الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي و البحث العلمي
جامعة وهران

كلية العلوم الاجتماعية
قسم الفلسفة

أطروحة لنيل شهادة دكتوراه دولة في الفلسفة

هيجـــل و الإسـلام
دراسة تحليلية نقدية

السنة الجامعية : 2005 / 2006

الإهـداء

إلى الوالدين الكريمين عرفانا وامتنانا

أطال الله في عمرهما

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

يذهب جان هيبوليت إلى أن "فلسفة هيجل تتوج فلسفة القرن الثامن عشر وتكملها كما تدهش فلسفة القرن التاسع عشر و تفتح بابها على مصراعيه، فهي تقع بين قرنين وتشكل حلقة الوصل بينهما.

و حكم كهذا، يتأكد للمرء صوابه، خصوصا، حينما يقف وقفة تأمل من آراء هيجل في "التاريخ" و " العقل" و كذا " المعقولية" و يقارنها بمثيلاتها لدى مفكري القرن الثامن عشر، لا سيما فولتير.

لكن عائقين، على الأقل، حالا بين فولتير و عدد من مفكري القرن الثامن عشر، و بين النظر إلى التاريخ من منظور التقدم بمعناه الهيجلي، أي كاتجاه ينتظم غنى الحوادث والأحداث و تنوعها و تقلباتها و كثافتها في خيط منطقي يتيح لها الفرصة كي تتكلم وتبحث لنفسها عن مكانها المشروع و التاريخي ضمن تسلسل الأحداث و تعاقب العصور"[1].

تمثل أول هذين العائقين في كون آرائهم الفلسفية و الاجتماعية و الجمالية، مجتمعة ومتفرقة، أدت بهم إلى اعتبار العصر الوسيط عصر تقهقر و ارتداد.

أما العائق الثاني، فقد تمثل في أن كل تصور خطي مسترسل و متعاقب للزمان التاريخي إلا و يتطلب من صاحبه أن يعمد إلى تقديم تفسير مقنع و شاف لذلك الزخم الباطني الذي يدفع الأفراد و الشعوب، بدون وعي منهم، إلى أن يصنعوا ما يصنعونه.

و إذا كان القرن الثامن عشر قد أرجع ذلك إلى الطبيعة، فإن الطبيعة بمفهومها لدى أبرز مفكري ذلك القرن لا يمكنها أن تفرز سوى تاريخ ساكن عديم الحركة: مثلما كان ذلك مع " مذهب العناية الإلهية " لدى Bossuet [2] في القرن السابع عشر، و الذي ظل عاجزا عن تقديم تفسير معقول للتقدم المطرد الذي تعرفه البشرية خلال مسيرها المتواصل.

إن المشروع الهيجلي يبقى إذن محاولة استيعاب و صهر للتاريخ الكوني الإلهي والبشري الثقافي ومن ثم الفلسفي.

---

[1] - Hyppolite J, Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel, Paris, 1948, chap. 3.
[2] - Bossuet. J, Discours sur l'histoire universelle, Paris, 1966, pp 129-130.

و هذا ما يفسر لي ذهاب العديد من مؤرخي الفلسفة إلى أن الفلسفة الهيجلية ترعرعت في مناخ اتسم بالعودة إلى المسيحية رد الاعتبار لها، بنفس المعنى الذي كانت به فلسفة التاريخ لدى هردر Herder فلسفة مسيحية.

و لا ينبغي الاعتقاد من هذا، أن هيجل جورج ولهليم فريدريك(1770-1831)، يريد كمفكري الأنوار، "أن يحل محل التراث الديني لاهوتا أو دينا طبيعيا يرتكز على الفهم والتحليل العقلي لمفهوم الموجود اللامتناهي، و ينظر إلى الله على أنه مجرد وظيفة، مفارقة للعالم"[3].

" فالدين ماهية تجد وضعها في نظام الروح، و يمكن الوقوف على لحظات تكوينها الذاتي في كل مستوى من مستويات تفتحها.

إلا أنها ماهية لا تتحقق إلا في ارتباط بصيرورة الروح ذاته في تعدد تعييناته و لا تفهم إلا ضمنها.

فالدين في عموميته، يجب أن يدرك كلحظة من لحظات الروح و كتعبير، في تجلياته الخاصة، عن الثقافة التي تصل شيئا فشيئا إلى الوعي بذاتها.

فهو من نظام الروح، و ليس شيئا طارئا أو خارجا عن نظامه، و حقائق الدين المتمثلة في القول بوجود الله، حقائق مباشرة، و مقدمة لكل فلسفة دين، و الإدلاء بالحجج في هذا الموضوع أمر مضحك"[4].

إن صيرورة الأديان، منظور إليها من الزاوية الفلسفية، أنها صيرورة الروح بالذات في مباشرته، فعبر تجارب الجماعات الدينية المختلفة و تنظيمها و ديناميكيتها تعلمت الإنسانية بالتدريج، أن تكشف نفسها كروحانية، أي بمثابة حرية و معقولية، في آن معا و بصورة لا تقبل الانفصال.

فليس دين شعب من الشعوب، مجرد اعتقاد إنه التعبير عن المعرفة بالذات و عن درجة المعرفة التي يملكها هذا الشعب عن ذاته و عن علاقته بالعالم.

---

[3] - Chatelet. F, Hegel, Paris, 1968, pp117-118.

[4] - Hegel, Leçons sur la philosophie de la religion, trad. Gibelin, Paris, 1954, tome 1, pp 15-65.

و يتم التغير المباغت و الحاسم عندما ينتقل الروح من الأديان المحددة إلى الدين المطلق فكل منها خاص بشعب من الشعوب و بثقافة تاريخية.

أما الدين في ذاته، فهو الدين المطلق المكتمل، فيه يغدو الله جليا، كما يغدو فعلا ما هو عليه في مفهومه.

فالدين الإغريقي مرحلة كان لا بد للفاعلية الدينية أن تمر بها، كتجل من تجليات الروح، ثم ما تلبث أن تتجاوزها.

أما المسيحية، ففيها يكتمل الدين، فتصبح الأديان الخاصة، التي هي بمثابة تدرج الشعوب في الاقتراب من الموجود اللامتناهي، معقولية الدين المسيحي هو دين الحقيقة وليس المقصود هنا، جانب صحته التاريخية، بل مضمونه لأن الله فيه يصبح متجليا.

" إن الدين المسيحي، دين إعادة وئام العالم مع الله، الذي أعاد الوئام بينه و بين العالم"[5]

في القسم المخصص للعالم الشرقي من محاضراته في فلسفة التاريخ، يتبين لنا أن ذلك العالم يعد الخطوة الأولى التي خطاها الروح، و بداية التاريخ الكلي.

" ما دامت الروح لم تبلغ بعد مرتبة الذاتية، فإنها ترتدي مظهر الروحية التي لا زالت متضمنة في أوضاع الطبيعة.

و حيث أن التمييز بين الداخلي و الخارجي، و بين القانون و الحس الأخلاقي لم يتم بعد (إذ لا يزالان يعبران عن اتحاد لم ينقسم) فكذلك أيضا الدين و الدولة.

فالدستور، بصفة عامة، ثيوقراطي و مملكة الرب هي نفسها المملكة الدنيوية، كما أن المملكة الدنيوية هي المملكة السماوية، فما نسميه الرب لم يتحقق بعد في الشرق داخل الوعي، لأن فكرتنا عن الله تتضمن الارتفاع إلى ما فوق الحس و على حين أننا نطيع بسبب أن هذا الذي نفعله يؤكد

[5] - Ibid., pp 42-43.

الجزاء الداخلي، فإن القانون ينظر إليه هناك على أنه في ذاته صادق صدقا مطلقا، دونما إحساس بالحاجة إلى هذا التأكيد الذاتي.

والإنسان لا يدرك في ذلك تصور إرادته الخاصة، بل إرادة أجنبية خارجية تماما"[6].

تطور تاريخ العالم، عملية عقلية، حضاراته تجسيد لمراحل تقدم العقل و الوعي، مما يجاهد الروح حقا في سبيل بلوغه هو تحقيق كينونته المثالية.

ففي الروح الشرقي يظل روح الشرق مغموسا في الطبيعة، أما في العالم اليوناني، فإن مبدأ الفردية الشخصية ينبثق و في العالم الروماني يتحقق التمايز الفردي للحياة الأخلاقية في صورة انقسام لامتناه لهذه الأخيرة.

ولا يتحقق التصالح بين الطبيعة الإلهية و الطبيعة الإنسانية إلا في العالم الجرماني حيث تلتقي الحقيقة الموضوعية بالحرية و تتخذ الحياة الأخلاقية شكل وازع داخلي ذاتي و شخصي،" فتنتفي كل الصفات السلبية للروح الشرقية و للعالم الشرقي الذي لم يتوصل إلى معرفة أن الروح أو الإنسان، بما هو إنسان حر، فكانت الحياة السياسية والدينية و الروحية فيه نزوة و شراسة و تهورا و استبدادا"[7].

و يذهب جان هيبوليت إلى أن " ما يهم هيجل، هو اكتشاف روح ديانة ما أو روح شعب ما، هو صنع مفاهيم جديدة قادرة على ترجمة حياة الإنسان التاريخية ووجوده في شعب أو في تاريخ"[8].

لقد تطرق هيجل مرارا عديدة إلى دراسة الإسلام فقد بوأه مركزا معينا في تطور تاريخ العالم و درسه من الناحية الدينية و السياسية و الفلسفية و الفنية.

فالإسلام في نظره هو اتخاذ المبدأ الشرقي في أسمى صورة و لكن معناه الحقيقي لا يتضح إلا متى وضع في فلسفة التاريخ الشامل.

---

[6] - Hegel, Principes de la philosophie du Droit, trad. Kaane. A, Paris, 1963, pp 372-373.
[7] - Hegel, La raison dans l'histoire, pp 303-304.
[8] - Hyppolite. J, Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel, pp 9-10.

و بالتحديد في نطاق العلاقة بين الشرق و الغرب الذي يشكل الإسلام أحد طرفيها وذلك باعتبار التاريخ كمادة حية قائمة بذاتها و مؤكدة لوجودها من خلال تطورها الفعلي ولكنها ما تزال بصدد اكتمال حلقاتها الجدلية، بانتظار الشكل المنظم حيث تتحقق وحدة الفكر والمادة، وحدة العقل و الواقع.

ضمن هذا المشروع الشمولي حيث تتالى المراحل و تكتمل لتخطيطها الاستيعابي لسابقتها، تجد مكانا لها كل الأنساق الثقافية كالمعتقدات و الفن و الأدب و العلم و السياسة

والدين و هنا ليس التاريخ الفلسفي إلا جزءا من هذا التاريخ الكلي، و ليست محطاته إلا تعبيرا عن هذه المراحل.

إذا فاعتبار المشروع الهيجلي كتعبير كامل للتاريخ هو في الوقت ذاته اعتبار اكتمال أو بكلام أصح قرب اكتمال هذا التاريخ.

الفلسفة الهيجلية هي "كل ما أنجز من عظيم في الفلسفة خلال قرن"[9] حسب مرلوبونتي Merleau Ponty و أيضا هي التي "غيرت قدر العالم"[10] حسب دهونت D'Hondt لم يكن بإمكانها أن تتجاهل الإسلام، الهوية الروحية لشريحة عريضة من الإنسانية.

هذه الفلسفة لم يكن لها أن تبقى دون تأثير على المجرى العام للأفكار في الغرب:

تأملات هيجل عن الإسلام و عن الشرق بصورة عامة، جاءت مشبعة بأفكار لا يستهان بها من الفكر التاريخي الغربي و تؤثر على العلاقات التي تتحدث بها هاتان الثقافتان.

كنت أتوقع أن أجد فصلا خاصا بالإسلام في: **محاضراته في فلسفة الدين** خاصة و أن هيجل نفسه يعتبر هذه المحاضرات "نوعا من تاريخ الأديان"[11].

---

[9] - Merleau Ponty, Sens et non sens, Paris, Nagel, 1948, p 125.
[10] - D'Hondt J, Hegel le philosophe du débat et du combat, Paris, L. G. F, 1984, p 9.
[11] - Hegel, Leçons sur la philosophie de la religion, trad. Gibelin, éd. Vrin, 1959, p 68.

و لكن هيجل لم يخصص كتابا واحدا عن الإسلام ضمن الكم الهائل مما ألفه، بل اكتفي بالإشارة هنا و هناك إلى الإسلام.

و قد نستغرب للوهلة الأولى هذا الموقف من هيجل، النصوص التي خصصها للشرق الإسلامي هي بدون شك واحدة من الاتجاهات الأقل دراسة في الفكر الهيجلي:

حقيقة لقد بحثت عن مؤلف يهتم بهذا الموضوع من بين عدد لا يحصى من أعماله لكنني لم أعثر إلا على ما هو متعلق بالروحانيات des spiritualités أو بالحضارات الشرقية des civilisations Orientales تماما كالصين، الهند، و الفرس.

إن غياب فصل مخصص للإسلام في فلسفته للدين dans sa philosophie de la religion و ضآلة المقاطع في تاريخ الفلسفة dans l'histoire de la philosophie وفي فلسفة التاريخ et dans la philosophie de l'histoire و في فلسفة الجمال et dans l'Esthétique كل هذا دعم بأن هيجل فعلا قد أهمل الإسلام، السبب الذي أيأس المختصين في مباشرة الدراسات المكرسة لهذا الموضوع.

ومن يعرف الظروف التاريخية الملموسة التي ألقى فيها هيجل محاضراته في فلسفة التاريخ أو في فلسفة الدين، في جامعة برلين الملكية في العشرينات من القرن التاسع عشر، يدرك لماذا يكتفي هيجل بتلميحات هنا و هناك، في الوقت الذي يطالبه باحث من عصرنا اليوم بأن يقول أكثر من ذلك.

أما الدراسة المتروية لهذه المحاضرات، فتبين أن مهمته، كما يعبر عن ذلك بنفسه، في **محاضراته في فلسفة الدين** تتلخص في التوفيق بين الفلسفة (و تحديدا فلسفته) و الدين المسيحي في صيغته البروتستانتية.

يقول هيجل في بداية محاضراته هذه: " للفلسفة دور مزدوج، إذ عليها أولا أن تزيل هذا الانفصام (بين الفلسفة و الدين)، و ثانيا أن توحي للدين بالشجاعة من أجل معرفة أهمية الحقيقة و الحرية"[12].

[12] - Ibid., p 31.

ثم يضيف إلى قوله هذا: "إن الأديان إنما تقررت في تتابعها بموجب المفهوم، و ليس من الخارج، إنما تحددت الأديان بطبيعة الروح الذي اندفع في العالم من أجل إدراك وعيه لذاته "[13].

إذن، لا محل هنا، حسب تعبير هيجل، " للصدفة كما يقول بذلك المؤرخون"[14].

أظن بأنها ليست الصدفة أو قلة المعلومات هي التي أملت على هيجل هذا الموقف أو ذاك إنما كان لديه تفسير خاص بالإسلام، موقف فلسفي متواصل و مستمر: و إن كنت واعية كل الوعي بأن هذا المفهوم لا يحتل إلا مكانة ثانوية في فلسفته.

يفهم من هذا أن الروح، بالمعنى الشاسع للكلمة، الذي يتحدث عنه هيجل، لا يقبل بظهور دين جديد، بصرف النظر عن كون هذا الدين موحى أو غير موحى به فالنتيجة واحدة في نظر هيجل، بعد ظهور "الدين المطلق" و خاصة قبل الإصلاح البروتستانتي كضرورة حتمية في نظره.

و هكذا في هذه اللوحة التاريخية العامة التي يرسمها للأديان لم يبق مكان للإسلام كدين.

إنها في كل حال واحدة من النقاط التي سأحاول البرهنة عليها، حقيقة أن هيجل من خلال تنشئته و ثقافته، كان قليل الافتتان بعالم أكثر تعقيدا و أكثر صعوبة و هو العالم الإسلامي.

تجربته في السفر لم تمكنه من سد هذا الفراغ، لكن هذا الفيلسوف المعذب في شبابه من خلال طموحه لرؤية كلية، عوض ذلك بمعرفة توثيقية ضخمة، إلى درجة أؤكد فيها على أنه كان بإمكانه أن يصبح من أكثر الناس إطلاعا على حقائق العالم الإسلامي.

الإسلام بالنسبة لهيجل يبقى بعيدا على أن يكون مجرد ظاهرة متواضعة، بل على النقيض من ذلك، إنه يؤكد على أن الإسلام" دين روحي مثله مثل الديانة اليهودية"[15] ولكنه يدور " في نفس فلك الديانة المسيحية"[16]

---

[13] - Ibid., p 68.
[14] - Ibid., p 68.
[15] - Hegel, Leçons sur la philosophie de la religion. Gibelin, Paris, Vrin, 1959, tome 4, p 209.
[16] - Ibid., p 209.

أضف إلى ذلك أن هيجل يعترف للإسلام تأسيسه "لإمبراطورية كلية"[17] التي جلبت إلى بغداد ثم إلى قرطبة ليس فقط المستشرقين و لكن أيضا مسيحيو الغرب:

" في اسبانيا تحت هيمنة العرب، كانت جامعة قرطبة في الأندلس عاصمة للمعرفة بحيث قصدها العديد من الغربيين من بينهم البابا سلفستر الثاني Silvestre II الذي أصبح فيما بعد راهبا مشهورا تحت اسم De Gerbert الذي هرب إلى اسبانيا ليدرس عند العرب"[18].

يميز هيجل، و بشكل واضح، بين الإسلام الأصلي الحضاري الذي انسحب، أو "اختفى من على ساحة التاريخ العالمي، و دخل في هدوء الشرق و لا مبالاته"[19] من جهة وبين الإمبراطورية العثمانية و الحالة التي آلت إليها الأمور فيها، من جهة أخرى.

ويكاد لا يخفي هيجل إعجابه و تقديره لجوانب يراها نموذجية في الإسلام: " إن العرب في فترة قليلة من الزمن وجدوا أنفسهم متقدمين على الغرب بكثير"[20].

أو عندما يقارن بين المسيرة الطويلة للغرب هذه المسيرة الضرورية في تطور التاريخ العالمي من أجل تحضير الروح الملموس l'esprit concret من جهة، و بين التطور السريع الذي عرفه الشرق في الوصول إلى الروح المجرد l'esprit abstrait "[21]

و لكن "الروح المطلق" الهيجلي الذي يتجلى في التاريخ، ترك للإسلام أن يقوم بدور "ثورة الشرق"، و كلف هيجل أن يكرس فصلا بكامله للإسلام في: **محاضرات في فلسفة التاريخ**.

في هذه المحاضرات، يدرس هيجل الإسلام، لا باعتباره جزءا من العالم الشرقي، الذي اكتملت ثلاثيته بالصين و الهند و بلاد الفرس، و الذي سبق تاريخيا العالم اليوناني- الروماني، بل باعتباره جزءا من العالم الجرماني.

---

[17] - Hegel, La Raison dans l'histoire, trad. Papaioannou, U.G.E 10/18 – 1965, p 293.
[18] - Hegel, Leçons sur l'histoire de la philosophie, trad. P. Garniron, Paris, Vrin, 1978, tome 5, p 1090.
[19] - Hegel, Leçons sur la philosophie de l'histoire, trad. Gibelin, éd. Vrin, Paris, 1979, p 278.
[20] - Hegel, Leçons sur l'histoire de la philosophie, tome 5, p 1018.
[21] - Hegel, Leçons sur la philosophie de l'histoire, p 274.

و على حد تعبير ميشال هولين Michel Hulin"[22]، إن دخول الإسلام في العالم الجرماني عند هيجل هو بمثابة المقابل لدخول المسيحية - الشرقية أيضا في الأصل- إلى العالم الجرماني بمؤسساته و أخلاقه.

بيد أن، دخول الإسلام في الفلسفة الهيجلية جاء متأخر جدا، و هذا ما سيجعل تأويله صعب، فمن البديهي أن هيجل لا يسلم مفاهيمه الوعرة للاستدلال على العناصر المشكلة لفكره.

طالب شاب في علم اللاهوت en théologie في توبنغن à Tübingen لم يكن باستطاعته عدم تجنب مواجهة النظرة التقليدية للإسلام عند معلميه.

في الفصل المخصص للإسلام في محاضرات هيجل في فلسفة التاريخ، يؤكد المؤلف على" أن العلوم و المعارف، خاصة الفلسفية منها، جاءت إلى الغرب من عند العرب.

و بمجرد الاحتكاك بالشرق، اشتعلت شعلة شعر جميل و خيال خصب عند الجرمانيين.

و هكذا توجه غوته Goethe أيضا إلى آسيا، فأعطى في ديوانه عقدا من اللؤلؤ، الذي برقّته و بخصوبة و سعادة الخيال يفوق كل شيء"[23].

و في الكتابات اللاحقة لهيجل **حياة المسيح la vie de Jésus** و في **روح المسيحية ومصيرها l'Esprit du Christianisme et son destin** لم أجد أية إشادة أو تنويه بالإسلام.

في **فينومينولوجيا الروح la Phénoménologie de l'Esprit** التي تعد التاريخ العلمي للوعي بالنسبة لهيجل، لم يخصص فيها إلا مدخلا محتشما و غامضا معتبرا الإسلام "كلحظة للدين الطبيعي"[24]

في **موسوعة العلوم الفلسفية l'Encyclopédie des sciences philosophiques** أدرج الإسلام من خلال عدة نقاط ملحقة"[25]

---

[22] - Hulin M, Hegel et l'Orient, éd, Vrin, Paris, 1979, p 135.
[23] - Hegel, Leçons sur la philosophie de l'histoire, trad. Gibelin, éd. Vrin, Paris, 1979, pp 275- 278.
[24] - Hegel, Phénoménologie de l'Eprit, trad. J Hyppolite, Paris, Aubier-Montaigne, 1941, tome II, p 221.
[25] - Hegel, Encyclopédie des sciences philosophiques, trad. B Bourgeois, Paris, Vrin, 1979, 2éme édition, 1979, p 549 et 585. Michel Hulin affirme que ces développements ont été ajoutés en 1827 et en 1831. Voir son livre, « Hegel et l'Orient » Paris, Vrin, 1979, p 35.

إنه في **"دروس برلين"les cours de Berlin** يقدم الإسلام في مدخل على شكل فصل في **"تاريخ الفلسفة"[26]l'Histoire de la philosophie** و آخر في **"فلسفة الجمال"[27] l'Esthétique**

إذا كان الإسلام يحتل مكانته في فلسفة التاريخ عند هيجل، و يقوم بالدور الحضاري الذي ألقاه على عاتقه " الروح المطلق"، الأمر الذي لم يتحقق للغرب، بحسب رأي هيجل أيضا، إلا مع الإصلاح البروتستانتي الذي وفق بين الديني و الدنيوي بالشكل المطلوب وفقا لما يقتضيه " الروح المطلق" نفسه، فلننظر إلى الموقع الذي يحتله الإسلام بالمقارنة مع المسيحية و الإصلاح البروتستانتي، و في مواضيع أخرى من كتابات هيجل.

في **" محاضراته في تاريخ الفلسفة"** يتوقف هيجل طويلا عند الحالة التي سبقت الإصلاح البروتستانتي في أوروبا، فيؤكد على الانفصال الذي تكرس بين عالمين:عالم عقلي و عالم زماني.

ورافق هذا الانفصال انفصالا آخر "بين السلطة الروحية و السلطة الزمنية، سلطة البابا وسلطة الإمبراطور".

فمع الإصلاح بدأت مرحلة جديدة في تاريخ الفلسفة كما في التاريخ العام، المرحلة الحديثة، أو مرحلة الدولة الحديثة، بحسب رأي هيجل، هي الدولة المؤسسة على الدين البروتستانتي.

لا تكون المصالحة الحقة إلا مصالحة الروح المطلق مع الروح الفردي، مصالحة الله مع الإنسان.

إن اختياري لهذا الموضوع: **هيجل و الإسلام** قد أملي علي بسبب الأهمية و رحابة التطورات الهيجلية للمبدأ الإسلامي في " دروس حول فلسفة التاريخ" خاصة.

قد اتضح بدون شك أن المفهوم الهيجلي حول الإسلام في هذا المؤلف جاء مترابط بشكل أكثر وضوحا بما تبقى من فلسفته عامة.

لم يكن هيجل مع صديقيه هولدرلين و شلنج في منأى عن تأثير هردر Herder وغوته Goethe.

---

[26] - Hegel, Leçons sur l'histoire de la philosophie, trad. Garniron, Paris, Vrin, 1978 tome 5, pp1018-1035.

[27] - Hegel, l'Esthétique, trad. Jankélévitch, Paris, Aubier-Montaigne, 1944, tome 2, pp 80-83.

ولكن علاقة هيجل تجاه الشرق لم تكن بهذه البساطة، أما علاقته مع الإسلام فكانت على قدر أكبر من التعقيد، خاصة و أن الإسلام كجزء من الشرق تربطه بأوروبا أكثر من علاقة.

سأحاول في هذا البحث إلقاء الضوء على جوانب هذا الموقف من خلال نصوص هيجل ومحاضراته المختلفة.

هناك أولا، العلاقات التاريخية، و لكن هناك ما هو أهم في نظر هيجل، ألا و هو تلك العلاقة الروحية، التي تربط الإسلام بالمسيحية.

من هنا، العلاقة المزدوجة و الموقف الصعب عند هيجل تجاه الإسلام و عليه يمكن التمييز بين ثلاثة أنواع من المصادر التي نهل منها هيجل معلوماته عن الإسلام والعرب و الثقافة العربية الإسلامية:

الأول، قراءته العامة و هو في سن الشباب، ثم قراءته كمؤرخ للفلسفة، و أخيرا الترجمات التي قام بها معاصروه من المستشرقين من العربية و الفارسية و التركية إلى اللغات الأوروبية.

سوف أتناول مسألة المراجع التي اعتمدها هيجل، لتكوين هذا الرأي أو ذاك عن الإسلام كدين و كحضارة و كثقافة، ثم سأتناول موقفه من الإسلام كدين و دولة، و بعد ذلك موقفه من الفلسفة العربية، و من الشعر الصوفي عند العرب و الفرس.

مع ذلك فدراسة اللحظة الإسلامية في فلسفة التاريخ لهيجل لا يمكنها أن تكون مبسطة ومفسرة إلا بداخل تصوره للإمبراطورية الشرقية.

" التجلي السامي للمبدأ الشرقي " « transfiguration suprême du principe orientale » لحظة الإسلام تفرض نفسها في التاريخ الكلي الهيجلي مثل "ثورة الشرق" « la Révolution de l'Orient » .

إن بحثي سوف لن يتضمن عرض الدرس العام للتاريخ الكلي لهيجل، إنني سأتقيد بنوع من الموضوعية لأظهر بأن اعتبارات هيجل عن لحظة الإسلام لم تكن لديها دوي أو رنين معتبر، و إلا حاسم أو قاطع على مصادرته للتاريخ الكلي، و لا سيما وجهه الرابع.

لقد ارتأيت أن المنهج المناسب لتناول هذه المسألة يتصف بثلاثية لا انفصام بينها:

فهو تاريخي لأنه يستتبع في حركة صاعدة ظهور الموضوع ومقدماته التاريخية حتى اكتمال صورته حيث يصبح المطلب النسقي أمرا ملحا بل ضروريا.

وهو كذلك محوري thématique لأن الشدرات لا تفهم إذا لم تتمحور حول فكرة أساسية توجهها.

وهو كذلك تحليلي، تأويلي ما دام فعل القراءة بطبيعته يستلزم ذلك.

تلك على العموم الخطوات الأساسية التي سرت عليها في هذا البحث، والتي أأمل أن أكون قد وفقت فيها إلى تقديم- فكر هيجل اتجاه الإسلام - في وحدته وتناسقه وتكامل حلقاته وعلى استخلاص ما يمكن استخلاصه من نتائج قد تساهم على نحو ما، في إلقاء بعض الأضواء على المشاكل التي يعالجها الفكر الفلسفي والتاريخي الإسلامي المعاصر.

في هذه الدراسة حاولت جمع، تنظيم و تنسيق العناصر المبعثرة هنا و هناك في المؤلف الهيجلي، و أيضا بدون إدعاء إستوعاب كل ما دون ذلك في هذا الصدد.

إن همي الوحيد للتوضيح، دفعني إلى انتقاء عملية تقسيم الأطروحة إلى **مقدمة**، وخمسة فصول جوهرية، وخاتمة.

الفصل الأول نزل تحت عنوان الإسلام أو ثورة الشرق عند هيجل، سأعالج فيه الضرورة الجوهرية للحظة الإسلام بما في ذلك الديالكتيك المتعلق بتحققه في تطور التاريخ الكلي من جهة و من جهة أخرى سأطرح مختلف مميزات هذه اللحظة، بصفته كعالم فعلي وبصفته أيضا كدولة، سيتضمن هذا الفصل أربعة مباحث.

المبحث الأول: تحديد أو تعيين لحظة الإسلام في التاريخ الكلي عند هيجل، هذا المبحث سيتناول عنصرين هامين:

1- موقف مبهم أو غامض.

2- نضال الروح الإسلامي.

المبحث الثاني: اللحظة الطبيعية للروح الإسلامي عند هيجل.

المبحث الثالث: الضرورة الكلية للإمبراطورية الإسلامية عند هيجل.

المبحث الرابع: التحقق الديالكتيكي للمبدأ الإسلامي عند هيجل.

أما **الفصل الثاني** جاء تحت عنوان الدولة المنحدرة عن الإسلام حسب هيجل و الذي بدوره سيقسم إلى أربعة مباحث.

المبحث الأول: خصوصية الدولة المنحدرة من الإسلام حسب هيجل.

المبحث الثاني: الحياة الداخلية للدولة الإسلامية حسب هيجل.

المبحث الثالث: مصادر هيجل عن الدولة الإسلامية.

المبحث الرابع: موضوع الفلسفة الشرقية عند هيجل.

الفصل الثالث: الوعي الإسلامي و حدوده الروحية عند هيجل، سأوضح مفهوم الوعي الإسلامي من وجهة نظر هيجل و معاني الوحدة بين المتناهي و اللامتناهي الخاص بهذا الوعي وذلك بغية التعرف على التصور الديني، الإبداع الفني و الأنساق الفلسفية.

و سيقسم هذا الفصل بدوره إلى أربعة مباحث.

المبحث الأول: الدين الإسلامي بصفته كلحظة فريدة عند هيجل.

المبحث الثاني: الدين الأسمى: تعين ميتافيزيقي وقسمة عند هيجل.

المبحث الثالث: الإسلام أو اللحظة السامية للدين الأسمى حسب هيجل، ارتأيت تقسيم هذا المبحث إلى عنصرين.

1- التعين الميتافيزيقي و تحديد العلاقة بين الإسلام و اليهودية.

2- المسيح بين القرآن و عصر الأنوار.

المبحث الرابع: إسلام بدون قرآن: نقد للمفهوم.

الفصل الرابع: فضلت التحدث فيه عن الفن الإسلامي حسب التصور الهيجلي، سيقسم هذا الفصل إلى خمسة مباحث.

المبحث الأول: الفن الشرقي و أطواره الداخلية عند هيجل.

المبحث الثاني: رمزية الأسمى حسب هيجل.

المبحث الثالث: الوعي الفني الإسلامي عند هيجل.

المبحث الرابع: الشعر الصوفي الإسلامي عند هيجل.

المبحث الخامس: نقد المفهوم الهيجلي للفن الإسلامي.

أما **الفصل الخامس و الأخير**، جاء نوعا ما مميزا لأنني سأتحدث فيه عن الفلسفة الإسلامية ومهمتها الجوهرية ولكن من منظور هيجلي، سيقسم هذا الفصل إلى خمسة مباحث.

المبحث الأول: الفلسفة الإسلامية: أهميتها التاريخية و طابعها الأساسي عند هيجل.

المبحث الثاني: فلسفة المتكلمين عند هيجل.

المبحث الثالث: شراح أرسطو عند هيجل.

المبحث الرابع: هيجل و التصوف.

المبحث الخامس: التاريخ الفلسفي من ابن خلدون إلى هيجل. سأعالج فيه العنصرين التاليين:

1- هيجل و التقليد العربي- الإسلامي للتاريخ.

2- " مونتسكيو الشرق".

ثم **الخاتمة** أبين فيها على أن العالم الإسلامي كان حاضرا في ذهن هيجل منذ بدايات وعيه الفكري. و لا بد من الإشارة إلى أن وجهة نظري هذه ليست الكلمة النهائية في هذا الصدد، بل سيبقى متسع من المجال لوجهات نظر و مناقشات أخرى حول مكانة الإسلام في أعمال هيجل.

لاحظت اهتمام هيجل المتزايد بالإسلام، من وجهة نظر فلسفة التاريخ، رغم الثغرات الكبيرة في معلومات هيجل بصورة خاصة، و معلومات عصره بصورة عامة، عن الإسلام.

لم يتردد هيجل في وضع الإسلام في سياقه التاريخي، مقارنة مع الأديان الشرقية الأخرى.

يقدم هيجل الإسلام في: **محاضرات في فلسفة التاريخ** على الشكل التالي: "ثورة الشرق" التي حطمت كل خصوصية و كل تبعية، و أنارت و طهرت النفس بصورة كاملة، إذ جعلت من الواحد المجرد وحده الموضوع المطلق، و كذلك جعلت من الوعي الذاتي والعلم بهذا الواحد الفرد الغاية الوحيدة للواقع، جعلت من اللامشروط شرط الوجود كله"[28]

عندما أدقق في مثل هكذا قول يتبادر إلى ذهني احتمال المقارنة بين الإصلاح البروتستانتي من جهة و الإسلام من جهة أخرى، في تصور هيجل.

إن هذا الأخير عندما يتحدث عن "ثورة الشرق" يعبر صراحة عن المقارنة التي يجريها بين هذه الثورة و الثورة الفرنسية، و تحديدا روبسبير.

فيقول عن العرب المسلمين الأوائل الذين حققوا هذه الثورة، ثورة الشرق:

" إن مبدأهم كان الدين و العنف، مثل مبدأ روبسبير الحرية و العنف"[29]

إن مثل هذا القول، اعتبار الإسلام بمثابة ثورة الشرق، هذا قد يكون كافيا لافتراض المقارنة مع لوثر Luther أيضا.

ولكن هذا التفسير لموقف هيجل من الإسلام ليس بالتفسير الوحيد الممكن، بل يبقى الباب مفتوحا أمام تفسير آخر:

إن ثورة الشرق هذه لم تدم... و في نظر هيجل أن حركة التاريخ تسير صعدا نحو تحقيق الروح المطلق، الحياة الروحية المطلقة، في الفن و الدين و الفلسفة.

---

[28] - Hegel, Leçons sur la philosophie de l'histoire, p 275.
[29] - Ibid., p 276.

وكل خطوة في هذه المسيرة لا بد و أن تساهم بقسطها في هذه المجالات الخاصة بالروح المطلق، و كل ما سواها لا يدخل في التاريخ العالمي، بل يبقى في ثنايا التاريخ المحلي المتقوقع على خصوصية هذا الشعب أو ذاك.

و هيجل يعترف للعرب، بفضل الإسلام، و كغيرهم من الشعوب، بأنهم ملأوا "الدرجة" المقررة لهم في التاريخ العالمي.

فلم يترك العرب ساحة التاريخ العالمي، قبل أن يورثوا العالم الجرماني مساهمتهم الملحوظة في دائرة الروح المطلق، أي:

الفن و الدين والفلسفة، وفقا للوحة الثلاثية العزيزة على هيجل و لتصوره عن علاقة روح شعب من الشعوب بالروح العالمي.

و في ختام الفصل الخاص بالإسلام، في محاضرات في فلسفة التاريخ، يعترف هيجل بفضل العرب على الغرب، فيما يتعلق بالفن و الفلسفة، عندما يقول:

" إن العلوم و المعارف، خاصة الفلسفية، وصلت إلى الغرب من عند العرب...و كذلك شعلة الشعر الراقي..."[30]

ولكنه لم يذكر الدين بكلمة، فهل يعني ذلك أنه يتخلى عن الصيغة الثلاثية و يسقط اللحظة الثانية من ثالوثه القياسي المطلق؟

و لم يقل هيجل بأن الاحتكاك المباشر بالإسلام كان سببا من الأسباب البعيدة أو القريبة للنهضة الأوروبية، أو للإصلاح الديني في أوروبا، و لكن هذا الافتراض يبدو ضروريا على الأقل، لإنقاذ صورة الثالوث المطلق: فن، دين، فلسفة، في تحقق الروح المطلق في مسيرته العالمية !

[30] - Ibid., p 278.

في ختام هذه اللمحة العامة عن: هيجل و الإسلام، لا بد من القول إن معرفة هيجل بالإسلام كدين، لم تكن معرفة مباشرة، فهو على الأرجح[31] لم يقرأ أية ترجمة للقرآن كما أن معرفته بالفلسفة العربية لم تقتصر على معلومات محدودة و غالبا مشوهة وحسب، بل و لم يعرف عن الفلاسفة العرب غير أسمائهم كشرّاح لأرسطو لا أكثر.

أما القليل الذي عرفه من الشعر الصوفي في ترجمات Rückert لم يتركه دون أن يثير فيه مشاعر الإعجاب و التقدير.

و أذهب إلى أبعد من ذلك، لأقول بأن أشعار جلال الدين الرومي لا تخلو من أن تكون قد أثارت في هيجل حنينا إلى فترة شبابه يوم نظم قصيدة بعنوان:Eleusis [32] من جملة ما يقول فيها:

" أنا به، أنا الكل، أنا لست إلا هو" هي مهداة إلى صديقه Hölderlin حيث يخاطبه ويخاطب الحبيب الأول في آن معا، و من وراء أسرار مدينة الأسرار اليونانية يخاطب الآلهة اليونانية الأم التي تعلم أبناءها أسرار الحياة، و منها مباشرة يعتبر هيجل أنه يتلقى علمه بأسرار الحياة.

باختصار إن هذه القصيدة مفعمة بروح صوفية دفعت شراح هيجل، عندما نشرت هذه القصيدة، إلى إثارة ضجة جديدة حول "حلولية" هيجل الشاب.

لا يقتصر الأمر على هذه القصيدة و حسب، إن في تطور فكر هيجل في فترة الشباب وفي اكتمال منظومته الفلسفية لاحقا، من العناصر الأساسية ما يسمح بالحديث عن تصوف فلسفي، تصوف عقلي، عند هيجل، قابل للتصوف عند الفلاسفة العرب وخاصة الفارابي وهذا ما دفع المفكر راتب حوراني إلى تخصيص دراسة بأكملها للبحث في هذا الموضوع على شاكلة كتاب عنوانه " هيجل و الفارابي".

---

[31] - Hegel, Leçons sur l'histoire de la philosophie, trad. Garniron, tome, éd. Vrin, Paris, 1985, p 1798 notes complémentaires. 39, sur le Coran.

[32] - Hegel, Correspondance, trad. Carrère, éd. Gallimard, tome 1, Paris, 1962, pp 43-47.

في الأخير تجدر بي الإشارة أن نقدي سيأخذ بعين الاعتبار العصر الذي عاش فيه هيجل محاولة بطبيعة الحال أن أتفادى كل استعمال لوثائق عربية أو إسلامية غير معروفة لدى هيجل و ثقافته.

وهكذا إذا كنت قد وفقت إلى الغاية التي رسمتها لنفسي، فذلك ما أبتغيه وأرتجيه، أما إذا كنت قد جانبت الصواب في بعض المسائل، فلعل أخطائي ترشد من يأتي بعدي مثلما حاولت الاسترشاد بأخطاء من سبقوني...

- وما توفيقي إلا بالله سبحانه وتعالى-

الفصل الأول

الإسلام أو ثورة الشرق حسب هيجل

المبحث الأول:
تحديد لحظة الإسلام في التاريخ الكلي عند هيجل

المبحث الثاني:
اللحظة الطبيعية للروح الإسلامي عند هيجل

المبحث الثالث:
الضرورة الكلية للإمبراطورية الإسلامية عند هيجل

المبحث الرابع:
التحقق الديالكتيكي للمبدأ الإسلامي عند هيجل

الفصل الأول:الإسلام أو ثورة الشرق عند هيجل

سأحاول في هذا الفصل في كل حيثياته معالجة المفهوم الهيجلي في ضمه الإسلام إلى التاريخ الكلي: المرحلة التاريخية التي تثير ميلاد العالم الإسلامي و الذي يشترط روحه الضرورة و الديالكتيك الذي هو الوجه النوعي، المضمون بالإضافة إلى مختلف مظاهر هذا الوجه.

لكن يجب أن أتوقف في البداية عند تقلبات الفكر الهيجلي التي ستصاحب فهم العالم الإسلامي في التاريخ الكلي بصورة عامة و تاريخ الشرق بصورة خاصة.

أن ما يميز البشر بحق هو الفكر أو الوعي أو العقل، و من هنا فإن هيجل ينبهنا إلى أن الفكر مبثوث في كل ما هو بشري.

أن التاريخ الحقيقي للإنسان لا يبدأ إلا مع ظهور الوعي و بالتالي فإن المجتمعات الأولى التي كانت تعتمد على الأساطير لا تكون جزءا من تاريخ الإنسان.

فإذا كان موضوع التاريخ كما يراه هيجل هو الحياة البشرية في امتدادها الزمني على الأرض، و ما يحكم هذه الحياة من عوامل، فإن التاريخ لا يبدأ في المراحل التي يكون فيها الإنسان متحدا مع الطبيعة، عاجزا عن التعرف على ذاته، إذ لا بد أن ينفصل الإنسان عن الطبيعة بحيث يصبح واعيا بنفسه حتى و لو ظل هذا الوعي معتما للغاية لفترات طويلة من التاريخ.

الدراسة الفلسفية للتاريخ تعني، إذن، دراسة التاريخ من خلال الفكر لأن التاريخ هو تاريخ الإنسان، و الفكر جوهري بالنسبة إليه فهو الخاصة التي تميزه عن الحيوان.

وكل ما هو إنساني لا يكون كذلك إلا من حيث ما فيه من فكر، و على ذلك فإذا ما نظرنا إلى أعمال الإنسان طوال التاريخ على أنها كلها مجرد أحداث، فسوف يتعذر على المؤرخ فهمها، بل أنه لا يستطيع أن يكون على يقين من مجرد حدوثها، ذلك أن تصورها سوف يكون عسيرا على المؤرخ ما لم ينظر إلى هذه الأعمال على أنه مظهر خارجي للتفكير.

فالفكرة الوحيدة التي تجلبها معها و هي تدرس التاريخ هي الفكرة البسيطة عن العقل التي تقول:

إن العقل يسيطر على العالم، و إن تاريخ العالم يمثل أمامنا بوصفه مسارا عقليا. والواقع أن فكرة العقل تحتل في فلسفة هيجل مكانة مركزية حتى إن فلسفته- بأقسامها الثلاثة- لا تدرس إلا موضوعا واحدا هو العقل في مجالات مختلفة:

العقل الخالص في المنطق، و العقل في حالة اغتراب عن نفسه في الطبيعة، و العقل حين يعود إلى نفسه في فلسفة الروح.

ومن ثم فإن العقل هو جوهر الطبيعة كما هو جوهر التاريخ أو صورته اللامتناهية لا يعني أن الأشياء المادية ليست موجودة، و أن العقول وحدها هي التي توجد و إنما هو يعني فحسب أن الطبيعة تتبدى أمامنا في عدد لا حصر له من الظواهر و الصور الفردية لكننا نشعر بالحاجة إلى وحدة وسط هذا التنوع الهائل، فنقارن بينها حتى نعثر على العنصر الكلي الكامن وراءها.

إن أكثر هذه المعلومات التي يستخدمها هيجل عن العرب و عن الإسلام كحضارة مأخوذ من كتاب جيبون Gibbon: **تاريخ انحطاط و سقوط الإمبراطورية الرومانية** الذي كان هيجل قد قرأه على الأرجح في فترة إقامته في برن (1793-1796) Berne.

في الواقع، إن الجزء الخامس من هذا الكتاب الصادر سنة 1793 ، يتضمن عدة فصول فيما يزيد عن ثلاثمائة صفحة، يصف فيها المؤلف الجزيرة العربية و سكانها ويتحدث عن النبي العربي و دعوته، عن الفتوحات الإسلامية و عن تطور العلوم عند العرب و نقل المعارف الفلسفية و الطبية إلى أوروبا بواسطة مراكز ثقافية، مثل: قرطبة وطليطلة ومدن أخرى في اسبانيا و إيطاليا.

أما مؤرخ الفلسفة الذي كأنه هيجل، فقد تناول الفلسفة العربية كجزء من مرحلة كبيرة في تاريخ الفلسفة، تمتد على نحو ألف سنة و تحمل اسم القرون الوسطى المسيحية على عادة مؤرخي الفلسفة لتلك المرحلة.

1- **تحديد لحظة الإسلام في التاريخ الكلي عند هيجل**:

إن تاريخ العالم يتجه من الشرق إلى الغرب، لأن أوروبا هي نهاية التاريخ على نحو مطلق، كما أن آسيا هي بدايته، فتاريخ العالم له شرق.

و ما تاريخ العالم إلا تدريب الإرادة الطبيعية الطليقة بحيث تطيع مبدأ كليا وتكتسب حرية ذاتية، فالشرق لا يعرف، و لا يزال حتى اليوم لا يعرف سوى أن شخصا واحدا هو الحر، أما العالم اليوناني، و الروماني فقد عرف أن البعض أحرار، على حين أن العالم الجرماني، عرف أن الكل أحرار.

و من ثم فإن الشكل السياسي الأول الذي نلاحظه هو نظام الحكم الاستبدادي والثاني هو نظام الحكم الأرستقراطي، و الثالث هو نظام الحكم الاستبدادي.

لكن حين تظهر الحرية الذاتية و يهبط الإنسان من تأمل الواقع الخارجي إلى تأمل روحه الخاصة، حتى يظهر التباين الذي يوحي به التفكير متضمنا سلب الواقع.

إن الارتداد عن العالم الفعلي يشكل بذاته تضادا:

أحد طرفيه هو الوجود المطلق- أو الله- و الطرف الثاني هو الذات البشرية بوصفها فردا.

ولكن هذين الجانبين لا يكونان متميزين بعد في ذلك الوعي المباشر غير الانعكاسي الذي يتسم به الشرق، لكن التضاد لم يخلق بعد انقساما بين الروح المطلقة و الذاتية.

إن المرحلة الأولى التي يجب أن نبدأ منها هي الشرق. و يشكل الوعي أساسا لهذه المرحلة، و ترتبط معه الإرادة الذاتية بعلاقة تتخذ في البداية شكل الإيمان و الثقة والطاعة.

و نحن نجد في الحياة السياسية في الشرق حرية عقلية متحققة تعمل على تطوير نفسها دون أن تصل إلى مرتبة الحرية الذاتية، فتلك هي طفولة التاريخ.

فالأشكال الجوهرية تؤلف الصروح الرائعة للإمبراطوريات الشرقية التي نجد فيها جميع التنظيمات و الأوامر العقلية، و لكن بطريقة يظل الأفراد فيها مجرد أحداث عارضة فحسب، إذ يدور هؤلاء الأفراد حول محور واحد هو:

الحاكم الذي يتربع على رأس الدولة لا بوصفه مستبدا بالمعنى الذي نجده في الدستور الإمبراطوري الروماني، إذ عليه أن يفرض ما هو جوهري و ما هو أخلاقي بالقوة.

إن عظمة التصور الشرقي تكمن في الفرد الواحد بوصفه ذلك الوجود الجوهري الذي ينتمي إليه كل شيء، بحيث لا يكون لفرد آخر وجود منفصل أو يرى نفسه منعكسا في مرآة حريته الذاتية.

ذلك لأن الروح، بوصفها الوعي بعالم باطن، تكون هي ذاتها، في البداية على صورة مجردة، و من ثم كل ما هو دنيوي يستسلم للفظاظة و العنف.

ويعتبر المبدأ الإسلامي - أو روح التنوير في العالم الشرقي- أول مبدأ يقف في وجه البربرية.

1- موقف غامض:

في نص كتابه "مدخل إلى فلسفة التاريخ"، يصرح هيجل قائلا" في العالم القديم نستطيع أن نرى ثلاثة تشكيلات أساسية:

أصل الشرق الأدنى الذي كان الأول في التاريخ (المغول، الصين، الهنود).

العالم الإسلامي الذي يكون فيه أصل الروح المطلق هو الإله الواحد، من المؤكد حاضر في المقابل يوجد التعسفي الثائر و العالم المسيحي لأوروبا الغربية: فالأصل الأعلى، هو التعرف على الروح في عمقها"[33].

يضيف هيجل قائلا: " هذه السلسلة العامة تعرض لكي تخلد، و لكن في التاريخ الكلي لا يوجد إلا درجات التي تتابع. بدليل أن الأسس الكبرى تخلد الواحدة بعد الأخرى لا تعكس إطلاقا بأن كل الأشكال التي وجدت في الزمان ملزمة بالدوام"[34].

[33] - Hegel, La Raison dans l'histoire, trad. Papaioannou, Paris, Plon, 1965, p 183.
[34] - Ibid., 183.

و عليه سأحتفظ بدون التباس، على ثلاثة أفكار أساسية:

الفكرة الأولى، و هي أنه في الأزمنة الحديثة، العالم المسيحي لأوروبا الغربية هو الأساس و الممثل الوحيد لروح العالم طالما أن له الأساس الأعلى للمعرفة الأكثر عمقا للروح.

الفكرة الثانية و هي أن العالم الإسلامي يعتبر من طرف هيجل كتشكيلة متجاوزة في الزمان فعلا، و لكن كتشكيلة تاريخية أساسية على طريقة العوالم الإغريقي، الروماني أو الشرقي، طالما أنها نظمت أو حددت من طرف "الأساس الأعلى" هي أيضا.

أخيرا، **الفكرة الثالثة** و هي أنه، في الشرق الجغرافي، سأتعامل مع مشرقين تاريخيين معترف بهما من طرف هيجل، إنهما متميزان عن بعضهما البعض:

الشرق بالمعنى الأصلي و الشرق الإسلامي لكن لكل واحد منهما مبادئه الخاصة وفي المقابل مضمونهما، روحيتهما و ضرورتهما الخاصة في تدرج التاريخ الكلي.

الشرق بصفته كأول تشكل للروح التي تتحدد في الشرق قبل الإسلامي فقط.

النص الهيجلي هنا واضح إلى درجة أنه لا يقبل تأويلات أخرى، بدون شك إذا أضفنا العوالم الإغريقي و الروماني.

في الواقع بالنسبة إلى هيجل هناك خمسة تشكيلات تاريخية عالمية مع الأساس الأعلى لكل واحد منهما هناك تشكيلتان شرقيتان و ثلاثة غربيتان.

تتعاقب في التاريخ الكلي بالطريقة الكرونولوجية التالية:

1- التاريخ الشرقي القديم إلى غاية الإمبراطورية الفارسية.

2- العالم الإغريقي.

3- العالم الروماني.

4- العالم الإسلامي.

5- العالم الجرماني- المسيحي، الذي هو العالم الحديث.

على حسب اعتقادي، هناك عنصران أو مسألتان في كتابات هيجل تدفعني للإيمان بفرضية " العالم الإسلامي الكلاسيكي- كإمبراطورية أساسية"، لها مكانة في التاريخ الكلي: الواحد بنظام فلسفي و الآخر بنظام تاريخي.

من وجهة النظر الفلسفية، معتبرة و حرصا مني على طابع هذا العالم الإسلامي كما هو مدرك من طرف هيجل أسجل بأننا بحضور حقيقيي لإمبراطورية كلية التي هي على تطابق تام مع المعايير الهيجلية الكلية للإمبراطوريات الفارسية الإغريقية والرومانية.

وجهة مستقلة جذريا عن الإمبراطوريات الأخرى و الإمبراطورية الشرقية على وجه الخصوص:

الإسلام لم يظهر إلا بعد سقوط الروح المصري واجتياز الروح في العالم الإغريقي من جهة أخرى هذه الوجهة لم تنتم لا إلى الإمبراطورية الإغريقية، ولا إلى الإمبراطورية الرومانية، و لا إلى العالم الحديث.

بالإضافة إلى ذلك الإسلام كنظام إستراتيجي، على حسب اعتقاد هيجل اختفى منذ زمن طويل من التاريخ الكلي.

في المقام الثاني، العالم الإسلامي لم يتحدد من طرف هيحل كنظام محلي أو غير مكتمل و لكن على العكس، هو نظام عالمي " الذي يبلغ بسرعة أوجه خاصة فيما يتعلق بالقوة والسيطرة الخارجيتان فيما يخص التفتح الروحي: الفلسفة لم تكن بعد متفتحة إلا على الفنون المتنوعة"[35].

بالتالي، أصل الإسلام لا يتحدد في الفلسفة الهيجلية كتعارض لأساس ثانوي للمبادئ الصينية أو اليهودية و التي هي إلا مراحل داخلية كأساس للوجه الأول للروح، على العكس، الأساس الإسلامي على حسب هيجل يكمن في:

[35] - Hegel, Leçons sur l'histoire de la philosophie, trad. Garniron, tome 5, p. 1018.

" المعارضة المطلقة "[36] للمسيحية.

ما كان على المسيحية إلا أن تعتز بالإسلام لكي تصبح نظام عالمي واقعي.

في المقابل مبدأ أساسي متعلق بالمسيحية، لا يجب أن يكون في أي حال النفي المطلق لمبدأ محتمل، لكن فقط لمبدأ مماثل بمعنى رئيسي و كلي هو أيضا و هذا إذا ما أردت تطبيق أسس المنطق الهيجلي نفسه.

أما بالنسبة لعنصر النظام التاريخي، سأرى بأن الحضارة الإسلامية بعقلانيتها لم تكن فقط عالية بل تلك المتعلقة بالعالم الإغريقي و الروماني و لكن حتى بالنسبة للغرب المسيحي إلى غاية القرن الخامس.

التأثير الكبير و الإيجابي للحضارة الإسلامية مستفيدة من ميلاد الحضارة الغربية الحديثة، صنعت إنسانية المثقفين الأوروبيين في نهاية القرن الثامن عشر: الإنتاج العلمي و الفلسفي للعالم الإسلامي.

في مؤلفه الضخم حول "تاريخ الإمبراطورية العثمانية" يقر هردر Herderو بدون التباس: خلال هذه القرون حسب رأيه أن القسم الأكبر من أوروبا كان ما يزال عبارة عن "مرعى و غابة" قبل أن تستقبل تأثير العرب.

بالنسبة لهردر هم غزاة فاعلي خير لأنهم أصبحوا بسرعة معلمو أوروبا.

أما فيما يخص الفن الفلسفة و العلم، و إذا كان طبيعي في نظره بان إيطاليا كانت الأولى في إظهار زهرة الحضارة الحديثة للغرب ذلك لأن غنى الحضارة الإسلامية مر على أيديهم قبل بلدان أوروبا الأخرى.

هيجل لا يقوم إلا بأخذ مفهوم هردر: " العرب كانوا أكثر انتشارا و شيوعا في العالم الشرقي و الغربي، ووجدوا أنفسهم في وقت قصير أكثر تقدما من الغرب"[37].

[36] - Hegel, Principes de la philosophie du droit, trad., Derathé, Paris, Vrin, 1975, § 360, p. 341.
[37] - Herder, Idées pour la philosophie de l'histoire de l'humanité, trad. Max Rouché, Paris, Aubier, 1962, p.647

و بالتالي من الصعوبة بمكان أن فيلسوف موسوعي مثل هيجل يجهل أهمية المجهود الذي حققته الحضارة الإسلامية في مقابل الغرب الكلاسيكي خلال القرون الوسطى.

بإيجاز كل هذه العناصر تدعوني للتفكير في العالم الإسلامي الكلاسيكي الذي يجب اعتباره كإمبراطورية كلية، و أن الإمبراطوريات المهمة للتاريخ الكلي الهيجلي هي الآن في العدد خمسة.

والحال أنه إذا وضعت لهذه الخاتمة قيمة سأجذ نفسي في مواجهة مشكلة كبيرة هذا وإن كان هيجل يقر بكل شفافية بأن المبادئ الكبرى للتاريخ الكلي "هي في العدد أربعة."[38] و أن الإمبراطوريات التاريخية التي تقابلها هي إلا أربعة.

إنني الآن إذن مجبرة على الاعتراف بالفرضية التي على إثرها اعتبر هيجل العالم الإسلامي الكلاسيكي كإمبراطورية تاريخية بنفس طبيعة العالم الإغريقي و الروماني وهذا بالرغم من وضوح النص أين يصف هيجل اسميا العالم الإسلامي "كإمبراطورية كلية"[39]

ربما وجود هذه الإمبراطورية الكلية الفتية يعارض العقلانية المنهجية لنسقه و التي تريد أن تقول " بأن التاريخ الكلي يتجه من الشرق إلى الغرب، لأن أوروبا هي النهاية

وآسيا هي بداية هذا التاريخ"[40] و هكذا يكون الإسلام خطوة غير مفسرة للروح سأعود فيما بعد إلى مختلف المقاربات لهذا الغموض الذي لم يتمكن هيجل من التحايل عليه.

2- نضال الروح الإسلامي:

الانتماء الجغرافي الشرقي للإسلام وفر لهيجل فكرة اعتبار الروح الإسلامي كجزء من الإمبراطورية الشرقية بمعنى أولى التشكيلات التاريخية مثل الروح الفارسي أو المصري.

---

[38] - Hegel, Principes de la philosophie du droit, trad. Derathé, Paris, Vrin, 1975, § 352, p. 338.
[39] - Hegel, La Raison dans l'Histoire, trad. Papaioannou, p 293.
[40] - Hegel, La Raison dans l'Histoire, trad. Papaioannou, p 280.

إذ أن الظهور المتأخر جدا للروح الإسلامي، من وجهة النظر الكرونولوجية، تناقض مثل هكذا تحقق إذا ما طبق على الشرق، كوجهة تاريخية، قوانين الديالكتيك الهيجلي الموجبة للتطور في التاريخ و في التعاقب الضروري للأسس و التشكيلات التاريخية.

هذا التعاقب ذكرته، و هو عبارة عن تطور الذي فيه و بطريقة مطلقة كل تشكيلة جديدة تمثل مرحلة عالية بالمقارنة مع التشكيلة السابقة هو تطور لمجهود متواصل.

ولكن"هذا التطور مرتبط بتحلل التشكيلة السابقة للواقع، و التي حققت مفهومها"[41]، ليس لديها ما تفعله في هذا العالم لذا يجب عليها الانسحاب حينما يدخل روح عالي التاريخ.

ففي البداية الأولى أجد تعارضا بين غاية الدولة، كمبدأ كلي مجرد من ناحية والشخصية المجردة للفرد من ناحية أخرى.

لكن عندما ينعقد لواء السيادة الفردية بعد خلال تطور التاريخ، و لا يعود من الممكن الحد من تفكك المجتمع إلى الذرات التي يتكون منها إلا بالقهر الخارجي عندئذ تظهر القوة الذاتية للاستبداد الفردي لتلعب دورها كما لو كانت مدعوة لتحقيق هذه المهمة.

ذلك لأن الإذعان المجرد الخالص للقانون من جانب الذات الخاضعة يفترض أنها لم تصل بعد إلى مرحلة التنظيم الذاتي أو ضبط الذات.

ومبدأ الطاعة هذا، بدلا من أن يكون- إراديا لا تكون له قوة مجردة و مسيطرة سوى الميل الاعتباطي العرضي للفرد، بحيث يجد الفرد لزاما عليه أن يلتمس عزاء عن ضياع حريته في ممارسة حقه الخاص و تأكيده، وهذه هي المصالحة الدنيوية الخالصة بين طرفي التعارض.

لكن المرء يبدأ في الشعور بما يحدثه الاستبداد من أذى، و ترتد الروح إلى أعمق أعماقها، باحثة عن الوئام في ذاتها، أي ذاتية عينية كاملة لها في الوقت نفسه جوهرية لا تتأسس على الوجود الخارجي المحض و من ثم ففي داخل الروح تتم التهدئة الروحية للصراع، من حيث أن الشخصية

[41] - Hegel, La Raison dans l'Histoire, trad. Papaioannou, p 120.

الفردية بدلا من أن تنقاد لاختيار العشوائي تتطهر وترتفع إلى مستوى الكلية وتصبح ذاتية تتبنى من إرادتها الحرة الخاصة مبادئ تنحو نحو خير الجميع وتصل في الواقع، مرتبة الشخصية الإلهية.

ويظهر العالم الجرماني عند هذه اللحظة من لحظات التطور بوصفه المرحلة الرابعة من تاريخ العالم.

و إذا ما قارنت بين هذه المرحلة و بين مراحل الحياة البشرية لوجدت أنها تقابل مرحلة الشيخوخة.

وإذا كانت الشيخوخة في الطبيعة تعني الضعف و الهرم، فإن شيخوخة الروح تعني نضجها و قوتها الكاملة التي تعود فيها إلى الوحدة مع نفسها لكن في طابعها المكتمل النمو بوصفها روحا.

وتبدأ هذه المرحلة الرابعة بالمصالحة التي تمثلها المسيحية، و من ثم فلا بد من النظر إليها على أنها تبدأ بالأحرى من التعارض الهائل بين المبدأ الديني الروحي و بين العالم الواقعي البربري.

ذلك لأن الروح، بوصفها الوعي بعالم باطن، تكون هي ذاتها، في البداية على صورة مجردة.

ويعتبر الروح الإسلامي- أو روح التنوير في العالم الشرقي- أول مبدأ يقف في وجه البربرية، إنه يطور نفسه بعد المسيحية، و بطريقة أسرع منها.

أما مبدأ العالم الجرماني، فلم يصل إلى مرحلة الواقع العيني إلا بواسطة الأمم الجرمانية و هنا أيضا يتمثل ذلك التعارض بين المبدأ الأخلاقي في مملكة الروح و بين البربرية في مملكة الزمان.

وإذا كان من الواجب على المملكة الدنيوية (مملكة الزمان) أن تنسجم مع المبدأ الروحي فإنني لا أجد شيئا سوى الاعتراف بهذا الواجب فحسب.

وحين ترتد الروح إلى نفسها تنتج نتاجها في إطار عقلي، و تصبح قادرة على تحقيق المثل الأعلى للعقل من المبدأ الدنيوي وحده.

و هكذا حدث- بفضل عناصر الكلية التي تتخذ من مبدأ الروح أساسا لها- أن أقيمت مملكة الفكر على نحو فعلي و عيني، وعاد الروحي إلى الارتباط بالدنيوي، ونما هذا الأخير بوصفه وجودا عضويا قائما بذاته.

فالحرية قد و جدت الوسائل التي تحقق بها مثلها الأعلى – أعني وجدها الحقيقي.

وتلك هي النتيجة النهائية التي يتجه مسار التاريخ إلى إنجازها، و مع ذلك فطول الزمان مسألة نسبية بحت، لأن الروح تنتمي إلى الأبدية، ومن ثم لم يكن الامتداد الزمني- إذا شئنا الدقة منتميا إليها.

كما يجب علي أن أتقبل الفكرة التي تعطي للروح الإسلامي القدرة على تمثل التشكيلات اللاحقة في الوقت الذي يجب استبعاده منذ القديم من التاريخ الكلي.

2- اللحظة الطبيعية للروح الإسلامي عند هيجل:

الروح الإسلامي في فلسفة التاريخ الهيجلية لها خصوصية مزدوجة: انتماءها الجغرافي من جهة و مماثلتها لأمة متميزة: العرب من جهة أخرى.

" سأحدد تأويل ميشال أولان - Michel Hulin [42] إنني أرى بأن مماثلة الإسلام بروح أممية مميزة لم تطرح مشكلة لهيجل. بل على العكس، هيجل يعتبر بأن الإسلام ظهر عند العرب و لكن زوال هيمنة العرب على الإمبراطورية الإسلامية يمثل السقوط النهائي لهذه الإمبراطورية.

إنني سأحلل فيما بعد محتوى الروح الإسلامي كلحظة نوعية، أما الآن سأبين نتائج المماثلة بين الإسلام و العرب عند هيجل.

في بحثه حول الإمبراطورية الفارسية، هيجل ينظر إلى ذلك "كوحدة للشعوب المتعادية".

لكل شعب مبدأه المميز، و لكن هذه المبادئ مجتمعة في تغيرها"[43]، و قوانين الإمبراطورية تحمي هذه المبادئ، بنفس الوتيرة التأسيسية و هي خصوصية كل شعب الذي يسمح له بإمكانية التعبير عن المحتوى التاريخي.

---

[42] - Voir Hulin M, Hegel et l'Orient, Paris, Vrin, 1979, p 135.

[43] - Hegel. La Raison dans l'Histoire, trad. Papaioannou, p 228.

العرب قبل الإسلام هم واحدة من هذه الشعوب. في حين أن الفرس، الفينيقيون المصريون... لكل واحد محتواه التاريخي الخاص به، في إطار المبدأ الفارسي، العرب في المقابل هم شعب ليس لديهم بعد محتوى محدد، مثل بدو آسيا الصغرى.

الشروط التي فيها يقيم روح العرب البدو في المصطلحات الهيجلية إن المبدأ المسيطر على الجزيرة العربية، أين العرب يقيمون حياة رعوية و بدون دولة.

التحولات الوحيدة التي بإمكانها أن تتكرر حسب هيجل هي تحولات ذات طبيعة "محركة".

في حين التحول الذاتي لهذه الروح العربية، أستطيع عرض الديالكتيك، الذي سيعطي **ميلاد الإسلام على الطريقة التالية**:

القضية:

حياة البدو، غير مستقرة، طبيعية، طابع نظام بدائي، بطريكي أين الشكل الوحيد للحق هو الحياة البسيطة المشتركة.

هي حياة هادئة مع احتياجات محددة التي لا تتجاوز قط بقاء الوحدة العائلية أو العشائرية.

بالإضافة إلى ذلك القبيلة لا تواجه مشاكل لمواصلة العيش، الطابع المسيطر للبدوي هو طابع الرق في حياة تظل مغلقة على نفسها بسبب وضعيتها، في حياة لا تعرف أية معارضة.

نقيض القضية:

في حين أن السهول أين كان يعيش هؤلاء العرب هي من طبيعة قاسية و صعبة إن بلادهم محرومة من الماء و بالأحرى من الشروط المتاحة للحضارة وللتاريخ.

لهذا السبب هم ليسوا على اتصال بالأرض- و ذلك من أجل إرضاء رغباتهم وإن كانت محددة، يجدون أنفسهم مجبرين على الاستسلام لصحرائهم ضد الوحدات المتشابهة في غزوات أبدية.

و نتيجة لهذا الفعل فالأساس أو المبدأ المسيطر على البدو هو متقلب، متأرجح على الرغم من رقة طباعهم.

المعارضة بين هاتين اللحظتين تسيطر على هذه البلاد، كتناقض مطلق، و هي جزء من نوعية اللحظة الشرقية بصورة عامة.

بيد أن في هذه الشروط محددة على الأقل، هذه المعارضة تعطي ميلاد لتركيب طبيعي سيهمني خصوصا هنا.

التركيب:

القبائل البدوية تتشاجر فيما بينها، في بعض الأحيان يحدث أنها تجتمع فيما بينها وتتمركز في عدد كبير لكي تتوجه نحو الأراضي الخصبة أين توجد الحضارة والتاريخ.

هذا تغير جدري يحدث هنا طالما أن هؤلاء البدو سيصبحون غزاة و فيما بعد "متحضرون" بعد إقامتهم في الأراضي التي غزوها أين سيفقدون طباعهم الأصلية.

هي واحدة من الإعدادات التي هي " في التاريخ لا تؤكد إلا على حركة منجزة مسبقا"[44].

