الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي و البحث العلمي

جامعة ابن خلدون -تيارت-

كلية العلوم الإنسانية و الإجتماعية

قسم : العلوم الإجتماعية

مسار : فلسفة

تخصص : فلسفة التأويل

مذكرة تخرج مقدمة لنيل شهادة الماستر في الفلسفة

الموسومة بـ :

العقل و الهيرمينوطيقا

-فريديريك هيجـــل انموذجا-

إعداد الطالبتين:

- بن عافية حنان
- باية لويزة

إشراف الأستاذ :

أ- بوعمود أحمد

السنة الجامعية : 2018/2017 م – 1939/1438هـ

(إهـــــــــداء)

إلى من عطف علينا صغارا و جادوا علينا بكرمهم كبارا ، و والوا إلينا بوهم مدرارا و أورثوانا حشمة و وقارا.

(أمي و أبي)

إلى من قاسمتهم المأوى ، و عشنا معهم أيامي الحلوة و المرة .....

إخوتي : أنوارة ، سارة ، ماريا ، إسلام ، عاشورا .

إلى من عايشوني في السعادة و الشقاء ، ونالوا بجدارة كلمة أصدقاء.

صديقاتي في الدراسة

حنـــان و فاديا

إلى كل طلبة فلسفة التأويل دفعة 2018

و أختمها بإلقاء الشكر إلى الأستاذ حفصة

لـــــــويزة

(إهـــــــــداء)

إلى من عطف علينا صغارا و جادوا علينا بكرمهم كبارا ، و والوا إلينا بوهم مدرارا و أورثوانا حشمة و وقارا.

(أمي و أبي)

إلى من قاسمتهم المأوى ، و عشنا معهم أيامي الحلوة و المرة .....

إخوتي : نايل ، عبد الله ، ناصر ، طيب ، صادق ، رفيق ، شهيرة ، مليكة

والبراعم الصغار: عبد الإله ، محمد ، ليليا

ولن أنسى جدتي الغالية

إلى من عايشوني في السعادة و الشقاء ، ونالوا بجدارة كلمة أصدقاء.

صدقاتي: لويزة ، حدية ، جميلة ، فاطمة ، فضيلة ، كريمة ، مليكة ، زيزو ، طاووس ، أسيا ، ليندة .

و لا ننسى بالذكر أساتذة قسم العلوم الإجتماعية خاصة أساتذة الفلسفة.

حنـــــان

﴿ شكر و عرفان ﴾

الحمد لله حمدا يوفي و يكافئ مزيده و نشكره على توفيقه لنا في إتمام هذا العمل ماوام الشكر هو قيد النعمة و سبب دوامها

و حتى يتم شكرنا لله عز وجل نشكر كل من ساهم من قريب و بعيد في انجاز هذا العمل المتواضع الذي يعتبر ثمرة تحري ثبات لثقتنا بأنفسنا .

بكلمة متواضعة نتقدم بجزيل الشكر و العرفان إلى الأستاذ المشرف : ﴿بوعمود أحمد﴾ عن الدعم المقدم و السند في الجانب المعلوماتي.

كما نتقدم بالشكر الجزيل إلى جميع الأساتذة بقسم فلسفة التأويل كلية العلوم الإنسانية و الاجتماعية جامعة ابن خلدون .

و في الخير نرجو من الله العون و التوفيق لقوله تعالى لله

﴿ لَئِن شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ ﴾

مقدمة

مقدمة:

يشير مصطلح الفلسفة الحديث بشكل عام إلى الأعمال الفكرية التي ظهرت بين القرنين السابع عشر و التاسع عشر ، كما تعتبر عملية تحليلية نقدية و تفسيرية لأنها تعتبر وسيلة و أداة ذات أهمية بالغة في الممارسة التحليلية ، تكمن أهميتها في كل الجوانب سواء للفرد أو للمجتمع فمن خلالها ينمي الفرد قدراته و مهاراته بالإضافة إلى أنها تقوي سلوكها العقلاني المنظم في حياته النفسية و الاجتماعية و الفكرية ، و تزيد القدرة على الفهم و الاستدلال الصحيح و تنمي قدراته على التركيب و التنظيم و التحليل، وتهتم الفلسفة أيضا بالعلاقة بين الإنسان و الطبيعة ، و تفتح سبل الفهم للإنسان حول العالم المحيط به و حتى الطبيعة الإنسانية .

أما أهميتها بالنسبة للمجتمع فهي تزوده بمبادئ و أصول و غايات النظام الاجتماعي و التربوي الذين يحكماني المجتمع، و تنشئ أفراد المجتمع نشأة اجتماعية تعرف الفرد على أصوله الفلسفية للثوابت الوطنية، و هي في حقيقتها تتمة لما كان قد بدأ فيه المفكرون و العلماء في عصر النهضة و ما يجمع هؤلاء و أولئك هو تخلصهم من طرق التفكير التي كانت سائدة في العصور الوسطى و اعتمادهم بشكل أساسي على العقل، إلا أن فلاسفة العصر الحديث هو إقامة أفكارهم في صورة نسق فلسفي متكامل و النسق الفلسفي هو مذهب عام يحتوي توجها معينا و يضم نظريات في المعرفة و أخرى في الأخلاق ، كما كانت للفلسفة عدة توجهات

في اللغة و المنطق و الأخلاق و السياسة و التأويل، فلسفة التأويل هي المدرسة الفلسفية التي تشير لتطور دراسة نظريات تفسير و فن دراسة و فهم النصوص في فقه اللغة و اللاهوت.

في بداية الأمر سمي بالتأويل و بعد تطور المفهوم أصبح يعرف هذا المصطلح بالهيرمينوطيقا فهي لم تعد اسما لمدرسة فحسب كما يعتقد البعض في مجال تخصص واسع تمتد جذوره الفكرية إلى التأويل الهوميري والرمزي القديم إلى تأويل النصوص الدينية المقدسة ، ثم توسيع مجال التأويل إلى النصوص الفلسفية والقانونية والفنية والتاريخية والعلوم الإنسانية مع كل من شلاير ماخر ودلتاي حيث تم تأسيس هيرمينوطيقا فلسفية عامة تتساؤل عن الطبيعة الإبستيمولوجية للفهم والتفسير والتأويل في العصر الحديث عرفت الهيرمينوطيقا الفلسفية توسعا أكثر في مجال العلوم الاجتماعية، وبالتالي تأويل الأفعال الإنسانية والثقافية والمؤسسات السائدة مع كل من غدامير و ريكور خاصة، وفي نهاية العصر الحديث وبداية العصر المعاصر كانت الهيرمينوطيقا أكثر توسعا وشيوعا مع هيجل الذي أعطى للهيرمينوطيقا مفهوما وأسسا تقوم عليها ، وانطلاقا من هذا فإن الإشكالية الرئيسية تتمثل فيما يلي :

- ما هي خصوصيات فلسفة الهيرمينوطيقا عند هيجل ؟

وتتفرع من هذه الإشكالية مشكلات جزئية من بينها :

- ما معنى الهيرمينوطيقا ؟

- وكيف تطور مفهوم الهيرمينوطيقا عبر التاريخ ؟
- فيما تكمن أهمية العقل عند هيجل ؟
- كيف عبر هيجل عن الصراع ؟
- كيف تناول هيجل التأويل ؟

أما عن أسباب اختيارنا لموضوع البحث فيمكن تقسيمها إلى أسباب ذاتية وأخرى موضوعية ، فعن الأسباب الذاتية أننا لم نشعر خلال مشوارنا الجامعي أننا قد تعرفنا على فلسفة هيجل حق المعرفة بكل جوانبها ، إذ كانت معرفتنا لفلسفته صراحة معرفة سطحية لا ترقى إلى المستوى المطلوب، كما أن طرح الموضوع على مسامعنا للمرة الأولى ولد فينا دافع الفضول والرغبة في أذهاننا ، أما عن الأسباب الموضوعية فمن بينها الدافع العلمي المتمثل في رغبتنا إبراز مكانة فلسفة هيجل الدينية .

بالنسبة للدراسات الأكاديمية السابقة حول موضوع دراستنا فيمكن القول أنها قليلة إذ أن دراسة هيجل من الجانب الديني ليست بالكثيرة .

حاولنا معالجة هذا البحث فاتبعنا المنهج التحليلي النقدي لما تقتضيه طبيعة الموضوع فاستخدمنا عملية التحليل لدراسة أفكار هيجل في الهيرمينوطيقا قصد توضيحها و قراءتها قراءة صحيحة فمن المعروف أن هيجل يستخدم أسلوبا بالغ التجريد ، فكان لابد من المنهج التحليلي

لفك رمزيته و كذا لتقصي بعض المفاهيم الغامضة ، أما المنهج النقدي فقد استخدمناه لنقد بعض الفلاسفة لأفكار هيجل ، فتكمن أهمية بحثنا كونه يلقي الضوء على أهم المفاهيم المرتبطة بالدين ، أما عن محتوى و عناصر هذه المذكرة ، فهي تتألف من ثلاثة فصول فضلا عن مقدمة و خاتمة و ذلك كالآتي :

مقدمة حاولنا أن نستعرض فيها منهجيا المنهج المتبع ، و أسباب إختيار الموضوع هدف البحث و أهميته ، جملة المصادر و المراجع المعتمدة ، بالإضافة إلى جملة الصعوبات التي واجهتنا خلال إنجاز هذا البحث:

الفصل الأول جاء معنون بجينالوجيا المفهوم و كرونولوجيا الفيلسوف ، و قد قسمناه إلى أربعة مباحث ، المبحث الأول التعريف بالفيلسوف هيجل (حياته و مؤلفاته) .

المبحث الثاني تعريف بعض المصطلحات (العقل ، الوعي ، الإدراك) ، المبحث الثالث مفهوم الهيرمينوطيقا ، المبحث الرابع نشأة الهيرمينوطيقا ، أما الفصل الثاني جاء معنون بالعقل في منظور هيجل ، المبحث الأول علاقة التاريخ بالفلسفة عند هيجل ، المبحث الثاني مفهوم الصراع عند هيجل ، المبحث الثالث العقل المطلق عند هيجل ، المبحث الرابع العقل و كيفية تحريره عند هيجل، الفصل الثالث جاء معنون بفلسفة التأويل عند هيجل ، المبحث الأول علاقة الفلسفة في الدين عند هيجل ، المبحث الثاني التأويل الهيجلي وتطوره ، المبحث الثالث فينومينولوجية

الدين في التأويل الهيجلي ، و المبحث الرابع عبارة عن نقد وتقييم ، أما خاتمة البحث فكانت جمعا لشتات ما تم تفصيله في هذا البحث أوردنا فيه أهم النتائج التي توصلنا إليها.

و ككل باحثين أكاديميين واجهتنا مجموعة من الصعوبات في إنجاز هذا البحث أهمها :

غزارة إنتاج هيجل الفلسفي و شساعة مشروعه ، مما خلق لنا صعوبة التحكم في المادة المعرفية بالإضافة لتلك التجريدية التي اتسم بها هيجل ، و الذي أثرت سلبا على البحث مما جعلنا نتردد أكثر من مرة في مواصلة العمل ، لكن بقليل من التمعن و الصبر ، استطعنا أن نقدم هذا البحث المتواضع الذي لا يمكن أن نقول أننا تمكنا فيه الإحاطة بكل جوانب الموضوع نظرا لشساعته ، و إنما ركزنا على الأفكار الجوهرية لفكر هيجل الديني و لتحقيق كل هذا اعتمدنا على جملة من المصادر و المراجع ، انتقيناها من كم كبير من المؤلفات فأغلبها مترجم من طرف إمام عبد الفتاح .

أما عن آفاق البحث فإن التعددية لا تعطي فعالية على مستوى الميتودولوجيا فقط و إنما يمكنها أن تتخذ كأسلوب في الحياة لتطور الإنسانية ، ففي مجال التربية و التعليم فإن تعدد لا يجعل الفرد ينظر بمنظار واحد للحقائق من حوله.

فكلما كان التعدد أكثر ساهم في أتساع المخيلة و أدى ذلك إلى نتائج إيجابية هذه النظرة مستوحاة من الترعة الليبرالية .

و نأمل في الأخير أن يكون هذا البحث فاتحة لبحوث أكاديمية حول الهرمينوطيقا.

الفصل الأول:

جينالوجيا المفهوم

و كرونولوجيا الفيلسوف

المبحث الأول: التعريف بالفيلسوف فريديريك هيجل

1 – حياته :

" يعد ه يجل من أهم الفلاسفة الألمان الذين ظهروا خلال القرنين الثامن عشر و التاسع عشر بل خلال العصر الحديث على الاطلاق و أصبحت أفكاره السياسية و الاجتماعية لها صدى واسع النطاق سواء في ألمانيا و بقيت الدول الاوروبية"[1] .

ولد الفيلسوف الألماني جورج ويلهام فريديريك هيجل في 27 آب سنة 1770 بمدينة شتوتجارت الألمانية أما أبوه فكان يسمى جورج لودفيج "و كان يعمل موظفا في الحكومة كما له قدر كبير من الثقافة على العكس من أمه ماريا التي كانت لها أثر في تعليمه و تدريسه في بداية مشواره"[2] .

و قد كان هيجل تلميذا نجيبا مواظبا حيث تعلم من أمه قواعد اللغة الألمانية عندما ألحقه والده بالمدرسة اللاتينية لأنه كان دائما من الطلبة الخمس الأوائل و هو في سن الخامسة ثم التحق بعد ذلك بالمدرسة الثانوية و هو في سن العاشرة و مكث في هذه المدرسة 8 سنوات كما أنه قد ذكر أن هيجل بذكائه و نجاحه في الدراسة كان يتحصل كل عام على جائزة طوال

[1]– محمد عبد الرحمان عبد الله ، علم الاجتماع السياسي ، النشأة التطورية و الاتجاهات الحديثة و المعاصرة ،دار النهضة العربية للطباعة و النشر ، بيروت، ط1، 2001 ، ص 193.

[2]– مصطفى غالب ، في سبيل موسوعة فلسفية ، منشورات دار و مكتبة الهلال ، بيروت، ط2، 1982 ، ص 11.

مراحل دراسته في المدرسة اللاتينية لأنه كان دائما من الطلبة الخمس الأوائل و" كان الأول باستمرار طوال دراسته بالمدرسة الثانوية كما أن أستاذه ليفر الذي كان يحبه كثيرا أهداه و هو لا يزال في سن الثامنة الترجمة الألمانية لمسرحيات شيكسبير و كان أول من قرأه هيجل من هذه المسرحيات مسرحية زوجات و ندسور المرحات"[1] .

و ما كاد هيجل يبلغ السادسة عشر من عمره حتى ترج م كتاب لونجينوس في الجلال عن اليونانية و درس الإلياذة و طالع شيشرون و قرأ يوربي دس، لقد كان هي جل شديد الإعجاب و الميل للشعر اليوناني خاصة و الفلسفة اليونانية عامة،" فكان لمعرفة هيجل باليونانية أثر كبير على فكره حيث تأثر بالثقافة اليونانية الكلاسيكية بدلا من الثقافة العاطفية الرومانتيكية التي سادت ذلك العصر ، كما قام في سن السادسة عشر أيضا بعمل ملخصات للكتب الأدبية أو العلمية التي كان يطالعها و المخطوطات التي كانت تصل إلى يديه من أي فرع من الفروع استطاع أن يأخذ عبرة هامة في هذه الفترة و هي أن الثقافة الحقة إنما تبدأ بانمحاء كل الدوافع الشخصية و الاكتفاء بالتلقي المحض فبهذه الطريقة تتكون النقدية الحقة"[2] .

[1]- المرجع السابق ، ص 12.

[2]- عبد الفتاح الديدي ، هيجل نوابغ الفكر العربي ، دار المعارف ، مصر، د ط ،1968 ، ص ص ، 10-11.

أعجب هيجل بطريقة الفيثاغوريين في التعليم إذ كانوا يفرضون على المتعلم الصمت و عدم التكلم لمدة خمس دقائق و هي في نظر هي جل طريقة صحيحة للتعلم و الثقافة إذ على التلميذ أن يستوعب أولا أفكار أستاذه لأنه لا جدوى لأرائه الذاتية.

و في الثامنة عشر من عمره التحق هيجل كطالب بقسم الدراسات الدينية في معهد توبنجين و هو معهد يحافظ على أنظمة الحياة في الاديرة و تنوعت دراسته في هذا المعهد بين الفلسفة و الدين و لكن هذه الدراسة لم تكن تثير إهتمام هيجل بل كان يميل إلى مناقشة السياسة و أفكا ر الثورة في النادي السياسي الذي أنشأه شلين ج، و اشتهر هيجل بالحماس للحرية و الإخاء، "و لم يكثف في تلك الفترة بصداقة شلينج و إنما اهتم أيضا بعقد صداقة قوية مع الشاعر الألماني هيلدرلين و امتاز هذا الشاعر هو الاخر بترو ع و شوق شديدين نحو اليونان القديمة بفنها و شعرها و لقد عملا سويا على قراءة أفلاطون بعمق كما درسا الفلسفة اليونانية و آدابها"[1] .

ب– أهم مؤلفاته :

كانت لهيجل عدة مقالات ظلت بلا نشر حتى نشرها (نول NOHL) عام 1907 منها (وضعية الديانة المسيحية) (حياة يسوع) هاجم في هذه المقالات الكنيسة بعنف

[1]– المرجع السابق ، ص 12.

مفسرا الاسباب التي حاولت الديانة المسيحية إلى ديانة تثقل ظهرها بالسنن و الشرائع حتى غدت ديانة حزينة معتمة إذا ما قورنت بديانة اليونان الاقدمين.

عادت الصداقة القديمة مع شل يجج و هيجل و سرعان ما قرر الاثنان اصدار جريدة فلسفية كتب فيها هيجل خمس مقالات و ظلت تعمل حتى توقفت عن الصدور عام 1803 حين غادر شل يجج يينا أما هذه المقالات الخمس فهي : " (في طبيعة النقد الفلسفي) (الحس المشترك) و تناوله للفلسفة كما يظهر من تحليل مؤلفات هركروج (المذهب الشكي و شولتسه) (الايمان و المعرفة) (في الطرق العلمية لدراسة الحق الطبيعي و مكانته في الفلسفة العلمية و صلته بعلوم القانون الوضعي) و لقد كتب هذه المقالات كلها في فترة من 1803/1802" لكن هناك مقالتين سبقا هذه المقالات الخمس فقد كان أو ل ما نشره في هذه المدينة كتيب صغير يزيد قليلا عن مائة صفحة عنوانه إذا ما ترجم كاملا الفرق بين مذهبي فشته و شل يجج و علاقة ذلك بإسهامات راينهولد في الكشف عن وضع الفلسفة في بداية القرن التاسع عشر بقلم جورج ويلهام هيجل دكتور في الحكمة الدنيوية ، " و لكي يكون له الحق في إلقاء محاضراته بجامعة يينا كان عليه أن يكتب بحثا باللغة اللاتينية فكتب في اغسطس عام 1801 بحثا بعنوان (بحث فلسفي في مدار الكواكب) فظفر بحق التدريس و تابع محاضراته نفر ضئيل جدا من الطلاب لا يزيد عن أحد عشر طالبا"[1] .

[1]- إمام عبد الفتاح امام ، هيجل العقل في التاريخ ، دار التنوير للطباعة و النشر و التوزيع ، بيروت، ط3 ،2007 ، ص ص، 15-16.

أما العمل الرئيسي الذي صدر في نهاية هذه الفترة التي اعتبرها بعض الباحثين من أخطر فترات حياته فهو كتابه (ظاهريات الروح) الذي أتمه في الليلة السابقة لمعركة يينا 13 أكتوبر 1806 و كان هذا الكتاب بمثابة الانفصال الروحي بينه و بين شل يلنج فقد بدأ هيجل بشق طريقا خاصا في الفلسفة ، و موضوع الكتاب هو كيف يرتفع الوعي من المراتب الدنيا إلى المراتب العليا حتى يصبح هو المطلق شيئا واحدا.

"بعد ذلك انتقل هيجل إلى بامبرج ليرأس تحرير جريدة هناك و هي صحيفة يومية محدودة الانتشار وظل يشغل هذا المنصب حتى عام1808"[1].

[1]- المرجع السابق، ص 16.

المبحث الثاني : تعريف بعض المصطلحات

أولا :مفهوم العقل Cerveau:

أ -لغة :

بالنظر إلى المعاني اللغوية نجد أن مادة "عقل" وردت بعدة معاني منها :

1 -الحبس قال ابن فارس "عقل" العين و القاف و اللام أصل واحد منقاس مطرد ، يدل عظمه على حبسه في الشيء أو ما يقارب الحبسة و من ذلك العقل هو الحابس على ذميم القول و الفعل"[1] .

2 العقل نقيض الجهل قال "الخليل"[2] العقل نقيض الجهل يقال عقل يعقل عقلا ، إذا عرف ما كان يجهله قبل ، أو أ زجر عما كان يفعله ، و جمعه عقول و رجل عاقل و قوم عقلاء ، و عاقلون و رجل عقول ،" اذا كان حسن الفهم وافر العقل"[3].

[1]- عبد السلام محمد هارون ، معجم مقاييس اللغة، ج 4 ، دار الفكر، بيروت ، ط 1 ، 1979م ، ص 69.

[2]- الخليل بن أحمد الفراهيدي أستاذ عصره في اللغة العربية و أحد أهم العلماء اللغة العربية ، تميز في علم الموسيقى و الرياضة و الترجمة ، أنظر المرجع السابق، ص 71.

[3]- المرجع السابق ، ج4 ، ص 69

3 - "الحجز و النهي العقل الحجز و النهي ضد الحمق و الجمع عقول و في الحديث عن عمرو بن العاص قال: تلك عقول كادها بارئها أي أرادها بسوء ، عقل يعقل عقلا و معقولا"[1] ، "و قد أورد ابن منظور العديد من المعاني للعقل و لم يفرق بينه و بين القلب"[2] .

ب - إصطلاحا :

فقد ذكر العلماء تعريفات كثيرة عن العقل و منها :

- "أن العقل جوهر روحاني خلقه الله تعالى متعلقا ببدن الانسان، و قيل العقل نور في القلب يعرف الحق و الباطل و قيل هو جوهر مجرد من المادة يتعلق بالبدن تعلق التدبير و التصرف.
- و قيل العقل هو قرة النفس بها تستعد للعلوم و الادراكات و قيل: العقل ما يعقل به حقائق الاشياء و محله الرأس و قيل محله القلب"[3].
- أما تعريف علماء علم الكلام للعقل فقد اختلفت هي ا لاخرى عن تعريفات باقي العلماء فقد عرفه الاشعري " على أنه هو العلم ببعض الضروريات الذي سميناه بالعقل بالملكة " عرف القاضي عبد الجبار العقل على أنه العلم بوجوب الواجبات العقلية و استحالة

[1]- ابن منظور ، لسان العرب ،ج 1 ، دار صادر ، بيروت ،ط1، د ت ، ص 458.
[2]- عبد السلام محمد هارون ، المرجع السابق ، ص 69.
[3]- المرجع السابق، ص 73 .

