سلسلة كراسات فلسفية مخبر الفينومينوبوجيا تطبيقاتها / جامعة تلمسان / العدد1/

فرقة فينومينولوجيا الدين

# هيجل

# بأعين معاصرة

إشراف وتحرير

أد/ مونيس بخضرة

**مؤلفون**

مونيس بخضرة وزار محمد بن فريحة أسماء

بن دوخة هشام مماد كريمة مطروح فاطمة الزهراء

**الإيداع القانوني: 2012-3166**

**ISSN:** 2170-1474

# فهرس المحتويات

مقدمة.....

الهيجلية في الفكر العربي المعاصر

قراءة في متابعات عبد الحليم عطية.....

أد. مونيس بخضرة

نيتشه: حدود الهيجلية.....

د.بن دوخة هشام

الطبيعة بين المقاربة الأنثروبولوية المادية والمقاربة المثالية: هيغل وفيورباخ .....

د. محمد وزار

ماهية الشعر ما بعد هيجل: هيدغر قارئا.....

بن فريحة أسماء

التجربة الفنية عند فريدريك هيجل.....

مماد كريمة

نظرية العدالة عند هيجل.....

مطروح فاطمة الزهراء

**الإيداع القانوني: 3166-2012**
**ISSN:** 2170-1474

# الهيجلية في الفكر العربي المعاصر
## قراءة في متابعات عبد الحليم عطية

**بقلم أد/ مونيس بخضرة[1]**

**على سبيل البدء: من التفكير (مع) إلى التفكير (في)**

التفكير في هيجل هو ليس بالضرورة أن يكون في كل الأحوال معه، لأن كل محاولة تفكيرية بالمعية تصير سجالا وأحيانا مسايرة وولاء، إذ أن متابعة الفيلسوف في سياقه بهدف تأكيد أفكاره وتصوراته غالبا ما ينتهي إلى السرد والعرض والشرح والإقرار، وهي وضعيات وحالات تصلح للتعريف أكثر من شيء أخر. أما التفكير في(...) يساهم كثيرا في التأمل النقدي خارج التقليد، الذي يساعد بدرجة كبيرة في الحصول على الإمكانيات الحقيقية المطمورة في تراث الفيلسوف، والكشف عن اللا-منطوق والمحتجب والمخفي في نصوصه، وهي طرائق يتداخل فيها المعرفي بالسيكولوجي، حيث أن قصدية النص أحيانا تتجاوز حدود الأفكار والآراء والتصورات التي يحملها، وهي الحالة التي يكون فيها المؤلف متجاوزا لعصره، وهذا ما ينطبق على نصوص الفيلسوف الألماني هيجل.

الانفتاح على هيجل هو انفتاح على عصر بأكمله. عصر تميّز عن باقي العصور بحدة المناظرة بين فلاسفته وأعلامه، هو عصر كانط وهيجل وجاكوبي وهولدرلين وفيخته وشلينغ والإخوة شليجل وشلير وغوته وغيرهم من الأسماء الكبيرة في الفلسفة. عصر عرف تهافتا كبيرا على المعارف والاكتشاف وحركات تقويم العالم وتصحيح التاريخ، والتي كلها

---

[1] هو أستاذ بقسم الفلسفة بجامعة تلمسان الجزائر، مختص في الفلسفة الهيجلية.
mounisz@live.fr

شكّلت ثورة شاملة في شتى العلوم والمعارف، حركة فلسفية كبيرة احتل فيها هيجل المركز، ونصّب نفسه على أنه آخر الفلاسفة، وهو ادعاء تقاسمته فلسفته مع الدين بالمعنى المطلق.

المتصفح لأعمال هيجل وبالخصوص لعمله العمدة(فينومينولوجيا الروح 1807) سيلمس السمة النبوية الصوفية التي تطغى على تفاصيله، فهو سرد ملحمي لتطور وعي الإنسان بالأشياء وبالعالم، فهو كتاب ذو أبعاد كونية وسجال عميق في الفلسفة والثقافة، سمات جعلته يصنف ضمن الأعمال الفلسفية الكبرى على غرار الجمهورية ونقد العقل الخالص، كونه نصا يعكس قوة المخيلة البشرية، فهو من بدايته إلى نهايته يتناول تطور صفائح الوعي التي أنتجها العقل اتجاه العالم، بدءا من اليقظة الذاتية والإحساس بالغير والشعور بالموضوع إلى غاية اكتمال نموذج الدولة وبسطها لجلال الحرية واكتمال تاريخ العالم.

لقد شكّلت فلسفة هيجل على مدار القرنين الأخيرين تحديا عويصا للمفكرين والفلاسفة لعدة أسباب، ولعل أبرزها هو غموض أفكاره وصلابة لغته، فهي صلبة كالصخر، ونستطيع القول أن هجيل كتب فلسفته بلغته الخاصة وجعل من اللغة الألمانية لغة الفلسفة عينها، وهو هاجس فلاسفة كبار على غرار هيدغر فيما بعد، هاجس كتابة الفلسفة بلغة الفيلسوف.

إن انفتاح المفكر العربي" أحمد عبد الحليم عطية" على فلسفة هيجل الذي تجلّ بوضوح في كتابه(نحن هيجل، الدين والثورة" مساهمات في نقد الفينومينولوجيا عربيا) ينمّ عن مسؤولية كبيرة اتجاه القضايا الكبرى

الإيداع القانوني: 3166-2012
ISSN: 2170-1474

التي طرحها هيجل في فلسفته، خاصة وأنه في كتابه هذا لم مجاورا لهيجل وإنما حاوره من الجهة المقابلة له، وهي الوضعية المناسبة للحوار والمناقشة، حوار لم يتم عبر الوجه بلغة لفيناس بحكم التاريخ وإنما تمّ" بفعل التناص والقراءة والكتابة، وضعية ساعدت كثيرا المفكر"أحمد عبد الحليم عطية" على مساءلة نصوصه واستنطاق مواقف هيجل الشهيرة اتجاه الإسلام وعلومه والعرب ونصيبهم من الحضارة العالمية، ومن الشرق وتراثه ومن شعوب إفريقيا ومعاناة الزنوج، وتركيزه المبالغ فيه قبح زنوجتهم، وهي في مجملها مواقف كانت بمثابة نقاط ضعف في فلسفة هيجل حسب النقاد والمختصين في فلسفة هيجل، ونحن نعتبرها استراتيجية حكيمة اعتمدها "أحمد عبد الحليم عطية" في كتابه هذا في الكشف عن العدوانية المتخفية والمستورة في النصوص وهي صورة ناصعة ومكتملة لفلسفة الاختزال، والتي لعبت دورا أساسيا في تكوين المخيال الغربي اتجاه الغريب والأخر، وبالتحديد في صناعة المركزية الغربية والمشاركة في بناء فلسفة الهيمنة التي وللأسف ظلت علامة بارزة في تاريخ الفلسفة الغربية إذا ما قارناها بفلسفة الحقوق والتعايش والسلام والتكامل والتي لم تبلغ الآمال المرجوة منها مقارنة بقوة فلاسفة الغرب وما أنتجوه من نصوص خلاّقة ومبدّعة.

إن انفتاح المفكر"أحمد عبد الحليم عطية" على ضفة مهمة وأساسية من ضفاف الفلسفة الغربية ألا وهي الضفة الهيجلية أمر ليس بالجديد عليه، خاصة وأنه سبق وأن تناول العديد من القامات الفلسفية الغربية الكبرى على غرار كانط وفيورباخ ونيتشه وسارتر وجاك دريدا و(...) وهذا يعني أنه يمتلك الأدوات والتقنيات الكافية في محاورة النصوص الكبرى،

أو ما نسميه ب: تقاليد القراءة القويمة، وهذا الذي جعل من كتابه حول هيجل يأخذ شكل المناظرة، التي تساعد إلى حد كبير على استنطاق اللامنطوق والمسكوت عنه.

يعرف مشروع "أحمد عبد الحليم عطية" بأبعاد معرفية وبحثية ثلاثة. البعد الأول يخص أعلام ورواد الفكر الفلسفي الغربي الحديث والمعاصر، وقد ألف كتب عديدة فيه، فنجد مثلا كتابه: فلسفة فيورباخ[1] وكتابه: كانط وأنطولوجية العصر[2] وكتابه: نيتشه وجذور ما بعد الحداثة[3]، وسارتر والفكر العربي المعاصر[4] وكتابه: جاك دريدا والتفكيك[5]وفيورباخ وأصل الدين.

أما البعد الثاني فيشمل رواد الفكر العربي والإسلامي، وهو بعد يخص لحظة الالتفات إلى الذات ومساءلة الأنا أو ما يعرف بمساءلة الذات عبر المرآة، ومن بين الأعمال التي خصت هذا البعد نجد كتابه: محمود أمين العالم[6] وكتابه: نقد المجتمع الأبوي، قراءة في أعمال هشام شرابي[7]،

[1] أحمد عبد الحليم عطية، فلسفة فيورباخ، دار الثقافة العربية، القاهرة، 1989

[2] أحمد عبد الحليم عطية، كانط وأنطولوجيا العصر، دار الفارابي، بيروت، ط1، 2010

[2] أحمد عبد الحليم عطية، نيتشه وجذور ما بعد الحداثة، دار الفارابي، بيروت ط1، 2010

[4] أحمد عبد الحليم عطية، سارتر والفكر العربي المعاصر، دار الفارابي، ط1، 2011، بيروت، ص361

[5] أحمد عبد الحليم عطية، جاك دريدا والتفكيك، دار الفارابي، ط1، بيروت، 2010

[6] أحمد عبد الحليم عطية والآخرون، محمود أمين محمود العالم، كتاب جماعي، إشراف وتحرير أحمد عبد الحليم عطية، مطبوعات الجمعية الفلسفية المصرية، 1999

[7] أحمد عبد الحليم عطية، نقد المجتمع الأبوي، قراءة في أعمال هشام شرابي، الاتحاد العربي للجمعيات الفلسفية، ط1، 2002

وكتاب: الفكر السياسي والأخلاقي عند العامري[1] وكتابه: الصوت والصدى، الأصول الاستشراقية في فلسفة بدوي الوجودية[2]، وكتابه حول حسن حنفي في جدل الأنا والأخر[3] وأيضا حول المفكر التونسي المعاصر فتحي التريكي.

أما البعد الثالث فيشمل قضايا فلسفية مختلفة تخص الإنسانية باختلاف المرجعيات وتنوع الثقافات، وفي هذا السياق نجد مؤلفه: ما بعد الحداثة والتفكيك[4]، وكتابه: القيم في الواقعية.

وفي هذا البعد، تناول المفكر أحمد عبد الحليم عطية مسائل مركزية مطروحة في الفلسفة الغربية وأيضا في الفكر العربي والإسلامي المعاصر.

إن العلامة التي تميز كتابات المفكر المصري المعاصر"أحمد عبد الحليم عطية" هي الطابع الحواري التي في معظمها تأخذ شكل التحقيق المفصلي للمواضيع ونصوص الفلاسفة، إذ يقف في مناطق معتمة يصعب إيجادها للوهلة الأولى، وبأسلوبه هذا يحاول إرغام النص وصاحبه على الكشف ما لا يظهرانه علنا، وهي الإستراتيجية نفسها التي اتبعها في استنطاقه لسارتر

---

[8]أحمد عبد الحليم عطية، الفكر السياسي والأخلاقي عند العامري، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1991.

[2] أحمد عبد الحليم عطية، الصوت والصدى، الأصول الاستشراقية في فلسفة بدوي الوجودية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1991.

[3] أحمد عبد الحليم عطية، جدل الأنا والأخر، مكتبة مدبولي، ط1، 1997، القاهرة.

[4] أحمد عبد الحليم عطية، ما بعد الحداثة وتفكيك، مقالات فلسفية، القاهرة 2008، دار الثقافة العربية.

ونيتشه ودريدا وهيجل في كتابه: نحن وهيجل: الدين والثورة "مساهمة في نقد الفينومينولوجيا عربيا.

**حوار أحمد عبد الحليم عطية لهيجل: مناظرة في الأسئلة الجامعة والمفرقة بين العرب والغرب**

في كتابه نحن وهيجل: الدين والثورة "مساهمة في نقد الفينومينولوجيا عربيا" والذي جاء في 213صفحة، ناقش "أحمد عبد الحميد عطية" مباحث مهمة في فلسفة هيجل يغلب عليها السمة الاتيقية، والذي لامس بها مواقف هيجل من الآخر، ومدى حضور العرب وتراثهم في فلسفته بما فيها الأفارقة والآسيويين، والتي كانت في معظمها حسب الكاتب عنصرية ومنتهكة للخصوصيات الأنثروبولوجية والثقافية لتلك الشعوب، وفي مقدمة الكتاب يقرّ الكاتب أنه تناول في كتابه هذا قضايا اكتست حساسية كبيرة في الضفتين: الغربية والعربية، في الفلسفة الغربية والفكر العربي المعاصر وقضايا المجتمعات الشرقية العربية الراهنة، وبشكل دقيق وقف على مسألة الأنا والأخر، نحن والغرب، من زاوية هيجلية، علما أن هيجل في تحليله للثقافات البشرية ومستويات تطور وعيها الذاتي اعتمد المنهج الديالكتيكي الذي اعتبره المنهج الأقوم والأكثر قدرة مقارنة بباقي المناهج على الجمع بين ما هو واقعي عيني بما هو متعالي، خاصة وأنه عايش عصر نوقشت فيه بحدة سبل معرفة علاقة الترنسندنتالي بالمحايث وبالخصوص مع كانط، وأيضا هو منهج يساعد بشكل كبير على تتبع ومراقبة حركة المجتماعات وتقلبات التاريخ، وهي الإمكانيات التي ورثها ماركس عن هيجل واستثمرها استثمارا جيدا لصالح

**الإيداع القانوني: 3166-2012**
**ISSN:** 2170-1474

فلسفته، وفي الشأن يقول أحمد عبد الحليم عطية: يتناول هذا الكتاب العلاقة بيننا وبين الغرب؛ الغرب المهيمن، والذي صارت له الصدارة منذ قرون؛ انطلاقا من الفكر الفلسفي لدى أكبر الفلاسفة المحدثين "فيلهلم فريدريك هيجل"، الذي صار علمًا على الحداثة، والذي قسم تاريخ الفلسفة إلى "**ماقبل هيجل**" و"**مابعده**"(هيجل: الدين والثورة "مساهمة في نقد الفينومينولوجيا عربيا: ص04).

وأمر متابعة الديالكتيك ودوره في تفسير حركة التاريخ وفهم التقلبات الكبرى لم تبق حكرا على ماركس فحسب، بل امتدّت إلى الفلسفة المعاصرة خاصة في أمريكا مع صمويل هنتجتون صاحب النص الشهير "**صدام الحضارات**"، والفيلسوف فرانسيس فوكوياما صاحب كتاب "**نهاية التاريخ والإنسان الأخير**"، ممن ساهموا في بلورة أيديولوجيا المحافظين الأمريكيين الجدد، الذين حددوا سياساتهم؛ على ضوء المبادئ التي حدد معالمها هيجل في المنتصف الأول للقرن التاسع عشر. هذا من جهة.

ومن جهة أخرى، عالج فيه المفكر"أحمد عبد الحليم عطية" حضور العرب ثقافاتهم وعلومهم ومنجزاتهم الحضارية في النص الهيجلي، محللا الصور النمطية التي حملها هيجل عن العرب والمستويات الحضارية التي لعبها العرب في الحضارة العالمية، ثم انتقل لمعرفة مستويات حضور هيجل في الفكر العربي، كاشفا عن أهم الدراسات والمناسبات الفكرية التي تعرضت لهيجل وفلسفته، وبعبارة دقيقة، نحن وهيجل وهيجل ونحن، وهو عمل من أجل دراسة قضايا الفلسفة الهيجلية، وطرق تعامل الباحثين والمثقفين والمفكرين العرب مع أفكاره ومواقفه، في علاقتها

بالقضايا الراهنة في حياتنا، التي تتعلق بالدين والدولة، ونظرة هيجل للعرب والإسلام وحياتنا الثقافية. وهذا ما سماه أحمد عبد الحليم عطية بالنمط العريض ب: **مساهمة في نقد الفينومينولوجيا عربيا.**

ففي الفصل الأول الذي حمل عنوان: نحن وهيجل "هيجل وإشكاليات الواقع العربي الراهن" قدم أحمد عبد الحليم عطية قراءة استكشافية للظروف التي انفتح فيها الباحثين العرب بمختلف أصنافهم ومرجعياتهم على هيجل كسيرة ذاتية متفردة وفلسفته الشاملة، بهدف تعريف القراء والمتابعين للشأن الهيجلي بطبيعة علاقتنا به وبمواطن فلسفته التي حظيت بمتابعتنا لها، ولأجل توجس أهمية وقيمة اهتمام هيجل بنا وبتراثنا الصوفي والفلسفي والجمالي والديني، وهل لكتاباته عنا أثر علينا أو توجيها للغرب نحو خصائص وسمات تحددنا وبالتالي تساعدهم على التعامل معنا وربما السيطرة علينا وفق جدل السيد والعبد؟ وهل نظرته لنا ما زالت مؤثرة ولها حضور في الغرب؟ وما هو تأثيرها؟ كما تساءل الكاتب نفسه في كتابه هذا.

إن أهمية هيجل وفلسفته في هذه المرحلة حسب أحمد عبد الحليم عطية تتمثل في كونه يتيح لنا طرح الأسئلة التي تهمنا اليوم في معيشنا وفي مآزقنا وفكرنا وغيرها. خاصة وأن المفكرين العرب لم يكن لهم اهتمام به إلا مع بداية المنتصف الثاني من القرن العشرين، وهذا يعود لعدة أسباب حللها الكاتب بالتفصيل في نصه هذا.

**الإيداع القانوني: 2012-3166**
**ISSN:** 2170-1474

**في لقاء هيجل عبر الفلسفة**

يشير عطية إلى صعوبة العثور على نصوص عربية مبكرة اهتمت بالفلسفة الهيجلية، سواء تأليفا أو ترجمة أو مناسبات علمية تخص هيجل من محاضرات وندوات ومؤتمرات، مما جعل من الدرس العربي يخلو من الدراسات الهيجلية في هذه الفتيرة.

إذ يؤرخ في تحقيقه عن هذه المسألة لأولى الاهتمامات بالفلسفة الهيجلية إلى دراسة تعود إلى سنة 1933 أنجزها "علي أدهم "بعنوان "فلسفة تاريخ الفلسفة"، نشرت في مجلة المقتطف، ماي 1933، والتي انتقد فيها هيجل حينما وضع أساس فلسفة تاريخ الفلسفة باعتبارها العملية التي استبانت بها كليات العقل وأكدت ظهورها وارتسمت في شكل تصورات واضحة معروفة(نحن وهيجل: الدين والثورة "مساهمة في نقد الفينومينولوجيا عربيا/ ص10). وليتفاجأ بعثوره على دراسة جد مهمة تلاقي بين هيجل ومحمد عبده على وجه المقارنة، أنجزها محمد البهي باللغة الألمانية وهو محرر مجلة الرسالة عن "رسالة في الإسلام بين هيجل ومحمد عبده"، في العدد 105، العام 1935. وتليها إشارة زكي نجيب محمود وأحمد أمين في "قصة الفلسفة"سنة 1936. علما كما يذكر أحمد عبد حليم عطية أن أول كتابة فلسفية دقيقة حول فلسفة هيجل، تلك التي احتواها كتاب يوسف كرم "تاريخ الفلسفة الحديثة"سنة1949، (نحن وهيجل: الدين والثورة "مساهمة في نقد الفينومينولوجيا عربيا/ ص11).

وفي سنة 1961 نشر المفكر "بديع الكسم" دراسة عميقة عن هيجل بعنوان "الشعب وحرية الفرد في فلسفة هيجل" ظهر في مجلة الثقافة، ثم

تلتها دراستين ل: محمد فتحي الشنيطي بعنوان "مثالية هيجل في المعرفة"في مجلة المجلة، سبتمبر 1963، والثانية بعنوان "ظاهريات الفكر" ظهرت في مجلة تراث الإنسانية، سبتمبر 1964. ثم جاءت دراسة زكريا إبراهيم "الظاهر والباطن في فلسفة هيجل" في مجلة المجلة، إبريل 1965. وتلتها دراسة إبراهيم فتحي "فلسفة الظاهر والباطن بين هيجل والماركسية "في يونيو 1965، وبعد سلسلة المقالات ودراسات المتنوعة عن هيجل وفلسفته، ظهرت حركة جديدة اهتمت بالفلسفة الهيجلية وهي حركة الترجمة، إذ تهافت العديد من المثقفين البارزين في العقد الأخير من القرن العشرين بترجمة أعمال هيجل من وإلى اللغة العربية ومن أبرزها صنف أحمد عبد الحليم عطية والأعمال الآتية:

-فلسفة التاريخ عند هيجل، الفصل الرابع من كتاب هنري د. أيكن: عصر الأيديولوجية، ترجمة فؤاد زكريا، 1963.

-علم ظهور العقل، ترجمة مصطفى صفوان، ظهر أولا في مجلة الفكر المعاصر 1967، وبيروت، قبل أن يصير كتابا.

- مبادئ فلسفة الحق، ترجمة تيسير شيخ الأرض، دمشق، 1974. وهناك ترجمة أخرى له للدكتور إمام عبد الفتاح إمام، 1981.

- محاضرات في فلسفة التاريخ، الجزء الأول (العقل في التاريخ)، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، القاهرة، 1974.

- مختارت، ترجمة إلياس مرقص، بيروت، 1978.

- مدخل إلى علم الجمال، 1978. فكرة الجمال، 1979. الفن الرمزي، 1979. الفن الكلاسيكي، 1979. الفن الرومانسي، 1979. فن العمارة،

**الإيداع القانوني: 3166-2012**
**ISSN:** 2170-1474

1979.فن النحت، 1980. فن الرسم، 1980.فن الموسيقى، 1980. فن الشعر، 1981. ترجمات جورج طرابيشي، بيروت. وقد ترجم مجاهد عبد المنعم مجاهد الفصلين الأولين من العمل تحت عنوان "علم الجمال وفلسفة الفن"، 2010. وكذلك ترجمه ناجي العونلي.

- أصول فلسفة الحق، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، القاهرة، 1981.

- حياة المسيح، ترجمة جرجي يعقوب، بيروت، 1984.

- محاضرات في فلسفة التاريخ، الجزء الثاني (العالم الشرقي)، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، بيروت، 1984.

- موسوعة العلوم الفلسفية، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، القاهرة، 1985.

- محاضرات في تاريخ الفلسفة، الجزء الأول، ترجمة خليل أحمد خليل، بيروت، 1986.

- محاضرات في فلسفة الدين، ترجمة مجاهد عبد المنعم، 9 مجلدات، القاهرة، 2001 - 2004.

- ظاهريات الروح، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، القاهرة، 2002. وهي ترجمة قاصرة على المقدمة والفصل الأول.

- كتابات الشباب، ترجمة حميد موراني، بيروت، 2003. وتشمل الكتابات النصوص التالية: "دين الشعب والمسيحية"، "حول دين اليونان والرومان"، "حول مصائب كنيسة فورتنبرغ الناهضة"، "حياة يسوع، "وضعية الدين المسيحي"، "حول مشاريع الدين والحب".

- فينومينولوجيا الروح، ترجمة ناجي العونلي، بيروت، 2006.

- الفرق بين نسق فشته ونسق شلينج في الفلسفة، ترجمة ناجي العونلي، بيروت، 2007.
- فلسفة الروح الإنساني، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، القاهرة، 2008.
- علم الجمال وفلسفة الفن، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، القاهرة، 2010.
- دروس في الإستطيقا، ترجمة ناجي العونلي، بغداد، 2013.
- دروس في فلسفة الدين، ترجمة أبو يعرب المرزوقي، بيروت 2014.
- المحمدية، دروس في فلسفة التاريخ، ترجمة بنسالم حميش: المحمدية: رؤية هيجل عن الإسلام، الحوار اليوم، وهناك ترجمة أخرى لنص "المحمدية" لبسمة نايف سعد، المجلة الثقافية، ع38، الأردن، 1996.( الدين والثورة "مساهمة في نقد الفينومينولوجيا عربيا/ ص12)

والحقيقة أن جملة الترجمات التي رواد الهيجلي في العالم العربي، بداية من منتصف الثاني للقرن العشرين إلى غاية مطلع القرن الحالي، ساهمت بشكل فعّال في انتشار الهيجلية في الجامعات العربية المعاصرة، وحضورها ضمن الدروس الفلسفية الأكاديمية.

وكل هذه الأعمال صنفها "أحمد عبد الحليم عطية" حسب المواضيع والأهداف والغايات والتوجهات إلى ثلاثة أصناف وهي:

- الصنف الأول: يخص هذا الصنف الدراسات الأكاديمية النظرية التي تضع هيجل والقضايا التي تناولها في سياق تاريخ الفلسفة وقضاياها العامة، وفيه تندرج أغلب دراساتنا العربية حول الفيلسوف.

الإيداع القانوني: 3166-2012
ISSN: 2170-1474

- الصنف الثاني: وقد ظهر هذا الصنف خلال العقد الحالي الذي تزامن والانتفاضات العربية والتحولات السياسية الجارية، وقد وجد البعض في فلسفة التاريخ الهيجلية مجالا لدراسة الواقع العربي المتقلب بكل ما فيه من عنف وتطرف وتعصب واستبداد، وتمثل فلسفته مخرجا لنا مما نحن فيه. وخلاله تحول اهتمام المثقف العربي من الفينومينولوجيا إلى فلسفة التاريخ؛ ذلك أن هيجل عند هؤلاء هو، فيلسوف الحرية والحداثة والدولة الليبرالية والوعي بالواقع، ونحن في حاجة إلى تأكيد الحرية مقابل الاستبداد، والحداثة مقابل التخلف، والدولة الليبرالية بما تحمله من قيم الديمقراطية والمجتمع المدني مقابل القبلية والطائفية التي نحياها. (نحن وهيجل: الدين والثورة "مساهمة في نقد الفينومينولوجيا عربيا/ص15).

- الصنف الثالث: الذي يشمل فلسفة التاريخ الغربية وتطور الروح في نسق هيجل الفلسفي ملامح عنصرية استشراقية استعمارية ونهاية للجدل وفرض التطبيع مع العدو الصهيوني، وترويجًا لقيم الدولة الليبرالية الغربية لفرض الهيمنة الأوربية والأمريكية على الشرق. بمعنى أن هناك وجها آخر لهيجل وصورة مغايرة له وتفسيرًا تعلنه نصوصه ولا تسكت عنه، وجه يرتبط ويكمل ويوضح صورة هيجل فيلسوف الحداثة وتطور الرأسمالية الغربية الليبرالية؛ المؤسس والناتج عن المسيحية البروتستانتية الذي يتجاوز الشرق المستبد تحقيقا لاكتمال التاريخ انطلاقا من المركزية الأوربية.

وفي وسط هذا الثراء وتعدد القراءات للنص الهيجلي، والتي استثمرها "أحمد عبد الحليم عطية" استثمارا عقلانيا لصالح موضوع كتابه هذا،

ونظن أن هذه هي وظيفة الفيلسوف المحقق في تعامله مع المرجعيات والمعطيات المختلفة والمتعددة. وهذا كله لصالح تفكيك مسألة طالما تابعها أثناء مسيرته الفلسفية التي تخص الفلسفة الغربية، والتي تتلخص في معرفة صورتنا في المخيال الغربي بما فيها هيجل في مقابل معرفة الغرب في المخيال العربي أو ما يعرف جدل الشرق والغرب، الأنا والأخر، بالاعتماد على الفلسفة والتفكيك والنقد وكل أساليب الفهم الممكنة.

وعمله هذا يهدف حسب تعبير "أحمد عبد الحليم عطية" إلى فتح نافذتين للرؤية والقراءة والحوار والنقد، الأولى نافذة على هيجل ورؤيته للشرق والإسلام ونصوصه حولهما، وأبعاد نظرته عنهما ومصادره المختلفة التي كونت هذه الرؤية، ومدى استمرارية أفكاره عن العرب والشرق والإسلام في التفكير والرؤية الغربية اتجاه عالمنا العربي، لدى من طوروا ووظفوا هذه الرؤية، وذلك لبيان إلى أي مدى تعد كتاباته مسؤولة عن هذا الموقف وتلك الرؤية والسياسات الغربية تجاهنا، التي تنطلق من أفكاره حول تعصب الإسلام واستبداد العرب(نحن وهيجل: الدين والثورة "مساهمة في نقد الفينومينولوجيا عربيا/ ص18).

**هيجل والراهن العربي:**

في ظل تزايد التجاذبات الثقافية والسياسية والاقتصادية بين الغرب والشرق بما فيها العالم العربي، اتجه باحثون عرب كثر إلى الهيجلية لفهم وتفكيك هذه التجاذبات حسب قراءة أحمد عبد الحليم عطية، وفي هذا الشأن يقول: لقد لاحظنا في العقد الأخير تحولا في الكتابات

**الإيداع القانوني: 3166-2012**
**ISSN:** 2170-1474

العربية عن هيجل، خاصة في قضايا العلاقة مع الشرق والهيمنة الغربية. وهي دراسات تركز أكثر على قضايا الدين والثورة، الإسلام والسياسة، مكانة الشرق: الصين والهند ومصر في فلسفة هيجل في التاريخ والدين والفن؛ والإسهام العربي في تاريخ الفلسفة. هذا التغير هو انتقال من النظرة الأكاديمية المجردة إلى أثر هيجل في الحداثة الغربية وتفكيره في الدولة والمجتمع المدني والديمقراطية، وهو انتقال مهم، لكنه لما يتحول إلى تيار بعد، في الكتابات العربية حول فلسفة هيجل، ويظهر في الانتقال من تناول إحدى القضايا التي أوردها في نصوصه المختلفة السياسية أو الجمالية أو الدينية(نحن وهيجل: الدين والثورة "مساهمة في نقد الفينومينولوجيا عربيا/ ص22).

وهنا ظهرت قراءتان عربيان اتجاه هيجل. القراءة الأولى كانت حول توظيف فلسفته في التاريخ والجدل لفهم ما يحدث في الشارع العربي اليوم،من تفاعل حركات سياسية وانتفاضات عربية وأحداث دامية وصراعات دينية يمر بها العالم العربي من مشرقه إلى مغربه.