الأمثلة التي قدمها هيجل لمثل هكذا نوع من الشعوب يتحدد في شعوب المغول.

إن السؤال الذي يطرح الآن و بالضبط : كيف أستطيع أن أثبت أو أن أؤكد بأن الإسلام هو أيضا يتمثل لهيجل كأنه ينتمي إلى هذا النوع من الحركة؟.

هذه واحدة من الأسئلة التي لم يتمكن هيجل تقديم إجابة عليها بوضوح- في حين أن كل المؤشرات التي في حوزتي عن الفكر الهيجلي تسمح لي بتصور حركة الغزوات العربية

الإسلامية و هي حركة مطابقة في نظر هيجل للمغول أو التتار التي عرفها "العالم القديم" في العصر الوسيط.

---

[44] - D'Hondt J. Hegel philosophe de l'histoire vivante. Paris, P.U.F, 1966, p 85.

حقيقة أن هيجل لم يشر إلى اسم محمد صلى الله عليه و سلم لحذره، و لكن كلما تعلق الأمر بمثل هكذا حركة، أجد المغول و العرب كمثالين.

هنا أظن أن المشكل الكبير الذي يطرحه الإسلام لكل الفلسفات الغربية من قريب أو من بعيد للوحي- اليهودي- المسيحي تقام في مقابل الغزوات العربية الإسلامية لا تبدأ إلا بعد ميلاد الإسلام، ديانة مثل اليهودية و المسيحية في مرجع مكتوب:

القرآن (أين تتظاهر كل مفاهيم هذه الديانة).

أكثر من ذلك، هذا الكتاب المقدس للمسلمين لا يحتوي فقط على مصطلحات قريبة جدا من مركزية الأفكار الدينية للمسيحية و اليهودية- و لكن هذا الكتاب باسم العقل له ردود عميقة لانتقادات ضد بعض الأفكار الرئيسية للإيمان اليهودي على الخصوص للشعب المختار.

و ضد المسيحية مهاجما في المقام الأول مفهوم التثليث العزيز علي هيجل[45].

و هو إذن أمر بديهي لفيلسوف نسقي مثل هيجل، بأن الفكرة التي من أجلها يفترض بأن محمد صلى الله عليه و سلم كان قائدا عسكريا " Un chef militaire " – لم تكن متأملة.

في الواقع، في نص أين يحلل هيجل العلاقة بين الفلسفة و الدين يقول:

" في مقابل أسيادهم على سبيل المثال، موسى، محمد الشعوب أظهرت لهم الاعتراف بالاحترام"[46]

و الحالة هذه، و بلا منازعة، هناك صعوبة أو بالأحرى تناقض في هذا المفهوم الهيجلي العلاقة فيما بين شرط وجود الجزيرة العربية كمرحلة طبيعية، و ظهور "السيد الروحي" عند العرب.

في المقابل العرب هم البدو الوحيدين الذين يتناقضون إثر وصولهم عند تطور جوهري مع احتفاظهم بطبعهم، هذا القانون العام هو أساسي و الذي يقتصر على القول بان قوى البدو "لا تصل

[45] - Hegel connait bien le rejet islamique de l'idée de la trinité.
[46] - Hegel, Leçons sur l'histoire de la philosophie, trad., Gibelin, Tome2, p 200.

إلى تطور و تربية جوهريان، لا ترتقي إلى الحضارة إلا بعد استقرارهم في السهول التي غزوها و أين تفقد طباعهم الأصلية"[47]

هذا الارتباك أو هذا التناقض يبرز بطريقة عرضية، عندما نلاحظ بدو الجزيرة العربية الذين لا يشكلون في" البداية إلا نقطة"[48] التي تصبح العنصر الأساسي للدخول على الوجه التاريخي المركزي، للتعرف على الإمبراطورية الجرمانية- المسيحية في العالم.

بالنسبة إلى هيجل " هو أن الإسلام و بالضبط في الشرق، حضر الأرضية بإلغائه كل وهمية الأشياء المحددة و الخيالية، و لكن بإعطائه للروح الحرية الذاتية التي تسمح لها بالمصالحة بين القلب و الروح"[49].

بيد أن لو انحصرت في المهم، فيما يخص المفهوم الهيجلي الموجب للحركة الديالكتيكية التي أعطت ميلاد للحضارة الإسلامية، أستنتج بأن هيجل بقي وفيا لمفهومه المشار إليه مسبقا، وهي أن مغول آسيا الوسطى، يستسلمون " للهجوم ضد شعوب أخرى أين المنتصرون يخضعونهم و يندمجون معهم فيما بعد "[50]

بيد أن تأثير الصحراء، كلحظة طبيعية لا تتحدد باشتراط المزاج الخارجي للعرب أنهم صنعوا " عالم الأبطال "[51]» Monde des héros»، و لكن يحدد أيضا وبطرقة عجيبة، مزاجهم الداخلي و الروحي.

هذا التأثير، يتجلى في مزاجهم الجوهري، هذا كشكل لمفهوم مسيطر الذي هو"الاعتراف بالحرية، بالاستقلالية الذاتية للشخص الفردي"[52].

هذا الاعتراف " كمفهوم مسيطر، يقول هيجل، نجده خاصة عند العرب"[53]

---

[47] - Hegel, La Raison dans l'Histoire, trad., Papaioannou, p 273.
[48] - Hegel, Esthétique, trad. Jankélévitch, tome2, p 306.
[49] - Ibid., p 306.
[50] - Hegel, La Raison dans l'Histoire, p 222.
[51] - Hegel, L'Esthétique, trad. Jankélévitch, Paris, Aubier, 1944, tome 3, p 151.
[52] - Ibid, tome 2, p 146.
[53] - Ibid, tome 2, p 146.

بسبب، و بالضبط نوعية المرحلة الطبيعية، لأن العرب في صحرائهم (...) لم يعتمدوا إلا على شجاعتهم من أجل الدفاع على أنفسهم و على جمالهم، و على أحصنتهم وسهامهم"[54].

هذه الحرية الطبيعية الداخلية للشخص الفردي استمرت في الإسلام و ميزت جوهريا السلوك "العنيف" و "المتعصب" للإسلام في مقابل المراكز المتحضرة " (...)الجزيرة العربية بلد الصحراء مملكة الحرية بدون حدود التي انبثق منها التعصب الذي لا يقاس"[55].

حقيقة أن العرب على حسب هيجل، سيندمجون مع شعوب الدول المتحضرة التي غزوها "وعلي ضخامة الغزوات المحققة من طرف العرب المسلمين، هذا الطابع البدائي سيتلاشى ببطء"[56]

لكن هذا التطور، بالرغم من أنه معتبر، لا يغير قط من مقاومة هذه الحرية. بخلاف ذلك العربي، يتقدم، يتحضر" إلى درجة الامتزاج مع العالم الدنيوي، بدون التنازل أو التخلي

عن الحرية الداخلية"[57]، "إنه في مملكة هذه الحرية لأجمل مرحلة"[58] للقصيدة الشرقية الإسلامية التي ولدت في تاريخ لاحق.

3- الضرورة الكلية للإمبراطورية الإسلامية حسب هيجل:

[54] - Ibid., tome 2, p 146.
[55] - Hegel, La Raison dans l'Histoire, trad., Papaioannou, Paris, Plon, 1965, p 272.
[56] - Ibid, tome 3, p 151.
[57] - Ibid, tome 2, p 146.
[58] - Ibid., tome 3, p 151.

لقد رأيت بأن الشرق الهيجلي، بصفته الوجه الأول للروح في التاريخ الكلي، يصل إلى ذروته في مصر من خلال عبور الروح إلى الغرب السبب هو سقوط الشرق في فطرته.

إننا لا نتأخر في هذا الوجه التاريخي الأول طالما أن الإسلام ليس في مكانه.

إن ظهوره لن يبرز إلا فيما بعد أي في الوجه التاريخي الثالث، في التعرف على أن العالم الروماني ترك ساحة التاريخ الكلي، إذن يجب علينا البحث عن مكانة الإسلام في الوجه الرابع.

المشكلان اللذان يجب حلهما الآن هما من جهة التعرف كيف تطور الوعي الكلي على طول هذه المرحلة التي تفصل سقوط العالم الشرقي عن ميلاد العالم الجرماني و من جهة أخرى ما هي الشروط الديالكتيكية التي تفرض مجيء الإسلام.

كانعكاس ديالكتيكي للأساس الشرقي المحدد كوعي مباشر أين هوية الروح تأخذ شكلها بطريقة جوهرية عامة أو مجردة، التي يكون فيها الفرد مغمور في مفهومه و يبقى بدون حق لذاته، الأساس الإغريقي على حسب هيجل هو " المعرفة" « le savoir » لهذا الروح الجوهري، بحكم كونه المحتوى الموجب " الفردية الأخلاقية الجميلة"[59]

حسيا هو النظام الأخلاقي الديمقراطي الذي يحدد أساسا الحياة السياسية في اليونان ويتمثل كسلب للدولة البطريركية، استبدادي في الشرق.

لكن الأساس اليوناني يجب عليه هو أيضا الاختفاء بعد ما حقق محتواه، لكي يترك المكان لأساس عالي، حسب قوانين الضرورة التاريخية.

في الواقع بالرغم من أن الحرية الذاتية وجدت في العالم الإغريقي و هي ترتبط مباشرة بالواقعي، وبالتالي فإن هذه المملكة هي مملكة الانسجام الحقيقي، وهي أكثر الزهور فتنة وسحرا "الشخصية العامة المجردة، لم تكن قد وجدت بعد"[60]

---

[59] - Hegel, Principes de la philosophie du droit, trad. . Derathé, Paris, Vrin, 1975, p. 338.

[60] - Hegel, Leçons sur la philosophie de l'histoire, trad. Gibelin, Paris, Vrin, 3éme édition, 1979, p 215.

لكن فقط الأخلاق العفوية، المتلاشية التي يجب عليها الاختفاء لأن " الروح يجب عليها أن تشكل على هذه النوعية العامة للتجريد"[61]

هذا الذي يحقق أساس الروح الروماني، لكن لكي يصل إلى نهايته، يجب عليه أن يظهر كنفي مطلق للروح اليوناني: إن هذه العمومية المجردة ضرورية في تعاقب الحرية النهائية للروح إنها تظهر كسيطرة مخيفة للدولة في الفردية الحسية.

في الواقع طالما كعمومية مجردة، الدولة الرومانية خضعت للفردية:

"في روما، يقول هيجل، إننا نجد للأسف هذه العمومية الحرة، هذه الحرية المجردة التي تضع من جهة الدولة السياسية المجردة و القوة فوق الفردية المحسوسة، و من جهة أخرى خلقت في مقابل هذه العمومية الشخصية، حرية الأنا في ذاته الذي هو ضروري في تميزه عن الفردية"[62].

ضرورة هذا التدمير الذري للفردية الحسية لصالح الدولة المجردة، تعترض على حسب هيجل كشرط تمهيدي في ظهور الروح و الحرية المحسوسة العالية التي تأتي بها المسيحية :

" بالنسبة لنهاية الدولة يتمركز في تضحية الأفراد بحياتهم الأخلاقية، العالم مغمور بالحزن، و هذا من التلقائية الطبيعية للروح الذي توصل إلى إحساس النفس بالخطيئة. ولكن من هذا الإحساس وحده يستطيع إخراج الروح فوق الحسي، حرة، في المسيحية"[63]

هذا النص يبدو لي واضحا فيما يخص مفهوم أساس العالم التاريخي الرابع. بالرغم من أن الديانة المسيحية كانت منذ عهد " قسطنطين الأكبر"، مذهب الدولة الرومانية هيجل يميزها كأساس روحي للإمبراطورية الموالية.

---

[61] - Ibid, p 215.
[62] - Ibid, p 215.
[63] - Ibid, p215.

هيجل يشرح هذا المفهوم بقوله أن تنصر الإمبراطورية الرومانية، في هاتين المرحلتين الغربيتين و خاصة الشرقية، تحكم بشكل خارجي و مجرد.

كان يجب إذن ترقب شعب مسيحي جديد لاكتشاف هذا الدين في شرعيته و الذي سيكون الشعب الجرماني.

ضمن أي شروط برزت الروح الجرمانية في العالم؟ و ما هو محتوى مبدئه؟

لقد رأيت بأن مبدأ الروم يعد كنهاية للكلية المجردة، التي فيها تظهر الإرادة العامة على شكل دولة مجردة في مقابل الفردية المحسوسة التي هي الضحية:

" الدولة، القوانين، الدساتير هي الأهداف و يجب على الفرد أن يكون في خدمتهم: إن هذا الأخير يذوب فيهم و لا يصل إلى نهاته الخاصة إلا في النهاية الكلية(...) الدولة الرومانية ليست هي الخاصة بالأفراد كما كان الحال في مدينة أثينا. الكلي يفرض على الأفراد عبوديته: تحت إمرته يجب عليهم الخضوع إلى ذواتهم، و لكن سينالون كليتهم الخاصة"[64]

في حين أن هذه الكلية هي ضرورية في نظر الروح. إذن إذا كان الأساس الروماني هو تراجع بالقياس أين الفردية تكون قد طمست، و هو أيضا مجهود لأن الكلية هي شرط تمهيدي لتحول هذه الفردية كجوهر في العالم اليوناني إلى الفردية الكلية في العالم الألماني.

إنه إذن وحدة الفردية و الكلية، الذاتية و الموضوعية، من أجل الوصول إلى هنا يصبح واجبا على العالم أن ينقى أو يتطهر كلية.

لهذا فتحقق هذه الوحدة يجب اعتباره كمقاومة للكلي و للفردي الذي ينتهي في إطار المصالحة الزمنية للمعارضة، مصالحة التي تعطي ميلاد للكلية في ذاتها و لذاتها.

إن تكامل نمو الروح الذي فيها ينتج و يتعرف هذا الأخير بتحققه كفكر و عالم راهن خاضع للشرائع.

---

[64] - Hegel, La Raison dans l'histoire, trad. Papaioannou, p. 289.

في حين أنه لا يجب انتظار إلى أن يظهر العالم الجرماني في التاريخ الكلي على حسب نفس الشرائع الديالكتيكية التي حكمت ظهور كل واحدة من المبادئ السابقة، بنفس المخطط المدرك لروما أو أثينا. في حين أن العالم الرابع بشرائعه الديالكتيكية، لأنه عالم الإنجاز: ليس لديه لا البداية السهلة، لا سقوط، ولا تعاقب. حقيقة أن عنصري هذا العالم تواجدت مند الآن في الإمبراطورية الرومانية لكن كان يجب تحضيرات طويلة و مقاومة داخلية صلبة لتحقيق هذه الوحدة.

إذا كان اليونان و الرومان وجدا جاهزان لتحقيق مهمتهما بفعل الإرث التاريخي للشعب السابق، الجرمان على العكس " بدءوا بالتوجه إلى الخارج، من أجل غمار العالم وإخضاع الدول القديمة داخليا.

بعد أن طورها بدأ علاقته بحضارة، بتكوين دولة، بتشريع أجنبي (...) عندما يصبحون أسيادا و اشتمل تاريخهم فيما بعد للدخول في الذات، أعاد الكل للذات (...) العلاقة في الخارج لها طابعا آخر كتلك التي عند اليونان و الرومان"[65]

يقول هيجل:" في الغرب يبدأ هذا التطور الطويل للتاريخ الكلي الذي هو ضروري للتطهير في مقابل الروح الحسي، على عكس التطهير في مقابل الروح المجرد، مثلما تنتج في نفس الوقت في الشرق تكتمل بسرعة هذه الأخيرة، ليست بحاجة إلى تطور طويل ونحن نلاحظها تنمو بسرعة، و فجأة خلال المنتصف الأول للقرن السابع في الفترة المحمدية"[66].

في حين أن التطهير المجرد السلبي ليس صدفة، هي على العكس في المعنى القريب شرط ضروري للتعجيل بتطور الروح الجرماني" لهذا كان يجب أن تظهر في العالم لإدماج الكل"

[65]- Hegel, Leçons sur la philosophie de l'histoire, trad. Gibelin, p.265.
[66]- Ibid, p. 274.

بمعنى آخر " بينما كان العالم الأوروبي من جهة يأخذ شكلا جديدا، و أن الشعوب تستقر من أجل ميلاد عالم الحقيقة الحرة متطورة من كل جانب يبدءون أعمالهم بتحديد كل شرط بطريقة مميزة، و متحولون في روح مرتبك الذي هو طبيعيا عام و منظم.

في حشد من الاحتمالات و الذي يجب أن يكون مبدأ بسيط في تسلسل أكثر تعقيدا بينما الغرب يبدأ في التمركز للبقاء في الاحتمال، التعقيد و الخصوصية، الاتجاه المعاكس يجب أن يظهر في العالم من أجل إدماج الكل، هذا ما يحدث في ثورة الشرق"[67]

أما فيما يخص طابع هذا الاتجاه المعاكس، إنها تظهر كعالم روحي محض، مجردا محضا الذي يتجه في مقابل العالم الواقعي المنفصل عن الله كنفي مطلق :

" في مقابل هذه المملكة الزمنية، استقر بعالم آخر، فيما وراء ذلك مملكة مثقفة، فيما محتواها هي هذه الحقيقة لروحه، و لكن حقيقة غير محكمة أيضا و مغلقة في بربرية التصور"[68]

تصرفهم يوحي بمقاومة قاسية لم تنته إلا بتدمير الخصمين. لأن"من أنقاض هذين المصطلحين للمعارضة ينشأ اضمحلال البربرية و يجد الروح شكله العالي و الذي هو كليا جدير به، شكل الفكر العقلاني، للفكر الحر"[69]

هيجل يترجم المسيرة الميتافيزيقية للمسيحية المنحدرة من مواجهة للكاثوليكية وللإسلام.

و هكذا يتحدد الإسلام في التاريخ الكلي الهيجلي، إنه ليس قسما من هذا التاريخ إلا كسلبية ضرورية تتدخل كمعارضة لعنصر ضروري آخر التي من دونه لا يمكن إجراء المرور التاريخي للعالم مابين سقوط روما و ميلاد العالم الجرماني.

---

[67]- Ibid, p. 275.
[68]- Hegel, Leçons sur la philosophie du droit, trad. Derathé, §360, p. 341.
[69]- Hegel, La Raison dans l'histoire, trad. Papaipannou, p. 295.

لهذا السبب، على حسب الديالكتيك الخاص بالعالم الجرماني، اللحظة الإسلامية لها مصوت قاطع الوجود، نظرا لمحتواه السلبي إنه يترك العالم الغريب للروح.

بشأن، أساس الروح الإسلامي، حسب هيجل، هي لامبالاة تامة في مقابل العالم الدنيوي إلى درجة أن لامبالاة كهذه تفسر بفعل أن العالم الدنيوي يبقى غريب عن الروح و لا يتوصل إلى الوعي لتنظيم عقلاني.

إلى هذا المستوى من التحليل، أستطيع أن أتفهم ضرورة اللحظة الإسلامية في العالم الكلي.

بحث هيجل متماسك و لكن غير واضح بمعنى مبهم، طالما أنه يبقى مركز فقط على تحديدات ميتافيزيقية.

في حين تبقى أمامه صعوبتين لحلهما: هذه الخاصة بظهور الإسلام منذ القدم بعد ظهور المسيحية من جهة، و من جهة أخرى بشأن أن الإسلام تمكن من تأسيس نظام كلي، إذن هو حضارة واقعية.

الجواب الهيجلي لا يستطيع الانتظار، بالنسبة له، فعلا الإسلام أصبح" إمبراطورية كلية"[70]

لكن هذه الإمبراطورية ليس لها قيمة بشكل أصلي حقيقي، هذا ما هو إلا تكرار سامي لإمبراطورية شرعية على نحو تقريبي.

لأن أساس الروح الإسلامي ليس إلا شكلا جديدا للروح الشرقي شكله النهائي.

" السمو الحدسي للواحد"[71] الشرقي. أما بالنسبة لظهوره المتأخر مقارنة مع المسيحية يقول هيجل:

" حقيقة هذا العالم ولد فيما بعد المسيحية، لكن يجب عمل طويل لعدة قرون

حتى يصبح هذا الأخير شكل لعطوف عالمي، و هذا العمل لم يكن منجز إلا انطلاقا من شارلمان.

---

[70]- Ibid., p 293.

[71]- Hegel, La Raison dans l'histoire, p. 293.

في المقابل أصبح الإسلام إمبراطورية كلية بسبب تجرد أساسه: كنظام كلي، إذن هو متقدم أو سابق على المسيحية "[72]

بخلاف ذلك، ليس ميلاد أو الوجود في ذاته لأساس روحي جديد الذي يحسب للتاريخ الكلي، لكن تجسده في نظام راقي، نظام مطابق للحقيقة الجديدة للروح.

هو ذاك، بدون شك، توضيح فعلي و رائع لـ" خديعة العقل". لكن بفضول، أنه خارج أوروبا الغربية المسيحية بأن هذا العقل يظهر صارم بأعلى درجة و أن خديعته لا تعطي إلا أشكالا، كذلك القول بسلبية، لامعقولة.

فضلا عن ذلك، تحديد الضرورة و محتوى العالم الإسلامي في التاريخ الفعلي تحصر أساسا في الأفكار التالية:

لأن تكون الهوية الروحية للروح في آن واحد بسيطة و محركة لسكان البلاد العربية. الإسلام ظهر في فلسفة التاريخ لهيجل كلحظة ضرورية و كلية، على الإطلاق إنما خارجي كاملا، إنه سلبي.

إنها لحظة ليس لها تداخل خاص و لا مهمة بناءة، لكن بصفته كطور تمهيدي، هو فقط هدام يتدخل كعقوبة إلهية، كتجسد لغضب الروح توجه للقاء بعالم فعلي، مسيحي متصل بحقيقة الروح بالفعل، لكن لم تدخل بعد عالم الحقيقة من خلالها.

و التي تبقى مغلقة ببربرية التصور، في التعسفية و الخطأ دون تمكنها من التعرف على الحقيقة الفعلية و العقلانية الواعية للروح.

هكذا، مهددة العالم الفعلي و تركه يخضع أو يستسلم لسيطرة الروح السلبي والاستبدادي "بدون كبح"، هذا الإسلام يحصره المسيحيون في" زاوية من الأرض"[73]

[72]- Ibid., p 293.
[73]- Hegel, Leçons sur la philosophie de l'histoire, trad. Gibelin, Paris, Vrin, 1979, p 304.

الروح، تضع العالم المسيحي للقرن الوسيط في مقابل مسؤولية أساسية و محددة: الترفع فوق جهلها، و عدم جدارتها و تصبح مؤهلة للإتحاد مع الحقيقة الروحية أو السقوط نهائيا تحت سيطرة السلبية، " الاتجاه المعاكس": هذا هو البرهان ذو الحدين الصعب الذي يواجه العالم المسيحي خلال ظهور الإسلام.

في فلسفة الدين عند هيجل، هذا الظهور يتدخل جنا إلى جنب مع"ديانة الأنوار" كتظاهرتين لإكمال أو إتمام الفكر المجرد الذي يثور ضد المحتوى المحسوس للمسيحية.

بينما هذا الأخير ينطلق للتمكن من حوزة "محتوى صلب"،"الفكر المجرد يقول هيجل بأساس هويته يكون معاد لمحتوى الكنيسة، هذا المحتوى يكون محسوس، هو وحدة العام والخاص، إنه التثليث المقدس"[74]

في الفكر المجرد"هذا المحتوى يبطل فيما بعد و آخر نتيجة للانعكاس و الموضوعية للهوية ذاتها بمعنى أن الله ليس إلا الكائن الأعلى، دون تحديد، لأن كل تحديد يجسد أبعد من ذلك للمعرفة التي لا تدرك إلا المحتوى المحسوس، الانعكاس المنجز معارض كذلك للكنيسة المسيحية"[75]

هذه المعارضة للفكر المجرد لمحتوى الكنيسة، تعين حسب هيجل، شكلان: المطلق أين الحقيقة التي يقترحها **الشكل الأول**، الخاصة بالأنوار، هي وحدة فارغة:

"من هذا الجانب لهذا الكائن الفارغ يقول هيجل، و في مقابله توجد نهاية تصبح حرة أين القيمة مطلقة في ذاتها و التي هي مستقلة"

وبالتالي هو شكل سلبي طالما أن الشيء محدد حسيا، لا الموضوع له نهاية خاصة: "هذا الموضوع هو موضوع مجرد، محتواه يمكن أن يكون متمكنا"[76]

---

[74]- Hegel, Leçons sur la philosophie de la religion, trad. Gibelin, Paris, Vrin, 1954, tome 4 p 208.
[75]- Ibid, p 208.
[76]- Ibid, pp 208- 209.

أما بالنسبة **للشكل الثاني** الفكر المجرد يعارض محتوى التثليث المقدس، إنه شكل ديني الذي هو خاص بالإسلام " يختص بأن الموضوع مقارنة مع الوحدة إلى درجة أنه إذا امتد لا يوجد بالنسبة له ما يماثله، له خصوصية مؤكدة، لكن للتحديد تستغرق في الوحدة الروحية، الموضوع في هذه الحالة ليس لديه نهاية مميزة، و لا نهاية مطلقة وإنما هذه لا ترد إلا لهذه الواحدة التي لا تكون إلا له، و لا تكون كنهاية إلا إجلالا لله الواحد"[77]

مدركا إذن كلحظة سلبية خالصة في تاريخ الروح، كثورة عنيفة لهذا توجهه إلى عالم فعلي غير قادر على النهوض باتجاه حقيقة المسيحية، الأساس الإسلامي لا يجب أن يستمر في الزمن:هو ليس إلا مرحلة عابرة و سريعة، لحظة عقوبة في النهاية أين يجب على العالم الفعلي أن يبدأ ضروريا السير في الطريق مكلف بمهمة الإرادة الإلهية.

هكذا فهيمنة الإسلام تبرز هدنة مفاجئة خارجية و بأعلى درجة تجر العديد من الانعكاسات.

بخلاف ما يقال، ظهور العالم الإسلامي هو فعل محتمل، سلوك مؤقت من طرف الروح للإقرار بقصور العالم الفعلي، مثل العقوبة التي تعلن عنها الكنيسة للإقرار بخطايا مؤمنيها ليس إلا شكلا من الأشكال الأساسية للروح.

النقطة النهائية بالنسبة لهيجل هي حين يبدأ المسيحيون بالإحساس بالوعي في ذاته وينطلقون في مقاومة الشر، ضد "الاتجاه المعاكس"، ضد سيطرة عالم سلبي و فارغ من الله الذي ليس هو إلا شيئا آخر أن العالم يخضع لسيطرة الإسلام.

هذه المقاومة تظهر كبداية للتوفيق، الوحدة الواعية بين الروحي و البشري.

إنه بالحروب الصليبية تبدأ هذه المصالحة، مع انطلاقة المسيحيين في الحرب ضد الإسلام ذلك من أجل تحرير الأماكن المقدسة، ضريح المسيح الذي سقط بين" أيدي الكفار"[78]

---

[77]- Ibid, p 209.
[78]- Ibid, p 302.

في الواقع، إنه في"المقاومة ضد الساسان، المسيحية"[79] تمكنت حسب هيجل من البرهنة على بداية التحرر من الخطايا و الذنوب.

صحيح طالما أنها كفينومان تاريخي، الحروب الصليبية هي حروب مخيفة، غير معقولة وسلبية، إنها على الأقل ضرورية و إيجابية لذاتها بالقياس فقط مع عدم معقوليتها، بأن المسيحية تعني أنه لا يجب "البحث بين الأموات على ما هو بين الأحياء"

و" من واجب الإنسان أن يبحث قي ذاته- عن هذا الذي هو من طابع روحي"[80]

هذا يكون حسب هيجل" النتيجة المطلقة للحروب الصليبية، و انطلاقا من هذه اللحظة تبدأ مرحلة الوعي لذاته، للفعالية التلقائية"[81]

سقوط الإمبراطورية الإسلامية في التاريخ الكلي تتصادف و بالضبط مع الحروب الصليبية.

من جهة أخرى هذا السقوط هو الشرط الجوهري لظهور الغرب المسيحي الحديث الشكل الحقيقي للوحدة الواعية و لله في الواقع.

لكي أختم أستطيع أن أقول بأن أساس الإسلام في فلسفة التاريخ الهيجلية يعرض كلحظة أساسية كضرورة في تاريخ الروح، و لكن كسبب خارجي خالص.

كقاعدة له التجريد المطلق للشيء و الفصل النهائي بينه و بين الموضوع. يظهر في التاريخ لكي يدمج الكل تحت سيطرة الواحد المجرد و اللا مشروط، سيطرة تحتوي في ذاتها الوحدة المطلقة لمصطلح المعارضة و لكن بطريقة تعسفية و لا عقلانية- وحدة التي هي في حقيقتها ليست إلا الفصل المطلق.

في حين أن الشكل في ضرورته بالقياس مع الوحدة الواعية التي لا تبدأ إلا من هنا:

---

[79]- Ibid, p 278.
[80]- Ibid, p 303.
[81]- Ibid, p 303.

الفصل يجب أن يكون مطلقا لكي تدرك الروح طريقها العقلي للمصالحة و للوحدة الواعية محددة " كاتجاه معاكس"، سأبين كيف سيظهر أساس الإسلام في ساحة التاريخ الكلي حسب هيجل.

استنتجت بأن " الاتجاه المعاكس" كمفهوم فلسفي، ليس له كأصل على حسب اعتقادي إلا في المفهوم اللاهوتي المسيحي المستعمل في الغرب المسيحي لتحديد الإسلام.

4- التحقق الديالكتيكي للمبدأ الإسلامي:

التاريخ الكلي، بالنسبة لهيجل هو بصفة عامة تفسير لله في الزمان.

كروح خصوصية موجهة لمهمة روحية، حسب مخطط تصوره مسبقا، فالروح الإسلامي له ديالكتيك خاص.

و كنتيجة منطقية راهنيته تجتاز ثلاث لحظات مشتركة لكل روح:

الميلاد، الانتصار و السقوط.

هذه اللحظات الثلاث موجهة في البحث الهيجلي حول الروح الإسلامي و تحققها.

ربما هذا ينتج من الطابع العام للتاريخ من هذا الشكل، للتعرف على سرعته، لأن **"ثورة الشرق"** على حسب هيجل تأفل بسرعة لأنها ليست بحاجة إلى تطور طويل.

في حين أستطيع، دون الإساءة إلى الرؤية الهيجلية، تقديم **اللحظات الثلاث الأساسية للديالكتيك الإمبراطورية الإسلامية على الشكل التالي**:

1-الميلاد: La naissance الاختراق المتبادل بين العرب و أسسهم لا يفترض أية معرفة و تحضير، بل بالعكس، أساس بسيط يجد تطابقه في شعب يملك بساطة الروح قبائل محرومة من كل حضارة، منعزلة في صحراءها، التي ببعض الاندفاعات المختلفة تجتمع فجأة تحت رئيس واحد " تتوجه كسيل مخرب على البلدان المتحضرة"[82] إنهم يخضعون سكانهم أولا، و لكن فيما يعد يندمجون مع بعضهم البعض.

[82]- Hegel, La Raison dans l'histoire, p 225.

هذا هو التعاقب الذي يراه هيجل لهذه الحركة فيما يخص دخول العرب من خلال الأساس الإسلامي في التاريخ:" إنهم يرتمون أولا على سوريا ويغزون العاصمة دمشق 634 فيما

بعد يمرون على دجلة و الفرات يوجهون أسلحتهم ضد الفرس سينتصرون قريبا في الغرب، يغزون مصر شمال إفريقيا، اسبانيا و يغمرون جنوب فرنسا، لكن سيغلبون في تور على يد **شارل مرتل** عام 732. هكذا تمتد إلى العرب سيطرة العرب في الشرق يخضعون مثلما قلنا الفرس، سمرقند والجزء الجنوبي الغربي لآسيا الصغرى. والذي يدخل إلى الإسلام يتحصل على حقوق كاملة مساوية لحقوق المسلمين و الدين لا يدخلون إلى الإسلام يخضعون للموت، إن العرب سيتعاملون بشدة أقل مع المنهزمين، أما بالنسبة للذين لا يرغبون الدخول في الإسلام، ما كان عليهم إلا دفع غرامة سنوية. الدويلات التي كانت تستسلم عليها أن تقدم للمنتصرين العشر من ممتلكاتها"[83] أشير فقط بأن المعلومات التي يطرحها هيجل هنا هي على وجه الاحتمال مستخلصة في مجملها من تاريخ Gibbon و لكن بنوع من الحريةّ*.

2-الانتصار:La victoire اللحظة الثانية في التعاقب الديالكتيكي في تحقق الأساس الإسلامي في التاريخ هو تحول العرب من شعب بربري إلى شعب متحضر. دخول العرب في الحضارة ليس كسبب في ذاته لمحتوى تاريخي و لكن الاتصال مع حضارات البلدان المهزومة من قبلهم. بالنسبة لهيجل هذه القوى من العرب في الصحراء لم تصل إلى الحضارة إلا بعد استقرارهم في السهول التي غزوها والتي فيها فقدوا طابعهم الأصلي كبدائيين. " بنفس السرعة التي من خلالها تمكنوا من غزواتهم، فالفنون والعلوم أيضا وصلت عندهم إلى درجة عالية من التنوير"[84] ازدهار الحضارة الإسلامية لا يقتصر فقط على الفن و العلم ولكن مس أيضا الحياة السياسية و الثقافية "الإمبراطورية يقول هيجل تصل إلى أعلى بريقها تحت إمرة الخلفاء: المنصور و هارون الرشيد، مدن كبرى

---

[83]- Hegel, Leçons sur la philosophie de l'histoire, trad. Gibelin p 276.

*- Gibbon, Histoire du déclin de la chute de l'empire romain, trad. Guizot, Paris, R Laffront, 1983, tome 2, p 499.

[84]- Hegel, Leçons sur la philosophie de l'histoire, trad., Gibelin p 277.

أقيمت في العديد من أجزاء الإمبراطورية أين ازدهرت التجارة و الصناعة، أجمل القصور شيدت، علماء الإمبراطورية يجتمعون في بلاط الخليفة، و الساحة تلمع ليس بسبب لمعان الأحجار الكريمة و إنما هي أيضا مرحلة مزهرة للقصيدة وكل العلوم الأخرى"[85].

"في البداية يقول هيجل، الخلفاء مازالوا يحتفظون بالطريقة البسيطة والطبيعية، خاصة عرب الصحراء(...) الذين تجاهلوا فوارق الثقافات، السذاجة التي لا تعرف اعتبارا ليست بحاجة إلى ثقافة"

تطور أكيد إذن في جميع الميادين. لأنه بالنسبة لهيجل هذه الحضارة لم تكن فقط حضارة بسيطة محلية كتلك التي عند الصينيين أو الهنود لكن أكثر:

" العرب يقول هيجل ذاعوا في العالم الشرقي و الغربي (...) لقد وجدوا أنفسهم في وقت قصير أكثر تقدما من الغرب"[86]

3-السقوط : La chute كاللحظتين السابقتين، لحظة نهاية الإمبراطورية الإسلامية قصيرة جدا في فلسفة التاريخ الهيجلية لأن هذه الإمبراطورية بالنسبة له وصلت إلى نهايتها في النصف الأول من القرن التاسع عشر. هذه اللحظة ليست لديها أهمية تاريخية طالما أن العرب هم موجهون ليكونوا دعائم أو ركائز الأساس الإسلامي، انطلاقا من هذه اللحظة العنصر العربي لم يعد العنصر المسيطر في هذه الإمبراطورية. بالتالي لا هيمنة الفرس المسلمين و لا الأتراك يمكن اعتبارهما كجزء من الإمبراطورية الكلية للأساس الإسلامي حتى و لو أن هذه الشعوب أسست أمما إسلامية: "الإمبراطورية الكبرى للخلفاء لم تدم طويلا: لأنه ليس هناك شيء ثابت على أرض ما هو شمولي. الإمبراطورية العربية الكبرى ستسقط أطلالا: عروش انهارت على يد العبيد، السلاجقة والمغول: وإمبراطوريات جديدة شيدت"[87]

---

[85]- Ibid., p 277.
[86]- Hegel, Leçons sur l'histoire de la philosophie, trad. Garniron, Paris, Vrin, 1978, tome 5, p 1018.
[87]- Hegel, Leçons sur la philosophie de l'histoire, trad. Gibelin.

بالنسبة لهيجل الإسلام " قد اختفى منذ أمد طويل من على ساحة التاريخ العالمي ودخل في هدوء الشرق و لامبالاته"[88]

إن سبب سقوط الإمبراطورية الإسلامية، هو نفاذ مبدئها الذي يبدو كسقوط في اللا أخلاقية بعد خمود هذا التعصب الذي دفع العرب بالارتماء على هذا العالم:

" التعصب يقول هيجل لم يبق في الأرواح أي مبدأ أخلاقي (...) الشرق ذاته بعد إن اختفت الحمية تدريجيا وقع في اللا أخلاقية"[89]

يجب أن أشير هنا على أن هيجل استرجع إلى حسابه، لخاتمة مضادة مفهوم روسو Rousseau فيما يخص سقوط الإمبراطورية العربية بعد تحضرها.

[88]- Ibid, p 278.
[89]- Ibid, p 278.

الفصل الثاني

الدولة المنحدرة عن الإسلام عند هيجل

المبحث الأول:
خصوصية الدولة المنحدرة عن الإسلام عند هيجل

المبحث الثاني:
الحياة الداخلية للدولة الإسلامية عند هيجل

المبحث الثالث:
مصادر هيجل عن الدولة الإسلامية

المبحث الرابع:
موضوع الفلسفة الشرقية عند هيجل

الفصل الثاني: الدولة المنحدرة عن الإسلام عند هيجل

حينما حدد ظهور العالم الإسلامي كلحظة ضرورية في التاريخ الكلي، هيجل بخلاف مونتسكيو Montesquieu أو شليجل Schlegel لم يبحث على التقليل من الأهمية الفعلية لهذا المفهوم في التاريخ الإنساني.

أضف إلى ذلك البحث الفلسفي الخالص لمفهومه هنا يعبر بدون غموض عن إرادة ثابتة بإبعاد كل جدل سياسي كهدف أو كطابع.

هيجل يريد أن يفهم لكي يحدد على حسب طريقته طبيعة أو ضرورة ذاك الفينومان الروحي أو التاريخي.

في حين عندما أتأمل التحديد الهيجلي الذي على حسبه يكون الإسلام " الاتجاه المعاكس" لا أستطيع إلا أن أثبت أو أسجل تطابق مدهش بين هذا المفهوم و بين هذه اللاهوتية المستعملة بكثرة في الغرب المسيحي لتحديد الإسلام.

إنني بالتالي أفهم بأن هناك تسلسل لهذا التحديد الهيجلي للإسلام على العادة المسيحية.

لكي أكون واضحة، علي أن **أبين هنا فيما ينحصر هذا التسلسل و ما هي آثاره على الفكر الهيجلي، فيما يخص إدماج العالم الإسلامي في التاريخ الكلي؟.**

إن المنطلق سيكون من الوسط الثقافي و الفلسفي الذي عاش فيه هيجل في شبابه، كما سأوضحه في الفصل الخاص بالدين الإسلامي، سأقدم مع هذا مفهوم شليجل كمثال محسوس مؤكدا تأثير المفهوم اللاهوتي على الفكر التاريخي لعصر هيجل.

في الواقع، في كتابه الموسوم فلسفة التاريخ- مؤلف للروح: شليجل يعتبر هو أيضا ظهور الإسلام كالنقيض الدقيق لتطور العالم المسيحي.

إنه يقول في هذا الصدد:" منذ برهة قصيرة أزهرت بساتين المسيحيين و كانت مغمورة بسيل شعوب الشمال، كما أنه سيكون من اليسر البرهنة في ثيوديسا التاريخ*،Une Théodicée de

l'histoire مسبقا في جهة أخرى على الضفاف الشرقية و بين العشائر الآسيوية تفجرت كشعلة هائلة، أين العرب أبناء الصحراء هزوا و بسطوا الشرارات على دعوة أنبيائهم المزيفين على الكون المفزع"[90]

و بالتالي إنني أرى من خلال هذا النص بأنه ليس هناك اختلاف كبير بين هيجل و شليجل حول تحديد الإسلام في التاريخ الكلي بالقياس إلى علم المصطلحات الذي وحده يتغير:

ما يصطلح عليه هيجل و يعينه" كثورة"- "Révolution" - مناقضة، عنيفة ومفاجئة.

شليجل يسميها " شعلة هائلة" – "Immense incendie". في حين لو أن هيجل يدمجها ديالكتيكيا كضرورة، شليجل لم يتمكن من الإمساك بتبريرها:

" لا أعرف كيف يقول، دينهم عديم الجدوى، لا طائل منه و لا يطاق، الذي يضع كل الأساس يستطيع أيضا الحصول على استحقاق حفظ الإيمان في إله واحد و قوي"[91]

عاجز على فهم الضرورة التاريخية للإسلام، شليجل يترك أحاسيسه اللاهوتية تأتيه في المساعدة. الذي يهم شليجل في تحليله " الفلسفي" للإسلام ليس فهمه لهذا الدين " العدو" "Ennemie" و لكن فقط " في البحث بعناية من أية هوة مظلمة خرج هذا الدين، أين القوة الروحية و القوة الزمنية اختلطتا، لتجديد أخيرا طبيعته الفظيعة وما هي الأضرار المفرطة التي أوقعت العالم المتحضر فيها"[92]

إنني أستنتج إذن التشابه المدهش بين مفهومي هيجل و شليجل حول الإسلام، التشابه الذي يبين المناخ الثقافي لهذا العصر.

أقول أيضا كلمة حول المصادر التي وجد فيها هيجل بعض العناصر لتحديد ضرورة الإسلام في التاريخ الكلي، يجب أن أسجل التأثير المحتمل لمونتسكيو Montesquieu وفولتير Voltaire.

---

[90]*- Leibniz, en effet, considère l'Islam comme « une théologie naturelle » voir, Leibniz, Essai de Théodicée, Paris, G.F, 1969, p 27.
- Schlegel, Philosophie de l'histoire, trad. L'Abbé Lechat, Paris, Paul Mellier, 1941, tome 2 p 83.
[91]- Ibid., 83.
[92]- Ibid., p 84.

هيجل كان مطلعا على فلسفة مونتسكيو التي تنطلق قبليا من سمو الديانة المسيحية فوق الديانات الأخرى للإنسانية.

بينما يقر مطابقة مع نظرية المناخ بأن هذه الديانة تقريبا " مستحيلة "est presque impossible كونها لم تستقر أبدا بآسيا.

و بالتالي، هناك ضرورة الإسلام قياسا مع المناخ الغير ملائم للمسيحية:

" حين يقول مونتسكيو، الدين المؤسس على نظرية المناخ عندما يصطدم بمناخ آخرا لا يستطيع الاستقرار، و عندما أدخلناه أبعد، يبدو بأن المناخ هو الذي يصف حدود الديانة المسيحية و الدين المحمدي"[93]

أما فيما يخص مسألة ضرورة الإسلام كانت لفولتير فكرة متطورة جدا في" قاموسه الفلسفي" Dictionnaire philosophique معبرا عنها بوضوح.

إنه يخصص للإسلام مقالا- عنوانه - الضروري-" Nécessaire" أضافه إلى طبعة 1765. شكل هذا المقال عبارة عن حوار خيالي بين المسلمين.

وهذه خلاصة فولتير حول ضرورة هذا الدين: " لاشيء بديهي: سيكون مضحكا إذا فكرنا أنه لا نستطيع تأدية كل واجباتنا قبل أن يأتي محمد، لم يكن مهما بالنسبة للجنس البشري الإيمان بالقرآن، العالم كان ساريا كما هو ساري الآن.

إذا كان الدين المحمدي ضروري للعالم، كان الأجدر له أن يوجد في كل مكان، الله الذي منحنا عيونا لنرى بها الشمس، كان بإمكانه أن يعطينا ذكاء لرؤية حقيقة الدين الإسلامي.

هذا الدين ليس إلا كالقوانين الموجبة التي تتغير حسب الأزمنة والأمكنة، و كآراء الفيزيائيين التي تتعقب الواحدة تلوى الأخرى.

---

[93]- Montesquieu, L'Esprit des lois, paris, G F, 1979 (XVI- II) pp 409- 410.

الإسلام ما كان له أن يكون ضروري للإنسان (...) كل ما أعرفه هو أن القرآن مضحك أكيد أنه لم يكن ضروريا للإنسان"[94]

سيكون من المحتمل بأن هذا النوع من النصوص أيأس هيجل للالتزام بقراءة معمقة للقرآن: رأي فولتير كونه بعيدا أن يكون استثناءا، إذ أنه ترجمة وفية لحال الروح الغربي في ذلك العصر.

إنني سألاحظ جيدا من الآن فصاعدا الإطار الشامل الذي ساد ميلاد و تطور المفهوم الهيجلي حول الإسلام " الاتجاه المعاكس" للكاثوليكية، البروتستانتية و الإصلاح الذي امتد من لوثر إلى شليجل و من القرون الوسطى إلى عصر الأنوار.

هذه الدورة في الأفق كان لها إما أن تضيء أو أن تأخذ بعين الاعتبار بعض العموميات التي تنسب على عجل في بعض الأحيان إلى فيلسوف المطلق.

1- خصوصية الدولة المنحدرة عن الإسلام عند هيجل

لقد سبق لي و أن أشرت أنه بالنسبة لهيجل بمقدار ما أن الكلي أصبح ممثلا كروح كذاتية من جهة و في علاقة الوحدة مع الخاص المحسوس من جهة أخرى، كلما كان محتوى هذا التصور جدير بتأسيس دولة عقلانية، التي فيها يكون شرط لحرية واقعي موجود موضوعيا.

هذا بالضبط حالة الديانة اليونانية، و خاصة الديانة المسيحية التي حققت الوحدة الحقيقية للكلي و للخاص بفكرة التثليث.

بخلاف ذلك، أقل ما يكون الكلي في وحدة مع الخاص و مدرك تجريديا، من خلاله أكثر ما يكون المحتوى لهذا التصور سلبي فيما يخص شرط لمثل هكذا حرية.

هذا حال الديانة اليهودية و كل الديانات التقليدية و الحديثة "للفهم" Entendement -

و من بين هذه الديانات، الإسلام الذي يحتل مكانة ممتازة في نظر هيجل.

---

[94]-Voltaire, Dictionnaire philosophique, Paris, G F, 1964 p, 302.

موضوع الدين الإسلامي، على حسب اعتقاده، ليس إلا ثقافي، إننا لا نحتمل أية صورة أي تصور عن الله (...) التجريد يسيطر على المسلمين: كان هدفهم هو التدين بدين مجرد.

إنه دين مؤسس على مبدأ الفصل و التناقض بين الكلي و الخاص و الله في الوعي الإسلامي لا يحتفظ بشيء خاص: " ليس هناك حد: الإنسان يتصرف تصرفا طوعيا محضا لذاته المجردة في مقابل الواحد(...) إنها ديانة روحية كالديانة اليهودية، لكن هذا الإله ليس موجودا في الوعي لذاته إلا في روح المعرفة المجردة له نفس درجة إله المسحيين طالما أنه ليس هناك أية خصوصية متحفظة"[95]

لكن لا أنسى التعرف على المهم: إذا كان الإله الإسلامي " يتمسك بنفس درجة إله المسحيين Si le Dieu islamique se tient au même degré que le Dieu des chrétiens هذا بالضبط لأن الإسلام هو في نفس مجال الديانة المسيحية"[96]

بمعنى أنه النقيض الدقيق، النفي الدقيق للديانة المسيحية فيما يتعلق بتصور وحدة الله والإنسان.

في المقابل إذا كانت المسيحية هي ديانة المصالحة، للوحدة في حقيقتها و في حريتها المحسوسة و إذا كانت تبحث عن تحقيق الوحدة بين الذاتي و الموضوعي عند كل البشر بالعكس الإسلام هو دين يفرض الانفصال بين الموضوعي و الذاتي و الذي يبحث على "إثارة المحبة للكائن الواحد الأحد عند البشر"[97]

بمعاني أخرى، الوعي الإسلامي، بالنسبة لهيجل هو ذروة النفي و الفصل:

" الدين المحمدي يقول يمقت و ينفي كل ما هو محسوس"[98]

« .Le mahométan, dit-il, hait et bannit tout ce qui est concret »

[95]-Hegel, Leçons sur la philosophie de la religion, 3éme partie, p 209.
[96]- Ibid, p 209.
[97]- Ibid, p 210.
[98]- Ibid, p 210.

هو الوعي الأكثر سلبا للحرية، " الاتجاه المعاكس"، للمسيحية مثلما يفعل الإسلام "بالواحد الأحد المجرد(...) تكون النهاية الوحيدة للواقع غير المشروط، شرط الوجود"[99]

في حين أن الموضوع لا يوجد من ذاته في الوعي الإسلامي لأنه ليس لديه أية نهاية مميزة ولا حتى قيمة، إلا في حالة وضعه الحقيقة في خدمة هذه النهاية الوحيدة للواقع التي هي الله: " الموضوع في علاقته بالوحدة، حتى يفهم لا توجد إلا بالنسبة له. لا تحدده له إلا خصوصيته الموجبة، الموضوع في هذه الحالة تكون له نهاية مميزة وليس نهاية مطلقة وإلا فهذا لا يحدث إلا للواحد الذي لا يكون إلا لذاته و الذي تكون له نهاية إلا إجلال الإله الواحد(...) و الإنسان لا تكون له قيمة إلا في حالة ما إذا وضع حقيقته في هذه المعرفة أن الله هو الوحيد الجوهر"[100]

في كلمات مختصرة:" الحتمية المطلقة، اللامبالاة في الحياة و لا أية نهاية عملية تظهر أساسية"[101]

هذا هو محتوى الوعي الإسلامي بالنسبة لهيجل.

هذا المفهوم لا يمكنه إلا أن يفاجئني حيث أن هيجل يحذف و بدون تحفظ و لا شرط كل مظهر من مظاهر الحياة السياسية الخاصة بالإسلام.

هذا الأخير لم يكن له أي شكل للدولة، ليس هناك أي شيء مميز هنا:

" الخطوط الأساسية للدين المحمدي، يقول هيجل، تحتوي على هذا في الواقع، لا شيء يستطيع الاستقرار، لكن الكل فعال و حي، يتجه نحو العالم اللانهائي، دين الواحد الأوحد يبقى الاتصال الوحيد الذي يجب أن يوحد الكل، في هذه القوة يختفي كل حصر و كل تمييز للشعوب، يبقى الإنسان وحده كمؤمن بالواحد"[102]

في حين تبقى هذه الخصوصية بالرغم من كل هذا التجريد، و تفرض بالتالي وجود الدولة هذه الأخيرة تشتمل على أن المسلم وإن أنكر يبقى كائنا واقعيا و حسيا فعال.

---

[99]- Hegel, Leçons sur la philosophie de l'histoire, trad. Gibelin, 275.
[100]- Hegel, Leçons sur la philosophie de la religion, 3éme partie, 209.
[101]- Ibid., 3éme partie, p 210.
[102]- Hegel, Leçons sur la philosophie de l'histoire, trad. Gibelin, p 276.

الدولة الإسلامية يجب إذن أن تكون أداة، أين الضرورة تفرض للدفاع عن الإنسان كحي وتسمح للمؤمن بخدمة ربه.

إلا أنه مثل هكذا دولة وجب عليها الظهور كدولة ظل، كقرية نمل شاسعة بدون روح وبدون أية نهاية بالمعنى الدقيق.

من هذا المنظور، حين، لا يكون للدولة هدف في ذاته، ليس هو الوحدة الجوهرية للمواضيع.

خصوصيته الأكثر مباشرة تتضمن كل ما هو مبرم بطريقة مطلقة باتجاه الداخل و تقل كلية باطنيا.

هي الدولة التي تجد اعتبارها الكائن في الخارج و فقط في الخارج، كأي دولة في الشرق وأيضا في الغرب، لأن النهاية نفسها للدولة الإسلامية توجد في الخارج.

فعلا هذه الدولة في بعض الأحيان تكون مشابهة للدولة الرومانية المؤسسة على دين الغائية: لكنه في تناقض مع هذا الأخير. في الدولة الإسلامية الخصوصي هو الذي يضحي كلية لفائدة الواحد المجرد - L'Un abstrait

بإثارة نهاية الدولة الرومانية للتعرف على سيطرة الخصوصية الكلية، هيجل يقول:

" هذه النهاية لا يجب لها أن تختلط بالدين المحمدي، هذا الدين له أيضا نهاية هي السيطرة على العالم لكن الذي يجب أن يسيطر هو الواحد"[103]

إذن هناك مظهران يجب رد اعتبارهما، فيما يخص طابع الدواة الإسلامية للتعرف: على حياتها الداخلية و علاقتها مع الخارج، بمعنى مع العالم الذي يجب أن يكون موجه تحت السيطرة الإلهية.

2- الحياة الداخلية للدولة الإسلامية عند هيجل

إن الدولة المنحدرة من الإسلام حسب هيجل هي بالضرورة دولة لاعقلانية و تتقدم في كل أنحاء العالم: مؤسسة على علاقة جوهرية هي إذن دولة استبدادية لا توجد إلا صوريا.

[103]- Ibid, p 158.

لكن بالتوازي و مقارنة مع الدول الاستبدادية، فتلك المتعلقة بالإسلام هي الأكثر استبدادا إذن النفي التام للحرية.

لأنه سبق لي و أن سجلت، التجريد الإسلامي، على حسب هيجل، اللحظة السامية للتجريد الشرقي، اللحظة السامية لنفي الذاتية المحسوسة.

و هي دولة مؤسسة بطريقة مطلقة، على خشية الواحد المجرد:

" في الدين المحمدي يقول هيجل، إننا لا نجد إلا خشية الله، يجب تبجيل الله، الواحد والتمسك بهذا التجريد"[104]

الأساس أين الخليفة، كإنسان هو حسي ولا يمتلك هو نفسه أية قيمة إطلاقا أمام الكائن الوحيد للفكر.

قيمته لا تتجسد إلا في خدمة الله، نفس الشيء بالنسبة لمؤسس الإسلام:

محمد " هو رسول و لكن إنسان، ليس هو أعلى عن أعيان الإنسانية"[105]

في المقابل، الدولة الإسلامية لا تستطيع أن تكون مستقرة و لا متحجرة مقارنة بالدولة الصينية " التي هي إمبراطورية الديمومة" « L'empire de la durée »

و تلك الخاصة بالإسلام تكون مسماة بإمبراطورية الانقلاب السرمدي، دون أن يحدث هذا الانقلاب تغير كيفما كان على طبيعة المبدأ الذي على إثره تأسست الدولة الإسلامية.

غير أن قصد الامتثال إلى ضرورة الحياة الواقعية، يحتوي في ذاته، في الوعي مع ذلك الفردي مثل الجماعي، فكرة الاستقرار و النظام.

لكن هذا الوعي أبدا لم يكن حقيقيا، عميقا و متماسكا: " الحياة الحقيقية يقول هيجل هي حسية و تحمل نهايات خصوصية.

إنها تتمكن من الغزو على السيطرة و على الغنى، لحقوق العائلة الحاكمة، التي هي على اتصال بالأفراد.

---

[104]- Ibid, tome 3, p 147.

[105]- Hegel, Leçons sur la philosophie de l'histoire, trad. Gibelin, p 276.

و لكن كل هذا ليس إلا عرض عام ومبني على الرمل، هو الآن و غدا لن يكون بالرغم من كل انفعالاته، المسلم مختلف عن كل هذا"[106]

لأن الدولة لم تكن أبدا نهاية في ذاتها، هي ليست إلا وسيلة يبحث من خلالها الوعي الإسلامي على إخضاع العالم للواحد المجرد.

السبب الذي من أجله تكون الدولة دائما من غير غد: بالرغم من أن هيجل كان يعلم بأن الإسلام تمكن عبر التاريخ من تأسيس العديد من الدول:

" بامتداده يقول، الدين المحمدي أسس الكثير من الإمبراطوريات، على هذا البحر اللانهائي، ليس هناك إلا صيرورة سرمدية، لاشيء ثابت (...) الإمبراطورية الكبرى للخلفاء دامت، لأنه لا وجود لشيء ثابت في عالم الشمولية"[107]

هكذا يرى هيجل تاريخ الدولة الإسلامية، تاريخ معقد و ثري، هو بالنسبة له أكثر فراغا وتفاهة من تزبد أمواج البحر.

من طبيعتها هي دولة ثيوقراطية، و لكن صوريا فقط، لأن الأعظم المجرد أو المثقف كالله لا يسمح بوجود لتشكيلة أخرى مثقفة أو مجردة على أرض الواقع.

الدين المحمدي يقول هيجل:" هو شكلية، الشكلية الكاملة التي لا تقبل بخلاف حتى تكون هي إذن تعصبا، و أيضا في الثورة الفرنسية إننا ننادي بالحرية و المساواة بمعنى كل ما هو من الروح، القوانين، شروط الحياة كان عليها أن تختفي أمام هذا التجريد"[108]

حول نقطة الاشتراك بين الإسلام و الثورة الفرنسية سأعود إليها فيما بعد.

أما بالنسبة للإرادة الفردية و الحرية الذاتية في الدولة المنحدرة من الإسلام، ليس هناك حسب هيجل لا إرادة عقلانية و لا حرية حسية وواعية، هناك فقط "إرادة متوحشة"

---

[106]- Ibid, tome 3, pp 276- 277.
[107]- Ibid., pp 277- 278.
[108]- Hegel, Leçons sur la philosophie de la religion, tome 4 p 147.

Volonté sauvage- وهي فكرة خاطئة عن الحرية: " إننا نصادف عند الأتراك يقول الإرادة الذاتية ثائرة، لديهم الإرادة، لكن هذه الإرادة متوحشة، هناك جزء محدد من قبل الدين.

لكن يبقى ثائر في رغباته، هنا الإرادة الشخصية هي حرة و لكن على حسب فكرة خاطئة عن الحرية: إنها إرادة لم تقم مع الإرادة الحسية العقلانية، من هنا ليست لديها أدنى فكرة: ليس لها لا هدفها و لا سبب فعلها"[109]

بالنسبة لهيجل، ينتج ضرورة من الطبيعة نفسها التي يحتويها الوعي الإسلامي بين الذاتية المحسوسة من جهة، و الكلية المجردة من جهة أخرى، طالما أنها انفصلت من موضوعها الكلي.

الذاتية الإسلامية لا تعرف غائية محسوسة و عضوية التي تتقدم بالنسبة لها كنهاية للدولة.

السبب الذي من أجله تتحول العبارة لحريتها و إرادتها إلى" تعصب محض الذي يهدد بتحطيم كل ما له شكل منظم، كل نوع من الحق و الأخلاقية الجماعية"[110]

هكذا تظهر الدولة الخاصة بمبدأ الإسلام عند هيجل- هي الدولة اللاعقلانية، تعسفية واستبدادية بسمو في التاريخ العالمي، دولة اللاعدل الفائق و العبودية المطلقة في نظر الإنسان كذاتية محسوسة.

إنها تشبه المسيحية التي هي حسب هيجل، الديانة الوحيدة جديرة بـ " تشكيل العالم في اتجاه المفهوم"[111]

الإسلام أظهر بأنه من بين الديانات الأكثر عقما « Stériles »فيما يخص الحياة العقلانية في الدولة.

هكذا مثلما يشرح هيجل عقم الدين الإسلامي:

الدين كما يقول هيجل "غالبا ما ظهر بأنه عقيم في الفرد، في المقابل، النسق الذي فيه ترتب حيوية شعب مكون وفقا للدين، الأمر يتعلق بمعرفة إن كان الكل ينتمي إلى مفهوم الروح الذي وجد تكافؤه في المبدأ الإسلامي و دخل إلى حد المبدأ المتناهي على نحو خاص.

---

[109]- Hegel, La Raison dans l'histoire, p 173.
[110]- Ibid., p 173.
[111]- Hegel, La Raison dans l'histoire p, 159.

إذن كان الروح غير مفهوم في عمقه الحقيقي، حياة الشعب تبين لنا بعض الجوانب أين هذا الأخير يتصرف بطريقة لاعقلانية، تعسفية، غير حرة (...) هذا يخص المظهر الجوهري للروح: يتعلق الأمر بالتزام كان فيه راضيا بهذه الطريقة الغير معقولة والغير حرة، حتى قبل التكريس (النذر) في المبدأ الجوهري للدين.

نفس الشيء بالنسبة للإسلام (...) دين مثل المسيحية الذي له كمبدأ المفهوم المطلق للروح أوجب ضروريا تشكيل النموذج التالي للمفهوم"[112]

غير أن الذاتية الإسلامية تعي و تتقدم كذاتية حرة، ليس إلا صوريا و هي حرية بدون محتوى.

الدولة الإسلامية وجدت هكذا محددة بماهيتها، يبقى لي أن أبين كيف تتحدد الآثار التي تسوقها أو تسببها حركتها الخارجية و الديالكتيك الخاص بها.

[112]- Ibid., pp 158- 159.

3- مصادر هيجل الخاصة بالدولة المنحدرة عن الإسلام:

إن معلومات هيجل، فيها يخص الدولة الإسلامية، هي أكثر تعقيدا لكن طابعها توثيقي محض بديهي، و هذا يبرز كمشكل حقيقي بحيث كان بإمكان هيجل الاعتماد أو الارتكاز على توثيق واسع جدا لكن متناقض بأعلى درجة على مستوى المناهج خاصة النتائج: بالاستناد أكثر على مرحلة برلين، هيجل استطاع التوثيق بطريقة يبدو فيها أن لا واحدة من النصوص المهمة حول الموضوع استطاعت أن تفلت منه.

لكن بالرغم من سعة توثيقه و تنوعه، فالشيء الوحيد و الأكيد في كل البحث الهيجلي حول طبيعة الدولة الإسلامية، تأثره المباشر- بروح الشرائع- L'Esprit des Lois وهذا ما يتأكد بالفعل.

هناك فولتير Voltaire – فولني Volney - جيبون Gibbon و لكن هناك دائما مونتسكيو Montesquieu الحاضر بقوة.

بل أكثر من ذلك أستطيع أن أؤكد فيما يخص الدولة الإسلامية و من دون تردد أن مفهوم هيجل هو مطابق لمفهوم مونتسكيو.

و الحال أن، حتى معلومات مونتسكيو في هذا الموضوع هي أيضا توثيقية محضة، و هذا ما يعقد مهمتي أكثر، للعلم إنني أقدر درجة أصالة الإسهام الفسلفي لهيجل في هذا المضمار*.

يأتي تعريف مونتسكيو للدولة الإسلامية على النحو التالي هي نظام أين " الواحد بدون شرائع و بدون قواعد، يحرك الكل بإرادته و نزواته"[113]

لأن الحكم الشرقي المطلق هو" طبيعي متكاسل، جاهل و شهواني"[114]

في هذه الدولة "الناس كلهم عبيد، لا نستطيع أن نميزهم على الأشياء "[115]

---

[113]* Sur l'influence de L'Esprit des Lois sur Hegel, voir : Planty- Bonjour G., l'esprit général d'une raison selon Montesquieu in Hegel et le siècle des Lumières, Paris, éd. PUF, 1974. pp 7- 24.
- Montesquieu, L'Esprit des Lois, (II-1) Paris, Ed. G. E, 1979, tome, 1p 131.

[114]- Ibid, (II-5) tome 1, p 141.

[115]- Ibid, (III-8) tome II, p 150.

المؤسس على الخوف، المفروض عليهم، هذه الدولة الرهيبة توجد بالنسبة لمونتسكيو في كل القارة الأسيوية:" في آسيا يقول، الشعوب محكومة بالعصا"[116]

أو أيضا " يهيمن في آسيا روح العبودية التي لم تفارقه أبدا"[117]

في حين أن الإمبراطورية العثمانية هي التي تمثل النموذج نفسه للاستبداد:

" عند الأتراك يقول مونتسكيو(...) يهمن استبداد مخيف"[118]

و على مقدار ما توجد هذه الدولة على أبواب أوروبا، بمناخ غير قاس كمناخ اليونان مثلا، إنني لا أفهم هذه الفكرة و هل يمكن أن تكون مقبولة؟

جواب مونتسكيو لا علاقة له بنظرية المناخ La théorie dite du Climat بالنسبة له هذه" الاستبدادية المخيفة"Cet affreux despotisme للأتراك لها جذور عميقة في الدين الإسلامي:

" في الإمبراطوريات المحمدية، إنه من الدين تستخرج الشعوب و ذلك للاحترام الذي يكنونه لأمرائهم"

في الواقع، إن الأمر هنا يتعلق حسب تصوري بتحليل آخر لا يرغب في الإباحة عن اسمه: بعلاقة مسيحية/ حرية - du rapport Christianisme/ Liberté الذي يمتلك كنقيض القضية علاقة إسلام/ استبداد le rapport Islam/ Despotisme-

الذي يسيطر على مفهوم الدولة عند مونتسكيو، ليس قط علاقة مناخ غير قاس/ حرية.

Le rapport climat modéré/ Liberté - الذي يمتلك كنقيض - علاقة - مناخ قاس/ استبداد /Despotisme Le rapport climat rigoureux

[116]- Ibid, (XVII-5) tome II p 430.
[117]- Ibid, (XVII-6) tome 1 p 431.
[118]- Ibid, (XI-6) tome1 p 295.

إذن ليس هو المناخ و لكن القرآن الذي هو أصل الاستبداد الإسلامي على حسب الاعتقاد الذي يذهب إليه مونتسكيو، لأن في الدولة الإسلامية القانون الديني يقر على أن التعسف هو الذي يحل محل القانون المدني"[119]

أعني: أن الإسلام هو الدين الذي أوجد بالضرورة الحتمية، التعصب، التعسف وأيضا الاستبداد.

لايبنتز هو أيضا كشف عن شهرة ما يسميه:

Le fatum mahumétanum, le destin à la turque " لأننا إلى الأتراك ننسب عدم تفادي الأخطار، و أيضا عدم مغادرة أماكن الطاعون"[120]

كونهم يمتلكون عقلا كسولا- « La raison paresseuse » هذا بسبب دينهم.

Le fatum mahumétanum مدرك عنده كنقيض فعلي du fatum christianum وما يؤسف له أن لايبنتز لم يتردد بالأخذ بهذه الأسطورة كقاعدة متينة لخاتمة أريد لها أن تكون فلسفية.

يبقى لنا أن نعرف الآن بأية صفة يكون الدين الإسلامي دين حتمي، متعصب ومسؤول عن دولة استبدادية كالدولة العثمانية مثلا؟

لا شيء يمنعني من التصريح على أن الإسلام حتمي مقارنة مع الأديان الأخرى وعلى وجه الخصوص المسيحية كملكية مطلقة، لم تكن أقل استبدادا من دولة أمراء المسلمين.

لأنني لم أستطع مطلقا أن أجد نسق لحكومة إسلامية*، و لا أيضا نسق لحكومة مسيحية.

لهذا السبب أظن بأنه على إثر ربط الإسلام بالاستبداد أيان كان شكل الحكومة ليست إلا فكرة تعسفية.

أصل غموض مفهوم مونتسكيو عن الدولة الإسلامية يتواجد في توثيقه هذا من المؤكد لكن أيضا في توجهه الثقافي، و هذا ما يشير إليه M.Verniére " هدفه متحيز للحق المعتاد وأصوله الجرمانية

[119]-Ibid., (XII-29) tome1p 353.
[120]-Leibniz, Essais de Théodicée, Paris, Ed. Ed G.E, 1969 p 30.