المستحيلات و جواز الجائزات و مجاري العادات أي الضروريات التي يحكم بها بجريان العادات من أن الجبل لا ينقلب ذه با .

- و من التعاريف المذكورة أننا نصل إلى "أن العقل هو جوهر الانسان و مركزه في الدماغ و نوره في القلب و بدونه يفقد الانسان ميزاته ، فهو صفة يتنقل بها الانسان من العلم بالضرورة إلى العلم بالنظريات و أنه متوقف على سلامة آلاته التي هي الحواس و أنه مناط التكليف و من ثم فإن الشرائح موجهة إليه في الاساس ، و منوطة به في الاداء، فإذا سقط العقل سقط التكليف"[1].

ثانيا: مفهوم الوعي Sensibilisation :

أ -لغة :

حفظ القلب الشيء ، و وعي الشيء و الحديث يعيه وعيا و أوعاه : حفظه و فهمه و قبله، فهو واع، وفلان أوعى من فلان أي أحفظ و أفهم قال الازهري الوعي الحافظ الكيس الفقيي يقال: أوعى جدعه و استوعاه اذا استوعبه و الوعاء و الاعاء: ظرف الشيء و الجمع أوعية و يقال لصدر الرجل وعاء علمه و اعتقاده تشبيها بذلك و وعي الشيء في الوعي و أوعاه جمعه فيه قال عبيد بن الأبرص:

[1]- ياسر أحمد عبد الله ، صفوان تاج الدين علي ، العقل عند المتكلمين مجلة ، كلية العلوم الإسلامية ، الجزائر، مجلد 7، العدد 2/14 ، 2013 ، ص 15.

"الخير يبقى و إن طال الزمان به و الشر أخبث ما أوعيت من زاد"[1] .

ب – اصطلاحا :

لا يوجد تعريف متفق عليه بين الأوساط الاكاديمية لمصطلح الوعي هناك من يرى أن الوعي هو الإدراك أو هو صحوة الفكر أو العقل و الوعي في اصطلاح علم الاجتماع: هو إدراك الفرد لنفسه و للبيئة المحيطة به و قيل إدراك المرء لذاته و لما يحيط به إدراكا مباشرا و من ثم يعد الوعي أساس كل معرفة و يتضح من هذا التعريف وجود عناصر اجرائية ثلاث تكون هذا الموضوع هي: إدراك المرء لما يحيط به إدراكا مباشرا و إدراكه لذاته ، و اندماجه مع الآخرين.

و يستعمل الوعي كذلك بمعنى المسؤولية و الالتزام بقيم الجماعة في مقابل التهور و الاستهتار ، "و أما عند علماء الشريعة فهو ضم المعاني و القيم و المفاهيم إلى وعاء القلب ليستوعبها و يحفظها و يعمل بها ، لأن تغيرت دلالات الوعي و تعددت فإنها ترجع إلى صفة خاصة بالإنسان و هي الإدراك و التفكير"[2] .

[1]- عمر صالح بن عمر ، مفهوم الوعي و لاتوعية و أهميتها ، كلية الشريعة و الدراسات الإسلامية ، جامعة الشارقة الإمارات العربية المتحدة ، د ط ،2000 ،ص 37 .

[2]- المرجع نفسه ، ص 38.

ثالثا: تعريف الإدراك Perception

أ– لغة :

هو عبارة عن تمثل حقيقة الشيء عند المدرك ، يشاهد بها ما به يدرك ، فهو عبارة عن كمال حاصل في النفس، يحدث منه المزيد كشف على ما يحصل في النفس من الشيء المعلوم من جهة التعقل بالبرهان أو الخبر، و هذا الكمال الزائد على ما حصل في النفس بكل واحدة من الحواس هو المسمى إدراكا .

ب–اصطلاحا:

"هذه الإدراكات ليست بخروج شيء من الألة المدركة إلى الشيء المدرك ، و لا بإنطباع صورة المدرك فيها ، و إنما هي معنى يخلقه الله تعالى في تلك النفس المدركة أي معنى قائم بالعالم"[1].

و طور الإدراك "هو طور بعد الإحساس يتزايد و يتناقص بقدر تفاوت قدرات الناس و أول أطوار الإدراك التمييز و هو مراتب، و فيه يدرك أمورا زائدة على الإحساس، لم تكن حصلت له من قبل، ثم يرتقي إلى دور يدرك به الواجب و الجائز، و المستحيل و الممكن و أن حكم الشيء حكم مثله، و الضادان لا يجتمعان، و النقيضان إذا صدق أحدهما كذب

[1]– أبي منصور عبد القادر البغدادي ، أصول الدين ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط3 ، 1981 ، ص 08.

الأخر"[1]، و نحو ذلك من أوائل ضروريات، ثم يرتقي إلى دور أخر يستنبط فيه العلوم النظرية من تلك الضرورية التي تقدم علمه بها، ثم يرتقي في هذا الطور من أمر إلى أمر فوقه و أغمض منه ، نسبة ما قبله إليه كنسبة الحس إلى العقل، ثم وراء ذلك كله طور أخر نسبة ما قبله إليه كنسبة أطوار الإنسان إلى طور العقل، " فينفتح فيه عين يبصر بها الغيب و ما سيكون في المستقبل فأمور العقل معزولة عنها كعزل الحس عن مدركات العقل، و هذا هو طور النبوة"[2] .

المبحث الثالث: تعريف الهيرمينوطيقا

تأتي كلمة هيرمينوطيقا من الفعل اليوناني Hermenuein و يعنى يفسر ، و الإسم Hermenia و تعني تفسير ، ويبدو أن كليهما يتعلق لغويا بالإله هرمس Hermes رسول آلهة الأولمب الرشيق الخطو الذي كان بحكم وظيفته يتقن لغة الآلهة ويفهم ما يجول بخاطر هذه الكائنات الخالدة ، ثم يترجم مقاصده وينقلها إلى أهل الفناء من بني البشر، "و يذكر كل من إطلع على الإلياذة و الأوديا أن هرمس كان ينقل الرسائل من زبوس -كبير الآلهة- إلى

[1]- المرجع السابق، ص 09.

[2]- ابن القيم ، الصواعق المرسلة ، ج3 ، دار العاصمة ، الرياض ، د ط، دت ، ص958.

كل من عداه و بخاصة من جنس الآلهة ، و يترل بها أيضا إلى مستوى البشر، و هو إذ يفعل ذلك فقد كان عليه أن يعبر البون الفاصل بين تفكير الآلهة و تفكير البشر"[1] .

"ظهرت كلمة هيرمينوطيقا لأول مرة سنة 1654م في عنوان كتاب لدلهاور"[2].

تقول الأساطير أن هرمس كانت لديه خوذة سحرية (طاقية هاديس) تجعله خفيا عن الأعين و تمكنه من أن يظهر فجأة وقت ما يشاء ، و كان لديه خفان مجنحان لكي يحملا ه بسرعة عبر المسافات الطويلة ، و عصى سحرية يمكنه أن ينيم بها من يشاء و و يوقض.

فهو لا يعبر المسافات الفيزيائية و الفجوات الأنطولوجية بين الألهة و البشر فحسب بل إنه ليجتاز البون بين المريء و المحجوب ، و بين اليقضة و المنام، و بين الوعي و اللاوعي. "إنه الإله الزئبقي (عطارد الرومان) للخواطر الشاردة و الإلهامات و البصائر المفاجئة"[3] .

هو أيضا لص ، بل هو إله السرقة و قطع الطريق و ضربات الحظ ، و كان هرمس أيضا إله مفارق الطرق و التخوم حيث تتراكم الصخور (Herms) لاجلاله ، و لم يكن يقام مذبحه في الازمنة القديمة إلا في الطرق البعيدة و السبل المنقطعة ، و هرمس هو مرشد

[1]- عادل مصطفى، فهم الفهم مدخل إلى الهيرمينوطيقا نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامر، رؤية للنشر و التوزيع، القاهرة،ط1،2007 ،ص 24.

[2]- هانز جورج جادمير، فلسفة التأويل ، دار العربية للعلوم، بيروت ، ط2 ،2006 ، ص 63.

[3]- عادل مصطفى، المرجع السابق ، ص 25.

الارواح إلى العالم السفلي، و من ثم فهو "يعبر الخط الفاصل بين عالم الارواح و عالم الموتى بين العالم الارضي و العالم السفلي (هاديس) "[1]، إنه بحق إله الفواصل و الفجوات، إله التخوم و أعتاب كل شيء .

و مهما تكن شكوكنا حول الصلة الاتيمولوجية بين الهيرمينوطيقا و هرمس، فإن " الصلة بين خصائص الهيرمينوطيقا و خصائص الإله هرمس هي صواب مؤكد و يقين لاشك فيه"[2] فالهيرمينوطيقا هرمسية قلبا و قالبا من حيث هي فن الفهم و تأويل النصوص ، و رغم أن مفهوم الهيرمينوطيقا قد اتسع في القرن الثامن عشر و القرن العشرين ليشمل مناهج فهم النصوص الدينية و الدنيوية على حد سواء، فإن اللفظة قد بقيت توحي بمعنى التفسير الذي يضطلع بكشف شيء ما خبئ و مستور و سري، شيء مضمر باطن في قلب النص يند عن الفهم العادي و القراءة المعهودة.

لقد كانت النصوص القديمة غريبة على المحدثين غرابة مزدوجة ، فهي قديمة تاريخيا و هي في لغة مختلفة و لم يكن خفيا على وعي المفسر و هو يستغرق في تأمل نص عبري أو يوناني أو لا تيني أنه يدلف إلى كيان معرفي مختلف و أنه يقوم بوساطة بين دنياوين و يقف

[1]- المرجع السابق ، ص 25.

[2]- المرجع نفسه ، ص 25 .

جسرا بين عالمين : "عالم غامض مستغلق معتم هو عالم النص ، و عالم واضح المعالم محدد القسمات كثيف الاضاءة مبذول المعنى هو عالمنا القائم الذي نعيش فيه و نألف ملامحه و نجول في كنفه"[1].

و هرمس هو بالضبط ذلك الوسيط : فهو المرسل فيما بين زيوس و بين البشر الفانين ، و يعبر هذه العقبات الانطولوجية بسهولة و يسر ، و هو وفقا للاسطورة لص شهير يعبر أيضا عتبة الشرعية دون تأنيب ضمير ، "و هو رب الاحلام و وسيط بين اليقظة و الحلم ، بين النهار و الليل ، تخفيه خوذته المسحورة و تظهره وقتما يشاء هو رب الرقاد بيده النوم و بيده اليقظة ، انه دائما على الاعشاب ، الأطراف الهوامش ، الحوافي المفارق ، حتى شهوته لم تكن موجهة للإخصاب أو لتأسيس أسرة بل هي شهرة أفروديتية مختلسة مسترقة دون نظر في العواقب"[2] .

[1]- عادل مصطفى ، المرجع السابق ، ص 25.

[2]- عادل مصطفى ، المرجع نفسه، ص 26.

المبحث الرابع :

الجذور التاريخية للهيرمينوطيقا :

الهيرمينوطيقا في العصر اليوناني :

سوف نحاول الأن أن نقف على منابع التفكير الهيرمينوطيقي في الفلسفة الكلاسيكية (اليونانية)، متسائلا عن امكانية وجود هيرمينوطيقا في الفكر اليوناني، مع العلم أن هذا المصطلح Hermeneutica لم يعرف إلا في القرن السابع عشر، حيث أبدعه الثيولوجي الستراسبورغي (دانهاور) Johann dannhouer و اعتبرها شرطا أساسيا لكل العلوم التي تعتمد على تأويل النصوص ، يمكن أن نلمس المنابع الكلاسيكية لمصطلح الهيرمينوطيقا في الفلسفة اليونانية، من جهة في التراث الرمزي كوسيلة لاعطاء التراث الهوميري دلالة معقولة و من جهة أخرى وسيلة لتفحص دور التأويل و الكهانة في العالم الاوسع للدين اليوناني.

استعمل افلاطون Platon مصطلح هيرمينيا في محاورة (أيون)، "و أيون هو ذلك المؤول الشاب الذي يقوم بتلاوة أشعار هوميروس، من خلال تجويده و التلاعب بطبقات صوته بتأويل الشاعر الكبير ، و يوصل المستمعين أكثر مما يدركه أو يفهمه"[1]، و هذا ما جعل وظيفته شبيهة بوظيفة هرمس.

[1]- المرجع السابق ، ص 27.

و هكذا فإن أفلاطون يؤكد من خلال هذه المحاورة "أن الشعراء هم مؤولون و وسطاء للآلهة ، و الذين يقومون بتلاوة أثارهم فهم وسطاء لهؤلاء الوسطاء بمعنى هم بدورهم مؤولي المؤولين"[1] .

فقد إستخدم افلاطون كلمة تأويل بمعنى تفسير كلمات الآلهة ، و نظرا إلى الشعراء على أنهم مفسروا و مترجموا ا لآلهة ،" و تنطوي فلسفته على أهمية بالغة ، إذ لازالت تستلهم إلى يومنا هذا الكثير من التيارات الادبية نظرا لكونها تجمع بين الفكر العقلي Logos و الوجدان و الاسطورة ، لقد استعان أفلاطون بالكثير من الاساطير للتعبير عن أفكاره الفلسفية في قالب رمزي ، كأساطير النفس الإلهي و نزولها إلى العالم الحسي"[2] .

و من هنا يتجلى أن الهيرمينوطيقا متجذرة في اللغة ذاتها ، بحيث يمكننا أن ندرك و بوضوح من خلال شرح المحاورات الافلاطونية ، أن مصطلح الهيرمينوطيقا يعني بشكل عام محاولة قول الشيء Vouloir dire quelque chose .

تتموضع الهيرمينوطيقا انطلاقا من هذا في سياق ديني أومقدس ، فالمؤول هو لسان حال الآلهة ، و من ثمة فالمؤول عند أفلاطون ينقل رسالة ما ، و بذلك فهي تعمل على أن تديم فعالية

[1]- Grondin, la tache de l'erméneutique dans la philosophie ancienne , revue Klesis , Numéro1, p5 .

[2]- أميرة حلمي مطر ، التأويل و جذوره في الفكر القديم ، مجلة الفلسفة و العصر، العدد العاشر ،2004 ، ص 132.

المعنى ، فهناك سلسلة هيرمينوطيقية مصنوعة من حلاقات ثلاث: تتمثل في الشاعر (رسول الآلهة) والمستمع (المرسل إليه) و المؤول الذي يلعب دور الوسيط ،"كما يقدم لنا أفلاطون في محاورة بروتاغوراس هرمس على أنه مبعوث (زوس) و يرتبط اسمه بالخطاب و نشاطه يتوقف على قدرته على الخطاب فهو مؤول و رسول "[1]، كما يظهر أيضا لفظ هيرمينوطيقا معبرا عن الوحي الالهي و هذه هي مهمة الكاهن أي أن يقدم تحليلا معقولا للرسائل الالهية ، بمعنى أن المؤول يترجم معنى الوحي ، لقد حاول أفلاطون من خلال محاورة (أيون) ترسيخ ضوابط السؤال الهيرمينوطيقي المتعلقة بالراوي و بيان الادوار المنوطة بعهدة كل من المؤلف و القارئ و سلطة النص و السياق الاجتماعي الذي أفرزه، كذلك تناولت بمعالجة قضايا المعنى و الحقيق ة و الطبيعة و القيمة و الانسان و ما يضطلع به من مسؤولية في الحياة.

كما استخدم التأويل عند أرسطو بمفهوم مغاير لافلاطون،" فهو الذي يعزى إليه الفضل في لفت انتباه من جاء بعده إلى وجود امكانية التأويل في الكلام سواء كان الخطابا أم جملة أم عبارة،و ذلك في مقالته الثانية من الارغانون التي أسماها في التأويل

De l’interprétation perihermenenias التي ينظر فيها إلى الخطاب (العبارة على أنه التجسيد الغوي للفكر أو الروح و نقل أو ترجمة الفكر إلى كلمات"[2] ، إذ يعني عنده

[1]- عادل مصطفى ، المرجع السابق ، ص 28.

[2]- Paul ricoeur, de l’interprétation essai sur fraud, paris Editions de seuil,1965, p6.

الاقرار أو الإعلان و بهذا المعنى فالتأويل هو صياغة الاحكام التقريرية، التي تخبرنا عن شيء ما و ذلك باسناد أمر لأخر يمكن أن نحكم عليه بالصدق أو الكذب ، و يبقى الحكم من حيث دلالته ثابتا و محافظا على المعنى نفسه.

فأرسطو لم يحدد معنى التأويل كما يعرف اليوم ، على أنه تتبع دلالات الرموز أو العلامات ـــ إذ من غير اللائق البحث ، و دون أي مسوغ في المفهوم الارسطي للتأويل عما شغلنا اليوم ، كلمة هرمينيا" لم تستخدم عند أرسطو إلا في العنوان و ليس هو ذلك العلم الذي يعني بالبحث عن دلالات ، و إنما هو الدلالة عينها دلالة الاسم و دلالة الفعل و دلالة الجملة و دلالة الخطاب بوجه عام"[1] .

و بذلك فهو يبين في التأويل أن الرموز المكتوبة ما هي إلا تعبير رمزي لما هو معبر عنه شفهيا ليس هناك ما هو مفقود في سلسلة الانتقال من النفس إلى الخطاب من الخطاب إلى المكتوب ، فالرمز المكتوب يعمل مثل العلامة التي تقدم بطريقة موافقة الصوت و انفعالات النفس ، فما هو مكتوب هو وسيلة دالة ، أوتذكير لكلمة النفس المعبر بها.

ففي رسالته عن التأويل يعرف أرسطو التأويل بأنه إقرار أو إعلان قد يو مئ هذا التعريف إلى الإتجاه الاول للمعنى يقول أو يعلن ، غير أن المتعمق في النص لن يخفى عليه الاتجاه

[1] - Paul ricoeur, de l'interprétation, paris Editions de seuil,1965, p30.

الثاني أيضا فالهيرمينوطيقا عند أرسطو تشير إلى العمل الذي يقوم به الذهن ، " إذ يضع العبارات التي تتصل بصدق شيء ما أو كذبه ، التأويل بهذا المعنى هو عملية الاولية للفكر إذ يصوغ حكما صادقا عن شيء ما"[1] .

"و بهذا يتضح لنا أن أرسطو لا ينظر إلى عبارة Hermenenia إلا بالمعنى المنطقي ليدل على التفسير العلمي"[2] .

فالتأويل حسب ارسطو " هو كل ما يرسل عن طريق الصوت و يحمل معنى ، أو دلالة ليكون التأويل أن ذلك كل ما هو مرتبط بالقول، و عليه يصبح التلفظ بالإسم و الفعل تأويلا ما دمنا نحدد بهما الاشياء ، فالهرميني إذ ا لا تتبدى إلا مع المنطوق المركب مع الجملة التي يسميها أرسطو الكلام ، أو الخطاب (لوغوس) و عليه فالهيرمينيا في معناها العام حسب الفهم الارسطي ، هي دلالة الجملة بل بالأ حرى و بمعنى أبلغ دلالتها بالمعنى المنطقي الجملة التي تحتمل الصدق و الكذب"[3] .

[1]- عادل مصطفى ، المرجع السابق ، ص ص 30 ، 31.

[2]- هشام معافة ، التأويلية و الفن عند غادمير، الدار العربية للعلوم ناشرون ،بيروت، ط 1 ، 2010 ، ص 22.

[3] - Ibid, p30.

و بهذا يصبح التأويل عند أرسطو حسب ريكور هو :" قول شيء ما بخصوص شيء ما هو بالمعنى الكامل و البليغ للكلمة تأويل"[1].

فكل خطاب وفق التصور الارسطي يقول شيئا عن شيء ما يصل يؤول في المحصلة إلى قول شيء آخر، فيكون هذا القول الدال إذ ا هو التأويل إلى مالا نهاية من الاقوال/الكلمات/الدوال."يبدو أن هذا الخطاب الذي يقول عن الشيء لا قيمة له عند أ رسطو إلا من حيث كونه يحتمل الصدق/الحق و الكذب/الباطل إذ تمثل فكرة الاثبات و النفي الاساس الذي يقوم عليه المنطق/ الارغانون الارسطي"[2].

مع فليون الاسكندري قد تجلى عنده ما يعرف بالتأويل الرمزي للنص التوراتي ، فقد انحصرت مهمة الفلسفة و أهميتها عنده في التوفيق بين العقل و النقل ،أي بين ما جاءت به الفلسفة اليونانية و الديانة اليهودية ، و لتحقيق التوفيق بينهما فقد اعتمد على طريقتين: الأولى اعتقاد أن ماجاءت به الفلسفة اليونانية مستمدة من التوراة ، و الثانية العمل على تفسير و تأويل النصوص الدينية تأويلا رمزيا ، لكي تتلائم مع ما جاءت به الفلسفة اليونانية من حقائق.

[1] - Jean grondin, l'universalité de l'herméneutique,paris puf , p11.

[2] – عبد الغني بارة ، الهيرمينوطيقا و الفلسفة ، منشورات الاختلاف ،مصر، ط1، 2008 ، ص 158.

"فقد عمل فيلون في كل من أثره الفلسفي ، و الادبي عل ترقية و تطوير التأويل الرمزي في سبيل انارة و توضيح مقاطع غامضة و غير مستعابة من النص المقدس فهناك علامات متوارية في نسيج هذا النص تسمح بتأويل عباراته و الاتفاق حول مضامينها و دلالتها"[1].

حسب فيلون إذا ذكر العهد القديم شجرة فإنه يوحي بدلالة تتجاوز الإطار الحسي لتدل مدلولا أبعد غورا : الشجرة تدل على المعرفة و الحياة ، فالتأويل الرمزي يذهب إلى ما وراء الحرف ليكشف عن مدلولات رمزية ضمنية ، و هكذا يصبح الحرف و المعنى عند فيلون على غرار الجسد والروح*.

يسمى التأويل الرمزي إلى إختراق حجب الدال ليبلغ المدلول الخفي و غير المرئي و هو نشاط و ممارسة ليس في متناول الجميع و إنما يقتضي السلوك الروحي و الباطني للتحكم فيه و الاخذ بزمامه، يسلم فيلون بأن الخطاب الديني هو بالضرورة خطاب روحي و باطني ésotrique يشير إلى أشياء خفية و عوالم غريبة و مفارقة و أسرار باطنية.

[1]– محمد شوقي الزين ، الازاحة و الاحتمال ، صفائح نقدية في الفلسفة الغربية ، الدار العربية للعلوم ،مصر، ط 1 2008 ، ص 46.