وفي تطبيقه لنظرية هيجل حول حركة التاريخ، يعتبر أحمد عبد الحليم عطية أن ما يحدث في العالم العربي اليوم فوضى وطغيان وأصولية وطائفية وفتن ليس هو إلا صورة رفيعة من صور مكر التاريخ وبلغة هيجل(خبث العقل)، الذي يختبأ وراء الإرادة والحرية والحب(...).

أما في الفصل الثاني من هذا الكتاب والذي حمل عنوان: فلسفة التاريخ الهيجلية والعالم الشرقي، والذي فيه ناقش أحمد عبد الحليم عطية قراءة هيجل للعالم الشرقي، ثقافاته وجمالياته وتاريخه واجتماعياته، بما فيها إفريقيا والعرب والإسلام، وهي الكتابات التي تمثل

اكتمال تفكير هيجل النسقي كما ظهر في كتاباته التي نشرت بعد وفاته، "محاضرات في فلسفة التاريخ" ثم في "محاضرات في فلسفة الدين" وأيضا "محاضرات تاريخ الفلسفة" و"دروس في الإستطيقا". وهي أعمال تتناول الروح المطلق وتؤكد تطور واكتمال النسق الهيجلي كما يتجلى في التاريخ والدين والفلسفة والفن وفقا للمنهج الجدلي؛ بخطواته الذي يجعل للسلب أهمية أساسية في اكتمال الوعي وتحقيق الحرية وصولا للغاية التي يهدف إليها الفيلسوف، تلك الغاية التي تتحقق عبر مراحل تطور الروح ورحلتها نحو المطلق(نحن وهيجل: الدين والثورة "مساهمة في نقد الفينومينولوجيا عربيا/ ص34).

ومن بين نماذج الفكر العربي التي اهتمت بهذا الجزء من نسق فلسفة هيجل، يذكر عطية عمل بنسالم حميش من خلال نصه "المحمدية" Der Mohammedanismusوهي دراسة اهتمت برؤية هيجل للإسلام. ودراسة محمد البهي (هيجل ومحمد عبده) والتي اهتمت بسرد آراء ومواقف الفيلسوف الألماني هيجل حول الإسلام.

وبعض الدراسات العربية اعتمدت نهج المقارنة في مقارنتها بين هيجل وبعض فلاسفة العرب والإسلام الذين يتقاطعون مع بعض أفكاره خاصة ما شمل مسألة التاريخ والدراسات الدينية، كا: ابن خلدون، وصاعد الأندلسي فيما كتبه في "طبقات الأمم"، والفارابي. وذلك من قبل حسين هنداوي في دراسته "التاريخ والدولة ما بين ابن خلدون وهيجل"، وجليد قادة في دراسته "الحرب في التاريخ عند ابن خلدون وهيجل"، ودراسته

**الإيداع القانوني: 2012-3166**
**ISSN:** 2170-1474

"الدولة والتاريخ عند ابن خلدون وهيجل"، وأبو يعرب المرزوقي، ووليد نويهض ومحمود الذوادي.

أما ما يخص الدراسات الدينية في فلسفة هيجل وهي واسعة مقارنة بباقي المجالات التي اهتم بها هيجل، فيذكر أحمد عبد الحليم عطية الترجمة التي أعدها مجاهد عبد المنعم مجاهد من اللغة الإنجليزية إلى العربية والتي حملت عنوان"محاضرات في جوهر الدين"، في تسعة مجلدات، والثانية تلك التي نقلها أبو يعرب المرزوقي عن الألمانية في مجلدين(نحن وهيجل: الدين والثورة "مساهمة في نقد الفينومينولوجيا عربيا/ص43).

وبعد عرضه لمجمل الأعمال الفلسفية التي قام بها العرب حول فلسفة هيجل، انتقال أحمد عبد الحليم عطية معتمدا نهج التحقيق والتنقيب عن حضور العنصر العربي في النصوص الهيجلية، فيسرد أن هيجل في كتابه "محاضرات في تاريخ الفلسفة" في فصل قصير قدم قراءة لفلاسفة العرب والمسلمون تحت عنوان "الفلسفة العربية"، معتمدا في ذلك على أعمال الفيلسوف اليهودي موسى بن ميمون (نحن وهيجل: الدين والثورة "مساهمة في نقد الفينومينولوجيا عربيا/ص52). وخلاصة قراءته في هذا الفصل هو اعتباره للعرب أنهم كانوا مجرد وسطاء في نقل الفلسفة من اليونان للغرب الحديث. وقد تعرف العرب على الفلسفة اليونانية بشكل رئيسي من خلال وسيط السريانيين، الذين شكلوا حلقة الوصل بين الفلسفة اليونانية والعرب.

وقد سعى هيجل في «دروس حول تاريخ الفلسفة»، إلى تخصيص فصل عن الفلسفة الإسلامية تحت عنوان «فلسفة العرب»؛ فشهرة الفلاسفة

العرب والمسلمين في الغرب لم تكن تسمح له بإغفال تناولهم. وهنا أيضاً فإن محتوى كل فلسفة خاصة يبدو لهيجل انعكاساً لمحتوى الدين الذي تنطلق منه هذه الفلسفة بالضرورة. ولما كانت الأديان الشرقية جميعاً تقوم على فكرة الفصل وليس الاتحاد بين الله والإنسان.

**هيجل والاختزال: أو حينما تكون الفلسفة مرجعا للعنصرية والتمييز**

في تفكيكه للمركزية الأوربية وطبيعة النظرة الدونية الإقصائية للشرق وإفريقيا، والتي ظهرت بشكل قوي في بعض مواقف هيجل وكثير من الفقرات التي تغذي التفرقة والعنصرية، خاصة ما ورد في نص العقل في التاريخ ونص العالم الشرقي وبعض المقتطفات في فلسفة الدين وأيضا في الاستطيقا وما حملته بعض الأحكام القاسية في حق الهنود والفارسيين.

لقد أسهم هيجل، كما يؤكد الكاتب نفسه، أكثر مما فعل أي فيلسوف غربي حديث في تعميق صورة التمركز الغربي، القائم على أساس التفاوت بين الغرب الأسمى والأرفع عقليا وثقافيا ودينيا وعرقيا، والعالم الآخر الأدنى والأحط في كل ذلك، فصاغ غربا يتربع على هرم البشرية، ويدفع باتجاه تثبيتها في وضع يمكنه أن يظل في القمة، إلى أن يحدث تغيير في العمران البشري، يقول أحمد عبد الحليم عطية: يريد هيجل أن يصل إلى نتيجة أخرى مفادها أن الفروق الجغرافية تعتبر فروقا جوهرية وعقلية، ولها اعتبارها في تحديد المكان والشعب الذي تركز فيه التاريخ. فهو يتحدث عن ما أحدثته هذه المحددات الجغرافية ليصل إلى قلب آسيا والصحراء العربية والصحراء الكبرى، وفيها سمات الحياة الأبوية

الإيداع القانوني: 3166-2012
ISSN: 2170-1474

البطريركية، فليس لهم ملكية زراعية وهم رعاة يتسمون بالإهمال ولا توجد علاقات قانونية بينهم، ويتميزون بالسلب والنهب وبخاصة حين يكونون محاطين بأمم متحضرة، كما هي الحالة في الأعراب الذين ساعدتهم خيولهم وجمالهم على عمليات السلب التي يقومون بها (نحن وهيجل: الدين والثورة "مساهمة في نقد الفينومينولوجيا عربيا/ ص69).

أما في الفصل الرابع والذي حمل عنوان: هيجل استشراقيا" الإبعاد والإزاحة"، يبحث أحمد الحليم عطية عن الأبعاد الاستشراقية في فلسفة هيجل، والاستشراق الهيجلي حسبه يختلف جذريا عن الاستشراق الذي تناوله المثقفون العرب في المعاني والدلالات وحتى الآليات، حيث يرى أن الاستشراق العربي تطغى عليه كثير من السلبية، لأنه يحتوي على الدراسات والرؤى والتصورات والأحكام التي يقدمها الآخر المختلف دينيا وعرقيا، والتي تحتوي داخلها ذلك التوتر والحذر والعداء التاريخي بين الشرق والغرب. وتلك هي الصورة التقليدية التي وصف بها الاستشراق، وما اهتمام العربي بالاستشراق المستفيد من مكاسب العلوم الإنسانية والاجتماعية والمناهج الجديدة لم يحدث إلا مؤخرا مع مفكرين بارزين في هذا المجال على غرار أنور عبد الملك عن "الاستشراق في أزمة"، وما كتبه ادوارد سعيد "الاستشراق"، مرورا بدراسات فؤاد زكريا ومحمد أركون في نقد منهجية الاستشراق.

أما استشراق هيجل فهو يشمل كل المواقف والنصوص التي خصصها للشرق، لتراثه وثقافاته وعاداته وصوره الحضارية، وهي نتاج جهود المستشرقين السابقين عليه والذين يذكرهم ضمن مراجعه صراحة، وهنا يتساءل "عطية" حول حقيقة المراجع الاستشراقية التي اعتمدها هيجل

قائلا: إلى أي مدى اطلع على كل المصادر المتاحة، دون انتقاء، أم أن هناك تفضيل واختيار وتفسير وتأويل، للمصادر التي استقى منها معلومات على الحضارات غير الأوربية؟ ذلك أن هيجل، وقد شغف بالمعرفة اليونانية وأثرت فيه تأثيرا كبيرا، وكذلك بالفلسفة الكانطية، إلا أن تأثير الدراسات الدينية التي تلقاها في المدرسة اللاهوتية اللوثرية "ستيفن توبنغن" أثناء دراسته اللاهوتية من جهة، إضافة إلى عدم التمييز بين الحضارات الشرقية.

وفي هذا المجال، التفت عطية إلى دراسة الكاتبة الجزائرية "رياحي محمدي رشيدة" حول رؤية هيجل للشرق بعامة وللإسلام على وجه الخصوص، والتي أشرات فيها إلى مقولة هيجل التي لا يزال يكررها الغرب حتى اليوم والتي يؤكد فيها استبداد الشرق، تلك الفكرة التي أوضح حسين هنداوي مصدرها الاستشراقي؛ في الكتابات التي اطلع عليها هيجل وفي تربيته اللاهوتية المسيحية التي تربى عليها في بيئة معادية للإسلام. إن الدولة المنحدرة من الإسلام هي دولة لاعقلانية وتتقدم في كل أنحاء العالم : هي دولة استبدادية بل هي الأكثر استبدادا (نحن وهيجل: الدين والثورة "مساهمة في نقد الفينومينولوجيا عربيا/ ص100).

أما في الفصل السادس والذي هو بعنوان: هيجل استعماريا "من صراع السيد والعبد إلى نهاية التاريخ"، والذي فيه قدم قراءة لدور كتابات هيجل في تعزيز رؤية الغرب لإفريقيا وآسيا ولتقوية النزاعات الاستعمارية اتجاه العالم الثالث، والتي كانت في نظر عطية محفزا كافيا للغزو الاستعماري وللثقافة الامبريالية على العالم غير أوربي بهدف إدماجه في صلب الحضارة

الإيداع القانوني: 3166-2012
ISSN: 2170-1474

وادخاله إلى التاريخ العالمي والمشاركة في تصحيح حركته ومساره التاريخي، بما أنه لا تزال شعوبه محدودة عقليا على القيام بهذه المهام التي تتطلب نضجا حضاريا عاليا ودراية معرفية متطورة حسب فهم هيجل. وفي حقيقة أن هذه النزعة هي ليست جديدة في الغرب الحديث بل كانت مكرسة بشكل قوي في التراث الغربي وبالتحديد في التراث اليوناني والروماني.

**هيجل ولعبة القمار: جدل البادية العر اقية والعمارة الأمريكية**

في الفصل السابع من الكتاب، وقف عطية عند مسألة جد مهمة ألا وهي أهمية توظيف فلسفة هيجل في فهم الأحداث الكبرى الجارية في عالمنا اليوم، خاصة تلك التي تدخل في الصراعات الدولية والتكتلات والنزاعات القومية والحروب الداخلية مثلما شهدته جمهوريات شرق أوربا ودول الشرق الأوسط والانتفاضات العربية وهيجان الشارع العربي وأزماته الاجتماعية، ولفهم هذه الحركات عاد عطية لمكونات التاريخ الكلي التي تحدث عنها هيجل في فلسفة التاريخ وفي الفصل الأخير من فلسفة الحق بعنوان: التاريخ الكلي العالمي. وكيف تم تأويل نظرياته في فلسفة التاريخ لصالح الغزو الأمريكي للعراق ومحاصرة المد الإسلامي ومراقبة الحركات الإسلامية السياسية في الصومال وأفغانستان، انطلاقا من تأويلات صومائيل هنتغتون وفرنسيس فوكوياما الاستراتيجية، والتي قرأها البعض أن هذه الحملات هي آخر صور صراع الغرب والشرق وامتداد واضح للحروب الصلبية، آخذة شكل حرب المدينة الأمريكية للصحراء وجبال تورا بورا الأفغانية.

يقول عطية: إن قضية التفكير مع هيجل وضد هيجل انطلاقا من فلسفة التاريخ لها أهميتها الكبرى في مناقشة بعض الدراسات العربية التي تسعى لقراءة الانتفاضات العربية على ضوء فلسفة هيجل. والحقيقة، أن فلسفة التاريخ الهيجلية، هي اليوم أكثر الفلسفات تأثيراً في كافة النظريات والأيديولوجيات السياسية الغربية الكبرى، المحافظة منها والثورية على حد سواء. ذلك أن الايديولوجيات الغربية الحديثة المختلفة التي تحكم العالم اليوم تجد اصولاً مشتركة لها ومتطورة في الفلسفة السياسية الهيجلية وتتبنى أطروحات سجلها هيجل.والأكثر طرافة هو أن معظم التناقضات التي نجدها بين تلك الفلسفات وهذه الأيديولوجيات تجد أصولها في الفكر الفلسفي الهيجلي ذاته؛ لا سيما السياسي منه وكانعكاس للتناقضات العميقة التي عرفها الفكر السياسي الغربي ابتداءً من النصف الثاني للقرن الثامن عشر(نحن وهيجل: الدين والثورة "مساهمة في نقد الفينومينولوجيا عربيا/ ص134).

وعشية اندلاع ما يعرف بثورات الربيع العربي والتداعيات اللاحقة بإعادة تشكيل الخارطة السياسيّة للمنطقة، انفتح بعض المفكرين العرب على توظيف الهيجلية في فهم طبيعة هذه الثورات ومعرفة أسباب تصاعد مستويات العنف الوحشي بشكل غير مسبوق بالإضافة إلى ملايين المعتقلين واللاجئين والمُهجّرين...الخ.ومن بين هؤلاء يذكر عطية الكاتب هاشم صالح في كتابه "الانتفاضات العربية على ضوء فلسفة التاريخ" الذي لجأ إلى فلسفة التاريخ الهيجلية، لقراءة الواقع العربي على ضوء معطيات الماضي استشرافا للمستقبل، قراءة في أحداثه السياسية،

الإيداع القانوني: 3166-2012
ISSN: 2170-1474

انطلاقا من تاريخ الأفكار، خاصة ما عرف بفكرة مكر التاريخ الهيجلية. وأيضا عادل الطاهري هذه واهتمامه بفلسفة "المفكر المثالي هيجل" الذي يقول بأسبقية الأفكار وتأثيرها وتوجيهها للتاريخ البشري.

تحت عنوان ملفت وهو: **جدل هيجل مع سوريا مقابل أمريكا**، يستقرأ عطية الدراسات التي بحثت في الديالكتيك وسوريا متسائلا: هل يمكننا تطبيق القواعد الجدلية التي اقترحها "هيجل" على الثورة السورية وحركة المجتمع السوري اليوم، بما يساعدنا على محاولة فهم ما الذي يحدث، واستقراء ما ستؤول إليه الأحداث، وعلى أي شكلٍ ستنتهي؟ ويرى صاحب هذه الدراسة، إن طرح مثل هذا التساؤل في ظل الظروف الراهنة داخل سوريا، قد يبدو من قبيل الترف الفكري، أو التباهي الثقافي الاستعراضي، الذي لا تسمح به ظروف الزمان، ولا المكان، ولا الوقائع اليومية الدامية(نحن وهيجل: الدين والثورة "مساهمة في نقد الفينومينولوجيا عربيا/ 170).

وفي هذا الشأن يقرّ عطية أنه كان علينا أن نناقش موقف هيجل في محاضراته المختلفة للشرق والعرب والإسلام بعامة، ليس بهدف بيان ما يمكن أن يكون إيجابيا بالنسبة لنا، أو سلبيا بالنسبة للعالم اللا-غربي، إنما بهدف بيان أثر هيجل في النقاش الثقافي والاجتماعي السائد في مصر والعالم العربي أثناء وقبل وبعد تلقيه لفلسفة هيجل فإن كانت أحد الحوارات الهامة في بداية القرن حول عقلانية ابن رشد بين الشيخ الإمام محمد عبده وفرح أفندي أنطون، أو الرد على جابرييل هانوتو ورينان حول "العلم والمدنية بين الإسلام والمسيحية".

**الهيجلية في الفكر العربي المعاصر**

في تتبعه لمسارات حضور الهيجلية في الفكر العربي المعاصر، يعود أحمد عبد الحليم عطية للمراحل الأولى التي التقى فيها العرب بالفلسفة الهيجلية، والتي تعود حسبه إلى المنتصف الأول من القرن العشرين، إذ تختلف صور استقبال هيجل في الفكر العربي حسب اهتمام ومقاصد المفكر والتوظيف، وعليه قرأت الهيجلية في الفكر العربي مثلما قرأت في الفكر الغربي، بما أنها كانت قراءة وظيفية ولم تكن مناسباتية التي عادة ما تكون حاضرة أثناء الاهتمام بفلسفة"ما"

فمثلا، كانت قراءة شارل مالك لهيجل قراءة كيركجاردية، وقدم للقارء العربي هيجل كيركجارداياً من خلال رؤية نقدية لفلسفته باعتبارها حلولية زائفة اعتمادا على كتاب "محاضرات في تاريخ الفلسفة"، وهو عمل وجد صدى كبيرا في الدراسات العربية لهيجل، التي وظفت فلسفته في قراءة الواقع العربي. وهناك من قدم دراسة مقارنة بينه وبين أحد الفلاسفة المعاصرين مثلما فعل عبد السلام بنعبد العالي في "هيجل ضد هيدجر" الذى انتصر للأخير مثلما حاول فتحي المسكيني قراءة هيجل انطلاقاً من هيدجر واضعاً إياه في قلب إشكالية الفلسفة الراهنة. وهناك من انتصر له ضد تفسيرات شراحه مثلما فعلت شادية دروری في كتابها "خفايا ما بعد الحداثة" أو من عمق قراءة هيبوليت له انطلاقاً من التحليل النفسي، كما نجد في دراسة مصطفى زيور. ومن ماثل صاحب فينومينولوجيا الروح بصاحب الفينومينولوجيا بما هي علماً دقيقاً. وما يشغلنا نحن في هذه الدراسة، الأسئلة التي طرحها المفكرون العرب على هيجل ليقرأوا من خلالها فلسفته؟ وماذا وجدوا لدى من يقترب ليشغل في

الإيداع القانوني: 3166-2012
ISSN: 2170-1474

فكرنا الحديث المكانة التي شغلها أرسطو في فكرنا الإسلامي. وما هي الصور التي قرأ عبرها هيجل وما هي الصورة التي لم يتوقف عند الباحثين العرب في تعاملهم مع فلسفته؟(نحن وهيجل: الدين والثورة "مساهمة في نقد الفينومينولوجيا عربيا/ ص173).

ومن أولى هذه الكتابات الرائدة حسب إمام عبد الفتاح إما، هي تلك التي قدمها الكاتب المصري بعنوان هيجل أو المثالية المطلقة،وبنفس الطريقة اهتم الكاتب عبد الفتاح الديدي بالهيجلية، خاصة عندما قدم عملاً هاماً تحت عنوان "فلسفة هيجل" عارضاً لموضوعات متعددة عن حياة هيجل وفلسفته، وقدم عبد الرحمن بدوى، الذي عرف بوجوديته التي قامت مقابل فلسفة هيجل، عدة أعمال عن هيجل أولها "حياة هيجل" يتناول فيه حياته وسيرته الفكرية و"فلسفة القانون والسياسة عند هيجل" و"فلسفة الفن والجمال عند هيجل" بيروت 1996، وأسهم أيضا الكاتب مجاهد عبد المنعم مجاهد إسهامات متعددة في تقديم فلسفة هيجل في الثقافة العربية تأليفاً وترجمة، هي: ثورة الجدل الهيجلي 1969 هيجل يتحصن خلف قلاع الحرية 1970 هل كان هيجل ماركسياً 1970 ليس بالمثالية يحيا هيجل 1970 سوف يخرج هيجل من بين القوسين 1971، هيجل بين الشعب والتاريخ 1974 وصدرت جميعاً في كتابه هيجل قلعة الحرية.(نحن وهيجل: الدين والثورة "مساهمة في نقد الفينومينولوجيا عربيا/ ص174).

وفي الشأن نفسه تناول حنا ديب فلسفة هيجل في دراسة مقارنة كانت في الأصل بحثاً لنيل دبلوم الدراسات العليا من الجامعة اللبنانية، تحت عنوان "هيجل وفويرباخ". كما اختار محمود شريح "تصور هيجل للعلاقة

الجدلية بين شكل القصيدة ومضمونها والنقد الماركسي لها" موضوعاً لبحثه بالجامعة الأمريكية ببيروت ونشرها بدار الجامعة للنشر 1987.

وقد تناول الباحث يوسف سلامه "مفهوم السلب عند هيجل" في دراسة نشرها بالقاهرة 2001 وهى جزء من رسالة دكتوراه حول السلب واليوتوبيا عند هيجل وماركيوز، ونشر وائل غالى شكرى دراسته "نهاية الفلسفة دراسة في فكر هيجل "بالقاهرة 2002 وهى في الأصل رسالة دكتوراه قدمها إلى جامعة باريس بانتيون تحت إشراف برنار بورجوا.

وفي السياق نفسه، اتجه الباحث الموريتانى يعقوب ولد القاسم في بحثه "الحداثة في فلسفة هيجل" يقول: فلسفة هيجل إذن، فلسفة تريد لنفسها أن تكون فلسفة للحداثة بل إنها ترى أن السبيل الوحيد الذى تستطيع به أن تتمكن من ذاتها هو وعيها للحداثة(نحن وهيجل: الدين والثورة "مساهمة في نقد الفينومينولوجيا عربيا/ص175)

وقد قدمت عدة دراسات حول "فلسفة الجمال عند هيجل" أولها ما كتبه محمد عناني في مجلة الأديب مايو 1950، وزكريا إبراهيم الذي كتب عن "مكانة الشعر في فلسفة هيجل الجمالية"، مجلة شعر 1964، و"فلسفة الفن عند هيجل"، مجلة المجلة، نوفمبر 1965، كذلك مجاهد عبد المنعم مجاهد الذي كتب "الفن يصبح هيجليا: رحلة جماليات في لوكاتش"، مجلة المعرفة، أغسطس 1976، و"رحلة في جماليات هيجل"، مجلة المعرفة، أغسطس 1977، وأميرة حلمي مطر "هيجل وفلسفة الجمال"، الفكر المعاصر، سبتمبر 1970، ورمضان بسطاويسي "الفن والحضارة في فلسفة هيجل الجمالية"، مجلة فصول، سبتمبر 1987. وقد

**الإيداع القانوني: 3166-2012**
**ISSN:** 2170-1474

تناول فلسفة هيجل الجمالية بالدراسة الدقيقة في رسالة للدكتوراه وصدرت تحت عنوان جماليات الفنون عند هيجل القاهرة 1998.

وكتب محمد عثمان عن "المجتمع المدني عند هيجل" القاهرة 2002 كما كتب كتاباً ثانياً عن فلسفته في الدين مقارنة مع كانط في دراسته المعقول واللامعقول في الأديان بين العقلانية النقدية والعقلانية المنحازة 2007. هذا غير الكتابات المتنوعة التي تناول أحد موضوعات هيجل ضمن كتب تتناول الأخلاق أو فلسفة التاريخ، والسياسة وعلم الجمال.

وفي كتابه هذا، يقف أحمد عبد الحليم عطية عند إسهامات الكاتب المصري الهيجلي إمام عبد الفتاح إمام الذي أفرد مجالا واسعا من بحوثه للدراسات الهيجلية، حيث ترجم الكثير من النصوص الفلسفية لصاحب الفينومينولوجيا وكذا العديد من الدراسات حول فلسفته.بالإضافة إلى دراساته المتنوعة عنه.

ويبقى كتابه "المنهج الجدلى عند هيجل"، أول خطوة جدية خطاها الباحثون الأكاديميون عندنا في مضمار "الدراسات الهيجلية"، كما كتب زكريا إبراهيم في تحليله النقدي لهذا العمل. ويمكننا أن نجد في بعض مقدمات كتبه إشارات موحية عن علاقته بالهيجلية والتي نجدها بصورة مفصلة في كتاب "تجربتي مع هيجل، وهى محاضرة كان ألقاها بالجمعية الفلسفية المصرية ونشرت أولا في مجلة أوراق فلسفية وهى توضح أثر هيجل في واحد من أهم المتخصصين العرب في فلسفته.

يظهر فهم إمام الأرسطي حسب عطية لهيجل في شكلين في عمله البارز "المنهج الجدلي عند هيجل"، الأول في تقسيمه وتبويبه وطريقة التناول، والثاني في فهم المصطلحات وفى مقدمتها مصطلح الجدل نفسه الذي

يدافع عن كونه المنطق. فالمنهج الجدلي هو المنطق نفسه، وليس صورة طبقها هيجل في المنطق الكلى. يعدد إمام أقسام فلسفة هيجل الثلاثة: المنطق أو علم الفكرة الشاملة في ذاتها لذاتها وفلسفة الطبيعة أو علم الفكرة الشاملة في الآخر، فلسفة الروح أو علم الفكرة الشاملة وقد عادت من الآخر إلى نفسها. وهذه الجوانب ليست إلا تحديدات لفكرة واحدة أو لنسق العقل الذى يفض نفسه في صور مختلفة"(نحن وهيجل: الدين والثورة "مساهمة في نقد الفينومينولوجيا عربيا/ 182).

وخلاصة القول من هذه القراءة الفاحصة لعمل المفكر "أحمد عبد الحليم عطية" الموسوم ب: نحن وهيجل: مساهمة في نقد الفينومينولوجيا عربيا، أن هذا العمل يعد نافذة بالغة الأهمية على معرفة واقع الهيجلية في الفكر العربي المعاصر، إذ تكمن أهميتها في التحقيق والتنقيب الذي قام به الكاتب في هذا العمل، الأمر الذي جعله يقوم بمراجعة كل النصوص العربية التي اهتمت بالفلسفة الهيجلية، الكبيرة منها والصغيرة، سواء كانت كتابا أو دراسة أو حدثا، وبذلك ظهر المؤلف في عمله هذا حداثيا متشبعا بروح مدرسة الحوليات التي تولي قدرا كبيرا للهامش في التحقيق زيادة عن الأمور الأساسية بروح توثيقية خالصة.

استطاع المفكر "عطية" في عمله هذا أن يوجد جسرا بيننا وبين هيجل، ويفتح ممرا مزدوجا. ممر يخص حضور الهيجل في الفكر والثقافة العربية، وممر يخص حضور العرب في الفلسفة الهيجلية، كما تميز هذا العمل بروح النقد وقوة المراجعة، ففي الكثير من زواياه نجده قد حمل

**الإيداع القانوني: 2012-3166**
**ISSN:** 2170-1474

نقاط نقد صارمة لبعض أفكار هيجل التي قللت من شأن شعوب كثيرة وأدوارهم في بناء الحضارة العالمية، خاصة تلك التي اسمت بالعنصرية والتي اختزلت مهارات وابداعات مجتمعات بأكملها وما احتواه تراثها من نقاط مضيئة في تاريخها، وهنا توقف "عطية" على مخاطر انحراف الفلسفة عن مسارها الطبيعي، والذي غالبا ما يكون ساما وهداما يشتت لا يجمع، يهدم لا يبني، كالتي ظهرت بها الهيجلية في حكمها على المسلمين والأفارقة والآسيويين. وهي المشكلة التي أرد أن ينبهنا إليها "عطية" في ترصيع كتابه بعناوين فرعية تحلل هذه المآزق والانحرافات التي تتسبب فيها الفلسفة أحيانا على غرار الهيجلية مثلا.

في بنائه لهذا الكتاب، يذكرنا عطية بنص فينومينولوجيا الروح، وهو نص محنة الوعي الغربي الذي اعتبره هيجل في هذا النص النموذج القابل لاختبار، كون أن الوعي الغربي اتخذ مسارا زمانيا لم يعرف فيه الخسران أو الإخفاق مقارنة بنماذج وعي الشعوب الأخرى، وعلى هذا الأساس اعتبر هيجل انطلاقة الوعي الغربي التي كانت فلسفية ومحايثة للوجود رسمت أفقها ضمن ما سماه بالمطلق، وعليه ستغدو الفلسفة علما مطلقا(المعرفة المطلقة)، وبعض الهيجليين المتأخرين اعتبروا أن مزاعم هيجل هذه كان يقصد بها فلسفته، وفي خضم ثنايا هذا النص الفاتح، نتساءل أين يحضر العرب فيه؟

القارئ لنص الفينومينولوجا والذي اعتبره صاحبه مقدمة لنسقه الفلسفي، أي أن الفينومينولوجيا هي مقدمة للفلسفة الهيجلية، وكل الأعمال الأخرى التي كتبها هيجل، هي فقط شارحة لنص فينومينولوجيا الروح، يمكننا أن نعثر على أنفسنا فيه بنوع من التأويلية في الفصل الأول

الذي تحدث فيه على الوعي الحسي والإدراك، وهو فصل في الأنثربولوجية الفلسفية، والذي حلل فيه التكوينات الأولى للوعي والحالات البدائية التي ينفتح فيها العقل على الأشياء، والتي تتسم بالفجائية وسوء تقدير الأشياء وتداخل التصورات والأحكام فيما بينها، وهي مرحلة تسبق مرحلة العقلانية، والتي يكون فيها العقل مرجعا لذاته وللعالم. حيث أن في هذا الجزء من الفينومينولوجيا لم يذكر فيه هيجل العرب بالتسمية وإنما أشار بنية وعيهم التي لا تزال قابعة في مستوى الإدراك الحسي رفقة شعوب أخرى نتقاسم وإياها البنية نفسها.