جعلته يهمل الحقوق الكنسية، التي كان بإمكانها في ظروف أخرى الصمود أمام الغرب، و الحال أن الحقوق الكنسية ليست شيئا غير الحق الكنسي"[121]

إنني أجد نفسي مجبرة على الاعتراف بأن مفهوم مونتسكيو عن الدولة الإسلامية ليس له قاعدة:" إنه لم يدرس الشرق في حد ذاته"[122] يقول Pierre Martino

نستطيع في المقابل أن نستنتج مع M.Verniére بأن التأويل للشرق الإسلامي في "روح الشرائع" هو مثال مفضل لأخطار منهج"[123]

بالرغم من أن فولتير Voltaire انتقد مونتسكيو إلا أنه لم يتردد في تبني نفس منهج هذا الأخير.

مؤكدا بأن التوثيق الهيجلي فيما يخص المظهر السياسي الإسلامي، لا يتحدد فقط "بروح الشرائع" في الواقع لقد استخدم هيجل مصادر أخرى، بيد أنه من المهم الإشارة إلى أن أغلبية المصادر الأخرى للمعلومات في هذا الميدان كانت تدل بعمق على تأثير أفكار مونتسكيو.

و هامر Hammer سيذهب به الأمر إلى درجة استخدام الألفاظ الخاصة بمونتسكيو حينما يؤكد بـ أن الدولة الإسلامية هي " مناقضة لروح الفانون "[124] -Contraire à l'esprit de la loi

من جهة أخرى، في مرحلة أين أصبحت " مسألة الشرق" La question de l'Orient- بمعنى تصفية الإمبراطورية العثمانية الهدف المركزي للدبلوماسية الأوروبية، الأدب السياسي و الإيديولوجي لأوروبا الغربية، الذي لا يبحث على مصلحة الشرق الإسلامي بل على توطيد الصورة السلبية لهذه الإمبراطورية.

و الحال أن هذه الأخيرة تتمثل كتجسد محسوس للدولة الإسلامية لم تجد لا الوسائل ولا الضرورة، و لا سيما تحسين صورته أمام الغرب و تفادي زوال سيطرته الواسعة.

---

[121]*- Sur le problème de l'Etat et de la liberté dans l'Islam, voir parmi d'autres, Gardet L., Dieu et la destinée de l'homme, Paris, Ed. Vrin, 1967, la cité musulmane, Paris, Ed, 1981 ; Arkoun, Pour une critique de la raison islamique, Paris, Ed. Maisonneuve et Larousse, 1984.
-Verniére Paul, Montesquieu et le monde musulman d'après l'Esprit des Lois, un Acte du congrès Montesquieu à Bordeaux, Bordeaux, Delmas, 1956, p 89.

[122]- Martino Pierre, L'Orient dans la littérature française au XVII é et XVIII é siècles, Paris, 1906, p 314.

[123]- Verniére Paul, Actes du Congrès Montesquieu à Bordeaux, p 190.

[124] - Hammer Purgstall, Histoire de l'empire Ottoman, trad. Dochez, Paris, 1942. Tome III p 648.

كذلك الإمبراطورية العثمانية لم تفعل شيئا لتغيير الصورة التي كانت لدى الغرب عن الدولة المنحدرة من الإسلام، بحيث أصبحت هذه الأخيرة مدركة كاستبداد مظلم من الداخل و كآلة حرب و هجوم من الخارج.

سيكون من اللاعدل الإدعاء بأن هيجل لم يعمل إلا على تحريف الحقيقة التاريخية في مفهومه عن الدولة الإسلامية.

في حين أنه سيكون من اللاعدل تماما حصر النقد على توثيقه فقط. إنه التجريد المطلق وتعميماته المفرطة الخاصة بمنهجه كذلك توجهه المتصور مسبقا كل ذلك كان سببا.

في الواقع هيجل بقي وفيا للمفهوم التقليدي الغربي للدولة الإسلامية، لأنه من دون قصد أود محاكمة المفهوم الهيجلي خارج عصره.

هذا الأخير لم يستخدم إلا الوثائق السلبية لمعلوماته عن الدولة الإسلامية لأنه في هذه الفترة كان هناك العديد من المستشرقين الفرنسيين و الألمان معروفين لدى هيجل الذين دحضوا بإلحاح ليس فقط التقليد الغربي في هذا الخصوص و لكن أيضا مفهوم مونتسكيو فيما يخص الاستبداد الإسلامي الذي بقي هيجل متمسكا به بعمق.

الدبلوماسي و المستشرق المعروف و المعاصر لهيجل Hammer- Purgstall

عبر عن ضغينة عنيفة للإسلام و للعرب على الخصوص إنه بين على الأقل بأن "المفهوم عن الاستبداد العثماني كيفما كان هو عند فلاسفة التاريخ في الغرب مبالغ فيه كثيرا"[125]

Hammer Purgstall سيذهب بعيدا في الدفاع عن الأتراك إذا كانت الإمبراطورية العثمانية هي حكومة استبدادية على حسبه، هذه ليست مسؤولية الأتراك إطلاقا لأنه "نادرا ما كان حكم الدولة بين أيدي الأتراك: غالبا ما كان يمسك بالحكم أشخاص ذوي أصل مسيحي أو يونانيون، كرواتيون، ألبنانيون و حتى ألمان"[126]

[125]- Hammer- Purgstall, Histoire de l'empire Ottoman, trad. Dochez, Paris, 1942, tome III, p 648.
[126]- Ibid, tome III p 648.

مراعاة لأفكار هذا الكاتب الذي كان قد كلف من طرف Jean de Muller"[127] بأن يخصص دراسة للمسلمين.

لما وظف هيجل مفهومه عن الدولة المنحدرة من الإسلام بـ " الاستبداد الإسلامي"

Le « despotisme islamique » لم يكن إلا فكرة متجاوزة حتى في الثقافة الغربية.

في الواقع إنه ابتداء من 1778، المستشرق الفرنسي Anquetil du Perron أحدث انقلابا كلي على مستوى الأفكار بهذا الخصوص، مؤيدا التشريع الشرقي Législation Orientale- الملفت للنظر.

لتفنيد مفهوم مونتسكيو فيما يخص الاستبداد الآسيوي على العموم و الإسلامي على الخصوص.

لكن الذي هو جدير بالملاحظة أيضا في نقد Anquetil de Perron هو شعوره المتشائم ضد الأخطار التي يمكن أن تنجم عن المفهوم التعسفي لمونتسكيو المتعلق بطبيعة الدولة الإسلامية: " الأفكار الخاطئة التي يعطيها مونتسكيو حول هذا الموضوع بإمكانها أن ترتكب أخطاء لا تصلّح"[128] بيد أن باسم السلام دعا لايبنتز Leibniz أوروبا إلى استعمار إفريقيا و آسيا.

و" باسم الحرية صفق هيجل لإلحاق أو ضم إفريقيا الشمالية إلى فرنسا"[129]

في كتابه -Hegel secret-دهونت D'Hondt يقدم تحليلا ثريا فيما يخص الأصل والتقدم و التأثير لهذه الحركة الإيديولوجية على هيجل"[130]

4- موضوع الفلسفة الشرقية عند هيجل

في اختلافها عن كل العلوم الأخرى، الفلسفة ليس لديها احتمال خارجي للتصور كأساس للمعرفة، لكن فقط الضرورة التاريخية للمفهوم.

---

[127]- Ibid, tome I p 648.
[128]-Ibid., p 8.
[129] -Cette partie de l'Afrique, dit Hegel, pourrait et devrait être rattaché à l'Europe comme du reste ont tout récemment tenté de le faire, avec succès, les français : Hegel, la Raison dans l'histoire, p 246.
[130]-D'Hondt J, Hegel secret , Paris, ed . PUF. 1968, pp 41- 80.

بداية الفلسفة تتحدد على أنها لا تتمكن من بلوغ نهايتها إلا من خلال استخدامها لمناهج هي خاصة بها.

و في حالة اقترضت فيها من الدين مناهجه في سعيها للحصول على مادتها خارج عنها الفلسفة لا يمكن لها إلا أن تكون في تناقض مع نفسها في مرحلتها الأولية.

إنها إذن ليست لا حرة و لا حقيقية بسبب ارتباطها بالعالم الخارجي، فالمرحلة الأولى لتاريخ الفلسفة ليست إلا جزءا من هذا التاريخ.

لهذا يمكن اعتبار هذه المرحلة خارج نطاق تاريخ الفلسفة، هذا التاريخ كما يقول هيجل: " يبدأ أين يتمكن الفكر من إبداء حريته في الوجود (...) البداية الأصلية للفلسفة لن تتحقق إلا مع وجود المطلق ليس كتصور و إنما أين الفكر الحر يعقل المطلق- يفهم الفكرة"[131]

الفلسفة الشرقية في كليتها ليست إلا جزءا متمما لتاريخ الفلسفة بالرغم من أنها لا تمثل إلا مرحلة البداية "ما هو شرقي يجب أن يستبعد من تاريخ الفلسفة"[132]

لا يمكن بالنسبة لهيجل أن تكون هناك فلسفة في الشرق بالمعنى الأصلي و الدقيق وذلك بسبب أن الوعي في ذاته، وعي الحرية المحسوسة، الذي هو الشرط الجوهري لظهور الفلسفة لا يوجد في الشرق.

و هكذا يجب علينا أن نبحث عن البداية الحقيقية للفلسفة في العالم الإغريقي:

"الشكل الأول للوعي في ذاته، الروحي، الحر، بداية الفلسفة توجد عند الإغريق"[133]

حقيقة الشرقي يرتقي بطوليا باتجاه الوعي في ذاته، و من هنا باتجاه بداية الفلسفة ولكن هذا الارتقاء ليس إلا تحضير لبداية الفلسفة عند الإغريق.

هذا التحضير له ضرورته في ذاته بدونه لا يستطيع الإغريقي بداية الحركة:

---

[131] - Hegel, Leçons sur l'histoire de la philosophie, trad. Gibelin, tome 2, pp 8-9.
[132] - Ibid, tome 2, p 20.
[133] - Ibid, tome 2, p 12.

إنها تحضر له الطريق التي يجب أن تقوده باتجاه الفلسفة، إنها تخلق له الفضاء، تنظف له الساحة، لتجعل المواد الخارجية في خدمته.

بمعنى تصورات مأخوذة من الخارج و لكن موجودة على شكل فكر محض.

في عبارات موجزة، إذا كان للفكر الشرقي شكل الفكر الفلسفي محتواه "هو لباس ديني مضطرب و مظلم"[134]

و لا يعبر إلا عن المفهوم الديني لهذا الشرق.

.Et n'exprime que la conception religieuse de cet Orient

" إنها فلسفة دينية، تصور ديني بصورة عامة"[135]

« C'est une philosophie religieuse, une représentation religieuse en général. »

على ضوء هذه العلاقة طرح هيجل الفلسفة الشرقية في دروسه حول فلسفة التاريخ.

.*Dans ces leçons sur l'Histoire de la philosophie

إذن الفلسفة الشرقية بالنسبة لهيجل هي " حكمة دينية" -une sagesse religieuse

و التي لها مظهر الفلسفة، على أن يكون لها نسق حقيقة فلسفي.

في حين أن هذه الحكمة هي ضرورية مطلقا لمعرفة الفلسفة بالمعنى الدقيق، يمكن اعتبارها كبداية للفلسفة، و لكن بداية محض خارجية.

لأن ما يمكن أن نسميه " فلسفة شرقية " هي " كلية، مجردة، جوهرية، بدون تقدم وتوجد الآن كما لو أنها كانت في سالف الزمان "[136]

---

[134] - Ibid, tome 2, p 68.

[135] - Ibid., tome 2, p 70.

[136]* - En écartant la philosophie Orientale de l'histoire de la philosophie, celle-ci se limite à l'Occident selon Hegel : Ainsi concrètement : « nous avons, dit-il trois périodes à envisager dans l'histoire de la philosophie : premièrement la philosophie grecque à partir de Thalès, environ 600 ans avant la naissance du Christ (…) jusqu'au philosophes néo-platoniciens parmi les quelles Plotin vivait au III siècle après Jésus-Christ.
On peut dire toute fois que cette période s'étend jusqu'au Vème siècle (…) cette période dura un millénaire.
La deuxième période est celle du Moyen –Age (…) cette période dura aussi environ milles années.

بدون شك، السبب الذي من أجله الوعي الشرقي هو غير جدير مطلقا بالفلسفة، إلا أنني أجده في الشرقي بصفته كإنسان، و لكن في الطابع نفسه لوعيه.

بمعنى في محتوى المبدأ الشرقي بصفته كوجه روحي: مؤسس على الوحدة الجوهرية.

هذا الوعي لا يحتوي على شرط التفكير مفاهميا، هذا الشرط هو حرية الموضوع الحرية السياسية، حرية الدولة.

و هكذا فإن الذي يسيطر في الشرق حسب هيجل، هو الخوف و الاستبداد و كنتيجة لذلك " المعرفة في ذاتها لا تقدر في الطبع الشرقي"[137]

« .Le savoir pour soi ne compte pas dans le caractère Oriental »

السبب الجوهري الذي يعمل على أن الأفكار الدينية يمكن أن تأخذ في الشرق شكل الأفكار الفلسفية، تقتصر حسب هيجل لكون اللا تعين للجوهر هو في درجة كبيرة من التجريد، أن هذه التصورات في الوعي الذاتي لا تحترم أي حد.

إذا كان الوعي الشرقي هو متناقض مع الفلسفة، بسبب أن الجوهر وحده لا يتوسط فهو التأكيد الأساسي و الحر لذاته و في ذاته.Est libre en soi et pour soi - -

إنه يتمثل للوعي كنفي مطلق للمتناهي.

و هكذا فالفلسفة لا تبدأ إلا أين يكون المتناهي موضوعيا حاضرا و معترف بوحدته أين سيتحدد ليس فقط كموضوع و لكن أيضا كماهية للمتناهي و للكلية.

" المتناهي لا يمكن له أن يصبح حقيقة إلا عندما يتحدد مع الجوهر، إذا انفصل عنه يبقى فارغا، فقيرا، محددا في ذاته، بدون رابط داخلي"[138]

La troisième période où apparait formellement la nouvelle philosophie commence seulement à l'époque de la guerre de trente ans de Bacon (mort 1626). Voir Ibid, tome 2, p 48.
- Ibid, tome 2, pp 25-26.

[137] - Ibid, tome 2, p 14.

[138]- Ibid, tome 2, p 76.

إذا بحثت الآن في تحديد موضوع الفلسفة الشرقية بصورة عامة، إنه يتمثل كجوهر عام.Comme une substance générale و غير محدد في مقابله المتناهي في ذاته الذي هو بدون أية قيمة " و لا يمكن أن تكون لديه قيمة حقيقية إلا بامتزاجه مع هذا الجوهر "[139]

بيد أن هناك مرحلتين يمكن تميزهما في الفلسفة الشرقية، فيما يخص التصور المفاهيمي لموضوعها الذي يبقى دائما جوهريا في كل الفلسفة الشرقية.

لكن أين يبقى هذا الجوهر مدركا إما ككائن حسي أو ككائن فوق- حسي.

التحديد من وجهة نظر المنطق، يمتد من الكائن إلى الماهية، من المعرفة المباشرة إلى انعكاس المفهوم.

أشكال التمثل المفاهيمي للجوهر تكون مجردة من الروح في هذه المرحلة الأولى، فيما بعد تصبح روحية و داخلية.

و كنتيجة لذلك إنني وجدت في الوعي الشرقي حسب هيجل تعريفين مختلفين للجوهر:

" إما أن الجوهر بإبادته للخاص كله، يتوسع في اللامتناهي، إنه الأسمى للشرقي،إما أنه يتحدد عندما يوضع في هذه اللحظات (...) إنه شكل مجرد من الروح خارجي والذي لا يستطيع أن يجني أي مبدأ نظري أ و مجرد"[140]

بالنسبة لهيجل بالفعل " لا نستطيع وصف فلسفة فارسية معينة (...) و ليس لدينا ما نقوله في موضوع فلسفة المصريين"[141]

أما فيما يخص الفلسفة الصينية la philosophie chinoise – أو الفلسفة الهندية البحث الهيجلي لا يعمل إلا على تأكيد الفكرة الأولية للمعرفة على أساس أن هذه الفلسفات ليست إلا فلسفات دينية.

---

[139]- Ibid, tome 2, p 74.
[140]- Ibid, tome 2, pp 75-76.
[141]- Ibid, tome 2, p 77.

يقسم هيجل العالم الشرقي، كعادته تقسيما ثلاثيا، الصين ثم الهند و أخيرا فارس، و هو يلحق مصر بالإمبراطوريات الفارسية لتكون الجسر الذي تعبر إليه الروح إلى العالم اليوناني.

يبدأ هيجل تحليله للعالم الشرقي **بإمبراطورية الصين** لأنها، فيما يقول، أقدم ما ينبئنا به التاريخ، فإذا كان تاريخ تلك الإمبراطوريات الآسيوية يرجع إلى حوالي ثلاثة آلاف سنة قبل الميلاد، فإننا نستطيع أن نصنفه كما يلي:

يرجع تاريخ الصين إلى عام 2357 ق.م. أما التاريخ المصري فيصل إلى عام 2207 ق.م

كما يصل تاريخ الآشوريين إلى عام 2221 قبل الميلاد، و التاريخ الهندي إلى 2203 ق.م

و علما أن هذه التواريخ التي يسوقها هيجل كلها مشكوك في صحتها لأنها تعتمد على معلومات المؤرخين في القرن التاسع عشر، فإن هيجل يذكر أنه يعتمد في تاريخ الصين بالذات على مجموعة من الكتب و الوثائق الصينية القديمة التي كتبها الصينيون أنفسهم وتسمى هذه الكتب باسم كتاب " الملوك ".

المبدأ العام هو الوحدة المباشرة للروح الجوهري و للروح الفردي. و ذلك هو روح العائلة الذي يمتد ليشمل أعظم البلاد كثافة في السكان.

و معنى ذلك أن الروح الفردي أو " لحظة الذاتية " كان مدمجا في جوف الروح الجوهري أو الكلي أو الإرادة الكلية التي تمارس نشاطها على نحو مباشر من خلال إرادة الأفراد دون أن تعي الإرادة الفردية نفسها أو تعارضها مع هذه الإرادة الكلية.

فالدولة في الصين تعتمد أولا على ولاء الفرد للأسرة، و ثانيا على ولائه للدولة، وفي الحالتين تسير " روح الأسرة أو العائلة "[142]

و الحق أن إلى جانب الدولة هناك الدين، و لهذا فالديانة الصينية فيما يقول هيجل ليست هي بالضبط ما نطلق عليه نحن اسم الدين:

---

[142] - Hegel, Leçons sur la philosophie de l'histoire, p 123.

فالدين عندنا هو العمق الداخلي للروح في ذاتها بأن تتصور الروح نفسها في ذاتها، أي في أعمق أعماق جوهرها، و ينسحب الإنسان في هذه المجالات، إذن، من علاقته بالدولة ويلجأ إلى عمقه الداخلي.

و يكون في هذه الحالة قادرا على انتزاع نفسه من سيطرة الحكومة الدنيوية و لكن الدين في الصين لا يرتفع إلى هذه الدرجة لأن الإيمان الحقيقي لا يكون ممكنا إلا حينما يكون وجود الأفراد في ذاتهم و لذاتهم.

و الصينيون يؤمنون بخرافات لا حصر لها، و يرد هيجل ذلك إلى افتقارهم إلى الاستقلال الذاتي الذي يفترض مقدما العكس المضاد تماما لحرية الفرد.

تلك هي شخصية الشعب الصيني كما يصورها هيجل من جوانبها المختلفة و السمة الأساسية التي تميزها هي بعدها عن كل ما يتعلق بالروح- أي عن الأخلاق الحرة النابعة من الداخل، من أعماق الذات، كما أنها كانت بعيدة عن الوجدان، و عن الجانب الباطني في الدين و العلم و الفن.

و لهذا فإن الخطوة التالية طبقا للقوانين العامة لسير الجدل هي انتقال الروح من الخارج إلى الداخل، من الموضوع إلى الذات و هذا ما يحدث **في الهند** لكن لا نجد هنا الذات الفردية الحقيقية، و "إنما فكرة عامة عن " الذاتية " فكرة هلامية عن الوجود كله بوصفه ذاتا، فهنا إتحاد للذاتية و الوجود، أو مثالية الوجود الفعلي، و هي ليست مثالية حقيقية بل هي مثالية الخيال يغير تصورات أو مفاهيم محددة متميزة "[143]

المبدأ العام، إذن، الطبيعة الهندية هو الروح الحالمة و التي تتميز بمجموعة من الخصائص:

يعجز الفرد في حالة الحلم أن يعي نفسه، أو أن يفرق بينها و بين الموجودات الأخرى لكنه عندما يستيقظ يصبح وجوده لذاته و تصبح الموضوعات الأخرى تموضعا خارجيا مقابلا له.

---

[143] - Ibid, p 146.

و على ذلك فالانفصال بين الذات و الطبيعة أي الموجودات الأخرى لا وجود لـه فـي حالـة الحلـم، إذ تكف الروح عن أن تكون وجودا لذات تعارض الوجود الخارجي.

و من هنا كانت النظرة الهندية هي نظرة وحدة الوجود العام لكنها وحدة وجود لقوة الخيـال لا الفكـر، فهناك جوهر واحد يتغلغل في جميع الأشياء.

هذه الأحلام ليست مجرد حكايات خرافية بل الروح تضيع فيها ويترتب على هذا الضـياع أن تصـبح الأشياء المتناهية إلهية:

الشمس و القمر، و النجوم و الأنهار، و الحيوانات كلها آلهة. و حيـن يتحـول المتنـاهي إلـى إلـه يفقـد دوامه و ثباته و جوهريته فيستحيل تكوين فكرة عقليـة عنـه، و علـى العكـس يصـبح الإلهـي ملوثـا و مدنسا و مشوها و لغوا باطلا.

و على الرغم من وجود تشابه بين المعبودات هنا و موضوع العبـادة فـي مصـر القديمـة فـإن هيجـل ينبهنا إلى أن هناك اختلاف بينهما.

فالموجودات الطبيعية في الهند (بما في ذلك الحيوانات) كـانت تعبـد لـذاتها فـي تجسـيدا لله أمـا فـي مصر فقد كانت رموزا:

الشمس رمز العطاء، الأسد للشجاعة و الصقر للرؤية المستقبلية...الخ.

و مع الإمبراطورية الفارسية ندخل التاريخ، لأول مرة، بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة ولهذا السبب نجـد أن فارس قامت بدورها في التاريخ ثم زالت أما الهند و الصين فقد بقيتا ساكنتين ثابتتين على حالهمـا حتى الآن:

" و علينا أن نستبعد عن ذهننا الرأي المبسـتر الـذي يقـول إن صـمود الـدوام أمـام الـزوال يعـد شـيئا رائعا: فالجبال الراسخة التي لا تفنى ليست أسمى من الزهرة التي تذوي بسرعة عندما تتبخر حياتهـا في أريج الزهور"[144]

[144] - Ibid, p 231.

النقطة الرئيسية التي يبدأ منها هيجل في الإمبراطورية الفارسية هي الديانة الزرادشتية.

ففي مقابل التبلد البائس للروح في الهند نجد هنا " نفحة من نفحات الروح" على حد تعبيره فهنا تنبثق الروح من تلك الوحدة الجوهرية للطبيعة، غير أن هذه الماهية الكلية الأبدية لا تضمن في البداية أية تحديدات.

صحيح أنها لم تصبح بعد الوحدة الحرة للفكرة و لم تعبد بعد كروح، لكنها تتخذ شكل "النور" غير أن هذا النور ليس اللاما أو البراهما و لا هو هذا الموجود الجزئي أو ذاك إنما هو الكلية الحسية ذاتها.

و من ثم فالديانة الفارسية ليست عبادة أوثان فهي لا تعبد موضوعات طبيعية فردية إنما تعبد الكلي ذاته، و في الوقت نفسه فإن النور له مغزى روحي، إنه صورة الخير والحق وهي جوهر المعرفة و الإرادة كما أنه جوهر الأشياء الطبيعية كلها.

إن النور يضع الإنسان في مركز يكون فيه قادرا على ممارسة الاختيار، و لكن النور يتضمن مباشرة ضده و هو الظلام، و يمثل " أهورامزدا " عند الفرس ملكة النور أو الخير.

فالنور هو جسده و من هنا جاءت عبادة النار عندهم لأنه حاضر في كل ضوء، أما "أهرمان" فهو إله مملكة الظلام أو الشر و الظلمة هي جسده.

و إذا كانت هذه الثنائية تعد عيبا أو نقصا فإن هيجل يعتقد على العكس، أنها تنتمي إلى صميم الروح: فطبيعة الروح نفسها تتطلب التناقض و من ثم فإن مبدأ الثنائية ينتمي إلى فكرة الروح.

والغاية الرئيسية لوجود كل إنسان أن يحافظ على نفسه نقيا و أن ينشر هذا النقاء من حوله وعلى الإنسان أن يطهر نفسه عن طريق تقدير الفكر، و الكلمة، و العمل فما هي هذه الفكرة الطاهرة؟ هي التي تصعد إلى بداية الأشياء، و ما هي الكلمة الطاهرة؟ هي كلمة "أهورامزدا" كما أن العمل الطاهر هو العبادة الخاشعة لملائكة السماء.

و هذا يعني أن على الإنسان أن يكون فاضلا كما أنه يفترض مقدما حريته الذاتية وإرادته الخاصة.

و من هنا كانت الوصية العامة الكبرى هي الطهر الجسدي و الروحي الذي يعتمد على كثير من الصلوات التي توجه إلى " أهورامزدا ".

و لم يكن لدى الفرس، طبقا لما يقوله هيرودوت، أوثان أو أصنام بل إنهم كانوا، في الواقع يسخرون من التشبيهات البشرية التي تنسب للآلهة.

مع مصر نصل إلى المركب النهائي في العالم الشرقي فهي الجسر الذي عبرت عليه الروح من الشرق إلى الغرب و هي تسترعي الانتباه بصفة خاصة لأنها:

" تمثل النتيجة النهائية لعمل عظيم يفوق في عظمته و جبروته كل ما خلفه لنا القدماء فالعناصر التي كانت موجودة في المملكة الفارسية قد توحدت في مصر..."[145]

لقد كان النور في فارس هو ماهية الطبيعة الكلية غير أن هذا المبدأ طور نفسه أطوارا متباينة فانغمس في الحس بين البابليين و السوريين أحيانا ثم طهر كوعي أولي للروح العيني في عبادة أدونيس أحيانا أخرى، ثم ظهر فكرا خاصا عند اليهود – لكن كان ينقصه في الحالة الأولى أعني عند البابليين و السوريين وحدة العيني.

أما في الحالة الثانية - عند اليهود - فكان ينقصه العيني نفسه، و من هنا فقد كانت المهمة التالية التي قامت بها مصر هي توحيد هذه العناصر المتناقضة.

و يركز هيجل في تحليله على صورة " أبي الهول " و يرى فيه رمزا للروح المصري:

" أبو الهول لغز غامض نصفه حيوان و نصفه إنسان: الرأس البشري يبرز من خلال جسم الحيوان، و يعرض الروح على نوع تبدأ في الانبثاق من جانب الطبيعة و متأصلة ذاتها في حرية دون أن تحرر نفسها تماما مع ذلك من القيود التي فرضتها عليها الطبيعة.

بل إن الحضارة المصرية كلها و ما فيها من آثار و صروح خلفها لنا المصريون نصفها فوق الأرض و نصفها فوق الأرض في الهواء، و الأرض نفسها مقسمة إلى مملكة الحياة و مملكة الموت

---

[145] - Ibid, p 207.

و التمثالان الهائلان " لممنون" يمجدان نور الشمس لكنه لم يصبح بعد نور الروح الذي يسري فيهما.

و اللغة مكتوبة لكنها هيروغليفية و أساسها الصورة الحسية لا الحرف... و في جميع الصور و التماثيل نتعرف على نفس الخاصية للروح التي تشعر بأنها مكتوبة و تعبر عن نفسها في إطار حسي فقط "[146]

و الروح المصري واضح في الفن فهي روح قوية ملحة لم تكن قادرة على البقاء في إطار التصور الذاتي بل كانت مضطرة للخروج و التعبير عن مضمونها بواسطة الفن فقامت بتحويل النظرة الطبيعية المباشرة للنيل و للشمس – إلى أشكال تشارك فيها الروح، فهي روح رمزية و هي بما هي كذلك تجاهد للسيطرة على الرمزية و لتمثلها بوضوح أمام نفسها.

" و كلما ازدادت غموضا و إلغازا أمام نفسها ازداد شعورها بالدافع إلى العمل لكي تحرر نفسها من سجنها و لتصل إلى تصور موضوعي.

و هذا الجانب الغني الهائل الذي كان سمة يتميز بها الروح المصري يسعى هذا الروح من ورائه إلى البهاء أو المتعة إلى فهم نفسه، ليس أمامه سوى أن يشكل أفكاره في حجارة وتنقش عليها ألغازها و هذه الهيروغليفيات..."[147]

سأستنتج من خلال ما ذكرت بأن هيجل لا يهتم كثيرا بالمسار التاريخي للأحداث فالصين لأنها تمثل الوحدة الجوهرية أو أول مقولة في المنطق (الوجود الخالص) كانت هي البداية التي يبدأ منها التاريخ، و لما كانت الهند تمثل المقولة الثانية (العدم) فإنها تعبر عن الخطوة التالية – في حين أنه جعل من مصر آخر ما ظهر ليكون الجسر الذي تعبر عليه الروح من الشرق إلى الغرب.

معنى ذلك إن هيجل يسقط عنصر الزمان من تحليله للتاريخ مع أنه يقول باستمرار:

" التاريخ هو بصفة عامة تطور الروح في الزمان، كما أن الطبيعة هي تطور الفكرة في المكان"

---

[146] - Ibid, p 208.

[147] -Ibid, p 224.

و من يقرأ فلسفة التاريخ الهيجلية يظن أنه ينتقل بين مقولات مجردة أو من فكرة نظرية إلى فكرة نظرية أخرى دون اهتمام كبير بأيهما أسبق زمنيا من الأخرى .

و لهذا لا يسعني إلا أ ن أؤكد على أن هيجل لم يقم إلا بتوطيد الفكرة الأولية التي تصرح على أن الفلسفات الشرقية القديمة ليست في أصلها إلا فلسفات دينية محضة.

السبب الجوهري الذي دفعني دفعا إلى طرح الفلسفة الإسلامية حتى يتسنى لي معرفة كيف تبدو أو بالأحرى كيف تتمثل هذه الفلسفة في الفكر الهيجلي و هذا ما سأتعرف عليه من خلال المباحث المقبلة.

الفصل الثالث

الوعي الإسلامي و حدوده الروحية عند هيجل

المبحث الأول:
الدين الإسلامي بصفته كلحظة فريدة عند هيجل

المبحث الثاني:
الدين الأسمى: تعين ميتافيزيقي وقسمة عند هيجل

المبحث الثالث:
اللحظة السامية للدين الأسمى عند هيجل

المبحث الرابع:
إسلام بدون قرآن: نقد للمفهوم عند هيجل

الفصل الثالث: الوعي الإسلامي و حدوده الروحية عند هيجل

إن ما علي أن أنظره أولا في المجال الذي فيه يكون تجلي (الروح الدينية) نفسها هو تنوع الشكل الذي يفترضه الموقف الديني.

وهذا ليس وعيا فحسب بل يقين أيضا، و الشكل الأكثر تحديدا الذي يفترضه هذا اليقين هو الإيمان، وكما أن معرفة الله هي الشعور و الوجود في الشعور وهذا يرجع إلى الجانب الذاتي.

وفي المقام الثاني علي أن أنظر في الجانب الموضوعي، حالة المحتوى أو الموضوع.

إن الشكل الذي فيه- في المقام الأول- يوجد الله- هو حالة الإدراك الحسي للفكرة، شكل الفكر كفكر.

ولكنني أتصور الوعي بالله على أن المحتوى فكرتنا نحن، و في الوقت نفسه إنه يوجد أي أن المحتوى ليس مجرد ملكي أنا، ليس مجرد أنه قائم في الذات، في نفسي، في فكرتي وفي معرفتي، بل له وجود مطلق خاص به، و يوجد بذاته و يوجد لذاته.

وهذا وارد على نحو ماهوي في المحتوى ذاته في هذه الحالة إن الله هو هذه(الكلية) التي لها وجود خاص بها.

إن اليقين هو هذه العلاقة المباشرة بين المحتوى و نفسي، إن الشكل المباشر لهذا اليقين هو يقين الإيمان.

إن الإيمان في الحقيقة يتضمن مبشرة نقيضا، وهذا اليقين غير محدد بشكل أو بآخر فمن المعتاد طرح الإيمان في مقابل المعرفة، إن ما أؤمن به فإنني أعرفه أيضا، إنه محتوى في وعي.

وحتى يمكن طرح الأمر على نحو أكثر تحديدا فإنني أقول إن اليقين يسمى إيمانا من جهة ليس يقينا مباشرا حسيا، ومن جهة أخرى أيضا طالما أن هذه المعرفة ليست معرفة الضرورة كمحتوى ما.

وفي العصور الحديثة جرى تناول الإيمان على أنه يعني اليقين الذي يقوم مناقضا للإدراك الحسي للطبيعة الضرورية للشيء.

وهذا- بصفة خاصة- هو المعنى الملازم للإيمان، وهكذا فإن تعبير (الإيمان) هو مبدئيا إنما يستخدم للتعبير عن يقين بأن الله موجود، طالما أنه ليس لدي أي إدراك حسي بضرورة ما يشكل (الله) وطالما أن ضرورة المحتوى، وجوده الذي جرت البرهنة عليه، يسمى المعرفة الموضوعية.

يكون الإيمان شيئا ذاتيا، إنني أؤمن (بالله) طالما ليس لدي إدراك حسي بضرورة هذا المحتوى أنه (هو) هو الماهية التي عليها (هو).

و من المعتاد القول إنني يجب أن أؤمن (بالله) لأنه ليس لدي أي إدراك مباشر أو حسي به (هو).

إن المعرفة هنا بالتالي ليست المعرفة المباشرة لشيء مجسد، بل معرفة (الله). إن الله هو (الموضوع) الكلي المطلق، إنه (هو) ليس أي نوع مما له طابع الجزئية، إنه (هو) الأكثر كلية.

والمعرفة المباشرة بالله هي المعرفة المباشرة بموضوع كلي كلية مطلقة، إن المعرفة المباشرة بالله - لهذا- تفكير في الله لأن التفكير هو الفاعلية التي يكون عليها الكلي.

إن الله هنا ليس له أي محتوى آخر، ليس له معنى أبعد، إنه هو ليس مجرد شيء ينتمي إلى مجال الإحساس، إنه هو الكلي لا نعرف عنه إلا أنه لا يندرج داخل مجال الإدراك الحسي المباشر.

وفي الحقيقة إن الفكر كحركة للتوسط إنها يحرز أولا حالته الكاملة، لأنه يبدأ مما هو "آخر غير ذاته" ويضفي عليه طابع الديمومة، وفي هذه الحركة كغيره إلى ما هو كلي.

ولكن التفكير هنا ليس له سوى مجرد الكلي لموضوعه، على أنه الكلي غير المحدد أو الكلي الذي لا يقبل التحديد، أي له كيف، محتوى، يكون هو نفسه الذي فيه في الحقيقة في اتصال مباشر أو مجرد مع نفسه.

و هكذا نجد أن معرفة الله لا تعني أكثر من هذا:

أنا أفكر في الله، إنه كيان موجود. إن الله ليس فقط فكرا بالنسبة لنا، بل هو موجود، إنه هو ليس مجرد تحديد ما هو كلي، ويجب أن أؤكد إلى أي حد يتلقى (الكلي) التحديد أو صفة الوجود العام أو الوجود العيني.

1- الدين الإسلامي بصفته لحظة فريدة عند هيجل:

في محاولته لمعالجة فينومان الدين بصفة عامة، الفلسفة الهيجلية تبحث أساسا على إبعاد المحتوى الجوهري لكل ديانة و ذلك لمحاكمتها على حسب قيمتها الصحيحة في التعاقب الكلي للوعي الديني كمجال روحي نوعي، الذي يعبر عن الوحدة الواعية للامتناهي والمتناهي، لله و للإنسان.

الدين هو المظهر الروحي الأول الذي فيه تتجلى هذه الوحدة على حسب هيجل:

"الدين يأتي في المقدمة بين أشكال هذه الوحدة الواعية"[148] « La religion vient en tête parmi les formes de cette union consciente »

تعبير التمثل يتجلى أساسا كإحساس، و هذا الإحساس يتمثل في الانعكاس.

و هكذا لكي أفهم هذه الديانات الخاصة في حقيقتها، يجب أن أتأملها من وجهتي نظر مختلفتين:" الله كيفما هو معروف، محدد و كيف أن الموضوع يتعين من هذه الوجهة.

لأن التحديد يرتقي من الناحيتين الموضوعية و الذاتية، يستقر على جوهر واحد و ليس لديهما إلا تحديد حسي واحد"[149]

في الوعي الديني " التصور الذي يقيمه الإنسان لله يتماثل مع ذلك الذي يقيمه مع نفسه ولحريته. بحسب معرفتنا بالله، وأيضا معرفة لحياته الغير فانية، في الله يعرف حقيقة ذاته"[150]

على إثر ذلك عندما يكون للإنسان معرفة حقيقية عن الله، تكون لديه أيضا معرفة حقيقية عن ذاته.

و بالمثل ككل الأشكال الأخرى للوعي، في رحابة الدين الإنسان يكون في علاقة مع الله.

فيما هو خاص بالدين، الإنسان يجد فيه كمالا باطنيا و حرية في طريقته لتصور الوحدة الروحية و الإنسانية.

---

[148]- Hegel, La Raison dans l'histoire, trad. Papaioannou, p 150.
[149]- Hegel , Leçons sur la philosophie de la religion, trad. Gibelin, tome 2 p 10.
[150]- Ibid, pp 10-11.

إنه يجد حرية شرعية و حقيقية بالقياس مع نموذج التمثل الديني و الإحساس، هذا الأخير ليس مشروطا في الحقيقة بأي تحديد خارجي: الإنسان هنا هو فعلا حر، سعيد متوازن طالما أنه يتجه نحو الغائية السامية لوجوده، غائية التي على إثرها " تعود كل النهايات الأخرى أمامها و لا هدف آخر يدعمها و الكل يجد فيها أهميته و انحلاله، إنها سعادتها الخاصة و ليست بحاجة إلى أي شيء آخر"[151] السبب الذي من أجله يعتبر هيجل الوعي الديني كتلك " الغبطة المطلقة" La félicité absolu » « بالرغم من أن هذه الأخيرة ليست إلا إحساسا محضا.

لأنه كفاعلية، الوعي الديني " لها كمهمة تجلي مجد الله، الذي أوحى جلالته و لا يعمل غير ذلك"[152] على حسب هيجل.

هذا ما يؤكد على أن التمثل الديني هو في الأساس ذاتي و باطني.

أما فيما يخص أسلوبه التعبيري، التمثل الديني يعبر عنه عن طريق الإيمان. و لكن يجب على هذه الفكرة أن تفرض على الوعي كأن لها حقيقتها في ذاتها، و أن هذا الوعي يتداخل معها بكل حرية كما هي، هذا التداخل هو المعيار الوحيد لحقيقة هذه الفكرة بالنسبة للفلسفة الهيجلية.

هيجل لا يهمه إن كان هذا الرسول أو ذاك محتال أو صادق، أو كان هذا الدين أو ذاك حقيقي أو خاطئ، بالنسبة له كل الأديان هي حقيقية قياسا فقط على أنها ناتجة عن وعي متناهي، أين هي ضرورية في التطور التاريخي للوعي الديني للإنسان.

الإيمان نتيجة لذلك لا يقل بطريقته الأكثر بساطة: تلازم ثقافي و مجرد بسيط، لكنها هنا هي وجود.

الإنسان كروح لا يستطيع الاكتفاء بتلازم واحد إلى حقيقة موضوعة كتعالي، كجوهر خارج عنه، لكنه يبحث بالضرورة و تلقائيا للإتحاد فعليا مع هذا الواقع.

العبادة عل حسب هيجل، هي ليست فقط، علاقة معرفة، ولكن أيضا فعل يشعر الإنسان من خلاله أن الله كامن فيه " في ذاتيته و التي تعرف كموضوع، يرتقي باتجاه الله الذي يعطيه اليقين، المحبة،

---

[151]- Hegel, Leçons sur la philosophie de la religion, trad. Gibelin, Paris, Vrin, 1959. tome 1 p 10.
[152]- Ibid, p 10.

السرور لامتلاك في قلبه و يتحد مع الله كونه تلقى عفوه"[153] من جهة أخرى،

الدين ليس حصرا قضية فردية، بالنسبة لهيجل بل على العكس إنها جوهريا جماعية.

إنها تظهر في التاريخ كسلوك لشعب محددة بحسب مبدئها التاريخي:

" الشعب هو التجسد الحسي، تحقيق فردي للروح، هو في الوقت ذاته فردي وكلي"[154]

انطلاقا من هذه الأفكار العامة حول التحديد الهيجلي للوعي الديني. **لا يجب علي إذن أن أنتظر من هيجل أن يتساءل إن كان الإسلام دين هل هذا صحيح أم خطأ، إذا كان محمد محتال أو رسول هل حقق أم لم يحقق المعجزات؟.**

الذي يهم هيجل هو التصور الذي يعطيه الدين الإسلامي عن الله فقط و المحتوى الأساسي لهذا التصور فيما يخص إتحاد الله مع الإنسان.

و لكن قبل الإطلاع على ما يشتمله محتوى هذا الدين من وجهة نظر هيجل، سأقف عند الكيفية التي يتحدد بها الوعي الديني بصورة عامة على حسبه.

ينقسم الوعي الديني الكلي بالنسبة لهيجل **إلى ثلاثة لحظات جوهرية** تتعاقب في الزمان حسب حركة ديالكتيكية خاصة بهذا الوعي، حركة تطورية التي تبدأ من الملاحظة الآنية للطبيعة إلى حد التأمل الأفهومي المحض.

ظهور الروحية، الذاتية الصادرة من الطبيعة، إنها تتقدم أولا في دين الطبيعة، كصراع بمعنيين: روحية و طبيعية، صراع يصل إلى انفصالها الكلي، من خلال ظهور دين الفردية الروحي.

هذا الانفصال يظهر كمناقض لطبيعة الروح: لهذا السبب يضاعف هذا الأخير كل محاولاته، لكي يتوصل نهائيا للوحدة الواعية للروحي و للطبيعي.

هذه اللحظات الثلاث الجوهرية ممثلة بثلاث أشكال دينية خصوصية، فيما يتعلق بالتحديد الذي يعطيه لله.

---

[153]- Ibid., p 66.

[154]- Hyppolite J, Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel, Paris, Seuil, 1983, p53.

1- **ديانات الطبيعة** أين يحدد الله كجوهر عام، بدون روح و هي لا تزال ممزوجة بطريقة أو بأخرى مع الطبيعة. هي خاصية ديانات الشرق القديم عامة: هنا، الوحدة موجودة، لكن ليست إلا مباشرة و ليس لها إلا العلاقة الجوهرية كأساس، الله يبرز ككائن طبيعي و ليس ككائن روحي.

2- **ديانات الفردية الروحية** التي يكون فيها الله مدرك كروح، كذاتية حرة و مستقلة عن الطبيعة، و لكن بطريقة مجردة و خارجية، و هي دين السمو الروحي فوق العنصر الطبيعي الذي على إثره هذان الوجهان ينفصلان، و هذا السمو يحدث إما بالانفصال مع الطبيعي، وإما في الإتحاد معه، ففي **الوجه الأول** إنني أجد الديانات الشرقية، في حين أجد في **الوجه الثاني** ديانات الإغريق و الرومان. **الإسلام** يعتبر كجزء من الوجه الأول لهذا الشكل كما سأشرح ذلك فيما بعد.

3- **الدين المطلق** أين يعبر عن الله ككائن روحي، لكنه حسيا محدد كروح، هو الدين الذي يمثل الله في حقيقته، أكثر من الوحدة التي هي هنا غير مؤسسة على الضرورة ولكن على الحرية الواعية و على العقل. على حسب هيجل المسيحية هي الدين الوحيد في هذا المجال لهذا السبب هي تعتبر اللحظة السامية للوعي الديني.

الصعوبة التي لا تقهر في هذه القسمة تقتصر على أساس أن هيحل يعتبر الإسلام كجزء من الوجه الديني متقدم أو سابق ليس على المسيحية فقط بل أيضا على الإغريقية والرومانية.

لا ينبغي أن أنسى بأن دين الأسمى ما هو إلا الوجه الأول لديانات الفردية الروحية وليس الوجه النهائي.

حسب الديالكتيك الهيجلي في القرن السادس الإسلام وجد نفسه لاحق للمسيحية، لا يجب أن يكون أسمى على الدين الإغريقي أو الروماني فقط ، بل حتى على الدين المسيحي بالقياس مع التطور اتجاه الحقيقة السامية التي تتحقق بالضرورة في الزمان في التاريخ الفعلي، بالرغم من أن الإسلام لم يظهر في الوقت الذي كانت فيه الديانة الإغريقية موجودة، و لكن المسيحية كانت موجودة منذ قرون في مذهب الدولة.

إن غياب تحليل كان مرتقبا يخصصه هيجل للإسلام في دروسه حول- فلسفة الدين- « Leçons sur la philosophie de la religion » لا يفسر حسب اعتقادي إلا من خلال الصعوبات التي واجهته بهذا الخصوص.

هذا ما دفع بهيجل إلى إعداد خطاطة يوضح فيها بأن المسيحية جاءت متأخرة عن الإسلام من أجل حل هذا الإشكال الإستثنائي.

الكاثوليكية انتقدت لأسباب أخرى، حددت اللوثرية Luthéranisme كلحظة سابقة عن الإسلام نتيجة لذلك.

استطاع هيجل أن يوطد أيضا ذلك التواصل التاريخي و النسقي بين الإسلام من جهة واليهودية من جهة أخرى.

مثل هكذا تواصل يوجد أيضا في التقليد المسيحي كما سيتضح ذلك في نهاية هذا الفصل.

2- الدين الأسمى: تعين ميتافيزيقي و قسمة عند هيجل:

إنني في بعض الحالات أماثل عادة المفهوم الهيجلي للدين الأسمى بالديانة اليهودية فقط إلا أنني اكتشفت فيما بعد أن هذا التماثل لا يتوافق مع التفكير الهيجلي.

إذا كانت اليهودية هي الديانة الخصوصية التي احتفظت بجوهر التطورات في التحليل الهيجلي حول هذا الوجه، هذا لأن هيجل على حسب اعتقادي كانت لديه معلومات ثرية ومباشرة حول اليهودية على غرار ديانات الأسمى الأخرى.

هيجل كان يعرف بعمق ليس فقط العهد القديم و لكن أيضا أساس الديانة اللاهوتية والفلسفة اليهودية.

غير أن اليهودية، بالنسبة لهيجل، ليست إلا لحظة الدين الأسمى، على حسبه هذا الوجه "يجد وجوده التاريخي في الديانات الشرقية الثلاث للجوهر"[155]

[155]- Hegel, Leçons sur la philosophie de la religion, trad. Gibelin, Paris, Vrin, 1959. Tome 2, note 1, p 14.

هذه الديانات الثلاث تتعاقب حتما و بالضرورة في الزمان، على حسب الديالكتيك الداخلي للدين الأسمى، لكن في أكمل تطابق و بتدرج اتجاه التصور الحقيقي.

و هي على التوالي: الديانة الهندية لبراهما- La religion hindoue de Brahma -

اليهودية -Le Judaïsme و الإسلام L'Islam.

علي أن أحلل نوعية كل لحظة خصوصية و أرى و لو بنظرة خاطفة ما هو المحتوى المشترك لتصور الأسمى؟*

في دروسه حول فلسفة الدين Ses Leçons sur la philosophie de la religion

يؤكد هيجل على " الخط المشترك للأديان في هذا المجال و مثالية العنصر الطبيعي الذي هو خاضع للروحي، و أيضا أن الله هو معروف كروح، حقيقة الخاص و الوحدة الكلية التي هي ذاتية و حسية بقدر ما تحتوي في ذاتها الخاص لكونها أساسا ذاتية"[156]

كفردية روحية، الله يتمثل - " كواحد" - للفكر كما هو، لهذا السبب الدين الأسمى يتحدد أساسا " كدين للفكر "[157] La religion de la pensée.

لكن الذي يميز هذا الدين هو عدم اعترافه إطلاقا بالخاص لا في ذاته و لا لذاته بالرغم من أن هذا الأخير موجود موضوعيا.

" الأسمى يقول هيجل هو النفي الذي لديه كل ما هو موجود، لكن يدعي أن يكون هو الوحيد"[158]

على العكس الواحد للفكر هو الأساس و "الغائية الكلية" la finalité universelle-

هذه الغائية لا تستند على ذاتها فقط لأنها خارجية على الفرد و إنما لا توجد فعليا، إنها مفترضة خياليا و بدون أي تحديد حسي.

في هذا الوعي، لدينا ثلاث لحظات متميزة: الله Dieu – - الإنسان L'homme - -

*- Pour une idée plus développé sur la conception hégélienne de la religion du sublime, voir : Hegel, Ibid, tome 3, pp 48-91.

[156]- Ibid, tome 3, pp , 49- 50.

[157]- Ibid, p 49.

[158]- Ibid, p 45.

و النهاية الكلية et la fin universelle - سأتطرق إليها بالتناوب.

أ – الله Dieu –

الله في وعي الأسمى، يتمثل بالضرورة كقوة مطلقة و غريبة، لكن روحنت هذه القوة يتحدد كحكمة، هذه القوة كتعين مجرد وعام لا تستطيع امتلاك القوة الأخلاقية كقاعدة وكمعنى.

لهذا السبب هذه القوة ليست شيئا آخر إلا تلك القوة الخاصة بالطبيعة نفسها، لكنها مثالية ومدركة كأنها روحية. ليست إلا التجريد المطلق للطبيعة و لكن موضوعة كنفي خارج الطبيعة.

الواحد الأسمى - l'Un Sublime- له نفس محتوى الإلهي ذلك لتأثره بالديانات الشرقية القديمة، للاختلاف الصوري الوحيد الممثل هنا ككائن فوق حسي.

إن وعي الأسمى بالنسبة لهيجل يدرك الله كفردية روحية بطريقة أكيدة، الله ليس بعد كروح لعدم تجليه في العالم الواقع، "لأن الروح الذي يتجلى ليس روحا"[159]

في الحقيقة أن دين الأسمى يعين الله كروح ممثل في ذاته " درجة ضرورية و هامة في تطور الوعي الديني"[160]

إلى درجة أن هذا الأخير يتوقف على اعتبار الله جوهر فقط لإدراكه كماهية، هذا الارتقاء له " أهمية لانهائية "[161] une importance infinie.

غير أن هذا الارتقاء سيكون محددا لأنه لا يمثل إلا المظهر الأول لإدراك الله كماهية ما هو إلا بداية الإدراك بصفته كروح. الذي يميز أيضا الله في دين الأسمى هو تمثله مجردا محضا، إنه يبرز كجوهر" كطيف لا متناهي"[162] - Un fantôme infinie-

الذي ليس لديه أي تعين حسي و ليس لديه أية علاقة مع العالم الخارجي.

---

[159]- Ibid, tome 4, p 43.
[160]- Selon Hegel : « Abstrait et Immédiat sont des termes identiques » ; voir : Ibid., tome 2, p 37.
[161]- Hegel, Leçons sur la philosophie de la religion, trad. Gibelin, tome 3, p 51.
[162]- Hegel, Leçons sur la philosophie de la religion, trad. Gibelin, tome 1, p 12.

بل على النقيض من ذلك طالما أنه مجردا محضا فالواحد الأسمى لا يستطيع أن يتجلى في أي عنصر طبيعي، إنه غاية في ذاته بصفته مخلص من الطبيعة، و في المقابل لا يستطيع أن يتصرف إلا سلبا باتجاه الواقعي.

العلاقة الواقعية الوحيدة التي تحتوي على الوعي الأسمى هي الفصل بين الله و العالم.

لأن الواحد المجرد - - l'Un abstrait لا يقبل التعدد و لا التناقض.

ب - الإنسان L'Homme –

اللحظة الثانية للوعي الأسمى تتمثل في الإنسان بصفته كتحديد واقعي، ليس لديه أية قيمة بالنسبة لذاته و مباشرته لهذا الوعي، كنتيجة ضرورية و مباشرة لتعين الله كالواحد الأسمى - l'Un - sublime

القوة المطلقة، أمام هذه القوة لا تبرز الإنسان إلا كعرض عام محض هو في ذاته سلبي

- négatif - شفاف و بدون أهمية - transparent et sans importance.

هذا النفي المطلق للفرد الحسي يتجاوز حتى هذا الموجود في ديانة الطبيعة، أين يتمثل الله كجوهر طبيعي خالص. هنا الاستلاب الفائق، الضياع الأقصى للإنسان التي هي حاصلة من الوعي الأسمى: " ليس من العدل و لا من المعقول تمثل أو وصف الله الذي لا يمكنه إلا أن يكون مجردا، مستخدمين عبارات مجردة تماما مثل الكائن الأسمى.

إله من هذا النوع هو نتاج الفهم، فاقد للحياة (غير متحرك) أنه ميت"[163]

هذا النفي المطلق لوضع الإنسان اتجاه الله تميزت به كل ديانات الأسمى التي من بينها اليهودية و الإسلام " خطأ هذه الديانات يتضمن بصفة عامة كون المتناهي لا يرى حقه معترف به"[164]

ج - النهاية الكلية أو الغائية - La finalité

[163]- Hegel, Leçons sur l'Histoire de la philosophie, trad. Gibelin, Paris, Gallimard, 1954, tome 1, p 136.
[164]- Hegel, Encyclopédie des Sciences philosophiques, trad. Bourgeois, Paris, Vrin, 1979. p 549.

الطابع الأكثر مباشرة في الوعي الأسمى بأنها خارجية مطلقا عن الإنسان بصورة خاصة و عن العالم الواقعي بصورة عامة.

في هذه الديانات الخصوصية و حدة الإلهي و الإنساني، الروحي و الطبيعي هي الغائية الحقيقية للوعي، لكن قياسا مع الواحد الأسمى L'Un sublime - - الذي لا يجب عليه إطلاقا اتحاده أو تجليه مع الكائن الطبيعي ليصبح محسوسا، محجوزا بصفته كهدف.

مركز فائدته الروحية هو انتقاله بالضرورة: إنه يغادر العالم الواقعي باتجاه أبعد من ذلك موجود خارج الطبيعة، في الحقيقة تجريد العالم الواقعي.

هذا الانتقال يفرض كحل وحيد أمام الإنسان بحكم تحقق وحدته مع الله

La - Réalisation de son unité avec Dieu-

هذا التحقق لا يجب أن يحدث في العنصر الطبيعي و لكن لا يحدث فقط إلا في -الوعي- La Conscience- في الفكر La pensée- -

هذا السمو و التعالي للوحدة فوق الطبيعي يمثل تقدما معتبرا باتجاه الحقيقية من وجهة نظر هيجل.

و لكن طالما أن الواحد الأسمى ليس لديه أي تحديد فإن تحقق الوحدة لا يتم إلا على حساب الإنسان: يجب عليه أن يختفي في الواحد المجرد – l'Un abstrait – بصفته كنهاية في ذاته، و لكن أيضا كفردية ذاتية: كون أن الله هو ذاته لا يتمثل إلا كجوهر مجرد ليس بعد حسيا موضوعيا.

الغائية على النقيض من ذلك تتحول إلى الله و له فقط، لأن " السمو ليس هنا إلا تمثلا للقوة، ليس بعد لتلك الخاصية من هدف "[165]

و إن كان هذا النفي هو أكثر حدة من أي نفي آخر، لهذا السبب الإنسان يضحي لا لشيء وإنما لنهاية مصطنعة و خداعة طالما أنه يستهدف الإتحاد مع كائن لا وجود له، مع كائن لا يعرف عنه شيئا إلا تعينه المجرد بصفته حكمة و قوة، على حسب هيجل:

---

[165]- Ibid., p 65.

" الخطأ الذي وقعت فيه الجوهرية العقلية يقتصر كما هو ممثل كنهاية لموضوع كوضع ليس من واجبه إلا تحقيق غبطة الفرد، لا تظهر كذلك إلا كوضع بسيط ذاتي.

الموضوعية بصورة عامة هي إذن الغائية (...) الكل يضمحل في العقلانية الجوهرية التي لا تحتوي على أي تعين "[166]

للإتحاد مع الكائن المجرد للطبيعة الإلهية، الإنسان يجحد بنفسه ليكون في خدمة الكائن الأسمى - de l'être suprême - الذي يتمثل كغائية وحيدة للوعي.

لكن إذا كان الله مدركا كقوة مطلقة، هذه الغائية لا تصبح شيئا آخر إلا تأسيس أو تشكيل الهيمنة لهذه القوة في كل العالم الواقعي: النهاية المطلقة " على العالم كله أن يعترف بمجد الله، مجده الكلي "[167] العلاقة التي يفرضها هذا الشكل من الغائية، سوف لن تكون حسب هيجل إلا عبودية الإنسان اتجاه الله.

كل تعين فعلي للإنسان يتوقف على قوة أخرى تلك الخاصة بالله التي تتمثل كالأنا الفعلي الوحيد - comme le seul Moi réel- "الأنا ليس إلا هذا الكائن المجرد في ذاته فالوعي في ذاته يوجد في تناقضه المطلق، الوعي في ذاته بمعنى الحرية المطلقة و التي هي هنا محرومة مطلقا من الحرية، أو إذا أردنا هي الوعي في ذاته للخادم باتجاه سيده"[168]

« Le Moi n'est que cet être pour soi abstrait. Par là, la conscience de soi se trouve dans son opposition absolue. La conscience de soi, c'est-à-dire la liberté pure, est ici absolument privée de la liberté ou si l'on veut c'est la conscience de soi du serviteur vis-à-vis de son maitre. »

[166]- Hegel, Leçons sur l'Histoire de la philosophie, trad. Gibelin, tome 2, pp 172- 173.
[167]- Hegel, Leçons sur la philosophie de la religion, trad. Gibelin, tome 3, p 65.
[168]- Ibid., p 77.

هكذا تتحدد علاقة الإنسان بالله ضمن غائية ديانات الأسمى، اليهودية و الإسلام على وجه الخصوص:

"هي علاقة الخادم بالسيد، خشية الرب هي التي تحدد هذه العلاقة. في كل ديانة يهودية أو إسلامية، أين يكون الله مدركا تجريديا- كالواحد- هذا النقص في الحرية هو القاعدة الفعلية"[169].

« C'est le rapport du serviteur et du maitre la crainte ; du Seigneur déterminé ce rapport. Dans toute religion, juive ou musulmane, où Dieu est conçu abstraitement comme l'Un, ce manque de liberté est le fondement réel »

أما بالنسبة للحركة الداخلية للوعي الأسمى، هيجل يؤكد على و جود ديانات شرقية سيكون الوعي كأساس لها. هذه الديانات تتعاقب ديالكتيكيا عبر المراحل التالية:

المرحلة الأولى للدين الأسمى

الديانة الهندية لبراهما- La religion hindou de Brahma - مرحلة البداية أو الطفولة قي ديانة الأسمى التي تتحدد حسب هيجل كنوع من وحدة الوجود (الحلولية) Panthéisme الوهمية أو الخيالية، براهما Brahma مدرك كعمومية مجردة "كالواحد - الكلي - الجوهري (...) الذي ليس لديه ما هو حسي و الذي لا يوجد إلا في الفكر، إذن للتمثل بصفته كمفكر"[170]

« L'Un, le substantiel (…) qui n'a rien de sensible, qui n'existe que pour la pensée, donc pour la représentation en tant que pensante. »

فبراهما هو رب اليهود " لديهم نفس التحديد"[171] ""ont la même détermination

على حسب العبارة نفسها لهيجل.

---

[169]- Ibid., p 77.
[170]- Hegel, Leçons sur la philosophie de la religion, trad. Gibelin, tome2, p 133.
[171]- Ibid, p 133.

غير أن الإلـه الهنـدي le Dieu hindou ليس هو إلا الشكل الأول للواحد الأسمى خصوصيته الأساسية تقتصر على كونه جوهر عقلي فقط، فهو ليس إذن لا ذاتية و لا روحية.

أضف إلى ذلك براهما لا يتحدد كقوة أو كهيمنة كلية مطلقا.

الوعي البراهمي la Conscience brahmane - هو الكائن الأسمى و القوة المطلقة لكن لديه غبطة لذاته إنه لا يبحث بالتالي عن محبة كل النـاس، و لا شـعب معيـن و لكـن تلـك الخاصـة بـالفرد بصفته- كبراهما -

هكذا النفي في علاقته مع الناس يتحدد فقط على الذين يبجلونه ككائن سامي - براهما -

فمـا يصـدق علـى- الـوعي الـبراهمي - لا يصـدق علـى- الـوعي اليهـودي- علـى سـبيل المثـال La conscience malheureuse - -التي هي ملازمة للوعي اليهودي.

- البراهما- نفسه يعلم- بأنه إله – مؤقت.

« Brahma dit Hegel, est cet Un l'abstraction de la pensée ; l'homme qui parvient à se concentrer en soi, est Brahma c'est là une détermination remarquable »[172]

تحديد معتبر، لأنه بإعلانه عن طبيعته و آنيته - براهما – يجد نفسه متحققا روحيـا وحسـيا باحتفـاظه على حريته و قيمته المطلقتين.

بهذا المعنى تكون هذه الديانة قريبة من المسيحية ولكن يلزمها مرحلة تطور طويلة قبل أن تصل إلى هنا.

المرحلة الثانية للدين الأسمى -

الديانة اليهودية تتقدم " كأجمل مرحلة" « la belle époque » إنها تتحدد ديالكتيكيـا كأنهـا أعلـى من الديانة الهندية - لبراهما - La religion hindou de Brahma -

[172]- Ibid, p 133.

الديانة اليهودية - La religion Juive - بعكس ذلك، تتجاوز تلك الخاصة بالهند "الإله اليهودي محدد كموضوع، مثل الواحد الذي ليس لديه أي أحد إلى جانبه "[173]

« Le Dieu Juif est déterminé comme sujet l'Un qui n'a aucun autre à côté de lui »

إنه ارتقاء معتبر في الوعي الديني المتحقق من خلال هذا الدين، فيما يخص التعين لعلاقة الوحدة بالإنسان و الله هو الغائية.

اليهودية لا تحقق أي ارتقاء بل على النقيض من ذلك واجهت تراجع أو نكوص معتبر: النفي المطلق في نطاق الوحدة يسود على العكس إيجابية الديانة الهندية و كأن هذا التراجع للشرط الإنساني كان مطلقا و ضروريا للارتقاء في تمثل الله بصفته كموضوع واحد و كلي.

النفي الأساسي و التمثل اليهودي المطلق على حسب وجهة نظر هيجل ينتج بخلاف ذلك **من الاتجاهات الجوهرية الثلاث** التالية:

: Résulte des trois aspects principaux suivants

المظهر الأول: أين نجد الله مدركا كموضوع - كالواحد- إنه لا يتعين إطلاقا كنفي للإنسان بصفته كشيء طبيعي - Chose naturelle – و لكن أيضا كموضوع طبيعي لهذا السبب اليهودي على نقيض - براهما - لا يستطيع الإتحاد حسيا مع الله ولو مؤقتا كموضوع طبيعي.

إذا كان الله في وضع آخر وقور كروح مجردة، يستطيع الإتحاد مع الروح المجردة اتحاده مع الله مستحيل في العالم الواقعي أكثر منه في العالم الأخروي.

Son unité avec Dieu est impossible tant dans la vie réelle que dans l'au-delà. في الوعي

[173]- Ibid, p 133.

اليهودي dans la conscience Juive ليس هناك لا خلود الروح و لا غبطة دنيوية، ليس هناك إلا - الوعي الشقي - -La conscience malheureuse

ومعاناة وجودها، إن الوعي الخاص بالإنسان هو الذي يعلم سلبيته و الذي لا يرى تبريرا لوجوده بصفته كواقع، الذي لا يرى نهايته في ذاته و لكن في الآخر الذي هو وحده فقط الحقيقي.

و بالتالي خضوعه لهذا الإحساس للتقرب من غايته، اليهودي يتصرف بصفته عبدا اتجاه الله، على حسب هيجل هذا هو الأصل للتقوى اليهودية و هذا الإحساس بالذنب الذي يحول الإنسان إلى متعبد أو خادم لله الذي ليس لديه إلا "الإيمان في خدمة الرب"[174]

أما فيما بتعلق بالمظهر الثاني ينتج عن تعميم و توسيع هذه العلاقة السلبية بين الإنسان والله.

إلا أنه مدرك ككلي، وحيد و مطلق، هذا الأخير لا يتمثل كنفي للفرد بصفته كمؤمن أو براهما en tant que croyant ou Brahman –- و لكنه يبحث في اليهودية لضم أو احتواء كل الناس.

فالعالم ليس موضوعا مخلوقا من الله و إنما ما هو إلا تجلي محتمل من الله و بالتالي "العلاقة المطلقة لله مع الأشياء و الطبيعة عامة تقتصر على أنها مستمرة من طرفه وأنه يتجلى فيها كقوة مسيطرة "[175]

المظهر الثالث و الأخير فيه نفي للتمثل اليهودي، وهي أن العلاقة بين الله و الإنسان ليست لا فردية و لا كلية مطلقا و لكن قومية فقط بالرغم من أن الله أصبح محددا كالكلي الوحيد و المطلق.

هيجل يتوجه حصرا إلى الشعب اليهودي مستبعدا الشعوب الأخرى عن هذا السمو والتعالي المفترض على الشعب اليهودي على أنه حدث مرة واحدة و إلى الأبد:

مع هذا الشعب فقط يعقد الله تحالفه وعليه ليس إلا معه يجب القيام بخلاص البشر La rédemption- -

[174]- Hegel, Encyclopédie des Sciences philosophiques, trad. Bourgeois, Paris, Vrin, 1979, p 142.
[175]- Hegel, Leçons sur la philosophie de la religion, trad. Gibelin, Paris, Vrin, 1959, tome 3, p 61.

هذا المفهوم يناقض الطابع الكلي و المطلق لله أكثر من تحديد للعلاقة بين الله للشعب اليهودي، هي ممثلة في هذا الدين ليس كطابع مؤقت و لكن خالد، أساسي أيضا في وعي الخاص أكثر من "وعي الله "[176] La conscience de Dieu- -

في هذه التخصصية القومية تبقى اليهودية غير مكتملة بصفتها كديانة الأسمى.

هذا الاكتمال يتحقق في تمثل الدين الإسلامي الذي هو من هذه الوجهة مكانته أرقى من الديانة اليهودية باتجاه التعالي نحو الواحد الأسمى L'Un sublime - -

إنها إذن اللحظة الثالثة لديانة الأسمى لهذا، سأحاول في المبحث المقبل مناقشة أهم مميزات الدين الإسلامي على حسب الاعتقاد الذي يذهب إليه هيجل.

3- الإسلام أو اللحظة السامية للدين الأسمى حسب هيجل:

[176]- Ibid, p 70.

إن النصوص الهيجلية التي تتحدث عن الدين الإسلامي غالبا ما كانت نادرة ومبعثرة ودائما عرضية، غير مكتملة و هذا لم يمنع من احتوائها على بعض التناقضات.

في الواقع، لم يتعامل هيجل مباشرة مع نص القرآن - le texte du Coran - و لا مصادر دينية إسلامية أخرى.

فالكل يشير أنه كانت لديه معارف جيدة عن القاعدة الهامة، خاصة فيما يتعلق بتحديده لله و المسيح Christ Jésus كما سأبين ذلك.