*– هذه الفكرة ستطغى لاحقا في العصر الوسيط مع فلاسفة الاسلام في العصر الحديث ابتداءا من ديكارت ثنائية الحرف و المعنى في الفلسفة اللغوية هي صدى لثنائية الجسد و الروح على المستوى الميتافيزيقي.انظر ،المرجع نفسه ،ص46

"و التأويل الرمزي وحده القادر على فك عقدها" [1] ، فالكتب السماوية موجهة بتعاليمها إلى جميع الناس العامة منهم و الخاصة ، و لهذا فهي تقوم باستخدام الامثلة و الصور

و الرموز لايصال المعنى للناس ، مما يجعل وجود اختلاف في فهم هذه النصوص بين من يأخذ بالظاهر و هم العامة و من يأخذ بالباطن و هم الخاصة،" و هذا ما يجعل التأويل ضروري لفهم حقيقة النصوص"[2] ، و هو يشبه النص بالجسم و المعنى الرمزي بالروح ، إلا أنه يميل إلى الاخذ بالمعنى الرمزي على حساب المعنى الحرفي.

كما نجد ممثلي مدرسة الاسكندرية أوريجين الذي تقوم عملية التأويل عنده على أساس الرمزي للغة الانجيل مما يجعل النص الديني غامض و لا يمكن أن تدرك معانيه إذا أخذت حرفيا بل يجب الاعتماد على التأويل ، كما أنه يميز بين عالمين:" عالم واقعي ظاهري ، و عالم روحي عرفاني ، و تبعا لذلك فالكون مليء بالرموز و أنواع العالم غير المرئي التي لا تدرك إلا من طرف شخص كامل عن طريق التأويل"[3] .

---

[1]- المرجع السابق ، ص 47.

[2]- محمد عبد الرحمن مرحبا ، مع الفلسفة اليونانية ، منشورات عويدات ، بيروت لبنان ، ط 3 ، 1988 ، ص ص 220 ، 221.

[3]- دافيد جاسير ،مقدمة في الهيرمينوطيقا ، تر: وجيه قانصو ، الدار العربية للعلوم ناشرون ،مصر، ط1 ، 2007، ص ص 61-62.

إن أوريجين يتحدث عن دلالة ثلاثية للنص المقدس:معنى حرفي، و معنى نفسي و معنى روحي، على غرار هوية الانسان: جسد و نفس وروح، تتمتع هذه الدلالة بمراتب و تراتبات قيمية حسب درجات الناس و طاقة عقولهم: المعنى الحرفي للعامة، و المعنى النفسي للخاصة، و المعنى الروحي لخاصة الخاصة، طبقات المعنى المؤسسة للنص المقدس تسمح باختراق القشر الظاهر لبلوغ اللب الباطن، هذه النمطية التي ارتضاها أوريجين من شأنها أن تجد روابط و مناسبات بين العهد القديم و العهد الجديد، فهو يعتبر أن النص ينطوي على معنيين ملتحمين: معنى حرفي يدعمه و يرتقي به إلى مصاف البعد الروحي أو المعنى المسيحي،"و هذا يدل على أن كل حرف من النص المقدس يضمن على حقائق و أسرار تدرك بمفاتيح التأويل الرمزي و النمطي ، فالحرف هو حامل سر الروح و المعنى"[1].

الحرف في النص المقدس هو حامل روح الاله و لا يتم اعتناق هذه الروح سوى بالانعتاق من المحسوس.

و هكذا نلاحظ أن النشاط الهيرمينوطيقي بوصفه تفسيرا قد تمثل في الحضارات الاولى في تفسير الكون بوصفه كلمة غامضة من جهة، و في تفسير النصوص الهوميرية الاسطورية من جهة ثانية، و تفسير العملية الابداعية بوصفها ترجمة للوحى الالهي من جهة ثالثة.

[1]- محمد شوقي الزين ، الازاحة و الاحتمال ، المرجع السابق ، ص47.

الهيرمينوطيقا في العصر الوسيط :

في هذا الاطار نفهم انتقال المصطلح من مجال تفسير النص الهوميري انجيل اليونانيين إلى مجال تفسير الكتب المقدسة في العصور الوسطى فكثيرا ما نجد على أغلفة الكتب المفسرة للنص المقدس في العصور الوسطى لفظ Hermenia وفقا لطبيعة النصيين المقدسين ، اتخذ النشاط الهيرمينوطيقي في العصور الوسطى أبعاد جديدة ، فمع النص المقدس المثبت الموحى به ، أصبح المفسرون معنيين بوضع المعايير و القواعد التي يمكن من خلالها فهم النص المقدس.

و كانت المحاور الثلاثة التي يدور حولها التفسير هي: الالتزام بحقيقة النص، و مغزاه الاخلاقي و دلالته الروحية، و يمكن أن نكتشف هذه المعايير من خلال تتبع النشاط الهيرمينوطيقي في العصر الوسيط، يعتبر أوغسطين الفيلسوف اللاهوتي الذي كان له أثر كبير في الهيرمينوطيقا الحديثة و قد استلم كل من هايدغر وغادامير من أفكاره و أرائه.

يقصر أوغسطين البحث الهيرمينوطيقي على الفقرات الغمضة من الكتاب المقدس فالحاجة إلى التأمل الهيرمينوطيقي لا تبرز إلا إذا حالت الفقرات الغامضة دون الفهم فما يهدف إليه التأويل الأوغسطيني هو إيضاح و تفسير المقاطع الغامضة من الكتاب المقدس ، "فهذا الأخير لا يحتاج إلى إنارة رمزية تعم أجزاءه و تفاصيله ، لأنه خطاب واضح و بديهي و إنما يتطلب تفسير من أجل فهم و استعاب دلالته المستعصية على الإدراك"[1] .

[1]- المرجع السابق ، ص 47

و كانت فكرته هذه المادة الجنينية لوضع قواعد هيرمينوطيقية ، مال أوغسطين إلى أن مجرد اتباع قواعد تفسيرية لفهم الكتاب المقدس ، ممارسة غير كافية ، انما ينبغي أن يسطع على الانسان نور من الله يزيل الغموض عن الكتاب المقدس ، و بالتالي فإن كل شيء منوط بالواقع الروحي للمفسر.

يعتقد أوغسطين أن خلط المعاني الحقيقية بالمعاني المجازية والاستعمارية، هو أبرز أسباب الغموض الذي قد يغلق عبارات الكتاب المقدس، و الذي يجب احترازه بفضل الانوار الالهية و ارجاع المبهمات إلى البينات.

"يستعيد أوغسطين التقسيم الرواقي بين اللوغوس الداخلي و اللوغوس الخارجي ليقرر بحقيقة اللفظ الجواني Verbun interius في فهم مضامين النص"[1] .

ما كان سائدا قبل القديس أوغسطين هو المبادئ الثلاثة أو المحاور الثلاثة التي يدور عليها تفسير النصوص المقدسة ، أولها هو الالتزام بحرفية النص أي ظاهر اللفظ ، و الثاني هو المغزى الخلقي (مبادئ السلوك المستقاة من النص) ، و الثالث هو الدلالة الروحية أي الخاصة الايمان و الراحة

[1]- المرجع السابق ، ص 48

النفسية) و قد قام القديس أوغسطين بتعديل هذه المستويات الثلاثة فأصبحت :" المعنى الحرفي و المغزى الاخلاقي ، و الدلالة الرمزية ، ثم التأويل الباطني ، أو الروحي للنص المقدس"[1] .

فالحرفية تبين لنا ماذا فعل الله و ما فعل أباؤنا ، الرمزية تبين لنا أين يختبئ إيماننا ، المعنى الاخلاقي يعطينا قواعد السلوك اليومية ، العرفانية تبين لنا أين ينهي سعينا.

و بهذا يمكن القول أن بروز المشروع الاوغسطيني في الفكر الغربي كان بمثابة الكشف عن مسكوت العقل الغربي ، و اعادة بعث السؤال/التأويل من جديد ، سؤال العقل التأويلي في رحلة البحث عن الحقيقة/المعنى.

و" لعل ما زاد من اهتمام هايدغر و غدامير بهذا المشروع ليس لكونه يعبر عن فترة زمنية في التراث أو الماضي البعيد للممارسة التأويلية ، بقدر ما هو فلتة من فلتات التراث التأويلي يحسن الالتفات إليها لرصد فضائلها ، ملامح التجديد التي تمخضت عنها المشاريع الفكرية التي تلتها"[2].

[1]- عادل مصطفى ، المرجع السابق ، ص 56.

[2]- عبد الغني بارة، المرجع السابق ، ص169

فالتفكير الاوغسطيني حول كلمة Verbun كما يقول (غراندان) هو وحدة من رد الاعتبار لوجود اللغة/الكلام ، بحيث أن الشمولية المقاربة للهيرمينوطيقا اللغة/الكلام ،" في الواقع ترتسم أولا و قبل كل شيء في فهم الكلمة بوصفها تجسدا أو انبثاقا سيروريا للروح من حيث هي حاضرة في الكلمة دون أن تكون دالة على الاقل على شيء آخر"[1] .

كما استطاع أوغسطين من خلال مؤلفه (العقيدة المسيحية) الذي يعد دراسة هيرمينوطيقا بامتياز من جهة ، و من جهة أخرى فهو يعتبر من الاعمال التي كان لها الاثر البالغ في المسار التاريخي للهيرمنوطيقا برمته ، أن يقدم في مؤلفه هذا أول هيرمينوطيقا متفردة أو بأسلوب أكثر دقة ،" كان له وقع كبير على خلفه من الدارسين و في مقدمتهم شلاير ماخر الذي و كما سنرى قام بحصر هذه الفكرة الشاملة و الحيوية في فكرة بسيطة هي فن الفهم"[2]

بالإضافة إلى ذلك يتميز النص الأوغسطيني، عمن سبقه بوضع حد للابهام ، الذي يعتمد البعض رسم الكتابة المقدسة بها ، و كأن الأمر يتعلق في المقاربة الهيرمينوطيقيا ، بالبحث عن هذه المناطق المتعددة لتجليتها ، مع أن الاصل في هذه الكتابة حسب أوغسطين هو الوضوح.

أما توما الاكويني فقد كان قلب مشروعه كلمة (التفكير العلمي) و التي استعملها بطريقة مختلفة عما هو عليه استعمالها اليوم التفكير العلمي بالنسبة لتوما الاكويني تعني التفكير بنحو يتطابق مع عقل الله ، مما يعنى أن تلك الكلمة كانت متمركزة حول الله ، و لم تكن كما

[1] - Jean grondin, l'universalité de l'herméneutique,PP 26-27.

[2] - المرجع السابق ، ص 170.

أصبح لاحقا متمركزة حول الانسان و تستند إلى طاقة الذهن البشري ، و مع ذلك فإن اللاهوت بالنسبة للاكويني ، كان علما و شأنا أكاديميا جمع في علمه العظيم (خلاصة اللاهوت) ، مع الممارسة التخمينية اللاهوت ، أصبحت النصوص الانجيلية مجرد براهين لابد أن تقرأ حرفيا ، و أخذت القراءات الرمزية تختفي من وجه اللاهوت الاكاديمي الجديد ،" في حين أخذ المفسرون القروسطيين يملئون النص المقدس بحواشيهم و تفسيراتهم العلمية" [1] ، بالتأكيد ليست القضية أن الاكويني لم يأخذ الانجيل على محمل الجد بل على العكس إلا أن مشكلة التأويل الرمزي أنه أصبح يتحول إلى شيء ذاتي بالمفسر ، و حين كرس الاكويني نفسه للفهم الفلسفي اثبت بأن الانجيل هو المصدر الرئيسي للوحي و الالهام ، و سليم من أي خطأ كتب هذا في خلاصة اللاهوت "تستعمل العقيدة المقدسة أيضا حجج و أدلة الفلاسفة في الاسئلة التي استطاعوا معرفة حقيقته من خلال الاسباب الطبيعية ، مثلما اقتبس بولس قولا لأراتوس ، إلا أن العقيدة المقدسة تستعين بتلك الحجج كأدلة محتملة و خارجية ، في حين تستعمل حجة النص الديني كبرهان غير قابل للنقاش"[2].

[1]- المرجع السابق ، ص 172

[2]- دافيد جاسير ، المرجع السابق ، ص 74.

و مع ذلك فإن الاكويني لم يهجر القراءة الرمزية لانجيل بالكامل ،" بل كان لديه الميل دائما بحكم عقله الفلسفي و المنطقي ، أن يصبح النص الديني أساس غايات و علم الهيرمينوطيقا ، التي كانت مقتصرة عل تعاليم و عقيدة الكنيسة"[1].

الهيرمينوطيقا في العصر الحديث :

يمثل المفكر الألماني فريديريك شلاير ماخر الموقف الكلاسيكي بالنسبة للهيرمينوطيقا و يعود إليه الفضل في نقل المصطلح من دائرة الاستخدام اللاهوتي ليكون علما أوفنا لعملية الفهم و شروطها في تحليل النصوص ،" و هكذا نأى شلاير ماخر بالتأويلية بشكل نهائي عن أن تكون في خدمة علم خاص ، و وصل بها إلى أن تكون علما بذاتها يؤسس عملية الفهم" [2] و لهذا فهو يعتبر النقلة الاساسية من مرحلة ما قبل الهيرمينوطيقا إلى مرحلة الهيرمينوطيقا الفعلية.

فإن شلاير ماخر يعد المؤسس الفعلي للفكر الهيرمينوطيقي الحديث فهو الذي أرسى القواعد التأويلية الاولى التي يجب أن يهتدي بها الهيرمينوطيقي من أجل إلتحامه التام مع النص و العودة به إلى ما يشبه الوحدة الاصلية ، فإلى حدود 1819 لم يكن في اعتقاده وجود للهيرمينوطيقا باعتبارها فنا لفهم ، لقد كانت هناك هيرمينوطيقا مخصوصة فقط.

[1]- دافيد جاسير ، المرجع السابق ، ص 75

[2]- نصر حامد أبوزيد ، اشكالية القراءة و آليات التأويل ، المركز الثقافي العربي ،بيروت، ط7 ، 2005 ، ص 20.

"و عليه فإن تعريف الهيرمينوطيقا باعتبارها فن الفهم يعود إلى شلاير ماخر الذي حرر فن التأويل من كل عناصره العقائدية و العرضية ، التي تحصل عنده الا على نمط ملحق في تطبيقها الانجيلية على وجه الخصوص" [1] ، فالأعمال التي سادت قبله هي أعمال الفيلولوجيين الذين كانوا يعدون امتدادا للتراث الاغريقي في هذا المجال و كانت هناك أيضا محاولات في التفسير الديني الخاص بالعهدين القديم و الجديد ، و هذا ما دفعه إلى الدعوة إلى الخروج من دائرة الهيرومينوطيقا الخاصة التي ترتبط بتأويل النص الديني وحده ، لتأسيس هيرمينوطيقا عامة تنطلق من عمليات الفهم ذاتها باعتبارها وثيقة الصلة بالوجود الانساني على الارض.

و" في عبارة افتتاحية لمحاضراته في الهيرمينوطيقا يقول شلايرماخر "الهيرمينوطيقا بوصفها فن الفهم لا وجود لها كمبحث عام ، فليس هناك غير كثرة من الفروع الهيرمينوطيقيا"[2]

و كان السؤال الذي انطلق منه شلاير ماخر هو : كيف يمكن فهم أي عبارة أو قول؟

فالتأويل في منظوره فن يهتم بطريقة الاشتغال على النصوص بتبيان بنيتها الداخلية و الوصفية و وظيفتها المعيارية و المعرفية ، و البحث عن الحقائق المضمرة في النصوص و ربما المطموسة لاعتبارات تاريخية و أيديولوجية و هكذا حاول أن يجد تأصيلا منهجيا لعملية تأويل

1- سعيد بنكراد ، سيرورات التأويل من الهرموسية إلى السيميائية ، الدرا العربية للعلوم ناشرون، لبنان، ط1 ، 2012 ص 84.

2 – عادل مصطفى ، المرجع السابق ، ص 65.

النصوص ، و هو يؤسس نظريته على مقولة هامة تتمثل في الفهم و بذلك لم تعد الهيرمينوطيقا تأويلا للنصوص سواء كانت مقدسة أو مدنسة و إنما أصبحت تقنية في الفهم .

يبدو أن شلاير ماخرقد "إكتشف مشكلا نظريا جديدا كان غائبا في العقلانيات الكبرى للقرن التاسع عشر التي خرجت من المشروع الفلسفي الديكارتي ، كما غاب أيضا في فلسفات التنوير التي وجدت إكتمالها لدى (كانط) و نعني بذلك مشكل الفهم بدل من مشكل التفكير الذي وجد نموذجه في العبارة أنا أفكر إذن أنا موجود"[1].

إن الامر قد أخذ يتعلق بنمط متواري من الانزياح المعقد من تأسيس الحقيقة على اليقين المنهجي الذي تبنيه ذات مفكرة عن موضوع تنشيئه انشاء على طريقة الفلاسفة من ديكارت إلى كانط ، إلى البحث عن نمط جديد من تأسيس "المعنى" تؤدي فيه اللغة ، بمختلف أشكالها دورا حاسما.

فمنذ أول درس سنة 1805 ، شلاير ماخر يبرز خصوصية التأويلية بكونها تحليلا لما يخص الفهم و ليس طرح المشكل التأويلي شيئا أخر، و لذلك فإن كل مقومات التأويلية إنما تعود عنه إلى تخريج مسألة الفهم كيف نفهم؟ هذا السؤال وحده الفهم تبعا لذلك قام شلاير ماخر بتحويل السؤال من ما معنى النص؟ الذي كان مسيطرا على الهيرمينوطيقا الكلاسيكية

[1]- المرجع السابق : ص 66.

الى ما معنى الفهم "هذه الخطوة يصفها بول ريكور بأنه انقلاب الكوبرنيكي في تاريخ الهيرمينوطيقا على غرار الانقلاب الكوبرنيكي الكانطي في نظرية المعرفة هذا التحويل الذي شهده التأويل و الذي ابتدأ مع شلاير ماخر الذي اعتبر أن الفهم لا يرتبط بادراك الحقيقة التي ينطوي عليها تصريح أو تأكيد بقدر ما يبحث عن الشروط الخاصة الكامنة في التعبير الذي بلوره هذا التأكيد أو التصريح"[1].

فقد ارتكزت هيرمينوطيقا شلاير ماخر إلى التفرقة بين جانبين : جانب لغوي و آخر نفساني ، يرجع الاول إلى تقاليد اللغة التي كتب بها النص ، و يرجع الثاني إلى فكر المؤلف و مقاصده و نفسيته ،" لذا فإن هدف الهيرمينوطيقا في نظره هو الوصول إلى فهم حقيقي لمقاصد المؤلف المبثوثة لنا عبر النص بتركيبه اللغوي ، بمعنى أنه يميز بين فهم محتوى الحقيقة و فهم المقاصد"[2] ، فنظريته في واقع الامر ترتكز على جانبين للفهم:

الفهم النحوي لكل الأنماط الخاصة بالتعبيرات و الأشكال اللغوية للثقافة التي انتج فيها المؤلف نصه و كانت شرطا لتفكيره ، أي منهج قواعد اللغة الذي يعالج النص أو أي تعبير كان إنطلاقا من لغته الخاصة (لغة اقليمية ، تركيب نحوي ، شكل أدبي) و تحديد الكلمات انطلاقا

[1]- عادل مصطفى ، المرجع السابق ، ص 65.

[2]- محمد شوقي الزين ، تأويلات و تفكيكات فصول في الفكر الغربي المعاصر، المركز الثقافي العربي، ط 1 ، 2002 ، ص 33.

من الجمل التي تركبها و دلالة هذه الجمل على ضوء الاثر برمته :"التأويل اللغوي إذن هو فن ايجاد المعنى الدقيق لخطاب معين انطلاقا من و بمساعدة اللغة"[1] .

الفهم النفساني للذاتية المتفردة أو العبقرية الخلاقة للمؤلف ، و هو منهج التأويل النفسي الذي يعتمد على بيوغرافيا المؤلف ، حياته الفكرية و العامة و الدوافع و الحوافز الذي دفعته للتعبير و الكتابة فهو بموقع الاثر أو النص في السياق التاريخي الذي ينتمي إليه.

فتأويله شلاير ماخر تقوم على اساس أن النص عبارة عن وسيط لغوي ينقل فكر المؤلف إلى القارئ ، و بالتالي فهو يشير في جانبه اللغوي إلى اللغة بكاملها ، و يشير في جانبه النفسي إلى الفكر الذاتي لمبدعه ، "و العلاقة بين الجانبين علاقة جدلية و كلما تقدم النص في الزمن صار غامض لنا ، و صرنا من ثم أقرب إلى سوء الفهم منه إلى الفهم، و من ثم لابد من قيام علم أو فن يجنبنا سوء الفهم ، و يجعلنا أقرب إلى الفهم و ينطلق شلاير ماخر إذن من الحقيقة إلى المنهج أي آليات إدراك المعنى"[2] .

لقد كان شلاير ماخر ممهدا لمن جاءوا بعده خاصة دلتاي و غدامير بدأ دلتاي مما انتهي إليه شلاير ماخر من البحث عن تفسير و فهم صحيحين في مجال العلوم الانسانية ،" بينما بدأ

[1]- المرجع السابق ، ص 34

[2]- نصر حامد أبوزيد ، المرجع السابق ، ص 20.

غدامير من معضلة سوء الفهم المبدئي التي حاول شلاير ماخر في تأويليته أن يتجنبها و بهذا يعد شلاير ماخر بحق أبا للهيرمينوطيقا الحديثة ، و للمفكرين الذين جاءوا بعده سواء بدأوا من الاتفاق أو الاختلاف معه"[1] .

فيلهلم دلتاي غيرأنه في آواخر القرن التاسع عشر بدأ الفيلسوف و مؤرخ الادب دلتاي حيث اعتبر الهيرمينوطيقا كأساس لكل العلوم الروحية أي الدراسات الانسانية و العلوم الاجتماعية ، "بمعنى كل تلك الافرع البحثية التي تضطلع بتفسير تعبيرات الحياة الداخلية للانسان سواء كانت هذه التعبيرات ايماءات أو أفعالا تاريخية أو قانونا مدونا أو أعمالا فنية أو أدبية"[2] .

كان دلتاي مهتما بصفة خاصة بالنص التاريخي، و بالفهم الهيرمينوطيقي المعاصر للحدث التاريخي الماضي، و مع ذلك سوف تدخل الهيرمينوطيقا مع دلتاي معركة جديدة لتزداد توضيحا لمنهجها و حدودها بما يفيد منهج تفسير النصوص بصفة عامة.

