاقة نفعية علاقة أخذ وعطاء، حيث يكون الإمبراطور هو الإرادة الحرة الوحيدة المسيطرة على جميع الأفراد، إنّه السلطة المطلقة، لقد انتهت الروح الجميلة السابقة في هذه الديانة، لقد تحطمت وحلّ محلّها النفع، المنفعة الفردية، تأليه كل ما هو نفعي وجعله غاية. لقد نزلت الديانة الرومانية بكلّ ألوهية مقابل تحقيق منفعتها بفهم تجاوز فهم كلّ تلك الديانات السابقة، فهما ألغى كلّ تلك الديانات الجزئية الناقصة، وجعلها تتطلع إلى ديانة تكون أكمل، إنّ الروح الجزئي، العقل البشري يستوعب أخيرا مكانته الحقيقية، ساعيا بكلّ ما أوتي من قوّة الوصول إليها. إنّه في هذه المرحلة من الدين يقضي على كلّ فهم سابق للدين، مستصغرا كلّ تلك الجهود السابقة له، بل وساخرًا من ذلك الفهم الذي أصبح يراه الآن بدون معنى، إنّه يمهد لظهور الدين الكامل.

✓ يؤمن هيجل بأنّ الدين الكامل هو دين الوحي، لأنّه دين إيجابي، أي أنّه خارج إطار الصناعة البشرية للدين ويعتبر الديانة المسيحية هي أقصى بل وأكمل قمة للديانة المتطورة، لأنّ هيجل يرى بأنّ كلام المسيح هو كلام الله الموحى به أي أنّ لسان حال الله هو الذي يتكلّم على لسان حال المسيح، هذا من جانب.

- ✓ إلا أنّ هيجل بالمقابل وكما يرفع الديانة المسيحية إلى مرتبة الديانة الكاملة والمطلقة فهذا يجعلها ديانة وضعية في أقصى درجاتها، لأنّ ما هو نقطة كمال لديانات وضعية سابقة فهو وضعي بالضرورة، فالجانب التاريخي للديانة المسيحية وضعي في عرف هيجل.
- ✓ إنّ تمهيد الديانة الرومانية وما قبلها لمجيء المسيح الإله، يعتبر الكمال من جانب الدين الوضعي المسيحي، بحيث نجد الروح الجزئي التحق بالروح الكلّي، الإله، فتتحقق المسيح ذو الطبيعة الإلهية.
- ✓ مرّ هيجل بالدين الإسلامي مرور الكرام، تاركا أثرا خفيا لعمق إحاطته بهذا الدين؛ أثرا لا يخفى على كلّ ذي ذوق يستلذّ التفكير العميق، والتأمل الفصيح، بروحه اللطيفة التي تلامس حواف الكلمات المشفرة، التي تختفي متظاهرة بعدم وجودها لكنّها تتجلى ضمينا، إنّها تتوارى بفعل فاعل يتعمّد ذلك.
- ✓ يجري هيجل مقارنة واضحة المعالم بين المسيحية والإسلام، مركزا على أهمّ عنصر بينهما وهو المسيح، حيث رأى أنّ المسيح الإسلامي أكثر قربا إلى العقل من المسيح المسيحي، وأنّ المسيح الإسلامي أكثر وجودا وحضورا من المسيح المسيحي، رأى بأنّ قول المسلمين بأنّ المسيح رسول الله أعقل من قول المسيحيين بأنّ المسيح إله ابن إله.
- ✓ يعترف هيجل بأنّه من المؤمنين بوجود الله، وأنّه كمؤمن فإنّ الله يكون لديه كمسلّمة، وأنّه لا يمكن أن نعرف الله ولا يمكن لله أن يوجد في هذا العالم إلّا كفكرة في أذهاننا نحن المؤمنين. وأنّه لا يمكن إخضاع الله للدراسة وجعله تحت التجربة، وأنّ الشيء الوحيد الذي نستطيع معرفة الله من خلاله بحيث نخضعه للتجربة والدراسة هو علاقتنا بالله، وهذه العلاقة بين الإنسان والإله تسمّى الدين.
- ✓ لقد صرّح هيجل بداية أنّ دراسته للدين لا يمكن أن تكون إلّا في إطار الدين الوضعي وأنّ ما سيتمّ دراسته في محاضراته لفلسفة الدين فقط ما أنتجه الإنسان حول الدين وليس ما كان مصدر خارجي للدين، كما يرى هيجل أنّ الله لا يمكن التعرف عليه إلّا في إطار الدين، والدين بدوره لا يمكن أن يكون إلّا للروح.

ب- توصية:

من الجيد الاهتمام بالفلسفة كما فعل السابقون وعدم التخلي عنها كليّةً وألا يتم استبدالها بالعلم المحض في كلّ الدراسات والمجالات، لأنّها هي من تعيد للفرد روحانيته وإنسانيته المفقودة بطغيان المادية المعاصرة. كما تعتبر البحوث في إطار فلسفة الدين خاصة من أهمّ البحوث التي يتطلبها تخصص مقارنة الأديان، لأنّ الاهتمام بمثل هذه الدراسات تفيدنا كثيراً كباحثين في مقارنة الأديان فهي تقربّ إلينا أكثر الفهم الخاص بكلّ دين مما يسهل عليها التعامل مع معتنقي تلك العقائد والأفكار الدينية.

و الله أعلى وأعلم وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين.

تمت بحمد الله.

المخطا

جامعة الأمير
عبد القادر للعلوم الإسلامية

ملخص باللغة العربية

جامعة الأمير
القادر للعلوم الإسلامية

ملخص

يعتبر هيكل من أهم الفلاسفة الذين خلفوا أثرا ملموسا في كثير من القضايا الفلسفية والدينية كما تعتبر قضية الوجود وقضية الدين، من أهم القضايا التي لا تزال محل دراسة إلى يومنا هذا.

كان الوجود والدين موضع بحث معظم الفلاسفة واللاهوتيين على غرار هيكل، الذي كان له حظ وافر في إثراء مفهومي الوجود والدين وإعطاءهما معاني أعمق من تلك التي كانت منتشرة قبله سواء على المدى البعيد الغائر في القدم أو المدى القريب لعصر هيكل بطريقة تراجعية.

إننا نجد مفهوم الوجود المجرد عند هيكل مختلفا تماما عن مفهومه لدى الفلاسفة السابقين له، فنجده قد أحدث ثورة جذرية لتغيير تلك النظرة القائمة للوجود، إذ يرى هيكل أن الوجود يجب أن يُبنى على المتناقضات، بالإضافة إلى القضية التركيبية التي تجعلها في حالة اتحاد، فمثلا نجد هيكل يقول بنظرية الوجود أما القضية التي تناقضها فهي العدم، يضيف هيكل هنا القضية التركيبية وهي الصيرورة.

بالنسبة للوجود الطبيعي نجد هيكل قد تركه على حاله كما فسره علماء الطبيعة السابقين له، حيث كان يقوم على نظريات كوبرنيكوس ونيوتن.