**الإيداع القانوني: 2012-3166**
**ISSN:** 2170-1474

# نيتشه: حدود الهيجيلية

**بقلم د.بن دوخة هشام**

لعل في حوار "نيتشه" مع ثقافة الألمان ما أسعفه في القبض أيضا على أحد الأسماء التي إتصلت بها الثقافة الألمانية. وشهدت على فكره هذه الأخيرة تحولا عميقا، نعني به "هيجل" (Hegel). ويبدو لنا أن "نيتشه" مثلما كانت له "كانطيته" في فترة الشباب التي تجاوزها فيما بعد، كذلك كانت له "هيغليته" إن صح التعبير. والتي قرأ بها التراجيديا الإغريقية القديمة، إذ يبدو فهم "نيتشه" للتعارض القائم بين المبدأ الدينيزوسي والمبدأ الأبولوني، فهما هيجليا، بما هو تعارض القضية وضدها ومن ثمة توافق بينهما من جديد. وهذا التعارض والتوافق الهيجلي هو الذي شكل ما أسماه "نيتشه" بوحدة التراجيديا[1]. من هنا كان تأثير "هيجل" على التأويل التراجيدي بالنسبة "لنيتشه" في طوره الأول باديا. بيد أن "هيجل" مثله مثل "كانط"، لم يسلم من ضربات المطرقة الجينيالوجية، إذ سرعان ما تحول "نيتشه" عن "هيجل" مبديا معارضته الشديدة ضد أفكاره. فمن جهة نلاحظ أن أفكار "هيجل" قادت إلى تفشي حركة الحياة الحديثة (Le Modernisme)، بينما يسير "نيتشه" في الإتجاه المضاد للحداثة الأروبية بل وينادي بمواجهة هذه الحداثة بثقافة المأساة القديمة. نلاحظ إذن أن "هيجل" كان مفكر ثقافة الحداثة ومفكرا فاعلا فيها، بينما "نيتشه" هو مفكر الثقافة التراجيدية وداعيا إلى إعادة إحياءها.

ومن جهة أخرى يبدو أن "هيجل" في نظر "نيتشه" لم يخرج عن فهم وعودة الألمان إلى الإغريق، إذ لم يحي هؤلاء الثقافة اليونانية القديمة بما فيهم "هيجل". وإنما أحييوا الفلسفة اليونانية المتأخرة، القائمة على الجدل والمنطق والأخلاق والكفر بالأوهام الجميلة (Les beaux illusions) التي كانت حافزا على الخلق الفني

---

[1] - voir : Nietzsche(F), Nietzsche(F), Ecce Homo in Friedich Nietzsche œuvres, trad.de l'allemand par Henri Albert, éd.robert laffon, paris, 1993.pourquoi je suis Malin, p.1129, Aph(1).

لدى المتقدمين من الإغريق. فلا غرابة إذن أن تكون الرؤية الهيغيلية للعالم في نظر "نيتشه" رؤية "سقراطية" هدامة للفن، أو لم ينادي "هيجل" بموت الفن وكماله ؟! بينما العالم بالنسبة "لنيتشه" لا يمكن تبريره إلا كظاهرة فنية[1]. أو لم يكن تراجيديو الإغريق يتنفسون الفن ؟! أولم يكن الصراع الديونيزيسي- الأبولوني بمثابة الدرس الإستيطيقي الذي إستفادة منه التراجيديا في مواجهة قسوة الحياة بتحويلها إلى متعة، أو فلنقل بجعلها تحفة فنية تسر الناظرين ؟! وفي ذلك إختلاف وفرق جوهري بين رؤية "هيجل" و"نيتشه" إلى الفنن ومكانته في الحياة.

وإذا كان "هيجل" ومريدوه قد أفرطوا في إيمانهم الأعمى بالزمن الحاضر (Le Temps présent)، بما هو أفضل زمن على الإطلاق. وبوصفه زمن تحقق "الحرية " و"الذاتية" و"العاقلية" في كنف الدولة الكاملة المنسجمة، فإن "نيتشه" أعلن :<< أن الزمن الحاضر فارغ من كل قيمة أي كان شكلها[2]>>. إن الزمن الحداثي الذي تغنى به "هيجل" وأتباعه ما هو إلا بدعة، ثم إن شعارات "هيجل" الرنانة حول إكتمال الدولة وضرورة إرتماء الحكمة والفيلسوف في أحضان الدولة تكشف في نظر "نيتشه" عن فلسفة في خدمة الدولة وتابعة لها. وهي بتبنيها هكذا شعار، إنما تكشف عن وهنها من حيث لا تدري، بحيث تعتبر موضة جديدة تفضل القطيع (le Troupeau) على الفرد المتميز. لقد أصبحت الدولة الحداثية ضربا من

---

[1] - Nietzsche (F), Nietzsche (F), la Naissance de la Tragédie ou Hellénisme et pessimisme, Trad. De L'Allemand par Jean Marnold et Jaques Morland, trad.révisée par Jaques le Rider in Friedich Nietzsche œuvres, éd. robert laffon, paris, 1993, p.51, Aph(5).

[2] - voir : Nietzsche (F), Nietzsche (F), considération inactuelles III, Schopenhauer èducateur, Trad.de L'Allemand par Henri Albert, Trad.révisée par Jaques Le Rider, Rider in Friedich Nietzsche œuvres, éd.robert laffon, paris, 1993, p.303, Aph(3).

ضروب الغوغاء ضد النخبة والمتميزين، فأين هي حياة "الفيلسوف القوي" في كنف تنظيم يدعى دولة ؟! أو ليس الفيلسوف الحق في نظر "نيتشه" من يطلب العزلة (La solitude) لا فوضى الجماعة وسوقية الغوغاء. أولم يعلمنا "زرادشت" (Zarathoustra) أن حياة المتوحد طريق المبدع[1]*. ومن ثمة فمقام سالك درب العزلة أفضل من مقام مقدسي الدولة وعبدتها .

إن شعارات التغني بالدولة التي هي موضة هيغيلية بإمتياز. وهي من بين أخطر المسائل التي أفضت عن تفشي روح القطيع بين المحدثين. لقد قادت موضة الدولة الإنسان الحديث إلى قبول واقع الحال والركون تحت أقدام الدولة، من هنا كان هذا الإنسان إنسانا باحثا عن الرضا والهدوء والراحة بوصفها سعادة قصوى، فأين هي حكمة "نيتشه" القاضية بأن سعادة الراحة والسلم لا تكمن إلا بالإستعداد لحروب جديدة !، ألم يؤكد زرادشت في مستهل حديثه عن ضرورة الحرب (La necessité de la guerre) أن محبة السلم واجبة شرط أن تكون هذه المحبة ما قصرت مدتها ؟![2]. يبدو لنا أن "نيتشه" لا يجد في فكرة الدولة بمفهومها الهيغيلي – الحديث، سوى فكرة فاسدة قائمة أساسا على معارضة الحكمة الحقة المبنية على حب التميز والتفرد وطلب الترفع على القطيع والغوغاء. ثمة تناقض جذري بين مهمة الفيلسوف وبين أن تكون خادما للدولة. وإذا كان "هيجل" يعتقد

---

[1] - voir : Nietzsche (F), Ainsi parlait Zarathoustra, Trad.de L'aalemand par Henri Albert, Trad.révisée par Jean Lacoste, in Friedich Nietzsche œuvres, éd.robert laffon, paris, 1993, "Des voies du créateur ", p.332.

* في نفس حديثه عن المتوحد يقول "نيتشه" <<:كل توحد خطأ،هكذا يتكلم القطيع، وأنت أيضا لوقت طويل كنت منتسبا للقطيع (....) تسمي نفسك حرا ؟ حدثني عن فكرك الخالص ولاتتخفي وراء القطيع .>> 330-331.

[2]- Voir : Nietzsche (F), Ainsi parlait Zarathoustra, op.cit, « De la guerre et des Gerriers », p.318.

أن هناك إمكانية لإقامة علاقة متوازنة بين الفيلسوف والدولة فإن "نيتشه" يؤمن بأن رسالة الفيلسوف هي كونه "مفجر رائع" (Explosif formidable)، يفجر الديناميت في كل المفاهيم والأسس التي شيد الفلاسفة عليها تصوراتهم. ولعل "نيتشه" كان أول مفجر في تاريخ الفلسفة، إذ فصل بين مهمته وبين دور الفيلسوف بمفهومه الكلاسيكي، حيث إختار لنفسه لقب "الديناميت" (Dynamite) لا الفيلسوف[1]. من هنا نفهم أن "نيتشه" لم يكن بإستطاعته أن يقبل فيلسوفا في خدمة الدولة، كون هذه الأخيرة تصارع ضد الإستثناء لصالح المنحطين. وأكثر من ذلك، هي وسيلة لتهديم الإستثناء و توجيه الذوق ضد خاصة الخواص لصالح الغوغاء.

يمكننا أيضا أن نستحضر سببا آخر من أسباب نفور "نيتشه" الشديد من الهيغيلية، نقصد بذلك رؤية هذه الأخيرة للتاريخ. ففي الكتاب الثاني من الإعتبارات الاراهنة، نقرأ مواجهة شرسة من "نيتشه" لجدل تمظهر الروح عند "هيجل" في التاريخ، ولعل سبب هذه المواجهة هو تبشير الهيغيلية أن النوع الإنساني في عهدها شهد كماله، بحيث لم يسبق له من قبل أن وعى ذاته إلا في الزمن الحاضر. ففي هذه الفكرة بالذات إلتمس "نيتشه" شعارا فظيعا كان صيته قد ذاع وتفشى بين هيجل وأتباعه، نعني به شعار إكتمال الوعي بالذات في الزمن الراهن. وإعتباره نتيجة منطقية أفرزها إكتمال التاريخ وبلوغ التطور ذروته [2]. وربما كان هذا الشعار تقليدا ألمانيا محضا، إذ جرت العادة أن حبب للألمان التفلسف حول سيرورة التاريخ. وعلى إعتبار عهدهم نتيجة منطقية ناجمة عن هذه السيرورة. لقد صار

[1] - Voir : Nietzsche (F), Ecce Homo, op.cit, « pourquoi je suis un Destin », p.1191, aph (1).

[2] - voir :Nietzsche (F),considération inactuelles I et II,tome 2,De l'utulité et des inconvénions de l'histoire pour la vie ,op.cit, p.147, aph(8).

العقل الألماني وقد تسلح بمفاهيم السيرورة والجدل والوعي بالراهن عبدا للتاريخ خاضعا له. وبالمقابل أصبح التاريخ إلها على الأرض وصار الإنسان مخلوقا للتاريخ، بعد أن قدست الهيغيلية هذا الأخير. وأسقطت من خلاله المفاهيم الفنية الروحية الأخرى. من هنا لابد أن ننتبه إلى أن الطريقة التي إختار وفقها "هيجل" تفسير التاريخ على النحو الذي تبناه، مؤلها الصيرورة والجدل، ما هو إلا بحث عن عزاء في عالم مفقود.

ولعل ذلك ما إنتبه إليه وتفطن له "نيتشه" سريعا، عزاء الهروب نحو عالم الغيب، طريقة في فلسفة التاريخ للعلو نحو الميتافيزيقا. بهذا يهزأ "نيتشه" من الإعجاب الذي تفشى بين مريدي "هيغل" حول فكرة قوة التاريخ. وما قوة التاريخ ههنا إلا قبول الواقع وخنوع للراهن. أكثر من ذلك يبدو أن الإفراط في الإيمان بالتاريخ الجدلي الهيجلي، كان أشبه بحيلة ماكرة إهتدى إليها "هيجل" بغية تكريس وهمين كما لاحظ ذلك "نيتشه"، أولهما: صلح مع الراهن، وثانيهما: تبجيل الدولة أو بالأحرى تبجيل الغوغاء.[1]

قد يعترض معترض على جملة الإنتقادات التي وجهها "نيتشه" لتصور التاريخ عند "هيجل"، لكن علينا أن ننتبه أن مطرقة النقد ضد التصور التاريخي الهيجيلي ضرباتها مؤسسة، بمعنى أنها لا تهدف إلى نقد عقيم أو نقد من أجل النقد فحسب. وربما علينا أن ننتبه إلى أن شذرات "نيتشه" في مجملها تستند إلى إستراتيجية خاصة :هدم ثم بناء، نقد ثم بديل، حوار ثم تجاوز. وبالفعل إذا تهاوى مفهوم التاريخ الهيجيلي تحت ضربات مطرقة نقد "نيتشه" وكشف المستور عن الصيرورة والوعي والعاقلية، فإن الجينيالوجي لم يفوت الفرصة لإستحضار مزايا الحس التاريخي وفوائده. وهاهو بعد أن إستعاض بوجهه عن "التاريخ الكوني" يعود إلى إستئناف القول فيما يسميه بمزايا التاريخ (L'utilité de l'histoire). فضرورة

---

[1]- Voir Nietzsche (F), considération inactuelles I et II, tome 2, op.cit, p.147, aph(8).

التاريخ إن كانت ثمة ضرورة له بالفعل، هي أن يكون ملهما للحياة، فنحن في حاجة إلى التاريخ إذا كان توظيف هذا الأخير توظيفا حسنا، بأن يكون محرضا على محاكمة الماضي بإسم الحياة، لا أن يبقى أسير اللحظة أو الحاضر. نحتاج التاريخ من أجل المساءلة القاسية للماضي (Le questionnement cruel du passé)، مادام كل ماضي مرآة إن صح التعبير نبصر من خلالها إما عجزنا أو قوتنا، أي مدى قدرة الإنسان على الموت أو الحياة. ههنا الحاجة إلى التاريخ، أو كما يقول "نيتشه": << لا نرغب خدمة التاريخ إلا على قدر ما يقدمه من خدمة للحياة >>[1]. يكفي أن نعود إلى عظام التراجيديا الإغريق، حيث لا نجد في أدبياتهم مكانة للمؤرخ، بل إنحطت لديهم مكانة هذا الأخير وتمثلت العبقرية بالنسبة إليهم في الإنصراف عن التاريخ والإنهمام بصناعة الجميل، أي تجميل الحياة وتوجيه النظر إلى حيث تقوم الحياة.[2]*

تلك هي إذن نظرة "نيتشه" إلى التاريخ، وهي نظرة فيما يبدو لنا تستدعي فهما للتاريخ مزدوجا لا أحاديا. وهو الخطأ الذي وقعت فيه بعض القراءات التي إختزلت موقف "نيتشه" من التاريخ في رؤية سلبية، بينما الأصح أن ثمة رؤيتين من "نيتشه"

---

[1] - Nietzsche (F),considération inactuelles I et II,tome 2, De l'utilité et des inconvénions de l'histoire pour la vie ,op.Cit, p.95.

[2] Nietzschr (F), Le livre du philosophe, Trad.par Angèle Kremer – Marietti, Flammarion, Paris, 1969., P 41, aph(19).

*- أنظر كذلك قراءة "جون لوفران" (Jean lefranc) الهامة في كتابه "فهم نيتشه" (comprendre Nietzsche)، أين يقول : << Il semble que dans les textes de Nietzsche l'opposition n'est pas celle de l'histoire et de la préhistoire,mais d'une culture non historique :la culture grecque ,et une culture devenu essentiellement historique,celle des Idées modernes >>. Jean lefranc, comprendre Nietzsche, Armand colin, paris, 2005, la culture Historique, p.237.

للتاريخ : رؤية سلبية، تجد مثالها عند مفهوم "هيجل" لجدل الروح، حيث يرى في تطور التاريخ تمظهرا تدريجيا، إذا أمكن القول، للمطلق والذي يتجلى في تعرف الروح المطلق إلى ذاته في نهاية التاريخ. بينما لانهاية للتاريخ بالنسبة "لنيتشه"، بل ثمة بالضد من ذلك أبدية للتاريخ (éternité de L'histoire)، أو فلنقل بالأحرى بلغة "نيتشه" ثمة براءة الصيرورة. أما الرؤية الإيجابية فتتجلى في استطاعة التاريخ أن يصبح حافزا على توظيف قوي له من طرف الإنسان في تجاوز عثرات الماضي ومن ثمة التغلب على الحاضر.

يبدو لنا كذلك من المهم جدا، أن نعيد التوقف لنتأمل جيدا مفهوم "العود الأبدي للشيء عينه". والذي لطالما أسيء فهمه*[1]، إذ نستطيع قراءة هذا المفهوم في بعده الذي يسير من خلاله لمواجهة فلسفة "هيغل". وتحديدا مواجهة جدل المطلق عند هذا الأخير، إذ يظهر لنا جليا أن الكتاب الثاني من "الإعتبارات الراهنة" يكثر من توظيف مفهوم العود الأبدي المطلق (L'etrnel retour absolut)، ضد الجدل المطلق (Dialectique absolut)، حيث ومع رفض رؤية التاريخ "لهيغل"، نستنتج

---

[1] *- كنا قد أشرنا في الفصل الأول مثلا إلى قراءة "هيدغر" الميتافيزيقية لمفهوم "العود الأبدي للشيء عينه" ووضحنا فيما يبدو لنا أن هذه القراءة بعيدة كل البعد عن التسويغ الذي أراده "نيتشه" للمعنى الأصيل لمقولته :" العود الأبدي للشيء عينه ".لانفوت الفرصة كي نشير كذلك إلى قراءة "بول ريكور" (paul ricoeur) في كتابه "صراع التأويلات" (Le conflit des interprétations) أين يعتبر ريكور أفكار "نيتشه" بما فيها العود الأبدي للشيء عينه، مفاهيم تبقى عالقة في الأساطير التي تردد في مجملها الشيء نفسه، أنظر : Paul Ricoeur, le conflit des interprétations Essais d'herméneutique, Edit.Du seuil, Paris, 1969, p.437. بينما نعتقد أن "نيتشه" وإن كان قد عاد بالفعل إلى الأساطير ، إلا أن هده العودة مبنية على رؤية محددة، بل هي عودة إلى المجتمعات التقليدية ما قبل السقراطية التي ترتكز على بنية تشكل أساس رؤية "نيتشه"، فنظرة هذه المجتمعات التقليدية حول الحياة ولفن والدين هي التي تسمح لنا أن نؤكد أن "نيتشه" لايرجع فحسب إلى ماقبل السقراطيين بل إلى كل رؤية تقليدية للوجود، أي ان نيتشه لا يعود فقط إلى الفكر الأسطوري كفكر لامبالي كما إعتقد "ريكور"،بل إلى رؤية هذه الأساطير العميقة للإنسان في علاقته بالعالم والكون، يكفينا أن نستحضر مثال "ديونيزوس" وتوظيف نيتشه له المهم في التأكيد على الحياة (L'affirmation de la vie).

أن "نيتشه" لا يريد للإنسان أن يعيش اللحظة فارغة جوفاء، دون أي بعد إنساني، لأن الإنسان الذي يمعن النظر في الحيوان من تعاليه الإنساني، ربما يحسد ذلك الحيوان، على براءته السعيدة، سعادة قائمة على النسيان، نسيان التاريخ ! (L'oublie de l'histoire). يقول "نيتشه" :<< يعيش الحيوان في الواقع بطريقة لا تاريخية، فهو ينصهر كليا في الحاضر دون أن يترك أي أثر(...) فهو لا يعرف أن يكون إلا ما هو، ولا يمكنه بالتالي إلا أن يكون صادقا>>.[1]

نعتقد أن غاية "نيتشه" و هدفه هما حماية الحياة من التاريخ كعلم، فالهدف من التاريخ و من كل معرفة بالنسبة إليه هي جعل الحياة دائما أخصب وأغزر، لذلك نجده يرتكز على مقولة "غوته" (Goeth) في إفتتاحه لمؤلفه الثاني من "الإعتبارات الراهنة":<< كل ما يعمل على تثقيفي فحسب أمقته، أحتاج ما يزيد من نشاطي أو يحفزه مباشرة >> [2] .

من هنا لا نجد أنفسنا من المبالغين إن نبهنا أن فكرة "العود الأبدي" للشيء عينه" والتي أول ما قرأت في ضوء الميتافيزيقا كما رأيناها سابقا مع "هيدغر"، أو في ضوء الإيمان مع "ياسبرز"، أو حتى بعض التأويلات التي قرنتها بالفكر الأسطوري القديم، آن الأوان فيما يبدو لنا أن تفهم في ضوء معنى التاريخ Historischer (Sinn). ذلك أن "العود الأبدي للشيء عينه" بديل واع قدمه "نيتشه" في مقابل اللهث وراء البحث عن تبرير الصيرورة (Le devenir)

[1] - Nietzsche (F), considération inactuelles I et II, tome 2, De l'utilité et des inconvénions de l'histoire pour la vie , op.Cit, p.95.

[2]- Ibidem.

وما تبرير الصيرورة إلا تبرير للحياة، لذلك نبه "نيتشه" أكثر من مرة أن فلسفة التاريخ ما هي:<< إلا لاهوت منظم أو خليط من الإيمان والإعتقاد والظن>>[1]. بينما يريد "نيتشه" أن يبرأ الصيرورة بأن يجعلها لامتناهية. وبراءة الصيرورة ههنا ما هي إلا براءة الحياة، أن تصبح الحياة بريئة يلزم أن نقلع عنها كل القيم الاهوتية والخلقية، أن لا نؤمن إلا بالحياة، حياة في موت وموت تعقبه حياة وهكذا دواليك، ذلك هو العود الأبدي.

**قائمة المصادر:**


- Nietzsche(F), Ecce Homo in Friedich Nietzsche œuvres, trad.de l'allemand par Henri Albert, éd.robert laffon, paris, 1993.

- Nietzsche (F), la Naissance de la Tragédie ou Hellénisme et pessimisme, Trad. De L'Allemand par Jean Marnold et Jaques Morland, trad.révisée par Jaques le Rider in Friedich Nietzsche œuvres, éd. robert laffon, paris, 1993.

- Nietzsche (F), considération inactuelles III, Schopenhauer èducateur, Trad.de L'Allemand par Henri Albert, Trad.révisée par Jaques Le Rider, Rider in Friedich Nietzsche œuvres, éd.robert laffon, paris, 1993.

- Nietzsche (F), Ainsi parlait Zarathoustra, Trad.de L'aalemand par Henri Albert, Trad.révisée par Jean Lacoste, in Friedich Nietzsche œuvres, éd.robert laffon, paris, 1993 .

- Nietzschr (F), Le livre du philosophe, Trad.par Angèle Kremer –Marietti, Flammarion, Paris, 1969.

# الطبيعة بين المقاربة الأنثروبولوية المادية والمقاربة المثالية هيغل وفيورباخ

# Nature between the materialistic anthropological approach and the idealist approach Hegel and Feuerbach

* بقلم د. وزار محمد

**********

ملخص بالعربية:

هذا المقال مقاربة لتصور الطبيعة بين الخطاب الفلسفي المثالي والمادي من خلال من خلال عملاقين من عمالقة الفلسفة الألمانية الحديثة هيغل وفيورباخ . يقوم خطاب المثالية الهيغلية علي تجريد علي أولوية الفكرة علي محتوي الحسي علي صيرورة المقولات الفكر ،و جدل التصورات لا علي الأشياء الحسية في ذاتها لذا الإنتقال الفكرة من المنطق الخالص إلي الطبيعة وتنوعها الهائل والعرضي دائما ما يكون محل إرتباك في فلسفات المثالية . كيف يمكن تحقيق الوحدة بين الكلي المجرد والجزئ العرضي اوالمتغير ؟.النقد الفلسفة المادية ينطلق من هده المفارقة بالنسبة لفلسفة فيورباخ الأنتروبولوجية الفلسفة المثالية عاجزة علي إستنباط الطبيعة من الفكرة .إن الفكر هو نتاج الطبيعة و الطبيعة هي وحدة الحسي والأنثروبولوجي وغاية الفلسفة تحيق وحدة الإنسان في الطبيعة ومن خلالها .

كلمات مفتاحية: الطبيعة ؛ الفكرة الشاملة ؛ الحس؛ المثالية. المادية .

* - د. وزار محمد ouzar1@hotmail.frr

الإيداع القانوني: 3166-2012

ISSN: 2170-1474

**Abstract (English):**

**This article is an approach to the perception of nature between idealistic and materialistic philosophical discourse through the two giants of modern German philosophy, Hegel and**

**Feuerbach. The discourse of Hegelian idealism is based on an abstraction on the priority of the idea over the sensory content over the becoming of the categories of thought, and the debate of conceptions not on the sensual things in themselves. How can unity be achieved between the abstract whole and the accidental or variable part? Criticism of materialistic philosophy stems from this paradox for Feuerbach's anthropological philosophy. Idealistic philosophy is unable to deduce nature from the idea. The thought.**

**Keywords : nature ; overall idea; sense; idealism.**

**- مقدمة:**

إن الانتقال من المنطق، من الفكر الخالص إلى الطبيعة يُعتبر نقطة حرجة في الفلسفة الهيجلية وفي كل الفلسفات المثالية. إنه انتقال من عالم الأفكار إلى عالم الأشياء، من التجريدي إلى الواقع بكل اختلافاته وكثرته وتنوعه. إن الفكر أصبح الآن يتعامل مع الأشياء العينية، الأشياء الممتدة في المكان والزمان. أما هو فيقبعُ في ذات، في العقل. هناك فصلٌ جوهري بين العالمين، عالم التجريد والعالم العيني، عالم الجوهر، الماهية، الوجود الخالص، السبب، العلة..... وعالم الأشياء الفيزيائية والحية، عالم الروح أي عقول ووعي البشر الفعليين، مؤسسات الإنسان الاجتماعية والسياسية، منتجات الإنسان الروحية : الفن، الدين، الفلسفة. من طبيعة الفلسفة المثالية التجريد، إنها تقوم على أساس فكرة الاستنباط المنطقي، أي من الفكر وإلى الفكر. اعتبر النقاد من بينهم فويرباخ أن مأزق الفلسفة المثالية هو في هذا الانتقال من دائرة الأفكار إلى دائرة عالم الأشياء، من التجريدي إلى المحسوس، هذا الانتقال سيكون محل نقد عنيف من قبل فيورباخ، السؤال المطروح كيف حقق هيجل الانتقال من عالم الأفكار إلى عالم الأشياء؟، كيف أسس وحدة الفكر و الطبيعة ؟

## طبيعة الإستنباط في الفلسفة الطبيعة الهيغيلية

إن انتقال هيجل من عالم الأفكار إلى عالم الأشياء ليس بالمعنى المادي، إنما هو انتقال من فكرة إلى فكرة أخرى، إنه انتقال من عالم الفكر الخالص إلى فكرة الطبيعة بفعل الاستنباط ذاته، فهو عندما يستنبط فكرة الطبيعة فهو لا يستنبط الطبيعة في ذاتها كوجود مادي وحسي، كذلك صيرورة الجدل في الطبيعة والروح، هي صيرورة لمقولات الفكر، فهو عندما يستنبط ﴿الحيوان﴾ من ﴿النبات﴾، إنما يستنبط فكرة الحيوان من فكرة النبات، نفس الشيء في فلسفة الروح. صيرورة الجدل تفترض استنباط التصورات أو كما سماها هيجل الأفكار الشاملة، إنه استنباط لا يتعلق بعلم الأشياء الجزئية، غير أن فويرباخ يَعترض على هذا التصور، بنسبة له الفكر يستنبط ذاته فقط، إنه لم يستطع بتاتًا الانتقال من دائرة الفكر إلى دائرة الوجود العيني ﴿الطبيعة﴾، إنه نسق تجريدي محض. إن كل الفلسفات المثالية لم تستطع أن تُبرهن كيف يُمكن استنباط مثلاً من فكرة ﴿الكرسي﴾ ﴿الكرسي ذاتهُ﴾ العيني المحسوس.

بالنسبة له هيجل لا يدعي أنه يستنبطُ الأشياء الجُزئية عن طريق فكرهُ الذاتي، إنما الفكرة هي حقيقة موضوعية، إنها هي التي تستنبط الطبيعة، فموضوعية الفكرة لا الفكرة الموجودة في الذات ال

عارفة هي التي أخرجت الطبيعة من ذاتها

إن كليات أو الأفكار الشاملة في فلسفة الطبيعة هي كليات من نوع خاص، فهي تختلف عن الكليات أو المقولات التي تعرفنا عليها في الفكر الخالص، فمقولات هذه الأخيرة تَتَسم بالضرورة والشمول فهي تنطبق على كل الأشياء الموجودة في الكون. أما كليات فلسفة الطبيعة فليست مقولات، إنها تنطبق على بعض الأشياء لا على كل الأشياء كمقولات الفكر الخالص، لذا فهي تقع خارج دائرة المنطق الخالص وإن كانت هي بشكل ما استمرار وتكملة له.

إن الانتقال من المنطق الخالص إلى الطبيعة يُصبح مشروع مادام هو انتقال من الفكر وإلى الفكر، من الكليات الخالصة إلى الكليات الحسية. أن العلة الأولى للعالم هي هذه الكليات الخالصة كما يزعم هيغل في المنطق، والضرورة الجدلية تفرض على الفكر أن يتغرب في الطبيعة.

**الإيداع القانوني: 3166-2012**
**ISSN:** 2170-1474

إن هذه الكليات العلة الأولى للعالم تتسم بالضرورة والشمول، ومن ثم استنباط العالم من هذه الأخيرة هو استنباط مشروع وأكثر من ذلك هو استنباط ضروري، لأن العلاقة بين الكليات هي علاقة منطقية، علاقة العلة بالمعلول، إنها علاقة التلازم والضرورة.

إن الفكر المطلق يرتبط بالعالم كضرورة ارتباط المقدمة بالنتيجة كما في القياس المنطقي. إن هاجس هيجل هو كيف يَجعل الاستنباط ضروري؟ كيف يُؤسس لواحدية مطلقة تنتفي فيها كل الثنائيات الضدية التي أرقت تاريخ الفكر الفلسفي، بالنسبة لهيجل الحقيقة هي الفكر، الحقيقة التي يجبُ استنباط كل شيء منها، هذا ما عجزت عنه الفلسفات المثالية السابقة،

إن الطريق الذي إختاره هيجل لعملية استنباط الوجود من الفكر، الطبيعة من العقل الكلي هو الاستنباط المنطقي وليس بالطريقة السببية لأنه حسب زعمه هذا الأخير طريق مسدود. إن السببية تفترض وجود الزمان بين الفكر والوجود، هذا سيخلق هوة لا يمكن عبورها بين الفكر والوجود، هذه الملاحظة تُذكرنا باشكاليات الفلسفة الإسلامية، مشكلة خلق العالم والقدم والحدوثه.

