خصائص تطور الفكر الغربي

محمد سيد رصاص

- 1 -

لقد استيقظت أوروبا مع الحروب الصليبية، التي أطلق الدعوة إليها البابا (أوربان الثاني) في عام /1095/م، بعد هزيمة البيزنطيين أمام السلجوقي (ألب أرسلان) في معركة (منزيكرت) عام /1071/م.

إن سقوط طليطلة عام /1085/م قد كان تعبيراً عن بداية اختلال التوازن العالمي القائم بين الشرق والغرب، لصالح الأخير؛ هذا التوازن الذي أقامته معركة (بواتييه) /732/م، والتي وضعت سقفاً للفتوحات العربية في البر الأوروبي.

فموجة الحماس الديني الأوروبي التي حاولت الكنيسة عبر إصلاح (كلوني) عام /910/م وضع إطار تنظيمي لها (الشيء الذي وجد تعبيره الأخير المتكامل مع تأسيس الرهبنتين الدومينيكانية /1215/م، والفرانسيسكانية /1223/م) قد تلاقت مع عملية تعزيز سلطة الباباوات الذين حاولوا استغلال سعي المدن الإيطالية للسيطرة على تجارة البحر المتوسط، من أجل احتلال الشرق.

إن النزعة السكولائية التي بدأها القديس (أنسلم) /1033-1109/م، وبلغت ذروتها مع القديس (توما الأكويني) /1224-1275/م، قد وضعت أساساً فكرياً متيناً للنهوض الأوروبي، من خلال محاولتها إيجاد أرضية لجعل العقل في حالة من تصالح مع الوحي الإلهي، هذه المحاولة التي استخدم فيها العقل الأرسطي لوضع حد لأفكار القديس الجزائري (أوغسطين) /354 – 430/م، الذي استطاع بأفكاره الأفلاطونية الحديثة الممزوجة مع تأثيرات مانوية، أن يبسط نفوذه الفكري على الكنيسة الكاثوليكية طوال العصور الوسطى.

تأثرت السكولائية بالفكر الأرسطي القادم عبر قنوات أندلسية، والذي وجد تعبيره الفلسفي الأكمل مع (ابن رشد /1126 – 1198/م من خلال نظريته حول الفصل التناغمي بين مجالي الدين والفلسفة، المبنية على تصوره عن تقسيم العلوم حسب مجالات القلب (الدين، الأخلاق)، والعقل (الفلسفة، الطبيعيات،...)، كما تأثرت بتلميذه اليهودي الأندلسي (موسى بن ميمون) /1135 – 1204/م الذي قدم بنظريته حول وحدة الوجود إطاراً عقلياً أرسطياً للتعامل مع النص التوراتي، يتجاوز صوفية (القبالا) اليهودية، أو النزعة التلمودية النصيّة.

والملفت للنظر، هزيمة ابن رشد الفكرية أمام الغزالي /1058- 1111/م الذي أدخل إلى الفكر الإسلامي السنيّ، التأثيرات الباطنية الفارسية الممزوجة مع فكر الأفلاطونية الحديثة، الشيء الذي يشكل نوعاً من المفارقة عند الغزالي

الذي كافح الباطنية الشيعية بأدوات باطنية، كما نراها في كتابه "فضائح الباطنية" أو في أثناء استخدامها بكتاباته الصوفية من أجل بناء نظرية غنوصية للنص الديني.

إن نظرية الفيض الأفلاطونية الحديثة التي قدمها المصري (أفلوطين) /204 – 269/م، تؤكد من خلال نظرتها حول وحدة الوجود على أولوية الفعل الإلهي وسيطرته كفعالية، على المدى الكوني، من خلال فعل فيضي نزولي عبر العقول العشرة إلى الإنسان الذي هو مجرد متلق سلبي للوحي الإلهي الآتي إليه عبر أشكال شتى (البركة، النعمة، النور) ومن خلال القضاء على بعده المادي الحسي كشرط للوصول إلى الاتحاد مع الروح الإلهية الهابطة على ذاته العارفة التي تكون مصطفاة ونخبوية من الناحية الاجتماعية، مما يسمح بنشوء حالة من الأرستقراطية المعرفية في المجتمع.

لهذا لم يكن صدفة، استيعاب الأفلاطونية الحديثة للنزعة الغنوصية اليونانية (الخلاص عن طريق المعرفة)، وتوحدها مع المانوية الفارسية التي قدمها (ماني) /214 – 276/م والتي هي فكر نخبوي رهباني يركز على إماتة الجسد والرغبات الحسية، للوصول إلى حالة التوحد مع النور الإلهي، كطريق للخلاص من ظلمة المادة.

وقد أثر هذا الفكر كثيراً، في نشوء نظام الرهبنة المسيحية الذي بدأ في مصر في القرن الرابع عشر من قبل القديس (باخوميوس) /290 – 345/م، وعلى الفكر الصوفي والشيعي الإسلاميين، حيث نجد عند الفكر الأخير توحد مفهوم النور مع الإمام، الذي تعتبر معرفته كمعلم، والإيمان به، طريقاً للخلاص المعرفي الإيماني.

كما يلاحظ أن أفلوطين الذي انتقل إلى روما، قد استطاع أن يجعل من مدرسته الفكرية، ذات طابع مسيطر على جوانب الحياة الفكرية الرومانية، وأن يقضي على أي تأثير أرسطي فلسفي، فرغم هزيمة المصريين بقيادة (أنطوني) و (كليوباترا) في معركة (أكتيوم) عام /31/ق.م أمام (أوكتافيان)، إلا أن السيطرة العسكرية والسياسية لروما على الشرق، قد تناقضت مع سيطرة هذا الأخير على روما، من خلال فرعيه السوري والمصري، والتي امتدت إلى السياسة الرومانية، أيضاً، ولو لفترات، كما حدث عندما سيطرة أسرة (يوليوس بسيانوس الحمصي) على الحكم في روما بين عامي /193 – 235/م، أو عندما تولى فيليب العربي /244 – 249/م الحكم في روما، وهو أيضاً من أصل سوري، إلا أن الملاحظ أن ازدهار الفكر الأفلاطوني الحديث وسيادته كان دائماً يترافق مع عملية الانحطاط السياسي والحضاري للدولة، وهذا شيء نلاحظه مع فكر (أوغسطين) وسيادته على الكنيسة الرومانية، أو مع الغزالي في الدولة الإسلامية، فكما كان أوغسطين استباقاً لسقوط روما عام /476/م، كذلك كان الغزالي مع بغداد في عام /1258/م.

إن الفكر الفيضي هو تعبير عن تحول الفعالية الكونية إلى الله وحصرها في الأعالي، وعن تهميش دور الإنسان الكوني والوجودي، وحصر في إطار سلبي، ومن حيث علاقته الثنائية مع البعد الإلهي.

كما أنه من خلال إنشاء تناقض ثابت بين جانبي الإنسان المادي والروحي، يضع الإنسان في حالة صراع داخلية، بدلاً من تحويل فعاليته الذاتية نحو الكون والطبيعة.

وهذا ما يجعل الخلاص الإنساني محصوراً في إطار فردي نخبوي، مقتصراً على خاصة العارفين المصطفين ضمن صفوة نخبوية محدودة، وليس شاملاً للمحيط الاجتماعي، فالثنائية المقسمة للذات البشرية إلى جسد وروح، في علاقة صراعية لا حل لها إلا بإماتة الجسد، تمتد إلى عملية تقسيم المجتمع إلى نخبة عارفة "ناجية" تستطيع الاتحاد مع الروح والنور الإلهيين، وأخرى غير قادرة على ذلك نتيجة لعدم استطاعتها تجاوز أبعاد الجسد الإنساني وملذاته الحسية المحضة.

لذلك كان طبيعياً أن ينتج الفكر الأفلاطوني الحديث، مستويين للمعرفة الدينية، كما نرى عند الغزالي الذي قسم الدين إلى ظاهر للعوام وباطن للخواص، الشيء الذي جعل كتاباته ذات مستويين متباينين (كما نرى في "إحياء علوم الدين" وتباينه عن "المضنون") وليس صدفة أن يكون (ابن حزم الأندلسي) /994 – 1064/م وابن رشد وابن تيمية /1263 – 1328/م (الذي اكتشف عدم حسية وشكلانية المنطق الصوري الأرسطي)، من أكثر الرافضين لتلك النزعة التي بدأت مع المفكر الإسلامي (أبو الحسن الأشعري) /873 – 935/م الذي مزجها مع نظريته الجبرية الرافضة لمبدأ حرية الإرادة، الشيء الذي يلفت النظر وجوده أيضاً في المانوية؛ فالعقل الأرسطي قد أتاح المجال للفردية الإنسانية أن تحقق ذاتها وتمارسها في مواجهة النص الديني أو الفضاء الكوني، أو الطبيعي – الاجتماعي، بينما أدت نظرية "المثل" الأفلاطونية، والتي أتت الفيضية الأفلوطينية كتعبير نهائي متكامل عنها، إلى جعل الوجود الإنساني (الظاهر، العيان، الطبيعة)، كمجرد تعبير هامشي عن الجوهر المتعالي، والذي يجب تجاوزه كظاهر بواسطة الفكر، وليس بالفعل، لكي يحقق الإنسان معنى لوجوده، وهذا طبيعي فالذات الإنسانية عند أفلاطون /428 – 347/ق.م، يجب أن تتوجه إلى الجوهر، وليس إلى الطبيعة، بخلاف أرسطو /384 – 322/ق.م الذي نجد اهتمامه الشديد بالطبيعيات.

إن هزيمة ابن رشد في "تهافت التهافت" أمام كتاب الغزالي "تهافت الفلاسفة" قد كان تعبيراً عن أفول الحضارة الشرقية، وانتقال مركز الفعل الحضاري الإنساني إلى الغرب.

وليس صدفة أن نلاحظ هزيمة العقل أمام الوحي (الإلهام، الحدس، الشعور الصوفي)، في حضارة بدأت تتآكل سياسياً، وتفقد قدرتها على الإبداع العلمي والفكري، مما أنبأ بدخولها إلى مرحلة طويلة من الجمود، الشيء الذي تعرضت له "مقدمة" (ابن خلدون) /1332 – 1406/م، والتي هي مرثية كئيبة متشائمة لحضارة وتمثل الآلية التاريخية المؤدية إلى ذلك الجمود الحضاري، ولو أن هذه الآلية تحوي كثيراً من الحتمية المتأثرة بجبرية ابن خلدون الأشعرية.

– 2 -

لقد أتت السكولائية من أجل حماية وتأطير سلطة الكنيسة، إلا أنها ساهمت في إعطاء البعد النظري لقوة الفردية المتنامية أمام سلطة المؤسسة، أو أمام تبلور اللغات القومية، كما حدث للغة الإنكليزية في عهد (تشوسر) /1340 –

1400/م، حيث ابتعدت إنكلترا عن لغة الكنيسة "اللاتينية" وعن لغة الفاتحين النورمان "الفرنسية"، مما جعل حركة المعارضة لسلطة روما من قبل اللاهوتي الأكسفوردي (جون ويكليف) /1320 – 1382/م، تترافق مع ترجمته للكتاب المقدس من اللاتينية للإنكليزية.

فرغم هزيمة إنكلترا في حرب (المائة عام) /1338 – 1453/م أمام فرنسا، إلا أن الحرب الأهلية التي استغرقت /1455 – 1485/م والمسماة حرب الوردتين، قد ساهمت في نشوء الحكم الملكي المركزي من قبل أسرة (ثيودور) عام /1485/م، مما كان تعبيراً عن نشوء الأداة السياسية للذات القومية المتبلورة، والتي ستدخل في تناقض سياسي – ديني مع روما الكاثوليكية الإسبانية المتحالفة معها، ابتداءً من هنري الثامن /1509 – 1547/م إلى إليزابيث الأولى /1558 – 1603/م.

وهذا أدى إلى تحل الكراهية البريطانية من فرنسا إلى إسبانيا التي دخلت في تنافس تجاري – سياسي مع بريطانيا للسيطرة على العالم الجديد وطرق التجارة العالمية، والذي انتهى لصالح بريطانيا في معركة (الأرمادا) عام /1588/م، مما جعل بريطانيا تسيطر على البحار حتى منتصف القرن العشرين، ففي القرن الرابع عشر، "كانت ثلث ثروة إنكلترا في أيدي الكنيسة، ومعظمها يعود إلى الإكليروس النظامي"[1].

كما أن الكاردينال (وولزي) المعاصر لهنري الثامن، "كان أداةً للسلطة البابوية، وزادت سلطته بشكل كبير على الكنيسة الإنكليزية، كما كان يعامل النبلاء العلمانيين وأبناء العائلات القريبة من القصر أو ذات الثروة وكأنهم أقذار تحت قدميه[...] وكانت ثروة الكاردينال تعادل ثروة الملك نفسه"[2].

ويضيف تريفليان في وصف الكاردينال: "هنا في الحقيقة يوجد أمير، عضو في مراتبية عالمية تحكم أوروبا، وكان الرجال ينحنون أمامها لقرون طويلة، إلا أنهم لن يفعلوا ذلك ثانية في إنكلترا"[3].

إن قرار هنري الثامن في عام /1534/م بفصل الكنيسة الإنكليزية عن روما، وإلغاء الأديرة وأملاكها، وجعل الكنيسة تابعة لسلطة الملك، قد أدى "من خلال بيع أراضي الأديرة، إلى ملء خزانة الملك"[4]، مما أدى إلى "تمكين خلفائه من حكم إنكلترا على نظام الحكم المطلق"[5]، كما أن "الضرورات المالية قد أجبرت إليزابيث وجيمس الأول /1603 – 1625/م وتشارلز الأول /1625 – 1649/م، بالتدريج على بيعها إلى الإفراد"[6]، وهذا طبعاً قد أدى إلى تنامي الطبقة البرجوازية التي استفادت من السيطرة الإنكليزية على التجارة العالمية، وإلى نشوء تناقضها مع السلطة المطلقة،

[1] GM.Trevelyan:"English Social History", Penguin, London,1979,P.63
[2] Trevelyan: "Ibid",p.109
[3] "Ibid",p.109
[4] "Ibid",p.121
[5] "Ibid",p.121
[6] "Ibid",p.122

الذي تمثل في ثورة /1642 – 1649/م التي انتهت بقطع رأس تشارلز الأول، ونشوء حكم كرومويل /1653 – 1658/م، الذي وضع أساساً متيناً للتطلع البريطاني إلى ما وراء البحار.

