جامعة ابي بكر بلقايد - تلمسان -
كلية العلوم الانسانية والاجتماعية
مخبر الفينومينولوجيا وتطبيقاتها

سلسلة كُرَّاسَات المَخْبَر (1)

الفرقة الثانية : فينومينولوجيا الدين

دروس في الهيجلية ومابعدها

دروس لطلبة الفلسفة

في إطار «مشاريع البحث التكوين الجامعي» (PRFU)

دار كنوز للإنتاج والنشر والتوزيع

عنوان الكتاب

سلسلة كُرَّاسَات المَخْبَر(1)

الفرقة الثانية: فينومينولوجيا الدين

دروس في الهيجلية ومابعدها

دروس لطلبة الفلسفة في إطار «مشاريع البحث التكوين الجامعي» (PRFU)

تأليف:

أد. مونيس بخضرة

الناشر

مخبر الفينومينولوجيا وتطبيقاتها – جامعة تلمسان (الجزائر)

عنوان الموقع والبريد الإلكتروني:

WWW.LABOPHENO.COM

labophenotlemcen@gmail.com

الآراء الواردة في الكتاب لا تعبر عن آراء المخبر

دار كنوز للإنتاج والنشر والتوزيع

1443 هـ - 2021 م

©المكتبة الوطنية الجزائرية 2021.

ردمك: 2 - 54 - 828 - 9931 - 978

الإيداع القانوني : السداسي الثاني 2021.

حقوق الطبع محفوظة للمختبر.

مقدمة السلسلة

يطيب لمخبر الفينومينولوجيا وتطبيقاتها بكلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية جامعة تلمسان الجزائر، أن يفتتح هذا الموسم الجامعي الجديد بسلسلة من الإصدارات تحت مسمى: "**كراسات المخبر**" تتمثل في مطبوعات أكاديمية من إنجاز الأساتذة والطلاب الباحثين والطالبات الباحثات في إطار مشاريع البحث الجارية ضمن أنشطة المخبر، سواء العادية منها كالوثائق التي ينجزها الأساتذة داخل فرق البحث الخاصة، أو سنداتهم البيداغوجية المختلفة .... أو تلك الوثائق العلمية المنجزة في إطار المشاريع الجامعية للتكوين (PRFU) والمشاريع الموضوعاتية.

وفي هذه الكراسة الأولى للفرقة الثانية: فينومينولوجيا الفن، بادر المخبر بنشر السند البيداغوجي للأستاذ: "د. مونيس بخضرة" يقدم فيه مجموعة من الدروس النظرية والتطبيقية لمستوى الماستر فلسفة تحت عنوان: "الهيجلية وما بعدها".

أ د. احمد عطار (مدير المخبر)
cafephilo13@gmail.com

مقدمة:

تأتي أهمية الهيجلية اليوم في عصر مضطرب على كل الجبهات، اتسم بغموض المصير العام الذي يخص الإنسان والعالم بعامة بسبب أعطاب في البيئة وانتشار أمراض فتاكة جديدة أخر مظاهرها الأوبئة الفيروسية بما فيها التحول التكنولوجي التقني الكبير، الذي هو الأخر بات يشكل قلق متعاظم ضمن جملة المخاطر التي تواجها البشرية. تطرح أهمية الهيجلية في استشرافها في بداية القرن التاسع عشر لما نعيشه اليوم والصعوبات التي يعرفها راهننا بأمزجة متقلبة ومبهمة، وأيضا تظهر أهميتها في كونها مرجعا أساسيا للفلسفات المعاصرة وللمناحي الفكرية المختلفة، سواء للتي اتفقت معها وسارت في منحاها وهي كثيرة أو لتلك التي خالفتها وانتقدتها وعارضتها في خطوطها الكبرى والصغرى وهي أيضا كثيرة.

مركزية الفلسفة الهيجلية في الفلسفات العالمية تعود لشموليتها ولنسقيتها وهي سمة تقتصر فقط على بعض الفلسفات، والتي جعلتها فلسفات استثنائية في تاريخ الفلسفة. فلسفة فكرت في الوجود وفي الدين والفن والمنطق والتاريخ والسياسة والمدينة وفي قلق الأنوار والحداثة والدولة وفي ذاتها كأخر الفلسفات، كما أنها أيضا عرفت بجدليتها الداخلية والخارجية وهي تعد استراتيجية عرفت بها هذه الفلسفة، كما أنها خرجت عن المألوف الفلسفي المعروف بالتفافه على المنجزات التاريخية الكبرى أو ما نسميه **بالتشدق الفلسفي**. فالهيجلية عرفت بجرأتها بانتقادها للأنوار وللحداثة وتنبأت بمخاطرهما على الفلسفة وسلامة التفكير، وعليه نعتبر هذا التوجه سمة من سمات ما بعد الحداثة وبعد غليظ من أبعاد الإختلاف.

تحت ضغط أهمية هذه الفلسفة والتي نعتبرها الوجه الثاني للفلسفة عينها، قدمنا في هذه المطبوعة مجموعة من الدروس حول الفلسفة الهيجلية برعاية مخبر الفينومينولوجيا وتطبيقاتها ومشروع البحث الجامعي prfu الذي يحمل عنوان: **الهيجلية في الفلسفات العالمية المعاصرة**، حتى يستفيد منها الطلبة والباحثين والمهتمين بالشأن الفلسفي عامة

وبالشأن الهيجلي على وجه الخصوص، وحتى نجعل من الهيجلة قولا وأثرا يضاف إلى جملة أثار المنصورة بتلمسان الجامعة، وحتى نوسم مكتبة مخبرنا وقسمنا بالفلسفة الهيجلية، وكما قال في فلسفة الحق: إن بومة منيرفا لا تشرع في الطيران إلا بعد أن يرخي الليل سدوله...

أد/ مونيس بخضرة
نوفمبر 2021
mounisz@live.fr

درس رقم01

مدخل إلى الفلسفة الهيجلية
قراءة في نص الفاتحة/ فينومينولوجيا الروح 1807

فينومينولوجيا[1] الروح[2]، نص شرع غيورغ فلهلم فردريش هيجل Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) في تأليفه في شتاء (1805 - 1806)، وفرغ منه في يناير 1807، وبدأ طبعه في فبراير 1806 عند مطبعة يوزيف أنتون غوبهاردت Joseph Anton Goppeardt، وصدر في بامبرغ Bamberg وفروتسبورغ Würzburg في أواخر شهر مارس 1807 بمناسبة معرض عيد الفصح، وأخرج في سبعمائة وخمسين نسخة، تضمنت كل منها سبعمائة وخمسة وستين صفحة، زائد إلى نص الإستهلال الذي يحتوي على إحدى وتسعين صفحة مرقمة بالأرقام الرومانية.

الغرض الأسمى من هذا الموضوع، هو غرس مفهوم الفينومينولوجيا غرسا متينا في القول الفلسفي وأدبياته، والوقوف بروية عند سؤال البدء في الفلسفة Question de départ en philosophie، وما ألت إليه عملية تشابك المنطق بالميتافيزيقا من جهة هي أصل الفينومينولوجيا.

التأمل في هذا النص، يجعلنا نؤكد أنه ظهر عن عزم فلسفي شديد، يهدف إلى وضع نسق شامل في الفلسفة ترفع من شأن الفلسفة إلى مستوى العلمية، ومن أجل تحقيق الصورة اللمثلى للفلسفة Est optimisé pour la philosophie على صورة التفكير réflexion من أجل تحقيق شرط علمية الفلسفة[3].

---

(1) ظاهرية (مذهب الظاهر) Phénoménalisme: مذهب يرى أن البشر لا يمكنهم سوى معرفة المظاهر وليس الأشياء بذاتها، لكنه لا ينفي وجود هذه الأشياء، وحتى أنه يسلم بذلك صراحة، هذا مثلا هو حال المذهب النقدي الكانطي والوضعانية عند أوغست كونت والنشؤوية عند سبنسر.أو هي ما يتراءى للوعي، وما هو مدرك، مرئي، في المستوى الطبيعي، وفي المستوى النفسي على السواء (الظواهر البيولوجية).
يعرف كانط الظاهرة قائلا «الظاهرة هي لكل ما يكون موضوع اختبار ممكن، أي كل ما يظهر في الزمان والمكان، ويبرز العلاقات المحددة بالمقولات من جهة، مع مادة المعرفة المحضة، ومن جهة ثانية وبنحو خاص مع الحقيقة العقلية أو الشيء بذاته».
أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية المجلد الثاني، ترجمة خليل أحمد خليل، منشورات عويدات بيروت – باريس ط2 2001 ص970.

(2) الروح Esprit: الروح في مقابل المادة، عندئذ تكون النتيجة جوهريا هي الأطروحة المناقضة للفكر وللموضوع الفكرة، للوحدة الفكرية ولكثرة العناصر التي يجري توليفها. أندريه لالاند. موسوعة لالاند الفلسفية المجلد الأول، المرجع نفسه ص364.

(3) Robert Brandon, Rolf-Peter Horstmann, Walter Jaesche,Terry Pinkard, Robert Pippin Lud-

يشير مصدر فينومينولوجيا Phénoménologie وصفة فينومينولوجي، أنه قد تمّ في سياق صوفي إشراقي، وكان يدل على طريقة بعينها في تحري واعتبار ظواهر الكون من حيث دلالتها على أنها العلة الأولى[1].

على هذا المعنى استعمل المتصوف الألماني (ف.ش. أوتنغر P. U. Oettinger) مفهوم فينومينولوجي عام 1762، في الوقت نفسه كان يوهان هاينرش لامبرت Johann Heinrich Lambert، يشتغل على الفنومينولوجيا أو بما سماها ب: البصريات الترسندنتالية.

وجعل من الفينومينولوجيا فقه الظاهر la jurisprudence de l'apparente[2]، الذي يقصد به معرفة الحق من ظاهره الذي يكون حسيا ونفسيا وأخلاقيا، وغرض الفينومينولوجيا أيضا من جهة ما هي أورغانون جديد New Organon، إنما نقل لغة الظاهر إلى لغة فيزيقية صادقة تستمد مفاهيمها الرئيسية من عالم الجسمية، تميز الحق من الظاهر عند لامبرت Lambert، هو الذي سيشكّل موضوعا بارزا في صلب الميتافيزيقا نفسها، الذي هو بدوره يثير علاقة الحاسة بالعقل المحض (هيوم/كانط)[3].

الفينومينولوجيا على معنى الظاهر le sens de l'apparente، سترسخ بما هي المبحث التمهيدي الذي يقدم المبادئ لتستحيل الفينومينولوجيا في قلب الميتافيزيقا، وهذا ما ذهب إليه كانط Kant تحديدا.

اهتمام لامبرت هذا بالظاهر بدى لكانط إذا على أهمية بالغة، من جهة أنه يعطي الميتافيزيقا فاتحة نقدية، هي الفينومينولوجيا العامة، التي تهتم بالعنصر الميتافيزيقي من جميع الوجوه الناجمة عن تداخل مبادئ الحاسة بمفاهيم العقل الخالص أثناء نشاطه.

---

wig Siep, La Phénoménologie de l'esprit de Hegel, Lectures Ccontemporainse , Fondments de la Politique Presses Universitaires de France 2009 paris p17.

(1) هيجل. فنومينولوجيا الروح، ترجمة ناجي العونلي المنظمة العربية للترجمة ط1 2006 بيروت ص15.

(2) الفينومنولوجيا Phénoménologie: دراسة وضعية لمجموعة ظواهر كما تتجلى في الزامن أو المكان، بالتعارض ما مع القوانين المجردة والثابتة لهذه الظواهر، وإما مع الحقائق المتعالية التي ينكنها أن تكون من تجلياتها، وإما مع النقد المعياري لمشروعيتها، تقال على نحو خاص في عصرنا على منهج هوسيرل نفسه.
أندريه لالاند. موسوعة لالاند الفلسفية المجلد الثاني، المرجع السابق ص973.

(3) Poul Ricoeur, A L'ecole de la Phénoménologie , Paris , Librairie , Philosophique J. Vrin 1993 P141.

هذا المعنى النقدي، الذي ستختص به الفينومينولوجيا العامة عند كل من لامبرت Lambert [1] وكانط لأنه سيناظر على الدقيق الوجه الدي سيستوضع هيجل على نحوه سؤال البدء في نسق الفلسفة رغم أن القصد الفينومينولوجي L'intention phénoménologique بين لامبرت وكانط وهيجل يختلف، لأن ما قصد به هذا الأخير في فينومينولوجياه يختلف عن ما تختص به النقدية الترنسندنتالية. فالقصد الفينومينولوجي L'intention phénoménologique الهيجيلي هو قصد من أجل المعرفة، لكن نقد العقل الخالص هو الذي سيحل في النقدانية الترنسندنتالية محل فينومينولوجيا عامة، في هذا السياق صار مفهوم الفينومينولوجيا ضمن إنشغالات الفلسفة مع مطلع عام 1800، وبعده بعامين أصدر كارل راينهولد مقالة موسومة ب: «عناصر الفينومينولوجيا éléments de la phénoménologie، أو إيضاح الواقعية من خلال تطبيقها على الظواهر» ثم أدرجت ضمن كتاب «مساهمات في رسم حال الفلسفة» حاول أن يميز فيه الظاهر من الظواهر، على أنه من عمل التجربة expérience، من جهة ما هي تجربة صادقة تتميز من التجربة الظاهرة أو المتخيلة أو المعطاة[2]. ويذهب راينهولد في هذا الكتاب إلى اعتبار أن الفينومينولوجيا هي فلسفة خالصة في الطبيعة، والجديد الذي ساقه هنا، هو عملية اقتران مفهوم الفينومينولوجيا بالتجربة، وإن كان راينهولد Reinhold قد ذهب في مذهب الطبيعيات، وهو المنحى الذي سيخرج عليه هيجل تماما، بل ستنفي فينومينولوجيا المعرفة عند هيجل ذلك التقيد الطبيعي للتجربة.

---

(1) الفينومينولوجيا Phénoménologie: نظرية المظهر هي عنوان الباب الرابع من كتاب لا مبرت Neues Organon: ومن الحتمل جدا أن يكون هو الذي ابتكر هذا المصطلح، وقد تناولها كانط في تحديده لظواهر الحركة والسكون وفي علاقتهما بالتمثل، أي بوصفها سمات للظواهر.أما هيجل فقد استعملها على تاريخ المراحل المتعاقبة والتقريبات والتعارضات، التي ارتفعت الروح بها من الإحساس الفردي إلى العقل الكي، كما استعملها هاملتون الذي يشير بهذا الإسم إلى علم النفسفي تعارضه مع علم المنطق، وعرفه علها على أنها علم قوانين الفكر من حيث هو فكر، واستعملها هارتمان الذي يرى أن على ظهورية الوعي الأخلاقي أن تكون حرة كاملة قدر الإمكان الوقائع الوعي الأخلاقي، بدراسة علائقها، والبحث الإستنتاجي للمبادئ التي يمكن ردها إليها.

يحلنا (م.مارسال): إلى نصين من القرن التاسع عشر وردت فيهما كلمة فينومينولوجيا وهما:

أ- (ليست الفلسفة علما مؤسسا على تعريفات مثل الرياضيات، ولا هي مثل الفزياء الإختبارية، ~~ظهورية~~ سطحية، إنها العلم الأخير لأسباب كل الأشياء).

ب - (إن خطأ العقول المحدودة هو عدم إنصافها الوهم، أي إنصاف الحقيقة النسبية، النفسية والذاتية محضا. إن المعاقلات العامية تفتقر إلى نقد دقيق، وتكون لنفسها أغبى فكرة عن الحقيقة الدينية، أو عن الحقيقة، لأنها لا تعقل طبيعة الروح البشري وقوانينه، ~~فالظهورية~~ حرف مغلق بالنسبة إلى هؤلاء الأفظاظ الذي يعيشون على سطح نفسهم».

أندريه لالاند. موسوعة لالاند الفلسفية المجلد الثاني، مرجع سابق ص974.

(2) هيجل. فنومينولوجيا الروح، مصدر سابق ص18.

لكن الحدث الهام هنا، هو استقرار مفهوم الفينومينولوجيا Le concept de la phénoménologie ضمن التناول الفلسفي خاصة مع راينهولد كما رأينا. استقرار ترسّخ مع فيشته عندما سمى الباب الثاني من مقالته في فقه العلم، (فقه الظاهرة والظاهر 1804)، هي التي يخلّص منها فقه العلم إلى فينومينولوجيا في المطلق، تقع مع فلسفة الأنا Philosophie de l'ego (فينومينولوجيا المطلق)، التي تعني الفهم المطلق للواقعة الأنطولوجية للمطلق[1]، أو بالأحرى رفع الأنا إلى مقام إشراقي هو مقام التفكير من جهة ما هي الرؤية المطلقة التي للعقل، التي تنجم عن موضوعية خاصة بها ومن دون أي توسط، ومن حيث تظهر الظاهرة ذاتها للعقل الخالص[2].

هذه هي أهم المحطات النظرية لظهور فكرة الفينومينولوجيا إلى أن وصلت إلى هيجل، التي تحوّلت إلى شغل هيجل الرئيسي من أجل وضع نسق شامل في الفلسفة رغم صعوبة بنائها، التي هي راجعة إلى تعقد المستويات التي نظر منها هيجل إلى ديالكتيك المعرفة البشرية Dialectique de la connaissance humaine، إذ أن المرأ حين يقرأ نص فينومينولوجيا الروح يشعر بأن ثمة تداخلا مستمرا في كل مرحلة من مراحل التطور الديالكتيكي للمعرفة بين ثلاثة خطوط كبرى من التطورو هي:

- أولا: خط البناء الموضوعي للعالم في لحظاته الجدلية[3].
- ثانيا: خط الحضارة الكلية أو الثقافة العامة في تكونها التاريخي.
- ثالثا: خط الوعي الفردي عبر خبراته المتعاقبة. فكل خبرة من خبرات الوعي الفردي إنما تمثل صورة من صور الخبرة التاريخية للفكر البشري، لدرجة أن البعض قد استطاع إقام صراع من التواري بين لحظات ترقي الوعي في الفينومينولوجيا من جهة، وبين فصول كتابه تاريخ الفلسفة، التي تقابل هذا الوعي في مجال تاريخ الثقافة من جهة أخرى، وليس ما يمنعنا فيما يقول غارودي- من إقامة تواز آخر بين لحظات ترقي الوجود في كتاب علم المنطق ولحظات ترقي الوعي في كتاب فينومينولوجيا.

(1) هيجل. فنومينولوجيا الروح، مصدر سابق ص19.
(2) المصدر نفسه ص 20.
(3) Garaudy : La Pensée de Hegel, Bordes Paris 1966 p 39.

إن هيجل في مسعاه هذا طالما اعتمد على النقد[1]في الكشف عن النقائض، وفي إلغاء متناهيات الوعي الطبيعي، حتى يخرج الفلسفة من زيغ تلك المتناهيات لكي تقوم مقام العلم.

لكن النقد بدلالته، دلالة نقد ثقافة العصر ودلالة النقد الريبي (الشكي)، كطريقة يعتمدها التفلسف، من حيث يزيل التفرقة التي يحدثها الفكر بين ظاهرة المطلق وبين جملة التغييرات التي يظن فيها أنها قائمة بمعزل عن المطلق.

لكن النقد الخالي من النظر التأملي يبقى يحايث الظاهر من وجه سلبي فقط، من دون أن يطال مقام التفلسف نفسه من جهة ما هو مقام النظر التأملي أي مقام النسق، من هذه الزاوية يتبيّن سبب اعتماد هيجل المنحى النقدي في بناء المنحى النسقي للفلسفة، فهو عمل تركيبي حتى يتم الإرتقاء بثقافة العصر إلى مقام التفكير المحض، وتحقيق المفهوم المنطقي في صلب التفكير[2].

بهذا التأكيد من أجل تخليص الفلسفة من شوائب ثقافة العصر، وتطوير المنحى الريبي كشرط لقيام التفلسف، وبيان الفلسفة من جهة ما هي علم، أي بيان العلمي للفلسفة. ففاتحة مشروعه الفلسفي هنا لم تعد مجرد مدخل نقدي سالب، بل لا تكون فاتحة نسق العلم ما لم تكن على عين العلمية الذي لهذا النسق، على هذا المعنى تحمّلت فينومينولوجيا الروح مشقة فاتحة نسق العلم، الذي يهدف إلى تحري علمية العلم، والبحث في الكيفية التي يصير بها الوعي الفردي وعيا مطلقا، بما هو جملة تقنيات ذاتية منفصلة[3]، وفينومينولوجيا الروح تشتغل بأسلوب علمي إلى إظهار الروح إظهارا (الوعي conscience). فالمطلق في فينومينولوجيا الروح لم يعد وحدة جوهرية، بل أمسى بالجوهرية روحية متمظهرة.

الفينومينولوجيا تبحث في أصل التشكّل الجوّاني بين أشكال وإظهارات جزئية للوعي إلى أن تجتمع على بنية فينومينولوجية واحدة (أشكال الوعي التاريخية، الإيقان

(1) النقد Critique: هو اتجاه فلسفي، تعتمده الفلسفة في تناظرها لثقافة زمانها بما هي ثقافة تفكر صوري، فلذلك ينتج النقد لا محالة وعيا فلسفيا بالعصر، ويهيئ للتفلسف أسباب قيامه من حيث تتمكن الفلسفة من مناظرة اللافلسفة، وهنا يشدد هيجل على صلة النقد بفكرة الفلسفة، إذا غرض النقد الفلسفي هو تمكين ما هو فلسفي من اللافلسفي بما هو ظاهر فلسفة (هيجل. فنومينولوجيا الروح، المصدر نفسه ص24).

(2) Paul Ricoeur , A L'ecole de la Phénoménologie p142.

(3) هيجل. فنومينولوجيا الروح، المصدر السابق ص28.

الحسي، الإدراك الحسي، الذهن والقوة)[1].

الفينومينولوجيا هي تراتب دوائر الوعي المتراصة، يشتّد ضمنها شيئا فشيئا حتى تعدل جملة العلم المظهر، يقول هيجل« إنما فينومينولوجيا الروح، تتفحص التوطئة للعلم انطلاقا من زاوية نظر بعينها، وبذلك تكون علما حادثا ومهما، بل علم الفلسفة الأول، فهي تنطوي على الأشكال المختلفة التي للروح من جهة ما هي محطات يصير الروح عبرها علما محضا، أو روحا مطلقا.

إن للوعي المعرفي تاريخ تمظهري، هو على الحقيقة سبيل تكوين ذاتي (للوعي تاريخا تكوينيا). الفينومينولوجيا كما سنرى، لا تبدأ من عند فكر مجرد، بل من عند فكر حسي بسيط للغاية (الإيقان الحسي)، وهو في بداية تكوّن يبدأ بتحديد هذا الحسي بعينه، ولكن هل للوعي القدرة على تحديد كينونة الحسي، مثل هذه شجرة؟

إذا تجربة الإيقان الحسي تنتهي إلى مقولة الكلي المجرد، وهذا الذي يساعد الوعي بالمرور إلى الإدراك الحسي، لأن الوعي يعترف بأنه أمام كثرة من هذا الحسي، يحيل فيها كل هذا إلى غيره، لقد صار الكلي المحسوس كالشيء ذي الخاصيات المتكثرة، أما الوعي فيسعى إلى إدراك وحدة تلك الخاصيات المتكثرة في شيئية واحدة(حد).

أما أهم الأهداف التي جاءت لأجلها الفينومينولوجيا هي:

- تقييد هيجل للغرض الرئيسي الذي هو وجوب أن تصير الفلسفة علما، ما دامت العلمية الشكل الحق الذي للحقيقة (فقرتان 6/1 المصدر نفسه).
- نقد فلسفات العصر ومناظرة الحال التي ألت إليه الفلسفة من جهة تأسيس عهد جديد للفكر(فقرات 16/7).
- تقديم المطلق على أنه إنجاز الطور الجديد للروح (فقرات 26/17 المصدر نفسه).
- وضع مفهوم الطريقة التأملية التي تختص بها الفلسفة وتميزها عن المنهج التاريخي ومناهج التعليم (فقرتان70/39 المصدر نفسه).
- تحليل فكر الأجناس في تلقيها للفلسفة ودور الجمهور فيها (فقرتان71/ 72).

(1) المصدر نفسه ص37.

ثم ينتقل هيجل إلى شرح المناهج التي طغت على فلسفات العصر، الذي يرجع على التدقيق إلى تصورين فاسدين للطريقة في الفلسفة، أما الأول فهو الذي يعتمد استعارة طريقة الرياضيات وتطبيقها على الفلسفة، والحال أن الفلسفي مغاير تماما للتعاليم، فهذه إنما تظل معرفة برانية وغريبة عن عرضها الخاص بها.

أما التصور الثاني فيرجع إلى ما يسود فلسفة العصر من تأملية زائفة، يشخصها هيجل بوصفها التفكير المماحك، الذي يمثل على الحقيقة ضربا من الميتافيزيقا»[1].

هذه النتائج تلزمنا على اعتبار أن المطلق هو وحده الحق droit. والحق هو وحده المطلق[2]، وعله هذا النحو يظهر لنا أن الوعي الطبيعي إنما هو تصور للمعرفة، أو معرفة غير متحققة. ولكن هذا الوعي إذا كان يرى نفسه مباشرة على أنه المعرفة المتحققة، وإذا أردنا أن نستقي حقيقة المعرفة، بدا أن سؤالنا ينصب على ما هي المعرفة في ذاتها؟، ولكن المعرفة من خلال ذلك، ستكون موضوعنا نحن، قيامها قيام لنا، وماهيتها حين ندركها لن تخرج عن كونها لنا والعقل حين يدرك ماهيته هذه سوف يرتّد إلى طبيعة المعرفة المطلقة la connaissance de l'absolu.

إن الحق هو الكّل، ولكن الكل ليس إلا الماهية في تحققها واكتمالها عن طريق نموها. فالمطلق يجب القول عنه، إنه في جوهره نتيجة، أي لا يصير ما هو إياه إلا في الختام، في هذه الصيرورة، تقوم طبيعته من حيث هو دخول فعلي في الواقع، ذات أو إنماء لنفسه بنفسه. وعليه يقول هيجل«إن المعرفة الخاصة بالذات في الآخروية المطلقة هذا الأثير، من حيث هو كذلك، هي أساس العلم وتربته المعرفية في كليتها ويفترض، البدأ في الفلسفة وجوب الوعي في هذا العنصر، غير أن هذا العنصر إنما يتلقى كماله وطابعه الشفاف من خلال حركة تطوره وحدها، فهو في حد ذاته العقلانية البحتة»[3].

---

(1) هيجل. فنومينولوجيا الروح، المصدر السابق ص89.

(2) المطلق Absolu: هو الذي لا يحتمل أي حصر أو تقييد طالما يدل عليه بهذا الإسم أو يشار إليه بهذه الصفة، وهو الفكر كما في الواقع، كل ما لا يتعلق بأي شيء آخر ويحمل في ذاته علة وجوده، وهو أيضا كل ما يكون خارج كل علاقة بوصفه تاما وكاملا، متحققا كليا، وبهذا المعنى يكون المطلق متعارضا تماما وحتى متناقضا مع اللامتناهي.
لقد إنتقد هاملتون Hamilton مفهوم المطلق عند شلينج وهيجل، كما كان هو الشيء بذاته عند كانط، الشيء الذي تمتنع معرفته طالما أنه خارج كل علاقة، خارج قدراتنا وملكاتنا المعرفية.
أما العقل المطلق عند هيجل، فهو يمثل بعد العقل الذاتي والعقل الموضوعي، اللحظة العليا من لحظات تطور لفكرة، إنه الوعي المناسب من الآن فصاعدا.
أندريه لالاند. موسوعة لالاند الفلسفية المجلد الأول، مرجع سابق ص04.

(3) هيجل. فينومينولوجيا الفكر، ترجمة مطفى صفوان، المكتبة الوطنية للنشر والتوزيع 1981 ص 38.

فالمعرفة في أول ما تكون عليه هو ما خلا من النشاط العقلي، أو الوعي الحسي، ولكي نبلغ إلى المعرفة بالمعنى الصحيح أو لكي نولّد عنصر العلم الذي هو عند العلم تصوره الخالص، لم يكن به تجتاز هذه المعرفة طريقا مضنية.

إن العلم يقدم لنا هيئة حركة التكوّن الذاتي هذه، مفصلا جيرانها مبينا ضرورتها، ولكنه يقدم أيضا ما قد سبق خفضه إلى مستوى اللحظة المنقضية، ومستوى الملك المكتسب للعقل والهدف المطلوب هنا، هو نفاذ العقل إلى حقيقة المعرفة.

إن الوجود المباشر للعقل، ألا وهو الوعي، ينطوي على لحظتين:

المعرفة الموضوعية La connaissance objective القائمة في مواجهتها كضد سالب. ولما كان العقل ينمو في عنصر الوعي هذا، ويبسط في لحظاته ومراحله. فهذا التقابل ينفذ في كل لحظة من هذه اللحظات التي تبدو عندئذ جميعها كأنها أشكال الوعي المتعاقبة Formes successives de la conscience، والعلم بهذه الطريقة، هو العلم الخبرة التي يخوضها الوعي. علم يغدو فيه الجوهر بحركته موضوعا لنفسه. إن الوعي لا يعلم ولا يتصور إلا ما دخل خبرته، فما يدخل هذه الخبرة إلا الجوهر العقلي، وإنه ليدخلها باعتباره موضوعا لنفسه[1].

إن اللامساواة القائمة في الوعي بين الأنا والجوهر الذي هو موضوعه، هذه اللامساواة هي الفارق بينهما، وهي السلب على إطلاقه، فهي روحهما المحركة، وذلك هو ما حدا ببعض القدماء إلى اعتبار الفراغ مبدأ الحركة Le principe de mouvement، فبلغوا بذلك إدراك أن المحرك هو السلب. وإن لم يدركوا أن السلب باعتباره الهو، وإذا كان السلب يبدو للوهلة الأولى في صورة اللامساواة بين الأنا والموضوع، فهو بالدرجة الأولى لا مساواة بين الجوهر ونفسه. فما يبدو وكأنه يحدث خارج الجوهر، كأنه قوة موجهة ضده، فهو فعله هو، وإنه ليتجلى في صميمه ذاتا وبتمام هذا التجلي يكون العقل قد سوى بين كونه هناك وبين ماهيته، فهو عندئذ موضوع نفسه كما هو.

المعرفة الفلسفية عند هيجل هي معرفة بالوجود، والوجود يتحقق في المعرفة في آن واحد وكل نقصان يلحق بهذه المعرفة، يمس بالمعرفة نفسها كما يمس مادتها على حد سواء فيما يخص المعرفة. المعرفة الفلسفية لا تنظر إلى التعين اللاجوهري، بل في اليقين

(1)هيجل. فينومينولوجيا الفكر، المصدر نفسه ص47.

من حيث تقوم به الماهية، فعنصرها ومحتواها ليس المجرد أو عدم الوقوع الفعلي، بل هو الواقع نفسه، وكل ما وضع نفسه بنفسه. فعنصر الفلسفة هو العملية التي تولد لحظاتها وتجتازها وهذه الحركة في كليتها هي التي يتألف منها الوضعي[1].

إن فينومينولوجيا هيجل عرضت لنا ملحمة العقل، من العصور القديمة حتى الرومانسية متوجهة إلى اعتبار العالم كموضوع للفلسفة الحقة. فالفلسفة لا يمكن أن تكون علما إلا عندما تحدد موضوعا حاضرا بالمطلق، وتلك هي الكينونة كما يدرك معرفو وعي الكينونة. سبق لكانط أن بنى موضوع فلسفته على أنقاض مفهوم الإنسان، وفيشته أزال جذريا شبح الشيء في ذاته ليأمر الفيلسوف بإعادة بناء ظهور ظاهرة الكائن، الذي ينتشر في حياة الوعي البشري بالذات. وبمعنى عام تصبح الفلسفة هنا فنومينولوجيا، إلا أن الفينومينولوجيا قبل هيجل، هي فقط فينومينولوجيا الوعي كوعي، بجوهره الشمولي المجرد من المحتوى الموضوعي المتنوع من الوضعيات الملموسة للوجود-أي هو وعي في ذاته بالنسبة للفينومينولوجيا-[2]. هذا الثراء الأنطولوجي الملموس، هو الذي ظهر فجأة في الخطاب الفلسفي مع هيجل في عام عام1807.

بالطبع هناك في الفينومينولوجيا، مسألة المحتوى الكلاسيكي للفلسفة الحديثة، الذاتي للشخص، الوعي العقلاني الذي يجعل الذات تجد نفسها في الموضوع، من خلال معرفة أو حركة يدل عليها هيجل في ألوان التاريخ الثقافي، آخر حالة ملاحظة الطبيعة (المأساة الفاوستية[3].

من أجل هذا، فإن الفينومينولوجيا تصف العقل مباشرة من الوجوه الإجتماعية في المدينة المأساوية لليونانيين Ville du tragique grec [4]، من الطلاق الروماني بين الذاتية الشخصية والموضوعية الشمولية ومن تصالحهما الثقافي البطيء عبر طهارة العصور الوسطى Moyen-Age إلى غزوات عصر النهضة Invasions Renaissance وبراءة عصر الأنوار إلى الثورة الفرنسية والرومانسية الألمانية romantisme allemand.

(1) Jean Hyppolite, Etudes Sur Marx et Hegel , Editions Marcel Riviere et Cie paris 1955 p46.
(2) برنار بورجوا. فلسفة العالم، مجلة العرب والفكر العالمي، ع15-16 خريف1991 مركز الإنماء القومي ص 96.
(3) Goethe, Faust.Traduction de Gérard De Nerval Hatier paris 1963 p13.
(4) Martin Heidegger, Hegel Traduit de l'llemand par Alain Boutot éditions Gallimard 2007 p161.

في هذا المنحى يتساءل جان غردان عن ما الذي يمكن للفينومينولوجيا أن تقدمه لنا؟ هل الأشياء ذاتها مثلا؟ هذا أكيد، لكن هذا الأمر لا معنى له إلا إذا افترضنا جدلا أن الأشياء ذاتها هي أولا وفي أغلب الأحيان تكون مموهة، أو تحرف اتجاهاتها الأصلية[1]، وعملية فضح توهمات الوعي عن الأشياء وتحريفها عن أصولها هي من مهام الأساسية للفينومينولوجيا على غرار ما قصده هجيل من نص 1807.

إن فينومينولوجيا هيجل، تحقق في ذاتها مقاصد الفلسفة الحديثة، وهي أن تصبح حكمة العالم la sagesse du monde فكيف بعد ذلك لا يجد العالم نفسه فيها؟

إنه يستطيع ذلك طالما أن الفينومينولوجيا تتأكد مما تقول، أي من محتواها. في الفينومينولوجيا صار العالم هو موضوع الفلسفة بقولها: فهي بشكلها تبدو وكأنها الخطاب الذي يوجهه لنفسه الوعي الملتزم بالعالم، أي الوعي الطبيعي، هنا يجد هيجل أيضا سابقيه.

فإذا كان فيشته يعرض عملية الإعلاء الضروري للوعي المباشر إلى العقلانية، فإن هذه الضرورة تقاس عنده بواسطة مثال الوعي العالم الذي يبقى بشكل دوغمائي. بينما عند هيجل فإن الوعي الطبيعي يقيس نفسه كل مرة بالنسبة لقيمته الخاصة (هذا الوعي هو سيد نفسه) وهو لكي ينجو عليه إذا أن يضيع نفسه لكي يكتمل في النهاية في المعرفة المطلقة.

فالفيلسوف بدلا من أن يمارس العنف عبثا على الوعي الطبيعي، يجب أن يكتشف له إرتفاعه العفوي إلى مثل هذه المعرفة. وهكذا فإن الفينومينولوجيا الهيجلية متحررة من أية أرستوقراطية فلسفية، تودّ أن تكون شاهدة متنبهة للحركة الذاتية للوعي الذي تساعده فقط، بأن تقدم له المرآة التي تعكس صورته الديناميكية الحقيقية. فالفينومينولوجيا تبدو هكذا خطابا علميا Discours scientifique، يعرض محتوى ضروريا لا يشكل في خطواته الأولى المتواضعة سوى التمهيد الطبيعي للعلم[2].

ولكن هيجل بعرضه عام 1807 لفلسفته في نص يتطور كتمهيد للفلسفة، يعيد بعد ربع قرن تكرار البادرة الكانطية لعام 1781، ولكن كان شيء قد انقلب تماما بعد ربع

(1) جان غردان. المنعرج الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا، ترجمة وتقديم عمر مهيبل، الدار العربية للعلوم ناشرون ط1-2007 بيروت ص11.

(2) برنار بورجوا. فلسفة العالم، المرجع السابق ص96.

القرن هذا، وحدث إذا تحضير لثورة حقيقية في الفكر وكانط أيضا، كان يبرر في تمهيد معين، محدد بشكل نقدي قدرة العقل، العرض الميتافيزيقي الخالص لنظام هذا العقل. ففي كلتا الحالتين وبالرغم من الفارق الكبير بين نقد العقل المحض Critique de la raison pure وفينومينولوجيا الروح. فإن الفلسفة العلمية تختلف بولادتها في تمهيد علمي لذاتها. فالبيان الهيجلي يحاول أن يرجع البيان الكانطي déclaration kantienne إلى الماضي ما قبل العلمي.

هذا التنافس يواجه بين أثرين يحويان، الأول كل النظام الكانطي (نقد العقل الخالص)، والثاني مجمل النظام الهيجلي (فينومينولوجيا الروح). فالأول لا يعرض فقط الفلسفة النظرية لكانط، بل كل فلسفته، والثاني كذلك يشكل في محتواه مجمل النظام الهيجلي، إلا أن كانط وهيجل يقومان بشكل مختلف في هذه الوضعية المثالية لأثرهما.

إن الكتابات الأولى الفلسفية حقا عند هيجل، كانت فعلا كتابات الجدل الفلسفي الموجهة بشكل خاص ضد الفلسفة التأملية الكانطية، فقد أنجزت الفينومينولوجيا هذا العمل النقدي وعممته على كل الفلسفات ما قبل التأملية معدة لها دحضا ضمنيا.

إن الوصول إلى وجهة نظر المعرفة المطلقة، يتطلب شيئا أكثر من الارتفاع الشكلي إلى العقل، وهو يتطلب بأن يعاش الوعي حتى المفلس منه، ويتأكد في الحقيقة الأساسية لهذه الآراء، وفي البروز التاريخي للروح والتحديدات الملموسة لها، إلا أن تطور وعي الروح في ديالكتيكه الضرورة، لا يجد محركه في اللعبة الشكلية للعلاقات بين الذات والموضوع بين اليقين والحقيقة. تلك العلاقة المكوّنة للوعي كوعي. إن السبب الخاص للمرور من تحديد الروح المدركة في غناها الملموس والتاريخي، إلى تحديد آخر يكمن في الديالكتيك الشكلي الخاص بالوعي كوعي، والديالكتيك المادي الخاص بالروح في جوهرها الملموس، أي بالاختصار بين الديالكتيك الفينومينولوجي dialectique phé-noménologique وديالكتيك الروح dialectique de l'Esprit.

وهكذا عندما لا تعود شروط ارتفاع الوعي إلى المعرفة المطلقة شروط الشكلية فقط للوعي كوعي، وإنما تلك الشروط المادية للروح، فإن المرجع الفينومينولوجي للتطور نحو الوعي لن يكون سوى مسألة شكلية[1].

(1) Jean Hyppolite. Etudes Sur Marx et Hegel p48.

إن تنوع اللحظات في المعرفة المطلقة، هو نفسه تنوع المحتوى. فالمعرفة إذا ليست سوى جرد للحقيقة المطلقة، من أجل ذلك يمكننا أيضا أن نقول إن الحقيقة في الفينومينولوجيا، هي على حافة المغيب، لأن التاريخ بهذا المعنى قد انتهى مرة أخرى في ظهيرة المعرفة المطلقة[1].

فالمعرفة في صيرورتها الظاهرة، ليست مختلفة عن الروح، لأن هذه الأخيرة هي معرفة بشكل أساسي، ولكنها فقط هي روح في ظهورها، الروح الظواهرية. فهذه الأخيرة بدورها تبدو بشكل واقع مزدوج: الوعي الذي هو كائن، الروح الموجود، الوعي كما يعطى في الفرد والروح الشمولي كما يعطى في العالم.

ويمكن أن نجمل محتوى فينومينولوجيا في أربعة مبادئ أساسية كما صاغها مشال هنري وهي:

- المبدأ الأول: بمقدر الظهور مقدار الكينونة[2] Autant D'apparence,Autant A'etre.
- المبدأ الثاني: هو مبدأ المبادئ، وقد صاغه هوسرل Husserl نفسه في الفقرة (24 من كتابه Ideen1)، وهو الحدس intuition. وبشكل أدق (كل حدس معطاء أصلي كينبوع الحق بالمعرفة) شأن كل إثبات أو قول عقلاني بشكل خاص، ولا شك في أن هوسرل هو المؤسس الفعلي للفينومينولوجيا، وجان غردان نفسه يؤكد ذلك في كتابه « المنعرج الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا». لكن الأمر الذي لا شك فيه أيضا، هو أن الفينومينولوجيا لم تأخذ حظها من الإنتشار في الحقبة المعاصرة إلا بعد وفاة مؤسسا بسنوات كما يرى غردان[3].
- المبدأ الثالث: مطلب عنيف جدا، بحيث يتضمن ما يشبه الشعار وحتى الصرخة الحق في الأشياء ذاتها.
- المبدأ الرابع: جرى تحديده من طرف جان – لوك ماريون Jean Luc Marion، في كتابه الخفض والعطاء Réduction et Donation، ولكن أهميته تنعكس على مجمل تطور الفينومينولوجيا، حيث يفعل هذا المبدأ اتجاها كافتراض

(1) لويس ألتوسير. روح ايينا ضد بروسا، مجلة العرب والفكر العالمي، ع15-16 خريف1991 مركز الإنماء القومي ص101.

(2) Martin Heidegger, Hegel p161

(3) جان غردان. المنعرج الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا، المرجع السابق ص 10.

مسبق خفي ولكنه دائم الفعل، وهو يصاغ على الوجه التالي: مزيد من الخفض، مزيد من العطاء[1].

إذا فلا شك أن فينومينولوجيا هيجل هي من ناحية تعبيرا قطريا مكتملا بذاته للنسق الديالكتيكي، ومن ناحية أخرى ليست إلا حلقة البداية لهذا النسق كفلسفة كلية. فكلمة الفينومينولوجيا، وهي تعني علم الظاهرة، الذي من جهته يتناسب أكثر مع نظرية المعرفة كما مع فلسفة العلوم، أصبحت اليوم إحدى المفردات الفلسفة الأكثر رواجا، ويعود الفضل في كثافة تداوله إلى الفيلسوفين الألمانيين: هوسرل Hus-serl وهيدغر Heidgger بالإضافة إلى مارلو بونتي Mer leau Ponty، وغيره من فلاسفة الوجودية والشخصانية، لا شك أن هذه العبارة تحمل في خارجها، حيث إنها تجسد تيارا فكريا متكاملا ومتفرعا إلى عدة ميادين علمية وأخرى فنية أكثر من ما كانت تحمله عند هيجل.

في كتابه «المعرفة والمصلحة»، صرح يورغان هابرماس Habermas Jurgan قائلا« وجدت نظرية المعرفة[2] نفسها بمرور الزمن، مضطرة على أن تخلى عن موقعها لمنهج موثوق من قبل الفلسفة، لأن نظرية العلم التي ظهرت منذ منتصف القرن تاسع عشر كارثة على نظرية المعرفة، بعدما حلت محلها»[3]. هذا الانقلاب شكّل أزمة حقيقية لنظرية المعرفة الحديثة مزعزعا بذلك مصداقيتها، على إثرها أفرغ دور الفلسفة في مقابل العلم، هذه الأزمة دخلت في صلب النقاش الفلسفي الحديث لما اتسمت به من أهمية فلسفية بالغة الثراء المعرفي، نجم عنها سجال فلسفي بين كبار الفكر الحديث من هيوم Hume إلى هيجل، اختلفوا أكثر مما اتفقوا حول إمكانية المعرفة حينما سارعوا للإجابة عن هذا السؤال: هل المعرفة ممكنة؟

يقصد هبرماس من قوله السابق، هو أن تتخلى نظرية المعرفة عن موقعها لمنهج موثوق به من جانب الفلسفة، وهو بالتحديد التخلي عن نظرية المعرفة الكانطية لصالح

(1) مشال هنري. أربعة مبادئ للظواهرية، مجلة العرب والفكر العالمي، ع15-16 خريف 1991 مركز الإنماء القومي ص124.

(2) نظرية المعرفة: تعني مجموع الأدوات والوسائل، التي نحكم بموجبها بالمقدرة على المعرفة من عدمها، وعلى صواب المعرفة من خطئها، وهو يلخصونه بقولهم« فعل الذات العارفة في إدراك موضوع وتعريفه بحيث لا يبقى فيه أي غموض أو إلتباس».مراد وهبة. المعجم الفلسفي، دار الثقافة الجديدة، القاهرة 1979 ص412.
أو كقولهم« هي ثمرة التقابل والإتصال بين ذات مدركة وموضوع مدرك». المجمع الفلسفي. مجمع اللغة العربية، تصدير ابراهيم زكريا، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية 1979 القاهرة ص186.

(3) يورغان هابرماس. المعرفة والمصلحة، ترجمة حسن صقر، منشورات الجمل كولونيا، ألمانيا 2001 ص11-12.

المنهج الفلسفي الهيجلي الفينومينولوجي، الذي فصله هيجل في نصه فينومينولوجيا الروح[1]، نظرا لعجز كانط عن بناء نظرية معرفة قادرة على معرفة المطلق، سواء كانت معرفة محكومة بما تمده إياها الحواس أو المواضيع المستقلة عن الحواس، أو ما يعرف بمواضيع الميتافيزيقا المتعالية la métaphysique transcendante مقارنة بما قدمه هيجل للمعرفة. هذا العجز في نظرنا هو الذي دفع بهيجل البحث عن نظرية معرفة بديلة عن المعرفة الكانطية، والذي كان سببا كافيا في ميلاد فينومينولوجيا الروح لزحزحة ثقل نقد العقل الخالص. إذا أين تكمن إمكانية نظرية فينومينولوجيا المعرفة المطلقة الهيجلية؟، وما مدى شموليتها لشتى مواضيع المعرفة؟

(1) بخضرة مونيس. ضلالات العقل مع ذاته» هابرماس مع هيجل ضد كانط»، مجلة كتابات معاصرة العدد72 نيسان- أيار 2009 بيروت ص15.

التجربة الجمالية عند هيجل

تقدم استطيقا هيجل تأويلا هائلا وقويا للتصور التاريخي لمختلف الفنون، ويستّند هذا التأويل على عدّة افتراضات ميتافيزيقية hypothèses métaphysiques، ناتجة عن النسق الهيجلي يمكّن تلخّيصها كما يلي:

1. إن الفّن باعتباره كذلك هو بمثابة معرفة: توجد داخل الفن معرفة بالروح المطلقة، لكن هذه المعرفة مباشرة وحدسية فقط. فالفن يبلغ الحقيقة المطلقة، أي الحقيقة في ذاتها ولذاتها، فهو يتناولها من خلال الشكل المباشر للحدس أو الشعور، لكنه لا يتصورها هكذا، فهو يشغل نفس المرتبة الدين والفلسفة، إلا أنه يظل معرفة مباشرة تتجلى حسيا وبشكل مباشر[1].
2. الفن هو وحده المحسوس والروحي، وحدة الطبيعة والروح والخارج والداخل، ويفهم العمل الفني كتجسيد لمضمون الفكر داخل بشكل محسوس، وعليه فإن المظهر الفني لا يعتبر وهما، وبعيدا عن أن يكون شيئا لا قيمة له، فإنه يشكل على العكس، مرحلة أساسية داخل الماهية. غير أن وحدة الداخل والخارج لا تعني تلاؤما بالضرورة[2].

فالتلازم بين الشكل الحسي الخارجي والمضمون، سيمثل خاصية الفن الكلاسيكي Art Classique، أي الفن الإغريقي l'art grec، وسنرى كيف سيتميز الفن الرمزي Art symbolique (الشرقي)، بهيمنة الخارجي على الداخلي، في حين سنرى أن الفن الرومانسي المسيحي، انتصار الجوّاني على البرّاني.

3-إن مضمون الفن هو الدين. فالإلهي (كل ما يرتبط بالآلهة المتعددة أو بالإله الواحد) يشكل «المركز» الذي ينجذب الفن باتجاهه، ولا يعني هذا، أن الفن ليس بإمكانه سوى التعبير عن ثيولوجيا صريحة. فمع المسيحية ستشارك الجوّانية الإنسانية المحض ما هو الإلهي وذلك بالقدر الذي تكشف فيه عن منفعة روحية شاملة، مثلما هو الحال بالنسبة لشعور الحب الذي يشكل حسب هيجل الموضوع الأساسي لفن

(1) Hegel, Introduction A l'sthétique Aubier-Montaigne paris 1964 p11.

(2) مشال هار. فلسفة الجمال، قضايا وإشكالات، ترجمة إدريس كثير وعز الدين الخطابي، منشورات ما بعد الحداثة، فاس ط1 2005 ص 43.

الرسم [1]ART DE DESSIN.

إن الشكل الأول الذي يدرك فيه العقل المطلق طبقا لمبادئ العامة، هو شكل المباشر، وما دام مضمون جميع الأشكال التي يدرك فيها المطلق واحدا، أي أنها هي المطلق نفسه، فإن هذه المباشرة لا بد أن تلحق بالصورة التي يدرك فيها المطلق، ولهذا فلا بد أن يتجلى المطلق أولا تحت قناع المباشرة، وبالضبط تحت قناع الموضوعات الحسية الخارجية، وتألق المطلق وإشعاعه من خلال أقنعة العالم الحسي الذي هو الجمال، فالجوهري بالنسبة لفكرة الجمال هو أن يكون حسيا، أي شيئا بالفعل أمام الحواس، كالتمثال أو المعمار architecture أو الموسيقى musique، أو أن يكون على أقل تقدير تصوير ذهنيا لموضوع حسي، كما هو الحال في الشعر poésie، ولا بد أن يكون فردا عينيا، إذ لا يمكن أن يكون تجريدا. فالموضوع الجميل يتجه إذن إلى الحواس، لكنه يتجه أيضا إلى العقل والروح، لأن الوجود الحسي المحض، بما هو كذلك، ليس جميلا، لكنه يصبح جميلا حين يدرس العقل تألق الفكرة من خلاله. يقول هيجل« فما يوجد لا يوجد إلا بقدر ما يشكل روحية. الجمال الطبيعي هو انعكاس للروح، وعليه، ينبغي أن نفهمه على أنه كيفية ناقصة للروح، كيفية متضمنة بذاتها في الروح، كيفية مجردة من الاستقلال وتابعة للروح... لا ينطوي إذن التحديد الذي نفرضه على علمنا على أي وجه من وجوه العسف. فالجمال الذي ينتجه الروح هو موضوع الروح خلقه، وكل خلق يصدر عن الروح موضوع يتعذر إنكار شرفه وعلو مرتبته»[2].

مادامت الفكرة هي الحقيقة المطلقة، فإنه ينتج من ذلك إتحاد الحق والجمال، لأن كلا منها هو فكرة، لكنهما متمايزان. فالجمال beauté هو الفكرة حين تدرك في إطار حسي، وحيث تدرك بالحواس سواء أكان في الفن أم في الطبيعة، أما الحقيقة هي الفكرة حين تدرك في ذاتها، أي بوصفها فكرة خالصة، وهي لا تدرك بما هي كذلك عن طريق الحواس، بل عن طريق الفكر الخالص أي عن طريق الفلسفة. يقول هيجل« يتدخل الجمال في جميع الظروف حياتنا، فهو الجني الأنيس الذي نصادفه في كل مكان. وعندما نجيل الطرف حولنا لنتبيّن أين وكيف وبأي شكل يتجلى لنا، يتضح لنا أنه يرتبط منذ القدم بأوثق الروابط بالدين والفلسفة»[3].

(1) مشال هار. فلسفة الجمال، قضايا وإشكالات، المرجع نفسه ص43.
(2) هيجل. المدخل إلى علم الجمال، فكرة الجمال، نرجمه جورج طرابيشي، دار الطليعة بيروت ط3 1988 ص09.
(3) المصدر نفسه ص10.

والسؤال الذي يطرح هنا هو كيف يمكن للفكرة أو المطلق، أن يتجلى في موضوع حسي؟

الجمال عند هيجل هو المظهر الحسي للفكرة، في حين أن الفن هو يقظة الإحساسات المناسبة الأليفة بواسطة الأشكال المعبرة عن الحياة. وكان موقف هيجل هذا شيئا مغايرا بالمرة، لكل ما سبق من قبل في هذا الصدد، بمعنى أن موقف هيجل هنا أصيل وخال من أي محاكاة لمواقف الآخرين[1]، وعليه يبرز هنا الفن عند هيجل ينشد الحقيقة شأنه شأن الفكر، وإذا كان العالم الحسي ينجح عادة في إخفاء الباطن عنادا على إبراز الظاهر أمام الحواس، فالعالم الفني Le monde de l'art حريص على أن يجعل الخارج شبيها بالداخل (الباطن)، ويرد الحقيقة الحسية إلى الحقيقة الروحية حتى تصبح (المادة) بمثابة مجلى أو مظهرا للروح[2]. وهذا المكافؤ بين الظاهر والباطن، أو بين الطبيعة والروح، هو المثل الأعلى للفن، لأنه من شأنه أن يرفع التناقض بين الحياة المادية والحقيقة الروحية. ويخلص هيجل من ذلك كله إلى القول، بأن الفن أداة فعالة لتحقيق التوافق بين الحسي والعقل، أو بين الرغبة والواجب Entre le désir et le devoir وما هو كائن وما ينبغي أن يكون، ومهمة الفن الأصيلة هي التأليف بين الحرية والضرورة، أو بين الباطن والظاهر أوبين المضمون والشكل. وكان كتاب هيجل عن علم الجمال esthétique، أول كتاب من نوعه في الغرب يجمع بين كل ضروب النشاط الفني في الحقب التاريخية المختلفة، التي عاش فيها الإنسان.

يقول هيجل« تواجهنا هنا في الفن كيفية خاصة لتظاهر الروح. الفن شكل خاص يتجلى فيه الروح، لأن في وسع هذا الأخير، كي يحقق ذاته، أن يتلبس أشكالا أخرى أيضا. والطريقة الخاصة التي يتجلى بها الروح تشكل في الأساس والجوهر نتيجة[3]».

الفن ذاته هو أول أوجه الروح المطلق، وإلى لحظاته، وإن كان في الواقع الفعلي يتطلب إصلاحا دينيا ظاهرا، لا يحتل مكانه من الروح إلا إذا حقق الدين ماهيته الفعلية وحصل على جوهر وجوده. فالغاية من الفن هي الجمال، والجمال لا يكون إلا جمالا فنيا. إن الجمال الطبيعي هو مجرد انعكاس الروح، ولا يكون جميلا إلا بانتمائه ومشاركته في عالم الروح. ولما كان الجمال غاية الفن، فقد أصبح بالتالي مقولة من

(1) عبد الفتاح الديدي. فلسفة هيجل، المرجع السابق ص 300.

(2) Hegel, Esthétique Tom 2Traduction de Charles Bénard Le Livre de Poche Lgfoaris 1997 P38.

(3) هيجل. المدخل إلى علم الجمال، المصدر السابق ص16.

مقولات الوجود، كحقيقة محسوسة لكل من الشيء في ذاته والشيء لذاته، ويتحقق الجمال وينبعث من الفنون الجميلة beaux arts من تصوير ونحت sculpture وموسيقى وشعر، وينتقل الجمال بين مراحل التاريخ في خطوات ثلاث: الرمزية والكلاسيكية والرومانسية[1].

الصورة الحسية الأولى التي تتجلى فيها الفكرة، والتالي أول صور الجمال هي الطبيعة، في الطبيعة هي الفكر الآخر. وما دامت الفكرة هنا ليست فكرة خالصة، أعني ليست الفكرة في ذاتها، وإنما هي الفكرة المغروسة في وسط خارجي حسي، فإن الطبيعة بالتالي جميلة، لكن هناك درجات للجمال في الطبيعة، وهي المادة بما هي كذلك، إذ نجد الفكرة مدفونة وغائرة فيها، حتى أننا لا نكاد نراها من الناحية العملية[2].

وإذا ما ارتفعنا درجة أعلى لوجدنا أنفسنا أمام موضوع كالنظام الشمسي، حيث نجد هنا اعتمادا متبادلا عن الأجزاء، بعضها على بعض، كما نجد فضلا عن ذلك مركزا للوحدة هو الشمس، لكن العلاقات بين الأجرام السماوية، في مثل هذا النظام لا تزال تحكمها والقوانين الآية وحدها. يقول هيجل« يكمن الهدف الأساسي للفن، بموجب هذا التصور، في المحاكاة وبعبارة أخرى، في الاستنساخ البارع للأشياء كما هي موجودة في الطبيعة، وتكون ضرورة مثل هذا التقليد الذي، يتم وفقا للطبيعة مصدرا بالتالي للذة. بمقتضى واحد من تلك التصورات، يتوجب على الفن أن يقتصر على محاكاة الطبيعة، الطبيعة بوجه عام، الداخلية والخارجية على حد سواء. وقديم هو المبدأ الذي ينص على وجوب محاكاة الفن للطبيعة، ومن أقدم من قال به أرسطو»[3].

ومهما يكن من شيء فإن الجمال في الطبيعة، يكشف عن نقائص خطيرة، لأن العامل المهم أكثر من غيره، في إبراز الجمال الحقيقي هو اللامتناهي والحرية، فالفكرة بما هي كذلك لا متناهية على نحو مطلق، وتتألف من عوامل ثلاث هي:

(1) وحدة الفكرة التي تظهر في(2) الاختلاف والتعدد والموضوعية التي تتحول إلى(3) وحدة عينية تعلو على العاملين السابقين. وما هو جوهر هنا هو أن الفكرة الشاملة نفسها، هي التي تظهر في الاختلافات والتنوعات التي تكشف عنها ثم تغلب

(1) Hegel, Introduction A l'sthétiquep15.

(2) ولتر ستيس. فلسفة الروح، المرجع السابق ص133.

(3) هيجل. المدخل إلى علم الجمال، المصدر السابق ص36-37.

على التميزات الموجودة بداخلها، والتي خلقتها هي نفسها وتطورها الكامل، هو تطور صادر عن منابعها الخاصة وهي على هذا النحو تحدد نفسها تماما لتكون لا متناهية وحرة، وعلى ذلك فلا بد أن يكون كائنا حيا يستخرج جميع الاختلافات بحيث تبدد، في وضوح خارجة عن الوحدة المثالية التي هي نفسه[1].

لكن الفكرة في الطبيعة، ما زالت ملتبسة في الآخر، إنها ليست فكرة خالصة، إنما مضمرة في وسط خارجي حسي تندرج مراتبه الجمالية من الأسفل إلى الأعلى، وتظهر من خلال الظواهر الطبيعية العضويةPhénomènes de la nature organique، ومن خلال العلاقات التي تربط الظواهر ببعضها. لكن الجمال الطبيعة Beauté de la Nature ناقص بطبيعته. بسبب تناهي الموضوعات الطبيعية، ولا بد للعقل البشري أن يرتفع فوق الطبيعة، يخلق لنفسه موضوعات الجمال. وهكذا تنشأ الحاجة إلى الفن. فالفن وحده هو الجميل حقا، وجمال الطبيعة أدنى من جمال الفن بالدرجة نفسها التي تقل بها الطبيعة عن الروح، لأن الفن هو خلق الروح، ويفصل ذلك بالقول: إن الجمال الفني la beauté artistique هو أسمى من الجمال الطبيعي، لأنه من نتاج الروح من الروح الأسمى مما هو موجود في الطبيعة، وأردأ فكرة من فكر الإنسان هي أفضل من أعظم منتوج طبيعي، لأنها تصدر عن الروح. يقول هيجل«إن الفارق بين الجمال الفني والجمال الطبيعي ليس محض فارق كلي. فالجمال الفني يستمد تفوقه من كونه يصدر عن الروح، وبالتالي عن الحقيقة بحيث أن ما هو موجود لا يوجد إلا ما يدين بوجوده لما هو أسمى منه، ولا يكون ما هو كائن عليه، ولا يمتلك ما يمتلكه إلا بفضل ذلك الأسمى. إن الروحي وحده هو الحقيقي، وما يوجد لا يوجد إلا بقدر ما يشكل روحية الجمال الطبيعي انعكاس إذن للروح. كيفية متضمنة بذاتها في الروح، كيفية متضمنة بذاتها في الروح، كيفية مجردة من الاستقلال وتابعة للروح، ويتابع أن الجمال الذي ينتجه الروح هو موضوع الروح»[2]. ويقول أيضا« يمكن تلخيص أفكارنا بالعمل الفنى فى القضايا الثلاث التالية:

1. ليست الأعمال الفنية منتجات طبيعية، وإنما هي مصنوعات إنسانية.
2. إنها تخلق من أجل الإنسان، وتقتبس من العالم الحسي، وتخاطب حواس الإنسان، والفن يتصل على طريقته بالعالم الحسي، لكن يصعب رسم الحد الفاصل بينهما.

(1) ولتر ستيس. فلسفة الروح، المرجع السابق ص133.
(2) هيجل. المدخل إلى علم الجمال، المصدر السابق ص6-7.

3. ينشد العمل الفني غاية خاصة محايثة له»[1]. وإذا لم تكن وظيفة الفن محاكاة simulation الطبيعة ولا بث الوصايا والتعاليم الأخلاقية، فإن استخدام الفن كوسيلة من وسائل التهذيب الأخلاقي، هو انتهاك لصفته اللانهائية التي هي صفة جوهرية فيه، لأن ما هو غاية في ذاته هو وحدة اللامتناهي. أما ما يستخدم كوسيلة لغاية أخرى أبعد من، فهو تابع لغيره، متحدد بشيء آخر غير ذاته، وبما أن الفن محدد بذاته فهو غاية بذاته[2]. في هذا السأن يقول هيجل « لكن إذا سلمنا بأن هدف الفن يكمن لا في استحضار الأهواء فحسب، بل أيضا في تطهيرها، وبعبارة أخرى، إذا سلمنا بأن الاستحضار ليس غايته الأخيرة، ليس غاية في ذاتها، أمكننا القول شرط أن نعطي كلمة تطهير معنى محددا، أن تهذيب الأخلاق هو الذي يشكل هدف الفن»[3].

ولهذا السبب نفسه (أي حرية الفن ولا تناهيه)، نجد الفنان كثيرا ما يتخذ مادته من العصور الماضية، ويفضل باستمرار ما يسمى بالعصر البطولي[4]. فليس العصر الأكثر تمدينا هو أنسب الموضوعات لمادة فنه، ففي الشعر الدرامي والغنائي مثلا، نجد من الضروري أن تظهر الشخصيات جديدة، أي أنها لا بد أن تكون موجودات مستقلة ينبع نشاطها بأسره من ذات نفسها، فلا يفرض عليها شيء من خارج ذاتها، لكن في الدولة المنظمة تنظيما عاليا، نجد الأنشطة البشرية تتحدد بواسطة العرف والقانون عامة بواسطة ضغط المجتمع المنظم، وها هنا لا يكون الإنسان حرا[5]1.

أما شخصيات العصر الحالي، فهي على العكس، شخصيات موثوقة الأيدي والعقول بسلاسل العادات الاجتماعية والمنظمات المدنية والقانون، وما داموا على هذا النحو،

(1) المصدر نفسه ص62-63.

(2) Hegel, Esthétique Tom 2-P39

(3) هيجل. المدخل إلى علم الجمال المصدر نفسه ص 53-52.

(4) المقصود بالعصر البطوليl'âge héroïque: ذلك العصر الذي لا يزال من الممكن أن توجد فيه شخصيات عظيمة مستقلة، وما تقوم به هذه الشخصيات من أفعال، إنما يصدر عن طبيعتهم الخاصة ذاتها، وفي المجتمع الذي يسوده التماسك مع الحرية، حيث يكون كل فرد سيدا لنفسه، حيث لا يصبح الناس تروس في جهاز الدولة، نصل إلى أنسب وضع لعرض الحرية والإستقلال والتحدي الذاتي، فأبطال الإلياذة، أخيل، وأجاكس وغيرهم، لا يخضعون إلا خضوعا إسميا لقيادة(أجامنون)، لأن كل الأبطال في الواقع سادة أنفسهم، فهم مستقلون تماما يأتون ويغدون وفقا لمشيئتهم، يقاتلون أو يمتنعون عن القتال كلما أرادوا، فحين يشعر أخيل أنه أهين ينسحب من القتال غاضبا، ويرفض مساعدة اليونانيين ولم يفكر أجامنون قط في أن يأمر أخيل بالعودة، لأن أقصى ما يستطيع أن يفعله هو أن يحاول إقناعه. للمزيد أنظر: ولتر ستيس: فلسفة الروح ص136.

(5) ولتر ستيس. فلسفة الروح، المرجع السابق ص136.

فهم ليسوا أحرار بما فيه الكفاية، وبالتالي لا يصلحون لأن يكونوا مادة خصبة للفن، أي أن هذه العراقيل تعيق عمل الفن. ولهذا السبب نجد أن كل شيء استخدمه الأبطال في العصر الغنائي القديم من عادة وعتاد، وسلاح وأدوات، حتى الطعام والشراب قد تمثل في الفن على أنهم صاغوه هم أنفسهم، أو أنه نشأ من حريتهم الخاصة وأفعالهم الذاتية. فالبطل هو الذي يذبح الحيوانات ويعد الطعام بنفسه[1]. يقول هيجل« لماذا يخلق الإنسان أعمالا فنية؟، إن أول جواب يمكن أن يحضر إلى الذهن هو أنه يفعل ذلك من قبيل اللعب، وأن الأعمال الفنية هي منتجات عرضية لهذا اللعب. والحال أن اللعب شاغل ليس ثمة ما يكرهنا على تكريس أنفسنا له، ولنا ملء الحرية في التوقف عنه متى ما شئنا، إذ أن هناك وسائل أخرى، وأفضل للحصول على ما نحصل عليه بالفن، كما أن هناك اهتمامات أسمى وأهم لا يملك الفن أن يلبيها»[2].

وعندما يصور الفن شخصياته وهي خاضعة للآلام والعذاب والمرض، فإنه رغم ذلك لا يصورها أبدا وقد طغت عليها تماما هذه الموضوعات، لأن حريتها الشخصية، والحرية العامة، ينبغي ألا تستأصل هكذا من الوجود، أي أنهم سوف يستمرون وسط كل ألوان العذاب والمعاناة، يسيطرون على أنفسهم ويؤكدون حريتهم[3]. فالروح بين الفينة والفينة، يتعافى من التمزق والتبعثر في صراعات كثيرة قائمة في العالم، لكنها رغم ذلك تسترد نفسها من هذا التفكك وتعود إلى ذاتها، وإلى وحدتها الجوهرية وتستريح. ويضرب هيجل لنا بالصورة الزيتية التي رسمها موريلو[4] (1617-1672)Murillo، التي صوّر فيها جماعة من الأطفال:أحدهم تزجره أمه وهو يمضغ قطعة من الخبز، واثنان آخران بملابس رثة ممزقة يأكلان قطعة من البطيخ، لكن ما يومض ببريق لامع وسط هذا العوز والإقفار بوصفه روح الصورة، وهو اللامبالاة والتلقائية الكاملة، أعني الحرية الداخلية لهذه الحياة الفقيرة pauvre vie، وقد تكون نهاية الصراع والعذاب، كما هو الحال في المأساة، هو دمار الحياة المادية لشخصيات الدراما، لكنها لن تكون في دمار حريتهم الروحية، فيظلون أصحاء أمام أنفسهم وأمام وجودهم الجوهري، يتقبلون مصيرهم كما لو كان هو نفسه نتاجا ضروريا لأعمالهم الشخصية، وبالتالي نتاجا عن

(1) Garoline Cuibet la laye, L'esthétique de Hegel , L'Harmahan- paris 2003 p15.

(2) هيجل. المدخل إلى علم الجمال، المصدر السابق ص69

(3) Garoline Cuibet la laye, L'esthétique de Hegel p17 ,

(4) موريلو Murillo: موريلو بارنولومي استيان (1617-1672)، مصور إسباني ولد باشبيلية، اشتهر بلوحاته الدينية الخلابة وتصوير أطفال الطرقات

إرادتهم الحرة [1].

إن تصور هيجل لكليّة المأساة في العالم وهو تصور أساسي، إنه الشكل الأول لما ستكون عليه الديالكتيكية، وهنا نجد في دراسته لموضوع الحق تعليقا على مسرحية «لاسكيلوس» Skilos وخواطر حول التراجيديا القديمة la tragédie antique والكوميديا الحديثة Comédie moderne، ولكن هذه الخواطر ليست بالشيء الخارج على الموضوع، بل إنها، على العكس من ذلك تعبر عن أعمق ما في رؤية هيجل للعالم[2].

وفي العمل الفني لا مكان لما هو عرضي أو جزئي أو طائش فيه، وبالتالي حيث صورت الحياة البشرية فسوف يكون جوهريا، فهي محور الحياة البشرية والقوى المحركة للروح وهذه المصالح الكلية والعقلية، هي في الواقع تلك المصالح التي ظهرت بوصفها ضرورية في سير الديالكتيك الفني dialectique de l'art، مثل مصالح الأسرة والدولة والمجتمع الأخلاقي. وتظهر هذه الموضوعات بالطبع في الفن، في صورة كليات مجردة، لأن الفن لا يدرس الموجودات، لكنه يتحرك باستمرار في دائرة العيني والفردي، ومن ثم فسوف تظهر في صورة المباشرة بوصفها انفعالات ضرورية عقلية، كانفعال حب الوالدين والأطفال وقضايا الشرف[3].

إن أمزجة الفرد وأهواءه، لا تستطيع وحدها أن تؤثر فينا، لكن الانفعالات الكلية للجنس البشري، هي وحدها التي يمكن أن تكون موضوعا دائما للفن، وبسبب من أنها كلية فهي تجليات المطلق، لأن الفكر هو العقلانية وهو الفكرة والكلية، وبالمثل فإن الشر والإثم المحض، لا يمكن أن يكون مضمونا للفن، لأن الشر هو ببساطة لا معقول، وغير كلي فالشيطان في ملحمة ميلتون [4](1608-1674) لا يكون ممكنا إلا باحتفاظه بملامح نبيلة، ويتحرك أساسا بسبب دوافع عقلية[5].

---

(1) ولتر ستيس. فلسفة الروح، المرجع السابق ص137.

(2) جان هيبوليت. مدخل إلى فلسفة التاريخ عند هيجل، المرجع السابق ص 11.

(3) Hegel, Introduction A l'sthétique p93

(4) ميلتون Milton: (1608-1674) شاعر إنجليزي إهتم في شعره بالموضوعات الاجتماعية وسياسية في عصره، فقد بصره سنة 1650، ومن العجب أن إنتاجه بعد ذلك كان عميقا ورائعا، ومن روائعه التي أصبحت جزءا من الأدب العالمي ملحمة" الفردوس المفقود سنة 1670، و" الفردوس المستعاد 16714، والأولى تحكي قصة تمرد الشيطان ضد الإله وخروج آدم وحواء من الجنة، وقد أراد أن يبرر بها الأحكام الإلهية للبشر، ويحكى في الثانية إغراء المسيح.

(5) ولتر ستيس. فلسفة الروح، المرجع السابق ص137.

أنواع الفن: لكل إنتاج فني وفقا للفكرة الرئيسية للجمال، جانبان هما على التوالي:

1. المضمون الروحي
2. التجسيد المادي(الشكل)

يبلغ الفن المثال الأعلى حينما تتجسد الفكرة على نحو كامل، والعلاقة بين المضمون الروحي والتجسيد المادي (هي ثنائية المضمون والشكل)، هي التي تحدد أنواع الفن عند هيجل. فحين يتغلب الشكل على المضمون بحيث يفلح ذلك المضمون في العثور على تعبيره الكامل الذي يعني احتجاب المضمون خلف الشكل، بسبب طغيان ذلك الشكل يظهر الفن الرمزي وحين يقع التوازن بينهما وتتحقق الوحدة التامة بين المضمون والشكل يظهر الفن الكلاسيكي، وحين يتمرّد المضمون على الشكل يظهر الفن الرومانتيكي l'art romantique[1]. يبدو هذا التقسيم المتصاعد إذا أنه إجرائيا، على أنه يهدف إلى ضبط حدود أنواع الفن وأشكاله. والواقع أنه يخضع لمنظومة التفاوت المتحكمة في فلسفة هيجل. فكلما تحقق إدراك المطلق في الفن على نحو أفضل، وتحقق مضمونه، كانت الوسيلة التعبير أفضل من غيرها، لأن غاية كل نشاط الإنساني هو إدراك فكرة الله، وعلى هذا النحو، كان الفن الرمزي خاص بالعالم الشرقي، الذي ظهرت فيه الروح في مباشرتها، فاحتجبت خلف الشكل الفني الذي لم يكن مؤهلة لإبرازها، أما الفن الكلاسيكي هو الفن اليوناني l'art grec، فيه تخارجت الروح عن الطبيعة وصارت موضوعية، وتمكن الفن في التعبير عنها الصورة المتوازنة جعلت شكله ومضمونه متكافئين. أما الفن الرومانتيكي، فهو الفن الحديث المسيحي (باعتبار أن المسيحية هي ديانة المطلق)[2] الذي عبر عن ديالكتيك الذاتي والموضوعي، فبلغ كماله بالروح المطلق. وعلى هذا فإن قداسة المضمون الروحي قد تمردت على الشكل المادي، فأصبح الشكل غير قادر على احتواء المضمون، فحضور الروح المطلق في الفن الرومانتيكي أكثر بلاغة مما هو عليه في الفن الكلاسيكي، وفي هذا الأخير تكون أكثر مما هي عليه في الفن الرمزي، وهذا النسق المتصاعد يخضع لنسق التصاعد العقلي عند الشرقيين ثم اليونانيين وأخيرا الجرمان[3].

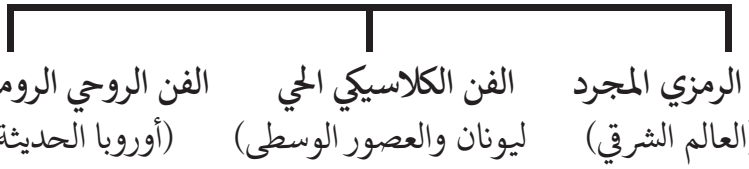
(1) هيجل. المدخل إلى علم الجمال، المصدر السابق ص144.

(2) Garoline Cuibet la laye, L'esthétique de Hegel p24. ,

(3) عبد الله إبراهيم. المركزية الغربية، المرجع السابق ص119.

ويتفق هذان الجانبان، المضمون والتجسيد في العمل الفني، اتفاقا كاملا كما أنهما يتحدان حتى أن التجسيد (الشكل) يقوم بالتعبير التام عن المضمون، في حين أن المضمون، بدوره، لا يكاد يجد تجسيدا آخر، عن هذا التجسد ذاته لكي يعبر عنه تعبيرا تاما وكافيا، لكن هذا الاتفاق التام وهذه الوحدة الكاملة لا تتحقق على الدوام.

مخطط (08): مراحل فينومينولوجيا الفن.



1 - الفن الرمزي المجرد

يقول هيجل في الفينومينولوجيا « إن الأثر الأول يكون من جهة ما هو الأثر الذي في – الحال الأثر المجرد والفردي. وينبغي من ناحيته أن يتحرك ابتداء من الموضوعي الذي في-الحال، ويتجه قبل الوعي- بالذات لذاته من الناحية الأخرى ضمن الطقوس، نسخ المباينة التي يتعاطها أول الأمر حيال الروح الذي له، فيطلب من خلال ذلك إنشاء الأثر الفني الذي يتم إحياؤه في حد ذاته»[1]. يعبر هذا القول على مدى كفاح الذهن البشري في الفن الرمزي لكي يعبر عن أفكاره الروحية، لكنه يعجز عن أن يجد لها تجسيدا كاملا، ولهذا يستخدم الرمز للتعبير، علما أن ماهية الرمز توحي بالمعنى، لكنه لا يعبر ولا يفصح عنه، كما هي الحال حين يتخذ الأسد رمزا للقوة، والمثلث رمزا للفكرة الدينية عن التثليث في الديانة المسيحية والرمز هو نفسه شيء مادي موجود أمامنا. أما ما يرمز إليه فهو فكرة ذات مغزى روحي وهكذا يقوم الرمز في الفن الرمزي بدور التجسيد المادي، في حين يكون مغزاه هو المضمون. ولا بد للرمز أيضا أن يختلف عن مغزاه هو المضمون مع مغزاه، كما هي الحال مثلا في أضلاع المثلث الثلاثة مع الأشخاص الثلاثة في فكرة الألوهية[2].

لمن لا بد للرمز أيضا أن يختلف عن مغزاه وإلا لما أصبح رمزا، بل لونا أصيلا من ألوان التعبير. فالله له صفات عديدة لا يحملها المثلث، والرمز بسبب هذا الاختلاف دائما غامض ملتبس الدلالة، فقد يتخذ المثلث رمزا لله في المسيحية، وأيضا يتخذ رمزا

(1) هيجل. فنومينولوجيا الروح، المصدر السابق ص686.

(2) Hegel, Architecture- Sculpter Aubier-Montaigne paris 1964 p41

للخصوبة، وهذا الغموض يفسر الإحساس بالسر واللغز الذي ينتشر في الفن الرمزي كله لاسيما في الفن المصري القديم L'art égyptien antique، فهو فردوس من الأحاجي والألغاز وهذه الحقيقة تجعل الفن الرمزي يناسب القصور القديمة، فهو التي لم تكن البشرية فيها قد تطورت كما أنها لم تكن قد نجحت في حل المشكلات الروح، فقد كان العالم بالنسبة لها لغزا[1].

يرى هيجل أن فكرة الجمال تتحقق في الأشكال الفنية، بمعنى أن هذه الفكرة تؤكد ذاتها وتنتقل إلى حيز الواقع بواسطة تلك الأشكال، والشكل الذي به تؤكد ذاتها وتحقق نفسها على هذا نحو، يختلف ويتنوع تبعا لانبثاقه عن التعين المجرد أو الكلية العينية للفكرة، وفي الوقت نفسه فكرة الجمال المطابق لهذا التظاهر، تنجم عن ذلك أن كل طور خاص يجتازه المثال أثناء انبساطه وتطوره يقابله بفعل تعين داخلي، شكل خاص ليس شكل الأطوار الأخرى والحالة هذه أن نعتبر هذا التدرج في الانبساط والتطور تدرجا داخليا للفكرة في ذاتها أو تدرجا للأشكال التي بها تتحقق هذه الفكرة، مما يجعل تحقيق الفكرة من حيث هي مضمون تحقيقا لها في الوقت نفسه من حيث هي شكل، وبالعكس تنكشف نواقص الشكل على أنها في الوقت نفسه نواقص في الفكرة، ما دامت الفكرة هي التي تبغ على التظاهر الخارجي الذي به تحقق مدلولا داخليا[2]. يقول هيجل« الفن الرمزي: الفكرة هنا ما زالت تبحث عن تعبيرها الفن الحقيقي، وبما أنها ما تزال مجردة وغير متعينة، فإنها لا تحمل في ذاتها بعض عناصر تظاهرها الخارجي، بل تجد نفسها بمواجهة الطبيعة وبمواجهة أفعال بشرية، هي بالنسبة إليها خارجية، وهي إذ تقحم على هذه الوقائع تجريداتها الخاصة، أو تقرن بها عمومياتها الغامضة المبهمة، سعيا إلى الحصول على نتيجة عينية»[3].

هذه النتيجة تشوه وتزيف الأشكال الواقعية التي تتعامل وإياها وتتعسف في استخدامها وصياغتها، لذا وبدلا من تطابق أمثل، لا تفلح في الحصول إلا على صدى، أو في أحسن الأحوال على توافق مجرد محض بين المعنى والشكل.

وما دام العمل الفني يتضمن جانبين هما:(أ) المطلق أو المضمون. (ب) أشكال التجسيد المادي. يقول هيجل«علينا إذن أن نميز هنا شكلين من الفردي: الفردي

(1) ولتر ستيس. فلسفة الروح، المرجع السابق ص141.

(2) Hegel, Introduction A l'sthétiquep12.

(3) هيجل. الفن الرمز، الكلاسيكي، الرومانسي، ترجمة جورج طرابشي، دار الطليعة بيروت ط2 1986 ص08.

الطبيعي المباشر(الشكل)، والفردي الروحي(المضمون)، فالفكرة توجد في هذين الشكلين، وواحد هو المضمون الجوهري لكلا الشكلين، المضمون الذي تشكله الفكرة، وفي المضمار الخاص الذي يعنينا هنا، المضمون الذي تشكله فكرة الجمال»[1]. فمن الواضح أنه لا يمكن أن يكون هناك فن لم يتعرف العقل البشري على الفارق بين هذين الجانبين، وانفصالهما الواحد عن الآخر، ومطلب الفن هذا، هو أن الجانبين لا بد أن يجتمعا في وحدة واحدة، وهذا المطلب يفترض سالفا انفصالهما، ومن هنا لم يكن هناك فن بين الشعوب البدائية Les peuples primitifs، التي لم تدرك بعد هذا التحيز بين الجانبين، وعلى ذلك فالشعب الفارسي القديم Zend[2]، عبد النور lumière بوصفه إلها فهو لم يتخذ من النور رمزا لله فحسب، وإنما على العكس نظر إلى النور ذاته، في وجوده المادي المباشر على أنه الله. فالله عنده في بساطة ذلك الجوهر المادي، وهو النور، لكن النور ظاهرة مادية، ومن ثم، فهذا الشعب كما يعتقد هيجل لم يفرق بين المطلق الروحي وبين الظاهرة المادية، وبالتالي فليس لديهم فن[3].

يقول هيجل« بمقتضى مذهب زراداشت Zoroastre، يمثل النور الطبيعي La lumière naturelle، الشمس، والكواكب والنار،المطلق، الإلهي، وليست هي مجرد تعبر عنه، أو انعكاس أو صورة حسية له فالإلهي والمدلول لا وجود لهما خارج النور وبصورة مستقلة عنه، وإن كان النور يعتبر أيضا ممثلا للخير وللعدل، وموزعا للبركات، ومصدرا للحياة والنماء، فليس ذلك لأنه يعتبر مجرد صورة للخير، وإنما لأنهم كانوا يرون في النور الخير نفسه، ولا يقيمون من تمييز بينهما، وكذلك الحال فيما يتعلق بنقيض النور(الظلمات) التي لا تتميز عن الشر»[4].

إن الإلهي، أي المضيء والظاهر في ذاته ونقيضه الظلام، أي في ذاته لهما وجود مشخص باسم أهرمزد Ohermzd، والظلام باسم أهرمان Ehrman.

---

(1) هيجل. المدخل إلى علم الجمال، المصدر السابق ص235..

(2) زند Zend: كلمة زند هي إختصار لكلمة زند أفيستا ومعناها الدقيق تفسير القانون، زند = تفسير، أفيستا= قانون، وهو كتاب Zend المقدس في الديانة الزرادشتية القديمة، التي أسسها زرادشت في فارس حوالي القرن السادس والسابع قبل الميلاد، وأصبحت الكلمة تستخدم للدلالة على شعب فارس القديمة (ولتر ستيس. فلسفة الروح ص141).

(3) Hegel , Architecture- Sculpter p47.

(4) هيجل. الفن الرمز، الكلاسيكي، الرومانسي، المصدر السابق ص41.

يمثل الرمز بداية الفن Début de l'art، سواء من وجهة النظر المفهومية أم التاريخية، تميز الشرق به بصورة رئيسية، وهذا الابتكار لم يصل إلينا إلا بعد أن طرأت عليه تحولات عديدة ومر بأطوار وسيطة شيء، كان آخرها أن تمخض بفض الفن الكلاسيكي عن الواقع الأصيل عن المثال وفي هذا الشكل الأخير نلتقي الرمز بكل تأكيد في الفنين الكلاسيكي والرومانسي[1].

لكن حين يؤكد الرمز ذاته في الشكل الخاص به في شكله المستقل، يتلبس بوجه عام صفة الجليل، لأنه يمثل الفكرة التي ما تزال مجاوزة الحد وعاجزة عن تعيين ذاتها بحرية. الفكرة المتوجّب عليها أن تصبح شكلا، لكن من دون أن تجد في التظاهرات العينية شكلا محددا ومعينا، يطابق بدقة ما فيها من تجريد وعمومية، ونتيجة لهذا النقص في التطابق، تتجاوز الفكرة تحقيقها الخارجي، بدل أن يمتصها ويبسطها فيه، وعدم تواؤم الفكرة مع دقة التظاهر الخارجي الذي تتجاوزه وتتخطاه، هو ما يشكل الطابع العم للجليل[2].

إذا، فالرمز شيء خارجي، معطى مباشرة، يخاطب حدسنا مباشرة، بيد أن هذا الشيء لا يؤخذ ويقبل كما هو موجود فعلا، لذاته، وإنما بمعنى أوسع وأعم بكثير، ينبغي أن نميز بين الرمز إذن بمعنى المعنى والتعبير، فالمعنى يرتبط بموضوع، كائنا ما كان مضمونه والتعبير وجود حسي أو صورة ما[3].

الرمز قبل كل شيء دلالة، لكن العلاقة التي تقوم بين المعنى والتعبير عن العرض المحض، هي علاقة حسية بحتة. فهذا التعبير أو هذه الصورة أو هذا الشيء الحسي لا يمثل إلا في أدنى الحدود ذاته، لذا لا يوقظ فينا بالأحرى إلا فكرة مضمون غريب عنه تماما ولا جامع على الإطلاق بينهما، فالأصوات في اللغات مثلا، هي دلالات على تمثلات Représentations وإحساسات، لكن غالبية العظمى من الأصوات في لغة من اللغات، لا ترتبط بالتمثلات التي تعبر عنها إلا على نحو عرضي تماما، والفرق بين اللغات يكمن على وجه التحديد في كونه التمثل الواحد، تعبر عنه أصوات شتى، مثال آخر على هذه الدلالات تقدمه لنا الألوان التي تستخدم في الشارات والرايات، إلى الإشارة التي ينتمي

(1) المصدر نفسه ص11.
(2) المصدر نفسه ص 11.
(3) المصدر نفسه ص 11.

إليها فرد من الأفراد.

هذا الشيء، وشيء آخر أمر الدلالة المستخدمة كرمز، فالأسد على سبيل المثال بتعبير رمز الشجاعة، والدائرة رمز الأدبية[1].

إن الفن، بجانبه الموضوعي، لعلى صلة وثيقة بالدين، والأعمال الفنية الأولى هي تمثيلات ميثولوجية Représentations de la mythologie، والمطلق بوجه عام هو ما يعرض نفسه للوعي في الدين، مهما تكن تعيناته محددة وفقيرة، وتظاهرات المطلق الأولى هي تظاهرات الطبيعة، ففيها يرهن الإنسان بوجود المطلق الذي يتمثله، ويمثله لهذا السبب في شكل المواضيع طبيعية، تلكم هي بدايات الفن لكن حتى من هذا المنظور، لا تقوم للفن قائمة، إلا بدء من اللحظة التي يكف فيها الإنسان عن طلب المطلق في المواضيع الموجودة فعلا وواقعيا، فلا يعود يكتفي بمثل هذه الواقعية للإلهي، بل يبدأ على العكس، بعقله في شكل خارجية في ذاتها، ذلك يتطلب مضمونا جوهريا معقولا من قبل الروح[2].

يقول هيجل في فينومينولوجيا« أما الإله المحايث، فهو حجر الأسود المستخرج من غلاف الحيوان، والذي ينفذ فيه نور الوعي، والشكل الإنساني إنما ينزع عنه الشكل الحيواني الذي كان مختلطا به، فالحيوان لا يكون بالنسبة إلى الإله إلا غطاء عرضيا، إنه يمثل جانب شكله الحق ولم يعد صالحا لذاته، بل ينزل إلى دلالة مغاير، أي إلى مجرد علامة، وبذلك شكل الإله يخلع عنه في حد ذاته فاقة الشرائط الطبيعية التي للكيان الحيواني[3]».

يتزامن الفن الرمزي Art symbolique مع بدء مرحلة الوعي في تحوله إلى الوعي الذاتي الروحي، وبدء تميزه عن الطبيعة، في هذا الفن تبدوا الفكرة كما أسلفنا أكثر قتامة، ومشوشة وغير واضحة، فهي لم تستطيع إخضاع المادة بسبب قصور المضمون، الأمر الذي ينتج بالتالي قصورا في الشكل، وهكذا فإننا نلمح على سبيل المثال نحت وعمارة قدماء الهندوس Ancienne architecture indienne والمصريين والصنيين غياب للشكل، كما نلمح فيها أخطاء فادحة في الحجم وعجزا عن السيطرة على الجمال

(1) Garoline Cuibet la laye, L'esthétique de Hegel p27.

(2) هيجل. المدخل إلى علم الجمال، المصدر السابق ص33.

(3) هيجل. فنومينولوجيا الروح، المصدر السابق ص687.

وتشكيله، وسبب ذلك في رأي هيجل، إنما يقوم في أن مضمون ذلك الفن وفكرته لم تكتمل في مستوى المطلق[1].

لقد شعر الهنود قديما، بالفصل بين المطلق والمادة شعورا غامضا، لكن الجانبين لم ينفصلا انفصالا تاما، لهذا نراهما في لحظة منفصلين وفي لحظة أخرى متحدين، في لحظة نجد الانفصال حاسما. فالله تحت اسم البراهما Brahma يدرك في تجريد كامل عن العالم بوصفه واحدا، لا شكل له أو وجود فارغ، لا يتصف بصفة ما، وهو ينفصل عن العالم انفصالا كاملا، حتى أنه ليجاوز تماما مجال الحس ومجال الفكر معا، لكننا نجد جانبين في لحظة أخرى، يختلطان تماما من النظر، سوف يبدو كل موضوع حسي مهما يكن نوعه ممتزجا بشيء إلهي، وهكذا تعبد البقرة والقرد والثعبان على أنها آلهة.