تأثر دلتاي بعمق بأعمال شلاير ماخر، حيث اعتبر مثله أن فعل الفهم هو محاولة لاعادة بناء عملية الكاتب أو الفنان الابداعية فالقراءة ليست مجرد تلقي و لكنها ابداعية كما هي

[1]- نصر حامد أبوزيد ، مجلة أوراق فلسفية ، المرجع السابق ، ص14.

[2]- عادل مصطفى، المرجع السابق، ص 78.

الكتابة ،" كان اهتمام دلتاي الاساسي هو : كيفية معرفتنا و فهمنا لاي شيء و هو ما يعرف بالابستيمولوجيا ، و التي شكلت جزء أعمال الهيرمينوطيقيا"[1].

حاول دلتاي تنظير و شرح ابستيمولوجيا الوضع العلمي للعلوم الانسانية التي يسميها "علوم الروح" فهو عالم منهجي من أبرز ممثلي المدرسة الالمانية التاريخية ،" و أكد أن للتاريخ قواعد و منهجا مثل العلوم الطبيعية ، حاول وضع تفكير قائم على موضوعية الوعي"[2].

و هكذا تتجلى لنا أهمية دلتاي في فلسفة التأويل ، و" ذلك من خلال إسهامه الكبير في توسيع نطاق الهيرمينوطيقا ، و ذلك بّأن وضعها في سياق التأويل في الدراسات الانسانية و قد كان تفكيره المبكر قريبا من النزعة السيكولوجية عند شلاير ماخر ، و لم يتخلص من هذه النوعية إلا بعد جهد و عبر تطور فكري تدريجي لكي يصل إلى تصور للتأويل منصب على (الخبرة المعاشة) ، كسياق له ، و عندها أصبحت الهيرمينوطيقا و ليس علم النفس هي أساس الدراسات الانسانية"[3] .

[1]- دافيد جاسير ، المرجع السابق ، ص 133.

[2]- المرجع نفسه ، ص 135.

[3]- عادل مصطفى ، المرجع السابق ، ص 99.

الفصل الثاني:

العقل في منظور هيجل

المبحث الأول: تاريخ الفلسفة بمنظور هيجل

إن مفهوم الفلسفة كما يقول هيجل هو تاريخها، "وهو ما يولد القول بأن تاريخ الفلسفة لا ينفصل عن الزمان والشخصيات التي أعطته أشكاله، لذلك فهو يستدعي الطابع العام للشعب ولزمان الذي هو في صلة حميمية به، فما يحدد فلسفة حقبة ما هو لحظة من ذلك الطابع العام في ارتباطه بالظروف التاريخية التي تعطيه طابع خاص به"[1].

و هذا الشكل المتعين لفلسفة حقبة ما لا ترتبط بشكل معين من الشعب حيث تظهر (بتكوينه وحكومته وعاداته وحياته الاجتماعية.....ألخ)، بل إنه يصنع ويمثل (روح الشعب) وينشر مبدأ الدرجة المعين لوعي ذاته مررا في كل غناه المتنوع، ففلسفة حقبة ما ليست سوى مجرد مساهمة في بناء الروح لوعي ذاته ومعرفة ذاته، فالفلسفة بهذا المعنى تعمل على تعزيز الروح بذاتها "إنها كما يقول هيجل: ترفعه وتثبته فهي بمثابة الزهرة المثلى إنها بكلمة أخرى روح العصر القائم كروح مفكر بذاته"[2].

يقول هيجل : من الضروري أن يكون تاريخ الفلسفة تطورا تاريخيا عقلانيا وفلسفيا في نفس الوقت فالسؤال الذي يطرح عن نشأة الفلسفة والشروط الملازمة لبزوغ فعل التفلسف،

[1]- توفيق سلوم ، موجز تاريخ الفلسفة ، دار الطليعة للنشر و التوزيع ، بيروت ، د ط ، د ت ، ص 53 .
[2]- المرجع نفسه ، ص 55.

فإن هيجل يرى أن التفلسف يستلزم أولا توفر درجة معينة من الثقافة العقلية، ونظرا لكون الفلسفة نشاط حر وغير نفعي فإنها تستلزم توفر الحياة المادية، فأرسطو كما يقول هيجل "لم يبدأ التفلسف إلا عندما أصبحت الحياة المادية متوفرة"[1]، معنى القول أنه بزوال ما يسميه هيجل بقلق الحاجة فإن الروح يتعزز بذاته و يترفع ، فالفلسفة لون من ألوان الإستمتاع (كما لو كانت ضمن الكماليات).

أما الشرط الثاني لبزوغ الفلسفة هو ما يمكن تسميته بشرط وقوع نوع من الأزمة في عالم الواقع ، فنشوء فلسفة عند شعب من الشعوب يستلزم حدوث نوع من التصدع في الحياة العامة ، فعندما يخرج شعب ما من الحياة الملموسة ، عندما تنفصل الطبقات و تتمايز إنما يقترب من نهايته ، و عندما يغدوا وجوده الحي بالنسبة إليه بلا معنى و يهرب منه على صعيد الفكر و هذا الشرط أي شرط الأزمة يؤكده هيجل "من خلال ثلاث مظاهر أساسية ، و أولها كون سقراط و أفلاطون أبدى نوعا من الهروب من حياة أثينا السياسية ، فأفلاطون كان يسعى إلى إقامة حياة سياسية أفضل بعدما وقع تأزم في الديمقراطية الأثينية ، و التمظهر الثاني هو ما وقع في روما في ظل الأباطرة الرومان حيث التعاسة السياسية الشاملة و تدمير الحياة و ساهم في شيوع الفلسفة إلى جانب الديانة المسيحية ، أما التمظهر الثالث فيتجلى بحسب هيجل في ذلك

[1]- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، د ط، د ت، ص 78.

تقوض الحاصل في الحياة الوسيطية الذي عجل بظهور الفلسفة و العلم الحديثان في الحياة الأوربية في القرنين 15 و 16 الميلاديين "[1].

و فق هذه الشروط و التمظهرات قد يظهر أن الشرط السياسي أو علاقة التاريخ السياسي بالفلسفة يعتبر جوهريا من خلال ما يكتشف شرط الأزمة من مدلولات تحمل بعدا سياسيا، إلا أن هيجل" يعتبر أن هناك تعيينا وحيدا يخترق كل شيء و يظهر في السياسة كما يظهر في شتى العناصر الأخرى ، فلا يجب أن تخيل أن السياسة أو الأديان ...إلخ كأنها أساس أو سبب ظهور الفلسفة ، بل إن كل هذه الأشكال ذات طابع واحد تتأسس عليه و يخترق الكل ، فلا يوجد سوى تعيين مبدأ واحد هو مبدأ روح عصر ما "[2].

ما سندرسه هنا تتمة لتشكيلات لفكرة ، و هذه هي الطريقة الأولى و الأكثر سطحية التي يظهر فيها تاريخ الفلسفة و سرعان ما تتصل بها الحاجة إلى معرفة الغاية الفكرة العامة التي تربط المتكاثر المتنوع الذي يمثله هذا التعاقب ، و الى أي وحدة تنتسب هذه الجمهرة من العناصر بحيث أنها تكون مجموعا ، كلا ثم ما هي هذه الوحدة ، ها كم إذن ما يشكل أولا الغاية الماهية إذن نحن حق في تطلعنا إلى التميز الدقيق بين الغاية و الماهية قبل أن تهتم بالخاص إننا نريد أولا إلقاء نظرة شاملة على الغاية قبل أن نعرف أشجارها المتنوعة.

[1]- المرجع السابق، ص 79.
[2]- توفيق سلوم ، المرجع السابق ، ص 57.

و إن ذلك يتأملها أولا "لا يرى الغاية في مجملها فيضق فيها و يقع في الالتباس ، كذلك هو حال الفلاسفة الذين لا يحصى عددهم الذين يحاربون ويتعارضون و ربما نضطرب فيما بعد إذ امتثلنا أن نعرف أولا مختلف الفلسفات فربما منعتنا الأشجار من رؤية الغاية و منعتنا الفلسفات من رؤية الفلسفة و هذا لا يحدث في أي مكان بسهولة و لا غالبا إلا في التاريخ الفلسفة فينجم عن كمية الفلسفات أننا لا نلحظ حق الفلسفة و أننا نرد عليها"[1] .

على هذا ترتكز هذه الحجة البالغة السطحية التي تزعم بشيء من الفلسفات تثبت بطلان المشروع الفلسفي.

هكذا يتكلمون حتى عندما يهتم أو يبدون مهتمين بالحقيقة فيقال أنه يجب البحث عن الشيء الوحيد، منها أنها هي الصحيحة، تتعارض مع هذا المبدأ القاتل أن الحق هو الوحدة.

""أن الجوهر الواجب تصوره هذا المدخل يتصل إذن بهذه المساءلة كيف نفسر هذا التناقض بين وحدة الحقيقة و عد الفلسفات الكبيرة ؟ ماذا رو حية سنعالج تاريخ الفلسفة"[2] .

إن هذا التاريخ هو تاريخ الفكر الملموس الحر أو تاريخ العقل أن الفكر الملموس الحر لا يهتم إلا بذاته.

[1]- المرجع السابق، ص59.

[2]- خليل أحمد خليل، مقدمة منظومة الفلسفة و تاريخها، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1989، ص 53.

"فلا شيء عقلانيا إلا و هو نتيجة للفكر ليس الفكر المجرد لان هذا هو تفكير الإدراك بل الفك الملموس أنه العقل"[1].

و يشكل أدق يجب أن تصاغ هذه المسألة عل النحو التالي : يأبى المعنى كما ينبغي علينا النظر في تاريخ العقل المفكر نعني ما هي الدلالة التي تسببها إليه؟ على هذا يمكننا الرد بأنه لا يمكن عرضه بأي معنى أخر سوى معنى الفكر نفسه ؟ حتى أنه يمكن القول أن المسألة سيئة الطرح. و بخصوص كل موضوع يمكن التساؤل ما هو معنا أو ما هي دلالته، و هكذا بالنسبة إلى عمل فني ماذا يعني شكله، و في أمر اللغة ماذا تعنى العبارة و في شأن الدين ما معنى التمثل أو العبادة و بصدد أعمال أخرى ما هي قيمتها الأخلاقية....الخ.

أن هذه الدلالة أو هذا المعنى ليس شيئا آخ سوى الجوهر أو العام ، جوهر موضوع وهذا الجوهر إنما هو الفكر الملموس لموضوع ما ، و على هذا المنوال نجد دائما أمام عنصرين ، أحدهما خارجي و ثانيهما داخلي ، مظهر خارجي مدرك ، موضوع حدس ، و دلالة هي الفكرة بكل وضوح ، و الحال بما أن موضوعنا بالذات هو الفكرة ، فليس ثمة أمران مختلفان ، و انما الفكرة هي ماله دلالة لذاته، فالموضوع هنا "هو العام ، و ليس ثمة مجال للبحث عن دلالة منفصلة أو قابلة للفصل عن موضوع"[2] .

[1]- المرجع السابق ، ص 54

[2]- نفسه ، ص55.

و هكذا ليس التاريخ الفلسفة دلالة أخرى تعين آخر سوى الفكر نفسه فهو بمثابة كما هو أهم و أرفع و ما نعجز عن وضع أي فكر فوقه.

و بخصوص عمل فني، يمكننا التأمل، و التساؤل عما يمكن إن كان الشكل يلي السيطرة، إذن يمكننا السيطرة عليه، لكن تاريخ الفكر الحر لا يمكن أن يكون له معنى آخر دلالة أخرى سوى الكلام عن الفكر.

فالتعيين يحل هنا محل المعنى و الدلالة إنما هو الفكر عين ، آن الأوان لإشارة إلى الوجهات الأدق المتعلقة بالفكر فمن المهم هنا التطرق في سلسلة من تعيينات الفكر و الاشار .

المبحث الثاني : مفهوم الصراع عند هيجل :

مفهوم الصراع :

تعكس أدبيات الصراع ثراء واضحا فيما يخص تقدمه من تعريفات لمفهوم الصراع كما تعددت أيضا بؤر الاهتمام ، و نقاط التركيز التي يوليها المتخصصون أهمية كبيرة عند تناولهم للمفهوم بالدراسة و التحليل ، و في إطار استعراض بعض التعريفات اللغوية التي تقدمها دوائر المعارف و القواميس اللغوية لمفهوم الصراع فإن دائرة المعارف الأمريكية تعرف الصراع بأنه عادة "ما يشير إلى حالة من عدم الارتياح أو الضغط النفسي الناتج عن التعارض أو عدم التوافق بين رغبتين أو حاجتين أو أكثر من رغبات الفرد أو حاجاته"[1] .

أما دائرة معارف العلوم الاجتماعية فإن اهتماما ينصرف إلى أبراز الطبيعة المعقدة لمفهوم الصراع فيشير إلى "موقف يكون لدى الفرد فيه دافع للتورط أو الدخول في نشاطين أو أكثر لهما طبيعة متضادة تماما"[2] .

[1]- أحمد فؤاد رسلان ، نظرية الصراع الدولي ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، د ط ،1968 ، ص 18.

[2]- المرجع نفسه ، ص 21.

بوجه عام فإن "مفهوم الصراع في الأدبيات الأساسية المتخصصة ينظر إليه باعتبار ظاهرة ديناميكية"[1] ، فالمفهوم من جانب يقترح موقفا تنافسيا معين يكون كل من المتفاعلين فيع عالما بعدم التوافق في المواقف المستقبلية المحتملة ، كما يكون كل منهم مضطرا أيضا لاتخاذ موقف غير متوافق في المواقف المستقبلية مع المصالح المدركة للطرف الأخر.

ضد الموقف الديكارتي شيد الفلسفة الوعي يختل فيها ، مفهوم الغير موقعا مركزا ، فكل شيء عند هيجل يحمل نقيضه في ذاته كشرط لتحقق وجوده و استمراريته.

و هكذا فوجود" الانا لا يمكن أن يتحقق إلا من خلال وجود نقيضه أي الأنا الأخر أو الغير فلا يمكن للوعي أن يعرف نفسه إلا من خلال انفتاحه على كل ما هو أخر بالنسبة إليه ، أي أن الوعي يبحث عن وساطة بينه و بين معرفته لنفسه"[2] .

يتألف الصراع عند هيجل من حركة ضرورية ثلاثية تنتقل من الدعوى إلى نقيضها إلى التأليف بين الطرفين و شرح هذا الثالوث كما أطلق عليه هيجل.

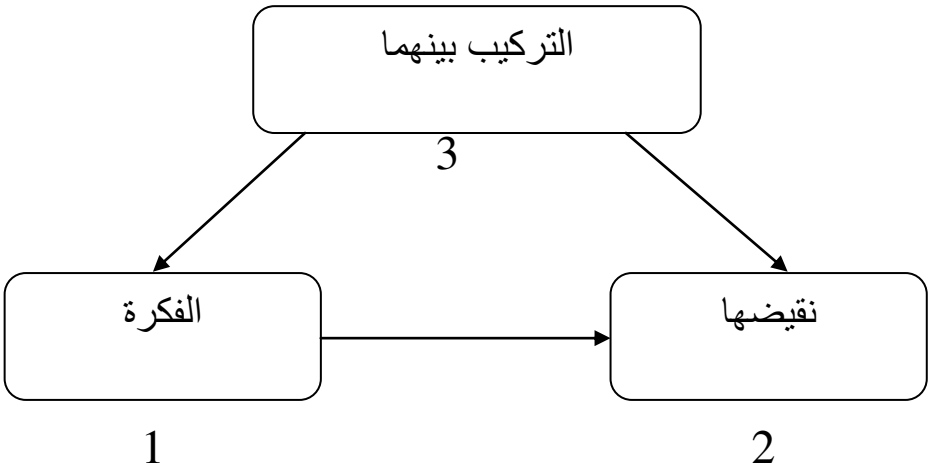
"إننا في البداية نتناول فكرة ناقصة ، فتؤدي مناقضاتها إلى أن حل محلها نقيضها ، غير أن هذا النقيض تظهر في العرب نفسها فلا يبقي طريق للخلاص سوى أن ندمج بين محاسن

[1]- المرجع السابق، ص23.

[2]- المرجع نفسه ، ص 24.

التصورين في تصور ثالث و مع أن هذا العلاج من شأنه أن يحل المشكلات السابقة و يتقدما بنا خطوة الحقيقة إلا أنه بدوره يكتشف عن متناقضات ، فينشأ من جديد موضوع و نقيضه ثم يرتفع هذا التناقض بينهما في تألف جديد و هكذا دواليك حتى تصل إلى مقولة الفكرة المطلقة"[1] .

اي أن الصراع أو ما يعرف بصراع الأضداد هو تعبير عن التفاعل بين الفكرة و نقيضها، على نحو يدفعن للتطوير و الوعي، على شكل لولبي حتى نصل إلى الفكرة المطلقة.



فإذا كان هذا الصراع أو الجدل هو عصب فلسفة هيجل فالتناقض هو عيب جدليته حسبما يرى هيجل :"أصل حركة و تطور و تقدم ، و لولاه ما تحققت حركة أي شيء و حيويته"[2]

فيعتبر هيجل الصراع أو الجدل أو صارع الأضداد تجربة يتنقل بتا من فكرة إلى أخرى ، فهو يرى :"أن الفكر فيه تناقضات التي تعتبر أصل حركة الشيء فالشيء ينبثق من التناقضات التي

[1]- النشار مصطفى ، فلسفة التاريخ ، سلسلة الشباب ، وزارة الثقافة ، مصر، ط1 ، 2004 ، ص 69.

[2]- و يل ديورانت ، قصة الفلسفة ، تر: فتح الله محمد المشعشع ، مكتبة المعارف ، بيروت ، ط6 ، 1988 ، ص 47.

تحدث اسم الصراع و المنهج الذي بني عليه فكره و فلسفته"[1] .

كما يعتبر هيجل الصراع أنه منطق العلاقة في شكله الأبسط المتناقض و أنه منطق الصراع بين الوقائع المختلفة التي تسعى لمنعه من أن يكون هو الكل و هو منطق الحركة :"إن الانطلاق الحقيقي هو من مفهوم الكينونة و ليس الصيرورة"[2].

و اعتبار الموجودات الطبيعية مجردة من الوعي ،" فهي موضوعات لإشباع حاجات الوعي الطبيعية لذلك فهي تعرفه في الحياة "[3] ، العضوية و تجعله لا يتجاوز درجة الإحساس المباشر بالذات ، و لهذا أيضا فإنها لا تصلح كوساطة تمكن الوعي من تحقيق معرفة كاملة بنفسه إن الوعي الأخر هو الوحيد القادر على القيام بدور التوسيط بين الأنا و معرفته بذاته ، ذلك أن الأنا يسمى إلى لاعتراف به من طرف الأخر غير أن هذا لا الاعتراف يتم من خلال عملية الصراع التي تقوم بين الأنا و الغير، و الهدف من هذا الصراع هو إثبات الذات و الحفاظ على حريتها ، و ذلك من خلال نزع الاعتراف بالذات من الطرف الأخر.

و لكن مع ذلك فهذا الصراع لا ينتهي بالموت الفعلي، بل ينتهي بوجود منتصر منهزم: الأول هو وعي من أجل ذاته، و الثاني هو وعي من أجل وعي لأخر، و أحدهما سيد و الأخر عبد ، كما لا يجب ، في نظرنا ، تصور هذا الصراع الذي يتحدث عنه هيجل "على نحو سلبي

---

[1]- المرجع السابق ، ص 49.

[2]- عبد الرحمن الحضرمي، رحلة ابن خلدون، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، د ط،2004، ص 4.

[3]- يعقوب ولد قاسم ، الحداثة في الفلسفة هيجل ، مركز الكتاب للنشر ، القاهرة ، ط1 ، 2003، ص 31.

كأنه صراع مدمر و هدام ، أنه بالفعل قد يتخذ أحيانا مثل هذا الطابع السلبي المدمر لكنه في أحيان أخرى يتخذ طابعا بناءا و ايجابيا ، إذ يشكل في هذه الحالة الأخيرة تلك الطاقة أو ذلك الديامو الضروري لتحريك عجلة التاريخ".

و نحن نلاحظ أنه أثناء الصراع الذي يحدث عنه هيجل، يسعى كل طرف لزن اعتراف الآخرين و ما دام الأمر يتعلق بنزع الاعتراف و ليس بمجرد الاعتراف، فإن العلاقة الحتمية التي سيتم بين الطرفين الأنا و الأخر هي علاقة الصراع من أجل إثبات الذات و تأكيد قيمتها و تميزها على حساب الأخر.

"فهي لعبة الصراع لابد من ترجيح الكفة لأحد المصارعين، و هو ما ينجم عنه علاقة السيد بالعبد كعلاقة أساسية و جذرية في الاجتماع البشري"[1] .

و الصراع عند هيجل يقوم على بين خير و خير آخر، و هو ينهض برأيه نتيجة التعارض بين الحياة أخلاقية ، كما تجسدها الدولة ، و بين الأخلاق الطبيعية الممثلة بالأسرة.

و نضيف إلى ذلك أن هيجل أكد على القيمة الأخلاقية في التراجيدي و التي برأيه يجب أن تكون الصفة الملازمة للصراع ، فإذا لم يقترب الحدث أو الصراع التراجيدي، بالأخلاقي ،

[1]- المرجع السابق ، ص 33

فهو بذلك يفقد أسمى قيمة ، فالصراع عندما ينشأ من "انتهاك لاشيء ، لا تدخل في فئة ما تستهتر بأنفسنا أخلاقيا و عرفيا ، فإن النزاع يفقد في أنظارنا كل قيمة و كل أهمية جوهرية"[1].

لذلك فهو يرى أنه من الواجب أن يهتم الصراع بما هو جوهري أخلاقي كلي أبي (الروح العالمي الأخلاقي) و من هنا يستمد الصراع التراجيدي قيمته الأخلاقية ، و يكتسب صفة "التراجيدية" اذا استطاع "أن يجد تعليله الكامل في الظروف التي ينسب فيه" و بالتالي يكتسب مشروعيته"[2] .

[1]- المرجع السابق ، ص 34

[2]- المرجع نفسه ، ص 35.

المبحث الثالث: العقل المطلق عند هيجل أو لروح المطلق :

مفهوم الروح المطلق :

أ -الروح Esprit :

لغة بالضم ما به حياة الأنفس ، و يؤنث و القرآن و الوصي و جبريل و عيسى عليهما السلام و النفخ و أمر النبوة و حكم الله تعالى و أمره و ملك و جهة كوجه الإنسان و جسده كملائكة"[1] .

اصطلاحا:

يعتبر مفهوم الروح أو العقل أكثر اتساعا من مفهوم تأملي أو ما ورائي أي أن الروح أو العقل أساس كل اكتشاف و هي ليست ملكة بل فعلا تدركه بالحدس في كل مرة نفهم أمرا في أي مجال كان و تقابل الروح المادة الروحانية هي المذهب الذي يقول أن المادة تعود في نهاية المطاف إلى شكل من أشكال الطاقة غير قابلة التصور و التي هي من طبيعة روحية "ليبنتز و تقابل الروحانية المادة التي تقول أن الروح هي نتاج المادة الأعلى لنين"[2] .