كما نجد هيكل يضيف مركب ثالث للوجود وهو الروح، حيث يمكن لهذا الروح أن يكون ذاتي أو موضوعي، أما الروح الذاتي فهو ما يختص بالنفس الداخلية للإنسان، أما الروح الموضوعي فهو صانع الأثر في هذا الوجود حيث يكون في مؤسسات الدولة، وهو من يصنع الحضارة والثقافة والتاريخ على مرّ العصور.

بالانتقال إلى الدين عند هيكل نجده يقسم الدين إلى ثلاث أقسام، أولها الدين الطبيعي وهو الدين الذي ينشأ جراء عوامل طبيعية محضة، حيث يكون الإنسان فيه خاضع لمظاهر الطبيعة أما القسم الثاني فهو الدين الروحي، حيث يرتقي الإنسان في هذه المرحلة حيث يتوجه بالعبادة إلى كائن أرقى من الطبيعة وهو الروح أو ما يسمى بالأرواحية، أما القسم الثالث فهو الدين المطلق ففي هذه المرحلة يصل الإنسان إلى عبادة المطلق الذي هو الله.

أما النتيجة الجوهرية لهذا البحث فهي حول ماهية العلاقة الجوهرية بين الوجود والدين وهي أنّ الدين هو لحظة من لحظات الوجود عند هيكل.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

ملخص باللغة الإنجليزية

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

Abstract

Hegel is considered one of the most important philosophers, who left a tangible impact on many philosophical and religious issues, the existence issue and religion issue are among the most important issues that are still under study to this day.

Existence and religion were the subject of research by the most of philosophers and theologians, such as Hegel, who had ample luck in enriching the concepts of existence and religion and giving them deeper meanings than those that were widespread before him, whether in the long term in the past or the short term in the Hegel era, in a regressive manner.

We find the concept of abstract existence in Hegel completely different from his concept of the previous philosophers, so we find that he has made a radical revolution to change that existing view of existence, if Hegel believes that existence should be based on contradictions, in addition to the compositional issue that makes them in a state of union, for example, limited Hegel argues for the theory of existence, while the issue that contradicts it is nothingness. Hegel adds here the structural issue, which is becoming.

As for natural existence, we find Hegel left it as it was explained by previous naturalists, as it was based on the theories of Copernicus and Newton.

We also find Hegel adding a third component of existence, which is the soul, where this spirit can be subjective or objective, while the subjective soul is what concerns the inner self of the human being, and the objective spirit is the impact maker in this existence where it is in the institutions of the state, and it is the one who creates civilization, culture and history Throughout the ages .

by moving to religion with Hegel, we find that religion is divided into three parts, the first of which is the natural religion, which is the religion that arises as a result of purely natural factors, in which the person is subject to the appearances of nature, and the second part is the spiritual religion, where the person ascends at this stage where he goes to worship To a being higher than nature, the soul, or what is called spirituality. As for the third part, it is the absolute religion, at this stage the hummen reaches the worship of the Absolute who is God.

The main conclusion of this research is about what is the essential relationship between existence and religion, is that religion is one of the moments of existence for Hegel.

جامعة الأمير
عبد القادر للعالم الإسلامي

ملخص باللغة

الفرنسية

جامعة الأمير
عبد القادر للطب والعلوم الإسلامية

Résumé

Hegel est considéré comme l'un des philosophes les plus importants, qui ont laissé un impact tangible sur de nombreuses questions philosophiques et religieuses, la question de l'existence et la question de la religion sont parmi les plus importantes qui sont encore à l'étude à ce jour.

L'existence et la religion ont fait l'objet de recherches par la plupart des philosophes et théologiens, comme Hegel, qui a eu amplement la chance d'enrichir les concepts d'existence et de religion et de leur donner des significations plus profondes que celles qui étaient répandues avant lui, que ce soit à long terme dans le monde. passé ou à court terme à l'ère Hegel, de manière régressive.

Nous trouvons le concept d'existence abstraite chez Hegel complètement différent de son concept des philosophes précédents, nous constatons donc qu'il a fait une révolution radicale pour changer cette vision existante de l'existence, si Hegel croit que l'existence devrait être basée sur des contradictions, en plus à la question de composition qui les rend dans un état d'union, par exemple, limité Hegel plaide pour la théorie de l'existence, mais la question qui la contredit est le néant.

Quant à l'existence naturelle, nous trouvons que Hegel l'a laissée telle qu'elle a été expliquée par les naturalistes précédents, car elle était basée sur les théories de Copernic et Newton.

Nous trouvons également Hegel ajoutant une troisième composante de l'existence, qui est l'âme, où cet esprit peut être subjectif ou objectif, tandis que l'âme subjective est ce qui concerne le moi intérieur de l'être humain, et l'esprit objectif est l'agent de cette existence. où il est dans les institutions de l'État, et c'est lui qui crée la civilisation, la culture et l'histoire, en tout temps.

en passant à la religion, selon Hegel, on constate que la religion se divise en trois parties, dont la première est la religion naturelle, qui est la religion qui résulte de facteurs purement naturels, dans laquelle la personne est soumise aux apparences de la nature, la deuxième partie est la religion spirituelle, où la personne monte à cette étape où elle va à adorer à un être supérieur à la nature, à l'âme ou à ce qu'on appelle la spiritualité. Quant à la troisième partie, c'est la religion absolue, à cette étape l'homme atteint le culte de l'Absolu qui est Dieu.

La principale conclusion de cette recherche est de savoir quelle est la relation essentielle entre l'existence et la religion, et que la religion est l'un des moments d'existence pour Hegel.

جامعة الأمير
عبد القادر للعالم الإسلامي

فهرس الكتاب المقدس

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

العهد القديم			
الصفحة	الإصحاح / الفقرة	السفر	طرفة الفقرة
315	1: 3.	التكوين	"وقال الرب ليكن نور فكان نور"
90	1: 32 - 1.		"لنصنع الإنسان على صورتنا كمثلنا... وكان مساء وكان صباح يوم سادس."
90	2: 4 - 14.		"هذا وصف للسموات والأرض يوم خلقها الإله... والنهر الرابع هو الفرات."
90	2: 15 - 17.		"وأخذ الربّ الإله آدم ووضعه في جنة عدن... لأنك حين تأكل منها حتما تموت."
91	2: 18 - 25.		"ثمّ قال الربّ الإله: ليس جيدا أن يبقى آدم وحيدا... وكان آدم وامرأته عريانين ولم يخجلا من ذلك."
91	3: 1 - 7.		"وكانت الحيّة أمكر وحوش البرية التي صنعها الربّ الإله... فخاطا لأنفسهما مآزر من أوراق التين."
91	3: 5.		"قال الربّ للحيّة لأنك فعلت هذا ملعونة أنت... هو يسحق رأسك وأنت تسحقين عقبه."
91	3: 16.		"وقال الله لحواء تكثيرا أكثر أتعايبك... وهو يسود"