ما طبيعة الاستنباط وشكله في الفلسفة الهيجلية ؟

يقول هيجل : "لما كانت الفكرة تضع نفسها على أنها الوحدة المطلقة للفكرة الشاملة الخالصة مع واقعها، وتتخذ بالتالي صورة الوجود المباشر، إنها هي الطبيعة بوصفها الشُمول الكلي لهذه الصورة."[1]

إن ما يُريدُ قوله هيجل، أن المنطق الخالص لما بلغ لحظة الفكرة المطلقة إختفى فيها كل توسط، لهذا السبب هي مباشرة ومطلقة، وما هو مباشر على نحو مطلق، هو الحضور الدائم، إنه الماثل دائمًا هنا وهناك، إنه بهذه الصفة التخارج (l'extériorité) الخاصية الجوهرية للعالم الخارجي. إنه الطبيعة. ويزعم هيجل أن هذا الانتقال ليس كالإنتقالات السابقة، إنه ليس صيرورة. إن الفكرة تقذف نفسها في حرية إلى صورة الطبيعة، إنه عزم الفكرة الخالصة على تحديد نفسها بوصفها فكرة خارجية، أي بوصفها الطبيعة وقد ذهب هيجل إلى هذا المنحى لإنه اعتبر أن الفكرة المطلقة بلغت حقيقتها في المنطق و بالتالي

---

1 - هيجل : موسوعة العلوم الفلسفية ج،2 تر، إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير لطباعة و النشر، بيروت، لبنان

ط.1 2010. ص 310.

لا يمكن أن تُفضي الصيرورة الجدلية إلى مقولة أعلى و أشمل منها، لذا الخروج الفكرة إلى الطبيعة ليس فض جدلي جديد للفكرة وإلا أصبحت الطبيعة الحقيقة المطلقة للفكرة.

إن طبيعة هذا الخروج للفكرة في الطبيعة هو خروجٌ حُرْ، إنها رغبة الفكرة في تحديد نفسها بوصفها فكرة خارجية. يقول هيجل : "لما كانت الفكرة تتمتع بحرية مطلقة فإنها لا تنتقل إلى حياة فحسب، أو تسمح للحياة أن تظهر فيها ما هي الحال في المعرفة المتناهية فهي تعزم في التصميم، أن تتحول في حرية إلى الطبيعة. "[1]

هذه العبارات كانت محل نقد عنيف من الخصوم وقد اعتبرها البعض عبارات شعرية لا تُوضح طبيعة هذا الاستنباط، بل أن البعض صرح أنها تُخفي تصدعًا مطلقًا للنسق، فمن جهة يُصرح على الطابع المنطقي لهذا الاستنباط ومن جهة أخرى أنه ليس كالاستنباطات الموجودة في المنطق، غير أنه عجز عن توضيح منطقية هذا الاستنباط، مادام أنه يُقرر أن الفكرة تضع نفسها في حرية مطلقة كالطبيعة، هنا تنتفي الضرورة المنطقية بين الفكرة والطبيعة.

إن لحظة الإنتقال من الفكر الخالص إلى الطبيعة لحظة عويصة في الفكر النسقي، لهذا فلسفة الطبيعة تُعتبر الحلقة الأضعف في الميتافيزيقا الهيجلية وكانت محل نقد شديد من قبل الباحثيين في الفلسفة الهيجلية أو حتى عند فلاسفة المثالية وبالأولى فلاسفة الماديين، فويرباخ أو ماركس.

في الواقع أن ظلال الكانطية مازالت تُرخي سدولها على الفلسفة الهيجلية وكأن هيجل لم يستطع أن يتخلص من فكرة الشيء في ذاته الكانطية، رُغم أنه رفض أن يكون شيء ما يستعصي على الفكر استنباطه ومعرفته، هذا الإرتباك الهيجلي يَظهر جليًا عندما يُقر هيجل أن العقل يَعجزُ عن استنباط وتفسير العرضية الموجودة في الطبيعة، فهو يدعى أن العقل يستنبط الكليات ولا يستطيع أن يستنبط الجزئيات، فالطبيعة بنسبة له في الوقائع العرضية و الجزئية تحكمها الصدفة لا العقل فالطبيعة لها وجهٌ لا معقول، إنه اعتراف أن العقل عاجز عن مسايرة الطبيعة في تنوعها في عرضيتها في غناها الكلي والجزئي، من هذا المدخل سيكون النقد الفويرباخي للفلسفة النسقية المثالية.

1 - هيجل: موسوعة العلوم الفلسفية، ج.2، المصدر السابق، ص.310.

إن الأولوية المطلقة للطبيعة لا للفكر، الطبيعة لا تستنبط من الفكر. إن الفكر نتاج الطبيعة ذاتها هذا ما يؤكد عليه فويرباخ. إن عجز العقل على استنباط الوقائع العرضية، الأشياء الجزئية، إنه اعتراف أن في الأشياء شيئًا لا يُمكن استنباطه بالفكر. إنه يَقْبَعْ خارج دائرة الفكر والمعرفة البشرية. إنه الشيء في ذاته الكانطي، وهذا ما يفسر ارتباك هيجل عندما ينتقل من دائرة الفكر إلى الطبيعة. يزعم هيجل أن الفكر هو المبدأ الأول الذي نستطيع به استنباط كل شيء، غير أنه يعترف في نفس الوقت عجز العقل على استنباط الوقائع الجزئية، هذا يُرجعنا إلى مشكلة الثنائيات الضدية في الفلسفة، والتي إدعى هيجل رفعها، لا معقولية الطبيعة وقفت حائلاً أمام استكمال النسق، التعارض الهوياتي المطلق بين المعقول واللامعقول، بين الفكر والطبيعة. إنه تعارض يُبرز ثُنائية حادة في المذهب ويخلق مطلقين لا يمكن استنباط الواحد من الآخر، أي الفكر والطبيعة. إنه وجود مطلق لكل واحد منهما قائمٌ بذاته، مستقل عن الآخر.

فويرباخ ينطلق من هذه النتيجة التي وصل إليها المذهب الهجيلي في فلسفة الطبيعة، بالنسبة إليه المطلق هي الطبيعة ذاتها، على الفكر أن لا يتعالى على الطبيعة، الحقيقة تقبعُ فقط داخلها.

يقول فويرباخ : "تتباهى الروح الهيجلية بادعائها معانقة الواقع الملموس لكنها من أجل ذلك عليها مجابهة هذا الواقع نفسه. بيد أن هيجل بدلاً من أن يربط الروح مع هو متعارض معها فإنه لم يلجأ إلا إلى فكرة ما هو متعارض مع الروح إنه يَقف عند التمثُل البسيط للملموس. الفلسفة الهيجلية تتعرض لنفس الملامة التي تتعرض لها الفلسفة الحديثة منذ ديكارت : بمقاطعتها للإدراك الحسي تبقى على الخلاف الأساسي بين الإنسان و تجربته مفترضة نفسها بنفسها. إنها لا تدخل أبدًا في العالم الملموس."[1]

عند فويرباخ البداية ستكون الآخر الحسي، الطبيعة، الذي على الفلسفة أن تبدأ لا من ذاتها إنما من نقيضها اللافلسفة.

[1] - feuerbach, ludwing : « manifestes philosophiques », textes choisis (1839-1854), traduit par louis althusser, puf, paris 1973, « Instrocuction de traducteur », p.2.

## فلسفة الطبيعة و إشكالية المكان :

قلنا إن الطبيعة هي نقيض الفكرة في المثلث الهيجيلي المكون من الفكرة و الطبيعة والروح، و على هذا الأساس هي في تعارض مع الفكرة، غير أن هذا التعارض هو في هوية واحدة، إنها الفكرة و قد خرجت من ذاتها إلى الآخر، الطبيعة على هذا النحو هي اللاعقل، السير الجدلي للفكرة يجعل من الطبيعة هي اللحظة الجزئية، أين تغرب الفكر فيها، السير الجدلي للفكرة في الطبيعة سيفضي إلى الروح أو الفرضية العينية، و لبلوغ هذه المرتبة أي لحظة الإنتقال إلى عالم الروح أو عودة الفكرة إلى ذاتها بعدما تغربت في الطبيعة لا بد أن تَفُض الفكرة ذاتها في الطبيعة لكي تُصبح أكثر عينية، و طبيعة المنطق الدياليكتيكي دائمًا يبدأ من الفكرة الأكثر تجريدًا إلى الفكرة الأكثر تعيُنًا، في المنطق المقولة الأكثر تجريدًا هي مقولة الوجود هي و العدم شيء واحد مادام الوجود فراغٌ مطلق لا يحمل أي تعيُن، الإنتقال من الوجود إلى العدم و من العدم إلى الوجود هي مقولة الصيرورة، المقولة الأكثر عَيْنية، في فلسفة الطبيعة المقولة الأكثر تجريدًا هي مقولة المكان، فالمكان فراغٌ كامل لا يَحملُ أي تحديد، إنه فراغٌ متصل متجانس، لذا المكان الحد الأولي للطبيعة فهو الأكثر الأشياء اللامعقولية، فالطبيعة تبدء دائمًا من الأكثر الأشياء اللامعقولة ومادام المكان هو اللاعقل فهو الضد الأقصى للفكر و من طبيعة هذا الأخير الجوانية أو التداخل المطلق، كما في المنطق الخالص، أما المكان فهو التخارج المطلق (l'extériorité absolue) إنه السمة الأساسية له، لذا أجزائه يقع بعضها خارج بعضها الآخر، كما أن المكان له أجزاء بسبب هذه السمة الأساسية للمكان، بينما الفكرة سمتها التداخل المطلق، لذا مقولة الفكرة متضمنة الواحدة في الأخرى، والفض الدياليكتيكي هو ما يجعل الضمني صريحًا.

إن هيجل يُقدم لنا فلسفةً للطبيعة وفق الاستنباط العقلي، والتَسَلسُلْ المنطقي، فهذا الاستنباط يقعُ خارج دائرة الزمان، لذا فهو لا يهتم بالحوادث والعوارض التي تقعُ في الزمان. إن مركز اهتمامه هو الترابط التراتبي للمقولات العينية في الفلسفة الطبيعة وسمته الغائية فهي التحقق الفعلي للفكرة في العالم وهذا ما يجعل التصور التراتُبي ممكنًا.

إن مذهب هيجل في الطبيعة مذهبًا تطوريًا، غير أن تطورية هيجل تختلف عن نظرية تطورية العلمية ومكمن هذا الاختلاف في فكرة الغائية، فنظرية التطور العلمية ترفض

الإيداع القانوني: 3166-2012
ISSN: 2170-1474

الغائية من الأساس، لأنها فكرة لا علمية، فالغائية هي تجعل الانتقال ممكنًا من مرحلة الدنيا إلى المرحلة العُليَا، فالمرحة الأولى هو وجودٌ بالقوة يتحول إلى وجود بالفعل في المراحل التالية، إنه تطور يَتَسم بالضرورة، أما نظرية التطور الداروينية فلا تحمل هذه السمة، أي الضرورة المنطقية، إنها تتبع تطور الأنواع في الزمان وفق التغير الطارئ عليها.

إن فلسفة الطبيعة تضفي على النسق الهيجلي التكامل العُضوي رُغم كل الإختلالات والتعارض القائم في محتواها بسبب أن هيجل اعتمد على علم الطبيعة في عصره، كما أن صور الاستنباط العقلية عنده لا يُمكن أن تُساير غنى الطبيعة الذاتي، وهذا باعتراف هيجل نفسه، و رُغم كل هذا تبقى فلسفة الطبيعة محورًا مهمًا لا يُمكن تجاوزه، وسير الجدل في فلسفة الطبيعة.

## السير التطوري للفكرة في الطبيعة :

إن سير الفكرة في الطبيعة تُقدم لنا عرضًا تطوريًا لها من صُور الدُنيا إلى الصورة العليا، إنه عرضٌ منطقي لازمني و واقع أن هيجل يُنكر صراحة نظرية التطور الزمنية. يقول صراحةً : "الفكر المتروي لا بد أن يُنكر أمثال هذه التصورات المضللة التي هي في الأصل حسية مثل النظرية التي تجعل النبات والحيوانات تصدر عن المراحل الدنيا. "[1]

العرض الجدلي يُقدم لنا ثلاث مراحل لتطور الفكرة في الطبيعة:

أولا الآليات أو الميكانيكا : عندما انتقلت الفكرة من التداخل المطلق إلى التخارج المطلق إنه المكان، ومادام أنه تخارج فهو كثرةٌ عماء لا نهاية لها، إنها كثرةٌ بدون وحدة، لذا تحكمها الآلية المطلقة. الفكرة هي في حالة افتقار كلي، غير أن الضرورة الذاتية لها تَنشُدُ الوحدة، تُمثل الجاذبية، الحركة التي تنشُد تجميع هذه الكثرة في الوحدة، صورة هذه الأخيرة تظهر على شكل علاقات ميكانيكية وهندسية مجردة.

ثانيا الطبيعيات : ترتفع الفلسفة الطبيعية إلى مرحلة الطبيعيات أو الفيزياء عندما لا ننظر إلى الأشياء نظرة مجردة، في هذه المرحلة أصبحت هذه الأشياء تحمل طابع التحديد، إنها الكائنات فردية وأشياء مادية و يؤدي هذا إلى ظهور الدراسات التي تهتم بدراسة الأنواع والصور الطبيعية الغير عُضوية كالكواكب، النجوم كل الأشياء المادية المحددة في الطبيعة.

---

[1] - هيجل: «موسوعة العلوم الفلسفية ، المصدر السابق، ص.249»

ثالثا العضويات: إن الانتقال من الكائنات الغير عُضوية ﴿الطبيعية﴾ إلى الكائنات العضوية سمتها العمليات الكميائية، وتمر هذه الأخيرة بثلاث مراحل :

1- الكائن الحي الجيولوجي : إنها الخصائص الجيولوجية وتشملُ ما يحمله هذا الكائن من معادن، هذا الوجود ليس وجود حي، إنه كائن كلي غير حي.

2 - الكائن الحي النباتي : تُختزل جُزئيًا الكثرة الطبيعية في وحدة نسقية، غير أن هذه الوحدة غير متماسكة كليًا فأجزائها محايدة بعضها بالنسبة لبعض بشكل كبير، التكامل سيظهر جليًا في وحدة متماسكة في الكائن الحي الحيواني.

3- الكائن الحي الحيواني : في الحيوان تصبحُ العودة إلى ذاتية واضحة في صورة شُعور حسي، كما في الكائنات الحيوانية الغير إنسانية، في الإنسان صورة الوعي بالذات واضحة. ذاتية الإنسان أصبحت حُرة لإمتلاكه الوعي بالذات، إنه الصورة النهائية للطبيعة، الفض الجدلي في فلسفة الطبيعة سيُفضي إلى الإنتقال إلى عالم الروح بعدما أصبحت الفكرة لها القدرة على امتلاك وعيها الذاتي في الإنسان، إنه الإنتقال إلى الروح الذاتي.

## مفهوم الطبيعة في الفلسفة الأنتروبولوجية

حاول هيجل استنباط كل ما هو في الطبيعة عن طريق الفكر الخالص، غير أنه بقي عاجز عن استنباط التنوع الهائل للموجودات الطبيعية من الفكر. هذا التنوع المُدهشْ اللانهائي للأنواع الموجودات الطبيعية يعبر عن جنونها عن تحررها التام عن اللوغوس أو العقل. يرى هيجل في هذا التنوع سوى نوع من أنواع اللاعقل في الطبيعة، هكذا عجزت المثالية عن تفسير كيف يظهر الموجود الطبيعي من الفكرة ؟ يقول فيورباخ : "إن فلسفة هيجل هي تعليق التناقض بين الفكر و الوجود، لكن هذا التعليق هذا الرفع لتناقض هو في الفكر فقط. الفكر لذا هيجل هو الموضوع بينما الوجود هو المحمول"[1]

لدى فيورباخ يرى أن هوة عميقة أسستها المثالية بين الفكر والوجود لا يمكن عبورها وعلى الفلسفة الجديدة تَجسيرْ هذه الهوة بجعل الأولوية للوجود، للطبيعة. على الوجود أن لا يتلاشى في الفكر و على الفكر أن يتحرر من التجريد الأعمى، عندئذ يمكن للفلسفة أن تُحقق وحدة الفكر و الوجود.

1 - feuerbach, ludwing : « manifestes philosophiques », Op. cit., P.38

إن فيورباخ يمزجْ تصوره للطبيعة بالتصور الإنثروبولوجي لديه حيث يقول "هذه المراعي الخضراء الجميلة هي الطبيعة والإنسان إذ أن ا لاثنين واحد تأملوا الطبيعة تتأملون الإنسان! وتجدون أسرار الفلسفة أمامكم..... الطبيعة هي الماهية التي تتمايز من الوجود. أما الوجود البشري فهو الماهية التي تتميز عن الوجود، والماهية التي لا تتمايز هي أساس الماهية التي تتميز، ومن ثم فالطبيعة هي أساس الوجود البشري"[1]. كما أنه يقول في موضع آخر من كتابه "ماهية الدين " إنني أكره المثالية التي تنزع الإنسان من الطبيعة ولا أخجل من أن أكون تابعًا للطبيعة"[2]

إن فويرباخ يعرف الطبيعة هي كل الأشياء التي يميّزها الإنسان عن نفسه بشرط أن لا تكون فوق الطبيعة أي الميتافيزيقية فهي ما يتمثل أمام الإنسان عن طريق الحس، الأرض، الحيوان، النّبات، الهواء.... الخ فهي كل ما هو موجود حسي له كم ومقدار وحيز فاعل ومنفعل لكن لا بصورة إرادية أو واعية، إنما بالجملة كل الموجودات التي تؤلف وجودها لا بالفكر بل قوى ميكانيكية أو كيميائية فريولوجية أو عضوية

إن الطبيعة هي الحقيقة الأولى والفكر هو الحقيقة الثانوية والعلاقة الصحيحة أن الفكر هو المحول والوجود هو الموضوع فالوجود لا ينبثق من الفكر أما الفكر فيصدر من الوجود لذا فنقطة البداية في الفلسفة هو الوجود العيني المحسوس المتعدّد لا الوجود المجرّد من كلّ محتوى كما زعم هيغل.

فويرباخ يقدم تصور جديد للطبيعة سمّاه التصور الأنتروجولوجي للطبيعة بما أنّ الإنسان جزء من الطبيعة كذلك الطبيعة جزء من ماهية الإنسان فقد شغلت الطبيعة فكر فويرباخ العنصر الأكثر أهمية في تكوين فكره، يقول فويرباخ فقرة 56 من قضياه الأولية "هذه المراعي الخضراء الجميلة هي الطبيعة والإنسان إذ أنّ الاثنين واحد. تأمّلوا الطبيعة تتأملون الإنسان! فتجدون أسرار الفلسفة أمامكم"[3]

الطبيعة هي الماهية التي لا تتمايز من الوجود أمّا الوجود البشري فهو الماهية التي تتميز عن الوجود، والماهية التي لا تتمايز هي أساس الماهية التي تتميز، ومن ثم فالطبيعة هي

---

1 - feuerbach, ludwing : « Essence de religion », présenté et traduit par Jean-pièrre osier, Ed Maspero 1968, paris p.21.

2 - feuerbach, ludwing : « Essence de religion », Op. cit., P.41.

3 - feuerbach, ludwing : « manifestes philosophiques », Op. cit., P.162.

أساس الوجود البشري فالإنسان الماهية الواعية للطبيعة، فالطبيعة تسبق الإنسان وجودًا بالزّمان وليس في المرتبة.

"إنّ وجود الطبيعة هو الوجود بلا وعي، هو الوجود الأزلي الذي لا بداية له، الأوّل في الزّمان ليس في الرّتبة، الوجود الأوّل فيزيقيا و ليس أخلاقيا"[1]

إن نقطة البداية هي الوجود أي الطبيعة فويرباخ يتخذ من الطبيعة أساسا ووسيط لتحرير الإنسانية يقول ماركيوز"إن تحرير الإنسان مهمة الفلسفة الحقة و فويرباخ من الفلاسفة الدين إتخدوا نقطة البداية أرائهم في حالة الإنسان الفعلية في الطبيعة لذلك أدرك فويرباخ أن تحرير الإنسان يبدأ من تحرير الطبيعة من قبضة التجريد أي رفض كل ترهات المثاليات الزائفة"[2]

إن الإنسان في علاقته بالعالم الموضوعي لا يحكمه الفكر وإنما الشقاء والعذاب، فالعذاب هو الحقيقة الأولى هذا العذاب لا المعرفة هو الذي يحتل المكانة الأولى في علاقة الإنسان بالعالم الموضوعي. إن الفكر يسبقه العذاب وليس لنا أن ننتظر أي تحقيق للعقل ما لم يتلاشى العذاب، و عذاب الإنسان علاقة طبيعية بين الذات الحية و بيئتها الموضوعية بأن الذات تقف في مقابل الموضوع الذي يطغى عليها.إن الطبيعة تشكل الأنا وتتحكم فيه من الخارج أساسا لتحول سلبيته من مصدر للحرمان و الألم إلى مصدر للوفرة و المتعة.

لذا يتعذر على الفلسفة التعبير عن كينونتها الحقة "للفلسفة حدود لا تتخطاها "إنّ الانطلاق من الطبيعة يعني الانطلاق من اللافلسفة " الاعتراف باستقلاليتها الاعتراف بعجز الفلسفة على احتوائها. هذا ما اعترف به شيلينغ غير أنه لم يتقدم حتى النهاية، لنكوسه إلى الميثالية ينتزع من الطبيعة ما أعطاها سابقا أي وجودها المستقبل والحقيقي، فويرباخ يؤكد : "لا خلاص من غير العودة إلى الطبيعة الوجود سيحدد من جديد سيتحول من محمول إلى موضوع للفكر معنى الوجود كوجود هو معنى الطبيعة ذاتها"[3] لهذا الوجود لا بد من إيجاد طريق العبور المناسب الذي لا يُمكِنْ أن يُكَونْ الفِكرْ

1 - feuerbach, ludwing : « manifestes philosophiques », Op. cit., P.163.

2 - ماركيوز هاربرت : أساس الفلسفة التاريخية نظرية الوجودعند هيغل،دار التنوير للطباعة والنشر، 2007 ،ص ,187.

3 - feuerbach, ludwing : « manifestes philosophiques », Op. cit., P.123.

لأنه دائما في حالة توسط، لذا فويرباخ يعود إلى الحدس الحسي غير أن هذا الأخير ليس حسيا خالصاً لأنّه ممتزج بالتمثلات بالصور الحسية السابقة، تلعب دور التوسط يقول هيغل : "الحدس هو وعي محمول باليقينيات العقلية لمعرفة حقيقة الشيء لا بد من أن يكون الحدس متحرّر من ثقل هذه اليقينيات"[1].

إن الطبيعة حسب فيورباخ هي كل ما هو ماثل أمام الإنسان مباشرة بشكل حسي، إنها كل الأشياء و الكائنات المحسوسة التي أُميزها عن نفسي. فطبيعة هي وجود الحق الدائم، الأزلي المستقل تمامًا عن كل ارتباط أو إيحاء لموجود ما فوق طبيعي ميتافيزيقي وهم الاعتقاد الديني حسب زعمه. الطبيعة هي كل ما نراه و نلمسه و نشمه و نتذوقه إنها الطبيعة المحسوسة و فقط، هو ذاك الوجود المستقل عن فكر الإنسان و ماهيته وصنعه " إنها الكينونة أو جملة الموجودات و الأشياء التي ليس لحضورها و أفعالها وآثارها التي تتجَلَى فيها و تُؤلف وجودها و جوهرها أساس هو الفكر أو النوايا و قرارات الإرادية بل قوى وأسباب فلكية وكوزمولوجية ميكانيكية، كيميائية فيزيائية، فيزيولوجية أو عضوية"[2] لذا ليس هناك واقع آخر غير الوجود الحسي.

حسب فيورباخ مادام ليس هناك وجود إلا الطبيعة المحسوسة فإن الطبيعة هي الله أن الدين هو وحدة الكائن الإنساني والكائن الطبيعي. غير أنه يجعلها شيء آخر مختلف عن هذه الوحدة كينونة ميتافيزيقية متعالية. الإنسان عن طريق الدين يجرد الطبيعة من خصائصها كلية ويسقطها في كائن ميتافيزيقي يختزل فيه كل الخصائص الكلية والنوعية للطبيعة "إن الإله الميتافيزيقي ليس سوى تجريد جُملة الخصائص الأكثر كُلية المستمدة من الطبيعة، التجريد الذي يفصله الإنسان عن الوجود المحسوس عن المادة الطبيعية، فإنه يحوله من جديد عن طريق الخيال إلى ذات أو كائن مستقل"[3] لدى الطبيعة هي الحقيقة الأولى والفكر الحقيقة الثانوية فالعلاقة الصحيحة بين الفكر والوجود هي سلب للعلاقة الهيجلية، الذي أقامها هيجل بين الفكر و الوجود عندما جعل الفكر موضوعًا والوجود محمولاً. العلاقة الصحيحة هي القلب العكسي لها، فالفكر هو

---

1 - أحمد عبد الحليم عطية : الإنسان في فلسفة فيورباخ، دار التنوير للطباعة و النشر، 2008.ص 110.

2 - feuerbach, ludwing : « Essence de religion », Op. cit., P.113.

3 - feuerbach, ludwing : « manifestes philosophiques », Op. cit., P.179.

المحمول والوجود هو الموضوع. لذا الفلسفة يجب أن تبدأ من الوجود العيني لا الوجود المجرد أي من الطبيعة الحسية.

يقول فيورباخ : "لا يمكن تصور الطبيعة إلا من خلال الطبيعة ذاتها، و ضرورتها ليست ضرورة بشرية أو منطقية و لا ميتافيزيقية أو رياضية. الطبيعة وحدها هي الكائن الذي لا نستطيع أن نطبق عليه أي قياسْ بشري، على الرغم من أننا نقارن ظواهرها و نطلق عليها أسماء كي نجعلها مفهومة بالنسبة لنا، وعلى العموم فإننا نُطبق عليها تعبيرات وتصورات بشرية كالنظام و الغرض و القانون نحن مجْبُورون على ذلك بسبب اللغة"[1]

إن غرض فيورباخ من الفقرة السابقة هو إظهار تمايُزْ و استقلال الطبيعة الجذري عن فكر الإنساني إنه يُنكرْ تماهي الفكر في الوجود و هذا لا يعني أنه ليس هناك نظام وقانون في طبيعة. غير ما ينكره فيورباخ هو جَعل نظام الطبيعة الذاتي هو عَيْنُ ما هو في الفكر. قوانين الفكر و انطباعاته هي ترجمة أو نُسخة فقط، أما ما هو في الأصل في الطبيعة هو مستقل تماما عن ما هو في الفكر

إن الطبيعة أساس الفلسفة الأنثروبولوجية عند فيورباخ، إن الإنسان هو نتاجُها وكمالها ففي هذا الأخير تحس الطبيعة ذاتها. إن الطبيعة وجودها لا نهائي خالد غير أن محدودية الكيان الإنساني هو الذي يضع حدودًا لها. إن النقطة الصلبة في فلسفته هو هذا الأساس المادي، لذا على الإنسان أن يتأمل في الطبيعة أن ينهج نهجها، يقول : "حتى في أمعاء الحيوانات غَذَاء روحيًا و مادة للتأمل."[2]

هكذا يتضحُ موقف فيورباخ .التأمل يبدأ من أدنى الموجودات الطبيعية . إن الحقيقة تنطلق منها، هذا الموقف يتعارض مع الفلسفة التأملية التي تحتقر الأشياء الجزئية، الموجودات المتناهية. إن التصور الأنثروبولوجي للطبيعة يختلف عن التصور الهيجلي وحتى مع التصور الماركسي، فهو يمزج بين تصور الإنسان بالطبيعة والطبيعة بالإنسان بما أن الإنسان هو نتاح الطبيعة فهو جزءًا من ماهيتها و هو كذلك كمالُهَا.

هذا الموقف يتعارض مع التصور المثالي كذلك الطبيعة تشكل جزءًا من ماهية الإنسان ما دامت الطبيعة لا تبلغ ذروة وجودها إلا في الإنسان، في الإنسان الطبيعة تتحول إلى

1 - feuerbach, ludwing : « Essence de religion », Op. cit., P.55

2 - feuerbach, ludwing : « manifestes philosophiques », Op. cit., P.28.

شعور إلى رغبة إلى إحساس و ذروته الحب الإنساني يقول فيورباخ : في الفقرة 56 من القضايا الأولية في الفلسفة "هذه المراعي الخضراء الجميلة هي الطبيعة و الإنسان، إذ أن الاثنين واحد تأملوا الطبيعة تتأملون الإنسان و تجدون أسرار الفلسفة أمامكم."[1]

ويقول كذلك في الفقرة 58 " من نفس المتن فالإنسان الذي يعلم أنه جوهر الطبيعة الواعي لذاته جوهر التاريخ جوهر الدولة جوهر الدين."[2] إنه عندما يعطي الأولوية للطبيعة إلا باعتبارها إنسانية، إنها أسبقية في الزمان و ليس في الرتبة.

هكذا في فلسفة فيورباخ الطبيعة مكتفية بذاتها و تحدد ذاتها بذاتها فهي جوهر لا نهائي، لذا فهي لا تحتاج إلى كائن مفارق مختلف عن ماهيتها ليكون أساسًا لوجودها، لذا ينكر فيورباخ اشتقاق الطبيعة من الله فالأصل هي الطبيعة أما فكرة الألوهية هي الصورة المجردة المشتقة من الطبيعة، لذا فهو ينفي إمكانية المعجزة بالمفهوم اللاهوتي الذي يتصور إمكانية خرق قوانين الطبيعة عن طريق قوة لا نهائية مفارقة عنها فالبرهان على وجود الله هو قدرته خرق نظام الطبيعة فالمعجزة هي الدليل على وجود الله يتموضع الإيمان في المعجزة الإلهية، الجهل بقوانين الطبيعة هو الذي يجعل من إمكانية تموضع الإيمان بالمعجزة كتحقيق للفعل الإلهي، إن جهلنا بالقانون الطبيعي بالأسباب الطبيعية و بالعلاقات الضرورية بين الظواهر.