الروح أو الفكر المطلق هو الأمل السابق على وجود المادة و هي متأخرة عنه و انعكاسا له.

---

[1]- دبدبة جوليا ، قاموس الفلسفة، تر: فرانسوا ايوب إيكي، نجم ميشال أبي فاضل،بيروت،ط1 ، 1991 ،ص 247.

[2]- زكي نجيب محمود، نافذة على فلسفة العصر، العربي، مصر، ط2، 1990، ص ص 104-105.

أما الروح عند هيجل "هو أن الكون كله يجمع من فيه و ما فيه ، أن هؤلاء تعبير عن روح مطلق لا تحده حدود و لا تقيده قيود و هذا المطلق الروحاني في جوهره إنما يبدي و يكشف عن نفسه في مظاهر العالم التي ندركها بحواسنا فلئن كان العالم المحسوس منظورا من مراحل أدنى إلى مراحل أعلى"[1] .

و يقصد هنا أن ذلك هنا أن ذلك هو تطور في كشف الروح المطلق عن نفسه كشف متداركا كأنما هو الشريط المنطوي يبسط نفسه بسطا يبدو ومنه ما قد كان كفيا و ليس ذلك بعبارة واضحة هو أن هذه الإفراد و المفردات التي تصادفها من حولك لا تزيد عن وسائل تخدم الكل في تحقيقه لأغراضه.

المطلق Absolu :

لغة "غير مقيد غير المعين" "مطلق السراج" غير معتقل أو مقيد ب حكم مطلق ، فردي غير ديمقراطي "مطلق" بلا استثناء ، الواجب الوجود القائم بذاته و الماء المطلق في الفقه ، ما يعني على أصل خلفته و لم تخالطه نجاسة و لم تغلب عليه بشيء ظاهر"[2]، أني أنه ذلك المستقبلي عن أي مر آخر و لا يمكن تحاشيه.

[1]- محمد حمدي مرشد الطلاب عربي، دار أبي رشد للنشر و التوزيع، الجزائر، د ط، 2002، ص 635.

[2]- دبدبة حوليا ،قاموس الفلسفة ، المرجع السابق ، ص ص518-519.

تعتبر مشكلة المطلق المشكلة الأساسية في الفلسفة هل يوجد لكائن في ذاته عل نحو مستقل عن الفكر الذي يتناوله ؟ تكن الفلسفة واقعية بقدر ما نقد جوابا ايجابيا على هذا النحو التساؤل (بارمنيدس ، أفلاطون سبيوزا ، شيلج) و تكون مثالية في الحالة المعاكسة (فيخته هيجل) و من المؤكد "أن البحث عن المطلق أي من امرأ ما مغاير لذواتنا و أمر يمكن أن نضع فيه ، بغير محرك لكل عمل عضلي ، و حتى كما يقول هيجل محركا لكل عمل بشري"[1].

و قد كتب هيجل في هذا السياق يقول :"يقرئنا التفكير الفلسفي إلى المطلق لكنه يتطلب منا جهدا أو عملا لا متناهيين ، لذلك لا ترى في الإيمان الديني و في الحب الحالي و في الانتحار سوى تلهف الإنسان لبلوغ المطلق في رأي هيجل يتطلب منا جهد كبير غير محدود ، فالمعرفة المطلقة حسبه تماما هي في الفكر.

و نجد شلينج يرى أنه "هو ملتقي الاضداد ، و منبع كل وجود" [2] ، إن الماهية المطلقة يمكن تصورها أيضا باعتبارها نقطة الاختلاف ، أي أن كل ما هو موجود ، هو واحد في ذاته.

كانت "نقيصة الروح الذاتي أنه داخلي فحسب بالتالي فهو يمثل جانبا واحدا ، أما الروح الموضوعي فهو يمثل من ناحية أخرى جانبا واحدا مضادا فهو موضوعي و خارجي فحسب ، و بذلك فقد افتقد ما هو جوهري لفكرة الروح ذاتها أعني الوعي أو الذاتية "

[1]- المرجع السابق ، ص 519.

[2]- مراد وهبة، المعجم الفلسفي ، دار قباء الحديثة للصناعة و النشر و التوزيع ، القاهرة ، د ط ،2007 ، ص 601.

فالروح بوصفها نفس إحساس و فهما و رغبة غريزية كانت واعية و شخصية و ذاتية ، لكن الروح كما تتمثل في الأسرة و القانون الأخلاقي و الدولة فهي غير واعية شخصية و لكنها موضوعية ، بطريقة خالصة ، فالدولة مثلا موجودة هناك في الخارج ، أعني في العالم الموضوعي و لكنها ليست وجودا واعيا ، ليست شخصا أو أنا ، أعني أنها ليست ذات...

و بالتالي "فالروح الذاتي و الروح الموضوعي موجودات كأطراف قصوى متضادة فكل منهما يحد الأخر ، و من ثم فكل منهما متنه ، لكن من طبيعة الروح نفسها أن تكون لا متناهية و هكذا تنشأ ضرورة تجاوز الروح لذاتيتها المتناهية و موضوعيتها المتناهية و تصبح روحا مطلقة لا متناهية و الروح لكي تصبح مطلقة ينبغي عليها أن تتجاوز التقسيم إلى ذاتية و موضوعية و هو التقسيم الذي خلقته داخل ذاتها ، بحيث تضم الجانبين معا في وحدة عينية ، أعني أن الروح المطلق لابد أن يكون ذاتا و موضوعا في آن معا".

"و الروح المطلق بوصفه وجود ذاتيا لابد بالضرورة أن يكون لونا من الوعي البشري و الوعي الفردي ، إذ لا يمكن أن يكون وجودا غير شخص تماما كالدولة مثلا ، بل لابد أن يكون واعيا متحققا بالفعل ، موجودا في عقول الإفراد أعني في موضوعها و بهذه الطريقة وحدها يستطيع الروح المطلق أن يحقق الشرط القائل بأنه لابد أن يكون ذاتيا حقيقة"[1] .

[1]- و لترسيس ، فلسفة الروح هيجل ، ج2 ، دار التنوير للطباعة و النشر و التوزيع ، بيروت ، ط3 ، 2005 ، ص 127.

انه إذن وعي بموضوع ما، لكن ما هو هذا الموضوع؟ مادامت الهوة بين الذات و الموضوع قد تلاشت في الروح المطلق ، و مادامت الوحدة قد شملتها معا فإن ذلك لا يعني إلا شيئا واحدا هو أن الذات و الموضوع متحدان هنا ، و لذلك فإن موضوع الروح في هذه الدائرة هو الروح نفسها، و لا شيء غير الروح ذاتها ، و من ثم فالروح المطلق هو تأمل الروح لنفسها.

لكن هناك شرطا ضروريا آخر ، "فالعالم النفس التجريبي يتخذ من الروح أو الذهن موضوعا لدراسته في حين أن علم النفس ليس مرحلة من مراحل الروح فحسب ، أعني الذهن الذاتي الذي يقابله موضوعه و يحده ، فعالم النفس يدرس الا حساس ، و الفهم و الانفعال و ما شابه ذلك و جميع هذه المراحل للذهن يتألف موضوعها من شيء آخر غير ذاتها كما هي الحال مثلا عندما يتخذ الإحساس من العالم الخارجي موضوعا له"[1] ، في حين أن الروح المطلق يتخذ من ذاته وحدها موضوعا و هو من ثم لامتناه ، ففيه يتم التغلب على التفاوض الكامل بين الذات و الموضوع. و لا يمكن أن يحدث ذلك إلا في حالة واحدة فقط هي عندما يتحقق الذهن من أن موضوعه ليس سوى ذاته ، و لذلك فإننا لا يمكن أن نصل إلى مرحلة الروح المطلق إلا حين يتحقق العقل من أن موضوعه الذي ي عارضه ، أيا كان نوعه العالم المادي أو العالم اللامادي ، الشمس ليس شيئا آخر سوى الروح ذاتها نعني حين يتحقق من أنه هو نفسه الوجود بأسره و الحقيقة الواقعية بأسرها، و أنه في الواقع المطلق و الروح المطلق هو تلك المرحلة

[1]- المرجع السابق ، ص 128.

النهائية التي تعرف فيها الروح أنها في تأملها لنفسها فإنها تتأمل المطلق أيضا ، لكن مادام هذا الروح المطلق لا يوجد بالفعل إلا بوصفه الوعي البشري الذاتي :"فقد يقال فضلا عن ذلك إن الروح المطلق هو المعرفة التي تدرك بها الموجودات البشرية المطلق ، و كل الطرق التي يمكن فيها للموجودات البشرية أن تعي المطلق : سواء عن طريق الفن ، أو الدين أم الفلسفة هي كلها مراحل الروح المطلق"[1] .

الروح و المطلق لفظان مترادفان ، فالروح المطلق من جهة معرفة الروح بواسطة الروح و من جهة أخرى معرفة المطلق عن طريق المطلق ، ففي الروح المطلق وحده يصل المطلق إلى ذاته و يبدأ في معرفة نفسه على حقيقتها ، أو على أنه مطلق حقا أو أنه بما هو كذلك الروح التي تعرف نفسها.

و الارتفاع من الروح الموضوعي إلى الروح المطلق يمكن أن نعبر عنه بلغة فكرة الحرية الشاملة ، فالمضمون الأساسي للروح البشري هو الحرية و تتحقق هذه الحرية إلى حد ما في الدولة لان الإنسان حين تحكمه الدولة فإنه يحكم نفسه "لكن الدولة مع ذلك لما كانت مؤسسة موضوعية خالصة فهي شيء غريب من ذاته أو هي شيء آخر غير نفسه ، و بالتالي فحريته حرية ناقصة"[2]

[1]- المرجع السابق، ص 128.

[2]- أوسما ستون، فلسفة الفن الجميل، ج 1،دار التنوير للنشر والتوزيع، بيروت ،د ط،د ت، ص 135.

فالروح الحرة على نحو مطلق لا يمكن أن تكون إلا تلك الروح التي تلغي إلى الأبد كل ألوان الآخرين ، و بالتالي فالروح التي تعرف نفسها على أنها الحقيقة الواقعية بأسرها و التي لا ضد لها ، و التي ترى في ذاتها كل موجود هي الروح الحرة تماما ، و مادامت الحرية و التحديد الذاتي ، و اللامتناهي ليست إلا ثلاثة ألفاظ تعبر عن فكرة واحدة ، فإن الروح بوصفها روحا مطلقة تصبح لا متناهية من كل وجه ، إننا حتى ألان لم ندرس سوى العقل المتناهي فحسب ، لكننا في الفن و الدين و الفلسفة نجد أن العقل البشري قد أصبح لا متناهيا.

"مضمون الروح المطلق هو إدراك المطلق ، و مادام المطلق و الله لفظين مترادفين ، فإن هذه الدائرة هي بصفة عامة دائرة الدين ، فهي ليست شيئا آخر سوى معرفة الله ، أو إدراك الإلهي و الخالد ، و يتخذ إدراك المطلق ثلاثة طرق تعطينا ثلاثة مراحل للروح المطلق هي : الفن الدين (و اللفظ يستخدم هنا بمعنى ضيقا جدا) و الفلسفة"[1] .

ما دام الروح المطلق كما أشرنا الان هو وحده الروح الحر اللامتناهي تماما فإن المراحل السابقة ينبغي أن ينظر إليها على أنها تمثل مراتب تحرره المندرج المتتالي من كسل شرط متناه ، و سوف تظل آثار المتناهي عالقة بالروح في ميدان الفن و الدين ، أما دائرة الفلسفة فهي وحدها الدائرة التي تصبح الروح فيها حرة لا متناهية تماما.

[1]- و لترستيس ، فلسفة الروح هيجل ، مرجع سابق ، ص 129.

أما فيما يتعلق بالموضوع الذي أثير حوله جدل طويل و نعني به موضوع العلاقة بين الفن و الدين و الفلسفة ، فإنه ينتج كما سبق أن ذكنا أن المراحل الثلاث متحددة في الجوهر و إن كانت مختلفة في الشكل فجوهر أو مضمون المراحل الثلاث كلها شيء واحد هو الخلد الأزلي اللامتناهي و اللإلهي ، و باختصار هو المطلق و الهدف ، أما الغايات من المراحل الثلاث فهو إدراك الحقيقة المطلقة ، و هي تختلف بعضها عن بعض بمقدار ما تختلف الصورة التي تبدو فيها الحقيقة المطلقة أمام الوعي ، أما هذه الصورة فسوف نراها في لصفحات القادمة.

"أما الآن فإنه يمكن مما سبق أن ذكرنا – أن نستخلص النتيجة الآتية : و هي أن الفن بوصفه المرحلة الأولى فهو أدنى الصور التي يدرك فيها الخالد الأزلي و أقلها اكتمالا ، أما الصورة التي يتشكل فيها الدين فهي تأتي في مرحلة أعلى عالية لكن الفلسفة هي وحدها الصورة التامة المكتملة لإدراك المطلق"[1].

[1]- المرجع السابق ، ص 130.

المبحث الرابع : العقل و كيفية تحريره عند هيجل

حاول هيجل كما حاول كانط من قبل أن يميز العلاقة الجمالية بالأشياء ليس فقط عن العلاقة النظرية التي تعبر عن ذاتها بالعلم ، فالجمال قد يفصل عن الحقيقة و شق طريق ا لمستقبل و انما عن العلاقة العملية الأخلاقية ذات الغايات النفعية فهو يرى:"أن الفن يختلف عن الاهتمام العملي الاستعمالي في أنه يستخدم للحصول منه على النفع"[1] .

"و في محاولة للكشف عن الهدف الحقيقي أو الغاية من الفن يحدد بأن الفن غاية جوهرية تبحث عن حقيقة باطنية تمثل ما يجيش في النفس البشرية"[2].

و هذا لا يعني بحال من الأحوال وجود محايث خارجي يصاغ على أساسه تصور هذه الحقيقة ، فهذه الحقيقة من نوع آخر غير الذي عرفته المباحث المعرفية الكلاسيكية ، أي أنها لا تعني ترسيخ قين الخارج في وعاء الداخل بل الارتكاز على الداخل في بناء حقائق ذاتية عن الخارج.

لذا فإن الرأي الذي يرغم بأن الفن وسيلة تفيد في تحسين العالم و الارتقاء به أخلاقيا أو معرفيا بوجه عام ، هو رأي عار من الصحة لأنه معنى بالسمو الروحي للذات وصولا إلى المطلق.

---

[1]- إبراهيم زكريا ، هيجل و المثالية المطلقة ، دار مصر للطباعة ،القاهرة ،د ط، 1970 ، ص 395.

[2]- جورج طرابيشي ، هيجل مدخل إلى علم الجمال،دار الطليعة للطباعة و النشر ، بيروت ،د ط، 1980 ، ص 98.

لهذا كان منطلق هيجل" أن مهمة الفن ليست استنساخ الطبيعة فالفن شيء منفصل عن الواقع الموضوعي ، و الجمال الفني هو جمال متولد عن الروح ، و بما أن كذلك ، فهو ذو طبيعة إلهية (الله هو الروح) و الفن المولود من الروح يستمد مادته من الموضوعي إلا أنه يقتطع المظهر الخارجي الذي يترائي لنا كأنه واقع و لكن ذلك لا يعني الاتكاء على الحس و مرجعياته ، كونها تسبب ضياعا للذات "[1] ، لذا يرى هيجل "في تجاوز محدودية العالم الحسي ، وصولا إلى الحقائق الكلية من خلال تجسيد الذاتية التي تستغرق بتأملها في صميم وجودها الذاتي و أكثر حقيقة من الوجود المادي"[2] .

و لكن الوجود المادي الموضوعي ليس في الذات فهي تتبدى في جوهر الأشياء في الطبيعة و التي تعادل الحقيقة التي يجعلها هيجل غاية الفن.

و لكن كيف يمكن أن تكون الحقيقة الروحية المطلقة التي هي غاية الفن كونها اقتطاع أو اختراق حيز واقعي رغم السطحية المقرونة بالحس عند محاولة تلمس الحقائق الروحية في الطبيعة ؟ و يجب هيجل "أن الجمال هو الأسلوب الوحيد و المحدد للتعبير عن الحقيقة و تقديمها و أن الفن لا يعكس الواقع بل الروح المطلقة ، و الفن شأنه شأن الدين و الفلسفة يخدم مساءلة واحدة و هي بحث الروح المطلقة عن ذاتها و من ثم العثور عليها"[3] .

---

[1]- المرجع السابق ، ص 99

[2]- المرجع نفسه ، ص 101

[3]- المبارك عدنان ، أراء هيجل الجمالية، أفاق عربية ، العدد 9 ،بغداد ، 1981 ، ص 105.

ثم إن المطلق ليس من أصل مجرد ، بل " هو الوجود الواقعي بما فيه من روح أو أمثال أو عقل كلي و لكن هذا لا يعني تسييد ظاهرة من المعطى الحسي على الذات فاليقين الحسي أن هو إلا خاصة أو كتشكيل في الظواهر ... و ما كاد الوعي يتقدم حتى يتهافت اليقين الحسي و يطمس معالمه تاركا المجال للتصور "[1] ، و هنا يتضح الجدل و المزج الذي يحدثه هيجل إذ ليس ثمة ظاهرة من الظواهر جهة و شيء في ذاته من جهة أخرى ، إنما ليس غير الفكر الذي يصنع الكل في الحقيقة و الواقع.

و تبعا لذلك "فقد خلط بين المنطق و الميتافيزيقيا و مزج العقلي بالواقعي و جعل الفكر هو المطلق نفسه"[2] ، و هكذا فإن "العالم الخارجي أو الموضوع يصبح داخليا "[3] و تمر في ضوء ذلك مدى الحرية المناطة بالذات في تصورها للعالم الخارجي و تحويله إلى مرتبة العقلي و الكلي و الأفكار الروحية المطلقة التي يتكون منها الروح أو الذات الكلية ، و مع توافر المساحة من الحرية في تجسيد الواقع تتمكن اللاغائية من الانفعالات من تقييدات الحس و العقل و المحيط الموضوعي لذا نجد بأن هيجل قد صنف الفن إلى ثلاثة أنماط على نوع جدلية الفكر و المادة و كالأتي :

---

[1]- الشنيطي محمد فتحي ، المعرفة ، دار الثقافة للطباعة و النشر ، القاهرة ،د ط، 1981 ، ص ص 150-151.

[2]- إبراهيم زكريا، مشكلة الفلسفة ، مكتبة مصر ، القاهرة ،د ط، 1971 ، ص 73 .

[3]- و لترستيس،فلسفة هيجل المنطق و فلسفة الطبيعة،المجلد 01 ،دار التنوير للطباعة و النشر،بيروت،د ط، 1983 ،ص 290.

1 - " **النمط الرمزي**: حيث تبقي الفكرة أسيرة للشكل الخارجي و بتجسيد في الفن المصري القديم.

2 -**النمط الكلاسيكي** : حيث تتكافي الفكرة مع الشكل الخارجي ، و بتجسيد في الفن اليوناني.

3 -**النمط الرومانسي**: حيث تتحرر الفكرة من الشكل الخارجي إذ يذاب الشكل المحسوس في الفكرة، كما في الفن الوسيط"[1].

و من هذا التعسف لأنماط الفن يلاحظ سعي هيجل إلى تغليب النزعة اللاغائية في الفن بتفضيل الفكرة الروحية على الشكل الخارجي المحسوس، أي أن يصبح الواقع مناسبة لتجسيد أفكار الروح أو الذات ، فهيجل يعرف الفن أنه التحلي المحسوس للفكرة ، فالفكرة هي الأول و الأخيرة في العملية الفنية و ما الواقع إلا ميدان للتأمل الروحي الذاتي تستطيع الذات بواسطة رصد الأشكال و تكوين الفكرة المختزلة للواقع و الممثلة لحقائقه الجوهرية فينتج عن ذلك حرية الفكر و لا غائية الاستقبال في الخارج أو المحيط الموضوعي بما يتيح فرصة مناسبة للذات في التمتع بالحرية في صياغة شكل مناسب للفكرة ، دون اعتبار لاملأت الواقع و قوانينه .

و وفق للحرية المتاحة للذات في الفعل الإبداعي و درجة تحقيق الفكرة المطلقة في المنجز الفني، فقد صنف هيجل مترلة كل من فنون حسب تحررها أيضا من إلزامات المادة ، فاعتبر "

[1]- المرجع السابق ، ص 291.

فن العمارة أبعد الفنون عن الجمال كونه عاجزا عن التعمير الروحي تعبيرا مطلقا بواسطة المادة العقلية التي تستخدمها كعنصر حسي، مما يضطرها انطلاقا من الروح ، أن تعد للروح في وجود العقلي و الحسي محيطا خارجيا يؤدي وظيفة ما"[1] فالعمارة في وجودها ، "هي سد نقص طبيعي في جسن الإنسان لتأمين بقائه"[2] و لان الجمال الصادر عن العمارة لا يتصل بالروح الحرة قدر ما يتصل بالوظائفية التي تهبط بالجمال إلى مراتب الدنيا ، و بذلك تخدم القصدية النفعية الغائية لتغلب مسألة المادة الحسية على الجمالية الناجمة عن الفكر و الروح المطلق بحسب هيجل .

و بالمقابل فإن فن النحت لا ينظر إلى الروحي و هو موضوعه بالذات في مظهر شخص فرد أو في مظهر الداخلية الذاتية و أنما في مظهر الفردية الحرة ، غير القابلة للانفصال لا عن المضمون الجوهري للروحي و لا من تظاهره الجسماني و بالفعل فإن الفرد لا يمكن أن يحتل مكانه من التمثل إلا بقدر ما يقتضي ذلك الاحياء الفردي لمضمون جوهري في ذاته ، لذا فقد تعين على فن النحت أن يستخدم نظيرا للعمارة المادة الثقيلة و في الوقت عينه لا يجعل منها محيطا لا عضويا صر فا يتماشى مع قوانين الثقالة حاملا و محمولا معا ، بل بغية تحويلها إلى جمال كلاسيكي مطابق للروح و لتشكيلته الفنية .

[1]- جورج طرابيشي ، هيجل فن الموسيقى ، دار الطليعة ، بيروت ، د ط،1980 ، ص 706.

[2]- Hegel, F.Acsthetic, Tran, T.M Knox, oxford n V02, UK, 1975, p 1038.

بينما ينظم هيجل إلى فن الرسم على أنه يتكون من شكل خارجي هو الحامل و هو الوسيلة التي بها يتظاهر الداخلي.