			عليك."
92	3: 17 - 19.		"وقال الله لآدم لأنك سمعت لقول امرأتك ... وإلى تراب تعود".
93	3: 22.		"هو ذا الإنسان قد صار كواحد منا عارفاً للخير والشر".
218	117: 1 - 2.	مزامير	"سبحوا الرب يا كل الأمم... وأمانة الرب إلى الدهر، هللويا".
العهد الجديد			
368	17: 20 - 21.	لوقا	"ولما سأله الفريسيين متى يأتي ملكوت الله؟ ... لأن ملكوت الله داخلكم".
24	1: 1.	يوحنا	"في البدء كان الكلمة".
24	1: 1.		"والكلمة كان عند الله".
24	1: 4.		"فيه كانت الحياة والحياة كانت روح الناس".
379	4: 1 - 14.		"ولما أبلغ يسوع أن العدد الكبير من الأشخاص الذين قبلوا تعليمه... فهو الماء الذي ينبجس منه نهر يقود إلى الحياة الأبدية".
379	4: 19 - 20.		"فأجابت السامرية: أرى أنك رجل حكيم ... أما أنتم فتؤكدون أن أورشليم هي المكان الوحيد الذي

			يكرّم فيه العليّ".
379	4: 21 - 24.		"فأجابها يسوع: صدقيني أيتها المرأة ... وعلى هذا الناموس وحده يجب أن تؤسس عبادة الله".
351	4: 4.	الرسالة إلى أهل خلاطية	" ولكن لما جاء ملاء الزمن، أرسل الله ابنه مولودا من امرأة، مولودا تحت الناموس".

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع باللغة العربية

قائمة المصادر والمراجع باللغة العربية:

مصادر هيغل:

- (1) جورج فلهلم فريدريك هيغل: محاضرات فلسفة الدين، المحاضرة الثانية: فلسفة الدين تر: مجاهد عبد المنعم مجاهد، (القاهرة: دار الكلمة، 2002).
- (2) جورج فلهلم فريدريك هيغل: أصول فلسفة الحق، تر: إمام عبد الفتاح إمام ط3 (بيروت: دار التنوير، 2007م) مجلد 1.
- (3) جورج فلهلم فريدريك هيغل: الإيمان والمعرفة، تر: ناجي العونلي، (تونس: دار سيناترا، المركز الوطني للترجمة، 2008م).
- (4) جورج فلهلم فريدريك هيغل: حياة يسوع، تر: جرجي يعقوب، (بيروت: دار التنوير).
- (5) جورج فلهلم فريدريك هيغل: علم الجمال وفلسفة الفن، تر: مجاهد عبد المنعم مجاهد، محاضرات عن الفن الجميل، الحلقة الأولى، ط1، (القاهرة: دار الكلمة، 2010م).
- (6) جورج فلهلم فريدريك هيغل: علم ظهور العقل، تر: مصطفى صفوان، ط2، (بيروت: دار الطليعة، 1994م).
- (7) جورج فلهلم فريدريك هيغل: فنومينولوجيا الروح، تر: ناجي العونلي، ط1، (المنظمة العربية للترجمة، 2006م).
- (8) جورج فلهلم فريدريك هيغل: محاضرات فلسفة الدين: المحاضرة السابعة، الله والفكرة الخالدة، تر: مجاهد عبد المنعم مجاهد، (القاهرة: دار الكلمة، 2004م).
- (9) جورج فلهلم فريدريك هيغل: محاضرات فلسفة الدين، المحاضرة الثالثة، العبادة وديانة الطبيعة، تر: مجاهد عبد المنعم مجاهد ط 1، (القاهرة: دار الكلمة، 2003م).
- (10) جورج فلهلم فريدريك هيغل: محاضرات فلسفة الدين، المحاضرة الأولى (مدخل إلى فلسفة الدين)، تر: مجاهد عبد المنعم مجاهد، (القاهرة: دار الكلمة).
- (11) جورج فلهلم فريدريك هيغل: محاضرات فلسفة الدين، المحاضرة التاسعة: أدلة أخرى على وجود الله، تر: مجاهد عبد المنعم مجاهد، (القاهرة: دار الكلمة).

- (12) جورج فلهلم فريدريك هيغل: محاضرات فلسفة الدين، المحاضرة الثامنة: أدلة وجود الله، تر: مجاهد عبد المنعم مجاهد، (القاهرة: دار الكلمة 2004م).
- (13) جورج فلهلم فريدريك هيغل: محاضرات فلسفة الدين، المحاضرة الرابعة، ديانة الطبيعة وديانة الحرية، تر: مجاهد عبد المنعم مجاهد، (القاهرة: دار الكلمة، 2003م).
- (14) جورج فلهلم فريدريك هيغل: محاضرات فلسفة الدين، المحاضرة السادسة، ديانة الجمال والدين المطلق، تر: مجاهد عبد المنعم مجاهد، (القاهرة: دار الكلمة، 2003م).
- (15) جورج فلهلم فريدريك هيغل: محاضرات فلسفة الدين، المحاضرة الخامسة: الديانة الروحية، تر: مجاهد عبد المنعم مجاهد، (القاهرة: دار الكلمة مصر، 2003).
- (16) جورج فلهلم فريدريك هيغل: محاضرات في تاريخ الفلسفة، مقدمة حول منظومة الفلسفة وتاريخها، تر: خليل أحمد خليل، ط 2، (بيروت: مجد، 2002م).
- (17) جورج فلهلم فريدريك هيغل: محاضرات في فلسفة التاريخ، العقل في التاريخ، تر: إمام عبد الفتاح إمام، ط 3، (بيروت: دار التنوير للطباعة، 2007م) المجلد 1.
- (18) جورج فلهلم فريدريك هيغل: محاضرات في فلسفة التاريخ، العالم الشرقي، تر: إمام عبد الفتاح إمام، ط 3، (بيروت: دار التنوير، 2007م) 1.

بقية المصادر:

- (19) أ. نيهاردت: الآلهة والأبطال في اليونان القديمة، تر: هاشم حمادي، ط 1، (دمشق: الأهالي للنشر والتوزيع، 1994م).
- (20) أ.ه. أرمسترونغ: مدخل إلى الفلسفة القديمة، تر: سعيد الغانمي، ط 1، (بيروت: دار الكلمة، 2009م).
- (21) إبراهيم أحمد: إشكالية الوجود والتقنية عند ماتن هايدغر، ط 1، (الجزائر: منشورات الاختلاف، 2006م).
- (22) إبراهيم محمد إبراهيم: الأديان الوضعية في مصادرها المقدسة وموقف الإسلام منها، ط 1 (القاهرة: مطبعة الأمانة، 1985م).