وطغيان جانب على الأخر، والمزج بين الإلهي والحسي، يؤدي إلى ذلك الخيال الجامح وذلك الخليط من الأحلام الخيالية والأشكال الشائهة التي يتميز بها الفن الهندي l'art indien، وهذا القلق والضجر، هو الدليل على أن الشعب الذي أنتج هذا الفن، يدرك على الأقل جزئيا التناقض الكامن في التصورات التي يأخذ بها، وهذا التناقض هو كما يلي:

في الوقت الذي نجد فيه من ناحية أن الموضوع الحسي المباشر، كالقرد أو البقرة أو الحجر يعلن أنه إلهي أو هو الله، نجد مع ذلك أن الموضوع الحسي من ناحية أخرى، غير كاف على الإطلاق بالنسبة للوجود الإلهي، حتى أن هذا الوجود إنما يوجد تماما في منطقة تجاوز عالم الحس، بوصفه الواحد الذي لا شكل له، أو على أنه الوجود الفارغ الخاوي تماما، ومن ثم فالخيال الهندي مضطر لأن يحاول إصلاح هذا التناقض والتوفيق بين الجانبين، التوفيق بين المطلق والمادة الحسية، وذلك بأن يرغم الموضوع الحسي على الاتفاق مع المطلق، وهو لا يستطيع ذلك إلا عن طريق امتداد لا حد له من الموضوعات الحسية، التي تتشكل في نسب هائلة وغريبة على أمل أن يؤدي ذلك إلى أن تصبح كافية للتعبير عن الإلهي، ومن هنا جاءت الأشكال الهندية غريبة وضخمة التي يتميز بها الفن الهندي[2]. وهذا هو السبب في تلك المبالغة العظيمة والهائلة في الأحجام، لا فقط بالنسبة للأبعاد المكانية، بل كذلك بالنسبة للاستمرار والدوام

(1) إ.نوكس. النظريات الجمالية، كانط- هيجل- شبنهاور، ترجمة محمد شفيق شيا، منشورات بوحسون الثقافية بيروت لبنان ط1 1985 ص 111.

(2) ولتر ستيس. فلسفة الروح، المرجع السابق ص143.)

الزماني، فالأيام البراهمية Kalpas[1] لا نهاية لها، وهناك أيضا المشاهد الواسعة الهائلة للزمان نلتقي بها على الدوام في التصورات الهندية perceptions indiennes، وهذا ما يفسر لنا تعدد الأعضاء في التماثيل الهندية statues indiennes التي تصور الآلهة، فهناك الكثير من الرؤوس والأذرع والسيقان.

السمة البارزة في الفن الهندي، هي عدم الكفاية التامة في التعبير التي تكشف عنها بين المضمون والتجسيد المادي. فالروح هنا تكافح لكي تجد التعبير عنها لكنها تفشل في ذلك والاضطراب الذي يمثله هذا الكفاح، لا يؤدي إلى تلك الأشكال الخيالية، حيث نجد فيها الكتل المادية تطغى على الروح[2].

يقول هيجل في حق الفن الهندي «أحد مظاهر شطط الوجدان الهندوسي، يكمن في تصوره للمطلق على أنه الكلي اللامتمايز واللامتعين بالمرة، هذا الشطط في التجريد الذي يفتقر إلى مضمون خصوصي والذي لا تقابله آية شخصية عينية، يتكشف من آية زاوية نظرنا إليه منها، على أنه لا يصلح لأن يصاغ ويقولب من قبل الحدس. فالبراهمان ذلك الإلهي الأسمى يفلت من الحواس والإدراك الحسي، ولا يصلح حتى لأن يفكر به، وبالفعل يفترض التفكير وجود موضوع يكون الإنسان واعيا له، ومن خلاله يسعى إلى الاهتداء إلى ذاته، وكل فعل فهم ينطوي من الأساس على تمامه بين الأنا والموضوع. فما لا أفهمه وما لا أعرفه يبقى هو الآخر والطريقة الهندوسية في التوفيق بين الأنا بين البراهما، ما هي إلا الصعود بلا توقف نحو ذلك التجريد الأقصى»[3].

ويستشهد هيجل هنا بظاهرة الرامايانا Ramayana [4]، يمثل فيها صديق راما Rama، أمير القردة هانومان Prince de singes Hanuman، وجها رئيسيا يملك أروع مآثر الشجاعة. وبصورة عامة يعبد القرد في القرد كأنه إله. وثمة مدينة بكاملها من القرود، وبتعبير أدق في القرد الفلاني بعينه يتكشف ويتأله كل المضمون الإلهي

(1) كالباس Kalpas: كلمة سنسكريتية، معناها اليوم البراهمي وهو يقاس بملايين السنين (ولتر ستيس. فلسفة الروح ص 143)

(2) Hegel, Architecture- Sculpter p51.

(3) هيجل. الفن الرمز، الكلاسيكي، الرومانسي، المصدر السابق ص55.

(4) الرامايانا: مجموعة من الملاحم الهندوسية المقدسة، تم وصفها بين القرن 5قم والقرن10 بعد الميلاد، ويدور موضوعها حول حياة راما ملك يودهيا، الذي فيه تجسد الإله فشنو (هيجل. الفن الرمز، الكلاسيكي، الرومانسي، ص56).

للمطلق[1]. وبالرغم من أن قراءة الفيدا Veda[2][3] هي أولى فرائض البرهمان Alba-rhaman المقدسة، ووسيلة للنفاذ إلى أعماق الألوهية. ففي وسع البرهمان أن يقوم بواجب هذه الفريضة من دون أن يفقد شيئا من ألوهيته. كذلك فإن الإنجاب هو الحدث الذي يمثله الهندوس، أكثر حدث من سواه بحيث يباح لنا أن نقارنهم من هذا المنظور بالإغريق الذين كانوا يرون في إيروس Éros أقدم الآلهة[4].

أما الفن المصري L'art égyptien القديم، فهو يمثل مرحلة أعلى قليلا من الفن الهندي، فيه حدث الانفصال بين الجانب الإلهي والتجسيد المادي، وصار أكثر وضوحا، وإن لم يكن مدركا إدراكا كاملا بعد، فهنا نصل إلى رمزية أكثر أصالة[5]، ويرمز للصورات الدنيوية للشعب المصري بوضوح في أسطورة العنقاء[6]

وفي الأهرامات وفي تمثالين هائلين لمنونMemonon[7] وفي المسلات والمعابد، ورمز المسلات إلى أشعة الشمس والإلتواءات في الممرات المعقدة المحيرة في المتاهات، ترمز لحركات الأجرام السماوية المتشابكة، كما أننا نجد هنا أيضا أعدادا معينة تستخدم كرموز، لا سيما العدد سبعة والعدد إثنى عشر. فالعدد سبعة هو عدد الكواكب والعدد إثنى عشر هو عدد يرمز إلى الدورات القمرية، أو عدد الأقدام التي يمكن أن يرتفع إليها النيل[8].

إن الداخلية من حيث تعارضها مع المباشرة الخارجية، هي موضوع المعتقدات الراسخة ومصدرها، لكن هذه الداخلية متصورة بصفتها نفي الحياة، بصفتها الموت.

---

(1) هيجل. المدخل إلى علم الجمال، المصدر السابق ص231.

(2) الفيدا: مجموعة أربعة كتب مقدسة عند الهنود، مكتوبة بالغة السنسكريتية، وتعزى إلى البراهما، وتشمل على طقوس وصلوات لإبقاء النار المقدسة مشتعلة (هيجل. الفن الرمز، الكلاسيكي، الرومانسي ص58).

(3) Hegel, Esthétique Tom 2 P47.

(4) هيجل. محاضرات في تاريخ الفلسفة، ترجمة خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر بيروت ط2 2002 ص 177.

(5) مشال هار. فلسفة الجمال، قضايا وإشكالات، المرجع السابق ص 43.

(6) كان القدماء المصريون يعتقدون أن العنقاء هي الطائر خرافي، يعمر خمسة قرون من الزمن، ثم يحرق نفسه، لكنه يبعث حيا من رماده مرة أخرى، (هيجل. محاضرات في تاريخ الفلسفة، ص176).

(7) هناك تمثالان من أثار أمنحوتب الثالث، ومن بقايا معبد الجنائزي، ويزعم الإغريق أن ممنو الملك هو الذي قام بإنشاء التمثالين وهما من عجائب الفن، وزعموا أنهما يرسلان أصواتا جشية عن طلعة الشمس تحل الصباح، وقالوا إنها تحية ممنوا إلى أمه الثكلى، وقد خلد هذه الأسطورة كل من حجاج اليونان والرومان قديما شعرا ونثرا(ولتر ستيس: فلسفة الروح عند هيجل ص 143)

(8) Hegel, Esthétique Tom 2 P42.

وهذا النفي لا يشبه في شيء النفي المجرد الممثل في ما هو شرير وفان، والتي بها يعارض أهرمان أهرمازدا، وإنما هو نفي ذات شكل عيني[1].

يقول هيرودوت Hérodote عن المصريين: إنهم كانوا أول من قال بخلود نفس الإنسان، وكانوا أول من استشف حل العلاقات بين الطبيعي والروحي، وأقر بنوع من الاستقلال لما ليس هو طبيعيا محضا، وكان خلود النفس عندهم قرين بحرية الروح، إذ كانوا يتصورون الأنا منعتقا من الوجود الطبيعي، ومرتكزا إلى ذاته، والحال أن وعي الذات هو مبدأ الحرية، وبذلك مهدوا الطريق أمام تحرر الوعي، وإن لم يفلحوا في تخطي عتبة مملكة الحرية، وحين توسع هذا التصور أضحى تصورا لمملكة الأموات، مستقلة عن الواقع المباشر ومعارضة للحاضر العيني والمنظور، وفي مملكة اللامنظور هذه ينعقد نصاب محكمة الأموات Cour des morts، برئاسة أوزوريس Osiris وباسم أمنتحس Omenths، لكن المحكمة عينها موجودة في الدنيا، حيث يصدر الباقون على قيد الحياة أحكاما على الأموات[2].

أما الشكل الفني الرمزي لهذه التمثلات، فنجد أهم المنجزات الفن المصري هو فن العمارة architecture فقد كانت هذه العمارة مزدوجة مزدوجة، تحت الأرض وفي الهواء الطلق، فتحت الأرض كانت تشق متاهات وأنفاق عميقة، وممرات طويلة يستغرق السير فيها نصف ساعة، وقاعات ذات جدران مغطاة بالرسوم الهيروغليفية بعناية فائقة، أما فوق الأرض. فالأبنية مدهشة وأهمها الأهرام، والتي هي بمثابة قبور للملوك وللحيوانات المقدسة، كقبر أبيس مثلا أو قبور القطط والطيور المعروفة باسم أبي منجل، فهي بمثابة أشكالا خارجية خلقها الفن، الذي تجرد من الطبيعي المحض الذي كان فيه، لكن مملكة الموت هذه التي تشكل مدلول الأهرام لا تعرف لنا بعد سوى مظهر واحد، المظهر الشكلي للمضمون الفني حقا، مضمون الانفصال عن الحياة العينية هذه المملكة كمملكة هادس[3].

يرى هيجا أن أعلى أشكال الرمزي وأكثر تميزا هو فن العمارة، فهو الذي يرفع معبد الروح وهو رائد في الطريق نحو تحقق يليق بالإله، فهو يفتح كفضاء للإله، وهو كبيت يكرس للروح، بل هو أكثر من ذلك، ففي موجهة العواصف والمطر والوحوش، كان فن

(1) هيجل. محاضرات في تاريخ الفلسفة، المصدر نفسه ص 177.
(2) هيجل. الفن الرمز، الكلاسيكي، الرومانسي، المصدر السابق ص83.
(3)هادس: إله الأموات والعالم السفلي عند الإغريق(مصدر نفسه ص85). المصدر نفسه ص85.

العمارة يبني تجمعا أمنا لجماعة الإله. لقد تجاوز فن العمارة ثنائية العقل والطبيعة، وأسهم في تنقية العالم الخارجي وفي توحيده وجعله متجانسا تحت قوانين العقل.

تمكن فن العمارة أن يبني بيتا للإله، لكنه لم يستطيع أن يعبر عنه تعبيرا كاملا، لقد كان البناء الفنان، والفكرة التي يرمز إليها في حالة انفصال، كانت الفكرة والشكل منفصلين، والعلاقة بينهما غامضة، إذ لم يكن بمقدور المثال أن يحقق كروح في مادة العمارة ونسيجها[1].

فنسيج العمارة هو الأكثر مادة بين كل الفنون، وتبعا لذلك فهو يخضع لقوانين الميكانيكا، لم تكن أشكال العمارة تتناسب مع الفكرة، لقد كانت أشكالا لطبيعة جامدة انتظمت بواسطة قوانين التناسق[2].

يرى هيجل أن التفكك الكامل للفن الرمزي، إنما يوجد في هذه الأشكال الدنيا من الإنتاج الفني، كالحكايات الخرافية، والقصص الرمزية، أو الأمثلة ذات المغزى الأخلاقي كالحكايات التي تروى على لسان الحيوانات، تهدف إلى مغزى أخلاقي، أو القصيدة التصويرية أو القصيدة التعليمية Poème d'éducation. ولقد توسع هيجل كثيرا في وصف صلات القربى وألوان الاختلاف بين هذه الأعمال العينية وبين الأنواع الفنية ذات الطبيعة الواحدة، ولكن ما هو مشترك بين هذه الأشكال جميعا، هو أن الانفصال بين الجانبين اللازمين للعمل الفني- هو انفصال يمثل سمة مميزة للفن الرمزي- كان عظيما حتى حلقة الاتصال بينهما قد تحطمت وأصبحت لا توجد إلا كعلامة خارجية خالصة، فتجد لدينا الحكاية الخرافية مثلا في جانب التجسيد المادي حادثة جزئية أو قصة، أما المضمون الروحي فهو يتألف من حقيقة مجردة، أو أخلاقية المفروضة، أن الحكاية أرادت توضيحها، ولا يرتبط المضمون والتجسيد المادي هنا إلا بعلاقة خارجية فحسب، فليس هناك صلة روحية طبيعية بينهما، بل يرغمان آليا على الارتباط، لكن الفكرة الشاملة للعمل الفني ذاتها تتطلب بالضرورة وحدة عضوية بين الجانبين، ومن هنا لم تكن هذه الأشكال من الفن، على نحو ما هي عليه، ممثلة للفن الحقيقي الأصيل على الإطلاق، وفيها يتلاشى الفن الرمزي كلون من ألوان الفن. والنتيجة الأساسية المنتشرة في جمع مراحلها هي التنافر بين المضمون والتجسيد المادي، وهو تنافر يمنع

(1) إ.نوكس. النظريات الجمالية، كانط- هيجل- شبنهاور، المرجع السابق ص 111.

(2) Hegel, Esthétique Tom 2 P 47.

المضمون من الوصول إلى التعبير ذاته تعبيرا صادقا أبدا، بل يشار إليه فحسب، ويوحي به بواسطة الرمز، وهذه النقيضة هي التي تدفع الفن إلى الأمام، فيستأنف المسيرة إلى نوع آخر هو الفن الكلاسيكي[1].

2 - الفن الكلاسيكي

لا يبقى المضمون في الفن الرمزي كامنا في تجسيده المادي، ولكنه يظل خارجا عنه وترجع هذه النقيصة إلى سبب أساسي هو أن المضمون في الفن الرمزي بقى مجردا بدلا من أن يكون عينيا. وإذا كانت غاية الفن هي إدراك المطلق، والمطلق هو روح، ومن هنا فإن الروح تدرك نفسها في الفن، لكن الروح بالضرورة عينية، لهذا فالوعي المحض ليس بما هو كذلك روحا حقيقية، لأن الروح الحقيقية هي الوعي الذاتي[2]، وحين ستخرج الروح كذلك من داخلها موضوعا لنفسها، فإنها في هذه الحالة، وحدها تكون قد جعلت من نفسها موضوعا لذاتها، وتكون بذلك قد ألغت القسمة السابقة بين الذات والموضوع، وتغلبت الروح على التمايز، وفهمت جانبي الوحدة[3]. يقول هيجل «إن الشعب الذي يتقرب من ألهته في شعائر دين الفن، هو الشعب الإتيقي الذي يعلم أن دولته وممارساتها، إنما هي بمثابة إرادته واكتماله هو ذاته- لذلك فهذا الروح الذي يهل قدام الشعب الواعي- بذاته ليس الماهية النورانية التي لا تنطوي في وحد ذاتها وهي العرية من الهو- على إيقان الأفراد، بل إن هو في الأكثر إلا ماهيتهم الكلية والقوة الغالبة أين يزولون، لكن ما ذاع سره عند الوعي، ليس بعد إلا الروح المطلق الذي هو تلك الماهية البسيطة، لا الروح من جهة ما هو الروح في حد ذاته، أو ليس هو إلا الروح الذي في الحال، أي روح الطبيعة. لذلك ليست حياته الواعية بذاتها إلا لغز الخبز والخمر- لغز سريس وباخوس[4]، لا لغز الآلهة الأخرى، أي الآلهة العلوية بحق، التي تنطوي فرديتها في حد ذاتها من جهة ما هي لحظة جوهرية على الوعي- بالذات بما هو كذلك. ..إن هتر الآلهة ذاك الذي لا يخدر البتة لا بد له، أن يسكن إلى موضوع ما،

(1) ولتر ستيس. فلسفة الروح عند هيجل، المرجع السابق ص 145.

(2) اندرورو برت برن. تاريخ الونان، المرجع السابق ص269.

(3) Hegel, Esthétique Tom 2 P47.

(4) سريس Ceres: آلهة لاتينية قديمة تناظر ديمتر Demter عند اليونان، وهي آلهة السوائل المائية المختلطة بالأملاح، التي تهب أسباب النمو والربو والنضج والفلاح، أما باخوس Bacchus فهو الإسم الروماني لديونيزوس آلهة الخمرة والانتشاء والاحتفاء كانت تصاحبه زبانية Bacchartes وهن اللاتي كان الناس مولوعين بهن، إذ كن يشربن الخمر ويرقصن في شكل جوقات تذهب بالمشاهدين(هيجل. فنومينولوجيا الروح، المصدر السابق ص 690).

ولا بد للحماسة التي لم تنته إلى الوعي أن تنتج أثرا ما يواجه- مثله مثل التمثال الذي واجه حماسة الفنان الفائت[1]».

إن إخفاق الفن الرمزي في الربط بين المضمون والصورة في حقيقته، يرجع إلى تجريد المضمون، فالكلي المجرد ذاته. يعني أنه كلي يتحول إلى الجزئي والفردي، بمعنى أنه كلي يتجسد في الأشكال الفردية، ومن هنا، فإن المحاولة التي قام بها الفن الرمزي لكي يعرض تصوراته المجردة تلك التجسيدات الفردية التي هي ضرورة للفكرة الشاملة ذاتها في الفن-محكوم عليها بالفشل-لأن المعنى الدقيق، هو ذلك الذي لا يستطيع أن يرتبط بالتجسيد الفردي الحسي. فالواحد الذي لا شكل له عند الهنود هو ما تشير طبيعته ذاتها إلى أنه ينبذ الحسي ويرفض أي ارتباط به. وإذا أراد الفن أن يبلغ مثله الأعلى، أي أن يصل إلى التوازن والاتفاق والانسجام بين الصورة والمضمون، فإن ذلك لا يمكن أن يحدث إلا إذا كان المضمون عينيا، والكلي العيني يستخرج من ذاته بالضبط، لأنه عيني، الجزئي، ويؤلف بذاته الفردي[2]. ومثل هذا المضمون يتناسب تاسبا تاما مع التجسد الحسي، فيرتبط في الحال بصورته الخارجية، لكن لكي يرتفع الفن إلى هذا المستوى، فإنه من الضروري أن يكف الشعب الذي ينتجه عن النظر إلى المطلق على أنه تجريد محض، وأن يتعلم كيف يدركه على نحو عيني، ولقد قام اليونان بهذه الخطوة المهمة، فلم يعد الله عندهم مجرد وجود فارغ أو كلية خاوية، وإنما أصبح فردية روحية، فآلهة اليونان هم أشخاص وأفراد شبيهة بنا، والسمة التي يكرس الفن نفسه ليحققها، هي أن يعرف المطلق في حقيقته، ولا يعني ذلك أنه وجود فارغ، بل على أنه روح، فإن ما تعلمه هو أن المطلق ليس إلا ذاته. وهكذا أصبحت النزعة التشبيه هي النزعة السائدة عندهم، فتصورا المطلق في ثوب الفردية البشرية والنزعة التشبيهية هي السمة الرئيسية في الفن الكلاسيكي[3].

فثمة توازن وانسجام بات عليه الفن الكلاسيكي بين المضمون والصورة، الذي كان يعجب به إعجابا كبيرا، فهنا ينظر إلى الفن في أحسن حالاته على أنه فن. إن المضمون في هذا الفن يكون عينيا، وتكون الصورة كافية للتعبير عنه، فآلهة اليونان، موجودات شخصية، حيث توفرت للنحات القدرة على أن يصورها في جو من السعادة الهادئة

(1) هيجل. فنومينولوجيا الروح، المصدر السابق ص 696.

(2) Hegel , Architecture- Sculpter p133

(3) ولتر ستيس. فلسفة الروح عند هيجل، المرجع السابق

والخالدة، التي تجسدت في صور مثالية تعبر عما كان مقصودا منها تعبرا كاملا، ولم يكن الفن اليوناني بالتأكيد فنا كلاسيكيا تماما، لأن اليونان استخدموا أحيانا الرمزية، وكثيرا ما كانوا رومانسيين في شعرهم، وبصفة خاصة في المسرحيات[1]. يقول هيجل«إن المضمون الحميم للجمال الكلاسيكي مدلول حر ومستقل، أي أنه ليس مدلولا لسيء ما، بل هو مدلول في ذاته، مدلول بدل عن ذاته، ويحمل في ذاته تأويل ذاته، وما هذا المدلول إلا الروحي الذي هو بوجه العموم، موضوع ذاته، وإنما من حيث هو موضوع ذاته يكون له شكله الخارجي الذي يغدو للحال، لتطابقه مع ما يؤلف جوهره الصميم»[2]. إن مدلول المطلق حقا لا يمكن أن يوجد إلا في الروح، بحكم علاقاته العينية، الحرة، واللامتناهية مع ذاته، فما هو دال مطلق الدلالة هو الواحد المفكر، المطلق البريء من كل عنصر حسي، المنتمي إلى ذاته من حيث هو مطلق والذي يطرح بصفته هذه الأخر والطبيعة والتناهي، التي هي من خلق، على أنها السالب والمتهافت في ذاته.

إن الكلي في ذاته ولذاته، هو الذي يمثل على أنه القوة الموضوعية المهيمنة على كل ما هو موجود، إما لأن هذا الواحد بنزوعه الساحر إلى السلبية، يتعارض مع المخلوق، وإما لأنه يعرض نفسه، في محايثة الإيجابية والحلولية للوعي والتمثل في داخل المخلوق[3].

فلما كان المضمون الروحي في الفن اليوناني لم يعد تجريدا لا شكل له، وإنما أصبح فردية ذات شكل معين، فإنه في الحال يرتبط بالتجسيد الحسي. ومن هنا كانت الفكرة الشاملة الجوهرية في الفن الكلاسيكي، تقول إنه يوجد توازن واتفاق ما بين الصورة(الشكل) والمضمون، فلم يعد المضمون خارجيا بالنسبة للصورة، على نحو ما كان عليه الأمر في الفن الرمزي، لكنه اقتحمها وأصبح كامنا فيها بوصفه روحها. فالشكل الخارجي أصبح يعبر تعبيرا كاملا عن المضمون الداخلي، فلا شيء في المضمون يترك بغير تعبير، وعليه بات العقل اليوناني يصور الجانب الإلهي في معبد الآلهة شبيه بالإنسان، وما دام مبدأ الفردية الذي أصبح مبدأ جوهري للفن، فإن هذه الآلهة ليست شخصيات مجردة خالصة، وإنما هي أفراد حقيقية أصيلة وضعت فيها الكثير من الصفات الأساسية، ولكن لما كان من الضروري لتأكيد على أهمية الكلي الكامن فيها

(1) وليم كلي رايت. تاريخ الفلسفة الحديثة، المرجع السابق ص 336.
(2) هيجل. الفن الرمز، الكلاسيكي، الرومانسي، المصدر السابق ص190.
(3) المصدر نفسه 192.

وهو الجانب الإلهي[1]، فإن هذه الكلية ينبغي ألا تهبط أكثر مما ينبغي بحيث تصل إلى جزئية العالم المتناهي، لأنها ليست من الموجودات هذا العالم رغم أنها موجودة فيه، وهي لا تشارك في الخصائص التجريبية التي لا نهاية لها، بل تظل بعيدة في سكون مبارك وراحة أبدية، عالية على جميع التقلبات والحوادث العارضة، وجو السكون والسكون والغبطة الخالدة هذا، هو السمة الرئيسية البارزة للآلهة كما صورها الإغريق في فن النحت sculpture، الذي يظهر في التركيز على أهمية الجانب الكلي في الآلوهية، لأن الكلي بما هو كذلك، هو الوحدة التي لم تدخلها قسمة ولا اختلاف ولا شقاق.

إن الميثولوجيا الإغريقية على سبيل المثال التي تنتمي، بقدر ما، يضع الفن يده عليها، إلى الفن الكلاسيكي، هي ميثولوجيا متجردة من كل جمال رمزي، وتشف عن تطابقها الأمثل مع مثال الفن بفضل نمط التمثيل هذا، يتم إقصاء كل عنصر رمزي عن الشكل الخارجي، فنمط التمثيل هذا يضع هذا للتكلف وللتشويه والتعقيد الذي يفترضه الفن الرمزي على الشكل الخارجي. فالروح حين يدرك ذاته كروح، يكون ما هو مكتمل وواضح في ذاته، كذلك فإن علاقاته بشكله المطابق تنطوي بدورها على شيء مكتمل وواضح، ولا تحتاج إلى توضيحها بواسطة مقاربة يقوم بها الخيال رغم أنف الواقع وبالتعارض معه، فلدى الإغريق على سبيل المثال، أنه سبق لسينوفانس Sanovns أن رفع صوته بالاحتجاج على هذه الطريقة في تمثيل الآلهة وقال أنه لو وجد بين الأسود نحاتون، لكانوا أعطوا آلهتهم الشكل الأسدي[2].

في الفن الكلاسيكي، خرج العقل من سباته وأصبح يكسر قشرة الغموض، ويعمل على توهج ذاته شكلا إنسانيا، يوحد بين المعنى والصورة، وهو يتخذ من شكل الإنسان رمزا للعقل الكلي، الذي هو الروحانية في بعدها الفردي، وهو ينقي الشكل الإنساني من العيوب التي علقت به أثناء المرحلة الحسية، لأن الروح لا يستطيع أن يتبدى للعين إلا من خلال حضوره المادي، ولا يمكن اتهام هذه التشكيلة المادية الجمالية بأنه حط من مستوى الروح بل هو رفع إلى مستوى الروح.

في النحت يبلغ الفن الكلاسيكي ذروته وكماله، كانت العمارة مرحلة تنقية العالم الخارجي، إذ بها جرى تقريب الطبيعة من العقل، وشيد المعد للإله، أما الآن في الفن

(1) هيجل. المدخل إلى علم الجمال، المصدر السابق ص250.
(2) هيجل. الفن الرمز، الكلاسيكي، الرومانسي، المصدر السابق ص 199 .

الكلاسيكي فقد دخل الإله نفسه المعبد[1].

يرى هيجل أن الجمال الكلاسيكي بتشكيلته اللامتناهية من المضامين والموضوعات والأشكال، كان عطية أعطيت للشعب الإغريقي، والإشادة بهذا الشعب واجبة علينا، لأنه أبدع فنا حيا إلى أعلى درجة، ولو نظرنا إلى الإغريق من زاوية وجودهم الواقعي. يقول هيجل: لوجدناهم يحتلون الوسط المناسب بين الحرية الذاتية والواعية وبين الجوهر الأخلاقي، فهم لا يعرفون من جهة أولى الوحدة بلا حرية. حرية الشرق التي تكون عاقبتها استبدادا دينيا وسياسيا، والتي تتجرد فيها الذات من أناها لتغرق في جوهر عام واحد، أو في مظهر من مظاهره الخاصة، وهم لم يتصلوا من الجهة الثانية، إلى ذلك التعمق الذاتي الذي بفضله تنفصل الذات الفردية من الكل والكلي، صحيح أن الفرد كان في حياة الإغريق الأخلاقية حرا ومستقلا في ذاته، لكنه لم يكن منفصلا عن المصالح العامة للدولة الواقعية، وعن المحايثة الإيجابية للحرية الروحية في الزمن الحاضر، وبمقتضى المبدأ الذي على أساسه كانت تقوم الحياة الإغريقية، ما كان لشيء أن يعكر صفو التساوق القائم بين الأخلاق، بما تنطوي عليه من عمومية، وبين حرية الشخص المجردة،الخارجية والداخلية ويوم كان هذا المبدأ لا يزال يحافظ على كامل نقائه في الحياة الواقعية، لم يحدث قد أن أكد العنصر السياسي استقلاله عن الأخلاق الذاتية وتمايز عنها[2].

كان الفنان الإغريقي يعمل عمله وبين أيديه مضمون جاهز، متكوّن، لا يكاد يترك من مجال للشك والتردد، وهو يعثر على مادته في المعتقدات الشعبية، وفي الأحداث التي يشهدها هو ذاته، وكذلك في الأحداث التي تثبتها الخرافات والأساطير وبتناقلها المأثور، ويحتفظ الفنان إزاء هذه المادة الموضوعية بحريته. بمعنى أنه يجهل عملية إنجاب المدلولات الصالحة للتمثيل الفني، لكنه يلقى بين يديه مضمونا مسبق الوجود، فلا يكون عليه إلا أن يضع يده عليه، وأن يعرضه بملء حريته، وقد اقتبس الفنانون الإغريق موضوعاتهم من منهل الديانة الشعبية التي كانت قد بدأت فيها عملية أقلمة لما أخذه الإغريق عن الشرق، فقد اقتبس فيدياس Phidias [3] تمثاله زفس من هوميروس، كما أن

(1) إ.نوكس. النظريات الجمالية، كانط- هيجل- شبنهاور، المرجع السابق ص112.

(2) هيجل. الفن الرمز، الكلاسيكي، الرومانسي، المصدر السابق ص203.

(3) فيدياس. من أشهر نحاتي الإغريق، كلفه بريكليس بتزيين معبد البارثون، وتولى الإشراف على بنائه فوق الإكروبول(431-49 ق م) (هيجل. الفن الرمز، الكلاسيكي، الرومانسي ص206).

الشعراء التراجديين أنفسهم ما ابتكروا المضامين التي مثلوها[1].

لقد تّم انحلال الفن الكلاسيكي وتفككه، من خلال التحقق التدريجي من واقعة أن تصور الجانب الإلهي، الذي يتجسد في تصور معيب وخاطئ، ذلك لأن الإله ينبغي أن يكون حرا وروحا لا متناهية، في حين أن آلهة اليونان les dieux de la Grèce لم تكن حرة، فنظرا لكثرتها وتعددها، فإن كل منها يحد الآخر ويقيده، فلم تكن لهم يد الطوع أو السيطرة العليا على العالم، ولا حتى على مصيرهم، إذ يعلو عليهم ويقف فوق رؤوسهم القدر الغامض الجبار، فلم يكونوا سوى موجودات متناهية غير حرة، أو ذات كالبشر تماما، تخضع لضرورة سير الحوادث.

يقول هيجل«وإذا أخذنا بعين الاعتبار شكل الفن التالي، أعني الفن الرومانسي، فسيكون في وسعنا أن نلاحظ، أن مضمون الجمال الذي يحققه الفن الكلاسيكي، يظل منطويا على بعض النقائص، نظير ديانة الفن ذاتها. في الفن الكلاسيكي نجد أن العناصر الحسية لا تلغى لا تدمر، لكن هذا الفن لا يرقى أبدا إلى مصاف الروحية المطلقة، ولهذا لا يلبي الفن الكلاسيكي وعباداته للجمال أعماق الروح. وبالرغم من كل ما ينطوي عليه هذا الفن من جانب عيني في حد ذاته، فإنه يبقى مجردا بالنسبة إلى الروح، لأنه بدلا من أن يصدر عن الحركة، وبدلا من أن يكون نتاج الذاتية اللامتناهية، التي حقق توافق الأضداد...والفن الكلاسيكي لم يتعمق ولم يمتص ولم يحل التناقض، الذي هو أساس المطلق، لهذا فإنه يجهل أيضا مظهر الوثيق الصلة بهذا التناقض، أعني تصلب الذات من حيث هي شخصية مجردة»[2].

3 - الفن الرومانسي

لقد ظل المضمون في الفن الرمزي خارجيا بالنسبة للشكل، لأنه لم ينفذ فيه بعد، ومن هنا طغت المادة على الروح، أما المضمون في الفن الكلاسيكي فقد نفذ إلى الشكل نفوذا حقيقيا وأصبح داخليا فيه، فكان التعبير تاما وكاملا، وامتزجت الروح بالمادة امتزاجا كاملا في وحدة منسجمة، لكن الروح في الفن الرومانسي l'art romantique لم تنفذ إلى الشكل المادي فحسب وإنما تجاوزته، فها هنا تسود الروحية وتنفذ إلى الوجود المستقل، مخلفة وراءها تجسدها المادي ومن ثم فالمضمون والصورة قد أصبحا

(1) المصدر نفسه ص206.

(2) هيجل. الفن الرمز، الكلاسيكي، الرومانسي، المصدر السابق ص201.

هنا كما كان في الفن الرمزي، يمثلان طريقين متضادين، كلا منهما خارجي بالنسبة للآخر، فقد خلفا وراءهما الوحدة التامة التي كانت قائمة بينهما[1].

الروح تجد الآن، إذن، أنه ليس ثمة تجسيد حسي كامل كاف لها، لأن ما يرتفع إلى عظمة الروح وجلالها، هو حياتها الداخلية، التي لا تشوبها آية أشكال مادية، والحياة الداخلية للنفس وذاتيتها المطلقة، هي الموضوع الرئيسي للفن الرومانسي، والفن الرومانسي ومن حيث جميع الأهداف والأغراض، هو فن أوروبا الحديثة L'art de l'Europe moderne، أو هو فن الديانة المسيحية Art du christianisme [2].

إن الوظيفة الجوهرية للفن الرومانتيكي هي استعراض مسار الروح، فالروح لابد لها أن تتغلب على آخرها، وهذا الآخر هو الطبيعة في الفن الكلاسيكي، أو هو بصفة عامة عالم الحواس، ولقد كان المضمون الروحي هناك يوفق بين نفسه وبين الآخر، الذي هو الوسط الحسي الذي يصل معه إلى اتفاق كامل، ولكن لما كانت الروح في الفن ينبغي عليها أن تصلحه، لا بد أن يكون الآن في جوفها هي، فآخرها ليس هو علم الحسي، وإنما هو آخره روحي، والصراع الداخلي للروح مع نفسها واغترابها عن ذاتها، والتوفيق والمصالحة الذاتية النهائية، أصبح هو مضمون الفن الرومانسي، ولهذا السبب نجد أنه في حين أن الفن الكلاسيكي، يحمل طابع الخلود éternité والغبطة والاستقرار، والهدوء والراحة، فإن الفن الرومانسي على العكس، يتجه إلى تصوير الصراع conflit والعمل والحركة، وفي حين أن الألم والعذابtourmenter والمعاناة والشر، كانت في الفن الكلاسيكي، إما أن تحذف تماما من الفن الكلاسيكي بوصفها أشياء غير جميلة، وإما أن تهمل على أقل تقدير وتكون في الخلف، نجد أن هذه الموضوعات الآن قد نفذت إلى صميم نسيج الفن الرومانسي[3].

الفنان الكلاسيكي لا يصور هذه الأشياء، لكن العذاب والشر وحتى القبح، نجد لها مكانا في الفن الرومانسي، لأنها تمثل الروح الممزقة Esprit déchirée، أو الروح التي هي في صراع مع نفسها، وهذا هو موضوع الفن هنا. والروح تصبح روحا حقيقية، حين تمزق نفسها إلى نصفين، ثم تعود من جديد لإصلاح هذا الانقسام، عندما تنتشر في جزئية العالم، والشر والقبح، هما ببساطة لحظة جزئية في دائرتي الأخلاق والفن على التوالي،

(1) HEGEL : Esthétique Tom 2 P87.

(2) ولتر ستيس. فلسفة الروح عند هيجل، المرجع السابق ص151.

(3) المرجع السابق ص151.

وتكون قد تغلبت عليهما ثم عادت إلى ذاتها منتصرة[1].

هذا الصراع والانتصار للروح، يوجد بصفة خاصة في الوعي المسيحي conscience chrétienne، على أنه الحياة والموت، وقيامة المسيح، وينعكس بدرجة أقل في الخبرات المماثلة عند الرسل والقدسين والشهداءMartyrs. ومن هنا كانت هذه الموضوعات تناسب بصفة خاصة الفن الرومانسي. يقول هيجل«في الفن الرومانسي، يأخذ التمزق والانفصام الداخليان طابعا أكثر حدة، وتبدو المتناقضات أبعد غورا وأعمق، وقد تتحول إلى تناقضات دائمة. على هذا النحو نجد اللوحات التي تصور درب آلام المسيح، على سبيل المثال، وتكتفي أحيانا بمجرد تصوير تعبير الإهانة، التحقير في سجن العساكر الجلادين والتشويه الكريه لتقاطع وجوههم الهازئة وقد يبدو عندئذ أن التمسك بهذه الازدواجية، وبخاصة في تصوير الرذيلة والخطيئة والشر يتناقض وصفو المثال، وحتى في الحالات التي لا تكون فيها الازدواجية على مثل هذا القدر من العمق والديمومة»[2]. فقصة المسيح تضع بوضوح شديد أمام الخيال حقيقة عميقة لتصوير جديد عن المطلق، بوصفه الروح العيني، فلم يعد الله هو الكلية المحضة، التي تستقر فوق جميع الشؤون الدنيوية في راحة سعيدة، لكن الله بوصفه كليا فهو ينشطر إلى جزئية وينفذ إلى العالم العقلي، ويصبح شخصا حيا في المسيح، أي الجانب الإلهي في حياته ومماته وآلمه وعذابه، وجلجلته، قد دخل في صراع مع العالم المتناهي، وهذا الصراع هو الانشطار الذي يحدث في الكلي فيخرج منه الجزئي، لكننا نجد في قيامة المسيح وصعوده اللحظة الثالثة للفكرة الشاملة، وعودة الروح إلى نفسها، إلى الوحدة العينية والتغلب على الانقسام وكذلك المصالحة التي تقوم بها داخل ذاتها[3].

ذلك أن الروح في المرحلة الرومانسية، يعرف أن حقيقته لا تتمثل في الغوص في ما هو جسماني، بل على العكس، فهو لا يعي حقيقته إلا بانسحابه من الخارج ليرتد إلى ذاته، وإلا بعزوفه عن العالم الخارجي، الذي لا يجد فيه عناصر وجود مطابق، وحتى عندما يأخذ هذا المضمون الجديد على عاتقه، مهمة المثول للعيان في شكل جميل[4].

(1) Hegel, Esthétique Tom 2P 102.

(2) هيجل. المدخل إلى علم الجمال، المصدر السابق ص256.

(3) Hegel, Esthétique Tom 2 P103.

(4) هيجل. الفن الرمز، الكلاسيكي، الرومانسي، المصدر السابق ص336.

إن التصالح الذي ينسجم عنه هذا التماهي، ليس فعلا مسبق الوجود في الواقع الدنيوي الطبيعي والروحي، بل يتم على العكس بفضل تسامي الروح الذي يتحرر من تناهي كينونه في الهنا المباشرة ليرقى نحو حقيقته، ولكي يتوصل الروح إلى ذلك، ويحقق كليته ويستعيد حريته، لا بد له أن يبدأ بالانفصال عن ذاته، وبمعارضة تناهيه باللامتناهي في ذاته، حتى يكون قادرا على تحطيم السلاسل التي تشد وثاقه إلى هذا الوجود، لينتقل من ثم إلى مملكة الحقيقة والغبطة[1].

وإذا أخذنا موضوع الموت في الفن الرومانسي على سبيل المثال، فنجد أنه تناوله على أنه مصالحة الذات روحيا مع المطلق، وتحرير الروح من تناهيه وازدواجه. في نظر الإغريق كان الوجود الخارجي، الدنيوي هو وحده الوجود الإيجابي، ولم يكن الموت إلا نفيه المحض.

هكذا كانوا يتصورون الموت إلغاء وحذف للواقع المباشر، لكن الموت في الفن الرومانسي للعالم له مدلول نفي(نفي سلبي). وهذا ما يحوله إلى مدلول إيجابي، مدلول تحرر الروح من طبيعته المحض، ومن تناهيه المتنافي مع مفهومه.

وليس المقصود هنا الموت الذي ينزل بالإنسان، وكأنه قدر طبيعي، وإنما هو صيرورة لا بد للروح من اجتيازها[2].

والملاحظ في الفن الرومانسي، هو أنه عرف تقلص حضور الإلهي تقلصا ملموسا. فالطبيعة أولا تتعرى من طابعها الإلهي، وتفقد كل الظواهر الطبيعية قيمتها كوسائل لتمثيل المطلق وكأجزاء مكونة منه، كما لا تعود التشكلات الطبيعية تخضع لعملية توسيع رمزي، ولا تعود أشكالها وتظاهراتها تعد صالحة للتعبير عن سمات إله من الآلهة. فالقيمة اللامتناهية للشخصية هي السمة الرئيسية للفن الرومانسي، وهذا واضح بصفة خاصة في الأدب وفن الفروسية l'art de l'équitation [3]، وللفروسية ثلاث سمات الشرف، الحب، والإخلاص، والمبدأ الذي تستند إليه كل سمة من هذه السمات هو لا نهائية الشخصية أو لا تناهي الذات، ومبدأ الشرف Le principe de l'honneur وهو أنني أنا، هذه الذات العارية، شخص له بما هو كذلك قيمة لا متناهية فالشرف يناضل،

(1) المصدر نفسه ص340.
(2) هيجل. الفن الرمز، الكلاسيكي، الرومانسي، المصدر السابق 342..
(3) المصدر نفسه ص 383.

لا في سبيل الخير العام، ولا في سبيل هدف أخلاقي، وإنما في سبيل التعرف على أنه لا يمكن أن تنهك حرمتي أنا كشخص، ويتضمن الحب الرومانسي L'amour romantique المبدأ نفسه، وهو إدراك القيمة اللانهائية في هذه الحالة لشخص آخر، والعثور على ذاتي الحقة في هذا الآخر[1].

يقول هيجل في الفينومينولوجيا« وعليه فالروح إنما يكون وضع في العنصر الثالث، في الوعي- بالذات الكلي، إنه جماعة خاصة به، وحركة الجماعة بما هي حركة الوعي بالذات الذي يختلف في تصوره، إنما هي إنتاج ما صار في ذاته. والإنسان الإله الميت أو الإله البشري الميت، إنما هما في ذاتيهما الوعي بالذات، وما دام هذا الوعي بالذات، يمثل أمر جانبي يقابل التصور، ولا سيما القبيح الذي يجري عنده الكيان الطبيعي، والكون لذاته الماهية، هذا الجانب إنما هو الروح الطبيعي، وينبغي للهو أن ينتزع نفسه من هذه الطبيعانية ...موت الإنسان الإلهي بما هو موت، إنما هو السالبية المجردة، والحاصل في الحال الذي للحركة، التي لا تنتهي إلا في الكلية الطبيعية، والموت إنما يخسر تلك الدلالة الطبيعية في الوعي بالذات الروحي، أو يصير إلى مفهوم الذي أشرنا إليه للتو، وهو يتحول مما يعنيه في الحال، ومن لا كينونة هذا الفرد العين إلى كلية الروح، الذي يحيا بين أهله فيموت ويبعث بينهم كل يوم»[2].

التصوير أو الرسم والموسيقى والشعر، هي الفنون الرومانسية البارزة، على الرغم من أن فن العمارة القوطي[4]Gothic[3]. ومن خصائص الفن الرومانسى، نجده يهتم بالعقل والسلوك والحركة والصراع لا الاستقرار والهدوء والراحة، وفنه المعماري لا يمكن أن يمثل الحركة إطلاقا، كذلك لا يمثل النحت هذه الحركة إلا في بعض الأحيان فقط، أما التصوير والموسيقى والشعر، فإنها تصلح بطبيعتها لأن تمثل الفعل والحركة والعمل، وفضلا عن ذلك فإن فن التصوير يصور الشكل الخارجي لمكنه لا يصور حياة الروح الداخلية. وهذا فإن العين التي هي نافذة التي تطل منها على أعماق الروح، هي في أفضل

(1) Hegel, Esthétique Tom 2 P117.

(2) هيجل. فنومينولوجيا الروح، المصدر السابق ص749.

(3) Hegel, Architecture- Sculpter p133.

(4) القوطيGothic: طراز معماري استخدم في أوروبا منذ القرن12م وحتى القرن15، أي حتى بداية إحياء عصر النهضة، وإحياء الطراز الروماني، ويسمى الطراز القوطي أحيانا بالطراز المدبب، لكثرة استخدامه الأقواس المدببة والقباب، ومن أقدم الأمثلة على هذا الطراز كنيسة نوتردام بباريس وكاتدرائية أميان بإنجلترا(ولتر ستيس. فلسفة الروح عند هيجل ص 153).

ألوان النحت عمياء عادة، فالعين لا تمثل إلى على شكل تجويف، أو فجوة أو كرة عمياء، في حين أن التصوير قادر على أن يقدم لنا بريق العين وتعبيرا واضحا عنها.الوسط المادي في التصوير والموسيقى والشعر، هو أكثر مثالية وتخلصها من الجانب المادي، أكثر من العمارة والنحت، فالتصوير أو الرسم فهو يستخدم سوى بعدين اثنين فقط، ويمثل ظاهرة المادة دون حقيقتها الواقعية. أما الموسيقى فهي تتجرد من المكان تماما، بحيث لا تبقى إلا في الزمان وحده، ووسطها هو النغمة، وأخيرا نجد أن الوسط الذي يستخدمه التعبير هو الأشكال الداخلية الذاتية تماما للتصوير الحسي[1].

الفنون الجزئية: فن العمارة

تتخذ الفكرة في فن المعمار من كتل المادة الجامدة الضخمة، وسطا تظهر فيه توسطها، وهو المادة بكل صلابتها وجمودها وأبعادها الثلاثة، والأشكال التي تستخدمها هي أشكال الطبيعة غير العضوية أساسا لها، كما يفعل النحت، لكن وسطها هو المادة على نحو ما تحكم لا بقوانين الحياة، بل القوانين الآلية للجاذبية. فسمة فن المعمار في الحقبة الرمزية هو بناءاته الرمزية، فهو لا يخدم غرضا سوى أن يرمز إلى إحدى التصورات المجردة. أما المعابد الكلاسيكية فهي على العكس، لا توجد لذاتها وإنما لكي تكون المحراب المقدس لتمثال الإله Statue du dieu.

المضمون الذي يرمز إليه العمل الفني المعماري المستقل، هو باستمرار فكرة عامة مجردة أو هو جانب من جوانب الطبيعة، ينظر إليه على أنه مقدس وإلهي. ويعد برج بابل Tour de Babel. المثل الأسطوري الأول، فهذا البرج لا يخدم غرضا معينا، وهذا بالتالي عمل فني مستقل تماما، فهو يرمز إلى فكرة وحدة الشعب للذي شيده، ومدينة أكبتان Ecbalana[2]، من ناحية أخرى يحيط بها سبعة جدران متعددة المركز، وفي الوسط توجد قلعة ملكية وكنوزها، وهي ترمز لدوائر السماوية وهي تلتف حول الشمس. ولا تخدم المسلات المصرية أي غرض سوى تمثل أشعة الشمس. أما المعمار الكلاسيكي، فهو ليس مستقلا، لكنه يعتمد على شيء آخر، لأنه يخدم أغراضا في إقامة محراب لتمثال الإله، وأماكن يجتمع فيها الناس للعبادة، وتلك هي وظيفتها الأساسية، فالعموم الذي يخدم عرضنا ولا يدعم شيئا، إنما هو وجود زائف وكاذب، وإذا ما نظرنا

(1) ولتر ستيس. فلسفة الروح عند هيجل، المرجع السابق ص159.

(2) هي مدينة همذان المعاصرة، كانت عاصمة للقسم الجنوبي والأكبر من مملكة ميديا القديمة بغرب أسيا(المرجع نفسه ص156).

إلى تطور المعبد الإغريقي من خلال الفن الدوري[1]Doric والفن الأيوني Art d'ions [2] والفن الكورنيثي[3]Art Alchornithi. لوجدنا تطورا تتزايد فيه الناحية الروحية، فالبناء الدوري هو أكثر هذه الأبنية غلظة ومادية، والبناء الكورنيثي هو أرفعها.

أما المعمار الرومانسي، فإنه تجلى في الكنائس القوطية églises gothiques في أوروبا الحديثة، وهي لا زالت تشير إلى دلالات رمزية، لهذه الأسباب ظلت منتشرة في الأبنية الصلبة والأبراج المخروطية، وفي المباني الضخمة هائلة الارتفاع والقمم، ذلك كله يدل على الرمزية، ومع ذلك، فإن الروح الرمزية هذه يتخللها شيء من الرومانسية، فهي تمثل طلعات الروح الصاعدة[4].

التصوير والرسم

الرسم هو الفنون الرومانسية، لا يحذف إلا بعدا واحدا من أبعاد المكان، ويبقى على البعدين الآخرين أي السطح المستوي، الذي يتخذ منه وسطا يعمل فيه، ولكنه يستخدم فقط ظاهرة المادة بما هي كذلك، وهذه الصورة الخادعة، أو هذا الظاهر للمادة الجامدة، إنما يخلقها الفنان. وعلى هذا فبينما يوجد لوجود حسي للعمل المعماري، أو للنحت كان شيئا ماديا بالفعل، فإننا نجد الجانب الحسي للرسم ماديا إلا جزئيا فقط، والجزء الباقي عقلي. وبهذه الطريقة يظهر الآن جانب الذاتية التي في قلب التجسيد الحسي نفسه، أما القول بأن التصوير أو الرسم صورة خادعة فحسب، فإن ذلك ليس نقصا كما يظن أحيانا، لكنه علامة على تقدمه وتجاوز للنحت، أما بالنسبة للمسائل الأخرى، فالوسط المادي للتصوير أو الرسم هو الضوء واللون، فهو من خلال تمايز اللون يخلق الصورة الخادعة.

إن الرسم بوصفه فنا رومانسيا ليس محصورا كالنحت في نطاق الملامح الكلية الدائمة للشخصية البشرية، بل إن الخصائص الفردية والأهواء والنزوات وكل الحياة وما فيها

(1) نسبة إلى الدوريين الذين قدموا حوالي 1100ق م فسادت بلاد الإغريق عصور مظلمة لعدة قرون، ومع ذلك فإنهم في الفترة البدائية من الحضارة الإغريقية، أسهموا في تقم العمارة وصناعة الآنية الفخاري وفن النحت (المرجع نفسه ص156).

(2) نسبة إلى أيونيا، إقليم قديم على الساحل الغربي لأسيا الصغرى، وهي مدينة ملطية التي نشأت فيها أول فلسفة في تاريخ تعود إلى طاليس. اندرو روبرت برن. تاريخ اليونان، المرجع السابق ص72.

(3) الفن الكورنيثي: نسبة إلى كورنيثو إحدى المدن اليونانية القديمة، وكانت مدينة غنية قوية في عهد الإغريق القدماء ومركزا فكريا عظيما

(4) ولتر ستيس. فلسفة الروح عند هيجل، المرجع السابق ص157.

من ثراء، مفتوحة أمام الرسام ليصورها بدقة، كاللوحة العذراء[1]Madonna، لكن الرسم يبقى محدودا، لأنه لا يستطيع أن يعرض إلا لحظة واحدة من الزمان، فهو ليس بذاته كما هو الحال في الموسيقى والشعر.

الموسيقى:الموسيقى تنفي المكان تماما، فلا توجد إلا في الزمان وحده، ومن هنا فما دام كل ما يمكن أن يرى بالعين لا بد أن يوجد في مكان، فسوف يتوقف هذا الفن عن مخاطبة حاسة البصر، ويلجأ إلى حاسة السمع، ومن ثم فالوسط المادي الذي يستخدمه هو تتباع الأصوات والنغمات في الزمان ولهذا السبب الكامل للمكان، يجعل الموسيقى فنا ذاتيا خالصا.

النغمة الموسيقية son musical، ليس لها مثل هذا الوجود، أو الدوام، لأنه ما أن تخرج إلى الوجود حتى تغنى وتتلاشى، فليست لها موضوعية حقيقية، ومن هنا فلا يظهر الفصل بين الذات والموضوع في الموسيقى، كما يظهر في غيرها من الفنون، فالمشاهد يقف ليتأمل التمثال أو لوحة ما كشيء خارجي عنه، فالأنا في هذه الحالة تنفصل عن موضوعها، لكن ما دامت هذه الموضوعية الخارجية تختفي في الموسيقى، فإن الانفصال بين العمل الفني ومن يشاهده يختفي أيضا، وهكذا ينفذ العمل الموسيقي إلى صميم الروح ويتحد مع ذاتيتها في هوية واحدة[2].

و لهذا السبب نفسه، ظلت الموسيقى أكثر الفنون كلها إثارة للعواطف، فالذات في حالة الإحساس أو التفكير أو التصور، تقف في مواجهة موضوع تأمله، لكن هذا الانفصال يختفي في الانفعال العاطفي، إذ تستغرق النفس في موضوعها وتلتحم معه في هوية واحدة، النفس في هذه الحالة لا تعي التفرقة بين ذاتها وبين الموضوع ما دام الوعي ليس حالة انفعالية لكنه معرفية. ومن هنا فإن الموسيقى تلجأ إلى مخاطبة الانفعالات والعواطف.

الشعر: إن الشعر هو أعلى الفنون الرومانسية، وهو أعظم انتصار يحققه الفن. رأينا أن الموسيقى هي مشاعر، إلا أنها مشاعر غامضة وغير محددة، والشعر هو مشاعر كذلك لكنها مشاعر واضحة وقوية ومتجانسة. الموسيقى بتوحيدها التام بين الوسط

(1) المادنونا: مصطلح يستخدم في الفنون العصور الوسطى بصفة خاصة، للإشارة إلى السيدة مريم، وكانت المادون(سيدتي) موضوعا ملهما لنفوس الفنين في القرن 16-15-14.(المرجع نفسه ص162).
(2) إ.نوكس. النظريات الجمالية، كانط- هيجل- شبنهاور، المرجع السابق ص122.

الحسي والمضمون الروحي، إنها تمثل تحولا من الحسية الخالصة في الرسم إلى الروحية الخالصة في الشعر. يشكل الصوت بمثاليته مادة الموسيقى، هو الرقة والإحساس بها، وهو متصل بالمشاعر، لكن الخيوط التي تشد الفن إلى الأرض وقد غدت في الموسيقية خيوطا من الذهب، تكاد لا ترى هذه الخيوط في الشعر، في الشعر يستخدم العقل لا لذاته، وإنما لكي يعبر به عن إدراكات وتصورات مثالية، ولم يعد الصوت في الشعر مجرد مادة، كما في الموسيقى، بل هو الآن ظل أو إشارة ليس هو أكثر وأبعد من مجرد صوت، إشارة إلى مجال الروح[1].

إن أي مضمون مهما يكن نوعه، يمكن أن يكون مضمونا للشعر، فبالغا ما بلغت قدرة العقل البشري على التفكير، فإن ذلك يمكن أن يكون موضوعا لقصيدة، ومن ثم فإن التفرقة بين الشعر والنثر لا يتوقف على طبيعة المضمون، فأي مضمون يمكن أن يكون شعرا، ولكن تنشأ التفرقة من الحالة الجزئية الخاصة التي يستمد منها الشعر مادته، والكلي لا ينفصل في الشعر عن الجزئي، لكنهما يتحدان في وحدة حية، ولا يقابل الشعر، كما يفعل النثر، بين القانون والظواهر، وبين الوسيلة والغاية، أو يجعل أحدهما تابعا للآخر والعلم بالضرورة نثر، لأنه يفصل الكلي عن تجسده، فهو يجرد القانون من الظواهر التي تعبر عنه.

أما الشعر فهو يربط بين الموجود والحسي في وحدة واحدة، وبالتالي فإن ما يميز الشعر عن النثر تمييزا حقيقيا، وهو شرط عام لكل فن.

نهاية الفن la fin de l'art

الفن الرومانسي يحمل بذرة انحلاله وتفككه داخل ذاته. فالفن طبقا لفكرته الشاملة ذاتها، هو إتحاد المضمون الروحي مع الشكل الخارجي، وقد توقف الفن الرومانتيكي بالفعل إلى حد ما، عن أن يكون فنا حين حطم الاتفاق والانسجام بين الجانبين اللذين ظهر في الفن الكلاسيكي، والفن الرومانسي يتضمن القول بأن الجانبين في حقيقتها 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

(1) المرجع نفسه ص117.

هي الدين[1].

كانت قاعدة الفن كما أسلفنا تناولها، تظهر في إتحاد المدلول والشكل، وإتحاد ذاتية الفنان ومضمونه وأثره على حد سواء. ودرجة الإتحاد المضمون ونمط تمثيله هذا إلى درجة تطابق الشكل والمضمون، هي التي بذاتها تشكل المعيار الجوهري الذي يفترض بأحكامنا على الأعمال الفنية أن تستلهمه[2].

انطلاقا من وجهات النظر هذه وجدنا أن الروح ما كان حرا في ذاته بعد طور بدايات الفن les débuts de l'art وبخاصة في الشرق، فقد طلب المطلق في عالم الطبيعة، وبالتالي على أنه ذو طابع إلهي وفي طور لاحق، مثل الفن الكلاسيكي الآلهة الإغريقية في الشكل الإنساني. وكان هذا الشكل ما يزال يشكل صلة وصلها بالطبيعة، وأظهرها وكأنها مشرقة بالروح، بيد أن الفن الرومانسي هو الذي تصور الروح داخلية عميقة خالصة، وبعد أن أنكر كل قيمة على الجسد وعلى الواقع الخارجي وعلى العالم العيني، رغم أنها شكل الوسط الذي لا غنى عنه للمطلق، انتهى به الأمر الذي تبنى موقفا أكثر تساهلا وأكثر إيجابية تجاهها[3].

إن رسالة الفن هي أن تعبر بطريقتها الخاصة عن روح الشعب، فما دام الفنان وثيق الصلة **بديانة شعبه وعصره**، ويتصورهما للعام، وما دام يؤمن بهما راسخ الإيمان، فلا بد أن يعالج بجدية عميقة هذا المضمون وتمثيله، بمعنى أن هذا المضمون يمثل لوعيه على أنه هو اللامتناهي وهو الحق[4].

فحين يغدو موضوع من المواضيع في متناول الإدراك الحسي، عن طريق الفن أو الفكر، بل حين يغدو في متناوله إلى حد يستنفد معه مضمونه، ويمسي كل شيء خارجيا عنه، ولا يتبقى شيء غامض أو داخلي، فعندئذ يتلاشى الاهتمام المطلق بذلك الموضوع، لأن الاهتمام لا يواكب إلا النشاط الغض والعفوي، لكن ما أن يظهر الفن التصورات الأساسية المتضمنة في مفهومه، وكذلك مجمل المضامين الداخلة في عداد هذه التصورات، حتى ينعتق من أسر هذه المضامين الخاصة بعصر بعينه وشعب ما،

(1) Hegel, Introduction A l'sthétiquep111.

(2) هيجل. الفن الرمز، الكلاسيكي، الرومانسي، المصدر السابق 454.

(3) Hegel, Introduction A l'sthétiquep113

(4) هيجل. الفن الرمز، الكلاسيكي، الرومانسي، المصدر السابق 454.

ثم لا تلبث أن تبرز الحاجة إلى العودة إلى هذه المضامين، كنتيجة للحاجة، إلى تبني موقف معارض للمضمون الذي ظل سائدا إلى ذلك الحين. هكذا تبنى أرسطوفان Erstovan في اليونان هذا الموقف إزاء عصره، كما تبناه لوقيانوس Okienos [1] إزاء الماضي الإغريقي كله، أما في إيطاليا وإسبانيا عند أفول العصر الوسيط، فقد شرع أريستو ERISTO وسرفانتس Cervantes بوقوف موقف معارضة من الفروسية.

هكذا تبرز في قلب العصر الذي ينتمي إليه الفنان، مع تصوره ومضمون هذا التصور ونمط تمثيله، حركة معارضة لم تكتسب أهمية خاصة إلا في الأزمنة الحديثة.

رأينا أن الفن الرومانسي أنه يتغذي من الروحية عينها مع ذاتيتها المحايثة، التي يمكن لداخليتها أن تتلبس أي شكل خارجي كان. وفي هذا الشكل الفني الأخير، كما في الشكلين السالفين، يتألف الموضوع الرئيسي للفن من الإلهي في ذاته، لكن كان على هذه الإلهي أن يتموضع، أن يتعين، وبالتالي أن يحتك بالمضمون الدنيوي للذاتية، وفي بادئ الأمر جعل مقر لا تناهي الشخصية، في الشرف والحب والوفاء، ثم في الفردية الخصوصية، في الفرد المتعين منظورا إليه في تماهيه مع المضمون الخصوصي للوجود الإنساني، ثم جاء أخيرا طور الذي فيه فسخ إتحاد الإلهي مع هذا المضمون المحدود نوعيا، ودمر كل التحديدات فأرغم من ثم الفن على تجاوز نفسه، لكن كانت عاقبة هذا التجاوز، هي التجاوز، عودة الإنسان إلى ذاته إلى عالمه الداخلي، وبذلك تحرر الفن من كل ارتباط بمنظومة محدودة من المضامين والتصورات[2]، وصار الفن الآن فصاعدا شفيع جديد، يتمثل بالإنساني، أغوار النفس الإنسانية.

وعلى هذا الاعتبار، نجد أن الفن ما عاد مطالبا بأن يمثل فقط ما يدخل ضمن نطاق اختصاصه في مرحلة محددة، بل كل ما يمت بصلة إلى الإنسان.

وهنا يطالب هيجل بأن يتظاهر الروح، في طريقة معالجته للمواضيع، مثلما هو كائن عليه في الوقت الحاضر. صحيح أنه قي مقدور الفنان الحديث أن ينتسب إلى القدامى، بل إلى قدامى القدامى، وليس أجمل من أن يحتل الكاتب مكانه بين الهومريين Alhomrien ولو في آخر صفوفهم، ولا يسع عصرنا أن ينتج أمثال هوميروس

(1)لوقيانوس الشميشاطي: كاتب إغريقي من مواليد قرية شميشاط بسورية (192-125م)، له «حوار الأموات» و« مجلس الآلهة»، سخر من التقاليد والآراء السائدة في عصره، المرجع نفسه 456.

(2) هيجل. الفن الرمز، الكلاسيكي، الرومانسي، المصدر السابق 459.

Homer، سوفكليس Sophocle، دانتي Dante وأريوستو وشكسبير Shakespeare، فما صدح به هؤلاء الشعراء الكبار بعظمة ما بعدها عظمة، وما عبروا عنه بمثل الحرية التي عبروا بها عنه، ما كان له أن يأخذ طريقه إلى الوجود إلا مرة واحدة[1].

وبعد هذه التأملات الهيجلية العامة، حول طبيعة مضمون الفن في الطور الذي نحن نتناوله إلى مسألة معرفة ما الأشكال المميزة لانحلال الفن الرومانسي. إن انحلال الفن الذي من سماته تمثيل المواضيع الخارجية في كل عرضية أشكالها، ومن الجهة الثانية التي تنذر بوصفه تحريرا للذاتية المخلى بينها وبين عرضيتها الباطنة[2].

الفن الحديث في نظر هيجل هو فن انحطاط، إلا أنه لكونه كذلك، يتقدم نحو المعرفة المطلقة.

إن الانحلال الملاحظ في المجال الفني، النزوع مباشرة إلى المجال الديني له دلالته، وهكذا يجد النزاع الفني بين القدماء والمحدثين حلا أنيقا، ليفهم بوصفه انحلالا ذاتيا للفن داخل الفكر، فهو شكل من تمثل المطلق[3].

(1) المصدر نفسه ص460.

(2) Hegel, Esthétique Tom 2 P121.

(3) هبرماس. القول الفلسفي للحداثة، المرجع السابق ص59.

الدين في فلسفة هيجل

رأينا أن تطور الفنون تمليه الفكرة الشاملة، التي هي مضمون الروح المطلق، الذي هو الفكر. ويتخذ هذا الفكر المطلق في الفن صورة موضوع من الموضوعات، وهو يتخذ في الفلسفة صورة الفكرة، حيث نجد المضمون والصورة قد أصبحا واحدا في الفلسفة. فكل منهما عبارة عن فكر، وفي الدين نجد أن المضمون هو نفس مضمون الفلسفة، أعني الفكر المطلق، لكن الصورة متوسطة، فهي في جانب منها حسية وفي جانب آخر عقلية، وهذا ما أطلق عليه هيجل اسم التمثل Vorstellung التي يمكن أن نترجمها «بالفكر أو بارتسام الصور أو الفكر التصوري المجازي».

وينبغي أن نفرق بين التمثيل والتصوير الذهني المحض Bild، فقد أتخيل صورة ذهنية لوجه شيء ما، ومثل هذه الصورة الحسية الخالصة، فهي تصوير لهذا الموضوع الحسي الجزئي المعين الذي يخلو من عنصر الكلية وعنصر الفكر لأنه فردي تماما، أما التمثيل فعلى الرغم من أنه تصوري فإنه كلي المغزى، فإنه فكر خالص وإن غلف بخيال حسي، إنه الجسد المجازي للحقيقة، وهكذا فإن الفكرة الشائعة عن خلق العالم Création du monde هي تمثيل representation، والحقيقة الفلسفية التي تشرحها هي أن الفكرة تضع نفسها في التخارج والآخرية وتصبح العالم.

لقد كانت نقيضة الفن هي أنه كان يعرض المطلق في بساطة، على أنه هذا الموضوع الحسي، ولقد صحح ذلك على نحو جزئي في الفن الرومانتيكي، من حيث أن هذا اللون من الفن يتضمن انسجاما كاملا للروح في دائرتها الخاصة وبالتحديد في الشعر.

أما الفكر المجازي من ذلك النوع الموجود في الديانات المختلفة في العالم، هو أعلى لون من الفكر، تستطيع الجماهير الغفيرة أن تمارسه، لأنها لا تستطيع أن تصل إلى الفكر المجرد الخالص. ومن ثم، فالحقيقة لا بد أن تظهر أمام الجماهير في الصورة الشائعة للدين، بدلا من أن تظهر في صورة الفلسفة الخالصة.

لقد سبق لهيجل وأن تناول الظاهرة الدينية phénomène religieux في المراحل الوعي السابقة في شكل خبرات دينية. ولما كانت خبرة الوعي هي دوما خبرة بالجوهر الروحي، فليس بدعا أن يكون للوعي دائما طابع ديني. ولكننا سنجد هيجل هنا يعرف

الدين religion [1] تعريفا جديدا فيقول«إنه الوعى الذاتي بالروح المطلق، على نحو ما يتصوره الروح المتناهي»[2]. ومعنى هذا أن السعور الديني sentiment religieux هو تعبير عن المعرفة التي تتوافر لدى الروح عن ذاته.

و على الرغم من أن الروح يدرك ذاته- من خلال هذا الشعور- باعتباره حقيقة كلية. إلا أن هذا الإدراك يظل مرتبطا بالوجود الجزئي المتعين للكائن البشري نفسه: بين الطابع الكلي الشامل للوعي الديني من جهة، والأشكال الجزئية المتعينة التي يتجلى الروح المطلق لهذا الوعي الديني La conscience religieuse عبرها من جهة أخرى. وهيجل هنا يقدم تأويلا ديالكتيكيا للتطور التاريخي للوعي الديني بالإستناد إلى معيار الخصوبة، الذي يتسم به مضمون كل شكل من أشكال الوعي الديني عبر التاريخ Les formes de la conscience religieuse à travers l'histoire [3]. ولكنه يحرص في الوقت نفسه على تذكيرنا بأن سلسلة الديانات المختلفة التي ستتعاقب أمام أبصارنا، على مسرح التطور الديالكتيكي للوعي الديني ليست إلا مظاهر متنوعة لديانة واحدة، إن لم نقل بأنها جوانب متعددة تتوافر في كل ديانة على حدى. وبيت القصيد هنا أن الدين مجال أصيل من مجالات الخبر الخبرة البشرية: لأنه مجال يتصور الروح ذاته بذاته، فيصبح بمثابة معرفة بالذات وللذات، بدلا من أن يظل مجرد معرفة بالعالم، كما كان الحال في الأشكال السابقة من أشكال الخبرة.

يقول هيجل« لا ريب أننا قد لقينا الدين أيضا ضمن التشكلات[4] التي تباينت بالجملة إلى الآن كوعي ووعي – بالذات، وعقل وروح، فحصل من جهة ما هو بعامة وعي بالماهية المطلقة، وتم ذلك فقط من زاوية النظر التي للوعي الذي يعي الماهية المطلقة، لكن ليست الماهية المطلقة في ذاتها ولذاتها، ولا الوعي – بالذات الذي للروح، ما أظهر ضمن تلك الصور»[5].

---

(1) دينReligion: مؤسسة اجتماعية متميزة بوجود ايلاف من الأفراد المتحدين بأداء بعض العبادات المنتظمة، وباعتماد بعض الصيغ في الإعتقاد في قيمة مطلقة، لا يمكن وضع شيء آخر في كفة ميزانها، وهو الإعتقاد تهدف الجماعة إلى حفظه. ينتسب الفرد إلى قوة روحية أرفع من الإنسان، وهذه ينظر إليها إما كقوة منتشرة وإما كثرة وإما وحدة هي الله. أندريه لالاند. موسوعة لالاند الفلسفية المجلد الثانث، المرجع السابق ص1203.

(2) Hegel, La Phénoménologie de L'esprit tom2 p203

(3) زكريا إبراهيم زكريا: هيجل أو المثالية المطلقة، المرجع السابق ص408.

(4) التشكلات Die Gestaltungen بمعنى التشاكل الجواني بين الأشكالات والإظهارات التي هي للوعي، مثلما هي الحال في التشكل الذي للوعي حيث تتشاكل اظهاراته كإيقان حسي وإدراك وقوة وذهن.

(5) هيجل. فنومينولوجيا الروح، المصدر السابق ص663.

يرى هيجل في الدين القدرة على إبراز قيمة الحقوق التي يعلمها العقل وتطبيقها، ولكي تفسح هذه القدرة المجال لبلوغ فكرة الله، يجب أن ينفذ الدين إلى روح الشعب وعاداته، يجب أن يكون حاضرا في مؤسسات الدولة وفي ممارسات المجتمع، وأن يعبر عن الأسلوب الذي يفكر فيه بنو البشر، ويعتبرون الدين بوصفها مجالا لوصايا العقل العملي، التي تطبع النفس والقلب.

وشريطة أن يكون الدين العنصر الذي تزدهر فيه الحياة العامة، فإن بوسعه أن يمنح العقل فاعلية عملية. فمن الواضح أن هيجل هنا وضع المطالب الثلاثة التي يجب أن يلبيها الدين الحقيقي للشعب، مستلهما ذلك من روسو Rousseau[1]، وعلى الرغم من أن عليه أن يؤسس عقائده على العقل الكلي، فإنه لا يجب بسبب ذلك أن يبقى على خواء الخيال والقلب والحساسية، فيجب أن ينبني الدين على نحو يمكن من ارتباط كل حاجات الحياة به، وبهذا السبب يظهر تحفظ هيجل نحو الأرثوذوكسية ونحو الدين العقلاني في آن واحد.

فإذا قيل إنه ما دام الدين هو المعرفة بالذات من حيث هي روح مطلق، فكيف لمثل هذه المعرفة المطلقة أن تتجلى على نحوي تدريجي، كان رد هيجل على هذا الإعتبار، أن االروح الدين ما يزال روحا قائما في العالم. فليس تاريخ الديانات سوى تاريخ روح العالم، على نحو ما يعرف ذاته في الدين باعتباره روحا[2]. والحق أن هيجل يقيم ضربا من التمايز بين وعينا الديني من جهة، وحياتنا في العالم من جهة أخرى، لأنه يرى أن الوعي الديني يمثل معرفة مطلقة بالروح، في حين أن الوعي الظاهري يحيا في عالم معين فهو لا يملك هذه المعرفة المطلقة بالذات. وليست فينومينولوجيا الدين سوى الروح ذاتها حين تحاول- بعد وصولها إلى مرحلة المعرفة بالذات – الإهتداء إلى تعبير مكافئ متطابق تماما مع ماهيتها. وإذن فلا بد من التسليم هنا بأن وعينا الديني ما يزال قاصرا وأن حياتنا في العالم ما تزال بعيدة عن تحقيق المصالحة الحقيقية، وإلا لما كان وعينا الديني في حاجة إلى رموز أو صور حسية من أجل تمثل الحقيقة الإلهية أو تصور الروح للمطلق[3].

(1) هبرماس. القول الفلسفي للحداثة، المرجع السابق ص43.

(2) Kant, La Philosophie De l'histoire « Les origines de la pensée de Hegel » P192.

(3) زكريا إبراهيم زكريا. هيجل أو المثالية المطلقة، المرجع السابق ص409.

يقول هيجل «أما في العالم الإتيقي فقد رأينا، لا سيما دين العالم السفلي، وهذا الدين إنما هو الإيمان بالليل المرعب والمجهول الذي للقدر وبزبانية[1] الروح المتصرم، فأما ذلك الليل فيكون السالبية المحض في صورة الكلية، وأما هذه الزبانية فتكون عين السالبية في صورة الأخيرة، الهو وشيئا حاضرا، فالهو لا يكون غير ذلك، إلا أن الهو الفردي يكون هذا الظل الفردي الذي فسم عنه الكلية التي هي القدر. إنه لا محالة ظل،الهذا المنسوخAufgehobner Dieser وبذلك هو كلي»[2].

وسواء اتجهنا نحو الديانة الطبيعية أم نحو الديانة الجمالية أن نحو الديانة القائمة على الوحي، فإننا لن نجد أنفسنا بإزاء معرفة مطلقة قد أصبحت فيها الروح شفافة أمام ذاتها، بل سنجد أنفسنا بإزاء أشكال مختلفة لوعي الروح بذاتها، من خلال بعض الرموز أو الصور الحسية أو التعبيرات المجازية. ومعنى هذا أن الديالكتيك العام للدين، هو بمثابة كشف تدريجي للروح، تتجلى من خلاله الروح لذاتها عبر مجموعة من الصور أو الأشكال. وما دمنا حتى الآن بصدد تمثيل حسي، تتجلى من خلاله الروح لهذا الشعب أو ذاك، أو لهذه الجماعة أو تلك، فليس بدعا أن تكون للدين هنا صبغة فينومينولوجية تجعل منه ظاهرة تاريخية بشرية. صحيح أن الوعي الذاتي بالروح المطلق هو أدخل في باب (الفينومينولوجيا phénoménologie) منه في باب (الفينومينولوجيا phénomé-nologie)، ولكن الواقع أن جدل الدين هو مجرد تعبير عن ترقي روح العالم، في تقدمه المستمر حتى مستوى المعرفة الروحية(أو معرفة الروح)، فلا غرابة على الإطلاق في أن يحدثنا هيجل عن التطور الفينومينولوجي للوعي الديني.

يقول هيجل«إن هذا الإيمان بليس Sas Nichtsالضرورة وبالعالم السفلي يصير إلى الإيمان بالسماء، لأنه لا بد للهو المتصرم أن يتحد بكليته، ويفت فيها ما يحتويه، فيصير من هذا الوجه جليا لنفسه، لكنا لم نر هذا الملكوت الذي للإيمان يبسط مضمونه بلا مفهوم إلا في أسطقس التفكير، فرأيناه إذا يفوت في قدره، نعني فواته في دين الأنوار. وفي هذا الدين إنما ينتصب من جديد المتعالي عن الحس الذي للذهن، لكن على نحو أن الوعي – بالذات يظل راضيا بالدنيا، فلا يعلم ما فوق الحس، أي المتعالي الخاوي الذي

(1) زبانية Die Eumenide الأومينديات، صفة خرافية عوضت الإسم الأصلي للإيرينيات الثلاثة وهن: آلكتو وتيزيفون وميغائيرا، وهي آلهة كانت تضرب في الأرض شرقا وغربا متعقبة الكفرة بالآلهة والمذنبين، وهي أيضا زبانية العالم السفلي، أنظر هيجل. فنومينولوجيا الروح، المصدر السابق ص664.

(2) هيجل. فنومينولوجيا الروح، المصدر السابق ص664.

ما كان ليعلم ولا ليرهب، لا بما هو ولا بما هو قدره»[1].

إذا فالتعريف العام للدين ولفكرته الشاملة، هو أن الدين عبارة عن تجل للمطلق في إطار الفكر التصوري، وكل دين يتضمن بالضرورة ثلاث لحظات تقابل على التوالي لحظات الفكر الثلاثة وهي:

أ. لحظة كلية: وهذه اللحظة هي الله، أو العقل الكلي.

ب. لحظة جزئية: العقل الكلي يشطر نفسه إلى الجزئية، والفكر في هذه الحالة، هو عقول الأفراد المتناهية، والعقل الكلي والعقل الجزئي عند هذه النقطة منفصلان. فالله والعقل البشري يقفان في مواجهة كل منهما للآخر، بوصفهما ضدين ومن ثم فالعقل البشري يدرك الله بوصفه موضوعا خاصا به، كما يدرك كذلك انفصاله واغترابه عن الله، وهذا الاغتراب والابتعاد عن الله يظهر على أنه خطيئة وبؤس misère.

ج. لحظة الفردية: تؤدي هذه اللحظة إلى ظهور عنصر العبادة[2]، وهو عامل أساسي في كل دين، لأن الفردية هي عودة الجزئي إلى الكلي، وعلاج الإنقسام الذي حدث، وهذا يعني في دائرة الدين، أن العقل البشري يسعى إلا إلغاءه بعد وانفصاله عن الله ويكافح لكي يربط نفسه بالله، أو لكي يتحد معه أو يتصالح معه ويتمثل هذا الجهد في العبادة، وهكذا فإن العبء الملقى على عاتق كل دين، هو وحدة الله والإنسان، وهذا العبء يفترض سلفا لونا من الإنفصال عن الله، الذي يصبح معه التوفيق والمصالحة عملية ضرورية، وتعتمد هذه المصالحة على عودة العقل البشري المتناهي المنعزل إلى الإتحاد مع الله في هوية واحدة[3].

يرى هيجل أن الشعور الديني على الأرجح، يبدأ في الإحساس بالتناقض الموجود بين حياة الفرد المحدودة وحياة الكون اللامتناهية، وفي إحساس الإنسان برغبة حارة ومؤلمة في إزالة هذا التناقض، وردم تلك الهوة، وقد أحس هيجل بذلك التناقض مع قلق، وتجلى في شعوره كنوع من التمزق المضني، فصارت الحاجة إلى إتحاد كامل وحي مع الكل تحز في نفسه كل لحظة[4].

(1) المصدر نفسه ص664-665.

(2) عبادة Làtrie: مخصصة للأشخاص الإلهيين(طقس العبادة الإلهية في مقابل عبادة الأشخاص). أندريه لالاند. موسوعة لالاند الفلسفية المجلد الثاني، المرجع السابق ص1113.

(3) ولتر ستيس. فلسفة الروح، المرجع السابق ص 176.

(4) هيجل. حياة يسوع، ترجمة جورجي يعقوب، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، ط3-2007 بيروت ص 23.

وسوف نرى أن هذا المضمون للدين، وهو وحدة الله والإنسان، هو على وجه الدقة ما سبق أن رأينا أنه مضمون الروح المطلق بما هو كذلك، فالعقل البشري في دائرة الفن والدين والفلسفة، يعرف أنه هو نفسه الحقيقة كلها، وأنه هو نفسه المطلق، وليس ذلك شيئا آخر غير وحدة الله والإنسان.

وهنا يقدم هيجل معارضة قوية ضد فكرة التوحيد بين الفلسفة ومذهب وحدة الوجود Panthéisme أو شمول الألوهية، فهذا المذهب الأخير يقرر أن أي موضوع فردي كهذا الحجر، أو هذا الحيوان، وذلك يعني أن هذه الأشياء هي بالعقل، على نحو ما هي عليه في مباشرتها وجزئيتها، تتحد مع الله. فهذا العقل البشري وجزئيته وتناهيه ليس هو الله، إذ بسبب مباشرته وجزئيته وتناهيه بالضبط يشعر هذا العقل أنه منفصل عن الله وبعيد عنه، وتأتي وحدته مع الله عن طريق إلغاء جزئيته هذه، فأنا بوصفي ذاتا جزئية وبكل ما لدي من دوافع أنانية، وأهواء ونزوات حمقاء، لا يمكن أن أكون العقل الكلي، ولكني عقل جزئي فحسب، ومع ذلك فالعقل الكلي موجود بداخلي، وهو جوهري ومركزي الأساسي، ولقد سبق أن رأينا في فصل الأخلاق الموضوعية والدولة كيف أن العقل الفردي يسعى لإشباع غاياته الشخصية، وهو في تلك الأثناء يحقق غايات كلية، وبذلك يطور الكلي الكامن فيه، وليس العقل الكلي شيئا آخر سوى عقل الله، الذي يعتبر بمثابة الجوهر الداخلي، بمقدار ما أتحلى عن جزئيتي، وأرتفع إلى مستوى الكلي، وينبغي ألا نقول إن المذهب الذي يرى الله يملأ قلوب البشر الصالحين، إما أن يكون كفرا وتجديفا أو أن يكون مذهبا يؤمن بوحدة الوجود، وذلك هو موقف هيجل[1].

ولم يتوقف معارضة هيجل للتصور الديني المتداول في مذهب وحدة الوجود الذي كان منتشرا في عصره، بل تجاوز ذلك معارضا لكثير من التصورات الدينية الواردة في الكانطية وفي المسيحية واليهودية. ففي الشذرات التي نشرها نول بعنوان» روح المسيحية ومصيرها» أن المقولة الأسمى التي ينبغي أن ينبني عيها الدين، هي مقولة الحياة. وبواسطة مفهوم الحياة والحب، عارض هيجل حركة التنوير lumières، وكانط وتجاوزهما بالاستناد إلى المفهومين نفسيهما نقد بخشونة الديانة اليهودية والمسحية[2].

(1) ولتر ستيس .فلسفة الروح، المرجع السابق ص177.
(2) هيجل. حياة يسوع،المصدر السابق ص 24.

وهنا نتساءل: هل يكون الدين في نظر هيجل هو التصور الذي يكونه الإنسان لنفسه- باعتباره عقلا متناهيا- عن الله، أم أن الدين هو المعرفة التي يحصلها الله عن نفسه؟، وكيف السبيل إلى التوفيق بين وجهة النظر العقل المتناهي- عقل الإنسان- ووجهة نظر العقل اللامتناهي – عقل الله-؟. هذا ما يجيب عليه بعض الشراح، بقولهم إن هيجل قد أراد الجمع بين هاتين الوجهتين المختلفتين من وجهات النظر، لأنه قد رأى ضرورة تحقيق المصالحة بين الروح المتناهي والروح اللامتناهي، عن طريق هبوط اللامتناهي إلى مستوى المتناهي، وإرتفاع المتناهي إلى مستوى اللامتناهي. والحق أن الروح المتناهي ليس هو نفسه شيئا آخر سوى الروح المطلق حين يصبح وعيا بذاته. وهذا هو السبب في أن ديالكتيك العلاقة القائمة بين المتناهي واللامتناهي يسم بطابعه كل تاريخ الدين. والدين – باعتباره المرحلة الأولى من مراحل المعرفة المطلقة، يمثل اللحظة التي تتحول فيها الفينومينولوجيا إلى فينومينولوجيا: أي تلك اللحظة التي يتجلى فيها الروح المطلق بما هو كذلك، بحيث يظهر لذاته في عين اللحظة التي يظهر فيها للإنسان. وليس الله- أو الروح المطلق- عاليا على المعرفة الموجودة لدى الدين عنه، لأنه ليس حقيقة خالية من كل حياة، خارجة تماما عن مجال من مجالاتها[1].

يقول هيجل« وعليه إذا كان الدين تمام الروح أين تؤوب اللحظات الفردية التي لعين الروح، أعني الوعي والوعي بالذات والعقل والروح، وتكون آبت أوبتها إلى عمادها، فهذه اللحظات إنما تمثل مجتمعة الحقيق الكائن الذي للروح برمته، وهذا الروح لا يكون إلا الحركة المباينة والآيبة إلى ذاتها التي لجوانبه تلك. وصيرورة الدين بعامة إنما تكون متضمنة في الحركة التي للحظات الكية»[2].

تعد جملة النصوص التي وضعها هيجل في عام 1793، التي على ضوئها درج مؤرخوه على تسميتها بمقاطع توبنغن Das Tubingen – Ffragment من النصوص الأولى التي اشتغل فيها هيجل بمسألة الدين بصفة عامة، وبخاصة دين الشعب Die Volkare-ligion، والبيّن من تلك النصوص أن الخوض في مسألة الدين لم يعد في نظر هيجل الأول، من ناحية ما درج في الفكر الإصلاحي الألماني عامة ومدرسة توبنغن Tübingen في الثيولوجيا، وخاصة أن هيجل ما زال يهتدي في تلك النصوص بجملة المقولات التي أخرجها فكر التنوير عن الدين، مثل الدين الذاتي والدين الموضوعي والدين الجمهوري

(1) زكريا إبراهيم زكريا. هيجل أو المثالية المطلقة، المرجع السابق ص411.
(2) هيجل. فنومينولوجيا الروح، المصدر السابق ص668.

Religion républicain والدين الخالص ...اخ. إلى جانب بعض المفاهيم الكانطية التي تتعلق بالعقل العملي، كمفهوم الأخلاقية والواجب والميل[1]. وهنا يشدد هيجل على فكرة أن الدين في حد ذاته يخرج تماما على مفهوم الدين نفسه، من حيث أنه يتقرر كشأن من أهم شؤون حياتنا، ويختلط العنصر الديني بجميع الأحداث والأفعال التي تعتري أهمية كبرى في حياة البشر.

و هنا يظهر الدين على أنه مقوما رئيسيا من مقومات الواقع البشري، فذلك يعني بالجملة في نظر هيجل، على أنه لا بد من تنزيل الدين خارج السياقات النظرية التي درج عليها التقليد التنويري، كما التقليد الثيولوجي على حد سواء، ولكن كيف يتيسر لهيجل أن يستحدث تنزيلا مغايرا للعنصر الديني؟.

إن الخيط النظري الناظم الذي يحتكم إليه هيجل في نصوص توبنغن، إنما يقوم على التلويح بالتمييز الرئيسي بين الفكرة وبين المفهوم (فكرة الدين بما هو أصل ممارسة بشرية، هي غير مفهوم الدين بما هو نظام من المعارف والتعاليم الثيولوجية). يقول هيجل« ما يكمن في مفهوم الدين، هو أن الدين ليس علما بسيطا بالله وصفاته وعلاقاتنا وعلاقة العالم به وخلود نفوسنا، وأنه ليس معرفة تاريخية أو مماحكة بسيطة، بل الدين يشغل الفؤاد ويؤثر في مشاعرنا وتعين إراداتنا»[2]. ثمة إذن فرق بين مفهوم الدين بما هو نظام من المعارف والمبادئ والتعاليم، وبين الوجه الإنساني الصرف للدين بما هو قوة عملية بحتة، لكن تلويح هيجل ها هنا بذلك الفرق، لا يقصد فقط إلى الخروج على المفهوم الثيولوجي للدين، بل يضمر كذلك تفكرا مبطنا لفهم التنوير للدين، فالذي نلتمسه من مقطع توبنغن، إنما يقوم على تعقب فكرة الدين بما هي مثال عملي صرف، أي الدين من حيث يكون سهم الحرية.

تناول ها هنا المسألة الدين وفق التمييز العام للفكرة من المفهوم، إنما يندرج ضمن شاغل نظري أعم، هو تعقب شرائط إمكان التقرير العملي المطلق للحرية، بما هي في ذات الآن مطلوب أخلاقي وسياسي. كل هذا يسير من أجل إحداث الرباط العملي الوثيق الذي يقرن الدين بالأخلاقية، ثم يمكنه ثانيا من التنزيل الأخلاقي للعنصر الديني، فيراوح في بيانه بين زاوية الفرد (الدين الذاتي) وبين زاوية الجمع(دين الشعب). لقد

(1) ناجي العونلي. هيجل الأول وسؤال الفلسفة، المرجع السابق ص 46.
(2) نقلا عن ناجي العونلي. المرجع نفسه ص 48.

أمست مسألة الدين في نص توبنغن من زمام التفكير في أخلاقية حاقة، الذي سيعزز التفكير في الدين، التفكير في الساسة كحياة إيتيقية فعلية يجاوز فيها الفرد فرديته، ليلتئم بالجمع الإتيقي.

إذا فلا يمكن أن يظل الدين على النحو، مجرد فكرة محض، بل لا بد أن يخرج إلى الموضوعية، وهو حين يفعل ذلك يصبح وجودا بالفعل في صورة كثير من الديانات المحددة المعروفة في العالم. والديانة الوحيدة التي تتفق تماما مع فكرة الدين على نحو ما لخصناه في بداية هذا الفصل، هي الديانة المسيحية، إذ في هذه الديانة يتحقق الإتفاق بين الله والإنسان تحققا كاملا. فالمسيحية تربط بين جميع العناصر الجوهرية في فكرة الدين في كل واحد، ومع ذلك فهذه اللحظات موجودة في حالة انفصال في ديانات أخرى في العالم، وتظهر اللحظات المنعزلة في الديانات المختلفة، التي هي مراحل أساسية في فكرة الدين، ولا تظهر هذه المراحل اتفاقا، وإنما تطور الفكرة نفسها من خلالها تطورا جدليا، حتى تصل في النهاية إلى الحقيق الكامل في المسيحية. وبالتالي فهذه الديانات الأخرى، هي جوانب منعزلة من الحقيقة، تجتمع في كل عيني واحد في الديانة المسيحية، وهذه الجوانب للحقيقة، لكنها خاطئة لأنها شذرات محدودة وحيدة الجانب، وأيا ما كانت الحقيقة التي تتضمنها هذه الجوانب، فإن الديانة المسيحية تلخصها وتستوعبها[1].