يحدد تريفليان الفئات المستفيدة من إجراءات هنري الثامن "بجانب الأرستقراطية، فإن هناك طبقة أخرى قد استفادت من إلغاء الأديرة، هي سكان المدن الذين تحرروا من سلطة الاكليروس الخانقة، والتي قاموا ضدها بتمردات عنيفة في القرون الماضية، من جهة أخرى، فإن تحطيم مؤسسات الأديرة العظيمة وإنهاء بعض المراكز الشعبية الخاصة بالحج قد خفض من ثروة وأهمية بعض البلدات والمناطق الريفية والتي لم تكن ملائمة لأن تكون مراكز مستقلة للتطور الصناعي والتجاري"[7]، إضافةً إلى أن مناجم الفحم الحجري المتمركزة في دورهام ونورثمبرلاند، قد كانت ابتداءً أملاكاً كنسية، ولتصبح من عهد آل ستيوارت (جيمس وتشارلز) ملكية خاصة لعائلات ثرية بنت قوتها على إيرادات تلك المناجم[8].

إن النزعة الإنسانية التي بدأت مع دانتي /1265 – 1321/م بجذورها الممتدة إلى أثينا وروما الكلاسيكيتين، قد أعطت للفرد بشعوره وأحاسيسه مكانة مركزية في النظام الكوني.

وليس صدفة أن فن مايكل أنجلو /1475 – 1564/م يدخل في إطار النزعة التضخيمية المكبرة لجسد الإنسان، وقد دخلت هذه النزعة الإنسانية التي تعود إلى جذور وثنية، في تناقض مستمر مع فكر الكنيسة، خاصة من خلال تركيز إيراسموس /1466 – 1536/م على سلطة العقل البشري.

إن ميكافيللي /1469 – 1527/م يمثل التكريس لسلطة القيم غير الدينية في العملية السياسية، كقيم المصلحة والمنفعة وإشهارها بوصفها الناظم والموجه الوحيد للسياسي، فرغم وجود تلك القيم في الممارسات السياسية الدينية، سواءً عند المؤسسة الدينية المسيحية أو غيرها، إلا أن ميكافيللي يبقى المؤدلج السياسي الأول لها، خاصةً أن هدفه المتمثل في الوحدة القومية الإيطالية لم يكن يلاقي ارتياحاً لدى البابا، الشيء الذي بينته عملية أخذ الجنود الطليان للدولة البابوية في أيلول /1870/م، إثر هزيمة لويس بونابرت في معركة سيدان في نفس الشهر أمام بروسيا، والذي كان في علاقة تحالف مع البابا.

قدم مارتن لوثر /1483 – 1546/م مؤسس البروتستانتية ديناً فردياً، يعتبر أن الشعور الأخلاقي الديني الموجود في جوانية الفرد كافياً للوصول للخلاص دون الحاجة إلى وساطة البابا والإكليروس.

من هنا كان قوله بأن الإيمان وحده كافٍ كشرط للخلاص، بدون الحاجة إلى التقوى المتجسدة في عمل إيماني، ينسجم مع ضرورة تحطيم القيود المؤسساتية الدينية، أمام انطلاق العمل الاقتصادي، إلى درجة نجد أن هجوم لوثر على الربا ناتج عن كونه مقيداً للإنتاج بشكل أساسي وليس عن شيء آخر.

---

[7] "Ibid",p.123

[8] "Ibid",p.122

فالبروتستانتية هي نزعة عملية – نفعية قدمت إطاراً ملائماً للنمو الرأسمالي وحاولت تحطيم العوائق الإيمانية الواقفة أمامه بشكل يجعله مجرداً من الوسواس والإحساس بالذنب، بل إنها وضعت أيضاً "نزعة عدّية – حسابية" على حد تعبير ماكس فيبر /1864 – 1920/م، مما سمح بإنشاء أخلاق منسجمة مع الرأسمالية.

وهنا نجد أن قول كالفن /1509 – 1564/ بأن النجاح هو أحد العلامات الدالة على أن الإنسان هو أحد المختارين المقربين من الله، يقدم نوعاً من التفسير لازدهار النزعات المضادة لروما، في بلدان شهدت نمواً رأسمالياً كثيفاً كهولندا، وبريطانيا، بخلاف البلدان الجنوبية اللاتينية.

وهنا يلفت النظر أن الإصلاح الكاثوليكي المضاد الذي قرره مجمع (ترنت) البابوي /1545 – 1563/ المترافق مع تأسيس نظام الأخوية اليسوعية عام /1534/م من قبل الإسباني (أغناطيوس ليولا) /1491 – 1556/، قد قدم عقلية كاثوليكية جديدة يجتمع فيها التقشف مع التكريس الإيماني الشديد لتحقيق الهدف، وتكون نزعة المحافظة على وحدة المؤسسة ومراتبيتها ممزوجة مع الانفتاح على كافة مجالات المعرفة لا بهدف تمثلها، وإنما من أجل استخدامها كوسيلة لتعزيز سلطة المؤسسة، وفي بعض الأحيان من أجل الدفاع عنها.

ولم يمنع هذا من وجود الدهاء الذي اشتهر به اليسوعيون بجانب انعدام الرحمة التي ظهرت في عمليات قمع الحركات المضادة للكاثوليكية في جنوب ألمانيا، وبولندا، وهذا أعطى طابعاً "جهادياً" لكافة النشاطات اليسوعية، بما فيها حملاتهم التبشيرية، مما سمح بوجود القسوة في سلة الإيمان، الشيء الذي نلاحظه أيضاً في القمع الشديد لمعارضيه، والذي قام به كالفن في دولة جنيف البروتستانتية التي أسسها، أو في نشاطات الحركة البيوريتانية التي قدمت أساساً لحكم كرومويل، حيث قام البيوريتان "بالتدخل في شؤون حياة الناس العاديين، حيث أغلقوا المسارح، وقمعوا الرياضات الشعبية: ولأجيال عديدة قادمة، أخذت كراهية البيوريتان مكانها إلى جانب العداء لروما في غرائز وتقاليد الغالبية العظمة من الطبقات العليا، تماماً كما هو حال الناس العاديين"[9].

ويعزو تريفليان ذلك إلى نزعة الإحساس بالذنب التي يعتبرها ذات طابع نموذجي وفي تمثيل الشخصية البيورتانية: "الإنسان المسكين الذي يبحث عن الخلاص وعيناه مغرورقتان بالدموع، وهو لا يملك أي موجه أثناء إمساكه للإنجيل بين يديه [...] ذلك الرجل كان يملك طاقات ضخمة كامنة، سواء للخلق أو للتدمير، وبتلك القوة، حقق أوليفر كرومويل إنجازاته، وهو نفسه أيضاً كان صاحب خبرات مماثلة"[10].

ويثير الانتباه اتجاه البيورتان إلى حزب (الويغ "الأحرار") الليبرالي، وعداؤهم لحزب (التوري) "المحافظين"، في عهد إعادة التأسيس للملكية /1660 – 1688/م، ووقوفهم إلى جانب حركة التجديد البرجوازية التي انتصرت في ثورة عام /1688/، واضعة أسس الملكية الدستورية.

---

[9] Trevelyan: "Ibid",p.248

[10] Trevelyan: "Ibid",p.249

نجد في هذه الحركات الدينية "اليسوعية والبيورتانية"، التبسيط الفكري في البنية العقائدية، وانعدام المشكلات التي تثيرها البنى الأيديولوجية المعقد، غير القادرة سوى على استقطاب النخب المنعزلة، مما يفقدها القدرة على إحداث التأثير السياسي والاجتماعي.

وهنا يلاحظ أن الانضباط المجتمع مع الهرمية التنظيمية وخاصة لدى اليسوعيين يستطيع توظيف الحمية في فعالية منتجة باتجاه تحقيق الهدف، الشيء الذي نراه عند الفريسيين اليهود أكثر من الصدوقيين، أو عند اليعاقبة في الثورة الفرنسية أكثر مما نجده عند الجيرونديين، ومن الملفت للنظر أن عملية تأسيس الدولة غالباً ما يتولاها أشخاص عمليون، غير مثقلين بالأعباء النظرية والمشكلات الفكرية المعقدة، ونجد ذلك عند قادة مثل عمر بن الخطاب ونابوليون بونابرت.

بينما تجد قادة الثورات غير مؤهلين على الأغلب من أجل المهام العملية التي تتطلبها قيادة الدولة، أو بالأحرى غير قادرين على الانتقال من منطق الثورة إلى منطق الدولة، مما يجعلهم ضحية لمقولة الثورة التي تأكل أبناءها.

– 3 -

وضع ديكارت /1596 – 1650/م الإطار الفلسفي لكل هذا التطور الأوروبي الذي استغرق خمسة قرون، فقد مَوضَع كل الظاهرات باعتبارها خاضعة كموضوعات للفعالية الإنسانية، جاعلاً الذات البشرية في مركز الفعل الكوني الذي يتجه نحو الأشياء في مختلف أجزاء الطبيعة، أو في ما ورائها.

وهذا ما وضع الله في مركز مغاير للذي كان يشغله في العصور الوسطى، حيث تحول إلى مجرد موضوع للذات البشرية العارفة التي تخضعه، قَبْلياً لمقولة الشك، ولا تعتبر وجوده بديهياً، بخلاف العقل البشري الذي أصبح هو الحقيقة الوحيدة الثابتة من الناحية المعرفية.

لذلك ورغم إثبات ديكارت لوجود الله، إلا أن العلاقة (الله – الإنسان) التي سادت العصور القديمة، قد أصبحت (الإنسان – الله)، مما كان تعبيراً طبيعياً عن تنامي الفردية الإنسانية أمام سلطة الكنيسة، وعن تسارع سيطرتها على الظاهرات الطبيعية.

فالكوجيتو الديكارتي "أنا أفكر، إذاً أنا موجود" قد ثبّت سلطة الفرد على المؤسسة، من خلال جعله الحقيقة الوحيدة التي تخضع لها كل الظواهر الطبيعية والاجتماعية – السياسية، مما كان تعبيراً عن تنامي الحاجة إلى تحرير النشاط الاقتصادي الفردي من كل الأطواق المكبلة له، وعن ضرورة تكريس بنى مؤسساتية ملائمة لانطلاقه الحر.

ومن هنا نجد عملية ترافق نشوء الحاجة لحرية الفكر في البحث الطبيعي والفلسفي، مع تسارع عملية التراكم الرأسمالي، الذي وصل إلى حدود كبيرة مع اكتشاف الطرق الجديدة للتجارة العالمية، أو مع ذهب وفضة العالم الجديد.

ويلفت النظر تثبيت قيمة الشك، كحقيقة قبلية للتعامل المعرفي مع الظاهرات أو مع الميتافيزيقيا، مما يؤدي إلى نشاء فضاء حر تتحرك فيه الذات العارفة، وإلى جعل الطبيعة والكون ميدانين امتداديين تسودهما تلك الذات.

إلا أن هذا لا يعني أن التطابق كان تلقائياً في الاستنتاجات بين الدراسات العلمية والفلسفية، "فاسحق نيوتن /1642 – 1727/ والأعضاء الأوائل في المجمع الملكي، كانوا رجالاً متدينين يمقتون عقائد الشك التي قدمها توماس هوبز /1588 – 1679/، إلا أن نيوتن قد كيّف عقول مواطنيه مع فكرة وجود قانون للكون، ومع الطرق العلمية للبحث القادرة على الوصول إلى الحقيقة.

وقد كان من المسلّم به آنذاك أن هذه الطرق لن تؤدي أبداً إلى أي تناقض استنتاجي مع التاريخ المعروض في الكتاب المقدس أو مع المعجزات الدينية: وقد عاش نيوتن ومات على ذلك الاعتقاد رغم أن قانونه للجاذبية وحساب التفاضل والتكامل الذي وضعه قد قدما مناهج للوصول إلى الحقيقة لا تمت بصلة إلى اللاهوت.

فانتشار البحث العلمي قد أثّر على طبيعة الاعتقاد الديني، برغم من أنه لم يغير بعد من مضمون هذا الاعتقاد"[11].

وقد ساعد نيوتن على إيجاد روابط فيزيائية تفسر حركة الطبيعة من خلال ميكانيكا توحد بين الكون العلوي والظاهرات الأرضية، مستنداً إلى تحطيم غاليلو /1564 – 1642/ لفكرة أرسطو عن أن السموات والأرض مختلفين من حيث الطبيعة، والتي تبنتها الكنيسة في العصور الوسطى، مما ساهم في التقويض العلمي لكثير من الأفكار الميتافيزيقية في تفسير ظواهر الطبيعة.

إضافة إلى نقض أي تفكير قَبلي في الفلسفة، وإلى سيادة التفكير الحسي والتجريبي، فتحطيم التفكير الماورائي في تفسير الكون، من حيث كونه تثبيتاً لوجود كائن مفارق للطبيعة، وقد أدى إلى تثبيت سلطة العقل على الظواهر الخاضعة لحواسه المجرِّبة، وهذا كل كان نتيجة حتمية وطبيعية للتطورات الاقتصادية الجذرية التي حدثت في المجتمعات الأوروبية، وذلك طبيعي، ففي عهد الملكة آن /1702 – 1714/، وفي عهد الملك جورج الأول /1714 – 1727/ البريطانيين كانت الطريقة القديمة لحياة الفلاحين والحرفيين مستمرة، ولكن تحت شروط أفضل حيث أوجدت مشاريع التاجر ورجل الطبقة الوسطى، أسواقاً جديدة لمنتوجات الفلاحين والحرفيين، وفعلت فعلها الكبير في تخفيف بؤسهما الذي يعود إلى العصور الوسطى، ولكن بدون أن يؤدي ذلك بعد إلى تدمير أخلاقهما البسيطة.

فالنقود التي اكتسبت بالتجارة وضعت شيئاً فشيئاً كاستثمارات في الأرض من قبل ملاكي الأراضي المتزايدي الثراء الذين كسبوا أو وسعوا ثروتهم عن طريق الاستثمار التجاري.

إن هذا التداخل لنشاطات المدينة والريف، والذي لم يساهم بعد في تدمير النظام الاجتماعي القديم، قد أعطى إنكلترا في عهد الملكة آن انسجاماً وقوة عميقتين، موجودين تحت قشرة العداء العنيف والذاهل بين الطوائف والشيع الدينية.