حتى أتمكن من إعطاء فكرة واضحة أكثر حول المفهوم الهيجلي عن هذا الدين سأحاول التقرب من مظهرين شكلا جوهر البحث الهيجلي حول الإسلام:

التعين أو التحديد الميتافيزيقي للإسلام كلحظة سامية للدين الأسمى و تحديد العلاقة بين الإسلام و المسيحية فيما يخص تمثلهما للوحدة الإلهية و علاقة هذه الأخيرة بشخص المسيح.

La détermination métaphysique de l'Islam en tant que moment supérieure de la religion du Sublime et la détermination du rapport entre l'Islam et le Christianisme en ce qui concerne leur représentation de l'unité divine et le rapport de celle-ci à la personne de Jésus-Christ.

أ – التعين الميتافيزيقي و تحديد العلاقة بين الإسلام و اليهودية:

إن الإسلام يتمثل بالنسبة لهيجل كوعي ديني تكون فيه وحدة الله و الإنسان هي لاعقلانية إذن الأكثر سلبية.

هذه الوحدة المحددة تتمثل بواسطة العلاقة بين هذه اللحظات الداخلية المختلفة كنوع من وحدة الوجود (الحلولية)- Panthéisme- حلولية الانعكاس التي تجد عباراتها الكاملة أو التامة حسب هيجل عند " المسلمين المحدثين"[177]

و بصورة خاصة عند - **جلال الدين الرومي**-

هذه الحلولية هي نتاج الفكر المتبصر الذي يمتد إلى كل الأشياء الطبيعية، جاءت مناقضة للحلولية الطبيعية و المباشرة لديانة - براهما - التي تقتصر على رؤية اللامتناهي في المتناهي Qui consiste à voir l'infini dans le fini. الحلولية الإسلامية تقتصر على رؤية المتناهي في اللامتناهي Consiste à voir le fini dans l'infini.

بحيث أن المتناهي يكون محتوى في اللامتناهي و لكنه بصفته كنفي.

" الله هو القوة المطلقة الكائن في كل كائن، الكائن الذي يتخلص من كل تحديد حسي ومن كل نفي"[178] بهذا المعنى الحلولية الإسلامية تتعارض أو تتناقض مع حلولية البراهمانيين و هي " أن الله هو الكائن في كل كائن"[179]

بينما تعريف الحلولية الإسلامية يكون كالتالي: "أن الله هو الكائن في كل كائن هنالك "

و لكن هذا يتضمن " أن الله محدد و حاضر في هذا الكائن بصفته غاية كلية"[180].

و هذا ما أراد توضيحه هيجل إذا كانت الحلولية الإسلامية تقر و تعترف بأن الله هو فقط الكائن المطلق، أما بالنسبة لما تبقى المتناهي ليس هنا إلا شكلا لا يمنحنا أي تأكيد فالمتناهي ينتمي للانعكاس و هو سلبي في ذاته: الواحد المحض l'Un pur - - تحتوي سابقا على الانعكاس الأكثر تحديدا في وضع كل ما هو ليس خالصا مثله جانبا ليس مماثلا له، كل ما ليس هو سلبي tout ce qui n'est pas Lui est négatif -

---

[177]- Hegel, Leçons sur la philosophie de la religion, trad. Gibelin, tome 2, p 45.
[178]- Ibid, note 1, p 47.
[179]- Ibid, p 44.
[180]- Ibid, p 45.

ففي هذا الوعي على الإنسان الارتقاء من المتناهي إلى اللامتناهي –

.L’homme doit s’élever du fini à l’infini

من الفردي إلى الكلي - de l’individuel à l’universel من العالم الواقعي إلى العالم الأخروي Afin de réaliser son unité . لكي يحقق وحدته مع الله du monde réel à l’au-delà .avec Dieu

سأرى كيف تتحدد مختلف اللحظات لهذه الوحدة في التصور الديني، الله حسب هيجل سيكون محددا كالواحد المحض l’Un pur - - و إله المسلمين يظهر مجردا مطلقا كالواحد العقلي - Comme l’Un intellectuel - الله ليس محددا إلا كالواحد المطلق.Allah n’est déterminé que comme l’Un absolu كالواحد المتسق (المتماثل) و غير القابل للقسمة في ذاته.

فخصوصيته الوحيدة حسب هيجل أنه ذاتية روحية، تلقائية و صورية في المقابل من وجهة نظر محتواه، الله ليس لديه أي محتوى بالمعنى الدقيق.

هو قوة و حكمة فعلا ليس لديه أية علاقة مع العالم الفعلي، أما بصفته كحكمة فهو ليس إلا انعكاسا لذاته.

فهذه القوة و هذه الحكمة تبقى منفصلة و بدون وجود حسي في العالم الأخروي.

في التصور الإسلامي حسب هيجل الله ليس لديه تحديدا آخر غير ذلك الواحد البسيط والمحض للفكر، جوهرية مجردة - est que Dieu n’a autre détermination que celle de l’Un simple et pur de la pensée une substantialité abstraite. الانفصال المطلق يقتصر على اضمحلال كل علاقة ففي الوعي الإسلامي حسب هيجل " الله يسبح في أثير اللامحدود "[181] Allah qui « qui baigne dans l’éther de l’illimité. » - الله لا يشترك مع الإنسان في أية علاقة حسية مهما كانت.

[181]- Hegel, Leçons sur la philosophie de la religion, trad. Gibelin, tome 3, p 27.

فالمسلمون على عكس اليهود هم أحرارا كالإغريقيين، على الرغم من أن هذه الحرية ليس لديها أية قاعدة حسية المسلم لا يرى نفسه حرا إلا صوريا "هي الحرية الكاملة في الخيال" فهي ليست حرية واعية إطلاقا.

في الإسلام الإنسان يوجد و يحيا همه محبة موضوعه اللامحدود فقط، عبادة الله المجرد يتمثل كهدف في ذاته: " إنها الحتمية المطلقة، اللامبالاة في الحياة و ما من نهاية تبدو جوهرية".

ما يهم هيجل هو أن الوعي الإسلامي لا يتمثل كالوعي اليهودي بمعنى كوعي سلبي مطلقا، العلاقة بين الموضوع و العلة تتحدد كعلاقة سلبية و هذا بالضبط بسبب التجريد المطلق الذي يميزه.

جوهريا هذا يبدو صحيحا بالنسبة لهيجل ففي الإسلام الذاتية الحسية ليس لديها أولوية ومن ثم التمتع الذي يتولد بفعل الانتماء إلى " الشعب المختار" – au peuple élu- فليس لديها هذا الامتياز كون الذاتية الإسلامية أكثر حرية من الذاتية اليهودية، بالرغم من أن هذه الحرية تبقى مجردة مطلقا و بالتالي ليست حقيقية.

الوعي الدنيء La conscience servile - - لم يذكر في الإسلام حسب هيجل لا الكلي يتعرف على الخاص، و لا هذا الأخير يتعرف عليه كما هو في نظر الكلي.

Ni l’Universel reconnait le particulier, ni celui-ci se reconnait comme tel à l’égard de l’Universel.

الوحدة بين الموضوعي و الذاتي موجودة في الوعي الإسلامي لكن في صورتها المجردة: فالتجريد المطلق للموضوع يجر بالضرورة التجريد المطلق للذات.

بمعنى آخر لاستسلامه نهائيا لله إنه يجسد أفكاره الباطنية في العبادة، لأن هذا التجسيد هو الإمكانية الوحيدة لتحقيق الوحدة، على عكس الوحدة التي تولدها الديانة المسيحية فهي ليست إلا حسية و غير حقيقية.

الإنسان في الوعي الإسلامي ليس سلبيا لكنه على العكس هو إيجابي بشرط واحد هو أن يتصرف بصفته ككائن مجرد، إلا أنه في الوعي اليهودي الإنسان حسي و لكن دائما سلبي بصورة مطلقة.

هذا التناقض بين اليهودية و الإسلام نجده معروضا بشكل واضح في الإستيتيكا.

.Nous la trouverons clairement exposée dans l'Esthétique

المعيار الذي يلجأ إليه هيجل في هذا المؤلف للتعرف على الفرق بين اليهودية والإسلام وطبيعة العلاقة التي يخلفها الواحد في الآخر بين المطلق و عالم الفينومينال.

.Entre l'absolu et le monde phénoménal

هذه العلاقة إذا كانت سلبية في الوعي اليهودي تصبح إيجابية في الوعي الإسلامي.

إلا أن ما هو مشترك بين هاتين الديانتين "يقتصر على أن الجوهر يتعالى فوق الفينومين يعبر عن فكره من خلال الفينومينال بصفته كجوهر و كضرورة، إنه محروم من كل شكل و على إثر ذلك يكون منبعه من الحدس الحسي"[182]

في حين أن صفة العلاقة بين الإنسان و الله ليست هي نفسها في الديانتين: هي سلبية في اليهودية التي " ترى في جوهرها سيد للعالم في معارضته لمجموع المخلوقات التي هي مقارنة مع الله تعتبر محرومة من كل قوة و اضمحلال "[183]

أما بالنسبة للغائية الجوهرية للوعي الإسلامي إنها تقتصر على تخليص الروح من كل عنصر طبيعي، للتصرف كنفي لما هو فعلي منظم في الواقع فحسب هيجل "خطوط الدين المحمدي تحتوي على ما يلي: في الواقع لا شيء يستطيع أن يتوطد، فالكل فعال و حي يتجه نحو هذا المكان البعيد و اللامتناهي، عبادة الواحد تبقى الرابط الوحيد الذي يجمع الكل.

في هذا المكان البعيد في هذه القوة تختفي كل الحدود، كل تمييز قومي: الإنسان وحده المؤمن، المحب للواحد هذا يعني التخلص من كل إحساس جسدي و من ممتلكاته الخاصة.

---

[182]- Hegel, L'Esthétique, trad. Jankélévitch, Paris, Aubier- Montaigne, 1944, tome, 2, p 76.
[183]- Ibid, p 76.

هذه الإمرة البسيطة قيمتها العالية جدا هي الموت من أجل الإيمان و الذي يموت من أجله في المعركة يكون جزاءه الجنة"[184]

الوعي الإسلامي يظهر و كأنه لم يبق لديه ما يدافع عنه غير عبادة الله، الذي يفرض كالنهاية الفعلية الوحيدة التي تندفع للتحقق المطلق.

فهي مجردة و غير معينة حسب هيجل ليس " هو إلا الاندفاع لمجرد، لفكرة مجردة، التي تتصرف سلبيا باتجاه ما هو موجود"[185]

« L'enthousiasme pour un abstrait pour une idée abstraite, qui se comporte négativement à l'égard de ce qui existe. »

و هكذا فالوعي الإسلامي يتضح في فلسفة هيجل ليس " كوعي شقي" « Conscience malheureuse »و إنما "كوعي همجي" « Vandale » أو انتحاري Suicidaire-"-

فهو يتميز عن الوعي اليهودي - « La conscience Juive » - بإيجابيته.

بالنسبة لهيجل كل من الوعي الإسلامي و الوعي اليهودي يتصرفان سلبيا اتجاه الحسي بسبب التجريد الذي يسيطر على مبدأ كل واحد منهما: هذا الذي يحول الاندفاع إلى تعصب عند كليهما.

لهذا السبب يقول هيجل "اليهودية كان لها فيما بعد أتباع"[186]

« Le Judaïsme a eu plus tard des compagnons » في اليهودية لا يعتبر الله كخالق و رب الكون فقط و لكن يعتبر أيضا ممجدا كلية من طرف شعوب الأرض.

هذا الشعب المختار Le peuple élu -- لا يتخلى عن "رمزية النشأة أو الميلاد "[187]

« Privilège de la naissance » كشعب الله الوحيد.

---

[184]- Hegel, Leçons sur la philosophie de l'histoire, trad. Gibelin, p 276.
[185]- Ibid, p 276.
[186]- Ibid, p 276.
[187]- Ibid, p 70.

في الإسلام هناك اعتراف و تمجيد لله من طرف جميع الشعوب، وكل الأفراد الذين لديهم نهاية فعلية، طالما أن "رمزية الميلاد" تكون ملغاة.

كنتيجة لذلك خدمة الرب ليست واجبة على شعب معين واحد و إنما على كل الناس.

فالوعي الإسلامي له كغاية واقعية العبودية المطلقة لجميع الناس، بمعنى النفي المطلق لكل حرية فعلية.

هذه النهاية الفعلية للعبودية المطلقة التي يولدها التعصب لا يجدها هيجل إلا في "الدين المحمدي فقط"[188]

« Hegel la trouve « seulement dans le mahométisme

التعصب ذاته موجود عند اليهود و لكن لا يكشف عنه إلا عندما تهاجم ديانتهم، للسبب ذاته تبدو هذه النهاية حصرية مطلقا، لا تقبل لا تأمل و لا مشاركة"[189]

الوعي الإسلامي لا يبحث إلا على هداية الجميع، و كل السبل هي صحيحة في نظره.

هو تعصبا للإرشاد و الهداية و ليس فقط "تعصب للعناد"[190] « Un fanatisme d'opiniâtreté » مثلما هو عند اليهود.

هو تعصب مؤسس على التجريد المطلق للكلي، تجريدا يمسك بإتقان الروح: ينزعج لأن الله القادر لا يقبل بالحرية، الفكر المشروط بهذه الوحدة، التي هي سلطة شرعية مطلقة لهذا الأخير.

هذا هو على حسب هيجل محتوى الدين الإسلامي في التاريخ الكلي، ليس هو شيئا آخر سوى المحتوى الروحي للديانة اليهودية، بمعنى باستثناء مفهوم الشعب المختار Le peuple élu- الذي لديه وثاق طبيعي، قومي كقاعدة أو كأساس سيستبدل في الوعي الإسلامي بمفهوم " الجمعية الدينية للمؤمنين"

---

[188]- Ibid, p 71.
[189]- Ibid, p 71.
[190]- Ibid, p 81.

التي هي مؤسسة روحية مفتوحة لجميع الناس، لكنها في حقيقتها ليست إلا تجريدا للعائلة اليهودية.

Bernard Bourgeois dans son livre « Hegel à Francfort ou Judaïsme – Christianisme – Hégélianisme »[191]

إنه يوضح باستقطاب هذه المسألة و التي من خلالها سيعتبر كل من اليهودية و الإسلام ديانتين ساميتين.

إذا كان الإسلام مخلص من القومية فعلى العكس من ذلك اليهودية تقر بانتمائها الديني القومي فهي ليست قادرة كما يقال إلا على العناد.

ب - المسيح بين القرآن و " عصر الأنوار"

و هكذا فكلما تخلص هذا الدين من وحدة العنصر الطبيعي بمعنى من التعدد و التناقض سيكون صوري، حتمي و تعصبي، و هذا بالضبط ما يصدق على اليهودية و على الإسلام على وجه الخصوص الذي يحقق التطهير المطلق لهذه الوحدة.

فكلما قلل هذا الدين من إدراك الكلي كتجريد، فسيكون حقيقي و عقلاني مثل ديانات الفرس، الإغريق و خاصة المسيحية التي يتواجد فيها الموضوع و العلة في وحدة مكتملة بالإضافة إلى ذلك فهي مؤسسة على الوعي و الاتزان المطلق في مفهوم التثليث.Dans la conception de la Trinité

السبب الذي من أجله انتقد هيجل بقسوة المفهوم الإسلامي الخاص بالمسيح كما جاء في القرآن.

في مؤلفيه - فلسفة الدين - و- تاريخ الفلسفة-

C’est la raison pour laquelle Hegel critique durement la conception islamique concernant la détermination du Jésus-Christ telle

[191]- Bourgeois B, Hegel à Francfort, Paris, Vrin, 1970, note, p 117.

qu’elle se présente dans le Coran. Dans sa Philosophie de la religion, mais également dans l’Histoire de la philosophie. كيف تتمثل هذه المقاربة بخصوص التصور الديني للسيد المسيح؟

المسيحية تعتبر المسيح كما لو كان ابن الله، و فيه لا تشكل كل من الطبيعة الروحية و الطبيعة الإنسانية إلا واحدا.

في الإسلام المسيح ليس ممثلا إلا - كسيد روحي - *[192]

Dans l’Islam, Jésus-Christ n’est considéré que comme un maitre divin.

ففي القرآن لا يذكر الوجود التاريخي لابن مريم فحسب بل و يقر أيضا بولادته من قبل العذراء دون أن ننظر إليه على أنه ابن الله.

بالمفهوم القرآني يقول الله تعالى: " إذ قالت الملائكة يا مريم إن الله يبشرك بكلمة منه اسمه المسيح عيسى ابن مريم وجيها في الدنيا و الآخرة و من المقربين".

- سورة آل عمران الآية- 45

" يا أهل الكتاب لا تعلوا في دينكم و لا تقولوا على الله إلا الحق إنما المسيح عيسى ابن مريم رسول الله و كلمته ألقها إلى مريم و روح منه فامنوا بالله و رسله و لا تقولوا ثلاثة انتهوا خيرا لكم إنما الله إله واحد سبحانه أن يكون له ولد له ما في السموات و ما في الأرض و كفى بالله وكيلا" - سورة البقرة الآية - 171

و هذا ما يرفضه هيجل كلية معتبرا ذلك النعت للمسيح في القرآن كأنه تدنيس للقديسة.

ماذا سيقول هيجل في نقده لمذهب عصر الأنوار؟

" ما تبقى من الدين، و الذي نسميه ألوهية (نظرية وجود الإله الواحد Théisme)

[192] *- Sur ce sujet, voir : Michaud H, Jésus dans le Coran, Paris, Neuchâtel, 1960.

إن المحتوى نفسه نجده في الدين المحمدي (...) الذي تبقى من عصر الأنوار الألماني"[193] Ce qui reste de l'Aufklairung allemand

من الوجهة الفلسفية، ليست قط "المصالحة" La réconciliation - قياسا مع المفهوم الإسلامي للمسيح هي التي تبقى خاطئة و متناقضة مطلقا.

في الإسلام يقول هيجل " المسيحية لا تعتبر إلا كمذهب و عيسى مبعوث من الله، سيد إلهي، إذن سيد كسقراط، لكن هذه ليست إلا نظرة سطحية.

إما أن المسيح كان رجلا وإما ابن لرجل، لاشيء يبقى هكذا قائما في التاريخ الإلهي ونتكلم عن المسيح مثلما ذكر في القرآن"[194] طالما أن المسيح غير معترف به كونه ابن الله.

الله Allah - - ليس له محتوى حسي، إذن فارغ كإله دين عصر الأنوار: " هنا نقطة الالتقاء بين إله هذا العصر و بين إله الدين المحمدي، بمعنى أن الله ليس له محتوى إنه غير حسي"[195]

يوجد اختلاف جوهري بين مفهومي عصر الأنوار و الإسلام، فإذا كانا يتناقضان مع المسيحية، بمفهومهما المجرد في مقابل المفهوم الحسي للتثليث La Trinité..

إنهما يتناقضان أيضا فيما بينهما أين الواحد منهما يعطي لله مكانة واسعة و للإنسان مكانة ضيقة و العكس بالعكس.

غير أن تناقضهما ليس جوهريا، سلبيتهما المشتركة تقتصر على أن وحدتهما تنقصها موضوعية حقيقية، طالما أن ليسا لديهما التعدد كقاعدة.

لهذا السبب التصور القرآني للمسيح ليس له أية قيمة في نظر هيجل، إذا كان الإسلام على عكس اليهودية Le Judaïsme - - يعترف بالمسيح كسيد إلهي و مبعوث من عند الله: تصور كهذا يحتوي

[193]- Hegel, Leçons sur l'histoire de la philosophie, trad. Garniron, Paris, Vrin, tome 6, 1985, p 1722.
[194]- Hegel, Leçons sur la philosophie de la religion, trad. Gibelin, tome 4, note 1, p 210.
[195]- Ibid, p 210.

في ذاته على فكرة الفصل بين ما هو إنساني و بين ما هو إلهي، بينما مصالحتهما هي التي أصبحت النهاية المطلقة للتاريخ الكلي.

سيبقى علي أن أتعرف إلى أي مدى سيكون المفهوم الهيجلي للتصور الإسلامي موضوعيا، دقيقا و صحيحا.

4- إسلام بدون قرآن: نقد للمفهوم عند هيجل

الذي يحلله هيجل هنا ليس هو بالدين الإسلامي الحقيقي الموثوق به Authentique -

ولكن إسلام منحرف - Un Islam déformé - لا علاقة له بالمسلمين.

عيب هيجل هو عدم استرشاده بالقرآن الكريم، بالرغم من وجود عدة ترجمات في الغرب ليس باللاتينية فقط و إنما أيضا بالفرنسية و الإنجليزية و الألمانية.

سؤال يطرح نفسه:

أين يكمن الفرق بين وحدة الله و الإنسان في التصور القرآني الإسلامي وذلك الخاص بالإسلام كما يتمثل في الفكر المسيحي، من قبل هيجل؟

En quoi consiste la différence entre l'unité de Dieu et l'homme dans la représentation de l'Islam authentique, Coranique et celle de l'Islam tel qu'il est présenté par la pensée Chrétienne et donc par Hegel ?

الفرق جوهري وواضح، في النقطة التي من خلالها أستطيع أن أقول أن وحدة الله بالإنسان في التصور الإسلامي لا علاقة لها بتلك التي يتصورها هيجل.

ففي الوعي الإسلامي، لا يتمثل الله كالواحد النظري و العقلي - Comme l'Un théorique et intellectuel - و لكن كالواحد - mais comme l'Un

إنه الكائن الروحي غير المنفصل عن الإنسان الفعلي أو الواقعي، على عكس فكرة هيجل الله يتجلى في الإنسان طالما أن هذا الأخير هو الكائن الوحيد الذي لديه روح لتمثل الإلهي في المسيحية، و لكن في التصور الإسلامي يحدد تجلي الله في الناس الواعون بكائنهم الروحي.

فكل البشر هم كائنات روحية شريطة تمكنهم من إدراك وعيهم بإلوهيتهم.

نظن أن لهيجل معنى قريب من الإسلام فيما يتعلق بوحدة الله مع الإنسان، ففي القرآن الإنسان ليس هو فقط أنبل المخلوقات و لكن الكائن الوحيد الذي نفخ فيه الله روحه ضمن هذه المعاني يقدم القرآن هذه الفكرة.

Dans le Coran l'homme n'est pas seulement le plus parfaite et le plus noble des créatures de Dieu mais encore le seul être naturel dans lequel Dieu a soufflé son esprit. C'est dans ces termes que le Coran présente cette idée.

يقول الله تعالى: " إذ قال ربك للملائكة إني خالق بشرا من طين(71) فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين(72) فسجد الملائكة كلهم أجمعين(73) إلا إبليس استكبر و كان من الكافرين(74) "- سورة - ص – الآية: 71- 72- 73- 74.

الإنسان هو إذن ماهية إلهية في ذاته، في الجبروت، لكنها ليست لديه فعليا طالما أنه لا يمتلك وعي هذه الماهية.

إذا كان الله يفرض العبادة، ليس رغبة في إخضاع الإنسان أو قهره إطلاقا بل بالعكس يريد الإتحاد معه حسيا.

الله يفرض عبادته و محبته كعامل ضروري لتحقق غايته الأساسية: اتحاده مع الإنسان.

Autrement dit, Allah n'impose son culte et son adoration qu'en tant que moyen nécessaire de sa connaissance et de la réalisation de sa fin fondamentale : son unité avec l'homme. إنني أعتقد بأن المفهوم الهيجلي للتمثل الإسلامي لوحدة الله بالإنسان ليست صحيحة ولا تتفق إلا جزئيا مع التصور الإسلامي الحقيقي و الصحيح.

السبب الجوهري لهذا التناقض بدون شك هو أن هيجل لا يبحث عن هذا التمثل من خلال النصوص الدينية الإسلامية كالقرآن و السنة، و لكن من خلال توثيق ثانوي مغلوط فيه.

La raison essentielle de cette considération réside sans doute dans le fait que Hegel n'examine pas cette représentation à partir des textes religieux de l'Islam tels que le Coran et la Sunna. ربما هو السبب الذي من

أجله لا يثير هيجل قط واحدة من هذه الأفكار المركزية للاعتقاد الإسلامي، الخاصة ببعث حياة الإنسان في الآخرة.

لكي أقوّم جيدا أهمية التأثير السلبي للتوثيق الهيجلي حول مفهوم الدين الإسلامي سأركز على أهم المصادر التي ارتكز عليها هيجل و من خلالها اعتبر أن للإسلام نفس محتوى الديانة اليهودية كديانة متزمتة متعصبة.

إنني أعلم أن الدين الإسلامي يؤكد بوضوح في القرآن، بأن مذهبه ليس إلا مذهب موسى و عيسى نفس الأصل الإلهي الوحيد للقرآن و للإنجيل (العهد القديم و الجديد)

La religion islamique affirme clairement dans le Coran, que sa doctrine de Moise et de Jésus-Christ de même l'origine divine unique du Coran et de la Bible (Ancien et Nouveau Testament.)

يؤكد الفيلسوف الإنجليزي جون لوك في كتابه -"المسيحية المعقولة"-

« Le Christianisme raisonnable »

بأن محمد اقتبس المواضيع الأساسية لدينه من - الإنجيل - La Bible

على حسب وجهة نظر لوك، الله بعث موسى ليبشر و يعظ بوحدة الكائن الأعلى و لكن

"هذا الوحي كان مغلقا في زاوية صغيرة من هذا الكون"[196]

" للسبب ذاته بعث الله المسيح، الذي ضحى لكي يبشر بحقيقة الوحيد، هذا النور الذي جاء به المسيح في العالم سيصبح فيما بعد المصدر الذي سيقتبس منه محمد المواضيع الأساسية لدينه"[197]

« C'est pourquoi Dieu envoya le Messie qui sacrifia pour proclamer la vérité de la révolution. Cette lumière que le Messie apporte dans le monde

[196]- Locke, J, Le Christianisme raisonnable. Amsterdam, 1715 tome 1, p 293.
[197]- Ibid, p 291.

devient ensuite la source à laquelle Mahomet puise les thèmes essentiels de « sa religion

نفس الأطروحة سأجدها عند لايبنتز- - Leibnizفي « Essai de Théodicée »

بالنسبة له كل من إبراهيم و موسى قد أثبتا الإيمان لإله واحد، مع ذلك فإن موسى لم يكن قد أدخل بعد في تعاليمه مذهب خلود الروح.

المسيح عيسى كان قد أنهى هذه المهمة و نشر هذا الاعتقاد في العالم الروماني.

محمد لم يبتعد قط عن هذه الذوغمائيات الكبرى للاهوت الطبيعي:

" المتشيعون يستجيبون حتى هؤلاء الذين هم من قوميات متخلفة جدا في آسيا وإفريقيا أين المسيحية لم تكن قد انتشرت بعد"[198]

Ses sectateurs les répandirent même parmi les nations les plus reculées de » « .l'Asie et de l'Afrique où le Christianisme n'avait point été porté

إن أفكار لايبنتز لا تقوم إلا بجدب انتباه هيجل من خلال تمثل و نضج مفهومه عن الإسلام.

عندما يثير أفكاره عن إفريقيا قد أشار هيجل أكثر من مرة إلى الدور الإيجابي الذي لعبه الإسلام في إفريقيا السوداء.

من بين مختلف الديانات لم يكن لكانط مفهوم متطور عن الإسلام ففي مؤلفه

« La religion dans les limites de la simple raison »

كانط لم يذكر الإسلام معتبرا إياه مجرد اعتقاد مثله مثل اليهودية و المسيحية ...الخ"[199] في هذا المعنى يمكن اعتبار الإسلام عند كانط كأنه جزء من الدين الحقيقي الوحيد المبني على العقل.

Dans ce sens L'Islam est considéré comme faisant partie de la seule religion .véritable fondée sur la raison

[198]- Leibniz, Essai de Théodicée, Paris. G. F, 1969, p 27.
[199]-Kant, La religion dans les limites de la simple raison, trad. Gibelin, Paris, Vrin, 1952, p 144.

الفكرة التي اعتبرت الإسلام كدين طبيعي، كانت منتشرة و مسيطرة بصورة واسعة على الفكر التاريخي في عصر هيجل.

يقول مونتسكيو في مؤلفه- Lettres Persanes- " الديانة اليهودية هي جدع قديم أنتج غصنان، قاما بتغطية كل الأرض، بمعنى أريد أن أقول الدين المحمدي والمسيحية، هي أم ولدت بنتان (...) أو بالأحرى هما الديانتان القريبتان جدا والأكثر عداوة في نفس الوقت"[200]

لكن رفض مونتسكيو- Montesquieu للإسلام جاء بصورة متسرعة و بدون فحص.

فكل ما قام به هيجل هو استلهام أفكار سابقيه حول الدين الإسلامي و خاصة عندما صرح قائلا في كتاباته بأن " محتوى هذا الدين و يقصد به الإسلام هو نفسه ذاك المحتوى الخاص بالديانة اليهودية".

Hegel, ne fait que s'inspirer des idées de ces prédécesseurs sur la religion Islamique lorsqu'il dit que « le contenu de cette religion est le même celui « de la religion Juive

في كتاب فولتير- L'Essai sur les mœurs - Voltaire – نجد نصا ترك حتما آثارا على الفكر الهيجلي، يقول فيه " يتظاهر بأن محمدا أراد تشكيل شعب كان هدفه الوحيد رؤيته يصلي، يتكاثر و يقاتل.

و مذهبه الذي هو بسيط، يمد لدينه، الاحترام و الثقة، خاصة عقيدة التوحيد ممثلة بدون لغز و هي تحت تصرف الفهم الإنساني و قد جذب تحت شريعته عدد كبير من القوميات إلى حد سود إفريقيا و إلى سكان جزر المحيط الهندي. هذا الدين يسمى الإسلام و هذا يعني الاستسلام لإرادة الله"[201]

---

[200]-Montesquieu, Lettres Persanes, Paris, G. F, 1964, p 105.

[201]-Voltaire, Essais sur les mœurs, (chap. VII) : cité par Moubarak Y, La pensée Chrétienne et l'Islam, Beyrouth, éd., l'université Libanaise, 1977, p 64.

Il semblerait que Mohamet ait voulu constituer un peuple dans le seul but » de le voir prier, proliférer et combattre. Surtout le dogme sur l'unité de Dieu présenté sans mystère et mis à la portée de l'intellect humain attira sous sa loi un nombre des nations jusqu'au nègres de l'Afrique et aux habitants des iles de l'Océan Indien. Cette religion s'appelle islamisme ce qui signifie « résignation à la volonté de Dieu

تأثير فولتير- Voltaire- واضح على هيجل فيما يخص العلاقة بسذاجة فكرة الله والتعصب - - Le fanatisme

أستنتج أيضا بأن فكرة - فولتير- حول علاقة سذاجة الإسلام بالعدد الهائل من المسلمين قد استعادها هيجل.

و في حديثه عن الديانة البوذية - La religion bouddhiste – يقول:

"نستطيع أن نحكم على أن هذه الديانة هي الأكثر شيوعا، أتباعها هم أكثر عددا من المحمديين، و الذين هم أكثر عددا من المسيحيين"[202]

إن كتاب Oelsmer المعنون ب-Des effets de la religion de Mohammed

احتمال كبير جدا أن يكون واحدا من المصادر التي استدل بها هيجل خاصة بما يتعلق بمفهومه عن التجريد المطلق لله في الإسلام بإمكانه أن يولد - " تعصبا للإرشاد" -

على حسب Oelsmer- - " الفكرة المجردة التي يقدمها الإسلام عن الإلوهية وتجريده للصلاة الـ تي تربطهم بقوة بالمشاعر الدينية، تجعل المسلم متعصبا"[203]

[202]- Hegel, Leçons sur la philosophie de la religion, trad. Gibelin, Paris, Vrin, 1959, tome 2, p 125.
[203]- Oelsmer, Des effets de la religion de Mohammed, Paris, Schoell, 1810, p 11.

سأسجل نوعا من التطابق بين المفهومين، و ما هو محتمل أيضا بأن الماهية الهيجلية هي من وحي هذا الكتاب لـ Oelsmer - طالما أنه يتعصب لكي يرشد و يتعصب لكي ينشر الإيمان"[204] - -

pour propager la foi

لا يمكننا إنهاء هذا الفصل المخصص للحديث عن أهم مصادر هيجل دون الإشارة إلى التأثير الكبير لـ فولني - Volney- حول موقفه اتجاه الإسلام – لهذا السبب سأقوم بعرض نص مطول يقول فيه ما يلي:

" كل من يقرأ القرآن يجد نفسه مجبرا على أنه لا يمثل أية ماهية لا لواجبات الناس في المجتمع و لمبادئ الفن في الحكم، قوانينه نجدها تتلخص في أربعة أو خمسة قرارات تتعلق بتعدد الزوجات، الطلاق، الرق، اتجاه هذه الفوضى لهذيان أبدي، إنه اختراق للروح العام، هو ذاك الخاص بتعصب متأجج و عنيد.

تلك هي روح القرآن (...) النتيجة إذن هي توطيد سلطة مطلقة (استبداد) للذي يحكم والوفاء و الإخلاص الأعمى للذي يطيع"[205]

على وتيرة المفهوم الفلسفي سيطور- Volney – تحديده للروح الإسلامي الذي يرتكز أساسا على قاعدة التعصب.

ففي دروسه للتاريخ - Volney - Dans ces Leçons d'histoire-

يعتبر المذهب المحمدي مذهبا سلبيا كونه مؤسسا على المبدأ التالي:

" أخوة أو الموت، بمعنى عليك أن تفكر مثلي أو أقتلك"[206]

« Fraternité ou la mort c'est-à-dire pense comme moi ou je te tue

[204]- Sur le rapport entre Hegel et Oelsmer, voir : D'Hondt J. Hegel secret, Paris, PUF, 1968, pp 8-43.
[205]- Volney, Les Ruines ou méditations sur les révolutions des Empires, Paris, 1791, p 167.
[206]- Volney, La Loi naturelle-Leçons d'histoire, Paris, Garnier, 1980, p 109.

إنني سأرى و بوضوح من الآن فصاعدا الدور السلبي الذي لعبته مصادر هيجل فيما يخص تمثل فكره حول الدين الإسلامي.

إن سلبية هذه المصادر كانت أساسا مسؤولة عن تفكك أو تشوش مفهومه، و من المحتمل جدا آن تكون قد أثرت على منهجه أيضا.

الفصل الرابع

الفن الإسلامي حسب هيجل

المبحث الأول:
الفن الشرقي و أطواره الداخلية عند هيجل

المبحث الثاني:
رمزية الأسمى عند هيجل

المبحث الثالث:
الوعي الفني الإسلامي عند هيجل

المبحث الرابع:
الشعر الصوفي الإسلامي عند هيجل

المبحث الخامس:
نقد المفهوم الهيجلي للفن الإسلامي

الفصل الرابع: الفن الإسلامي حسب هيجل

بعد الدين يأتي الإبداع الفني الذي يمثل لهيجل الشكل الثاني أو الدائرة الروحية التي تعبر عن اتحاد الموضوعي و الذاتي -l'union de l'objectif et du subjonctif

الفن يمثل المطلق كصورة و كحدس حسي:

" إنه يتوغل أكثر من الدين في الواقع و المحسوس"

« Il pénètre plus que la religion dans le réel et le sensible »

يقول هيجل: "في المعاني الرفيعة جدا، الفن يبدل جهده للتعبير عن الدين ليس روح الله ولكن شكل الله، و فيما بعد الإلهي و الروحي بصورة عامة.

في الفن، الإلهي يجب أن يصبح مرئيا، لأن الفن يعبر عنه في الخيال و الحدس"[207]

على حسب التحديد العام، كل إبداع فني خاص هو مشروط بمحتوى المطلق و المثالي مثلما هو في وعي الروح الخاص، الذي هو في قاعدة هذا الإبداع الفني.

التقدم في الفن يجب أن يكون تقدما تصاعديا الذي يتطور في إيقاع تكاملي مع تطور الوعي عامة.

بالنسبة لهيجل كل إبداع فني أصيل يعبر دائما عما يجب أن يعبر عنه فقط و ما كان يجب أن يعبر عنه.

ليس هناك مجال للحديث عن أعمال ناقصة بالمعنى المتداول لأن الناقص مثله مثل الكامل، يتوقف على درجة الحقيقة التي يحملها محتوى هذا العمل أو ذاك المعبر عنه.

" لكل مرحلة خصوصية يقطعها المثالي على مجرى تطوره، يطابق شكلا خصوصيا بموجب التحديد الداخلي، هو ليس متعلقا بالمراحل الأخرى"[208]

ينتج من ذلك أن في كل وعي فني علاقة ديالكتيكية بين المحتوى و الشكل، بين المعنى والتصور.

---

[207]- Hegel, La Raison dans l'Histoire, trad. Papaioannou, Plon, 1965, p 150.
[208]- Ibid, p 150.

Il y a un rapport dialectique entre le contenu et la forme, entre la signification et la représentation.

المحتوى يجب أن يكون فعلي و محسوس في ذاته، قبل بلوغه الشكل الحقيقي الذي يليق به أو يناسبه.

على غرار هذه العلاقة الديالكتيكية يميز هيجل بين ثلاثة أشكال جوهرية للفنون:

Hegel distingue trois formes d'arts principaux :

1- الفن الرمزي: L'Art symbolique

يكافح الذهن البشري، في الفن الرمزي، لكي يعبر عن أفكاره الروحية، لكنه يعجز عن أن يجد تجسيدا كاملا، ولهذا يستخدم الرمز وسيلة للتعبير وماهية الرمز هو أنه يوحي بالمعنى لكنه لا يعبر و لا يفصح عنه، كما هي الحال حينما يتخذ الأسد رمزا للقوة والمثلث رمزا للفكرة الدينية عن التثليث.

وهكذا يقوم الرمز في الفن الرمزي بدور التجسيد المادي، في حين يكون مغزاه هو المضمون، ولا بد للرمز، لكي يكون رمزا حقا، أن يكون له لون من الصلة الروحية مع مغزاه، كما هي الحال مثلا مع الأشخاص الثلاث في فكرة الألوهية.

لكن لا بد للرمز أيضا أن يختلف عن مغزاه، و إلا لما أصبح رمزا، فالله له صفات عديدة لا يحملها المثلث، و المثلث قد يكون له صفات كثيرة ليست موجودة في الله والرمز بسبب هذا الاختلاف دائما غامض ملتبس الدلالة.

و هذه الحقيقة تجعل الفن الرمزي يناسب العصور القديمة التي لم تكن البشرية فيها قد تطورت كما أنها لم تكن قد نجحت في حل مشكلات الروح، فقد كان العالم بالنسبة لها لغزا.

ما دام العمل الفني يتضمن جانبين هما:

1- المطلق و المضمون.

2- أشكال التجسد المادي، فمن الواضح أنه لا يمكن أن يكون هناك فن ما لم يتعرف العقل البشري على الفارق بين هذين الجانبين و انفصالهما الواحد عن الآخر.

ومطلب الفن هو أن الجانبين لا بد أن يجتمعا في وحدة واحدة، و هذا المطلب يفترض سلفا انفصالهما.

و من هنا لم يكن هناك فن بين الشعوب البدائية التي لم تدرك بعد هذا التمييز بين الجانبين.

و على ذلك فالشعب الفارسي القديم عبد النور بوصفه إلها، فهو لم يتخذ من النور رمزا لله فحسب، وإنها على العكس، نظر إلى النور ذاته، في وجوده المباشر على أنه الله، فالله عنده هو في بساطة ذلك الجوهر المادي وهو النور.

لكن النور ظاهرة مادية، و من ثم فهذا الشعب لم يفرق بين المطلق أو الروحي و بين الظاهرة أو المادة، و بالتالي ليس لديهم فن.

التحقق من الانفصال بين المطلق و عالم الظواهر، و هو الانفصال الضروري للفن، يمكن أن يتم عن وعي و عن غير وعي فقد يشعر به المرء شعورا غامضا دون أن يظهر أمام الوعي بوضوح.

وهذا يفهم فهما واضحا و يعبر عنه تعبيرا متعمدا في الحالة الأولى، و هي التي تأتي أولا بالطبع يكون لدينا المذهب الرمزي كما هو عند الهنود. و في الحالة الثانية نصل إلى المذهب الرمزي الواضح عند المصريين و العبرانيين.

السمة البارزة في الفن الهندي هي عدم الكفاية التامة في التعبير التي تكشف عنها بين المضمون و التجسد المادي.

فالروح تكافح لكي تجد التعبير عنها لكنها تفشل في ذلك، و الاضطراب العنيف الذي يمثله هذا الكفاح لا يؤدي إلا إلى تلك الأشكال الخيالية الشائعة حيث نجد فيها كتل المادة الضخمة تطغى على الروح.

ويمثل الفن المصري القديم مرحلة أعلى قليلا من المرحلة الهندية فها هنا نجد الانفصال بين الجانب الإلهي و التجسيد المادي أكثر وضوحا.

ويرى هيجل أن التفكك الكامل للفن الرمزي إنما يوجد في هذه الأشكال الدنيا من الإنتاج الفني. كالحكايات الخرافية، و القصص الرمزية أو الأمثلة ذات المغزى الأخلاقي أو القصيدة الوصفية التصويرية و القصيدة التعليمية.

ومن هنا لم تكن هذه الأشكال من الفن، ممثلة للفن الحقيقي الأصيل على الإطلاق، وفيها يتلاشى الفن الرمزي كلون من ألوان الفن.

الذي يبحث عبثا على تحقيق الوحدة بين الشكل و المضمون لكن عبثا، لتبقى هذه محاولة بسيطة و لا تعطي أية نتيجة حسية، إنه مجرد تمهيد الطريق للشكل الفني التالي الذي يبدو ضروري مطلقا في تاريخ الوعي الفني.

والنقيصة الأساسية المنتشرة في جميع مراحلها هي التنافر بين المضمون و التجسيد المادي، وهو تنافر يمنع المضمون من الوصول إلى التعبير عن ذاته تعبيرا صادقا أبدا: بل يشار إليه فحسب، و يوحى إليه بواسطة الرمز، وهذه النقيصة هي التي تدفع الفن إلى الأمام فيستأنف المسيرة إلى نوع آخر هو: الفن الكلاسيكي.

2- الفن الكلاسيكي: L'Art classique

لقد أراد الفن، إذن، أن يبلغ مثله الأعلى أعني أن يصل إلى التوازن و الاتفاق والانسجام بين الصورة و المضمون.

فإن ذلك لا يمكن أن يحدث إلا إذا كان المضمون عينيا، و الكلي العيني يستخرج من ذاته بالضبط لأنه عيني، الجزئي و يؤلف بذاته الفردي، و مثل هذا المضمون يتناسب تناسبا تاما مع التجسد الحسي فيرتبط في الحال بصورته الخارجية.

لكن لكي يرتفع الفن إلى هذا المستوى فإنه من الضروري أن يكف الشعب الذي ينتجه عن النظر إلى المطلق على أنه تجريد محض و أن يتعلم كيف يدركه على نحو عيني.

ولقد قام اليونان بهذه الخطوة، فلم يعد عندهم الله وجود فارغ لكنه فردية روحية.

لما كان المضمون الروحي لم يعد شكلا تجريدا لا شكل له، وإنما أصبح فردية ذات شكل معين، فإنه في الحال يرتبط بالتجسيد المادي الحسي، و من هنا كانت الفكرة الشاملة الجوهرية في الفن الكلاسيكي تقول إنه يوجد توازن و اتفاق بين المضمون و الصورة أو المضمون و الشكل.

يرتبط الفن الكلاسيكي بصفة خاصة باليونان، مثلما يرتبط الفن الرمزي بالمصريين والهنود لكن ليس هذا الارتباط حصرا صارما و دقيقا، فأي فن من الفنون، أينما وجد يتفق فيه المضمون و الشكل اتفاقا كاملا ينتمي إلى هذا الفن الكلاسيكي.

الذي يتمكن من تحقيق هذه الوحدة و لكن بطريقة ناقصة و خارجية فقط، لأنه يتوجه مباشرة نحو إحساساتنا، فتمثله للمطلق في علاقته مع الطبيعي، هو أساسا جوهريا وليس ذاتيا.

3- الفن الرومانتيكي:L’Art romantique

حين نتحقق من أن الجانب الإلهي في الفن الكلاسيكي متناه و غير حر، فإن ما يحدث بالفعل هو أن الروح تجد أنه لا يوجد شكل حسي وفردي قادر على التعبير على طبيعتها تعبيرا كاملا و حقيقيا.

لأن الفرد، بسبب أنه واحد ضمن آخرين، فهو متناه و غير حر، وما دام لا يوجد شكل حسي كاف للتعبير عن الروح فإنها تنسحب على من تجسدها الحسي، وترتد إلى نفسها وإلى ذاتيتها الخاصة.

ويعطينا ذلك لونا جديدا من الفن، لونا تميل فيه الروح شيئا فشيئا إلى أن تطوف وتهيم داخل مملكتها الخاصة، وإلى أن تسقط أقنعة الحسي تماما وتنسحب إلى ذاتها، و أن تجرد نفسها من تجسدها المادي، وهكذا يزول جانب التجسد المادي وتسيطر الروح على المادة: وهذا هو الفن الرومانتيكي.

والوظيفة الجوهرية لهذا الفن هو استعراض هذا المسار للروح، فالروح لا بد أن تتغلب على آخرها، وهذا الآخر هو الطبيعة في الفن الكلاسيكي، أو بصفة عامة عالم الحواس وقد كان المضمون الروحي هناك يوفق بين نفسه و بين الآخر الذي هو الوسط الحسي الذي يصل معه على اتفاق كامل.

ولكن لما كانت الروح في الفن الرومانتيكي قد انسحبت من العالم الحسي إلى عالمها الخاص، فإن الانقسام الذي ينبغي عليها أن تصلحه لا بد أن يكون الآن في جوفها هي:

فآخرها ليس هو عالم الحس وإنما هو آخر روحي، و الصراع الداخلي للروح مع نفسها واغترابها عن ذاتها و التوفيق والمصالحة الذاتية اللانهائية، أصبح هو مضمون الفن الرومانتيكي.

الذي يحقق الوحدة للشكل و للمحتوى بطريقة داخلية، روحية، إذن حقيقية أين تصبح الروح حرة في ذاتها و لذاتها، الفن الرومانتيكي هو الشكل الراقي أو السامي للإبداع الفني.

الشرق في كليته يعبر عنه حسب هيجل من خلال الشكل الأول لهذه الأنواع الفنية الفن الإسلامي يجب أن يعبر عنه من خلال الرمز، طالما أن محتوى الروح الإسلامي ولحظة المبدأ الشرقي يكون فيهما المثالي مدركا كجوهر.

قبل أن أتعرف على طابع الفن الإسلامي في الفلسفة الهيجلية، يجب علي أولا التطرق إلى الكيفية التي سيتمثل بها الفن الشرقي و ما هي مختلف لحظاته الداخلية حسب هيجل؟.

1- الفن الشرقي و أطواره الداخلية حسب هيجل

هدف الفن يقتصر على عملية تسهيل الإدراك للحدس ما يوجد في الروح الإنسانية بإظهار المعنى الحقيقي للمطلق.

فهو لا يعبر عن هذا المحتوى المجرد إلا بواسطة الرموز Les symboles- - مع تصور المطلق أيضا مجردا و عاجزا على أن يحدد بحرية، الوعي الفني للشرق لا يوجد إلا في التجليات الحسية Les manifestations concrètes- - للشكل المحدد الذي يتطابق بدقة مع فكرته.

العلاقة الرمزية الموجودة بين المعنى و مدلوله هي " علاقة محض تعسفية"[209]

« Un rapport purement arbitraire »

في مناسبات عديدة يؤكد هيجل على أن الفن الرمزي يشكل إبداعا قبل فني من وجهة نظر مفاهمية لا تاريخية.

الرمز Le Symbole - - يقول هيجل " يشكل وجهة نظر مفاهمية أكثر منها تاريخية بداية الفن، يمكن اعتبارها كإبداع قبل فني خاص بالشرق أساسا، و لم يتم هذا إلا بعد عدة تحولات و أطوار وسائط أن هذا الإبداع بلغنا لكي نصل بفضل الفن الكلاسيكي إلى الحقيقة الموثوق بها للمثالي"[210]

" في الفن الرمزي يقول هيجل، لدينا من جهة الفكرة المجردة، و من جهة أخرى الأشكال الطبيعية التي هي ليست مكيفة له بعد"[211].

« Dans l’art symbolique, dit Hegel, nous avons d’une part, l’idée abstraite et, d’autres part, les formes naturelles qui ne lui sont pas adoptées ».

فالتطابق بين الشكل و المحتوى لا يستطيع أن يتحقق في الشرق إلا حسيا و تعسفيا إلى درجة أنه حتى في الأشكال الراقية جدا لهذا الفن، هناك دائما فصلا بين المحتوى وتمثله.

تصور المطلق في الفن الشرقي يبقى دائما غير مكتمل أو بالأحرى غير صحيح، لأنه "طالما أن الفكرة لم تتداخل مع الذاتية التي هي خاصة بالمثالي نستطيع أن نقول أن الشكل الذي تظهر به ليس هو شكلها الصحيح.

---

[209]- Hegel, L’Esthétique, tome 2, p 12.
[210]- Ibid., tome 2, p 11, voir aussi p 22.
[211]- Ibid, tome 1, pp 103-104.

إننا نجد أنفسنا دائما بحضور فكرة محددة بدون شكل لأنها لا تحمل في ذاتها شكلها المطلق، طالما أن الفكرة لم تتجسد بعد في شكل مطلق، كل شكل آخر تستطيع محاكاته يبقى خارجي عنها".

بجانب غياب تطابق بين الشكل و المحتوى للفكرة، الفن الشرقي يبقى متميزا حسب هيجل على "أن لديه كنقطة انطلاق الحدوس المستمدة من الطبيعة، التشكيلات الطبيعية هذه التشكيلات مأخوذة كما هي، لكن تخترق لكي يعطى لها معنى، فكرة جوهرية كلية ومطلقة"[212].

هذا يعني أن وحدة الإنسان كروح مع الطبيعة لا يظهر في حقيقته، غير أن النقطة الجوهرية لهيجل في الفن، يجب عليه ليس فقط تمثيل الإنسان في إتحاده مع الطبيعة و لكن أيضا الاعتراف به بصفته كذاتية - Subjectivité - و ليس فقط كعنصر طبيعي بسيط.

ذاك هو السبب الذي من أجله يظهر الفن الشرقي في فلسفة هيجل " فقيرا جدا " من خلال محتواه بالرغم من إنه "غني جدا" في مظهره الخارجي « Il est très riche »

بإيجاز الفن الرمزي أو الشرقي ليس هو إلا بداية الفن بالمعنى الأصلي و الضيق للكلمة.

وبدقة أكثر:" إنه صراع الفن الحقيقي ضد المحتوى الذي ينفلت أيضا من سيطرته وضد الشكل غير المناسب لهذا المحتوى"[213].

هذا الصراع يجتاز ثلاث حركات رئيسة هي كالتالي:

ا – الرمزية اللاواعية Le Symbolisme inconscient-

التي تجد تجسدها في الإبداع الفني للشرق القديم: الصين، الهند، الفرس و مصر.

ب – رمزية الأسمى - Le Symbolisme du sublime

ممثلة جوهريا في الشعر الهندي، الشعر اليهودي و الشعر الإسلامي.

ج – الرمزية الواعية Le Symbolisme conscient-

التي تلازم الفن الحديث بمعنى هي خاصيته.

---

[212]- Ibid, tome 1, p 104.
[213]- Ibid, tome 2, p 26.

المادة تطغى على الروح، والمضمون الروحي يكافح هنا لكي يعثر على تعبيره الكامل وكل ما هو جوهري إنما يعني أنه ينبغي أن يكون قادرا على أن يعمل كمركز محوري لوحدة تنتشر في كل جزء و تنفذ في كل جانب من جوانب التجسد المادي.

ذلك لأن جميع جوانب العمل الفني كلها في وحدة مركزية واحدة بحيث يشكل الكل وجودا عضويا تكون فيه الوحدة بمثابة الروح وتعد التجسيد المادي بمثابة الجسد، ذلك ما نقوله أنه ضروري لكي تتجلى الفكرة في وسط حسي.

هذه الحركات الثلاث تتعاقب تاريخيا حسب ديالكتيك خاص بالفن الرمزي l'art symbolique إنها حركة مركبة، تكون فيها نقطة الانطلاق الرمزية اللاواعية le symbolisme inconscient التي يكون فيها صراع الفن حقيقة غير مناسب.

"تتبع تلاحق خارج وعي الفنان هذا الأخير لا يقدم حسابا لعدم التناسب بين المحتوى والشكل مجتمعة بقوة، الوعي الفني، في الواقع يستخدم ماهية يجهل فيها طبيعتها العامة الكلية في ذاتها، و هي من جهة أخرى لا تزال غير قادرة لتمثل الشكل الحقيقي في وجودها الغير محدد"[214]

بصفته كإبداع فني، التصورات الخاصة بالرمزية اللاواعية، هي تصورات مباشرة أولية بمعنى رموز بسيطة أين يكون المطلق حاضرا حقا، و لكن لا يصور إلا خطوط الأشياء الطبيعية المباشرة ، مثل الكواكب ، الأنهار ، الحيوانات...الخ.

هنا الوحدة بين الشكل و المحتوى لا تزال في صفة الشيء الخارجي، أين يصب المطلق مدركا كجوهر مباشر كماهية روحية.

في اللحظة السامية للرمزية اللاواعية، لمعرفة الفن المصري، مشكلة عدم التناسب بين الشكل و المحتوى يبقى مطروحا و لكن ليس مصمما إلا بأسلوب لغزي و غامض.

---

[214]- Ibid, tome 2, p 26.

حسب هيجل الرمزية اللاواعية Le Symbolisme inconscient- - لا تستحق اهتماما كبيرا بصفتها كشكل فني - forme artistique - الفن الجوهري الخاص الذي من خلاله تعبر الرمزية في الهندسة المعمارية Architecture- التي هي على حسب هيجل "التحقق الأول للفن"[215] « La première réalisation de l'art » لأنه بصفتها كعمل فني، الهندسة المعمارية هي الفن الوحيد الخاص أين تتجسد العلاقة بين التصوير والمعنى ليس في مظهرها الداخلي و إنما في مظهرها الخارجي المحض.

" الميدان الذي فيه يتطور هذا الشكل من الفن، يقول هيجل هو الخاص بما هو خارجي شكل هذه التمثلات ليس لديها مع المحتوى إلا علاقة محض خارجية، الله لم يجد بعد كليا عباراته الكاملة، لأنه هو ذاته ينقصه توضيحا حسيا"[216]

هذا بصورة عامة طابع اللحظة الأولى للفن الشرقي، هذه اللحظة التي تتصادف مع تلك التي يكون فيها الوعي الشرقي يصور المطلق كجوهر مادي لا مثالي.

اللحظة الثانية للفن الشرقي تتصادف مع تلك الخاصة بالوعي الشرقي La conscience de l'orient تخلص المطلق من المادية و تدركها كتجريد محض.

الأمر يتعلق بما يسميه هيجل برمزية الأسمى Le symbolisme du Sublime - -

هذا الفن يتمثل من جهة كاستمرار للحظة السابقة قياسا مع المحتوى الذي هو أيضا مدرك كصراع مع الشكل أين تكون علاقتهما محض خارجية، لكن من جهة أخرى كنفي للرمزية اللاواعية أين يستعمل التصور أدوات محض مجردة.

السمة الأساسية السائدة في البناء الرمزي هي أنه يوجد كغاية مستقلة قائمة بذاتها، فهو لا يخدم عرضا سوى أن يرمز إلى إحدى التصورات المجردة، أما المعابد الكلاسيكية فهي على العكس، لا توجد لذاتها وإنما لكي تكون المحراب المقدس لتمثال الإله.

---

[215]- Ibid, tome 1, p 112.
[216]- Ibid, tome 1, p 112.

المضمون الذي يرمز إليه العمل الفني المستقل هو باستمرار فكرة عامة مجردة أو هو جانب من جوانب الطبيعة ينظر إليه على أنه مقدس وإلهي.

مثلا المسلات المصرية لا تخدم أي غرض سوى أن تمثل أشعة الشمس، كما توجد في مصر أيضا مناطق شاسعة مليئة بالأعمدة و الممرات.

وليست هذه المنشآت معابد أو أماكن للسكنى ولكنها شيدت لكي ترمز فقط إلى تصورات مجردة مختلفة وقد بنيت الممرات داخل الأهرامات وهي قبور، تفسر هجرات الروح المختلفة بعد الموت وتجوالها في المكان.

كنتيجة مناقضة للرمزية اللاواعية، الهندسة المعمارية ليست هي الفن الخاص الذي من خلاله يعبر عن رمزية الأسمى، لكن القصيدة مادة التصور فيها ليست الهندسة المعمارية بل مادة حسية للغاية هي الكلمة:La parole

هنا يكمن التغير الجوهري، طالما أن الوعي الفني من حيث المحتوى و الشكل " اللذان اجتمعا بالقوة في السابق ينفصلان بالقوة"[217]

في هذا المظهر الجديد، بالمفهوم الهيجلي:

" الماهية بصفتها ككلية روحية، موجودة في ذاتها، تنفصل للمرة الأولى عن الوجود الحسي، و تعمل على إظهار هذه الأخيرة في سلبيتها كوجود والذي من خلاله لا تستطيع إلا أن تعبر عن احتفاظها باستقلاليتها"[218]

و هكذا ينفصلان نهائيا عن كل عنصر طبيعي، لا يجب على المطلق أن يأخذ أي وجه لما هو خارجي حسي، إنه يتمثل للوعي الفني كالواحد الأسمى، كماهية محض حسية كقوة متعذرة البلوغ للتصور، طالما أنها متعذرة البلوغ على الفهم.

و إذا كان هيجل في مجمل بحثه لا يثير أي فن آخر غير القصيدة- La poésie-

[217]- Ibid, tome 2, p 26.
[218]- Ibid, tome 2, p 27.

" لا يجب أن تضلل كما كان الحال بالنسبة للفنون التشكيلية و الموسيقى، في مجال غريب عنها "[219] الفن الإسلامي و الفن اليهودي هما اللحظتان الجوهريتان لرمزية الأسمى، لهذا السبب يجب علي أن أؤكد على نوعية هذا الفن، لكن لا بأس أن أسجل في عبارات مختصرة كيف يتميز الشكل الثالث للفن الرمزي حسب هيجل.

.Comment se caractérise la troisième forme de l'art Symbolique selon Hegel

هذا الشكل هو الذي يعلن عن اختفاء و انحلال الفن الرمزي بصفته الشكل الأول للفن وفي ذات الوقت بروز الفن الكلاسيكي l'art classique كضرورة خاضعة لتطور الوعي الفني.

في هذا المظهر الأخير للفن الرمزي، صراع المحتوى ضد الشكل، و كنتيجة لذلك الانفصال بين الماهية و التصور يصبح متحققا.

هذه الرمزية يعينها هيجل تحت اسم الرمزية الواعية sous le nom de symbolisme conscient. و عدميته في الفن الإسلامي و الشرقي تجعلني لا أعير له أهمية في بحثي.

أضف إلى ذلك هذه الأشكال الفنية من وجهة نظر هيجل هي " في الغالب لا تستخدم إلا ظرفيا"[220] لأن استخدام الرموز- des Symboles- بصفتها كضرورة لا تقتضي هذا التعبير عن المطلق و لكن على العكس كإمكانية للتعبير عن أشياء أخرى ذات طبيعة محددة.

بخلاف ما قيل الرمزية الواعية Le symbolisme conscient هي ترف Un luxe لا يمكنها أن توجد إلا كظل لفن آخر الذي يتكفل بالتعبير عن الروح الفني لعصره.

إنني سأتعرف جيدا من الآن فصاعدا على السبب الذي من أجله لم يعتبر هيجل الفن الشرقي كإبداع فني حقيقي و لكن فقط كإبداع قبل فني Comme une création pré-artistique لأن هذا الفن على حسب اعتقاده لا يعبر عن محتوى المطلق أو المثال إلا سطحيا وحسيا لسبب عدم تعيين هذا الأخير في الوعي الديني للشرق.

---

[219]- Ibid, tome 4, p 45.
[220]- Ibid, tome 2, p 26.

الهندسة المعمارية هي الخاصة بالرمزية اللاواعية التي يجب أن تعبر عن المطلق مدركا كجوهر طبيعي، و الشعر لرمزية الأسمى يجب أن يعبر عن المطلق مدركا كجوهرية فوق حسية.Comme substantialité supra- sensible

بصفتهما كفنون خاصة، كل من الهندسة المعمارية و الشعر ليسا إلا في بدايتهما في الشرق.

بإيجاز، كل ما هو شرقي في الفن لا يعمل إلا على فتح الطريق للتحقق الملائم كليا للوحدة الحقيقة للإلهي و للطبيعي في هذا المظهر.

من خلال مبدئه الأساسي، الفن الإسلامي بالنسبة لهيجل ينحصر في - الفن الشرقي - dans l'Art Orientale إنه مثل- الفن اليهودي -l'Art Juif يعود إلى الشكل الثاني للفن الرمزي.la à deuxième figure de l'art symbolique

سأحاول التوقف عند هذه النقطة التي ستوضح نوعية هذا الأخير حتى أتمكن من أن أميز الفن الإسلامي في مقابل اللحظات الأخرى لهذا الشكل من الإبداع الفني.

لكن يجب أن أنبه بهذا الخصوص أن هيجل يشدد اتفاقه مع كانط - Kant فيما يخص تمييزه بين الأسمى و الجميل و الحقيقة أن فن الأسمى لا يسمح بأي تمثل حسي.*

و لكن على عكس كانط – الذي يعتبر الوعي الفني للأسمى كإحساس ذاتي، هيجل يدركه "مثل كونه يمتلك مصدره في معناه الذي يجب تمثله"[221]

بمعنى أن المحتوى وحده هو الذي يحدد الشكل الخارجي للعمل الفني و ليس إطلاقا الفنان.

التحديد الذي يوضع له من طرف طبيعته و ديالكتيه الأساسي، **رمزية الأسمى تنقسم ثانية إلى شكلين جوهرين، الواحد موجب و الآخر سلبي.**

---

[221]*- Hegel dit : « Kant a fait une distinction très intéressante entre le sublime et le beau, et ce qu'il a dit dans la critique du Jugement (§ 20) garde toujours son intérêt … »
Voir l'Esthétique, tome 2, p 74.
-Ibid., tome 2, p 74.

هذه القسمة تتبع نوعين من العلاقات المختلفة موجودة بين الجوهر بصفته كمعنى من جهة و عالم الفينومين من جهة أخرى. و ما هو مشترك بين هذين النوعين من العلاقات- الموجب و السالب-.

يقول هيجل: " إن كون الجوهر مرتفع فوق الفينومينات الخاصة، لذا يجب أن تستخدم لتمثله، بالرغم من أنه لا يمكن أن يعبر عنها إلا من خلال الفينومينال - بصفتها كجوهر إنها مجردة من كل شكل، و كنتيجة لذلك متعذرة على الحدس الحسي"[222]

أما فيما يخص اختلافهما، إنها تجد أصلها في أساس العلاقة التي تقيمها كل واحدة بين المطلق و الطبيعي - entre l'Absolu et le naturel -

الوجه السلبي ممثلا في الفن اليهودي، الطبيعي الذي ليس لديه أية قيمة بصورة مطلقة اتجاه الله. ليس هو إلا عرض عام، عاجز، ثابت، فارغ من كل جوهر في مقابل الواحد المجرد L'Un abstrait- - حسب هيجل، بالفعل في الفن اليهودي dans l'art juif- "سمو الله معبر عنه بصورة أن كل ما يوجد، كل بريقه كل عظمته و جلاله و كل كبريائه، تبدو كمجموع عرض عام ثانوي و مظاهر عابرة لله"[223].

2- رمزية الأسمى حسب هيجل

لقد استنتجت بأن هيجل يدرك الفن في اتصال ضيق مع الدين، في النطاق الذي يسيطر فيه التجريد على الدين الأسمى فيما يخص تصوره المطلق، هذا التجريد يتحدد بالضرورة في الإبداع الفني الذي يعتبر هذا الدين كمصدر:

من أين تنشأ تسمية - " رمزية الأسمى"- Symbolisme du sublime » de « من ناحية، ومن ناحية أخرى طبيعته وحدوده؟

[222]-Ibid, tome 2, p 76.
[223]-Ibid, tome 2, p 77.

فيدرك في الوعي الديني كالواحد المحض للفكر، كالواحد الأسمى l'Un Sublime المطلق لا يتمكن من العثور على الصورة التي تناسبه في أية حقيقة حسية، أكثر من هذا الواحد Cet Un – تفرض على الوعي كنفي مطلق- لكل كائن- طبيعي.

لهذا السبب رمزية الأسمى لا تتوصل مطلقا على إيجاد نهايتها الحقيقية التي تقتصر على التعبير على وحدة المطلق و الطبيعي.

فعلا، الوعي الفني يستهدف هنا هذه النهاية ليتوصل إلى نتيجة، و لكن هذا الأخير ليس لديه من حقيقة الوحدة إلا الواجهة: في البحث على إشراك الحقيقة مع شكل ليس مطابق لها، هذا الوعي يحرفها و يشوهها.

في الواقع، عندما نتكلم عن الفن الرمزي بصورة عامة هيجل يعلن قائلا: "هنا، الفكرة تبحث أيضا حقيقة عباراتها الفنية، التي لا تزال مجردة و غير محددة، لا تحمل بعد في ذاتها عناصر تجليها الخارجي، لكنها توجد بوجود الطبيعة و الأعمال الإنسانية بإدخالها في حقائقها تجريدياتها الخاصة أو بالبحث للوصول إلى نتيجة محسوسة"[224].

فالفن التشكيلي بالنسبة لهيجل لا يمكن أن يوجد عند اليهود les Juifs و المسلمين الذين لديهم دين مؤسس على الفهم، الفكرة التي لم يتوقف هيجل على ترديدها في "دروس في فلسفة التاريخ" - - Ses Leçons sur la philosophie de l'Histoire

هيجل يؤكد على " أن الفهم غير جدير على الفن: فنه لا يمكن أن يكون إلا فن الأسمى أين تكون الروح مدركة كمناقض للإنسان، ليس هناك مكانة للفنون التشكيلية"[225]

فن الأسمى بالنسبة لهيجل هو الأعلى مقارنة مع الرمزية اللاواعية، المعنى الذي لم يكن منفصلا عن عالم الفينومينال في الرمزية اللاواعية، تصبح حرة لأول مرة في فن الأسمى.

---

[224]- Ibid., tome 2, p 8.

[225]- Hegel, La Raison dans l'Histoire, p 159.
Nous trouvons cette idée également dans L'Esthétique, voir tome 1, p 213 et p 136.

يقول هيجل: " المعنى بصفته ككلية روحية، موجود في ذاته، ينفصل لأول مرة عن الوجود المحسوس و يقوم بإظهاره كنفي"[226]

غير أن الانفصال الذي يحققه فن الأسمى لا يتمثل لهيجل - ككامل و كاف في ذاته - المعنى هو الآن روحاني و مقدرا مثل اللامتناهي l'infini - و لكن في الدرجة التي يكون فيها غير مدرك كروحانية حسية محددة، تبقى عاجزة على إيجاد وحدتها الواعية مع حقيقتها المتناهية.

ينتج عن ذلك أن فن الأسمى يمكن اعتباره مجرد مجهود للتعبير عن اللامتناهي.

" المجهود الذي هو في عالم الفينومينات، لا يجد أي موضوع ينسجم مع تمثله"[227].