- (23) إبراهيم مصطفى إبراهيم: الفلسفة الحديثة من ديكرت إلى هيوم، (الاسكندرية: دار الوفاء)،.
- (24) أحمد العابد وأحمد مختار عمر وآخرون: المعجم العربي الأساسي، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، 1989م).
- (25) أحمد أمين و زكي نجيب محمود: قصة الفلسفة الحديثة، ط5، (مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1967م) 1.
- (26) أحمد أمين و زكي نجيب محمود: قصة الفلسفة اليونانية، ط6 (القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1935م).
- (27) أحمد صالح: التحنيط، فلسفة الخلود في مصر القديمة، ط1، (جماعة حور الثقافة، 2000م).
- (28) أحمد علي عجيبية: أثر الكنيسة على الفكر الأوروبي، ط 1، (القاهرة: دار الآفاق العربية، 2004م).
- (29) أحمد علي عجيبية: دراسات في الأديان الوثنية القديمة، ط 1، (القاهرة: دار الوفاق العربية، 2004م) ص 178 - 179.
- (30) أحمد غانم حافظ: الإمبراطورية الرومانية من النشأة إلى الانهيار، (الاسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 2007م).
- (31) آرثر كروتل: قاموس أساطير العالم، تر: سهى الطريجي، (دمشق: دار نينوى 2010م).
- (32) أرنولد توينبي: تاريخ الحضارة الهلينية، تر: رمزي جرجس، (مهرجان القراءة للجميع، مكتبة الأسرة، برعاية السيدة سوزان مبارك، 2003م).
- (33) أسامة حسن : مصر الفرعونية، ط1، (الهرم: دار الأمل، 1998م).
- (34) أفلاطون: محاوره فايدروس، ترجمة لأميرة حلمي مطر، (القاهرة: دار غريب، 2000م).
- (35) أفلاطون: محاوره كراتيلوس، تر: عزمي طه سيد أحمد، ط1، (عمان: وزارة الثقافة الأردن، 1995م).

- (36) ألكسندر كوجيف: مدخل لقراءة هيغل، تر: عبد العزيز بومسهولي، ط 1، (القاهرة: دار رؤية، 2017م).
- (37) إمام عبد الفتاح إمام: هيغليات، (القاهرة: مكتبة مدبولي، 1996م) المجلد 2.
- (38) إمام عبد الفتاح إمام: تطور الجدل بعد هيغل، (جدل الفكر)، ط 3، (بيروت: دار التنوير، 2007م) المجلد 1.
- (39) إمام عبد الفتاح إمام: تطور الجدل بعد هيغل، جدل الطبيعة، ط 3 (بيروت: دار التنوير 2007م) المجلد 2.
- (40) إمام عبد الفتاح إمام: مدخل إلى الميتافيزيقا، مع ترجمة كاملة لميتافيزيقا أرسطو ط 4 (الجزية: دار النهضة، 2014م).
- (41) إمام عبد الفتاح إمام: هيغليات، (ولتر ستيس: فلسفة هيغل. ميشيل متياس: هيغل والديمقراطية)، تر: إمام عبد الفتاح إمام (القاهرة: مكتبة مدبولي، 1996م).
- (42) إمانويل كانت: نقد العقل المحض، تر: غانم هنا، ط 1 (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2013م).
- (43) أندري كونت - سبونفيل: الفلسفة، تر: علي بو ملح، ط 1، (بيروت: مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 2008م).
- (44) أنطوان أرنولد و بيير نيكول: المنطق أو فن توجيه الفكر، تر: عبد القادر قنيني، ط 1 (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2007م).
- (45) أنطون حميد موراني: هيغل كتابات الشباب، ط 1، (بيروت: دار الطليعة، 2003م).
- (46) أنيس منصور: ديانات أخرى، (دار الشروق).
- (47) باروخ اسبينوزا: رسالة في اللاهوت والسياسة، تر: حسن حنفي، ط 1، (بيروت: دار التنوير، 2005م).
- (48) باروخ اسبينوزا: علم الأخلاق، تر: جلال الدين سعيد، ط 1، (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009م).
- (49) برتراند راسل: حكمة الغرب، تر: فؤاد زكرياء، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1983م) الجزء الثاني.

- (50) بيتر سينجر: هيكل، تر: محمد إبراهيم السيد، ط1، (القاهرة: مؤسسة هنداي للنشر والتوزيع، 2015م).
- (51) بيسونغ غاو - أندرو بويل: حكمة التاو أصغ لجسدك، تر: سلام خير بك، ط1، (اللاذقية: دار الحوار، اللاذقية، 2012م).
- (52) بيير . ف. زيمبا: التفكيكية، دراسة نقدية، تر: أسامة الحاج، ط1، (بيروت: مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1996م).
- (53) بيير بورديو: أسباب عملية، إعادة النظر بالفلسفة، تر: أنور مغيث، ط1، (القاهرة: أفاق 2018م).
- (54) بيير فرنسوا مورو: هوبس، فلسفة، علم، دين، تر: أسامة الحاج، ط2، (بيروت: مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع 2007م).
- (55) توماس هوبز: اللقيان، الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة، تر: ديانا حرب وبشرى صعب، ط1، (أبو ضبي: دار الفرائي، 2011م).
- (56) تيوبالد سوس: لوثر، تر: حسيب نمر، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر).
- (57) ثيوكاريس كيسيديس: هيراكليتوس (جذور المادة الديالكتيكية) تر: حاتم سلمان ط2، (الجزائر: المؤسسة الوطنية للاتصال والنشر والإشهار، 2001م).
- (58) ج. ف. لينيتز: أبحاث جديدة في الفهم الإنساني، نظرية المعرفة.
- (59) جمشيد يوسف: الزرادشتية، الديانة والطقوس والتحويلات اللاحقة بناء على نصوص الآستا، ط1، (عنابة: الوسام العربي، عنابة 2012م).
- (60) جميل صليبا: المعجم الفلسفي، بالألفاظ العربية والفرنسية والانجليزية واللاتينية (بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1982م).
- (61) جورج طرايشي: معجم الفلاسفة، ط3، (دار الطليعة، بيروت، لبنان، 2006م).
- (62)
- (63) جورج لوكاش: تحطيم العقل، الظاهرة الدولية، تاريخ ألمانيا، شيلنغ، تر: إلياس مرقص، ط2، (بيروت: دار الحقيقة، 1983م).

- (64) جون كوتنغهام: العقلانية، فلسفة متجددة، تر: محمود منقذ الهاشمي، ط 2، (حلب: مركز الانماء الحضاري، 1997م).
- (65) جون لينوكس: العلم ووجود الله، هل قتل العلم وجود الله؟ تر: ماريانا كتكوت (الناشر: خدمة كريدولوغوس).
- (66) جون هرمان راندال: تكوين العقل الحديث، تر: جورج طعمة، (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2013م) الجزء 1.
- (67) جون هرمان راندال: تكوين العقل الحديث، تر: جورج طعمة، (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2013م) الجزء 2.
- (68) جون هرمان راندال: تكوين العقل الحديث، تر: جورج طعمة، (بيروت: دار الثقافة) الجزء 1.
- (69) جيمس جورج فريزر: الغصن الذهبي، دراسة في السحر والدين، تر: نايف الخوص ط 1، (دمشق: دار الفرقد، 2014م).
- (70) حسن نعمة: موسوعة ميثولوجيا وأساطير الشعوب القديمة ومعجم أهم المعابد القديمة، (بيروت: دار الفكر اللبناني، 1994م).
- (71) حسين علي: فلسفة الفن، رؤية جديدة، ط 1، (بيروت: التنوير، 2010م).
- (72) حنا ديب: هيغل وفويرباخ: ط 1، (بيروت: أمواج للطباعة والنشر، 1994م).
- (73) خالد السيد محمد غانم: الزرادشتية، تاريخاً وعقيدة، وشريعة، دراسة مقارنة، ط 2 (دمشق: دار خطوات، 2009م).
- (74) خزعل الماجدي: الدين السومري، ط 1، (عمان: دار الشروق للنشر والتوزيع 2018م).
- (75) خزعل الماجدي: المعتقدات الإغريقية، ط 1، (عمان: دار الشروق، 2004م).
- (76) خزعل الماجدي: المعتقدات الأمورية، ط 1 (عمان: دار الشروق، 2002م).
- (77) دافيد هيوم: تحقيق في الذهن البشري، تر: محمد محبوب، ط 2 (نشر المنظمة العربية للترجمة، توزيع مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 2010م).
- (78) رأفت الشيخ: تفسير مسار التاريخ، (القاهرة: عين للدراسات و للبحوث الإنسانية والاجتماعية، 2000م).