إذا فلا يمكن أن ندرك تجربة الدين L'expérience de la religion أو نقوم بها إلا إذا كانت تجربة معاشة، ولما كانت هذه التجربة في حد ذاتها تجربة ديالكتيكية، شأن كل تجربة أخرى وشأن أي حركة من تحركات، فلن نكتشف الحقيقة الكاملة إلا في طرفها الأخير أي عند نهايتها، والدليل على ذلك، كما ورد في فينومينولوجيا الروح، هو أننا لا نعثر خلال تطور الحركة في غضون هذه التجربة، سوى على لحظات موحدة مليئة بالتناقض والانشقاق، وقد توزعت مشاعر هيجل في ظل تجربته الدينية الصارمة بين دروس البروتستانت protestant الزهاد والبروتستانت العقلانيين، وملامح الفكر الإغريقي المثالي والفكر النابع من عصر التنوير والفلسفة النقدية الكانطية ونظرية وحدة الوجود الإسبينوزية، ونظرية شلاير ماخر للحياة بالإضافة إلى فلسفة كل من فيشته وشلينج[2].

(1) ولتر ستيس. فلسفة الروح، المرجع السابق ص178.
(2) عبد الفتاح الديدي. فلسفة هيجل، المرجع السابق ص 238.

تطور الديانات المختلفة، هو بالطبع، تطور منطقي لا زماني، ومع ذلك، كما رأينا من قبل في حالة الفن، فهناك أيضا عنصر للتطور الزمني يمكن أن نعثر عليه هنا. فأدنى مرحلة في الدين هي بصفة عامة أقدم المراحل أيضا. وما دام الدين هو بصفة عامة مرحلة ضرورية في التطور الديالكتيكي للروح، فإنه ينتج من ذلك أن وجوده ليس محض صدفة، وليس وسيلة بشرية خالصة، وإنما هو عمل ضروري من أعمال العقل في العالم، وهو تجل ضروري حقيقي وصحيح للمطلق. ولقد سبق لنا وأن رأينا أن الدولة في المراحل القديمة المبكرة، ليست مجرد اختراع بشري يقصد من ورائه صالح الناس ومنفعتهم، ولكنها مرحلة ضرورية منطقيا، للتحقق الذاتي للمطلق، تكمن جذوره في الطبيعة الأساسية للأشياء، فجميع الديانات هي من إنتاج عقل واحد وروح واحدة، وتؤلف أعمالها ما يسمى: بالتدبير الإلهي للعالم، إنها الفكرة الشاملة ذاتها، نفس الفكرة الشاملة هي التي تظهر في هذه الديانات بالغا ما بلغ بعدها، وانفصالها بعضها عن بعض في المكان والزمان.

المراحل الثلاث الكبرى للدين هي:

1. دين الطبيعة La religion de la nature
2. دين الفن La religion de l'art
3. دين الظاهر (المسيحية) la religion de l'apparente [1]

المخطط (09): المراحل الثلاث الكبرى للدين

يقول هيجل« أما الحقيق الأول الذي لعين الروح فإنما يكون مفهوم الدين ذاته، أو الدين بما هو في-الحال، إذا الدين الطبيعي، فالروح ضمن هذه الدين إنما يعلم نفسه كموضوع نفسه في شكل طبيعي أو حيالي، وأما الحقيق الثاني فيكون بالضرورة الحقيق الذي يعلم فيه الروح ذاته على شكل الطبيعية المنسوخة أو شكل الهو. وهذا الحقيق هو إذن دين الفن Die kunstliche Religion، لأن الشكل إنما يترقى من خلال إنتاج إلى صورة الهو، وهو إنتاج يحدس بمعيته الوعي- في الختام- فينسخ الأحادية التي للحقيقين الأولين معا، فالهو إنما يكون حاليا بقدر ما تكون الحالية الهو. وإذا كان الروح بالجملة في

(1) ولتر ستيس. فلسفة الروح، المرجع السابق ص178.

الحقيق الأول على صورة الوعي،، وكان في الثاني على صورة الوعي- بالذات، فإنه يكون في الثالث على صورة الوحدة بينهما، فالروح يكون له شكل الكون في ذاته ولذاته، أما من جهة أنه متصور إذا كما هو في ذاته ولذاته، لك، فذلك إنما هو دين ظاهر la religion de l'apparente - Dei offenbare Religion[1]».

1 - الديانات الطبيعية

يستخدم تعبير الديانة الطبيعة Religion de la Nature هنا عادة، للدلالة على ذلك الدين الذي يقال إن العقل وحده قادر على أن يقود الإنسان إليه دون مساعدة من الوحي. وليس لاستخدام هيجل لهذه العبارة أية علاقة بهذا المعنى على الإطلاق، وإنما هو يضع تحت عنوان الديانة الطبيعية، جميع تلك الديانات التي لم تستطيع فيها الروح السيطرة بعد على الطبيعة، ولم يعترف بعد الروح على أنها الكائن الأسمى والمطلق، وما أن يدرك المطلق على أنه الروح حتى نجاوز دائرة دين البيعة. لكن حينما يدرك الإله أو المطلق على أنه شيئ أقل من الروح، كالجوهر مثلا، أو القوة. فإن المبدأ الروحي في جميع هذه الحالات بصفة عامة، لا يعترف بأنه الخالق أو الحاكم أو المسيطر على الطبيعة، ولذلك فإننا نجد مثل هذه الديانات تنظر إلى الروح البشري أيضا على أنه لا يزال داخل سيطرة الطبيعة من الديانات الطبيعية، ويوجد الدين الطبيعي[2].

الدين الطبيعي يقابل- على مستوى- الروح المطلق- مرحلة الوعي، على مستوى الروح الذاتي. والواقع أن الروح الذي لا يبلغ درجة الوعي التام بذاته، أو الذي لا يرى في الوجود الفعلي صنيعته الخاصة، لا بد أن ينظر إلى نفسه باعتباره واقعة غريبة، وكأنما هو مجرد (تمثل) أو (تصوير حسي).و ربما كانت أبسط صورة من صور هذا التمثل، هي تلك التي تتخذ طابع المباشرة الطبيعية، حيث نرى أن الإنسان ينشد صورة مكافئة لروحه في عالم الطبيعة، وبذلك يعمد إلى تأليه بعض الموضوعات الطبيعية، وهذا ما حدث مثلا في ديانة بارسيس Parsis[3]. ثم ترقى الوعى البشري فأصبح- في نهاية هذه المرحلة- يشيد لنفسه المسلات وأهرامات Obélisques et des pyramides، وصار يتعبد لأصنام صنعها بيديه، فبدأت الديانة الطبيعي تفقد طابعها المباشر[4]، وأصبح

(1) هيجل. فنومينولوجيا الروح، المصدر السابق ص672.

(2) ولتر ستيس. فلسفة الروح، المرجع السابق ص178.

(3) ديانة بارسيس. كان المتدينون بها يعبدون النور.) زكريا إبراهيم زكريا: هيجل أو المثالية المطلقة، المرجع السابق ص412)

(4) زكريا إبراهيم زكريا. هيجل أو المثالية المطلقة، المرجع السابق ص412.

الإنسان على استعداد لتجاوز الطبيعة.

ولم تلبث الروح أن بدأت تتعرف على ذاتها في عملها الخاص أو صنيعة يدها، وهذه الصور الثلاث من صور الديانة الطبيعية[1]، تقابل على التعاقب في مجال الروح الذاتي مرحلة اليقين الحسي، ومرحلة الإدراك، ثم مرحلة الفهم[2].

أ- الديانة المباشرة أو السحر: الفكرة المتطورة للدين، تفترض سلفا بالضرورة أن أن العقل بين العقل الكلي (المطلق)، والعقل الجزئي(الإنسان)، قائم بالفعل ويشعر به الوعي، وهدف جميع الديانات هو بالضبط عبور هوة الانفصال هذه أو التوفيق، والمصالحة بين الله والإنسان. وحينما لا يوجد هذا الانفصال على نحو واضح، فإن الدين بمعنى الكلمة لا يمكن أن يوحد إلا في صورة فعله وهي السحر، التي تقوم على الوحدة المباشرة بين الكلي والجزئي، أي الوحدة التي تظهر تمايز أو توسط الجانبين. ولأنه يقوم على هذه الوحدة المباشرة، فهو يسمى بالدين المباشر. يقول هيجل « الروح العالم بالروح إنما هو الوعي بنفسه، ويكون على صورة الموضوعي، أي إنه يكون لذاته، وهو وجه الوعي- بالذات، ويكونه لا محالة بإزاء جانب وعيه، أو جانب الارتباط بالذات من جهة ما هي موضوع، والتضاد إنما حاصل في وعيه، فتحصل بذلك تعينية الشكل الذي يظهر فيه ويعلم ذاته. والأمر يتعلق بهذه التعينية رأسا في هذا التفحص للدين...فالدين إنما يختلف عن دين آخر وفق التعينية التي لذلك الشكل حيث يعلم الروح ذات»[3]. فالديانات السحرية religions magiques وهى الممارسات التى تقوم على الوحدة المباشرة بين الكلي والجزئي.

و التفرقة بين الله والإنسان هي نفسها التفرقة بين الكلي والجزئي، ومن ثم فحينما لا توجد تفرقة أو انفصال كالذي سبق ذكره، فإن الكلي لا يوجد أيضا، وإنما كل شيء يكون جزئيا.

و تجدر الملاحظة في هذه المرحلة ما يلي:

ما دامت لا توجد حتى الآن تفرقة بين العقل الكلي والعقل الجزئي، فإنه ينتج من ذلك ألا يكون لي أنا بوصفي موجودا كليا عاقلا، الغلبة والسيطرة على موضوعات الطبيعة،

(1) هيجل. محاضرات في فلسفة التاريخ، العقل في التاريخ، المصدر السابق ص87.

(2) Garaudy, La Pensée de Hegel, p93

(3) هيجل. فنومينولوجيا الروح، المصدر السابق ص672.

كلا ولست أنا بوصفي موجودا كليا أخلاقيا. ولكن أنا ما لهذه الأنا من خصائص جزئية مباشرة، الذي أستطيع أن أمارس هذه السيطرة، ومن ثم فالقوة والسيطرة التي لا تبذل من أجل غاية كلية، بل من أجل عواطفي بالجزئية وأفعالي ورغباتي وحاجاتي، فقوة عاطفتي ذاتها، وإرادتي الأنانية الخالصة، يمكن أن تسيطر على الطبيعة من أجل أغراض خاصة.

ب- انقسام الوعي داخل ذاته (ديانة الجوهرية): حين تتم التفرقة بين الكلي والجزئي، يكون لدينا أول إمكان للديانة الحقيقية الأصلية، فالإنسان يشعر أنه هو الوعي التجريبي الجزئي فحسب، أما الكلي فهو يضعه في مواجهته على أنه ضده، وبذلك يصبح هذا الكلي موضوعيا بالنسبة له. وهذا هو الانفصال والانقسام الذي يفترضه مقدما كل دين، لكن هذا الكلي الذي يتصوره الإنسان الآن بوصفه الحقيقة الموضوعية. هو أولا الكلي المجرد الخالص، أو هو الكلية البسيطة الخالية من كل جزئية ومن كل مضمون، وبعبارة أخرى هذا الكلي هو الموجود الخالص، لكن يضاف إلى ذلك الشعور بأن الجزئية قد ابتلعها هذا الوجود الخالص، وأن الوعي التحري الجزئي مضافا إليه كل الجزئيات في الطبيعة والعالم المتناهي، هي كلها عدم أمام هذا الكلي. وهكذا نجد أن هذا الكلي هو الوجود المطلق، وكل وجود آخر يعتمد عليه، وينشأ عنه، ثم يختفي فيه، مثل هذا الوجود على الجوهري الذي يخرج منه كل ألوان الوجود المتناهي، بوصفها تحولات غير جوهرية وعابرة له ثم يعود فيجعلها تفنى فيه[1].

هذا الوجود هو الجوهر، وهذه التحولات هي أعراضه، ومن ثم فالسمات الجوهرية للدين في هذه المرحلة، هي أن الله يتصور على أنه جوهر، ومثل هذا الدين يعبر عن مذهب وحدة الوجود Panthéisme [2]. أو مذهب الألوهية الساملة، وهناك ثلاث مراحل الديانة الجوهر هي: الديانة الصينية la religion chinoise والديانة الهندوسية la religion indienne والديانة البوذية religion bouddhiste، وفكرة الله في هذه

(1) ولتر ستيس. فلسفة الروح، المرجع السابق ص181.

(2) يستخدم هيجل كلمة وحدة الوجودPontheism بمعنيين متميزين:

أ- أما وحدة الوجود بالمعنى الثاني، فهي تعطي النظرية التي تقول إن الله هو الجوهر، الذي يبتلع في جوفه كل الجزئيات المتناهية، وتلك هي وحدة الوجود عند اسبينوزا، وهي وحدة الوجود في الديانات الشرقية التي يدرسها، وتتميز نظرية هيجل بالطبع عن وحدة الوجود الأخيرة، بالقول بأن الله أو المطلق ليس جوهرا.(ولتر ستيس. فلسفة الروح، المرجع السابق ص181.)

ب- هويستخدمها بمعنى النظرية القائلة، بأن جميع الموضوعات الجزئية كما في مباشرتها وجزئيتها الفجة، هي الله، وهذا هو المعنى الذي استخدم في القسم الأول.

الديانات لا تتجلى في أنه إله حكيم، وإنما هو قوة عمياء وما عقل الإنسان إلا أحد أعراض ذلك الجوهر. ومن ثم فعقل الإنسان عدم وليس حقيقة لأنه لا يمكن أن يكون موجودا كالجوهر، وهو لهذا السبب ليس حرا، فالروح البشري ما تزال مقيدة، وفكرة الحرية مفقودة، وما تتصف به هذه الديانات إنها ترتبط بالحكم الاستبدادي، لأن المؤسسات السياسية لشعب من الشعوب ترتبط دائما بتصوراته الدينية، فلما كان تصورها يتمركز حول خالق مستبد، فإن إدراكها محدود ويوافق ذلك التصور[1].

الديانة الصينية: الله هنا هو أساسا كلي غير المتميز تماما، أو هو الوجود الفارغ الذي لا مضمون له. أما المقابل المادي لهذا الوجود الخالص فهو، الأعالي والسماء والفراغ، ومن هنا تدرك السماء بوصفها القوة المطلقة، ويطلق عليها اسم (تين Tien). ولكن كما وجدنا في ديانة السحر، فإننا نجد هنا أيضا أن فكرة سيادة الروح وتفوقها، لا حد أن تشق طريقها، وإن كان على نحو فج وساذج إلى داخل الوعي البشري. لكن الروح التي يتصورها الناس هنا كشيء سام ومتفوق، لا تزال هي الوعي التجريبي الجزئي لا الروح الكلي، إنها الروح الجزئي أي الإمبراطورية. الإمبراطور هو الذي يمثل السماء، أو هو السماء، ويعتمد الدين على إطاعة أوامر الإمبراطور . فالإمبراطور مقدس وله قوة المطلقة على الأرض، ولا يخضع الشر وحده لسيطرته، وإنما تخضع له أيضا عناصر الطبيعة وأرواح الموتى[2].

إن الجانب الديني في الصين هو امتداد لانعدام الفردية المتميزة، وللصفة الأخلاقية، المتمثل في ديانة فو Foo [3]، المنتشرة انتشارا واسعا في بلاد الصين، وهي ديانة تنظر إلى العدم néant على أنه الوجود الفعلي، ويعتبر احتقار الفرد فيها أعلى أنواع الكمال أو السمات العامة للمجتمع الصيني، والدولة في الصين تظل في الجانب الديني، والإمبراطور هو الرئيس الأعلى للدين، والحق أن الديانة الصينية على حد قول هيجل« ليست هي بالضبط ما نطلق عليه نحن اسم الدين، فالدين عندنا هو العمق الداخلي للروح في ذاتها بأن نتصور الروح نفسها في ذاتها، أي في أعمق أعماق جوهرها...الدين في الصين لا يرتفع إلى هذه الدرجة، لأن الإيمان الحقيقي لا يكون وجد الأفراد في ذاتهم

(1) عبد الله إبراهيم. المركزية الغربية- إشكالية التكون والتمركز حول الذات- المرجع السابق ص124.
(2) ولتر ستيس. فلسفة الروح، المرجع السابق ص182.
(3) هيجل. محاضرات في فلسفة التاريخ، العالم الشرقي(ج2) ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، دار الثقافة للطباعة والنشر والتوةزيع دط 1968 ص69.

ولذاتهم»[1]. أي عندما يكون للفرد وجود مستقل قائم بذاته بعيدا عن كل سلطة قهرية خارجية، لكن الفرد الصيني ليس له مثل هذا الاستقلال حتى في الدين، فالإمبراطور بما أنه التجسيد الفعلي للسلطة هو وحده الذي يقترب من السماء، أما باقي الأفراد لا يتمتعون بهذه الميزة.

يعتقد الصينيون، أن هناك روحا حارسة لكل مقاطعة، هذه الأرواح الحارسة تخضع هي الأخرى لأوامر الإمبراطور، الذي يمكن أن يعزلها كما يعزل البشر في حال وقوع كوارث في المنطقة التي يشرفون عليها. وبهذا يصبح الإمبراطور هو المشرع الخاص للسماء فضلا على أنه المشرع الخاص للأرض، ويؤمنون أيضا بالخرافات التي لا حصر لها، ويرد هيجل ذلك إلى افتقارهم الذاتي الذي يفترض مقدما كل ما هو مضاد لحرية الروح[2].

الهندوسية: تتطور فكرة الجوهر أكثر في الديانة الهندوسية hindouisme، فما دام الجوهر مجردا تماما فإنه لهذا السبب، غير محدد أو متعين، وبغير تمييز بداخله على الإطلاق، ومن ثم فلا يوجد سوى جوهر واحد، ذلك لأن تعدد الجواهر سوف يعني وجود تميز، ولهذا السبب نفسه، فإن هذا الجوهر الواحد لا شكل له، لأن ما لا تحديد له لا شكل له أيضا.

وعلى ذلك فالله هو، الآن، واحد لا شكل له أو براهما، لأن براهما مدّ الوحدة المجردة، وتقف كل الألوان الوجود الأخرى في مواجهة هذا الواحد، بوصفها غير حقيقية أو مجرد أعراض فحسب. وليس للعدم الحق في الوجود المستقل القائم بذاته، لكنه يظهر من الواحد ثم يعود فيختفي فيه، وهذا هو التصور المتطور تطورا كاملا للجوهر والعرض، وعلى الرغم من أن الواحد كثيرا ما تعبر عنه مصطلحات تتضمن الشخصية، فإنه مع ذلك ليس روحا بعد، وليست الروح هي المضمون الحقيقي بل الجوهر فحسب، ولا تعني هذه الأقوال سوى إلا شيئا سطحيا، فالواحد بالضرورة محايد، ويخرج من هذا الجوهر الواحد، كما تخرج أعراضه، جميع ألوان الوجود، وجميع العوالم، وكافة البشر وجميع الآلهة[3]. لكن مادام الواحد ليس عينيا في ذاته، لكنه فارغ ومجرد تماما، فإن جميع الأشياء الجزئية بما في ذلك الآلهة تقع خارجه، فهو لا يخرجها إخراجا حقيقيا أصيلا،

(1) هيجل. محاضرات في فلسفة التاريخ، العالم الشرقي(ج2) المصدر نفسه ص 139-138.
(2) Hegel, Leçons sur L'histiore de la Pilosophie,Gallimard Paris 1954 p192.
(3) ولتر ستيس. فلسفة الروح، المرجع السابق ص183.

من داخل نفسه، ثم يستجد وحدته بأن يجمعها مرة أخرى داخل ذاته، إنه لا يخرجها إخراجا حقيقيا أصيلا من داخل نفسه ثم يستعيد وحدته بأن يجمعها مرة أخرى داخل ذاته، إنه لا يخرجها من داخله وبالتالي، فهي ببساطة موجودة، أعني على الرغم من أنه من المقرر أنها خرجت من الواحد، وأنها بالتالي موجودات تعتمد عليه. فإن الواحد مع ذلك لما كان مجردا، ولم يخرجها من داخله فإنها لهذا السبب في الواقع موجودات مستقلة، ومن هنا فما دامت الواحد لا يحتفظ هنا بالتعدد في داخله، لكنه بالأحرى يقف في جانب واحد ويستبعد تماما التعدد ويطرده إلى الجانب الآخر، وبالتالي فإن هذا التعدد للموجودات المستقلة هو تعدد شديد العنف، أو هو خليط من أشكال لا رابط بينها، لأن عنصر الواحد قد هجر هذه الموجودات المستقلة. ومن هنا فليس لها منظم وموحد ولا مسيطر، لكنها تعدد أو كثرة بغير نظام وبلا رابطة ولا مبرر، وإنما هي متروكة لنزوات الخيال، وذلك يفسر لنا العالم الخيالي المضطر الذي صوره لنا الخيال الهندي، كما يفسر لنا أيضا كيف أن الهندوسية على الرغم من أنها مذهب توحيدي، فإنها في الوقت نفسه مذهب تعددي بأوسع معاني الكلمة وأكثرها جنوحا، ذلك لأن الواحد مادام يخلو من كل مضمون، ولأنه مجرد، ولأنه لا يحتوي في جوفه جزئياته، فإنه يتركها تقع خارجه، أو يتركها تفلت في اضطراب لا مسيطر عليه، ولأنه لا يحتفظ بها تحت قبضته، فإنها بالتالي تقع خارجا عنه، وتستقل عنه، تتخبط في هذا الاستقلال.

غير أن هذا الانفصال والاختلاف، الذي تتضمنه الديانات الهندية يرتد إلى الطبيعة وليس إلى الروح. في هذا المعنى يقول هيجل« إنه في كل دولة عقلانية توجد تميزات ويقوم الأفراد من ذاتهم بوضعها، لكن الحرية والذات الأخلاقية الباطنية لا وجود لها في الهند، وهكذا ظلت التمايزات الطبقية في الهند مثل الوحدة الصارمة في الصين»[1].

إن النظرة الفلسفية السطحية هي وحدها التي ترى في التثليث الهندي Trimurti [2]، هو بمثابة الصور السابق الحقيقي للتثليث المسيحي. ولا شك أنه من الصواب أن نقول إن الفكرة الشاملة، أو العقل الجوهري الذي يعمل في العالم، يمكن أن نتلمسه في شيء من الغموض في هذه النظرية الهندية للآلهة الثلاثة، لكن الفكرة في الثالوث الهندي غير متطور على الإطلاق، وإذا كان علينا أن نوحد بين التثليث المسيحي

(1) هيجل. العالم الشرقي، المصدر السابق ص 146.

(2) Trimurtiكلمة سنسكريتية تعني الثالوث الهندوسي المقدس الذي يتألف من براهما خالق، وفيشنو الحافظ وشيفا المخرب (هيجل. العالم الشرقي ص151)

والثالوث الهندوسي الذي هو التحقق الفعلي الكامل للفكرة الشاملة في دائرة الدين. فإنه ينبغي أن يكون الإله الثالث وهو سيفاSiva وحدة الإلهين الآخرين، والآلهة الثلاثة التي تقابل لحظات الفكرة الشاملة الثلاث، ينبغي أن تكون على النحو التالي: براهما يقابل اللحظة الكلية، فيشنوVishnu اللحظة الجزئية، وسيفا اللحظة الفردية، وينبغي أن يكون سيفا بوصفه الفردي وحدة الكلي والجزئي، ولا بد أن يكون ممثلا لعودة الجزئي إلى الكلي ولإصلاح الانقسام الذي أحدثه الكلي داخل ذاته، لكن سيفا ليس شيئا من هذا القبيل، فهو يمثل مقولة الصيرورة.

و عنصر العبادة في الديانة الهندوسية، يقابلها فكرتها عن الله. فالله هنا هو الجوهر غير المتعين، الذي يخلو من المضمون الفارغ الخاوي، والعبادة تعني بالضرورة، إلغاء الفصل بين الله والإنسان واستعادة الوحدة بينهما، ومن ثم فمهمة الهندوسي حتى يتحد مع الله هي، أن يفرغ نفسه من كل مضمون لكي يكون فارغا مثل الله، ومن ثم، فإن الوضع الذي تهدف إلى الوصول إليه، هو الحالة التي لا يكون فيها انفعال ولا إرادة، ولا احتجاج، أي حالة الذهن المجرد الخالص الذي يلغى فيه كل مضمون إيجابي للوعي. فالله هنا تجريد خالص، وحين يصبح الإنسان على نفس درجة التجريد فإنه يتحد مع الله، ويحافظ على الوحدة مع براهما، وعلى ذلك فإن العبادة تستهدف الغوص الكامل للوعي في الله[1] .

في هذا المعنى يقول هيجل« إن الروح – بذاته مضي في ذاته انطلاقا من الماهية العرية من الروح، أو حاليته التي رفعت بالجملة إلى الهو، إنما يعين بساطته كتكثر للكون –لذاته، فيمسي ديانة الإدراك الروحي حيث ينقسم هذا الروح إلى كثرة Die zahllose Vielheit، لا تحصى من الأرواح الأكثر شدة أو ضعفا وثراء أو مفتقرة. وهذه الحلولية panthéisme Dieser Pantheismus إنما تؤول من بعد أن كانت في أولها الدوام الهادئ لتلك الذرات الروحية»[2]

البوذية: كانت الديانة الهندوسية في عصر هيجل تلقى اهتماما عميقا في أوروبا، كما كانت تدرس على نطاق واسع، فضلا عن ترجمة كتبها المقدسة. في حين أننا لا نجد لدى الأوروبيين سوى إلمام ضئيل بالديانة البوذيةbouddhisme. فالديانة البوذية هي

(1) ولتر ستيس. فلسفة الروح، المرجع السابق ص184.
(2) هيجل. فنومينولوجيا الروح، المصدر السابق ص677.

آخر مرحلة في ديانة الجوهر، ولكن هذا الجوهر يعترف به الآن على نحو ما هو عليه، أي بأنه خواء وفراغ وعدم ولا وجود، فالله عدم ولا وجود. والمطلق في هذه الديانات هو الوجود الخالص فحسب، وأنه لا يرتفع من مقولة الوجود إلى مقولة الجوهر، بفضل استمالته على القوة التي هي سمة الجوهر، ولهذا فإن وضع الديانة البوذية يمكن أن يمثله القول بأنها وصلت إلى المرحلة التي يتحد فيها، الوجود الخالص مع العدم، والمطلق هو العدم، أو هذا الفراغ vide، وكل شيء من العدم شيء يعود من جديد إلى عدم.

العبادة هنا، بالتالي ستهدف بلوغ العدم atteindre le néant، أو الانعدام عن طريق قهر كل الرغبات والابتعاد عن كل ما هو جزئي، وعن كل نشاط في الحياة، وتلك هي النرفانا [1]Nirvana، والدي يضع الوصول إليها حدا لعملية الميلاد من جديد، ويتجسد الجوهر في الديانة البوذية، كما كانت الحال في الديانة الصينية في الوعي التجريبي الجزئي، وهو بوذا Budda أو الدالاي لاما Dalailama [2] الدي اتخذ من لهاسا Lhasa في مملكة التبت Tibet مقرا له. والثاني هو (التشو-لاما) Teshoo-Lama الذي جعل مقره تشو- لومبو Teshoo-Lomboo تحت اسم بانتشن رينبونتشي Bant- shen Rin- botshee وهناك لاما ثالث في جنوب سيبيريا Sibérie، ويرأس اللاما الأول والثاني نحلتين متميزتين، يضع كهنة إحداهما فوق رؤوسهم قلنسوات صفراء، بينما يضع الآخرون قبعات حمراء[3].

إذا، فإن فالله في هذه الديانات، سوف يصبح روحا على نحو لا يرقى إليه الشك، لكنها روح لم تتطور تطورا كاملا، ولم تصبح روحا عينية تماما، فالله لا يصبح روحا عينية كاملة إلا في الديانة المسيحية كما يرى هيجل، وعلينا في هذه المرحلة، أن ندرس بعض الديانات التي تشكل مرحلة انتقال من ديانة الجوهر إلى ديانة الروح، والعنصر المشترك بين هذه الديانات، هو أنه رغم أن ليس روحا حقيقية حتى الآن، فقد بدأت تظهر ملامح متزايدة لفكرة روحانيته بشكل متزايد.

(1) نيرفانا: كلمة سنسكريتية، تعني الديانة البوذية، وهي تشير إلى قمة النشوة والسعادة عن طريق قتل الشهوات وتجاوز الألام والعذاب (هيجل. العالم الشرقي، المصدر السابق ص141).

(2) الدالاي لاما: مرتبة دينية لزعيم روحي في الديانة البوذية، وتعني أمين الله (هيجل. العالم الشرقي، المصدر نفسه ص141).

(3) هيجل. العالم الشرقي، المصدر السابق ص141.

الزرادشتية zoroastrisme: لم يعد الله في هذه الديانة غير محدد تماما، بل أصبح له تحديدا، فالله هو الخير. لقد كان براهما Brahma بوصفه فراغا كاملا ولا تعين تام، لا هو بالخير ولا هو بالشر، فقد كان بغير شكل: وما لا شكل له ولا سمة لا يمكن أن يتصف بصفة الخير، ولهذا السبب لم تكن الأخلاق تشكل جانبا جوهريا في الديانة الهندوسية، لكن الله الآن هو الخير، ومع ذلك فإننا ما زلنا قريبين من فكرة الجوهر أكثر من قربنا من فكرة الروح، ومادامت القوة لحظة من لحظات الجوهر، فإن هذا الخير هو القوة والخير كقوة مطلقة، هو أهرامزدا Ormazd، والقول بأن هذا الإله ليس متعينا تماما، وإنما هو متعين بأن الخير هو أول ملامح التقدم من الجوهر إلى الروح[1].

وهذا الخير على أية حال، لا يزال مجردا تماما وأحادي الجانب، ولهذا السبب نجد أن الجانب الأحادي المضاد، أو التجريد المضاد يواجهه ويقف أمامه ذلك الشر وهو أهرمان Ahriman[2]. فالسر هو الآخر لأهرامزدا[3]، لكن القول بأن الحر يتجريد يعني أنه لم يخرج آخره من داخل جوفه، ومن ثم فالآخر أعني الشر، لأنه لم يخرج أهرامزدا، فإنه هو نفسه وجود مطلق قائم بذاته، ومستقل عن أهورامزدا، أو هو ضد المطلق. وهكذا نصل إلى الثنائية، وبين هذين الضدين وهما الخير والشر، يوجد صراع دائم أبدي، وهكذا نجد الملامح الثانية للروح، فالكلي أو الله له، الآن، آخره، ولهذا هناك انقسام، وهذا الصراع داخل الروح ذاتها لا يزال غير موجود، ومن ثم فإن مبدأ الثنائية ينتمي إلى فكرة الروح، فما هي هذه الفكرة؟

هي في نظر هيجل التي تصعد إلى بداية الأشياء Le début des choses، والكلمة الظاهرة فيها هي (أهرامزدا). أما تصوراتهم الدينية التي يكشف فيها هيجل عاملين: الأول، أنها كانت في بدايتها وثنية حسية كما وصفها لنا أنبياء اليهود prophètes des Juifs، وكذلك عبادة مظاهر الطبيعة التي نجم عنها تعدد الآلهة مثل (عشتارت Astsrte) آلهة الغضب والجنس والحب عند الفنقيين Phéniciens، و(سبيل Cybele) عند شعوب أسيا الصغرى، وهذا التعدد في نظر هيجل، يتضمن تدمير الروح لوعيها وللجانب الروحي بصفة عامة، من حيث أنها تسعى لتوحيد نفسها مع الطبيعة[4].

(1) ولتر ستيس. فلسفة الروح، المرجع السابق ص187.
(2) أهرمان: كلمة تعني الخبيث أو القوى الخبيثة (هيجل. العالم الشرقي ص 156).
(3) أهورامزدا: كلمة مركبة من ثلاث كلمات هي: أهو-را-مزدا، ومعناها على التوالي: أنا-الوجود- الخالق(هيجل. العالم الشرقي ص152).
(4) هيجل. العالم الشرقي المصدر السابق ص 202.

والعامل الثاني هو عبادة (أدونيس Adonis[1]) التي كانت قائمة في المدن، ومع اليهودية حسب هيجل يتقدم الدين خطوة أخرى. ففكرة النور تصبح يهوه Jéhovah أو الواحد الخالص، هنا تهبط الروح إلى أعماق وجودها الخالص، وهذا ما يشكل في رأي هيجل انفصالا بين الشرق والغرب. فالطبيعة التي كانت تمثل في الشرق الأساس، هبطت إلى مرتبة الكائن المخلوق، فالله هو سيد الطبيعة وخالقها. وهكذا تصبح الروح الوجود الأول، وإن كان هذا الدين يتضمن عنصر المنع، فهذا الشعب وحده هو الذي تعرف على الله الواحد، وهكذا تحرر الروح عن ما هو مادي ومحسوس، ليصبح حرا من أجل ذاته بها يمكن أن تظهر الآن الأخلاق الحقة، لأن الله يمجد عن طريق الاستقامة والعمل الصالح.

الديانة المصرية: احتفظت الديانة المصرية la religion égyptienne بخصائص الديانات السابقة، خاصة منها الفارسية persan والسورية syrien، لكنها طورتها، ومهمة الفلسفة هنا، هي أن تصفي ركام الأساطير Mythes المضطرب، وتستخرج منه العناصر الجوهرية التي تمثل بوضوح، المحور المركزي للفكر الكامن داخل الدين، والإله الرئيسي في الديانة المصرية هو أوزوريس Osiris، وهو مثل أدونيس Adonis، يتضمن عنصر السلب داخل جوفه، أي أنه هو نفسه يموت.

صحيح أن السلب يبدو لأول وهلة وجودا خارجيا عن أوزوريس، على نحو ما كان مع أهرامان بالنسبة لأهورامزدا، وهذا الآخر هو في حالة أوزوريس تيفون[2] Typhon.

وهو مبدأ الشر، لكن السلب مع ذلك يدخل إلى جوهر الإله، لأن أوزوريس يعني الموت، حين يذبحه تيفون Typhon. لكن أوزوريس يعود إلى الظهور من جديد، ويصبح بعد عودته سيدا وحاكما، لا للأحياء فحسب بل الأرواح الموتى أيضا، بهذه

(1) أسطورة أدونيس، كانت في غالب الأحيان، أسطورة يونانية تروي أن أدونيس هذا كان شابا جميلا، أحبته آفروديت، آلهة الجمال، لكنه مات أثناء الصيد بضربة قوية من أنياب وعل متوحش، ووصلت حبيبته متأخرة، فلم تستطيع أن تفعل شيئا سوى أن تحول دمه إلى زهور، وكان حزنها عليه عظيما، حتى أن بلوتوPlouto إله العالم الآخر، سمح له أن يقضي ستة أشهر على الأرض، على أن يعود إلى الآخر ليقضي بقية السنة، ويقال في روايات آخرى، سمح له أن يبعث ثلاثة أيام ثم يعود إلى العالم الآخر ثلاثة أيام أخرى، وهكذا أصبحت حياته وموته رمزا لدورة فصول السنة، فالصيف والربيع يبعث فيها، أما الخريف والشتاء يموت فيهما كما تموت النباتات(ولتر ستيس. فلسفة الروح المرجع السابق ص189).

(2) ولتر ستيس. فلسفة الروح، المرجع السابق ص189.

من المعروف أن (ست) إله الجفاف الخبيث، هو الذي قتل أوزوريس، إله النيل، لأنه يفيض فيزيد من خصوبة الأرض، وقام حوريس بانتقام لمقتل أبيه فغلب ست ونفاه من الأرض(ولتر ستيس. فلسفة الروح ص 189).

الصفة الأخيرة يصبح أوزوريس قاضيا ينزل العقاب على الشر، وينتصر في النهاية على تيفون Typhon. يقول هيجل« إن الروح إنما يظهر ها هنا من جهة ما هو صانع الأثر، وصنيعه الذي ينتج هو نفسه فيه كموضوع، لكن من دون أن يدرك فكرة ذاته، إنما يكون عملا غريزيا مثلما يبني النحل نخاريبه. ولما كانت الصورة الأولى التي في –الحال، فإنما تكون الصورة المجردة للذهن، والروح ما زال لم يفعم الأثر في حد ذاته، فزجاج الأهرامات والنصب العمودية والروابط البسيطة للخطوط العمودية المضافة، إلى سطوح مستوية وعلاقات متساوية بين الأجزاء، تلك هي الأعمال التي لصانع الأثر ذاك من جهة ما هو صانع الصورة الصارمة[1]».

و النقطة الهامة هنا هي التركيز، الذي تقوم به الديانة المصرية على فكرة العودة أو القيامة من جديد. فإذا كان الموت هو سلب الروح، فإن القيامة هي سلب لهذا السلب، فلقد قضى على الموت، وها هنا نجد اللحظة الثالثة للفكرة الشاملة، فنحن نجد أولا: موت الإله[2]*، أي نجد الكلي يسلب نفسه وينقسم إلى الجزئية، ثم يقهر الموت، في المرحلة الثانية، أعني أن الجزئي ينفى أو يسلب ويعود إلى الكلي. وأخيرا، يعالج الانقسام الذي حدث داخل فكرة الألوهية، فالروح هي الكلي الذي يشطر نفسه أولا، بأن يلغي نفسه ويستخرج ضده من جوفه، ثم ثانيا يسلب هذا السلب حين يمتص ضده في جوفه، فيصل إلى وحدة مع ذاته، وموت الإله هو أولى هذه الخطوات، وعودته هي الخطوة الثانية.

ويرى هيجل أن الروح المصرية l'esprit égyptien، هي مركب الديالكتيك النهائي في تاريخ العالم الشرقي، الذي يمثل بداية التاريخ العام، فهي الجسر الذي عبرت منه من الشرق إلى الغرب، وهي تستدعي الانتباه بصفة خاصة، لا لأنها أرض أثار فحسب، بل لأنها تمثل النتيجة النهائية لعمل يفوق في ضخامته كل ما خلف القدماء، فالعناصر التي كانت موجودة فرادى في فارس قد توحدت في مصر[3]. يقول هيجل« لقد رفع

(1) هيجل. فنومينولوجيا الروح، المصدر السابق ص678.

(2) حول هذه الفكرة، عمد بعض المفسرين إلى تأويل عبارات هيجل تأويلا إنسانيا صرفا. فعلى سبيل المثال ذهب روجي غارودي إلى قول هيجل بموت الإله، لا يعني شيئا آخر سوى القول بأن الإله هو الإنسان منظورا إليه في الإطار الكلي العام للتاريخ البشري/ Garaudy : la pensée de hegel p07.
بينما ذهب كوجيف في قراءته لهذه الفكرة قائلا أن الكلمة الأخيرة في كل اللاهوت الهيجلي ومن ورائها هذه الفكرة هو الإلحاد(أي للإنسان الذي يصنع من نفسه إلها)./ Alexandre Kojéve : Introduction à La Lecture de Hegel p255.

(3) هيجل. العالم الشرقي، المصدر السابق ص207.

الروح شكله الذي يكون فيه لوعيه إلى صورة الوعي ذاته، فهو ينتج لنفسه مثل تلك الصورة، وصانع الأثر إنما أمهل العمل التوليفي، أعني خلط الصور الغريبة التي للفكر والطبيعي، وما دام الشكل قد اكتسبت الصورة التي للنشاط الواعي-بذاته، فإن صانع الأثر قد تصير عاملا روحيا[1]».

2 - دين الفن

إذا كنا قد انتقلنا -في مرحلة الروح الذاتي- من (الوعي) إلى الوعي الذاتي، فإننا سننتقل الآن على مستوى الروح المطلق، من الداينة الطبيعية إلى الديانية الجمالية. وعلى حين أن الديانة الطبيعية كانت سائدة لدى الشعوب الشرقية، نجد أن الديانة الجمالية، هي الديانة التي انتشرت في المجتمع اليوناني بصفة خاصة. وليست ديانة الفن religion de l'art سوى المعرفة بالذات على نحو ما تتوافر لدى الروح الأخلاقي.

يعتقد أن هيجل عاجز عن منافسة الحياة وامتلائها، والمحبة تفوق الفكر النظري، الذي لا بد أن يرتكز على الفكر التأملي ومن ثم على التمييزات والإنفعالات، وحتى مقولات الحياة العضوية التي استخدمها هيجل، في محاولة لحل مشكلة الميتافيزيقية، فليس العقل بل الحياة المتناهية وحدها التي يمكن أن ترتفع إلى الحياة اللامتناهية[2].

ومن هذه الزاوية كانت الديانة أكثر نجاحا، ولا بد أن نجد طريقة للمحافظة على عناصر الكمال المبعثرة وعلى وحدتها، على تناغم الديانة العقلية. ويعتقد هيجل أن قمة الإيمان تكمن في العودة إلى الله Retour à Dieu، حيث ولد الإنسان تغلق دائرة تطوره، فالطفل يعرف الله قبل أن يتعلم، لأنه 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 الحقة يعتبرها هيجل ضرورية. فلا يمكن أن تكون هناك محبة ولا حياة بدون الانفصال والعودة إلى الوحدة. فالانفصال والوحدة والتجمع والتفرق ترتبط داخليا، وهذه العلاقة الداخلية لا تتحقق فحسب بين الإنسان والله، وإنما تتحقق كذلك بين الأب والإبن والروح القدس، وهي الصورة التي كانت عليها الديانة اليونانية بما أنها ديانة حياة[3].

(1) هيجل. فنومينولوجيا الروح، المصدر السابق ص682.
(2) رتشارد كرونر، فريدريك كوبلستون، روبرت سلمون. تطور هيجل الروحي، المرجع السابق ص 29.
(3) المرجع نفسه ص31.

في هذا الشأن يقول هيجل« لكن الدين الذي يلوح للروح الأخلاقي، إنما هو أن يعلو على حقيقه، ويؤوب من حقيقته إلى العلم المحض بذاته. وما دام الشعب الإتيقي[1] يعيش في وحدة حالية مع جوهره، فلا يشتمل في حد ذاته على مبدأ الفردية الخالصة الذي للوعي-بالذات، فإن دينه لا يهل على تمامه إلا منفصلا عن قوام»[2].

لقد كان العالم المتناهي هو آخر الله في الديانات الجزئية الطبيعية، ولقد نفى الله هذه الحالة، وما أن تبين أن الله هو نفسه الذي يستخرج الآخر من داخل ذاته حتى يتجلى أمامنا، أن هذا الآخر جزء من الله وأنه مقدس إلهي. فالله موجود في الطبيعة، والطبيعة الحسية طبقا لهذه النظرة ليست ضد الله، وليست خلوا من الألوهية، أو من القيمة. بل إن الله نفسه يتجلى في الطبيعة الحسية، وهو يظهر في صورة حسية، وفي أعمال الفن الجميل، وتلك هي وجهة نظر الديانة الإغريقية la religion grecque، وما دام المحسوس ليس وحدة ولكنه أساسا تعدد، فإن الله لا بد أن يظهر هنا في أشكال متنوعة من الفن التشكيلي. فالله الذي كان واحد عند العبرانيين Hébreux انقسم إلى آلهة متعددة عند الإغريق وهذه الآلهة روحية. فهي شخصيات حقيقية أصيلة وليست مجرد تجسيد لمبادئ، صحيح أن زيوس Zeus هو الجو، وأبولو Apollon هو الشمس وبوزيدون Posidon هو البحر، لكنها ليست تجسيدات محض لهذه العناصر، لأنها أعلى بما لا نهاية له من الجو والشمس والبحر، فكل منها لها شخصية فردية حية، غنية بالخصائص وتعدد الملامح، وليست تجسيدات لخاصية واحدة، فضلا عن أن لها خاصية بشرية، ولذا كانت هذه الديانة هي ديانة بشر[3]. يقول هيجل«إن السعب الذي يقترب من آلهته في شعائر دين الفن هو الشعب الإتيقي، الذي يعلم أن دولته وممارساتها إنما هي بمثابة إرادته واكتماله هو ذاته. لذلك فهذا الروح الذي يهل قدام الشعب الواعي- بذاته ليس الماهية النورانية التي تنطوي في حد ذاتها- وهي العرية من الهو- على إيقان الأفراد، بل إن هو في الأكثر إلا ماهيتهم الكلية والقوة الغالبة أين يزولون[4]».

(1) يقصد الشعب اللإغريقي.
(2) هيجل. فلسفة الروح، المصدر السابق ص683.
(3) ولتر ستيس. فلسفة الروح، المرجع السابق ص194.
(4) هيجل. فنومينولوجيا الروح، المصدر السابق ص696.

ديانة الجمال هذه، تمثلت الله على أنه إنسان عياني، أي الله في صورة إنسان. وهي صورة سابقة للتجسيد المسيحي، وتعبر الآلهة هنا عن قوة الإنسان والطبيعة، وعن الانفعالات، وذلك بواسطة الخيال. ففي الأساطير اليونانية mythologie grecque، يبدو تشخيص الطبيعة والتوحيد بين الروح والطبيعة، ينتظم في علاقة خضوع لقوى روحية، والخلق عند اليونان خلق شعري، فالآلهة من صنع الخيال، وقد أعطت الديانة اليونانية أربع حقائق هي: أن الروح ضرورة، وأن الفكرة ليست عنصرا في الفكر بل مجرد مثال، انحسار الطبيعة وهيمنة الروح، باكتشاف الصور لا الحقائق. ولهذا فإن الشعب اليوناني هو الشعب السعيد الوحيد الذي عرفه التاريخ البشري، لأنه الشعب الأوحد الذي استطاع أن يحقق في ذاته الوحدة المباشرة للعنصر البشري والعنصر الإلهي.

يظهر الله في الديانة الإغريق متعددا multiple ومتنوعا، لأنه لا يتجلى بوصفه وحدة، ولإنسان متعينا بالفنون الجميلة لا يسلب الله ولا ينفيه، وإنما كل ما يقوم به أن يكون مستقلا عنه، وعليه فهو الآخر يقوم بتجديد ذاته، وتلك هي ديانة البشر الأحرار. لم يعد والله يلغي العالم الحسي المتناهي، لأنه يسكن فيه ويقيم بداخله[1]، بخلاف الله في الديانة اليهودية، الذي يظهر على أنه ماهية تتصف بالعدل والخير، وهو الذي يحافظ على وجود العالم في البداية والنهاية والأشياء، تبعا لذلك ليس لها قيمة أو استقلال في ذاتها، فهي متناهية، مخلوقة، ومحفوظة، وتحدث في العالم معجزات تثبت ظهور الله المفاجئ في الطبيعة. أما العبادات في الديانة اليهودية judaïsme، فهي عبارة عن استعدادات شعورية لكنها صورية، تقوم على الخوف والرهبة والتهديد، أو تتم بالأضاحي والقرابين، ويحتكر الله السلطة، فهو نفسه المشروع ويعتبر ملك الشعب العبراني[2]. أما آلهة اليونان فهي موجودات صديقة، ولم يعد ثمة ما يدعو إلى أن يفر الإنسان من أمامها، ولهذا فالإنسان حر، لأنه روح مماثل للآلهة، فالتمثال بين الآلهة والبشر قائم في كثير من الصفات، ولهذا كانت ديانة الإغريق هي ديانة المرح amusant Religion والبهجة والمتعة، ويعبر عن العبادات فيها بالألعاب والاحتفالات والأغاني والمسرحيات والمواكب والإنتاج الفني، لأن الآلهة هي التي أسست الدولة وحامية للقوانين[3]، فكان زيوس Zeus (كبير الآلهة Grands dieux) هو الإله السيايى dieu

(1) عبد الله إبراهيم. المركزية الغربية، المرجع السابق ص127.
(2) جون لوك. رسالة في التسامح، ترجمة عبد الرحمن بدوي، دار الغرب الإسلامي دط 1988 ص104.
(3) عبد الله إبراهيم، المركزية الغربية، المرجع السابق ص128.

de la politique المشرع، إله القوانين Dieu des lois والإله السيد.

يعبر عن الدين في اليونان، بالمشاركة المباشرة للناس، في الإحتفالات والأعياد، لأن الأعياد في يونان ممارسات دينية Les pratiques religieuses، وأصبحت ديانة اليونان مضمارا يتجلى فيها معنى الحياة. فالدين يقوم على مبدأ أساسي قوامه، أن إله الرحمة هو إله الجمال Dieu de la Beauté، وهذا الإله يهدف دائما إلى تحقيق سعادة الإنسان.

ففي الصلاة والعبادة، يستبعد الإنسان التعارض بينه وبين الله، ويرفع إلى وعي الوحدة مع جوهره، إلى الإحساس بالنعمة الإلهية وثقته فيها. يقول هيجل هنا« وإذا تمثلنا شيمة الإغريق مثلا، هذا الوجود كوجود خير بذاته ولذاته، فإن العبادة تقوم بالحري على الاستمتاع بهذه الوحدة، والحال فإن الوجود هذا هو بعماة العقل الكائن بذاته ولذاته، المادة الشمولية الملموسة الروح الذي يكمن مرتكزه Vrgrund موضوعيا في الوعي.إذن في ذلك تمثل للوعي حيث لا توجد العقلانية Vernunftigkeitبعامة فحسب»[1].

لكن لا بد أن تكون هناك وحدة وراء تعدد الآلهة الإغريقية Polythéisme grec، هي التي تجمع بينهم، فالآلهة الكثيرة قد خرجت من التمايز الوحدة، وهذه الوحدة تشعر بها خلفهم في شيء من الغموض، ونتلمسها في شيء من الإبهام، لكن مادام كل مضمون موجود في الآلهة. فلا شيء يبقى للوحدة، ولذلك فهي فارغة ومجردة، أو هي الرحم المظلم الذي خرجت منه الآلهة، الذي يسطر عليها في النهاية ويحكمها، وهذه القوة الواحدة التي تسيطر حتى على الآلهة هي مجرد فراغ وظلام مطبق وهي عمياء ولا معقولة، ولا يمكن إدراكها ذلك لأن ما هو فارغ لا يمكن إدراكه وليس هناك شيء يرتبط به يمكن معرفته، وما هو مجرد تماما لا يمكن إدراكه، وما لا يمكن إدراكه فهو لا معقول، وهذه القوة التي تظل في الخلف، تحكم وتسيطر بطريقة عمياء لا معقولة هي الضرورة أو القدر Fate[2].

على أعقاب هذه الخصوصيات للديانة اليونانية، رأى هيجل أن الدين ينبغي أن لا نتعلمه من الكتب أو يحصر نفسه في العقائد والذاكرة والقواعد الأخلاقية، ينبغي أن لا

(1) هيجل. تاريخ الفلسفة، ترجمة خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ط2 بيروت 2002 ص 45.

(2) ولتر ستيس. فلسفة الروح، المرجع السابق ص195.

يكون ديانة لاهوتية، بل لا بد أن يكون قوة حية تزدهر في الحياة الواقعية للشعب، في عاداته وتقاليده ومثله العليا، واستقلالياته في قلوب الناس، وإرادتهم في سلوكهم وفي حياتهم.

فالدين ينبغي أن يكون شعبيا وليس كهنوتيا، فلا ينبغي أن يكون خاصا بمعبد ديني معين، بل للشعب كله، ولا ينبغي أن ينحصر مجاله في أشخاص معينين ولا لفئة خاصة، بل لا بد أن يكون متحدا مع التنظيم السياسي للمجتمع. كما يجب أن يكون مختلفا عن ديانة الصليب Religion de la Croix- المقبضة، فلا يجب أن يمجد العذاب والإستشهاد martyre، بل المرح والمتعة والحياة الدنيوية، فيلجأ إلى الحواس والعواطف الطبيعية لا إلى العقل، وباختصار، لا ينبغي أن يكون اسكولائيا، بل أسير للحس الجمالي، كما كان الدين عند اليونان[1].

فلا غرابة إذن أن نجد هيجل، يشدد على المنزلة الفعلية للدين من حياة البشر، وأن يشدد على الفصائل الإتيقية لدين الشعب، من حيث يوازي الروابط السياسية في توطيد روح الشعب وتكوينه، ثم في تعزيز الحرية وتقديرها، وهذا يدل على أن هيجل سعى إلى تنزيل العنصر الديني تنزيلا عمليا، ويمكن أن يتم ذلك التنزيل الجديد للدين، بالوقوف على فكرة الإحساس Die Sinnlichichkeit التي يلتمس هيجل من خلالها معاودة صياغة صلة العقلي بالحسي في بعدهما العملي الصرف، ثم ثانيا بتقييد جملة التمييزات التي تسير لهيجل إخراج المعنى الأخلاقي الموضوعي للسفر الديني Voyage religieux، ومن ثم تنزيل الدين نفسه من وجهة عملي أخلاقي صرف، وهذا يعني تقييد ماهية الدين نفسها من زاوية الحاجات أو الطلبات التي يختص بها العقل العملي كما يكون متجسدا في الممارسات العينية للبشر.

3 - دين الظاهر(الدين المطلق) [2]

مع ظهور الديانة المسحية christianisme التي ستهدي فيها الروح فيها الروح أخيرا إلى ذاتها، بحيث تتعرف على ذاتها من حيث هي روح. وقد تأدى بنا الدين الجمالي(دين الفن) من معرفة الروح لذاتها باعتبارها جوهرا، إلى معرفة الروح لذاتها باعتبارها

(1) رتشارد كرونر، فريدريك كوبلستون، روبرت سلمون. تطور هيجل الروحي، المرجع السابق ص11.

(2) الدين الظاهر Die offenbare Religion/ Religion apparente هو الشفاف والبين بنفسه لكل وعي، وليس الدين المنزل أو المكشوف Geoffenbare Religion الذي يختص بباطن لا وسع للوعي به ما لم يرسخ في ظاهره(هيجل: فنومينولوجيا الروح ص718).

(إنية). وقد سبق لنا أن رأينا أن كيف اتخذ المطلق في الديانة الطبيعية طابع الجوهر، الذي اختفى فيه الوعي بالذات من حيث هو كذلك، فلم يعد الإنسان من حيث هو كائن متناه سوى مجرد عرض. ولم تعد الحياة البشرية سوى مجرد حياة عبد مستعبد، دون أن تكون ثمة علاقة حقيقية بين الموجود الكلي من جهة، والمعرفة الذاتية التي تتولد لدى الإنسان أو الموجود الفردي من جهة أخرى. ومن هنا فقد كانت الديانات الشرقية ديانات خوف ورهبة، ثم جاءت ديانة الفن، فجعلت على الماهية الإلهية طابعا بشريا، وراح الوعي هو نفسه يضع صورة الموجود الأسمى بمقتضى فاعليته، حتى اغترب الجوهر في نهاية المطاف عن ذاته تماما. وحين يدرك الوعي وحدة الله والإنسان L'unité de Dieu et l'homme، فإنه لا بد من أن يصل إلى معرفة الله باعتباره روحا.

يقول هيجل« لقد تحول الروح عبر دين الفن عن صورة الجوهر ليدخل في صورة الذات، لأن دين الفن ينتج شكل الروح، فيضع هذا الدين إذا في داخله الفعل أو الوعي- بالذات الذي لم يكن له في الجوهر المخيف إلا أن يزول، ولم يدرك ذاته ضمن الطمأنينة، وهذه الاستحالة بشراMenschwerdung للماهية اللإلهية، إنما تصدر عن التماثيل التي لا تشمل في حد ذاتها إلا على الشكل البراني للهو....أما في الروح الذي يوقن تماما من نفسه ضمن فردية الوعي، فكل أيسية إنما تكون غمرت. والقضية التي تقول ذلك الطيش Leichtsinn يكون مضمونها كالتالي: إنما الهو الماهية المطلقة، فالماهية التي كانت جوهرا وكان الهو يمثل عندها العرضية، إنما تنزل إلى محمول، والروح إنما فقد وعيه في هذا الوعي- بالذات الذي لا شيء يواجهه على صورة الماهية»[1].

المسيحية في نظر هيجل هي الديانة المطلقة، لأن مضمونها هو الحق المطلق، فمضمونها فيما يرى هيجل يتحد مع عمق فلسفته. والمذهب الهيجلي هو الديانة المسيحية القاصرة على فئة قليلة من الناس، ورغم أن المضمون واحد فإن الصورة مختلفة، فالفلسفة تعرض مضمون المطلق في صورة مطلقة، وهي صورة الفكر الخالص، أما المسيحية فهي تعرض هذا المضمون نفسه في صورة حسية، أو قل في فكر حسي على هيئة تمثل، والقول بأن المسيحية تتضمن الحقيقة المطلقة، يعني كذلك بالضرورة أنها دين الوحي أو الكشف، فهو الدين الذي يكشف فيه الإله عن نفسه تماما على ما هو عليه، أي بوصفه روحا عينيا حيث تظهر الآن طبيعته الكاملة. وما دام هيجل قد

(1) هيجل. فنومينولوجيا الروح، المصدر السابق ص718-719.

وجد الحقيقة المكشوفة على هيئة تمثل في معتقدات الكنسية المسيحية وهي التثليث، والخلق والسقوط والتجسيد والفداء والقيامة والصعود(صعود السيد المسيح Ascen-sion du Christ)، فإنه بذلك لم يطق ذلك اللون من رجال اللاهوت (العقلانيين) الذين يحاولون أن يحفظوا من هذه المعتقدات أو يزيلونها، لكي تلبي حاجة لفهم مطالبهم مطالبه، ولكي يشبع عصر التنوير، إن هذا المعتقدات تحتوي على ماهية المسيحية وهي معتقدات صحيحة، لأنها تتضمن جوهر الحقيقة، وإن كانت على هيئة تمثل حسي[1].

بخصوص هذا الإدعاء يقول هيجل« كان المجال السابق يقترب من الفلسفة بواسطة الجاني الشكلي من الفكر المستقل، لكن المجال الآخر، مجال الدين، فهو مقرب منه بواسطة المضمون. وبهذا الصدد، يعتبر الدين بكل وضوح نقيض الثقافة على العموم، فهو لا يملك شكل الفكر، كما أنه لا يملك المضمون المشترك مع الثقافة، لأن هذا المضمون خال من أي شيء أرضي دنيوي، ولكن ما يتصوره الدين هو اللامتناهي»[2].

إن المدار الثاني لتكوينات الروح القريبة جدا من الفلسفة، فهو بوجه عام مجال التمثل الديني، وهو بشكل خاص يشتمل على الدين.« والحال، فإن الشكل الذي يجعل الموضوع بذاته ولذاته ينتمي بخاصة إلى الفلسفة، وهو شكل الفكر، شكل العالم بالذات. في الدين يكيف الفن هذا المضمون مع الحدس الخارجي المباشر، ثم مع التمثل والحساسية، إن الدلالة تخاطب النفس العاقلة، فهي شهادة الروح التي تحوي على هذا المضمون»[3].

أما ما يتعلق بالبرهنة على حقيقة المسيحية، فإنها ينبغي ألا تعتمد على المعجزات Miracles أو أية شواهد أخرى. فالمعجزة هي شيء تدرك الحواس حدوثه، فهي إذن حادثة خارجية، أما الحقيقة الروحية فهي خالدة، وتعتمد على أساس من ذاتها فحسب دون أن تعتمد على المحسوس الخارجي، ولا على هذه الحادثة أو تلك، وإذا جعلنا الحقيقة الروحية تعتمد على المعجزات وغيرها من الشواهد المحسوسة، فإننا نهبط بها إلى مرتبة أدنى من الروحية، فلا يهم على الإطلاق ما إذا كان، قد تحول إلى في عرس قانا

(1) ولتر ستيس فلسفة الروح، المرجع السابق ص196.
(2) هيجل. تاريخ الفلسفة، المصدر السابق ص146.
(3) المصدر نفسه ص48.

Cana[1] على حد تعبير هيجل[2].

في هذا الشأن كان ليسينج Lessing يفضل التمييز بين العنصر الأزلي والعنصر التاريخي لكل دين، وقد تبنى هيجل فكرة ليسينج هذه، بأن الحقائق الأزلية، لا يمكن أن تثبت بواسطة تقاليد تاريخية وجعلها فكرته دائما. وهذا عندما ركز باعتباره فيلسوف تنوير philosophe des Lumières على إنسانية المسيح L'humanité du Christ، ليس من الناحية العقائدية، بل من الناحية الإنسانية، أي دلالة هذا الجانب الإنساني في المسيح على النزعة الإنسانية في الدين المسيحي. فالجانب الإنساني في المسيح يعني احترام الإنسان من حيث هو قيمة، وهذا التفسير الإنساني للعقائد هو أخص ما يميز العصور الحديثة[3].

إذا سنجد أحد أهم البنود الفلسفية لهيجل، سيكون فيما بعد القناعة الراسخة، بأن الحقائق الأزلية يجب أن تؤسس على العقل وحده، وأن تستنتج من جوهره. ولهذا السبب لم يعلق أية أهمية على المعجزات، فقدم لنا كتابه»حياة يسوع La vie de Jésus « من غير معجزات، وكتب قائلا: أن المعجزة هي الخلق من العدم، ولا توجد فكرة أقل منها توافقا مع الآلوهة، ولذلك قال« المعجزة تمثل ما هو أبعد ما يكون عن الألوهة، لأنها ما هو أبعد ما يكون عن الطبيعة، ولأنها تؤكد بعنفها المخيف أقصى التنافر بين الروح والجسد، العمل الإلهي هو تجديد الوحدة وإعادة تكوينها، أما المعجزة فإنها أقصى التمزق»[4]

فالروح خالدة ومستقلة عن المحسوس، والبرهان الوحيد للروح هو شهادة الروح على نفسها، أما ما هي شهادة الروح هذه، فإن ذلك قد يظهر في عدة صور، ولكنه لا يمكن أن يظهر بين جماهير الناس إلا بصورة واحدة فقط، هي صورة الوجدان، أو الاستجابة الغريزية للروح لما هو حق ونبيل، أما في الوعي المتحضر تماما فإن شهادة الروح سوف تصبح فكرا، أي أنها تصبح فلسفة ذاتها والفلسفة الهيجلية كلها ليس إلا برهانا على هذه الحقيقة، وكل المجادلات السطحية. والمحاولات التي قان بها أنصار

(1) قانا Cana: مدينة قديمة في الجليل، فيها قامت أول معجزة للمسيح، بتحويله الماء إلى نبيذ في إحدى الأعراس(يوحنا- الأصحاح الثاني 1/1 وكذل الأصحاح 4/16)

(2) ولتر ستيس. فلسفة الروح، المرجع السابق ص197.

(3) لسنج. تربية الجنس البشري، ترجمة حسن حنفي، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع بيروت ط3 2006 ص157.

(4) هيجل. حياة اليسوع، المصدر السابق ص25.

بعض الأحزاب المذهبية، للاستخفاف بالديانة المسيحية بأن يبينوا أنها مستمدة من مصادر خارجية، أي أنها أخذت من طقوس الوثنيين وشعائرهم. والقول بأن التجسيد incarnation والتثليث قد وجدا في ديانات قديمة، وأن أدونيس يشبه المسيح الذي يبعث من الموت بعد ثلاثة أيام. كل هذه المحاولات، إنما هي محاولات سطحية ومنحلة، لأن مسألة أصل فكرة من ناحية أخرى، تحاول أن تظهر في كل مكان، وأن يرى النور lumière فإنه من الضروري أن تظهر الحقيقة في أشكال جزئية مقطعة، وحيدة الجانب ومجردة في الديانات القديمة.

يقول هيجل في حق الديانات السابقة عن المسيحية « إن نرى هذا الوعي الشقي، يمثل عكس وتتمة الوعي الذي يكون في دخيلته سعيدا كل السعادة، أي الوعي الكوميدي. فالماهية الإلهية تؤوب إلى هذا الوعي الأخير، أو هي التخارج التام للجوهر. أما ذلك الأول(الوعي الشقي): فهو على العكس المصير التراجيدي للإيقان من الذات الذي يجب أن يكون في ذاته ولذاته، فهو الوعي بضلال كل أيسية في هذا الإيقان من الذات. وعلى الحصر الوعي بضلال هذا الوعي بالذات، ضلال الجوهر كما الهو، إنه الوجع الذي يقال بحسب العبارة الغليظة: إن الله قد مات»[1].

التحديد الأساسي الموجود في الديانة المسيحية هو القول بأن الله هو الروح العيني، فما أتت به الديانات القديمة فيه شيء من الغموض، أصبح الآن واضحا تماما، والروح العيني هو وفقا للحظات الفكرة الشاملة.و هنا يستشهد بقول المسيح « أيها الأصدقاء، أقول لكم ألا تخافوا البشر الذين لا يستطعون في الحقيقة أن يقتلوا سوى الجسد، ولا تمتد قدرتهم إلى أبعد من هذا، ولكن خافوا أن تهان كرامة روحكم، فتظهروا أمام العقل وأمام الألوهة مستهنين لفقدان السعادة الأسمى»[2]. وهنا كانت مهمة المسيح في الأرض في نظر هيجل، هو أن يجعل البشر أكثر نبلا، بأن يوقظ في روحهم وعي كرامتهم، ويجعلهم يعرفون الناموس الداخلي الذي يجب أن يخضعوا له بحرية، إنه يوجز الناموس الأساسي لتعليمه بالصيغة الكانطية «تصرفوا بحسب مبدأ أساسي، على أن يكون بإمكانهم أن ترغبوا في أن يطبق عليكم أيضا بصفة قانونا عاما للبشر»[3]. إشارة في خطوة أولى إلى انشطار الكلي إلى الجزئي، الذي يعود ويتحد من جديد مع الكلي في

(1) هيجل. فنومينولوجيا الروح، المصدر السابق ص721.
(2) هيجل. حياة اليسوع، المصدر السابق ص36.
(3) المصدر نفسه ص37.

الفردي، والكلي بصفة عامة هو الفكرة النطقية وهي تظهر في التمثل المسيحي على هيئة الله، كما هو الحال في ذاته قبل أن يخلق العالم. والخطوة الثانية هي أن يصبح الكلي جزئيا، أي أن يخلق الله العالم أو الطبيعة بما في ذلك الإنسان إلى الحد الذي يكون فيه الإنسان متناهيا وجزءا من الطبيعة، ثم يعود الجزئي إلى الكلي في النهاية، وهذه الدوائر تمثل الله كما هو في ذاته والعالم والكنيسة. يقول هيجل« فالروح لا يتصور أولا في عنصر التفكير المحض مثل جوهر، إنما يكون عندئذ وفي الحال الماهية الأزلية والمضاهية لنفسها والبسيطة، لكنها الماهية التي ليست لها تلك الدلالة ولا الباطن، بل كونه الحاق، وعليه تتباين اللحظات الثلاث، لحظة الماهية، لحظة الكون لذاته الذي هو كون الماهية المغايرة، والذي تكون له الماهية، ولحظة الكون لذاته أو العلم بالذات في الآخر، والماهية لا تحدس إلا في ذاتها كونها لذاتها»[1].

و يعاود هيجل النظر من جديد في مشكلة الوضعية السيئة للديانات الوضعية، فيحاول أن يبين لنا كيف أن الديانة الوضعية تقيم تعارضا حادا بين الواقع والمثل الأعلى. أو بين العقل العملي والعقل النظري، بل بين الخارج والداخل، في حين أن الديانة الصحيحة لا بد من أن تقوم على احترام الوحدة وتقديس الكل واتحاد المتناهي واللامتناهي. وليس من سبيل إلى التغلب على التمزق والإنقسام والتعارض إلا بالحب، وحينما نادى المسيح بالمحبة، فإنه لم يكن يقصد بها سوى تلك العلاقة الحية التي تقضي على الثنائية والإنفصال بين الله والإنسان، ولهذا فقد استبدل المسيح بالعلاقة اليهودية القائمة بين العبد والسيد، علاقة جديدة في علاقة الأبناء بآبائهم[2].

أ – مملكة الأب: هنا يدرس طبيعة الله كما هو في ذاته، قبل أن يخلق العالم، والله كما هو في ذاته فكرة أو فكرة شاملة، وللفكرة جوانب ثلاثة، ومن ثمة فالله في ذاته جوانب ثلاثة، فالله بما أنه كلي فهو الأب، والكلي يخرج الجزئي من ذاته، بمعنى الله الأب يخرج الله الإبن، والجزئي يعود إلى الكلي وهو بذلك يصبح الفردي. أي أن الله هو الروح القدس، وعوامل الفكرة الثلاثة ليست ثلاثة جوانب، لأن كل عامل هو الفكرة كلها، ومن ثم فالكلي ليس هو الكلي فحسب، لكنه الجزئي في الفردي كذلك، وبالتالي الجزئي هو الكلي الفردي. ورغم أن الفكرة تتضمن لحظات ثلاث، فإنها مع ذلك فكرة واحدة لا تنقسم، لأن كل لحظة هي الفكرة كلها، ويظهر ذلك في الديانة المسيحية، في عقيدة

(1) هيجل. فنومينولوجيا الروح، المصدر السابق ص736.

(2) R-Garaudy. Dieu est Mort, Etude Sur Hegel, P.U.F Paris 1962 p36.

التثليث. فالله واحد لا ينقسم، ومع ذلك فالله ثلاثة أشخاص، ولكن الابن والروح ليسا مختلفين عن الأب، لأن كل منهما ليس جانبا لله لكنه الألوهية كلها، وهكذا نجد أن القول بأن الله ثالوث هو قول متضمن بالضرورة أن الله روح، لأن الوحدة العينية لهذه اللحظات الثلاثة للفكرة هي بالضبط : الروح كما يرى هيجل[1].

يقول هيجل« هذه الحركة في الذات إنما تعبر عن الماهية المطلقة من جهة ما هي روح، فالماهية المطلقة التي لا تدرك من جهة ما هي روح ليست إلا خلاء مجرد، أما فعل التصور الذي للجماعة، فما هو بذلك التفكير الذي يفهم مفهوميا، بل يكون له المضمون من دون ضرورته، فيقحم بدل صورة المفهوم الصلات الطبيعية، بين الأب والإبن في ملكوت الوعي المحض، وما دام تصور الجماعة يسلك سلوك المتصور، فلا ريب أن الماهية تكون له بينة، لكن لحظاتها تتفكك من ناحية بسبب ذلك التصور التوليفي»[2]. وهنا يقرأ هيجل فكر العقلانيين حول فكرة الثليث قراءة منتقدة، التي يعتبرها معاكسة للعقل ذاته وضده، وأيضا لمزاعم بعض المتدينين الذين زعموا أن هذه الفكرة سر مغلق عن العقل، هي كلها مزاعم غير سليمة في نظر هيجل. ولا شك أن هذه الفكرة يصعب على الفهم المتناهي الذي يسير على مبدأ الهوية-إدراكها- بل إنها تبدو بالنسبة إليه متناقضة، أما العقل فهو وحده الذي يفهمها لأن مبدأه هو هوية الأضداد l'identité des contraires، وهذا المبدأ هو ماهية العقلانية ذاتها.

ب- مملكة الابن: تنتقل الفكرة المنطقية إلى الطبيعة، لكن ذلك لا يحدث بالطبع في الزمان، وإنما هو تطور تاريخي منطقي خالص. وهذا الانتقال تمثله المسيحية بطرقة حسية، على أنه شيء حادث، أو أنه خلق الله للعالم، ولا بد أن يظهر ذلك كما لو كان فعلا عرضيا تعسفيا لله، وعلى أنه إما أن يكون الله قد خلق العالم Création du monde أو لم يخلقه، أن هناك ضرورة منطقية هي التي جعلت الفكرة تخرج من نفسها إلى الآخر. أما خلق العالم، فهو يكمن في طبيعة الله نفسه، والقول بأن العالم لا بد أن يبتعد عن الله، ثم لا بد له في النهاية أن يتصالح معه. هذا القول يكمن كذلك في طبيعة الفكرة، لكنه يعرض هنا على أنه تاريخ مقدس، وخطة إلهية للحوادث التي تقع في العالم، فالعالم هو الآخر الله، أو بعبارة أخرى الكلي يسمح للجزئي، أن يخرج منه وأن يكون مستقلا وحرا. ومن هنا تظهر القسمة والانفصال بين الكلي والجزئي، التي

(1) ولتر ستيس. فلسفة الروح، المرجع السابق ص198.
(2) هيجل. فنومينولوجيا الروح، المصدر السابق ص737.

تتجلى في التباعد والاغتراب بين الله والعالم. ويتمثل هذا التباعد عند الإنسان في فكرة السقوط على اعتبار الإنسان جزء من الطبيعة[1]. يقول هيجل« ليس الروح المطلق إذ يتصور في الماهية المحض، الماهية الخالصة المجردة، بل هذه إنما تخفض في الأكثر من حيث إنها ليست إلا لحظة روح، إلى عنصر. أما بيان الروح في هذا العنصر فيكون له في ذاته وحسب الصورة عين النقص الذي للماهية، من جهة ما هي ماهية، والماهية إنما هي الماهية المجردة، ولهذا العلة هي سلبي، أي الآخر»[2].

فالإنسان بوصفه روحا جزئية، يتميز بالضرورة عن الروح الكلية التي هي الله ويبتعد عنها، فجزئيتي وتناهي الخاص بي، يؤديان إلى فقدان الإتحاد مع الله، وهذا هو معنى الفكرة التي تقول إن الإنسان بطبيعته خير. لأن الشر هو الجزئية بدلا من إتحاد مع الغايات الكلية العقلية، فالإنسان شرير وهو يبتعد عن الله، لأنه روح جزئي متناه، ومن ثم فهذا الابتعاد يكمن في الواقع في فكرة الإنسان نفسها، فهي حقيقة خالدة، لكن قصة السقوط تعرضها بالطبع على نحو ما تعرض الخلق على أنه حادث وقع. وهذا الابتعاد يتطلب مصالحة وتوافق، فلا بد للإنسان أن يعود إلى الله. ويتم هذا التوفيق في الفكرة الشاملة، بعودة الجزئي إلى الكلي في لحظة فردية، وبعبارة أخرى العقل البشري في انفصاله عن الله يتحد في الوقت نفسه مع الله، لأن الكلي موجود بداخلي، وهذا التوحيد تظهر في الدين وبالضبط في العقيدة المسيحية، وموت المسيح la mort du Christ وقيامه وصعوده، فالله ليس كليا مجردا، ولكنه يخرج إلى الجزئي ويدخل في العالم المتناهي Le monde fini ويصبح حيا، لكن الله لا يصبح متناهيا فحسب وإنما يسير مع التناهي إلى أقصى مداه، فيذوق الموت، هكذا نجد أن السلب والآخرية، والتناهي تشكل جانبا من جوهر الله نفسه، وذلك عنصر ضروري في فكرة الله بوصفه روحا[3].

لكنه يقوم من الموت مرة ثانية ويصعد إلى الأب، أي أن الكلي الذي أصبح جزئيا يعود الآن إلى نفسه. وفي هذا العمل نجد أن الجزئي الذي انشطر من الكلي، يصبح متحدا معه ويتم التوفيق والمصالحة، وهكذا تتغلب على التباعد بين الله والإنسان.

(1) هيجل. موسوعة العلوم الفلسفية، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع بيروت ط3 2007 ص 108.

(2) هيجل. فنومينولوجيا الروح، المصدر السابق ص737.

(3) ولتر ستيس. فلسفة الروح، المرجع السابق ص199.

ج- مملكة الروح: يقول هيجل«و عليه فالروح الذي يكون إلا أزليا أو مجردا، إنما يتصير لنفسه آخر، أو يلج الكيان وفي- الحال. الكيان الذي في – الحال، إنه إذا يخلق عالما»[1].

في هذه اللحظة، أصبح الله والإنسان شيئا واحدا، وتتمثل وحدتهما على هذا النحو: إن الروح لله 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 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. يقول هيجل« تلك هي اللحظات التي يتكون منها ائتلاف الروح مع وعيه الأصلي، وتلك اللحظات لذاتها إنما تكون فردية، ووحدتها الروحية هي وحدها التي تقيم ذلك الائتلاف والروح الموقن من ذاته في الكيان الذي له لا يكون له من عنصر للكيان غير ذلك العلم بذاته»[2].

إن جملة أفكاره الدينية، جعلت من هيجل في عصره، يقبل تمييز حركة التنوير بين الدين العقلي أو الخلقي وبين الدين الوضعي، لا يؤمن أن الدين يمكن أن يكون مسألة خاصة للاستدلال النظري. فقد رد دائما أن الدين من شأن القلب وأن استفادته من الذهن المحدود، لأن وسائل الذهن تبدد القلب أكثر مما تؤججه. وهكذا نرى أن هيجل عارض حركة التنوير رغم تأثره بها، وفي إحدى شذراته وعنوانها « حركة التنوير ورغبة التأثير بواسطة الفهم» يوسع هذه الفكرة، عن روح حركة التنوير، فيقول إن الفهم بما هو كذلك. ليس له أي تأثير على الإرادة والديانة الشعبية Religion populaire التي أراد تأسيسها تقيم وزنا للعاطفة.

ما يجب إقراره إذن، أن حركة التنوير تركت في روح سمات لا تمحى، وهذا ما لاحظه هايم Heim وشدد عليه دلتاي Dltaa. ولكن كتاب كانط Kant « الدين في حدود العقل» جاء ليسلط ضوءا أكثر سطوعا على هذا الصراع بين إيمان داخلي وإيمان عقائدي مفروض من الخارج، وهو الصراع الذي أحس به كما ذكرت أكثر من مرة، فازدادت

(1) هيجل. المصدر نفسه ص739.
(2) هيجل. فنومينولوجيا الروح ص758.

رغبته في مصالحة هذا الصراع.[1]

لقد اتخذ فكر هيجل الديني مظهرا كانطيا محضا، تحت التأثير المباشر لكتاب كانط عن الدين، حتى أن أثر ذلك الكتاب عليه كان عظيما. فالمسألة الأساسية التي تهمه مسألة خلقية، ولكنه بخلاف كانط يعالجها تاريخيا، فيحسم – إذا جاز التعبير- المعطيات الأساسية لفلسفة كانط الدينية.

لقد بدأت فلسفة هيجل تعارض جفاف العقل في حركة التنوير والعلوم العقلية، مستوحية من الشعر، من غوته وهولدرلين في كتابه عن الحلولية1794، أساسها وجد الفنان. فالعقل في رأيه لا يستطيع فهم اللامتناهي، ومن أجل فهمه لا بد من الإلهام، وهذا ما أكده هيجل بقوله، إنه من أجل الكلام عن الله يجب أن نكون ملهمين[2].

إن موضوع الدين هو الجوهر المطلق، وتريد الفلسفة أيضا أن تعرفه، ولا بد لنا أيضا من تتمثل على الفور شكل معرفة الجوهر[3].

(1) هيجل. حياة اليسوع، المصدر السابق ص27.
(2) المصدر نفسه ص30.
(3) هيجل. تاريخ الفلسفة، المصدر السابق ص159.

الله والوجود
قراءة لصور التجلي عند هيجل

تمهيد:

يحظى مفهوم الله بالحضور المركزي في الخطاب الديني بعامة، كونه مرجعا ثابتا لجميع التصورات والحقائق حول الوجود ومصائره، وهو الذي اختلفت حوله الديانات والمذاهب وخيال الإنسان إلى درجة التعارض، وفي كثير من الأحيان تحول إلى ساحة فتن واقتتال مثلما سجله تاريخنا وكما هو دارج اليوم بين الشعوب والمذاهب بالسعي إلى امتلاك الله(الحقيقة)، ومن بين الأفعال الإلهية التي ظلت محل تتبع وتدبر من قبل الإنسان ومنذ قدم، هي قدرة الله على إدارة الوجود، وهو الفعل الذي ظلّ حاضرا في نصوص الفلاسفة عبر تاريخ الفلسفة على غرار فلسفة هيجل.

المنفتح على فلسفة هيجل سيجد صعوبة في الفصل بين ما هو ديني وما هو فلسفي وبين الله والعقل الكلي والمطلق، لا لشيء إلا لأن الفلسفة والدين في نظره شيء واحد موضوعهما مشترك وهو الله، وتمسكهما بمعرفة صور تجلياته في الوجود، وما يفرقهما إلا اللغة والأسلوب. فالدين يعتمد التمثيل الحسي في الكشف عن الحقيقة(الله)، أما الفلسفة فتعتمد التحليل العقلي في الكشف عن الحقيقة المتجلية (الله أو المطلق)، وهو الأمر الذي جعله ينجز كل مشروعه الفلسفي الضخم للكشف عن أرفع الصور التي يتجلى فيها الله ألا وهي الفلسفة ذاتها، وهو التشابك الذي ستعمل عليه مداخلتنا هذه.

يصعب التمييز بين دلالات الله ودلالات أخرى متشابهة في فلسفة هيجل، مثل دلالة المطلق والروح والحق والعقل الكلي واللامتناهي والفكرة الشاملة (...) مما جعل هذا الموضوع يبقى محل تأويل واختلاف بين قراء هيجل عبر الحقب التي تلته إلى يومنا هذا، كون أن موضوع الله هو موضوع أساسي في فلسفة هيجل الدينية، وبل في فلسفته كلها، خاصة وأنه جعل من مجرى تاريخ الفن وتاريخ الدين والفلسفة ذاتها هو تحقق الروح المطلق في العالم.

الفلسفة والإيمان

أخذ الروح في تاريخ الفنون والأديان في نظر هيجل عدة أشكال وتمظهرات مختلفة بما يساعد على تشكل مضمون الروح المطلق، وقد اتخذ من التاريخ صور الموضوعات الحسية، وهو يتخذ أيضا في الفلسفة صورة الفكرة الخالصة، حيث نجد المضمون والصورة قد أصبحا واحدا في الفلسفة. فكل منهما عبارة عن فكر، وفي الدين نجد أن المضمون هو نفس مضمون الفلسفة ولا يختلفان (الفكر المطلق)، لكن صورة الروح المطلق في الدين وفق هيجل هي تمثلا(التمثل Vorstellung) ويمكن ترجمته «بالفكر أو بارتسام الصور أو الفكر التصوري المجازي».

وهناك فرق واضح بين دلالات التمثيل والتصوير كفكر محض، فقد أتخيل صورة ذهنية لوجه شيء ما، ومثل هذه الصورة الحسية الخالصة، فهي تصوير لهذا الموضوع الحسي الجزئي المعين الذي يخلو من عنصر الكلية.

أما مفهوم التمثل الذي يقوم به الدين وعلى الرغم من أنه تصوري فإنه كلي المغزى، فإنه فكر خالص وإن غلف بخيال حسي، فهو الجسد المجازي للحقيقة، وهكذا فإن الفكرة الشائعة عن خلق العالم Création du monde هي تمثيل representation، والحقيقة الفلسفية التي تشرحها هي أن الفكرة تضع نفسها في التخارج والآخرية وتصبح العالم ذاته.

لقد سبق للفن في نظر هيجل وأن تناول المطلق في أشكال بسيطة، على أنه موضوع حسي، والذي ظهر بقوة في الفن الرومانتيكي، من حيث أن هذا اللون من الفن يتضمن انسجاما كاملا للروح في دائرتها الخاصة وبالتحديد في الشعر.

إن سر تناول الفن موضوع المطلق في صور حسية لجعله في متناول الجماهير، فهي لا تستطيع الوصول إليه بالفكرة الخالصة(الفلسفة). ومن ثم، فالحقيقة(الروح المطلق) لا بد أن تظهر أمام الجماهير في الصورة الشائعة للدين، بدلا من أن تظهر في صورة الفلسفة الخالصة.

حسب هيجل، تفتقر الفلسفة إلى ميزة تتمتع بها العلوم الأخرى، فهي لا تستطيع كهذه العلوم، أن تقيم وجود موضوعاتها على ما يسلم به الوعي تسليما طبيعيا، كما أنها لا تستطيع أن تزعم أن منهجها في المعرفة سواء في نقطة البداية وطوال سيره، منهج

مقبول سلفا. والحق أن موضوعات الفلسفة هي نفسها بصفة عامة. موضوعات الدين، فالموضوع في كليهما هو الحقيقة بذلك المعنى الذي يكون الله والله وحده. الله هو الحقيقة وهما ينتقلان بطريقة متشابهة إلى معالجة العالمين المتناهيين، عالم الطبيعة والروح المتناهي من حيث العلاقة الواحدة مع الأخرى، ومن حيث علاقتهما بالله بوصفه حقيقتهما معا.

الفلسفة هي حزب خاص من التفكير، وضرب يتحول فيه التفكير إلى معرفة من خلال أفكار شاملة. وهناك من يعتقد أن الفكر (الفلسفة) يلوث الشعور لاسيما الشعور الديني ويشوهه، بل ويقضي عليه، كما تذهب كذلك وبإصرار إلى أن الدين والتقوى قد شبا بعيدا عن الفكر، وأنهما اعتمدا على سعي آخر سواه، غير أن أولئك الذين يضعون هذا الفصل بينهما ينسون في الوقت ذاته أن الإنسان هو وحده الذي يمكن أن يكون له دين، وأن الحيوان يفتقر إلى الدين (هيجل. موسوعة العلوم الفلسفية، 2007،:47)

يقول هيجل في موسوعة العلوم الفلسفية(أن الفكر هو وسيلتنا لبلوغ الحق، وإظهار الموضوعات أمام الروح على نحو ما هي عليه، لقد حاول الشرقيون علاج أولى هذه النقائض عندما عرفوا الله، مثلا بأن نسبوا إليه أسماء كثيرة، لكنهم ظلوا يشعرون أن عدد الأسماء لا بد أن يكون لامتناهيا، والمشكلة نفسها نوقشت في الفكر اليهودي لاسيما وأن سفر الخروج يذكر الله ثلاثة عشر اسما وفي القرآن الكريم تسعة وتسعون اسما) (هيجل. موسوعة العلوم الفلسفية،مجلد ثاني:122).

ففي موضوع أزلية الله، الإنسان يتصور الله دون أن يعرف ما هو، فهناك دليل يستخدم من بين ما يسمى بالأدلة على وجود الله، يسمى بدليل إجماع الأمم وهو قديم قدم الفيلسوف شيشرون . ومن بين الفلاسفة الذين تبنوا هذا الدليل نجد مل من سنيكا وكلمنت اسكندري وهربرت تشربري وأفلاطون وجاسندي وبروتيوس، وملخصه بأن هناك إجماع بين الأمم منذ فجر التاريخ على وجود الله.

أما المعرفة المباشرة بالله لا تشير أبعد من القول بأن الله موجود، وما تقول عن ما هو فذلك فعل من أفعال الإدراك يتطلب توسطا، ولهذا فإن الله بمقدار ما يكون موضوعا للدين سوف يرتد ليصبح الله بصفة عامة، أو اللاتعين الموجود في عالم ما فوق الحس.

هناك خاصية ثانية وهي نتيجة مترتبة عن القول بأن الوعي المباشر هو معيار الحقيقة، وهذه النتيجة هي أن جميع الأوهام والخرافات سوف تصبح حقائق وستجد دفاعا معدا عن مضمون الإرادة بالغا ما بلغ خطأ خطؤه أو ما فيه من أخلاقية. فالهندوسي مثلا يجد الله في البقرة والقرد وفي برهمان وفي اللاما، والسبب أنه يؤمن بهم مباشرة، ولا يصل إليهم عن طرق القياس والاستدلال أو ما يسمى بالمعرفة التوسطية، غير أن الرغبات الطبيعية والمشاعر هي أخرى تدخل في الوعي على نحو تلقائي، اهتماماتها، وكذلك شق الغايات الأخلاقية طريقها إليه على نحو طبيعي.

والصورة المباشرة الثانية تضفي على الجزئي طابع الاستقلال أو الوجود القائم بذاته، غير أن هذه الصفات نفسها تناقض ماهية الجزئي الذي من ماهيته نفسها، أنه يشير إلى شيء آخر خارجه. فهذه الصفات بهذا الشكل تضفي على المتناهي طابع المطلق.

الله والوجود

الله وعرضية العالم: ارتكزت ثقافة العصور الوسطى في أوربا على ثلاث ركائز فكرية أساسية وهي: الله، عرضية العالم، النظام الأخلاقي للعالم.

ماذا تعني فكرة الله التي ورثناها من عصور موغلة في القدم في أذهان الناس يتساءل هيجل؟

يحاول هيجل في فلسفة الدين أن يعرف ما هو نوع الوجود الإلهي الذي نؤمن به، النقطة الأساسية التي ينبغي علينا أن تركز عليها هي أن الناس يعتقدون إنه إله مشخص أو عقل واع أو روح. وهذا يعني أن عقل الإله أشبه ما يكون بالعقل البشري، فهو يضع الخطط وله غرض، ولا بد أن يكون واعيا وله أفكار وتصورات وانفعالات وعواطف كالحب والغضب، رغم أنها ليست أحاسيس مادية طالما أن الروح خالص وليس له جسد مادي

وتظهر المشكلة في ما إذا كنا سنطلق على الله لفظ العقل أو الروح.(ولتر ستيس. الدين والعقل الحديث، 1998: 29).

لقد خلق الله الوجود في لحظة ما في الماضي، وكلمة (الخلق) تعني(الإيجاد) فإن تخلق يعني أنك تصنع، والبشر أيضا يصنعون، والله صنع الوجود بهذا المعنى، ومع ذلك أن الله خلق الوجود بنفس المعنى، الذي يصنع له البشر منازلهم مثلا، والفارق الوحيد هو أن الله خلق الوجود من العدم، في حين أن البشر يصنعون من أشياء

موجودة سلفا، وعلى الرغم أننا لا نملك القدرة على صنع شيء ما من العدم، فإن الفكرة مع ذلك يمكن فهمها، وصنع شيء من مواد موجودة سلفا لا يعني سوى العزم على إخراجه غلى الوجود، وعندئذ يظهر إلى الوجود (وقال الله ليكن نور، فكان نور) وهي آية تعبر عن عملية الخلق.

يقول هيجل:(إن الفكرة العادية الخالدة المطلقة في وجودها الماهوي-في ذاتها ولذاته- هي الله في خلوده وأبديته قبل خلق العالم، وخارج العالم) (هيجل. الأعمال الكاملة، محاضرات في فلسفة الدين، الله والفكرة الخالدة، 2004: 238).