العلاقة بين اللامتناهي و المتناهي le rapport entre l'infini et le fini. لا يمكن أن يكون إلا سلبيا في الوعي الفني للأسمى.

اللامتناهي مدرك كالواحد المحض في الفكر L'infini conçu comme l'Un pure de la pensée.

كالواحد العقلي، لا يتمثل إلا كنفي مطلق لكل ما هو متناهي و موضوعي، إنه يتناقض مع كلية عالم الفينومينال.

لهذا السبب المتناهي بصفته كمعنى، لا يمكن أن يكون له في الوعي الفني إلا تصرفا سلبيا في مقابل كل الأشكال أو التمثلات الحسية التي يقدمها له هذا الوعي.

صراع المعنى ضد التصور في فن الأسمى هو صراع عاجز و ثابت، و هكذا يتميز فن الأسمى حسب هيجل.

بالنسبة للوجه الثاني لفن الأسمى يحدد عند هيجل في الوجه الموجب تحت اسم - الفن الحلو لي de l'art panthéiste--

هنا على النقيض من الفن اليهودي، المطلق يتصرف ايجابيا، الإنسان بصفته كطبيعي.

---

[226]- Ibid., l'Esthétique, voir tome 1, p 213 et p 136.
[227]- Ibid, tome 2, p 75.

حقيقة أن الوعي الخاص بهذا الوجه، كما هو الشأن في الوعي اليهودي، المطلق يتمثل كجوهر محض مجرد، إذن لن يكون ممثلا لأي تجلي خارجي.

ففي الحالتين معا سيكون الله مدركا كنفي مطلق للإنسان، غير أن درجة هذا النفي وكنتيجة محتواه ليس من نفس الطبيعة في تلك و الأخرى.

في -الوعي الحلولي- الإنسان ليس منحطا إلى دور خادم بسيط موجه للشهادة على عظمة الله مثلما هو الحال بالنسبة للوعي اليهودي.

الإنسان حسب هيجل هو ملغى أو معطل بصفته كطبيعي، ليس ملزما كعبد لله مثلما هو الشأن في اليهودية.

هذا الاختلاف هو جوهري قياسا مع الإنسان الذي يستطيع أن يعطي قيمة اتجاه المطلق بالرغم من أن هذه القيمة ليست إلا نظرية و مفترضة و ليست واقعية أو حقيقية إطلاقا.

و عنه ينتج أن الإنسان يحافظ على وضعه كتأكيد و كتطبيق في علاقته مع المطلق.

و إذا كانت هذه العلاقة مؤسسة على الخوف، الحزن و الاضطراب في الديانة اليهودية هي على العكس في -الحلولية Panthéisme - نجدها مؤسسة على العجب l'émerveillement الدهشة l'admiration و الحب l'amour.

غير أن في الوعي الفني للحلولية يبقى الجوهر مدركا " كتعالي لكل هذه الأعراض العامة المخلوقة"[228]

هذا ما يميز الفن عن الحلولية من وجهة نظر هيجل، هذا الفن يتمثل كنقيض للفن اليهودي محافظا على محتوى هذا الأخير و كذلك طريقته في التعبير التي يحصرها في الشعر la poésie-- بعد انسحاب الروح من الغلاف الحسي الذي يغلفها يكتمل تماما في الشعر.

[228]- Ibid, tome 2, p 76.

ذلك لأن الوسط الذي يعمل فيه الشعر هو التصورات أو التمثل الذهني الداخلي تماما والشكل الحقيقي في الشعر أو التجسيد هو إذن الفكرة أو التمثل ذاته.

ومن ثم فليس الشعر كغيره من الفنون الأخرى، مقيدا في التعبير بحيث لا يعبر إلا عن وجه جزئي معين من أوجه الروح، بل إن مجاله هو ثراء الروح بأسرها.

وهو لهذا السبب يعتبر الفن كلي، أو مركب الفنون الأخرى كلها، ففي استطاعته أن يكون فنا رمزيا وجليلا كفن المعمار.

ويمكن أن يعبر عن الكلي و الجوهري وعن السكون والهدوء الإلهي كفن النحت، وهو بالإضافة إلى ذلك قادر على التعبير عن أعمق ألوان الانفعال العاطفي كما تفعل الموسيقى.

وهو ليس مقيدا كالتصوير و الرسم بلحظة واحدة من لحظات الزمان، لكنه يستطيع أن يصور الفعل والحركة في تطورها المتتابع، وبما أنه كلي على هذا النحو فهو ليس رمزيا فقط و لا كلاسيكيا أو رومانتيكيا فحسب، لكنه في هذه الفنون جميعا، وهو يوجد في كل العصور.

وهذا ما دفع هيجل إلى التأكيد على أن الفن الحلولي يجد عباراته في هذه الإبداعات الفنية الثلاث الخاصة و هي كالتالي:

- الشعر الهندي La poésie hindoue -

- الشعر الصوفي الإسلامي - La poésie mystique musulmane

- الشعر الصوفي المسيحي - La poésie mystique chrétienne

ففي الشعر الصوفي الإسلامي على وجه الخصوص سيجد الفن الحلولي تحققه.

هذا الفن سيتمثل كلحظة شباب في التطور الديالكتيكي لهذا الفن، في حين أن كل من الشعر الهندي و الشعر الصوفي المسيحي هما على التدريج لحظتا الطفولة والشيخوخة.

في الحديث عن فن الأسمى للحلولية، يقول هيجل: " إننا نجد البدايات الأولى في الهند والتي تبلغ أوجها في الإسلام مع فنه الصوفي، و في بعض التجليات، لذاتية عميقة في التصوف المسيحي"[229]

في هذا الإطار سيعمل هيجل على معالجة مفهومه للفن الإسلامي، لكن التعرف على مختلف أوجه هذا الفن، يجب أن أبين الطابع الغامض، التعسفي لهذا الترتيب و على اثر ذلك القاعدة ذاتها لهذا المفهوم.

إنني أتساءل، بالفعل إن كانت هذه التشكيلات المنفصلة تاريخيا و المتناقضة مفاهميا تستطيع أن تجتمع في مفهوم فني واحد؟.

مهما يكن فبإدخال الفن الإسلامي في الفن الحلولي الذي هو الوجه الإيجابي لفن الأسمى المفهوم الهيجلي سيبدو متأثرا بغوته - Goethe - و روكرت - Rückert -

يحتوي بلا منازعة على بعض التعديل في مقابل مفهومه الجوهري عن الإسلام بصورة عامة.

كما هي ممثلة في الكتابات الأخرى لهيجل في فلسفة الجمال --L'Esthétique ليس اللهجة هي التي تتغير فقط و إنما أيضا المفهوم ذاته كما سأبين ذلك في الصفحات المقبلة.

3- الوعي الفني الإسلامي حسب هيجل

يوجد ممثلا فقط في الشعر الصوفي La poésie mystique - - الوعي الفني الإسلامي هو الذي يكون فيه "الجوهر، الواحد هو الكل، محررا من كل خصوصية وتعالي لكل الفينومينات التي هي في نفس الوقت المصدر الذي يوجدها أو يحدثها والروح التي تحييها، إنها مدركة كحضور مؤكد، و الموضوع معلنا عن نفسه، يتحد مع جوهرية الأشياء و يحجزها"[230]

هناك أربعة أفكار يمكن استنتاجها من خلال هذا النص هي كالتالي:

1) - الشيء الحسي في هذا الوعي معترف به كفردانية مطلقة كالواحد الروحي الذي له مركزه في ذاته و مستقل عنها ومتحرر من كل خصوصية.

[229]- Ibid, tome 2, p 29.
[230] - Ibid, tome 2, p 29.

2) - الموضوع يتمثل كذاتية روحية، لكنه مرتبط بالشيء المحسوس، ليس له مركزه في ذاته و لكن في الشيء المحسوس المطلق.

3) -العلاقة بين الموضوع و الشيء المحسوس، هي علاقة تكون فيها كل معارضة ملغاة، طالما أن الموضوع لا يوجد: الشيء الحسي يتمثل كروح الموضوع، بمعنى في اتحاد ايجابي مع هذه الأخيرة.

و لكن حتى تكون هذه الوحدة كاملة، الموضوع يختار للإعلان بكل حرية عن ذاته بصفته كخاص، لكي يمتزج أو يختلط بشغف مع الشيء المحسوس دون أن يعلن هذا الأخير عن ذاته بصفته كشمولية روحية محضة.

الوحدة بين الشيء المحسوس و الموضوع توجد محققة في هذا الوعي أين يكون مركزها في الشيء الحسي بصفته كشمولية، و ليس إطلاقا في الموضوع بصفته كمحسوس.

هذا التحقق يبقى خارج العالم المحسوس، هذا الأخير هو كلية مستبعدة، و بالتالي لا يجب أن يكون لديه أي حضور في التصور الفني.

بهذا التحديد، مفهوم الفن الإسلامي يجب أن يعبر عن الوحدة المطلقة بين الله و الإنسان الروحي، و الطبيعي ولكن حسب هيجل هنا الوحدة لا تزال مجردة، لهذا السبب تمثله لا يجب أن يأخذ أي شكل خارجي في إبداع تشكيلي.

" إن الإلهي هو الذي يؤسس المركز الذي حول ترتب تمثلات الفن، لكن مدرك كوحدة وكلية، الإلهي لا يوجد إلا في الفكر، إنه جوهر مجرد من كل شكل و منغلق من هنا من العمل التصويري و المشكّل للتخيل.

لهذا السبب هو محرم على المحمديين أن يجعلوا لله صورة سهلة البلوغ أو الإدراك التي تتطور في المحسوس"[231]

[231] - Ibid, tome 2, p 213.

ففي موضع آخر يقول هيجل: "إن الإسلام لا يسمح بـأي تصـوير لله، حيـث هـذا الموضـوع روحـي محض".

وفي هذه النقطة بالـذات، لا أسـتطيع إلا أن ألتمـس المقاربـة الحاصـلة فـي ذهـن هيجـل بيـن موقـف الإصـلاح البروتستانتي تجاه الأيقونات و التماثيل و علاقة الكنيسة الكاثوليكية نحو هذه الرسـوم، مـن جهة، وموقف الإسلام الرافض لكل الصور و التماثيل التي ترمز إلى الله، من جهة أخرى.

ويعرف هيجل حق المعرفة أن الإسلام يطرح نفسه كدين مكمل للديانتين السابقتين لـه في محيطه، أي اليهودية و المسيحية.

في الوعي الفني الإسلامي: الشيء المحسوس و الموضوع هما منفصلان، ذاتيا وروحانيـا و مـا هـو حقيقي أيضا أنهما وجدا وحدتهما الجديدة و مصالحتهما.

إذا كان الوعي الروماني يعبر بطريقة واعية عن الوحدة الحقيقية، فـإن الـوعي الإسـلامي يعـبر عـن وحدة متخيلة، مجردة إذن سلبية.

لأنه بالرغم من تحققه الحر و الشغوف، هـذه الوحـدة "لا تعـترض علـى الـوعي إلا بعـد اختفـاء كـل الأشياء الخاصة التي فيها يعبر عن وجوده"[232]

السلبية تقتصر على أن المصالحة تستلزم قبليا nécessite apriori- - الاختفاء المطلق لكل ما هـ و خاص.

الإشـكالية الجوهريـة لهـذه المصـالحة - Réconciliation - تتمثـ ل لهيجـ ل فـ ي الـ وعي الفنـ ي la conscience artistique- - على الصورة التالية:

من ناحية يقول: " إننا نتصور الإلهي كتعالي الأشياء الأكثر اختلافا أو تنوعا في الحياة وفي الممـات (...) و هذا مثل الوجود الأكثر كمالا و سموا لكـل أنـواع الوجـود المختلفـة ولكـن مـن جهـة أخـرى، الواحد كونه هذا وذاك و أيضا شيء آخر مقيم في الكل، كل ما هـو فـردي و خـاص يـبرز مـن خلال

[232]- Ibid, tome 2, p 78.

هذا الفعل كزائل وملغى، لأن كل خاص ليس هو الواحد ولكن الواحد يجمع في ذاته مجموع الخاص و يضمه"[233]

الواحد يضم مجموع الخاص في كليته و لكن لا أحد من الخاص هو الواحد - - L'Un

هنا تتجسد بصورة مختصرة لاعقلانية الوعي الفني الإسلامي.

لكي يصبح هذا الوعي حقيقة عقلاني يجب على الواحد أن يعين كما هو يكون حاضرا موضوعيا و ليس ممتزجا مع الكائن الإلهي.

هذا ما سيكون محققا في الوعي الرومانتيكي La conscience romantique - - ولكن بالمقارنة مع الوعي اليهودي، الوعي الإسلامي هو أقل سلبية قياسا مع الخاص، أين لا يتمثل كتابع و خاضع، ولكن فقط كمتخيل عنه من طرف الله.

الوعي الحلولي أو الإسلامي لا يتصرف بصفته -" كوعي شقي"- « conscience malheureuse » لأن ليس لديه وعي لسلبيته"[234]

حقيقة أن الفرق يبدو تافها، لأن شرط الخاص يبقى في الحلولية جوهريا سلبي.

إنه يتمثل كحر و مؤكد بالرغم من أنه غير معترف به من طرف المطلق، غير أن هذه الحرية ليست إلا حرية شكلية من وجهة نظر هيجل.

الحلولية حسب هيجل لا يمكن أن نجد لها عباراتها الفنية المحسوسة إلا في الشعر و في الفنون التشكيلية.

« Le panthéisme selon Hegel ne peut trouver son expression artistique concrète que dans la poésie »

السبب الذي من أجله يحصر هيجل الفن الإسلامي في الشعر الإسلامي و الذي يقتصر بدوره على الشعر الصوفي.

---

[233]- Ibid, tome 2, p 78.
[234]- Ibid, tome 2, p 78.

قبل أن نقوم بعرض الفكرة الهيجلية حول هذا الشعر، يجب التعرف أولا على نوعيته في الفن الحلولي بصفة عامة.

من خلال عرض النصوص فقط التي تعود إلى العهد القديم، كتاب ذو طابع ديني، إلا أن هذا لم يحدث في الفن الإسلامي بمعنى لم يكن متفحصا أو متأملا من خلال النصوص القرآنية، و لكن من خلال بعض الأعمال الفنية فقط بالمعنى الدقيق كما سأبين ذلك فيما بعد.

لا أظن بأن هذا ناجم على أن هيجل كان مطلعا على العهد القديم و لم يكن مطلعا على القرآن – و لكن من الأجدر أن الشكل الفني بالإمكان التخلي عنه في القرآن، إلا أن هناك بعض المقاطع في العهد القديم - l'Ancien Testament - لديها طابعا فنيا.

في الوقع، بالنسبة لهيجل لا العهد القديم و لا العهد الجديد يؤسس أعمال الفن، ليس أكثر من القرآن.

إنها كتب مقدسة ذات قاعدة دينية. -Des livres sacrés, à base religieuses -

بيد أنه من المهم أن ينظر إلى العهد القديم كنموذج للكتاب المقدس، بالنسبة لهيجل لكنه "يحتوي على العديد من الأساطير و الأحداث الحقيقية و كذا بعض المقاطع الشعرية المدرجة"[235]

لم يتردد هيجل في وضع الإسلام في سياقه التاريخي، مقارنة مع الأديان الشرقية الأخرى، فيقول: "لم يكن يهوه غير إله شعب واحد...لم يعقد ميثاقه إلا مع اليهود وحدهم هذه الخصوصية ألغاها دين محمد"

يبدو أن هيجل لم يعثر عند اليهود على أعمال فنية بالمعنى الأصلي للتعبير عن محتوى الوعي اليهودي.

ربما كان السبب على وجه الاحتمال الذي من أجله توجه هيجل للبحث في العهد القديم

L'Ancien Testament- - فقط على العينات الضرورية لتطور مفهومه عن الفن اليهودي.

[235]- Ibid., tome 4, p 96.

Il est inutile de le dire, que Hegel connaissait parfaitement et profondément le livre sacré des Juifs.

و هذا بخلاف ما حدث مع الفن الإسلامي - L'Art Islamique – إذا كان هيجل قد تمكن من معرفة القرآن طالما ذكره لمرات متوالية في دروس برلين.

Il l'évoque à plusieurs reprises dans les cours de Berlin.*[236]

بالرغم من كل الترجمات التي وجدت في العالم الغربي للقرآن إلا أنها لم تكن عميقة ولا دقيقة، استطاع هيجل اللجوء إليها و لكنها أبعد أن تكون كاملة بمعنى لا تتميز بطابع الحرفية.

فالإبداعية الفنية الإسلامية لم تقدم لهيجل أساليب عدة للأعمال الفنية، إلا أنه لم يتعرف قط على وجود نصب تذكارية للهندسة المعمارية الإسلامية مثلما هو الحال في تركيا في إيران، في مصر، في إسبانيا.

و لكنه كان يعرف فقط تأثير هذه الهندسة المعمارية على تلك الخاصة بالغرب المسيحي

من خلال مطابقة خاصة لفن الزخرفة العربي في فلسفة الجمال l'Esthétique*[237]- -

فيما يخص الإبداع الفني الذاتي كالشعر على وجه الخصوص.

الشرق الإسلامي، حسب هيجل " أنتج أعمالا معتبرة "[238] في هذا المجال.

فيما يخص العبارة الرومانتيكية إننا نجد أصلها في الثقافة العربية الإسلامية، استعملت في الغرب المسيحي.

C'est dans la culture Arabo-islamique qu'on trouve l'origine de cette expression en Occident Chrétien.

---

[236] * - Voir : Hegel, Leçons sur la philosophie de la religion, trad. Gibelin tome 4, note 1, p 210.

[237] * - Tel que Herder, par exemple – voir son livre : Idées pour la philosophie de l'histoire de l'Humanité, trad. Max Rouché, Paris, Aubier 1962, pp 457-463.

[238]- Hegel, l'Esthétique tome 4, p 259.

إنه على الأقل يقر، قائلا أننا نجد في الشعر العربي - La poésie arabe -

"صدى للجوهر الرومانتيكي، ففرسان الغرب في فترة الحروب الصليبية قد تأخروا في استعماله للتعبير عن نفس الاستعدادات الداخلية"[239]

أضف إلى ذلك، القصص العربية الإسلامية - Les récits arabo-islamiques –

أمثال ألف ليلة و ليلة - Mille et une nuits - و مقامات الحريري ...الخ كانت معروفة مباشرة لدى هيجل " كقصص خيالية أو أسطورية." Des récits fabuleux

بإيجاز نستطيع الوصول إلى النتيجة التالية:

على العكس من الفن اليهودي الهزيل جدا، الفن الإسلامي كان متنوعا جدا بدليل انتشاره في الغرب المسيحي في عصر هيجل.

مهما يكن ليس لا القرآن و لا الهندسة المعمارية و لا ألف ليلة و ليلة التي عبرت بصورة كاملة عن الروح الإسلامي في عيون هيجل:

بل الروح الإسلامي عبر عنها الشعر الإسلامي و الشعر الصوفي على وجه الخصوص.

.C’est la poésie musulmane et la poésie mystique en particulier

[239]- Ibid., tome 4, p 77.

4- الشعر الصوفي الإسلامي عند هيجل

سيتبين بأن هيجل سيعتبر الشعر الإسلامي كـ " أجمل حقبة " la belle époque- -

للفن الحلولي - l'art panthéiste -

ولكي أفهم الفن الحلولي " في أجمل سموه، يجب التوجه إلى المحمديين"[240]

إنه من المهم جدا أن أسجل بأن هيجل يذكر في مقاطع مطولة "روعة **جلال الدين الرومي" ، في موسوعة العلوم الفلسفية.**

- Dans son Encyclopédie des Sciences philosophique شهادات

أخرى توجد في فلسفة الجمال- dans l'Esthétique - و في فلسفة الدين -

- -Dans la philosophie de la religion

بينما هناك أسماء لبعض الشعراء و الأدباء المسلمين أستحضرهم هيجل بطريقة بسيطة مع الإشارة إلى أسمائهم أمثال: الفردوسي، الحريري...الخ.

إلا أن الرومي – Roumi - هو الذي استحوذ على انتباه هيجل كما سأشرح و أفسر ذلك الآن.

[240] - Hegel, Encyclopédie des Sciences philosophiques en Abrégé trad. M de Gandillac, Paris, Gallimard, 1970, p 494.

سيبين لنا هيجل مميزات الشعر الصوفي الإسلامي، ويقارنها مع الشعر الهندي la poésie hindoue – الذي هو الشكل الأول أين البداية الأولى للفن الحلولي، تلك الخاصية بالشعراء المسلمين تحتل حسب هيجل " مستوى عالي (...) و تمثل أكبر ذاتية"[241]

السبب أن الهند استطاعت أن تنتج في هذا المجال " أعمال لامعة "[242]

Des œuvres brillantes- الخاص بالشكل مثلما هو المحتوى لهذه الأعمال لم تبق إلا أقل من " مملة جدا، و في المجموع فارغة"

إن تفسير أساس هذا الحكم قدمت من قبل هيجل في مقدمة مطولة يذكرها في كتابه -موسوعة العلوم الفلسفية- Encyclopédie des Sciences philosophiques

إن بنية الشعر الهندي تحتوي شكل ثلاث وحدات مكررة.

--La poésie hindoue prend la forme des triades répétées

الوعي الهندي بصفته كحلولية يضم الفكرة التي يكون من خلالها الله هو الكل و الكل هو الله.

La conscience hindoue contient l'idée selon laquelle Dieu est le tout est le tout est Dieu.

لكن هذا الأخير لا يتمثل إلا كفردية وحيدة، اللامتناهي مخلّص من المتناهي، إنه يأخذ على العكس من ذلك شكل التعددية La multiplicité - - إلى درجة أن الدين الهندي يظهر" كالأكثر جنونا و غرابة لتعدد الآلهة" هذا من جهة و من جهة أخرى التصور الهندي لا يحول الإلهي le Divin فقط إلى ما هو خارجي حسي، و لكن يدركه أيضا في وحدته مع الأشياء الطبيعية الأخرى.

" الهندي البائس الذي يعبد القرد أو أي شيء آخر"[243]

---

[241] - Hegel, l'Esthétique, tome 2, p 80.
[242] - Ibid., tome 2, p 78.
[243] - Hegel, Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé, p 493.

بمفهوم آخر إن محتوى المطلق الذي كان يجب أن يكون الأكثر سموا يأخذ في الشعر الهندي التصور " الأكثر نذالة "[244] السبب الذي من أجله يصبح هذا الشعر"متعبا و يأخذ شكل التعداد الطويل الممل للمطالب "[245]

بما في ذلك عباراته الأكثر تطورا: –La Bhagavad-Gîta

طالما أن الشعر الهندي يبدو فقيرا جدا، على العكس من الشعر الإسلامي الذي يأخذ شكل " ثروة لا تنفذ ولا تفنى و من ألمع الصور التي فيها يعبر عن الفرحة الجمال والسعادة مشاعر تبعث على الانشراح و الابتهاج إلى أقصى حدود الغبطة"[246]

التفسير الوحيد لهذا التغيير يقتصر على أن الوعي الإسلامي يخلص الله من كل خصوصية.

الوعي الفني يجب أن يصور الله في وحدته مع الأشياء المخلوقة، هذه الوحدة لا يمكن أن تأخذ أي تصور خارجي حسي.

لكي أحل هذا التناقض، يجب على الإنسان بصفته كما هو أن يتخلى عن فرديته الخاصة في سبيل تحقيق الوحدة مع المطلق المجرد، يقول هيجل:

" موقف الشاعر مهم أن يسجل بشكل خاص، إنه يبحث على أن يستشف الإلهي في كل الأشياء المخلوقة، إنه يتخلى عن ذاتيته، لكنه يمسك في الوقت ذاته بملازمة الإلهي في روحه المحررة، هذا ما يزوده بالسعادة الحرة، الغبطة المثيرة الخاصة بالشرقي الذي يتخلى عن خصوصيته لكي يغوص في السرمدي أو الأزلي و المطلق، لكي يبحث ويبرهن في كل ما يوجد حضور الإلهي، هذا الولوج من طرف الإلهي و هذه الحياة للغبطة المثيرة تدرك منذ الآن التصوف"[247]

بتنازله عن ذاتيته الخاصة، عن خصوصيته الشاعر يدخل في وحدة كاملة و تامة مع الله وحدة التي فيها يحس أنه مسرور مطلقا و بالتالي حرا.

---

[244] - Ibid, p 492.
[245] - Ibid, p 494.
[246] - Hegel, l'Esthétique, tome 2, p 81.
[247] - Ibid, tome 2, p 80.

العلاقة التي تنتج عن هذه الطريقة للوحدة مع المطلق هي علاقة مؤسسة على الحب أين الإنسان يتماثل أو يتطابق مع الله، و ليست مؤسسة على الخوف و الشقاء إطلاقا.

" حب الله الذي يتماثل معه الإنسان، من خلال التخلي المطلق عن ذاته، لا نرى إلا هو في كل أنحاء العالم.

إنه يؤسس هنا المركز الذي لا يتأخر عن التوسع و أن يشع في كل الاتجاهات"[248].

على العكس من الشعر اليهودي الذي يمثل هو أيضا الواحد الأسمى، فإن الشعر الإسلامي هو متأكد للغاية فيما يخص طريقته في إدراك العلاقة بين الإلهي و الإنسان.

En ce qui concerne sa manière de concevoir le rapport entre le divin et l'homme.

في التمثل اليهودي " الأشياء المفضلة و الأشكال أكثر جمالا ليست مستعملة إلا كعنوان زينة لله لكي يتم إبراز جلال و عظمة الواحد"[249]

بينما في الحلولية الإسلامية على العكس " إن حلول الإلهي في الأشياء يرفع العالم الأرضي، الطبيعي و الإنساني إلى عزة عظمة مستقلة.

[248] - Ibid, tome 2, p 81.
[249] - Ibid, tome 1, p 80.

إن حضور الروحي في ظواهر الطبيعة و في القضايا الإنسانية، تضفي الطابع الروحي على هؤلاء و على الآخرين، دون أن تتوقف على أن تكون على ما كانت عليه، و هكذا تخلق علاقة فريدة بين الإحساس الذاتي و روح الشاعر من جهة والأشياء التي تمجدها أو تمدحها من ناحية أخرى"[250]

الأمر الذي يجعلني أستنتج هنا من خلال هذه التوضيحات، مخطط إجمالي لموقف إعجابي اتجاه روح الشعر الصوفي الإسلامي، و كأن وحدة الإلهي و الإنساني المعبرة من خلال هذا الشعر تعطيه نوعا من الرضا une certaine satisfaction - - أين سيتطابق مع الوحدة في حقيقتها من وجهة نظر هيجل.

طبعا الوحدة التي يعبر عنها هذا الشعر، ليست إلا وحدة ناقصة غير كاملة لأن لها طابع عقلي نظري محض.

أما فيما يخص الحرية " إنهم شعراء الشرق الإسلامي، يقول هيجل هم الذين يستحقون أن نشير إليهم في هذه العلاقة، إنهم يدخلون مباشرة في مملكة الحرية، التي تسمح لهم بالخضوع بطريقة سهلة في الأشكال النظرية التي يفرضها الفن"[251]

بفضل تأثير الشعراء المتصوفون أمثال – جلال الدين الرومي الرائع"[252]

« L'admirable Djalal-ud-Din Roumi » الذي يشير إليه روكرت Rückert و خاصة غوته - Goethe -

فيما يخص غوته، يظن هيجل أن هناك فرقا كبيرا و جوهريا بين أشعار الديوان الغربي الشرقي - du Divan Occidental- Oriental هذا من جهة و بين الأشعار السابقة عن غوته من جهة أخرى.

أما فيما يخص تأثير الشعر الإسلامي على غوته ، يقول هيجل:

---

[250] - Ibid, tome 2, p 81.
[251] - Ibid., tome 4, p 49.
[252] - Hegel, Encyclopédie des Sciences philosophiques en Abrégé, p 494.

" تمكن غوته في سن متقدم، دخول هبوب رياح الشرق، إنه برهن في مناقشاته، على حرية غير مكترثة بمشاعر التي كانت بالنسبة له مصدر لسعادة لامتناهية"[253]

.Qui a été pour lui une source de bonheur infini

هل يمكن أن أختم قائلة بأن هيجل في بحثه حول الفن الإسلامي قد ابتعد عن مفهومه الجوهري المتعلق بالروح الإسلامي؟

إنني لا أظن ذلك:

لقد أكد هيجل في مناسبات عديدة عن شدة إعجابه بأشعار- جلال الدين الرومي - إلى درجة الافتتان به، على سبيل المثال عندما يشير في فلسفة الجمال- l'Esthétique- بأن الشعر الإسلامي هو إبداع فني خاص بمرحلة ناضجة للروح، هذا لم يمنعه من الإعلان على " أنه لا أحد كان أكثر جدارة من حافظ الشيرازي، على إخراج الفكر هكذا مزخرفا في كل معانيه و جماله المكشوف"[254]

أجد نفسي مجبرة على الاعتراف بأن هيجل على طول خط بحثه قد أجهد نفسه لتفادي الافتتان النسقي الجدير بقيادته بعيدا عن مفهومه الأول عن الإسلام كما كان مدركا في فينومينولوجيا الروح - La Phénoménologie de l'Esprit -

و كنتيجة لما قيل، أستطيع أن أؤكد و بدون تردد بأن المفهوم الهيجلي حول الفن الإسلامي لا يحتوي على أي تناقض جسيم أو واضح مع مفهومه العام عن الإسلام.

وعليه فقد استنتجت بأن هيجل تعرف على الشعر الإسلامي، إلى درجة الإعجاب به إنه لم يحكم على الفن الإسلامي من خلال الشعر، و لكن من خلال مفهومه المزود بالمميزات الجوهرية لهذا الشعر.

إلى درجة أنني ألتمس نوعا من التوعك عند هيجل كلما تعلق الأمر بمسألة الشعر الإسلامي.

---

[253] - Hegel, l'Esthétique, tome 2, pp 82-83.
[254] - Ibid, tome 2, p 124.

أستطيع أن أختم إذن قائلة بأن الفن الإسلامي ليس هو إلا مرحلة ثانوية في تاريخ العبارة الفنية الكلية، إنه يعبر عنه من خلال الفن الرمزي l'Art symbolique- - الذي هو بدوره ليس إلا إبداع قبل فني -- une création pré-artistique حسب المفهوم الهيجلي.

من وجهة نظر الشكل، الفن الإسلامي لا يعبر عنه فقط من خلال الشعر، و إنما أيضا من خلال الفن الدرامي - l'Art dramatique – كون النظرة الإسلامية للعالم هي متناقضة أو متعارضة مع الفن الدرامي: هذا الأخير يفرض وحدة أين المطلق والخاص يعترفان بصفتهما كفردية مستقلة الواحدة عن الأخرى.

بينما وحدة الوعي الإسلامي هي مؤسسة على إلغاء المطلق للخاص مثلما هو.

بالتعبير الهيجلي: إذا كان الفن الدرامي - l'art dramatique – غيب عن الشرق "لا يوجد إلا قوة جوهرية واحدة التي تخضع لها المخلوقات بطريقة مطلقة، و هي التي تقرر مصيرهم.

ليس هناك إذن أية مكانة لا للفعل الفردي كمحتوى خاص، و للذاتية المنطوية على نفسها بمعنى لا لأية واحدة من هذه العناصر الجوهرية المؤسسة لأدب المسرح، و خضوع الموضوع لإرادة الله"[255] تلك هي حقيقة غائية المفهوم الجوهري لهيجل فيما يخص الشعر الصوفي الإسلامي.

5- نقد المفهوم الهيجلي للفن الإسلامي

إن الأمر يتعلق بالنسبة لي إذا كان صحيحا مثلما يقول هيجل: **بأن الفن الإسلامي لا يستطيع التعبير عن محتواه إلا من خلال القصيدة الغنائية La poésie lyrique ؟**

أوضح بصورة سريعة أن هيجل عندما حضر مفهومه عن الفن الإسلامي، لم يكن الاستشراق بصفته كمجال للدراسة العلمية إلا في بدايته.

فليس بمقدوري الحكم على هذا المفهوم على ضوء المادة الغنية جدا التي يمتلكها الغرب حاليا حول هذا الموضوع.

---

[255] - Ibid, tome 4, p 259.

إن نقدي يجب أن يأخذ بعين الاعتبار المادة المحدودة جدا، التي من خلالها تأمل هيجل الفن الإسلامي و الفن الشرقي بصورة عامة.

لأن هذا التحديد يمنعه من تقديم القيمة الحقيقية الإبداعية الفنية الشرقية في هذا أو ذاك المجال الخاص.

بالإضافة إلى ذلك لم يقم هيجل بزيارة أي بلد إسلامي ولم يكن يعرف أية لغة شرقية لكي يكون فكرة حسية عن الماهية الحقيقية للفن المقصود.

و ما يفاجئني هو أن هيجل لم يتردد في صياغة خاتمات للطابع الجوهري حول هذا الموضوع.

إلى درجة أن البعض من هذه الخاتمات، تذهب بعكس الشهادات للكثير من سابقيه ومعاصريه الإنجليز، الفرنسيين و الألمان.

مهما يكن، من بين الفنون الموضوعية أو التشكيلية، إنني أعترف بأن النحت لم يعرف الشروط الملائمة لتطوره في الشرق الإسلامي، بالرغم من أن هذا الفن الخاص كان متطورا جدا من خلال رمزيته الجمالية منذ القدم قبل ظهور الإسلام، و حتى قبل النحت الإغريقي - bien avant la sculpture grecque. الذي كان متأخر جدا في سلم الزمان مقارنة مع ذاك الخاص ببابل Babylone - على الخصوص.

ابتداء من القرن الحادي عشرا لم يتأخر المسلمون عن الاهتمام بالرسم التصويري La peinture figurative De وصولا إلى القرن الثاني عشر و الثالث عشر لهضم أساليب خاصة بهذا الشرق.

فعلا، بإمكاني أن أتساءل إن لم يكن عصر النهضة الإيطالية قد تأثر بالرسم الإسلامي.

واحد من آباء عصر النهضة (1377 -1443) le Florentin Andréa - حينما رسم جداريته المشهورة في كنيسة الأسبان في فلورنسا.

Lorsqu'il exécuta ces célèbres fresques de la Chapelle des Espagnoles à Florence.

و بـأن – ليونـاردو دافينتشـي- Léonard de Vinci- كـان صـاحب معرفـة معمقـة عـن الإبـداع الإسلامي.

وعليه سأوضح أن هناك أعمال فنية إسلامية أخرى عديدة كانت معروفة لدى هيجل مثـل- مقامـات الحريري-

« Les Macamens de Hariri » و ألف ليلة و ليلة- Les Mille et une nuits

...الخ قد احتوت على الآلاف من الرسومات.

إنه من الضروري أن أضيف على أن الفكر الفلسفي الإسلامي عرف نقاشا هاما حول نظرية الألوان - - sur la théorie des couleurs

بالفعل قد وجدت مواقف عدة حول هذه المسألة، عند الكثير من الفلاسفة أمثال: الفارابي ابن سينا...الخ.

و خاصة عند الفيلسوف ابن باجة (المتوفى عام 1138) الذي طور أفكارا أكثر أصالة في هذا المجال.*[256]

مهما يكن فإن هيجل لم يقر فقط بإمكانية وجود الرسم بصفته كفن بالمعنى الأصلي في الشرق الإسلامي.

و إذا تكلمت عن فن إسلامي، إن الأمر لا يتعلق هنا إلا بالشكل البدائي فقط: محاكاة الطبيعة. L'imitation de la nature

[256]* Sur la théorie des couleurs dans la philosophie islamique voir : Corbin Henri.
Temple et contemplation, Paris, Flammarion, 1980.
Voir en particulier le chapitre intitulé Réalisme et Symbolisme des couleurs, pp7-66.

يجب علي أن أشير إلى فن آخر مهم، لم يذكره هيجل إطلاقا ألا و هي- الموسيقى الشرقية La musique Orientale

يعترف هيجل في بداية فصله عن الموسيقى بأنه مجبر " للالتزام ببعض النقاط العامة و بعض الملاحظات المنعزلة"[257] لهذا السبب لا يمكنني الإصرار على هذا الموضوع.

و مع ذلك فإن موسيقى كل الشرق لا تستحق أية مكانة في هذه النقاط العامة Ces points généraux.

و هكذا يعلن هيجل على وجود "قرابة كبيرة " « Une grande affinité »- بين الموسيقى و الشعر.

الشرق الذي يعبر عنه من خلال الشعر يجب أن يمتلك بالضرورة الموسيقى، و هذا مهم جدا.

إنني أظن بأن الغياب الكلي للموسيقى الشرقية في البحث الهيجلي حول الإبداع الموسيقي يمثل نقطة ضعف كبيرة في فكره.

يجب أن أضيف أيضا بأن الموسيقى لعبت دورا معتبرا في الفلسفة الإسلامية، ففيلسوف مثل الفارابي كان في نفس الوقت موسيقار كبير était en même temps un grand musicien.

لقد ترك كتابا مشهورا عنوانه " في الموسيقى" - « sur la musique » الذي هو بدون شك البحث الأكثر أهمية حول النظرية الموسيقية للقرن الوسيط حسب هنري كوربان Henri Corbin*[258]

إن مصادر معلومات هيجل هي هزيلة جدا و محدودة خاصة في الإبداع الشعري، مثلما يشير إلى ذلك غوته Goethe - - في ديوانه الشرقي الغربي - le Divan Occidental- Oriental و بعض أشعار – جلال الدين الرومي- مترجمة من طرف روكرت Rückert .

---

[257]- Hegel, l'Esthétique, tome 3, p 298.

[258] * - Corbin Henri, Histoire de la philosophie Islamique, Paris, Gallimard, 1965, tome 1, p 223.

لكي أختم كلامي أستطيع أن أقول، بأن المفهوم الهيجلي حول الفن الإسلامي يبقى هشا بالرغم من أن هذا المجال يبقى الوحيد من بين الأوجه الأخرى للفكر الهيجلي حول الإسلام حين استخدم على الأقل مرجعية صحيحة و شرعية.

إن أصل هذه الهشاشة ترجع إلى مفهومه الشخصي عن الإسلام à cause de sa conception personnelle de l'Islam.

و هذا سيبرز بشكل واضح في الفصول التالية التي سأتناولها و الخاصة بالمفهوم الهيجلي عن الفلسفة الإسلامية.

الفصل الخامس

الفلسفة الإسلامية و مهمتها الجوهرية عند هيجل

المبحث الأول:
الفلسفة الإسلامية:أهميتها التاريخية حسب هيجل

المبحث الثاني:
فلسفة المتكلمين عند هيجل

المبحث الثالث:
شراح أرسطو حسب هيجل

المبحث الرابع:
هيجل والتصوف

المبحث الخامس:
التاريخ الفلسفي من ابن خلدون إلى هيجل

الفصل الخامس: الفلسفة الإسلامية ومهمتها الجوهرية عند هيجل

مسار سير التاريخ، يشكل حلقات متتابعة تمثل درجات مختلفة من الوعي بالحرية فمراحلها الأولى تعبيرات ناقصة تماما لما سوف تجسده المراحل المتأخرة بشكل أكثر كفاية وأكثر إقناعا.

و معنى ذلك أن تحقق الروح، ووعيها بذاتها، الذي يشكل حريتها، يتم في التاريخ على مراحل متعددة هي الحضارات المختلفة و من هناك:

" تاريخ العالم هو عرض لمسار الروح في أعلى صورها، أعني بذلك التقدم التاريخي الذي تبلغ بواسطته حقيقتها ووعيها بذاتها.

والصورة التي تتخذ مراحل التقدم هذه هي " الأرواح القومية " المميزة في التاريخ وهي الطابع الخاص لحياتها الأخلاقية و حكومتها و فنها و دينها وعلمها.

و يعتبر تحقق هذا التقدم بدرجاته المتعددة الدافع الذي لا حد له لروح العالم..."

و الروح في كل مرحلة تتجسد فيها يسميه هيجل روح الشعب: " و هي فكرة لا تتضمن أية نظرية خاصة عن ذات للمجتمع أعلى من الفرد، بل أن روح الشعب هي الثقافة والحضارة التاريخية، منظورا إليها على أنها تجسيد لروح الشعب في مرحلة معينة من تحققها الفعلي ومن معرفتها بذاتها..."

فروح الشعب تعني العقل الكلي الساري في حضارة معينة، بحيث نجد أن الفلسفة التي يعبر عنها التنظيم السياسي هي نفسها التي يصورها الفن في انجازاته المختلفة، و هي ذاتها الممثلة في الدين السائد، فالعقلية واحدة في كل ما تنتجه الروح من أنشطة في هذا المجتمع.

واضح مما تقدم أن هناك "غاية" يسعى التاريخ إلى تحقيقها، و هو ينجز جانبا منها بالفعل في كل مرحلة من المراحل التي يصل إليها بحيث يجيء التعبير الكامل عن هذه الغاية في المرحلة الأخيرة.

و ليست هناك "غاية نهائية" أو أخيرة إلا مع انتهاء التاريخ البشري نفسه، فكل مرحلة تنظر على نفسها على أنها " نهائية " و مطلقة.

ولما كان هيجل يقول مرارا أن التاريخ ينتهي في الحاضر لا في المستقبل فإن بعض الباحثين اعتبر حديثه عن الدولة البروسية ضربا من التمجيد أو التأليه في حين أن هذا هو الحاضر الذي تصادف و أن عاش فيه الفيلسوف، و الحاضر باستمرار هو القمة التي يبلغها تطور الروح.

مسار التاريخ، إذن، غائي، أعني أنه لا بد أن يفهم فهما غائيا بوصفه مسارا يتجه نحو تحقيق الوعي الذاتي للروح:

فالغرض النهائي للروح هو وعي الروح بحريتها، أو أن تجعل من العالم متفقا مع ذاتها- و المعنى واحد- فكل ما يحدث في التاريخ له معنى، وله ما يبرره، أو هو كما يقول هيجل أحيانا: " الخطة الإلهية للعالم "، غير أن هذه الغاية لا تكون واضحة في البداية بل هي ضمنية أو في ذاتها ...أو بالقوة كما يقول أرسطو.

فمن الضروري للتحقق الذاتي للروح أن تتحرك في البداية من التخارج الهائل إلى الوعي الذاتي الكامل:

و إذا كانت البداية ضرورية، على هذا النحو، فإن المراحل التي تسير فيها طول رحلتها هي أيضا ضرورية، و لا بد لكل مرحلة أن تصنع نفسها، و القوة الدافعة المحركة لهذه المسيرة هي التناقض يحل باستمرار في أية صورة جزئية لكن هذه الصورة ذاتها تحمل في جوفها تناقضا آخر، و من انهيار الصورة الأولى تظهر صورة جديدة، و هكذا دواليك خلال التاريخ كله.

و على هذا النحو نرى التاريخ بوصفه حركة جدلية. نقطة البداية و نقطة النهاية تضعها الروح وضعا ضروريا. و كذلك المراحل المتوسطة هي بدورها ضرورية.

و البداية، باستمرار، وحدة مجردة أشبه بالبداية التي يبدأ منها المنطق، و كذلك النهاية عينية تضم المراحل السابقة كلها:

فكأن خطة التاريخ هي نفسها خطة الفكرة، و الفهم الفلسفي لها تفترضه مقدما فلسفة التاريخ.

و من ثم فجدل التاريخ ينبغي أن يفهم على أنه انعكاس للمراحل الضرورية المتمثلة للفكرة وهي تناقض نفسها.

فنفس القوانين العامة للجدل التي تحكم مسار التاريخ هي التي عرضها هيجل في تحليله للعقل الخاص في المنطق.

تاريخ العالم هو، إذن، مسار تكافح فيه الروح لكي تصل إلى وعي بذاتها، أعني لكي تكون حرة، و كل مرحلة من مراحل سيره تمثل درجة من الحرية و المرحلة الأولى التي تبدأ منها الروح هي العالم الشرقي: الصين، و الهند، و فارس، و مصر.

يهمنا من المراحل السابقة بالدرجة الأولى "العالم الشرقي" لا لأنه الخطوة الأولى التي خطتها الروح و لا لأنه " في آسيا أشرق ضوء الروح و من ثم بدأ التاريخ الكلي كما يقول هيجل".

و لكن لأنه عالمنا نحن، فهو أكثر مراحل التاريخ أهمية، إنه تحليل للشخصية الشرقية وفي ظني أن تعرفنا على تحليل عميق لهذه الشخصية يقوم به فيلسوف مثل هيجل، له فائدة مزدوجة:

فأنا من ناحية، أجد نفسي في هذا التحليل العميق "للروح الشرقي" أمام مرآة مكبرة تنعكس عليه شخصيتنا بكل ما فيها من جمال و قبح، و في استطاعة القارئ أن يقارن بين ما يقوله هيجل عن صفات و خصائص العالم الشرقي في الأخلاق و السياسة والفن والدين و مظاهر الحياة المختلفة، و ما يراه من حوله في هذه المجالات.

و من ناحية أخرى فإن وصولنا إلى هذا الوعي الذاتي مسألة بالغة الأهمية لأنه يمثل الموقف المعرفي بأدق جوانبه.

1- الفلسفة الإسلامية: ضرورتها التاريخية و طابعها الجوهري حسب هيجل

موضوع الفلسفة ليس شيئا آخر سوى الوحدة الحسية للمتناهي و اللامتناهي، الذي هو جوهرا محضا مجردا و عقلي.

وعليه لن تكون هناك فلسفة أصيلة une philosophie originale- - موثوق بها في الإسلام: إذ " لم يكن الكائن البسيط، الغير حسي الذي أدرك عند اليهود، كإله ليس شيئا من الفلسفة"[259] الكائن البسيط الذي هو نظري مطلقا هو مدرك عند المسلمين كإله -Dieu comme conçue est - بالفعل إذا كانت الفلسفة الإسلامية يجب أن تكون مذكورة في تاريخ الفلسفة، ليس فقط بسبب محتواها الخاص و لكن لأن هذه الأخيرة لا تقدم "أي شيء أصيل"[260] rien d'original- -

في المقابل " ما يجب علينا أن نقوله، يعني بالأحرى المحافظة الخارجية و امتداد الفلسفة"[261]

إذن " المهمة الجوهرية "[262] - la tache essentielle - للعرب في تاريخ الفلسفة هي الاحتفاظ بالفلسفة الغربية الإغريقية خلال القرون الوسطى Moyen âge- - وفيما بعد نقل هذه الفلسفة نفسها من جديد إلى الغرب" لأن هذه الفلسفة كانت محفوظة عند العرب"[263] في حين أن الغرب حسب هيجل كان يسبح في ضلال البربرية.

أما فيما يخص الفلسفة الإسلامية ليست لديها أية قيمة في ذاتها، و ليس لديها ما يميزها في تاريخ الفلسفة.

"نستطيع أن نقول العرب: فلسفتهم لم تؤسس نسق نوعي أو خاص في تطور الفلسفة وبالتالي إنهم لم يساهموا في تقدم الفلسفة"[264]

---

[259] - Hegel, Leçons sur l'histoire de la philosophie, trad. Gibelin, Gallimard, 1954, tome 2, p 9.
[260] - Ibid, tome 2, p 77.
[261] - Hegel, Leçons sur l'histoire de la philosophie, trad. Garniron, Paris, Vrin, 1978, tome 5, p 1019.
[262] - Ibid, p 1032.
[263] - Ibid, p 1018.
[264] - Ibid, p 1024.

العـرب يقـول هيجـل "اسـتعملوا مؤلفـات المنطـق لأرسـطو، لقـد ترجمـوا ميتافيزيقـاه sa Métaphysique إلى العربية و شرحوها بطرق مختلفة"[265]

يجب علي أن أوضح من خلال هذه النقطة بأن الفصل الصغير الذي خصصه هيجل للحديث عن العرب في دروسه حول تاريخ الفلسفة – dans ses Leçons sur l'histoire de la philosophie ليس هو كل ما استطاع أن يقوله عن الفلسفة الإسلامية.

و لكنه يحتوي فقط على الدور الذي لعبه العرب فيما يخص المحافظة و نقل الفلسفة الإغريقية.

أما ما تبقى من الفلسفة الإسلامية بصفتها كما هي لا يزودنا هيجل في بحثه- إلا- "بإشارة عامة عن اللحظات التي عاشتها هذه الفلسفة"[266]

خلاصته الفلسفة الإسلامية ليس لديها عند هيجل إلا هدف خارجي، بالرغم من كونها مشهورة و ثرية بأنساقها "هي ليست بفلسفة، و لكن فقط أسلوب خاص في التفكير"[267]

يجب أن نميز في الفكر الهيجلي بين مظهرين يخصان الفلسفة الإسلامية:

في "مهمتها الجوهرية " بصفتها كوسيط بين الفلسفة الكلاسيكية و الحديثة في الغرب Entre la philosophie classique et moderne en Occident - هذا من جهة

و من جهة أخرى الميزة الخاصة بالفلسفة الإسلامية بالمعنى الأصلي و الدقيق للكلمة.

1- المحافظة على الفلسفة الإغريقية:

بالنسبة لهيجل المهمة الفلسفية للعرب la tache philosophique des arabes

في تاريخ الفلسفة هي نقل و استقبال الفلسفة الإغريقية.

---

[265] - Ibid, p 1032.
[266] - Ibid, p 1024.
[267] - Ibid, p 1024.

الضرورة الديالكتيكية تقتضي من أن المسلمين هم الذين قاموا بانجاز هذه المهمة وليس المسيحيين، وهذا ما هو موجود فعلا في الشرط نفسه لشعوب العالم الإسلامي في هذه اللحظة الطويلة و الشاقة على نحو خصوصي لتاريخ الغرب.

فمن وجهة نظر فلسفة التاريخ الهيجلية de point de vue de la philosophie de l'histoire hégélienne. التي تفصل بين سقوط الإمبراطورية الرومانية وميلاد الإمبراطورية الجرمانية.

Sépare la chute de l'empire romain de la naissance de l'empire germanique.

في هذه المرحلة استولت الشعوب الجرمانية على ما كان للإمبراطورية الرومانية وبدءوا بفهم أو إدراك الحقيقة المسيحية.

أما فيما يخص التعرف أو معرفة الكيفية التي سيتم بها التواصل بين العرب و الفلسفة الإغريقية، إجابة هيجل ستكون تاريخية محضة:

" العرب، يقول، دخلوا بالفعل في اتصال مع الفلسفة الإغريقية عن طريق السوريين (آسيا الداخلية) التي كانت تحت سيطرتهم.

السوريون كانوا بالفعل أصحاب ثقافة هلينية de culture hellénique - - و شكلوا مملكة يونانية.

السوريون شكلوا نقطة التواصل بين الفلسفة الإغريقية و العرب، اللغة السورية كانت لغة شعبية في بغداد نفسها"[268]

هذا الاضطراب و الاختلاط من وجهة النظر التاريخية هنا واضح و جلي، حقيقة أن الترجمات الأولى كانت من مؤلفات السوريين، لكن إذا كانت بغداد المؤسسة عام 765عاصمة سلطة الخلافة، لم يسبق لها أن عرفت اللغة السورية كلغة شعبية لها.

---

[268] - Ibid., p 1019.

* - Les renseignements que nous donne M. Garniron, sur les sources de Hegel concernant ses connaissances historiques du rapport entre les Arabes et la philosophie grecque sont précieux.
C'est surtout des histoires de la philosophie de Brücker, et de Tenneman que Hegel a tiré ses informations. Voir, pp1018-1035.

بيد أن هذا الاضطراب ناجم عن التوثيق الذي ارتكز عليه هيجل – la confusion provient de la documentation de Hegel.

طالما أن Garniron M. يؤكد على أنه في التاريخ النقدي و الفلسفي لـ Brücker يوجد أصلها.

C’est dans l’histoire critique et philosophique de Brücker que se trouve son origine*.

لتفادي هذه الصعوبة، التي يطرحها هيجل كون العرب ليست لديهم الاستطاعة في تلقي فلسفة متطورة كفلسفة أرسطو كونهم شعبا " ليس متحضرا" بعد « Non civilisé »

هيجل يصر على أن السوريين و ليس العرب هم الذين أوكلت إليهم مهمة ترجمة هذه الفلسفة إلى العربية:

"الطريقة التي بها تداولت الأشياء الخارجية هي كالتالي: لقد وجدت ترجمات سورية لمؤلفات إغريقية، التي ترجمت بدورها إلى العربية من طرف العرب، إما أنه كانت هناك أيضا ترجمات مباشرة من الإغريقية إلى العربية تحت سلطان " هارون الرشيد".

نسمي العديد من السوريين الذين عاشوا في بغداد، و الذين أمرهم الخليفة بترجمة هذه المؤلفات إلى العربية، كانوا من المعلمين الأوائل في تدريس العلوم عند العرب.

كانوا خاصة من الأطباء، ترجموا مؤلفات طبية، Jean Mesur من دمشق عاش تحت سلطان "هارون الرشيد" (786 بعد ميلاد المسيح)، " المأمون" "Al Mamoun"

و "المتوكل" (847) "Al Motawac-Kel".

الخليفة "هارون الرشيد" كلفه بالترجمة من السورية إلى العربية، و قد قام بفتح مدرسة عمومية للعلوم الطبية و كل العلوم القديمة، حنين Honain كان هو أيضا مسيحيا كمعلمه جون Jean كان منحدرا من عائلة عربية، لقد تعلم هو نفسه الإغريقية و قام بترجمة العديد من المؤلفات إلى العربية.

.De sunna philosophiae Aristotecae de Nicolas, Ptolénée, Hippcrate, Galien

و آخر هؤلاء السوريين هو ابن عدي Ibn Adda - الديالكتيكي الشهير.

قد أشار إليه "أبو الفراس" (...) إذن ليسوا العرب هم أنفسهم الذين قاموا بعملية الترجمة"[269].

ما سأستنتجه هو إذا كان هنا جزء من البحث الهيجلي حول الفلسفة الإسلامية مخصص للمترجمين السوريين و العرب المسيحيين، ذلك لأن علاقة العرب المسلمين بالفلسفة ليست إلا علاقة محتملة، و لم تكن لغتهم إلا كأداة خارجية فقط ساهمت في المحافظة على الفلسفة الإغريقية.

تلك هي المهمة الجوهرية للعرب في تاريخ الفلسفة، هي مهمة ذات أهمية جوهرية أكيد لكن محض خارجية و غير واعية، العرب هنا ليسوا إلا كعامل اتصال.

من بين المؤلفات الفلسفية الإغريقية المترجمة إلى العربية، هيجل يذكر منها المؤلفات الميتافيزيقية ، المنطقية و الفيزيائية لأرسطو.

Hegel mentionne les ouvrages métaphysiques, logiques et physiques d'Aristote tels que l'Organon, de l'Audition, la Rhétorique, et la Logique.

في الواقع بالنسبة لهيجل " من بين المؤلفات الفلسفية الإغريقية، تنحصر أغلبيتها تقريبا على المؤلفات الأرسطوطاليسية les œuvres aristotéliciennes هي التي ترجمت"[270]

أما فيما يتعلق بنقل الفلسفة الإغريقية إلى الغرب المسيحي l'Occident Chrétien à بدون شك، الفضل لا يعود إلى العرب، و لكن الفضل يعود إلى مترجمين مسيحيين وخاصة اليهود.

"مؤلفات أرسطو قد ترجمت من العربية إلى اليهودية وإلى اللاتينية، خاصة من طرف اليهود الأسبان و البرتغال، و كان هذا الطريق الأول المهم للتعرف على كتابات فلسفة أرسطو في الغرب"[271].

---

[269]- Ibid, p 1022.
[270]- Ibid, p 1023.
[271]- Ibid, note 5, p 1024.

تساؤل يطرحه هيجل يخص السبب الداخلي أو الديالكتيكي الذي دفع المسلمين إلى الاهتمام بالفلسفة الإغريقية على وجه الخصوص، و ما هي النتائج الناجمة عن هذا الاتصال المتعلق بطابع الفلسفة في الشرق الإسلامي؟

ب ـ الفلسفة الإسلامية: تعين و قسمة

ما هي الفائدة التي نقلها المسلمون إلى الفلسفة عامة، والإغريقية خاصة ذات الطابع الغير واعي و المحتمل:

إنه يتولد عن حاجة موضوعية مفروضة من طرف الشروط التاريخية و الخارجية التي فيها ولد الإسلام: دين موجه إلى شعب له روح بسيطة، سكان صحراء الجزيرة العربية الإسلام وجد بعد الغزوات العسكرية في مجابهة مع الشعوب المسيحية لسوريا ولمصر avec les peuples Chrétiens de Syrie et d'Egypte- - و ذلك من أجل حماية دينهم ومعتقداتهم ضد دحض الفلاسفة.

الشعب الإغريقي أصبح هو نفسه واحد من هذه الشعوب حسب هيجل " مذاهب الفلاسفة كانت سريعة الانتشار(...) لأن فيها وجدت الفلسفة أصلها"[272]

المسلمون تبنوا بأنفسهم هذا النوع من الحكمة الفلسفية، من أجل الدفاع عن دينهم ومعتقداتهم.

المسلمون حسب هيجل، استولوا و استحوذوا بأيديهم des deux mains على مؤلفات فلسفية إغريقية و مسيحية و استرجعوها " كلية لحسابهم "

و هكذا يفسر هيجل سبب الفائدة المنقولة إلى الفلسفة من طرف المسلمين.

التفسير التقليدي لتاريخ الفلسفة كما هي مدركة في الغرب، حول أهمية ظهور تاريخ الفلسفة الإسلامية هو ما نجده في معان متشابهة جدا في تاريخ الفلسفة لـ Buhle des termes très semblables dans l'Histoire de la philosophie moderne.

[272]- Ibid, p 1020.

" إقامة العرب وسط أمم أخضعوها بأسلحتهم، أين أزهر الأدب الإغريقي (...) العرب يصبحون المستبدين بتبحر الإغريق في العلوم (...) يتوجهون بصورة خاصة نحو الفلسفة، وفيما بعد نحو الطب، العلم سيصبح الموضوع الجوهري في دراساتهم "[273].

سيتضح لي بأن مؤلف Buhle- سيكون هو الأكثر تأثيرا على المفهوم الهيجلي حول الفلسفة الإسلامية.

سأبرز الآن بعض المميزات الجوهرية لهذا المفهوم.

Les principales caractéristiques de cette conception

لقد لاحظت بأن التحديد الأكثر مباشرة للفلسفة الإسلامية، حسب هيجل أنها ليست فلسفة بل مجرد أسلوب في التفكير.

" إنها تظهر نوعا من الخيال الحر، اللامع و العميق"[274].

« Montre une imagination, libre, brillante, profonde ».

لكنها في جوهرها، ليست لديها قاعدة أخرى غير الفلسفة المسيحية للقرون الوسطى.

"في أساس الفلسفة العربية يقول، مثلما هو في الفلسفة السكولائية la philosophie scolastique بكل ما كان قد أنتج في الفلسفة المسيحية la philosophie Chrétienne هناك فكرة الأفلاطونية الجديدة néoplatonicienne - إنها ماهيتهم"[275]

في الفلسفة الإسلامية: "الأسئلة الجوهرية فيها كالتالي: معرفة إذا كان العالم أزلي أو سرمدي و البرهنة على وحدة الله، إن فكرهم أساسا كان على هذا النحو، الدفاع عن مذاهبهم الإسلامية، الذي حبس النشاط الفلسفي في حدود مذاهبهم.

[273]- Buhle J.G. Histoire de la philosophie moderne, trad., Jourdain, Paris, Fourier, 1816, tome 1, pp664-665.
[274]- Hegel, Leçons sur l'histoire de la philosophie, trad. Garniron, Paris, Vrin, 1978, tome 5, p 1023.
[275]- Ibid., p 1024.

العرب أمثال المسيحيين الغربيين كانوا محدودين بمعتقدات كنائسهم، إذن كانت عند المسحيين و عند الإسماعليين chez les Ismaélites- - نفس الحاجة وهي دحض ونقد الفلاسفة "[276].

الفلسفة الإسلامية في كليتها حسب هيجل ليست إلا فكرا دينيا، و هذه الفلسفة لا تستحق مكانة خاصة في تاريخ الفلسفة: إنها لم تحقق أي تقدم للفلسفة.

أضف إلى ذلك، الفلسفة تنقسم إلى ثلاث اتجاهات مختلفة ممثلة تقريبا المراحل المتتالية لحركتها الداخلية:

" الفلسفة الدينية للمتكلمين la philosophie religieuse des Moutakallimuns-

شراح أرسطو les commentateurs d'Aristote-

و الفلسفة الصوفية للإسلام"[277] - la philosophie mystique de l'Islam

هذه القسمة يمكن اعتبارها صحيحة من وجهة نظر التاريخ، في حين أن التحديد الهيجلي لخصوصية كل واحدة من هذه الاتجاهات تبقى غامضة، مبهمة والأكثر إشكالا في غياب عرض مفصل عميق، و صرامة فلسفية ناقصة.

مع هذا فإنني سأبحث للتعرف على نوعية كل اتجاه la spécifité de chaque tendance من وجهة نظر هيجل.

2- فلسفة المتكلمين عند هيجل

[276]- Ibid, p 1025.
[277]- Hegel, Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé, trad. M. de Gandillac, Paris, Gallimard, 1970, pp 494-496.

الحركة الفلسفية الأولى في تاريخ الفكر الشرقي الإسلامي، تتمثل لهيجل كنموذج لفلسفة أو كرمز لمبدأ إسلامي.

إنها الفلسفة السكولائية للإسلام elle est la philosophie scolastique de l'Islam إنها كقاعدة أو أساس خاص بالفلسفة الأفلاطونية الجديدة.

التي تدرك الوحدة كمحض مجردة يكون فيها الخاص عرضي و بدون قيمة اتجاه الله أين يكون الجوهري هو التعين الوحيد، لا ينقسم "كالواحد"-comme l'Un - فوق حسي الذي لا يوجد إلا في الفهم.

وباعتمادي على نص الترجمة اللاتينية "دلالة الحائرين" « Guide des égarés »

للفيلسوف " موسى بن ميمون "[278]*

يقول هيجل: " في الفلسفة المحضة للذين نسميهم متكلمون **les parlants**[279]* تعبر في آثارها عن انحلال (طابع الروح الشرقي) للتفكير المحدد بصفته كانحلال لكل اتصال.

يقول "موسى بن ميمون" إن القاعدة الجوهرية للمتكلمين، هي أننا دائما لا نعرف بيقين بأن الأشياء لها هذه أو تلك الصفة للوجود، لأن النقيض يمكن أن يكون دائما في الفهم زيادة على ذلك أنهم يخلطون في أغلبية نصوصهم بين التخيل و الفهم ..."[280]

لكن السؤال الذي يطرح يتعلق بمعرفة ضمن أي معيار يعرض "ابن ميمون" الفلسفة الحقيقية للمتكلمين، قبل معالجة حكم هيجل؟

"ابن ميمون" لا يقدم إلا فكرة غامضة و مبهمة لهذه الفلسفة، مؤلف " دلالة الحائرين" لا يجادل ne polémique pas - استهدف تطوير ميتافيزيقا مطابقة للإيمان اليهودي وللإنجيل.

.Une métaphysique conforme à la foi juive et à la Bible

[278] * - Moise Maimonide, Guide des Egarés, voir à cet égard, parmi d'autres, la critique de M. Gardet dans son livre : Les grands problèmes de la théologie musulmane- Dieu et la destinée de l'homme, Paris, Vrin, 1967, note 4, p 199.

[279] * - Les Motakallimun ce sont eux que les traducteurs hébreux appellent « les Medabberins » terme qui a été rendu en latin par « Loquentes » et en français par « parlant ».

[280] - Hegel, Leçons sur l'histoire de la philosophie, trad. Garniron, Paris, Vrin, 1978, tome 5, p 1026.

"ابن ميمون" لم يبحث على تقديم عرض واسع لفلسفة المتكلمين: فهو لم ينكر لا نصوصهم و لا انقسامهم الداخلي، و لا بأية مرحلة يتعلق الأمر، إذا لم يكن تمييزا غامضا بين القديم و الحديث.

أضف إلى ذلك، "ابن ميمون" لم يخف قط عداوته لهذه الفلسفة "وتساؤلاتهم مشكوك فيها"[281].

مثبتا بأن تأثير فلاسفتهم يبعد المثقفين اليهود عن الميتافيزيقا التقليدية لليهودية، لم يكن يبحث في كتابه إلا على دحض و نقد هذه الفلسفة.

في الواقع، "دلالة الحائرين"- كما يشير إليه عنوانه كان يهدف أولا إلى حماية النخب اليهودية من تضليل القرن الثاني عشر، للفلسفة العربية و الإغريقية"

على حسب العبارات الخاصة بـ "كلود برمان" de M. Claude Birman في مدخل الطبعة الفرنسية لعام 1979 " لدلالة الحائرين"[282]

إذن بحث "ابن ميمون" لا يمكن اعتباره في أي حال من الأحوال، جدير أو كفء على تقديم فكرة موضوعية عن الفلسفة الإسلامية و عن المتكلمين على وجه الخصوص.

مهما يكن، هذه الفلسفة لا تمثل لهيجل أية فائدة باستثناء الفائدة التاريخية:

"من خلال كل ما نعرفه عنهم، لم يقدموا للجوهر أي تقدم حقيقي، ليس لديهم أي جوهر سامي إلا ذلك الخاص بالتجلي- de la révélation- كجوهر خارجي"[283]

ليست إلا كشكل سامي للفلسفة المجردة للشرق:

" نستطيع أن نعرف فيهم، و بصورة مميزة الجوهر الشرقي (...) لقد قدموا للوعي صقل للفكر"

"العرب يقول المتكلمون طوروا العلوم les sciences الفلسفة la philosophie دون تحديد الفكرة الحسية-- l'idée concrète كلمتهم الأخيرة هي بالأحرى انحلال لكل تحديد في هذا الجوهر، التي بها فقط تتصل التغيرية la variabilité بصفتها كلحظة مجردة للسلبية"[284]

---

[281]- Maimonide M, Le guide des égarées, trad., Mank, Paris, Verdier, 1979, p 214.
[282]- Ibid., p XI.
[283]- Hegel, Leçons sur l'histoire de la philosophie, trad. Garniron, Paris, Vrin, 1978, tome 5, p 1025.
[284]- Ibid., p 1031.

فلسفة المتكلمين لا تنطبق إلا على جوهر معرفة الإنسان الفعلي أو الواقعي، أما بالنسبة للأعراض العامة، ليست هنا إلا كأشكال طبيعية - les formes naturelles- لهذا الجوهر.

التجلي التاريخي لله في الدين المسيحي la manifestation historique du Dieu

هو مستبدل بأحادية إلهية مؤسسة على طابع أزلي.

المعتزلة les Mutazilite كفرقة كلامية، نادوا بحرية الإنسان و دافعوا على الاتجاه العقلاني:

هناك دراسة حديثة بينت بأن عقلانية ديكارت Descartes و لايبنتز Leibniz

"تعرضان و تقدمان في بعض النقاط من أنساقهما، تشابها مع مواضيع أثارتها فرقة المعتزلة"

في الواقع، عقلانيتهم أبعدتهم عن الدين إلى درجة أنهم انتهوا إلى إخضاع كل نص موحى إلى العقل الإنساني و الدين إلى الفلسفة.

En fait, leur rationalisme les a éloignés de la religion à tels point qu'ils ont finie par subordonner tout texte révélé à la raison humaine et la religion à la philosophie.

في حالة وجود خلاف بين الوحي و العقل، بين الدين و الفلسفة إن هذه الأخيرة هي التي تحصل عليه

entre la révélation et la raison entre la religion et la philosophie, c'est celle--ci qui l'emporte.