- (79) الربيع ميمون: مشكلة الدور الديكارتي، ط1، (الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1982م) ص 44-45.
- (80) رضوان العصبية: مدخل إلى فلسفة الدين، (الدار البيضاء: إفريقيا الشرق، الدار 2018).
- (81) رودولف كارناب: البناء المنطقي للعالم والمسائل الزائفة في الفلسفة، تر: يوسف تيس، ط1، (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2011م).
- (82) ريتشارد رورتي: الفلسفة ومرآت الطبيعة، تر: حيدر حاج إسماعيل.
- (83) ريتشارد كرونر وآخرون: تطور هيغل الروحي، تر: إمام عبد الفتاح إمام، ط1، (بيروت: دار التنوير، 2009م).
- (84) ريني ديكارت: مقالة الطريقة، لحسن قيادة العقل وللبحث عن الحقيقة في العلوم تر: جميل صليبا، ط2، (بيروت: المكتبة الشرقية، 1970م).
- (85) رينيه ديكارت: مقال عن المنهج، تر: محمود محمد الخضير، ط2 (دار الكتاب العربي، القاهرة، مصر، 1968م).
- (86) رينيه سزو: هيغل والهيكلية، تر: أدونيس العكره، ط1، (بيروت: دار الطليعة 1993م).
- (87) زكريا إبراهيم: هيغل أو المثالية المطلقة، (دار مصر للطباعة، 1970م).
- (88) س. رابوبرت: مبادئ الفلسفة، تر: أحمد أمين، (بيروت: دار الكتاب العربي 1979م).
- (89) س. ميغوليفسكي: أسرار الآلهة والديانات، تر: حسان ميخائيل إسحاق، ط4، (دمشق: دار علاء الدين، 2009م).
- (90) سالم يافوت: الزمان التاريخي، من التاريخ الكلي إلى التواريخ الفعلية، ط1، (بيروت: دار الطليعة، 1991م).
- (91) ساهر رافع: هيغل، ط1، (الجزائر: دار المواهب: 2013).
- (92) سعدون محمود الساموك: موسوعة الأديان والمعتقدات القديمة، العقائد، ط1، (عمان: دار المناهج، 2002م) الجزء 1.

- (93) سعيد مراد: المدخل في تاريخ الأديان، ط 1، (الهرم: عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، 2000م).
- (94) سلسلة معارف الإنسان: الإنسان والدين، (بيروت: المكتب العالمي للبحوث 1983م).
- (95) سمير أديب: موسوعة الحضارة المصرية القديمة، ط1، (القاهرة: دار العربي، 2000م) ص 235 - 236.
- (96) سهيل بشروئي ومرداد مسعودي: تراثنا الروحي من بدايات التاريخ إلى الأديان المعاصرة، تر: محمد غنيم، ط1 (بيروت: دار الساقى بيروت، 2012م).
- (97) سيد حسن تقي زاده، ومحمد محمدي ملايري: الديانات الشرقية القديمة، الزرادشتية المانوية، ط 1، (تورنتو: المركز الأكاديمي للأبحاث، 2014م).
- (98) السيد ولد أباه: التاريخ والحقيقة لدى ميشال فوكو، ط 2، (بيروت: الدار العربية للعلوم، 2004م).
- (99) عبد الرحمان بدوي: شلنج، ط2، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1981م).
- (100) عبد الرحمان بدوي: منطق أرسطو، ط 1، (بيروت: دار القلم، وكالة المطبوعات، الكويت، 1980م) الجزء 1.
- (101) عبد الرزاق رحيم صلاح الموحى: العبادات في الديانات القديمة، ط 2، (دمشق: دار صفحات، 2012م).
- (102) عبد السلام بن عبد العال: هايدغر ضد هيجل، التراث والاختلاف، ط 2، (بيروت: دار التنوير، 2006م).
- (103) عبد السلام بن عبد العال و محمد سبيلا: المعرفة العلمية، ط2، (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 1996م).
- (104) عبد الغفار مكاوي: هلدلين ، دون ط، (القاهرة: دار المعارف).
- (105) عبد الغني بارة: الهرمينوطيقا والفلسفة، نحو مشروع عقل تأويلي، ط 1، (الجزائر: منشورات الاختلاف، 2008م).
- (106) عبد الفتاح الديدي: فلسفة هيجل، (مكتبة الأنجلو المصرية، 1970م).

- (107) عبد الفتاح مصطفى غنيمه: فلسفة العلوم الطبيعية، النظريات الذرية والكوانتم والنسبية).
- (108) عزمي بشاره: الدين والعلمانية في سياق تاريخي، العلمانية والعلمنة: الصيرورة الفكرية، ط 2 (الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015م) الجزء 2، المجلد 1.
- (109) علي سامي النشار: نشأة الدين، النظريات التطورية و المؤهلة، ط 1، (القاهرة: دار السلام 2009م).
- (110) عمار الطالبي: مدخل إلى عالم الفلسفة، (الجزائر: دار القصبه للنشر، 2006م).
- (111) غوتفريد فيلهلم لايبنتز: مقالة في الميتافيزيقا، تر: الطاهر بن قيزة، ط 1، (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2006م).
- (112) فرانكلين ل- باومر: الفكر الأوروبي الحديث، الاتصال والتغير في الأفكار، من 1600-1950م، القرن السابع عشر، تر: أحمد حمدي محمود، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1987م) الجزء 1.
- (113) فرانكلين ل- باومر: الفكر الأوروبي الحديث، الاتصال والتغير في الأفكار، من 1600-1950م، القرن الثامن عشر، تر: أحمد حمدي محمود، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1988م) الجزء 2.
- (114) فايز فارس: أضواء على الإصلاح الإنجيلي، (القاهرة: دار الثقافة المسيحية).
- (115) فراس السواح: موسوعة تاريخ الأديان، الزرادشتية-المناوية-اليهودية-المسيحية، الكتاب الخامس، ط 2، (دمشق: دار علاء الدين، 2010م).
- (116) فراس السواح: موسوعة تاريخ الأديان، الشرق القديم، مصر، سوريا، بلاد الرافدين العرب قبل الإسلام، ط 4، (دمشق: دار التكوين 2017م) الكتاب 2.
- (117) فراس السواح: موسوعة تاريخ الأديان، الشعوب البدائية والعصر الحجري، ط 2 (دمشق: دار علاء الدين 2007م).
- (118) فراس السواح: موسوعة تاريخ الأديان، الهندوسية، البوذية، الطاوية، الكونفوشيوسية ، ط 1، (دمشق: دار علاء الدين، 2006م) الكتاب 4.