وإذا قلنا أن الوجود هو محمول للمطلق، فانه يكون لدينا أول تعرف للمطلق، وهو: المطلق هو الوجود. وهذا التعريف (في الفكر) هو التعريف المبدئي على نحو مطلق، وهو أكثر التعريفات تجريدا وفقرا، وهو التعريف الذي قدمته المدرسة الإيلية قديما، لكنه كذلك هو التعريف المشهور لله بوصفه جماع كل الحقائق. وهذا يعني باختصار علينا أن ندع جانبا ذلك التحديد الموجود في كل حقيقة واقعية بحيث يكون الله وحده هو حقيقة جميع الحقائق، أو هو الحقيقي على نحو فائق. أما إذا رفضنا الحقيقة الواقعية بوصفها تنطوي على فكر فسوف يكون لدينا عبارة مباشرة أكثر، خالية من الفكر للموضوع ذاته كما هي الحال عندما ذهب ياكوبي إلى أن الله عند اسبيتوزا هو مبدأ الوجود في كل وجود فعلي.(هيجل. موسوعة العلوم الفلسفية، مجلد ثاني:238).

بدأت الفلسفة في نظر بالمدرسة الإيلية ومع بارمنيدس بصفة خاصة. فقد كان بارمنيدس هو الذي تصور المطلق على أنه الوجود عندما قال(الوجود وحده هو الموجود أما العدم فهو غير موجود) وتلك هي البداية الصحيحة للفلسفة التي هي استمرار معرفة عن طريق الفكر وها هنا نجد الفكر الخالص لأول مرة يمسك بموضوع ويجعله موضوعا لنفسه. غير أن هذا الوجود المحض من حيث أنه تجريد محض هو السلب على نحو مطلق وهو من زاوية مباشرة: العدم. وعندما يوضع التعارض في الفكر على هذا النحو المباشر كما هو الحال بين الوجود والعدم، فإن المرء يشعر بصدمة عنيفة، حتى أنه يسعى إلى تثبيت الوجود بحيث يضمن بقاؤه وعدم العبور إلى ضده، أي إلى العدم. وبهذه النية يلجأ الفكر إلى اكتشاف بعض المحمولات الثابتة للوجود حتى يتميز عن العدم، وهكذا يجد هيجل الوجود يتحد مع ما بقي قائما وسط التغيرات، مع المادة القادرة على اتخاذ أشكال من التعين لا حصر لها

أما ما يتعلق بالمخلوق، هذه الآخرية أو الوجود، ينقسم إلى قسمين: الطبيعة الفيزيائية والروح المتناهي، وما هو مخلوق هو لهذا(آخر) وهو موضوعا خارج الله، إنه ينتمي إلى الطبيعة الماهوية(لله) يوفق مع نفسه هذا الشيء الذي هو خارجه هذا العنصر الخاص أو الجزئي الذي يتأتى إلى الوجود كشيء منفصل عنه(هو) (هيجل: محاضرات في فلسفة الدين،الله والفكرة الخالدة، 2004 :11).

إن ما هو متضمن في هذه الفكرة هو أن (الروح) الكلية الذي هو الروح، تطرح ذاتها مع خصائصها الثلاث وتطور ذاتها ولا يكون هذا إلا في النهاية التي نملكها في شكل متكامل مما يشكل في الوقت نفسه افتراضها المسبق، 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)، وهذا يعني أن الفكرة الإلهية تكشف نفسها في هذه الأشكال الثلاثة.

إن الروح هي التاريخ الإلهي، سيرورة التباين الذاتي، سيرورة الانقطاع والاسترجاع، إنه تاريخ إلهي.

الله هو عنصر التفكير: إن الله هو ما(هو) عليه، هو في ذاته ولذاته، وهو ينكشف ولكنه لم يعد إلى مرحلة التجلي أو الظهور، إنه هو(الله) في ماهيته الأبدية، وهو باق مع نفسه ومع هذا ينكشف، وهو يوجد أيضا في عنصر الفكرة الشائعة أو التصويرية، وهذا يمثل مرحلة الظهور أو التجلي، وهو أيضا عنصر الذاتية كذاتية، والذاتية هي من جهة مباشرة وتتخذ شكل الشعور، شكل الفكرة، شكل الإحساس، وهي تمثل العقل المفكر والروح الحرة.

إن التاريخ الإلهي في شكله الأول يتخذ مكانا خارج العالم، خارج التناهي حيث لا يوجد مكان، وهو يمثل(الله) باعتباره (هو) في وجوده الماهوي، والشكل الثاني يمثل التاريخ الإلهي في شكله الحقيقي في العالم، (الله) في وجوده المتكامل المحدد، والمرحلة الثالثة يمثلها المكان المحايث الباطني(الجماعة الروحية) التي توجد أولا في العالم، لكنها في الوقت نفسه ترقى فيها إلى السماء، وهي الكنيسة التي تمثل حضور الله في العالم.

ومن الممكن أيضا أن نشخص العناصر الثلاثة ونميز بها استنادا إلى نغمة(الزمن)، في العنصر الأول فإن(الله) خارج نطاق الزمن باعتباره الفكرة العادية والسرميدية طالما

السرميدي متناقض مع الزمن.(هيجل: محاضرات في فلسفة الدين، الله والفكرة الخالدة،2004 :13).

وهكذا نجد أن التاريخ الإلهي في المرحلة الثانية كمظهر يعد كماضي، إنه موجود، له وجود، لكنه وجود فحسب مجرد تماثل أو شبيه بالوجود.

إن التاريخ الإلهي يعد كشيء يمثل التاريخ على نحو ما يسمى حقا، والعنصر الثالث هو الحاضر، ومن ثم فإن هذا الحاضر هو حاضر يرقى بنفسه بالمثل وهو يتصالح على نحو ماهوي.

إن (الله) منظورا إليه من وجهة النظر الأولى على أنه(ابن) ليس متميزا عن(الأب) ولكن ما جرى التعبير عنه فقط في إطار الشعور. فالابن يتشخصن على أنه (الآخر) أو الموضوع، وهكذا انتقل من الاصطباغ المثالي للتفكير إلى التفكير المحدود، وحسب التشخصن الأول، فإن(الله) يوجد(ابنا) واحدا فإنه هنا يوجد الطبيعة(الآخر) هنا هو الطبيعة. والإنسان هنا منخرط في المحتوى، ولما كان الإنسان هنا مرتبطا بالطبيعة وهو نفسه كائن طبيعي فإنه ليست له هذه الصفة إلا داخل مجال الدين، وبالتالي علينا أن ننظر هنا إلى الطبيعة والإنسان من وجهة نظر الدين.

إن الابن(المسيح) جاء إلى العالم، وهذا هو بداية الإيمان حسب هيجل، والخطوة التالية مسبقا هي أن (الله) يوجد(للروح) وأن المحتوى الإلهي يعرض ذاته بشكل تصويري(للروح) ومن ثم فإن وجود الله يتبدى للروح بطريقة تجريبية، ويوجد(للروح) في تاريخ هذا النوع، فإن التاريخ لا يعود له طابع التاريخ الخارجي، بل يصبح التاريخ الإلهي متجلى(الله نفسه) وهذا هو ما يشكل التحول إلى مملكة الروح، حيث الوعي بأن الإنسان متصالح ضمنيا مع (الله) وسيرورة التصالح ذاتها محتواة في العبادة، وعلى هذا فإن العبادة هي علاقة الروح المتناهي بالروح المطلق. (هيجل. محاضرات في فلسفة الدين، الله والفكرة الخالدة،2004،:16).

الدين باعتباره تفكيرا في الله

في الفصل الخامس من كتاب (فينومينولوجيا الروح) لم تعرف ماهية الله بعد، فالله بما هو إله لم يظهر إلا في الفصل السابع، وعليه لا بد من معرفة الفصل السابع كله للتمكن من معرفة من هو الإله الإنسان الذي تصوره هيجل في رمزية شخص نابليون،

هو الإله المنكشف في قيامه، ويمثل حوصلة اندماج لكل الآلهة التي انكشفت عبر التاريخ.

ففي نهاية هذا الفصل ينكشف الإله في المسيحية البروتستانتية كتجمع للمؤمنين، وهذا التجمع هو الدولة وليس الكنيسة. هو دولة نابليون، عندئذ فقط يكون ثمة مفهوم عيني للإنسان. وعندئذ تغدو هذه المعرفة معرفة مطلقة وهي لا تحتاج لأن تكملها معرفة تيولوجية (ألكسندر كوجيف، الديانة الطبيعية، تفسير مدخل القسم(أ) من الفصل السابع في فينومينولوجيا الروح: 10). في هذه اللحظة لا يعود الروح مجرد شكل عيني مضاد للوعي بل يغدو مفهوما وشكلا واعيا بذاته، والإنسان في هذه اللحظة، هو الدولة متحققة في فعل نابليون بونابرت، وبالتالي ستغدو الدولة بالنسبة للإنسان واقعة مكتفية بذاتها ومستقلة عنه خارجية عن ذاته، وسيصبح الروح مفهوما في الشكل، ووجود معطى أشبه بالطبيعة، وهذا الفهم للروح أو للدولة الذي يعتمل داخل التيولوجيا، هو ما سيتحدث عنه هيجل في الفصل السابع، ومع ذلك فإن كان للروح بالنسبة للإنسان في التيولوجيا شكل فإن هذا الوجود ليس وجودا طبيعيا خالصا. الروح ما دام كائنا فائق الإنسانية فهو يظل روحا، وأن هذا الروح الموجود هو ما يسميه هيجل بالله.

المعرفة المدروسة في الفصل السابع ليست إذن علما للطبيعة ولا هي فلسفة انتروبولوجية بالمعنى ما قبل الهيجلي للكلمة، إنها تيولوجيا، هي بمثابة علم للروح المتصور باعتباره كائنا إلهيا.

الإنسان الديني يجد في ذاته عينها التضاد ما بين الخاص والكوني. فالكوني لا يوجد حقا خارج الإنسان، وهو ليس مكملا لإنسان بل هو داخل الإنسان وهو روحاني، هو الروح، هو الله وليس الطبيعة.

إن الروح المدرك للشكل الذي يتخذه إله، هو بالضرورة كيان ذو طابع ثابت مكين، معطى بصفة كلية وأي ديانة تتميز عن غيرها بواسطة الشكل الخاص الذي يتخذه الروح المدرك بوصفه إلها لهذه الديانة، وبالتالي فليس هناك بالأحرى سوى ديانة واحدة، ما دام أن كل ديانة خاصة تحتوي على كل العناصر المؤسسة للكائن الإنساني، ألكسندر كوجيف، الديانة الطبيعية، تفسير مدخل القسم(أ) من الفصل السابع في فينومينولوجيا الروح: 14). إذن ليس هناك بالأساس على حد زعم هيجل سوى ديانة

واحدة على الأرض.

إن النتيجة النهائية للتطور الديني هي إذن أنثروبولوجيا هيجل الملحدة تبلغ مرحلة أنسنة الله(تشبيهه بالإنسان) ذروتها في فكرة المسيح، ثم يأتي بعد ذلك الفهم الذي يبين أن هذه الفكرة هي نتاج للروح الإنساني وفي هذه اللحظة، فإن الإنسان يعرف ذاته عينها في المسيح، أو يفهم أنه هو من يجب أن يصف ذاته بما وصف به إلهي.

يعتبر هيجل الذات الشخصية بمثابة ماهية مطلقة(واقعة جوهرية مطلقة=الله) حيث سرعان ما أدرك أن الخاص المنفصل عن الكوني لا قيمة له.

إن الصفة المسيحية تغدو تركيبا للألوهية البدائية(الطبيعانية)، وهيجل يرى أن الله لا يصير كونيا إلا لكونه حل في إنسان خاص(يسوع) ولأنه قد صار ذاتا شخصية فإنه إله فرداني، والفرد بالنسبة للمسيحي ليس مثالا قابلا للتحقق، فهو موجود سلفا(في الما-وراء) إنه المسيح منبعثا ومتعاليا، وثمة إذن ما يشبه بجوهر فكرة الفرد.

اعتبر هيجل أن الثيولوجيا المسيحية هي ابنة الأفلاطونية الجديدة على المستوى الايديولوجي، والقانون والإمبراطورية الرومانية على المستوى الواقعي بعد أن اختفت الأفلاطونية الجديدة، لأنها لا تحيل قط إلى الواقعية الاجتماعية (ألكسندر كوجيف، الديانة الطبيعية، تفسير مدخل القسم(أ) من الفصل السابع في فينومينولوجيا الروح: 40)

أما الله منظورا إليه في عنصر الفكر هو خارج العالم، أو قبل خلق الوجود(هو في ذاته)فهو يمثل الفكرة الخالدة موجود في عنصر تجريدي، إنه الهوية الذاتية والفكرة في حقيقتها المطلقة.

يرى هيجل أن الدين هو دين الناس، ومن ثم فإن الفكرة العادية(الله) يجب أن توجد لوعي مفكر، ولما كان الله في الدين هو الموضوع فإنه(هو) من الناحية الماهوية موضوع للفكر، إنه هو طالما أن الروح هي الوعي.

(الله) بالنسبة للوعي الحسي أو التأملي لا يمكن أن يوجد باعتباره(الله) أي في ماهيته الخالدة والمطلقة. إن تجليه (هو) لنفسه هو) هو شيء مختلف عن هذا وهو مطروح للوعي الحسي. وإذا كان (الله) ماثلا وحسب في الشعور فإن الناس لن يكونوا أسمى

من الحيوانات، والحق أنه(هو) لا يوجد للشعور أيضا بل يوجد وحسب دين الظهور والتجلي، كما أنه لا يوجد للوعي من النوع العقلاني، والله يوجد ماهويا للفكر، وفي هذا النطاق فإن الله هو الكاشف الذاتي وذلك لأنه هو(الروح) ولكنه (هو) ليس ماثلا بعد كتجلي خارجي وأن الله يوجد للروح.

إن الروح هي ما تفكر، وفي داخل هذا الفكر الخالص فإن هذه العلاقة هي من نوع مباشر، ولا يوجد أي اختلاف بين العنصرين حتى يمكن التفرقة بينهما، لا شيء يدخل بينهما. والفكر هو وحدة خالصة مع ذاته(الحدس الخالص) باعتباره هو الشكل البسيط لفاعلية التفكير، ومن ثم لا يوجد شيء بين الذات والموضوع بما أنهما لم يوجدا بعد.

لقد سبق لهيجل وأن تناول الظاهرة الدينية في المراحل الوعي السابقة في شكل خبرات دينية. ونجد هيجل هنا يعرف الدين religion) تعريفا جديدا فيقول«إنه الوعي الذاتي بالروح المطلق، على نحو ما يتصوره الروح المتناهي » Hegel, La Phénoméno-logie de L'esprit tom2, 1991 :p203)) ومعنى هذا أن الشعور الديني هو تعبير عن المعرفة التي تتوافر لدى الروح عن ذاته.

وفي قراءته لتطور المطلق، يقدم هيجل تأويلا ديالكتيكيا للتطور التاريخي للوعي الديني بالاستناد إلى معيار خصوبة الفكر وتجليه، الذي يظهر به كل شكل من أشكال الوعي الديني عبر التاريخ (زكريا إبراهيم زكريا: هيجل أو المثالية المطلقة: 408). ولكنه يحرص في الوقت نفسه على تذكيرنا بأن سلسلة الديانات المختلفة التي ستتعاقب أمام أبصارنا، على مسرح التطور الديالكتيكي للوعي الديني ليست إلا مظاهر متنوعة لديانة واحدة تجسد رحلة المطلق في التاريخ، بما أن الدين في نظر هيجل مجرد مجال من خبرات البشر، بما أنه مجال يتصور فيه الروح ذاته بذاته(معرفة الذات بالذات) بدلا من أن يظل مجرد معرفة بالعالم، كما كان الحال في الفن مثلا.

في هذا الصدد يقول هيجل« لا ريب أننا قد لقينا الدين أيضا ضمن التشكلات() التي تباينت بالجملة إلى الآن كوعي ووعي – بالذات، وعقل وروح، فحصل من جهة ما هو بعامة وعي بالماهية المطلقة، وتم ذلك فقط من زاوية النظر التي للوعي الذي يعي الماهية المطلقة، لكن ليست الماهية المطلقة في ذاتها ولذاتها، ولا الوعي – بالذات الذي للروح، ما أظهر ضمن تلك الصور»(هيجل. فنومينولوجيا الروح،2006 :663).

يرى هيجل في الدين القدرة على إبراز قيمة الحقوق التي يعلمها العقل ويمكن تطبيقها، ولكي تفسح هذه القدرة المجال لبلوغ فكرة الله، وحتى يكون الطريق إلى الله ممكنا، يجب أن ينفذ الدين إلى روح الشعب وعاداته ويترسخ في تقاليده، يجب أن يكون حاضرا في مؤسسات الدولة وفي ممارسات المجتمع وأطيافه، وأن يعبر عن الأسلوب الذي يفكر فيه بنو البشر.

وحتى يكون الدين شرطا للحياة العامة، يجب أن يكون متعارفا عليه من العامة، حتى يمنح العقل فاعلية عملية وممارسة واقعية. وهنا يظهر مدى تأثر هيجل برؤية روسو Rousseau (هبرماس. القول الفلسفي للحداثة، :43).

وأنظمة الدين كلها تدخل في إظهار عقائد العقل الكلي، فإنه لا يجب بسبب ذلك أن يبقى على خواء الخيال والقلب والحساسية، فيجب أن ينبني الدين على نحو يمكن من ارتباط كل حاجات الحياة به.

فإذا قيل إنه ما دام الدين هو المعرفة بالذات من حيث هي روح مطلق، فكيف لمثل هذه المعرفة المطلقة أن تتجلى على نحوي تدريجي في التاريخ، كان رد هيجل على هذا الاعتبار، أن الروح الدين ما يزال روحا قائما في العالم. فليس تاريخ الديانات سوى تاريخ روح العالم ذاته (Kant, La Philosophie De l'histoire « Les origines de la pensée de Hegel », 1949 :P192)

والحق أن هيجل يقيم ضربا من التمايز بين وعينا الديني من جهة، وحياتنا في العالم من جهة أخرى، لأنه يرى أن الوعي الديني يمثل معرفة مطلقة بالروح(الله)، في حين أن الوعي الظاهري الذي نتعاطاه يحيا في عالم معين فهو لا يملك هذه المعرفة المطلقة بالذات. وليست فينومينولوجيا الدين سوى الروح ذاتها حين تحاول- بعد وصولها إلى مرحلة المعرفة بالذات – الاهتداء إلى تعبير مكافئ متطابق تماما مع ماهيتها. وفي هذا الشأن يقول هيجل« أما في العالم الإتيقي فقد رأينا لا سيما دين العالم السفلي، وهذا الدين إنما هو الإيمان بالليل المرعب والمجهول الذي للقدر وبزبانية()الروح المتصرم. فأما ذلك الليل فيكون السالبية المحض في صورة الكلية، وأما هذه الزبانية فتكون عين السالبية في صورة الأخيرة، الهو وشيئا حاضرا، فالهو لا يكون غير ذلك، إلا أن الهو الفردي يكون هذا الظل الفردي الذي فسم عنه الكلية التي هي القدر. إنه لا محالة ظل،الهذا المنسوخAufgehobner Dieser وبذلك هو كلي».) هيجل. فنومينولوجيا

الروح، 2006 :664)

وسواء اتجهنا نحو الديانة الطبيعية أم نحو الديانة الجمالية أن نحو الديانة القائمة على الوحي، فإننا لن نجد أنفسنا بإزاء معرفة مطلقة قد أصبحت فيها الروح شفافة أمام ذاتها، بل سنجد أنفسنا بإزاء أشكال مختلفة لوعي الروح بذاتها، من خلال بعض الرموز أو الصور الحسية أو التعبيرات المجازية. ومعنى هذا أن الديالكتيك العام للدين، هو بمثابة كشف تدريجي للروح، تتجلى من خلاله الروح لذاتها عبر مجموعة من الصور أو الأشكال. يقول هيجل«إن هذا الإيمان بليس Sas Nichtsالضرورة وبالعالم السفلي يصير إلى الإيمان بالسماء، لأنه لا بد للهو المتصرم أن يتحد بكليته، ويفت فيها ما يحتويه، فيصير من هذا الوجه جليا لنفسه، لكنا لم نر هذا الملكوت الذي للإيمان يبسط مضمونه بلا مفهوم إلا في أسطقس التفكير، فرأيناه إذا يفوت في قدره، نعني فواته في دين الأنوار. وفي هذا الدين إنما ينتصب من جديد المتعالي عن الحس الذي للذهن، لكن على نحو أن الوعي – بالذات يظل راضيا بالدنيا، فلا يعلم ما فوق الحس، أي المتعالي الخاوي الذي ما كان ليعلم ولا ليرهب، لا بما هو ولا بما هو قدره».(هيجل. فنومينولوجيا الروح،2006 :664-665).

إذا، فالتعريف العام للدين ولفكرته الشاملة، هو أن الدين عبارة عن تجل للمطلق(الله) في إطار الفكر التصوري، وكل دين يتضمن بالضرورة ثلاث لحظات تقابل على التوالي لحظات الفكر الثلاثة وهي:

أ. لحظة كلية: هذه اللحظة هي الله، أو العقل الكلي.

ب. لحظة جزئية: العقل الكلي يشطر نفسه إلى الجزئية، والفكر في هذه الحالة، هو عقول الأفراد المتناهية، والعقل الكلي والعقل الجزئي عند هذه النقطة منفصلان. فالله والعقل البشري يقفان في مواجهة كل منهما للآخر، بوصفهما ضدين ومن ثم فالعقل البشري يدرك الله بوصفه موضوعا خاصا به، كما يدرك كذلك انفصاله واغترابه عن الله، وهذا الاغتراب والابتعاد عن الله يظهر على أنه خطيئة وبؤس misère.

ج. لحظة الفردية: تؤدي هذه اللحظة إلى ظهور عنصر العبادة() وهو عامل أساسي في كل دين، لأن الفردية هي عودة الجزئي إلى الكلي، وعلاج الانقسام الذي حدث، وهذا يعني في دائرة الدين، أن العقل البشري يسعى إلى إلغائه وانفصاله

عن الله ويكافح لكي يربط نفسه بالله، أو لكي يتحد معه أو يتصالح معه ويتمثل هذا الجهد في العبادة، وهكذا فإن العبء الملقى على عاتق كل دين، هو وحدة الله والإنسان، وهذا العبء يفترض سلفا لونا من الانفصال عن الله، الذي يصبح معه التوفيق والمصالحة عملية ضرورية، وتعتمد هذه المصالحة على عودة العقل البشري المتناهي المنعزل إلى الإتحاد مع الله في هوية واحدة (ولتر ستيس، هيجل، فلسفة الروح،2005 : 176).

يحدد هيجل أصول الشعور الديني أنها نتيجة إحساس الفرد بالتناقض الحاصل بينه وبين الكون اللامتناهي، وبه يسعى الفرد لفهم وإزالة هذا التناقض، بما أن هذا التناقض صار هاجس مؤلم للإنسان، وبه صار الدين محاولة كبرى لردم الهوة الحاصلة بين الفرد المتناهي وبين اللامتناهي.

و قد أحس هيجل بذلك التناقض مع قلق، وتجلى في شعوره كنوع من التمزق المضني، فصارت الحاجة إلى إتحاد كامل وحي مع الكل تحز في نفسه كل لحظة (هيجل. حياة يسوع ،2007 : 23).

إذا، مضمون للدين هو وحدة الله والإنسان، هو على وجه الدقة مضمون الروح المطلق بما هو كذلك، فالعقل البشري في دائرة الفن والدين والفلسفة، يعرف أنه هو نفسه الحقيقة كلها، وأنه هو نفسه المطلق، وليس ذلك شيئا آخر غير وحدة الله والإنسان.

وهنا يقدم هيجل معارضة قوية ضد فكرة التوحيد بين الفلسفة ومذهب وحدة الوجود Panthéisme أو شمول الألوهية، فهذا المذهب الأخير يقرر أن أي موضوع فردي كهذا الحجر، أو هذا الحيوان، وذلك يعني أن هذه الأشياء هي بالعقل، على نحو ما هي عليه في مباشرتها وجزئيتها، تتحد مع الله. فهذا العقل البشري وجزئيته وتناهيه ليس هو الله، إذ بسبب مباشرته وجزئيته وتناهيه بالضبط يشعر هذا العقل أنه منفصل عن الله وبعيد عنه، وتأتي وحدته مع الله عن طريق إلغاء جزئيته هذه.

ولم يتوقف معارضة هيجل للتصور الديني المتداول في مذهب وحدة الوجود الذي كان منتشرا في عصره، بل تجاوز ذلك معارضا لكثير من التصورات الدينية الواردة في الكانطية وفي المسيحية واليهودية.

وهنا نتساءل: هل يكون الدين في نظر هيجل هو التصور الذي يكونه الإنسان لنفسه- باعتباره عقلا متناهيا- عن الله، أم أن الدين هو المعرفة التي يحصلها الله عن نفسه؟ وكيف السبيل إلى التوفيق بين وجهة النظر العقل المتناهي- عقل الإنسان- ووجهة نظر العقل اللامتناهي – عقل الله؟

الظاهر أن الروح المتناهي ليس هو نفسه شيئا آخر سوى الروح المطلق حين يصبح وعيا بذاته حسب رؤية هيجل. وهذا هو السبب في أن ديالكتيك العلاقة القائمة بين المتناهي واللامتناهي يسم بطابعه كل تاريخ الدين ومهما كانت مرجعيته الثقافية. والدين – باعتباره المرحلة الأولى من مراحل المعرفة المطلقة- يمثل اللحظة التي تتحول فيها الفينومينولوجيا إلى فينومينولوجيا المطلق، أي تلك اللحظة التي يتجلى فيها الروح المطلق بما هو كذلك، بحيث يظهر لذاته في عين اللحظة التي يظهر فيها للإنسان. وليس الله- أو الروح المطلق- عاليا على المعرفة الموجودة لدى الدين عنه، لأنه ليس حقيقة خالية من كل حياة، خارجة تماما عن مجال من مجالاتها(زكريا إبراهيم زكريا. هيجل أو المثالية المطلقة:411). يقول هيجل« وعليه إذا كان الدين تمام الروح أين تؤوب اللحظات الفردية التي لعين الروح، أعني الوعي والوعي بالذات والعقل والروح، وتكون آبت أوبتها إلى عمادها، فهذه اللحظات إنما تمثل مجتمعة الحقيق الكائن الذي للروح برمته، وهذا الروح لا يكون إلا الحركة المباينة والآيبة إلى ذاتها التي لجوانبه تلك. وصيرورة الدين بعامة إنما تكون متضمنة في الحركة التي للحظات الكلية» (هيجل. فنومينولوجيا الروح،2006: 668).

يشدد هيجل على فكرة أن الدين في حد ذاته يخرج تماما على مفهوم الدين نفسه، من حيث أنه يتقرر كشأن من أهم شؤون حياتنا، ويختلط العنصر الديني بجميع الأحداث والأفعال التي تعتري أهمية كبرى في حياة البشر وبما هو يومي.

وهنا يظهر الدين بوجه الأساسي كمقوم رئيسي من مقومات الواقع البشري، فذلك يعني بالجملة في نظر هيجل، على أنه لا بد من تنزيل الدين خارج السياقات النظرية التي درج عليها التقليد التنويري، كما التقليد الثيولوجي على حد سواء، ولكن كيف يتيسر لهيجل أن يجعل من الدين شأنا يوميا؟

في نصوص توبنغن، قام هيجل بالتمييز الرئيسي بين الفكرة وبين المفهوم (فكرة الدين بما هو أصل ممارسة بشرية، هي غير مفهوم الدين بما هو نظام من المعارف

والتعاليم الثيولوجية). يقول هيجل« ما يكمن في مفهوم الدين، هو أن الدين ليس علما بسيطا بالله وصفاته وعلاقاتنا وعلاقة العالم به وخلود نفوسنا، وأنه ليس معرفة تاريخية أو مماحكة بسيطة، بل الدين يشغل الفؤاد ويؤثر في مشاعرنا وتعين إراداتنا».(ناجي العونلي. هيجل وسؤال الفلسفة في تاريخ نشوء المشكل الهيجلي وتطوره، من نص توبجن إلى استهلال كتاب الفرق، 2006: 48).

ثمة إذن فرق بين مفهوم الدين بما هو نظام من المعارف والمبادئ والتعاليم، وبين الوجه الإنساني الصرف للدين بما هو قوة عملية بحتة، لكن تلويح هيجل ها هنا بذلك الفرق، لا يقصد فقط إلى الخروج على المفهوم الثيولوجي للدين، بل يضمر كذلك تفكرا مبطنا لفهم التنوير للدين، فالذي نلتمسه من مقطع توبنغن، إنما يقوم على تعقب فكرة الدين بما هي مثال عملي صرف، أي الدين من حيث يكون سهم الحرية.

إذا فلا يمكن أن يظل الدين على النحو، مجرد فكرة محض، بل لا بد أن يخرج إلى الموضوعية ويصير واقعا، وهو حين يفعل ذلك يصبح وجودا بالفعل في صورة كثير من الديانات المحددة المعروفة في العالم. والديانة الوحيدة التي تتفق تماما مع فكرة الدين كما يخلص هيجل هي الديانة المسيحية، إذ في هذه الديانة يتحقق الاتفاق بين الله والإنسان تحققا كاملا. فالمسيحية تربط بين جميع العناصر الجوهرية في فكرة الدين في كل واحد، ومع ذلك فهذه اللحظات موجودة في حالة انفصال في ديانات أخرى في العالم (هيجل. فنومينولوجيا الروح،2006: 672).

إذا، فلا يمكن أن ندرك تجربة الدين أو نقوم بها إلا إذا كانت تجربة معاشة، ولما كانت هذه التجربة في حد ذاتها تجربة ديالكتيكية، شأن كل تجربة أخرى وشأن أي حركة من تحركات، فلن نكتشف الحقيقة الكاملة إلا في طرفها الأخير أي عند نهايتها، والدليل على ذلك، كما ورد في فينومينولوجيا الروح، هو أننا لا نعثر خلال تطور الحركة في غضون هذه التجربة، سوى على لحظات موحدة مليئة بالتناقض والانشقاق.

وما دام الدين هو بصفة عامة مرحلة ضرورية في التطور الديالكتيكي للروح، فإنه ينتج من ذلك أن وجوده ليس محض صدفة، وليس وسيلة بشرية خالصة، وإنما هو عمل ضروري من أعمال العقل في العالم، وهو تجل ضروري حقيقي وصحيح للمطلق.

عرف الدين مشاهد مختلفة في تطوره العام، يقول هيجل« أما الحقيق الأول الذي لعين الروح فإنما يكون مفهوم الدين ذاته، أو الدين بما هو في-الحال، إذا الدين الطبيعي، فالروح ضمن هذه الدين إنما يعلم نفسه كموضوع نفسه في شكل طبيعي أو حيالي. أما الحقيق الثاني فيكون بالضرورة الحقيق الذي يعلم فيه الروح ذاته على شكل الطبيعية المنسوخة أو شكل الهو. وهذا الحقيق هو إذن دين الفن Die kunstliche Religion، لأن الشكل إنما يترقى من خلال إنتاج إلى صورة الهو، وهو إنتاج يحدس بمعيته الوعي- في الختام- فينسخ الأحادية التي للحقيقين الأولين معا، فالهو إنما يكون حاليا بقدر ما تكون الحالية الهو. وإذا كان الروح بالجملة في الحقيق الأول على صورة الوعي، وكان في الثاني على صورة الوعي- بالذات، فإنه يكون في الثالث على صورة الوحدة بينهما، فالروح يكون له شكل الكون في ذاته ولذاته، أما من جهة أنه متصور إذا كما هو في ذاته ولذاته، فذلك إنما هو دين ظاهر la religion de l'apparente - Dei offenbare Religion ».(ولتر ستيس. فلسفة الروح178:2005).

أقر هيجل أن المطلق في الديانات الطبيعية والطوطامية لا يظهر بشكل واضح وهو حتى مفهوم فيها، والوحي لا يتدخل في رسم ماهية المطلق، بل العقل الإنساني وحده من يرسم حدوده، ويقصد من ذلك جميع تلك الديانات التي لم تستطيع فيها الروح السيطرة بعد على الطبيعة، ولم يعترف بعد الروح على أنها الكائن الأسمى والمطلق، وفي اللحظة التي يدرك فيها المطلق على أنه روح يتجاوز المباشرة الطبيعي فمبدأ الروحي في جميع هذه الحالات بصفة عامة، لا يعترف بأنه الخالق أو الحاكم أو المسيطر على الطبيعة، ولذلك فإننا نجد مثل هذه الديانات تنظر إلى الروح البشري أيضا على أنه لا يزال داخل سيطرة الطبيعة من الديانات الطبيعية، ويوجد الدين الطبيعي(هيجل. فنومينولوجيا الروح،2006: 672).

الدين الطبيعي يقابل- على مستوى الروح المطلق- مرحلة الوعي، على مستوى الروح الذاتي. والواقع أن الروح الذي لا يبلغ درجة الوعي التام بذاته، أو الذي لا يرى في الوجود الفعلي صنيعته الخاصة، لا بد أن ينظر إلى نفسه باعتباره واقعة غريبة، وكأنما هو مجرد (تمثل) أو (تصوير حسي).وربما كانت أبسط صورة من صور هذا التمثل، هي تلك التي تتخذ طابع المباشرة الطبيعية، حيث نرى أن الإنسان ينشد صورة مكافئة لروحه في عالم الطبيعة، وبذلك يعمد إلى تأليه بعض الموضوعات الطبيعية والحسية.

ففي الديانة المباشرة أو السحر، تفترض سلفا بالضرورة أن العقل بين العقل الكلي (المطلق)، والعقل الجزئي(الإنسان) قائم بالفعل ويشعر به الوعي، وهدف جميع الديانات هو بالضبط عبور هوة الانفصال بين الإنسان والإله، والبحث عن المصالحة بين الله والإنسان. وحينما لا يوجد هذا الانفصال على نحو واضح، فإن الدين في هذه الحالة لا يمكن أن يوحد إلا في صورة فعله وهي السحر، التي تقوم على الوحدة المباشرة بين الكلي والجزئي، أي الوحدة التي تظهر تمايز أو توسط الجانبين. ولأنه يقوم على هذه الوحدة المباشرة، فهو يسمى بالدين المباشر. يقول هيجل « الروح العالم بالروح إنما هو الوعي بنفسه، ويكون على صورة الموضوعي، أي إنه يكون لذاته، وهو وجه الوعي-بالذات، ويكونه لا محالة بإزاء جانب وعيه، أو جانب الارتباط بالذات من جهة ما هي موضوع، والتضاد إنما حاصل في وعيه، فتحصل بذلك تعينية الشكل الذي يظهر فيه ويعلم ذاته. والأمر يتعلق بهذه التعينية رأسا في هذا التفحص للدين...فالدين إنما يختلف عن دين آخر وفق التعينية التي لذلك الشكل حيث يعلم الروح ذات».(ولتر ستيس. فلسفة الروح2005:181).

فديانات السحر religions magiques هي الممارسات التي تقوم على الوحدة المباشرة بين الكلي والجزئي. والتفرقة الحاصلة فيه بين الله والإنسان هي نفسها التفرقة بين الكلي والجزئي، ومن ثم فحينما لا توجد تفرقة أو انفصال كالذي سبق ذكره، فإن الكلي لا يوجد أيضا، وإنما كل شيء يكون جزئيا.

أما خاصية دين الجوهر فتظهر حين تتم التفرقة بين الكلي والجزئي، يكون لدينا أول إمكان للديانة الحقيقية الأصلية، فالإنسان يشعر أنه هو الوعي التجريبي الجزئي فحسب. أما الكلي فهو يضعه في مواجهته على أنه ضده، وبذلك يصبح هذا الكلي موضوعيا بالنسبة له. وهذا هو الانفصال والانقسام الذي يفترضه مقدما كل دين، لكن هذا الكلي الذي يتصوره الإنسان الآن بوصفه الحقيقة الموضوعية. هو أولا الكلي المجرد الخالص، أو هو الكلية البسيطة الخالية من كل جزئية ومن كل مضمون، وبعبارة أخرى هذا الكلي هو الموجود الخالص، لكن يضاف إلى ذلك الشعور بأن الجزئية قد ابتلعها هذا الوجود الخالص، وأن الوعي التحري الجزئي مضافا إليه كل الجزئيات في الطبيعة والعالم المتناهي، هي كلها عدم أمام هذا الكلي. وهكذا نجد أن هذا الكلي هو الوجود المطلق، وكل وجود آخر يعتمد عليه، وينشأ عنه، ثم يختفي فيه، مثل هذا

الوجود على الجوهري الذي يخرج منه كل ألوان الوجود المتناهي، بوصفها تحولات غير جوهرية وعابرة له ثم يعود فيجعلها تفنى فيه(عبد الله إبراهيم. المركزية الغربية- إشكالية التكون والتمركز حول الذات1997-: 124).

وهناك ثلاث مراحل الديانة الجوهر هي: الديانة الصينية la religion chinoise والديانة الهندوسية la religion indienne والديانة البوذية religion bouddhiste، وفكرة الله في هذه الديانات لا تتجلى في أنه إله حكيم، وإنما هو قوة عمياء وما عقل الإنسان إلا أحد أعراض ذلك الجوهر. ومن ثم فعقل الإنسان عدم وليس حقيقة لأنه لا يمكن أن يكون موجودا كالجوهر، وهو لهذا السبب ليس حرا، فالروح البشري ما تزال مقيدة، وفكرة الحرية مفقودة، وما تتصف به هذه الديانات إنها ترتبط بالحكم الاستبدادي، لأن المؤسسات السياسية لشعب من الشعوب ترتبط دائما بتصوراته الدينية، فلما كان تصورها يتمركز حول خالق مستبد، فإن إدراكها محدود ويوافق ذلك التصور (ولتر ستيس. فلسفة الروح،2005: 187).

لم تعد فكرة الله في الزرادشتية zoroastrisme غير محدد تماما، بل أصبح له تحديدا. فالله هو الخير. لقد كان براهما Brahma بوصفه فراغا كاملا ولا تعين تام، لا هو بالخير ولا هو بالشر، فقد كان بغير شكل: وما لا شكل له ولا سمة لا يمكن أن يتصف بصفة الخير، ولهذا السبب لم تكن الأخلاق تشكل جانبا جوهريا في الديانة الهندوسية، لكن الله الآن هو الخير، ومع ذلك فإننا ما زلنا قريبين من فكرة الجوهر أكثر من قربنا من فكرة الروح، ومادامت القوة لحظة من لحظات الجوهر، فإن هذا الخير هو القوة والخير كقوة مطلقة، هو أهرامزدا Ormazd، والقول بأن هذا الإله ليس متعينا تماما، وإنما هو متعين بأن الخير هو أول ملامح التقدم من الجوهر إلى الروح(رتشارد كرونر، فريدريك كوبلستون، روبرت سلمون. تطور هيجل الروحي:31).

يعتقد هيجل أن قمة الإيمان تكمن في العودة إلى الله، حيث ولد الإنسان تغلق دائرة تطوره، فالطفل يعرف الله قبل أن يتعلم، لأنه 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 الحقة يعتبرها هيجل ضرورية. فلا يمكن أن تكون هناك محبة ولا حياة بدون الانفصال والعودة إلى الوحدة. فالانفصال والوحدة والتجمع والتفرق ترتبط داخليا في دين الفن، وهذه العلاقة الداخلية لا تتحقق

فحسب بين الإنسان والله، وإنما تتحقق كذلك بين الأب والابن والروح القدس، وهي الصورة التي كانت عليها الديانة اليونانية بما أنها ديانة حياة (هيجل. فينومينولوجيا الروح،683:2006).

في هذا الشأن يقول هيجل« لكن الدين الذي يلوح للروح الأخلاقي، إنما هو أن يعلو على حقيقه، ويؤوب من حقيقته إلى العلم المحض بذاته. وما دام الشعب الإتيقي((يعيش في وحدة حالية مع جوهره، فلا يشتمل في حد ذاته على مبدأ الفردية الخالصة الذي للوعي-بالذات، فإن دينه لا يهل على تمامه إلا منفصلا عن قوام»(هيجل. فنومينولوجيا الروح696:2006).

يرى هيجل أن الله في الديانات الجزئية الطبيعية هو عالم متناهي، ولقد نفى الله هذه الحالة، وما أن تبين أن الله هو نفسه الذي يستخرج الآخر من داخل ذاته حتى يتجلى أمامنا، أن هذا الآخر جزء من الله وأنه مقدس إلهي. فالله موجود في الطبيعة، والطبيعة الحسية طبقا لهذه النظرة ليست ضد الله، وليست خلوا من الألوهية، أو من القيمة. بل إن الله نفسه يتجلى في الطبيعة الحسية، وهو يظهر في صورة حسية وفي أعمال الفن الجميل، وتلك هي وجهة نظر الديانة الإغريقية وما دام المحسوس ليس وحدة ولكنه أساسا تعدد، وعليه الله ظهر في أشكال متنوعة من الفن التشكيلي. فالله الذي كان واحد عند العبرانيين انقسم إلى آلهة متعددة عند الإغريق وهذه الآلهة روحية. يقول هيجل«إن الشعب الذي يقترب من آلهته في شعائر دين الفن هو الشعب الإتيقي، الذي يعلم أن دولته وممارساتها إنما هي بمثابة إرادته واكتماله هو ذاته. لذلك فهذا الروح الذي يهل قدام الشعب الواعي- بذاته ليس الماهية النورانية التي تنطوي في حد ذاتها- وهي العرية من الهو- على إيقان الأفراد، بل إن هو في الأكثر إلا ماهيتهم الكلية والقوة الغالبة أين يزولون »(عبد الله إبراهيم. المركزية الغربية127:1997).

تمثل الله في ديانة الجمال على أنه إنسان عياني، أي الله في صورة إنسان. وهي صورة سابقة للتجسيد المسيحي، وتعبر الآلهة هنا عن قوة الإنسان والطبيعة، وعن الانفعالات، وذلك بواسطة الخيال.

يظهر الله في الديانة الإغريق متعددا multiple ومتنوعا، لأنه لا يتجلى بوصفه وحدة، ولإنسان متعينا بالفنون الجميلة لا يسلب الله ولا ينفيه، وإنما كل ما يقوم به أن يكون مستقلا عنه، وعليه فهو الآخر يقوم بتجديد ذاته، وتلك هي ديانة البشر الأحرار

حسب وصف هيجل. لم يعد الله يلغي العالم الحسي المتناهي، لأنه يسكن فيه ويقيم بداخله(ولتر ستيس فلسفة الروح196:2005).بخلاف الله في الديانة اليهودية، الذي يظهر على أنه ماهية تتصف بالعدل والخير، وهو الذي يحافظ على وجود العالم في البداية والنهاية والأشياء، تبعا لذلك ليس لها قيمة أو استقلال في ذاتها، فهي متناهية، مخلوقة، ومحفوظة، وتحدث في العالم معجزات تثبت ظهور الله المفاجئ في الطبيعة.

ومع ظهور الديانة المسحية التي ستهدي فيها الروح فيها الروح أخيرا إلى ذاتها، بحيث تتعرف على ذاتها من حيث هي روح. وقد تأدى بنا الدين الجمالي(دين الفن) من معرفة الروح لذاتها باعتبارها جوهرا، إلى معرفة الروح لذاتها باعتبارها (إنية). وقد سبق لنا أن رأينا أن كيف اتخذ المطلق في الديانة الطبيعية طابع الجوهر، الذي اختفى فيه الوعي بالذات من حيث هو كذلك، فلم يعد الإنسان من حيث هو كائن متناه سوى مجرد عرض. ولم تعد الحياة البشرية سوى مجرد حياة عبد مستعبد، دون أن تكون ثمة علاقة حقيقية بين الموجود الكلي من جهة، والمعرفة الذاتية التي تتولد لدى الإنسان أو الموجود الفردي من جهة أخرى. ومن هنا فقد كانت الديانات الشرقية ديانات خوف ورهبة، ثم جاءت ديانة الفن، فجعلت على الماهية الإلهية طابعا بشريا، وراح الوعي هو نفسه يضع صورة الموجود الأسمى بمقتضى فاعليته، حتى اغترب الجوهر في نهاية المطاف عن ذاته تماما. وحين يدرك الوعي وحدة الله والإنسان، فإنه لا بد من أن يصل إلى معرفة الله باعتباره روحا.

المسيحية في نظر هيجل هي الديانة المطلقة، لأن مضمونها هو الحق المطلق، فمضمونها فيما يرى هيجل يتحد مع عمق فلسفته. والمذهب الهيجلي هو الديانة المسيحية القاصرة على فئة قليلة من الناس، ورغم أن المضمون واحد فإن الصورة مختلفة، فالفلسفة تعرض مضمون المطلق في صورة مطلقة، وهي صورة الفكر الخالص. أما المسيحية فهي تعرض هذا المضمون نفسه في صورة حسية، أو قل في فكر حسي على هيئة تمثل، والقول بأن المسيحية تتضمن الحقيقة المطلقة، يعني كذلك بالضرورة أنها دين الوحي أو الكشف، فهو الدين الذي يكشف فيه الإله عن نفسه تماما على ما هو عليه، أي بوصفه روحا عينيا حيث تظهر الآن طبيعته الكاملة. وما دام هيجل قد وجد الحقيقة المكشوفة على هيئة تمثل في معتقدات الكنسية المسيحية وهي التثليث، والخلق والسقوط والتجسيد والفداء والقيامة والصعود(صعود السيد المسيح)، فإنه

بذلك لم يطق ذلك اللون من رجال اللاهوت (العقلانيين) الذين يحاولون أن يحفظوا من هذه المعتقدات أو يزيلونها، لكي تلبي حاجة لفهم مطالبهم مطالبه، ولكي يشبع عصر التنوير، إن هذا المعتقدات تحتوي على ماهية المسيحية وهي معتقدات صحيحة، لأنها تتضمن جوهر الحقيقة، وإن كانت على هيئة تمثل حسي(هيجل. تاريخ الفلسفة، 1997: 146).

بخصوص هذا الإدعاء يقول هيجل« كان المجال السابق يقترب من الفلسفة بواسطة الجاني الشكلي من الفكر المستقل، لكن المجال الآخر، مجال الدين، فهو مقرب منه بواسطة المضمون. وبهذا الصدد، يعتبر الدين بكل وضوح نقيض الثقافة على العموم، فهو لا يملك شكل الفكر، كما أنه لا يملك المضمون المشترك مع الثقافة، لأن هذا المضمون خال من أي شيء أرضي دنيوي، ولكن ما يتصوره الدين هو اللامتناهي»(هيجل. فنومينولوجيا الروح721:2006).

يقول هيجل في حق الديانات السابقة عن المسيحية « إن نرى هذا الوعي الشقي، يمثل عكس وتتمة الوعي الذي يكون في دخيلته سعيدا كل السعادة، أي الوعي الكوميدي. فالماهية الإلهية تؤوب إلى هذا الوعي الأخير، أو هي التخارج التام للجوهر. أما ذلك الأول(الوعي الشقي): فهو على العكس المصير التراجيدي للإيقان من الذات الذي يجب أن يكون في ذاته ولذاته، فهو الوعي بضلال كل أيسية في هذا الإيقان من الذات. وعلى الحصر الوعي بضلال هذا الوعي بالذات، ضلال الجوهر كما الهو، إنه الوجع الذي يقال بحسب العبارة الغليظة: إن الله قد مات»(هيجل. فنومينولوجيا الروح720:2006).

التحديد الأساسي الموجود في الديانة المسيحية هو القول بأن الله هو الروح العيني، فما أتت به الديانات القديمة فيه شيء من الغموض، أصبح الآن واضحا تماما، والروح العيني هو وفقا للحظات الفكرة الشاملة. وهنا يستشهد بقول المسيح « أيها الأصدقاء، أقول لكم ألا تخافوا البشر الذين لا يستطيعون في الحقيقة أن يقتلوا سوى الجسد، ولا تمتد قدرتهم إلى أبعد من هذا، ولكن خافوا أن تهان كرامة روحكم، فتظهروا أمام العقل وأمام الألوهة مستهنين لفقدان السعادة الأسمى»(هيجل. حياة اليسوع2007،:36). وهنا كانت مهمة المسيح في الأرض في نظر هيجل، هو أن يجعل البشر أكثر نبلا، بأن يوقظ في روحهم وعي كرامتهم، ويجعلهم يعرفون الناموس الداخلي الذي يجب أن يخضعوا له بحرية.

إن جملة أفكاره الدينية، جعلت من هيجل في عصره، يقبل تمييز حركة التنوير بين الدين العقلي أو الخلقي وبين الدين الوضعي، لا يؤمن أن الدين يمكن أن يكون مسألة خاصة للاستدلال النظري. فقد رد دائما أن الدين من شأن القلب وأن استفادته من الذهن المحدود، لأن وسائل الذهن تبدد القلب أكثر مما تؤججه.

هوامش:

دينReligion: مؤسسة اجتماعية متميزة بوجود إيلاف من الأفراد المتحدين بأداء بعض العبادات المنتظمة، وباعتماد بعض الصيغ في الاعتقاد في قيمة مطلقة، لا يمكن وضع شيء آخر في كفة ميزانها، وهو الاعتقاد تهدف الجماعة إلى حفظه. ينتسب الفرد إلى قوة روحية أرفع من الإنسان، وهذه ينظر إليها إما كقوة منتشرة وإما كثرة وإما وحدة هي الله. أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية المجلد الثانث، ترجمة خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت-باريس، ص1203.

1- هيجل. موسوعة العلوم الفلسفة،تر، إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير، 2007، القاهرة.

2- هيجل. موسوعة العلوم الفلسفية، تر: إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة.

3- كتاب: الدين والعقل الحديث، ولتر ستيس، ترجمة، إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي 1998 القاهرة.

4- هيجل: الأعمال الكاملة، محاضرات في فلسفة الدين، الله والفكرة الخالدة، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الكلمة، 2004، مصر.

5- Hegel, La Phénoménologie de L'esprit tom2, tr jean pierre, le févre aubier 1991.

6- زكريا إبراهيم زكريا: هيجل أو المثالية المطلقة، دار مصر للطباعة، دط، مصر.التشكلات Die Ges-taltungen بمعنى التشاكل الجواني بين الأشكالات والإظهارات التي هي للوعي، مثلما هي الحال في التشكل الذي للوعي حيث تتشاكل اظهاراته كإيقان حسي وإدراك وقوة وذهن.

7- هيجل. فنومينولوجيا الروح، ترجمة ناجي العونلي، المنظمة العربية للترجمة، 2006، بيروت.

8- هبرماس. القول الفلسفي للحداثة، ترجمة فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق.

9- Kant, La Philosophie De l'histoire « Les origines de la pensée de Hegel »édition gontiere 1949 montains paris . زبانية Die Eumenide الأومينديات، صفة خرافية عوضت الاسم الأصلي للإيرينيات الثلاثة وهن: آلكتو وتيزيفون وميغائيرا، وهي آلهة كانت تضرب في الأرض شرقا وغربا متعقبة الكفرة بالآلهة والمذنبين، وهي أيضا زبانية العالم السفلي، أنظر عبادة Làtrie: مخصصة للأشخاص الإلهيين(طقس العبادة الإلهية في مقابل عبادة الأشخاص). أندريه لالاند. موسوعة لالاند الفلسفية المجلد الثاني، المرجع السابق ص1113

-10 ولتر ستيس، هيجل، فلسفة الروح، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، 2005، بيروت.
-11 هيجل. حياة يسوع، ترجمة جورجي يعقوب، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، ط3-2007 بيروت .
-12 ناجي العونلي. هيجل وسؤال الفلسفة في تاريخ نشوء المشكل الهيجلي وتطوره، من نص توبجن إلى استهلال كتاب الفرق، دار صادر للنشر، ط1، 2006.
-13 عبد الله إبراهيم. المركزية الغربية- إشكالية التكون والتمركز حول الذات-المركز الثقافي العربي، ط1، 1997، الدار البيضاء،
-14 رتشارد كرونر، فريدريك كوبلستون، روبرت سلمون. تطور هيجل الروحي، تر: إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير، القاهرة، مصر. -يقصد الشعب اللإغريقي.
-15 هيجل. تاريخ الفلسفة، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، ط3، 1997، القاهرة.
-16 ألكسندر كوجيف. الديانة الطبيعية، تفسير مدخل القسم(أ) من الفصل السابع من فينومينولوجيا الروح، تر: عبد العزيز مسهولي، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، المغرب.

هيجل وفكرة نهاية الفلسفة وتأثيراتها
مدخل إلى المعرفة المطلقة(الفلسفة)

سبق لهيجل وأن اعتبر مضمون الديانة المطلقة (المسيحية) هو الحقيقة المطلقة، لكن عيبها يظهر في عرضها لهذه الحقيقة في صورة عرضية، فهذه الديانة مثلا تعرض خلق العالم على أنه حادثة تمت بالمصادفة. فالله يستطيع أن يخلق العالم ويستطيع ألا يخلقه، ثم هي إلى جانب ذلك تعرض التباعد أو الاغتراب بين الله والإنسان، الذي هو في الواقع ضرورة تفرضها طبيعة الأشياء، تعرضه على أنه واقعة عرضية كان يمكن أن تحدث، كما أنها تعرض التوفيق والمصالحة بين الله والإنسان، في صورة قصة حادثة فيتم علاج هذا النقص لو أننا استبدلنا بالمصادفة للضرورة، وبيّنا أن كل ما هو موجود إنما هو وسيلة ضرورية لإبراز أنه منطقي فحسب، أي أن نضفي عليه صورة الفكر العقلي الخالص، وفي هذه العملية، يختفي عنصر التمثل، لأن هذا التمثل هو الذي يصور العلاقات المنطقية على أنها حوادث خارجية، وبالتالي يربطها برباط الحدوث والعرضية، وحين يحذف هذا التمثل ولا يبقى إلا الفكر الخالص وحده، نجد لدينا الفلسفة التي تعطينا المطلق في صورته المطلقة. وفي هذا الشأن يقول هيجل « ما زال الدين الظاهر لم يتجاوز وعيه بما هو كذلك، أو هو الشيء نفسه- ليس وعيه- بالذات الحّاق الموضوع الذي لوعيه، فذلك الروح نفسه واللحظات التي تتباين ضمنه، إنما يقع بالجملة في فعل التصور وصورة الموضوعية، والمضمون الذي لفعل التصور، إنما هو الروح المطلق، حيث لم يعد الأمر يجري إلا مجرى نسخ هذه الصورة البسيطة، أو لما كانت : لما كانت تلك الصورة تنتمي إلى الوعي بما هو كذلك، فلا بد بالأحرى أن تكون حقيقتها قد التي حصلت فعلا في التشكّلات التي لعين الوعي، فلا ينبغي أن يؤخذ ذلك التجاوز لموضوع الوعي مأخذ الأحادي الجانب، وهذا الوعي، إنما يكون فيها جملة لحظاته- ولا بد له أيضا أن يسلك حيال الموضوع، وفق جملة التي لتعينات الموضوع»[1].

التاريخ لا يضع بين أيدينا إلا شعوبا تحيا وتموت وتتلاشى، ولو أن من شأن الروح أن تهتدي إلى ذاتها من خلال هذه الحياة وذلك الموت، باعتبارها ما يظل مكافئا لذاته

(1) هيجل. فنومينولوجيا الروح، ترجمة ناجي العونلي المنظمة العربية للترجمة، ط1، 200 بيروت، ص 755.

حتى في صميم وجوده المغاير، كما أن من شأنها أن تخلص ذاتها بمقتضى معرفتها لذاتها، وهي تلك المعرفة التي تستحيل إلى معرفة أزلية بالذات، معرفة فلسفية محضة[1].

ولكن هل تكون الفلسفة مجرد معرفة، أم أنها في الوقت نفسه عمل؟ وهل تكون الكلمة النهائية للفلسفة الهيجلية، هي هذه « المعرفة المطلقة Le savoir absolu » التي تعرف بمقتضاها الروح، أن الكلي كامن في الجزئي، وأن الجزئي كامن في الكلي، أم هناك شيئا آخرا أكثر من هذه المعرفة النظرية الخالصة التي يقنع فيها الفيلسوف بالتأمل المحض؟ كل تلك أسئلة لا بد لنا الآن من العمل على مواجهتها والاهتداء إلى نتائجها.

يحدثنا هيجل في الفصل الأخير من نص الفينومينولوجيا عن طبيعة المعرفة المطلقة، محاولا فيه أن يوحد جميع التكوينات الحاصلة في الوعي منذ لحظته الأولى إلى غاية اللحظة التي كتابه هذا(1807)، على أنها تكوينات تدخل في الإنجاز النهائي للمعرفة المطلقة. وقد يقع في ظننا أن هيجل يقيم تعارضا بين المعرفة المطلقة والعلم الحقيقي من جهة أخرى، وهذه التكوينات بما فيها مكون الدين، ولكن الحقيقة أن هيجل قد اعترف بصراحة أن مضمون كل من الفلسفة والدين هو واحد. يقول هيجل« الحق أن موضوعات الفلسفة، هي نفسها بصفة عامة موضوعات الدين، فالموضوع في كليهما هو الحقيقة، بذلك المعنى السامي الذي يكون فيه الله، والله وحده هو الحقيقة»[2].

وإذا كان هيجل كما يرى زكريا إبراهيم، أنه قد عارض جماعة الفلاسفة الفرنسيين في القرن السابع عشر، فذلك لأنه قد لاحظ أنهم كانوا يقيمون تعارض بين الإيمان والمعرفة La foi et la connaissance [3]، ولا سبيل إلى الانتقال من الدين إلى المعرفة المطلقة إلى بالعمل على محو تلك الصورة أو تجاوزها ديالكتيكيا.

الواقع أن المعرفة المطلقة، هي متطابقة تماما مع عملية انكشاف الوجود وتطوره. وقد سبق لهيجل من خلال عرضه لمراحل المتعاقبة للفينومينولوجيا، أن اليقين الذاتي لم يكن يملك التعادل مع الحقيقة الموضوعية.

(1) Jean Hyppolite , Genèse et Structure de la Phénoménologie de L'esprit de Hegel , Aubier-Montaigne Paris 1974p549.

(2) هيجل. موسوعة العلوم الفلسفية، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع ط3 2007 بيروت ص15.

(3) زكريا إبراهيم. هيجل أو المثالية المطلقة، دار مصر للطباعة د ط، د ت مصر ،ص 443.

وقد كان هذا التناقض، نفسه بمثابة المحرك الأصلي للديالكتيك الفينومينولوجي. أما وقد وصلنا الآن إلى مرحلة المعرفة المطلقة، فقد أصبحت الحقيقة في ذاتها معادلة تماما لليقين على حد تعبير هيجل. والعلم المطلق(الفلسفة) يمثل نسقا مغلقا على ذاته، أو نسقا كليا شاملا. هو ديالكتيك انطلق منه هيجل من الجوهر ككل، أو من الموجود في ذاته، بوصفه واقعة خرساء، ثم انتقلنا من تناقض إلى آخر، مبتدئين من الروح الذاتي الذي كان يتوهم أن في استطاعته إدراك الجوهر باعتباره صميم حقيقته الخاصة على شكل وجود حسي مباشر، حتى انتهى في خاتمة المطاف إلى الروح المطلق الذي يدرك ذاته باعتباره مطابقا لذلك الجوهر نفسه. وبذلك يصل إلى معرفة هوية الإنية والوجود[1]. والواضح هنا أن في النسق الهيجلي ضربا من (الدور): لأن الكل الماثل في بداية الفينومينولوجيا قد أصبح الآن في النهاية بمثابة المطلق. يقول هيجل« إن هذا الجوهر الذي هو الروح، ليس شيئا سوى صيرورة تلك الروح في سعيها الدائب من أجل بلوغ ما هي عليه في ذاتها(...)فالروح في ذاتها ليست سوى تلك الحركة المتطابقة مع المعرفة. حركة التحول من الموجود في ذاته إلى الموجود لذاته، من الجوهر إلى الذات، من موضوع الوعي إلى موضوع الوعي بالذات»[2]. ثم ستطرد قائلا«إن هذه الحركة هي بمثابة دائرة، ترتد إلى ذاتها، مفترضة نقطة بدايتها، دون أن يكون في وسعها أن تبلغ بدايتها إلا في نهايتها»[3].

هذه الفلسفة المطلقة لا تظهر في العالم منذ البداية، في صورة مكتملة تماما وبشكل نهائي، وإنما يرى هيجل أن كمالها يوجد في الفكرة الشاملة كما يمثلها مذهبه هو، وهي لا تبلغ هذا المذهب دفعة واحدة، فكما حدث في الفن والدين وجميع أشكال الوعي السالفة، تظهر كلحظات منفصلة أولا، والفلسفة المكتملة الحاوية لجميع هذه المكونات، هي التي ترى المطلق على أنه الفكرة، وأولى اللحظات وأعظمها تجريدا لمقولة الفكرة العليا هي مقولة الوجود الخالص، وأقدم فلسفة حقيقية أصيلة التي تمثل هذه المقولة هي الفلسفة الإيلية، التي رأت أن المطلق هو الوجود[4]، ثم نجد أمامنا بعد ذلك هيراقليطس بمقولته الأعلى في الصيرورة. وواضح أن هيجل يعني بعبارة الحقيقة المطلقة

(1) المرجع السابق ص445.

(2) Hegel, Phénoménologie de l'esprit, tr. Jean pierre , le févre Aubier 1991 . p306.

(3) Ibid p306.

(4) Paul Ricoeur, A L'ecole de la Phénoménologie , Paris , Librairie , Philosophique J.Vrin 1993p144.

في صورة المطلقة، فلسفته الخالصة التي تجمع فيها وتستوعب حقيقة كل الفلسفات السابقة، على نحو ما تتجمع حقيقة الأديان جميعا في المسيحية[1].

تعود شمولية فلسفة هيجل هذه، إلى طبيعة تصور هيجل للفلسفة ذاتها، وضعه لها تعريفا خاصا بها، وأكثر من ذلك هو حينما جعل الفلسفة تبدأ مع تشكّل المفاهيم المنطقية الأكثر تجردا وإطلاقية، تعبر عن حقيقة الوجود كله في ذاته قبل التعيّن، وهذا التصور النوعي لمفهوم الفلسفة، لم يترك فراغا لفكر آخر يجول فيه، بمعنى أن هذا التعريف الذي وضعه هيجل للفلسفة كان كافيا في وضع حدودا لها[2]. يقول هيجل«الفلسفة إنها الزهرة المثلى، إنها مفهوم التكوّن الكلّي، الوعي والجوهر الروحي للشرط في مجمله وروح العصر، القائم كروح مفتكر بذاته Esprit Qui se Pense.إنها الكل المتعدد الأشكال، ينعكس في الفلسفة بوصفها بؤرة بسيطة، وبوصفها ذات مفهوم نفسه»[3]. فمن خلال هذا الجدل تساءل هيجل عن أحقية الفلسفة في تاريخها.

هيجل والفلسفة السابقة

إن مباشرة هيجل في تناولها لهذه الإشكالية، دفعت به إلى القفز على جميع الأفكار الفلسفية المتراصة في تاريخ الفلسفة، مؤكدا أن الحقيقة في جوهرها واحدة، رغم تنوع المذاهب الفلسفية. إذا فلا بد أن تكون هناك فلسفة واحدة صادقة وشاملة نحو الحقيقة، قادرة على إثبات صدقها لجميع التيارات الفلسفية[4].

وانطلاقا من هذا الزعم برّر كل مذهب فلسفي إدعائه على أنه هو الحقيقة. يوضح هيجل هذا القول، عندما فصّل حركة تطور الفلسفة إلى غاية فلسفته، التي تمتاز في نظره بالحقيقة عينها وهي أكثر الفلسفات تعبيرا عن الحقيقة، حيث أصبحت قادرة على التجدد من داخل ذاتها، التجدد الذي يعني أن ما هو ذاتي يصبح وجودا علنيا يخرج عن ذاته، بعدما أصبح محكوما بقانون التطور كما حدث في تطور المذاهب الفلسفية، فما يكون ضمنيا في بداية تاريخ الوعي، لا بد أن يتجلى في خطواته المتتابعة إلى غاية

(1) ولتر ستيس. هيجل، فلسفة الروح، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع-ط3 2005 بيروت،ص 201.

(2) مونيس بخضرة: تاريخ الوعي، مقاربات فلسفية حول جدلية إرتقاء الوعي بالواقع، الدار العربية علوم، بيروت، 2009، ص198.

(3) هيجل. محاضرات في فلسفة التاريخ، العالم الشرقي الجزء الثاني، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، دار الثقافة للطباعة والنشر والتوزيع، (دط)،1968، ص43.

(4) مونيس بخضرة. المرجع نفسه ص199.

اكتمال نضجها، لتظهر كوعي علني، والتي كان يقصد بها هيجل فلسفته، بحجة أن المذاهب الفلسفية الأولى لا تعبر إلا عن التجريدات abstractions، في حين أن المذاهب المتأخرة تمثل الأفكار العينية الأكثر نضجا. فالفلسفات التجريدية هي الفلسفات التي اتخذت عنصرا واحدا فقط موضوعا لها، بعدما عزلته عن باقي العناصر التي لها علاقة معه، وفي هذه الفكرة يتفق هيجل كثيرا مع اسبينوزا، الذي اعتبر أن الأفكار المجردة هي الأفكار التي عزلت عن سياقها المناسب، وأن التجريد هو الخطر الرئيسي على التفكير الفلسفي[1].

وعليه بدأت الفلسفة مجردة وستنتهي متعيّنة، حيث أن التعيّن يحتوي بداخله المجرد، فكل ما هو موجود كان مجردا تجريدا محضا قبل أن يصير متعينا ومتجليا، وهو ما عبّر عنه هيجل في فلسفة المنطق، على أن التعيّن يعكس الكمال، ولكن كيف تتم عملية الانعكاس المنطقية هذه؟

يجيب هيجل قائلا: « الفلسفة معرفة صريح للتطور، وهي بوصفها تطورا، هي ذاتها هذا التفكير المتطور، وكلما تطوّر هذا الفكر ازدادت كمالا، من الخارج إلى الداخل، وهكذا تبني الفلسفة بداخلها ما هو متطور»[2]. ولكن ماذا يقصد هيجل بتطورية الفلسفة؟

يؤكد هيجل على وجوب التفريق بين ما هو بالقوة(الوجود بالقوة أو ما هو بالقوة)، والوجود بالفعل(الوجود لذاته أو ما هو لذاته)، فالوجود بالقوة هو ما يصادفنا في عملية التطور، وهو أنه لا بد أن يكون هناك شيء هو الذي يتطور، ومن ثم هو شيء مختفي كالبذرة أو القدرة أو الإمكان، وهو ما سماه أرسطو Aristote الوجود بالقوة، لكن ما هو في ذاته لم يعد حقيقي بل شيئا مجردا، إنه الإمكانية. فالمضمون لا يزال مختفيا. أما الوجود الفعلي، فهو كل ما هو بسيط، وما هو بالقوة والمختبئ يتطور ليكشف نفسه، حيث تفيض مكوناته لتدخل بها ميدان الوجود الفعلي، وأن يصبح شيئا مختلفا ومتميزا، ففي البداية حسب هيجل لم يكن ما هو بالقوة متميزا إلا داخل ذاته فحسب[3].

(1) هيجل. تاريخ الفلسفة، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي ط 3 1997 القاهرة ص188.
(2) المصدر نفسه ص113.
(3)مصدر نفسه ص198.

إن هذه العملية تحدث عن طريق منطق الفكر، الذي يظهر في عمل الديالكتيك وفي آلياته، جاعلا من مقولاته موازية لتطور الفلسفة في تاريخها، إلى غاية فلسفته التي تعبر عن نهايتها وعن نهاية المنطق في الوقت نفسه، على أن كل مقولة تلخص مذهبا فلسفيا معينا، تعكس ما وصل إليه الفكر الفلسفي في مرحلة تاريخية معينة[1]، وهذا يعني أن المنطق الهيجلي يبدأ من حيث بدأ التاريخ الفعلي للفلسفة، مع العلم أن هيجل سبق له أن أعلن أن التاريخ الفلسفي الحقيقي يبدأ مع المدرسة الإيلية، التي بنت فلسفتها على مقولة الوجود، ممثلتا بذلك أولى المقولات التي بدأ منها المنطق، ورغم التأسيس الإيلي الجاد للفلسفة، إلا أنها في نظر هيجل بقت مجردة. يقول هيجل« أقدم الفلسفات هي أكثر تجريدا، وتكون الفكرة فيها أقل تعينا، فالبداية لا بد أن تكون أكثر تجريدا، فهي لم تخطو خطوة واحدة إلى الأمام، والفلسفات المتأخرة، هي نتيجة المجهودات السابقة، التي بذلها الروح المفكر، فليس ثمة إلا حقيقة واحدة تكمن وراء كل فلسفة، وتحتوي كل فلسفة لاحقة على خصائص نوعية من الفلسفة السابقة»[2]، تحتم عليها أن تخضع لقانون تطور الفكر، عندما دفعت على ظهور نقيضها الفلسفي والمنطقي، الذي يظهر في الفلسفة العدمية Philosophie du nihilisme، التي خصّ بها هيجل البوذية bouddhisme والفيثاغورية pythagoricien.

بناءا على هذا التراتب، أصبحت الفلسفة أكثر نضجا مقارنة بالسابقة وفق قانون المنطق، لتصير العدمية المقولة الثانية في المنطق الهيجلي، فظهورها هذا، ما هو إلا دليل على تقدم الفكر الفلسفي في طريقه الصحيح، لتصل إلى المرحلة الأنضج في الفلسفة اليونانية مع هيراقليطس، الذي أبدع فلسفة جدل الوجود والعدم، جامعا المذهبين اللذين ظهرا قبله، وجاعلا من فلسفته كنتيجة منطقية لهذا الجدل، متشكلة من أفضل ما توصلت إليه الإيلية والفيثاغورية ومذهب البوذية، من خلاله واصل الفكر الفلسفي تطوره المستمر إلى حين أن وصل إلى قمة التطور والنضج، عندما اتخذت المطلق موضوعا عينيا لها في فلسفته، بهذه النهاية العظيمة اكتمل بناء المنطق الفلسفي وأسدل ستار الفلسفة، ولا توجد حاجة لبقاء جدلها، فالشيء الذي جاءت من أجله الفلسفة في وجودها قد تحقق، ألا وهو انكشاف المطلق l'exposition de l'absolu، ولم يعد هناك مبرر لبقائها بنفس الخصائص التاريخية، إلا إذا كانت تخدم شيئا لا معنى

(1) المصدر نفسه ص222.
(2) المصدر نفسه ص 156.

له، فما كان مطلوبا منها قد تحقق، ومعنى هذا أن الفلسفة الهيجلية هي آخر الفلسفات المعنى، وأكثرها تطورا وتعبيرا عن النهاية السعيدة، فهي بمثابة مرآة ينعكس عليها تاريخ الفلسفة كله[1].

على ضوء هذا الطرح، لا يمكن فهم الحاضر إلا على أنه القمة التي توصّل إليها تطور الماضي، وهذه النظرة تحمل الاعتزاز لماضي الفلسفة ولدورها الفعّال في تحديد مستقبل الفلسفة العالمية L'avenir de la philosophie mondiale، بخلاف ديكارت حينما ضرب الأفكار الماضوية على عرض الحائط، على أنها بالية وقديمة. بهذا المعنى اعتقد هيجل أن فلسفته هي الحق الخالد الأبدي Droit éternel، إنها الحقيقة لا لليوم وللغد فقط وإنما للدهر كله، تتجاوز حدوده وتعلوا عليه، إنها فلسفة المطلق ذاته.

في الفلسفة المطلقة Philosophie de l'absolu هذه، يتحد الأنا النظري والأنا العملي، لأن المطلق منذ البداية هو الذي يعمل من خلالهما، فهما ليسا شيئا سوى أعضاء الروح على نحو مجرد ومستقل، أو كما يفضل هيجل أن يقول، هما لحظات من الحركة الديالكتيكية. فالروح هذه هي العامل المجهول في نظرية المعرفة الكانطية(الشيء في ذاته الذي هو لا شيء على الإطلاق بالمعنى الكانطي كما فهمه هيجل منه). وإنما هو الأساس الحي لكل وجود(هذه الفكرة من الشيء في ذاته، تحقق نفسها في الميتافيزيقا، حيث يصبح فعل المعرفة هو نفسه مضمونها وفق هيجل[2].

فالأنا النظري يجد نفسه بوصفه الموجود الأسمى، ومن ثم يجد ضده الخاص كذاته أو في ذاته، إنه يغلق دائرة التأمل النظري، إنه الروح المعقول، ولكي تحقق نفسها، وتحقق الهوية الأساسية بين الفكر والواقع، فلا بد للروح أن تتجول من خلال دائرة الوجود، بوصفها ضدها العظيم (عدمها) الخاص، وعليها أن تجد ماهيتها في ضده(فلسفة الطبيعة)[3]، ثم عليها أن تعود إلى نفسها إلى الفكرة في علم المنطق(فلسفة الروح). فالمنطق والميتافيزيقا يكشفان الروح المطلق فقط، في صورة مثالية، وفي مقولاته، وإن لم تكن في واقعها التاريخي العيني بعد[4].

(1) مونيس بخضرة. تاريخ الوعي، مرجع سابق ص200.

(2) G.W.F Hegel, Science de la Logiaue « logique de l'etre » tom1 Traduction intégral par S. Jankélevitch Aubier paris p17.

(3) G.W.F Hegel, Encyclopédie des Sciences Philosophieques (2) Philosophie de la Nature p45.

(4) ريتشارد كرونر، فريدريك كويلستون، روبرت سلمون. تطور هيجل الروحي، دار التنوير، ط1، 2010، ص 56.

من كل ما تقدم، بتبيّن لنا أن فينومينولوجيا المعرفة، هي معرفة مطلقة التي يعبر عنها تصالح المتناهي واللامتناهي. وليست هذه المعرفة (المعرفة المطلقة) مجرد معرفة يحصلها المطلق عن ذاته فحسب، بل هي أيضا معرفة يستطيع الروح المتناهي عن طريقها، أن يتسامى بنفسه إلى مستوى الوعي الذاتي الكلي. وهذا التلاقي الذي يتم في داخل الأنا العارفة، بين الروح المتناهي واللامتناهي، هو ما يكون على وجه التحديد صميم المطلق، وهو ما يمثل – في الوقت نفسه- أعلى مشكلة من مشكلات فينومينولوجيا الروح[1]. يقول هيجل« وعليه، فالموضوع إنما هو في شطر كينونة في الحال، أو بالجملة، شيء وهو يناظر الوعي في الحال، وفي شطر استحالته لنفسه آخر، إضافته، وهو ما يناظر الإدراك الحسي، وفي شطر ماهية أو ككلي، وهو ما يناظر الذهن، والموضوع من حيث هو كل إنما هو القياس أو حركة الكلي عبر التعين إلى الفردية، مثلما هو الحركة المعكوسة من الفردية عبر الفردية من جهة ما هي منسوخة أو عبر التعين الكلي»[2].

إن الإنجاز الذي وصل إليه هيجل في فينومينولوجيا المعرفة، في الحقيقة يعود إلى تصوراته المنطقية المحضة، فيه يمكن أساسا المزج الكامل بين المنطق والميتافيزيقا، ما دام المطلق هو ذاتيا فكر، فلا بد أن تتحد نظرية الفكر(المنطق) مع نظرية الوجود. المنطق هو الذي عرفه على أنه هو:« دراسة الفكر البسيط الخالص، أو هو دراسة صور الفكر الخالصة[3]»، وعليه كانت فلسفة الطبيعة وفلسفة الروح تبدوان لنا وكأنها منطق تطبيقي(عملي)، فالمنطق هو الروح التي تشيع الحياة في هذين الفرعين من الفلسفة، وستكون مشكلتهما في هذه الحالة، هي التعرف على الصور المنطقية، على نحو ما تتشكل عالم الطبيعة وفي عالم الروح، وهي أشكال ليست سوى نمط جزئي من التعبير عن صور الفكر الخالص[4].

(1) زكريا إبراهيم. هيجل أو المثالية المطلقة، مرجع سابق ص447.

(2) هيجل. فنومينولوجيا الروح، مصدر سابق ص 756.

(3) هيجل. موسوعة العلوم الفلسفية، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع ط3 2007 بيروت ص103.

(4)تبدو فلسفة هيجل حول فكرة واحدة هي (العقل) في مجالاته ثلاثة، العقل خالصا في المنطق، والعقل وقد تحول إلى ضده إلى اللاعقل، أو المادة في الطبيعة، وأخيرا، العقل وقد إستعاد نفسه في فلسفة الروح، ومن هنا فإن المنطق الذي هو دراسة للنسيج الذي يتألف منه العقل الخالص، سيبدو بمثابة الأساس الذي ترتكز عليه بقية الفلسفة وستكون العلوم الفلسفية الأخرى بمثابة تطبيقا لهذا الأساس(هيجل. موسوعة العلوم الفلسفية، مصدر نفسه ص103). المصدر نفسه ص103.

المقولات المنطقية هي تعريفات كثيرة للمطلق، لكنها كذلك العمود الفقري للواقع، سواء أكان هذا الواقع طبيعيا أو تاريخيا أو فزيقيا أو روحيا أو تجريبيا، فلما كانت تكون هذه الأضداد، فإنها تكون على ما هي عليه مقولات، وينقسم المطلق على نفسه في هذه المقولات ويفكر في نفسه في إطارها، والتفكير، يعني دائما التمايز ثم إعادة الوحدة للحدود المتمايزة. كما يعني الاغتراب الذاتي والمصالحة الذاتية، وهذه العملية، هي الظاهرة المنطقية الأصلية، وهي كذلك الطبيعة الميتافيزيقية الباطنية للمطلق، وهي قلب العقل والروح[1].

المعرفة الفلسفية عند هيجل- والمراد المنطق في المحل الأول- هي معرفة بالوجود والوجود يتحقق في المعرفة في آن واحد ومعا، أضف أن النقصان اللاحق بهذه المعرفة، يمس المعرفة نفسها كما يمس مادتها على حد سواء[2]. أما المقولات التي هي مشتقة من المطلق، فهي تسلسل بعضها من بعض في المطلق، ويربط المطلق بينها وهو بذلك يكشف مضمونها ويعرفه، ويسمح للروح البشري، أن يراقب هذا المشهد العملاق، لأن قلعته الباطنية يشغلها المطلق الذي هو روح الروح نفسها، والفرق بين الروح الإلهي والروح البشري، يضرب بجذوره التمايز الذاتي للمطلق، ومن ثم فالتعريف الذاتي هو كذلك التعريف الذاتي للروح البشري على الأقل، من حيث ما يكون العقل هو المقصود، وهكذا يكون شق المقولات على هذا النحو هو نفسه نسق العقل، فالعقل هو جذر مشترك بين الإلهي والبشري على السواء.

ولا يمكن الفصل بين الوجود والمعرفة Séparation entre l'existence et la connais-sance، 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 المقولة الأغنى في النهاية، في سلم التجليات الصاعدة[3].

أما الوجود، فهو مضمون شامل، والمعرفة شكل شامل، الوجود هو ضد الفكر بوصفه مضمونا، فهو ضد الصورة أو الشكل غير أن الأضداد تتحد في المطلق بواسطته.

(1) G.W.F Hegel, Science de la Logiaue « logique de la l'ssence » tom03 Traduction intégral par S. Jankélévitch Aubier paris p21.

(2) هيجل. فينومينولوجيا الفكر، ترجمة مصطفى صفوان، المكتبة الوطنية للنشر والتوزيع 1981.ص53.

(3) ريتشارد كرونر، فريدريك كويلستون، روبرت سلمون. تطور هيجل الروحي، مرجع سابق ص87.

ومن ثمة فالوجود هو ضده، هو ضده لأنه مقولة. أي عنصرا من عناصر الفكرة الشاملة، وبالتالي فهو ليس ما تعنيه بالوجود، فهو يشمل كل شيء لكنه هو نفسه يشمله الفكر، إذ أن الوجود يشمل جميع اختلافات المضمون والشكل، والكيف والكم، والمتناهي واللامتناهي والعدد والكمية والقياس والذي لا يمكن قياسه.

إذا فلسفة المطلق تمثل المرحلة الأخيرة للروح المطلق، وإذا تصورنا الفلسفة على هذا النحو لوجدنا أنها معرفة مطلقة، والمطلق هنا لا بوصفه موضوعا، كما هو الحال في الفن، ولا على أنه تمثل كما هي الحال في الدين، بل كما هو في حقيقته، أي على أنه الفكر، وبدقة أكثر على أنه الفكرة. فالفلسفة هي معرفة الفكرة نفسها، لأن ما يعرف هو الفكرة، وبما يعرف، أعني العقل الفلسفي la raison philosophique، قد انفصل الآن عن الحسي، فهو فكر خالص، أو هو الفكرة. ومن هنا، أصبحت الفكرة ذاتا وموضوعا في آن معا[1]، وتطور الروح كله من أول مراحلها، كان يدفعه هذا الدافع الوحيد، وهو عبور الهوة التي تفصل بين الذات والموضوع. يقول هيجل «غير أن القول في هذا الموضع بيّن في العلم ضمن صيرورته، أو ضمن لحظاته بحسب الجانب الذي ينتمي إلى الوعي من جهة ما هو كذلك،، وتشرح لحظات المفهوم الأصلاني أو العلم المحض على صورة التشكّلات التي للوعي، ولهذه العلة ما زال الموضوع لم يظهر في الوعي بما هو كذلك كالأيسية الروحية كما أفصحنا عنها أعلاه، حسبنا عندئذ في ما يتعلق بهذا الجانب من الإحاطة بالموضوع كما تكون عليه ضمن شكل الوعي، أن نذكر بأشكال الوعي الفائتة، التي تقدمت بالفعل، وعليه فبالنظر إلى الموضوع من جهة ما هو في الحال وكينونة سيانية، كنا رأينا العقل المعاين يتعقب نفسه فيجدها في هذا الشيء السياني، أي كونه يعي صنيعه كصنيع براني كما لا يعي بالموضوع إلا كموضوع في- الحال»[2].

ولقد تم هذا العبور الآن، وبه اكتمل تطور الروح. فالذات والموضوع الآن متحدان، فإننا به وصلنا إلى التوفيق المطلق بينهما، وما دامت الفكرة الآن قد اتخذت من نفسها موضوعا لها، فهي ترى على ما هي عليه، أي بوصفها وعيا ذاتيا أو فكرة مطلقة، وتلك هي نفس النتيجة التي رأيناها في فكر المنطق، ولكن الفكرة المطلقة على نحو ما، وجدناها في نهاية المنطق كانت لا تزال مجردة بالقدر الذي يجعلها مجرد مقولة فحسب، والروح المطلق Esprit Absolu، هو كذلك نفس الشيء، الذي يعطي لنفسه الآن تحقيقا

(1) G.W.F Hegel, Science de la Logiaue «logique de l'etre» tom4p149.

(2) هيجل. فنومينولوجيا الروح، مصدر سابق ص 757.

فعليا. فقد انتقل من دائرة الفكرة الخالصة أو دائرة المقولات إلى دائرة الوجود الفعلي. فالفلسفة هي الوجود الفعلي للفكرة La philosophie est l'existence réelle de l'idée، ولما كان لا بد للفكرة أن تحقق نفسها تحقيقا كاملا في الوجود الفعلي، وهي بذلك تبلغ منتهاها، فإن الروح الفلسفي ينظر إليه على أنه الغاية التي يصل إليها مسار العالم[1].

المطلق هو الروح، وعلى أن تصبح ما هي عليه، عليها أن تشكل نفسها بنشاطها وطاقتها الخاصة، فالروح ليست مجرد عقل أو لوغوس Logos، إنها العقل غريبا عن نفسه بوصفه الطبيعة، ثم عائدا إلى نفسه من هذه الغربة الذاتية. فالعقل نسق متناغم في ذاته على نحو ما يعتمد عليه المنطق، وهكذا كان المنطق الجزء الأول من المذهب، ويمكن أن توصف الفكرة المطلقة في إطار العقيدة الفلسفية doctrine philosophique، بأنها الله قبل الخلق، ولكن هناك فارقا بين كبيرا بين فلسفة هيجل والعقيدة المسيحية، طبقا لهيجل. الله قبل الخلق ليس هو الأب السماوي، يسوع الإنسان Jésus humaine، وإنما هو اللوغوس Logos، ولا شيء سوى اللوغوس Logos ومن هذه الزاوية، فإن هيجل يتابع خطوات أباء الكنيسة واللاهوتيين اليونانيين الأوائل، الذين مزجوا عالم المثل Le monde des idéaux الأفلاطوني بفكرة الابن الأزلي واللوغوس Logos[2].

لكن على حين أن هؤلاء اللاهوتيين Les théologiens، قد تصوروا اللوغوس على أنه الابن، فإن هيجل تصوره على أنه الله. لقد قبل هيجل من افتتاحية إنجيل يوحنا« في البدء كان الله Au commencement était Dieu » ففيه كان الله الكلمة، ورفض عبارة« الكلمة كانت عند الله». وبعبارة أخرى، فإن الله في لاهوت هيجل هو اللوغوس، واللوغوس هو الله Logos est Dieu وليس هناك إله آخر ولا شخص آخر في الله على الأقل(ليس في البدأ) الله هو اللوغوس الذي يفيض نفسه في مملكة المثل الأفلاطونية أو عالم الصورة أو النماذج الأزلية، به كل شيء كان، وبغيره لم يكن شيء مما كان، المقولات التي تعرف فيها الفكرة المطلقة نفسها أو نفكر في ذاتها، والإنتقال من المنطق إلى فلسفة الطبيعة، يكشف سر الخلق في إطار نظري(نظرية السقوط[3]. يقول هيجل « ونحن نجد إذا ما فحصنا قصة السقوط فحصا متعمقا،

(1) ولتر ستيس. فلسفة الروح عند هيجل، مرجع سابق 202.

(2) ريتشارد كرونر، فريدريك كويلستون، روبرت سلمون. تطور هيجل الروحي، مرجع سابق ص90.

(3) يحاول هيجل في تحليله لقصة سقوط الإنسان، أن يتلمس أسانيد دينية ولا هوتية لفكرته عن السير الجدلي للروح، الذي يسر باستمرار، في إيقاع ثلاثي من الموضوع، إلى النقيض، إلى المركب، والموضوع يمثل الوحدة الأولى البسيطة. أما النقيض فيعبر عن الانفصال والانقسام والاختلاف، في حين أن المرحلة الثالثة والأخيرة وهي المركب

نجدها تمثل الاتجاهات العامة للمعرفة في حياة الروح: فحياة الروح في مرحلتها الطبيعية والغريزية، كانت ترتدي ثوب البراءة، والبساطة، وسرعة التصديق. غير أن ماهية الروح ذاتها تعني امتصاص هذه الحالة المباشرة في شيء أعلى. إن ما هو روحي يميز عما هو طبيعي، كما أنه يتميز بصفة خاصة عما هو حيوان(...) لقد جاء في قصة السقوط، أن آدم وحواء، وهما أول الموجودات البشرية، وهما في نفس الوقت النماذج الأولى للإنسان، كانا يعيشان في جنة عدن حيث نمت شجرتان: شجرة الحياة وشجرة معرفة الخير والشر»[1]. فمن الصعب أن نفهم كيف يمكن للديالكتيك أن يسمح بهذا الفعل، أو كيف يمكن فهمه، على أنه إرادة اللوغوس، لكن ينبغي أن لا ننسى أن هيجل قبل ذلك، قد أخذ عبارات إنجيل يوحنا(فيه كانت الحياة والحياة كانت نور الإنسان En lui était la vie et la vie était la lumière des resources humaines)، فالله هو الوجود الدينامي: فهو في وقت واحد الفكر، والإرادة والتصور والحياة أو العقل والروح.

يقول هيجل في شأن علاقة الفكر بالواقع« إنه لمن السهل أن نرى عصرنا، يؤذن بميلاد واقع جديد، وأنه عصر انتقال نحو مرحلة جديدة، فدنيانا انفطر فيها العقل عن الناموس الذي هيمن على الأشياء من قريب، وشرع هو في الصيرورة.

والحق أن العقل لا يجمد قط بل هو مدفوع دائما بحركة مطردة، فهو يفتت بنيان عالمه القديم قطعا قطعا، النزيف والملل اللذان يغزوان ما تبقى من العالم القديم، ثم الإحساس الغامض بمجهول يقترب، تلك هي العلامات المؤذونة، بأن جديدا في الطريق، ولكن هذا التفتيت الذي استمر حقبة، من دون أن يعبر عن صورة الكل، لا يلبث أن يطلع عليه الضجر فإن قسمات العالم الجديد تتبيّن في نوره دفعة واحدة»[2]. وكأن بهذا القول التأملي التلميحي، نجد صدى لقوله التصريحي في ختام محاضراته عن الفلسفة النظرية يوم18 سبتمبر 1806: « تلك يا ساداتي هي الفلسفة النظرية كما وصلت إلى تكوينها، فاعتبروها بداية التفلسف، ستواصلون السير فيها. إننا نقف اليوم في عصر مهم، في عصر غليان قامت فيه الروح ابتغاء أن تتجاوز شكلها الذي

من المرحلتين السابقتين فهي: الوحدة بين المختلفات أو الهوية مع الانفصال في وقت واحد، وهو يعتقد أن قصة السقوط تعبر عن هذه المراحل الثلاث على نحو التالي المرحلة الأولى: مرحلة الوحدة، المرحلة الثانية: مرحلة الانفصال، المرحلة الثالثة: الوحدة مع الانفصال). هيجل. موسوعة العلوم الفلسفية، (دار التنوير ط3) مصدر سابق ص 110.

(1) هيجل. موسوعة العلوم الفلسفية، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير، مصدر سابق ص109.

(2) هيجل. علم ظهور العقل، ترجمة مصطفى صفوان، مصدر سابق، ص18.

اتخذته حتى الآن، وأن اكتسبت شكلا جديدا، وجميع التصورات والأفكار وروابط العالم، قد تفككت وتهافتت كرؤيا حلم، وتم تمهيد لمسيرة جديدة للروح، ويجب على الفلسفة أن تنحي ظهورها وأن تقر بها، بينما الآخرون يقومونها عبثا مشبثين بالماضي، والأغلبية يبنون كتلة ظهورها من دون وعي واضح، لكن على الفلسفة أن تظهر لها التوقير مدركة أنها هي الخالدة»[1].