[11] Trevelyan: "Ibid",p.272

فبينما قسم الدين الأمة، ووحدتها التجارة التي كسبت في معركة الأهمية النسبية، مما أوجد للإنجيل الآن منافساً في دفتر التاجر، حيث نجد أن البيوريتاني، الذي كان قبل ستين عاماً موالياً لكرومويل والسيف في يده، قد أصبح ممثلاً في شخصية الصحفي التاجر دانيال ديغو /1660 – 1731/ الذي كتب رواية "روبنسون كروزو".

كما أن الكويكرز المتعصبين (الذين أسس فرقتهم جورج فوكس /1624 – 1691/م) أيضاً قد توقفوا عن التطيّر العلني من أبنية الكنائس ذات الأبراج العالية، متجهين إلى التعامل الاقتصادي، ومتبنين الهدوء [...] إن ذلك الحماس الغاضب لرجال الكنيسة قد أصبح يغلي بعد الآن عبر الاعتبارات الوطنية والاقتصادية، والتي كانت تعمل بقوة في عقول المحافظين المعتدلين بقيادة (هارلي)، والذي كان خادمهم السري هو (ديغو) نفسه.

فقد أصبحت إنكلترا الآن جزيرة ذات قيادة جيدة ومحظوظة، وقوية في وحدتها أيام الحرب، وفي ثروتها ونشاطها الرامي إلى إركاع الملك الفرنسي القوي لويس الرابع عشر /1643 – 1715/، والذي كان سيداً لا ينازع للنبلاء والفلاحين البائسين الفرنسيين، بعد تحرره من منشقيه الكنسيين "البروتستانت"، وبضربة واحدة من خلال إبطاله مرسوم نانت "صدر عام 1598 ليسامح الهوغنوت المؤلفين من النبلاء البروتستانت والتجار، إثر الحرب الأهلية الكاثوليكية – البروتستانتية التي عمت فرنسا، ابتداءً من عام /1562/ وليأتي لويس ويلغيه عام /1685/ بادئاً عهداً جديداً من الاضطهاد ضد البروتستانتية، مما جعل آلاف الهوغنوت، وخاصة من تجار الحرير وحرفيي المانيفاكتورات والصناعيين يتجهون إلى إنكلترا"[12]، حيث تتوج ذلك الصراع بانتصار إنكلترا على فرنسا في حرب السنوات السبع /1756 – 1763/ مما أفقد فرنسا ممتلكاتها الكندية والهندية.

وكان ذلك مقدمة لانهيار حكم آل بوربون عام /1789/، رغم أن حروب نابليون لم تستطع تقويض النفوذ البريطاني العالمي بدورها.

عبّر ذلك الانتصار البريطاني عن زعامة إنكلترا العالمية، التي أتت محصلة لموارد المستعمرات والثورة الصناعية التي بدأت بإنكلترا، مع اختراع البذّارة الزراعية /1701/ مما ساهم في تطوّر الزراعة وزيادة المنتوج، كما تم تخصيص مساحات واسعة لتربية المواشي في الأراضي العامة التي سيّجها ملّاك أفراد، حيث شكلت قاعدة لمصانع الغزل التي تطورت باختراع الوشائع الطيارة عام /1733/ ودولاب الغزل /1764/.

كما أن المضخة البخارية /1712/ قد ساعدت على زيادة انتاج مناجم الفحم، حيث قدمت وقوداً للمحركات البخارية الفعّالة التي اخترعها جيمس وات عام /1769/، مضافاً إليه فحم الكوك الرخيص التكلفة.

كما استعمل الحديد الصلب في صنع الآلات ابتداءً من ثلاثينات القرن الثامن عشر.

[12] "Ibid",p.310-311

قدم جون لوك /1632 – 1704/ بنظريته حول الانطباعات الحسية كأساس لنشوء الإدراك العقلي المعرفي رؤية فلسفية كرست ثنائية الذات والموضوع أثناء فصل المعرفة الذي تمارسه الذات العارفة على المواضيع المحسوسة، من خلال علاقة تبادلية تبدأ بالانطباع الآتي من المحسوسات إلى العقل، ليرتد منه عليها بفعل إدراكي عقلي يشكل موجهاً للفعالية الإنسانية التي تتعامل مع الظواهر المختلفة سواءً في الطبيعة أو المجتمع.

وقد أدى ذلك إلى إنهاء حالة التماثل في الهوية بين العقل والمطلق، التي تشكّل أساس إمكانية المعرفة الميتافيزيقية من قبل العقل الإنساني للمواضيع الماوراء طبيعية بما فيها الله، وإلى جعل العقل الإنساني ذا طابع طبيعي، وإلى إنهاء حالة الانفصال بين الفعلين العقلي والحسي التي سادت ابتداءً من اليونان التي كانت مقسمة اجتماعياً بين الطبقة العليا التي تحيا حياة الفراغ وطبقة الصناع اليدويين، حيث اعتبرت الأولى أن اشتغالها بالعقل الخالص الذي لا تشوبه أي شائبة حسية أو حاجة إلى أي شيء خارج ذاته، هو الذي يقربها من الكمال الذي لا يمكن الوصول إليه إلا بالابتعاد عن المحسوسات، من حيث أن العقل قادر على الاكتفاء بذاته بشكل محض، وهذا أدى إلى نشوء حالة تناقض بين المحسوسات والمعقولات، أو بين الفعل والنظر، وإلى التكريس الفلسفي لها اعتباراً من اليونان.

كما أدت نظرية لوك إلى نقض مفهوم فطرية المعرفة، وإلى جعلها ذات طابع قبلي واكتسابي، وإلى اعتبار العقل كفراغ يتم ملؤه من خلال الإنطباعات الحسية عبر عملية التفاعل مع الموضوع، وبواسطة المدركات العقلية.

وهذا مما كرس أسبقية التجربة على النظر والفكر، وعبر عن تزايد مكانة العلوم الطبيعية على حساب الفلسفة التأملية التي بدأت تنحصر في مجالات ضيقة كالأخلاق.

ولكن نظرية لوك التجريبية من خلال تكريسها لأولية التجربة لم تقم ثنائية أخرى مقلوبة عن ثنائية اليونان التقسيمية لمجالي الفكر والحس بل أقامت علاقة ترابطية بينهما، مما أتاح مجالاً للفلسفة لكي تتفاعل من تطورات العلوم الطبيعية والرياضية.

فرغم تكريس لوك لثنائية (الذات – الموضوع)، الشيء الذي بدأ مع كوجيتو ديكارت، إلا أن الترابطية التي أقامها عبر نظريته عن الانطباعات قد أقامت علاقة جدلية غير انفصامية بين حدي المعرفة، وأدت إلى جعل المعرفة ذات طابع حسي أساساً، وهذا ما جعل الميتافيزيقيا في حالة تقوّض من حيث المكانة التي كانت تحتلها في العملية الفلسفية، وإلى تحطيم نظريات وحدة الوجود التي بدأت مع نظرية "المثُل" الأفلاطونية: لذلك كان من الطبيعي أن لا ترى نظرية وحدة الوجود التي قدمها اليهودي الهولندي سبينوزا /1632 – 1677/ سوى مكانة ضئيلة ومنعزلة في إطار الفكر الغربي.

حيث إن وضع التجربة والطبيعة في مقابل التأمل الميتافيزيقي في ما وراء المحسوس، قد أنشأ حالة انفصامية فلسفية لا تقبل التركيب الجمعي بين الله والطبيعة، مما أدى إلى انشاء حالة فك ارتباط بينهما.

كما أنه ليس من المصادفة أن تجد نظرية الأسقف بيركلي /1685 – 1753/ الرافضة لثنائية (الذات – الموضوع)، من حيث اعتبارها أن الموضوع غير موجود إلا لكوننا ندركه وأنه لا يملك وجوداً مستقلاً – أفقاً مسدوداً.

فنظرية بيركلي هي نوع من الاستمرار المقلوب لنظريات وحدة الوجود القديمة، والتي كانت تقيم وحدة عضوية بين ما هو طبيعي وما هو وراء طبيعي، حيث كانت تضع الله في علاقة تداخل مستمر مع الطبيعة والإنسان، ليأتي بيركلي ويقيم هذا التداخل بين الإنسان والأشياء، مربوطاً مع تثبيته لوجود الله.

يلاحظ ترافق عملية نقض التجريبية الفلسفي لفكرة المطلق مع تنظير لوك السياسي لفكرة الليبرالية ودعوته إلى التسامح الديني، حيث ترافقت تنظيراته السياسية مع ثورة /1688/ التي أقامت نموذجاً جديداً من "المجتمع المدني" مترافقاً مع نظام الحكم الملكي الدستوري.

ولكن تجريبية لوك لم تؤد به إلى النزعة الشكيّة التي نراها عند دافيد هيوم /1711 – 1776/ الذي دفع باستنتاجات التجريبية الفلسفية إلى حدودها القصوى.

اعتبر هيوم أنه ما دام العقل مقيداً ضمن الحس فلا يمكن بالتالي اثبات فكرة المطلق الذي يجب أن لا يكون بعد الآن موضوعاً للفلسفة، والتي عليها أن تتجه إلى الموضوعات الملموسة، وهذا أدى به إلى رفض كل ميتافيزيقيا، معتبراً إياها غير قابلة للإثبات، هي وكل اعتقاد ديني في الماورائيات والغيبيات المتجاوزة للطبيعة.

من هنا أتى نقده لأدلة أرسطو حول وجود الله، معتبراً أن مبدأ العلّة الذي فسر من خلاله أرسطو مبدأ نشوء الكون من قبل المحرك الأول، مبني على قاعدة مشاهدة الاطراد في الأشياء الذي يتحول عبر التكرار إلى عادة لا يمكن أن تصل إلى مستوى السببية التي نفاها هيوم، حيث بيّن أن تكرار التعالق بين الأشياء، والظاهر أمام أعيننا، هو الذي يدفعنا إلى الإيمان بضرورة أن تكون الأشياء والكون خاضعة لقانون المؤثر والتأثير، بدون أن يكون ذلك هو الواقع العملي الذي يجري في الحقيقة، وإنما هو مجرد تعبير عن حاجتنا إلى تركيبات عقلية نضعها لتفسير الظواهر وأصولها، الشيء الذي يفسر عملية نشوء الميتافيزيقيا والدين والحاجات التي ولدتها.

وقد أدى هذا بهيوم إلى نزعة شكية لاأدرية ترفض النزعات الشمولية التركيبية في الفلسفة، التي تحاول تفسير الكون عبر قانون (أو كائن) منظم للحركة الكونية، وموحد لها تحت إطار نواظم محددة لها، لهذا نراه يرفض كل ما وراء الملموس محدداً عدم إمكانية معرفته، انطلاقاً من نزعته التجزيئية التي وجدت سنداً لها في العلوم الحديثة التي قامت على نزعة وصفية تعدادية وفقاً لمصادرات ومسلمات لا تحدد أسبابها مما يجعل العلم الحديث مقتصراً على معالجة الظواهر الطبيعية.

كانت التجريبية تعبيراً عن لحظة التشظي للنزعة التركيبية في الفكر الغربي، وعن بداية سيادة الفكر التجزيئي – النسبوي الذي يرفض البحث في أبعاد وكُنه الظواهر الشيء الذي يلفت النظر ترافقه عند التجريبيين مع رفض أي اتجاه تاريخي مكتفين بالنزعة الوصفية.

وربما كان هذا ناتجاً عن عجز الفكر التركيبي بأصوله الأرسطية عن مواكبة العلوم الحديثة في الوقت الذي عبرت فيه النزعة التجزيئية عن مواكبتها للعلوم، ولو من خلال التبعية الفلسفية لها، لا العكس، وقد عبرت التجريبية بهذا عن وصول الفكر الإنساني إلى منعطف مفصلي جديد من نوعه تجسد في هذا الانهيار الأول للفكر التركيبي، مما شكّل حالة قطع حاسمة مع عوامل الفكر القديم الذي كان متجاوزاً دائماً بأبعاده لنطاق الطبيعة ويقيم لها صلات "ما" مع الماوراء، الشي الذي نلاحظه ابتداءً من الفكر الشرقي القديم مروراً باليونان، وبشكل يمكننا اعتبار التجريبية تحطيماً للتأثيرات الإغريقية في الفكر الأوروبي الحديث، الذي وصل مع هيوم إلى محطة حاسمة، شبيهة بما مثلته لحظة السكولائية.

– 4 -

اعتبر عمانوئيل كانط /1724 – 1804/ أن التجربة تبدأ من صورتي الحدس الحسي، المتمثلتين في الزمان والمكان، واللتين مع مقولات الفهم (العلّة – التأثير المتبادل – الوحدة الجوهرية) ومُثُلْ العقل، تشكل الشروط القبلية لإمكانية حصول التجربة، ومجموع هذه الأطر القَبْلية تكون أساساً لعمليات وملكات ذهنية، كالتخيل والفهم، موجودة في بنية الذهن البشري التي يدعوها كانط بـــ(الإدراك الواعي الترانسندنتالي)، والذي يقوم بتوحيد المدركات الحسية في كل نَسقي واحد: فهنا الترانسندنتالي ليس هو المتعالي بالنسبة للتجربة، بل القبلي عنها، والأساس الذي تقوم عليه.

فتفاعل الذات مع الحس يؤدي إلى حصول الموضوعات التي هي محصورة ضمن نطاق المحسوسات بشكل محض ومحدد، والتي يؤدي توجه الإدراكات الحسية نحوها إلى تكوّن الفهم والمفهومات، حيث يقوم الذهن هنا بعملية توحيد العمليات الحسية في تجربة نسقية، من خلال استعمال المقولات التي تنظم التجربة في أطر وصور عقلية، حيث تكون هذه المقولات جزء من بنية الذات العارفة، وهي غير مرتبطة بأي حالة حسية أو جسمية، بل يمكن القول أنها حالة باطنية في الذات تماماً وموجودة قَبْلياً بها.