- (119) فراس السواح: موسوعة تاريخ الأديان، اليونان الرومان أوروبا ما قبل المسيحية، تر: أسامة منزلي وجهان الجندي و نيفين أديب إسحق و وفاء طقوز، ط 4، (دمشق: دار التكوين، 2017م) الكتاب 3.
- (120) فريال حسن خليفة: فكرة الألوهية في فلسفة باركلي، ط 1، (القاهرة: مكتبة الجندي 1997م).
- (121) فريال حسن خليفة: نقد فلسفة هيغل، (القاهرة: دار قباء، 1998م).
- (122) فريتيوف برانت: كيركجارد، تر: مجاهد عبد المنعم مجاهد، ط 1، (القاهرة: دار الكلمة، 2009م).
- (123) فريدريك شلاير ماخر: حول الدين، خطابات إلى محترقيه من المثقفين، تر: نبيل قياض ط 1، (بيروت: دار الرافدين، 2018م).
- (124) فريدريك نيتشه: هكذا تكلم زرادشت، تر: فليكس فارس، (الإسكندرية، مطبعة جريدة البصيرة، 1938م).
- (125) فريدل فاينرت: كوبرنيكوس وداروين وفرويد، ثورات في تاريخ وفلسفة العلم، تر: أحمد شكل، (هنداوي سي آي سي، 2019م).
- (126) كارين أرمسترونغ: التحول الكبير، بدايات تقاليدنا الدينية، تر: محمد الجورا، ط 1، (دمشق: دار الفرقد، 2016م).
- (127) كارين أرمسترونغ: الله والإنسان، على امتداد 4000 سنة من إبراهيم الخليل حتى العصر الحاضر، تر: محمد الجورا، ط 2، (دمشق: دار الحصاد، 2002م).
- (128) كريستوف بوميان: نظام الزمان، تر: بدر الدين عروذكي، ط 1، (بيروت: نشر المنظمة العربية للترجمة، توزيع مركز دراسات الوحدة العربية، 2009م).
- (129) كريستوفر وانت، أندزجي كليموفسكي، تر: إمام عبد الفتاح إمام، ط 1، (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2002م).
- (130) الكسندر دوماس الكبير: الثورة الحمراء: سقوط الباستيل، تر: الحسيني الحسيني معدي، ط 1، (فاروس للنشر والتوزيع، 2013).
- (131) كلود ريفير: الأنثروبولوجيا الاجتماعية للأديان، تر: أسامة نبيل، ط 1، (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2015م).

- (132) كمال بومنيير و محمد ازويطة وآخرون: أكسيل هونيث، فيلسوف الاعتراف ونزع الحقارة، تر: كمال بومنيير وآخرون (كتب كوة الرقمية، 2 جانفي 2021).
- (133) الكيتا: كتاب الهندوسية المقدس، تر: ماكن لال راى شودري، (جيبيل: دار ومكتبة بيبليون، 2004م).
- (134) لاو تسو: كتاب التاو تي تشينغ، إنجيل الحكمة التاوية في الصين، تر: فراس السواح، ط 2، (دمشق: دار علاء الدين، 2000م).
- (135) لوتسو: الطريق إلى الفضيلة، نص صيني مقدس، تر: علاء الديب، ط 1، (الصفاء: دار سعاد الصباح، الكويت، 1992م).
- (136) لودفيغ فيوريخ: أصل الدين، تر: أحمد عبد الحليم عطية، ط 1، (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1991م).
- (137) لوك بيرسون و جان فرونسوا برادو: معجم أفلاطون، تر: منى الشاعر، ط 1، (دمشق: النايا للدراسات والنشر، 2014م).
- (138) ليفي بريل: فلسفة أوغيست كونت، تر: محمود قاسم والسيد محمد بدوي (مكتبة الأنجلو المصرية).
- (139) ليو شتراوس و جوزيف كروبسي: تاريخ الفلسفة السياسية من ثيوكلديس حتى اسبينوزا، تر: محمود سيد أحمد، ط 2، (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2016م) الجزء 1.
- (140) م. روزنتال و ب. يودين، وآخرون: الموسوعة الفلسفية، ط 6، (بيروت: دار الطليعة، 1987م).
- (141) مارتن هايدغر: السؤال عن الشيء حول نظرية المبادئ الترنسندنتالية عند كانت، تر: إسماعيل المصدق، ط 1، (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2012م).
- (142) مجموعة من المؤلفين: تاريخ الديالكتيك الفلسفة الكلاسيكية الألمانية، تر: نزار عيون السود، ط 1، (دمشق: دار دمشق، 1986م).
- (143) مجموعة من الباحثين: موسوعة عالم الأديان، كل الأديان والمذاهب الفرق والبدع في العالم، ديانا الشرق الأقصى، ط 2، (بيروت: نوبيليس، 2005م) الجزء 4.
- (144) محاورات أفلاطون: تر: زكي نجيب محمود، (مكتبة الأسرة، برعاية السيدة سوزان مبارك، مهرجان القراءة للجميع، 2001م).

- (145) محمد أبو زهرة: محاضرات في مقارنات الأديان، القسم الأول، الديانات القديمة.
- (146) محمد الخطيب: الأديان في المجتمعات البدائية: ط1، (دمشق: دار مؤسسة رسلان، 2017).
- (147) محمد الخطيب: الأديان في المجتمعات البدائية، ط1 (دار مؤسسة رسلان، دمشق سوريا، 2017م).
- (148) محمد الخطيب: الفكر الإغريقي، ط2، (دمشق: دار علاء الدين، 2007م).
- (149) محمد حديدي: الفلسفة الإغريقية، ط1، (الجزائر: منشورات الاختلاف، 2009م).
- (150) محمد حسين هيكل: الإيمان والمعرفة والفلسفة، ط1، (القاهرة: مكتبة النهضة العربية، 1964م).
- (151) محمد خلاوي: نشأة الحياة والإنسان.
- (152) محمد خليفة حسن: تاريخ الأديان، دراسة وصفية مقارنة، ط1، (القاهرة: دار رؤية، 2016م).
- (153) محمد ضياء الرحمان الأعظمي: فصول في أديان الهند، ط1، (المدينة المنورة: دار البخاري، 1997م).
- (154) محمد عبد الرحمان بيطار: الفلسفة اليونانية مقدمات ومذاهب، (بيروت: منشورات المكتبة العصرية، 1981م).
- (155) محمد عبد اللطيف مطلب: الفلسفة والفيزياء، (بغداد: دائرة الشؤون الثقافية والنشر، 1985م) الجزء 2.
- (156) محمد عثمان الخشب: الدين والميتافيزيقا في فلسفة هيوم، (القاهرة: دار قباء).
- (157) محمد عثمان الخشب: مدخل إلى فلسفة الدين، (القاهرة: دار قباء، 2001م).
- (158) محمد عثمان الخشت: مدخل إلى فلسفة الدين، ط1، (الرباط: مؤمنون بلا حدود، 2016م).
- (159) محمد فتحي عبد الله و علاء عبد المتعال: دراسات في الفلسفة اليونانية، (طنطا: دار الحضارة للطباعة والنشر).
- (160) محمود سيد أحمد: دلتاي وفلسفة الحياة، ط2، (بيروت: دار التنوير، 2005م).