ومهما يكن من شيء، فإن المصالحة التي كانت- في حالة الدين- موجودة في ذاتها قد أصبحت الآن- في حالة الفلسفة أو المعرفة المطلقة- موجودة للوعي، إن لم نقل بأنها قد أصبحت عملية خاصة يقوم بها الوعي نفسه. وهكذا أصبحت (الإنية) هي الوعي الذاتي الكلي الذي يبعث الحياة في الروح المطلق نفسه، وأصبح هذا الوعي الذاتي الكلي يعرف ذاته في صميم ذلك الوعي الذاتي الفردي التاريخي. ولم تعد عملية تكافؤ الذات مع نفسها(الأنا = الأنا) سوى تعبير عن تحقق، ضرب من التطابق بين الوعي الفردي والوعي الكلي، أو بين الروح اللامتناهي، وكأن الإنية الفردية هي التي تحقق حياة المطلق، وهي التي تتعرف على ذاتها في صميم (الوعي الذاتي الكلي). وبيت القصيد في كل فينومينولوجيا الروح، أن المعرفة المطلقة لا تملك الظهور، اللهم إلا حين يكون التاريخ الواقعي لروح العالم، قد قادها إلى مرحلة الوعي بالذات. ولئن يكن هيجل لا يكشف لنا بوضوح عن طبيعة ذلك الوعي الذاتي الكلي، إلا أننا نجده يهتم بإبراز طبيعة العلم باعتباره تعبيرا عن وحدة الإنية والوجود، كما نراه يحدثنا عن اغتراب اللوغوس عن ذاته من خلال الطبيعة والتاريخ. ومن هنا فإن الفينومينولوجيا قد جاءت محتوية على ثالوث النسق الهيجلي: اللوغوس والطبيعة والروح، وإن كانت قد أبرزت بصفة خاصة انتقال اللوغوس إلى الطبيعة والتاريخ Transmission du Logos à la nature et l'histoire[2].

وهنا يمكن القول بأن المعرفة المطلقة التي احتوتها الفينومينولوجيا، هي معرفة بالوجود والتاريخ معا في صميم حقيقتهما الكلية، بحيث إن الذات لتصبح ها هنا والموضوع شيئا واحدا، إن لم نقل بأنها متطابقة أيضا مع الفعل الذي بمقتضاه يستحدث الموضوع ذاته[3].

(1) نقلا عن محمد الشيخ. فلسفة الحداثة في فكر هيجل، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1 2008. ص454.
(2) Pascal Pupond, Phénoménologie un Siecle de Philosophie, Laurent Cournare ellipses 2002 p07
(3) زكريا إبراهيم. هيجل أو المثالية المطلقة، مرجع سابق ص453.

الفلسفة والواقع

إذا، ينتهي بنا المطاف بهذه الصورة إلى العلم بكل شيء، وبالتالي ستكون مثلا يصعب تحقيقه، فالعقل الفلسفي الذي ينبغي أن يحيط علما بكل شيء لن يكون سوى العقل الإلهي، ولن يكون ملغزا، أن نقول إن غرض الكون، هو التحقق الكامل للعقل الإلهي في الوجود الفعلي، والقول بأن هيجل ينظر إلى مذهبه على أنه هو هذه المعرفة المطلقة، قول يتضمن بغير شك عنصرا من عناصر المفارقة، لكن كل خالق لمذهب ما، من ناحية أخرى، لا بد أن ينظر إلى مذهبه على أنه الحقيقة، لكنه لا جدال في أنه حتى مع الإنتاج العميق بالحقيقة، لا بد أن يتغلغل في أي ذهن عاقل إحساس عميق بالظلام، الذي يمكن حده والذي يغلف بصيص الضوء الذي تمثله معرفتنا، وليس في استطاعتنا سوى الإيمان بأن هيجل كان يشعر بهذه الحقيقة[1].

ففي بعض الأحيان تؤول توجهاته النظرية هذه، بما كان سائدا في عصره وظروف بروسيا السياسية آنذاك، فأراد أن يحدث ثورة فلسفية révolution philosophique في ألمانيا لا تقل شأنا عن الثورة الفرنسية Révolution française. هنا إذا واقع بروسيا، الذي يسوده العسف والفوضى والتبدد والتمزق المذهبي، حتى قال هيجل عنها«إنها لم تعد دولة ما يجب عليها، وهي على ما هي عليه أن تكون عليه»[2].

والحال أن الفلسفة تظهر هنا بوجه جديد، وهو وجه قد فصل فيه هيجل في عدت مناسبات في كتاباته المختلفة، منها حين يصير الواقع في تموجه وفتوره وتوازنه وغليانه، وهنا يكون الفكر في هدوء مفهومه وسكون مدركه، ويستبين الأمر ويقضى الأجل، هنا إخلاص لمبدأ الفينومينولوجيا[3]، الدي يقول عندما يموت الواقع يحيا الوعي، أو لنقل عندما يبدأ الفكر في الوعي بواقعه، فاعلم أن هذا الواقع أسلم روحه، وأنه انتهى وأمضى. فالوعي بهذا المعنى سلب الحاضر، وهو الصليب الذي يصلب عليه الواقع، والإنسان عند هيجل، ما كان من شأنه أن يعي الواقع الذي يحياه إلا بعد أن يكتمل هذا الواقع وينتهي ويشيخ، وشيخوخة الواقع إنما تأذن بعدم الرضا عنه أو السرور له.

---

(1) ولتر ستيس. فلسفة الروح عند هيجل، مرجع سابق203.

(2) Hegel, La Consititution de L'Allemagne,Traduit de L'llemand par Michel Jacob Paris Chmpe Libres 1974 p25.

(3) Pascal Pupond, Phénoménologie un Siecle de Philosophie p09.

وعندما لا تعود الحياة تملأ عيوننا وترضينا، يلجأ الإنسان إلى خلق عالم مثالي، عالم مشكّل من الأفكار الخالصة،، سواء اتخذت هذه الأفكار صورة مفاهيم (الفلسفة) أم صورة الفن والدين. يقول هيجل« بقي أن نسوق كلمة أخرى حول العالم الذي يجب أن يكون، والذي يقال إن الفلسفة تبشّر به، إذ يبدو أن الفلسفة تصل متأخرة أكثر مما يجب بالنسبة إلى هذه المهمة، فهي بوصفها فكرة العالم، لا تظهر إلا حين يكتمل الواقع الفعلي وتنتهي عملية تطوره. إن الدرس الذي تعلمه لنا الفكرة الشاملة- وهو أيضا درس يكشف التاريخ عن أهميته ولا محيص عنه- هو أنه: حين ينضج الواقع الفعلي فعندئذ فقط، يبدأ المثل الأعلى في الظهور يجابه عالم الواقع ويواجهه، ويبني لنفسه في صورة مملكة عقلية. ذلك العالم الواقعي ذاته مدركا في وجوده الجوهري. وحين ترسم الفلسفة لوحتها الرمادية، فتضع لونا رماديا فوق لون رمادي، فإن ذلك يكون إيذانا بأن صورة من صورة الحياة قد شاخت، لكن ما تضعه الفلسفة من لون رمادي فوق لون رمادي لا يمكن أن يجدد الحياة، ولكنه يفهمها فحسب. إن بومة مينرفا لا تبدأ في الطيران إلا بعد أن يرخي الليل سدوله[1]».

إن أعلى نقطة يصل إليها وعي الشعب هي هذه الفكرة: أن يكتسب فكرة واعية عن حياته ووضعه، وأن يضفي على قوانينه وأفكاره وأخلاقه والعدالة صبغة العلم الحق(الفلسفة)، لأنه في هذه الوحدة(وحدة الذات الواعية) والموضوعية(المنجزات الحضارية)، تكمن أوثق وحدة تستطيع الروح بلوغها بذاتها، فهي في عملها تبقى لكي تجعل من نفسها موضوعا لتأملها، لكنها لا تستطيع أن تصور نفسها بطريقة موضوعية إلى طبيعتها الجوهرية، إلا بأن تفكر بذاته[2].

قد يقال أن المشكلات الفلسفية هي مشكلات موروثة، وأنه ينبغي أن نحكم على النظريات والمذاهب الفلسفية، بمقدر استطاعتها، بل المشكلات والمتجليات التي تركتها النظريات الأخرى بلا حل ولا جواب مقنع، غير أن ذلك أن الفلسفة (نسق المطلق) من المشكلات الحلول، بحيث لا يكون لها أهمية، إلا عند أولئك الذين تدربوا على التفلسف، بل ينبغي على العكس أن كل نظرية فلسفية، يمكن أن نعثر صراحة أو ضمنا، على افتراضاتها السابقة ومقاصدها فيما تشغل به النظريات الفلسفية الأخرى،

(1) هيجل. أصول فلسفة الحق، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي مصر 1996، ص 180.
(2) هيجل. محاضرات في فلسفة التاريخ، العقل في التاريخ، الجزء الأول، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة،1986، ص 143.

وأن أي مشكلة يمكن تعقب جذورها إلى المشكلات الوجود الإنساني[1].

الفلسفة ليست مجرد جمع أو تجميع للمعلومات يشتمل عليها تاريخ الفلسفة، أو الإلمام بالمذاهب الفلسفية المختلفة، ذلك لأن الفلسفة تتحرك بالضرورة في وسط كلي(الفكرة الشاملة)، فهي لا تدرس إلا المبادئ العامة، وإن كانت تحتاج بالطبع إلى المعرفة العميقة بالجزئيات، أي لا بد أن تكون لديك معرفة عامة بتفاصيل تاريخ الفلسفة حتى تصنع الفلسفة، والعمل العقلي هو صياغة تلك المبادئ العامة التي تفسر التاريخ، على أنه نشاط مترابط، ونمو تدريجي للحقيقة. ومن هنا فإننا ينبغي أن لا ننظر إلى تاريخ الفلسفة، على أنه صراع وقتال بين المذاهب، بل إنه تطور وجهات النظر، ولا بد أن نعي جيدا أن ما هو حق وما هو زائف في وجهات النظر الفلسفية ليسا ضدين، لأن النظرية الفلسفية لا تكون زائفة بالمعنى العرفي لهذه الكلمة[2].

ذلك لأن الإنسان لو غاص داخل أعماق الحياة اليومية، حتى استوعبته الجزئيات بتفصيلاتها دون أن يتخلص منها، لكي يرتفع إلى مبادئ أو تصورات العامة أو أفكار شاملة، فلن يكون في استطاعته أن يكوّن معرفة، ولا بناء حضارة أو ثقافة، بل سيظل متجمدا في مكانه، كما هي الحال في المجتمعات البدائية والمتخلفة بصفة عامة، غارقا في جزئيات اليوم ومتطلبات اللحظة الحاضرة[3]. لا بد للإنسان إذن، أن يرتفع عن الأشياء الموجودة في عالم الواقع إلى تصوراتها العامة أو الأفكار الشاملة، وهي بالطبع عملية مرهقة، والفكرة الهيجلية هنا تقترب كثيرا من فكرة أرسطو التي تقول أن (العلم هو العلم بالكلي)، أي أن المعرفة هي في صميمها معرفة بالكليات لا بالجزئيات.

يقول هيجل« الثقافة وظهورها المرهق من مباشرة الحياة الواقعية، لا بد أن تبدأ باستمرار باكتساب مبادئ عامة ووجهات نظر، وهكذا يرتفع المرء من الشيء أو (الموضوع الواقعي) إلى تصوره العام، كما يتعلم أن يدعم هذا التصور العام أو يدحضه بالمبررات العقلية، وبعد ذلك، يدرك ما في الحياة من ثراء ووفرة عينية عن تصنيف خواصها، ثم أن يصدر عليها في النهاية أحكاما جادة، كما يقدم عنها معلومات دقيقة، غير أن التربية أو الثقافة، لا بد منذ بدايتها أن تتيح مجال لجدية الحياة في ثرائها العيني، مما يؤدي بنا إلى أن نخبر موضوع البحث، وإذا ما نفذت الجهود النظرية الجادة إلى

(1) هيجل. ظاهريات الروح، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع(د ط) (د ت) ص 99.
(2) مصدر نفسه ص107.
(3) Pascal Pupond, Phénoménologie un Siecle de Philosophie p 12.

موضوع البحث، فإن مثل هذا الضرب من المعرفة والحكم، سوف يلزم مكانه الصحيح في الأحاديث الشائعة المألوفة»[1].

وعندما نقول إن الفلسفة هي تشخيص للحاضر وقبول بالحاضر للحقيقة، فإننا بذلك نجسد الوعي بالحداثة، من حيث أن الحداثة هي إعادة الاعتبار للحاضر على حساب الماضي، وحيث كانت سيطرة الماضي هي التقليد، فإن الحداثة هي الاعتماد على الحاضر، وكما هنا كوجيف أن ذلك يكون نتيجة لتأثير الأحداث التاريخية لعصر هيجل، والتي جعلته يعتقد أن تغيير العالم لم يعد ممكنا، ولذلك بدل إعادة إصلاحه، يكتفي هيجل بتفسيره[2].

هكذا يبدو وضع الفلسفة في حضن عصرها، إنها ملجأ الروح زمن انهيار الواقع، وإنها التعبير عن اندحار روح العصر، والحق أن ما يسميه هيجل باسم روح العصر، أي المرحلة النوعية الخاصة من تطور الروح في زمن معين حين ينبثق شعب يؤدي دورا في التاريخ، فيشكل حكومته ويؤسس حياته الاجتماعية والأخلاقية، ويعتمد بذلك على الوسائل من عاداته وأعرافه ومهاراته وصناعاته، ويبني لذلك المشروعات والمنجزات ويشيد العلوم والفنون والديانات. فكان لا بد هنا من فكر ووعي يعي روح الشعب، وكان لا بد لهذا الوعي أن يستند إلى أرقى مراتب الفكر (الفلسفة)، الذي يعلو عند هيجل على فكر العاطفة (الدين)، أو الفكر بالتمثيل(الفن)، كلما كانت الفلسفة تعي بهذه الشروط كانت تحقق الضرب المطلوب[3].

الفلسفة وحدها من دون غيرها(تعي جوهرها وزمانها) بامتياز، فهي المعرفة الفكرية لما يوجد في ذلك العصر، أو هي العصر ملخصا في الفكر. يقول هيجل« وفضلا عن ذلك، فليس من الصعب أن نرى أن عصرنا هو عصر ميلاد عهد جديد، وهو حقبة الانتقال إلى هذا العهد الجديد، فقد انفصلت الروح عن العالم الذي كانت تسكنه وتتخيله، حتى الآن وهي عاقدة العزم على أن تتركه يغوص في الماضي، لأنها مشغولة بتشكيل ذاتها من جديد. والروح تشكل نفسها ببطء وهدوء، لتتخذ شكلها الجديد،

(1) هيجل. ظاهريات الروح، مصدر نفسه ص114.

(2) Alexandre Kojéve : Introduction à La Lecture de Hegel, Leçons sur L'Esprit professées de 1933 à 1939 à L'Ecole des Hautes études Réunies et publiées par Raymond Queneau , éditions Gallimard 1947 p154

(3) شيخ محمد. فلسفة الحداثة في فكر هيجل، مرجع سابق، ص461.

وتفتت بنية عالمها القديم قطعة قطعة، غير أن هذا التفتت التدريجي الذي ظل زمنا دون أن يغير صورة الكل، لم يلبث أن قطعه فجأة، بزوغ النهار الذي أضاء بومضة واحدة ملامح عصر جديد»[1].

الفلسفة عند هيجل تظهر عند شعب ما، وتحضى بأهمية خاصة عنده، عندما تصبح الحاجة إلى المثال، حاجة ملحة. وهي تصبح ملحة عندما تحدث قطيعة في حياة الشعوب، وعندما تمضي لحظات سعادتها، وعندما يقبل الانهيار ولا يعود الأفراد يرضون بمصالحهم وعيشهم، أي بحياتهم السياسية والاجتماعية، ولا يخضعون بين يدي هذا النشاط مصائرهم، ذلك أنه حين لا يعود واقع شعب ما وأخلاقه يرضيانه، ولا يعود الرضا إلا مجالا لأمر مثالي والفكري والروحي، فيها تنسحب الروح بعيدة عن الحاضر، محلقة في الأفق، تبحث عن مكان ليس هو الوجود الحاضر المتحقق، وإنما هو وجود بعيد المنال هناك في مجال المثال.

يقول هيجل« الدولة تظل ناقصة ومعينة إلى أن تصل إلى تمايز واضح لنظمها وحرفها ومهمتها، وإلى أن تصل إلى مرحلة تجد فيها وظائف السياسية والحكم، التي تختلف من حيث المبدأ، كما يفعل الكائن الحي عند اكتمال نموه»[2].

الفلسفة كمشروع لا متناهي

إن تحقيق لحظة تطابق الذات والموضوع، وتعرف الذات على ذاتها في ذاتها لا في آخرها. لدليل على أن المعرفة المطلقة، قد حققت مشروع الفلسفة الصادقة. فيها تجاوزت الذات آخرها والتحقت بذاتها، أي تحولت إلى لا متناهي حقيقي، أو إلى سلب السلب، تحول جعلها وجود مستقلا، فبرهنت بذلك على أن المثالية هي الحقيقة المطلقة للروح. وأن التناهي ما هو إلا لحظة مرفوعة. وإذا كان جوهر (الخبرة الدينية l'expérience religieuse) من حيث هي معبرة عن روح المطلق قد تبدى من خلال تجاوز الروح للاستقلال الظاهري المطلق للأشياء، إلى قوة اللامتناهية التي تقبع من وراءها وتهيمن عليها، فإن الروح المطلق من حيث هو خبرة فلسفية أو معرفة مطلقة، يحول الأشياء إلى أفكار، وذلك بتمييز النمط الخاص الذي تشكل به الفكرة الأزلية، مبدأها الذي يكون ماثلا فيها، وبواسطة هذه المعرفة، فإنها هي الطبيعة المثالية للروح، والتي

(1) هيجل. ظاهريات الروح، مصدر سابق، ص123.

(2) هيجل. تاريخ الفلسفة، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، ط 3 ،1997 القاهرة، ص 216.

بها تأثر مباشرة في الروح المتناهي، حتى تصل إلى أشد أشكالها العينية، وتصبح الفكرة الفعلية التي تدرك نفسها إدراكا تاما، ومن ثم تصبح روحا مطلقة[1].

إذا تجاوزنا هذه اللحظة التي بلغناها، وهي مرحلة وحدة الفكر النظرية والفكرة العملية. مرحلة الفعل العارف، لكي نتعرض لتفسير الفكرة المطلق. فمع الفكرة المطلقة، لا ينبغي أن نرى أي انبثاق أنطولوجي جديد، فالموجود على نمط وجود الحياة، كان هو نفسه قد تحرك من قبل داخل الحقيقة الأصلية للوجود. إنه يحيا ويعي داخل الوحدة المباشرة للذاتية والموضوعية، وهي في داخل آخر مغاير له، أي في عالم ما.

إن مباشرة الحياة تنقصها المعرفة المتعلقة بحقيقتها، ولذلك فإن الحياة تستطيع ويجب عليها أن تفقد ذاتها، أي أن تضيع دون أن تذعن مع ذلك لفقدان ذاتها. إنها لا توجد أبدا بالكامل وعلى نحو حر في عقر ذاتها، ومع ذلك فهي لا تبتعد أبدا عن ذاتها، ولا توجد أبدا خارج ذاتها.

أما المعرفة فهي متحررة من هذا الضياع المباشر للحياة، ففيها يتم تجاوز الاستقلال المباشر للحياة. فالحياة موضوع محض للمعرفة، أي موجود يضع نفسه في مواجهة المعرفة، التي تتحرك حقا في عنصر الوجود الحر لذاته[2].

في المعرفة يصير وجود الموضوعية داخل حقيقته المنتمية إلى الفكر، أي أن جوهرها هو المفهوم، تحيط باختلاف المنطقتين ويحقق وحدتهما، وفي المعرفة يصير وجود الموضوعية داخل حقيقته المنتمية إلى الموضوع أي أن جوهرها هو المفهوم الذاتية. ويكون الشيء معروف بوصفه موجودا في ذاته ولذاته. ويتعلق التنوع المتغير لتعينات الموجود بعمومية وجوده، الذي يجعل تعيناته تنبثق منه، بواسطة عملية تكوين عينية، وهو في هذه التعيّنات يتبنى ويحافظ على وحدة تظل باقية، أي على نفسه، وليس ما تستهدفه المعرفة بوصفه مفهوم موضوعها هو حقيقة المعرفة فحسب، بل حقيقة وجود هذا الموضوع نفسه، ومع ذلك، فالمعرفة لا تستطيع الانطلاق من تلقاء نفسها نحو تلك الحقيقة التي هي حقيقتها، وتظل واقفة عند افتراض مسبق لعالم معطى

(1) يوسف سلامة. من السلب إلى اليوتوبيا، دراسة في هيجل وماركيوز، دار حوران للطباعة والنشر ط1 2006 دمشق، ص 455.

(2) هربرت ماركيوز. أساس الفلسفة التاريخية- نظرية الوجود عند هيجل- ترجمة إبراهيم فتحي، دار التنوير للطباعة والنشر ،ط3 2007 بيروت، ص 262.

سلفا، تجد نفسها معزوة إليه بحكم جوهرها، وهي تستطيع أن تعيه في ضرورته، ولكنها لا تستطيع أن تعيه في حريته التي تنشأ تلك الضرورة منها وحدها، وتعي ذاتية المعرفة أنها في الموضوعية ستعرف أين وجودها الحق[1].

إن العلم المحض La science pure، يحتوي الفكرة بقدر الذي يكون فيه الفكرة في ذاتها شيئا، وهنا على وجه الدقة، ما يعد أعظم حقيقة للفلسفة القديمة، في تعارضها مع الفلسفة الترنسندنتالية الكانطية. فالفلسفة القديمة، قد دافعت عن أن الفكر وتعينات الفكر، ليسا غريبين عن الأشياء، ولكن لهما بالأحرى الماهية نفسها. كما دافعت بالإضافة إلى ذلك عن أن الأشياء والفكر الذي يتعلق بها مطابقان في الذات وللذات، وعن أن الفكر في تعيانته الباطنة والطبيعة الحقة للأشياء، ليس لهما إلا مضمون واحد بعينه.

يقول هيجل« فإذا لم تبلغ الحاجة إلى الفلسفة مركزها، أظهرت جانبي المطلق، أعني الجوّاني والبرّاني، الماهية والظاهرة، منفصلين، وبخاصة انفصال الماهية الجوانية والظاهرة البرانية لذاتها، فإنما تصير إلى الجملة الموضوعية بإطلاق والتنوع الذي يتشتت إلى ما لا نهاية فيه، فيقترن في نزوعه إلى الكثرة اللامتناهية بالمطلق، ومن وجه شائع يعرى من الوعي، وكذلك تسقط الفلسفة كل ظاهر مركز، تجعل الفلسفة الجمهورية مبدأها في اللاتهوي المطلق بين المتناهي واللامتناهي، فترفع بواسطة التهوي المطلق، موت الأطراف المنفعلة إلى الحياة، وتنزع بمعية العقل الذي يستغرق الطرفين ويضعهما- وضع الأم لولدها- على تساو إلى الوعي بذلك التهوي بين المتناهي واللامتناهي، أي أنها تنزع إلى العلم والحقيقة»[2].

هذه الآراء عن الصلات بين الذات والموضوع، تسد منذ البداية مدخل طريق النفاذ إلى الفلسفة، ولذلك ينبغي التخلص منها، لكي يصبح التفكير الفلسفي ممكنا. إذ لم تعرف الفلسفة الكانطية كما يرى هيجل تخطي هذا الوضع للذاتية والموضوعية، باعتبارهما دائرتين للوجود منفصلتين ابتداء من الأصل والماهية، وظلت تتحرك داخل ذاتية (نقد كانط) من أجل ذاتها، إذ يجب عليها في المحل الأول أن تخرج من ذاتها بطريقة أو بأخرى، لكي تلتقي بالأشياء ذاتها.

(1) المرجع نفسه ص275.

(2) هيجل. في الفرق بين نسق فيشته ونسق شلينج في الفلسفة، ترجمة ناجي العونلي، المنظمة العربية للترجمة، ط1، 2007 بيروت، ص 250.

كما أن تلك الفلسفة ظلت مشتغلة بالتفكير والعالم، كعلاقة بين عنصرين، وذهبت إلى أن المعرفة تولد من تلك العناصر بواسطة تركيب آلي ميكانيكي، بل وكيميائي. ولأن الوحدة التي وصل إليها كانط إلى إقامتها داخل الوعي بفضل التركيب الترنسندنتالي للظواهر، هي وحدها غير حقيقية إلى مدى الذي لا تمثل فيه إلا إضفاء طابع المطلق، على واحد من العنصرين، هو الذاتية: فالفلسفة الكانطية لخوفها من الموضوع، أعطت أهمية للتعينات تحت سلطان الموضوع الذي كانت تهرب منه، على حين أن الموضوع في ذاته، قد ترك للحساب في عالم آخر.

هيجل والفلسفة الحقة

وفي ظل تعارض هذا الموقف، قرّر هيجل أن السمة المميزة للفلسفة الحقة، هي ما أطلق عليه (علم الفكر الخالص)، الذي يتخذ مبدءا له من المعرفة الخالصة، لا وحدة مجردة. بل من الوحدة العينية بالقدر الذي يعتبر فيه التضاد داخلها بين وعي الموجود ذاتي ولذاته، وبين وعي موجود ثان من المرتبة نفسها ولكنه موضوعي. تضاد تم تجاوزه من جانب المعرفة المطلقة، حيث يعتبر الوجود في ذاته، مفهوما خالصا والمفهوم الخالص وجودا حقا[1].

فالفلسفة الحقة تحيط بكلية الموجود، وهي كلية تحتوي في ذاتها على فروق وتمايزات، وفق الفكرة الموحدة لوجوده، وهكذا يتم الحفاظ على العلاقة الضرورية التي اكتشفتها الفلسفة الكانطية، بين تجلي الوجود (ظاهرياته) وبين الذات الإنسانية وهو خيط هذا البحث. ولكن بعد تجاوزها لكي تصل إلى تلك النسبية (الإضافة، بوصفها الحقيقة عينها، أي الحقيقة المطلقة) للوجود، بيدا أن فكرة الحياة لا توجد في بداية التفسير الأنطولوجي ontologique، ولكن في نهايته. وهذا التفسير الذي يقدم المفهوم الموحد الكلي للوجود، باعتباره خطا موجبا كما تنكشف الوحدة الكلية للوجود، مصدر كل اختلاف باعتبارها أكثر أصالة من الاختلاف.

إن تاريخ الموجود هو في ذاته متجه وفقا لغاية باطنة، ويتحقق هذا التاريخ مكتملا بواسطة ما للوجود الواعي (المفهوم) من حقيقة وحرية، أي بواسطة وجود الفكرة.

(1) هربرت ماركيوز. أساس الفلسفة التاريخية»نظرية الوجود عند هيجل» مرجع سابق، ص285.

فالوجود لا يكون قد وصل إلى حقيقته، ولا يجري في مضمار نشوئه بوصفه حقا، إلا باعتباره فكرة، ومع ذلك، فنحن نرى هنا أن وجود الإنسان والحياة، يحتل مكانا مركزيا في الأنطولوجيا الهيجلية، وذلك راجع إلى أن الحياة هي الشكل الأول الذي يتحقق به المفهوم في حقيقته وحريته، والذي به تصبح فكرة الوجود واقعية.

وهنا نتوقف عند قول هيجل متمعنين، والذي يختصر كل مسار فينومينولوجا الروح قائلا«إن العلم ينطوي في حد ذاته على هذه الضرورة في الخروج على الصورة التي للمفهوم الخالص، ومرور المفهوم إلى الوعي. أما الجانب الآخر الذي لصيرورته، أعني التاريخ. فإنما هو الصيرورة العليمة والمتوسطة لنفسها- الروح الذي يخرج إلى الزمان، لكن هذا التخارج نفسه- والسلبي إنما هو سلبي نفسه- وتلك الصيرورة إنما تعرض حركة متأنية وتعاقبا لأرواح. معرض صور، كل صورة منها إنما تتحرك، إذ تؤتي الثراء التام الذي للروح بالغ من الأناة، لأنه ينبغي على التدقيق على الهو، أن يلج تمام ذلك الثراء الذي لجوهره، فيستغرقه/ وما دام اكتمال الروح يقوم على أن يعلم تمام العلم، ما هو وجوهره، فهذا العلم إنما هو ممارته في ذاته، إنما ينضمر في ليل وعيه- بذاته، لكن كيانه المتصرّم يحفظ في ذلك الليل، وهكذا الكيان المنسوخ- أي الكيان الفائت، لكن المنبعث من العلم. إنما هو الكيان الجديد، عالم جديد وشكل روح جديد. في هذا الشكل ينبغي كذلك أن يبدأ الروح من عند حاليته، وعلى جلبته، ثم يرقى من جديد انطلاقا منها قيصر عظيما»[1].

وتنهي فينومينولوجيا المعرفة المطلقة Phénoménologie de la connaissance ab-solue، النسق الهيجلي، فهي تبدو كما لو كانت النتيجة النهائية والأخيرة لكل تطور، ولكنها وفقا لمبادئ الهيجلية، هي الأساس المطلق، أو هي بداية المطلق. وهكذا تكون نهاية الفلسفة La fin de la philosophie هي بدايتها أيضا، وذلك ما كان يقصده هيجل، بقوله : إن الفلسفة هي دائرة مغلقة، تدور حول نفسها، فنحن هنا في نهاية مذهب الفلسفة نصل إلى الفلسفة ذاتها، وإذا ما تساءلنا، ما هي تلك الفلسفة التي وصلنا إليها، لكان الجواب الوحيد الممكن هو: أن نبدأ من جديد من بداية المنطق، وهكذا سرنا حتى وصلنا إلى النهاية، وإذا أردنا تفسير هذه النهاية، فإن علينا أن نعود من جديد إلى البداية، وهي تلك الدائرة المغلقة للفلسفة، فالمنطق الذي بدأنا منه يدرس

(1) هيجل. فنومينولوجيا الروح، مصدر سابق ص 773.

الفكرة، ونحن ها هنا في نهاية فلسفة الروح، نصل كذلك إلى الفكرة على نحو ما تحققت الآن بالفعل، أو كما هي موجودة في العقل الفلسفي، وها هنا يتم مسار العالم ويكتمل. فالفكرة الخالدة في تحقيقها الكامل لماهيتها، سيشرع في العمل على نحو أزلي، لتتمتع بنفسها بوصفها العقل المطلق.

يقول هيجل« وهذا العمق، هو المفهوم المطلق، عندئذ يصبح ذلك لإنكفاف العمق الذي للمفهوم أو امتداده، السالبية التي لهذا الأنا الكائن- في- ذاته، وهي التي تخارجه أو جوهر، وزمانه الذي يتخارج على نحوه هذا التخارج في حد ذاته، فيكون في امتداده كما في عمقه عند الهو، والهدف، العلم المطلق، أو الروح الذي يعلم نفسه كروح، إنما سلبية استذكار الأرواح واستنباطها كما تكون في حد ذاتها، وتأتي نظام ملكوتها. فأما حفظ تلك الأرواح بحسب كيانها الحر، والمظهر في صورة العرضية، فإنما هو التاريخ، وأما من وجه نظامها المفهوم، **علم المعرفة المظهرة**، وكلاهما معا التاريخ المفهوم، إنما يكونان ذكر الروح المطلقة ومحنته(مصلب المسيح إذا موضع الوجع والمحنة)، حقيق وحقيقة وإيقان عرشه الذي كان يكون من دونه المتوحد العري من الحياة – إذ فقط[1]».

من كأس ذلك الملكوت الذي الأرواح
يصعد إليه زبد لا تناهيه[2]

(1) هيجل. فنومينولوجيا الروح، مصدر سابق ص 774.
(2) بيتان يختم بهما شلر قصيدته في الصداقةDie Freundschaft (مصدر نفسه ص 774).

هيجل والحق
قراءة في فلسفة القانون والجريمة والعقاب

إذ كان الروح الذاتي في فلسفة هيجل[1] يدرس الروح من الداخل، فإن الروح الموضوعي. الذي نحن بدراسته، يدرس الروح وقد خرجت من ذاتيتها وجوانيتها، وأوجدت نفسها في العالم الخارجي، وهذا العالم الخارجي ليس هو بالطبع عالم الطبيعة. لأن الروح تجد هذا العالم الأخير موجودا بالفعل، لم يكن لها أي دور.

فالعالم الموضوعي هو العالم الذي تخلقه الروح لذاتها- عالم المؤسسات- لكي تصبح موضوعية حتى توجد وتؤثر في العالم الفعلي. وهو بصفة عامة، عبارة عن عالم المنظمات والمؤسسات، لا يشمل المنظمات الوضعية كالقانون والمجتمع والدولة[2] فحسب، لكنه يشمل أيضا الأعراف والعادات والحقوق والواجبات عند الفرد، وكذلك الأخلاق والرعاية الخلقية. إذ في هذا البحث سندرس فيه النظام والتسلسل الذي تظهر فيه المنظمات المختلفة، والطريقة التي تتطور بها. وهذه المنظمات في نظر هيجل تتخذ مستويات فنومينولوجية عديدة، هي بالضرورة العقل أو الروح، وقد أصبح صلبا في العالم الذي يشكل الروح الموضوعي.

الروح الموضوعي حدث بفعل انتقال الروح الذاتي من دائرة الضمنية والقوة في فكرة الروح إلى عالم الموضوع المشكل أمامها. حدث هذا الانتقال بفعل الإرادة الذاتية الكلية حين بدأت العمل. مثلما أن المعرفة هي الأنا حين يفكر، وعلى أية حال، فالأنا هي في صورة أنا = أنا أي أنها وحدة بسيطة مع نفسها أو هوية ذاتية مجردة، وبما أنها هوية ذاتية، فهي لا تحتوي في جوفها أي تنوع أو تجزئة. وبما أنها تتجزأ فيما بعد إلى الجزئية، فهي كلية بسيطة، وما دامت الإرادة (الأنا الفاعلة) لا يمكن أن تجد إشباعها في أي واقع جزئي، فإنها بالتالي لا بد أن تكون هي الكلي. لكن بدلا من هذه الكلية، فهي فرد، فلما كانت ذاتية فهي هذا الأنا، وهي حين ترتد الكلي فإنها، بالتالي، تريد. فهي هنا تريد تجاوز الذاتية المحض أعني تريد الموضوعي الآن. لأن ما هو كلي يقف في معارضة

(1) فيلسوف ألماني حديث ولد سنة 1770 وتوفي سنة 1831، له عدة مؤلفات من أشهرها: فلسفة الحق وفينومينولوجيا الروح.

(2) الدولة état: هي مشروع سياسي، حلقة موحدة تلتف حول رقعة أرضية وحول نظام سياسي إداري يتم تقاسمه.

ما هو خاص(الشخص بوصفه فردا).

ومن هنا، فإن الكلية والموضوعية، هما لفظان مترادفان بالمعنى الذي كان منتشرا في عصر السفسطائيين وسقراط. فلقد كان المبدأ الذي يعتمد عليه السوفسطائيون هو أن ما اعتقده، في جزئيتي المحض. هو حق بالنسبة لي، ومن ثم أنكروا كل معيار كلي للحقيقة[1].

وما دامت الحقيقة لا تخضع لأي معيار كلي فهي الموضوعية، فالحقيقة إذا ما نظر إليها على أنها كلية يمكن في هذه الحالة، وحدها أن تكون موضوعية. أما ما هو حقيقي لي فقط هو إرادتي، لكن الحقيقة التي تقاس بمقاس كلي، فهي مستقلة عن وجهات نظر الفردية، وهي من ثم موضوعية. وهكذا نجد أن الروح الموضوعي، يقوم على نشاط الإرادة. فالمنظمات والمؤسسات هي من عمل الإرادة حين تتجلى في العالم، فتشكّل مادته الخام وتحوله إلى عالم جديد للعقل، وللإرادة وجهان في هذا المجال.

الأول يظهر في سعي الإرادة نحو ما هو كلي، تريد نفسها بما أنها كلية، فهي جوهرها، ولهذا السبب، فإن العالم الجديد الذي خلقته ليس موضوعيا فحسب، لكنه روحي(الروح الموضوعي)، لأنه هو نفسه ما تصنعه الروح في هذا العالم، وهذه الروحية والكلية التي تتسم بها المنظمات التي يؤسسها العقل، تدل على أن ماهية المؤسسات الكلية، وعلى ذلك فليست الأخلاق أمرا من أموري الخاصة، لكنها قانون كلي. وماهية الدولة بدورها هي كلية الهدف والغاية، التي تعارض الأهداف الجزئية لدى الأفراد، وكلمة مؤسسة نفسها تعني أنها شيء كلي، ولما كانت الكلية هي طابع العقل أو الروح، فإن المنظمات ومؤسسات الأخلاق والدولة، هي بالضرورة تجليات خالصة للروح.

فإذا كان أول وجه لنشاط الروح في هذا العالم، هو أنها تريد نفسها، فإن الوجه الثاني، هو أنها أن تتجاوز نفسها وتريد أن تصل لا إلى ما هو ذاتي فحسب بل إلى ما هو موضوعي. فهي تريد ما يعلو عليها ويجاوزها، أي أنها تريد الموضوعي، لأن جانب فرديتها هو جانب ذاتيتها، وإذا ما جمعنا هذين الوجهين لكان ما تقدمه الإرادة بنشاطها روحها موضوعيا، فهي بذلك الروح الموضوعي.

(1) جان فرانسوا دورتيه. معجم العلوم الإنسانية، ترجمة جورج كتورة، المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع ط1 2009 بيروت ص 397. أرسطو. الفيزياء، السماع الطبيعي، ترجمة عبد القادر قنيني، أفريقيا الشرق 1998 المغرب ص 23.

فهي لأنها تريد نفسها، فهي بالضرورة إرادة حرة، والمؤسسات المختلفة هي منتجات للحرية. فالقوانين هي شروط للحرية، وبوصفي محكوم بالقانون فأنا محكوم بالكلي، أعني الذي أسقطه أنا على العالم، وأنا بالتالي محكوم عن طريق ذاتي. فأنا إذن حر.

وحين يدرس هيجل الروح الموضوعي على هذا النحو، فإنه يغطي بذلك أجزاء الفلسفة الأخلاقية والسياسية، وفلسفة القانون في فلسفة الحق[1]. والجدير بالذكر أن نظرياته الأخلاقية والسياسية، تختلف كل الاختلاف عن معظم نظريات الفلاسفة في هذا المجال. بمعنى أنه لم ينظر إليها على أنها فروع ملحقة بالفلسفة، لكنها تتطور في مكانها المناسب من الوحدة العضوية للمذهب. فربما قدم لنا الفلاسفة الميتافيزيقا، ثم الأخلاق، وعلم الجمال ولكن هيجل كلها ولو كانت موضوعات منفصلة، كل شيء في نسقه، لا بد أن يستنبط وأن تظهر ضرورته. وعلى ذلك ففلسفة الروح الموضوعي لا تأخذ التنظيمات والمؤسسات والقانون والشرائع الخلقية، كيفما اتفق على نحو ما يتصادف وجودها، ولكنها تستنبطها الواحدة من الأخرى في سياقها الخاص[2].

واستنباط تنظيم من التنظيمات أو مؤسسة من المؤسسات، إنما يعني إظهار ضرورته، أعني أن نبيّن أن هناك ضرورة منطقية، ضرورة من ضرورات العقل تجعله يظهر في المكان الذي ظهر فيه وبالطريقة التي ظهر بها، وعلى ذلك فإن هيجل ينظر إلى جميع التنظيمات التي يدرسها في دائرة الروح الموضوعي، على أنها الصورة الضرورية التي يتواجد فيها العقل، كل هذه التنظيمات والمؤسسات والقوانين ضرورية وجوهرية، تتجلى الروح بواسطتها في العالم، وهي كلها تجليات للعقل.

وهي أيضا مراحل مهمة للتطوّر الذاتي للفكرة العقلية، وهي أيضا خطوات التقدم الذي يصبح **المطلق** بواسطته في عملية سير العالم، واعيا بذاته وبماهيته، فهي كلها تجليات **فنومينولوجية للمطلق – فنومينولوجيا المطلق**- وهي بما هي كذلك

(1) تعني كلمة حقDroit اشتقاقيا بمعنى ما هو مستقيم(dirctum) أي ما لا يميل يمنة ولا يسرة وما لا يحيد عن وجهته، والحق عند Grotius يكتسي دلالة خاصة، عندما يوافق ما يأمر به العقل السليم أو المستقيم(recta ratio)، وإصطلاحا تفيد متنا من القواعد العادلة والمشروعة، ويصطلح الحق في اللاتنية ب jus الذي يعني ما يعود للإنسان من حيث هو إنسان، ومنه يشتق الحق الطبيعيjus naturaele الذي بلوره فلاسفة الأنوار في القرن الثامن عشر، وهو الحرية الطبيعية لكل إنسان.أنظر محمد مصباحي. فلسفة الحق عند هابرماس، كلية الأداب والعلوم الإنسانية الرباط ط1 2008 المغرب ص 106.

(2) ولتر ستيس. هيجل، فلسفة الروح، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، ط3 2005، ص63.

صحيحة بصحة المطلق.

فمن الأهمية في هذا المقام، أن نبين وجهة نظر العامة للأخلاق الهيجلية وبين الأخلاق الكانطية. لقد كان كانط يرى أن الأخلاق، بوصفها قانونا كليا، لا يمكن أن تقوم على شيء، كالمشاعر أو الحدس الشخصي، أو المعايير التجريبية للمنفعة، وإنما لا بد أن تقوم على العنصر الكلي في الإنسان أي على العقل، ولكن العقل عند كانط يعني الفهم المجرد الذي يعد قانونه بمثابة هوية فارغة، ومن هنا فإن هذا المبدأ الأخلاقي كان يذهب إلى أن الفرد، لابد أن يعمل وفقا لقاعدة كلية، لابد أن يعمل بحيث يستطيع أن يجعل القاعدة التي تعمل على أساسها قانونا عاما دون أن يناقض نفسه[1]. وملخص ذلك هو أن الفعل السليم أخلاقيا هو الفعل الذي يعبر عن اتساق ذاتي، أي الفعل الذي لا يناقض نفسه.

هيجل هنا مثل كانط، يقيم الأخلاق على العقل، أي على ما هو كلي. لكن الكلي الهيجلي ليس الكلي المجرد الفارغ الخاص بالفاهمة، ولكنه الكلي العيني الخاص بالفكرة الشاملة، والكلي العيني يخرج مضمونه، أي الفصل والنوع من داخل ذاته، ومن ثم فهو قادر على أن يؤدي بنا، لا إلى الهوية الفارغة أو الاتساق المحض، بل إلى القوام العيني للمنظمات التي شكلت مضمون الأخلاق والدولة. فالعقل عند هيجل هو مستنبط، وتلك هي الحال أيضا التنظيمات مثل الملكية الخاصة والزواج وقانون الجرائم، وعلى ذلك فإن الأخلاق عند هيجل تشمل على كل ما هو حق وخير ونبيل في مذهب الأخلاق عند كانط. فما كان عظيما عند كانط في نظر هيجل، هو أنه تبرأ من وجهات النظر النفعية السطحية التي تجعل القانون الأخلاقي رهنا بالظروف والأحوال، والتي تجعل منه حيلا بشرية دون أن يكون لوجودها في العالم أساس ضروري، وإنما تعرضها بوصفها بغير صحة مطلقة غير مشروطة لا في هذا العالم، ولا في أي عالم عاقل، لكن العيب الذي وقع فيه كانط في نظر هيجل، هو أن الأخلاق عنده بقيت مجرد تجريدا فارغا بغير مضمون.

الحرية البشرية في دائرة الروح الموضوعي، تتموضع في العالم الخارجي، وحتى تكون قادرة على هذا التموضع، فلا بد أن يكون هناك عالم خارجي يزودها بالمادة التي تعمل بها وتشكل بها أشكالها، إذ ينظر هيجل إلى قسم الروح الموضوعي على أنه قسم فلسفة

(1) Kant, LA Raison Pratique, Presses Universitaires de France,4 édition 1966p177.

الحق أوالقانون. والحق أو القانون هو الكلية الموضوعية لإرادة بوصفها عامة، ومن ثم فإن هذا المصطلح يمثل كل من الحق التشريعي والحق الأخلاقي وحق الدولة.

ويتطور الروح الموضوعي عبر ثلاث مراحل هي:
الحق المجرد والأخلاق الذاتية وأخيرا الأخلاق الموضوعية (المؤسسات).

مكونات الحق المجرد
الملكية- العقد -الخطأ

يبدأ هيجل في أول فقرة من كتابه فلسفة الحق، بتحديد موضوع هذا العلم قائلا« **موضوع هذا العلم الفلسفي، هو فكرة الحق. أعني فكرة الشاملة للحق مع تحققها الفعلي آن واحد**[1]». أي أن موضوع فلسفة الحق هو الفكرة العقلية عن الحق، أو الطبيعة العقلية للحق مع تحققها في آن معا. لكن ما المقصود بالطبيعة العقلية للحق؟، أو كيف يمكن أن يكون للعقل حقوق؟.

كنا قد رأينا في كتاب فنومينولوجيا الروح، أن هيجل يقسم الروح إلى ثلاثة أقسام هي: الروح الذاتي، والروح الموضوعي وأخيرا الروح المطلق.

الروح الذاتي، يدرس الروح بعد خروجها من الطبيعة المباشرة في صورة نفس -See le والنفس يعرفها هيجل هنا هي «**الروح في حالة نعاس**»[2] بما أنها ملصقة الصاقا شديدا بالطبيعة. أما الروح الموضوعي، فهو الروح وقد خرجت من جوانيتها وأوجدت نفسها في العالم الخارجي، عالم الطبيعة. لأن هذا العالم موجود بالفعل، لكن العالم الذي تظهر فيه الروح الموضوعي هو عالم تخلقه والتنظيمات الاجتماعية، كالقانون والأسرة والمجتمع والدولة...اخ. وهو يشمل هذه المؤسسات وحدها، لكنه يشمل كذلك على العرف والتقاليد.

أما الروح المطلق، وهو مركب من القسمين السابقين (الروح الذاتي والروح الموضوعي)، ومعنى ذلك أن بداية فلسفة الحق هو نهاية الروح الذاتي وهذا ما يعبّر عنه هيجل بقوله «**إن الفكرة الشاملة عن الحق من حيث بدايتها تقع خارج علم الحق**»[3].

(1) هيجل. أصول فلسفة الحق، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي مصر 1996 ص 30.
(2) المصدر نفسه ص 31.
(3) المصدر نفسه ص 31.

صحيح أن فلسفة الحق لها بداية معينة، لكن هذه البداية هي نتيجة وحقيقة ما قد سبق في الروح الذاتي، هو الذي يشكل عادة ما يسمى ببرهان البداية، ومن هنا فإن الروح الموضوعي يقوم على آخر فكرة وصل إليها الروح الذاتي وهي فكرة الإرادة، ولذا نراه يقول في بداية فلسفة الحق «**نحن هنا نقدمها كشيء معطى، ونفترض سلفا أنه قد تم استنباطها**»[1]، ومعنى ذلك أن فلسفة الحق تستند في أساسها على تحليل العقل، وتلك هي نقطة هامة، لأنها توضح لنا أولا: أن الأفكار الهيجيلية يتولد بعضها من بعض على نحو ما يكشف تحليل العقل الخالص في المنطق، وثانيا أن الحقوق الأساسية للفرد وعناصر المجتمع وتكوّين الدولة تعتمد على العقل (العناية العقلية للإنسان هي أن يحيا في دولة ما) وبعبارة بسيطة، هي أن الحق ليس مشتقا تجريبيا، منه يضرب بجذوره العميقة في طبيعة العقل نفسه.

الروح الموضوعي إذن، يقوم على آخر فكرة وصل إليها الروح الذاتي، وهي فكرة الإرادة الحرة، والمؤسسات الاجتماعية، كلها هي شروطا للحرية.

الكثيرون من يعتبرون، أن معالجة هيجل للروح الموضوعي على أنها أفضل جزء في فلسفته. ويتكوّن المثلث الرئيسي هنا من الحق، بمعنى الحق المطلق (الذي ينظر فيه إلى الأفراد في علاقاتهم الخارجية بعضهم ببعض، وحقوق بعضهم تجاه البعض الآخر)، ومن الأخلاق الشخصية التي فيها يحول الأفراد أفكارهم إلى الداخل ويفحصون ضمائرهم، ومن الأخلاق الاجتماعية التي تتموضع فيها الحقوق الذاتية، والضمير الداخلي في مؤسسات اجتماعية مثل الأسرة والدولة[2].

إذ يعرف هيجل المبدأ العام للحق المجرد بأنه: (كن شخصا واحترم الآخرين بوصفهم أشخاصا). ويشبه هذا الرأي القاعدة الثانية من قواعد الأمر المطلق عند كانط. ولما كان الإنسان شخصا ووعيا بذاته، ومزودا بقدرات أخلاقية، يختلف بذلك عن الحيوان، فإنه يكون حاملا لحقوق ويكون لديه التزامات مناظرة نحو أقرانه[3].

---

(1) المصدر نفسه ص32.

(2) Ouvrage Collectif, Soys la Direction D'olivier Tinland , Lectures de Hegel, Libraire Générale Française 2005 édition 01 paris p08.

(3) وليم كلي رايت. تاريخ الفلسفة الحديثة، المرجع السابق ص 329.
كانت سلطة الأب في القانون الروماني غير محدودة، يقول هيجل « في الأزمنة القديمة كان للأب الحق في حرمان أطفاله من الميراث، وفي قتلهم» .هيجل. فلسفة الحق. مصدر سابق ص36.

في البداية ينظر إلى الإرادة على أنها ضمنّية فحسب، أي في ذاتها، بما أنها لم تتحول إلى تخارج بعد. ومن ثم فهي مجرد أنا = أنا في حالتها البسيطة، وتلك هوية ذاتية خالصة، وبما هي كذلك، فهي تطرد كل آخرية، لأنها لا تشير وتعتمد إلا على نفسها فقط، وبما أنها تستبعد الآخرين جميعا، فهي وحدة مغلقة على نفسها فهي واحدة، وبما أنها واحدة، فهي فرد(ذاتا مفردا). لكن لما كانت تشير إلى نفسها، فإنها بذلك تميز نفسها عن ذاتها، ومن هنا فهي تتخذ من ذاتها موضوعا. فهي ليست وعيا فقط، أو ذاتا عارية، لكنها فضلا عن ذلك تعرف نفسها بوصفها ذاتا.

موضوع المعرفة الأصلية إذن هو فكرة الحق، وهي تسمى كذلك الفكرة النظرية، ما دامت الذات ينظر إليها في المعرفة على أنها منفعلة تتقبل الموضوع[1].

فهي لا تنظر إلى الموضوع على إنه نتاج للذات، وإنما على أنه معطى يوجد بذاته، أعني على أنه معطى يعطى من الخارج وتتقبله الصور الموجودة في الذاتية، وتلك هي على سبيل المثال وجهة نظر كانط. أما القول بأن كانط كان ينظر إلى الصور الموجودة في الذات، أعني إلى المقولات على أنها نشاط تلقائي للذات، لا يغير من هذه الحقيقة شيئا.

لقد كان طابع المعرفة الأصلية هو تقبل للأشياء تقبلا سلبيا، على نحو ما يردّ إليها من الخارج الذي هو مجرد واقعة محض. وبالتالي لا يمكن أن نجد فيه الضرورة. فنحن هنا نتعاطى أشياء موجودة، ولكن لا يمكن على الإطلاق أن نقول أنه لا بد أن يوجد، ومن ثم فهذه الضرورة لا توجد أمام الذات، وجد خارجيا وإنما هي على العكس نشاط تلقائي للذات[2].

ومن هنا فقد خلفنا وراءنا فكرة الذات السلبية التي تتقبل العالم كما هو، وسرنا قدما نحو تصور الذات الإيجابية النشطة التي تعدل العالم حتى يتفق معها هي الإرادة، وهكذا تنتقل من الفكرة النظرية إلى الفكرة العملية. كما أن موضوع المعرفة الأصلية

(1) ولتر ستيس. هيجل، المنطق وفلسفة الطبيعة، المرجع السابق ص 291.

(2) خط التفكير هنا يتفق مع تفكير كانط، أو هو نفسه هذا التفكير، فقد كان كانط يعتقد أن عنصري الضرورة والشمول الموجودين في الوعي لا يمكن أن يوجدا في التجربة كما بين هيوم بحق، ومن ثم فلا بد أن ينسب إلى نشاط الذات، للمزيد أنظر ولتر ستيس. هيجل" المنطق وفلسفة الطبيعة"، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير للنشر والتوزيع ط3 2007، ص 293.

كان الحق، فإن موضوع الإرادة هو الخير[1].

الإرادة كمقولة المعرفة السابقة متناهية، ولنفس الأسباب معا، فعلى الرغم من أنها إيجابية وتسعى إلى تغيير العالم، فإنها لا تزال تنظر إليه على أنه معطى من الخارج. وعلى أنه مادة موجودة بالفعل تمارس فيها نشاطها، أعني أن العالم لا يزال موجودا غريبا يواجهها ويحددها، ولما كانت الإرادة متناهية على هذا النحو، ولما كانت تفعل على نحو مطلق بين الذات والموضوع، وبين الوسيلة والغاية، بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون، فإنها لا تزال تنظر إلى الخير، على أنه عمل لم يتحقق في العالم بعد، فما هو موجود هو عمل الوجود، هو الموضوع. وما ينبغي أن يكون هو عامل الفكرة الشاملة أي الذات. فالمعرفة متناهية بما في ذلك الإرادة. فهي لم تصل بعد إلى وجهة نظر التي تربط بين الذات والموضوع في هوية مطلقة، وهي وجهة نظر التي لا تتحقق إلا في مقولة الفكرة المطلقة وحدها.

إن الوعي الساذج لا ينفذ من وراء قشرة العالم الخارجية إلى ماهيته، ولكنه يكتفي بتطبيق المقولات الدنيا، أما العقل الفلسفي فهو يرتفع إلى وجهة نظر مقولة الفكرة المطلقة، وعليه يرى كل شيء بوصفه فكرة مطلقة، ويدرك أن العالم الموجود ليس شيئا سوى الفكرة المطلقة، وأن هذا العالم حين يدرك إدراكا حقيقيا لا يكتشف عن تفرقة بين الوسيلة والغاية. والذات والموضوع، وما هو كائن وما 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[2].

ومن هذا التقديم نستخلص أن الروح، تكون في البداية عبارة عن ذكاء، ثم تمر بمجموعة من التعيّنات من الشعور إلى التفكير عن طريق التمثيل، إلى الفكر بمعناه الدقيق، وذلك هو الطريق الذي تقطعه حتى تنتج ذاتها كإرادة. وهذه الإرادة بوصفها روحا عملية بصفة عامة، هي حقيقة الذكاء أو المرحلة التالية لها ولذلك فإن الحاجة تتزايد عنده لتطوير هذه المراحل حتى أحصل على ما أمل، في معرفة أكثر عمقا لطبيعة الروح.

(1) Ouvrage Collectif, Soys la Direction D'olivier Tinland , Lectures de Hegel

(2) ولتر ستيس. هيجل» المنطق وفلسفة الطبيعة»، المرجع السابق ص 293.

تتضمن الإرادة أولا عنصر اللاتعيّن الخاص، أو ذلك الانعكاس الخاص للأنا في ذاتها، الذي يعني غياب كل قيد وكل مضمون، سواء كان حاضرا حضورا مباشرا بالطبيعة، أو بواسطة الحاجات والرغبات والدوافع، أم كان معطى ومحدد عن طريق الوسائل أيا كان نوعها وذلك هو اللاتناهي غير المقيد للتجريد المطلق، أو الكلية أو الفكر الخالص للذات «**هناك جانبان للإرادة، جانب الشكل والصورة، ثم جانب المضمون**»[1]. وهيجل يتحدث هنا عن الجانب الأول الذي تتميز فيه صورة الإرادة عن مضمونها، وتلك هي الإرادة في ذاتها[2].

الإرادة عند هيجل، وحدة تجمع بين لحظتين مختلفتين. الأولى: هي قدرة الفرد على التجريد من أي شرط والعودة بعد نفيه إلى التحرر المطلق للأنا الخالص. والثانية: هي الفعل الذي يختار فيه الفرد بحرية وضعا معينا. ويؤكد وجوده بوصفه أنا جزئيا مجددا، ويطلق هيجل على اللحظة الأولى اسم الوجه الكلي للإرادة، لأن الأنا فيها يتجرد من كل وضع معين وسلبه الدائم لكل تحديد.

إن دائرة الحق المجرد هي دائرة الحق المجرد والواجبات، التي تنشأ بوصفها مطالب مشروعة للموجودات البشرية، وليس بوصفهم مواطنين في دولة[3].

فأنا بوصفي موجودا بشريا، لي حقوق بغض النظر تماما عن حقوقي كمواطن، وهذه هي الحقوق التي ندرسها في هذه الدائرة، وقد يعترض معترض، فيقول إن المنظمات والمؤسسات التي استنبطها هيجل تحت هذا العنوان وهي: الملكية والعقد وعقوبة الخطأ هي كلها تفترض دولة اجتماعية موجودة بالفعل، ولا يمكن أن توجد بدون دولة، وهذا حق ولكن ليس له صلة بما نورده هنا. فمن الصواب أيضا أن نقول إن الإحساس لا يمكن لها أن توجد بدون دولة، وهذا حق، ولكن يمكن أن يوجد بدون فكر، ومع ذلك قد تم استنباط الإحساس في مرحلة مبكرة جدا في مجال الروح الذاتي، قبل أن يظهر الفكر بوقت طويل. فمنهج هيجل هنا يستنبط بعد ذلك الحالة العينية إلى أن يجد التجريد فيها وحدها وجوده الحقيقي، وقد يكون صحيحا أن الملكية والعقد والعقوبة

(1) هيجل . أصول فلسفة الحق المصدر السابق ص141.

(2) هناك جانبان للإرادة: جانب الشكل، وجانب المضمون، وهي تعتمد على الإنسان نفسه بوصفه مستقلا عن الأشياء، وبالتالي قادرا على أن يجرد نفسه من كل شيء بحيث لا يرتبط إلا بذاته فحسب، وهذا هو اللاتناهي الحقيقي الذي يتحرر من كل قيد ولا يرتبط إلا بذاته ارتباطا خالصا. هيجل. فلسفة الحق، مصدر نفسه ص 141.

(3) Ouvrage Collectif, Soys la Direction D'olivier Tinland , Lectures de Hegel p48.

لا يمكن أن توجد بطريقة محددة واضحة إلا في المجتمع منظم، لكن ذلك لا يغير من الأمر شيئا من حيث أن هذه الحقوق تقوم، لا على أساس وجود الدولة، وإنما على أساس الشخص المفرد. فالحق في حيازة ملكية ما ملازم للشخص[1] بما هو كذلك، وهو يوجد بفضل شخصيته . أما القول بأنه لا يستطيع من الناحية العملية، أن يمارس هذا الحق ممارسة فعلية، إلا إذا اكتمل تطور الدول.

فإنه لا يغير من الحقيقة شيئا[2]، ويقع الحق المجرد في ثلاث مراحل هي:

- الملكية
- العقد
- الخطأ

1 - الملكية

رأينا أن الإرادة الذاتية تقابل وتواجه عالما خارجيا، ومهتمة بأن تتواجد في هذا العالم الخارجي، وأن تشكل هذه المادة في صورة تشبهها. وعلى أية حال، فالإرادة الآن هي إرادة

شخص ما[3] وبالتالي فإن الموضوع الخارجي الذي يقابلها هو شيء ما، وللشخص حق على الشيء وهذا القانون هو الملكية، فلا بد للشخص أن يترجم حريته في مجال خارجي حتى يتسنى له أن يوجد كفكرة«لكي يتم تطور الشخص تطورا كاملا. حتى يكون كائنا مستقلا تماما، فمن الضروري أن يجد أو أن يضع مجالا خارجا لحريته»[4]. فالشخص وجود طبيعي بوصفه فكرة شاملة في مباشرتها، وبالتالي فهو من حيث ماهيته وحدة واحدة.

الشخص هو غاية مطلقة، لا يمكن استخدامه كوسيلة، ولكن الشيء بما أنه ليس شخصا فهو ليس غاية، وإنما يمكن للشخص أن يستحوذ عليه كوسيلة تحقق مطالبه الخاصة، وهذا هو الأساس العقلي لفعل الملكية.

(1) يراد بالشخص Persona في اصطلاح القانون: كل من كان أهلا لإكتساب الحقوق والإلتزام بالواجب، ولا تكون الشخصية كقاعدة عامة إلا الإنسان.
هيجل. فلسفة الحق ص185.

(2) ولتر ستيس. هيجل، فلسفة الروح، المرجع السابق ص69.

(3) هنا لكي يتم تطور الشخص تطورا كاملا، وحتى يكون كائنا مستقلا، فلا بد عليه أن يجد مجالا خارجيا لحريته(هيجل: فلسفة الحق ص 191.).

(4) هيجل . فلسفة الحق، المصدر السابق ص191..

ومفهوم الشيء مثل مفهوم الموضوعي[1]، تحمل معنيين متعارضين: فلو أنا مثلا قلنا(إن ما نقصده هو الشيء) أو نقول(إن الشيء لا الشخص هو ما نعنيه)، فإن الشيء هنا يعني ما هو جوهري. وإذا قابلنا من ناحية أخرى، بين الشيء والشخص بما هو كذلك، فإنها تعني في هذه الحالة ضد ما هو جوهري، أعني أنها تعني ذلك الذي يكمن طابعه المتعين في تخارجه الخالص من وجهة نظر الروح الحر، الذي ينبغي أن يتميز بالطبع عن الوعي المحض. فإن الخارجي يكون خارجيا على نحو مطلق، ولهذا السبب، فإن الطابع المتعيّن الذي تنسبه الفكرة الشاملة للطبيعة هو أن خاصية التخارج ملازمة لها ومباطنة فيها[2]. يقول هيجل «**إن للمرء الحق في توجيه إرادته نحو أي موضوع، بوصفه غايته الحقيقية الإيجابية، وعلى هذا النحو يصبح الموضوع ملكا له. ولما لم تكن لهذا الموضوع في ذاته غاية، فإنه يستمد معناه وروحه من إرادة هذا الإنسان. فالإنسان حق مطلق في أن يستحوذ على كل ما هو شيء. إن الفلسفة المزعومة التي تعزو حقيقة واقعية أعني وجودا قائما بذاته، وجودا قائما بذاته، وجودا مستقلا أصيلا مغلقا على ذاته للأشياء الفردية غير المتوسطية، لما هو غير شخصي، مثل هذه الفلسفة تناقض على نحو مباشر موقف الإرادة الحرة من هذه الأشياء**»[3].

يتطور الحق داخل ثلاثية الملكية والعقد والخطأ. فالإنسان بوصفه شخصا له الحق في الملكية، وذلك يمكنه من التعبير عن شخصيته عن طرق تمكنينه الوسيلة المادية التي يستطيع بواسطتها أن يحصل على الأمن لنفسه ولأسرته، وأن يخطط للمستقبل ويصبح بالتالي حرا بطريقة جوهرية. ويتضمن الحق معرفة حقوق الأشخاص الآخرين في ملكيتهم الخاصة ومعالجة هيجل العامة للملكية معالجة فردية. بمعنى أن الإنسان يبلغ الشخصية عن طريق اكتساب الملكية وإدارتها بطريقة محمودة أخلاقيا. وأراء هيجل هنا لا تغفّل المظالم الاجتماعية، التي تجعل من المستحيل الآن على معظم

(1) في موسوعة العلوم الفلسفية، يقارن هيجل بين ثلاث دلالات لمفهوم الموضوعي: الدلالة الأولى تعني، كل ما له وجودخارجي فى صورته الجزئية كهذا قلم، وهي الدلالة الأكثر شيوعا عن ما هو موضوعي، والدلالة الثانية تعني الضرورة والشمول، وهي الدلالة التي أضافها كانط على الشيء في مقابل العنصر الذاتي العرضي للشيء الذي ينتمي لإحساساتنا، والدلالة الثالثة، وتعني الفكر الذي يدرك على أنه ماهية الشيء أو الموجود، وهو يتميز بأنه يضاد ذلك الفكر الذي نقول عنه إنه فكرنا فحسب، للمزيد أنظر هيجل. الموسوعة الفلسفية، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام فقرة 24 مكتبة مدبولي القاهرة ص 100.

(2)هيجل. الموسوعة الفلسفية، المصدر نفسه ص192

(3) هيجل. فلسفة الحق، المصدر السابق ص195.

الأشخاص أن يمتلكوا ملكية خاصة عن طرق مجهوداتهم الخاصة[1].

ما تناوله هيجل في موضوع، على أنه ضرورة من ضرورات العقل، ليس هو الملكية بصفة عامة، لكنه تناول الملكية الخاصة. لأن حق الملكية ينشأ من الشخص المفرد ويلازمه، ومن ثم هيجل يعارض مشاريع إلغاء الملكية الخاصة. وهيجل في هذا الموضوع، لا يجب أن يفهم أنه معارض لقيم الاشتراكية، بما أنها لا تقف أمام الملكية الخاصة[2]. وإنما هو يعارض التوزيع الظالم للملكية وما فيه من تفاوت. إذ لو أصبحت الملكية الخاصة من الناحية الاسمية ملكا للدولة، فلا بد في النهاية أن تقسم بين أفراد يمتلكونها ويستهلكونها. فالطعام لا يمكن أن يأكله إلا الأفراد وحدهم، وحين تعتمد الدولة إلى تأميم هذه الحقائق، فإن سلوكها هذا لا يلغي ملكية الأفراد الخاصة لها، ولكنها تقوم فحسب بتوزيعها على جميع الأفراد، بدلا من أن تسمح لهذا الشخص أو ذاك أن يمنع غيره من الأفراد من المشاركة فيها.

فضرورة الملكية الخاصة بهذا المعنى (بمعنى استهلاك الأفراد فرادى للأشياء) قد يظن أنه استنبط ما هو أكثر من ذلك بكثير، يقول هيجل «**ما دامت إرادتي- بوصفها إرادة شخص ما- وبالتالي بوصفها إرادة فردية لشخص بعينه- بما أنها تصبح موضوعية في الملكية، فإن الملكية بذلك تكتسب طابع الملكية الخاصة. إذ من طبيعة الملكية العامة أن يكون من الممكن أن يملكها أشخاص منفصلون، وتكتسب خاصية المشاركة التي يمكن أن تنحل داخليا، وهي مشاركة يمكن أن يعد تنازلي عن نصيبي فيها دليلا على ممارستي لفعل حر**»[3].

إذا فالملكية وفق الحق البدائي بتعبير إريك وايلي: أوّل تعبير موضوعي عن الإرادة، هو التحقيق التجريبي للإرادة التجريبية والطبيعية، إرادة الفرد. إنه حق الفرد كفرد، حقه في الملكية التي تتميز، حسب هيجل، عن الثروة، الملكية التي تحمل وتكفل الاستقلال الاقتصادي للفرد والعائلة ولجماعة، إذ أنها تعني تملك شيء طبيعي. في هذا الفعل، يصير الإنسان الطبيعي شخصا: ليست الحاجة في أساس الملكية بل في توكيد الفردية، فعل الإرادة، هذا الفعل الذي يكوّن الشخص إلى درجة القول أن جسدي ليس أنا إلا بقدر ما أملكه(على الرغم من أني دائما جسدي، بالنسبة للآخر). ومن جهة

(1) وليم كلي رايت. تاريخ الفلسفة الحديثة، المرجع السابق ص330.

(2) Ouvrage Collectif, Soys la Direction D'olivier Tinland , Lectures de Hegel p49.

(3) هيجل. فلسفة الحق، المصدر السابق ص 197.

أخرى كل ما يمكن أن نجعله فرديا متميزا لا يشذّ عن قاعدة التملك هذه، ولا يخرج شيء من الحق الذي أملك لاستعماله كما يحلو لي ولا يمكن أن نعين حدودا لحق الملكية على هذا الصعيد من الحق المجرّد، قلنا مجرد بسبب غياب التحدّيد من قبل إيجابية عليا[1].

إن القاعدة التي تطالب بالمساواة بين الناس، تقع هنا كذلك، إذ يفسر هذا الشعار في بعض الأحيان، على أنه يعني أن الملكية، ينبغي توزيعها بالتساوي بين كل الناس. صحيح أن الناس بوصفهم أشخاصا أو غايات مطلقة هو متساوون، ولهذا السبب نقول، إن لكل إنسان الحق في الملكية الخاصة، لكن تحديد كمية الملكية التي ينبغي أن يملكها كل منهم، لا يمكن أن يتم على هذا الأساس نفسه، لأننا لا بد أن نتذكر أن كل إنسان هو أكثر من شخص محض، إنه بالإضافة إلى ذلك إمكانيات وقدرات وسمات، إذ يختلف الأفراد فيما بينهم من حيث هذه الصفات، ويقابل هذا الاختلاف تفاوتا في كمية الملكية، التي يمكن أن يمتلكها كل منهم.

إن الأفراد جميعا متساوون كلهم من حيث أن كلا منهم، هو عبارة عن أنا، لكنهم يختلفون في جوانب أخرى تجعل بينهم تفاوتا.

يقول هيجل «**لو كنا سنتحدث في هذه المرحلة عن أكثر من شخص واحد- رغم أنه لم تحدث أية تفرقة أو تمييز حتى الآن- فإننا قد نقول في هذا الحال: إن الأشخاص متساوون من حيث شخصيتهم، لكن ذلك ليس سوى تحصيل حاصل فارغ، ذلك لأن الشخص بوصفه شيئا مجردا، هو بالضبط ذلك الذي لم يتجرأ بعد أو يوضع كشيء متميز بطريقة نوعية خاصة**»[2].

تتضمن الملكية ثلاثة أنواع مختلفة من الحق من جانب الإرادة وهي:

أ. فعل الحيازة: فعل حيازة الشيء على نحو مباشر(وتجسد الإرادة هنا إنما يكون في الشيء بوصفه شيئا إيجابيا)

ب. الاستعمال[3]: هو أن يكون السيء سلبيا إذا ما قورن بالإرادة، وبالتالي فإن الإرادة توجد فيه بوصفها قائمة في شيء ينبغي أن يسلب لتتجسد فيه.

(1) إريك وايلي. هيجل والدولة، ترجمة نخلة فريفر، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع ط03 2007 بيروت ص 42.

(2) هيجل. فلسفة الحق، المصدر السابق ص 202.

(3) الاستعمال هنا بمعنى الاستهلاك، أي بمقدار ما تضع الإرادة حقيقتها الموضوعية وتنفي الشيء المملوك - هيجل. فلسفة الحق ص207.

ج. الاغتراب، أو حق نقل الملكية: ويعني انغماس الإرادة وارتدادها من الشيء إلى ذاتها.

أ- فعل الحيازة: إذا ما كانت إرادتي سوف تتجسد في موضوع خارجي، فليس يكفي أن أريد هذا الموضوع من الناحية الداخلية أو الذاتية فحسب، بحيث أتمنى أن يكون ملكي، لأن هذه الأمنية، سوف تبقى ذاتية مع أن مهمة الإرادة هنا هي أن تتموضع أو أن تتجسد في موضوع ومن ثم فلا بد أن يكون هناك فعل حيازة إيجابي، ويمكن أن تتحقق مثل هذه الحيازة إما بالإستلاء المادي البسيط على الشيء، وإما بالتأثير في الشيء، بحيث أصنعه في الشكل الذي أريد امتلاكه، أو يتعين موقعه. وفضلا عن ذلك، فإن فعل الحيازة والإستلاء على الشيء يفيد كذلك في الإعلان للأشخاص الآخرين بأن هذا الشيء ملكي، وليس ملكهم، وأنني وضعت عليه إرادتي، وأنه بذلك قد أصبح ملكا لي بالفعل. فما دام حق الملكية، هو حق يلازم الذات الفردية، فإنه يتضمن بالمثل حق استبعاد الذوات الأخرى[1]. كما يتضمن أيضا واجبهم نحو احترام ملكيتي، لأن ملكيتي هي الآن تموضع لإرادتي، وعدم احترامها هو عدم احترام لي كشخص[2].

يقول هيجل مفسرا فعل الحيازة «**يتم فعل الحيازة بالإستلاء المباشر على الشيء بدنيا[3]وشكيله، أو إبراز ما يدل على أنه ملكنا فحسب. إن الإستلاء على السيء بدنيا هو من وجهة نظر الإحساس أتم وأكمل هذه الطرق، لأنني عندئذ أكون حاضرا على نحو مباشر في هذه الحيازة، من ثم يمكن التعرف على إرادتي فيه**»[4]. ففعل الحيازة الذي هو في ذاته خير متحقق بالفعل، لكنه مجرد تمثل لإرادتي، يعني وضع علامة على الشيء: علامة تدل على أنني وضعت عليه إرادتي، وهذا اللون من أفعال الحيازة غير متعين تماما من حيث معناه ومجاله الموضوعي.

ب- استعمال الشيء: يحصل نتيجة الحق في استعمال الملكية كنتيجة لتصورها، بأنها شيء محض لا حقوق له من قبل المالك كشخص، فمن الصواب إذن معاملته كوسيلة من قبل الإرادة، فاستعمال الشيء بالإستلاء عليه على نحو مباشر، هو في حد ذاته ممارسة لفعل الحيازة على شيء مفرد هنا الآن، لكن لو كان استعمالي للشيء قد

(1) Ouvrage Collectif, Soys la Direction D'olivier Tinland , Lectures de Hegel p201.

(2) ولتر ستيس. هيجل، فلسفة الروح، المرجع السابق ص69

(3) بمعنى الإستحواذ الجبري على الشيء.

(4) هيجل. فلسفة الحق، المصدر السابق ص 208/209.

قام على حاجة دائمة، ولو كان استعمالي المتكرّر لمنتجات ذلك الشيء التي تجدد نفسها على الدوام تقيد استخدامي للشيء، ولو كان ضروريا للمحافظة على هذا التجديد، فإن نتيجة هذه الظروف وغيرها تحول الإستلاء المفرد المباشر على الشيء إلى علامة تدل على أنني أدخله في حيازتي بطريقة كلية، وبذلك فإن فعل الحيازة هو الأساس العضوي الطبيعي لمثل هذه المنتجات، أولأي شيء آخر يعد شرطا لها[1][2].

ج- اغتراب الملكية وحق نقلها: لما كان للشخص، بما هو كذلك، الحق المطلق في أن يضع إرادته على الموضوع، وبالتالي في أن يجعله ملكا له، فإن له حقا مماثلا في أن يسحب منه إرادته، أعني أن له الحق في التخلي عن الملكية أو نقلها إلى الغير، فما دامت الملكية لا تكون كذلك إلا بفضل ممارسة الإرادة، فإن الإرادة حين تمسك عن هذه الممارسة، فإنها تصبح في الحال بغير مالك، وهذا هو الأساس العقلي لقانون الملكية بالتقادم، أو مضي الوقت. وهكذا يمكن استنباط التقادم من الفكرة الشاملة، ومن ثم فهو ضرورة من ضرورات العقل، وليس مجرد وسيلة اجتماعية، فالسبب الذي يجعل في استطاعتي تحويل الملكية هو أنها لا تكون ملكي إلا بمقدار ما أضع إرادتي عليها، ومن ثم فقد أتخلى عنها وكأنها شيء بغير صاحبRes nullius أو نقلها إلى إرادة شخص آخر وبالتالي، أجعلها في حوزته- بشرط أن يكون هذا الشيء باستمرار شيئا خارجيا بطبيعته[3].

إما فيما يخص الانتقال من الملكية إلى العقد، يحدث انطلاقا من فكرة الوجود بوصفه وجودا متعينا، هو من حيث ماهيته وجود من أجل الآخر.فالملكية من هذه الزاوية توجد من أجل أشياء أخرى خارجية، وهي ترتبط بما في هذه الأشياء من ضرورة وعرضية. لكنها أيضا موجودة كتجسيد للإرادة. ومن هذه الوجهة من النظر فإن(الآخر) الذي توجد من أجله، لا يمكن أن يكون إلا إرادة شخص آخر، وهذه العلاقة بين إرادة وإرادة هي الأساس الصحيح والسليم الذي توجد عليه الحرية. ودائرة العقد

(1) المصدر نفسه ص 214.

(2) إن استعمال نهر ما، بصفة مستمرة، في إدارتي عجلة طحونة مثلا، لا يعني إدعاء حيازة كمية محدودة من الماء، وإنما الأساس الطبيعي لهذه الكمية أعني النهر نفسه، وكذلك فإن أصل سلالة الماشية التي أملكها رغم أنني أحدد استعمال للحيوانات(مثل تحديدي للعدد منها الذي أستغله) لكي أحافظ على تجديد أصل السلالة فإنني أزعم لنفسي ملكية: لا رأس القطيع فقط الذي أملكه الآن، وإنما (أساسه العضوي)أعني: الماهية النوعية التي تعيش فيها وذريتها، فأنا أملك الأصل والذرية معا.هيجل. فلسفة الحق، مصدر نفسه ص214.

(3) Ouvrage Collectif, Soys la Direction D'olivier Tinland , Lectures de Hegel p40.

تتألف مثل: الهبة، التبادل، التجارة...اخ. تماما مثلما يجعل من الضروري أن يتملكوا ملكية ما.

ويفترض العقد سلفا، أن الأطراف المتعاقدة يعرف كل منهما الآخر كأشخاص وملاك، إنها علاقة على مستوى الروح الموضوعي، وهي بالتالي تشمل وتفترض منذ البداية لحظة المعرفة[1].

2 - العقد

ينظر هيجل إلى العقد، على أنه نقل للملكية، ولا جدال أن لكل عقد، من حيث الأساس هذه الطبيعة بالضرورة، لأن الملكية لا تشمل في مصطلحات هيجل الأشياء المادية وحدها ولكنها تشمل أيضا العمل والخدمات، وعلى ذلك، فحتى عقود الخدمات الشخصية هي نفسها تبادل للملكية، إذ يقوم الانتقال من الملكية إلى العقد على حق التنازل عن هذه الملكية. فإذا افترضنا وجود شخصين يملكان ملكيتين، فلا بد أن نقول، إن لكل منهما حق التنازل عن ملكيته لصالح الآخر، وهذا هو العقد[2].

يظهر العقد إلى الوجود، في الحالة التي تكون فيها الملكية مجرد شيء محض، لكنه يحتوي على لحظة الإرادة(وبالتالي على إرادة شخص آخر). فالعقد هو العملية التي ينكشف فيها التناقض ويصبح متوسطا: التناقض بين أن أكون المالك المستقل لشيء وأظل مثل هذا المالك مستبعدا إرادة الآخر، بمقدار ما أوحد إرادتي مع إرادة الآخر وأكف عن أن أكون مالكا[3].

إن الانتقال من حق الفرد إلى العقد Contrat يشكّل إرادة مشتركة بين المتعاقدين، لكن هذه الإرادة لا تختص إلا بالمتعاقدين دون أن تصبح عالمية. من جهة أخرى نرى أيضا أن لا شيء يمنع هذه الإرادة من الانحراف، وأنها تتميز عن الإرادة كما هي بذاتها ولذاتها عن الإرادة العاقلة الكلية. إنها تظل مأخوذة في ما هو غيرها Son autre في ما

(1) هيجل. فلسفة الحق، المصدر السابق ص230.

(2) ولتر ستيس. هيجل، فلسفة الروح، المرجع السابق ص73.

(3) هيجل. فلسفة الحق، مصدر سابق ص231.

من خلال هذا التعريف، نقول إن الملكية كشكل خارجي من أشكال الوجود هي شيء ما. والشيء بوصفه ملكية يعني أن إرادة بشرية قد نفذت إليه. وفي العقد يكون لدينا العملية التي تمثل وتحل التناقض، أي أني أنا أكون المالك المستقل الوحيد، فبمقدار ما أكون أنا، في إرادة تتحد مع إرادة الآخر في هوية واحدة، أكف عن أكون مالكا، فالتناقض هنا ديالكتيكي، وهو يعني بصفتي مالكا مستقلا وحيدا أعتمد على نقيضها، وهي أن أكف عن أكون مالكا أو أتنازل عما أملك بفعل إرادي وأشارك فيه الآخرين.

هو خارجي عنها ومعطىDonné: إنها بعيدة في أن تكون الإرادة الحرة حسب تعريفها التراجيدي(الإرادة الحرة التي تتطلب الإرادة الحرة)[1][2]. بالعقّد، لا أستطيع فقط أن أتخلى عن ملكيتي كما أتخلى عن شيء خارجي، بل إنني مجبر منطقيا- بحكم فكرتها ذاتها على التخلي عنها من حيث هي ملكية: لكي تصبح إرادتي بذلك موضوعية عندما تتحوّل إلى وجد متعين- بيد أن إرادتي في مثل هذا الموقف تصبح في الوقت ذاته، إرادة شخص آخر ما دامت قد اغتربت عني، وبالتالي فإن هذا الموقف الذي يتحقق فيه ما تحمله الفكرة الشاملة من إلزام هو وحدة إرادات مختلفة، وبالتالي فهو وحدة تتنازل فيها الإرادتان معا عن اختلافهما وعن طابعهما الخاص المميز. ومع ذلك فإن وحدة هاتين الإرادتين تعني أيضا، أن كل إرادة لا تزال هي هي، وتظل غير متحدة مع الإرادة الأخرى، بل تحتفظ من وجهة نرها بطابعها الخاص المميز.

ويمكن أن يعترض معترض فيقول، إن ذلك لا يبرهن إلا عن شيء واحد، هو أن الشخص يمكن أن ينقل ملكيته، لكنه لا يبرهن على أنه لا بد أن يفعل ذلك، مع أن الجدل ينبغي أن يكشف لنا لا عن إمكانية العقد اتفاقا، بل أن يظهر لنا على ضرورته المطلقة. لكن هذا الاعتراض وفق نظر هيجل، هو غير سليم، لأننا هنا في دائرة الحقوق وما على الجدل أن يكشف عنه، هو أن للشخص بالضرورة حق التعاقد، لا أن الشخص مرغم على ممارسته ومن هنا كان الاستنباط سليما وأصيلا، لأنه برهن على أن الفكرة الشاملة عن الشخص تتضمن بالضرورة حقه في التخلي عن الملكية، وهذا يتضمن بدوره التعاقد وما قد برهنا عليه، هو أن الفكرة الشاملة للملكية، تتضمن الفكرة الشاملة للعقد ضمنا، وأن الأخيرة تنتج عن الأولى: وتلك هي طبيعة الإستنباط بأسره.

يرتبط الطرفان المتعاقدان، كل منهما بالآخر، بوصفهما شخصين مستقلين مباشرين، ومن ثم:

أ. ينشأ العقد من إرادة عشوائية.

ب. الإرادة المتحدة التي يظهرها العقد، هي إرادة وضعها طرفان فحسب، وبالتالي فهي ليست سوى إرادة مشتركة، ولكنها ليست إرادة كلية على نحو مطلق.

ج. الموضوع الذي يدور حوله العقد، ليس سوى شيء خارجي جزئي، ما دامت

(1) إريك وايلي. هيجل والدولة، المرجع السابق ص42..

(2) للمزيد عن حرية الإرادة، أنظر الفقر 27 من نص فلسفة الحق، أو أنظر هيجل: فلسفة الحق، المصدر نفسه ص 171.

الأشياء من هذا وحدها التي يمكن أن يمكن أن تخضع لأطراف ذوي إرادة عشوائية خالصة، بحيث يستطيعون التخلي عنها.[1] وسوف نجد أن الزواج لا يستنبط هنا، وإنما يستنبط في القسم الثالث من الروح الموضوعي، أي في دائرة الأخلاق الاجتماعية، إلا أن ذلك يؤدي إلى أن تكون وجهة النظر إلى الزواج، على أنه عقد مدني، خاطئة وناقصة، ولا يمكن بالطبع أن نسوق آية أدلة بذلك في هذه المرحلة الحالية[2].

ولنفس السبب نجد، أن النظر إلى الدولة بوصفها قدا اجتماعين نظرة خاطئة أيضا، فالدولة تظهر كذلك في مرحلة متأخرة في دائرة الأخلاق الاجتماعية. يقول هيجل «**وعلى ذلك فمن المحال تماما إدراج الزواج تحت تصور العقد، وهذا الإدراج- رغم أن الكلمة الوحيدة التي تليق به هي أنه عمل مخجل- عرضه كانط في فلسفة القانون، وما يقال عن الزواج يقال عن الدولة، فمما يجانب الصواب تماما أن يقال إن طبيعة الدولة تقام على علاقة تعاقدية، سواء أكان العقد في هذه الدولة المزعومة يقوم بين الكل(جمع الأفراد) أو بين الكل والملك أوالحكومة**»[3].

وكما أن النّية لا تكفي لظهور الإرادة في دائرة الملكية، لكن الإرادة تحتاج إلى التموضع عن طريق فعل الحيازة. فهاهنا بالمثل، في دائرة العقد لا بد من فعل خارجي أيضا بالإضافة إلى النية الداخلية للطرفين، وهذا الفعل الخارجي هو التنفيذ[4].

أما الفرق بين الوعد المحض والعقد، يكمن في أن الوعد هو قول بأنني سوف أعطي أو أفعل وأنجز شيئا في المستقبل، ويظل الوعد في هذه الحالة إرادة ذاتية، لأنها ذاتية أستطيع أن أغيرها، في حين أن الشرط في العقد من ناحية أخرى هو نفسه بالفعل تجسيد لقرار الإرادة بمعنى أنني بموجب الشرط أكون قد تخليت عن ملكيتي، فهي الآن تكف عن تكون ملكي، وأنا بالفعل أعترف بأنها ملك شخص آخر. التفرقة في القانون الروماني بين التعهدPactums[5] والعاقدContractus هى لون من ألوان المفرقة الزائفة.

(1) هيجل. فلسفة الحق، المصدر السابق ص233.

(2) لمعرفة طبيعة الرابطة الزوجية ومقاربتها من فكر العقد، أنظر هيجل. فلسفة الحق، الفقرة 75 ص233..

(3) هيجل. فلسفة الحق ص233.

(4) ولتر ستيس. هيجل، فلسفة الروح، المرجع السابق ص75.

(5) التعهد Pactums هو التعبير عن نية أحد الأطراف لإبرام العقد Contractus: فصيغة التعهد هي(أنا على إستعداد لأن أبيع) وعلى ذلك فإن للعقد في نظر القانون وهو ملزم. وليس كذلك التعهد.

3 - الخطأ[1]

يتم الانتقال هنا إلى الخطأ بضرورة منطقية عليا هي، أن لحظات الفكرة الشاملة- وهي هنا مبدأ الحق أو الإرادة بوصفها كلية، والحق في وجوده الواقعي الذي هو بالضبط جزئية الإرادة- ينبغي أن توضع كلحظات مختلفة صراحة، ويحدث ذلك عندما تتحقق الفكرة الشاملة بالفعل على نحو مجرد. لكن جزئية الإرادة هذه إذا ما أخذت بذاتها كانت هي التعسف والعرضية، لقد تنازلت عن هذه الأشياء في ما أخذت بذاتها كانت هي التعسف والعرضية لقد تنازلت عن هذه الأشياء في العقد فقط، كتعسّف في حالة شيء معين وليس كتعسف وعرضية لإرادة نفسها.في العقد يكون المبدأ الحق حاضرا، على أنه شيء موضوع في حين أن كليته الداخلية تكون شيئا مشتركا بين التعسف والإرادة الجزئية للأطراف. هذا المظهر للحق الذي يتطابق فيه الحق وتجسده الجوهري مع الإرادة الجزئية تطابقا مباشرا، أعني: عرضيا يسير نحو الخطأ لكي يصبح ظاهرا[2].

الحق هو تموّضع الإرادة الكلية، ولا نعني بالإرادة الكلية هنا الإرادة العامة المشتركة بين الجميع الناس أو بين غالبيتهم العظمى، أو أي شيء من هذا القبيل «**إن المعالجة الفلسفية لهذه الموضوعات تهتم بجانبها الداخلي فحسب وبفكرة تصورها، وميزة مساهمة روسو في البحث عن هذا التصور، هي أنه بذهابه إلى أن الإرادة هي المبدأ الذي تقوم عليه الدولة، قد قدم مبدأ يشتمل على الفكر لكل الشكل والمضمون معا**»[3]. قد تجسد إدارة فرد واحد فقط، الإرادة الكلية بينما تعارضها إرادة الآخرين جميعا. فمصدر الحق ومنبعه ليس الكلية الخارجية المحض للجميع، ولكنه الكلية الداخلية للإرادة التي تريد الكلي الداخلي، أعني الإرادة الداخلية.

---

(1) الخطأ Faute: عدم التقيد بقاعدة أو بعرف كان من المفترض احترامها، يقال بوجه عام على القواعد الأخلاقية والجمالية.
أندريه لالاند. موسوعة لالاند الفلسفية المجلد الأول، المرجع السابق ص419.

(2) يفرق هيجل بين المظهر Shein وبين الظاهر Erscheinung.فالظاهر هو تألق الواقع وإشراقه. أما المظهر Show فهو غير الماهوي وقد تنكر في ثوب الماهوي، أعني أنه ينكر الماهية وهو يعترف بها اعترافا ظاهريا. وعلى الرغم من أن الجريمة هي إنكار للحق، فإن الجريمة لا يمكن أن توجد على الإطلاق إلا في سياق الحق وحده. ومن هنا كانت الجريمة مجرد مظهر وليست وجودا حقيقيا أصيلا، فما تنكره هو أساسها الماهوي، أعني : الحق الذي يعتمد عليه وجود الجريمة، والعقد ليس سوى ظاهر للحق فحسب.
هيجل. موسوعة العلوم الفلسفية، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير للطباعة والنشر، ط03 2007 بيروت الفقرة 131 ص 329.

(3) هيجل. فلسفة الحق، المصدر السابق ص233.