من هنا يكون تصور الذات العارفة للموضوع قائماً على أساس صورتها وبناها الذاتية، فتقوم بتشكيل الموضوع على نفس صورتها الذاتية، حيث تقوم بإلباسها على الموضوع، لهذا لا يمكن لهذه الذات أن تقوم بإدراك سوى الموضوعات الحسية التي تكون في وضع كثرة يقوم الفهم بوضع وحدة مركبة لها في إطار يضعه الذهن لها، حيث لا يعتبر كانط أن هذه الوحدة الموضوعية موجودة في حالة استقلال عن وجود ذاتها العارفة التي هي خالقة هذا التركيب المتصوّر للأشياء من خلال ملكة التمثل التي هي أساس عملية الفهم.

وهذا أمر يجعل كانط يقترب كثيراً من نظرية بيركلي "المثالية – الذاتية"، معتبراً الذات والموضوع في حالة وحدة لا انفصام فيها، مكونة من طبيعتهما الحسية المحضة، حيث يتجه الذهن إلى إنشاء نسق متصل ضروري يقوم بالتوحيد الذهني التركيبي للكثرة الحسية، فيضع روابط للأشياء، بشكل واعٍ أو غير واعٍ، من خلال فعل التركيب الذهني، وهذا يعني أن الوحدة المركبة والعلائقية للكثرة ليست موجودة فيها، بل من صنعنا نحن.

من هنا يرفض كانط إمكانية كل معرفة لما وراء المحسوسات، الشيء الذي يدفعه إلى نقض أي أساس للميتافيزيقيا، معتبراً أنها تتركب على صورة البنى الذهنية للذات العارفة، ومن خلالها، وبشكل محدد بها تماماً.

وهذا ما سمح له في كتاب "نقد العقل المحض" /1781/، أن يقوم بتفكيك معرفي لكافة الأدلة المستخدمة من أجل إثبات وجود الله، نافياً صلاحيتها وجدواها في إنتاج أي فعل معرفي حقيقي لهذا الموضوع، فهو يعتبر أن الميتافيزيقيا قد تكونت كنتيجة للطبيعة القادرة على التركيب والموجودة في الذهنية البشرية، مما يجعلها قادرة على تصور وبناء حالات ما وراء حسية [على مثال أو بالتضاد مع بناها الحسية]، بدون أن يعني هذا أنها موجودة فعلاً، في الواقع: فهي يمكن أن تبني الميتافيزيقيا، بدون أن تستطيع إثباتها.

والملفت للنظر، أن توحيد كانط للوجود الحسي في "وحدة وجود" شاملة لبعديه المتمثلين في الذات والموضوع ضمن إطار مركب عضوي يعبر عنه فعل (الإدراك الوعي الترانسندنتالي)، قد جعله يرفض نظرية ديكارت في الامتداد، وهذا شيء لا يشمل فقط امتدادات الذات المعرفية إلى الماوراء، بل يضع أيضاً موضع الشك استقلالية وجود الموضوع الحسي عن وجود الذات العارفة، حيث نلمس ضمنياً في نظرية كانط استحالة نشوء أي خارجية للموضوع عن الذات، حيث يعتبرهما في حالة تلازم نسقي ثابت وواحد.

وقد أدى رفض الوجود الموضوعي المستقل عن الذات هذا بكانط إلى رفض كل نزعة تاريخية، وهذا أمر طبيعي، فالتاريخ هو ميدان تفاعل الذات مع الموضوع، سواء كان طبيعياً أو ماورائياً أو اجتماعياً، كما أنه هو الإطار الذي تتحقق فيه الذات العارفة، مع رفض إمكانية الوصول إلى أي تركيب يمكن أن يعبر عنه بالمطلق أو الله، أو أي هدفية تاريخية يكون هدفها إنشاء وحدة تتجاوز ثنائية الوجود المتمثلة في تناقض المادة والفكر.

صحيح أن كانط قد أنشأ وحدة لهما في إطار شبيه ببيركلي إلا إنه قد حطم كل تركيبة معرفية أو هدفية، وساهم في وضع الأساس الفلسفي للنزعة الوضعية التي ترفض أي تصور تركيبي للوجود، مقتصرة على التصوير الوصفي للأجزاء، من منطلق أنها تعبير عن حالات منعزلة لا رابط بينها، وأن الوجود لا يقوم على أي رابط موحد لأجزائه، الشيء الذي يدفع بالوضعية إلى نزعة تجزيئية لا تقتصر فقط على الوصف الظاهري للشيء ورفض أي تعمق في كنهه، وإنما إلى اعتباره شيئاً جامداً قائماً في ذاته، الأمر الذي نفى الحاجة إلى دراسة حركته التي ميدانها هو التاريخ.

فالتناقض الذي أقامه كانط بين الظاهرة والجوهر لم يدفعه فقط إلى رفض إمكانية كل دراسة لجوهر الشيء أو الظاهرة، وبالتالي إلى تأكيد الوصف المعرفي ضد التأمل الميتافيزيقي، وإنما أيضاً إلى وضع نظرية المعرفة كميدان للعلم الفلسفي، في حالة تناقض مع البحث التاريخي.

فتحطيم المطلق من خلال نقض إمكانية كل معرفة ميتافيزيقية، لم يؤد بكانط فقط إلى نفي كل هدفية ماورائية، وإنما أيضاً إلى رفض كل تركيبة وجودية يمكن أن تتحقق من خلال الفعل التاريخي الإنساني وإلى نفي أي نزعة هدفية أو غائية، وهذا ما أدى بالكانطية إلى وضع النقيض الفلسفي لكل نزعة تهدف إلى وضع غاية للوجود الإنساني، سواء كانت ذات طابع ديني أو مضاد للدين.

لذلك لم يكن التحطيم الكانطي للميتافيزيقيا نقضاً لنزعة تركيبية ماورائية لصالح نزعة تركيبية حسية وجودية، وإنما من أجل تثبيت تصور تجزيئي نسبوي للوجود، يرفض تحديد أي غاية له، ولا يعتبر الحركة أداة للوصول إليها من خلال التاريخ، وإنما يعتبر أن الذات الفردية العارفة هي التي تعطي، أثناء فعل المعرفة الذاتي، الوحدة والمعنى للموضوع في لحظة تفاعلها معه، وبدونها لا يكون الموضوع شيئاً.

وبالتالي فما دامت هذه الذوات الفردية محكومة بالتنوع، وما دامت الأشياء لا تملك وحدة خارجية بمعزل عن هذه الذوات التي هي بدورها غير موحدة أيضاً، لذلك فالوجود الإنساني محكوم بالكثرة المتناقضة والمتنوعة، ولا يملك أي هدف أو وحدة مركبة لأجزائه الفردية أو الشيئية.

وقد أدى ذلك إلى نشوء النزعة اللاأدرية التي ترفض إثبات أو نفي أي شيء، نافية أي غاية أو هدف شخصي أو عام، ومعتبرة الوجود لاشيء سوى التجربة من قبل الذات، الشيء الذي وجد تعبيره الأكمل مع فلسفة الحياة، أواخر القرن التاسع عشر، والتي مهدت لازدهار النزعة اللاعقلانية الألمانية التي وجدت تعبيرها الأكمل مع هتلر، كما بيّن ذلك بجلاء جورج لوكاتش في كتابه "تحطيم العقل".

وهذا ما يذكرنا بالنزعة الكلبية اليونانية التي بدأت مع ديوجين /372 – 287/ ق.م في بداية خريف الحضارة الإغريقية، والتي من خلال رفضها لأي هدفية اجتماعية قد ركزت على الخلاص الفردي، وأن الوصول إلى السعادة لا يمكن أن يكون سوى فردياً، الشيء الذي وجد تعبيره الأكمل مع الأبيقوري التي حاربت الانخراط في الحياة السياسية والاجتماعية، حيث اشتركت مع الكلبية في رفض أي عرف اجتماعي مهما كان، ومقدمةً فلسفةً للحياة متمثلة في مبدأ اللذة الفردية.

ويلفت النظر هنا أن الرواقية التي قدمها زينون /335 – 263/ق.م والرافضة للكلبية من خلال تركيزها على الفضيلة والزهد كطريق للخلاص، قد اشتركت معها في رفض أي حل خلاصي اجتماعي، ومركزة في الحل الفردي أيضاً.

ومما له دلالة أن كانط الذي حطم أسس الدين الفلسفية في "نقد العقل المحض" قد قام بتبرير مشروعية الدين الفردي المبني على الشعور الأخلاقي الشخصي تجاه فكرة "الواجب" "ما" يحس بها أو يشعر بضرورتها بدون أن يستطيع أو يدعي إثبات وجودها، مما يحول تلك العملية إلى مجرد حالة شعورية ذاتية يشعر بها الإنسان في جوانيته الفردية الخالصة بدون أي تداخل مع أي حالة دينية جمعية.

حيث نجد أن كانط الذي قدم ذلك في "نقد العقل العملي" /1788/، يعتبر كتابه الثاني هذا استمراراً نسقياً للكتاب الأول /1781/ الذي حطم فيه كافة الأدلة المستخدمة عبر تاريخ الفلسفة لإثبات وجود الله.

إن كانط في كتابه الأول قد بيّن نسبية المعرفة وفرديتها، من قبل الذوات الإنسانية المحكومة بالتعدد المنظوري، ووضح استحالة الوصول إلى المعرفة المطلقة المبنية على النظرة الواحدية المطلقية للوجود وكائناته، الشيء الذي أعطى المشروعية والغطاء الفلسفي للتعددية الفكرية التي هي أساس النظام الديموقراطي السياسي – الاجتماعي، كما أنه في هذا الكتاب من خلال إثباته للنطاق الحسي المحدد لأطر كل معرفة إنسانية، قد أقام الأساس الفلسفي الأنطولوجي لكل نظرة مادية إلى الوجود.

كما أنه في كتابه الثاني، قد أقام المشروعية الفلسفية للعلمنة، من حيث كونها تأطيراً تنظيمياً – اجتماعياً للتعايش بين الدين واللادين، اللذان هما حسب كانط حالتان فرديتان خالصتان، لا تمتلك أية واحدة منهما المشروعية لكي تطغى أو تنفي الأخرى من الناحية الفلسفية والمعرفية، إذا أخذنا بعين الاعتبار شخصانية نشوء حالتيهما.

الأمر الذي يعني عدم مشروعية أي منهما في الطغيان المؤسساتي على أطر وجوانب الأخرى، وهذا معناه أن المجتمع لا يمكن أن يبنى على الإيمان أو على الشك، بل على حرية كليهما في إطار نواظم المجتمع القائم.

وتلك مسألة طبيعية، فالتداخل بين الديموقراطية والعلمنة هو عضوي، من حيث كونهما مبنيتان على التعدد المنظوري في الرؤى السياسية والفلسفية، وأحقية كل رؤيا في الحياة داخل أطر المجتمع.

لقد كان "نقض العقل المحض" مقدمة أساسية للثورة الفرنسية /1789/، ويمكننا أن ندرك أبعاد ذلك من خلال الرابطة التي يقيمها بين السياسة والمنظور الفلسفي، قول الشاعر هاينه /1797 – 1856/ في كتابه "الدين والفلسفة في ألمانيا" /1832/: "إذا كان روبسبيركم أيها الفرنسيون قد قطع رأس الملك، فإن روبسبيرنا الألماني قد قطع رأس الإله".

ولكن التحطيم لكل نظرة تركيبية شمولية للوجود، قد استتبع كنتيجة تقليص مجالات الفلسفة نفسها، التي كانت تحاول سابقاً تأطير كل ميادين المعرفة الإنسانية ضمن بناء فلسفي ناظم لجوانبها المختلفة. حيث اعتبر كانط أن مجال الفلسفة هو في ميدان نظرية المعرفة حصراً.

وهذا مما شكل مدخلاً لنشوء العلوم الإنسانية المختلفة، التي كانت ميادينها خاضعة لحد الآن إلى سلطة الفلسفة، حيث أصبحت علوماً مستقلة عن الفلسفة، وعن بعضها البعض، في إطار من الاختصاص الميداني القائم على تصور تجزيئي وصفي للظاهرات ،كما نرى ذلك مثلاً في علم الاجتماع الذي وضع أسسه أوغست كونت /1798 – 1857/ مؤسس الفلسفة الوضعية.

هذا وقد أدت التجريبية والكانطية إلى إنشاء انقسامات ثنائية لمجالات الفكر الإنساني، ك(الحرية – الطبيعة) و(الفهم – العاطفة) و(الله – العالم) و(الظاهر – الجوهر).

تلك الانقسامات التي عبرت بمجملها عن انشاء ثنائية صارمة بين الذاتية والموضوعية، خاصة إذا أضفنا إلى هذين الفكرين المادية الميكانيكية الفرنسية في القرن الثامن عشر، والتي كان همها الرئيسي تحطيم سلطة الدين المتحالفة مع الملكية المطلقة، مما جعلها تضع مجال المادة في تعارض حدي مع الروح وأبعادها كالحدس والعاطفة، وتنشئ فهماً تجزيئياً للكون، يحول المادة إلى مطلق جديد مقلوب، ممزوجاً مع تحويل الفكر والروح إلى مجرد انعكاسات ميكانيكية لا حياة فيها للمادة، مما أفضى بدوره إلى انشاء تناقض بين الفهم (العقل) والحدس، أو بين التجريد والحياة (الروح).

فتأكيد هيوم على أن الإحساس لا يستطيع توليد سوى إدراك منفرد لحادثة جزئية واحدة بذاتها، وبشكل منعزل، قد أدى إلى تجزيئية قامت على رفض السببية والضرورة والشمول في أي وجود خارجي معتبراً إياهم مجرد تركيبات ذهنية يتم توهم وجودها في الموضوع، بحكم العادة التي نتأثر من خلالها بتكرار عملية حدوث الأشياء أمامنا، مما يعني أن التجربة لا يمكن أن تؤدي للوصول إلى الضرورة والشمول.

وهذا ما نتج عنه توليد انفصال بين الطبيعة وما ورائها، إضافة إلى تكوين رؤية قبلت بعدم وجود ترابطية بين أجزاء الطبيعة نفسها، وبوجود اختلال توازني بين مكانة الذات وبين الموضوع في عملية المعرفة، مما أدى إلى طرح الشك ليس فقط حول شمول المعرفة، وإنما حول إمكانيتها.

وقد فاقم المشكلة لجوء كانط إلى وضع عنصري التجربة، أي الضرورة والشمول في نطاق البنية الذهنية ل(أنا أفكر)، مما أدى لجعل الأخير هو "المصاحب البسيط" والضروري لكل تمثل، وإذا انفصلنا عنه فلا يمكن حصول أي مفهوم.