الطبيعة هو ما يجعل من إمكانية سَلبْ الإيمان اللاهوتي بفكرة المعجزة. فيورباخ يتفق جوهريًا مع سبنوزا، فهذا الأخير يرى أن الطبيعة لا تتغير لأنها في جوهرها تحتفظ بنظام أزلي فالمعرفة الإلهية تكون أكمل لا بالمعجزة بل بالقانون الطبيعي الثابت الذي لا يتغير، فنظام الطبيعة هو نتاجُ القوانين الإلهية، ففيورباخ يتفق مع سبينوزا في جوهر هذه الفكرة غير أنه يفترق عنه في فكرته حول العناية الإلهية و ضرورة القوانين الإلهية، إن نظام الطبيعة هو ذاتي من جوهر الطبيعة ذاتها فهي لا تستمد نظامها من جوهر مفارق عنها.

إن العناية الإلهية هي عينها العناية الطبيعية يقول : "إن ما يدعوهُ الإنسان الغائية الطبيعية و يتصوره على أنه كذلك ليس في الواقع شيء آخر سوى وحدة العالم تناسب

1 - feuerbach, ludwing : « manifestes philosophiques », Op. cit., P.163.
2 - feuerbach, ludwing : « manifestes philosophiques », Op. cit., P.48.

الأسباب و النتائج و ترابط و تواصل الذي توجد و تتفاعل فيه كل الموجودات الطبيعية."[1]

إن الاعتراف بموضوعية القوانين الطبيعية و تَرَابُطهَا الذاتي بالطبيعة في حد ذاته هو اعتراف بموضوعية العالم الخارجي و استقلاله عن الفكر الإنساني، لذا فَكُل من ينكر قوانين العالم و الطبيعة هو ينسب بشكل أو بآخر للتيار الثيولوجي و الفلسفة التأملية التي تستبط الطبيعة من العقل.

المقاربة الفويرباخية للتصور الثيولوجي بالطبيعة، جدلية الله و الطبيعة

إن المقاربة النقدية الفويرباخية للدين تنطلق من الربط الجوهري بين الماهية الطبيعية والماهية الإلهية، الإله الديني حسب فويرباخ هو الطبيعة، لذا الطبيعة هي الموضوع الأول و الأساسي للدين، فالكائن الذي يتحدث عنه الدين الأزلي اللانهائي المستقل عن الإنسان ليس شيء آخر سوى الطبيعة. إن الإنسان حَوّلَ الطبيعة إلى كائنًا مقدسًا ففويرباخ يرفض وجود كائن مختلف ومتميز عن الطبيعة. أو أنه كائن محايث و متمايز عنها يحكمها و يُوجهها.

الفكر الإنساني، حول الطبيعة إلى ملكية لكائن آخر لا مرئي لا مادي مفارق إنه جنوح هذا الفكر نحو الخيال، و مهمة فويرباخ هي توضيح الحقيقة الثانية أن الوجود الإلهي أو الاعتقاد بوجوده مبني على أساس وجود الطبيعة. فإذا كانت الفلسفة المثالية تشتق الوجود الطبيعي من الوجود الإلهي، فالفلسفة الإنثروبولوجية المادية تقوم على أساس سلب هذا التصور، فمنبع فكرة الألوهية مستمدة من وجود الطبيعة يقول فويرباخ : "إذا كان الله كائنًا خالدًا نقرأ في الإنجيل، يَمضي جيل و يتبعه جيل آخر لكن الأرض باقية إلى الأبد كما قال آنكا إلى راهب الدومنيكان : إنك تعبد إلاها مات على الصليب، لكني أعبد الشمس التي أبدًا لن تموت."[2]

هكذا فويرباخ يقيم ضرب من الوحدة بين الوجود الإلهي و الوجود الطبيعي ماهية الله هي الطبيعة فما هو موجود في الله موجود في الطبيعة، إذا ما انتزعنا من الله الإرادة والعقل سيظهر جليا كائن فيزيقي طبيعي يقول فويرباخ : "صحيح خالق الطبيعة يتمتع

1 - feuerbach, ludwing : « manifestes philosophiques », Op. cit., P.54.
2 - feuerbach, ludwing : « manifestes philosophiques », Op. cit., P.10.

بالعقل و الإرادة كما في التصور الثيولوجي لكن الذي فيه إرادته و الذي يفكر فيه عقله لا يتطلب إرادة و عقلاً و لكن قوى و حوافز آلية و فيزيقية و كيميائية و نباتية و حيوانية فقط."[1]

فالنتيجة التي يصل إليها فويرباخ أن وجودنا و وجود كل الكائنات سواء كانت حية أو فيزيقية تدين ببقائها للقوى و الصفات الخاصة بها أي المسببات، فالأسباب طبيعية والنتيجة كذلك، إذًا وجودنا كله ندين به للطبيعة، غير أن الإنسان يحول الطبيعة إلى فعل كائن آخر مفارق حسب فويرباخ هذا التناقض العميق للثيولوجيا و الفلسفة النظرية.

إن فويرباخ ينطلق من الطبيعة و يعود إليها لأن الطبيعة هي أساس الوجود الإنساني، فالطبيعة لا تؤثر فقط على الشكل الخارجي بل تؤثر في جوهره أيضًا فأشعة الشمس لا تضيء البصر و إنما تضيء الروح و القلب، إنه يُوَحدُ بين الإنسان و الطبيعة إنه يعتمد عليها تؤثر فيه و يُؤثر فيها ماهيته منها وماهيتها منه إنها مصدر لفنائه كما أنها مصدر لبقائه من هنا ينبع تقديسه لها. إنه تقديس بالمعنى الإنساني الطبيعي وليس بالمعنى الثيولوجي، بالطبيعة يتحرر فكر الإنسان ووجدانه في الزمان و المكان،

**خاتمة**:

فلسفة هيجل هي تلك الفلسفة التي كانت تستهدف تجاوز الهوة التي خلقتها الفلسفات السابقة بين الفكر والوجود، الذات والموضوع. وآمن هيجل بأن العقل بإمكانه تخطي هذه الهوة بين الفكر و الطبيعة، لأن العقل واحد فينا و في العالم و لهذا السبب بالضبط يُمكننا معرفة المطلق و هذا بشرط تخطي مقولات الفهم الذي يرى الاختلافات بين الأشياء دون أن يرى الوحدة وراء هذه الاختلافات. و للوصول إلى ذلك لابد من الارتقاء إلى مستوى العقل الذي مبدأه ﴿وحدة الأضداد﴾ فالدياليكتيك وحده الذي يوصل إلى معرفة الواقع الحقيقي.

إنه الذي يُحقق اللحام التام بين الذات و الموضوع، هذا النشاط الجدلي إنه فاعلية الكوجيتو الذي يهدفُ إلى الارتباط بالوجود، إنه ضرورة اغتراب الفكرة عن ذاتها في الطبيعة. و هذا ما يحقق لها التحول إلى الرّوح، إنها تضع ذاتها على أنها حقيقة الموضوع، إنها حرية نشاط الذات في مقابل الموضوع، هذا التحول الفكرة إلى روح هو الذي يُحقق

---

1 - feuerbach, ludwing : « manifestes philosophiques », Op. cit., P.22.

لها الوعي الذاتي فيغذو الموضوع النشاط الحر لذات. هذا النشاط الحر، أي الوعي الذاتي بالذات يبلغ ذروته لحظة بلوغ الأمة و الدولة وعيها الكلي. إن الفلسفة الهيجلية تُمثل وجهة نظر الذات الغربية، التي امتلكت لحظة الكوجيتو الديكارتي فعالية الالتحام بالواقع رغبةً في امتلاكه و تعقيله. هذه الفاعلية لذات الغربية عن طريق السلب و سلب السلب هو ما حقق لها قهر غُربة الموضوع عنها. إن حقيقته الآن أصبحت مستمدة أساسًا في الذات، و هذا يُفسر لمذا الغرب دائمًا له القدرة و الفعالية اللازمة على تجاوز كل العقبات. إنه إيمانه بقدرته، على قهر كل آخرية عن طريق اللوغوس.

إن النسق الهيجلي إدعى تجاوز كل اغتراب، عن طريق نشاط الذات، إنه حقق الهوية المطلقة بين الذات والموضوع، الفكر والطبيعة في الفكرة المطلقة، حقيقة اللوغوس الذي وحدَّ بين في الصيرورة سائر المتناقضات، في هذه اللحظة اكتسب الوعي الذاتي وعيه المطلق. هذه النتيجة التي إنتهى إليها الجدل و إن كان يحمل طابع الإجاب، أي ان العقل أصبح يملكُ القدرة و الأدوات على امتلاك عالمه و على النظر إليه على أنه عالمه، غير أنه من جهة أخرى العالم ما زال في حالة إغتراب. إن مهمة الذات لم تُنجز كليةً. العالم مازال عصيًا على أنسنته بتمام. هذا التناقض بين الفكرة النظرية والحقيقة الواقعية، ما دفع الفكر إلى محاولة تجاوز و سلب هذه الدغمائية المطلقة في النسق الهيجلي. بسبب هذا التناقض الجوهري في سيستام الهيجلي بين إدعاء بلوغ الحقيقة المطلقة و ثورية مقولة السلب في هذا السيستام. هذا ما دفع فيورباخ على إيجاد المخرج النظري والواقعي لتناقض المطلق لسيستام الهيجلي.

هاجم فويرباخ الفلسفة الهيجلية في إدعائها الأساس، أنها الفلسفة المطلقة التي استطاعت تحقيق الهوية المطلقة بين الفكر و الطبيعة والوجود .فويرباخ اعتبر هذه الهوية ليست سوى هوية صورية، إنها هوية الفكر مع ذاته هوية تجريدية، و استعاض عنها بفكرة الإنسان الواقعي المحتاج.

في الإنسان الواقعي تتحقق الهوية الحقيقية بين الفكر والوجود. إن نقطة انطلاق الفلسفة ليس الوجود المجرد، إنما الوجود المحسوس أي الطبيعة الملموسة، وجود الإنسان الواقعي كفرد بلحمه ودمه. إن هذا الوجود لا يُستنبط من الفكر وليس هو لحظة من لحظات وعي الفكرة لذاتها. إن موضوع الفلسفة هو الوعي بهذا الوجود.

**الإيداع القانوني: 2012-3166**
**ISSN:** 2170-1474

إن تطور الفكر الفلسفي عبر التاريخ هو مسار الوعي بهذا الوجود أي وجود الإنسان المحتاج المتألم. إنه مسار تطور وعي الإنسان بذاته، غير أنه بفعل التجريد والتأثير الثيولوجي تم وضعه خارج هذا الوعي، على شكل كائن آخر غير إنساني ومتعالي، من خلال هذا الكائن الآخر يحقق الإنسان وعيه ذاتي. لذا كل الفلسفات السابقة تُخفي حقيقتها الجوهرية أي حقيقتها الأنثروبولوجية وتجعل منها حقيقة متعالية ميتافزيقية.

هكذا حجّم فويرباخ الفلسفة إلى أنثروبولوجيا وبالتالي وضع حدًا فاصلاً بين الفلسفة القديمة و الفلسفة الجديدة أي الفلسفة كميتافزيقا و الفلسفة كأنثروبولوجيا. هكذا الفلسفة أصبحت عند فويرباخ غايتها تلبية حاجات ورغبات هذا الإنسان الواقعي. الميتافزيقا همشت وغيبت الإنسان، لذلك كانت الضرورة لسلب المطلق لهذه الفلسفة. لقد حوّل اللاهوت المحمولات الإنسانية إلى محمولات غير إنسانية ، ثم جعلتها الفلسفة موضوعات ميتافزيقية . إن كشف حقيقتها لا يكون إلا عن طريق القلب العكسي لها أي ما جُعلَ محمُولاً في اللاهوت و الفلسفة النظرية نظر إليه في الفلسفة الأنثروبولوجية على أنه موضوعا أوالذاتا و اعتُبرَ ذاتًا أو موضوعا في اللاهوت و فلسفة النظريات نُظر إليه كمحمول في الفلسفة الأنتروبولوجية.

فالفلسفة النظرية تدعي أن الوعي الذي لدى الإنسان عن المطلق هو وعي ذاتي المطلق لنفسه. عند فويرباخ عن طريق القلب العكسي يُصبح الوعي الذي لدى الإنسان عن المطلق هو وعي ذات الإنسان أو وعي الإنسان لذاته. هكذا حوَّل المحمولات الإلهية والمحمولات المجردة إلى أساسها الواقعي، أساسها الإنساني الحسي والعاطفي. إن فويرباخ حوَّلَ هذه المحمولات المطلقة التي وضعها اللاهوت في كائن مفارق خارج و فوق الماهية الإنسانية و جعلتها الفلسفة النظرية محمولات للعقل الكلي المجرد إلى النوع الإنساني أي النوع الإنساني بكامله .إنها ليس كلية ثابتة و إنما تتحقق من خلال الأفراد البشرية المتناهية في الزمن، لذا الوجود الفردي هو وحده الوجود الحقيقي غير أن حقيقة الإنسان لا تكتمل إلا في هذه الماهيته الكلية التي هي نتاج تطور هذه الماهوي لمجموع الكلي للكائنات البشرية عبر التاريخ الإنساني.

إن الإنسان في فلسفة فويرباخ كائن فريد من نوعه، فهو من جهة تابع للطبيعة و ناتج منها و من جهة أخرى له إمكانية الاستقلال النسبي عنها ،على عكس الكائنات الأخرى فتبعيتها مطلقة للطبيعة. في الإنسان تحقق الطبيعة سُمُوها فما يُحققه الإنسان من عمل و إنتاج هو ما يجعله يسمو على الطبيعة، كما أن الطبيعة لا تحقق هذا السمو إلا

بالإنسان ما دام الإنسان جُزء منها، فالمشاعر و العواطف الأكثر سموًا لا تتحقق إلا في الإنسان. لذا فهي ليست شيئًا بدون الإنسان كما أنه هو ليس شيء بدونها. هذا الإنتاج الفوق طبيعي لا يتحقق إلاّ ضمن الجماعة البشرية.

إذًا كان وجوده الطبيعي مدين فيه للطبيعة أما وجوده كإنسان فهو مدين له للإنسان ذاته أي للماهية الإنسانية التي لا تتحقق إلا بواسطة الجماعة الإنسانية لذلك غاية فلسفة فويرباخ هي الأنسنة أي الارتقاء بالإنسان إلى مستوى قيمته كإنسان. هذا الإنسان هو الإنسان بكامله، بأحاسيسه، بانفعالاته، بنشاطاته الفكرية. هكذا يتحدد الإنسان الفويرباخي بالانفعال. إنه المبدع لكل نشاط خلاق ومن خلاله يُمكن الانتقال إلى الآخرية، بواسطة الأنا تتحدد الفردية لكن هذه الفردية لا تكتمل حقيقتها إلا بالآخرية مادام أن الفرد لا يكتمل وجوده إلا ضمن الجماعة البشرية.

إن الأنا هو وحدة الأنا و الأنت، هذه الوحدة تظهر في الحب، في الحب يتلاشى الفارق بين الأنا و الأنت غير أن هذا الأنا ليس المجرد و المطلق إنما الأنا الواقعي ومحدد ، إنه الفرد بأحاسيسه و عواطفه و انفعالاته. في هذه الأنا تتحقق الوحدة الحقيقية بين الفكر والوجود الحقيقي الطبيعي .

إن رغبة فويرباخ أن يجعل الإنسانية غاية الإنسان، هذا هو الدين الجديد الذي بشر به فويرباخ. الإنسان الذي يُحب الآخرين، الذي يُفكر في الغير، لذا المبدأ الأسمى و الأخير لكل دين و لكل فلسفة هو وحدة الإنسان مع الإنسان قي الطبيعة المحسوسة .

**الإيداع القانوني: 2012-3166**
**ISSN:** 2170-1474

# ماهيةالشعر عند مارتن هيدغر

# The essence of Martin Heidegger's poetry

**بقلم بن فريحة أسماء** *

**********

**ملخص:** عالج الفيلسوف الألماني مارتن هيدجر (1889 -1976م) موضوع الشعر من منطلقه الفلسفي الأنطولوجي ليس باعتباره إنتاج للوهمي واللا معقول أو ابتعاد عن الحقيقة ، ولا باعتباره كلام مؤلف من أقوال موزونة تستند إلى ايقاعات معيّنه، بل يرى في القول الشعري قدرة على التخلص من قبضة الواقع المشوّه بفعل التقنية والوصول إلى الحقيقة وإلى الوجود الأصيل. إنّ الشعر عند هيدجر هو الوجود ذاته وقد أضحى متعيّنا في القصيد هو إبداء للحقيقة وإجلاء لها. إنّ انشغال هيدجر بالشعر لم يكن انشغالا فنيا محضا، وإنّما كان يندرج في سؤال مركزي مسّ اهتمام هيدجر بمسألة ماهية الفكر في ظل حديثه عن نهاية الفلسفة، فكيف تمكّن هيدغر من اعتبار سؤال الشعر سؤالا أنطولوجيا فرضه فكر الوجود وليس سؤالا استيتيقيا خالصا؟

**كلمات مفتاحية: الشعر؛ الشاعر؛ التقنية؛ اللغة؛ هيدغر.**

**Abstract:** The German philosopher Martin Heidegger (1889 -1976 AD) treated the subject of poetry from his ontological philosophical standpoint, Not as a production of the illusion and the unreasonable or a departure from the truth, nor as a speech composed of balanced sayings based on certain rhythms. Rather, he sees in the poetic saying the ability to get rid of the grip of reality distorted by technique and reach the truth and authentic existence. Poetry according to Heidegger is existence itself, and it has become specific in the poem as a manifestation of the truth and an elucidation of it. Heidegger's preoccupation with poetry was not a purely artistic preoccupation, but was part of a central question that touched upon Heidegger's interest in the question of the nature of thought in light of his talk about the end of philosophy. How was Heidegger able to consider the question of poetry as an ontological question imposed by the thought of existence and not a purely aesthetic question?

* - بن فريحة أسماء. benfriha.asma@gmail.com

Keywords: poetry, poet, technique, langage, Heidegger.

## 1- مقدمة:

يعتبر الفيلسوف الألماني "مارتن هيدغر" (1889-1976م) من أبرز الفلاسفة المعاصرين الذين أحدثوا ثورة في المفاهيم الفلسفية الكبرى وتغيير في طريقة الفهم والتفكير من خلال إعادة طرح أسئلته الفلسفية ومحاولة قراءتها وفق منهج تأويلي فينومينولوجي جديد، بحيث يعتبر فيلسوف الوجود بلا منازع نظرا لاهتماماته الأولى بمسألة الوجود عند الفلاسفة اليونان وخاصة بعد قراءته رسالة أستاذ أستاذه "فرانز برانتانو" بعنوان: المفاهيم المتعدّدة للوجود عند أرسطو. فبعدما أن رسم لنفسه طريقا منذ دراساته الثانوية ليصبح قسيسا وانفتاحه مدّة سداسين من 1920 إلى 1921م على الكتابات اللاهوتية درس الفلسفة وقادته تأمّلاته وميولاته إلى الاهتمام بالمسائل الفلسفية والمواضيع الميتافيزيقية ونتيجة لتأثّره بأستاذه هوسرل امتهن المنهج الفينومينولوجي ليعيد به قراءة التراث الفلسفي الغربي منذ اللحظة الأفلاطونية إلى غاية اللحظة النيتشوية ليكتشف أنّ الميتافيزيقا الغربية منذ بدايتها الأولى لم تبحث إلاّ في الموجود متناسية البحث عن الوجود. لقد أهملت الميتافيزيقا البحث في الوجود وأخذت تبحث في الموجود، كما أنّها نسيت الفرق الأنطولوجي بين الوجود والموجود وهذا لا يعتبر في نظر هيدغر إهمالا منها بقدر ما يمثّل جزءا مهمّا من تكوينها. لكن هيدغر لم يفكّر في المواضيع الميتافيزيقية فقط بل عالج مواضيع وقضايا فلسفية أخرى من بينها الشعر الذي يعتبر محور موضوعنا في هذه الدراسة المتواضعة. لم يتناول هيدغر الشعر على أساس أنّه كلام موزون ومقفّى يخضع إلى قواعد ومناهج معيّنة بقدر ما ربط الشعر بالوجود وباللغة وذلك من خلال التفتّح والقراءة والتأويل على مجموعة من أعمال الشعراء خاصة "جورج تراكل" و"هولدرلين"، وهذا ما دفعنا إلى طرح التساؤل التالي: لماذا سؤال الشعر عند هيدغر؟ كيف عالج هذا الموضوع باعتباره ينتمي إلى المجال الأدبي أكثر منه إلى المجال الفلسفي؟ فيما تتمثل ماهية الشعر عند هيدغر؟ كيف جعل من الشعر الملاذ الوحيد للتخلص من هيمنة التقنية؟ وكيف أقام علاقة بين الشعر والوجود من خلال اللغة؟

يرى هيدغر في الشعر لغة الفلاسفة وتأملاتهم للكون والوجود، وهذا ما وجده في الكتابات الأولى للفلسفة التي بدأت مع اليونان والشذرات التي خلّفها كلّ من بارمينيدس وهيراقليطس وغيرهم.

لا يعتبر هيدغر الشعر موضوع ينتمي إلى المجال الأدبي أكثر منه إلى المجال الفلسفي لأنّه يرفض هذا التقسيم بين الحقول المعرفية ووضع حاجز بينها، لا يقبل الشعر تعريفا جامعا مانعا ولا منطقا خاص به، بل لكل شاعر منطقه الخاص لهذا ظلّ تعريف الشعر بسبب عموميته يمثّل في تاريخ الفكر الإنساني مسألة تكشف عن قلق عميق وإحساس بتعقد المشكلة وتشعبها، وهذا ما طرح بقوة على جميع الفلاسفة والمفكرين مشكلة تحديد ماهية الشعر، وتحديد دوره وعلاقاته وارتباطاته بالإنسان والوجود.

يقول أدونيس: "لا يمكن وضع تعريفات نهائية للشعر. إنّه يفلت من كلّ تحديد، ذلك أنّه ليس شيئا ثابتا، وإنّما هو حركة مستمرّة من الإبداع المستمرّ (...) يجيء الشعر من أفق لا ينتهي، ويتجه نحو أفق لا ينتهي. ذلك أنّه لا يجيء من معلوم مسبق، وإنّما يجيء من مجهول لا ينكشف، بشكل نهائي، لأنّه في حاجة دائمة إلى الكشف".[1]

أولى أوجه التشابه بين الشعر والفلسفة تلك الخاصية التي يقدمها لنا تاريخ كل منهما ألا وهي غرابة ماهيتهما. وهذا يعني قدرتهما على التنكّر لجميع التعريفات. فعن السؤال: ما هو الشعر؟ لا تقدّم لنا وجهات النظر المختلفة للمدارس الأدبية إلاّ تعريفات صورية؛ كأن نقول مثلا: إنّه كلام موزون ومقفى. أو تعريفات نوعية كالواقعية والسوريالية والرومانسية. لكن عندما يتعلّق الأمر بالسؤال عن الماهية. يظل الفكر عاجزا عن فك طلاسم هذا اللغز المحيّر، شأنه في ذلك شأن كينونة الإنسان، أو وجود الموجود. فالشعر يبقى والحالة هذه هو دائما ذلك "العمل الفني المفتوح على كل الرياح، على كل الإحتمالات، والذي يمكننا أن نخترقه صوب

[1] - كرد (محمد)، الشعر والوجود عند هيدغر، رسالة دكتوراه علوم في الفلسفة، جامعة وهران، 2011-2012م، ص 16.

كل الإتجاهات. وهذا يعني أنّ القوّة الخلاّقة للإبداع تنفلت من كل تحديد، لتظل في نهاية التحليل لغزا لا يمكن صياغته وقوله".[1]

لا يبحث هيدغر في الشعر بقدر ما يبحث عن ماهية الشعر أو جوهر الشعر ولم يكتب فيه هيدغر بهذه السهولة التي سنقدّمها،- فطرح السؤال عنده أهم وأكبر من الإجابة عنه ولو انتظرنا العمر كلّه- لم يحاول هيدغر أن يقدّم لنا إجابة عن سؤال ما هو جوهر الشعر؟ إلاّ من خلال تقديمه لقراءات فلسفية تأويلية لأعمال كبار الشعراء -خاصة بالنسبة له- جورج تراكل وهولدرلين وذلك من خلال محاضرات كتبها حول شعر كل منهما جمعت تحت كتاب بعنوان "إنشاد المنادى" والذي سيكون بمثابة المصدر الأساسي في بحثنا هذا.

الشعر هنا ليس كما تم تصنيفه مع الأفلاطونية وإحصاؤه ضمن علوم التوهم، وليس الشعر كما يراه الشعراء لما يتحدثون عن مسائل التفعلة والوزن والصورة...الخ، المقصود بالشعر هو المنحدر الأصيل للفكر وللشعر وللفن معا. أما الشاعر المطلوب محاورته فهو ذلك الذي يكون شاهدا على علامات انسحاب المقدس وتواريه ليترك الحقيقة تكشف عن نفسها. فيكون بموجب ذلك وسيطا بين الحاضر والمستقبل يكشف ما خبأه الزمان عن الناس ذلك لأن أية نظرة إنسانية لا تستطيع أن ترى، ولا أي أذن إنسانية أن تسمع بدون الكلمة الشعرية.[2]

يفتح هيدغر حوار بين الفلسفة والشعر باعتباره حوار العصر الذي لا يمكننا الإستغناء عنه أو تجاهله؛ عصر طغت عليه تقنية حديثة ومتطوّرة بكل آلاتها ووسائلها إلى درجة أن أصبح الإنسان خاضعا لها لا يمكنه السيطرة عليها، بل هي التي أصبحت تسيطر عليه وتتحكّم فيه، فأفقدته حريته، وأبعدته عن البحث في كينونته، ممّا أصبحت تشكّل خطرا على جوهره .

[1] -مفتاح (عبد الهادي)، الشعر وماهية الفلسفة، مجلة الجابري، العدد 8، 2015م.

[2]-طواع (محمد)، هيدغر والشعر، https://www.aljabriabed.net/n08-07tawaa.htm، تاريخ الزيارة2020/02/20 على الساعة 20:27د.

يقول هيدغر: (...) هذا الخطر يتمثل في التهديد الذي يتعلق بجوهر الإنسان في علاقته بذاته، وليس في أي خطر محتمل. مثل هذا الخطر خطر.[1] إنّ الإنسان مهدّد في كيانه بفعل التطورات التقنية فالإنسان بل العالم أصبح خاضعا لأوامرها.

التقنية عند هيدغر ليست عبارة عن فن أداء عمل بطريقة مميّزة، أو هي مهارة القيام بفعل ما وصناعته كتقنية العزف على البيانو، أو مهارة في الطبخ، أو صناعة الخزف أو غيرها من الصناعات الأخرى. بل تجاوزها لتعبّر عن " نوعا من المعرفة، ومعرفة شيء تعني رؤيته مسبقا بالمعنى الواسع لكلمة الرؤية والذي يفيد تلقي ما هو حاضر بما هو كذلك، وتقوم ماهية المعرفة حسب التفكير الإغريقي في الحقيقة أي في كشف الكائن".[2]

من هنا يتبين لنا أن التقنية لا تعني المحركات والآلات الصناعية، كما لا تعني ميدان الصناعة والتطبيقات العلمية، ذلك لأن هذه الأشياء لا تمثل سوى الوجه المادي للتقنية. التقنية في الفهم الهيدغري هي أكثر من كونها كذلك، التقنية هي وضع انطولوجي يحكم مختلف ميادين الواقع، هذا الوضع يحكم الموجود في كليته بوصفه عقلا كليانيا أو فكرا كونيا. هذا الوضع له علاماته ومظاهره هي مظاهر العصر نفسها.

ضرورة حوار الفلسفة للشعر الآن هي من أجل مجاوزة التأويل التقني للفكر الذي تعود أصوله إلى اللحظة الأفلاطونية -الأرسطية، ومن أجل رده إلى تربته الشعرية الأصيلة، التربة الشعرية الأولى التي معها تم نحت الصورة الأولى للفكر باعتباره فكر الوجود. نصرح بهذه الأطروحة لأننا نعتقد مع هيدغر بأن العصر الراهن قد وضعت مبادؤه الأولى مع الفرضيات التي تأسس عليها مفهوم الغرب منذ لحظة ميلاد الفلسفة. كما نعتقد أن مجاوزة التأويل التقني للفكر من أجل جعل هذا الأخير يستذكر ماهيته الشعرية، تتطلب تأويلا متميزا لماهية التقنية. وهو تأويل ينهض على بيان المبادئ الأساسية التي تقوم عليها الميتافيزيقا طيلة تاريخها.[3]

---

[1] - Heidegger (Martin), Pourquoi des poètes ? in Chemains qui ne mènent nulle part , traduction, Wolfgang brokmeier, Gallimard ,1980, p 355.

[2] هيدغر (مارتن)، كتابات أساسية ج1، (منبع الأثر الفني)، تر: إسماعيل مصدق، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2003، ص 108.

[3] - طواع (محمد)، هيدغر والشعر، المرجع السابق.

نقول ذلك لأننا نرى أن التقنية كوضع يحكم التاريخ والمجتمعات الآن هي امتداد لما فكرت فيه الميتافيزيقا بشكل ملتبس وإنجاز له، وأنه مشروع موضعة الطبيعة اليوم يفسر ليس بالراهن فقط وإنما أيضا بالرجوع إلى جذوره القديمة التاريخية حيث وضعت البذور المهيئة لهذا المشروع طيلة تاريخ الميتافيزيقا.