فالإرادة العقلية هي الإرادة الكلية، ولقد ألقى الضوء على الإمكانية الكاملة لأفعال الأفراد الاختيارية في اكتساب الملكية، ونقلها إلى الغير وتبادلها. فالفرد الكلي من الناحية الداخلية إنه أنات أنا، لكن، له بالإضافة إلى ذلك، كما سبق أن استنبطنا مصالح واهتمامات خاصة ورغبات وشهوات جزئية...اخ. ومن هنا ينشأ احتمال الإرادة الكلية، كما هي الحال مثلا حين يكون الإنسان صادقا، لأن الصدق سلوك طيب، لكن إذا كان الإنسان في تحقيقه لمصالحه الشخصية، يعارض الإرادة العليا كان سلوكه عندئذ **خطأ**[1].

وهناك ثلاثة مراتب للخطأ: وهيجل هنا لا يدرس الخطأ في مستواه الأخلاقي، لأننا لم نصل بعد إلى استنباط الأخلاقي. فالحق الذي نحن بصدده، ليس هو الحق الأخلاقي، لكنه الحق التشريعي، مثل حق الملكية والتعاقد، وبالتالي فالخطأ هنا هو، خطأ تشريعي أو مدني، أي خرقا للحق تشريعي وأولى مراتب هذا الخطأ هي:

أ. الخطأ غير المتعمد: وهو الذي يشكل موضوع الدعاوي المدنية، وينشأ هذا الخطأ عندما يدعي بضعة أشخاص، حقوقا متناقضة حول ملكية ما أو عقد معين، عندئذ يحدث التصادم والتضارب. لكن النقطة الجوهرية هنا في هذا الخطأ، هي أن مرتكبه يعتقد قي قرارة نفسه أنه يسير في سلوكه طبعا لقانون الحق، وأنه لا ينكر الحق تماما كما يفعل المجرمون، ولكنه على العكس، يؤكده ويصير عليه ويلجأ إليه، ويستعين به لأنه لا ينكر سوى الحق الجزئي الذي يدعيه خصمه فحسب، ومن ثم كان سلوكه تأكيدا للحق بصفة عامة، أو هو يتجه إلى تدعيم الحق. يقول هيجل «**و هذا التصادم، ينشأ عندما تتم المطالبة بالشيء على أساس فردي معين، وذلك يشمل مجال الدعاوي المدنية**[2]**، ويستلزم الاعتراف بالحق على أنه كلي وبالتالي فهو أساس مشترك، حتى أن الشيء موضوع النزاع ينبغي أن ينتمي للطرف صاحب الحق فيه. ومن ثم فإن الإدعاء لا يتعلق إلا بالزعم بأن الشيء المتنازع عليه، يندرج تحت ملكية هذا الطرف أو ذاك- وهذا مجرد حكم سلبي، حيث لا ينفي في المحمول(ملكي)**

(1) ولتر ستيس. هيجل، فلسفة الروح، المرجع السابق ص75.

(2) ولهذا يقال أحيانا إنه لون من ألوان الأضرار المدينة فحسب، كانتزاع حول ملكية قطعة أرض أو منزل...اخ، فكل طرف لا ينكر حق الآخر في الملكية بصفة عامة، وإنما ينكر حقه في ملكية هذا الشيء الجزئي(هيجل. فلسفة الحق ص244).

سوى الجزئي فحسب»[1].

ب. **الخطأ بهدف النصب**: هذا النوع من الخطأ، يحدث عندما يدعي شخص ما أنه يسير في سلوكه طبقا لقاعدة الحق، لكنه في الحقيقة، يعلم عن وعي أنه يسلك ضد هذا القانون، وينخدع الطرف الآخر الآخر، ويظن أنه سوف يحصل على حقوقه. لكن الحق المفترض هنا ليس سوى ظاهر محض، أو هو اللاحقيقة، يقول هيجل»**إنني في العقد أكتسب ملكية من أجل خصائصها الجزئية، وفي الوقت ذاته اكتسابي لها تحكمه الكلية الداخلية التي تكمن فيها، من ناحية: بالنسبة لقيمتها، ومن ناحية أخرى: لأنها كانت ملكا لشخص آخر. فلو أراد الآخر لأستطاع أن يضفي مظهرا زائفا على الشيء الذي اكتسبته لدرجة أن العقد يكون حقا وسلميا، بما فيها الكفاية من حيث هو تبادل حر من الطرفين، لهذا الشيء في مباشرته وفردانيته، ومع ذلك يظل الجانب الكلي الكامن فيه مفقودا**[2][3]».

ج. **الجريمة**: مع الجريمة، نجد أن الفرد لا يعترف بقانون الحق على الإطلاق، ولا حتى يوهم الآخرين أنه يسير في سلوكه طبقا لهم، لكنه ينفيه صراحة، وهو لا ينفي الحق الجزئي لهذا الفرد أو ذلك، لكنه ينفي الحق الكلي بما هو كذلك.

الجريمة، وجود غير حقيقي، لأنها وجود مناقض ذاتيا. صحيح أنها موجودة، لكنها اللاحقيقة. لأنها ظاهر محض، وهي متناقضة ذاتيا لأنها سلوك يناقض الفكرة الشاملة الجوهرية للإرادة، كما تناقض التصور الحقيقي للسلوك البشري. فالفكرة الشاملة الجوهرية للإرادة ليست سوى كلية هذه الإرادة، وهو بالضبط ما تنفيه الجريمة، ومن هنا كانت سلوكا للإرادة يناقض الإرادة ذاتها، وبتالي فهي ليست شيئا إيجابيا وإنما هي فعل عديم المعنى، فهي انعدام محض، ويظهر انعدامها الجوهري حيث يأتي يوم العقاب[4].

في هذا الشأن يتساءل إريك وايلي قائلا: هل الأذية والجريمة يعدان من ضمن ميدان الحق؟ بما أنه ميدان الخارجانية Extériorité والطبيعة والصدفة: القوة والإكراه يظلان مرتبطين بهذا التعبير غير الكامل عن الحرية. لكن بما أن الحرية، حتى تلك

(1) هيجل. فلسفة الحق، المصدر السابق ص244.
(2) هيجل. موسوعة العلوم الفلسفية، المصدر السابق الفقرة 131 ص 401.
(3) المصدر نفسه ص 245.
(4) ولتر ستيس. هيجل، فلسفة الروح، المرجع السابق ص75.

المؤلينة والمتبدّية Alienée et extériorisée، لا تحتمل الإكراه إلى إزالة القوة: عندما ينكر المجرم شخص الآخر فإنه ينكر الشخص بلا زيادة، وبالتالي شخصه بالذات. وبما أنه في جوهره إنسان عاقل فإنه يرد(بذاته وإن لم يكن لذاته)، أن يستتب الحق بالإكراه المضاد Contre – Contrainte. فالأذى (المدني) والجريمة(الجنائية) يظهران العدالة بمثابة موضوع للإرادة العظمى، ويضعان وجها لوجه التحكمية والحرية، الألينة والعقل[1]. يقول هيجل «**ما دامت الإرادة لا تكون فكرة، ولا تكون حرة بالفعل إلا من حيث تعينها في وجود شيء معين، وما دام الموجود الذي أوجدت فيه نفسها وجود الحرية، فإنه ينتج من ذلك أن العنف أو الإكراه هو في تصورها ذاته هدم مباشر لنفسه، لأنه تعبير عن إرادة تلغي الوجود المتعين للإرادة أو التعبير عنها. ومن ثم فإن العنف أو الإكراه، إذا ما أخذ على نحو مجرد. فهو خطأ**[2]».

وعلى ذلك فالعقاب فعل مطلق من أفعال العدالة، والنظر إليه على أنه رادع فحسب، وحتى على أنه يتجه نحو إصلاح الجريمة. إنما يعبر عن نظرة ضحلة وسطحية، لأنه ينظر إليه على أنه وسيلة محضة لغاية أبعد. في حين أن العدالة غاية مطلقة في ذاتها، ولا شك أنه في الأمور الطبيعية، أن تكون العقوبة رادعة للناس عن ارتكاب الجريمة، أو عاملا مساعدا في إصلاح وعلاج الجرائم، ولا يكمن أن يكون موضع لوم لإيمانه بهذه الغايات النبيلة السامية. ولكن القول بأن الطبيعة الجوهرية للعقوبة تكمن في هذه الغايات وتبريرها عن طريقها، هو عمل خاطئ، فبغض النظر عن جميع هذه الأعراض النفعية التي يمكن أن تفيد فيها العقوبة بطريقة عرضية، فإن القانون المطلق للحق يحتم أن يشبع الجريمة ألم. وعقاب فهي ليست وسيلة بشرية للمحافظة على الحياة أو الملكية، لكنها بالأخرى قانون الكون وضرورة عقلية تنبع من قلب الأشياء ومركزها.

الحق الذي يعد انتهاكه جريمة، ومن هنا فإن الجريمة بدورها لا يكون لها مغزى دقيق إلا من حيث علاقتها بتلك الحقوق النوعية. لكن جوهر هذه الصور هو الكلي، الذي يظل على ما هو عليه خلال تطوراته وتكوّيناته الأبعد. وبالتالي فإن انتهاكه، أي الجريمة، تظل بدورها متفقة مع فكرتها الشاملة. وهكذا فإن الخاصية النوعية للجريمة، هي أيضا خاصية المضمون الجزئي، وهي أكثر تحديدا كما هي الحال مثلا في الحنث في

(1) إريك وايلي. هيجل والدولة، المرجع السابق ص43.
(2)هيجل. فلسفة الحق، المصدر السابق ص247.

اليمين، والخيانة والتزوير وتزيف العملة...اخ[1].

ويظهر هيجل أيضا، اعتراضه على النظرية التي تنظر إلى العقوبة، على أنه صمام الأمان ضد مشاعر الانتقام الشخصي، أو على أنها انتقام منظم مشروع، فقد يكون الانتقام الشخصي بقدر ما يحمل من مضمون قصاصا عادلا من المجرم، لكن العدالة الحقة هي فعل من أفعال الإرادة الكلية، أعني أنها فعل من أفعال الحق.

كانت نظرية العقاب من الموضوعات التي لاقت في الدراسات الحديثة لعلم القانون الوضعي أسوأ مصير، لأن استخدام الفهم في نظرية كهذه لا يكفي، فماهية الموضوع هنا تعتمد على الفكرة الشاملة. ولو أننا عالجنا الجريمة وإلغاءها(الذي سيكتسب فيما بعد الطابع النوعي الخاص للعقاب)، وعلى أنهما ليسا سوى شيئين فحسب. فإنه لا بد بالطبع أن يبدو من غير المعقول تماما أن نريد شرا فقط، لأن هناك بالفعل شرا موجودا، وهذا هو الوجه السطحي للعقاب الذي يضفي عليه صفة الشر. وهو ما تعبر عنه النظريات المختلفة للعقاب.

وإلغاء الجريمة هو جزاء من حيث إنه:

أ. جزاء من ناحية التصور: فهو إضرار بالإضرار.

ب. وما دامت الجريمة كشيء موجود هي شيء متعين في مجاله من الناحية الكيفية والكمية معا، فإن سلبها كموجود هو بالمثل شيء متعين. وهذا التوحيد يعتمد على الفكرة الشاملة لكنه ليس مساواة بين الطابع الفرعي الخاص للجريمة وطابع سلبها، بل على العكس: الضرران متساويان فقط من زاوية طابعهما الضمني، أعني: من زاوية قيمتها[2].

وحماية الحق واستعادته من خلال العقوبة، ينهي دائرة الحق المجرد.

(1) هيجل. أصول فلسفة الحق، مصدر نفسه ص249.

(2) هيجل. فلسفة الحق، المصدر السابق ص249.

هيجل والشعر

إن إشكالية العلاقة بين الفلسفة والشعر هي إشكالية قديمة ترقى إلى مشهد صوره أفلاطون في الكتاب الثالث من «الجمهورية» حين طالب بطرد الشعراء خارج مدينته الفاضلة، بذريعة أنهم يحرفون الفكر عن الحقيقة من خلال إخضاعه لإغراء الصور المظللة، حيث أنه ربط المعرفة بالفلسفة ووسم الشعر بالعاطفة والعالم الحسي، فجعله بذلك نقيضا للفلسفة، وعليه شنّ هجوما على الشعر وأعطى انطلاقة لمسلسل من الانتقادات التي وجهت ضده على يد ديكارت مثلا: يستوعب الشعر موضوعه الخاص من دون معرفته، بينما تعرف الفلسفة موضوعها من دون أن تستوعبه[1]. حدث هذا رغم أن أفلاطون نفسه سبق وأن وظّف الشعر في سياق فلسفته، والأمر نفسه حدث مع هيدغر الذي انتقد الميتافيزيقا، وعلى أن الشعر إذ يعترف في النهاية بأنهما الترياق المضاد للتقنية ولنزعتها اللاإنسانية، فما الميتافيزيقا والشعر إلا صورتان إنسانيتان للتعبير عن الوجود.

فبين الفلسفة والشعر، تعد اللغة العنصر المشترك بين الفيلسوف والشاعر،والتي هي أداة ينعكس فيها الكون، ولا شك في أن الفرق بين الفلسفة والشعر يبقى كبيرا، لكنه ليس سوى ترجيح الفرق الملازم لهوية اللغة بالذات، ذلك الذي يبين وجهها وقفاها، الدال والمدلول. إن الشاعر إنما يعمل على مستوى الدال، مسقطا كما يقول ياكبسونمبدأ تعادل محور انتقاء الكلمات أو بالأحربالأصوات على محور تنسيقها.

إن بيت شعر هو بادئ ذي بدء خطاب يكرر كليا أو جزئيا البنية الصوتية ذاتها، وهذه البنية تجسد في المادية الصوتية ما تقوله القصيدة وما هو أيضا استعارة. إذ يرجع الكلام إلى نفسه، إذ يتمسك ويتكثّف إيقاعا خاصا، يستيقظ وينغلق على ذاته ويقفل للوهلة عينها على الكلية المفتتة للعالم داخل صور القصيدة في ما يسميه ريلكه(داخل البيت) أو حيث كل شيء معدوم الاستعارة، استعارة خارقة لم يستطيع أن يبلغها شيء، لكن تودكل قصيدة مهما تكن متواضعة أن تكون شيئا يقاربها وأن تمنحه ما لا يملكه[2].

(1) كريستيان دوميه، جنوح الفلاسفة الشعري، ترجمة ريتا خاطرة، المنظمة العربية للترجة، ط1 2013، ص07.
(2) جان-فرانسوا ماركيه، مرايا الهوية، الأدب المسكون بالفلسفة، ترجمة كمال داغر، المنظمة العربية للترجة، ط1 2005، بيروت، ص18.

إن الخصام الظاهر بين الفلسفة والشعر هو شيء مفتعل دون مضمون، فهما معا يكشفان عن عمق الأشياء والبحث عن الممكن في المستحيل، فالشعر يتمم عمل الفلسفة والفلسفة تمم عمل الشعر، فهما يؤسسان معا فضاء روحي متكامل، ومثلما قال نيتشه: أنه لمن الضروري ألا نوغل في الفكر وننسى الوجدان الذي يمثله جانب الأدب والشعر. فلا بد من العودة إلى ما يعتمل في أنفسنا من عناصر بدائية للارتشاف من نبع العاطفة، حتى لو أدى ذلك إلى تحطيم الفكر التحليلي[1] والأمر نفسه أكده الفارابي عندما اعتبر الأقاويل الشعرية منها ما يستعمل في الأمور التي هي جدّ، ومنها ما شاء أن تستعمل في أصناف اللعب وأمور الجدّة هي جميع الأشياء النافعة في الوصول إلى أكمل المقاصدالإنسانية وتلك هي السعادة القصوى.

فكثير من الفلاسفة من وظّف الشعر لخدمة مقاصدهم الفلسفية، بحيث تتسرب الصور الشعرية الجميلة في أخاذي مفاهيمهم وتنقذ التصور من جفافه الاستدلالي.

إن غيرية الشعر بالنسبة إلى الفلسفة تشكّل شرط الحوار الذي ينشأ بين الفلسفة والشعر، وعليه تعد عملية إدخال القصيدة في النثر المفكر ليست سوى التجلي المنظور للتذكر وللعمليات المعقدة التي يستوجبها، فهي تقدمدليلا على الطريقة التي تعمل بموجبها بعض مناهج تفكيرنا العقلية التي تتوسل حالات الجمع وحالات المقاومة لأي شكل من أشكال الجمع، بقدر ما تلوي القصيدة التي تكون في غير موضعها. وإن جاز التعبير بسبب طابعها الشعري نفسه، الروابط التي يخلقها الفكر معها من خلال استحضارها.فالكتابة في مجال الفلسفة يعنى أن نتعرف على كلية قدرة اللغة على إنتاج الأفكار، ويعني ذلك أن نختبر نشوة السلطة في الكلمات وأن نحب هذا التفوق الفكري، ومثلما قال فتغنشتاين(أنا مغرم بعض الشيء بطريقتي في الترقي في الأفكار عندما أفلسف)[2].

وفي الواقع أن نفلسف يعني أن نأخذ في الحسبان هذا النفوذ وأن نستكشفه وأن نمارسه، إذتتمتع الفلسفة بقدرة كبيرة على أنها تملك القدرة على صعيد الفكر، فهي مثلا قادرة على كل شيء وما عاد شيء واحد ألا وهو أن تلزم الصمت، ما الذي يعنيه فعل لزم الصمت بالنسبة إلى الممارسة الفلسفية؟ يعني لا تتوافق كثيرا كلية القدرة على الكلمات

(1) كريستيان دوميه، جنوح الفلاسفة الشعري، مرجع سابق، ص08.
(2) المرجع نفسه، ص27.

مع معنى ضميري الغريب أي كتلة السكوت هذه.

إن الفيلسوف هو كائن يحترف تعقيد اللغة حسبياكوبسون، ضمن هذا النسق يواصل الفيلسوف عمل المعادلة، أو التعادل، الذي قد يتيح له جمع كل شيء في وحدة مفهوم واحد، مفهوم يكون بالنسبة لذاته صدى ذاته والاختلاف، فمثلا عند هيراقليطسنجده (الشامل التوليفي) ولدى كانطهو الوسيط-zwichen، وهيدغر كان مفهوم كهكذا يقصد دائما من جديد وهنا.

وبخصوص علاقة الفلسفة والشعر، يقول «فيكتو هوغو»: إن فهم هذه العلاقةيبرر بالشكل الأفضل ما يتفق من مسعى الفيلسوف مع مسعى الشاعر، وبواسطة مسمار عتيق وبفضل ضوء نهاري شاحب داخل عبر منفذ، رسم سجين «جيزور» الغامض على جدار زنزانته مآدب، ومباريات، والعذراء مريم، والله الأب، وأشجارا، ونجوما. هنالك فلاسفة مقيدون بمنظومة أسرى فكرة لن يخرجوا منها أبدا، يتوصلون مع ذلك في ضوء القليل من الحقيقة الذي لا يزال يصل إليهم، وبواسطة روحهم، مثلما سجين «جيزور» بواسطة مسماره، إلى أن يرسموا كل الطبيعة وكل البشرية على جدران هذه الفكرة، بيد أنه لأجل معرفة ذلك، ينبغي الدخول إلى باطن الفكرة التي عاشوا فيها، فإذا نظر إلى منظومتهم من الخارج تبدو سجن الروح، وإذ نظر إليها من الداخل تكون عالما[1].

إذا، الشعر والفلسفة يسكنان هكذا في وجه الكلام وقفاه، يبدو أنه في ظاهرهما ممنوع أن يلتقيا تماما كما الأحياء والأموات المقيمون بعضهم بالنسبة لبعض على جانبي الوجود المتعاكسين، وفقا لحدس آخر لدى «ريلكه»، ومع ذلك يحصل أن يتمكن الحي من الشعور بأنه مسكون بالموت، كذلك الأمر فإن شعر يبقى مسكونا بالفلسفة، كما لو كان مسكونا بشبح لا يمكن طرده أبدا.

إن القصيدة وككل عمل فني هي شيء، مرآة حقيقية بالقدر نفسه لما تعكسه، في حين أن المفهوم الفلسفي ليس أكثر من انعكاس، كل شيء يتم كما لوكانت الفلسفة هي الحل السهل للمشكلة التي يعانيها الكاتب.

(1) كتاب: مرايا الهوية، الأدب المسكون بالفلسفة، مرجع سابق، ص20.

الشعر في النصوص الهيجلية

الحديث عن علاقة هيجل بالشعر هو الحديث عن جزء مهم من قصة فيلسوف لاحق الحقيقة عبر الكلمة المشبعة بالاستعارة، وهذا حين اعتبر الشعر نداء الروح بالكلام الذي هو مدخل للروح وليس باللون الذي ينتمي إلى مملكة الطبيعة، وفق هذا اعتبار قدم هيجل قراءته النوعية للشعر على أنه أرقى صور الفن، بما أنه يمثل المطابقة الذاتية عبر الكلمة، فبه الروح تكشف عن نفسها في العالم، وتتحدث الحقيقة. وعلى هذا الأساس، شكّل الشعر منعطفا أساسيا للفلسفة عند هيجل، وبلغة فينومينولوجيا الروح، الفكر اتخذ ثلاثة أشكال كبرى:الشكل الأول في صورة حسية عبر الفن الذي ينتهي شعرا، والشكل الثاني فيالتمثيل عبر الدين، والشكل الثالث والأخير عبر الفلسفة والذي انتهي هيجليا كما اعتقد. هي أشكال عكست تاريخ الحقيقة الذي لا يختلف تماما عن تاريخ الفلسفة.

ففي كتاب»فينومينولوجيا الروح» تناول هيجل سؤال الشعر وعلاقته بالفلسفة ومستوى حضوره في تاريخ الوعي البشري بنوع من الرمزية وبلغة غامضة على غرار اللغة التي كتب بها هذا النص بمجمله، وأحيانا نجده يقتبس بعض الأشعار للتدليل على الفكرة أثناء شرحه لها، خاصة في جزء الذي تناول فيه مسألة الفن تحت اسم «الأثر الفني الروحي» والذي سماه بالإبوس[1].

تحت عنوان: الإبوس عالمه الإتيقي، شرح هيجل مضمون الشعر الملحمي الذي كان سائدا في الفن الرمزي قائلا:إن ضم روح الشعب يكون دورا من الأشكال يحيط الآن بجملة الطبيعة كما بجملة العالم الإتيقي، وتلك الأرواحإنما تقع أيضا تحت الآمرة العليا التي للواحد أكثر من أن تكون تحت رياسة العليا(oberherrschaft) وهي إنما تكون لذاتهاالجواهر الكلية لما تكون الماهية الواعية بذاتها وتفعل في ذاتها. أما هذه الماهية، فتمثل قوة، وفي أول الأمر على الأقل النقطة المركز التي تتدافع حولها تلك الماهيات الكلية.

عين الكلية التي تحصل لهذا المضمون إنما تكون لها أيضا بالضرورة صورة الوعي التي يهلّ فيها هذا المضمون، فالفعل لم يعد الفعل الحاق للعبادة، بل أمسى فعلا لا ريب

(1) ونعني به تأثيليا الخطاب والكلام والقص لكنها تدل على عرض القول أيا كان وتعني اصطلاحا الشعر الملحمي، أنظر: هيجل، فينومينولوجيا الروح، ترجو ناجي العونلي، المنظمة العربية للترجمة، 2006، ص 702.

إنه مازال لم يرتفع إلى المفهوم، لكنه رفع رأسا إلى التصور والربط التوليفي بين الكيان الواعي بذاته والكيان الذي لهذا التصور أي (اللغة)[1].

الإبوسعند هيجل هو حامل اللغة الكلية للشعب، والذي ينطوي على المضمون الكلي على الأقل من وجهة ما هو جملة العالم وإن لم يكن كالكلية التي هي للفكر(الفلسفة). و(الشاعر) المنشد هو الفردي والحاق وحامل العالم الذي منه ينجم العالم ويحملهبفصاحته. أما المنشد في نظر هيجل إنما هو العضو الزائل في مضمونه، فليس الهو الخاص به ما يسهم، بل آلهة الفن التي له وإنشاده الكلي،وما هو حاضر بالفعل، إنما هو القياس الذي يصل حد الكلية، أي عالم الآلهة. المنشد كائن فردي، وهو الحد الأوسط، إنما هو الشعب في أبطاله الذين هم بشر أعيان مثلهم مثل المنشد، لكنهم بشر يتصورون وحسب بفعل اللغة.

وفي هذا النص نفسه، أظهر هيجل معالجته لكلية المعرفة والفعل حيث يصمت شعور الفردية ويخفت وتمتصها أبيات من شعر غوتيه حسب تعبير هيجل:

إنه يحتقر الذهن والعلم
مواهب الإنسان السنية
فهو قد وهب نفسه للشيطان
ولا بد أن يستغرق في الهوة....(فاوست، غوته)[2]

ووفي السياق نفسه يقتبس هيجل نص شعري ل:أنتغونسوفوكلس في قوله:
فلا هومن ولد الآن والأمس، بل على الدوام
يحيا، ولا أحد يعلم في آن زمن كان يظهر[3].

لقد تناول هيجل سؤال الشعر باهتمام بالغ أكثر من غيره من الأجناس الأدبية، والذي يعود إلى قناعات فلسفية محضة، كون أن الشعر في نظره هو مدخل للآية فلسفة صارمة. ففي نص «موسوعة العلوم الفلسفية» ظلّ هيجل متمسكا بمواقفه اتجاه الشعر على أنه الملكة العليا للفن، حينما اعتمد فيه أكثر من مرة على الاقتباس لشعري للتبرير عن مواقفه الفلسفية في شتى قضايا هذا النص.

(1) هيجل، فينومينولوجيا الروح، مصدر سابق، ص702.
(2) المصدر نفسه، ص703.
(3) المصدر نفسه، 703.

فمثلا في معالجته للتجربة وللمحسوسات يقتبس هيجل للتبرير من شعر غوته في قوله: « إذا أردت أن تصف الحياة وأن تجمع معناها، فإن عليك أن تجمع معناها، وأن تجعل بدابتك إزهاق روحها، وعندئذ سوف تجد أنك تقبض من بيد من حديد على أشلائها شلوا شلوا.

ولكن، وأسفا، لقد ذهبت الروح التي كانت تربط هذه الأشلاء، وليس ما يسمى بمعمل الطبيعة إلا اسما يداوي به الكميائي خجله[1]. وغرضه من توظيف هذه الأيات هنا، هو التذكير بالنصيحة التي قدمها «نوفليس» إلى تلميذه «فاوست». وحول هذا قول، علّل هيجل سبب اعتماده على شعر غوته حينما قال:

وإذا كان في نيتنا الفهم الشامل،فإننا لا نستطيع أن نصل إليه بدون هذا التقسيم، والروح نفسها هي انقسام داخلي، لكن الخطأ يكمن في نسيان هذا التحليل هو نصف الحقيقة فقط، ونصف العملية، وإن المهم بعد ذلك هو إعادة الوحدة من جديد لما قطعناه إلى أجزاء، ولما كان التحليل لا يتجاوز مرحلة التجزئة، فإنه يصدق على قول جوته الذي أورده سابقا[2].

وفي قراءته لشعر شيللر، وجد هيجل أن شيللر قد وجد فكرة الجمال الفني في الشعر، حيث يظهر فيه الفكر مع التصور الحسي جنبا إلى جنب في شيء واحد عيني، ووجد فيه وسيلة للفرار من تجريدات الفهم الذي يقوم بوظيفة التجزئة. وهي الفكرة التي اتفق فيها هيجل معشيللر، وهي الفكرة نفسها التي وردت في الرسالةالثامنة عشر حيث يقول:(من خلال الجمال ينقاد الإنسان الحسي إلى الصورة والفكر، ومن خلال الجمال يعود الإنسان العقلاني إلى المادة ويستعيد عالم الحس. فالجمال يربط بين هاتين الحالتين التي تعارض كل منهما الأخرى)[3] يعتبر شيللر في الرساله.رقم(25) شارحا فكرة تطابق الفكرة مع الصورة، وهي الفكرة التي تتضح أكثر في مجال الجمال، كونه وسيلة تنتقل بها من الافتقار إلى الحرية الأخلاقية بعد الحالة التي قدم لنا فيها الجمال، مثلا يمكن أن تتعايش فيه الحرية مع الافتقار جنبا إلى جنب، وحيث هو الإنسان بحاجة لكي يثبت ذكاءه وعقله من الفرار من المادة، فالجمال يعلمنا أنالإنسان يكون حرا في ارتباطه بالحواس، ففي النفس الجميلة يحدث الانسجام بين الحس والعقل، وبين الواجب

(1) هيجل، موسوعة العلوم الفلسفية، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير، ط3 2007، ص141.
(2) هيجل، موسوعة العلوم الفلسفية، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، ص143.
(3) المصدر نفسه، 178.

والهوى[1]. وفي مناقشته للساعر «ألبرت فون هالر»(1708-1777) حول وصفه لفكرة «للاتناهي الله» التي حولها اقتبس هيجل شيء من شعره وهو التالي: كونّت أعدادا هائلة وجبالا من الملايين، ورصصت الزمن فوق الزمن، والعالم فوق العالم، ثم ألقيت نحوك من فوق تلك القمة المرعبة النظرة، مصابة بالدوار، فوجدت أن قوة العدد مضروبة ومضاعفة ألف مرة وآلاف المرات. لست إلا قطرةمنك يا الهي[2].

وفي كتاب (فلسفة الحق) وقف هيجل عند عيّنات أدبية وشعرية كثيرة، خاصة تلك التي عرفت في الثقافة الإغريقية والرومانية، لتعليل أرائه الأخلاقية وفلسفة الإرادة، ولتحليله لطبيعة الأفكار الفلسفية، فمثلا يقول حول غزل بينولوب: وربما لا يتوقع المرء أن تأتي الملخصات الفلسفية على هذا النحو النموذجي المكتمل الصورة، إذ يفترض أن ما تنسجه الفلسفة عمل يتم ليلا(أو هو سريع الزوال) مثل غزل بينولوب[3].

وكثيرا ما ربط هيجل المواقف الفلسفية المهمة ببعض الأعمال الأدبية من تراجيديا ودراما، حيث أنه أظهر مقدرة عالية على اقتباس النصوص الأدبية في الدفاع عن قضايا فلسفية، سواء تعلق الأمر بأفكاره ووجهات نظره، أو بأفكار فلاسفة آخرين عاصرهم وحتى الذين لم يعاصرهم على غرار بعض فلاسفة الإغريق، وفي هذا الشأن يقول هيجل: هناكحكمةفاسدة منتشرة في عصرنا انتشارا واسع المدى تريد أن تجد مبررا أو عذرا لما يسمى بالنيّة الأخلاقية الكامنة خلف الأفعال الخاطئة وأن تتخيل أن الأشرار من البشر يحملون قلوبا طيبة، أعني قلوبا تريد خيرهم فحسب بل وربما خير الآخرين كذلك، وهذه الفكرة تضرب بجذورها في تصور الأريحية الذي كان يشكل عند الفلاسفة السابقين على كانط، جوهر مجموعة أعمال الدراما المؤثرة الشهيرة[4].

(1) البرت فون هالر: هو أديب وشاعر ألماني كان يكتب كثيرا من الأفكار الفلسفية في معظم قصائده ولهذا يذكره كانط وهيجل وغيرهما من الفلاسفة وهذا الأبيات التي اقتبسها هيجل مأخودة من قصيدة (الخلود-eternity) التي كتبها سنة 1736.

(2) هيجل، موسوعة العلوم الفلسفية، مصدر سابق، ص280.

(3) بينولوبpenelop: التي نقضت غزلها هي زوجة أوليس، القائد اليوناني الكبير في حرب طروادة، وقد كتب عنه هوميروس الأوديسة يصف فيها رحلة العودة إلى بلاده بعد انتهاء الحرب، ذلك أن أوليس لم يعد إلى بلاده بعد انتهاء الحرب مباشرة بل صادفته عقبات كثيرة في طرق العودة، وقام بالكثير من المغامرات ومعه رفقة من جنوده وظل يتخبط في البلاد وفي البحارة قرابة عشرين سنة. هيجل، فلسفة الحق، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، دط، دت، مصر، ص94.

(4) من الواضح أن هيجل يقصد هنا أدباء العاصفة والاندفاع، الذين مهدوا لظهور الرومانتيكية في ألمانيا، ولقد كتب هؤلاء الكثير من الروايات والمسرحيات والأشعار، ومن ذلك مسرحية الشاعر شيللرschiller(قطاع الطرق) التي تصور شخص له نوايا طيبة يؤلف عصابة من اللصوص لمحاربة الطغيان ويتوقع بالطبع تعاطف الآخرين

ومن شعر الشاعر «سكستوسبروبرتيوس» اقتبس هيجل بيتا شعريا من شعره في تفكيكه لمفهوم الإرادة والقائل: «يكفي في الأمور العظيمة أن تريد»[1] وهذا القول يعني أننا ينبغي علينا أن نريد شيئا عظيما، لكن ينبغي علينا أيضا أن نكون قادرين على تحقيقه وإلا فإن الإرادة تكون تافهة باطلة ولا جدوى منها.

وفي قراءته للإلياذة والتي اعتبرها هيجل من أعظم الأشعار التي كتبت في العصر اليوناني، مفككا لأساليبها البيانية ولحقيقة الحوادث التي امتلأت بها، وفي شكلها اللغوي ومضمونها الدلالي، فيقول: أما الشكل (الصورة) فهو يظهر أمامناأحيانا على أنه محايد وخارج بالنسبة للمضمون، وهو يفعلذلك لأن مجال الظاهر كله لا يزال يعاني من التخارج، ففي الكتاب نجد مثلا أن المضمون لا يهمه بالقطع إن كان مكتوبا بخط اليد أو مطبوعا في مطبعة، مغلفا بورق أو جلد، غير أن ذلكلا يعني أن مضمون الكتاب نفسه لا صورة له ولا شكل بغض النظر عن مثل هذه الصورة الخارجيةالمحايدة.

وهو يعرض علينا أولاالأمر وحدة الجواني والبراني، ومن ثم فهوغير معقول، وليس شيئا يتناقض مع العقل، وبالتالي فإن ما يوجد ويكون لا معقول ينبغي أن ينظر إليه-لهذا السبب- علىأنه غير موجود بالفعل، وهذه الفكرة ذاتها يمكن أن تنسحب على الأحاديث المهذبة التي تتجه نحو وصف الشاعر أو رجل الدولة الذي لم يفعل شيئا ذا بال، إنه شاعر حقيقي أو رجل دولة حق[2].

هيجل وأشعار الإغريق

تميزت علاقة هيجل بالأدب اليوناني برباطها الوثيق، فطالما ظلت الثقافة اليونانية مرجعا فكريا واسعا له، خاصة إذا تعلق الأمر بتراجيديا سوفوكليس وهوميروسوهيزيود، وأيضا بالتواءات كثيرة وتجاذبات فاعلة. إذ تظهر مساهمته في إحيائها بإعادة قراءتها من جديد بما يخدم نسقه الفلسفي، وفي هذا السياق فسّر العديد من تراجيديات الإغريقيةالشهير مثل تراجيديات (اسخيلوسوسوفكليسويوربيدس). وفي هذا الشأن يرى «والتر كوفمان» مدى تفوق فهم هيجل للتراجيديا الإغريقية بكثير، مقارنة بفهم

معه وحماسهم له والحكم على أن ما يفعله حق وعدل. هيجل، فلسفة الحق، (محق فقرة 124) مصدر سابق، ص285.

(1) بيت من الشعر للشاعر سكستوسبروبرتيوس،(15-50ق م) من الشعراء الرومان الغنائيين، نظم عددا من المقطوعات الغنائية أهداها إلى حبيبته كونثا، يمتاز شعره بالحيوية وصدق العاطفة، بقت منها أربعة كتب تشمل 4ألاف بيت من الشعر. هيجل، فلسفة الحق، مصدر سابق، ص370.

(2) هيجل، فلسفة الحق، مصدر سابق، ص350

معظم منتقديه والمنتقصين من قدره لها، فقد أدرك أننا في صميم أعظم تراجيديات الشعرية لاسخيلوسوسوفوكليس، لا فيها نجد بطلا تراجيديا وإنما صداما تراجيديا. وأن الصراع فيها لا يدور بين الخير والشر، وإنما بين موقفين أحادي الجانب، يجسد منهما بعض الخير.

يقول كوفمان: يفوق فهم هيجل للتراجيديا الإغريقية بكثير فهم معظم المنتقصين من قدره لها، فقد أدرك أننا في صميم أعظم التراجيديات اسخيلوسوسوفوكليس لا نجد بطلا تراجيديا وإنما صداما تراجيديا، وأن الصراع لا يدور بين الخير والشر، وإنما بين موقفين أحادي الجانب، يجسد كل منهما الخير، لاتلزم هذه الإشارة المثمرة إلى حد كبير إلى هيجل[1].

وفي قراءته لشخصية «أنتيجونا» فلم يجد عيبا أو شائبة في «انتيجونا السماوية»، حيث أن شخصيتها حسب هيجل ليست موضع نزاع على نحو يتجاوز شخصية «كريون»، وإنما موضع المناقشة والنزاع هو موقف كل منهما. في المقابل يرى في البعد الفلسفي «لسوفكليس» تظهر في نظرته للعالم التي كانت مفزعة وقد آثر معظم نقاده عدم التفكير فيها. وقد كان «سوفوكليس» وفقا لوجهة نظره رجلا ورعا يتمسك بآراء مجتمعه التقليدية ويحترمهاوالذي حظي بثلاث مواهب أساسية: نظّم الشعر، أبدع شخصيات وصياغة العقد، وإعرابه عن الشكر له دوما حسب هيجل، لذلك تم التنازل له بالاعتراف لا بموهبته فحسب وإنما بكونه عرقيا بمعنى الكلمة.

وفي هذا الشأن، اخترق هيجل الإطار الذي وضعه أرسطو في الفصل الثالث في كتابه(فن الشعر) وفتح أفاقا جديدة حول أبرز الشخصيات، ومن بينها البحث في شخصية سوفوكليس وعن سقطة في «انتجونا».

وقد أحب هيجل مسرحية «انتخون» أكثر من أي تراجيديا أخرى، ويلقى هيجل على نحورائع مفهوم الصدام التراجيدي على ضوء بعض روائع «اسخيلوس»و«يوربيدس»، بل ولسوفه هذا نرى حقا أن هذا المفهوم يتلاءم مع هذه الروائع على نحو يفوق تلاؤمه مع مسرحية «انتيخونا»[2].

(1) والتر كاوفمان، التراجيديا والفلسفة، ترجمة كامل يوسف حسين، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 1993، ص225.

(2) المرجع نفسه، ص225.

وفي المقارنة بين إسهامات هيجل وأرسطو حول بعض الشخصيات اليونانية، يرى و»التر كوفمان» أن هيجل على عكس أرسطو، أبعد ما يكون عن أن يبني رؤيته للتراجيديا على أساسأشعار «سوفوكليس» بصورة توشك أن تكون مقتصرة عليه فقط. فالشاعر التراجيدي الذي تتشابه رؤيته للعالم كأقرب ما يكون الشبه مع رؤية هيجل هو «اسخيلوس»، وما كان للمرءإيضاحاتأكثر كمالا للصدامات التي لا يتميز أي طرف فيها بأنه شرير على نحوبسيط وواضح، ويطرح الجانبان كلاهما بعض المزاعم الأخلاقية على نحو يفوق ما نجده في الأورستيةوبرومثيوس، بل الكلمات ذاتها (الحق يتصادم مع الحق).

هيجل والشعر الحديث:

في تحليله للشعر والتراجيديا الحديثة، لا يلتزم هيجل بوجهة النظر القائلة بأن التراجيديات كافة تقضي صداما من هذا النوع(بين الخير والشر)، فعلى سبيل المثال يرى بأن (فيدرا) «راسين» تقدم مثالا أخر لهذا الصدام، وقد ذكر هيجل في محاضراته أنه كان من السمات السخيفة في المعالجة الفرنسية التي قدمها «راسين»إسناد عاطفة حب أخرى»لهيبوليتوس»، فبهذه الطريقة لم يعد عقاب الحب هوما يعانيه ويدفعنا للإشفاق عليه، وإنما هو الحظ العاثر الذي جعله يحب فتاة أخرى.

وفي مناقشته لهذه الفكرة قال برادلي شقيق الفيلسوف برادلي(فيلسوف مثالي بريطاني)[1] في محاضراته ذات الأثر المهم عن نظرية(التراجيديا عند هيجل): إضافةإلى هذا سنعقد الإجماع على أنه في التراجيديا بأسرها هناك نوع من الصدام أو الصراع، صراع الأشخاص أحدهم مع الآخر أو مع الظروف أومع أنفسهم، وبحسب الحالة قد يكون هناك أحد أنواع هذه الصراعات أو العديد منها أو قدتحشد جميعها(...) إن الحقيقة التراجيدية بصفة جوهرية هي الانقسام الذاتي والحرب الداخلية التي قوامها المادة الأخلاقية، وليست حرب الخير ضد الشر بقدر ما هي حرب الخير ضد الخير[2].

(1) كان برادلي اندروسيسيل(1851-1930) هو أستاذ الأدب الانجليزي بجامعة ليفربول وأحد أبرز شراح التراجيديا الشكسبيرية، ونظرية الصدام في التراجيديا كانت معروفة في العالم الناطق بالانجليزية، على نحو يفوق أصولها عند هيجل حسبه. وصياغة برادلي متماسكة وموجزة على نحو يثير الإعجاب تضمها محاضرة واحدة لا تتجاوز العشرين صفحة، وذلك بالمقارنة بفقرات متناثرة في كتاب هيجل(فينومينولوجية الروح) ومحاضراته في علم الجمال وفلسفة الدين وتاريخ الفلسفة.

(2) نقلا عن والتر كاوفمان، التراجيديا والفلسفة، مرجع سابق، ص229.

وفي مناقشة «كوفمان» لمدى حضور الشعرية في كتاب»فينومينولوجيا الروح»، يرى أن هيجل لم ينتق مواضيعه بصورة عبثية، لكن هيجل طرح عددا محدودا من الإشارات الجوهرية التي دفعت قدما فهمنا لمفهوم التراجيديا أكثر من غيره بما فيهم أرسطو. كما أن الصدامات التراجيدية ليست شيئا جوهريا في كل مسرحيات سوفوكليس، فمسرحيات (إياس) و(التراقيات) و(أوديب في كولونا) لا يصور أي منها هذا المفهوم بوضوح على الإطلاق، وذلك على الرغم من أن المرء إذا كان ملتزما بهذا المفهوم فإن بمقدوره بالطبع أن يدفع بقوة على طريقة برادلي كما أسلفنا سابقا،إلى أن يمكن العثور على شيء يشبه على الأقل من بعيد هذا المفهوم في هذه المسرحيات، وعلينا أن نقرأ بأن التراجيديات تختلف إلى حد كبير عن باقي أجناس،وأن مفهوم التراجيديا عند هيجل يلقي الضوء بصورة مذهلة على الترستيةوبرومثيوسوهيبوليتوسوالباخوس يات، وأنه كذلك يقدم بعض العون، وإن كان هنا أقل كثيرا حينما نتناول انتيجونا وأوديب ملكا وسوفكليس.وهيجليمضي بنا بعيدا عن زعم أرسطو القائل بأن «البطل لا ينبغي أن يكون في الذروة من الفضل» وعن الرأي المسبق المتأصل بأن لكل تراجيديا بطلا واحدا وهما مفهومان اختارا بعمق النقد السوفوكليسي حتى اليوم، وعلى رغم أن هيجل لم يحقق معظم هذه الاستبصارات ولكنه ما من فيلسوف قام بهذا خيرا منه حسب والت كوفمان[1].

يعقب هيجل في الفقرة رقم(118) من كتابه «فلسفة الحق»معتبرا أن الوعي الذاتي البطولي (على نحو ما هو في تراجيديا القدامى،وعي أوديب) لم يكن قد مضى بعد متجاوزا تماسكه إلى التأمل في الفارق بين العمل والحدث، بين الواقعة الخارجية والمعرفة بالظروف.

ورغم مواقف هيجل الجرئية حول مفهوم مسألة التراجيديا، إلا أن «والتر كاوفمان» لا يعتبرهيجل أن له نظرية خاصة في التراجيديا، بقدر ما جلب إلى مناقشة التراجيديا الإغريقية مفهومي: الصدام التراجيدي والمعاناة التراجيدية الحقة. كما أشار إلى أن الإبطال بمعنى ما قد جلبوا المعاناة على أنفسهم، وكانوا مذنبين أيضا، وتقبلوا ذنبهم بشجاعة كما حدث لأويب مثلا، وتلقي هذه الأفكار الضوء على العديد من أفضل التراجيديات الإغريقية التي وقف عندها هيجل.

(1) المرجع نفسه، ص230.

ومن باب المناقشة يعتبر «كوفمان» أن ليس كل الأبطال تقبلوا ذنوبهم على نحو ما فعل أوديب في (أوديب ملكا) وعلى نحو ما ربما ظن هيجل في مجافاة للصواب أن أنتيجونا قد فعلت، لقد قبلت ديانيرا ذنبها، لكن إلكتراوفيلوكتيتيس ينظران إلى نفسيهما باعتبارهما يتعذبان دونما ذنب اقترفاه، ووفقا لما يقوله هيجل فإن معاناتهما ليست تراجيدية حقة، ولسوف ينكر العديد من الكتاب المحدثين تحت تأثير هيجل حقا أنهما شخصيتان تراجيديتان على الإطلاق، وأخيرا فإن هيجل لا يميز بحدة على نحو ما سنفعل بين المسؤولية التراجيدية وبين الخطأ الأخلاقي[1].

وفي كتابه(الجماليات) يمضي هيجل قدما بصورة تاريخية الذي ناقش فيه بعض الأشعار التراجيدية القديمة والحديثة، ويقارن بينهما وخاصة بين الشكسبيرية وتراجيديا الإغريق. وبعد توصيف عام للتراجيديات، يمضي هيجل قائلا: من ناحية أخرى فإن أعظم المبدعين في تقديم الأفراد والشخصيات بكاملهم هم الإنجليز، ويتفوق من بينهم شكسبير على كل المبدعين الآخرين، فيوشك ألا يلحق به أحد. وذلك أنه حين تستولي عاطفة شكلية فحسب كشهوة الحكم على سبيل المثال في مكبث أو الغيرة في (عطيل) على مشاعر أحد أبطاله التراجديين كافة. فإن مثل هذه التراجيديات رغم ذلك لا تستهلك مدى الشخصية الفردية بكامله، وحتى في ضوء مثل هذا الحتم، فإن أفراده يظلون كائنات بشرية كاملة، حقا أنه كلما تحرك شكسبير مستخدما العرض اللانهائي لخشبته المسرحية التي تضم العالم نحو الحدود القصوى للشر والعبث كلما رفض. وهنا من الواضح أن هيجل كان يكن تقديرا حيا لفن شكسبير التراجيدي.

نجد هنا أن هيجل كما سبق وأن رأينا، أنه أقرب إلى الشعراء التراجديين العظام من النقاد الذين يسخرون منه لافتقاره المفترض للإحساس بالتراجيديا، وفضلا عن ذلك، فإن هيجل أبعد ما يكون عن انتقاد «انتيخونا» أو «أوديب ملكا»، أو تراجيديات شكسبير، فما يقوله هيجل بالفعل هو أن الانتهاء بمحنة ينبغي أن يكون مبررا كما هو الوضع في هذه الحالات. ولكن المعنى الأساسي لملاحظاته في هذه النقطة هو بوضوح تقديم تحول إلى المسرحيات والأعمال الدرامية التي تحتل مكانة وسيطية بين التراجيديات والكوميديات. وهو يدرك على نحو ما لم يدرك كثيرون من نقاد القرن العشرين، أن معظم المسرحيات الحديثة ليست تراجيديات ولا كوميديات[2].

(1) والتر كاوفمان، التراجيديا والفلسفة، مرجع سابق، ص233.
(2) والتر كاوفمان، التراجيديا والفلسفة، مرجع سابق، ص305.

هيجل ونظرية الشعر

اعتبر هيجل الشعر أعلى الفنون الرومانسية، وهو أعظم انتصار يحققه الفن في تاريخه لبلوغ المطلق. فإذا كانت الموسيقى هي مشاعر، إلا أنها مشاعر غامضة وغير محددة، أما الشعر هو مشاعر كذلك لكنها مشاعر واضحة وقوية ومتجانسة. الموسيقى بتوحيدها التام بين الوسط الحسي والمضمون الروحي، إنها تمثل تحولا من الحسية الخالصة في الرسم إلى الروحية الخالصة في الشعر. يشكل الصوت بمثاليته مادة الموسيقى، هو الرقة والإحساس بها، وهو متصل بالمشاعر، لكن الخيوط التي تشد الفن إلى الأرض وقد غدت في الموسيقية خيوطا من الذهب، تكاد لا ترى هذه الخيوط في الشعر. في الشعر يستخدم العقل لا لذاته، وإنما لكي يعبر به عن إدراكات وتصورات مثالية، ولم يعد الصوت في الشعر مجرد مادة، كما في الموسيقى، بل هو الآن ظّل أو إشارة ليس هو أكثر وأبعد من مجرد صوت، إشارة إلى مجال الروحالداخلي[1].

إن أي مضمون ومهما يكن نوعه، يمكن أن يكون مضمونا للشعر، فبالغا ما بلغت قدرة العقل البشري على التفكير، فإن ذلك يمكن أن يكون موضوعا لقصيدة ما، ومن ثم فإن التفرقة بين الشعر والنثر على مستوى اللغة لا يتوقف على طبيعة المضمون، فأي مضمون يمكن أن يكون شعرا، ولكن تنشأ التفرقة من الحالة الجزئية الخاصة التي يستمد منها الشعر مادته، والكلي لا ينفصل في الشعر عن الجزئي، لكنهما يتحدان في وحدة حية، ولا يقابل الشعر، كما يفعل النثر بين القانون والظواهر، وبين الوسيلة والغاية، أو يجعل أحدهما تابعا للآخر والعلم بالضرورة نثر، لأنه يفصل الكلي عن تجسده، فهو يجرد القانون من الظواهر التي تعبر عنه. أما الشعر فهو يربط بين الموجود والحسي في وحدة واحدة، وبالتالي فإن هو ما يميز الشعر عن النثر تمييزا حقيقيا وهو شرط عام لكل فن.

يتناول هيجل رمزية الجليل من خلال الشعر، الذي في نظره يملك القدرة على جلاء الروح الذي يقيس من ذاته عناصر شكله المطابق، والذي يؤلف حقيقة هدف الفن الرمزي، عن طريق وعي المدلول في ذاته بمعزل عن عالم الظاهرات. ولأن المجوس ما استطاعوا انجاز هذا الانفصال بين الشكل والمضمون بقوا شعبا بلا فن حسب هيجل، وما استطاعوا أيضا حل التناقض بين الانفصال والوحدة رغم أنه ضروري للفن، حيث كان الفن الذي انتهواإليهفنا غرائبي الرمزية.

(1) إ.نوكس، النظريات الجمالية، كانط- هيجل- شبنهاور،ترجمة محمد شفيق شيا، منشورات بوحسون الثقافية، بيروت، ط1، 2007، ص117.

وهكذا فإن الشاعر الذي لا يرى ولا يعجبه من الأشياء سوى هذا الواحد، الذي يفنى فيه هو نفسه مع كل ما يحيط به يكون قادرا على أن يقيم مع الجوهر الذي به يربط كل شيء بعلاقة ايجابية.

فمثلا في جلال الشعر العبري حسب هيجل تتحدد مدائح سالبة لقدرة الله الواحد وعظمته، فهذا الشعر يلغي محايثته المطلق الايجابية في الأشياءالمخلوقة[1]. ويرى هيجل في هذا الجوهر الواحد بما هوكذلك رب العالم وسيده بالتعارض مع سائر المخلوقات التي تعتبر بالقياس إلى الله، مجردة من كل قدرة وزائلة فانية، أما من حيث قدرة الواحد وحكمته بمواضيع طبيعة أو بمصائر بشرية متناهية، فلسنا نجد هنا ذلك التشويه المفرط، المغالي فيه إلى حد الشساعة، الذي يميز الفن الهندوسي، بل إن جلال الله معبر عنه في الشعر على نحو يبدو معه كل ما هو موجود، بكل ألقه وسطوعه وعظمته وروعته، وكأنه جملةمن أعراض ثانوية وظواهر عابرة بالمقارنة مع ماهية الله[2].

ويتناول هيجل الشعر في بعده الثقافي الذي تتميز به شعوب مختلفة وهي على الآتي:

1 - الشعر الهندوسي

الشعر الهندوسي هو شعر حلولي، وكمثال أول شعر حلولي يستشهد هيجل بالشعر الهندوسي الذي أنتج من هذا المنظور إلى جانب الغرائبي أثار باهرة. وانطلاقا من الكلية والوحدة المجردتين التي تميز الفكر الهندوسي، انتهى الهندوس إلى ابتكار آلهة متعيّنة نظير «تريمورتي» و»انذرا». لكن بدلا من الحفاظ على معالم هذه الآلهة الثابتة والمستقرة، محوا قسماتها الواضحة الدقيقة، ونقول عنها كل طابع متعين، ليحولوها من بعضها إلى بعضها الآخر، وليبدلوا أعلاهابأدناها وأدناها بأعلاها، وهذا بحد ذاته كاف حسب هيجل ليدلنا على أن الكلي هو الذي يعتبر عندهم الأساس الدائم للأشياء[3] ولئن أظهر الهندوس ميلا مزدوجا في شعرهم، بما يناسب لغتهم، من جهة أولى بالمواضيع الخصوصية ليقربوا الشقة بينها وبين الكلي رغم طابعها الحسي، وبمعارضتهم من جهة

(1) هيجل، الفن الرمزي الكلاسيكي الرومانسي، ترجمة جورج ترابشي، دار الطليعة، ط2 1986، ص96.
(2) مونيس بخضرة، فينومينولوجية المعرفة، دراسة في فلسفة الظاهر الهيجلية، دار عالم الكتب الحديث، عمان، الأردن، 2013، ص317.
(3) مونيس بخضرة،التفكير في الثقافات، أسئلة الفرق في الثقافة الهندية والمغاربية، دار الرافدين، بيروت، 2016، ص134.

ثانية التجريد وبالتمسك بوضوح المواضيع ودقتها مسكا سلبيا. فإن آثارهم الشعرية تعزز في الوقت نفسه بتمثلاتحلولية خالصة يسعون من خلالها إلى إبرازمحايثةالإلهي في المواضيع التي تظهر وتتالى وتختفي، هذه الكيفية في تصور العلاقات بين الكل والخصوصي تبدو للنظرة الأولى مشابهة لتصور الوحدة المباشرة بين الفكر المحض والحسي، وهذا التصور إذا كنا التقيناه لدى المجوس كما يقر هيجل، لكن الواحد والكامل كانا يتمثلان عند هؤلاء بعنصر حسي، والذي هو مبدأ النور بينما الواحد هو البرهمان. عند الهندوس مجرد من الشكل ولا يغدو تصورا حلولياإلا بفضل التجسيد في التنوع اللامتناهي لظاهرات عالم الحسي، وعلى سبيل المثال ماقيل في كرشنا(بها غافاد-جيتا)(التراب، الماء، الهواء، الريح، النار، الروح، الفهم، الهوية) تلك هي العناصر الثمانية لقوة كياني والوحدة.وينبغي لك أن تتعرف في كائنات أخرى كائنا أعلى وأسمى، يحي كل ماهو أرضي، وعليه يقوم العالم منه يستمد الكائنات منها أصلها وكذلك هلاكها، فلا شيء يسمو على كل شيء[1].

صور الشعر الهندوسي المطلقة للإله وحلوله في الموجودات، فمثلا أن كل الطبيعيات التي لها وجود حق، كانت ظاهرة أم غامضة تأتي، هي في، ولست أنا فيها، إن الوهم الذي تخلقه هذه الخواص الثلاث يخدع العالم، فلا يتعرفن على حقيقيتي، أنا الذي لا يتحول ولا يتبدل، لكن حتى الوهم الإلهي (المايا) وهم يصدر مني، عسير تخطيه، أما أولئك الذين يتبعونني يتخطونه[2].

إن الوحدة الجوهرية المعبر عنها هنا في هذا المقطع تعبير ساطعا لا لبس فيه، سواء فيما يتعلق بالمحياثة في الأشياء الموجودة أم يتجاوز الفردي، كذلك يقول «كرشنا» عن نفسه، أنه أكمل الموجودات(أنا بين الأفلاك الشمس مشعة وبين البروج القمرية القمر، وبين الكتب المقدسة كتاب الأناشيد وبين الحواس أعمقها، وبين قمم الجبال «اناميرو»، وبين الحيوانات الأسد، وبين الحروف حرف العلة(أ) وبين الفصول الربيع المزهر).

2 - الشعر المحمدي

يكني هيجل في كتابه(الجماليات) الشعر الإسلامي بالشعر المحمدي نسبة إلى نبي

(1) هيجل، الفن الرمزي الكلاسيكي الرومانسي، مصدر سابق، ص99.

(2) مونيس بخضرة، فينومينولوجية المعرفة، دراسة في فلسفة الظاهر الهيجلية، مرجع سابق، ص318,

الإسلام (محمد)، والذي فيه اعتبر هيجل أن الحلولية الشرقية وعلى الأخص في شكلها الإسلامي كما صاغه الفرس إلىأعلى من مستوى الحلولية الهندوسية،حلوليةتعبر عن ذاتية أعمق وموقف الشاعر منها حقيقي بالملاحظة، فهو يسعى إلى استشفاف الإلهي في الأشياء المخلوقة حسب تعبيره.وإذ يستشفيه فيها فعلاليتخلى عن أناه الخاص ليعقل في الوقت ذاته محايثةالإلهي في نفسه التي تكون على هذا النحو، قد انعتقت واتسع رحابها وهذا ما يعود عليه بالداخلية الصافية والسعادة الحرة والغبطة البهيجة، التي هي من قيمة الشرقي حين يعزف عن خصوصيته ليستغرق في الأزلي والمطلق، وليطلب ويعاين في ما هو موجود حضور الإلهي. هذا الاستغراق في الإلهي وهذه الحياة التي ملؤها الغبطة البهيجة بأكثر من صلة إلى التصوف، وينبغي حسب تعبير هيجل أن نشيد منهذا المنظور بالشاعر «جلال الدين الرومي» بوجه خاص، وبتلك النماذج الفائقة الجمال من الشعر التي قدمها لنا «روكرت» الذي استطاع بما أوتي من قدرة رائعة على التعبير أن يلاعب القوافي والألفاظ بكامل التفنن وملء الحرية على غرار فارس بالذات.

إن حب الله الذي يتماهى الإنسانوإياه من خلال هجرانه اللامشروط لأناه، بحيث لا يعود يعاين سواه فيما أجال الطرف من أنحاء العالم، إذ هو عنده المرجع والمصدر لكل ما يحيط به ويقع تحت حواسه، أقول أن حب الله يشكل هنا المركزي الذي لا يلبث أن يتسع نطاقه ليشع في كل اتجاه وفق هيجل[1].

إن خير الأشياءوأجملالأشكال لا تستخدم في الجليل بحصر المعنى، فإن محايثةالإلهي في الأشياء في المذهب الحلولي ترفع على العكس، العالم الأرضي والطبيعي والإنساني. فحضور الإلهي كما قدمه الشعر الإسلامي في ظاهرات الطبيعية وفي الشؤون الإنسانية يحي هذه الرفعة وتلك، ويبث فيها الروحية من دون أن تكف عن أن تكون ما هي كائنةعليه، ويخلق على هذا النحو علاقة فريدة بين الحس الذاتي ونفس المشاعر منجهة أولى وبين الأشياء التي يتغنى بها من جهة ثانية، وبفضل مس العظمة هذا، الذي يفعّم النفس تبقى هذه الأخيرةمتفتحة وعظيمة، وفي حال من الهدوء والحرية والاستقلال،وتحقق أيضا من خلال وحدة هويتها هذه مع ذاتها وبقوة الخيال اتحادها مع نفس الأشياء، وتتماهى بفرح مع أشياء الطبيعة ومع كل ما هو جدير بأن يسبح

(1) هيجل، الفن الرمزي الكلاسيكي الرومانسي، مصدر سابق، ص100.

بحمده وبحب صحيح.إن الداخلية الجياشة للعواطف والمشاعر لدى الغربي مثلا تنطوي على تماه، لكنها بالإجمال وعلى الأخصفي الشمال(الشمال الأوربي) تعيسة مفتقرة إلى الحرية، أو إذا كانت أكثر ذاتية تلبث متجمعة على ذاتها، مما يجعلها أنانية وسريعة الانجرار، وكثيرا ما تلقى هذه الداخلية الكئيبة والتعيسة في الأغاني الشعبية للشعوب الهمجية.

لكن في الشرق نجد العكس، وعلى الأخصلدى الفرس المسلمين، الذين لا يعرفون سوى الداخلية الحرة والسعيدة، فهم يتخلون بلا تحفظ وبفرح عن أناهم لله وحده، وحين يتألم الشرقي وتقلب على فراش الشقاء يرى في ألمه وشقائه قرار لا يرد للأقدار، ويحافظ على كامل وثوق نفسه دون أن يساوره بالخور والسقم، ومن دون أن يسمح لأفكار الود بأن تستحوذ عليه.إن أشعار (حافظ)مثلا[1] فيها ما فيها من السكوى من الحبيبة، لكنه يبقى حي في الألم والتوجع لا مباليا مثله في السعادة، يقول في إحدى قصائده:

اعترافا بالجميل ولأن حضور الصديق يبهجك
احترق في الألم كشمعة وكن مسرورا[2]

إن الشمعة بتأويل هيجل تتعلم كيف تضحك وتبكي، تضحك بضيائها الفرح من خلال اللهب، بينما تذوب بدموعها الساخنة وباحتراقها تنشر ضياء يبهج الأنفس، وكذلك هو الطابع العام لكل هذا الشعر، الأزهار والأحجار الكريمة، الورد، والهزار من أكثر الأشياء التي تتردد في صور الشعراء الفارسيين، وغالبا ما يمثلون الهزار وكأنه خطيب الوردة. في حين يتكلم الغربي في أشعاره عن الوردة والهزار والخمر بطريقة نثرية فحسب.

يعتبر هيجل أن جمال هذه القامات من الشعر الحلوليالباهرة نلقاها من جديد في الشعر الفارسي الحديث، والتي نقل بعضها الشاعر «غوته» إلى الألمانية، ويبدو أن غوته ذاته بعد أن بدأ شبابه بقصائد كئيبة، ارتفعت فيها مشاعره إلىأعلى درجة من التركيز رجح لديه الميل لما تقدم به العمر إلى ذلك الصفو الكبير اللامبالي حسب هيجل، وحتى عندما طرق أبواب الشيخوخة كما يقول هيجل، ظلّ منفتحا على إلهام الشرق، محافظا

(1) يسمى بمحمد حافظ الدين (1320-1389)، شاعر فارسي غنائي، له قصائد رائعة في الحب، جمعت في ديوانه يسمى (ديوان حافظ)
(2) نقلا عن هيجل، الفن الرمزي الكلاسيكي الرومانسي، مصدر سابق، ص101.

على مرونة دمه الشعرية، وذلكحتى في مجادلاته ومناظراته على حرية في العاطفة[1].

الشعر كتتويج للفن ونهايته

الفن الرومانسي الذي توّجه الشع،ر يحمل بذرة انحلاله وتفككه داخل ذاته. فالفن طبقا لفكرته الشاملة ذاتها، هو إتحاد المضمون الروحي مع الشكل الخارجي، وقد توقف الفن الرومانتيكي بالفعل إلى حد ما، عن أن يكون فنا حين حطم الاتفاق والانسجام بين الجانبين اللذين ظهرا في الفن الكلاسيكي. أما الفن الرومانسي فيتضمن القول بأن الجانبين في حقيقتها مختلفان، ما دامت الروح 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[2].

كانت قاعدة الفن كما أسلفنا تناولها عبر الشعر، تظهر في إتحاد المدلول والشكل، وإتحاد ذاتية الفنان ومضمونه وأثره على حد سواء. ودرجة الإتحاد المضمون ونمط تمثيله هذا إلى درجة تطابق الشكل والمضمون، هي التي بذاتها تشكل المعيار الجوهري الذي يفترض بأحكامنا على الأعمال الفنية أن تستلهمه.

وانطلاقا من وجهات النظر هذه وجدنا أن الروح ما كان حرا في ذاته بعد طور بدايات الفنl'art وبخاصة في الشرق، فقد طلب المطلق في عالم الطبيعة، وبالتالي على أنه ذو طابع إلهي وفي طور لاحق، مثل الفن الكلاسيكي الآلهة الإغريقية في الشكل الإنساني. وكان هذا الشكل ما يزال يشكل صلة بالطبيعة، وأظهرها وكأنها مشرقة بالروح، بيد أن الفن الرومانسي هو الذي تصور الروح داخلية عميقة خالصة التي تجسدت في اللغة الشعرية، وبعد أن أنكر كل قيمة على الجسد وعلى الواقع الخارجي وعلى العالم العيني، رغم أنها تشكل الوسط الذي لا غنى عنه للمطلق، انتهى به الأمر الذي تبنى موقفا أكثر تساهلا وأكثر إيجابية تجاهها[3].

(1)هيجل، الفن الرمزي الكلاسيكي الرومانسي، مصدر سابق، ص103.

(2) Hegel, Introduction A l'sthétique Aubier montaigne, paris, p111.

(3) Hegel, Introduction A l'sthétiquep113

إن رسالة الفن هي أن تعبر بطريقتها الخاصة عن روح الشعب، فما دام الفنان وثيق الصلة بديانة شعبه وعصره، ويتصورهما للعام، وما دام يؤمن أيضا بهما راسخ الإيمان، فلا بد أن يعالج بجدية عميقة هذا المضمون وتمثيله، بمعنى أن هذا المضمون يمثل لوعيه على أنه هو اللامتناهي وهو الحق[1].

فحين يغدو موضوع من المواضيع في متناول الإدراك الحسي، عن طريق الفن أو الفكر، بل حين يغدو في متناوله إلى حد يستنفد معه مضمونه، ويمسي كل شيء خارجيا عنه، ولا يتبقى شيء غامض أو داخلي، فعندئذ يتلاشى الاهتمام المطلق بذلك الموضوع، لأن الاهتمام لا يواكب إلا النشاط الغض والعفوي، لكن ما أن يظهر الفن التصورات الأساسية المتضمنة في مفهومه، وكذلك مجمل المضامين الداخلة في عداد هذه التصورات، حتى ينعتق من أسر هذه المضامين الخاصة بعصر بعينه وشعب ما، ثم لا تلبث أن تبرز الحاجة إلى العودة إلى هذه المضامين، كنتيجة للحاجة، إلى تبني موقف معارض للمضمون الذي ظل سائدا إلى ذلك الحين. هكذا تبنى «أرسطوفان Erstovan»مثلا في اليونان هذا الموقف إزاء عصره، كما تبناه لوقيانوسOkienos()[2] إزاء الماضي الإغريقي كله، أما في إيطاليا وإسبانيا عند أفول العصر الوسيط، فقد شرع أريستوERISTOوسرفانتسCervantesمثلا بوقوف موقف معارضة من الفروسية.

وهكذا تبرز في قلب العصر الذي ينتمي إليه الفنان، مع تصوره ومضمون هذا التصور ونمط تمثيله، حركة معارضة لم تكتسب أهمية خاصة إلا في الأزمنة الحديثة.

رأينا أن الفن الرومانسي يتغذي من الروحية عينها مع ذاتيتها المحايثة، التي يمكن لداخليتها أن تتلبس أي شكل خارجي كان. وفي هذا الشكل الفني الأخير، كما في الشكلين السالفين، يتألف الموضوع الرئيسي للفن من الإلهي في ذاته، لكن كان على هذا الإلهي أن يتموضع، وأن يتعين، وبالتالي أن يحتك بالمضمون الدنيوي للذاتية.

وفي بادئ الأمر جعل مقر لا تناهي الشخصية، في الشرف والحب والوفاء الذي عبر عنه الشاعر أحسن تعبير، ثم في الفردية الخصوصية، وفي الفرد المتعين منظورا إليه في

(1) هيجل. الفن الرمز، الكلاسيكي، الرومانسي، مصدر سابق 454.

(2) لوقيانوس الشميشاطي: كاتب إغريقي من مواليد قرية شميشاط بسورية (192-125م)، له «حوار الأموات» و» مجلس الآلهة»، سخر من التقاليد والآراء السائدة في عصره، مرجع نفسه 456.
هيجل. الفن الرمز، الكلاسيكي، الرومانسي،ص456.

تماهيه مع المضمون الخصوصي للوجود الإنساني، ثم جاء أخيرا طور الذي فيه فسخ إتحاد الإلهي مع هذا المضمون المحدود نوعيا، أرغم من ثم الفن على تجاوز نفسه. فكانت عاقبة هذا التجاوز، هي التجاوز ذاته، وعودة الإنسان إلى ذاته إلى عالمه الداخلي، وبذلك تحرر الفن من كل ارتباط بمنظومة محدودة من المضامين والتصورات، وصار الفن الآن فصاعدا شفيع جديد، يتمثل بالإنساني، أغوار النفس الإنسانية[1].

وعلى هذا الاعتبار، نجد أن الفن ما عاد مطالبا بأن يمثل فقط ما يدخل ضمن نطاق اختصاصه في مرحلة محددة، بل كل ما يمت بصلة إلى الإنسان.وهنا يطالب هيجل بأن يتظاهر الروح، في طريقة معالجته للمواضيع، مثلما هو كائن عليه في الوقت الحاضر. صحيح أنه قي مقدور الفنان الحديث أن ينتسب إلى القدامى، بل إلى قدامى القدامى، وليس أجمل من أن يحتل الكاتب مكانه بين الهومريينولو في آخر صفوفهم، ولا يسع عصرنا أن ينتج أمثال هوميروس وسوفكليس ودانتيوأريوستو وشكسبير. فما صدح به هؤلاء الشعراء الكبار بعظمة ما بعدها عظمة، وما عبروا عنه بمثل الحرية التي عبروا بها عنه، ما كان له أن يأخذ طريقه إلى الوجود إلا مرة واحدة.

وبعد هذه التأملات الهيجلية العامة حول الشعر وطبيعة مضمون الفن في الطور الذي نحن نتناوله بهدف معرفة الأشكال المميزة لانحلال الفن الرومانسي. إن انحلال الفن الذي من سماته تمثيل المواضيع الخارجية في كل عرضية أشكالها، ومن الجهة الثانية التي تنذر بوصفه تحريرا للذاتية المخلى بينها وبين عرضيتها الباطنة[2].

وعليه اعتبر هيجل الفن الحديث هو فن انحطاط، ولكونه كذلك، فهو يتقدم نحو المعرفة المطلقة.

إن الانحلال الملاحظ في المجال الفني، والنزوع مباشرة إلى المجال الديني له دلالته، وهكذا يجد النزاع الفني بين القدماء والمحدثين حلا أنيقا، ليفهم بوصفه انحلالا ذاتيا للفن داخل الفكر، فهو شكل من تمثل المطلق[3].

يرى «بيار ماشير» أن هيجل أعلن أن نهاية تباشر موت الفن تظهر عندما يبلغ الفن الحدود المفروضة على طموحاته، ولا يبقى له سوى أن يمحي ليترك المجال حرا لأشكال

(1) هيجل. الفن الرمز، الكلاسيكي، الرومانسي، مصدر سابق 459.

(2) Hegel, Esthétique Tom 2 P121.

(3) هبرماس. القول الفلسفي للحداثة، ترجمة فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 1995، ص59.

أخرى من الإنتاج الروحي غير القابلة للتحول إلى مقاييسه الذاتية.حيث أن في النهاية أفضت هذه الفكرة إلى مذهب جمال من النوع الذي بشر به «كروتشيه» القائل بأن الظاهرة الفنية، بسبب طابعها الما-قبل عقلي، تمثل الحدس المباشر المتحرر من أي تبعية لجهة اتخاذ موقف إيديولوجيأو نظري، فعل الخلق يعبر عن نفسه مباشرة في كلية الأثر الصافية حيث الحدس والانفعال يسيطران سيطرة مطلقة في غياب التمييز بين الشكل والمضمون.

إن الظروف التي رسم فيها هذا المخطط الفاصل، تظهر تلك المواجهة بين الفلسفة والأدب التي تعتبرهما كيانين جوهريين مستقلين، ومنغلقين في الحقل الذي يحدد كل واحد منهما ويثبت حدودهما. هذه المواجهة هي نتاج تاريخي. وهذا الإنتاج يتوافق مع فترة زمنية خاصة في طور العمل الفلسفي والأدبي حيث يكونان خاضعين لقواعد مستقلة ومتعارضة. عندئذ تبدأ في آن واحد سيطرة الأدب والتفكير في نهاية الفلسفة،أنهما نموذجان حديثان بامتياز[1].

في هذا الشأن يتساءل «بيار ماشيري» هل يمكن أن يكون زمن الانفصال هذا قدا انقضى؟ هذا ما لا يسمح بقوله، إلا إذا شئنا أن نتنبأ، وهذا أيضا شكل من أشكال أن نبقى حدثين،ولكن يجب أن يكون بالمستطاع العودة إلى التمييز الذي أقامه، مجردين إياه منابعه التحديد الجوهري، كما كان غالبا خلال ما يقرب من قرنين. عندئذ الفصل بين ما يعود إلى الفلسفة في النصوص، وما يعد إلى الأدبي، يقتضي حل النسيج المعقد التي تتداخل فيه خيوطهما، يمر الواحد فوق الآخر، وتنعقد وتنفك،وتتمازج وتتناسخ بحيث تؤلف شبكة مميزة، في داخلها تجتمع الخيوط من دون أن تختلط، راسمة أشكال تمثل الدفاع عن النزعة الفكرية للأدب، مؤكدين أنه يملك قيمة وتجربة فكرية أصلية. وبهذا المعنى تكلم «ماشير» عن فلسفة أدبية خالصة. ولكننا سنتجنب في الآن ذاته الوقوع في الخيار بين أدب فارغ أو مليء بالفلسفة وبين فلسف فارغة أو مليئة بالأدب، لأن الأدب كأدب لا يوجد إلا كمفهوم فلسفي، وهذا المفهوم لا يستنفذ الواقع المعقد للنصوص الآدبية[2].

(1) بيار ماشيري: بم يفكر الأدب؟ تطبيقات في الفلسفة الأدبية، ترجمة جوزيف شريم، المنظمة العربية للترجمة ط1-2009، ص24.

(2) المرجع نفسه، ص24.

إن إعادة قراءة بعض الأعمال التي يفترضأنها تنتمي إلى مجال الأدب.ففي ضوء الفلسفة، يجب أن يكون في أي حال لجعلها تفصح عن معنى خفي يلخص توجهها الفكري، بل الإيضاح بنيتها المتعددة التي تحتمل، لكونها متعددة طرائق متمايزة في المقاربة فكما أن الخطاب الأدبي الصرف، كالخطاب الفلسفي الصرف غير موجود، ولا توجد إلا خطابات ممتزجة، تتداخل فيها وفي مستويات متعددة، ألعاب لغوية مستقلة في أنظمة مراجعتها وفي مبادئها كذلك، كذلك من المستحيل تحديد نسبة الشعري والروائي والمنطقي تحديدا نهائيا، هذه النسبة التي تظهر بشكل عالمي في أشكال تغيراتها، عندئذ لا بد أن يظهر أن الفلسفي يدخل في النصوص الأدبية على مستويات متعددة، وأنه من الضروري تفكيكها بعناية وفق الوسائل التي تتطلبها والوظائف التي تشغلها.

في جمالية الشعر والأدب

في قراءته لجمالية الشعر والأدب من منظور هيجل، يعود بنا الكاتب « مارك جمينيز» إلى مدرسة توبنغنالإكليركية البروتستانتية(1788-1793) التي عقد فيها هيجل أواصر الصداقة مع الشاعر هولدرلين والفيلسوف شلينغ، والتي خلالها قرأ هيجل التراجيديات الإغريقية بنهم كبير، ولأعمال شكسبير، والشعراء الألمان المعاصرين له، من أمثال شيللر وغوته ويرتاد في هايدلبرغ، ثم في برلين انفتح على المسارح والحفلات الموسيقية وزيارة المعارض كما أنه أحب أعمال باخ وهندل وغلوك وموزاروروسيني، رغم نقده الشديد للموسيقيين وللمصورين إلا درجة أنه لم يتحدث إطلاقا عن بيتهوفن ولا عن كاسبارداڤيد فريدريش وتجاهل أيضا النحات كريستيان روش ومدرسة برلين الذي كان ذائع الصيت في عصره، كما لا يرد ذكر ريتشل مع أنه فنان عمل على نحت تماثيل ل: غلوك وموزار وغوته وشللير، أي تجاهل غريب لفن زمانه وهوما يتعارض مع اهتمامه الذي أظهر في جمالياته في نصوص المختلفة[1].

يؤمن هيجل بأن الفكر الإنساني هو نفسه جزء من فكر يتعداه نحو المطلق، فكر مطلق يدير مجموع الفكر والعمل الإنسانيين وانتشر في مجرى التاريخ، هذا الفكر المطلق يدفع إلى تحقيق الصحيح للحرية، أيا كانت المصاعب التي تعاكس عمل البشر.

حسب «بيارماشيري» يرى دريدا أن فلسفي الفلسفة (التفكير النقدي لخطابها) يعود في نهاية الأمر إلى الفلسفة التي ترسم نوعا ما حدودها التي ترجع إليها كما ترجع

(1) مارك جيمينيز، ما الجمالية؟ ترجمة شربل داغر، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1 2009، ص190.

إلى أصل سري، حيث تتلاشى الادعاءات التأملية لفكر صاف ومطلق.

إن اعتبار الأدب مكبوت الفلسفة، يعني قلب الوضع التقليدي لنهج تفسيري، يعرض الأدب كحيز لكشف جوهري، ويعتبر بالتالي الفلسفة كأنما هي لا فكري الأدب أو الذي مازال غير فكري في الأدب، وهذا يعني نفي الخرافة الأدب الممتلئ بمعنى ضمني وردها إلى طبيعتها الخيالية.

يبدو أن المواجهة بين الأدب والفلسفة هي مواجهة مغلقة في دائرة سحيقة القدم، كما يذكر ديوجين لا يرسي، اتهم البيتاغوريونامبيدوليكس الفيلسوف الشاعر بإفشاء أسرار جمعيتهم مثلا، وذلك باللجوء إلى أشكال شعرية مستوحاة من هوميروس لتعميمهما، ولكن في عرضه لحياة أفلاطون حيث يذكر أنه بحسب ألكيموس(استخدم أفلاطون كثيرا في مؤلفات الشاعر الهليإبيشارم ومنه يورد ديوجينلايرس هذا المقطع(سيتناول أحد ما أشعاري ويجردها من إيقاعها ويكسوها ثوبا أرجوانيا ويجملها ولا يعود أحد قادرا على مقاومته، سيقنع الأشد عصيانا)[1] في الصراع الحاد بين العلني والباطني، بين الظاهر والخفي، الفلسفة والأدب واقعان في دوامة، كأن الواحد منهما يمنح الآخر الدافع الأولي الذي يطلق حركته في أخذ ورد متواصلين. فمثلا في رسمه صورة سقراط الموسيقي، غمس أفلاطون ذاته في الأسطورة والفكر في قاع أصلي واحد.

الأدب والفلسفة ممتزجان امتزاجا معقدا، هكذا كانا على الأقل إلى أن أقام التاريخ بينهما نوعا من القسمة الرسمية، تقع هذه الفترة في أواخر القرن الثامن عشر عندما بدأ لفظ (الأدب) يستعمل بدلالته الحديثة، شهد ديدرو هذا التحول الذي فصل بين الأدب والفلسفة وقدم فيه شهادة ملؤها الحنين كما لوكان هو ذاته واقفا على الضفة السابقة معزولا بهذا الانقطاع حسب تعبير»بيارماشيري» قائلا:(كان الحكيم في ما مضى فيلسوفا وشاعرا وموسيقيا. لقد انحطت هذه المواهب بانفصالها بعضها عن بعض، دائرة الفلسفة ضاقت، والشعر افتقد الأفكار، كما افتقدت الأناشيد القوة العزم، والحكمة التي حرمت من هذه الأعضاء لم تعد تسمع الشعوب بالسحر ذاته)[2].

إن جميع هذه الأشكال الفنية الخصوصية التي تناولها هيجل في كتابه الجماليات تترجم في تعاقبها الوقائعي، روحانية متصاعدة: في المنطلق هناك شكل خام أي

(1) بيار ماشيري: بم يفكر الأدب؟ تطبيقات في الفلسفة الأدبية، مرجع سابق، ص20.
(2) المرجع نفسه، ص22.

المادة(العمارة) وعند الوصول، الفكر الخالص، المستدخل، والسيطرة المطلقة للمادة(الشعر).

هنا يتساءل» مارك جيمينيز» هل تخضع هذه الفنون الخمسة، العمارة، النحت، التصوير، الموسيقى، الشعر، وهي أشكال فردية ومتمايزة، من المثال المتحقق في كل عمل فني للتطور نفسه الذي للعقل على المادة؟ فيجيب قائلا: أن أشكال الفن الخصوصية، المعتبرة مثل الكلية تشكل تطورا وتقدما للرمزية، في اتجاه الكلاسيكية والرومانسية، فإن كل فن وحده يشكل تطورا مماثلا، ذلك أن أشكال الفن تعود في وجودها إلى الفنون الخصوصية تحديدا)[1].

في هذه التراتبية الروحانية، يحتل الشعر عند هيجل المرتبة العليا، بما أنه يملك عنصر اللغة مقارنة بالموسيقى مثلا، الفن الزمني الغابر، فهو أكثر قربا من ملائكة الإلهي حسب تعبيره.

في جماليات هيجل، يأتي الشعر بعد التصوير والموسيقى، وهو الفن الرومنسي الثالث، والثالث يعني ديالكتيكيافي منطق هيجل،وأن الشعر هوخلاصة الفنون التشكيلية الطريحة والموسيقى (الطريحة المضادة) أو أنه إذا فضلنا الخلاصة بين الموضوعية والفردية: في إمكاننا تمييز الشعر بطريقة محددة قائلين أنه يشكل بعد التصوير والموسيقى، الفن الرومنسي الثالث، غير أنه لا يلبث أن يقول إن الشعر هو الفن عموما، لم يعد موصولا بشكل فني خصوصي(فن رومنسي) وإنما بات يختص بالفنون كلها(ما عاد (الشعر) يتعلق بشكل من أشكال الفن، ويمنأى عن الفنون الأخرى، بل هوفن عام، قادر على إعداد أي مضمون، وأن يكون معبرا عنه، تحت أي شكل كان(على أن يكون المضمون قابلا لبلوغ المخيلة)[2].

هكذا يكون الشعر شكل فن مثالي جامع عند هيجل، حاضر في كل عصر عابر للتاريخ، إن جاز القول، بالقدر الذي يفرض نفسه بالقوة نفسها عبر الأشكال الثلاثة الخصوصية، الرمزي، الكلاسيكي، والرومنسي، ويمتنع هيجل عن حل هذا التناقض دون شرح.ولكن هل هوتناقض حقا؟ ألا يكون المقصود عند هيجل وهو صديق غوته وهولدرلينوشيلر إظهار أن الفن الذي يخصه بأكبر إعجاب، أي الشعر، هو بدوره قادر

(1) المرجع نفسه، ص199.
(2) المرجع نفسه، ص201.

على الاختفاء؟ فهومثل أي فن آخر، يولد ويتفتح ويذوي وينتهي،وبما أنه يجسد في الوقت عينه الفن الرومنسي والفن الجامع، فإن هذا يعني أن الفن الرومنسي الذي أسهم في الفن الكلاسيكي هوبدوره محكوم عليه بالزوال، وزواله يهدد الفن بأكمله.

سبق وأن ذكّرنا هيجل بأنه ماكان للعالم الرومانسي أن يحقق سوى أثر واحد مطلقوهونشر المسيحية، لكن في بداية القرن التاسع عشر كانت هذه المهمة قد أنجزت، فلا أي من هوميروس ولا سوفوكليس ولا ايدانتي ولا أرسطو ولا شكسبير سيعيد إنتاجهم عصرنا، فما أنشد بهذه الروعة وما جرى التعبير عنه بالحرية التي فعلها هؤلاء الشعراء الكبار حصل لمرة واحدة دون أن يتكرر.

لقد تغيّر العالم وانقلب الترقي بالمشاعر الذي دعت إليه الرومنسية إلىأشكال ممسوخة، الخيالي والفكاهة وغياب الجدية في تناول الموضوعات الذي يتوافق مع انبثاق ذاتية متألقةأحيانا، لكنها لا تعتني من الآن وصاعدا إلا بالذات حصرا وليس بالعالم الخارجي.بدأ الفن يسقط حسب هيجل تحت هيمنة النزوة والسخرية. إنه لمدعاة للعجب أن نلاحظ في هذه اللحظة من الجمالية أن هيجل يستهدف أحد معاصريه مباشرة في الواقع، والممثل النموذجي لهذا التدهور الذي أصاب الفكر الرومنسي، ليس غير «يوهان بول» مؤلف الدرس التحضيري للجمالية والذي يحفل كتابه ب(الطرائف واللمعات والدعابات)[1].

إن استعمال تعابير قدحية لتحديد ظروف العصر ليس له أن يفسد مقصد الفيلسوف، يتكلم هيجل واقعيا عن انحطاط وعن تفكك الفن في عصره،وتظهر في كلامه نوستالجيا لا يمكن نكرانها، إلا أنه ليس الشعور المسيطر. وهو يوضح واقعا بقوله: أن الحاضر وحده موجود وبكل نظارته أما الباقي فذابل وذاو. إن نهاية الفن الرومنسي تزامنمع نهاية الفن في تراتبية الوسائل التي تعين في التعبير عن المطلق، يحتل كل من الدين والثقافة المتحدرة من العقل، المرتبة العليا، بل الأعلى من مرتبة الفن، والأثر الفني غير قادر إذا على حاجتنا الأخيرةإلى المطلق. وفي أيامنا حسب هيجل ما عدنا نبجل الأثر الفني، كما أن تصرفنا إزاءإبداعات الفن هو أكثر برودة ومدعاة للتفكير، نعجب به إلا أننا ما عدنا نرى فيه شيئا غير قابل للتخطي ولا الظهور الحميمي للمطلق، بتنا نخضعه لتحليل تفكيرنا، ولا نقوم بهذا بقصد استشارة إبداع أثار فنية جديدة،وإنما بهدف

(1) المرجع نفسه، ص203.

الاعتراف بالأحرى بوظيفة الفن وبمكانته في حياتنا[1].

هيجلية كوجيف والأدب المعاصر

يعد «ألكسندر كوجيف» أحد أبرز الهيجليين المعاصرين، والذي استطاع أن يقدم شروحات مهمة لنص «فينومينولوجيا الروح» ولفلسفة الدين الهيجلية، حيث مارس كوجيف تأثيرا على أدب ما بعد الحرب العالمية، فهو من أصل روسي نفي إلى فرنسا وقد التحق بمعهد الدراسات العليا بواسطة روسي مهاجر آخر هو (كورييه koyré) الذي كان يهتم آنذاك بالعلوم الدينية، وقد أعطى كوجيف على المدى الطويل دفعة قوية حسب اعتراف جورج باتاي بداية من سنة 1933إلى 1939تبعت الدرس الذي كرسه كوجيف لشرح فينومينولوجيا الروح يقول(شرح عبقري بمستوى الكتاب: كم مرة خرجنا أنا وكينو من القاعة الصغيرة مذهولين مسمرين (...) دروس كوجيف حطمتني، سحقتني، قتلتني عشر مرات)[2] وفي هذه القاعة مرّكينوو باتاي،لاكان وبروتون ومرلوبونتي وفايل وآرونوكلوسوفسكيوغيرهم وهم لم يكتفوا بأن تقابلوا، لقد تلاقوا في القاعة الصغيرة على اكتشاف بل كشف مشترك لاهتمام فكري جديد،كانت الفلسفة الهيجلية مناسبة له.

كان كوجيف حسب باتاييتحدث لغة الحداثة مليئة بالكلمات المناسبة مثل: الرغبة في الاعتراف، الصراع حتى الموت، البراكسيس، الممارسة، السلبية، وعي الذات، الاكتفاء، وهي كلمات كان يبدو أنها صادرة عن هيجل نفسه كما يقرأ أو يتكلم عنه من خلال شرح كوجيف، هذه اللغة كانت عهد ذاك لغة حداثة بامتياز.

عرفت لغة كوجيف خاصة وبأسلوب يمتزج باستمرار بين التفكير النظري والسرد الروائي. وكان كوجيف يقرأ الكتاب الذي كتبه هيجل كما لو كان المؤلف يروي قصة هو يعرضها بصياغته الشخصية مضيفا لها شفهيا منوعات تفسيرية، ومن هذه القصة كانت تنبعث أمثولة أخيرة مدعومة بفكرة ما عن الحكمة التي هي وعي الإنسان لذاته، الإنسان الممتلئ اكتفاء لأنه توصل لوضع نفسه في وجهة نظر نهاية التاريخ، أي في يومرواية»أحد الحياة»، حيث كان على شخصيات « كينو»(صاحب الرواية) أن تتطور. ولكن بين الشكل الذي ثبت فيه هذا السرد الروائي، أي ما قام به كينو من نقل الشرح

(1) المرجع نفسه، ص204.

(2) Georges Bataille, œuvres completes, 12vols-présentation de Michel Foucault, gallimard, Paris, 1970, vol6, p146

الشفهي الذي ألقاه كوجيف للنص الذي كتبه هيجل،وبين مضمونه، أي تصور واقع راهن بكونه يحقق في النهاية المصير الإنساني في مملكة مطلقة، نسبها كوجيف إلى ستالين بعد أن اكتشف نموذجها أولا عند نابليون وبين الاثنين كان هناك رابط حتمي[1].