وهذا يعني أن كل تموضع مشروط به، من حيث أنه هو الذي يعطي الموضوع وحدته وصورته، وبدونه هو لا شيء عملياً: مجرد كثرة تفتقد الرابطة الذاتية – الداخلية البنيوية.

فما دامت تجربة الذات محكومة بالحس، وبعنصري الزمان والمكان من حيث كونهما شرطان قَبْليان للتجربة، فهذا يعني أن حدود الحس هي حدود المعرفة، خاصة وأن الذات لا يمكن أن تدرك سوى الأشياء التي تستطيع تمثلها من خلال (الأنا) التي تشكل الموضوع في رابطة هي التركيب، مما يؤدي إلى إنشاء وحدة نسقية بين الذات والموضوع، ناتجة عن التماثل في طبيعتهما المتحكمة بهما.

وهذا يعني أن حدود التجربة، هي المكونة لحدود المعرفة، فالظاهر والتناهي كأطر، هما المكونات لطبيعة معرفة الذات للموضوع، وهما الدائرة المغلقة التي يوجدان بداخلها، والتي تجعل خارجها الجوهر والشيء في ذاته، وكل شيء لا ينتمي إلى الطبيعة المتناهية والمحدود للذات والموضوع الكانطيان.

لذلك نجد كانط قد جعل الفهم هو المجال الوحيد لممارسة الفعالية العقلية رافضاً دوراً يمكن أن يمارسه العقل في إطار أبعد من الظاهر والمتناهي، اللذان تقدمهما المحسوسات.

وهذا أدى طبعاً إلى إنشاء حالة ترفض التركيبية، وتكرس التقسيمية، وتضع الحواجز بين الأشياء، مانعة إنشاء أي كلية في الرؤى، حتى التي تشمل ميدان التناهي، على اعتبار أن "الأنا أفكر" هو الذي يعطيها هذه الكلية الترابطية في فعل المعرفة الخاص به، وهذا عمل ذاتي محض، حتى لا علاقة له بأي "أنا" أخرى.

فكانط لم يساهم فقط في تهديم كل موضوعية مستقلة وخارجية للأشياء، وإنما وضع الشكوك حول الموضوعية المتجاوزة للأنا التي يمكن أن تكون في فعل المعرفة، الشيء الذي يضعه ضمن إطار النسبية الخالصة للذات العارفة.

وهنا نرى أن كانط الذي تابع بشكل ما التقاليد المبتدئة مع ديكارت، في تكريس ثنائية (الذات – الموضوع)، رغم إنشائه لتلك الوحدة التركيبية بينهما التي يقدمها فعل (الإدراك الواعي الترانسندنتالي)، قد ساهم في تفجير هذه الثنائية من خلال هذه الوحدة، التي لم تؤد فقط إلى تحديد حدود المعرفة من قبل الذات للموضوع، وإنما أيضاً وضعت شكوكاً حول وجود الموضوع ذاته كشيء مستقل موضوعياً.

كما إنها طرحت من خلال مفهوم مصاحبة "الأنا" لكل تمثل للموضوع، شكوكاً حول إمكانية معرفة "الأنا" لذاتها، من خلال استحالة تحول هذه الذات إلى موضوع ل"الأنا"، من حيث أن ذلك يتطلب إنشاء مسافة بين الذات والموضوع، الشيء الذي لا يمكن أن يتطابق مع المفهوم الكانطي لطبيعة "الأنا أفكر" والمستند إلى نظريته حول التجربة وقَبْلياتها.

– 5 –

أتى هيجل /1770 – 1831/ ليحاول تقديم حل لإشكاليات كانط، أعطت تجربة هيجل الدينية في شبابه، والمتأثرة بصوفية الألماني يعقوب بوهمة /1575 – 1624/ وعياً مبكراً باعتبار الكلية، كأحد نواظم نظرته للكون، وساهمت في رفضه للتجزيئية.

فالدين كشكل مؤطر لعلاقة الإنسان بما وراء الطبيعة، ومحدد من خلال هذه العلاقة لمكانة الإنسان الكونية، يضع الفرد كجزء في إطار علاقة مع كلٍ لامتناهٍ، ويحاول إزالة التناقض بين المتناهي واللامتناهي من خلال أشكال شتى (العهد، الوعد، البركة، النعمة، العبادة، الطقوس...) وعبر نظرة تتحكم بها رؤية وحدودية لمختلف ظواهر الوجود ضمن نواظم وقوانين يمثلها أو يخلقها الكائن المتعالي.

تختلف الأديان في بناها المعتقدية، بسبب رؤيتها المتنوعة لطرق الوصول والاتحاد بهذا الكل أو المطلق (الله)، فاليهودية من خلال رؤيتها لنشوء حالة فصل بين الإلهي والبشري، ترى أن إنشاء جسر واصل بينهما لا يمكن أن يتم من خلال إنهاء التنائي والتعالي الإلهي عبر حلولية إلهية في الإنسان أو من خلال ارتقاء صوفي إلى الأعالي، بل من خلال شريعة إلهية منزلة ومؤطرة في كتاب ديني، يمثل حالة وسيطة بين الله والإنسان، بحيث يمكن للإنسان أن يقترب من الله عبر التمسك بتعاليمها وبتنفيذها ضمن سلوكية متقيدة بها، كناظم خارجي لدواخله النفسية والشعورية والحسية، وتشكل العبادات والطقوس الشعائرية المترافقة مع مظاهر سلوكية محددة ضمن إطار النواهي والأوامر الإلهية، وسيلة عملية لتوحيد الباطن النفسي مع تعاليم الشريعة.

إلا أن المسيحية قد قدمت ديانة جوانية ذاتية، فالمسيح كتوحيد في ذاته، لكل من اللاهوت والناسوت، قد أعطى بديلاً لتنائي وتعالي الألوهية، من خلال جمعهما في صورته البشرية التي هي نوع من الوعاء لحلول الله في ذات إنسانية محددة.

وتشكل "المحبة" التي هي فعل داخلي محض لتمثل روح الله في الإنسان، الجسر الوحيد للوصول إلى مملكة الله التي لا توجد في خارج "ما" (المجتمع، الدولة)، بل إن ميدانها هو النفس البشرية المتحررة من نوازعها الشريرة.

لهذا نجد تعارض المسيح مع اليهود قائماً على أساس تقديمه تعاليماً أخلاقية محضة، وليس ديناً سياسياً :"وهكذا فإن ما واجه يسوع دائماً هو الأحكام المسبقة لليهود، فإنهم قلما طمحوا إلى معلم يسعى إلى جعل سلوكهم أفضل، وإلى تحريرهم من أحكامهم المسبقة المناهضة للخلقية، لقد أرادوا مسيحاً (Messiah) (مخلص) يحررهم من الخضوع للرومان، فلم يجدوه في يسوع"[13].

والملفت للنظر أن تلك الديانات الحسية التي تفترض وسائل سلوكية جسمانية وحركية للتقرب إلى الله، لا تقوم كالمسيحية على فكرة موت الجسد، وإنما على استعماله كأداة لبناء مملكة الله في دولة سياسية: "فحتى هؤلاء التلاميذ الذين نعموا برفقة يسوع يوماً بيوم وسمعوا تعليمه، كانوا يعللون النفس في رؤوسهم اليهودية بأن يسوع سيظهر علناً أمام الشعب كملك، فيعيد بريق الدولة اليهودية واستقلالها عن روما. وأنه سيعوض الحرمان الذين كابدوه، بصفتهم مساعديه وأصدقاءه، بإعطائهم سلطة ومجداً. ولم يكونوا قد أخمدوا هذه الآمال بعد. ولم يتكيفوا مع المعنى الروحي لملكوت الله باعتباره سيادة القوانين الخلقية على البشر"[14].

وهنا نرى يسوع يخاطب تلاميذه المتأثرين بأفكار الفريسيين: "أنتم أيضاً [إضافة للفريسيين] ترغبون دائماً في رؤية ملكوت الله مقاماً على الأرض[...] [فـ] لا تنتظروا رؤية ملكوت الله في وحدة خارجية مشرقة بين بعض البشر تحت شكل دولة، ولا في أي مجتمع تحت سيطرة الشرائع العامة لإحدى الكنائس"[15].

---

[13] هيجل: "حياة يسوع"/1795/، دار التنوير، بيروت 1984، ص77.
[14] "حياة يسوع"/1795/، ص103.
[15] "حياة يسوع" /1795/،ص100.

وهنا نرى أن النزعة العملية للدين الحسي لا تتمثل فقط في كونه يتطلب سلوكاً ملموساً من الإنسان لإثبات تدينه والتزامه بالشريعة، أي في استعمال جسده، وإنما أيضاً في حسية تصوره لمملكة الله على الأرض، المتمثل في إنشاء دولة سياسية، مما يؤدي إلى إنشاء تجسدات موجهة لسلوك الإنسان الديني لا تأتي من داخله، وإنما تأتيه من خارجه كقسر على داخله: حيث يضاف إلى الشريعة، الدولة الدينية التي هي دولة الشريعة، وهذا نتيجة طبيعية لتنائي وتعالي الألوهية عن الإنسان.

يقول يسوع مخاطباً الفريسيين: "أتعتقدون أن الله قد رمى الجنس البشري في العالم، وعهد به إلى الطبيعة، دون أي ناموس، ودون أي شعور بالهدف الأسمى لوجوده، ومن غير أن يكون بإمكانه أن يجد في نفسه الطريقة التي يرضي بها الإله؟[...]أما أنا فلم أصغ إلا إلى الصوت الصادق لقلبي وشعوري، ومن يستمع له بعناية تنيره الحقيقة الكامنة فيه. أنصتوا إلى هذا الصوت، فهذا هو الأمر الوحيد الذي أطلبه من تلاميذي. هذا الناموس الداخلي هو ناموس الحرية، الذي يقدم الإنسان ذاته له، ويخضع له بحرية[...]إنه أزلي، فعليه يستند الإحساس بالخلود[...].

[قال غوته /1749 – 1832/: "كل إنسان يستطيع سماعه...إذا كان نبع الحياة يجري صافياً في باطنه.(ملاحظة لهيجل)]، أنتم عبيد لأنكم واقفون تحت نير الناموس الذي فرض عليكم من الخارج ولهذا السبب هو عاجز عن انتزاعكم من خدمة نوازعكم باحترام أنفسكم"[16].

ويرى هيجل أن هذه الحسية والحرفية والعملية في تطبيق تعاليم الشريعة، تؤدي إلى تحويل الأخيرة إلى غاية، لا بد من أن تكون وسيلة إلى الله، بل إنها تصبح عائقاً أمام ذلك، فيجعل يسوع يقول موجهاً الكلام لليهود: "أنتم لا تكرمون الوصية الإلهية، ولكنكم تتمسكون حرفياً بالعادات البشرية، كتبريك الأكواب والكراسي وسواها بالماء. إنكم مصيبون بهذا. فأنتم تنتقضون وصية إلهية لكي تبقوا مخلصين لأنظمة كنيستكم"[17].

وهنا يعتبر هيجل أن اليهودية كديانة "وضعية" تقيم حالة خارجية بين الله والإنسان، وبالتالي تنشئ حالة تجزيئية بين طرفي الكون، أي الله والإنسان، وتمنع تمثل الجزء (الإنسان) للكل (الله)، عبر رغبة حارة، يرى هيجل وجودها في قلب الإنسان، من أجل اتحاد كامل وحيّ مع الله.

يقول هيجل: "المحبة لا تعبر عن أي واجب، إنها ليست أمراً كلياً يتعارض مع أمر خصوصي، ولا هي وحدة من عمل الفكر المجرد، وإنما هي وحدة تخلقها الروح. إنها طريقة وجود إلهية، أن تحب الله يعني أن تشعر بنفسك عائشاً مع بوحدة مع الكل، وأن تشعر بنفسك عائشاً في الحياة اللامتناهية الخالية من الحدود"[18].

---

[16] "حياة يسوع"،ص.ص79-80.
[17] "حياة يسوع"، ص75.
[18] هيجل: الأعمال اللاهوتية، برلين، 1906، "نقلاً عن مقدمة "حياة يسوع"، ص29، للباحثة الفرنسية د.د.روسكا.

ينظر هيجل إلى الديانات "الوضعية" كتكريس لانقسام الوجود بين بعديه المتناهي واللامتناهي، من حيث أنها تقيم هوة بينهما، يستحيل من خلالها، الوصول إلى غائية تحقق الاتحاد بالله وتمثله في الذات الإنسانية.

وهو يرى أن هذه الديانات حتى في محاولتها إيجاد وسائط بين الله والإنسان، من خلال إعطاء صفات حسية أو أسماء لله، لا تنجح في ردم هذه الهوة التي خلقتها من خلال شرائعها المتخارجة أو المغتربة عن باطن الإنسان، من حيث أنها غير نابعة من هذا الباطن؛ إنها غير قادرة سوى على إعطاء تصور حسي تجزيئي ليس فقط للوجود الإنساني، وإنما أيضاً لله.

يقول هيجل في "الموسوعة" /1817/: "نحن في تفكيرنا المادي نذهب إلى أن العالم المتناهي يواصل الوجود الواقعي مع الله، وأن بينه وبين الله ضرباً من التناقض، وهكذا تنشأ الصورة الأبعد للعلاقات المختلفة بين الله والعالم. وهذه العلاقات التي تصاغ على أنها صفات لها طابع متناه من ناحية (وهي تقدم لنا صفات مثل: عادل، رحيم، قدير، حكيم...). ومن ناحية أخرى لا بد أن تكون متناهية. ولقد كانت الوسيلة في هذا المستوى من التفكير للتوفيق بين هذين المطلبين المتعارضين هي المبالغة الكمية في الصفات والارتفاع بها، ودفعها وضغطها في اللاتعيين لتصبح الحاسة العليا[...] لكن الواقع أن هذه الوسيلة لم تنفع إلا في القضاء على الصفة بالفعل وتركها مجرد اسم محض"[19].

وهنا يلاحظ أن طريق الصوفية الإسلامية ليس أكثر من محاولة للغوص المعرفي في الأسماء وصفات الله، من أجل الكشف ورفع الحجب الفاصلة (والتي هي هذه الأسماء نفسها) بين الله والإنسان في طريق تدرجي نحو الأعالي يعتمد على إفراغ الحمولة الإنسانية الحسية للوصول إلى حالة من الفناء في الله.