هذا الوضع الأنطلوجي، حيث الضيق والضجر والتيه، هو ما يجعل مسألة الشعر مسألة جديرة بالسؤال اليوم، وهو ما سيمكن من وضع لبنات وتهيء التربة الممكن ترتسم معه معالم نمط جديد في الحياة وعلاقة لا ميتافيزيقية بالفكر وباللغة وبالشعر وبالفن بوصفها القوى الأساسية التي منها نمنح إلهامنا الروحي، كل هذا من أجل وضع لبنات جديدة للإبداعية والحرية؛ وبالجملة، من أجل إقامة شعرية بدل الضيق والضجر الذي نحس به مع العالم الذي شيدته التقنية من خلال القرارات التي نفذها موظفو التقنية والتي أصبحت شارطة لشروط إمكان الإقامة والسكن على الأرض وربما هم يفكرون في شروط إمكان الإقامة حتى خارج فضاء الأرض.[1]

حوار الفلسفة للشعر إذن، هو نوع من النداء من أجل دفع الميتافيزيقا إلى أن تفكر في ما تم نسيانه من طرف الميتافيزيقا ذاتها -أي التفكير في الحقيقة ليس بوصفها مسألة منهج وقواعد منطق، وإنما باعتبارها انكشافا كما تحدث عنها المفكرون الشعراء عند انشغالهم بالفيسوس. وشعر بارمنيد من بين الكتابات التي سبق لها قبل ميلاد الفلسفة كتقنية تعلم في الأكاديمية الأفلاطونية، أن تأملت مسألة الوجود وأنصتت إلى نداء حقيقته "بأذن" مختلفة عن تلك التي استمع بها الفكر الغربي منذ نشأته كفلسفة إلى اليوم وقد أصبح فكرا كونيا يريد أن يدمج جميع الهويات تحت معاييره وقيمه.[2]

تعتبر التقنية آخر وجه من وجه الميتافيزيقا التي يجب مجاوزتها والمجاوزة بهذا المعنى هي تساؤل عن الكيفية التي تشكّلت بها عصور الميتافيزيقا وتحدّدت من خلالها صور العالم،

[1] - المرجع نفسه.

[2]- طواع (محمد)، هيدغر والشعر، المرجع السابق

وهذا ما يجعل منها وقوفا عند المنسي من تاريخ الميتافيزيقا. إنّه سر الوجود والعصر الذي نعيشه واحد من هذه العصور التي أصبح فيها الفكر كونيا واتخذ ماهية تقنية تجسّدت أهم أعراضها أو مظاهرها في تحوّل المفكرين إلى موظفين للتقنية.[1]

التقنية الآن تنفذ وترهن ما دعت إليه تجاوزا ميتافيزيقا الأزمنة الحديثة منذ اللحظة الديكارتية التي معها تحول الكائن إلى موضوع متعارض مع الذات، وكل موضوع معقلن قابل لأن يختزل إلى تصاميم تقدمها لنا لغة الحساب الرياضي.نلاحظ مع هيدغر أن التقنية بهذا المعنى تلقي بسلطانها على الموجود ككل. إنها توحد الموجود بقوتها التحكمية، توحد المفكر فيه كما توحد الممكن. بهذا فهي تشكل الخطر الذي يهدد علاقة الإنسان بالموجود، وتهدد إنسانية الإنسان في بعده الشعري، كما تهدد في نفس الوقت شيئية الأشياء.

ليس فقط الإنسان، في جوهره، أكثر خطورة من النبات والحيوان.[2]

بناء على ذلك نقول إن التقنية تفرض نفسها كشكل وحيد للتكشف. وهي بهذا تكون مخلعة لماهيتها الميتافيزيقية التي اختزلت ماهية الإنسان إلى الحيوانية والنطقية. وتحول الفكر إلى مجرد راسيو أي فكر يعمل على عد عناصر الموجود وحسابها من أجل حصرها وتحديدها والتحكم فيها. ومع هذا النمط من التفكير سيغيب السؤال ليسيطر هاجس الحساب كنمط أساس لتكشف الحقيقة، سيغيب القلق والعناية بسؤال الوجود. أما ماهية اللغة فلقد اختزلت إلى مجرد أداة للنقل، نقل الفكرة ووصفها أو نقل المعلومة والتحكم فيها وفي متلقيها.

هذا التحول الذي لحق ماهية الإنسان والفكر واللغة مع الميتافيزيقا هو ما كان وراء التخطيط بشكل ملتبس للوضع الأنطولوجي الحالي، الوضع الذي نشعر معه بحالة الضيق والضجر، أو بحالة من الظلمة والتيه. وهو ما يجعل إنسانية الإنسان وشيئية الأشياء وإقامة

---

[1]- طواع (محمد)، هيدغر والميتافيزيقا، مقاربة تربة التأويل التقني للفكر، أفريقيا الشرق، المغرب، 2002، ص 72، 73.

[2]- Heidegger (Martin), Pourquoi des poètes ?, p 356.

الإنسان على الأرض تشكل اليوم إشكالية تدعونا إلى التفكير في الحاضر من أجل الخلاص من قبضة التقنية.

يبحث هيدغر عن المنقذ من هذه الحالة التي يعيشها الإنسان المعاصر لعلّه يرجع إلى مسكنه الأصلي أين يجد ماهيته الحقيقية ولن يجدها إلاّ في الفن وهذا ما يدفعنا إلى معرفة ما هو الفن عند هيدغر؟.فإذا كان الفلاسفة المحدثين وخاصة منهم كانط يربط الفن بالذوق الجمالي وما هو جميل، فالفن عند هيدغر يرتبط بالفنان والعمل الفني الذي يحمل معنى الوجود والحقيقة .

"إنّ الفن إذا عبّر عن الجزئي والحسي والسطحي غرق في التشيّؤ وعشنا حالة الإغتراب وبعدنا عن رسالته وجوهره ونكون إزاء فن مزيّف. وعلى هذا ينصّ هيدغر على أنّ الفن يعمل شموليّا وكليّا. وبهذه الشمولية والكليّة يقضي على الإغتراب ويقضي على الحالة الزائفة للأشياء ويحدث انفتاح الحقيقة وبانفتاح عالم فإنّ كلّ الأشياء تكتسب ابتعادها ودنوّها، مداها ومحدودياتها، وفيه تتجمّع المسافات. إنّ عالم الأشياء حجاب والحقيقة مختفية خلف الحجاب ولا بدّ من إزاحة حجاب الأشياء حتّى تظهر فالحقيقة لا تمثّل إلاّ كصراع بين النور والإخفاء في التعارض بين العالم والأرض. العالم رمز التكشّف والأرض رمز التخفّي. والفن عند هيدجر كما تصوّره الفنّان دورر "في الحقيقة الفن يكمن خفيّا في الطبيعة، ومن ينتزعه منها يمتلكه."[1]

وما يستبعده هيدغر في مسألة شيئية العمل الفني، هو اختزال العمل الفني في شيئيته فقط، فلا يمكن فهم العمل الفني ابتداء من طابعه الشيئي، ولكن من خلال وجوده فقط باعتباره شيئا تكون له القدرة على الإحالة إلى شيء ما آخر، فهو بذلك يعمل عملا رمزيا، وبذلك يكون هيدغر قد تجاوز ما يشير إليه علم الجمال من اعتبار شيئية العمل الفني السمة الأبرز، ومن هنا يرفض هيدغر كل جمالية تنظر إلى الموجود في سطحيته، بمعنى التماهي بين الشيء

[1] مجاهد (عبد المنعم مجاهد)، فلسفة الفن الجميل، دار الثقافة، القاهرة، د.ذ. السنة، ص 88.

والعمل الفني، فطريقة وجود العمل الفني كشيء تختلف عن أسلوب وجود باقي الأشياء الأخرى.[1]

يقول هيدغر: "لكل الأعمال الفنية هذا المظهر الشيئ (...) إنّ التجربة الجمالية الإختصاصية لا تستطيع أن تغضّ الطرف عن الطابع الشيئ للعمل، فالحجري في العمل الفني المعماري، والخشبي في العمل الفنّي المحفور، واللوني في اللوحة المرسومة، والصوتي في العمل الفنّي اللغوي، واللحني في العمل الفني النغمي"[2]

لا يتوقف هيدغر عند هذا التحليل والتأويل للعمل الفني بل يعتبر أنّ الفن في ماهيته شعر، هذا التصوّر يختلف تماما عمّا تصوّره أفلاطون، إذ يرى هذا الأخير أنّ معيار نجاح العمل الفنّي هو مقدار استثارته في نفوس المتلقين، فيلزم أن يكون التركيز على كلّ ما يثير الإنفعال بحيث يبقى الجزء الأدنى من النفس سلطان الإستجابة لما يعرض لناظريه سلطانا لا منازع له، فإذا ما تدخّل الشطر الأعلى المفكّر وأمكنه إعمال ملكاته بعيدا عن الإنفعالات والأهواء يتقلّص سلطان الشطر الأدنى، ويفقد العمل الفنّي استثارته بقلوب الجماهير. العمل الذي قام به هيدغر، وعلى خلاف سابقيه ممن تناول المسألة الجمالية، هو البحث عن ماهية الفن والعمل الفني من خلال البحث في ماهية الحقيقة بوصفها شعرا.[3]

يقرّ هيدغر على أنّ كلّ الفنون ترتد في أصلها إلى الشعر (Dichtoung-Poésie) فإنّما يقصد بذلك أنّ كل فن من الفنون يتضمّن فعل يبدع ويخلق أو يتخيّل (Dichten-Créer) الفن بهذا الشكل هو خلق وانفتاح جديد للموجود في كليّته وهذا ما يسمّيه هيدغر بتجربة الحقيقة أو لنقل بشكل آخر تجربة الحضور لما هو حاضر في العمل، الفن من حيث ماهيته الشاعرية الدالة على الخلق والإنتاج هو حضور الحاضر، بمعنى تركه ينكشف في الحضور. يقول هيدغر في محاضرته أصل العمل الفني: "إذا كان الفن في جوهره شعرا، فيجب أن ينسب

---

[1] - كرد (محمد)، المرجع السابق، ص134

[2] هيدجر (مارتن)، أصل العمل الفني، تر: أبو العيد دودو، منشورات الجمل، كولونيا _ألمانيا، ط1، 2003، ص 32.

[3] - كرد (محمد)، المرجع نفسه، ص 141.

فن العمارة وفن التصوير وفن الموسيقى إلى فنّ الشعر(...) الشعر طريقة من طرق تصميم الحقيقة المنير، أي الشعر بهذا المعنى الواسع."[1]

إذن الشعر هو الملاذ الوحيد للإنسان الذي يستعيد به وجوده الحقيقي ويخلّصه من قبضة التقنية الخانقة والمسيطرة يقول هيدغر: "فعلى الشعر أن يجد طرقا منقذة في عصر انتشار التقنية العالمية."[2]

إنّ الشاعر الكبير ليس كذلك إلاّ انطلاقا من إملائه لقول شعري فريد. وتقاس عظمته بمقدار تفانيه في إظهار هذه الفرادة بحيث يتوصّل لأن يضمّنها قوله، كشاعر، في شكله الخالص. إنّ القول الشعري الخاص بالشاعر لا ينبثّ عبر الكلام. ولكي نكون على يقين من ذلك يكفي أن نتبيّن أنّ أيّا من النصوص الشعرية، سواء تمّت مقاربتها على حدّة أو في مجموعها، يمكن أن يقول كل شيء. وبرغم ذلك فإنّ كل نصّ شعري يتكلّم انطلاقا من هذا القول الشعري الفريد ولا يقول في كلّ مرّة، سوى هذا القول. إنّ الموجة تنبثق من موضع القصيدة نفسه وبذلك تحيي، لإقامة ما، القول بوصفه قولا شعريا. ذلك أنّ الموضع في القصيدة، بما هو مصدر الموجة المتحرّكة، يحتضن الحقيقة السريّة لما لا يظهر في البداية، في التصوّر الميتافيزيقي الذي يبنيه له علم الجمال، إلاّ مجرّد إيقاع. ولأنّ القول الشعري للفرادة لا يخرج عمّا هو قابل للبثّ فنحن لا نستطيع أن نعيّن موضعه إلاّ عبر محاولتنا، انطلاقا ممّا تبثّه النصوص التي يتمّ تناولها بمفردها، لأن نستكشف موضعها. ولكن يتبيّن لنا أنّ كلّ نص على حدة في حاجة إلى أن يتمّ إيضاحه. وهكذا نرى أنّ الإيضاح الجيّد يفترض، مسبقا، وجود حال، علما بأنّ حال القول الشعري في حاجة، بالمقابل، لاستقراء أوّلي يتمّ عبر إيضاح أوّلي للنصوص المختلفة. وفي هذه اللعبة التي تقوم على التبادل (التراوح) بين الإيضاح والحال يكمن كلّ حوار بين الفكر والقول الشعري لأي شاعر.[3]

[1] - هيدجر (مارتن)، أصل العمل الفني، ص 131.

[2] - المصدر نفسه، ص 16.

[3] هيدغر (مارتن)، إنشاد المنادى، تر: بسام حجار، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1994م، ص 22.

هيدغر وضع صيغة للإشتراك بين الفكر والشعر: المفكر يقول الوجود، والشاعر يذكر المقدس"، الفكر بوصفه قول الوجود يسعى إلى إدراك بنيات وجودية تاريخية، مثل العلاقة بين التقنية والفن. لكن الأمر بالنسبة إلى الإنسان لا يتعلّق بعلنية ما هو موجود فقط، فهو يبحث في هذه العلنية عن معطى المعنى والمنقذ، الذي يربط بين الناس بوصفه مقدّسا. في هذا المقدس يمكن أن يتجلّى الإلهي. وتسمية الشاعر تسعى إلى ما يطلبه المقدس.[1]

إنّ الحوار الصادق والفعلي مع القول الشعري لشاعر ما لا يمكن إلاّ أن ينتمي إلى الشعر. إنّه الحوار الشعري الذي يتمّ بين شعراء وفيما بينهم. ولكن يبقى ممكنا، وضروريا في بعض الأحيان، أن يقوم حوار بين الفكر والشعر، ذلك لأنّ الفكر والشعر، معا، لا ينجوان من تلك العلاقة والواضحة، وإن كانت مختلفة، بالكلام. يهدف الحوار بين الفكر والشعر إلى استثارة وجود الكلام، لكي يتعلّم الفانون من جديد كيف يهتدون إلى الإقامة في الكلام. إنّ الحوار طويل بين الفكر والشعر. ولكن فيما يتعلّق بالقول الشعري لدى جورج تراكل ينبغي أن نشير إلى محذور خاص. فالحوار مع الشعر، إذا كان حوارا ينطلق من الفكر، لا يمكن أن يخدم القصيدة إلاّ بطريقة غير مباشرة. لذلك فإنّ المهالك التي تتهدّد صحّة مثل هذا الحوار تكمن على سبيل المثال، في أن يتمّ قطع قول القصيدة بدل أن يترك لها سحر الإنطلاق الهادئ من الذوق الخاص بها.

ماذا يعني أن يكون المرء شاعرا؟ أن تكون شاعرا يعني أن تردّد قول ما يحدثه حسّ الإفراد من رجع فترداد القول (إستعادته) قبل أن يكون قولا بمعنى الإخبار هو، في القسط الأكبر من زمنه، سماع. فالإفراد يثبّت السماع في البداية في حميمية الرجع الذي يصدر عنه. لكي يتمّ لهذا الأخير أن يدرج تردّد الرجع في القول الذي يمكث فيه بوصفه رجعا. وهكذا يصبح كلام مثل هذا القول كلاما مكرّرا، مردّدا، أي يصبح شعرا.[2]

النظم الشعري يظل نشاطا مسالما وغير فاعل لأنّه يبقى مجرّد تكلّم وقول ولا علاقة له بما ينعكس مباشرة على الواقع ويبدّله. الشعر يكون بمثابة حلم. الشعر ليس واقعا. إنّه لعب

---

[1] - هيدجر (مارتن)، أصل العمل الفني، ص 19، 20.

[2] - هيدغر (مارتن)، إنشاد المنادى، ص 31، 32.

بالكلام ولا يمتلك رصانة الفعل. إذ ليس هناك ما يمكن أن يكون أقلّ إيذاءا من اللغة الخالصة. إنّ الشعر يخلق أفعاله في إطار اللغة ويبتكرها من مادة اللغة. فماذا يقول هولدرلين حول اللغة؟[1]

يربط هيدغر هنا الشعر باللغة ويود تحديدها من خلال ما يتصوّره أو يرسمه الشاعر "هولدرلين" لوجود نقاط تقاطع بينهما.

اللغة هي الملكة الأكثر خطورة إنّها خطر المخاطر لأنّها هي التي تبدأ بخلق احتمال الخطر إنّ اللغة هي التي تخلق في البداية، مضمار الموحى به من حيث الأخطار والأخطاء تهدّد الوجود، أي الخطر.[2]

وهذا الخطر الدائم يكمن في أنّ اللغة تحتمل الشفافية والصعوبة ولكنّها أيضا تحتمل المشوّش والشّائع. وحسب ما يقوله هولدرلين فإنّ على اللغة أن تكتسب عناصر ما هو شائع لكي تهبط من حضرة الآلهة إلى مستوى تخاطب البشر. أي أن تصبح شائعة هكذا نجد أنّ اللغة مجبرة في استمرار على إرتداء المظهر الذي تولده هي لنفسها، وبذلك تكون مجبرة على المجازفة بما هو خاص بها، أي بالقول الفعلي.

بأي معنى تعتبر هذه الملكة الأكثر خطورة "ملكة" خاصّة بالإنسان؟ إنّ اللغة ملكة الإنسان وهو يستخدمها لإيصال تجاربه وقراراته ونبراته العاطفية. تستخدم اللغة إذن للإحاطة والفهم، وبما هي أداة قادرة على الإضطلاع بهذه الوظيفة نستطيع أن نقول أنّها "ملكة". إلاّ أنّ كونها أداة إحاطة وفهم لا يستنفذ جوهر اللغة. ويكاد هذا التعريف يقصر عن الكشف عن جوهرها الخاص، فاللغة ليست مجرّد أداة، من بين أدوات أخرى، يمتلكها الإنسان. بل هي بشكل عام وقبل كلّ شيء، ما يضمن إمكان أن يجد الإنسان نفسه في قلب تفتّح الموجود. ولا يكون العالم إلاّ حيث تكون اللغة. وبكلام آخر: حيث تكون لغة تكون تلك الدائرة الدائمة التبدّل من القرارات والنوايا، من النشاط والمسؤولية، ولكن أيضا من، الإضطراب والسقوط

[1] -- هيدغر (مارتن)، إنشاد المنادى، ص 55، 56.

[2] - المصدر نفسه، ص 57.

والضلال. وحيث يكون عالم يكون هناك تاريخ. إذن فاللغة هي التي تضمن أن يكون الإنسان بوصفه بوصفه كائنا تاريخيا.[1]

ولمعرفة كيف تتأرّخ اللغة يذهب هيدغر إلى عبارة هولدرلين "نحن البشر حوار".

لقد تبيّن لنا أنّ وجود الإنسان يتقدّم باللغة وفيها. إلاّ أنّ هذه اللغة لا تكتسب حقيقة تاريخية فعليّة إلاّ في الحوار. والحوار ليس مجرّد طريقة تكتمل فيها اللغة بل نستطيع أن نقول إنّ اللغة جوهرية لأنّها حوار. وما نعنيه بكلمة "لغة"، أي هذا النسق من الكلمات والقواعد التركيبية ليس سوى مظهر خارجي للغة.

"نحن حوار": يعني أنّنا نستطيع أن نكون في حالة استماع متبادل. الأمر الذي يعني أيضا أنّنا حوار واحد. ذلك أنّ وحدة الحوار تقوم على أن ينكشف، كلّ مرّة، في الحوار الجوهري.[2]

يقول هولدرلين: "لكن ما يدوم يؤسّسه الشعراء" يقول هيدغر تسلّط هذه العبارة بعض الضوء على سؤالنا حول جوهر الشعر. "فالشعر هو تأسيس في الكلام وبواسطة الكلام.(...) الشاعر يسمّي الآلهة ويسمّي كلّ الأشياء بما هي عليه. ولكن الشاعر في قوله الكلام الجوهري إنّما يدفع الموجود لأن يصبح مسمّى، وبفعل هذه التسمية لأن يكون ما هو عليه، وبذلك يصبح معروفا بوصفه موجودا. الشعر هو تأسيس للوجود بواسطة الكلام. والوجود ليس هو الموجود على الإطلاق. ولكن بما أنّ الوجود وجوهر الأشياء لا يمكن أن ينتجا عن حساب أو أن يتأتّيا من الموجود المعطى. فهذا يعني أنّهما يجب أن يتمّ خلقهما بحريّة كاملة وأن يتمّ وضعهما ليصبحا معطيين. إنّ هذا العطاء الحرّ هو تأسيس. وفي الوقت الذي يتمّ فيه تسمية الآلهة وينتقل جوهر الأشياء إلى الكلام لكي تبدأ الأشياء بالتألّق ويبدأ سياق التأرّخ، يتوصّل الوجود في العالم للإنسان إلى علاقة وطيدة تقوم على قاعدة ثابتة. لذلك نستطيع أن نقول أنّ قول الشاعر تأسيس، ليس فقط بمعنى العطاء الحرّ بل أيضا بمعنى ما يوطّد ويضمن قيام الوجود في العالم للإنسان على أساس ما هو عليه.[3]

---

[1] - هيدغر (مارتن)، إنشاد المنادى، 58، 59.

[2] -المصدر نفسه، ص 59.

[3] - هيدغر (مارتن)، إنشاد المنادى، ص 62، 63.

يقول هولدرلين: غنيّ بالمزايا، الإنسان، لكنّه يحيا شعريّا على هذه الأرض

ما يقوم به الإنسان ويتابع إنجازه إنّما يكتسبه ويستحقّه بجهده الخاص. إلاّ أنّ هولدرلين يضيف "لكن" في إشارة إلى تناقض ظاهر. فكلّ ما يفعله الإنسان لا يتعلّق بجوهر إقامته على هذه الأرض، ولا يطول إلى عمق الوجود في العالم للإنسان. فهذا الوجود "شعري" في عمق أعماقه.

لكن الشعر هنا يعني تسمية الآلهة وجوهر الأشياء، وهي تسمية مؤسّسة. يقيم شعريا تعني: المثول دائما في حضرة الآلهة والإحساس بالقرب الجوهري للأشياء. أن تكون الإقامة "شعرية" في العمق، فهذا يعني أيضا أنّ الوجود في العالم بما هو مؤسّس بيس استحقاقا بل هبة. الشعر هو الأساس الذي يقوم عليه "التاريخ"، لذلك فهو ليس فقط ظاهرة ثقافية، وبالتالي، فهو ليس مجرّد "عبارة عن" روح الثقافة. وأن يكون وجودنا في العالم شعريّا في أعماقه لا يمكن أن يعني أنّ هذا الوجود في الحقيقة مجرّد لعب مسالم.[1].

ما توصّلنا إليه هو أنّ الحيّز الذي يعمل فيه الشعر هو اللغة. وأنّنا ينبغي أن نقارب جوهر الشعر إنطلاقا من جوهر اللغة. ومن ثمّ بيّنا كيف أنّ الشعر تسمية مؤسّسة للوجود ولجوهر كلّ الأشياء وليس مجرّد قول يقال كيفما اتّفق، بل والقول الذي ينكشف من خلاله كل شيء، أي كلّ ما نتلفّظ به وما نصوغه في لغة التخاطب اليومي. لذلك نستطيع أن نقول هنا إنّ الشعر لا يتلقّى اللغة بوصفها مادّة تكون في تصرّفه لكي يُعمل آليته فيها، بل على العكس من ذلك، الشعر هو الذي يبادر إلى جعل اللغة ممكنة. الشعر هو اللغة البدائية لشعب تاريخي فينبغي إذن، وبرغم ما يبدو بديهة، أن نفهم جوهر اللغة إنطلاقا من جوهر الشعر. قلنا إنّ تأسيس الوجود في العالم للإنسان هو الحوار بوصفه نمطا خاصّا من تشكّل اللغة، إلاّ أنّ اللغة البدائية هي الشعر بوصفه تأسيسا للوجود. والحال أنّ اللغة هي "أخطر الملكات". إذن لا بدّ أن يكون الشعر هو "العمل" الأكثر خطورة لكنّه في الوقت نفسه "أكثر المشاغل براءة" ،

[1]- المصدر نفسه، ص 64.

ولن نستطيع أن نتخيّل جوهرا كلياً للشعر إلاّ بالجمع بين هذين التعريفين في إطار فكرة واحدة.[1]

للشعر مظهر اللعب لكنّه ليس كذلك. فاللعب يجمع ما بين البشر لكن بحيث ينسى كل منهم ذاته في غمرة اللعب. أمّا في الشعر فنحن نرى أنّ الإنسان ينكبّ على عمق أعماق وجوده في العالم، وبذلك يتوصّل إلى الدّعة.

يستدعي الشعر الحلم اللاواقعي حيال الحقيقة الصاخبة والعينية التي نتوهّم أنّها محلّ إقامتنا. لكن العكس هو الصحيح. فما يقوله الشاعر وما يصمّم على الإضطلاع بأعبائه، بما هو وجوده الفعلي، إنّما هو ما يمكن أن نسميه الواقع.(...) الشعر بوصفه تأسيسا للوجود يمثّل ارتباطا مزدوجا (أو مضاعفا). ولن نتمكّن من النّفاذ إلى جوهره الكامل إلاّ إذا تنبّهنا إلى هذا الإرتباط المزدوج. إنّ نظم الكلام الشعري هو في الأصل تسمية الآلهة. لكنّ الكلام الشعري لا يمتلك قدرته المسميّة إلاّ إذا كانت الآلهة هي نفسها التي تحثّنا على التكلّم.[2]

الكلام الشعري ليس سوى تأويل "صوت الشعب" إذن يقيم جوهر الشعر في قواعد "الإلتقاء" و"الإختلاف" التي أشرنا إليها والتي تتحكّم بعلامات الآلهة وصوت الشعب. أمّا الشاعر فيقف في الحيّز الوسطي بين تلك (الآلهة) وذاك (الشعب). إنّه أي الشاعر مستبعد إلى الخارج –الخارج الذي يمثّل هذا المكان الوسط (المابين) بالذات يتقرّر ما هو الإنسان وأين يتأسّس وجوده في العالم. " إنّ الإنسان يحيا شعريا على هذه الأرض".[3]

إنّ الطبيعة تعلّم (تربّي) الشعراء. وللتوجيه والتعليم قدرة الترسيخ. الطبيعة تعلّم بحضورها المدهش، بروعتها الكلية. فهي حاضرة في كلّ ما هو حقيقي. وتبسط حضورها في العمل الإنساني، في تاريخ الشعوب، في تشكيلات الكواكب وفي الآلهة. لكنّها حاضرة أيضا في النبات والحيوان والأنهار والعواصف. فالمدهش والرائع هو هذا الحضور الكلّي للطبيعة. تحوط الطبيعة بالشعراء. فهم يدخلون إلى قلب هذا التعانق. وهذا (الحلول في قلب التعانق)

---

[1] - هيدغر (مارتن)، إنشاد المنادى، ص 65.

[2] - المصدر نفسه، ص 66.

[3] - المصدر نفسه، ص 67.

يضع الشعراء في عمق أعماق جوهرهم. ومثل هذا الحلول هو تربية (تعليم) لأنّه بالذات ما يسم مصير الشاعر. ويداوم الشعراء عبر هذا الشعور السبقي على انتمائهم إلى الطبيعة.[1]

## 4- خاتمة :

وعليه صفوة ما توصّلنا إليه هو أنّ هيدغر لا يتناول الشعر من جانب صوره الشكلية والتركيز على قواعده وموازينه لأنّه من شأن المتخصّصين في ذلك، وإنّما يلجأ إلى الشعر باعتباره المنقذ ممّا تؤول إليه البشرية من طغيان للجانب المادي وظهور التقنية كمستودع للطبيعة تعمل على تسخيرها للإنسان. فهيدغر لا ينفي بصورة مباشرة الجانب الإيجابي للتقنية الحديثة والمتطوّرة والوسائل التكنولوجية التي يستخدمها الإنسان لتحقيق رفاهيته، لكن هذا الإنبهار والإنغماس الكلي في الجانب المادي على حساب الجانب الروحي جعل الإنسان يفقد ماهيته الحقيقية وجوهره الأساسي. فالشعر هو الذي يعيد للإنسان ماهيته وجوهره من خلال اللغة التي يعتبرها هيدغر مسكن الوجود لأنّها تحمل الحقيقة.

## 5- المصادر والمراجع

*- هيدغر (مارتن)، كتابات أساسية ج1، (منبع الأثر الفني)، تر: إسماعيل مصدق، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2003 .

*- هيدجر (مارتن)، أصل العمل الفني، تر: أبو العيد دودو، منشورات الجمل، كولونيا _ألمانيا، ط1، 2003.

*- هيدغر (مارتن)، إنشاد المنادى، تر: بسام حجار، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1994م.

*- HEIDEGGER (Martin), chemains qui ne mènent nulle part , traduction, Wolfgang brokmeier, Gallimard ,1980

. *- طواع (محمد)، هيدغر والميتافيزيقا، مقاربة تربة التأويل التقني للفكر، أفريقيا الشرق، المغرب، 2002.

*- مجاهد (عبد المنعم مجاهد)، فلسفة الفن الجميل، دار الثقافة، القاهرة، د.ذ. السنة.

[1] - المصدر نفسه، ص 70، 71، 73.

*- مفتاح (عبد الهادي)، الشعر وماهية الفلسفة، مجلة الجابري، العدد 8، 2015م.

*- كرد (محمد)، الشعر والوجود عند هيدغر، رسالة دكتوراه علوم في الفلسفة، جامعة وهران، 2011-2012م.

*- طواع (محمد)، هيدغر والشعر، https://www.aljabriabed.net/n08-07tawaa.htm، تاريخ الزيارة2020/02/20 على الساعة 20:27د.

# الـتجربة الـفنية عند فريدريك هيـجل

**بقلم مماد كريمة**

**الملخص:**

يبدو أن الفن الجميل لا يكون فنا حقيقيا إلا في حركته هذه، ومن ثم فهو لا يقوم إلا مهمته بإطلاق، إلا إذا تنزل ضمن الدائرة المشتركة مع الدين والفلسفة، فلا يكون إلا كيفية وضربا للتعبير والوعي الإلهي وبالمشاغل الأعمق للإنسان وبالحقائق الشاملة للروح. من هذا الجانب ينبغي أن نؤكد أنه بقدر ما ترتفع منزلة الفن بقدر ما يستقبل في حد ذاته ذلك المضمون. لقد صار الفن بفعل المعلم الأول للشعوب. لكن الأثر الفني ليس لذاته ابتداء بهذا القدر، بل هو بالجوهر سؤال (...) يكون الفن ويظل بالنسبة إلينا من حيث مصيره الأرفع بإطلاق أمر قد ولى وانقضى (...) لهذا فإن علم الفن سيتأثر لذاته بالإشباع بوصفه فنا يدعونا إلى النظر والتأمل لا يهدف بعث الفن من جديد بل للتعرف على الفن علميا".