في الواقع كان تفسير كوجيف يرتكز على الافتراض التالي: يمثل هيجل في تاريخ العالم كما في تاريخ الفكر الفترة النهائية حيث تنغلق دائرة الواقع الإنساني الذي أنجز كل احتمالاته الكامنة وأدرك مثاله محققا إياه حسيا. هذه الفترة تتطابق مع الفعل النموذجي لآخر بطل في التاريخ، والذي بعده لا يمكن أن يحدث شيء لم يرد من قبل في النظام الشامل الذي يستمد منه هذا التاريخ معناه المنطقي كما هو مبيّن بشكل مركّز في خطاب فينومينولوجيا الروح. وتكلم كوجيف أيضا عن اللوغوس الذي كان اتجه نحوه التاريخ الإنساني ليجد فيه غايته الأخيرة وتمامه واكتماله، عندئذ يجب أن تبدأ حياة جديدة للبشر، هذه الحياة لم تعد محكومة برغبة الاعتراف والسلبية التي في صميم هذه الرغبة كانت أجبرتهاأن تتحقق في الصراع والعمل، بل هي وجود ما بعد التاريخي، حيث حل محل قانون الرغبة Begierd قانون الاكتفاءBefriedigungوحيث الفلسفة التي ليست حرفيا سوى الرغبة بالمعرفة التي لم تشبع مؤقتا، انقلبت في الحكمة، أي في سكينة المعرفة المطلقة[2]

إنإستراتيجية كوجيف في قراءته لهيجل كانت واضحة، فهو لم يعد لديه ظاهريا إلا تكرار ما هو مكتوب فيه، أي أنه لم يبق لديه إلاأن يقرأ ما بين أسطر، هذا النص المكتمل في ذاته والمتضمن في حدود نصه، كل مصير الإنسان. إن الشرح بحد ذاته، وبمعزل عما يشرح وبما أن لهظاهريا الخاصة الهيجلية بتوليد مضمونه الذاتي في مدى حركته، كان هذا التعبير بامتياز عن فكر بعد تاريخي فكر النهائية مكررا نهاية الإنسان بتعابير ما قد تحقق.

الحكمة تبدأ حيث تنتهي الفلسفة، والذين تابعوا كوجيف بالمعنى القوي للتعبير، ماذا حفظوا من تعليمه؟ لا شك أنهم تلقوا رسالة فلسفية معبر عنها بطريقة غير مباشرة حول كتاب غير معروف كثيرا لهيجل تناولت هذه الرسالة مواضيع الرغبة في الأخر ديالكتيكية المعرفة[3] حيث صراع العمل والوقت الدور الضروري للعنف

(1) بيار ماشيري، بم يفكر الأدب؟ تطبيقات في الفلسفة الأدبية، مرجع سابق، ص102.
(2) المرجع نفسه، ص103.
(3) Bataille, œuvres completes, no vol12 , p326.

غي التاريخ. كان لهذه الرسالة صدى تجاوب مع الاهتمامات النظرية لدى الذين كانوا ينتسبون إلى الماركسية والتحليل النفسي والفينومينولوجيا والسوريالية والوجودية. هذه الاتجاهات وجدت حضورها في فكر كوجيف المتشبع بالفلسفة الهيجلية. وبإمكاننا الرجوع إلى كوجيف الذي تضمنته نظرية «مرحلة المرآة» التي نشرها جاك لاكان(1935-1940) أو العلاقة التي لا شك فيها بالأنطولوجيةالسلبية لكوجيف، وقد استمرت في الوجود والعدم الذي بدأ سارتر بكتابته.

كان مفهوم الحكمة عند كوجيف يعتمد بالضبط على التمييز بينها وبين الفلسفة بحصر المعنى، فهذه الأخيرة عنده ليست سوى تجربة ورغبة بحكمة غائبة، ولذلك غالبا ما يكون انتظارها باطلا ومنحرفا، كما سوف يذكر كوجيف في ما بعد في مقاله عن كينو، تجمع بين الاكتفاء ووعي الذات، مستثنيا بذلك الشكلين غير المكتملين للاكتفاء غير الواعي، والغريزي واللاعقلاني. في نظر كوجيف تقابل الفلسفة إذا حكمة ناقصة لأنها غير منجزة وغير مشبعة، بعكس ذلك، لا ينفصل مثال الحكمة عن رؤية إتمامها ليس بمعنى التحقيق الخاص أو الفردي بل بمعنى التجسيد الموضوعي والجماعي، ومكانه الحقيقي لا يمكن أن يكون إلا التاريخ الشامل، ولا تكون هناك حكمة بالتالي إلا إذا عرضت كل تناقضات التاريخ وتم التغلب عليها أي عندما تقع نهاية التاريخ.

وهكذا نجد أن رواية «كينو» مثلا، لا تقتصر من وجهة النظر على لعب لفظي أو بناء شكلي لها علاقة ما بفلسفة التاريخ، فهي تتجه عندئذ إلى عرض مصيرين متناقضين والذي يمنح نسيجه للقصة بأكملها. وطرفة التي لخص بها كوجيف الرواية قائلا: ألا يحترم كحكيم هيجلي حقيقي، الضريح الذي يضم رفات ماض أرستوقراطي انقضى إلى الأبد، ولكنه مهيب وعبثي، يبقى ماثلا في ذاكرته، وهذا لا يمنعه أبدا عن عدم استدعاء رجال الإطفاء المحاطين والمجهزين بالآلات عندما اندلع الحريق الكارثي، الذي أعدم لينا بارك ذات الطابع البورجوازي التي تطوق وتكاد تبتلع عاجلا أو آجلا مكان راحة الأمير الشهيد الأخيرة السلافي بشكل مبهم، وتهدد بمحو هذا الأثر للماضي البطولي(من دون أن تنجح في ذلك؟)[1]. ويذكرنا هذا بثقافة الصالبيين الساريخية وبحثهم الدؤوب عن قبر فارغ، رمز لعالم آخر مثالي، كما وصفه هيجل في الفصل الرابع من كتاب فينومينولوجيا الروح، في القسم المخصص (للضمير الشقي).

(1) بيار ماشيري، بم يفكر الأدب؟ تطبيقات في الفلسفة الأدبية، مرجع سابق، ص118.

هيجل والأنوار

مدخل: جدل الثقافة، الحداثة، الأنوار[1]

في يقسم هيجل الروح المغتربة عن ذاتها إلى ثلاثة أقسام وهي:

أ- عالم الروح حين يغترب عن ذاته من خلال الثقافة والإيمان.

ب- عصر التنوير في صراعه مع الخرافة.

ج- الحرية المطلقة.[2]

من هذا التقسيم يتضح لنا أن هيجل يحدثنا في هذا القسم، عن فترة حضارية تاريخية طويلة حيث كانت الفنون والأديان والأفكار في بداية التاريخ بسيطة، لأنها لم توفق في التعبير عن المضمون الروحي للعالم. لأن الحس المباشر في هذه الفترة، لم يكن له القدرة الكافية على تجاوز هذا الحجب. فالإنسان الشرقي Human orientale لم يتوفر على قدرة الانفصال عن الأشياء ليستخلص منها فكرة أو مفهوما، فظل في فنونه أسيرا لخبراته الحسية المباشرة.

أما عند اليونان والرومان بوصفهم يمثلون المرحلة الأسمى. فالرومان ورثوا هذه التركة المتنوعة ليدفعوا بها إلى أعلى درجات التنظيم، حيث تأخذ الأفكار والتصورات والتحليلات بعدا واقعيا في مؤسسة الدولة والمجتمع المنظم، لينتقل هذا الإنجاز هو الأخر للغرب، الذي يمثل القمة في نظر هيجل في تطوير إمكانيات هائلة في الاقتراب من الهدف النهائي للتاريخ[3].

نصل هنا إلى لحظة أساسية من لحظات تطور الروح، ونخص بها لحظة التثقف

(1) لقد عبرت فلسفة الأنوار عن الهيمنة المطلقة للفهم، ولقد تناول كانط الأنوار مركزا على أن الفهم هو رصيدها الأساسي. فقد كتب في نص مشهور له حاول فيه أن يجيب على السؤال: ما الأنوار؟، بقوله(إنها خروج الإنسان من حالة قصور، وتعني هذه الحالة أنه عاجز عن استعمال ذهنه دون الإستعانة بشخص آخر، إنه هو المسؤول عن حالة القصور هذه، لأن سببها لا يعود إلى ضعف الفهم L'entendement بل إلى نقص الشجاعة في التصرف دون الإستعانة بالآخرين، فكن شجاعا واستعمل فهمك الخاص ! هذا هو رصيد الأنوار.

Kant Emanuel : Que'est ce que Lumière ? Suivi de : Vers La Perpétuelle, Que 'est que S'orienter dans la pensée , tr : Jean François et François Proust, G-F ? Flammarion 1981 p43.

(2) مونيس بخضرة. تاريخ الوعي، مقاربات فلسفية حول جدلية ارتقاء الوعي بالواقع – دار العربية للعلوم – ناشرون، بيروت 2009- ص 280.

(3)مونيس بخضرة. فنومينولوجيا التاريخ، مجلة الإنسان والمجتمع، ع 01 جوان 2010، تصدرها كلية العلوم الإنسانية والعلوم الإجتماعية، جامعة أبو بكر بلقايد تلمسان ص 164-163.

عن طرق الاغتراب. فالذات المباشرة هنا ينكشف فقرها، بعد أن صارت تعي فراغها وتجردها، وهي بذلك تعي شقاء العالم، هذا الوعي يبدوا نتج من عنف الهيمنة التي فرضت على الفرد. هنا تبدأ الذات في الانسلاخ من طابعها المباشر، ومن حيث هي ذات حقوقية فارغة تعي أنها تعدم المضمون فتبدأ في تثقيف ذاتها، أي أنها تفوت حقها الطبيعي لكي تملك الجوهر« إن الذات هنا تنسلخ عن شخصيتها وتفوتها، أو هي تغترب عنها، وهي إذ تفعل ذلك تنتج علمها الخاص، وتتعلق به وكأنه أرض متوارية، تسعى إلى غزوها والاستفراد بها»[1].

إن الوعي بالذات يدرك هنا أنه لا يضحى شيئا واقعيا متحققا إلا إن هو ضحى بنفسه، أي اغتراب عن ذاته وافترق عن نفسه، بغية العودة إليها من جديد.

يقول هيجل«لذلك فهذا الروح لا يكون لنفسه عالما واحد وحسب، بل عالما مضاعفا ومنفصما ومتضادا، وعالم الروح الإتيقي إنما هو الحاضر الخاص بذلك. ولهذه العلة تكون تلك القوة لهذا العالم ضمن تلك الوحدة، ومن حيث إن القوتين تختلفان تكونان في توازن مع الكل. فلا شيء له دلالة السلبي الذي للوعي بالذات، ووحدة الروح المحترم، يكون حاضرا في دم القرابة وفي الهو الذي للعائلة، والسلطان الكلي الذي للحكومة إنما هو الإرادة، الهو الذي للشعب»[2].

في ظل الثقافة أصبحت الذات تثقف ذاتها بذاتها، وتطبع نفسها بطابع كلي، فهي لم تعد تنطوي على قيمة إلا بقدر ما تنجح في القضاء على حالتها المباشرة، ولا غرو فإن ثقافة الفرد عند هيجل، تساميه إلى مستوى الكلي، وبيت القصيد هنا حسب تعبير هيجل، هو أن العالم بات ممزقا، منقسم على ذاته، وإن كان في الوقت نفسه عالما واقعيا مشخصا. وعلى حين أن (العالم الأخلاقي) الذي التقينا به لم يكن يعرف الخير والشر، إلا باعتبارهما مفهومين مجردين، نجد أن هذين المفهومين قد اكتسبا في العالم الحضاري الذي نحن بصدده طابعا خارجيا، فأصبحا يشيران إلى لحظتين موضوعيتين من لحظات العالم الواقعي، ومن هنا فقد تحول كل من الخير والشر إلى واقع خارجي، بدلا من أن يبقى مجرد فكرة خالصة فأصبح الخير هو سلطة الدولة، والشر هو الثراء richesse، الذي يظهر في شتى أشكال الحياة الاقتصادية.

(1) Hegel , La Phénoménologie de L'esprit, traduit de l'allemand par Jean Hyppolite 01vols paris, Aubier Montaigne 1939 .p55

(2) هيجل هيجل، فينومينولوجيا الروح، ترجمة ناجي العولني، المنظمة العربية للترجمة، ط1 بيروت 2006، ص515.

والحق أن ما يميز المرحلة التي ندرسها ألا وهي مرحلة الروح المغترب عن ذاته، إنما هو الوعي الشقي، الذي أصبح السمة الأساسية المميزة للروح. ولا شك أن المسيحية قد عملت على تثبيت دعائم هذا الشقاء الروحي، لأنها قسمت العالم إلى قسمين: عالم أعلى وعالم أدنى، أو عالم الروح وعالم المادة. ولكن الإيمان المسيحي- في الوقت نفسه- قد تطلب من الفرد العمل على التوفيق بين هذين العالمين، فلا بد للوعي الشقي من العمل على تحقيق ضرب من التصالح بين الوعي الثابت والوعي المتغيّر[1].

يقول هيجل«إن العالم الذي لهذا الروح يتحلل في عالم مضاعف، فأما الأول فهو عالم الحقيق أو عالم اغتراب الروح نفسه، وأما الآخر فالعالم الذي استشاده، إذ ارتفع على العالم الأول في أثير الوعي المحض. لذلك هذا العالم المتضاد مع ذلك الاغتراب لا يكون على التدقيق في حل منه[2]، وإنما هو في الأكثر الصورة الأخرى للاغتراب التي تتمثل على الحصر في أن يكون له الوعي في عالمين من جنسين اثنين ويحيط بكليهما. وعليه فليس الوعي بالذات للماهية المطلقة كما هو في ذاته ولذاته، وليس الدين ما سنتعقب هاهنا، بل الإيمان من حيث إنه الإدبار من أمام العالم الحقيق»[3].

ولو أننا توقفنا عند ما يسميه هيجل باسم (الثقافةBildung)، لوجدنا أن العالم الروحي هو عالم الثقافة من جهة، والاغتراب alienation Entausserung- من جهة أخرى. فالفرد هنا يثقف ذاته ويريد أن يتسامى بنفسه إلى مستوى الوجود الكلي، أو الحقيقة الجوهرية، حين يتمكن من أن يغترب عن ذاته، وحين ينجح في تجاوز وجوده الطبيعي، والخروج من دائرة الوجود المباشر. فليس معنى الثقافة عند هيجل أن ينمي الفرد مواهبه وقدراته على نحو متكامل، بل إن الثقافة عنده هي أن يعارض الفرد ذاته، وأن ينفصل عن نفسه، لكي لا يلبث أن يهتدي إلى ذاته من خلال عملية التمزّق، ومعنى هذا أن السمة الأساسية التي تميز مفهوم الثقافة عنده هي سمة التمزق. يقول هيجل«إن روح هذا العلم إنما هو الماهية الروحية المنتفذة (Durchdrungne) بوعي بالذات، يعلم نفسه كهذا الوعي بالذات الحاضر في الحال والكائن لذاته، ويعلم أن الماهية حقيق يواجهه. ولكن الكيان الذي لهذا العلم، مثله مثل حقيق الوعي بالذات، إنما يقوم على الحركة التي بحسبها يخترج هذا الوعي بالذات من حيث يخلع عنه

(1) Hegel. La Phénoménologie de L'esprit vol 2 p55

(2) أي في حل من الإغتراب.

(3) هيجل. فنومينولوجيا الروح، المصدر السابق ص517.

شخصيته، فينتج بذلك عالمه، ويسلك ضده كأن بإزاء عالم غريب على نحو أنه يسعى مذاك إلى الاستحكام فيه»[1].

هنا يبرز شكل جديد من أشكال الوعي، ينظر إلى سلطة الدولة والثروة نظرة مكافئة له وشكل آخر ينظر إليهما باعتبارهما غير مكافئين له، يسمي هيجل الشكل الأول ب:(**الوعي النبيل** conscience de la noble)، وسمي الثاني ب(**الوعي الوضيع**).يقول هيجل«إن ضرب هذه الصلة هو التضاد بين وجه هو السلوك حيال سلطة الدولة والثروة، كالذي بإزاء مساو وبين وجه آخر من السلوك كالذي بإزاء لا مساو. والوعي الذي للصلة التي تجد مساويا إنما هو الوعي النبيل. وهذا الوعي إنما يعتبر في السلطة العمومية المساوي له من حيث تستقيم له فيها ماهيته البسيطة وتفعيلها، فيقوم في خدمة الامتثال الفعلي مثلما في الاحترام الباطن إزاء الماهية...على العكس من ذلك، يكون الوعي بالصلة الأخرى الوعي الوضيع الذي يرسخ اللاتساوي مع الماهيتين كلتيهما، ويرى إذا في عنف السيادة غلوا للكون-لذاته واستبدادا به ولذلك فهو يكره الرئيس، ولا يمتثل إلا على مضض، ويعد دوما العدة للثورةImmer auf dem Sprunge zum Aufruhr steht، فهو لا يعتبر كذلك في الثروة الذي يطال بواسطتها التمتع بكونه لذاته إلا اللاتساوي، أعني اللاتساوي مع الماهية الباقية، وما دام هذا الوعي لا ينتهي عبر الثروة إلا إلى الوعي بالفردية وبالمتعة الآفلة فإنه يحبها، لكنه يكرهها أيضا، وهو يرى مع فوات المتعة والزائل في ذاته أن صلته بالثري هي أيضا زائلة»[2].

الوعي الوضيع لا يرى أنه يتكافأ مع القوانين السياسية والتشريعية. وعليه فهو دائم الكره للحاكم، وهو على الدوام في حالة استعداد للثورة عليه، فبثورة يسعد نفسه، ولكنه بمجرد ما يدرك أنه لا يحقق بواسطتها سوى وعيه بذاته.

ها هو الوعي الوضيع خادم الحاكم، يكتشف أنه لا يمكن أن يبرهن عن نبله إلا بالموت والموت فعل طبيعي، وهو يريد الثقافة لا طبيعة، ولذلك هو يلجأ إلى تقريظ الحاكم مديحه أي يلجأ إلى اللغة، وإنه ليعبر عن الماهية هنا بالنصيحة التي يسديها إلى السلطان، والتحول الذي يحدث هنا هو أن بطولة الخدمة هذه خرساء، فتتحول السلطة إلى سلطة مطلقة، ويتحوّل الحاكم إلى مستبد، وهكذا تعمد لغة المحاباة إلى

(1) المصدر نفسه ص 518-517.

(2) هيجل. فنومينولوجيا الروح، المصدر نفسه 528-527.

إعطاء الدولة وإعطاء الأنا سلطة حقيقة ويصبح النبيل حاشية تعطي للسلطان أنه، وبهذا يلغي السلطان نفسه من حيث هو سلطان وينقلب ثروة عظيمة، كما يتحوّل خادم السلطان إلى طالب الثروة richesse [1].

يقول هيجل«وعليه فإن الوعي النبيل يجد نفسه في الحكم بإزاء سلطة الدولة، على نحو أنها ليست بعد بالفعل هو ما، بل تكون في بادئ الأمر الجوهر الكلي وحسب، لكن الوعي النبيل يعي بهذا الجوهر كأن بماهيته وبالغاية والمضمون المطلق. والوعي النبيل إنما يسلك- إذ يتصل على هذا النحو بسلطة الدولة إيجابيا- من وجه سلبي إزاء غاياتها الخاصة ومضمونه وكيانه الجزئيين، فيدعها تزول. إنه بطولة الخدمة- أي بفضيلة التي تضحي بالكينونة الفردية لأجل الكلي[2]». إذ تخلى الوعي النبيل عن ذاته، أي عن باطنيّته وعن جوانيّته، ليجد في الدولة السلطة والثروة، لذلك بدت له الذات حقيقة غريبة، بدت له إرادة للسلطان الذي يهب ويمنع، بعدما تحول السلطان إلى حكم مطلق وبالتالي تحول إلى ثروة« يرى شخصيته بما هي وقد أصبحت تابعة لشخصية أخرى، ولضربة حظ ونزوة»[3]. وهنا يدرك عجزه ليعود إلى ذاته الممزقة، هنا يحصل له الوعي بأن كل اللحظات السابقة خير وشر، سلطان وثروة، وأن كل شيء كان أمرا مصطنعا ومجرد كوميديا comédie ليس إلا، وذلك لأن الذات في هذه الكوميديا غائبة عن نفسها أشبه بشذوذ الموسيقى، وهنا يقتبس صورة هذه الحال من رواية الكاتب الفرنسي دنيس ديدرو (1713-1784) Denis Diderot الموسومة ب: ابن أخ رامو Rameau قائلا«الذي كان ركّم وخلّط ثلاثين نغما إيطاليا وفرنسيا وتراجيديا وكوميديا من كل حدب وصوب فتارة كان ينزل بصوت خافت إلى مصاف الجحيم، وطورا يقطع بأعلى صوته- مبدلا النشاز- أوصال الهواء، فإذا هو على التوالي ساخط، متلطف، متصلف، هازئ»[4].

(1) محمد الشيخ. فلسفة الحداثة في فكر هيجل، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1 2008.، ص201.

(2) هيجل. فنومينولوجيا الروح، المصدر السابق ص529.

(3) Hegel : La Phénoménologie de L'esprit vol 2 p75.

(4) هيجل. فنومينولوجيا الروح ص 544.

قد وجد هيجل في كتاب ديدروDiderot المسمى باسم: Le Neveu de Rameau، وكان غوته سبق له وأن ترجمه إلى اللغة الألمانية، تعبيرا صاداقا عن هذا النوع من الإغتراب عن الذات على كافة المستويات، ومن هنا فقد استعار هيجل الكثير من العبارات الساخرة التي تحمل معاني الإستهتار بكل ما هو مقدس، وتهجم على النظم الإجتماعية السائدة، للمزيد حو هذا الموضوع أنظر: Charly Guyot, Didreot , écrivains de tou-jours/seuil paris6 France p91-181.

لكن الروح الحقة، هي الوحدة بين التمزق والآلفة، وإن وجود الوعي الحق ليتمثل في الكلام الكوني الذي يحكم على هذه الحالة، وهو يريد أن يقول قول الحق في الوعيين معا(الوعي الممزق والوعي النزيه). فأما الوعي الممزق فهو وعي بفساد القيم حيث يستحيل الخير شرا والشر خيرا، وهو وعي ابن أخ رامو، وأما الوعي النزيه، فهو الوعي الذي لا يزال يؤمن بضرورة الفصل بين الخير والشر، وهو وعي الفيلسوف في رواية ديدرو. فالوعي الممزق يجمع أفكار تبدو للوعي النزيه متباعدة.

ماذا بإمكان الوعي النزيه أن يقول به أمام قوة بنية الوعي الممزق؟. إنه ليبقى صامتا أمام قوة بيان الواقع وشهادته، وحتى وإن بادر إلى الكلام لم يكف عن ترديد ما سبق للوعي نفسه أن قال به من قبل.

عالم الحداثة:

أ.الأنوار lumières: قادنا عالم التثقيف إذا إلى الوعي بهذا العلم نفسه، من حيث هو عالم اغتراب الذات عن نفسها. وإن هذا الوعي هو عودة الروح إلى ذاتها نافية اغترابها، وهذا التجاوز إنما اتخذ منحيين وتحقق بهما: منحى العودة إلى عالم الإيمان أو التشبث بالاعتقاد الديني، كما كان سائدا في العصر الروماني المسحي، وهو المنحى الذي اقتضى هروب الروح من الواقع بحثا عن ماهيتها في عالم الآخرة[1]. ومنحى أخر زجّ بالذات في عالم الثقافة، وبالتالي يقظتها من هذا الاغتراب وتأكيدها نفسها معيارا لكل شيء، أي منحى التشبث بالعالم الدنيوي مع نقده ومهاجمته وتغييره، وهي طريق **التنوير**. والحال أن كلتا الطريقين لا يزالان يحملان في ذاتهما الاغتراب. مادام الإنسان يحيا فيهما في عالم بائس، ويفكر في عالم أخر مأمول وهو العالم الأخروي،(جدل التنوير والمعتقد).يقول هيجل«إن الموضوع المخصوص الذي يوجه ضده التعقل المحض، قوة المفهوم هو الإيمان من جهة أنه صورة الوعي الخالص المواجهة له في عين الأسطقس، إلا أن التعقل المحض يكون على اتصال بالعالم الحاق، فهو مثله مثل الإيمان، أيلولة من عين العالم إلى الوعي الخالص. وسنرى بادئ ذي بدء كيف يقوم نشاطه ضد النيات المعتكرة والأفهام المتقبلة التي لعين العالم»[2].

(1) Kant, La Philosophie De l'histoire « Les origines de la pensée de Hegel »éditions Gontier 1947 Montains paris p47.

(2) هيجل:.فنومينولوجيا الروح، المصدر السابق ص557.

والمتحصل من هذا أن أصل المعتقد وخصمه الأنوار أصل واحد، هو اللجوء إلى ما وراء هذا العالم المتحقق، فكل ما في الأمر أن ما سمته الأنوار بالأنا الخالصة، هو نفسه ما يسميه المعتقد بالماهية المطلقة أو الله. وفي تفرقته بين المعتقد والأنوار يقول هيجل«إن الوجوه المتنوعة التي للسلوك السلبي للوعي، أعني وجه الريبة من جهة ووجه المثالية النظرية والعملية من جهة أخرى، تمسي أشكالا تابعة بالنظر إلى الشكل الذي يكون لهذا التعقل المحض والذي لشيوعه، أي شكل الأنوار، فتعقل ولد من صلب الجوهر، ويعلم أن الهو الصرف للوعي مطلق، فيحصله مع الوعي الخالص بالماهية المطلقة التي لكل حقيق، ومن حيث إن الإيمان والتعقل يمثّان عين الوعي الخالص، مع أنهما متضادان من حيث الصورة، وأن الماهية بالنسبة إلى الإيمان تكون كفكرة لا كمفهوم، فتكون إذا مقابلة مطلقا للوعي بالذات، في حين أن الماهية بالنسبة إلى التعقل المحض إنما الهو، فإن التعقل والإيمان يكون الواحد منهما حيال الثاني سلبي الآخر مطلقا»[1]. إذا فما هو وراء العالم الواقعي هو أمر سلبي عند الأنوار بما أنه غير ممتلئ بمضمون محدد للنقد، وهو أمر إيجابي للمعتقد، من غير أن يحصل شيء من فهم الأشياء الحسية الواقعية، وبتعبير أوضح، إن موضوع الاعتقاد هو كائن موضوعي يقبع بعيدا عن الوعي بالذات، عكس فكر الأنوار، الذي مضمونه سلب يلغي نفسه ويتحوّل إلى ذات. بمعنى أن الذات وحدها تشكل الموضوع، أو لنقل إن الموضوع في فكر الأنوار لا حقيقة له إلا إن هو اتخذ شكل الذات، فالمأخذ الذي يأخذه هيجل على فكر الأنوار هو أنه فكر فهم، أي أن العقل الأنواري لم يبلغ مرحلة العقل. يقول هيجل في مقالته العقيدة والمعرفة« إن انتصار الرائع الذي حققه العقل المستنير لفلسفة الأنوار على ما كان يعتبره بحكم تصوره للدين كعقيدة- مقابلا له- ليس شيئا آخر، إنه أيضا بدوره لم يبق عقلا»[2] وباختصار كل من المعتقد والفكر الخالص(الأنوار) معارضان للواقع، ويحيلان لكل ما يتجاوزه، وما يتجاوز الواقع عند المعتقد هو العالم الأخروي أو الله، وما يتجاوز الواقع عند الأنوار هو الذات نفسها في صور الفكر، فهنا إذا طريق الله وطريق الذات معا[3]. يقول هيجل«هذا العقل إنما يعلم الإيمان كمتضاد معه ومع العقل والحقيقة. ومثلما يكون الإيمان بالنسبة إلى التعقل المحض بالجملة نسيج خرافات وابتسارات وضلالات، فإن الوعي بهذا المضمون ينتظم قدما بالنسبة إلى التعقل

(1) هيجل:.فنومينولوجيا الروح، المصدر نفسه ص 559.

(2) G- Hegel : Foi et Savoir, Kant, Fichte ; Jacobi p07.

(3) محمد الشيخ. فلسفة الحداثة في فكر هيجل، المرجع السابق، ص206.

المحض في ملكوت من الضلال أين يكون التعقل الكاذب مرة أولى كالكتلة الكلية للوعي في الحال وسفيها ومن دون تفكر في ذاته نفسها، لكن تكون له أيضا لحظة التفكر في الذات أو لحظة الوعي بالذات مفصولة عن السفه، وذلك كتعقل يدوم لنفسه من تحت العماد وطوية خبيثة يغتر هذا الوعي بها، وهذا الكتلة إنما تكون ضحية خداع الكهنوت الذي يطلق عنان باطله الحسود حتى يبقى وحده متملكا للعقل مثلما يطلق عنان مصالحه الشخصية[1]».

المرجح أن هيجل بعد أن بين أن أصول الاعتقاد تعود إلى المسيحية الأولى زمن الدولة الرومانية، عاد ليتحدث عنه عبر الحركات الوحداني الدينية التي انتشرت في القرن السابع عشر، شأن النزعة التقوى tendance de la piété في ألمانيا، ومذهب أهل السكينة، ومذهب أهل النعمة والإلهية والجبرية في فرنسا، والتي دعت إلى معرفة الله معرفة مباشرة بالقلب.

أما الوعي الخاص (الوعي الأنواري)، فهو يدرك الماهية لا من حيث هي ماهية موضوعية متعيّنة في عالم آخر، كما يفعل الوعي المؤمن، ولكن من حيث هي ذات مطلقة. والحال أن الأنوار تبدأ بمهاجمة المجتمع الفاسد، لكن عندما يتبين الوعي الديني، ما يشكله عليه الفكر الخالص من خطر يكون قد فات الأوان، لأن الأنوار إنما تكون قد عرت أنيابها في جثة الحياة المهترئة[2].

لكن كيف أمكن لهذا المعقول أن يصبح موضوعا لنقد الوعي ذاته؟. بالنسبة لهيجل، الدين أمر حاصل في الواقع ثابت ولا ثابت إلا وهو معقول، فمن شأنه إذا أن تكون أمرا معقولا كم يقول هيجل«إن الدين لهو المجال الذي يتم فيه التعبير عن وجود الإنسان، التعبير الأكثر حميمية»[3]. ويقول أيضا «لذلك ينبغي أن نظر كيف يسلك العقل المحض والنية بشكل سلبي ضد الأخر المتضاد معهما، الذي يجدانه حاصلا عندهما. ولما كان مفهوم التعقل المحض والنية اللذين يسلكان مسلكا نافيا كل لأيسية، فلم يمكن أن يخرج شيء عليهما، فإنه ليس بوسعهما إلا أن يكونا سلبي ذاتيهما. ولذلك إنما يصيران جهة كونهما تعقلا إلى سلبي التعقل المحض، فيمسي لا حقيقة ولا عقلا، وأما من جهة

(1) هيجل. فنومينولوجيا الروح، المصدر نفسه ص 559.

(2) P50 Kant, La Philosophie De l'histoire « Les origines de la pensée de Hegel »

(3) Hegel, La Constitution de L'Allemagne, traduit de l'allemand par Michal Jacob, Paris champs libbers 1974 p45.

كونهما نية، فإنهما يستحيلان سلبي النية، فتمسي كذبا وكدرا في الغاية»[1].

تهاجم الأنوار الاعتقاد في أمر تصوره (الماهية المطلقة) أو الموضوع(الله)، فهي تعيب عليه أنه يتصور الماهية تصورا حسيا تشبيهيا تمثيليا. فهو يرى الله في الحجر والخشب وفي قطعة خبز مقدسة، أي أنه يؤسس الماهية ويجعل منها موضوعا وتمثلا.

وتهاجم الأنوار الاعتقاد بشأن(أساس) علمه بالمطلق، فترى أن هذا العلم المزعوم إن هو إلا علم عرضي بأشياء عرضية، ويهاجم الاعتقاد الأنوار بما هاجمته به، فهي التي عنده شأنها أن تعلم ما تعلمه، بتوسل الأمر الخارج عن الوعي بالذات، أي أن تعلمه بشهادة الأشياء العرضية الزائلة.

وأما المأخذ الكبير الذي يأخذه هيجل على فلسفة الأنوار la philosophie des Lumières، فهو أنها لم تنجح في إدراك المضمون الحقيقي للدين، وبالتالي فقد بقيت عاجزة عن فهم الوعي الموجود لدى الإنسان عن لا نهائية وجوده. والحق أن فلاسفة التنوير لم يقتصروا على إقامة تصدع بين المتناهي واللاتناهي، بل هم أفرغوا اللامتناهي infini من كل مضمون حقيقي، كما أقفروا التجربة الروحية للبشرية حينما أرجعوا كل ما فيها من ثراء إلى الخبرة الحسية المتناهية.

يقول هيجل«لكن الأنوار ذاتها التي تذكر الإيمان بالمتضاد مع لحظاته المفصولة، إنما تكون هي أيضا قليلة الاستنارة بصدد ذاتها»[2].

الحرية والرعب Liberté et de la peur: ولئن يكن هيجل قد نقد فلسفة التنوير ووجه إليها الكثير من المآخذ خصوصا فيما يتعلق بموقفها من الإيمان الديني، إلا أننا نجده يعدها بمثابة المرحلة التمهيدية الضرورية التي عملت على ظهور **الثورة الفرنسية (1789)**. والحق أن تاريخ القرن الثامن عشر قد شهد في الفترة الأخيرة منه أعظم حدث اجتماعي وسياسي عرفه العالم في ذلك الوقت، ألا وهوقيام الثورة الفرنسية، وهيجل يحاول أن يدمج هذا الحدث في مجرى التاريخ العام للروح الكلي، فاعتبرها نتيجة حتمية للدعوة الفكرية التي نادى بها التنوير، حين دعت إلى طرح كل النظم الموروثة واستبدالها بنظم عقلية، والأخذ بمبدأ الحرية، ومعنى هذا أن هيجل قد وجد

(1) هيجل. فنومينولوجيا الروح، مصدر سابق ص 563.
(2) المصدر نفسه ص578.

في الثورة الفرنسية تعبيرا عن الخبرة الميتافيزيقية التي عانتها البشرية حين استشعرت لأول مرة هذه الحرية، وقد خيل للمجتمع الفرنسي آنذاك أنه تم تحقيق التصالح بين الكلي والفردي، أو بين المتناهي واللامتناهي[1].

يشير هيجل هنا إلى كتاب روسو (1712-1778) (العقد الاجتماعي Le contrat social) لكي يشرح لنا فكرة الإرادة العامة التي تستوعب في باطنها كل إرادة فردية، مقررا في الوقت ذاته أن غاية الفرد لا بد من أن تكون هي الغاية الكلية، وأن لغته لا بد من أن تصبح هي القانون العام، وأن عمله لا بد من أن يصبح عمل الجماعة بأسرها[2]. العالم إراداتي هذا هو شعار الروح الجديدة الذي هو بمثابة التصالح بين العالم السماوي والعالم الدنيوي، تصالح حدث بفضل مفهوم المنفعة الذي جمع بين الوجود لذاته(الماهية) والوجود من أجل الغير (التحقق).

يقول هيجل«لقد وجد الوعي مفهومه في المنفعة. غير أن هذا المفهوم لا يزال في شطر منه موضوعا، ولهذه العلة ما ينفك في شطر آخر غاية لا يجد الوعي نفسه بعد متملكا إياها في الحال. مازالت المنفعة محمولا على الموضوع ذاته، أو حقيقة الذي في الحال والأوحد[3]».

بيّد أن الإرادة العامة volonté générale لم تلبث أن اتخذت طابعا سلبيا محضا، فلم تستطيع الثورة الفرنسية عن طريق فهمها القاصر للحرية المطلقة سوى أن تستحيل إلى عملية سلبية محضة اتخذت طابعا جنونيا تجلى على شكل هياج هدام[4]. فهيجل يعتبر الحرية المطلقة لا يمكن أن تولد أي عمل إيجابي بناء، سواء أكان هذا العمل تنظيما سياسيا أم دستورا أم غير ذلك. ومن هنا فقد عمل ديالكتيك التاريخ dialec-tique de l'histoire على تحول الثورة الفرنسية إلى إرهاب terrorisme.

يأخذ هيجل كثيرا على ثوار الثورة الفرنسية قصور فهمهم للحرية، وعجزهم عن إدراك الصلة الحقيقية التي لا بد من أن تجمع بين الإرادة الفردية والإرادة العامة. فالوعي الفردي في ظل الثورة، لم يكن على استعداد لتقبل التحديات الجديدة التي كان يفرضها

(1) زكريا إبراهيم. هيجل أو المثالية المطلقة، دار مصر للطباعة د ط، د ت مصر ص361.

(2) Hegel, La Phénoménologie de L'esprit vol 2 p132.

(3) هيجل. فنومينولوجيا الروح، المصدر السابق ص578..

(4) Hegel, La Phénoménologie de L'esprit vol 2 p135.

النظام الاجتماعي، فلم تلبث الحرية أن استحالت إلى حرية هدامة لا تريد سوى ذاتها، ولا تقبل أي تنازل أو اغتراب عن الذات، ولا شك أن هذه الحرية السلبية التي أرادت لنفسها التحقق على نحو مباشر، دون الحاجة إلى أية وساطة أو أي اغتراب عن الذات، هي التي عملت على انحلال الفردية وغلبة الموت وسيادة الإرهاب. ومعنى هذا أن الحرية المطلقة التي نادت بها الثورة الفرنسية، قد انتهت في خاتمة المطاف إلى السلب المطلق، والفناء التام، وكأن الموت باعتباره السيد المطلق، قد أصبح هو الكلمة الأخيرة في دراما الحرية المطلقة[1].

يقول هيجل« كما أن الوعي بالذات لا يلقى نفسه ذلك الأثر الكلي للحرية المطلقة، بما هي جوهر كائن، فإنه قلما يجد نفسه كذلك في الأفعال التي هي على الأصل أفعال والأعمال الفردية التي لإرادته، فلا بد للكلي حتى يأتي فعلا ما أن يتكتل في الواحد الذي للفردية ويضع على القمة وعيا بالذات فرديا، لأن الإرادة الكلية ليست إرادة حاقة إلا في هو ما هو واحد. ولكن بذلك يطرح كل الأفراد الآخرين من الكل الذي لهذا الفعل، فلا يكون لهم منه إلا نصيب محدود على نحو أن الفعل ما كان ليكون فعل الوعي بالذات الكلي والحاق، وعليه فما من أثر إيجابي ولا فعل يستطيع أن ينتج الحرية الكلية، فلا يبقى لها إلا الصنيع السلبي، وهي ليست إلا هيجان الزوال[2]».

وفضلا عن هذا الإصلاح السياسي والاجتماعي، فقد عمل عهد الإرهاب على ظهور اتجاهات روحية جديدة، كان من شأنها ارتداد الروح إلى ذاتها من أجل تعمق حياتها الروحية.وآية ذلك أن الأزمة التي اجتازتها الروح قد أثبتت لها استحالة الاقتصار على تأكيد ذاتها وتقرير حريتها بطريقة مباشرة لا أثر فيها للوساطة. ومن هنا فقد أدركت الذات ضرورة التخلي عن الوجود المباشر، من أجل الاحتماء بالمعرفة الموجودة لديها عن ذاتها والتعرف على ذاتها من خلال الإرادة الكلية الكامنة في أعماق وجودها. وهكذا جاءت هذه التجربة الجديدة ففتحت أمنام الوعي البشري عهدا جديدا من عهود التاريخ.

3 - الروح المتيقن من ذاته (النظرة الأخلاقية للعالم)

لقد أحدثت الثورة الفرنسية أمرا جديدا مهما في العالم الذي بنته بقيمها الجديدة، عالم الحرية المطلقة. فالثورة فيما يرى هيجل وجدت أول حافز لها في الفلسفة، حينما اعتبرها أنه دشنت عهدها الجديد بتمكين الروح من قطع علاقاته مع ماضيه، والظهور

(1) زكريا إبراهيم. هيجل أو المثالية المطلقة، المرجع السابق ص362.
(2) هيجل. فنومينولوجيا الروح، المصدر السابق ص597.

بمظهر جديد، وعليه كانت الثورة الفرنسية الحدث الذي تمحورت حوله تحديدات الفلسفة في علاقتها بالزمن، وهذا ما أكده ميشال فوكو Michel Foucault عندما اعتبر أن الفلسفة الحديثة قد عرفت ابتداءا من فلسفة الأنوار ومع كانط بالتحديد، ميلاد نمط جديد من الأسئلة حول الحاضر[1]. ويظهر هذا الأمر فن نظر هيجل في عودة الوعي إلى ذاته. هذا هو الوجه الأخير الذي أمكن الروح بلوغه، نعني مرحلة نكران الذات، نكران ليس هو كمثله في عالم الثقافة، حيث كان الإنسان يسعى إلى ممتلكات سماوية وأرضية، وإنما يعني الجانب العقلي، أي سعي الأنا إلى إعطاء القانون لنفسها بنفسها، وتلك هي مرحلة المثالية الألمانية.

لقد بلغت الروح شكلا جديد وهو شكل الروح الأخلاقية، وهكذا انتقلنا من الإرادة العامة(روسو) إلى الإرادة الخالصة(كانط)(1724-1804). ومررنا من عالم الثورة الفرنسية إلى عالم المثالية الأخلاقية الألمانية، وإنها بحسب تعبير هيبوليت لحظة يقظة الذاتية الحرة[2].

لقد رأى هيجل في الحركات الفكرية التي سارية في المجتمع الأماني، بما في ذلك مذاهب كانط وفيشته وشلير ماخر(1759-1805) ونوفاليس(1772-1801) وإخوة شليجل وراينهولد وهلدرلين وغيرهم، لحظات تاريخية هامة تمثل عهود ازدهار فكري وفني في تاريخ البشرية، فلم يجد بدأ من أن يدمج هذه اللحظات في المسار الديالكتيكي للروح الموضوعي، في سعيه المتصل من أجل بلوغ مرحلة **المعرفة المطلقة**. والواقع أن الروح المتيقن من ذاته، ليس إلا روحا تسامى بذاته إلى مستوى يعلو على الروح الجوهري أو الموضوعي، فأصبح بمثابة معرفة بالذات. ولروح يعرف ذاته، ومعرفته لذاته هي صميم ماهيته، ولكنه لا يصل إلى هذه الدرجة من المعرفة إلا بعد أن يتجاوز النظرة الذاتية إلى النظرة الأخلاقية للعالم، وسيعمده يجل إلى نقد المثالية الألمانية عند كل من كانط وفيشته حتى يبين لنا السبيل الحقيقي إلى تحقيق التوافق بين الذات الفردية العاملة من جهة، والروح الكلي المطلق من جهة أخرى، منتهيا في خاتمة المطاف إلى الحديث عن فينومينولوجيا الدين Phénoménologie de la religion [3].

(1) Michel Foucault : Cour Inaugural, au Collège de France, Publie dans Magazine littérature 1983 p20.

(2) محمد الشيخ. فلسفة الحداثة في فكر هيجل، المرجع السابق، ص227.

(3) Jean Hyppolite , Genèse et Structure de la Phénoménologie de L'esprit de Hegel , Aubier-Montaigne Paris 1974. p453.

هيجل قارئا لكانط

إذا أخذنا على عاتقنا التعمّق في أفكار كانط السالفة جيدا، لتبيّن لنا أن الحقيقة الواقعية لا يمكن معرفتها. لأن الشيء في ذاته هو هذه الحقيقة، فهو ما يوجد وجودا حقيقيا، بغض النظر عن التصورات الذاتية لعقولنا.

أما الشيء الذي نعرفه، فهو مجرد ظاهر. لأن الشيء كما هو في الحقيقة، لا يوجد في زمان ولا في مكان، وليست له صفات الكم أو الكيف أو الإضافة، بل هو باختصار لا يمكن تصوره على الإطلاق. ترى ماذا عسانا أن نعرف؟.

إن معرفتنا سليمة وصحيحة داخل حدود الظاهر، داخل نطاق تجربتنا. ولا شك أن العالم بأسره على نحو ما نعرفه، عبارة عن ظاهر. لكن ذلك لا يعني أنه مجرد وهم، لأن صور هذا الظاهر شاملة وضرورية، وهي تنطبق على جميع الأذهان التي تشبه أذهان في تركيبها، فهي ليست مجرد تخيّلات لا أساس لها يختلقها الذهن، وهو ما يسمى الوهم illusion. وعلى ذلك ففي استطاعتنا أن نقول، أن عالم الظاهر Le monde apparent هذا هو حقيقة واقعة بالنسبة لنا. لكن إذا تخيلنا أن في استطاعتنا أن نعرف الحقيقة كما هي في ذاتها، فإننا عندئذ نخدع أنفسنا ونضللها، ومن هنا كان لابد للمعرفة أن تلتزم بعالم التجربة، لأنها لا تستطيع تجاوزه، لا تستطيع أن تنفذ إلى الحقيقة الداخلية الخفية للعالم، فهذه الحقيقة ستظل بالنسبة لنا لا يمكن معرفتها إلى الأبد، بسبب الطريقة التي ركبت بها أذهاننا[1]. وما دامت التجربة لا تعني سوى الكون كما تنقله حواسنا الداخلية والخارجية، فلا بد أن تكون الكلمة الأخيرة لكانط، هي أن معرفة الظاهر وحده، هي المعرفة الممكنة la connaissance de possibles، معرفة الظواهر العالم الخارجي المحسوس من ناحية، وظواهر عالم النفس الداخلي من ناحية أخرى.

لا بد للفلسفة، إذن، فيما يرى كانط، أن تحقق من إدعاءاتها. وأن تحذوا بداية من بدايات أخرى، غير الوجود المباشر في الزمان والمكان. وأن تكف عن جميع المحاولات التي تقوم بها لمعرفة الحقيقة النهائية والنفاذ إلى ما وراء الظاهر.

(1) ولتر ستيس. هيجل. المنطق وفلسفة الطبيعة، المرجع السابق53.

و لكن سرعان، ما ظهر فلاسفة بعده واثقين في قدرة الفلسفة على معرفة كل شيء، وإنه من العجيب، أن يحدث ذلك كله بنفس الأدوات التي استعملها كانط.

لقد كان سبب هذا التحوّل المذهل، هو أن الفلسفة في الوقت الذي تمسكت فيه بفكرتي الضرورة والشمول. والفكر الخالص بوصفه تركيبا قبليا للذهن، فإنها رفضت فكرة كانط عن الشيء في ذاته، فلاسفة رأوا في فكرة الشيء في ذاته، فكرة متناقضة ذاتيا، فضلا عن أنها تجريد محال، هي تناقض ذاتي واضح.

يقول هيجل«اتفقت الفلسفة النقدية مع المذهب التجريبي في الزعم، بأن التجربة تقدم الأساس الوحيد لمعارفنا، لكنها لم توافق على دفع هذه المعارف إلى مرتبة الحقائق، وإنما هي معرفة بالظواهر فحسب.

تبدأ النظرية النقدية أساسا، من التفرقة بين العناصر الحاضرة في تحليل التجربة وهي: مادة الإحساس وعلاقتها الكلية، ولقد وضعت في اعتبارها نقد هيوم للتفرقة للحواس، وهي أن الإحساس لا يدرك صراحة أكثر من فرد واحد، أو أكثر من حادثة واحدة، وأصرت أن الضرورة والشمول يؤديان وظيفة أساسية، مماثلة في تكوين ما يسمى بالتجربة، وهذا المبدأ ينتمي إلى تلقائية الفكر سابق على التجربة»[1].

أعلنت الفلسفة النقدية أن الأساس النوعي الخاص للمقولات، يكمن في الهوية « للأنا» في الفكر، وهي ما أطلق عليه كانط اسم (الوحدة الترنسندنتالية) للوعي الذاتي، لأن الإدراك الحسي والوجدان، يحضرا لنا الكثير من العناصر الحسية، التي تتميز بالاطراد، وتصبح هذه العناصر ذاتها عناصر قبلية تحت وجهين هما: الزمان والمكان، وهما صورتان تمثلان النمط الكلي من الإدراك الحسي، التي لا بد أن ترد إلى هوية أو مركب أولي، وهذه الهوية (الأنا) هي التي توحد بين هذه العناصر، وهو الذي يسميه كانط ب(الإدراك المباطن الخالص).

إن كانط كان يعتقد، أنه لا بد أن تكون هناك علّة أو سبب خارجي لإحساساته. ومن هنا فقد ذهب هو من ناحية علة الظاهر، ومن ناحية أخرى، لا يمكن أن يكون علة. لأن العلية مقولة من مقولات الذهن، والمقولات لا تنطبق على الشيء في ذاته، فرأوا فيه مجرد مراوغة وتلاعب بالألفاظ دون أدنى تفسير في المعنى هو تناقض. لأن

(1) هيجل. تاريخ الفلسفة، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي م3 1997 القاهرة ص 146.

على الرغم من أنه يتحاشى استخدام مقولة العلية، فهو لا يزال يستخدم مقولة الوجود ويطبقها على الشيء في ذاته، وهذا تناقض أساسي للموقف الكانطي الذي يذهب إلى أن المقولات لا تنطبق على الشيء في ذاته.

و ما دام قد ظهر لنا الآن، أن الشيء في ذاته Chose en soi لا يمكن أن يكون مثل هذه العلة، فليس ثمة ما يبرر افتراض وجوده. وأخيرا، فإن تصور وجود الشيء لا يمكن معرفته، هو تصور متناقض ذاتيا تماما. لأن المعرفة ليست إلا تطبيق تصورات[1]، وهكذا انهارت فكرة الشيء في ذاته من أساسها، ويجب علينا أن نلاحظ في عناية أثر هذا الانهيار على الفلسفة الكانطية.

إن صور المعرفة (الزمان والمكان والمقولات) هي نتاج لذهننا، أي أنها لا تأتي من مصدر خارجي، وقد افترض كانط، أن العامل المعطى من المعرفة أو الإحساس أو المادة، دوما يملأ صورة الزمان والمكان، يرجع إلى مصدر خارجي، ويؤدي بنا هذا الافتراض إلى فكرة متناقضة ذاتيا، هي فكرة الشيء في ذاته، وعلى ذلك فإن النهاية الوحيدة التي يمكن أن تنتهي إليها. هي: أن هذا العامل المعطى (الإحساس) لا يمكن أن يكون ناشئا من مصدر خارجي. وفي هذه الحالة، لا بد، أن يكون شأنه شأن الصور القبلية، نتاجا للذهن أو الروح لكن إذا كانت المادة والصورة نتاجا للذهن، فإن ذلك يؤدي بنا إلى القول بمثالية مطلقة.

و أخيرا فإن الاعتقاد بأن هناك شيئا في الكون، لا يمكن معرفته، يتحطم مع انهيار فكرة الشيء في ذاته. فحين تقول، إن هناك شيئا ما لا يمكن معرفته فإنك تناقض نفسك.

إذن، فلا بد أن نفرق بين المجهول وما لا يمكن معرفته، فهناك أشياء كثيرة مجهولة التي هي قابلة للمعرفة، وهناك أشياء لا يمكن معرفتها، بمعنى أنها لا بد أن تظل إلى الأبد محجوبة عنا، لعدم وجود أدوات مناسبة لمعرفتها.

لا شك، أن وضع مصطلحات الميتافيزيقا القديمة، موضع البحث، كان خطوة على جانب كبير من الأهمية. فالمفكر الساذج، هو الذي يسير في طريق هذه المقولات التي تقدم نفسها على نحو طبيعي.

(1) ولتر ستيس. المنطق وفلسفة الطبيعة، المرجع السابق ص54.

الواقع أن القطيعة مع كانط، حينما قال هذا الأخير بوجود الشيء في ذاته، وباستحالة معرفته، وقد أدى هذا القول برأي هيجل، إلى نوع من اللا-أدرية التي تحط من قدر الفلسفة. فالفيلسوف بفكره الثاقب يستطيع معرفة المطلق، معرفة الشيء في ذاته. لكن قبل أن نعرف كيف دحض هيجل فكرة الشيء في ذاته.

فبخصوص هذه الفكرة، يتساءل هيجل قائلا، ألا يمكن أن يكون الخوف من عدم الوصول إلى معرفة المطلق هو الخطأ بعينه؟، وهذا الخوف من عدم المعرفة نفسه ألا يفترض مسبقا قضايا عديدة كحقيقة؟، ألا يشكّل هذا الخوف من الخطأ خوفا من الحقيقة؟، لكن الخوف من معرفة الحقيقة، يفترض كما يقول هيجل اختلافا بيننا وبين هذه المعرفة. إنه يفترض، أن المطلق يوجد في جهة ويفترض أن المعرفة بوجودها في جهة أخرى بذاتها.

يقول هيجل«لسنا بحاجة لأن نشغل أنفسنا بهذه التمثّلات غير نافعة، وبهذه الأشكال من الحديث عن المعرفة كوسيلة للاستحواذ على المطلق. أو كوسيط ندرك من خلاله الحقيقة.»[1]

فالمعرفة ليست وسيلة لبلوغ المطلق، إنها المطلق ذاته عند هيجل.

لا يوجد أي مبرر للقول بوجود شيء في ذاته لا يمكن معرفته، فما لا يمكن معرفته يوجد غير معروف. ولكن لا يوجد شيء غير قابل للمعرفة. ماذا يعني بوجود شيء في ذاته؟. لكن تطبيق أية مقولة على الشيء، يعني معرفة بهذا الشيء، إذ أن المعرفة ليست سوى تطبيق المقولات على الأشياء، ولكن عندما نطبق مقولة الوجود على شيء في ذاته، يعني أن لدينا معرفة بما لا يمكن معرفته وهذا تناقض.

ثم ماذا يعني القول بأن الشيء في ذاته هو علم الظاهر؟. ألا يعني تطبيق مقولة السببية على الشيء؟، هكذا نحوز معرفة إضافية عن ما لا يمكن معرفته، ولكن التناقض يكبر في نفس الوقت.

لقد حلّ هيجل هذه المسألة، عن طريق التمييز بين الكليات الحسية والكليات الخالصة المقولات التي تشكل الشروط النطقية للأولى، أي أنه انطلق من كانط تحديدا،

(1) Hegel , La Phénoménologie de L'esprit, traduit de l'allemand par Jean Hyppolite 01vols paris, Aubier Montaigne 1939 p66-67

ولكن بعد أن تخلّى عن فكرة الشيء في ذاته. فجميع الكليات لها وجود موضوعي، لكن المقولات وحدها هي التي لها وجود موضوعي مستقل، في حين أن الكليات الحسية لها وجود موضوعي يعتمد على غيره. لأن المقولات هي الشروط المنطقية لكل تجربة، ولكل وعي. ومن ثم فهي شروط المنطقية لأي جانب من الوعي، يتألف من الكليات الحسية، ومعنى ذلك، أن يكون من الممكن استنباط الكليات الحسية من المقولات، بحيث تكون الأولى نتاج الثانية، وهذا ما فعله هيجل متخطيا بذلك الكانطية ومؤسسا عقل العالم الجديد.

إن الميتافيزيقيين القدامى، لم يكون أحرارا حسب هيجل، لأنهم كانوا يتقبلون مقولاتهم كما هي، ويعتبرونها معطيات أولية قبلية، لا يجوز للفكر اختبارها، فجاءت الفلسفة النقدية وعكست هذا الوضع، وأخذ كانط على عاتقه أن يفحص إلى أي حد تستطيع صور الفكر أن تقودنا إلى معرفة الحقيقة. ولقد طالب بصفة خاصة، بنقد ملكة المعرفة، كعمل تمهيدي قبل ممارستها، وهذا المطلب عادل لو كان يعني أننا ينبغي علينا أن نضع صور الفكر موضوع البحث، إلا أنه سرعان ما انزلق، لسوء الطالع، إلى تصور خاطئ عن المعرفة بالفعل، قبل أن نعرف، وهو نفس الخطأ الذي يقع فيه من يرفض النزول إلى الماء قبل أن يتعلم السباحة[1].

صحيح أن صور الفكر ينبغي أن تخضع للبحث قبل أن نستخدمها، وهنا يتساءل هيجل عن ما عساه أن يكون هذا البحث نفسه إن لم يكن معرفة؟ ومن هنا، فإن ما نطالب به، هو أن نربط في عملية البحث بين صور الفكر ونقدها.

و ما يمكن قوله في النهاية عن الفلسفة الكانطية، هو أنها وضعت في مقدمة أهدافها أمرين أساسيين:

أولهما، تجاوز واقع التفكير الفلسفي la pensée philosophique الذي كان يتنازعه تيارا العقلانية والتجريبية، وثانيهما فحص إمكانات العقل وشروطه في إنتاج المعرفة la production de connaissances، ويبدو أن هذين الهدفين اللذين دخلا مكونيّن في صلب الفلسفة الكانطية، هما اللذّان عدا فيما بعد معيارا لتقويم الكانطية ونقدها وأهميتها في ضوء المشروع الذي طرحته في سياق الفكر الغربي. وفيما يخص الهدف

(1) هيجل. موسوعة العلوم الفلسفية، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام،دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع ط3 2007 بيروت لبنان ص 147.

الأول الخاص بنقد الفلسفات السائدة وتجاوزها. قامت الكانطية فعلا دور لا ينكر في محاولة التوفيق بين قضية التجربة والعقل. إلا أنه حل رتب في مستوى جدالات الفكر الخالص Controverses la pensée pure وكان تأثيره الفعلي، أقل مما كان يعول عليه، وفي حين أن كانط قد هجس خطورة الثنئيات، التي تدرك نفسها لتجاوزها. من ذلك حضور ثنائية الحساسية والعقل، وثنائية الضرورة والحرية Double nécessité et la liberté، وثنائية الظاهر والباطن، وثنائية الظاهرة والشيء في ذاته، وثنائية الطبيعة والواجب..اخ.

هذه الثنائيات مزقت نسيج الوحدة في الفلسفة الكانطية، التي سيعمل هيجل فيما بعد على توحيدها ضمن نسق شامل.

و مهما كان، يبقى تأثير كانط سائدا، لما احتوته فلسفته من ثورية شاملة، شملت كل فروع الفلسفة، فقد اعترف ألان رونو Alan.Renaulأحد المختصين في الفلسفة الكانطية، في كتاب له صدر سنة 1997 بعنوان(كانط اليوم Kant aujourd'hui-)، بالحضور الأساسي لنقدانية كانط في الفلسفة المعاصرة، حين قال«تظلّ النزعة النقدية اليوم، مرجعا فلسفيا أساسيا، وليس هذا وحسب، بل ظلت دائما كذلك منذ نهاية القرن الثامن عشر، ورافقت تحولات الفلسفة مع خضوعها هي ذاتها للتحولات دون شك»[1]، لذلك لم تكن الكانطية مجرد لحظة داخل تاريخ الفلسفة، ولا يمكن الإحاله على كانط مثلما نحيل على أفلاطون أو أرسطو أو ديكارت، حتى وأن اعترافا كهذا، من طرف باحث يمثل حاليا مع لوك فيريloc ferry على خصوص آخر جيل حمل شعار العودة إلى كانط في الثقافة الفرنسية المعاصرة.

لقد أكد إدموند هوسرل (1859-1938) Edmund Husserl، في دراسة له حول كانط، بتاريخ 01 ماي 1929 بجامعة فريبورغ friburg أنه لا يمكن لأي كان ينتمي للعصر الحديث، أن ينفلت من تأثير كانط، هما في ذلك يعارضونه بشدة يقول«إنها لحقيقة شبه عادية جدا، أن نلاحظ أن لا أحد في عصرنا هذا، بما في ذلك من يعارض الكانطية بشكل جذري، يمكنه أن يستثني ذاته من الخضوع لتأثير هذا الفكر القوي. وكل واحد منا يخضع بشكل من الأشكال لهيمنة الدوافع التي حركته، والتي كشف عنها

(1) نقلا عن عبد الحق منصف. الأخلاق والسياسة، كانط في مواجهة الحداثة، أفريقيا الشرق 2010 المغرب ص 57.

هو ذاته»[1].

لقد اعترف هوسرل كما يصرح بذاته، بعد دراسات عميقة للنقد الكانطي، أن فكر كانط وأبحاثه تتحرك فعلا داخل مجال الموقف الفينومينولوجي، وأن قوة هذا الفكر وتلك الأبحاث المتعالية الأصلية Transcendant la recherche originale، تقوم بالفعل على حدوس خالصة مستمدة أساسا من مصادر أصلية، ويرجع هوسرل أصالة كانط، إلى فلسفته المتعالية النقدية، التي دشنت شكلا جديدا كلية للتفلسف. هو النقد الذي سار في اتجاه تأصيل مفهوم الذات المتعالية، داخل الفلسفة الحديثة.

و لم يكن هوسرل وحده من اعتبر، النقد الكانطي ثورة فلسفية. فقد سبقه شبنهاور Schopenhauer(1788-1860)، إلى التأكيد ذاته حين قال«لقد أحدث كانط داخل الفلسفة ثورة كبرى لا نظير لها، فقد وضع حدا لسيادة السكولائية، ودشن أخيرا داخل الفلسفة مرحلة جديدة[2]».

لقد قلب كانط علاقة التناهي البشري المطلق، فأصبحت فكرة المطلق إحدى زوايا النظر إلى يخلقها العقل البشري لذاته، وليست دالة على مجال للمغايرة الأنطولوجية. وبتعبير آخر، مع نظرية التناهي الكانطية، أصبح المطلق أحد أبعاد العقل البشري، وبالتالي، تحول وصفه من الأنطولوجيا إلى نظرية المعرفة، أصبح المجال المعرفي الوحيد الممكن، هو مجال أفكار العقل، التي تقاس بحدوده وشروط عمله المتعالية.

(1) المرجع نفسه ص57.

(2)Schopenhauer. Le monde Comme Volonté Et Comme Représontation , P U F . Paris 1966 p -.532

مناظرة هيجل لفيشته حول أصل المعرفة

مع بداية القرن التاسع عشر عرفت الفلسفة في ألمانيا، إزدهارا لا مثيل له في تاريخها، وخصوصا كل ما تعلق بالتيار المتيافيزيقا. في هذا العصر، نحن أمام تعاقب المذاهب الفلسفية، وتأويلات أصيلة للواقع وللحياة البشرية وللتاريخ. كان لها تأثيرا فعالا على العقول، لأن أحد الفلاسفة القادة في هذه الفترة، ذهب إلى حل لغز العالم واكتشف سر الكون ومعنى التجربة البشرية.

صحيح أنه قبل موت شلينج عام 1854، كان أوجست كونت Auguste Comte قد نشر بالفعل (دروس في الفلسفة الوضعية)، ذهب فيها إلى أن الميتافيزيقا méta-physique مرحلة ماضية في تاريخ الفكر البشري، كما كان في ألمانيا حركتها الوضعية والمادية. صحيح أن الميتافيزيقا، لم تقبل، لكنها دفعت الميتافيزيقيين لإعادة النظر في تحديد العلاقة- بدقة أكثر- بين الفلسفة والعلوم الجزئية sciences partielle.

لكن في العقد الأول من القرن التاسع عشر، لم تكن الوضعية قد أرخت سدولها على المسرح واستمتعت الفلسفة النظرية بفترة نمو مسموع وتطور غير ممنوع. ونحن نجد بين المثاليّين الألمان الكبار، ثقة زائدة في قدرة العقل البشري وقواه في مجال الفلسفة، ناظرين إلى الواقع على أنه تجلي للعقل اللامتناهي. فقد اعتقدوا أن الحياة التي تعبر تعبيرا ذاتيا عن هذا العقل يمكن تعقبها بواسطة الفكر الفلسفي، ولم يكونوا عصبيين فينظرون إلى النقاد على أنهم يهمسون بأنهم أنتجوا سيولا شعرية خلف قناع الفلسفة النظرية، أو أن عقمهم وغموض لغتهم كان ستارا يخفي نقص الوضوح الفكري. لكنهم على العكس، اقتنعوا بأن الروح البشري قد وصل إلى بغيته، وأن طبيعة الواقع قد انكشفت أخيرا أمام الوعي البشري La conscience humaine، وأن كلا منهم عرض رؤيته للكون بثقة هائلة في حقيقتها الموضوعية.

و في إمكاننا القول: إن موت هيجل عام 1831 قد أنهى هذه الحقبة الثرية، فقد أعقبها انهيار المثالية الألمانية l'idéalisme allemand، وظهور حركات فكرية أخرى، وحتى الميتافيزيقا أخذت منحى آخر مختلف، والثقة الهائلة في قوة الفلسفة النظرية ومجالها، التي كانت سمة في الفلسفة الهيجلية بصفة خاصة لم تسترد مكانها مرة أخرى.

و مهما يكن من قصورها وعيوبها، فقد مثّلت واحدة من أغنى المحاولات في تاريخ الفكر لإنجاز وحدة السيادة التصورية للواقع والتجربة ككل، وحتى لو رفضنا الافتراضات السابقة للمثالية، فيمكن للمذاهب المثالية أن تبقى محتفظة بقوة الإشارة واستمالة الدافع الطبيعي للذهن المفكر، لكي يكافح من أجل مركب تصوري موحد.

لقد اقتنع البعض أن وضع وجهة نظر شاملة عن الواقع، ليس المهمة المناسبة للفلسفة العلمية وحتى أولئك الذين يشاركونهم هذا الرأي، قد ذهبوا إلى أن إنجاز المركب النسقي النهائي يجاوز قدرة أي إنسان، وهو هدف مثالي أكثر منه إنجاز مركب علمي. لكن ينبغي علينا أن نكون على استعداد للتعرّف على المكانة العقلية عندما نلتقي بها.

الخلفية الفلسفية المباشرة للحركة المثالية، قد زودتّنا بها فلسفة كانط النقدية من ناحية، الذي هاجم كما رأينا، مزاعم الميتافيزيقيين في تزويدنا بالمعرفة النظرية للواقع، ومن ناحية أخرى، نظر المثاليون الألمان إلى أنفسهم على أنهم الخلفاء الروحيون الحقيقيون لكانط، وأنهم لم يكونوا مجرد رد فعل بسيط لأفكاره، ومن ثم ما علينا تفسيره هنا، هو كيف استطاعت المثالية الميتافيزيقية بعد كانط أن تطوّر نفسها، من مذهب فيلسوف ارتبط اسمه إلى الأبد بالشك في دعوى الميتافيزيقا تزويدنا بالمعرفة النظرية من الواقع ككل، أو الشك في الواقع في آية حقيقة واقعية فيما عدا البنية القبلية للمعرفة البشرية والتجربة.

في هذا الزمن الذي يهيمن عليه الفكر الميتافيزيقي، لا شيء فيه أنجع من ردّ الإنسان إلى مكانه الحقيقي، أي رده إنسانا أولا من سائر الكائنات بالفكر. ويسعى إلى الغايات العليا التي استهدفتها الإنسانية، ممثلة في الصفوة من كبار فلاسفتها على مر العصور، والمثالية الألمانية منها بخاصة ممثلة في أقطابها الثلاثة (فيشته وشلينج وهيجل). والمثالية بعامة هي مذهب في نظرية المعرفة[1] وفي نظرية الوجود Théorie de l'existence، أما المثالية في نظرية المعرفة فقد بدأها فولف (1679-1754) حينما قال:«المثاليون الذين يقولون إن وجود الأجسام وجود مثالي، وجود في نفوسنا نحن، وبهذا ينكرون وجود الأجسام نفسها والعالم وجود حقيقيا»[2].

(1) معرفة Connaissance: هي فعل الفكر الذي يطرح شيئا ما طرحا مشروعا بصفته شيئا، إما أن نقبله وإما أن لا نقبل جزءا سالبا في هذه المعرفة. أندريه لالاند. موسوعة لالاند الفلسفية المجلد الأول، المرجع السابق ص208.
(2) نقلا عن عبد الرحمان بدوي. شلينج، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط2 1981 بيروت ص14.

و جاء كانط (1724-1804) فقال«إن المثالية هي النظرية التي تقرر أن وجود الأشياء في المكان خارج العقل، هو إما وجود مشكوك فيه أو زائف أو مستحيل، والأول هو قول المثالية الإحتمالية عند ديكارت، الذي صرح بأن ملا يحتمل الشك هو التقرير التجريبي، أي

(أنا موجود)، والثاني هو قول المثالية التوكيدية عند باركلي، الذي عدا المكان وكل الأشياء التي تربط به بوصفه شرطا لها لا غنى عنه، نقول عدا المكان الأشياء والمرتبطة به، أنها أمر في ذاته مستحيل»[1]، وصّرح لهذا بأن الأشياء في المكان هى محرد تحليلات Analyses، وميّز كانط بين هذه المثالية وبين المثالية المتعالية l'idéalisme transcendantal التي تقول إن المكان والزمان والمقولات إطارات قبلية موجودة في العقل، بفضلها يدرك العقل مضمون التجربة .

يحدد كانط المثالية المتعالية فيقول«أسمي الترنسندنتالي (المتعالي) جميع التصورات التي لا يعثر فيها على أي شيء ينتمي إلى الإحساس. وعليه ستكون الصورة المحضة للحدوس الحسية بعامة قبليا في الذهن، الذي فيه يحدس جميع متنوع الظاهرات بموجب علاقات معينة. ويمكن أن تدعى صورة الحساسية المحضة هذه حدسا محضا»[2].

أما المثالية في نظرية الوجود، فقد أقامها، أول من أقامها مذهبا كاملا، هو فيشته، وتمتاز بقولها بأن مبدأ الوجود واحد، وهذا الوجود هو الأنا أو العقل، وليس خارجه شيء. لقد قال اسبينوزا سابقا بالواحدية، حينما أرجع كل الوجود إلى مبدأ واحد، وهو الذي سماه بالجوهر وهذا عندما فهم الجوهر بمعنى الموضوع لا الذات. أما عند فيشته وفي أثره شيلنج، فإن الواحد عندهما هو الذات، وفي إثرهما سار هيجل عندما نعت مذهبه بالمثالية المطلقة.

لقد أراد هؤلاء الثلاثة: فيشته وشلينج وهيجل، أن يدركوا المعنى الإلهي اللامتناهي في العالم كما قال دلتاي. ومن هذا الإدراك يرفعون قيمة الوجود الإنساني والنظم الاجتماعية ومعاينة حضور اللامتناهي في المتناهي، وإدراك الارتباط المثالي بين الله والعالم، وتنشأ عن ذلك وحدة الوجودPanthéisme. ومعنى ذلك، أن العالم يتجلى في أطوار ودرجات للتطور، ومكانتنا نحن هي في داخل هذا التطور المستمر. وتبعا لهذا

(1) عبد الرحمان بدوي. شلينج، المرجع نفسه ص ب.
(2) كانط. نقد العقل المحض المصدر السابق ص 60-59.

تقاس قيمتنا، ومعنى وجودنا يتحدد وفقا لما نسهم به في هذا التطور، وقيمة كل شيء متضمنة فيما هو مثالي لا متناهي.

إن ما صدم ورثة كانط، هو التعارض الحاد الذي بدا واضحا بين دعوته، إلى ضرورة النظر إلى أنشطة العقل المختلفة على أنها نتاج ملكة واحدة ووحيدة، هي العقل في ذاته، Raison en elle-même وتعدد العقول داخل ثلاثيته النقدية، إما بين العقل النظري، وآخر عملي وثالث ذوقي، وكأننا بهذا أضحينا أمام ثلاث ملكات، أو ثلاثة مطلقات، ومن جهة أخرى بدا هذا التعدد نوعا من الإهمال لا مبدأ يوحده، أو منهج يجمعه أو رابط يتضمنه، وهذا ما شجّع تلاميتذه على المبادرة إلى البحث عن هذه الوحدة المنشودة، ولكن عوض أن يتم الاتفاق بينهم حول طبيعة هذا المبدأ، اختلفوا.

و بالفعل لم تمضي نهاية القرن التي حلم بها كانط بمجيئها، حتى عومّلت فلسفته كما لو كانت جثة منحلة متعفنة، وذلك على الرغم من تأكيد أن صرامة النسق من شأنها أن تتأكد في المستقبل القريب.

إذ قسمت تركته أوصالا، كان لكل فيلسوف من أتباعه نصيب منها. فأما راينهولد Reinhold، فقد رأى ضرورة تشقيق النسق بمختلف أجزائه، من مبدأ وحيد لا جدال فيه، معتبرا أن ما نجده عند كانط، على الرغم من إدعائه غير المحقق بوجود جذر للثلاثية النقدية مشترك، هو ثنائية عجز عن ردها إلى الوحدة، يعني ثنائية العقل النظري والعقل العملي. وما من سبيل إلى توحيد هذه الثنائية، إلا ببناء النسق بأكمله على مفهوم الوعي. وهو المفهوم الذي من شأنه أن يسمح بالتوحيد بين الذات والموضع، وفي هذا، وضع مقالة في رد الفلسفة إلى المنطق، بما هي السبيل الوحيد في استصلاح الفلسفة Récupération de la philosophie، ويرجع راينهولد في وضع هذه المقالة، إلى ما ذهب إليه:ك.ج باركلي حين أقر لازمة، أن تبدأ الفلسفة من عند المنطق حتى تغير ما بنفسها وذلك هو معنى الثورة الذي يشير إليه هيجل بشيء من الهزأ.

فمعنى المنطق الذي يتوسله باركلي ومن بعده راينهولد في استصلاح الفلسفة وتثويرها، إنما هو النظر المجرد في صورة الفكر من حيث استعماله، وعليه فمقالة ردّ الفلسفة إلى هذا المعنى من المنطق، مقالة متهافتة في تقدير هيجل، رأس الفساد فيها

أنها تزال تقابل صورة الفكر بمادته مقابلة غليظة[1] .

و أما شولتز، فقد رأى أن اختفاء الوحدة، إنما نتج من ثنائية (الشيء كما يظهر لنا Chose telle qu'elle nous apparaît) و(الشيء كما هو في ذاته)، وأنه إنما كان على كانط، ردّ الشيء إلى الذات، وبالتالي تذويب الموضوع في نزعة مثالية شكية. وأما بيك فلم يرى في (الشيء في ذاته)، إلا صيغة تعليمية لتقريب المعاني من أذهان القراء، وأنه يلزم إعفاء هذه الصيغة، حتى يسوى النسق في مثالية مطلقة صارمة[2]

و عليه جاءت فلسفة فيشته وشلينج، كل منهما على طريقته، لاستكمال نقدانية كانط في سياق إخراج الفلسفة الترنسندنتالية إخراجا نسقيا محكما.

1 - فلسفة العلم عند فيشته: تحليل مبدأ الذات في الفلسفة

يمتاز فيشته من كانط وسائر الفلاسفة المحدثين، بأنه جمع بين النزعة النظرية الفكرية وبين النشاط العملي في الحياة. قد كان يميل كثيرا إلى الفكر النظري، وفي نفس الوقت، يمتلئ شهوة عنيفة، كما يقول عبد الرحمان بدوي في حقه. شهوة عنيفة للعمل في مسرح العالم، كما قال فيشته عن نفسه«إنني لست من ذلك النوع من العلماء المحترفين، إنني لا أستطيع الاقتصار على التفكير فحسب بل أريد العمل»[3]. قال فيشته في مقدمة المدخل الأول لمذهب العلمDoctrine de la science في سنة 1797«إن مؤلف مذهب العلم، بعد معرفة سريعة بما كتب في الفلسفة، بعد ظهور كتب كانط النقدية، اقتنع إقناعا تاما، بأن الهدف الذي استحدثه هذا الرجل العظيم(كانط) لإحداث الثورة في أفكار العصر فيما يتصّل بالفلسفة وكل العلوم، قد أخفقت إخفاقا تاما، وأنه لا واحد من خلفائه العديدين، قد فهم شيئا مما قصده كانط. ولكن مؤلف مذهب العلم يعتقد أنه عرفه، ولهذا عزم أن يكرس حياته لعرض الاكتشافات الذي قام به هذا المفكر- كانط - ويستبدل كل ما في وسعه في هذا السبيل»[4]. ويقول في موضع آخر«لقد قلت مرارا وتكرارا، أن مذهبي ليس شيئا آخر غير مذهب كانط، أي أن مذهبي يعبر عن نفس وجهة النظر، وإن كان في سيره مستقبلا تمام الاستقلال عن

(1) هيجل. في الفرق بين نسق فيشته ونسق شلينج في الفلسفة، ترجمة ناجي العونلي، المنظمة العربية للترجمة، ط1 2007 بيروت ص 106.

(2) محمد الشيخ. فلسفة الحداثة في فكر هيجل، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1 2008 ص 41.

(3) نقلا عن عبد الرحمان بدوي. شيلنج، المرجع السابق ص 01.

(4) المرجع نفسه ص 15-14.

عرض كانط لمذهبه، ولم أقل هذا لأتستر وراء شخصية كبيرة، أو لكي أجد لمذهبي سندا خارجه، وإنما، أقول هذا إقرارا للحق وإنصافا للحقيقة»[1].

إن نهاية القرن الثامن عشر وخصوصا السنة الأولى من العقد الأخير منه، شهدت ميلاد يوهان غوتليب فيشته (1762-1814) Johann Gottlieb Fasth، حينما اكتشف كانط في أولى رسائله إلى صديق له من زيوريخ، يروي فيها إعجابه بفلسفة كانط قائلا«لقد وجدت الآن الراحة والمتعة لنفسي ووجدت الطريق الحقيقية التي يجب علي أن أسلكها. لقد أسلمت نفسي كلها لدراسة فلسفة كانط، وإنها لفلسفة من شأنها أن تروض ملكة الخيال، وأن تكبح جناحه عندي، إنها تعطي الأهمية للعقل، وترفع الروح كلها فوق كل الشؤون الدنيوية، فأصبحت أعني أولا بذاتي وهذا هو الذي أكسبني راحة، ما كان لي أن أشعر بمثلها من ذي قبل، لقد انقضى العهد الذي كانت فيه ذاتي مترنحة تحت ظروف الأيام لفلسفة كانط، يضع سنوات مقبلة على الأقل وكل ما سأكتبه لسنوات عدة، سيكون متعلقا بهذه الفلسفة، وبها منوطا، إنها فلسفة صعبة، فوق كل تصور وتحتاج إلى من ييسرها ويقربه»[2].

من هذه الأقوال، يتبيّن لنا أن فيشته كان يؤمن ويقر صراحة، أن مذهبه هو مذهب كانط وفهمه له، هو الفهم الحقيقي الذي يتفق مع الهدف الأصلي الذي استهدفه كانط في فلسفته. ولكن هل مذهب فيشته هو مجرد عرض واضح وصريح لحقيقة مذهب كانط؟.

لقد حاول فيشته تحويل الفلسفة الكانطية إلى مثالية خاصة، اعتبر الأنا الترنسندنتالية المبدأ الخلاق المطلق، ونظر إليه على أنه نشاط لا محدود وفي استنباطه النسقي أو إعادة بناء الوعي La reconstruction de la conscience، قام باستخدام مزدوج لفكرة الخيال المنتج.

و لقد أمسك فيشته بهذه الأفكار، وأعتبر أن فيشته افتتح للنظر عجائب الذات الخلاقة.[3]

(1) المرجع نفسه ص 15.

(2) عبد الرحمان بدوي. شيلنج، المرجع نفسه ص 41.

(3) Ivers. Radri.zzani, Vers la Fondation L'intersubjectivité chez Fichte , des Principes a la Nova-méthodo Librairie , Philosophique . J Vrin paris 1993p 08.

كان فيشته مهتما كثيرا بتفسير الموقف الذي تجد المتناهية نفسها فيه بتفسير الموقف الذي تجد الذات المتناهية نفسها فيه، في عالم الموضوعات المعطى لها، والذي يؤثر فيها بطرق شتى كما هو الحال في الإحساس- تفسير هذا الموقف على أساس المبادئ المثالية، ومن ثم فقد عرض نشاط ما يسمى بالخيال المنتج، عندما يضع الموضوع على نحو ما هو مؤثر بالذات المتناهية نفسها، على نحو ما نأخذها على مستوى الوعي. وفي استطاعة الفيلسوف عن طريق الفكر الترنسندنتالي، أن يدرك هذا النشاط، ولكن لا هو ولا أي شخص آخر يدركه على أنه موجود في مكان. لأن وضع الموضوع هو منطقيا سابق على كل إدراك وكل وعي وهذا النشاط للخيال المنتج، لا يمكن يقينا تعديله عن طريق إرادة الذات المتناهية[1]

غير أن نوفاليس صور نشاط الخيال المنتج على أنه يمكن للإرادة، أن تعدل فيه تماما، كما يستطيع الفنان أن يخلق أعماله الفنية، فكذلك القدرة الخلاقة عن الإنسان، لا فقط في مجال الأخلاق بل أيضا من حيث المبدأ على الأقل في المجال الطبيعي.

و هكذا تحوّلت مثالية فيشته الترنسندنتالية إلى مثالية سحرية عند نوفاليس -No valis، وبعبارة أخرى أمسك نوفاليس ببعض نظريات فيشته الفلسفية، واستغلها في خدمة التطرف الرومانسي l'extrémisme romantique والشعري والإعلاء من شأن الذات الخلاقة[2].

المتصفح لفلسفة فيشته، يخّيل له أنها ليست بعيدة عن فلسفة كانط، وهذا الذي جعل كانط يصرح بأن مذهب فيشته ليس من مذهبه، ولا من روح مذهبه في شيء، لأننا لو نظرنا نظرة خارجية إلى مذهب فيشته محاولة جريئة لإعادة تلك الميتافيزيقا التي سعى كانط طوال حياته إلى هدمها. فكيف نقول إذن أن فيشته يمثل روح مذهب كانط؟.

إن الخلاف بين كليهما ظهر على جميع النواحي، فمن حيث نقطة الإبتداء، نجد فيشته يؤكد وجود مبدأ واحد مطلق هو الأساس لمادة المعرفة وشكلها، ومن حيث سير المذهب نجد أن مذهب فيشته يعتمد على الإستنباط العقلي.

(1) فريدريك كوبلستون. المذاهب المثالية بعد كانط ضمن كتاب تطور هيجل الروحي، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، ط1 2010 بيروت ص130.
(2) فريدريك كوبلستون. المذاهب المثالية بعد كانط، المرجع نفسه ص 131.

ومن حيث الغاية التي يسعى إليها، نجد فيشته ينتهي إلى العودة إلى هذا المبدأ والواحد المطلق. إن مبدأ فيشته يقوم على أساس ديالكتيكي، يدعي أنه يستطيع أن يرى العالم كله استنباطا من مبدأ واحد مطلق وعلى العكس من هذا نجد نقد كانط.[1]

وبعد أن نظر فيشته إلى تلك المشكلات بطريقة فنية، اعتقد أن صور الإدراك ومقولات الفهم والأمر المطلق ومسلمات العقل العملي، لا بد أن ترتبط بطريقة منطقية يمكن تحديدها. لقد أكد كانط أن مبادئ معينة قبلية تفترض في كل علم وفي المبادئ الأخلاقية، حيث يرغب فيشته في أن يتعقب العلاقة المنطقية بين تلك المبادئ القبلية، وأن يبين اشتقاقها المشترك والاعتماد المتبادل فيما بينها[2].

لقد كان تعليم فيشته المبكر لاهوتيا، وأصبح على استعداد فيما بعد لأن يعتقد مع كانط، بأن ما يمكن معرفته في مجال الدين مستمد من الأخلاق. أما الآن فهو يذهب أبعد مما ذهب أيليه كانط، فيجعل الله يتوحد مع نظام الكون الأخلاقي، ويجعله محدودا إلى حد كبير، ولم يدرك فيشته الذي كان أقل ألفة بالعلوم الطبيعية من كانط، الصعوبات التي تقف في طريق محاولة اشتقاق الطبيعة كلها من القانون الأخلاقي وتجلياته، ولذلك لم يتردد في أن يفترض علما جديدا أسماه علم العلوم science de la science[3] متضمنا المبادئ القبلية المفترضة في كل علم وفي كل معرفتنا بذواتنا وبالطبيعة، إذ يعتقد أن كل معرفة كلية من أي نوع يمكن أن تستمد منطقيا من مبادئ هذا العلم الجديد، على الرغم من أنه يسلم بأن أحداثا جزئية معينة لا يمكن أن يستنبطها العقل.

وهنا كما يرى روجيه غارودي Roger Garaudy، أن الطبيعة ظلت عقبة صعبة أمام فيشته، دون أن ينجح هذا الأخير في وضع موضوع الطبيعة موضعا صحيحا في فلسفته، ولهذا قرر هيجل أنه لا بد من قيام فلسفة جديدة تعوض الطبيعة عما لحقها من معاملة سيئة على يد كل من كانط وفيشته، وتنهض عبر تحقيق التوافق بينها وبين العقل[4].

(1) عبد الرحمان بدوي. سلينج، المرجع السابق ص 17.

(2) Ivers. Radri.zzani, Vers la Fondation L'intersubjectivité chez Fichte p16.

(3) وليم كلي رايت. تاريخ الفلسفة الحديثة، المرجع السابق ص 294.

(4) R-Garaudy: Dieu est Mort, Etude Sur Hegel, P-U-F ? Paris 1962 p36.

إن فيشته، يرجو منا أن نتفحص ذواتنا بدقة وعناية، وسوف نجد بداخل وعينا مضامين يبدوا لنا أنها تعتمد اعتمادا كاملا على الخيال والإرادة.

يرى هيجل أن عماد نسق فيشته، هو الحدس الترنسندنتالي، وهو فعل التفكير المحض الذي للذات، الوعي الذاتي المحض Purement conscience de soi (أ = أ)، والمطلق إنما هو ذات المطلق(ذات وموضوع) والأنا إنما هو هذه المطابقة بين الذات والموضوع. ففي الوعي المشترك يحصل الأنا ضمن تقابل والفلسفة هنا يجب عليها أن توضح ذلك التقابل بإزاء موضوع ما(الوعي المحض = الوعي الأمبيري)[1].

أما الفيلسوف، فينشأ لديه ذلك الوعي الذاتي الخالص من حيث يتجرد في فعل تفكير من طرف أجنبي لا يكون أنا، ولا يحتفظ إلا بصلة الذات والموضوع، فالذات والموضوع يكونان في الحدس الأمبيري متقابلين، منذ ذلك حين، تصبح مهمة الفيلسوف أن تنسخ ظاهر التقابل بين الوعي الترنسندنتالي والوعي الأمبيري، بحيث يستنبط الثاني من الأول.

فالفلسفة الترنسندنتالية إنما تلتمس تأسيس الوعي الأمبيري، لا إنطلاقا من مبدأ يوجد خارجه بل من مبدأ محايث، بوصفه صدورا فعالا أو تنتجا ذاتيا للمبدأ. فلا يحصل أمر في الوعي الأمبري لا يتأسس انطلاقا من الوعي الذاتي المحض، بقدر ما لا يختلف الوعي المحض من حيث الماهية عن الوعي الأمبيري، فاختلاف الصورة بين كليهما يكمن مباشرة في أن ما يظهر في الوعي الأمبيري كموضوع يقابل الذات، إنما يوضع في حدس ذلك الحدس الأمبيري، ومن ثمة يستكمل الوعي الأمبيري بواسطة ما يكون ماهيته[2]، لكنه لا يملك وعيا بذلك[3]، ثم تضاد تضاد أنا = أنا، فمرة تكون أنا ذاتا، ومرة أخرى موضوعا. لكن ما يتضاد مع الأنا إنما هو في كل مرة أنا، فالمتضادان متهاويان، لهذه العلة لا يمكن أن يعد الوعي الأمبيري كفعل خروج من الوعي المحض.

إن التفكير من جهة ما هو ذهن، يعجز في ذاته ولذاته عن الإحاطة بالحدس الترنسندنتالي وإذا نفذ العقل إلى اعتراف الذات ذاتها، يقلب التفكر أين يتمكن من ذلك العقلي أيضا إلى متضاد. نستنتج أن التفكير لا يكون له سلطة على الحدس

(1) هيجل. في الفرق بين نسق فيشته ونسق شيلنج في الفلسفة، المصدر السابق ص 156.

(2) Ivers. Radri.zzani,Vers la Fondation L'intersubjectivité chez Fichte p31.

(3) هيجل. في الفرق بين نسق فيشته ونسق شيلنج في الفلسفة، المصدر نفسه ص 158.

الترنسندنتالي. فنسق فيشته يظهر من جهة في التأمل الصادق الخاص بالحدس الترنسندنتالي، ومن جهة أخرى في التفكير الذهني الذي يقلب العقلي ويحطه إلى طرف ذهني يثبت على تقابل الذاتي والموضوعي، أو بعبارة أخرى: أنا = أنا، هي مبدأ مطلق للنظر التأملي.

لكن النسق، لا يشرح هذه المطابقة. فالأنا الموضوعي لا يعدل الأنا الذاتي، وكلاهما متضادا بإطلاق، فلأنا لا يجد نفسه في ظاهرته أو في وضعه، ولا بد له حتى يجد نفسه كأنا أن يقوض ظاهرته، فماهية الأنا لا توافق فعل وضعه، ذلك أن الأنا لا يتصيّر لنفسه موضوعيا وهو النقد الذي تقدم به هيجل ضد فيشته.[1]

لقد اهتم فيشته بمعالجة موضوعات ثلاثة، هي التي تكون سير مذهبه الفلسفي. أما الموضوعان الأولان فهما: الإيمان الوضعي في الدين والحق الوضعي في الدولة والموضوع الثالث، هو معرفة الوضعية أو التجريبية، وهو أساس الفلسفة النقدية، ويقصد به تفسير وتأسيس العلم.

العلم كمذهب: نظر كانط إلى الفلسفة على أساس أن واجبها هو الوصول إلى كل محكم الأجزاء، لا يقبل أي ثغرات ولا أية زعزعة، ومن أجل بيان مهمة الفلسفة، كتب رسالة عنوانها (حول فكرة مذهب العلم أو الفلسفة). فإذا كان على الفلسفة أن تصبح علما يقينيا لا يقبل الجدل والمعارضة، فينبغي عليها أن تحل كل ألوان التناقض والتعارض بين المذاهب الفلسفية المتعددة[2].

أما التعارض بين المذاهب الدوغمائية، فقد حلته الفلسفة النقدية، ولكن التعارض بين المذهب النقدي والمذهب الدوغمائي، فإنه لم يحل، فلا بد من البحث عن مذهب يستطيع أن يحل التعارض بين المذهبين، ولم يقم أحد بهذه المهمة بعد كما قال فيشته، إذا كيف يمكن أن تكون الفلسفة علما؟.