ويعتبر هيجل أن الوصول إلى الله يجب البحث عنه في الذات الإنسانية بوصفه هو "ذاتنا العميقة التي تسكن في قلوبنا"[20]، مما يعني أن الله الذي هو الموضوع المطلق، هو أيضاً الذات: أي ليس قوة خارجية غريبة عنا، بل موجود في دواخلنا.

وبالتالي فإن الطريق للوصول إليه هو ذاتنا الحية الملغاة في حركة الواقع المتعين وصولاً إلى تحققها في المطلق، مما يعني أن تحقق الله يتم من خلال ذاتنا البشرية، وهذا ما يطرح الطبيعة والتاريخ كأداتين للوصول إليه، وهذا يعني أن الله غير مفارق أو متعال بالنسبة إليهما، بل هو محايث لهما، الشيء الذي نراه في أفكار مرحلة الشباب الدينية، والتي أعطاها هيجل فيما بعد عباءة فلسفية، كما في "الموسوعة": "إن البرهنة التي يقدمها العقل تبدأ من شيء آخر غير الله، ولكنها حين تتقدم في سير البرهان لا تترك البداية التي انطلقت منها على نحو ما كانت عليه من قبل واقعة محضاً بغير تفسير، وإنما على العكس تعرض هذه البداية على أنها مشتقة ومخلوقة، وبالتالي يصبح الله هو الوجود الأول المباشر حقاً المعتمد على ذاته، الذي يمتص في ذاته كل وسائل الاشتقاق.

---

[19] "موسوعة العلوم الفلسفية"، المجلد الأول، ط1، دار التنوير، بيروت، /1983/، ص.ص132-133.
[20] ولترستيل: "فلسفة هيجل: المنطق وفلسفة الطبيعة"، المجلد الأول، دار التنوير، بيروت، /1983/، ص272.

وبالتالي فأولئك الذين يقولون "تأمل الطبيعة، وسوف تقودك إلى هذه الطبيعة إلى الله، سوف تجد غاية نهائية مطلقة"، لا يقصدون بذلك أن الله شيء مشتق؛ وإنما يقصدون أننا نحن الذين نتقدم في سيرنا نحو الله ذاته من خلال شيء آخر. وبهذه الطريقة يكون الله، مع أنه نتيجة، الأساس المطلق للخطوة الأولى ذاتها، وتعكس العلاقة بين الاثنين: فما كان نتيجة يظهر أنه مقدم، بينما يرتد المقدم الأصلي ليصبح نتيجة. وفضلاً عن ذلك فتلك هي، باستمراره طريقة العقل كلما برهن على شيء ما"[21].

ابتداءً من مؤلف هيجل "شذرة نسق فرانكفورت" /1800/، نلاحظ أن اكتشاف هيجل لمفهوم "الحياة" باعتباره نمطاً موحداً لأشكال الوجود، وميداناً لتعيينها وتحققها في التاريخ – قد أدى إلى تجاوز المرحلة اللاهوتية، والدخول في عملية بناء المذهب الفلسفي المكتمل.

والملفت للنظر، أن هذا المفهوم قد وضع لإيجاد نسق موحد يستطيع إقامة علاقة عضوية تتيح الانتقال من الوجود الإلهي إلى وجود "العالم" والكون، فهنا توجد صياغة لمفهوم موحّد لأنماط الوجود المختلفة، يسمح لها بالانتقال عبر النشوء والحياة العينية من شكل إلى آخر، بحيث تتغاير في إطار حفاظها على ماهيتها، للوصول إلى كلية الموجود، المتمثلة في الحقيقة.

وقد اعتبر هيجل أن حياة المسيح تمثل إيذاناً بهذه الحالة من النشوء[22]، وقد أتاح هذا لهيجل حل مشكلة (الادراك الواعي الترانسندنتالي)، فهو يقبل بنظرية كانط التوحيدية للذات والموضوع في فعل المعرفة، ويعتبرها توحيداً للوجود والذهن معاً في وحدة تشكّل سمة للوحدة الأصلية التي يعرض هيجل إمكانية الوصول إليها في "المطلق".

إلا أن هيجل لا يقبل بالصيغة الذاتية لهذه الوحدة الكانطية، مما يؤدي إلى إلغاء بعدها الموضوعي المتخارج، الذي يرى هيجل ضرورة وجوده في هذه الوحدة، وهذا يعني أنه لا يجوز وجودها، كما قدمها كانط، في إطار محصور في فعل المعرفة، بل يجب امتدادها وتحولها إلى صورة وجود أيضاً، أيّ الحياة في عملية امتلائها المتعين والمتحقق عبر الوجود.

وقد أدى وضع هيجل لمفهوم السلب، الذي هو أساس قابلية الوجود للحركة، إلى إدخال جسر واصل يتيح للأنا تحقيق ذاتها من خلال انقسامها ووجودها في آخر، أي في الموضوع (الطبيعة).

فلكي يكون ذاتاً، يجب انتقاله عبر الصيرورة، إلى نقيضه لكي يحقق تعين ذاته، في المركب الذي يمثل وحدتها الجدلية، والتي تعني أيضاً احتفاظ الذات بماهيتها من خلال انقاسمها في الآخر، وعودتها إلى ذاتها من خلال تحققها هذا الذي لا يمكن حصوله إلا من خلال النقيض ذاته.

---

[21] "الموسوعة"، المجلد الأول، ص135.

[22] هربرت ماركيوز: "نظرية الوجود عند هيجل"، دار التنوير، بيروت، /1984/، ص311.

يوحد هيجل الفهم، بما يمثله من تكريس للانقسام وفقدان الترابطية، مع الطبيعة، معتبراً أن كانط لم يقدم أكثر منه، مما أدى إلى تكريس انقسام المعرفة والوجود، وانقسام الإنسان والعالم حيث يعتبر هيجل أن أخلاق الواجب الكانطية تمثل نموذجاً له، فهو يرى أن الإدراك الترانسندنتالي الكانطي هو تكريس لتجريد يقبل بفراغه الداخلي، والذي يقدم هيجل له من أجل ملئه، الحركة التناقضية الذاتية للموجود، والذاهبة للتعيين لحقيقته: هذا التعيين للذات الوجودية، تكون نقطة انطلاقه هذا التجريد نفسه الذي يمثل نقطة بداية كل ذات وجودية، والذي يتوسط نفسه مع الآخر (الطبيعة) وهذا يعني توحداً للذات مع الموضوع في إطار أن الوجود الخارجي كميدان للتعين، هو نسق العلاقات التي تتيح عبر الصيرورة، إمكانية لتحقيق وحدتهما، من خلال حركة الحياة والتي يهدف تعينها وتحققها إلى الوصول للمطلق، والذي يمثل امتلاء لهذا التجريد الفارغ.

من هنا يأتي رفض هيجل لنظرية كانط حول الفصل بين الظاهر والجوهر والتي ترى استحالة معرفة الجوهر الذي يوحده هيجل مع المطلق، فالترابطية العضوية التي يقيمها هيجل بين الذات والموضوع، تعني أن كل موضوع لا يوجد كتموضع، إلا من خلال الارتباط بالذات، أي بالفكر، الشيء الذي يجعله يرى عدم وجود شيء غير قابل للمعرفة.

وهو ينطلق في هذا، من أن العالم هو فكرة، أي أنه موضوع يوجد من أجل الذات وحدها، وهو كفكر، يعني تعينه في المطلق (الفكرة الشاملة)، الوصول إلى مركب موحد للذات والموضوع، من حيث أن الذاتية قد امتصت في جوفها، في حركة تناقضية مضادها المتمثل الموضوعية، من أجل وصولها إلى المطلق، وهذا يعني أن الوعي الذاتي (الوجود لذاته) والوجود (الوجود في ذاته) لهما نفس الماهية الواحدة التي يتم تحققها في المطلق، والذي يساوي مجموع تحققات هذه الماهية من خلال الحركة المؤدية إلى ملء مضمون التجريد الفارغ للوجود، كبداية انطلاقية، لهذا كان توحدهما في (الوجود في ذاته ولذاته) يعني الوصول إلى النمط المكتمل للوجود، الذي لا يوجد من أجل آخر، بل يكون هو الموضوع لذاته، وفي الوقت نفسه تتحول الموضوعية فيه إلى ذات، من حيث أن صيرورة الموضوع هو عودة إلى الذات؛ من هنا يمكننا فهم اعتبار هيجل للجوهر كذات يتم تحققها في التعين، من حيث أن الجوهر هو الذات التي تمر، عبر عملية النشوء، في الطريق المؤدي إلى تحقق الذات المتمثلة في المطلق.

فهذا الجوهر هو حركة تتوسط الذات لتتطور إلى آخر، عبر سلب نفسها وتحولها إلى آخر، ولكن مع احتفاظها بماهيتها، وهذا يعني وجود توحد للوعي الذاتي مع الوجود، ولكن من خلال الاختلاف وعبر السلب الذي يعني احتفاظه بذاته في أثناء وجوده في الآخر.

الشيء الذي هو نتيجة طبيعية لنظرية هيجل حول اعتبار الحياة، بوصفها موضوعاً للذات، ليست شيئاً سوى الوعي نفسه، فبوصفها موضوعة كمقابل للوعي، يجد فيها الوعي موضوعه الذي هو ذاته نفسها، ومن هذا المنطلق يقوم بتخطيه، من خلال عودته إلى ذاته، بعد أن نتعرف على نفسها في الآخر (الطبيعة)، وتتعين فيه وعبر تجاوزه.

العقل حسب هيجل هو اليقين بأنه كل الواقع، فـ"كل العقل الخالص المتجاوز كل حد، هو الألوهة بذاتها؛ فتصميم العالم قد انتظم بحسب هذا العقل. وهو الذي يدرب الإنسان على معرفة مصيره والهدف المطلق لحياته"[23]، وهو يشرح ذلك في "فلسفة التاريخ" (وهي محاضرات هيجل حول فلسفة التاريخ التي ألقاها في جامعة برلين بين عامي 1822 – 1831): "إن الفكرة الوحيدة التي تجلبها الفلسفة معها وهي تتأمل التاريخ، هي الفكرة البسيطة عن العقل، التي تقول: إن العقل يسيطر على العالم، وإن تاريخ العالم، بالتالي، يتمثل أمامنا بوصفه مساراً عقلياً[...] ففي الفلسفة تم البرهنة بواسطة المعرفة النظرية على أن العقل [...] جوهر مثلما هو قوة لامتناهية سواءً بسواء، ويمكن مضمونه اللامتناهي خلق كل حياة طبيعية وروحية يُنشئُها كما تكمن صورته اللامتناهية في تحرك هذا المضمون[...] فالعقل من ناحية هو جوهر الكون، أعني ما يكون به وفيه وجود كل واقع حقيقي وبقاؤه. وهو من ناحية أخرى الطاقة اللامتناهية للكون [...] (فهو) المركب اللامتناهي للأشياء، وهو ماهيتها وحقيقتها الكامنة، إنه مادته الخاصة التي يتعامل معها في نشاطه الإيجابي الخاص، ما دام لا يحتاج، كالأفعال المتناقضة، إلى شروط مادة خارجة ذات وسائل معينة يستمد منها دعامة له وموضوعات لنشاطه. فهو يزود نفسه بغذائه الخاص، وهو نفسه موضوع عملياته، وعلى حيث أنه وحده أساس وجوده وغايته النهائية المطلقة، فإنه أيضاً القوة المنشطة التي تحقق هذه الغاية وتطورها؛ ليس فقط في ظواهر العالم الطبيعي بل أيضاً في العالم الروحي، أعني في التاريخ الكلي. أما أن هذه "الفكرة" أو هذا "العقل" هو "الحق" و"الخالد" وهو الماهية ذات القوة المطلقة، وأنه يكشف عن نفسه في العالم، وأنه في هذا العالم لا يتكشف شيء سواه، أعني سوى هذا العقل ومجده وعظمته، فتلك هي الدعوة التي برهنت عليها الفلسفة (يقصد فلسفته، نفسها) كما قلنا، والتي نعدها هنا دعوى تم إثباتها"[24]، ثم يضيف: "يبقى المبدأ في الواقع هو مجرد تجريد بمقدار ما لا تكون الطبيعة العينية مفهومة فهماً عقلياً شاملاً ومعروضة على أنها تطوير له، وعلى أنها تنظيم قام به العقل"[25]، وهذا ما يعيدنا إلى تصور انكساغوراس لـ"النوس" (Nous) (العقل الكلي) الذي جعله مبدأ مفارقاً، وغير مندمج في الطبيعة، وسابق لها، وهو المبدأ الذي سمح بتجاوز عطالتها وفوضويتها البينوية التي لا رابط بينها: فهو القوة المحركة التي أدت لتجاوز هذا العماء المطلق الذي هو الحالة الذاتية للطبيعة وهو الحالة المنظمة لحركة الطبيعة، ولكن من خلال وضع متعالي والمفارق لها، والذي يقوم كمبدأ، على أساس إنشاء تركيب لأجزاء الطبيعة المنفصلة عن بعضها البعض الشيء الذي يتفق هيراقليطس معه في تصويره لوظيفة النوس، ولكن يختلف معه في جعله إياه كمبدأ محايث يوجد في داخل الطبيعة، وليس في خارجها، تماماً كوضع النفس بالنسبة للبدن، وهو يشبهه بالنار، ويعتبره كمبدأ، هو المحرك والقانون الداخلي لحياة العالم.

أي باختصار هناك اختلاف بين انكساغوراس الذي يعطي الأولوية للكلي على الجزئي، بينما نجد هيراقليطس يجعل الكلي موجوداً داخل الجزئي وسمة له، وهما في وضع تماهي ذاتي رغم اتفاقهما، على ضرورة وجود نوع من التركيب الموحد بينهما.

---

23 "حياة يسوع"، ص47.
24 هيجل: "محاضرات في فلسفة التاريخ: (العقل في التاريخ)"، الجزء الأول، دار التنوير، بيروت، ط3، /1983/، ص78.
25 "فلسفة التاريخ"، ج1، ص81.

قد أفلاطون نظرة تقسيمية جذرية للعالم، من خلال نظريته حول (المثُل)، والتي أقامت عالمين منفصلين في داخل الوجود:

1- (الكليات (المثُل)- - (العقل) - - (الحقيقة) (فوق الزمان والمكان).