- (161) محمود يعقوبي: خلاصة الميلافيزيقا، فلسفة الوجود، (الجزائر: دار الكتاب الحديث، 2002م).
- (162) محمود يعقوبي: خلاصة الميتافيزياء، فلسفة المعرفة، (الجزائر: دار الكتاب الحديث، 2002م).
- (163) محمود يعقوبي: خلاصة الميتافيزيقا، فلسفة الطبيعة، (الجزائر: دار الكتاب الحديث، 2002م).
- (164) مختار السويدي: أم الحضارات ملامح عامة لأوّل حضارة صنعها الإنسان، ط1 (القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، 1999م).
- (165) مختار طه بدر: المدرك والغامض، العلم والفلسفة والدين والفن.
- (166) مرسيا إلياد: تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية، تر: عبد الهادي عباس، ط1، (دمشق: دار دمشق، 1987م). الجزء 3.
- (167) مرسيا إلياد: تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية، تر: عبد الهادي عباس، ط1، (دمشق: دار دمشق، 1987م). الجزء 2.
- (168) مرسيا إلياد: تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية، تر: عبد الهادي عباس، ط1، (دمشق: دار دمشق، 1987م). الجزء 1.
- (169) منذر الحايك: فيدا، نصوص هندوسية مقدسة دراسة مقارنة، تر: حكمت أبكر، ط1 (دمشق: دار صفحات للنشر والتوزيع، دبي: الامارات العربية المتحدة 2018).
- (170) مونيس بحضرة: فينومينولوجيا المعرفة دراسة في فلسفة الظاهر الهيكلية، ط1، (إريد: عالم الكتب الحديث، الأردن، 2013م).
- (171) ميرسيا إلياد: البحث عن التاريخ والمعنى في الدين، تر: سعود المولى، ط1، (بيروت: نشر المنظمة العربية للترجمة، توزيع مركز دراسات الوحدة العربية، 2007م).
- (172) ميشال دوشيه: تقاسم المعارف، تر: حسين جواد قبيسي، ط1، (بيروت: نشر المنظمة العربية للترجمة، توزيع مركز دراسات الوحدة العربية، 2010م).
- (173) ميشيل ماتياس: هيكل والديموقراطية، تر: إمام عبد الفتاح إمام، ط1، (بيروت: دار التنوير 2010م).

- (174) نازلي إسماعيل حسن: الشعب والتاريخ ، هيجل، (مصر: دار المعارف).
- (175) نوري إسماعيل: الديانة الزرادشتية، مزديستا، ط7، (دمشق: دار علماء الدين، 2007م).
- (176) نيغيل واربورتون: أسس الفلسفة، تر: محمد عثمان، ط2، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2013م).
- (177) هادي العلوي: كتاب التاو، ط4، (دمشق: دار المدى، 2012م).
- (178) هانز جورج غدامير: الحقيقة والمنهج، الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، تر: حسن ناظم و علي حاكم صالح، ط1، (طرابلس: دار أوياء، طرابلس، 2007م).
- (179) هربرت ماركيزوز: نظرية الوجود عند هيجل، تر: إبراهيم فتحي، ط1، (بيروت: دار التنوير، 1984م).
- (180) هركليطوس: الشذرات الكاملة النص اليوناني، تر، هدى الخولي، ط1، (تلمسان: النشر الجامعي الجديد، 2017م).
- (181) والاس بادج: آلهة المصريين، تر: محمد حسين يونس، (القاهرة: مكتبة مدبولي 1998م).
- (182) ول ديورانت: قصة الفلسفة، تر، فتح الله محمد المشعشع، ط1، (بيروت: مؤسسة المعارف، 1966م).
- (183) ولتر ستيس: فلسفة هيجل (فلسفة الروح) تر: إمام عبد الفتاح إمام، ط3، (بيروت: دار التنوير، 2005م) المجلد 2.
- (184) ولتر ستيس: فلسفة هيجل (المنطق وفلسفة الطبيعة) تر: إمام عبد الفتاح إمام، ط3، (بيروت: دار التنوير، 2007م) المجلد 1.
- (185) ويل ديورنت: قصة الحضارة، حياة اليونان، تر: محمد بدران، (جامعة الدول العربية، لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1953) المجلد 2.
- (186) يوسف سلامة: مفهوم السلب عند هيجل، (المجلس الأعلى للثقافة).
- (187) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، ط1، (القاهرة: دار العالم العربي، 2011م).
- (188) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، ط2، (القاهرة: دار العالم العربي، 2012م).

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

قائمة المصادر والمراجع باللغة الإنجليزية

جامعة الأمير
القادر للعلوم الإسلامية

قائمة المصادر والمراجع باللغة الإنجليزية

- (1) Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Lectures on the History of Philosophy, Translated From The German By: E. S. Haldane and Frances H. Simson, M. A. (London: Kegan Paul, Trench, Trübner and Co, Ltd. Paternoster House, Charing Cross Road, 1894) Volume 2.
- (2) Georg Wilhelm Friedrich Hegel: The Science of Logic, translated by : Georg Di Giovanni, (New York: Published in the United State of America by Cambridge University press, 2010).
- (3) Alan wood: The Ideas of Karl Marx, Marx at 200.
- (4) Bernard A. Drew: 100 most popular nonfiction authors: biographical sketches and biographies (Library of Congress Cataloging-in- Publication Data, 2008) first published
- (5) Edward Craig: The Shorter Routledge Encyclopedia of Philosophy First published (Routledge, Taylor & Francis Group, London and New York, 2005).
- (6) Elizabeth S. Haldane : The Wisdom and Religion of a German Philosopher (London: Kegan Paul, Trübner and Co, LTD, Paternoster House, Charing Cross Road, 1897).
- (7) F. Max Müller: Anthropological Religion (London: Longmans, Green, and co. and new york, 1892).
- (8) Franz Gabriel Nauen: Revolution, Idealism and Human Freedom: Schelling Hölderlin and Hegel and the Crisis of Early German Idealism (Martinus Nijhoff, the Hage, 1971).
- (9) John O'neill: Hegel's Dialectic of Desire and recognition (Published by state University of New York Press, Albany, 1996).
- (10) Karl Marx & Friedrich Engels & Others: Marxism Socialism & Religion (Resistance Books, 2001).
- (11) Richard Dawkins: The Greatest Show on Earth, The Evidence for Evolution (New York: Free Press, 2009).
- (12) William Wallace: Hegel 's Philosophy of mind, Translated from, The Encyclopedia of The Philosophical Sciences, (Oxford: Printed at the Clarendon press; by Horace Hart, Printer to The University, 1894).

- (13) William Wallace: Kant, (William Blackwood and Sons Edinburgh and London, 1882).