إن العلم في نظر فيشته، أمره واحد. العلم الكلي، ولا يمكن أن يكون العلم ممكنا بغير هذا الترابط بين القضايا التي تؤلف كلا يقينيا ثابت اليقين. ففكرة العلم تقتضي إذن أن يكون لكل المبادئ ارتباط محكم، ويكون لها جميعا نفس اليقين، لأنه لو حدث عدم

(1) هيجل.، المصدر نفسه ص 161.

(2) Ivers. Radri.zzani, Vers la Fondation L'intersubjectivité chez Fichte p43.

اتفاق بين اليقين أحد المبادئ، ويقين مبدأ آخر، فإن ارتباط هذه المبادئ لن يكون كلا، أي لن يكون علما.

إن الطابع العام للعلم، هو اليقين الشامل المنتظم في كل أجزائه، وما دام الأمر كذلك، فيقين المبدأ الواحد يتوقف عليه يقين سائر المبادئ، وهذا المبدأ الذي يتوقف عليه يقين الباقي ينبغي إذن أن يكون واحدا، وينبغي أن يكون هذا المبدأ الأول يقينا قبل ارتباطه بالباقي، لأن الباقي يستمد يقينه من هذا المبدأ الأول، وبدون هذا المبدأ الأساسي لن يكون ثمة علم، لهذا ينبغي الإجابة عن السؤالين الآتيين، ابتغاء تأسيس العلم بوجه عام.

أولا: كيف يقوم يقين المبدأ الأساسي؟
ثانيا: كيف ينتقل يقين المبدأ الأساسي إلى سائر المبادئ؟

حقا، إن المبدأ الأساسي الذي يتوقف عليه سائر المبادئ هو المحتوى الداخلي للعلم، إذا كيف يمكن قيام المحتوى والشكل للعلم؟، وحل هذا السؤال علم هو الآخر. إنه العلم الذي يبين إمكان العلم، إنه مذهب العلم. وعليه فإن مذهب العلم عند فيشته، هو العلم الباحث في إمكان العلم بوجه عام، وبدون مذهب العلم لن تقوم الفلسفة بوصفها علما واضحا، ومهمة مذهب العلم، هو تأسيس المعرفة وفقا للمحتوى والشكل[1].

و لهذا فإن مذهب العلم، لا يمكن أن يكون له غير مبادئ ثلاثة رئيسية هي:
مبد أساسي مطلق
مبدآن نسبيان وأولان أساسيان.

يحدد هيجل هذه المبادئ قائلا« لقد اصطفى فيشته في فقه العلم، صورة القضايا الرئيسية لعرض مبدأ... فأما القضية الرئيسية الأولى فهي فعل الوضع الذاتي المطلق، الذي للأنا، تلك الأنا التي هي من جهة ما هو فعل وضع لا متناه.
المبدأ الثاني: فهو فعل المقابلة المطلق أو وضع الأنا لا متناه.
المبدأ الثالث: فهو توحيد المطلق بين القضيتين الأوليتين من خلال الفهم المطلق، أي أنا ولا أنا، وتقسيم الدائرة اللامتناهية إلى أنا يتجزأ ولا أنا يتجزآ، فلا يمكن أن

(1) Ibid p43-44.

تدرك هذه المطابقة من حيث أن فعل الوضع الخالص وفعل المقابلة الخالص يكونان نشاطين لعين الأنا الوحيد، إذ مثل هذه المطابقة، ما كانت تكون البتة ترنسندنتالية، بل مطابقة متعالية، وما كان ليكون بد من أن يلبث تناقض بين المتضادات»[1].

و من هنا فإن القضية الأساسية التي بقدمها فيشته، باعتبارها القضية الأولى في فلسفته هي(أن الأنا يضع وجوده الخاص على نحو أصيل وبسيط)، وهذا الأنا ليس هو الأنا الجزئي أو الفردي، بل هو الأنا الترنسندنتالي الكانطي المختزل في القضية (أ= أ). وابتدأ فيشته من الأنا مضاد ضرورة انطلاق الفلسفة من (لا مشروط)، ومن شيء محدد في المعرفة لا يتطرق الشك إليه. ولكن في الوقت نفسه، تتعذر البرهنة عليه أو تحديده، لأنه يتعين أن يكون المبدأ الأول بصورة مطلقة[2].

المبدأ الأول: أ = أ

هو أساس كل تجربة وكل شعور، ونحن نصل إليه بالتأمل في حقيقة الشعور وتجريده، من كل ما لا يرتبط به ارتباطا والواقعة البسيطة، من وقائع الشعور التي يجدها التأمل هي القضية(أ = أ) وهي يقينية واضحة لكل شعور. وهذا يعني أننا إذا وضعنا (أ) فقد وضعناها، ووضعها ليس ضروريا. فلا يبقى إلا صورة الوضع أي الارتباط الضروري، إنه موضوع في الأنا، مثل (أ) فإن القضية أ = أ أو أن هذا الشيء الموضوع في الأنا مساوي لنفسه، وهذا لا يكون ممكنا إلا إذا كان ما وضع فيه مساويا لنفسه، أي فقط بشرط أن يكون أنا = أنا، والقضايا التالية متساويات (أنا = أنا = أنا)، أنا موجود، وإذا لم تصح القضية

أ= أ، فلن يصح أي حكم ممكنا، فالقضية أ = أ، فالقضية أ = أ، لا تصح إلا بشرط صحة القضية أنا = أنا(أنا هو أنا). ومعنى هذا أن القضية) أنا موجود)[3] هى الشرط الأساسي لكل حكم. ونحن ندرك هذه القضية أولا على أنها تعبير عن واقعة، فهو فعل وضع الذي يضع نفسه بنفسه، فالفعل وناتج الفعل هنا شيء واحد، وعلى هذا الأساس، فإن وضع الأنا لنفسه هو نشاط فعال.

(1) هيجل. في الفرق بين نسق فيشته ونسق شيلنج في الفلسفة، المصدر الساق ص161.

(2) يوسف سلامة. من السلب إلى اليوتوبيا، دراسة في هيجل وماركيوز، دار حوران للطباعة والنشر ط1 2006 دمشق ص 74.

(3) Ivers. Radri.zzani, Vers la Fondation L'intersubjectivité chez Fichte p90.

يقول هيجل«إن التفكير الخالص للذات، هو مطابقة الذات والموضوع على صورة:

الأنا = الأنا، هو مبد نسق عند فيشته، فلو وقف المرء حيال المبدأ كما يقف في الفلسفة الكانطية عند المبدأ الترنسندنتالي، الذي يقوم مقام العماد في استنباط المقولات، وقام مفهوم النظر التأملي مقام النسق، فإنه يهمل مبدأه، إنه يترك العقل للذهن، ويمضي في طوق متناهيات الوعي، وعليه يكون الحدس الدرنسندنتالي يكون فاسدا أمام الكثرة المستنبطة منه فالمطلق في النسق، لا يتبدى إلا في تشكل الظاهرة التي يحيط بها التفكير الفلسفي(الذات- الموضوع: الأنا = الأنا/ الذات = الموضوع).

إن المطابقة التي تكون للأنا عن تفكره في الأنا(الأنا = الأنا)إنما تظل مقابلة محدودة ومنتهية، يقابلها اللامتناه موضوعي يخرج عليها تماما بما هو جديدها (الأنا = لا الأنا)»[1].

إن الأنا لا يمكن أن يوضع إلا بنفسه، أي أنه أصيل، والأنا بالضرورة هو الأنا. ومن هنا يمكن صياغة المبدأ الأساسي في العبارة التالية» الأنا يضع أصلا وجوده هو فقط». يقول فيشته«ذلك الشعور هو شعور بشيء ما، فثمة ذات تشعر، وموضوع يشعر به، ولا يمكن إدراك الشيء إلا بادراك أن ثمة ذاتا هي التي تقوم بعملية الإدراك، فكيف تضع الذات شيئا إن لم تكن الذات موضوعة من قبل؟، فتفسير الأساسي في كل وقائع الشعور التجريبي، هو قبل كل وضع في الأنا يوضع الأنا إن المبدأ نفسه»[2].

و لما كان الأنا يضع نفسه بنفسه، ومن أجل نفسه، ففعله يرتد على نفسه، وعلى هذا، فإن اتجاهه إلى المركز، لكن اتجاهه إلى المركز، لا يتم إلا إذا افترضنا أيضا اتجاها إلى الخارج وهذا الفعل المتجه إلى الخارج هو القوة الباطنية الخالصة المؤلفة لكل جسم مادي.

المبدأ الثاني: اللا– أنا

إن المبدأ الأول لا يقدر وحده على إيجاد تعيّنات الشعور الواقعي، إذا الشعور الواقعي لا يمكن استنباطه بالضرورة من الشعور الخالص[3]، وبهذا فلا بد من القول بفعل آخر بخلاف وضع الأنا لنفسه، وهذا الفعل هو وضع الأنا لغيره، ويظل هذا المبدأ في تعارض مع الوعي الآخر conscience de l’autre، ما هذا الأخر، ليس هو إلا المبدأ الثاني

(1) هيجل. في الفرق بين نسق فيشته ونسق شيلنج في الفلسفة، المصدر نفسهص113.

(2) نقلا عن عبد الرحمان بدوي. شلينج، المرجع السابق ص 38.

(3) Ivers. Radri.zzani, Vers la Fondation L’intersubjectivité chez Fichte p59.

الأساسي في فلسفة فيشته وهو (اللا- أنا).

وهكذا، فإن وضع الأنا لنفسه (الواقع) تتم موازنته عن طريق وضع اللا- أنا(السلب)، ولا يلبث هذان المبدءان أن يتوحدا في مبدأ ثالث شامل. فالمبدأ الثاني يعبر عن تمايز الموضع من الذات، ويتلخص المبدأ الثاني في: إنني أؤكد للأنا بالتعارض مع الأنا والذي يتم الكشف عنه خارج الوعي الذاتي المطلق أي في الآخر، وبقدر ما أضع الآخر في تعارض مع الأنا، فإنني أضع نفسي على أنها غير موضوعة، وهذا اللا – أنا، هو الموضوع بعامة، أي ما هو مقابل لي، وهذا الأخير هو ما يسلب الأنا. وهذه القضية الثانية تدل على أنني أضع نفسي بوصفها محدد وبوصفها اللا – أنا[1].

و قد أدى هذا(اللا– أنا) كثير من سوء الفهم لفلسفة فيشته، لأن هذه العبارة (الأنا يضع اللا- أنا) تحتمل عدة أنواع من الفهم، إذ يتبادر لأول وهلة أن المقصود فيها بالأنا هو نحن – واللا – أنا هو الأشياء الخارجية عنا أي الطبيعة أو العالم. ومعنى هذا أن الأنا يخلق العالم Ego crée le monde، أي أن فيشته يقول عن الأنا. فلا يمكن وضع اللا – أنا، وإذن فا(اللا – أنا مشروط بالأنا). ولكن الأنا يوضع بنفسه فقط، وعلى هذا فلا يكون ممكنا إلا بشرط الأنا، ولهذا فإن المبدأ القائل (بغير أنا لا يكون ثم لا- أنا يساوي المبدأ القائل(الأنا يضع اللا- أنا)، ولكن تحت أي شرط تكون الموضوعات ممكنة؟.

تكون ممكنة تحت شرط الذات، التي هي وحدها يمكن وجود الموضوع. إن الموضوع هو ما هو موضوع في مقابل الذات. أي ما يتميز منها، وهكذا نجد أن الموضوع هو اللا – أنا فبدون الأنا لا يوجد اللا- أنا، وبدون الأنا ليس ثم موضوع، ولا طبيعة بوصفها موضوعا. إن الأنا يضع اللا- أنا من أجل إمكان وجود الموضوعات، ومن أجل إمكان الأشياء بوصفها موضوعات إمكان وجود عالم موضوع.

يقول هيجل«هذا الفعل الذي يبرأ من كل إمبيري ومتنوع ومتضاد، فيرتقي إلى وحدة التفكير(أنا = أنا) وحدة الذات والموضوع، إتحاد الذات بالموضوع في دائرة التفكير، ومن هذا الوجه يقابل أنا = اللاأنا عالما موضوعيا لا متناهيا»[2].

(1) سلامة يوسف. من السلب إلى اليوتوبيا، دراسة في هيجل وماركيوز ،المرجع السابق ص 75.
(2) هيجل. في الفرق بين نسق فيشته ونسق شيلنج في الفلسفة، المصدر السابق ص159.

المبدأ الثالث: الأنا = اللا- أنا = الأنا

إن الأنا يضع نفسه ويضع مقابله اللا-أنا، واللا- أنا ليس شيئا في ذاته، وليس شيئا خارج الأنا. لأن حدود الأنا حدود مطلقة لا يمكن تجاوزها، فما يوضع بواسطة الأنا وفي داخل الأنا ومن هنا أمكن صياغة المبدأ التالي:

إن الأنا يضع نفسه ويضع مقابل نفسه، وكلا الوضعين هما في داخل الأنا، ومعنى هذا أن الأنا يضع نفسه كوحدة لمقابلتين هما الأنا واللا- أنا، وهذان المتقابلان بالسلب والإيجاب أي بالتناقض، ولكن التناقض يقتضي حلا له، ولهذا لا بد من حدوث فعل في الأنا، به يحل هذا التناقض ويمكن تمثيل هذا المراحل التالية:

- اللا- أنا ينفي الأنا، واللا- أنا موضوع في الأنا[1]

- اللا- أنا لا يمكن أن يوضع إلا بقدر الذي فيه يحتوي هذا الأنا على الأنا، موضع يعارضه،وهكذا فلا بد أن يوضع الأنا في الأنا، بقدر اللا- أنا موضوع فيه، وهكذا تكون لدينا المتساويتان التاليتان: الأنا = اللا- أنا/ اللا- أنا = الأنا[2].

إذا فالمبادئ الثلاثة لمذهب العلم هي:

- الأنا بضع الأنا
- الأنا يضع اللا- أنا
- الأنا يضع في الأنا اللا- أنا قابلا للقسمة في مقابل الأنا القابل للقسمة.

و بهذه المبادئ الثلاثة يمكن استنباط مذهب العلم كله عند فيشته، فما عداها من المبادئ هي ليست إلا استنباطات منها فقط. وهكذا أيضا وكنتيجة للمبدأ الثالث، ينقسم مذهب العلم إلى قسمين، عملي ونظري، ونظام العلم يؤلف دورة تعود فيها البداية إلى النهاية والنهاية إلى البداية، وتطور الأنا النظري يسبق تطور الأنا العملي.

إن الأنا العملي هو أساس الحقيقي للشعور، واللأنا النظري هو الأساس المثالي للشعور، لكن لما كنا لا نستطيع الارتفاع إلى الشعور بعمليتنا دون الأنا النظري، فينبغي أن تكون نقطة ابتداء الاستنباط هي الأنا النظري، وستكون نقطة الوصول هي الأنا العملي، الذي هو الأساس الحقيقي لكل الإستنباط. بل هو الأساس الحقيقي للأنا النظري نفسه.

(1) Ivers. Radri.zzani, Vers la Fondation L'intersubjectivité chez Fichte p62.

(2) عبد الرحمان بدوي: سلينج، المرجع السابق ص 43.

رأى راينهولد نسق فيشته الذي لخصه مبدأه الأساسي الأنا = الأنا، وضع الفرق بين الذات والموضع، فرأى في نسق فيشته ذاتية مطلقة، أي مثالية دوغمائية. بحيث المطابقة التي تقيمها لا تلغي الموضوعي بل تضع الذاتي والموضوعي على عين الدرجة من الواقعية واليقين. فالوعي المحض والوعي الأمبيري وعي واحد، والمطابقة بين الذاتي والموضوعي هي العلة في أن أضع إيقان الأشياء خارجي بقدر إيقاني من أني أضع ذاتي. وبقدر ما أوقن من أني كائن، أوقن من أن الأشياء كائنة. لكن إذا وضع الأنا ذاته أو الأشياء وحسب، أي واحدا من الطرفين وحسب، أو وضعهما معا لمن منفصلين، لم يتحير الأنا نفسه ضمن النسق

ذاتا = موضوعا.

الذاتي يكون حقا ذاتا موضوعا، لكن الموضوعي لا يكون ذلك، وعليه لم تعدل الذات الموضوع[1] .

يقول هيجل، لا يتصيّر الأنا موضوعيا عبر القدرة النظرية، حيث عوض أن يتدرج في ذلك إلى الأنا = الأنا ينجم له الموضوع كأنا+ اللا- أنا، أو يتضح الوعي المحض على أنه لا يعدل الوعي الأمبيري.

(1) هيجل. في الفرق بين نسق فيشته ونسق شيلنج في الفلسفة، المصدر السابق ص168.

شلنيج وفكرة المطلق

بدأت أواصر الصداقة بين شلينج وفيشته بإعجاب. إذ ختم شلينج دراسة نقد العقل الخالص في ربيع عام 1791، وبعد ذلك بثلاثة سنوات اتصل بفيشته مريدا لمذهبه في العلم، ولكنه سرعان ما تنبه لهذا المذهب على أنه مذهب أعرج، أحادي الجانب، وأنه يحتاج إلى تكملة فأنشأ فلسفة الطبيعة La philosophie de la nature من داخل مذهب العلم نفسه، في مدة تمتد من عام 1794 إلى غاية عام 1797.

إن قراءة شلينج لفلسفة فيشته كانت بادية منذ مراحل التتلمذ على يده، وهي الوقائع التي سجلها في كراسات التلميذ الأولى، حول إمكان شكل الفلسفة La possi-bilité d'une philosophie بوجه عام سنة 1794، وفي الأنا بوصفها مبدأ الفلسفة عام 1795، ورسائل فلسفية في النزعة الدغمائية والنقدية عام 1795.

من هذه الكتابات، تظهر لنا أن أثار فيشته لا زالت باقية على فكر شلينج، الذي يظهر بوضوح في إيمانه العميق بمفهوم الحرية liberté على أنه مبدأ الفلسفة الأولى Philosophie première. نقد الإدراكيين التجريبي والعلمي للأنا، بوصفهما يجعلان منها شيئا خاضعا لقوانين العالم التجريبي. الدعوة إلى تحطيم دائرة الضرورة التي تقيد(الأنا)، وتحبسها في قمقم الشيء.و المطالبة برد مفهوم العالم إلى فعل أصلي بسيط من نشاط (الأنا)، وهذه هي المطالب الأساسية التي نهضت عليها فلسفة شلينج، إلى درجة تطابقها مع ما كان يطلبه فيشته بفلسفته حين قال«إن نسقي الفلسفي هو من بدايته إلى نهايته تحليل لمفهوم الحرية» . ونسخ شلينج هذا القول قائلا«إن الحرية آلف الفلسفة وياؤها»[1].

فقد كتب إلى هيجل عشية عيد الغطاس المسحي عام 1795«إن فيشته سيسمو بالفلسفة إلى مرتبة عليا، ستجعل حتى أولئك الذين كانوا حتى الآن من أتباع كانط يصابون بالدوار» وأضاف في موقع آخر قائلا«سأكون سعيد لو كنت أحد الأوائل الذين يحيون البطل الجديد: فيشته في بلد الحقيقة،بورك هذا الرجل العظيم، إنه سيقود

(1) نقلا عن محمد الشيخ. فلسفة الحداثة في فكر هيجل، المرجع السابق ص 47.

إنتاجه حتى أوج تمامه»[1].

فكثيرا ما احتفظ فيشته باعتقاده الراسخ،الذي يرى في الطبيعة على أنه تحديد للحرية وتطويق لها، بما أنها هي نفي ل:(الأنا) وسلب لها، فما الطبيعة عنده سوى مواد تختلط بها (الأنا) لتحقق حريتها في عالمنا الحسي هذا، إلا أن شلينج لم يكن راضيا عن أراء فيشته حول الطبيعة، وجد فيها حبسا للطبيعة كليتا ضمن (الأنا). ولذلك دعا في مؤلفاته الأولى، على غرار كتابه» أفكار في فلسفة الطبيعة Idées sur la philosophie de la nature (1797)، وكتاب» عرض لمذهبي في الفلسفة Présentation de la phi-losophie doctrinale (1880)»، إلى ضرورة فلسفة الطبيعة، بمعنى إحيائها وإخراجها من الدائر الآلية الجامدة الميتة التي سجنت فيها على مستوى الفهم، وأن نعترف لها بقيمتها وأصلها الروحي المستقل، وذلك لأن الطبيعة هي أيضا شأنها في ذلك تماما مثل شأن الأنا، تشكّل قوة خلاقة مبدعة، فما الطبيعة إلا عقل منظور، وما العقل إلا طبيعة مخفية فينا.

بل ما الطبيعة سوى (الأنا) نفسها قبل وعيها بذاتها، وقد قال شلينج في ما بعد، وهو يتذكر مرحلة تطوره الأولى وخروجه من معطف أستاذه ومن رحم فلسفته«لم يطل بي الوقت حتى انتهيت إلى الملاحظة التالية، وهي أنه إذا كان العالم الخارجي لا يوجد، إلا من أجل الأنا، أي إلا بقدر ما أنا موجود وأعي ذاتي. فإن العكس أيضا صحيح، ذلك أنه بقدر ما أوجد وأعي وجودي أجد العالم الخارجي موجودا فبلي هو أيضا، ومهما تصرفت الأحوال، فإن الأنا الواعية ما كان يمكنها أن تنتج العالم، فإن نحن تبينا هذا الأمر، تبيّن معه أن لا شيء يمنعنا من الرقي من هذه الأنا الواعية حاليا، إلى اللحظة التي لم تكن فيها واعية بعد[2]»، ويقول أيضا«لم أكن مستعجلا من أمري في بناء نسق خاص بي، بل إني اكتفيت بحسب ما اقتضته حداثة سني آنذاك، بأن رحت جعل نسق فيشته مفهوما، وذلك على أمل أن يؤيد فيشته المعنى الجديد الذي أضفته على نسقه، وكم كانت خيبة أملي كبيرة مما توسمته منه»[3].

كانت روح العصر في حياة شلينج هي روح التوكيد الكلي الذي تمثل في السياسة، وبالضبط في الثورة الفرنسية الداعية إلى المساواة بين جميع الناس، وفي النزعة القيصرية

(1) المرجع نفسه ص 48.
(2) نقلا عن عبد الرحمان بدوي. شلينج، المرجع السابق ص 434.
(3) المرجع نفسه ص436.

التي جسدها نابليون، عندما حاول أن يضم أوربا تحت لواء واحد ومن بعدها العالم بأسره وتجلت هذه النزعة أيضا في التوحيد الكلي في الفن والشعر والعلم والفلسفة L'uniformité totale dans l'art, la poésie, la science et la philosophie. الفلسفة قامت برد المعرفة كلها إلى مبدأ واحد، على أساسه يبنى بناء الفلسفة، وهو ما فعله فيشته في مذهب العلم، حين ردّ العلم كله إلى مبدأ واحد هو الأنا المطلق، وما فعله هيجل من بعده أيضا برده إلى الروح المطلقة Esprit d'absolu، وفي الشعر أيضا، بما أن الشعر هو تفسير للطبيعة الكلية وتاريخ الإنسان الكلي، ولهذا نجد أن هذه النزعة ظلت الحاضرة في الشعر تسعى إلى الإحاطة بالشعر العالمي، وتوطئة لذلك، راح أوجست فلهلم اشليجل Auguste Wilhelm Ashleygel يترجم شكسبير Shakespeare وكالدرون Calderon ودانتي Dante وجواريني Guarini وترباتس Trbants وكاموثنس Kamutns وبعض الشعر الهندي، وتيكtech يترجم دون كيشوت don Quichotte. وجريس Gries يترجم توركو أتوتسو Turku Otuteso. وفي الدين اتجه بعضهم تبني تعاليم الكنيسة الكاثوليكية Église catholique، بما أنها كانت في نظرهم الكنيسة الجامعة التي تمثل النزعة الشاملة الكلية للدين.

لقد اعتبر شلينج Schelling المطلق موجود مسبقا ولا نقاش في ذلك، رغم أن فيورباخ Feuerbach اعتبر أنه يجب أن لا ندرك فلسفة شلينج كالفلسفة المطلقة، كما كانت بالنسبة إلى أنصاره وإنما كالضد للفلسفة النقدية[1]. والحال أنه في الصراع الدي كان قائما بين فلسفة الطبيعة والفلسفة المثالية، كانت الطبيعة هي المطلق الوحيد بالنسبة لفلسفة الطبيعة، وكانت الروح هي المطلق الوحيد بالنسبة للفلسفة المثالية. وقد خرج شلينج من هذا التناقض، بأن جعل من محمول كل منهما ذاتا ومن ذاتها محمولين لهذا الموضوع الأساسي على الشكل التالي:

- بالنسبة لفلسفة الطبيعة: الطبيعة هي المطلق.
- بالنسبة للفلسفة المثالية: الروح هي المطلق.

و مع شلينج أصبحت الصيغة التالية: المطلق هو الروح والطبيعة.

يرى شلينج في اسبينوزا، أول من تجاوز التعارض الذي ظل قائما بين الطبيعة والعقل عندما قال«إن اسبينوزا كان أول من أدرك بشعور تام، وحدة الروح والمادة،

(1) حنا ديب. هيجل وفيورباخ، المرجع السابق ص 125.

من حيث أن الإمتداد والفكر ليسا غير تحولات لنفس المبدأ. وكان مذهبه أول تخطيط جريء صدر من خيال مبدع، أدرك المتناهي على أنه متضمن مباشرة في فكرة اللامتناهي الخالصة بوصفه لا متناهيا»[1]. وبفلسفته هذه، سعى إلى الوحيد بين الداتية كما تصورها كانط، وبين مبادئ فيشته، وبين فكرة الجوهر كما تصورها اسبينوزا. لهذا نجد في فلسفته محاولة ارتقاء بفكرة الجوهر اسبينوزية إلى مرتبة الذاتية، وفي المقابل الصعود بالذاتية إلى مستوى الجوهر، لذلك جاءت فلسفته، محاولة صريحة لتأكيد حقوق الذات والعقل من ناحية، ولتأكيد حقوق الطبيعة من ناحية أخرى.

لقد ركّز شلينج تفكيره على مبدأين أساسيين: أولهما، الفكرة القائلة، إن كل ما هو موجود في الكون المادي يمكن معرفته. أي أن هذه الموجودات المادية هي صور موضوعية، أو هي على حد تعبير شلينج مظهر للمطلق. وثانيهما، الفكرة القائلة بوجود علاقة بين حدين منطقيين بالرغم من التناقض الحاصل بينهما، ولكنهما في حالة التناقض هذه تعبير عن المطلق، ولكن هذا المطلق نفسه صورة واحدة تخفي التناقض[2].

و لقد تجلى ذلك بوضوح في كتابه» نسق المعرفة الترنسندنتالية»، الذي صوّر فيه الفلسفة الترنسندنتالة وفلسفة الطبيعة، على أنهما مكونين للمعرفة العلمية.

فالطبيعة في نظره خاضعة للروح، وأن الروح خاضع هو الآخر للطبيعة، ويتحتم وجودهما معا، وإذا ما جعلنا من شيء موضوعي، العنصر الأساسي، فإننا نكون إزاء العلوم الطبيعية وغاية العلم الطبيعي هي الانتقال من الطبيعة إلى العقل. بل إن كمال العلم الطبيعي يتمثل في تقديم صياغة روحية مكتملة لكل قوانين، بحيث تتحول إلى قوانين للإدراك والتفكير الحدسيين، وما يترتب على ذلك هو، أن العنصر المادي أو المظهري يتم إخفاؤه، في حين أن ما يبقى هو العنصر الصوري، هو القوانين فقط. وبذلك تصبح الظواهر أكثر روحية، بل وتكف عن الوجود في النهاية. فالنظرية التامة للطبيعة لا بد أن تكون هي بواسطته تنحل كلية الطبيعة إلى بساطة العقل، إذ تتحول الطبيعة إلى روح، أو إنكارها لذاتها من حيث هي طبيعة[3].

(1) نقلا عن عبد الرحمان بدوي. شلينج، المرجع السابق ص 186.
(2) ر.ج. كولنجوود. فكرة التاريخ، ترجمة محمد بكير خليل، لجنة التأليف والترجمة والنشر دط 1961ص 207.
(3) يوسف سلامة. من السلب إلى اليوتوبيا، دراسة في هيجل وماركيوز، المرجع السابق ص 102.

إن الفلسفة والعلم، لا يمكن في نظر شلينج كما في نظر فيشته، أن يقوما إلا إذا وجد مبدأ للتوحيد، أي مبدأ يوحد بين المعرف كلها، هذا المبدأ الأساسي الذي يستمد منه كل علم وجوده

لقد بدا لشلينج أن كانط كان كالفجر الذي أزاح الضباب، ولكن كان لا بد بعد ذلك أن تشرق الشمس، التي في ضوئها تتلألأ أعلى الجبال. وقد رأى في فيشته وفي نفسه مطلع هذه الشمس، الذي سرعان ما استعان بهيجل على انتقاده، وقد كتب أحد محرري المجلة الأدبية الجامعة الصادرة في شتوتغارت Stuttgart يوم 04 نوفمبر 1801 ما يلي«حتى الآن كان سائدا بأن شلينج أخذ في تشديد معبده المثالي للطبيعة، على أساس مذهب العلم الذي قال به فيشته وفيشته نفسه كان يصدق بهذا الاعتقاد، لكن ها هو شلينج يبحث في بلده عن بطل قوي العضلات، شديد البأس ويأتي به إلى بينا ليعضده، وقد فاجأ الجمهور بأن أعلن أن فلسفة فيشته نشأت من حدوسات شلينج، وهو الأمر الذي جعلنا نعجب لهذه السرعة التي جعلت الإدعاء بدوام الأفكار الفلسفية وخلودها يتهافت ويبلى ويتقادم»[1]. والحق أن هذه الإشارة تشير إلى أحد كتب هيجل الشاب، وهو كتاب الفرق بين نسق فيشته ونسق شلينج في الفلسفة الصادر في 1801، الذي يظهر فيه جيل كيف أنه كان شلينجيا أكثر من شلينج نفسه. يقول في مطلع هذا الكتاب«إن الصفة الرئيسية لمبدأ فيشته تكمن في أن الذات = الموضوع تصدر عن تلك المطابقة، لذلك تمسي: الذات = الموضوع ذاتا= موضوعا ذاتية، إن مبدأ التهوي مبدأ مطلق لنسق شلينج برمته»[2].

ولقد أسفر التحالف بين شلينج وهيجل ضد فيشته، عن إجهاض لفكر فيشته. يقول جوزيف تايلور Joseph Taylorقارئا لأحدى الرسائل المتبادلة بين هيجل وشلينج:« يلزمنا أن نتخلص من الفكرة الهيجلية الشائعة بين الناس، والقائلة أن المثالية الذاتية لفيشته تتبعها من الناحية الجدلية التاريخية المثالية الموضوعية لشلينج، وأن المثاليتين معا يتجاوزهما هيجل في مثالية مطلقة. فالحق أن مواقف هؤلاء الفلاسفة المتنافسة من الناحية التاريخية متعاصرة، وأنها لمتعاندة متمانعة من الناحية الفلسفية، فلا تستقيم

(1) C.A.Bottigerdans , Georg unilhelm Friedrich Hegel, Notes et fragments Iéna ,1803-1806,traduit de l'allemans par catherine colluet théléne paris Aubier 1991 p 434.

2 هيجل: في الرق بين نسق فيشته ونسق شلينج في الفلسفة، المصدر السابق ص 202.

(2) Lettre de Schelling a Hegel,4Février 1795 dans Georg Wilhelm Friedirich Hegel Correspondance tome 1 traduit de l'allemand par jean carrére , paris Gallimard 1990 p27.

إذا الأسطورة الذائعة في هذا الباب».

و الواقع أن شلينج وهيجل في قراءتهما لفلسفة فيشته، هو أنهما نظرا إليها على أنها فلسفة مثالية ذاتية، تنطلق من الأنا وتنسب إليها أثارا عيّانية، وأفعالا مادية هي خلف الواقع المادي، وهنا يقول هيجل«إن فيشته لا ينظر إلى الأنا من وجهة نظر كونية ومطلقة، وإنما من وجهة نظر ذاتية، فهذه الأنا التي يجد كل إنسان في وعيه هي وحدها التي توجد وجودا واقعيا، وما من شيء يوجد إلا وتضعه الأنا»[1].

يرى شلينج أن موضع الفلسفة لا يختلف عن موضوعات سائر العلوم، وكل ما في الأمر أنها تنظر في موضوعات العلوم كلها على ضوء علاقات أعلى، وتنظر إلى موضوعات العلوم الجزئية للعلوم، مثلا للنظام الكوني، عالم النبات والحيوان والدولة وتاريخ العالم والفن على أنها مجرد أعضاء في جهاز عضوي واحد يرتفع من هاوية الطبيعة التي يمتد فيها بجذوره إلى عالم الأرواح. وعلى هذا يجب على الفلسفة أن تتطلع لأخر وأحدث اكتشافات العلوم الطبيعة وعلوم الروح، وأن تنظر إلى علاقاتها العليا، وتصعد إلى المبادئ الأولى. ولكن هذا لا يعني، أن الفلسفة تتلقى موضعها من العلوم الأخرى، وإنما تعطي لنفسها موضوعها وتؤسسه، لأنها لا تستطيع أن تستمده من التجربة مثل سائر العلوم، ولا من أي علم آخر، وهذا الموضوع الذي خلقته لنفسها هو الذي يهيئ النور الذي يضيء العلاقات العليا لسائر العلوم.

هذه الفلسفة، هي بأسرها من عمل الروح، ولا ينبغي أن نحدد لها موضوعا معلوما ينبغي أن تصل إليه، بل غايتها في ذاتها[2].

مبادئ فلسفة الطبيعة: تبيّن إذن أن الموضوع الفلسفي ليس معطى من الخارج(من خارج الفلسفة)، بل هو فعل من أفعال العقل، وبنشوء الموضوع ينشأ الوعي أو الشعور في نفس الوقت، ومن الوعي بالموضوعات ينشأ شعور العقل بذاته، ولهذا فإن الشعور الذاتي الكامل للعقل، إنما يتم بأفعال العقل بوصفها تنشئ موضوعات، وتطور هذه الأحول هو تاريخ الشعور الذاتي.

و سلسلة الأفعال والنتاجات الضرورية للعقل تسبق الشعور، وما يسبق الشعور،

(1) Reinhard Lauth , Hegel, Critique de la Doctrine de la Science de Fichte, Bibliothèque d'histoire de la philosophie paris , Vrin 1987 p409

(2) C.A.Bottigerdans , Georg unilhelm Friedrich Hegel, Notes et fragments Iéna p430.

يحدث بدون شعور، والنتاج الخالي من الشعور هو الطبيعة التي تتجلى للشعور.

و إذا استيقظ الشعور يجدها أنها شيء معطى وموجود من قبل، تبدو للعقل كعالم خارجي يقول شلينج«إن ما تشاهده النفس، هو طبيعتها الخالصة المتطورة، إنها تحدد نتاجها الخاص غير المرئي بالنسبة إلى العين العادية، ولكنه واضح بالنسبة إلى الفيلسوف، وتعين الطريق الذي تبلغ به إلى الشعور بذاتها تدريجيا. إن العالم الخارجي يقوم أمامنا مفتوحا حتى نجد فيه من جديد تاريخ عقلنا»[1].

يعني هذا أن الطبيعة عند شلينج هي تاريخ العقل، هي تطوره غير المشعور به، وإن الطبيعة هي العقل المتطور غير المشعور به، والعقل هو الطبيعة من حيث هي تاريخه.

العقل هو إدراك لذاته، ومشاهدة لذاته، وتصوير وتشكيل لذاته بذاته. العقل موضوع نفسه ولهذا فإن العقل هو الطبيعة وقد شعرت بنفسها، والطبيعة هي العقل وهو غير شاعر بنفسه، إذا فالطبيعة كلها هي التنظيم المتقدم الذي غايته العليا هي الحرية. يقو شلينج«إن سير الطبيعة المستمر المطرد نحو التنظيم يكشف عن اندفاع هو الروح العامة للطبيعة، الذي يشيع في المادة الغليظة شيئا فشيئا، فمن الطحالب التي لا يكاد يتبين فيها أثر التنظيم واضحا حتى شكل النبيل الذي يبدو أنه كسر قيود المادة، يسود اندفاع واحد يعمل وفقا لمثل أعلى للغائية في الزمان اللامتناهي، ويسعى للتعبير عن الصورة الأولى التي هي صورة روحنا. إن من غير الممكن التفكير في التنظيم بدون قوة منتجة، وأود أن أعرف كيف جاءت مثل هذه القوة في المادة، لو كنا نعد المادة شيئا في ذاته، وليس ثم بعد سبب في أن يظل المرء في الفروض خائفا...إن من غير الممكن الشك فيما يجري أمام أعين يومنا، إن في الأشياء خارجا عن قوة منتجة، ومثل هذه القوة ليست إلا قوة الروح، ولهذا فلا يمكن أن تكون هذه الأشياء أشياء في ذاتها. ولا يمكن أن تتحقق بذاتها، وتوالي درجات التنظيمات والانتقال من الطبيعة غير الحية إلى الطبيعة الحية، يكشف بجلاء عن قوة منتجة تنمو تدريجيا وتتطور إلى كمال الحرية»[2].

من هنا نجد أول تصوير لفلسفة الطبيعة عند شلينج، وبمقتضاه نجد أن الطبيعة نظام متطور علته المحركة والمولدة، وثمرته الطبيعية هي الروح أو العقل، وخلاصة هذا التحليل، هو أن المبدأ الأول عند شلينج هو الهوية المطلقة l'identité absolue،

(1) نقلا عن عبد الرحمان بدوي. شلينج، المرجع السابق ص 214.
(2) المرجع نفسه 215.

والموجود الأول هو العقل، أي السوية التامة بين الذاتي والموضعي، وكل ما هو موجود هو موجود في العقل، ولا شيء خارج العقل إن العقل هو المطلق، وهذا الهوية تستبعد كل تمييز بين الأنا واللا- أنا.

في هذا الشأن يقول هيجل«ما دام التقابل الحاصل بين الوعي والطبيعة، يكون بوسع كل منهما أن يمر في الآخر، فلو كان الذات والموضوع متقابلين بإطلاق، وكان أحدهما فقط الذات والموضوع، لما أمكن للعلمين أن يتجاوزا على عين المنزلة، ولكانت زواية النظر واحدة فقط الزاوية العقلية. فالعلمان كلاهما لا يكونان ممكنين تماما إلا من حيث يتم في كليهما تأسيس عين الشيء الواحد في أشكال وجوده الواجبة»[1].

هكذا عبر شلينج عن الهوية المطلقة، على أن المطلق هو الهوية المطلقة Absolu est l'identité absolue، (الجمع بين الذات والموضوع)، وهذه الهوية يمكن الوصول إليها ومعرفتها بطريق الحدس العقلي وحده، من هنا أهمل شلينج المنهج وأخضع الوجود للفكرة المطلقة، حتى بدت هذه الفكرة وأنها تشمل كل مجالات العلم. فبينما وضع شلينج هذه الهوية في صدارة الفلسفة، وضعها هيجل في نهاية الفلسفة La fin de la philosophie، أي كحد تتجه نحو المعرفة نتيجة العملية الديالكتيكية[2].

تتلخص مهام فلسفة الطبيعة عند شلينج، في استنباطها لمبادئ إمكان الطبيعة، أي مجموع العالم المؤسس على التجربة، ونحن ندين للفلسفة لا لسؤال عن إمكان الطبيعة والتجربة أو بالأحرى، إن الفلسفة قد نشأت مع هذا السؤال، والإنسان بوقوفه موقف المعارضة من الطبيعة الخارجية، يخطو الخطوة الأولى نحو الفلسفة. فهذا الانفصال عن العالم الخارجي هو بداية التفكير. ومن هذه اللحظة يفصل الإنسان بين ما وحدته الطبيعة، فيفصل الموضوع عن العيان، والتصور عن الصورة وأخيرا ينفصل بذاته عن ذاته.

وأول إنسان فكر في الفصل بين ذاته وبين الأشياء الخارجية، أي الفصل بين إمتثالاته وبين الأشياء وبالعكس، هو أول فيلسوف، فقد كان أول من كسر جهاز فكره، وقضى على توازن الشعور الذي اتحدت فيه الذات والموضوع إتحادا وثيقا.

(1) هيجل. في الفرق بين نسق فيشته ونسق شلينج في الفلسفة المصدر السابق ص24.
(2) حنا ديب. هيجل وفيورباخ المرجع السابق ص 126.

وإذا نظرنا إلى الطبيعة ككل، فإنها تتجلى بمظهرين متعارضين: مظهر الميكانيكية، في صورة سلسلة من العلل والمعلولات، ومظهر الغائية، الذي يظهر في الاستقلال عن كل ميكانيكية، وإذا جمعنا بين هذين الطرفين، وصلنا إلى فكرة غائية الكل، فصبح الطبيعة خطا دائريا ونظاما مغلقا وسلسلة من العلل والمعلولات لا تنقطع، فالأجزاء لا يمكن أن تتحقق بدون الكل، وكذلك الكل لا يستطيع أن يتحقق بدون الأجزاء، وهذه الغائية المطلقة لمجموع الطبيعة ليست فكرة اعتباطية، بل هي فكرة تفرض نفسها بالضرورة، فلا ننظر إل أي جزء إلا من حيث علاقته بالكل.

فكأن الفكرة الجوهرية التي تقوم عليها فلسفة شلينج،هي القول بوحدة الطبيعة والروح(العقل) L'unité de la nature et de l'Esprit، وقد اعتمد في ذلك علة فلسفة كانط وفلسفة ليبنتز معا، كانط من حيث فكرة الغائية، وليبنتز من حيث فكرة تدرج الأشياء وتطور نظام العلم[1].

وحدة الطبيعة والروح، معناها هو مبدأ التطور المستمر للأشياء ووحدة الطبيعة والعالم الشاملة. إذا ما معنى الطبيعة عند شلينج؟.

يرى شلينج أن ماهية الطبيعة تقوم في صفتين: أولهما أنها منتجة وثانيا أنها متجلية يمكن إدراكها، إنها مبدأ خلاق، وموضوع للعيان. ولا بد لها من كلتا الصفتين معا. فلو كانت الطبيعة إنتاجا محضا دون سكون، لما كان من الممكن إدراكهما، وإنما تكون الطبيعة طبيعة إذا تجلى نشاطها على هيئة نتاج وصارت موضوعا، ولو استغرقت الطبيعة في نتاجها لضاعت وضاع إنتاجها، ولهذا فإن الطبيعة لا يمكن أن تكون منتجة فقط، ولا موضوعا ناتجا فقط، بل لابد أن تكون إنتاجا وموضوعا ناتجا معا.

يقول شلينج« في المسلة الكبرى بروما يتجلى تاريخ العالم، وهكذا في كل إنتاج للطبيعة وكل جسم معدني هو شذرة من كتب تاريخ الأرض، ولكن ما الأرض؟ إن تاريخها متدرج في تاريخ الطبيعة كلها، وهكذا يستمر في سلسلة تبدأ الحفرية مارة خلال الطبيعة العضوية وغير العضوية حتى تاريخ الكون»[2]. وسلسلة التطور هذه تقتضي إذن التحول من صورة أو شكل إلى صورة أو شكل آخر، وهذه الصور ينتسب بعضها إلى

(1) عبد الرحمان بدوي. شلينج، المرجع السابق ص 234.
(2) المرجع نفسه ص 254.

بعض، لأنها نشأت عن نتاج أول واحد[1].

يرى شلينج في الطبيعة اتصالا مطلقا، إنها سلسلة لا تنقطع، تمضي من الأسفل إلى الأعلى والأشد تركيبا، وهو العمل الفني، وفكرة ترابط الذاتي بالموضوعي تؤدي إلى ثلاثة أمور مهمة وهي:

- منهج التقوية: وهو منهج التطور، الذي به يرتفع الذاتي من كل موضوعية إلى مرتبة جديدة وقوة أعلى.
- مبدأ الهوية: الذي يتمثل في كل مراتب التطور، فكل فروق التطور في الطبيعة والعلم هي مجرد فروق في الكم.
- السوية المطلقة: بمعنى أن الوحدة الأصلية التي منها يكون ابتداء الأشياء، وهي الأساس في التطور، ينبغي أن تدرك على أنها لا تحتوي على أي اختلاف.

وإذا كانت الفلسفة المتعالية تعطي الأولوية للذاتي، وترى فيه الأساس الوحيد لكل حقيقة واقعية، والمبدأ الوحيد لتفسير الكل، فإنها ينبغي أن نبدأ بالشك العام في حقيقة ما هو موضوعي.

و كما أن فلسفة الطبيعة تسعى بكل وسيلة لمنع تدخل الذاتي في معارضها، وكذلك الفلسفة المتعالية لا تخشى شيئا قدر خشيتها من نفوذ الموضوعي في المبدأ الذاتي الخالص الخاص بمعارضها. والسبيل إلى إبعاد الموضوعي هو الشك المطلق، ليس فقط فيما يتعلق بالأحكام السابقة الشائعة بين الناس الذين لا يمضون إلى أعماق الأشياء، بل وأيضا الشك في الحكم السابق الأساسي.، وهكذا نجد أن المعرفة المتعالية تختلف هي نقطتين عن المعرفة العادية.

يقول هيجل«الفلسفة المتعالية، هي علم من علوم المطلق، فالذات هي نفسها تكون ذاتا – موضوعا، ومن هذا الوجه تكون عقلا. فإذا وضع العقل نفسه بما هو ذلك العقل الذاتي كأنه مطلق، كان عقلا محضا، أي صوريا، تقابل نتاجاته، أي الأفكار الحاسة أو الطبيعة بإطلاق فلا تستخدم تلك الأفكار في الظواهر إلا كقاعدة لوحدة غريبة عنها، لكن لذلك العلم حد محايث، ما دام المطلق يوضع في صورة ذات، وهو لا يرتفع إلى مقام علم المطلق...إن الحدس العقلي يقوم على مطابقة الذات والموضوع، يمثل في

(1) C.A.Bottigerdans , Georg unilhelm Friedrich Hegel, Notes et fragments Iéna p433.

فلسفة فيشته كما في فلسفة شلينج المبدأ المطلق للفلسفة»[1].

فالمعرفة المتعالية la connaissance transcendantale ترى أن اليقين المتعلق بوجود الأشياء الخارجية، هو مجرد حكم سابق بسيط، تحاول هي أن تتجاوزه للكشف عن أسبابه. فالفيلسوف الترنسندنتالي يسعى لا إلى البرهنة على وجود الأشياء، بل فقط إلى بيان أنه بفضل حكم سابق طبيعي وضروري نحن نسلم بواقعية الأمور الخارجية.

(1) هيجل. في الفرق بين نسق فيشته ونسق شلينج في الفلسفة، المصدر نفسه ص 225.

مناظرة غوته لهيجل حول المطلق

لا يختلف اثنان حول مساهمات الجبارة التي قام بها هيجل بجعله الفلسفة ضربا عالميا، وهو فعل جعل في الوقت نفسه من الفلسفة الألمانية في مركز الفعل الفلسفي العالمي، وهي محاولة تحاكي تماما الأدوار التي قام بها الأديب غوته بجعله الأدب الألماني محل متابعة واهتمام الغير به، وجعله ضمن مصاف الأدب العالمي[1].

في سنة 1806، أنهى هيجل كتابه العمدة(فينومينولوجيا الروح) وغوته أنهى القسم الأول من عمله الخالد(فاوست)، وهما كتابان بلغ بهما الفكر الألماني تقدما هائلا، ورغم هذا التزامن، إن علاقة هيجل بغوته بقت غامضة، أكثر من علاقتها بسواهما من الأدباء والفلاسفة والشعراء، رغم واقعية التفاعل الكبير الذي كان حاصلا في عصرهما بين الأدباء والفلاسفة على غرار انجذاب شيلر لكانط والشعراء الرومانسيين لشلينغ وفيخته، والملاحظ أن ما انفرد به غوته مقارنة بباقي شعراء عصره، هو أنه لم يستند في أشعاره على نصوص فلسفية كلاسيكية هو كان منتجا للفكر للتصورات الفلسفية على شاكلة فيلسوف، كما لم يستند شعره على سند فلسفي معين

كما كانت أبحاثه في العلم الطبيعية التجريب ثرية ومتميزة، أظهر فيها قدرة كبير على الإبداع والاكتشاف وخلاقة مثلها مثل أشعاره[2].

إن المقاربة بين هيجل وجوته، لا تعني في كل الأحوال أنهما مرتبطان ببعضهما البعض، أو أحدهما يشكل مدخلا للأخر، إنما هي مقاربة لقراءة الاحترام التقدير الذي كانا يكنانه لبعضهما البعض، خاصة باتفقهما على موضوع مشترك في المضمون، سماه غوته ب(الظاهرات الأولى) وسماه هيجل ب: المطلق.

حسب مذكرات غوته بما فيها الرسائل التي كانا يتبادلانها، أن المدة الزمنية التي جمعته بهجل كانت ثلاثة عقو، كما سبق لهيجل وأن توقف في كثير من فقرات كتابته على مهبة غوته الشعرية والفلسفية، وقد تحدث عنه بالتفصيل في دائرة

(1) في هذا السياق، سنركز على الحدث الفكري الكبير الذي عرفه القرن التاسع عشر حول تفاعل الفلسفة والأدب، والذي من خلاله سنظهر التقدم الكبير الذي حصل على يد كل من هيجل وغوته، وأن الثقافة الألمانية اكتملت على يدهما، عبر فينومينلوجيا الروح ورائعة فاوست(بتصرف)

(2) كارل لوفيت، من هيجل إلى نيتشه، ترجمة ميشل كيلو، ج1، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، ص13.

المعارف خاثة عن نظريته في(الألوان) .

ففي 24من نيسان سنة1825كتب هيجل رسالة إلى غوته يشرح فيها وجهة نظره منه إلى درجة الخشوع حسب تعبير، يقول فيه: لأنني عندما ألقي نظرة إجمالية على مجرى تطور الفكري، أراك مندمجا فيه، فاعتبر نفسي واحدا من أبنائكم. لقد منحت حياتي الداخلية القوة على مقاومة التجريد منكم، وسار مجراها مهتديا بالأشخاص الذين أبدعتموهم، فكأنهما شعلة تضيء لها الطريق، وهي نفسها العبارة قال صرح بها غوته بعد وفاة هيجل. قائلا: إنني أشعر بأسف عميق لخسارة قائد الصفوف هذا ذو الأهمية الكبرى والموهبة الفائقة...الذي كان رجلا وصديقا عميق المعرفة متعدد النشاطات، لقد كان أساس نظريته خارج دائرة رؤيتي، ولكن عندما كان عمله يمسني أو حتى ينفذ إلى تطلعاتي، فإنني كنت أجني دوما منه فائدة فكرية حقيقية).[1]

كان الأساس الفلسفي لهيجل أقرب لتطلعات غوته، وهذا ما نلمحه من دراسته لأعمال تلاميذة هيجل خاصة ل: هاينريش حول المأساة التراجيدية في العصر القديم، وأيضا لفون هينبخ الذي كان يلقي محاضرات في جامعة برلين حل طبيعة الألوان. وفي هذا الشأن خاطب غوته لفيلسوف القانون «جانسن –هو أحد تلاميذة هيجل- قائلا: إذا كانت الفلسفة تجعل من واجبها أيضا مراعاة الأشياء الموضوعات التي تعالجها، فإن فاعليتها ستزداد بقدر ما تحتك بالعلماء التجريبيين. عندئذ سينشأ السؤال التالي: هل يستطيع المرء أن يكون باحثا ومراقبا عظيما وفي الوقت نفسه معمما وملخصا ذا شأن؟

ويضيف غوته قائلا: إنني أقر بمعارف هيجل الواسعة حول التاريخ والعلوم والطبيعة، لكنني أؤكد أن أفكاره الفلسفية يجب أن تعدل على ضوء الاكتشافات ستفقدها، إن هي لم تعدل طابعها القطعي[2].

من ظواهرية غوته إلى مطلق هيجل:

إن ما جذب غوته لهيجل كان مبدأ عمله الفكري، الذي يقوم على التوسط بين وجود الذات ووجود الأخر أو بلغة غوته(وضع هيجل لنفسه في الوسط بين الذات والموضوع، بينما أبرز شلينج رحابة الطبيعة، وفيشته الذاتية وذروتها[3]. يقول

(1) المرجع نفسه، ص14.

(2) المرجع نفسه، ص15.

(3) رتشارد كرونر، فريدريك كوبلستون، روبرت سلمون. تطور هيجل الروحي، تر: إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير،

غوته(حيث يتلامس الموضوع الذات، تكون حياة، وحين يحشر هيجل نفسه من خلال فلسفة التماثل في موقع وسيط بين الموضوع والذات، ويتمسك بإصرار بهذا الموقع، فإننا نود عندئذ امتداحه)[1]، وفي المقابل شعر هيجل بالداتية الجوهرية لغوته وبالمحتوى العالمي لوجوده الذاتي.

من خلال نقده للذاتية العديمة للمضمون التي ظهرت في أعمال الرومانسيين، يجد هيجل في تشخيص غوته للمرض العام للعصر سندا قويا لأطروحاته، فهي ذاتية بقت عاجزة عن الانخراط في عالم الأشياء، وإيجاد الإنسان بذاته وأن يكون لذاته، بين ما هو داخلي وما هـ خارجي، كان منذ كتابه المنطق والموسوعة المحرك الأصلي لفلسفته في مفهوم التوسط، التي أراد من خلالها أن يصير للجوهر ذاتها، وللذات جوهرا، بالقدر نفسه يظهر في التفلسف البدائي لدى غوته على مشكلة التطابق بين الذات والعالم.

في هذا الشأن يقول غوته: لا يستطيع المرء وهو يتأمل الوجود التخلي عن تكوين الأفكار والمفاهيم، التي يحال بمساعدتها إدراك جوهر الله أو الطبيعة[2].

لقد سعى غوته وانطلاقا من هيجل معالجة الفجوة الحاصلة بين الفهم والتجربة، التي جعلت من قوامنا عاجزة عن تجاوزها، وبغض النظر عن هذا العجز، فإن طموحهما كان معالجة هذه الفجوة بالعقل والقدرة على التخيل والإيمان، والإحساس والجنون حتى وان تطلب الأمر اللجوء إلى الحماقة حسب تعبير غوته. وفي هذا المسعى يعود غوته من جديد للاستعانة بأحد الفلاسفة الذي توقف مطولا عند هذه الفجوة، هذا الفيلسوف هو كانط بالتحديد كتابه(نقد ملكة الحكم)، مقارنة بكتاب(نقد العقل الخالص) الذي أعرب غوته حله أنه يبقى خارج اهتماماته، باستثناء ما ورد فعل عن دور ذواتنا في المعرفة ودور العالم في وجودنا الروحي المتعين، وهنا يقول: أما الغوص في متاهة نقد كانط للعقل الخالص، فقد حمتني منه موهبتي الشعرية حينا، والحس البشري حينا آخر، رغم اعتقادي بأني فهمت بعض الفصول ووجدت فيها ما أفادني خلال عملي[3].

القاهرة، مصر، ص19.

(1) كارل لوفيت، من هيجل إلى نيتشه، المرجع السابق، ص17.

(2) المرجع نفسه، ص18.

(3) المرجع نفسه، ص18.

موقف غوته من فلسفة كانط تغير تماما منذ صدر كتابه(نقد ملكة الحكم 1790) الذي اعترف له غوته بأنه فتح له حقبة حياتية مفعمة بالسعادة، بحيث أضاءت ملكة الحكم الجمالية ملكة الحكم اللاهوتية والعكس صحيح. في هذه الفكرة يقول غوته: لقد أسعدني كل السعادة أن فن الشعر وعلم الطبيعة المقارن هما قريبان إلى هذا الحد ويخضعان كلاهما لملكة الحكم نفسها...والحق أن كانط يبدو هنا وكأنه يشير إلى فهم إلهي، إذ نرتقي بما هو أخلاقي، ومن خلال الإيمان بالله وبالفضيلة وبالخلود، إلى صعيد أسمى، ونقترب بأنفسنا جدرين بالإسهام الفكري في منتجات الطبيعة، التي هي خلاقة دوما، والتي لا نفتأ نتأملها، فإذا ما نفذت في البداية دن وعي، بحافز محض داخلي، إلى تلك الصور الأولى وذاك النموذج الأول، ونجحت في تقديم عرض مطابق للطبيعة، فإن شيئا لن يستطيع بدءا من هذه اللحظة، أن يحول بيني وبين النجاح في مغامرة العقل، كما يسميها شيخ كونجسبرغ نفسه[1].

من هذه الزاوية انطلق هيجل في دراسته لمسألة المعرف والإيمان سنة 1802، مستخلصا نتائج قراءته لنص نقد ملكة الحكم، وهي النتائج التي ألغت المثالية الذاتية وارتقن بملكة الفهم إلى مستوى العقل.

وفي أخير نجد أن كل من هيجل وغوته وحتى شلينج أنهم أخذوا على عاتقهم مهام تجاوز ملكة الفهم الكانطية، ويضعوا أنفسهم في مكان الوسط بين وجود الذات ووجود العالم(الموضوع) ولكن الفراق يظهر في أن غوته أدرك أن التوسط يكمن في الطبيعة المرئية، في حين أدركه هيجل في الروح التاريخية، وعليه اعترف هيجل بمكر العقل، في مقابل اعتراف غوته بمكر الطبيعة.

الفكرة واحدة والقراءات متعددة:

رغم التباين الكبير بين غوته وهيجل حول مفهوم المطلق، الروحي الطبيعي، إن أن هذا التباين هو فقط شكلا ولا يعكس تعارضهما حول الفكرة المشتركة، وبل هو تباين في القراءة، فحديث غوته عن الطبيعة هو حديثه في صميم العقل، العقل المتجلي والحي، مثلما تجسد الظاهرات الأولى عينتها عقلا المبثوث في جميع المخلوقات، والفكرة نفسها يعبر بها هيجل عن مفهوم الروح أي العقل الكلي، وعندما يتحدث هيجل عن الطبيعة فهو يقصد بها الوجود الأخر للفكرة، والروح هي طبيعة سامية، وبسبب هذا

(1) المرجع نفسه، ص19

التباين كان غوته يردد ساخرا: إنه سيقدم ظواهره الأولى هدية للمطلق، ومع ذلك لم يكن يروق له مفهوم المطلق كمصطلح[1].

كتب غوته إلى كنيبل بعد زيارة قام بها هيجل إليه قائلا: أثارت المحادثة لدي الرغبة في اهتبال فرصة أخرى لقضاء وقت أطول معه، لأن ما يبدو في النصوص المطبوعة لرجل كهذا غامضا وعصيا عن الفهم، بسبب عجزنا عن تملكه وتحويله مباشرة إلى ما يخدم حاجتنا، يصبح بسرعة ملكنا في الحديث الحي والحوار، بعد أن نتأكد من اتفاقنا معه في الأفكار المقاصد الأساسية[2].

يقول هيجل: ما دمتم ياصاحب السيادة توافقون على الاتجاه العام لنمط تفكيري، فإن ذلك سيعنيني على التمسك به أكثر من أي وقت مضى، واعتقد أنني قد كسبت أشياء هامة من جوانب عديدة، فإن لم يكن الكسب للقضية برمتها، فإنه قد اعكس بالتأكيد على انجاز بالأعمال التي قمتم بها باشادتها واعلاء صروحها[3]. وهو خطاب كتبه هيجل إلى غوته، وهذا يعكس أن عملهما الفكري والفني كان متداخلا بدرة كبيرة، والذي ساهم في رحابة فكرهما وسموه فوق النظرة اليومية للعالم.

وهما معا يسعيان إلى إيجاد تربية تأسس لوجود مفعم بالعالم، مموضع وخارج من ذاته، أما انخراطهما الذاتي في عالم موضوعي لم تشوهه بعد الآلات فهو يميز الرابطة التي تشد غوته إلى هيجل في قضايا نظرية الألوان، وقد كانت منذ البداية نقطة التماس المشخصة بينهما، مع أنهما لم يحظيا بالاعتراف في هذا المجال بالذات من فلسفة الطبيعة، حيث كانت قضايا نظرية الألوان هي النقطة الفارقة بينهما وأظهرت اختلاف أسلوب تفكيرهما.

(1) هيجل. تاريخ الفلسفة، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، ط3، 1997، القاهرة، ص65.
(2)كارل لوفيت، من هيجل إلى نيتشه، المرجع السابق، ص21.
(3)المرجع نفسه، ص21.

هيجليون شبان، هيجليون جدد
روزن كرانسوفيشر، فيورباخ، كارل ماركس

انقسمت المدرسة الهيجلية بعد وفاة هيجل(1831) إلى قسمين: تيار يميني محافظ يتكون من هجليين قدماء مخلصين لمعلمهم، وتيار يساري متطرف يتكون من هيجليين شبان متحمسين، وقد بدت فورقات كثيرة بين تيارين تعدت الفروقات الفلسفية إلى سياسية ودينية وفنية.

يعد المفكر (شتراوس) أول من أجرى هذا التقسيم، وقد اعتمده فيما بعد(ميشليه)، ليبقى ساريا إلى يومنا هذا، من فلاسفة اليمين الهيجلي نجد: جوشل، جابلر، برونر، وقد صنفوا على أنهم يمنيين اعتمادا على تمييز هيجل للدين المسيحي إلى (شكل) و(مضمون) بنوع من الإيجابية، وأيضا سعى التيار اليميني بالاحتفاظ بالتراث الإنجيلي وتاريخه، متحججا بوحدة الطبيعة البشرية والإلهية.

بينما نجن اليسار الهيجلي قد اعتمد منهج نقد الدين بشكل موسع شكلا ومضمونا.

اعتبر شتراوس نفسها هيجليا يساريا، واحتسب فيشته الشاب وفيشروفايسه وبرانيس المقربين من الهيجلية وهم رفقة الهجليين القدماء حافظوا على تعاليم الهيجلية بأتم المعنى، وطوروها في أبحاثهم التاريخية، دون إعادة إنتاجها وفق تصوراتهم الأصلية، وهذا ما جعلهم يفتقرون لعنصر التجديد والاضافة، وعليه ظل كل من: روزن كرانسوهايم واردمان وفيشر الحفظة المخلصين للفلسفة الهيجلية في الفترة الممتدة من هيجل إلى نيتشه.

روزن كرانس(1805-1879): اعتبره رجه أحد أكثر الهيجلين تمتعا بالحرية، قام بتقويم الفلسفة الهيجلية تقويما تاريخيا، حيث قال في دراسة نشرها سنة 1844: نحن أبناء هذه الأيام نبدو كأننا لسنا حفاري قبر ونصابي تماثيل الفلسفة التي انجبها النصف الثاني من القرن الثامن عشر: ترى هل سنكون قادرين على إيصال عصبة مقدسة من المفكرين مثل عصبة القرن الماضي إلى النصف الثاني من هذا القرن[1].

(1) كارل لافيت، من هيجل إلى نيتشه، ترجمة ميشيل كيلو، دار مطابع وزارة الثقافة، دمشق، ص71.

ورغم هذا سقطت الفلسفة ما بعد الهيجلية في سياق الأنطولوجيا المجردة مع كل من: لدي برانيس والتجريبية المجردة مع ترندلنبورج، هذان الاتجاهان اتحدا في الفلسفة الوجودية مع فيخته وشلينج، أما الوجه الأخر لهذه النظرية المجردة، فكان الممارسة المجردة عند فيورباخ، التي جعلت من المحسوسية معيارا للواقع، علما أن فيورباخ كان أشد أعدا شلينج.

ورغم هذا لم يشكك روزن كرانس أبدا في التقدم الديالكتيكي للفلسفة، فيقول: لا سبيل إلى إنكار توسع وتغير علاقة الديالكتيك مع الواقع بفعل خروجه من غربته السابقة عن العالم[1].

تركز هجمات الشبان الهيجليين اليساريين على غرار وماركس وكيركجاردى العنيفة على فكرة التسامح الذي ظهر في اليمين الهيجلي، الذي ميز معرفة تحيط بكل شيء، فقد كافحا من أجل الاهتمام بالوجود الواقعي(الاقتصادي والأخلاقي). وفي هذا السياق اتهمت الهيجلية اليسارية الهيجلية القديمة أنها هيجلية محتالة، لأنها خشت النتائج الحقيقية للنظام.

يقول روزن كرانس منتقدا الماركسية: أن كتاب الأسرة المقدسة لمارس وانجلز كتاب مضحك، لكنه مهد للايديولوجية الألمانية وجعل الفلسفة الألمانية بأسرها تودع إيمانها بالعقل الكوني وبالروح[2].

إن أزمة الفلسفة الألمانية حسب روزن لم تمس جوهرها كله، بل انصبت فقط على الارتداد المؤقت للانطولوجياالهيجلية إلى منطق وميتافيزيقا، وعلى تراجع الأخير إلى فلسفة للطبيعة والروح، وقد ترتب على هذا الفعل انهاء المنطق والرجوع، وهنا إشارة مبطنة من قبله لعجز اليساريين عن إظهار المفهوم ذاته كمضمون حقيقي للحدث الواقعي، فإنهم ينقلون وفق مبدأ ميتافيزيقي معروف، الحاجة ما تزال موجودة إلى مجال الأخلاق، رغم أن إضفاء طابع أخلاقي على الأشياء يفسد الميتافيزيقا ومعرفة الخير.

(1)المرجع نفسه، ص72.
(2)المرجع نفسه، 73.

خاتمة: لقد أحاط روزن كرانس في الواقع بالسمات الأساسية التي كان يمكن استخلاصها من هيجل. عندما عاد بعد خمسة عشرين عاما إلى وصف الوضع الفكري للعصر في دراسته الثانية حول هيجل[1].

كان روزن كرانس يمتلك منهجا قويما مكنه من نقد ودحض مزاعم الفلاسفة الشبان بسبب منظوره التاريخي، والحقيقة أن كل ما جرى بعد وفاة هيجل يثبت في نظره إمكانية انحلال ما كان يبدو مترابطا أشد الترابط.

يعتبر ك. فيشر الوسيط الأصلي لتجديد الهيجلية في القرن العشرين فقد بدأ بنشر تاريخه لفلسفة الأحداث في عام 1852، حين غدى هيجل منسيا في ألمانيا. اهتم فيشر نظرية التطور التدريجي الهيجلية، وهكذا سعى فيشر للمحافظة على الهيجلية بجعل الفلسفة تاريخية بعامة، وتوحويلها إلى تاريخ الفلسفة.

الإطاحة بالفلسفة الهيجلية من قبل المتهجلين الشبان[2]

تاريخيا سعى روزن كرانسوهايموفيشر للحفاظ على الإرث الهيجلية والإبقاء على أفكاره كما هي، بخلاف الهيليين الشبان الذين قاموا بتقسيمها إلى مقاطعات وتفكيك أوصالها بطابع ثوري. وفي مواجهة تقويم هيجل للقدماء والشبان، مثل الهيجليونالشبان حزب الشباب، ليس لأنهم كانوا شبانا بالفعل، بل ليتجاوزا كونهم أتباعا لهيجل.

فيورباخ(1804-1872): قال لانجة أن الفيلسوف فيرباخ ارتقى بذاته من مهاوي فلسفة هيجل إلى نوع من السطحية، وامتلك من قوة الطباع أكثر مما امتلك من الفكر دون أن يفقد تماما معالم العمق الفكري الذي تميز به هيجل، وأضاف قائلا: أن نظامه يسبح في ظلام صوفي، لا تزيده وضوحا تأكيدات الحسية والملموسة. وهو وصف لا ينطبق على فيورباخ فحسب وإنما على جميع فلسفات اليساريين[3].

كان فيورباخ يعتبر نفسه كاتبا وإنسانا بأتم المعنى، فكان يرى أن علاقته مع الهيجليين الشبان هو عزمه على ممارسة تأثير من خلال كتاباته وحدها.

(1) هيجل. موسوعة العلوم الفلسفية، تر: إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة، ص36.

(2) المتهجلين: مصطلح وظفه الفلاسفة اليساريين للدلالة على الحزب الانقلابي الثوري في علاقته مع هيجل، ومصطلح قصد به تبيان أرجحية انتمائهم إلى العمل الثوري بالقياس إلى انتمائهم لهيجل، وهو مصطلح قصد به التمييز بين الهيجليين القدماء والهيجليين الشبان، والذي جعل منه الفيلسوف شتيرنر تمييزا مبتذلا.

(3) كارل لافيت، من هيجل إلى نيتشه،المرجع السابق، ص84.

انطلق فيورباخ مثل سائر فلاسفة الميثالية الألمانية من اللاهوت البروتستاتني الذي درسه في هايدربرغ على يد الهيجليين. كان فيورباخ يداوم على محاضرات شلاير ماخر ومار هاينيكه وشتراوس ونانيدر.

سعى فيورباخ في فلسفته لاظهار نواقض الفلسفة الهيجلية مثلما يؤكد مفهومه حول الحسية، لأن في نظره الأفكار لا يجوز أن تبقى في مملكة ما هو عام، مملكة ما فوق الحسي، بل يجب أن تهبط من سماء نقائها الذي لا لون له، ومن علياء (وحدتها مع ذاتها) إلى النظرة التي تفند في ما هو خاص كي تضم إليها ما هو متعين في الظواهر، إن اللوغوس المحض يحتاج التجسيد ثم تحقق، وفيورباخ لا يعني بالحسية والتحقيق تعميم الفكر أو تحويله إلى نظر جامد، وتحويل المفاهيم إلى صور وعلامات، وإنما جعل من الحسية بعدا يلائم العصر.

من خلال نقده لكتاب بالخمانالمعنون(ضد هيجل) سنة 1835، أظهر فيورباخ دراية كبيرة بفلسفة هيجل، وفيه دحض تجريبية باخمان التي اعتبرها تجريبية خالية من المفاهيم. وفي هذا النقد، ميز فيورباخ بين ضربين من النقد: نقد المعرفة، نقد سوء الفهم، في حين يذهب نقد المعرفة إلى الجوهر الإيجابي للشيء، ويتخذ الفكر الأساسية للمؤلف كمعيار للحكم، ينقض سوء الفهم من الخارج على ما هو إيجابي فلسفيا بالذات.

لقد برهن فيورباخلباخمان أنه لم يفهم جيدا فلسفة هيجل وفهم مذهب هيجل حول تطابق الفلسفة والدين، والمنطق مع الميتافيزيقا، والذات والموضوع، والفكر مع الوجود، والمفهوم مع الواقع.

برزت خصومة فيورباخ لهيجل عام 1839بصورة علنية، في مقالة نشرها في مجلة روجه بعنوان(حول نقد فلسفة هيجل)، وفيه ينكر التماثل الديالكتيكي بين الفلسفة واللاهوت، والمفهوم والواقع، الفكر والوجود، فقال: إن الروح المطلقة ليست شيئا سوى الروح المعزولة للاهوت، التي تتجول كالشبح في فلسفة هيجل[1].

أما فيما يخص علاقته بهجل، فقد اعتبره هو من جعله معلما وأستاذا، وهذا يعني أن فيورباخ لم يكن هيجليا في الظاهر فحسب وإنما كان في الجوهر كذلك، وهو يعتبر

(1) المرجع نفسه، ص96.

هيجل نموذجا لمفكر محترف يكفي ذاته بذاته، ترعى الدولة وجوده الواقعي[1].

يرى فيورباخ أن الفلسفة مع هيجل صارت حدثا مباشرا للعالم. وفي هذا السياق أعطت مؤلفات فيورباخ الفلسفية (أطروحات إصلاح الفلسفة) و(مبادئ فلسفة المستقبل) الصورة الأولى عن خروجه عن فلسفة هيجل. وفي هذا الشأن يقول: إن فلسفة هيجل هي المأوى الذي أقامت فيه حتى الآن، وعلى المرئ أن يهجره باصرار، هذه الصورة سنقابلها عند ماركس أيضا[2].

اعتبر فيورباخ فلسفة هيجل فلسفة في اللاهوت، فقد انطلقت فلسفت الأحدث- يقصد بها الهيجلية- من اللاهوت، وهي ليست شيئا آخر سوى اللاهوت وقد ذاب في الفلسفة وتحول إليها، وقر رأى أنه من لا يتخلى عن الفلسفة الهيجلية، لا يتخلى عن اللاهوت أبدا، وأن مذهبه عن الواقع الذي يتعين بالفكرة، هو فقط التعبير العقلاني عن المذهب اللاهوتي حول الله الذي خلق العالم، ومن جهة أخرى، فإن فلسفة هيجل هي الملجأ الأخير والدعامة العقلانية للاهوت، وأن الهيجلية تعيد إنتاج اللاهوت في أشكال عقلانية جديدة.

يدعو فيورباخ في فلسفته إلى مراعاة الحسية التي تحفظ الفكر الخاص، ومنهجها في المعرفة هو الرؤية الحسية التي تملأ الفكر بالمعنى، وإذا تأملنا طبيعة هذه الحسية، وجدناها أنها ليست فقد جوهر الحواس الإنسانية، بل هي أيضا جوهر الطبيعة والوجود الحي بأسره، والدليل الأساسي على الجسدية الطبيعية-الحسية هو بالنسبة لفيورباخ ذلك العضو الذي لا نذكر اسمه أمام المجتمع الراقي.

يعبر فيورباخ الحب هو أقوى العلاقات التي تربط ذواتنا بالأخر فيقول: يقول لك حب الأخر ما أنت... من ذات الآخر وليس من ذاتنا الخاصة المغرضة تتحدث الحقيقة إلينا من خلال الأخبار، ومن خلال حديث الإنسان مع بني جنسه فقط تنبثق الأفكار، لا بد من وجود إنسانين لانجذاب إنسان.

إن وحدة إنسان مع إنسان هي المبدأ والأخير للفلسفة، للحقيقة وللعمومية. فجوهر الإنسان متضمن فقط في وحدته مع الأخرين. وبهذا الحب المرتبط بالبشرية يقترب

(1) Hegel, La Phénoménologie de L'esprit tom2, tr jean pierre, le févre aubier 1991., p54.
(2) كارل لافيت، من هيجل إلى نيتشه، المرجع السابق، ص95.

فيورباخ ناقدا هيجل من الهجليين الشبان، الذي انطلق مفهومه للروح من الغاء الفروق ضمن العلاقة الحية للحب، ولكن بقسبقى مفهوم الحب موحد لفلسفة فيورباخ[1].

خاتمة: إذا ما قسمنا بمقياس تاريخ هيجل للروح، فإن مذهب فيورباخ الحسي هو فيورباخ الحسي هو خطوة للوراء بالمقارنة مع فكرة هيجل المنظمة تنظيما مفهوميا. إنه إضفاء طابع بربري على الفكر، يحل حواشي وغايات محل المضمون.

كارل ماركس(1818-1883): بدأت علاقة ماركس بهيجل أثناء عمله في مجلة الحوليات الألمانية-الفرنسية عام 1844، ونشر فيها دراسته بعنوان(المسألة اليهودية) ومقدمة لنقد فلسفة الحق عند هيجل، بالإضافة لرسائل كثيرة تبادلها مع باكونين وروجه وفيورباخ، والحقيقة لم يكن ماركس من بين الفلاسفة اليساريين فحسب، بل كان الوحيد الذي استطاع أن يجاري هيجل نفسه في دقة المفاهيم وغزارة العلم.

إن تأثر ماركس لم تظهر جيدا حينما كان متأثرا بفيورباخ إلا في كتاب رأس المال، ورغم أن موضوع هذا الكتاب كان بعيدا عن هيجل، إلا هيجلية ماركس ظهرت في هذا الكتاب في تحويل ظاهرة ما إلى مفهوم، والتعبير عن الظواهر بالمفهوم.

اعتقد ماركس باعتماده الحدث الأصلي للتاريخ إلى تبدلات في علاقات الإنتاج المادية، واعتبر الصراعات الطبيقية الاقتصادية المحرك الوحيد للتاريخ، أنه بهذا تجاوز هيجل، لكن علاقته بهيجل بقت حاضرة عندما انتقل إلى نقد الاقتصاد.

ارتكز نقد ماركس في حق هيجل في مناقشته لقضية فكرة اكتمال الفلسفة، مما جعل ماركس يسعى للبحث عن إمكانية جديدة لقيام فلسفة جديدة، إذا كانت الفلسفة اكتملت وانتهى تطورها.

تضمنت أطروحة ماركس التي كانت حل(أبيقور وديمقريط) سنة 1841، إلى إظهار علاقته المباشرة بهيجل.

في هذا المقام يقارن ماركس بين وضع الفلسفة اليونانية عندما ربط بين أبيقور وديمقريطس واكتمالها مع أفلاطون وأرسطو مع فلسفة هيجل وانحلالها على يد خلفائه الماديين والملحدين فيقول: يبدو أن الفلسفة الإغريقية تواجه ما لا يجوز أن تواجه

(1) زكريا إبراهيم زكريا: هيجل أو المثالية المطلقة، دار مصر للطباعة، دط، مصر، ص12.

تراجيديا جيدة: أعني النهاية الباهتة، ويبدو أن التاريخ الموضوعي للفلسفة الإغريقية ينتهي مع أرسطو، وهو الإسكندر المقدوني للفلسفة الإغريقية، أما الأبيقوريون والرواقيون والمتشائمون، فهم إضافة لا لزوم لها تفتقر إلى أي ارتباط مع مقدماتها الجبارة[1].

يرى ماركس أن نهاية الفلسفة اليونانية واكتمالها كان خطأ بل كانت مقدمة نموذجا فاتحا للروح الرومانية.

حول هذا الفكرة، يتساءل ماركس: هل يحتاج الأمر الأن أيضا وبعد نهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية إلى تركيز وتبسيط للفلسفة يماثل ماحدثأنذاك، حين انتقلت الفلسفة من أثينا إلى روما؟ وكيف يمكن بعد هيجل أن نصل عموما إلى نظرة فكرية لا تأخذ منه أو تسعى إلى مجرد إحيائه فقط؟

إن الفلسفة تصل إلى لحظة النهاية عندما يمتد مبدؤها إلى المجرد وينتشر في تجسيد الكلي، مثلما ظهرت مع أرسطو وهيجل، عندئذ تنقطع إمكانية استمرارها خطيا وفي استقامة، لأن دائرة اكتمالها ارتسمت.

وهذا الكمال يطرح تساؤلا هو: الفلسفة صارت مكتملة وكلية بذاته، والعالم يظهر في الواقع مفتقرا إلى فلسفة كاملة، سيما أن تصالح هيجل مع الواقع لم يكن فيه بل تصالحا معه فقط، تصالح اقتصر على الإدراك دون غيره، وعليه دعى ماركس إلى جعل الفلسفة تنعكس في الواقع نحو الخارج، وأن تمارس ذاتها في العالم ومعه، عندئذ تصبح كفلسفة للدولة سياسة فلسفية، وتتجه الفلسفة التي صارت عالما عقليا في شخص هيجل، اتجاها مباشرا نحو العالم الموجود وجودا واقعيا وضد الفلسفة.

هذا النقاش، انجر عنه مجالين متصارعين: الممارسة والنظري

ان العمومية الموضوعية تتحطم في البدء إلى مجرد أشكال ذاتية للوعي، تميز الفلسفة الشخصية التي تنشأ منها.

يرى ماركس، أنه بهذه الطريقة استطاع زينون وسيكستوسامبريكوس الظهور بعد أرسطو، ولماذا رأت النور محاولات لا أساس لها في الغالب لفلاسفة جدد بعد هيجل،

(1) كارل لافيت، من هيجل إلى نيتشه، المرجع السابق، ص115.

عكس الفلاسفة الشبان الذين أرادوا إصلاح فلسفة هيجل فقط.

تعيدنا جملة ماركس حول الهيئة القاتمة للآلهة الجديدة، التي تشبه قدرا غامضا، وضوءا محضا أو ظلمة محضة إلى صورة هيجل حول التفلسف في الغسق المسائي الرمادي لعالم صار ناجزا، إن شيخوخة العالم الواقعي تصاحب لدى هيجل تجديدا أخيرا لشباب الفلسفة.

الفلسفة التي صارت ناجزة مع تجديد شباب العالم، ضد الفلسفة القديمة، وتلغي الفلسفة ذاتها بما هي فلسفة، من خلال تحقيق العقل في العالم الواقعي، وتندمج في ممارسة اللافلسفة الموجودة، أي تصير ماركسية.

كون العالم صار فلسفيا مع هيجل يتطلب عند ماركس صيرورة دنيوية كاملة بالقدر نفسه للفلسفة، وفلسفة هيجل بالنسبة إلى ماركس صارتكلية مجردة، وبهذا تحطم النظام الداخلي لفلسفة هيجل، وصار النور الداخلي في فلسفة هيجل شعلة ملتهمة تمتد نحو الخارج، ليصبح تحرير العالم من اللافلسفة هو نفسه تحريره من الفلسفة ذاتها، بما أن الفلسفة والعالم كانا أسيران هيجل.

بدأت فلسفة ماركس بطابع نقد، نقد الوضع القائم.

أدرك ماركس الوضع الجديد حوله من ناقد لفلسفة الحق الهيجلية إلى مؤلف رأس المال, يؤسس ديالكتيك النظرية والممارسة لنقد ماركس للفلسفة المثالية للروح، ولنقد الفلسفة المادية عند فيورباخ، في أطروحة رقم11 حول فيورباخ 1845، يرى ماركس أن العيب الأساسي للمادية التي عرفت حتى الآن هو أنها فهمت الواقع الحسي تحت شكل النظر النظرية فقط، مع ذلك فإن إرادة تغيير العالم لدى ماركس مجرد فعل مباشر، بل هي في الوقت نفسه نقد للتفسير السائد للعالم، وتغيير للوجود وللوعي، أي للاقتصاد السياسي على سبيل المثال.

اهتم ماركس في أطروحته ب فيلسوفين ملحدين، حيث إعتبر إلحادية الإنسان المؤمن بذاته يجب أن تهتم بخلق العالم، وعمله عن فيلسوفين إغريقيين ملحدين وماديين لاجل إعادة بناء فلسفة ممارسة، والحقيقة أن أبيقور بالنسبة إليه كان أعظم فيلسوف مستنير، وأول إنسان فان تجرأ على معاندة آلهة السماء، تنتمي فلسفة الوعي الذاتي إلى بروميثيوس، الشهيد الأكثر مهابة في تاريخ الفلسفة، وعدو جميع آلهة الأرض والسماء.

رأى ماركس أن تدمير الدين المسيحي كفيل لبناء عالم يكون فيه الإنسان سيد ذاته، وعلى هذا الأساس انتقد الدولة البروسية ولفلسفتها، على أن نقد شرط لازم لأي نقد ممكن، ولهذا فإن مهمة التاريخ هي توطيد حقيقة هذا العالم بعد أن اختفى العالم الأخر للحقيقة، ومهمة الفلسفة هي فضح الاغتراب الذاتي في كياناته غير المقدسة، بعد أن فضح الكتاب المقدس الاغتراب الإنسان الذاتي، بذلك يتحل نقد السماء إلى نقد الأرض، ونقد الدين إلى نقد الحق، ونقد اللاهوت إلى نقد السياسة، ويعمل نقد الاقتصاد بدوره على نشأة الفلسفة وخدمة التاريخ.

إن النظرية الفلسفية التاريخية عند ماركس تسعى لنقد فلسفة الدولة عند هيجل. إن تقويم ماركس بآلية ديالكتيكية للفلسفة الألمانية وللواقع عن الهيجلية القديمة، والتي في نظره لا تزال تفتقر في نظره إلى منظور عملي أو مادي لإدراك تاريخ العالم الواقعي، وهو في هذا يسخر من الخيالات البريئة للهيجليين الشبان، الذين يتلقى الجمهور الألماني جملهم الثورية بخوف شديد.

إن فضح هؤلاء الخراف الذين يعتقدون في أنفسهم ذئابا هي غاية الأيديولوجية الألمانية، ولم يغادر النقد الألماني مقارنة بالنقد الفرنسي أرض الفلسفة حتى في أكثر الأعمال راديكالية، وعليه تقريبا كل أسئلة هذا النقد قد نمى على أرض نظام هيجل.

بينما إنجاز النقد الألماني الجديد تم على أساس نقد الدين، بعد أن أضيفت له بعض التصورات الحقوقية والسياسية.

لم يعترض ماركس في نقده لفلسفة الحق على مبدأ هيجل، بل اعترض على التنفيذ المشخص للوحدة التي زعم وجودها بين العقل والواقع، وبين الجوهر العام والوجود المفرد، قال ماركس: أن جوهر الوجود السياسي هو(العمومية السياسية) للهيئة الاجتماعية العامة، وهو لا يلوم هيجل، لأنه وصف جوهر الدولة الحديثة...بل لاعتباره ما هو موجود جوهر الدولة العام(بإضفائه طابعا صوفيا على التجربة، يصبح محتوى أقوال هيجل المثالية مادية بالغة الفظاظة، تبرر فلسفيا ما هو قائم واقعيا.

ماركس: نقد العالم الرأسمالي والمسيحية

حلل ماركس الاغتراب الذاتي للإنسان في مجالات الدولة والمجتمع والاقتصاد، وقال أن التناقض بين المجتمع البرجوازي والدولة هو تعبيره السياسي، ووجود البروليتاريا هو

تعبيره الاجتماعي المباشر، بينما التابع السلعي الاستهلاكي هو تعبيره الاقتصادي.

يظهر الفارق بين (نظام الحاجات) عند هيجل، ونقد الاقتصاد السياسي عند ماركس في كون هذا الأخير يكافح كغربة ذاتية للإنسان، ما يعتبر لدى هيجل لحظة إيجابية لكل فاعلية إنسانية.

يحقق الشيء تعيينه الخاص، بأن يستعمل ويستخدم من الأخرين، هذا الاستخدام ليس بشيء خارج وغريبا عنه، فهو موجود كي يستعمل، ووجوده هو من أجل غاية ما. إن الاستعمال التام لشيء ما هو هذا الشيء ذاته، وحين تتحقق الاستعمالي يعطي الشيء فرصة لتملكه.

يبين هيجل بين التخلي الكامل والجزئي للذات عن ذاتها من خلال الفرق بين العصر القديم، والعامل الزراعي الحديث فيقول: ربما كانت واجبات العبد الأثيني أكثر سهولة، وأعماله الروحية أكثر أهمية مما لدى عمالنا الزراعيين، لكنه كان مع ذلك عبدا، لأنه كان يتخلى عم مجمل عمله للسيد(189) وبذلك يستخلص ماركس من خلال تحليل علاقات الإنتاج القائمة واقعيا: أن الفاعلية الخاصة بالذات يمكن أيضا أن تؤدي إلى عن الإنسان بكامله، وإن امتلك قانونيا حق التصرف بذاته، ولم يجبره أحد على بيع قوة عمله(ومع ذلك، فإن العامل المأجور(الحر) هو في وجوده الواقعي أكثر عبودية من العبد في العصر القديم، وبيع قوة عمله يصير عبدا لسوق العمل، لأن قوة عمله القابلة للبيع هي الشيء الوحيد الذي يملكه فعليا، ويجب أن يبيعه كي يستطيع أن يوجد.

لكن العامل المأجور يجسد بالنسبة لماركس المشكلة العامة للمجتمع البرجوازي، الذي تكمن طبيعته الاقتصادية في انتاج عالم مشيء من السلع، والذي سيصير الطابع العام للحياة الإنسانية، وهكذا سيصير الإنتاج الفكري سلعة، ويصير الكتاب سلعة في سوق الكتب.

ثمة واقعة عظيمة تميز القرن19 ولا يستطيع أي حزب انكارها، فمن جهة ولدت قوة صناعية وعلمية لم تستطع أية حقبة تاريخية سابقة التنبؤ بها، ومن جهة أخرى برزت بجلاء علامات انهيار لا تقاس بها مطلقا أهوال العصور المتأخرة من الإمبراطورية الرومانية (الصناعة-الحرمان)، كان من نتيجة جميع اختراعاتنا واكتشفاتنا هي متداد القوى المادية بالحياة الرحية والانحطاط بالوجود الإنساني إلى مرتبة قوة مادية غبية.

ظهر تضاد بين الصناعة والعلم من جهة والغباء والشقاء والانهيار من جهة أخرى.

ماركس: قراءة (المناقشات حل قانون سرقة الحطب1842)

جدل الوسيلة والغاية بين مالك الحطب وسارقه

جدل الشيء والانسان

الإنسان لا يوجد أصلا بالنسبة للشيء، وإنما يوجد الشيء بالنسبة للإنسان

الحطب ليس هو حطب بل هو شيء ذو أهمية اقتصادية واجتماعية

مالك الحطب: يملكه ويملك الذي يريد سرقته(مالك فردي خاص ولغيره)

ولذا لا يمكن حدوث العقاب بالمعنى الصحيح قانونيا والعادل إنسانيا(مادام أحدهما يرى في نفسه مجرد مالك الحطب ويمتلك هذا الوعي الذاتي الضيق عن ذاته كانسان، وما دام الاخر لا يعد بدوره انسانا بل لص حطب فقط)191

في هذه الثنائية هناك شيء ميت: قوة شيئية، شيء غير إنساني بعين الإنسان ويجعله ينضوي تحته، ولهذا السبب تنتصر الأصنام الخشبية وتسقط الضحايا البشرية.

فإن الأشياء ذاتها تصبح مع تشيؤ الوعي الذاتي الإنساني مقياسا للإنسان.

الطاولة تعكس علاقات اجتماعية متعدد(حسية-فوق حسية).

فهرس الدروس

مقدمة:.....5

درس 01: مدخل إلى الفلسفة الهيجلية / قراءة في نص الفاتحة.....7

درس 02: التجربة الجمالية عند هيجل.....21

درس 03: الدين في فلسفة هيجل.....57

درس 04: الله والوجود / قراءة لصور التجلي عند هيجل.....92

درس 05: هيجل وفكرة نهاية الفلسفة وتأثيراتها.....115

درس 06: هيجل ومسألة الحق / قراءة في فلسفة القانون والجريمة والعقاب.....138

درس 07: هيجل والشعر.....161

درس 08: هيجل والأنوار.....189

درس 09: حوار هيجل لكانط حول المعرفة الاستطيقا.....201

درس 10: مناظرة هيجل لفيشته حول أصل المعرفة.....208

درس 11: شلنيج وفكرة المطلق.....224

درس 12: مناظرة غوته لهيجل حول المطلق.....235

درس 13: هيجليون شبان، هيجليون جدد / روزن كرانس وفيشر، فيورباخ، كارل مارك..240