حسب المستشرق Goldziher في الواقع "لا نستطيع أن ننكر بأن نشاط المعتزلة كان له مفعول صحي: هم الذين ساهموا في وضع قيمة للعقل- la raison- la Aql – حتى في مسائل أو مشكلات الدين (...)"[285]

[285]- Goldziher I, Le dogme et la loi de l'Islam, trad. Arin, Paris, Genthner, 1958, p 98.

ذاك هو ما أتأسف له، بخصوص مصادر هيجل لم تسمح بتكوين فكرة صحيحة عن فلسفة المعتزلة، ألم يكن يعلم بأن "ابن ميمون" كان صاحب نزعة عدائية لهم و خاصة لعقلانيتهم. Leur rationalisme

كان أقل جدارة ليقدر الأساس الحقيقي لفكرهم، و عاجزا على عرضه موضوعيا.

"ابن ميمون" في هذه الحالة نجده مشابها للسكولائيين المسلمين:

بحثا عن تطوير ميتافيزيقا شبيهة للدين الموجب - la religion positive- و النصوص المنزلة- les textes révélés-

عقلانية المعتزلة تبدو في نظرهم فلسفية كثيرا و إنسانية كثيرا، وهذا ما يفسر مجهود الفكر الديني الكلاسيكي للإسلام المخصص لمقاومة هذه المدرسة.

إن هذا ما يصدق أيضا على الفكر الإسلامي الحديث، الذي يبحث في علاقته مع المعتزلة les Mutazilites إما التقليل من سعة عقلانيتهم أو رفضهم بكل صراحة.

المعتزلة دافعوا عن العقل و طبقوا المنهج الديالكتيكي في النقاش الفلسفي، لقد تميزوا بمنهجهم، كانوا يسمونهم غالبا "الجدليون"- -Jadalyyûn (dialecticiens) هذه التسمية نجدها في مخطوطات تاريخ الفلسفة في الشرق و حتى في الغرب.

حسب تنيمان- Tenneman – "كان عند العرب حزبان فلسفيان كبيران، العقلانيون idéalistes و في المرتبة الثانية المتكلمون les parlants فلاسفة ديالكتيكيون philosophes dialecticiens) (كانت نقطة انطلاقهم نصوص القرآن، مهمتهم التفسير الفلسفي لأصل العالم و حاربوا الفلاسفة المثاليين les idéalistes"[286]

على ماذا يقتصر ديالكتيك المعتزلة؟

[286]- Tenneman, Manuel de l'histoire de la philosophie, trad. Cousin V, Paris, Lad range, 1839, tome 1, pp 362-363.

إذا حددنا أساليب الديالكتيك كونها " الانعكاس الداخلي، النقاش أو الجدل و صراع الأفراد و المجموعات الاجتماعية، التطور لنمو الكائنات الحية و الأشياء الجامدة (الغير متحركة)"[287]

أستطيع الجزم، إنني سأجد فعلا ديالكتيك مشابه عن المعتزلة، بالرغم من أنني بعيدة كل البعد عن الديالكتيك المتطور جدا الذي نجده عند هيجل.

سأقتصر هنا للإشارة على أن المعتزلة قد أوضحوا وضع المنهج الديالكتيكي -

(جدلي من كلمة جدل = حوار) (Jadali du mot Jadel = dialogue)

جدير بجلب الدليل العقلي لحقيقة أفكارهم الفلسفية.

على حسب أبو الهذيل (توفي عام 841) يناسب بسياقه النقاشات الفلسفية حسب القواعد المحددة جدا:

" في الميدان الأولي، يهم طرح أربعة أسئلة للمخاطب:

1- على ماذا تقتصر أطروحته؟- En quoi consiste sa thèse ?

2- ما هي الأدلة التي تتوقف عنها؟- Sur quelles preuves repose-t-elle ?

3- ما هو السبب العميق؟- Quelle en est la raison profonde ?

4- كيف يكون هذا السبب مبرهنا؟"[288]- Comment cette raison est-elle démontrée ?

"أبو الهديل" سيشرح كيف يمكننا أن نتصرف لكي نقلل من قيمة الخصم l'adversaire "يكفي أن نضعه في تناقض مع نفسه، يجب نقل النقاش، و إظهار للخصم أنه لن يتمكن من بلوغ الهدف الذي اقترحه"[289].

أما بالنسبة لأدلة المناقشة، " أبو الهذيل" يشير إلى ثلاثة أساليب:

---

[287]- D'Hondt J, Hegel philosophe du débat et du combat, Paris, LGF, 1984, pp 21-22.
[288]- Abu-Hudhayl, cité par Bouamrane, Le problème de la liberté humaine (solution mutazilite), Paris, Vrin, 1978, p 74.
[289]- Ibid., p 74.

1- ربط السبب بالفعل- Lier la cause et l’effet.

2- دحض الأطروحة بنقيضها و نفي ضرورتها - Réfuter la thèse par son contraire et nier sa nécessité.

3- إثبات نظريته الخاصة بواسطة مذهب مسلم به من طرف خصمه"[290]

- Confirmer sa propre théorie à l’aide d’une doctrine admise par l’adversaire.

في تاريخ الفكر المعتزلي، هناك عدة أمثلة لتطبيق هذا المنهج، هذا للبرهنة عقليا بأن الإنسان حر.

هل يمكنني الحكم على أن هيجل لم تكن لديه أية فكرة عن عقلانية و ديالكتيك المعتزلة؟

تأكيد كهذا يستدعي مني الحذر، كيف استطاع هيجل وصف المتكلمين:

بالمدرسة الفلسفية " المعتبرة جدا "[291]

[290]- Ibid., p 74.
[291]- Hegel, Leçons sur l’histoire de la philosophie, trad. Garniron, Paris, Vrin, 1978, tome 5,p 1025.

3- **شراح أرسطو حسب هيجل**

إذا كانت فلسفة المتكلمين معروفة عند هيجل، فهذا ينطبق أيضا على الفلسفة الهيلينسية Hellénistique للمسلمين التي كانت مدروسة بكثرة في الغرب مابين القرن الحادي عشر و الخامس عشر. Entre le XIème et le XVème siècle

حقيقة في عصر هيجل لم يعد هناك اهتمام بفلسفة ابن سينا و ابن رشد أو الغزالي، التي منذ الإصلاح La réforme : أصبحت لا تمثل إلا فلسفة قديمة متجاوزة، ككل فلسفة القرون الوسطى، و أن الفلسفات الجديدة للغرب لا تترك نفسها "تخاطر و تغامر في ممرات أو مسالك فلسفة ابن رشد".

على حسب عبارات هردر Herder المذكورة على لسان كانط *[292]

بيد أن هيجل، في محاولته لإيجاد مفهوم فلسفي للتاريخ الكلي للفلسفة de l'histoire universelle de la philosophie ما كان عليه إلا أن يتعرف على التفاصيل على الأقل الأهمية الجوهرية للإنتاج الفلسفي عند المسلمين:

التأثير الكبير لهذه الأخيرة على الفلسفة السكولائية المسيحية، هي مقبولة بطيبة خاطر من طرف كل المؤرخين التقليديين للفلسفة، دون أن نستثني المسلمين.

الغرب تعرف على جوهر المؤلفات الإغريقية خاصة تلك المتعلقة بأرسطو Aristote-

لم يكن هيجل يجهل قط بأن فنيني Vanini " درس فلسفة الطبيعة من خلال ابن رشد"[293]

و ذلك في بداية القرن السابع عشر.

« Vanini « enseigna la philosophie de la nature d'après Averroès

و قد كان بإيطاليا مجموعة من الفلاسفة الذين حاربوا مطابقة الإيمان مع العقل، ما يعرف على مستوى الفلسفة الإسلامية بالتوفيق بين العقل و النقل كانوا ينعتون بالرشديين.

---

[292]- Kant, La philosophie de l'histoire, trad. Piobbete, Paris, Gonthier, 1983, p 87.

[293]- Hegel, Leçons sur l'histoire de la philosophie, trad. Garniron, Paris, Vrin, 1978, tome 5, p 1176.

Qui combattait la conformité de la foi avec la raison qu'on les nommait les « averroïstes ».

و قد أشار إلى ذلك لايبنتز Leibniz في « Essai de Théodicée »-[294]

هيجل في دروسه حول تاريخ الفلسفة -Ses Leçons sur l'histoire de la philosophie

كل ما يقوم به هو الإشارة إلى بعض الفلاسفة المسلمين المشهورين، دون أن يذكر أي تقدم فلسفي لأنساقهم.

كبار الفلاسفة المسلمين ليسوا بالنسبة له إلا " شراحا لأرسطو"

Les grands philosophes musulmans ne sont pour lui que « des commentateurs d'Aristote ».

نوادر هيجل حول هؤلاء الفلاسفة كم هي معبرة !

الكندي شارح المنطق La Logique إلى حوالي عام 800، و تحت سلطان المأمون كتب الفارابي شروح "أورغانون أرسطو"il écrivit des commentateurs de « l'Organon d'Aristote » و كتب أيضا في " أصل و انقسام العلوم"

حتى الأطباء اهتموا بالفلسفة، و تمكنوا من الوصول إلى نظريات نذكر منهم على سبيل المثال ابن سينا (المولود عام 984 و المتوفى في 1094) هو أحد شراح أرسطو.

الغزالي Al Ghazali -(المولود في 1127 ببغداد) كتب في المنطق و في الميتافيزيقا

ابن رشد- Averroès-(توفي سنة 1217) كان يطلق عليه بسمو " شارح أرسطو"

Il fut appelé par excellence le commentateur d'Aristote.

هذا كل ما كان يقوله هيجل عن الفلاسفة المسلمين، إذا لم يجد أهمية على تطوير مفهومه عن فلسفتهم لأن " ليس هناك إلا القليل على استخراجه".

---

[294]- Leibniz, Essai de Théodicée, Paris, GF, 1966, p 54.

ففي بحثه حول الأرسطوطاليسي Pomponassi يذكر هيجل أفكارا لابن رشد:

" الرشد يون Les Averroïstes يؤكدون على " النوس الكلي" هو لامادي و أزلي

Le Noûs universel est immatériel et immortel

و لكن الروح بصفتها كوحدة عددية هي فانية أو زائلة"[295] mais l'âme en tant qu'unité numérique est mortelle

الشروح التي قدمها الفلاسفة المسلمون عن الفلسفة الأرسطية ليست هي تلك المعلومات التي كانت تنقص أرسطو، لكنها في اعتقاده لا تستحق أن تدمج بصفتها كمرحلة نوعية في تاريخ الفلسفة الحقيقي:

"العرب درسوا مدونات أرسطو في مجموعها les écrits d'Aristote dans leur ensemble لقد استخدموا المدونات خاصة الميتافيزيقية و المنطقية و الفيزيائية، كانت مهمة جوهرية une tâche essentielle لشرحها بمختلف الطرق و إلى تطوير العنصر المنطقي المجرد (...) العرب طوروا ميتافيزيقا الفهم و المنطق الصوري"[296].

Les arabes ont développé la métaphysique d'entendement et la logique formelle.

هو واضح إذن، إذا كان هيجل قد أبعد الفلسفة الكلاسيكية للمسلمين عن تاريخ الفلسفة هذا فقط بسبب محتواها المجرد a cause de son contenu abstrait و ليس إطلاقا بسبب أن هذه الفلسفة " ينقصها الاستقلال الذاتي" باتجاه الفلسفة الإغريقية كما أظهر ذلك Garniron

إذا كان هناك حقيقة نقص لنقص ذاتي في الفلسفة الإسلامية، سيكون بالأحرى في مقابل الوعي الشرقي la conscience oriental و ليس إطلاقا مقابل الوعي الإغريقي*[297]

---

[295]- Hegel, Leçons sur l'histoire de la philosophie, tome 5, pp1032-1035.

[296]- Ibid., p 1138.

[297]*- Dans une ligne pour ainsi dire hégélienne, M. Garniron pense que si Hegel écarte les philosophes musulmans de l'histoire de la philosophie, c'est essentiellement à cause de leur manque d'originalité. Voir, Ibid., p 1197.

مهما يكون التفسير الهيجلي يبدو غير متوقعا أو مفاجئا: الفلسفة السكولائية الغربية التي هي "أساسا لاهوتا"[298] يمكن اعتبارها كمرحلة جوهرية لتاريخ الفلسفة لسبب بسيط كونها فلسفة مسيحية، مؤسسة على التثليث fondée sur la trinité

بينما نجد هيجل مستبعدا كل من الفارابي Al Fârâbî- ابن سينا Avicenne - و ابن رشد، إلى درجة اعتباره " الرشدية المسيحية" أكثر أهمية من ابن رشد نفسه.

هذا الموقف الهيجلي مؤسس على حسب اعتقادي على المفهوم الجوهري للإسلام بصفته كلحظة سلبية للروح كل- مثلما هو الإبداع الفني - الديني و السياسي.

En tant que moment négatif de l'esprit- tout comme la création artistique religieuse et politique.

الوعي الفلسفي الإسلامي ليس بوسعه إلا أن يشارك في المظهر الخارجي للتطور الفلسفي.

الوسط الثقافي و الفكري في الغرب لم يكن ملائما لفهم الفلسفة الإسلامية منذ عهد الإصلاح depuis la réforme *[299]

سأرى كيف سيتمثل هذا الوسط لهيجل و ما هي أهم المصادر التي اعتمدها فيما يخص الفلسفة الإسلامية؟

"هناك دائما بين العربية و اللاتينية ترجمة يهودية"[300]

"" Il ya toujours entre l'arabe et le latin une traduction Hébraïque هذا الإثبات من طرف هيجل يضيء تماما وضعية الفلسفة الإسلامية في الغرب خاصة في الأزمنة الحديثة:

إن تراجع اللاتينية Le latin كلغة للثقافة أمام السيطرة المطلقة أكثر فأكثر للغات وطنية des langues nationales جلبت انقلابا حقيقيا في هذه المعرفة، كون كل المدونات الفلسفية الإسلامية

---

[298] - Hegel, Leçons sur l'histoire de la philosophie, trad. Gibelin, Paris, Gallimard, 1954, tome 1, p 195.

[299] *- Précisons, cependant, qu'à cette époque beaucoup de penseurs ne partagent pas cette vision.
Leibniz par exemple, a exprimé une admiration pour Ibn Tufay (mort en 1185)
Voir Bruner F, Etudes sur la signification historique de la philosophie de Leibniz, Paris, Vrin, 1951, p 173.

[300]- Hegel, Leçons sur l'histoire de la philosophie, trad. Garniron, Paris, Vrin, tome 5, p 1035.

المترجمة إلى اللاتينية en latin بقيت حروفا ميتة بالرغم من أنها كانت مصدر جوهري للمثقفين عامة و الفلاسفة خاصة.

يذكر لنا هيجل بأن ألبير الأكبر Albert le grand " كان على نحو خصوصي مضلع في التعرف على العربية"[301]

هذا أيضا وضع Raymond Lulle- Roger Bacon- Alexandre de Halés

و في عصر النهضة de Vanini et de Bruno -

على حسب الاعتقاد الذي يذهب إليه-R. Bacon- "المعرفة بعثت إلى العالم أربعة مرات:

مرتان و بإتقان إلى العبرية en hébreu - و مرة بالإغريقية من طرف أرسطو Aristote و الأخرى إلى العربية من طرف ابن سينا - Avicenne-"[302]

إذن طالما أن اللاتينية le latin لا تزال بعد لغة الفلسفة و الثقافة، إننا نعترف للشرق الإسلامي مشاركته الجوهرية في تقدم الفلسفة بالرغم من عداء المسيحية التقليدي للإسلام.

فضلا عن ذلك فإن أوروبا تعطي لنفسها فقط الحق في احتكار الفلسفة الحقيقية دون سواها.

فبعد مدة قصيرة من وفاة هيجل، سنجد الكاتب ارنست رينان Ernest Renan-سيدفع بهذا الاتجاه إلى حدوده، عندما يعلن و بالضبط في موضوع الفلسفة الإسلامية بأنه:

" ليس علينا أن نطلب من الجنس السامي la race sémitique دروسا في الفلسفة (...) بل على العكس عند الساميين لم تكن الفلسفة إلا تقليدا محض خارجي، محاكاة اصطناعية une imitation factice للفلسفة الإغريقية"[303].

في كتابه " تاريخ الفلسفة الحديثة "- Histoire de la philosophie moderne-

---

[301]- Ibid, p 1094.

[302]-Goichon A. M, La philosophie d'Avicenne et son influence en Europe médiévale, Paris, Maisonneuve, 1971, p 113.

[303]- Renan E, Averroès et l'averroïsme, Paris, Durand, 1852, p III.

Il est très important ici à souligner que Renan avait placé cette étude qui fut sa thèse universitaire, sous la direction de philosophe français et l'ami intime de Hegel : Victor Cousin.

يحدثنا Buhle قائلا: " إننا إلى غاية هذا اليوم، ندعي أو نزعم بأنه كان للعرب الشرف l'honneur- كونهم كانوا الأوائل في نشر فلسفة أرسطو في الغرب (...) المؤرخ الحديث Héeren صرح بأنه لم يكن للعرب أي نصيب في الانتشار الأول لمدونات الحكيم أرسطو"[304]

بالرغم من أن Buhle - كان قد اعترف قبل ذلك " أن العرب هم الذين فجروا الشرارات الأولى للأضواء في ظلمات الجهل dans les ténèbres de l'ignorance في الوحشية la barbarie في الوسط الذي كانت فيه أوروبا الغربية قد سقطت"[305]

هذا الاضطراب و الارتباك الذي وقع فيه Buhle لا يفسر إلا الصراع الثقافي الذي ساد أوروبا في نهاية القرن الثامن عشر، بينما كان مؤرخو الفلسفة و على رأسهم بروكر Brücker يشيرون إلى أنه بفضل عرب اسبانيا انتشرت فلسفة أرسطو في الغرب.

نجد في المقابل Heeren و أتباعه يرفضون بصورة واضحة هذه الفكرة محتجين على أن العلاقات مع Constantinople واسبانيا الإسلامية هم الذين طوروا الاهتمام بالفلسفة في الغرب"[306]

ولكن الأهم باستثناء هذا الخلاف cette divergence هو أن كل هؤلاء المؤرخيين يتفقون في القول على أن الفلسفة الإسلامية ليس لها ما يميزها و بأن العرب اقتصر دورهم على الترجمة فقط.

حاكوا أو قلدوا بسخرية الفلسفة الإغريقية، لكن دون تحقيق أي تقدم أو أي إبداع أصيل في هذا الميدان"[307]

.Aucun progrès aucune création originale dans ce domaine

---

[304]- Buhle, Histoire de la philosophie moderne, trad. Jourdan, Fournier, 1816, tome 1, p 696.

[305]- Ibid, p 665.

[306]- Tennemann, Manuel de l'histoire de la philosophie, trad. Cousin, Paris, Ladrange, 1839, tome 1, p 355.

[307]- Dans ces notes sur sa traduction de l'histoire de la philosophie de Hegel (tome 5, pp1032-1035) M. Garniron nous a donné un tableau des sources de Hegel relatives à la philosophie islamique. Selon lui les principaux ouvrages utilisés par Hegel sont les suivants : l'Histoire critica philosophiae de Brücker, l'Etymologicon orientale de l'orientaliste suisse J.H. Honttinger (1620-1667) l'histoire de la philosophie de Tennemann, l'Esprit de la philosophie spéculative de Tiedemann et le traité de l'histoire de la philosophie de Bhule.

Il est fort possible a consulté d'autres sources, plus importants encore évoqué par Tennemann : Mahomet, influence de sa religion sur les peuples de Moyen Age d'Oelsmer, et surtout l'étude de Hammer Purgstall : courte histoire de la métaphysique publié en 1826.

Voir : Tennemann, Manuel de l'histoire de la philosophie, trad. Cousin, Paris, Lad range, 1839, tome 1, pp 356-358.

كان بإمكان هيجل موازنة pondéré أحكامه المعجلة hâtifsعلى غرار Tennemann الذي كان محددا في بعض المفاهيم التاريخية حول الفلسفة الإسلامية يعترف بحكمة و احتراس و نزاهة: " الآثار الفنية للفلسفة العربية لا تزال فيها الدراسات هزيلة، لكي نستطيع أن نكون معرفة وافية و كافية"[308]

الفلسفة الإسلامية لا تفهم بدون مرجع أو إسناد إلى الحركة العلمية لعصرها التي كانت أكثر تألقا و أكثر تقدما مقارنة مع اليونان القديمة.

بالإضافة إلى ذلك إن كبار الفلاسفة المسلمين كانوا في نفس الوقت علماء كبار، يكفي أن نشير إلى الفيزيائي الكندي، و إلى الطبيب ابن سينا le médecin Avicenne أو الرازي Al Razi ، الفلكي و الجغرافي البيروني l'astronome et géographe Biruni و القائمة هي أبعد أن تكون مغلقة.

الفلاسفة المسلمون لم يقروا في يوم من الأيام بإنكار أهمية الإرث الإغريقي، لكن أصالة فلسفتهم موجودة في ذاتها و في إجهادها توظيف المعطيات الكبرى للفلسفة الإغريقية أو الشرقية في خدمة غايتها التي تقتصر في الدفاع عن العقل ضد الدين.

Mais l'originalité de leur philosophe se trouve en elle-même et dans son effort d'employer les grandes données de la philosophie grecque ou orientale en service de sa propre fin qui consiste à défendre la raison contre la religion.

هل يمكنني الذهاب بعيدا للتأكيد على أن النسق الفلسفي الهيجلي كان مدينا، كثيرا للفلسفة الكلاسيكية الإسلامية؟

في الوقع، إن مؤرخي الفلسفة يعلمون الآن، على نحو مباشر أو غير مباشر بأن الفلسفة الحديثة في الغرب ورثت البعض من مواضيعها الجوهرية من الفلسفة الإسلامية:

---

[308]- Tennemann, Manuel de l'histoire de la philosophie, trad. Cousin, p 359.

دراسات حديثة برهنت على أن رهان باسكال المشهور le fameux Pari de Pascal

و كوجيتو ديكارت لديهما بالتتابع كأصل قاطع بحيث لا مجال للمنازعة فيه-

"رهان" الغزالي - (1058 – 1111)[309] "le pari d'Al-Ghazali" و مفهوم "الرجل المعلق"

عند ابن سينا - (980-1037)[310] -l'homme volant d'Avicenne

إن دراسة في هذا المجال بإمكانها أن تبين لنا التناظر des homologies الجوهري بين إيكارت Maitre Eckhart، كانط Kant ، بادر Bader...الخ و الفلاسفة المسلمين.

حقيقة، الحديث عن تأثير d'une influence للفلسفة الإسلامية على هيجل يبدو مفاجئا قياسا مع ما أثبته.

إن الفلسفة الإسلامية تتمثل له كفكر ديني comme une pensée religieuse الذي لا يمتلك من الفلسفة إلا النسق و الشكل الخارجي.

إنها لم تعمل على تقدم مبدأ الفلسفة، السبب الذي من أجله هيجل يرفض بصورة واضحة الاعتراف بأية أصالة d'aucune originalité أو شرعية authencité بصفتها كمرحلة نوعية، أبعدها بعنف و بقسوة عن التاريخ الداخلي للفلسفة الكلية وحولها إلي شكل من الحلولية و السبينوزية en une forme du panthéisme et du spinozisme

بيد أن الفلسفة الهيجلية، تقدم أكثر من نقطة في نسقها عن محاكاة أو تشابهات قاطعة مع مواضيع معروضة بطريقة مستقلة ذاتيا عن الفلسفة الإسلامية.

كالديالتيك، الحرية، وحدة اللامتاهي و المتناهي l'unité de l'infini et du fini

[309] - Sur ce sujet, voir : Badawi .A.R. Quelques figures et thèmes de la philosophie islamique, Paris, Maisonneuve- Larose, 1979, pp 67-77.

[310] - La conception avicennienne de l'idée de l'être dite de «l'homme volant » se fonde sur l'idée suivante : « l'homme se pense donc il est », il est fort vraisemblable que c'est sous l'influence d'Avicenne que Descartes a élaboré sa propre conception de l'être.

Voir a cet égard : Goichon, la philosophie d'Avicenne et son influence en Europe médiévale, Paris, Maisonneuve, 2 é édition, 1984, 96.

Pour la bibliographie de « l'homme volant » au Moyen- Age, voir. Gilson E, Les Sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant, in Archive d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age, Paris, Vrin, 1927, tome 3, p 93.

من الصعوبة بمكان على أن نعتبرها كثمرة للصدفة و استنادها إلى الفعل البسيط للتطابق أو إلى تأثر بعيد حتى لا نذهب إلى درجة التأكيد على وجود لهيجل شرقي[311]- d'un Hegel Oriental

كما يظن M.Jambet أستطيع التأكيد على أن تأثير الفلسفة الإسلامية على هيجل دفع ببعض كبار المتخصصين في الغرب إلى إثباته.

Certains grands spécialistes de la philosophie en occident commence à le constater.

"في الإسلام الإيراني" « En Islam iranien »هنري كوربان يلاحظ نوعا من التشابه بين المفهوم الهيجلي للروح وبين " فهم الفاعل"[312]de l'intellect agent- -

عند ابن رشد.

يلاحظ E. Bloch في كتابه " Sujet Objet " في بعض المظاهر للديالكتيك يبدو هيجل و كأنه وريث للكندي Al Kindi في تحليليه المفهوم الهيجلي للكلية.

En analysant, en effet, la conception hégélienne de la totalité.

Bloch ينص على " أن هيجل هو الوريث للفيلسوف العربي الكندي، هو الأول الذي فكر بأن العالم هو كمجموع ممرات لمرآة التي تعكس الكل"[313].

ما هو جدير بالدراسة أيضا اكتشاف تشابها مدهشا بين الفكر التاريخي الهيجلي و الفكر التاريخي الخلدوني.

الأمر الذي دفعني إلى تخصيص مبحث كامل في هذه الأطروحة لمعالجة هذا الموضوع.

---

311 - Jambet, Ch, La Logique des Orientaux, Paris, Seuil, 1983, n 56, p 99.
C'est à propos de la conception hégélienne du temps que, M. Jambet constate l'existence d'un « autre Hegel », d'un Hegel métaphysique comparable à un philosophe musulman aussi grand que Hegel : Sohrawardi (1155-1191) voir, pp 88-93.

312 - Corbin Henri, En Islam iranien, Paris, Gallimard, tome 1, p 15.

313 - Bloch, E, Sujet et Objet, trad. M. Gandillac, Paris, Gallimard, p 134.

بعد ما كان متأثرا بكل من كوجيف Kojève، هيدغر Heidegger وهوسرل Husserl هنري كربان Henri Corbin كونه مهتما بكل ما يمت بالإسلام من صلة بما في ذلك بعض الشخصيات الفلسفية البارزة أمثال ابن سينا، ابن عربي و الفلسفة الإسلامية عامة.

لم يتوقف طيلة بحثه عن كشف و إثبات التقاطعات بعض الأحيان ضيقة للمواضيع الجوهرية للفلسفة الشرقية الإسلامية، و تلك المتعلقة بالفلسفة الغربية الهيجلية على وجه الخصوص.

ما يستوقف هيجل في الفلسفة العربية، هو الطابع السكولاستيكي المشترك مع الفلسفة المسيحية، في أوروبا القرون الوسطى، المعروفة بالسكولاستيك.

يقول هيجل في هذا الصدد:" إن العرب، مثلهم مثل المسيحيين الغربيين، كانوا محدودين بحدود عقائدهم الكنسية(إذا أمكن تسمية ذلك عقائد) بل كانوا أكثر حرية بقليل من الغربيين"[314].

ويعتبر هيجل هذه السكولاستيكية وتلك لم تتجاوزا فكرة الأفلاطونية المحدثة:

"في أساس الفلسفة العربية، كما هو الأمر في الفلسفة السكولاستيكية وفي كل ما أنتج في الفلسفة المسيحية، تقوم الفكرة الأفلاطونية المحدثة:

هي الأساس، وعليها قامت كل تشكلات المفهوم وكل شروحه"[315]

وفي الغالب، لا تتجاوز أحكام هيجل عن الفلسفة العربية الطابع العمومي من نوع:

"إن الكلمة الأخيرة عندهم هي في حل كل المفاهيم في مفهوم الجوهر الواحد(Substance) المتميز بالتغير، كلحظة مجردة في السلبية(moment abstrait de la négativité) "[316]

وهذا هو الطابع المميز للشرقيين بصفة عامة، بحسب رأي هيجل، بما في ذلك الهندوسية وفلسفة سبينوزا أيضا، وانطلاقا من ذلك، "فالشعراء والفلاسفة والمؤرخون الشرقيون كانوا حلوليين (panthéistes)"[317]

[314] - Hegel, Leçons sur la philosophie de l'histoire, pp 1024-1025.
[315] - Ibid, p 1025.
[316] - Ibid, p 1031.
[317] - Ibid, p 1031.

وجدير بالذكر، أن هيجل نفسه لم يكن بمنأى عن تهمة الحلولية التي كانت تعادل في وقته تهمة الإلحاد، واضطر هيجل إلى الدفاع عن فلسفته ضد اتهامات اللاهوتيين هذه وكان له أكثر من شأن مع هذه "الحلولية الشرقية" في شعر جلال الدين الرومي، كما سأوضح ذلك لاحقا.

وهنا سأسمح لنفسي بالقول بأن هناك مجالا للمقارنة بين فلسفة هيجل كمنظومة متكاملة والمنظومة الفلسفية التي اكتملت على يد الفارابي في الثقافة الغربية الإسلامية، وطبعت بطابعها فلسفة ابن سينا بصورة خاصة وفلاسفة آخرين في المرحلة العربية الإسلامية من تاريخ الفلسفة، مثل:

ابن باجة وابن طفيل وحتى ابن رشد، عداك الغزالي و من جاء بعده من أقطاب التصوف الإسلامي، مثل السهر وردي وابن عربي.

وإذا كان هيجل لم يعرف شيئا بصورة مباشرة عن الفلاسفة العرب، فإن الشيء القليل الذي عرفه من الشعر الصوفي عند العرب و عند الفرس، كان لديه وقع كبير، وعبر عن ذلك في أكثر من موضع، دون أن يخفي إعجابه و تعاطفه مع الفلسفة القائمة في أساس هذا الشعر الصوفي.

4- هيجل و التصوف الإسلامي

رغم أن بعض مؤرخي الفلسفة المعاصرين لهيجل قد ذكر التصوف الإسلامي باعتباره "فرقة حلولية" « secte panthéiste » على حد تعبير تينمان[318]

[318] - Tenneman, Manuel de la philosophie, p 364.

فإن هيجل لن يأتي على ذكر كلمة:soufisme ، المقصود بها التصوف الذي ظهر في الثقافة العربية الإسلامية، تمييزا عن:mysticisme أو: mystique ، التي ارتبطت بالتصوف الغربي عامة، وبصورة خاصة المسيحي بعد اليوناني ما قبل المسيحي.

لن أدخل هنا في تفاصيل الفوارق بين أشكال التصوف المختلفة من: هندوسي وإغريقي ويهودي ومسيحي وإسلامي، الأمر الذي يتطلب بحثا قائما بذاته.

كان بإمكان هيجل التعرف على الشعر الصوفي للمسلمين في وقت مبكر جدا، هذا بالرغم من إطلاعاته الممتازة عن أهم النشاطات التي أنجزت من قبل كبار "المستشرقين"Orientalistes-- أمثال غوته، هامر Hammer ، بروغستال Purgstall

و روكرت Rückert

غير أن أعمال هؤلاء ذات الطابع الأدبي المحض لم تقدم لهيجل أية فكرة عميقة حول الفلسفة الصوفية عند المسلمين.

لهذا السبب، إذا كان هيجل قد أشار إلى أشعار مترجمة من طرف روكرت Rückert لاعتماده فقط على تحليلات Tholuck المؤسسة على أفكار فلسفية متعلقة بالتصوف*[319]

من جهة أخرى، في مناسبات عديدة هيجل نفسه يؤكد بأن مدونات Tholuck تحتوي "على معلومات تاريخية ثمينة، كنت مدينا له بها كثيرا"[320]

بالرغم من تلك " المعلومات الثمينة " التي هو مدين بها لـ Tholuck و أن هذا الأخير هو من ابتكر مفهوم - الحلولية -- la notion du panthéisme حتى نميز محتوى التصوف الإسلامي.

قد تبين أن هيجل كان ضد Tholuck و ذلك من خلال نقاش لاذع دار بينهما une polémique acerbe ماذا يمكنني أن أفهم من هذا؟

---

[319] *- Voir Hegel, Encyclopédie des Sciences philosophiques en abrégé, trad. M Gandillac, Paris, Gallimard, 1970, pp 494-495.

[320] - Ibid, p 60.

Tholuck قدم في مدوناته مفهوما جديدا لهذه الظاهرة de ce phénomène في الغرب.

هذا المفهوم يتلخص في النقاط الثلاث التالية:

1- التصوف هو ظاهرة إسلامية محضة.

2- التصوف يحتوي على مذهب خاص بالتثليث la Trinité هل يمكن أن نعثر في الدين الإسلامي على نظرية التثليث؟ يجيب Tholuck قائلا: " حتى لا نقول شيئا كون النظرية السكولائية لم تولد فقط من بحوث الفلاسفة النظرية حول العبارات الإنجيلية ولكن أيضا تحت تأثير الفلسفة الأفلاطونية والأرسطوطاليسية"[321]

3- التصوف يحتوي تماما ما يحتويه التصوف المسيحي، فكرة الوحدة المسيحية لله

و للإنسان l'idée de l'unité chrétienne de Dieu et de l'homme غير أن التصوف لا يعبر عنه من خلال حلولية فضة par un panthéisme grossier و إنما من خلال حلولية مؤثرة mais par un panthéisme affectif فمن البديهي أن لا يكون أمام هيجل خيارا إلا محاربة مفهوم Tholuck مثلما هو ممثل هنا، مؤسس على مبدأ الروح الإسلامي.

التصوف في نظر هيجل يجب أن لا يكون لديه أي محتوى موضوعي.

Le soufisme ne doit avoir aucun contenu objectif selon Hegel

أستطيع القول بأن الفلسفة الصوفية la philosophie mystique تتمثل في كليتها كفكر نظري حقيقي في نظر هيجل الذي يعتبر التصوف الإسلامي مختلفا عن التصوف المسيحي بل متناقضا معه من خلال مبدئهما الجوهري.

التصوف يعرف بـ " حيوية داخلية للشعور العميق للروح التي تقتصر أساسا على إبطال المرئي

322"

---

321 - Tholuck A, La doctrine spéculative de la Trinité dans l'Orient postérieur. Berlin, 1826, p 30, voir Hegel, Encyclopédie des Sciences philosophiques, en abrégé, trad. M de Gandillac, Paris, Gallimard, 1970, note 13, p 505.

322 - Hegel, Encyclopédie des Sciences philosophique en abrégé, p 496.

من أجل تحقيق وحدة بين المتناهي و اللامتناهي، الفلسفة تعبر عن هذه الوحدة الموضوعية عقلانيا،على عكس الفلسفة الصوفية التي لا تعبر عنه من خلال العقل و إنما من خلال القلب و هو أسلوب آخر للتفكير و التأمل مستعار من الدين.

الفلسفة السكولائية تجبر نفسها للتعبير اعتقاديا dogmatiquement و صوريا formellement لوحدة اللامتناهي و المتناهي l'unité de l'infini et du fini

الفلسفة الصوفية تبرز كضرب سامي، في الحقيقة إنها تتعارض بهذه الطريقة مع "هذا الميل المتطرف"[323] للسكولائيين الذين يأملون على تأسيس فكرة الوحدة على الحب والطهارة أو الصفاء La pureté

.

هذا الوعي هو محض سلبي، لا عقلاني irrationnel يعبر عن" أكبر تشابه مع السبينوزية"[324] في نظر هيجل.

المتصوفة هم " أرواح نبيلة "[325] « des nobles esprits » و أفراد رائعون.

هيجل يرفض بصورة واضحة مفهوم الوحدة الخاصة بالصوفية، مسيحية أكانت أم إسلامية هذا ما أستنتجه.

هي وجهة نظر التي تكون فيها وحدة الله و العالم، اللامتناهي و المتناهي موجودة إلا للفكر C'est une perspective dans laquelle l'unité de Dieu et du monde, de l'infini et du fini n'existe que pour la pensée.

[323] - Hegel, Leçons sur l'histoire de la philosophie, tome 5, p 1116.
[324] - Ibid, p 1116.
[325] - Ibid, p 1116.

لأنه بصفته كظاهرة en tant que phénomène ، العالم لا يمتلك أية حقيقة فعلية وبالتالي أي تحديد.

لهذا السبب الفكر الصوفي الإسلامي، يتمثل لهيجل كنوع من الحلولية الروحية comme une sorte de panthéisme spiritualiste، للانعكاس الذي هو "إنتاج الفكر المتبصر الذي يمتد في كل الأشياء الطبيعية، و الذي سيصور وجود الله ليس كشمولية حقيقية للفكر و إنما ككلية، بمعنى في كل الموجودات الخاصة"[326]

هذه الكلية تتمثل في جوهرها كنفي للمتناهي Cette totalité se présente nécessairement comme la négation de fini "فكل ما هو متناهي محدد ومنفي"[327]

الفلسفة الصوفية للإسلام بالنسبة لهيجل تتميز ككونية مشابهة لفلسفة الإيليين أو السبينوزية.

هذه الفلسفات يقول هيجل: " تطابق لله مع العالم، أساليب للتصورات الشرقية، أستطيع أن أقول بأن المطلق l'Absolu يبرز كنوع محض كلي، الذي يسكن لا في الأجناس و لا في الموجودات، لكن بالطريقة التي يدركن فيها أية حقيقة فعلية"[328]

" إن الخطأ المشترك لهذه الأساليب، التصورات و الأنساق هو عدم بلوغها مرحلة تحديد الجوهر كموضوع و كروح"[329]

لكن ما هو السبب في ذلك؟

يحاول هيجل أن يفسر الجواب بالطريقة التالية:

" هذه الأساليب للتصورات و هذه الأنساق تتأتى من حاجة وحيدة ككل الفلسفات وككل الأديان، هي تشكيل صورة عن الله و علاقته مع العالم.

---

[326] - Hegel, Leçons sur la philosophie de la religion, tome 2, p 45.
[327] - Ibid, p, 37.
[328] - Hegel, Encyclopédie des Sciences philosophiques en abrégé, p 496.
[329] - Ibid, p 496.

في الفلسفة علاقة الله مع العالم تتحدد من خلال تحديد طبيعته، الفهم المتأمل يبدأ إذن برفض الأساليب و أنساق الشعور العميق و للأبحاث الفلاسفة التي تعبر عن الارتباط أو الصلة بين الله و العالم، و لامتلاك الله خالصا في الإيمان أو كأساس للمتناهي.

لكن هذا الجزم يجر أيضا الاعتقاد في العلاقة بين الظاهرة le phénomène والماهية l'essence، بين المتناهي و اللامتناهي - entre le fini et l'infini- يبقى استفهام مفكر فيه حول طبيعة هذه العلاقة"[330]

إذن إنه في الطبيعة ذاتها للنشاط النظري للتأمل الصوفي la réflexion mystique

و في طريقتها الخاصة لإدراك الصلة بين المتناهي و اللامتناهي الموضوعة في درجة أعلى من الحدس الذي هو أسلوب التصور الديني.

الفهم المتأمل الذي هو أسلوب الفكر الصوفي، يرتقي" بنبل "« noblement »- اتجاه التحديد الحقيقي الخاص بالفلسفة.

و لكنه بالرغم من ذلك، يبقى عاجزا للذهاب موضوعيا إلى درجة التحقق التام la réalisation parfaite لهذه الغاية.

الفهم المتأمل لا يعبر إلا عن هوية محضة و مجردة للوحدة:

التي يظهر فيها كمحض كلي و مطلق، و لكن كمطلق غير محدد إذن لا يدرك.

و هكذا بالنسبة لهيجل " كل صعوبة القضية، يكمن في الشكل الذي يأخذه التأمل، لأن هذا التأمل الذي يسمونه غير مدرك، بالنسبة للذين لا يريدون معرفة أي شيء عن الله"[331]

الفلسفة الصوفية هي محددة من طرف هيجل كفلسفة جوهرية.

La philosophie soufiste est déterminée par Hegel comme une philosophie abstraite.

[330] - Ibid, p 496.
[331] - Ibid, p 496.

فلسفة لا تستطيع التعبير عن وحدة اللامتناهي و المتناهي لله و للعالم إلا من خلال النفي أو الإلغاء المطلق للمتناهي و للعالم، مثل هكذا فلسفة تعد سلبية مطلقا في نظر هيجل.

بالرغم من أنه يرفض بطريقة واضحة، فلسفة تنكر الله، "يجد أنه من المعقول جدا إنكار الله على إنكار العالم"[332] Bien plus concevable la négation de Dieu que la négation du monde.

لأنه سيكون من السهل على العقل تقبل نسق ينكر الله، عن نسق آخر ينكر العالم.

المفهوم الهيجلي للصوفية الإسلامية يتمثل في تآلف تام مع مفهومه الجوهري حول الإسلام.

هل يمكن اعتبار هذا المفهوم مقبولا؟

لكي أقدم حكما عادلا و منصفا، عن التأويل الصوفي عند هيجل دون أن نضيع عن الأنظار حدود معلوماته في هذا الميدان:

هيجل لم يتعرف على الفلسفة الصوفية الإسلامية إلا تحت شكل صوفية شعرية هذا من جهة ، من خلال التحليلات المثارة من طرف Tholuck من جهة أخرى.

لهذا السبب يكون من اللاعدل تقدير مفهومه على ضوء المعرفة العميقة التي طورها الغرب خاصة منذ لويس ماسنيون Louis Massignon "[333]

لو أن هيجل تمكن فقط من أخذ صورة كافية عن كبار الصوفية لكان الأمر مختلفا إنني لا أرى جيدا كيف حدد النسق الصوفي عند" ابن عربي " مثلا عندما يقول:

" لقد ثبت بأن الإنسان مركب من نسختين:

واحدة خارجية و الأخرى داخلية، النسخة الخارجية هي متكافئة مع العالم الكلي.

---

[332] - Ibid, p 116.

[333] - Chevalier J, Le Soufisme dans la tradition de l'Islam, Paris, Retz, 1974.
Vitrey- Meyerovitch,, Mystique et poésie en Islam, Oxford, Clarendon, Press, 1971.
(Juste pour avoir une idée plus complète sur la pensée soufiste).

و النسخة الداخلية متكافئة مع الحضور الإلهي la présence divine à إذن الإنسان هو الكلي مطلقا، إنه الحقيقة، مجمع كل الكائنات الأزلية و الفانية"[334]

إشكالية المفهوم الهيجلي لا تكمن فقط في توثيقه، و لكن بنسقه الفلسفي أيضا وخاصة ما تعلق منها بمفهومه للصوفية à sa conception du soufisme

لتأسيس برهنته الميتافيزيقية الصوفية، لا سيما تلك المرتبطة بـ" جلال الدين الرومي"-

وجدير بالذكر أن هيجل عندما يتحدث عن جلال الدين الرومي، أو عن حافظ الشيرازي وأشعارهما لا يطلق عليهما صفة: mystique [335] بما تعنيه هذه الكلمة من ازدواجية في المعنى في ذهن هيجل، إذن برأيه هناك:

Mystiqueو mysticisme ، أي تصوف إيجابي يحضى بإعجاب فلاسفة مثل هيجل وتصوف سلبي لا يزيد عن كونه خروجا على العقل بدن أي مبرر.

ومعروف التقدير الذي يكنه هيجل لمتصوفة غربيين من أمثال:Maitre Eckhartو Jacob Boehme.

وفي لغة هيجل أن صفة: mystique غالبا ما تعني شيئا واحدا مع صفة spéculatif وهذه الصفة الأخيرة يخص بها هيجل فلسفته، باعتبارها فلسفة الروح المطلق.

كان لابد من هذا التوضيح السريع، لعله يساعد في فهم موقف هيجل من الشعر الصوفي الذي أتيحت له الفرصة أن يعرف منه عينات في ترجمة المستشرق الألماني روكيرت Rückert ، الذي نشر سنة 1821 كتابا فيه مختارات من شعر جلال الدين الرومي.

سأكتفي بتقديم بيتان من الشعر للرومي متكاملان المعنى مذكوران من طرف هيجل

" نظرت باتجاه الأعلى و رأيت في كل الرحاب شيئا واحدا.

---

[334] - Badawi A. R, Quelques figures et thèmes de la philosophie islamique, Paris, Vrin, 1979, p 21.
[335] - Hegel, Esthétique, p 84.

J’ai regardé vers le haut et j’ai vu dans toutes les étendues une seule » chose«.

باتجاه الأسفل، و رأيت في كل الرغوات (الزبد) شيئا واحدا.

Vers le bas, et j’ai vu dans toutes les écumes une seule chose

نظرت في القلب، كان بحرا، رحابة عوالم مملوءة بآلاف الأحلام

و رأيت في كل الأحلام شيئا واحدا، و شيء واحد يبقى و شيء واحد هو ماهيتك(كنهك) لي فقط !

"[336]

J’ai regardé dans le cœur, c'était une mer, une étendue de mondes pleine de mille rêves, j’ai dans tout les rêves une seule chose. Et une chose reste et une chose est ton essence, la mienne seulement !

" شيء واحد يبقى و شيء واحد هو ماهيتك، لي فقط !" في نظرنا هذه الوحدة ليست حلولية مطلقاpanthéiste.

بالنسبة " لجلال الدين الرومي" و للصوفية عامة، الإنسان هو في نفس الوقت كائن فعلي، حي و تاريخي، و هو جزء من الكائن الإلهي هو شعاع من نوره.

L’homme à la fois un être réel, vivant et historique. Une partie de l’être divin et un rayon de sa lumière.

الحياة الحقيقة هي الحركة التي من خلالها حسب الرومي: " الجزء ينضم إلى الكل الشعاع، النور"[337]

« La partie rejoint le tout, le rayon la lumière »

---

[336] - Voir : Hegel, Encyclopédie des Sciences philosophiques en abrégé, trad. M de Gandillac, Paris, Gallimard, 1970, p 529.

[337] - Roumi, cité par Chevalier J, Paris, PUF, 1984.

هذا ما قاله الرومي في هذا النص الذي يؤرخ له بستة قرون قبل هيجل:

" قبل كل شيء، الإنسان يتجسد في ملك الأشياء الطبيعية، و من ثم ينتقل إلى تلك الخاصة بالنباتات، في غضون سنوات كان يحيا حياة النباتات دون أن يتذكر شيء عن وضعه الغير عضوي son état inorganique المختلف.

و عندما ينتقل من وضعه النباتي de l'état végétal إلى وضعه الحيواني l'état animal لم تكن لديه ذكريات de souvenir عن وضعه بصفته كنبتة en tant que plante باستثناء الانحناء l'inclination الذي يوليه لعالم النباتات pour le monde des plantes مثلما ينحني الأطفال الصغار إزاء أمهاتهم.

الخالق الأكبر يخرج الإنسان من الوضع الحيواني ليدخله في الوضع الإنساني.

Tire l'homme de l'état animal pour le faire entrer dans l'état humain

و هكذا يمر الإنسان من نظام للطبيعة إلى آخر، إلى أن يصبح حكيما، عالما و قويا مثلما هو عليه الآن"[338].

لم يجد هيجل خيرا من أن يورد أمثلة من الشعر الهندوسي و الشعر الإسلامي، وخاصة: "جلال الدين الرومي الرائع"، على حد تعبير هيجل نفسه.

وجدير بالذكر أن هيجل لم يكتف بذكر بيت أو بيتين من الشعر مثلما أشرت، بل يعطي أكثر من خمسة وعشرين بيتا، فيها أكثر من فكرة استوقفت هيجل طويلا.

أما الذي استوقف هيجل في أشعار الرومي فهو"هذا الوعي للواحد في أجمل صفائه وسموه"، " وحدة النفس مع الواحد، هذه الوحدة التي هي الحب في وقت واحد".

[338] - Roumi, cité par : Iqbal M, Reconstruire la pensée religieuse de l'Islam, trad. Vitrey-Meyerovitch, A. Maisonneuve, 1959, pp132-133.

ثم يضيف هيجل قائلا: "هذه الوحدة الروحية تسمو فوق كل ما هو محدود و مألوف ترتقي بالطبيعي إلى مستوى الروحي، حيث ينتقي و يذوب كل ما هو خارجي، كل ما هو عابر في المعطى الطبيعي المباشر وكل ما هو حسي أو روحي بالمعنى الدنيوي"[339]

ويتساءل هيجل في ملاحظته عن جلال الدين الرومي: " من ذا الذي يرى في هذا الشعر المتعالي عن كل ما هو خارجي وحسي، التصور السطحي عما يسمونه بالحلولية، و من ذا الذي بالأحرى، يقصر الإلهي على ما هو خارجي و حسي؟"[340]

فالحلولية الحقة التي يدافع عنها هيجل تتلخص "في أن الإلهي، كوحدة و ككل، لا يدركه الوعي إلا بعد اختفاء جميع الأشياء الجزئية التي يتجلى فيها حضوره"[341]

[339] - Hegel, Encyclopédie des sciences philosophiques, trad. Gandillac. Gallimard, Paris, 1970, p 529.
[340] - Ibid, § 573.
[341] - Ibid, § 573.

و في هذا الفصل أيضا، يذكر هيجل كلا من جلال الدين الرومي وحافظ الشيرازي بأجمل العبارات:

"إن الحب الإلهي الذي يستغرق الإنسان بكليته، بحيث لا يرى في أي جهة من الجهات إلا الواحد الذي يرد إليه كل ما يقع تحت الحواس، إن هذا الحب يشكل المركز الذي لا يكف عن أن يتسع ويشع في كل الاتجاهات"[342]

ولا يجد هيجل بدا من المقارنة بين شعر الشرقيين هذا وشعر الغربيين، فيقول:

" لا شك أن الحياة الرومانتيكية للعواطف عند العرب تتضمن مطابقة مماثلة (مع الحياة الخارجية)، ولكنها حزينة كئيبة تنقصها الحرية، وتبقى متقوقعة على نفسها، مغرقة في الذاتية، مما يجعلها أنانية ضعيفة...أما عند الشرقيين، وخاصة الفرس المسلمين، فهذه الداخلية هي داخلية حرة و سعيدة"[343]

والحديث عن حافظ الشيرازي، يضطر هيجل إلى الحديث عن غوته Goethe ، فيقول:

" بعد أشعار قاتمة في فترة الشباب، حيث كانت المشاعر في أعلى درجة من التركيز وبعد أن بلغ غوته مرحلة متقدمة في السن يبدو أنه تأثر بهذه الروح الشرقية، بما فيها من هدوء لا مبال، محتفظا بكل الحدة الشعرية التي تميز بها، وأظهر في سجلاته عن حرية فرحة في شعوره، حرية كانت بالنسبة له مصدرا لسعادة لا نهاية لها.

إن أشعار **الديوان الشرقي-الغربي**، لم تكن مجرد لعبة صالونات مصطنعة، بل كانت تعبيرا عن مشاعر متفجرة بكل حرية"[344]

يرى هيجل أن ما يخص الفن الحديث هو "أن النفس، الروح، الوعي، تضفي على الحالات و الأوضاع للأشياء الخارجية من حالتها الداخلية بكل عمقها و غناها، إذ تتوحد مع هذه الأشياء وتجعل منها أشياء جديدة ذات قيمة خاصة"[345]

---

[342] - Hegel, Esthétique, pp 79-80.
[343] - Hegel, Esthétique, p 85.
[344] - Ibid, p 86.
[345] - Ibid, p 367.

ثم يضيف قائلا:

" من هذه الجهة، إن الفرس و العرب، بفضل صورهم ذات الروعة الشرقية، وبفضل الخيال الخصب، هذا الخيال الذي لا ينطبق على موضوعه إلا بشكل نظري جدا، إنهم بفضل كل هذا أعطوا أعمالا تصلح لأن تكون نموذجا لشعراء اليوم، تدلهم على ما يمكن أن تبدعه الذاتية الداخلية الملهمة حقا"[346]

بحيث أن اقتباس هيجل لأشعار جلال الدين وتعليقه عليها، كان أطول اقتباس وتعليق في كل "الموسوعة".

ولم يفت هيجل أن يكيل الثناء على نوعية ترجمة روكرت Rückert ، التي توازي شعر غوته غنائية، وتحتل معه قمة الغنائية و الشعرية في عصره.

لن أختم هذا المبحث قائلة بأن الرومي كان فيلسوفا عقلانيا، بل في الحقيقة لم يكن إلا شاعرا صوفيا و لم يتمن إلا ذلك.

في مؤلفه الشهير" المتناوي" Mathnawi- - انتقد بشدة الفلاسفة في مسعاهم العقلي الفظ و الجاف، خاصة في مجال شرح المذهب الصوفي.

هذه الملاحظة سجلها هنري كوربان H. Corbin "إنه يلوم الفلاسفة خضوعهم للديالكتيك و المنطق، و قصورهم على رؤية الحقائق الروحية"[347]

هنا تكمن كل الصعوبة للمفهوم الهيجلي للصوفية: البحث في تطبيق قواعد الفلسفة على الشعر الصوفي.

---

[346] - Ibid, p 367.

[347] - Corbin H, Histoire de la philosophie Islamique, Paris, Gallimard, 1986, pp 418-419.

على كل حال لحل هذه المعضلة، أظن أنه يجب علي أن أشير هنا إلى إسهامات مونتسكيو Montesquieu و خاصة هردر Herder فيما يتعلق بهذه القرابة السببية الجلية والواضحة بين وجود دولة استبدادية و غياب أعمال تاريخية حقيقية.

في " روح الشرائع " l'Esprit des lois يؤكد مونتسكيو Montesquieu بوضوح بأن المؤرخين في النظام الاستبدادي هم حتما تعسفيين، إنهم يشوهون لا محالة الحقيقة "كونهم لا يمتلكون الحرية في الكلام"[348].

5- التاريخ الفلسفي: من ابن خلدون إلى هيجل

تحت هذا العنوان سأعالج مسألتين متعلقتين بصلة هيجل بالفكر التاريخي العربي الإسلامي.

الأولى تقتصر على حكم هيجل اتجاه الأدب الإسلامي المخصص للتاريخ.

الثانية تقتصر على إمكانية تأثير فلسفة التاريخ لابن خلدون على هيجل، نظرا للتشابهات المدهشة بين المواضيع الجوهرية لهذين الفيلسوفين.

1- هيجل و التقليد العربي الإسلامي للتاريخ:

في مقطع من دروسه حول فلسفة التاريخ de ces Leçons sur la philosophie de l'histoire أين يطرح هيجل مسألة التاريخ للإمبراطورية الصينية.

يعلن قائلا: " ليس هناك شعب لديه عدد من المؤرخين متسق و منتظم كالشعب الصيني هناك شعوب آسيوية أخرى، لديهم تقاليد أصيلة و لكن ليس تاريخا"[349]

هيجل لم تكن لديه فكرة واسعة عن الأدب التاريخي الإسلامي، هذا واضح كون هذا الأخير لم يكن معروفا في الغرب، خاصة ابتداء من القرن الثامن عشر.

Toutefois celle-ci n'était pas connu en Occident, surtout a partir du XVIII siècle.

[348] - Montesquieu, L'Esprit des Lois (XIX-27) Paris, G F, 1979, tome 1, p 486.
[349] - Hegel, Leçons sur la philosophie de l'histoire, trad. Gibelin, Paris, Vrin, 1979, p 93.

أمـا هـردر Herder يجـد هـذه العلاقـة فريـدة مـن نوعهـا علـى الإطلاق و هـي الخاصـة بالشـرق الإسلامي.

حقيقة، الحضارة الكلاسيكية لهذا الشرق هي حضارة متألقة مع ذلك:

" لم يكن العرب أبدا أكثر سعادة من الإغريق و الرومان، كانت تنقصهم الولايات الحرة لـم يتمكنـوا من كتابة إلا حوليات قصيرة و جافة: حكاياتهم ليست إلا شعرا"[350]

سأوضح بأن أطروحة Herder هي قصة غريبة و مخالفة للصواب:

إن تأثيره على هيجل يبدو واضحا و جليا فيما يخص موقفه من المؤرخين المسلمين فمـا هـو مهـم و ذو مغزى من هذا المنظور، بأن الكاتب الوحيد المذكور من طرف هيجل كممثل لهؤلاء المـؤرخين، الشاعر الفردوسي (940-1020) مؤلف " كتاب الملوك " « Le Livre des Rois » فضلا عن ذلك فهو يعتبر مؤلف شعري.

هذا ما يذكره هيجل نفسه في دروسه حول -"فلسفة الجمال"- Leçons sur l'Esthétique

لكي أكون موجزة وواضحة أكتفي بالقول إن " الفردوسي كان يمثل لنا روح عصره"[351]

إذا كان المؤلف يحتوي على الكثير من الإشكاليات و الارتباكات ذلك لكونه مشـروط بـوعيه بصـفته كمسلم.

"إن مثل هذه الارتباكات يقول هيجل، هي بكل بساطة موجودة في المفاهيم الإسلامية"[352]

بالإضافة إلى ذلك يمكن أن يكون هذا المؤلف: شبه أسطوري semi légendaire و شبه تـاريخي semi historique

إن هذا الكتاب في حقيقته ليس إلا ملحمة شعرية qu'une épopée poétique السبب الـذي مـن أجله يمكن اعتبار الفردوسي شاعرا و ليس مؤرخا.

---

[350] - Herder, Idées pour la philosophie de l'histoire de l'humanité, trad. Max Rouché, Paris, Aubier, 1962, p 439.
[351] - Hegel, Leçons sur la philosophie de l'histoire, trad. Gibelin, Paris, Vrin, 1979, p 142.
[352] - Ibid, p 141.

غير أن الذي هو بليغ و مقنع في مفهوم هيجل يتمثل بفعل الحكم على التقليد الإسلامي للتاريخ من خلال مؤلف شعري هذا من جهة، و من جهة أخرى العلاقة المرفوضة بين "ارتباكات" و انتماء هذا المؤلف إلى الإسلام.

هيجل لا يضيع الخيط الموجه لفكره le fil conducteur de sa pensée الجوهر المنسوب إلى الروح الإسلامي كما حدده في فينومينولوجيا الروح dans la Phénoménologie de l'Esprit هذا في حالة ما إذا كان هذا المنهج هو الذي قاد النتائج الهيجلية إلى أن تكون في تناقض و تعارض تام مع الأفكار المدافع عنها بحزم وثبات من طرف المستشرقين و المتخصصين المهتمين بعصره.

هكذا فقط، يستطيع أن يؤسس و يثبت التماسك و الترابط المنطقي و الجوهري لمختلف الاتجاهات لمفهومه للروح الإسلامي.

ب ـ مونتسكيو الشرق

الفكر التاريخي لابن خلدون(1332-1406) كان معترفا به في الغرب و في عصر هيجل، قبل دروسه في فلسفة التاريخ avant ses Leçons sur la philosophie de l'histoire ليس فقط كفكر تاريخي أكثر سموا من فكر هيرودوت Hérodote و لكن كفلسفة حقيقية حديثة للتاريخ.

في مقال مطول ظهر في باريس سنة 1825 على يد الكاتب الألماني شولتز Schulz - حول ابن خلدون يقول فيه ما يلي:

" لقد أجبر نفسه على عدم وضع يديه على التاريخ الذي اقترح كتابته، إلا بعدما قام بوضع أسس صلبة و متينة كتلك التي نتأملها في مقدمته لمعرفة التاريخ(...)dans son introduction à la connaissance de l'histoire معلنون بأن الجمهور لن يتأخر في التعرف على ما نمتلكه قبلا، قبل الآن في أوروبا en Europe مؤلفات لفيلسوف الذي سيلقب " مونتسكيو الشرق""[353]

[353] - Schulz, F. E, Sur le grand ouvrage historique et critique d'Ibn Khaldoun, in Journal Asiatique, tome, VI. Paris, Dondey- Dupré, 1825, p 300.

إنني أظن مع لاكوست Yves Lacoste بأن ابن خلدون بمفهومه للتاريخ هو بدون منازعة أكثر عمقا من " مونتسكيو"

" مؤلفات مؤرخين آخرين، حتى و إن كان الأمر يتعلق بالأكثر شهرة منهم كالقديس أوغسطين Saint Augustin أو حتى ميكيافلي Machiavel أو مونتسكيو Montesquieu هم يكتفون بترجمة مفاهيم التاريخ كيفيا أقل غنى من تلك الخاصة بابن خلدون"[354]

في العهد البرليني لهيجل dans la période berlinoise de Hegel ابن خلدون كان أكثر شهرة حتى لقب "مونتسكيو الشرق « le Montesquieu de l'Orient

عند شولتز Schultz أو" مونتسكيو العرب le Montesquieu des Arabes »

عند بروغستال Hammer Purgstall "[355]

لا يعقل بأن هيجل لم يكن مهتما بـ" مونتسكيو الشرق هذا " و الذي أكد في نهاية القرن الرابع عشر بأن " التاريخ هو غصن مهم من الفلسفة "[356]

فلسفة التاريخ الكلي بالإمكان مقارنتها مع ذلك المفهوم الخاص بهيجل نفسه:

إنـــه مفهـــوم دوري cyclique، تطوري évolutive، ديالكتيكي dialectique عقلاني rationnelle، مؤسس على مبدأ صارم fondé sur un principe rigoureux ، على حسبه "كل حقيقة يمكن أن تكون مدركة من طرف الذكاء"[357]

---

[354] - Lacoste Yves, Ibn Khaldoun, naissance de l'histoire, passé du tiers monde, Paris, Maspero, 2 éd, 1985, p 14.
[355] - Hammer Purgstall, Histoire de l'empire Ottoman, trad. Dochez, Paris, 1842, tome 3, p 448.
[356] - Ibn Khaldoun, Les Prolégomènes historiques, trad. de Slane, Paris, 1863, tome 1, p 4.
[357] - Ibid, p 79.

هل يمكنني الذهاب بعيدا في الحكم على أن فلسفة التاريخ الهيجلية تعرض تشابها واضحا في بعض المواضيع الجوهرية مع تلك الخاصة بابن خلدون حتى يصعب الأمر أحيانا إرجاعها إلى محض الصدفة؟

سألاحظ بأن فكر فيكو Vico يتقاطع مع ابن خلدون في بعض النقاط و هذا ما استرعى انتباه M. Jules Chaix-Ruy ففي كتابه حول فيكو بأن " القياس هو أكثر وضوحا مع بعض الخصائص لعلم جديد، حتى ظننت في إمكانية لتأثير هذا السوسيولوجي المسلم على فيكو"[358]

و مع هذا أظن أن هناك أشياء كثيرة يمكن أن تقال عن تلك التشابهات بين فلسفة التاريخ الهيجلية و تلك الخاصة بابن خلدون، بين مدخل لفلسفة التاريخ لهيجل والمقدمة التاريخية لابن خلدون.

بين المفهوم الهيجلي " لروح الشعب "de l'esprit de peuple و بين المفهوم الخلدوني " روح الجسد " de l'esprit de corps - العصبية la Açabyya"[359]

فيما يتعلق بمفاهيمهما عن التقدم التاريخي، مفهوم التقدم الدوري الديالكتيكي la conception d'une méthode cyclique, dialectique، منهجهما النقدي leur méthode critique الذي يعد التاريخ كعلم فلسفي.

سأقدم لمحة مختصرة، عن طبيعة فكر ابن خلدون مقارنة مع فكر هيجل المتميز بتكونه العقلي و الفلسفي كما تشهد له بذلك دواوينه.

---

[358] - Chaix Rey J, J. B, J. B Vico et les âges de l'humanité, Paris, Seghers, 1967, note 6, p 105.

[359] - Le concept « Açabyya » est le pivot essentiel de la conception khaldounienne de l'histoire.
Mais ce concept est très complexe et difficile à traduire en langue européenne.
Certains auteurs ont proposé des expressions plus au moins exactes telles que « la force vitale d'un peuple », « la force motrice du devenir de l'état », « l'esprit de corps » d'un peuple…etc.
Voir : Lacoste, Ibn Khaldoun, Naissance de l'histoire, Passé du tiers monde, Paris, Maspero, 1985, pp 134-137.

ابن خلدون كان كذلك بصفته كشاهد استثنائي لأزمة عصره: من الصعوبة بمكان فهم فكره دون أن نحدده في ظرفه التاريخي في نهاية القرن الرابع عشر.

في اللحظة ذاتها أين كان الشرق الإسلامي المركز الأساسي للمعرفة le centre principale du savoir بحيث كانت اسبانيا لا تزال تحت هيمنة العرب.

ابن خلدون في حد ذاته قد عاش فترة من الزمن في اسبانيا، ليس هناك إطلاقا ابن خلدون " المعجزة " « le miracle »: فهو ليس إلا ابن زمانه، حتى و لو اعتبره البعض ليس من أسلاف الوضعيين. مؤسس السوسيولوجيا الحديثة le fondateur de la sociologie moderne فلسفته الاقتصادية و التاريخية سابقة عن ماركس Marx "[360]

أما بالنسبة لي أعتقد أنه كان فيلسوفا للتاريخ un philosophe de l'histoire- "المقدمة"[361] La Muquaddima » » هو مؤلف مخصص أساسا لعلم التاريخ.

ابن خلدون هو من بين المثقفين العرب القلائل الذين عايشوا مباشرة سقوط الإمبراطورية و الحضارة الكلاسيكية للإسلام.

في الشرق مثلما في الغرب، من الداخل مثلما في الخارج. العالم الإسلامي يبرز له كعالم متقدم في السن، لدرجة توقعه لحظة سقوطه الحتمي.

لأن هذا العالم أصبح يفقد أكثر فأكثر قوته، حيويته و الأمل في الانتصار:

" الشعب لا يرغب في زرع الأرض لأن الحكومة تسلبه أمواله، ترهقه بالضرائب وتجبره على دفع حقوق غير شرعية.

---

[360] - Selon Yves Lacoste : dans le domaine de l'analyse historique, la démarche d'Ibn Khaldoun, « est rationnelle et scientifique, elle est très voisine de celle de matérialisme historique » ; voir, Lacoste, Y, Ibn Khaldoun, Naissance de l'histoire, Passé du tiers monde, Paris, Maspero, 2é éd, 1985, p 15.
Sur la philosophie de l'histoire d'Ibn Kkaldoun, voir également ; Nasser N, la pensée réaliste d'Ibn Khaldoun, Paris, PUF, 1067.
Lahbabi A, Ibn Khaldoun, Paris, Seghers, 1968.

[361] - Ibn Khaldoun, Les Prolégomènes historiques, trad. De Slane, Paris, 1963, 1968, 3 vol.

الاضطرابات المتسببة في إفقار الرعية و في الثورات المتعددة كلها ساهمت في إفقار الإمبراطورية"[362]

ابن خلدون لا يقبل في أي حال من الأحوال الإقرار بإمكانية و جود اللاعدل الإلهي: تحت لواء الدين تمكن العرب من تأسيس إمبراطورياتهم و أقاموا حضاراتهم.

سؤال يطرح نفسه: لماذا شعب صاحب سيادة، متحضر يترك نفسه يهزم بعدما استقبل استقبال الفاتح؟

ذلك هو السؤال الجوهري الذي اعترض طريق ابن خلدون و كان لابد له من الإجابة عنه.

بصفته كمؤرخ كان يعلم جيدا: أن العرب ليسوا هم الأوائل و حدهم الذين انهزموا عبر التاريخ و اجبروا على التراجع أمام شعوب أخرى.

كيف يمكننا أن ننسى البابليون les babyloniens، الإغريق les grecs، الفرس les perses، الرومان les romains ؟

لقد فهمنا أن الشعوب لا يمكنها إلا أن تتحمل هذا القانون الطبيعي للحياة و للموت.