**الكلمات المفتاحية:**

هيجل، الفن، المطلق، الفكر، التناهي، اللاتناهي، الحس.

**الإيداع القانوني: 2012-3166**
**ISSN:** 2170-1474

**Abstract:**

‘’ It seems that beautiful art does not become real art except in this movement, and then it does not carry out anything but its mission, unless it falls within the common circle with religion and philosophy, then it is only a method and a striking of divine expression and awareness and the deeper concerns of man and facts Overall for the soul.

From this aspect we must emphasize that the higher the status of art, the more it receives in itself that content. Art has become by virtue of the first teacher of peoples. But the artistic impact is not of itself to this extent to begin with, but in essence it is a question (…)Art is and remains for us in terms of its supreme destiny by launching something that has passed and is gone (…)That is why the science of art will be affected by saturation as an art that invites us to look and

contemplate. It does not aim to revive art again, but rather to learn about art scientifically.''

**key words:**

Hegel, Art, The absolute, Thought, Finality, infinitude, Sense

**I. مقدمة :**

يمثل الفن مكانة خاصة ومركزية في الثقافة الغربية الأوربية وخاصة الألمانية. ومن هنا يكون موضوع الفن والجمال ملازمين لبعضهما البعض وضروريان، ومن ثم فإن مشكلة الفن هي مسألة قديمة ظهرت مع البدايات الأولى للتفكير الفلسفي، إذ نجد أنها نالت اهتمام العديد من الفلاسفة عبر الأزمنة التاريخية، بداية من الإغريق (أفلاطون وأرسطو)، في العصر القديم وصولا إلى العصر الحديث والتي كانت أكثر تطورا مع كانط وعلى رأسهم " فريديريك هيجل" هذا الأخير قام ببناء أفكار فنية وجمالية في الحضارة الغربية على ضوء التطور الفلسفي الذي لحق بالثقافة الأوربية وهنا نطرح التساؤلات الآتية: **كيف تصورهيجل الفن؟ وما هي المصادر التي استند عليها في بناء تجربته الفنية؟**

يتميز هيجل بشخصية متفردة في الكثير من توجهاته و أفكاره فكانت فلسفته واقعية و مثيرة للانتباه للكثير من الفلاسفة مثل: فيشته Fichte (1762-

1814) وكذلك شيلنج Chelling. فكان فلسفته ذات أبعاد منطقية عقلانية وواقعية في فهم العالم على حقيقته و تقديم تفسيرات منطقية بكل ثقة، وهنا يقول هيجل([1]) " إن كل ما هو عقلي واقعي، و كل ما هو واقعي عقلي". و لهذا يعتبر صاحب الفضل الأكبر في ظهور علم الجمال بصورة جديدة الذي ساد التيار المثالي فلسفة الفن الألماني من بعده.

لعل ما يميز العصر الحديث في هذا الشأن هو ظهور فلسفات واتجاهات فردية أظهرت أسماء فلاسفة عظماء كانت لهم بصماتهم المميزة في هذه الحقبة التاريخية المهمة كما تشكلت مذاهب ومدارس فلسفية عديدة خاصة في مجال الفن و الجمال حيث ظهرت مدارس فنية مختلفة في تقييم مقاييس الجمال، وتحديد الأنماط الفنية، و لعل التقسيم الأبرز لتلك الاتجاهات أو المدارس هي: المدرسة الكلاسيكية The Classical School، المدرسة الرومنطقية The Romantic School التي بحثت في الفن و المدرسة الواقعية The Realism School. أصبحت هذه المدارس من أهم ما يميز الفن وأسلوب الأعمال الفنية وتضم فئات من الفنانين والفلاسفة كل حسب أسلوبه ومنهجه.

---

[1] BERTRAND Russel, History of western philosophy, touch stone book published by Simon and Schudter, U.S.A, 1972, P371.

وقد تأثر هيجل بشكل مباشر بالحركة الرومنتيكية في العصر الحديث The Romantic School التي اهتمت بالتاريخ واعتباره جزءا من عملية الإبداع الفني لكونها من أهم الاتجاهات التي تعتبر أساسية في تكوين فلسفة تاريخ الفن، والتي استلهم هيجل من خلالها رؤيته الخاصة به حول تاريخ الفن و تكونه.([1])

حاول هيجل الجمع بين الماضي والحاضر وأظهر آثار الفن الحديث من خلال وضع مقارنات بين الأعمال القديمة والحديثة وخلق صورة جديدة في فلسفة تاريخ الفن وتطوره.

وإذا نظرنا إلى فلسفة هيجل من هذا الجانب نجد أنه قدم مفاهيم مختلفة في تاريخ الفن وتطوره معتمدا على منهجه الجدلي، بدلا من الاعتماد على الاستمرار والنمو الحيوي وهذا ما عرضه في كتابه عن الاستيطيقا يحمل عنوان "تطور المثال في الأشكال الخاصة من الجمال الفني". كما قدم نظرية في الفن و هي ذات طابع جدلي تحتوي على ثلاثة محاور رئيسية وهي : الموضوع، النقيض و المركب. وأصبح الطابع الجدلي أو التاريخية الجدلية هي ما يميز فلسفته الجمالية، ويظل الفيلسوف بيتيستا فيكو Vico Bitista (1668-1744) هو من قدم المبادرة الأولى

[1] - جاتيان بيكون، علم الجمال والتاريخ، تر: فوزي سمعان، مطبوعات اليونيسكو 1970، ص55

لهذا التصور الجدلي ولكن يظل هيجل هو صاحب التأثير المميز على الفن التشكيلي إبان عصره.

يقدم هيجل تفسيرا فلسفيا لتاريخ الفن على أساس من فلسفته في تحقيق الفكرة وهذا ما دعى إلى ظهور أنماط الفن المختلفة الذي يتم بتجسيده أو تشكيله على هيئة أشياء حسية ممكن إدراكها سواء كانت مرئية أو مسموعة، ويعتمد قيمتها الفنية وفقا لتناسب الشكل مع المضمون ومدى ارتباطها من حيث عمق الفكرة ووجود الأثر الفني. و قد لا تصل أنماط الفن إلى المثل الأعلى ومع ذلك يمكن تجاهلها أو عدم الاكتراث لها، فهي لا تخلو من المضمون أو الفكرة إن ظلت بسيطة و إتباعا لذلك فإن هيجل قدم نظريته الفنية بتقسيم عصور الفن إلى ثلاث مراحل أو أصناف محددة و هي: فنون العصور القديمة (البدائية) والحضارات الشرقية ثم الفنون الإغريقية ومرحلة الفنون المعاصرة([1]). هذا التطابق بين الشكل والمضمون يظهر جليا في الفن الإغريقي من خلال البحث والميثولوجيا، جعل اليونان الأكثر سموا وتعبيرا عن المطلق وأصبحت الديانة الإغريقية هي ديانة الفن أو الديانة الجمالية، يرى هيجل أن فن الشعر هو الأعلى والأسمى في التعبير عن الروحانية ومن خلاله يتحول الصوت إلى كلمة ورموز لمعنى ما، ويعتبر أن مادة

[1] - أميرة حلمي مطر، فلسفة الجمال، دار الثقافة للنشر و التوزيع، ط2، 1983، القاهرة ص116.

الشعر هي الخيال والفكر يذهب إلى ما هو أبعد وأعمق من ذلك في مرحلة متقدمة ويمكنه الاستغناء عن المادة الحسية، و يصل إلى فن النثر المعبر عن الأفكار محل الشعر [1] الخيالي.

فالفن عند هيجل هو نتاج الفكر كما هو الحال في المنطق فلسفة الروح، فلا توجد معرفة بدون وجود فكر وعقل وأيضا لا يوجد إبداع فني بدون فكر. فالفن هو الروح التي تتأمل ذاته في خشوع، أما الروح التي تفكر في ماهيتها وفي المفاهيم و تدركها فهي الفلسفة.([2]) ذلك أن الفن و الدين والفلسفة تهدف في نهاية المطاف إلى مضمون واحد.

والفن عنده هو أحد الأشكال الكلية للعقل، لكنه ليس شغله النهائي، فالفلسفة في رأيه هي الشكل النهائي للعقل وغايته القصوى، وما الفن سوى خطوة سباقة في طريق العقل نحو الحقيقة([3]) وبالتالي إن مضمون الفن هو الفكرة أما صورته فتخلص في تصويرها المحسوس والخيالي. يهدف هيجل دائما إلى البحث في

[1] - فيصل بشير الخراز، إشكالية الشكل والمضمون في فلسفة هيجل الجمالية، العدد6 كلية الآداب، جامعة مصران، ص21.

[2] - عبد المعطي محمد علي، فلسفة الفن رؤية جديدة، دار النهضة العربية، 1985 بيروت، ص46.

[3] - عبد الحميد شاكر، التفصيل الجمالي، عالم المعرفة، عدد 267، 1978، الكويت ص105

**الإيداع القانوني: 3166-2012**
**ISSN:** 2170-1474

التعقيل الباطني في كل موضوع واقعي قائلا:([1]) "الفن يبلغ الحقيقة المطلقة أي الحقيقة في ذاته ولذاته، فهو يتناولها من خلال الشكل المباشر للحدس أو الشعور لكنه لا يتصورها هكذا فهو يشغل نفس مرتبة الدين والفلسفة إلا أنه يظل معرفة مباشرة تتجلى حسيا وبشكل مباشر".

إذ إن الفن كما يراه هيجل ما هو إلا أفكار أما الصورة التي يظهر عليها الأثر الفني فإنها تستمد تكوينها من المحسوسات والخيالات. والعمل الفني ما هو إلا تجسيد أو لقاء مضمون مع الصورة([2]). ومنه يخلص هيجل إلى أن الفن حسب مذهبه هو وضع الفكرة والمضمون في مادة أو صورة بمعنى أن يتحول المضمون الذي يجول في خاطر الفنان إلى الموضوع يمكن للآخرين مشاهدته والاطلاع عليه أو سماعه، ولكي يتحقق ذلك يتوجب أن يكون هذا المضمون قابلا لأن يظهر أو يتكون في شكل مادي على هيئة مجسم أو صورة أو صوت. ومن هنا نجد أن الفن عند هيجل يهدف إلى إظهار الدلالة الداخلية للواقع في أشكال محسوسة. وبالتالي فإنه يعتبره تفسيرا أرقى وليس تقليدا أدنى للطبيعة. فالفن هو يقظة الإحساسات المناسبة الأليفة بواسطة الأشكال المعبرة عن الحياة، و كان موقف هيجل هنا شيئا

---

[1] -Hegel, Introduction Alsthétique, Aubier, Montaigne, Paris, 1964, p11.

[2] - محمد علي أبو زيان، فلسفة الجمال ونشأة الفنون الجميلة، دار المعارف الجمالية، الإسكندرية، ص43.

مغايرا بالمرة لكل ما سبق في هذا الصدد، بمعنى أن موقف هيجل هنا أصيل و خالي من أي محاكاة لمواقف الآخرين.([1])

نجد هيجل يعرف الفن قائلا:([2]) "إنه إنتاج الروح ويخلقها الروح وهي نفسها النوع الروحاني حتى ولو كان غرضها يتخذ مظهر ما هو حسي ويحيط بما هو حسي بالروح".

هذا يعني أن الفن حسب هيجل هو وسط يتم فيه الالتحام بين الروح العقلي المجرد وبين العالم الخارجي الواقعي. فالفن هو الانكشاف المحسوس للفكرة – هي المضمون و التجسيد المحسوس فهو الشكل "فالفن هو التجسيد الواقعي والحسي لهذه الفكرة الروحية حتى يصبح متجليا بوضوح".([3]) يعني أن الفن هو مطابقة المضمون الروحي للفكرة مع شكلها الخارجي.

- **تأثر هيجل بالفن الإغريقي:**

[1] - Hegel, Esthetique, Tome2 traduction de charles bémard le livre de pochelgfoaris, 1997, P38.

[2] - فيريديريك هيجل، علم الجمال و فلسفة الفن، تر: مجاهد عبد المنعم مجاهد، مكتبة دار الكلمة، ط2، 2007 بيروت، ص41.

[3] - فريديريك هيجل، مدخل إلى علم الجمال، تر: جورج طرابيشي، دار الطليعة، ط3 1988، بيروت، ص66.

**الإيداع القانوني: 3166-2012**
**ISSN:** 2170-1474

يعتبر هيجل الفن تفسيرا أرقى و ليس تقليدا أدنى للطبيعة و هذا يعارض تماما رأي أفلاطون (427-347 ق.م) الذي يعتبر الفن تقليدا لا فائدة موجودة منه و لكن نجد من جانب آخر يتفق مع أرسطو (384-322 ق.م) في أن الفن له دور ايجابي في تطهير النفس من الانفعالات السلبية و له تأثيرات أخلاقية ايجابية، كما أن له دور فعال في إيصال المعرفة والحقيقة بأسلوب مميز يمكنه النفاذ إلى المشاعر الإنسانية على شكل أشياء عينية مجسمة أو مصورة وحتى مسموعة دون الحاجة إلى اللجوء للوسائل التعليمية التقليدية أو لتحقيق مكاسب مادية للوصول إلى المعرفة. قد ركز هيجل على الجانب المعرفي للفن باعتباره تجلي المحسوس للمطلق وهو الوجود الواقعي بما فيه من روح متناه أو عقل كلي أو مبدأ خالق و الطبيعة والفكر حالان له[1]. كما قدم هيجل دراسة وضع من خلالها مراحل ظهور الجمال وهي عبارة عن محاضرات كان يلقيها في الجامعات الألمانية وقد تم تجميعها في مجلد يحمل اسم "محاضرات في فلسفة الفن الجميل". و لعل أهم ما يمكن الإشارة إليه هو رؤيته أن علم الجمال هو فلسفة الفن الجمالي وإنه فلسفة الوعي الجمالي وفلسفة للقدرة على الإبداع الأكثر صدقا وجمالا، وفلسفة للتذوق الأكثر قدرة على الاستيعاب. والذي عن طريقه يمكن معرفة و تحديد

[1] - مراد وهبة، قضية علم الجمال، دار الثقافة الجديدة، ط1، 1996، ص44.

الفنون الجميلة و تميزها عن غيرها من الفنون الصنيعية مثل: صناعة الأثاث والأواني و الحلي. فقد استمر الخلط ما بين الفنون الجميلة و الفنون التطبيقية منذ العهد اليوناني القديم، فكان أرسطو يعتبر الفن مساويا للصنعة أو الحرفة، فيما اعتبر المحاكاة مقتصرة على الفنون الجميلة فكان مصطلح الفن عند اليونان القديم هو "Techne" ويطلق على النشاط الصناعي و ما يقابلها من الصناعات المهنية و المهارات اليدوية مثل[1] النحت و الرسم والموسيقى و غيرها من الفنون الجميلة المماثلة.

في العصر الحديث فإن اليونانيين اشتقوا مصطلح Technology اقتصر استعماله لوصف التقنية الصناعية، كما إشتق المصطلح اللاتيني "Art" واقتصر استعماله في تسمية الفنون الجميلة المتخصصة.[2]

و قدم أرسطو نقدا لأفلاطون في بعض القضايا الفلسفية الهامة مثل إعتباره أن الفن تنزيل من السماء أرسله إلى "بروميثوس Prometteus" و وهبه إلى فئات معينة من البشر، في حين يرى أرسطو أن الطبيعة هي التي أعطت الإنسان اليد و الإلهام لإبداع الفنون بمختلف أشكالها ما يضفي على الطبيعة جمالا روحيا

[1] - زكريا إبراهيم، مشكلة الفن، مكتبة مصر، 1977، القاهرة، ص8.

[2] - حسين علي، فلسفة الفن رؤية جديدة، الدار العربية السعودية للطباعة، ط1 2005، القاهرة، ص24.

و يغيرها من طبيعة صامتة إلى محاكاة تنبض بالمشاعر و المعاني الإنسانية و نقده في فكرة المحاكاة Imitation حيث يعتبرها مصطلحا واسعا يشمل كل أنواع الإبداع سواء العقلي و الإبداع الفلسفي والإبداع الفني في حين اعتبر أرسطو أن فكرة المحاكاة تخص الفنون الجميلة وأن الفن محاكاة لأي موضوع و لو كان مؤلما وتراجيديا. و هذا على عكس رؤية أفلاطون الذي يعتبره محاكاة للجمال المثالي([1])، وقام أرسطو في كتابه " فن الشعر Art of Poetry" بتحديد مهمته. فالفن في المحاكاة إلى شعر "الديثرامب Dithyrambos"(•)، أما الملهاة "الكوميديا" إلى الأغاني الشعبية القديمة.

أخذ هيجل فكرة المحاكاة من عند أفلاطون وأرسطو، حيث حدد هيجل نظرية المحاكاة في الفن باعتبار الفن. إن هدف الفن ومهمته هي محاكاة الطبيعة وهو الرأي الأنسب والأكثر ملائمة. وبالتالي فإن المحاكاة هي الإتقان والمهارة في تصوير الموضوعات الطبيعية التي من شأنها بعث روح النشوة والشعور بالرضا والبهجة. وبالتالي يمكن القول أن أفلاطون هو من أرسى دعائم اتجاه أصل الفن إستمر يتناقل من فلاسفة و مفكرين على مر الحقب التاريخية و العصر الحديث

---

[1] - أرسطو، فن الشعر، تر: إبراهيم حمادة، دار الأنجلو المصرية، القاهرة 1983، ص27.

• الديثرامب Dithyrambos : نوع من أنواع الشعر اليوناني القديم و هو عبارة عن مقطوعة دينية غنائية كانت تؤديها فرقة من خمسين رجلا مقنعين بجلد الماعز حول الإله ديونيس.

إلى غاية الفترة المعاصرة ومن ذلك ظهرت آثاره على أكبر و أهم المدارس المثالية الحديثة في ألمانيا خاصة عند أهم أقطابها "هيجل" و الذي كان له تأثير بالغ الأهمية على كثير من الفلاسفة الذين عاصروه أو جاؤوا من بعده أمثال: "هوتو Hotho" (1802-1873)، "جورج لوكس George Lukacs" (1892-1940)، "ثيودور اودرنو Theodor Adornon" (1892-1940)، "بنتديو كروتشه B.Croce" (1866-1956).([1])

يصل هيجل من ذلك كله إلى القول بأن الفن أداة فعالة لتحقيق التوافق بين الحس والعقل أو بين الرغبة و الواجب (Entre Désir et le Devoir) و ما هو كائن و ما ينبغي أن يكون، و مهمة الفن الأصيلة هي التأليف بين الحرية و الضرورة أو بين الباطن والظاهر أو بين المضمون و الشكل، و كان كتاب هيجل عن علم الجمال([2]) Esthétique أول كتاب من نوعه في الغرب يجمع بين كل دروب النشاط الفني في الحقب التاريخية المختلفة التي عاش فيها الإنسان.

[1] - عبد الرحمان بدوي، فلسفة الجمال عند هيجل، دار الشروق، ط1، 1996 القاهرة، ص24.

[2] - مونيس بخضرة، فينومينولوجيا المعرفة، دراسة فلسفة الظاهر الهيجيلية، عالم الكتب الحديث للنشر و التوزيع، ط1 الأردن، 2013، ص288.

- **نقد:**

في هذا الجانب فإن رؤية هيجل لاقت نقدا و معارضة شديدة من أشهر أتباعه بالمدرسة الهيجيلية وهو الفيلسوف الايطالي "بنتديو كروتشه B.Croce" (1866-1956) بعدم وجود أية علاقة تربط الدين بالفن و يرفض بالمطلق مزاعم أصحاب هذه النزعة التي أقطابها من أعظم فلاسفة القرن 19م أمثال: شلينج و برغسون و آخرين.([1]) كما أظهره كروتشه عيبا كبيرا في المذهب الهيجلي و هو عجز هيجل نفسه عن فهم فلسفة الروح على حقيقتها كما أنه لم يتمكن من تحسين إستخدام منهجه الجدلي.([2])

## II. خاتمة:

لقد إعتبر هيجل الفن الفعالية الجمالية مرحلة دنيا في المعرفة النظرية التي تبلغ في الفلسفة، حيث يكون المطلق لدى ذاته أرقى درجاتها. ومن ثم يعطي الفن بالنسبة لهيجل تباينا للروح في فهمها لنفسها. إلا أنه يختلف عن الفلسفة والدين في التعبير عن فهم الروح لذاته فهو لا يقدمه على شكل مفاهيم مجردة

---

[1] - بنديتو كروتشه، المجمل في فلسفة الفن، تر: سامي الدروي، دار الفكر العربي، ط1، 1947، القاهرة، ص36.

[2] - مارتن هايدجر، نداء الحقيقة، تر: عبد الغفار مكاوي، دار الثقافة للطباعة و النشر، 1977، القاهرة، ص123.

خالصة، ومنه فالغرض من الفن بالنسبة لهيجل هو خلق أجسام ومواضيع جميلة بحيث تعطي من خلالها السمة الحقيقية للحرية تعبيرا حسيا وبالتالي: ليس القصد الأساسي للفن محاكاة أو تقليد الطبيعة أو الانخراط في العمل الأخلاقي أو السياسي. بل مقصده إفساح المجال لنا لنتأمل ونفكر ونستمتع بالصور المتشكلة في حريتنا الروحية.

وفي الأخير نتوصل أن هدف الفن هو أن يتيح لنا معرفة أنفسنا للعقل ولندرك ما نحن عليه حقا، فالفن ليس موجودا بغية الفن بل بغية الجمال أو بغية الشكل الحسي المميز للتعبير عن الذات الإنسانية و فهمها لنفسها أو روحها.

**الإيداع القانوني: 3166-2012**
**ISSN:** 2170-1474

**III. الهوامش:**


1- BERTRAND Russel, History of western philosophy, touch stone book published by Simon and Schudter, U.S.A, 1972, P371.

2- جاتيان بيكون، علم الجمال و التاريخ، تر: فوزي سمعان، مطبوعات اليونيسكو 1970، ص55.

3- أميرة حلمي مطر، فلسفة الجمال، دار الثقافة للنشر و التوزيع، ط2، 1983، القاهرة ص116.

4- فيصل بشير الخراز، إشكالية الشكل و المضمون في فلسفة هيجل الجمالية، العدد6 كلية الآداب، جامعة مصران، ص21.

5- عبد المعطي محمد علي، فلسفة الفن رؤية جديدة، دار النهضة العربية، 1985 بيروت، ص46.

6- عبد الحميد شاكر، التفصيل الجمالي، عالم المعرفة، عدد 267، 1978، الكويت ص105.

7- Hegel, Introduction Alsthétique, Aubier, Montaigne, Paris, 1964, p11.

8- محمد علي أبو زيان، فلسفة الجمال و نشأة الفنون الجميلة، دار المعارف الجمالية، الإسكندرية، ص43.

9- Hegel, Esthetique, Tome2 traduction de charles bémard le livre de pochelgfoaris, 1997, P38.

10-فيريديريك هيجل، علم الجمال و فلسفة الفن، تر: مجاهد عبد المنعم مجاهد مكتبة دار الكلمة، ط2، 2007، بيروت، ص41.

11-فريديريك هيجل، مدخل إلى علم الجمال، تر: جورج طرابيشي، دار الطليعة ط3 1988، بيروت، ص66.

12-مراد وهبة، قضية علم الجمال، دار الثقافة الجديدة، ط1، 1996، ص44.

13-زكريا إبراهيم، مشكلة الفن، مكتبة مصر، 1977، القاهرة، ص8.

14-حسين علي، فلسفة الفن رؤية جديدة، الدار العربية السعودية للطباعة، ط1 2005، القاهرة، ص24.

15-أرسطو، فن الشعر، تر: إبراهيم حمادة، دار الأنجلو المصرية، القاهرة 1983، ص27.

16-عبد الرحمان بدوي، فلسفة الجمال عند هيجل، دار الشروق، ط1، 1996 القاهرة، ص24.

**الإيداع القانوني: 3166-2012**
**ISSN:** 2170-1474

- **<u>الديثرامب Dithyrambos :</u>** نوع من أنواع الشعر اليوناني القديم و هو عبارة عن مقطوعة دينية غنائية كانت تؤديها فرقة من خمسين رجلا مقنعين بجلد الماعز حول الإله ديونيس.

17-مونيس بخضرة، فينومينولوجيا المعرفة، دراسة فلسفة الظاهر الهيجيلية، عالم الكتب الحديث للنشر و التوزيع، ط1، الأردن، 2013، ص288.

18-بنديتو كروتشه، المجمل في فلسفة الفن، تر: سامي الدروي، دار الفكر العربي، ط1، 1947، القاهرة، ص36.

19-مارتن هايدجر، نداء الحقيقة، تر: عبد الغفار مكاوي، دار الثقافة للطباعة و النشر، 1977، القاهرة، ص123.

20-هيجل، دروس في الاستيطيقا، المجلد الأول، تر: ناجي العونلي، منشورات الجميل، ط1، 2014، بيروت، لبنان.

# نظرية العدالة عند هيجل

# Hegel's theory of justice

بقلم مطروح فاطمة الزهراء [1*]

**********

ملخص:
يعتبر هيجل من أعظم فلاسفة المثالية الألمانية، قدم لنا رؤية حول نظرية العدالة وكيف تتحقق هذه الأخيرة داخل المجتمع المدني باعتبارها إشكالية شغلت المفكرين والفلاسفة على مر العصور، فمند القدم والإنسان يسعى لتحقيقها لضمان رفاهية الإنسان وتحقيق ملكته الخاصة، وبحكم أنّه يعيش داخل مجتمع فلا بدّ أن تكون له حقوق وعليه واجبات يقوم بها، وكل ذلك لا يتمّ إلاّ بوجود قوانين معروفة لدى عامة الناس ومعلومة للجميع، وتطبيقها يكون من اختصاص القاضي في المحاكم.
كلمات مفتاحية: هيجل؛ العدالة؛ الحق؛ القانون؛ المحكمة.

**Abstract:**
Hegel is one of the greatest philosophers of German idealism, he gave us a vision about the theory of justice and how the latter is achieved within civil society as a problem that has occupied intellectuals and philosophers throughout the ages, since the foot and man seeks to achieve it to ensure the well-being of man and the realization of his own queen, and by virtue of the fact that he lives within a society must have rights and duties to perform, all of which are done only with the existence of laws known to the general public and known to all, and their application is the jurisdiction of the judge in the courts.
Keywords : Hegel, Justice, right, law, court.

تعتبر إشكالية العدالة من بين الإشكاليات التي عرفت اهتماما من قبل المفكرين والفلاسفة على اختلاف مذاهبهم و اتجاهاتهم، إذ أصبحت شغلهم الشاغل باعتبارها أسمى قيمة اجتماعية في الحياة، كما أنّها قاعدة أساسية لاستمرار حياة البشر مع بعضهم البعض، فهي النظرية القانونية أو الفلسفية التي يراد من خلالها العدل في مجتمع ما، وهي نتاج العلاقة بين الفرد والمجتمع، الأمر الذي جعلها في تطور دائم، لا يقف فب زمان ومكان

[*]- مطروح فاطمة الزهراء. Fatimazohra2135@gmail.com

**معين، فهي كانت ولا زالت تعتبر من أهمّ الإشكاليات كونها ترتبط بالإنسان وتسعى دوما لتحقيق رفاهيته وسعادته، ومن المفكرين الذين بحثوا في هذا المجال نجد فيلسوف المثالية الألمانية فريديريك فلهلم هيجل الذي أسس نظرية حول هذه الأخيرة وقدّم لنا رؤية حولها، فما هي العدالة حسب هيجل؟ وكيف نحقق هذه العدالة الاجتماعية؟ وما هي المؤسسات الكفيلة بتحقيق رفاهية وسعادة الإنسان من خلال حصوله على العدالة؟**

يعتمد التحقق الموضوعي للحق أوّلا على وجود أمام الوعي، أعني أن يكون معروفا بطريقة أو بأخرى للآخرين، ويعتمد ثانيا على كونه صحيحا وأيضا على أن يعرف على أنّه صحيح على نحو كلّي.

وهذا هو ما نعبر عنه في نصوص الدستور بقولنا: الناس أمام القانون سواء. وبالجملة فإنّ جهاز العدالة يشترط:

- أن يكون الناس على علم بالقوانين،
- أن توجد قوانين مسنونة بطريقة منظمة code،
- وأن يطبق القانون على الجميع على السواء، وتصدر المحاكم الأحكام وفقا لهذا القانون. [1]

يقول هيجل في موسوعة العلوم الفلسفية:" هناك أشخاص يعدون القوانين شرا وفسوقا. وفي نظرهم أنّ الحكم أو المحكومية بواسطة الميل الطبيعي، مثل حب القريب، أو بواسطة القانون الإلهي، أو بامتلاك لقب من ألقاب النبالة المتوارث- يكوّن حالة العدالة الحقيقية، القائمة وحدها على الإيمان والثقة. وهم يرون أنّ الحكم بواسطة القوانين معناه حالة الانحلال والظلم. وهؤلاء الأشخاص يبدون أنّهم يجهلون أنّ الأرض والنجوم، والحيوانات إلخ تحكمها قوانين، وهي محكومة حكما جيدا. لكن هذه القوانين غريزة وغير مشعور بها، ولم توضع قصدا وعن وعي. أمّا الإنسان فيميز منها بأنّه يسنّ لنفسه القوانين عن وعي وعلم، وأنّه لا يستطيع أن يطيع بحرية، قوانين لا يقر هو بأنّها عادلة"

## I. من الحق المجرّد إلى القانون:

[1] - عبد الرحمن بدوي، فلسفة القانون والسياسة عند هيجل، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1996، ص 135.