2- (الأشياء الجزئية - - الإحساس - - الظاهر).

بينما اعتبر أرسطو أن "النوس" هي صيغة وجود، وهي جزء من العالم، وتجد أشكال الوجود ذروتها وتحققها فيها، وهي تعبر عن غائية العالم، بدون أن تكون في وضع متعال، مع أن أرسطو أعطاها أوصافاً، نجدها في تصور الأديان لله؛ فوجودها ليس محدداً بشيء آخر غير ذاتها، وهي غير خاضعة للتغير، وتبقى ذاتها كما هي في ماهيتها المحضة تحت كل وضع أو حال، بشكل يمكننا القول، أن أرسطو قد قدم نوعاً من التوفيق الموحد، الذي تجاوز إلى حد ما تجزيئية أفلاطون، وأعطى نوعاً من الوحدة المؤطرة لعلاقة الإنسان مع الكون.

ينطلق هيجل من اعتبار المقولات، بوصفها كلاً واحداً، هي حقيقة موضوعية أنطولوجية، مستقلة عن الأذهان الجزئية، وهي تشكل وحدة تُعين ذاتها وتفسرها، وهي المبدأ الأول المطلق للعالم، فهي نسق العقل الموضوعي للعالم الذي هو في حالة اتحاد مع عقلنا الذاتي، كنتيجة لمبدأ وحدة المعرفة والوجود، والمنطق مهمته تفسير عملية التحقق هذا المبدأ الأول للعالم في الواقع العيني.

يعتبر هيجل العالم صادراً عن العقل (المطلق) الذي هو علة ذاته ونسق المقولات؛ وهو الأساس الموجود قبلياً بالنسبة للوجود الخارجي، وخارجاً عنه، من حيث أن هذا الأخير هو نسق التعين للأشياء، أي أنه هو العالم، لذلك هو يرى العالم كفكرة يتم تحققها في الفكرة المطلقة، التي تعني عودة العقل إلى ذاته، بواسطة التعين في العالم، ليفسرها ويحققها.

ويجب الانتباه هنا إلى توحيد هيجل الفكرة والروح، بحيث نراه يعتبر الفكرة المطلقة هي فكرة الروح، مما يعني أن الروح المطلق هو: أساس الكل: "إن النوس أو الروح (وهي الفكرة الأكثر عمقاً للنوس في الفكر الحديث) هو علة العالم"[26].

فالواقع هو "دائرة الروح" التي تبدأ، كوجود، في سقوط ذاتها في الطبيعة (يوحد هيجل هنا هذه العملية مع الخطيئة الأصلية) لتتعرف فيها إلى ذاتها، ثم لتعود إلى ذاتها أخيراً.

فالروح هي الذات الواقعية لعملية النشوء التي ميدانها الواقع، باعتبار الروح حياة توجد في العيان، وهنا نجد هيجل يوحد الروح مع الوعي الذاتي (الوجود ولذاته): "الروح [...] [هي] ما يوجد مركزه في ذاته، فليس لديها وحدة خارج ذاتها وإنما هي موجودة فيها بالفعل: إنها توجد في ذاتها وبذاتها.

---

[26] "الموسوعة"، المجلد الأول، ص60.

وعلى حين أن ماهية المادة تقع خارجها فإن الروح وجود في ذاته، وتلك بعينها هي الحرية، وذلك لأنني إذا ما كنت أعتمد على شيء فلا بد أن يحال وجودي إلى شيء آخر غير ذاتي، بحيث لا أستطيع أن أوجد في استقلال عن شيء خارجي [...] وهذا الوجود للروح في ذاتها ليس سوى الوعي الذاتي – وعي الروح بوجودها الخاص.

وإذا كان من الضروري أن نميز في الوعي بين شيئين: **أولاً**: واقعي أني أعرف، **وثانياً**: ماذا أعرف؟، فإن هذين الشيئين، في حالة الوعي الذاتي، يمتزجان في شيء واحد، لأن الروح تعرف ذاتها"[27].

مما يعني أن الحياة، كموضوع للذات، ليست شيئاً سوى الوعي نفسه؛ فالأنا هو موضوع بقدر ما هو ذات، أيضاً.

فالوعي هو وجود للحياة، كانعكاس يتم استيعابه في المفهوم، بحيث يتم بواسطته عقلنة الحياة لقيادتها إلى تعينها وتحقق ذاتها في الحقيقة. وهنا يجب إدراك تعريف هيجل للمفهوم، بوصفه هو ذات الوجود الواعي المفكر، وطبيعة الوعي الذاتي: فكل تعينات الموجود تتموضع بواسطة مفهومه الذي هو كلية قَبْلية يَنْوجد فيها الموجود مسبقاً، في إطار من الوجود الضمني (الوجود بالقوة).

فالعقل هو التجريد المحض للواقع، بينما يكون هذا الأخير ميداناً لتعينه وتحققه، فهو يرى الفكر خالقاً للعالم، وهو منظوره وغايته العليا، والتي يتجه التاريخ نحو تحققها، فتاريخ الإنسانية هو مجرد تعبير عن قوة الفكر، التي يبدأ بالاغتراب في الطبيعة، في طريقه نحو تحقيق ذاته.

إذن هناك ثلاثة مراحل للفكرة الهيجلية:

1- تجسد المفهوم في الفكرة.

2- اغتراب في الطبيعة.

3- تحقق في التاريخ الإنساني الواعي.

وهذا ما يعيدنا إلى عبارة هيجل: "المعقول واقعي، والواقعي معقول"، فالعقل هو (Nous) تتحقق في العالم، وكل ما هو عقلي هو قابل للتحقق، بالتحديد يرى هيجل أن الوجود هو المقولة الأولى، أي أن الشكل الأول للفكرة هو الحياة، بوصفها إطاراً لتعيّنها في العالم.

فالكينونة هي أكثر مراتب الوجود تجريداً، وهي تعبر عن الوجود الخالص الذي يمثل الفراغ، وهو بلا أي تعين ولا أي صفة جزئية فهو تجريد، أي عدم.

[27] "فلسفة التاريخ"، الجزء الأول، ص87.

والوجود هذا، بوصفه هو التجريد، هو المنطلق، وهو بداية متحدة كوجود مع اللاوجود، الشيء الذي يذكرنا بتوحيد هيجل للحظة الولادة مع الموت، هنا يقدم هيجل فكرة (الصيرورة) كمركب ينتج من توالد الوجود واللاوجود، بوصف الصيرورة كنوع من التحقق لذات الأول، عبر السلب والحركة التناقضية، التي تؤدي إلى انقسام ذاته المتعينة من خلال هذا الآخر، ليجدها عبره –كآخر– في مركب، يمثل حلاً لهذا التناقض، وفي الوقت نفسه يحوي ذاته المتعينة من خلال هذا الآخر، ومحتفظاً بماهيتها، مما يعني أن لحظات الحد الثالث (المركب) مساوية للحظات الحدين الأول (المباشرة) والثاني (الانقسام والتوسط)، وهي الوعاء الحافظ لهما، الشيء الذي أوصل هيجل إلى فكرة حياة الماضي من خلال الحاضر كتحقق له.

لذلك نجده، كما رأيناه في موضوعة البرهنة على وجود الله في "الموسوعة" يعتبر أن الوجود، كمقولة أولى، يحوي ضمنياً كل المقولات، بما فيها الفكرة المطلقة، والتي بوصفها هي الأخيرة، فهي إذن الأساس الأول للوجود، وهي مُطلَقُهُ، أي أن البداية هي متأخرة عن النهاية التي هي البداية الحقيقية، ولكن التي توجد بشكل مضمر في الوجود، كبداية، إلا أنها المحرك الأساس له.

وهذا ما أتاح لهيجل أن يعتبر الفكرة المطلقة هي أساس الوجود، الشيء الذي يجعل نظريته الوجودية، وبالتالي التاريخية، ذات طابع دائري: الأول هو الأخير، وهذا هو الأول.

ويلفت النظر اعتبار هيجل للوجود كمنطلق، هو الكلي الذي يتجزأ عبر السلب، في النقيض (العدم) الذي يمثل الجزئي، لكي يحصل المشخص أو الفردي (الصيرورة).

ومجموع هذه العمليات يؤدي للوصول إلى التركيب، الذي هو الشامل، الذي يحوي وحدة الضدين في هوية عينية متحققة تمثل الفكرة الشاملة، وهذا أمر يعكسه هيجل في كون الفكرة (العقل) عندما تتوسط ذاتها في الطبيعة (المادة، الجزئي) فإنها تصل إلى تحققها وتعينها في الروح (المشخص)، التي هي الكل العيني، الأمر الذي يدفع هيجل للاستنتاج بأن الكون ليس معطاً خارجياً للروح، وإنما هو الروح نفسها التي يحصل تشخصها في الواقع العيني وعبره، أي عبر التاريخ الذي هو ميدان متحرك ومدفوع بقوة العقل، والذي يتجسد من خلاله التاريخ نفسه.

يوحد هيجل الله مع الروح المطلق: "نحن نعرف الله، الذي هو في الحقيقة، في حقيقته أعني على أنه الروح المطلق، بمقدار ما نستطيع فحسب أن نعرف أن العالم الذي خلقه الله — أي الطبيعة والروح المتناهية — في اختلافه مع الله، غير حقيقي"[28]، ثم يمضي في تحديده لله: "إن الله حقيقة فعلية، وإنه أسمى حقيقة فعلية، وهو وحده الحقيقة الفعلية بمعناها الصحيح"[29]، وهنا يجب استحضار تعريف هيجل للوجود الفعلي، بوصفه وحدة الوجود الخارجي مع الماهية، فهو كلّ

[28] "الموسوعة"، المجلد 1، ص227.
[29] "الموسوعة"، المجلد1، ص55.

وصل إلى هوية مع أجزائه؛ أي أن الله هو ذات خاضعة لحركة التعين والتحقق في الوجود، وهي تتشكل من خلال هذا التعيّن، فهو غير مفارق، بل محايث للواقع.

يقدم هيجل المسيح بوصفه النموذج الحقيقي للألوهية: ففي "الديانة المسيحية كشف الله عن نفسه، أعني أنه قد قدم نفسه لكي نفهم من هو"[30].

فالله من خلال الجسد الطبيعي قد قدم ذاته مجسدة في هذا الجسد، والذي يمثّل توسط الكلي (الأب) لذاته في الجزئي (الابن)، من أجل تقديم المركب لهما في المشخص (الروح القدس)، والتي هي مملكة الله الموجودة فينا، مجسدة في الكنيسة.

وهذا يعني أن الله واحد، غير منقسم، إلا أنه متعين في ثلاثة أقانيم، ولكنها ذات طبيعية أو ماهية واحد: فالثالوث يساوي الأولوهية كلها، وهو يمثل ثلاثة لحظات للفكرة المطلقة (الروح المطلقة).

فتعين الألوهية في الطبيعة (الجسد) جزء من الطبيعة الألوهية، وكذلك خضوعها من خلال الصلب للسلب (العدم) في الآخر، ومن ثم القيام، الذي يعني عودة الجزئي إلى الكلي، مما يعني توحد الطبيعة وارتفاعها إلى الألوهية، الشيء الذي يمثل تصالح الإنسان مع العالم، والقضاء على حالة التباعد التي مثلتها الخطيئة الأصلية بما يعنيه ذلك كله من أن الكلي موجود بداخل الإنسان.

إلا أن هيجل يعيب على الديانة المطلقة (المسيحية)، عدم استطاعتها تصوير خلق العالم إلا في صورة الصَدَفية، من حيث أنه لا يمثل ضرورة بالنسبة لتحقيق طبيعة الله وذاته عبر وجود العالم، الذي يعتبره هيجل ممراً حتمياً وضرورياً لتحقيق الذات الإلهية، وإنما تقتصر على اعتبار هذه العلاقة في إطار قدرة الله التي تستطيع أن تخلقه أو تستغني عن ذلك لو أرادت.

وهذا شيء يرى هيجل عدم قدرة الدين على تقديمه، من حيث أنها مهمة للفلسفة الحقّة، التي يعتبرها هي الفلسفة الهيجلية، والتي تقدم عرضاً للمطلق في حقيقته، أي كفكر خالص يعبر عن مجرى تحقق فكرة العالم في المطلق نفسه، الأمر الذي ليس بمقدور الدين تحقيقه، من حيث اقتصاره على التصور التمثلي للمطلق، والذي يتضمن كثيراً من العناصر الحسية في تصويره للكائن المطلق.

فالعقل الذي هو حسب هيجل كل الواقع، يمثل قوة تركيبية دافعة لحركة الكون الجدلية، باتجاه المطلق، وهنا نجد أن مرحلة الأولى للحركة الجدلية، والتي تبدأ من الوجود والمجرد، تتميز بسيطرة الفهم الذي يعني التجزؤ والانقسام وانعدام الروابط، بينما يعتبر هيجل أن العقل هو سمة للمرحلة الثانية (السلب)، والثالثة (الوجوب)، والتي يتم فيها التحقق، الأمر الذي يعني أن الكون يتجه نحو غاية غير تجزيئية لعناصره، وإنما إلى تركيب (مطلق) يضم هذه العناصر، ويمثل

[30] "فلسفة التاريخ"، الجزء الأول، ص84.

وحدتها وغائيتها، الشيء الذي يسمح لنا بفهم مغزى اعتبار هيجل للعقل بوصفه حصيلة جمع الهوية مع الوجود: "فالموجود داخل كل هذه الحركة لا يخرج من ذاته ولا يتجاوز ذاته ولا يبتعد عن ذاته (الشيء الذي يمكننا، من خلاله، إدراك مغزى اعتبار هيجل للجوهر بأنه ذات: أي أن هذه الذات هي الفكرة الشاملة في تحققها)، بل يبقى دائماً على العكس في مستقر ذاته: إنه يحتفظ بنفسه داخل آخره، فالكلي يحتفظ بذاته داخل جزئيته، داخل الحكم أي الفصل (الانقسام) والواقع، إنه يرفع في كل مرحلة تجيء بعد تعيينه مستوى كتلة محتواه السالف بأكملها، وبواسطة هذه المسيرة الجدلية المطردة لن يفقد شيئاً ولن يتخلى عن شيء، وليس ذلك فحسب بل سيظل يحمل معه ما اكتسبه، مواصلاً اثراء ذاته، وتكثيفها على نحو داخلي باطني [...] إن الصورة المطلقة ليست أعلى الصور كلية فحسب، بل هي أيضاً الصورة الحقة الأصلية. ولكن الفكرة المطلقة لا تظهر في نهاية المنطق بوصفها الصورة التي تأخذ جميع الصور السالفة طابعها الفردي (المشخص) ابتداءً منها، بل بوصفها الصورة الحقة للوجود دون منازع، الصورة التي يتجه نحوها التفسير العيني لأنماط الوجود المتنوعة، والتي من حيث هي كذلك، يبقى فيها الموجود، بمعنى الكلمة، في عقر داره (في مثواه الذاتي) داخل كل آخرية، ففيها يكون الموجود قد وصل إلى ذاته"[31].