إن الله يملي التغيير حسب قواعد محددة جدا: " كل إمبراطورية تشاهد تقلص تطوها البدائي تدريجيا، حتى تستسلم.

هذا ما وقع لكل الإمبراطوريات الكبرى أو الصغرى pour tous les royaumes grands ou petits على حسب القانون المسطر من قبل الله"[363]

ضمن هذا التحليل العقلاني المحض، ليس هناك أي مكان للصدفة l'hasard في تعاقب الشعوب و الإمبراطوريات على ساحة التاريخ.

---

[362] - Ibn Khaldoun, Les Prolégomènes historiques, trad. De Slane, tome, 2, p 139.
[363] - Ibid, tome 2, p 131.

" النصر la victoire، يقول هي قضية حظ و صدفة، و لكني سأشرح ماذا أقصد من هذه العبارات (...) النصر يرتبط بأسباب خفية des causes cachées الحقيقة هي القوة التي لا شيء فيها يقاوم، و الأكذوبة هي الشيطان الذي يتراجع مصعوقا أمام بريق العقل"[364]

من هنا يمكننا الاعتراف بوجود نوع من التطابق بين الديالكتيك الخلدوني الديالكتيك الهيجلي، فيما يتعلق بمفهوم التغير العقلاني و الكلي في التطور التاريخي، ابن خلدون يشير بطريقة دائمة و مستمرة على أهمية هذا المبدأ:

" الإمبراطوريات les empires حالها حال الأفراد les individus لديهم حياة ووجود خاص بهم، يكبرون و يبلغون سن النضج à l'âge de maturité ثم يبدءون في الزوال"[365]

" عندما تصل إمبراطورية إلى شكلها الطبيعي sa forme naturelle ستشق طريقها نحو الانحطاط، مثل الهرم أو الشيخوخة التي تعين في تركيب الكائنات الحية، الشيخوخة هي من بين الأمراض المزمنة التي من المستحيل علاجها أو العمل على إخفائها، لأنها شيء طبيعي"[366]

حقيقة لا أحد قبل هيجل طور المفهوم الديالكتيكي لتقدم الإنسانية عبر التاريخ إلا هيجل.

إنه مفهوم دوري une conception évolutive الذي يكون فيه التحول مستمر وكلي مطلقا.

"وضعية العالم والشعوب عاداتهم و أعرافهم، آرائهم و اعتقاداتهم لا تدوم و لا تستمر بطريقة موحدة الشكل و متسقة، بل بالعكس هي مواصلة لتغيرات تدوم خلال توالي الأزمنة، انتقال transition مستمر و متواصل من وضع إلى آخر.

إذا تأملنا هذا العالم (...) سنتعرف على وصفة تامة و مكتملة، نسق منظم و مرتب اتصال علة بمعلول"[367]

---

[364] - Ibid, tome 2, p 83.
[365] - Ibid, tome 1, p 350.
[366] - Ibid, tome 2, p 120.
[367] - Ibid, tome 1, p 56.

لا ننسى بالنسبة لابن خلدون أن الإنسان هو الذي صنع التاريخ، إنه وحده الكائن الفعال السبب الذي من أجله التاريخ ليس شيئا آخر إلا تاريخ الإنسانية، إنه تاريخ الإنسان في المجتمع.

" التاريخ، له كموضوع حقيقي يفهمنا الوضعية الاجتماعية للإنسان، بمعنى الحضارة la civilisation [العمران البشري]-[Umrân al- baschari] ويعرفنا على الظواهر les phénomènes التي تتصل طبيعيا بحياة التوحش، روح العائلة، العشيرة والأنواع المختلفة للتسامي التي تكتسبها الشعوب الواحدة تلوى الأخرى و التي تؤدي إلى ميلاد الإمبراطوريات، الانشغالات التي يخصص لها الرجال مجهوداهم كتلك النشاطات التي تقوم على إحياء العلوم والفنون: و عليه كل التغيرات التي يمكن للأشياء العثور عليها في طابع اجتماعي"[368]

التاريخ بالنسبة لابن خلدون:

هو الذي يخص المجتمع البشري في كليته و لكن " من وجهة نظر الحضارة وطبيعة الإنسان التي من خلالها يمكننا تبصر المهام و الواجبات التي ترتبط بالسلطة، لا نظن أننا نهتم بالشرائع الدينية[scharia : lois religieuses] التي تحكمهم و هذا يبقى خارج موضوعنا (...) إننا نريد فقط تبصر هذه التغيرات كإنتاجات للحضارة، فعالة على الجنس البشري"[369]

هنا تكمن كل أصالة و كل تماسك toute cohésion منهج ابن خلدون:

بالرغم من إيماننا أنه يتفادى بطريقة مدهشة و عجيبة تأمل أي تفسير أسطوري خرافي أو لاهوتي théologique لمفهومه عن التاريخ الكلي l'histoire universelle و لكن فقط تفسير فلسفي، عقلي محض مؤسس على الواقع fondée sur le réel، علما بأن ابن خلدون يعد مؤسس لهذا " العلم الجديد "science nouvelle » est le fondateur de cette «

[368] - Ibid, p 57.
[369] - Ibid, tome 2, p 3.

" إنـه علـم لأن لـديه موضـوعا خاصـا un objet spécial: الحضـارة و المجتمـع البشـري la civilisation et la société humaine وفيه تطرح تساؤلات عديدة لها علاقة بالسلوك البشري الذي يرتبط بالماهية ذاتها للمجتمع"[370]

هذه بعض الأفكار المبعثرة لفلسفة التاريخ في نهاية القرن الرابع عشر، و لكن ما أسـتطيع إثبـاته أن الأمر يتعلق بفلسفة للتاريخ حقيقية: الترابط المنطقي la cohésion، التعقيد la complexité هي الطـابع العقلـي المحـض و الفلسـفي لفكـره فـي أي وضـع كـان اعتبارهـا لا " كتاريـخ أصـيل"ni comme une histoire originale و لا حتى" كتاريخ متعقل "ni comme une histoire réfléchie ابن خلدون انتقد في بداية " مقدمته " كل المناهج بما في ذلك المناهج السردية narratives و كذا البراغماتية pragmatiques للتاريخ.

إن المؤرخين السرديين les historiens narratifs و البراغماتيون les pragmatiques " لم يكترثوا من التحقق من الغاية الحقيقية للتاريخ"[371]

حكاياتهم " ليست إلا أفعالا يجهلون فيها الأسباب، المعلومات التي لم يقدروا طبيعتها و لا التأكد من تفاصيلها"[372]

المؤرخ من واجبه التعرف على الأسباب العميقة للحوادث les causes profondes des événements هدفه الوحيد ليس نقديا ni critique ، لا براغماتي ni pragmatique و لا خاص ni spéciale و لكن يقوم على إفهامنا الوضعية الاجتماعية للإنسان"[373]

بمعنى فهم التاريخ في حقيقته و هذا الفهم يصبح للمرة الأولى، كغاية في ذاته:

" العلم الذي يهمنا ليس لديه أية ميزة أو فائدة تستثنى بالنسبة للأبحاث التاريخية"[374]

---

[370] - Ibid, tome 1, p 77.
[371] - Ibid, tome 1, p 1.
[372] - Ibid, tome 1, p 14.
[373] - Ibid, tome 1, p 71.
[374] - Ibid, tome 1, p 79.

هذه الملاحظة سجلها M. Lacoste " ابن خلدون يتخلى عن مفهوم المنفعة la conception de l'utilité على الأقل المباشرة للتاريخ، إن كانت في ميدان الأخلاق أوفي ميدان السياسة، مفهوم متصل بالمهمة التاريخية، هذه الفلسفة ليس لديها كاهتمام الوعظ الأخلاقي أو خدمة الإدارة و الحكومة (...)"[375]

الفكر التاريخي هو فكر فلسفي، شرعيا مؤسس على العبارات العامة:

" التاريخ في معناه الأصلي و الدقيق هو سرد للأحداث التي لا علاقة لها بعصر أو بشعب: يجب على المؤرخ إمدادنا العبارات العامة لكل دولة، لكل شعب، و لكل قرن إذا أردنا الارتكاز على قاعدة صلبة للمواد التي يطرحها و يعالجها حتى يقدمها معقولة"[376]

" يحب على المؤرخ معرفة المبادئ الجوهرية لفن الحكومة، الطابع الحقيقي للحوادث الاختلافات الموجودة في الأوطان، البلدان و الأزمنة فيما يخص التقاليد، الأعراف والعادات و السلوك، الآراء و الاعتقادات و المشاعر الدينية les sentiments religieuses و كل الظروف التي تؤثر على المجتمع"[377]

Il y a une influence des Prolégomènes historiques d'Ibn Khaldoun sur l'Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel من المؤكد بأن هذه الفرضية تبدو من الوهلة الأولى و كأنها خاتمة بسيطة، ساذجة.

هيجل لم يذكر إطلاقا الفكر الإسلامي للتاريخ بسبب عدم أصالته inoriginale و عدم وجوده inexistant

لا يعقل أن لا يكون هيجل على علم بوجود مفكر مثل ابن خلدون، على الأقل يكون قد اطلع على البعض من أفكاره الجوهرية المتعلقة بالتاريخ.

---

375 - Lacoste Yves, Ibn Khaldoun, Naissance de l'histoire, passé du tiers monde, Paris, Maspero, 1985, pp 190-191.
376 - Ibn Khaldoun, Les Prolégomènes historiques, trad. De Slane, tome 1, p 65.
377 - Ibid, tome 1, p 57.

في الحقيقة هيجل لا يذكر شيئا عن المؤلف الخلدوني: إنه لا يبوح إلا نادرا جدا عن أسراره.

كما لاحظت في المباحث السابقة، يبدو أن ابن خلدون كان معروفا في الغرب طالما كان يلقب بـ" مونتسكيو الشرق" « le Montesquieu de l'Orient »من طرف كل من ساسي de Sacy شولتز Schultz و هامر بروغستال Hammer Purgstall

لهذا فإنه من الغريب جدا أن هيجل لم يدرك أهمية هذه التسمية، كل من **" المقدمة "** والمؤلفات الأخرى لابن خلدون أصبحت أكثر فأكثر شهرة في كتابات المستشرقين في فرنسا و في ألمانيا على وجه الخصوص:

" هناك القليل من المؤلفات الشرقية التي تستحق أن تترجم بكاملها، من بينها مؤلفات ابن خلدون"[378]

« Sur l'Introduction à la connaissance de l'histoire, célèbre ouvrage d'Ibn Khaldoun » عنوان كهذا ألم يسترعي انتباه هيجل؟

Hammer يقدم هذا الكتاب " كمؤلف فلسفي، تاريخي و سياسي"[379]

« Comme un ouvrage philosophique, historique et politique » « هذا المؤلف هو" الثقافة و كل ماله علاقة بالدولة الهمجية و الدولة المتحضرة، الاقتصاد العلوم و الفنون"[380]

في سنة 1822كانت العديد من فصول " المقدمة" قد ترجمت إلى الألمانية و إلى الفرنسية.

فيما يخص المرحلة مابين 1822و 1830 في أعداد هذه المجلة Journal Asiatique لقد وجدنا العشرات من الدراسات حول الفكر التاريخي لابن خلدون.

هل ينبغي علي الاعتقاد بأن هيجل بقي خارج هذا النقاش، علما أن من بين هؤلاء المنشطين الأساسيين لهذه المجلة يرد اسم فكتور كوزان Victor Cousin هامر بروغستال Hammer Purgstall ، سلفستر دو ساسي Silvestre de Sacy شليجل Schlegel ...الخ.

---

[378] - Hammer Purgstall, Sur l'Introduction à la connaissance de l'histoire, célèbre ouvrage arabe d'Ibn Khaldoun, in Journal Asiatique, Paris, Dondey- Dupré, 1822, tome 1, p 277.

[379] - Ibid, p 267.

[380] - Ibid, p 267.

في الحقيقة من الصعب جدا الإيمان بأن هيجل لم يكن يعرف هذا الفيلسوف المسلم وفكره التاريخي.

مؤلفات ابن خلدون كانت مشهورة في بداية القرن العشرين نظرا لأهميتها، و ذلك لفهم ما يجري من أحداث في الشرق l'Orient و في الإمبراطورية العثمانية de l'empire Ottoman: الأوساط السياسية و الدبلوماسية بغزارتها و بوفرتها كانت بمثابة مرجع.

أضف إلى ذلك فهم هذه **"المقدمة"** في المرحلة البرلينية لهيجل l'époque berlinoise هو فهم للقوة السياسية و الدبلوماسية إذن العسكرية للإمبراطورية العثمانية الحليف المألوف لفرنسا ضد ألمانيا و من بعد لألمانيا ضد فرنسا.

في هذه الفترة بالضبط كانت تعد **" المقدمة"** بمثابة مرجع أساسي من أرفع مستوى في ميدان الدراسات السياسية و الدبلوماسية للإمبراطورية العثمانية.

دبلوماسي محنك في اسطنبول Istanbul هو هامر بروغستال Hammer Purgstall يثير مسألة تربية الأمراء الإغريق في مقال ظهر له في le Journal Asiatique سنة 1822 يذكر فيه مايلي:

" ابن خلدون في الإمبراطورية العثمانية خاصة، كان يصب اهتمامه المتزايد والفعال بدراسة رجال الدولة l'étude des hommes d'Etat، الوزراء، الأمراء الإغريق des princes grecs، المترجمين الموظفين في القضايا [381] « des interprètes employés dans les affaires

ما يمكن استنتاجه هو أن ابن خلدون في أوروبا لم يكن بالفيلسوف الغير معروف وبالضبط في المرحلة التي أنجز فيها ابن خلدون دروسه حول فلسفة التاريخ ses Leçons sur la philosophie de l'histoire

أول ترجمة لم تنشر باللغات الأجنبية إلا ابتداء من 1944 (traduction de Slane) وهناك ترجمات جزئية fragmentaires أخرى نشرت سنة 1810 في إيطاليا، في ألمانيا و في فرنسا.

---

[381] - Hammer Purgstall, Sur l'Introduction à la connaissance de l'histoire, célèbre ouvrage arabe d'Ibn Khaldoun, in Journal Asiatique, Paris, Dondey-Dupré, 1822, tome 1, p 128.

يكفي في هذا المقام أن أذكر الترجمة الفرنسية لـ Coquebert de Montbret التي نشرت في le Journal Asiatique سنة 1825*[382]

من الممكن جدا أن يكون هيجل قد اطلع على واحدة من هذه الترجمات، لكن أحترس على أن لا أحول اعتباطيا وتعسفيا كل تشابه إلى تأثير.

لكي أختم أقول بالرغم من سكوت هيجل و عدم كفاية براهيننا، إن مسألة تأثير ابن خلدون على هيجل تبقى جديا مفتوحة elle sérieusement ouverte

أما بالنسبة لصمت الفلسفة الهيجلية إذا كان من غير الممكن الجزم في الوقت الحاضر سوف لن يكون عديم الأهمية بل بالعكس سيشارك أكثر فأكثر بخصوبته الخارقة والهائلة في إثراء الأبحاث الفلسفية المستقبلية.

[382] - Voir in Journal Asiatique, Paris, Dondey-Dupré, 1825, tome 6, p 63, 125, 187…ect.

الخاتمة

الخاتمة:

في ختام هذه الأطروحة عن: **هيجل والإسلام** لا بد من القول أن فـي فلسـفة هيجـل الإسـلام لا يتحـدد فقط بمحتواه الخاص أقصد تصوره لله ولكن من خلال اللحظة الجوهرية لظهوره التـاريخي: بصـفته كدين جاء مباشرة بعد ظهور المسيحية.

فلسفة التاريخ الهيجلية التي تبحث على فهم وتحديد المحتوى و أهمية كـل تكـوين روحـي للإنسـانية، دون البوح عن الأحكام المسبقة التقليدية لروحيتها الخاصة و لثقافتها الخاصة.

السبب الذي سيدفع بهيجل إلى إدراج التطور الديالكتيكي كليـة لكـي يفسـر أهميـة الإسـلام فالمسـيحية الحقيقية ستكون تلك التي بشر بها " لوثر"Luther .

و عليه فديالكتيك الوجه الكلي الرابع للروح la quatrième figure universelle de l'Esprit يتمثل في الطريقة التالية:

الكاثوليكية le Catholicisme = القضية la Thèse

الإسلام l'Islam = نقيض القضية l'Antithèse

اللوثرية= Luthéranisme التركيب la Synthèse

= دين الحقيقة المطلقة la religion de la vérité absolue

هذه القضية الفلسفية تضمن للفلسفة الهيجلية إدماج الإسلام في التاريخ الكلـي نظـرا لأهميتـه الكـبرى هذا مـن جهـة، و مـن جهـة أخـرى يـوفر التفسـير العقلانـي l'explication rationnelle لأهميـة الإصلاح de la nécessité de la Reforme بصفته كنفي للروح الكاثوليكي هي النفي الكلي c'est la négation universelle التي يجسدها المبدأ الإسلامي.

هيجـل لـم يحكـم علـى الـدين الإسـلامي إلا انطلاقـا مـن المفهـوم التقليـدي la conception traditionnelle للكنيسة ضد الإسلام.

ما هو الأساس الجوهري للمفهوم الهيجلي للدين الإسلامي؟

هيجل لا يريد أن يجد في التصور الإسلامي لله إلا نوعا من الجوهرية المجردة لا تحتوي على أي تناقض ولا على أي شكل من التعددية.

الله Allah هو بالتالي الواحد اللامشروط، الذي هو في حقيقته ليس إلا التجريد المحض للطبيعة.

و إذا كان الوعي الإسلامي يتحدد بصفته كنفي محض في نظر هيجل، لأن هذا الوعي لديه نفس محتوى الوعي اليهودي.

إن عيب الدين الإسلامي على حسب الاعتقاد الهيجلي اعتباره الوعي الإسلامي و كأن له نفس مميزات الوعي اليهودي.

هيجل أجبر على تجريد الروحية الإسلامية لكل ما هو جدير بمناقضة أطروحته.

إنه لم يثر مطلقا مفهوم خلود الروح le concept de l'immortalité de l'âme الذي هو على حسب لايبنتز Leibniz " من جهة أخرى في اتحادها مع الله، الأساس الجوهري واللا منقسم للدين الإسلامي"[383]

من الأمور الأخرى التي مرت تحت الصمت، مفهوم الجنة القرآنية la conception du paradis coranique الذي انتقد بشدة من قبل كانط و قد اعتبره في كتابه "الدين في حدود مجرد العقل " " نذر لكل أنواع الملذات الجسدية (الشهوانية)"[384]

المشكل الحقيقي الذي يطرح على هيجل هو الشعر الصوفي la poésie mystique للمسلمين فهو يعبر عن الوحدة الحاسمة و اللامتنازع فيها بين المتناهي و اللامتناهي إن هذه الوحدة مؤسسة على الحب l'amour و تتمثل " كوحدة خاصة (حميمة) مع الألوهية"[385] على حسب المفهوم الكانطي.

لحل مشكلة هذا الشعر الذي أثار إعجاب غوته Goethe و روكرت Rückert رأينا بان هيجل قد أقحم قضية أكثر غرابة اقتصرت على عملية التمييز في الوعي الإسلامي بين طريقتين متناقضتين

---

[383] - Leibniz, Essais de Théodicée, Paris, G F, 1969, p 27.
[384] - Kant, La Religion dans les limites de la simple raison, trad. Gibelin, Paris, Vrin, 1952, p 144.
[385] - Kant, Critique de la raison pratique, trad. Gibelin, Paris, Vrin, 1945, p 130.

بصورة مطلقة تتعلق بتحقيق الغائية لهذا الوعي، غائية يجب أن تكون وحدة مجردة بين الموضوعي l'objectif و الذاتي le subjectif .

في الحقيقة إن التحديد الهيجلي لتمثل الوحدة في الوعي الإسلامي هو غير مقبول كلية ذلك للتناقض المطلق بين الوعي المسيحي و الوعي الإسلامي فيما يتعلق بتصور الله la représentation de Dieu و كذا العلاقة بين الله Dieu و الإنسان l'homme

الموضوع الآخر الذي أثار انتباهي هو مفهوم هيجل حينما حدد ماهية الدولة الإسلامية l'Etat islamique التي يجب أن تكون بالضرورة استبدادية، قاسية، مخيفة و إهماله لأعمال كبار الفلاسفة العقليين أمثال الفارابي Al Fârâbî ، ابن سينا Avicenne و ابن رشد Averroès ، بالرغم من أن هيجل كان يعرف جيدا بأن "العلم و المعارف و لا سيما الفلسفية منها وصلت إلى الغرب من خلال العرب"[386]

في الواقع أن ما استنتجه، هو أن التوثيق الهيجلي حول العالم الإسلامي هزيل جدا وكأنه تعمد لاختيار الأقل جدارة لتقوية أطروحته المرفوضة قبليا.

و كأنه ينكر أو يمرر تحت الصمت كل ما هو جدير بمناقضة مفهومه عن الشرق وعن الإسلام.

هكذا أعترف بطيبة خاطر، بأن الفلسفة الهيجلية للتاريخ هي فلسفة عامة، ليست لا لاهوت ni une théologie و لا أنثروبولوجيا ni une anthropologie لكنها فلسفة نظرية محضة.

في حين يمكن لبعض أطروحات هذه الفلسفة أن تكون في اللاهوت اللوثري théologie luthérienne خاصة حينما يتعلق الأمر بالإسلام، اليهودية و الكاثوليكية.

تبقى لي على الأقل كلمة أقولها عن هيجل و مفهومه للإسلام !

---

[386] - Hegel, La Raison dans l'histoire, trad. Papaioannou, Paris, Plon, 1965, p 263.

في الواقع هيجل كان متضامنا جدا مع عصره و صاحب ثقافة واسعة جدا، بهذا العنوان هناك ما يقارب القرن وخمسة و سبعون سنة تفصلنا عن موته، أستطيع أن أطور البعض من هذه التصادمات لهذا المفهوم حول التبادلات السياسية و الثقافية بين العالم الإسلامي و العالم الغربي.

كان بإمكان هيجل عدم الاعتراف بالحقيقة الجوهرية للإسلام، إن هذا الاعتراف يدل جوهريا حسب منهجه بسمو هذا الدين على دينه الخاص، دين الحرية و الحقيقة المطلقة la vérité absolu .

لكن هذا لا يمنعني مطلقا من الإشارة إلى بعض الجوانب المضيئة في الفلسفة الهيجلية les aspects lumineux de la philosophie hégélienne التي من خلالها لا يسود انقسام الإنسانية أبدا لأنها تضع الحرية و كبرياء الإنسان فوق الكل.

لا أنسى أيضا بأن هيجل يذكر دائما " الصداقة التي لا تفسخ l'amitié indissoluble التي تربط العربي بالأجنبي الذي معه يشرب فنجان من القهوة"[387]

إن ما أتأسف له عدم اعتراف هيجل بما كان للحضارة الكلاسيكية للشرق الإسلامي من أهمية في التاريخ الكلي التي تعد واحدة من أجمل مراحل ما أبدعته الإنسانية.

في كل الأحوال إن الحكم الذي أصدره هيجل حول الحضارة الإسلامية لم تكن لديه لحسن الحظ أية نتيجة فعلية على تطوره و لا على أهمية مساهمته في تقدم الإنسانية.

و إذا كان النقد في بعض الأحيان يبدو قاسيا، لا غرابة في ذلك كون فيلسوف برلين le philosophe de Berlin قد أثاره سابقا:

" عندما نرغب مشاهدة شجرة بلوط في صلابة جدعها، و تمدد أغصانها و كثرة أوراقها إننا لا نكون سعداء في حالة ما إذا أظهروا لنا مكانها حبة بلوط فقط".

---

[387] - Hegel, La vie de Jésus, trad. Rosca, Paris, Gamer, 1924, p 140.
Voir aussi : Hegel, l'Esprit du Christianisme et son destin, trad. Martin, Paris, Vrin, 4éme édition, 1981, p 40.

فهرس الموضوعات

الإهداء

المقدمة.....أ

الفصل الأول:الإسلام أو ثورة الشرق عند هيجل..... 1

المبحث الأول: تحديد لحظة الإسلام في التاريخ الكلي عند هيجل.....4

1- موقف مبهم أو غامض.

2- نضال الروح الإسلامي.

المبحث الثاني: اللحظة الطبيعة للروح الإسلامي عند هيجل.....15

المبحث الثالث: الضرورة الكلية للإمبراطورية الإسلامية عند هيجل.....22

المبحث الرابع: التحقق الديالكتيكي للمبدأ الإسلامي عند هيجل.....34

الفصل الثاني: الدولة المنحدرة عن الإسلام عند هيجل.....38

المبحث الأول: خصوصية الدولة المنحدرة عن الإسلام حسب هيجل.....42

المبحث الثاني: الحياة الداخلية للدولة الإسلامية عند هيجل.....46

المبحث الثالث: مصادر هيجل عن الدولة الإسلامية.....51

المبحث الرابع: موضوع الفلسفة الشرقية عند هيجل.....58

الفصل الثالث: الوعي الإسلامي وحدوده الروحية عند هيجل.....71

المبحث الأول: الدين الإسلامي بصفته كلحظة فريدة عند هيجل.....74

المبحث الثاني: الدين الأسمى: تعين ميتافيزيقي وقسمة عند هيجل.....80

المبحث الثالث: الإسلام أو اللحظة السامية عند هيجل.....93

أ- تحديد العلاقة بين الإسلام واليهودية.

ب- المسيح بين القرآن وعصر الأنوار.

المبحث الرابع: إسلام بدون قرآن: نقد للمفهوم عند هيجل.....106

الفصل الرابع: الفن الإسلامي حسب هيجل.....115

المبحث الأول: الفن الشرقي وأطواره الداخلية عند هيجل.....122

المبحث الثاني: رمزية الأسمى عند هيجل.....132
المبحث الثالث: الوعي الفني الإسلامي عند هيجل.....138
المبحث الرابع: الشعر الصوفي الإسلامي عند هيجل.....146
المبحث الخامس: نقد المفهوم الهيجلي للفن الإسلامي.....154

الفصل الخامس: الفلسفة الإسلامية ومهمتها الجوهرية حسب هيجل..... 159
المبحث الأول: الفلسفة الإسلامية: ضرورتها التاريخية عند هيجل.....163
المبحث الثاني: فلسفة المتكلمين عند هيجل.....173
المبحث الثالث: شراح أرسطو حسب هيجل.....180
المبحث الرابع: هيجل و التصوف.....194
المبحث الخامس: التاريخ الفلسفي من ابن خلدون إلى هيجل.....209
1- هيجل والتقليد العربي الإسلامي للتاريخ.
2- مونتسكيو الشرق.
الخاتمة.....226
قائمة المصادر والمراجع باللغة العربية.
قائمة المصادر والمراجع باللغة الفرنسية.
قائمة المجلات والدوريات باللغة العربية.
قائمة المجلات والدوريات باللغة الفرنسية.
القواميس والموسوعات باللغة العربية.
القواميس والموسوعات باللغة الفرنسية.
قاموس مختصر لأهم المفاهيم الهيجلية الواردة في البحث.

قائمة المصادر والمراجع باللغة العربية:

- هيجل، موسوعة العلوم الفلسفية- ترجمة وتقديم وتعليق د. إمام عبد الفتاح إمام-1975 دار الثقافة للنشر والتوزيع- القاهرة.

- هيجل، محاضرات في فلسفة التاريخ- الجزء الأول- العقل في التاريخ- ترجمة وتقديم وتعليق د. إمام عبد الفتاح إمام- مراجعة د. فؤاد زكريا- 1986 دار الثقافة للنشر والتوزيع- القاهرة.
- هيجل، محاضرات في فلسفة التاريخ- الجزء الثاني- العالم الشرقي- ترجمة وتقديم وتعليق د. إمام عبد الفتاح إمام- راجعه على الأصل الألماني د. محمود حمدي زقزوق- 1986 دار الثقافة للنشر والتوزيع- القاهرة.
- هيجل، أصول فلسفة الحق- الجزء الأول- ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام- 1996 مكتبة مدبولي- القاهرة.
- هيجل، موسوعة العلوم الفلسفية- الجزء الثاني- ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام- 1996 مكتبة مدبولي- القاهرة.
- هيجل، مدخل إلى فلسفة الدين-الجزء الأول- ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد-2001 مكتبة دار الكلمة- القاهرة.
- هيجل، مدخل إلى فلسفة الدين- الجزء الثاني- ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد- 2001 مكتبة دار الكلمة- القاهرة.
- هابر ماس يورغن، الفلسفة الألمانية والتصوف اليهودي- ترجمة نظير جاهل-1995 المركز الثقافي العربي.
- إمام عبد الفتاح إمام، المنهج الجدلي عند هيجل- دراسات هيجلية- دراسات في الفلسفة السياسية- المجلد الأول- 1996 مكتبة مدبولي القاهرة.
- إمام عبد الفتاح إمام، المنهج الجدلي عند هيجل- 1969 دار المعارف بمصر.
- إبراهيم عبد الله - المركزية الغربية إشكالية التكون والتمركز حول الذات- الطبعة الأولى 1997 - المركز الثقافي العربي.
- ولترستيس، فلسفة هيجل- ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام- تقديم د. زكي نجيب محمود 1975 - دار الثقافة للطباعة والنشر بالقاهرة.
- ولترستيس، الدين والعقل الحديث- ترجمة وتعليق وتقديم:أ د. إمام عبد الفتاح إمام الطبعة الأولى 1998 مكتبة مدبولي.
- بدوي عبد الرحمن، هيجل- 1981 المؤسسة العربية للدراسات والنشر- بيروت.
- بدوي عبد الرحمن، شلنج- 1981 المؤسسة العربية للدراسات و النشر- بيروت.
- بدوي عبد الرحمن، الزمان الوجودي- 1983 دار الثقافة - بيروت.

- يفوت سالم، الزمان التاريخي من التاريخ الكلي إلى التواريخ الفعلية-الطبعة الأولى 1991 - دار الطليعة- بيروت.
- العظمة عزيز، التراث بين السلطان والتاريخ - الطبعة الأولى 1987 – دار الطليعة-بيروت.
- طاهرعلاء، مدرسة فرانكفورت من هوركايمر إلى هابرماز- الطبعة الأولى، بدون تاريخ- منشورات مركز الإنماء القومي- بيروت.

قائمة المجلات والدوريات باللغة العربية:

- الخشت محمد عثمان، تطور الأديان عند هيجل- أوراق فلسفية - العدد: 6 يوليو 2002.
- الخوبي محسن، قراءة جديدة لفلسفة هيجل- أوراق فلسفية - العدد: 6 يوليو 2002.
- منصور أشرف، قراءة جديدة لفلسفة هيجل في الدولة- أوراق فلسفية – العدد: 6 يوليو 2002.
- بنعبد العالي عبد السلام، هايدغر ضد هيجل حول مسألة التراث-دراسات عربية- العدد: 4 فبراير 1983.
- حوراني راتب، هيجل والإسلام- الفكر العربي المعاصر- العدد: 62-63 مارس،أبريل 1989 - مركز الإنماء القومي- بيروت.
-شاتليه فرنسوا، الحداثة في الفلسفة- ترجمة: د. علي المقلد- العرب و الفكر العالمي- العدد: 6 ربيع 1989- مركز الإنماء القومي- بيروت.
- مارتن هيدغر، هيدغر الكينونة والزمن- ترجمة: د. جورج كتوره، مراجعة: د. جورج زيناتي- العرب والفكر العالمي- العدد: 4 خريف 1988- مركز الإنماء القومي- بيروت.
- فورجيه فيليب، حوار التأويل بين الفكرين الألماني والفرنسي- ترجمة: بدر الدين عرودكي- العرب والفكر العالمي- العدد: 4 خريف 1988- مركز الإنماء القومي- بيروت.
- لوفيقر جان بيير، لماذا هيجل من جديد - ترجمة: فريق م.إ.ق - العرب والفكر العالمي- العددان 15و 16 خريف 1991- مركز الإنماء القومي- بيروت.
- المسكيني فتحي، منطق هيجل تساوق البدء والأبد في أنطولوجية الكلي- العرب والفكر العالمي- العددان 15و 16 خريف 1991-مركز الإنماء القومي-بيروت.

قائمة المصادر والمراجع باللغة الفرنسية:

- Hegel, La Raison dans l'histoire, trad. Papaioannou, Paris, Plon, 1965.
- Hegel, Principes de la philosophie du droit, trad. Derathé, Paris, Vrin, 1975.
- Hegel, Leçons sur la philosophie de l'histoire, trad. Gibelin, Paris, Vrin, 1979.
- Hegel, l'Esthétique, trad. Jankélévitch, Paris, Aubier-Montaigne, 1944, tome 2.
- Hegel, l'Esthétique, trad. Jankélévitch, Paris, Aubier-Montaigne, 1944, tome 3.
- Hegel, Leçons sur la philosophie de la religion, trad. Gibelin, Paris, Vrin, 1959, tome 1.
- Hegel, Leçons sur la philosophie de la religion, trad. Gibelin, Paris, Vrin, 1959, tome 2.
- Hegel, Leçons sur la philosophie de la religion, trad. Gibelin, Paris, Vrin, 1959, tome 3.
- Hegel, Leçons sur la philosophie de la religion, trad. Gibelin, Paris, Vrin, 1954, tome 4.
- Hegel, Leçons sur l'histoire de la philosophie, trad. Gibelin, Paris, Gallimard, 1954, tome 1.
- Hegel, Leçons sur l'histoire de la philosophie, trad. Garniron, Paris, Vrin, 1978, tome 5.
- Hegel, Encyclopédie des Sciences philosophiques, trad. Bourgeois, Paris, Vrin, 1979.

- Hegel, Encyclopédie des Sciences philosophiques en Abrégé, trad. M. de Gandillac, Paris, Gallimard, 1970.
- Hegel, La vie de Jésus, trad. D. D. Rosca, Paris, Gamber, 1928.
- Hegel, l'Esprit du Christianisme et son destin, trad. Martin J
- Paris, Vrin, 1981.
- Hegel, La Phénoménologie de l'esprit, trad. Hyppolite J., Paris, Aubier-Montaigne, 1939-1941.
- Hegel, Correspondance, trad. Carrere J., Paris, Gallimard, 1962-1967, 3 vols.
- Hegel, Foi et Savoir, Kant-Jacobi-Fichte, trad. Philonenko A et Lecouteux C., Paris, Vrin, 1988.
- Hegel, Leçons sur les preuves de l'existence de Dieu, trad. Lardic J.M., Paris, Aubier, 1994.
- Hegel, La première philosophie de l'esprit (Iéna, 1803-1804) trad. Planty-Bonjour G, Paris, P.U.F., 1969.
- Ibn Khaldoun, Les Prolégomènes historiques, trad. De Slane, Paris, 1863, tome 1.
- Anquetil du Perron, Législation Oriental, Amsterdam, Ed Marc-Michel Rey, 1778.
- Arkoun, Pour une critique de la raison islamique, Paris, Maisonneuve et Larose, 1984.
- Badawi A. R., Quelques figures et thèmes de la philosophie islamique, Paris, Maisonneuve-Larose, 1979.
- Bayle P., Dictionnaire historique et critique, Paris, Sociales, 1974.
- Bouamrane, Le problème de la liberté humaine dans la pensée musulmane, Paris, Vrin, 1978, tome 5.
- Bourgeois B., Hegel à Francfort, Paris, Vrin, 1970.

- Bourgeois B., La pensée politique de Hegel, Paris, P.U.F., 1966.
- Bourgeois B, Le vocabulaire de Hegel, Paris, Ellipses, 2000.
- Bloch H., Sujet-Objet, trad. M. de Gandillac, Gallimard, 1972.
- Bossuet, Discours sur l'histoire universelle, G F, 1966.
- Buhle J. G., Histoire de la philosophie moderne, trad. Jourdin, Paris, Paris, Fournier, 1816, tome 1.
- Bruaire C, Logique et religion chrétienne dans la philosophie de Hegel, Paris, Seuil, 1964.
- Corbin Henri, Histoire de la philosophie islamique, Paris, Gallimard, 1965, tome 1.
- Chaix-Ruy J., J.B. Vico et les âges de l'humanité, Paris, Seghers, 1967.
- Hammer-Purgstall, Histoire de l'empire ottoman, trad.
- Dochez, Paris, 1942, tome 2.
- Hammer-Purgstall, Histoire de l'empire ottoman, trad. Dochez, Paris, 1942, tome 3.
- Hadidi J, Voltaire et l'Islam, Paris, Langues et civilisations, 1974.
- Herder, Idées pour la philosophie de l'histoire de l'humanité, trad. Max Rouché, Paris, Aubier, 1962.
- Hyppolite J, Genèse et structure de la phénoménologie de l'esprit de Hegel, Paris, Aubier, 1946.
- Hyppolite J., Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel, Paris, Seuil, 1983.
- Hyppolite J., Hegel et la pensée moderne, Paris, P.U.F., 1970.
- Hyppolite J., Figures de la pensée philosophique, Paris, P.U.F., tome I et tome II.
- Hulin M., Hegel et l'Orient, Paris, Vrin, 1979.

- Iqbal M., Reconstruire la pensée religieuse de l'Islam, trad. Vitray-Meyerovitch, A. Maisonneuve, 1959.
- Daval R., La Métaphysique de Kant, Paris, P.U.F., 1951.
- De Libera A., La philosophie médiévale, Paris, P.U.F., 1993.
- Dupuy M., La philosophie allemande, Paris, P.U.F., 1972.
- D'Hondt J., Hegel philosophe de l'histoire vivante, Paris, P.U.F., 1966.
- D'Hondt J., Hegel secret, Paris, P.U.F., 1968.
- D'Hondt J., Hegel, philosophe du débat et du combat, Paris, LGF, 1984.
- D'Hondt J., Hegel en son temps (Berlin, 1818-1831), Paris, Editions sociales, 1968.
- Gardet L., Dieu et la destinée de l'homme, Paris, Vrin, 1967.
- Gibbon, Histoire du déclin de la chute de l'empire romain, trad. Guizot, Paris, R. Laffont, 1983, tome 2.
- Guibal F, Dieu selon Hegel, Paris, Aubier-Montaigne, 1975.
- Goichon A. M., La philosophie d'Avicenne et son influence en Europe médiévale, Paris, Maisonneuve, 1971.
- Goldziher I., Le dogme et la loi de l'Islam, trad. Arin, Paris, Genthner, 1958.
- Martino P., L'Orient dans la littérature française au XVIIe et XVIIIe siècles, Paris, 1906.
- Maïmonide M., Le Guide des Egarés, trad. Munk, Paris, Verdier, 1979.
- Montesquieu, L'Esprit des lois, Paris, G.E., 1979, tome 1. Montesquieu, L'Esprit des lois, Paris, G.E., 1979, tome 2. Montesquieu, Lettres Persanes, Paris, GF, 1964**.**
- Moubarak Y., La pensée chrétienne et l'Islam, Beyrouth, université. Libanaise, 1977.

- Michaud H., Jésus dans le Coran, Paris, Neuchâtel, 1960.
- Kant, La religion dans les limites de la simple raison, trad. Gibelin, Paris, Vrin, 1952.
- Kant, Critique de la raison pratique, trad. Gibelin, Paris, Vrin, 1945.
- Kant, La philosophie de l'histoire, trad. Piobbeta, Paris, Gonthier, 1983.
- Kant, Critique de la raison pure, trad. Barni J, Paris, Flammarion, 1976.
- Kojève A., Introduction à la lecture de Hegel, Paris, Gallimard, 1947.
- Labica G., Le rationalisme d'Ibn Khaldoun, Alger, Hachette, 1965.
- Lahbabi A., Ibn Khaldoun, Paris, Seghers, 1968.
- Lacoste Yves, Ibn Khaldoun, Naissance de l'Histoire, Passé du tiers monde, Paris, Maspero, 1985.
- Lukacs, Le jeune Hegel, trad. Heascher G et Legros R., Paris, Gallimard, 1981, tome 2.
- Luther, Œuvres, Genève, Labo/ Fides, 1962, tome 2.
- Leibniz, Essai de théodicée, Paris, GF, 1969.
- Léonard G., Histoire général du Protestantisme, Paris, P.U.F., 1961, tome 1.
- Locke J, Le Christianisme Raisonnable, Amsterdam, 1975, tome 1.
- Renan E., Averroès et l'Averroïsme, Paris, Durand, 1852.
- Sacy S (de), Ibn Khaldoun, in La Biographie Universelle, Paris, Michaud, 1818, tome 29.
- Schlegel F., Philosophie de la vie, trad. L'Abbé Guénot, Paris, Desbarres, 1838, tome 2.
- Schlegel F., Philosophie de l'histoire, trad. L'Abbé Lechat, Paris, Paul Mellier, 1941, tome 2.

- Talbi M., Ibn Khaldoun et l'histoire, Tunis, MTE, 1973.
- Tenneman, Manuel de l'histoire de la philosophie, trad. Cousin, Paris, Ladrange, 1839, tome 1.
- Tholuck A., La doctrine spéculative de la Trinité dans l'Orient postérieur, Berlin, 1826.
- Voltaire, Dictionnaire philosophique, Paris, GF, 1964.
- Volney, Les Ruines ou méditations sur les Révolutions des Empires, Paris, 1971.
- Volney, La loi naturelle-Leçons d'Histoire, Paris, Garnier, 1980.
- Oelsner, Des effets de la Religion de Mahomet, Paris, Schoell, 1918.
- Pascal B., Pensées, Paris, Gallimard, 1977, tome 2.
- Planty Bonjour G., Hegel et le siècle des lumières, Paris, P.U.F., 1974.

قائمة المجلات والدوريات باللغة الفرنسية:

- Edouard will, in Revue Historique, tome 94, Paris, P.U.F., 1970.
- Gilson E, Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant, in Archives d'histoire doctrinale du Moyen Age, Paris, Vrin, 1927, tome 3.
- Hammer-Purgstall, Sur l'Introduction à la connaissance de l'histoire, célèbre ouvrage d'Ibn Khaldoun, in Journal Asiatique, Paris, Dondey-Dupré, 1822, tome 1.
- Maila J, Hegel et l'Islam, in Annales philosophiques, Paris, Septembre 1982.
- Muglioni J. M., La philosophie critique comme philosophie de l'histoire de la philosophie, in Revue de Métaphysique et de Morale, Paris, Armand Colin, N 3/ Juil.- Sept, 1880.
- Schulz F. E., Sur le grand ouvrage historique et critique d'Ibn Khaldoun, in Journal Asiatique, tome VI, Paris, Dondey-Dupré, 1825.
- Varnière P, Montesquieu et le monde musulman d'après l'esprit des Lois, in Acte du Congrès Montesquieu à Bordeaux, Delmas, 1956.

قواميس والموسوعات باللغة العربية:

- أنوود ميخائيل، معجم مصطلحات هيجل- ترجمه وقدم له وعلق عليه: إمام عبد الفتاح إمام- المشروع القومي للترجمة.

-عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة- المؤسسة العربية للدراسات والنشر- بيروت- 1984الجزء الأول والثاني.
- صليبا جميل، المعجم الفلسفي – دار الكتاب اللبناني – دار الكتب المصري 1978 الجزء الأول والثاني.
- الموسوعة الفلسفية المختصرة- نقلها عن الإنجليزية: فؤاد كامل- عبد الراشد الصادق- جلال العشري- راجعها وأشرف عليها الدكتور زكي نجيب محمود- دار القلم- بيروت.

قواميس والموسوعات باللغة الفرنسية:

- Auroux Sylvain et Weil Yvonne, Dictionnaire des Auteurs et des Thèmes de la philosophie- Paris, Hachette, 1991.
- Clément Elisabeth, Demonque Chantal, Hansen-Love Laurence et Kahn Pierre, La philosophie de A à Z, Paris, Hatier, 1994.
- Julia Didier, Dictionnaire de la philosophie, Paris, Librairie Larousse, 1964.
- Lalande André, Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie, Paris, P.U.F., 1972.
- Russ Jacqueline, Dictionnaire de la philosophie, Paris, Bordas, 1991.

قاموس مختصر لأهم المفاهيم الواردة في البحث بالاعتماد على:

ميخائيل أنوود- ترجمه وقدم له وعلق عليه إمام عبد الفتاح إمام- معجم مصطلحات هيجل-
برنار بورجوا Bernard Bourgeois- مصطلحات هيجل--Vocabulaire de Hegel
قائمة بالمصطلحات مرتبة وفقا للأبجدية العربية*

- أ-

الأخلاقية: Moralité

الكلمات الألمانية الثلاث "للأخلاقية" مشتقة من كلمة "عرف". فكلمة Ethik مأخوذة من الكلمة اليونانية Ethos.

والكلمة الألمانية Moralität من الكلمة اللاتينية Mos . يشدد هيجل على أصل الكلمة، فكلمة Ethikلم تكن تعنيه كثيرا، لكنه كان يستخدمها أحينا لتغطي المجالين معا: مجال الأخلاق الاجتماعية، وأخلاق الفرد وهو يستخدم بانتظام كلمة Moralität لتعني الأخلاق الفردية كما تصورها كانط.

ويشارك هيجل كانط إيمانه في أنه لكي تكون أخلاقيا، لابد أن تكون عقلانيا. وأن العقلانية هي المحور المركزي لطبيعة المرء. و لذلك فلكي تكون فلا بد أن تكون حرا.

لكنه يعترض على ما ظن أنه سمات معينة أخرى في فكرة كانط: وهو أن العقلانية التي تؤسس الأخلاق هي فكرة المرء العقلاني الخاص.

بدلا من العقلانية المتجسدة في مؤسسات مجتمعه. وأن هناك تعارضا حادا بين العقل أو الواجب والميل، وأن الأخلاق هي موضوع ما ينبغي على المرء أن يقوم به.

فالأخلاقية الفردية- عنده- هي طور أعلى في التطور البشري من الأخلاق الاجتماعية عند اليونان، نظرا لأنها تعمل على تدعيم الوعي الذاتي.

لكنها لا بد أن تكون تابعة للأخلاق الاجتماعية، ومحصورة في الجانب الأكبر منها في القبول النظري لمعايير المجتمع ومؤسساته.

ترتبط الأخلاق الفردية بعدد من الأفكار بعدد من الأفكار الأخرى: كالإرادة، والواجب، والخير، في مقابل الشر، وبالفضيلة في مقابل الرذيلة. كما ترتبط بالمسؤولية والضمير، وما ينبغي أن يكون، يعالجها هيجل بطرق مختلفة:

(1) ما ينبغي أن يكون مرفوض، نظرا لأنه يرتبط في رأي هيجل بروابط لا تنفصم مع الأخلاق اليتوبية الفردية التي لم تتحور. ومن هنا فليس له مكان في الأخلاق الاجتماعية.

(2) جانب من أخلاق الإخلاص القلبي مقبول، نظرا لأنه يقوم بدور في الأخلاق الاجتماعية، فهناك إلى جانب الواجبات الأخلاقية، والواجبات القانونية والاجتماعية-

أخلاق تلحق بالأدوار التي يقوم بها المرء في نسق الحياة الأخلاقية، والفضائل الأخلاقية مطلوبة، لإنجاز الواجبات الأخلاقية والاجتماعية، لا فقط بسبب واجبات الأخلاق الفردية أو أخلاق الضمير.

(3) يقول هيجل أن الأخلاق الاجتماعية عند اليونان كانت تخلو من الضمير، فمكان الضمير إنما يوجد في الحياة الخاصة بالفرد في الدولة الحديثة.

ويربط هيجل بين الضمير واليقين الذاتي، وهو سمة من سمات الحياة لا يمكن حذفها، غير أن الضمير الأصيل، فيما يرى هيجل، هو النية في أن تريد ما هو خير.

وتشدد الأخلاق الفردية- أخلاق الضمير- على خلاف الأخلاق الاجتماعية- على النية والإرادة الداخلية للفاعل، في مقابل سلوكه الخارجي ونتائجه.

وهكذا نجد الأخلاق الاجتماعية البسيطة عند اليونان، فيما يرى هيجل، أن الذنب والمسؤولية ينسبان إلى فاعل(مثل أوديب) على ما فعل(قتل والده) بغض النضر عن معرفة نواياه.

أما في الأخلاق الفردية أو- أخلاق الضمير- في مقابل ذلك. فإن الفاعل لا يكون مسئولا إلا عن نواياه، وعن ذلك الجانب من فعله الذي كان يستهدفه هذا الفعل، وبذلك يعترف هيجل " بحق المرء في أن يعرف".

لكنه لا يعتقد أن المرء يمكن أن يتبرأ من مسؤوليته من جميع النتائج التي لم يكن يقصدها أو يتنبأ بها في أفعاله.

الله و(المسيحية): Dieu et le Christianisme

زعم هيجل، مثل معظم معاصريه، أنه يؤمن بوجود الله، إلا أن أفكار: الإيمان والوجود الفعلي، والله- هي كلها أفكار خلافية:

(1)على مستوى الإيمان فإن هيجل يؤمن بالإله الشخصي للكنيسة اللوثرية، إلا أنه بأن يقبل ببساطة هذه العقيدة دون محاولة فهمها وتبريرها عقليا.

غير أن الفهم والتبرير العقليين لتمثلات الإيمان لا تتركها كما هي دون أن تتغير فالمعرفة الفلسفية تشكل هذه التصورات وتحيلها إلى أفكار، والفلاسفة حين يفعلون ذلك يغيرون، في العادة مضمون الإيمان، فيضعون بذلك الإله الشخصي في المسيحية ويحيلونه مثلا، إلى"الوجود الضروري"، ولهذا لجأ فلاسفة العصور الوسطى إلى نظرية "الحقيقة المزدوجة": حقيقة الإيمان، وحقيقية العقل. اللتان

يمكن لا فقط، أن لا يتفقا، بل أيضا أن يتصارعا، ولقد كان من أهداف هيجل التغلب على التضاد، ومن هنا اتجهت فلسفته إلى أن تكون لها نفس مضمون المسيحية، وإن كانت تختلف عنها في الصورة.

(2) وتثير فكرة وجود الله عدة صعوبات، وتكمن هذه الصعوبات في المصطلحات الشائعة المعروفة مثل مصطلح "وجو" أو "الوجود الفعلي"، التي تميل إلى جعل الله كائنا متناهيا، بحيث يوجد على نحو ما توجد هذه الكائنات.

وصعوبة أخرى هي أننا عندما نتحدث عن وجود شيء ما فإننا في العادة نقابل بينه، ببساطة وبين فكرته الشاملة. فالفكرة الشاملة عن الأسد شيء ووجوده شيء آخر.

إلا أن هيجل يذهب إلى أن الله ليس متميزا عن فكرته الشاملة، على نحو تتميز فكرة الأسد عن وجوده، مادام الله موجودا لامتناهيا، وليس موجودا متناهيا.

(3) وهناك صعوبة أخرى عندما ننسب الوجود العقلي إلى الله تتمثل فيما يأتي:

يزودنا الإيمان- مثل الإيمان اللوثري- بتصور ثري عن الله بقدر ما يؤكد وجوده.

غير أن الفلسفة لا تستطيع أن تزعم مثل هذا التصور أكثر مما تزعم وجوده: فهي تسأل: ما الله؟، كما تسأل هل هو موجود؟

وهي في الأعم الأغلب تزعم القاسم المشترك الأدنى لأي تصور لله، وهو أنه المطلق، وهو تصور لله مجرد من النزعة التشبيهية، وتنقله إلى صورة الفكر الخالص.

وهكذا فإن الله عند هيجل، كثيرا ما يرادف "المطلق"، ما دام الله- مثل المطلق- ليس سوى تعبير فارغ، وما دام الجواب من الآن فصاعدا عن السؤال ما الله؟

نجيب أن "الله هو الماهية"، فلو كان هو الماهية فلا بد أن يكون العالم هو الظاهر وإذا ما نظر إليه من منظور الفكرة المطلقة أو الروح المطلق، فإنه في هذه الحالة يرتبط بالعالم بطريقة مناسبة.

ولأول وهلة يمكن أن يرتبط الله بالعالم عن طريق ثلاثة طرق بديلة:

(1) الله متميز عن العالم.

(2) الله متحد مع العالم في هوية واحدة، لكن بتلك الطريقة التي يوجد بها العالم فعلا، لكن لا يوجد بها الله، وتلك هي صورة مذهب وحدة الوجود التي تنسب إلى سبينوزا.

(3) الله متحد مع العالم، لكن بتلك التي يوجد بها الله وحده وجودا فعليا، ولا يوجد بها العالم. وهذه هي صورة مذهب وحدة الوجود التي يسميها هيجل "اللا كون Acosmisme" أي إنكار العالم، ويعتقد أنها وجهة نظر سبينوزا الحقيقية.

وعلى الرغم من أن هيجل يفضل النظرة الثالثة على الأولى والثانية، فإنه يرى أن هذه الوجهات الثلاث من النظر غير كافية:

- النظرة الأولى: معينة لأنها تجعل من الله موجودا متناهيا مثل العالم، ولا تزودنا بأي تفسير نهائي لكليهما.
- النظرة الثانية: معينة لأنها لا تترك سوى العالم المتناهي فحسب.
- النظرة الثالثة: معينة لأنها لا تزودنا بأي تفسير مقنع لظهور العالم المتناهي لا سيما الذات المتفلسفة ذاتها.

أما وجهة نظر هيجل الخاصة عن العلاقة فهي أن الله ثالوث يتألف من الأب، الابن والروح القدس. وعلاقته بالعالم لا هي هوية تامة، ولا اختلاف تام، فعالم الطبيعة وعالم الروح هما بالأحرى طوران أو لحظتان لله (فهو بوصفه الأب) يحقق الوعي في الطبيعة (بوصفها الابن) ويرتفع إلى الوعي الذاتي في الروح البشري (الذي هو الروح القدس الذي يشتمل على إدراك الله وعبادته في الجماعة الدينية.

والأطوار ثلاثة متضمنة في فكرة الروح نفسها، وهذه النظرة معروضة بمصطلحات الدين في كتابه "محاضرات في فلسفة الدين". لكنها معروضة بمصطلحات الفكر الفلسفي في مذهب هيجل كله، ما دام الله الأب هو الفكرة المنطقية، أو النسق التصوري الذي يعرضه المنطق.

أما فلسفة الطبيعة وفلسفة الروح فهما يعرضان الابن والروح القدس على التوالي. وهذه الوحدة في الاختلاف بين الله والعالم يشير إليها بطريقة رمزية- فيما يقول هيجل موت المسيح وقيامته. وابن الله، له عند هيجل ثلاث معان:

1- يسوع التاريخي.

2- العالم الطبيعي.

3- الابن الأزلي المحايث للأب (الكلمة أو "اللوغوس" الذي تحدث عنه إنجيل يوحنا) ويتضمن المعنى الثاني والثالث: الآخرية والتمايز، في حين أن المعنى الأول يمثل عودة الوحدة والتصالح.

وطالما أن هيجل ينظر إلى البراهين على أنها تسجل "صعود" الإنسان إلى الله، هو تعبير غامض يوحي في آن معا أن الإنسان أصبح مدركا لله وإنه أصبح يشبه الله.

والإيحاء بأن الإنسان أصبح الله متضمن في الفقرة التي تقول أن تطور روح الإنسان تعني أن الله أصبح يعي ذاته.

ويرفض هيجل النظرة التي تقول أن الإنسان متناه في مقابل لاتناهي الله، وهو بذلك يرفض أيضا القول بأن الله هو بأية طريقة- لا يمكن معرفته.

ويثير الفكر الديني عند هيجل عدة أسئلة، وأحد هذه الأسئلة هو ما أدى إلى انقسام تلاميذه وهو: هل كان هيجل من الفلاسفة المؤلهة أم من أنصار وحدة الوجود أم كان ملحدا؟.

بعضهم من أمثال "جوشل Göschel" (من الهيجليين اليمينيين) ذهب إلى أنه مؤمن تقليدي، بينما ذهب آخرون من أمثال "شتراوس" (من الهيجليين اليساريين) إلى الأخذ بوجهة النظر المضادة، ويتضمن هذا السؤال ثلاث أسئلة فرعية:

(1) هل كان مذهب هيجل الفلسفي، مهما قلنا أنه يعكس بنية المسيحية (في صورة مختلفة) ترجمة مقنعة لها، بمعنى من يقبل المذهب يمكن أن يقال عنه في الحال أنه مسيحي؟

(2) هل قامت ترجمة هيجل بتشويه المسيحية أكثر مما ينبغي (استيعاب الإنسان لله) بحيث لا يجوز أن تكون نسخة من المسيحية؟

(3) هل ألغت الإعلانات المتكررة لهيجل بأنه يؤمن بالمسيحية عيوب ترجمته الفلسفية لهذه الديانة...؟

إن اعتناق أفكار مثل: "الإيمان" و"الوجود الفعلي" و"الله" و"المسيحية" – يستبعد الإجابات الحاسمة عن هذه الأسئلة.

غير أن إيمان هيجل بأن الأضداد يتحول الواحد منها إلى الآخر عندما تصل إلى ذروتها، يعني أنه إذا ما وصل إلى الإلحاد، فإنه لم يفعل ذلك إلا لأنه مد نطاق التأليه إلى حدوده المنطقية القصوى.

الأنا:Moi

كلمة "أنا" في اللغة الألمانية المألوفة هي الضمير الشخصي الأول المفرد وهي تقابل "أنت" و "هو". لكنها يمكن أن تكون اسما: (الأنا، أو الذات) وهي تشير عندئذ إلى فردية شخص ما، أو ذات ما أو أنا معين (في مقابل اللا-أنا).

لكن الأنا- فيما يقول هيجل- قد أصبحت موضوعا صرحا واضحا في الفلسفة فقط مع عبارة ديكارت:" أنا أفكر، إذن أنا موجود".

فأنا عند هيجل تحتاج إلى توسط تمهيدي، أو إذا ما أخذت في مباشرتها فهي مرادفة للوجود الخالص، وهو ينظر إلى القدرة البشرية على التجريد:

أن تجرد جميع السمات المتعينة في شيء ما وأن تركز وجود هذا الشيء في نقطة واحدة هي الوجود للذات.

غير أن إدراكي للأنا، أي إدراك المرء لهويته الذاتية العارية هو بداية الوعي الذاتي فقط، والروح: إذ يتطلب الوعي الذاتي الكامل لذات المرء على أنه فرد يعيش بين آخرين في عالم تشكله الذات.

وللأنا عند هيجل سمات خاصة متعددة:

(1) الأنا هي انعكاس أساس ذاتي، فإدراكي للأنا هو في آن معا ضروري وكف للمرء لكي يكون "أنا أو لديه أنا". ومن ثم فالأنا لا هي شيئا ما، ولا هي جوهرا.

(2) الأنا هي كذلك كلية بمعنى أنها غير مستعينة تماما: فإدراكي للأنا، وقولي "أنا" يجردها من كل سمة متعينة ترد إلى ذهن المرء: كالجسد. وتشارك الأنا في هذه السمة كلمات "هذا" و"ذاك" التي يعنى استخدامها أيضا تجريدها من كل سمة متعينة بشرية أو غير بشرية يمكن الإشارة إليها. (أنظر"ظاهريات الروح" الكتاب الأول: "الوعي").

(3) الأنا بالمعنى المتميز، لكنه مترابط الذي لا ينجح فيه إدراكي للأنا، واستخدامي "للأنا" بما هي كذلك إلا في الظن. في تمييز فرد واحد معين بين أفراد آخرين: فكل شخص هو "أنا" أو "هذا الفرد الجزئي". وكلية كلمة هذا لها مغزاها عند هيجل، فهي تمكنه من رفض التجربة الفجة لليقين الحسي، والمطالبة باستنباط وجود الموضوعات الفردية ("ظاهريات الروح- الكتاب الأول).

(4) غير أن المرء لا يستطيع أن يكون أنا تدرك نفسها فحسب، فإدراك الأنا يتضمن جسدا من نوع معين. ويستلزم أيضا وجود الوعي- وهو مرتبط به- بعالم متميز عنه، عالم لا بد للأنا، مع مشاركة الأنوات الأخرى- أنا ترفعه ومن ثم تعود إلى نفسها بوصفها روحا. وتكون الأنا بذلك كلية تتضمن أساسا الجزئية والفردية فهي كلي عيني بأحد معاني هذا التعبير.

هيجل يعتمد أيضا على إيمانه بأن الأنا متحدة- في أساسها- مع الأفكار الكلية أو التصورات التي تنشرها، فأنا لا أستطيع أن أبعد نفسي بطريقة متماسكة عن أفكاري على نحو ما أستطيع أن أبتعد عن رغباتي وإدراكات الحسية- بأن أفترض، مثلا، أنه يمكن أن تكون على خلاف ما هي عليه أو بأن انظر إليها على أنها قوى غريبة عني تسيطر علي بقوتها، طالما أن إدراك الأنا ذاته.

وفعل التباعد بين ذاتي و بين ما أرى أنه "اللا-أنا" يتضمنان فكرة الأنا وأفكار أخرى مثل فكرة الاختلاف.

وهكذا فإن تطور الأنا من الوعي حتى يصل إلى الوعي الذاتي الكامل، زود هيجل بنموذج لبنية العالم التي صورها في مذهبه: فالفكرة الشاملة أو الفكرة المنطقية توضع في ضدها في الطبيعة، وهي في مستوياتها الدنيا غريبة- نسبيا - عن الفكر، لكنها تتقدم عن طريق المراحل الأعلى لتصل إلى مستوى الروح الإنساني التي تفهم الطبيعة شيئا فشيئا، وتصل في النهاية- في الفلسفة-إلى إدراك الفكرة الشاملة أو الفكرة المنطقية.

ويميل هيجل إلى أن يجعل هذه الأنا الكونية وتطورها مساويا لله.

الانعكاس:Réflexion

لقد أدت هذه الكلمة في القرن السادس عشر والسابع عشر إلى ظهور الكلمات الألمانية Reflektieren(يعكس-يفكر) والاسم منها Réflexion(الانعكاس أو التفكير)-

كثيرا ما يستخدم هيجل كلمة "الانعكاس" في سياق حديثه عن العلاقة. كما هي الحال في "الهوية الذاتية" التي هي ارتباط فحسب، لا على نحو مباشر، بل على نحو منعكس.

ولقد اهتم هيجل كثيرا في كتاباته المبكرة لا سيما "الفرق بين فلسفتي فشته وشلنج"- بموضوع الانعكاس كمنهج للفلسفة، وبفلسفة الانعكاس التي وصلت إلى قمتها- في رأيه- في فكر: كانط، ويا كوبي، وفشته.

ويحاول هيجل في المنطق، لا سيما "المنطق الكبير" أن ينقح من منظور الارتباط بين انعكاس الضوء، والانعكاس الذهني على موضوع ما، فعندما نفكر في موضوع ما، فإننا لا نتركه على ما هو عليه، أو أننا نسير فحسب خلال كيفياته وكميات المختلفة: بل إننا ننظر إليه كظاهر أو كمظهر تكمن خلفه الماهية.

وهكذا يرتبط الانعكاس بالماهية وبمظهرها، مع تواز غامض وملتبس الدلالة لما يفعله الانعكاس، إننا نجد للانعكاس في كتاب علم المنطق ثلاث أطوار هي:

(1) الانعكاس المنتج الذي بواسطته تشع الماهية، وبذلك تنتج الظاهر أو تضعه. وتقوم الماهية بذلك لأنها تفترض سلفا ما تنتجه وما تضعه: فهي لا تكون ماهية إلا بفضل أنها تضع الظاهر، ومثل هذا الظاهر لا يكون ظاهرا إلا لأن الماهية قد وضعته. ومن هنا فإن الماهية تنعكس على نفسها بواسطة مسار الانعكاس، مثلما أنها تنعكس خارجها في الظاهر، ومعنى ذلك أن الانعكاس "هو حركة العدم إلى العدم، حينما يصل السلب إلى

ذاته، فهو يكون الحدود التي يربط بينها، وتعتمد هذه النظرية في رأي هيجل، على الضوء الذي يتجلى كضوء (وهي مستمدة من "نظرية الألوان" عند غوته عام 1810).

(2) الانعكاس الخارجي على موضوع ما. ويذهب هيجل- في معارضة كانط- إلى أن مثل هذا الانعكاس- يعكس كالمرآة- الفكر المحايث في الموضوع. إذا بحثنا عن كلي لكي نطبقه على كائن ما. فإننا لا نترك الكائن على ما هو عليه في مباشرته، فالكائن لا يصبح جزئيا إلا بفضل إدراجه على هذا النحو وهكذا يكون الكلي كليا. وينتهي هيجل إلى أن:

(3) الفكر المتعين وحده وفكر الذات في موضوع ما يعكس الفكر المحايث للموضوع. وهكذا فإن التفكير الذات في موضوع ما هو محايث للذات، ما دامت الذات هي نفسها ماهية تشع في تفاعلها الانعكاس مع الموضوع. وتنعكس الذات على نفسها (الأنا الخالص) فتعكس انعكاس الموضوع في ذاته (الماهية) ويكمن ظاهرهما في السطح البيني المشترك بينهما. (في الموسوعة الجزء الثاني فقرة رقم 275- إضافة- يقارن هيجل بين تجلي الضوء وظهوره عندما يرتطم بحدة، وبين بلوغ "الأنا" مرحلة الوعي الذاتي من خلال وعيها بموضوع غريب عنها).

الإيمان:Croyance

يربط هيجل "الاعتقاد"، لا بالديانات القديمة- فقد كان اليونانيون أكثر مما ينبغي في مجتمعهم ومعتقداتهم الدينية، وممارساتهم، لأن يصلوا إلى الإيمان أو "الثقة" - بل يربطه بالديانة المسيحية طالما أن كلمة "الاعتقاد Glaube" تنطوي على فصل بين الله أو المطلق.

ولقد كان هيجل بالاعتقاد Glaube في الكتابات اللاهوتية المبكرة. ففي هذه الكتابات لا سيما في مقاله "وضعية الديانة المسيحية" ومقاله "روح الديانة المسيحية ومصيرها"- حاول الإجابة عن السؤال: كيف أصبحت المسيحية ديانة وضعية؟

وهو يشتمل بين أمور أخرى على "الإيمان الوضعي"، أعني "على نسق من القضايا الدينية مفترضا أن فيها حقيقة بالنسبة لنا، لأنها مطلوبة منا عن طريقة السلطة التي لا نستطيع أن نرفض أن نخضع لها إيماننا" وهذا التصور للإيمان هو تصور الكنيسة الكاثوليكية: الإيمان هو الفضيلة التي تعلو على الطبيعة بواسطتها- وبعون من الفضل الإلهي- تقبل ما أوحي به الله على أنه حق، اعتمادا فقط على سلطة الله وليس بسبب أننا فطنا إلى حقيقته بنور العقل الطبيعي.

ولقد صادق هيجل، بالمقابل، على تصور اللوثرية الذي يقول إن الإيمان ليس مسألة اعتقاد في وقائع تاريخية معينة بل هو الثقة بالله في تلقي الوعد الإلهي.

وهذا التصور للاعتقاد هو الذي نسبه للمسيح وإلى المسيحيين الأوائل، الإيمان وليس قبول شيء ما على أنه حق، لكن بمعناه الأصلي الذي يعني الثقة فيما هو الإلهي: "الإيمان بها هو إلهي لا يكون ممكنا إلا لأنه يوجد داخل المؤمن نفسه عنصر إلهي يعيد اكتشاف نفسه وطبيعته الخاصة، في موضوع إيمانه...الحالة الوسطية، بين الظلام والابتعاد عما هو إلهي والعبودية للواقع، من ناحية، وبين حياة المرء الخاصة المقدسة تماما، وثقته بنفسه من ناحية أخرى هي الإيمان بما هو إلهي، فالإيمان هو استشعار ما هو إلهي ومعرفته والشوق إلى الإتحاد به".