يتألف المجتمع المدني من أشخاص ، ولأنّهم أشخاص فإنّ لهم حقوق ، والواقع أنّ وجود هذه الحقوق لا يبدو واضحا في بداية الأمر. فلقد سبق استنباطها في دائرة الروح الموضوعي . لكن مايحدث الآن في اللحظة الحالية من سير الجدل هو أنّ هذه الحقوق التي ظهرت بوصفها حقوقا عادية خلال دائرة الروح الموضوعي كلّها، تتحول الآن إلى قوانين ويتم ذلك من خلال الإعتماد المتبادل بين الأفراد، وكذلك من خلال تبادل الحاجات والعمل على إشباعها. فقد ظهر الآن نسيج موضوعي للمجتمع، وهو موضوعي بمعنى أنّه قائم أو مؤسس في العالم الخارجي. فهو موجود وجودا محددا وليس فكرة محضة, وينتج من ذلك أنّ العلاقات بين أجزاء هذا النسيج الاجتماعي هي أشخاص وعلاقات خارجية بين الأشخاص بعضهم وبعض، وهي بالضرورة حقوقهم وواجباتهم نحو الآخرين، ومن هنا فما كان موجودا فيما سبق على أنّه حقوق عادية، أعني موجودا بطريقة ذاتية عند الشخص وحده أصبح الآن موضوعيا، أعني أنّه يوجد وجودا قاطعا ومؤسسا تأسيسا حاسما، ويعرف على أنه له صحة وسلطة كلية في البناء الاجتماعي، وعندما يصبح الحق المجرد على هذا النحو سلطة قائمة في المجتمع فإنّه لا يعود بعدئذ مجردا لكنه يصبح حقا إيجابيا أعني قانونا، وهكذا ينشأ نظام العدالة أو الهيئة القضائية[1]

يقول هيجل:" يصبح مبدأ الحق قانونا عندما يوضع في وجوده الموضوعي، أعني عندما يجعله الفكر متعينا من أجل الوعي، ومعروفا على أنّه ما هو حق وصحيح، وعندما يكتسب الحق هذا الطابع المتعين يصبح قانونا وضعيا بصفة عامة" [2]

إنّ ما هو حقّ حسب هيجل عندما يصبح قانونا فإنّه يكتسب لأوّل مرة لا الصورة المناسبة لكلّيته فحسب، بل تعيّنه الحقيقي أيضا. ومن هنا فإنّنا ينبغي ألاّ نصوّر عملية وضع القانون على أنّها تعبر فحسب عن قاعدة سلوك صالحة لكل إنسان رغم أنّ ذلك لحظة من لحظات عملية التشريع، لكن اللحظة الأكثر أهمية، أو الماهية الداخلية للموضوع هي معرفة مضمون القانون في كلّيته المتعيّنة. والحيوانات هي وحدها التي تتخد من الغريزة قانونا لها، في حين أنّ

[1]- ولتر ستيس، هيجل. فلسفة الروح، تر. إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2005، ص 105.

[2] - هيجل، أصول فلسفة الحق، تر: إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1996، ص 452

الإنسان هو وحده الذي يجعل من القانون عرفا، بل حتى أنظمة من القانون العرفي تحتوي على لحظة كونها أفكارا وكونها معروفة، ويعتمد اختلافها عن القانون الوضعي في أنّها لا تعرف إلاّ طريقة ذاتية عرضية، ونتيجة لذلك فهي في ذاتها أقل تعينا، وكلية الفكر أقلّ وضوحا( وبغض النظر عن ذلك فإنّ معرفة نظم القانون- بصفة عامة أو بالتفصيل- هي خاصية عرضية لفئة قليلة من الناس)، والزعم بأنّ القانون العرفي على أساس طابعه بوصفه عرفا، تؤهله لأن يصبح جزءا من الحياة- هو زعم كاذب فالقوانين السارية في أمة من الأمم لا تكفّ عن أن تكون عرفا بمجرّد كتابتها أو صياغتها في قانون....والفارق الرئيسي بينها وبين القانون الجدير بهذا الاسم هو أنّ القانون توجد فيه مبادئ التشريع في صورة كلية، ومن ثم في تعينها، ومدركة في إطار الفكر، ومعبرة عنه، ونحن نعرف أنّ القانون القومي الإنجليزي، أو ما يسمّى بالقانون المحلي موجود في التشريعات " القوانين المكتوبة" وما يسمّى بالقوانين" غير المكتوبة"، بيد أنّ هذه القوانين" غير المكتوبة" لها تدوينها الخاص مثلها مثل القوانين المكتوبة، فلكي تحصل على معرفة بها فإنّ عليك ببساطة أن تقرأ مجلّدات متعددة توجد فيها هذه القوانين، غير أنّ الخلط البشع الذي يحدث في القانون الإنجليزي كما يحدث في ممارسته يصوّره لنا تصويرا حيا أولئك المتصلون اتصالا مباشرا مع الموضوع. فهم يشرحون لنا بصفة خاصة، واقعة أنّه مادام القانون غير المكتوب متضمنا في القرارات التي تصدرها المحاكم فإنّ ذلك يجعل من القضاة مشرعين دائمين. ومن واجبهم الرجوع إلى سلطة السابقين مادام أسلافهم لم يفعلوا شيئا سوى التعبير عن القانون غير المكتوب، ومع ذلك فهم معفون من الرجوع إلى سلطتهم السابقة، وإعلان اتفاقهم، أو عدم اتفاقهم مع القانون المكتوب.[1]

إن القانون الوضعي يملك- بفضل ما فيه من حق- تلك القوة الملزمة التي ظهرت فحسب بسبب الهوة بين طابعه الضمني، وطابعه الموضوعي ويكتسب الحق وجودا متعينا نظرا لوضعه في القانون الوضعي. ويمكن في مثل هذا الوجود أن تدخل عرضية إرادة الذات، وغيرها من الظروف الجزئية، ومن ثم يحدث تعارض بين مضمون القانون ومبدأ الحق.

فالحق حسب هيجل يصبح متعينا بالدرجة الأولى حين يتّخذ صورة القانون الوضعي، ويصبح كذلك متعينا في المضمون حينما يطبق على مادة المجتمع المدني (أعني على النحو الذي لا حد له للروابط المعقدة وتقسيماتها الفرعية، والأنواع المختلفة من الملكية والعقد داخل

[1] - هيجل، فلسفة الحق، المصدر السابق، ص 454-455.

المجتمع) - وكذلك على الروابط الاجتماعية التي تقوم على القلب، والحب، والثقة رغم أنّه لا يصبح كذلك إلاّ بمقدار ما تتضمن هذه الأمور الحق المجرّد بوصفه وجها لها. أمّا الأخلاق الذاتية والأوامر الخلقية فهي تخصّ افراده في جانبها الجزئي الذاتي الخاص، ومن ثمّ لا يمكن أن تكون موضوعا لتشريع وضعي، والمادة الخرى للمضمون المتعين للقانون تقدمها الحقوق والواجبات، ويكون مصدرها ممارسته العدالة ذاتها، والدولة....الخ.

غير أنّ الحق الذي يتجسّد في القانون الوضعي يصبح من الممكن تطبيقه على الحالة المفردة، بغض النظر عن تطبيقه على أمثلة جزئية خاصة، وهو بذلك يدخل دائرة الكم، لا دائرة الفكرة الشاملة، حيث يكون الكم هو مبدأ التعيّن، وهي دائرة الكمي بما هو كذلك الذي يحدد القيمة النسبية لتبادل الكيفيات ويمكن للفكرة الشاملة في مثل هذه الدائرة أن تضع حدا عاما يسمح بداخله بعملية التأرجح، غير أنّه ينبغي القضاء على هذا التأرجح حتى يتمّ عمل شيء ما، ولهذا السبب يظل هناك داخل هذا الحد للقرارات العرضية التعسفية.[1]

## II. وجود القانون متعينا:

إذا كانت للقوانين قوة ملزمة لنتج عن ذلك – من وجهة نظر الحق الخاص بالوعي الذاتي- أنّه لا بدّ أن يعرفها الناس جميعا.

إنّ تعليق القوانين في مكان مرتفع للغاية بحيث يصعب على المواطنين قراءتها ظلم، مثل دفنها في صفوف من المجلدات العلمية وسجلات العرف.. الخ، في لغة ميتة بحيث يصعب على الناس أيضا معرفة القوانين السارية في بلادهم، حتى بالنسبة للمحترفين الذين جعلوا من هذه المعرفة موضوع دراساتهم المهنية، أمّا الحكام الذين قدموا لشعوبهم القانون القومي في صورة تشريعات مرتبة ترتيبا جيدا وواضحا، أو حتى مجموعة من القوانين غير الشكلية كتلك التي جمعها " جوستنيان..." فقد كانوا أصحاب أعظم فضل قدموه لشعوبهم، ونالوا من مواطنيهم ما يستحقّون من شكر وثناء، غير أنّ الحقيقة أنّ عملهم كان في الوقت ذاته مثأرة عظيمة في نطاق العدالة.[2]

[1] - المصدر نفسه، ص 459.

[2] - هيجل، فلسفة الحق، المصدر السابق، ص 462.

-بالنسبة للتشريع القانوني العام فإنّ القوانين العامة البسيطة مطلوبة، ومع ذلك فإنّ طبيعة المادة المتناهية التي ينطبق عليها القانون تؤدي إلى تعيينات أبعد للقوانين العامة لا نهاية لها. وينبغي أن يكون القانون من ناحية كلا شاملا مغلقا وكاملا، كما أنّ الحاجة إلى تعيينات أبعد ما تكون من ناحية أخرى حاضرة ومستمرّة، غير أنّه مادام هذا التناقض لا يظهر إلاّ عندما تطبق القوانين الكلية التي تظلّ ثابتة وغير متغيرة على أنواع خاص من الحالات، فإنّ حقّ استكمال القاعدة التشريعية يظل قائما، مثله مثل الحق في أن تكون هذه المبادئ العامة البسيطة قادرة على أن توضع وأن تفهم بمعزل عن تطبيقها على مثل هذه الأنواع الجزئية ومتميزة عنها.[1]

وما نجده في مدونة code القانون هو أن تشتمل على تحديدات عامة بسيطة- هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى أن يكون من طبيعة هذه المادة المتناهية أن تؤدّي إلى تحديدات مكملة لا نهاية لها." إنّ من مجموع القوانين يجب، من ناحية، أن يكون كلا كاملا وتاما، ومن ناحية أخرى أن يكون في حاجة مستمرّة لتحديدات قانونية جديدة"[2]

- يتحوّل مبدأ الحق في المجتمع المدني إلى قانون، ولقد كان تجسيد حق الفرد حتى الآن مباشرا ومجردا، وهو الآن يتجسّد بالمثل في إرادة ومعرفة كل إنسان بمعنى أنّه أصبح الآن معترفا به، ومن ثمّ فإنّ حيازة الملكية ونقلها إلى الآخر ينبغي الآن أن تبدأ وتنتهي في هذه الصورة التي يعطيها لها التجسيد، فالملكية في المجتمع المدني تعتمد على العقد، وعلى الشكليات التي تجعل المالك قادرا على صحة العقد من الناحية القانونية.[3]

ومادامت الملكية والشخصية قد تم الاعتراف بمشروعيتهما وصحتهما في المجتمع المدني، فإنّ ارتكاب الشرّ يصبح الآن، لا مجرد انتهاك لا متناه ذاتيا، بل هو انتهاك أيضا للشيء الكلّي الذي يوجد بقوة وثبات داخليين، وهكذا يظهر موقف جديد يرى فيه الفعل بوصفه خطرا على المجتمع، وبالتالي يزداد حجم ارتكاب الخطأ، لكن واقعة أنّ المجتمع أصبح من ناحية أخرى قويّا واثقا من نفسه تقلّل من الأهمية الخارجية للضرر، وتؤدي بالتالي إلى تخفيف عقوبته.[4]

---

[1] - المصدر نفسه، ص 462

[2] - عبد الرحمن بدوي، فلسفة القانون والسياسة عند هيجل، المصدر السابق، ص 136.

[3] - هيجل، فلسفة الحق، المصدر السابق، 464.

[4] - المصدر نفسه، 465.

القول بأنّ إلحاق الأذى بعضو واحد في المجتمع هو إلحاق للأذى بجميع الأعضاء الآخرين لا يغيّر من تصوّر ارتكاب الشر، وإنّما يغيّر من الوجود الخارجي للضرر الذي وقع، وهو ضرر يمس الآن روح المجتمع المدني ووعيه ككلّ ولا يكون مجرّد تجسيد خارجي للشخص الذي أضير على نحو مباشر، لم يكن المواطنون في عصور البطولة على نحو ما نراه في التراجيديا ( المأساة) القديمة[1]، يشعرون بأنّهم أضيروا من الأخطاء أو الجرائم التي يرتكبها أعضاء الأسرة المالكة بعضهم في بعض.

تعد الجريمة في ذاتها، أذى لا متناهيا، لكن بوصفها واقعة موجودة لا بدّ من قياسها من حيث الكم والكيف، وما دام نطاق وجودها هنا يحمل خاصية جوهرية تؤثر في فكرة شرعية القوانين والوعي بها، فإنّ خطرها على المجتمع المدني هو تحديد حجمها، فهذا التحديد هو على الأقل أحد خصائصها الكيفية.

وهذا الكيف، أو الحجم، يختلف تبعا لحالة المجتمع المدني، وهذا هو الذي يبرر أحيانا إصدار عقوبة الإعدام لسرقة قروش قليلة " أولفت...Turnip" وأحيانا أخرى إصدار عقوبة مخففة لسرقة أكبر من ذلك مائة مرة، وإذا ما نظرنا إليها من زاوية خطرها على المجتمع لبدا ذلك- لأوّل وهلة- زيادة في خطورة الجريمة، غير أنّ الواقع أنّ مثل هذه النظرة كانت السبب الأوّل في تخفيف عقوبتها، ومن ثم فالقانون الجنائي هو أساسا ابن عصره، وربيب حالة المجتمع المدني في ذلك العصر.

III. دار القضاء:

حين يتّخذ الحقّ صورة القانون، فإنّه يخطو نحو نمط من الوجه المتعيّن، وهو بذلك يصبح شيئا متعينا لذاته معارضا للإرادة الجزئية، وللرأي الذاتي عن الحق، فيكون له وجود قائم بذاته يدعم نفسه بوصفه شيئا كليا، ويتم إنجاز ذلك عن طريق الإعتراف به وجعله واقعا

[1] - يقصد هيجل هنا التراجيديا اليونانية حيث كانت الجوقة من أعضاء البيت الملكي الذين تدور الرواية حول سوء حظهم، كما هي الحال في أجاممنون...Agamemnon وأوديب وتيرانس...Tyrannus الخ، تتعاطف مع سوء حظ الحكام، وتعبّر عن بعض القواعد الأخلاقية، لكنّها لا تتحدث عن الكوارث التي نزلت بهم على أنّها كوارث هذه الجوقة الخاصة ( فلسفة الحق-ص 466).

لحالة جزئية معينة بغض النظر عن الوجدان الذاتي والمصلحة الخاصة، وتلك مهمة السلطة العامة- أو دار القضاء أو المحكمة.[1]

أما عضو المجتمع المدني فإنه يتمتع بحق حماية القانون ومن ثم فعندما تكون حقوقه الخاصة موضع نزاع فإنّ عليه واجب التسليم بسلطة المحكمة القضائية، وقبول قرارها على أنّه نهائي. والطابع الخاص الذي يكتسبه الحق أمام القضاء هو أنّه لا بد أن يكون من الممكن البرهنة عليه، فعندما يلجأ الطرفان المتنازعان إلى القانون فإنّهما يوضعان في موضع الإدلاء ببراهين، وشواهد، ودعاوى تمكن القاضي من التعرف المباشر على الوقائع أو الإلمام بها، وهذه الخطوات في مسارها القانوني هي ذاتها حقوق، ومن ثم لا بد أن يحدد القانون مسارها، لأنّها تؤلّف جانبا جوهريا من فقه التشريع.

كما أننا نجد هذه الخطوات تنقسم في مسارها القانوني أقساما فرعية بصفة مستمرّة، دون أن يكون لها حدود معينة، إلى أعمال أكثر وأكثر كل منها متميز بذاته، وهو نفسه حق، ومن ثمّ فإنّ المسار القانوني في ذاته لأيّة قضية يبدأ الآن يصبح شيئا خارجيا عن غايته، بل ويعارضها، وهذا المسار الطويل من الشكليات هو حق للطرفين المتنازعين، كما أنّ لهما الحق في اجتيازه من البداية إلى النهاية، لكن لا يزال من الممكن أن يتحول إلى شر، بل ووسيلة لارتكاب الظلم، ولهذا السبب جعل القانون من واجب الأطراف المتنازعة الرضا بإجراء بسيط للتحكيم، ومحاولة الصلح وتسوية خلافاتهم خارج ساحة القضاء حتى يحمون أنفسهم- بل ويحمون الحق نفسه بوصفه جوهر الموضوع، وبالتالي الأساس في القضية - من الإجراءات القانونية وسوء استخدامها.[2]

لا تقتصر حقوق الوعي الذاتي على نشر القوانين فحسب وإنّما تمتد كذلك إلى إمكان التحقق من تطبيق القانون في حالة جزئية خاصة (مسار الإجراءات، والحجج القانونية....) أعني الإعلان عن الإجراءات القانونية، وسبب ذلك هو أنّ المحاكمة هي – ضمنا- حادثة لها شرعية كلية، فعلى الرغم من أنّ مضمونها الجزئي يؤثّر في مصالح الطرفين وحدهما، فإنّ مضمونها الكلي، أعني الحق الموجود في القضية والحكم المبني عليه يؤثّر في مصالح الناس جميعا.

---

[1] - هيجل، فلسفة الحق، المصدر السابق، ص 467.

[2] - هيجل، فلسفة الحق، المصدر السابق، ص 269.

وبحكم المحكمة يطبق القانون على حالة فردية، ولهذا الحكم جانبان متمايزان: الأوّل: التأكد من طبيعة الحالة الخاصة بوصفها حادثا جزئيا فرديا ( مثلا هل تم تحرير عقد ...الخ، وهل هناك تجاوز، ومن الذي ارتكبه ) والتفكير في حالات الجريمة في تحديد الطابع الجوهري للعمل الإجرامي . والثاني: إدراج القضية تحت القانون الذي يستعيد لها الحق، والعقوبة في حالات الجرائم هي التصور الذي يندرج تحت هذا القانون، ويقوم موظفون مختلفون بإصدار القرارات على هذين الجانبين.[1]

الوجه الأول للحكم، أعني معرفة وقائع القضية بوصفها فردية فريدة ووصف طابعها العامّ لا يتضمّن في ذاته أي نطق بالحكم من الزاوية القانونية، وإنّما هي معرفة في متناول أيّ إنسان مثقّف إنّ النقطة الجوهرية في وصف طابع الفعل هي اللحظة الذاتية، أعني نية الفاعل وبصيرته، ولا يعتمد البرهان على موضوعات العقل، ولا عل مجردات الفهم، وإنّما يعتمد فحسب على جزئيات وظروف خاصة، وعلى موضوعات المعاينة الحسية واليقين الذاتي، ومن ثمّ فهو لا يتضمّن بذاته أيّ عامل إثباتي موضوعي مطلق، وينتج عن ذلك أن يكون الحكم على الوقائع معتمدا في نهاية الأمر على الإقتناع الذاتي والضمير في حين أن الدليل، القائم على أقوال الآخرين، وشهاداتهم يصل إلى قمة تحققه النهائي- وإن كان هذا التحقق ذاتيا خالصا- عن طريق القسم.[2]

عند النطق بالحكم- بمقدار ما تكون وظيفة الحكم أن يدرج تحت القانون الحالة التي حسم طبيعتها- يكون الوعي الذاتي لحق الطرفين المتنازعين محفوظا بالنسبة للقانون بسبب أنّ القانون " معروف" وهو بالتالي قانون الطرفين المتنازعين نفسيهما، وكذلك من حيث اندراجه تحت قانون في محاكمة علنية، أمّا حين يستند القرار إلى وقائع عن قضية جزئية ذاتية خارجية، فإنّ هذا الحق تشبعه الثقة التي يشعر بها الطرفان المتنازعان في ذاتية أولئك الذين أصدروا القرار، وبين أطراف النزاع من حيث الجزئية، أعني وضعهم الاجتماعي...الخ.

يؤكّد هيجل أن الفكرة الشاملة تضيع في جزئية المجتمع المدني وتنقسم مع انفصاله إلى داخل وخارج، غير أنّ المجتمع المدني يعود في ممارسة العدالة إلى فكرته الشاملة، إلى وحدة

[1] - المصدر نفسه، ص 470.

[2] - المصدر نفسه، ص 271-272.

الكلي الضمني والجزئي الذاتي، غير أنّ الجزئي الذاتي لا يوجد إلاّ في الحالات الفردية، في حين أنّ الكلّية لا تكون إلاّ كلّية الحقّ المجرّد، والتحقق الفعلي لهذه الوحدة من خلال امتدادها لتشمل نطاق الجزئية بأسره ، هو:

أ- الوظيفة النوعية الخاصة للشرطة رغم أنّ التوحيد الذي تقوم به نسبي فحسب.

ب- النقابة التي تحقق الوحدة تحقيقا كاملا رغم أنّها تحققها في كل محدود وإن كان عينيا.[1]

## I. الشرطة و النقابات : police and corporations

يقوم بناء المجتمع المدني على نظام الحاجات التي يسعى كل فرد فيه وراء إشباع غاياته الخاصة. ومجموعة هذه الغايات تشكّل رفاهية هذا الفرد. وليس من الطبيعي فحسب أن يسعى الفرد وراء إشباع حاجاته وتحقيق رفاهيته، بل إنّ ذلك حق من حقوقه. فالفرد لا بدّ أن يمارس حقّه في تحقيق الرفاهية في عالم الإتفاقات العرضية التجريبية الذي يميل باستمرار إلى انتهاك هذا الحق، يقول هيجل:" بمقدار ما تبقى السلطة الكلية التي تضمن الأمن إرادة جزئية تتحكم في اختيار هذه الغاية أو تلك فسوف تظل:

- محصورة في دائرة العرضي.
- - تنظيما خارجيا." [2]

إذا ضمان رفاهية الفرد وملكيته الشخصية في مواجهة عوامل الصدفة والإتفاق هو مهمة الشرطة. وهنا يرى ماركيوز أنّ أقوال هيجل عن وظيفة الشرطة، توضّح أنّه تجاوز النظرية التي كانت سائدة في وقت عودة الملكية، ولا سيما حين أكّد أنّ ازدياد التعارض والتشاحن داخل المجتمع المدني، يجعل الكائن العضوي والإجتماعي- على نحو متزايد- مجموعة متخبّطة عمياء من المصالح الأنانية، ويحتّم وجود نظام قويّ للسيطرة على هذه الفوضى، ولما له دلالته البالغة أن يقدّم هيجل في مناقشته هذه للشرطة، بعضا من أقوى ملاحظاته وأوسعها مدى عن الإتّجاه الهدّام، الذي كتب على المجتمع المدني أن يسير فيه.[3]

---

[1] - هيجل، فلسفة الحق، المصدر السابق، ص 475.

[2] - هيجل، فلسفة الحق، المصدر السابق، ص 474

[3] - هربرت ماركييوز، العقل والثورة، هيجل ونشاة النظرية الاجتماعية، تر. فؤاد زكرياء، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1970، ص 212.

فإذا استثنينا الجريمة لوجدنا أنّ الإختيار العفوي والأفعال القانونية ومثل هذه الأفعال التي يقوم بها فرد ما، قد تتعارض وتصطدم برفاهية الأفراد الآخرين. وتنظيم مثل هذه المسائل وحماية الفرد من الأضرار يقع أيضا داخل نطاق دائرة الشرطة ، وهو مايبرّر قيام الشرطة بالإشراف والرقابة. حق الفرد في تحقيق رفاهيته يتضمّن بالتالي، في جانبه السلبي، إزالة العقبات العفوية العرضية، ويؤدي ذلك إلى ظهور الشرطة. وهو يتضمن في جانبه الإيجابي الحق في أن تنظم رفاهية الفرد وتتأسس وتوجد في العالم، ويؤدي ذلك إلى ظهور :

النقابة: corporation

يقول هيجل:" ينقسم تنظيم العمل في المجتمع المدني طبقا لطبيعة جزئياته إلى أفرع مختلفة، والتشابه الكامن في مثل هذه الجزئيات بعضها بالنسبة لبعض يصبح موجودا بالفعل في رابطة بوصفها شيئا مشتركا بين أعضائه، ومن ثم فإنّ الغرض الأناني الموجه نحو مصلحتها الجزئية الخاصة يفهم ويؤكد نفسه في الوقت ذاته على أنّه كلي، ويصبح عضو المجتمع المدني بفضل مهارته الجزئية، عضوا في نقابة غرضها الكلي يصبح عندئذ عينيا تماما[1] ولا يتسع مجالها بحيث يتجاوز الغرض المتضمن في مجال الصناعة ومافيه من مهام ومصالح.[2]

إنّ رفاهية الفرد وسعادته الجزئية التي ينبغي أن توجد في العالم وأن تتحول إلى شيء موضوعي في مؤسسة، ذلك لأنّ لها حقا من الحقوق. ومن هنا فإن جماعات الأفراد التي تقوم رفاهيتهم على مصالح متشابهة يؤلفون رابطة تعرف باسم النقابة، ويحدث ذلك في الأعمّ الأغلب في الطبقات التجارية، على الرغم من أنّ النقابة، في بداية الأمر، تنشد مصلحتها الخاصة، فإنّ نشاطها مع ذلك يحقق الغايات الكلية للمجتمع، كما يقلّ السعي الذاتي للفرد نحو إشباع حاجاته. ومادامت أهداف النقابة أوسع، وأكثر كلية إلى حد ما من أهداف الفرد، فإنّها تؤدي إلى

[1] - السبب هو أنّ الغرض الكلي للنقابة في الوقت ذاته الغرض الجزئي لأعضائها، لقد كان الكلي في نظام الحاجات مجردا، لأنّ الجزئي في سعيه لتحقيق غايته لا يدرك بوضوح أنّ الكلي هو الذي ينظم نشاطه، أمّا في حالة النقابة فإنّ الأمر على العكس من ذلك، والاختلاف بين النقابة والدولة هو أنّ غرض النقابة رغم أنّه كلّي بالنسبة لأعضائها، بمعنى أنّه واحد عنده جميعا، فهو لا يزال محدودا قاصرا، فهو ليس الغرض الذي يسعى إليه جميع أعضاء المجتمع، وإنّما هو "غرض" قطاع منهم فحسب (هيجل، فلسفة الحق، ص 488).

[2] - هيجل، فلسفة الحق، المصدر السابق، ص 488.

الإرتفاع من مستوى نشاطه الذاتي الخالص إلى مستوى النشاط الكلي.[1] ، وتتمثل هذه الأهداف حسب هيجل في :

رعاية مصالحها الخاصة داخل مجالها الخاص.

اختيار أعضائها وفقا لصفات موضوعية تتعلق بمهارتهم واستقامتهم، وأن يكون العدد محدودا بالبنية العامة للمجتمع.

حماية أعضائها ضد الأحداث الجزئية العارضة.

تزويدهم بالتربية اللازمة لتكوين الآخرين ليصبحوا أعضاء في النقابة.[2]

وباختصار : فإنّ للنقابة الحق بأن تظهر بمظهر الأسرة الثانية بالنسبة لأعضائها، في حين أنّ المجتمع المدني لا يمكن أن يكون سوى ضرب غير متعين من الأسرة لأنّه يشمل كل فرد، وهو لهذا يبتعد أكثر عن الأفراد وعن مطالبهم الخاصة.. يقول هيجل:" كما كانت الأسرة الأساس الأول الذي يضرب بجدوره في أعماق المجتمع المدني، فكذلك تكون النقابة الأساس الثاني في الدولة، أما الأساس الأول فهو يتضمن لحظات الجزئية الذاتية، والكلية الموضوعية في وحدة جوهرية" [3]

تعتبر قدسية الزواج، وكرامة عضو النقابة هما النقطتان المحوريتان اللتان تدور حولهما ذرات المجتمع المدني غير المنظمة[4]

حسب هيجل فإن غاية النقابة متناهية وقاصرة، في حين أنّ السلطة العامّة كانت تنظيما خارجيا يتضمّن انفصالا، كما يتضمن وحدة، لكنه نسبي فحسب بين المسيطر والمسيطر عليه، والواقع أنّ غاية النقابة وتخارج السلطة مع هويتها النسبية إنّما يجد أنّ حقيقتهما في الغاية الكلية على نحو مطلق، وتحققها الفعلي المطلق، ومن هنا فإنّ دائرة المجتمع المدني تؤدي بنا إلى الدولة.

خاتمة:

---

[1] - ولتر ستيس، هيجل. فلسفة الروح، المرجع السابق، ص 107.

[2] - هيجل، فلسفة الحق، المصدر السابق، ص 488.

[3] - المصدر نفسه، ص 491.

[4]- تبشر الأسرة والنقابة بما في الدولة من استقرار ووحدة عضوية، فالمجتمع المدني يتّسم بصفة عامة بالتجزئة والانقسام إلى ذرات، ولا ينقده من التفكك الكامل سوى هذه المؤسسات العضوية الراسخة ( هيجل، فلسفة الحق، ص 491).

من خلال دراستنا لمفهوم العدالة عند هيجل نستنتج أنّ هذه الأخيرة عرفت تطورا وانتقالا من الحق المجرد إلى القانون، إذ نجد مبدأ الحق يتحول في المجتمع المدني إلى قانون، ويتم ذلك من خلال الاعتماد المتبادل بين الأفراد، وكذلك من خلال تبادل الحاجات والعمل على إشباعها، ولتحقيق ذلك لا بد من وجود مؤسسات تسهر على ذلك وتلك مهمة السلطة العامة أو دار القضاء أو المحكمة، أما المجتمع المدني فإنّه يتمتع بحق حماية القانون ويقوم بناؤه على نظام الحاجات التي يسعى كل فرد فيه وراء إشباع غاياته الخاصة، وتحقيق رفاهية الفرد وحماية ممتلكاته الخاصة يكون من مهام الشرطة، وبالتالي يكون الغاية من تحقيق العدالة داخل المجتمع هو إعطاء كلّ ذي حق حقّه وسيادة المساواة.

**الإيداع القانوني: 3166-2012**
**ISSN:** 2170-1474