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

قائمة المصادر والمراجع باللغة الفرنسية

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

قائمة المصادر والمراجع باللغة الفرنسية:

- (1) G. W.F. Hegel : L'esprit de Christianisme et son Destin, Traduits par : Olivier Depré (Paris : Librairie Philosophique, 2003).
- (2) Georg Wilhelm Friedrich Hegel : La Poétique, Traduite Par : CH. Bénard (Paris : Librairie Philosophique de Ladrance, 1855) Tome Premier.
- (3) Georg Wilhelm Friedrich Hegel : Philosophie de la Religion, Traduite par : A. Véra (Paris : Librairie Germer Baillière et C, 1878) Tome Second.
- (4) Georg Wilhelm Friedrich Hegel : Premières écrits, (Francfort 1797- 1800) traduit par: Olivier Depré (Paris : Librairie Philosophique J/ Vrin, Place de la Sorbonne, 1997).
- (5) Georg Wilhelm Friedrich Hegel : Système des Beaux-Arts, Traduit par CH. Bénard (Paris : Librairie Philosophique de Ladrance, 1860) Tome Troisième.
- (6) Georg Wilhelm Friedrich Hegel : Philosophie De La Nature, Traduite Par : A . Véra (Paris : Librairie Philosophique de Ladrance, 1866) Tome Troisième.
- (7) Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Cours D'esthétique, traduit par : Ch .Bénard (Paris : Ladrance , libraire, rue saint- andré - des-art, 1851) quatrième volume.
- (8) George Wilhelm Friedrich Hegel : Phénoménologie de l'esprit, traduction par, Gwendoline et pierre-jean Labarrière, (Edition Gallimard, 1993,) tom2.
- (9) Bernard Bourgeois : Le Droit Naturel de Hegel,(1802-1803), (Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, Place de la Sorbonne, 1986).
- (10) Cahiers Vilfredo Pareto : Revue européenne des sciences sociales, La philosophie politique de G. W. F. Hegel (Librairie DROZ Genève, 1980) 1 Ed.

- (11)** Emilio Brito: La Christologie de Hegel, Verbum Crucis, Traduit par B. Pottier (Beauchesne, Paris, 1982).
- (12)** Gilbert Gérard : Critique et Dialectique, L'itinéraire de Hegel à Iéna (1801- 1805) , (Bruxelles : Facultés Universitaires Saint-Louis, 1982).
- (13)** Jacky cordonnier : Religions et croyances actuelles, culture religieuse, (Lyon : Chronique sociale, 2000) tom 4.
- (14)** Jean Grondin : Du sens des choses, L'idée de la métaphysique, Ouvrage publié avec le concours de l'Institut catholique de Paris, puf.
- (15)** Marc Boss et Doris Lax et Jean Richard: éthique sociale et socialisme religieux, Actes de XVe Colloque International, Paul Tillich Toulouse 2003 (VERLAG Münster, 2005).
- (16)** Marie-Claire et Pierre Moissenet: Guide de Culture Religieuse, édition de cerf (paris : cerf jeunesse, 1997).
- (17)** Mircea Eliade et Ioan .P. Couliano : Dictionnaire Des Religions, (Plon, 1990).
- (18)** Pierre Saintyves : L'astrologie Populaire, étudiée Spécialement dans les doctrines et les traditions relatives à l'influence de la lune (Paris : book en demande, Octobre 2020).
- (19)** Y. Bonnefoy et P. Ricoeur et des autres : qu'est-ce que dieu ; Philosophie Théologie (Bruxelles : facultés universitaires saint - louis, 1985).

فهرس الموضوعات

جامعة الأمير
عبد القادر للعلوم الإسلامية

فهرس الموضوعات

الصفحة	الموضوع
أ	مقدمة
7	الباب الأول: الوجود عند هيغل
8	الفصل التمهيدي: حياة هيغل ومساره الفكري والفلسفي.
9	المبحث الأول: حياة هيغل.
18	المبحث الثاني: عصر هيغل وأثره في تكوين توجهاته الفكرية والفلسفية.
32	الفصل الأول: الوجود المجرد عند هيغل
34	المبحث الأول: الوجود عند قدماء الفلاسفة وفلاسفة العصر الحديث
49	المبحث الثاني: المقولات باعتبارها البدء للصورة النظرية للوجود المجرد عند هيغل
66	المبحث الثالث: مراحل الفكرة عند هيغل.
78	الفصل الثاني: الوجود المتجسد عند هيغل.
80	المبحث الأول: الانتقال من المنطق إلى الطبيعة عند هيغل.
95	المبحث الثاني: التجسد من خلال الزمان، المكان، الحركة.
102	المبحث الثالث: علم الطبيعة.
118	المبحث الرابع: المبادئ الأساسية لجدل الطبيعة عند هيغل.
133	الفصل الثالث: الوجود الحي عند هيغل (تجليات الروح في الوجود).
135	المبحث الأول: الروح الذاتي.

155	المبحث الثاني: الروح الموضوعي.
167	المبحث الثالث: الروح المطلق (الفن - الدين - الفلسفة).
181	المبحث الرابع: الروح الإلهي.
197	الباب الثاني: الدين عند هيجل.
198	الفصل الأول: نشأة الدين بداية من ديانة الطبيعة.
200	المبحث الأول: نشأة الدين.
223	المبحث الثاني: الدين المحدد بداية من الديانة الطبيعية أو الديانة المباشرة.
228	أولاً: ديانة السحر.
236	ثانياً: الديانة الصينية أو ديانة القدر.
247	ثالثاً: ديانة التخيل أو الشطح (الهندوسية).
255	رابعاً: التحول إلى الديانة البوذية.
263	الفصل الثاني: الأديان الطبيعية تتحول إلى ديانة الحرية.
268	المبحث الأول: التحديدات الأساسية للتحوّل من الديانة الطبيعية إلى ديانة الحرية.
268	التحديد الأول: ديانة الخير أو النور (الديانة الفارسية).
277	التحديد الثاني: الديانة السورية أو ديانة الألم.
288	التحديد الثالث: الديانة المصرية أو ديانة الأسرار.
302	المبحث الثاني: ديانة الفردية الروحية أو الذاتية الحرة.

307	أولاً: ديانة السمو أو الرفعة (الديانة اليهودية).
316	ثانياً: ديانة الجمال (الديانة اليونانية).
331	ثالثاً: ديانة النفع أو الفهم (الديانة الرومانية ومظاهرها).
342	الفصل الثالث: الدين المطلق والأدلة على وجود الله.
344	المبحث الأول: الدين المطلق (الديانة المسيحية).
378	المبحث الثاني: الأدلة على وجود الله.
403	نقد هيجل.
411	خاتمة.
420	الملخصات.
429	فهرس الكتاب المقدس.
433	قائمة المصادر و المراجع.
452	فهرس الموضوعات.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

Democratic Popular Republic of Algeri
Ministry of Higher Education and Scientific Research
Amir Abdelkader University of Islamic Science
-Constantine-

Faculty of Ossol Eddin

Departement of Dogma and Religions comparison

Registration number:

Serial number:



Existence and Religion for Hegel

Thesis presented to get Scientific Doctorate L.M.D Diploma

In: Religions Comparison Specialization

Student preparation:

Zahra Benali

Supervised by Professor :

Pr: Assia Chekireb

The discussion jury members

Name and First Name	Function	Scientific Rang	Original University
	Chairman		
Pr.Assia chekireb	Supervisor And Reporter	Professor	Amir Abd-el-Kader University – Constantine
	Member		
	Member		
	Member		

University year: 1441-1442h / 2020-2021 B.C