أي الذاتية الخصوصية أو النفس التي تتخطي حدود الوجود الجسماني في إيابها إلى نفسها فبدلا من أن تذوب الذات في الشكل الخارجي و تتلاشي فيه ، تستخدم هذا الشكل لتنعكس فيه كينونة الروح التي هي كينونة لذاتها و الكيفية التي يتصرف بها الروح أزاء حالاته و غاياته و أفعاله ، و هنا لا يعود باستطاعة الرسم باعتبار داخلية مضمونة هذه أن يكتفي بالمادة المسوغة وفق قوانين الثقالة وحدها.

و لا بالمادة المصممة فقط في شكلها اللامتعب بل يجد نفسه ملزما بأن يتخذ الظاهر وسيلة تعبيرية له ، و على نحو أكثر خصوصية الظاهر الذي تصطنعه الألوان ، بيد أن اللون لا يستخدم إلا ليجعل الأشكال و الوجوه المكانية ظاهرة للعيان كما هي موجودة في الواقع الحسي ، ليعد و الفن بذلك سحر من الألوان يأخذ معه الموضوعي بالتلاشي بحيث لا يعود المفعول يتبدى من حيث هو انبثاق عن المادي"[1] .

و عليه أن يكن فن الرسم قد أقصى ، في مجرى تصوره إلى حرية الظاهر الذي لا يعود مشدود الإشارة إلى الأشكال بما هي كذلك ، بل تتوفر لها القدرة على التحرك ضمن سياقه الذاتي ضمن إطار التصارع بين الظاهر و الحسي و الظاهر و الروحي التصور ، فتعدوا الألوان أو

[1]- جورج طرابيشي ، هيجل فن الموسيقي، المرجع السابق ، ص 708.

اللوحة على كل حال ذات طبيعة مكانية ، أو ظاهرا معزولا عن حاملة الذي هو الشكل فيكون ظاهرا ثابتا دائما.

و بذلك تزول القصدية و الوظائفية ، فالأخيرة "تنتقي لبعد المسافة بين الرسم و العمارة من ناحية العناصر المادية كما تبتعد بمسافة أكثر عنها بابتعادها عن الغاية المعرفية أو الأخلاقية التي تقررها الروح المطلقة عن مواضيع الرسم"[1].

أن تتباين الشكل و المضمون يأخذ بالانحسار مع الفن الموسيقى الذي يعلي هيجل من مكانته شأنه في ذلك شأن الكثيرين من الفلاسفة القدماء و المحدثين ، "فيظهر الشكل و المضمون في بوتقة الداخلية الشكلية ، الكونية من صوتية و مضمون عميق و عام لا يترجم بتطهير خارجي بل بالعودة إلى الحرية الداخلية بالانكفاء على الذات ، و بالإيمان المطلق بالاستقلالية عن المضمون"[2].

و هذا بالتحديد هدف هيجل في معنى الجمال المحقق في النشاط الإبداعي الذي يعتق النفس و يحررها من كل قمع و تحديد على قاعدة أن الفن يملك القدرة على تلطيف الواقع المأساوي و تحويله بالتمثيل النظري إلى متعة ، و هذا ما يسري في المقام الأول على الموسيقي دون غيرها من الأجناس الفنية أو بعضا من أجناس الأدب، ذلك أن الموسيقي تخاطب المشاعر من الأجناس

[1]- المرجع السابق ، ص 709

[2]- المرجع نفسه ، ص 710.

الفنية أو بعضا من أجناس الأدب ، ذلك أن الموسيقي تخاطب المشاعر لا الأحاسيس و العقول كما هو الحال في العمارة و النحت و بعض اتجاهات الرسم .

و ذلك لتباين نوع المادة المكونة لبنية الخطاب الجمالي الموسيقي عن باقي الفنون. "فمادة الموسيقي الخام هي (الصوت) و بذلك ينفصل الموضوعي عن الشكل الخارجي بصورة بدائية و عن منظور رتبة كخاصية طبيعية مناطة بالأحاسيس كي تكون قابلة للإدراك الحسي عبر حواس االانسان البسيطة"[1] .

إن مبررات إلحاق الموسيقي و الفنون التي تعلي الجانب الفكري الروحي على المادي الحسي ترجع إلى عوامل عدة لعل من أهمها الخامة أو المادة المشية للتكوين البنائي العمل الفني ، و لا يعتمد بهذه النقطة التنويه إلى الأدائية أو الأسلوبية المتبعة في إخراج العمل الفني، فلا علاقة لذلك بالمعطى النهائي الذي سيكون أمام الحكم الذوقي الجمالي كما سبق و أشار لذلك كانط بمعزل عن حالات الخارجية و كما سيشير إلى ذلك كروتشه في موضوع لاحق من المبحث الحالي، فالصوت أو (الصوتية) أكثر فكروية من (الجسمانية) كون الأصوات تحلينا إلى التأمل الخالص دون تشويشات الموضوعي و التجرد عن الغرض ، بما لا يستدعى استهلاك المواضيع المستقبلة سمعيا و بالتالي ألغاها ، و بذلك يجعلها هذا النشاط الفكري و التأملي قائمة مع بقاء اللحن الموسيقي و هذا ما تستند بشكل مباشر حالة التجرد التام عن الأسرة التساهمية مع

[1]- المرجع السابق، ص 711.

المكان الذي تستند إليه فنون العمارة و النحت و حتى الرسم في بعض اتجاهاته ، و الاتكاء على عنصر الزمان و فحسب ما جعلنا عند سماعنا لها في حالة من الانتهاء الفعلي في اللحظة الزمنية و الالتحاق باستمرارية و بديمومة بعيدة عن النسق الزماني المألوف دونما استهلاك ناتج عن التمعن و الاكتفاء و الإشباع الناجم عن بقاء المثير الجمالي بحالة تواصل مع المتلقي و بالتالي تضاؤل المتعة الجمالية بشكل طردي مع الإشباع الذي يكتنف الحاسة الذوقية لدى المتلقي و لذلك فإن اللا غائية تتجسد بصورة نموذجية مع الموسيقي لابتعادها عن النفعية ، و لاعتمادها على الزمان دون المكان بما يجعلها متقدمة بخطوات عن العمارة.

أولا و النحت ثم الرسم الأقرب مسافة عنها كما أقر هيجل بتصنيفاته لأجناس الفنون التي مكنتنا من تبين الغائية و اللا غائية من خلال علاقة كل من تلك الفنون بالعناصر البنائية و بالتالي ما تحدثه من فائدة أو وظيفة أو متعة جمالية لدى المتلقي.

إذن فالجمال عند هيجل هو فكرة تمثل "أعلى درجات الحقيقة المطلقة كمال أن الحقيقة ذاتها أو مظهر من مظاهرها"[1] .

"و لهذا يميز بين الجمال الفني و الجمال الطبيعي ملحقا الفكرة بالفن كونه لا يستمد حيثياته من الإدراك الحسي المباشر فالحسي في الطبيعة يخضع للرغبة بينما الحسي في الفن يحظى الواقع

[1]– جورج طربيشي ، هيجل فكرة الجمال ، دار الطليعة للطباعة و النشر بيروت ،د ط، د ت ، ص 302.

المباشر إلى الكلية المطلقة"[1] ما يشير إلى توجه لا غنائي في آلية الإبداع الفني و الجمالي التي ستبحث عن ملاذ آخر هو بالتأكيد ليس الحسي و لا العقلي الذي يشوه الحس بمعطياته المشبوهة اللامتكاملة ، و انما سيكون ذلك الفعل الإبداعي تأملا في ما وراء الظواهر و استبطان معمق يطارد الحقيقة العليا الجوهرية و يحاول وضع صورة ذهنية لها تكون بمثابة معادل نظري ناتج عن عملية التفاعل بين الذات و الطبيعة المنتهية بتكوين نتيجة مكثفة تتجسد في صورة الفكرة المطلقة ، التي ستكون ذات طبيعة واقعية قد الإمكان فيما لو وضعت في سياقها الموضوعي، كونها حصيلة لفعل ملكات الذات و المخيلة الخصية للمبدع التي تستغل فضاء الحرية المتاح لخلق الجمال الفني.

إن السعي الذات للكشف عن حقيقة هي نتاج تفاعل حر و ضمني مع ماهية الأشياء و مضامينها ، بمعنى أن هيجل لا سيما بمفهوم (الإلهام) الأفلاطوني الذي يزعم كون الحقيقة متنوعة في عالم المثل أو الجواهر ، يترل بواسطة إلهامك و لكنه تنكر لكونه نتاج خارج عن نطاق الروح فقد رأى أن الإلهام هو حصيلة وقوع الفنان تحت هاجس الشيء و سلطانه و حضوره الدائم فيه بحيث لا يعرف الراحة حتى يخوض كليا في الموضوع مكونا عملا فنيا حرا"[2] وهو عبارة عن تحويل المجرد إلى واقع عياني محسوس لا يقع تحت وطأة الضرورة في التطابق مع ما تقرره مجموع الذوات المتفاعلة مع الحقيقة المتجسدة.

[1]- عبد الحميد شاكر ، التفضيل الجمالي دراسة في سيكولوجية التذوق الفني ، سلسلة عالم المعرفة ، المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب ، الكويت ، د ط، 1994 ، ص 107 .

[2]- المرجع نفسه ، ص 108

أي أن الناتج المتمخض عن عملية التحول من المجرد بعد التأمل في المرحلة الأولى إلى المحسوس بصورة عمل فني في المرحلة النهائية سيكون ذا طبيعة اختلافية مع ما تقرره ذوات أخرى عند نفس التجربة ، لسبب بسيط هو تباين البيئة تكوين المعادل الداخلي في الروح لذلك الواقع كصورة ذهنية يمكن تجسيدها فيما بعد في صورة حسية ملموسة.

و كمثال لتوضيح الفكرة الأخيرة نجد أن المسألة و الدينية المتجسدة في موضوعه (صلب المكتسب) قد تناولها الكثير من الفنانين و هي تمثل موضوعه هي جزء من البناء الروحي و الفكري المتلازم مع الوعي العقائدية للفكر الأوروبي لاسيما الوسيط ، نجد أن التغير عنه كموضوع جمالي تراجيدي قد اتخذا صياغات شكلية متعددة تبعا لرؤية تأملية حسية من قبل كل فنان ، فكونان مثر رسم لوحته (المسيح الأصفر) قد اتخذت طابعا تعبيريا كليا ، بينما جسد (رافاييل) الموضوعة نفسها بأسلوب كلاسيكي أكاديمي بعيد عن النزعة التعبيرية للوحة كوكان.

"إن الوجود الحرية في التأمل و محاولة إرادة اللاهوتي ، إلى تجليه الفكرة بشكل محسوس لابد و أن يكون مصحوبا بالغائية التي لا تشترط وجود رؤية تصورية موحدة عند كل الفنانين أو مجموع المتلقين ، لان ذلك تتقاطع من حيث المبدأ مع روح الفن و الهدف و المنشود منه و الذي أبعده هيجل تماما عن منطقة النفعية التربوية أو للمعرفية"[1]

[1]- المرجع السابق ، ص 110.

الفصل الثالث:

فلسفة التأويل عند هيجل

المبحث الأول : علاقة الفلسفة بالدين عند هيجل :

" يبدو أنه قد حل العصر الذي يمكن فيه للفلسفة أن تنشغل بالدين بأكثر حرية وبصورة أجدى وأنجع "[1].

إذا نزعنا الدين جانبا واقتصرنا على دراسة الفلسفة كمجال للفكرة الشاملة فإنه من الطبيعي "أن نقول بالتخاصم بين الفلسفة والدين باعتبار أن الأولى تهتم بالنقد والحرية والثاني يؤثر التسليم والإتباع ، علاوة على أن الروح تتمثل نفسها في الدين على نحو خيالي وبتوسط الأسطورة وان التمثلات الأسطورية هي منتجات خيالية ابتكرها الكهنة لخداع الناس ولتحقيق مآربهم الضيقة "[2]، ولكن الروح قد تتصور نفسها في الفلسفة على هيئة فكر بالفعل وتنتقل بالإنسان من حال اليقين الحسي إلى الوعي بالذات ، وهذا دليل آخر على وجود خلاف بينهما علاوة على أن الدين أنتج لاهوتا عقليا وكلاما جدليا أبعد الناس عن الإيمان الصافي والرحب وعن التجربة الروحية المتدفقة بينما الفلسفة أنتجت دينا مدنيا يتلاءم مع شؤون الدنيا ويدعم القوانين الاجتماعية والحقوق الوضعية ، وفي ذلك تباين ثالث .

[1]- جميل جبلان ، هيجل دروس في فلسفة الدين ، ج1 ، مطبوعات فران ، القاهرة ، ط1 ، د ت ، ص 32 .

[2]- المرجع نفسه ، ص 33.

لقد ترتب عن هذا الوضع المتفجر دخول اللاهوت الكنسي في صراع مع الفلسفة وخشيته منها ودخول الفلسفة في صراع مع الدين وحذرها الشديد منه وصارت الفلسفة معادية للدين والدين معاديا للفلسفة وبدأ وكأن الدين يطلب من الإنسان التخلي عن الفلسفة ليكون مؤمنا حقيقيا وبدا وكأن الدين يطلب من الإنسان التخلي عن الفلسفة ليكون مؤمنا حقيقيا وبدا أيضا وكأن الفلسفة يطلب من الإنسان التخلي عن الدين ليصير فيلسوفا بإطلاق. زد على ذلك أن الفلسفة حينما تتدخل في الشأن الديني كثيرا ما تفسده وتهدمه وتدنسه حسب رجال الدين وأن الدين حينما يتدخل في الشأن الفلسفي كثيرا ما يحرمه ويعطله ويكفره حسب العديد من المفكرين الأحرار والفلاسفة النقديين .

كما تحدث خصومه " أن التحدي بين العقل الإلهي والعقل الإنساني وبين علوم الدين النقلية والعلوم الصحيحة والطبيعية التي يبعدها الاجتهاد العقلي ، إذ في نظر المتدين يوجد في الدين من الإعجاز والأسرار ما يفوق قدرة العقل البشري . وفي نظر الفيلسوف يوجد في الإبداعية الإنسانية من القدرة على الخلق والإبتكار ما لم يخبر به ظاهر الدين ، علاوة على أن الحقيقة في الدين تنزل من الفوق إلى التحت ومن السماء إلى الأرض عن طريق الرسالة التي تحملها الملائكة وعبر واسطة الرسل والأنبياء والذين يظهرون المعجزات ويبينون علامات على صدق ما يوحي لهم وما أوصوا به من طرف الله"[1]. وهنا تتمثل مهمة الإنسان المخلوق

[1]- المرجع السابق ، ص 35.

في الإصغاء والتطبيق والحمد والشكر ، في حين أن الحقيقة في الفلسفة تصعد من التحت إلى الفوق ومن الأرض إلى السماء وتكمن في قرارات الذات وتحمل علامتها في ذاتها وتبدعها بنفسه وتمنحها للعالم .

والحق أنه إذا تتبعنا التكوينات الروحية للتفكير والمنابت المعنوية للتفلسف والتجليات الأخرى للروح والمصادر الميثولوجية والرمزية للعقل فإننا نتجاوز كل هذه المعارك والالتباسات ونجد تداخلا وظيفيا وصلة قربى بين الطبيعة الحقيقية للدين والجوهر الصافي للفلسفة ويظهر لنا الإلهي فيما ينتجه الإنسان ويتجلى لنا الإنساني فيما يبعثه الله .في الواقع "نجد خلال التاريخ أن الدين والفلسفة كثيرا ما كانا شريكين أو خصمين سواء في عصر اليونان أو زمن الرومان، كما أن تعارضهما سمة هامة جدا في تاريخ الفلسفة . فمجرد زعم أو إدعاء أن الفلسفة كانت تزدري الدين ، إذ الواقع أن الفلسفة لم تهمل الدين إلا في الظاهر فحسب. ففي التاريخ لم يحدث أبدا أن ترك الواحد منهما الآخر دون أن يمسه"[1] .

إن التظاهر بعدم الرغبة في تناول الظاهرة الدينية بالتمحيص والتأكيد على ضرورة الاحترام والتقديس لمحور الإيمان وإبداء الرغبة في عدم المساس يعطي الانطباع بأن الفلسفة في جوهرها تعارض الدين وتنقلب عليه كردة فعل على تجاهل رجال الدين الأفكار الفلسفية

[1]- إمام عبد الفتاح إمام ،هيجل محاضرات في تاريخ الفلسفة، المجلد03 ، مكتبة مدبولي ، القاهرة ، ط1، ،1997 ،ص ص 277-278 .

وتحرجهم الشديد من صدقية براهينها، ولذلك ينبغي على الفلسفة أن تتوجه دون تردد إلى الاهتمام بالدين دراسة وتفهما .

" هكذا يتبين لنا أن العلاقة بين الدين والفلسفة وثيقة جدا والقواسم المشتركة بينهما كثيرة وذلك لكون الدين يرتبط بالفلسفة إرتباطا مباشرا ويتضمن قضايا فلسفية وينتمي إلى تاريخ الفلسفة ، كما أن الفلسفة تشارك الدين في الاهتمام بالروح الكلي وتتضمن مسلمات دينية وتنتمي إلى الحقيقة المطلقة للدين وحلت محله وأخذت عنه المشعل في العديد من المهمات والوظائف وساهمت في تنميته وتطويره وعقلتنه ومكنته من الوعي بذاته، وعلى الرغم من كثرة الاختلافات التي تنشأ بينهما تاريخيا إلا أن الفلسفة والدين يمتلكان العديد من النقاط المشتركة ويتبادلان الخدمات في الكثير من الأحيان "[1].

إذا كانت العلاقة بين الفلسفة والثقافة العلمية شكلية وخارجية فإن العلاقة بين الفلسفة والدين مضمونيه وترتبط بالمحتوى والغايات وذلك لكون " مضمون الدين ليس هو الدنيوي بل إنه يواجه المتناهي " وأن الأفكار الدينية مع الشعر والميثولوجيا والأسرار هي أكثر تكوينات الروح ، قربا من الفلسفة" [2].

[1]- المرجع السابق ، ص 278

[2]- المرجع نفسه ، ص 279

اللافت للنظر أنه يوجد موضوع مشترك تتقاسمه كل من الفلسفة والدين هو الحق على نحو مطلق ويسميه الدين الوجود الأسمى وتنعته الفلسفة بالجوهر المطلق والعقل الكلي.

كما يطمحان إلى نفس الهدف وهو تحقيق المصالحة مع المطلق والإتحاد بالفكرة الشاملة على قدر طاقة الإنسان ، فالفلسفة والدين يتحدان في المضمون والغاية ولكن يختلفان في الشكل ،ولكن على الرغم من ذلك نعثر داخل الدين على فلسفة عفوية تعبر عن نفسه بشكل مباشر ونعثر كذلك في الفلسفة على عناصر دينية ومعتقدات ضمنية تمثل الفرضيات القبلية لكل رؤية للكون و تشكل شروط أصلية في تحديد طبيعة الذات والحقيقة والقيمة .

من هذا المنطلق " أن الفلسفة تشارك الدين في المضمون والحاجة والاهتمام فموضوعها الحقيقة الأبدية ، إنه الله لا غير ، إنه شرح الله لا غير ، إن الفلسفة لا تشرح غير ذاتها عندما تشرح الدين ،هي تشرح الدين عندما تشرح ذاتها ، إنها الروح المفكر ينفذ إلى هذا الموضوع ، إلى الحقيقة وهي من بعض الوجوه تبلغ في هذا الانشغال بالدين إلى الاستمتاع بالحقيقة وإلى تطهير الشعور الذاتي ، وهكذا فإن الدين يطابق الفلسفة في نفس الموضوع"[1].

إن الدين هو طريقة يعي بها الإنسان المطلق اللامتناهي ويسمح من خلال العبادة والخشوع بإزالة التعارض بين الناس واللاهوت وإنجاز المصالحة بينهما وبلوغ درجة الإتحاد

[1]- جميل جبلان ، هيجل دروس في فلسفة الدين ، المرجع السابق ، ص32 .

والاستمتاع بهذه الدرجة الوجودية ، وبهذا يكون المعتقد الديني الإنجاز الأسمى للعقل ويسمح بإدراك الله من حيث هو مطلق لذاته وفي ذاته وتكون الشعوب قد عبرت من خلاله عن إدراكها للموجود الأسمى وتوقه لبلوغ اللامتناهي ، وإن فضيلة الدين تكمن في كونه يساعد عبر نزعته التشبيهية على تقريب العالم الروحي من الأفكار الطبيعية والتعبير بما هو حسي عن الروح المطلق والعقل الكلي.

كما يقول هيجل " لقد وضعت الشعوب في ديانتها أفكارها حول وجود العالم والمطلق وعما هو في ذاته ولذاته وما كانوا يتصورونه عن العلة و الجوهر والوجود وجوهر الطبيعة والروح وأخيرا رأيهم الخاص في الكيفية التي ترتبط بها الروح البشري أو الطبيعة البشرية بتلك الأمور وبالله و الحقيقة"[1] .

[1]- إمام عبد الفتاح إمام ، المرجع السابق ، ص 293 .

المبحث الثاني : التأويل الهيجلي وتطوره :

إذا أخذنا على عاتقنا التعمق في أفكار كانط السالفة جيدا ، لتبين لنا أن الحقيقة الواقعية لا يمكن معرفتها ، لأن الشيء في ذاته هو هذه الحقيقة . فهو ما يوجد وجودا حقيقيا ، بغض النظر عن التصورات الذاتية لعقولنا ، أما الشيء الذي نعرفه فهو مجرد ظاهر .لأن الشيء كما هو في الحقيقة ، لا يوجد في زمان ولا في مكان ، وليست له صفات الكم أو الكيف او الإضافة . بل هو باختصار لا يمكن تصوره على الإطلاق .

"إن معرفتنا سليمة وصحيحة داخل حدود الظاهر ، داخل نطاق تجربتنا ولا شك أن العالم بأسره على نحو ما نعرفه. عبارة عن ظاهر ، لكن ذلك لا يعني أنه مجرد وهم ،لأن صور هذا الظاهر شاملة وضرورية ، وهي تنطبق على جميع الأذهان التي تشبه أذهان في تركيبها فهي ليست مجرد تخيلات لا أساس لها يختلقها الذهن ، وهو ما يسمى الوهم.وعلى ذلك ففي استطاعتنا أن نقول أن عالم الظاهر هذا هو حقيقة واقعة بالنسبة لنا ، لكن إذا تخيلنا أن في استطاعتنا أن نعرف الحقيقة كما هي في ذاتها ، فإننا عندئذ نخدع أنفسنا ونضللها ، ومن هنا كان لا بد للمعرفة أن تلتزم بعالم التجربة ، لأنها لا تستطيع تجاوزه، لا تستطيع أن تنفذ إلى الحقيقة الداخلية الخفية للعالم ، فهذه الحقيقة ستظل بالنسبة لنا لا يمكن معرفتها إلى الأبد ، بسبب الطريقة التي ركبت بها أذهاننا"[1] .