وقد أتاح هذا المفهوم عن حركة الوجود الجدلية، لهيجل أن يقدم تصوراً ثورياً عن العلاقة بين المتناهي واللامتناهي، وبالتالي أن يعطي رؤية جديدة للوجود.

إن مبدأ التركيب المطلق هو الصورة الشاملة التي يوجد من خلالها، قَبْلياً، كل موجود، لا من خلال صورة المعرفة، بل في صورة الوجود، فهذا المبدأ بوصفه تعبيراً عن الحركة الهادفة، عبر التعين، للوصول للمطلق، يحوي من خلاله الحركة المضمرة فيه والتي هي أساس الوجود الخارجي، نوعاً من التوحيد الماهوي للفكر والوجود، إذا نظرنا لهذا التركيب باعتباره تعبيراً عن العقل، كفكرة للعالم: من حيث أن تحقق الفكرة لا يمكن حصوله إلا عبر الحركة الوجودية، والتي تؤدي، كواسطة، إلى تحقق الماهية الخالصة (المجردة) للوجود، الموجودة قبلياً، كوجود ضمني، في ذات العقل: أي أن هذه الحركة هي واسطة نقل هذه الماهية إلى الوجود الخارجي (الطبيعة)، كممر حتمي إلى تعينها في المطلق.

وهذا يعني أن الوعي الذاتي (الوجود لذاته) والوجود (الوجود في ذاته) لهما نفس الماهية الواحدة، والتي يؤدي التركيب الموحد لهما (الوجود في ذاته والوجود لذاته) إلى تشكل مضمون العالم، ككل عيني؛ وهذه الماهية التي توحد قطبي الوجود هذين، هي القابلية للحركة الموجودة كأساس لهذا الوجود الكلي.

وبالتالي، فهذه الماهية كأساس، تعني وحدة الهوية عبر الاختلاف، الذي هو نوع من التلاشي والنفي للموجود المباشر، الأمر الذي يعني تناهيه، كذات قائمة في الوجود الخارجي، الأمر الذي يحدد العدم طبيعة لوجود هذه الذات، وأن حقيقة وجودها تكمن في نهايتها، وتجاوز ذاتها إلى وراءها الممثل في الآخر، الذي يرمز، كنهاية للذات الأولى، إلى تناهيها أيضاً فيه، بما معناه أنها لم تفن فيه، بل هو كذات أخرى، نوع من الاستمرارية العبورية لها، عبر صَيْرٍ، يؤدي إلى

[31] ماركوز: "المرجع السابق"، ص.ص 273-274.

نشوئها من جديد فيه، وإلى أن يكون هذا الآخر، هو ذاتها وقد تعينت وامتلأت من خلاله: فهي تظل، في ذاتها، عبر الآخر الذي تصيره.

أي أن هناك لا تناه في نشوء الذات، وبالتالي في وجود هذه الذات، وبالتالي فإن الحركة والصيرورة هما في وضع اللاتناهي، مما يعني أن الوجود، الذي هما سمتان له، هو لا متناه أيضاً، من حيث كونه ميداناً لتحقق ذات العقل عيانياً، أي في إعطاء الوجود هوية، يكتسبها عبر إلقاء العقل للماهية في برانية الوجود، بوصف هذا الأخير هو نوع من التجلي للعقل، من أجل الوصول إلى ما يسميه هيجل، بالوجود الفعلي، الذي يمثل وحدة الماهية مع الوجود الخارجي، بوصفه –أي هذا الأخير– المرحلة المباشرة للوجود، والذي يصل عبر الماهية، إلى وضع الكل المركّب لأجزائه، في هوية تركيبية موحدة، يكتسبها عبر تفاعله مع الماهية المعطاة من العقل.

وهذا يعني أن العقل كفكرة للعالم، وهو في وضع تماهٍ معه، عبر الحركة، وأنه ليس من طبيعة متفارقة معه، وبالتالي فإن نقطة بداية هذا العالم موجودة في ذات هذا العالم، تماماً كما أن لاتناهي الصيرورة فيه، يؤدي إلى جعل "الماوراء" محصوراً، تحديداً في داخل إطار هذا العالم: أي، أنه لا يوجد ماوراء ولا ما قبل لهذا العالم، فهو لا نهاية له، ولا بداية: إنه أيّاهما (اللابداية واللانهاية)، مما يشكّل نتيجة منطقية لنظرة هيجل الدائرية للوجود، بل هو هذه الحركة الوجودية الأزلية التي يوجد محركها في داخلها، والتي تخضع لعملية صيرورة لامتناهية، وهذا هو المعنى العميق للجدل.

فعملية النشوء اللامتناهية للماهية في الوجود، هي نوع من الحفاظ، والبقاء في "مثوى" الذات، بحيث أن الكلية الصائرة هي مجموع لحظات عملية تشكل هذه الذات وامتلاءها بالمضمون الماهوي، وهي نتيجة كاملة لهذه العملية، وبحيث لا يذهب أي شيء من الجزئيات المشكلة لهذا الكل، إلا إلى ذات الكل تحديداً.

أي أن الماهية لا يمكن وجودها إلا من خلال هذه الحركة الوجودية وفيها، بل إنها هي هذه الحركة ذاتها، مما يعني أنها حركة ذاتية منغلقة على ذاتها، من حيث إنها حركة صادرة عن نفسها، ولا يوجد أي محرك متعالٍ أو مفارق لها: "فالمطلق ليس في الخارج أبداً، فوق "الوجود" أو تحت، "فالوجود" المنقسم هو عين وجود المطلق الذي ينقسم والذي "لا يظهر" كمطلق إلا في وقت انقسامه نفسه. ولا يجد النتاج، إذن أصله في "المطلق" خارجه – فهذا الأصل ماثل داخله [...] وماذا ينتج النتاج؟ لا شيء إلا نفسه"[32]، ثم يضيف: "فالمطلق هو وحدة الوجود، جملته"[33]، وهذا يعني أن الوجود هو الجوهر، بوصف هذا الأخير هو تحققه الأعلى وغايته، ممثلة في الفكرة الشاملة باعتبارها تعيناً لوحدة الوجود في جملته، فيها، وهذه الغاية يبين هيجل إمكانية تحققها عبر التاريخ الإنساني، إذا أخذنا بعين الاعتبار، تعريف هيجل للفكرة الشاملة بأنها: "هي حقيقة كل من الوجود والماهية"[34].

[32] ماركوز: "المرجع نفسه"، ص57.
[33] ماركوز: "المرجع نفسه"، ص53.
[34] "الموسوعة"، المجلد الأول، ص227.

عبرت الهيجلية عن طموح الإنسان المعاصر (هذا الطموح الذي بدأت بذوره منذ السومريون) للسيطرة على الطبيعة، وحاولت من خلال رفضها التجزيئية أن تقدم له هدفاً كونياً، هو السيطرة على عالمه.

كما مثلت الهيجلية نزعة تركيبية، كانت في تناقض مع التيار التجزيئي، الذي بدأ بالسيادة على الفكر الغربي، اعتباراً من كانط: هذا التيار التجزيئي الذي لم يستطع أن يقدم رؤية ناظمة لطموح الإنسان هذا، والذي تمثل في الإنجازات العلمية، الشيء الذي جعل الثورة التكنولوجية فاقدة لأي منظور فلسفي كوني[1]، كما كانت الهيجلية، أول فلسفة تركيبية شمولية في تاريخ الفكر الإنساني، يمكن أن تستخدم في إطار لا يسمح لمنهجها في أن يسقط بالنزعة المحافظة، بل يمكن استعماله ليس فقط في إطار من أجل تحليل الحركة التاريخية، وإنما أيضاً من أجل مماشاة كل تطور راهن، ووضع قوانين محددة لانتقال الحاضر نحو المستقبل.

كما أن هذا المنهج الجدلي، يساعد على أن تكون النتائج المتعددة والمختلفة، التي يمكن استخلاصها منه، ضمن إطار خصوصية الزمان أو المكان، ليست موضوعة ضمن إطار التناقض بين مستعمليه، بقدر ما أنها في إطار التطوير الحيوي لأي فكر يستعمل هذا المنهج.

مع أن هيجل بعد انتصار النزعات المحافظة في السياسة الأوروبية على أثر مؤتمر فيينا /1815/، قد حاول التخفيف والتلطيف من الأبعاد الراديكالية للمنهج الجدلي، كما نرى ذلك في محاولته عام /1817/، بالموسوعة، لكي يقدم فلسفته في إطار متصالح مع الدين: "إن موضوعات الفلسفة هي نفسها، بصفة عامة، موضوعات الدين؛ فالموضوع في كليهما هو الحقيقة. بذلك المعنى السامي الذي يكون فيه الله والله وحده، هو الحقيقة. وهما ينتقلان بطريقة متشابهة إلى معالجة العالمين المتناهيين: عالم الطبيعة والروح المتناهي، من حيث علاقة الواحد منهما بالآخر، ومن حيث علاقتهما بالله بوصفه حقيقتهما"[35]، كما أن "معرفة الله [هي] الشيء الوحيد القيّم الجدير بالامتلاك"[36].

إضافة إلى نزعات هيجل التصالحية مع واقعه، ربما بدت بعض ملامحها في "فلسفة الحق" /1821/، الذي بالتأكيد كانت اتجاهاته الممجدة لسلطة الدولة المطلقة قد لاقت ارتياحاً عند السلطة الملكية البروسية.

وقد كانت هذه الملامح المحافظة التي أظهرها هيجل بعد عام /1815/ والتي تتناقض بعمق مع جوهر فلسفته الجدلية، هي السبب في انقسام الهيجلية، في الثلاثينات والأربعينات من القرن الماضي، إلى نزعتين محافظة وراديكالية، حيث تمثلت الأخيرة في تيار الهيجليين الشباب.

وقد تركز جهد هذا التيار الراديكالي، على استخدام المنهج الهيجلي في نقد الدين (كتاب شتراوس: "حياة المسيح" /1835/، أو كتاب برونوباور "نقد الأناجيل الأربعة" /1840/)، ليس فقط من أجل تحطيم الأسس الأيديولوجية للسلطات السياسية القائمة، وإنما أيضاً من أجل عزل التلونات المحافظة في فلسفة هيجل.

---

[35] "الموسوعة"، المجلد الأول، ص45.
[36] "فلسفة التاريخ"، الجزء الأول، ص84.

وهنا نجد لودفيغ فيورباخ في كتابه "جوهر المسيحية" /1841/، يثبت أن تصور الإنسان لله هو عبارة عن إسقاط آمال الإنسان المحبطة، لأسباب طبيعية، على كائن متعالٍ، حيث يتم إلباسها من قبل الإنسان لهذا الكائن.

كما أنه أثناء نقده لفلسفة هيجل ولكل فلسفة "قد بيّن أن الفلسفة ليست أكثر من دين يحمل بالفكر ويتطور عبر الفكر، مما يجعله يدينها بوصفها شكلاً ونموذجاً آخر للاغتراب الإنساني [...] وعارض مبدأ نفي النفي [...] (الذي عند هيجل بعد البدء، في الحركة الجدلية من المجرد (الدين واللاهوت)، يتم تجاوزه عبر الفلسفة التي تضع الواقعي، والفردي المشخص والمتحقق وجوباً، ليأتي مبدأ نفي النفي، كمرحلة ثالثة) بوصفه تجاوزاً للإيجابي حيث يحاول إعادة تأسيس المجرد، المطلق (إعادة تأسيس الدين واللاهوت)، ولهذا يتصور فيورباخ مبدأ نفي النفي بوصفه يمثل نوعاً من التناقض داخل الفلسفة نفسها، من خلال إعادة تأكيد للاهوت (التعالي،...)، بعد أن تم تجاوزه. مما يعني تثبيتاً له في معارضة الفلسفة، نفسها. حيث أن هذا الاثبات أو التوكيد الذاتي، المتضمن في نفي النفي، يُنظر له كإيجاب مشكوك به، ومثقل بالتناقض الذاتي [...] فالإيجاب الثابت حسياً يكون مبنياً على ذاته، وهو، أيضاً، يكون في حالة تعارض مباشر مع هذه العملية"[37].

على هذه الأرضية التاريخية الفكرية، جاء كارل ماركس /1818 – 1883/.

---

[i] لقد أوجد هذا الوضع حالة من الفراغ الأيديولوجي، بعد انهيار مكانة الدين التي كان يحتلها في العصور الوسطى.
وهذا، أدى إلى فقدان الفكر لسيطرته على الآلة، وبالتالي إلى انعدام وجود أيديولوجية قادرة على التعبير عن المستوى الذي وصلت إليه عملية سيطرة المجتمع الإنساني على الكون، وبحيث يمكن تقديم الاستنتاجات الفلسفية المترتبة عن هذه السيطرة، على اعتبار أن الدين قد كان تعبيراً عن خضوع وعجز الإنسان أمام الطبيعة.
وهذا، ما جعل الإنسان المعاصر أمام خيارين: إما العدمية الفكرية التي وجدت تعبيرها الأقصى في اللاأدرية، أو في العودة إلى الدين التي نشهد بعض مظاهرها في المجتمعات الصناعية المتقدمة.
وتلك نتيجة طبيعية لانتصار التجزيئية في الفكر الغربي، ولعدم قدرة الفكرة التركيبية (الماركسية) على فرض نفسها في الغرب.

---

[37] كارل ماركس: "المخطوطات الاقتصادية والفلسفية" /1844/، الموجود نصها كملحق لكتاب إريك فروم: "مفهوم ماركس للإنسان"، منشورات فريدريك أنجار، نيويورك، الطبعة الثالثة، /1962/، ص.ص85-185، ص.ص171-172.