وبعد ذلك كان هيجل ينفر من تصور الاعتقاد سواء أكان كاثوليكيا أو بروتستانتيا، ذلك الذي يجعله مقابلا للعقل أو للفكر التصوري:

أولا: لو يسمح هيجل-تحت تأثير عصر التنوير- بالقول بأنه لا بد من قبول نظريات معينة ببساطة على أساس السلطة. فالنظريات، إذا أريد لها أن تقبل، فلا بد للشخص أن يختبرها عن طريق "استبصاره" هو الخاص، بحيث لا تقبل على أساس سلطة الكنيسة أو الدولة.

ثانيا: رفض هيجل كل نظرة مزدوجة إلى العالم. تجعل هناك عالما "علويا" يفترضه الإيمان بوصفه الملجأ من العالم الأرضي أو الواقع الدنيوي.

لقد كان مثله الأعلى أيام الشباب هو دولة المدينة اليونانية التي يشعر فيها المواطن بأنه في بيته تماما، في مدينته، ومع آلهته.

لكن هيجل سرعان ما هجر هذا المثل الأعلى بعد أن تحقق أن مثل هذا "الشوق والحنين" ليس إلا نسخة أخرى من الإيمان بعالم الماوراء واستعاد نفوره من الثنائية.

ثالثا: كره هيجل التخفيف الحديث لثراء الإيمان في المسيحية المبكرة في العصر الوسيط إلى إيمان هزيل "بالماهية المطلقة" أو الإيمان بإله لا يتصور إلا على أنه الوجود الخالص فحسب.

فمثل هذا الإيمان عقيم من الناحية العقلية، عاجز عن تزويدنا بأي مركز عن الإيمان الشعبي أو منح حياة جديدة للواقع الدنيوي على نحو متزايد.

ويعتقد هيجل أن لهذا الإفقار للإيمان مصادر عديدة، التشديد البروتستانتي على الذاتية، روح الاعتقاد وكثافته على حساب الموضوعية.

وقد انعكست هذه العمليات على فكرة كانط وأتباعه، لا سيما "ياكوبي" و"فشته" هذا ما يسجله هيجل في مقاله "الإيمان والمعرفة".

فقد زعم كانط: أنه هدم الأدلة النظرية على المعتقدات الدينية في كتابه "نقد العقل الخالص" زاعما أنه "إنما هدم المعرفة ليفسح مجالا للإيمان". الإيمان الذي حاول بعد ذلك أن يزوده بأساس من الأخلاق، غير أن هيجل رأى أن النتيجة هي إيمان واهن ضعيف ينفصل تماما عن عالم المعرفة.

و"ياكوبي" في نظر هيجل هو عمدة فلسفة الإيمان، هكذا تحدث عن قفزة الإيمان المميتة المطلوبة لعبور الهوة بين المعرفة الفلسفية والحقيقة الدينية، ولقد استخدم "ياكوي" مصطلحات متنوعة للدلالة على هذه لقفزة المميتة منها: "الإيمان"، و"المعرفة المباشرة" و"الشعور أو الوجدان" و"الحدس".

ولم ير هيجل إلا فارقا ضئيلا بين هذه المصطلحات فمن حيث أنها جميعا تشترك في المباشرة فهي تصل إلى حد الترادف.

غير أن مباشرة الإيمان عند "ياكوبي" تكشف عن عيبه الأساسي. وهو انه في مقابل الإيمان المسيحي فإن مضمونه يتضاءل حتى يصبح هزيلا، ويزودنا في الأعم الأغلب بأدنى قاسم مشترك بين الأديان جميعا.

وهناك عامل آخر يسهم في تخفيف الإيمان وإضعافه وهو تطبيقه على المسائل الدنيوية: إذ يزعم "ياكوبي" مثلا أنني أعرف أن الأشياء المادية موجودة، كما أعرف أن بدني موجود عن طريق الإيمان.

ويذهب هيجل في تفسير لليقين الحسي أن ثراء المضمون في العالم الخارجي لا يمكن أن تستحوذ عليه المعرفة المباشرة أو الإيمان. فالحالة المعرفية- في رأيه- لا بد أن تكون مركبة ومتوسطة مثل موضوعها.

ويعتقد هيجل أن فلسفة الدين وفلسفة الحق سوف يجدان في التوسطات المركبة التي عرضها في المنطق أفضل تصالح ممكن للمطالب المتصارعة- في الظاهر- في الإيمان الحديث.

(1) المحافظة على ثراء مضمون الإيمان المسيحي وثقله.

(2) إشباع حق الفرد- من الناحية العقلية، في أن يقيم ويصادق على وجهات النظر المطلوب منه اعتناقها.

(3) تجسيد إيمانه في مجتمعنا، وفي حياتنا، وتصورنا لعالم بدلا من تكوين عالم آخر يجاوزه.

التضاد: Opposition

صيغت كلمة Gegesatzs الألمانية (وهي تعني: ضد تضاد، عكس، نقيض) في القرن الخامس عشر كترجمة للكلمة اللاتينية Oppositio- وكانت في الأصل مصطلحا قانونيا يعني" إحضار شيء ما لعقد مواجهة في قضية أو دعوى". وقد نشأت عنها الصفة Gegensätzlich (ضد- عكس)- فإن هيجل كثيرا ما يستخدم اسم المفعول "مضاد- ضد".

كما يستخدم أيضا الكلمة التي صيغت في القرن الثامن عشر من جذور يونانية وهي Polarität (القطبية- التضاد القطبي) وكذلك الكلمة الألمانية Gegenteil (ضد- عكس).

وقد كان اليونان يميلون إلى النظر إلى العالم على أنه مؤلف من قوى متعارضة، وكيفيات وجواهر متضادة مثل: النار- والماء، والحار- والبارد، الرطب- واليابس.

ولقد لعبت هذه الأضداد دورا هاما في فكر انكسمندر، والفيثاغوريين، ثم بصفة خاصة في فكر هيراقليطس في الوحدة الجوهرية للأضداد، وكثيرا ما وجد (مثل هيجل) تأكيدا لهذا الاعتقاد في اللغة. فكلمة القوس Bios تطلق على الحياة أيضا، مع أن عمل القوس هو الموت.

ولقد حلل أفلاطون وأرسطو التغير على أنه انتقال من ضد إلى آخر، كما مالا أيضا إلى النظر إلى الأشياء الوسيطة على أنها مزيج من الأضداد.

يحتل التضاد القطبي مكانة مركزية في فكر هيجل، وسماته الأساسية هي:

(1) للشيء ضد واحد فقط، فلو كان الشمال يتضاد مع الجنوب، فلا يمكن أن يتضاد مع أي شيء آخر. (هذا المبدأ أعلنه وأقره أرسطو، واستخدمه أرسطو للكشف عن التباس الكلمات).

(2) لو تعارض شيئان، فأن ذلك يعني أساسا أن كلا منهما يتضمن الآخر، ولا يمكن أن ينفصل عنه. هيجل يذهب إلى أن الاعتماد المتبادل التصوري بين الأضداد يعني أنه كلما حدث أحد الضدين فإنهما معا يحدثان بنفس الدرجة إلى حد- أن الشخص، أو حالة الشخص الداخلية مثلا- هي إلى نفس الحد حالته الخارجية أيضا. ومن الخلف في رأيه أن نأمل في استئصال الشر من العالم، طالما أن الشر هو شرط ضروري لوجود الخير.

(3) ويذهب هيجل إلى أنه في حالة بعض الأضداد فأن كل ضد لا يحتاج فقط إلى الآخر أو أنه يتضمنه فحسب، بل أن كل ضد- على حد سواء- هو هذا الآخر، أو أنه يصبح هذا الآخر. ويصدق ذلك بصفة خاصة على الموجب والسالب.

(4) الأضداد ينتقل الواحد منها إلى الآخر عندما يصلا إلى حدهما الأقصى. في "ظاهريات الروح" نجد أن السيادة التامة على العبد تؤدي إلى تبديل عكسي لمواقع السيد والعبد:

رفض السيد الاعتراف بالعبد، يجعل العبد شيئا لا قيمة له حين يعترف بالسيد، ومن ثم يصبح السيد سدا على لا شيء. في حين أن التزام العبد- على العكس- بالعمل يضفي عليه طابعا من الوعي الذاتي يفلت من سيده، ويصبح الانتصار الساحق هزيمة، كما تصبح الهزيمة انتصارا. ونزوع التصورات المتضادة لانتقال الواحد منها إلى الآخر هو إحدى القوى المحركة لجدل هيجل.

التمثل أو التصور:Représentation

الفعل الألماني Vorstellen يعني حرفيا "يضع إلى الأمام، في مواجهة كذا" وهو يستخدم لعرض شيء ما، وعادة ما يعنى تقديم شخص إلى شخص آخر، وعرض شيء عن طريق الفن (في العادة اقل مما تدل عليه كلمة darstellen التي تعني أيضا "يعرض، يمثل").

ويدل التمثل عند هيجل في العادة على حيازة الإدراكات أو استخدامها، والمصطلح المعتاد لذلك هو المصدر الأسمى das vorstellen).

ويستخدم هيجل "التمثل" باتساق المعنى الضيق. وذلك من ناحية، لأنه يحتاج إلى مصطلح يتقابل مع "التصور-أو الفكرة الشاملة"، ويغطي تلك الحالات الذهنية التي أنكر التسمية التقليدية لها وهي "التصور". ومن ناحية أخرى لأنه لم يجد ثمة حاجة إلى مصطلح عام ليستولي على ما هو مشترك بين الإحساسات، والادراكات، والتصورات، عندما تتمايز هذه المصطلحات، في رأيه، ومع ذلك ترتب ترتيبا جدليا وتصاعديا.

وهو يعرض تفسيره الرئيسي للتمثل في الجزء الثالث من الموسوعة فقرات رقم 451-464 .

فالتمثل هو المرحلة المتوسطة التي تقع بين الإدراك الحسي للموضوعات الفردية الخارجية وبين الفكر التصوري، وهي تتضمن ثلاث أطوار رئيسية هي: الاسترجاع، والخيال والذاكرة.

كلمة Erinnerung تعني بطريقة قياسية "الاسترجاع" أو "التذكر" إلا أن هيجل يشدد على معناها الجدري الذي يعني "أن تجعل الشيء جوانيا": نظرا لأن الفعل الانعكاسي "أن يتذكر أو يسترجع المرء، أو ينسحب إلى ذاته. فإن ذلك يحدث بواسطة تصوير أو صورة للموضوع وهو على خلاف الحدس بالموضوع، قد تجرد من تخارج الزمان والمكان "وتلقنة كلية الأنا"

(فقرة رقم 402 من الموسوعة).

والتصوير ذاته ليس كليا في هذه المرحلة، بل أنه ليس محددا تحديدا تاما مثل الحدس. فالتصوير ليس واعيا باستمرار: فهو في ذاته، أو ضمني في"خلفية الذهن المظلمة".

فصورتي عن شخص ما، تمكنني مثلا، من أن أتعرف عليه عندما ألقاه، لكن بعد تكرار اللقاءات، فأنني أستطيع أن استرجع صورته حتى في حالة غيابه. وهذا هو "التمثل" في أبسط أطواره: حيازة صورة تكون ملكي بطريقة لا تكونها الموضوعات الخارجية ولا الحدوس.

ثم ينتقل بعد ذلك هيجل إلى التفكير والأفكار(الموسوعة فقرات 463-468) التي تتميز عن التمثل والإدراك، رغم ارتباطها نسقيا بها، والاختلافات هي كما يلي:

(1) الإدراك ملكي في أطواره المبكرة، وهو ذاتي، في حين أن التفكير والأفكار موضوعية وغير شخصية. غير أن الإدراك يقترب من هذه الموضوعية في طوره الأخير. عندما تتضمن جوانبه الإدراك الكاملة تفكك تصوراتي الذاتية والشخصية، وعندما يصبح الإدراك ملكي تماما فأنه يصبح آخر غيري-أي فكرة.

(2) تتضمن الإدراكات فكرا، لكنها تختلف عن الأفكار الخالصة، مثل فكرة الكيف من حيث أنها تجريبية، حتى إذا لم تكن بحاجة إلى أي تصوير ذهني. وهي ترتبط بالأفكار الخالصة بطريقتين متميزتين فهي **أولا** تحديدات تجريبية للفكر الخاص كما هي الحال مثلا في إدراك الأحمر فهو تحديد وتخصيص لفكرة الكيف. وهي **ثانيا** "مجازات" للأفكار الخالصة كإدراكنا لوجود الله فهو مجاز لفطرة المطلق. ويعرض الدين بصفة عامة المطلق في صورة "تمثل" وهو المطلق الذي يعرضه الفن في صورة حدس، أما الفلسفة فهي تعرضه في صورة فكر تصوري.

(3) مضمون إدراك ما معزول عن مضمون الإدراكات الأخرى، وهو معطى ومباشر(موسوعة فقرة 2 وفقرة 455). ويرتبط الفكر، بالمقابل، بالأفكار الأخرى ويشتق منها.

التناقض: Contradiction

الفعل widersprechen يعني حرفيا: يتكلم ضد والاسم Widersprach هما مرادفان دقيقان للفعل "يناقض". وللتناقض في المنطق معنيان:

(1) معنى ضيق عندما تتناقض قضيتان- أو تصوران- أي تناقض الواحدة منهما الأخرى- إذا وإذا فقط- كانت إحداهما سلبا للأخرى.

(2) معنى واسع، تكون فيه القضيتان، أو التصوران يناقض الواحدة منهما الأخرى إذا كان لا يمكن اتفاقهما منطقيا، أرسطو كان أول من صاغه، على أنه أعلى قانون للفكر.

في فترة مبكرة من حياته رأى هيجل صراعا بين قانون التناقض وحقائق الدين فهو يذهب في مقاله "روح الديانة المسيحية ومصيرها" (مع الإشارة إلى افتتاحية إنجيل يوحنا:

"في البدء كان الكلمة، والكلمة كان عند الله، وكان الله الكلمة، فيه كانت الحياة...")

إلى أن كل شيء يعبر عما هو إلهي بلغة الفكر النظري فهو بذلك يكون متناقضا، وينتهي إلى أن "ما يكون متناقضا في عالم الموتى ليس هو نفسه متناقضا في عالم الأحياء.

ومنذ مقالاته المبكرة في 1800 وهو يحاول ابتكار منطق يستطيع أن يوفق بين الدين والحياة كما يتفق مع استبصارات المنطق التقليدي.

لقد رأى هيجل أن التناقضات التي سلم بوجودها في الفكر وفي الأشياء هي تناقضات بالمعنى التقليدي.

وتفسيره للتناقض يسير حسب تفسير "الاختلاف" و"التضاد" موحيا في بعض الأحيان بأن التناقض ليس سوى تضاد مكثف. وفضلا عن ذلك فإن أمثلته، لا سيما عن التناقضات الموضوعية، كثيرا ما تحمل تشابهات ضئيلة مع التناقضات في المنطق الصوري، فالتناقضات الموضوعية، في الجانب الأعظم منها، هي صراعات داخلية يحدثها تشابكات أشياء مع أشياء أخرى، وكثيرا ما تكون التناقضات الذاتية، نتيجة لمحاولة الإبقاء على التصورات المتميزة من أمثال تصورات السبب والنتيجة، وهي التي يعتمد بعضها على بعض من الناحية التصورية.

لكن النسق التصوري المتناهي المقتضب، أحيانا ما يؤدي إلى ظهور المزيد من التناقضات الهامة، بمثل هذه الألفاظ المتناقضة (أقول مثلا إنني أحمر وأخضر معا، أو أنني لست أحمر ولا أخضر) ولكي أتجنب ذلك فلا بد أن أدخل في المنطق كما فعل هيجل في المنطق، تصور الوجود للذات الذي يتجاوز تعين الوجود المتعين.

ومن ثم فليس هناك تمييز حاسم- بناء على وجهة نظر هيجل- بين الفكر والعالم، فالأفكار والتصورات مطمورة في العالم.

ولكثير من التصورات التي احتفظ بها المنطق التقليدي لوصف فكرنا مثل "السلب" و"الصدق"، و"الحكم"، و"الاستدلال"...الخ معنى موضوعي يجعل من الممكن أن تنطبق على الأشياء.

ولذلك فإن القول بأن الأشياء المتناهية تجسد التصورات المتناهية وتناقضاتها هي سمة مركزية في مثالية هيجل.

التعين و التحديد: Determination

الفعل bestimmen يعني أصلا "يسمى، يعين، يصوت". ومن هنا يجدد، يرتب، فهو له معاني مألوفة متنوعة يحدد، يحسم، يعين.

وأصبحت تعني في منطق القرن الثامن عشر"يحدد" بمعنى "يحد"، أو يعرف تصورا بتقديم سماته التي تميزه من التصورات الأخرى.

ويستخدم هيجل في مؤلفاته كلمات "التعين" في سياقات ومعاني متعددة ففي كتاب "علم المنطق" نجد التعين(الكيف) عنوانا لأول قسم من "نظرية الوجود".

والتعين هنا مصطلح عام يعني "التعين الكيفي" في مقابل "الكم" وهما عنوانا القسم الثاني والثالث.

ويوافق هيجل على دعوى سبينوزا القائلة: "كل تعين سلب"، بمعنى أن الشيء أو التصور لا يكون متعينا إلا بفضل تقابله مع أشياء أو تصورات أخرى تتعين بأنها ليست هو.

ويذهب هيجل إلى أن لا تعين الوجود الذي في القسم الأول من المنطق، هو نفسه نوع من التعين، طالما أن لا تعين الوجود يقابل تعين الكيف ويتميز عنه.

والمصطلح الذي يستخدمه هيجل، عادة للتصورات التي يدرسها في المنطق هو "تحديدات الفكر". وأول معنى لهذا المصطلح هو أن هذه التحديدات هي طرق يحدد بها الفكر نفسه بدلا من أن يظل بلا تعين أو تحديد.

لكن المعنى الثاني الذي يستخدمه هيجل في بعض الأحيان هو أن تحديد الفكر هذا يتجه إلى أن ينتقل إلى تحديد آخر للفكر.

وكثيرا ما يرادف لفظ "التعين" التصور أو "الفكرة الشاملة" ولو أن شيئا ما حقق تعينه، فإنه بذلك يحقق فكرته الشاملة أيضا، فمثلا يفتتح هيجل كتابه "محاضرات في فلسفة الدين" يتصور الدين ثم يسير إلى تحديد الدين أعني الحديث عن الديانات التاريخية الخاصة حتى ينتهي إلى الدين الكامل أو قمة الدين أي المسيحية.

والتصور غير معين نسبيا، لكن تعينه يعني أن يحدد نفسه. وفي النهاية يعود إلى كليته الأولى غنيا بالتعين الذي اكتسبه في هذه الرحلة.

التاريخ: L'Histoire

في اللغة الألمانية كلمتان "للتاريخ":

(1) الكلمة اليونانية Historia (البحث- المعرفة- العلم، التفسير المكتوب للبحث- الرواية- تاريخ الأحداث من الكلمة Historien : يبحث). وقد دخلت اللغة الألمانية، عن طرق

اللغة اللاتينية في القرن الثامن عشر بكلمة Historie. واستخدام وتطور الكلمة منذ القرن الثامن عشر قد قمع بظهور كلمة Geschichte بينما ازدهرت الصفة Hisorish "تاريخي" والاسم Historiker "المؤرخ". والمعنى الأصلي لكلمة "التاريخ" قريب من معنى كلمة "التجربة". ويميل هيجل إلى استخدامها لتعنى Empire أكثر من استخدامها بالمعنى التخصصي الذي يعني التجربة التاريخية والأحداث، ويتحدث هيجل أيضا بازدراء عن "التاريخية" في اللاهوت، التبحر التاريخي في الآراء والمؤسسات الدينية على حساب البحث التصوري في الحقائق الدينية.

(2) والكلمة الثانية هي Geschichte (قصة، شأن، عمل، تاريخ) وهي كلمة ألمانية قومية، وهي مشتقة من الفعل geschehen (يعمل- يحدث- يقع) وهي تعني أصلا سلسلة أحداث. لكنها ابتداء من القرن الخامس عشر تساوت مع كلمة التاريخ Histoire وأصبحت تعني الرواية أو التقرير، ومع نمو البحث التاريخي والمعرفة التاريخية في القرن الثامن عشر أصبحت تعني- بصفة خاصة عند "هردر"- التاريخ بوصفه بحثا منظما للأحداث الماضية، وهي الكلمة التي استخدمها هيجل "للتاريخ".

فيكو Vico في كتابه "أصول علم جديد للطبيعة المشتركة بين الشعوب" عام 1725 إلى أن الشعوب جميعا تمر بمراحل ثلاث هي:

المرحلة الإلهية، والمرحلة البطولية، والمرحلة البشرية، متطورة بطريقة تقدمية من الفكر الحسي إلى الفكر المجرد، ومن أخلاق البطولة إلى أخلاق الضمير، ومن الامتيازات إلى المساواة في الحقوق.

ويرى هردر في كتابه "أفكار حول فلسفة التاريخ للجنس البشري" (1784-1791) أن التاريخ البشري هو تطور نحو الإنسانية، وهو استمرار لتطور الطبيعة ويسير طبقا للقوانين نفسها. ويعبر نظام الكون وقانونيته عن قوة وعقل الله.

وقد كتب كانط مقالين نقديين لكتاب "هردر" كما كتب عدة بحوث عن التاريخ لا سيما بحثه "أفكار عن التاريخ الكلي بقصد المواطنة العالمية".

التفسير الرئيسي للتاريخ يعرضه هيجل في كتابه "محاضرات في فلسفة التاريخ" وهو يحمل في مقابل تفسير السابقين عليه- سمتين متميزتين:

السمة الأولى: أنه يتشكك في مزاعم المؤرخين الفلاسفة في تزويدنا بمعلومات عن نهاية التاريخ أو بدايته التي فات على المؤرخين التجريبيين إدراكها. والتاريخ عند هيجل ينتهي في الحاضر، كثيرا ما كان يصف الحاضر من منظور التحقق الكامل للحرية والوعي الذاتي.

السمة الثانية: أن هيجل ينظر إلى التاريخ الفلسفي على أنه نظام ثان من البحث يستخدم استخداما جوهريا نتائج المؤرخين الآخرين: إذ ينبثق التاريخ كرواية للأحداث، والمجتمعات التي لا تكتب التاريخ ليس لها تاريخ: فالأعمال والأحداث التاريخية تتطلب وعيا ذاتيا يكشف عن نفسه في الكتابة التاريخية.

والطبيعة في نظر هيجل- ليس لها تاريخ وإنما هي تتطور وتتغير في دورات و بطرق متكررة. وتتخذ الكتابة التاريخية ثلاث أشكال رئيسية:

(1) **التاريخ الأصلي:** حيث يقوم المؤرخ الإخباري بتسجيل أعمال شعب ما في فترة زمنية ينتمي هو إليها ويشارك في روحها.

(2) **التاريخ النظري:** وهو يسجل أعمال الماضي، لكنه يجسد روح عصر متأخر ويؤول الماضي من منظور هذا العصر، وللتاريخ النظري أربعة أنواع هي:

(1) **التاريخ الكلي:** الذي يسجل تاريخ كل شعب ما أو بلد ما أو العالم، على أساس أعمال المؤرخين الأصلي.

(2) **التاريخ البراغماتي:** الذي يحاول أن يتمثل الماضي في الحاضر، ويستمد منه دروسا للحاضر. ويعتقد هيجل أن التاريخ يتضمن تطورا وأن أي طور من أطواره يلغي شروط انبثاقه، وقد ألزمه ذلك أن ينظر إلى الفترات التاريخية الألمانية على أنها ليس لها صلة وثيقة مباشرة بالحاضر. ويتنكر هيجل تفسير الأعمال التاريخية في ضوء بواعث تافهة لا تتميز بها أي فترة تاريخية، ومن ثم قد رفض التاريخ البراغماتي كنوع من أنواع التاريخ.

(3) **التاريخ النقدي:** وهو عبارة عن نقد للروايات التاريخية الأخرى من حيث مصادرها ومعقوليتها في "تأريخ التاريخ".

(4) **تواريخ لمجلات خاصة:** مثل الفن، والحق، والدين، والفلسفة. ويرى هيجل فيما تزعمه مثل هذه "النظرة الكلية" ما يشكل انتقالا من التاريخ النظري إلى:

(3) **التاريخ الفلسفي:** ويستخدم المؤرخ الفلسفي النتائج التي وصل إليها المؤرخ الأصلي النظريون لكي يقوم بتأويل التاريخ على أنه التطور العقلي للروح في الزمان، وذلك شيء يفلت من صناع التاريخ. فروح العالم التي تجسد الفكرة تحقق عن طريق انفعالات الأفراد

لا سيما الأبطال أو الشخصيات التاريخية من أمثال: ألكسندر، وقيصر، ونابليون الذين مع إدراك مبهم فقط لغرضهم التاريخي، ولكن يقودهم "دهاء العقل"- تسببوا بطريقة قسرية في ظهور حقبة جديدة، تجسد مرحلة أعلى وجديدة للروح.

- ج-

الجدل:Dialectique

كلمة الجدل الألمانية Dialektik مشتقة من الكلمة اليونانية Dialektike وهي مأخوذة من كلمة Dialegesthia "يحاور" وهي أصلا "فن الحوار"، غير أن أفلاطون استخدمها على أنها المنهج الفلسفي الصحيح.

أما عند هيجل فإن الجدل لا يتضمن حوارا لا بين المفكرين، ولا بين المفكر وموضوع بحثه بل يتصوره على أنه نقد ذاتي تلقائي، أو تطور ذاتي لموضوع البحث أي لصورة من صور الوعي أو الفكرة الشاملة.

ولقد تأثر هيجل بأحد جوانب الجدل عند كانط هو استخراج النقائض من إجابتين متعارضتين تماما لسؤال واحد مثل: هل للعالم بداية في الزمان أم لا؟ يجاور تجربتنا.

والمسار الثلاثي الخطوات للقضية عند فشته، (الأنا يضع نفسه)- ونقيض القضية (الأنا يضع اللا أنا) والمركب منهما (الأنا يضع في الأنا "اللا أنا" قابل للقسمة في معارضة أنا قابل للقسمة) - هذا المسار الثلاثي تأثر به جدل هيجل أيضا- ويتضمن جدل هيجل خطوات ثلاث:

(1) يؤخذ أحد التصورات أو المقولات - أو أكثر- على أنه ثابت ومحدد بدقة ومتميز عن التصور الآخر أو المقولة الأخرى، وتلك ه مرحلة الفهم.

(2) عندما نفكر في هذه المقولات ينبثق منها تناقض أو أكثر- وتلك هي مرحلة الجدل بالمعنى الصحيح، أو مرحلة العقل الجدلي أو السلبي.

(3) نتيجة هذا الجدل هي مقولة جديدة أعلى، تشمل المقولتين السابقتين وتحل ما كانت تتضمناه من تناقض وتلك هي مرحلة العقل النظري.

الحدس: Intuition

كلمة الحدس Anschauung هي من حيث أصلها كلمة بصرية فهي مأخوذة من anschauen (يحدس، ينظر، يشاهد)، وقد دخلت إلى اللغة الفلسفية الألمانية على يد "ايكهارت" من الكلمة اللاتينية Contemplatio بمعنى نتيجة لنشاط أو تأمل شيء ما لا سيما ما هو إلهي وما هو أزلي.

وتتضمن كلمة Anschauung معنى "المباشر"، و"الاتصال غير الانتقالي" بموضوع ما، والاستغراق الكامل للذات في هذا الموضوع.

يتضمن الحدس الحسي عند هيجل تحولا لما تم الإحساس به حيث يصبح موضوعا خارجيا.

والفن يمثل المطلق في صورة حدس حسي، في مقابل التمثل الذي هو صورة الدين أو الشكل الذي يتخذه المطلق في الدين.

وفي مقابل الفكر الذي هو الشكل الذي تتخذه الفلسفة، ويناصر هيجل في مؤلفاته المبكرة (لا سيما الفرق بين مذهبي فشته وشلنج).

فكرة شلنج عن الحدس الترنسندنتالي الذي يوحد بين الأضداد كالطبيعة والروح لكنه انتقد فيما بعد فكرة الحدس العقلي لأنها مباشرة، وعلى خلاف المعرفة التصورية.

لا تكشف البنية والافتراضات المنطقية السابقة للموضوع. الحدس حتى من النوع الموجود عند "غوته".

رغم أنه يمكننا من رؤية الأشياء ككل، بدلا من أن نراها مجزأة، فإنه يمكن فقط أن يتقدم المعرفة. (راجع مثلا الموسوعة الجزء الثالث الفقرة رقم 449)، ورغم ذلك –فإن منطق هيجل، طالما أنه فكر غير تجريبي يدور حول الأفكار، فإنه يشبه إلى حد ما الحدس العقلي بالمعنى الكانطي. لكن هيجل خلاف كانط، لم يكن لديه أدنى ارتياب حول امتصاص الإنسان في الله.

الحرية: Liberté

الكلمتان الألمانيتان Farheit و Frei تطابقان تماما "الحرية" و"حر" وهما معا يشيران إلى حرية الإرادة، والحرية بكل معانيها الاجتماعية والسياسية.

وهكذا فإن "الحرية" تقابل "العبودية"، و"التبعية"، و"القهر"، و"الضرورة"...الخ.

ويحاول هيجل أن يربط بين هذه المعاني المتنوعة ويسلكها في نظرية واحدة، والفكرة المحورية في الحرية هي الآتي: يكون الشيء، وبصفة خاصة الشخص، إذا وإذا فقط كان مستقلا ومتحدا بذاته، فلا يحدده، ولا يعتمد على شيء آخر غير ذاته.

فالعبودية عند هيجل مثلا هي نموذج اللا حرية الاجتماعية والسياسية، وقد تم إلغاؤها ببساطة لأنها تتعارض مع ماهية الإنسان. والتحديد السببي الذي تقوم به الطبيعة- وهو يكون مسيطرا أكثر في مرحلة الطفولة، وعند الشعوب البدائية- يرتد تدريجيا إلى الثقافة.

كما يعارض هيجل التحديد السببي بطرق شتى خصوصا: في كتابه "ظاهريات الروح" و"موسوعة العلوم الفلسفية".

لكن السيطرة السياسية والاجتماعية لم تستبعد قط أولا لأن الدولة الحديثة قد سمحت بالحرية الذاتية أكثر مما سمحت بها الدولة القديمة.

وثانيا: لأن الحياة الأخلاقية- ويرى ذلك في الفلسفة- هي تعبير عن العقلانية التي تكمن في مركز ذات المرء، وبالتالي ليست تماما عن هذه الذات.

الانتقال في المنطق من الضرورة إلى حرية الفكرة الشاملة يحدث عندما تصبح الضرورة التي يحدد بها شيء ما شيئا آخر كثيفا جدا حتى أنهما يتوقفا عن التمايز، فالحرية تجعل الضرورة جوانية بدلا من أن تحل محلها.

ومن ثم فإن هيجل هنا، عادة يفكر في نوع من الحرية يتخذ المسار التالي:

محاولة تمزيق علاقة المرء بالآخر الذي يقيد ويجبر عن طريق تجاهله، أو بإلغائه هي محاولات فاشلة رغم أمها كانت مثمرة من الناحية التاريخية. فالحرية، بالأحرى تكمن في هوية الآخر مع ذات المرء.

لكن الهوية تقتضي أن لا تكون هوية مغلقة على نحو ما كانت عليه في دولة المدينة عند اليونان، بل هوية متمايزة في الدولة الحديثة تجمع عناصر الحلول المرفوضة وتتكيف معها: مثل الفكر النقدي، والسعي وراء المصلحة الذاتية.

الحق:Droit

للصفة Recht معظم معاني كلمة "حق" القريبة منها، وهي تعني في الأصل "مستقيم"، ثم "صحيح" وهي تعني من الناحية الأخلاقية "خير".

واستخدمت كلمة الحق Recht في الفلسفة مثلا عند كانط وفشته لتعني بصفة عامة مؤسسات والمعايير المشروعة، في مقابل كلمتي "الأخلاق الفردية" و"الأخلاق الاجتماعية".

ولقد طور Fries الفكرة التي تقول لأن الحق لا يهتم إلا بالسلوك الخارجي، في حين أن الأخلاق تهتم باستعدادات المرء الداخلية.

وكثيرا ما يستخدم هيجل كلمة الحق بهذا المعنى الضيق سواء في "المدخل الفلسفي" الذي سبق كتاب "فلسفة الحق" وفي "الموسوعة الجزء الثالث فقرات 448 وما بعدها.

غير أن "الحق" يستخدم في "فلسفة الحق" بالمعنى الواسع الذي يشمل "الأخلاقية الفردية" (أخلاق الضمير) والأخلاق الاجتماعية جنبا إلى جنب مع تاريخ العالم، كما يستخدمها بالمعنى الضيق الذي يناظر الحق المجرد: الملكية، والعقد، والخطأ، بما في ذلك "العقاب والجريمة".

- د-

الدين: Religion

كان عصر هيجل هو عصر الإيمان الديني العميق، فلا بد لأي فيلسوف أن يعالج موضوع الدين، وأن يخصص له مساحة في فكره، "فهردر" مثلا رأى أن الدين على أنه ذروة "الإنسانية" وقمة النمو المتناغم للقوى البشرية.

ويتميز "اللاهوت" عن "الدين" وكلمة اللاهوت Théologie مشتقة من الكلمة اليونانية Theos التي تعني "إله" وكلمة Logos التي تعني العقل.

فالكلمة تعني دراسة الله أو الموضوعات الإلهية، واعتبرها هيجل تفكيرا مترويا في الحقائق التي يجسدها الدين، لكنه لم يكن راضيا على الدين في عصره، فقد كانت هناك على الأقل أربعة أنواع من اللاهوت قابلها باستهجان:

النوع الأول: هو اللاهوت الذي عبر عنه مفكرو عصر التنوير من أمثال"فولف" الذي حاول البرهنة على وجود الله، وذلك يستغرق أكثر مما ينبغي، من الدين.

النوع الثاني: رد كانط الدين إلى الأخلاق ولا سيما في كتابه "الدين في حدود العقل".

النوع الثالث: نظرة "شلير ماخر"، و"ياكوبي" التي تقول أن الدين يقوم على الشعور أو المعرفة المباشرة. وهذه النظرة تجعل الدين- فيما يرى هيجل يضع خطوطا فاصلة في مكان فارغ.

النوع الرابع: اللاهوت التاريخي الذي يكتفي بسرد النظريات الدينية دون أن يعرض لحقيقتها أو عقلانيتها. ومثل هذا اللاهوت لا يهتم إل بالدين وليس بالله.

لقد كان هيجل خصما عنيدا للكاثوليكية، لكنه وضع لاهوت العصر الوسيط في مرتبة أعلى كثيرا من اللاهوت الحديث: فقد أنصف الدين وتأويلاته وتبريراته الفلسفية في آن معا.

كان هيجل يعتقد- بمعنى واسع- أن مذهبه كله هي ضرب من اللاهوت، مادام مثل الدين يهتم بـالله أو المطلق.

لكن طالما أن الدين أيضا نـوع مـن الأنـواع اللازمـة للاقـتراب مـن الله. وتختلـف فلسـفة الـدين عـن اللاهوت من النوع الأول والثاني والثالث من حيث أنهـا تهتـم بالـدين بمـا هـو كـذلك. كطريـق لتمثـل الله...الخ وبوصفها هي نفسها طـورا فـي تطـور الله، وطالمـا أن وعينـا الـديني وعبادتنـا هـي نفسـها مرحلة في الوعي الذاتي لله وهي كذلك تتضمن العقل والتصور.

وهي تختلف عن النوع الرابع من اللاهوت من حيث أنها تهتم بحقيقة وعقلانية الأديان.

كان هيجل على وعي خلال مجرى حياته بالصراع بين ذاته بوصـفه موجـودا لامتناهيـا قـادرا علـى الصعود بفكره إلى نظرة عن المطلق أو الكون ككل- بل حتى إلى الاقـتراب مـن التوحـد معـه- وبيـن ذاته بوصفه موجودا متناهيا مقيدا بمكان جزئي معين من العالم، وبنظرة جزئية عنه.

فهو فـي "الكتابـات اللاهوتيـة المبكـرة" كـان يميـل إلـى حصـر الفلسـفة فـي مجـال المتنـاهي وجعـل المتناهي من اختصاص الدين، لكنه سرعان ما عدل عن هذه النظرة ورأى أن الفن، والدين والفلسـفة ثلاث طرق تزداد كفايتها على نحو تقدمي، في تجاوز مجالات الحيـاة اليوميـة الضـيقة للصـعود إلـى المطلق وظهر ذلك بوضوح أكثر في محاضرات ايينا عام 1805-1807 عن "فلسـفة الـروح" أكـثر منه في "ظاهريات الروح" حيث لم يظهر الفن إلا كطور من أطـوار الـدين، فـي "ديانـة الفـن" عنـد اليونان.

والفلسفة لا تختم السلسلة فحسب، بل إنها تقدم كذلك عرضا وشرحا للسلسـلة كلهـا وليـس فقـط للفـن، والدين، والفلسفة ذاتها، بل أيضا للحياة السياسية والاجتماعيـة الـتي تسـبق الفـن مباشـرة فـي ترتيـب هيجل.

وهكذا فأن الفلسفة- أكثر من الدين- تعمل على تكامل المتناهي واللامتناهي، وتخصـص لكـل منهمـا، ولأطوارهما المختلفة، مكانا مناسبا في الكلي العقلي.

الزمان والمكان والأزل:Temps, Espace et Eternité

وجهة نظر هيجل عن الزمان والمكان والأزل مدينة لفلاسفة اليونان القدماء بقدر ما هي مدينة للفلاسفة المحدثين.

والتفرقة بين الزمان والأزل ضمنية عند "بارمنيدس" الذي أنكر حدوث "الصيرورة" ومن ثم أصبح الماضي والمستقبل، وكل شيء متأني في الحاضر. والزمان في محاورة "طيماوس" لأفلاطون، وعند الأفلاطونية المحدثة بصفة عامة- هو الصورة المتحركة للأزل والأزل يسم المثل بخصائصه فهي لا زمانية، ويستبعد استعمال الأفعال في صيغة الماضي والمستقبل فالزمان يتحد مع الدورة المنتظمة للأجرام السماوية التي أنشأها الإله الصانع.

ويشير أفلاطون في محاورة "بارمنيدس" إلى محيرات الزمان مثلا وضع "الآن"، اللحظة الدقيقة أو الماضي. ولقد أثرت هذه المحاورة في معالجة هيجل للزمان بقدر ما أثر فيها أرسطو.

وينظر هيجل إلى الزمان والمكان لا على أنهما من اختصاص المنطق، بل فلسفة الطبيعة، وهو يناقشهما في "محاضرات ايينا" عن فلسفة الطبعة، لا سيما في الجزء الثاني من الموسوعة.

فهو على خلاف كانط ينظر إلى الزمان والمكان، لا على أنهما صورتان للحساسية يتميزان عن تصورات الفهم، بل على أنهما أعظم تجل أساسي للتصور(الفكرة الشاملة) في الطبيعة، أن سماتهما الرئيسية هي الأبعاد الثلاثة للمكان والزمان (الحاضر، والماضي، والمستقبل).

غير أن اشتقاقه القبلي- لا يحصر نفسه في الزمان والمكان: بل يستمر ليشتق مكان الجسم تصوريا، والأجسام ذاتها، والحركة، إن نظرة هيجل تعتمد على وقائع مألوفة كالقول قياس الزمان وإدراكنا الحسي لمروره يتطلبان الحركة في المكان، لا سيما حركة الأجرام السماوية.

ولقد ذهب هيدجر في كتابه "الوجود والزمان" عام 1927 إلى أن هيجل استعاد العناصر الجوهرية في تصور أرسطو للزمان. وأنه رأى الزمان متصلا متجانسا، وأنه ركز على الزمان في العلوم الطبيعية وتجاهل زمان التجربة البشرية. وذهب كوجييف Kojéve إلى أنه عندما قال هيجل أن الزمان هو "وجود الفكرة الشاملة نفسها" فأنه ربط الفكرة الشاملة بالذات البشرية واستبق نظرية "هيدجر" في أن الزمان هو أساسا زمان القرار والفعل، وأن المستقبل هو بذلك سابق على الماضي والحاضر.

لكن ما يعنيه هيجل بذلك في الواقع هو أن الأشياء المتناهية بفضل بنيتها التصورية والتناقضات التي تتضمنها- تتطور هذه الأشياء وتتغير، وتفنى. ومثل هذه التغيرات تستلزم الزمان، وبدونها لا يكون هناك زمان، ومن ثم كان الزمان هو "التصور الموجود" وهذه النظرة قريبة من وجهة نظر شلنج.

وهكذا نجد أن الزمان داخلي أو ذاتي في الأشياء المتناهية، وليس صورة مفروضة عليها من الخارج، إلا أن هيجل ينظر أيضا إلى الأزل اللا زماني على أنه اسبق من الزمان.
فالتصور والروح التي تصعد إلى التصور أزليان، وليس مؤقتين (الموسوعة الجزء الثاني-فقرة 258).
وهذا هو السبب في أن هيجل مثل فشته، وكانط، في "نهاية كل شيء" لكن على خلاف شلنج- لا يستطيع أن يعزو إلى الروح خلودا أصيلا.

- س-

السببية: Causalité

في اللغة الألمانية كلمتان تدلنا على السببية:

(1) الكلمة الأولى هي Kausalität مع الصفة Kausat المشتقة من الكلمة اللاتينية Causa ولقد استخدم فلاسفة الألمان أيضا كلمة Causa بمعنى "سبب Cause " لكن هيجل لم يستخدمهما إلا وهو يناقش الفلاسفة الآخرين.

(2) الكلمة الثانية هي Ursache وهي الكلمة القومية الألمانية التي تعني "السبب" وهي مشتقة من المقطع "Ur " بمعنى يخرج من...أي أصلي. كانت في الأصل مصطلحا قانونيا للدلالة على "الحادثة الأصلية للفعل القضائي".

والكلمة المتضايفة مع السبب هي Wirkung (النتيجة)، من الفعل Wirken(يعمل، يسبب يحدث، يفعل) غير أن كلمة Wirkung كلمة غامضة ملتبسة الدلالة: فهي قد تعنى أثر، ناتج أو النتيجة التي نبحث عنها، أو الفاعلة والفعل.
لم يضع هيجل أية تمييزات بين Kausalität و Ursachlichkeit ،لكنه ميز كغيره من الفلاسفة بينهما وبين علاقات متشابهة، كالعلاقة بين "الأساس" و"التالي"، والعلاقة بين "الشرط" و"المشروط"، وبين "القوة" و"التعبير عنها".
ولكل من "الأساس" و"الشرط" استخدام فعلي واقعي واستخدام منطقي في آن معا: فهما معا يشيران إلى لزوم قضية من قضية أخرى- كما يشيران إلى اعتماد حادثة على حادثة أخرى.

السلب: Négation

الكلمة الألمانية للسلب هي Vermeinung من الفعل Vermeinen أن يجيب بـ النفي: لا عـن سـؤال ما، أو أن ينكر قرارا ما أو يناقضه.

إلا أن هيجل كان يفضل في العادة كلمة Négation المأخوذة من الفعل اللاتيني negare الذي يعني "ينكر" ومنها الفعل "يسلب أو ينفي" والصفة "سلبي"، أو أن يكون سلبا أو عملية السلب أو النفي.

وهذه الكلمات تقابل الواقعية، والإيجاب ، وإيجابي، واثبات وكثيرا ما لا تقابل السلبي والسلبية، بل العقلي أو"الطبيعي" وتشير إلى الوجود المحض للشيء، كالقانون والدين مثلا بغض النظر عن عقلانيته.

كان المنطق (المنطق الصوري هو وحده الذي كان في متناول هيجل)- يقول إذا ما سلب شيء ما، ثم سلب هذا السلب بدوره، فإننا بذلك نعود من جديد إلى نقطة البداية.

أما عند هيجل فإن سلب السلب ينتهي إلى إيجاب، لكنه إيجاب يختلف عن الإيجاب الأصلي الذي تم سلبه.

ويناقش هيجل الحكم الموجب والحكم السالب، لكنه لا يهتم كثيرا بالسلب كسمة للأحكام. ومثل أفكار: التناقض، والاستدلال، والحكم ذاته، فإن السلب هو خاصية أساسية للأفكار الشاملة والأشياء.

إلا أن "السلب"و"السلبية" يحتفظان بنكهة نشطة لسلب الحكم وإنكاره. فالأشياء والتصورات ليست سلبية أو مستبعدة ببساطة، وإنما هي تنفي بعضها بعضا بنشاط وفعالية ويميل هيجل إلى دمج أفكار السلب التصوري والسلب الفيزيقي.

- ظ -

ظاهريات الروح:Phénoménologie de l'Esprit

الظاهريات تصور الأشكال المختلفة للروح كمحطات في طريقها إلى ذاتها، كما تصور الطريق الذي تصبح الروح بواسطته معرفة خالصة أو معرفة مطلقة. وكذلك الأقسام الرئيسية للعلم. والتي تنقسم بدورها إلى أقسام فرعية، ومن ثم فهي تدرس: الوعي، والوعي الذاتي، والعقل الملاحظ الفعال، كذلك الروح ذاتها بوصفها روحا اجتماعية وأخلاقية رفيعة.

كما تدرس في النهاية الروح الديني في أشكاله المختلفة.

غير أن "ظاهريات الروح" لا تعرض التاريخ بطريقة دقيقة واضحة المعالم، "فالوعي"، مثلا (الكتاب الأول) لا يوضع في حقبة تاريخية معينة.

و"الوعي الذاتي" (الكتاب الرابع) يسير من فترة ما قبل التاريخ إلى اليونان والرومان (الرواقية، ومذهب الشك) والمسيحية في العصر الوسيط (الوعي الشقي).

والعقل (الكتاب الخامس) يدرس العلم الحديث والأخلاق. ثم "الروح" (الكتاب السادس). وهي تعود إلى الحياة الأخلاقية المبكرة عند اليونان، ثم تسير هابطة إلى الثورة الفرنسية، وأخلاق ما بعد الثورة.

ثم "الدين" (الكتاب السابع) وهو يتعقب الدين من الديانة اليهودية القديمة وديانة الفرس حتى المسيحية. وبذلك تعالج الفترات التاريخية على أنها نماذج لأطوار الفكر والثقافة، كما أنها كثيرا- وليس دائما- ما تعالج على أنها نظام منطقي أو نسقي لهذه الأطوار يتطابق مع نظام انبثاقها في التاريخ.

"المعرفة المطلقة" التي ينتهي بها كتاب "ظاهريات الروح" هي إلى حد ما، المعرفة التي عرضها هيجل نفسه وهو يكتب "ظاهريات الروح".

فهي تتضمن استبصارا للأشكال المختلفة للروح، وعلاقتها المتبادلة التي لا تكون لأي شكل سابق من أشكال الروح.

كما تتضمن قدرة على إعادة بناء المنطق، الذي كان إلى حد ما تطور الروح كما صوره كتاب "الظاهريات"، فالمعرفة المطلقة قد مهد لها تطور الروح عبر التاريخ.

-ع-

العقل والفهم:Raison et Entendement

كلمة العقل Vernunft الألمانية جاءت من الفعل Vernehmen الذي تعني: "يدرك" "يسمع"، لكنها فقدت ارتباطها بالفعل وأدت إلى ظهور الصفة Vernünftig :"عقلي" و"معقولية" بالمعنيين معا الذاتي والموضوعي.

والاسم Vernünftigkeit وقد استخدمها "ايكهارت" و"مارتن هيدجر" التي تعني العقل أو ملكة العقل.

وكلمة Vernunft تتميز أيضا عند هيجل عن اشتقاقاتها، ومرادفها اللاتيني Rationalismus . فهذه الكلمات ترتبط عادة بالمذهب العقلي في عصر التنوير، وهي لهذا تشترك في خيوط كثيرة مع Verstand (الفهم).

Verstand (الفهم- أو ملكة الفهم) تحتفظ بارتباطها بالفعل المصدر وهو Verstehen وهي يعني "يفهم".

أما تصور هيجل- ونصور شلنج للفهم والعقل فهو ينطوي على عناصر من كل هذه الوجهات النظر. يقول شلنج: أن ماهية الفهم الوضوح بلا عمق. أنه يثبت التصورات، ويعزلها عن بعضها بعض مثل: التناهي واللاتناهي، وهو يقوم بتحليلات واضحة، ويدل بطريقة استنباطية، وهو بذلك يرتبط بالتصورات بالمعنى التقليدي، ولا يرتبط بالتصور الهيجلي الذي يجعله ينساب في التصورات الأخرى ويستخرج منها أمثلتها الخاصة.

- ف-

الفلسفة:Philosophie

الكلمة اليونانية Philosophos (بمعنى "محب الحكمة") والكلمات الألمانية التي تدل على الفلسفة مشتقة من اليونانية عبر اللغة اللاتينية، وقد دخلت إلى اللغة الألمانية في نهاية القرن الخامس عشر. التعريف الموجز الذي قدمه هيجل للفلسفة على أنها "الدراسة الفكرية للأشياء"، ويعتمد معنى الفلسفة إلى حد ما على تنوع البحوث التي تقابلها:

(1) للفلسفة نفس "مضمون" الفن ومضمون الدين بصفة خاصة، وإن اختلف عنهما في "الصورة". فالفلسفة مثل- الدين- معنية بوجود الله، وخلقه للعالم...لكنها تصل إلى نتائجها عن طريق الفكر العقلي التصوري، وليس عن طريق الإيمان أو السلطة أو الوحي.

(2) وهي تعرض نتائجها في صورة أفكار أو تصورات لا في تمثلات، وهو أحيانا يشدد على الطابع النظري للفلسفة إلى أقصى حد، فالفلسفة تفكر في الدين، لكن الدين لا يستطيع أن يفكر في الفلسفة أو أن يقوم بصياغة تمثلات عن الفلسفة. وهو في كتابه "محاضرات في فلسفة التاريخ" يذهب إلى أن الفلسفة تجمع بين التفكير الحر عن الأنظمة التجريبية وبين موضوعات الدين.

الفن والجمال والاستطيقا:Art, Beauté et l'Esthétique

كلمة الفن Die Kunst (فن، مهارة، حرفة مأخوذة من Können: يستطيع، قادر)، والفكرة الشاملة عن الفن تشمل فن العمارة، أو النحت، والموسيقى، والتصوير، والشعر، وهي ترتد إلى أفلاطون. وإن كان أفلاطون قد درس الفن والجمال منفصلين (درس الجمال في محاورة "المأدبة"، ودرس الفن في محاورة "الجمهورية". ودرسها أرسطو في كتاب "الشعر".

ومصطلح "لاستاطيقا" من الكلمة اليونانية Aisthsis"الإدراك الحسي"- وقد استخدم المصطلح لأول مرة ليعني "دراسة الجمال الحسي" بما في ذلك جمال الطبيعة وجمال الفن في آن واحد.

لقد أثمر تفسير هيجل للفن فهو في "ظاهريات الروح" يدرس الفن تحت عناوين "الدين" وليس "الروح"- ديانة الفن اليونان تظهر بين "الديانة الطبيعية" (الفرس، الهند، ومصر).

وديانة الوحي المسيحية.

لكننا في "موسوعة العلوم الفلسفية" في الجزء الثالث نجد أشكال الفن مع أشكال الدين والفلسفة، أصبحت قسما من "الروح المطلق"- الروح التي تفترض سلفا:

السيكولوجية الفردية "للروح الذاتي"، والمؤسسات الاجتماعية "للروح الموضوعي" لكن تتجاوزهما معا.

وللفن مثل الدين والفلسفة، قيمة عقلية ومعرفية فهو يكشف بالتدريج طبيعة العالم، وطبيعة الإنسان، والعلاقة بينهما، المطلق في صورة حسية أو صورة الحدس، في حين أن الدين يفعل ذلك في صورة تمثل مجازي. وتفعله الفلسفة في صورة الفكر أو التصور.

في ذاته ولذاته:En soi et pour soi

مصطلح "في ذاته" عند هيجل- على خلاف كانط- لا يرادف "ما هو لذاته" بل يتقابل معه. غير أن "الوجود لذاته" فكرة معقدة وليس السبب في ذلك أنها تقابل "الوجود في ذاته" فحسب، بل لأنها أيضا تقابل مصطلح "الوجود للآخر".

الفكرة التي تقول إذا كان شيء ما وجود لذاته فإن ذلك يعني أنه مدرك لذاته- تؤدي إلى فكرة أبعد هي القول أن للكائن في ذاته خصائص معينة ليست من أجل ذاته، فالطفل عاقل في ذاته، لكن ليس من أجل ذاته، طالما أنه ليس مدركا أنه عاقل، والعبد بوصفه إنسانا فهو حر في نفسه، لكنه قد لا يكون حرا من أجل ذاته.

والتطور عند هيجل يتضمن عودة إلى البداية أو إلى ما هو في ذاته، فالنبات في النهاية ينتج بذورا من جديد، والشيخوخة هي عودة من صراع خصائص الشباب إلى نسخة راقية من تآلف الطفولة ورضاها عن العالم.

"الوجود في ذاته ولذاته" كثيرا ما يرى على أن المرء في بيته ومع نفسه، أو يعني وصول المرء إلى ذاته في الآخر.

وذلك شبيه باللاتناهي وبصفة عامة فإن استخدامات هيجل لتعبيرات "ذاته" متنوعة ومرنة أكثر مما يوحي به تفسير مذهبه.

-ل-

اللاتناهي: Infinie

مصطلحات "اللاتناهي" و"اللامتناهي" تقابل "التناهي" و"المتناهي"، وهي تشير إلى غياب النهاية أو الحد. والمراد اليوناني "الأبيرون Aperon (اللامحدود- اللانهائي).

ولقد رأى شلنج هيجل مشكلتين أساسيتين في اللامتناهي:

أولا: إذا كان اللاتناهي متميزا عن المتناهي فهو بذلك محدود بواسطة المتناهي، هكذا يكون متناهيا وليس لا متناهيا. فإذا كان الله مثلا، متميزا عن العالم فهو متناه.

ومن ثم فقد ذهبا، مثل فشته، إلى أن اللامتناهي ليس متميزا عن المتناهي، لكنه يتضمن المتناهي كوجه له، أو "لحظة" من لحظاته.

ثانيا: التراجع اللامتناهي أو التقدم اللامتناهي الفاسد فهو غير متماسك من الناحية العقلية ويقضي على نفسه من الناحية العملية، (ولقد أوضح شلنج اللامتناهي الفاسد بالدين الإنجليزي.

وهكذا يعترضان على فكرة كانط وفشته، القائلة بأن للبشرية هدفا ينبغي عليها أن تكافح من أجله، لكنها لا يمكن أن تبلغه في زمن متناه.

لقد حاول هيجل أن يستعيد، على مستوى أعلى، العالم المتناهي المنغلق على ذاته عند أرسطو في مقابل العالم ذي النهاية المفتوحة في عصر التنوير وفي علم نيوتن المليء بالأضداد بين الذات والله والعالم وبضروب من المتناهي عسرة الهضم. غير أن هذه الضروب من اللاتناهي يصعب استبعادها:

إذ يذهب هيجل إلى أن الزمان والمكان هما ضربان من اللامتناهي (الفاسد). ولم يلمح إلى أن المكان دائري حتى أن الحركة في خط مستقيم لا بد في النهاية أن ترتد بنا إلى نقطة البداية من جديد.

كما أنه لم يعمد مثل نتشه إلى إحياء الفكرة الفيثاغورثية التي تتضمن العود الذي لا نهاية له للشيء نفسه بالضبط، ولا حتى الأحداث الممتدة في هوية واحدة من الناحية الكمية.

ففكرة العود الأبدي تتعارض مع إيمان هيجل أن التاريخ يتقدم نحو هدف ما، لكن إهماله لها جعله يتأرجح بالتساوي بين النظرة التي تقول أن التاريخ يصل أو أنه وصل إلى نهاية، وبين النظرة التي تقول أنه يسير نحو لامتناه، حتى لو استطعنا أن نعرف كيف سيواصل سيره وأننا لا بد أن نحصر أنفسنا في اللامتناهي الحقيقي الخاص بالحاضر.

-م-

المطلق:Absolue

الكلمة الألمانية الدالة على المطلق Absolut تكون صفة وظرفا في آن معا، وتستخدم تقريبا بنفس الطريقة التي تستخدم بها كلمة "مطلق Absolue " وهي مشتقة من الكلمة اللاتينية Absolutus (التي تعني: طليق، منفصل، كامل)، واستخدم الفلاسفة الألمان بعد كانط بانتظام مصطلح das Absolute للإشارة إلى الحقيقة النهائية، غير المشروطة، وقد يكون لهذه الحقيقة السمات التي ترتبط عادة بالله لكن ذلك ليس ضروريا.

وتفسير "المطلق" الذي اهتم به هيجل أكثر من غيره هو تفسير "شلنج". وعلى الرغم من أن شلنج دافع عن مثالية "فشته" في فترة مبكرة من حياته، فإنه سرعان ما هاجرها لصالح وجهة نظر تقول أن المطلق هو "هوية" محايدة تكمن خلف الذات (الروح) والموضوع (الطبيعة) في آن معا. وهي وجهة نظر تدين بالكثير لاسبينوزا، كما تدين لكانط، وفشته.

وينتهي هيجل إلى أن المطلق ليس شيئا يكمن خلف عالم الظاهر، لكنه النسق التصوري وطالما أن هذا النسق التصوري ليس ساكنا، بل متطور ويتجلى في آن معا:

في مستويات عليا من الطبيعة على التوالي، وفي تقدم المعرفة البشرية عبر التاريخ، فإن المطلق ليس ساكنا، بل متطور، وهو يصل إلى مرحلته النهائية في فلسفة هيجل نفسها.

ولسبب آخر أيضا هو النسق التصوري لبنية الطبيعة والتاريخ، يشكل محور الروح البشري المطلق هو الروح.

ويستخدم هيجل أيضا كلمة "المطلق" كصفة، فهو يتوج كتاب "ظاهريات الروح" "بالمعرفة المطلقة" في مقابل: العقل، والروح، والدين. وينتهي كتاب "علم المنطق" "بالفكرة المطلقة" في

مقابل الحياة، وفكرة المعرفة، والقمة التي يصل إليها المذهب في "الموسوعة" والجزء الثالث- هي "الروح المطلق" في مقابل "الروح الذاتي" و"الروح الموضوعي".
ويشير كتابه "علم المنطق" أيضا إلى "الاختلاف المطلق" في مقابل "الأساس المتعين" و"الشرط".
كما يشير إلى "اللامشروط المطلق" في مقابل "العلاقة الجوهرية" والمطلق، والوجود بالفعل، كما يشير إلى "الضرورة المطلقة" في مقابل الضرورة الصورية أو النسبية.

المجرد والعيني: Abstrait et Concret

في القرن السادس عشر استعار المفكرون مصطلح Abstrahieren(يجرد) من الفعل اللاتيني Abstrahere الذي يعني حرفيا: "يحذف"، "يزيل" شيئا من شيء آخر.
وينظر إلى المجرد عادة على أنه: "فكرة"، أو "تصور"، أو "كلي"، تجرد من العيني، أو الواقع الذي يمكننا إدراكه.
غير أن كانط في كثير من كتاباته يصر على أن الفعل Abstrahieren بمعنى أننا لسنا نحن الذين نجرد شيئا، بل أن التصور نفسه هو الذي يفعل ذلك. كما نفعل نحن عندما نستخدم تصورا مجردا من شيء ما.
أما استخدام هيجل لهذين المصطلحين- يتفق مع التباس وغموض الاشتقاق اللغوي لمصطلحي "المجرد" و"العيني"، فالموضوع الحسي مثله مثل الفكرة أو الكلي- يمكن أن يكون مجردا في حين أن الكلي يمكن أن يكون عينيا.
غير أن هيجل يميل كذلك إلى أن يرى أي موضوع- سواء أكان حسيا أم عقليا- مجردا عن الأشياء الأخرى على أنه "كلي" بطريقة مجردة انظر "ظاهريات الروح-الكتاب الأول- موضوع اليقين الحسي".
هيجل يسلم بأن أفكارا مثل: الوجود، السببية، الكلية، وهي موضوعات المنطق- هي أفكار مجردة في مقابل كل من الكليات المحسوسة والتمثلات في آن واحد معا.
وهكذا تنتشر أفكار المجرد والعيني في فكر هيجل بأسره، وبصفة عامة فإن وجهة نظره هي أن المجرد هو عنصر جوهري في المنطق، ونحن نجرد من العيني الحسي.
كما أن الأفكار الشاملة ترى في البداية- وإن لم تكن كذلك في النهاية متميزة بدلا من أن تكون كتلة لا تمايز فيها.

أننا نجد في تاريخ البشرية: تاريخ الفن، والدين، والفلسفة، أن المجرد والتركيز عليه مرحلة جوهرية، ونحن نجد في المجتمع الحديث أن الحق المجرد والمبادئ المجردة والفرد المجرد هي سمة جوهرية تسير جنبا إلى جنب مع الثراء العيني للشخص وعلاقات الاختلاف والأعراف.

الماهية:Essence

تؤدي كلمة الماهية Wesen إلى ظهور الصفة wesentlich (الماهوي) في معارضة غير الماهوي، وهاتان الصفتان "الماهوي وغير الماهوي" يمكن أن تشكلا جملا اسمية التي هي ما يكون ماهية الشيء.

ويستخدم هيجل الجمع Wesenheiten التي تعني "تعينات الفكر"، أي تلك التعينات التي تشكل ماهية الشيء، وينتجها الفكر وتكون متاحة أو سهلة المنال بالنسبة له، وتدرسها "نظرية الماهية" القسم الثاني من المنطق.

ويدرس هيجل الماهية في كتابه "ظاهريات الروح" في القسم الثالث الخاص "بالوعي" حيث ترتبط هناك مع الفهم بعلاقة متبادلة، في كتابه "علم المنطق"- فإن الماهية مثل "الوجود" فهي تشمل في آن معا جميع تصورات الفكر وتعيناته في "دائرة الماهية":

في دائرة الوجود نلتقي بالكيفيات والكميات، وهذه التعينات وتبدلاتها هي مباشرة، بمعنى أنها لا ترى على أنها تنتمي إلى كيان واحد. ومبرر هيجل للانتقال إلى الماهية هو أن نكوص اللامتناهي لتبدلات الكم، هو ما يؤكده تغيرات الكيف ويفسح الطريق أمام التحول المتبادل الحقيقي بين الكيف والكم.

-و-

الوعي:Conscience

كلمة Bewusst مصطلح قد استخدم في الفلسفة وعلم النفس منذ القرن الثامن عشر ليعني "واع"، ولقد استخدمت الكلمة للتمييز بين الحالات والأحداث الذهنية الواعية، والحالات اللاواعية. لكنها تشير في الفلسفة إلى الوعي القصدي.

كانط ظل يستخدمها جنبا إلى جنب مع مصلح "الوعي Bewusstsein" للدلالة لا فقط على الوعي الذات، بل أيضا على الذات الواعية نفسها في مقابل الموضوع الذي تكون الذات على وعي به.

لهيجل تفسيران للوعي والوعي الذاتي ساقهما في "ظاهريات الروح" (الكتاب الرابع). و"موسوعة العلوم الفلسفية" الجزء الثالث فقرة رقم 413 وما بعدها.

ففي هذين النصيين نجد أن الحديث عن الوعي يعقبه حديث عن الوعي الذاتي، وعن العقل وكذلك الوعي "بما هو كذلك".

وفي الموسوعة الجزء الثالث- نجد أن الحديث عن الوعي يسبقه حديث عن النفس التي تدرك في أعلى أطوارها، في حالاتها الحسية، لكن ليست الأشياء المختلفة عن ذاتها.

ولما كان الوعي يتضمن أساسا، موضوعا آخر غير ذاته، في مقابل النفس التي لم تحصل لنفسها بعد على موضوع، في مقابل العقل أو الروح التي تستبعد آخرية الموضوع.

غير أن تقدم الوعي الذاتي لا ينتهي عند هذا الحد، فقد سار هيجل إلى تفسير للعقل والتوحيد بين الوعي الذاتي: فالعقل ينظر إلى تعين الذات على أنه ينتمي كذلك إلى الموضوع.

والواقع أن الوعي الذاتي يتقدم من خلال التاريخ، ومن خلال مذهب هيجل في آن معا وهو المذهب الذي يمثل من وجهة نظره، القمة التي يصل إليها الوعي الذاتي البشري.

لتفسير هيجل للوعي الذاتي ثلاث سمات جديرة بالذكر:

أولا: ليس الوعي الذاتي "مسألة الكل أو لاشيء". وإنما هو يتقدم في مراحل تزداد كفايتها.

ثانيا: الوعي الذاتي هو أساسا، علاقة بين أشخاص، تتطلب اعترافا متبادلا من الموجودات الواعية بذاتها: فهو "الأنا التي هي نحن، وهو النحن التي هي أنا".

ثالثا: الوعي الذاتي عملي بقدر ما هو معرفي: يجد نفسه في الآخر، وفي الاستيلاء على الآخر الغريب، الذي يوجد فيه الوعي الذاتي، متضمنا إقامة وعمل مؤسسات اجتماعية وبحث فلسفي وعلمي على حد سواء.

وتظهر هذه السمات عند السابقين عليه لا سيما شلنج، غير أن وجهة نظر هيجل هي أصيلة فعلا.

- هـ-

الهوية (والاختلاف و الآخرية):Identité

التعبير الألماني الشائع عن "نفس الشيء" هو der, die, dasselbe وهو يشير في آن معا إلى الهوية العددية (الكمية) والكيفية.

وكثيرا ما يستخدم هيجل كلمة derselbe (نفس الشيء)، لكنه لا يناقشها في كتابه عن المنطق. وإنما يناقش الآخرية الكيفية تحت عنوان "الوجود المتعين" حيث يتقابل "الآخر" مع "شيء ما".

كما يناقش الآخرية العددية تحت عنوان "الوجود للذات" حيث يتقابل "الآخر" مع "الواحد" إلا أن الآخر، الآخرية هما فكرتان هامتان طوال المنطق، وخلال مذهبه ككل فالوعي الذاتي والحرية مثلا يعتمدان أساسا على التغلب على الآخرية.

وقد كان في ذهن هيجل، في هذا التفسير، ثلاث أمور:

(1) "قوانين الفكر" في المنطق الصوري لا سيما قانون الهوية الذي يقول "كل شيء متحد مع نفسه في هوية واحدة"، أو أن أ = أ.

(2) النظريات اللاهوتية، والميتافيزيقية عن الهوية أو وحدة العالم مثل نظرية الأفلاطونية المحدثة التي تقول أن العالم المتنوع فاض عن وحدة أصلية وافترض شلنج وجود هوية محايدة أو غير مكترثة تكمن خلف الطبيعة والروح ومذهب وحدة الوجود التي تقول أن الله متحد مع العالم في هوية واحدة.

(3) التصنيف العلمي للأنواع والعناصر الكيميائية...الخ.

ذهب هيجل إلى القول بأن القضية التي تقول أن الشيء يرتبط بنفسه تجريديا تعني أنه منغلق على نفسه تماما وأنه لا يتضمن أي تمايز ذاتي باطني. غير أن الشيء من هذا النوع لا بد أن يكون فارغا وغير متعين تماما، فهو عندما يربط نفسه بالأشياء الأخرى ويتميز عنها على نحو إيجابي، ففي عملية تمايز لنفسه عن ذاته- في هذه الحالة وحدها فإن الكائن يكتسب طبيعة معينة.

ونموذجه- مرة أخرى- هو الأنا: أنا = أنا بما هي كذلك فارغة، وهي تكتسب مضمونا بعودتها إلى نفسها من الآخر.