[1]- ولترستيس ، هيجل المنطق وفلسفة الطبيعة، دار التنوير والنشر والتوزيع ، بيروت ، ط3، 2007 ، ص 53 .

وما دامت التجربة لا تعني سوى الكون كما تنقله حواسنا الداخلية والخارجية، فلابد أن تكون الكلمة الأخيرة لكانط ، هي أن معرفة الظاهر وحده ، هي المعرفة الممكنة معرفة الظواهر العالم الخارجي المحسوس من ناحية وظواهر عالم النفس الداخلي من ناحية أخرى .

لا بد للفلسفة ، إذن فيما يرى كانط أن تحقق من إدعاءاتها ، وأن تحذوا بداية من بدايات أخرى ، غير الوجود المباشر في الزمان والمكان ، وأن تكف عن جميع المحاولات التي تقوم بها لمعرفة الحقيقة النهائية والنفاذ إلى ما وراء الظاهر .

ولكن سرعان ما ظهر فلاسفة بعده واثقين في قدرة الفلسفة على معرفة كل شيء،وإنه من العجيب أن يحدث ذلك كله بنفس الأدوات التي استعملها كانط.

لقد كان سبب هذا التحول المذهل ، هو " أن الفلسفة في الوقت الذي تمسكت فيه بفكرتي الضرورة والشمول ، والفكر الخالص بوصفه تركيبا قبليا للذهن ، فإنها رفضت فكرة كانط عن الشيء ذاته ، فلاسفة رأوا في فكرة الشيء في ذاته فكرة متناقضة ذاتيا ، فضلا عن أنها تجريد محال هي تناقض ذاتي واضح ".

يقول هيجل : " اتفقت الفلسفة النقدية مع المذهب التجريبي في الزعم ، بأن التجربة تقدم الأساس الوحيد لمعارفنا . لكنها لم توافق على دفع هذه المعارف إلى مرتبة الحقائق وإنما هي معرفة بالظواهر فحسب"[1].

[1]- المرجع السابق ، ص53 .

تبدأ النظرية النقدية أساسا ، من التفرقة بين العناصر الحاضرة في تحليل التجربة وهي : "مادة الإحساس وعلاقتها الكلية ، ولقد وضعت في اعتبارها نقد هيوم للتفرقة للحواس ، وهي أن الإحساس لا يدرك صراحة أكثر من فرد واحد أو أكثر من حادثة واحدة ، وأصرت أن الضرورة والشمول يؤديان وظيفة أساسية ، مماثلة في تكوين ما يسمى بالتجربة ، وهذا المبدأ ينتمي إلى تلقائية الفكر سابق على التجربة"[1] .

أعلنت الفلسفة النقدية أن الأساس النوعي الخاص للمقولات . يكمن في الهوية للأنا في الفكر ،وهي ما أطلق عليه كانط اسم (الوحدة الترندستانية) للوعي الذاتي ، لأن الإدراك الحسي والوجدان يحضر لنا عناصر حسيّة التي تتميز بالاطراد وتصبح هذه العناصر ذاتها عناصر قبلية تحت وجهين هما : الزمان والمكان ، وهما صورتان تمثلان النمط الكلي من الإدراك الحسي التي لا بد أن ترد إلى هوية أو مركب أولي ، وهذه الهوية (الأنا) هي التي توحد بين هذه العناصر ، وهو الذي يسميه كانط بالإدراك الباطن الخالص .

إن كانط كان يعتقد ، أنه لا بد أن تكون هناك علة أو سبب خارجي لإحساساته ومن هنا فقد ذهب هو من ناحية علة الظاهر ،ومن ناحية أخرى لا يمكن أن يكون علة . لأن العلية مقولة من مقولات الذ هن ، والمقولات لا تنطبق على الشيء في ذاته ، فرأوا فيه مجرد مراوغة وتلاعب بالألفاظ دون أدنى تفسير في المعنى هو تناقض .

[1]- المرجع السابق ، ص 54 .

لأن على الرغم من أنه يتحاشى استخدام مقولة العلية ، فهو لا يزال يستخدم مقولة الوجود ويطبقها على الشيء في ذاته ، وهذا تناقض أساسي للموقف الكانطي الذي يذهب إلى أن المقولات لا تنطبق على الشيء في ذاته .

"وما دام قد ظهر لنا الآن ، لأن الشيء في ذاته لا يمكن أن يكون مثل هذه العلة ، فليس ثمة ما يبرر افتراض وجوده. وأخيرا فإن تصور وجود الشيء لا يمكن معرفته. هو تصور متناقض ذاتيا تماما ، لأن المعرفة ليست إلا تطبيق تصورات"[1] .

وهكذا انهارت فكرة الشيء في ذاته من أساسها ، ويجب علينا أن نلاحظ في عناية أثر هذا الانهيار على الفلسفة الكانطية .

إن صور المعرفة (الزمان والمكان والمقولات) هي نتاج لذهننا ، أي أنها لا تأتي من مصدر خارجي ، وقد افترض كانط أن العامل المعطى من المعرفة أو الإحساس أو المادة . دوما يملأ صورة الزمان والمكان ، يرجع إلى مصدر خارجي ويؤدي بنا هذا الافتراض إلى فكرة متناقضة ذاتيا ،هي فكرة الشيء في ذاته وغلى ذلك فإن النهاية الوحيدة التي يمكن أن تنتهي إليها هي أن هذا العامل المعطى (الإحساس) لا يمكن أن يكون ناشئا من مصدر خارجي.

[1]- المرجع السابق ، ص 56 .

لا شك أن وضع مصطلحات الميتافيزيقا القديمة موضع البحث كان خطوة على جانب كبير من الأهمية ، فالمفكر الساذج هو الذي يسير في طريق هذه المقولات التي تقدم نفسها على نحو طبيعي ، " الواقع أن القطيعة مع كانط . حينما قال هذا الأخير بوجود الشيء ذاته وباستحالة معرفته ، وقد أدى هذا القول برأي هيجل إلى نوع من اللاإرادية التي تحطه من قدر الفلسفة فالفيلسوف في فكره الثاقل يستطيع معرفة المطلق، معرفة الشيء ذاته، لكن قبل أن نعرف كيف دحض هيجل فكرة الشيء في ذاته"[1].

يبدو أن هيجل لم يستعمل فقط مصطلح Herméneutique رغم رواجه بين اللاهوتيين وإن كان قد استخدم عبارة Interprétation في خمسة مواضيع من جميع متنه في كتابه فينومينولوجيا الروح إلا أنها ليست مواضيع ملزمة لإشكاليته.

في بداية السياق لا يمكننا أن نلتقي مع هيجل في أي سياق كان، بل ضمن وضعية تأويلية لأنفسنا إما أن نعمل داخلها و بإزائها و إما أن نستفي ض عنها بعلاقة منهجية مصطنعة أي خالية من أي معيارية ذاتية ، مع هيجل منهجي خارجي أي مقطوع عن كل سياق الهو

[1]- جورج طرابيشي ، هيجل فكرة الجمال ، المرجع السابق، ص307.

"و ليس فقط عن سياقنا نحن الذين نقرؤه وفقا لنمط معين من الكتابة عن أنفسنا ، بل عن سياقه هو كمقروء تام قد قرأ نفسه من الداخل ، أي ضمن نمط عميق من الانتماء"[1] .

يعتبر هيجل "أن الوعي هو الكيان المباشر للروح لكن الوعي لا علم له بذلك ، و ذلك أن الوعي لا يعرف و يتصور إلا ما يوجد ضمن تجربته أي نفسه هذا الكلام القليل استجمع فيه هيجل كل العناصر الجدة التي تنافس المحدثون على تحويلها ليس فقط إلى سلوك نظري إزاء الموجود بعامة، بل إلى رؤية العالم الجديد"[2] وهي تعود على الأغلب إلى:

-تنصيب "الوعي الطبيعي بوصفه الركح الذي يظهر عليه أي شكل من اليقين في أفق العقل البشري .

-أن المعرفة هي التصور الذي نبنيه عن موضوع معين.

-أن الموضوع هو فقط ما يوجد في نطاق تجربتنا"[3].

[1]- المرجع السابق، ص 310.

[2]- المرجع نفسه ، ص 311.

[3]- المرجع نفسه ، ص 312.

إن الوعي هو الأنا المحض الذي لا يعرف إلا ما يظهر له، ولذلك لا يتردد هيجل في وصف العلم نفسه بأنه من جهة ما يبرز على السطح هو لا يعدو أن يكون هو ذاته ظاهرة من ظواهر الوعي.

وذلك يعني أن تجربة الوعي وليست الفينومينولوجيا غير علم تجربة الوعي أنه لا يعرف من نفسه غير تجربته، لكن هذا الوصف الخارجي ليس هينا.

ذلك أن الطريق الذي يقود الوعي إلى اجتياز جملة تشكلاته لا تلقي نه في عدم فارغ بل هي تقترح عليه أن يحتمل هيئات نفسه، بوصفها في حقيقتها محطات مودعة فيه سلفا من قبل طبيعته.

"هيجل لم يكتفي بفهم تجربة الوعي الحديثة بوصفها ضربا من علمنة الروح، بل اقترح إعادة تخريج معنى التجربة على الضد تماما مما ينتظره من تربى في كنف فلسفة الوعي أن يفهم التجربة بوصفه جهاز اغتراب داخلي هو مطية الوعي الوحيدة للعودة إلى ذاته (نفسه)"[1].

إن الفصول الخمسة الأولى من كتاب فينومينولوجيا الروح هي عرض لسردية الوعي ولكن من الجهة التي لا يمكنه أن ينظر منها إلى ما يحدث فيه.

[1]– المرجع السابق ، ص 315

هيجل أول فيلسوف غربي نجح في تحويل الكتابة الفلسفية إلى فن إخراج يعرض تجربة الوعي الحديثة.

يبدو أن هيجل أول محدث انتبه من سباته المتعالي وحول الفلسفة إلى دراما ريبية أي التي تنجز نفسها بنفسها، هيجل كان موضوع بحثه هو وصف مسار الروح فإنه أسس بحثه على نسقية أصلية تخلى عنها لاحقا، تتمثل في بلورت إشكالية الروح على أساس التعامل الطريف بين اللغة والعمل والعلاقة الإتيقية.

الروح عند هيجل "يعني نمطا من الانتماء الإتيقي إلى مصادر النفس، هو وحده الكفيل بتوفير قاعدة عميقة على منوالها يهتدي شكل الذات إلى المضمون التمثيلي الذي من شأنه"[1].

[1]- أوسما ستون ، فلسفة الفن الجميل ، المرجع السابق ، 137.

المبحث الثالث : فينومينولوجية الدين في التأويل الهيجلي :

" رأينا أن تطور الفنون تمليه الفكرة الشاملة ، التي هي مضمون الروح المطلق، الذي هو الفكر، ويتخذ هذا الفكر المطلق في الفن صورة الموضوع من الموضوعات، وهو يتخذ في الفلسفة صورة الفكرة ، حيث نجد المضمون والصورة قد أصبحا واحدا في الفلسفة "[1] .

"نجد أن مضمون الدين هو نفسه مضمون الفلسفة. ونعني بذلك الفكر المطلق لكن الصورة متوسطة فهي من جانب حسية ومن جانب آخر عقلية ،(وهذا ما سماه هيجل اسم التمثل التي يمكن أن نترجمها بالفكر أو بارتسام الصور أو الفكر التصوري المجازي "[2].

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

[1]– مونيس بخضرة ،فينومينولوجيا المعرفة دراسة في فلسفة الظاهر الهيجلية ، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع ، إربد، ط1، 2003، ص 320.

[2]–المرجع نفسه ، ص 321 .

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

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

لقد سبق لهيجل وأن تناول الظاهرة الدينية في مراحل الوعي السابقة في شكل خبرات دينية ولما كانت خبرة الوعي هي دوما خبرة بالجوهر الروحي ، فليس بدعا أن يكون للوعي دائما طابع ديني ، ولكننا سنجد هيجل هنا يعرف الدين * تعريفا جديدا فيقول : " إنه الوعي الذاتي بالروح المطلق على نحو ما يتصوره الروح المتناهي " [1]، ومعنى هذا أن الشعور الديني هو تعبير عن المعرفة التي تتوافر لدى الروح عن ذاته .

وعلى الرغم من أن الروح يدرك ذاته، من خلال هذا الشعور باعتباره حقيقة كلية ، إلا أن هذا الإدراك يظل مرتبطا بالوجود الجزئي المتعين للكائن البشري نفسه بين الطابع الكلي

*- دين Religion : مؤسسة إجتماعية متميزة بوجود آلاف من الأفراد المتحدين بأداء بعض العبادات المنتظمة ، وبإعتماد بعض الصيغ في الإعتقاد في قيمة مطلقة .ينظر، أندري لالاند،موسوعة لالاند الفلسفية،المجلد 03 ، ص 1203.

[1]- مونيس بخضرة ، فينومينولوجيا المعرفة دراسة في فلسفة الظاهر الهيجلية ، المرجع السابق، ص321 .

الشامل للوعي الديني من جهة ، والأشكال الجزئية المتعينة التي يتجلى الروح المطلق لهذا الوعي الديني عبرها من جهة أخرى ، " وهيجل هنا يقدم تأويلا ديالكتيكيا للتطور التاريخي للوعي الديني بالاستناد إلى معيار الخصوبة ،الذي يتسم به مضمون كل شكل من أشكال الوعي الديني عبر التاريخ "[1] .

ولكنه يحرص في الوقت نفسه على تذكيرنا بأن سلسلة الديانات المختلفة التي ستتعاقب أمام أبصارنا ، على مسرح التطور الديالكتيكي للوعي الديني ليست إلا مظاهر متنوعة لديانة واحدة ، إن لم نقل بأنها جوانب متعددة تتوافر في كل ديانة على حدا .

وبيت القصيد هنا أن الدين مجال أصيل من مجالات الخبرة البشرية لأنه مجال يتصور الروح ذاته بذاته ، فيصبح بمثابة معرفة بالذات وللذات ،بدلا من أن يظل مجرد معرفة بالعالم كما كان الحال في الأشكال السابقة من أشكال الخبرة .

يقول هيجل ":لا ريب أننا قد لقينا الدين أيضا ضمن التشكلات التي تباينت بالجملة إلى الآن كوعي بالذات ،وعقل الروح ، فحصل من جهة ما هو بعامة وعي وبالماهية المطلقة وتم

[1]- زكريا إبراهيم زكريا، هيجل أو المثالية المطلقة ، دار مصر للطباعة ،دط ،دت، ص408 .

ذلك فقط من زاوية نظر التي للوعي الذي يعي الماهية المطلقة ، لكن ليست الماهية المطلقة في ذاتها ولذاتها ، ولا الوعي بالذات الذي للروح ، ما أظهر ضمن تلك الصور"[1] .

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

" وشريطة أن يكون الدين العنصر الذي تزدهر فيه الحياة العامة ،فإن بوسعه أن يمنح العقل فاعلية عملية ، فمن الواضح أن هيجل هنا وضع المطالب الثلاثة التي يجب أن يلبيها الدين الحقيقي للشعب مستلهما ذلك من روسو"[2].

وعلى الرغم من أن عليه أن يؤسس عقائده على العقل الكلي ،فإنه لا يجب بسبب ذلك أن يبقى على الخيال والقلب والحساسية ، فيجب أن ينبني الدين على نحو يمكن من ارتباط كل حاجات الحياة به ، وبهذا السبب يظهر تحفظ هيجل نحو الأرثو ذوكسية ونحو الدين العقلاني في آن واحد .

[1]- ولتر ستيس ، هيجل فلسفة الروح، تر :إمام عبد الفتاح إمام ، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت ، ط3 ، 2005 ، ص 663.

[2]- يورغن هبرماس، القول الفلسفي للحداثة ، تر: فاطمة الجيوشي ، منشورات وزارة الثقافة ، دمشق د ط ، 1995، ص 43 .

فإذا قيل إنه مادام الدين هو المعرفة بالذات من حيث هي روح مطلق ، فكيف لمثل هذه المعرفة المطلقة أن تتجلى على نحو تدريجي ، كان رد هيجل على هذا الاعتبار " أن الروح الدين ما يزال روحا قائما في العالم ، فليس تاريخ الديانات سوى تاريخ روح العالم ، على نحو ما يعرف ذاته في الدين باعتباره روحا"[1].

والحق أن هيجل يقيم ضربا من التمايز بين وعينا الديني من جهة . وحياتنا في العالم من جهة أخرى ،لأنه يرى أن الوعي الديني يمثل معرفة مطلقة بالروح بالذات ، وليست فينومينولوجيا الدين سوى الروح ذاتها حين تحاول بعد وصولها إلى مرحلة المعرفة بالذات " الاهتداء إلى تعبير مكافئ متطابقا تماما مع ماهيتها ، وإذن فلا بد من التسليم هنا بأن وعينا الديني ما يزال قاصرا وأن وعينا الديني في حاجة إلى رموز أو صور حسية من أجل تمثل الحقيقة الإلهية أو تصور الروح المطلق"[2].

يقول هيجل " أما في العالم الإتيقي فقد رأينا لا سيما دين العالم السفلي ، وهذا الدين إنما هو الإيمان بالليل المرعب والمجهول الذي للقدر وبزبانية الروح المنصرم ، فأما ذلك الليل فيكون السالبية المحض في ص ورة الكلية ، وأما هذه الزبانية فتكون عين السالبية في صورة الأخيرة ، الهو وشيئا حاضرا ، فالهو لا يكون غير ذلك ، إلا أن الهو الفردي يكون هذا الظل

[1]- Kant ,la philosophie de l'histoire (lesorigines de la pensée de Hegel) éditions Gontier 1947 Montations paris ,p192.

[2]- زكريا إبراهيم زكريا، هيجل أو المثالية المطلقة ، المرجع السابق ، ص409 .

الفردي الذي قسم عنه الكلية التي هي القدر ، إنه لا محالة ظل ، لهذا المنسوخ وبذلك هو كلي"[1] .

سواء اتجهنا نحو الديانة الطبيعية أو نحو الديانة الجمالية أو نحو الديانة القائمة على الوحي فإننا لن نجد أنفسنا بإزاء معرفة مطلقة قد أصبحت فيها الروح شفافة أمام ذاتها، بل سنجد أنفسنا بإزاء أشكال مختلفة لوعي الروح بذاتها من خلال بعض الرموز أو الصور الحسية أو التعبيرات المجازية ، ومعنى هذا أن الديالكتيك العام للدين ، هو بمثابة كشف تدريجي للروح تتجلى من خلاله الروح لذاتها عبر مجموعة من الصور أو الأشكال ، وما دمنا حتى الآن بصدد تمثيل حسي ، تتجلى من خلاله الروح لهذا الشعب أو ذاك، أو لهذه الجماعة أو تلك، فليس بدعا أن تكون للدين هنا صبغة فينومينولوجي تجعل منه ظاهرة تاريخية بشرية .

صحيح أن الوعي الذاتي بالروح المطلق هو ادخل في باب الفينومينولوجيا لكن الواقع جدل الدين هو مجرد تعبير عن ترقي روح العالم ، في تقدمه المستمر حتى مستوى المعرفة الروحية أو معرفة الروح ، فلا غرابة على الإطلاق في أن يحدثنا هيجل عن التطور الفينومينولوجي للوعي الديني .

يقول هيجل " إذا هذا الإيمان بالضرورة وبالعالم السفلي يصير إلى الإيمان بالسماء ، لأنه لا بد للهو المنصرم أن يتحد بكليته ،ويفت فيها ما يحتويه، فيصير من هذا الوجه جليا

[1]- إمام عبد الفتاح إمام، هيجل فلسفة الروح، المرجع السابق ،ص664.

لنفسه ، لكن لم نر ى هذا الملكوت الذي للإيمان يبسط مضمونه بلا مفهوم إلا في التفكير ، فرأينا إذا يفو ت في قدره نعني فواته في دين الأنوار ، وفي هذا الدين إنما ينتصب من جديد المتعالي عن الحس الذي للذهن ، لكن على نحو أن الوعي بالذات يظل راضيا بالدنيا ، فلا يعلم ما فوق الحس ،أي المتعالي الخاوي الذي ما كان ليعلم ولا ليرهب ، لا بما هو ولا بما هو قدره"[1] .

يظهر الدين على أنه مقوما رئيسيا من مقومات الواقع البشري ، فذلك يعني بالجملة في نظر هيجل ، على أنه لا بد من تنزيل الدين خارج السياقات النظرية التي درج عليها التقليد التنويري ، كما التقليد الثيولوجي على حد سواء، ولذا يقول هيجل " ما يكمن في مفهوم الدين هو أن الدين ليس علما بسيطا بالله وصفاته وعلاقاتنا وعلاقة العالم به وخلود نفوسنا ، وأنه ليس معرفة تاريخية أو مماحكة بسيطة ، بل الدين يشغل الفؤاد ويؤثر في مشاعرنا وتعين إرادتنا"[2].

[1]- ناجي العونلي ، هيجل الأول وسؤال الفلسفة في تاريخ نشوء المشكل الهيجلي وتطوره من نص توبنجن إلى استهلال كتاب الفرق ، دار صاد للنشر ، بيروت ، ط 1، 2006 ،ص 48

[2]- ولترستيس ، فلسفة الروح، المرجع السابق ، ص 178 .

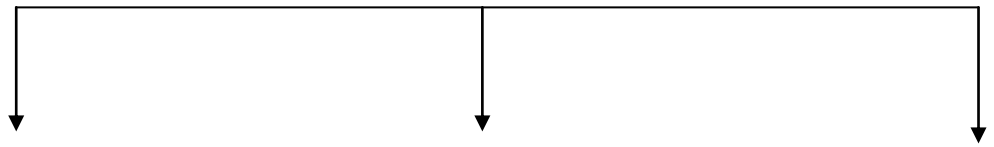
المراحل الثلاث الكبرى للدين هي :

1- دين الطبيعة La réligion de la nature

2- دين الفن La réligion de l'ar

3- دين الظاهر المسيحية La réligion de l'apparent

المراحـل الثـلاث الكبـرى للديـن



دين الطبيعة **دين الفن** **دين الظاهر**

" يقول هيجل لسنا بحاجة لأن نشغل أنفسنا بهذه الت مثلات غير نافعة ، وبهذه الأشكال من الحديث عن المعرفة كوسيلة للاستحواذ على المطلق ، أو كوسيط ندرك من خلاله الحقيقة"[1] .

لا يوجد أي مبرر للقول بوجود شيء في ذاته لا يمكن معرفته ، كما لا يمكن معرفته يوجد غير معروف ، ولكن لا يوجد شيء غير قابل للمعرفة ، مقولة وتطبيقها على الشيء يعني معرفة بهذا الشيء ، إذ أن المعرفة ليست سوى تطبيق المقولات على الأشياء ، ولكن نطبق مقولة الوجود على شيء في ذاته، يعني أن لدينا معرفة بما لا يمكن معرفته وهذا تناقض .

[1]- المرجع السابق ، ص 179 .

المبحث الرابع: نقد وتقييم.

منذ القدم وهيجل يتربع على عرش الفكر المثالي بين المدارس الفلسفية، إن النظام الذي وضعه هيجل كان صعب الفهم والتحقيق لذلك الكثير من الفلاسفة والمفكرين ابتعدوا عن فكره، نتيجة التعقيد والمثالية البعيدة عن الواقع الذي وجدوها عنده، بالإضافة إلى منهجه ومنطقه المتعالي،منذ أن ولدت الفلسفات الحديثة مثل الوجودية والواقعية كي تعطي للإنسان الأمل الأكبر والنشوة في مسيرتها وصراعها في الواقع .

هناك جملة من النقاط يجب ذكرها:

-"أن فكر هيجل يشبه كثيرا فلسفة بوذا في تحقيق الرغبة النهائية لذات وهي الإتحاد مع الكل الشامل الوجود في الكون.

-أن نقطة أوميغا التي تكلم عنها اللاهوتي بيير تياردي شاردان في نظريته العلمية الميتافيزيقية الدينية لها بعض الشذرات من ديالكتيكية هيجل."[1]

-"أن نظرية الدفع الحيوي للعالم والفيلسوف الفرنسي الآخر برغسون أيضا مبنية بصورة أو أخرى على مبدأ الصراع الأبدي الموجود في الطبيعة.

[1]- هادي فضل الله ، مدخل إلى الفلسفة ، دار المواسم ، بيروت ، لبنان ، د ط ،2002 ، ص 62.

على صعيد علم الاجتماع والاقتصاد ،كارل ماركس هو أول من حاول جعل ديالكتيكية هيجل في نظام عملي من وعي الإنسان لتحقيق ذاته وحريته وأمنه عن طريق إزالة نظام الصراع بين الطبقات في تأسيسه النظام الاشتراكي"[1].

نجد أيضا من بين الفلاسفة الذين قاموا بنقد هيجل كارل ماركس الذي بدأ بنقده في أطروحته للدكتوراه تاريخ الفلسفة اليونانية حيث "وضح ماركس أن تصور هيجل عن الدولة الحديثة كان مرتكزا على العلاقات الاقتصادية البرجوازية، وأن هيجل يميل إلى ذلك الاقتصاد السياسي الذي اعتبره ماركس أعلى تعبير للإنسانية"[2].

اعتبر ماركس أن هيجل انتقل نقده من تاريخ الفلسفة القديمة إلى تصور الدولة ثم اتضح "أن الأشياء السياسية تبرز في المجتمع المدني وأن هيكل المجتمع المدني يجب العثور عليه في الاقتصاد السياسي"[3].

لقد كافح هيجل للتعبير عن الطريقة التي تطورت بها الحرية فقط في مستوى المجتمع ككل، وهو ما سماه بالروح أما ماركس الذي ذهب إلى ما وراء الأهداف التقليدية للفلسفة

[1]- إيمام عبد الفتاح إمام ، المحاضرات في فلسفة التاريخ العالم الشرقي ، مكتبة الفقيه ، بيروت لبنان ، د ط ، د ت ،ص 73

[2]- المرجع نفسه ، ص 75

[3]- المرجع نفسه ، ص 77.

سعى لكشف إمكانية الفرد الاجتماعي الذي كان تطوره الحر شرطا بدونه لا يتحقق التطور الحر للجميع .

نقد فيورباخ:

من المعلوم أن فيورباخ رغم كونه ماديا من حيث الأساس، احتج على نعته بالمادية إذ يقول انجلز"إن فيورباخ رغم أساسه المادي ظل سجين القيود المثالية التقليدية، وأن مثالية فيورباخ الحقيقية تظهر حالة وصولنا إلى فلسفته في الدين والأخلاق"[1].

ففيورباخ يعتبر فلسفته استكمالا لمذهب هيجل وأسلافه، وتجاوزا لها في نفس الوقت،"فإذا كان هيجل يعزل العقل (الفكر) عن الإنسان وعن نشاطه الحسي ومتطلباته فإن الفلسفة الجديدة أو فلسفة المستقبل كما يسماها فيورباخ، تنطلق من الإنسان فالإنسان هو الذات الحقيقية للعقل والإنسان بدوره نتاج للطبيعة"[2].

ويبدأ فيورباخ نقده للمثالية الهيجلية انطلاقا من نقده للديالكتيك الهيجلي، إذ "أن هذا الأخير يؤدي بالضرورة إلى هوية مقولة الوجود المجرد هذه مع مقولة العدم، أما في الدياليكتيك

[1]– ستالين ، المادية الدياليكتية و المادية التاريخية ، تر : قدري محمود حقلي ، دار دمشق للطباعة و النشر ، سوريا، د ط ، 2007 ،ص20.

[2]– جماعة من أساتذة ، موجز تاريخ الفلسفة ، تر: توفيق سلوم ، دار الفرابي ، للطباعة و النشر ، بيروت، ط 1 ، 1989 ، ص 296.

الفيورباخي فليس العدم هو السلب أو النقيض للوجود، وإنما الوجود الحسي أو الوجود المليء بالمحتوى هو الذي يشكل نقيض الوجود المجرد"[1].

وبهذا التصور تصبح نظرية فيورباخ نظرية أنتروبولوجية تسعى إلى فهم مادي للتاريخ، وعلى محاولات تفسير الدين تفسيرا ماديا إذ يعتبره انعكاسا لحياة الناس الواقعية لأن فيورباخ يرى" أن الفلسفة المثالية حاولت إثبات صدور العالم الخارجي أو الطبيعة عن الفكر بسبب تصورها المثالي الديني غير النقدي حول وجود علة أولى خارقة"[2].

فالدين يظهر عند فيورباخ محورا أساسيا، يمثل صلب كتاباته جميعا فهي كما يخبرنا في أول محاضرات (جوهر الدين) تهدف إلى دراسة الدين واللاهوت وما يتصل بهما، ويضيف" لقد كان شغلي دائما وقبل كل شيء، أن أنير المناطق المظلمة للدين بمصابيح العلم"[3].

[1]- حنا ديب، هيجل و فيورياخ ، أمواج للطباعة و النشر ، بيروت، ط1 ، 1994 ، ص 23.

[2]- جماعة من أساتذة سوفيات ، موجز تاريخ الفلسفة ، المرجع السابق ، ص302.

[3]- فيورباخ ، ماهية الدين ، قضايا أولية لإصلاح الفلسفة، و نصوص أخرى ، تر : أحمد عبد الحليم عطية ، دار الثقافة العربية ، القاهرة ، د ط ، 2007 ، ص 07.

ويمكن أن يتلخص الفهم الأساسي للدين عند فيورباخ من أن جوهر وحقيقة الدين ومعناها الباطن هو جوهر الإنسان إذ يقول" فالدين له مضمون خاص في ذاته فمعرفة الله هي معرفة الإنسان بذاته"[1].

وبهذا التصور يعد الدين بمعناه الإنساني يمثل المقصد من كتابات فيورباخ، كما يمثل قمة الوعي بالطبيعة والماهية الجوهرية للإنسان، والدين بهذا المعنى نلتمس جذوره في بعض شذرات هيجل المبكرة فهيجل يميز بين نوعين من الدين:"الدين الموضوعي وهو اللاهوت والدين الذاتي وهو الجانب الحي الذي صار حياة دينية، والدين الذاتي هو ما يستحق أن يطلق عليه اسم دين لأنه يتعقب القلب ويتحول إلى أفعال وأعمال وهذا المفهوم يعد البداية التي انطلق منها فيورباخ في تفسيره للدين"[2].

كما يتفق فيورباخ مع هيجل على أن البشرية قد بلغت عهد نضوجها"فالأرض تقف على استعداد للتحول عن طريق السلوك الجماعي الواعي للناس إلى عالم يسود فيه العقل والحرية"[3].

---

[1]- المرجع السابق ، ص 11.

[2]- المرجع نفسه ، ص 13

[3]- هاربرت ماركيوز ، العقل و الثورة ، هيجل و نشأة النظرية الاجتماعية ، تر: فؤاد زكريا ، الهيئة المصرية للنشر و التوزيع ، القاهرة د ط ، 1970 ، ص 262.

وهذا يعني أن فيورباخ قد رسم خطوط فلسفة المستقبل على أنها التحقق المنطقي والتاريخي لفلسفة هيجل ، وإذا كان نفي الدين قد بدأ بتحويل هيجل للاهوت إلى المنطق، فإنه ينتهي بتحويل فيورباخ للمنطق إلى انتروبولوجيا.

ومن بين الانتقادات العديدة التي يوجهها فيورباخ ، كون أن هذا الأخير يقول "أن الحالة الراهنة للعالم بوصفها مطابقة لمعيار العقل،كان يناقض مبادئه الخاصة، وهو قد ربط الفلسفة بعجلة مضمون معين هو المضمون الموجود في عصره وليست التمييزات التي قام بها اخر الأمر"[1].

فهيجل حسب رأي فيورباخ لم يقم سوى بترتيب تاريخي يفترض مقدما في كل جوانبه أن مرحلة التطور الراهنة التي تم بلوغها هي الغاية الباطنة لكل المراحل السابقة.

يعارض فيورباخ مفهوم الإرادة لدى هيجل كما يعارض فيورباخ فكرة العمل عند هيجل "فإذا كان العمل عند هيجل يدخل اليقين الحسي و الطبيعة في إطار العملية التاريخية ، ففيورباخ ينظر إليه على أنه تصور لوجود البشرية من خلال الحس و هو بهذا يتجاهل الوظيفة المادية للعمل تجاهلا تاما"[2] .

[1]- فيورباخ ، ماهية الدين المرجع السابق ، ص 194.

[2]- هاربرت ماركيوز، المرجع السابق ، ص 266.

نقد كارل ماركس فإذا كانت الجدلية عند هيجل هي الفكرة مطورة لذاتها ، سوف تكون الجدلية عند ماركس هي "الواقعي منظورا إلى فكرة الواقعي المطورة ، و لقد كان التاريخ الهيجلي محاكاة الحركة الذاتية (الفكرة) و لا سوف تكون عند ماركس محاكات للحركة الذاتية للتاريخ"[1] قد نفرض أن فلاسفة الهوية الجماعية أمثال تايلور ، ريكور لم يفعلوا شيئا منذ ثلاثين سنة تقريبا سوى إعادة تملك الوضعية الفينومينولوجية التي بناها هيجل من أجل سلوك ذاتي حر و موجب بشكل كوني.

[1]– ريجيس دبريه ، نقد العقل السياسي ، تر : عفيف دمقية ، دار الآداب للطباعة والنشر ، بيروت ، ط1 ، 1986 ، ص 134.

خاتمـــــة:

خاتمة :

تعود الجذور و الامتدادات الحديثة للهيرمينوطيقا إلى العهد القديم الذي استعملت فيه ضمن الدوائر اللاهوتية إلا أن مفهوم هذا المصطلح اتسع في تطبيقاته ليشمل جميع فروع العلوم الإنسانية ، فلا يمكن معالجة الفهم إلا ضمن الحقل الهيرمينوطيقي ، فالفهم إشكالية فلسفية يعاني منها الفكر المعاصر على مستوى التأويل.

و يقصد بالفهم المنهج الذي يحاول من خلاله القارئ إدراك المعاني الكامنة في النص و ذلك عن طريق إعادة معايشة التجربة التاريخية المنتمية للعالم الماضي فالإشكالية التي يطرحها الفهم تتعلق بالنصوص القديمة ، فكلما كان النص منتميا إلى عصر غير عصرنا إلا و اجتهد القارئ في فهم معانيه و استنطاقها .

حاولت الفينومينولوجيا بدء فلسفة جديدة مستقلة عن أي تأثير مسبق ، لكن رغم هذا إلا أننا نجدها تحمل أفكار مستقاة من الفكر الذي سبقها سواء كان قديما أو حديثا و ذلك ما تبين لنا من خلال بعض المفاهيم التي استعملها هيجل في مشروعه هذا.

و في الأخير نستخلص أن الفينومينولوجيا الهيجيلية هيرمينوطيقا تروي قصة بنا الذات الغريبة لهويتها في الزمان الخاص بتا و الزمان الذي تخلفه بنفسها و الذي هو تاريخها الخاص.

خاتمة :

فبإمكاننا القول من كل ما مضي أن البحث فيما ارتداه من آفاق وجبه من معالم داخل الفكر الديني لهيجل استنتجنا في الأخير جملة من النتائج من أهمها :

1 - أن الهيرمينوطيقا تطلق على تلك الدراسات اللاهوتية التي تعنى بتساؤل النصوص الدينية بطريقة خيالية و رمزية ابتعادا عن المعنى الحرفي المباشر إذ تحاول البحث عن المعاني الحقيقة و التعمق في أغوار النص المقدس .

2 - إن العيرمينوطيقا تطورت عبر العصور و انتقلت من البحث في الألوهيات إلى محاولات أكثر لتشمل العلوم الإنسانية كالتاريخ علم الاجتماعي.

3 - إن اللوغوس أو العقل هو المعرفة المطلقة عند هيجل و باعتباره توسطا هو أساس الطبيعة و الفكر المتناهي بوصفة تاريخا.

4 - تحتوي الفينومينولوجيا الدين عند هيجل و فلسفة المعرفة المطلقة التي يلعب فيها الإنسان فقط دور تجلي المطلق فهو لا يوجد إلا لكي ينقضي في هذا العالم المعقول الذي هو لوغوس الوجود.

5 - إن التاريخ عند هيجل يحقق فكرة المطلق في الزمان كما تحققها الطبيعة في المكان بل أن التاريخ ليس نقد ما خطيا لإنسانية ما.

6 - منع هيجل كتاب الفينومينولوجيا لكي يمهد للمعرفة المطلقة كالوعي الظاهراتي أو الانتروبولوجي لا يشمل المعرفة المطلقة و الحال أن المعرفة المطلقة تنطوي على ذاتها و غيرها و هي تدرك أن الفلسفة لابد و أن تقترب و تقدم كطبيعة و كعقل متناهي أي باعتبارها بشرية في التاريخ .

7 - إن الوعي الكلي بالذات عند هيجل الذي تقوم الفينومينولوجيا بإعداده ليس هو بالضرورة .

قائمة المصادر
و المراجع

قائمة المصادر و المراجع

1. إبراهيم زكريا، مشكلة الفلسفة ، مكتبة مصر ، القاهرة ،د ط، 1971
2. ابن منظور ، لسان العرب ،ج 1 ، دار صادر ، بيروت ،ط1، د ت ، ص 458
3. أبي منصور عبد القادر البغدادي ، أصول الدين ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط 3 1981
4. أحمد فؤاد رسلان ، نظرية الصراع الدولي ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، د ط ، 1968
5. إمام عبد الفتاح امام ، هيجل العقل في التاريخ ، دار التنوير للطباعة و النشر و التوزيع بيروت، ط3 ،2007
6. إمام عبد الفتاح إمام ،هيجل محاضرات في تاريخ الفلسفة، المجلد 03 ، مكتبة مدبولي القاهرة ، ط1، ،1997
7. أميرة حلمي مطر ، التأويل و جذوره في الفكر القديم ، مجلة الفلسفة و العصر، العدد العاشر ، 2004
8. توفيق سلوم ، موجز تاريخ الفلسفة ، دار الطليعة للنشر و التوزيع ، بيروت ، د ط ، د ت
9. جماعة من أساتذة ، موجز تاريخ الفلسفة ، تر: توفيق سلوم ، دار الفرابي ، للطباعة و النشر ، بيروت، ط1 ، 1989 ،
10. جميل جبلان ، هيجل دروس في فلسفة الدين ، ج 1 ، مطبوعات فران ، القاهرة ، ط1 ، د ت .
11. جورج طرابيشي ، هيجل مدخل إلى علم الجمال،دار الطليعة للطباعة و النشر ، بيروت ،د ط، 1980

12. حنا ديب، هيجل و فيورياخ ، أمواج للطباعة و النشر ، بيروت، ط 1 ، 1994
13. خليل أحمد خليل، مقدمة منظومة الفلسفة و تاريخها، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1989
14. ريجيس دبريه ، نقد العقل السياسي ، تر : عفيف دمقية ، دار الآداب للطباعة والنشر بيروت ، ط 1 ، 1986
15. زكي نجيب محمود، نافذة على فلسفة العصر، العربي، مصر، ط 2، 1990
16. ستالين ، المادية الدياليكتية و المادية التاريخية ، تر : قدري محمود حقلي ، دار دمشق للطباعة و النشر ، سوريا، د ط ، 2007
17. الشنيطي محمد فتحي ، المعرفة ، دار الثقافة للطباعة و النشر ، القاهرة ،د ط، 1981
18. عادل مصطفى، فهم الفهم مدخل إلى الهيرمينوطيقا نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامر، رؤية للنشر و التوزيع، القاهرة،ط1. 2007
19. عبد الحميد شاكر ، التفضيل الجمالي دراسة في سيكولوجية التذوق الفني ، سلسلة عالم المعرفة ، المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب ، الكويت ، د ط، 1994
20. عبد السلام محمد هارون ، معجم مقاييس اللغة، ج 4 ، دار الفكر، بيروت ، ط 1 1979م
21. عبد الفتاح الديدي ، هيجل نوابغ الفكر العربي ، دار المعارف ، مصر، د ط ، 1968
22. عمر صالح بن عمر ، مفهوم الوعي و لاتوعية و أهميتها ، كلية الشريعة و الدراسات الإسلامية ، جامعة الشارقة الإمارات العربية المتحدة ، د ط ،2000
23. فيورباخ ، ماهية الدين ، قضايا أولية لإصلاح الفلسفة، و نصوص أخرى ، تر : أحمد عبد الحليم عطية ، دار الثقافة العربية ، القاهرة ، د ط ، 2007
24. المبارك عدنان ، أراء هيجل الجمالية، أفاق عربية ، العدد 9 ،بغداد، 1981

25. محمد حمدي مرشد الطلاب عربي، دار أبي رشد للنشر و التوزيع، الجزائر، د ط 2002
26. محمد عبد الرحمان عبد الله ، علم الاجتماع السياسي ، النشأة التطورية و الاتجاهات الحديثة و المعاصرة ،دار النهضة العربية للطباعة و النشر ، بيروت، ط1، 2001
27. مراد وهبة، المعجم الفلسفي ، دار قباء الحديثة للصناعة و النشر و التوزيع ، القاهرة د ط ، 2007
28. مصطفى غالب ، في سبيل موسوعة فلسفية ، منشورات دار و مكتبة الهلال ، بيروت ط2، 1982
29. مونيس بخضرة ،فينومينولوجيا المعرفة دراسة في فلسفة الظاهر الهيجلية ، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع ، إربد، ط1، 2003
30. ناجي العونلي ، هيجل الأول وسؤال الفلسفة في تاريخ نشوء المشكل الهيجلي وتطوره من نص توبنجن إلى استهلال كتاب الفرق ، دار صاد للنشر ، بيروت ، ط 1،2006
31. النشار مصطفى ، فلسفة التاريخ ، سلسلة الشباب ، وزارة الثقافة ، مصر، ط 1 2004
32. هادي فضل الله ، مدخل إلى الفلسفة ، دار المواسم ، بيروت ، لبنان ، د ط ، 2002
33. هاربرت ماركيوز ، العقل و الثورة ، هيجل و نشأة النظرية الاجتماعية ، تر: فؤاد زكريا ، الهيئة المصرية للنشر و التوزيع ، القاهرة د ط ، 1970
34. هانز جورج جادمير، فلسفة التأويل ، دار العربية للعلوم، بيروت، ط2 ،2006
35. و لترستيس،فلسفة هيجل المنطق و فلسفة الطبيعة،المجلد 01 ،دار التنوير للطباعة و النشر،بيروت،د ط، 1983
36. و لترسيس ، فلسفة الروح هيجل ، ج2 ، دار التنوير للطباعة و النشر و التوزيع بيروت ، ط3 ، 2005

37. و يل ديورانت ، قصة الفلسفة ، تر: فتح الله محمد المشعشع ، مكتبة المعارف ، بيروت ، ط6 ، 1988

38. ولتر ستيس ، هيجل فلسفة الروح، تر :إمام عبد الفتاح إمام ، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت ، ط3 ، 2005

39. ياسر أحمد عبد الله ، صفوان تاج الدين علي ، العقل عند المتكلمين مجلة ، كلية العلوم الإسلامية ، الجزائر، مجلد7، العدد 2/14 ، 2013

40. يورغن هبرماس، القول الفلسفي للحداثة ، تر : فاطمة الجيوشي ، منشورات وزارة الثقافة ، دمشق د ط ، 1995

41. يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، د ط، د ت

42. Grondin, la tache de l'erméneutique dans la philosophie ancienne , revue Klesis , Numéro.1

43. Grondin, la tache de l'erméneutique dans la philosophie ancienne , revue Klesis , Numéro1, p5 .

44. Hegel, F.Acsthetic, Tran, T.M Knox, oxford n V02, UK, 1975.

45. Kant ,la philosophie de l'histoire (lesorigines de la pensée de Hegel) éditions Gontier 1947 Montations paris .

فهرس الموضوعات

إهداء
شكر و عرفان
مقدمة ..... أ

الفصل الأول : جينالوجيا المفهوم و كرونولوجيا الفيلسوف

المبحث الأول: التعريف بالفيلسوف فريديريك هيجل 09
حياته 09
أهم مؤلفاته 11
المبحث الثاني : تعريف بعض المصطلحات 14
أولا :مفهوم العقل 14
ثانيا: مفهوم الوعي 16
ثالثا: تعريف الإدراك 18
المبحث الثالث: تعريف الهيرمينوطيقا 19
المبحث الرابع: الجذور التاريخية الهيرمينوطيقا 23
الهيرمينوطيقا في العصر اليوناني 23
الهيرمينوطيقا في العصر الوسيط 32
الهيرمينوطيقا في العصر الحديث 37

الفصل الثاني : العقل في منظور هيجل

المبحث الأول: تاريخ الفلسفة بمنظور هيجل 45
المبحث الثاني : مفهوم الصراع عند هيجل 51

المبحث الثالث: العقل المطلق عند هيجل أو لروح المطلق..... 57
المبحث الرابع : العقل و كيفية تحريره عند هيجل..... 65

الفصل الثالث : فلسفة التأويل عند هيجل

المبحث الأول : علاقة الفلسفة بالدين عند هيجل..... 77
المبحث الثاني : التأويل الهيجلي وتطوره 83
المبحث الثالث : فينومينولوجية الدين في التأويل الهيجلي..... 91
المبحث الرابع: نقد وتقييم..... 99
خاتمة..... 107
قائمة المصادر و المراجع..... 110